

يحيى محمد

المنهج في فهم الإسلام (3)
من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

النظام الوجودي

الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية

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

المحتويات

مقدمة

تمهيد

الجزء الأول: الأصل المولد والرؤية الوجودية

الفصل الأول: الأصل المولد والعلاقة الوجودية بين الذات

والآخر

تمهيد

1- تحديد العلاقة الوجودية

معنى الوجود والماهية

المعنى الفعلي للوجود

المعنى الذاتي للوجود

تطور مفهوم الوجود

مبررات أصالة الوجود

لفظ الوجود والالتباس اللغوي

2- مترتبات العلاقة الوجودية

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: الأصل المولد والعلاقة الإدراكية بين الذات

والآخر

أولاً: الذات والعلم بالآخر

نظرية الفارابي وطبيعة العلم الإلهي

محاور النظرية

نقد المحاور

1- نقد العلم الشرطي

2- النظرية المشائية ونقد العلم البعدي

3- النظرية الإشرافية ونقد العلم الصوري

4- نظرية الجمع بين العلمين

نقد النظرية

أ - مشكلة العلم الصوري وقاعدة بسيط الحقيقة
 ب - مشاكل أخرى حول النظرية
 ثانياً: الآخر والعلم بالذات
 مرايا الحق والخلق
 خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث: الأصل المولد وعلاقة التنزيل
 الذات وتنزيل الآخر
 1- تنزيل العالم العلوي
 التنزيل وفق النظر الفلسفي
 التنزيل وفق النظر العرفاني
 2- تنزيل العالم السفلي
 الإلوهة وفق النظر الفلسفي
 الإلوهة وفق النظر العرفاني
 الابداع وأزلية الصنع والحدوث
 العشق وأثره في التكوين
 العشق ومشكلة التفات العالي للسافل
 خلاصة الفصل الثالث
 خلاصة الجزء الأول

الجزء الثاني: الأصل المولد والإشكاليات الدينية
 القسم الأول: الأصل المولد وأصول الإسلام
 الفصل الرابع: الوجود وحقيقة التوحيد
 الوجود ومسألة الصفات الإلهية
 الوجود ومسألة القدرة والإرادة
 انبساط الوجود ومشكلة السريان
 حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية
 أشكال وحدة الوجود
 أ- وحدة الوجود النوعية
 ب- وحدة الوجود الشخصية

- 1- وحدة الذات والعالم الموهوم
 - 2- وحدة الذات والكثرة المتطورة
 - 3- وحدة السريان الذاتي
 - 4- وحدة عدم التعيين الذاتي
 - 5- وحدة الذات وصفاتها
 - 6- وحدة الذات وصورها
- وحدة الوجود والتصوير الرباعي
خلاصة الفصل الرابع

الفصل الخامس: الإدراك وحقيقة النبوة

تمهيد

- الرؤية الفلسفية وحقيقة النبوة
- الرؤية العرفانية وحقيقة النبوة
- الرؤية الأولى
- الرؤية الثانية
- علاقة الولاية بالنبوة
- الإتحاد وتعدد مقامات الأنبياء والعرفاء
- خلاصة الفصل الخامس

الفصل السادس: التنزيل وحقيقة المعاد

تمهيد

- المعاد ونظرية دوام الأنواع
- المعاد والعودة إلى الأصل الإلهي
- نظريات الفلاسفة للمعاد
- الإدراك ومنشأ السعادة والشقاوة
- دوام العذاب وانقطاعه عند العرفاء
- نظرية الإتحاد والحشر والفناء
- 1- الإتحاد ووحدة الوجود الشخصية
- 2- الإتحاد وقيام الساعة الكبرى
- 3- الإتحاد وفناء العقول

قانون الصعود وحالات النكوص
قانون النزول وصور الانتكاس
التنزل وعلّة هبوط النفس
خلاصة الفصل السادس

الفصل السابع: الرؤية الوجودية ونظرية التكليف
التفكير الوجودي ومشاكل التكليف
1- مشكلة الحرية واختيار الإنسان
2- مشكلة الثواب والعقاب
3- التكليف وحكم تعدد المسالك والعبادة
خلاصة الفصل السابع

القسم الثاني: الأصل المولد وفهم النص
مقاربات تمهيدية
الفصل الثامن: القراءة الوجودية والفهم المنضبط
بين التمثيل والمشكلة والمعاناة
المنهج التبعية
المنهج التوفيقي
1- المبنى الفلسفي
مقارنة بين نظرية التمثيل والمشكلة
2- المبنى العرفاني
مقارنة بين نظرية المشكلة والمعاناة
خلاصة الفصل الثامن

الفصل التاسع: القراءة الوجودية والفهم السائب
مبدأ الإعتبار والتشعبات الإستبطانية
خلاصة الفصل التاسع

الفصل العاشر: أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها
1- الآلية الإستظهارية والفهم الوجودي

- 2- الآلية الإستبطانية والفهم الوجودي
 - أ - المعطى الديني والتناظر الوجودي
 - ب - الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي
 - ج - المعطى التشريعي والإعتبار الوجودي
 - 3- الآلية التأويلية والفهم الوجودي
- الإنتقاء اللغوي والفهم الوجودي
- خلاصة الفصل العاشر
- خاتمة
- المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تشكل هذه الدراسة حلقة ثالثة من حلقات (المنهج في فهم الإسلام)، وهي تُعنى بالكشف عن طبيعة نمط التفكير الدائر في أروقة النظام الوجودي بكلا شقيه الفلسفي والعرفاني وما يترتب على ذلك من فهم للقضايا الدينية. ففي حلقة (نظم التراث) قمنا بتغطية عدة جوانب تخص الأصل المولد لهذا التفكير، ومن ذلك البحث في نشأته التاريخية وتطوراتها، والدور الذي لعبه في الربط بين شقي النظام، ومن ثم علاقته بالطرق المعرفية المتبعة. أما هنا فبحثنا يدور حول الرؤية الوجودية وما يترتب عليها من فهم للإشكاليات الدينية. وتشكل المسألة الأخيرة غاية هذا البحث، وكان لا بد من التمهيد لها عبر المسألة الأولى، باعتبار ان الفهم لدى النظام الوجودي يتأسس وفق ما عليه تلك الرؤية، وكلاهما يدينان إلى الدور الذي يلعبه الأصل المولد في هذا النظام.

فالكتاب - إذاً - مقسم إلى جزئين أحدهما ممهّد للآخر. فالأول يتضمن البحث في مجمل مفاصل الرؤية الوجودية لدى الحضارة الإسلامية، وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول تتعلق بالكشف عن روابط الصلة بين كل من الوجود والإدراك والتنزيل، أي أنها تعالج المسائل التي تخص علاقة الذات الإلهية بغيرها. في حين يتضمن الجزء الثاني البحث في الإشكاليات المناطة بالفهم الديني، وهو ينقسم إلى قسمين وعدد من الفصول المختلفة، حيث سيختص الأول منهما بالتعرف على موقف النظام الوجودي من الإشكاليات المتعلقة بالأصول الدينية. أما الآخر فهو معنيّ ببحث طرق ومناهج الفهم الوجودي للنص الديني.

ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-6-28

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

info@fahmaldin.com

تمهيد

ثمة ثنائية نسبية يمكن ان يلتصقها الباحث داخل موضوعات أي نظام معرفي يراد تسليط ضوء البحث والكشف عنه. وتفترض هذه الثنائية وجود طرفين من الموضوعات يقوم أحدهما بدور المحور المرجعي في تحديد ما يترتب عليه الآخر.

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

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

ويمكن تلخيصها بأنها علاقة وجود، وعلاقة إدراك، وعلاقة تنزيل. حيث يكون للذات علاقتها الوجودية بالآخر، وكذا علمها به، وإيجادها وتكوينها له. فالذات في العلاقة الأولى هي محض الوجود، وفي الثانية محض العقل، وفي الثالثة محض العلة والأصل.

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

والربوبية أو الأفعال، والأولى هي الذات بغض النظر عن كل شيء، والثانية هي الحضرة العلمية، فالعلم هو أول ما تعينت به الذات. ومن حيث المقارنة تتقوم الحضرة العلمية بحضرة الذات، فالأولى لا يمكن تصورها من غير الأخيرة، والعكس ليس صحيحاً. وكذا فإن الحضرة الربوبية تعتمد بدورها على الحضرة العلمية من غير عكس، فلولا الأخيرة ما كانت الأولى، بإعتبار ان الأفعال تتقوم بالعلم من دون عكس. ونجد هذا المعنى حاضراً لدى ابن عربي الذي إعتبر مراتب الوجود هي هذه الحضرات الثلاث: المرتبة الأحدية التي لا وصف لها ولا إسم ولا رسم، فهي في عماء كما جاء في بعض الأحاديث. والمرتبة الواحدية أو الإلهية التي هي حضرة الأسماء والصفات السبعة وعلى رأسها صفة العلم، حيث ان أول تعينات الذات الإلهية أو الأحدية هي علمها بذاتها، ولصفة العلم مقام الإمام بالنسبة إلى بقية الصفات. فالعلم متقدم على الإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. وحتى صفة الحياة رغم انها متقدمة على العلم وجوداً فإنها لا تستحق الإمامة لتقدم العلم بالشرف، إذ الحياة لا تظهر إلا بالعلم والإدراك، فهي بالتالي كالشرط والاستعدادية¹. ثم ان العلم يقتضي وجود الأعيان الثابتة، أو حقائق الأشياء، ومنه تظهر بقية الصفات كالقادرية والمشئية والتكلم إياها وشهودها سمعاً وبصراً. ومن ذلك يتبين دور ما يأتي من المرتبة الثالثة المسماة بالربوبية².

هذه هي المحاور الثلاثة التي يمكن من خلالها تحديد الرؤية داخل إطار النظام الوجودي، ابتداءً من مبدأ الوجود الأول وحتى آخر مرتبة وجودية؛ تلك التي يُعبّر عنها بالهولي أو المادة. وبالتالي

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

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

فإن أماننا ثلاثة فصول كفيلة بتحديد علاقات الذات بالآخر. الأمر الذي يتشكل عليها تحديد معالم الفهم الديني تبعاً لمنطق السنخية، وعلى رأس ذلك الفهم الخاص بأصول الدين. إذ سنشهد ان العلاقة الأولى تعمل على بلورة فهمنا لمعالم التوحيد، وان العلاقتين الثانية والثالثة يضفيان أبعاداً معرفية على كيفية فهمنا لطبيعة كلا الأصلين الدينيين: النبوة - ونظيرتها الولاية - والمعاد. يضاف إلى ان فهم النص هو الآخر قد تمّ تحديده وتشكيله بحسب ما هو مقدم من الرؤية الوجودية لتلك العلاقات، بل وما تستند إليه من الأصل المولد الذي يحكمها.

الجزء الأول: الأصل المولد والرؤية الوجودية

الفصل الأول

الأصل المولد والعلاقة الوجودية بين الذات والآخر

تمهيد

لقد شغل مبحث الوجود لدى الفلاسفة المسلمين مكانة هامة، خصوصاً ان الفلسفة تُعنى - كما في تعريف الفارابي لها - بالبحث في الموجودات بما هي موجودة³. فالوجود هو أوسع مفهوم للفلسفة وأكثرها تجريداً، وقد اتخذته المتأخرون من الفلاسفة أول وأهم المباحث التي يعول عليها في تحديد قضاياهم الفلسفية.

لقد بدأ مفهوم الوجود كتعبير اضطر إليه الفلاسفة لوصف مبدأ الوجود الأول (الله). فهذا الاصطلاح يحمل العديد من الدلالات الفلسفية المفيدة، ولهذا الغرض وظّفه الفلاسفة المتقدمون ضمن الجهاز المفاهيمي للمنظومة الفلسفية، مع اعترافهم بأنه مفهوم مجازي لا يكشف عن طبيعة الهوية الإلهية. هكذا بدا الحال في أول الأمر كالذي يدلي به ابن سينا على ما سنطالع عليه فيما بعد. لكن هذا المفهوم تعدى التعبير المجازي ليتخذ فيما بعد صفة الحقيقة الفعلية عند المتأخرين، بل وحتى عند المتقدمين أحياناً، وذلك بغية التخلص من عدد من الاشكالات الفلسفية، طالما ان الفلاسفة محكومون بالتعبير عن الأشياء ضمن الحصر المألوف بين الوجود والماهية، فالشيء هو إما ان يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان من المحال وصف مبدأ الوجود بالماهية، فإنه لا محالة ان يكون وجوداً. فشهاب الدين السهروردي رغم انه يرى بأن حقائق الأشياء تعبر عن كونها ماهيات وليست وجودات، فالوجود عنده إعتباري ذهني محض، لكن كما ينقل عنه انه يستثني من الأمر مبدأ الوجود الأول؛ ليتخلص

³ الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص80.

من الاشكالات التي يمكن ان ترد فيما لو اعتبر هذا المبدأ ماهية. وقد توسع الأمر لدى صدر المتألهين (المتوفى سنة 1050هـ)، حيث تجاوز المفارقة التي سقط فيها السهروردي، وهي المفارقة التي تجعل وجود نوعين من الطبيعة يختلفان تمام الاختلاف، وهي طبيعة العالم العلوي الذي حقيقته الوجود، وطبيعة العالم السفلي الذي حقيقته الماهية. وبالتالي فمن حيث منطوق السنخية لم يتقبل هذه المفارقة، فالكل إما ان يكون وجوداً أو ماهية، وإذا كان الأصل وجوداً فإن ما يصدر عنه يتحتم ان يكون وجوداً هو الآخر. وبذلك أصبح القول بأصالة الوجود من المسلمات الفلسفية لدى المتأخرين. الأمر الذي جعل كتبهم تنطبع بهذا الطابع من البحث حول الوجود ومراتبه وعلاقاته تبعاً لذلك المنطق. لكن علينا أولاً ان نبحت حقيقة ما يقصده الفلاسفة من الوجود وعلاقته بالماهية قبل الخوض في الشؤون الأخرى المترتبة على ذلك.

1- تحديد العلاقة الوجودية

يلاحظ ان المتأخرين من رجال النظام الوجودي قد بحثوا العلاقة الكائنة بين الوجود والماهية، سواء فيما يتعلق بمبدأ الوجود الأول المطلق عليه (واجب الوجود)، أو ما يتعلق بالممكنات الصادرة عنه. لكن البحث عندهم أخذ نوعاً من التفكيك بين المطلبين، وأحياناً فإن النتائج التي ترتبت على ذلك كانت نتائج مختلفة لعدد من المبررات كما سنطلع على ذلك. بل ان الأمر قد اضطرهم في الكثير من الاحيان إلى الانسياق نحو التعويل على مفهوم الوجود ضمن معان متعددة لا تخلو من غموض والتباس. وسنرى انه في السياقين من البحث، أي سواء تعلق الأمر ببحث حقيقة واجب الوجود، أو بحث حقيقة ما عليه الممكنات الموجودة، نجد هناك من النصوص المصرح بها ما يجعل المفهوم الذي يتحدثون عنه مفهوماً متعدد المعاني، بل ومتضارب المدلولات أحياناً.

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

معنى الوجود والماهية

المقصود بالماهية - كما يُذكر - انها تطلق على معنيين: أحدهما ما به الشيء هو هو، وهي بهذا المعنى قد تطلق على نفس الوجود أيضاً، فيعبر بأنها نفس الإنية أو تأكد الوجود⁴، بذلك تتخذ طابع الأعم، فكما تطلق على الوجود تطلق على غيره. لكن ما يراد من المعنى الآخر الذي يقابل الوجود - في محل النزاع - هو ما تكون في جواب (ما هو) جنساً كان أو نوعاً، وهو ما اصطلح عليه عنوان (الكلي الطبيعي). وبنظر بعض القائلين بأصالة الوجود فإن الماهية تطلق في ثلاثة موارد مختلفة كالاتي⁵:

- 1 - إما ان تكون إنية، أي محض وجود كما في الباري تعالى، حيث ماهيته عين إنيته ووجوده.
 - 2 - أو تكون غير إنية ولا مأخوذة بشيء معها، وبهذا الشكل تصبح على هيئة ما هي إلا هي، دون ان تكون موجودة بالوجود، فمفهومها هنا محض إعتبار ذهني لكونها غير متعلقة بذلك الوجود.
 - 3 - أو انها غير إنية، لكنها مأخوذة بشيء مع الإنية، ككونها تابعة في وجودها بالعرض للوجود.
- فالماهية على ذلك إما ان تكون محض وجود أو تابعة له استناداً إلى أصلاته في العين، أو هي محض إعتبار لا وجود لها بأي شكل من الأشكال.

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

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

⁴ الإنية هي اصطلاح فلسفي قديم تعني تحقق الوجود العيني، والمرجح انها مشتقة من (إن) التي تفيد التأكيد والقوة في الوجود (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ-1949م، ج1، ص169).

⁵ صدر المتألهين الشيرازي: شرح الهداية الاثريية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ، ص322-323.

والثاني: المعنى المصدرى الإنتزاعي المعبر عنه في لغة فارس (به هستى وبودن).

والثالث: معنى الوجدان والنيل.

وعلى رأي البعض ان اطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى إنما يراد منه الحقيقة؛ ليس فقط لدى الفلاسفة الحكماء، بل كذلك الكثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الأعرابي و صدر الدين القونوي وصاحب (العروة)⁶، وكذا هو الحال عند عبد الرزاق الكاشاني والقيصري وحيدر الأملي.

ولو حذفنا المعنى الأخير للوجود، لعدم أهميته الدلالية على المقاصد الفلسفية، فسيقتصر بحثنا على المعنيين الأول والثاني. فهناك المعنى الإنتزاعي العام، وهو الذي ينتزع من الأشياء في الخارج، كإنتزاع المعاني المصدرية العامة مثل الشئية والممكنية والحيوانية وغير ذلك من المفاهيم الذهنية المصدرية. ويضاف إليه المعنى الذي يراد به ما يقابل العدم، وهو بهذا المعنى له حقيقة واحدة هي عبارة عن محض التحصل والثبوت والكون والتحقق والفعل والصور في الأعيان⁷. وكمقارنة بين هذين المعنيين حدد صدر المتألهين الوجود الذي يقابل العدم بأن حقيقته لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، حيث انه ليس أمراً كلياً، فوجود كل موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنياً. أما المتصور من الوجود فهو مفهوم عام ذهني منتزع؛ يقال له الوجود الإنتسابي الذي يكون في القضايا، والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته⁸. وفي تعبير له يرى ان مفهوم الوجود هو نفس التحقق والصور في الأعيان، كما انه في الأذهان أيضاً، إذ هو مفهوم عام بديهي التصور ويكون عنواناً لحقيقة نورية. والوجود هو أبسط من كل شيء وأول كل تصور، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما

⁶ صدر المتألهين: ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص10.

⁷ محمود شهابي الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت و فلسفة ايران، 1399هـ، ص4-5.

⁸ ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشنتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي، طهران، ص1434.

هو اجلى منه لفرط ظهوره وبساطته. وإذا أريد تصويره فانما لأجل التنبيه والاختار، وذلك عن طريق الأسماء المرادفة له كالثابت والحاصل وغير ذلك، ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات⁹. لذلك فإن بعض العرفاء منع تعريفه لبداهة صورته وبساطته من أي شيء آخر¹⁰.

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

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

⁹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت و فلسفة ايران، 1976م، ص101.

¹⁰ حيدر الأملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للاملي، ص624.

عدد من الفلاسفة والمحققين قبله إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدواني والسيد باقر الداماد، ولم يتجرأ أحد ان يقول بأصالة اشتراك الوجود والماهية معاً في العين، إذا ما استثنينا شيخ الطريقة الاحسائي ومن بعده الشيخ هادي النجفي¹¹، لعدة إعتبارات أهمها: ان القول بالاشتراك يعني كون الأمر الواحد يصبح شيئين متباينين، وهذا ما يؤدي أيضاً إلى التركيب في العقل الأول الذي صدر عن الحق تعالى، فضلاً عن ان ذلك يفضي إلى ان لا يكون الوجود عبارة عن نفس تحقق الماهية وكونها¹².

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

على ان التحقق الخارجي للوجود الذي جاء بمعنى الكون والحصول والثبوت قد أفاد في حل الكثير من المشكلات الفلسفية، ولا شك ان المقصود به يقابل معنى الماهية، أي ان الماهية من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم، انما توصف بالوجود عندما يكون لها تحصل وفعلية. لكن مع هذا فهناك معنى آخر مختلف تردد لدى نفس من يقول بالمعنى الأول، حيث يقصد به هذه المرة بأنه عين الماهية عند تحققها، الأمر الذي يجعل بينها وبينه نوعاً من السنخية والشبه، إذ تكون ظلاً له في عالم التصور والتحليل، لكنها عينه في عالم التحقق والتشخص. أي ان للماهية إعتبارين أحدهما تعبر فيه عن نفس الوجود عند تحققها، والآخر لا تعبر عن الوجود لكونها من حيث ذاتها لا توصف بالوجود والعدم.

¹¹ فقد وضع الشيخ هادي بن محمد امين الطهراني النجفي (المتوفى سنة 1321هـ) رسالة في (اتحاد الوجود والماهية) أثبت فيها كونهما اصليين معاً، لا واحد منهما فقط (عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص366).

¹² ملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، طبعة حجرية، ص29-30.

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

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

لنبدأ بالمعنى الأول كالاتي:

المعنى الفعلي للوجود

لقد أدلى صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة بالعديد من النصوص التي تشهد على المعنى الفعلي والكوني للوجود في قبال الماهية. فكثيراً ما يعبر هذا الفيلسوف عن الوجود بأنه محض التحصل والفعلية¹³. أو انه ليس له في ذاته إلا الحصول والفعلية والظهور¹⁴، أو الثبوت والتحقق والتشخص¹⁵. وكان القيصري شارح (فصوص الحكم) لابن عربي يؤكد على هذه المعاني، فالوجود عنده وعند العديد من العرفاء هو الكون والحصول والتحقق والثبوت¹⁶، وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يكون إعتبارياً¹⁷. فبعض العرفاء يرى ان الوجود هو ما يتحقق به الشيء في الخارج، ومن تعابيرهم انه عبارة عن الكون في الخارج¹⁸. وعلى ما يرى العارف

13 ايقاظ النائمين، ص6.

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

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

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

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

18 رسالة نقد النقود، ص624.

عبد الرزاق الكاشاني فإن الوجود موجود بذاته لا بغيره، بل هو المقوم لكل شيء سواه، وهو غني بذاته عن كل شيء، والكل مفتقر إليه¹⁹. أو هو عبارة عن حقيقة واحدة ونوع بسيط لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص، وهو حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الماهيات بالاتحاد بها، فالوجود ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره، حيث به تظهر الماهيات²⁰. وهذه الأخيرة بحسب نفسها لا يحكم عليها بالإنتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون أو وجود تُنسب به إلى مكوناتها وجاعلها، وليس المقصود من الوجود إلا ذلك الكون الذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضور²¹.

وبالتالي فالوجود هو نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية²². أو ان الوجود ليس إلا كون الشيء لا كون الشيء لشيء²³. وان الماهية إذا كانت، فكونها بعينها هو وجودها²⁴. فالوجود ليس ما به يوجد الشيء في الأعيان أو في الأذهان، إذ هو نفس تحقق الشيء وصورته في شيء منهما لا غير²⁵. أو ان الوجود في كل شيء عين تشخصه، وتشخصه عين وجوده، فمفويض وجوده مفويض تشخصه²⁶. وكذا القول إن الوجود هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان²⁷. وعليه فإن مما يذكر في أصالة الوجود هو ان الفاعل يفيد الماهية المعدومة شيئاً حين تصير موجودة، وليس هذا الشيء إلا الوجود، حيث لا تصير الماهية موجودة بغير الوجود²⁸.

19 رسالة نقد النقود، ص 631.
 20 الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج 1، ص 68.
 21 شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص 61.
 22 الأسفار، ج 1، ص 43. وكذا مثله في شرح رسالة المشاعر، ص 115.
 23 شرح رسالة المشاعر، ص 143. ومثل ذلك في: صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتباني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص 10.
 24 المبدأ والمعاد، مصدر سابق، ص 24.
 25 المبدأ والمعاد، ص 26.
 26 صدر المتألهين: المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشتباني، چاپخانه خراسان، مشهد، ص 16.
 27 الأسفار، ج 1، ص 48.
 28 المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص 345.

والعلاقة بين الوجود والماهية لها نوع من الإتحاد، ففيه يكون الوجود موجوداً بذاته وتكون الماهية موجودة بوجوده. إذ يمكن للعقل ان يحلل ويفكك الموجود إلى ماهية ووجود، فيحكم بتقديم الأخير على الأولى، أما الأصل في الخارج فهو الوجود بإعتباره الصادر عن الجاعل بالذات، وتكون الماهية متحدة به محمولة عليه، لكن لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه وإتحادها به وفق نفس هويته وذاته. وبذلك يكون الوجود أولى وأسبق من الماهية وجوداً وحقيقة. ذلك انه لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء ذي حقيقة، كما ان البياض أولى ببياضه مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود، أما سائر الأشياء غير الوجود فليست بذواتها موجودة، بل الوجود يعرض لها فتكون موجودة. ومن ثم فإن الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الإضافة، لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها؛ كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك. ونُقل عن بهمنيار في (التحصيل) انه قال: «وبالجملة فالوجود حقيقة انه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»²⁹.

وبعبارة أخرى، إن اتصاف الماهية بالوجود هو أمر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية؛ كالجسم بالبياض. فكون الماهية والوجود معاً في الواقع يعني كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره، فالفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاده بنفسه. وبهذا يكون الوجود متقدماً على الماهية، وهذا التقدم ليس كتقدم العلة على المعلول إذ لا يتضمن التأثير، فالماهية غير مجعولة، ومن ثم لا يلوحها التأثير والعلية. كما ان هذا التقدم ليس كتقدم القابل على المقبول، بل انه كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز³⁰.

²⁹ الأسفار، ج1، ص38-39.

³⁰ شرح رسالة المشاعر، ص98-100.

وكما يقول ملا هادي السبزواري: ان «المتقدم والمتأخر وإن كانا ماهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي»³¹. ولدى تحليل صدر المتألهين لمسألة نجاسة الكلب والكافر، أفاد بأن في الأمر شيئين، أحدهما وجوده، والآخر ماهيته أو ذاته، فهو من حيث ماهيته التي هي بمعنى ذاته فإنه نجس، أما من حيث وجوده الذي هو بمعنى الكون فهو طاهر ليس بنجس³². كما سبق لنصير الدين الطوسي ان مَيِّز بين الوجود والماهية تبعاً لذلك المعنى، وهو ان الماهية عبارة عن الذات والهوية، وان الوجود عبارة عن كونها وتحققها. فقد جاء عنه وهو يحلل إعتبرات التكثر في الصدور، انه إعتبر كون المعلول صادراً عن الأول يسمى وجوداً من حيث كونه صادراً، ومن حيث كونه هوية لازمة لذلك الوجود فهو ماهية³³.

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

المعنى الذاتي للوجود

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

31 السبزواري: شرح المنظومة، مصدر سابق، ص32.

32 صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص7. وتفسير القرآن الكريم، حقه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419 هـ - 1998 م، ج5، ص114.

33 نصير الدين الطوسي: مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي، قم، 01 1405 هـ، ص88 و97. كذلك: الأسفار ج1، ص5. وملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتباني، طبعة طهران، ص82-83.

عين الوجود لا غير، خلافاً للمعنى الأول، فالنار كصورة ذهنية مثلاً هي ماهية محضة، لكنها كحقيقة خارجية تكون ماهية متشخصة، فالصورة والحقيقة الخارجية كلاهما يمكن تسميتهما بالماهية، سوى انها في الخارج لها اثارها الفعلية بخلاف ما هي عليه في الذهن، لهذا يطلق عليها الوجود في الخارج دون الذهن، باعتبارها غير موجودة إلا بحسب الوجود الذهني، وهو نحو من الوجود. فهذا هو معنى كون الوجود عين الماهية في الخارج. لكن بهذا المعنى يفضي الخلاف بين القائلين بأصالة الماهية وأصالة الوجود إلى خلاف لفظي كما سنعرف.

ومن دلالات هذا المعنى هو ان صدر المتألهين إعتبر الوجود هو الأصل والماهية تبعاً له، كاتّباع الظل للشخص، والشبح لذي الشبح من غير تأثر وتأثير، فالوجود موجود في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود أو بالعرض، وبهذا الإتحاد متحدان³⁴. ومثّل على ذلك بوجود الصور في المرايا، حيث وجودها بالعرض بتبعية الأشخاص، ووجودها على سبيل الحكاية في الخارج، وكذا الأمر بالنسبة للماهية أو الكلي الطبيعي، إذ انها بحسب ذاتها ليست موجودة وما شمت رائحة الوجود، ولكنها من حيث نسبتها إلى الوجود فهي موجودة بالعرض لأنها تمثل حكاية الوجود، ليست معدومة مطلقاً ولا موجودة من حيث الأصل، بل وجودها ظلي تابع للوجود³⁵. وانطلاقاً من هذا المعنى إعتبر ان أي نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات، وذلك كتابعة الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما ان الظل يوجد بوجود ذي الظل ويتقدر بتقدرة ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه، وما إلى ذلك من الأوصاف التي تتعلق بها الرؤية، وذلك عن طريق الحكاية والتخيل وليس الأصالة والحقيقة، فكذا حال الماهية قياساً بالوجود وتوابعه، حيث ان الماهية هي نفسها خيال الوجود وانعكاسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية

34 الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص8.

35 الشواهد الربوبية، ص40-41.

والحسية، وعليه يتقرر الأمر عند صدر المتألهين ما ذهب إليه المحققون من العرفاء من ان العالم كله خيال في خيال³⁶.
ومن تصريحاته التي تفيد كون الوجود هو نفس الماهية قوله: «الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهنياً»، وكذا: «الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها»، وأيضاً: «ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين»، ومثله: «الوجود نفس الماهية عيناً»، كذلك قوله: ان كلاً من الماهية والوجود «غير الآخر حسب المعنى عند التحليل الذهني مع إتحداهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر»³⁷.

إذاً، يلاحظ ان هذا المعنى هو ليس كالمعنى الأول الذي يفيد الفعلية والسيروية. مع هذا فهناك نصوص قد تكون قابلة لأن تفهم بحسب المعنى الأول أو المعنى الثاني. وربما ان بعض النصوص التي طرحناها ما يقبل الفهم الآخر، وذلك لدقة المعاني وتقاربها ولوجود عدد من المشتركات بين المعنيين، رغم التعارض بينهما، فأحدهما يعطي دلالة الفعل والكون والثبوت، والآخر يعطي دلالة الذات والماهية الخارجية، أي أحدهما يعبر عن الوجود بأنه كون الماهية وثبوتها وتحققها خارجاً، والآخر يعبر عنه بأنه ذات الماهية خارجاً. وإذا كان المعنى الأخير يفضي إلى ان تصبح العلاقة بين الوجود والماهية غير المتحققة هي علاقة شيء بصورته، أحدهما يحاكي الآخر، فإنه بحسب المعنى الأول لا يمكن ان نتصور أي علاقة شبه ومحاكاة بين الأمرين، حيث يكون الوجود فعلاً وكيونة، وتكون الماهية ذاتاً وهوية. لكن يظل ان المشترك في المعنيين (الفعل والذاتي) هو إعتبار الماهية تابعة للوجود، وان وجودها عرضي نسبة للوجود، حيث انه متحقق بذاته.

ما ننتهي إليه هو ان هناك تردداً فعلياً في تصور أمر الوجود، لا بحسب فهمنا لنصوص المتأخرين من الفلاسفة، وانما لإعتبارات توظيفية، فتارة يراد من الوجود ان يستدل به على بعض القضايا

³⁶ الأسفار، ج1، ص198.

³⁷ لاحظ شرح رسالة المشاعر، ص112 و113 و127 و132 و133 و136.

التي تتسق مع معنى الفعلية من الكون والضرورة، وأخرى يراد له الاستدلال على قضايا تتسق مع معنى الذاتية أو الماهية، ولا شك ان بين المفهومين بوناً شاسعاً، لكن شاء المتأخرون ان يقعوا في عدد من المفارقات عندما وجدوا أنفسهم أمام محاولات للتوفيق بين الرؤية الوجودية وبين القضايا الإسلامية، ومن ذلك تظهر المفارقات التي تتعلق بالمبدأ الأول وعلاقته بالماهيات أو الأعيان الثابتة، فكثيراً ما ينكرون الشبه والتشاكل بينهما، مع ان الماهيات هي صور الأشياء، وان هناك تشاكلاً بينها وبين الأشياء، كما ان المبدأ الأول يمثل صور كل هذه الأشياء فكيف لا يكون هناك شبه وتشاكل بينهما؟! ولو أردنا تبرير ذلك لوجدنا التبرير جاهزاً من حيث النظر إلى حمل الوجود على المعنى الأول فحسب. فالتوظيف الفلسفي تارة يتكئ على الوجود بمعناه الأول الدال على الفعلية والتحقق، كالذي يتعلق بعدد من المباحث الخاصة بمبدأ الوجود الأول، وأخرى ان هذا التوظيف يتكئ على الوجود بمعناه الثاني (الذاتي)، كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

تطور مفهوم الوجود

الذي يتتبع النصوص الفلسفية التي تخص علاقة الوجود بالحقيقة الإلهية يجد ان هناك تطوراً في المقصود من اطلاق مفهوم الوجود بالمعنى الفعلي على تلك الحقيقة، إذ بدأ المفهوم وهو يحمل بعض الاضطراب، فتارة يراد منه المجاز صراحة، وأخرى قد يراد منه الحقيقة، وعلى ما يبدو ان الأوائل لم يسعهم إلا التعويل على المعنى المجازي، ثم تطور الحال حتى انتهى إلى معناه الحقيقي الذي يراد به محض التحقق والكون والثبوت. وما علينا إلا ان نرصد تجليات هذا الاختلاف والتحول، وذلك قبل ان نتعرف على أثر ما إستقر عليه الأمر في فهم العلاقة التي تربطه بالممكنات تبعاً للأصل المولد الوجودي (السنخية). فما هي حقيقة مبدأ الوجود الأول بحسب النظر الفلسفي؟ وكيف انقلب وصف هذه الحقيقة من التعبيرات المجازية إلى الحقيقية؟

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

هناك الكثير من العبارات الدالة على إعتبار المبدأ الأول محض الوجود والثبوت، وسبق للفارابي (المتوفى سنة 339هـ) ان ذكر في (فصوص الحكم) بأن الوجود غير الماهية، وان هذه الأخيرة لا تقتضي بنفسها الوجود، وبالتالي فإن المبدأ الذي عنه يكون الوجود هو ليس بماهية، أو ان ماهيته لا تختلف عن هويته، وكما يقول: «فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته عن غيره، وينتهي إلى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية»³⁸. وكان ابن سينا يصرح بأن وجود المبدأ الأول هو نفس حقيقته وان ماهيته لا تكون غير إنيته³⁹. وكذا كان الغزالي يقول: «وحقيقته تعالى محض الوجود»⁴⁰، ويقول أيضاً: «وحقيقة ذات الأول هو انه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، وان إنيته وماهيته واحدة»، ومثل ذلك قوله: «ان حقيقته الوجود المحض»⁴¹.

تلك كانت بعض النصوص التي وصفت المبدأ الأول بالوجود المحض. لكن مع لحاظ ان هذا الوصف قد لا يراد به المعنى الحقيقي الذي آل إليه المتأخرون. فأحياناً يضطر الفيلسوف إلى اتخاذ هذا اللفظ والتعبير حيث لا يجد لفظاً آخر أنسب منه. ومن ذلك ان رئيس الفلاسفة (ابن سينا) أو ما بنفسه إلى هذا الاضطرار، فإعتبر الإشارة إليه بذلك الوصف من جهة عدم معرفة حقيقته، فكما قال في

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

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

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

41 مقاصد الفلاسفة، ص251 و252.

(التعليقات): «.. كذلك لا نعرف حقيقة الأول، انما نعرف منه انه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته ان كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته أي الذي له الوجود بذاته. ومعنى قولنا الذي له الوجود اشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات، فإن الماهيات يكون بها الوجود خارجاً عن حقائقها. وهو في ذاته علة الوجود، وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده، ودخول الجنس والفصل في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده لا من حقيقته، كما ان الجنس والفصل أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها، انما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها»⁴².

كما سلك جماعة من المتأخرين نفس المسلك الذي كان عليه ابن سينا، فاطلقوا الوجود على الحق تعالى بضرب من الاصطلاح وكإشارة إلى حقيقته المجهولة الكنه⁴³. وكذا نجد من المحققين من يعتبر ان اطلاق الوصف عليه تعالى بالوجود انما هو لضيق العبارة⁴⁴، فكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة كما ينص النفري⁴⁵، ومن هؤلاء ابن عربي الذي صرح في (الفتوحات المكية) قائلاً: «ان اطلاقنا عليه الوجود من ضيق العبارة وقصورها، والمقصود سلب العدم منه، لأن حقيقة وجوده لا تقبل التصور»⁴⁶. وقبله كان الغزالي يلوح إلى هذا المعنى بقوله: «فان قلت: فعلمنا انه وجود بلا

⁴² ابن سينا: التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ص35. كما يقول ابن سينا أيضاً: ان «الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإينية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكيد الوجود، وليس تأكيد الوجود وجوداً يخص بالتأكد، بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود. ويشبه ان يكون اولى ما يقال فيه ان حقيقته الواجبية على الاطلاق، لا الواجبية بالمعنى العام. ومعناه انه يجب له الوجود. وقد يعبر عن القوي باللزوم اذ ليس يعرف حقيقة كل قوة، ولو كان يعرف حقيقة الأول لكان وجوب الوجود شرح اسم تلك الحقيقة» (التعليقات، ص36. وهذا النص مقتبس عن: الفارابي: رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345 هـ-1926م، ص6).

⁴³ الأسفار، ج6، ص60.

⁴⁴ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، مصدر سابق، ص229. كذلك الهاشمي الخوئي: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ج1، ص169.

⁴⁵ محمد بن عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ضمن فقرة: موقف ما تصنع بالمسئلة، عن الموقع

الالكتروني: <http://www.islamicbook.ws/amma/almwaf-walmkhatbat.pdf>

⁴⁶ محمد علي الحكيم: لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه طهران، 1340 هـ.ش، ص155.

ماهية وان حقيقته الوجود المحض، هو علم بماذا ان لم يكن علماً به، قلنا: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام. وقولك انه ليس غير الماهية بيان انه ليس مثلك، فهو علم ينفي المماثلة»⁴⁷.

اضافة إلى ان بعضاً آخر فسر هذا الوصف بأن ما يقصد به هو انه مبدأ للآثار فحسب⁴⁸. ولعل المعبرين عنه تعالى بلفظ مبدأ الآثار؛ لم يجدوا ما يمكن ان يدركوا منه سوى تلك الصفة، حتى ان صدر المتألهين رغم ما عُرف عنه من كلمات يشير فيها إلى مكاشفة ذات الحق - كما سنرى - فإنه اعترف في بعض كلماته بما يشير إلى ذلك الجهل عدا ما ذكرنا، فأقر بأن كنه ذات الواجب وهويته لم تكن معلومة لأحد غيره، وإعتبر ان ما معلوم منه انما هو صفاته المختصة كالإلهية والقيومية والخالقية المطلقة بإعتبارها مفهومات كلية متعلقة بذوات الممكنات وهيكل الماهيات التي هي بمنزلة صفحات وسطوح مصقولة تقع عليها أشعة تلك الصفات الفائضة من نور الحق تعالى. فبهذا السبيل أجاز للعقل ان يتصور الصفات الإلهية الإضافية ويدل عليها بألفاظ موضوعة لمعانيها الخاصة، فيكون بذلك مدركاً لذات الحق، حيث الصفات لا تنشأ إلا من هذه الذات. والنتيجة التي يخلص إليها ذلك الحكيم هي استحالة معرفة الذات الأحادية مع قطع النظر عن النسب والاضافات، حيث تعقل الحق بإعتبار ذاته بذاته مستحيل، ولكن تعقله بإعتباره قيوماً للعالم ومبدأ الموجودات وخالق ما في السماوات والأرض، فهو جائز لأن للعقل سبيلاً إلى اكتناه هذه المعاني، وكذا الحال مع تعقله من حيث سلب الكثرة عنه والاشتراك، فهو ممكن أيضاً⁴⁹.

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

وواقع الأمر اننا نصادف هنا ذات المعنيين للوجود كما اشرنا اليهما سلفاً، وهما المعنى الفعلي والذاتي، كوصف لحقيقة المبدأ

47 مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص251-252.

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

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

الأول. بل نجد ذات التردد يلوح لدى صدر المتألهين، فتارة انه يريد المعنى الفعلي، وأخرى يريد المعنى الذاتي، لكنه في كلا الحالين يستفيد من المعنيين في توظيفه لحل المشكلات الفلسفية.

والبعض لم يتقبل إعتبار المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي الدال على الكون والثبوت والحصول، فوصفه بالماهية والذات خروجاً عن المؤلف الفلسفي، الأمر الذي جعل بعض الفلاسفة يرد عليه انتصاراً لذلك المعنى. فالمحقق الدواني لم يستسغ نفي الماهية بمعنى الذات عن المبدأ الأول، وأشكل على كلام السيد الصدر الذي صرح بنفي الماهية مطلقاً عن هذا المبدأ، وقال في رده: «إن أراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان، وإن أراد ان له ذاتاً، لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي، فإن من يقول: ان حقيقته وماهيته هو الوجود القائم انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات، فلا يبقى المباحثة إلا في اللفظ». إلا ان هذا الاشكال لم يرض صدر المتألهين فردّ عليه معتبراً ان المراد من واجب الوجود هو انه ليس له ماهية كلية، انما له هوية شخصية يعبر عنها تارة بالوجود الصرف وأخرى بالوجود البحث أو الوجود أو التشخص أو الواجب البحث «فإن الماهية للشيء هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص، ويعرض لها الكلية والاشتراك، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم (لا مهية له) وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي، بل تحقيق حكيم وبحث معنوي، وظهر مما ذكرنا ان القول بأن (ذات البارئ موجود خاص) كلام محصل لا غبار عليه، بشرط ان يتفطن قائله، بأن المراد منه ليس ان ذاته عين المفهوم الكلي أو عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبه إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتي إلى الذات، لأنك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها ليست لها أفراد ذاتية، كما للأجناس والأنواع، وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لأحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك».

وظاهر كلامه هذا هو عدم نفيه للذات المتشخصة التي تختلف عن معنى الكون والتحصل، لكنه سرعان ما يختم كلامه بعبارة قد تبدو قريبة إلى المعنى الفعلي للوجود، وإن كان يمكن حملها على المعنى الذاتي، إذ يقول: «وبالجملة فالقول بأن ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح، إذا أريد به حقيقة الوجود، فإن للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه أبيض وغيره به أبيض»⁵⁰.

ومع ان النصوص التي ستأتينا لصدر المتألهين تجعله يلتزم إعتبار الحقيقة الإلهية بأنها محض الوجود بمعنى الكون والفعلية، لكنه مع هذا يخرج عن هذا الطور أحياناً ليصب في المعنى الذاتي لمفهوم الوجود، فيعبّر عن الحقيقة الإلهية بأنها جسم إلهي لا كالأجسام⁵¹، أو انه نور حقيقي هو أشرف مراتب الأنوار، بإعتباره ظاهراً بذاته ومظهوراً لغيره، وما هذا النور الحسي إلا رتبة متدنية وناقصة من ذلك النور الكامل الذي يظهر به كل شيء⁵².

بل ان صدر المتألهين يتبع الغزالي وابن عربي في جمعها بين التنزيه والتشبيه أو تمسكها بالصفات الإلهية من اليدين والعينين والمجيء وغيرها مما يتسق والمفهوم الذاتي للوجود، فيعطي بذلك معنى الماهية للذات الإلهية، مما يتنافى مع ما يدلي به في محل آخر من ان الصفات الإلهية هي عين الذات لا غيرها، وانها فوق كل حد ووصف.

وأيضاً نجد في بعض تعبيرات صدر المتألهين ما قد يفيد المعنى الذاتي للوجود كما يبدو ذلك في شرحه لكتاب (الكافي)، حيث تعرض إلى حديث روي عن الإمام الصادق (ع) يجيب عن سؤال مفاده: هل لله إنية وماهية؟ فقال: «واعلم ان الماهية لها معنيان أحدهما ما بإزاء الوجود كما يقال وجود الممكن زايد على ماهيته، والماهية بهذا المعنى مما يعرضه العموم والاشتراك، فليست له

50 الأسفار، ج6، ص83 و85-86 و9.

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

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

ماهية بهذا المعنى. وثانيهما ما به الشيء هو هو، وهذا يصح له⁵³.

وعلى العموم يلاحظ ان الفلاسفة المتأخرين وعلى رأسهم صدر المتألهين أرادوا المعنى الفعلي من الوجود البحث في وصف مرتبة الواجب الحق، ذلك انه إذا كانت الماهية في الممكنات لا توجد إلا بالوجود، وان الوجود موجود بذاته، فهذا يعني انه لا يمكن فك المبدأ الأول عن الوجود البحث، وإلا أصبح عروض الوجود عليه من الخارج مثلما هو الحال في الممكنات، وهو محال. فهذا هو أهم ما يبرر الاحتفاظ بكون المبدأ الأول هو عين الوجود، وان ماهيته لا تختلف عن وجوده. ولا شك ان لهذا المفهوم أغراضاً أساسية، إذ قام الفلاسفة بتوظيفه لأجل إثبات وحدة الحق وعينية الصفات للذات وتبرير وحدة الوجود كما سنعرف.

فقد عبّر صدر المتألهين عن هذا المعنى بالقول: «كيف لا تكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم وهو ينبوع كل وجود»⁵⁴. وقوله: «ان الواجب بالذات يجب ان يكون متشخصاً بنفس حقيقته، لا بأمر زائد عليه، أي تكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما انه عبارة عن نفس وجوده، بل الوجود والتشخص أمر واحد كما هو التحقيق»⁵⁵. وقوله: «ثبت ان الواجب تعالى هو الوجود البحث»⁵⁶. وقوله: «لا يتصور شيء أكمل وأشرف من صرف الوجود المتأكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه سائر ماهيات الوجود وكمالات الوجود»⁵⁷. ومثل ذلك قال ابن ياقوت الأهرري في (الاقطاب القطبية): «بل الحق ان وجوده نفس الكون والحصول، لا ما به الكون والحصول، حتى لا تفهم من قولهم (كان الله في الأزل) معنى كان زائداً على معنى (الله)، ومعنى (الأزل) أيضاً زائداً عليه، إذ هو أكبر من ان يكون مظروف الأزل ليحوى به ظرفاً زمانياً، بل هو الأزل والأبد والدهر والسرمد، أي هو فاعل

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

54 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص29.

55 المبدأ والمعاد، ص45-46.

56 شرح الهداية الاثيرية، ص290.

57 المبدأ والمعاد، ص73.

الأزل والأبد.. وهو الوجود والكون المجرد عن الأين والبون، ولذلك قال الإمام (ع): (لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر)»⁵⁸. هكذا يحرص الفلاسفة على التأكيد بأن الوجود الخارجي، وعلى رأسه الحقيقة الإلهية، عبارة عن محض الكون والتحصل، ويمكننا ان ندرك مصدر اغترار الفلاسفة بمقالة أصالة الوجود وعينيته. فمرد الأمر يعود إلى البحث في حقيقة المبدأ الأول، إذ يعتبر الوجود في غيره خارجاً عن ذاته وفائضاً عليه من الأول، أما الأول فمن المحال ان يستفاض عليه الوجود من الخارج، وإلا تسلسل الحال، كما لا يمكن ان يكون قريناً لذاته وإلا تعدد وتركب، فلم يبق إلا الحل الأخير وهو كون الوجود عين ذات الحق. فهذا الاغترار نجده في بعض النصوص المصرح بها لدى الفلاسفة والعرفاء، فهناك نص لابن رشد يقول فيه - وهو في معرض رده على بعض تهم الغزالي -: «إن القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا انه لا ماهية له أصلاً»⁵⁹.

كما جاء على لسان بعض العارفين ما يؤكد ذلك الاغترار، فذكر بأن الحكماء والصوفية رأوا ان للوجود تقدماً ذاتياً على جميع الموجودات، لأنه إن فرض لشيء معية للوجود؛ كان هناك شيئان لا بد من تقدم أحدهما على الآخر «فيحكم البتة بتقدم الوجود، لأن احاطته وانبساطه أزيد من احاطة جميع الأمور المحيطة، لأن كل ما يعرض، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود، فإنه معروض بنفسه لا لغيره. وأيضاً: أول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و- بودن كما في الفارسية -

⁵⁸ عبد القادر بن ياقوت الاهري: الأقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتز بزوه، انجمن فلسفه ايران، 1399هـ، ص144-145. علماً بأن الحديث المذكور حول الدهر مروى عن النبي (ص) كما في الصحيحين. انظر: صحيح مسلم، باب النهي عن سب الدهر، حديث 2246، عن مكتبة شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net. وصحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، باب لا تسبوا الدهر، حديث 5827-5828، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

⁵⁹ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص608.

ومرادفاتها، وبعد ذلك يدرك التشخص. وهذا الأمر، أعني الثبوت ومرادفاته، زائد في الموجودات، وحاصل من غيرها، وفي الواجب ليس من غيره، فيدرك هذا الأمر في الواجب أحق وأقوم وأولى، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا، فأطلقوا عليه لفظ الوجود من غير إرادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية، بل أطلقوا عليه للتفهم، وللإشعار على أن المدرك من ذات الأقدس منحصر في هذا الأمر»⁶⁰.

وإذا كان العديد من المتأخرين السابقين لصدر المتألهين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية في الممكنات، فما ذلك - على ما يبدو - إلا لكون الوجود لا يعد مقوماً من مقومات الذات أو الماهية، فهو يعرض عليها من الخارج، خلافاً للمبدأ الأول الذي تتحدد فيه الماهية بالوجود فتكون ماهيته عين وجوده. فلهذه العلة ربما يكون القول بأصالة الماهية له سبق زمني على القول بأصالة الوجود في الممكنات، خاصة إذا عرفنا بأن من المتأخرين من يعدّ ابن سينا ممن يذهب إلى القول بأصالة الماهية تعويلاً على بعض كلماته.

مع ذلك فالقول بأصالة الوجود في مرتبة المبدأ الأول هو المسلم به عند الفلاسفة تعويلاً على أن ذاته عين الوجود من دون عارض ومعرض. وعليه يمكن أن نستوحي ونستنتج أن الاعتقاد بأصالة الوجود في الممكنات متفرع في الأساس عن مقالة عينية الوجود للمبدأ الأول، وفقاً للتناسب والسنخية، فلا يصدر عن الوجود إلا الوجود، وهو الأمر الذي التفت إليه صدر المتألهين مع أنه كان من مريدي أصالة الماهية قبل أن تنكشف له الحقيقة الأخرى⁶¹.

إذاً، نحن أمام مفارقة سنجدها حاضرة في طيات البحث، حيث الالتزام تارة بالمعنى الفعلي (الكوني) للوجود، وأخرى بالمعنى الذاتي (الماهوي) له، مع ما بينهما من اختلاف وتغاير.

فالموارد المترتبة على المعنى الأول تختلف عن تلك التي تترتب على المعنى الثاني. فبحسب الوجود بمعناه الفعلي يصبح التفريق

⁶⁰ محمد مهدي النراقي: قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد، ص240.

⁶¹ لاحظ: الأسفار، ج1، ص49. والمبدأ والمعاد، ص26-27. وشرح رسالة المشاعر، ص146-147.

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

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

هكذا ان لدينا ثلاث قضايا متنازع حولها لا قضيتين، إحداها القول بأصالة الوجود بمعنى الكون والثبوت. وثانيها القول بأصالة الذات المشخصة التي يعبر عنها بالوجود كما عرفنا، كما يعبر عنها بالماهية أحياناً أخرى. وثالثها القول بأصالة الماهية بالمعنى النوعي. ومن حيث التوظيف يلاحظ انه إذا أمكن للمعنى الأول للوجود إثبات المبدأ الأول - كما سنرى - وإثبات عينية صفاته ونفي الشرك عنه، فإن المفهوم الآخر ليس بقادر على ذلك، إذ ان إثبات ذات مشخصة لا ينفي إثبات ذات أخرى غيرها، وهو ما قيل في شبهة ابن كمونة المعبر عنها بوجود ذاتين ينتزع منهما ماهية مشتركة، أو

هويتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً⁶².

نعم قد يجاب على ذلك بأن ذات الواجب لما كانت تمثل كل الأشياء؛ لذا لا يمكن فرض ذات أخرى معها. فكل ذات تُفترض انما تكون داخلة ضمن الأشياء التي يحتويها المبدأ الحق.

لكن هذا الجواب يصادر على المطلوب، إذ كيف ثبت ان مبدأ الحق هو كل الأشياء بما في ذلك الذات الأخرى المفترضة، انطلاقاً من المعنى الذاتي للوجود؟ فهذا ما لا يمكن إثباته على ما سنعرف فيما بعد. مع الأخذ بعين إعتبار ان مقالة كون الحق حاملاً لكمالات كل الأشياء هو أكثر تصوراً وقبولاً بحسب المعنى الذاتي للوجود مقارنة بالمعنى الفعلي له.

كما إن من مترتبات المعنى الفعلي للوجود هو سريان الوجود الواحد والمنبسط على كل الأشياء وعلى هياكل الماهيات، فلعلة الأقرب في التصور من سريان الذات المشخصة. كذلك فإن من المترتبات على هذا المعنى هو التفرقة بين جانبي الخير والشر في الأكوان الناقصة والشور العارضة، حيث ان كل ممكن وحادث فيه هذان الجانبان من المعنى الفعلي للوجود والمعنى الذاتي له، أي ذلك المعبر عنه بالماهية.

أما ما يترتب عن المعنى الذاتي للوجود فقد تمكن صدر المتألهين من تبرير إعتبار المبدأ الأول كل الأشياء، حيث أقام التفرقة بين الماهية والوجود المحض تبعاً لصفة المحدودية، فإعتبر المراد بالماهية هو كونها محدودة بحد خاص جامع مانع، أما المراد بالوجود المحض فهو انه غير محدود بحد خاص جامع مانع بل هو شامل لكل الحدود والماهيات.. كل ذلك ليجيب على الشبهة القائلة: ان إعتبار الحق تعالى عين ماهيات الأشياء يفضي إلى إعتباره ماهية أيضاً⁶³. والواقع ان اضافة صفة الحد على الماهية للأشياء لا

⁶² الأسفار، ج6، ص58-60. وج1، ص132.

⁶³ وكما يقول صدر المتألهين: «ان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة وذلك لصور وجودها عن الحيطة التامة، أو المراد من كون الشيء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على مهيته، هو كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده إلى شيء آخر، ولا يكون أيضاً متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية، فلا محالة تتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة... وأما الواجب فليس له حد محدود

يثبت محض الوجود لما هو غير محدود، فقد يكون هذا الشيء عبارة عن ماهية غير محدودة، وإذا لم يجز نعت الماهية بصفة اللامحدود، فذلك لا يدل على محض الوجود؛ ما لم نقصد بالأخير الذات المشخصة التي تشترك في مفهومها العام لكل من الواجب والممكن على حد سواء. فالمعنى الأخير يتسق مع إعتبار المبدأ الأول كل الأشياء كما يقول الفلاسفة، فتكون ذات الواجب ذاتاً حاوية على ماهية كل شيء، وهو ما يبرر القول أيضاً بأنه جسم لا كالأجسام، أو هو نور الأنوار، حيث النور كما يرى السهروردي أشرف الموجودات، وإن أشرف الأجسام أنورها⁶⁴، مما يعني انه لا يمكن تبرير هذه المقالة بحسب المعنى الفعلي للوجود.

ويلاحظ ان إعتبار الحق نوراً ووجوداً هو - في الوقت ذاته - يعطي نوعاً من التماثل المعنوي مع بعض التمايز. فالنور والوجود كلاهما ظاهر بذاته ومظهر لغيره، وهذا بيّن لا شك فيه، وعلى خلافهما العدم والظلمة، لذا يصرح العرفاء عادة بأن النور هو الوجود والظلمة هي العدم⁶⁵. كذلك فإن النور متصف بصفة التشكيك أو الشدة والضعف، وهو أمر واضح، وقد إعتبر الوجود هو الآخر يتصف بهذه الصفة كما هو الحال لدى صدر المتألهين واتباعه، وربما يكون اطلاق التشكيك على الوجود مستمداً مما يلاحظ في النور. لكن نقطة الافتراق بينهما هي ان النور هو من جنس الماهية أو الطبيعة خلافاً للوجود الذي يحمل المعنى الكوني.

إذاً، إن البحث في أصالة الوجود والماهية يحمل ثلاث اطروحات متنافسة، إحداها ترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى الفعلي الذي يعني الكون والثبوت، وثانيها ترى ان الموجود هو الوجود بالمعنى

في الوجود، ولا له مهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة، ولا أيضاً توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجوداً في تلك المرتبة، ومعنى كونه موجوداً بحداً صرفاً انه ليس يوجد له مهية أخرى غير الوجود وتأكده، فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود، اذ لا حد ولا نهاية لوجوده، لكونه غير متناهي في مراتب الشدة والكمال» (الأسفار، ج6، ص270-272).

⁶⁴ السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق احمد تويسركانبي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص92.

⁶⁵ حيدر الأملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، 1368هـ، ص54.

الذاتي الذي يعني الماهية المتشخصة أو الذات أو الهوية الجزئية، أما الاطروحة الثالثة فهي القول بأصالة الماهية بمعنى الكلي الطبيعي الافلاطوني. لكن الجدل الذي دار بين الفلاسفة المسلمين قد تركّز على الاطروحتين الأولى والثالثة طبقاً لمنطق الرفض المتبادل فيما بينهما، من غير مساس مشبع لنقاش الاطروحة الثانية وتمييزها بصورة كافية عن الآخرين. فأصحاب القول بأصالة الوجود يردون على القائلين بأصالة الماهية من موقع رفض الاطروحة الثالثة، وكذا ان الآخرين يردون على الأوائل من حيث رفض الاطروحة الأولى، وإعتبار الوجود معنى إعتبارياً عاماً منتزعاً عن الماهيات الخارجية. أما الاطروحة الثانية التي عبرنا عنها بالوجود الذاتي، أو الماهية المتشخصة في الخارج، فإنها في كثير من الاحيان لم تتميز بشكل جلي عن معنى الكلي الطبيعي للاطروحة الثالثة لدى بعض المنظرين لأصالة الماهية، وربما لهذا الإعتبار فإن صدر المتألهين حمل القائلين بأصالة الماهية هذا المفهوم الكلي، من غير ان يستند إلى بعض الاشارات التي تدل على كون مرادهم هو الاطروحة الثانية لا الثالثة. كما ان هناك طرفاً مستحدثاً رابعاً سنرى انه يمثل الأصالة والحقيقة للموجودات الطبيعية.

مبررات أصالة الوجود

قيل ان أول طرح لمسألة أصالة الوجود والماهية جاء في عصر الميرداماد وتلميذه صدر المتألهين، وذلك على شكل سؤال مفاده: هل الأصالة للماهية أم الوجود⁶⁶؟ لكن الحقيقة هي أن مضامين البحث قد عولجت صراحة قبل هذا العصر بكثير، كالذي يظهر جلياً لدى المناقشات التي أثارها السهروردي حول الموضوع.

لقد ميّز الفلاسفة بين نوعين من علاقة الوجود، أحدهما مناط بالمبدأ الأول، حيث سلّموا بأنه يمثل محض الوجود، والآخر له علاقة بالممكنات، فهناك فرق جلي بين ماهية الممكن وبين وجوده

⁶⁶ مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج1، ص64.

العارض عليه من الخارج، فمن حيث انه ماهية فإنه لا يوصف بالوجود، ومن حيث إعتباره موجوداً فهو ان ماهيته قد عرض عليها الوجود، وهذا الحال لا يمكن تطبيقه على المبدأ الأول وإلا تسلسل الأمر، وبالتالي فلا بد من إعتبار ماهيته عين وجوده، أو انه عبارة عن محض الوجود بلا عارض ولا معروض.

ولا شك ان هذا التقرير يثبت أصالة الوجود الفعلي سواء بالنسبة للمبدأ الأول، أو الممكنات. فمن حيث المبدأ الأول ان ماهيته لا يمكن عزلها وتجريدها عن وجوده وإلا أفضى ان يكون كالممكن ممن يعرض عليه الوجود، أو يقترن به فيكون مركباً، أو ينتفي عنه فيكون عدماً، أو انه يكون محض الوجود فيحصل المطلوب. أما من حيث الممكنات فواضح من حيث التفرقة الحاصلة بين ماهية الممكن ووجوده، حيث الماهية غير الوجود، وبفضل الوجود وعروضه عليها تكون موجودة، مما يعني ان الوجود هو الاصيل وليس الماهية.

على ان حكم الفلاسفة على المبدأ الأول بأنه محض الوجود الفعلي هو في حد ذاته يبرر أصالة الوجود في الممكنات، تبعاً لقانون السنخية والتناسب، حيث لا يصدر عن الوجود المحض إلا الوجود. وبالتالي كان من المنتظر ان يسلم الفلاسفة بهذه الأصالة، لكن واقع الحال غير ذلك، إذ نجد هذه المفارقة لدى العديد منهم، كالذي نُسب إلى السهروردي، حيث جمع بين أصالة الماهية في الموجودات الطبيعية وبين إعتبار المبدأ الأول وجوداً محضاً. فقد دافع أشد الدفاع عن أصالة الماهية في الممكنات الطبيعية ولم ير حرجاً - فيما نُسب إليه - من تبني القول بحقيقة كون المبدأ الأول محض الوجود الفعلي، بل واعترف صراحة بوجودية النفوس الإنسانية وما فوقها من غير ماهية، فوقع في تناقض صارخ كما نبّه على ذلك صدر المتألهين، إذ كيف حقّ له ان ينقد أصالة الوجود ويعدّه محض إعتبار مع انه قائل بوجودية المبدأ الأول وغيره من المفارقات والأنوار⁶⁷. فكيف يمكن ان يكون ما هو إعتباري في موضع ليس إعتبارياً في موضع آخر. فإذا كان إعتبارياً في

67 الشواهد الربوبية، ص14.

الممكنات الحدوثية كيف جاز ان لا يكون إعتبارياً في حق المبدأ الأول والمفارقات العليا؟!

إذاً، إن الاعتقاد بالسنخية لا يسمح بوجود حقيقتين مختلفتين في العين، فإما ان يكون العين معبراً في الأصل عن الوجود فقط، أو الماهية فقط، ولا يجوز الجمع بينهما إلا على حساب هذا المولد المعرفي. وبالتالي فإن القول بوجودية بعض المراتب وماهوية المراتب الأخرى ينطوي على هذه المفارقة. وهو الأمر الذي دعا صدر المتألهين إلى ان ينكر ان تكون الماهيات (الكلية) صادرة عن المبدأ الأول لفقدان المناسبة بينهما⁶⁸، فلا يصدر عن الوجود إلا وجود، كما لا تنشأ عن الماهية إلا مثلها. وبعبارة ثانية ان الوجود الفعلي إما ان يكون عند الكل محض إعتبار وإنتزاع، أو هو عيني من غير فصل بين بعض وآخر. فبحسب قانون السنخية لا يعقل ان يكون عينياً لدى البعض، وإعتبارياً لدى البعض الآخر. وبالتالي فحيث يكون عينياً لدى مبدأ الوجود الأول فإنه لا بد ان يكون عينياً أيضاً لدى سائر الممكنات والمحدثات.

مع هذا فإن ما يبرر وقوع السهروردي في الحرج السابق واضطراره إلى تلك المفارقة - على فرض صدق ما نُسب إليه - هو انه أراد التفرقة بين حقيقة الممكنات وبين المبدأ الأول من خلال لازم الماهية. فمن حيث المبدأ ان لازم الماهية إما ان يكون الامتناع أو الوجوب أو الإمكان، فعلى هذا التقدير لمواد القضية استنتج ان الماهية لو كان لازمها الامتناع لما تحققت الممكنات، ولو كان لازمها الوجوب لكانت الممكنات واجبة، لذا فإن لازمها الإمكان بالضرورة، وعليه فكل ما يقع ويحدث من أشياء فستظل هناك أشياء أخرى ممكنة الوقوع إلى غير نهاية. فبهذا الشكل توصل إلى ان واجب الوجود لا يمكن ان يكون ماهية، وإلا كان ممكناً بإعتبار ان لازمها الإمكان وعدم الوجوب⁶⁹.

لكن المشكلة لم تحل بعد. فهو يرى - كما ينقل عنه صدر المتألهين - ان النفس البشرية وما فوقها من المفارقات والأنوار كلها

68 الأسفار، ج1، ص418-419.

69 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص29-27.

من الواجبات لا الممكنات، لكونها ليست من الماهيات، مع انه يعتقد في الوقت ذاته بأن النفس البشرية حادثة وغير سابقة الوجود للبدن⁷⁰، وهو ما يناقض كونها واجبة.

ونعتقد أن السهروردي في استدلاله السابق قد جانب الصواب، إذ يمكن القول إن لازم الماهية يجوز ان يكون واجباً وممكناً وممتنعاً، لا بحسب الماهية بمفهومها العام، بل تبعاً لطبيعة الذوات والأنواع. فقد يصدق ان تكون من طبيعة بعض الماهيات الإمكان كما هو الحال مع الأجسام. كما يصدق ان تكون من طبيعة غيرها الامتناع كما هو الحال مع شريك المبدأ الأول. وكذا يجوز ان تكون من طبيعة بعض الذوات الوجود كما هو الحال مع ذات هذا المبدأ.

ورغم ذلك لا نستبعد ان يكون تعبير السهروردي عن المبدأ الأول بأنه محض الوجود هو تعبير غير مراد على حقيقته، فربما اضطر إليه كالعديد من الفلاسفة على ما عرفنا⁷¹. بدليل انه في كتاب (المشارع والمطارحات) لوّح بعدم اقراره بعينية الوجود لذلك المبدأ تبعاً للمعنى الفعلي الذي أكد عليه القائلون بأصالة الوجود. إذ اعتبر الأدلة التي أقامها الفلاسفة على إثبات المسألة الإلهية محكمة باعتبار القول بأصالة الوجود، وهي أدلة لا تصح عند من يعدّ الوجود أمراً إعتبارياً⁷². ويمكن تفسير موقف السهروردي بأنه سمح بأن يعبر عن ماهيته بأنها الوجود من حيث جواز الوصف بالامور الإعتبارية. وسبق له ان اعتبر الوحدة مفهوماً إعتبارياً لا يلزم من وصفنا للحق بها ان تزيد على ذاته. وكذا لا يعني إعتبار ماهيته الوجود ان لهذا الأخير حقيقة عينية. وهو وإن قرر بأن الحق لا ماهية له، لكنه ليس بصدد نفي الماهية عنه على نحو الاطلاق، انما عنده هي تلك التي إذا كانت فهي ليست في موضوع⁷³.

70 المشارع والمطارحات، ص402. والأسفار، ج8، ص348 و353.

71 تأويلنا لما ينقل عن السهروردي جاء على عكس تأويل ما احتمله صدر المتألهين من مذهب السهروردي في علاقة الوجود بالماهية، إذ اعتبر ان ما ذكره في اعتبارية الوجود انما قصد به الوجود العام البيهفي التصور وليس الوجود الخاص، أو ان غرضه المباحثة مع المشائين «فانه كثيراً ما يفعل ذلك، ثم يسير إلى ما هو الحق عنده باشارة خفية» (الأسفار، ج1، ص411).

72 المشارع والمطارحات، ص390 وما بعدها.

73 المصدر السابق، ص398-399.

وعلى العموم يمكن القول إن أغلب الأدلة التي قُدمت لإثبات أصالة الوجود هي أدلة جدلية تفيد نقض أصالة الماهية على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبى التكثر والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة، إذ يصبح الأمر مردداً بين هذه الأصالة وبين أصالة الوجود الذاتي، أي الذات المشخصة. وحتى السهروردي الذي يقر بأصالة الماهية فإنه أحياناً يصرح بأنه لا يريد من الماهية غير الحقيقة الخارجية، فهو من جهة ينفي وقوع الطبيعة النوعية من حيث انها نوعية في الأعيان⁷⁴. كما انه يفهم معنى الماهية عين حقيقة الشيء الخارجي، لذا فقد أيد القائلين بأصالة الماهية وردّ على من يقول بأن الفاعل إذا أوجد يعطي حقيقة الوجود، فعارض ذلك بأن الفاعل يعطي نفس حقيقة الشيء لا شيئاً آخر⁷⁵.

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

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

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

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

74 المصدر السابق، ص352.

75 المصدر السابق، ص348.

الأخرى، بل لكانت مجرد مفهوم صوري فحسب، كما هو الحال مع سائر المفاهيم الذهنية⁷⁶.

ومن الواضح ان أساس هذه الأدلة يتضمن المنطق القائل (ان الذات بلا وجود هي اللاوجود أو العدم)، وهو صحيح لا شك فيه، لكن من الواضح أيضاً ان الوجود بلا ذات هو لا شيء أيضاً. على هذا كان التلازم بينهما أمراً مؤكداً، وهو ليس من قبيل التلازم بين أمرين لكل منهما حقيقته المنفصلة، بل كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة، فبما كون الشيء ذاتاً متشخصة فهو موجود، وكذلك بما انه موجود فهو عبارة عن ذات متشخصة، سواء كان له أثر أو تأثير أم لم يكن، وسواء كان في الذهن أو الواقع بلا فرق، وهو ما لم تستدركه الأدلة السابقة، إذ إعتبرت الوجود مختصاً بالواقع دون الذهن، وإن كان من المتفق عليه ان الوجود لا يختص بالخارج، بل يطال العالم الذهني، فالماهية في العقل عبارة عن وجود لها فيه⁷⁷.

ورغم ذلك يظل التشخيص للذات لا الوجود، فلا يصح إعتبار الوجود بما انه متشخص فهو موجود، حيث التشخص لا يصدق إلا على ما هو ذات، فهي من حيث ذاتيتها تكون موجودة، وبغيرها تصبح عدماً محضاً. وبالتالي ليس للوجود في حد ذاته حقيقة ما، بل حقيقته تتبع من نفس كون الذات ذاتاً، فهذه الحيثية وحدها تستحق نزع الوجود عليها صفة؛ كما في نزع اللون الأبيض على الشيء. وهذا يعني ان الوجود بحسب حقيقته يتوقف على الذات من غير عكس، وان كان يسبقها من حيث التقدم العقلي، وذلك لأنه لا ذات من دون وجود.

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

⁷⁶ راجع: شرح رسالة المشاعر، ص28-33 و41 و48. كذلك المظاهر الإلهية، ص14.

⁷⁷ الأسفار، ج1، ص56.

بالجسم، فرغم التلازم بينهما فإنه يصح خلع صفة اللون على الشيء من غير عكس، فنقول الجسم ملون، ولا نقول اللون مجسم، مع ان كل جسم ملون، وكل ملون هو جسم. والسبب في ذلك هو اننا ندرك بأن وجود اللون في ذاته غير معقول، وانه حيث نفترض وجوده لا بد ان نقدره مشخصاً تبعاً لوجود الجسم من دون عكس.

وطبقاً لما سبق يصح ان نقول بوجه ان الوجود عين الماهية كما يقول صدر المتألهين، ومرادنا نفس مراده إن كان يعني بالوجود هو الوجود الذاتي، فهذا المعنى يجمع ما بين الوجود والماهية، فهو وجود من حيث العينية الخارجية، وهو ماهية من حيث الذات. وبالتالي فالقول بأصالة الماهية استناداً إلى هذا المعنى صحيح، وكذا القول بأصالة الوجود استناداً إليه صحيح أيضاً، وبالتالي ليس هناك من فرق بين الوجود والماهية.

وبهذا التحقيق يمكننا الجواب على أهم الأدلة الواردة حول إعتبار المبدأ الأول محض الوجود، والتي منها ما قيل لو كان هذا المبدأ ماهية سوى الوجود لكان مركباً؛ لأن الماهية بحسب حالها لا تقتضي الوجود ولا العدم، ولو إعتبرت موجودة فلا بد من ان يكون هناك شيء ما يضاف إليها لكي تكون موجودة، وهذا الشيء المضاف هو الوجود، وبالتالي لا بد ان يكون الشيء وكذا ذات الحق عبارة عن الوجود والماهية معاً فيحصل التركيب⁷⁸. ومن هذه الأدلة أيضاً انه لو كان للمبدأ الأول ماهية وراء وجوده الخاص لكان وجوده زائداً عليها وعارضاً لها، وحيث ان كل عرضي معطل، فلا بد ان يكون وجوده معلولاً إما لماهيته أو لغيرها، وكلاهما واضح الاستحالة⁷⁹.

والجواب على ذلك كله يأتي بما سبق طرحه حول علاقة الوجود بالذات، فمن حيث كون الشيء ذاتاً فهو موجود؛ بدون ان يستوجب عروض أو زيادة أمر آخر وراء حيثية الذات نفسها، بل من غير الصحيح عدّ المبدأ الأول محض الوجود بالمعنى الفعلي، بل يشار إليه كما ورد في الأحاديث بأنه شيء لا كالأشياء، أو بما جاء في

78 الأسفار، ج1، حاشية ص106.

79 الأسفار، ج1، ص96. ونهاية الحكمة، ص52.

قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء))⁸⁰. إذ من المحال التسليم بمحض الوجود الفعلي، انما يمكن قبول الإشارة إليه بالوجود المحض مجازاً لعدم انفكاك الوجود عنه بخلاف الممكنات. مع تقديرنا ان حمل هذا الوصف على حقيقته الفعلية كان مغريباً لدى الفلاسفة، إذ مكنهم من إثبات وجود المبدأ الأول وتوحيد صفاته ونفي الشرك عنه بجرة واحدة. إذ لو كان هذا المبدأ عين الوجود فإن من السهل إعتباره عين العلم والقدرة والإرادة والحياة ما دام الوجود حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد، فبهذا يكون المصداق واحداً رغم اختلاف المفاهيم⁸¹. وهو عبارة عن ذريعة أخرى لنفي الشرك عنه، حتى صرح بعضهم بأنه لولا حقيقة الوجود العينية لكانت شبهة ابن كمونة في جواز الشرك شديدة الورود⁸².

هكذا لو إعتبرنا الوجود عين الماهية في الخارج وإن كان في الذهن غيرها، فإن النزاع حول أصالة أي منهما يؤول إلى نزاع لفظي، فالماهية هنا ليست نوعاً ولا جنساً وانما هي تلك الحقيقة ذات الهوية الشخصية المعبر عنها بالذات أو الهوية. فالقائلون بأصالة الماهية وإعتبارية الوجود انما يرون نفي حقيقة الوجود الفعلي المعبر عنه بالكون والثبوت، ولا يريدون نفي الوجود الذاتي المعبر عنه بتشخص الذات كما عرفنا.

مع هذا يمكن تقرير ان ما ألفناه من القول بالوجود الذاتي، أو الذات المشخصة، قد يعطي انطباعاً باننا نعد الموضوع الخارجي عبارة عن ذات تتضمن الثبات والسكون، في حين إن الممكنات الحادثة، أو الكائنات الطبيعية، لا تخضع إلى مثل هذا المعيار. وبالتالي يمكن إعتبار الممكن الحادث ليس مجرد وجود ذاتي بالمعنى المألوف، انما حقيقته تعبر عن «وجود صيرورة». فهو مؤلف من أمرين متلازمين: أحدهما يمكن التعبير عنه بأنه مادة أو شبيهة لا يمكن تحديدها بمعزل عن الأمر الآخر. والثاني كون هذا الشيء غير المحدد هو في حالة من الوجود الفعلي المتكرر والمتغير

80 الشورى/11 .

81 الأسفار، ج7، ص238.

82 الأسفار، ج6، ص58.

بلا انقطاع، فهو في صيرورة حدوثية يتجدد فيها الوجود الفعلي بشكل دائم لا يقف عند حد. والمهم في الأمر هو انه بفضل الصيرورة تتحدد ماهية الموضوع الخارجي، وتنشأ الذات، أو ما يطلق عليه الوجود الذاتي، ولولاها ما كان للأشياء ماهية بالمعنى الذي ندركه، أو انه بغير الصيرورة يكون العالم، إن شاء له الوجود، شيئاً آخر غير ما نعهده.

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

الأول: الشبئية الوجودية، وهي قابلة للإدراك بحسب التحليل العقلي. ويمكن التعبير عنها بالمادة والهيولى، فهي الأصل الذي تتوارد عليها صيرورة التجددات، ولا أقول الصور، إذ ان هذه الأخيرة ناشئة بفعل الأمرين معاً، الشبئية والصيرورة.

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

الثالث: الذات، وهي مركبة من الشبئية الوجودية وصيرورتها، ولو ان أحد هذين العنصرين كان مفقوداً لما تمّ للذات ان تكون كما هي عليه، ولحلّ الخراب على العالم المشهود. وبهذا نعرف ان الأصالة ليست للوجود أو الماهية بمعناهما التقليدي، أو ما عبرنا عنهما بالوجود الفعلي والذاتي، وانما هي لما سميناه (الوجود الصيروري).

لكن الوجود الصيروري للكائنات الطبيعية على أنحاء من حيث قابلياتها المفتوحة، وأشدّها مرونة تلك التي للإنسان، فهويته لا تتحدد بشخصه وحضوره، انما فيه إمكانات أخرى تجعله ينقلب

عما هو عليه صعوداً ونزولاً بلا توقف⁸³. لذلك استساغ العديد من المفكرين الغربيين ان يضيفوا عليه صفة الوجود دون غيره من الكائنات التي إعتبروها مجرد ماهيات ساكنة، رغم التفاوت الحاصل بين المرونة والثبات لدى هذه الكائنات، لكنها في جميع الأحوال لا تقارن بالإمكانات المفتوحة لدى الإنسان. فهأيدجر - مثلاً - يرى ان الإنسان هو وجود مقذوف على الدوام إلى الأمام؛ مستبقاً نفسه وفق الإمكانيات الجديدة⁸⁴، لذلك يستعصي على الفهم والإدراك مقارنة بالغير، كما هو واضح مما تعاني منه الدراسات الإنسانية الحديثة.

لفظ الوجود والالتباس اللغوي

تعد المسائل الفلسفية من أكثر القضايا التي تستقطب الملابس اللغوية والمنطقية، وهي بذلك تخلق مشاكل وهمية أو تدفع إلى ايجاد نظريات ما كان لها ان تكون لولا هذه الملابس. لكن هذا لا يدعونا إلى نتائج متطرفة كالتى ذهبت إليها بعض الاتجاهات الغربية الحديثة فأخذت تعلن بأن المسائل الميتافيزيقية لا تعبر عن مشاكل حقيقية ولا توجد معان وراء ما يذكر من العبارات الفلسفية، تعويلاً عن كون اللغة هي مصدر تلك المشاكل الزائفة، وبالتالي فإن حلها لا يتم إلا عبر التحليل اللغوي فحسب. وأبرز من يمثل هذا الخط هو تيار الوضعية المنطقية ومن على شاكلتها من أمثال فتجنشتاين Wittgenstein.

وقد كان علماؤنا القدماء على وعي بأثر الملابس اللغوية على النتاج الفكري، ومنه النتاج الفلسفي. ومن ذلك ان الإمام الغزالي إعتبر الكثير من أخطاء المتكلمين نابعاً من الوهم اللغوي، حيث تطلب المعاني من الألفاظ دون العكس. فهو يقول: «إذا أنت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان أكثر الاغاليط نشأت من

⁸³ يقول صدر المتألهين بهذا الصدد: «ان كل موجود من الموجودات الكائنة في هذا العالم له طور واحد من الأطوار لا يتعداه، إلا الهوية الإنسانية فإن لها قابلية الارتقاء من أسفل الأسافل إلى أعلى الأعالي» (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص55).

⁸⁴ تيري ايجلتون: مقدمة في نظرية الادب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، ص82، عن الموقع الإلكتروني: www.library4arab.com.

ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات»⁸⁵.

وقد قُدِّرَ لبعض الفلاسفة أن أخطأ بسبب التعبير اللغوي عند محاولته الاستدلال على نفي صفات المبدأ الأول، حيث إعتبر وجودها يفضي إلى تكثر جهتي الفاعلية والقبول في ذات هذا المبدأ. وموضع الالتباس كما نبّه عليه صدر المتألهين هو انه قد أخذ القبول بمعنى الانفعال التجديدي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف⁸⁶. أو كما يقول ابن سينا: «ليس هناك قابل وفاعل، بل من حيث هو قابل فاعل».

ومن بين الألفاظ الملتبسة المؤثرة في العلاجات الفلسفية لفظة (الحوادث). فقد استخدمت هذه اللفظة لدى المتكلمين للدلالة على خلق العالم ونفي قدمه الزماني، فهي تشعر «بأن لها ابتداء، كالحادث المعين والحوادث المحدودة». في حين هناك فرق بين هذه الحوادث وبين جنس الحوادث، فلا مانع من ان تكون الحوادث متصلة منذ الأزل. وهذا ما لم يتداركه علماء الكلام، فانساقوا إلى المعنى المألوف من اللفظة، ووقعوا في المغالطة لدى إثباتهم للخلق والخالق. وعلى هذه الشاكلة الاستدلال المغالط على ما لا يتناهى من جهة الماضي عبر المثال التالي: «انك لو قلت لا اعطيك درهماً إلا اعطيك بعده درهماً كان هذا ممكناً، ولو قلت لا اعطيك درهماً حتى اعطيك قبله درهماً كان هذا ممتنعاً». فهذه الموازنة ليست صحيحة كما دل عليها ابن تيمية، إذ الصحيح هو ان تقول: «ما اعطيك درهماً إلا اعطيتك قبله درهماً، فتجعل ماضياً قبل ماضي كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل»⁸⁷. ولا شك ان لهذا التصحيح اللغوي ثمرة فلسفية حول البحث عن إمكانية وجود حوادث ليس لها بداية محددة.

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

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

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

ولفظ الوجود هو من أكثر الألفاظ مدعاة للبس والخلط والايهام، وقد أوقع الفلاسفة في مطبات الاختلاف والتناقض، لشدة ما اكتنف معناه من غموض وابهام. فقد وُصف انه أظهر من كل شيء تحقّقاً وإينية؛ حتى قيل فيه انه بديهي، كما وُصف انه أخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنها؛ حتى قيل انه إعتباري محض⁸⁸. فمثلاً في وصف المبدأ الأول بالوجود؛ نعلم ان من المستحيل التفكيك بين ذاته وبين وجوده لأنه أزلي، إلا ان هناك فرقاً واضحاً بين العبارتين التاليتين، الأولى أن نقول: «هذه الذات هي ذات موجودة أزلاً»، والثانية أن نقول: «إن هذه الذات هي محض التحصل والكون والوجود»، فلا شك ان العبارة الأولى سليمة لا اشكال عليها، بخلاف العبارة الأخرى التي لا تعقل، وفقاً للمعنى الفعلي كما مر علينا. وما فعله الفلاسفة هو انهم استنتجوا قضيتهم في العبارة الثانية تعويلاً على الأولى. فمفاد الأولى هو الاعتراف بكون الشيء بلا وجود لا ثبوت له في العين، فمن هذه المقدمة الحقة ظهرت المغالطة في مفاد العبارة الثانية، وهي النتيجة التي تعتبر الوجود أحق الأشياء بالثبوت لأنه المنبع لعد الأشياء موجودة.

والحقيقة ان الأشياء بالوجود توصف موجودة، وهو حق لا ريب فيه، لكنه لا يقتضي ان يكون له ثبوت خارجي تنبع منه الاثار. وكما يرى السهروردي فإن قولنا لشيء ما بأنه موجود في الأعيان لا يعني ان له وجوداً في الأعيان ليصح حكمنا السابق عليه، كما يدعي أصحاب أصالة الوجود، فحكمنا على الشيء وحملنا عليه بشيء لا يدل على وجوده في العين⁸⁹. فحال الوجود - كما عرفنا - كحال البياض الذي يُشترط الشيء الأبيض به، رغم عدم وجود دلالة على ثبوته مستقلاً، بإعتباره مصدراً من الصفات الإضافية النسبية. فكما لا يقال للبياض أبيض فإنه لا يقال للوجود موجود، لكن يصح ان يقال للشيء أبيض أو موجود، حيث من شرط وجود الشيء الأبيض ثبوت صفة البياض وتقدمها عليه عقلاً، رغم عدم ثبوت البياض

⁸⁸ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص14. ورسالة نقد النقود، ص633. والأسفار، ج1، ص260.

⁸⁹ المشارع والمطارحات، ص346.

لنفسه واصلاته مستقلاً، وكذا الحال - تماماً - مع الوجود، إذ ليس للشيء ان يتحقق بغير ثبوته كصفة متقدمة عليه عقلاً، ومع ذلك فلا يقتضي ان يكون لنفسه ثبوت في العين كالثبوت الافلاطوني الترندالي (Transcendent). فالتعبير بأن الشيء لا يتحقق إلا من حيث تقدم الوجود عليه عقلاً هو تعبير صحيح، لكن ما يترتب على هذه المقدمة من نتيجة في الحاق الأصالة بالوجود هو خطأ بإعتباره غير معقول. من هنا يصح إعتبار العلم والقدرة والحياة هي من آثار الشيء الموجود، وان كان لا يصح إعتبارها من آثار نفس الوجود.

ومن الواضح ان هذا التمييز المنطقي لم تراعه أدلة القائلين بأصالة الوجود. فبعض الحكماء من أمثال صدر المتألهين إعتبر الوجود أحق ان يكون موجوداً من الماهيات التي يعرض إليها في ملاحظة العقل، كما ان البياض أولى ان يكون أبيض من المعروف له. وآخر رأى ان الوجود موجود، وكونه موجوداً هو بعينه وجود، وهو موجودية الشيء في الأعيان⁹⁰. والذي لا يساعد على ذلك كله هو ان معنى الوجود لا يمكن فهمه بدون نسبة الإضافة، وقد التفت إلى هذه الناحية بعض المفكرين الإسلاميين كالغزالي الذي إعتبر الوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول⁹¹، وإن كان في (معارج القدس) أيّد الفلاسفة في علاقة المبدأ الأول بالوجود وغيرها من المسائل، حيث إعتبر وجود هذا المبدأ عين ماهيته، كما وافقهم في إعتبار صفاته عين ذاته بخلاف ما طرحه في كتبه الكلامية ككتاب (تهافت الفلاسفة) وكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وغيرهما⁹².

وبالتالي فقضية أصالة الوجود هي من القضايا غير المفهومة عقلاً، حالها في ذلك حال ما ذهب إليه الفيزيائيون في افتراض العالم الإحتمالي غير المتعين واقعاً، أو في افتراض تمدد الفضاء كوعاء

⁹⁰ صدر المتألهين: الأسفار، ج1، ص39-40. ورسالة المسائل القدسية ضمن رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، الطبعة الثانية، ص12 و13.

⁹¹ الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ص177.

⁹² الغزالي: معارج القدس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م، ص162 وما بعدها.

لا محتوى، كالذي فصلنا الحديث عنهما في (منهج العلم والفهم الديني).

2- مترتبات العلاقة الوجودية

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

ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظ عرفاني أريد به معنى الماهية الإمكانية قبل ان يفيض عليها الوجود. وهو يصدق على الأشياء الكلية والجزئية، بينما يطلق الفلاسفة على الكليات عادة مصطلح الماهيات والحقائق، وعلى الجزئيات مصطلح الهويات⁹³.

ويُقصد بالأعيان الثابتة انها صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهي، أو انها صور الوجودات الإمكانية. لكن إذا كنا قد علمنا ان الماهيات هي أظلال الوجود وان لها خصوصية محاكاته في الشبه، فإن الأمر في العلاقة بين الأعيان الثابتة والوجودات الممكنة لا يستقيم إلا بأن يتخذ صورة العكس، حيث يكون الوجود الإمكانية تابعاً وظلاً حاكياً لما عليه تلك الأعيان. فهذه الأخيرة تسبق الوجود وتتقدمه رتبة باعتبارها كائنة في محل الجمع الإلهي. والأعيان مع هذا السبق والتقدم والأصالة فإنها ليست معدودة في لوح الوجود، وعلى حد قول الفلاسفة والعرفاء انها ما شمت رائحة الوجود ولا كانت موضعاً للجعل والتأثير، بخلاف الحال مع نظيرها الوجود. لكن من جانب آخر انها بهيئتها الجمعية تعبر عن ذات الوجود الإلهي الذي يمثل صور الأشياء جميعاً ضمن قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء). وهنا ان الفارق بين الوجود والماهية يتحدد بحسب اعتبارات الحدود، حيث تتصف الماهية بكونها محدودة، أما الوجود المحض فهو عبارة عن مجموع الماهيات من غير ان يكون محدوداً بحد خاص، مثلما صورته صدر المتألهين كما عرفنا من قبل.

⁹³ مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص45.

فها نحن أمام مشاكلة ومطابقة أخرى بين الوجود والماهية، أو الأشياء والأعيان الثابتة. فالمشاكلة والسنخية بين الوجود والماهية على الصعيد المعرفي الإنساني ما هي إلا نتاج تلك المشاكلة السابقة بين الأعيان الثابتة والأشياء، وبالتالي بين المبدأ الأول والوجودات الفائضة عنه.

ورغم ان صدر المتألهين أنكر وجود سنخية بين المبدأ الأول والماهيات الكلية⁹⁴، إلا ان إعتبار الماهية شبحاً وصورة للوجود، لا بد ان يحتم وجود نوع من التناسب بينها وبين الأول. نعم انه عند أخذ الوجود بمعناه الفعلي فإنه لا مجال للقول بوجود أي شبه ومشاكلة بين الطرفين، لكن أخذ الوجود بمعناه الذاتي يقيم هذه العلاقة، وهو المعنى الذي صرح به ذلك الحكيم في العديد من المرات، واعترف بوجود المشاكلة والمحاكاة بين الوجود والماهية، وبالتالي يتحتم ان يكون بين المبدأ الأول والماهيات نوع من الشبه والمشاكلة مهما بدا ضعيفاً، فمن المقرر وجود هذه المشاكلة بينه وبين الوجودات الفائضة عنه، وانه مع وجود المحاكاة بين هذه الوجودات وماهياتها، فإنه لا محالة ان تكون هناك مشاكلة ومحاكاة بين ذلك المبدأ والماهيات المجعولة عرضاً بجعل الوجود. بل نجد في بعض المواضع ان كلام صدر المتألهين يتضمن هذه المسانخة والمحاكاة، كالذي صرح به تعويلاً على اثولوجيا افلوطين، إذ قال: «ان جميع الماهيات والممكنات مرئي لوجود الحق تعالى، ومجالي لحقيقته المقدسة، لكن المحسوسات لكثرة قشورها لا يمكن فيها حكاية الحق»⁹⁵.

ورغم اننا لا نجد إتحاداً نوعياً بين الماهيات المجردة أو المفاهيم النوعية الكلية بإعتبارها مفاهيم مبهمة، لكن فيما يخص الماهيات الجزئية يلاحظ انها تعكس ما عليه رتب الوجود الخاصة، وبالتالي فإن تكثر الماهيات واختلافها انما يأتي من حيث كونها مفاهيم كلية غير مجعولة. وسواء إعتبرنا الماهية المجعولة هي نفس الذات المشخصة أو أنها ظل الوجود وتابعه، ففي كلا الحالتين يقتضي

94 الأسفار، ج1، ص418-419.

95 ايقاظ النائمين، ص36.

الأمر ان تكون هناك وحدة للماهيات يسود بين مراتبها التشابه والتشكيك. الأمر الذي يفسر لنا علة مشابهة محض الوجود للوجودات من حيث كونهما وجوداً، في الوقت الذي يشابه الماهيات من حيث كونه جامعاً لكل الأشياء الماهوية، أو باعتبار كونه جسماً أشرف من سائر الأنواع الجسمية، أو انه نور الأنوار جميعاً، وهو تعبير آخر عن الكيفية الماهوية وليس الوجود.

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

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

مع هذا يمكن القول إن الماهيات من حيث كونها أعياناً ثابتة فإنها تكون الأصل في نشأة الوجودات الفائضة، فهي لا تتقدم على وجود الممكنات فحسب، وانما أيضاً لها ارتباط سنخي معه. وهنا تنشأ المشكلة، إذ كيف يمكن تصور انها الأصل الذي تعود إليه نشأة الوجودات الممكنة مع انها لا توصف بالوجود؟

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

فنحن هنا بصدد البحث عن طبيعة سريان الوجود ومن ثم صلة ذلك بالماهيات التي تسبق هذا السريان، وعلاقة كل ذلك بالسنخية

كمولد معرفي. ومثلما ترد بهذا الصدد المشكلة التي تتعلق بكيفية تقدم الماهية على الوجود، فإن هناك مشكلة أخرى تتعلق بالسريان وشبهه كونه يفضي إلى مقالة وحدة الوجود الصوفية، لكننا سنعالج المشكلة الأولى – هنا - وندع الثانية حتى تحين مناسبة طرحها خلال الفصل الرابع لهذا الكتاب.

مشكلة تقدم الأعيان الثابتة على الوجود

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

وقد يبدو لأول وهلة ان الفلاسفة لا يترددون في وصفها بالوجود الذي يصح مسألة تقدمها وكمالها، وكما وصفها صدر المتألهين بأنها وإن لم تكن موجودة برأسها لكنها مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك هو نحو موجوديتها⁹⁶. كما وصفها أيضاً بأنها وإن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا انها كلها متحدة بالوجود الواجبي، وإعتبرها بهذا القدر قد خرجت عن كونها معدومة في الأزل، دون ان يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة⁹⁷. لهذا كانت بنظره عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته⁹⁸، أو انها تمثل المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها صفات الرب وظهور أسمائه⁹⁹.

96 ايقاظ النائمين، ص31.

97 الأسفار، ج6، ص283.

98 صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي،

ص326. والأسفار، ج1، ص262.

99 مفاتيح الغيب، ص335.

أو هي كما عرفها حيدر الأملي «من شئونه الذاتية التي هي عبارة عن كمالاتها الغير المتناهية الكامنة في ذاته المسماة بالصفات والأسماء والكمالات والشئون»¹⁰⁰.

وهي من هذه الناحية تمثل معلومات الله الأزلية وصوره العلمية التي لا يجوز ان توصف بكونها مجعولة لكونها معدومة في الخارج¹⁰¹. أو باعتبارها قوابل للتجليات الإلهية والأسمائية، بالتالي فإنها ليست بجعل جاعل¹⁰².

فبهذه الإعتبارات يمكن ان يقال: كيف لا يكون للأعيان الثابتة وجود، وهي التي تمثل موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس والمخاطبة بخطاب (كن)، فهي منتسبة بهذه الجهة إلى حضرة الوجود، ومستفيضة منه الوجود الآخر العيني المعبر عنه بالفيض المقدس، والذي يعتبر محض الإضافة الإشرافية، فكيف لا يكون لها وجود أعظم من الوجود الخارجي الذي تظهر به في فيضها الآخر المقدس¹⁰³؟ وهي قد سميت بالفيض الأقدس بمعنى الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية¹⁰⁴، خاصة انها تمثل صوراً علمية، والصور لدى الفلاسفة من طبقة صدر المتألهين أحق بالوجود من غيرها. كيف لا وقد أقرّ هذا الحكيم بأن للأشياء وجوداً إلهياً كما لها وجود عقلي ومثالي وطبيعي، فذلك الوجود هو عين صور الأشياء كلها؛ كليها وجزئها وقديمها وحادثها، وهو الذي إعتبره أولى ان يكون نفس الأمر دون ان يلزم ثبوت المعدومات، فالمعدوم المحال لديه هو انفكاك الشيبية عن الوجود مطلقاً، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه¹⁰⁵. بل كما سنرى ان الأعيان الثابتة

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

101 أسرار الشريعة، ص13-14.

102 نقد النقود، مصدر سابق، ص683.

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

104 نقد النقود، ص683.

105 الأسفار، ج6، ص261-262. ويقول أحد شراح (فصوص الحكم): «اعلم ان للأسماء صوراً معقولة في علم الله تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص، ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح

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

وواقع الأمر ان الفلاسفة تارة يصفون على الأعيان نوعاً من الوجود يصح كمالها وتقدمها، وأخرى ينفون ذلك عنها. فهي من حيث الإعتبار الأول لا تخرج عن الوجود الإلهي، بل انها ذات الشهود العلمي الإلهي وفيضه الأقدس، وبكلها تمثل عينه وان كانت غيره من حيث التعيين والتقيد. لكنها من ناحية أخرى عُدت في حيز الإمكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أزلاً وأبداً. وكما قرر صدر المتألهين بأن الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء، ولا حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها، إذ لا ظهور لها ولا امتياز فيما بينها قبل الوجود، انما بالوجود تظهر الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول، وبسبب الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي أو ليست إلا هي، أما هي لذاتها فليست موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة، ولا قديمة ولا حادثة. فجميع السلوب صادقة في حقها أزلاً وأبداً، فلا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، وبالتالي فإن ارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود. ومن ثم فالحكم على الماهيات ولو كان باحكامها الذاتية وأوصافها الإعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به. لذلك يقول بعض أهل الكشف بأن الماهيات لم تظهر ذواتها ولن تظهر أبداً، بل يظهر أحكامها وأوصافها، وما شمت رائحة الوجود أصلاً¹⁰⁶.

أهل الله... فالماهيات هي الصور الكلية الأسماوية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فايضة من الذات الإلهية بالفويض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو، ظهورها وكمالاتها، فإن الفيض ينقسم بالفويض الأقدس والمقدس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية، وبالتالي تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وهذا بحث مبني على ان الفاعل والقابل يكون شيئاً واحداً، ولا يكون في الوجود الا هو وكمالاته، فيكون فاعلاً من جهة وقابلاً من جهة أخرى، كما قالت الحكماء في العقل والعاقل والمعقول، فإنها شيء واحد في الحقيقة وكثيرة بالاعتبارات» (أسرار الشريعة، ص14).

106 الأسفار، ج2، ص288-289.

ويوضح صدر المتألهين مراده من أمر حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفياً بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفانياً بعلاقتها بأسماء الله. ومن حيث العلاقة الأولى إعتبر ان لشيئية الممكن وجهين، هما شيئية الوجود وشيئية الماهية، وتمثل الشيئية الأولى ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. في حين تمثل شيئية الماهية نفس معلومية الماهية بنور الوجود، وإنتزاعها من دون تعلق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئية عن الوجود، فلا تعني موجودية الماهيات ان الوجود يصير صفة لها، بل ما يحصل هو انها تصير معقولة من الوجود ومعلومة منه، فيكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية، وبذا تمتاز شيئية الممكن عن الممتنع، وتتقبل الفيض الربوبي وتستمتع أمر (كن) فتدخل في الوجود بأمر ربها¹⁰⁷. فالأعيان الثابتة مستعدة في ذواتها وحال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها الوجود عبر تلك الكلمة، كما في قوله تعالى: ((انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون))¹⁰⁸، حيث بها تكونت وظهرت في الأعيان الخارجية¹⁰⁹. هكذا ان شيئية الماهية للممكن وثبوتها للأمر الواجبي والفيض الإلهي هو ظهور أحكامها بنور الوجود لا اتصافها به. ويؤيد هذا الذي ذكره صدر المتألهين هو ان الممكنات عند العرفاء والصوفية ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية إلا مجازاً، ولأجل ذلك لما سمع أبو القاسم الجنيد حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» قال: والآن كما كان¹¹⁰. فالماهيات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتصف بالوجود، انما لها شيئية وسطية بين الوجود والعدم التام، هي تلك المطلق عليها الشيئية الثبوتية.

¹⁰⁷ يصور صدر المتألهين حالة افاضة الوجود على الأعيان الثابتة بأنها جاءت على طلب واستئذان من هذه الأعيان. فكان العبد يسأل ربه ويقول: إذن لي ان ادخل في عالمك الوجود، فأجابه الحق بقوله: (كن)، اي ادخل حضرتي فقد اذنت لك (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص415). وهو تصوير لحالة الإمكان التي عليها الأعيان.

¹⁰⁸ النحل/40.

¹⁰⁹ ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م، ج1، ص224.

¹¹⁰ ايقاظ النائمين، ص30.

ومن حيث العلاقة الثانية، أي علاقة الأعيان بأسماء الله كما يصورها العرفاء ويتابعهم فيها صدر المتألهين، فهي ان هذه الأعيان تُعد لوازِم تلك الأسماء، وعند القيصري ان الأعيان تارة تكون عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها¹¹¹، وهي من حيث كونها من لوازِم الأسماء فذلك يعني ان تكثرها مستند إلى تكثر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألهين، انها من حيث كونها في غيب الحق وحضرتة العلمية تعد شؤون الحق وأسماءه الداخلة في الإسم الباطن، ولما أراد الحق ايجادهم ليتصفوا بالوجود في الظاهر كما اتصفوا بالثبوت في الباطن اوجدهم باسمائه الحسنى، فاول مراتب ايجادهم اجمالاً هو في الحضرة العلمية التي هي الروح الأول¹¹²، وبه دخلوا تحت الإسم الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهي، كما انه مظهر القدرة الإلهية. والأعيان الثابتة هي التي تعلق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليه مع لوازِمها وأحكامها. فالعلم في المرتبة الأحادية عين الذات مطلقاً¹¹³، وفي المرتبة الواحدية التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان¹¹⁴، وذلك نظير ما ذهب إليه المشاؤون من ان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الاعراض بموضوعاتها.

لكن لدى صدر المتألهين ان الأمر ليس كذلك، فقد إعتبر الأعيان الثابتة معان متكثرة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي بالعرض، والتغاير بينهما ليس بحسب الوجود، بل بحسب المعنى والمفهوم. فعلم الله بالأشياء علماً تفصيلياً عبارة عن المعاني والنسب اللازمة

¹¹¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص442.

¹¹² علماً ان القيصري ذكر ما قيل من ان حضرة الأعيان هي الروح الأول الذي يتشعب إلى أرواح غير قابلة للحصر، منها أرواح الكمل لنوع الإنسان، وكل روح منتقش فيه كل ما يجري عليه من الأزل إلى الابد، وهي الأعيان الثابتة. ومع ان العقل الأول هو أيضاً ينتقش فيه صور كل ما تحته من الحقائق الممكنة الكلية، الا انه يتصف بالوجود على خلاف الروح الأول باعتباره عيناً متصفة بالثبوت قبل الوجود. وهذا الرأي المنقول لم يتقبله القيصري لأنه يصف تلك الحضرة بالثبوت قبل الوجود، اما عنده فالأعيان الثابتة هي من لوازِم الأسماء الإلهية المسماة بمفاتيح الغيب (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص231).

¹¹³ سبق ان عرفنا بأن العلم بالذات عند ابن عربي ليس في الحضرة الأحادية وانما الواحدية، وذلك على خلاف ما يذهب إليه القيصري كما يبدو.

¹¹⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص231. ومفاتيح الغيب، ص331.

لأسمائه وصفاته، وهذه الأسماء والصفات ليست متأخرة في وجودها عن وجود الذات الأحادية تأخر الصفات الزائدة على الشيء عن وجوده، بل هي موجودة بوجود الذات، فتكون صفات الله عين ذاته وجوداً وغيرها معنى، وكذا الأعيان والمظاهر قياساً بالأسماء والصفات. فهذا هو معنى كون الأعيان قبل وجودها في الخارج موجودة في علم الله، وليس كما يفهم من ظاهر كلمات العرفاء من ان ثبوتها يجعلها منفكة عن الوجود. فهي - إذاً - موجودة قبل وجودها في الخارج بوجود الأسماء والصفات، بل بوجود الحق، لكنها هناك غير مجعولة الوجود، كما انها غير مجعولة العين، وهي في الخارج مجعولة الوجود، فجعلها هنا تابع لجعل الوجودات الإمكانية كما ان لا مجعوليتها هناك تابع لعدم مجعولية الوجود الواجبي. وبالتالي جاز القول إن العلم تابع للمعلوم، كما جاز القول إن المعلوم تابع للعلم، لاختلاف الجهتين، فثبوت الأعيان من حيث هي هي هو غير وجودها في علم الله بوجود الذات، غيرية الماهية من حيث هي لوجودها، والأول معلوم والثاني علم، فيكون العلم تابعاً للمعلوم. ثم ان وجودها في العلم الأحدي مقدم على وجودها في الخارج، فيكون المعلوم تابعاً للعلم¹¹⁵. إذاً، إن ثبوت هذه الأعيان انما بحسب صفاته وأسمائه، فهو مشيء الأشياء، مثلما انه بحسب فعله وجوده موجد الموجودات ومظهر الهويات. فشيئية الأشياء انما هي برحمة الصفة لا برحمة الفعل، وصفات الله لا تعزل¹¹⁶.

وواضح هنا ان صدر المتألهين لا ينفي عن الأعيان الثابتة وجودها، انما ينفي عنها ذلك الوجود الجعلي، وبالتالي انه بحسب هذا المفهوم لا تكون الأعيان وسطاً بين الوجود والعدم التام، فهي موجودة بوجود غيرها من غير جعل¹¹⁷. إذ الجعل لا يكون للقابل أو

¹¹⁵ مفاتيح الغيب، ص331-332.

¹¹⁶ مفاتيح الغيب، ص206.

¹¹⁷ وكما يرى العارف حيدر الأملي بأن الأعيان الثابتة لما كانت في الثبوت العلمي فهي قابلة، والقابل يستحيل جعله. فالفاعل والقابل هما شيء واحد، وان الفاعل هو ذات المبدأ الحق، وان القابل هو أسماؤه وصفاته، والأول يطلق عليه الوجود المطلق الحق، وان الثاني يطلق عليه الوجود المقيد الخلق، ويطلق على الكل مظهر أسمائه وصفاته وافعاله، وان الأعيان والحقائق هي صور معلومات الحق الأزلية الأولية، وبالتالي فليس يمكن لهذا الوجود ان يكون جاعلاً لشيء يتعلق بذاته وكمالاته، وذلك لكونه على هذه الصفة دائماً، فكيف يصير غير هذا، وقلب الحقائق محال (أسرار الشريعة، ص14).

الماهيات، بل يصدق على الوجود الخارجي، فهي من حيث هي هي ليست مجعولة¹¹⁸. ومن المفترض ان تكون في وجودها اللاجعلي هذا أكمل وأتم مما هي عليه في وجودها الجعلي اللاحق، خاصة وانها تعد من لوازم الأسماء والصفات الإلهية، وبالتالي لا مبرر لإعتبارها تمثل ذلك الثبوت المظلم. حتى استدل العرفاء والإشراقيون على هذا النوع من الثبوت المظلم للماهيات بالحديث النبوي القائل: «خلق الله الخلق في ظلمة، ثم رش عليه من نوره»؛ إشارة إلى ثبوتها في العلم قبل ان تظهر بالوجود، أو المعبر عنه بالشيئية دون الوجود¹¹⁹. وكذا استدلوا عليها بقوله تعالى: ((وجعل الظلمات والنور))¹²⁰، حيث إعتبروا تقدم الظلمات على النور للإشعار بثبوت الأعيان أو الماهيات في الثبوت العلمي¹²¹. وكان ابن عربي يرى ان الظلمة هي غيب الغيب وحضرة إلهية لا تُسلك أبداً إلا بنور السالك¹²². وعلى ما يبدو انه هنا يراد لها من الكمال الذي هو كمال الباطن ما يفوق كمال الظاهر أو الوجود الخارجي.

مع ان هناك مشكلة تتعلق بتفسير الحديث النبوي والآية القرآنية الأنفي الذكر. فلفظة (خَلَقَ) في الحديث لا يمكن تفسيرها بمعنى جعل واوجد وما شاكل ذلك، إذ الأعيان الثابتة ليست مجعولة، لهذا فسرت بـ (قَدَّرَ)، فيصبح المعنى ان الله تعالى قَدَّرَ الخلائق في عالم الظلمة لكونها لم تنتور بعد ولم تتعلق بالايجاد والجعل من قبل الأسماء الإلهية¹²³.

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

118 نقد النقود، مصدر سابق، ص680.

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

120 الانعام/ 1.

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

122 كتاب نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي (1)، مصدر سابق، ص268.

123 حاشية الأشثياني لاصل الأصول، ص153.

والتدبير، فهي مقدره بذاتها دون حاجة إلى من يقدرها، لكونها تمثل جمعاً عين ذات المبدأ الحق.

أما ما جاء في الآية من كون الجعل شاملاً لكل من الظلمات والنور حيث يقول تعالى: ((وجعل الظلمات والنور))، فقد فُسر الجعل أيضاً على معنى التقدير من حيث هو متعلق بالظلمات¹²⁴، فيكون معنى جعل انه (قَدَّر)، في الوقت الذي لا يخرج معناه عن الجعل والايجاد، فيكون بمعنى (قَدَّر) بخصوص الظلمات، وبمعنى (جعل واوجد) بخصوص النور، وهو تأويل وتفكيك لسياق الآية كما هو واضح.

وفي جميع الأحوال يلاحظ ان الاستدلال المذكور حول أسبقية الظلمة على النور يواجه اعتراضاً، وهو ان الماهيات في العالم الجمعي الإلهي ينبغي ان تكون أكمل مما هي في هذا العالم لإعتبارات تتعلق بأنها في عالم السبق والجمع والصورة والإله، مما هو مفضل على عالم الخلق والمادة. فكان الأولى ان لا يصرح بأنها في محل التقدير، فهي في عالم يفيض عليها بالوجود ضمن ما يعرف بالفيض الأقدس، وان كان بإعتبار آخر يمكن القول بأنها غير موجودة بالوجود الجعلي لعدم تنزلها إلى عالم الخلق. فهي أشبه بقطعة شروذنجر التي إعتبرت قبل الرصد والكشف وانهيال الدالة الموجية بأن حقيقتها ليست حية ولا ميتة، بل بين بين، ضمن عالم الإمكان والإحتمال، كالذي صرح به نيلز بور. وهو ما جعل اينشتاين يعتبر هذه القصة غير مكتملة ولا مفهومة¹²⁵.

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

124 حاشية الاثنيني لاصل الأصول، ص 64.

125 للتفصيل انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2014م.

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

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

اما علة نفي الوجود عن تلك الأعيان لدى الفلاسفة، أو ترددهم في ذلك، انما يرجع على ما يبدو إلى ان الإقرار بوجود الأعيان يفضي بثبوت موجودات كثيرة متميزة في عين الذات الواحدة. ولا شك ان الفلاسفة يخشون من مثل هذه الكثرة للوجود في المبدأ الأول، وهو ما جعلهم يتحاشون إثبات وجودها، إلا بنحو استهلاكيتها وجمعها، فعبروا عن ذلك بتعبيرات أخرى هي أقرب للتوسط بين الوجود والعدم. رغم ان الفلاسفة والعرفاء يعولون على هذه الأعيان في تفسير العديد من المظاهر التي تخص العلاقة الجارية بين الحق والخلق. ومن ذلك انها منبع للخير والشر كما يراها العرفاء. إذ ليس للحق سوى ان يفيض عليها وجودها الخارجي الآخر. فالسريان هو اظهار الأعيان وابرار أحكامها من عالم الظلمة والخفاء إلى عالم النور والظهور، فهي أظلال النور، حيث ظهورها به وعدميتها في نفسها. وان هذا الاظهار يجعل من علاقة الحق بالخلق علاقة تكاملية، فاحدهما يحتاج للآخر ويفتقر إليه، كالذي يصوره لنا ابن عربي في التقابلات التي يقيمها بين الحق ووجودنا، ومن ذلك قوله: «فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر الينا من حيث ظهوره لنفسه»¹²⁶.

وكذا قوله في بيت له من الشعر¹²⁷:

فأنى بالغنى وأنا أساعده وأسعده

¹²⁶ مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ص412.

¹²⁷ أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365 هـ - 1946 م، ج1، ص83.

والمعنى هو ان الحق ليس غنياً الغنى المطلق، فنحن نساعده باعياننا الثابتة في ظهور أسمائه وتجلياته وجميع كمالاته فينا، فالقابل مساعد للفاعل في فعله، وذلك بقبوله هذا الفعل¹²⁸. وعلى حد قول الجندي بأن هذا البيت «يشير إلى توقف النسب الأسمائية على الأعيان الكونية، فإن الإلهية متوقفة على العبودية، فهو من حيث انيتي العبدانية يساعده بي ويسعده، كما قال تعالى: ((ان تنصروا الله ينصركم ويثبت اقدامكم))¹²⁹، والنصر المساعدة والاسعاد في تحقيق الربوبية والالوهية، وحسن تأتي القابل في كمال مظهريته لربه اسعاده له، فإن سعادة الحقايق والنسب الأسمائية ان يظهر اثارها في مظاهرها»¹³⁰.

مهما يكن فقد عرفنا ان للوجود مراتب وتعينات مختلفة، هي الذات ثم أسمائها وصفاتها التابعة لها، ثم ما يلزم عنها من الأعيان الثابتة المسماة بالفيض الأقدس، وبعد ذلك الوجود الخارجي المجعول المعبر عنه بالفيض المقدس. فالفيض المقدس - كما يقول الأملي - مرتب على الفيض الأقدس، وهذا الأخير مرتب على الأسماء الإلهية، وهذه الأسماء مرتبة على الذات الأزلية¹³¹. أو يمكن القول إن هناك الذات الحقة التي تتضمن أسمائها وتوابعها، ومن بعدها الوجودات الخاصة الخارجية الموجودة بسبب التجليات الحاصلة من الذات بحسب شؤونها وأسمائها على الأعيان.

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

كما ان تفسير ظاهرة السريان والنقص والتعدد والاختلاف بحسب تفاوت الماهيات يثير مشكلة كتلك التي طرحها النراقي، وهي ان الماهيات إعتبارية بحسب القائلين بأصالة الوجود، فكيف

128 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص377.

129 محمد/7.

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

131 نقد النقود، مصدر سابق، ص683.

يجوز ان تكون هي السبب للتعدد والاختلاف مع انها من العدميات¹³²؟

كذلك هناك مشكلة أخرى تجعل القول بالوجود الجعلي ينافي القول بالوجود الواحد المنبسط، فالأخير لا يدع مجالاً للجعل والتأثير بإعتباره واحداً غير متكرر حتى يؤثر بعضه في البعض الآخر، فصفته الثابتة من الوحدة والانبساط لا تدع مجالاً لتلك المقالة، وإلا تضمن شيئاً من التغير والانقلاب، وكما قال العارف الخميني انه بحسب ذوق العرفاء فإن الماهية هي المجعولة بإعتبارها مفتقرة وليس في الوجود جعل أبداً، بل له الأصالة والحقيقة والظهور والبطون والأولوية والآخريّة، وليس هذا عنده من الجعل¹³³. وبالتالي فالقول بالسريان هو قول مجازي، فليس من شيء يسري على شيء آخر، إذ ليس في العين غير الوجود الواحد المنبسط بذاته أصلاً.

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

¹³² قرّة العيون، مصدر سابق، ص215.

¹³³ روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام، ايران، الطبعة الأولى، 1406 هـ، ص204-205. وتعليقات على مصباح الإنس، وهو مطبوع مع الأول، ص288.

خلاصة الفصل الأول

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

* لدى النظام الوجودي ان الشيء إما ان يكون ماهية أو وجوداً من حيث الأصالة والحقيقة الموضوعية. وان من قال بأصالة الوجود عدّ الماهية إعتبارية ذهنية، ومن قال بأصالة الماهية عدّ الوجود منتزعاً ذهنياً.

* إن للفظ الوجود التباساً شديداً في المعاني عند الفلاسفة، إلى درجة إعتبره جماعة انه أظهر الأشياء، وعدّه آخرون انه أخفى الأشياء. ومن حيث الظهور والخفاء قيل فيه ما قيل من الأصالة والإعتبار.

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

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

* إن معنى الوجود الفعلي هو الكون ومرادفاته من الحصول والثبوت والتحقق والتشخص، والذي يدرك بالشهود الحضورى المباشر. وعلاقته بالماهية هو انه يعبر عن كون الماهية وثبوتها وتحققها وحصولها وصيرورتها، فهذه التسميات مترادفة، وتجعل

بين الماهية والوجود نوعاً من الإتحاد الخارجي، حيث يوجد الوجود بذاته، وتتحد بوجوده الماهية ويصدق عليها انها تكون موجودة به عرضاً. أما معنى الوجود الذاتي فهو نفس الماهية عند تحققها خارجاً. أي ان الشيء عندما يكون ذهنياً يطلق عليه ماهية، وعندما يكون خارجاً يطلق عليه وجوداً، وبالتالي فإن بين الخارج والذهن نوعاً من المشاكلة للشيء، أي ان بين الماهية والوجود بحسب هذا المعنى شبيهاً ومحاكاة، تكون فيه الماهية في الذهن ظلاً تابعاً وحاكياً لما عليه الوجود في الخارج.

* في بداية الأمر تمّ اطلاق الوجود بالمعنى الفعلي على المبدأ الحق على نحو المجاز، حيث لا تُعلم حقيقة ذات هذا المبدأ، لكن سرعان ما انتهى اللفظ إلى معنى الحقيقة الفعلية، وهو انه لا ماهية له غير وجوده المحض. كما ان الفلاسفة المتأخرين من أمثال صدر المتألهين قد فهموا حقيقة المبدأ الحق وفقاً لكلا المعنيين السابقين للوجود رغم التعارض بينهما، لأسباب توظيفية هدفها علاج المشاكل الفلسفية داخل المنظومة الوجودية. ومن ذلك حل مشكلة التوحيد تبعاً للمعنى الفعلي للوجود، وحل مشكلة حمل المبدأ الحق لصور الأشياء كلها، فهو كل الأشياء تبعاً للمعنى الذاتي للوجود.

* لقد رأينا في الممكنات الحادثة ان الأصالة ليست للوجود الفعلي ولا الوجود الذاتي ولا الماهية بحسب معانيها المألوفة، انما الأصالة لما أطلقنا عليه الوجود الصيروري. وبحسب هذا الوجود هناك ثلاثة عناصر تحدثنا عنها، هي: الشيئية الوجودية، والصيرورة، والذات المركبة من هذين العنصرين.

* رغم ان الأصالة للوجود قبال الماهية عند الفلاسفة المتأخرين، وان وجود الماهية هو تبع لوجود الوجود ذاته، لكن مع هذا فإن الماهية تسبق وجودها في ما يسمى الأعيان الثابتة، حيث يعرض عليها الوجود بالسريان فتكون موجودة به عرضاً. والأعيان قبل ان يسري عليها الوجود لا توصف به، وانما لها نوع من الثبوت المعبر

عنه بالثبوت المظلم؛ باعتبارها لم تنتور بعد بالوجود الجعلي، رغم انها في الوجود الإلهي عبارة عن صور الأشياء ولوازم الأسماء والصفات.

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

الفصل الثاني الأصل المولد والعلاقة الإدراكية بين الذات والآخر

تتضمن العلاقة بين الإدراك والوجود مساوقة هامة لدى الفلاسفة والعرفاء، فأحدهما عين الآخر. إذ الوجود هو إدراك، والإدراك هو وجود. وهناك محاولة للفلاسفة يثبتون فيها الإدراك من خلال إثبات الوجود المجرد عن المادة. فعندهم ان الموجود المجرد عن المادة يستحيل ان لا يعقل، طالما ان كل موجود يمكن ان يعقل. فالجوهر المفارق لما كان موجوداً لذاته وليس لشيء آخر فإنه يكون معقولاً لذاته، وبالتالي فتعقل هذا الجوهر لذاته هو عين وجوده. الأمر الذي يثبت كون العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه¹³⁴. فالوجود هو العلم والعلم هو الوجود. وحيث ان العلاقة الوجودية هي علاقة الذات بالآخر، لذا تترتب على ذلك مسألتان، إحداهما ان علم الذات بالآخر ينبغي ان لا يستمد مبرره من هذا الآخر، بإعتبار ان الأخير مسبوق بوجود الذات. وكما يقول ابن باجة: ان المبدأ الحق «يعلم الأشياء لا من الأشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود»¹³⁵. أما المسألة الثانية فهي انه لا بد من ان يكون هناك تبادل في العلاقة الإدراكية بين الذات والآخر، فحالهما كحال المرأتين؛ إحداهما تعكس صورة ما في الأخرى. وعليه سيتركز بحثنا على هذين الوجهين من العلاقة استناداً إلى منطق السنخية، إذ سنتعرف على طبيعة علم الذات بالآخر وبالعكس، وذلك كالتالي:

أولاً: الذات والعلم بالآخر

تعتبر مسألة العلم الإلهي من المسائل البارزة التي شهدت الكثير من الآراء المضطربة، لكنها على العموم ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمنطق الأصل المولد (السنخية)، فبحسب هذا المنطق ان من اللازم

¹³⁴ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص858 وما بعدها.

¹³⁵ محمد ابراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997 م، ص404.

ان تكون الذات الإلهية كل الأشياء، وحينما تعلم هذه الذات نفسها فإنها في الوقت نفسه تعلم الأشياء جميعاً. ومع ان هذه النتيجة لم يُجمع عليها الفلاسفة المسلمون، إلا انها كانت تراود أذهانهم بشكل أو بآخر، وامتدادها التاريخي يصل بنا إلى افلوطين، وربما إلى أرسطو الذي يبدو انه مقتنع بهذا الأمر، وإن كانت عباراته مجملة بهذا الخصوص. فقد جاء في شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام ان أرسطو يعتقد بأن الله تعالى لا يعقل الصور الخسيسة، بل يعقل ما هو غاية في الشرف، كما انه لا يمكنه في الطبع ان يعقل الأشياء فرداً فرداً، بل عقله لشيء واحد فقط هو غاية في الفضيلة، وهو المتمثل في ذاته، فيكون عقله للأشياء عبارة عن دفعة واحدة بعقله لذاته، فيكون العقل والمعقول منه واحداً، فالعقل الأول يعقل العالم لأنه إذا عقل ذاته عقل من ذاته انه علة جميع الأشياء ومبدؤها¹³⁶. لكن الأمر عند افلوطين واضح، فهو يصرح بأن ذات الحق كل الأشياء، لذا كان من الطبيعي ان يكون علمه بذاته هو عين علمه بالأشياء جملة. مع هذا نجد بعض الدارسين المحدثين من يرى خلاف ذلك. فالاستاذ يوسف كرم يعتقد بأن افلوطين ينفي العلم الإلهي بذاته وكذا الموجودات الصادرة عنه ويجعل الماهيات المعقولة صوراً في العقل التالي الذي يلزم عن المبدأ الأول¹³⁷.

ولا شك ان هذا الاعتقاد يجانب الصواب، فعلى الأقل إن نصوص افلوطين دالة على ان المبدأ الأول يعقل ذاته ويعلمها، ومن ذلك قوله: ان «الفاعل الأول والعلة القصوى انما هو هوية فقط لا يخالفه شيء من الصفات البتة، ولا يطلق (كل) ولا (كلية) ولا (صورة) عليه.. فالهوية أكثر عموماً من الكل، والكل أكثر عموماً من الصورة.. ولما كان ذاته مكشوفة لذاته، كان عالماً لذاته بذاته، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً»¹³⁸. كذلك فإنه لما كان يرى الحق عين الأشياء فلا بد ان يكون قوله متضمناً للحكم بالعلم بالأشياء في

¹³⁶ شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، ضمن: أرسطو عند العرب، دار القلم، بيروت، ج1، ص20-21.

¹³⁷ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، 1946م، ص30.

¹³⁸ افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص202.

مرحلة ذاته نفسها، رغم ان بعض عباراته قد تدل على ان علمه بالأشياء يأتي فقط عن طريق العقل الذي بعده، مثلما هو قول الفارابيين واتباعهما من الفلاسفة المسلمين. فمثلاً انه يقول: «ان العقل هو الأشياء كلها، إلا انه بنوع كلي. فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها. وإذا القى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه، وهذا معنى قول الحكيم: ان الله خلق العقل وبذر فيه جميع الأشياء».¹³⁹

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

نظرية الفارابي وطبيعة العلم الإلهي

هناك عدة خصائص لنظرية الفارابي في العلم الإلهي، فهي من جهة ترى ان هذا العلم هو علم صوري بالأشياء. كذلك فإن هذا العلم لا يكون في عين الذات وانما بعدها. وأيضاً فإن طبيعة هذا العلم نابعة عن نظام السببية، فعلم الحق بذاته يترتب عليه علمه بالأشياء تبعاً لعلاقة العلية. بل ان نظام الوجود والكون عند الفارابي مرتب ترتيباً سببياً ضمن سلسلة العلة والمعلول، وذلك بحسب ما عليه ترتيب العلم الإلهي بالأشياء بعد علمه بذاته¹⁴⁰. وكذا ان ابن سينا يرى ان المبدأ الأول يعقل ذاته أولاً فيتربط على ذلك انه يعقل ما دونه من حيث انه علة له، ومن ثم يعقل سائر الأشياء تبعاً لما عليه

¹³⁹ افلوطين عند العرب، ص209، كذلك ص32-33.

¹⁴⁰ انظر رسائل الفارابي التالية: رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد، خ. ديتريشي، طبع في مدينة ليدن، ص78. ورسالة الدعوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م، ص4. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي السابقة، ص8.

ترتيب الأشياء ضمن سلسلة العلة والمعلول¹⁴¹. ومن حيث كون العلم الإلهي علماً عقلياً غير حسي فإنه لا يعقل الحوادث والجزئيات إلا على نحو كلي.

هكذا ان نظرية الفارابي ترى ان علم الحق بالأشياء هو علم صوري وكلي، لكنه ليس عين علمه بذاته، بل يأتي تالياً له في العقول أو العقل الذي يليه وفيه جميع صور الأشياء. وهذا العلم هو عبارة عن الكل في الواحد والكثرة في الوحدة. فالفارابي يقرر ان علم الحق بالكل يأتي بعد ذاته وبعد علمه بذاته¹⁴². وهو بهذا يتحاشى إعتبار ذات الحق عين صور الأشياء، لذلك انه يردّها إلى صفاته المتمثلة بترتبات العقول التي بعده، وما العلم الإلهي للأشياء إلا العلم بالصور أو العقول اللازمة عن علمه بذاته، حيث ان علمه بها عبارة عن نفس وجودها من دون فرق¹⁴³. وربما بدى على الفارابي مثل هذا التحفظ في قوله: «الأول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها»¹⁴⁴.

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

محاوّر النظرية

مما سبق يمكن تحليل نظرية الفارابي إلى ثلاثة محاور كالتالي:

المحور الأول: ان هذه النظرية صورية «ذهنية»، أي انها ترى العلم الإلهي علماً قائماً تبعاً لوجود الصور العقلية، ولا تجيز ان يكون هناك علم آخر كالمشاهدة الإشرافية وما إليها. فإذا ما كان للذات الإلهية ان تعلم بوجود الأشياء الكونية فإنها بحسب هذه النظرية لا بد ان تتعلّقها كصور ذهنية، ولا يمكن ان يكون هذا العلم على نحو المشاهدة الفعلية كالذي يحصل عندنا نحن البشر، لانعدام

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

142 كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي، مصدر سابق، ص5.

143 رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مصدر سابق، ص8.

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

الآلات والحواس في عالم العقول المفارقة، بل وباعتبار ان المشاهدة تفضي إلى ان يكون العلم علماً متغيراً تبعاً لتغير الحوادث الكونية، وهو أمر محال وجوده في ذلك العالم المجرد.

المحور الثاني: ان هذه النظرية لا تجيز ان يكون العلم الإلهي بالأشياء في كينونة الذات الإلهية نفسها، فهي تقر بالوجود العلمي للأشياء بعد الذات، أي في مرحلة العقل الأول. وابتداء من هذه المرحلة يتناقص الكمال في العلم الصوري للأشياء بصورة مضطربة بحسب ما عليه العقول السماوية من مراتب، فكلما كانت قريبة من العلة الأولى فإنها تكون أكمل صورة وعلماً، وهكذا يتم نظام التنزل بين هذه العقول مرحلة فمرحلة؛ حتى ينتهي أخيراً عند مرتبة العقل الفعال الأخير، وذلك وفق ترتيب علي لا زمني. إذاً، بحسب هذه النظرية يحال ان تكون الذات الإلهية محلاً للصور، ومبرر ذلك يأتي من الخشية في انثلام الوحدة الإلهية¹⁴⁵، فتكثر الصور في الذات الإلهية يبعث على تكثر هذه الذات. وبالتالي كان لا بد ان يكون العلم بالصور لازماً عن علمه بذاته، وهذا العلم هو عين ايجادها بلا اختلاف، فلا يمكن أن يتقدم تعقل الصور على وجودها، وإلا فإنه يفضي بها إلى التسلسل¹⁴⁶. لكن مع ذلك فإن لابن سينا تردداً في الأمر، وهناك من اتهمه في بعض كتبه (المشرقية) أنه قائل بوجود الصور العلمية في مرحلة الذات الأولى¹⁴⁷.

فلابن سينا نص في (الإشارات والتنبيهات) يبدي فيه ابتداءً ان المبدأ الحق يدرك الأشياء في ذاته، لكنه سرعان ما ينقضه، فهو يقول: «إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية للأول بإشراق الأول، ولما بعده من ذاته..». فبالرغم من هذا التصريح في إدراك

¹⁴⁵ انظر ابن سينا: التعليقات، ص120 و152 و154. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص98. وملا نظر علي الكيلاني: رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تصحيح وتعليق جلال الدين اشستاني، انتشارات أنجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ص419.

¹⁴⁶ ابن سينا: التعليقات، ص48-49 و149.

¹⁴⁷ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات/القسم الثاني، ص133-134. وعبد الرحمن الجامي: الدرّة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح لعبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه ملك گيل، شعبه طهران، 1980م، ص14-18.

المبدأ الأول للأشياء في ذاته، إلا انه يعود فيقول في نفس الصفحة: «ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة. فنقول: انه لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته ان يعقل الكثرة؛ جاءت الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلية في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على الترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تتلم الوحدة. والأول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته»¹⁴⁸.

المحور الثالث: ان هذه النظرية ترى العلم الإلهي الصوري يتصف بهيئة كلية لكل ما هو جزئي حادث، أي انه عبارة عن علم بالجزئيات على نحو كلي. وسبق للفارابي ان كشف عن كيفية هذا العلم بأن إعتبر المبدأ الأول يعقل الأشخاص التي تعود إلى الأنواع الكائنة الحادثة لا من حيث ما هي عليه من أمر شخصاني جزئي، وإلا اقتضى الأمر ان تكون هناك اشارة حسية، والمبدأ الأول منزّه عنها، لذا كان لا بد ان يكون تعقله للأشخاص عبارة عن تعقل كلي يصح حمله على جميع الأشخاص وليس على بعض منها فحسب¹⁴⁹. وكذا ما قرره ابن سينا من ان العلم الإلهي للحوادث المتغيرة يحصل على نحو كلي كي لا يستلزم ان يكون هناك علم متغير نتيجة التأثير بالحوادث المعلوم، لذلك فقد صورّ الكيفية بأنه يعلم الأشياء التي لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد، ويعرف أوقاتها وأزمنتها، فإذا وجدت لم يتجدد علمه بها، بل هو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة، وكذا يعرف وقته الذي يحدث فيه على الوجه الكلي أيضاً، وذلك عن طريق الإدراك الشرطي الصادق بأنه كلما كان كذا فسيحصل كذا في وقت كذا¹⁵⁰. لهذا اعتقد ابن سينا ان الحق منزّه عن تعقل الفاسدات والأعدام كالشر والنقص، وإعتبر ان تعقل هذه

¹⁴⁸ الاشارات والتنبيهات، قسم 3، ص202. كذلك نفس المصدر، القسم الثالث والرابع، طبعة دار المعارف، 1958م، ص714-715.

¹⁴⁹ الفارابي: رسالة التعليقات، نفس المعطيات السابقة، ص11.

¹⁵⁰ ابن سينا: رسالة التعليقات، ص14 و66. كذلك: الاشارات والتنبيهات/ القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، 1985م، ص717-720.

الأمر لا يكون إلا من خلال سبق حالة القوة على الفعل، وايد ذلك بالبصير الذي لا يرى الظلمة إلا إذا كان بصيراً بالقوة لا الفعل¹⁵¹، وهو ما لا ينطبق على العلم الإلهي.

وبرّر نصير الدين الطوسي مثل هذا العلم الكلي الذي يقول به الفارابي أن لعل لا تعود إلى جهة النقص في المبدأ الأول، بل لكون الأشياء المتغيرة لا تقبل التعقل، وإن كانت قابلة للتحسس والتوهم والتخيل، وكل ذلك معدوم لدى الأول¹⁵². وهو ذات التبرير الذي ادلى به الفارابي من قبل.

نقد المحاور

تلك كانت نظرية الفارابي، وقد قلنا ان فيها ثلاثة محاور، الأول انها صورية ذهنية، بمعنى ان العلم الإلهي هو علم صوري. والثاني هو ان العلم الإلهي بالأشياء يقع خارج الذات الإلهية. والثالث هو ان هذا العلم هو علم كلي لا يخص الجزئيات والحوادث بما هي جزئيات وحوادث. وقد كانت جميع هذه المحاور موضع نقد من قبل الفلاسفة المتأخرين كالذي يتبين لنا أدناه..

1- نقد العلم الشرطي

لو بدأنا أولاً بالمحور الثالث من النظرية، وهو القول بنفي العلم الجزئي، سنلاحظ انه جرت حوله مساجلات وتخرجات عديدة وسط الفلاسفة المتأخرين. فالغزالي اعتبر هذا الأمر أحد ثلاث مسائل كفر القائلين بها، إذ أضاف إليه مسألة الاعتقاد بقدم العالم وانكار المعاد الجسماني¹⁵³. ومن الناحية العلمية رأى الغزالي ان القول بالعلم الكلي دون الجزئي هو أيضاً لا يخلو من إشكال يتعلق بلزوم التعدد في العلم الإلهي من حيث تعدد الأنواع والأجناس. لكن يمكن القول إن الفارابي وابن سينا ومن اتبعهما حاولوا تدارك هذه المشكلة من التعدد، اعتماداً على نظام الترتيب التسلسلي. فابتداءً

151 المبدأ والمعاد لابن سينا، ص32.

152 الطوسي: مصارع المصارع، نفس المعطيات السابقة، ص135.

153 تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص307-308.

هناك العلم الإلهي بالذات، ومن ثم يلزم عنه صورة المعلول الأول، ثم صورة المعلول الثاني لدى الأول، وبعدها صورة المعلول الثالث لدى الثاني.. وهكذا على التابع حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأخير الذي يلزم عنه الصور المتكثرة للعالم الأرضي. وقد إعتبر الغزالي أن الفلاسفة اضطروا لنفي العلم الإلهي بالغير مطلقاً، احترازاً عن لزوم الكثرة في ذاته، ولكن خالفهم ابن سينا الذي لم ير تناقضاً في الاعتقاد بذلك العلم مع نفي الكثرة عنه كلياً¹⁵⁴. وقد صوّب ابن رشد نقد الغزالي لابن سينا في لزوم الكثرة عن العلم الكلي¹⁵⁵.

وهناك من حاول توجيه هذه النظرية مثلما هو الحال مع المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية الذي رأى ان كلام ابن سينا في هذا الأمر يعني أنه لما كانت الكلية والجزئية وصفين للإدراك لا للمدرك، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً، وبالحواس يسمى جزئياً، لذا كان المعنى هو أن الله يدرك الكليات على نحو من التعقل، كما ويدرك الجزئيات على وجه جزئياتها، غير أن طريق إدراكه لها يختلف عن طريق إدراكنا نحن، ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات¹⁵⁶.

كذلك ظن صاحب (المحاكمات) الشيرازي؛ ان ما فهمه الطوسي لرأي ابن سينا في الموضوع ليس سليماً، إذ كان الطوسي يرى ان ابن سينا يمنع أن يكون الحق عالماً بالجزئيات المتغيرة من حيث تغييرها، متصوراً أن علماً كهذا لا يكون إلا بالآلات جسمانية حسية تبعث على التغيير في ذات العلم. وقبل ذلك أخذ الشيرازي يوجّه مقصد ابن سينا دون الاضطرار إلى الفهم الأنف الذكر، وهو أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً فقط في حالة كونه علماً زمانياً يحضر في زمان دون آخر، خلافاً للعلم المجرد عن الزمان كعلم الأول بالعالم أزلاً وأبدأ، حيث لا تغير فيه مطلقاً، بإعتبار أن جميع الأزمنة وكذا الأمكنة مطوية عنده وحاضرة لديه بلا بُعد ولا غياب، مما يثبت علمه بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة¹⁵⁷.

154 المصدر السابق، ص177-179.

155 تهافت التهافت، ص343.

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

157 المصدر السابق، ص396.

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

2- النظرية المشائية ونقد العلم البعدي

أما حول المحور الثاني، والمتعلق بمحل العلم الإلهي بغيره، فيلاحظ انه أخذ تخريجاً وتوجيهاً من قبل ابن رشد إلى الدرجة التي تم فيها اسقاط فهمه الخاص على رأي ابن سينا. فقد عرفنا ان الفارابيين حول العلم الإلهي بالأشياء إلى خارج حضرة الذات الإلهية ابتداءً من المعلول الأول المسمى بالعقل الأول، لكن ابن رشد ظن أن ابن سينا أراد ان يقول بأن علم المبدأ الأول بذاته هو عين علمه بغيره، وإن لم يتيسر له شرحه وتوضيحه. وعنده ان هذا العلم ليس كلياً كالذي أراد ابن سينا إثباته، إذ ليس فيه قوة مثلما يحصل في العلم الكلي الذي يتحقق فيه العلم للجزئيات بالقوة. كما انه ليس علماً جزئياً، لكون الجزئيات لا نهاية لها، وبالتالي فهي غير قابلة للحصر العلمي. إذاً، فهذا العلم ليس قائماً على الكلي والجزئي كالذي فينا، ومن ثم لا يمكن إدراك كلفيته. مع هذا فإن ابن رشد يرى ان كل علم مفارق للمادة ومنه العلم الإلهي انما يتحد فيه العلمان الكلي والجزئي، فيكون بذلك الأصل والأساس لهذين العلمين الأخيرين، فعندما يفيض على عالمنا ينقسم إلى كلي وجزئي رغم أنه ليس هذا ولا ذاك، وإن كان أشبه بالأخير منه إلى العلم الكلي.

ويهدف ابن رشد في رأيه السابق إلى القول بأن العلم الإلهي هو نفس الذات المؤلفة من صور جميع الموجودات المتحدة اتحاداً بسيطاً لا يخلو من كثرة وتفصيل، إذ عقل الذات لنفسها - باعتبارها مجردة - هو عقل جميع الموجودات من دون حيثية أخرى¹⁵⁸،

¹⁵⁸ تهافت التهافت، ص343-345 و507. كذلك ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م، ج3، ص1708.

وذلك على شاكلة ما أطلق عليه المتأخرون فيما بعد (بسيط الحقيقة كل الأشياء). ولا شك ان هذا الاعتقاد هو مما يتفق مع بعض حيثيات مقالة صدر المتألهين كما سنرى. لكن المشكلة التي تعترض مقالة ابن رشد والارسطيين جميعاً هي تفسير الكيفية التي عليها العلم الإلهي للحوادث المستقبلية، فالمادة في النظر الأرسطي الرشدي منفصلة عن مبدأ الوجود الأول وغريبة عنه. ورغم ان ابن رشد تعرّض إلى مشكلة علاقة اليجاد التي تربط المبدأ الأول بالمادة¹⁵⁹؛ إلا انه لم يشر إلى طبيعة إشكالية العلاقة العلمية التي تربطه بها، فضلاً عن علاجها، إذ كيف يمكن التوفيق والموائمة بين العلم القديم من جهة، والمادة خازنة الصور المنفصلة عنه من جهة ثانية؟

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

يكون منشأ علة تخليق الموجودات الخاصة بهذا العقل دون تجاوزها¹⁶⁰.

على ذلك فقد حمل ابن رشد بعض المشائين مسؤولية تأويل مذهب أرسطو وتصويره بأنه قائل بأن المبدأ الأول إنما يعلم معلوله بعد علمه بذاته¹⁶¹، وهو الرأي الذي تلتزم به النظرية الفارابية. والصحيح عنده كما اسلفنا هو أن العلة لا تعلم إلا ذاتها، وأن المبدأ الأول هو أيضاً لا يعلم إلا ذاته فحسب.

لكن هناك ما يبرر مقالة علم المبدأ الأول بغيره وفقاً للنظريتين الفارابية والارسطوية، استناداً إلى المبدأ الفلسفي القائل: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول). وهو المبدأ الذي يتكئ على منطق السنخية. فالنظرية الفارابية وفقاً لهذا المبدأ يمكنها تبرير تسلسل العلم والتعقل ابتداءً من مبدأ الوجود الأول فما دونه، حيث أن علمه بذاته عبارة عن علمه بها كعلة، وبالتالي فإنه يعلم المعلول الأول من خلال علمه بذاته، وعلمه بالمعلول الأول يؤدي إلى علمه بالمعلول الثاني، إذ المعلول الأول هو علة أيضاً؛ العلم بها يفضي إلى العلم بمعلولها، وهكذا حتى يكون المبدأ الأول عالماً بالكل من خلال علمه بذاته، وذلك بحسب النظام والتسلسل الرتبي.

كذلك يمكن تبرير النظرية الأرسطوية بالحجة السابقة نفسها. فابن رشد يبرر عملية علم المبدأ الأول بما دونه انطلاقاً من كون العلة تعلم معلولها بما تعقل به ذاتها¹⁶². فالأول يعلم جميع ما دونه من نظام الأشياء وترتيبها على ما هي عليه، لأن ذاته عبارة عن كل الأشياء على نحو التمام والكمال والترتيب والنظام. فإدراك الأول لذاته هو إدراكه لهذا النظام والترتيب، وبالتالي فهو في حد ذاته عبارة عن إدراك الأشياء التي دونه. لذا فبحسب النظرية الأرسطوية إن الاتكاء على المبدأ الفلسفي الأنف الذكر لا يلزم عنه العلم الخارجي، أي علم الذات بالموضوع على نحو التقابل بين الذات والخارج، وهو خلاف تصور النظرية الفارابية.

160 تهافت التهافت، ص 217-218.

161 المصدر السابق، ص 205-206.

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

وبلا شك إن المبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول) يدعو إلى خطأ ما تتمسك به النظرية الفارابية، إذ لا بد من الاعتراف بأن مبدأ الوجود الأول هو كل الأشياء بترتيبها وتنظيمها، إذا ما اردنا تصحيح العلم الإلهي بغيره من الموجودات، فلا مبرر لهذا العلم إن لم تكن العلة تحمل في ذاتها كل ما في المعلول من وجود على نحو الكمال والتمام. وبه لا يعقل استثناء المبدأ الأول من هذا المضمون؛ طالما تم الاعتراف بكونه علة لغيره من الموجودات، وبالتالي فهو يحمل كل ما في دونه من المعلولات على النحو الأتم. وكما يقول بعض المحققين المتأخرين: «إن وجود المعلول لما كان رشح وجود العلة وفيضاً منه، فكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كأنها مجتمعة بعنوان الوحدة في الوجود ما هو علة لها حقيقة، وهذا هو المسمى عندهم بالوجود الجمعي، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه، فالعلم به علم بالجميع على الاجمال، فوجود العلة هو صورة الجميع، لكن بلا كثرة في ذاته تعالى. وهذا أحد معاني كلام المعلم الثاني: (هو الكل في وحدة)»¹⁶³.

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

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

لكن يمكن ان يجاب على ذلك بأن ما يعلمه المعلول من علته انما هو بحسب رتبته من الوجود الناقص مقارنة بالعلة، فهو بالتالي لا

163 تحفه، ص 247-248.

يمكنه ان يعلم ذاتها بالتمام والكمال، وإلا فإنه ينقلب فيكون عينها وهو مستحيل بحسب (القوانين الحكمية). مع هذا فإن الجانب الذي يتم فيه العلم والتعقل يفضي إلى الإتحاد الشخصي كالذي تقوله الصوفية. فمثلاً حول العلاقة بين المبدأ الأول والمعلول الصادر عنه، ان هذا الأخير يعلم من المبدأ الأول بحسب ما عليه من الرتبة الوجودية، وبالتالي فإنه لا يمكنه ان يعقل ويعلم المبدأ بتمامه وكماله، وانما يعلم شيئاً منه دون آخر، لكنه من حيث علمه بالشيء الأول فإنه يتحد به دون الآخر، الأمر الذي يفضي إلى ان يصبح الأول منه ما هو معلوم ومنه ما هو غير معلوم، وبجزئه المعلوم هو نفس المعلول لاتحاد العالم بالمعلوم والعقل بالمعقول، وهذا يعني ان المعلول قد أصبح جزءاً من المبدأ الأول وليس خارجاً عنه. وهكذا الأمر مع كل معلول مفارق بالنسبة لعلاقته بعقله، حيث يصبح كل معلول جزءاً من عقله، وبالتالي يمكن القول إن الأمر يفضي إلى عدم وجود شيء خارج الذات الإلهية، وكل ما نعده شيئاً وموضوعاً انما هو متضمن ضمن هذه الذات الشخصية الشاملة، كالذي تؤكد عليه الصوفية في مقالاتها عن وحدة الوجود الشخصية، مما لا يتناسب واطروحة ابن رشد وغيره من الفلاسفة الأرسطيين.

بل ان هذا الأمر ينطبق أيضاً على النظرية الفارابية وجميع النظريات التي تسلم بأن ايجاد العقل لشيء آخر هو نفس تعقله له، وكذا العكس، حيث فعل التعقل هو ذاته فعل اليجاد، استناداً إلى إتحاد العقل بالمعقول، فمن المحال في الكائنين المتحددين ان يتغيرا إلا بالاعتبار.

الثانية: هي ان العلم الذي نتحدث عنه النظرية الأرسطية هو علم مغلق على الذات، وذلك في جميع المفارقات وعلى رأسها مبدأ الوجود الأول، إذ كيف يتسنى للذات الإلهية وغيرها من الذوات المفارقة ان تعرف بأن لها معلولاً خارجاً عن ذاتها، بل وانه على شاكلتها؟ فهذه المعرفة لا تخضع إلى تبرير المبدأ الفلسفي (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول). ويمكن القول إن النظرية الأرسطية يمكنها ان تؤكد إدراك العلة لمعلولها وذلك بما تحمله من صورة المعلول في ذاتها، فإدراكها للمعلول انما هو بحسب (ذاتها) من دون

ان يكون لها علم به (في ذاته). فإدراكها للآخر (المعلول) ليس إدراكاً له على أنه «آخر»، بل إدراكها له من حيث هو عين ذاتها ولو على نحو التمام والكمال، أي أن المدرك متحد مع المدرك، وان العلة لا ترى غير ما في نفسها من صورة المعلول، ولا يظهر أمامها ما نطلق عليه «الآخر». فهي بالتالي تجهل حقيقة هذا «الآخر» إن كان له وجود مستقل عنها أم لا. وبالتالي فنحن أمام شبهة شبيهة بتلك التي أراد باركلي ان يوقعنا في فخها، وهو ان إدراكنا للآخر لا يستلزم وجود الأخير خارجاً عن ذاتنا، فكل ما هو موجود لا يتجاوز ذاتنا المدركة وإدراكاتها المباشرة، ولو عُدت الذات المدركة لما كان هناك وجود قط.

وكما ينطبق هذا على إدراك العلة للمعلول، حيث إن العلة لا تدرك المعلول كشيء مستقل، بل تدركه بما تحمل له من صورة في ذاتها كما قدمنا، فكذلك يمكن القول من الناحية العكسية ان إدراك المعلول لعلته لا يعني انه يعي استقلالها عنه، انما هذا الإدراك هو عين ذات المعلول بلا اختلاف فكيف يمكنه ان يعي انها مستقلة عنه وأنها أكمل وأتم منه، بل وجاء على شاكرتها؟ فكل ذلك ما لا سبيل إليه، لأن علمه بها يتمثل في صورتها في ذاته. ولا يشفع في الأمر ما تراه النظرية الأرسطية من كون المعلول محض الإضافة أو التعلق بعلته¹⁶⁴. كما ان رأي ابن رشد في كون المعلول يعلم من ذاته معنى مضافاً إلى علته¹⁶⁵؛ يحتاج إلى دليل خاص غير ما هو مطروح. فكل ما يمكن ان يقال هو ان علمه بذات العلة مرتد إلى علمه بذاته، وهو أمر لا يبرر العلم بما هي في ذاتها، ولا كونها مستقلة عنه، ولا انه محض التعلق لعدم انفصاله عنها، ولا انه جاء شبيهاً بها أو على نسخها.

هكذا يفضي الأمر إلى أن تكون الموجودات عبارة عن ذرات روحية «مونات» مغلقة الإدراك؛ لا يعرف كل منها ما يدور حولها. فلا العلة بإمكانها أن تعرف طبيعة معلولها، ولا حتى تعرف أنها علة لغيرها، وكذا الحال مع المعلول، فهو أيضاً لا يعرف طبيعة

164 تهافت التهافت، ص338.

165 المصدر السابق، ص204.

علته، ولا كونه معلولاً أو محض إضافة تعلقية. فالإدراك يظل إدراكاً إستبطانياً ذاتياً محضاً، فلا يعرف أحد أصله ولا ما يلزم عنه. وهنا تأتي أهمية نظرية الإشراق النوري للسهروردي في حل هذه المشكلة والقضاء على تلك الثغرة، وذلك من خلال نفي العلم الصوري برمته، أو بإضافة علم آخر إليه كالذي سعى إليه صدر المتألهين على ما سنرى.

3- النظرية الإشراقية ونقد العلم الصوري

يبقى لدينا المحور الأول من النظرية الفارابية، والقائل بالعلم الصوري. فالملاحظ ان هذه الفكرة قد تعرضت إلى نقد جذري من قبل شيخ الإشراق السهروردي. فقد رأى هذا الفيلسوف العارف ان المبدأ الأول مستغن عن الصور العلمية المشائية، حيث له «الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلية مما صورها تثبت عند المدبرات السماوية حاضرة له؛ لأن له الإحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقلية، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.. وفي الجملة؛ الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير.. وعلمه وبصره واحد»¹⁶⁶.

وقد أيد صدر المتألهين ما قاله السهروردي وأعاب على نظرية العلم الصوري لكونها عارية عن الشهود العيني الإشراقي، سواء بالنسبة للابداعات أو الفاسدات، وعجب من المحقق نصير الدين الطوسي كيف لم يلتفت إلى ضرورة انكشاف جميع الأشياء الصادرة عنه بذواتها، إذ اقتصر على انكشاف العقول والصور العقلية للأشياء الكلية والجزئية، وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناطاً لعلمه بالماديات. وبرأيه ان العلم إذا كان عين الابداء، والمعلوم عين المعلول، فإنه لا حاجة في صدوره عن الفاعل إلى علم صوري سابق، بل علمه للأشياء يكون عين حضورها بأنفسها لا بحصول صور ذهنية مطابقة لها. لذا إعتبر نظرية ابن سينا تفضي إلى ان يصدر الكثير عن الواحد، لأن المعلول الأول إذا كان

¹⁶⁶ المشارع والمطارحات، نفس المعطيات السابقة، ص487-488.

صدوره عن المبدأ الأول مشروطاً بسبق صورته؛ فسيلزم ان تكون الصورة الأولى علّة لحصول اللزم المباين ولحصول صورة أخرى، فيفضي بالحق إلى ان يفعل فعلين مختلفين باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة¹⁶⁷.

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

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

4- نظرية الجمع بين العلمين

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

¹⁶⁷ صدر المتألهين: شرح الهداية الاثيرية، ص323-325. والمبدأ والمعاد، ص101 و104-106.

وتتضمن هذه النظرية التي تعود إلى العرفاء، كما أقرّ بذلك صدر المتألهين وإعتبرها موافقة للقوانين الحكيمة¹⁶⁸، تتضمن العلمين الصوري والشهودي. بل انها تحمل ثلاثة أنواع من العلم الإلهي كالتالي:

فهناك علم صوري سابق لوجود الأشياء، إذ يكون إدراكها في مرتبة الذات الإلهية قبل وجود الأشياء، وهو علم اجمالي محض يعبر عن عين الذات الإلهية تبعاً لمقولة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، مما يعني انه أعلى مراتب الإدراك وأكملها¹⁶⁹.

كما هناك علم صوري ثانٍ مفصل يأتي بعد الذات الإلهية، وهو ما يطلق عليه العلم بالأعيان الثابتة التي تلزم عن صفاته الخاصة، حيث انها في الذات الإلهية مجملة، لكنها تتفصل بعد هذه الذات. فعلاقة هذه الأخيرة بالأعيان علاقة وحدة بكثرة، فكلها مشهودة لدى الذات الإلهية رغم أنها تعتبر معدومة¹⁷⁰.

وسبق للعارف حيدر الأملي أن أشار إلى كلا هذين العلمين، فصوّر العلم الإلهي بأنه علاقة مجملة للأعيان الثابتة بالذات الأحدية، شبيه بعلاقة الشجرة بالنواة. فالشؤون الذاتية والحقائق الأزلية أو الأعيان الثابتة المجملة انما وجودها في الذات الأحدية كوجود الشجرة في النواة، وحيث ان الشجرة لا تنفك عن النواة، فإن النواة إذا صارت عالمة بذاتها فقد صارت عالمة بجميع كمالاتها الشجرية من الأغصان والأوراق والأزهار والثمار وغيرها. وكذا هو الحال في العلاقة بين الحق ومعلوماته، فالعلم بالأعيان الثابتة هو نفسه عبارة عن العلم بالذات الإلهية، فإذا صار الحق عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكونة مجملاً في ذاته المعبر عنها بالحضرة الأحدية. ومن ثم يكون ظهورها تفصيلاً في الحضرة الربوبية التي تتأخر عنها تأخراً ذاتياً¹⁷¹. فالعلم والأعيان بكثرتها المجملة هي عين الذات الأحدية من غير اختلاف.

168 الأسفار، ج6، ص284.

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

170 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص217.

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

وللعارف القيصري بيان للعلم الشمولي بعد الذات الإلهية شبيه بذلك الذي يتحدث عنه الفارابي، حيث يرى ان الصور التي يشتمل عليها العقل الأول اجمالاً والنفس الكلية تفصيلاً عبارة عن حقائق الأشياء، فافاضة المبدأ الأول عليهما بتلك الصور عبارة عن ايجاد تلك الحقائق فيهما، وكل ما في الخارج من الحقائق هي كالظلال لتلك الصور، إذ تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما أولاً، ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفائضة عليهما وليس بالصور المنتزعة من الخارج. على ان تلك الحقائق هي عين حقيقة العقل الأول، بل عين كل عالم بها بحسب الوجود المحض، وان كانت من حيث تعييناتها ومعلوماتها تكون غيرها، باعتبار ان الحقائق كلها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود، وان كانت متغايرة بالتعينات¹⁷².

كما ان هناك علماً ثالثاً شهودياً يأتي بعد الذات الإلهية. فهو عبارة عن ذلك الذي له علاقة حضورية بالموضوعات الخارجية التي تقابل الذات مباشرة، لذلك كان هذا العلم علماً تفصيلاً يمثل عين وجود الأشياء لا صورها¹⁷³. فعند صدر المتألهين ان العلم الصوري لا يمنع العلم الآخر المستلزم عن العلم بالذات، فكونه تعالى علة لغيره يبعث على ان يكون عالماً بمعلوماته على نحو الوجود الذي حصلت منه؛ لا بمجرد صورها أو ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها¹⁷⁴. وهو في تفسيره لسورة البقرة إعتبر ان علم الحق بالأشياء علمان، أحدهما عين ذاته وهو العلم المجمل، والآخر علم مفصل عبارة عن صورة كل واحدة من الحقائق الإمكانية؛ سواء كانت مقارنة لذاته كما عليه الفارابي، أو مباينة عنه كما عليه الإشراقيون وغيرهم، أو غير زائدة على أسمائه وصفاته كالذي يراه العرفاء¹⁷⁵.

نقد النظرية

172 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص72.
 173 الشواهد الربوبية، ص52. والمبدأ والمعاد، ص491.
 174 شرح الهداية الاثيرية، ص323.
 175 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص373-374.

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

أ. مشكلة العلم الصوري وقاعدة بسيط الحقيقة

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

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

وحول الأمر الأول، فمن العجب والغرابة أن يمنع الفلاسفة المسلمون الأوائل وجود الكثرة المجملة في ذات الحق واضطروا لأجل تصحيح العلم الإلهي ان يحولوا الصور والكثرة إلى المعلول الأول كي لا يلزم التركيب وحلول الأشياء في ذاته تعالى، رغم انهم سلموا بمنطق السنخية وما تفضي إليه من قضايا عديدة؛ كقاعدة

العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقاعدة الإمكان الأشرف ونظرية الفيض وغيرها من القضايا الفلسفية الأخرى.

أما الأمر الآخر، وهو المتعلق ببساطة حقيقة الذات الإلهية، فهو الذي أخذ به أولئك الفلاسفة، مما يعني انهم كانوا يدركون استحالة الجمع بين القول بوجود الكثرة العلمية في الذات الإلهية وبين اعتبار حقيقة هذه الذات بسيطة، أو انهم كانوا يتصورون ان ذلك يبعث على التناقض. وعليه فقد وافقوا على الثاني ومنعوا الأول. الأمر الذي خالفهم عليه ابن رشد، إذ اعلن صراحة ولأول مرة بوجود الكثرة العلمية في ذات الحق تعويلاً على اعتبارها كل الأشياء، وكذا الحال مع الصوفية أيضاً¹⁷⁶، فهم عدوا المبدأ الأول واحداً يحمل في ذاته تلك الكثرة المجملة، وصح عندهم انه الواحد الكثير، مما يتفق مع منطق السنخية.

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

لذلك إعتبرت القاعدة المذكورة من الأمور الغامضة وغير المتقنة لدى الفلاسفة، وهو ما جعل صدر المتألهين لا يعترف لأحد قبله بمخالفة الحظ في ان يتيسر له فهمها وتحصيلها، فقال بهذا الصدد: «داعلم ان كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى الشيخ الرئيس - تحصيله واتقانه على ما هو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح، لم يمكنه الوصول

¹⁷⁶ نعتقد ان رسالة ابن سينا (العرشية) تتضمن اعتبار المبدأ الحق كل الأشياء، وان علمه بها يأتي من حيث علمه بذاته، وإن لم يصرح بذلك، بدلالة انه يعد ذات الحق مرآة ترى فيها الممكنات كالذي سيأتينا ذكره فيما بعد.

إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية، وهي موضوعات علومهم دون الإنيات الوجودية، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجج والتجمع في الكلام»¹⁷⁷.

مع هذا فقد جرى إثبات تلك القاعدة ببعض الطرق الغريبة التي لا تشبع ولا تغني من جوع، كطريقة نفي التركيب وعدم التناقض. إذ حاول صدر المتألهين إثبات ان نفي تلك القضية يفضي بالذات إلى التركيب والخلط بين الواجب والممكن، فلو لم يكن الواجب وجوداً لكل شيء فإنه لا يكون بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يصبح وجوداً لبعض الأشياء وعدمياً للبعض الآخر، فيلزم منه التركيب والخلط بين الواجب والممكن. وتوضيح ذلك انه إذا فرضنا بسيطاً ك (ج) مثلاً، وقلنا ان (ج) ليس هو (ب)؛ فإن حيثية كونه (ج) هي غير حيثية كونه ليس (ب)، إذ لو كان ذلك الايجاب وهذا السلب أمراً واحداً للزم من مفهوم الإنسان - مثلاً - ان يعقل مفهوم كونه ليس بفرس، أو ما شابه ذلك، وهو واضح البطلان، فعلم بذلك ان كل موجود سلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين، جهة بها هو كذا، وجهة بها هو ليس كذا، وبالتالي فبعكس النقيض يصبح من الضروري ان يكون بسيط الحقيقة كل الأشياء¹⁷⁸.

كما حاول هذا الفيلسوف ان يستدل - أيضاً - على تلك القاعدة من خلال عدم التناقض بنفس صورة ذلك البرهان، فاعتبر ان السر في عدم اعتبار حيثية كون الشيء (ج) هي نفس حيثية كونه ليس ب (ب)؛ هو لاستحالة اجتماع الوجود والعدم في أمر واحد، فالشيء الواحد لا يمكن ان يكون مصداقاً للوجود والعدم من جهة واحدة، وعليه لو كان (ج) بسيط الحقيقة لكان من الضروري ان يكون عين

¹⁷⁷ الأسفار، ج6، ص239.

¹⁷⁸ صدر المتألهين: أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، 1402 هـ، ص37. وعرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين أهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341 هـ.ش، ص221. كذلك: شرح رسالة المشاعر، مصدر سابق، ص236-241.

(ب) و(م) و(ق) الخ... فسلب بعض هذه الأشياء عنه يفضي به إلى التناقض لاجتماع الوجود والعدم¹⁷⁹.

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

والجواب هو ان نفس سلب الأمر العدمي يعتبر إثباتاً للأمر الوجودي، حيث ان سلب السلب وجود، لذا يتعين كون بسيط الحقيقة هو عين السلب لكل العدم، وذلك بنفس حيثية التي يمثل فيها كل الوجود. غير ان الاشكال الحقيقي هو ان ذلك البرهان ملفق من قضيتين متفاوتتين في نفس الأمر أو الحقيقة، إحداهما تعبر عن حقيقة الشيء بما هي، وذلك حين نصفه بأنه ذو حيثية كذا، والأخرى خارجية لا تعبر عن تلك بما هي هي بأي نحو، بل انها منتزعة عقلاً ومضافة إلى غيرها خلاف الأولى التي يرجع إليها مدار الحكم من دون تناقض ولا تركيب، وإلا كان التناقض يصدق على كل فرد من الممكنات عند تعريفه بحيثية مع سلب حيثيات الخارجية الأخرى عنه. وبالتالي فإن ما فعله صدر المتألهين هو انه اصطنع قضية خارجية واطافها إلى القضية الحقيقية ليصور التناقض الحاصل بينهما، في حين إن النتيجة التي خرج بها هي في حد ذاتها لا تدل على إثبات البساطة، وانما تنفيها كلياً، لأن البسيط لا يمكن ان يجتمع مع وجود الكثرة إذا ما اعتبر بسيطاً من كافة حيثيات والجهات، فحيثية كونه (ب) هي ليست حيثية كونه (ج) أو (م) أو (ق) الخ. فهذه حيثيات وجودية كثيرة تتنافى مع المقدمة التي افترضها وهي وجود حيثية واحدة، بحيث عنده انها تفضي إلى التناقض عندما يجتمع فيها الأمر الوجودي مع الأمر العدمي السلبي. فالذي أراده صدر المتألهين هو إثبات وجود حيثيات كثيرة مع افتراض وجود حيثية واحدة، وهل هذا إلا تناقض؟!!

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

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

ولو قيل ان سلب الوجودات الناقصة عن المبدأ الحق هو بعينه يمثل إثباتاً للوجود والكمال بإعتبارها ناقصة ومشوبة بالعدم، كما جاء عن الآخوند النوري¹⁸⁰؛ لقلنا بالنيابة عن أهل التصوف ان هذا النقص والعدم لا يكون إلا بإعتبار التعينات المقيدة، أما مع الاطلاق وعدم التقييد فلا تعتبر ناقصة ولا عدمية، بل انها عين الوجود والكمال. أو كما قال العارف حيدر الأملي بأن الفقر والاحتياج في الوجود الحق لا يدل على النقص إلا إذا كان بالنسبة للغير، وحيث انه لا وجود لغير الحق وان مظاهره ليست مغايرة له، فلا حاجة ولا فقر إلا لذاته، وبالتالي فليس هناك من نقص البتة¹⁸¹.

والواقع ان من غير الممكن الجمع بين بساطة المبدأ الحق وبين إثبات كونه كل الأشياء، فذلك ما يبعث على التناقض، ويصبح ان منطق السنخية يستلزم نفي البساطة وإثبات التركيب في وحدة ذلك المبدأ، وإن كان هذا لا يعني القول بتعدد القدماء مثلما ظن السيد الرشتي، فهو قد نفي وجود الكثرة في ذات الحق بإعتبارها تؤدي إلى التركيب والتعدد، ونقل انه ناظر بعض المتفلسفين حول تلك الشبهة فأجابه المناظر بأن وجود تلك الكثرة لا تضر في وحدة الذات ان كانت قديمة بتفاصيلها ما دامت غير مستقلة¹⁸². وبالفعل فإن عدم استقلالها دال على نفي التعدد في القدماء، ولكنه لا يدل على نفي التركيب. لذلك يصدق قول بعض شارحي (فصوص الحكم) عندما إعتبر تلك الكثرة لا تتنافى مع الوحدة، بل لدى العرفاء يصح القول: هو الواحد وهو الكثير¹⁸³، فتلك الكثرة ما هي إلا عين

180 رسالة بسيط الحقيقة، ص11.

181 نقد النقود، مصدر سابق، ص679.

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

183 عبد الرحمن الجامي: الدرر الفاخرة، مصدر سابق، ص18-19.

الحق من حيث الحقيقة والوجود، وان كانت غيره من حيث التعيين والتقدير¹⁸⁴. فهو الواحد الكثير، وهو الفرد المركب، بلا تعدد في القدماء.

ب - مشاكل أخرى حول النظرية

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

1- ما ذكره المحقق البهائي وتبعه المدقق الخوانساري من ان علم الحق تعالى لما كان عين ذاته، وحيث ان ذاته مجهولة الكنه، فإن علمه لا بد ان يكون مجهولاً، فكيف ينص على كلفيته؟ وقد أجاب الحكيم الكيلاني بما خلاصته ان الفلاسفة لا يدعون معرفة كيفية علمه الاجمالي الذي يمثل عين الذات، فمن المسلم به انه ليس معلوماً لأحد، وانما ينحصر النزاع فقط حول كيفية علمه التفصيلي للأشياء، وهو ما يأتي بعد مرتبة الذات¹⁸⁵.

لكن من الواضح ان هذا الجواب غير صحيح، إذ الفلاسفة لا يخفون أمر كيفية علمه الاجمالي المتمثل في عين الذات، سواء بالتنصيص أو الادعاء، كما هو الحال مع صدر المتألهين الذي ادعى معرفة ذلك ولم يصرح به كاملاً في (الشواهد الربوبية)، معتذراً عنه لجهة غموضه وعسره على أكثر الأفهام، فقال بهذا الصدد: «ولا أرى في التنصيص عليه مصلحة لغموضه وعسر إدراكه على أكثر الأفهام، ولكني أشير إليه إشارة يهتدي بها إليه من وفق له وخلق له، وهو ان ذاته تعالى في مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته وأسمائه كلها وهي أيضاً (مجلاة) يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير حلول ولا إتحاد»¹⁸⁶.

لكنه في (أسرار الآيات) إعتبر ان العارفين إذا ما اجتازوا عالم الروح ومن ثم فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا

184 الأسفار، ج6، ص262.

185 لاحظ: تحفه، ص267.

186 الشواهد الربوبية، ص40.

إلى لجة بحر الحقيقة؛ كوشفوا بهوية الحق تعالى، وإذا استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الإلوهية عرفوا الله بالله، وعرفوا به كل شيء¹⁸⁷.

ورغم ان الفلاسفة يصرحون أحياناً بكون الذات الإلهية مجهولة لا تعلم، إلا ان إعتبارها تمام الأشياء تبعاً لمنطق السنخية أو قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) يجعل منها حقيقة معلومة على نحو الاجمال من غير إحاطة. لهذا فإن إدراك الأشياء يعبر في حد ذاته عن إدراك المبدأ الحق وإن لم نشعر¹⁸⁸. ناهيك عما يدعى فيه من مكاشفة هويته ومشاهدة ذاته عيناً عبر ارتفاع الحجب النورية والظلمانية عن العرفاء الكاملين¹⁸⁹.

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

فعن هذه المشكلة أجاب البعض ان مراتب الوجود في السلسلة النزولية عند الفلاسفة أربع، هي العقل والنفس المجردة والنفوس المنطبعة والأجسام. فالثلاثة الأولى علة لما تحتها، وليس شيء من الأجسام علة لما بعده، بل الأفراد المتوالية معدات لتاليها. وعليه فإن العلم الإلهي التفصيلي له أربع مراتب، وليست هناك علل غير متناهية حتى يلزم منها علوم غير متناهية¹⁹⁰.

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

187 أسرار الآيات، ص 105-106.

188 ايقاظ النائمين، ص 46.

189 مفاتيح الغيب، ص 190-191. وأسرار الآيات، ص 22-23 و 105-106.

190 تحفه، ص 258.

على ان الكيلاني دفع شبهة مفادها ان معلومات الحق لما كانت غير متناهية بالفعل فإنه على ذلك يلزم وجود أمور غير متناهية بالفعل أيضاً، وهو ما يبطله برهان التسلسل الممتنع، فأجاب عن هذه الشبهة وهو ان ذلك البرهان لا يجري في الأمور المترتبة، فالاجتماع شرط في جريان البرهان¹⁹¹. مع انه قد يقال ان وجود معلومات غير متناهية بالفعل يقتضي وجود أمور مجتمعة وغير متناهية فعلاً، استناداً إلى علاقة العلية وما تتضمنه من اقتران ومعاصرة. فهي شبهة لا تختلف عن شبهة العلم الشهودي وعلاقته بحضور كل الكائنات أزلاً وأبداً.

3- وهناك شبهة ترى ان العلم الشهودي للحوادث المتغيرة لا بد ان يكون متغيراً هو الآخر. وهذا ما لزم القائلين بالعلم الشهودي إلى الاعتراف بكون حضور تلك الحوادث بالنسبة إلى الذات الإلهية هو حضور ثابت ليس فيه عدم ولا غياب. لكن هذه النتيجة تقتضي ان تكون الحوادث ثابتة أزلاً وأبداً، فهي قديمة وأبدية. الأمر الذي يتسق ومنطق السنخية، حيث ان العلاقة التي تربط الشهود العلمي بالحوادث هي علاقة مبتنية على اليجاد والسببية¹⁹².

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

5- بالإضافة إلى ما سبق هناك مشكلة تتعلق بكيفية علم المبدأ الحق بالمعدومات، إذ بحسب منطق السنخية يلزم ان لا يكون هناك علم بها، بإعتبار ان الحق يمثل عين صور الأشياء جميعاً. فالمعلوم هو الموجود، والموجود هو المعلوم، وما ليس بمعلوم فهو غير موجود، كذلك فإن ما ليس بموجود فهو غير معلوم. الأمر الذي

191 تحفه، ص264.

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

يفضي إلى نفي الكثير من العلم، كالمفاهيم الشرطية والإعتبارية مثل مفهوم الواجب والممتنع، كما نبّه عليه الفخر الرازي¹⁹³.

وعلى الرغم من ان بعض الفلاسفة كابن سينا كان صريحاً في نفيه لمثل هذا العلم؛ إلا انه لم يعط تفسيراً حقيقياً للمسألة. انما نجد التفسير الحقيقي لدى ابن رشد في تلخيصه لمذهب قدماء الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو، فذكر ان هؤلاء لما وقفوا بالبراهين على ان الحق لا يعقل إلا ذاته، فإن ذاته تكون عقلاً بالضرورة، والعقل انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم، وليست هناك موجودات إلا هذه الموجودات التي نعلمها، وعليه لا بد ان يتعلق العقل بها دون سواها¹⁹⁴.

وحتى ما قد يقال بأن الفلاسفة انما نفوا علمه بالمعدومات لكون علمه هو نفس قدرته وارادته، والمعدوم لا إرادة ولا قدرة عليه، فحتى هذا التفسير لا يصح ما لم يكن ارجاعه إلى طبيعة العلاقة بين العلة ومعلولها، فالعلة تحمل كل ما لدى المعلول، وان علمها بذاتها هو علمها بهذا المعلول على أتم وجه، وبالتالي فإن العلم لا يتعلق إلا بما هو موجود سواء كان هذا الموجود واجب الوجود بذاته أو بغيره.

لكن مع هذا حاول شيخ الإشراق السهروردي ان يثبت العلم بالمعدومات بطريقة متأخرة عن ذات المبدأ الحق، فظن ان علمه بالمعدوم يحصل من خلال تعيينه في مدارك الآخرين¹⁹⁵. فهو رأي شبيه بمن يعتقد بأن ما من شيء نفكر فيه إلا وله وجود فعلي ضمن عوالم أخرى موجودة، كالذي يبشر به الفيزيائي الأمريكي ماكس تيغمارك ومن قبله الفيلسوف ديفيد لويس¹⁹⁶. وهذا الرأي لا يخلو من إشكالين، أحدهما ان من المفروض طبقاً لمنطق السنخية ان لا يتعين شيء في عقول الآخرين إلا ويكون له أصل كامل في الذات

¹⁹³ فخر الدين الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404 هـ - 1984 م، ص62

¹⁹⁴ انطون غطاس كرم وكمال اليازجي: اعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي في بيروت، الطبعة الثانية، 1964 م، ص803.

¹⁹⁵ تحفه، ص263 و310.

¹⁹⁶ انظر التفاصيل في: بول ديفيز: الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة حسام بيومي محمود، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012 م، ص284-285 و371.

الإلهية، مما يعني ضرورة ان تكون فكرة العدم متأصلة في هذه الذات، وإلا لما أمكن استحضارها من قبل مدارك الآخرين. أما الثاني فهو ان هناك معدومات لا يمكن للأذهان استيعابها؛ لأنها غير متناهية، كما هو الحال مع القضايا الافتراضية المستندة إلى الواقع؛ من قبيل التنبؤ بمصير الإسلام على فرض عدم مقتل عثمان، أو من قبيل مصير العالم على فرض انتصار هتلر في الحرب العالمية الثانية، وما إلى ذلك من تنبؤات غير متناهية للحوادث المعدومة.

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

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

6- على رأي الكيلاني انه لا غنى للفلاسفة من الاعتقاد بوجود علم يسبق وجود الأشياء ويتقدم عليها كلياً، وذلك لأجل إثبات الاختيار الإلهي، بل وإثبات التكليف والثواب والعقاب، وإلا بطلت جميع هذه الامور، حيث يكون منشأ الأشياء الموجودة انعكاساً فعلياً لما عليه العلم الإلهي، وهذا ما جعله يعد العلم تابعاً للمعلوم وليس العكس¹⁹⁷. مع ان ما يتحدث عنه الكيلاني انما هو خارج المنظومة الفلسفية، لكونه يصطدم مع ما تتطلبه قوانين العلية من المعاصرة بين العلة والمعلول، وكذا العلم والمعلوم. فالتقدم المعترف به عند الفلاسفة هو تقدم الرتبة، أي تقدم رتبة العلة على معلولها، والعلم على المعلوم. وبالتالي فإن أسبقية العلم على وجود الأشياء هي أسبقية رتبة، وان مبرر هذه الأسبقية مستمد بحسب منطق السنخية من علم الذات الإلهية بنفسها وبغيرها، تبعاً لمبدأ (العلم بالعلة يستلزم

197 تحفه، ص247.

العلم بالمعلول)، أو لمبدأ (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ولا علاقة لكل ذلك بقضية الاختيار وكذا إثبات التكليف والثواب والعقاب.

7- ان منهج النظام الوجودي لتحديد العلم الإلهي يستلزم الجبر المحض، وذلك سواء أخذنا بطريقة الفلاسفة أو بمسلك العرفاء. فبكلا النهجين ان ايجاد العالم يستند إلى علمه بالعبادة. والعناية عند الفلاسفة هي العلم بالنظام الأتم للعالم والذي يمثل عين ذاته¹⁹⁸. ولا شك ان هذا التقدير لا يدع فرصة لتبرير وجود علم ببقية النظم الممكنة، بإعتبارها من المعدومات، الأمر الذي يتنافى مع شرط حصول الاختيار. فالأخير لا يتحقق إلا مع وجود إمكانين معلومين على الأقل، كي يمكن ترجيح أحدهما على الآخر. مما يعني ان علم الحق بالعبادة يصبح فاقداً لبعض وجوه العلم والاختيار معاً. إضافة إلى ان إعتبار علمه وتعقله عين الوجود والايجاد؛ هو في حد ذاته مما يستلزم نفي الإرادة والاختيار.

والشيء ذاته ينطبق على نظرية العرفاء، فالعبادة الإلهية كما يحددها القيصري على قسمين: قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العبادة تبعاً لها، وقسم تقتضيها الذات الإلهية لا العين الثابتة. والقسم الأول هو بحسب الفيض المقدس المترتب على الأعيان وأحوالها واستعداداتها. اما الثاني فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها ولاستعداداتها. وهذه العبادة متبوعة إذ يترتب عليها الفيض الأقدس¹⁹⁹. والملاحظ انه سواء كانت العبادة بحسب الفيض الأقدس أو المقدس، فإنه لا مجال للإرادة والاختيار مطلقاً.

هكذا كنا أمام أربع نظريات تعبر كل منها بطريقتها الخاصة عن علم الذات بالآخر، لكنها جميعاً لا تخلو من الإشكال والعيوب كالذي

¹⁹⁸ انظر الأسفار، ج7، ص56-57. ومن ذلك ما صرح به ابن سينا في (التعليقات، ص18) من ان نفس معقولة الأشياء هي ذاتها عبارة عن علة وجود الأشياء.. فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات، وعلمه بأفضل الوجوه التي يجب ان تكون عليها الموجودات وترتيبها. فهذا العلم هو العبادة بعينها، فأننا لو رتبنا أمراً موجوداً لكننا نعقل أولاً النظام الافضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام وبمقتضاه. فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل وان الموجودات تصدر على مقتضاه، فإن العبادة تكون حاصلة، وهي نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد.

¹⁹⁹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص233-234.

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

ثانياً: الآخر والعلم بالذات

مرايا الحق والخلق

بحسب منطق السنخية ان من الصحيح تماماً إعتبار المبدأ الحق مرآة ترى فيها جميع الأشياء، بإعتبار كون هذا المبدأ يمثل كل الأشياء، فمشاهدة الحق ومعرفته بمثابة مشاهدة الأشياء عينها، فذاته كما انها مظهر لجميع صفاته وأسمائه، فإنها أيضاً مرآة لانكشاف كل الأشياء ومجلى لرؤية جميع صور الموجودات قاطبة. وعليه فإن المبدأ الحق يكون - كما يقول صدر المتألهين - مفتوح العينين، فبإحدى عينيه يرى نفسه مرآة لصور الممكنات، وبالأخرى يرى ان هذه الممكنات بحقايقها الوجودية مرآي وجهه يشاهد فيها صور أسمائه تعالى²⁰⁰.

ومن الواضح انه يمكن تعميم هذه القاعدة على كل علة بإعتبارها حاملة لكمالات ما في المعلول. وبعبارة أخرى ان كل علة هي مرآة لصور المعلول فيها. ومن هذا ينكشف لنا مبرر قاعدة (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، حيث لا تصح هذه القاعدة ما لم تكن صورة المعلول في العلة، وبالتالي فإن العلم بها يستلزم العلم به، فهي على ذلك مرآة ظهوره فيها تبعاً لمنطق السنخية، وقد اعترف بذلك صدر المتألهين الذي كشف عن سر تقرير الحكماء لتلك القاعدة تبعاً لما يحصل من شهود للمعلول في مرآة العلة. هكذا الأمر في جميع العلل الحقيقية وأولها وأهمها علة العلل المتمثلة بمرتبة الحق، حيث فيها ان شهود ذاته يمثل مبدءاً لشهود ذوات الممكنات؛ بإعتبارها علة حقيقية لهذه الممكنات، لذا تكون الذات الإلهية مظهراً ومرأى تتراءى الممكنات فيها وبها لا بغيرها من المظاهر والمرآي، بل نفس الذات هي المرآة للصور جميعاً؛ كليها وجزئها، وليس ذلك إلا لكونها علة للأشياء جميعاً²⁰¹.

هكذا ينكشف ان المبدأ الحق مرآة للخلق، مما يعني ان المنكرين لوجود صور الممكنات في ذاته لا يسعهم تقدير تلك المرآة إلا في ما

²⁰⁰ الشواهد الربوبية، ص41. كذلك: الأسفار، ج2، ص363. واصل الأصول، ص91-92.

²⁰¹ الأسفار، ج2، ص362-363 633. وابقاظ النائمين، ص39-40.

دونه من عقول، كما هو الحال مع الفارابييين. مع هذا فلا بد لنا من موقف آخر في رسالته (العرشية)، حيث أقرّ بفكرة المرآة الإلهية وكذا الخلقية أيضاً، إذ بالأولى يُشاهد فيها الممكنات، وبالثانية يُرى فيها الحق²⁰²، فهما محاكتان من نسيج واحد، ويقعان في تقابل، كل منهما تعرّف الأخرى وتدلّ عليها. أو ان كلاً منهما تعكس صورة الأخرى، ولا فرق بينهما إلا من حيث الكمال والنقص، فمرآة الحق أشد صقلاً وشفاءً من مرآة الخلق.

ويقوم مبرر وجود هاتين المرأتين على نوعين من الإعتبار، أحدهما فلسفي والآخر عرفاني. فالمبرر الأول هو بحسب ما يشكله مفهوم العلية من افتراض وجود المسانخة بين العلة والمعلول. وعلى ما يقول ابن عربي فإن المعلول هو صورة العلة وظاهرها حيث تتجلى فيه كمالاتها، وكذا فإن العلة هي حقيقة المعلول وباطنه²⁰³. وبالتالي فإن أحدهما يعبر عن صورة ما في مرآة الآخر، ومن ذلك تنشأ المرأتان بين الحق والخلق. لذلك يحصل التبادل في العلم والإدراك بين المبدأ الأول وبين الممكنات الصادرة عنه. وعليه تجوز معرفة العالم عبر معرفة المبدأ الأول، وكذا العكس صحيح. بل وفقاً لما صرح به صدر المتألهين فإن من لم يعرف ذات المبدأ الحق من جهة الإلهية والقيومية فكأنه لم يعرف شيئاً من العالم الإمكاناني، تبعاً لقاعدة ان العلم التام بذى السبب لا يكون إلا من جهة العلم بسببه. وكذا العكس صحيح أيضاً، حيث ان من لم يعرف شيئاً من العالم الإمكاناني فكأنه لم يعرف الإله القيوم أصلاً²⁰⁴. وقدماً كان الرواقون يعولون على مرآة الخلق في مشاهدة صورة الحق، إذ إعتبروا معرفة المبدأ الحق تأتي من نفس العالم، فهو متجل بصورة هذا العالم في أفكار الناس، وكل ما يرى من جمال في عالم الخلق قد دلهم على صورة الجمال الإلهي في أبلغ سموه²⁰⁵.

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

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

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

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

هذا هو المبرر الفلسفي لوجود المرأتين الحقية والخلقية. أما المبرر العرفاني لذلك فيستمد حضوره من العلاقة الكائنة بين الأعيان الثابتة التي هي صور الحق من جهة، وبين ظهوراتها الخارجية من جهة ثانية. وكذا يمكن القول إن المبرر قائم من حيث العلاقة بين تلك الأعيان وبين الحق ذاته. ذلك ان الفعل الإلهي كما يشير صدر المتألهين - اعتماداً على العارف القيصري - هو عبارة عن تجلي صفات الحق في مجالها وظهور أسمائه في مظاهرها المسماة بالأعيان الثابتة. وعند هذا التجلي تنشأ الوجودات الخارجية وتعبّر عن كونها صور تفاصيل الحق، وبينها وبين الحق علاقة المرآة المتبادلة، إذ ان لها إعتبارين: أحدهما انها مرايا يُرى فيها الحق وأسمائه وصفاته، والآخر هو ان وجود الحق يكون مرآة لها، فهي تظهر فيه بإعتبارها لوازم أسمائه وصفاته. وإذا أخذنا بالإعتبار الأول فإنه لا يظهر في الخارج غير الوجودات المتعينة بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددتها، أي انه ليس في الخارج غير الوجود، أما الأعيان فهي على حالها في العلم معدومة العين، فما شمت رائحة الوجود. أما بحسب الإعتبار الثاني فيمكن القول إنه ليس في الوجود غير هذه الأعيان الثابتة ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب²⁰⁶. لذلك كان العارف البسطامي يقول: «كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة»²⁰⁷.

وقيل في الشعر²⁰⁸:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف
وأسمائي
ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا عينا بها اتحد المرئي
والرائي

وعندما يقال في الحديث النبوي: «المؤمن مرآة المؤمن»، فإنه يعني لدى العرفاء ان بين الحق والعبد هاتين المرأتين أو التشاكل،

²⁰⁶ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص333-334. ومفاتيح الغيب، ص335-336.

²⁰⁷ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة الثالثة، 1978م، ج1،

ص30.

²⁰⁸ جامع الأسرار، ص203.

وذلك لأن من أسماء الله الحسنى (المؤمن)²⁰⁹. وعلى حد قول ابن عربي: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وانت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامه»²¹⁰. فالإنسان إذا كمل تتجلى له الحصة التي له من الوجود المطلق، وما هي إلا عينه الثابتة لا غير، فما رأى الحق بل رأى صورة عينه، حيث لا يمكن ان يرى الحق لتقيده واطلاق الحق وتعالیه عن الصورة المعينة الحاضرة له، وذلك كالمرآة حيث لا ترى وانما نرى صورتنا فيها²¹¹، فالذات الإلهية على اطلاقها لا صورة لها متعينة لتظهر بها، بل هي مرآة الأعيان تظهر صورة المتجلي له فيها بقدر استعداده، كما ان الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها بظهور أحكامه²¹². فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، باعتبار ان ذواتنا هي عين ذاته، ولا مغايرة بينهما إلا بالتعين والاطلاق، أو اننا شهدنا نفوسنا فيه لأنه مرآة ذواتنا، فصورنا في الحق حاضرة، حيث «يظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، ويتميز بعضنا عن بعض، فمننا من يعرف ان في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومننا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا»²¹³. وقبل ذلك انه لو شهدنا الحق فإنه يشهد ذاته، حيث تتعين وتظهر في صورتنا، أو انه شهد نفسه فينا، باعتبارنا مرآة لذاته وصفاته²¹⁴.

فوفقاً للعرفاء إنه بحسب أحد الكشفيين يتبين ظهور الحق في الأشياء، وان العالم ما هو إلا الحق الظاهر في العين الثابتة. أما في الكشف الآخر فعلى العكس، حيث يتبين ان الأشياء تظهر في الحق وتتمايز فيه، وهو موقع الأعيان الثابتة المجتمعة في الحق، فهنا توجد مرآتان، إحداهما تُظهر الحق في الخلق، وأخرى تُري الخلق في الحق. وتصل هذه المشاكلة إلى قول ابن عربي: فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق؛ سمعه وبصره وغيرهما. وان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور

209 نقد النقود، مصدر سابق، ص 676.

210 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 241.

211 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 238.

212 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 237.

213 الجندي: شرح الفصوص، ص 351.

214 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 198.

باطن فيه، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، مثلما ورد في الحديث²¹⁵. وكما يقول الجندي ان الحق من حيث كونه عين العالم فإن العالم صورته وهويته، وبالتالي فإن الاسم الظاهر هو عينه من هذا الوجه، وهو من حيث كونه عين معنى العالم وحقيقته فهو روح العالم والاسم الباطن عينه²¹⁶. ومن هذه الناحية يصح ان يقال في الكون أو الوجود المقيد الكوني انه الحق، كما يصح ان يقال انه الحق الخلق، أو يقال انه حق باعتبار الحقيقة والعين في الأصل، وانه خلق باعتبار التعيين والظهور بالكثرة²¹⁷.

هكذا يمكن القول إن وجود مرآتين للحق والخلق هو أمر يلزم عن منطق السنخية، فالعلم بأحدهما لا بد ان يفضي إلى معرفة الآخر. وعلى ما صرح به حيدر الأملي فإن من عرف الأشياء على ما هي عليه فقد عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله عرف الأشياء أيضاً، وذلك لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر²¹⁸. لكن من الناحية المعرفية ان النظر إلى الحق لا بد ان يبدأ من النظر إلى الخلق. لهذا تعرضت فكرة الغزالي، التي أجازت معرفة الحق من غير نظر في العالم، إلى نقد ابن عربي الذي أحال هذا الأمر، واستشهد على ذلك بالحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، كالذي سبق أن اطلعنا عليه خلال حلقة (نظم التراث). فقد كانت الذات الأزلية تمثل محض الغيب فأرادت ان تعرّف عن نفسها باظهار كمالاتها، فظهرت هذه الكمالات التي تعكس حقيقة ما عليه الذات في الغيب والباطن²¹⁹. وبحسب شرح العارف الأملي فإن الحديث يعني: إنني كنت ذاتاً ووجوداً باطناً ومجرداً مخفياً فأردت أن أكون ظاهراً بمقتضى ذاتي وكمالاتي في مظاهر اسمائي وصفاتي فظهرت

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

216 شرح الفصوص، ص276.

217 شرح الفصوص، ص439.

218 جامع الأسرار، ص473.

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

بصور الخلق وتعيناتهم، بل بأعيانهم وماهياتهم، وليس في الوجود إلا أنا وأسمائي وصفاتي وكما لاتي²²⁰.

لقد انتاب الغزالي كغيره من الفلاسفة والعرفاء الكثير من الترددات، فهو يعترف أحياناً بأن الحق رغم انه متجلّ على الكل لكن لشدة ظهوره يكون خفاؤه وبطونه، وبالتالي تحال معرفته، أو انه لا يُعرف إلا بالسلب²²¹. وهو في (معارج القدس) يرى ان الله ليس له مثال²²². في حين انه يعترف في رسالة (الأجوبة الغزالية) بأن الأشياء تعرف بالأمثال المناسبة، كما انه في (المضنون به على غير أهله) يعد الحق منزهاً عن المثل لا المثال²²³، وذلك بما يناقض ما صرح به في (معارج القدس). ونفس هذه الشاكلة من التردد نجدها لدى صدر المتألهين، حيث اعترف - في العديد من كتبه - بأن الحق منزّه عن المثل لا المثال، مثلما جاء في تفسيره لسورة البقرة²²⁴، إلا انه عاد - في بعض تفاسيره - وإعتبر الحق منزهاً عنهما سوية، فليس هناك شيء مثال له في الحقيقة²²⁵.

وتبعاً لنظرية الغزالي في المثال عدّ نسبة العقل المفارق (المطاوع) إلى الحق هي كنسبة الشمس إلى النور المحض، أو الجمر إلى جوهر النار الصرّف²²⁶. فعلى هذه الشاكلة تحصل المعرفة المتبادلة، وبالتالي فلولا وجود المضاهاة بين نفس الإنسان وربّه لما أمكن معرفة الرب بمعرفته نفسه كما في الحديث المنسوب إلى النبي (ص): (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، ذلك ان الله قد جمع في الإنسان ما هو مثال جملة العالم، فكان نسخة مختصرة من العوالم، وكأنه رب في عالمه، حيث له التصرف والربوبية والعقل والقدرة والعلم وسائر الصفات الإلهية، فصارت النفس بهذه

220 نقد النقود، ص665.

221 الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1979م، ص13. والمقصد الأسني، مكتبة المعاهد العلمية بالصنادقية بمصر، ص71. كذلك: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م، ص340.

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

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

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

225 تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج5، ص71.

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

المضاهاة مرقاة لمعرفة الله²²⁷. وان الإنسان بإعتباره نسخة مصغرة للعالم فإن ذلك كفيل بأن يجعل المعرفة متبادلة بينهما تبعاً لهذه المضاهاة، حيث بمعرفة العالم تتحقق معرفة النفس، كما أن بمعرفة هذه الأخيرة ينتج عنها معرفة العالم، ما دام لكل شيء فيها نظير²²⁸، وهو يبسط هذا الحكم حتى بخصوص معرفة الشريعة من الوحي والنبوة والمعجزات والدار الآخرة والمغيبات وغيرها، وذلك انه يعد الحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) يعطي هذه الصفة من المعرفة، فمن عرف نفسه عرف ربه وصفاته وأفعاله ومراتب العالم، مبدعاته ومكوناته، وكذلك عرف الملائكة ومراتبهم، وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والايخار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة والشقاوة والسعادة ولذة البهجة فيها، كما وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الحق تعالى²²⁹. بل على حد تعبير البعض ان الإنسان لما كان يجمع في ذاته جميع العوالم الإلهية والكونية فإن علمه بذاته يستلزم علمه لجميع الأشياء، بإعتباره يمثل جميع هذه الأشياء اجمالاً وتفصيلاً، ومنه تتبين المضاهاة بينه وبين الحق، ويدرك معنى الحديث النبوي، حيث من عرف نفسه عرف ربه وعرف جميع الأشياء²³⁰.

ورغم ان الغزالي يعترف بالمضاهاة بين النفس والعالم من جهة، وبينها وبين الحق من جهة ثانية، فإنه مع ذلك يمنع ان يكون هناك مضاهاة وشبه بين الحق والعالم. كذلك رغم اقراره بأن الإنسان يكتسب الصفات الإلهية ويتخلق بأخلاقه فيصير العبد «ربانياً» بالقرب منه، حيث يكون ذا ضرب من الشبه بصفات الملائكة فيكون

²²⁷ الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ص125. وفي (معارج القدس، ص168) كشف الغزالي عن جوانب من هذه المشاكلة، فتصرف الإنسان في بدنه هو كتصرف الحق في العالم، فنسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش، ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي، وان الحواس له كالملائكة الذين يطيعون الحق طبعاً ولا يستطيعون لأمره خلافاً، وان الاعصاب كالسماوات، والقدرة في الاصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام، وخزانة التخيل هي كاللوح المحفوظ.

²²⁸ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، ص228.

²²⁹ الغزالي: معارج القدس، ص32-33. وكيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353 هـ - 1934 م، ص17.

²³⁰ جمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص16.

قريباً منها، والتي هي قريبة من الحق لذلك الشبه، لكنه مع ذلك ينفي هذه المشابهة مع الحق ويثبت المشاركة في الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها²³¹.

كما ان ابن عربي هو الآخر قد منع أن يكون للمرتبة الأولى للحق - وهي المرتبة الأحادية - أي علاقة أو مناسبة مع العالم، حيث لا وصف لها ولا إسم ولا رسم، وهي في عماء كما جاء في الحديث النبوي: «أين كان ربك قبل ان يخلق الخلق، فقال (ص): كان في العماء»²³²، حيث لا يمكن معرفتها بأي وجه من الوجوه ما لم تتعين بصفة، وذلك عن طريق تنزيلها إلى المرتبة الواحدية التي هي حضرة الصفات والأسماء، والتي تجمع الصفات الإلهية السبعة، وهذه هي التي ينشأ بينها وبين العالم المناسبة والمشاكل²³³، فهي بمثابة العقل الأول لدى الفلاسفة الذين أناطوا به العلاقة مع العالم وليس مع المبدأ الحق، انما العرفاء يعدون هذا العقل المعبر عنه بالإنسان الكامل هو ظل الإله المتحقق بالحضرة الواحدية²³⁴. فهذا هو معنى قول العرفاء بحق الحق: «أحد بالذات، كل بالأسماء»، فالكل هو إسم للحق باعتبار الحضرة الواحدية الأسمائية وليس باعتبار الحضرة الأحادية الذاتية²³⁵.

ومع هذا فإن ابن عربي يعد الأسماء الإلهية نسباً واضافات ترجع إلى عين واحدة، فلا كثرة هناك، وان الصفات ليست زائدة على

²³¹ المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص14 وما بعدها.
²³² لقد اختلف الأمر فيما يتعلق بمرتبة العماء عند العرفاء، فبعضهم كابن عربي يرى انها الحضرة الأحادية، وأحياناً عبّر عنها بما يعني الوجود المنبسط العام الصادر عن الذات الإلهية، وبعض آخر يرى انها الحضرة الواحدية الحائلة بين سماء الأحادية وبين أرض الكثرة الخلقية، وهذه الحضرة تتعين بالتعين الأول لأنها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الأسمائية، وتسمى بحضرة الجمع بين أحكام الوجود والإمكان والحقيقة الإنسانية. وهناك من يرى انها مرتبة الإنسان الكامل أو الصورة المحمدية باعتبارها أول تعين ظهر فيه الحق بحسب اسمه الجامع، وبعضهم احتمل ان يكون العماء إشارة إلى مقام الفيض الأقدس... الخ. كذلك اختلف الامر فيما يخص أول التعينات، فالبعض يرى ذلك محددًا بالمرتبة الواحدية، وبعض يرى ذلك بالمرتبة الأحادية، كما ان هناك من أجرى صفات المرتبة الأحادية على مرتبة سابقة لها أطلق عليها مرتبة غيب الغيوب، فليس لها إسم ولا رسم ولا صفة، وبالتالي فليس لها تعين، وبعض يرى ان هذه المرتبة هي ذاتها عبارة عن المرتبة الأحادية لا غير (لاحظ حول ذلك: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص31. وتعليقات على شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص18. وعبد الرزاق القاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م، ص131-132).

²³³ في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص198-199.

²³⁴ جامع الأسرار، ص179.

²³⁵ جامع الأسرار، ص162 و194.

الذات، حيث النسب أمور عدمية²³⁶. كما ان المرتبة الأحادية عند بعض العرفاء من أمثال حيدر الأملي ليست مجهولة كلياً، لكونها تحتضن الأعيان الثابتة اجمالاً كما عرفنا من قبل، أي ان لها شيئاً من المشاكلة مع العالم باعتبارها كل شيء من حيث الاجمال. لكن لو تجاوزنا هذه القضية، وكذا قضية النسب العدمية للصفات الإلهية، فإن ابن عربي يُجري المشاكلة بين المرتبة الإلهية أو الواحدية وبين العالم. أما المرتبة الأولى فهي عنده كما في (التجليات الإلهية) خارجة عن حدود العقل، فاستحالة اجتماع الضدين في الموضوع والجهة الواحدة كما يقرها العقل لا تنطبق على ذات الحق الذي ظاهره عين باطنه، وباطنه عين ظاهره، وكذا فإن أوله عين آخره، وآخره عين أوله، في حين إن العقل يرى ذلك من المستحيلات ما لم تتعدد الجهات والنسب. وبالتالي فأحكام العقل تصدق على كل شيء باستثناء الحق، ومن ثم فالحق مجهول لدى العقل²³⁷.

وبلا شك ان هذه المرتبة (الأحادية) هي المقصودة عندما يصرح ابن عربي أحياناً بأنه «لا يعرف الحق إلا الحق» لعدم وجود المناسبة، وعلى حد تعليق صاحب (كشف الغايات) فإنه لا يحمل البحر منقار العصفور ولا يثبت الظل مع استواء النور، ولا تقابل البعوضة الريح العاصف²³⁸. وكذا عندما يقول ابن عربي بأن الله لا يشبه شيئاً ولا تشبهه الأشياء²³⁹. وأحياناً يعبر بأنه يشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء، بإعتباره عين الأشياء لا العكس²⁴⁰. لكنه في المجمل العام يقر التناسب والمشاكلة بين الحق والخلق، وان المعرفة بينهما

²³⁶ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص218 و219.

²³⁷ مؤلف مجهول: كشف الغايات في شرح ما اكتفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلهية لابن عربي، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، تهران، 1367هـ، ص447. وابن عربي: ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م، ص85-86. وجامع الأسرار، ص56-57.

²³⁸ كشف الغايات في شرح ما اكتفت عليه التجليات، ص447-448.

²³⁹ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص255 و403.

²⁴⁰ يقول ابن عربي بهذا الصدد: «ان الله يضرب الأمثال لنفسه ولا تضرب له الأمثال، فيشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء.. فإنه عين ما ظهر وليس ما ظهر هو عينه، فإنه الباطن كما هو الظاهر في حال ظهوره، فهذا قلنا هو مثل الأشياء وليست الأشياء مثله اذ كان عينها وليست عينه» (الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص84 و478). وفي نص له اخر يصرح بأن الحق «هو هو والأشياء أشياء، والأشياء ما استفادت الوجود من الحق لأنها على عدمها الاصل، انما استفادت المظهرية للحق» (عن: لطائف العرفان، مصدر سابق، ص116).

جارية، سواء على هذا النحو، أو على نحو آخر سيمر علينا بعد قليل.

ولو انتقلنا إلى ابن سينا فسنجد انه الآخر يقر بأنه لولا تجلي الحق في الموجودات لما عرف ولا نيل منه شيء، بل لما كان هناك موجود غيره قط، فإعتبر معرفته على وجه الحقيقة عالقة بمعرفة سائر الموجودات الأخرى، فلو كان محتجياً عن جميع الموجودات بذاته من غير تجل لها لاستحالت معرفته على الاطلاق²⁴¹.

ولا شك ان التجلي عند الفلاسفة والعرفاء يتخذ اشكالاً متفاوتة ومختلفة بحسب ما عليه أوعية الكائنات وقابلياتها، وقد مثلوا على ذلك بالمرأة، فالحق يتجلي للأشياء كما تتجلي صورة الشخص في المرايا المختلفة؛ صغيراً وكبيراً، واستقامة واعوجاجاً، وصفاء وكدورة، وغشاً وخلصاً. فالحق نور يتجلي لكل شيء، ويظهر التفاوت في هذا التجلي لا بحسب ما عليه النور، وانما بحسب ما عليه تلك الإمكانيات والقابليات المتعددة، فالقابلية الضعيفة لا يظهر فيها التجلي بقدر ما يظهر للقابلية الكبيرة، مثلما لا تظهر صورة الشخص في المرأة المحدبة كتلك التي في المرأة المستوية²⁴².

وإذا كان التجلي عند ابن سينا هو سبب معرفة الحق وعلّة وجود الممكنات، فما ذلك إلا لأنه إعتبر هذا التجلي نفس حقيقة ذات الحق لا غير²⁴³. وينسحب هذا الرأي إلى الموقف الصوفي من وحدة الوجود، بإعتبار ان الكل عينه بمظاهره وبواطنه. مع هذا صرح ابن سينا في بعض رسائله ان علّة معرفة الحق من خلال العالم الدنيوي عائدة إلى وجود المسانخة والمشاكلّة بين العالمين العلوي والسفلي، فذكر يقول: «ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والأرضية في الجوهرية والإدراكية وتمائل العالم الكبير بالعالم

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

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

243 رسالة العشق، مصدر سابق، ص 23.

الصغير، لما عرف الباري عزّ شأنه. والشارع الحق ناطق به حيث يقول (ص): من عرف نفسه فقد عرف ربه»²⁴⁴.

لكن يلاحظ ان منطق ابن سينا وغيره من الفلاسفة في تفسير الحديث المشار إليه يختلف تماماً عن منطق العرفاء كما يتمثل في ابن عربي، رغم ان كليهما يعد معرفة الرب تأتي من خلال معرفة النفس والعالم. فعند ابن عربي ان المقصود بذلك هو ان معرفة الإنسان لنفسه هي في حد ذاتها تتضمن معرفة الرب، فيعرف العبد ربه بمقدار ما يعرف نفسه، ويجهل منه بمقدار ما يجهل منها، فنفسه هي المرآة التي يتجلى الحق فيها²⁴⁵. وفي بيت له من الشعر يقول:

لذلك الحق أوجدني فأعلمه وأوجده

وبحسب شرح الجندي: «انما أوجدني الحق مظهراً له ومظهراً، فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين»²⁴⁶. أي ان الله لما كان يتجلى في كل واحد منا بقدر حده، لذا ان كل فرد يوجد إلهه بقدر حده ويعلمه بهذا القدر. وعلى ذلك قيل في الشعر²⁴⁷:

مظاهر الحق لا تعدّ
إن أبطن العبد كان ربّ
وقيل أيضاً:

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

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

عموماً ان معرفة المبدأ الحق تأتي بأشكال عدة كما يلي:

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

²⁴⁴ رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص46. ونفس

الرسالة منشورة ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بيدار، ص337.

²⁴⁵ فصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، الفص السابع والعشرين، ص215.

²⁴⁶ شرح فصوص الحكم، ص358. كما لاحظ: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص377.

²⁴⁷ نقد النقود، مصدر سابق، ص667.

2- كون الشيء دالاً على الحق تعويلاً على منطق السنخية بين العلة والمعلول. فسلسلة العلل والمعلولات تجعل من أي شيء يحمل في ذاته كل شيء، فكل علة فيها صورة المعلول على أتم وجه، وكل معلول يحمل صورة علته بنحو من الانحاء الناقصة، مما يعني ان علة العلل، وهي المبدأ الحق، فيها كل شيء، كما ان أي شيء من الوجود يحمل في ذاته صورة الحق باعتبار الظلية والمثال، وكلما كان الشيء أشد كمالاً كان أدل على معرفة الحق وشهوده تبعاً لقاعدة الإمكان الأشرف. بهذا يكون الجماد أضعف دلالة على شهود الحق من النبات، والنبات أضعف من الحيوان، والحيوان أضعف من الإنسان، وحيث في الإنسان عوالم مختلفة فإن أقربها إلى شهود الحق هو الإنسان العقلي، فالحق عبارة عن إنسان إلهي ظلّه الإنسان العقلي. وسواء إعتبرنا كل شيء إنساناً أو جسماً أو حقاً فهو صحيح تبعاً للسنخية. فبهذا المنطق تصبح الأشياء عبارة عن أطلال تحاكي ما عليه حقيقة الذات المقدسة، ومرآي تعكس صورة وجوده، كما صرح بذلك صدر المتألهين تعويلاً على اثولوجيا افلوطين.

3- كون الشيء دالاً على الحق دلالة الصفة على موصوفها، فهي عينه من حيث كونها صفة، كما انها من سنخه بغض النظر عن إعتبرات العلة والمعلول. كالذي عوّل عليه صدر المتألهين متوسطاً في ذلك بين مذاق أهل العرفان وأهل الفلسفة، حيث جعل الوجود كله عبارة عن الواجب الحق وصفاته. وهذا المعنى من معرفة الحق وشهوده يعطي صفة المرآة بإعتبار، كما انه يعطي صفة العين في تطابق الشيء مع ذات الحق بإعتبار آخر. فمن حيث السنخية تكون الصفة مرآة لموصوفها، ومن حيث ان الصفة ليست مستقلة في حقيقة وجودها عن الذات فإنها تكون عينها.

وتجدر الإشارة إلى ان هذا المعنى من المسانخة بين الصفة وموصوفها هو ليس ذات المعنى من المسانخة بين العلة ومعلولها. فالعلية دلالة على الأثر والتأثير، بخلاف ما لعلاقة الموصوف بصفته، كما ان للمعلول دلالة على وجود أمر خارج عن العلة رغم عدم انفصاله عنها وجوداً، كما في حالة الظلية، وهو ما لا ينطبق على الصفة قياساً بموصوفها. لكن لو أخذنا المسانخة بإعتبار كون

المعلول طوراً للعلة وشأناً من شئونها، كالذي صرح به الفلاسفة المتأخرون، فإن الخلاف يزول من حيث الحقيقة والجوهر. وبذلك يمكن للمراتب الوجودية ان تتجلى في تنزلاتها بحسب مقاماتها المقدره، فتكون في كل مرتبة معلولاً وصفة لما فوقها في آن واحد بلا فرق.

4- كون الشيء دالاً بنفسه من حيث ذاته على الحق، كما هو رأي الصوفية القائلين بالوجود المطلق للحق، أو هو عبارة عن كل شيء في الوجود، فأى وجود يصبح دالاً بذاته على الحق من حيث ذاته لا غير. فهذا المعنى هو الذي أكد عليه زعماء الصوفية من أمثال ابن عربي. وأحياناً ان هذا المعنى يجد تأييداً من قبل بعض الفلاسفة الإشرافيين كصدر المتألهين، حيث وردت عنه كلمات لا تختلف عما يقوله ابن عربي، وظاهرها يدل على نفس مذاقه من دون فرق، ما لم يتم تأويلها بحسب المعنى السابق من علاقة الصفة بموصوفها. فقد اعتقد على منوال ابن عربي ان كل من أدرك شيئاً بأي إدراك كان، فقد أدرك الحق تعالى وان لم يشعر إلا العارفون، وإعتبر هذا الإدراك بسيطاً ومجماً للحق، وهو يحصل لكل عبد من عباده، وأيد الغزالي في مقاله الذي يقول فيه: «قد انكشف ان مدركاتنا الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية، مظاهر للهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الأهم للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه.. وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشم رائحة طيبه، وبجميع ظاهر يديه يلمسه، لا على وجه ما يقوله المجسمة.. فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح.. وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل اكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم عقلاء بالمعنى المذكور، عارفون بربهم، مسبحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه»²⁴⁸.

وقد صرح صدر المتألهين بأن العرفاء الكاملين والأولياء كأهل البيت (ع) «يعلمون ان المعلوم بالذات في كل إدراك عقلي أو حسي انما هو الحق أزلاً وأبداً، وغيره معلوم بالعرض، وكذا يوقنون ان كل سالك يدب على الأرض فإنه يطلب في حركته وسوقه الحق

248 ايقاظ النائمين، ص46-47.

تعالى من حيث لا يشعر، فهو تعالى المشهود في كل شهود والبغية في كل طلب وسلوك»²⁴⁹.

فعلى هذا تمكن صدر المتألهين - وقبله ابن عربي - من تفسير اختلاف عقائد الناس تبعاً لتفاوت واختلاف درجة ونوع إدراكاتهم، فمنهم المجسمون، ومنهم المنزهون، لأن الناس تتفاوت فيما يدركونه ويشاهدونه من تجليات الحق، وليس لهم القابلية على مشاهدة جميع التجليات والأسماء، إلا لمن فاز بكمال العرفان والشهود²⁵⁰.

فكل ذلك ان لم يدل على كون الشيء عين الحق بحسب سريان الذات المطلقة كما تقول الصوفية، فإنه يدل على ان الشيء يمثل صفة التجلي للحق، لهذا يكون الشيء من سنخ الأول وعلى شاكلته. تظل ان معرفتنا للحق ومشاهدتنا اياه لا تصل عند الفلاسفة إلى حد الإحاطة العلمية، وليس ذلك لاختفائه، وانما لشدة ظهوره وتجليه، الأمر الذي لا يسع الأذهان ان تتحمل مشاهدته ومعرفته بالكامل، مثلما يحصل للعين وهي تواجه نور الشمس حيث لا يمكنها مشاهدة الشمس كما ينبغي لقوة ظهورها وشدة سطوعها²⁵¹. بل حتى مشاهدة أرباب الأنواع لدى الإشرافيين انما تكون مشاهدة ضعيفة تنبع من تصورنا للأفكار الكلية الطبيعية أو الصور العلمية للأنواع، وذلك بانتقال ومسافة من المحسوس إلى المتخيل ثم المعقول، فليس

²⁴⁹ المصدر السابق، ص45.

²⁵⁰ الأسفار، ج2، ص364-367. وابقاظ النائمين، ص40-41. وهو على شاكله ما قاله ابن عربي في أبياته:

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

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

وما قاله أيضاً: «فالحق الذي في المعتقد، هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي تجلى له فيعرفه، فلا يرى العين الا العين الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات، فمن قيده انكره في غير ما قيده به، واقر فيما قيده به اذا تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره واقر له في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى، فإن صورة التجلي ما لها نهاية يقف عندها، وكذلك العلم بالله ما له نهاية في العارفين يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان، يطلب الزيادة من العلم به، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً إلى ما لا يتناهى من الطرفين، هذا اذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت في قوله: (كنت رجله الذي يسعى بها ويده الذي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به) إلى غير ذلك من القوى ومحالها هي الاعضاء، لم تفرق، فقلت الامر حق كله أو خلق كله، فهو حق بنسبة وهو خلق بنسبة، والعين واحدة، فعين صورة ما يتجلى عين صورة من يقبل ذلك التجلي، فهو المتجلي والمتجلى له، فانظر ما اعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق الأسماء الحسنی» (شرح الفصوص، ص455-456).

²⁵¹ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص37-40.

ذلك يعود إلى ضعف في الأرباب أو نقص فيها، وإنما يعود إلى ضعف وعائنا الوجودي²⁵².

²⁵² الشواهد الربوبية، ص32-33.

خلاصة الفصل الثاني

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

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

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

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

* لقد تجاوزت نظرية ابن رشد المشكلة التي صادفتها نظرية الفارابي، حيث تم الاعتراف بكون الذات الإلهية حاملة لصور جميع

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

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

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

* كما عرفنا ان الفلاسفة طرحوا بهذا الصدد مبررين، كلاهما يعبران عن قاعدتين فلسفيتين، إحداهما تنص بالقول: (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، والأخرى تنص: (العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول)، وكلا القاعدتين يستمدان مشروعيتهما من منطوق السنخية. وتبعاً

لهاتين القاعدتين لا بد ان تكون ماهيات الأشياء مع كثرتها موجودة بوجود واحد، والحق يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقلية، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته.

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

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

الفصل الثالث الأصل المولد وعلاقة التنزيل

هناك علاقة وثيقة بين العلم الإلهي والمراتب الوجودية، فالمسؤول عن وجود الأشياء وتنزلها إنما هو هذا العلم لا غير. فالعلم هو سبب ايجاد الموجودات الممكنة من دون عكس، أي ان الموجودات ليست سبباً للعلم. وعلى حد قول ابن سينا بأن إحاطة علم المبدأ بالموجودات هو «سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء»²⁵³. وكذا قول الغزالي: «فعلمه سبب الوجود، لا الوجود سبب علمه»²⁵⁴. ومثله قول ابن باجة: «علمه بالموجودات هو سبب وجودها»²⁵⁵. لذلك قام الأهرلي بتأويل الآية الكريمة: ((وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه))²⁵⁶، حيث قال: «انظر كيف صرحت الآية بأن سبب وجود الأشياء هو العلم لا غير»²⁵⁷.

بل وصل الأمر عند العارف الأملي إلى ان اعتبر العلم المتمثل في الأعيان الثابتة هو الخالق ذاته. فالأعيان من حيث انها موجودة في العلم ومعدومة في الخارج فإنها غير مجعولة من حيث هي، أو انه لا يصدق عليها انها مخلوقة في العلم والخارج، لذلك تكون هي الخالق بالضرورة، إذ لا واسطة بين الخالق والمخلوق، فالخالق واحد ومن ثم فإن الفاعل والقابل واحد لا غير، وهو ذات هذه الأعيان²⁵⁸. فالعلم - إذاً - هو سبب ايجاد التنزيل، وانه إله الأشياء وخالقها.

تبقى ان العلاقة التي تنشأ بين الذات والآخر، هي علاقة محكومة بالترتيب، فالتنزيل الحاصل عن الذات هو تنزيل تراتبي، فتبدأ

²⁵³ انظر: جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير، أو: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص336-337. كذلك الرسالة العرشية، ضمن نفس الرسائل، ص249.

²⁵⁴ معارج القدس، ص165.

²⁵⁵ الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، ص44. وانظر على هذه الشاكلة قول ابن رشد في: تهافت التهافت، ص532.

²⁵⁶ فاطر/ 11.

²⁵⁷ الأهرلي: الأقطاب القطبية، مصدر سابق، ص151.

²⁵⁸ نقد النقود، مصدر سابق، ص680.

المراتب بالعقل المفارق الكلي وتنتهي بالجسم، وان كل مرتبة منها تعكس ما فوقها، الأمر الذي ينعكس على طبيعة ما عليه الإلوهة، إذ تتصف بكونها إلهة تراتبية، وهي متكررة ومتعددة اتساقاً مع تعدد توابعها. ومن ذلك يكون العالم السفلي مألوماً في تبعيته لعالم الأجرام السماوية. فالإلهة هي نتاج التنزيل، لكنها في الوقت ذاته تتحقق بالتصعيد، بحكم العودة والتبعية كما سنعرف.

الذات وتنزيل الآخر

لدى النظام الوجودي ان من المهم تفسير الرابطة التي جمعت بين مبدأ الوجود الأول وما دونه من الكائنات، حيث ان الأول واحد فكيف نشأت عنه الكثرة؟

ومن حيث التفسير يرى الفلاسفة انه لا بد أولاً من صدور الواحد عن الواحد، وان الكثرة تأتي فيما بعد، تعويلاً على منطق السخية، إذ لا بد ان يكون الصدور متفقاً في العدد والكيفية بين الأصل وفرعه، أو العلة والمعلول، فإذا كان الأصل واحداً فإن ما ينتج عنه لا بد ان يكون واحداً هو الآخر. وكذا من حيث الكيفية، فلما كان المبدأ الأول هو محض عقل فلا بد ان يكون الصادر عنه عقلاً أيضاً، ومن هذا الأخير تتوالى العقول والمفارقات المجردة، وهي بسيطة لكنها لا تخلو من كثرة. وحيث ان بعضها يكون علة للبعض الآخر، لذا تكون العلة أبسط من المعلول، أو ان الكثرة فيها أقل منه. وعلى رأي الفلاسفة تعود كثرة الأجرام السماوية إلى كثرة العقول المفارقة، أما الكثرة التي دون الأجرام، أي تلك التي في عالمنا الأرضي، فإن مبعثها يعود - كما يذكر ابن رشد - إلى كل من الهيولى والصورة والأجرام السماوية، فحركة هذه الأخيرة المتسببة عن تلك العقول تبعث على انشاء الصور التي في عالمنا هذا²⁵⁹.

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

²⁵⁹ تهافت التهافت، ص178-179.

1- تنزيل العالم العلوي

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

التنزيل وفق النظر الفلسفي

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

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

لقد أخذ الفلاسفة يفتشون عن المبررات التي تجعل نظرية الصدور صالحة في التوفيق بين الوحدة والكثرة، وكذا بين الثابت والمتغير. فالمشكل المطروح لدى هؤلاء هو البحث عن مبرر نشوء الكثرة عن الواحد البسيط، وكذا المتغير عن الثابت، انطلاقاً من منطق السنخية ونظرية الصدور. ويلاحظ انهم اختلفوا قديماً في تفسير مجيء الكثرة، فبعضهم ردّ الكثرة إلى فعل الهيولى، كما هو الحال مع انكساغورس واتباعه، وبعض آخر اعتبرها جاءت بسبب كثرة الآلات، كما ان آخرين قالوا انها جاءت من قبل المتوسطات، مثلما هو الحال مع افلاطون²⁶⁰. والحل الأخير هو أقرب شيء

260 المصدر السابق، ص176-177.

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

ولا شك ان هذا التصور مستمد من منطق السنخية في علاقة العلة بالمعلول، لذلك تصور الفلاسفة ان هناك عقلاً أولاً - أي مبدأ الوجود الأول - نتج عنه عقل آخر هو المعلول الأول، ومن بعده المعلول الثاني، ثم الثالث فالرابع فالخامس... الخ. كما نتج عن هذه العقول جملة من الأفلاك المتحركة. وقد اختلف الفلاسفة بشأن مبدأ الوجود الأول إن كان قد صدر عنه فلك يقوم بتحريكه أم لا؟ فالنظرية الأرسطية التي أيدها ابن رشد تعترف بذلك، في حين ذهب سائر الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا إلى إحالة هذا الأمر تبعاً لمنطق نظرية الصدور ذاتها، باعتبار ان ما يصدر عن المبدأ الحق لا بد ان يكون واحداً من سنخه، وهو ما أطلق عليه (العقل الأول)، حيث انه واحد، وهو عقل شبيه بالمبدأ الحق. فيما ترى النظرية الأرسطية ان ما يصدر عن المبدأ الحق هو أكثر من واحد، حيث يصدر عنه عقل كما يصدر عنه فلك يقوم بتحريكه. كذلك اختلف الفلاسفة حول تحديد عدد المفارقات العقلية، اعتماداً على تحديدهم لعدد الحركات الفلكية، باعتبار ان لكل مفارق عقلي - بعد المبدأ الحق - فلكه الخاص الذي يُنشئه ويحركه ويكون له الغاية في التحريك، وأرسطو ذاته لا يقطع في المسألة، ويميل إلى انها إما خمس وخمسون أو سبع واربعون حركة، اعتماداً على بعض الأقوال المشهورة لعدد من فلكيي عصره²⁶¹. أما الفلاسفة المسلمون فاغلبهم جعل هذه الحركات لا تتجاوز العشر.

مع هذا فقد اتفق الفلاسفة على ان ارتباط المفارقات العقلية بمبدأ الوجود الحق هو ارتباط واحد قائم على نظام التسلسل بالطبع

²⁶¹ ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1646-1648 و1670 وما بعدها.

والكمال، وكذا ان الأجرام السماوية واحدة من حيث النوع لكنها كثيرة بالعدد، أو ان كل جرم من هذه الأجرام هو نوع بحاله إذ لا يوجد غيره مما يماثله، لكن لها خصائص مشتركة يجعلها تنتمي إلى نوع واحد جميعاً. وكذا ان مبادئها المفارقة تأخذ نفس هذا الاعتبار من حيث الوحدة والكثرة²⁶². فجميع المفارقات التي تصدر عن المبدأ الحق هي جواهر محرّكة للأفلاك، فكل واحد منها يعد مبدءاً لتحريك فلكه الخاص، كما يعد غاية هذا التحريك بالشوق والتشبه على ما سنعرف. يظل الاختلاف منحصراً حول المبدأ الحق الذي جعل منه أرسطو مبدءاً لتحريك الفلك الأقصى، ومن ثم تحريك كل ما تحته من الأجرام، وبالتالي فإن جميع المفارقات عنده بما فيها المبدأ الحق لها خصوصية التحريك المباشر للأفلاك، ومن وجهة نظره انه لا يوجد هناك جواهر خالية من فعل التحريك، الأمر الذي يخالفه الفلاسفة المسلمون إذا ما استثنينا ابن رشد²⁶³.

والسبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يخالفون طريقة أرسطو في عدم تقبلهم أن يكون المبدأ الحق هو الفاعل المباشر في انشاء الأجرام السماوية أو تحريكها؛ انما يعود لإعتبارين: أحدهما انه لا بد للفعل المباشر عنه ان يكون من سنخه، وهو العقل، وكذا ان لا يكون هناك تعدد في جهات الصدور والتأثير. فمن حيث انه واحد بسيط كل البساطة فإنه لا يحمل إلا جهة واحدة يتم بفعالها صدور الواحد عنه، خلافاً لما قام به أرسطو في جعله مبدءاً لجهتين مختلفتين في الصدور والتأثير، إحداهما هي انه قد صدر عنه عقل، أما الأخرى فهي انه مبدءاً لتحريك الفلك الأقصى²⁶⁴. مع ان هذا بنظرهم يقتضي التكثر في جهات العلاقة العلية مما يفضي إلى تكثر العلة ذاتها تبعاً لمنطق السنخية. رغم ان هؤلاء الفلاسفة يرون ان المبدأ الحق ليس عاطلاً لعدم تحريكه الأجرام مباشرة مثلما صوره الأرسطيون، بل هو أصل يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه

²⁶² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1684. وتهافت التهافت، ص49.

²⁶³ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1648.

²⁶⁴ ينقل ابن رشد رأي الفلاسفة الأرسطيين، وهو انهم يعتقدون بأنه لما كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة؛ لذا فإن معطي الحركة هو ذاته فاعل الأجرام السماوية. وأيضاً فهم يرون ان معطي الوجودانية التي صار بها العالم واحداً رغم انه مركب، هو ذاته معطي وجود الأجزاء التي يتألف منها العالم المركب. وهذا هو حال المبدأ الأول مع العالم كله (تهافت التهافت، ص172).

إليه كل شيء، فهو فاعل ومحرك وغاية، ولكن عبر الوسائط وضرورة تنزلات الوجود تبعاً لقاعدة (الإمكان الأشرف).

هكذا خشي الفلاسفة المسلمون ان يعزوا مصدر الكثرة إلى المبدأ الأول، فاحتموا بمعلول هذا المبدأ لتفسير نشوء الكثرة، وهو المعلول الذي يطلقون عليه (العقل الأول). فجاء أغلب تبرير هذه الكثرة من خلال منطوق (الإعتبارات العدمية) التي قيل فيها انه لولاها لبطلت الحكمة أو الفلسفة.

لكن هذه الإعتبارات لم تكن موضع اتفاق بين هؤلاء الفلاسفة. فهناك الإعتبارات الثنائية التي وردت عن الفارابي، إذ جاء تبرير الكثرة تبعاً لكون العقل الأول ممكناً وواجباً في الوقت ذاته، أي انه ممكن بذاته وواجب بغيره، وبالتالي فإن له إعتبارين، أحدهما كونه ممكناً بحسب ذاته، وآخر انه واجب بفعل المبدأ الحق، وانه على هذا الأساس له تعقلان من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدأه، ومن خلال تعقله يصدر عنه ما يناسب كل إدراك، فتعقله لعقلته يوجب صدور معلول عنه هو العقل الثاني، وتعقله لذاته يوجب صدور فلك عنه. وتعتمد فلسفة هذا الاختلاف في نوع الصدور على طبيعة الأصل الذي يعود إليه موضوع التعقل²⁶⁵، فحيث ان المبدأ الحق هو واجب الوجود لذا فإن تعقله يوجب صدور واجب على سنخه، وبالتالي لا بد ان يكون عقلاً يتصف بالوجوب والثبات من غير إمكان فعلاً، وهو ما يسمى بالعقل الأول. كذلك فإن العقل الأخير لما كان واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بحسب ذاته، فإن تعقله للمبدأ الحق سيصدر عنه عقلاً هو العقل الثاني، كما ان تعقله لذاته الممكنة الوجود سيوجب صدور عنصر يحمل نحواً من الإمكان، وهو ما يناسب الجسم الفلكي بإعتبار ان حركته تنطوي على القوة والإمكان خلافاً للعقل المتصف بالثبات والفعلية من غير قوة ولا إمكان.

على ان اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثرأ في حقيقة المعلول، طالما ان هذه الإعتبارات من الإدراك هي إعتبارات

²⁶⁵ وكما ينص ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات/القسم الثالث، ص 91 119) من انه «يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأ لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأ لجوهر جسماني».

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

مع هذا فإن الفارابي لم يتوقف عند حد الإعتبارات الثنائية، ففي محل آخر قدم إعتبارات ثلاثية أصبحت رائجة في تفكير من اتى بعده من الفلاسفة وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. فهي تضيف إعتباراً ثالثاً مضافاً للإعتبارين الأنفي الذكر، وهو كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره، حيث بحسب هذا الإعتبار يصدر عنه نفس كلية، فيكون ما يصدر عن المعلول الأول هو عقل وجسم فلكي ونفس، أي ان لهذا الجسم السماوي نفساً وعقلاً. ولا شك ان خيار صدور النفس عن الإعتبار السابق جاء موافقاً لمنطق السنخية، فكما ان صدور العقل مناسب لإعتبار الوجوب، وان صدور الجسم مناسب لإعتبار الإمكان، فإن صدور النفس يكون مناسباً للجمع بين الإعتبارين: الوجوب والإمكان، فالنفس ليست عقلاً حتى تتصف بالوجوب المحض، ولا جسماً كي تتصف بالإمكان، انما هي مرتبة ثالثة بين المرتبتين، وهي انها واجبة وممكنة.

كذلك هناك طريقة رباعية غرضها تبرير صدور عناصر أربعة. والإعتبارات المذكورة بهذا الشأن هي ان للمعلول وجوداً، وله ماهية، وانه يعلم الأول، وكذلك انه يعلم ذاته. فعن هذه الإعتبارات تنشأ أربعة عناصر وجودية تناسبها، وهي عقل ثان وصورة فلك ومادته ونفسه²⁶⁶. وهناك أيضاً طريقة سداسية ذكرها نصير الدين الطوسي في شرحه لإشارات ابن سينا²⁶⁷.

كما هناك بعض الطرق لا تختلف كثيراً عما سبق، رغم إعتبارها غير قائمة على منهج الإعتبارات، مثل طريقة الطوسي التي تفضي

²⁶⁶ الطالقاني: أصل الأصول، مصدر سابق، ص84.

²⁶⁷ المصدر السابق، ص82-83.

إلى تكثر المعاليل إلى غير نهاية²⁶⁸، ويعود أصلها إلى السهروردي الذي إعتبر انه يصح ان يصدر عن المبدأ الأول واحد، هو المعلول الأول، كما يصح ان يصدر عن هذا الأخير عنصر ثان، وكذا يمكن ان يصدر عن مجموع المبدأ الأول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فإنه يكون في المرتبة الثانية عنصران في درجة واحدة، بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها ان تبرر صدور أكثر من واحد من نفس الدرجة في المرتبة الثانية، حيث لا يصدر عن مرتبة المعلول الأول من العقول أكثر من عقل واحد، في حين انه بحسب الطريقة الجديدة يمكن صدور عقليين من المرتبة الثانية، انفراداً واجتماعاً. وهكذا يمكن تبرير صدور كثرة العقول في نفس المرتبة بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط²⁶⁹، مما يبرر للسهروردي نظريته الافلاطونية في وجود العقول العرضية ذات الرتبة الواحدة والتي تنشأ عن العقول الطولية. مع هذا فإن هذه الطريقة لقيت معارضة لدى بعض المتأخرين، كصدر المتألهين الذي عدّها لا تختلف عن سابقتها من حيث الخطأ²⁷⁰.

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

²⁶⁸ الطوسي: مصارع المصارع، ص88-89.

²⁶⁹ جلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص190. والسهروردي: هياكل النور، وهي منشورة مع رسائل الدواني السابقة، ص87.

²⁷⁰ الأسفار، ج6، ص79.

إلى ما فوقه عقلاً آخر، ومن حيث نظره إلى نقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي آخر، وهكذا²⁷¹.

كما ان المحقق الدواني في شرحه لرسالة (هياكل النور) أشار إلى ان مصدر التكثر يأتي بواسطة العقل الأول عن طريقين، أحدهما باعتبار ما يشرق عليه المبدأ الأول فينتج عن ذلك عقل، وثانيهما هو ان مشاهدة العقل الأول للمبدأ الحق ينتج عنه عقل آخر²⁷².

إذاً، إن منهج الإعتبارات وما شاكلة يثير الاختلاف والتعدد في الرؤى، وهو أبعد ما يكون عن النهج البرهاني الذي تطالب به الطريقة الفلسفية. ومن حيث كونه عدمياً، فإن ما ينتج عنه لا يمكن حصره وضبطه. صحيح انه قد يقال ان الضابط هنا هو ما يتوقف على منطق السنخية، فمن المهم ان تكون الصادات على سنخ ما عليه الإعتبارات، كماً وكيفاً. وقد لاحظنا كيف ان نظرية الفارابي تعد الإعتبارات لا تختلف عدداً عن الصادات التي يتوقف تبرير صدورها عليها، وكذا من حيث الشكل والكيفية، فصدور العقل يناسب الوجود، وصدور الجسم يناسب الإمكان، كما ان صدور النفس يناسب الإعتبارين من الوجود والإمكان، إذ المعلول يمتلك هذين الإعتبارين، حيث انه واجب بغيره وممكن بذاته.. نعم هذا صحيح، لكنه لا يفي بالمطلوب، إذ ما هو الدليل على اتخاذ الوجود هذا الشكل من الإعتبارات العدمية؟ وكيف نحدد عدد الصادات عند اختلاف الإعتبارات وتضاربها؟

فمثلاً لاحظنا ان الإعتبارات التي قدمها الفارابي هي ليست كالإعتبارات التي قدمها الطوسي أو السهروردي، فأى الإعتبارات صحيحة بحيث تجعلنا نسلم بأنها كفيلة لاقتناعنا بطبيعة الصادات وعددها؟ فهي من حيث عدميتها لا تقبل الضبط، ولا يمكن الاستدلال على كونها تشكل علة شرطية للايجاد في عالم يفتقر الحس والمشاهدة والتجربة والضرورة العقلية، خاصة ونحن نعلم ان الشروط العدمية لا تحتم المسانحة بينها وبين ما ينتج عنها،

²⁷¹ هياكل النور، مصدر سابق، ص86.

²⁷² شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص189.

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

يظل ان هناك اتجاهات أخرى لم تلجأ إلى مثل تلك الطرق السابقة في تبرير صدور الكثرة عن الوحدة، كما هو الحال مع اتجاه ابن رشد الذي عدّ الفاعل الأول فاعلاً مطلقاً غير مقيد، مما يعني ان فعله لا يختص بشيء دون شيء آخر، انما يعم جميع الأشياء على السواء²⁷³، فالمبدأ الأول لا يخلو من الكثرة الصورية التي لا تتنافى مع وحدته وفرادته بإعتبارها كثرة مجملة²⁷⁴، وبالتالي فقد صح عنده انه الواحد الكثير. وهو ما يبرر صدور الواحد والكثير في الوقت ذاته، فهو واحد وكثير معاً²⁷⁵، تبعاً لذات المنطق من السنخية، فالمبدأ الأول لما كان واحداً وكثيراً، فإن ذلك يدعو لأن يصدر عنه واحد يتضمن الكثرة من غير منافاة. وهو ذات التبرير الذي افادته الصوفية، حيث انهم إعتبروا المبدأ الأول واحداً وكثيراً، ومن ذلك تنشأ عنه الوحدة التي تتضمن الكثرة، الأمر الذي يتسق مع منطق السنخية وقاعدة الصدور، كما سنعرف.

وحول الاستدلال على قاعدة الصدور، يقال انه لو جاز صدور أكثر من واحد عن الواحد البسيط الحقيقي فإنه يبعث على التناقض، إذ تعتبر الذات في المبدأ الحق علة واحدة لبساطتها، وهي لكونها علة واحدة فإن لها جهة واحدة للعلية، وبالتالي فإنه لا يمكن ان يصدر عنها معلولان، وإلا لتعددت الجهة وأصبحت اثنتين وقد فرضناهما واحدة، فإذا كانت إحدى الجهتين تمثل ذات المبدأ الحق فإن الجهة الأخرى ستكون غيرها، فيحصل التناقض²⁷⁶. لكن مع هذا فإن الذين يجيزون صدور الكثير عن الواحد لا يعدون المبدأ

²⁷³ تهافت التهافت، ص179-180.

²⁷⁴ تهافت التهافت، ص231.

²⁷⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1649. وتهافت التهافت، ص250.

²⁷⁶ الأسفار، ج2، ص204 و205 و207. وشرح الهداية الأثيرية، ص252-253. كذلك: الطباطبائي: بداية الحكمة، مصدر سابق، ص91.

الحق يحمل تلك البساطة المطلقة التي تخلو من جميع الإعتبارات والتعددات، أي لا تكون فيها غير جهة واحدة تبرر صدور الواحد منها فقط. وبالتالي فإن مشكلة الاستدلال على قاعدة الصدور تعتمد على كيفية فهمنا لخصوصية المبدأ الحق وماهية وحدته.

يضاف إلى ان هناك نقداً آخر يتعلق بمقالة اقتضاء كثرة جهات الواحد عند صدور الكثرة عنه، بأن يقال انه لو كان الصدور حقيقياً، وذلك باخراج الشيء من الإمكان والعدم إلى الفعل والوجود عبر الإرادة، فإن كثرة الجهات مما يقتضيه، لكنه لا يخلّ بوحدة الذات، فحال ذلك كحال الكثرة الصورية في الذات الواحدة. أما لو كان الصدور مجازياً، كالذي عليه الرؤية الفلسفية، وهو ان يكون الصادر لازماً قديماً بقديمه، فإن كثرته جائزة مع وحدة الذات، إذ يصبح المبدأ الأول مع لوازمه المتعددة على غرار العلاقة الخاصة بالذات الأحادية مع الصفات الذاتية الموجودة بوجودها. وهو أمر شبيهه بالإنسان النفساني على ما صرح به صدر المتألهين؛ فرغم ما له من ابصار وشم وذوق ولمس وسمع فإن ذلك لا يقتضي التخالف في الجهات والأوضاع، فكيف الحال مع ذات الحق²⁷⁷. لكن مع هذا فقد اضطر الفلاسفة إلى إعتبار الصفات الذاتية بعضها عين البعض الآخر كي لا تتكثر اللوازم الموجودة بالوجود الواحد البسيط.. ومن ثم لجأوا إلى تطبيق القاعدة على الصفات الإضافية الفعلية المعبر عنها بالصورة المفارقة أو العقول التي ليست هي من العالم ولا خارجة عن ذاته المقدسة، لأنها تمثل صور أسمائه وكلماته التامات وصور علمه التفصيلي بما عده²⁷⁸؛ القديمة بقدمه والثابتة من دون جعل وإيجاد، بإعتبارها من لوازمه الموجودة بوجوده البسيط²⁷⁹، وهي المعبر عنها بالخرائن في قوله تعالى: ((وإن من شيء إلا عندنا خزائنه))²⁸⁰.

²⁷⁷ صدر المتألهين: شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

²⁷⁸ هناك تأويل لصدر المتألهين لبعض الآيات التي تتعلق بكلمات الله، فهو يعتبر العقول المفارقة في عالم الامر هي نفس (كن) لا تحت (كون)، اي انها لا تكون حادثة، إذ على رأيه كيف تكون حادثة مع ان الحق تعالى يقول: ((وكلمة الله هي العليا)) التوبة/ 40؛ (أسرار الآيات، ص74-75). وهو ما يعني القول بقدم الكلام الإلهي.

²⁷⁹ الأسفار، ج6، ص315، وح 7، ص298. وأسرار الآيات، ص95.

²⁸⁰ الحجر/12. انظر: أسرار الآيات، ص47.

مهما يكن من أمر فإن من الثابت لدى النظام الوجودي هو ان هناك ترتيباً خاصاً لسلسلة الوجودات تبعاً لعلاقاتها ضمن قاعدة الصدور، حيث يبدأ الصدور بوجود العقل الأول ومن بعده سلسلة العقول والمفارقات، سواء كان تبرير ذلك من حيث إعتبار المبدأ الأول هو محض الواحد من غير كثرة، أو بإعتباره واحداً كثيراً، أو من حيث ان فعله مطلقاً لا يختص بشيء دون شيء، فكل ذلك لا يتنافى مع سلسلة العقول التراتبية وتفاضلها كالذي أشار إليه صدر المتألهين ومن قبله ابن رشد. فعندهما ان ما صدر عن المبدأ الأول هو الوجود المطلق المنبسط، لكنه وجود متسلسل ومراتب بحسب مراتب الإمكان والشرف. وعليه رأى الفلاسفة ان المبدأ الحق هو السبب في جميع المبادئ المفارقة، وان الصور التي في هذا المبدأ، وكذا النظام والترتيب الذي فيه، هو أفضل مما دونه من الوجودات، بل ان نظامه وترتيبه هو سبب تحقق سائر النظم والترتيبات التي دونه تبعاً لمنطق السنخية، وان العقول المفارقة تتفاضل فيما بينها بحسب القرب والبعد عنه. فالموجود الأشرف يجب ان يندرج فيه جميع المعاني المتحققة في الموجود الأخرس على وجه أطف وأكمل، حيث استحالة ان يتحقق الأخرس قبل الأشرف، وذلك لكون كمالات الأخرس موجودة في علته الأشرف، فيترتب الوجود على شاكلة الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى ما هو أخص الموجودات كما في الهيولى، ثم يعود بالصعود من الأخرس فالأخرس حتى يبلغ غايته من الوجود. فليس ذلك بالأمر الممكن لولا وجود التشابه بين المراتب الوجودية جميعاً. وبرغم اتفاق الفلاسفة على هذه القاعدة فإنها بنظر صدر المتألهين لا تضطرد فيما تحت الكون وفي سلسلة العائدات، بل مفادها ينطبق على الابداعيات فقط²⁸¹.

إذاً، هناك عقول مفارقة استخلصها الفلاسفة من فكرة نظرية الصدور، وان وجود هذه العقول نابع عن محض التعقل، فهي أشبه

²⁸¹ ابن سينا: القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص 242. وصدر المتألهين: أسرار الآيات، ص 126. والأسفار، ج 7، ص 237 و 244. والشواهد الربوبية، ص 169. والمبدأ والمعاد، ص 2062. والسهورودي: حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهورودي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1397 هـ، ص 154.

بالأفكار المتسلسلة التي يبتدعها أعظم العقول. فعند الفلاسفة المشائين ان المبدأ الحق لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله لذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وترتيب ونظام، بإعتباره كل الأشياء، وهذا التعقل هو في حد ذاته يكون علة لوجود ما تحته ولو من خلال الوسائط، وذلك بعد الصادر الأول المسمى بالعقل الأول، حيث ان سائر العقول المفارقة من العقل الثاني فنازلاً تكون جواهرها بحسب ما تعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وتفاضلها انما هو تفاضل بحسب هذا المعنى من الإدراك والتعقل، وبالتالي فليس يمكن ان يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل نفس ما يعقله الأقل شرفاً من ذاته، لتفاوت التعقل بين ما هو علة وما هو معلول، أو بين ما هو في المرتبة العليا من سلسلة القرب للمبدأ الحق وبين ما هو في المرتبة الدنيا. فلو كان الإدراك والتعقل ذا مرتبة واحدة لكان العقلان متحدين لا متعددين، وعليه قال الفلاسفة ان المبدأ الحق لا يعقل إلا ذاته، وان الذي يليه انما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، وكذا الحال مع الذي يلي ذلك العقل حتى آخر العقول²⁸².

هكذا فإن التعقل هو تنزيل كإمتداد هرمي، ومن التنزيل تنشأ الإلوهة. لكن الأمر ينعكس أيضاً، حيث بالتبعية يكون التعقل تصعيداً، ومن التصعيد تتحقق الإلوهة، كالذي يحصل مع الإنسان على ما سيأتينا بحث ذلك فيما بعد.

على ان العالم العلوي ليس مجرد عقول مفارقة فحسب، انما هناك اجرام سماوية لها خصائص الحياة والنفوس وتتحرك تحركاً شوقياً بفعل ما لها من نفوس وعقول، وهي فوق كل ذلك لا تقبل التغيير والاستحالة والكون والفساد كالذي نشاهده في عالمنا الأرضي²⁸³. فهي ليست من جنس العناصر ولا من نوعها، ولدى البعض انه منفي عنها ست صفات: الثقل والخفة والحرارة والبرودة

²⁸² تهافت التهافت، ص 217-218.

²⁸³ من الطريف ان يدلل الأهرى صاحب (الاقطاب القطبية، ص 28-29) على ان هذه الاجرام بسيطة يستحيل خرقها أو احالتها إلى شيء آخر، وذلك بأيتين هما: ((وبنينا فوقكم سبعاً شداداً)) النبأ/1.. ((عليها ملائكة غلاظ شداد)) التحريم/6.

والرطوبة واليبوسة، وان الأربعة الأولى منها هي من لوازم الحركة المستقيمة²⁸⁴. فالأجرام السماوية عند الفلاسفة عبارة عن عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهولانية، أي انها ليست مركبة من مادة وصورة كالذي عليه الحال في أجسامنا الطبيعية، بل ان لها جسماً بسيطاً مع صورة نفسية عقلية، وهي بهذه الصورة النفسية العقلية تكون حية بذاتها لا بحياة أخرى عارضة عليها من الخارج، وذلك باعتبار ان كل حي بحياة ليست من ذاته فإنه يكون كائناً فاسداً²⁸⁵. ولدى الفلاسفة ان العقول والنفوس من الابداعات لا المحدثات، حيث عندهم ان كل محدث فهو ممكن دون عكس، فالعقول ممكنة غير محدثة زماناً²⁸⁶. لذلك كانت نفوس الأجرام غير محدثة.

ومع ان الفلاسفة يتفقون على ان لهذه الأجرام محرركاتها العقلية، وان لها نفوساً ذات قوى شوقية تتوسط بين الجرم السماوي والمفارق العقلي له، لكنهم يختلفون بشأن كيفية هذا التوسط الذي يعبر عن النفس الجرمية، فهل ان هذه النفس عقلية التصور، أم انها خيالية التصور كالذي يجري في عالمنا؟ وبعبارة أخرى انهم يختلفون حول بعض الحالات النفسية من الحس والتخيل.

فبحسب النظرية الأرسطية، فإن هذه النفوس لا يمكن ان تتصف بالحس والتخيل مثلما هو الحال في عالمنا البشري والحيواني، إذ على رأيها انه لا توجد وظيفة للخيال غير السلامة من الموت والفساد، وهو أمر لا يصدق على عالم الأجرام السماوية التي هي حية وثابتة بذاتها من غير موت ولا فساد أزلاً وأبداً²⁸⁷. ولدى ابن رشد ان الخيالات هي نتاج تصورنا بالعقل ولذلك كان هذا التصور متجدد الحدوث وبالتالي فإنه كائن وفساد، في حين إن تصور الأجرام السماوية لا يصدق عليه تجدد الحدوث ومن ثم الكون والفساد، بسبب كونه لا يقترن بالتخيل²⁸⁸.

284 الأقطاب القطبية، ص35.

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

286 الأقطاب القطبية، ص73.

287 تهافت التهافت، ص495.

288 تهافت التهافت، ص499.

إذاً، على هذا التصور تكون أسباب الحركة في العالمين (الأرضي والسماوي) مختلفة، ففي عالمنا الأرضي تتولد الحركة عبر التخيل والشوق، في حين انه في العالم السماوي تأتي عبر التصور العقلي والشوق، أي ان حركة الأجرام السماوية تنبعث من خلال تصوراتها العقلية والشوق المنبعث عن هذه التصورات. فكما ان العلة الفاعلية لحركة هذه الأجرام هي العقول المفارقة المحضة، فكذا تمثل هذه العقول علتها الغائية، إذ تتحرك الأجرام بما لها من الشوق في نفوسها لكي تتشبه بتلك العقول المفارقة²⁸⁹. وبالتالي فهناك محركان للجرم السماوي؛ أحدهما عقلي مفارق، والآخر نفسي ليس بمفارق، وهو النفس التي في الجرم، حيث تحريكها له يكون بدافع الشوق العقلي والتشبه من غير تخيل.

هذا هو مفاد النظرية الأرسطية التي خالفها الفارابي بشأن صفة التخيل. فقد اعتبر الفارابي في رسالة (عيون المسائل) ان للجرم السماوي عقلاً مفارقاً، كما ان له نفساً وظيفتها التخيل باتصال واستمرار²⁹⁰. وقد كان ابن رشد ينفي أن يكون أحد قائلاً بوجود صفة التخيل للأجرام السماوية إلا ابن سينا²⁹¹. ومبرر هذه الطريقة في إثبات صفة النفس التخيلية هو انها تحيل وجود رابطة مباشرة بين المفارق العقلي المحض وبين الجسم، سواء كان جسماً طبيعياً أو سماوياً. وبالتالي فلا بد من وجود وسيط يقع بين الرتبتين الوجوديتين المفارقة والجسمية، وليس ذلك إلا النفس وتصوراتها الخيالية. فالمباشر لحركة الجسم السماوي لا يكون مفارقاً محضاً، وان الجسم لا يمكنه ان يحمل تصوراً عقلياً مهما كانت عظمة هذا الجسم، وبالتالي فالمباشر لحركة الجسم ينبغي ان يكون نفساً تتخيل الأوضاع والحدود الجزئية للحركة²⁹².

²⁸⁹ ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص125. كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات الأنفة الذكر، ص151. وتفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1534-1535 و1593 وما بعدها.

²⁹⁰ الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مصدر سابق، ص60-59.

²⁹¹ تهافت التهافت، ص495.

²⁹² ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص184. 1. والسهروردي: التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م، ص46.

التنزيل وفق النظر العرفاني

لا يختلف العرفاء كثيراً عن زملائهم الفلاسفة حول طبيعة التنزيل والصدور لدى المفارقات العلوية. فعندهم ان ما صدر عن المبدأ الحق انما هو جملة العالم بأسره دفعة واحدة، وهو المطلق عليه الوجود المنبسط العام، والذي يفيض على كل موجود من الموجودات الخاصة. لكن مع ذلك فإن أول تعين لهذا الصدور ضمن الوجود المنبسط العام هو العقل الأول²⁹³. وعليه ذهب صدر المتألهين إلى التوفيق بين المذهبين الفلسفي والعرفاني، وذلك لأن العرفاء وإن قالوا بالصدور الجملي والكلي للعالم دفعة واحدة عبر ذلك الوجود المنبسط، فإنهم لا ينكرون التسلسل والترتيب في التعينات الخاصة، وبالتالي فقد إعتبر ان ما ذكره العرفاء حول الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن العقل الأول من حيث التفصيل، أما من حيث تعينه الخاص فهو أيضاً عبارة عن جميع ما في العالم من موجودات؛ ولكن على نحو الكمال والاجمال. وهنا ان مقالة العرفاء لا تبتعد عن مقالة ابن رشد المشائية، وهي ذاتها التي نحا إليها صدر المتألهين كما هو واضح.

نعم قد ظهر لابن عربي تصورات مختلفة عديدة إزاء موقفه من نظرية الصدور. فهو أحياناً يستدل على خطأ التعميم القائل (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) بدليل هندسي مفاده ان النقطة رغم انها تعد واحدة إلا ان من الممكن ان ينشأ منها خطوط متعددة، فإذا كانت النقطة مفترضة في مركز الدائرة فإن من الجائز ان يرسم عليها خطوط تنتهي إلى نقط متعددة في المحيط، بحيث ان جميعها يقابل تلك النقطة وجهاً لوجه²⁹⁴. والواقع انه يمكن انشاء ما لا نهاية له من الخطوط المنبعثة من نقطة المركز والتي تفضي إلى رسم ما لا نهاية له من النقط على المحيط. لكن انما يصح ذلك باعتبار ان نقطة المركز لم تعد نقطة بسيطة، بل هي مركبة إلى ما لا نهاية له من النقط الجزئية، وهو أمر لا يتنافى مع قاعدة الصدور، مثلما أشار

²⁹³ نقد النقود، مصدر سابق، ص 686-687.

²⁹⁴ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 1، ص 329. كذلك: حيدر الأملي: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م، ص 115-116.

إلى ذلك صدر المتألهين وهو في معرض ردّه على الاستدلال الأنف الذكر والذي نسبه إلى بعض الأذكيا. 295

وحيث رفض ابن عربي مفاد نظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) حاول ان يفسر علة الكثرة من خلال فكرة التثليث التي اناط بها الایجاد والتنزيل. فالثلاثة عنده هي أبسط الكثرة²⁹⁶، أو انها أول الأفراد وعنها وجد العالم. فهي في الحضرة الإلهية عبارة عن علم وعالم ومعلوم، وان هذه العلاقة الثلاثية اقتضت العلاقة بين الحق والأعيان الثابتة. فالواحد بمفرده لا ينتج، وكذا الاثنان لا ينتجان ما لم يقيم بينهما حركة الجماع وهي الفردية، وبالتالي فبالأحدية ظهرت الأشياء عن الله الواحد من جميع الوجوه، فالموجود الذي صدر انما صدر بثلاثة إعتبرات، هي أصل النتائج كلها، وهي وجود الذات وكونها قادرة وكونها متوجهة. فبهذه الإعتبرات والوجوه ظهرت الأعيان²⁹⁷.

ويستعين ابن عربي في ايضاح العلاقة الثلاثية للايجاد والتنزيل ببعض النصوص الدينية، فيعتبر ان العلاقة بين الحق والأعيان كانت من الطرفين عبارة عن ثلاثيتين لولاها ما وجد العالم، فمن حيث طرف الحق ان الایجاد لا بد ان يتضمن شروطاً ثلاثة تضمنها قوله تعالى: ((انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون))²⁹⁸، حيث لا بد من ذات وإرادة وقول (كن). كما لا غنى عن ان تكون هناك شروط ثلاثة في العين التي يراد لها الایجاد، وهي ان تكون لها شبيئية، وان تسمع القول، وكذا تمتثل الأمر²⁹⁹. فلولا ان هذه العين مستعدة للتكوين ولها قابلية لذلك من نفسها ما تكوّنت عند سماعها القول الإلهي. وهذا الاستعداد هو الحاصل لديها بفعل الفيض الأقدس. بل ان الموجد والمكون للشيء انما هو تلك العين للشيء بشرط سماعها الأمر، فليس الحق هو من أوجد الشيء،

295 الأسفار، ج2، ص 206.

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

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

298 النحل/40.

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

وانما أوجده نفس الشيء أو عينه لا غير، بدلالة قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين))³⁰⁰. وتبعاً لهذه النظرية في التثليث فإن هناك ثلاثة أنواع من الایجاد التي اوجد الله فيها العالم، فهناك الایجاد بقول (كن) لا غير، حيث تم فيه ايجاد أكثر العالم. كما هناك الایجاد بقول (كن) واليد الواحدة، مثل ايجاد جنة عدن والقلم وكتبة التوراة وغير ذلك. وأخيراً هناك الایجاد بقول (كن) وكتلتا يديه، وهذا النوع من الایجاد خاص بالإنسان، ولذلك فإنه خرج على صورة الحق كما في الحديث «خلق الله آدم على صورته»³⁰¹.

مع هذا فهناك موقف آخر لابن عربي إزاء قاعدة الصدور الأنفة الذكر، حيث عدّها صحيحة تماماً من الناحية العقلية، بل وتنطبق على جميع الموجودات باستثناء أحدية الحق، حيث الكثرة تصدر عنها، وذلك لأن أحديته خارجة عن حكم العقل وطوره «فأحدية حكم العقل هي التي لا يصدر عنها إلا واحد، وأحدية الحق لا تدخل تحت الحكم»³⁰². كذلك فلو صدر عن الحق جميع العالم فإنه لا يصدر عنه إلا واحد، حيث انه مع كل واحد من حيث أحديته، لكن الأمر يختلف عما يقوله الفلاسفة كما أشار إلى ذلك³⁰³.

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

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

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

302 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص33.

303 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص427.

فالعالم كله وحدات ينضاف بعضها إلى بعض فتسمى مركبات³⁰⁴.
وكما قيل في الشعر³⁰⁵:

وما الوجه إلا واحد غير انه إذا أنت عدت المرايا
تعددا

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

مع هذا فإن رؤية ابن عربي في علاقة المبدأ الحق بالكائنات هي رؤية مبتنية إلى حد بعيد على تلك القاعدة. فاستناداً إلى تصويره الرمزي تبعاً للألفاظ الدينية، إعتبر ان للتجلي مراتب، وان أول هذه المراتب هي الروح الكلي أو العقل الأول الموصوف بالقلم، ومنه تشتق سائر العقول، ثم النفس الكلية الموصوفة باللوح المحفوظ³⁰⁶، حيث انها أول موجود انبعثي، فقد طلب القلم موضع أثر لكتابته فانبعث من هذا الطلب اللوح، كانبعاث حواء من آدم، أي كان بين القلم واللوح أول نكاح معنوي معقول وله أثر حسي مشهود، ومنه عملنا بالحروف المرقومة عندنا³⁰⁷. ومن عملية النكاح بينهما ولد توأمان، حيث أول ما القت النفس علم الطبيعة الكلية، والتي ظهرت عنها العناصر الأربعة، ثم بعدها الهباء أو الهيولى الكلية، ومن نكاح هذين التوأمين ولدت صورة الجسم الكلي، وهكذا استمر التوالد ونزل إلى العالم السفلي. وفي محل آخر أشار ابن عربي إلى ان الله أوجد بعد تكون علم الطبيعة - وهي من عالم النور - الظلمة المحضة³⁰⁸، ومن ثم فاض عليها النور فظهر الجسم المعبر عنه

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

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

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

307 ذكر ابن عربي بهذا الصدد ما ورد في الشرع بأن أول ما خلق الله القلم ثم خلق اللوح وقال للقلم: أكتب، قال القلم: وما أكتب؟ قال الله له: أكتب وأنا أملي عليك. فخط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة. وذكر ابن عربي ان عدد ما ضمه اللوح من الكلمات بعد الفراغ من الكتابة هو مائتي ألف آية وتسعاً وستين ألف آية ومائتي آية، وهو ما يكون في الخلق إلى يوم القيامة من جهة ما تلقى النفس في العالم عند الأسباب (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص191. و ج2، ص421).

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

بالعرش، وهو أول ما ظهر من عالم الخلق، ثم اوجد الكرسي في جوف العرش وجعل فيه الملائكة من جنس طبيعته، ثم خلق في جوف الكرسي فلماً في جوف فلك، وخلق في كل فلك عالماً يعمرونه هم الملائكة، إلى ان خلق المولدات الطبيعية³⁰⁹، حيث تصدر عن حركات السماوات والأرض أعيان المولدات والتكوينات³¹⁰.

هكذا فلدى ابن عربي ان أصل النكاح والتوليد هو ذلك الذي حدث بين العقل الأول والنفس الكلية، أو بين القلم واللوح، ومنه سرى النكاح في عالم التوليد الكوني وغيره من العوالم³¹¹. فهو في العالم الطبيعي يطلق عليه النكاح، ويسانخه في عالم الأرواح النورية فيطلق عليه الهمة³¹². ومن مترتبات ذلك النكاح الوجودي ما ظهر من أنواع أخرى للنكاح والتوليد لا تمت إلى العالم الوجودي بصلة، مثل النكاح الذي يتم بين المقدمتين المنطقيتين لانتاج النتيجة³¹³، وانه لا بد في الدليل من ثلاثة حدود³¹⁴، وكذلك النكاح الخاص في التوليد الكوني ومقدمات الاستدلال³¹⁵.

على ان المراتب التنزيلية، كما يتحدث عنها العرفاء ومنهم ابن عربي، هي مراتب تتصف بالنظام القائم حسب نظرية الإمكان الأشرف والمشاكلية، مثلما سبق لدى زملائهم الفلاسفة. فالعوالم الوجودية لدى العرفاء هي عوالم قائمة على المشاكلة والسنخية. فتبدأ المضاهاة بين الذات الإلهية والقلم أو العقل الأول، من جهة الاجمال والكلية، ثم بعد ذلك بين القلم واللوح المحفوظ أو النفس، وذلك من حيث التفصيل. كذلك هناك مضاهاة بين العرش والقلم من جهة الاجمال، وكون الأشياء فيهما على الوجه الكلي، وكذا هناك مناسبة بين الكرسي واللوح من جهة مظهريهما. فالعرش في المرتبة الحسية هو مرآة القلم، وما في القلم من أشياء مجملة وكلية مندرج

309 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص190-192 و201.

310 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص218.

311 الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص191.

312 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص470.

313 كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت اواخرها على اوائها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص135.

والفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص198 و195.

314 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص54-55.

315 الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص226-227.

في العرش بشكل كلي ومجمل أيضاً، والكرسي في المرتبة الحسية هو مرآة اللوح، فما في اللوح فهو في الكرسي، والقلم نموذج الذات ومرآتها ومظهرها ومنصتها ومجلاها، واللوح نموذج القلم ومرآته ومظهره ومنصته ومجلاه. والقلم نسخة الذات، واللوح نسخة القلم، والعرش نسخة القلم، والكرسي نسخة اللوح. وأما الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو الجامع بين العالمين الإلهي والكوني، وبين هذا الإنسان وبين الحق مضاهاة في الجمع بين العوالم، وان كلاً منهما عبارة عن مرآة لذاته، فعلمه لذاته هو مرآة لذاته، وبين علم الحق وعلم الإنسان الكامل مضاهاة من حيث مظهريته لتفصيل ما أجمل، ومن ثم فإن علم الإنسان الكامل هو مرآة لعلم الحق، وان علم الحق متجل عليه وظاهر به³¹⁶.

بل العالم لدى ابن عربي له تماثل وتوازي مع الحروف، فهو مشتق من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ((انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون))³¹⁷، وحيث ان هناك ثمانية وعشرين حرفاً، فإن العالم بدوره عبارة عن هذا العدد في المراتب لا يزيد ولا ينقص، ويقف العقل كأول مخلوق³¹⁸، إذ كان العقل أو القلم هو أول خلق خلقه الله من النفس المسماة بالعماء أو الحق المخلوق به، والتي تتصف بقابلية فتح الله صور العالم فيها³¹⁹، ثم النفس الكلية أو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الاطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم السماء الثانية فالثالثة فالرابعة فالخامسة فالسادسة فالسابعة، ثم كرة النار فكرة الهواء فكرة الماء فكرة التراب، ثم المعدن فالنبات فالحيوان فالملك فالجن فالبشر، ثم المرتبة أي مرتبة الإله -، وهي الغاية في كل موجود، مثلما ان الواو هي غاية حروف النفس³²⁰. ومثلما هناك كلمات العالم، فإنها تسمى في الإنسان حروفاً من حيث

³¹⁶ مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، مصدر سابق، ص13-15.

³¹⁷ ياسين/82 .

³¹⁸ العقل الأول هو الموجود الثاني، اي في المرتبة الثانية من الوجود. لاحظ: كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت او اخرها على اوائلها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص138.

³¹⁹ على ما يبدو ان العماء هنا بمعنى الوجود المنبسط العام كالذي تحدثنا عنه من قبل. علماً بأن ابن عربي استخدم هذا المصطلح ليشير به أيضاً إلى حضرة الذات الأحدية كما عرفنا.

³²⁰ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص389.

آحادها وكلمات من حيث تركيبها، وكذا فإن أعيان الموجودات حروف من حيث آحادها، وكلمات من حيث امتزاجاتها³²¹، فما الإنسان إلا عالم صغير، وما العالم إلا إنسان كبير. هكذا يتضح انه لا يوجد اختلاف جذري بين الرؤية العرفانية والرؤية الفلسفية حول طبيعة التنزيل تبعاً لنظرية الصدور وما يترتب عليها من المشاكل والنظام التسلسلي.

2- تنزيل العالم السفلي

ان تنزيل العالم السفلي مدين في تبعيته لعالم الأجرام السماوية وعقولها المفارقة، ونحن سنبحث هذه العلاقة بما تعبر عن نوع من الإلوهة، هي إلهة تلك الأجرام لعالم ما تحت القمر، وذلك بحسب الرؤيتين المتقاربتين الفلسفية والعرفانية..

الإلوهة وفق النظر الفلسفي

يعتقد الفلاسفة ان عالم الأجرام السماوية هو المباشر الفعلي لعملية الخلق والتكوين التي تجري في عالم الأرض المسمى عالم ما تحت القمر، فعملية الاتصال بين العالمين تتم عبر الوسائط النفسية للأجرام السماوية، فليست العقول المفارقة هي التي تباشر مظاهر الخلق والتكوين في العالم الطبيعي، انما يتعلق الأمر بنفوس الأجرام التي تتوسط رتبها بين المفارقات والأجسام الحسية. وإذا كانت هذه النفوس هي المسؤولة المباشرة عن الخلق والتكوين وكذا الحفظ والتدبير، فإن عملها هذا يكون بفعل شوقها وتشبهها بالمفارقات. وهي في صنعها للعالم الأرضي توسم بالالهة. فالفلاسفة لا ينفون صفة التأليه لهذه النفوس وعقولها المفارقة، ويعدونها تنتمي إلى العالم الإلهي قبال العالم السفلي الأرضي. فهم يحسبون الأجرام التي في هذا العالم أجراماً إلهية، وان صورها هي صور روحانية، وان السماء عندهم هي مسكن الروحانيين، وان النفوس الفلكية هي نفوس روحانية وملائكية، وان مبادئ هذه الأجرام هي آلهة، وهو ما يصرح به أرسطو فينقل ذلك عن القدماء المظنون بأنهم الكلدانيون

321 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص386.

ويوافق عليه³²². وفي رسالة له إلى الاسكندر قال بأن العالم هو نظام الخلق كله، وان ما علاه وأحاط به من أقطاره فهو محل الآلهة، والسماء مليئة من أجسادهم التي نسميها (كواكب)، وان الأرض محصورة بالماء، والماء بالهواء، والهواء بالنار، والنار بالآثير، ولهذا صارت البلدة العليا محل الآلهة، وفُدّرت السفلى محل الدواب المائية³²³.

هكذا يعتقد الفلاسفة ان في الأجرام السماوية آلهة ذات نفوس وعقول كاملة هي التي تعمل على حفظ عالمنا الأرضي والعناية به أولاً وأبداً من غير انقطاع³²⁴. فلهذا السبب عظمها القديما وحسبها آلهة³²⁵. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الاعتقاد، ومن ذلك ان السهروردي اعتبر الشمس مثال الله الأعظم والوجهة الكبرى التي هي قبلة العبادات القديمة، وبتبعيتها أصبحت النار هي القبلة، وبعد الشمس تأتي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات، فوصفها بأنها «أصحاب السیادات المعظمون»، ووصف بعضاً من هذه الكواكب بأنه «السيد الأسعد صاحب الخير والبركات»، وعلى ما يرجحه المحقق الدواني ان المقصود بهذا الكوكب هو القمر³²⁶.

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

للإجابة على هذا السؤال لا بد ان نعي أولاً ان الفلاسفة قد اختلفوا في تحديد طبيعة هذه الإلوهة وذلك التأثير. فقد كانت نظرية افلاطون تقر بوجود جواهر مفارقة تعمل على ايجاد وحفظ الأنواع

³²² تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1678 و1688-1690. وتهافت التهافت، ص483-484 و495. وقول يتلو رسالة الوداع من رسائل ابن باجة الإلهية، ص150.

³²³ أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، ص87، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com.

³²⁴ نُقل بأن هناك جماعة من العرب قبل الإسلام كانوا يعبدون أحد الكواكب ويعتبرونه رب الأرباب، ويسمى الشعري، حيث سنّه لهم أحد أجداد النبي (ص) من أمه المكنى بأبي كبشة، وقد جاء بصدده قوله تعالى: ((وانه هو رب الشعري)) النجم/ 49، وان العرب كانت تقول عندما بشر النبي بالتوحيد: ما فعل ابن أبي كبشة - أي النبي - حيث أحدث عبادة إله واحد كما أحدث جدّه عبادة الشعري (الفتوحات المكية، ج1، ص242).

³²⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1594.

³²⁶ شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص228-229.

التي في عالمنا، الأمر الذي يجعل هذه الأنواع تتصف بالمشاكلة والتبعية لها، وفقاً لمنطق السنخية. وكان لهذا الرأي صداه لدى الإشراقيين بزعامة الشيخ السهروردي، وقد أطلقوا على تلك الجواهر العقول العرضية أو أرباب الأنواع، فكل نوع عقله العرضي الذي يتكفل بوجوده وحفظه أزلاً وأبداً، ولهذا وُصف بالرب الحافظ للنوع والإله المتحكم به³²⁷. وهذه الأرباب أو المُثل هي كائنات عقلية تتوسط بين عالمين، أحدهما عالم المفارقات المحضة من العقول الطولية، وأخرى عالم الأنواع المحسوسة التي تكون مسؤولة عنها، فمثلما انها تتولد عن العقول الطولية وتكون تبعاً لها، فإنها بدورها تصبح كفيلة بتوليد ما يناسبها من الأنواع المحسوسة، فيتولد كل نوع من الأنواع الأرضية تبعاً لمثاله المناسب من العقول العرضية المفارقة.

كذلك ان بعض شراح أرسطو مثل ثامسطيوس رأى انه لا بد من افتراض وجود جواهر مفارقة هي التي تفسر لنا علة ولادة بعض الأنواع الطبيعية عن غير مماثلاتها، مثل ولادة بعض الزنابير من أبدان الخيل الميتة، والضفادع من العفونة، والنار من الحركة.. الخ، ذلك انه إذا كان يمكن تفسير ولادة الأنواع الطبيعية عن مماثلاتها كالإنسان من الإنسان والحصان من الحصان، فإنه من العسير تفسير ذلك من حيث العلة الطبيعية، وبالتالي فلا بد من ان تكون هناك جواهر مفارقة هي التي تفيض صورها على تلك الأنواع من الخارج³²⁸؛ وفقاً لمنطق السنخية. وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الرأي فاعتبروا ان المفارق الذي يفيض بصوره على جميع الأنواع في عالمنا الأرضي هو واحد عبارة عن العقل الفعال الأخير الذي أطلقوا عليه لقب (واهب الصور)، بإعتباره يفيض على كل جسم ما يناسبه من الصورة، وان عملية الافاضة والوهب أطلق عليها (الابداع). فهذا العقل هو علة وجود الهولى الأولى للعناصر

³²⁷ المشارع والمطارحات، ص453 وما بعدها.

³²⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1492-1494.

الطبيعية بذاته، كما انه علة الصور الفائضة على هذه العناصر، لكن بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية³²⁹. على ان أرسطو لم يتقبل فرضية كون المفارق هو الفاعل في افاضة الصور على العالم الأرضي. فقد اعترض على نظرية التأثير المباشر للجواهر المفارقة، وإعتبر أنها لو صحت لكان لا معنى لوجود علل فاعلة ومحركة في عالمنا الأرضي³³⁰. وبحسب هذه النظرية فإن ما يحدث في عالمنا الأرضي من الكون والفساد؛ انما يأتي بفعل عدد من الحركات وليست واحدة. حيث بحركة السماء الأولى التي تحرك سائر الأجرام الأخرى تكون الأفعال دائمة، لكن بسبب كل من هذه الحركة وحركة الكواكب المتحيرة المتسببة عنها؛ تكون الأفعال دائمة ومختلفة شتى، ومن ذلك يحصل الكون والفساد³³¹.

مع هذا يظل الوصف الإلهي هو ذاته للقوى النفسية الوسيطة التي تتولد عنها المتولدات لدى النظرية الأرسطوية، وكما عبرت عنها بأنها «قوى طبيعية إلهية تكون مثلها على ما تكون المهن الصناعية مصنوعاتها». ويرى أرسطو أن هذه القوى شبيهة بالعقل من حيث «أنها تفعل فعل العقل، وذلك أن هذه القوى تشبه العقل في أنها لا تفعل بألة جسمانية»، حتى أن جالينوس كان يشك ويقول: «لا أدري أهذه هي الخالق أم لا». لذلك عظم أرسطو أمر هذه القوة ونسبها إلى المبادئ الإلهية لا الطبيعية رغم أنها غير مفارقة ولا تعقل ذاتها³³². بل كل ما هنالك هو «أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسمى عقلاً». ويرى ابن رشد أن هذه النسب والقوى الحادثة في الأسطوسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها افلاطون أنها الصور. بينما عند أرسطو أن الفاعل لا يخترع الصورة، إذ لو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء³³³. وهو النقد الذي وجهه ابن رشد لافلاطون وأتباعه كإبن

329 شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص188.

330 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1731.

331 المصدر السابق، ج3، ص1585-1587.

332 تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص885 - 884.

333 المصدر السابق، ج3، ص1502.

سينا الذي يعتبر الفاعل يفعل الصورة في الهيولى، بينما عند ابن رشد إنه لو كان الفاعل يفعل ذلك «لكان يفعلها في شيء لا من شيء، وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة»³³⁴ ، معتبراً أن توهم إختراع الصور كما هو الحال عند افلاطون «هو الذي صير من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور، وإفراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث.. إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء، وذلك أنه إن جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل»³³⁵ .

مع إننا لو حملنا مسألة (الإبداع) على النحو المجازي، مثلها مثل الكثير من العبارات الفلسفية التي يطلقها الفلاسفة؛ لكان إشكال ابن رشد في غير محله. فلغة ابن سينا وغيره من الفلاسفة والمظنون كذلك من افلاطون؛ هي ليست لغة كلامية قائمة على الإمكان والجواز والخلق من لا شيء والإبداع والإختراع، بل هي لغة مؤسسة على الضرورة والسنخية. والفعل المقال في هذه المسألة لا يتخلف عن هذه القاعدة من حيث إنه قائم على كون ما يحدث في عالمنا إنما هو مرتبط بما هو حاصل في العالم العلوي إرتباط الضرورة والسنخية، إذ لا يحدث في عالمنا شيء إلا وله أصله وسنخه الذي يحمل صفته بأكمله وجه وأجل صورة في العالم الآخر. والطريقة الأرسطية وإن كانت لا تقول بإختراع الصور، بل وتنكر التأثير المباشر للعقل المفارق، إلا أنها تحكّم العالم العلوي على العالم السفلي تحكماً قائماً على أساس العقل المفارق بصورة غير مباشرة، وعلى أساس النفس السماوية بصورة مباشرة، الأمر الذي يجعلها ليست مختلفة كثيراً عن النظرية الافلاطونية والفارابية السينووية، فهي تقصد بالإلهام العقلي في القوى الطبيعية بأنه عبارة عن الفيض النفسي الثابت والدائم أزلاً وأبداً كوسيط ورابط نازل من العالم العلوي إلى العالم السفلي.

بل إن هذا الفيض النفسي هو محل اتفاق جميع الفلاسفة القدماء كما أقرّ بذلك ابن رشد الذي عبّر عنه بأنه «مادة لطيفة وهي

334 تهافت التهافت، ص. 241.

335 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص. 1503.

الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً ولا فيها مبدأ نار، بل فيها النفوس المخلّقة للأجسام التي ههنا». وهو يرى أن الفلاسفة لا يختلفون بأن في الأسطقسات حرارة سماوية حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات، لكن البعض يسميها قوة طبيعية سماوية، بينما يطلق عليها جالينوس (القوة المصوّرة)، ويسميها أحياناً (الخالق)، حتى أنه يقول «يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً مخلّقا له، وأن هذا يظهر من التشريح، فأما أين هو هذا الصانع وما جوهره، فهو أجل من أن يعلمه الإنسان». لذلك كان افلاطون يستدل على مفارقة النفس للبدن باعتبارها هي المخلّقة والمصوّرة له لا العكس.

يبقى السبب في ان النظرية الأرسطية لا تتقبل (المنطق الابداعي) الذي تقول به النظريات الأخرى وعلى رأسها نظرية افلاطون، فهو لأنها ترى ذلك يعني كون الصور المبدعة قد نتجت عن لا شيء، تبعاً لمبدأ (لا شيء ينتج عن لا شيء)، وهو المبدأ الذي يقتضيه منطق السنخية. وعلى ما يرى أرسطو ان الفاعل لا يخلق الصورة، ولو اخترعها لكان هناك شيء من لا شيء³³⁶. بل عنده ان منشأ الصور كامن في المادة بالقوة، وانها تتحول إلى الفعل بسبب التحريك والاعراج. فالصور موجودة سواء قبل الاعراج والتحويل أو بعدهما، ففي المادة يكون وجودها بالقوة، وبعد الاعراج والتحويل يصبح وجودها أمراً واقعاً بالفعل. في حين ليس الأمر كذلك بحسب نظريات (المنطق الابداعي)، باعتبارها تفترض ان الصور غير موجودة بالمادة وانما هي صائرة إلى عالمنا السفلي من فوق.

ووفقاً لمنطق السنخية فإن النظرية الأرسطية تواجه اشكالاتاً قوياً حول الفصل الذي اقامته بين المادة وفعل الفاعل الحقيقي. ففي هذا العزل أو الفصل كيف يمكن تصور حمل المادة صفات الفاعل بالقوة على نحو ما من الأنحاء؟ وبعبارة ثانية: كيف يمكن ان تكون هناك سنخية بين الطرفين وهما من عالمين مستقلين لا رابط بينهما؟! فهذا الاشكال بدوره ينقلب على التصور الأرسطي (الرشدي) للعلم

336 المصدر السابق، ج3، ص1502.

الإلهي بالمستقبلات، إذ كيف يمكن للمبدأ الحق ان يعلم مستقبل الحوادث في ذاته، مع انها كامنة في المادة وهي غريبة ومنفصلة عنه بالمرّة؟ بل وكيف ان مضمون ما موجود في هذه المادة يقترب - بنحو ما من الانحاء - من مضمون ما هو كائن في الذات الإلهية، باعتبارها تمثل جميع الأشياء على النحو الأتم؟! إذاً، لا يعقل ان تكون المادة وهي تحمل هذا الخزين من المشاكلة منفصلة عن المبدأ الحق والعالم الإلهي.

مع هذا نعتقد انه لا يوجد هناك فارق جوهرى بين النظرية الأرسطية وغيرها من النظريات الفلسفية ذات سمة (الابداع). فكما عرفنا ان طريقة أرسطو تحاول ان لا تجعل من التأثير نتاج ما يفيضه المفارق السماوي من الصور، انما ترى ان فعل المفارق هو اخراج الصور من المادة أو الهيولى التي تختزنها بالقوة. فالفعل هو فعل المفارق، لكن طبيعة هذا الفعل والتأثير يختلف بين النظرية الأرسطية وغيرها، فبينما ترى سائر الطرق الأخرى ان الافاضة للصور تنزل من فوق؛ ترى النظرية الأرسطية انها تخرج من المادة بفعل التحريك المنتزل عبر تلك الكائنات السماوية. وفي كلا الحالين ان للمفارقات والجواهر السماوية تأثيراً في خلق العالم وتكوينه، وجعله على شاكلتها تبعاً لمنطق السنخية. فمثلاً تقر النظرية الأرسطية بأن «المولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهيولى وإنما معناه أنه يُخرج ما كان نفساً بالقوة إلى أن يصير نفساً بالفعل، ولذلك نجد النار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها.. وكل مُخرج شيئاً من القوة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميع الوجوه»³³⁷. وكما ان الفعل الناتج هنا يكون على شاكلة الفاعل، فإنه أيضاً يكون ما موجود في المادة من صورة هو على شاكلة الفعل والفاعل، سواء كان ذلك في المماثلات أو غيرها، فليس هناك من فرق بينهما سوى ان الفاعل في غير المماثلات هو الشمس، بينما الفاعل في

337 المصدر السابق، ج3، ص1551-1552.

غيرها عبارة عن المماثل الأصل والشمس، فالإنسان مثلاً يولده إنسان والشمس³³⁸.

لكن ليس هناك من اختلاف جذري بين النظرية الأرسطية وبين النظرية الإبداعية التي التزم بها أغلب الفلاسفة المسلمين. فنظرية أرسطو لا تنكر العناية العقلية والنفسية للأجرام السماوية على عالمنا التحتاني، بل ترى ان هذه الأجرام لما كانت «موجودات مدركة حيّة ذوات اختيار واردة» لذا انها تقوم بتدبير الحياة في عالمنا الأرضي، إذ «الحي لا يُدبره إلا حي أكمل حياة منه»³³⁹، والعملية تتم من غير قصد مباشر، حيث القاعدة الفلسفية تقر ان من المحال ان يفعل الأكمل لأجل الانقاص، أو كما يقول الفلاسفة المسلمون (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه)، انما قد يفيد به باعتبار آخر من خلال شوقه وتعلقه بذاته أو بما هو أكمل منه، فحيث ان نفوس الأجرام السماوية تريد التشبه بعلمها المفارقة فإنه يتولد عنها - عبر ذلك - من الحركات أو الفيوضات ما يحيا به العالم السفلي. فمن هذه الناحية يكون للأجرام عنايتها بعالمنا السفلي، حيث أن القصد من حركتها ليس لأجل خروج صور الطبيعة من القوة إلى الفعل، بل ذلك يحصل ويتحقق بشكل تابع لكمالها الأول، وهو الشوق لما هو أكثر منها حُسنًا وكمالاً³⁴⁰. فهذا هو ما يفسر تلك العلاقة بين العالمين العلوي والسفلي، أي العلاقة بين عالم الآلهة المتعالية وبين عبيدها التابعين في العالم التحتاني.

وإذا كان هذا الأمر هو ما يتفق عليه الفلاسفة، فإن مما يتفق عليه أيضاً هو انهم جعلوا رابط الإلوهة بين العالمين العلوي والسفلي يمر عبر النفس السماوية، كوسيط بين المفارق العقلي والجسم الطبيعي. فهم يحيلون ان يكون الجسم المادي بأسره يمكن ان يصدر مباشرة عبر المفارق العقلي، انما يرون ان الوسيط بين الجسم والمفارق هو تلك النفس السماوية ذات المادة الروحانية والأجسام اللطيفة غير المحسوسة. ولدى الفارابي ان التأثير يتم عبر تخيلات الأجرام

338 المصدر السابق، ج3، ص1464-1465.

339 تهافت التهافت، ص189-190.

340 المصدر السابق، ص484 و504. كذلك: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1596-1598.

السماوية، فيحصل من جزئيات هذه الخيالات الحركات الفلكية التي بدورها تسبب التغيير في الأركان الأربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغيير³⁴¹. وكذا ان ابن سينا يرى ان افاضة الصور الطبيعية والنفوس النباتية والحيوانية عن العقل الفعال انما يتم عبر الأجرام السماوية تبعاً لإعتبارات نظرية الفيض التي أدخلها الفارابي³⁴². ولدى الفلاسفة اليونان ان هناك فيضاً نفسياً هو تلك الحرارة النفسانية الفائضة عن الأجرام السماوية والتي تحوي النفوس المخلّقة للأجسام الأرضية، فتتكون منها الحيوانات والنباتات والمعادن، وكان بعضهم يسميها الخالق أحياناً، كما هو الحال مع جالينوس، وان افلاطون يرى تبعاً لهذا التأثير ان النفس في أصلها مفارقة للبدن، وانها هي التي تقوم بخلقه وتصويره وليس العكس. وعلى رأي ابن رشد ان الفلاسفة يتفقون على وجود النفوس السماوية المخلّقة لجميع أنواع الأجسام في عالمنا الأرضي، إلا ان موضع التردد في ذلك هو ان هذه النفوس إما ان تكون نفوساً وسيطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي في أجسامنا الأرضية فيكون لها عليها تسليط، أو انها تكون بذواتها تتعلق بالأبدان التي تخلّقها للشبه الكائن بينها، فإذا فسدت الأبدان عادت إلى عالمها الروحاني وأجسامها اللطيفة التي لا تحس، كما هي وجهة النظر الأرسطية³⁴³.

أما حول تكوين العقل البشري فيلاحظ ان الفلاسفة لا يعولون في ذلك على نفوس الأجرام السماوية، وانما يعدون ذلك من خلق العقل المفارق مباشرة، وفقاً لمنطق السنخية، إذ العقل لا يكونه إلا عقل يختص في إحداث القوى العقلية بإعتبارها غير مخالطة للهيولى. وتبعاً لمنطق السنخية ان من المحال لدى النظرية الأرسطية ان يصدر عن العقل المفارق أي صورة مخالطة للهيولى، وان كل ما ليس بمخالط للهيولى بوجه ما لا بد ان يتولد عن المفارق الذي لا يخالط الهيولى مطلقاً، مثلما لا بد ان يتولد كل مخالط للهيولى عن

341 رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية، نفس المعطيات السابقة، ص60.

342 الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، نفس المعطيات السابقة، ص21. والمشارع والمطارحات، نفس

المعطيات السابقة، ج1، ص450.

343 تهافت التهافت، ص577-579.7.

مخالط للهولي³⁴⁴. وبالتالي كان لا بد من ان يكون العقل المفارق الفعال هو الخالق والمكون للعقل البشري، فهو مبدأ فاعل وغاية لحركة هذا العقل، حيث يحركه على جهة ما يحرك العاشق المعشوق، ليكون العقل منّا في النهاية بريئاً من المادة، فيصبح حاله حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، باعتبارها تمثل الكمال الأخير لهذه الأجرام، لكن العقل منا يظل أنقص وأقل كمالاً من العقل الفعال الذي يعمل على خلقه وتكوينه³⁴⁵.

لقد اتضح معنا ان عناصر الإلوهة التي يتبناها الفلاسفة تتمثل في خضوع العالم الأرضي بمكوناته لعالم الأجرام السماوية، فما موجود هنا انما يتم تخليقه وتكوينه تبعاً لنفوس تلك الأجرام وعقولها المفارقة، وان غاية ما تتحرك لأجلها الكائنات الأرضية هي التشبه بآلهتها في عالم الأجرام السماوية، فهي تابعة لها ومتشبهة بها تبعاً لعلاقة المعلول بعلته. وليس هناك من فرق بين أولئك الذين قالوا بنظرية الابداع وفيض الصور على عالما السفلي، وبين أولئك القائلين بنظرية اخراج الصور من خلال تحريك المادة. فالجميع يتفق على ان خلق عالما وتكوينه انما هو من جهة التأثير الحاصل بفعل الأجرام السماوية ونفوسها وعقولها المفارقة.

وبذلك ننتهي إلى ان الرؤية الفلسفية تجعل من عالما السفلي، بكل ما يحمل من تنوعات وصور، محكوماً بإلوهة العالم العلوي في أجرامه ومفارقاته السماوية. فليس هناك من إله واحد، بل آلهة متعددة بعدد المفارقات والأجرام، مع الاعتراف بأن وراء فعل هذه الآلهة الوسيطة يقف الإله الأعظم المتمثل في المبدأ الحق، أو بالأحرى انه العقل الأول بإعتباره الوجود المنبسط الذي تقوم به الأشياء وتحيا.

الإلوهة وفق النظر العرفاني

³⁴⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص886.
³⁴⁵ انظر بهذا الصدد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1612-1613. وج 1، ص51-52. وتهافت التهافت، ص215.

لا يختلف الأمر عند العرفاء عما رأيناه لدى الفلاسفة، فهم أيضاً يعولون على الترتيب الحاصل في التنزيل، وان الاختلاف بينهما كما يصوره الأملي هو ان الفلاسفة يجعلون تأثير الحق على ما دونه عبر الوسائط، في حين إن العرفاء يوحدون الفعل الإلهي، وانه لا فاعل ولا مؤثر عندهم غير الحق تعالى، وان كلمات من أمثال ظهر وخلق وصدر هي ألفاظ متغايرة بمعنى واحد³⁴⁶.

ويصور العرفاء طريقتهم بتناظرات للعلاقة بين الحق وتنزلات الوجود من جهة، وبين الواحد والعدد من جهة ثانية. فكما ان من تكرار الواحد ينشأ العدد ويزيد بلا نهاية، فكذا ان من جود الحق وفيضه نشأت الخلائق وتزايدت من غير نهاية. كذلك فكما ان الاثنين هو أول عدد ينشأ من تكرار الواحد، فكذا ان العقل الأول هو أول موجود فاض عن الحق. وكما ان الثلاثة ترتبت بعد الاثنين، فكذا ان النفس ترتبت بعد العقل الأول. وكما ان الأربعة ترتبت بعد الثلاثة، فكذا ان الطبيعة ترتبت بعد النفس. ومعلوم ما يأتي بعد الأربعة من أعداد، فإنه ما يأتي من وجودات بعد الطبيعة هي بحسب التسلسل عبارة عن الهيولى ثم الجسم فالفلك فالاركان فالمولدات. وكما ان التسعة هي آخر مراتب الأعداد، فكذلك المولدات هي آخر مراتب الموجودات الكلية، وهي المعادن والنبات والحيوان. فالمعادن كالعشرات، والنبات كالمئات، والحيوان كالألوف، والمزاج كالواحد³⁴⁷.

وواقع الحال ان المناظرة بين الواحد والعدد من جهة، وبين الحق والتنزيل أو الخلق من جهة ثانية، مناسب في التعرف على طريقة العرفاء في فهمهم لحالة التنزيل الخاصة بالخلق، فهي تبدي شكلاً من الظهور والبطون. فالظهور لا يكون إلا للعدد، والواحد باطن فيه، وانه لولا الواحد ما ظهر العدد ولا كان بالإمكان ايجاده، والعكس ليس صحيحاً، حيث ان الواحد لا يتوقف على العدد. وكذا الحال فيما يتعلق بالعلاقة بين الحق والخلق، إذ ما ظهر لدى افهام

346 جامع الأسرار، ص146-147.

347 جامع الأسرار، ص193-194.

الناس هو الخلق، وان باطنه هو الحق، وانه لولا الحق ما ظهر الخلق. فالحق أساس الخلق، والعكس ليس صحيحاً. فهذا هو التنزيل والايجاد بحسب الظهور والبطون. وهو تنزيل يعبر عن سريان الوجود الحق في الخلق، أو سريان الوجود المنبسط العام في جميع الموجودات العلوية والسفلية. فابن عربي يصور الطبيعة والكون في صيرورة غير متناهية، من حيث اظهار النفس أو تنفس العالم، وبذلك يدوم السريان ويتم حفظ الكون عنده. وكما يقول: «بالنفس كان العالم كله متنفساً، والنفس اظهره، وهو للحق باطن وللخلق ظاهر، فباطن الحق ظاهر الخلق، وباطن الخلق ظاهر الحق، وبالمجموع تحقق الكون، وبترك المجموع قيل حق وخلق، فالحق للوجود المحض، والخلق للإمكان المحض، فما ينعدم من العالم ويذهب من صورته فمما يلي جانب العدم، وما يبقى منه ولا يصح فيه عدم فمما يلي جانب الوجود ولا يزال الامران حاكمين على العالم دائماً، فالخلق جديد في كل نفس دنيا وآخرة، فنفس الرحمن لا يزال متوجهاً، والطبيعة لا تزال تتكون صوراً لهذا النفس حتى لا يتعطل الأمر الإلهي، إذ لا يصح التعطيل، فصور تحدث وصور تظهر بحسب الاستعدادات لقبول النفس، وهذا أبين ما يكون في ابداع العالم»³⁴⁸.

ويعبر هذا التنزيل عن تنزلات الحق وتقيدته بالقيود، فإذا تقيد بقيد سمي به، حيث يسمى في أول تنزله بالعقل، ثم بالنفس، ثم بالفلك فالأجرام فالطبائع فالمواليد وهكذا. مع ان الحقيقة هي ان هذه الأشياء ليست عقلاً ونفساً وفلكاً وما إليه، وانما هي أسماء دالة على الحق، ومن حيث التحقيق فإن الحق ليس له إسم ولا رسم، بل الحق والوجود هما من الأسماء الدالة عليه بحسب الاصطلاح لا غير، وانه لا وجود لغيره في الوجود³⁴⁹، حيث وجود الخلق اضافي إعتباري ليس له عين في الخارج، فالحق إذا ظهر بوجوده لم يبق للخلق وجود. فمثل النسبة بينهما كالنسبة بين الشمس والظل الذي ليس له إلا الإسم والإعتبار، وهما أمران عدميان ليس لهما وجود

348 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص420.

349 جامع الأسرار، ص207-208.

في الخارج³⁵⁰. ويمكن اعتبار الخلق عند العرفاء ما هو إلا احتجاب الحق في الخلق، حيث ظهر الخلق وبطن الحق³⁵¹. وكما يقول القيصري ان ايجاد الحق للأشياء جعله يظهرها ويختفي فيها³⁵². لكن ذلك عند عموم الناس من غير أولي الكشف، أما لدى العرفاء فالأمر معكوس، وكما يقول ابن عربي: «إن العالم غيب لم يظهر قط، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط، والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب، فهم بهذا الإعتبار في مقتضى هذا التنزل كلهم عبيد السوى»³⁵³. فالعلاقة بين الحق والعالم هي ذاتها العلاقة بين الوجود والماهية أو الأعيان الثابتة التي توصف بأنها ما شمت رائحة الوجود قط، أو انها غيب محض. وكذا بحسب صدر المتألهين فإن احتجاب الحق في الخلق انما هو بالنسبة لذوي العقول الضعيفة في هذه الدنيا، أما بحسب النشأة الأخرى وبحسب العقول النيرة المقدسة فإن الحق هو المشهود الجلي، وان الخلق هو المستور الخفي³⁵⁴. وكما يقول العرفاء ان الحق قد «حجب الذات بالصفات، والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان»³⁵⁵، وان ما نتوهمه من الكثرة الوجودية هي ذات الأعيان الثابتة التي البسها الحق الوجود، وحقيقة الأمر هي ان في كثرتها الموهومة واحداً كما يشهده كل عارف، حيث الوجودات الكثيرة هي كشخص واحد له أحوال مختلفة³⁵⁶. وكما يقول العارف الأملي: ثبت من حيث العقل والنقل والكشف انه ليس في الوجود إلا الله. أو كما يقول العرفاء: لا يعرف الله إلا الله، ولا يرى الله إلا الله، ولا يدل على الله إلا الله، ولا يحب الله إلا الله³⁵⁷.

لكن التنزيل يتخذ صورة ثانية لدى العرفاء عبر علاقة الأسماء بلوازمها وتوابعها، فتارة تكون اللوازم مجرد صور علمية تلك التي

350 جامع الأسرار، ص175-176.

351 ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، 1978م، ج2، ص273.

352 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص181.

353 جامع الأسرار، ص163. كذلك: نقد النقود، ص668.

354 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص118.

355 جامع الأسرار، ص162.

356 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص217.

357 نقد النقود، مصدر سابق، ص702-703.

يطلق عليها الأعيان الثابتة، وأخرى أحكام هذه الصور ووجوداتها الخارجية، فمثلما ان تلك الصور تعد لوازم الأسماء وعلى شاكلتها، فإن ظهوراتها الخارجية هي أيضاً تعبر عن لوازمها وتوابعها التي لا بد ان تتجلى وتظهر بحسب تعييناتها الخاصة. وهو أمر يطابق ما لدى الرؤية الفلسفية في علاقة العلة بالمعلول، حيث اتباع المعلول لعلة من غير مفارقة، وان للمعلول صورة في العلة يكون فيها على نفس الشاكلة. أو يمكن القول إن العالم عند العرفاء منوط بكل من الأسماء الإلهية ولوازمها من الأعيان الثابتة. فطالما ان للأسماء هذه اللوازم التي تمثل العلوم التفصيلية الإلهية فإنه لا بد ان يكون لها الأثر من الوجود، وذلك شبيه بما عرفناه لدى الفلاسفة عندما عدوا العلم الإلهي سبباً للتنزيل والايجاد.

وهناك تصوير بديع للكيفية التي تتم فيها هذه العملية من الايجاد كما يقدمها ابن عربي. إذ تتخذ عملية الخلق والتكوين لديه شكل العلاقة بين الأسماء الإلهية فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الذات الإلهية من جهة ثانية، وذلك بطلب من الأسماء في ان يكون لها شيء من التأثير بظهور أحكامها، فلو لم ينشأ العالم لما ظهر شيء من أحكامها ولا آثارها، ولا تميز بعضها عن البعض الآخر.

ويبدأ تصوير ابن عربي لعملية الايجاد، حيث يشير إلى ان الأسماء الإلهية أرادت ان تظهر آثارها عبر خلق العالم فاجتمعت بحضرة المسمى - أي الذات الإلهية - ونظرت في حقائقها ومعانيها فطلبت ظهور أحكامها حتى تتميز أعيانها بآثارها، فإسم الخالق وإسم العالم وكذا المدبر والمفصل والباري والمصور والرزاق والمحيي وغيرها من الأسماء كلها لم يكن لها من الآثار ما يميزها قبل خلق العالم وتكوينه، فقد نظرت هذه الأسماء في ذواتها ولم تر مخلوقاً ولا مدبراً ولا مفصلاً مصوراً ولا مرزوقاً، لذلك قالت الأسماء: كيف العمل حتى تظهر هذه الأعيان التي تظهر أحكامنا فيها فيظهر سلطاننا؟ وكل ذلك جاء نتيجة اقتناعها بما سمعته من الأعيان الثابتة في طلبها الظهور والوجود، فقد سألت هذه الأعيان - وهي في حال عدمها - الأسماء الإلهية سؤال حال ذلة وافتقار، وقالت لها: إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً وعن معرفة

ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الاجلال والتعظيم، وكانت سلطتكم أيضاً تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم انتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقه أكثر منه في حقنا. فقالت الأسماء إن هذا الذي تذكره الأعيان هو الصحيح، فتحركوا جميعاً بطلبه³⁵⁸.

ورغم ان ربط عملية التنزيل بالأسماء الإلهية تتماثل مع ما عليه الطريقة الفلسفية في ربط التنزيل بالعلاقة العلية، إلا انه بحسب الرؤية العرفانية ليس هناك تأثير مثل الذي لاحظناه في تلك العلاقة (الفلسفية). فالعرفاء لا يعترفون بها، ولا يعدون المبدأ الأول علة لما هو دونه من الموجودات. فالمبدأ الأول عندهم غني عن العلة والعلية، ولو انه ارتبط بهذه الرابطة لكان مفترقاً إليها على نحو

³⁵⁸ يتابع ابن عربي تصوير كيفية ظهور الأعيان إلى مسرح الوجود فيذكر بأن الأسماء قد اقتنعت بطلب وسؤال الأعيان، فلجأت أول الأمر إلى الإسم الباري فقالت له: عسى أنك توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا ويثبت سلطاننا، حيث الحضرة التي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا. فقال الباري: ذلك يرجع إلى الإسم القادر، فاني تحت حيطته. فلجأوا إلى الإسم القادر وقالوا له مثل السابق فاجاب بقوله: أنا تحت حيطه المرید فلا اوجد عيناً الا باختصاصه، ولا يمكنني الممكن من نفسه الا ان يأتيه أمر الأمر من ربه، فإذا امره بالتكوين وقال له كن مكني من نفسه وتعلقت بايجاده فكونته من حينه، فالجؤوا إلى الإسم المرید عسى انه يرجح ويخصص جانب الوجود على جانب العدم، فحينئذ نجتمع أنا والأمر والمتكلم ونوجدكم - اي الأعيان - فلجأوا إلى الإسم المرید وقالت الأعيان له: سألنا الإسم القادر في ايجاد اعياننا فوقف أمر ذلك عليك فما ترسم؟ فقال المرید: صدق القادر ولكن ما عندي خبر ما حكم الإسم العالم فيكم هل سبق علمه بايجادكم فنخصص أو لم يسبق، فأننا تحت حيطه الإسم العالم فسيروا إليه واذكروا له قضيتكم. فساروا إلى الإسم العالم فقال لهم: صدق المرید وقد سبق علمي بايجادكم، ولكن الادب اولي فإن لنا حضرة مهيمنة علينا هي الإسم الله فلا بد من حضورنا عندها فإنها حضرة الجمع. فاجتمعت الأسماء كلها في حضرة الله فقال: أنا إسم جامع لحقائقكم واني دليل على مسمى هو ذات مقدسة له نعوت الكمال والتنزيه ففقوا حتى ادخل على مدلولي، ولما دخل قال له المسمى: أخرج وقل لكل واحد من الأسماء ما يتعلق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات، فاني الواحد لنفسي من حيث نفسي والممكنات انما تطلب مرتبتي وتطلبها مرتبتي، والأسماء الإلهية كلها للمرتبة لا لي الا الواحد خاصة فهو الإسم الله، ومعه الإسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء، فذكر للأسماء ما ذكره المسمى فتعلق العالم والمرید والقائل والقادر فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص المرید وحكم العالم. ولما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان وتسلب بعضها على بعض وقهر بعضها بعضاً بحسب ما تستند إليه من الأسماء أدى ذلك إلى منازعة وخصام، فقالت الممكنات: إنا نخاف علينا ان يفسد نظامنا ونلحق بالعدم الذي كنا فيه، فنهبته الممكنات الأسماء بما القى إليها الإسم العليم والمدبر فقالت: أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم، وحد مرسوم، بإمام ترجعون إليه يحفظ علينا وجودنا ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا لكان أصلح لنا ولكم، فالجؤوا إلى الله عسى ان يقدم من يحد لكم حداً تقفون عنده، وإلا هلكنا وتعطلتم، فقالوا: هذا عين المصلحة والرأي، ففعلوا ذلك وقالوا: ان الإسم المدبر هو ينهي أمركم فانها إلى المدبر الأمر، فقال: أنا لها فدخل وخرج بأمر الحق إلى الإسم الرب وقال له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتخذ وزيرين يعينانه على ما أمر به؛ الوزير الواحد الإسم المدبر، والوزير الآخر المفصل الذي هو الإمام، وقد قال تعالى: ((يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بقاء ربكم توقنون)) الرعد/2، فبذلك حد الإسم الرب لهم الحدود ووضع لهم المراسم لاصلاح المملكة والرعية، فكان ذلك على ابلغه مما جاء به الأنبياء من الوحي (الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص402-403. ولاحظ هذا النص أيضاً في: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص413-416).

الإيجاب لا الاختيار، إنما كان في الأزل ولا شيء معه، وأوجد العالم لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، حيث إن العالم من حيث ذاته باق في عدميته لم يشم رائحة الوجود قط³⁵⁹، فما هو إلا تلك الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها عدمية لم تظهر ولن تظهر أبداً. وإن الحق على ذلك كان الدليل على نفسه وعلى إلهيته، وإن العالم ليس إلا تجليه في صور الأعيان الثابتة، حيث يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها. ومعنى كونه إلهاً ورباً وخالقاً هو أنه يظهر في الشيء، فظهوره فينا دليل على أنه رب إله خالق لنا، فليس من موجود سوى الحق الذي يتنوع ظهوره بحسب خصوصية المظهر، ومنه يعلم إن العالم تجل منه، حيث إنه الظاهر في العالم بحسب حقيقة وخصوصية الأخير من القبول. فمن حيث ظهوره في العالم المحدث كان دليلاً على نفسه أنه أحدثه وأوجده³⁶⁰. فهو الإله والرب والخالق بهذا المعنى المذكور لا غير.

ولدى ابن عربي إن لكل شيء روحاً أو ملكاً أو اسماً من أسماء الله هي التي تقوم بفعل التأثير دون أن يكون للعامل الطبيعي دور يذكر. فهو يشير بأن الله تعالى «لا يسوي صورة محسوسة في الوجود على يد من كان من إنسان أو ريح إذا هبت فتحدث اشكالاً في كل ما تؤثر فيه، حتى الحية والدودة تمشي في الرمل فيظهر طريق، فذلك الطريق صورة أحدثها الله بمشي هذه الدودة أو غيرها، فينفخ الله فيها روحاً من أمره لا يزال يسبحه ذلك الشكل بصورته وروحه إلى أن يزول فتنقل روحه إلى البرزخ، كما في قوله تعالى: ((كل من عليها فان))³⁶¹. وكذلك الأشكال الهوائية والمائية لولا أن أرواحها ما ظهر منها في انفرادها ولا في تركيبها أثر، وكل من أحدث صورة وانعدمت وزالت وانتقل روحها إلى البرزخ فإن روحها الذي هو ذلك الملك يسبح الله ويحمده، ويعود ذلك الفضل على من أوجد تلك الصورة التي كان هذا الملك روحها»³⁶².

359 كشف الغايات، ص383-384.

360 شرح الفصوص، ص350.

361 الرحمن/ 26.

362 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص439-440.

وهو يطبق هذه الروح حتى على اخراج الحروف وهيئتها نطقاً وكتابة، بل وانه يقيم علاقة بين كل من الحروف والإنسان والأسماء الإلهية والملائكة. فكل اسم من أسماء الله الحسنى المختصة بالإنسان «روحانية ملك تحفظه وتقوم به، وتحفظها لها صور في النفس الإنساني تسمى حروفاً». وتسمى هذه الملائكة الروحانيات في عالم الأرواح بأسماء هذه الحروف³⁶³. فالملائكة أرواح هذه الحروف، وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً. حيث بهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر، المتصورة في الخيال، فلا يتخيل ان الحروف تعمل بصورها وانما بأرواحها، ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد لتعظيم خالقه، وان مظهره وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السماوات. ويؤكد ابن عربي ان ما من هؤلاء ملك إلا وقد أفاده³⁶⁴.

مع هذا يمكن القول إنه لا توجد فوارق جوهرية بين العرفاء والفلاسفة حول مفاهيمهم الخاصة بالتنزيل، فالمال عندهما واحد من حيث مراتب التنزيل وإعتباراته الأزلية التي لا تنتهي أبداً، لعدم انتهاء صفات الحق وأسمائه. بل ان الإلوهة لدى العرفاء لها من الشمول ما هو أعظم مما لدى الفلاسفة. فمن حيث كون الحق عبارة عن جميع الأشياء، فإن هذه الإلوهة تصبح شاملة بجميع تلك الصور، ومنه يعلم صحة عبادة آية صورة من صور العالم بإعتبارها تمثل إحدى تعينات الإلوهة. الأمر الذي جعل ابن عربي يعتبر فرعون صادقاً في قوله: ((أنا ربكم الأعلى))³⁶⁵، كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

الايجاد وأزلية الصنع والحدوث

³⁶³ يذكر ابن عربي هذه الحروف بحسب ترتيب مخارجها حتى تعرف مراتبها، فاولها ملك الهاء ثم الهمزة، وملك العين المهملة، وملك الحاء المهملة، وملك العين المعجمة، وملك الخاء المعجمة، وملك القاف، وملك الكاف، وملك الجيم، وملك الشين المعجمة.. وهكذا حتى ينتهي بملك الواو (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص439).

³⁶⁴ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص439.

³⁶⁵ النازعات/ 24 .

لمسألة قدم العالم علاقة صميمة بمنطق السنخية، فافتراض ان يكون المبدأ الأول قديماً يلزم ان ينشأ عنه قديم مثله، وهو العالم، سواء فسرنا الأمر تبعاً لعلاقة العلة بالمعلول، أو تبعاً لعلاقة الذات بشؤونها وصفاتها وأحوالها الخاصة. الأمر الذي يحفظ للوجود وحدته، لأننا لو تصورنا ان هناك انفصلاً بين المبدأ الأول والعالم؛ كإن يكون قد خلق العالم من لا شيء، أي أوجده من العدم والإمكان المحض، فذلك يعني ان حقيقة الوجود تنطوي على ثنائية تامة، إذ ليس للمخلوق علاقة بموجده، وبالتالي لا يمكننا ان نحكم على هذا الوجود إلا بالتعدد والثنائية، وانه يقتضي أجنبية المخلوق عن الخالق. لهذا كان برتراند رسل في (تاريخ الفلسفة الغربية) يعتبر نظرية الفيض بعموميتها والتي تقول باستحالة خلق العالم من لا شيء قد انتهت في فترات من العصور المسيحية إلى مذهب وحدة الوجود³⁶⁶. وهو تقدير لا يخلو من صحة، فبحسب منطق السنخية، الذي تعول عليه نظرية الفيض والقول بقديم العالم، فإن جميع الأشياء تصبح ذات طبيعة واحدة مشتركة وان تفاوتت في الكمال والشدة، فتبعاً لقاعدة الإمكان الأشرف؛ يكون كل نوع حاملاً لجميع كمالات ما تحته من المراتب، وهكذا تتسلسل مراتب الوجود ابتداءً من أولها الذي يمثل كل الأشياء من حيث الكمال والشدة، وحتى آخرها. فهذه هي فكرة وحدة الوجود التي تبررها نظريتنا الفيض وقدام العالم تبعاً لمنطق السنخية.

لقد اعتقد الفلاسفة بقديم العالم من حيث الزمان بدوام الفلك والكواكب وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً، وكذا دوام المركبات وصورها ونفوسها نوعاً لا شخصاً. كما ان هناك حالة توفيقية مخففة لدى صدر المتألهين، حيث اعترف بالحدوث الزماني للعالم بكل ما فيه، سواء من الفلكيات أم العنصریات، فالجميع عنده يقع تحت الفساد ويلحقه الفناء والعدم والزوال والدثور، ومن ثم يؤول إلى اخراج البواطن واطهار الحقائق غير

³⁶⁶ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة التربية والتعليم، 1957م، ج2، ص808. كذلك: عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 1966م-1967م، ص462.

الحسية يوم القيامة، كما استفاد في ذلك من كشفه لبعض الآيات القرآنية³⁶⁷. لكنه مع هذا لم يتخل عن الاعتقاد بدوام الجود المطلق وأزلية الصنع والإفاضة على نسق واحد أزلاً وأبداً، رغم حدوث الكل زماناً³⁶⁸، من حيث ان كل حادثة تسبقها أخرى إلى ما لا بداية له³⁶⁹.

وكانت طريقته في إثبات دوام الحدوث وأزليته مستمدة من تحليله للحركة الجوهرية للطبيعة؛ ذات الهوية الاتصالية المتدرجة الوجود، فلدیه ان الحدوث والتجدد هو من لوازم الجوهر الجسماني الغير المجعول؛ باعتبار ان الذاتي لا يعطل، فلا يوجد جعل مستأنف يتخلل بين هذا التجدد وذلك الجوهر، إذ ما يرتبط بالحق تعالى أزلاً انما هو هذه الجواهر الثابتة التجدد، فقاعدة السنخية لا تسمح بارتباط المتغير بالثابت، فإذا ما كانت العلة ثابتة فلا بد ان يكون المعلول ثابتاً مثلها، أي استناداً إلى كون علة الثابت ثابتة وعلة المتغير متغيرة³⁷⁰. وهو من جهة أخرى إعتبر الأمر الثابت لطبيعة الجوهر الشخصي السيالة انما هو وجوده العقلي وصورته العلمية المفارقة؛ التي هي الحقيقة النوعية الثابتة الوجود في علم المبدأ الحق، المعبر عنها بالعقل العرضي أو رب النوع، والذي يمثل صورة عقلية ثابتة عند الحق وباقية في علمه مصونة عن التغير والحدوث³⁷¹.

إذاً، بحسب وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف انه رغم جريان الحدوث في العالم فإنه يرتبط بالقديم ارتباط الثابت بالثابت، أزلاً وأبداً. الأمر الذي دعاه إلى توجيهه وتأويل عدد من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ((إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا))³⁷²،

³⁶⁷ الغزالي: رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343 هـ - 1924 م، ص383. وصدر المتألهين: أسرار الآيات، ص90-91. ومفاتيح الغيب، ص436. وعرشيه، ص230. ومجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين اشثياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1401 هـ، ص524 و526.

³⁶⁸ الأسفار، ج7، ص305. ومجموعة رسائل السبزواري، ص524 و526.
³⁶⁹ الملاحظ ان صدر المتألهين قد استخدم في (الأسفار، ج2، ص138) لفظة «لا إلى نهاية»، لكنه في بعض كتبه الأخرى منع هذه اللفظة عن الحوادث التي لا بداية لها، فاعتبر ان ما لا بداية له لا يعني وجود حوادث غير متناهية، اذ لا يوصف ما لا وجود له بالفعل باللاتناهي، كما لا يوصف بالنتاهي أيضاً (أسرار الآيات، ص85-86).

³⁷⁰ الأسفار، ج2، ص138. وعرشيه، ص231.

³⁷¹ مفاتيح الغيب، ص390. وأسرار الآيات، ص64 و88.

³⁷² فاطر/41.

و((خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض))³⁷³، و((عطاء غير مجذوذ))³⁷⁴، و((وما كان عطاء ربك محظوراً))³⁷⁵.

وتعتبر نظرية ارتباط الحادث بالقديم، والمتجدد بالثابت، من المسلمات التي عول عليها الفلاسفة المسلمون، رغم انهم لم يستعينوا - قبل صدر المتألهين - بنظرية الحركة الجوهرية، ولا اعتقدوا بحدوث الأفلاك والأجرام السماوية، انما اعتمدوا على حلقة الوصل من الثبات الخاص لكل من الأنواع الأرضية رغم فساد أفرادها وزوالها، وكذلك الثبات الخاص باتصال الحركة الفلكية ودوامها، وان كانت طبيعتها التجدد والحدوث³⁷⁶.

ورغم ان هذه النظرية تستند إلى منطق السنخية، لكن مع ذلك فإن هذا المنطق ليس بمقدوره ان يبرر النظرية التبرير التام، إذ لا يكفي القول بضرورة ان يتولد عن الثابت ثابت مثله، وكذا عن المتغير متغير مثله، بل لا بد ان يكون بين الطرفين تشاكل من حيث الطبيعة أو الحقيقة الخارجية، وهو ما لا تقدمه تلك النظرية، حيث لا شبه بين طبيعة الحدوث الثابت الوجود وبين ما عليه عالم الإله السرمدى. وقد سبق لأرسطو ان أشكل على مثل استاذة افلاطون من خلال نفس هذا المنطق في كيفية ارتباط الثابت بالمتغير، إذ ما الذي يجمع بين المثل الثابتة وبين صورها الحسية المتغيرة على الدوام؟ فحيث ان المثل ثابتة فلا بد تبعاً لذلك ان تكون صورها المتمثلة بالأشياء الحسية ثابتة مثلها، وهو خلاف الواقع³⁷⁷.

لكننا نجد في نظرية افلوطين تصويراً للحركة والسكون في العقول المفارقة، وهي انها أشبه ما تكون بالسكون، حيث ليس فيها من النقلة والاستحالة، ولا التغير ولا التبدل، وانما هي ثابتة على حال واحد هو ابتغاء علم العلة الأولى³⁷⁸. كما ان صدر المتألهين قد فسر مقولة الحركة في العقل لدى افلوطين بأنها تعني الصدور لا

373 هود/107 .

374 هود/108 .

375 الاسراء/20. انظر: أسرار الآيات، ص73-74.

376 لاحظ مثلاً رسالة التعليقات من رسائل الفارابي، ص15.

377 اعلام الفلسفة العربية، ص362.

378 افلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ص154 و209.

التغير، فاختلف الحركات في العقل يعني اختلاف جهات الصدور كما وكيفاً كالذي مرّ علينا في السابق³⁷⁹.

ومن الناحية الفلسفية ان نظرية قدم العالم، أو أزلية الصنع والحدوث، لها عدد من المبررات أهمها ما يلي:

الأول: حتمية ارتباط العلة بالمعلول وإعتبار المبدأ الحق علة تامة واجبة؛ لا يمكن فك المعلول عنه ما دام موجوداً، أزلاً وأبداً، فذاته واجبة بجميع ما لها من نعوت، والتي منها نعت العلة، لأن موجب عليتها نفس الذات من دون حالة أخرى منتظرة، فيما تتحقق ذاتها تتحقق عليتها³⁸⁰. وأحياناً عبّر الفلاسفة عن ذلك بارادته التي هي عين علمه الأزلي، فحكموا من خلالها بقدّم العالم، كما استنتجه الطوسي في حكايته لرأي الفلاسفة³⁸¹.

الثاني: استحالة الترجيح بلا مرجح. ولهذا المبدأ جانبان، أحدهما مسلم به لدى جميع مذاهب الفكر الإسلامي، والآخر هو موضع وجهات النظر والاختلاف بينها. فالأول يعني كون الحادثة لا يمكنها ان تقع ما لم ترتبط بعلة فاعلة ترجحها، وهو الذي يطلق عليه مبدأ السببية العامة. أما الثاني فله معنى على سبيل الغاية، فهو يرتبط بصدور الفعل والسلوك عن الكائن الذي له شيء من القدرة والإرادة أو الاختيار، وهو موضع اختلاف المفكرين. فعدد من المذاهب الكلامية - خلافاً للفلاسفة - تعتقد بصحة صدور الفعل عن القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه. كما لا ترى ضرورة وجود مرجح يرجح طريقة تنفيذ الفعل واللحظة التي يتم فيها ذلك. وقد طبقت المسألة الأخيرة على قضية الخلق. فالسؤال المتبادر: لو ان الله تعالى خلق العالم ابتداء في فترة ما من الفترات - على فرض وجود فترات زمنية قبل الحدوث -؛ فكيف رجّح هذه الفترة دون غيرها مع تساويها في الإعتبار؟

379 الأسفار، ج3، ص341-342.

380 الأسفار، ج1، ص191-193. وشرح الهداية الاثيرية، ص293-294. وحاشية الطوسي لكتاب الفخر

الرازبي محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص100.

381 لاحظ حاشية المحصل، ص233.

ولو أخطأنا التعبير في قولنا بالفترة الزمنية قبل الحدوث، فإن من الممكن استبدال السؤال بصيغة أخرى مناسبة، وذلك كالتالي: ما الداعي لأن يرجح الحق وجود العالم ابتداءً؛ على وجوده معه أزلاً؟ وفي معرض الاستدلال نجد هناك تعارضاً في الإعتبارات العقلية بالنسبة إلى كل من القائلين بالأزلية والإبتداء.

فمبرر الكلاميين هو ان إعتبار الحوادث لا بداية لها هو كإعتبار وجود علل غير متناهية، فكلاهما يواجهان مشكلة التسلسل الممتنع، حتى ان هناك من إعتبر ذلك متناقضاً³⁸². والحال ان تصور الأزلية في حد ذاته يمنع هذه الإعتبارات، إذ لا فرق بين ان تكون هذه الأزلية عبارة عن شيء واحد ثابت، أو هي عبارة عن حوادث متجددة، ففي كلا الحالتين ليست هناك بداية محددة.

أما موقف الفلاسفة فهو يستند - كما عرفنا - إلى المبدئين السابقين، أي إعتبار ذات الحق واجبة من جميع الصفات بما فيها صفة العلة التامة، وكذا استحالة الترجيح بلا مرجح.

مع ان الأخذ بأحد هذين المبدئين يكون على حساب الآخر، فهما لا يجتمعان معاً. فصفة العلة التامة القائمة على العلم الوجودي لا تبرر ان يكون هناك دور للقدرة والاختيار والإرادة ما لم تُفهم مجازاً، كما هو حال ما يريده الفلاسفة. فمثلاً يرى ابن سينا ان العلم الإلهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو نفسه يمثل القدرة³⁸³. أما التعويل على مبدأ نفي الترجيح بلا مرجح فإنه مشروط بوجود تلك الصفات، لكونه مرتبطاً بمعاني تحقيق الغاية. ويبقى ان ما يتسق مع منطق الفلاسفة هو الأخذ بالمبدأ الأول دون الثاني.

هذا بالإضافة إلى ان المبدأ الثاني لا يؤيده الواقع. ففي ظل خيارات الإنسان لا مانع من اختيار طريقة ما من بين طرق مماثلة لتحقيق غاية منشودة رغم عدم وجود المرجح، إذ تصبح عملية الترجيح موكولة إلى الغاية لا طرق الاختيار ذاتها، كما يطلعنا عليه

³⁸² شبهة التناقض تتحدد بما يقال: ان كل موجود يتوقف وجوده على وجود علل غير متناهية، فبعد وجود هذه العلل يوجد، ولكن انتهاء هذه العلل اللامتناهية يعني ان لها نهاية وهو تناقض (لاحظ موقف العقل والعلم والعالم، ج3، ص370). وواضح ما في هذا الاستدلال من خلل، حيث ان اللاتناهي أو اللابدائية انما تحدث لا بعنوان ان لها نهاية أو بداية حتى يحصل التناقض، اذ البداية والنهائية لا تخص الا الطرف الآخر من السلسلة، فلا تناقض.

³⁸³ رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص249.

الواقع. الأمر الذي اضطر الفلاسفة إلى افتراض عوامل سببية فاعلة وخفية تؤكد مضمون الترجيح بالمرجح الخفي، وبذلك تتحول القضية من معنى السببية ذات العلاقة بالغاية إلى معناها الصارم المنكر للقدرة وحرية الاختيار. وهنا نعود مرة أخرى إلى المبدأ الأول الذي يتسق مع مطالب العقل الوجودي. لذا أجاب صدر المتألهين على مسألة ما يبدو من ترجيح الإنسان لبعض الأمور المتكافئة بدون مرجحات، بالابتعاد عن منطق الملاحظة الواقعية وافتراض عوامل خفية تسبب الترجيح في نفس المختار من دون ان يشعر، كعوامل التأثيرات الخفية للاوضاع الفلكية والأمور العالية الإلهية³⁸⁴. ولا شك ان دلالة مثل هذه التأثيرات (الخفية) ليس مجرد الترجيح للأمور المتكافئة؛ بقدر ما يكون لها من دلالة على تسيير الإنسان وسلب الاختيار منه كلياً.

بل ان قاعدة نفي الترجيح بلا مرجح تصبح هي ذاتها مستمدة من منطق العلية الصارم، أو الحتمية التي لا يوجد فيها أي مجال لافتراض التعدد في الخيارات أو القدرة أو الإرادة. وفعلاً ان البعض حوّلها إلى هذا الفهم من دون تمييز، فاعتبر ان عاقبة جواز الترجيح بلا مرجح تفضي لا فقط إلى سد باب إثبات الصانع، وانما إلى غلق مطلق النظر والبحث والاعتماد على اليقينيّات، لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها³⁸⁵. وهي محاولة تريد ان تجعل من ذلك الجواز يقتضي في حد ذاته اجتماع النقيضين، كما صرح بذلك السيد الخميني من العرفاء المعاصرين³⁸⁶.

بل حتى لو سلمنا بأن هذه القاعدة منتزعة عن قانون السببية العامة، أو هي عينها، فإن من غير الصحيح ان يستدل عليها بمبدأ عدم التناقض، وسبق لديفيد هيوم ان أثبت بطلان العلاقة بينهما، وهو أمر أيده المفكر محمد باقر الصدر في كتابه اللامع (الاسس المنطقية للإستقراء)، بل ونقد محاولتين استهدفتا إثبات السببية تبعاً

384 الأسفار، ج1، ص209، وج2، ص260. وشرح الهداية الاثيرية، ص244. والمبدأ والمعاد، ص137-138.

385 لاحظ نفس المصادر السابقة.

386 روح الله الموسوي الخميني: طلب وارادة، ص363.

لذلك المبدأ، إحداهما تعود إلى صدر المتألهين، والأخرى ترجع إلى
المرحوم محمد حسين الطباطبائي³⁸⁷.

مهما يكن فإن ما يراد بقاعدة (استحالة الترجيح بلا مرجح)
يختلف عما يتضمنه مفهوم السببية العامة، فترجيح بعض الطرق
المتكافئة بدون مرجح؛ لا ينفي هذا المفهوم العام. فعملية الترجيح
ليست منقطعة الجذور عن العلة الفاعلة التي تناط بها تلك السببية.
لذلك نجد ابن رشد قد وافق على هذا المعنى الذي تتضمنه القاعدة
المذكورة، وإن كان بفعله هذا قد خرج عن المؤدى الفلسفي الذي
عول عليه الفلاسفة من ضرورة ان تكون هناك حتمية في العلاقات
السببية طالما انها محكومة بالعلة التامة الأولى. فقد ردّ في (تهافت
التهافت) على بعض اشكالات الغزالي التي أثارها بهذا الصدد،
فاعتبر مثال التمرتين المتساويتين تغليطاً، وذلك لأن أخذ ثمرة منهما
ليس ترجيح إحداهما على الأخرى، وانما ترجيح أي منهما على
الترك المطلق. وبالتالي فليس هنا تمييز المثل عن مثله، بل إقامة
المثل بدل المثل، إذ يتم بلوغ المراد بأخذ أي من التمرتين على
السواء³⁸⁸.

وما نود تأكيده هو ان أغلب أفعالنا وتصرفاتنا منبعثة عن ترجيح
ما لا مرجح له. فنحن مثلاً حين نمد يدنا لنغترف غرفة من الماء
الجاري لا نميز بين الجزيئات التي صادف ان تناولناها عن غيرها
من الجزيئات المماثلة لها، أو حينما نخطو خطوات المسير لا يمكننا
ان نميز بين الامكنة المتماثلة. وكذا في جميع الممارسات التي
الفناها في حياتنا اليومية. فلولا عدم الترجيح في مثل هذه
الممارسات لكان من المستحيل علينا ان نقوم بأي حركة إرادية مهما
كانت بسيطة. وكما قيل ان حمار بوريدان لا وجود له. وبوريدان
هو من الفلاسفة المدرسيين الفرنسيين في القرن الرابع عشر؛
تصور حماراً واقفاً بين سطل ماء ومخللة شعير يتنازعه، وقد

³⁸⁷ محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، بيروت، طبعة رابعة، 1397هـ - 1977م،
ص112-113. كذلك كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

³⁸⁸ تهافت التهافت، ص104.

تجاذبه الجوع والعطش، فظل حائراً متردداً بين البدء بالشرب والبدء بالأكل حتى لقي حتفه عطشان جوعان³⁸⁹.

هكذا فإن العقل لا يحكم بضرورة وجود المقادير الخاصة بأحجام الأجرام وأشكالها وأوزانها ومسافاتها على ما هي عليه فعلاً، فلا مانع إن كانت أعظم من ذلك أو أقل، ولو بنسب متساوية. لذا نقول إن مسألة خلق العالم في لحظة ابتداء دون غيرها لا تنفي المرجح على نحو الاطلاق، إذ إن ترجيح الغاية في وجود العالم على عدمه هو الداعي الثابت لأي لحظة ابتداء كانت، مثلما يحصل في ممارسات حياة الإنسان التي أشرنا إليها قبل قليل.

وما ننتهي إليه فعلاً هو انه ليس لدينا بحسب ما أفادتنا التصورات الفلسفية ما يؤكد الحدوث الأزلي، ولا كذلك العكس بحسب الأدلة العقلية، وربما غيرها من الأدلة. لكن يظل ان الحدوث الأزلي هو أمر يفرضه التسليم بمنطق العلية الصارم، حيث إعتبار المبدأ الأول في حد ذاته علة تامة. وكذا ان هذا الحدوث هو مما يقتضيه القول بالسنخية التي تجعل ضرورة وجود المناسبة التي تحفظ المراتب بعلمها ومعلولاتها. بل بحسب المنطق الأخير (السنخية) نجد ان الاتساق يتجاوز حد القول بأزلية الحدوث والعالم من الناحية النوعية؛ ليمتد إلى القول بأزلية كل الحوادث من غير غياب ولا زوال، كما هو مؤدى النظرية الإشرافية في العلم الإلهي، فتكون كل الأشياء حاضرة امام جناب الحق أزلاً وأبداً بلا غياب ولا انقطاع.

لكن لو ابتعدنا عن المسلمات الفلسفية، وانطلقنا من افتراض وجود القدرة التامة في المبدأ الأول، سنجد انه لا مانع عقلياً من كلا الفرضين المتنافسين: أزلية الحدوث (قدم العالم)، وابتداء الحدوث. فلكل من الفرضين بعض المبررات التي تسنده. فمبرر الأزلية هو عدم وجود المانع والصارف، وانه بهذا يترجح على الابتداء بأي لحظة مفترضة، إذ تصبح اللحظات أو الآنات متساوية، وإذا كان في جميع الآنات لا يوجد صارف ومانع، فإن أرجحها هو أقدمها

³⁸⁹ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص249. ونجيب مخول: الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية (1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م، ص111.

وأولها، حيث في غير الأزلية يظل السؤال وارداً عن علة الخيار المتأخر مع انه لا مانع يمنع التقديم، وهكذا لا ينقطع السؤال ما لم يكن الخيار في الصنع هو خيار أزلي³⁹⁰. أما مبرر الابتداء فقد يكون لدواع دينية تصرف النظر عن الأزلية، على شاكلة قاعدة (ان الله يفعل ما يشاء لا ما نشاء ولا يسأل عما يفعل)، أو من جهة صرف الذريعة عن ذوي الأفهام الناقصة من ان يتخيلوا نفي الربوبية حال توصلهم إلى العلم بأزلية الحوادث، كما هو مبرر المادية الحديثة، أو لكون الإرادة الإلهية حريصة على التفرد بالوجود قبل الخلق وبعده.. الخ.

لذا فقد رأى ابن ميمون (المتوفى سنة 1204م) ان أدلة أرسطو على القدم والأدلة المعارضة لها على الحدوث هي متعادلة القوة، وإعتبر العقل قاصراً عن البرهنة على أحد الطرفين، وان الوحي وحده يحسم المشكلة. وهذا هو نفس موقف القديس توما الاكويني (المتوفى سنة 1274م)، إذ رأى ان العقل لا يمانع إمكان القدم والحدوث على السواء، معتبراً ان هذه المسألة هي من المسائل الجدلية لا البرهانية³⁹¹.

وبذلك نكون مترددين كتحرير جالينوس الذي لم يعرف ان كان العالم قديماً أم حادثاً³⁹²، أو كاعتراف ابن سينا في عدّه مسألة «العالم حادث أم أزلي» هي من المسائل الجدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها³⁹³، رغم كثرة ما أبداه من موقف مؤيد للفلاسفة في القول بقدّم العالم. وكذا ما أشار إليه ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان). مع انه من الناحية العقلية الصرفة قد يترجح الظن بأزلية الحدوث تبعاً لما قدمناه من تبرير.

وحتى لو لجأنا إلى الإعتبارات الأخرى، كإعتبارات ما يطلعنا عليه كل من الواقع - ومنه الواقع العلمي - والنص الديني، فذلك لا يفيدنا شيئاً يجعلنا نقطع الشك باليقين. فمن حيث الواقع، تتحدث أبرز

³⁹⁰ للتوسع انظر: يحيى محمد: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، تم نشره في موقع فلسفة العلم والفهم بتاريخ: 2016-1-11: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>.

³⁹¹ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، ص165 و183.

³⁹² رسالة معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (1)، ص78.

³⁹³ عن: القيسبات لباقر ميرداماد، باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك كيل، شعبة طهران، ص2.

النظريات العلمية عن أن للكون بداية، لكن هذه البداية لا تخبرنا شيئاً عن مواد الكون الأولية، كالمواد البسيطة والإشعاعات والجسيمات الذرية الدقيقة. وهي فضلاً عن ذلك نظريات افتراضية لا يمكن القطع بها³⁹⁴.

أما من حيث النص الديني، فالملاحظ ان القرآن الكريم رغم انه تحدث عن ابتداء خلق الحق للسموات والأرض، إلا انه لم يصرح بشيء إزاء بعض المواد الأولية، كالدخان والماء. وقديماً كان ابن رشد يرى انه ليس في القرآن آية واحدة تنص على ان الله كان موجوداً مع العدم المحض، لكنه إستظهر من خلال عدد من الآيات ان العكس هو الصحيح، مثلما هو الحال في وجود الماء والدخان، مما جعله ينتهي إلى إعتبار العالم بصورته حادثاً، وبمادته أشبه ما يكون قديماً³⁹⁵. وهو موقف لا يختلف عن طريقته الأرسطية التي ترى المادة أو الهولي أزلية غير معلولة، لكن الله حركها واستخرج منها الصور الكامنة. وواقع الأمر انه ليس في القرآن ما يدل على كلا الضدين: القدم والحادث، فلا توجد أي دلالة للآيات التي استدلت بها ابن رشد على القدم.

هذا فيما يخص النصوص القرآنية، أما فيما يتعلق بنصوص الحديث فالامر مختلف. فهناك العديد من الأحاديث التي قد يبدو منها ما يؤيد فكرة الابتداء في الخلق، لكن مشكلتها هي انها تعاني من ازمة معرفية تخص السند والدلالة³⁹⁶. ومن حيث المضمون ان بعض النصوص تنفي ان يكون شيء مع الله في الأزل، ومن ذلك ما جاء في بعض خطب الإمام علي انه قال: «وان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان. عدمت عند ذلك الاجال والاوقات، وزالت السنون والساعات. فلا شيء إلا الله الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الامور، بلا قدرة منها كان

394 للتفصيل انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني.

395 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة

الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص42-43.

396 للتفصيل انظر كتابنا: مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

ابتداء خلقها..»³⁹⁷. وجاء عن أبي جعفر الباقر انه قال: «خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذا لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذا ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء»³⁹⁸. كما جاء فيما كتبه أبو جعفر في دعاء له: «ياذا الذي كان قبل كل شيء، ثم خلق كل شيء، ثم يبقى كل شيء..»³⁹⁹.

على هذا فإن بعض العلماء كالنراقي قد عاب على الفلاسفة نفهم تقدير بداية لخلق العالم؛ متهمهم بأنهم قد خالفوا صريح الآيات والروايات، مما دعاه إلى الأخذ بنظرية الحدوث الدهري متجنباً نظريتي الحدوث الذاتي والزمني، معتبراً الزمان حادثاً بحدوث العالم، ومبطلاً لوجود حوادث لا بداية لها، لكنه خصص الحدوث برجوعه إلى العناية⁴⁰⁰. وتعود نظرية الحدوث الدهري إلى الفيلسوف محمد باقر ميرداماد أحد أبرز اساتذة صدر المتألهين الشيرازي، وهي تؤكد على ان هناك عدماً واقعياً للعالم يسبق وجوده، خلافاً للحدوثين الذاتي والزمني⁴⁰¹. مع ان هذا المعنى يتنافى مع متطلبات منطق السنخية ولا يستجيب لعلاقة العلية بين المبدأ الأول والعالم كما تفترضها الرؤية الفلسفية، بل والرؤية العرفانية أيضاً.

مهما يكن فرغم ان الفلاسفة يقرون بالفيض وايجاد الأشياء وتنزيلها، فإنهم يقرون العكس أيضاً، وهو التكامل والعودة إلى ما عليه العالم العلوي، أزلاً وأبداً. فهناك نزول وحلول، كما هناك صعود وإتحاد. وهو أمر سنتحدث عنه خلال الفصل السادس لهذا الكتاب.

³⁹⁷ نهج البلاغة، لضابطه صبحي الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم، ص267.

³⁹⁸ الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث العشرين، ص67.

³⁹⁹ نفس الباب والمصدر السابق، ص47-48.

⁴⁰⁰ محمد مهدي النراقي: اللعة الإلهية والكلمات الوجيزة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، 1398 هـ، ص93-94 و147-148.

⁴⁰¹ مرتضى مطهري: شرح المنظومة (للسبزواري)، مصدر سابق، ج4، ص75.

أثر العشق في التكوين

تبعاً لمنطق السنخية والتشاكل فإن هناك حباً وعشقا متبادلاً بين المبدأ الحق والفيوضات التي ترشحت عنه. حيث جميع الممكنات تدرك الحق وتتشوق إليه فتتحو باتجاهه وتتحرك إلى طلبه بالتشبه. وكما يقول الفارابي: إن «كل مدرك متشبه من جهة ما يدركه»⁴⁰². فابتداءً ان للأجرام السماوية نفوساً وعقولاً كثيرة كما عرفنا، فلكل كرة فلكية مبدؤها المفارق ونفسها التي تخصصها والتي تمتاز بالشوق والإدراك والتشبه فيتحقق بفعل هذه العملية الحركة لجميع الأجرام. ولدى الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو ان هناك تمييزاً بين المبدأ الأول وسائر المبادئ المفارقة، فهذه الأخيرة تتصف بأنها مختارة وعاشقة لغيرها، خلافاً لما هو الحال في المبدأ الحق، بإعتباره مختاراً بذاته، إذ كان الكل متحركاً نحوه، وهو المعشوق لكل⁴⁰³. فلولا كونه معشوقاً ما تحرك شيء ولا تحققت غاية. وتجري العملية بأن يحرك المحرك الأول المتحرك الأول كما يحرك المحبوب المحب له، وهو يحرك ما دون ذلك عن طريق المتحرك الأول. أي ان السماء الأولى تتحرك عن المحرك الأول بالشوق اليه؛ بأن تتشبه بقدر ما في طاقتها، مثلما يتحرك المحب إلى التشبه بمحبوبه، وكذا تتحرك سائر الأجرام السماوية بالشوق تبعاً لحركة تلك السماء⁴⁰⁴. وهذا الحال مستمر ودائم، أزلاً وأبداً، بإعتبار أن أرسطو وغيره من الفلاسفة يعدون المفارقات والأجرام ونفوسها لا تموت ولا تقبل الفناء. وهم قد جعلوا من العشق سبباً لتأثر العالم الكوني الذي تحت القمر، فحركة السماء والأجرام هي السبب في حدوث الأشياء وتكونها⁴⁰⁵، فبالعشق يؤثر المبدأ الأول في العقول،

402 الفارابي: فصوص الحكم، مصدر سابق، ص66.

403 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1604.

404 تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1606. كذلك: الاسكندر الافروديسي: مقالة في القول في مبادئ الكل

بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، وهي في: أرسطو عند العرب، ج1، ص268.

405 طبقاً للنظرية القديمة في تكون الأشياء الأرضية هو ان العناصر أو الاسطقات الأربعة تمثل الأصل في جميع الأشياء والمواد الجسمية، وهي تتكون تبعاً لحركة الفلك المستدير، حيث للجرم تعقلات كلية وجزئية وهي قابلة لنوع من التغير الخيالي الذي تتولد عنه حركة الجرم، فيكون اتصال التخيلات سبباً لاتصال تلك الحركة. لكن لما كان الجسم يدور على شيء ثابت في حشوه، فإنه يلزم من محاكته له التسخين والحرارة، مما يفضي إلى الخفة التي تمثل صورة النار، في حين إن ما يبعد عن ذلك الدوران والاحتكاك يظل ساكناً، فيفضي به الامر إلى البرد والتكثف فيكون أرضاً. أما الوسط بين هاتين المنطقتين فهي أقل حرارة وكثافة، وهما يوجبان الترطيب، وهذه الرطوبة من حيث قربها من الحرارة مما تلي النار؛ تكون خفيفة فتتحول إلى

والعقول في النفوس، والنفوس في الأجرام السماوية، حيث تحركها حركة دائمة بالحركة الاختيارية الدورية تشبهاً بالعقول واشتياًقاً لها، ومن ذلك تتكون عناصر الأرض وأشياءها⁴⁰⁶.

والملاحظ في هذه الرؤية ان الفلاسفة لا يعدون لحركة الأجرام السماوية قصداً لحدوث الأشياء السفلية، فما تقصده حقيقة هو التشبه بالعقول والاشتياًق إلى الحق وعبادته، فهي حية، وحركاتها إرادية قصدها عبادة الحق والتشبه به في الصفات، مما يعني ان تكون الأشياء يأتي بالقصد الثاني العرضي استناداً إلى قاعدة (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه)⁴⁰⁷.

فالتشبه والتحرك نحو المحبوب تبعاً للحب والعشق هو ما فتأ الفلاسفة يؤكدون عليه لدى جميع الموجودات، سواء تلك التي في عالم الأجرام السماوية، أو في ما تحتها من الموجودات والكائنات الطبيعية، فمبرر ذلك قائم على وجود التشاكل والتشابه بين المراتب الوجودية، وبالخصوص بين العلة والمعلول، وبالتالي بين مبدأ الوجود الأول وما دونه من الكائنات. لذلك ربط الغزالي بين ظاهرة الحب ومنطق السنخية، فعد من أسباب الحب؛ المناسبة والمشكلة بين الحبيب والمحبوب، لأن شبيه الشيء منجذب إليه، مؤيداً كلامه بالحديث النبوي القائل: «الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». وبهذا الإعتبار جعل حب الحق سارياً في خلقه لوجود تلك المناسبة والسنخية⁴⁰⁸.

وقبل الغزالي صرح ابن سينا في رسالة (العشق) الصوفية بأن سريان العشق في كل شيء ليس مكتسباً، بل هو غريزي في جميع الموجودات بالفطرة. فهذه الكائنات لا تعشق الخير المطلق المتمثل في الحق إلا لكونه ظاهراً ومتجلياً في كل شيء، بما في ذلك

هواء، ومن حيث قربها في الجهة الأخرى من الأرض؛ تكون باردة فيحصل الماء. وبهذا يكون الجرم السماوي في حركته سبباً لتكون العناصر الأربعة. فهذه هي الفكرة القديمة عن تكون العناصر الأرضية، والتي زالت مع التطور العلمي بعد النهضة الغربية الحديثة (انظر حول ذلك: رسالة الدعوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص5. والمبدأ والمعاد لابن سينا، ص848. وكتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبوعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366 هـ - 1947 م، ص162-163).

⁴⁰⁶ رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، ص337. وحكمة الإشراق، ص174-177. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص173.

⁴⁰⁷ التعليقات لابن سينا، ص102. ورسالة معراج السالكين من فراند اللالي، مصدر سابق، ص42-43.

⁴⁰⁸ الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، ج4، ص306.

الهيولى فضلاً عن الصورة وجميع البسائط الميتة والحية من مختلف الكائنات والنفوس، حيث تعشقه وتتشبه به بحسب استعداداتها وقابلياتها التي يتجلى لها فيها، فكلما كان الموجود أكثر شرفاً وكمالاً فإن عشقه وتشبهه بالحق يكون أعظم، فالعشق والتشبه يتناسبان طرداً مع الشرف والكمال، فمع زيادة هذين الأخيرين يعظم الأولان، والعكس بالعكس. فمثلاً ان النفوس الملائكية تنال من الكمال ما ليس لغيرها من النفوس الأرضية، فهي تتشبه بالحق في صور ذاتها وتتعلقه وتعشقه بأفضل ما لديها من الصورة والإدراك أزلاً وأبداً. وانما يكون لها ذلك تبعاً لما لديها من القابلية والاستعداد العظيم في نيل التجلي الإلهي، بإعتبارها تقع في المراتب القريبة للحق ضمن هرم السلسلة الوجودية. في حين إن أقل كمال تناله الكائنات هي أبعداها عن الحق في تلك السلسلة، ومن ذلك المحسوسات الطبيعية، فهي - كما يقول أحد الفلاسفة القدماء - تتشبه بالحق، لكن لكثرة قشورها وقلة نورها فإنها لا تقدر على حكاية الحق⁴⁰⁹. ويصل التسافل في السلسلة الوجودية مداه الأخير عند الهيولى، فوعاؤها الوجودي لا يستوعب إلا أضعف الدرجات من التجلي وما يترتب عليه من العشق والتشبه⁴¹⁰. بل لضعف وعائها الوجودي فإن ابن سينا عجز عن إثبات العشق لها في سائر كتبه سوى رسالة (العشق)، مما حدا بصدر المتألهين ان ينكر عليه ذلك بالقدح والنقد⁴¹¹، لكونه لا يتسق مع المؤدى الذي يتطلبه منطق السخية والمشكلة.

ومن وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف، ان الأصل في تجلي الحب والعشق عند الحق لجميع الوجودات يعود إلى حبه وعشقه لذاته، والذي هو عين علمه للذات المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال وأسماء الجلال. فلولا هذا الحب والعشق لما وجد العالم كما دل عليه الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأُحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف». وكما دل عليه ما قيل: «لولا العشق ما

409 عن: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص205.

410 رسالة العشق، ص75 و22-23 و26.

411 الأسفار، ج2، ص233-234 و245-246.

وجدت سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر»⁴¹². وسبق للحلاج (المتوفى سنة 309هـ) ان أشار في كتابه (الطواسين) إلى ان الحق تعالى قد تجلى لنفسه في الأزل، حيث كان ولا شيء معه، فشاهد سبوحات ذاته في ذاته، ونظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته، ومن ثم كانت محبة الذات هذه هي سبب الكثرة وايجاد الكائنات بعده، حيث شاء الحق «ان يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر.. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه؛ هو هو»⁴¹³.

وكذا كان ابن عربي يرى ان الحب هو علة خلق العالم وأصل جميع الاعتقادات والعبادات، وهو سار في جميع الأكوان حتى الذرات، فبالحب يندفع الحق إلى الظهور بصور الخلق، بل وان بسببه يندفع الخلق إلى الفناء والتحلل من الصور ومن ثم الرجوع إلى الأصل⁴¹⁴.

وبذلك يكون الحب والعشق متبادلاً بين الحق والخلق، وهو علة وجود العالم وحركته وكمالته. مع الأخذ بنظر الإعتبار حالة النقص في النظرية الأرسطية، فهي لا تعترف بالعشق إلا من طرف واحد هو الداني للعالي تبعاً لقاعدة (ان العالي لا يلتفت إلى السافل)، أي انها لا تعترف بالعشق النازل إلى تحت، انما تكتفي بالعشق الصاعد إلى فوق. وبالتالي فإنها لا تبرر وجود المفارقات والأجرام السماوية تبعاً لتلك الظاهرة من العشق، إذ لا تعد المبدأ الحق عاشقاً ومحباً لغيره لتبرر بذلك ايجاده للكائنات. وبعبارة ثانية ان ظاهرة الايجاد في الأصل لدى النظرية الأرسطية لا تبررها مقالة العشق، وكأن الوجودات ظهرت بالعرض والصدفة نتيجة حركة الأجرام السماوية وتشبهها بالمفارقات والمبدأ الحق. وهي الصدفة ذاتها التي جعلت ما يخرج عن المادة من الصور على شاكلة المبدأ الحق رغم انها

412 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص136 و156.

413 احمد امين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، ج2، ص78.

414 الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الخامس والعشرين، ص2032، وج2، ص303 و326-327.

مستقلة واجنبية عنه كما عرفنا. في حين إن ظاهرة اليجاد مبررة لدى العرفاء وأغلب الفلاسفة المسلمين؛ انطلاقاً من العشق النازل، والذي يترتب عليه العشق الصاعد.

هكذا ان العشق في المرتبة الأولى من الوجود - عند الفلاسفة والمتصوفة المسلمين - هو السبب في وجود سائر المراتب والأشياء الأخرى.

العشق ومشكلة إتفات العالي للسافل

رغم ان الفلاسفة يقرون بقاعدة (العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه)، إلا انهم لا يقصدون منها نفي ان يكون هناك طريق للسافل ينتفع ويستفيد به من العالي. فهم يفرقون بين الانتفاع والافادة بالقصد الذاتي أو الأول، وبين ما يحصل بالقصد العرضي أو الثاني. فمن حيث القصد الذاتي ان العلة لا تعنتي بما هو دونها ولا تقصده في فعلها، فهي عالقة النظر إلى ما فوقها لتتشبه وتستكمل به في عشقها اياه دون ان تلتفت إلى ما دونها. أما بحسب القصد العرضي فإنه يترشح عن العلة انتفاع السافل بفعل ما تقوم به في قصدها الأول. وقد جاء في قول الحكماء القدماء: «لولا عشق العالي لانطمس السافل»، وكما قيل: «وللأرض من كأس الكرام نصيب».

فهذا الترشح العارض للوجود السفلي كما يعبر عنه الفلاسفة، هو كالنتاج الثانوي لمادة الكون، لكنها ضرورية للحياة، وفقاً لوجهة النظر الفيزيائية المعاصرة.

وبحسب قاعدة الترشح الأنفة الذكر فإن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر، انما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنويع، لحفظ كمالاتها وليس لانتفاع الغير منها. فانتفاع الغير انما يلزم عنها على سبيل الترشح. وكذا الحال ان القصد من حركات الأجرام السماوية ليس نظام العالم السفلي، بل عشق النفوس الجرمية وتشبهها بمفارقاتها العقلية، ومن ثم ان هذه المفارقات لا تفعل أفاعيلها إلا من حيث عشق المبدأ الحق وطاعته والتشبه به،

فمن كل ذلك يترشح نظام ما دون الأجرام من العالم السفلي. إذًا، إن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكها لما دونها إنما هو لأجل الاستكمال والتشبه لمعشوقاتها الفوقية، حتى تنتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى، وهو المبدأ الحق، فهو يمثل قصد جميع الموجودات وغايتها من التشبه والعشق، تبعاً لتشبهها بعلمها القريبة واستكمالها بها⁴¹⁵.

فلو أخذنا باعتبار النظام التسلسلي للعلل والمعلولات، وان الإلتفات المقصود هو إلتفات صاعد من المعلول إلى العلة، فإن أمر الحب سيتوقف عند مرتبة المبدأ الحق الذي ليس له من قصد في فعله سوى حبه لذاته، لعدم وجود ما هو أعلى منه.

إذًا، إن العلة لا تنظر إلى المعلول ولا تلتفت إليه ذاتاً، تطبيقاً للقاعدة الأنفة الذكر. فكل ما للسافل من علاقة إنما هو استلام ما يترشح عن العالي من نفع غير مقصود، ويظل ان غاية ما تفعله العلة هو لأجل ما هو أعلى منها.

وقد يبدو للقارئ ان الفلاسفة لا يقرون أي نحو من أنحاء الإلتفات من قبل العلة إلى المعلول، خصوصاً العلل الثانوية بعد العلة الأولى، استناداً إلى نظرية الترشح، لكن حقيقة الأمر ان أغلبهم لا يقصدون نفي مطلق الإلتفات، بل يعولون على الإلتفات بالقصد الثاني.

ويمكن ان يقال ان هناك تفسيرين لمسألة الحب وعدم إلتفات العالي للسافل، أحدهما أرسطي ينكر أي نحو من أنحاء الإلتفات نحو السافل، إنما يستفيد هذا الأخير من العالي تبعاً لنظرية الترشح من غير قصد تاماً. بل تبعاً لهذا التفسير انه لا علم للعالي بوجود السافل إلا من حيث كونه صورة في ذاته.

أما التفسير الآخر فهو ذلك الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين، وهو ان العالي يلتفت إلى السافل بحسب القصد الثاني لا الأول. حيث على هذا الاعتبار يمكن للعالي ان يحب السافل ويحنو عليه تبعاً لحبه لذاته، وبذلك يمكن ان تفسر نشأة الوجودات وترتيبها

⁴¹⁵ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص 136-137 و 140-141. كذلك الأسفار، ج 2، ص 281. ومفاتيح الغيب، ص 370.

المحكم تبعاً لما عليه هذا النوع من الحب العرضي. فمن حيث حب المبدأ الأول لذاته وقصده لها فإنه يحب ما يصدر عنها من الموجودات، بالعرض والتبعية، ولولا هذا الحب والقصد للذات لما نشأ حبه لسائر الموجودات ولا أرادها ولا أوجدها تبعاً للعناية. بل ان حب الحق لذاته هو عين علمه بالذات كما لدى صدر المتألهين، مما يعني ان هذا الحب الأولي لا بد ان يستلزم عنه حبه للوازمه وآثاره المتمثلة بالموجودات كافة، مثلما ان علمه بذاته يستلزم علمه بآثاره ولوازمه من الموجودات⁴¹⁶. أو يمكن القول إنه لما كانت عنايته للموجودات هي نفس ذاته، فارادته هي عين الداعي، وهو نفس علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته، وبالتالي فهو في هذه العناية التي هي عين علمه بذاته، انما يكون مبتهجاً بها أشد الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عنه، فيكون قصده وحبّه وإتفاته إلى ذاته بحسب القصد الأول، أما حبه لغيره فهو بالعرض، حيث ان حبه لذاته قد تقدم على حب كل شيء، ومن هذا الحب ترشح الحب والعناية بالسفليات.

هكذا يكون المبدأ الحق هو الفاعل والغاية والقصد والمقصود، كما انه آخر الأواخر من جهة كونه غاية تبتغيه جميع الأشياء، إذ تتشوق إليه طبعاً وإرادة، فهو المعشوق الحقيقي والخير المطلق⁴¹⁷.

لكن السؤال الذي يطرح بهذا الصدد، هو ما الذي دعا الفلاسفة يجمعون على نفي إمكانية ان يلتفت العالي إلى السافل بحسب الذات والقصد الأول؟

عن هذا السؤال يجيب الفلاسفة بأن نظام الوجود قائم على ان الغاية والمقصود لا بد ان يكونا بالضرورة أكمل من القاصد. فلو ان العلة كان لها قصد ذاتي إلى معلول لكان هذا القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه، فتكون العلة مستكملة بما هو دونها، وهو محال⁴¹⁸.

⁴¹⁶ المبدأ والمعاد، ص156.

⁴¹⁷ انظر: التعليقات لابن سينا، ص16 و18. ورسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، ص2. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص135-136 و139.

⁴¹⁸ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص139. ورسالة أجوبة المسائل، ضمن رسائل صدر المتألهين الفلسفية، ص127.

لهذا نفى الفلاسفة ان يكون للمبدأ الحق غرض غير ذاته، فكما قرر ابن سينا ان الغرض يفضي إلى الاستكمال بالغير، كما يفضي أيضاً إلى التكثر في ذاته، إذ على هذا الفرض لا بد ان يكون في المبدأ الحق شيء ما عنه ظهر القصد، وهو علمه بوجود القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد ما، وبالتالي الفائدة التي يستفيد فيها من القصد، وهذا التكثر محال⁴¹⁹. كما استدل ابن سينا على بطلان ان يكون للمبدأ الحق قصد غير ذاته في فعله لنظام العالم، فلو توخى هذا القصد في فعل النظام لجاز عليه فعل غير النظام، كما هو جائز لدى البشر، وحيث لا يجوز عليه ذلك فيجب ان لا يكون النظام هو المتوخى لفعله⁴²⁰.

لكن لم لا يقال ان الحق لما كان عبارة عن كل شيء فهو ناظر وملتفت إلى هذه الأشياء بعين نظره وإتفاته إلى ذاته؟ فغرضه على هذا يكون هو الذات أو الأشياء من دون فرق، ومن ثم فلا يوجد تكثر عارض عليه، كما ليس من الممكن ان يفعل شيئاً آخر غير النظام. وهذا الجواب هو ذاته يقال بخصوص كل علة في علاقتها بمعلولها.

كما لم لا يقال ان إتفات كل علة إلى معلولها يجري بحسب القصد الأول، للجاذبية الناشئة عن المشاكلة بينهما بحسب السنخية، رغم إتفاتها إلى ذاتها وما فوقها من العوالي؟ لأن العلة تمثل كمال معلولها، فنظرها إلى ذاتها وحبها لها؛ يبرر حبها لمعلولها وإتفاتها إليه ذاتاً، حيث شبيه الشيء منجذب إليه.

كما لم لا يقال ان كل علة تنظر إلى ما تحتها نظراً ملؤه الرحمة والرأفة من غير ان يكون لها غرض يخصها بالذات، باعتبارها في غنى عن المعلول لكمالها؟ وإذا ما طبقنا هذا الأمر على المبدأ الحق، فإن غرضه من الفعل هو تمام العطف والرحمة بآثاره دون ان يكون له غرض لذاته الخاصة، وبالتالي فإن من الممكن اعتبار هذا الغرض هو الدافع الذي يمنعه من ان ينشئ غير هذا النظام المعهود.

419 ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص75.

420 ابن سينا: التعليقات، ص163.

ولا يلزم عن هذا الافتراض الاستكمال بالمعلول والمقصد، باعتبار ان القصد من فعل العلة هو الجود والرحمة فحسب.

لقد حاول الفلاسفة ان يدفعوا الكثير من الإشكالات التي ترد حول القاعدة (المتعالية) الأنفة الذكر بأجوبة مختلفة ومتعارضة أحياناً، وهي إشكالات مستمدة من أغلب ظواهر الواقع المشهود. ومن ذلك ما ذكره ابن سينا، وهو إنا نرى الاحسان إلى الآخرين من دون نفع شخصي يعود إلى المحسن، فكذا لم لا يجوز للحق ان يفعل الاحسان للخلق من غير غرض آخر؟ فأجاب الشيخ الرئيس بأن مثل هذا السلوك للإنسان لا يخلو من غرض، إذ قد تكون إرادة الخير بالغير لتحصيل اسم حسن أو ثواب أو ثناء أو هو أمر واجب⁴²¹. مع ان هناك أحوالاً لا تتضمن تلك الدواعي الشخصية التي ذكرها الشيخ الرئيس. فمثلاً ان انقاذ غريق يشرف على الموت؛ غالباً ما يحصل لدواع إنسانية محضة دون إعتبار آخر من حسن السمعة والثواب والخوف من العقاب وما إلى ذلك.

وهناك جواب آخر ذكره الغزالي لدفع الاشكالات التي ترد على القاعدة عبر عدد من الأمثلة الحياتية، مثل حراسة الراعي لغنمه وتعليم المعلم لتلميذه وارشاد النبي لأُمَّته، حيث اعترف بأن نفس هذه الأفعال لها دلالة على خسة الفاعل مقارنة بالمفعول لأجله، ولكن من تلك الجهة لا غيرها، إذ قد يكون الفاعل أشرف من ذلك المفعول في كل الجهات باستثناء تلك الجهة. لذا صرح كجواب عن الفلاسفة: «قيل: أما الراعي فهو أخس من الغنم من حيث انه راع، وانما هو أشرف من حيث هو إنسان. وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعياً، فهو بهذا الإعتبار أخس من الغنم بالضرورة، كالكلب الحارس للغنم، فإنه أخس من الغنم بالضرورة ان لم يكن له وصف سوى كونه راعياً. فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز ان يكون أشرف. فأما هو من حيث انه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون أخس منه، لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير، فكيف لا يكون أخس منه. وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإن شرف النبي من حيث انه كامل في

421 التعليقات لابن سينا، ص18-19.

نفسه بصفات يكون بها شريفاً وان لم يشتغل باصلاح الخلق، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الاصلاح لزم ان يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الاصلاح»⁴²².

والواقع ان هذا الجواب غير مقنع، فنحن لا نستطيع ان نحكم بخسة أو شرف الفاعل بالقياس مع المفعول لأجله إذا ما جزأنا الأمر ونظرنا إلى عين جهة الفعل الذي يقوم به دون النظر إلى اعتبارات أخرى، فقد يكون الفاعل مقدماً على فعله بالكرم والجدود الذاتي دون اعتبار آخر، وهو من هذه الجهة لا يعقل ان يكون أخس من المفعول لأجله. لهذا لا يجوز ان نحكم بخسة المعلم بالقياس إلى التلميذ، والنبى بالقياس إلى أمته، وكذا المنقذ بالقياس إلى الغريق، بل والخالق في ايجاده لمخلوقاته واعتناؤه بهم، وذلك من جهة ما يقومون به من أفعال لا تفسر بغير الشرف والجدود. بدلالة انه لو صح ما يقوله الفلاسفة لتعين ان يكون شرف المعلم أقل عند تعليمه للتلميذ مقارنة بترك فعل التعليم، وكذا بالنسبة لما يقوم به النبي من اصلاح وارشاد لأمته، فإنه تبعاً لذلك يكون أقل شرفاً وكماًلاً مقارنة بتركه لهذا الفعل الحسن، ومثل ذلك في علاقة الخالق بخلقه.

وعلى هذه الشاكلة ما اختاره صدر المتألهين في بعض كتبه، حيث قرر بأن ما ثبت عند الحكماء من (ان العالي لا يلتفت إلى السافل) انما يراد بذلك العالي من كل وجه، وبالتالي يمكن ان يلتفت العالي إلى السافل لو كان أقل منه كماًلاً في بعض الوجوه. وبه فسّر كيف ينفع الجوهر النفساني من السماوات عن أحوال بعض الأرضيات كالنفوس الناطقة الشريفة، فيلتفت إلى تلبية طلباتها وإجابة دعواتها، وهو لا ينافي كون تلك النفوس أعلى من ذلك الجوهر في جوانب أخرى غيرها. وبهذا الجواب نقد هذا الفيلسوف ما ذكره الشيخ الرئيس في (التعليقات) من تفسير علة انفعال النفوس السماوية بالأرضيات التي هي أدنى منها، كما يحصل في حالة استجابة هذه النفوس لدعاء الناس. إذ برأي الأخير انه لا يمكن للأرضيات ان تؤثر على العلويات السماوية، لكون هذه الأخيرة عللاً للأولى، وليس من المعقول أن يؤثر المعلول على علته، وعليه

⁴²² مقاصد الفلاسفة، ص 277.

إعتبر ان سبب الدعاء هو أيضاً منبعت من فوق، أي ان النفوس السماوية هي التي تحفزنا على الدعاء، فنكون نحن وسبب الدعاء كلانا معلولين لعلة واحدة هي تلك النفوس الفوقية⁴²³.

ومن الواضح ان إجابة ابن سينا أشد اتساقاً مع المنطق الفلسفي في حفظه للمراتب الوجودية. أما صدر المتألهين فله وجهة نظر أخرى تقوم على منطق المقامات المتعددة للشيء الواحد وفقاً للمذاق العرفاني، وبها يجوز للإنسان ان يتحد بالعلويات في بعض المقامات التي يترقى فيها، فيكون بذلك أعلى رتبة من بعض العلويات السماوية وإن كان في مقامات أخرى أقل منها، كالذي سيأتينا تفصيله فيما بعد.

كما هناك إجابة أخرى تختلف عما سبق، وقد ذهب إليها صدر المتألهين ومن قبله ابن سينا. فقد عرض مثلاً حول قصد الطبيب من معالجة المرضى وتدبيره إياهم، رغم ان الطبيب هو أكثر كمالاً من المريض في علمه وتدبيره. وكان من المتوقع ان يعقد هذا العارف هذه المقارنة بين الطرفين ليزيل الإشكال المتعلق بتوجه الطبيب إلى المريض، لكنه لم يفعل، بل لجأ إلى التركيز على الغاية التي يراد تحقيقها من المعالجة، وهي الصحة، معتبراً الطبيب ليس فاعلاً لها إلا بالعرض، فواهب الصحة أجل من الطبيب وقصده؛ يهب الكمال على المواد حين استعدادها، فيكون المفيد شيئاً آخر أكثر من القاصد⁴²⁴. وهو جواب لا يرفع الإشكال ولا يحله، إذ يمكن ان يقال ان من قصد الطبيب شفاء المريض، وهو ملتفت لأجل هذه الناحية بالذات رغم انه لا يهب الكمال للمواد، وبالتالي كيف جاز له ان يلتفت إلى تقديم العون إلى مريضه مع انه أكمل منه في هذه الناحية بالذات؟

كذلك هناك إجابة أخرى مختلفة تمسك بها صدر المتألهين وقبله ابن سينا. فقد اعترف بأن الغاية كثيراً ما تكون أخس من القصد والقاصد، اعتماداً على ما إذا كان الأمر يقع على سبيل الغلط والخطأ أو الجراف، كما يقع لأفراد البشر من طلب ما هو أخس

⁴²³ الأسفار، ج6، ص402-403.

⁴²⁴ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص139-140. وابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، ص268.

منهم، وهو يجري في عالم الفساد والكون، ولا يجري في عالم السماوات المصونة عن الخطأ والغلط⁴²⁵.

وهذا الجواب وان كان ينطبق على حالات كثيرة، لكنه لا ينطبق على حالات أخرى، فحاجة الإنسان مثلاً للماء والهواء والنار، ليست على سبيل الخطأ، مع ان الإنسان ليس أقل شأناً منها، ولا ان بدنه أقل قيمة من هذه المواد، فمثلاً ان البدن لا يخلو من ماء، وهو يزيد عليه بعناصر أخرى مختلفة؛ فيكون أعظم شأناً منه تبعاً للمقاييس الوجودية. وهو ما يدل على جواز احتياج الأكمل لما هو أنقص منه، كشرط للوجود والكمال والبقاء.

هكذا يلاحظ مما سبق ان هناك أجوبة عديدة لتبرير قاعدة عدم التفتات العالي للسافل، بعضها يفيد ان فعل الفاعل ينطوي على وجود غاية مستترة تخص ذاته كما عليه ابن سينا، وبعض آخر يعتبر الفاعل الأشرف يجوز ان يكون أخس مما هو دونه من جهة نفس الفعل لا غير كما عليه الغزالي، كما ان هناك جوابين لصدر المتألهين، أحدهما يعد بعض الأفعال الغائية عرضية لا إعتبار لها من حيث القيمة، والآخر يعد الفعل يستبطن لونا من الغلط والخطأ. ولكن كما لاحظنا ان جميع هذه الأجوبة لا تفسر لنا بعض الظواهر المتعلقة بالأفعال الغرضية للغير على نحو الجود والرحمة فحسب، مثل انقاذ الغريق، كما لا يسعها ان تبرر لنا لماذا يحتاج الأكمل إلى ما دونه ويقصده بالذات، سواء في الوجود أو الكمال أو البقاء، كما في حاجة الإنسان للماء والهواء. وعلى رغم نفي الفلاسفة للإلتفات الذاتي من قبل العالي للسافل؛ فإنهم مقرون بأن مقصود الشرائع وغايتها هداية الناس وسوقهم من الحضيض إلى الكمال بجوار المبدأ الحق⁴²⁶. لكن قد نعترض على ذلك ونقول: لماذا هذا الاهتمام والاعتناء؟ وما للتراب ورب الأرباب؟!

وينضوي هذا الإشكال تحت إشكال أعم منتزع عن منطق الإحتمالات، وهو ان قاعدة (عدم التفتات العالي للسافل) تفضي إلى ان يكون تلائم الوجود بالصورة المنظمة الدقيقة على ما نراه؛ قد

425 المبدأ والمعاد، ص140. كذلك مفاتيح الغيب، ص370. والنجاة، ص268.

426 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص497.

حدث للمصادفات العرضية الكبيرة، لكون مصالح الخلق لم تأت بالقصد الذاتي وإنما جاءت على سبيل العرض. في حين يمكن تفسير هذا النظام البديع تبعاً للقصد الذاتي، أي ان النظام مقصود ليكون بهذه الدقة والروعة من الناحية الذاتية، وذلك استناداً إلى مبدأ البساطة ومنطق الاحتمالات.

ويمكن ان يجاب على الإشكال المطروح وفق المنطق الوجودي، وهو ان العالم لما كان يستند في صدره إلى السنخية؛ فإن ما نراه من مصالح ونظام دقيق انما جاء وفق ما كان في ذات الحق من طبيعة متسقة، وبالتالي فليس هناك من ضرر فيما لو لم يلتفت الحق إلى غيره إلا بالعرض، لأن مآل الأمر واحد، وهو ان نظام الحق في ذاته المقدسة لا بد ان ينعكس على الواقع؛ فيحدث النظام الدقيق ومصالح الخلق في العالم.

وبالفعل نجد هذا الجواب عند صدر المتألهين، إذ عرض إشكالاً على هيئة ما سبق، وهو انه لو كان غرض المبدأ الحق لا علاقة له بنفع الممكنات؛ فلماذا نرى هذا النفع والاتقان والتدبير العظيم الذي لا غنى للممكنات عنه؟ وكان جوابه هو ان كل ما نراه انما صدر عنه بإعتباره منبع الخيرات ومنشأ الكمالات، وعليه كان لا بد من ان يصدر عنه أبلغ ما يكون في الكمال والاتقان والجمال، سواء من الضروريات كوجود العقل للإنسان، وارسال النبي للأمة، أو ليس من الضروريات مثل إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين، وتعجير الأخصيين على القدمين، وما إلى ذلك⁴²⁷.

والعجيب ان صدر المتألهين رغم كل ما سبق من دفاعه عن قاعدة (عدم التفات العالي للسافل) فإنه قام بخرقها ومناقضتها بحكم لحاظ العديد من ظواهر الواقع. إذ أصبح لا مانع لديه من ان يلتفت العالي للسافل بقصد ذاتي لا عرضي. وكما أقرّ هذا الفيلسوف من انه لما كان في جبلة المعلولات نزوع نحو علها واشتياق إليها؛ لذا يحصل في جبلة هذه العلل رافة وعطف عليها، كما يكون في الآباء والأمهات على الأولاد، وفي الكبار على الصغار، وفي الأقوياء على الضعفاء، وكذلك لشدة حاجة الضعيف إلى معاونة الأقوياء،

⁴²⁷ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص140.

وسر ذلك يعود بنظره إلى ان الجنس يحن على جنسه⁴²⁸. ولا شك ان هذا الجواب هو أوفق مع السنخية وأليق بها من نفي الإلتفات الذاتي للعة إلى معلولها.

⁴²⁸ الأسفار، ج7، ص163.

خلاصة الفصل الثالث

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* إن الإدراك العلمي هو علة تنزل المراتب الوجودية لدى الفلاسفة، وان العلم هو سبب الوجود المنتزل وليس العكس.

* يتخذ التنزيل مراتب هرمية محددة، فيبدأ من الأكمل فالأكمل طبقةً لقاعدة (الإمكان الأشرف)، سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم العرفاء. ولدى الفلاسفة فإن التنزيل يتوقف على ما تحدده قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

* إن مصدر الكثرة لدى الفلاسفة يتمثل في الإعتبارات الواردة لدى الصادر الأول المطلق عليه العقل الأول، في حين إن مصدر الكثرة لدى العرفاء هو بحسب الإعتبارات الواردة في ذات المبدأ الحق، فهو الواحد الكثير. أما الفلاسفة فقد خشوا ان يردوا هذه الكثرة إلى المبدأ الحق كي لا يلزم من ذلك كونه مركباً فيقتضي الأمر ان يكون معلولاً لغيره فلا يكون علة أولى.

* لقد قُدمت العديد من التبريرات حول نظرية الصدور وتفسير الكثرة الناتجة عن الوحدة، منها تلك التي تقوم على منهج الإعتبارات، كالإعتبارات الثنائية والثلاثية للفارابي وغيره. والبعض لم يلجأ إلى هذا النهج، بل إعتبر سبب الكثرة يعود إلى ما لدى المبدأ الحق من كثرة صورية، تبعاً للسنخية.

* يمكن تقسيم الوجود إلى ثلاثة عوالم، هي عالم الذات الإلهية، وعالم المفارقات والأجرام السماوية، والعالم السفلي المطلق عليه ما تحت القمر. وان ترتيب الكمال والنشوء لهذه العوالم يأتي بهذا الترتيب المذكور، وان عالم الأجرام السماوية هو عالم حي بسيط يتصف بنواحي الكمال التي يفتقر إليها عالمنا السفلي.

* إن ما يتوسط بين العالمين السماوي والأرضي هو النفس السماوية التي لها دور في خلق وتكوين عناصر الأرض ومركباتها. وان الذي يعمل على خلق وتكوين العقل الإنساني هو عالم العقول المفارقة، تبعاً لما يطلق عليه العقل الفعال. وبالتالي فإن عالم الأجرام السماوية هو عالم إلهي تصدق عليه كل صفات الإلوهة وخصائصها.

* إذا كان أمر التنزيل لدى الفلاسفة يعتمد على العقل الأول بإعتباره قديماً مع كل قديم، وحادثاً مع كل حادث، وذلك لأن به يقوم كل شيء حتى أطلق عليه البعض الإله الصانع.. فإن الأمر عند العرفاء مختلف، حيث ان التنزيل عندهم ليس سوى تنزلات الحق وتقيده بالقيود، فيتنزل أولاً بإسم العقل ومن ثم بالنفس فالفلك... الخ.

* إن التنزيل لدى العرفاء لا تحكمه قوانين العلية مثلما هو الحال لدى الفلاسفة. فالثنائية التي يتحدث عنها الفلاسفة بإسم العلة والمعلول هي عبارة عن تشكيلات للوحدة الإلهية وتجلياتها.

* إن الإلوهة لدى العرفاء تأخذ أبعاداً أعمق مما هي لدى الفلاسفة، فلما كان الحق لدى العرفاء متعيناً بجميع الصور والمشاهد، لذا فإن الإلوهة تصبح مجسدة بكل هذه الصور والأشكال، وبالتالي كانت العبادة لأي صورة من العالم مبررة.

* إن العالم سواء أخذناه بحسب الثنائية الفلسفية من العلة والمعلول، أو بحسب الوحدة العرفانية المتمثلة بالحق، هو قديم قدم الذات الإلهية.

* بحسب الرؤية الفلسفية إن أهم ما يبرر قدم العالم أو أزلية الصنع والحدوث هو حتمية ارتباط العلة بالمعلول، وكذلك استحالة الترجيح بلا مرجح، وهي نفس المبررات التي تبرر أبدية العالم والحوادث.

* إن عملية الخلق والتكوين لدى الرؤية الوجودية ليست منفصلة ومستقلة عن العشق والتشبه تبعاً لمنطق السنخية. ولدى العرفاء انه لولا الحب والعشق ما تكوّن شيء من الأشياء. فالحب هو علة التكوين، وانه سار في كل شيء من الوجود، وان تكوين الأشياء وحركتها قد فسرت على نحوين، أحدهما تبعاً لدور العلة الفاعلة التي يتبعها المعلول، والآخر بأنها نتاج تشبه المعلول للعلة وشوقه وإدراكه لها.

* إذا كان جميع الفلاسفة يجمعون على ان السافل يعشق العالي ويلتفت إليه، فإنهم يختلفون بشأن إلتفات العالي في حبه وعطفه على السافل. فالتفسير الأرسطي ينفي ان يكون هناك أي إلتفات نحو السافل، انما تكون استفادة هذا الأخير من الأول عبر ما يترشح عنه من النفع غير المقصود، مثل ما يترشح عن حركة الأجرام من النفع للعالم السفلي، مع انها تقصد من حركتها التشبه بالمفارقات العقلية. أما التفسير الآخر الذي تبناه أغلب الفلاسفة المسلمين فهو انهم عدوا للعالي نوعاً من الإلتفات نحو السافل هو ذلك الذي يكون بالقصد الثاني لا الأول. فالعالي انما يحنو على السافل ويلتفت إليه لحبه لذاته فحسب.

خلاصة الجزء الأول

لقد قسمنا الرؤية الوجودية إلى ثلاث علاقات يتحد بعضها ببعض الآخر، وهي العلاقة الوجودية والإدراكية والتنزيلية. فمن حيث العلاقة الوجودية ان المعبر لدى النظام الوجودي هو ان هناك وجوداً واحداً ينبسط على جميع الموجودات. ومن حيث العلاقة الإدراكية ان هذا الوجود هو في حد ذاته عبارة عن إدراك علمي سواء كان معبراً عن الإدراك العقلي أو ما دونه من الإدراكات الأخرى. ومن حيث العلاقة التنزيلية، فإن الوجود أو الإدراك العلمي محكوم بمراتب تفاضلية بعضها يفوق البعض الآخر ويتقدمه، سواء كان هذا التقدم مبرراً بحسب نظام العلية والسببية، أو مبرراً باعتبار الذات والصفات، أي تقدم الذات على الصفات، أو باعتبار تقدم الوجود على الماهية.

وعليه يمكن التحدث عن التنزيل بحسب المنظار الوجودي، كما يمكن التحدث عنه بحسب المنظار العلمي أو الإدراكي. فالتنزيل بحسب الوجود يبدأ بذات الحق فالعقل ثم النفس ثم الطبيعة الجسمية ثم الهيولى المادية. أما التنزيل بحسب العلم والإدراك فإنه يبدأ بالإدراك الإلهي فالعقلي ثم الإدراك النفسي الخيالي فالحسي فالصوري الطبيعي. فهذه الإدراكات بعضها يكون مشتقاً من البعض الآخر. وبالتالي يمكن القول إن الوجود عبارة عن عوالم إدراكية متفاضلة تبدأ بالمبدأ الحق وتنتهي بأخر العوالم الإدراكية وهو عالم الجسم والمادة. وذلك بنفس القدر والمساوقة التي نقول فيها ان الوجود يتفاضل فيما بينه بحسب المراتب الوجودية، فيبدأ من الوجود البحت ثم ينتزل وينبسط ويختلط فيه الوجود بالماهية، حتى ينتهي عند آخر مرتبة وجودية تلك المعبر عنها بالهيولى المادية. فالوجود هو إدراك متفاضل، بعضه يفوق البعض الآخر، كما ان الإدراك هو وجود متفاضل بعضه أقوى من البعض الآخر. وهذا التفاضل في الوجود أو الإدراك هو الذي يتضمن مفهوم الإلوهة التعددية، حيث تتخذ الرتب الوجودية أو الإدراكية خاصية الإلوهة بعضها للبعض الآخر، بحسب ما هي عليه من التقدم والكمال.

هكذا ننتهي إلى ان المفاهيم الثلاثة: الوجود والإدراك والتفاضل أو التنزيل، هي مفاهيم متساوقة تؤطر بنية النظام الوجودي بكلا فرعيه الفلسفي والعرفاني، وكلها تعمل بفضل هيمنة ماكنة التوليد الوجودي المتمثلة بمنطق السنخية. وسنجد لهذه العلاقات البنوية تأسيسها الفاعل في تحديد الفهم الخاص بالإشكاليات الدينية.

الجزء الثاني: الأصل المولد والإشكاليات الدينية

القسم الأول: الأصل المولد وأصول الإسلام

لهذا الجزء قسمان من البحث، أحدهما يدور حول الفهم الوجودي لأصول الدين الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد) بالإضافة إلى إشكالية التكليف، أما الآخر فيتعلق بفهم النص. وحول القسم الأول سنشهد ان للمحاور المتساوقة الثلاثة - التي تم الحديث عنها في السابق - حضوراً فاعلاً ومميزاً في آليات الفهم والتحديد. فإشكالية التوحيد لها علاقة بمبحث الوجود، كما ان إشكالية النبوة لا يمكن فهمها بمعزل عن مبثي الإدراك والتنزيل، وكذا الحال مع إشكالية المعاد والتكليف. مع الأخذ بعين الاعتبار حالة الانفتاح في المباحث المتساوقة الثلاثة عند تطبيقها على قضايا الإشكاليات الدينية. فالأولى لا يتم فهمها وفق علاقة الوجود فحسب، وانما هي منفصلة أيضاً بالعلاقتين الأخرين، وكذا تخضع النبوة والمعاد بدورهما لهذا المزيج من المباحث المتساوقة، وإن كان ارتباطهما بعلاقتي الإدراك والتنزيل أشد من الارتباط بعلاقة الوجود.

الفصل الرابع الوجود وحقيقة التوحيد

لقد جنى النظام الوجودي ثماراً توظيفية عديدة من مفهومه للوجود وعلاقته بالماهية، وأعظم ما يتجلى هذا الحال في معالجته لقضايا التوحيد. الأمر الذي يجعلنا نبحت إشكالية هذه القضايا من تلك الزاوية بالخصوص، وذلك كما يلي:

لقد أنيط بالوجود بحسب معناه الفعلي تفريع العديد من المسائل الإلهية كإثبات وجود الله تعالى ووحدته ووحدة صفاته وما إلى ذلك. فحول الاستدلال على وجود الله ذكر صدر المتألهين برهاناً اعتبره أسدّ البراهين وأطلق عليه سبيل الصديقين، وكان فيه إيحاء إلى كون الطرق الأخرى لا تخلو من كذب كما نبّه عليه السبزواري في حاشيته على (الأسفار)⁴²⁹. وهو يعني انه لا يوجد أي برهان يدل عليه إلا منه. وبحسب هذا الإعتبار ان الاستدلال بالآثار واللوازم لا يؤدي إلى اليقين، فالعلم اليقيني بالمسببات لا يكون إلا من جهة السبب، فكيف يمكن قلب القضية وعكسها؟ بل حتى الاعتماد على الوجود وانه يقتضي واجباً لا يعطي - برأي هذا الفيلسوف - إلا قياساً شبيهاً بالبرهان⁴³⁰.

وسبق لإبن سينا أن اعتمد هذه الطريقة من البرهان واصفاً إياها بنفس صفات النهج الذي عوّل عليه صدر المتألهين، وهو انها تقيم البرهان بالاستعانة بالحق تعالى لا بغيره، وذلك من خلال مفهوم الوجود ذاته، لذا كانت عنده موضع اعتماد «الصديقين». فكما قال في (الإشارات والتنبيهات): «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف.. أي إذا إعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من وجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم ((سنريهم آياتنا في

429 الأسفار، حاشية، ج6، ص13.

430 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص46.

الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق..)). أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: ((أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد))⁴³¹. أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه⁴³².

كما زاد على ذلك في (التعليقات) بنفيه ان يصح هناك دليل أو برهان على الحق تعالى إلا منه. إذ عرّف الحق بأن وجوده يكون من ذاته، فلذلك الباري هو الحق وما سواه باطل. وان واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال تعالى: ((شهد الله انه لا إله إلا هو))⁴³³، كما ان كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحداً.. وواجب الوجود هو ما يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته⁴³⁴.

وبرهان الصديقين هو غير دليل الامكان والوجوب كما ذكره ابن سينا في (النجاة) قائلاً: «لا شك ان ههنا وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وان كان ممكناً فإننا نوضح ان الممكن ينتهي بدوره إلى واجب الوجود..»⁴³⁵.

والمهم هو ان طريقة ابن سينا في (الاشارات والتنبيهات) لا تختلف في حقيقتها عما استعان به صدر المتألهين من البرهان والذي أطلق عليه سبيل الصديقين. فهذا البرهان هو أيضاً عبارة عن إثبات واجب الوجود من نفس الوجود مباشرة، والذي يشار له - برأيه - من خلال دعاء رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتابه (مصباح المتجهدين) عن الإمام الصادق (ع)، إذ قال وهو يعلم كيفية الصلاة: «فقل في السجدة الثانية: يا من هداني إليه ودلتني حقيقة الوجود عليه وساقني من الحيرة إلى معرفته»⁴³⁶.

وتحرير برهان هذه الطريقة يعتمد على بعض المصادرات كإعتبار الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة ومتفاوتة بالكمال والنقص. فإذا كان الوجود هكذا؛ فلا بد ان يكون كماله التام عبارة

431 فصلت/ 53.

432 الاشارات والتنبيهات، طبعة دار المعارف، مصدر سابق، القسمان الثالث والرابع، ص482-483.

433 البقرة/ 185 .

434 التعليقات لابن سينا، ص70.

435 النجاة، ص235.

436 الخراساني: النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، مصدر سابق، ص37.

عن واجب الوجود، لأن الضرورة قاضية بتقدم التام على الناقص استناداً إلى أصل العلية كما مرّ معنا، وبه يثبت ان واجب الوجود يتمثل في الكمال التام للوجود. وفي رسالته (المشاعر) حدد القضية فإعتبر الوجود صرفاً مجرداً من غير مشوبة حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمى بواجب الوجود، فلو لم يكن مثل هذا الوجود موجوداً لما كان هناك شيء موجود، وبه لا يحتاج إلى الاستدلال على نفي التسلسل⁴³⁷.

وهذا البرهان لم يسدد - لدى فيلسوفنا - الثغرة الخاصة بإثبات وجود الله تعالى فحسب، بل كذلك إليه يعود الفضل في تسديد سائر الثغرات الأخرى التي تخص وحدته وعلمه وقدرته وقيومته وما إلى ذلك من صفات.

فبإعتبار ان الوجود حقيقة واحدة لا يعترئها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يُتصور في عدم محدوديته؛ فإنه يثبت وحدته. وبإعتبار كون العلم ما هو إلا الوجود؛ فإنه يثبت علمه بذاته وبما سواه، وكذا الحال مع الحياة. أما القدرة والإرادة فتثبتان بكونهما تابعين للعلم والحياة، وكذا قيومته؛ لكون الوجود الشديد قِيَّاض وفعال لما دونه من مراتب متأخرة عليه⁴³⁸.

يظل ان برهان الصديقين يتمشكل بمصادرة تحليل الوجود بمعناه الفعلي، فالمشكلة التي واجهتنا سابقاً هي عدم معقولية تحقق الوجود البحت المجرد عن أي شيء آخر، وكذا عدم معقولية إعتباره عين العلم أو الحياة. وسبق للسهروردي ان إعتبر أدلة الفلاسفة على توحيد واجب الوجود صحيحة على فرض كون الوجود له صورة عينية في الأعيان حتى يبني عليه ذلك الكلام، أما لو أخذ الوجود كأمر إعتباري لما نفعت تلك الأدلة⁴³⁹. لكن مع هذا لو سلمنا جدلاً بجميع ما سبق؛ فإن نفي التسلسل يحتاج إلى دليل آخر اجنبي، إذ قد يقال ان رتب الوجودات متسلسلة من حيث تمامها، فكل كمال فوقه ما هو أكمل منه بلا نهاية.

437 لاحظ: الأسفار، ج6، ص14-15. وأسرار الآيات، ص26-27. وشرح المشاعر، ص202-209.

438 الأسفار، ج6، ص24-25.

439 المشارع والمطارح، ص390-393.

نعم، لو أراد ذلك البرهان التخلص من مشكلة التسلسل فلا بد من الأخذ بمذاق الصوفية التي تستغني عن الاستدلال على واجب الوجود؛ لبداهة كون الواقع شاهداً على الوجود، وهو عين الحق تعالى، فيثبت لها وجوده وتوحيده ونفي الحلول والاتحاد به مع الغير، إذ لا يوجد غيره ديار. ولا شك ان هذه الحجة أولى من قول الفلاسفة، فهي لا تحتاج إلى أكثر من كون شيء ما موجوداً، بلا اضطرار لافتراض وجود مراتب الكمال وتحديد هوية الواجب بالمرتبة الأولى وما يفضي إليه من الحاجة إلى دليل نفي التسلسل. لكننا مع ذلك ندرك فائدة تحليل الوجود لإثبات الواجب وتوحيده، إذ ان إعتباره ماهية سوف لا يكون بالمستوى الذي يمكن ان يدفع بها شبهة ابن كمونة كلياً، بخلاف ما لو كان محض الوجود، حيث يعبر عن حقيقة واحدة واجبة من جميع الجهات من دون نقص، كما نصّ عليه صدر الحكماء الشيرازي⁴⁴⁰، الذي إعتبر في بعض كتبه ان «الحاكم بوحدته وقيموميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده وقسط من النور الساطع من قبله يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته»⁴⁴¹.

الوجود ومسألة الصفات الإلهية

مثلاً أنيط بالوجود إثبات الذات الإلهية وتوحيدها، فإنه أنيط به أيضاً إثبات الصفات ووحدتها. فبالرغم من وجود الاختلاف والتكثر في معاني صفات الذات الإلهية، إلا انها لا تختلف من حيث الحثيات والإعتبارات، فكل حيثية هي بعينها حيثية الصفة الأخرى «فعلمه تعالى بعينه قدرته، وقدرته تعالى بعينه إرادته ذاتاً وإعتباراً». مما يعني أيضاً ان الصورة المعقولة هي بعينها علم وقدرة وإرادة⁴⁴².

440 الشواهد الربوبية، ص37-38. وشرح رسالة المشاعر، ص221-227.

441 الشواهد الربوبية، ص52.

442 لاحظ: الأسفار، ج7، ص238 82. والمظاهر الإلهية، ص18-19. والمبدأ والمعاد لابن سينا، ص20-21.

والسبب في كل هذه الإعتبارات هو ان حقيقته تعالى لما كانت كل الوجود، فجميع صفاته الكمالية تصبح ما هي إلا محض الوجود بدون شائبة العدم، فتكون ذاته كل تلك الصفات، لأن كل صفة عبارة عن وجود، إذ لو لم تكن وجوداً لكانت عدماً أو مشوبة بالعدم، وبالتالي تصبح كل صفة عين الذات، حيث لا فرق في الوجود التام في نفسه، فيكون علمه عين الوجود وعين ذاته من دون فرق، وكذا قدرته وإرادته وحياته، والحال نفسه يدل على عينية بعض الصفات لبعضها الآخر. وعلى حد قول أحد أتباع صدر المتألهين من المعاصرين: ان «جميع الصفات الكمالية من العلم والقدرة والإرادة في السعة والاطلاق تدور مع الوجود حيثما دار»⁴⁴³.

أما الاستدلالات التي طُرحت حول هذا المعنى؛ فمنها ما ذكره صدر المتألهين كما يلي:

أولاً: إن نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثر في الذات لأجل كثرة صفاته.

ثانياً: لو كانت الصفات زائدة على ذاته للزم ان يكون كماله بأمر زائد عليه، فيكون بحسب ذاته ناقصاً.

ثالثاً: إن فيضان الصفات من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود بالذات، فتكون ذاته أشرف من ذاته وهو محال بديهية. وأيضاً لكانت ذاته تتكرر، لأن حيثية النقص غير حيثية الكمال، وهو باطل⁴⁴⁴.

إلا انه في محل آخر أُخِلَّ بفحوى ما ترمي إليه تلك الاستدلالات، إذ كشف عن معنى آخر اخف مما ابداه آنفاً، فقال: «معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية، بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفاته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة، ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته، أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته،

443 حاشية المظاهر الإلهية، ص18.

444 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص72.

ومريد بإرادة هي نفس ذاته، بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث انها ينبغي ان توجد»⁴⁴⁵.

وشبيه بذلك ما بينه من المقصود بقوله (صفاته عين ذاته)، فقد اعتبر هذه الصفات لا تزيد على ذاته بل هي عينها، بمعنى ان الحق تعالى من حيث حقيقته مبدأ لإنتراع الصفات عنه ومصدق لحملها عليه⁴⁴⁶. ووفقاً لهذا المعنى شبه علاقة الصفات بالحق كعلاقة الماهية بالوجود، فكما ان الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها، وانما هي موجودة من حيث الوجود، كذلك صفات الحق وأسمائه فإنها موجودات لا في انفسها من حيث الحقيقة الأحدية. وهو بهذا أراد ان يكشف عن كون وجود الحق، الذي هو ذاته، هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة⁴⁴⁷.

والواقع ان هناك فرقاً كبيراً بين التصريح الأول الذي ذكرناه وبين هذه التصريحات الأخيرة. ففرق بين ان نقول: «العلم عين القدرة، وهما عين الذات؛ ذاتاً وإعتباراً»، وبين ان نقول: «هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته»، أو نقول: «حقيقته تعالى مبدأ لإنتراع الصفات عنه ومصدق لحملها عليه».

فالقول الثاني كما انه معقول فهو أيضاً لا ينفي وجود الكثرة لصفاته ولو إعتباراً، من حيث صدق كونها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات. في حين إن المعنى الأول غير معقول. لهذا رفضته الصوفية مؤكدة على وجود النسب والإعتبارات المتكثرة في الذات، مما جعلها تحكم بجواز صدور الكثير عن الحق، مما لم يتقبله الفلاسفة ومنهم صدر المتألهين، رغم ان لسان حاله دال على قبوله مثل هذه الكثرة في الصفات، فعلى خلاف ما سبق ذكره إعتبر القدرة والإرادة تابعين للعلم والحياة الذين هما عنده عين الوجود⁴⁴⁸، مما يقتضي تكثر الصفات وعدم عينية بعضها للبعض الآخر،

445 الأسفار، ج7، ص238.

446 لاحظ: المظاهر الإلهية، ص21. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

447 الشواهد الربوبية، ص38-39.

448 الأسفار، ج6، ص36.

خاصة انه قد صرح في محل آخر بأن التابعية تعني ان يكون للتابع وجود آخر غير وجود المتبوع⁴⁴⁹.

بل لديه تعبير آخر يحمل الكثير من المرونة والتخفيف الذي يلائم المسلك الصوفي، إذ يقول: قد «صح قول من قال ان صفاته عين ذاته، وصح قول من قال انها غيره، وصح قول من قال انها لا عينه ولا غيره كما هو مذهب الأشعريين»⁴⁵⁰.

ولعله يقصد انها موجودة بوجود الذات مع انها ليست زائدة عليه تعالى.

كما ان ما يחדش في وحدة تلك الصفات وعينيتها للذات الواجبة، هو انه أجاز إعتبار ان يكون العلم عين العالم والقدرة عين القادر، وكذا مع غيرهما من الصفات الذاتية باستثناء صفة الكلام⁴⁵¹، إذ إعتبرها غير المتكلم ليوافق ما جاء في حديث الإمام موسى الكاظم الدال على هذا المضمون⁴⁵²، رغم ما يفضي به هذا المعنى من الاخلال بوحدة الصفات وعينيتها للذات.

ومن الملاحظات الأخرى هي ان صدر المتألهين أضاف إلى تلك الصفات صفات أخرى تنبعث عنها، مثل كونه حكيماً، غفوراً، خالقاً، رازقاً، رحيماً، مبدئاً، معيداً، مصوراً، منشأً، محيياً، مميتاً، إلى غير ذلك؛ معتبراً انها من فروع كونه قادراً على جميع المقدورات. وكذا هناك صفات أخرى موازية لها مثل كونه سميعاً، بصيراً، مدركاً، خبيراً، إلى غير ذلك من الصفات التي إعتبرها مما تتفرع عن كونه عليماً بالأشياء. فجميع هذه الصفات موجودة بوجود واحد بسيط رغم تكثر معانيها⁴⁵³. مع انه في كتاب (المبدأ والمعاد) أبدى رأياً مخالفاً، إذ إعتبر تلك الصفات الإضافية مما لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى،

449 الأسفار، ج6، ص282.

450 المظاهر الإلهية، ص191. كذلك أسرار الآيات، ص40.

451 صفة الكلام عند صدر المتألهين هي من الصفات الذاتية للمبدأ الحق «من حيث يخلق الأصوات والحروف في اي موضع كان من الأجسام لإفادة ما في فضائه السابق على من يشاء من عباده». مع ان هذا التحليل للكلام الإلهي لا يفهم منه صفة الذات بقدر ما يفهم منه صفة الفعل، خاصة انه ينفي الكلام النفسي الذي ذهبت إليه الأشاعرة (لاحظ المبدأ والمعاد، ص145).

452 كتاب التوحيد من شرح أصول الكافي، باب النهي عن الجسمية.

453 الأسفار، ج6، ص146-147.

فمبدئيته بعينها رازقيته، وكذا العكس، كما انهما بعينهما رحمته ولطفه، والعكس صحيح أيضاً، وهكذا في جميع تلك الصفات لا بد ان يكون بعضها عين البعض الآخر كي لا يؤدي تكثرها واختلافها إلى تكثر الذات واختلافها⁴⁵⁴.

كما ان صفة الجود رغم انه إعتبرها في كتاب (أسرار الآيات) من تلك الصفات الإضافية⁴⁵⁵، إلا انه في العديد من كتبه الأخرى عدّها من صفات الذات، مع انه عرفها بما يناسب ضمها إلى باب الفعل لا الذات⁴⁵⁶، ومن ذلك انه في كتابه (المبدأ والمعاد) حسبها من صفات الذات لكنه عرفها بقوله: «جوده تعالى؛ فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله، من غير منع وبخل وتعويض، سواء كان جوهراً عينياً أو ثناءً أو فرحاً أو دعاءً أو ضنيناً.. كان فعله منبعثاً عن ذاته وكرمه ناشئاً عن حاق حقيقته غير معلل بغيره ولا مستند إلى ما سواه فيكون فعله جوداً حقيقياً»⁴⁵⁷.

بالإضافة إلى ان هناك صفات تشبيهية كتلك الخاصة باليدين والفرح والتعجب وغيرها، حيث يلاحظ ان صدر المتألهين، خلافاً لمن سبقه من الفلاسفة، قام بإثباتها وفاقاً مع الغزالي وابن عربي مثلما سنعرف لاحقاً. وكما عرفنا ان إثبات هذه الصفات يعود بنا إلى تصور المفهوم الآخر للوجود، الذي يصبح فيه المبدأ الحق ذاتاً وماهية ليس كسائر الذوات والماهيات.

أخيراً فإن صدر المتألهين يعترف بوجود صفات أخرى عدّها سلبية محضة، كالقدوسية والفردية والأزلية وغيرها، والاتصاف بها يرجع إلى سلب الاتصاف بصفات النقص⁴⁵⁸.

الوجود ومسألة القدرة والإرادة

إن أهم الصفات التي تم تحديد كقيمتها تعويلاً على مفهوم الوجود هي العلم والقدرة والإرادة. وقد سبق ان استوفينا الحديث عن العلم

454 لاحظ: المبدأ والمعاد، ص75. والمظاهر الإلهية، ص21-22. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

455 أسرار الآيات، ص44.

456 ربما لهذا عدّها الطباطبائي من صفات الفعل لا الذات، كما في: (نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص287).

457 لاحظ: المبدأ والمعاد، ص147. والمظاهر الإلهية، ص21 و33. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

458 المظاهر الإلهية، ص21. وشرح الهداية الاثيرية، ص295.

الإلهي، وعرفنا ان أبرز النظريات التي طُرحت في هذا المجال هي نظرية صدر المتألهين الذي نقد نظرية ابن سينا، فقد أقرّ الأول بعلمه تعالى لجميع الأشياء مع كثرتها في مرتبة ذاته قبل اللوازم والخوارج من دون اختلاف حيثية في ذاته، استناداً إلى قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، إذ ان ماهيات الأشياء مع كثرتها تكون موجودة بوجود واحد، والمولى يعقلها بعقل واحد هو كون وجوده نفس عاقلية، فهذا الوجود هو بعينه علم بالأشياء التي هي عين ذاته، كما رأينا. بل وعرفنا انه لدى الفلاسفة ان العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ الحق وليس زائداً عليه⁴⁵⁹. فالعلم والوجود متساوقان، بل ان العلم يثبت من حيث إثبات الوجود. مما يعني انه بإثبات الوجود يثبت المبدأ الحق، كما يثبت علمه.

أما القدرة الإلهية فالملاحظ ان الفلاسفة وإن لم ينكروها صراحة، إلا انهم حدوها بمحض الفعل بلا قوة، حيث لا توجد جهة إمكانية في ذات الواجب، فهو واجب من جميع الجهات، وهو فعل تام من دون قوة، بإعتباره عين الوجود بلا عدم. إذاً، هناك تساوق بين الوجود وهذه القدرة كما عرفنا. فحيث الوجود طارد للعدم، فإنه لا شيء إلا وهو مقدور عليه بالايجاد والتكوين. وبالتالي كانت القدرة متعلقة بكل شيء، إذ لو كانت متعلقة ببعض الأشياء دون البعض الآخر لما كانت صرف حقيقة القدرة وتامها⁴⁶⁰. فالمعتبر في قدرة المبدأ الحق وكذلك إرادته انما صرفها من غير شائبة إمكان أو عدم، وهو ما يساوق معنى الوجود.

وأصل الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم يدور حول الفعل إن كان يمكن ان يجتمع مع القدرة والإرادة، أم يحصل بعدهما؟ فالفلاسفة ذهبوا إلى الجواز، بل وجوب الحصول مع اجتماعهما⁴⁶¹، في حين أحال جماعة من المتكلمين ذلك.

459 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص85 وما بعدها.
460 شرح رسالة المشاعر، ص282. والتعليقات لابن سينا، ص50-51.
461 حاشية الطوسي للمحصل، ص233.

والواقع ان ذلك ممكن ولا ضرورة لنفيه، ومنه يمكن الحكم بقدّم العالم كما آل إليه الفلاسفة، لكن إعتبار القدرة والإرادة عين العلم يذهب بهما هباءً ويفقدتهما صفتها الحقيقية. فعندهم انه إذا نسبت الممكنات إلى حيث صدورها عن علمه تعالى كان هذا العلم قدرة بحسب هذا الإعتبار، وإذا نسبت إلى حيث علمه كاف في صدورها كان العلم بذلك إرادة⁴⁶². فالفارق بين الفعل القائم على أساس الطبع المحض والفعل القائم على أساس الإرادة؛ انما يُردّ إلى ذات العلم والشعور، إذ الأول منفك عن العلم بالفعل والمفعول بخلاف الثاني، لأن الفعل الذي لا يخلو من العلم والشعور؛ لا يخلو أيضاً عن الإرادة والاختيار، من دون لزوم للسبق الذاتي والزماني للفعل. ولما كان مبدأ الموجودات يعلم حقيقة النظام في الكل؛ فلا محالة ان يكون علمه سبباً لوجود المعلوم، وبهذا تكون إرادته عين علمه بلا فرق⁴⁶³. لذا حين يكون التعلق العلمي بالذات، كما هو نحو الوجود، فإن الإرادة يكون تعلقها بالذات أيضاً، اما لو كان التعلق العلمي بالعرض والتبعية، كما بالنسبة إلى الأعدام والنواقص، فإن الإرادة تكون كذلك أيضاً⁴⁶⁴. وفي جميع الأحوال ان الفلاسفة يعدون العلم الإلهي بالأشياء هو سبب وجودها، وهو من هذه الناحية يعبر عنه بالقدرة، كالذي يشير إليه ابن سينا في بعض رسائله⁴⁶⁵.

والواقع ان القدرة والإرادة والاختيار ليست منفكة عن العلم، لكنها لو كانت عينه لاقتضى ان تكون صورية مسلوبة الحقيقة، ولو كان العلم شرطاً في تحققها لاقتضى ان تكون حقيقية لا مجازية؛ بغض النظر عما لو سبقت الفعل أم اقترنت معه.

وما قيل، كما عن الغزالي، من ان القول بقدرته واختياره يتنافى مع القول بالعلة والمعلول⁴⁶⁶؛ هو صحيح لدى إعتبار قدرته وارادته عين علمه. لكن لو كانت هذه القدرة والإرادة متممتين للعلة لأصبح

462 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص131.

463 لاحظ: رسالة العرشية لابن سينا، ص10 و11. ومقاصد الفلاسفة، ص235. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص51.

464 الخميني: طلب وإرادة، ص33.

465 رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص249.

466 الغزالي: روضة الطالبين من فراند اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، 1343هـ - 1924م، ص154.

التعارض والتنافي منفيًا. وعليه لم يتمكن الفلاسفة من ان يوفقوا بين القول بالقدرة والإرادة من جهة، ومقالتهم في إعتبار المبدأ الحق واجباً من جميع الجهات، بما في ذلك العلية المسندة إلى العلم أساساً، من جهة ثانية. فشبّهة القيد أو اليد المغلولة بذاتها تظل محكمة رغم بعض المحاولات التي رام فيها الفلاسفة ان يذبّوا عن أنفسهم تلك الشبهة، والتي منها ما ذكره الطباطبائي من المعاصرين حين قال: «معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً انه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه، فإن الشيء المفروض اما معلول له واما غير معلول. والثاني محال لأنه واجب آخر أو فعل لواجب آخر أو أدلة التوحيد تبطله. والأول أيضاً محال، لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلة المتأخر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود، فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي ايجابه الفعل الصادر عن نفسه ولا ايجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه»⁴⁶⁷.

وواضح ان هذا الكلام لا ينفى القيد الذاتي المتمثل في ضيق القدرة والإرادة ذاتاً وليس بفعل آخر مستقل. فإلى هذا القيد يمكن عزو طبيعة التأثير المحدد أزلاً وأبداً. وهو ما يستمد مبرره من تحكم منطق السنخية وما تقتضيه من الحتمية في علاقة العلية، فلو لا هذا المنطق لأمكن للفلاسفة ان يوفقوا بين التأثير القديم والإرادة الأزلية، إذ لا تنافي بينهما عند التدقيق.

لهذا نسب الجامي إلى الحكماء نفيهم للإرادة عن المبدأ الحق بالمرّة، معتبرين الاثر القديم لا يمكن ان يستند إلى الفاعل المختار، بإعتبار ان المختار مسبق بالقصد قبل ايجاد الشيء ضرورة⁴⁶⁸. وتصحيحاً لهذا الموقف إعتبر الجامي ان الإرادة زائدة على الذات بحسب التعقل لا الخارج كما في سائر الصفات، وهو موقف وسط بين المتكلمين القائلين بزيادتها على الذات خارجاً وبين الحكماء الذين نسب إليهم نفيها بالمرّة، لكنه موقف لا يختلف عما يريده الفلاسفة من مأل، إذ لم يزد عن كون الإرادة والاختيار الإلهي هو

467 نهاية الحكمة، ص161.

468 الجامي: الدرّة الفاخرة، مصدر سابق، ص28-29.

نفس المعلوم المراد في نفسه دون أمر آخر. واعترف بأن هذا المعنى يشكل وسطاً بين الجبر والاختيار⁴⁶⁹.

لكن في ردّ ابن رشد على الغزالي ذكر بأن الفلاسفة يعدون الإرادة صفة زائدة على العلم، فالمبدأ الحق يعلم الضدين فيصدر عنه أحدهما بارادته⁴⁷⁰، أو ان البرهان على ان الحق مريد هو انه عالم بالضدين «فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً وذلك مستحيل، فوجب ان يكون فعله أحد الضدين باختيار»⁴⁷¹. مع انه لو صح كلامه لما كان علمه بذاته هو ذات علمه بالأشياء جميعاً، بل لكان علمه أكبر من ذلك؛ لعلمه بما يريده فيقع والذي لا يريده فلا يقع. والأعجب من ذلك قوله: «علم الله بالوجودات وإن كان علة لها فهي أيضاً لازمة لعلمه، ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه»⁴⁷². مع ان هذا يناقض ما سبق تقريره من انه عالم بالضدين. فعلى تقريره الأخير ينبغي ان يكون هذا العلم علة لايجاد الضدين معاً لكونه عالماً بهما وليس بواحد منهما.

وكذا ما نسبه شيخ الإشراق السهروردي إلى الحكماء بأنهم لا يعتقدون بابداع الأشياء بناءً على إرادته، لكون الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر، فبذلك تقتضي الغرض إما لذاته أو لغيره، وهو منزّه عنه، لأن ذاته بنفسها مما تقتضي الوجود⁴⁷³. وما هذا إلا تعبير آخر عن أصالة الحتمية في عليّة المبدأ الحق. بل ان إعتبار الوجود حقيقة واحدة منبسطة على الأشياء بذاتها من دون إعتبار آخر، كما عليه رأي صدر المتألهين، لا يدع مجالاً للقول بالإرادة والقدرة ولا الخلق والابداع على النحو الحقيقي.

469 المصدر السابق، ص25-27.

470 تهافت التهافت، ص438-439.

471 المصدر السابق، ص450.

472 نفس المصدر، ص532.

473 رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، مصدر سابق، ص266. وعلى حد قول السيد الخميني انه يستحيل ان يكون فعله ذا غرض وغاية، بل الغاية في فعله هو النظام الأتم التابع للنظام الرباني وهو ذاته، فالفاعل والغاية فيه واحد هو ذاته تعالى (طلب وارادة، ص45).

لهذا فإن ما يلزم عن مقالة الفلاسفة في عينية الإرادة للعلم ليس القول بقدّم العالم من حيث الأفلاك وأنواع الحوادث فحسب، بل يلزم عنها أيضاً القول بأزلية أفراد الحوادث قاطبة، حيث العلم بالحوادث أزلي، والإرادة عين العلم، وهي متعلقة بالمراد المعلوم، فلا بد للحوادث ان يكون أزلياً معها، بل وان يظل على حدوثه أبداً، وهو تناقض إن لم نقل بأنه عبارة أخرى عن قدم الأشياء جميعاً من دون فرق بين الحوادث وغيرها. فهذه المشكلة هي التي جعلت الفلاسفة يضطرون - اتباعاً لافلوطين - إلى القول بحضور الحوادث أمام الحق من دون غياب وعدم، وما هذا الذي نراه من غياب وعدم للحوادث انما هو بحسب بعض أوعية الوجود ذات الأفق الضيق.

هكذا فإن إعتبار الإرادة والقدرة هما عين العلم ذاته، وان هذا العلم هو عين الوجود، وان هذا الوجود منبسط.. إن إعتبار كل ذلك إنما يدل على قدم الكل من غير استثناء، وهنا تتولد لدينا شبهة الصوفية في جعل الكل واجباً من غير تمايز؛ كالذي سيأتينا بحثه في الفقرة التالية..

انبساط الوجود ومشكلة السريان

إن الفلاسفة الذين قالوا بأصالة الوجود إعتبروا الوجود منبسطاً وسارياً في كل شيء على نحو التشكيك. أي ان هناك اشتراكاً في الوجود الواحد بين الواجب وغيره، وان الاختلاف بينهما قائم تبعاً لهذه الصفة من التشكيك⁴⁷⁴، إذ تتقدم مراتبه بالكمال والنقص والشدة والضعف، مع اشتراكها في نفس الحقيقة المسماة بالوجود، كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في كتاب (المباحثات) وغيره من الرسائل، حيث إعتبر الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف نوعاً، وانما اختلافه بالشدة والضعف، على عكس الماهيات التي طبيعتها دالة على الاختلاف النوعي. فالإنسان مثلاً يخالف الفرس نوعاً لأجل ماهيته لا لأجل وجوده، ما دام للوجود اشتراك معنوي بين

474 حاشية الطوسي للمحصل، ص96.

الأشياء⁴⁷⁵. رغم ان رأي ابن سينا في (إلهيات الشفاء) يخالف ما سلف ذكره، إذ ذهب إلى ان الوجود لا يختلف بالشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، بل يختلف في أحكام أخرى هي التقدم والتأخر والغنى والحاجة والوجوب والإمكان⁴⁷⁶.

ومع ما عُرف عن المشائين وما نسب إليهم القول بتعدد أفراد الوجود وتخالفها جميعاً من الناحية النوعية، ابتداءً من مرتبة واجب الوجود وحتى أدنى مراتب الممكنات، فإن قولهم بهذا التخالف النوعي لحقائق الوجودات يمكن توجيهه مثلما فعل صدر المتألهين، وفقاً لما للوجود من النعوت الذاتية الكلية للماهية في كل مرتبة، كتخالف مراتب الأعداد نوعاً بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه آخر، إذ يصح القول إنها متحدة الحقيقة بتشابه ما تتضمنه من اجتماع للوحدات، كما يصح نعتها بالتخالف بحسب المعاني الذاتية المنتزعة عنها في كل مرتبة بما لا يشابه غيرها من المراتب الأخرى، كما لها آثار وخواص متخالفة تترتب عليها⁴⁷⁷، بدلالة انهم يقرون بأن الوجود عبارة عن معنى بسيط لجميع الكائنات. لذا صرح هذا العارف بأن طريقته لا تختلف عن طريقة أهل المشاء عند التدقيق⁴⁷⁸، وبذلك التوجيه يصبح التفكير الفلسفي متسقاً مع نفسه.

لكن بعض المتأخرين، كما هو الحال مع النراقي، أنكر على الفلاسفة قولهم بالحقيقة الوجودية المشتركة بين المبدأ الأول والممكنات الصادرة عنه، إذ إعتبر ان أفراد الوجود متعددة بسيطة ومختلفة الحقائق نوعاً، ولا دخل للممكنات بالوجود الواجبي سوى اشتراكها معه في إنتزاع الوجود المطلق منهما⁴⁷⁹، رغم انه وافق على أصالة الوجود وكونه يخضع للتشكيك فيتقدم بعضه على بعض ويكون بعضه أكمل من البعض الآخر، كما يرى الإشراقيون⁴⁸⁰. وهو بذلك قد تجاهل ما يؤكد الفلاسفة من ضرورة وجود وحدة

475 شرح رسالة المشاعر، ص152-153 531. كما انظر بعض رسائل ابن سينا في: أرسطو عند العرب لبدوي، ص2412.

476 إلهيات الشفاء، ص276. كذلك الأسفار، ج2، ص188-189.

477 شرح رسالة المشاعر، ص152-153.

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

479 قرّة العيون، ص236-237.

480 قرّة العيون، ص207.

مشتركة نوعية بين الأصل والفرع، أو العلة ومعلولها، تبعاً لمنطق السنخية الذي ابتنى عليه القول بالسريان الوجودي. ولو أخذنا بمقالة سريان الوجود كالذي يؤكد عليه الإشراقيون، وهو السريان الذي ينشأ عن المبدأ الأول ليحل في هياكل الماهيات، فالملاحظ أنه يعتبر لديهم مجهول التصور⁴⁸¹. وهو من هذه الناحية شبيه بعلاقة المبدأ الأول بالهيولى التي يحركها ليخرج منها صور الموجودات، كما في نظرية أرسطو، حيث أنها مجهولة التصور أيضاً.

وواقع الأمر أن هذا السريان المجهول للوجود على الماهيات يعطي انطباعاً بأن ما قصده الفلاسفة من الوجود هو أشبه بذلك الافتراض الفيزيائي القائل بوجود مادة مجهولة تملأ الكون أطلق عليها (الأثير)، والمقصود به هنا هو ذات المبدأ الأول كما عند الصوفية، أو الصادر الذي قامت به سائر الممكنات الوجودية كما عند الفلاسفة. فالوجود بكلا الحالين يعبر عن حقيقة واحدة تتحد بها جميع الماهيات بفعل انبساطه عليها، وهو بالتالي ظاهر بذاته ومظهر للماهيات بفعل هذا الظهور الذاتي. لذلك صرح صدر المتألهين من أن شمول حقيقة الوجود للأشياء هو شمول لا يعرفه إلا العرفاء (الراسخون في العلم). وقد عبّروا عنه تارة بالنفوس الرحماني، وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق به كما عند طائفة من العرفاء، وكذا بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات⁴⁸². كما يسمى أيضاً بمادة صور الممكنات، وربما كان ذلك من باب التشبيه بالمادة أو الهيولى التي ليس لها غير الإتحاد بالصور الطبيعية ليتحقق لها الفعلية والظهور⁴⁸³. وعلى رأي العارف حيدر الأملي فإن حقيقة هذا الصادر المنبسط ليس لها إسم ولا رسم ولا وصف

481 المظاهر الإلهية، ص15.

482 صدر المتألهين: المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000م، ص59.

483 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص12-13.

ولا نعت، باعتبارها على شاكلة الحق التي هي صورته تبعاً لمنطق السنخية. بل لهذا الصادر الكثير من الأسماء لإعتباره الكثيرة⁴⁸⁴.
إذاً، سواء لدى العرفاء أم الفلاسفة، ان ما يظهر من الأنواع الوجودية إنما هو بفعل انبساط هذا الوجود، ولولاه ما كان هناك شيء، مع ان الظاهر هو هذه الأنواع التي تخفي خلفها ذلك الوجود المنبسط. الأمر الذي دعا البعض إلى ان يعد ما يرى من الأنواع أوهاماً، أو انها نتاج حلم في منام طويل لا يكشف عن حقيقة ما عليه الأمر من الوجود المتأصل كما سيمر علينا تفصيل ذلك فيما بعد.

هكذا عرفنا ان القائلين بأصالة الوجود أقروا انبساط الوجود وسريانه في كل شيء على نحو التشكيك. الأمر الذي دفع إلى ايجاد شبهة مؤداها: لِمَ لا يكون هذا الوجود المنبسط هو ذاته عبارة عن واجب الوجود، أو ان ما موجود في كماله المتقدم قد انسحب وسرى إلى ما دونه، خصوصاً عند الإقرار بأن جميع الأشياء والحوادث تظل حاضرة شاخصة أزلاً وأبداً من غير غياب كما قدمنا. فكأن لهذه الحوادث نصيبها من سريان الوجود، بحيث لا يزول شيء ولا ينعدم أو يتحول، فكل شيء له من كأس الكرام نصيب.

⁴⁸⁴ فقد أطلق عليه العقل الأول لأنه يتعقل ذاته وذات منشئه وما عداه. وأطلق عليه التعيين الأول لأنه أول موجود تعينت به الذات المطلقة. وكذا أطلق عليه الحضرة الواحدية لأنه محل تفاصيل الأسماء في الحضرة الأحدية وتعيين أعيانها. وكذا روح القدس لأنه سبب الحياة السارية في جميع الموجودات من الملك والملكوت. والامام المبين لأنه المتقدم على الكل والجامع لجميع الكمالات قوة وفعلاً. والمسجد الأقصى لأنه أقصى غاية التوجه إلى الله ونهاية مراتب الأنبياء والأولياء والكمل والاقطاب. والروح الأعظم لأنه أعظم الأرواح القدسية والنفوس الكاملة الملكوتية. والنور لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره. وحقيقة الحقائق لأن الحقائق كلها ترجع إليه ابتداء وانتهاء. والهيولى لأنه قابل لجميع الصور والاشكال والفعل والانفعال والالوان في الاعراض الصورية والمعنوية. والحضرة الإلهية لأنه منشأ أحكام الإلوهية ومبدأ اثار الربوبية. والمادة الأولى لأنه مادة كل شيء. والهباء لأنه مادة الموجودات الممكنات. والإنسان الكبير لأنه الإنسان الحقيقي القائم به الوجود المسمى بكثرة الذر. وجبريل لأنه واسطة بين الله والخلق. والجوهر لأنه من الجواهر العالية في بقائه بذاته وقيام الغير به. والعرش لأنه إسم الرحمن الذي هو أول إسم بعد إسم الله. وخليفة الله لأنه الخليفة الأعظم في الوجود كله. والمعلم الأول لأن من حضرته ظهرت العلوم والحقائق والكمالات والاستعدادات. والقلم الأعلى لأن به تنتقش العلوم والحقائق على ألواح الأرواح وسطوح النفوس كلها، أو لأن شأنه - كما يقول صدر المتألهين - تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النفوس بالصور العلمية، ويخرج ذاتها من القوة إلى الفعل، كما بالأقلام ينتقش الألواح والصحائف ويتصور مادتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة. كما أطلق عليه البرزخ الجامع لأنه الفاصل بين الظاهر والباطن، والخالق والمخلوق. والمفيض لأن من حضرته ينزل الفيض على جميع الموجودات مفصلاً. ومرة الحق لأن الحق لا يشاهد ذاته على ما هي عليه الا فيه. ومركز الدائرة لأنه كالنقطة بين دائرة الوجود المنتهية إليه خطوط الموجودات كلها. والنقطة لأنه أول نقطة تعين به الوجود المطلق وسمي بالوجود المضاف (انظر: نقد النقود، مصدر سابق، ص690-695. وأسرار الآيات، ص46-47).

فلقد كان ابن عربي يقول: لولا سريان الحق في الموجودات ما كان للعالم وجود، وكذا فلولا الحقائق المعقولة الكلية أو الماهيات ما ظهر حكمها في الممكنات العينية، ومن هذه الناحية نفهم افتقار العالم إلى الحق في وجوده. والذي يتبين من قول ابن عربي، كما كشف عنه شارحه الجندي، هو انه ما من موجود من الموجودات، ولا شيء من الأشياء، إلا وهو مظهر ومرآة ومحل ظهور للوجود الحق، فهو ظاهر وسار فيها، لكن ظهور الحق فيها وتعيينه في كل مظهر انما يكون بحسب القابل وليس بحسب ما عليه الحق، ولولا هذا السريان النوري في المجالي ما وجد موجود ولا شهد مشهود قط⁴⁸⁵. فالحق باطن الخلق، والخلق ظاهر الحق، ولا يمكن فرض زوال الحق عن العالم، ولا زوال العالم عن الحق، وإلا انعدم العالم بأسره، فالحق هوية الكل، وروح العالم الذي به حياته وبقاؤه ووجوده، وفيه وبه شهوده، والعالم مع قطع النظر عن الوجود الحق فإنه عدم محض لا يمكن شهوده «فكما انه يؤخذ في حد الإنسان الصورة الظاهرة والهوية الباطنة، ولا يزول باطن الإنسان عن ظاهره في حده، فكذلك الإلوهة لا تزول عن العالم، لعدم زوال الرب عن المربوب، والإله عن المألوه، والعلة عن المعلول»⁴⁸⁶.

إذاً، إن سريان الحق في الأعيان، كما صرح به العرفاء، أثار شبهة حول نظرية الإشراقين بأنها تصب في مقالة الصوفية لوحدة الوجود. فمن الذين أثاروا هذه الشبهة الاستاذ محمد البيد آبادي الاصفهاني الذي فهم ان انبساط الوجود الواحد على كل الموجودات يفضي بواجبية الكل، مما يعني نفس الصورة التي تقولها الصوفية بالوجود المطلق الساري في كل شيء. رغم ان هذا الحكم ليس بلازم، إذ يمكن فهم السريان بأنه عين الوجود الغير متعين بالوجوب والإمكان كما جاء في توجيه السيد الاشتياني⁴⁸⁷، حيث يكون هذا الوجود فعل الحق الساري والمنبسط على كل شيء، فلا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ولا بالنقص ولا بالكمال بإعتباره يشمل كل ذلك،

485 شرح فصوص الحكم، ص190-191.

486 شرح الفصوص، ص283.

487 لاحظ: تحفه، ص161، وحاشيتها.

وانه هو الذي يطلق عليه سمة (الحق المخلوق به)، إذ بسببه وجد العالم، ولولاه ما ظهر شيء قط، وهو ذاته الذي يطلق عليه الإنسان الكامل⁴⁸⁸.

لذلك قال صدر المتألهين في تحديده لهذا النوع من الوجود: إن الوجود المنبسط المطلق «ليس عمومه على سبيل الكلية.. فإن الوجود محض التحصل والفعلية.. وهذا الوجود المنبسط لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين؛ من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم وتلك الحياة والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتعدد بتعدد الموجودات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك»⁴⁸⁹.

فالسريان - إذاً - متمثل في معلول الأول المعبر عنه بالوجود المنبسط العام، وذلك بحسب التصور الفلسفي، مثلما سبق لإبن رشد ان أفاد ما يقارب هذا المعنى، وكذلك الغزالي قبله، حيث عدّ هناك روحاً تشترك بها جميع الموجودات، مثلما ان الواحد يشترك في جميع الأعداد⁴⁹⁰. لكن يظل ان الوجود هو وجود واحد وإن تعددت إعتباراته ومراتبه، فمرتبة الأول واجبة بذاتها خلافاً لما ينشأ عنها من المراتب الوجودية الأخرى التي هي واجبة بالتبع.

على ان لفظ (الوجود المطلق) قد وقع في الاشتراك، إذ يطلق أحياناً على الحق الحقيقي، وهو المقصود من تعبير الصوفية بحسب وجهة نظر صدر المتألهين، حيث يريدون به ذلك الوجود الخاص، أو الوجود بشرط لا شيء، ولا يقصدون الوجود الانبساطي، مشيراً إلى ان اطلاقهم التعبير بذلك جعلهم يتعرضون إلى تشنيعات فاسدة نتيجة الاشتباه. كما يطلق لفظ (الوجود المطلق) ويراد به الحق

488 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص121.

489 إيقاظ النائمين، ص6.

490 الأجوبة الغزالية في المسائل الأخرى، ضمن رسائل الامام الغزالي (4)، مصدر سابق، ص120.

الإضافي الذي يقال له الحق المخلوق به والوجود المنبسط والوجود الظلي والهباء والعماء والمرتبة الجمعية وحقيقة الحقائق والواحدية وحضرة أحدية الجمع ونفس الرحمن والعنقاء. وهذا الوجود بنظر الإشراقين هو الذي ينبسط على هياكل الممكنات، حيث انه أول ما صدر عن الحق الأول، وبه يصح قول الحكماء: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد⁴⁹¹. وهذا الوجود المنبسط هو تجلي الواجب على قوابل الممكنات، وهو معلول الحق تعالى، وأول تعييناته العقل الأول. وانما تمثل فيه الانبساط دون الحق حذراً من تطور الحق بالأطوار المختلفة⁴⁹².

كما قد يراد بالوجود المطلق ذلك الوجود الساري في كل شيء والمعبر عنه لا بشرط شيء. وهو ما تتهم عليه الصوفية من وحدة الوجود الشخصية، حيث الاعتراف بموجود واحد، وان هويات الممكنات أمور إعتبارية محضة وخيالات لا حقيقة لها إلا بالإعتبار، حيث ان الحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد عبارة عن حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل، أما منشأ تعددها فهو تعيينات إعتبارية، أي ان وجودها يعدّ حقيقة، لكن تعددها أمر إعتباري⁴⁹³. وكل ذلك لازم عن القول بالوجود الواحد الانبساطي أو الساري في كل شيء. أي ان الافتراض القائل بالوجود الواحد المنبسط يفضي إلى عدم ضرورة الحفاظ على مرتبة خاصة للمبدأ الأول.

إذاً، الفارق بين الوجود المطلق لدى الإشراقين ولدى الصوفية هو انه لدى الإشراقين يكون الحق فرداً من هذا الوجود، وان للوجودات الأخرى ذواتاً تختلف فيما بينها، كما وتختلف فيما بينها وبين الحق؛ من حيث الكمال والنقص، فالوجود واحد لكنه يتفاوت نقصاً وكمالاً. في حين إن الوجود المطلق لدى الصوفية عبارة عن وجود الحق الذي ينبسط على هياكل الماهيات، فليس في العين ذات سواه، وليس في الدار ديّار غيره⁴⁹⁴.

491 ايقاظ النائمين، ص 7 و 9. كذلك: النظرة الدقيقة، ص 3-4.

492 تحفه، ص 133-134.

493 قرّة العيون، ص 122-123.

494 تفسير صدر المتألهين، ج 4، ص 348-349.

على أن هناك اتهاماً آخر ذكره بعض المحققين لدى كلام صدر المتألهين في تعليقاته على (الشفاء) حين صرح بنفي الدور الباطل في مقالة كون حقيقة الوجود هي أمر واحد في الواجب والممكن، وأن حقيقته هي الواجب في الوقت ذاته، فهي سارية في الممكن من دون دور. فردّ عليه البعض بأنه يلزم من هذا الكلام أن يتقدم نفس الوجود على نفسه، وتصبح حقيقته المنبسطة البسيطة واجبة كلها، سواء في المرتبة الأولى أم في بقية المراتب الأخرى، وهي عودة إلى مقالة الصوفية المنكرة من جديد⁴⁹⁵.

ويمكن أن يجاب على هذه الشبهة بمثل ما سبق، فواجب الوجود يحمل عموماً يشتمل على كل من الحقيقة الأصلية المتمثلة بعين الوجود الحق، والحقيقة الأخرى المتفرعة عنها، كما جاء في توجيه السيد الاشتياني⁴⁹⁶.

كما إعتبر الفيض الكاشاني أن معنى وجود واجب الوجود هو أن وجوده مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، في حين إن معنى تحقق الوجود بنفسه هو أنه إذا حصل فهو إما بذاته كما في واجب الوجود، أو بفاعل كما في ممكن الوجود، لكن تحقق الوجود في الحالتين لا يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات التي تفتقر للوجود في تحققها، وهو أمر لا ينافي كون الوجود الممكن له إمكانه الذاتي، إذ معنى ذلك أنه تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، فوجوده واجب، لكن من جهة التعلق والارتباط بالغير، خلافاً لما هو الحال مع واجب الوجود بذاته⁴⁹⁷.

كذلك إعتبر الكيلاني في كتاب (تحفه) أنه إذا ثبت تأصل الوجود كحقيقة بسيطة منبسطة؛ فإنه يثبت كونه واجباً، وليس المقصد بالواجب إلا ذلك الذي لا يكون له علة، فيلزم القول بمقالة الصوفية. وبعبارة أخرى إن الوجود لما كان حقيقة بسيطة منبسطة؛ فهذا يعني أنه لا علة له، وهو معنى الواجب، وحيث لا يجوز تعدد الواجب

495 تحفه، ص163-164.

496 لاحظ حاشية تحفه، ص164.

497 الفيض الكاشاني: أصول المعارف، نشر داتشكده الهيات، مشهد، ص8.

ببرهان التوحيد، لذا يكون الكل واجباً لا علة له، وهو رجوع إلى
مقالة الصوفية⁴⁹⁸.

و يبنى هذا الاستدلال على الأمور التالية:

- 1- معنى الواجب هو الوجود بلا علة.
 - 2- لا يمكن تعدد الواجب ببرهان التوحيد.
 - 3- الوجود حقيقة منبسطة واحدة لا علة له.
- إذاً، جميع الأفراد التي ينسب عليها الوجود هي واجبة لأنه لا
علة لها.

ومغالطة هذا الاستدلال هو انه جعل معنى الواجب بأنه الشيء
الذي لا علة له، مع ان هناك الواجب بالغير والواجب بالذات. فالكل
واجب من جهة كون المتفرع له حقيقة مستفاضة من نفس حقيقة
الأصل، وهو يختلف عن مقالة الصوفية، لكون الفرع يتوقف على
وجود الأصل مع بقاء الأخير في مرتبته الخاصة المتعالية. فالذي
يجعل المقالة الفلسفية بعيدة عن الشبهة الصوفية انما هو بقاء المرتبة
الأولى على ما هي عليه من دون سريان وانبساط بذاتها على هياكل
الماهيات والأشياء.

وبالتالي فإن شبهة سريان الوجود لا تفضي بالضرورة إلى القول
بمقالة الصوفية. لكن كما رأينا ان الاعتقاد بنظرية اتحاد العاقل
بالمعقول، مع الاعتراف بكون ايجاد الآخر عبارة عن تعقله، هو في
حد ذاته يفضي إلى ذلك مما لا محيص عنه.

حدود واجب الوجود بين الفلاسفة والصوفية

إن لمفهوم الوجود الحقيقي معنى مشتركاً بين الوجودات
جميعاً⁴⁹⁹. فمن هذا المعنى تستنتج وحدة الوجود سواء على طريقة
الفلاسفة أم الصوفية. فبنظر الفلاسفة ترتبط المراتب الوجودية
بعضها ببعض الآخر في سلسلة هرمية تبدأ من واجب الوجود
وتنتهي بالهولي. فالأول هو أقوى ما يكون عليه الوجود، أما
الهولي فهي أضعف الكائنات وجوداً، في حين إن بقية الوجودات

⁴⁹⁸ تحفه، ص161.

⁴⁹⁹ الأسفار، ج6، ص61.

الأخرى تتوسط بين هذين الطرفين، لكن الجميع من المبدأ الأول وحتى الهيولى يشتركون في الصفة العامة للوجود الإنتزاعي، وهو عنوان لسريان الوجود على الكل في العين.

وبلا شك ان هذا المعنى يدعو إلى طرح سؤال يفصل العرفان عن الفلسفة، وهو إذا كان الوجود سارياً في كل شيء، فكيف يصح اعتبار بعض الموجودات واجباً بذاته دون البعض الآخر؟

وبعبارة ثانية، لماذا لا يكون الكل واجباً للوجود بذاته من دون تخصيصه بمرتبة معينة، مادام الجميع يشترك بالوجود الواحد الخارجي؟ وكيف نعرف ان هناك فرداً مخصوصاً لواجبية الوجود بذاته دون غيره من الأفراد؟

هنا يفترق مذهب التصوف عن الفلسفة، فالصوفية لا تحتاج إلى اقامة دليل على دعواها في إثبات الحق وتوحيده ونفي الشرك عنه طالما تحسبه عين الوجود المطلق أو الكل⁵⁰⁰. بينما يحتاج الفلاسفة إلى شيء من اعطاء الحجة واقامة الدليل على ذلك.

وبطبيعة الحال، لو قيل إننا نعرف واجب الوجود من نفس الوجود؛ لكان مصادرة على المطلوب، إذ جميع الأفراد يتصفون بالوجود، فكيف يصح تخصيص البعض دون البعض الآخر. إذاً، معرفة الوجود في حد ذاتها لا تبعث على تعيين الواجب. يظل ان يقال انه يعرف ذلك بالكمال، لأن بعض المراتب أكمل من البعض الآخر، وهو ما استند إليه صدر المتألهين، حيث ان للوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الممكن والواجب، لكنها تختلف فيما بينها بالكمال، فمراتب الوجود تتفاوت ذاتياً في هذه الصفة، إذ بعضها يفوق البعض الآخر⁵⁰¹، وبالتالي كان من الممكن تخصيص الوجود بالواجبية بنفس حقيقة الوجود المقدس عن النقص والقصور، وكذا تخصيصه بمراتبه ومنازله الأخرى في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف، وذلك من حيث شؤونه الذاتية وحيثياته العينية تبعاً لحقيقته البسيطة⁵⁰².

500 الدرّة الفاخرة، ص11-12.

501 الأسفار، ج2، ص62.

502 شرح رسالة المشاعر، ص148-149.

لكن في هذه الحالة ان الكمال والنقص لا يمنع من إعتبار الكل عين حقيقة الواجب من غير حاجة للتخصيص بفرد ما من الأفراد الوجودية، حيث جميع الأفراد تشترك في كونها واجباً للوجود بدون تمييز، لا بالتأثير ولا العلية. بل إعتبار الكل واجباً يعطي صفة (كمالية) أعظم من جهة الوحدة أو (التوحيد) عبر اشتراك الأشياء في حقيقة واحدة.

هكذا إن مقالة الفلاسفة، في الوجود الواحد المنبسط على الأشياء جميعاً، فتحت طريقاً للشبهات التي تتهمها بالسقوط في خندق الصوفية. وهو أمر لا تقتضيه تلك المقالة، كما ليس للفلاسفة ان يدفعوا تلك الشبهة ويبطلوها ما لم يعودوا إلى مفهومهم الثنائي الخاص عن العلية والتأثير خارج نطاق مصادرة الوجود الواحد المشترك البسيط. وبالتالي لا يمكن نفي مقالة الصوفية، كما لا يمكن إثباتها ((ولكلّ وجهة هو موليها))⁵⁰³.

أشكال وحدة الوجود

كثيرة هي المذاهب التي ذهبت إلى وحدة الوجود والقول إن أي شيء فيه كل شيء عبر التاريخ. فمن ذلك ما يحدثنا البيروني عن مذهب البراهمة في وحدة الوجود، حيث يقول: «انهم يذهبون في الموجود إلى انه شيء واحد.. فإن باسديو يقول في الكتاب المعروف (بكيثا): أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية». وجاء في هذا الكتاب أيضاً: «إن ما سوى الواحد الحق خيال باطل.. إن من عرف عند موته ان الله هو كل شيء، ومنه كل شيء، فإنه متخلص»⁵⁰⁴. وان الرواقية كانت تقول بأن الله موجود في كل شيء⁵⁰⁵. هذا فضلاً عما هو معروف لدى مشاهير الفلاسفة الاغريق.

ومن الناحية المنطقية ان القول بوحدة الوجود هو مما لا مفر منه مع التسليم بوجود المشاكلة والسنخية بين الأصل والفرع. فلا يجوز ان تكون هناك حقيقتان في العين، إذ المعلول ليس إلا على وفاق

503 البقرة/148.

504 يوحنا فمير: أصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، 1958م، ص48 و51.

505 تهافت التهافت، ص479.

العلة وشبيهها، فهو لمعة من نورها، وشأن من شؤونها وطور من أطوارها. إضافة إلى ان أصالة الوجود هي الأخرى تفضي إلى القول بوحدة الوجود، فالوجود العام الإنتزاعي يصبح عنواناً للوجودات الخارجية، وهو ذو معنى مشترك يحكي ما عليه الاشتراك في الحقيقة العينية. فمثل هذه الإعتبارات تخلع على الفلسفة لباس الالتزام بوحدة الوجود، شأنها في ذلك شأن العرفان. وسبق لفيلسوف المنطق الفرنسي لاشلييه (المتوفى سنة 1918م) ان صرح بأن «الفلسفة في جوهرها تنزع إلى وحدة الوجود»⁵⁰⁶.

على ان لوحدة الوجود عدداً من الإعتبارات، فرغم انه يمكن تقسيمها إلى الوحدة النوعية للفلاسفة والوحدة الشخصية للعرفاء، إلا ان توجيهات الوحدة الشخصية تحمل عدداً من الإعتبارات والفهم، ويمكن ابراز هذه التوجيهات والأفهام كما يأتي:

أ. وحدة الوجود النوعية

وهي التي تعترف بوجود الكثرة في الموجود، فهناك واجب للوجود وممكن مرتبط به ارتباط المعلول بعلة. والعلاقة في هذه الوحدة هي المعبر عنها بالشبه والمشاكلة بين العلة ومعلولها، فكلاهما يشتركان في حقيقة وجودية واحدة بسيطة تبعاً لمنطق السنخية. فمع ان هناك كثرة صادرة عن الواحد الحق، إلا ان طبيعة هذه الكثرة لا تخرج عن حقيقة الوحدة، وان هناك مشاكلات تراتبية بين هذه الكثرة يجعلها جميعاً تنضم ضمن إطار الوحدة. وإذا كان من المعروف ان تبرير وجود الكثرة عن الواحد جاء بحسب إعتبارات قاعدة الفيض والصدور التي لا تجيز صدور الكثير عن الواحد مباشرة، فإن بعض المتأخرين بررها عن طريق السلوب العارضة لدرجات الوجود، فأى سلب من السلوب يعطي وجوداً خاصاً، وان المراتب العليا سلوبها قليل مقارنة بالمراتب السفلى، فكلمة تنزل الوجود كلما ازداد سلوباً وبالتالي كثرة وجودية، فلولا هذه السلوب لم تكن هناك كثرة.

⁵⁰⁶ محمد بديع الكسم: البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1991م، ص148.

هكذا ترى هذه الطريقة ان حقيقة الوجود هي حقيقة واحدة لا كثرة فيها. إذ تأتي الكثرة، كما تشاهد في الأنواع والاجناس والأشخاص والخواص، من تلك السلوب التي تلحق درجات الحقيقة الوجودية. فمثل ذلك كمثل العدد، حيث كل عدد ينقص عنه واحد أو أكثر فإنه يكون أكثر سلباً، فمع انه لا توجد حقيقة غير العدد، لكن للعدد درجات متفاوتة بالكمال أو السلوب، فحقائق الأعداد تعبر عن الكثرة، وهي مع كثرتها تشترك في حقيقة واحدة هي العددية، وان التفاوت بينها تفاوت من حيث السلوب والكمال، وان اختلاف كل عدد عن غيره يعود إلى سلب من درجات العدد لا غير، وكذا الحقيقة الوجودية مقارنة بالكثرة التي فيها⁵⁰⁷.

ولا شك ان الوجود في تفاوته من حيث الكمال والنقص، وكذا الشدة والضعف، يقتضي ان يكون الأصل فيه حاملاً لجميع الكثرات على الوجه الألف، فهو بهذا عبارة عن كثرة في وحدة. كما يقتضي ذلك ان تكون هناك وحدة نوعية في المراتب المتعددة؛ لأن منبعها أصل واحد يضيف عليها صفته وحقيقته، لذا فهي عبارة عن وحدة في كثرة، وان كانت من جهة أخرى تعتبر كثرة في وحدة. فالقول بوحدة الوجود لا ينفي وجود الكثرة، وسواء لدى الفلاسفة أو العرفاء فإن الكثرة مرتبطة بالوحدة، وان أحدهما يمكن ان يكون عين الآخر. فالوجود الواحد لا يتنافى مع أفراده المختلفة⁵⁰⁸. وهذا المعنى قد يؤخذ بإعتبارات الوحدة النوعية للوجود كالذي سبق بحثه، وقد يؤخذ بإعتبارات الوحدة الشخصية كما سنعرف لاحقاً. وتتحدد الكثرة في الوحدة، وفقاً للإعتبارات الفلسفية، باندكاك كل الكمالات المختلفة في وحدة الذات الإلهية وانجماعها بها؛ طبقاً لقاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء). أما الوحدة في الكثرة فتتحدد بسريان الوجود الواحد في هياكل الأشياء الكثيرة، فهي بهذا تفيد فعل المبدأ الحق، كما ان الكثرة في الوحدة تفيد ذات الحق لا فعله، وذلك من حيث جمعه لكمالات الكل. وبهذا المعنى تُعد الكثرة في الوحدة متقدمة على الوحدة في الكثرة؛ تقدم الذات على فعلها، والحقيقة على

507 قرة العيون، ص221-226.

508 رسالة تحفه، ص136.

سريان نورها⁵⁰⁹. لكن يظل ان نشأة التكثر في التصور الفلسفي يبررها فعل الحق المعبر عنه بالوجود الصادر أو العقل الأول المنبسط على كل الممكنات الوجودية، حيث انه يعطي لكل منها حقها من الوجود والحياة.

مهما يكن فالملاحظ ان هذه الوحدة للوجود تنطوي على مقالة الجسمية كالذي صرح به صدر المتألهين. وهي مقالة تتفق مع المعنى الذاتي لا الفعلي للوجود، كما اشرنا من قبل. ومنه يصح نعت المبدأ الحق بأنه ماهية لا كالماهيات، أو ذات لا كالدوات. فمن المعترف به ان ذات الحق تمثل جميع الماهيات أو الأعيان الثابتة، فلا غرو ان يكون هو الآخر ماهية هي عين كل تلك الماهيات المنطوية في ذاته.

ب - وحدة الوجود الشخصية

لوحدة الوجود الشخصية إعتبرات مختلفة تفضي إلى عدد من التصورات ليس بالضرورة ان يكون بينها شيء من التضاد والتنافي. فمن الممكن ان يجتمع تصوران فأكثر ضمن مصداقية واحدة وإن اختلف إعتبر كل تصور عن الآخر، وذلك كالآتي:

1- وحدة الذات والعالم الموهوم

يفترض هذا التصور انه لا وجود في الخارج غير الواحد الأحد، وان كل ما نطلق عليه العالم متوهم لا حقيقة له. فهو يعزو اللبس بين الوحدة والكثرة إلى الإدراك البشري، بمعنى ان الحقيقة الموضوعية وان كانت وحدة حقيقية لا تمايز فيها، إلا انها تظهر للإدراك البشري بهيئة عالم موهوم متكثر. وبحسب ما يذكره ابن دهقان فإن العرفاء يقولون في وحدة الوجود على شاكلة ما يقوله الحكماء في الألوان، فوجودها مشروط بالضوء، حيث إذا عدم الضوء لم يكن للألوان وجود، وكذا حال وحدة الوجود عند العرفاء، حيث ان الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك العقلي، وان الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري، ولولا هذا

509 النوري: رسالة بسيط الحقيقة ووحدة الوجود، مصدر سابق، ص 15-18.

المدرک لما كان هناك تفصیل واختلاف، بل لظهر الوجود البسيط الواحد⁵¹⁰.

وكما يقول ابن عربي: «العالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيّل اليك انه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر، إلا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لأنه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على أعيان العالم الانفكاك عنها، وكأستحالة انفكاك الظل عن امتد عنه»⁵¹¹. بل ويرى ان الحياة الدنيا محض منام، وانها جعلت عبرة أو جسراً يعبر منها الإنسان كما يتم العبور من الرؤيا التي يراها النائم إلى ما تعنيه في عالم اليقظة كالذي تنص عليه الآية: ((يا أيها الملاً افتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون))⁵¹²، وهو يستشهد على ذلك بالحديث النبوي: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)⁵¹³. وان تفسيره لخلق السماوات والأرض جاء على نحو احتجاج الحق في الخلق، أي اننا في هذه الدنيا قد خفي عنا الحق باحتجابه في الخلق، الأمر الذي يتسق مع اعتقاده بأن إدراكاتنا لا تسعفنا في مشاهدة الحق على ما هو عليه، وهو المقصود من كوننا نياماً لا نرى الحقائق كما هي. وصوّر لنا ذلك بمثل ما يحدث في إدراك الشعلة الجوالّة، حيث تحدث في عين الرائي دائرة، ومع ان ما يبصره الرائي هو هذه الدائرة النارية، إلا انه لا يشك في كونها غير موجودة، فهناك إدراك دائرة مع انها ليست بدائرة حقيقة، وذلك عين الصورة المخلوقة الظاهرة لإدراك العين، فيحكم عليها بأنها خلق، وبالعلم والكشف يظهر انها حق مخلوق به، أما ما يظهر للعين فهو عدم في عين وجود⁵¹⁴.

هكذا العالم متوهم وفقاً لما يراه الرائي، مع ان الرؤية تتعدد بعدد الرائيين، وهي تخفي حقيقة الوحدة. فالرؤية عائدة إلى الرائي

510 مقدمة ابن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد، ص472.

511 شرح الفصوص، ص413. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص473.

512 يوسف/43.

513 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص269 92. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع اليوسفي، ص101.

514 الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص836.

وليست هي عين الحقيقة. وعليه إعتبر ابن عربي انه قد زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله، والله نفس العالم، من غير ان يكون هناك أمر آخر، وسبب هذه الزلة هو ذلك المشهد⁵¹⁵.

وقد يقال ان هذا التصور للعالم المتوهم يقترب عن تصور (عمانوئيل كانت) في تمييزه بين ما هو لذاتنا وما هو في ذاته، حيث توجد فجوة بين معرفة الحقيقة كما الشيء في ذاته وبين معرفتنا النسبية كما هي لذاتنا.

وواقع الأمر ان هناك بعض الفوارق بين هذا التصور وبين ما استهدفه العرفاء، فهؤلاء يقرون إمكانية معرفة الحقيقة الموضوعية كما هي خلافاً للفيلسوف الالمانى المشار إليه. فالحقيقة التي تتجلى خلف هذا الظاهر المرئي هي وان كانت خافية على أغلب الناس، لكنها ليست خافية على الأنبياء والأولياء والعرفاء الذين يسعهم شهود الحق من حيث الباطن بخلاف عامة الناس، كما يسعهم شهود فناء الخلق والبعث والنشور والحساب والميزان وعرش الله وغير ذلك⁵¹⁶، مثلما يسع الجميع شهود كل ذلك عند الموت. بينما الأمر مع الشيء في ذاته يظل مستعصياً عن المعرفة مطلقاً⁵¹⁷.

نعم، لدى بعض العرفاء ان مشاهدة الحق في ذاته ممتنعة، إذ تكون المشاهدة في مادة عينية دائماً، كالذي ذهب إليه ابن عربي في (فصوص الحكم) واستشهد عليه بمضمون الآية الكريمة: ((ان الله غني عن العالمين))⁵¹⁸، وإن كان في (الفتوحات المكية) أبدى خلاف هذا الأمر، فصرح بأن العرفاء لا يشهدون في الكون إلا الله، وهم لا يعرفون ما العالم لأنهم لا يشهدونه عالماً. فهم يشهدون الحق

⁵¹⁵ ذكر الجنيد عن العارف السري بأنه قال: سمعت غليم الأسود - وهو من العارفين - يقول: من أقبل على الأشياء وهو يراها هربت عنه، ومن تركها أتته. فقال الجنيد له: كيف ذلك يا سري؟ فأجاب: ان غليم قال بأنه كان يكسب ويجتهد دون ان يكفي ذلك معيشته، وإذا به يقرأ الآية القرآنية: ((قل أرأيتم ان أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم..))، فترك الكسب متوكلاً على الله بالكفاية، وعندما كان يضرب بيده على الاسطوانة فتصير ذهباً. ثم قال غليم: يا سري هذه الأعيان - كالاسطوانة مثلاً - لا تنقلب إلى شيء آخر «ولكنك هكذا تراه». وعلى رأي ابن عربي ان قوله الأخير يعني انه هكذا يرى الحق (كتاب المسائل من رسائل ابن عربي، ج1، ص18-19).

⁵¹⁶ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص186.

⁵¹⁷ للتفصيل انظر كتابنا: مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الأولى، 2016م.

⁵¹⁸ آل عمران/97. انظر: شرح الفصوص، ص679. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج1، الفص السابع والعشرين، ص217.

عيناً ويشهدون العالم ايماناً، لكون الحق أخبرهم بأن هناك عالماً فآمنوا به وإن لم يروه، مثلما ان الناس يؤمنون بالله ولا يرونه⁵¹⁹.

2- وحدة الذات والكثرة المتطورة

يعبر الوجود عن المقابلة بين الوحدة والكثرة، بحيث تكون الكثرة متقومة بالوحدة وناشئة بفعل أطوارها. فالكثرة تتضمن الوحدة من دون عكس. ومن أبرز الأمثلة المقربة لهذا المعنى تصور العدد، فمن حيث انه مؤلف من وحدات له حقيقة واحدة لا تختلف بين أفراد العدد، ومن حيث ان كل عدد له ذاتية خاصة لذا يلزم عنه تكثر الأفراد واختلافها. فكما ان العدد من غير واحد هو عدم، فكذا ان العالم من غير الحضور الإلهي لا وجود له، فحضوره في العالم هو كحضور الواحد في العدد، مع ان الواحد ليس من العدد وانما اساسه، وكذا فيما يخص المبدأ الحق والعالم، فمن حيث كونه ماهية يلزم ان لا وجود له، بل وجوده متوقف على الحضور الإلهي، وبالتالي فإنه لا وجود للعالم من غير هذا الحضور، مثلما لا وجود للعدد من غير الواحد. ومن التشبيهات الأخرى التي تتفق مع هذا المعنى؛ التشبيه بالبحر وامواجه، والمداد وحروفه، وغير ذلك.

وخاصية هذا الشكل من وحدة الوجود هو ان الكثرة فيه هي كثرة متطورة عن الوحدة. ويبدو انها متحررة عن فكرة الأعيان الثابتة أو الماهيات. لكن تظل فائدتها للتقريب دون ان تلغي ما عليه الأعيان ككثرة منجمعة في عين الوحدة الإلهية، كما يصورها العرفاء عادة، مثلما قد نتصور ان الواحد يتضمن كل الأعداد وان لم يظهر ذلك عليه.

3- وحدة السريان الذاتي

وهي التي تعد وجود الكثرة ليس ناشئاً بفعل أطوار الوحدة كما في التصور السابق لوحدة الوجود، وانما ناشئ بفعل السريان الحاصل من الوحدة على الأعيان الثابتة. وتعد هذه الأخيرة معدومة ما شمت رائحة الوجود من حيث ذاتها، لكنها من حيث الوجود تكون

⁵¹⁹ الفتوحات، مصدر سابق، ج4، ص78.

هي هو. لذا فبحسب هذا التصور هناك تعين للمبدأ الحق، ومع وجود هذا التعين المنفرد في ذاته فإن له تعينات أخرى يجامع فيها الأعيان والماهيات. والعلاقة بينهما هي كعلاقة النفس بالجسد، حيث ان لها تعينها الخاص الذي تكون فيه متجردة عن البدن، كما ان لها تعينها الساري والملتبس في البدن والحواس الظاهرة والباطنة. وقد ذكر ان هذا السريان في هياكل الممكنات هو سريان مجهول الكنه، وهو ليس بالحلول، انما إدراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ولا يمكن فهمه بطريق الاستدلال والنظر. وقد مثل بعضهم على هذه العلاقة ببعض التشبيهات، من قبيل ان جبريل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، فمن حيث العين والحقيقة للشيء هو وجود واحد، ومن حيث التعين الصوري يظهر كثيراً⁵²⁰. لهذا يقول ابن عربي: «وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»⁵²¹. وهذا يعني ان الكل واحد، فليس غير الذات وسريانها، ومنه تظهر الموجودات المتكثرة. لكن مع هذا يمكن تصور علاقة سريان الحق في الأعيان على نحوين كالآتي:

الأول: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان فيظهر وجودها وتمايزها وكثرتها، ولولا الحق ما ظهر شيء لها، لكنها مع ذلك متميزة، ويظهر هذا التمايز بفعل سريان الحق.

الثاني: وهو يعبر عن سريان المبدأ الحق في الأعيان فتتفاعل به دون ان تظهر، بل الذي يظهر هو ذاته لا غير، وإن كان بأشكال شتى بفعل هذا السريان.

4- وحدة عدم التعين الذاتي

وتعبر هذه الوحدة عن عدم تعين واجب الوجود، انما يظهر ويتعين في كل موجود بحسبه، فالكل هو واجب الوجود من غير حصر ولا تقييد ولا تعيين خاص. فهو كالكلي الطبيعي، لا يوجد إلا بوجود أفراد فحسب. والعرفاء يعبرون عنه بالوجود الذي هو لا

⁵²⁰ قرة العيون، ص218-219.

⁵²¹ وقد علق الجندي في شرحه لقول ابن عربي المشار اليه: «وإن كان كل تعين عين المتعين به وقائماً وظاهراً، بل هو هو، ولكن تعين المطلق في المقيد ظهور مقيد وحد محدود» (شرح الفصوص، ص313).

بشرط تعيين الماهية وعدمه. فهناك وجود واجب مطلق بسيط، وان الكثرة فيه هي من مراتب هذا الوجود البسيط، وان الماهيات المختلفة تنتزع عنه، وان كل فرد من أفراد هذا الوجود المنبسط يعد فرداً واجباً، بلا تمايز بينه وبين غيره من جهة الوجوب، وانه لا توجد للواجب مرتبة خاصة لا تجامع بها بقية المراتب الأخرى، حيث الكل واحد، وان حقيقته تقتضي الاطلاق من غير حصر. وقد نُقل عن بعض العرفاء قوله: ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده، ولما ترقينا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه، ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله، ولما ترقينا عن ذلك ما رأينا شيئاً إلا الله⁵²². فالكل هو الله والله هو الكل. وتعبيراً عن هذه الوحدة إعتبر السهروردي ان التوحيد الحقيقي هو ان يقول القائل: لا إله إلا أنا.

5- وحدة الذات وصفاتها

كثيراً ما يعبر عن الكثرة الوجودية بأنها عبارة عن صفات الله وأسمائه، والتي بعضها يتداخل مع البعض الآخر، حيث تندك جميع الأسماء في باطن كل منها مع غلبة بعضها في الظهور على البعض الآخر، وكما يقول العارف أبو القاسم بن قسي بأن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها، ويشير ابن عربي إلى سبب ذلك هو لأن كل اسم يدل على الذات الإلهية وعلى المعنى الذي سيق إليه، فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به فإنه يتميز عن غيره من الأسماء، كالرب والخالق والمصور وغير ذلك، فالإسم - إذاً - عين المسمى من حيث الذات وغير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى⁵²³. فالأسماء الإلهية هي عين المسمى من حيث الوجود وأحدية الذات، وإن كانت غيراً باعتبار كثرتها، وليس المسمى إلا عين هوية الحق السارية في الموجودات كلها⁵²⁴.

522 قرّة العيون، ص233.

523 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص350.

524 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص67.

واستناداً إلى هذه الأسماء التي يتضمن بعضها البعض الآخر لتعبّر عن وحدة الذات والعين، فإن كل جزء من العالم فيه مجموع العالم، أو هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله، فأى شيء يشتمل على كل شيء⁵²⁵. فلدَى العرفاء انه ليس في الوجود غير الله وصفاته، وأحياناً يضاف إلى ذلك فعله، باعتبار السريان والعروض على الماهيات. فما موجود هو الذات والصفات والفعل مثلما يشير ابن عربي الذي يقول: «ما ثم إلا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه.. فوالله ما هو إلا الله فمنه واليه يرجع الأمر كله»⁵²⁶. ويقول أيضاً: «ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله»⁵²⁷. علماً بأن الأفعال - هنا - لا تؤخذ بمعناها الظاهر، وإنما هي الانبساط والسريان للحق في الأعيان الثابتة التي هي من حيث ذاتها ما شمت رائحة الوجود.

6- وحدة الذات وصورها

وفقاً لبعض المتأخرين فإنه يمكن تصوير وحدة الوجود على النحو التالي:

لما كان الفاعل الأول تام القدرة والفاعلية والعلم، فإنه كلما تصور شيئاً وتعلقت به إرادته فإنه يصير منقوشاً في لوح الخارج وصفحة نفس الأمر، وحيث ان النظام الكلي والترتيب الجملي للموجودات من الأزل إلى الأبد متصوراً ومعلوماً له تماماً منذ الأزل، وان تعلق إرادته بتفاصيل هذا النظام وجزئياته يكون بحسب الأوقات المخصصة، فإن ذلك يرتسم على وفق إرادته في الخارج. لكن النظر الأدق يقتضي ان نسبة ظرف الخارج ونفس الأمر إلى واجب الوجود هي كنسبة ظرف الذهن إلينا، ونسبة ايجاد حقائق الأشياء وأعيان الموجودات في الخارج إلى الله، كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهن إلينا، وفي الحقيقة ان ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للمبدأ الحق، ويؤيد ذلك قول بعض العرفاء:

⁵²⁵ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص221.

⁵²⁶ الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص837.

⁵²⁷ رسالة الانوار، من رسائل ابن عربي، ج1، ص1.

«إن الوجود الواجبي عين جميع الموجودات». أي ان حقائق الموجودات الخارجية هي الصور العلمية للذات الإلهية، فهي بالتالي ليست خارجة عنها⁵²⁸. أو يمكن القول إن العالم عبارة عن فكرة في عقل الله كما يقول اينشتاين⁵²⁹.

بلا شك ان الصور السابقة التي ذكرناها حول وحدة الوجود الشخصية هي صور غير متنافية، ومن الممكن ان يجتمع بعضها مع البعض الآخر بإعتبارات مختلفة. كما ان الجامع الذي يجمعها مع وحدة الوجود النوعية هو جامع الوجود المنبسط أو السريان.

وحدة الوجود والتصوير الرباعي

حقيقة الأمر انه سواء لدى الطريقة الفلسفية أو الطريقة العرفانية هناك علاقة ثنائية في عين الوحدة، وان هذه العلاقة تتكشف بفعل مقالة السريان. وتعبّر هذه المقالة عن وجود الرابط بين المبدأ الحق والآخر، ويمثل الآخر بحسب الطريقة الفلسفية عين المعلول مقارنة بعلة، وبحسب الطريقة العرفانية عين الأعيان الثابتة. فمثلما ان مراتب السريان المتنزلة عن المبدأ الحق يمكن تبريرها بحسب ما هي عليه من الصور المحددة الثابتة وفقاً للعلاقة العلية وتنزلات الوجود وتباين مراتبه بحسب التشكيك، فكذا يمكن تبرير الأمر بحسب سريان الوجود الواحد على الماهيات وطبائعها المختلفة.

فالمراتب المتعينة عن السريان تارة تفسر فلسفياً بحسب ما عليه تنزلات الوجود وكثرته، وأخرى تفسر عرفانياً بحسب الماهيات وطبائعها المختلفة. فالتكثر بحسب الطريقة الفلسفية هو تكثر في الوجود المنبسط الواحد، أما بحسب الطريقة العرفانية فهو تكثر في الماهيات والأعيان الثابتة. لكن هناك ثلاثة تصورات لهذه العلاقة الأخيرة، الأمر الذي يجعل فهم السريان قائماً على تصورات أربعة، أحدها هو التصور الفلسفي، وما تبقى يرتبط بالتصور العرفاني.

⁵²⁸ فرة العيون، ص234-235.

⁵²⁹ انور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر، ص354.

وهكذا يتخذ تحديد وحدة الوجود تصويراً رباعياً الأبعاد، وتوضيح ذلك كما يلي:

لو فرضنا ان الوجود هو النور فإن سريانه تارة يُمثّل به وفقاً للطريقة الفلسفية وأخرى وفقاً للطريقة العرفانية. ومن أقرب الأمثلة على الأولى مثال الشمس وكيفية تنزلات نورها وضعفه درجة فأخرى، ابتداءً منها ومروره كشعاع إلى القمر، ثم إلى مرآة على الأرض، وبعد ذلك انعكاسه على عارض مقابل كالجدار، فهذه التنزلات هي كمراتب تنزلات الوجود بحسب الشدة والضعف وفقاً لمنطق السنخية. فرغم ان النور واحد إلا ان مراتبه من الضعف والشدة مختلفة، وبالتالي فإن حقيقة النور هي مما يعرض لها بحسب ذاتها التفاوت بالشدة والضعف، والتعدد والكثرة بحسب الهيئات والتشخصات، وكذا الاختلاف بالواجبية والممكنية، والجوهرية والعرضية، والغنى والفقر.

أما بحسب الطريقة العرفانية، فإن حقيقة النور في مثالنا السابق لا يعرض لها في حد ذاتها تلك الأحكام المذكورة، وانما يعرض لها ذلك بحسب تجلياتها وتعيناتها وإعتباراتها وشؤونها. فالحقيقة واحدة، والتعدد يعرض بحسب اختلاف المظاهر والمرائي والقوابل أو الماهيات، وكما يقول ابن عربي: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور هو أعيان الممكنات»⁵³⁰.

لكن العرفاء يمثلون على هذه الحالة بأنحاء مختلفة، وكل منها له أهمية خاصة في التوظيف العرفاني. فهم من جانب يمثلون على ذلك بنور الشمس الملقى على زجاجات مختلفة الألوان⁵³¹، إذ تتكشف ألوانها وتبرق حين سريان النور فيها، ومن دونه لا يظهر لها لون أبداً. فمع ان النور واحد، لكن الألوان التي تظهر فيها مختلفة. مما يعني ان طبائع الزجاجات تختلف بحسب ما هي عليه من قابليات، وليس بحسب ما عليه نفس النور المتحد في لونه وقوة سريانه في الجميع. وكذا يقال فيما يبدو من مراتب الوجود، حيث ان تعدده

530 شرح الفصوص، ص 412.
531 الأسفار، ج 1، ص 70-71.

واختلافه واشكاله لا يعود إلى ما هو عليه في ذاته، بل إلى ما عليه الأعيان والماهيات من تعدد واختلاف. فالمبدأ الحق بحسب المثال السابق ظاهر وفاض بذاته كالنور، ومظهر لغيره بالعرض، ولولا ظهوره ما ظهر شيء من الأشياء قط، إذ الأشياء من حيث ذاتها ((كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً))⁵³².

ويمثل العرفاء - من جانب آخر - على علاقة السريان بين المبدأ الحق والأعيان الثابتة بمثال النار والفحم، كالذي صوره لنا حيدر الأملي ومن قبله العارف القيصري. فالفحم بما هو فحم لا نور ولا نار فيه، لكنه ينقلب بالتدرج إلى جمرة من النار عند وضعه فيها، وبهذا يكون حاملاً لصفاتها⁵³³. وكذا فإن الحق عندما يفيض بنوره على الخلائق أو الممكنات ستصبح مشرقة ظاهرة بنوره، لحملها صفاته، بحيث يعبر عنها بهذا الاعتبار انها (هي هو).

والملاحظ ان المثالين السابقين يعطيان دلالتين مختلفتين للتصور العرفاني. فالمثال الأخير يبدي ان ما يظهر على الماهية هو عين الحق، أو ان الحق هو الذي ظهر على الماهية فأورثها صفاته وكحلها بنوره، فكان الحق هو الظاهر كالذي جاء في قول العرفاء (كان الله ولم يكن معه شيء، والآن كما كان). أما المثال الأول فيبدي ان ما يظهر انما يعبر عن صفات الماهية من حيث ذاتها، وان ظهرت بنور الوجود. وبحسب هذا المثال ان ظهور الخلائق ليس فيه ما يحمل صفات الحق، فالحق مخفي بوجودها، وهي ظاهرة بفعل الحق. وبذلك فإنها من حيث الباطن تعد حقاً، ومن حيث الظاهر فهي خلق.

ولا شك ان العرفاء يعولون في علاقة الحق بالخلق تارة بحسب المعنى الأول، وأخرى بحسب المعنى الثاني. وهناك وجه شبه بين المعنى الأول والمعنى الذي يريده الفلاسفة، كما في تنزلات النور من الشدة إلى الضعف مع بقاء احتفاظ المراتب بعين ذات النور وحقيقته من غير اختلاف. لذلك كان السهروردي يرى النور أشرف

532 النور/39.

533 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص51. وأسرار الشريعة، ص213-214. وجامع الأسرار، ص393.

الموجودات، وان أشرف الأجسام أنورها، وان النور الأقوى هو أكثر قهراً وتأثيراً من غيره الأضعف، فتظهر صفات الأشياء بتأثير قهر ذلك النور الأعظم⁵³⁴. فهو تعبير يؤكد ظاهرة تجلي الحق على غيره، فلا يظهر سواه، كالذي يفيدته مثال الفحم والنار. لذلك يمكن تفسير ما يقوله بعض العرفاء عن نفسه بأنه الحق، وما وقع به النصارى من وهم عندما تخيلوا ان المسيح هو ذات الحق، مع ان ما يظهر في قلب العارف، كما يرى الغزالي، هو إشراق نور الله الذي تلاً في ذاته، كالذي يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظن أن الكوكب في المرآة أو في الماء، فيمدّ يده إليه ليأخذه وما هو ببالغه⁵³⁵.

وهناك نحو ثالث من التمثيل يعد أقرب الأنحاء وأشملها، وهو التقريب بظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة المختلفة، فرغم انها واحدة في العين إلا انها تظهر بأشكال مختلفة، كما يبدو عليها التقدم والتأخر، وكأن هناك أشياء متشابهة يتقدم بعضها على البعض الآخر. وتبعاً لهذا المفهوم اعترض ابن عربي على الفلاسفة حين تصوروا الفلسفة هي التشبه بالإله جهد الطاقة، فاعتبر ان هذا خطأ، حيث «ما تشبه أحد بأحد بل الصفة في كل واحد كما هي في الآخر، وانما حجب الناس التقدم والتأخر وكون الصورة واحدة، فلما رأوها في المتقدم ثم رأوها في المتأخر قالوا: ان المتأخر تشبهه بالمتقدم في هذه الصورة وما علموا ان حقيقتها» واحدة.. «فالكل صفة كمال لله تعالى فهو موصوف بها كما تقتضيه ذاته، وانت موصوف بها كما تقتضيه ذاتك. والعين واحدة والحكم مختلف، والعبد يعبد والرحمن معبود، فليس التحلي في الحقيقة تشبه فإنه محال»⁵³⁶. وعلى هذا الحكم أشار ابن عربي إلى ان العين واحدة مع كثرة العيون، وهو هو، فمثلاً ان الوالد عين ابنه، وان ابراهيم ما همّ إلا بذبح نفسه المسمى باسحاق⁵³⁷، وانه هو نفسه ظهر بصورة

534 هياكل النور، مصدر سابق، ص92.

535 الكشف والتبيين في غرور الخلق لاجمعين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (5)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ص185. والمقصد الأسنى، ص166.

536 الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص473.

537 ذلك ان ابن عربي يرى ان المأمور بالذبح هو اسحاق خلاف ظاهر القرآن ورأي أكثر المفسرين، حيث ذهب البعض إلى كونه اسحاق كما أشار إلى ذلك القيصري (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص386). وقد

كبش، وظهر بصورة ولد، وهو نفسه من يظهر بصورة صاحبه، وما نكح سوى نفسه، فمنه صاحبة والولد والأمر واحد في العدد. إذ ظهر الوجود الحق الواحد في مراتب عدة بصور مختلفة وصيغ مفترقة ومؤتلفة، فكان لكل مرتبة وصورة وتعين بإسم غير الآخر، فمنه صاحبة والوالد والولد والزوج والفرد والواحد، فمع كثرة الصور غير المتناهية فالعين واحدة هي الوجود الحق الذي لا كثرة فيه⁵³⁸.

وبحسب هذا المعنى فإن الصورة من حيث الاختلاف والتعدد يعبر عنها بالخلق، لكنها باعتبار التشابه وعودتها إلى حقيقة واحدة فإنه يعبر عنها بالحق، فهي حق في خلق. ففي مذهب ابن عربي ان الحق هو الوجود، أما الخلق فهو الوهم والخيال، فما من خلق نراه إلا عينه حق، فالوجود المشهود عياناً «هو الحق المسمى بالخيال والوهم في العرف خلقاً، أي افكاً، فإن الخلق لغة افك مفترى ((إن هذا إلا اختلاق))⁵³⁹، وأيضاً خلق بمعنى قدر، فإن الموجود المشهود حق تقدره أنت في وهمك وخيالك انه غير الحق، وذلك زور وبهتان واختلاق ليس للقاتل به عند الله خلاق بالوهم يخلق الإنسان في ذهنه ما يشاء ويسميه بموجب تعينه في ذهنه بما يشاء»⁵⁴⁰.

كما يمكن القول بحسب هذا المعنى، انه من حيث النظر إلى الصورة بنحو الاختلاف فإنها تعبر عن المعنى السابق الأول، ومن حيث النظر إليها بنحو التشابه فإنها تعبر عن المعنى الثاني، فهي بالتالي جامعة بين المعنيين السابقين باعتبارين مختلفين. والوجود في مراتبه العلوية يظهر بحسب المعنى الثاني، لكنه في مراتبه الضعيفة يظهر بحسب المعنى الأول. لذلك كان الشكل الثالث جامعاً بين المعنيين السابقين، وانه حامل للإعتبارات المتضادة، وبه يمكن

احتمل أحد مشايخ روح الله الخميني من العارفين ان ما اخطأ به ابن عربي لم يكن خطأ في كشفه، وانما في تمثيل الكشف عندما ينتزل في دائرة خيال النفس. فالكشف يخص المعنى المجرد عن اللباس والصورة، حيث المكاشفات مجردة دائماً، لكن عند تمثيل هذا الكشف في صورة خيالية فإنه يمكن ان يكون التمثيل خاطئاً، فيظهر في الخيال صورة اسحاق لا إسماعيل، لوجود بعض الأسباب. وعلى رأيه ان خطأ هذه الصورة ينبع في الغالب باعتبار ما عليه المعتقد والمألوف الذي ألقته نفس ابن عربي (الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص124).

⁵³⁸ شرح الفصوص، ص 337-338. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص343-344.

⁵³⁹ ص7.

⁵⁴⁰ شرح الفصوص، ص423. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص14.

حل العديد من الاشكالات، كما انه قابل للتوظيف حسب الحاجة والطلب؛ إما على نحو المعنى الأول أو الثاني.

إذاً، لأجل التمييز بين المعاني الأربعة، التي تختزل الرؤية الوجودية في التعبير عن العلاقة بين الحق والخلق، سوف نطلق على المعنى الفلسفي منها (المعنى الفلسفي لوحدة الوجود)، وعلى المعنى العرفاني الأول (المعنى العرفاني الخلقى)، كما سنطلق على المعنى العرفاني الثاني (المعنى العرفاني الحقي)، وأخيراً نطلق على المعنى العرفاني الأخير (المعنى العرفاني الجامع).

وقديماً كان يُظن ان الخلاف الحاصل في تفسير تعدد مراتب الوجودات واختلافها، انما ينحصر بين التصورين الفلسفي الإشرافي والعرفاني، فأحدهما يعول على شدة الوجود الواحد وضعفه، بينما يعول الثاني على طبيعة الماهيات التي يعرض عليها الوجود. ومع هذا لم يستبعد صدر المتألهين ان يكون الخلاف بين الفريقين عائداً إلى التفاوت في الاصطلاحات وأنحاء الإشارات، والتفنن في التصريح والتعريض، وكذا الاجمال والتفصيل، مع اتفاقهم جميعاً في الدعائم والأصول⁵⁴¹. وربما يكون المعنى العرفاني الحقي ما يعطي لصدر المتألهين الحق في التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية، لما يوجد بينهما من التقارب البين. لكن رغم ذلك لا يصح اختزال المعنى العرفاني الخلقى، وبالتالي كانت هناك حاجة إلى الجمع بين جميع الإعتبارات والتقريب بينها، وهو ما يتم عبر المعنى العرفاني الجامع، وبه تتحدد الكثير من الفوائد التوظيفية، تارة باعتبار المعنى العرفاني الحقي المقارب للمعنى الفلسفي، وأخرى باعتبار المعنى العرفاني الخلقى، ولكل من هذه المعاني حدودها الخاصة المميزة.

وبهذه الإعتبارات قد يرى البعض العالم حقاً، وقد يراه خلقاً، كما قد يراه حقاً وخلقاً، وكل المشاهدات تجري بانحاء مختلفة كالتالي بصورها العرفاء.

ومن ذلك ما أشار إليه البعض من انك إذا كنت تشهد الكثرة والاختلاف ورأيت ان هذه الكثرة من عين الوحدة وفيها نسبها

⁵⁴¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص332.

واضافاتها فأنت من أهل الله. وان كان مشهدك حجابات الكثرة
وصنميات الأشياء ولا ترى غير العالم فأنت من أهل الحجاب. وإن
رأيت حقاً بلا خلق فأنت صاحب شهود حالي، وإن رأيت حقاً في
خلق وهو غيره فأنت قائل بالحلول أو الإتحاد، وإن رأيت خلقاً في
حق مع أحدية العين فأنت على الشهود الحقيقي، وان شهدت حقاً في
خلق وخلقاً في حق من وجهين وباعتبارين مع أحدية العين فأنت
كامل الشهود⁵⁴². أو كما قال القيصري: إن كنت ترى الوحدة فقط
فأنت مع الحق وحده لارتفاع الاثنينية، وان كنت ترى الكثرة فقط
فأنت مع الخلق وحده، وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة،
والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام
الحسنين⁵⁴³.

⁵⁴² شرح الفصوص، ص413-414.

⁵⁴³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص342.

خلاصة الفصل الرابع

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* عرفنا ان التوحيد لدى الفلاسفة يستمد مشروعيته وحجبيته من مفهوم الوجود بمعناه الفعلي. فبهذا المفهوم تمكن الفلاسفة من إثبات وجود الحق، كما وتمكنوا من إثبات وحدة الصفات وعينيته للذات الإلهية. وانه بفضل المفهوم المشار إليه لم تعد شبهة ابن كمونة في تعدد القديم الأزلي واردة. وبعبارة أخرى لقد تم توظيف الوجود بمعناه الفعلي لإثبات واجب الوجود وتوحيده، وكذلك إثبات الصفات ووحدتها. وأهم هذه الصفات صفة العلم، لكونها سبب وجود الأشياء، وعليها تم تحديد صفتي القدرة والإرادة بإعتبارهما عين هذا العلم. وهما بهذا المعنى لا يحملان المعنى المتعارف عليه.

* وعرفنا ان ما يلزم عن عينية الصفات بعضها للبعض الآخر قدم الحوادث وأزليتها وفقاً لتصورات الفلاسفة. حيث إذا كان العلم عين الإرادة، وان هذه الأخيرة لا ينفك عنها المراد بالضرورة، وحيث ان العلم قديم أزلي لذا فالإرادة والمراد قديمان وأزليان بالضرورة أيضاً. وهي نتيجة تتفق مع التسليم بمبدأ العلية في علاقة المبدأ الحق بغيره، إذ يقتضي منه قدم الأشياء جميعاً. أيضاً فحيث ان العلم متحد بالمعلوم، فذلك يقتضي وحدة العالم والمعلوم، وبالتالي وحدة الوجود ذاتها.

* لقد عُدَّ سريان الوجود على الماهيات أو الأعيان الثابتة سرياناً مجهول التصور. لكن مع هذا يمكن حمله على عنوانين، أحدهما يمثل سريان الذات الإلهية فيكون الوجود الحق والساري كلاهما يعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية كما يدعي العرفاء. أو انه يمثل سريان الصادر عن الذات الإلهية المعبر عنه بالعقل الأول، وبالتالي يصبح الوجود متعيناً بالمبدأ الحق وصدوره أو فعله، فهو يمثل عين الذات والفعل لا غير، كالذي يصوره لنا الإشرافيون من الفلاسفة.

* تعتبر وحدة الوجود متأصلة بحسب المنظورين الفلسفي والعرفاني، وهي ما تجعل التوحيد الإلهي الذي تدعو إليه الأديان السماوية منقلباً إلى أشكالها المختلفة. إذ تصبح العلاقة التي تربط الحق بالخلق قابلة للتلبس بهذه الوحدة على الصعيدين النوعي والشخصي. فسواء أخذنا بالنظر الفلسفي أو بالنظر العرفاني فإن الوجود يعبر عن حقيقة واحدة هي واجبة الوجود، وان الإلوهة هي إلهة شاملة لكل؛ لكن ضمن مراتب متفاوتة، وانه لا يوجد تمييز جذري بين الخالق والمخلوق كالذي تبشر به الأديان السماوية. فلما كان الاثنان يشتركان في حقيقة واحدة متأصلة لذا كان الكل متصفاً بها، وان تفاوت الحال بينهما. ويزداد الأمر ايغالياً لدى النظر العرفاني، فهو لا يضع مجالاً لوجود الغير. فقد سمي العالم بالسوى والغير باعتبار اضافته إلى الممكنات، وإلا فالوجود هو عين الحق⁵⁴⁴.

* هناك أشكال متعددة لتصوير وحدة الوجود، بعضها يدل على وحدة الوجود النوعية، وأخرى على وحدة الوجود الشخصية، وان هناك تقريبات لهذه الأشكال عبر الأمثلة التي يقدمها الفلاسفة والعرفاء، مثل تصور علاقة الشمس بتنزلات النور عنها، وعلاقة الواحد بالعدد، والبحر بأواجه، والشخص بصوره في المرايا، وغير ذلك. وقد رأينا ان هناك أربعة تصورات أساسية لوحدة الوجود، أحدها يعود إلى التصور الفلسفي، وهو وحدة الوجود النوعية، والبقية تعود إلى التصور العرفاني، فالأول منها يدل على ان ما يظهر في العين هو صفات الحق، والثاني يدل على ان ما يظهر هو صفات الخلق والماهية؛ وإن كان ظهورها بفعل نور الحق، أما الثالث فهو جامع بين هذين الأخيرين.

544 نقد النقود، مصدر سابق، ص669.

الفصل الخامس الإدراك وحقيقة النبوة

تمهيد

إن أهم ما سنتعرف عليه خلال هذا الفصل هو ان فهم النبوة لدى الفلاسفة والعرفاء مستمد من العلم الإلهي المعبر عنه بكل شيء، فالفلاسفة والعرفاء يقدرّون للنبي علماً هو العلم بجميع الأشياء. ويكون النبي بعلمه هذا معبراً عن (السيرة الذاتية) لطبيعة المبدأ الحق. وهم يعدّون مبرر هذا العلم مستمداً مما في نفس النبي من العقل الفلسفي كما في الرؤية الفلسفية، أو العقل العرفاني كما في الرؤية العرفانية. فالكمال الذي يتشرف به النبي ليس بالنبوة بما هي نبوة، وإنما بما يمتلك من عنصر فلسفي يطلع فيه على جميع العلوم والمعارف، أو عنصر الولاية العرفانية التي تتكشف له خلالها كل الحقائق، على شاكلة الحق الذي تتكشف له حقائق الموجودات جميعاً. وبهذا يصبح عقل النبي عقلاً يستغرق كل الأشياء بما يستمده من العلم اللدني الفوقاني.

يضاف إلى ذلك ان الفلاسفة والعرفاء يفهمون من النبوة بعداً آخر يترتب على العلم الشمولي، وهو البعد المتمثل في الولاية والحاكمية. فلدى الفلاسفة ان النبي أو الفيلسوف مفوض بحسب ما له من العقل الفلسفي لأن يحكم العالم على صورة ما يحكم المبدأ الحق الموجودات، بتكميل النفوس البشرية وايصالها إلى غاياتها المتمثلة بالمفارقات السماوية، أو على شاكلة ما يسمى المدينة الفاضلة كما لدى الفارابي⁵⁴⁵. فيشترط في رئيس هذه المدينة ان يكون حكيماً فيلسوفاً نظير المبدأ الأول الذي يرأس مملكة الوجود. والفيلسوف يطرح نفسه - هنا - كأعلم من في الأرض لاصلاح المملكة الاجتماعية مثلما هو الحال مع المبدأ الأول بإعتباره أعلم

⁵⁴⁵ يرى الفارابي ان المدينة الفاضلة «تصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات، وارتباطها وانتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وانتلافها. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تتحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى ان تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاسطقسات» (الفارابي: السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص84).

من في الوجود، إذ بعلمه تتحدد العناية بالوجود، حيث العناية عين العلم، والعلم عين الوجود. أما لدى العرفاء فالأمر أكثر بعداً وعمقاً، فعندهم ان سلطة النبي أو الولي العارف لا تنحصر بالسلطة الظاهرة التي يحكم بها النبي الناس، بل تتقدم عليها سلطة أخرى تفوقها وتكون علة لها، فهي تشكل نيابة عظمى عن المبدأ الحق لصنع العالم وتكوينه. وهذه هي إحدى اسقاطات المنظومة الوجودية، فكما سنرى ان العرفاء اسقطوا كلاً من العلم الإلهي وكيفية التنزلات الحقية أو الخلقية على العلاقة التي تخص النبي والعرف بالوجود. فهذه العلاقة هي أيضاً عبارة عن علم وصنع وإيجاد، أو انها علاقة إلهية.

إن ما يثير الاهتمام في الموقف الوجودي من النبوة، هو انه رغم الاتفاق المبدئي بين الفلاسفة والعرفاء حول ما تمثله هذه المرتبة من حقيقة علمية أو إدراكية، إلا ان الملاحظ هو ان كلاً من الفريقين لم يولها حظاً يفوق المرتبتين التين يتمتعان بهما، كلاً على حدة، وأعني بذلك مرتبة الفلسفة والعرفان. فالفلاسفة جعلوا النبوة أقل مكانة وقدرة علمية مقارنة بالفلسفة. وكذا ان العرفاء فعلوا الشيء نفسه في المقارنة بينها وبين العرفان. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ان النبي له أكثر من درجة ومقام، فهو لدى الفلاسفة نبي وفيلسوف، وهو لدى العرفاء نبي وولي عارف، وهو تخريج يبعد عنهم التهمة التي يعدون فيها أنفسهم أفضل من الأنبياء وأرقى درجة منهم. وعليه كان لا بد ان نلقي ضوءاً على طبيعة المرتبتين اللتين يمثلهما النبي بحسب رؤية كلا الفريقين، وهما النبوة والفلسفة، وكذا النبوة والولاية العرفانية، تبعاً لما سبق ان بحثناه حول كل من العلم الإلهي وتجلياته في العقول المفارقة، وقضية التنزيل وما لها من علاقة بالإلهة وصنع العالم.

لنبدأ أولاً بالرؤية الفلسفية، ثم نعقبها بنظيرتها العرفانية..

الرؤية الفلسفية وحقيقة النبوة

عرفنا فيما سبق ان عقل الإنسان يكونه عقل مفارق يطلق عليه العقل الفعال، فليس لهذا العقل الأخير تأثير مباشر على الجسم، انما

يتحقق تأثيره لما هو على شاكلته من العقل الإنساني. فكما يقرر الفارابي ان العقل الفعال مختص بكمالات الإنسان العقلية، فهو يمنح الإنسان قوة ومبدءاً يمكنه من ان يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى له من الكمالات⁵⁴⁶. وعليه لما كان الإنسان مرتبطاً بالوَهة العقل الفعال؛ لذا تتعين حركته الكمالية بالاتصال بهذا العقل الكلي، بل والاتحاد به. فالإدراك انما يكون لما هو شبيه له كما يقول الفلاسفة من أمثال ابن سينا، ومن ثم فإن علاقة الاتصال تكون بين المتشابهين، أو انها تفضي إلى حالة الإتحاد التي هي أعظم وأشد من حالة الشبه؛ كالذي عليه صدر المتألهين⁵⁴⁷. لذا فالالاتصال أو الإتحاد بالعقل الفعال هو ميزة كل من الفيلسوف والنبى كما سنرى.

وبحسب الرؤية الفلسفية فإن حقيقة النبوة هي نفس جامعة لعوالم علم كمالية ثلاثة، هي قوى الاحساس والتخيل والتعقل، وقد قُدِّر ان يكون للنبي عقل مستفاد يتصل بالعقل الفعال⁵⁴⁸، واقتضى هذا التقدير ان يتساوى النبي والفيلسوف في الاتصال وكسب المعرفة. فكلاهما يتصل بالعقل الفعال المتمثل من الناحية الدينية بجبريل، وهو الذي له الأفضلية بإعتباره يمثل مصدر المعلومات النبوية وغير النبوية. فالترفضيل وفقاً لهذه الرؤية انما يكون بحسب ما عليه الكائن من الرتبة الوجودية وليس بإعتبار ما له علاقة بالقيم المعيارية والأخلاقية كالذي تراه بعض اتجاهات النظام المعيارى.

وما يميز القوى الثلاث فيما بينها، هو ان القوة الأولى (العقلية) تمكّن النبي من إدراك الحد الأول دفعة واحدة، فيتحول من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثانية في أقصر الأزمنة لشدة الاتصال بالعقل الفعال، حيث يفيض على النفس العلوم، فتصبح نفس النبي عقلاً مستفاداً أقل رتبة من العقل الفعال بإعتباره علة هذه النفس النبوية. فالنبي يخضع - هنا - لسلطة الإلوهة المتمثلة بالعقل الفعال جبريل. أما القوة الثانية (التخيل) أو الحس الباطنى، فهي

546 السياسة المدنية، ص 71-73.

547 غلام حسين ابراهيمي ديناني: قواعد فلسفي در فلسفه اسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، 1366 هـ.ش، ج 2، ص 330-332.

548 المبدأ والمعاد لابن سينا، ص 116-120 - 01. والشواهد الربوبية، ص 340-344 - 443. ومقاصد الفلاسفة، ص 380-381.

تحاكي القوة الأولى وتكون مثلاً لها بحسب منطق السنخية، إذ تقوم بتصوير العلوم العقلية بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام، بحيث يتمثل للنبي ما يعلمه من نفسه فيراه ويسمعه، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة ويسمع أصواتاً هي كلام الله أو وحيه، وهي من جنس ما يحصل للبعض الذين يمارسون الرياضات الروحية، ومن جنس ما يحصل لبعض المجانين، وكذلك من جنس ما يحصل للنائم في منامه، حتى عُدَّ النوم جزءاً من أجزاء النبوة⁵⁴⁹. أو كما قال ابن سينا: «ان الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»⁵⁵⁰. وخاصية هذه القوة في النبوة هي للدلالة على المغيبات والانداز. في حين إن القوة الثالثة (الحسية) تتيح لنفس النبي تغيير الطبيعة، والتأثير في مادة العالم، كما تؤثر النفس في بدنها، ومن ذلك تحدث الخوارق والمعجزات، بالتأثير في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة أخرى، كأن تؤثر في استحالة الهواء غيماً ومن ثم مطراً. فقد ثبت في الإلهيات ان الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها، وان هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية، والنفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها. وهذا ما يبرر تأثير النفس الإنسانية في هيولى العالم، وان كان غالب تأثيرها على بدنها الخاص، لكن يمكنها ان تؤثر على سائر الأبدان كما يحصل في اصابة العين مثلاً⁵⁵¹.

هذه قوى النبوة الثلاث التي اعتقد الفلاسفة أنها قد تجتمع في فرد واحد كما هو الحال مع النبي، وقد لا تجتمع وتنفرد وهو الغالب في الناس⁵⁵².

فبالنسبة إلى القوة الأخيرة (الحسية) يلاحظ ان لأغلب النفوس قدرة في تأثيرها على أبدانها من خلال الأوهام، فتحصل التغييرات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاحمرار وغيرها. فهذه التغييرات في البدن هي نتاج تصور الإنسان وخيالاته. لكن للنبي قدرة على تغيير العالم الخارج عن بدنه، بفعل ما يكسبه من

549 مفاتيح الغيب، ص118.

550 رسالة الفعل والانفعال، ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص223.

551 مقاصد الفلاسفة، ص380-381.

552 المبدأ والمعاد لابن سينا، ص116. وكذا: مقاصد الفلاسفة، ص383.

تصورات نفسية، مما يفسر معاجز الأنبياء الخارقة. وهذه القوة يشارك بها الأولياء في كراماتهم، ومثل ذلك ما يحصل لذوي العيون المؤثرة⁵⁵³.

وبالنسبة إلى القوة الثانية (المتخيلة)، وهي مرتبة وسطى بين الإدراكين العقلي والحسي، فالملاحظ ان ما يحصل من إلهام للناس بما سيكون في المستقبل كالتنبؤ في المنام، أو ما يسمى بالرؤيا، انما هو وظيفة يقترب بها الإنسان من مرتبة النبوة. والفارق هنا بين الناس والأنبياء هو ان إلهام الناس يحدث في المنام، أما إلهام الأنبياء فيحدث في المنام واليقظة عبر الاتصال بسطوع العقل الفعال وإشراقه على النفس بالمعقولات، إذ يكتسب النبي الصور ويتخيل المعقولات ويصورها في الحس المشترك بأعظم ما يكون. وعليه كان العقل الفعال أشرف من نفس النبي وغيره من النفوس البشرية بإعتباره علة وهي معلولة⁵⁵⁴. أما نفوس الناس فإنها لا تتصل بالعقل الفعال وانما تتصل بنفوس الأجرام السماوية التي تعلم بكل ما يجري في عالمنا الأرضي⁵⁵⁵.

أما القوة الأولى الموصوفة بالقدسية فإنها تمكن غالبية الناس من معرفة الاستنباطات وترتيب النتائج حدساً بلا تفكير، كمن ينظر إلى حدوث الحركة فيدرك مباشرة بأن الحادث لا بد له من سبب⁵⁵⁶. وقد تجتمع هذه القوى الثلاث بصورة كاملة لدى الفيلسوف⁵⁵⁷. وبنظر البعض انها تجتمع عند العارفين الأولياء على وجه التابعين للأنبياء⁵⁵⁸. لكن في جميع الأحوال ان ذلك لا يجعل وجود فارق هام أو نوعي بين الأنبياء والفلاسفة تبعاً للرؤية الفلسفية، أو بينهم والعارفاء تبعاً للرؤية العرفانية. الأمر الذي يبرر الاعتقاد باستغناء الفلاسفة والعارفاء عن النبوة خلافاً لغيرهم من الناس، بدعوى

553 المبدأ والمعاد لابن سينا، ص120. ومقاصد الفلاسفة، ص380-381.

554 رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص47.

555 المبدأ والمعاد لابن سينا، ص119 و117.

556 مقاصد الفلاسفة، ص382.

557 آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص101.

558 الشواهد الربوبية، ص344.

التمكن من الاتصال والاتحاد بالعقل المفارق (جبريل) ومن ثم بلوغ الحقيقة وتحصيل السعادة التي يدعو اليهما الأنبياء بحق. وتبعاً للرؤية الفلسفية، لو قمنا بمقارنة بين الفيلسوف والنبى، سنرى انهما يشتركان بالقوة الأولى العقلية، ويكون أحدهما في المرتبة التي يكون فيها الآخر، حيث ان نفسيهما تظاهيان العقل الفعال، وإن كانتا أقل منه شرفاً في العلم والرتبة، فهو علة وهما معلولان، والعلة أشرف من المعلول. لكن الفارق بينهما، كما يحدده ابن سينا، هو ان النبوة ظاهرة فطرية، في حين إن الفلسفة مكتسبة⁵⁵⁹.

أما لو قمنا بمقارنة بين حقيقة الفلسفة وحقيقة النبوة، فسندرى ان الأمر مختلف تماماً. إذ تصبح المقارنة بين القوتين العقلية والتخيلية، فالقوة الأولى تمثل الفلسفة، فيما تمثل الأخيرة النبوة. وبالتالي جاز اعتبار تفوق الأولى على نظيرتها في العلم والرتبة رغم ما بينهما من مساخنة. فالمقرر ان النبوة من سنخ الفلسفة لكونها تعبر عن المضامين المجردة للأخيرة بالمحاكاة والتصورات التشبيهية. وبعبارة أخرى، تقوم الفلسفة بقوة العقل القدسية، والنبوة بقوة التخيل، وان بينهما رابطة من المساخنة المعرفية، حيث تتصف الأخيرة بمحاكاتها وحاجتها للأولى. إذ تعمل الأولى على ابراز الحقائق بالصور العقلية الكلية، فيما تقوم الثانية بتخيل هذه الصور لتعبر عنها بالرموز والأمثال والتشبيهات. وقد تبلغ النبوة أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، إذ بها يقبل الإنسان في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، كما يقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، فيراها كخيالات ذهنية. لكن مهما بلغت النبوة من الكمال فهي لا تبلغ مرتبة العقل والتجرد⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ اذ يقول ابن سينا: «اعلم ان النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال، فإنه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم، نبوية كانت أو غيرها، وبلغت الكمال في العلم والاعمال بالفطرة أو بالاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعال وان كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية، لأنه علة وهي معلولة، والعلة أشرف من المعلول» (رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ص46-47).

⁵⁶⁰ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص94.

مع هذا لا بد من الأخذ بعين الاعتبار ان الرؤية الفلسفية ترى الأنبياء هم فلاسفة أيضاً، أو ان كل نبي فيلسوف بالضرورة، لكونه يكسب المعقولات المجردة عن العقل الفعال. وبالتالي فإن للنبي بعدين لاختلاف المقامات، أحدهما كفيلسوف يقبل استفاضة المجردات عن العقل الفعال، والآخر كنبي يحاكي الفيلسوف بمحاكاة قوته الخيالية لقوته العقلية. وكما يصف الفارابي النبي من انه يكتسب النبوة والفلسفة عن طريق ما يفيضه الله تعالى إلى عقله المنفعل بتوسط العقل الفعال، حيث يستمد منه المعلومات عبر العقل المستفاد، ثم يتحول ذلك إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً تام التعقل، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات. وهذه المرتبة هي أكمل مراتب الإنسانية، بل وأعلى درجات السعادة. إذ تصبح نفس النبي «كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا»⁵⁶¹.

وعليه فالنبي كفيلسوف هو أعظم منه نبياً يوحى إليه. كذلك فكمال النبي أعظم من كمال الفيلسوف الصرف، بإعتبار ان الأول يحمل كمالين؛ الفلسفة والنبوة، أو انه يجمع بين البرهان المفيد لليقين والتخييل المفيد للاقناع. وقديماً قال جابر بن حيان الكوفي: «ان الشرع الأول انما هو للفلاسفة فقط، إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء؛ كنوح وادريس وفيثاغورس وطاليس القديم، وعلى مثل ذلك إلى الاسكندر»⁵⁶².

لكن نتساءل انه إذا كان كل نبي فيلسوفاً، فهل يجوز العكس، فيصبح من الممكن ان يكون الفيلسوف نبياً؟ لا شك ان اتجاه الفارابي يتقبل ذلك ولا يرى فيه مانعاً. فعلى رأيه انه يجوز للإنسان بلوغ مرحلة النبوة من خلال الاتصال بالعقل الفعال، بالطرق الارادية والفكرية والبدنية⁵⁶³، حيث تبلغ القوة المتخيلة عنده نهاية الكمال⁵⁶⁴.

561 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص104.

562 زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، مكتبة مصر، ص234.

563 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

564 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص94.

لكن بحسب وجهة نظر ابن رشد فإن الأمر يختلف، فهو يعبر صراحة بأن كل نبي فيلسوف من دون عكس⁵⁶⁵. ولا شك ان اتجاه الفارابي هو أقرب وأوفق مع الرؤية الفلسفية مقارنة باتجاه ابن رشد. وقد يكون الأوفق والأشد اتساقاً هو الاعتراف بضرورة ان يكون الفيلسوف نبياً، تبعاً لما تفرضه سلسلة الصعود في عدم إمكان تحقيق المرتبة الكمالية ما لم يسبقها تخطي غيرها مما هي أقل منها رتبة ووجوداً. فالإنسان لا يمكنه على هذا ان تكون له قوة العقل القدسية ما لم يحقق قبل ذلك كمال مرتبة القوة التخيلية، فكل إدراك ضرب من الوجود، وبالتالي لا يسعه ان يكون فيلسوفاً ما لم يمرّ بمرحلة النبوة.

وبعبارة ثانية، اننا هنا أمام تعدد المقامات، فمقام الفلسفة أرقى من مقام النبوة، وانه لكي يتحقق المقام الأول لا بد من المرور بقنطرة المقام الآخر، وإلا كان ذلك تجاوزاً للمراتب مما لا يتفق والمنطق الوجودي.

وأكثر من هذا انه لا غنى عن ان يكون كل فيلسوف نبياً من غير عكس، فالنبي وإن كان يصل إلى نهاية كمال القوة المتخيلة، لكن ليس من المعلوم ان يحظى بكمال القوة العقلية (البرهانية)، وبالتالي جاز ان لا يكون فيلسوفاً وفاقاً مع المنطق الوجودي. ويبدو أن الفلاسفة المسلمين تقصدوا اخفاء هذا اللزوم لإعتبارات التقية، كي لا يظهر لدى الآخرين أنهم يعتبرون الفلاسفة أعظم من الأنبياء بإطلاق.

مهما يكن فإن مهمة الفيلسوف هي أعظم من مهمة النبي، فبينما يتعامل النبي مع الظاهر يتعامل الفيلسوف مع الباطن، وبينما يمارس الأول دور الاقناع، يمارس الثاني دور البرهان والكشف عن الحقيقة، وانه إذا كان النبي يأتي بالشرعية كتنزيل فإن الفيلسوف يمارس دور القيوم الذي يوضح فيه حقائق ما يأتي به الأول. وكلاهما حيث يتصلان بالعقل الفعال (جبريل)، فإن ما يستفيدان منه هو كسب العلم الإلهي الكلي، وانهما معاً مما يوحى اليهما بواسطة

العقل الفعال، وبالتالي فإن لهما معاً نفس الأهلية في تغيير الشرائع⁵⁶⁶. والأمر لا يقتصر على ذلك، إذ المقرر لدى الفلاسفة ان الإنسان في قربه من العقل الفعال يتحول إلى كائن إلهي وعقل ومعقول بذاته⁵⁶⁷، مما يعني انه يصبح حاملاً لصفة العلم الإلهي، وهي الصفة المناطة بايجاد الممكنات وخلق العوالم والأكوان.

فهل معنى هذا ان للفلاسفة والأنبياء ذلك العلم الإلهي بكل شيء، وكذا ان لهم تلك القوة الخارقة في تكوين الأشياء وخلقها؟ لا شك ان ما يتمخض عن الموقف الفلسفي هو خلع صفة الإلوهة في العلم والتكوين على كل من الفلاسفة والأنبياء.

فالنبوة والفلسفة هما بمثابة سلطتين تستخلفان ما عليه سلطة الحق الإلهية، أو سلطة المفارقات السماوية. خصوصاً وان الرؤية الفلسفية تصرح أحياناً بأن غرض الفيلسوف ليس مجرد الاتصال بالعقل الفعال وانما الإتحاد به، فيكون هو هو، وهو انه عبارة عن كل شيء، وهي السعادة القصوى. فالفلاسفة يذهبون إلى ان غاية الحكيم هي أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق⁵⁶⁸. وقد قيل ان هذا القول هو جوهر ما بلغه فلاسفة الإسلام عن الرأي الرواقي القديم⁵⁶⁹. وهو في جميع الأحوال يمثل عين الرؤية الفلسفية التي يدعو لها فلاسفة النظام الوجودي.

فإبن باجة - مثلاً - يرى الفيلسوف تام العقل وينظر إلى كل شيء بعين هذا العقل، فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه⁵⁷⁰. وقد تجاوز إبن باجة في نظره هذا من سبقه من الفلاسفة، مثلما أشار إليه بنفسه⁵⁷¹. وكذا هو الحال فيما قرره إبن رشد من قبول الإتحاد على شرط ان يكون ذلك قائماً على التعليم الكسبي، تمييزاً له عن الإتحاد المدعى من قبل الصوفية⁵⁷². فاتحاد النفس بالعقل الفعال، يجعلها

566 السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص79-81.

567 السياسة المدنية، المصدر السابق، ص36.

568 عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى،

1990م، ص152.

569 نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص85.

570 رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل إبن باجة، ص167-168.

571 رسالة الوداع، المصدر السابق، ص114 و143.

572 إبن رشد: تلخيص كتاب النفس، مقدمة احمد فؤاد الالهواني، ص95.

تكون هي هو، وهو هي، فإن النفس تبلغ بذلك درجة تكون جميع الموجودات فيها أجزاء ذاتها، وتسري قوتها في كل شيء، كما يصبح وجودها غاية كل شيء من المخلوقات⁵⁷³. تلك هي الرؤية الفلسفية التي تجعل من النبي أو الفيلسوف في إتحاده بالعقل الفعال عبارة عن إله ينطوي علمه على كل شيء، وانه يصبح مصدر قيام وتكوين كل شيء، وكذا هو غاية كل شيء. وسنجد ان لهذه الرؤية شاكلتها المعمقة لدى نظيرتها العرفانية.

الرؤية العرفانية وحقيقة النبوة

نجد في الرؤية العرفانية صورتين مختلفتين بعض الشيء عن حقيقة النبوة، إحداهما مقتبسة عن الموقف الفلسفي، حيث فيها يؤخذ بتلك القوى الثلاث التي استند إليها الفلاسفة، واضي عليها صبغة عرفانية. أما الأخرى فإنها لا تلتزم بهذه القوى، وانما تؤسس لنفسها مفهوماً مستقلاً عن النبوة، وإن كانت لا تبتعد كثيراً عن الصورة الأولى. واستعراض الصورتين سيكون كالآتي:

الرؤية الأولى

حول الصورة الأولى ذهب صدر المتألهين إلى ان الإنسان مكون من عوالم ثلاثة تعطي قوى معرفية ثلاث هي تلك التي تحدت عنها الفلاسفة، أي القوة العقلية والخيالية والحسية. فالإنسان يتصرف بكل من هذه القوى في عالم من العوالم الثلاثة: الدنيا والآخرة وعالم الوحدة والربوبية الذي يفوقهما. والإنسان بحسب غلبة كل نشأة يدخل في عالم من هذه العوالم، فمن حيث حسه هو من جملة الدنيا وضمن جنس الحيوانات، ومن حيث نفسه هو من جملة الملكوت الأسفل، أما من حيث روحه فهو من جملة الملكوت الأعلى، والغالب في الناس هو النشأة الحسية الدنيوية. لكن حيث ان كل إدراك هو ضرب من الوجود، لذا فكمال كل واحد من هذه القوى يوجب التصرف في عالم من تلك العوالم بحسب المناسبة والسنخية. ويمتاز النبي بأن فيه تكتمل هذه القوى وتشتد جميعاً، فبالقوة العاقلة

⁵⁷³ مفاتيح الغيب، ص586.

يتصل بالقدسين ويجاور المقربين وينخرط في سلوكهم، بل ويفوق عليهم عند اتصاله بالحق وفنائه عن الخلق واندكاك جبلّ إنيته، كما أخبر النبي (ص) عن نفسه في قوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل». وبقوة التخيل المصورة فإنه يشاهد الأشباح المثالية والأشخاص الغيبية، وكذا يتلقى الأخبار الجزئية منهم ويطلع على الحوادث الماضية والآتية. أما بقوة الاحساس فإنه يتسلط بها على الأفراد البشرية وتتفعل عنها المواد وتخضع له القوى والطبائع الجرمانية خضوع السافل للعالي، فلها قدرة تحريكية تؤثر في هيولى العالم لتزيل صورة أو تلبس أخرى، فمثلاً أنها تحيل الهواء إلى الغيم، وتحدث الأمطار، وتسبب الطوفان، وتهلك الأمم وتشفي المرضى وتروي العطشى وتخضع الحيوانات. وتفسير هذه الأمور هو ان الأجسام لما كانت عبارة عن ظلال وعكوس مطاعة لما فوقها من المجردات، فإن النفس كلما ازدادت تجرداً وتشبهاً بتلك المبادئ القسوى فإنها تزداد قوة وتأثيراً في ما دونها من الأجسام، لهذا تنصاع لها هذه الأخيرة، ومنه نفهم كيف تؤثر نفوسنا على أجسامنا الخاصة، وعند اشتداد القوة النفسية الحساسة فإنه يمكنها ان تؤثر على الغير، كالذي يحدث في المعجزات والكرامات وغيرها. هكذا فإن جوهر النبوة جامع للنشآت الثلاث، وان النبي يعلم بالقوة العقلية كالملائكة، ويخبر بالقوة النفسية كالأفلاك، كما انه يحكم بالقوة الحسية كالمملوك.

وحيث ان العوالم الثلاثة المذكورة متطابقة ومتحاكية بحسب منطق السنخية، لذا فإن كل ما يدركه الإنسان من عالم العقل له حكاية منه في عالم الأشباح الباطنية، فالصورة المحاكية للجوهر العقلي هي نفس الملك الذي يراه النبي والولي. اما النبي بما هو نبي فإنه يدرك الأمر عن طريق الحكاية والصورة، وأما الولي فيما هو ولي يدرك الأمر عن طريق التجرد الصرف، وهو ذات التجرد العقلي، وبالتالي فإن الولاية العرفانية تكون أفضل أجزاء النبوة⁵⁷⁴. ويظل ان مجموع هذه القوى هي من خصوصيات الأنبياء، أما أحادها فهي مما يتحقق لدى غير الأنبياء، فالأولى تتحقق لدى

574 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص335-339. وج7، ص135.

الأولياء والحكماء، وضرب من الخاصية الثانية يوجد في أهل الكهانة والرهبنة، أما الثالثة فقد تكون في الملوك ذوي الهمة وشدة البأس⁵⁷⁵.

وهنا نجد نفس محاكاة الفلاسفة في تصورهم لحقيقة النبوة، سوى اضعاف الصبغة العرفانية عليها بدل الصبغة الفلسفية، مع بعض التعديل كما تقتضيه الطريقة العرفانية، وبالذات فيما يتعلق بموقفها من القوة العقلية في النبوة، إذ منحتها دوراً يفوق ذلك الذي قدّمه لها الفلاسفة. فكما عرفنا ان هؤلاء قدروا لهذه القوة حالة اتصال بالعقل الفعال، أو حتى الإتحاد به كأقصى حد ممكن، بينما في الصورة العرفانية تجاوز الأمر ذلك الحال ليصل إلى حالة الإتحاد والفناء بالذات الإلهية. وتظل سائر الآراء هي نفسها، بما في ذلك حالة التساوق في علاقة النبوة بكل من العرفان والفلسفة تبعاً للرؤيتين. فالنبوة تحمل في ذاتها تلك القوة القدسية العقلية، والتي هي لدى الفلاسفة عبارة عن حقيقة الفلسفة، ولدى العرفاء عبارة عن حقيقة العرفان، فيكون النبي بنظر أولئك فيلسوفاً، وبنظر هؤلاء عارفاً. كما يظل الجزء الأفضل في النبي كونه فيلسوفاً هناك، وعارفاً هنا. لكن تظل هذه الرؤية لا تمثل الموقف الغالب للعرفاء من حقيقة النبوة، فهي حالة توفيقية إشراقية سعى إليها صدر المتألهين في بعض كتبه، لكنه لم يتوقف عندها كما سنرى.

الرؤية الثانية

ان النبوة عند العرفاء، كما ينص العارف حيدر الأملي نقلاً عن الغزالي، عبارة عن «قبول النفس القدسي حقايق المعلومات والمعقولات عن الله تعالى بواسطة جوهر العقل الأول المسمى جبريل تارة وبروح القدس أخرى، والرسالة تبليغ تلك المعلومات»⁵⁷⁶. وهنا نواجه ذات الإشكالية التي مرت معنا في فهم الفلاسفة للنبوة، وهي قبول النفس النبوية المعلومات من العقل الكلي المفارق، سوى ان جبريل هناك يمثل العقل الفعال الأخير ضمن

⁵⁷⁵ تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج7، ص134.
⁵⁷⁶ أسرار الشريعة، ص90. وجامع الأسرار، ص450-451.

سلسلة المفارقات العقلية، في حين انه هنا يمثل العقل الأول في هذه السلسلة.

مع هذا فقد ذهب الأملي بعيداً دون ان يكتفي بهذا القدر، إذ صوّر فلسفة النبوة بحسب فهمين أحدهما أكمل من الآخر، أطلق عليهما الطريقة والحقيقة. فالنبوة بحسب أهل الطريقة، مثلما ذهب إليه القيصري من قبل، عبارة عن مظهر عدل لحقائق الأسماء والصفات. فكما رأى - وفاقاً مع ابن عربي كما مرّ علينا من قبل - ان للحق تعالى ظاهراً وباطناً، والباطن يشمل الوحدة الحقيقية للغيب المطلق، والكثرة العلمية حضرة الأعيان الثابتة، وان الظاهر لا يزال مكتنفاً بالكثرة دائماً، لأن ظهور الأسماء والصفات بخصوصيتها الموجبة لتعددتها؛ لا يتحقق إلا ان يكون لكل منها صورة مخصوصة، وبالتالي يلزم التكثر، وحيث ان كلاً منها يطلب ظهوره وسلطنته وأحكامه، فإنه يحصل النزاع والتخاصم في الأعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الإسم الظاهر في غيره، الأمر الذي احتاج فيه إلى مظهر حكم عدل ليحكم بينها، ويحفظ نظام العالم في الدنيا والآخرة، ويحكم بين الأسماء بالعدالة، ويوصل كلاً منها إلى كماله ظاهراً وباطناً، وهو «النبي الحقيقي والقطب الأزلي أولاً وآخرأً وظاهراً وباطناً، وهو الحقيقة المحمدية (ص)». أما الحكم بين المظاهر دون الأسماء فهو النبي الذي تحصل نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي. إذأً، الأنبياء (ع) هم مظاهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها. فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك جميعهم في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق⁵⁷⁷.

وواضح من هذه الطريقة ان للنبوة طابع الإلوهة، حيث تمارس دوراً تكوينياً منظماً هو أعظم واعمق من الظاهر الذي تمارسه نبوة الأنبياء المشخصة في الدعوة والانذار والهداية، بل ان هذه الأخيرة هي حكاية عن الأولى تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. وسنرى ما لهذه الفكرة من تجليات.

⁵⁷⁷ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص124. وأسرار الشريعة، ص92-93. وجامع الأسرار، ص391-392.

أما النبوة عند أهل الحقيقة، وهو الفهم الآخر الأتم والأكمل، فإنها عبارة عن الخلافة الإلهية المطلقة، لكن مراتبها هي بحسب مراتب الشخص الذي هو مظهر تلك الخلافة. فعندهم ان النبوة هي بمعنى الإنباء، والإنباء الحقيقي الذاتي الأولي ليس إلا للروح الأعظم الذي بعثه الله إلى النفس الكلية أولاً ثم إلى النفس الجزئية ثانياً، لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحدية والصفات الأزلية والأسماء الإلهية والأحكام الجليلة والمرادات الجسمية. وكل نبي من آدم (ع) إلى محمد (ص) هو مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم، فنبوته ذاتية دائمة غير منصرمة، فحقيقته هي حقيقة الروح الأعظم، وصورته هي صور تلك التي ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها، وسائر الأنبياء مظاهرها ببعض الأسماء والصفات، حيث تجلت في كل مظهر بصفة من صفاتها وإسم من أسمائها، إلى ان تجلت في المظهر المحمدي بذاتها وجميع صفاتها وختمت به النبوة، وكان الرسول (ص) سابقاً على جميع الأنبياء من حيث الحقيقة، ومتأخراً عنهم من حيث الصورة⁵⁷⁸.

ويمكن القول، بعبارة أخرى، إن كل ما للأنبياء والأولياء من وجود وصور؛ قائم بحسب الحقيقة المحمدية. بل إن هذه الحقيقة تتجلى بصور جميع الأنبياء بما في ذلك صورة محمد وشخصه الجسماني ومن بعد ذلك صورة الأئمة والأولياء، والكل انما يأخذون علمهم من تلك الحقيقة. والعرفاء يعترفون بأن علومهم ومبلغ كمالهم انما يتم من خلال هذه الروح المحمدية، فكما يصور ذلك صدر المتألهين، بأن نفوسهم تصير عقولاً بالفعل، والعقل بالفعل هو الموجود الحقيقي والحياة العقلية الأخروية، والنبي بروحه المقدس سبب لوجوداتهم الحقيقية، ومبدأ لكمالاتهم العرفانية ومنشأ لفيضان الكمالين الأولي الأقدس والثانوي المقدس، فهو الوسط بينهم وبين الحق، ومبدأ فطرتهم في سلسلة الافتقار النزولي، كما انه المرجع في كمالاتهم في سلسلة الارتقاء الصعودي.

لكن الملفت للنظر ان صدر المتألهين استعان ببعض الآيات ليدل بها عبر التأويل على هذا الحال من الصلة بين العرفاء والروح

578 أسرار الشريعة، ص93-94.

المحمدية، إذ جاء في قوله تعالى: ((النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه امهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض))⁵⁷⁹، معتبراً المراد بالمؤمنين هم العارفون أنفسهم، وان النبى محمداً هو الأب الحقيقى لهم، ولذلك كانت أزواجه امهاتهم مراعاة لجانب هذه الحقيقة. والأبوة هنا هي بمعنى العلية، حيث ان علة الشيء أولى بنفس ذلك الشيء من نفسه، إذ الشيء بالقياس إلى علة بالوجوب حيث كان بالقياس إلى نفسه بالإمكان، فلو لم يكن روح النبى (ص) علة لوجوداتهم الحقيقية لم يكن أولى من أنفسهم تبعاً لمنطوق الآية⁵⁸⁰. رغم ان القياس الذي لجأ إليه هذا العارف في تأويل الآية غير صحيح، حيث إعتبر النبى أباً حقيقياً للمؤمنين مثلما دلل على ذلك بامومة أزواجه، وهو ما لا يتفق مع النص القرآني الذي ينفي أبوة النبى لهم، كما في قوله تعالى: ((ما كان محمد أباً أحد من رجالكم))⁵⁸¹.

وإذا قيل ان الآية الأخيرة لا تتحدث عن الأبوة الحقيقية، قلنا فهل كانت الآية الأولى المستدل بها تتحدث عن شيء يتعلق بتلك الابوة أو الامومة الحقيقية، أو الأولوية التكوينية من العلاقة السببية؟! وتكتمل الصورة في رسم معالم النبوة، فتصبح حقيقتها ليست تلك التي قيل بأنها تأخذ العلم عن العقل الأول جبريل، فهي في هذه الحالة أعظم من العقل الأول، وكما سنرى ان هذا العقل في منظور الأملي يكون وزيراً للنبوة أو الروح الأعظم، لذا فالأخير هو ذلك المسمى بالصادر الأول أو الوجود المنبسط الذي تتقوم به كل الخلائق والكائنات، ويكون العقل الأول على رأسها. وبالتالي يصبح للنبوة خصوصية الانبساط والخلافة المطلقة التي يتم بها بناء الأشياء وتكوينها، ومن ثم فهي نبوة تكوينية قبل ان تكون نبوة قيمية معيارية تمارس دور الهداية والانداز. ولا شك ان للنبوة في هذا المعنى مظاهر تتفاوت تكاملاً بحسب منطوق السنخية، وما محمد

579 الاحزاب/6.

580 تفسير صدر المتألهين، ج4، ص135-136.

581 الاحزاب/40.

خاتم الأنبياء إلا رسول جاء على سنخ نبوة محمد الأول الذي يسبق جميع الأنبياء، بل والخلق اجمعين.

تلك هي نبوة العقل الأول التكوينية والتي سيتم اجلاء فهمها بربطها بقضية الولاية، حيث تصبح النبوة والولاية العرفانية تعبران عن حقيقة واحدة لها وجهان ظاهر وباطن. فمن حيث الظاهر هي نبوة، أما من حيث الباطن فهي ولاية. ومثلما رأينا في علاقة الفلسفة بالنبوة بحسب الرؤية الفلسفية، حيث الفلسفة تعبر عن باطن النبوة، والنبوة عبارة عن ظاهرها، فهنا نواجه نفس السياق، فالولاية العرفانية هي باطن النبوة، والنبوة ظاهرها. ومثلما كان الفلاسفة يتقدمون على الأنبياء بالفضل من حيث العلاقة بين حقيقة الفلسفة والنبوة، فنفس الحال هنا في كون العرفاء يفضلون الأنبياء أيضاً من حيث حقيقة الولاية التي يحملونها مقارنة بالنبوة الظاهرة.

لا شك ان العرفاء يقدرّون للنبي محمد حقيقة عليا مجردة لها صفة الولاية التكوينية التي تتمثل في ما يطلق عليه الإنسان الكامل، وقد قال فيه بعض العرفاء انه سبب ايجاد العالم وبقائه أزلاً وأبداً، دنيا وآخره⁵⁸². فمعنى الولاية التكوينية هي تلك السلطنة التي لها دور الخلق والتكوين للعالم بكافة شؤونه ومظاهره، فهي في فعلها تنوب عن الحق وتتوسط بينه وبين الخلق، وهي بحسب التعبير الفلسفي تمثل العقل الأول، أو الصادر والمتعين الأول⁵⁸³، الذي هو من حيث العلم جامع لكل شيء، وانه من حيث الفعل تقوم به السماوات والأرض وما بينهما، حيث يسري في كل شيء، ويمد الحياة لكل شيء، لذلك يطلق عليه (الإله الصانع) تمييزاً له عن (الإله المتعال).

⁵⁸² تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج5، ص120.

⁵⁸³ لدى بعض العرفاء ان التعين الأول يتمثل في مقام الأحدية، وان التعين الثاني هو مقام الواحدية (الخميني: تعليقات على مصباح الإنس، ص226). لكن لدى الأملي ان البحث عن المتعين الأول تارة يكون قبل أول كثرة وأخرى عندها. اذ يرى ان أول تعين تعينت به الذات قبل أول كثرة فرضت في الوجود هو علمه بذاته، لأنه اذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكل معلوم لا بد ان يكون معيماً، فيكون أول تعينه علمه بذاته، بالتالي لا بد ان يكون هذا العلم واسطة بينهما اي بين الله من حيث هو عالم وبين ذاته من حيث هي معلومة، فتحصل ثلاثة اعتبارات، هي اعتبارات العلم والعالم والمعلوم، وهذا عين الكثرة. إذا ان علمه بذاته هو سبب تعينه، كما انه سبب تعين كل واحد من معلوماته، وهي الأعيان الثابتة، ويكون الله هو الفاعل والقابل حقيقة واعتباراً لا غير. اما من حيث الكثرة الخارجية فإن الحق تعالى تعين أولاً بحقيقة واحدة قابلة للكثرة كلها، وهي المسماة بالتعين الأول والعقل والروح والإنسان الكبير والحقيقة المحمدية وما إلى ذلك، فهي كالهولي لصور الموجودات كلها (نقد النقود، مصدر سابق، ص685).

من هنا رأى ابن عربي ان الحقيقة المحمدية هي أول التعينات، فهي النور الذي تجلى عن الله قبل كل الأشياء، ومنه تكونت سائر الأشياء. فهي عنده صورة كاملة للإنسان الكامل الجامع لجميع حقائق الوجود. وهي «الحق ذاته ظاهراً لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء. وإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صور افراده، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين في العالم المعقول»⁵⁸⁴. وهو إسم الله، أو إسم الله الأعظم الذي تحققت به جميع المراتب والنسب والظهورات والتعينات، أو انه مسمى الله الظاهر كأول متعين من تعينات الهوية الغيبية. وهو من حيث كونه متعيناً بحقيقة الإنسان الكامل فإنه مستغرق جميع الذوات الموجودة والنسب العدمية المفقودة والأفعال والأخلاق والنعوت والصفات المذمومة والمحمودة بحيث لا يخرج شيء أصلاً عن محيطه، لكنه غير متكرر بهذه الكثرة، حيث يتعالى عن الظهور بما يناقض الكمالات الإلهية، فإن الله هو «أحدية جمع جميع الكمالات الأسماوية المؤثرة والحقائق الفعالة الوجودية الوجودية لا غير... وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل بين مجلى ومجلى.. وان كان صورة فيه فالذي يسمى الله هو الذي لتلك الصورة.. ولا يقال هي هو ولا هي غيره»⁵⁸⁵.

وحقيقة الإنسان لدى العرفاء هي انها مظهر لجميع الأسماء الإلهية، فكل مخلوق وموجود سوى الإنسان له حظ من بعض أسمائه دون الكل، أما الإنسان فله كل الأسماء، وهو سبب تعلم الإنسان الأسماء الحسنی كلها دون الملائكة كما في الآية، لأن حقيقة الإنسان مظهر جامع لمظاهر كل الأسماء، خلافاً لغيره من الموجودات، إذ كل واحد منها يعد مظهراً لبعض الأسماء، فالملائكة مظهر لأسماء السبوح والقدوس والسلام ونحوها، والشياطين مظاهر للمضل والمتكبر والعزیز والجبار وغيرها، والحيوانات مظاهر لأسماء السميع والبصير والحي والقدیر وما إليها، وكذا ان

584 الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص320 و321 و323.

585 شرح الفصوص، ص341-342.

النار مظهر للقهار، والهواء مظهر للطيف، والماء مظهر للنافع، والأرض للصبور، والأدوية السمية للضار، والدنيا مظهر للأول، والآخرة للآخر، وهكذا⁵⁸⁶. وبذلك فإن للإنسان حظاً في ان يكون مظهراً لجميع الأسماء الجمالية والجلالية⁵⁸⁷. أو هو «مظهر لجميع الأسماء والصفات ومجمع كل الحقائق والآيات، فهو الكتاب الجامع»⁵⁸⁸. وهو المعبر عنه بإسم الله الأعظم الذي يجمع هذه الأسماء على النحو الاجمالي، فهذا الإسم عبارة عن صورة الإنسان الكامل أو مظهره، وهو نفس حقيقة النبي الأكرم، فالله هو إسم للذات الإلهية بإعتبار جامعته لجميع النعوت الكمالية، وصورته الإنسان الكامل، وأشار إليه بقول النبي: «أوتيت جوامع الكلم»، فهو روح العالم وخليفة الرحمن⁵⁸⁹.

والإنسان الكامل حيث انه جامع لجميع الأسماء فهو من هذه الناحية يجمع بين الحقيقتين الإلهية والعالم. فقد إعتبر العرفاء ان الإنسان ناشئ على صورة الرحمن تبعاً للحديث النبوي «خلق الله آدم على صورته، أو على صورة الرحمن»⁵⁹⁰. وهو الحديث الذي اثبتت الدراسات الحديثة ان له أثراً يهودياً في سفر التكوين. وقد تعمد العرفاء توظيفه في نظريتهم الخاصة بالإنسان الكامل. فالإنسان نسخة مختصرة من الحضرة الإلهية، ولذلك خصّه الله بصورته كما في الحديث السابق. فهو صورة الحق تعالى وظهوره وتجليه، في حين يعبر الإنسان الكبير المتمثل في العالم عن الصورة الظاهرة لهذا الإنسان، أو انه مظهر هذا الإنسان، وبالتالي يمكن

586 أسرار الآيات، ص42. وجامع الأسرار، ص134-135.

587 الطالقاني: أصل الأصول، ص78.

588 ايقاظ النائمين، ص51.

589 مثلما ان إسم الله الأعظم يجمع جميع الأسماء الحسنى، فإن صدر المتألهين اعتبر اسمي الحي والقيوم شاملين لجميع تلك الأسماء أيضاً، اي انهما يرادفان إسم الله الأعظم. فقد صرح بصدد قوله تعالى: ((الله لا إله الا هو الحي القيوم)) البقرة/ 255، بأن الحي القيوم مشتمل على جميع الصفات الكمالية والنعوت الإلهية، لأن اسمه الحي مشتمل على جميع الأسماء الذاتية، فيدل على وجوب الوجود ووجوب الايجاب، ومستلزم للإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والقيوم بإعتبار ان معناه مبالغة في القيام لادامة الموجودات على وجه التمام فهو مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كخالقية والابداع والتكوين والانشاء والاعادة والتقديم والتأخير والارسال والانزال والبعث وغير ذلك من صفات الفعل. وبرأيه انه اذا تجلى البارئ على عبد بهاتين الصفتين فإن العبد يصبح من المكاشفين، حيث لا يرى في الوجود الا الحي القيوم، وبالتالي فإن هذين الاسمين عبارة عن الإسم الأعظم لمن تجلى له (أسرار الآيات، ص42-44).

590 صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، حديث 2841.

القول إن العالم هو صورة الحق، أي ان له مناسبة ومشابهة من هذه الناحية مع الحق تعالى.

فالإنسان نسخة من الصورتين الحق والعالم، إذ نشأت صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، ونشأت صورته الباطنة على صورة الحق تعالى. وان صورته الظاهرة لا تقتصر على الجسمية فحسب، بل تشمل جميع الخلقة من الجسم والروح والقوى والعقل والمعاني والصفات، وكل ما يصح اطلاق الخليفة الكامل عليه مما هو سوى الله، أما الصورة الباطنة فهي على صورة الحق، حيث ان الإنسان الكامل يحوي جميع الأسماء الإلهية الفعلية الوجودية وجميع نسب الربوبية. فهو: حق واجب الوجود وحي وعالم وقدير ومتكلم وسميع وبصير، وهكذا جميع الأسماء، ولكن بالله على الوجه الأكمل. فباطن الإنسان على صورة الله وظاهره على صورة العالم وحقايقه⁵⁹¹. فليس في الكائنات من هو أعظم جمع للوجودات غيره «فهو مجلّى الحق، والحق مجلّى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان، وأعطى المؤخر لأنه آخر نوع ظهر، فأوليته حق واخريته خلق، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية»⁵⁹².

وكما يذكر ابن عربي ان الرقائق المجتمعة في الإنسان هي كل من العالم والحق، فادم من العالم ومن الحق بمنزلة بنيه منه، إذ كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم تمتد إليه لتحفظ عليه صورته، ورقيقة كذلك من كل اسم إلهي تمتد إليه لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية، ويتقلب في اكوانه تقلب العالم كله، وهو صغير الحجم لطيف الجرم سريع الحركة، فإذا تحرك حرك جميع العالم، واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلهية عليه⁵⁹³.

591 شرح الفصوص، ص189.

592 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص458-459.

593 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص237.

هكذا تكون نسخة الإنسان الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، أما نسخته الباطنة فتضاهي الحضرة الإلهية، فهو الكلي على الاطلاق والحقيقة، وهو الحد الفاصل بين الله والعالم بإعتباره يمثل صورة الله، والعالم بمثابة المرآة التي تعكس تلك الصورة، وذلك لما اودعه الحق جميع الأسماء وجعله روحاً للعالم، ولهذا فهو يتصف بأنه قابل لجميع الوجودات قديمها وحديثها⁵⁹⁴، وهويته معدة من كل شيء، لكونه أول الأسباب الفاعلية الكونية نزولاً، وانه يكمل ذاته من كل شيء لكونه آخر الأسباب الغائية الكمالية صعوداً. فالإنسان الكامل هو نسخة مختصرة جامعة لجميع العوالم الكونية والعقلية وما بينهما، من عرفها فقد عرف الكل، ومن جهلها فقد جهل الكل⁵⁹⁵. لذلك كان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سواه يعد خلقاً إلا هو فإنه خلق وحق⁵⁹⁶. فأدم أو الإنسان هو الحق بإعتبار ربوبيته للعالم واتصافه بالصفات الإلهية، وهو الخلق بإعتبار عبوديته ومربوبيته⁵⁹⁷. ورغم ان الله قد أضلّه وأخرجه من الجنة الروحانية كما تشير إلى ذلك بعض الآيات، إلا ان هذا لا يقدر في خلافته وربوبيته⁵⁹⁸. فلكل إنسان نصيب من الربوبية، وأما الربوبية التامة فهي للإنسان الكامل بإعتباره الخليفة وصاحب الولاية التامة، وكذلك فإن له العبودية التامة⁵⁹⁹.

فالخلافة لدى العرفاء لا تصح إلا للإنسان الكامل. فكما ذكر الجندي من ان الله قد خلق آدم على صورة الرحمن، فالعلاقة بينهما علاقة خلافة، حيث لا بد ان يكون الخليفة على صورة مستخلفه وإلا فهو ليس بخليفة، وبعدها اوجد الله العالم على صورة آدم، بإعتبار ان العالم صورة تفصيل النشأة الإنسانية، وان الإنسان هو صورة جمعها الأحدية، فالإنسان هو غيب العالم، والعالم شهادته وظاهره،

594 نقش الفصوص، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص1 و2 . والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الأول، ص48-49، والفص الخامس والعشرين، ص199، وج2، ص12 و329.
595 مفاتيح الغيب، ص497-498.

596 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص11-12.

597 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص212.

598 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص209.

599 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص4094. كذلك: تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص178.

لكون الكثرة والتفرقة هي حجاب ظاهر، وان الجمعية الأحدية هي غيب باطن، وبالتالي فالإنسان هو روح العالم وقلبه ولبه وسره الباطن⁶⁰⁰.

هذه هي المشابهة بين ذات الحق والإنسان، وبين هذا الأخير والعالم. حتى ان البعض صرح بكون ذات الحق عبارة عن إنسان إلهي تقليداً لما جاء به افلوطين⁶⁰¹. كما انها ذاتها تستبطن فكرة الخلافة والولاية. وبالتالي فليس هناك من يمثل هذه الكمالات من المضاهات والشمول وصفات العلم والخلافة والقدرة على اليجاد والخلق والتكوين غير صاحب الكمالات الإنسانية والوجودية المعبر عنه بالحقيقة المحمدية. وقد كان أكسانوفان (عاش حوالي 500 ق.م) يسخر من مشاكلة الله للإنسان، أو إعتبره صورة مكبرة للأخير، كالذي أشرنا إليه خلال حلقة (نظم التراث).

إذاً، إن فكرة الحقيقة المحمدية نابعة من فكرة الإنسان الكامل الجامع لكل. كذلك فإن فكرة الولاية هي أيضاً تتبع من هذه الفكرة عبر ما استخلفه الحق ليكون خليفة له في التكوين واليجاد. فمشروعية الولاية تستمد من الخلافة كما يصورها العارف الأملي، وان الخلافة هي تلك النيابة عن الله في التكوين واليجاد، وبالتالي فإن للولاية تكويناً هي تلك المسماة بالولاية التكوينية. فالأملي ينقل عن الصوفية رأيهم بأن الولاية والسلطنة لا تجوز مباشرة من الذات القديمة من دون واسطة، استناداً إلى بعد المناسبة بين عزة القدم وذلة الحدث، لذا لا بد من ان يولي القديم ما ينوب عنه في التصرف والولاية والحفظ والرعاية، وصفة هذا النائب هي ان له وجهاً في القدم يستمد به من الحق تعالى، ووجهاً في الحدث يمد به الخلق، ومن ثم فقد جعل الله على صورته خليفة يخلف عنه في التصرف، وخلق عليه جميع أسمائه، وسماه إنساناً لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية والانسية، كما جعل له بحكم اسميه الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة ليتمكن بهما من

⁶⁰⁰ شرح الفصوص، ص183.

⁶⁰¹ افلوطين عند العرب، ص146. وعرشيه لصدر المتألهين، ص240 02. وشرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

التصرف في الملك والملكوت. وحقيقته الباطنة هي الروح الأعظم، وهو الأمر الذي يستحق به الإنسان الخلافة، والعقل الأول وزيره وترجمانه، والنفس الكلية خازنه وقهرمانه، والطبيعة الكلية عامله. وأما صورته الظاهرة فهي صورة العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركبات، وهذا هو الإنسان الكبير⁶⁰².

مع انه قد يقال ان إعتبار العقل الأول وزير الروح الأعظم والذي هو روح النبوة أو حقيقة النبي محمد كما عرفنا، ينافي ما قد سبق ان صرح به الأملي من ان النبوة هي قبول النفس القدسي حقايق المعلومات عن الله تعالى بواسطة العقل الأول. إلا ان يجاب بأن الروح الأعظم أو روح النبوة هي غير ما ذكر من النبوة، فالأولى لها دلالة الولاية والخلافة بخلاف الثانية، أي تصبح للنبوة حالتان، إحداها ظاهرة تتفعل عن العقل الأول، أما الأخرى فهي باطنة يطلق عليها الولاية. كذلك فقد صرح الأملي في محل آخر بأن العقل الأول هو ذاته الروح الأعظم وليس وزيره، وهو المعبر عنه بالخليفة الأعظم والقلم الأعلى والإنسان الكبير وقطب الأقطاب وآدم الحقيقي وما إلى ذلك⁶⁰³.

كما نجد ان صدر المتألهين قد عدّ الحقيقة المحمدية هي ذات العقل الأول. فعنده ان محمداً هو أول وآخر سلسلة الوجودات الممكنة، أو انه يمثل بداية السلسلة ونهايتها. فعند الاقبال والبداية هو عقل اول، فهو أول الجواهر والعقول، وقائد سلسلة العلل والمعلولات، وفتح باب الرحمة والجود، وواسطة فيض الحق في الوجود. وهو عند الادبار والنهية عقل آخر هو زبدة العناصر والأصول وخاتم كل نبي ورسول، وثمره شجرة عالم الأضداد وسائق العباد إلى منزل الرشاد ودرجة السداد وهادي الخلق إلى رضوان الله الملك الحق والمعبود المطلق. فهو بالتالي أشرف من كل الممكنات والمخلوقات بما في ذلك الملائكة المقربين⁶⁰⁴.

602 أسرار الشريعة، ص94.

603 جامع الأسرار، ص380.

604 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص70.

والفارق بين الأملي وصدر المتألهين، هو ان الأول اعتبر العقل الأول هو جبريل، وان ما هو أعلى منه رتبة ودرجة هو محمد الذي إليه يستند في وزارته، رغم انه عد النبوة متأثرة بهذا العقل أو جبريل. في حين إن محمداً لدى صدر المتألهين عبارة عن نفس العقل الأول، وليس هناك ما يفوق هذا العقل سوى الحق تعالى. لكن لو إعتبرنا ان الصادر الأول هو الوجود المنبسط الذي يكون العقل الأول أعلى مراتبه، وانه عبارة عن نفس هذا العقل، فيكون له إعتباران، أحدهما يعبر عن تلك الذات المتقدمة التي ينطوي فيها العالم على نحو الاجمال، والآخر يعبر عن ذلك الوجود المنبسط الذي يظهر به جميع ما في العالم على نحو التفصيل.. فلو إعتبرنا العقل الأول بهذه الصورة التوجيهية التي قربها صدر المتألهين للتوفيق بين المشربين الفلسفي والصوفي⁶⁰⁵، لكان ما يريده هذا الفيلسوف لا يختلف عما يريده الأملي من النبوة والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.

وبحسب سلسلة التنزل لدى صدر المتألهين، يبدأ الأمر من الحقيقة المحمدية التي تمثل العقل الأول، ثم بعدها الحقيقة العلوية المسماة في البداية بـ «النفس الكلية الأولية واللوح المحفوظ، وهو العقل الفرقاني، وذلك عند وجودها التجديدي». وان هذه الحقيقة تسمى بالنهاية بعيسى بن مريم عند وجودها البشري الجسماني. ثم بعد ذلك تستمر السلسلة بالأقرب فالأقرب من العقول والنفوس الكلية بعد العقل الأول والنفس الأولى، الظاهرة في صور الأنبياء والمرسلين سابقاً، وصور الأولياء والأئمة المعصومين لاحقاً، ثم بعد ذلك الحكماء والعلماء⁶⁰⁶.

ويفهم مما سبق ان هناك ثلاثة أركان تستمد رؤاها من البعد الفلسفي، وتمثل العلاقة بين كل من المبدأ الحق والعقل الأول والعالم، إذ يتخذ العقل الأول دور الوسيط في الربط بين المبدأ الحق والعالم، أو هو فعل المبدأ الحق في العالم، ولهذا تم إعتباره يمثل الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية، وانه يحمل صورة المبدأ، وان

605 الأسفار، ج7، ص116-117. وعرشيه لصدر المتألهين، ص23.

606 تفسير صدر المتألهين، ج4، ص128.

العالم يحمل صورته ومظهره، انطلاقاً من منطق السنخية. وكما صرح ابن عربي بأن الخلائق مرآئي للحق تعالى، وان أكمل المرآئي وأعدلها وأقومها هي مرآة محمد، حيث ان تجلي الحق فيها أكمل من كل تجل. فليس في الموجودات من وسع الحق سوى الإنسان الكامل أو محمد (ص)، وما وسعه إلا بقبول الصورة⁶⁰⁷. لذا فهو يوصي القارئ ويقول: «اجهد ان تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد (ص) لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية بروية محمدية، ولا تراه في صورتك»⁶⁰⁸.

بذلك تصبح النبوة المحمدية غير متميزة عن الإلوهة. فنحن هنا أمام عين واحدة هي الإلوهة والنبوة. بل إذا كان العرفاء السنة يكتفون بمحمد كإله صانع وخالق لكل ما هو موجود، فإن العرفاء الشيعة أضافوا إلى ذلك الأئمة من أهل البيت، وبعضهم - مثل السيد الخميني - يستشهد بحديث منسوب إلى أحد الأئمة يقول فيه: لنا مع الله حالات، هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو⁶⁰⁹. وبالتالي فإنه سواء لدى العرفاء السنة أو الشيعة؛ يكون محمد هو ذلك الإله الذي تتوقف عليه جميع التنزلات الوجودية والخلقية. الأمر الذي يجعل التوحيد والنبوة والولاية أو الإمامة؛ كلها تندمج في وحدة واحدة هي الله في بعض تنزلاته ومراتبه. ويمكن القول إن هذه الرؤية تتوافق مع الإعتبارات الفلسفية، فالنبي أو الولي يعد بحسب هذه الإعتبارات هو ذلك الذي تنزل تبعاً لقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، وان الواحد الصادر ليس منفصلاً عن الحقيقة الإلهية، فليس هو من العالم ولا من الموجودات المجعولة أو القابلة للجعل والتأثير، بل شأنه شأن الإله في الخلق والتكوين.

هكذا لا تقتصر الوساطة المحمدية، وكذا وساطة الأئمة من أهل البيت، على المجال الديني من التبليغ والهداية، بل انها تسبق ذلك

607 الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص458-459.

608 الفتوحات، مصدر سابق، ج4، ص431.

609 انظر مثلاً: روح الله الموسوي الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم احمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ص114.

لدى الوساطة التكوينية التي يتقوم بها الخلق كله، فلولا هم لاستحال ان يُخلق شيء أو يظهر موجود قط⁶¹⁰.

وبنظر البعض ان فيهم تتجسد العلة الأرسطية الأربع. فعلى رأي الشيخ أحمد الاحسائي انهم علة فاعلية لكونهم نفس المشيئة الإلهية التي تمّ بها خلق العالم وتكوينه، فهم الخالقون الرازقون المميتون⁶¹¹، وان علة الایجاد هذه هي المحبة ذاتها، فكل موجود انما هو موجود بحبهم، ومن لم يحبهم فلا يوجد قط⁶¹². وهم أيضاً علة مادية، حيث ان جميع الخلق خلقوا من مادة الشعاع القائم بأنوارهم. كذلك فهم علة صورية، إذ كل فرد من الخلائق إن كان طيباً فصورته من أنوار هياكلهم أو من أنوار هياكلهم وهكذا، وإن كان خبيثاً فصورته من عكس أنوار هياكلهم، وبالتالي فإن تجلياتهم تكون في جميع الأشياء، وان الحديث النبوي القائل (من عرف نفسه فقد عرف ربه) يصدق عليهم، حيث ان من عرف نفسه فقد عرفهم، ومعنى ان الله يرينا اياهم في أنفسنا هو انه يرينا ان أنفسنا هي ذات شعاعهم وظهورهم لنا بنا، فيُعرفون كما يُعرف الشخص بظهور شبحه في المرآة، أما المبدأ الحق في ذاته فلا يمكن ان يعرف، بل يعرف بمعرفتهم، وكما يقول تعالى: ((وله المثل الأعلى في السماوات والأرض))⁶¹³، ويقول الإمام علي: «نحن الاعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا»⁶¹⁴. وأخيراً فهم علة غائية، حيث خُلق الخلق لاجلهم وان اياهم وحسابهم عليهم⁶¹⁵. فهم أول السلسلة النزولية وآخرها غاية، كما ان السلسلة

⁶¹⁰ يوظف عرفاء الشيعة بهذا الصدد حديث الكساء وغيره لاعطاء هذا المعنى من وجود الولاية التكوينية والغائية.

⁶¹¹ احمد بن زين الدين الاحسائي: شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م، ج1، ص33.

⁶¹² شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص203.

⁶¹³ الروم/27.

⁶¹⁴ هناك جملة من الأحاديث المروية عن الأئمة يجملها الاحسائي كالتالي: بنا عُرف الله، ولولانا ما عُرف الله، ولا يُعرف الله الا بسبيل معرفتنا، ومعرفتنا معرفة الله، ونحن اركان توحيده (شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص251).

⁶¹⁵ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص190.

عبارة عن تجلياتهم⁶¹⁶. وعليه «فكل الخلق منهم وكل الخلق بهم وكل الخلق لهم وكل الخلق اليهم، بل الخلق هم»⁶¹⁷.

وعليه فالأئمة عبارة عن ذلك الإله الصانع الذي تحدثت عنه الهرمسية، أو هم ذلك الإله الابن الذي تحدثت عنه النصارى في تثليثها للأمر الواحد. ومن حيث المنظور الفلسفي فكلها تعني العقل الأول أو الصادر المنبسط العام، فما هي إلا تطبيقات الإعتبارات الفلسفية على العينة الدينية. والعرفان في تطبيقاته مدين في ذلك إلى تلك الوجهة من النظر. فعندهم ان أول موجود أوجده الله هو العقل، وهو ذاته عبارة عن الحقيقة المحمدية وكذا العلوية. ويوظف العرفاء في هذا الصدد عدداً من النصوص الدالة على النبي محمد تصريحاً وتلويحاً كأول صادر صدر عن المبدأ الحق. ومن هذه النصوص الأقوال المروية عن النبي⁶¹⁸: أول ما خلق الله نوري - أو روي⁶¹⁹ .. كنت نبياً وأدم بين الماء والطين.. ومثله قول علي: «كنت ولياً وأدم بين الماء والطين»⁶²⁰.. خلقت انا وعلي من نور واحد قبل ان يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام.. خلق الله روي وروح علي بن أبي طالب قبل ان يخلق الخلق بألفي عام.. بُعث علي مع كل نبي سراً، ومعى جهراً⁶²¹... الخ.

وعلى هذه الشاكلة هناك بعض النصوص التي يوظفها العرفاء الشيعة لما يقولونه حول قدم ولاية الأئمة وباطنيتها وان بها يقوم كل شيء. ومن ذلك ما ينقله العرفاء من رواية عن الإمام الصادق - كما في كتاب الاختصاص للمفيد - انه قال لتلميذه الفضل بن عمر: ان

⁶¹⁶ مما جاء في وصف أهل البيت ما ذكره الشيخ الاحسائي بأنهم «صفات الله وأسمائه والآؤه ونعمه ورحمته الواسعة ورحمته المكتوبة، وهم وجه الله الذي يتوجه إليه الأولياء، وهم إسم الله المبارك ذو الجلال والاکرام، ووجه الله الباقي بعد فناء كل شيء، والوجه الذي يتقلب في الارض، ومقصد كل متوجه.. وهم اوعية غيبه، وهم ظاهره في سائر المراتب وجميع المعاني والمقامات. آياتهم ظاهرة في الافاق وفي أنفس الخلق، ومعجزاتهم باهرة، وهم ملوك الدنيا والآخرة» (شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص48).

⁶¹⁷ شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص252.

⁶¹⁸ ورد في الأحاديث التي تتحدث عن أول ما خلقه الله؛ لفظ النور والعقل والمداد والروح والقلم، وقد وجهها العرفاء إلى معنى واحد هو العقل، مثل ما جاء عن النبي (ص) قوله: أول ما خلق الله نوري. وأول ما خلق الله العقل. وأول ما خلق الله القلم. وأول ما خلق الله الروح. وأول ما خلق الله العرش. وأول ما خلق الله جوهر محمد. والمداد نوري (كتاب شق الجيب بعلم الغيب، مصدر سابق، ص288. وجامع الأسرار، ص144 و380. ومعارج القدس، ص117).

⁶¹⁹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص123.

⁶²⁰ أسرار الشريعة، ص94. وشرح الزيارة الجامعة، ج1، ص113.

⁶²¹ جامع الأسرار، ص382.

الله تبارك وتعالى توحد بملكه فعرف عباده نفسه ثم فوض إليهم أمره وأباح لهم جنته، فمن أراد الله ان يطهر قلبه من الجن والإنس عرفه ولايتنا، ومن أراد ان يطمس على قلبه امسك عنه معرفتنا.. يا مفضل والله ما استوجب آدم ان يخلقه الله بيده وينفخ فيه من روحه إلا بولاية علي، وما كلم الله موسى تكليماً إلا بولاية علي، ولا أقام الله عيسى بن مريم آية إلا بالخضوع لعلي⁶²². وكذا ما ينقلونه من رواية عن الإمام علي انه قال: «أنا وجه الله، أنا جنب الله، أنا يد الله، أنا القلم الأعلى، أنا اللوح المحفوظ، أنا الكتاب المبين، أنا القرآن الناطق، أنا كهيعص، أنا ألم ذلك الكتاب، أنا طاء الطواسين، أنا حاء الحواميم، أنا الملقب بياسين، أنا صاد الصافات، أنا سين المسبحات، أنا النون والقلم، أنا مايدة الكرم، أنا خليل جبريل، أنا صفوة ميكائيل، أنا الموصوف ب (لا فتى)، أنا الممدوح في (هل أتى)، أنا النبا العظيم، أنا الصراط المستقيم، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن»⁶²³.

علاقة الولاية بالنبوة

قلنا ان العرفاء يصورون الولاية بأن لها معنى مباطناً للنبوة. فالنبوة هي ظاهر الولاية، والولاية باطنها⁶²⁴. أو يمكن القول إن الولاية هي نوع من النبوة؛ تلك التي أطلق عليها ابن عربي (النبوة العامة)، وان النبوة هي درجة من الولاية. كما يصح القول إن للنبوة درجتين، إحداها دنيا، وهي الرسالة التي تختص في العلم بالشرعية. والأخرى هي الولاية التي تفوق الأولى درجة ومكانة. كذلك يصح عكس المسألة والقول بأن للولاية درجتين، إحداها النبوة الخاصة أو الرسالة، والأخرى النبوة العامة. وكما يقول ابن عربي: «النبوة والرسالة هي خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب»⁶²⁵. وفي هذه الحالة يكون النبي ولياً، كما يكون الولي نبياً.

622 شرح الزيارة الجامعة، ج1، ص334.

623 جامع الأسرار، ص383.

624 شرح الفصوص، ص238. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص124.

625 شرح الفصوص، ص493.

ولدى تقسيم العارف حيدر الأملي فإن هناك ثلاث مراتب بعضها يستبطن البعض الآخر، وهي الرسالة والنبوة والولاية. حيث ان لها ظاهراً وباطناً وباطن الباطن، أي ان لها قشراً ولباً ودهناً، فالقشر هو الرسالة، واللب هو النبوة، والدهن هو الولاية، وان الأخيرة هي باطن النبوة، وان النبوة هي باطن الرسالة. وبالتالي فإن الولي باطن النبي والنبي باطن الرسول. وان كل رسول نبي، وكل نبي ولي، لكن من غير عكس، أي ليس كل نبي رسولاً، ولا ان كل ولي نبي. وأعظم هذه المراتب الثلاث هي الولاية ثم النبوة ثم الرسالة، تبعاً لغور الباطن. وعلى شاكلة هذه المراتب هناك الشريعة التي هي دون الطريقة، وهذه دون الحقيقة. وكذا الوحي فإنه دون الإلهام⁶²⁶، وهذا دون الكشف. وكذا الإسلام فإنه دون الايمان، وهذا دون الايقان⁶²⁷.

إذاً، لدى العرفاء ان الولاية أعظم من النبوة والرسالة. وكما يقول ابن عربي: ان «الولي فوق النبي أو الرسول»⁶²⁸. وحيث يعظم العرفاء الولاية قبال النبوة فإنهم لا يعنون بذلك تعظيم الأولياء على الأنبياء، وانما يرون ان في النبي مرتبتين إحداهما باطنة وهي الولاية، وأخرى ظاهرة وهي النبوة أو الرسالة. ومن حيث المقارنة ذكر ابن عربي ان كون الرسل أولياء عارفين أرفع من كونهم رسلاً، فالولاية والمعرفة تحصرهم في بساط المشاهدة في الحضرة المقدسة، والرسالة تنزلهم إلى العالم الأضيّق ومشاهدة الأضداد ومكابدة الأسماء الإلهية القائمة بالفراغنة الجبابرة. كما ان لمرتبة الولاية أفضلية على مرتبة الرسالة، فمرتبة الولاية والمعرفة لها جهة حقانية، وبالتالي فهي أبدية ودائمة الوجود، ومرتبة الرسالة لها جهة خلقية، لذا فهي منقطعة غير أبدية، إذ تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، وان الأولى متعلقة بالآخرة، بينما تتعلق الثانية بالنشأة الأولى الدنيوية، لأن بخراب الدنيا يرتفع التكليف فلا تبقى إلا

⁶²⁶ لدى الغزالي مفاضلة أخرى معاكسة بين الوحي والالهام، تبعاً للاصطلاح التقليدي لهما. فهو يقول: «لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك، بل في مشاهدة الملك الملقى للعلم، فإن العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة» (الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص221).

⁶²⁷ جامع الأسرار، ص385-386.

⁶²⁸ شرح الفصوص، ص492.

الولاية. كما ان الولي العارف مقيم عنده، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج⁶²⁹.

ومن المبررات التي ادلى بها ابن عربي في ترجيح الولاية على النبوة ما ذكره من ان الولي هو صفة من صفات الله كما جاء في النص القرآني، حيث سمي الحق نفسه (الولي الحميد)، ولم يرد من صفاته النبي أو النبوة، ولهذا انقطعت النبوة والرسالة ولم تنقطع الولاية، باعتبار ان اسم الولي يحفظها، فهي ثابتة لا تزول أزلاً وأبداً، إذ لو انقطعت الولاية لم يبق لها اسم، مع ان الولي هو اسم باق لله تعالى. وعلى عكس ذلك النبوة حيث انها من الصفات الزمانية والمكانية، لذا تنقطع بانقطاع زمن النبوة والرسالة. وللولاية من الشمول بحيث ان من درجاتها النبوة والرسالة، لكن ليس لأحد بعد النبي محمد (ص) ان يصل إلى درجة النبوة الخاصة بالتشريع؛ لأن بابها مغلق، فللولاية حكم الأول والآخر والظاهر والباطن بنبوة عامة وخاصة وبغير نبوة⁶³⁰. على ذلك إعتبر العرفاء ان ولاية النبي محمد هي أكمل وأتم وأعظم من نبوته ورسالته وتشريعه⁶³¹.

ومثلما لا بد للنبي من ولاية، فلا بد للولي العارف من نبوة، وإلا فإنه غير معول عليه، وكما يقول ابن عربي من ان «كل ولاية لا تكون نبوة لا يعول عليها»⁶³². وتأتي نبوة الولي العارف من حيث ان طبيعة الولاية هي نبوة عامة غير منقطعة، بخلاف الحال مع النبوة الخاصة بالتشريع، وبالتالي كان الأولياء الكاملون أنبياء تابعين. إذ النبوة مقام يعطى للنبي المشرع كما يعطى لغيره من التابعين الذين يجرون على سنته، وهو باتباعه يكون قد أخذ النبوة بالاكْتساب، حيث لم يأتته شرع من ربه يختص به ولا شرع يوصله إلى غيره، مثلما هو الحال مع هارون مقارنة بموسى. فهذا هو معنى اكتساب النبوة، حيث يأتي بالاتباع ولا يختص بتشريع⁶³³. لذا لا يعد

⁶²⁹ كتاب القرية، من رسائل ابن عربي، ج1، ص8-9. وكتاب مقام القرية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص242. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص139-143. وجامع الأسرار، ص386 و389.

⁶³⁰ الفتوحات، ج3، ص100. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص243.

⁶³¹ شرح الفصوص، ص492. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص139-140.

⁶³² رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج1، ص10.

⁶³³ الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص6. ويقول الجندي في هذا الصدد: «لما كانت النبوة نسبة بين الخلق والنبي فهي منقطعة ولا بد، أي لا ينزل الملك إلى أحد بعد رسول الله (ص) بشريعة مخالفة لهذه الشريعة»

ابن عربي نفسه وغيره من العرفاء المسلمين الكاملين أنبياء بالمعنى الخاص الذي هم فيه مشرعون، وانما وارثين وتابعين لولاية محمد (ص). وهو في مقدمته لكتاب (فصوص الحكم) أعلن ان ما أتى به انما من محمد أمره ان يتلوه على الناس لينتفعوا به⁶³⁴. وصرح بأن لهذه الأمة أولياء أطلق عليهم أنبياء الأولياء⁶³⁵. مما يعني انهم أنبياء بالمعنى العام للنبوة، ولهم وظائف ما للنبي إذا ما استثنينا التشريع، حيث انهم يسمعون الوحي (جبريل) ويسألون النبي ويصححون الأخبار⁶³⁶، ولهم فوق ذلك كرامات هي معجزاتهم كأولياء مثلما للنبي معجزاته كنبى.

ولعل العرفاء مضطرون لنفي النبوة التشريعية من قائمة وظائفهم العرفانية لإعتبارات التقية، كي لا يُتهموا باستحداث أديان جديدة. وإلا فمن حيث الاتساق ان نبوة التشريع ليست بعزيزة عليهم طالما ان مقامهم يفوق مقام هذه النبوة نظراً لولايتهم، وانهم مطلعون على الغيب ومتصلون بالقطب الأزلي للولاية، وهو الحقيقة المحمدية. فلو أخذنا بهذه الإعتبارات حقاً ان يكون كل ولي عارف نبياً، مثلما يكون كل نبي ولياً عارفاً.

لذا ينقل عن السهروردي انه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأنذر. كما نُقل انه اشتهر عن ابن سبعين (المتوفى سنة 667هـ) قوله: لقد تحجّر ابن آمنة واسعاً بقوله: لا نبي بعدي.. فعلق الذهبي على ذلك بالقول: إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام⁶³⁷. وروى الذهبي عن ابن دقيق العيد أنه قال: جلست مع ابن سبعين من ضحوة الى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً تعمل مفرداته، ولا تعقل مركباته.

أبدأ، فهي منقطعة لذلك. وأما الولاية فغير منقطعة، لأن الأخذ عن الله والقائه وتجليه وتعليمه واعلامه والهامة غير منقطعة أبداً عن أولياء الله، لأن الله سمي نفسه بالولي الحميد، ولم يسم بالنبي ولا الرسول» (شرح الفصوص، ص 239-240).

⁶³⁴ شرح فصوص الحكم، ص 109 و 111 و 112. وفصوص الحكم والتعليقات عليه، ج 1، ص 47.

⁶³⁵ الفتوحات، دار احياء التراث العربي، ج 1، ص 203.

⁶³⁶ الفتوحات، مصدر سابق، ج 1، ص 203-204.

⁶³⁷ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص 547 و 586. وفي رواية أخرى انه قال: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي (عن: درء تعارض العقل والنقل، ج 1).

على ان بين الولاية العرفانية والنبوة عنصراً مشتركاً هو كشف حقائق الوجود بقوة قدسية تفوق العقل. وقد كان الغزالي يرى ان فوق العقل طوراً للكشف تشاهد فيه أرواح الأنبياء والملائكة وسماع أصواتهم وغير ذلك. وذكر ابن عربي في (رسالة الأنوار) ان بين النبوة والولاية ثلاثة مشتركات، أحدها ان العلم عندهما هو علم من غير تعلم كسبي، والثاني ان الفعل لديهما هو فعل بالهمة بخلاف ما جرت عليه العادة بوجود الاثر المادي في التأثير الفعلي، أي ان الفعل عندهما هو فعل خارق للعادة. أما الثالث فهو انهما يريان عالم الخيال في الحس المشهود خلافاً لسائر الناس. لكن مع هذا فانهما يفترقان بمجرد الخطاب، حيث ان مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي. وهو يرى ان كل ولي لله فإنه يأخذ بوساطة روحانية نبيه الذي هو على شريعته، ومن ذلك المقام يشهد⁶³⁸. لكنه في الفصوص والفتوحات ذهب إلى ان الكل يأخذ من مصدر واحد كما سنعرف.

مهما يكن فإن الاعتراف بمشاركة الأولياء للأنبياء بمزية العلم بالحقائق ومشاهدة عالم الخيال، وكذا التأثير على العالم الجسماني بالهمة مما يطلق عليه المعجزات والكرامات، كل ذلك يجعل من الولي تعبيراً آخر عن النبي، والعكس صحيح أيضاً، وبالتالي جاز ان لا يسد باب النبوة مثلما ان باب الولاية غير مسدود، رغم ان الولاية مكتسبة بالرياضات والمجاهدات، بخلاف النبوة الخاصة بالتشريع، حيث تأتي مباشرة من غير اكتساب.

ويظل انه بنظر العرفاء ان العارف أفضل من النبي في نبوته الخاصة بالتشريع، تبعاً لفضل الولاية على النبوة الخاصة. فالولي على قسمين كما يذكر الأملي: أحدهما هو الذي تكون ولايته أزلية ذاتية حقيقية، ويسمى بالولي المطلق، وهو القطب الأعظم. أما الآخر فهو الذي تكون ولايته مستفادة من ذلك الولي المطلق، ويسمى بالولي المقيد، وهو الإمام أو الخليفة. وكلا القسمين يرجعان إلى حقيقة نبينا محمد (ص) وورثته من أهل بيته. وحيث ان النبوة مختومة من حيث الانباء فلم يبق إلا الولاية من حيث التصرف في

⁶³⁸ رسالة الانوار، من رسائل ابن عربي، ج1، ص15-16.

النفوس أبد الآباد، إذ يكون التصرف إلى غير نهاية، فباب الولاية مفتوح وباب النبوة مسدود كالذي اطلعنا عليه⁶³⁹. فمن هذه الناحية يعتقد العرفاء الشيعة بأفضلية الأولياء الأئمة من أهل بيت النبوة على سائر الأنبياء باستثناء نبينا محمد، وكذا يرى بعض العرفاء السنة أفضلية ولاية عرفائهم على اولئك الأنبياء، ومن ذلك ان ابن عربي نصّب نفسه كولي يفضل سائر الأنبياء بفضل مقام تبعيته لولاية النبي (ص) على جميع سائر الأنبياء والمرسلين. إذ جعل من نفسه خاتماً للأولياء على غرار خاتمية محمد للأنبياء، ورأى بحسب هذه الخاتمية التابعة لنبينا محمد؛ ان كل نبي أو رسول أو ولي انما يرث منه العلم الباطن بإعتباره خاتماً للأولياء، وهو بدوره ورثه مباشرة من نبع الفيض؛ روح محمد أو الحقيقة المحمدية⁶⁴⁰. فقد أعلن بأن الرسل لا تشهد العلم «إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوة - أي نبوة التشريع ورسالته - ينقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً. فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء»⁶⁴¹.

وبعبارة أخرى، تبعاً لهذه الرؤية فإنه يمتنع وصول أحد من الأنبياء وغيرهم إلى الحضرة الإلهية ما لم يكن ذلك بالولاية. وهي من حيث جامعية الاسم الأعظم تكون لخاتم الأنبياء، ومن حيث ظهورها بتمامها في الشهادة تكون لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحق وجميع الأنبياء والأولياء⁶⁴².

ولا شك ان هذا المعنى يعطي لخاتم الأولياء ما ليس لخاتم الأنبياء من الفضل والرتبة، سواء كان الخاتم بالولاية العامة كما يتمثل في عيسى، أو بالولاية الخاصة المقيدة كما يتمثل في ابن عربي ذاته⁶⁴³. وفعلاً فإن هذا الشيخ جعل خاتميته للأولياء تفضل

639 أسرار الشريعة، ص 99-100.

640 الفصوص والتعليقات عليه، ج 2، ص 24-25، وج 1، الفص الثاني، ص 62.

641 شرح الفصوص، ص 238 و 231. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 243-244.

642 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 243.

643 شهد الشيخ الأعرابي في الفصوص وغيره من الكتب على نفسه وعلى النبي عيسى بختم الولاية، إذ عدّ نفسه خاتم الأولياء بالولاية الخاصة، وان عيسى هو خاتمهم بالولاية العامة، فذكر انه اجتمع مع جميع الأنبياء حين أقام بقرطبة حيث بشره هود بأن الأنبياء اجتمعوا لتنهئته على ختمه للولاية. وهو في الفتوحات

خاتمية الرسل، أو ان مقام ختمه للأولياء يعلو مقام ختم النبي للرسل، وذلك من حيث رسالته لا ولايته. فهو يتفوق على النبي (ص) كرسول مشرع، وإن كان دونه من حيث الولاية. وكما يقول: «وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من الشرايع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون انزل، كما انه من وجه يكون أعلى». وقد أيد كلامه هذا بشواهد حسية تاريخية، مثل فضل عمر في حكمه بمثل ما حكم به الله في قتل اسرى بدر، وكان رأي النبي هو العكس، وكذا ان النبي قال في تأبير النخل: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»⁶⁴⁴. وكل ذلك يعود إلى اختلاف المقامات، وان العارف والولي يمكنه الترقى من مقام إلى مقام آخر غيره حتى يصل إلى بغيته في الفناء في التوحيد الذي هو أرقى المقامات، كالذي سنتحدث عنه قريباً.

الإتحاد وتعدد مقامات الأنبياء والعرفاء

عرفنا فيما مضى ان الحقيقة الواحدة لها تنزلات متفاوتة بالكمال والنقص والعلة والمعلولية. وحقيقة الإنسان لا تبعد عن هذه الإعتبارات، حيث تتضمن عدداً من المقامات المتفاوتة اعتماداً على درجة الكمال والرقى. فبحسب نظرية الإتحاد يمكن للعارف ان يترقى من مراتب العقول والنفوس إلى أقصى الغايات؛ مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات ثم منها إلى المعقولات حتى يتحد بالعقل الفعال بعد تكرر الاتصالات وتعدد المشاهدات⁶⁴⁵، الأمر الذي يفضي إلى جواز إتحاده وفنائه في ذات المبدأ الحق، فيكون له بذلك مقامات متعددة تتفاوت بالكمال، وإن كانت تتطابق في الحقيقة وفقاً لمنطق السنخية.

وكذا هو الحال مع الأنبياء ومنهم نفس نبينا محمد (ص)، فكما جاء عن صدر المتألهين انه في مقام «قاب قوسين أو أدنى» عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، وهو قلم الحق الأول وكلمة

شهد لعيسى بالولاية العامة ولرجل في عصره ادعى انه شاهده وجالسه، وقد عدّه أقل رتبة من عيسى (الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص243).

⁶⁴⁴ شرح الفصوص، ص240-241. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص244-245.

⁶⁴⁵ مقدمة رسائل فلسفي، ص4.

الله التامة التي فيها جوامع الكلم كما جاء في قوله (ص): «أوتيت جوامع الكلم». وفي مقام آخر هو لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة من قبل قلم الحق الفعال⁶⁴⁶. وهو في جميع المقامات تارة يأخذ الكلام عن الله مباشرة بلا واسطة ملك⁶⁴⁷، وتارة ثانية بواسطة جبريل⁶⁴⁸، وثالثة في مقام غير هذا المقام الإلهي الشامخ⁶⁴⁹، وأخيراً انه كان يسمع كلام الله في هذا العالم الحسي⁶⁵⁰. فعلى ذلك تكون هناك مقامات أربعة للنبي (ص) في أخذه واستماعه للكلام الإلهي⁶⁵¹.

وبسبب تلك المقامات المتفاوتة والمتفقة الحقيقة، إعتبر صدر المتألهين ان للأنبياء نوعاً واقعاً بين الإنسان والملك، أو هو في الحد المشترك بين عالمي الملك والملكوت، فإنهم كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السماوات والأرض، وكالبشر في أحوال المطعم والمشرب والمنكح، فمثلهم كمثل المرجان حيث انه كالحجر والنخل في الوقت نفسه. لذلك فسّر قوله تعالى: ((ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً))⁶⁵². وبهذا استطاع فيلسوفنا ان يجمع بين إعتبر النبي (ص) كسائر الناس في صفته البشرية على ما صرحت به النصوص القرآنية وبين إعتبره غيرهم على ما هو طريقة الصوفية والعرفاء. فإعتبر النبي (ص) في قوله على ما روي عنه: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»، قد أخبر عن حاله ومرتبته الباطنية، وعد هناك حالاً آخر غير ذلك المقام؛ كما جاء في بعض الآيات مثل قوله تعالى: ((ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن الحكم إلا لله))⁶⁵³، وقوله سبحانه: ((لا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك، ولو

646 أسرار الآيات، ص13.

647 كما قال سبحانه: ((ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى)) النجم/8-12.

648 كما في قوله تعالى: ((وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى، علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو بلافق الاعلى)) النجم/3-7.

649 كما في قوله تعالى: ((ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، اذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاع البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى)) النجم/13-18.

650 كما في قوله عز وجل: ((وانه لتنزىل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين، وانه لفي زبر الأولين)) الشعراء/192-196.

651 أسرار الآيات، ص53.

652 الانعام/9. انظر: أسرار الآيات، ص154-155.

653 الاحقاف/9.

كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء))⁶⁵⁴. وقد أفضى به ذلك التلفيق إلى ان يأول سياق بعض الآيات ويحكم بكفر من إعتبر النبي ذا حقيقة بشرية، فذكر يقول: «لا شبهة في ان نفس من هو خير الخلائق لا تساوي في الحقيقة النوعية لنفس من هو شر الخلائق.. واعلم ان الله قد حكم بكفر من قال بأن نفس النبي (ص) مماثلة لنفوس سائر البشر في قوله: ((ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا))⁶⁵⁵، وقوله تعالى: ((أبشراً منا واحداً نتبعه))⁶⁵⁶، وأما قوله تعالى: ((قل انما أنا بشر مثلكم))⁶⁵⁷، فإنما ذلك بحسب هذه النشأة الظاهرة»⁶⁵⁸.

كذلك فبحسب نظرية المقامات المتعددة علل صدر المتألهين امتناع النبي (ص) عن إجابة اليهودي الذي سأله عن معنى الروح في قوله تعالى: ((ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم إلا قليلاً))⁶⁵⁹، فعزا ذلك إلى محدودية السائل وعدم استيعابه، بإعتبار ان النبي وكذا العارفين إذا ما عبروا من مقام إلى مقام، كإن يعبروا من عالم الروح ليصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة، فإنهم سيعرفون عالم الأرواح وما دونها بأنوار مشاهدات صفات الجمال، وإذا ما فنوا بسطوات الجلال عن أنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة فإنهم يكاشفون بهوية الحق، وإذا ما استغرقوا في بحر الهوية الأحدية وبقوا ببقاء الإلهوية فإنهم يعرفون الله بالله، فيوحدونه ويقدسونه ويعرفون به كل شيء، كما هو مسئول دعاء النبي (ص) فيما روي عنه انه قال: «ربي ارني الأشياء كما هي»⁶⁶⁰.

لهذا قام بتأويل الآية التي تقول: ((ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا))⁶⁶¹،

654 الاعراف/188. انظر: أسرار الآيات، ص172-173.

655 التغابن/6.

656 القمر/24.

657 الكهف/110.

658 أسرار الآيات، ص143-144.

659 الاسراء/85.

660 أسرار الآيات، ص105-106. كذلك: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي، ج21، سورة الاسراء،

تفسير آية ويسألونك عن الروح. وقد ورد الدعاء بصيغة: ارنا الأشياء كما هي.

661 الشورى/52.

ففسرها بأنها تعني ما كنت تكتسب بالدراسة والفهم صورة ما في الكتب العلمية، ولست تتعلم الايمان من معلم غير الله، ولكن جعل الله قلبك نوراً عقلياً تتنور به حقائق الأشياء ويهتدى به إلى ملكوت الأرض والسماء⁶⁶².

ومثل ذلك قام بتأويل آية عدم تمكن موسى من رؤية الحق تبعاً لاختلاف المقامات. فالقرآن الكريم صريح في نفي إمكان الرؤية الإلهية حتى بالنسبة إلى الأنبياء كالنبي موسى رغم مكانته الشامخة⁶⁶³. لكن بحسب المفاهيم الوجودية فإن كل موجود يرى الحق ويشاهده بحسب وعائه الخاص. وبالتالي ان مسألة شهود الحق ورؤيته قد تثير بعض المشاكل المتعلقة بالنص الديني، وهذا ما دعا فيلسوفنا إلى محاولة التوسط والتوفيق بين صراحة النص وبين مضامين تلك المفاهيم القبلية، فاجاب بأن موسى انما كان يرى الحق تعالى بما هو متجل للأولياء، وأراد ان يراه في صورة التجلي التي لا يدركها إلا الأنبياء، وحيث ان الأنبياء متفاوتون في مقام المشاهدة، فبعضهم لم ينل ما يناله البعض الآخر، لذا أراد موسى ان يرى الحق سبحانه على الوجه الذي يطلبه مقامه كنبى، لأنه كولي يراه دائماً ولا يمكن طلب المحصول عليه⁶⁶⁴. رغم ان هذا الجواب بعيد عن الاقناع، لأن الله سبحانه قد اسند رؤيته إلى إستقرار الجبل، وبحسب المفاهيم الوجودية لم يكن الجبل أعظم إدراكاً من موسى حتى يسند إليه ويعول عليه. وبالتالي فما ذلك إلا التأويل الذي نهى عنه هذا العارف كالذي سنطلع عليه فيما بعد.

ونخلص مما سبق إلى ان العارف وكذا النبي والولي بإمكانه الإتحاد بحسب المقامات المتعددة، لا فقط مع العقل الفعال بل حتى مع ذات الحق والفناء فيه.

وكما سبق ان ذكرنا بأن صدر المتألهين وان كان ينكر الحلول والإتحاد، فانما يريد بذلك وجود أمرين مختلفين، أما مع وجود حقيقة واحدة غير متعددة فالإتحاد عنده من الضرورات العرفانية،

⁶⁶² أسرار الآيات، ص18.

⁶⁶³ مثلما جاء في قوله تعالى: ((قال ربي انظر اليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن إستقر

مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً)) الاعراف/ 143.

⁶⁶⁴ مفاتيح الغيب، ص191.

فهو لا يعني اجتماع أمرين معاً، بل هناك رقائق تذهب وتتكامل فتتحد وتنفى في الحقائق التي أعلى منها، دون ان تترك محلها خالياً، بل تنشأ أبدالها من الرقائق الأخرى لتحل مكانها وتتخذ دورها على سبيل الخلق والاعادة. وان العارف والولي يمكنه الترقى بفعل سلسلة الإتحدات فيتحول من مقام إلى مقام آخر أعلى حتى يصل إلى آخر المقامات، وهو مقام المعاد والفناء. رغم انه في تفسيره لسورة البقرة نفى ان يكون هناك أكثر من مقام لغير الإنسان الكامل، فالملك والإنسان والشيطان والحيوان وغيرها كلها ليس لها إلا مقام واحد فقط، وهو ان كلاً منها يكون تابعاً لإسم إلهي واحد هو ربّه الخاص لا يتعداه، اما تعدد المقامات فهي من خاصة ذلك الكامل⁶⁶⁵.

وذكر بعض المحققين من العرفاء ان الخلق اتصف أولاً بالوجود ثم العلم فالقدرة فالإرادة فالفعل، وحيث ان المعاد هو عود إلى الفطرة الأصلية والرجوع إلى نقطة البداية، فلا بد على ذلك ان تنتفي تلك الصفات بالتدرج والترتيب المعاكس. على هذا فإن السالك العارف لا بد ان ينتفي منه الفعل أول الأمر، فيكون تقياً زاهداً في الدنيا. ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي منه الاختيار والإرادة، حيث يستهلك إرادته في إرادة الله. وبعده لا بد ان تنتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته، فيكون في مقام التوكل والتفويض. وبعده لا بد ان تنتفي منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله، وهو مقام التسليم. ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي وجوده فيكون في وجود الله حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود، وهو مقام أهل الوحدة والذي هو أجل المقامات وأفضلها، حيث انه عبارة عن الفناء في التوحيد⁶⁶⁶. وبذلك تكون مقامات الأنبياء والعرفاء مقامات منبسطة بانبساط الوجود الواحد مثلما قدمنا.

إذاً، بحسب الرؤية الوجودية، يتجسد الإله في النبوة بكل ما يحمله من علم وفعل. فمن حيث العلم ان العلم الإلهي شامل لكل

⁶⁶⁵ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص411-412.

⁶⁶⁶ أسرار الآيات، ص224-225.

شيء مثلما فصلنا الحديث عنه خلال الفصل الثاني، وكذا هو حال العلم في النبوة، فلها هذا المعنى الشمولي، وذلك بما تمتلكه من العقل الفلسفي كما يصوره لنا الفلاسفة في اتصال النبي بالعقل المفارق الفعال، أو بما لديها من العقل العرفاني كالذي يصوره لنا العرفاء في جعل النبوة بمنزلة العقل الأول أو الروح الأعظم.

أما من حيث الفعل فيمكن القول إن الإلوهة في النبوة بادية الظهور. فهي لدى التصور الفلسفي نابعة عن اتصال النبي بالعقل المفارق الفعال، وهو إله البشر الذي يتوسط بالنبياة عن المبدأ الحق⁶⁶⁷، ومنه يكتسب النبي القدرة على الخلق والتكوين كما يظهر ذلك في صنع المعاجز والكرامات. وتبلغ الإلوهة أوجها عند القول بإتحاد النبي مع العقل الفعال، حيث يكون هذا هو ذاك؛ مثلما يصرح به بعض الفلاسفة أحياناً. أما لدى التصور العرفاني فالأمر أعمق من السابق، فالإلوهة بحسب التصور الفلسفي لا تتجاوز حدود العقل الفعال الأخير، لكنها في المعنى العرفاني تندك في الوسيط الذي تقوم به الخلائق كلها، وهو المعبر عنه بالإله الصانع والوجود المنبسط والفعل الشامل والحق المخلوق به والمشية الإلهية وإسم الله الأعظم ومسمى الله وغير ذلك.

وبحسب الفهم الوجودي ان الوظيفة الجوهرية للنبوة ليست معيارية كالتى تتعلق باصلاح الناس في سلوكهم واخلاقهم ومعاملاتهم الفردية والاجتماعية، بل هي وظيفة وجودية حتمية تتعلق بكل من العلم والايجاد تبعاً لسلسلة مراتب الوجود، فغرضها امداد التنزلات العلمية وايصالها إلى النفوس البشرية حتى يتم لها السعادة بفعل الفيض العلمي الذي تفتبسه من فوق، وهي من هذه الناحية مختصة بتكميل النوع البشري⁶⁶⁸. فهي تلعب دور الوسيط العلمي في ربط النفوس بالعالم العلوي. وهي من حيث العلم تحكي السيرة الذاتية لطبيعة المبدأ الحق، كما انها من حيث الفعل تحاكي ما يقوم به هذا المبدأ من ايجاد العالم والتأثير فيه. لكن لما كانت السيرة الذاتية للمبدأ الحق هي العلم بذاته، وان هذا العلم سبب الايجاد

⁶⁶⁷ السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص80.

⁶⁶⁸ شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص246.

والصنع كالذي اطلعنا عليه من قبل، لذا فالنبوة هي على هذا النحو من السيرة، أي انها علم وايجاد. وهي من حيث كونها علماً فإنها تؤثر وتوجد. فالنبي - إذاً - عالم بالموجودات وصانعها بقدر ما له من العلم بها.

وبعبارة أخرى، إن اتصال الفلاسفة والعرفاء بالعلة التكوينية للعالم، والتي هي لدى الفلاسفة عبارة عن العقل الفعال الأخير، ولدى العرفاء عبارة عن العقل الأول وما شاكلة.. يجعل منهم آلهة في العلم والتكوين، إذ يعرفون كل شيء، وبوسعهم خلق كل شيء، وذلك من منطلق ان العلم هو علة الایجاد والتكوين، أو من منطلق ان الاتصال بالعلة يكسب المتصل صفاته الشبيهة، الأمر الذي يوظفون به ما يروى: (عبدی أطعني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون). فكيف بالقائلين بنظرية الإتحاد، إذ يصبح العارف والفيلسوف هو ذاته عبارة عن ذلك العقل الذي هو علم بكل شيء، وفعله سار في كل شيء.

خلاصة الفصل الخامس

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* إن درجة النبوة لدى الرويتين الفلسفية والعرفانية لا تفوق درجة ما عليه رتبة الفلاسفة وكذلك العرفاء. وان الأنبياء في الوقت ذاته هم فلاسفة بحسب الرؤية الأولى، وعرفاء بحسب الرؤية الثانية. وان المكانة التي يحظونها بفلسفتهم وعرفانيتهم هي أعلى وأهم من كونهم يحملون رتبة النبوة.

* إن العرفاء من جانب آخر هم أنبياء، وان النبوة لم ولن تنقطع قط، بفضل الولاية العرفانية التي هي الدرجة العليا من النبوة. وضمن الاطار الفلسفي، إن الذي يناسب الروح الحكمية هو ضرورة ان يكون الفلاسفة أنبياء من دون عكس. بمعنى ان الأنبياء ليس بوسعهم ان يكونوا فلاسفة ما لم تكتمل عندهم القوة العقلية التي يتحلى بها الفلاسفة. وبالتالي فإن النبوة بحسب هذه الروح غير قابلة للانقطاع.

* إن نفس النبي بحسب الرؤية الفلسفية عبارة عن نفس جامعة لقوى إدراكية ثلاث، هي قوى الاحساس والتخيل والتعقل. وانه بقوة التخيل يتصف بالنبوة، وبقوة التعقل يتصف بالفلسفة، وبجمع القوتين يكون أكمل الناس وأسعدهم درجة، حيث يجمع ما بين النبوة والفلسفة. وهما قوتان تشاكل الأولى منهما الثانية وتحاكيها، إذ تكتمل القوة الفلسفية (العقلية) بفيض العقل الفعال، ومنه يترشح الفيض إلى القوة النبوية (الخيالية)، فيصدر عنها الأمثال والرموز على شاكلة ما عليه القوة العقلية.

* من الواضح ان الفيلسوف بحسب الرؤية الفلسفية له مزايا ووظائف تفوق تلك التي للنبوة. فكشف الحقائق والتعامل مع الباطن والقيام بدور القيمومة هي كلها من مهام الفيلسوف لا النبي. فلهذا الأخير وظائف تتعلق بالتعامل مع الظاهر والأمثال والرموز التي

تقرب المفاهيم الدينية إلى أذهان الناس بالاقناع رغم انها تخلو من الحقيقة.

* إن الغاية التي يتحراها الفيلسوف هي ان يتشبه بالإله فيكون عقله علماً بكل شيء. فهو يتصل بالعقل الفعال، أو حتى يتحد به فيكون هو ذاته، الأمر الذي يكتسب فيه الصفات الإلهية، أو انه يصبح ذاتاً إلهية حاوية على كل شيء، وبذلك تكون له القدرة على الفعل والصنع والايجاد، فالعلم هو علة الايجاد كالذي اطلعنا عليه من قبل. أما الغاية التي يتحراها العارف فهي ان تتحد نفسه بالمقامات الفوقية حتى يفنى في ذات الحق، وهو أيضاً حريص على ان تكون ذاته حاوية وعالمة بكل شيء، ومنه يتم له الخلق والايجاد.

* إن النبوة بحسب الرؤية العرفانية تتخذ صورتين إحداهما تكاد تكون متطابقة مع الرؤية الفلسفية، حيث تقتبس منها القوى الثلاث ووظائفها، سوى ان الأمر يختلف من حيث ابدال العنصر الفلسفي بالعنصر العرفاني في القوة العقلية لقوى النبوة. وأيضاً ان هذه القوة العرفانية تجاوزت حدود العقل الفعال الأخير كما تعارف لدى الفلاسفة، ففي أقصى كمالها تصل إلى حد الفناء والاتحاد مع الذات الإلهية. أما الصورة الأخرى فهي أيضاً تؤكد على ان النبوة عبارة عن تلك النفس التي تتقبل ما يفيض عليها العقل المفارق، كالذي لاحظناه بحسب الرؤية الفلسفية. لكن بحسب الرؤية العرفانية يكون العقل المفارق هو العقل الأول أو الصادر الأول وليس العقل الفعال الأخير. ولا شك ان هذه الصورة هي المتعارف عليها في أوساط العرفاء مقارنة بالأولى.

* بحسب الرؤية العرفانية يتم إتحاد النفس النبوية بالعقل الأول جبريل، وهما متحدان مع الحقيقة الإلهية، وهي صيغة لا تختلف عن تلك الصيغة التي شاعت لدى النصارى من ان هناك حقيقة إلهية واحدة لها ثلاث مراتب متحدة، هي الله وابنه عيسى وروح القدس.

* إن للنبوة بحسب الرؤية العرفانية ملكتين علويتين، إحداهما معرفية حيث فيها كل الحقائق، والأخرى تكوينية بما لها من ولاية في تكوين الخلق وتصريفه، وهذا ما يبرر وصفها بالإله الصانع المستخلف عن الإله المتعال. وهي بحسب هاتين الخصوصيتين يطلق عليها الحقيقة المحمدية التي تنشأ عنها سائر المراتب الوجودية، وتتمظهر بها الأشكال والصور الخلقية، فهي عبارة عن إسم الله الأعظم والإنسان الكامل والوسيط الجامع بين حقيقتي الحق والخلق.

* إن النبوة والولاية العرفانية يعبران بحسب الرؤية العرفانية عن حقيقة واحدة لها وجهان ظاهر وباطن، فمن حيث الظاهر نشهد النبوة، ومن حيث الباطن تكون الولاية، وهذه الأخيرة أعظم من الأولى. كذلك فبحسب هذه الرؤية ان الولاية العرفانية هي نبوة دائمة لا تقبل الانقطاع، وان النبوة الظاهرة منقطعة. وهذا يعني ان العرفاء في ولايتهم يفوقون الأنبياء في نبوتهم الظاهرة. مع ان كل نبي عارف، لكنه بالعرفان أكمل منه بالنبوة، وذلك على شاكلة ما تقوله الرؤية الفلسفية من ان كل نبي فيلسوف، لكنه بالفلسفة أكمل منه بالنبوة.

* إن حقيقة محمد بحسب النظر العرفاني هي الصادر الأول المعبر عنه بالعقل الأول والوجود المنبسط، والذي تتقوم به حياة العالم. فمحمد من هذه الناحية يمثل الإله الصانع قبل الإله المتعال. فهو الله المتعين قبل سائر التعينات، وهو الإنسان الكامل، ومنه تكونت الأشياء جميعاً، كما انه غاية الكل. وعلاقته بسائر الأنبياء هي علاقة قيومية. وان ولاية العرفاء تستمد فعلها الوجودي منه، حيث يتمظهر بمظاهر مختلفة، مثل صور الأنبياء ثم الأئمة وبعدهم العرفاء والحكماء. فالكل يستمد وجوده وعلمه وتأثيره منه.

* إذا كان العارف الكامل نبياً، وان النبي هو إله يقوم به كل شيء، فإن النتيجة المنطقية تقول بأن العارف الكامل هو ذاته عبارة عن إله.

* بحسب الروح الوجودية يمكن القول إن للفلاسفة والعرفاء وكذا الأنبياء قدرة على تغيير العالم وتسييره، بفعل ما يحملونه من العلم الشمولي والقوة الحسية. لكن يظل ان تغيير العالم بحسب الرؤية الفلسفية هو أقل درجة مما تدعيه الرؤية العرفانية.

* لا يوجد فصل لدى العرفاء بين التوحيد والنبوة والولاية، فكلها تعبر في جوهر الأمر عن الذات الإلهية وتنزلاتها، أو هذه الذات وفعلها المطلق الساري في كل شيء. فللنبوة والولاية درجة الإلوهة، حيث بيدها تصريف الخلق والتكوين، كما بيدها الهداية وتقرير المصير. لذلك فإنها لا تخرج عن التوحيد، إذ هي عين صفة المشيئة والإرادة، وإذا أخذنا بإعتبار ان صفات الحق عين ذاته، وانها موجودة بوجوده، فإن ذلك يجعلها لا تتجاوز حد التوحيد، ولم يعد لدينا تعدد في الأصول، حيث تتحد الولاية والنبوة والتوحيد في أصل واحد هو حقيقة الإله وما يحمله من المرتبتين التين يعبر عنهما بالإله المتعال والإله الصانع.

الفصل السادس التنزيل وحقيقة المعاد

تمهيد

إن فهم المعاد وفق الرؤية الوجودية يعتمد ولا بد على فهم التنزيل الذي تحدثنا عنه في الفصل الثالث. فهذه الرؤية شكلان من الحركة، إحداهما نزولية (حلولية)، وأخرى صعودية (اتحادية). وما لم يفهم التنزيل بكونه البدء والتكوين فسوف لا يفهم التصعيد بتمثيله للعودة إلى ما عليه الأول. فكما ان هناك رقائق للصور تنزل إلى أدنى درجة لها في العالم السفلي، بما يسمى قوس النزول، فكذا تكون في قبالتها صور تترقى لتعود مرة ثانية إلى التجرد والاتحاق بالعالم العلوي تبعاً لما يطلق عليه قوس الصعود. وبالتالي فإن المعاد هو العودة إلى عالم الإدراكات المجردة من العقول والنفوس السماوية، أو هو ذات العالم الإلهي. مما يؤكد ان فهم طبيعة المعاد لا يتم إلا بفهم المبدأ الذي تنزل عنه العالم وعلّة هذا التنزل.

وفي جميع الأحوال ان حلقات السلسلتين الأنفتي الذكر تمثل حالات متفاوتة من الإدراك، وان التجرد فيه هو غاية العودة والمعاد. فعلم الإنسان مثلاً هو غاية وجوده في الحياة⁶⁶⁹، كالذي شهدناه خلال الفصل السابق، وسيؤكد لنا ذلك ضمن بحثنا التالي..

فنحن نواجه إشكالية أساسية لها علاقة بعلة النزول والصعود لصور الكائنات، ومنها النفوس البشرية. فلماذا تنزل الوجودات؟ كما لماذا تعود إلى ما كانت عليه مرة أخرى؟ وكيف تجري العملية أزلاً وأبداً؟ فالمبدأ هنا يساوق العودة والمنتهى..

لا شك ان هناك صوراً عديدة تطرحها الرؤية الوجودية لتبرير النزول والصعود ومن ثم دوام الفيض أزلاً وأبداً، فتارة ان الأمر عائد إلى ما عليه نظام العلية، وأخرى إلى ما تستلزمه طبيعة الصفات والأسماء الإلهية، وكذا ما يتضمنه العشق والحب، وإلى فعل العناية والسلوك نحو الغاية الكمالية عبر الاتصال المعرفي

⁶⁶⁹ أسرار الآيات، ص138.

والاتحاد بالأصل مرة أخرى... الخ. فهي تفسير متعددة ذات مضامين متقاربة.

فأمامنا عدد من القضايا الجوهرية التي تحتاج إلى البحث مما لها علاقة بالمبدأ والمعاد، أبرزها طبيعة الدوام الذي تفرضه مسألة أزلية الحدوث والصنع التي تحدثنا عنها فيما سبق، بما في ذلك دوام أزلية الأنواع الحية وعلى رأسها الإنسان، فما نوع العلاقة التي تربط هذا الدوام والأبدية بالنشأة التي عليها المعاد؟ كما لا بد من بحث طبيعة اللحاق بعالم الآخرة بحسب المفاهيم الوجودية، وتبيان ما تؤكد هذه المفاهيم من العودة إلى العالم الأصلي؛ عالم الكمال والتجرد والوحدة، أو عالم العقل والعلم والإدراك المفارق، مع بحث كيفية تفسير العقوبات الربانية وسائر الشرور؟ وهل يتوافق ذلك مع فكرة الرجوع إلى الأصل الكامل؟.. وأين موقع كل هذا من حتمية المراتب الوجودية وثباتها؟.. الخ.

المعاد ونظرية دوام الأنواع

وفقاً للضرورة الفلسفية فإن أنواع الكائنات تستمد وجودها وبقاءها من وجود عللها الثابتة كما عرفنا من قبل. فهي ثابتة الوجود بثبات هذه العلل. ومن المتفق عليه ان علل هذه الأنواع عبارة عن عقول مفارقة. فالأنواع الأرضية من الجماد والنبات والحيوان كلها موجودة بوجود العقل المفارق. حيث يتمثل هذا العقل لدى المشائين بالعقل الفعال الأخير، وهو آخر العقول الطولية، لكنه لدى الإشراقين بزعامة الشيخ السهروردي عبارة عن العقول العرضية المفارقة، وهي التي لا يتعلق بها جعل ولا تأثير، بل تعد عقولاً تشتمل عليها الذات الإلهية، فهي موجودة بالجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وآثار لازمة هي مظاهرها. وسواء لدى المشائين أو الإشراقين، فإن لوازم هذه العقول من الأنواع الأرضية، تتصف بالوجود والبقاء الثابت أزلاً وأبداً، رغم زوال الأفراد على التوالي. فمن حيث الأزل ان كل فرد يسبقه آخر، وهكذا من غير بداية محددة. ومن حيث الأبد فإن كل واحد يلحقه آخر إلى ما لا نهاية له. ومبرر كل ذلك يستند إلى ضرورة بقاء المعلول عند بقاء علته

الثابتة، أو لوجود إعتبرات أخرى ثانوية كوجوب ثبوت الفيض ودوامه، ووجود العناية التي تأبى انقطاع النوع، أو لعدم التعطيل في الوجود والأسماء الإلهية المقدسة كالذي يقوله العرفاء، أو لكون القاصر لا يدوم، وما إلى ذلك من مبررات.

ان جميع تلك الإعتبرات تؤكد ضرورة بقاء المعلول سواء كان متعلقاً من الناحية الفعلية بشخص معين كالأفلاك والأجرام التي لكل منها علة يعبر عنها بالرب، بما في ذلك الأرض⁶⁷⁰، أو كانت أفراداً متكررة بالفعل كما في الأنواع الأرضية. إذ الغاية الذاتية ليست وجود شخص محدد بعينه، وإنما هي وجود الماهيات النوعية بالخصوص⁶⁷¹.

على ان الذي يحفظ دوام قابلية وجود أفراد غير متناهية العدد في الطبيعة؛ إنما هو التضاد والكون والفساد. فعلى رأي الفلاسفة انه لولا التضاد ما صح الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما أمكن وجود أشخاص ونفوس غير متناهية، سواء كانت حيوانية أو إنسانية أو غيرها⁶⁷². فالتضاد والفساد والكون يحفظ الوجود غير المتناهي للأفراد، وكل ذلك متعلق بحفظ وحماية العقل الفعال كما لدى المشائين، أو بحفظ العقول والأرباب كما لدى الإشرافيين⁶⁷³.

وقد اقتضى ذلك الحال ان تكون الأنواع دائمة الافاضة أزلاً وأبداً، فمن الأزل لا بداية لأفرادها، ومن حيث الأبد لا نهاية لفنائها. وكما قال صدر المتألهين: إن الأنواع «لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات، قبلية بالذات في عالم الدهر، إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود، ولا ضاد للجواد المطلق. ولا مبطل ومعطل للمفيض الحق عن

⁶⁷⁰ لاحظ: الأسفار، ج6، ص143. والشواهد الربوبية، ص164.

⁶⁷¹ يقول صدر المتألهين: «ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع، بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن ان يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص، فليس للأجرام الا شخص واحد كما في الشمس والقمر، وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات، بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك، فتكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية، فالغايات الذاتية متناهية، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع» (الأسفار، ج2، ص266-267).

⁶⁷² المشارع والمطارحات، ص466.

⁶⁷³ الأسفار، ج7، ص77.

وجوده وفعله ومنعه وابداعه. فهي لا محالة فائضة عنه أبداً. وأما التي تفتقر في خصوصيات أفرادها الشخصية إلى سبق إمكان استعدادي وراء إمكانها الذاتي فهي أيضاً فائضة، حيث طبيعتها المرسلّة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تعييناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والأزمنة والأوقات. وبالجملة فالإفاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه، وهي الأنواع بحسب الهويات والوجودات، متجددة دائرة بائدة. فإذاً جميع الماهيات وصور الأنواع على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر وإن كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمانياً»⁶⁷⁴.

كما ذكر ان النفوس الإنسانية الناطقة تستمر في حدوثها أزلاً وأبداً، باعتبارها غير متناهية بخلاف الأبدان المتناهية، وحيث انها لا تحدث إلا مع الأبدان «فلا بد من وجود مدة غير منقطعة، وأدوار غير متصرمة ليحصل بحسب الأدوار والحركات واستعدادات القوالب المتعاقبات نفوساً ناطقة قرناً بعد قرن ونسلاً بعد نسل، ليتم الأزل بالأبد ويكمل البداية بالنهاية ولا يصير نعمة الله بتراء ولا جوده منقطعاً وفضله معطلاً، ولذلك قال تعالى: ((قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً))»⁶⁷⁵.

فكل ذلك يجري من خلال استمرار الفيض ودوام الجود بنسق واحد على الأشياء أزلاً وأبداً⁶⁷⁶، حيث يظل الفيض سارياً على العالم الطبيعي الذي تتبدل وجود أجزائه ويتجدد حالاً بعد حال، لكن كلياته تبقى أبداً كالأفلاك وكليات العناصر الأربعة وكليات الأنواع المركبة المحفوظة بتعاقب الأفراد⁶⁷⁷.

ويواجه هذا التفكير مشكلتين كالآتي:
أولاً:

⁶⁷⁴ الأسفار، ج7، ص267.

⁶⁷⁵ أسرار الآيات، ص48-49.

⁶⁷⁶ الأسفار، ج7، ص305.

⁶⁷⁷ لاحظ الأسفار، حاشية الطباطبائي، ج8، ص305.

إن بقاء الفيض والاستناد إلى العلية والمعلولية يجعل من إثبات القيامة الكبرى أمراً يصعب تحقيقه. فلما كانت الأنواع رهينة وجود علها، وان علها العقلية ثابتة لا تقبل التحول والتغير، فهي لا محالة لا بد ان تظل ثابتة مدى الدهر، حتى يكون الفيض سارياً على نسق واحد أزلاً وأبداً من دون حدوث أمر طارئ يستجد عليها. وليس من حل لهذه المشكلة إلا بالقضاء على فكرة العلية وسلب الثبات من العلل العقلية والأنوار المجردة.

ومع انه قد يقال ان الأخذ بفكرة الإتحاد ورجوع الخلائق إلى المبدأ الأصل بالاتحاد والفناء فيه؛ يمكن ان يقدم لنا تبريراً مفيداً وناجحاً لقيام القيامة الكبرى، وهو الأمر الذي يتجاوز فكرة العلية بالكامل، لكن مع ذلك فإن هذا الطرح العرفاني لا يتجاوز الثبات في وجود الأسماء الإلهية من أرباب الأنواع، ولا كذلك ثبات مربوباتها من الأنواع ودوام الفيض. أي انه لا فرق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني من ضرورة وجود كائنات ثابتة تعمل على دوام الفيض وبقاء الأنواع أزلاً وأبداً، سواء فسّرنا الأمر تبعاً لفكرة العلية والعقول المفارقة، أم لفكرة الأرباب والأسماء الإلهية عبر التجلي الإلهي. فكما يقول ابن عربي: ان كل تجلي يعطي خلقاً جديداً، ويذهب في قبالة بخلق آخر، وهذا الذهاب هو الفناء عند التجلي⁶⁷⁸. وكذا ما يشير إليه حيدر الأملي من ان المعاد هو عود مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى. أو هو ظهور الحق بصور اسمي الباطن والآخر مع أسماء أخرى كالعدل والحق والمحيي والمميت، كما ان الدنيا والمبدأ هما ظهوره بصور اسمي الظاهر والأول مع أسماء أخرى كالمبدئ والموجد والخالق والرازق وأمثالها، لتوفية حقوق كل إسم من أسمائه غير المتناهية. على ان أسمائه بحسب الجزئيات والأشخاص غير متناهية، لكنها بحسب الكلّيات والأنواع متناهية، فيجب ان يكون الحق متجلياً على الدوام بصور أسمائه وصفاته دنيا وآخرة. لهذا ذهب بعض العرفاء إلى ان الدنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وعليه لا بد ان يكونا حادثين على الدوام من غير انقطاع وتوقف في آن أو زمان.

⁶⁷⁸ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص97.

هكذا فإن القيامة عبارة عن تغيير عالم الظاهر وتبديله ورجوعه إلى الباطن دائماً، كما ان الدنيا عبارة عن ظهور الباطن بصور الظاهر على الدوام ورجوعه إليه أيضاً. فالأسماء وإن كانت كثيرة لكن لا يخرج حكمها عن هذه الأربعة: الأول والآخر والظاهر والباطن، وهي ذاتها عبارة عن الدنيا والآخرة. على ان لكل اسم اقتضاء وأحكام، فالآخرة من اقتضاء الإسم القهار والواحد والأحد والصدد والفرد والمعيد والمميت وغير ذلك، كما ان الدنيا من اقتضاء الإسم الظاهر والمبدئ والأول والموجد وغير ذلك، رغم ان كل واحد من هذه الأسماء هو نفس الآخر، لكون المغايرة في الأثر والأحكام لا في الذات والحقيقة⁶⁷⁹.

وعليه يظل الفارق بين الطرحين الفلسفي والعرفاني هو ان الرؤية العرفانية تجيز عمليتي الحلول والاتحاد أزلاً وأبداً بتجاوز فكرة العلية والثنائية التي تؤكد على الفوارق الثابتة بين العلة ومعلولها. مما يعني ان كلا هذين الطرحين لا يسعهما تفسير مسألة الحشر الجماعي للقيامة الكبرى؛ ما لم يُعترف بتكثر الحشر والقيامة وتسلسلها أزلاً وأبداً، حيث يتم في كل مرة حشر الخلائق العائدة واستبدالها بغيرها، وهكذا على نسق واحد من دوام الفيض والحشر أزلاً وأبداً. لكننا سنجد لصدر المتألهين بعض الآراء التي تناقض فكرتي دوام الفيض وبقاء الأنواع وأربابها، تعويلاً على ما أبداه من تليفق جامع بين العرفان والنص الديني.

ثانياً:

لقد أفادنا العلم الحديث بأن لكل نوع عمراً محدداً على وجه التقريب، وان بعض الأنواع الحية قد انقرضت، فكيف نوفق بين هذه الحقيقة وبين تأكيد الفلاسفة على ضرورة وجود الأنواع أزلاً وأبداً؟ فهناك أربع دعائم ذكرها صدر المتألهين كي يبرهن على قوله بوجود الأنواع أزلاً وأبداً:
أولها كون العناية الإلهية تآبى انقطاع الأنواع.

⁶⁷⁹ أسرار الشريعة، ص 106-107.

وثانيها ضرورة جريان قاعدة الإمكان الأشرف في كليات الأنواع.

وثالثها إن ثبوت المثل النورية، أو العقول العرضية التي لها عناية بافراد أنواعها المادية، ينافي انقطاع كليات الأنواع ولو للحظة واحدة من الزمان.

أما رابعها فهو ان أفراد الطبيعة عند العرفاء عبارة عن أسماء الله وتجلياته، فكيف يجوز ان لا تدوم هذه الأسماء والتجليات؟ فهذه الدعائم كلها تعبر عن حقيقة واحدة تتفق مع منطوق العلية والسنخية في ثبات العلة والمعلول؛ مهما تلونت الإعتبارات والمجازات.

بيد ان هناك بعض الأجوبة كما أفادها المرحوم الطباطبائي ليجد عناصر الاتساق ويوفق بين ثبات العلية ودوام الفيض كضرورة من الضرورات الفلسفية من جهة، وبين حقيقة انقراض بعض الأنواع كضرورة علمية من جهة ثانية⁶⁸⁰. فبداية انه نقد فكرة العقول العرضية لدى الإشراقين ولم يوافق عليها اطلاقاً، فإعتبر ان ما ذكره الفلاسفة من دوام بقاء الأنواع واستمرار النظام المدبر لها؛ مبني من وجه على فكرة ثبوت أرباب الأنواع، ومن وجه آخر على أصول موضوعة متعارف عليها بحسب منطوق علم الفلك القديم. لكنه لم يكثرث بالوجهين معاً، واعترض على ما قدمه صدر المتألهين من ذرائع، فأجاب عن الذريعة الأولى الخاصة بالعناية؛ بأن هذه العناية لا تنفك عن مراعاة حال المقتضيات والشرائط والعلل المعدة، فمن الجائز بحسب ذلك ان يكون استعداد الأوضاع والأحوال لظهور بعض الأنواع محدوداً زماناً، مما يأذن بالإنقراض، وقد تسنح له فرصة الوجود مرة أخرى حين يستأنف حضور الاستعداد من جديد، فيكون الفيض والعناية محفوظين رغم ما يحصل من تقطعات مؤقتة، بل لديه ان انقراض بعض الأنواع نهائياً من دون عودة ورجوع، لا يمنع حفظ دوام الفيض والعناية، من حيث ان سائر الأنواع الأخرى تظل مستفيدة منه. ولا شك ان ذلك مبني على رفض فكرة أرباب الأنواع. وشبيه بهذا الجواب ما

⁶⁸⁰ يقدر العلماء أن نسبة انقراض الأنواع تبلغ أكثر من 99%، أي أن الأنواع الباقية هي أقل من 1%..

أجاب به عن الذريعة الثالثة، وهو ان العقول العرضية على فرض تقديرها ليست بعلل تامة، وانما هي فواعل يتوقف فيضها على اجتماع الشرائط المعدة، فكما اجتمعت هذه الشرائط استأنفت الأنواع ظهورها من جديد. أما جوابه عن الذريعة الثانية فهو انه لم يسلم بثبوت الأخس الذي يمثل شرط توقف القاعدة عليه. في حين إن جوابه عن الذريعة الرابعة فهو انه رغم تسليمه بأن صور الأفراد عبارة عن أسماء إلهية وتجليات ربانية لكنها ليست من الأسماء والتجليات الكلية، بل هي أسماء وتجليات كونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار⁶⁸¹.

على ان ما قدمه صدر المتألهين من ذرائع كان متسقاً مع روح العرفان والفلسفة معاً. فمن حيث العرفان لا بد للأسماء والتجليات الكونية ان تكون محفوظة ومصانة عن النقص. أما من حيث الفلسفة فإن ثبات العلية بين العلة والمعلول لا بد ان يكون محفوظاً أيضاً. ولم تكن محاولة الطباطبائي موفقة من الناحية الفلسفية، فلو ان بعض الأنواع انقرضت لكان يجب ان يكون هناك تخلخل في الشروط المادية. مع ان هذه الشروط هي أيضاً تمثل أنواعاً محكومة بشروط ثانية وأرباب أخرى، فكل تغير مفاجئ يحصل فيها لا بد ان يقتضي تغييراً في غيرها من الشروط النوعية، وهذا الحال محال لأنه يؤدي إلى تسلسل الأنواع بغير نهاية. أما لو فرضنا ان مقتضى التغير يلوح نفس الأرباب، فهو محال أيضاً؛ بإعتبارها تمثل - عند الفلاسفة - عقولاً ثابتة لا تتغير أزلاً وأبداً.

والواقع ان هذا الاعتراض لا يصدق على الإشراقين والعرفاء فحسب، بل يعم حتى على المشائين الذين نفوا ان تكون هناك عقول عرضية تضاف إلى العقول الطولية. إذ يظل ان كل تغير نوعي طارئ يقتضي التغير في علته العقلية المفارقة، وهو أمر محال بإعتبار ان العلل المفارقة علل ثابتة لا تقبل التغير أزلاً وأبداً.

المعاد والعودة إلى الأصل الإلهي

681 الأسفار، ج7، حاشية ص 315-316 و305-306، وج2، حاشية ص266-267.

يجمع الفلاسفة على ان النفس لها أصل إلهي سابق على البدن، وهم من هذا المنطلق اعتقدوا بضرورة مفارقتها له بعد اكتمال مهمتها من بلوغ الحد الذي يجعلها قابلة للانفصال عنه كلياً. مما يعني ان النفس لا بد لها ان تعود إلى عالمها الإلهي الذي تنزلت منه. أي فكما ان هناك تنزلاً، فهناك عود وصعود. وهنا نجد عدداً من المسائل المتعلقة بهذه العودة. فأولاً ان النفس لها قوى ودرجات متباينة من الإدراك والتجرد، وعلى هذا التعدد والاختلاف لا بد ان نعرف أي هذه القوى مؤهلة للعودة، وأيها يندثر وينمحي مع هلاك البدن؟ ثم كيف جرى تفسير العودة لدى الرؤية الوجودية؟ كذلك ما هو مصير النفوس الشريرة والجاهلة؟ فهذه المسائل وغيرها سنتعرف عليها كالآتي:

يؤكد الفلاسفة بأن النفس التي تفارق البدن هي تلك التي تتصف بالتجرد وتكون موضعاً للعلم العقلي. فهم يتفقون كما ينقل ابن رشد على ان النفس المخالطة للهيولى، والتي توصف بأنها مخلقة لأنواع الأجسام والأبدان الأرضية ومصورة لها، تعود إلى مادتها الروحانية الإلهية⁶⁸². أما النفس التي لا تخالط الهيولى والتي ليس لها علاقة بتخليق البدن وتصويره، فإن الفلاسفة يختلفون في حدود ما هو قابل للتجرد والرجوع إلى الأصل الإلهي. فعند أرسطو ان جميع قوى النفس تبطل سوى العقل المكتسب المسمى بالعقل المستفاد، بخلاف العقليين المتبقيين، وهما العقل الهيلواني والعقل بالملكة. فالعقل الهيلواني هو عقل بالقوة، أي محض استعداد لقبول وإدراك المعقولات، فهو بالتالي خال من الصور. أما العقل بالملكة فهو العقل الذي تحصل فيه المعقولات وكان من الممكن استحضارها متى شاءت النفس من غير جهد ولا تكلف. في حين إن العقل المستفاد فهو ذلك الذي تكون فيه المعقولات حاضرة عند العقل من غير غياب. فهذه هي قوى العقل الثلاث⁶⁸³، وكلها دائرة عند أرسطو باستثناء العقل الأخير.

⁶⁸² نهافت التهافت، ص578-579.

⁶⁸³ لدى الفلاسفة المسلمين كثيراً ما حسبوا ان قوى العقل عبارة عن أربع، هي العقل الهيلواني والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد، وهناك تقارب بين العقليين المتوسطين، فقد قيل عن العقل بالملكة انه عبارة عن العلم بالمعقولات الأولى أو الضرورات، وان له استعداداً لاكتساب سائر المعلومات الأخرى. بينما

لكن اتباع أرسطو من المشائين القدامى وجدوا ان العقل الهيولاني هو أيضاً محفوظ بالبقاء لا يقبل الفساد والاندثار. ولإبن رشد أكثر من موقف، فهو في (تهافت التهافت) وقف مع سائر المشائين في عدم التسليم بفساد العقل الهيولاني، حيث وصفه بأنه يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها حكماً كلياً، وما جوهره هكذا فهو غير هيولاني أصلاً⁶⁸⁴، كما انه ليس مجرد محض قوة واستعداد فحسب. لكنه في (تفسير ما بعد الطبيعة) لم يخالف أرسطو في فساد هذا العقل، انما خالفه حول العقل بالملكة الذي رأى ان فيه ما هو فاسد وما هو غير فاسد، فمن حيث فعله فهو فاسد، لكنه من حيث ذاته فهو باق غير مندثر بإعتباره داخلاً علينا من الخارج⁶⁸⁵. ولدى بقية الفلاسفة المسلمين، فالمعول عليه هو ان العقل الهيولاني وكذا العقل بالملكة كليهما يعدان غير مندثرين، كالذي يؤكد عليه ابن سينا⁶⁸⁶.

نظريات الفلاسفة للمعاد

تتخذ كيفية المعاد وفق الرؤية الفلسفية الوجودية عدداً من الاطروحات نجملها بأربع كما يلي:

الاطروحة الأولى:

وهي تلك التي قال بها أغلب الفلاسفة، وهي ان المعاد ليس جسمانياً، وانما يجب ان يكون محلاً للعلم بما لا ينقسم ولا يمكن

الحال في العقل بالفعل هو ان تحصل فيه النظريات وتختزن، بحيث يمكن للنفس ان تستحضرها متى شاءت «من غير تجشم كسب جديد»، كالذي جاء في تعريفات الجرجاني (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص85). وكذا جاء في تعريف السهروردي ان صفة العقل بالملكة هو ان يحصل للنفس المعقولات الأولى أو الضرورات، كما ان لها تحصيل سائر المعقولات بالفكر أو الحدس، في حين ان العقل بالفعل هو ان يكون للنفس ملكة على استحضار المعلومات الحاصلة متى شاءت من غير كسب جديد (جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1998م، ص496). فالفارق بين هذين العقلين، هو ان العقل بالملكة عبارة عن عقل كسبي، بينما العقل بالفعل عبارة عن عقل استحضاري.

⁶⁸⁴ تهافت التهافت، ص578-579.

⁶⁸⁵ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1489-1490.

⁶⁸⁶ ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م، ص209. كما انظر مقدمة كتابه المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص120.

الإشارة إليه حسيًا⁶⁸⁷. وهو ما قال به الفارابي واتباعهما. فابن سينا - مثلاً - صرح بنفي المعاد الجسماني في رسالة (الاضحوية في أمر المعاد) بما لا مزيد عليه⁶⁸⁸، كما انه لَوَّح إلى نفيه في رسالة (دفع الغم من الموت)⁶⁸⁹، وفي كتاب (المبدأ والمعاد) ذكر عنواناً أو ما فيه إلى ذلك المعنى، حيث كان نصه: (في السعادة والشقاوة الوهمية في الآخرة دون الحقيقية)⁶⁹⁰، وأبدى في كتاب (النجاة) نفس الحال من التلويح⁶⁹¹، وإن كان في موضع آخر من الكتاب المذكور، وكذا في (إلهيات الشفاء)، ذكر نصاً حاول ان يظهر فيه مظهر المعتقد بالمعاد الجسماني، وكما قال: «يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث.. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس»⁶⁹².

وأهم ما في الأمر هو ان الشيخ الرئيس قام بتقديم بعض التبريرات التي دفعته إلى نفي المعاد الجسماني، حيث انها مستلهمة من الغاية التي حصر الفلاسفة عنايتهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالإدراك المعرفي المجرد. باعتبار ان المادة تصبح معيقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة⁶⁹³.

وقد اختلف الفلاسفة حول النفوس الساذجة عن العلوم كلها ان كانت تعدم أو تعاد⁶⁹⁴. فابن سينا حيث انه لم يتمكن من إثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان؛ فقد صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة بعد الموت، فتارة اضطر إلى أن يقول ببطلانها كما في رسالته

687 نصير الدين الطوسي: رسالة قواعد العقائد، وهي منشورة خلف تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، 1980م، ص465.

688 ابن سينا: رسالة اضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51 و55-57. كذلك: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص423-424.

689 رسالة في دفع الغم من الموت، ص50.

690 المبدأ والمعاد، ص114.

691 اذ ذكر في (النجاة، ص712) بأنه يجب على النبي ان يقرر عند البشر أمر المعاد على وجه يتصورون كقيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً.

692 انظر النجاة، ص682. والهيئات الشفاء، ص423.

693 ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، ص220.

694 مفاتيح الغيب، ص590.

(المجالس السبعة)، وأخرى قال إنها باقية لكونها تدرك بعض الأوليات والعمومات⁶⁹⁵. وهو لم يقطع باستخدام النفس للجرم السماوي بعد مفارقة البدن، فهو وإن كان يبدو عليه شيء من الميل إلى هذا الاعتقاد في شرحه لكتاب (اثولوجيا)، إلا أنه اعترف في (المباحثات) بالقصور عن إدراك مثل هذا الأمر، دون أن يجزم إن كان فعلاً يمكن للنفس أن تستخدم الجرم السماوي بعد مفارقة البدن أم لا⁶⁹⁶.

كما ظهر لدى شيخه الفارابي بعض التردد حول النفوس الجاهلة والشريرة. ففي كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) اعتقد بأن النفوس الشريرة تبقى بعد الموت في آلام أبدية لا نهاية لها، مقرأً إن ما يهلك ويصير إلى عدم إنما هي فقط النفوس الجاهلة على مثال ما يكون للبهائم والسباع والأفاعي⁶⁹⁷. لكنه في (السياسة المدنية) اعتبر النفوس الشريرة التي لا تصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم تنحل وتعدم لأنها تظل نفوساً هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة أو البدن، فإذا بطل البدن بطلت هي معه، وبالتالي لا بقاء إلا للنفوس الكاملة⁶⁹⁸. بل رغم أن هذا المعلم أقرّ - في مجمل ما كتبه - بجوهرية واستقلالية النفس عن البدن، ورأى أنها تفارقه كلياً دون أن تعود إليه⁶⁹⁹، لكن كما ذكر ابن طفيل، أنه في شرحه لكتاب (الأخلاق) وصف «شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: (وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز).. إذ جعل مصير الكل إلى العدم. وهذه زلة لا تقال»⁷⁰⁰.

الاطروحة الثانية:

⁶⁹⁵ الطريحي: ابن سينا، بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء في النجف، 1949م، ص175-176. والأسفار، ج9، ص115.

⁶⁹⁶ المباحثات، في: أرسطو عند العرب، ج1، ص197-198.

⁶⁹⁷ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص118.

⁶⁹⁸ السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، 1961م، ص83.

⁶⁹⁹ رسالة دعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، ص10.

⁷⁰⁰ انظر مقدمة حي بن يقظان.

وهي التي تعود إلى ابن رشد في تبنيه لموقف الفلاسفة الاغريق من المشائين، حيث أنكر المعاد النفساني في صورته الجزئية، مثلما أنكر الحشر الجسماني حيث مآله الفساد والتحلل، واعتقد ان النفوس بعد مفارقة الأبدان لا بد ان تكون واحدة بالعدد. وبالتالي فالخلود الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس فردياً، حيث تتحد النفوس البشرية بعقل الإنسانية الشامل والمعبر عنه بالعقل الفعال. وقد شبه ذلك بالضوء حيث ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، وكذا الأمر في النفوس مع الأبدان، إذ تتحد بانتفاء الأخيرة⁷⁰¹.

لكن لابن رشد رأياً آخر تجاوز فيه الرأي المشائي الأنف الذكر. فقد تبني القول بالمعاد النفساني كالذي عليه الفارابيان حسب نظرية التمثيل التي سيمر علينا تفصيل الحديث عنها فيما بعد. وأكثر من هذا أشار إلى معنى آخر قد يكون مختلفاً عما سبق، ففي بعض كتبه - كما في التهافت والمناهج - أقرّ ببعث الأجسام، لكن لا بهذه الأجسام الطبيعية وانما بأمثال لها⁷⁰². فالعائد انما هو أمثال هذه الأجسام الدنيوية وليس عينها، فالمعدوم يحال ان يعاد نفسه⁷⁰³. وهو لم يحدد ان كان يقصد بذلك نفي المعاد الجسماني كلياً على طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما من جمهور الفلاسفة المشائين، أم كان يرى المعاد الجسماني على صورة المثل المعلقة كما هو الحال عند الإشراقيين كالشيخ السهروردي، أو لا هذا ولا ذاك، بل شبيه بما لجأ إليه صدر المتألهين، كالذي سيمر علينا عما قريب؟

الاطروحة الثالثة:

وهي تعود إلى السهروردي القائل بأن المعاد الجسماني يعبر عن عالم وسيط وجامع بين العالمين الحسي والعقلي، وهو عالم الخيال والمثل المعلقة، فهو يجمع صور جميع الموجودات العقلية والحسية. وتتصف هذه المثل بأنها خارجية منفصلة عن النفس في عالم التجرد

701 تهافت التهافت، ص 84-93.

702 تهافت التهافت، ص 586.

703 تهافت التهافت، ص 586.

والآخرة، على شاكلة ما كان يقوله افلاطون مع بعض الفوارق، حيث ان المُثل الافلاطونية نورية ثابتة، بينما المُثل المعلقة على صنفين، فمنها المستنيرة للسعداء، كما منها الظلمانية للأشقياء. وفي جميع الأحوال ان المُثل المعلقة ليست حالة في قوام مادي، كما إنها ليست خيالات نفسية داخلية كالذي عليه نظرية الفارابيين وغيرهما. وهو أمر يتسق مع نظريته النورية في الشهود والحضور، حيث في هذه الحالة تكون النفس مدركة لتلك «البرازخ» من المُثل إدراكاً حضورياً بالشهود.

الاطروحة الرابعة:

وهي تعود إلى صدر المتألهين، الذي عدّ مشكلة القول بنفي المعاد الجسماني هي من أهم المسائل التي دفعت الفلاسفة إلى ان يعتبروا الشرع خطابياً جاء ليقنع عوام الناس⁷⁰⁴، الأمر الذي أثار حفيظة هذا العارف فردّ عليهم بنفس المقياس الذي شيده لفهم النص، فذكر في ردّه بأنه لو كان من الصحيح ان الشارع جاء ليقنع الناس بالإيهاهم؛ للزم ان يضل الصالحين ويفضي بهم إلى العذاب المؤبد، نتيجة الجهل بحقيقة علم المعاد⁷⁰⁵. وإن كان هذا العارف هو أيضاً لم يراع هذا التحذير الذي نبّه عليه. ومن ذلك انه إعتبر معصية آدم التي شهد لها النص القرآني والكتب السماوية الأخرى لا تفيد المعنى الحقيقي للنص، وانما هي من التجوزات والرموز، مداراة لضعفاء العقول من الناس⁷⁰⁶. وكأنه بهذا أعاد الصورة التي نادى لها

⁷⁰⁴ انظر مثلاً ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51.

⁷⁰⁵ يقول صدر المتألهين: «إن الذي صرف النصوص الواردة في أخبار الآخرة عن ظاهرها ومؤداها وحول الآيات الدالة على أحوال القبر والبعث عن منطوقها وفحواها، وزعم أنها عقلية أو وهمية محضة، وليس لها وجود عيني؛ جهل أو تجاهل انه لو كان الأمر كما توهم وأوهم، لزم أن يكون تشريع الشرايع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية، ولم يعلم ان أولئك الهداة الصادقين المعصومين عن الغلط والخطأ قرروا، إن الذي قرر في نفسه العقائد الفاسدة ورسخ في ذاته العلوم الباطلة، كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة أبداً، إذ هي لا يزول عنها أبداً ولا يزول الملكات التي هي آثار الأفعال والأعمال قطعاً... فلو لم يكن مفهوماتها الظاهرة ومعانيها الأولية حقة، لكانت ضلالات وجهالات، ومن اعتقدها كان معذباً لما قرروه، فيلزم ان يكون ما اكتسبه الصلحاء والأتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات واللذات وأن لا يكونوا في الجنة أبداً ولم يكن لهم لذات قطعاً» (المبدأ والمعاد، ص413-414).

⁷⁰⁶ الأسفار، ج8، ص364.

الفلاسفة، وبرر لها بعضهم ضمن تصويره الخاص في حكايته الرمزية (حي بن يقظان).

وعلى رأي صدر المتألهين فإن هناك أنواعاً متعددة من المعاد للممكنات الوجودية حسب مراتبها؛ تصل إلى ستة أنواع⁷⁰⁷. وتتصف أغلب هذه المعادات بأنها صورية وقائمة بحسب إعتبارات نظرية الإتحاد، فكل شيء يتحد بما يناسبه. ومن بين هذه المعادات هناك المعاد الخاص بالإنسان والذي بدوره يشتمل على عدد من المعادات بحسب مقاماته ومرتبه. ويعترف هذا الفيلسوف العارف بأن من ضمن هذه المعادات المعاد الجسماني، لكنه صوري يخلو من العنصر الطبيعي المادي، وبالتالي فإن له وجوداً متوسطاً بين عالما المادي والعالم العقلي المجرد، فلا هو من هذا العالم، ولا انه من ذاك، بل وسط أو بين بين.

والمعادات الستة هي كالتالي⁷⁰⁸:

1- عالم الروحانيات المحضة، وهي الأرواح العالية والعقول القدسية والصور المفارقة والمثل الإلهية والأرباب النورية، حيث معادها إلى الذات الأحدية.

2- عالم النفوس الفلكية.

3- عالم الأجرام العظيمة، حيث معادها بحسب قواها، فمن حيث قوتها الخيالية فإلى عالم النفوس والأمثال، ومن حيث قوتها الهولوية فإلى دار البوار ومهوى الأشرار ومنزل الكفار، ومن حيث طبيعتها المتجددة في كل حين وزمان فإلى ما إليه تميل وتستحيل من الصور المثالية المتماثلة المتصلة لا المتضادة المتخالفة المتفاضلة.

4- عالم الصور المتضادة والعناصر المتفاسدة، حيث معادها يكون بإعتبارين، أحدهما بإعتبار التصالح والجمع والوحدة فيما بينها، فأول معادها إلى هيئة الجماد ومنه إلى النبات ثم إلى الحيوان. أما الإعتبار الآخر فمعادها إلى ما هو ضدها حيناً وإلى ما يماثلها حيناً آخر.

⁷⁰⁷ هناك من يرى وجود اثنتي عشرة قيامة، صورية ومعنوية، بحكم التطبيق بين عالمي الأفاق والأنفس، كالذي يذهب إليه حيدر الأملي في رسالته: المعاد في رجوع العباد (تصدير عام لكتاب الأملي: جامع الأسرار، ص4).

⁷⁰⁸ مفاتيح الغيب، ص600-601.

5- عالم الهيوليات، ومعاد كل منها إلى البوار والهلاك.

6- عالم الإنسان، حيث له عدة معادات بحسب نشأته العديدة الحاصلة له من تركيب جسده وطبعه وروحه ونفسه وعقله. فله بحسب كل نشأة بعث وحشر ومعاد. مما يعني ان هناك خمسة منازل ومقامات في البعث للإنسان: فالأول عبارة عن بعث قلبه الجسدي من قبر الأرض بحسب غلبة الأرضية عليه، والثاني عبارة عن بعث قلبه من قبر قلبه، والثالث هو بعث روحه من قبر قلبه، والرابع هو بعث نفسه من قبر روحه، والخامس هو بعث عقله من قبر نفسه⁷⁰⁹. وبحسب هذا التعدد في المعاد فإن صدر المتألهين لجأ إلى تأويل بعض الآيات، كقوله تعالى: ((كما بدأكم تعودون))⁷¹⁰، فأعتبرها تعني كما بدأكم في الأول من العقل ثم النفس فالجسد، فستعودون على العكس من الاكثف حتى الالطف فالالطف⁷¹¹.

ويستفاد من ذلك بأن المعاد النهائي لأغلب الأنواع التي مرّت معنا هو الصورة أو الإدراك على أنواعه المختلفة. وتبعاً لنظرية صدر المتألهين يمكن القول بوجود نوعين من المعاد للنفوس البشرية، أحدهما هو الذي تتحد فيه النفوس بالعقل الفعال كلياً⁷¹²، على شاكلة ما لجأ إليه ابن رشد في نظريته المشائية، أما الآخر فهو الذي تكون فيه النفوس على شكل صور مثالية عينية معلقة ومنفصلة عن بعضها، حيث أثبت مفارقة قوة النفس الخيالية التي كان الفلاسفة يظنون انها قوة مادية تفنى بفناء البدن.

ويعتبر صدر المتألهين أبرز القائلين بتعدد أنواع المعاد تبعاً لاعتقاده بتعدد أنواع البشر. فوفقاً لرأيه ان الإنسان وإن كان نوعاً واحداً في الظاهر بحسب ما تخرج مادته الجسمانية من القوة إلى الفعل، لكنه متخالف الماهية في الباطن، بحسب ما يخرج عقله الهيولاني من القوة إلى الفعل⁷¹³. فعند خروج النفوس من القوة

709 مفاتيح الغيب، ص 612-613.

710 الاعراف/29.

711 مفاتيح الغيب، ص 663.

712 بهذا الصدد يقول صدر المتألهين: «وليس بواجب في كل فرد من الإنسان ان يحشر مع بدن من الأبدان، بل الكاملون في العلوم انما يحشرون إلى الله، مفارقين عن الأجسام بالكلية، منخرطين في سلك الملائكة المقربين» (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 8، ص 86).

713 تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج 8، ص 130.

الهيولانية تصير أنواعاً متخالفة بحسب غلبة الصفات ورسوخ الملكات، فكل نوع من جنس ما يغلب عليه من صفات بهيمية أو سبعية أو شيطانية أو ملائكية⁷¹⁴، وكل فرد من الإنسان يعود إلى مبدئه الذي انشأه، فالبعض يكون الحق علة وجوده ومباشر تكوينه بيديه، فيكون معاده إليه، وبعض آخر يكون مبدأ وجوده القريب هو آخر مراتب العقول المفارقة، لذا فمعاده يكون إليه، كما ان هناك بعضاً ثالثاً يكون وجوده بمدخلية بعض الشياطين الذين هم عمّار عالم الشر، لذلك فمعاده إلى النار التي هي أصل وجوده حيث يتألف منها الشيطان، وهكذا⁷¹⁵..

مهما يكن فالصورة التي رسمها صدر المتألهين للمعاد الإنساني هي أيضاً لم تعبر عن ظاهر النص. صحيح انه صرح بوجود جسم صوري عيني، لكنه نفى - من الناحية المبدئية - ان يكون للجسم الطبيعي وجود في هذا العالم، معتبراً ان النشأة الآخرة إدراكية علمية، ففيها أبدان صورية ونفوس غير متناهية، إذ لا يمتنع اجتماع هذه الأعداد في غير الوضعيات المادية لعدم التزاحم والتصادم ونفي التركيب الوضعي والعلي⁷¹⁶.

على ان اعتقاد صدر المتألهين بجسم صوري عيني جاء كطريقة تتوسط بين النص الديني وما عليه قليات النزعة الوجودية تبعاً لمنطق السنخية⁷¹⁷. فقد خالف المشائين في نفهم للمعاد الجسماني، كما خالف الإشراقين الذين عولوا على المثل الخارجية، لكنه لم يقل بالبدن العنصري الطبيعي كالذي تبديه ظواهر النصوص الدينية⁷¹⁸،

714 المصدر السابق، ج7، ص393.

715 المصدر نفسه، ج8، ص55-56.

716 مفاتيح الغيب، ص600.

717 يقول صدر المتألهين بهذا الصدد: ان أمور الآخرة «موجودات خارجية وثابتات عينية.. وليست انها بحيث يمكن ان ترى بهذه الابصار الفانية البالية كما ذهب إليه الظاهريون، ولا انها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه الإشراقيون وتبعهم آخرون. ولا انها مجرد أمور عقلية أو مفهومات ذهنية، وليس بأشكال وهيئات مقدارية وصور جسمانية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين. بل انها صور عينية جوهرية موجودة في الخارج لا في هذا العالم الهيولاني، بل في عالم الآخرة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها أعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بينهما، ولكل نفس من الأخيار عالم عظيم الفسحة ومملكة أعظم مما في السماوات والأرض بعدة أضعاف» (المبدأ والمعاد، ص427).

718 ومن ذلك ما تلوّح إليه النصوص القرآنية التالية: ((انى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه..)) البقرة/ 259.. ((واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى، قال اولم تؤمن، قال بلى ولكن ليؤمنن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً، واعلم ان الله عزيز حكيم)) البقرة/ 260.. ((والله انبتكم من الأرض نباتاً ثم يعيدكم فيها ويخرجكم

بل كان بدنًا صورياً وشبهاً ظلياً وقالباً مثالياً لازماً للجوهر النفساني المفارق من دون ان يكون فيه استعدادات ومواد وحركات، فنشأة الأبدان في الآخرة لا تكون من الجهات القابلية كما هو الحال في الدنيا، بل تصدر من الجهات الفاعلية بإبداع الحق إياها كأظلال مثالية وصور فعلية للنفوس، فهي بهذا ليست مادية باعتبار ان المادة زائلة بتحولاتها الدائمة؛ بخلاف ما عليه الصورة التي تتصف بالثبات والفعلية والبقاء⁷¹⁹.

والملاحظ ان صدر المتألهين رغم انه يسلم مبدئياً بضرورة الأبدان الصورية في النشأة الأخرى، إلا ان موقفه بشأن أبدان النفوس الشقية أمر يختلف، إذ يعترف بأن لها أبداناً طبيعية عنصرية، الأمر الذي يلزم عنه بعض التناقضات، كما سنعرف لاحقاً. بل لدى هذا الفيلسوف بعض الترددات والمفارقات التي تخص الفوارق النوعية بين طبيعة أهل السعادة وأهل الشقاء.

فحول النفوس السعيدة من أهل الجنة رأى هذا العارف ان تمتعها يكون بما لديها من صور محسوسة تتضاعف بلا مزاحمة ولا تضايق، فليس من المحال ان تجتمع صور غير متناهية دفعة، فلا يجري عليها براهين الامتناع، إذ لا ترتيب فيها⁷²⁰. وبالتالي فإن لأهل الجنة عالماً صورياً يتناسب مع كمالهم، فلا يجري عليهم تجدد واستحالة وتغير، بل ان حركاتهم وأفاعيلهم تكون من نوع آخر ليس فيها نصب ولا لغوب⁷²¹، وان السماوات ودوراتها مطوية في حقهم، فلهم مقام في الزمان وفي المكان، وزمانهم هو زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل في لحظة وأن، وان مكانهم هو مجلس يحضر فيه جميع ما تسع له السماوات والأرض، وان نعيمهم من الجنة لا يمكن ان يكون من جملة المحسوسات الطبيعية، انما هو من

اخراجاً)) نوح/ 17.. ((واذا القبور بعثرت علمت نفس ما قدمت واخرت)) الانفطار/ 4.. ((ايحسب الإنسان ان لن نجوع عظامه، بلى قادرين على ان نسوي بنانه)) القيامة/ 3-4.. ((وقالوا اذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جديداً، أو لم يروا ان الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على ان يخلق مثلهم)) الاسراء/ 98-99.. ((قل يحييها الذي انشأها أول مرة)) يس/ 79.

⁷¹⁹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص375-376 و395-397 و406-407. والأسفار، ج9، ص18-19 و32.

⁷²⁰ الأسفار، ج9، ص379.

⁷²¹ ربما يستلهم صدر المتألهين - هنا - ويوظف ما سبق إليه افلوطين من تفسير الحركة في العالم العلوي كالذي مرّ علينا من قبل.

المحسوسات الصرفة المجردة عن عالم الطبيعة والهيولى، مثلما يراه الإنسان في نومه من المحسوسات غير الطبيعية، والنوم جزء من أجزاء النبوة، ونشأته مثال النشأة الآخرة.

أما رأي هذا العارف حول أهل النار ففيه تردد واضح، فهو تارة لا يفرق في شكل المعاد بين أهل النفوس السعيدة والشقية، فكلاهما عبارة عن صورة بلا مادة، وفعل بلا قوة⁷²²، وأنه يلزم عنهما - معاً - الأبدان الظلية والقوالب الشبحية المثالية، مثلما يلزم الظل عن الضوء⁷²³. لكنه يرى - تارة أخرى - أن أبدان النفوس الشقية هي من جنس عالم الطبيعة والمادة فيحدث لها التجدد والتبدل والاستحالة، وتتقلب من صورة إلى صورة، لأن طبائعها من القوى الجسمانية المادية، وإن دار الجحيم هي من جنس هذه الدار، وحيث أن أفاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع وتبدل، وبالتالي لا بد من تبدل الأبدان واستحالة المواد من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطة بأجسام ذوات جهات متباينة كائنة فاسدة⁷²⁴.

وتنطوي هذه الرؤية على تناقض صارخ، إذ كيف يمكن الجمع بين الأبدان المتغيرة المتجددة مع كون نفوسها عبارة عن صورة بلا مادة وفعل بلا قوة؟ فحالة التأثير بينهما تجعلهما من ذات السنخ، فإما أن يكونا متجددين ومتغيرين معاً، أو انهما تامان بالفعل سواء كان تمامهما بنحو السعادة أم الشقاء، وإلا ما علاقة أحدهما بالآخر؟! وكدلالة أخرى على تناقض ما قدمه صدر المتألهين، هو أن التسليم بوجود الأجسام الطبيعية لأهل الشقاء في الدار الأخرى؛ يعني التسليم بوجود أعداد غير متناهية من مثل هذه الأجسام المادية، وهو أمر قد أحاله هذا العارف ليثبت به الوجود الصوري للأجسام كما عرفنا.

مهما يكن فهذه النظرية ذات التفريق النوعي للأبدان بين أهل الشقاء وأهل السعادة؛ هي مما لا تساعد عليه النصوص القرآنية،

722 الأسفار، ج9، ص18.

723 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص407.

724 مفاتيح الغيب، ص682. والأسفار، ج9، ص381-382.

مثلما ان القول بوجود الجسم الصوري غير الطبيعي هو أيضاً مما لا تساعد عليه تلك النصوص.

ان عدم التوافق بين ما عليه ظاهر النصوص من جهة، وبين ما عليه الرؤية الوجودية لصدر المتألهين من جهة ثانية، تثير لدى القارئ تلك الإشكالية التي طرحها هذا العارف حول الجهل بطبيعة المعاد، والتي حكم فيها على كل من جهل المعاد وتصوره على غير حقيقته الفعلية بأنه واقع في العذاب لا محالة. فهل يصح ان يقال ان نظرية صدر المتألهين لا تختلف عن سائر النظريات الأخرى التي لم تصور المعاد على صورته الحقيقية، أو على الأقل إنها قد ابتعدت عن ظاهر النصوص القرآنية، وبالتالي فإنها محكومة بنفس ذلك الحكم؟ أو يقال على العكس، وهو ان كل من آمن بالمعاد بالشكل الذي يخالف فيه نظرية هذا العارف فإنه ممن يصيبه العذاب، كالذي صرح به في (المبدأ والمعاد)، معتبراً هذا الأمر من الكفر والخذلان والعصيان⁷²⁵. علماً بأنه في كتابه (الأسفار) صرح بأن أغلب المسلمين لم يعرفوا حقيقة المعاد وإن أقروا به لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين⁷²⁶. وبالتالي هل يمكن القول إن أغلب المسلمين هم ممن يصدق عليهم ذلك الحكم من الكفر والخذلان؟!!

مع هذا فهو في (كسر أصنام الجاهلية) إعتبر كسائر الفلاسفة ان الخطأ والجهل في الأصول الأساسية للاعتقاد، كوجود الله وصفاته وافعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، يفضيان إلى الهلاك وسوء العاقبة، وان الرسوخ عليها يورث العذاب المؤبد، مستثنياً من ذلك البله وكل من آمن بتلك العقائد ايماناً مجملاً ساذجاً وراسخاً جازماً ممن لم يخض في البحث والنظر، وكذلك كل من اقتدى بالصلحاء وقلدهم في نظرهم الصحيح، وما عدا أولئك فليس بآمن من خطر سوء العاقبة ولو كان من أهل الصلاح والزهد، إذ لا ينجي بنظره إلا الاعتقاد الحق الراسخ⁷²⁷.

⁷²⁵ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص3953. وتفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج8، ص86.

⁷²⁶ الأسفار، ج9، ص180.

⁷²⁷ صدر المتألهين: كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بزوه، مطبعة جامعة طهران، 1340 هـ.ش. - 1962م، ص7 و60-61.

الإدراك ومنشأ السعادة والشقاوة

بحسب الرؤية الفلسفية إن لوجود الإنسان غاية تتمثل في اللذة المعرفية. فتحصيل المعرفة هو السعادة التي وجد لأجلها الإنسان، وإن الإدراك العقلي كلما ازداد علماً ومعرفة فإنه يزداد سعادة، حتى يصل الحال إلى السعادة القصوى عند بلوغه العقل الفعال. فأرسطو كغيره من الفلاسفة يرى الإدراك هو سبب اللذة والسعادة⁷²⁸، وكلما تنامي الإدراك تنامت اللذة، حتى يكون تمام الإدراك كفيلاً بتحقيق كمال اللذة. مما يعني أن السعادة القصوى تتحقق في حال كمال العقل، وهو لا يتحقق إلا عبر الاتصال بالعقل المفارق⁷²⁹، حيث التجرد عن المادة والطبيعة والإلتحاق بعالم الإلهية الذي فيه النشوة والخلود، وهو ما يمثل غاية الفيلسوف.

وسواء لدى الفلاسفة أم العرفاء فإن المعرفة تشكل غاية الإنسان وسعادته، وإن أبلغ حالات السعادة هي معرفة الحق، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الفلاسفة يعدون هذه المعرفة تتجلى بالعلوم العقلية⁷³⁰، أما العرفاء فيعدونها تتجلى بعلوم المكاشفة، وبالتالي فإن أرفع علوم المكاشفة هي معرفة الحق وصفاته وافعاله، بإعتبارها غاية قصوى تطلب لذاتها وتنال بها السعادة العظمى⁷³¹. أو كما يشير ابن طفيل في حكايته (حي بن يقظان) إلى أن كمال الإنسان ولذته هو مشاهدة المبدأ الحق على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً من غير انقطاع حتى لا يتخللها ألم⁷³².

إذاً، بحسب هذه الرؤية تكون السعادة مطلوبة لذاتها والإنسان يكدح لطلبها ولا ينالها إلا بالحكمة أو العرفان، حتى يتجلى لعقله أو قلبه كل الكون ويتشبه بالإله الحق، أو حتى يتحقق له الإتحاد بما فوقه من العقول المفارقة والمبدأ الحق. فهذا هو ما يعول عليه الفلاسفة والعرفاء بشكل أو بآخر.

⁷²⁸ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1616

⁷²⁹ المصدر السابق، ج3، ص1612.

⁷³⁰ السهروردي: رسالة هياكل النور، مصدر سابق، ص93.

⁷³¹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص97.

⁷³² ابن طفيل: حي بن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة، ص183.

فقد إعتبر الفارابي ان أقصى مراتب الكمال والسعادة التي يمكن ان يبلغها الإنسان هو ان يصير في مرتبة العقل الفعال (جبريل)، وذلك عند مفارقة الجسم والمادة تماماً⁷³³. وفي محل آخر قرر بأن سعادة الإنسان وكماله لا يحصلان عند بلوغ مرتبة ذلك العقل، بل دونه درجة، وذلك بتأمل الحقائق الأزلية فيه، أما شقاء الأنفس الجاهلة فيحصل بسبب حرمانها عن كسب تلك الحقائق والاتصال بالعقل المفارق⁷³⁴. إضافة إلى ان هذا الفيلسوف إعتبر ان من عوامل زيادة الابتهاج والسعادة هو ان النفوس الناطقة بعد الموت تتصل ببعضها للتشابه فيما بينها، فيعقل بعضها بعضاً على جهة اتصال معقول بمعقول، وكلما زاد عدد النفوس المجردة زاد تعقلها ومن ثم زادت لذاتها وابتهاجها تبعاً لذلك. أي ان النفوس السابقة تزداد ابتهاجاً كلما لحقتها النفوس المقبلة التي تتجرد عن أبدانها، وتظل العملية آخذة على التوالي بالابتهاج إلى ما لا نهاية له بحكم الإتحاد بين النفوس المجردة، وهذه السعادة هي غاية ما يقصدها العقل الفعال⁷³⁵.

كذلك رأى ابن سينا - هو الآخر - ان عقل الإنسان في الدنيا أخذ بالتدرج والتحول إلى مراحلها العليا حتى تصبح المادة معيقة عن بلوغه أعلى درجات الكمال والسعادة، فتحصل المفارقة عن البدن كلياً عند الموت⁷³⁶. وهذا هو معنى القول بعودة النفس إلى أصلها الإلهي، أي تحقيق أعظم قدر ممكن من التجرد والإدراك بسبب مفارقة البدن، حيث تحصل اللذة والسعادة الأبدية القصوى.

هكذا يتضح ان الفلاسفة يجعلون من أمر المعاد أمراً دالاً على ما له علاقة بكمال النفس من الناحية المعرفية والعقلية. وانطلاقاً من هذا الموقف فسروا المسألة الدينية الخاصة بالثواب والعقاب، وكذا الايمان والكفر والجنة والنار، استناداً إلى وجود العلم والحرمان منه. فالجهل العلمي في الفلسفة يمثل سبباً أصيلاً لمختلف الكفر والعذاب والشقاء، حيث تدرك النفس ما يفوتها من كمال العلم فتعذب

733 كتاب السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص32.

734 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص85.

735 آراء أهل المدينة الفاضلة، ص113 و114. كذلك: السياسة المدنية، ص82.

736 ابن سينا: كتاب النفس من الشفاء، مصدر سابق، ص220.

بتلك الحسرة⁷³⁷. وعلى العكس ان النفس حين تحصل على العلوم العقلية اليقينة فإن ذاتها تصير عقلاً قدسياً ونوراً إلهياً من حزب الملائكة المقربين⁷³⁸. وقد أفضى الحال إلى ان يكون العلم باعثاً على السعادة والايامن حتى مع عدم مزاولة العمل الصالح في الحياة⁷³⁹.

ولا شك أن هذه الإعتبارات هي خلاف ما يراه أتباع النظام المعياري. فهم يرون بأن سعادة الإنسان ونجاته تتوقف على طاعته لأوامر المكلف. أو ان الطاعة والعبادة كما يريد المالك تمثل لديهم هدفاً ومطلباً لنيل السعادة.

لهذا تتصف اللغة التي يستخدمها هؤلاء ضد خصومهم بأنها (معيارية) مستمدة من المطلب الأنف الذكر، وهي لغة التضليل والتكفير والتفسيق. في حين تتصف لغة الفلاسفة والعرفاء ضد خصومهم بأنها (معرفية) لكونها مستمدة من الغاية التي صوروها للإنسان، وهي العلم أو الكمال العقلي، وبالتالي فلغة الإدانة لديهم هي التجهيل.

وفي جميع الأحوال ان النفس بحسب الرؤية الفلسفية تنزع إلى معشوقها من حيث الطبع لتكتمل به، وهو كمال القوة العقلية التي ترتسم بها صور نظام الوجود وحقائقه وما يترتب على ذلك من السعادة القصوى. فإذا كانت هذه النفس لاهية عن هذا المعشوق بسبب لهوها بالمادة والبدن؛ فإنها تصاب بالألم والعذاب عند المفارقة بموت البدن وتحررها منه. فمثلها حينئذ كمثل الخدر الذي يمنعنا من الشعور بالألم عند وجود ما يستدعي ذلك، لكنه يظهر عند زوال هذا الخدر، فيحصل العذاب. فالشقاوة - إذاً - هي لأولئك الذين لهم القوة العقلية واكتسبوا الشوق إلى كمالها من غير ان يحصلوا

⁷³⁷ تلخيص المحصل، ص390. وأسرار الآيات، ص2-6 و9-10. ومفاتيح الغيب، ص115. ومقدمة ابن خلدون، ص515.

⁷³⁸ أسرار الآيات، ص28. وقد قال صدر المتألهين بهذا الصدد: «الذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار، ان كمال اللذة في إدراك المحبوب، وكمال الألم في البعد عن المحبوب، فلذة الذوق عبارة عن إدراك الطعوم الموافقة للبدن... وأما النفس الناطقة الإنسانية فلذتها وكمالها في المعقولات الدائمة.. ولهذا قالت الحكماء: كمال النفس في ان يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الموجود، فإن العالم عالم بصورته لا بمادته»، (مفاتيح الغيب، ص110).

⁷³⁹ لاحظ أسرار الآيات، ص4.

على شيء من فعل هذه القوة⁷⁴⁰. وينطبق هذا التصوير على النفس التي تبلغ حد الكمال من القوة العقلية، فإذا فارقت البدن فإنها تستكمل الكمال الذي تبلغه، إذ في ملابستها للمادة تكون مثل ذلك المصاب بالخدر؛ لا تشعر باللذة التامة والسعادة القصوى، وهي تشعر بذلك عند مفارقة البدن، كمن زال عنه الخدر⁷⁴¹.

مهما يكن فقد أسس الفلاسفة نظرياتهم في تفسير قضايا المعاد استناداً إلى المدارك المعرفية. فالجنة والنار وغيرهما هي تعابير يراد بها قوى الإدراك المعرفي للإنسان وما يترتب عليها من سعادة أو حرمان. فمثلاً إن ابن سينا فسّر الصراط والجنة والنار وأبوابها وما إليها تبعاً لقوى الإدراك الحسية والخيالية والعقلية. فالجنة عنده هي العالم العقلي، والنار أو الجحيم هي عالم الخيال والوهم، والقبور هي عالم الحس، ويتم تحصيل الجنة أو السعادة القصوى من خلال المرور بالصراط الدقيق من الحس فالخيال والوهم ثم إلى العقل⁷⁴². أي إن الجنة لا تتحقق إلا عبر المرور بعالم العطب والجحيم. وقد كانت هذه الطريقة من التفسير موضع تأييد عدد من الفلاسفة كالذي ذهب إليه صدر المتألهين، حيث رجح ما عليه الشيخ الرئيس في تفسيره لأبواب الجنة والنار⁷⁴³.

وهناك من ذهب إلى أن عالم الكون والفساد هو نفسه جهنم، وذلك في قبال الجنة المتمثلة بعالم الأرواح المجردة، وأن النفس التي تقصر عن الكمال تبقى في جهنم محرومة عن العالم العلوي ولا تفارق عالم ما تحت القمر. فالآلام والأوجاع لا تلوح إلا النفوس المتعلقة بالأجساد، أما تلك التي تتجرد منها وتلتحق في عالم الأفلاك فإنها تكون بريئة من هذه الآلام. فالنفس إذا كان عشقها الكون مع الجسد الحيواني، وإن معشوقها اللذات المحسوسة وشهواتها الجسمانية، فسوف لا تبرح هذا العالم الأرضي ولا تشتاق الصعود إلى الملكوت الأعلى، وبالتالي لا تدخل الجنة وتتحول إلى النفوس

⁷⁴⁰ النجاة، ص689-690. والهيئات الشفاء، ص427-428.

⁷⁴¹ معارج القدس، ص151. ورسالة هياكل النور، مصدر سابق، ص93.

⁷⁴² ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت، 1968م، ص58-61.

وتسع رسائل لابن سينا، ص89-90.

⁷⁴³ أسرار الآيات، ص218.

الملكية في عالم الأفلاك السماوية⁷⁴⁴. فهذا هو رأي اخوان الصفا الذين إعتبروا النفس الأثمة الشريرة تظل معذبة نفسياً، ونادمة عمياء في جهالاتها، وسائحة في قعر الأجسام المدلهمة دون فلك القمر، كل ذلك يجري لها بعد ان تفارق الجسد دون ان تصل إلى عالم الآخرة⁷⁴⁵، بل تبقى هائمة هاوية في عالم الكون والفساد بشكل ما يطلق عليه «التناسخ»، حتى يتم تطهيرها ومن ثم مفارقتها لهذا العالم الحسي. وهم بذلك ينوهون بوجود العذاب النفسي دون الاعتقاد بالنار الحسية كما هو مصور لدى النصوص الدينية⁷⁴⁶.

وأرى ان هذا الرأي لأخوان الصفا هو أقرب التصورات اتساقاً مع المنظومة الفلسفية، وذلك لإعتبارين: أحدهما ان حصر العذاب والشقاء في عالم الأجسام السفلية يتسق مع طبيعة هذا العالم مقارنة بالعالم العلوي السماوي، وحيث لا يوجد غيرهما؛ لذا فمن المنطقي ان يعد الأول نار جهنم، ويعد الثاني جنة الخلد. أما الإعتبار الآخر فهو ان الالتحاق بالعالم العلوي عبر مفارقة النفس للبدن لا بد ان يجعلها سعيدة كاملة بإعتبارها قد أصبحت ضمن عالم النفوس والمفارقات السماوية، فمن أين يأتيها الشقاء؟! لذا كاد البعض ينكر العذاب بإعتبار ان مفارقة النفس للبدن تعني كمال النفس، وما يبقى منها من كدورات يمكن ان يمحي بالعذاب المحدود، كإن يكون هذا العذاب لأيام معدودات، ثم بعدها ترجع النفس إلى صورتها الحقيقية من الكمال فتعود إلى حظائر القدس وحسن المآب⁷⁴⁷.

إذاً، فالقول بمفارقة النفس للبدن يستلزم تحقيق غايتها من التجرد والالتحاق بأصولها العقلية المفارقة التي تضي عليها السعادة والكمال. لكن الفلاسفة المسلمين لم يلتزموا بهذه النتيجة التي تترتب على منظومتهم الفلسفية إذا ما استثنينا اخوان الصفا، ربما لإعتبارات دينية لا غير.

⁷⁴⁴ رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، أعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1995 م، ج3، ص53-54.

⁷⁴⁵ رسائل اخوان الصفاء، ج3، ص65-66.

⁷⁴⁶ رسائل اخوان الصفاء، ج3، ص66-67.

⁷⁴⁷ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص338.

ولا شك ان الأمر لا يختلف كثيراً عما يذهب إليه العرفاء، حيث الغاية التي يؤكدون عليها هي المعرفة والشهود، وانهم يواجهون في بعض الإعتبارات نفس المشكل من مسألة العذاب والشقاوة، للإعتبارات الدينية، وإن كانت لديهم إعتبارات أخرى يمكن التعويل عليها في تبرير هذه المسألة، كما سنعرف بعد قليل.

دوام العذاب وانقطاعه عند العرفاء

يعترف الفلاسفة والعرفاء المسلمون بلزوم حصول العذاب والشقاء بعد الموت، لكنه على رأي أغلبهم لا يدوم، بل مآل الكل يصير إلى الرحمة واللذة. مع هذا لا يعني انكارهم دوام العذاب انهم ينكرون الخلود في النار. فعلى رأي ملا هادي السبزواري ان دوام العذاب لم يبلغ حد الضرورة الدينية بخلاف الخلود الآخر⁷⁴⁸. ومن ذلك إعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) ان خلود العذاب منقطع ومآله إلى اللذة والنعيم في النار⁷⁴⁹، بل انه عد الجميع مأجوراً وسعيداً ومرضياً عنه، وإعتبر ان من العباد من تدركهم بعض الآلام في الآخرة، ومع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه، انه لا يكون لهم في دار جهنم نعيم خاص؛ إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون لهم نعيم مستقل زايد كنعيم الجنان في الجنان⁷⁵⁰. وهو في (الفتوحات المكية) إعتبر انه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم أو غيره، بل يجوز ان يرتفع هذا العذاب عن أهل النار مع كونهم فيها، فعلى رأيه انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، بحيث يكون الله إلهاً بجميع أسمائه ومع ذلك من غير ألم وعذاب. وبالتالي فإنه ينتهي إلى ان التحقيق في أمر العذاب ومدته

⁷⁴⁸ مجموعة رسائل السبزواري، مصدر سابق، ص470. والشواهد الربوبية، ص313. والأسفار، ج9، ص346-347.

⁷⁴⁹ ذلك انه يقول: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار، اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب ان تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله حين القي في النار، فإنه عليه السلام تعذب برويتها وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان» (شرح الفصوص، ص565).

⁷⁵⁰ شرح فصوص الحكم، ص441 و459. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص45-46.

لا يكون إلا من خلال النص المتواتر أو الكشف الواضح الذي لا تدخله شبهة⁷⁵¹.

في حين إعتبر في رسالة (مراتب علوم الوهب) ان بقاء الصفات الذاتية هو لازم والعذاب مؤبد، خلافاً لما جاء في (الفتوحات المكية) وغيره. فقد ذكر ان في النشأة الأخرى ليس هناك مزج ولا تداخل كما هو حاصل في الحياة الدنيا، فلا يظهر الكافر في صورة المؤمن، ولا المؤمن في صورة الكافر، ولا السعيد في صورة الشقي، ولا الشقي في صورة السعيد، ولا الكلب في صورة الإنسان، ولا الإنسان في صورة الكلب، بل الكلب كلب والإنسان إنسان، ويزول حكم الأوصاف العرضية وتبقى الصفات الذاتية اللازمة متميزة لا تمتزج بأمر ولا تظهر في صورة عرضية أبداً، بل يتردد في ذاتها بين لوازمها إن خيراً فخييراً، وإن شراً فشرّاً أبداً لا يتناهى أمدها ولا ينقضي أمدها، نعيم محقق وعذاب مطلق، ولا تلتبس الصور على ناظرها ولا يحجب أولها بآخرها، قد ظهرت في العين فلا تبديل ولا تحويل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً⁷⁵².

على ان هناك تبريرات عديدة لانقطاع العذاب ونفي دوامه، منها ان الشقاء عارض غريب لا يدوم ولا يبقى، تعويلاً على ان مآل النفوس هو الرجوع إلى أصلها من الكمال؛ مثلما هو الحال عند ابن سينا⁷⁵³. أو باعتبار ان الرحمة ذاتية وهي تسع كل شيء، بينما الغضب عرضي قسري لا يدوم، وهو مسبوق بالرحمة. أو لكون حركة الأشياء في النهاية كالبداية، وان الكل مساق إلى الحق تعالى كما بدأ منه. أو باعتبار ان منطق السنخية يقتضي ان يكون كل موجود عبارة عن لمعة من الاصل⁷⁵⁴. أو لأن هناك بعض القضايا العقلية والوجدانية التي لا تسمح بخلود العذاب، كتلك التي ذكرها صدر المتألهين، ومن قبله ابن عربي. فالأول يشير إلى ما ذكرناه

751 الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص332-333.

752 كتاب مراتب علوم الوهب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص123.

753 لاحظ: النجاة، ص695. والهيئات الشفاء، ص431.

754 لاحظ: شرح الفصوص، ص583-584-585. والشواهد الربوبية، ص318. ومفاتيح الغيب، ص172 و206. وعرشيه، ص273 و280-281. والتعليقات على المظاهر الإلهية، ص114-115.

من إعتبرات، بل ويضيف إليها بعضاً آخر، فيعتبر ان تعذيب الله بعض عباده عذاباً أبدياً فيه اشكال عظيم، خاصة عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين⁷⁵⁵، حيث ان الله خالق العباد وهو مبدئهم ومعادهم، وشأن العلة الفاعلة الافاضة والايجاد على معلوله، إذ ليس المعلوم إلا رشة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات وجوده، والتعذيب الأبدي ينافي الایجاد والعلية. وأيضاً فإن ذاته محض الرحمة والخير والنور، وكل ما يصدر عنه يجب ان يكون من باب الجود واللفظ والكرم، ووجود العاهات والشورور انما يكون عنه بالعرض وعلى سبيل الشذوذ والندرة، ولأنه سبقت رحمته غضبه، فإن الرحمة ذاتية والغضب أمر عارض، والعارض الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً⁷⁵⁶.

وعلى نفس هذه الشاكلة لا ينكر ابن عربي كون الرحمة تعم كل شيء، بما في ذلك الغضب والآلام والمعاصي والأمراض والشورور، وإعتبر هذه المسألة لا تدرك بالعقل وانما بالذوق الصوفي، وهي فكرة تتسق مع إعتبر أي شيء يستبطن كل شيء بحسب منطق السنخية ووحدة الوجود، لكنه مع ذلك حتم زوال الغضب والآلام بالعودة إلى النعيم والرضا الدائم⁷⁵⁷.

بل أكثر من هذا يذهب ابن عربي إلى تأكيد تلك النتيجة عبر منطق آخر غير المنطق الوجودي، إذ يقول: لو ان الله تعالى «فوض أمر خلقه إلى أحد من عباده وقدره ومكّنه من التصرف فيهم، وكان خيراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم أنا وأمثالي، وهو تعالى أرحم الراحمين»⁷⁵⁸.

على ان الإعتبرات السابقة قد تصلح كذرائع لنفي العذاب الطويل، وبعضها يمكن توظيفه في نفي العذاب مطلقاً، خاصة تلك

⁷⁵⁵ انظر حول الموضوع المشار إليه الفصل الأخير من (علم الطريقة). كذلك دراستنا: عذاب الآخرة والحفر في الصخر، موقع فهم الدين، تم نشره بتاريخ: 2014-4-14

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2263>

⁷⁵⁶ تفسير صدر المتألهين، ج4، ص313-314.

⁷⁵⁷ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع عشر، ص172، والفص الحادي والعشرين، ص177-180، وج2، ص236 و243-246.

⁷⁵⁸ محمود الغراب: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق، ص12. والأسفار، ج9، ص352-353. والشواهد الربوبية، ص319. ورسائل السبزواري، ص470-471.

التي تستند إلى تشابه الوجود ووحدته وكون النهاية كالبداية. ولمثل هذه الذرائع صرح البعض بنفي اللعن والعذاب في الآخرة حتى بحق ابليس، فكما يقول الجيلي: «لا يلعن ابليس، أي لا يطرد عن الحضرة الإلهية، إلا قبل يوم الدين لأجل ما يقتضيه أصله، وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلهية، وأما بعد ذلك فإن الطبائع تكون لها من جملة الكمالات، فلا لعنة بل قرب محض. فحينئذ يرجع ابليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلهي بعد زوال جهنم، لأن كل شيء خلقه الله لا بد أن يرجع إلى ما كان عليه. قيل ان ابليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه، فقيل له: أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة؟ فقال: هي خلعة أفردني بها الحبيب لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل»⁷⁵⁹.

وهناك إشكال يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء الذي تحدث عنه العرفاء من حيث كونه من مظاهر القهر والغضب، وهو ان انقطاعه يفضي إلى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية. وقد أجيب عنه بوجهين، أحدهما ان أنواع مظاهر القهر يمكن ان تحفظ بتعاقب الأشخاص، فيثبت الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. والآخر هو انه حتى مع انقطاع العذاب كلياً، فإن صفات القهر والغضب لا تنتهي، إذ ان صفات الحق بعضها عين البعض الآخر، وكلها عين ذاته، فلطفه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح أيضاً⁷⁶⁰.

والوجه الأخير من الجواب وان كان يعبر عن حقيقة ما تسفر عنه وحدة الوجود، إلا انه يفضي إلى ان يكون أصحاب الجنة ممن يشملهم الغضب والعذاب، لضرورة عدم تناهي صفات القهر، أو على الأقل لكون الصفات بعضها عين البعض الآخر، وهي التي ينعكس أثرها على التوابع واللوازم. فحين يقال: «كون الشيء من

⁷⁵⁹ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاولئ، حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، ص199. وقد ذكر صدر المتألهين ان معنى اللعن والطرده والغضب عند العرفاء هو صيرورة نوع شريف إلى نوع خسيس (تفسير صدر المتألهين، ج4، ص277).

⁷⁶⁰ مجموعة رسائل السبزواري، ص473-474.

وجه عذاباً لا ينافي كونه من وجه آخر عذاباً»⁷⁶¹، هو بعينه دال على ان العكس صحيح أيضاً، والذي يمكن ان يتخذ نفس المبرر المستمد من العادة⁷⁶²، فإذا كانت العادة هي التي تفضي بأهل النار إلى السعادة والنعيم⁷⁶³، فلم لا تفضي كذلك بأهل الجنة إلى النصب والملل؟ مع ان نعيم الجنة يخلو من الشائبة واللغوب، كالذي جاء في عدد من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ((جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من اساور من ذهب ولؤلؤ ولباسهم فيها حرير، وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور، الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب))⁷⁶⁴، وقوله كذلك: ((ادخلوها بسلام آمنين.. لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين))⁷⁶⁵.

لكن على خلاف ما سبق هناك ذرائع مضادة لإثبات خلود العذاب، مثلما جاء عن بعض المعاصرين الذي رجح ما آل إليه صدر المتألهين في كتابه (العرشية) بعد التطواف الذي مرّ به من انكار ذلك الخلود في سائر كتبه الأخرى⁷⁶⁶، شبيهه بتلك الترددات التي أصابت ابن عربي كما رأينا. فقد إعتبر الاشتياني ان سبق الرحمة على الغضب لا ينافي دوام العذاب. فالرحمة الرحمانية التي وسعت كل شيء هي غير العناية الخاصة التي تلوح أهل الايمان

761 تفسير صدر المتألهين، ج4، ص321.

762 شرح الفصوص، ص391-392.

763 عد البعض ان فرق أهل النار خمس، هم المشركون والكافرون والمنافقون والعاصون الذين ينفسون إلى العارفين غير العاملين والمحبوبين، واعتبر جميع هؤلاء ينالون رحمة اللذة والعذوبة، فذكر انه بعد ان تمر عليهم الاحقاب والسنين تراهم قد اعتادوا على النار ونسوا نعيم الرضوان، لذا تتعلق بهم الرحمة ويرفع عنهم العذاب. مع ان هذا العذاب يكون بالنسبة إلى العارف العاصي عذاباً من وجه، لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحق، وهو يمثل أقوى ما يمكن من النعيم بحقه، وكذلك يكون العذاب عذاباً بالنسبة إلى المحبوبين الغافلين، كما ورد في الحديث بأن بعض أهل النار يتلاعبون بها، والملاعبة لا تقل عن اللذة رغم العذاب، لعدم تحصيل الجنة بما فيها من حور وقصور. أما المشركون الذين عبدوا غير الله تعالى، فإن عذابهم يكون بسبب حصرهم الحق فيما عبدوه ولم يطلقوه، وهو نعيمهم في الوقت ذاته، باعتبار ان معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة، فلم يعبدوا بذلك الا الله، وهو سبب نعيمهم ورضاه عنهم. والحال كذلك مع الكافرين، وان كان عذابهم عظيماً، الا انهم لا يتعذبون لرضاهم بما هم فيه. يبقى حال المنافقين الذين لهم استعداد بالكمال وآخر بالنقص، فإن عذابهم نابع من عدم وصولهم إلى الكمال الذي يدركونه، ولكون استعدادهم بالنقص هو الغالب فإنهم يرضون به فينقلب العذاب عذاباً (تفسير صدر المتألهين، ج4، ص319-320).

764 فاطر/33-35.

765 الحجر/46 و48.

766 عرشه، ص282. والشواهد الربوبية، ص778، وحاشية ص317.

ولا تشمل أهل الكفر والعصيان. ورغم ان الرحمة لها الغلبة على الغضب فإن هناك مخلدين في النار والعذاب، لكنهم الأقلية مقارنة بأهل الجنة المخلدين. ومهما يكن فإن دار الجحيم تظل دار بلاء ونقمة وان آلامها وشروورها دائمية ليس لأهلها أي منجى وخلص، تبعاً للنصوص القرآنية ومأثورات النبي وأهل البيت، فكلها تجمع على خلود أهل الكفر والعصيان في النار من غير انقطاع. وعليه فإن حمل البعض معنى العذاب على العذوبة، وكذا حمل معنى الخلود على الزمان الطويل، هو لعب بالآيات القرآنية والروايات الواردة عن أهل البيت. وبنظر الاشتياني ان السر في خلود العذاب هو ان الدار الآخرة ليست دار اعادة واستعداد، بل انها دار فعلية وكمال، إذ تنتهي فيها الحركات، بإعتبار ان النفس في الآخرة مستكفية بذاتها، وان النفوس البشرية رغم انها داخلة بحسب الظاهر تحت نوع واحد، لكن بحسب الحشر والنشأة الأخروية تكون أنواعاً متباينة، فبناءً على الحركة الجوهرية ان النفس الناطقة تتصور بصور مناسبة لأفعالها وأعمالها في هذه النشأة، لذا فإن الهيئات الردية المظلمة والصور البهيمية الكدرة إذا ما بلغت حداً من الملكة فإنها تصبح صورة للنفس وداخلة في وجودها، وعند هذا الاستحكام يصير منشأ فعل النفس هو هذه الصور المؤلمة المسماة بالعذاب، حيث لا يوجد لهذا العذاب من رافع، لا من خارج النفس ولا من داخلها، انما يدور على أهل النار ويتجدد عليهم أولاً وأبداً، فمبدأ هذا العذاب هو جوهر ذواتهم وحقيقتهم ودوام المبدأ بدوام الحق، فالعذاب - إذاً - تابع له، والوجود الفائض عن الحق يمر على المؤمن والكافر، فعلى الأول يكون نعيماً ورحمة وروح وريحان، ويكون على الكافر عذاباً وغصة، كالذي جاء في قوله تعالى: ((كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب))⁷⁶⁷، وقوله: ((ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم))⁷⁶⁸. فللعذاب صعود ونزول إعداداً وإيجاباً بالنسبة إلى

767 النساء/56.

768 الدخان/4643.

النفوس والأبدان الأخروية، فمادامت النفس باقية فالعذاب باق، بل ان غاية وجود أهل النار هي ذوق العذاب فحسب⁷⁶⁹. وما ننتهي إليه هو ان هناك ذرائع وإعتبارات متعارضة، بعضها موظف لنفي الخلود في العذاب، والبعض الآخر موظف لإثباته. ومع ان الرؤية الوجودية تحاول في كلا المسعيين ان توفق بين مسلكها الوجودي وبين ما عليه النص الديني، فالملاحظ ان الذرائع المطروحة تارة تغلب النص على المسلك المشار إليه، وأخرى تغلب الأخير على النص. لكن في كلا الحالين ان هذه الرؤية تحمل طرحاً من التبرير الوجودي.

من ناحية أخرى يمكن ان نميز بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية حول النتيجة المستخلصة بشأن العذاب، اعتماداً على منطق السنخية ومبدأ الوجودات. فحيث ان الرؤية الفلسفية قائمة على المشاكلة بين العلة والمعلول في الوجود، وان الوجود في أصله عبارة عن محض الخير، وان سلسلة الصعود تأتي في سياق سلسلة النزول، حيث النهاية كالبداية، من حيث التحاق كل شيء بعلمته، وان النفوس الناطقة تتحقق بالمفارقات من العقول الخيرة، وكون الأشياء جميعاً هي من سنخ المبدأ الحق.. فإن كل ذلك يبرر نفي العذاب، أو على الأقل إنه يبرر نفي العذاب الطويل.

أما من حيث الرؤية العرفانية فالنتيجة تختلف، فاستناداً إلى الأسماء الإلهية وما يترتب عليها من مظاهر يمكن تبرير خلود العذاب ببقاء مظاهر القهر والغضب، كذلك تبعاً لحكم الأعيان الثابتة فإن من الممكن تبرير لماذا يصير مآل هذا الفرد إلى السعادة، وذاك إلى الشقاء، وهو يتفق مع ما عليه تلك الأسماء.

لكن مقالة وحدة الوجود قد لا تسمح بمثل تلك النتيجة البائسة وفقاً لخيرية الوجود رغم تفاضل مراتبه، فليس في هذا الوجود ما يبرر العذاب والشر والشقاء إلا بنحو عارض غير دائم، فالقسر لا يدوم. بل كيف يكون ذلك وهو تجلّ من تجليات الحق، أو هو عينه؟!

769 الاشتياني: التعليقات على المظاهر الإلهية، ص116-117.

والتعارض السابق قد يصادف ما يبرره في الثنائية التي وجدناها لدى التصوير العرفاني لوحدة الوجود وعلاقة الحق بالخلق، فتارة توصف بما أطلقنا عليه (المعنى العرفاني الخلقى)، وأخرى توصف بما أطلقنا عليه (المعنى العرفاني الحقي). أي تارة ان ما يظهر هو الخلق فيقتضي التضاد بحسب حقائق الأشياء، ومن ذلك سعادة الناس وشقاوتهم، فمنهم السعداء المنعمون ومنهم الأشقياء البائسون. وأخرى ان ما يظهر هو الحق فيقتضي ذلك السعادة والنعيم للكل.

هكذا نجد أنفسنا أمام تناقض في هذه الرؤية لا يبررها سوى انها محكومة بمصدرين معرفيين، أحدهما وجودي أصيل، وهو الذي يبرر وحدة الوجود وما تنطوي عليه من مراتب متفاضلة تبعاً لمنطق السنخية، وهو في هذا الحد متوافق مع الرؤية الفلسفية، والآخر ديني وواقعي أريد له ان يخضع لذات المنطق من السنخية، وهو ذلك القائل بوجود الأسماء الإلهية المتعارضة، حيث بعضها أسماء رحمة، وأخرى أسماء غضب وانتقام، الأمر الذي يبرر الخلود في العذاب، كما يفسر ما عليه الواقع من تعارض في التبعية بين الايمان والكفر، وكذا السلم والعدوان، والخير والشر.

إذاً، لو تصورنا الرؤية العرفانية بما هي في ذاتها وبغض النظر عن تأثير كل من الواقع والنص الديني، لكان يفترض ان تكون منظومتها شاهدة على ان الوجود كله خير بخير من غير عوج ولا انحراف، ولا ضلال ولا كفر، ولا شر ولا عذاب. فكل ذلك مما يتسق مع مفاهيم وحدة الوجود والتجلي وكون الحق عين الأشياء بلا استثناء. في حين تقدم هذه الرؤية تفسيراً لما يحدث من الانحرافات دون المساس بتلك الوحدة، الأمر الذي جعلها تفترض أموراً دخيلة من النص والواقع لتنسجم مع مرجعيتها القبلية (الوجودية)، ومن ذلك افتراضاتها المتعلقة بالأسماء الإلهية المتعارضة، والتي منشؤها النص الديني، فمن خلال هذه الأسماء واتباعها من الأعيان يمكن تفسير ما يشهده الواقع من تعارض بين الخير والشر، وكذا تفسير ما يقدمه النص الديني من مآل متضاد للنفوس، فمنها السعيد ومنها الشقي.

نظرية الإتحاد والحشر والفناء

لا شك ان فهم الفلاسفة للمعاد قائم على التجرد الصوري النفسي، فهم يقيمون بينه وبين العقل الفعال رابطاً سببياً يردون فيه المعاد إلى الطبيعة الإدراكية للنفس البشرية. فكما ان العقل الفعال علة تكوينية للعقل الإنساني، فهو أيضاً علة غائية تتحرر إليه النفس بعد الموت ومفارقة البدن. فمثلاً ان ابن سينا يرى ان النفس الناطقة إذا فارقت البدن فإنها تصبح متصلة ومتعلقة بالعقل الكلي المفارق، بإعتباره يقوم لها مقام الضوء للبصر، حيث تكتمل به⁷⁷⁰. وفي غالب الاحيان ان الفلاسفة يتوقفون عند حد الاتصال بالعقل الفعال كغاية نهائية لحركة الإنسان وانتقاله من هذه الدنيا إلى الآخرة، لكنهم مع ذلك يتجاوزون أحياناً هذا المعنى لينقادوا إلى القول بنظرية الإتحاد التي طالما أكد عليها العرفاء. فالفارابي مثلاً هو أحد الفلاسفة الذين وقعوا في التردد، فأقرّ أحياناً صحة مقالة الإتحاد بالعقل الفعال. كما ان ابن باجة هو أيضاً تجاوز القول باتصال العقل المستفاد بالفعال فجعل الاتصال بينهما يعبر عن صيرورة الأول وتحوله إلى نفس ذلك الأخير من دون اختلاف، معتبراً ذلك هو الحياة الآخرة وهي السعادة القصوى للإنسان⁷⁷¹.

مع هذا فقد أخذ الأمر لدى صدر المتألهين لوناً آخر أعمق مما رأينا، فهو أول من قام بالتنظير لمقالة الإتحاد فلسفياً، فلم يتوقف عند الاتصال والافادة من العقل الفعال، بل استدل على الإتحاد من خلال الحركة الجوهرية للنفس وتكاملها. صحيح انه في (المبدأ والمعاد) جارى الفلاسفة بأن حدد غاية وجود الإنسان هو الاتصال بالعقل الفعال⁷⁷²، لكنه في غير هذا الكتاب تعدى هذا التقليد بالقول باتحاد النفس مع المفارقات، فاعتبر ان غاية كل ناقص هو الالتحاق بكماله، وهذا لا يحصل إلا بحركة الأشياء إلى كمالها التي تعشقها، وهي بذلك لا تتشبه بهذه المعشوقات فحسب، وانما تتحد بها، وفقاً لاتحاد العاشق بالمعشوق والعاقل بالمعقول ومن ثم تحصيل السعادة

⁷⁷⁰ ابن سينا: كتاب في النفس على سنة الاختصار، ضمن رسائل الشيخ الرئيس، طبعة انتشارات بيدار، ص216.

⁷⁷¹ رسالة اتصال العقل بالإنسان، مصدر سابق، ص166.

⁷⁷² المبدأ والمعاد، ص273-274.

القصوى، وكل ذلك يتم عبر الإدراك الذي يظهر لعموم الناس عند مفارقة النفس للبدن، حيث التجرد والرجوع من جديد إلى عالمها الأصلي الذي فارقت من قبل.

إذاً، لنظرية الإتحاد علاقة وثيقة بفهم المعاد وحقيقة الحشر والموت الفناء، وبحسبها ان الحشر والالتحاق بالعودة إلى المبدأ الحق انما يجري لحظة بلحظة وأنا بآن. ففي كل حين تتوالى الأحداث والأفراد لتبعث وتعاد بصورة دائمة غير متناهية. وفي كل آن هناك حشر جديد وقيامه ساعة ورجوع إلى المبدأ الأعلى ومن ثم إلى المبدأ الحق، بل في كل آن هناك خلق جديد أيضاً يحل محل تلك الاعادة على الدوام. هكذا يتوالى باستمرار كل من الابتداء والاعادة، والايجاد والايصال؛ حتى لا يبقى ثمة أثر ولا خبر. فكما ان الحيوانية تتبعث في كل حين من عالم الطبيعة إلى عالم الملكوت العقلي، كذلك يحضر بدلها نازلاً إلى الفلك من ذلك العالم، وهكذا تتوارد الأمثال النفسانية وتتجدد الأشكال والأوضاع والطبائع والمواد الجسمانية لهذا العالم في كل حين، وتنشأ الآخرة من الدنيا⁷⁷³. فالعالم العلوي هو السبب في دوام العالم السفلي، وان النفوس السماوية المستفيضة مما فوقها من العوالم هي التي تجود على عالما الكوني من ذلك الفيض المقدس، وبهذا تتكامل النفوس وتلتحق بالعالم العلوي فتتصل بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فتنشأ الآخرة والقيامة في كل آن. فهناك صور تفاض وتنزل من المبادئ العقلية فالنفسانية على مواد العالم الكوني، بحسب استعداداتها المتعاقبة التابعة للأوضاع السماوية، حيث يتم تكامل هذه المواد بتلك الصور، ومن ثم تنهيء لقبول صور أخرى تالية بحسب ما يحصل للوضع السماوي اللاحق.

هكذا تتعاقب الحركات وتتوارد الأوضاع فتتوالى الصور على جواهر السماوات، ويتلاحق اتصال النفوس بغاياتها ومعشوقاتها العقلية، فتكون لها معها حشر جديد ورجوع إلى المبدأ الحق، وذلك في قبال ما ينتزل من الواردات التي تورد الخلق الجديد، حيث تتبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها وصورها ونفوسها في كل حين حتى

⁷⁷³ أسرار الآيات، ص63. ورسائل السيزواري، مصدر سابق، ص527.

تزول تعيناتها وتضمحل تشخصاتها. ومن ذلك ان النفوس البشرية تتعرض في كل لحظة للحركة الجوهرية المتصلة، مما يفضي بها إلى تفاني الروح الحيوانية، فتحيا وتسمو عندها الروح العقلية أو الملائكية⁷⁷⁴.

ولا يقتصر هذا الحال على أفراد عالم ما تحت القمر من الكائنات، بل يشمل كذلك العالم العلوي بافلاكه ونفوسه وعقوله، فلكل فلك أفراد متصلة ولكل منها قبض وتسليم لله الواحد القهار أناً فأناً.

هذا ما يراد به من الحشر الذي هوّن صدر المتألهين التصديق به بما يشاهد من حشر لجميع القوى الإنسانية في نفس واحدة، رغم تباينها في الوجود واختلاف مواضعها في البدن، فكلها تحشر وتفنئ في ذات واحدة بسيطة. وكذا هو حال رجوع الكل إلى المبدأ الحق، ثم صدورها عنه مرة أخرى على الدوام والتوالي⁷⁷⁵..

إذاً، يتضح ان هناك سلسلة للصعود وأخرى للنزول، إحداهما تعيد الأشياء إلى أصلها، والأخرى تقوم باستبدال ما ذهب منها بواردات أخرى أمثالها، فتجعل الدنيا متصلة بالآخرة، وهذه بالأولى؛ على نسق واحد بالدوام والاستمرار، فيتنزل الفيض من عالم الجمع والكمال والوحدة والاجمال ليتوزع على عالم التفرقة والنقص والتعدد والتفصيل، ثم يعود مرة أخرى إلى ما كان، فكل شيء يلتحق بأصله، وكل شبيه يتحد بشبيهه من دون موانع وحدود للعلة والمعلولية، مادام المعلول شأناً من العلة وطوراً لها، فهو يعود إليها ويتحد بها بصورة واردة متصلة باستمرار، ورفائق تنبعث منه شيئاً فشيئاً على سبيل الأمثال لحظة بلحظة، حتى يتم الاضمحلال وهلاك التعينات جميعاً. وكما صرح صدر المتألهين بأنه إذا انفصلت النفس عن الطبيعة لم تبق للطبيعة هوية منفصلة عن علتها النفسية، فلو ارتحلت عن مقام الطبيعة لبطلت هذه الأخيرة ودثرت؛ لكونها تقوم بالنفس، كما ان قوام النفس بالعقل، وقوام الكل بالحي القيوم. مما يعني ان الكل سيفنى في ذات الحق ويرجع إليه،

⁷⁷⁴ أسرار الآيات، ص 64 و 159.
⁷⁷⁵ صدر المتألهين: عرشه، ص 262-263.

فلا يبقى إلا وجهه الكريم، حتى يعيد الخلق كرة أخرى بنفخته الصورية⁷⁷⁶.

ويلاحظ في هذا النمط من نظرية الإتحاد عند صدر المتألهين أمور عديدة تستحق تسليط الضوء عليها بالنقد والتحليل، كما يلي:

1- الإتحاد ووحدة الوجود الشخصية

يبدو انه لا يمكن ادراج نظرية صدر المتألهين - كما عرضناها قبل قليل - ضمن لائحة العرفان المألوف، كما لا يكفي ان نصفها بأنها تستغرق أشد درجات الوحدة الوجودية، فهي قد تجاوزت كلا المعطيين التقليديين الفلسفي والعرفاني، فلم تجعل حواجز وحدوداً بين العلة والمعلول، ولا بين الرب والمربوب، وكذا بين الأسماء وتبعياتها، والذات وصفاتها الفعلية. ولو انها اكتفت بظاهرة الاستبدال في الرقائق بين الصادرات والواردات في سلسلتي الصعود والنزول على نسق واحد من النظام؛ لكانت أوفق في الاحتفاظ بميدانها الفلسفي والعرفاني طبقاً لحتمية بقاء العلل والمعلولات، أو الأصل وشؤونه، على ما هي عليه من الوجوب أزلاً وأبداً، كالذي كان يبيده هذا الفيلسوف العارف من قبل، لكنها في الحقيقة لم تقنع بذلك ورامت إلى ان تكون الأشياء جميعاً فانية ومتحدة بعلمها، وهذه بالعلة الأولى الأصلية، مما يعني فناء الكل في وحدة الحق. لكن هذا الإعتبار يفضي إلى ان تكون الواردات أكثر من الصادرات لا أمثالها. وبعبارة أخرى، إنه لا بد ان تنقطع الصادرات في سلسلة النزول كي تتم الواردات دورها في الفناء الكلي للأشياء، إذ لو كانت تلك الصادرات غير منقطعة ومساوية للواردات لما جاز فناء شيء سوى الرقائق والأفراد التي تستبدل بأمثالها على الدوام والأبد من دون محو للتعينات واضمحلال الشخصيات.

هكذا فنحن أمام أبلغ درجات الوحدة الصوفية للوجود، حيث يضمحل الكل في الواحد، فلا يكون له أثر ولا تأثير. ومن حيث لحاظ سلسلتي النزول والصعود نجد مفارقة في وحدة الوجود تجعل

⁷⁷⁶ الأسفار لصدر المتألهين.

العلاقة بينهما غير متسقة أو متناقضة. فبحسب سلسلة النزول لما كان العاقل عين المعقول، وكذا الحاس عين المحسوس، والشاهد عين المشهود، وما إلى ذلك؛ فإن الحق لا بد أن يصير عين الكل بإعتباره يعقل ما دونه على التابع والتفصيل تعقلاً شهودياً تابعاً لتعقله لصور الأشياء في ذاته، فيصبح بذلك عين العقول والنفوس والأجسام حتى الهيولى، فهو الواحد الكل كما تصرح به الصوفية. لكن بحسب سلسلة الصعود فإن اضمحلال التعينات وفناء الأشياء والمعلولات في علها؛ يفضي إلى أن ينفى الكل في الواحد القهار من دون تمايز بينهما، فيصير الكل مفنياً في الواحد من غير عكس. وهذا يعني أن الإتحاد النازل سوف لا يكون مساوياً ومكافئاً للإتحاد الصاعد، فالإتحاد النازل لا ينفى الكثرة المفصلة، وإنما يجعل الكل واحداً بحسب الإتحاد بين الشاهد والمشهود، في حين إن الإتحاد الصاعد يفضي إلى نفي الكثرة ولا يعترف في النهاية إلا بوجود الواحد الأحد بلا شاهد ولا مشهود، ولا فاعل ولا مفعول. الأمر الذي يجعل السلسلتين غير متسقتين فيما بينهما.

2- الإتحاد وقيام الساعة الكبرى

تبعاً لمنطق السنخية ومقتضياتها تقضي الضرورة بثبات العلاقة بين العلة والمعلول، وكذا الأصل وشؤونه، من غير انقطاع، وبالتالي بقاء المعلولات كما هي إلى الأبد ما لم تتغير علها، وحيث أن العوالي لا يطالها تغير ولا ينالها تجدد مطلقاً، خاصة العلة الأولى، فلا بد أن تتبعها في ذلك السواقل، فتصبح المعلولات ثابتة بثبات علها، فلا يصح فناء المعلول ولا تحوله إلى صورة أخرى غير الصورة المألوفة أزلاً وأبداً. لكن رغم ذلك ورغم ما صرح به صدر المتألهين بضرورة دوام الجود والفيض على نسق واحد للأشياء أزلاً وأبداً⁷⁷⁷، استناداً إلى نزعته الإشرافية، فإنه عاد ولجأ إلى دواعٍ تليفقية بين الوحي والتصوف، فأقر بفناء الدنيا واضمحلالها إلى الهلاك حين قيام الساعة الكبرى، من غير أن

⁷⁷⁷ الأسفار، ج7، ص305.

يكثر بالتلفيق والتناقض الذي تتضمنه هذه الفكرة بالقياس إلى ما قبلها من إعتبرات إشراقية.

فقد أكد على وجود قيامتين صغرى وكبرى، الأولى عبارة عن موت كل واحد من الأفراد طبقاً لقول النبي (ص): «من مات فقد قامت قيامته»، وهو خروج الروح عن البدن. أما القيامة الأخرى فهي موت الجميع وقيامهم عند الله⁷⁷⁸، فلا يبقى شر ولا كفر، إذ كل شيء في العالم يندثر ويزول. واستدل على ذلك من النصوص القرآنية، بمثل قوله تعالى: ((إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحققت، وإذا الأرض مدت والقت ما فيها وتخلت))⁷⁷⁹، حيث إعتبر انشقاق السماء لخروج روحها ونفسها عن مضيق هذه النشأة الناقصة كي تصير متحققة بالوجود الحقاني بعد الموت عن الوجود الطبيعي والنفساني، بحسب نظرية الإتحاد. وكذا الحال مع الأرض في مدها وانبساطها والقاء ما فيها من الجثث والموتى والقشور، وذلك كي يرمى القشر ويرقى اللب الذي في باطنه، فلا يبقى لها عين ولا أثر، حيث يلحق الخير بالخير ويتحد به، ويرجع الشر إلى البوار والهلاك. وكذا إعتبر ان الآيات القرآنية التالية: ((إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سيرت..))⁷⁸⁰ تشير إلى تبدل النشأة الطبيعية لجواهر هذا العالم إلى النشأة الأخروية، وخروج الأرواح من الأجسام إلى ما عند الله، وقيامها وحشرها إلى مبدئها الأعلى. فتكوير الشمس هو اندراس طبيعتها ونفاد قوتها الجسمانية، فإذا انصرفت القوة للجسم بطلت صورته وزالت حيويته الحسية وبعثت إلى الدار الآخرة، وكذا انكدار النجوم له دلالة على انطماس طبيعتها، وتسجير البحار عبارة عن إحالتها إلى النار الأخروية. فكل ذلك عند صدر المتألهين لا محالة كائن⁷⁸¹، مؤكداً بأن اجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود

778 أسرار الآيات، ص 94 و 96.

779 الانشقاق/4-1.

780 التكوير / 3-1.

781 أسرار الآيات، ص 91-92. وعرشيه، ص 234.

ولا تعمر أبداً⁷⁸²، وان كان علم الساعة عند الله تعالى، فلا يطلع عليها إلا هو والراسخون في العلم⁷⁸³.
ولا شك ان هذه الإعتبارات النقلية التي استشهد بها صدر المتألهين لا تتفق مع نزعتهم الفلسفية والإشراقية التي قرر فيها بقاء الأنواع أزلاً وأبداً، وكذا بقاء الفلك من غير انقطاع، اتساقاً مع منطق الأصل المولد (السنخية).

3- الإتحاد وفناء العقول

تبعاً للمنطق الفلسفي لا بد للعقول المجردة ان تظل ثابتة لا تتعرض للتغير والتحول بإعتبارها ليست من جملة العالم ومما سوى الله، بل باقية ببقائه وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير، كما صرح بذلك صدر المتألهين⁷⁸⁴. وهذا الحكم لا يتسق مع تلك النظرية من الإتحاد في فناء العقول ورقبها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأنًا، كالذي ذهب إليه هذا الفيلسوف العارف، وذلك بالتلفيق مع النص الديني في الموت والفناء للكل. فمن حيث منطق الوجودي انه لا يعد الموت داخلاً في العدم، بل هو نوع من الایجاد والتكميل⁷⁸⁵، لكنه من حيث المرجعية الدينية فإنه يتقبل موت كل الخلائق والوجودات الإمكانية، وقد خرج من هاتين المقدمتين بنتيجة ملفقة ليست وجودية ولا دينية.

فمثلاً انه في (أسرار الآيات) تعرض إلى حديث مروى عن النبي (ص) يتعلق بإماتة الخلائق والموجودات كلها، بما فيها الملائكة، نفوساً وعقولاً، معتبراً ذلك نوعاً من الكمال الذي يطراً على تلك الموجودات. فقد روي انه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ويموت أهل السماء حتى لا يبقى أحد إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله ويقال له: من بقي، وهو أعلم بذلك، فيقول لم يبق إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرائيل وميكائيل، فيقال: فليمت جبرائيل

782 المبدأ والمعاد، ص446.

783 عرشه، ص261.

784 الأسفار، ج3، ص127، وج6، ص302-303 و315، وج8، ص396. وأسرار الآيات، ص95.

785 مفاتيح الغيب، ص635. وأسرار الآيات، ص167.

وميكائيل، فنقول الملائكة: وهما رسولاك وأميناك؟! فيقول: اني قضيت على كل نفس فيها الروح الموت، ثم يجيء ملك الموت حتى يقف بين يدي الله، فيقال له من بقي؟ فيقول: لم يبق إلا ملك الموت، فيقال له: مت يا ملك الموت، ثم يأخذ الأرض بيمينه والسموات بيمينه، ويقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً، وأين الذين كانوا يجعلون معي إلهاً، ثم نفخ فيها نفخة أخرى فإذا هم قيام ينظرون⁷⁸⁶.

لقد تم تأويل الإمامة في هذا الحديث استناداً إلى الإيجاد والتكميل بما يتناسب مع نظرية الإتحاد المطروحة، لكنه لا يتفق مع منطق النص الديني كالذي استشهد به صدر المتألهين، كما لا يتفق مع المنطق الوجودي الذي يقر بإحالة ان تكون العقول قابلة للتغير والتحول. ويصل بصدر المتألهين التناقض إلى الحد الذي يعترف - في نفس الكتاب المشار إليه - بأن الملك ليس له ترق عن مقامه المعلوم⁷⁸⁷.

قانون الصعود وحالات النكوص

بحسب سلسلة الصعود والرجوع إلى أصل المبدأ الحق لا مجال للقول بالنكوص والعودة إلى الوراء، فكل الكائنات تتوجه نحو غاياتها العالية فتتحد بها شيئاً فشيئاً، إذ تبعاً لمنطق الحتمية في العلاقة العلية لا يمكن ان ينقلب الكائن إلى ما هو دونه. فمثلاً فيما يخص تطورات الإنسان تنتقل النفس وترقى على سبيل الاتصال من نوع إلى نوع آخر، فتنحول الصورة الطبيعية لمادة خلقة الإنسان من الجمادية إلى النباتية ثم الحيوانية فالإنسانية فالملكية وما بعدها طبقاً لنظرية الإتحاد. وبحسب منطق الفلاسفة فإن النكوص والرجوع مرة أخرى إلى ما هو أقل كمالاً من الأول يعتبر منافياً لسريان الفيض المتصل في تكميل الأشياء وإيصالها إلى غاياتها على نسق واحد، حتى صرح صدر الحكماء بأن لكل طبيعة حركة

⁷⁸⁶ أسرار الآيات، ص101.

⁷⁸⁷ فهو يقول في (أسرار الآيات، ص158-159): «ان الروح الملكي غير مستحيل ولا نام ولا متغذ وانما غذاؤه التسبيح والتقديس.. ولذلك ليس للملك ترق من مقام معلوم».

جوهرية ذاتية إلى غاية ما، وهي في كل مرحلة تصل إليها لا يمكنها العودة إلى ما كانت عليه سابقاً، لذا من المحال ان يقع شيء من تلك الحركات والتحويلات الانتكاسية بخلاف المجري الطبيعي، فلا يمكن ان تصير القوة الحيوانية نباتية، ولا النباتية معدنية، ولا المعدنية صورة عنصرية، وهكذا من المحال ان تجري الأشياء على خلاف ما هي مفطورة عليه من المجري الطبيعي⁷⁸⁸.

مع هذا فإن صدر المتألهين ولدواع عقلية إعتبر ذلك الحكم لا ينافي الشقاوة والعذاب في الآخرة، كما لا ينافي المسخ مثلما حصل كثيراً في أمة موسى (ع) ظاهراً، وفي كثير من أهل زمانه - على حد قوله - باطناً⁷⁸⁹.

فحول النكوص الأول إعتبر هذا الفيلسوف ان الموت - مطلقاً - يمثل كمالاً لما ينطوي عليه من تجرد وعودة إلى العالم القدسي⁷⁹⁰، فإعتبر ان الآيتين الكريمتين: ((يا أيها الإنسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه))⁷⁹¹ .. ((إنا إلى ربنا لمنقلبون))⁷⁹²؛ فيهما إشارة إلى الانتقال الفطري للجوهر الطبيعي إلى الله، حيث يستوي في هذا التوجه الذاتي والحركة المعنوية كل من المؤمن والكافر، المطيع والعاصي، فكلها مأمور بهذا الاتيان والسفر إلى الله والدار الآخرة، فلا ينافي هذا التوجه الطبيعي الشقاوة والعذاب، بإعتبار ان منشأ العذاب هو أيضاً تأكد الوجود وفعالية الذات وزوال الالتباس ورفع الغشاوة وكشف الغطاء وحدّة البصر، كما في قوله تعالى: ((فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد))⁷⁹³، إذ تنتبه النفوس الشقية عند

788 أسرار الآيات، ص148-149.

789 مفاتيح الغيب، ص558.

790 صرح صدر المتألهين في (أسرار الآيات، ص167) بوجود ثلاثة أنواع للموت؛ أولها وأدناها الموت الطبيعي، اي موت البدن، بإشارة قوله تعالى: ((كل من عليها فان)) الرحمن/26، والثاني هو موت الفزع أو عدم النفس، بإشارة قوله تعالى: ((ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض)) النمل/87، والثالث هو موت الصعق والفناء في التوحيد الذي يمثل عدم الروح، بإشارة قوله تعالى: ((ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض)) الزمر/68. وقد إعتبر ان بالموت الأول يستحق المؤمن الذي من أصحاب اليمين جنة السعداء، والكافر جحيم الأشقياء، وبالموت الثاني يستحق جنة الكاملين المعبر عنها بقوله تعالى ((يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية)) الفجر/27-28، اما بالموت الثالث فيستحق جنة الموحدين المعبر عنها بقوله تعالى: ((ادخلي في عبادي وادخلي جنتي)) الفجر/30-29.

791 الانشقاق/6.

792 الزخرف/14.

793 ق/22.

كشف الغطاء من نوم الطبيعة ورقدة الدنيا فتتطلع على معاصيها وجهالاتها، مما يفضي بها إلى غاية الألم والتأذي وتبلغ حد الكمال في الشقاء حتى تلحقها الندامة والحسرة⁷⁹⁴.

لكن لو صح ان ذلك العذاب هو نوع من الكمال؛ لما ذمّ الله الأشقياء في الآخرة ووصفهم بالخزي والخسران إلى الدرجة التي تمنوا فيها ان يكونوا تراباً. كذلك فإن العودة والرجوع إلى الأول لا يحتمل ان يكون متلبساً بالألم والشقاء وهو منبع اللذة والطمأنينة على ما تقتضيه السنخية، فالنهاية كالبداية كما هو مقرر لدى التفكير الوجودي. وأيضاً، لو صح ان العذاب هو نوع من الكمال فلماذا يكلف فيلسوفنا نفسه ذلك الجهد لانكار خلود العذاب وإثبات انقطاعه دعماً للرحمة والخير وكون النهاية كالبداية على ما سيأتي ذكره؟! بل ما معنى العذاب ودخول الكافرين النار إن كان الوجود واحداً بذاته وصفاته؟ فهل ان ما يتعذب هو صفات الله وأسمائه؟ ولو من حيث إعتبار ما عليه الأعيان الثابتة التي هي بحسب بعض الإعتبارات نفس الذات الإلهية وان هذه الأخيرة هي كل الأشياء، أو من حيث ظهور الحق بصفات المحدثات وصفات النقص والذم كما أخبر الحق بذلك عن نفسه على ما يقوله ابن عربي⁷⁹⁵، وكما يقول الجندي: «فما تألم وما تنعم دنيا ولا آخرة إلا الحق المتعين بك وفيك بحسبك، ولا حسب للحق إلا أنت، وبحسبك يظهر لك أو عليك»⁷⁹⁶.

أما النكوص الخاص بالمسوخ فقد أقرّ به صدر المتألهين واعترف بوقوعه في الدنيا لأقوام غلبت نفوسهم الشهوانية أو الغضبية أو الشيطانية، فصاروا قردة وخنازير وعبدة الطاغوت. ومع ذلك إعتبره لا ينافي توجه النفوس إلى ما فوقها بحسب سلسلة الصعود؛ لكونها تحصل على شيء من الكمالات الحيوانية. إذ ما يراه مستحيلاً انما هو رجوع نوع إلى نوع آخر أدنى منه، وعودة كمال

⁷⁹⁴ أسرار الآيات، ص 87-88 و 149. والأسفار، ج 9، ص 27-28.

⁷⁹⁵ وذلك بإشارة له إلى عدد من النصوص التي استظهر منها انها تدل على الفقر والحاجة والنقص، مثل قوله تعالى: ((من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً)) البقرة / 245، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعلت فلم تطعمني، مرضت فلم تعدني، ظمئت فلم تسقني» (شرح الفصوص، ص 346).

⁷⁹⁶ شرح الفصوص، ص 3973. ويقول بهاء الدين العاملي: «فان قيل فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة اذا كان الوجود واحداً؟ أجيب بأن في الدنيا غنياً وفقيراً وعزيراً وذليلاً ومالكاً ومملوكاً فكذلك في الدار الآخرة» (مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم، ج 3، ص 161).

إلى نقص، كان تتقهقر الإنسانية إلى الخنزيرية وما شاكلها، أما جمع صورة إلى صورة أخرى فليس بمستحيل عنده، فهو إنسان خنزير - مثلاً - لا إنسان بطلت إنسانيته وحلت صورة الخنزيرية محلها⁷⁹⁷.

لكنه أقرّ في النشأة الأخرى بعد البعث بصيرورة النفوس الأدمية إلى صور أنواع مختلفة الذوات بما يناسب أعمال الناس وأفعالهم، وذلك عند ترسخ الملكات لديهم. فإعتبر أنواع النفوس بحسب تلك النشأة كثيرة لكنها تقع تحت أجناس أربعة، هي الجنس الملائكي والشيطاني والبهيمي والسبعي. وفسّر على ذلك ما قيل: «ما من مذهب إلا والتناسخ فيه قدم راسخ». كما فسّر عليه بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ((واذا الوحوش حشرت))⁷⁹⁸، إذ إعتبرها تشير إلى انقلاب جواهر نفوس بعض الناس إلى نفوس الوحوش لغلبة صفاتها عليهم، فصارت نفوسهم في القيامة بهيئة الحيوانات بما يناسب طبائعهم وأخلاقهم⁷⁹⁹. وقد اعترف بما أخذه عن الغزالي في (أحياء علوم الدين) بأن لكل إنسان شوباً من تلك العناصر الأربعة (الملكية والشيطانية والسبعية والبهيمية)، وذلك من جهة روحه ونفسه وغضبه وشهوته، فيكون المجتمع في الشخص الإنساني يمثل جمعاً للحكيم والشيطان والكلب والخنزير، فالأول صورة الروح، والثاني صورة النفس، والثالث صورة الغضب، والرابع صورة الشهوة⁸⁰⁰.

والمهم في الأمر هو ان مثل هذه الأعقاب والنكوصات من المسخ والتحول إلى الصور الحيوانية، سواء في الدنيا أم الآخرة، لا يمكن التوفيق بينها وبين ما تقتضيه السخية وسلسلة الصعود في توجه الأشياء إلى كمالها؛ مهما قيل في المسخ الدنيوي من انه جمع صورتين في جوهر واحد، لا تحويل صورة إلى أخرى مخالفة لها. إذ يلاحظ في تلك النكوصات انها رُدّت إلى ما هو أدنى منها، فهي وان ملكت كمالاً في صورها الحيوانية الجديدة، لكنها فقدت ما هو

⁷⁹⁷ مفاتيح الغيب، ص 85. ولطائف العرفان، ص 19-20.

⁷⁹⁸ التكوير/ 5.

⁷⁹⁹ أسرار الآيات، ص 150-151. والأسفار، ج 8، ص 399-400. وعرشيه، ص 241.

⁸⁰⁰ تفسير القرآن لصدر المتألهين، ج 4، ص 279 و 288.

أهم من ذلك، حيث فقدت بعضاً من روحها المنطقية ذاتها النورانية.

قانون النزول وصور الانتكاس

إذا كان أصل الوجود هو محض الخير بإعتباره محض الوجود، وكانت مراتب الوجود متشابهة بحسب السنخية، فإن من المنطقي ان يُعد الخير سارياً في جميع المراتب. لكن على هذا يرد تساؤلان: أولاً: لماذا اقتضت سلسلة النزول وجود الشرور والأعداء والكفر والشيطنة؟

وثانياً: لماذا لم تخضع هذه الشرور إلى نسق تسلسل مراتب الوجود بمقتضى منطق السنخية كما سنرى؟

لقد إعتبر أرسطو واتباعه أن الشر أمر عدمي نسبة إلى الوجود والكمال، حيث في حد ذاته لا وجود له إلا بالعرض، فهو إما عدم محض أو أمر يؤدي إلى عدم. فمثلاً ان الموت والفقر والجهل البسيط وأمثالها هي عدميات محضة، لكن البرد المفسد للثمار والأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة، لا تعد شراً، بل هي كمالات لأمر جسمية ونفسية، رغم انها من حيث تأديتها إلى العدم تُدرج في لائحة الشر⁸⁰¹. والقاعدة العامة للحكماء نقر المقولة التالية: كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم لا محالة⁸⁰². فالشر الذاتي يساوق العدم، والخير يساوق الوجود، وكل ما هو خير وشر فهو نسبي، حيث يلتبس به الوجود والعدم.

ولو نظرنا إلى مراتب الوجودات وكيف تتنزل من الأكمل فالأكمل، وأرجعنا الكمال إلى ذات الوجود، فإن عدم الكمال يصبح معبراً عن ضعف الوجود، وبالتالي فإن الشر لما كان أمراً عديمياً فإنه يعني نقصاً في الوجود، إذ لا وجود للعدم المطلق، وكل شر هو وجود، لكنه وجود ضعيف. بهذا يتفاوت الشر في سلسلة الوجودات بحسب المراتب، فكل مرتبة تالية تكون أضعف من المرتبة التي قبلها، فتصبح فاقدة لشيء من كمال، ومن ثم تكون شراً قياساً بما

801 مفاتيح الغيب، ص 197-198.

802 الأسفار، ج 7، ص 66.

قبلها، وإن كانت في حد ذاتها تمثل نوعاً خاصاً من الكمال والخير مهما كان ضعيفاً. وينطبق هذا الأمر على القضايا الأخلاقية، إذ تصبح جميع الأخلاق الذميمة شراً وعدمياً بالقياس بما فوقها من القوى الشريفة العالية الكمال، لكنها بالنسبة إلى مرتبتها الخاصة وما دونها تعد من الخيرات الوجودية⁸⁰³. وكذا الأمر مع الآلام والغموم والهموم، فهي بنظر أغلب الفلاسفة تعد وجودات خيرية باعتبارها إدراكات تصدر عن علل فاعلة كاملة، أما شرورها فيعود إلى متعلقاتها من الأعدام والفقدان أو المفسدات والمؤلمات⁸⁰⁴، وهي بالتالي تمثل شروراً بالعرض⁸⁰⁵.

ومن المعلوم ان مراتب الكمال تبدأ من أشرف الموجودات، وهو المبدأ الحق، ثم العقول العالية، ثم الجواهر المجردة كالنفوس الفلكية، ثم الصور المنطبعة السماوية، فالطبيعة العنصرية فالجسمية، إلى ان تنتهي بالوجود الذي لا أخس ولا أنقص منه، وهو الهيولى الأولى، حيث عندها تتقطع السلسلة النزولية⁸⁰⁶. وبحسب هذه المراتب ندرك ان المواد والأجسام هي أبلغ حالات الشر وصوره في عالم الوجود. وتأكيداً لذلك فإن افلوطين عد المادة المحسوسة ذات وجود سلبي لانعدام الكمالات الإلهية فيها، وإعتبرها مصدر النقص وسبب الشرور⁸⁰⁷. كذلك ان صدر المتألهين إعتبر ان «كل ما هو أكثر برائة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»⁸⁰⁸.

⁸⁰³ فمثلاً ان البخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة مثل الظلم والقتل والزنا والسرقة وغيرها كلها تعد من الخيرات الوجودية، فهي كمالات لأشياء طبيعية وقوى حيوانية في الإنسان، وانما شريتها قياساً بما فوقها من القوى النفسية أو العقلية الأكمل منها (الأسفار، ج7، ص61).

⁸⁰⁴ الأسفار، ج7، ص61-63.

⁸⁰⁵ لقد اعترض صدر المتألهين على هذا الموقف العام للفلاسفة من الآلام. فصحيح انه لا ينكر ذلك الشر العرضي الذي تحدث عنه الفلاسفة والذي هو شر عدم الكمال، لكنه يرى ان بجنبه شراً آخر غير عدمي، وبالتالي هناك نوعان من الشر متلازمان، احدهما عدمي مثل قطع العضو وزوال الصحة، وآخر وجودي هو ذات الألم، فهو شر بذاته، فرغم كونه نوعاً من الإدراك مما يجعله على نحو ما من الوجود، لكنه من أفراد العدم باعتبار انه إدراك للمنافي العدمي؛ كإدراك قطع العضو وما على شاكلته، فيكون شراً بالذات، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوتاً على نحو ثبوت أعدام الملكات كالعوى والسكون والفقر والنقص والإمكان والقوة. وعليه فالأمر عنده لا ينقض القاعدة الفلسفية القائلة: «كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة». وهذا الرأي لصدر المتألهين لم يلق قبولاً لدى كل من السبزواري والطباطبائي، لكننا لسنا بصدد ذكر التعليق والاعتراضات عليه (لاحظ: الأسفار، ج7، ص63-66).

⁸⁰⁶ المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص206.

⁸⁰⁷ اعلام الفلسفة العربية، ص377.

⁸⁰⁸ الأسفار، ج7، ص67.

هكذا يمكن القول إن الشر هو من ضرورات تنزلات الوجود. ولدى صدر المتألهين فإنه من وجه يمكن إعتبار الشر عائداً إلى المظاهر والمجالي، وإن كان مسلوباً عنها من وجه آخر، تبعاً لقسمة الأشياء إلى الوجود والماهية، أو الجعل والأعيان الثابتة، التي لها الخصائص الثابتة على ما هي عليه من غير تبدل ولا تحويل⁸⁰⁹، وهي منشأ النقائص والذمائم والشرور والافات، وبهذا تكون وقاية للحق من نسبة النقص إليه⁸¹⁰، وعُدّت من حيث إمكانها الفاشي في كل الموجودات المعلولة عبارة عن شرك خفي أخفى من كل شرك، وهي منبع كل شرك وكفر، ومبدأ كل شر وآفة، وقد وصفها صدر المتألهين بكفر الروح مقارنة بمراتب أخرى للكفر، مثل كفر القلب والنفس والقلب⁸¹¹.

وتبعاً لمنطق السنخية فإنه لا فصل بين الوجود والماهية أو العدم، ولا بين الخير والشر، وكذا الايمان والكفر، والطهارة والنجاسة، والحسن والقبح.. الخ، وفقاً لإعتباري تنزلات الوجود وعلاقة هذا الأخير بالماهية. فمن حيث الإعتبار الأول ان كل وجود متنزل يستبطن عدماً، كما يستبطن كل خير شراً، وكذا كل ايمان كفراً، وكل طهارة نجاسة، وكل حسن قبحاً. وانه بحسب هذا الإعتبار هناك تناسب عكسي بين الضدين، فكلما اشتد أحدهما ضعف الآخر، والعكس بالعكس. أما من حيث الإعتبار الآخر فهو ان الشيء الواحد يحمل ذلك الازدواج من الضدين؛ الوجود والماهية، فمن حيث وجوده يتصف الشيء بالخير أو الايمان أو الطهارة.. الخ، أما من حيث ماهيته فإنه يتصف بأضداد تلك الصفات. وهذا الإعتبار هو الذي مال إليه صدر المتألهين، حيث رد الشر وما على شاكلته إلى الماهية، أما ما يلبس هذه الماهية من الخير فقد إعتبره عائداً إلى نور الوجود الفائض عليها. فالشيء الواحد شر من حيث ماهيته، وخير من حيث وجوده، وكذا لو قسنا

809 وكما يقول صدر المتألهين: «قد ظهر ان ما ينسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة، فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه، اذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية، وجهة وجود وظهور. ليس للحق الا افاضة الوجود على الماهيات» (إيقاظ النائمين، ص33).

810 إيقاظ النائمين، ص31.

811 مفاتيح الغيب، ص175.

ذلك بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة كما فعل هذا العارف في مثاله عن الكلب والكافر الجامعين للضدين الطهارة والنجاسة، فإعتبر ان «الماهيات ما شمت رائحة الوجود، فعين الكلب نجس، ووجوده المفاض عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت، لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والاروات، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضياؤه وصفائه لوقوعه عليها، ولا يتصف بصفاتهما من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة»⁸¹².

وهذا هو المعنى العرفاني الخلقى لوحدة الوجود كما تحدثنا عنه من قبل، إذ يعزو للماهية دورها الانفعالي الذي يتمظهر بمظهر الوجود، ويشير العرفاء إلى ذلك بقول الحق تعالى: ((ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك))⁸¹³، الأمر الذي يفسر قول البستاني: «طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك»، وقوله أيضاً: «بطشي أشد من بطشه بي»⁸¹⁴.

لكن من حيث ان ذات المبدأ الحق عين جميع الماهيات، فإن هذه الذات تصبح حاملة لخلط من الأعيان الموصوفة بتلك الصفات المتضادة، وحيث انه ليس بالإمكان أبدع مما كان، كما أشار إليه ذلك العارف في (شرح أصول الكافي)⁸¹⁵، لذا لا موضع للتعليل والاستفهام بأداة (لماذا)، فكل ما يظهر في عالمنا السفلي هو نتاج المشاكلة مع العالم العلوي الإلهي، وكل شيء يتجلى في العالم الأول يكون على نفس صورة ما في الذات، وبالتالي لا يمكن ان تعطى الأشياء باكثر مما تستحق، أو انها لا تكسب شيئاً أكثر من افاضة الوجود عليها باعتبارها حقائق غير مجعولة، حيث البسها الحق هذه الحلية وخلع عليها من ثوبه واناها بنوره.

هكذا نخلص إلى ان تفسير حالات الشر استناداً إلى نقص رتب الوجود وضعفه؛ لا ينفي ربطها من حيث الأصل بذات العلة الواجبة المتمثلة بمبدأ الوجود الحق، إذ لا يظهر شيء إلا على شاكلة هذا

812 صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص 7.

813 النساء/79.

814 انظر: شطحات الصوفية، مصدر سابق، ج 1، ص 30.

815 شرح أصول الكافي، مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

المبدأ تبعاً لمنطق السنخية. كذلك فإن تفسير تلك الحالات لا ينبغي ربطها بالماهيات المستهلكة في عين الجمع، فبحسب إعتبار ذواتها مقيدة تكون منشأ الأحكام الكثيرة والذمائم والنقائص والشُرور.

قلنا إن للشر صوراً مختلفة وكثيرة، مثل النقائص الطبيعية والقبائح الأخلاقية والمعاصي الدينية. وحيث إن الشر من مقتضيات تنزلات الوجود السفلية، أو كونه من مقتضيات الأعيان الثابتة غير المجعولة، فقد أثار ذلك مشكلة بشأن التوفيق مع النص الديني ودور كل من الإرادتين الإلهية التكوينية والتشريعية.

إذ كيف يمكن التوفيق بين صور الشر المذكورة وبين ما عليه الإرادة التكوينية، خصوصاً فيما يتعلق بتلك التي لها قيم ومعايير دينية، كالكفر والعصيان؟ فالفلاسفة يقرون بحتمية ما عليه الإرادة التكوينية للمبدأ الحق، وبالتالي كان لا بد من الوجود الناقص أو الشر المتضمن للمعاصي والأخلاق السيئة، مع الاعتراف بأن الحق لا يرضى بهذه القيم التي أوجدها عبر تلك الإرادة، فهو وإن أراد هذه القيم لكنه غير راض عنها، استسلاماً - كما يبدو - لقوله تعالى: ((ولا يرضى لعباده الكفر))⁸¹⁶. وقد مثل الفلاسفة على ذلك بأن من لسعت الحية اصبعه فإنه يختار قطعها لأجل السلامة، فهو بالتالي يريد القطع ولا يرضى به⁸¹⁷.

وانسجاماً مع الموقف الفلسفي قام صدر المتألهين بتصحيح ذلك المفهوم، فإعتبر المبدأ الحق يريد كل شيء ويرضى به من دون تفریق، لكنه اضطر لأجل هذا ان يأول النص القرآني الأنف الذكر، معتبراً معناه ان الكفر وغيره من القبائح غير مرضية عند الحق بأنفسها وبما هي شرور، لكنها مرضية لديه بالتبعية والاجترار. كذلك اتساقاً مع مذهبه فإنه لم يتقبل رأي البعض القائل بأن الإرادة زائدة على الذات، وهو ان الله يعلم كل شيء لكنه لا يريد كل شيء، فعلمه الذي هو عين ذاته غير إرادته.. ومن الطبيعي ان يكون هذا

816 الزمر/7.

817 رسالة جبر وتقويض، ص5.

الرأي غير مقبول عند فيلسوفنا لمنافاته للكثير من الإعتبارات الفلسفية وعلى رأسها منطق السنخية⁸¹⁸.

مع هذا فالاشكال الذي يرد على موقف صدر المتألهين هو انه رأى في ماهية الكفر والشور، من حيث أنفسها غير مرضية عند المبدأ الحق، مع ان الأصح ان يقال بأن الماهية مهما كانت فهي من سنخ الوجود، وهي عين الحق من حيث الجمع، فكيف لا يرضى بشيء له تحقق في ذاته من الصور والمظاهر والأعيان الإلهية الثابتة؟! بل ما معنى هذا الرضا إذا كانت الأمور جارية تبعاً لما عليه الحال من الحتمية الوجودية؟!!

كذلك تعرض هذا الموقف إلى نقد من قبل بعض الفلاسفة التابعين. فقد اعترض ملا هادي السبزواري على ما سبق، وإعتبر ان علم الحق و ارادته لا يتعلقان بالشور بما هي شور بالحمل الشائع، لكونها أعداماً، وهو لا ينافي تعلقهما بها بما هي شور بالحمل الأولي الذاتي. كما ان الطباطبائي رغم موافقته لصدر المتألهين، إلا انه إعتبر الآية الأنفة الذكر لها دلالة على الرضا التشريعي لا التكويني⁸¹⁹. مما يعني ان الإرادة والرضا يجتمعان لديه في أمر واحد تكويني، مثلما يجتمعان في الأمر التشريعي.

على ان لصدر المتألهين موقفاً آخر يختلف عما سبق، فقد إعتبر الخير من الوجودات الذاتية للمبدأ الحق، لهذا كان مرضياً عنده بخلاف الشر، حيث انه عرضي عديم لا يرضى به الحق، مؤيداً كلامه بالآية المشار إليها ذاتها، فالشر بحسب هذه الرؤية يدخل في العالم بالقصد الثاني على التبع لا الأول، بخلاف الخير الذي هو قصد فعله الأول، وما بالذات اسبق مما بالغير، فالخير من ذات الحق، والشر من فعله. وقد استعان فيلسوفنا العارف ببعض النصوص القرآنية، فأعتبرها تلوّح إلى المعنى السابق، مثل قوله تعالى: ((كتب على نفسه الرحمة))⁸²⁰. وبذلك أنكر ان يكون تحليله العرفاني يفضي إلى اسناد الشور والقبايح إلى المبدأ الحق، حيث

818 الأسفار، ج6، ص343-344.

819 الأسفار، ج6، حاشية ص 344-345.

820 الانعام/12. انظر: مفاتيح الغيب، ص297.

الشرور ما هي إلا نتاج لوازم الوجود والايجاد⁸²¹. مع ان هذا الإعتبار لا ينافي اسناد الشر من وجه آخر إلى المبدأ الحق، سواء أخذنا بوجهة النظر الفلسفية أو العرفانية، أي سواء قلنا ان الشر هو من متفرعات العلاقة العلية، إذ ليس هناك شيء في المعلول إلا ويوجد قبله في العلة.. أو قلنا ان الشر هو من مظاهر بعض أسمائه كالقهر وما شاكله، فما ينسب للشيطان وجنوده - مثلاً - انما يعود في الأصل والحقيقة إلى ذات الحق، كالذي يقتضيه منطق السنخية ووحدة الوجود.

وفعلاً اعترف فيلسوفنا بهذا الأمر في بعض كلماته، إذ نسب الشرور واختلاف الماهيات إلى الأصل المتمثل في الذات الإلهية، أو إلى العلم الذي هو عينها، وكما يقول: «التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها، وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيات في الخارج بإضافة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي، إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى»⁸²². وعليه فقد نسب الأفعال التي تعود للشيطان إلى مكيدة إلهية، وارجع كل ما يتعلق بالقبايح إلى المبدأ الحق، ففي تفسيره لقول الحلاج «ما صحت الفتوة إلا لأحمد وابليس» ذكر قائلاً: «كأنه قال: هذان المظهران كل منهما كامل في بابه، متفرد في شأنه، أحدهما مظهر أسماء المحبة، والآخر مظهر أسماء القهر، ومن فتح عينيه وشاهد ياء المتكلم في قوله تعالى: ((وان عليك لعنتي إلى يوم الدين)) بالعين الأخرى؛ ليعرف ان هاتين النسبتين تتحدان في شيء واحد، وهو مجمع الموجودات ومرجع الكل، والجميع مظاهر أسمائه ومجالي صفاته، وحينئذ يعلم سر قوله: ((فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين))، وقوله: ((فبما أغويتني لأقعدن لهم

821 مفاتيح الغيب، ص166-167.

822 الأسفار، ج2، ص354. وإيقاظ النائمين، ص33-34.

صراطك المستقيم))، فَمَنْ أمره ظاهراً بسجدة آدم في قوله: ((اسجدوا لآدم)) كان قد نهاه في السر عن سجدة غيره، فألهمه والفته الحجة بقوله: ((أسجد لمن خلقت طيناً))؟ فافهم يا حبيبي هذه الكلمات.. وتنبه لما قيل: ان نور ابليس من نار العزة لقوله تعالى: ((خلقتني من نار))، ولو أظهر نوره للخلايق لعبدوه، انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون، وذكر بعضهم النكتة في ان الخليل لماذا قال لما جن عليه الليل ورأى كوكباً قال: هذا ربي، مما روي عن كعب الأحبار انه قرأ في التوراة ان أرواح المؤمنين من نور جمال الله، وان أرواح الكافرين من نور جلال الله، وفي الأدعية النبوية: اللهم اني أعوذ بك منك⁸²³.

وقبل صدر المتألهين ذهب ابن عربي إلى ان كل موجود عند ربه مرضي، سواء كان سعيداً أو شقيماً، تبعاً لما عليه الأسماء الإلهية، فكل إسم له مربوباته الخاصة، فمن كان مربوباً إلى إسم الهادي فهو مرضي عنده، وان كان مربوباً إلى إسم المضل فهو مرضي عنده، لكن المربوب إلى الإسم الأول هو غير مرضي عند الإسم الآخر، وكذا فإن المربوب عند الإسم الثاني فإنه غير مرضي عند الإسم الأول⁸²⁴. مما يدل على ان المرصاة تعطي معنى الإرادة التكوينية. فالجميع بما في ذلك العاصي والمطيع مرضيون عند الحق في جمعه للأسماء وارانته للكل.

مع هذا يظل الاشكال قائماً حول الإرادة التشريعية التي يُفترض ان تكون على وفق الإرادة الأولى، وإلا فقدت معناها، أو أصبحت مجازاً لا حقيقة. أي لكان هناك تفكيك يبعث على عدم الاتساق، كالذي وقع به القيصري حينما أثبت مرضاة الله للعصيان والكفر من حيث الإرادة التكوينية لكنه نفاها بحسب ما عليه الإرادة التشريعية، استجابة لنص الآية: ((ولا يرضى لعباده الكفر))⁸²⁵. وبالتالي جعل القضايا التشريعية لا معنى لها قبال القضايا التكوينية، فليس في الحقيقة شيء سوى المشيئة والإرادة التكوينية المتمثلة بما عليه

823 صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، ص173-174. والمبدأ والمعاد، ص198.

824 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص417-418.

825 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص424.

الأسماء الإلهية ولو ازمتها من الأعيان الثابتة. وعليه أكد هذا العارف انه لا مجال لما قد يقال لِمَ كان هذا فقيراً وذاك غنياً، وهذا عاصياً وذاك مطيعاً، مثلما لا يقال لِمَ كان هذا إنساناً وذاك كلباً، فكل ذلك رهين العدل والحكمة بفضل ما عليه الأعيان الثابتة، أو ان العدل هو اعطاء كل شيء على ما تقتضيه عينه الثابتة⁸²⁶.

وشبيه بهذا ما ذكره حيدر الأملي من اسناد العطاء واحوال الخلائق إلى الحق تعالى، معتبراً ذلك من العدل الذي يعني اعطاء الله كل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل من دون زيادة ولا نقصان، وفقاً لما تكون عليه الصور العلمية أو الأعيان الثابتة⁸²⁷. وأقرّ انه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش بإعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه⁸²⁸. وسبق للفارابي ان ادلى بما يقارب المعنى السابق، فإعتبر العدل هو ان يوفى كل كائن بما مهياً له من الوجود، حيث جرى العدل بأن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود⁸²⁹. وكذا ما ذهب إليه السهروردي من معنى كون الحق قائماً بالقسط، أو كما أشار إليه المحقق الدواني من ان هذا العدل يقتضي ايصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات⁸³⁰.

هكذا ان أصل اتصاف الأشياء، بما هي عليه من خير وشر، يستمد وجوده من الحقيقة الإلهية، سواء إعتبرنا ذلك بحسب إفاضة الوجود، أو بحسب تبعية الأعيان الثابتة للأسماء والصفات. أما مقاييس الإرادة التشريعية والإعتبرات الدينية وسائر القيم المعيارية، فجميعها تعد مجازية دون ان يكون لها حقيقة لدى أصحاب المنظومتين الوجوديتين الفلسفية والعرفانية، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعطي معنى الاستحالة. لذلك صرح الأملي - في بعض المناسبات - ان

826 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص254-255.

827 أسرار الشريعة، ص87-88.

828 وعلى نفس هذا المقياس أقرّ الجبلي بعدالة عقاب وتعذيب كل من يكون مصدراً للشر والقبائح، اذ بدونه يتحقق الظلم تبعاً لوضع الشيء في غير موضعه (تحفه، ص288-289).

829 السياسة المدنية، طبعة انتشارات الزهراء، ص64.

830 هياكل النور، ص87. وشواكل الحور في شرح هياكل النور، ص193.

هناك استحالة ذاتية لاعطاء الماهيات من الوجود بأكثر أو أقل من قابلياتها⁸³¹.

على ان هناك رأياً ملفقاً في تفسير مصدر وجود الشر، بين الروح الوجودية من جهة، وبين بعض المظاهر المعيارية من جهة ثانية، فقد ارتضى الكيلاني تلك الفكرة الوجودية التي تقول إن الشرور هي من مقتضيات الذوات الإمكانية، لكنه ردّ ببعض المظاهر المعيارية على شبهة من قال (لَمْ اوجد الله تعالى ذاتاً مقتضية للشر)، فإعتبر ان في ايجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد كي لا يكون هناك ترجيح بلا مرجح، وبالتالي فلما استعدت مادة زيد لافادة الوجود؛ فإما ان يفاض عليه الوجود من المبدأ الفياض أم لا، وفي حالة عدم افاضة الوجود عليه من المبدأ الحق فإما ان يكون ذلك بسبب النقص والقصور في المبدأ الحق أو بسبب البخل أو لعدم علم الحق بالاستعداد، وكل هذه الافتراضات ممتنعة، وبالتالي وجب افاضة الوجود لمن استحق الوجود. فالمبدأ الحق فاعل بالوجود الذاتي، والوجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض أو غرض، انما يجب على المبدأ الحق تبعاً لارادته الكاملة الذاتية افادة ما ينبغي من الوجود لمن يستحقه، وبه يندفع أصل الشبهة. والحاصل «ان الواجب لما علم ان مادة زيد صارت مستعدة للوجود، افاده الوجود بالوجود الذاتي، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشرور والنقائص، فاستحق بذاته اللوم والعقاب، فيجب ان يعاقبه بمقتضى الجود الذاتي الذي هو افادة ما ينبغي، ولو لم يعاقبه لكان ظالماً، إذ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وهل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب إلا وضعاً له في غير موضعه»⁸³².

ويلاحظ ان أغلب ما ذكره الكيلاني غير صحيح للاعتبارات التالية:

1- ان البخل غير وارد فيما لو أراد عدم ايجاد زيد، سواء كان مؤمناً أو كافراً، مادام انه معدوم.

831 أسرار الشريعة، ص19.

832 تحفه، ص288-289.

2- ان الجود الذي ذكره لا يعطي معنىً حقيقياً بحسب الإعتبارات الوجودية، فالجود تابع للعلم، وما هكذا شأنه لا يقال ان فيه جوداً.

3- لو ان الله تعالى لم يوجد زيداً، فيما لو علم انه سيصبح كافراً ومعدباً، لكان يمكن ان يقال انه فعل ذلك بفعل رحمته، كما يمكن ان يقال ان ذلك هو أرجح من حيث الرحمة والجود مقارنة بايجاده ومن ثم تعذيبه.

4- من الغريب ان يعتبر الكيلاني عقاب زيد هو أمر واجب بدونه يحصل الظلم، إذ لو اعتمدنا على هذه المقاييس المعيارية، لكان من العسير ان نفسّر لماذا تكون الرحمة والغفران والتجاوز عن العاصي والظالم حسنة ممدوحة، بل وان نعدّ ذلك من التقوى، وقد ورد عن الإمام علي انه فضلّ العفو عن قاتله من ان يُقتل بالمثل.

مع هذا فالملاحظ ان النظام الوجودي وإن أمكن ان يفسّر تلبسات الممكنات السفلية بحلى الكفر والشر والنجاسة وما إليها، لكن ذلك لا ينسجم مع جملة من الحالات التي يشهد عليها كل من الواقع والإعتبارات الدينية. فهذه الحالات لا تتسق مع نظرية التراتب الوجودي تبعاً لمنطق السنخية والإمكان الأشرف، إذ يفترض ان تترتب فيها الوجودات على منوال الأخير فالأخير، وكذا الأطهر فالأطهر، فلو طبقنا قاعدة الإمكان الأشرف على الوجودات المعتبرة شريرة ونجسة، لكان يفترض ان يكون موقعها في أواخر السلسلة الوجودية، مع انها ليست كذلك. فمثلاً يُنظر إلى الكلب بأنه نجس تبعاً للإعتبارات الدينية، مما يلزم ان تكون مراتب الكائنات الأدنى منه أكثر نجاسة، وهو خلاف المفروض، فالنباتات وأغلب الأجسام الطبيعية وغيرها من المراتب التي تقع دون مرتبة الكلب؛ تعد طاهرة لا نجسة.

ولو قيل ان الوجود بحسب ذاته طاهر، وهو ينطبق على كافة الوجودات، وبالتالي كانت جميع الأشياء طاهرة بهذا الإعتبار.. لقلنا ان ذلك لا يمنع من ان تختلف الوجودات في نسبة الطهارة مثلما

تختلف في شدة الوجود وضعفه، فالوجود الضعيف يفترض ان يكون قليل الطهارة، والعكس بالعكس. وعندما تتحدد النجاسة بالماهية لبعض الكائنات فذلك يفترض ان يكون بحسب موقعها من السلسلة الوجودية، ولو أخذنا بإعتبار ما يقره صدر المتألهين من الوجود بالمعنى الذاتي، حيث تكون الماهية عبارة عن ظل الوجود ومحاكاته كما عرفنا سابقاً، فتصبح العلاقة بينهما واضحة التحديد من حيث السخية على صعيد الصفات، ومنها تلك التي تتعلق بالطهارة والنجاسة. وفي جميع الأحوال ان وصف الكلب - مثلاً - بالنجاسة بخلاف ما دونه من المراتب يعد خرقاً للمنظومة الوجودية وأصلها المولّد.

وعلى نفس هذه الشاكلة من الخرق ما جاء في وصف بعض الفلاسفة لابليس والشياطين تبعاً للإعتبارات الدينية. فبحسب منطق السخية يفترض ان يحظى الشيطان بنسبة من الشر والقبح أقل من النباتات والحيوانات والأجسام المعدنية والعنصرية، مثل الماء والهواء والتراب وغيرها، بإعتباره يتمتع بمرتبة وجودية أعلى، فهو على رأي البعض عبارة عن موجود نفساني متولد من طبقة دخانية نارية يغلب عليه الشرارة والاعواء والاضلال، ويتصف باللطافة وسرعة النفوذ⁸³³. وهو بنظر صدر المتألهين عبارة عن جوهر نفساني فاعل الشر، ومبدأ الغلط في الاعتقادات، والفسوق والعصيان في الأعمال، ومنشأ الوسوسة والمكر والخديعة، وإرانة أشياء لا حقيقة لها، وانه كذلك عبارة عن أصل الضلال والعمى والجهل، لا سيما ذلك المشفوع بالرسوخ⁸³⁴. ومن الواضح ان وصف الشيطان بأصل الشر والضلال يكافئ ما توصف به المادة عند الفلاسفة، إذ إعتبروها أصل ذلك الشر لبعدها عن مراتب الكمال في الوجود. وهكذا أصبح لدينا حكمان ملفقان، أحدهما ديني يكون فيه الشيطان من أبرز دواعي الشر وأصوله، وآخر فلسفي يرى مبعث الشر صادراً عن المادة لضعف وعائها الوجودي.

833 المبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص191.

834 مفاتيح الغيب، ص164.

مع هذا فإن صدر المتألهين لم ينكر ما للشيطان من دور ايجابي عرضي في الحياة، حيث إعتبر وجوده قياساً بوجود الملائكة كوجود القوة الوهمية بالنسبة إلى القوة العاقلة، فرغم انها تفضي إلى التضليل لكنها ضرورية لإدراك الجزئيات، وكذا الشيطان رغم ما يسببه من شرور في الحياة فإن له دوراً هاماً في عمارة الدنيا وصلاحها، ولولا اوهام اتباع الشيطان من المعطلة والمتفلسفة والدهريين؛ لما انبعث أولياء الله وأهل الحكمة والعرفان في تحقيق الحقائق وتعليم العلوم وطلب البراهين لبيان التوحيد، وكذا الحال مع قضايا تهذيب الأخلاق والأحوال والأعمال، إذ يستفيد الإنسان كثيراً من مراقبة الآخرين له في أعماله واطهارهم عيوبه، كما يتجلى كمال الإنسان حيث تبدو نقائص الآخرين وقبح أعمالهم، لهذا قيل: لولا معاوية ما كان علي⁸³⁵. لكن في جميع الأحوال ان وصف الشيطان باصل الشر والقبح هو وصف ملفق مع النصوص الدينية ولا يتناسب مع ما عليه المنظومة الفلسفية وأصلها المولد.

وينطبق الحال على النفوس البشرية، من حيث انها مصدر للشر وباعت عليه بما يفوق غيرها مما هو دونها من المراتب، كالذي يشهد عليه الواقع وكذا النصوص الدينية التي تصف أقواماً بأنهم كالأنعام أو أضلّ سبيلاً. الأمر الذي لا يتفق مع ما هو مقرر لدى الرؤية الوجودية في تحديدها لرتبة البشر الوجودية وفق منطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف، إذ كلما كانت الوجودات أكثر تجرداً، فإنها تكون أشد كمالاً وقرباً من المبدأ الحق، كالذي أقرّ به صدر المتألهين⁸³⁶، لكنه بدافع الوحي اعترف بخسة بعض الكائنات وحقارتها عما هو أقل منها تجرداً، ومن ذلك النفوس الإنسانية الشريرة وما شاكلها. فاستناداً إلى بعض النصوص القرآنية إعتبر «ان العالم كله في مقام الاستقامة على الصراط والعبودية والخضوع، إلا كل مخلوق له قوة الفكر وتسلط الوهم واغواء الشيطان، وليس إلا النفوس الإنسانية النطقية من حيث أعيان تلك

835 مفاتيح الغيب، ص165-166. وتفسير صدر المتألهين، ج4، ص253-254.

836 الشواهد الربوبية، ص180.

النفوس. أما أبدانهم وهياكلهم فهي أيضاً كسائر العالم في التسبيح والعبودية الذاتية، فأعضاء البدن كلها مسبحة ناطقة»⁸³⁷.
والواقع ان المنظومة الوجودية تواجه إشكالاً حتى مع عدم لحاظ ما عليه النصوص الدينية، إذ كيف يمكن تفسير حمل النفوس البشرية لإمكانات الشر القوية، بما يفوق غيرها مما هو دونها من المراتب الوجودية؟!

التنزل وعلّة هبوط النفس

رغم ان تفسير عمليات الصعود كما في النزول تعد من الحتميات المتعلقة بدوران الوجود؛ إلا ان اضعاف صفة الغاية على هذه العملية لا تفهم إلا بنحو من المجاز لا الحقيقة، إذ الأصل لما كان محض الكمال والتمام فكيف نفس على ذلك علّة التنزل والتسافل تبعاً للمنطق الغائي؟

وبعبارة أخرى تتوقف سلسلة الصعود على جريان سلسلة النزول، ولولا ان الأولى متوقفة على الأخيرة لكان يمكن تفسير هذه الأخيرة وفقاً للمنطق الغائي، إذ الغرض هو الوصول إلى الكمال. لكن المشكلة هي في سلسلة النزول التي لا يبررها المنطق الغائي، باعتبارها سلسلة قائمة على التسافل لا التصاعد، أي الجريان من الكامل إلى الناقص، وان كل ما بوسع هذا الأخير هو العودة من جديد إلى الكامل دون ان يضيف إليه شيئاً آخر غير موجود فيه. فمثلاً يمكن ان نتساءل: لماذا حدث للنفس ان تنزلت إلى عالم الأبدان المظلمة، مع انها كانت في الأصل ضمن عالم الكمال الجمعي؟

فهذه المسألة هي من المشاكل الهامة التي أرقت عقول الفلاسفة القدماء، فاضطرتهم إلى القول بأن ذلك الهبوط انما نتج عما تعرضت إليه النفس في عالمها العلوي من ذنب وخطيئة قد اقترفتها. وهو تفسير لم يرض صدر المتألهين، وحق له ان لا يتقبله، إذ كيف يمكن تصور ان تقترف النفس خطيئة، وهي في عالم العقل المقدس، حيث تكون كينونتها صافية نقية غير محتجبة ولا

⁸³⁷ لاحظ أسرار الآيات، ص 81-82. وكذا نفس المصدر، ص 164-165.

ممنوعة عن كمالها العقلي، بخلاف كينونتها في عالم الطبيعة والحس⁸³⁸!

لذا كان لا بد من تفسير آخر مختلف، كالذي يعرضه صدر المتألهين، إذ رأى ان علة النزول لغرض غائي مفاده إتمام ما بقي للنفس من خيرات لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط والحلول في الأبدان⁸³⁹. وهذا الهبوط والحلول لا يعني التخلي عن ذلك الكمال والعالم العلوي، وإنما يعبر عن بعض نشآت النفس ومقاماتها ومراتبها، وهو تفسير يتسق وإعتبارات الترتيب القائم في سلسلة الوجودات من العلة والمعلول تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف، لكنه مع ذلك لا يبرر التفسير الغائي.

بل يمكن القول إن هذا التفسير لا يتسق مع ما عليه الشكل الحتمي لعلاقة السببية في المراتب الوجودية، حيث ان هذا الشكل ناظر إلى تحديد النتيجة من العالي إلى السافل، بخلاف التفسير الغائي الذي يفعل العكس، وهو انه يحدد النتيجة من السافل إلى العالي. وبالتالي فإن ما لجأ إليه صدر المتألهين لا يخلو من تناقض. فقد قرر ان العالم العلوي هو سبب هبوط النفس وسقوطها، معللاً ذلك لما يعود إلى شؤون فاعلها وجهات علتها وحيثياتها، ولأن النفس ضعيفة فقد تشبثت بأبدان ساكنة في منازل سفلية؛ تبعاً لاختلاف الأطوار والنشآت⁸⁴⁰، وكما يقول: «ان النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها. والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه، لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة، ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلا لأن سببها يبقى أبد الدهر. فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته، حصل لك علم بكونها قبل البدن بحسب

838 الأسفار، ج8، ص353.

839 الأسفار، ج8، ص354.

840 الأسفار، ج8، ص358 و369.

كمال وجودها وغنائها، والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها، ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية، وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها، لا جهة وجوبها وغناها وتامها»⁸⁴¹.

وواضح ان هذا التفسير متسق ومقبول بقدر ما يعبر عن العلاقة الحتمية بين العلة ومعلولها، لكنه يخفق عندما يراد منه التعبير عن التفسير الغائي، كإن يقال ان علة هبوط النفس إلى العالم السفلي هو لأجل تتميم الخيرات في هذا العالم⁸⁴²، أو كما يستشهد صدر المتألهين بكتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأً إلى أرسطو، وهو ان هناك فائدة عظيمة في هبوط النفس إلى عالمنا السفلي، فالنفس لم يضرها هذا الهبوط شيئاً، بل انتفعت به من حيث استفادتها في معرفة الشيء والعلم بطبيعته بعد ان افرغت عليه قواها، وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي، فلو انها لم تظهر أفاعيلها وتفرغ قواها وتصيرها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والأفاعيل باطلة، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة عندما تكون خفية لا تظهر، وبالتالي لما عرفت قوة النفس ولا شرفها، فالفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها، ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت وصارت كأنها لم تكن⁸⁴³.

وكما قلنا ان الاشكال ليس في وجود النشآت والأطوار المختلفة للنفس، قبل حلول البدن وبعده، انما الاشكال في التفسير الغائي الذي يدعي حاجة النفوس للهبوط لكسب الكمال، مع ان العالم السفلي محكوم بالعالم العلوي، وان النفس في عالمها الكامل ليست في حاجة

⁸⁴¹ الأسفار، ج8، ص346-347. كذلك أسرار الآيات، ص101.

⁸⁴² تُذكر هذه النظرية بقصة ترويتها الباحثة المختصة في الموت والاحتضار (اليزابث كوبلر - روس)، فهي تروي حواراً بينها وبين كائن روحاني غير متجسد تصفه بأنه واحد من مرشديها. لقد قال لها هذا المرشد: عندما أولد من جديد في جسم كائن بشري أريد أن أموت جوعاً كالطفل. لكن لم تكن اليزابث ممن يؤمنون آنذاك بالأثر المظهر للألم فأجابته بصراحة قاسية: أي بلاهة هي بلاهتك حتى تختار أن تولد لتموت جوعاً؟! فأجابها المرشد معقياً بمحبة فائقة: اليزابث، إن من شأن هذا أن يعزز في الرحمة (الآن كومبس - مارك هولند: التزامن: العلم والأسطورة والألعاب، ترجمة ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، الطبعة الثانية، 2008م، ص253، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com).

⁸⁴³ عن: الأسفار، ج8، ص356-357.

لأفاعيل النفس في العالم السفلي، مثلما لا حاجة للعلّة إلى معلولها، وان العالي لا يلتفت إلى السافل، فكل ذلك يجعل من النفس وهي في العالم العلوي غنية عما دونها، بخلاف النفس الدنيوية التي أبلغ ما تتطلع إليه من الكمال هو الالتحاق بأصلها الثابت من دون ان تضيف إليه شيئاً أبداً، إذ الفيض والجود والعطاء هو دائماً يسير باتجاه واحد من العالي إلى السافل وليس العكس.

وبالتالي ليس هناك ما ينفع النفس العلوية ولا ما يضرها، سواء ظهرت للنفس الدنيوية أفاعيلها أم لم تظهر، بل أتى لها ان تفعل شيئاً من ذاتها وهي محكومة بالأولى ومسيرة بها؟ دعك عن ان الواقع يطلعنا بأن النفس الدنيوية قد تلوثت وحملت معها الكثير من الخطايا التي هي في غنى عنها عند عالم العقل الجمعي. لذا أشكل السهروردي على الفلاسفة عندما عدوا النفس قديمة فال بها الأمر إلى النزول؛ معترضاً على ذلك بقوله انها لو كانت مجردة قديمة كما زعم الفلاسفة، إذأ، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة ومن ثم التعلق بعالم الموت والظلمات؟ ومن ذا الذي قهرها على التعلق بالبدن؟ بل كيف انجذبت من عالم القدس والنور إلى هذا البدن المادي؟ وبالتالي فهو ينتهي إلى القول بحدوث النفس عند تمام استعداد البدن لقبولها، دون ان ينقص شيء من عالم القدس بفيضان النفوس إلى غير نهاية⁸⁴⁴.

أخيراً يمكن القول إن مقالة هبوط النفس وحلولها في العالم السفلي لتنظيم الخيرات؛ تأذن للاعتقاد بعدم وجود ممانعة في تنزل المبدأ الحق إلى العالم الجسماني كي لا يفوته من الخيرات شيء، مما يفضي إلى وجود حقيقة واحدة سارية في الكل هي ما نطلق عليها الوجود المطلق أو واجب الوجود كالذي تراه الصوفية. خصوصاً ان هذه الطريقة ترى الكمال حاضراً في كل شيء باطلاق من دون تشتيت ولا تفريق، مما يبرر إعتبار الواجب الحق عين الكل من دون نقص؛ بما في ذلك ما نتوهمه نقصاً، كوجود الأعراض والمواد والأجسام وما شاكلها.

⁸⁴⁴ رسالة هياكل النور، ص82. كذلك: رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص153 و158.

خلاصة الفصل السادس

يمكن إبراز أهم النقاط التي دارت في هذا الفصل كالآتي:
 * يعتبر المعاد من وجهة نظر النظام الوجودي حركة صعودية تبدأ من الأدنى فالأعلى، حيث تسلك نفس الدور الذي تسلكه الحركة النزولية. وبالتالي فإنه لا يمكن فهم المعاد حسب هذه الرؤية إلا بفهم الحركة النزولية كما عرضناها خلال الفصل الثالث.

* ان النقطة الجوهرية في المعاد حسب الرؤية الوجودية هي العنصر الإدراكي المعرفي، إذ تتأسس الحركة الصعودية وفق الاتصال الإدراكي بالعالم العلوي، وبالتالي فإن النشأة الآخرة هي نشأة إدراكية علمية.

* عند الفلاسفة يمثل المعاد السعادة القصوى للإنسان، بإعتباره يحقق أعظم قدر ممكن من الإدراك العقلي والاتصال بالمفارقات المجردة، فكلما ازداد الاتصال وتجرد الإدراك فإنه يكون أشد سعادة وأقوى بهجة. ومن ذلك ان الاتصال بالعقل الفعال يحقق السعادة القصوى، وبالتالي فإن أسعد الناس هم الفلاسفة لقوة اتصالهم بهذا العقل. وعلى العكس فإن النفس التي تلهو عن العالم العلوي ومعشوقها العقلي الذي تكتمل به فإن معادها الشقاوة والعذاب. مما يعني ان منشأ السعادة والشقاوة والجنة والنار مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحضور العلم وغيابه. فالعلم العقلي هو أصل البهجة والسعادة، والجهل المعرفي هو أصل العذاب والشقاء. بل ان الجنة والنار وسائر ما يذكره النص الديني من عالم الآخرة هي تعابير ترمز إلى ما عليه القوى الإدراكية للإنسان.

* بحسب الرؤية الوجودية فإن المعاد يشكل ضرورة كمالية للنفس بإعتباره يحظى بالتجرد والصورة من غير مادة. فهو صورة كمالية لكونه يمثل العودة إلى العالم الأصلي؛ عالم العقل والوحدة والصور المفارقة. وان معاد النفس البشرية هو عودتها إلى عالمها

الإلهي الذي تنزلت منه. ومن ذلك ان معاد العقل البشري، المتشكل بفعل العقل الفعال، يتمثل في اتصاله أو إتحاده بهذا المفارق. فكل شيء يعود إلى أصله.

* يذهب الفلاسفة إلى ان معاد النفس عبارة عن مفارقتها للبدن. فهو لا يتعلق إلا بذلك الذي يكون محلاً للتجرد والعلم، وليس للجسم المادي المحسوس. لهذا اضطربت الأقوال بالنسبة إلى النفوس الساذجة التي لم تتعقل بعد؛ هل انها تعاد أم تبطل وتموت.

* يحمل النظام الوجودي عدداً من الاطروحات المتعلقة بمعاد النفوس البشرية، وكلها تشترك في الاعتقاد بالمعاد الصوري غير المادي. فمنها ما يرى ان الحقائق نفسية داخلية مثلما يجري الحال في عالم الرؤيا وال المنام، وهو ما ذهب إليه الكثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا. ومن هذه الاطروحات ما ذهب إليه السهروردي، فأقرّ بالمعاد الجسماني ولكن من حيث إعتباره عالماً خيالياً منفصلاً وغير حسي، شبيه بالمثل الافلاطونية المنفصلة عن النفس. وهناك اطروحة أخرى لصدر المتألهين إعتبر المعاد جسمانياً حسياً لكنه صوري غير مادي ولا حال في قوام مادي، ورغم انه لم يفرق أحياناً بين معاد النفوس السعيدة والشقية من حيث انها يمثلان معاً صورة بلا مادة وفعالاً بلا قوة، لكنه ميّز بينهما في محل آخر، معتبراً النفوس الشقية ذات أبدان من عالم جنس الطبيعة المادية، حيث تتجدد وتتغير، بخلاف أبدان النفوس السعيدة التي تكون أبدانها صورية لا تخضع لقوانين التجدد والاستحالة، فهي صورة فعلية بلا قوة، وانها لا يقاس فيها زمان ولا مكان. وانه بحسب هذه النظرية تجري تجزئة معاد الإنسان إلى عوالم متعددة، كل منها يعود إلى أصله الذي يناسبه، رغم وجود التداخل والوحدة الجمعية بين هذه العوالم، كقبور يتضمن بعضها البعض الآخر. فهناك معاد القالب الذي يبعث من قبر الأرض، كما هناك معاد القلب الذي يبعث من قبر القالب، وبعده معاد الروح الذي يبعث من قبر القلب، ثم معاد النفس من قبر الروح، وأخيراً معاد العقل الذي يبعث

من قبر النفس. فهذه العوالم والقبور تجسد صور التنزلات التي تبدأ من العقل وتنتهي إلى الأرض وعناصرها المادية.

* أما المعاد لدى العرفاء فهو مفسر بحسب أسماء الله الحسنى، حيث عودة مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء أخرى، وتحويل عالم الظاهر وعودته إلى عالم الباطن، أولاً وأبداً من غير انقطاع، فالدنيا والآخرة مظهران من مظاهر الحق، وإن الأخيرة ما هي إلا عبارة عن ظهور الحق بصور اسمي الباطن والآخر.

* ذهب البعض إلى أن النفوس الشقية لا تفارق عالم الدنيا وآلامها، باعتبار أن تحرر النفس من البدن كفيل بأن يجعلها سعيدة، لكونها تصبح عارية مجردة قابلة للاتصال بمعشوقاتها من المفارقات والنفوس الجرمية السماوية. وقد اعتبرنا هذا الرأي الذي يعود إلى اخوان الصفا أقرب الآراء اتساقاً مع الروح الفلسفية.

* لا يمكن لمعاد النفوس أن يقبل الانقطاع أولاً وأبداً، تبعاً لتناوب سلسلتي النزول والصعود، وهما سلسلتان حتميتان يعبران عن حالتَي الحلول والاتحاد. وفي هذه الحالة يتعين دوام الأنواع وثباتها تبعاً لدوام الفيض وثباته، أو باعتبار ما عليه العلاقة بين العلل ومعلولاتها، أو الأسماء الإلهية ومظاهرها. لكن في جميع الأحوال ليس هناك ما يبرر قيام القيامة الكبرى أو قطع ما عليه الفيض في عالم الدنيا أو تغيير مجراه.

* لقد وجد فهم المعاد، كعودة إلى ما عليه أصل الأشياء، تحليلاً متسقاً اعتماداً على نظرية الاتحاد. فمثلما تتوارد الصور وتتنزل من فوق إلى تحت في عالمنا الأرضي، فكذلك تتصاعد الأبدال وترتقي في العالم العلوي لتتحد به، في كل آن وحين من دون انقطاع، ومن ثم تنشأ الدنيا من الآخرة عبر النزول والحلول، كما تنشأ الآخرة من الدنيا بالصعود والاتحاد. ومن ذلك يتمثل معاد النفوس البشرية باتحادها بالأصل الذي تنزلت منه، إذ يتحد كل شبيهه بشبيهه، حتى

ينجمع الكل في عالم العقل والجمع تحت ما يطلق عليه الحشر والفناء. وهو تعبير عما يمكن ان تؤول إليه العملية من وحدة الوجود، فمردّ الكل إلى وحدة الحق الذي تفنى فيه جميع الخلائق، وعودتها إلى العالم الإلهي، وهو القيامة الكبرى التي يعود فيها كل شيء إلى أصله وطبيعته.

* لا تخلو الآراء التي يدلي بها أصحاب النظام الوجودي من تليفقات، خاصة تلك التي لها علاقة بالنصوص الدينية. ومن ذلك تفسير القيامة الكبرى لدى صدر المتألهين بطريقة تتنافى مع ما يؤكد من دوام عملية الفيض على نسق واحد لا ينقطع أبداً، تبعاً لعلاقات العلة والمعلول، أو تبعاً لعلاقات الأسماء بمظاهرها على النحو العرفاني. ومن ذلك أيضاً ما قرره من فناء كل شيء حتى الملائكة أو العقول مع انها ثابتة بحسب النظر الوجودي، فكيف تتحول مما هي عليه إلى أمر آخر؟!

* كما من بين التليفقات الدينية التي تبناها صدر المتألهين انه عدّ الشقاوة في الآخرة نوعاً من الكمال، وانه تقبل حالات من النكوص في الحركة الصعودية للكائنات لدواعٍ نقلية، كوقوع بعض الاقوام تحت عمليات المسخ. كما تقبل ان يكون الشيطان أصل الشر مع انه أعلى مرتبة من المادة التي يحسبها الفلاسفة مصدر الشر، وكذا الحال في موقفه من القيامة الكبرى.

* لقد لقيت مقالة انقطاع العذاب لدى الفلاسفة والعرفاء بعض التوجيه، فمن حيث الأعيان الثابتة لا يمتنع ان تكون ذواتها معبرة عن السعادة للجميع، وإن كان بعضها محكوماً عليه بالشقاء قبل النعيم. ومن حيث نظام السببية قد يفضي العذاب إلى ان يكون مطهراً للنفس من الأدران، وبالتالي فإنه يبرر تحول النفس إلى النعيم. أما من حيث الأسماء الإلهية فيمكن ان يقال ان تحول النفوس على التوالي من العذاب إلى النعيم لا يعني انقطاع مظاهر الأسماء الجلالية ومنها اسم المنتقم، فمع كل تحول لبعض النفوس يأتي

غيرها ليحل محلها؛ كي تكون مصداق هذا الإسم الثابت، وهو أمر يجري أولاً وأبداً بلا انقطاع.

* يبدو انه من الصعب على الرؤية الوجودية اقناعنا بتبرير العذاب في الحياة الآخرة. فمن حيث وحدة الوجود الشخصية لا يعقل ان تكون العين الواحدة سعيدة وشقية إذا ما كانت حقيقتها الجوهرية المتمثلة بالذات الحقة متصفة بالسعادة والنعيم. وكذا الحال من حيث الوحدة النوعية، إذ يصعب معها أيضاً تبرير العذاب إذا ما كانت أصول الوجودات سعيدة، فبحسب إعتبرات السنخية ان السعيد لا يولد إلا سعيداً، وان مرحلة الصعود هي مرحلة الالتحاق بالأصول المفارقة، وبالتالي كيف أمكن للعذاب والشقاء ان يتولدا؟! إلا ان يقال بأن العذاب لا يكون إلا في عالم الدنيا، وان النفس الشقية لا تفارق هذا العالم ما لم تتطهر وتستعد للكمال والرحيل إلى عالم الآخرة والنعيم، كالذي يذهب إليه اخوان الصفا.

* من حيث النتيجة ان فهم المعاد لدى النظام الوجودي قائم على الإلوهة، فهو يصوّر غاية الإنسان محددة بالاتصال أو الإتحاد بعلته المفيضة، وذلك ليكون هو هي، أو على الأقل يقترب منها ليكتسب عنها صفاتها الإلهية من العلم الشمولي والصنع والتكوين، وذلك على شاكلة المهمة الملقاة على عاتق الفلاسفة والعرفاء والأنبياء والأولياء، كالذي اطلعنا عليه في الفصل السابق.

الفصل السابع الرؤية الوجودية ونظرية التكليف

لا تخلو قضية التكليف لدى الفهم الوجودي من البعد التكويني، خصوصاً وانها محددة كغيرها من القضايا بفعل منطوق السنخية وتراتبية الوجود. فالتكليف المشهود في عالمنا الإنساني له أصول في العالم العلوي بنحو ما من أنحاء الكمال. وسبق لإبن رشد ان إعتبر الأجرام السماوية تتحرك إلى مبادئها المفارقة «على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها، وانها انما خُلقت من أجل الحركة»، لذلك «تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها»، وصحّ عند الفلاسفة ان الأمر بحركة الأجرام السماوية هو مبدأ الوجود الأول، إذ أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وانه بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، ومنه نشأ ما على الإنسان من الطاعة والتكليف⁸⁴⁵.

ويقارب هذا المعنى ما أشار إليه صدر المتألهين الذي إعتبر صلاة الإنسان هي نتاج تشبّه ما للنفس البشرية بنفوس الأجرام السماوية في تعبدها الدائم من الركوع والسجود والقيام والقعود طلباً للثواب السرمدي وتقرباً إلى المعبود الصمدي⁸⁴⁶، وان حركة الأجرام انما تجري طلباً لعبادة الله وطاعته⁸⁴⁷.

وبنظر الغزالي ان الأمر الإلهي يتخذ من حيث الوضع التكويني ظاهرة التكوين والابداع، ومن حيث الوضع الإنساني هو القول الذي يتخذ صيغة الأمر والنهي والوعد والوعيد والخبر والاستخبار. وبالتالي هناك أمر تكويني يخص اوضاع الملائكة في سوقها الموجودات إلى كمالاتها، كما هناك أمر تكليفي يخص الأنبياء ويراد به إيصال المكلفين إلى كمالاتهم بقبولهم الثواب. فالملائكة والأنبياء هم عمال الأمر الأعلى في عالمي الخلق والأمر⁸⁴⁸.

845 تهافت التهافت، ص184-185.

846 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج7، ص222.

847 المصدر السابق، ج6، ص121.

848 معارج القدس، ص172 و174.

وعلى هذه الشاكلة ذكر الجنابذي بأن الأوامر التكليفية متسببة عن الأوامر التكوينية وموافقة لها رغم اننا لا ندرك أحياناً طبيعة هذا التوافق، لعدم العلم بالتكوين⁸⁴⁹. وكذا فإن صدر المتألهين إعتبر العبادة على ضربين، إحداهما وجودية والأخرى تكليفية، فأما الأولى فهي محتمة بحسب ما عليه طبيعة الوجود والغاية التي تطلبها كل الكائنات نحو كمالاتها الخاصة، وبالتالي سعيها باتجاه الحق، واليه الإشارة بقوله تعالى: ((وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه))⁸⁵⁰. في حين إن العبادة الأخرى تخص الإنسان بإعتبارها لا تخلو من التكلّف والعمل تبعاً للأمر والنهي⁸⁵¹. وفي تفسيره للقرآن إعتبر التكليف وبعث الرسالات من القوانين العامة التي تقتضيها عملية الایجاد والتكوين، حيث لها فائدة بحسب ما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل⁸⁵².

وفي جميع الأحوال يقرّ الفلاسفة بأن التكليف في الأرض لم يكن يعرف الوجود لولا وجوده السابق في العالم العلوي السماوي، تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف.

ونفس الأمر نجده لدى وجهة النظر العرفانية تبعاً لمنطق الأعيان الثابتة، كالذي يشير إليه ابن عربي، وهو ان مصدر التكليف ينبع من تلك الأعيان، إذ لسان حال كل منّا في هذه الأعيان يطلب التكليف من الحق الذي ليس له إلا افاضة الوجود على هذا الطلب وتلك القابلية، لذلك سُمينا مكلفين⁸⁵³. ولدى هذا العارف انه ما من جزء من الإنسان إلا وهو مكلف بحسب ما يليق به من العبادات، فالأجزاء الإنسانية وان كانت مدبرة إلا ان لها تكليفاً يخصها ويناسب ذاتها، وبجمعيتها تقول لله: «لك نصلي واليك نسعى ونحمد، وإياك نعبد»⁸⁵⁴.

849 سلطان محمد الجنابذي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م، ج2، ص16.

850 الاسراء/ 23.

851 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص138-139.

852 تفسير صدر المتألهين، ج4، ص234-235. ومفاتيح الغيب، ص167-168.

853 شرح الفصوص، ص3523. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص82-83.

854 كتاب العظمة، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص92.

من جهة ثانية، يرى ابن عربي ان العبادة والحمد بين الحق والخلق متبادلة، كالذي يشير إليه بيته الشعري:

فيحمدني وأحمده
ويعبدني فأعبده

وبحسب شرح القيصري، ان الحق يحمدني إذ يظهر في ايجادي على صورته وتجليه لقلبي وتكميل نفسي، وأنا أحمده بلسان الحال باظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني. أما كونه يعبدني فهو يأتي من حيث خلقي وايجادي واظهاري في مراتب الوجود المختلفة، حيث ان الاظهار والايجاد للشيء من الغيب إلى الشهادة هو نوع من الخدمة والعبادة. وكوني أعبده فإن ما يترتب على عبادته لي باظهاري؛ هو ان أقوم بعبادته، وعبادتي له في الظاهر هي اقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، أما عبادتي له في الباطن فهي قبول تجلياته الذاتية والأسمائية واظهار أحكامها⁸⁵⁵. وكل ذلك يجري تبعاً للأمر المحتوم، حيث لا يمكن للإنسان ان يتخلف عما تقتضيه عينه الثابتة من العبادة والتكليف، أو عما يلزم عن الأسماء الإلهية من المربوبات التي تتبعها.

ومن الناحية الرئيسية تتخذ العبادة في التكليف الوجودي صيغة المعرفة بالعلم والعرفان، لأن المعرفة هي الغاية القصوى من الوجود والايجاد. وعليه نفهم لماذا يصرّ الفلاسفة والعرفاء على إثبات المطابقة والترادف بين العبادة والمعرفة في معنى الغاية التي نصّ عليها القرآن في قوله تعالى: ((وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون))⁸⁵⁶، إذ عُدت الغاية من وجود العالم هي المعرفة⁸⁵⁷، وان التعبد هو عرفان الحق والعلم به وبآياته، كالذي صرح به صدر المتألهين⁸⁵⁸. وكان ابن عربي ممن يلتزم بظاهر نص الآية، لكنه لجأ إلى تفسيرها بمعنى المعرفة أحياناً⁸⁵⁹. وذهب القيصري إلى

855 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص375.

856 الذاريات/ 56.

857 تفسير صدر المتألهين، ج6، ص155.

858 يرى صدر المتألهين ان سرّ الصلاة التي هي عماد الدين، هو العلم بوحداية الحق ووجوب وجوده وصفاته وإحكام آياته ومعرفة أمره وخلقه وقضائه وقدره وعنايته وحكمته وارادته وقدرته ويده وقلمه ولوحه ورقمه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ورجوع الخلائق إليه ومثول الأرواح بين يديه، مع الاخلاص له في العبودية (تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج7، ص223).

859 كتاب القطب والامامين والمدلجين، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص220.

تشخيص العلة الغائية من ايجاد الحادث بعرفان الموجد، حيث العبادة تستلزم معرفة المعبود، مستشهداً على ذلك بما يُنقل عن ابن عباس في تفسيره لتلك الآية بأنها تعني المعرفة⁸⁶⁰. كذلك هو حال ابن رشد الذي ذهب إلى ان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته على الحقيقة، وعلى رأيه ان هذا هو أشرف الأعمال عند الحق وأحظاها لديه⁸⁶¹. وقبل هؤلاء ذهب ابن سينا إلى ان عبادة الله هي عرفان له، وعلى رأيه انه ليس من التأويل بشيء إذا ما اعتبرنا الآية السالفة الذكر تشخص الغاية بالمعرفة⁸⁶².

فالمعرفة، وبالتحديد معرفة الحق، هي العبادة العظمى والغاية المطلوبة والسعادة القصوى لدى كل من الفلاسفة والعرفاء، أي سواء كانت نتاجاً للعقل والبرهان كما يقول الأولون، أو انها نتاج الكشف والذوق كما يذهب إلى ذلك الآخرون.

التفكير الوجودي ومشاكل التكليف

من بين القضايا المعقدة التي تواجهها المنظومة الوجودية هي انها تعجز عن ان تجد تبريراً منطقياً يفسر به التكليف بوصفه قضية معيارية خارج الشكلية الحتمية من العلاقات الوجودية. وسبق لابن عربي ان شكك بحقيقة التكليف استناداً إلى رأيه في وحدة الوجود. وبدورنا سنبرز عدداً من الصعوبات التي تواجه التفكير الوجودي بهذا الخصوص، وتتحدد بكل من المشاكل الثلاث التالية: الحرية والاختيار الإنساني، والثواب والعقاب، وأخيراً مشكلة التعبد والطاعة.

1- مشكلة الحرية واختيار الإنسان

سبق ان عرفنا ان المبدأ الحق - بحسب الرؤية الفلسفية - هو محض علة واجبة من جميع الجهات، وان إرادته لم تكن زائدة على

860 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص196.

861 تفسير ما بعد الطبيعة، ج1، ص10.

862 رسالة في ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ص34-35.

علمه، وكذا الحال مع قدرته، مما جعلنا نعتبر الإرادة والقدرة هما محض مجاز. لكن حيث ان حال العالم الإلهي ينعكس على ما تحته من العالم السفلي، ومنه العالم الإنساني، لذا كان الإنسان ليس بأفضل حال من العلل المفارقة التي اوجدته، ومنها علة العلل. فهو وفقاً لمنطق السنخية يكون تابعاً في مساره ومصيره للعلة الأولى دون ان يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، حيث ان قدرته وارادته هي أيضاً محض مجاز، وان مساره محكوم بفعل ما ينشأ من الحقائق العلوية للمفارقات، سواء أخذنا الأمر بحسب مستلزمات العلية وضرورة تبعية المعلول لعلته، وكذا خضوع العوالم السفلية إلى حكم العوالم العلوية، وفق التصور الفلسفي.. أو أخذنا الأمر بحسب ما عليه الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية التي يتقرر بحسبها كل شيء، وفقاً للتصور العرفاني.. فسواء بهذا أم بذاك فإن المنظومة الوجودية عاجزة عن ان تجد مجالاً للإرادة والقدرة الحقيقية للإنسان وغيره من الكائنات.

ومع ان هناك محاولات فلسفية يائسة للبحث عن مبرر يحفظ مقالة حرية الإنسان، لدواعي نقلية، إلا ان قبال ذلك توجد اشارات فلسفية صريحة تعترف بالطابع الجبري، دعماً للقول بعدم وجود فاعل في العالم سوى الحق تعالى. فابن سينا مثلاً من المنكرين لحرية الإنسان، فهو يقول في (النجاة): «ان الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها.. الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة»⁸⁶³. وان المحقق الطوسي اعترف بعجزه عن تفسير قول الإمام الصادق: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»، وعندما لجأ إلى القرآن الكريم، لعله يجد حلاً للمسألة، رأى في آياته ظواهر متعارضة، الأمر الذي دعاه إلى ترجيح مبدأ الوقف تبعاً لقوله تعالى ((وما يعلم تأويله إلا الله))⁸⁶⁴. مع هذا فإنه في رسالة (أفعال العباد بين الجبر والتفويض) عاد ليفسر المسألة بما لا يخرج عن المفاهيم الفلسفية ولا يبتعد عن

⁸⁶³ لاحظ النجاة، فصل (في المبدأ والمعاد بقول مجمل).

⁸⁶⁴ آل عمران/ 7. انظر: تلخيص المحصل، ص333.

الشكلية الأشعرية، وذلك بجعل القدرة والإرادة غير حقيقتين، فرأى انه إذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة فإن أصلها يكون من الله، وعند تحققهما فإن الفعل الإنساني يصبح واجباً، وعلى العكس فإنه عند عدمهما يكون الفعل ممتنعاً، أما لو نظرنا إلى الفعل الإنساني فإنه يكون من العبد بحسب قدرته وارانته، ولهذا قيل (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)، وبالتالي فالاختيار حق، والاسناد إلى الله حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر⁸⁶⁵.

ونفس الاشكال نجده لدى صدر المتألهين الذي رأى ان حركات الإنسان وسكناته هي وإن كانت بمشيئته أو اختياره؛ إلا ان هذه المشيئة تكون بقضاء الله وقدره، أي بأسباب خارجية تجعل المشيئة والاختيار على ما هما عليه من الفعل الوجودي دون مخالفة، والإنسان على هذا مضطر في جميع الأحوال. لكن كيف يكون العبد مضطراً ومختاراً في الوقت ذاته؟

لقد أجاب صدر المتألهين على ذلك بأن العبد مجبور في عين اختياره ومختار في عين اضطراره، وأقرب الأمثلة على ذلك علاقة النفس بالحواس، ففعل كل حاسة هو في الوقت ذاته فعل للنفس ذاتها، فالنفس بعينها تكون عيناً باصرة وأذناً سامعة ويداً لامسة وانفاً شاماً ولساناً ذائقاً، وكذا الأمر مع علاقة الفعل الإلهي بفعل العبد، فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، وهذه الإرادة لا تنشأ من ذاتها بل من إرادة الله تعالى، حيث انه يخلق في النفس إرادة ومشية، فمثلما ينشأ من النفس في العين الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وكذا في الأذن السماعية قوة تدرك بها الأصوات؛ فكذا يخلق الله في النفس إرادة وعلماً تدرك الأمور وتتصرف فيها، وبذلك يفهم قوله تعالى: ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى))⁸⁶⁶، حيث سلب الرمي عن الرامي من حيث أثبتته لله، وكذا قوله تعالى: ((قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم))⁸⁶⁷، إذ نسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله بأيديهم، وما التعذيب إلا عين القتل،

865 الطوسي: رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض. أيضاً: تلخيص المحصل، ص477.

866 الانفال/17.

867 التوبة/14.

الأمر الذي يدل على ان كل فعل في الوجود انما هو فعل الواجب الحق⁸⁶⁸. إذ لا يتقدم متقدماً ولا يتأخر متأخراً إلا بالحق واللزوم. وعلى رأيه انه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت المعاصي والجرائم الصادرة من الأشقياء، إن كان الله يكرهها ولا يريد لها، جارية على وفق مراد ابليس، مع انه عدو الله، ثم ان القبائح أكثر من الحسنات، والمعاصي أكثر من الطاعات، فيكون الجاري على وفق إرادة العدو أكثر من الجاري على وفق إرادة الله، وهو ما لا يليق برئيس قرية فكيف يليق بالملك الجبار. إذًا، على رأيه ان الإرادة الأزلية قد تعلقت بنظام العالم على هذا الوجه العام، وان ما يحصل من المعاصي والشُرور انما هو بقضاء الله وقدره وفق الأسباب الموجبة لذلك، وان العقوبة التي تترتب على هذه المعاصي والشُرور هي من اللوازم والتبعات المتصلة دون ان تعود إلى معاقب مستقل ومنفصل خارجي⁸⁶⁹.

لكن من المفارقات المفضوحة ما اعترف به صدر المتألهين - في بعض المناسبات - بالجبر ليبرر من خلاله نفي العذاب المؤبد، فصرح يقول: «ولك ان تقول: قد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضره المخالفات، وان كل شيء جار بقضائه وقدرته، وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم»⁸⁷⁰. ومن الواضح ان هذا الرأي لا يتسق مع رأيه السابق الذي أكد فيه على ان العقوبات هي من لوازم الأعمال ولا شأن لها بالمعاقب الخارجي. يضاف إلى ان المدقق في النص المذكور يجد فيه ملامح الإعتبارات المعيارية التي لا تتناسب مع نظيرتها الوجودية.

وعلى الصعيد العرفاني ذهب بعض العرفاء المعاصرين إلى ان الموجودات لما كانت مجرد تعلقات وروابط بالمبدأ الحق؛ فإن صفاتها وأفعالها وآثارها هي أيضاً كذلك، وبالتالي فمع ان فعل العبد

⁸⁶⁸ صدر المتألهين: رسالة جبر وتفويض، ص 9 و12-13.

⁸⁶⁹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج 5، ص 197-199.

⁸⁷⁰ الأسفار، ج 9، ص 353.

راجع إلى ذاته لكنه في الوقت نفسه يمثل فعل المبدأ الحق، فالعالم عبارة عن ربط وتعلق محض ظهور قدرة الحق وارادته وعلمه وفعله. وقد اعتبر هذا الفهم هو المقصود به من مقالة المنزلة بين الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، واليه الإشارة بالآية القرآنية: ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى))⁸⁷¹، وكذا الآية: ((وما تشاؤون إلا أن يشاء الله))⁸⁷²، فالنص الأول دال على أن الرمي كان بحول الله وقوته، وكذا أن النص الأخير دال على أن مشيئة العباد إنما هي عين مشيئة الحق⁸⁷³.

وبوجه عام أن من الممكن إنتزاع آلية الجبر أو الحتمية عن الفهم الوجودي للعلم الإلهي، وهو أن نظام الكون تابع لإرادة الحق وعلمه، فتعلق علم الحق هو مبدأ لمعلوماته، فهي تابعة لعلمه بخلاف العلوم الانفعالية، لأن العلم والإرادة والقدرة كلها تمثل شيئاً واحداً بسيط الحقيقة هو الوجود الصرف ومحض الفعل والكمال، مما يعني أن الأمور تنزل على صورة ما هو معلوم ومراد في ذلك العالم العلوي، وبالتالي كيف يجوز لنا أن نتحدث عن إرادة الإنسان وحرية اختياره وهو محكوم من فوق تبعاً لما عليه العلم الإلهي، وهو العلم الذي صفته لا تنحصر بالتصور والشهود فحسب، بل الفعل المطلق أيضاً؟

وأجيب على هذا الاشكال من قبل بعض العرفاء، وهو أن أول ما صدر عن الحق تعالى هو العقل المجرد والروحانية البسيطة المعبر عنها بنور نبينا محمد (ص)، فهي تمثل ظهور مشيئته وإرادته، كما أن الطبيعة يد الله المبسوطة التي خلق بها آدم على ما هو منقول في الحديث القدسي «خمرت طينة آدم بيدي اربعين صباحاً». فالموجودات مع كونها تمثل ظهور الحق تعالى؛ لكن لها آثاراً خاصة تتسق مع ما للحق من آثار، فالإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً فإنه ظل الفاعل المختار، كما يدل عليه النص القرآني: ((وما تشاؤون إلا أن يشاء الله))⁸⁷⁴، وبالتالي فإن تعلق الإرادة الإلهية

871 الأنفال/17.

872 الإنسان/30.

873 روح الله الموسوي الخميني: طلب وإرادة، ص73.

874

بالنظام الأتم وكذلك علمه بالعناية لا ينافي اختيار الإنسان وفاعليته⁸⁷⁵.

ومع ما لهذا الجواب من أصالة تتسق مع منطق السنخية، لكنه لا يفي بالاقناع، ذلك انه إذا كانت إرادة الحق عين العلم، كما هو متبنى المنظومة الوجودية، فإن حالها هو حال الحتمية التي هي نقيض ما عليه الإرادة بمعناها الحقيقي، أي المعنى الذي يتضمن حرية الاختيار. وإذا كان هذا الأمر يصدق على إرادة الحق؛ فمن الأولى ان يصدق على الإرادات الأخرى بالمشاكلة والظلية.

وعموماً ان للرؤية العرفانية عدداً من الإعتبارات المتداخلة التي تدعو إلى انكار إرادة الإنسان وحرية اختياره. فهناك الإعتبار الذي يماثل ما لجأ إليه الفلاسفة في العلم الإلهي وعلاقته بالمشيئة والإرادة، كما هناك الإعتبار العائد إلى مفهوم وحدة الوجود الشخصية، كذلك هناك الإعتبار المنتزع عن دور الأسماء الإلهية، وأخيراً هناك الإعتبار العائد إلى نظرية الأعيان الثابتة، وهو أهم الإعتبارات جميعاً.

وبحسب الإعتبار الأول، نفى العرفاء ان يكون للحق المشيئة الممكنة، بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، بإعتبار ان مشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم عبارة عن نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم هو أنا وأنت والأحوال التي نحن فيها. فالاختيار في حق الحق تعارضه وحدانية المشيئة، فليس للحق في نفس الأمر إلا أمر واحد بحسب ما عليه القابل والذي تتحدد به الهداية والضلال⁸⁷⁶. فعلى رأي ابن عربي ان وصف الحق بالاختيار يعارضه كونه أحدي المشيئة، إذ نسبته إلى الحق إذا وصف بالاختيار هي من حيث ما هو الممكن عليه؛ لا من حيث ما هو الحق عليه⁸⁷⁷. وهذا هو عين ما يؤكد عليه الفلاسفة من ان مفهوم المشيئة لدى المبدأ الحق ليس زائداً على مفهوم العلم والايجاد، مثلما ان قدرته هي عين علمه⁸⁷⁸.

⁸⁷⁵ طلب وإرادة، ص126.

⁸⁷⁶ شرح الفصوص، ص353-355. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص371. علماً ان ما ذكرناه يعود في الأصل إلى ابن عربي، وقد نسبه الشيخ الاحسائي إلى الفيض الكاشاني (لاحظ: شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج1، ص85).

⁸⁷⁷ الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص217-218.

⁸⁷⁸ صدر المتألهين: رسالة أجوبة المسائل، ضمن رسائل فلسفي، ص131.

وبحسب الإعتبار الثاني، فإنه لما كانت المخلوقات المتباينة الذوات قد جمعتها حقيقة وحدانية الذات الإلهية بالوجود الجمعي، وحيث ان هذه الذات انبسطت على هياكل هذه الموجودات التي هي عين الذات، لذا فإن الأفعال الصادرة عن الكل انما تكون صادرة عنها من هذا الوجه المنسوب إلى الحق، فكما ان وجود زيد شأن من شؤون الحق، فكذا فعله هو فعل من أفعاله، وكذا صفاته من صفاته، مما يصدق عليه النص القرآني: ((وما تشاؤون إلا ان يشاء الله)) حيث أثبت المشيئة للعبد ثم نفاها عنه، فالفعل للعبد بل للحق تعالى⁸⁷⁹. ولا شك ان هذه العينية والمطابقة لا تدع لحرية العبد دوراً من الاستقلال النسبي والانفصال، ومن ثم فهي غير قابلة لتبرير مسألة التكليف ومقتضياتها.

وبحسب الإعتبار الثالث، فهو ان الأشياء الخارجية محكومة ومقهورة تحت ظل سلطة الأسماء الإلهية التي تحركها في ما تشاء⁸⁸⁰. والعلاقة بينهما هي ذات العلاقة بين الماهية والوجود، فالأشياء محكومة بسلطة الأسماء كوجودات وأرباب، وبسلطة الأعيان كحقائق وماهيات. أو قل ان لكل إسم إلهي صورة في العلم هي العين الثابتة، وكذا ان له صورة خارجية هي مظهر تلك العين، وان الإسم هو رب هذا المظهر وعلّة ثبوت تلك العين. مما يعني ان الأشياء تظل تابعة لأربابها الخاصة بما تستلزمه من أعيانها الثابتة، لا تزيد على ذلك ولا تنقص، أزلاً وأبداً.

أما بحسب الإعتبار الأخير، وهو الذي يخص الأعيان الثابتة، فالملاحظ انه لا يدع مجالاً للاعتراف بحرية الاختيار والقدرة على الفعل. فوفقاً لمنطق السنخية ان كل ما يقع من اختلاف بين الناس، سواء في التكوين أو السلوك، يرجع في حقيقته إلى اختلاف سابق في عالم القضاء العلوي المتمثل في الأعيان الثابتة، وهي الموصوفة بأنها ليست مجعولة ولم تشم رائحة الوجود، فاختلفا انما بحسب حالها وقضائها الأزلي، أو انها من حيث ذاتها تمثل محض القابلية

879 تحفه، ص299-300.

880 ابن عربي: لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطفه عبد الباقي سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1380 هـ - 1961م، ص90-91.

للفعل الإلهي دون ان يكون لها وجود في الخارج، لكنها تتقبل سريان الفيض عليها فينعكس على ذلك وجود الأشياء التي تمثلها بما هي عليه من تضاد واختلاف.

لهذا قام العارف الأملي بتفسير آية الاختلاف: ((ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ولذلك خلقهم))⁸⁸¹؛ انطلاقاً من ان المبدأ الحق قد خلق الناس للاختلاف بسبب ما كانوا عليه مختلفين أولاً في الحضرة العلمية من الأعيان الثابتة، لذلك لا يعترض عليه بما يشاهد من نقص وتفاوت في خلقه، إذ ليس للحق إلا افاضة الوجود على تلك الماهيات التي لسان حالها طلب الخروج من الظلمة والعدم؛ فيجود عليها بقدر قابليتها؛ لاستحالة العطاء أكثر من القابلية.

وقد استشهد الأملي بما يقوله ابن عربي: ما يحكم علينا إلا بنا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، فلذلك قال تعالى: (فله الحجة البالغة)، وهو رد على المحجوبين إذ قالوا: لِمَ فعلت كذا وكذا بما لا يوافق اغراضهم؟ لكن الحق كشف لهم عن ساق، فرأوا ان الحق ما فعل لهم ما ادعوه انه فعله، بل ان ذلك منهم «فانه ما علمهم إلا ما هم عليه، وبذلك دحضت حجتهم وبقيت الحجة لله البالغة.. فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمن إلا نفسك.. أما الحق فلم يبق له إلا ان تحمده على افاضة الوجود عليك، فإن ذلك لا لك، فأنت غذاؤه بالاحكام، وهو غذاؤك بالوجود»⁸⁸²، فتعين عليه ما تعين عليك، وهو حكمك بالأمر منه اليك، ومنك إليه غير انك تسمى: مكلفاً، وما كلفك إلا بما قلت له: كلفني بحالك، وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفاً إذ لا كلفة عليه»⁸⁸³.

881 هود/118-119.

882 المقصود من عبارة «فأنت غذاؤه بالاحكام، وهو غذاؤك بالوجود» هو كما شرحها القيصري: اذا كان الحكم لك في الوجود فأنت غذاء الحق، لظهور الأحكام الوجودية اللازمة لمرتبتك فيك، والحق غذاؤك بافاضة الوجود عليك، واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذي، واطلاق الغذاء هنا على سبيل المجاز، فإن الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجودية وبقائها، والحق سبب بقاء وجود الأعيان، كما ان الغذاء سبب بقاء المغتذي وقوامه وظهور كمالته، ولكون الغذاء يختفي بالمغتذي جعل الحق غذاء الأعيان، فإنه اختفى فيها واطهرها، وجعل الأعيان غذاء الحق، لظهور الحق عند اختفاء الأعيان وفنائها فيه (مطلع خصوص الكلم، ج1، ص374).

883 أسرار الشريعة، ص18-20. كذلك شرح الفصوص، ص23. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص82-83. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص374-375.

فبالتالي تصبح حقائقنا الأصلية هي الحاكمة علينا، بل وحاكمة على الحاكم الحق، وكما يقول ابن عربي: «فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك»⁸⁸⁴. وهو يستشهد على ذلك بعدد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ((وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون))⁸⁸⁵، وقوله: ((ما يبذل القول لدي وما انا بظلام للعبيد))⁸⁸⁶، وقوله: ((ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها))⁸⁸⁷، وقوله: ((أفمن حق عليه كلمة العذاب))⁸⁸⁸. إذ تدل هذه الآيات على ان الخلائق ليست محكومة بفعل حاكمة المبدأ الحق، وانما بفعل حاكمة الأعيان الثابتة وجبريتها⁸⁸⁹، وذلك «ان الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث حقيقته فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم، وفي نفس الأمر ليس لله فيه إلا أمر واحد وهو معلوم عند الله من جهة حال الممكن»⁸⁹⁰. وعلى هذه الشاكلة جاء في تفسير القيصري لقوله تعالى: ((فلا تلمونني ولوموا أنفسكم))⁸⁹¹، هو ان الحجة في هذه الآية قامت عليهم، باعتبار ان أعيانهم قد اقتضت ما هم عليه من ضلالة وعقاب⁸⁹²، وبالتالي فالحاكم علينا هو اعياننا، وليس للحق إلا افاضة الوجود على مقتضى الأعيان، فلا يوجد في الوجود إلا ما اعطته الأعيان الثابتة بحسب مقتضى ذاتها من الاستعداد والقابلية لا أكثر من ذلك ولا أقل⁸⁹³.

هكذا يصبح الحمد والذم متعلقاً بذات الممكنات لا المبدأ الحق، فلا يحمده الحق إلا بما يفيضه من وجود، أما تعيين الحقيقة وتقديرها فلا يعود إليه، بل إلى تلك العين الثابتة في القضاء الأزلي والتي يتعين بها مصير أفعالنا. وبالتالي فكل ما يصدر عنا من خير وشر،

884 نقد النقود، مصدر سابق، ص 683.

885 النحل/ 118.

886 ق/ 29.

887 السجدة/ 13.

888 الزمر/ 19.

889 الفصوص والتعليقات عليه، ج 1، ص 40.

890 الفتوحات، مصدر سابق، ج 1، ص 218.

891 ابراهيم/ 22.

892 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 209.

893 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 369.

وما يستتبع ذلك من الثواب والعقاب فهو يعود إلى حقائقنا الأزلية الثابتة في العلم الإلهي، أو ما يطلق عليها الأعيان الثابتة. بل قل ان التكليف نابع من هذه الأعيان، فهي تعبّر عن استعدادها للفعل المحتوم، رغم انه لا يقال عن ذلك تكليف إلا مجازاً، إذ الأعيان هي الحاكمة علينا، بل وعلى وجود الرسالة والدعوة والتشريع، فالمكف والمكلف كلاهما يعملان بحسب ما عليه أعيانهما من الأمر المحتوم، واما الحق فليس له صلة بذلك إذا ما استثنينا الایجاد.

وكما يرى أحد العرفاء المعاصرين ان عين العاصي المكلف يقتضي العصيان ويقتضي إجراء الحد عليه، وكذا ان عين النبي يقتضي بدوره الدعوة وتبليغ الحجة بالتكليف، بمقتضى عينه الثابتة أيضاً⁸⁹⁴. فعملية التكليف كلها تعود إلى الأعيان الثابتة، وليس للحق شأن في ذلك سوى اخراجها من حيز العدم والقابلية إلى الوجود، وهي عملية أشبه باظهار الصورة السينمائية عن ظلمة لفيق الفلم. فالمكف ليس هو الله، بل لا يوجد مكف ولا مكلف، انما هو الأمر المحتوم الذي يتمثل في اعياننا الثابتة. لذلك وصفها الأملي بأنها هي الخالقة لنا ولكل شيء كما عرفنا من قبل.

فهذا هو سر القدر، وهو ان الأشياء هي التي تحكم نفسها، وعلى قول ابن عربي ان «من وقف على سر القدر، وهو ان الإنسان مجبور في اختياره، لم يعترض على الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم». وذكر في كتابه (المشاهد القدسية) ان الحق قال له: أنت الأصل وأنا الفرع»⁸⁹⁵. وله تعبير آخر ينفي كل ما يوصف من جبر واختيار واضطرار، حيث ان «المختار هو الذي يفعل أمراً ما إن شاء، ويتركه إن شاء، وسبق العلم بالفعل أو بالترك تخيل وقوع ما لم يسبق به العلم، فالاختيار محال والمضطر هو المجبور على الأمر، ولا جبر فلا اضطرار ولا اختيار»⁸⁹⁶.

894 روح الله الموسوي الخميني: تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام، ايران، الطبعة الأولى، 1406هـ، ص177.

895 محمود محمود الغراب: الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دار الفكر، دمشق، ص213.

896 كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص28.

- هكذا ننتهي إلى ان هناك عدداً من المبررات الوجودية لا تسمح بأن يكون للعبد القدرة وحرية الاختيار، ويمكن اجمالها كالتالي:
- 1- سلطة العلية الصارمة التي تتحكم في الوجود انطلاقاً من مبدأ الوجود الأول إلى آخر مرتبة وجودية. ومنها تحكم عالم المفارقات العلوية بالعالم السفلي دون ان يكون لهذا الأخير أي دور مستقل تبعاً للمنطق الصارم من العلية.
 - 2- التصور الوجودي للعلم الإلهي وعلاقته بكل من الإرادة والقدرة والمشية الإلهية.
 - 3- التصور الوجودي للأعيان الثابتة ودورها في تحديد المسار الشخصي لكل الخلائق.
 - 4- دور الأسماء الإلهية التي تتحكم في الوجودات كأرباب وعلل ثابتة لا تدع فرصة لإرادة واختيار مربوباتها.
 - 5- التصور العرفاني لوحدة الوجود الشخصية وما يفضي إليه من التطابق بين الحق والخلق، فلا يكون للإنسان واختياراته أي دور منفصل ومستقل.
 - 6- تبعية الإنسان لما عليه المبدأ الحق، وحيث ان هذا الأخير لا يخضع لمنطق حرية الاختيار، فإنه من باب أولى ان لا يخضع الإنسان لهذا المنطق تبعاً لإعتبارات السخية.
- هذه هي مبررات نفي حرية الاختيار للإنسان التي تقتضي نفي التكليف، فيصبح ما نعده تكليفاً فعلاً حتمياً لا يستحق المدح والذم، أو الثواب والعقاب.
- مع ذلك فقد اعترف ابن رشد في تفسيره للقضاء والقدر بهامش من القدرة والإرادة، لكنه لم يفعل ذلك بحسب الإعتبارات الوجودية، بل تجاوزها وأخذ يتمعن في النظر إلى الواقع الموضوعي، فأفضى به الحال إلى خرقه للمنظومة الفلسفية التي تؤكد على ضرورة حاكمية العالم العلوي لعالمنا الأرضي. إذ سعى للتوفيق بين إثبات إرادة الإنسان من جهة، وتأثير العوامل الجبرية الخارجية والداخلية للواقع الموضوعي من جهة ثانية، فمنها ما هو محفز على الفعل الإنساني، ومنها ما هو مثبط له، وبذا تتكون الأفعال الإنسانية تبعاً

للتقيد بكل من الإرادة وتلك العوامل أو الأسباب⁸⁹⁷. فهذا هو فهم ابن رشد للقضاء والقدر، حيث يلاحظ انه لم يتورط في علاج المسألة وفقاً لمفاهيم المنظومة الوجودية التي تقتضي حاكمية العالم العلوي للعالم السفلي.

2- مشكلة الثواب والعقاب

لدى الفلاسفة ان النفس عند مفارقة البدن تظهر عليها أعمالها السابقة، فإما ان تكون حياتها سعيدة بفعل ارتباطها بالمفارقات السماوية واتصالها بالعلويات عن طريق التعلم والتعقل، أو ان تكون حياتها معذبة بفعل جهلها وسوء أعمالها، فالثواب والعقاب انما هو بهذا المعنى. ويصور الفلاسفة العقاب في الآخرة بأنه كالمرض الذي يصيب البدن، فهو لازم للنفس على ما ارتكبته من خطايا خلال الحياة الدنيا، دون ان يكون هناك معاقب خارجي أو منتقم منفصل عنها⁸⁹⁸.

ويكتسب هذا التصور مبرراته بحسب الرؤية الفلسفية من العلاقة التي تربط المعلول بالعلة، تبعاً لمنطق المناسبة والسنخية. حيث يكون العقاب مناسباً لعلة من الجهل المعرفي وارتكاب الخطايا، مثلما يكون الاجر والثواب مناسباً لعلة من العلم والتعقل وممارسة الخيرات، وفي جميع الأحوال فإن النتيجة المترتبة على ذلك ليست منفصلة عن العلة التي أفضت إليها، مما يعني انه لا يوجد معاقب مستقل خارجي، ولا مثيب منفصل.

أما بحسب الرؤية العرفانية فالملاحظ ان مبررات العقاب الإلهي قائمة على أصليين هما الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية. فعبر هذين الأصلين حاول العرفاء الجمع بين أمرين متعارضين: الأول يتمثل في عدّ الوجود محض الخير والرحمة واللذة. والثاني هو الإقرار بضرورة لزوم العقوبة والغضب والعذاب.

⁸⁹⁷ ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص226-227.

⁸⁹⁸ لاحظ القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص311. والنجاة، ص689-690. والهيئات الشفاء، ص427-428. كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج2، ص231.

فمن حيث الأعيان الثابتة، عرفنا ان ما من شيء يحدث إلا ويكون مقضياً عليه ازلاً في العالم العلوي الذي يتقرر منه منبع الاختلاف والتفاوت؛ فيعرف السعيد والشقي، والمثاب والمعاقب، وعليه قال أحد العارفين: «ان الله يعامل العباد في الأبد على نحو ما عاملهم في الأزل». وقال آخر: «ليس الخوف من سوء العاقبة، انما الخوف من سوء السابقة»⁸⁹⁹. فالسعيد سعيد في الأزل، والشقي شقي لم يزل⁹⁰⁰.

وكما يشير القيصري إلى ان جهنم هي مظهر كلي من المظاهر الإلهية، فيها جميع مراتب الأشقياء، مثلما ان الجنة هي الأخرى مظهر كلي يحتوي على جميع مراتب السعداء، ومن حيث أعيان الأشقياء فإن كمالهم الدخول في جهنم، وكذا فإنه من حيث أعيان السعداء فإن كمالهم الدخول في الجنة. فكل من المجموعتين عندما تدخل ما يناسبها فإنها تحصل على الكمال الذي تقتضيه أعيانها الثابتة، وهذا الكمال هو عين القرب من ربها، سواء كان الحال مع السعداء أم الأشقياء، فببلوغها الكمال الذي يخصها فإنها تكون على قرب من الرب الذي يخصها. وهذا هو الجبر الذي أشار إليه ابن عربي بقوله: «فما مشوا بنفوسهم، وانما مشوا بحكم الجبر إلى ان وصلوا إلى عين القرب»، تبعاً لحكم ما عليه أعيانهم الثابتة وما تقتضيه منهم. فالجبر يعود - كما عرفنا - إلى هذه الأعيان واستعداداتها، وليس للحق إلا ان يتجلى عليها بأسمائه وفقاً لهذه الاستعدادات الثابتة. وبالتالي كان الجبر مسنداً إليها لا إلى الرب أو الأرباب⁹⁰¹.

أما من حيث الأسماء الإلهية، فقد قُدر للوجودات ان تكون في خير ولذة، كما قُدر لها ان تذوق طعم العذاب. وتبرير ذلك مستمد بحسب منطق السنخية من ضرورة حفظ المراتب بالخضوع إلى أربابها من الأسماء. فكل إسم له توابعه الخاصة، فمثلاً ان الجماعة التي يتحتم عليها ان تتبع وتعبد الرب المنتقم، لا بد لها ان تظهر

899 مفاتيح الغيب، ص170.

900 المبدأ والمعاد، ص159.

901 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص19-20.

بمظهر الكفر والسوء، فيلزم عنها العقوبة والعذاب من دون حاجة إلى أي منتقم منفصل. وكما صرح صدر المتألهين من ان «الملائكة ومن ضاهاهم من المؤمنين والاخيار مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الكفار والأشرار مظاهر القهر. ومظاهر اللطف هم أهل الجنة والأعمال المستتعبة لها، ومظاهر القهر هم أهل النار والأعمال المعقبة إياها، فخلق الله تعالى للجنة خلقاً يعملون بعمل أهل الجنة، وللنار خلقاً يعملون بعمل أهل النار، فكما ان وجود كل من صفتي اللطف والقهر مما لا بد؛ فكذا لا بد من وجود مظاهر كل منهما بحسب كل مرتبة، وكما لا اعتراض لأحد عليه تعالى في وجود أصل المظاهر والمعالي من لوازم الإلهية واثار الربوبية، فكذا لا اعتراض لأحد عليه في تخصيص كل من الطريقتين بما خصصوا به، فإنه لو عكس الأمر لكان هذا الاعتراض بحاله. ومن ههنا تظهر حقيقة السعادة والشقاوة (فمنهم سعيد ومنهم شقي) والايمان والكفر (فمنهم مؤمن ومنهم كافر) وتظهر حقيقة كونه تعالى ولي الذين آمنوا وعدو الذين كفروا، وانما وليهم الطاغوت، فالله سبحانه موصوف بصفة اللطف ولي المؤمنين وعدو الكافرين أيضاً، وان كان من جهة الرحمة المطلقة والفيض العام والجود التام يوجدهم ويرزقهم ويعطيهم المال والجاه ويجيب دعاءهم ويسمع نداءهم»⁹⁰².

كما إعتبر صدر المتألهين ان المغفرة والرضوان هما من لوازم الوجود والجود، وان العقوبة هي من لوازم نفس الأعمال والأخلاق الشائنة؛ التي تمثل مظاهر القهر بحسب المراتب المتعددة⁹⁰³، فلشدة الوجود يتوجب على النفس الخروج عن الغواشي المادية، مما

⁹⁰² تفسير صدر المتألهين، ج4، ص233-234. وقال في (مفاتيح الغيب، ص181-182) أيضاً : «الطاعات والمعاصي.. اذا ظهرت كانت علامات لأرباب البصائر الثاقبة، يعرفون بها سابق القضاء في حق العبد. فمن خلق للجنة يسر له الطاعة وأسبابها، ومن خلق للنار يسر له أسباب المعصية وسلط عليه اقران السوء والقي في قلبه حكم الشياطين، فإنه بأنواع الحيل يغتر الحمقى الجاهلين.. ((ان ينصرمك الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصرمك من بعده)) آل عمران/ 160، فهو الهادي والمضل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لفضائه، خلق الجنة وخلق لها اهلاً فاستعملهم بالطاعة، وخلق النار وخلق لها اهلاً فاستعملهم بالمعاصي، وعرف الخلق علامة كل منهما فقال: ((ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم)) الانفطار/ 13-14، ثم قال: (هؤلاء للجنة ولا أبالي وهؤلاء للنار ولا أبالي) فتعالى الملك الحق، لا يستل عما يفعل وهم يسألون».

⁹⁰³ الأسفار، ج2، ص356.

يوجب شدة المؤلمات والمؤذيات، فيحل العذاب بعد زوال الحجاب، فيكون للنفس كمال من التحصل والفعالية حيث تصبح صورة بلا مادة وفعالاً بلا قوة، وتصير الشقاوة كالسعادة ضرباً من الكمال تمثل فيه مظاهر القهر والغضب⁹⁰⁴.

بهذا القضاء من منطق السنخية حكم صدر المتألهين على أولئك الذين يتمنون ان يكونوا تراباً كما جاء في النص القرآني: ((ياليتني كنت تراباً))⁹⁰⁵؛ بأنهم يتمنون أمراً مستحيلاً غير مقدور عليه أبداً⁹⁰⁶.

وقد يقال: إذا كانت الأمور مقدرة بتلك الصورة من القضاء المحتم؛ فعلام كان بعث الرسل وانزال الكتب من السماء؟ وهذا الإشكال ليس بالأمر الذي يغيب عن أذهان العرفاء، وقد أجابوا عليه بأن فائدة الرسالات انما تقتصر على المؤمنين فقط، باعتبارها مدعاة لهدايتهم، أما غيرهم فلأن طبعهم مختوم عليه فلا فائدة لهم بها، مثلما يكون الحال مع الأكمه الذي لا يستفيد من نور الشمس، بل على العكس انها تزيد حيرة وضلالة. ورغم ذلك فقد قُدر ان المختوم على طبعه تلزم عليه الحجة واقامة البينة ظاهراً، لكي لا يعترض على المبدأ الحق تبعاً لبعض النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ((لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل))⁹⁰⁷، وقوله أيضاً: ((ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولاً))⁹⁰⁸.

ولا شك انه لو أخذنا بهذا الفهم الوجودي للنص من وجود الحجة الظاهرة التي هي على خلاف حقيقة الأمر، لكان النص موهماً وخادعاً، إذ لا فرق حينئذ بين ارسال الرسل وعدم ارسالهم، طالما ان الكافر كان في أصل الخلقة ناقصاً وشقيماً تبعاً للقضاء الأزلي⁹⁰⁹،

904 الأسفار، ج9، ص17-18 و196.

905 النبأ/40.

906 المبدأ والمعاد، ص350. وكذا في: الشواهد الربوبية، ص234. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص107.

907 النساء/165.

908 طه/134.

909 تفسير صدر المتألهين، مصدر سابق، ج6، ص151. ومفاتيح الغيب، ص167-168.

سواء أخذنا ذلك بحسب ما عليه الأعيان الثابتة، أم بحسب ما يلزم عن الأسماء الإلهية من مظاهر تمثلها.

وفي جميع الأحوال ان كل ما قدمه الفلاسفة والعرفاء في تفسير الثواب والعقاب لا يمت إلى التكليف بصلة. أو يمكن القول إنه ليس هناك من تكليف سوى في الظاهر والمجاز، حيث حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما هو مقدر لها بحسب إعتباراتها الذاتية. فمثلما قُدر لكل شيء ان يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فإنه قُدر للإنسان ان تكون أعماله حسنة أو قبيحة، كما قُدر له ان يكون سعيداً أو شقيماً، ويظل التقدير هو تقدير حتمي بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف.

3- التكليف وحكم تعدد المسالك والعبادة

عرفنا فيما سبق ان علاقة العلية في المنظور الفلسفي هي علاقة الوهة، إذ المعلول يتبع علته ويتشبه بها، ويُؤل هذا الاتباع والتشبه بأنه عبادة، فالعلة رب، والمعلول مربوب، وان علة العلل هي رب الأرباب التي تختزل في ذاتها جميع كمالات سائر الأرباب، ولهذا فإنها تمثل المعبود الحقيقي، وكل ما عداها فإنه معبود على نحو الظاهر والمجاز، رغم ان المعلول ليس بوسعه ان يتعلق ويتشبه بأعظم من علته، وبالتالي فهو لا يتعبد بغير هذه العلة الناقصة. ومع ذلك فإن جميع العبادات التي تؤديها المعاليل لعلها هي عبادات صحيحة تعبر عن تابعيتها لأربابها، ومن ثم تابعيتها لرب الأرباب، لأن كمالاته تفيض على كل شيء، مما يجعل أي شيء يشابه كل شيء، وان عبادة الجميع مشروعة ومؤدية الغرض بعبادة المبدأ الحق عبر الوسائط من العلل الناقصة. فلا يصح من الناحية التكوينية ان يتعبد المعبود بالمبدأ الحق مباشرة إذا ما استثنينا الصادر الأول المسمى بالعقل الأول. وهذا يعني ان جميع العلل بعد العلة الأولى هي أرباب وآلهة لما دونها، وهكذا يتسلسل الأمر بالتسافل حتى آخر مراتب الوجود. فالوجود كله عبارة عن هرم من

الآلهة والمألوهات، والأرباب والمربوبات، فمنها الكبار ومنها الصغار.

أما بحسب الرؤية العرفانية فحيث ان الوجود الواحد يتعدد بالصور المختلفة؛ لذا فإنه مدعاة لصحة عبادة أي من هذه الصور، سواء تمثلت العبادة بالأصنام والأوثان، أو بالأرواح والمعاني المجردة الأخرى. ويمكن تبرير ذلك باعتبارين، الأول هو ان العبادة مربوطة بإسم من أسماء الحق تعالى، وحيث ان كل إسم يضم بنية الأسماء الأخرى مع ما له من غلبة خاصة عليها⁹¹⁰؛ لذا فإن مأل العبادة يصبح لجميع الأسماء، ومن ثم للمبدأ الحق بإعتباره عين الكل والجامع بينها.

أما الإعتبار الثاني فهو ان العبادة أو الاعتقاد يمثل في حد ذاته تجلياً للحق في بعض الصور، فإن تجلى بالصفات السلبية؛ قبلته العقول بالتسبيح والعبادة على وجه التنزيه، في الوقت الذي تنكره الأوهام والخيالات والنفوس غير المجردة، لأنها لم تصل إلى مرحلة التجريد، ولم تدرك الحق إلا في مقام التشبيه والتجسيم. وعلى العكس من ذلك فيما لو تجلى بالصفات الثبوتية، إذ تقبله النفوس والقلوب بالتشبيه من حيث تعلقها بالأجسام، في الوقت الذي تنكره العقول لأن مرتبتها مقيدة بالتجريد. وهكذا تقبل كل قوة ما يناسبها وتنكر ما لا يناسبها، وكأن الأمر مما يصدق عليه قول الحق تعالى: ((ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان))⁹¹¹، سوى الإنسان الكامل الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته، فيكون عبد الله على وجه الحقيقة⁹¹².

ومبرر ذلك هو ان هوية الحق تقبل الأضداد والصور لكونها محيطية بالكل وشاملة للجميع، وقد سئل أبو سعيد الخراز: بم عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهذه الحدود - بحسب ما يراه العرفاء - تصدق عليه من وجه واحد وليس من وجوه متعددة كالذي يتوهمه العقل ويحيله⁹¹³،

910 شرح الفصوص، ص342-343.

911 يوسف/40.

912 لاحظ: ايقاظ النائمين، ص40-41. وشرح الفصوص، ص439-441.

913 شرح الفصوص، ص279. والفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص2432. وترجمان الاشواق، ص85.

فالعقل لا ينسب الضدين إلى شيء واحد إلا من جهتين مختلفتين، لذلك كان هناك طور فوق طور العقل المشوب بالوهم⁹¹⁴. وعلى رأيهم انه ليس لنا الإحاطة بحدود جميع صور العالم وأرواحها وحقايقها ومعانيها، ومن ثم لا يمكن حد الحق، فهو لا يتميز بخصوصية تفصله عن خصوصية أخرى، وإلا كان محدوداً ومقيداً بتلك الخصوصية، وبالتالي فحيث لم تنحصر الصور وتنضبط التعيينات غير المتناهية؛ لذا لا يمكن حد الكل إلا بمجمل كليته⁹¹⁵.

وبمثل هذه الذرائع يتحتم خضوع وسجود كافة الخلائق لله، كطاعة منها لأمره القضائي الذي لا مفر منه. الأمر الذي يعني تابعة العالم السفلي لما يتحكم به العالم العلوي من قضاء. وبذلك يكون المضل كالمطيع في طاعته للمبدأ الحق، لأن كلا منهما يخضع إلى اسم من أسماء الله، ويكون تابعاً له⁹¹⁶، فيتوزع العباد في عباداتهم للأسماء، فمثلاً ان عبدة الأوثان يعبدون نور العزة والجمال ويحجبون به عن سائر صفات الله وأنواره، وعبدة الأشجار والحيوانات والناس يتصفون بأنهم محجوبون بنور الجمال مع ظلمة الحس، وعبدة النار فإنهم محجوبون بنور السلطة والبهاء، وعبدة النجوم فإنهم محجوبون بنور العلو والإشراق والاستيلاء، وكل ذلك من أنوار الحق تعالى وأسمائه⁹¹⁷.

هكذا فبسبب تعدد الصفات والأسماء الإلهية المتجلية فإنه قد تنوعت الأديان والعقائد، حيث تجلى الحق بإسم الهادي، كما تجلى بإسم المضل، والمطيع يعبد الله بإسم الهادي، في حين يعبد العاصي بإسم المضل، والحق يتجلى على هذا وذاك، وكلا الفريقين يعبدان الحق، وعبادتهما صحيحة لأنها تستجيب إلى تجليات الحق بالكامل من دون تعطيل. ومن ذلك فإن عصيان إبليس وعناده يعدان من الطاعة للحق، فإباؤه هو حقيقة سجوده وطاعته للحق، لأنه يعبر عن إرادة الحق ويوافق ما يقتضيه القضاء الأزلي. وبحسب هذه الرؤية يكون المنكر مقراً في عين انكاره، والفرّ مجيباً في عين فراره،

914 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص260.

915 شرح الفصوص، ص277-278.

916 الجبلي: الإنسان الكامل، ج2، الباب الثالث والستون، ص74-75.

917 مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص29.

والعاصي مطيعاً في عين عصيانه⁹¹⁸. حيث تخضع هذه الأمور إلى إعتبرات التبعية لأسماء الله المفاضة على ماهيات الأشياء بالفيض الوجودي المقدس؛ بعد ان كانت ثابتة في العلم الإلهي بحسب القضاء الأزلي المعبر عنه بالفيض الأقدس. وبحسب تبعية الماهيات للأسماء فإنه ما من شيء إلا ويكون مرده في الأصل إلى الأسماء والحقيقة الإلهية؛ بما في ذلك الشياطين التي هي مظاهر أسماء الحق.

إذاً، إن كل الخلائق لا تعبد غير الحق في مختلف صورته وتجلياته، وكما يقول الجيلي في تفسيره للآية القرآنية: ((لا إله إلا أنا))⁹¹⁹، هو انها تعني بأن «الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا، ولهذا أثبت لهم لفظة الآلهة، وتسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأن الحق عين الأشياء وتسميتها بالالهية تسمية حقيقية.. وان حكم الإلوهية فيهم حقيقة، وانهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو، فقال: ((لا إله إلا أنا))، أي: ما ثم ما يطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم ما يعبد غيري»⁹²⁰.

وعليه فجميع العبادات والعقائد لدى العرفاء تعتبر صحيحة، سواء كانت وثنية أو دنيوية أو دينية، وكما يقول ابن عربي: فالكل مصيب لأنه من المطلق الحق، فلكلّ حظ ونصيب وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه. وان من شقى

⁹¹⁸ فسر صدر المتألهين آية سجود ابليس ((فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس استكبر وكان من الكافرين)) ص/ 73-74، فقال: «إن أبا ابليس عن السجود واستكباره وعصيانه بحسب ظاهر الأمر هو عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار القضاء الأزلي، فإن العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلاً محجوباً حتى يكون ابليس مطروداً ملعوناً محترقاً بنار البعد والضلال في الدنيا ومعذباً بنار الجحيم والنكال في الأخرى حسب ما جرى عليه القضاء، فلم يكن له بد من موافقة علمه تعالى الذي هو عين إرادته، ولذلك أقسم بعزته تبارك وتعالى للاغواء، لأن الاغواء من مقتضيات العزة، والاحتجاب يجب الجلال.. وهكذا فعصيان العصاة وتمردهم نحو من الطاعة والامتثال لحكم الأسماء، فأهل الحجاب أو عباد الكثرات لا يجيبون دعوة التوحيد، ومن كان في مرتبة الجمع يطلع على مراتبهم ويعذر الكل فيما هم عليه ويعلم ان انكارهم عين الإقرار وفرارهم عين الاجابة لدعوة العزيز الجبار» (تفسير صدر المتألهين، ج6، ص150).

⁹¹⁹ طه/ 14.

⁹²⁰ الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص103.

زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم
سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا⁹²¹.
وانشد الجيلي في أبيات له من الشعر:
وأسلمت نفسي حيث أسلمني الهوى وما لي عن حكم
الحبيب تنازع
فطوراً تراني في المساجد راعياً وإني طوراً في الكنائس
راتع
وإذا كنت في حكم الشريعة عاصياً فإني في علم الحقيقة
طائع

ومع ذلك يمكن القول إن أصح العبادات والعقائد لدى العرفاء هي
تلك التي تستغرقها جميعاً تبعاً لنظريتهم في وحدة الوجود
الشخصية، وكما يؤكد ابن عربي من أن التعبد بالكل هو أكمل
الايمان، لذلك فإنه يحذر ويقول: «فإياك ان تتقيد بعقد مخصوص
وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو
عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات، فإن الله تعالى أوسع
وأعظم من ان يحصره عقد دون عقد»⁹²².

وله بيت من الشعر يقول فيه⁹²³:

عقد الخلائق عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده
كما له أبيات أخرى يقول فيها⁹²⁴:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف	وأواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

921 شرح فصوص الحكم، ص 441 و 459. ومطلع فصوص الكلم، ج 2، ص 45-46.

922 شرح الفصوص، ص 441. ومطلع فصوص الكلم، ج 2، ص 44.

923 شرح الفصوص، ص 441. والفصوص والتعليقات عليه، ج 2، ص 289.

924 ترجمان الاشواق، ص 43-44. مع لحاظ ان البيت الأول اقتبسته من مصادر أخرى دون ان يكون في الكتاب المشار إليه، كذلك يلاحظ ان الابيات المذكورة قد اختلف نقلها في بعض المصادر. فمثلاً جاء في (جامع الأسرار، ص 8) ان الابيات الثلاثة الاخيرة كالتالي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان، وديراً لرهبان
وبيتاً لأوثان، وكعبة طائف	والواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انى توجهت	ركائبه، ارسلت ديني وإيماني

وفي الأبيات ربط بين الحب والدين، أو بين الحب والتكليف، حيث فيه رفع المشقة والكلفة بأي وجه كانت، فالحب هو دين المحمديين بدلالة قوله تعالى: ((فاتبعوني يحببكم الله))⁹²⁵، وان محمداً هو المخصوص عند الله بصفة الحبيب، فدينه دين الحب⁹²⁶. وسبق لإخوان الصفا الاعتقاد بأن الفوز والنجاة لا يتمان إلا بالسعي لأن يكون مذهبهم جامعاً ومستغرقاً لكل المذاهب والأديان والعلوم⁹²⁷. وهي الخطوة التي توجتها محاولة ابن عربي في بسط نظريته حول التوحيد بين العقائد والأديان جميعاً، اتساقاً مع مذهبه في وحدة الوجود.

تلك هي نظرية العرفاء في حقيقة العبادة والتكليف، وقد افضت إلى تأويل النصوص الدينية وتحريفها، بل وقلب المفاهيم التي تتضمنها رأساً على عقب. ومن ذلك ان الجيلي يستدل من قوله تعالى: ((إن تعذبهم فإنهم عبادك)) بأن قوم عيسى كانوا صادقين في العبادة التي يؤدونها، ودليله هو انه لو لم تكن هذه العبادة صحيحة للزم ان يقول: (ان تعذبهم فانك شديد العقاب)، بل قال: ((وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم))⁹²⁸، مما يعني - على رأيه - انهم لم يتجاوزوا الحق، إذ ان الحق تعالى هو حقيقة عيسى وحقيقة أمه وحقيقة روح القدس، بل حقيقة كل شيء⁹²⁹.

كما ان ابن عربي هو الآخر اعتبر قوله تعالى: ((وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه))⁹³⁰؛ له دلالة على القضاء التكويني، فالكل محكوم عليه بعبادة الرب شاء أم أبى⁹³¹، رغم ان سياق الآية دال على الأمر التشريعي لا التكويني بدليل تنمة الآية ((وبالوالدين إحساناً))، لكنه انتهز تلك المناسبة ليعزز الحكم بصحة جميع العبادات وفقاً

925 آل عمران/ 31.

926 ترجمان الاشواق، ص44.

927 رسائل اخوان الصفا، مصدر سابق، ج4، ص41.

928 المائدة/118.

929 الإنسان الكامل، دار الكتب العمية، ص129-130.

930 الاسراء/23.

931 الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص72، وج2، ص39.

لمنطق السنخية ووحدة الوجود⁹³². فالمعبود بأي صورة كان هو الحق، سواء كانت صورته حسية كالاصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة، وان التفريق والكثرة هي مظاهر لأسمائه وصفاته، فمثلها كمثل القوى الروحانية والنفسية بالنسبة إلى النفس الواحدة⁹³³. وهذا ما جعله يعترف بصحة عبادة المشركين، وأن يلتبس في الآيات ما امكنه من مناسبات، مهما كانت واهية، ليعزز بها ذلك الحكم. إذ لا فرق عنده بين عبادة المشركين وعبادة الأنبياء إلا بالصورة. فعلى رأيه ان فرعون - مثلاً - لم يعص موسى إلا في الصورة، ولم يكن عصيانه إلا عين الطاعة، معتبراً العصيان والطاعة مظهرين وصورتين لجوهر واحد، فلا يختلف عنده العصيان عن الطاعة إلا بمقدار اختلاف الحية عن العصا التي انقلبت إليها بطريقة التغيير في الصور⁹³⁴. وكذا عدّ السامري انما صنع العجل لأجل محبة الله⁹³⁵، إذ ان الله يحب ان يعبد في كل صورة⁹³⁶، لذلك فإن العارف يرى الحق في كل شيء، بل ويراه عين كل شيء، وهذا ما كان موسى يربي هارون عليه ليعلم ان عبادة العجل وصنعه كانت صحيحة، باعتبارها من صور الحق التي لا تنتاهي. إذ اعتبر ان موسى لم ينكر على عبدة العجل إلا لأنهم حصروا الإله فيه فقط، وانه عاتب أخاه هارون لجهله بأنهم لم يعبدوا غير الله الذي حكم ((وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه))⁹³⁷.

وبهذا الصدد رأى القيصري ان كلام ابن عربي يعتبر صحيحاً وحقاً لا غبار عليه من حيث الولاية والباطن، لكنه لا يصح من

⁹³² مع هذا نشير إلى ان ابن عربي في (الفتوحات المكية، ج1، ص841) خفف من لهجته السابقة وهو بصدد تفسير الآية المشار إليها في المتن، معتبراً ان عبدة الأشياء كالشمس - مثلاً - انما عبدوها لتخليهم انها اله، فما سجدوا الا لله لا لعين الشمس أو غيرها، وقد استشهد على رأيه هذا بأحد الأشخاص من عبدة الشمس، قائلاً له: ما ثم الا الله، وهذه الشمس أقرب نسبة إلى الله حيث جعل فيها من النور والمنافع.

⁹³³ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص304-305.

⁹³⁴ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص436-437.

⁹³⁵ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ((فكذلك القى السامري فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا الهك واله موسى..)) طه/ 87-88.

⁹³⁶ شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، ج3، ص181.

⁹³⁷ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الرابع والعشرين، ص192، وج2، ص285.

حيث النبوة والظاهر، فيجب على النبي انكار العبادة للأرباب الجزئية مثلما يجب عليه ارشاد العباد إلى الحق المطلق، وعليه أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت في ذاتها عبارة عن مظاهر للهوية الإلهية⁹³⁸.

ويظل الشرك عند العرفاء هو إثبات التعدد في الوجود، فإن من يرى الوجود عبارة عن حق وخلق، وأنه ينزه الحق عن الخلق، فإنه يثبت اثنين في الوجود، ويكون من هذه الناحية مشركاً، أي جاعل الحق ثاني اثنين، وهذا هو كفره أو ستره للوحدة الحقيقية. فالمنزه كالمشبه كلاهما واقعان بإثبات الاثنينية ومن ثم الشرك والكفر بستر الوحدة الحقيقية، فهو كمن قال ثالث ثلاثة ورابع أربعة وهكذا⁹³⁹.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتأويل قوله تعالى: ((ان الله لا يغفر ان يُشرك به))⁹⁴⁰، حيث أحال إمكانية وقوع الشرك، إذ لا وجود لغيره في العين، وكل ما يتصور انه الإله فهو حق، لهذا فإنه لا يغفر لمن يشرك به، والغفران بمعنى الستر، والمعدوم الذي هو الشرك لا يمكن ستره بإعتباره عدماً، حيث لا يُستر إلا من له وجود⁹⁴¹.

وقد صوّر ابن عربي العلاقة بين الأنبياء والمشرّكين بأنها أشبه بعلاقة التمثيل على المسرح السينمائي، فالأدوار المتعارضة التي توزع على الممثلين لا تعكس تضاداً حقيقياً، لأن الأدوار التي يؤديونها ليست سوى تمثيلاً وهمياً فحسب. فدعوة الأنبياء لا تريد إلا المكر والخديعة بالمشرّكين، لغرض تغيير صورة ما هم عليه من عبادة تشبيهية إلى صورة أخرى تنزيهية. ويتضح هذا الأمر من خلال تفسير ابن عربي للنصوص القرآنية الخاصة بقوم نوح، فبحسب هذا التفسير ان نوحاً أراد بقومه المكر والخديعة، لكنهم ردوا عليه بمكر مضاد: ((ومكروا مكراً كباراً))⁹⁴²، ولم يستجيبوا لدعوته لكونها تريد الفرقة والفرقان لتبعدهم عن الصورة الصحيحة

938 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص385-386.

939 شرح الفصوص، ص285.

940 النساء/48.

941 الفتوحات، دار احياء التراث العربي، ج4، ص110.

942 نوح/22.

التي هم عليها من عبادة، وإن كان ما يدعوهم إليه يعتبر صورة صحيحة أيضاً. وتبعاً لوجهة نظر هذا العارف ان نوحاً لو دعاهم إلى القرآن أو الجمع بين التنزيه والتشبيه كما فعل نبي الإسلام لاستجابوا له، لأن هذه الدعوة تعطي أصح العبادات وأوفاهما⁹⁴³. لهذا جاء في أبيات له من الشعر⁹⁴⁴:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً
وبحسب هذه الإعتبارات تتعين مشاهدات الناس وأذواقهم، وبها تتحدد صورهم، فإن كان شهودك الوجود الحق فإن ذلك يعني ان الحق ظهر في عينك الثابتة، وبالتالي فأنت حق. وإن كان مشهدك الكثرة والتجدد والتحدد والتعين والاختلاف والتميز والتبين؛ فأنت بهذا خلق وعالم وغير وسوى. أما لو كان مشهدك انك ذو وجهين حق وخلق، فأنت حق من وجه وخلق من وجه آخر، أي انك بهويتك وعينك حق واحد أحد، وبصورتك وأنانيتك خلق أو ظاهر للحق⁹⁴⁵. وهذا يعني ان بالمشاهدة تتحدد عبادة الإنسان وعقيدته، حيث يتحد الشاهد بالمشهود، وبالالاتحاد تكون العبادة عين الإلوهة، وتظل الإلوهة هي الأصل تبعاً لإعتبارات وحدة الوجود.

ولابن عربي أبيات من الشعر ينشد فيها⁹⁴⁶:

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فأنا أعبد حقاً	وان الله مولانا
وأنا عينه فاعلم	إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان	فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحمانا
وغدٍ خلقه منه	تكن رَوْحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا فأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإياه وإيانا

⁹⁴³ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الثالث، ص70-74، وج2، ص37-43. وشرح الفصوص، ص300-303.

⁹⁴⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص290. ونقد النقود، ص663-664.

⁹⁴⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص342.

⁹⁴⁶ نقد النقود، ص665.

نخلص مما سبق عدة أمور نجملها كالآتي:

1- إن الفهم الوجودي للعبادات والعقائد جار على نحو تكويني. وهو من هذه الناحية لا يخضع للخطأ والصواب واللوم والعقاب. إذ الكل محكوم بحسب ما عليه الحال في المفارقات أو الأسماء الإلهية أو أرباب الأنواع أو غير ذلك من الإعتبارات. وبالتالي فالعبادة حسب الفهم الوجودي لها طابع مجاز؛ تعبر فيه عن حتمية الارتباط والتبعية للعلل والأرباب. مما يعني ان التكليف بدوره أمر مجاز، سواء من حيث الرؤية الفلسفية أو العرفانية، وان السلوك المتبع هو السلوك المتجه نحو الحق إما بعبادة المفارقات والنفوس الجرمية أو الخضوع تحت أحكامها مثلما هو التصور لدى الرؤية الفلسفية، أو باعتبار الحق المتجلي في كل شيء، بما في ذلك نحن السالكين، حيث نكون من ضمن هذا الحق المتجلي فينا، فكيف نكلّف ونحن هو، وهو نحن، والعين واحدة؟!!

2- تعتبر العبادات من حيث الرؤية العرفانية صحيحة، لا بمعنى انه يمكن ان يكون بعضها غير صحيح، أو انه يأتي بغير ما هو المطلوب، وانما من حيث ان وحدة الوجود تحتم ان يكون المتعبد مرتبطاً بصورة من صور هذا الوجود المطلق، وهو في هذا الارتباط يعبد الحق، سواء كان ارتباطه بالصور التنزيهية أو التشبيهية. مما يعني ان من المحال ان تكون هناك صورة خارجة عن عين الحق، باعتباره يتجلى في صور الوجود كله، أو هو عين هذا الكل من غير حصر.

3- إن أصح العبادات عند العرفاء هي تلك التي تجمع بين التنزيه والتشبيه، أو تلك التي تضم كل صور الارتباط والعبادة للأشياء، اتساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. أما العبادات التجزيئية فهي تمثل شركاً بالمعنى الذي فيه تستر الوحدة الحقيقية الشاملة، لكنها مع هذا تعتبر صحيحة لكونها تصيب المطلوب وهو الحق المتجلي في عين كل شيء. أما الشرك فليس له وجود البتة، إذ ليس في الوجود غير الحق ديّار.

خلاصة الفصل السابع

نستخلص مما سبق النقاط التالية:

* بحسب الرؤية الفلسفية عرفنا ان مبرر مسألة التكليف يعود إلى إعتبرات وجودية، تبعاً لمنطق السنخية ونظرية الإمكان الأشرف. فأصل التكليف عائد إلى ما يحدث في عالم الأفلاك السماوية من أوامر فوقية، ومن ثم انعكس ذلك على ما يحدث في العالم الأرضي، ومنه العالم الإنساني. لكن في جميع الأحوال لا يمكن حمل ما تتضمنه الفكرة الفلسفية عن التكليف محمل الجد والحقيقة، بل هي من المجازات التي تفضي إليها العلاقة الحتمية بين المبدأ الحق وما تحته من المراتب العقلية والنفسية للمفارقات، والتي تنعكس على ما يحدث للإنسان، بدلالة ان الرؤية الفلسفية لا تعترف بأي نسبة من نسب حرية الاختيار للإنسان تبعاً لمبدئها في العلاقة العلية الصارمة من خضوع العوالم السفلية للعوالم العلوية، أو بإعتبار ما للمبدأ الأول من عليّة واجبة من جميع الجهات، أو من حيث ان إرادته وقدرته هي عين علمه، ومن ثم فإن ما يصدر عنه محدد بسبب هذا العلم ذاته. وكذا يمكن القول تبعاً للرؤية العرفانية انه لا يوجد مبرر للتكليف بإعتبرات الحقيقة الشخصية الواحدة، فهي محددة تحديداً ذاتياً بإعتبرات عديدة، منها نفي القدرة وحرية الاختيار للإنسان، وكذا بإعتبار حاكمية الأسماء الإلهية والأعيان الثابتة، فيها تُعلل تصرفات الإنسان وسلوكه وصفاته، وأيضاً بإعتبار وحدة الوجود ذاتها من حيث ان الحق هو عين كل شيء، وبالتالي فلا معنى للتكليف ولا العبادة.

* تبعاً للرؤية الوجودية تتخذ مسائل الحساب من الثواب والعقاب شكلاً مجازاً، وفقاً لعلاقة الفعل الإنساني بما يترتب عليها من نتائج، سواء فسرنا الأمر بحسب الرؤية الفلسفية من ارتباط العلة بالمعلول، أو بحسب الرؤية العرفانية من ارتباط المظاهر الفعلية باسمائها الإلهية، أو ارتباط الوجودات بأعيانها الثابتة السابقة، فسواء بهذا أو بذاك فإن هناك نمطاً من الحتمية السنخية يعمل على تحديد ما عليه

الكائنات من نعيم وعذاب، أو ثواب وعقاب، وهو ما لا يتسق مع حقيقة التكليف التي أكدت عليها النصوص الدينية.

* بحسب الرؤية الوجودية ليس الغرض من بعث الرسالات السماوية هداية الناس عامة، بل لا يوجد في واقع الأمر ما نعهده غرضاً حقيقياً؛ سوى انه فعل محتم يقع في دائرة تسلسل الأفعال التي تؤدي دورها في هداية بعض الناس وفقاً لسلطة المفارقات التي تحكم السفليات، سواء فسّرنا الأمر تبعاً لنظام العلة والمعلول، أو تبعاً لارتباط المظاهر السلوكية بالأسماء الإلهية، أو نتيجة تبعية الوجودات للأعيان الثابتة. وفي جميع الأحوال ليس لبعث الرسالات أي علاقة بالتكليف والبلاء والقاء حجة الحق على العباد، وإنما هو من الأسباب الموضوعية المترتبة على ما ذكرناه من الإعتبارات الوجودية.

* ان تعدد العبادات بحسب الرؤية الوجودية هو أمر مقبول وصحيح، بإعتبار ان فهمها قائم على الأمر التكويني الوجودي. فالعبادات وفقاً للرؤية الفلسفية مردّها إلى تبعية المعلول للعلة وتشبيهه بها، وهي وفق هذا المفهوم عبارة عن أمر تكويني لا يقبل الخطأ والاعتراض. أما بحسب الرؤية العرفانية فإن تعدد العبادات يخضع إلى ما عليه تعدد الأسماء الإلهية، إذ لا بد لهذه الأخيرة من توابع ومظاهر، أو انه يخضع إلى ما عليه الأعيان الثابتة من طبائع وحقائق. وفي جميع الأحوال ان التعدد في العبادات هو أمر تكويني لا يقبل الخطأ والاعتراض، وان العبادة ذاتها لا يمكن حملها إلا على نحو المجاز، فهي لا تعني سوى اتباع السفليات لما عليه الفوقيات. والكل بهذا الإعتبار يعد مطيعاً للحق، وانه يعبد الله على شاكلته، وان تعدد الأديان والعبادات هو نتاج تعدد المفارقات، وان العصيان المشاهد لبعض الكائنات ما هو إلا طاعة في صورة عصيان، أي طاعة لبعض المفارقات من العلل والأسماء الإلهية. وبالتالي فإن أصح العبادات كما لدى ابن عربي هي تلك التي تجمع كل الأديان والعقائد، اتساقاً مع نظرية وحدة الوجود الشخصية. لكن

كل ذلك يُحمل على المجاز وليس الحقيقة كما هو متبادر لدى النصوص الدينية.

نشير أخيراً إلى أننا في هذا القسم قد تعرفنا على قراءة النظام الوجودي لأصول الإسلام، كما تعرفنا على قراءته لنظرية التكليف بما تتضمنه من محاور أربعة سبق ان اشرنا إليها خلال الحلقة الأولى لمشروعنا المنهجي (علم الطريقة)، وهي المكلف (التوحيد) والمكلف ورسالة التكليف (النبوة) وثمره التكليف (المعاد). وانه من خلال اطلاعنا السابق ظهر لنا أمران مهمان نجملهما كما يلي:

1- إن الفهم الوجودي لنظرية التكليف هو فهم مجاز، فلا يوجد بنحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمره تكليف، كالذي تبشر به النصوص الدينية.

2- إن الرؤية الوجودية تقيم فهمها لنظرية التكليف من منطلق الإلوهة لا العبادة كالذي يستند إليه النظام المعياري. فهي تستند إلى الإلوهة عبر قراءتها لقضايا التوحيد، وتبتغي تحقيقها كغاية عبر فهمها لقضايا المعاد، كما انها تتوسل بها كواسطة عبر تحريها عن النبوة والولاية، وأخيراً فهي تنظر إلى كل شيء بما يعبر عن هذه الإلوهة وتجلياتها وصورها.

القسم الثاني: الأصل المولد وفهم النص

مقاربات تمهيدية

أولاً:

إذا سلمنا ان النص الديني والقبليات المعرفية الوجودية قطبان يلتقيان أحياناً ويفترقان أحياناً أخرى، فما هو موقف الفلاسفة والعرفاء من حالات الافتراق والتعارض؟ فهل يا ترى انهم يؤيدون القبليات الوجودية على حساب الوحي والنص الديني، أم انهم يتخلون عنها دفاعاً عن عينة هذا النص؟ وبعبارة ثانية، أي ركن يتخذه الفلاسفة والعرفاء ملاذاً لتقويم الركن الآخر: القبليات الوجودية أم النص؟ فهل انهم يعملون على تحريف الرؤية الوجودية ليوافقوا بها النص، أم يفعلون العكس، بتحريف الأخير ليتفق مع ما تجنح إليه تلك الرؤية؟

من الواضح إننا لا نجد موقفاً موحداً للفلاسفة والعرفاء إزاء ما طرحناه من تساؤل. فهناك بلا شك مواقف متعددة لها علاقة بالظروف المختلفة التي تكتنف كل واحد منهم. لكن مع هذا يمكننا ان نجد موقفين متباينين، أحدهما يتسم بقدر معقول من المصادقية لوجود الاتساق - عادة - بين موقفه النظري وموقفه التطبيقي من التعامل مع العينة الدينية أو النص. أما الآخر فهو ما يفتقر إلى هذه المصادقية، حيث المفارقة بين الموقفين النظري والتطبيقي.

وأبرز من يمثل الخط الأول الفلاسفة التقليديون من أمثال الفارابي واتباعهما. فهذا الخط، وكما سنعرف، ظل محافظاً - في الغالب - على موقفه من دلالة العينة الدينية التي إعتبرها ظنية اقناعية لا تفيد اليقين، وبالتالي فهي بحسب هذا الموقف ليس لها مرجعية معرفية وتحقيقية مقارنة بما تقدمه الرؤية الوجودية الموسومة بالبرهان، انما شأنها ان تكون خاضعة للممارسات التأويلية والإستبطانية بحسب التوجيه الذي تقدمه تلك الرؤية القبلية. فهذا هو سلوك الخط الأول.

أما الخط الثاني فهو ما يمثله العرفاء المتأخرون ومن تأثر بهم من الإشراقين، حيث يتصف بالمفارقة وعدم الاتساق، بإعتباره يجمع التناقض بين موقفه النظري من مرجعية النص الديني ودلالاته من جهة، وبين الممارسة العملية التي يجريها في التعامل مع هذا النص من جهة ثانية. فهو لا يكف عن التصريح بضرورة الأخذ بمرجعية ظاهر النص من غير تأويل، وأنه مقدّم على ما يعارضه من الأطروحات الأخرى بما فيها تلك التي تقدمها الرؤية الوجودية، لكنه من حيث الممارسات التطبيقية نراه متخماً بالآليات العمل بالتأويل والإستبطان والخلط والتلفيق لصالح هذه القبليات في الغالب.

لذلك فبقدر ما نجد من السهل الحكم على الخط الأول بإعتباره متسقاً في ذاته من حيث تقديمه للرؤية الوجودية على العينة الدينية، بقدر ما نجد صعوبة الحكم على الخط الثاني، لكونه لا يتخذ مساراً موحداً، إنما له جملة مسارات مختلفة، إستظهارية وتوفيقية وخطية وتلفيقية وتأويلية وإستبطانية، حيث يتحكم فيها منطق القبليات الوجودية في الغالب.

ثانياً:

إن الطابع العام الذي يسود وسط رجال النظام الوجودي هو التعامل مع النص الديني تعاملاً قائماً على ما نطلق عليه الإستبطان أو المباطنة، سواء لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين، مع وجود فارق الكم والسعة، فالمتأخرون يفوقون أسلافهم أضعافاً مضاعفة في ممارسة هذه الظاهرة، وذلك إذا ما استثنينا الإسماعيلية التي هي أيضاً لها سمتها الموسوعية في العمل الإستبطاني.

على أن الإستبطان يختلف عن التأويل، كما يختلف عن الإستظهار الذي خاصيته العمل بالأخذ بظاهر النص. فهذه الآليات الثلاث تختلف فيما بينها اختلافاً واضحاً، وما يحدد هذا الاختلاف - كالذي شرحناه خلال حلقة علم الطريقة- هو مواقفها من عنصرين جوهريين، هما الظهور اللفظي و(المجال). فبفضل الفكرة الأخيرة استطعنا أن نميز بين الآليات الأنفة الذكر، إذ لم يسبق للباحثين

والعلماء ان ميزوا بين ممارسات التأويل والإستبطن، فمردها لديهم إلى عملية واحدة هي التأويل فحسب.

وكتعريف أولي للإستبطن هو أنه يفترض وجود معنى باطن خلف ظاهر النص هو الذي يشكل جوهر ما يعنيه الأخير، سواء تم الاعتراف بحقيقة الظاهر أم لا. لكن تبقى أهمية الظاهر انه يعمل كرمز يشير إلى ذلك المعنى الخفي. وهنا تأتي أهمية الدلالة الوجودية لتغطي المعنى الأخير، عبر الآليات القبلية، سواء كانت عقلية فلسفية أو كشفية ذوقية. فحيث يمتلك النظام الوجودي منظومة قبلية لها أصول معرفية ضاربة في القدم، وان لديه منهجاً محدداً للتوليد المعرفي، لذلك شكّلت ممارسته الإستبطنية مطمحاً نحو (التطبيق)، وهو آلية يتم فيها اسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص الديني. وبالتالي فإن العمل وفق هذه الآلية جعل من الممارسة الإستبطنية وغيرها من ممارسات فهم النص ضرورة ملحة لا غنى عنها.

لقد بدأ الإستبطن مع الفلاسفة والإسماعيلية ومن على شاكلتها، ويمكن التفرقة بين هذين الاتجاهين بحسب اختلاف السلطات المعرفية التي خضع لها كل منهما. فالسلطة المعرفية التي أدان لها الفلاسفة هي تلك التي تعود إلى النظام الوجودي غالباً. في حين خضعت الإسماعيلية تحت هيمنة سلطتين، إحداها وجودية وأخرى مذهبية دينية، كثيراً ما يفترقان، الأمر الذي جعلها تتوسع في الممارسة الإستبطنية بالبحث عن الباطن في النصوص لأدنى مناسبة تذكر، سواء كان ذلك لدعم رؤاها الوجودية، أو لتأييد عقيدتها المذهبية. أما الفلاسفة فقد اقتصرنا على معالجة النصوص التي لها علاقة بالعالمين الغيبي والإلهي عادة، كمسألة وجود الله وتوحيده وصفاته وكذا الوحي والمعجزات والآخرة ودلالاتها، ولم يكن يعنيه شيء خارج حدود نصوص هذه القضايا عادة. وبالتالي لم يكن لهم ذلك الهجين الذي أصاب الإسماعيلية نتيجة اختلاف تلك السلطات، كما لم يكن لديهم ما لديها من الموسوعة الإستبطنية التي تكرر ظهورها بقوة لدى المتأخرين من العرفاء، وهي تحمل معها

هذه المرة مبرراتها التنظيرية التي تؤهلها للمزيد من السعة التفسيرية أو الإستبطانية بلا حدود.

ويمكن إعتبار مرحلة الغزالي مرحلة وسط، فهو وإن لم يمعن بممارسة المباطنة كالتى مارسها المتأخرون عنه، ولم تكن لديه الموسوعة الإستبطانية التي لا يحدها حد ولا تشبعها النصوص، لكنه وضع ما يبرر لهذا النهج من المباطنة الرمزية والتي ظهر أثرها الموسوعي عند العرفاء - بعده - بفنون وأشكال عديدة. صحيح ان الغزالي أخذ بالنهج الذي سار عليه المتقدمون من العرفاء، وهو ان للنصوص اشارات وتنبهات لأمر أخرى تضاف إلى ما للظاهر من معنى، لكن ذلك دفع به إلى تنظير هذه الفعالية والتنبيه على بسط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص انطلاقاً من مبدأ ما أطلق عليه (الإعتبار)، وهو المبدأ الذي كلفه بنظريته التوفيقية بين النص الديني والرؤية الوجودية، وهي ما أطلقنا عليها (نظرية المشاكلة) كما سنرى. مع ان العمل الفعلي وفق ذلك المبدأ لم يتقيد بقيود هذه النظرية، وانما تعداها إلى تفننات مختلفة لا يعرف لها نهج ولا ضابط، كالذي يتبين لدى العرفاء الذين ورثوا هذا المبدأ العرفاني.

والمقصود بمبدأ الإعتبار هو اقامة الباطن مع قبول الظاهر ووجود المناسبة الدلالية التي تربط بين الظاهر والباطن. فالوسيط الذي يتمسك به العرفاء في تطبيق مبدأ الإعتبار هو المناسبة الدلالية التي يتعين عليها الباطن من خلال الظاهر. لكن واقع الحال ان العرفاء أخذوا يتمسكون بأدنى مناسبة لتعيين ذلك الباطن. فهدفهم من الممارسة الإستبطانية ليس البحث في المناسبة الدلالية إن كانت تفي بالغرض أم لا، وانما (التطبيق) باسقاط الرؤية الوجودية على النص الديني، عبر التذرع بتلك المناسبة، أو بمبدأ الإعتبار.

أما بعد الغزالي فقد بلغت حالات الإستبطان والتأويل منذ ابن عربي واتباعه درجتها القصوى، بتأثير بارز بكل من حجة الإسلام (الغزالي) والباطنية الإسماعيلية، بحيث أصبحت النصوص الدينية كأنها لا تخلو من تعبير يراد به مضامين الرؤية الوجودية، كإن تدل على وحدة الوجود أو تشاكل مراتبه، أو على الأعيان الثابتة

والماهيات، أو غير ذلك من الرؤى والأفكار. وبالتالي جاز لنا ان نعتبر مرحلة ابن عربي وأتباعه بأنها مرحلة الموسوعات الإستبطنية التي ظهر فيها ما يمكن ان نطلق عليه (الديانة الوجودية)، إذ تستهدف الجمع والتوفيق - وحتى التلفيق - بين العينتين الدينية والوجودية.

ومن الأمثلة على هذه الموسوعات الإستبطنية للديانة الوجودية كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي، وهو في أربعة مجلدات كبار، كذلك تفسير حيدر الأملي المسمى (المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم)، وهو في سبع مجلدات كبار، وقد جاء بإزاء تفسير نجم الدين دايه الرازي المتوفى (سنة 654هـ) في كتابه (بحر الحقائق ومنبع الدقائق)، وهو في ستة مجلدات كبار⁹⁴⁷، وأيضاً تفسير صدر المتألهين الشيرازي للقرآن الكريم وشرحه لأصول الكافي... الخ.

هكذا فإن الديانة الوجودية عبر موسوعاتها الإستبطنية جاءت قبل تلك التي نطلق عليها (الديانة المعيارية). أو قل ان تراثنا يحمل دينين متقابلين لنظامين معرفيين؛ وجودي ومعيارى.

أما بعد صدر المتألهين فقد ظهرت موسوعات أخذت على عاتقها الاهتمام في الرواية والحديث، وكان هدفها الجمع بين عناصر ثلاثة كتلك التي مارسها الباطنية الإسماعيلية، وهي القبلية الوجودية والإعتبارات الدينية والتقاليد المذهبية، حيث كان اللجوء إلى الحديث يشكل ممارسة انتقائية من غير اهتمام بالسند، وأحياناً يتعمد الأخذ بهذه الانتقائية بحجة تطبيق منهج الكشف في معرفة الحديث الصحيح من غيره. وعلى رأس هذه الموسوعات: الصافي في تفسير القرآن للفيض محسن الكاشاني، وهو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وكذلك شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للشيخ احمد الاحسائي.

ثالثاً:

⁹⁴⁷ تصدير عام لكتاب الأملي: جامع الأسرار، ص7.

من الناحية المبدئية يمكن القول إن للفلاسفة والعرفاء عدداً من المواقف إزاء العلاقة بين النص الديني والقبليات الوجودية، كالاتي:

الموقف الأول: وهو الذي فصل بين النص الديني والقبليات الوجودية، إذ جعل لكل منهما مداره الخاص المختلف عن المدار الآخر دون ان يتناقض معه، فكلاهما على هذا الرأي صحيح وسديد. ويعد هذا الموقف شاذاً وسط التيار العام للفلاسفة والعرفاء، وأبرز من يمثله أبو سليمان المنطقي الذي يقول: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفّي، والثاني كادح، وهذا يقول: أُمِرْتُ وَعُلِّمْتُ، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسننت واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل اهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال افلاطون وسقراط. ويُسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل وتحقيق سنة واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولي والصورة والطبيعة والاسطقس والذاتي والعرضي والايسي والليسي وما شاكل هذا مما لا يُسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي». ويقول أيضاً: «من أراد ان يتفلسف فيجب عليه ان يُعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب عليه ان يُعَرِّد - ينكب ويحيد - بعنايته عن الفلسفة»، حيث لكل مجاله الصحيح⁹⁴⁸.

وقد تجددت مثل هذه الدعوة في العصر الحالي، حيث ظهر في ايران تيار يدعو إلى التفكيك بين العلاقتين الوجودية والدينية. وهو تيار مازال شاذاً وسط الرواج الذي يعاكسه. ويعرف هذا التيار بإسم (المدرسة التفكيكية).

⁹⁴⁸ أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ج2، ص18-19.

الموقف الثاني: وهو الذي جعل العلاقة بين النص الديني والقبليات الوجودية قائمة على التبعية الصرفة، كالفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي وأتباعهما الذين اعتبروا النص الديني تابعاً في مرجعيته المعرفية للقبليات الوجودية، بإعتباره لا يحظى بدرجة القطع واليقين. وبعضهم بدى عليه شيء من التذبذب، كان يأخذ شيئاً من هنا وشيئاً من هناك، كما هو الحال مع ابن رشد.

الموقف الثالث: وهو الذي اهتم بشاغل التوفيق بين العينتين الدينية والوجودية. ونقصد بذلك الانشغال المعرفي في العمل على اظهار التوافق بين العينتين من غير ان يكون لإحدهما الترجيح على الأخرى أو التبعية الصرفة لها، فلا القبليات الوجودية تتبع في منظومتها النص الديني، ولا ان هذا الأخير يكون تابعاً ومترجماً للأولى، انما لكل منهما مرجعيته المعرفية وحقيقته المستقلة التي يتم عليها مبنى المصالحة والتوفيق من دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر. فكلاهما يمثل الحق والصواب، وان أياً منهما أشبه بالمرآة التي يرى فيها الآخر. وأول من ظهر لديه هذا الشاغل بوضوح هو الغزالي الذي حاول التوفيق بين العينتين تبعاً للتحويل المعرفي الذي خالف به ما أفاده الفلاسفة التقليديون كما سنعرف. لكن هذا الشاغل قد تعمق بعده عند صدر المتألهين، بل وأخذ أبعاداً أخرى من التحويل، فبدل ان يحتفظ بكونه شاغلاً توفيقياً كالذي ابتغاه واضعه الأول واعتنقه الأخير بإصرار، فإنه تحول إلى شاغل للخلط والتلفيق، سواء عند هذا الأخير أو عند شيخه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

الموقف الرابع: وهو الذي انشغل بحالات الخلط والمزج والتلفيق مضافاً إلى حالات أخرى من التوفيق والتبعية والتذبذب. وأبرز من يمثل هذا الموقف الإسماعيلية والعرفاء المتأخرون من أمثال ابن عربي وأتباعه. فكما قلنا ان شاغل التوفيق الذي استهدفه الغزالي لم يحتفظ بمنزلته عند من جاء بعده من العرفاء، فلم يعد التوفيق يعني شيئاً عند هؤلاء بقدر ما يعنيهم (التطبيق)، أو جوانب الرصف

الهجين كالفسيفساء، فأخذ يظهر بأشكال مختلفة من الموسوعات التفسيرية، والتي تحمل في احشائها مختلف حالات التذبذب والتلفيق، وكذا حالات المزج والخلط لأدنى مناسبة كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد.

إن ما يعنينا من المواقف السابقة هي الثلاثة الأخيرة؛ لكونها تطّقت في الاشتغال على النص الديني عبر محاولات الوصل بين الرؤية الوجودية والأخير. وعليه سنبحث في البداية الخطوط المنضبطة قبل غيرها، كما تتمثل في كل من خط التبعية وخط التوفيق، فكلاهما يتمتعان بالقراءة المنضبطة للنص الديني، فأحدهما يجعل من هذا النص تابعاً لما عليه القبلية الوجودية كالذي لجأ إليه الفلاسفة المتقدمون، والآخر يجعل منه موازياً ومكافئاً لها كالذي سلكه العرفاء والإشراقيون؛ بحثاً عن الموائمة والتوفيق بينهما. وإذا كان أولهما معروفاً لدى الباحثين المعاصرين، فإن الآخر مازال مجهولاً لم يعرف بعد. ومن هنا تأتي أهمية الكشف عن هذا الخط. إذاً، علينا ان نستعرض ثلاثة فصول بعضها يكمل البعض الآخر. ففي الأول نبحث حالة الانضباط في الفهم التي سعى إليها الكثير من أصحاب القبلية الوجودية، تعويلاً على منطوق السنخية ومشاكلات المراتب الوجودية ووحدة الوجود. وهي الحالة التي تتلخص بوجود سياقين منضبطين للفهم، أحدهما ما عليه مبدأ التبعية كما يمثله تيار الفلاسفة التقليديين، والآخر ما عليه مبدأ التوفيق بين العينتين كما هو مطلب الغزالي وابن عربي وصدر المتألهين وغيرهم.

وفي الفصل الثاني سنبحث الوجه الآخر لأولئك الذين نهجوا نهج التوفيق، بتبيان ما أفضى بهم الحال إلى المفارقة والتناقض. وسنتعرف على المبررات النظرية التي أودت بالتعامل مع النص الديني إلى ان يكون سائباً بلا انضباط ولا اتساق، خاصة فيما يعود إلى (مبدأ الإعتبار) الذي تم وضعه لأجل التوفيق بين العينتين الانفتي الذكر مثلما تأسست عليه بعض نظريات الفهم والقراءة، لكنه

شجع على فتح باب المباطنة والتأويل وتشعباتها عبر ظهور موسوعة الديانة الوجودية.

أما الفصل الأخير فيختص في تفصيل أنواع التطبيق وممارسات الفهم الوجودي للنص الديني، بما فيها تلك التشعبات السائبة التي تستند إلى المباطنة والإستبطن.

هكذا فأمامنا ثلاثة محاور للبحث نعنونها كالتالي:

- 1- القراءة الوجودية والفهم المنضبط
- 2- القراءة الوجودية والفهم السائب
- 3- أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها

الفصل الثامن القراءة الوجودية والفهم المنضبط

بين التمثيل والمشكلة والمعاناة

قلنا إنه يمكن تمييز وجود خطين متباينين في تصوير العلاقة بين العينتين الدينية والوجودية، الأول منهما قديم يمتد إلى ما قبل ابن سينا والفارابي، ويكاد ينتهي مع نهاية فيلسوف الشرق والغرب ابن رشد، وهو الفيلسوف الذي قيل إنه قبل أن يودع العالم ويلفظ أنفاسه الأخيرة كان يتمتم: «تموت روعي بموت الفلسفة»⁹⁴⁹. فهل يا ترى ان الفلسفة ماتت مع رحيله؟

بالفعل ان الاتجاه المعاصر مال إلى اعتبار ابن رشد هو آخر حلقة من حلقات الفكر الفلسفي الإسلامي وأنضجه. فالاعتقاد السائد هو ان الرشدية قد توقفت وأصبحت عقيدة في أرض المشرق، في الحال الذي كان لها صدى واسع الصيت في الغرب. فهل هذا الاعتقاد يمثل حقيقة الواقع لتاريخ الفلسفة والرؤية الوجودية في الإسلام؟ هل فعلاً ماتت الفلسفة في المشرق بموت رائدها الأصيل؟ وبعبارة أخص، هل انتهى دور تأسيس العلاقة بين القبلية الوجودية والنص الديني عند ابن رشد، أم ظهر هناك تأسيس جديد يختلف عن سابقه؟

يمكن القول إن الفلسفة لم تمت، وان العلاقة المؤسسة بين القبلية الوجودية والنص الديني لم تنته ولم تكتمل بعد، إذ ما قدمه الفلاسفة الأولون قد مهد إلى حلول علاقة روحية جديدة أعادت للأولى الحياة، وخلعت عليها ثوباً جديداً لم تجربته من قبل. ومع ان هذه العلاقة الجديدة بدأت منذ الغزالي، لكن روحها عادت عند ابن عربي والسهرووردي، ثم انتهت في صياغتها الكاملة عند مدرسة صدر المتألهين، تلك المدرسة التي تستمد طاقتها من باع ابن سينا في عقله وتفكيره، وقدرة ابن رشد في توسطه وتأرجحه، وطابع الغزالي في تفسيره وتوفيقه، وروح ابن عربي في كشفه وذوقه،

⁹⁴⁹ نجيب مخول: الغزالي وابن رشد، مصدر سابق، ص 59.

ونور السهروردي في تجليه وإشراقه.. كل ذلك قد خلط وطحن في بودقة واحدة لتفرز آثارها المثيرة على صعيد الطريقة والنتائج. كان من طبيعة العلاقة الجديدة التي تكاملت نهائياً على يد صدر المتألهين ان تنزع إلى تصحيح العلاقة الأولى في تحديد نوع الصلة بين القبلية الوجودية والنص الديني. فقد كشفت العلاقة الأولى عن وجود ثغرة بين المرجعين الأخيرين من دون ان توفق بينهما حسب مبدأ التكافؤ، بل جعلت النص الديني تابعاً ومتأثراً باسقاطات القبلية الوجودية. في حين كانت مهمة العلاقة الجديدة تتمثل في اعادة الصياغة الموضوعية للصلة بين هذين المرجعين عبر التوفيق بينهما وفقاً لذلك المبدأ، وبالتالي لا حاجة للتأويل أو التوضيح بأحدهما في سبيل الآخر.

هكذا فنحن أمام طريقة وسطى جامعة، غرضها التوفيق بين المرجعين من دون ان تتخلى عن القبلية الوجودية، ولا ان تعمل على تحريف ظاهر النص الديني أو تأويله، بل هدفها الدفاع عن هذين القطبين كدفاع الإنسان عن عينيه دفعة واحدة، بخلاف الطريقة التقليدية التي دافعت عن الرؤية الوجودية وعملت على تأويل النص الديني. مما يعني انها ليست بصدد التوحيد والتوفيق بين المرجعين السابقين، مثلما تطمح إليه الاطروحة الجامعة المشار إليها. وكأن الفارق بين الاطروحتين في ترتيب العلاقة السابقة هو كالفارق بين من يملك عينين سويتين، ومن يملك عيناً حولاء لا ترى الأشياء إلا منحرفة معوجة.

ومن حيث الدقة ان ما ظهر على أعقاب الخط الأول، وهو خط التبعية، نظريتان حاولتا ان تعيدا صياغة العلاقة بين القبلية الوجودية والعينة الدينية، كنهج توفيق لا ينكر على النص ظاهره ولا أصلاته المعرفية. وتتأسس النظرية الأولى تبعاً للمبنى الفلسفي، والثانية تبعاً للمبنى العرفاني، لكن كلاهما يقيمان رؤيتهما بحسب ما عليه ظاهر النص الديني. وبالتالي فهما يمثلان محاولتين توفيقيتين يحملان عدداً من المشتركات، كما سنعرف لاحقاً.

ونشير إلى ان مشكلة علاقة العقل بالنص لم تصادف التفكير الإسلامي وحده، بل لاحت غيره من الأديان الأخرى. ففي العصور الوسطى من الفكر الديني نجد مواقف متعددة؛ بعضها يناصر العقل على حساب النص، وبعض آخر يفعل العكس، كما هناك اتجاهات أخرى تتفاوت بين هذين القطبين. فقد كان اوغسطين (المتوفى سنة 430م) من أنصار مقولة (آمن كي تتعقل)، وهو يطبقها حتى بالنسبة إلى وجود الله تعالى، رغم انه يعد الدليل العقلي على وجوده له قيمة ذاتية، لهذا كان يصرح بأن الفلاسفة قد عرفوا الله من دون توسط الايمان⁹⁵⁰.

وهناك اتجاه آخر ليهودا البكار يشابه ما عليه الاتجاه السلفي في اعتبار العقل خادماً للكتاب وخاضعاً له بالكلية، رافضاً بذلك التفاسير المجازية وأخذاً بما يظهره النص من معاني حرفية بناء على سلطة الكتاب وحده من غير تأويل ولا تسلط خارجي⁹⁵¹.

في حين نجد عند اريجنا (المتوفى سنة 877م) ان كلاً من العقل الفلسفي واللاهوت الديني صادر عن الحكمة الإلهية، فلا تمايز ولا تعارض بينهما، وكما يقول: الفلسفة الحقّة هي الدين الحق، والدين الحق هو الفلسفة الحقّة. لهذا فإنه يمد سلطان العقل الفلسفي إلى موضوع الايمان بأكمله، ويعتبر معاني الكتاب المقدس متعددة تعدد ألوان ذيل الطاووس، مما يعني ان لنا ان نختار المعنى الملائم، بل ولنا ان نأول النص اسوة بالأباء⁹⁵². وله في ذلك كلمة شهيرة يقول فيها: «لا يدخل أحد السماء ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة»⁹⁵³.

كما ان ابيلاز (المتوفى سنة 1142م) كان يعلم طلبته الثقة بالعقل وقدرته على حل تناقضات الايمان والمعتقد، وعنده ان الحقيقة واحدة وان وحدتها بديهية، وكما يقول: ان «الحقيقة التي تبحث عن

⁹⁵⁰ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مصدر سابق، ص26.

⁹⁵¹ حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة / 2)، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص79.

⁹⁵² تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص73.

⁹⁵³ جونو و بوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1414هـ - 1993م، ص60.

نفسها لا أعداء لها»⁹⁵⁴، على ذلك رأى ضرورة التعاون بين الفلسفة والدين، فعنده ان العقل الفلسفي ينفع في رفع اللاهوت الديني إلى مقام العلم، وانه وإن كان لا يستطيع البرهنة على الأسرار، إلا ان باستطاعته ان يقربها إلى الفهم بضروب من التشبيه والتمثيل⁹⁵⁵. وتأكيذاً لمبدأ التوسط والتعاون الذي يقترحه ابيلاز فإنه يعترف «انه لا يريد ان يكون فيلسوفاً إن عنى ذلك انه يصطدم بالقديس بولس، ولا ان يكون أرسطياً إن عنى ذلك قطيعته مع المسيح»⁹⁵⁶.

أما الحال مع دي ليل (المتوفى سنة 1203م) فقد إعتبر الحجة النقلية ليست قاطعة ملزمة، فلا محيص من الاستعانة بالحجة العقلية⁹⁵⁷. وأيضاً فإن القديس البرت الأكبر (المتوفى سنة 1280م) كان يعتبر القضايا اللاهوتية لا تتفق في مبادئها مع القبلات العقلية الفلسفية. فاللاهوت عنده قائم على الوحي فحسب، والعقل الفلسفي مستقل عنه، وبالتالي فإنه لا يمكن ان يكون هذا الأخير حقلاً لانبات المسائل اللاهوتية فيه، أو انه مسرح للفاعلية اللاهوتية، وإن كان على رأيه ان العكس ممكن، بل هو محتم، حيث لا غنى عن العقل الفلسفي في معالجة اللاهوت الديني، وذلك كي يمكن تفهمه قدر الإمكان⁹⁵⁸.

لكن أبرز موقف ظهر على هذا الصعيد هو موقف الفيلسوف موسى بن ميمون (المتوفى سنة 1204م) والذي امتاز بأنه لا يحتفظ بحرفية النص في الكتاب المقدس، بل يسمح بتأويله بحسب ما يفرضه العقل الفلسفي من إعتبرات، إذ اعتقد ان لكل نص معان عديدة متعارضة، يكون أصوبها ذلك الذي يتفق مع منطق العقل، وذلك فيما لو لم يكن هناك تعارض بين العقل ونفس النص، اما حينما يحصل بينهما تعارض فمأل الأمر إلى تأويل الأخير. وفي جميع الأحوال ان حقائق الوحي عنده تكون قاصرة على الفلاسفة فقط دون ان يجد مجالاً ممكناً لتفسير الكتاب بالكتاب. وقد وجد هذا

⁹⁵⁴ توبي أ. هفت: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد(260)، الطبعة الثانية، 1421 هـ-2000م، ص164.

⁹⁵⁵ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص103-104.

⁹⁵⁶ فجر العلم الحديث، ص164.

⁹⁵⁷ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص109.

⁹⁵⁸ فجر العلم الحديث، ص161.

الاتجاه رفضاً من قبل بعض الفلاسفة المحدثين، حيث انبرى له اسبينوزا (المتوفى سنة 1677م) بالنقد. فعلى رأيه ان تلك النظرية تقتضي وجود أشياء كثيرة لا يمكن معرفتها بالنور الفطري، لهذا فإنه لا يرى اللاهوت الديني خادماً وتابعاً للعقل الفلسفي، وكذا لا يرى العكس صحيحاً أيضاً، فلكل ساحته وميدانه، وساحة العقل الحكمة، وميدان اللاهوت الايمان الصادق والطاعة⁹⁵⁹. وهو اتجاه يذكرنا بذلك الذي لجأ إليه أبو سليمان المنطقي كما مر معنا سابقاً.

المنهج التبعي

سنعتمد في دراستنا للموقف التقليدي من العلاقة الكائنة بين القبلات الوجودية والنص الديني؛ على طرح أهم آراء الفلاسفة ذات الصلة بالموضوع. وسنختار لهذا الأمر مواقف كل من الإسماعيلية والفارابي وابن سينا وابن طفيل، وأخيراً ابن رشد الذي نحا منحى متقدماً بتخطيه النزعة التقليدية أحياناً، وان كان في أحيان أخرى لم يتجاوز مقالاتها، لكن هذا الموقف المتذبذب لم يجعل مكانه وسطاً بين تلك النزعة والنزعة الجديدة التي نهجها الغزالي وصدر المتألهين، ولم يفكر في الأخيرة، انما كان له موقف متأرجح بين الرؤية الوجودية والعينة الدينية، فتارة يرجح الأولى على الثانية، وأخرى يفعل العكس، وكأنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى، أو انه يضع إحداهما في اتجاه تلك الرؤية، والثانية في معاكستها.

أولاً: الإسماعيلية

من المعلوم ان للإسماعيلية عامة، ولإخوان الصفا الذين ينتمون إليها خاصة، ميلاً عظيماً للتفلسف والالتكاء على الباطن، فلهم في ذلك نسيج خاص في التحليل والتفسير لمختلف نواحي الوجود والشريعة، وهم من أبرز المذاهب وأقدمها في التأكيد على أهمية الباطن في فهم الحقائق، فامتداد هذا الميل يعود بهم إلى شخصية جابر بن حيان الكوفي (المتوفى سنة 220هـ-)، فهو من أقدم الشخصيات الإسماعيلية التي وضعت خيوط المنهج الباطني

⁹⁵⁹ في الفكر الغربي المعاصر، ص 72 و 80.

لإستنباط حقائق الأشياء، مستعيناً في ذلك بالحروف والأسماء والأعداد⁹⁶⁰؛ لما لها - عنده - من علاقة تكوينية مع الأشياء والموجودات الخارجية. وهي ذات الطريقة التي اتكأ عليها العرفاء - فيما بعد - وعلى رأسهم ابن عربي.

لقد تمسك اخوان الصفا بالفلسفة لتقويم النص الديني وتأويله، كما يجري الحال في تقويم الجوهر للعرض، والباطن للظاهر، والروح للجسم، والصورة للمادة. فعبروا عن ذلك بأبلغ تعبير وقالوا: «إن الشريعة قد دُنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»⁹⁶¹. فزعموا - كما نقل عنهم أبو حيان التوحيدي - انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال⁹⁶². لذا صنّفوا خلال القرن الثالث أو الرابع الهجري خمسين رسالة بشتى مجالات الفلسفة والعلم والمعرفة الدينية، وأطلقوا عليها (رسائل اخوان الصفا)⁹⁶³. ووفقاً لهذا المنطق إعتبروا المعطيات الدينية خطابية اقناعية تفيد التمثيل والتشبيه دون الحقيقة، مما دعاهم إلى تبرير الممارسات التأويلية، من خلال اهمال الظاهر وتفعيل الباطن المتمثل عندهم بالقبليات الوجودية. وهي الفكرة التي سنرى كيف تكتمل صورتها عند المعلم الثاني ليتلقفها سائر الفلاسفة التقليديين من بعده.

فتبعاً لنظرية التمثيل والتشبيه عمل اخوان الصفا والكثير من رجال الإسماعيلية على تبرير عدد من الآراء الفلسفية، ومن ذلك اعتقاد الاخوان بعدم مصاحبة الجسد للنفس بعد الموت، فانكروا البعث الجسماني كغالبية الفلاسفة⁹⁶⁴. فبرأيهم ان غرض الأنبياء من وصف الجنان وصفاً جسمانياً قد جاء على سبيل التشبيه لتقريب

⁹⁶⁰ فلاسفة الشيعة، مصدر سابق، ص184-231. كذلك: جابر بن حيان، مصدر سابق، ص119-139.

⁹⁶¹ الامتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ص5.

⁹⁶² الامتاع والمؤانسة، ص5.

⁹⁶³ يُذكر انه عندما عرضت رسائل اخوان الصفا على الشيخ أبي سليمان المنطقي السجستاني وطلب رأيه فيها؛ قال: «انهم تعبوا وما اغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنّوا وما اطربوا، ونسجوا فهللوا، ومشطوا ففلقوا، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة في الشريعة، وان يضموا الشريعة للفلسفة. وهذا مرام دونه حدد..» (الامتاع والمؤانسة، ص6).

⁹⁶⁴ رسائل اخوان الصفا، طبعة دار صادر - دار بيروت، 1957م، ج3، ص301-307، وج1، ص260.

تصويرها للناس وترغيبهم بها، إذ عامة الناس لا يرغبون إلا بما هو جسم محسوس⁹⁶⁵. وهذا ما دعاهم إلى القول بالنعيم والعذاب النفسي دون غيره⁹⁶⁶. بل أكثر من هذا - وكما عرفنا من قبل - انهم إعتبروا جهنم التي تلقاها النفس الجاهلة الآثمة انما تلقاها في هذه الدنيا وفي نفس الجسد الملتبسة به من دون ان تعود إلى عالم الآخرة، وذلك ما لم يتم تطهيرها لتتم عودتها ومفارقتها الكلية للعالم ومن ثم رجوعها إلى الحق تعالى قبلة الأديان وغايتها جميعاً. وكل ذلك يعد من التأويل للنصوص الدينية.

ثانياً: الفارابي

تمتاز نظرية الفارابي بأنها تعطي الصورة النهائية لخيوط الفكرة التقليدية في علاقة الفلسفة بالنص. فرغم ان هذه الفكرة كانت واضحة لدى الإسماعيلية واخوان الصفا، لكنها لم تكن كاملة الخيوط والمرامي مثلما هو الحال عند الفارابي، كما ان كل من جاء بعده لم يضيف إلى ما قدمه هذا المعلم شيئاً جديداً. هكذا استمر الحال حتى حلت العلاقة الجديدة محل الأولى؛ منذ الغزالي كخطوة أولى، ثم اكتمالها عند صدر الحكماء الشيرازي.

يفرق الفارابي بين وحي النص وعقل الفلسفة من جهة التمييز بين التمثيل الذي يفيد الاقناع، والبرهان الذي يفيد اليقين. فبنظره ان النص ليس مصدراً للبراهين، انما وظيفته اتباع ما عليه الفلسفة ذات البراهين اليقينية، بمحاكاتها بالمثالات، فيكون التصديق بالنص تصديقاً اقناعياً لا يبلغ مرتبة اليقين، على عكس الفلسفة التي تدل على اليقين والحقيقة كما هي، من غير تمثيل ولا محاكاة ولا تقليد. فمع ان النص عنده يعالج نفس الموضوعات التي تعالجها الفلسفة، لكن الفارق بينهما هو محاكاة الأول للثانية التي تتقدم عليه زماناً، فكل ما يعقل ذاته وتعرف حقيقته باليقين والبرهان يأتي النص ليعبر عن هذا المدلول بتخييل مثاله كي يحاكي ذلك الشيء، وبالتالي فإن

⁹⁶⁵ رسائل اخوان الصفا، طبعة منشورات عويدات، ج3، ص63-64.

⁹⁶⁶ رسائل اخوان الصفا، المصدر السابق، ج3، ص79-80.

للنص وظيفة تابعة واقناعية، فهو لا يستبطن إدراك نفس الشيء وحقيقته بل إدراك مثاله⁹⁶⁷.

هذا هو الفارق بين ما هو فلسفة وما هو نص. وهذا هو منطق الظاهر والباطن، فليس لظاهر النص غير دلالة التمثيل والتخييل والاقناع، أما باطنه فيقتضي التفتيش عن دلالاته عبر منطق الفلسفة وبرهانها، أي عبر القبلية الوجودية وأصلها المولد.

وهذه هي الفلسفة التي تسبق النص زماناً، فتقتضي تقدم الفلاسفة على الأنبياء. وهي نفسها التي تحتل صدارة التقويم للدلالة النصية، كتقويم الباطن للظاهر. وهو ما يبرر تفوق الفلسفة على النبوة في الكشف عن الحقيقة، لاتصالها بالعقل الفعال، أما النبوة فليس لها من وظيفة سوى محاكاة الأولى ببلوغ مرتبة تمثيل اليقين بالخيال المفيد للاقناع. فكما عرفنا - خلال الفصل الخامس - هو ان الفارابي أكد على جعل الفلسفة تتقوم بقوة العقل القدسية، والنبوة بقوة التخيل التي تتصف بمحاكاتها للأولى. وبالتالي فمثلاً يكتسب الفيلسوف معقولاته ويعبر عنها تعبيره المجرد الثابت، فإن النبي يقوم بتخيل ذلك ويعبر عنه بالامثال والرموز. من هنا كان التأويل عملاً منطقياً لا مناص منه، إذ كيف يمكن تحديد الدلالة النصية إذا لم يتمكن الظاهر من الكشف عنها؟! بخلاف البرهان الفلسفي المتمكن من تحديد المعنى القابع خلف هذا الظاهر.

ان من دلالات التمييز بين البرهان الفلسفي والاقناع الشرعي، أو بين الفيلسوف والنبي، اعتراف الفارابي بأن الشرائع ليس لها ما لأرسطو وقبله افلاطون ومن سلك سبيلهما في القول بابداع العالم وإثبات الصانع، فعدّهم بذلك منقذين للناس من الحيرة واللبس حين كشفوا عن أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة تدل على ايجاد الأشياء من لا شيء، فالعالم مبدع من غير شيء، كما ان مآله غير شيء أيضاً. في حين إعتبر علماء الشريعة ممن يقولون بقدم العالم لا حدوثه، بدلالة ما تحدثوا عنه بأن الأصل كان ماءً فتحرك واجتمع زبد وانعدت منه الأرض وارتفع عنه الدخان وتكونت السماء،

⁹⁶⁷ الفارابي: رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص40.

فضلاً عما ذكره اليهود والمجوس وسائر الأمم الأخرى في شأن الاستحالات والتغيرات التي هي أضداد الابداع⁹⁶⁸. وواقع الأمر ان الابداع الذي تحدث عنه الفارابي ليس بالصورة التي قد نظنها. فهو من القائلين بنظرية الفيض، والمعتمدين على اثولوجيا افلوطين للتوفيق بين أرسطو وافلاطون في مسألة الخلق وبعض المسائل الأخرى. فالحدوث الذي ذكره انما هو الحدوث الذاتي فيما يتعلق بالأفلاك وما شاكلها، أما من حيث الزمان فلا تعد عنده حادثة، وكذا الحال مع الأمور الكونية، فهي حادثة من حيث الأفراد لا النوع. وعلى هذه الشاكلة كان اخوان الصفا أو الإسماعيليون، حيث يقولون بخلق العالم وابداعه وانه كائن بعد إن لم يكن، فهو حادث لا قديم⁹⁶⁹. مع انهم يعترفون بالسنخية بين العلة والمعلول، ومن ذلك السنخية بين المبدأ الأول ومعلولاته، إذ اعتبروا كغيرهم من الفلاسفة ان العقل هو فعل الله تعالى بذاته وجعلوه مثاله لأنه معلول العلة الأولى⁹⁷⁰.

كما ان من دلالات التفرقة بين البرهان الفلسفي والاقناع الشرعي، انكار الفارابي للمعاد الجسماني وقوله بمفارقة النفس للبدن، دون عودة إليه ولا إلى بدن آخر، مثلما لا يكون لبدن واحد نفسان⁹⁷¹. وهو الرأي الذي ساد لدى جمهور الفلاسفة واتباع المشائين.

لكن مع كل ما سبق نجد للفارابي بعض الخروقات لمبدأ التبعية الذي التزم به، وهو المبدأ الذي يجعل من النص الديني تابعاً للبرهان الفلسفي بإعتباره لا يفيد التحقيق واليقين. فهو أحياناً يسلم للأقويل الشرعية رغم انها لا تتسق مع القبليات الوجودية، ومن ذلك انه خالف التقليد الفلسفي في الموقف من العلم الإلهي بالجزئيات، معولاً في ذلك على الآية الكريمة: ((لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات

968 الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م، ص12-13.

969 شهاب الدين أبو فراس: رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1953م، ص38. ورسائل الاخوان، ج3، ص452-456.

970 رسائل اخوان الصفا، طبعة دار صادر، ج4، ص206-207.

971 رسالة الدعاوي القلبية، من رسائل الفارابي، ص10.

ولا في الأرض))⁹⁷²، إذ إعتبر عناية الله تعالى لا تفوت شيئاً من أجزاء العالم، فهي شاملة لجميع الجزئيات، وكل شيء في العالم موضوع بأوفق المواضع واتقنها.. منتهياً إلى الإقرار بأن الأقاويل الشرعية في هذا الخصوص صحيحة وعلى غاية السداد⁹⁷³. وبالتالي أصبح النسق الفارابي مقلوباً رأساً على عقب، إذ اضحى النص أداة البرهان والوصول إلى اليقين بعد ان كان أداة الخيال والتمثيل، وعلى العكس تحولت الفلسفة إلى الظنون والخيالات بعد ان كان بيدها مفتاح البرهان واليقين، فشتان بين اليوم والبارحة!

ثالثاً: ابن سينا

ولو انتقلنا إلى ابن سينا فسنرى انه الآخر آل كشيخه الفارابي إلى إعتبر القبليات الوجودية طريقاً فريداً للمعرفة البرهانية، فليس للعينة الدينية وظيفة إلا الخطابة التي تفيد اقناع العوام من الناس. فقد ذكر في رسالته المسماة (الأضحوية في أمر المعاد) ان في الشرع قانوناً واحداً يرام به خطاب الجمهور واقناعه بصورة التمثيل والتشبيه الخيالي، ولا تدرك حقيقة الأمر إلا بالفلسفة وبراهينها العقلية، فهي الحجة دون الشرع. لكن مع هذا أكد بأن ما يقوم به الشرع من وظيفة اقناعية يعد مما لا غنى عنه لتقريب المعنى إلى مدارك الناس الضعيفة. فبهذا المنطق أخذ يبرر مقالة نفي المعاد الجسماني، معتبراً ان ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك ما هو إلا تشبيهات وتمثيلات لا يستفاد منها حجة ولا حقيقة ولا تفصيلاً. بل رأى ان على النبي ان يقرر وجه المعاد بالشكل الذي يتصوره الناس وتسكن إليه نفوسهم، فيضرب للسعادة والشقاوة امثالاً وتشبيهات يفهمونها ويتصورونها⁹⁷⁴. فلا بد - إذاً - من حمل النصوص

⁹⁷² سبأ/ 3.

⁹⁷³ الجمع بين رأيي الحكيمين، ص13.

⁹⁷⁴ يقول ابن سينا: «فظاهر من هذا كله ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقرباً ما لا يفهمونه إلى افهامهم، بالتشبيه والتمثيل. ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرائع البتة. وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها، منبهاً بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام، فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر، ولو لم يكن الشيء الآخر، على الحالة المفروضة، لكان الشيء الأول على حالته» (أضحوية في أمر المعاد، ص50 وما بعدها. والمبدأ والمعاد لصدر المتألهين، ص423-424).

والآيات على المجاز خلاف الظاهر، ومن ثم تأويلها بالكشف عن الباطن وفق معيار القبلية الوجودية.

وقد اشتهر ابن سينا بثلاثة اعتقادات أُتهم فيها بالخروج عن الإسلام رغم أن الفارابي قد سبقه إليها، وهي: إنكاره للمعاد الجسماني ونفيه للعلم الإلهي الجزئي وقوله بقدّم العالم. فعلى هذه المسائل الثلاث اشتهرت قضية تكفير الفلاسفة من قبل الغزالي⁹⁷⁵. كما أنها كانت من بين المؤاخذات التي أوردتها صدر الحكماء على من سبقه من جمهور الفلاسفة المشائين، كالذي مرّ علينا بحثها متفرقاً.

رابعاً: ابن طفيل

ولو تحولنا إلى فيلسوف آخر كإبن طفيل فسنجد أنه كسائر الفلاسفة يعول على الأخذ بنظرية المثال والتشبيه، وهو كغيره يعتبر الفيلسوف يعلم ما يعلمه النبي، لكن النبي يتكلم بالأمثال ليقرب المطلوب إلى الأفهام العامة، بينما ينقل الفيلسوف الحقيقة كما هي صراحة من دون تغليف ولا تلبيس⁹⁷⁶. هذا هو ما آلت إليه حكايته الإشرافية (حي بن يقظان) والتي اتبع فيها المسلك الذي سار عليه الفلاسفة قبله وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. فالقصة تؤكد بأن الحقيقة تظهر مباشرة لأصحاب الكشف والمشاهدة من العرفاء عبر الذوق القلبي، مثلما تؤكد بأن أصحاب الفلسفة والعقل الكسبي يصلون إلى المعطى المعرفي أو المفهومي عينه الذي يصل إليه أهل الكشف، في حين إنها تنتظر إلى رجال الدين بأنهم الجمهور العام الذين تستهويهم الحجج الخطابية والإقناعية. فهم ليسوا من أصحاب البرهان ولا من أهل العرفان، بل نفوسهم غير مستعدة لأن تتقبل سوى تلك الحجج، وهي ما تقدمه لهم العينة الدينية من الظواهر التي يحتجّون بها، وهذا ما أدركه بطل القصة (حي بن يقظان) بفطنته، فعلم به وجه الحكمة في كون العينة الدينية ليست مصدراً للبرهان والحقيقة، بل هي مصدر التمثيل والرمز. وهو جوهر ما يؤكد عليه

⁹⁷⁵ تهافت الفلاسفة، ص 307-308. والمنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (7)، ص 42.

⁹⁷⁶ ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة، ص 76-77.

إبن سينا كما في رسالة (أضحوية في أمر المعاد)، ومن قبله الفارابي، بل وقبلهما الكثير من الإسماعيلية. فهم جميعاً يعتقدون بأن العينة الدينية هي مصدر التمثيل والرمز لا البرهان والحقيقة، وأن وظيفتها هي لأجل مخاطبة الجمهور واقناعهم، طالما ان نفوسهم لا تتعقل الحقيقة والبرهان.

هكذا فإن أهمية هذه الحكاية هي انها تعكس التصورات التي يريدوا الإشراقيون، إذ يرون وحدة الحقيقة لدى كل من الفلاسفة والعرفاء، فالفلاسفة بعقولهم ومفاهيمهم النظرية، والعرفاء بمشاهداتهم وكشوفهم الذوقية. أي الحقيقة التي يصل إليها الفلاسفة عبر الاستدلالات والبراهين المعرفية التي تعتمد على التعليم الكسبي من الصنعة والمقدمات المنطقية، وكذا الحقيقة التي يتذوقها أهل الكشف والمشاهدة بفعل زهدهم عن الدنيا وممارسة الرياضات الروحية والتأملات الوجدانية الخاصة.

كما تؤكد الحكاية أيضاً على طبيعة العلاقة التي ينبغي ان تكون بين الحقيقة التي يصلها كل من أصحاب الفلسفة والمشاهدة من جهة، وبين المعطيات الدينية من جهة ثانية، تبعاً لنظرية المثال والممثل، والأخذ بالباطن وحمل الظاهر على التشبيه والتمثيل. وبالتالي التفريق بين ظاهر العينة الدينية وباطنها، فالأول يدركه الجمهور، والثاني يدركه الخواص من أصحاب التأمل الفلسفي وأرباب المشاهدات الروحية. وان هناك حكمة في عدم اظهار الحقائق لعموم الناس عبر التنزيل الديني، وهو أمر يفهمه أصحاب الكشف والمشاهدة اعتماداً على القابليات الضعيفة لأفهام أغلب الناس بمن فيهم رجال الدين والفقهاء، وانه لا يسعهم غير ما وسعهم، وكل ميسر لما خلق له مثلما جاء في الحديث النبوي. وبالتالي كان يجب على أصحاب التأمل وأهل المشاهدة ستر الحقائق عن هؤلاء الناس ومعاملتهم بالرفق واطهار انهم يرون من الاعتقادات مثل ما يراه هؤلاء، ومن ثم الضن بالحقائق والأسرار على الذين هم من غير أهلها. فأغلب الناس ينتفعون من التنزيل الديني في سلوكهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم، وهذه الوظيفة تسد حاجاتهم الفعلية وتكفيهم، رغم انهم بعيدون عن إدراك الحقائق

الدينية، فهي لا تتكشف إلا لذينك الصنفين من الرجال: الفلاسفة والعرفاء. فهؤلاء هم وحدهم من يفهم سر ما يجري عليهم وعلى غيرهم من العباد، أما رجال الدين فليس لهم من الأمر سوى القشر والظاهر⁹⁷⁷.

وبحسب هذه المفاهيم كان من الطبيعي ان يوافق ابن طفيل الفلاسفة على القول بنفي المعاد الجسماني⁹⁷⁸، وهو رغم ترده في قضية قدم العالم أو حدوثه من حيث وجود ما يعترض كل منهما من الشبهات، إلا انه كان ينتهي أحياناً إلى نتيجة كشفية ذوقية لا تتعلق بالشبهات العارضة، وهي ان العالم قديم كله بسماواته وأرضه وكواكبه بما فيها وما تحتها وما فوقها وما بينها، فكلها قديمة زماناً وان كانت حادثة ذاتاً⁹⁷⁹. وقد أشار أحياناً إلى ان العالم الإلهي وإن كان مستغنياً عن العالم الحسي التابع له كالظل للشخص، إلا انه رغم ذلك يستحيل ان يطراً على وجود هذا العالم الحسي عدم بجملته، استناداً إلى هذه التبعية⁹⁸⁰. مما يعني انه لا بد ان يكون قديماً كالعالم الإلهي، قدماً بقدماً.

خامساً: ابن رشد

لا أشك في ان ابن رشد يمثل في حد ذاته نسيجاً ملوناً وطرزاً خاصاً قد يصعب ان نجد له شبيهاً بين الفلاسفة. وهو وإن أظهر نوعاً من التردد إزاء ما تبناه الفلاسفة السابقون حول طبيعة المبدأ الذي يحكم العلاقة بين العينة الدينية والقبليات الوجودية، إلا انه رغم هذا كان منساقاً إلى الاتجاه التقليدي الذي يمثله خط الفارابي، حيث التسليم بقاعدة «ما في الدين مثالات لما في الفلسفة».

فعلى رأي ابن رشد ان من الحقائق ما هو خفي يستوجب علمه بالبرهان، وهو أمر لا يطيقه عامة الناس، لذلك ضرب الله لهم أمثال تلك الحقائق واشباهها، ومن ثم دعاهم إلى التصديق بها، وعليه كان لا بد ان يكون في النص ما هو ظاهر وباطن، وفي الناس ما هو

977 حي بن يقظان، ص76-77.

978 المصدر السابق، ص48-49 و74.

979 المصدر نفسه، ص44-45.

980 المصدر نفسه، ص70.

عامة وخاصة، فالظاهر هو تلك الأمثال المقربة للمعاني الباطنة إلى أذهان العامة من الناس. أما الباطن فهو هذه المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان من خاصة الناس⁹⁸¹. وهذا ما دعاه إلى ممارسة التأويل الذي صنّفه إلى أربعة أشكال جميعها يقوم على نظرية (التمثيل)، معتبراً أن بعضها مما لا يجوز التصريح بتأويله لغير الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة⁹⁸².

مع ذلك ينفي ابن رشد وجود تضاد بين البرهان الفلسفي والنص الديني، فكلاهما حق، ولا بد أن يشهد أحدهما للآخر⁹⁸³، وكما يقول: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية.. وهما المصطحبتان بالجواهر والغريزة»⁹⁸⁴. وعنده ان الشرائع مأخوذة من (الوحي والعقل)، فكل «شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استتبقت بالعقل والوحي»⁹⁸⁵. وعليه إعتبر انه لا بد ان يكون كل نبي فيلسوفاً من دون عكس⁹⁸⁶. وهو ما يبرر القيمومة الفلسفية على النص الديني. وفعلاً ان الفلاسفة – بحسب رأيه – هم القِيمون الحقيقيون على هذا النص، لهذا يصفهم بأنهم «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»⁹⁸⁷. وهذا ما يستوجب الإقرار بضرورة تأويل النص عند معارضته للبرهان الفلسفي⁹⁸⁸. وهي العملية التي رآها من اختصاص الفلاسفة دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية⁹⁸⁹، بإعتبارهم أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدها يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي إعتبرها من شأن الجمهور الغالب⁹⁹⁰.

981 فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، ص3 وما بعدها.

982 الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص249-252.

983 فصل المقال، ص35.

984 فصل المقال، ص58. وعلى شاكلة هذا النص، قول (ابو زيد البلخي): ان الفلسفة مقاودة - مساوقة - للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وان احدهما ام والأخرى ظئر (الامتاع والمؤانسة، ج2، ص15).

985 تهافت التهافت، ص584.

986 المصدر السابق، ص583.

987 المصدر السابق، ص584.

988 فصل المقال، ص35.

989 المصدر السابق، ص45 و52-53. والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص133-134.

990 المصدر السابق، ص52-53.

ورغم ان ابن رشد أقرّ في (تهافت التهافت) بوجود أمور في الشريعة يستحيل على البرهان العقلي ان ينالها، فلا طريق لإدراكها سوى الوحي والنبوة؛ كالادعية والصلوات والقرابين وغير ذلك مما لا يعرف إلا بالنص، إلا انه في كتاب (فصل المقال) أعطى القدرة التامة للعقل في معرفة كافة مكونات الشرع من الحقائق والتعاليم، بما فيها الرموز والأمثال المقربة لأفهام الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنة والموقوفة على أهل البرهان خاصة⁹⁹¹. الأمر الذي أدى به أحياناً إلى تجاوز ما قد تبناه من الرأي الأرسطي، كالحال مع قضية المعاد النفساني وحشر الأجساد، مثلما سبق عرضها. فقد تبنى القول بالمعاد النفساني كما لجأ إليه الفارابي، وإعتبر الشرائع قد اختلفت في كيفية ذكر أحوال هذا المعاد بين التصريح والتلويح والتمثيل بالأمور المشاهدة الحسية، وكل ذلك بنظره يرجع إلى تفاوت الوحي. لكنه فسّر علة التمثيل بالأمور الحسية «إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوحي الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً.. وهذه هي حال شريعتنا التي هي الإسلام، في تمثيل هذه الحال».

هكذا فهو يقرر بأن التمثيل الحسي في شريعتنا جاء لكونه أتم افهاماً لعوام الناس وأكثر تحريكاً لنفوسهم اتجاه ما يرد في العالم الآخر أو الغيب، خلافاً للتمثيل الروحي الذي هو أقل تحريكاً لنفوس الجمهور إلى ذلك العالم. فالتمثيل بالأمور الحسية هو أفضل للجمهور من الكشف الصريح عن الحقيقة، لذا فإن القرآن لحرصه على مصلحة البشر قد مثل على السعادة والشقاوة بالأمور الحسية لتقريبها من أفهام الجمهور⁹⁹². وبالتالي حكم ابن رشد بضرورة تأويل ظاهر الأوصاف الواردة في النص الديني طبقاً لبراهين العقل الفلسفي⁹⁹³.

991 المصدر السابق، ص45-46.

992 الكشف عن مناهج الأدلة، ص243-245. ولاحظ: تهافت التهافت، ص285.

993 فصل المقال، ص48.

على ان لابن رشد جوانب أخرى يقترب فيها من ظواهر النصوص الدينية، كالذي يظهر في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة). وكدلالة على ذلك حكمه بضرورة تمسك كل من الفيلسوف والمتكلم والرجل العادي بجملة من حقائق الدين الأساسية كالآتي:

1- وجود الله تعالى كصانع ومدبر للعالم، إذ إعتبر ان أوفى البراهين عليه هما دليلا الاختراع والعناية اللذان نبه عليهما القرآن الكريم في كثير من آياته التي تتعلق بدقة الخلق وغايته.

2- الوجدانية التي دلت عليها الآيات الثلاث: ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا))⁹⁹⁴ .. ((ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض))⁹⁹⁵ .. ((قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغى إلى ذي العرش سبيلاً))⁹⁹⁶ .. وقد إعتبر ابن رشد هذه الآيات أساس جميع الأدلة الفلسفية على التوحيد.

3- صفات الكمال السبع المسندة إلى الله تعالى بالنص القرآني (العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام)، والتي حاول ابن رشد إثباتها بطريقة الاستنتاجات المنطقية اعتماداً على صفة العلم، وكون العلم يُعرف من خلال الدقة الموجودة في المصنوع. والعلم يقتضي الحياة، حيث لا علم بلا حياة، وان الإرادة والقدرة تثبتان من خلال وجود الفاعل العالم، وان السمع والبصر مؤولان عنده إلى صفة العلم بمدركات هاتين الصفتين، وان الكلام يثبت من قيام صفة العلم وصفة القدرة على الاختراع، حيث الكلام ليس أكثر من ان يفعل المتكلم فعلاً ليدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه. لكن البتّ في كيفية هذه الصفات غير ممكن، وهذا ما جعله متحفظاً غير منحاز، لا إلى المتكلمين ولا إلى الفلاسفة⁹⁹⁷. بل انه نقد كلاً من الأشاعرة والمعتزلة حول تحديد الصفات ان كانت زائدة أو متحدة مع الذات، واتخذ موقفاً محتاطاً يتفق مع دلالات النص الديني، فلم يقرر شيئاً بكيفية الاتصاف، وإعتبرها من الأمور

994 الأنبياء/ 22.

995 المؤمنون/ 91.

996 الاسراء/ 42.

997 الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص151 وما بعدها.

الخارجة عن احاطة الإدراك البشري، لذلك نصح الجمهور بالتمسك في الاعتقاد بوجودها كما وردت عن الوحي من دون تفصيل⁹⁹⁸. ومن دلالات الاحتياط الشرعي لابن رشد، حياده عن ابداء أي نظر إزاء صفة الله الجسمية، فلم يصرح حولها بنفي ولا بإثبات، لكنه ذكر بأن الله نور تبعاً لما جاء في آية النور، وما جاء في بعض الأحاديث كما في صحيح مسلم (ان لله حجاباً من نور، لو كُشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره)⁹⁹⁹، وإعتبر التمثيل بالنور شديد المناسبة للخالق، لأن فيه تجتمع خصلتان مناسبتان، إحداهما انه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه، والأخرى انه ليس بجسم¹⁰⁰⁰.

بل رغم ميله إلى نفي الرؤية والجسمية بحسب موقفه السابق، إلا انه طبقاً لظواهر بعض الآيات صرح بثبوت نسبة الجهة إليه، مع ما رآه من العسر في تفهيم هذا المعنى الذي يفكك بين الجسمية والجهة، إذ ليس في الشاهد مثال عليه، وقد استند في ذلك إلى جملة من النصوص القرآنية كما في قوله تعالى: ((ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية))¹⁰⁰¹، وقوله: ((يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون))¹⁰⁰²، وقوله أيضاً: ((أأمنتم من في السماوات ان يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور))¹⁰⁰³. وبذلك فإنه خالف جميع الفلاسفة، كما خالف تأويلات المعتزلة، وحمل الكثير من آيات الصفات على ظواهرها، ومن ذلك انه إعتبر إثبات الجهة واجباً بالشرع والعقل معاً، وان إبطالها هو إبطال للشرائع كافة¹⁰⁰⁴.

والملاحظ في جميع المسائل الأنفة الذكر ان ابن رشد لم يلتزم طريقه كفيلسوف يضع القبلية الوجودية في محل الصدارة لتقويم النص الديني وتأويله كما كان يعلن في السابق. ولا شك ان استلزامه

998 الكشف عن مناهج الأدلة، ص 167 .

999 صحيح مسلم، حديث 293.

1000 المصدر السابق، ص 174-175.

1001 الحاقة/ 17.

1002 السجدة/ 5.

1003 الملك/ 16.

1004 المصدر السابق، ص 174-178 .

المعنى الشرعي لظواهر النص الديني وعدم الوقوف عند حدود ما يفرضه العقل القبلي من إعتبرات؛ يمثل أصالة لا نجد لها لدى غيره من الفلاسفة الذين سبقوه. وربما لهذا الانفتاح يميل البعض إلى إعتبره ممثلاً للإسلام الحقيقي، مع انه بنظر بعض آخر متهم بالإلحاد، كما ذهب إلى ذلك دي بور، لاعتقاده بثلاث نظريات فلسفية، هي:

- 1- قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له.
- 2- قوله بحتمية الارتباط بين العلة والمعلول في علاقات الكون من غير ان يترك مجالاً للعناية الإلهية والمعجزات ونحوها.
- 3- قوله بفناء جميع الجزئيات، مما يجعل الخلود الفردي غير ممكن¹⁰⁰⁵.

فستان بين هذا الاتهام وذاك التقدير، وما أبلغه من تناقض ان دل على شيء فانما يدل على حالة التآرجح التي هي سمة هذا الفيلسوف الألمعي.

وقد يكون لصدر المتألهين شبه باين رشد، لا فقط من حيث موقف الآخرين إزاء ما يمثله انتماؤه الديني، حيث يجعله الكثير في مصاف القديسين وانه يعطي الرؤية الإسلامية الحققة، وبالتالي فهو يمثل الإسلام الحقيقي، في حين يذهب بعض آخر إلى انه غنوصي باطني غير ملتزم بالعقيدة الدينية وعلى رأسها مسألة التوحيد¹⁰⁰⁶. بل أيضاً من جهة ما يشتركان به من تشابهات عديدة دون ان تمحي الطراز الخاص لكل منهما. فكلاهما له محاولات مخصصة للجمع بين العينتين الوجودية والدينية، وكلاهما قائل بوحدة الوجود، كذلك إتحاد العاقل بالمعقول وإتحاد النفوس ورجوعها إلى الإتحاد بالعقل الفعال، مع بعض الاختلاف.

كذلك فإنه لا يوجد غيرهما - من الفلاسفة - من يقر بوجود الكثرة الاجمالية في وحدة الذات وتفسير العلم الإلهي على أساسها.

¹⁰⁰⁵ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص394.
¹⁰⁰⁶ فمن ذلك ما جاء من فتوى لطائفة من الامامية تحكم بكفره، وان البعض وصف شرحه لأصول الكافي بقوله: «شروح الكافي كثيرة جليلة قدرأ، وأول من شرحه بالكفر صدرأ هذا» (محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، ج4، ص118).

إضافة إلى ما سبق ذكره حول نظرية الفيض والصدور، وكيف
 انهما اتفقا على كون العالم جملة واحدة قد صدر عن الواحد الحق،
 وبالتالي فإن الصادر عندهما هو الواحد الكثير، وان هذا الصادر له
 قوة روحية تمسك بأجزاء الموجودات الممكنة كلها والتي بفعلها
 ظهر وجودها. وكما أشرنا في حلقة (نظم التراث) ان هذه القوة
 تسري في الكل سريانا واحداً، وانها على وحدتها تتنوع بحسب ما
 عليه طبائع الموجودات، فتكون في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً
 وفي العقل عقلاً وفي الجسم جسماً، وأنه مفارق مع كل مفارق،
 وملابس للمادة مع كل مادة، فهو مفارق وملابس؛ كل بحسب رتبته
 الخاصة في سلسلة الوجود، ولولا حضوره فيها بنحو ما من الانحاء
 ما كان لها من أثر ولا وجود. فهذه القوة السارية التي أكد عليها ابن
 رشد¹⁰⁰⁷؛ هي ذاتها التي تحدث عنها صدر المتألهين كوجود منبسط
 يطلق عليه العقل الأول والحق المخلوق به، فهو كل شيء يتعلق
 بحياة العالم أجمع، إذ يسري فيه سريان النفس في الجسد، مع الأخذ
 بعين الاعتبار الاختلاف الحاصل بين تنزلات الوجود ومراتبه¹⁰⁰⁸.
 كذلك فإن الوجود هو واحد لدى كلا الفيلسوفين، لكنه متعدد
 الرتب، حيث للشيء الواحد أطوار ومراتب من الوجود بعضها
 أشرف من البعض الآخر، كما هو معلوم من أمر النفس من حيث
 تكاثر أطوارها مع أنها شيء واحد. ومن ذلك ما يظهر في اللون من
 مراتب وجودية في المادة والحس والخيال والعقل وأخيراً في ذات
 الحق وهو أشرفها جميعاً¹⁰⁰⁹. فمثل هذه المراتب للون التي تحدث
 عنها ابن رشد هي ذاتها تشابه ما تحدث عنه صدر المتألهين في
 مراتب النور، والتي يمكن من خلالها تبرير نظرية المشاكلة الجديدة
 في علاقة القبلية الوجودية مع العينة الدينية، كما سنعرف لاحقاً.
 كذلك فإن ابن رشد يصل من خلال هذه الرتب، المتفاوتة في الكمال
 للموجود الواحد، إلى ذات ما يصل إليه رؤساء الصوفية - ومن
 بعدهم صدر المتألهين - من ان المبدأ الأول هو الموجودات كلها،

1007 تهافت التهافت، ص 229-231 و 420.

1008 شرح رسالة المشاعر، ص 177-180.

1009 تهافت التهافت، ص 228.

وهو معنى قولهم (لا هو إلا هو)، معتبراً ان هذا الاعتقاد هو من علم الراسخين في العلم الذي ينبغي أن يضمن به على كل من هو ليس من أهله¹⁰¹⁰.

ذلك هو الأثر العظيم الذي خلفه ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة لأحفادهم المتأخرين من أمثال صدر المتألهين، فهل يبقى بعد ذلك من يقول بذهاب الفلسفة مع رحيل ابن رشد؟!!

ومع هذه التشابهات، فإن ما حاوله ابن رشد في تنازلاته الفلسفية للدفاع عن الوحي أحياناً، وكذلك تنازلاته الدينية للدفاع عن الفلسفة أحياناً أخرى، جعلت منه نسيجاً ملوناً يختلف نوعاً عن الطراز الخاص لصدر الحكماء الذي حاول الجمع بين القطبين بكل ما يملك من وسيلة، ظناً منه انه بذلك يوفق بين العينتين، الأمر الذي أدى به إلى التلفيق والترقيع من دون اكتراث بما يحملانه من خصومة وتضاد. وهو وإن كان قد ذم في بعض المواقف كلاً من التفلسف والتصوف، لكنه لا يقصد بذلك إلا الطرق التي لا تنهج طريقه في التوفيق بين العينتين الحكمة والشريعة، ولا تنسج نسيجه في تطريز الجمع بينهما. وهو بخلاف ابن رشد إذ أراد ان يقدم الكتاب والسنة على التفلسف، فكانت شريعته عبارة عن فلسفة، وفلسفته عبارة عن شريعة. لكن من حيث التحليل انه حاول ان يجعل من العينة الدينية متفقة مع القبليات الوجودية لا العكس. وقد اقتضاه الأمر ان يحوّر بعض مضامين هذه القبليات التي ورثها عن المتقدمين ليجعلها أكثر طوعاً ومرونة في جمعها مع العينة الدينية كما سنعرف لاحقاً. مع هذا ظلّ الثابت لديه هو الروح الوجودية وأصلها المولّد. في حين لم يحوّر ابن رشد قبلياته الوجودية عندما يستند إلى العينة الدينية المعارضة، فهو إما ان يعمل على تأويل هذه العينة لصالح تلك القبليات، أو يأخذ بهما كأمرين متوازيين بلا نقطة مشتركة تجمع بينهما. لكنه في الغالب ينحو باتجاه القبليات الوجودية وأصلها المولّد. وبالتالي فإن هذه الطريقة لا تسعى إلى ايجاد نزعة وسطية توفيقية بين العينتين، خلافاً لطريقة صدر المتألهين، رغم ما

¹⁰¹⁰ تهافت التهافت، ص463.

تورطت به من صور التلفيق التي لاحت حتى تلك التي أراد لها ان تكون توفيقية وسطية.

المنهج التوفيقى

لم يكن الخطر الذي تنذر به نظرية المثال والممثل أمراً هيناً، إذ كانت ترمي في نتائجها إلى استئصال العينة الدينية لتحل محلها القبليات الوجودية. فالقضايا الغيبية التي تبشر بها العينة الدينية تحولت بتلك النظرية إلى أمور مجازية تفيد التشبيه. ونعلم ما لهذا الأمر من أثر يفضي إلى عدم إمكان الاحتجاج بالنص، وان عيناته تظل رمزية باطنية كامنة لا يمكن الفصح عنها إلا بلسان العقل الوجودي.

ولم تكن مسألة البعث الجسماني على صورتها التقليدية التي استمرت قرناً عديدة من الجدل؛ مشكلة فارغة، أو مجرد مشكلة ميتافيزيقية فحسب، بل كانت مصدراً لإثارة الحوار المتعلق بطبيعة النص إن كان يحمل حقائق ظاهرة من غير حجب وتغليف، أم انه يستبطن أفكاراً دفينية وحقائق خفية؟ هكذا توحى لنا رسالة ابن سينا (أضحوية في أمر المعاد)، وهي الرسالة التي قرّن فيها تلك المشكلة بالموقف المتعلق بطبيعة ما عليه النص الديني، وهو الموقف الراض لأن يكون هذا النص حجة معرفية في كشف الحقائق، وعلى رأسها الحقائق الغيبية. وهكذا كانت حكاية (حي بن يقظان) في دلالتها وروحها.

إذاً، لم تكن القضية مجرد طرح انطولوجي بقدر ما كانت تعبر عن إشكالية منهجية تتعلق بفهم النص. فبأي طريق يمكن ان نتعامل مع العينة الدينية، هل نتعامل معها بحسب حرفية النص، أم بتحريفه واستئصال ظاهره للوصول إلى الباطن عبر أداة العقل الفلسفي الوجودي؟

لقد شهدت العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية لدى النظام الوجودي بعض التطورات، إذ لم تتمكن نظرية التمثيل - التي تحدثنا عنها - من الدوام والبقاء، بل تمّ استبدالها بنظرية أخرى متسقة تتصف بالتوفيق والإقتراب من كلا القطبين: النص كما هو ظاهر،

والقبليات الوجودية كما هي باطن، فكانت حلاً وسطاً بين الطرفين «المتخاصمين»، كالذي نجده لدى الغزالي ومن بعده صدر المتألهين، وهو ما يمثل (المبنى الفلسفي)، وذلك في قبال صورة توفيقية أخرى جمعت بين العينتين، فهي تأخذ بظاهر النص من جهة، وتعمل على تفسيره تبعاً للقبليات الوجودية العرفانية من جهة ثانية، وبالتالي فهي تمثل (المبنى العرفاني) كالذي لجأ إليه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

إذاً، علينا ان نتحدث أولاً عن المبنى الفلسفي للتوفيق في العلاقة بين العينتين الوجودية والدينية، وبعد ذلك نتبعه بالحديث عن المبنى العرفاني لهذا التوفيق.

1- المبنى الفلسفي

لنعد إلى مسألة البعث الجسماني وكيف كان الفلاسفة التقليديون مضطرين إلى انكاره بحجة ان عالم الأرواح والرجوع إلى الله لا تتزاحم بوجود بدن عنصري مآله التغير والفناء. فلا شك ان هذه الحجة تستند إلى ما تفرضه القبليات الوجودية من إعتبرات تتعلق بطبيعة مراتب الوجود تبعاً لمنطق السنخية، وذلك من حيث اقرار رجوع كل شيء إلى أصله، وان البداية كالنهاية، فمثلاً تنتزل النفوس والأرواح مجردة عن المادة والجسمية فإنها تعود كذلك من غير إضافة عرضية زائدة. وبالتالي كان لا بد من إلباس العينة الدينية لباس المجاز في تصوير المعاد الجسماني، وانه لا يعدو ان يكون معاداً خيالياً يدور مداره ضمن لفائف النفس البشرية كالذي يحدث في عالم الرؤيا وال المنام.

فعلى انقاض هذه الفكرة التي حوّلت العينة الدينية إلى حقيقة مجازية لا قيمة لها من الناحية المعرفية؛ جاءت اطروحة السهروردي الفلسفية في المثل المنفصلة الخارجية كي تعيد لتلك العينة مكانتها في ابراز الحقائق والكشف المعرفي. فأهم ما تتصف به هذه المثل هو انها ليست حالة في قوام مادي، كما انها ليست خيالات نفسية مثلما تصورها نظرية الفارابيين واتباعهما، انما لها ميدانها المنفصل عن النفس، فهي مثل خارجية وليست متصلة

ضمن قوام العالم الداخلي للنفس. أي ان لها عالماً وسيطاً له شبهه بالعالمين العقلي من جهة والجسماني من جهة أخرى، فهو روحاني مجرد كالعقل، ومحسوس مقداري كالجسم، وانه سمي بعالم المثال أو المثل لاشتماله على صور ما في العالم الجسماني، كما سمي بالخيال المنفصل باعتباره منفصلاً عن النفس التي عالمها هو عالم الخيال المتصل، وقيل ان هذه التسمية جاءت لانفصال هذا العالم عن المادة كالذي ذهب إليه القيصري¹⁰¹¹.

مهما يكن فإنه بهذا المعنى تكون نظرية السهروردي قد اعادت بعض الشيء ما للعينة الدينية من إعتبرات الحقيقة المعرفية التي لا تقوم على التمثيل والتشبيه، وهي الحلقة المفقودة في نظرية التمثيل السابقة. فلم تعد الأوصاف الواردة حول المعاد الجسماني في تلك العينة رموزاً تشبيهية لأمور غير حقيقية، بل انها ظواهر ترمز للكشف عن حقائق علوية مصدقة بحسب ما عليه القبلات الوجودية. الأمر الذي يجعل الوصف الديني ليس بحاجة لحمله على المجاز وتأويله.

مع هذا فإن هذه الاطروحة لم تكتمل حلقاتها إلا على يد صدر المتألهين، فعيبها من وجهة نظر هذا الفيلسوف انها لم تعترف بأن هذه المثل الجسمانية المعلقة هي عين هذه الأجسام أو الأفراد التي في الدنيا، وانما هي أمثال لها، فكان تسديد هذه الثغرة على يد هذا الحكيم. فوفقاً لاعتقاده هو ان أبدان الآخرة عبارة عن مثل معلقة ومنفصلة عن عالم النفس الداخلي، في الوقت الذي تمثل عين تلك الأبدان في الدنيا، حيث أخذت بتطورها وحركتها الجوهرية الوجودية إلى كمالها النهائي في الوجود الجسماني المثالي. فالشيء الثابت فيها يتمثل في الصورة، والشيء المتغير فيها يتمثل في المادة، وبالتالي كانت المثل الأخروية هي عين الأبدان الدنيوية من حيث الصورة لا المادة.

وعلى هذه الشاكلة ظهرت مشكلة ثانية كانت مداراً للحوار والجدل بين العقليين - ومنهم الفلاسفة - وخصومهم من البيانيين، وهي ما تعرف بمشكلة الصفات الإلهية، كالسمع والبصر والغضب

¹⁰¹¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص77.

والضحك والفرح والاستواء والاستهزاء والمكر والتعجب والمجيء والهرولة واليد والقدم والعين والوجه، وما إلى ذلك من أوصاف مذكورة في القرآن والحديث. ومعلوم ان الجدل حول هذه المشكلة استمر قرناً فاق ذلك الذي حدث مع مشكلة البعث الجسماني. فإذا كان موقف الفلاسفة التقليديين من هذه الأوصاف أو الصفات هو التأويل بحملها على المجاز، وأحياناً الإنكار عندما يكون النص رواية وحديثاً، فإن ما قدمته الأطروحة الجديدة شيئاً يختلف عن ذلك كلياً. فهي لم تجد نفسها مضطرة إلى مثل هذه الممارسات من إنكار تلك الأوصاف أو تأويلها، فعلى العكس رأت ان النصوص حول تلك الأوصاف تدعم ما تريد تثبيته بحسب منطق السنخية أو القبليات الوجودية، وهو همزة الوصل الذي عانق فيه العرفاء والفلاسفة الجدد أصحاب الحديث والبيان.

فعوالم الوجود بحسب القبليات الوجودية متطابقة، بعضها من سنخ البعض الآخر، وبالتالي فما من صفة نراها في عالمنا السفلي إلا وهي موجودة في العالم العلوي - وكذا الإلهي - بأبهى واجمل صورة. وبعبارة ثانية ان لتلك الأوصاف مراتب وجودية بعضها له ذلك الشأن الرفيع كما هو في عالم الإله، والذي على سنخه ظهر ما نراه من صفات الخلق في عالمنا الأرضي، رغم البون الشاسع بين العالمين، مما يجعل العالم الإلهي لا مثيل له ولا نظير. وبالتالي فمثلما ان هذا العالم يحمل تلك الأوصاف التي هي من نفس حقيقة الأوصاف الخلقية، إلا انه يظل ليس كمثلته شيء، مثلما جاء في بعض الآيات من وصف الذات الإلهية.

هكذا فإن باستطاعة الأطروحة الجديدة ان تحل مشكلة التعارض في النصوص المتعلقة بالعالم العلوي. فشتان بين قوله تعالى: ((ليس كمثلته شيء)) الشورى/11، وكذا ((لا تدركه الابصار)) الانعام/103، وبين قول الحق: ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن)) الرحمن/3.. ((الرحمن على العرش

استوى)) طه/5.. ((وجاء ربك والملك صفاً صفاً)) الفجر/22..
 ((وهو الله في السماوات وفي الأرض)) الانعام/3... الخ¹⁰¹².
 فما أبلغ هذا التعارض بين هذين الصنفين من الآيات، الأمر الذي
 حدا بأصحاب السلف من المحدثين ان لا يفرطوا في شيء منها، إذ
 شعروا ان المنطق يفرض عليهم ان لا يفوتوا بعض الآيات لحساب
 البعض الآخر، وليس ذلك ممكناً إلا بالتعويل على ظواهرها
 المتعارضة. هكذا أوحى لهم منطق التعامل مع الآيات، حتى
 توصلوا إلى فكرة كون الحق لا يخلو من ذهاب ومجيء وعلو
 وارتفاع ويد واستواء وفرح وتعجب ومكر واستهزاء.. الخ، ولكن
 من غير مثيل ولا شبيه لصراحة قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء)).
 وكذا هو الحال مع اتجاه الاطروحة الجديدة للرؤية الوجودية،
 فوجود عوالم متناسقة ومتشاكلة قد يستر العمل بالتفسير الحرفي
 للآيات من دون حاجة للمجاز والتأويل، فلماذا لا يكون لله تعالى
 ذهاب ومجيء واستواء وعلو ويد وقدم وعين ووجه... الخ؟! كما
 ويتصف في الحال ذاته بأنه ((ليس كمثله شيء))، حيث فيه نفي
 للمثل لا المثال، وشتان بين الأمرين.

واعتماداً على هذا المنطق عوّل الاتجاه المذكور على التمسك
 بالآيات التي ظاهرها التشبيه ونهى عن تأويلها، كقوله تعالى: ((هل
 ينظرون إلا ان تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات
 ربك)) الانعام/158.. ((فأينما تولوا فثمّ وجه الله، وان الله واسع
 عليم)) البقرة/115.. ((وكان الله بكل شيء محيطاً)) النساء/126..
 ((وأحاط بما لديهم)) الجن/28.. ((وهو الله في السماوات
 والأرض)) الانعام/3.. ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن))
 الحديد/3.. ((كل شيء هالك إلا وجهه)) القصص/88.. ((ونحن
 أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون)) الواقعة/85.. ((ولله ما في
 السماوات وما في الأرض)) آل عمران/109.. ((ولله ملك

¹⁰¹² مع هذا فإن من الصعب تطبيق طريقة الغزالي في المشاكلة على ما ورد لبعض الصفات الإلهية كمعاني
 اليد الإلهية، حيث لا تخضع لذلك المقياس، إذ جاءت بمعنى القدرة وبمعنى النعمة وبمعنى الملك والسلطة
 وبمعنى الحضور، كما في قوله تعالى: ((بيدك الخير)) آل عمران/26.. ((فسبحان الذي بيده ملكوت كل
 شيء واليه ترجعون)) يس/83.. ((تبارك الذي بيده الملك)) الملك/1.. ((يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين
 يدي الله ورسوله)) الحجرات/1.

السموات والأرض)) المائدة/17.. ((الا له الخلق والامر))
 الاعراف/54.. ((ولله المشرق والمغرب)) البقرة/115¹⁰¹³.
 إذاً، استهدفت الاطروحة الجديدة للمبنى الفلسفي جعل الأوصاف
 الدينية حقة لا تحتاج إلى تحريف النص وحمله على المجاز
 والتشبيه. فالفهم عندها قائم بحسب هذه الأوصاف الظاهرة التي يدل
 عليها اللفظ الحرفي مثلما هو متبع لدى أهل البيان وأصحاب
 الظاهر. أو يمكن القول إن هذه النتيجة هي على غرار تلك التي
 توصل إليها المحدثون وأهل السلف ومن والاهم رغم بعض جوانب
 الاختلاف، كما هو الحال مع الإمام احمد بن حنبل وابي الحسن
 الأشعري وابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهم. فهؤلاء جميعاً
 مقرّون بأن للحق تلك الأوصاف وإن كانت غير معلومة كيف تبعاً
 لقوله تعالى: ((ليس كمثله شيء))¹⁰¹⁴.

وعلى العموم، يكاد الاتجاه الجديد يصل إلى نفس منطق
 المحدثين، كالذي صرح به صدر المتألهين من حيث انطباق القبليات
 الوجودية على ظواهر القرآن والحديث، فقد ذكر بلسان العرفاء انهم
 قالوا «نحن إذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن والحديث،
 وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها، من دون تأمل، فعلمنا انها
 الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرين
 من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة
 الحاصلة لنا من الرياضات الشرعية والمجاهدات الدينية طرحناها
 وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولها الظاهري ومفهومها الأول،
 كما هو المعتمد عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقهاء، لا على
 وجه يستلزم التشبيه والنقص والتجسيم في الحق تعالى وصفاته
 الإلهية.. واكثر المحققين بل جميعهم قائلون بأن ظواهر معاني
 القرآن والحديث حق وصدق، وإن كانت لها مفهومات وتأويلات
 أخر غير ما هو الظاهر منها، كما وقع في كلامه (ص): (ان للقرآن

¹⁰¹³ ايقاظ النائمين، ص18. ومفاتيح الغيب، ص83.

¹⁰¹⁴ لاحظ: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،
 1405هـ - 1985م، ص15-16 و69-84. وابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتبة الإسلامية، بيروت،
 الطبعة الثانية، ص29. ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم الجوزية، تصحيح
 زكريا علي يوسف، مطبعة الامام، مصر، ص16-19.

ظهراً وبطناً وهداً ومطلعاً)، ولو لم تكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس، بل كان نزولها على ذلك التقدير في باب فهوم متشابهات»¹⁰¹⁵.

فبحسب منطق السنخية أو القبليات الوجودية يستلزم ان تكون عوالم الوجود متطابقة ومتشاكلة، وبالتالي كان من السهل فهم تفسير ما يتعلق بعالم الغيب الموصوف في النصوص الدينية تبعاً لهذا التشاكل والتسانخ، فما من شيء محسوس في الطبيعة يذكره النص الديني - كالقرآن الكريم - إلا ويكون إشعاراً لما موجود في الآخرة والعالم الإلهي تبعاً لمشاكلات الوجود ومشابهاته. وهو الاسلوب الذي استخدمه الغزالي في (القسطاس المستقيم) وأقره صدر المتألهين بالاعتراف والتأييد¹⁰¹⁶، فوقق في تطبيقه بحيث يرضي ما عليه أصحاب الفلسفة والذوق، وما عليه أصحاب السلف والحديث، مما يفضي إلى ان تكون النتيجة بين مذهب الفلاسفة العرفاء وبين مذهب السلف المحدثين متقاربة إلى حد كبير، رغم ما بينهما من عدا و تضاد يجعل الصلح بينهما غير ممكن.

هكذا نحن أمام نظرية استطاعت ان تقضي على مذهب المثال والممثل. وهي نظرية نادى لها الغزالي في عدد من كتبه، وتتصف بأنها تتطابق تماماً مع القبليات الوجودية، إذ تفيد بأن هناك عوالم متشابهة بعضها يفوق البعض الآخر من حيث الكمال، وكل ما يذكره الشرع من أشياء كالنور والميزان والعين واليد والتردد والاستهزاء وغير ذلك، فإن لها حقائق متطابقة ومختلفة في الكمال. لهذا نطلق على هذه الاطروحة (نظرية المشاكلة)، فهي تستند في آليات فهمها للنص الديني إلى القبليات المنظومية الخاصة في المشاكلات الوجودية كما يدل عليها الأصل المولد أو السنخية.

فمثلاً ان اطلاق النور على الحق تعالى، كما في آية النور، هو اطلاق حقيقي كما صرح بذلك صدر المتألهين، لا بمعنى ان الحق هو هذا النور الحسي، إذ يطلق على النور المحسوس هذا اللفظ

¹⁰¹⁵ ايقاظ النائمين، ص16-17. والأسفار، ج2، ص342-343.
¹⁰¹⁶ مفاتيح الغيب، ص97-98. وتفسير صدر المتألهين، ج1، ص172.

لكونه ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره، أما خصوص كونه محسوساً ومظهراً للمبصرات فليس له دخالة في معنى لفظ (النور) بإطلاق، لكونه أحد مصاديق هذا اللفظ. لذلك سبق للشهرزوري في رسالته للنفس ان اعتبر نور الشمس مثلاً حقيقياً للنور الربوبي الإلهي¹⁰¹⁷. وبالتالي فإن من مصاديق (النور) هو الحق، باعتبار انه ظاهر بذاته ومظهر لغيره من الموجودات جميعاً، وهو الأمر الذي يبرر ما أطلقه الإشراقيون عليه بنور الأنوار، وان المجردات العقلية التالية عنه هي أنوار محضة متحدة في الحقيقة ومختلفة في الشدة والضعف والكمال والنقص، حيث تتسلسل هذه الأنوار وتنتهي في شدتها إلى أعلى درجة، تلك التي يطلق عليها نور الأنوار، وبالتالي فهي تمثل لمعان هذا النور، كما وتنتهي من حيث الضعف والنقصان إلى هذا النور المحسوس المفنقر للأجسام¹⁰¹⁸. إذاً، فالنور متفاوت في الكمال والنقص، ومتدرج في الشدة والضعف، واطلاقه على الذوات النورية على سبيل التشكيك¹⁰¹⁹. فهو من هذه الناحية لا يختلف عن الوجود، حيث انه هو الآخر يطلق على ذات الحق، وانه ظاهر وموجود بذاته ومظهر وموجد لغيره، كما انه متفاوت في الشدة والضعف، ويتصف بصفة التشكيك على ما يراه ذلك الحكيم. ولا شك ان استخدام النور والوجود لدى الإشراقيين يكاد يكون استخداماً واحداً من غير اختلاف، وكأن أحدهما مشتق من الآخر، أو ان أحدهما يرادف الآخر، رغم ان للوجود معنىً كونياً، وان للنور معنى الذات والماهية، أو انه من جنس الطبائع للأشياء، كالذي اطلعنا عليه خلال الفصل الأول.

ومن الأمثلة الأخرى التي ترد بهذا الصدد لفظة الماء، إذ جاء في قوله تعالى: ((وكان عرشه على الماء))¹⁰²⁰، فالماء - هنا - يعد ماءً صورياً حقيقياً، ويعنى به ماء الحياة الساري في جميع الموجودات، سريان الماء أو الروح في الأجسام، مثلما يمكن إستظهاره في قوله

1017 أسرار الشريعة، ص208.

1018 شواكل الحور في شرح هياكل النور، ص150.

1019 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص336.

1020 هود/7.

تعالى: ((وجعلنا من الماء كل شيء حي))¹⁰²¹، فالماء هو كناية عن الحياة السارية في كل شيء من الممكنات الموجودة¹⁰²². وعند البعض ان هذا الماء هو ماء الوجود وسر الحق المعبود، بإعتبار انه لا يمكن ان يكون الماء المحسوس الذي نشربه هو سبب كل شيء حي مع انه أحد العناصر الأربعة المتكونة في عالم ما تحت القمر، فكيف يمكن ان يكون مصدر تكوّن حياة الموجودات وفيها من العوالي العقلية والنفسية والفلكية الحية؟ فلو أخذنا بهذا الفرض لكان ذلك يتناقض مع حقائق الوجود ومراتبه، وبالتالي لا بد ان يقصد منه معنى الوجود بإعتباره اشمل العناصر العلية لتكوين حياة الموجودات بأسرها¹⁰²³. ولدى العارف الأملي فإن المقصود بهذا الماء هو الهوية الإلهية والحقيقة الإنسانية والعلوم الحقيقية التي بها حياة كل شيء وقيامه¹⁰²⁴.

وفي مجال الحديث النبوي طبّق الغزالي المنطق السابق على الرواية التي تتضمن تسليط تسعة وتسعين تنيناً على الكافر في عذاب القبر¹⁰²⁵، فرأى ان هذا التنين مغروز في روح الكافر في حياته وإن لم يشعر بعد بالآمه ولدغته؛ لخر كان فيه بسبب غلبة الشهوات، فيظهر فعله عند الممات، وان هذا التنين عبارة عن مركب لصفات الكافر، وعدد رؤوسه بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد والمكر والخداع وغيرها.. حيث ان لها أصولاً معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة، فتنقسم الفروع إلى أقسام لتكون بذلك العدد، فتلك الصفات بأعيانها هي المهلكات، وهي بأعيانها تنقلب إلى عقارب وحيات بحسب المناسبة، وبالتالي فإن كل ما يتعلق بالآخرة هو من عالم الملكوت. فمثل هذه الأخبار عند الغزالي لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية ولكنها عند أرباب البصائر واضحة، ومن لم تنكشف له حقائقها فلا ينبغي ان

1021 الأنبياء/ 30.

1022 جامع الأسرار، ص59.

1023 كاظم الرشتي: شرح آية الكرسي، ص5.

1024 جامع الأسرار، ص523.

1025 اذ روي عن النبي (ص) قوله: «عذاب الكافر في قبره يسلط عليه تسعة وتسعون تنيناً، هل تدرون ما التنين، تسعة وتسعون حية ولكل حية تسعة رؤوس يخدشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون» (الغزالي: احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، ج4، ص500).

ينكر ظواهرها¹⁰²⁶. أو كما قال: «لا تتوقف في الايمان به صريحاً من غير تأويل، ولا تحمله على الاستعارة أو المجاز، بل كن أحد رجلين إما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريف وتأويل لظواهر نصوص التنزيل، أو العارف الكاشف ذو العينين الصحيحين والقلب السليم في تحقيق الحقائق والمعاني، مع مراعاة جانب الظواهر وصور المباني، كما شاهده أصحاب المكاشفة ببصيرة أصح من البصر الظاهر»¹⁰²⁷.

ووفقاً لذات المنطق من المشاكلة قام صدر المتألهين بتفسير الحديث القدسي: «ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددني على قبض روح عبدي المؤمن يريد الموت وأنا أكره مسأته»¹⁰²⁸، فاعتبر ان من هذا التردد العلوي انبثقت كافة الترددات الكونية والتحيرات في النفوس، استناداً إلى تطابق العوالم وتشاكل المراتب الوجودية وفقاً للسنخية. فتفسير ما نتردد فيه أحياناً في فعل أمر ما هل نفعله أم لا - وقد نزل متحيرين هكذا حتى يزول التردد بتحقق واحد من الإمكانيات المتردد فيها - انما يعود إلى ان القلم يكتب في لوح القدر أمراً معيناً هو زمان خاطر في نفس الإنسان، ثم يمحوه فيزول هذا الخاطر، إذ تحدث رقائق ممتدة من اللوح إلى النفوس البشرية بحدوث الكتابة، وتنقطع بمحوها، فإذا صار الأمر ممحواً كتب غيره، وتمتد رقيقة أخرى إلى هذا الشخص، فيخطر له خاطر نقيض خاطر الأول، وهكذا حتى إذا أراد الحق إثباته فإنه تنقطع الخواطر وامتداد الرقائق فيفعل الشخص الأمر الذي قد ثبت في اللوح سلفاً¹⁰²⁹.

وعموماً رأى صدر المتألهين ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم الله، وأمثالها موجودة في هذا العالم تبعاً لهذه النظرية من المشاكلة، فمن السهل ان نفهم بحسبها نصوصاً مثل قوله تعالى: ((يد الله فوق أيديهم))¹⁰³⁰، وقوله

¹⁰²⁶ إحياء علوم الدين، ج4، ص500. كذلك: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج6، ص143.

¹⁰²⁷ مفاتيح الغيب، ص89.

¹⁰²⁸ روى البخاري هذا الحديث عن أبي هريرة (صحيح البخاري، حديث 6137).

¹⁰²⁹ الشواهد الربوبية، ص353-354. وتحفه، ص303.

¹⁰³⁰ الفتح/ 10. الملاحظ ان صدر المتألهين تارة يوظف هذه الآية مع جملة من آيات الصفات ضمن منهجه في المشاكلة، وأخرى يعمل على استبعادها عن التطبيق، حيث اعتبر انه يمكن حملها على المجاز لا الحقيقة؛

((أولئك كتب في قلوبهم الايمان))¹⁰³¹، ومثل قول النبي (ص): (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن). وكما علق هذا الفيلسوف على الحديث المذكور بقوله: «أَوْ لا ترى ان روح الاصبع هي القدرة والقوة على التقلب، وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان، كما ورد في الحديث: (هذا يغويه وذلك يهديه)، والله سبحانه يقلب قلوب عباده كما تقلب أنت الأشياء باصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله اصبعيك في روح الاصبعية، وخالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه (ص) انه قال: (ان الله خلق آدم على صورته)، فمهما عرفت الاصبع امكنك الترقى إلى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص، ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية، متمثلة بامثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم وحقيقته شيء يسطر به، فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في ألواح القلوب، فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، إذ وجد فيه روح القلمية، ولم يعوزه شيء إلا قلبه وصورته، وخصوصية المادة أمر زايد في حقيقة الشيء، ولذلك لا توجد في حده الحقيقي، إذ لكل شيء حد وحقيقة، وهي روحه وملاك امره، فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك الجنان وعالم الملكوت وكنت من أهل بيت القرآن.. وفي القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط..»¹⁰³².

وينتهي هذا العارف الحكيم إلى القول بأن «الحق عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محققو الإسلام وأئمة الحديث»¹⁰³³. كما أقرّ بأن «الأصل في منهج الراسخين في العلم هو ابقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها

بمعنى آية أخرى هي: ((يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله)) الزمر / 56، خلافاً لغيرهما من الآيات التي تتعلق بالصفات الإلهية المعروفة، وقد جاء كلا الحالين من التوظيف والاستبعاد في كتابه (مفاتيح الغيب، قارن: ص 83 و95).

¹⁰³¹ المجادلة/22.

¹⁰³² مفاتيح الغيب، ص95-96.

¹⁰³³ المصدر السابق، ص93.

بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن به الشيء مطلقاً. فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقق فيه الميزان ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والاسطرلاب والذراع، وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا ان لكل شيء ميزاناً يناسبه ويجانسه، فالمسطرة ميزان، والخطوط المستقيمة، والشاقول.. والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه عن فاسده، والعقل ميزان الكل إن كان كاملاً، فالكامل العارف مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمود ولسان، وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه، فإنه ينتقل فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، من دنياه إلى أخراه»¹⁰³⁴. وبالتالي فعندما نسمع قوله تعالى: ((وزنوا بالقسطاس المستقيم))¹⁰³⁵؛ ندرك ان لهذا الوزن مراتب معرفية، تبدأ من الوزن المعرفي للحق تعالى ثم ملائكته فرسله وهكذا.

وتبعاً للغزالي ومن بعده صدر المتألهين فإن هذا الوزن المشار إليه في النص القرآني الأنف الذكر هو عبارة عن برهان معرفة الله وصفاته وافعاله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، وهو يفيدنا بأن نتعلم به كيفية الوزن من الأنبياء (ع) كما تعلموا هم من الملائكة، فالله هو المعلم الأول، والمعلم الثاني جبريل، وثالث المعلمين هو الرسول (ص)¹⁰³⁶. وما يستفاد منه في هذه الاطروحة الجديدة هو ان الوزن المعرفي يأتي من الحق ثم ينتزل في المراتب الوجودية واحدة بعد الأخرى. لذلك فإن هذه الموازين المذكورة على لسان الحق في قرآنه المجيد، وقد استخلصها الغزالي في كتابه

¹⁰³⁴ المصدر نفسه، ص92. ولاحظ أيضاً: عرشيه، ص271-272. والأسفار، ج9، ص299. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص139-140.

¹⁰³⁵ الشعراء/182.

¹⁰³⁶ الغزالي: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ص6. وأسرار الآيات، ص208.

(القسطاس المستقيم) وأحصاها بخمسة موازين تمثل خمسة اشكال للقياس¹⁰³⁷، ثم اتبعه في ذلك صدر المتألهين في عدد من كتبه¹⁰³⁸. وإذا كان للميزان هذه السعة من المعنى حسب ما تمدنا به نظرية المشاكلة، فإن ما يقوم به من تقدير للوجودات الممكنة كي يتخذ كل منها قدره الوجودي المعلوم، هو ذلك الذي يسمى في الفكر الديني بالقضاء والقدر. وبعبارة ثانية ان ما يُعرف لدى القبلية الوجودية بسلسلة النزول بحسب منطق السنخية والمشاكلات، هو ذاته الذي يطلق عليه القضاء والقدر مثلما جاء في قوله تعالى: ((وما ننزله إلا بقدر معلوم))، حيث ان الآية بصدد العنوان المشار إليه كما أفادنا بذلك صدر المتألهين، فالقضاء بحسب هذا التنزيل هو وجود جميع الموجودات في العالم العقلي؛ مجتمعة بعد وجودها المجمل في العناية الإلهية ومحلها القلم. أما القدر فهو وجودها في كتاب المحو والإثبات وفي المواد الخارجية الجارية بسواد مواد الهيولى الظلماني. وقد إعتبر صدر المتألهين ان ما جاء في التنزيل ((وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو))¹⁰³⁹؛ هو اشارة إلى وجود جميع الموجودات على النحو البسيط في العناية الإلهية، وان ما جاء في قوله: ((وان من شي إلا عندنا خزائنه))، اشارة إلى وجودها في الخزائن العقلية على سبيل الانحفاظ دائماً، وقوله ((وما ننزله إلا بقدر معلوم))¹⁰⁴⁰، هو اشارة إلى المرتبتين الأخيرتين القدريتين «فالمتنزل هو القدر الخارجي، لكونه آخر التنزلات، والمقدر المعلوم هو القدر العلمي، وهو سبب للقدر الخارجي، كما دلت عليه بآء السببية. فالجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين، والجواهر الجسمانية وما معها موجودة فيها مرتين»¹⁰⁴¹. مما يعني ان ما ورد من مفاهيم علوية إلهية كالنور والقلم واللوح والكرسي والعرش وغيرها، كلها تنزل بقدر معلوم تبعاً للميزان الذي ترسم عليه صورة ما نطلق عليه القضاء والقدر.

¹⁰³⁷ الغزالي: القسطاس المستقيم، مصدر سابق، ص8-9. كذلك: المضمون به على غير اهله، ضمن مجموعة

رسائل الامام الغزالي (4)، ص109-110.

¹⁰³⁸ أسرار الآيات، ص208-210. والأسفار، ج9، ص300-301.

¹⁰³⁹ الانعام/59.

¹⁰⁴⁰ الحجر/21.

¹⁰⁴¹ أسرار الآيات، ص49.

وبحسب صدر المتألهين فإن معظم آيات القرآن هي أمثال تُذكر للناس لتشير إلى ما تتضمنه نظرية المشاكلة من إعتبرات ما للوصف الظاهر في النص من مراتب متعددة ومتكاملة الوجود، كالذي مر علينا نماذج من ذلك مثل الميزان والقلم والاصبع وغيرها¹⁰⁴². وبالتأكيد ان هذا العارف يعتبر آيات الأمثال تنبّه وتشير إلى هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ((وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون))¹⁰⁴³، وقوله: ((ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون))¹⁰⁴⁴.

مع ما يلاحظ ان آيات ضرب الأمثال قد وظفت للدلالة على كلا النظريتين: التمثيل والمشاكلة. إذ وظفتها الأولى لتدل بها على ضرورة الأخذ بالباطن وترك الظاهر كلية، بإعتبار أن الأخير لا يمثل عندها سوى الرمز الذي يوحي إلى الحقيقة المرموز إليها، أو المثال الذي يخفي حقيقة ما بباطنه. فالظاهر - إذاً - عبارة عن همزة وصل تربط المثال بممثوله والرمز بمرموزه.

أما نظرية المشاكلة فقد وظفت هذه الآيات استناداً إلى ظاهر النص وبيانه، لكن مع الأخذ بعين الإعتبار ما لدى هذا الظاهر من لفظ له معان متعددة ومتشاكلة يصح من خلالها اقرار الحقائق العليا من غير تأويل. فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى وأمثالها على ما فيها من تفاوت في القوة والكمال. أما الحقيقة المرادة من هذا الظاهر فهي تلك الأمثال الباطنة التي تنتزع من ذلك الظاهر العام. فسواء استخدمت الأمثال بحسب ما يبدو عليها من معنى حسي، أو معنى آخر صوري مجرد عن الحس الطبيعي، فإن كل ذلك يعتبر من النظائر والأمثال التي تتفاوت فيما بينها بحسب المشاكلة، لذلك فإن أخذ المعنى الظاهر بحسب ما عليه الحقيقة الباطنة من المعاني الصورية المجردة لا يعد من التأويل بشيء.

1042 مفاتيح الغيب، ص96.

1043 الحشر/21.

1044 الزمر/27.

وعلى حد قول صدر المتألهين ليس الغرض من حقيقة التمثيل الذي جاءت به نصوص القرآن مجرد التأثير والوقع في النفس، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه، ففي قوله تعالى: ((مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون))¹⁰⁴⁵، ان الألفاظ المذكورة في الآية كالنار والاستيقاد والاضاءة والنور والظلمات وغيرها كلها محمولة على الحقيقة ومشهودة بنظر البصيرة، فهي حقيقة أحوالهم الباطنة، أما تلك التي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة فهي مثال لتلك الأحوال الباطنة، تبعاً للمشاكله والمسائله، إذ ما في الدنيا هي مثالات لما في الآخرة، ولما كانت المماثلة من الجانبين، فإنه يجوز استعمالها في كل من الطرفين، فالمثل في أصل الكلام هو بمعنى المثل، وهو النظير¹⁰⁴⁶.

هكذا يمكن لنظرية المشاكله ان ترضي الفيلسوف مثلما يمكنها ان ترضي العارف، ووفقاً لها تصبح الحقائق ثلاث: فلسفية وعرفانية ودينية، كما أدان لها صدر المتألهين، وأن لهذه النظرية قرباً من النزعة الافلوطينية، وتستمد مبرراتها الوجودية من منطق السنخية. فبحسب هذا المولد المعرفي يتحتم ان تكون العوالم الوجودية متشابهة ومتشاكله؛ وذلك بحمل الأشرف منها جميع المعاني الموجودة في الأخس على وجه أطف وأكمل. فكل ما في العالم السفلي انما يتبع العالم العلوي على صورة المثل والظل بحسب ما يسانخه أو يشاكله ويواطئه.

وبعبارة ثانية انه ما من شيء نراه ونتحسس به في عالمنا الكوني إلا وله وجود آخر أليق في العالم العلوي، ومن ثم في الذات الإلهية، فلا تخلو هذه الذات - كما يذكر صدر المتألهين - من أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش، إذ ما من شيء في العالم إلا وله في الله أصله، وما من شيء يظهر إلا وله في الحضرة الإلهية صورة تشاكله؛ بدونها لا يظهر أي شيء اطلاقاً، فحقيقة المعلول تنبعث من ذات العلة، فيكون كل ما في الكون عبارة عن

1045 البقرة/ 17.

1046 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج3، ص19.

ظل لما في العالم العقلي، وكل صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية¹⁰⁴⁷. كذلك كل شيء يخلقه الله تعالى انما له نظير في الآخرة، وله نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات¹⁰⁴⁸، كالذي أشرنا إليه خلال حلقة (نظم التراث). وقد عرفنا ما لهذه الفكرة من أثر على إعتبار الوجود جسماني الهيئة، بما في ذلك الذات الإلهية، إذ لا تخرج عن كونها جسماً لا كالأجسام، فهي تتفوق على الأخيرة بالدرجة والكمال. وبالتالي فكل ما يذكره النص من الأمور الشهودية والغيبية، كالشمس والقمر والليل والنهار، والعرش والكرسي واللوح، والجنة وما فيها من حور وقصور وأنهار وأشجار، وكذا النار وما فيها من مهل وحميم وزقوم وتصلية جحيم، فإنها جميعاً غير قابلة للتأويل، بل تؤخذ على حقائقها ومعانيها، ذلك لأن الله ما خلق شيئاً في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق شيئاً في عالم المعنى أو الآخرة إلا وله حقيقة في عالم الحق، وما خلق شيئاً في العالمين إلا وله مثال وانموذج في عالم الإنسان¹⁰⁴⁹.

مقارنة بين نظرية التمثيل والمشاكلة

لا شك انه سواء أخذنا بنظرية التمثيل أو بنظرية المشاكلة، فلا فرق في أنهما منبعثان معاً عن نفس الشائبة التقليدية من منطق التوليد الوجودي. فبالرغم من الاختلاف البين بينهما، وافتراق إحداهما عن الأخرى في المسلك والاتجاه، إلا ان من الممكن إدراك الجامع المشترك الذي يجمعهما، فهما يشتركان معاً في نفس المرجعية المعول عليها في الفهم والتفسير والتوليد، وهي مرجعية منطق التوليد الوجودي المتمثل في السنخية.

وكمقارنة بين النظريتين، تجعل نظرية التمثيل العينة الدينية ظلاً للرؤية الفلسفية وحكاية لها، وذلك ان الأولى تعبر عن هذه الأخيرة بالمثلثات والرموز المجازية. أما نظرية المشاكلة فهي وان كانت تقر مثل هذه السنخية إلا انها تعول على الحقيقة اللفظية من دون

¹⁰⁴⁷ الأسفار، ج6، ص272. والشواهد الربوبية، ص41-42. ومفاتيح الغيب، ص87-88.

¹⁰⁴⁸ مفاتيح الغيب، ص87. وتفسير صدر المتألهين، ج4، ص166.

¹⁰⁴⁹ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص45.

مجاز، إذ تعد العينة الدينية والوجود الخارجي الموضوعي كلاهما من سنخ الوجود العقلي تبعاً للقبليات الوجودية، وبذلك تصبح الحقيقة الدينية مفضية إلى نفس الدلالة التي تكنها الحكمة العقلية بلا تعارض ولا تضاد. وبالتالي فهناك ثلاثة كتب بعضها من سنخ البعض الآخر، فهناك كتاب تدويني وآخر تكويني وثالث عقلي. واستناداً لهذه الكتب المعتمدة يمكن ان نميز بين الاتجاهين الأنفي الذكر كالتالي:

لا تختلف نظرية التمثيل عن نظرية المشاكلة في جعل الكتاب التكويني على سنخ الكتاب العقلي، لكن الأمر مع الكتاب التدويني شيء مختلف، فرغم انها تعتبره محاكياً للكتاب العقلي في الشبه والظلية، إلا انها لا تعترف له بحمل الحقائق، بل تعده مصدر التشبيهات والرموز المجازية الدالة على حقائق غيرها. في حين إن نظرية المشاكلة تجعل من تلك الكتب حقائق بعضها مستنسخ من البعض الآخر. وعليه فبحسب هذه النظرية يزول الحاجز الذي وضعه الاتجاه الأول أمام مفردات الموضوع الدينية، فأصبح كل من العينتين الدينية والوجودية ذا دلالة على واقع الأمر كما هو. لذا فكل ما تقوله العينة الدينية يعتبر عين الحقيقة بلا منافاة ولا مجافاة مع الحقائق الأخرى التي تشاكلها وتتطابق معها تبعاً لمنطق السنخية. ومن ثم تصبح كل من الشريعة والفلسفة والعرفان مصادر ثلاث للحقيقة، بعضها يؤكد البعض الآخر من دون تأويل ولا تعارض.

فمثلاً ان الفلاسفة كانوا مضطرين لتأويل الصفات الإلهية التشبيهية كصفتي السمع والبصر، مثلما جاء في قوله تعالى: ((إن الله سميع بصير))¹⁰⁵⁰، فاعتبروا ذلك مما يعود إلى العلم الصوري تبعاً لنظرية التمثيل. فابن سينا مثلاً فسّر سمعه وبصره بأنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات، وكونه خبيراً انه عالم ببواطن الأشياء، وكونه شهيداً انه عالم بظواهر الأشياء، وكونه محصياً انه عالم بالمعدودات، وكونه لطيفاً انه عالم بدقائق الأشياء، وفي جميع

الأحوال يظل علمه واحداً لا يتعدد وإن اختلفت أسماؤه¹⁰⁵¹. ورأى ابن رشد ان علة تأويل الفلاسفة للسمع والبصر إلى العلم؛ هي كي لا يلزم عن وصفه بهما ان يكون ذا نفس، وإعتبر ان الله وصف نفسه بهما لينبه على ان لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعارف¹⁰⁵². في حين انه بحسب نظرية المشاكلة فإن تلك الصفات تؤخذ على معانيها الحقيقية، ومن ذلك ان صدر المتألهين خالف من سبقه من الفلاسفة المشائين ومن على شاكلتهم، كالفارابي والاطوسي وابن رشد وغيرهم، إذ إعتبر ان لله سمعاً وبصراً هما غير العلم، حيث انها عبارة عن شهود المسموعات والمبصرات، فهذا الشهود هو السمع والبصر. وهو الرأي الذي يتوسط بين المأولين لصفتي السمع والبصر إلى العلم كالذي عليه المشاؤون، واولئك الذين عكسوا القضية فأولوا العلم إلى البصر كما هو الحال مع السهروردي، فصدر المتألهين يثبت الأمرين معاً¹⁰⁵³، وهو ما يتفق مع نظرية المشاكلة.

وعليه انه إذا كان من مقتضيات نظرية التمثيل رفض ظاهر النص والاختذ بالباطن من خلال التأويل؛ فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد فصل بين الظاهر والباطن، فالمثال عندها عين الممثل ظاهراً وباطناً. في حين بحسب النظرية الأولى فإن المثال غير الممثل ظاهراً وباطناً على حد سواء. كذلك انه إذا كانت نظرية التمثيل تعتبر العينة الدينية اقناعية خطابية جاءت لتراعي مدارك الجمهور وأذهان الناس الضعيفة، فإن الأمر مع نظرية المشاكلة مختلف، إذ لا يوجد مجاز ولا خداع ولا تضليل كالذي تفضي إليه النظرية الأولى، خاصة انها بحسب رؤية صدر المتألهين تبعث على تضليل الاتقياء والصالحين وترميهم في عذاب الجحيم، كما عرفنا من قبل. الأمر الذي يلزم عندها ان يكون ظاهر النص وباطنه يعبران عن حقيقة واحدة.

1051 ابن سينا: رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق، ص251.

1052 تهافت التهافت، ص454.

1053 الأسفار، ج6، ص422-423.

لكن هذه الحقيقة كما يمكن ان تكون حسية طبيعية فإنها تكون إلهية أو عقلية أو مثالية غير طبيعية. وإذا كان أصحاب نظرية التمثيل لا يفهمون من المعنى الظاهر غير تلك الدلالة الحسية الطبيعية، فإن غيرهم من أصحاب نظرية المشاكلة يعتبرون هذا المعنى ينطبق أيضاً على ما هو أعمق من تلك الدلالة، فهناك دلالة عقلية ومثالية وإلهية هي أعمق من الدلالة الحسية، وان كانت جميع الدلالات تعبر عن ظاهر النص بمعناه العام غير القابل للتحديد من حيث الأصل، أي ان الظاهر لا يكشف إلا عن ذلك الذي يعبر عن روح المعنى المشترك، وهو المعنى المجمل الذي لا يتحدد بأي من تلك الدلالات. وبالتالي كان لزاماً على نظرية التمثيل ان تقوم بتأويل الظاهر باعتبارها تتوقف عند دلالاته الحسية الخاصة دون التعويل على المعنى المشترك غير المتقيد بحس وعقل وخيال أو مثال. في حين بحسب نظرية المشاكلة ان كلاً من هذه المعاني يمكن ان يعبر عن هذا الظاهر، أما تعيين حقيقة الأخير فذلك يعتمد على الباطن. فالباطن يعين الظاهر دون ان يلغيه، والفارق بينهما، بحسب نظرية المشاكلة، هو رغم ان الظاهر يمثل المعنى الحقيقي للممثل، إلا انه لا يعبر عنه تعبيره التام غير المنقوص، أو انه لا يكشف عن هويته الوجودية، بل يظل محتفظاً بروح ماهيته العامة أو الأصلية، ويبقى ان تعيين طبيعة هذا الظاهر والكشف عن هويته الوجودية انما يتم بحسب ما عليه الباطن، وبالتالي كان الظاهر قنطرة للعبور إلى الباطن، وكان الباطن هو الذي يعطي الحقيقة بتمامها وتفصيلها، أو انه هو الذي يحدد مكانة الحقيقة من حيث الوجود، مثلما ان الظاهر يحددها بحسب الماهية.

أو يمكن القول إن الظاهر يحدد الحقيقة كما هي بصرف النظر عن طبيعة وجودها الخارجي، فهو بالتالي كاشف عن الحقيقة المعرفية، وان الباطن يتولى الكشف عن الحقيقة الوجودية. فالحقيقة في الظاهر هي حقيقة ابستيمية، وفي الباطن حقيقة انطولوجية، وان كلا الحقيقتين متطابقتان تطابق الماهية والوجود، وان الاختلاف بينهما هو اختلاف التعيين؛ كاختلاف التصور والتصديق بحسب التقسيم المنطقي، إذ طبيعة الظاهر لا تعين ما عليه حقيقة الوجود

الخارجي، وان الباطن هو الذي يعمل على تعيين هذه الحقيقة، وان العلاقة بين الظاهر والباطن تظل خاضعة تحت فعل ما يُعرف لدى العرفاء بمبدأ الإعتبار، أو العبور من الظاهر إلى الباطن لوجود المناسبة المشتركة بينهما، كالذي تفرضه القبايات الوجودية بحسب منطق السنخية.

أيضاً إنه إذا كانت نظرية التمثيل قد اضطرت إلى نفي صفات اليقين والبرهان والحقيقة عن العينة الدينية، وإعتبرتها اقناعية غرضها مخاطبة العوام، فإن نظرية المشاكلة لم تضطر إلى ذلك، بل على العكس انها رأت تطابقاً بين مضامين العينتين الوجودية والدينية من دون اختلاف، وهو الأمر الذي أكد عليه صدر المتألهين بقوله: «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء ان تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»¹⁰⁵⁴. فهما بنظر فيلسوفنا عبارة عن حقيقتين متحابتين ومتراضيتين من دون تخاصم، حيث يعبران عن حقيقة واحدة، بل بنظر هذا الفيلسوف الجامع أن الحقائق ثلاث: فلسفية وعرفانية ودينية.

وتلك هي وجهة النظر التي جاءت على شاكلة ما سبق إليه ابن رشد في قوله بأخوة الشريعة للحكمة وصحبتها وفق الحب بالطبع والغريزة. فكل منهما كان ينزع نحو التقرب من الحقيقتين الوجودية والدينية، وإن أفضى هذا الأمر إلى التلفيق في الكثير من الاحيان.

2- المبنى العرفاني

يمكن إعتبار ابن عربي أبرز من يمثل نظرية المعاينة وسط العرفاء. والتعرف على طريقته يعود بنا إلى التذكير بطبيعة الاختلاف الذي ساد بين الفلاسفة والعرفاء حول فهم التنزل الحاصل في الوجود. حيث عرفنا ان الطريقة الفلسفية تعتمد في تصوير علاقة المبدأ الحق بغيره عبر الوسائط من الرتب الوجودية على بعض الأمثلة الحسية، مثل تنزلات نور الشمس وضعفه شيئاً فشيئاً عندما يصطدم بعدد من الحواجز كالقمر والمرآة والجدار وغير

¹⁰⁵⁴ الأسفار، ج8، ص303.

ذلك، فرغم ان حقيقة النور واحدة إلا ان لها مراتب مختلفة من الشدة والضعف، وكذا هو الحال في علاقة المبدأ الأول بغيره من الموجودات، حيث الحقيقة المشتركة بين الجميع واحدة إلا انها تختلف من مرتبة لأخرى. وهذا الاشتراك في الحقيقة الواحدة هو ما أكدت عليه نظرية المشاكلة، فرأت ان ما ينطق به النص من ألفاظ له حقيقة واحدة ذات دلالات متعددة ومتفاوتة، على غرار ما في الوجود من المراتب المتعددة رغم وحدة الحقيقة فيما بينها. فوحدة الدلالة لظاهر النص مستمدة من وحدة الحقيقة الوجودية، وتعدد مراتب الدلالة وكيفياتها مستمد من تعدد مراتب الوجود وكيفياته، وبالتالي فإن ظاهر النص وألفاظه قد جاءت على شاكلة ما عليه الوجود الخارجي، مما يتسق ومنطق السنخية.

أما الطريقة العرفانية فأمرها مختلف، فهي تعتبر العلاقة بين المبدأ الحق وتنزلاته الوجودية ليست علاقة غيرية كالذي تبديه الطريقة الفلسفية، رغم تقارب النظريتين، إذ لا تعترف بوجود آخر غير الحق، وان علاقته بما يطلق عليه الغير هي نسب إعتبارية وتقيدات تعينية تفرضها قوالب الأعيان الثابتة أو الماهيات التي هي من حيث ذاتها ليست موجودة ولا شمت رائحة الوجود. فالحقيقة هنا واحدة، أما التعدد فيأتي بحسب التعينات واختلاف القوالب أو الماهيات، مثلما يتضح في علاقة النور الملقى على زجاجات مختلفة الألوان، فلو لا النور ما ظهر منها شيء، وان اختلاف ألوانها هو بحسب ما عليها من طبائع مختلفة، لكنها تظل معدومة لا تظهر إلا بالنور. وكذا تظهر الأشياء بالحق وهو يختفي فيها، مع ان حقيقة الوجود هو ذاته لا غير، فكان الظاهر هو الخلق، والباطن هو الحق. أو مثلما يتضح في علاقة الفحم المجاور للنار، حيث يكتسب صفاتها عند المجاورة، وكذا هو الحال في تنور الخلق بنور الحق وحمل صفاته، وبالتالي فما من شيء يظهر إلا وهو يحمل صفات الحق، فيكون بهذا الإعتبار حقاً متعيناً ومقيداً بقيده الخاص، فالحق هو الظاهر في الأعيان، وهو ذاته الذي أخفاها. أو مثلما يتضح الحال في ظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعددة المختلفة، حيث الصورة واحدة مع انها تظهر بمظاهر مختلفة تبعاً لاختلاف

المرايا، وكذا ان الوجود واحد لكنه يتعين بتعينات مختلفة تبعاً للقابليات.

وسواء اتبعت الطريقة العرفانية النسق الذي يبرزه مثال النور والزجاجات الملونة، أو مثال الفحم المجاور للنار، أو مثال الصورة في المرايا المختلفة، فالأمر هو هو من حيث ان للحق مظاهر وتعينات كلها تدل على ما له من حقيقة وجودية لها علاقة بتلك الأعيان التي لسان حالها طلب الظهور بحسب ما عليه قابلياتها واستعداداتها من غير زيادة ولا نقصان. وقد انعكس هذا التصور على فهم النص وطبيعة التعامل مع الظاهر تبعاً لما أطلقنا عليه المعاينة. إذ تصبح ألفاظ النص حاكية لكل ما تصفه من الوجود وتعيناته ومراتبه وشؤونه الذاتية وأسمائه وصفاته، سواء كانت حسية أو غير حسية، وسواء كانت تشبيهية أو تنزيهية، حيث الوجود يسع الكل، فهو المطلق الذي يتعين بالتعينات بلا حصر ولا حدود، وهو المشهود في كل مشهود، كما انه الغيب بحسب الذات المقدسة وأسمائها ولوازمها من الأعيان الثابتة. فهذا هو الوجود، وذلك هو النص الذي يصور ما عليه الوجود في كافة مراتبه وتعيناته تصويراً عينياً ومطابقاً من غير تحريف.

هكذا فإنه إذا كان الفلاسفة يعولون على المراتب الوجودية المنتزلة من دون أن تمثل المبدأ الحق ذاته، والتي عليها تأسست نظرية المشاكلة للفهم والتفسير الديني، فإنه في القبال إعتبر العرفاء ان هذه التنزلات التي تحدت عنها الفلاسفة ما هي إلا تنزلات الحق ذاته؛ استناداً إلى وحدة الوجود الشخصية، حيث تظهر بألوان وأشكال مختلفة بحسب ما عليه الأعيان الثابتة من جهة، وبحسب ما عليه الحق الظاهر فيها من جهة ثانية. فالمعاينة هي العين الظاهرة للوجود للحق، كما انها عين الأشياء من حيث ماهياتها وأعيانها الثابتة، فليس في الوجود غير هذه العين الواحدة التي تطوي في ثناياها تلك الأعيان.

ومع أننا لا نجد تنظيراً لهذه النظرية وسط العرفاء، خلافاً لما لاحظناه في نظرية المشاكلة التي نظر لها الغزالي ومن بعده صدر المتألهين، لكننا مع ذلك نصادف الكثير من الشواهد التطبيقية الدالة

عليها، لا سيما لدى ابن عربي. مع الأخذ بعين الاعتبار انه سواء بخصوص الغزالي و صدر المتألهين، أو ابن عربي وسائر العرفاء، فإن كلاً من الجماعتين لم يلتزم بحدود الانضباط كما دلت عليه هاتان النظريتان، فقد ظهرت لديهما آفاق أخرى من التفاسير المتعددة التي يغلب عليها انعدام الضابط، كما سيأتينا بحثها فيما بعد. كذلك يلاحظ أن صدر المتألهين قد لجأ - في بعض الأحيان - إلى طريقة المعاينة كما دلّ عليها ابن عربي، فهو كلجوء الفلاسفة وانزلاقهم أحياناً نحو نظرية وحدة الوجود العرفانية.

وبحسب نظرية المعاينة فإن للنص مرجعيته المعرفية المؤكدة، وان كل ما يظهر على الألفاظ في تصوير الوجود هو حق مطابق لا اختلاف فيه. فالنص عندما يضيف على الصفات الإلهية صفات حسية فأنما يعني هذا الجانب الحسي لا غير، وكذا عندما يبدي نفيه لهذا الأمر انما يعني هذا النفي، بل وعندما يبدي الجمع بين المتضادين فإنه يعني التضاد، وهو بالتالي يحكي ما هو الوجود ويصوره على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان. وهذه هي المطابقة بين الألفاظ والوجود، كما هذه هي المحاكاة العينية بينهما. فالنص بحسب هذه النظرية يتحدث عن المعنى الخاص الذي يصور فيه ما عليه الوجود إن كان حسيّاً أو غير حسي. فاللفظ بدلالته الحرفية الخاصة يعبر تعبيراً عينياً ومطابقاً للوجود الموضوعي.

وهناك الكثير من الشواهد التي توضح هذه الطريقة من الفهم بحسب الجمع بين الظاهر وما عليه القبلات الوجودية، خاصة فيما يرتبط بالاشارات التي لها علاقة بوحدة الوجود والأعيان الثابتة، ومن ذلك ما قام به ابن عربي في (الفتوحات المكية) من تفسير قوله تعالى: ((يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله))¹⁰⁵⁵، إذ إعتبر الفقراء هم الذين يفتقرون إلى صور الأسباب التي هي عين الله، أو انه المتجلي فيها. فهم - إذاً - يفتقرون إلى الله في كل شيء، وليس إلى غيره حيث لا وجود للغير، طالما ان الله ظاهر في كل شيء¹⁰⁵⁶. أو يمكن القول طالما ان الناس يفتقرون إلى صور الأسباب ومنها

1055 فاطر/15.

1056 الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص495.

الأسباب الطبيعية، وكذا طالما ان النص القرآني صريح بأن الناس يفتقرون إلى الله، فعليه تكون النتيجة ان الناس في كل ما يفتقرون إليه هو مسمى الله.

كذلك إعتبر ابن عربي في (فصوص الحكم) ان معنى قوله تعالى: ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى))¹⁰⁵⁷؛ له دلالة على ان الله رمى بصورة محمدية. فهذه الصورة هي عين الله في أحد تجلياته¹⁰⁵⁸. وهذا الإستظهار يثبت الرمية لله وللنبي كما هو ظاهر في النص، لكن حيث ان صاحب الرمية بالحس هو النبي لا غير، لذا فأمامنا ثلاثة فروض، وهي ان الرمية إما أن تكون معلقة بكليهما على سبيل التفكيك والاستقلالية؛ كإن يكون الرامي من حيث الحس هو النبي ومن حيث الغيب غيره أو الله، أو انها تكون عائدة إلى واحد منهما مع إبطال الآخر، أي إما ان الحس صادق فتعود الرمية إلى النبي فحسب، أو انه كاذب فتعود إلى الله فقط. أما الفرض الأخير فهو ان الرمية تتعلق بهما سوية بالتوحيد من غير تفكيك واستقلالية، وهو الفرض الذي تركز عليه القبلية العرفانية، إذ من حيث الباطن يكون الله هو الذي رمى بصورة محمد باعتبارها أحد التجليات الإلهية، وذلك استناداً إلى وحدة الوجود.

ولا يختلف الأمر مع نصوص قرآنية أخرى تربط بين علاقة الشيء بالنبي وعلاقته بالله، ومن ذلك قوله تعالى: ((ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله))¹⁰⁵⁹، وقوله: ((من يطع الرسول فقد أطاع الله))¹⁰⁶⁰، حيث المأل واحد وهو ان الله متعين بحسب الصورة المحمدية. بل كان من الميسور ان يُستظهر المعنى الحرفي للحديث النبوي القائل: «من رآني فقد رأى الحق»¹⁰⁶¹، فبحسب هذا النمط من الإستظهار تكون رؤية النبي هي عين رؤية الله، ومن حيث ان هذا الأخير متعين بالصورة المحمدية مثلما انه متعين

1057 الانفال/17.

1058 شرح الفصوص، ص602. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الثاني والعشرين، ج1، ص185. كما لاحظ: كشف الغايات، مصدر سابق، ص354.

1059 الفتح/10.

1060 النساء/80.

1061 صحيح البخاري، حديث 6595-6596. وصحيح مسلم، حديث 2267.

بغيرها من الصور، فهو عين النبي، لذلك فمن رآه فقد رأى الله. مع ان هذا الحديث قد وجد تفسيراً آخر بحسب نظرية المشاكلة بعيداً عن وحدة الوجود الخاصة لابن عربي، تبعاً لمشاكلات الوجود، كالذي أبداه صدر المتألهين ومن قبله الغزالي، والمعنى بحسب هذا التفسير هو أن النبي (ص) يعتبر مظهراً من مظاهر الذات الإلهية، فهو مثالها الأعظم، لذلك من رآه فقد رأى الحق استناداً لهذا النوع من المشاكلة، فمثله كمثل الذي يرى الصورة في المرآة ويظنها حقيقة الشخص لا صورته. ويصدق الشيء نفسه حول ما ذكرنا من النصوص القرآنية¹⁰⁶².

ويصل ابن عربي في (الفتوحات المكية) إلى النتيجة ذاتها من خلال ما يستعرضه من قضية البدل. ففي الصنعة العربية هناك ما يطلق عليه بدل الاشتمال مثل ان تقول: أعجبنى الجارية حسنها، وأعجبنى زيد علمه، حيث ان الحسن بدل من الجارية، والعلم بدل من زيد. كما هناك بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة، مثل ان تقول: رأيت أخاك زيدا، فزيد أخوك وأخوك زيد. ومنه يفهم بدل الشيء من الشيء، وقد يكون هذا البدل بصورة التبويض، كما في الآية ((وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)) المشار إليها سلفاً، أي بدل البعض من الكل، مثلما يقال: أكلتُ الرغيف ثلثيه. والمعنى واضح من حيث ان الحق لا يتجلى في تلك الصورة المحمدية في رميها فحسب، بل له الاطلاق. وعلى هذه الشاكلة يفهم معنى قوله تعالى: ((تجري بأعيننا))¹⁰⁶³، حيث ان مدير السفينة يحفظها، والمقدم يحفظها، وكذا كل من له تدبير في السفينة يحفظها، فهي بالتالي تجري بأعين الحق وما ثم إلا هؤلاء الذين يقومون بحفظ السفينة، فالحق مجموع الخلق في الحفظ. ومثل ذلك ما جاء في الحديث النبوي: «.. كنت سمعه وبصره..»¹⁰⁶⁴، حيث ان الكل من

¹⁰⁶² تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص427-428.

¹⁰⁶³ القمر/14.

¹⁰⁶⁴ أصل الحديث القدسي هو: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر، ولسانه الذي به يتكلم، ويده الذي بها يبطش، ورجله الذي بها يمشي» (تفسير ابن عربي، ج1، ص20). وجاء في صيغة مقاربة وهي: «ان العبد اذا تقرب إلى الله بالنوافل أحبّه، فإذا أحبّه كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به..» (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص186).

عند الله ((قل كل من عند الله))¹⁰⁶⁵. ومثله ما جاء في الحديث القدسي: «جعتُ فلم تطعمني، مرضتُ فلم تعدني، ظمئتُ فلم تسقني»¹⁰⁶⁶.

ويمكن التعبير عن هذا الإستظهار بصورة من صور الاستدلال المنطقي المعتمد على الحس، وهو ان ظاهر النص القرآني مأخوذ به، حيث تجري السفينة بأعين الله، لكن تفسير ذلك يعتمد على القبلية الوجودية من خلال الاستعانة بالحس، فهذا الأخير يطلعنا على ان السفينة تجري وفق قبطانها ومن على شاكلتهم من الأسباب التي تهىء لها السير، وحيث ان الحس لا يمدنا بأكثر من ذلك، لهذا فمن حيث الباطن ان هؤلاء هم المقصودون بأعين الله، فهم يشكلون بعضاً من تجليات الحق في الوجود.

ومن ذلك إستظهار قوله تعالى: ((كل شيء هالك إلا وجهه))¹⁰⁶⁷، حيث لا وجود لغيره أزلاً وأبداً، مثلما قيل: «الباقي باقٍ في الأزل والفاني فان لم يزل»¹⁰⁶⁸. وقريب من ذلك قوله تعالى: ((كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام))¹⁰⁶⁹، حيث وجه الشيء هو حقيقته وذاته.

مقارنة بين نظرية المشاكلة والمعانية

لا شك ان باستطاعة نظرية المعانية ان تتمسك بظاهر النص الذي يتحدث عن أعيان الوجود بأشكاله وعلاقاته المختلفة دون حاجة للتأويل، وان تفسيرها لهذا الظاهر يقوم على الباطن المتمثل في القبلية الوجودية. فهي تتقبل الظاهر قبولاً تاماً، وتعترف ان ما تريده من تفسير يتطابق مع دلالة الظاهر من غير مخالفة. فهي من هذه الناحية تتفق مع نظرية المشاكلة، لكنها تختلف عنها باعتبار ان الأخيرة تعتبر الظاهر الحرفي هو روح المعنى العام المشترك، والذي من خلاله أمكنها تفسير الجوانب الإلهية والغيبية بعيداً عن

¹⁰⁶⁵ النساء/78. انظر: الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج4، ص247.

¹⁰⁶⁶ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص503.

¹⁰⁶⁷ القصص/88.

¹⁰⁶⁸ نقد النقاد، مصدر سابق، ص668.

¹⁰⁶⁹ الرحمن/26.

الفهم الحسي. في حين إن الأمر مع المعاينة لا يحتاج إلى مثل هذا التحويل، لأنه يمكن التعويل على الفهم الحسي حتى عندما يتضمن النص ذكر صفات الحق وعلاقاته بخلقه.

فالفهم لدى المشاكلة يقوم على الظاهر العام غير المتعين، بينما الفهم لدى المعاينة قائم على الظاهر المنزل تنزيلاً بحسب ما عليه التعينات ومنها التعين الحسي.

أو يمكن القول إن الفهم لدى كل منهما لا بد أن يختلف عن الآخر بحكم ما تحدده قبلياتهما، فإذا كان الظاهر عندهما يدور حول المعنى الحقيقي للنص، سواء كان عاماً كما لدى المشاكلة أو مشخصاً كما لدى المعاينة، فإن الباطن المتمثل في هذه القبليات مختلف. فالباطن لدى نظرية المشاكلة يعبر عن مشاكلات المراتب الوجودية، بينما هو لدى المعاينة يعبر عن وحدة الوجود الشخصية والعلاقة بين الحق والأعيان الثابتة في الغالب. وانه إذا كانت نظرية المشاكلة منتزعة عن مشاكلات الوجود من جهة، وعن مشاكلات اللفظ الحرفي الظاهر من جهة ثانية، وبالتالي حقّ علينا ان نطلق عليها هذه التسمية، فإنه في القبال تستند نظرية المعاينة إلى العينية الوجودية التي تفرزها نظرية وحدة الوجود الشخصية، سواء كانت هذه العينية تتمثل في عينية الحق في كل شيء، أو انها عينية الأعيان الثابتة، كما وتستند إلى حرفية اللفظ ذات العلاقة العينية المطابقة لما عليه الوجود، ومنه الوجود الحسي، الأمر الذي دعانا إلى ان نصك لها تلك التسمية.

ولإيضاح الاختلاف في طريقة التفسير بين النظريتين نعود إلى فكرة الصفات الإلهية المذكورة في عدد من النصوص القرآنية والنبوية، والتي هي موضع اتفاقهما من حيث انها دالة على الجمع بين هيتي التنزيه والتشبيه، ويمكن تلخيصها بقوله تعالى: ((ليس كمثل شيء وهو السميع البصير))¹⁰⁷⁰. فإذا كان التنزيه متفقاً عليه بين النظريتين، كالذي يبدو من المقطع الأول للآية، إلا ان التشبيه هو موضع الاختلاف بينهما. فبحسب نظرية المشاكلة ان المقصود من التشبيه هو ان لله صفاته التشبيهية المذكورة لكنها مجردة بحسب

1070 الشورى/11.

تشاكلات الوجود ومراتبه، فيد الله وعينه هي ليست كهذه الأيدي والأعين الطبيعية، لكنها في الوقت ذاته غير منفية عنه، وإنما لها مرتبة وجودية ذات مكانة مقدسة، ومن خلالها تنزلت مراتب الأيدي والأعين ومنها تلك التي نشهدها في الحس. وكذا يمكن القول ذاته في سائر الصفات، ومنها السمع والبصر والمجيء والهرولة والضحك والتعجب وغير ذلك من الصفات المنصوص عليها في القرآن والحديث. وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين، حيث جمع بين التنزيه والتشبيه ليوافق من سبقه من الإشرافيين وبعض العرفاء كالغزالي، وإن استخدم لهذا الغرض أحياناً نصوص ابن عربي، حتى دون الإشارة إليه¹⁰⁷¹.

أما المقصود من التشبيه لدى ابن عربي وأتباعه فهو يعود بنا إلى وحدة الوجود الشخصية عبر مرآتي الحق والخلق. فهناك ثلاثة محاور لهذه العلاقة، هي الحق والأعيان الثابتة والخلق، وبين هذه المحاور الثلاثة مسانحات بعضها يتضمن البعض الآخر، أو أن بعضها يكون مرآة للبعض الآخر، فالأعيان الثابتة هي صور الحق، وهي من هذه الناحية تمثل ذات الحق من غير اختلاف، كما أن الخلق يمثل الأعيان عند ظهورها وتجليها، فالخلق مُشاكل لما عليه الأعيان، كما أن الخلق لا يظهر إلا من حيث تجلي الحق، وبالتالي فالخلق يعبر عن صور تفاصيل الحق المتمثلة بالأعيان، لذلك فبالتجلي يكون الخلق حقاً، وكذا فإن الحق خلق، مثلما هو الحال في العلاقة بين الحق والأعيان، حيث الحق هو الأعيان، والأعيان هي الحق.

وبحسب هذه التقابلات فإن الحق عند التجلي قد اختفى في الخلق وأظهره، كالمرآة التي تظهر الصورة وتختفي بسببها، مع أن كل ما يظهر من صور الخلق فإنما هو الحق في تعيناته وشؤونه؛ كالذي

¹⁰⁷¹ فمثلاً هناك نص بهذا الصدد يوهم أنه لصدر المتألهين في حين أنه يعود إلى ابن عربي كما ذكره في (الفتوحات، ج2، ص116)، وهو قوله: «فالعامّة في مقام التشبيه أبدأ. والعقلاء في مقام التنزيه خاصة. فجمع الله لأهله وخاصته بين الطرفين، وشرفهم بالجمع بين المرتبتين، فمن لم يعرف هذا؛ فما قدر الله حق قدره. فمن لم يقبل بأن الله ((ليس كمثل شيء)) فهو ثنوي، وإن لم يقبل بأن الله خلق آدم بيديه: ((فما قدروا الله حق قدره)) الانعام/ 91، وأين التجرد من التجسم، وأين الانقسام من عدم الانقسام، وأين التوحيد من التعدد، وهذا لا يعلمه إلا الراسخون» (إيقاظ النائمين، ص19).

تشير إليه الآية الكريمة: ((كل يوم هو في شأن))¹⁰⁷². أو كما يقول ابن عربي انه إذا كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فإذا كان متجلياً في مرآة الأعيان لا يكون الظاهر إلا هو، والأعيان باقية في الغيب على حالها من العدم الخارجي، وبذلك يكون الخلق جميع أسماء الحق كالسمع والبصر وجميع نسبه وإدراكاته. أما إن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، كالصورة الظاهرة التي تستر المرآة، وبذلك فإن الحق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه¹⁰⁷³. وله في ذلك بيت من الشعر يقول فيه:

فالحق خلق بهذا الوجه فإعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا
 مما يعني ان الحق خلق حيث يظهر في المظاهر الخلقية ويختفي بها، مع ان المشهود غيباً وشهادة هو الحق الصرف لا غير، فالحق المنزه بهذا الاعتبار هو الخلق المشبه، أما كونه ليس خلقاً فهو انه منزّه عن الصفات الخلقية ومختف بحجاب عزته باق في غيبته لا يُشهد ولا يُرى، فكل ما يُشهد ويُرى انما هو خلق¹⁰⁷⁴. أما إعتبار الحق مشبهاً بالخلق فهو لأن اطلاق الصفات يصح عليهما معاً، فكما يصح ان يقال عن الخلق أو العبد انه يسمع ويرى، فكذا يصح ان يقال عن الحق نفس القول، وهذا هو معنى التشبيه الذي جاء حول الآية الكريمة: ((وهو السميع البصير)).

فكل صفات المحدثات والخلق حق للحق، مثلما ان كل صفات الحق حق ثابت للخلق، إذ الخلق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، خاصة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية مثلما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ((ولقد كرّمنا بني آدم))¹⁰⁷⁵، وقوله: ((وعلم آدم الأسماء كلها))¹⁰⁷⁶، وكذا ما جاء في الحديث: «خلق الله آدم على صورته»¹⁰⁷⁷.

إذاً، إن من أبرز مظاهر التشبيه التي أكدها ابن عربي هو التشبيه الذي يعبر عن الرتبة الخلقية التي يظهر فيها الحق بمختلف أشكال

1072 الرحمن/29.

1073 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص361-362.

1074 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص346-347.

1075 الاسراء/70.

1076 البقرة/31.

1077 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص359-360.

الصور، فيظهر بصور الأيدي والأعين والسمع والبصر والكلام وغير ذلك، حيث ظهور الحق بصفات المحدثات والنقص والذم، واليه الإشارة في قوله تعالى: ((كل يوم هو في شأن))¹⁰⁷⁸. فلاية دلالة على ظهور الحق بمظاهر المحدثات والنقص، وهي تعني ان من المحال ان تبقى الأشياء في العالم على حالة واحدة زمانين، بل تتغير عليها الأحوال والأعراض في كل لحظة، فهذه هي شؤون الحق لا غير¹⁰⁷⁹. أو ان الحق يظهر بصفات الفقر والحاجة كالذي يشير إليه قوله تعالى: ((من ذا الذي يقرض الله قرصاً حسناً))¹⁰⁸⁰، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعتُ فلم تطعمني، مرضتُ فلم تعدني، ظمئتُ فلم تسقني»¹⁰⁸¹.

مهما يكن فإن استظهار النصوص التي تتعلق بالصفات الإلهية لدى كل من نظرية المشاكلة والمعينة؛ انما يدل على تعددية التفسير لظاهر النص الواحد. مع ان كلا النظريتين استهدفتا هدفاً واحداً مشتركاً هو التوفيق بين العينيتين الدينية والوجودية، حيث الدينية بحسب الظاهر، والوجودية بحسب التفسير والباطن.

وعلى العموم ان اسلوب الجمع والتوفيق الذي لجأ إليه أصحاب نظريتي المشاكلة والمعينة انما تمّ تبعاً لمبرر مبدأ الإعتبار، لكنه أدى في الكثير من الاحيان إلى ان يكون أداة لممارسة التلفيق والاستغراق في المباطنة. كما تحول في أحيان أخرى إلى صيغة من صيغ استخدام التأويل وتحريف الآيات رغم الجهد الذي قدّمه أولئك الأصحاب في ذم التأويل والانكار الشديد على المتأولين، ولزوم التمسك بالنص وترجيحه على الكشف عند التعارض كالذي سنطلع عليه في الفصل القادم.

1078 الرحمن/29.

1079 لاحظ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص437. وج 1، ص834.

1080 البقرة/245.

1081 ورد الحديث في صحيح مسلم عن أبي هريرة. عن النبي ان الله يقول يوم القيامة: يا ابن آدم! مرضت فلم تعدني. قال: يا رب! كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم! استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب! وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم! استسقيتك فلم تسقني. قال: يا رب! كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين. قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه. أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي (صحيح مسلم حديث 2569).

خلاصة الفصل الثامن

نستخلص مما سبق الأمور التالية:

* قلنا ان هناك نمطين من القراءة الوجودية للنص، أحدهما متسق، والآخر غير متسق، حيث يتضارب فيه التنظير مع التطبيق الفعلي. والأول يعود إلى الفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي واتباعه، والآخر يعود إلى العرفاء وبعض الإشراقيين.

* عرفنا ان الفلاسفة التقليديين لا يولون النص أي مرجعية معرفية مستقلة، فهو يتبع ما عليه البرهان الفلسفي، لكونه لا يحظى عندهم بدرجة القطع واليقين. فالمنهج المتخذ لديهم هو منهج تبعية النص للقبليات الفلسفية. لذلك أقرّ الفلاسفة لزوم تأويل النصوص الدينية الخاصة بعالم الغيب والآخرة، وعدوا ما جاء به الشرع لا يفيد الحقيقة، وان عرضه اقناع عوام الناس عن طريق التشبيه والتمثيل.

* وعلى خلاف هذا النهج التبعي ظهر نهج التوفيق الذي تبناه العرفاء والفلاسفة الإشراقيون، فهو يعترف بالنص كمرجعية معرفية مستقلة ويقينة، وعليه يمكن التوفيق بينها وبين المرجعية الأخرى للقبليات الوجودية. وقد لاحظنا ان هناك مبنيين لهذا النهج، أحدهما فلسفي، والآخر عرفاني، وان الأول طرح نظرية أطلقنا عليها المشاكلة، والآخر تبنى صورة أخرى من الفهم صكنا لها مصطلح المعاينة. وسواء لدى نظرية المشاكلة أو المعاينة فإن النص لا يعامل معاملة التشبيه والتمثيل، ولا المجاز والتأويل، خلافاً لما كان عليه النهج الأول للفلاسفة التقليديين.

* كُنّا أمام ثلاث نظريات متسقة لفهم النص، الأولى هي نظرية التمثيل التي ترى ان ما يتضمنه النص من مفاهيم انما يراد منها التمثيل والتشبيه للقضايا الموضوعية، ولا يراد منها تقرير الحقائق. والثانية هي نظرية المشاكلة التي تختلف عن الأولى بأنها ترى في

النص دلالات على الحقائق الموضوعية تبعاً للمطابقة بين مفردات النص اللغوية وبين الوجود، حيث لدى كل منهما مشاكلات نوعية، مما يجعل أحدهما يدل على الآخر ويتطابق معه. أما الثالثة فهي نظرية المعاينة التي هي أيضاً تؤكد على قطعية الدلالة اللغوية للنص خلافاً للنظرية الأولى، لكنها لا تتفق مع النظرية الثانية في حملها للدلالات الظاهرة من النص على معنى المشاكلة، ولا تردّ معنى الألفاظ إلى أصولها المشتركة كما تفعل سابقتها، وإنما تأخذ بالمعنى الظاهر كما هو في دلالاته الخاصة مباشرة، وكثيراً ما تستند في ذلك إلى المعنى الحسي للفظ، خلافاً لنظرية المشاكلة التي تركز على المعنى غير الحسي.

الفصل التاسع

القراءة الوجودية والفهم السائب

قلنا إن هناك خطين مختلفين حول الموقف من العلاقة بين النص الديني والقبليات الوجودية، الأول منهما يمتاز بالاتساق، وهو ما يمثل خط الفلاسفة الذين رأوا أن النص الديني لا يرقى إلى البرهان واليقين، ومن ثم حكموا عليه بالتبعية للقبليات الوجودية، وأخضعوه تحت الممارسة التأويلية. وهذا هو المقصود من المصالحة بين الظاهر والباطن، حيث اللجوء إلى هذا الأخير لتأويل الأول. أما الخط الآخر فهو على خلاف سابقه يمتاز بعدم الاتساق، فهناك مفارقة بين الممارسة التطبيقية والنظرية المعلن عنها. وهو الخط المتمثل بالعرفاء ومن تأثر بهم من الإشراقيين. فنظرياً يعترف هذا الخط بمرجعية النص الديني وتقديمه على غيره من المرجعيات بما فيها تلك التي تستند إلى الإعتبارات الكشفية والعقلية. لكن من حيث الممارسة التطبيقية لا يلتزم هذا الخط عادة بالمبدأ النظري المزعوم. والأسوء من ذلك أنه يعنى بالمباطنة الرمزية لأدنى مناسبة، شبيهة بتلك التي لجأت إليها الإسماعيلية، خاصة عند أولئك الذين امتازوا بموسوعة الديانة الوجودية وعلى رأسهم الشيخ ابن عربي.

صحيح أن من العرفاء من لا يقر بمرجعية النص صراحة، بل ويرى أن من الواجب ترجيح الحالة الكشفية عليه، كالذي يشير إليه محمد بن عبد الجبار النفري (المتوفى سنة 354هـ)، إذ يؤكد بأن «الشريعة لم تُجعل إلا للمحبوبين»، وأن «فراصة العارف الباطنة تحدد له أي مظاهر الدين اليق به». وما يراه النفري هو أن الدين يصور الحقائق متعددة في الخارج، في حين إن الذوق العرفاني يكشف عن وحدة الحقيقة¹⁰⁸². لكن مع هذا فإن عدداً غير قليل من العرفاء البارزين لا يقرون هذا المبدأ الذي يؤكد عليه النفري، وأن كان أغلبهم ينساق إليه عملياً.

فمبدئياً يقرّ العرفاء بأنهم يتمسكون بحبل النص وهجر كل ما يتعارض معه، سواء كان فكراً أو كشافاً. ومن ذلك ما قاله الجنيد

¹⁰⁸² الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص391.

(المتوفى سنة 297هـ): إن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة¹⁰⁸³. وإن «علمنا مشيّد بحديث رسول الله (ص)». وإن «كل الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر رسول الله واتبع سنته ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». وقال آخر: كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء¹⁰⁸⁴. كما قال النوري: «من رأته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقرّب منه». وقال أبو حمزة الخراساني: «لا دليل على الطريق إلى الله إلا بمتابعة الرسول (ص) في أحواله وأقواله وأفعاله»¹⁰⁸⁵. وقال أبو الحسين الوراق الملامتي (المتوفى سنة 320هـ): «لا يصل العبد إلى الله إلا بالله وبموافقة حبيبه (ص) في شرائعه». والصدق عنده هو «استقامة الطريقة في الدين واتباع السنة في الشرع»¹⁰⁸⁶. وقال القشيري: «الشرعية أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فأمرها غير محصول. والشرعية جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة انباء عن تصريح الحق، فالشرعية ان تعبه، والحقيقة ان تشهده. والشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر»¹⁰⁸⁷. وقال أبو الحسن الشاذلي (المتوفى سنة 656هـ): كل علم يسبق اليك فيه الخواطر وتميل إليه النفس وتلذ به الطبيعة فارم به وإن كان حقاً، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله واقتد به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده وبالائمة الهداة المبرئين عن الهوى، وبمتابعته تسلم من الشكوك والظنون والأوهام والدعاوي الكاذبة المضلة عن الهوى.. وإذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك ان الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في الكشف والالهام والمشاهدة»¹⁰⁸⁸. وقال عبد القادر

¹⁰⁸³ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص56. والخوانساري: روضات الجنات، ج2، ص243.

¹⁰⁸⁴ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص56. وروضات الجنات، ج2، ص244.

¹⁰⁸⁵ القنوي: اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ص38.

¹⁰⁸⁶ الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص197.

¹⁰⁸⁷ القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق واعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م، ص82-83.

¹⁰⁸⁸ الشعراني: الطبقات الكبرى، طبعة قديمة، ج2، ص5. والفلسفة الصوفية في الإسلام، ص286 و287.

الجيلاني (المتوفى سنة 561هـ): ارجع إلى حكم الشرع والزمه، ودع عنك الهوى، لأن كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي باطلة أو زندقة¹⁰⁸⁹. وقال ابن عربي: «طريقنا طريق السلف، جعلنا الله لهم خلفاً بمنه»¹⁰⁹⁰. وقال: «لا وصول إلى حقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة، ولا طريق لنا إلى الله إلا ما شرعه، فمن قال بأن ثم طريقاً إلى الله خلاف ما شرع فقولته زور، فلا يقتدى بشيخ لا ادب له وإن كان صادقاً في حاله»¹⁰⁹¹. وقال: «كل علم من طريق الكشف واللقاء أو اللقاء والكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه». وقال: «كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح، وإلا فلا يعول عليه»¹⁰⁹². وقال: «تخيل من لا يعرف؛ ان الشريعة تخالف الحقيقة وهيئات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة، فإن الشريعة جسم وروح، فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثم إلا شرع»¹⁰⁹³. وقال: إن ورد على أحد من أهل الكشف أمر إلهي يحل له ما ثبت تحريمه في الشرع المحمدي؛ وجب عليه جزماً ترك هذا الأمر أو الوارد لأنه تلبيس، ووجب عليه الرجوع إلى حكم الشرع الثابت. وقد ثبت عند أهل الكشف جميعاً أنه لا تحليل ولا تحريم لأحد بعد انقطاع الرسالة والنبوة¹⁰⁹⁴. وان الأولياء والعرفاء الوارثين لا يحدثون شريعة ولا ينسخون حكماً. أو على حد تعبير ابن عربي: «ان الوارث لا يحدث شريعة ولا ينسخ حكماً مقررأ، لكن يبين فإنه على بينة من ربه وبصيرة في علمه»¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁸⁹ يُذكر انه حكى عبد القادر الجيلاني عن نفسه فقال: تراءى لي نور عظيم ملاً الافق، ثم تدلى فيه صورة تناديني: يا عبد القادر؛ انا ربك وقد حلت لك المحرمات، فقلت إخساً يا لعين، فإذا النور ظلام، وتلك الصورة دخان. ثم خاطبني يا عبد القادر نجوت مني بعملك بأمر ربك وفقهك في أحوال منازلتك، ولقد اضللت بمثل هذه الواقعة سبعين من أهل الطريق. فقلت له: الفضل لله. فقيل له: كيف علمت انه شيطان؟ قال بقوله: قد حلت المحرمات (احمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي/تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، 1970م، ص280-281. كذلك: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص284).

¹⁰⁹⁰ الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي، مصدر سابق، ص196.

¹⁰⁹¹ الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي، ص69.

¹⁰⁹² رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج1، ص2.

¹⁰⁹³ كتاب التراجم، من رسائل ابن عربي، ج1، ص28.

¹⁰⁹⁴ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، باب 146، ص231.

¹⁰⁹⁵ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص319.

تلك كانت جملة من نصوص العرفاء التي تستنكر التأويل ولا ترضى بتعطيل النص الديني واهماله، بل وترفض ترجيح بعض الدلالات عليه، مثل الدلالة الكشفية.

مع هذا لسنا معنيين - هنا - بمحاولات الجمع بين التصوف والتسنن والتي تجعل الشريعة مرجعها الأساس في الأخذ والرد دون الدخول في مآلات ما تسفر عنه الحالة الصوفية من تجاوزات وشطحات، كالذي يشيع لدى علماء الأشاعرة ضمن النظام المعياري. حيث تظل هذه المحاولات قائمة على أرضية رخوة قابلة للانزلاق نحو ما تحذر منه، فالأصل في التصوف يبقى متمثلاً بالرؤية الوجودية خارج الاطار الديني ونظام الفكر المعياري، مع أخذ اعتبار وجود الكثير من حالات التلفيق بينهما.

وكما سبقت الإشارة إلى أن مبدأ التمسك بالمرجعية الدينية كما يعلن عن ذلك عدد من العرفاء لا يجد اتساقاً مع الكثير من الممارسات التطبيقية لدى بعضهم، فهم لا يقومون بتأويل النصوص الدينية فحسب، بل يضيفون إليه ما هو أسوء من ذلك، حيث الممارسة الإستبطنية التي تحول النصوص إلى رموز كاشفة لأمر أخرى لا يدل عليها ظاهر هذه النصوص. كل ذلك ليتيح للعارف ان يقول كل شيء يريد من النص بلا حدود.

ولقد كان ابن عربي شديد اللهجة بالانكار على المتأولين - خاصة العقليين - رغم ان ممارساته تدل على كونه يمارس التأويل، بل ويعمل على شاكلة ما تفعله الباطنية من قلب الظاهر وتحويل مجال النص لأدنى مناسبة، مثلما سيتضح لنا ذلك فيما بعد. فقد أبدى هذا العارف موقفاً صارماً اتجاه التأويل العقلي للآيات، خاصة فيما يتعلق بالتشبيه، حيث وصم هذا الاسلوب بأنه انكار للنبوة ورد مبطن لها. ذلك ان علة اضطرار العقليين إليه هو منعهم الطعن في الأدلة العقلية المعارضة؛ لحاجتهم إلى مثل هذه الأدلة في إثبات الرسالة. وقد توخى ابن عربي ابقاء النصوص الدينية، وعلى رأسها الآيات القرآنية، على حالها من دون تأويل. كما عمل على الأخذ بما وصف الله نفسه من دون ان يُطلق على ذاته تعالى الصفات الاجنبية، مثلما فعل الفلاسفة وأهل الكلام، فأولئك وصفوه بـعلة

الكائنات، وهؤلاء وصفوه بالذات التي لا يمكن ان تكون جسماً أو عرضاً أو جوهر¹⁰⁹⁶.

بل قد عجب ابن عربي من طائفة المؤولين بحسب النظر العقلي كيف انهم هربوا من التشبيه فوقعوا في التشبيه، فهم عدلوا من التشبيه بأنفسهم إلى التشبيه بالمعاني المحدثه القائمة في هذه الأنفس¹⁰⁹⁷. لهذا فإنه يخاطب هؤلاء بضمير المخاطب المفرد قائلاً: أنت «تركت التشبيه بالمخلوق المركب واثبته بالمخلوق المعقول، وأتى للممكن ان يجتمع مع الواجب بالذات في حكم أبدأ»¹⁰⁹⁸. وعليه نهى عما يقوم به هؤلاء، والتزم لنفسه طريق الكشف في معرفة مراد النص، فقال: «اترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه إذا لم تكن من أهل الكشف والتحقيق»¹⁰⁹⁹. وعلى رأيه ان الله قد وصف نفسه بما لا مزيد عليه، وأقرّ بأن الفرقة الناجية هي تلك التي آمنت بما جاء به الوحي مع نفي المماثلة بين العبد والرب، فنسبت إلى الله العين واليد والسمع والبصر والغضب والتردد والتعجب وما إلى ذلك من أوصاف، حيث لأسماء الله حقائق ورقائق، وانه بامتداد هذه الرقائق المعنوية المنزهة يظهر في الناس سلطانها¹¹⁰⁰. وهو يرى ان للحق سرياناً بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية بحيث لا تبقى صورة إلا ويرى الحق عينها، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع السماوية، والتي تبرز التشبيه مثلما يصدق التنزيه بها أيضاً¹¹⁰¹.

لكن رغم ان ابن عربي كان شديد الانكار على المتأولين للنصوص الدينية؛ إلا انه قد تقبل - أحياناً - الممارسة التأويلية وأقرّها ضمناً؛ دفاعاً عن الكشف المعارض لبعض الظواهر

1096 محمد قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، ص274-282.

1097 كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، ج1، ص17.

1098 كتاب المسائل، مصدر سابق، ص19. ويقول ابن عربي في هذا الصدد: «تحفظوا من مكر الله في التأويل واستدرجه، واسألوه الثبات والاستقامة على منهاجه، وطهروا قلوبكم بماء التقديس والتنزيه من التجسيم والتشبيه، فإنه ((ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)) ويستوي ويجيء وينزل وهو في السماء وفي الأرض، وعلى المعنى الذي أراده من غير تشبيه وتكييف» (لطائف الأسرار، ص137).

1099 كتاب المسائل، مصدر سابق، ص19.

1100 ابن عربي: لطائف الأسرار، مصدر سابق، ص137.

1101 شرح الفصوص، ص594-595.

القرآنية¹¹⁰². ناهيك عن ان هذا العارف كان يمارس ألواناً عديدة من القراءات الرمزية التي لا تبقى للظاهر من دور ولا معنى إلا بالقدر الذي تريده له الباطنية، كالذي سنطالع عليه.

وقد سلك صدر المتألهين سبيلاً مشابهاً لموقف ابن عربي، فذم التأويلات العقلية وأقر ابقاء ظواهر النصوص الدينية على حالها، وذكر يقول «ان الدين والديانة ابقاء الظواهر على حالها، وان لا يأول شيئاً من الأعيان نطق به القرآن والحديث إلا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله ورسوله، فإن كان الإنسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والمعاني والأسرار وإشارات التنزيل ورموز التأويل، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق، قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فحواه، ويناقض باطنه مبناه، وتخالف صورته معناه، لأن ذلك من شرائط المكاشفة وهذه من علامات الزيغ والاحتجاب»¹¹⁰³.

وفي صدد رده على الصوفية والباطنية إعتبر التأويل حراماً فقال: «وأما كونه حراماً في الشرع، فلأن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ. كيف ولو جاز صرف الألفاظ الفرعية من مفهوماتها الأولى مطلقاً من غير داع عقلي لسقطت منفعة كلام الله وكلام رسوله (ص). فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به»¹¹⁰⁴. وفي محل آخر أقرّ بأنه إذا لم يكن هناك داع شرعي أو عقلي فلا يجوز تأويل ظاهر الآيات، كما هو الحال في قضية المعاد¹¹⁰⁵. بل أكثر من هذا إعتبر ان من تأول من غير داع فهو إما ان يكون كافراً أو مبتدعاً¹¹⁰⁶.

وواقعاً لا يوجد فيلسوف أعظم اهتماماً من صدر المتألهين في محاولاته التوفيقية بين العينيتين الوجودية والدينية. ومبرره في هذا

¹¹⁰² تفسير صدر المتألهين، ج4، ص314.

¹¹⁰³ مفاتيح الغيب، ص87-88.

¹¹⁰⁴ كسر أصنام الجاهلية، ص30.

¹¹⁰⁵ المبدأ والمعاد، ص407.

¹¹⁰⁶ المصدر السابق، ص412.

الجمع هو ان كلا العينتين تمثل الحقيقة، فالحقيقة لا تعارض الحقيقة الأخرى، وبالتالي فإن ما يأتي عن طريق العقل البرهاني أو الكشف الذوقي لا يمكنه ان يعارض ما يأتي عن طريق البيان الديني. فكلاهما يبعثان على القطع واليقين، وكلاهما ينبعان من مصدر واحد هو العقل الأول أو الحقيقة المحمدية، وبالتالي فانهما ينبعان من المبدأ الحق. لكن رغم ان صدر المتألهين لا يفتأ عن التذكير بمثل هذه المبررات التي تجعل المصدرين المعرفيين يبعثان على تطابق الحقيقة ووحدتها، إلا ان ما قدّمه في محاولاته التوفيقية لا يخلو من تلفيق ومفارقة أحياناً، وتأويل ومباطنة أحياناً أخرى.

ومن ذلك موقفه من المعاد الجسماني، فقد ألبسه شكلاً صورياً عينياً، فكأنه بهذا وافق العينة الدينية في كون المعاد عين الموجود في الدنيا، كما وافق القبلية الوجودية في احتفاظه بالشكل الصوري مع نفيه للعنصر المادي. فهذا الاتجاه لصدر المتألهين قد احتل وضعاً وسطاً بين ما أملته عليه نزعته الوجودية القبلية وما أظهرته النصوص الدينية من بيان في بعض المواقف. فهو قد خالف جمهور الفلاسفة واتباع المشائين في نفهم للمعاد الجسماني ونكرانهم لظواهر الآيات، كما خالف الإشراقيين القائلين بعالم المثل الخارجية، وصرح بوجود بدن أخروي هو بعينه المشخص في الدنيا وبجميع أجزائه وأعضائه، متماشياً بذلك مع ظواهر الآيات، لا بمثله على ما آل إليه الإشراقيون. ومع ذلك لم يكن البدن الذي تحدث عنه هذا العارف الحكيم بدنأً عنصرياً كالذي ذهب إليه الغزالي في بعض كتبه، بل انه بدن صوري مثالي يتصف بالثبات والفعالية والبقاء وليس فيه الاستعدادات والمواد والحركات، مثلما اطلعنا على ذلك من قبل.

إذاً، رغم ان صدر المتألهين توسط فعلاً بين الرؤية الوجودية الموروثة وبين ما عليه النصوص الدينية، وانه بهذا قد اقترب من مضمون هذه النصوص، لكنه لم يصب كبد الظاهر الذي تبديه، وهو الظاهر الدال على ان المبعوث من الأبدان هو الشكل العنصري الطبيعي، كالذي ذهب إليه جمهور المسلمين، كعلماء السلف وأصحاب الحديث والكلاميين، وليس في الآيات القرآنية ما يشير

إلى المعنى الصوري الذي تحدث عنه ذلك الحكيم تبعاً لمنطق السنخية والقبليات الوجودية التي توجب رجوع كل شيء إلى أصله. كذلك الحال مع مسألة حدوث العالم ككل، إذ خالف الفلاسفة حول قدم الأفلاك والأنواع الكلية للحوادث، مؤيداً النص الديني في حدوثها جميعاً، ومن ذلك قوله تعالى: ((خلق السماوات والأرض وما بينهما))¹¹⁰⁷، وأيضاً قوله تعالى: ((خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام))¹¹⁰⁸. لكنه رغم قوله بالحدوث فإنه لم يأذن باعطاء بداية محددة للخلق والابداع، وأصر على أزلية الصنع والحدوث، وكذلك إثبات أفلاك سماوية أخرى أزلية. إذ عدّ للسماوات والأرض نوعين، أحدهما حسي والآخر عقلي، وإعتبر النوع الأول حادثاً ومفتقراً إلى الزمان، وهو الذي دلّت عليه العديد من النصوص والآيات، بخلاف الثاني الذي حسبه قديماً يفتقر إليه كل من النوع الأول والزمان والحركة¹¹⁰⁹. أي انه لأجل التوفيق بين العينتين الدينية والوجودية صرح بوجود سمائين وأرضيين، إحداهما عقلية قديمة وهي السابقة على الزمان، فوافق بها الفلاسفة، وأخرى حسية مبدعة ومتأخرة عنه، وهي محل اتفاقه مع النص، وخلافه مع من تقدمه من جمهور الفلاسفة.

وهو مع هذا التحوير للرؤية الوجودية التي ورثها ممن سبقه من الفلاسفة، فإنه لم يخرج عن روح التفكير الوجودي وأصله المولّد، فما قدّمه هو أيضاً ما يناسب منهج القبليات الوجودية في تناسق طبقات الوجود وتشاكلها تبعاً لمنطق السنخية، كما انه يتفق مع نظرية المشاكلة في الفهم الديني.

لكن رغم ذلك ترد بعض الاستفهامات حول موقفه الجديد هذا، فهو في تفسيره لسورة الحديد وفي بعض كتبه قام بتحديد المدة الزمنية لخلق السماوات والأرض وفقاً لنص الآية ((خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام))، فإعتبر ان خلقهما هو خلق تدريجي الوجود، لا يختلفان في ذلك عن بقية الأجسام الطبيعية، وقد

1107 السجدة/ 4.

1108 الفرقان/ 59.

1109 الشواهد الربوبية، ص164. وتفسير صدر المتألهين، ج6، ص32.

استغرقت العملية مدة ستة آلاف سنة، إذ بدأت منذ زمن خلق آدم إلى زمن البعثة النبوية ونزول القرآن، وحيث ان ((يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون))¹¹¹⁰، فإن عدد السنين التي استغرقه خلقهما وما فيهما هو ستة آلاف سنة¹¹¹¹.

والاستفهام الذي يرد بهذا الصدد هو: ما طبيعة الوجود قبل تلك المدة الزمنية؟ فما يتسق مع منهج التوليد الوجودي هو إثبات ان تكون هناك دورات أزلية وأبدية غير منتهية من خلق السماوات والأرضين، وكذا بالنسبة للأدميين والبعثات النبوية المحمدية، إذ ان انقطاع هذه الدورات لا يتسق مع ثبات أربابها من العقول المفارقة، وبالتالي كان لا بد من التواصل والاستمرار أبد الدهر من غير تغيير. كذلك يلاحظ ان هذا العارف الحكيم ذكر في تفسيره لتلك السورة مكاشفة تحدد المقصود من خلق السماوات والأرض، وهو بمعنى حجب الحق، أي ان الحق اختفى بهما واطهرهما وبطن، فكان ظهورهما بالأسماء، اتباعاً لما جاء ذكره في التفسير المنسوب لإبن عربي¹¹¹²، من دون ان ينافي ما أكد عليه من الخلق التدريجي لهما، إذ طالت مدته ستة الاف سنة حتى البعثة النبوية، وانه بقي من الأمر ألف سنة لينكشف الحجاب وتقع الواقعة¹¹¹³. وهذان الموقفان ليسا متعارضين عنده، حيث فيهما الإقرار بالخلق التدريجي، وكذلك القول بالاحتجاب. الأمر الذي لا يتناقض مع ما اعترض عليه - في

1110 الحج/47.

1111 الشواهد الربوبية، ص92. وتفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص185 وما بعدها.

1112 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، هامش ص40. وتفسير محي الدين بن عربي، ج2، ص273. علماً ان العديد من الباحثين يعتقدون ان هذا التفسير يعود إلى أحد تلامذة ابن عربي المشاهير، وهو عبد الرزاق القاشاني. وبالفعل فإن اسلوب النص في التفسير يختلف عن اسلوب الكتابة لدى ابن عربي.

1113 ذكر ابن عربي ان عدد السماوات سبع على مقتضى أئمة الأسماء السبعة، وهي الصفات الإلهية السبع، ومنه كان مقدار الدنيا سبعة ايام، وان ظهور النبي (ص) كان في اليوم الأخير، وهو الجمعة، حيث ان الله خلق السماوات والأرض في ستة ايام، وذلك حتى نزول الوحي الذي جاء فيه تحديد مدة الخلق، فلم يبق لقيام الساعة من نزول الوحي الا هذا اليوم (الجمعة)، وحيث ان اليوم الواحد هو كألف سنة، فإن قيام الساعة لا يزيد على ألف سنة، وكما جاء في الحديث النبوي: «ان استقامت فلها يوم، وان لم تستقم فلها نصف يوم». وقد استبشر ابن عربي باستقامتها حيث كان زمانه قد تجاوز نصف اليوم (خمسائة سنة) منذ البعثة النبوية، فكانت سنة ولادته (560هـ) (لاحظ: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص202-203). لكن هذا التقدير لا يتفق مع حقيقة الواقع، حيث انتهى اليوم السابع، ونحن نقترّب من منتصف اليوم الثامن، فمنذ البعثة النبوية مضت علينا أكثر من ألف وأربعمائة سنة خالية. ولا يختلف الامر عما ذكره صدر المتألهين الذي عدّ البعثة النبوية هي بمثابة طلوع فجر يوم القيامة، مع انه ولد سنة (980هـ) وتوفي سنة (1050هـ)، ولم يشر إلى ان عصره هو ذات العصر الذي ينبغي ان تقوم فيه الساعة، بل وظهور المهدي (لاحظ: تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص186).

محل آخر - حول ما جاء في التفسير المنسوب لإبن عربي من تأويل قوله تعالى: ((خلق السماوات والأرض وما بينهما))، إذ ورد فيه ان الخلق بمعنى الاحتجاب، لذا اعترض عليه صدر المتألهين بقوله: «وأنت خبير بأن خروج الألفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين فيها، والقرآن نازل لهداية العباد وتعليمهم وتسهيل الأمر عليهم مهما أمكن، لا للتعقيد والإشكال، فيجب ان تكون اللغات محمولة على معانيها الوضعية المشهورة بين الناس، لئلا يوجب عليهم الالتباس»¹¹¹⁴.

مع هذا فقد أورد صدر المتألهين بعض التصريحات التي لا تتفق مع منهجه الوجودي، مثل اقراره بأن الله كان قادراً على خلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، ولم تكن المدة الزمنية التي خلقها إلا لكونها أصلح وأليق بحال الكائنات، وكذا أنسب بنظام المخلوقات¹¹¹⁵. وكذا تصريحه بأن لله القدرة والإرادة على ان يفني السماوات والأرض متى شاء وفي أي وقت أراد¹¹¹⁶. بل تصل المفارقة معه انه أدان غيره من العرفاء في اتباعهم ذات المسلك الذي سلكه، حيث انتقد الممارسة الإستبطنية ووصفها بأنها تفضي إلى هدم الدين أو الشريعة، وكما قال: ان «الباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى وانحاء تترى. وهذا أيضاً من المفاصد العظيمة الضرر والبدع الشائعة عند المتسمين بالصوفية. وبهذا الطريق توسلت الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم»¹¹¹⁷. بل وأبدى ندمه على تضييع شطراً من عمره في تتبع آراء الفلاسفة وعلماء الكلام عوض اتباع النص الديني وهديه، وكما قال: «واني لاستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة

¹¹¹⁴ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج8، ص40 و185.

¹¹¹⁵ تفسير صدر المتألهين، نفس المصدر، ج8، ص181.

¹¹¹⁶ تفسير صدر المتألهين، المصدر السابق، ج6، ص123.

¹¹¹⁷ كسر أصنام الجاهلية، ص30. كما جاء في نقد صدر المتألهين لطرق الفلاسفة والعرفاء قوله: «ولا تشتغل بترهات المتصوفة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم، وحق بهم ما كانوا به يستهزؤن، وقانا الله وإياك خليلي من شر هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين، هم قوم يشقى بهم جليسهم، ولا يزال في الوحشة انيسهم، وافرغ قلبك عن كلماتهم، مهاجراً إلى سماع كلام الله ومشاهدة آياته الكبرى» (مفاتيح الغيب، ص164. كذلك تفسير صدر المتألهين، ج6، ص32).

والمجادلين أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الايمان، وتأيد الله المنان ان قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فالقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسول الله النذير المنذر، فكل ما بلغنا منه أماناً به وصدقناه، ولم نحتمل ان نخيل له وجهاً عقلياً ومسلماً بحثياً، بل اقتدينا بهداه، وانتهينا بهديه امتثالاً لقوله تعالى: ((ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا))¹¹¹⁸، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعتة وأنجح»¹¹¹⁹.

ورغم هذه النصوص المتحفظة لصدر المتألهين، إلا ان ممارساته الفعلية قد كُتِرَ فيها الدور الطليق للإستبطن والتأويل، حيث تحولت عنده عملية الجمع والتوفيق بين ظاهر النص وباطنه إلى فنون عديدة من المباطنة التي هي أخطر من التأويلات العقلية الشائعة.

وكما سنرى ان قاعدة الإعتبار المعمول بها والتي تأسست عليها نظرية المشاكلة؛ قد تحولت إلى ذريعة للمباطنة الرمزية السلبية الضوابط. فما من لفظة دينية تشير إلى جانب حسي إلا ويمكن حملها على ما يناسب الاعتقاد الصوفي من القضايا العقلية والمصادر الغيبية، ولكن على تأويل بعيد لا يتفق مع السياق. وقد امتد ذراع التأويل والإستبطن حتى إلى الحروف ومطلق الكلمات من دون تقييد.

وبذلك فإن صدر المتألهين لم يفِ بالمبدأ الذي تعهد به في التفسير. بل رغم انه كان ينكر التأويل على ما اطلعنا عليه من قبل، وانه قد نقد أحد العارفين الكبار في بعض المواقف لكونه لم يلتزم الأخذ بظاهر الألفاظ في النصوص القرآنية، إلا انه رغم ذلك اضطر في بعض المناسبات إلى الاعتراف بضرورة ممارسة هذا النهج، عندما استشكلت أمامه بعض القضايا الدينية. فقد اضطر إلى تأويل معنى كلمة (العذاب) في قوله تعالى: ((لا يخفف عنهم

1118 الحشر/7.

1119 الأسفار، ج1، ص11-12.

العذاب))¹¹²⁰، معتبراً انها تفيد معنى (النار)، اعتماداً على رأيه في انقطاع العذاب، قبل ان يعود مرة أخرى إلى القول بالعذاب المؤبد الدائم في رسالته (العرشية)، مخالفاً ما كان عليه في كتبه الفلسفية الأخرى¹¹²¹، مثلما سبق لابن عربي ان حوّل كلمة (العذاب) في الآية إلى معنى (العذوبة)¹¹²². ورغم ان صدر المتألهين قد أدرك خطورة هذا العمل، وانه يعود به إلى ذلك الاتجاه التقليدي الذي عد ظاهر الشرع ليس بحجة، لكنه مع هذا اعتذر بما رجحه من «كشف صريح وبرهان صحيح»، وذكر يبرر داعي هذا التأويل بنفيه ان يكون هناك نص قاطع الدلالة، وكما قال: «أما النص: فما من لفظ إلا ويمكن حمله على معنى آخر ما هو الموضوع له بأحد الدلالات، وان كان الأصل والمعتبر هو المعنى المطابقي، لكن الكلام هنا ليس في الأصل والترجيح، كما في الفروع والظنية التي يكفي للعمل بها مجرد الأصل والرجحان، بل في اليقينيات التي لا ينجح فيها إلا العلم بالبرهان والشهود بالعيان»¹¹²³. وقال أيضاً: «ان (العذاب) كما قد يراد منه المعنى المصدري - أي التعذب - كذا يراد منه اسم ما يتعذب به كالنار مثلاً، وهذا غير مستلزم لذلك، فالنصوص الواردة في الخلود في العذاب لو كانت مثل قوله تعالى: ((لا يخفف عنهم العذاب)) يمكن ان يأول فيها (العذاب) بالمعنى الاسمي لا المصدري، وان كان الثاني أظهر بحسب اللفظ»¹¹²⁴.

وعلى هذه الشاكلة اضطر أحياناً إلى حمل النص على المجاز شبيهاً بذلك المبدأ الذي اتخذه أصحاب نظرية التمثيل من الفلاسفة التقليديين. فمثلاً انه لم يتقبل ظاهر النصوص التي تتحدث عن خطيئة آدم وعله اخراجه من الجنة، لمعارضتها لمفاهيم القبليات الوجودية. فقد أنكر ان يكون آدم قد عصى ربه، كما وأنكر ان تكون النفس قد أخطأت، إذ لا يوجد في ذلك العالم - وهو عالم العقل المقدس - سنوح لخطيئة واقتراف معصية، بل المقصود هو ان

1120 البقرة/162.

1121 صدر المتألهين: عرشيه، ص382. والشواهد الربوبية، حاشية ص 317 و778.

1122 شرح الفصوص، ص390.

1123 تفسير صدر المتألهين، ج4، ص315-316.

1124 المصدر السابق، ج4، ص315.

هناك جهة إمكان النفس وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن. وبالتالي فقد إعتبر ان ما ورد في نصوص القرآن والحديث حول آدم انما هو من التجوزات والرموز، مداراة لضعفاء العقول¹¹²⁵. مع ان هذا الكلام لصدر المتألهين يناقض ما سبق ان أدان الفلاسفة التقليديين عليه، فإعتبر نهجهم في حمل النص على المجاز وانه لا حجة له وانما جاء لمداراة عوام الناس، كل ذلك يفضي برأيه إلى ان يكون الدين جاء لايهام الناس، مما قد يؤدي إلى اضلال الصالحين والدفع بهم إلى النار والعذاب، نتيجة الجهل بالحقيقة، كالذي مرّ علينا من قبل.

ولو عدنا إلى طريقة العرفاء في التعامل مع النص الديني، فالملاحظ ان الكثير منهم يدعي بأنه لا ينكر ظاهر النص، رغم ان لهم ممارسات باطنية في إستنباط ما يريدونه من النص بلا ضوابط ولا حدود. وقد وظفوا لتبرير هذا العمل العديد من الروايات والأحاديث التي تشير إلى تلك الأبعاد. ومن ذلك ما يروى عن النبي (ص) من ان لكل آية ظاهراً وباطناً ومطلعاً إلى سبعة أبطن أو سبعين. ويروى عن الأئمة ان للقرآن بطناً وللبطن بطناً، وكذا ظهراً وللظهر ظهراً. ومثل ذلك في القرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحد هو الأحكام، والمطلع هو مراد الله من العبد. كما يروى عن الإمام الصادق انه قال: «كتاب الله على أربعة اشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخوارج، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»¹¹²⁶. وكذا يروى عن الصادق أيضاً: «إنا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه، فقال البعض متفكراً: سبعة يا ابن رسول الله؟ فقال: نعم.. وسبعين»¹¹²⁷.

¹¹²⁵ الأسفار، ج8، ص364 و359.

¹¹²⁶ راجع النصوص السابقة في: الفيض الكاشاني: الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، تصحيح وتقديم وتعليق حسين الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1399 هـ - 1979 م، ج1، المقدمة الرابعة، ص27-29.

¹¹²⁷ النعمان بن حيون: أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، ص27.

فيمثل هذه النصوص فتح العرفاء لأنفسهم المجال لايجاد كل ما يمكن من المعاني التي يريدونها في النص لأدنى مناسبة، ومن ذلك ما قاله ابن عربي وهو يصف علمه الموهوب: «وأنا استمد علمي من كلمات الله التي لا تنفذ ((قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي))¹¹²⁸.. ((ولو ان ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله))¹¹²⁹. ومثله ما قاله حيدر الأملي: «والله ثم والله لو صارت أطباق السماوات أوراقاً، وأشجار الأرضين أقلاماً، والبحور السبعة مع المحيط مداداً، والجن والإنس والملك كتاباً، لا يمكنهم شرح عشر من عشر ما شاهدت من المعارف الإلهية والحقائق الربانية الموصوفة في الحديث القدسي: (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)، والمذكورة في القرآن: ((فلا تعلم نفس ما اخفي لهم قرآة أعين جزاء بما كانوا يعملون))¹¹³⁰. وعلى هذه الشاكلة قال البعض: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر». وقال آخر: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع»¹¹³¹. ويحكي الشعراني عن استاذة علي الخواص انه قال عن نفسه: انه يستطيع ان يستخرج من سورة الفاتحة وحدها ما لا يقل عن (240999) علم¹¹³².

ومن الناحية المبدئية قد يقال ان علم العرفاء إما ان يكون مأخوذاً عبر الكشف الذوقية التي يتحدثون عنها، أو مأخوذاً من النص، لكن الأخير في حد ذاته لا يفضي إلى مثل هذه الكثرة التي يتحدث عنها العرفاء، ولا إلى الاختلاف الحاصل في تحصيل المعاني الباطنية فيما بينهم. وإذا قلنا ان معارفهم الدينية موقوفة على علومهم الكشفية، فكيف يدعى انهم مقيدون بحدود ما عليه الوحي والنص؟

1128 الكهف/109.

1129 لطائف الأسرار، ص16.

1130 الأملي: جامع الأسرار، ص6.

1131 احياء علوم الدين، ج1، ص289.

1132 عن: اجنتس جولتسهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثني في بغداد، 1374 هـ - 1955م، ص280.

بل وكيف يسوغ لهم ادعاء ترجيح النص على الكشف، رغم ان الأول متوقف على الآخر؟

وواقع الحال ان المعرفة الدينية لدى العرفاء متلبسة بالقبليات الوجودية، فهم يجعلون تلك المعرفة خاضعة لمنهج التوليد الوجودي. فالكشف المدعى هو كشف وجودي موروث، سواء على صعيد الآليات والأصول المولدة، أو على صعيد المضامين والتفاصيل. وعليه يمكن فهم الممارسات المتنوعة للمباطنة والتأويل لأدنى مناسبة، ومنها المباطنة التي تتوخى اشتقاق الفكرة الباطنية من مفردات اللفظ حتى لو كان ذلك معارضاً لسياق النص ومجاله، وهو ما سنتحدث عنه خلال الفصل القادم.

مبدأ الإعتبار والتشعبات الإستبطنية

لمبدأ الإعتبار أهمية خاصة في تنويع أنماط الممارسة الإستبطنية مع النص. ويدخل ضمن هذا الإطار ما سبق بحثه في نظرية المشاكلة، فمبررها من حيث القبليات الوجودية هو منطق السنخية، أما مبررها من حيث الإطار النظري في التعامل مع النص فهو مبدأ الإعتبار. فما هو هذا المبدأ؟

المقصود بمبدأ الإعتبار هو ذلك المنهج الداعي إلى العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقرينة مناسبة دالة على هذا العبور أو منبهة عليه، فهو لا يلغي الظاهر، كما انه لا يتوقف عنده. إذ يمثل الظاهر اشارة لما يناسبه. وسمي بالإعتبار تبعاً لقوله تعالى: ((فإعتبروا يا أولي الأبصار))¹¹³³، أو قوله: ((ان في ذلك لعبرة لأولي الأبصار))¹¹³⁴. ومن الناحية التاريخية يبدو ان الغزالي هو أول من قدم لهذا المبدأ قوة تنظيرية، ليبرر من خلاله بعض الممارسات الإستبطنية في التعامل مع النص، بما في ذلك تبريره لنظرية المشاكلات الوجودية التي عرضناها سابقاً. أما قبل الغزالي فقد كانت قراءة النص الديني تعتمد أحياناً على هذا المبدأ عملياً، وذلك من حيث الانتقال من النظر إلى النظر، أو من الشيء إلى شبيهه

¹¹³³ الحشر/ 2.
¹¹³⁴ آل عمران/ 13.

أو إلى ما يناسبه، كالقياس التمثيلي والقياس بالاولى. فمثلاً سئل الشبلي عن قوله تعالى: ((قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم))¹¹³⁵، فقال: «أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى». كما علق الشاه كرمانى على الآية القرآنية ((الذي خلقتني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين))¹¹³⁶، فقال: «الذي خلقتني فهو يهديني إليه لا إلى غيره، وهو الذي يطعمني الرضا ويسقيني المحبة، وإذا مرضت بمشاهدة نفسي فهو يشفيني»¹¹³⁷. كذلك أضاف ابن حيون الإسماعيلي لظاهر قوله تعالى: ((وثيابك فطهر))¹¹³⁸، معنى باطنياً هو تطهير النفس من الذنوب التي كنى عنها بالثياب¹¹³⁹.

لكن قد نتساءل: هل كانت مثل تلك الممارسات الانتقالية قبل الغزالي تشكل ظاهرة تفسيرية للنص لدى العرفاء - من غير الإسماعيلية - أم انها مجرد استنتاجات ذاتية تدخل في مدار الكشوف والاسترسالات الوجدانية؟

فهناك من يرى ان الموثوق به من الصوفية عندما يذكرون النظائر للمعاني القرآنية لا يريدون بها التفسير، كالذي أشار إليه ابن الصلاح الشهرزوري وهو بصدد تعليقه على كتاب أبي عبد الرحمن السلمى (حقائق التفسير)¹¹⁴⁰.

وقد يكون لعنوان الكتاب الأنف الذكر دلالة على ان المراد هو التفسير الباطني كما دعا إليه الغزالي ومن جراه من العرفاء. فالغزالي لا ينكر ضرورة الاعتماد على هذا المنهج في التفسير، خلافاً للحشوية الذين يتوقفون على الظاهر فحسب، وكذا الباطنية الذين ينكرون حقيقة الظاهر. ومبدأ الإعتبار عنده هو الجمع بين الأمرين معاً. فمثلاً انه بصدد تفسير قول النبي (ص): «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»، ذكر يقول: «القلب بيت هو منزل الملائكة

1135 النور/30.

1136 الشعراء 78-80.

1137 التصوف الإسلامي، ص317.

1138 المدثر / 4.

1139 النعمان بن حيون المغربي: تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378 هـ - 1958 م، ص36.

1140 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408 هـ - 1988 م، ج2، ص187.

ومهبط اثرهم ومحل إستقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب واخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة.. ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة، ولكني أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر. ففارق الباطنية بهذه الدقيقة، فإن هذه طريق الإعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار، إذ معنى الإعتبار ان يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه»¹¹⁴¹. وعلى شاكلة هذا النموذج ما ذكره الغزالي بالنسبة إلى قوله تعالى في حق موسى: ((اخلع نعليك))¹¹⁴²، فقد رفض أبو حامد إبطال الظواهر كالذي عليه الباطنية، كما رفض إبطال الأسرار الباطنية كالذي تذهب إليه الحشوية، وإعتبر ان من يجمع بين الظاهر والباطن هو الكامل ذو العينين، فيكون المعنى بحسب الظاهر عبارة عن خلع النعلين، وبحسب الباطن هو طرح الكونين أو العالمين. وبالتالي فإن المثال في الظاهر حق، وأداؤه إلى السر الباطن حقيقة، ولكل حق حقيقة، فهذا هو الإعتبار أو العبور من الظاهر إلى السر الباطن، أو من الشيء إلى غيره¹¹⁴³.

ويشابه هذا النهج طريقة الفلسفة اليهودية الهلنستية، فكما يعبر الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندراني (المتوفى سنة 40م) عن هذه الطريقة بقوله: «هي في الوقت الذي تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافة سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل؛ تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها»¹¹⁴⁴.

ورغم ان العرفاء يعدون الباطن أهم من الظاهر فإنهم مع هذا لا يبطلون الأخير، خاصة وان ذلك يفضي إلى اسقاط الأحكام

1141 احياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص49.

1142 طه/12.

1143 مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، مصدر سابق، ص21-22.

1144 مذاهب التفسير الإسلامي، ص259.

الشرعية، كالذي ينقله الغزالي من ان البعض قد يترك الصلاة ويزعم انه دائم الصلاة بسره¹¹⁴⁵.

لذلك هناك مَنْ يفرّق بين العرفاء والباطنية اعتماداً على منطق الظاهر وعدمه، فالعرفاء يعولون على الظاهر والباطن معاً بخلاف ما تتهم عليه الباطنية من انها تعول على الباطن فحسب. لكن هذه التفرقة التي ذكرها الغزالي وأصبحت رائجة لدى غيره من العرفاء هي تفرقة غير صحيحة. ذلك ان العديد من المحسوبين على الباطنية يتقبلون الظاهر ويضيفون إليه الباطن كالذي يصنعه العرفاء قدماً بقدّم. فهناك جماعة من الإسماعيلية اعترفت صراحة بضرورة الاستناد إلى كل من الظاهر والباطن، فكلاهما حق عندها¹¹⁴⁶، بل وأقرّت عدم جواز مخالفة الظاهر بالباطن¹¹⁴⁷، وعولت على آيات ضرب الأمثال لتبرير معتقداتها الباطنية، ومن ذلك قوله تعالى: ((ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون))¹¹⁴⁸، إذ اعتقدت ان الله جعل للناس مثلاً دالاً على ممثوله فعرفوا الممثل بمثله¹¹⁴⁹. ومن ذلك ما قاله ناصر الدين خسرو، وهو من إسماعيلية القرن الخامس الهجري: «تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة، بيد ان التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا روح»¹¹⁵⁰. وقال أيضاً: «الشرية هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي للشرية.. انها الرمز (او المثال)، والحقيقة هي المرموز إليه (الممثل). والمظهر الخارجي في قلب مستمر مع حقب وادوار العالم، وأما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للصيورة»¹¹⁵¹.

إذاً، من الناحية المبدئية، إن هؤلاء لا ينكرون ظاهر النص ولا يعولون على الباطن فحسب، بل يعترفون بأن للنص ظاهراً وباطناً،

¹¹⁴⁵ مشكاة الانوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص22.

¹¹⁴⁶ محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، أعداد وتقديم الأعظمي،

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص29-30.

¹¹⁴⁷ أساس التأويل، مصدر سابق، ص9 و23.

¹¹⁴⁸ الزمر/27.

¹¹⁴⁹ الحقائق الخفية، ص1 و3. وايضاً: تربية المؤمنين أو تأويل دعائم الإسلام، مصدر سابق، ج1، ص11.

¹¹⁵⁰ مذاهب التفسير الإسلامي، ص203.

¹¹⁵¹ كوربين: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ج1، ص42.

وانه لا يجوز عندهم مخالفة الظاهر للباطن، فكلاهما حق، وإن اختلف المطلب، إذ الظاهر وإن كان حقيقة، إلا أن حقيقته لا تنبعث من ذاته، فهو مثال يشير إلى ما هو أعمق منه، أي الباطن. مع هذا فهم من حيث التطبيق ليسوا من أصحاب الظاهر ولا من أصحاب نظرية المثال والمشكلة عادة، فتفسيراتهم الباطنية من نوع آخر لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تعود إلى العرفاء الذين هم أيضاً يعولون على كل من الظاهر والباطن تبعاً لمبدأ الإعتبار.

ورغم أن مبدأ الإعتبار قد شكّل الغطاء الشرعي لما قام به الغزالي من الممارسة الإستبطنية، إلا أنه لم يتوغل في تطبيقه مثلما فعل من جاء بعده من العرفاء. ولعل ابن عربي هو أول من بسط تطبيقات هذا المبدأ المأخوذ عن الغزالي، فقد جعله غطاءً لتشكيل موسوعة دينية لا يعرف لها أول ولا آخر، ولا قيد ولا ضابط. فقد علق على آية الإعتبار ((فإعتبروا يا أولي الأبصار))؛ معتبراً أنها تعني: «جوّزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببصائركم». وهو الباب الذي أغفله العلماء، لا سيما من وصفهم بأهل الجمود على الظاهر. وأكد بأن المبرر في ذلك هو أن الله «قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً، بتوجه إلهي عن حكم إسم رباني»، الأمر الذي برر له إعتبار خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قدماً بقدماً، فالظاهر في الخطاب هو صورته الحسية، أما الباطن فهو الروح الإلهي المعنوي لتلك الصورة الحسية، والانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من الصورة الحسية إلى الروح المعنوي، هو ما يطلق عليه الإعتبار¹¹⁵².

وهذا هو لب نظرية المشكلة التي تعترف بوجود المطابقة بين الكتابين التدويني والوجودي، فالتدويني يعبر تعبيراً مطابقاً لما هو عليه الوجود الخارجي. والعبور الذي يتحدث عنه العرفاء هو مجاوزة الظاهر إلى الباطن عبر الاشتراك بينهما في روح المعنى، أي أن للمعنى ظاهراً وباطناً، وإن كان في حد ذاته عبارة عن أمر واحد متفاوت القيمة والدرجة. فمثلاً أن التطهير واحد للثياب من

1152 الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص668.

حيث الظاهر وللنفس بحسب الباطن، وكذا الاطعام بالطعام وبالرضا، والسقاية بالشراب والمحبة، ومحاربة الكفر، سواء كانت المحاربة للعدو الخارجي، أو للنفس باعتبارها الأمانة بالسوء... الخ. مما يعني ان هناك خيط صلة بين نظرية المشاكلة التي استخدمها العرفاء في التفسير، وبين منهج الإعتبار.

مع هذا لا يمكن ان نعد كل ما اعتمده العرفاء في مبدأ الإعتبار هو مما يتفق ونظرية المشاكلة، بل ظهرت أنماط مختلفة من الممارسات الإستبطنية في التعامل مع النص، كتلك التي نجدها لدى ابن عربي، فهو قد أجاز ان يفهم العارف من النص الديني كل ما يريد، وحيث ان المرید لا يريد غير القبلية الوجودية، لذا يكون النص تابعاً ومنقاداً إلى هذه القبلية؛ بغض النظر إن كانت هناك مناسبة وقرينة دالة على المطلوب أم لا. فكما يذكر في (الفتوحات المكية) كيف ان الله ينزل كلامه «على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلي عليه مثل ما ينظر النبي فيما انزل عليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه، فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر»¹¹⁵³. وهو يرى ان من ينزل على قلبه القرآن فإنه يفهم ما ينزل وان كان بغير لسانه ولغته فيعرف معاني ما يقرأ، رغم ان هذه الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن باعتبارها ليست بلغته. وبالتالي فإن كل موجود يمكنه ان يجد فيه ما يريد. وهو يستشهد بقول الشيخ أبي مدين: «لا يكون المرید مریداً حتى يجد في القرآن كل ما يريد، وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن»¹¹⁵⁴. وبالتالي يقرر بأن نزول القرآن على القلب، وهو صفة إلهية لا تفارق موصوفها، يعني نزول الحق في القلب، وفي الحديث ان الحق وسعه قلب عبد مؤمن، وبذا ان الحق يكلم هذا العبد من سره في سره، وهو قولهم حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة¹¹⁵⁵.

¹¹⁵³ عن: الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص225.

¹¹⁵⁴ مضمون هذا النص نقله الغزالي عن البعض في كتابه (احياء علوم الدين، ج1، ص284).

¹¹⁵⁵ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص93.

ولا شك ان هذا الذي ذكره ابن عربي يبرر فتح باب الرمزية والإستيطان على مصراعيه، كما هو حاصل بالفعل؛ سواء بالنسبة إلى هذا العارف أو غيره في تعاملهم مع النص. حيث كل مرید يريد من النص كل ما يبتغيه من التعبير عن القبليات الوجودية. وبذا يصبح القرآن كتاباً وجودياً حاكياً لما عليه الوجود، تبعاً لمبدأ الإعتبار، وهو الأداة الموظفة لتطبيق الرؤية الوجودية واسقاطها على النصوص الدينية بدعوى العبور من الظاهر إلى الباطن. لكن يظل ان كل عارف إنما يعبر عما يصل إليه خياله من استرسال يتعلق بالوجود، وهو بهذا الاسترسال لا يضمن الاتفاق والمطابقة مع غيره من العرفاء، رغم ان المفاهيم التي يدلون بها هي مفاهيم متقاربة بإعتبارها محكومة بنفس المنطق من القبليات الوجودية وأصلها المولد.

وتجدر الإشارة إلى ان البعض أطلق على هذه العملية من الإعتبار أو اسقاط الرؤية الوجودية على فهم النص (التطبيق)، كما جاء في التفسير المنسوب إلى ابن عربي، حيث رأى المعاني الباطنية لفهم النصوص إن هي إلا تطبيقات الرؤية الوجودية منزلة على هذا الفهم. ومع ان لفظه (التطبيق) كانت تستخدم قبل العرفاء لدى الكيسانية إلا انها لم تأخذ هذا المعنى، بل كانت مقيدة باجراء التماثل وسحب الرؤية المستمدة من الوجود الخارجي واسقاطها على الأنفس البشرية، تبعاً لمنطق السخية والمشاكلة بين العالمين. مع هذا فالنص الذي ورد عن الكيسانية بهذا الخصوص يحمل تشابهاً مع ما استهدفه العرفاء من اسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على مختلف المجالات، ومنها مجال النص والتنزيل. فهم يؤمنون بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل شخص روحاً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الأفق من الحكم والأسرار مجتمع في الشخص الإنساني، لذلك دعوا إلى تطبيق الأفق على الأنفس، وتقدير التنزيل على التأويل، وتصوير الظاهر على الباطن¹¹⁵⁶. ولا شك ان هذا التصوير المجمل جاء

1156 عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ص64.

على شاكلة المزاعم المفصلة لكل من الفلاسفة والعرفاء والباطنية
الإسماعيلية.

خلاصة الفصل التاسع

نستخلص مما سبق الأمور التالية:

* رغم اقرار العرفاء بمرجعية النص، إلا ان ممارساتهم قد غلب عليها طابع التأويل والإستبطن. ورغم ان عباراتهم تدين كل تأويل وفكرة تخالف النص، إلا ان فهمهم للنصوص قائم على اسقاط القبلية الوجودية، ومن ثم العمل بالتأويل والإستبطن. وبعضهم واقع في تردد؛ فتارة ينكر التأويل وأخرى يعترف به.

* إن لمبدأ الإعتبار أهمية خاصة في تبرير العمليات الإستبطنية التي يتم فيها اسقاط الرؤية الوجودية على فهم النص. فالإعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن لمناسبة ما، لذلك يمكن توظيف أي مناسبة لفظية لأجل اسقاط الرؤية الوجودية وجعلها تمثل باطن ما يظهره النص. وكما عرفنا انه قد تحول هذا المبدأ إلى ما يطلق عليه التطبيق، أي تطبيق الرؤية الوجودية على فهم النص، ومنه يتضح حجم الموسوعة التي تنطوي عليها الديانة الوجودية.

* لا شك ان ما يبرر التطبيق لدى العرفاء هو حالة المطابقة بين العوالم تبعاً لمنطق السنخية، ومن ذلك ان عالم النص مطابق لما عليه عالم الوجود، وبالتالي جاز إنتزاع العلاقات والمفاهيم من العالم الأخير وتطبيقها على الأول.

* رغم محاولات بعض الوجوديين المخلصة لأجل التوفيق بين النص والقبلية الوجودية، إلا ان حصيلة ذلك كانت تليفاً أكثر من كونها توفيقاً، كالذي تشهد عليه محاولات صدر المتألهين الشيرازي.

الفصل العاشر

أنماط القراءة الوجودية واسقاطاتها

لا شك ان نصوص العرفاء في ذم التأويل كثيرة كما عرفنا، لكن أكثر منها الممارسات التأويلية والإستبطنية التي غرضها اسقاط الرؤية الوجودية على العينة الدينية. فهناك أنماط متعددة من الفهم الوجودي لهذه العينة. ولا ينحصر الأمر حول ما سبق من التقابل بين النظريات الثلاث (التمثيل والمشاكله والمعانية)، بل هناك أبعاد أخرى من ممارسات الفهم غرضها إستنباط الرؤية الوجودية من النص لأدنى مناسبة. وبعبارة ثانية انها تستهدف اعادة انتاج الرؤية الوجودية من النص، ومن ثم الايحاء بوجود قبليات وبعديات وجودية كلاهما على وفاق واتفاق. فمثلما هناك قبليات وجودية تعزى إلى العقليين الفلسفي والذوقي، فهناك أيضاً بعديات وجودية تستند إلى الفهم الديني، والغرض من هذه البعديات هو إعادة انتاج الرؤية الوجودية بحسب ما عليه النصوص الدينية، أو اضافة الصبغة الوجودية عليها، الأمر الذي يجعل منها مرآة تحكي الصور التي تحملها تلك القبليات، وبالتالي فإنها تعبر عن نوع من الديانة هي تلك التي أطلقنا عليها (الديانة الوجودية)، إذ تتمظهر بهيئة الموسوعات التفسيرية التي يغلب فيها الممارسات الإستبطنية الرمزية والتأويلية، وهي حتى عندما تتضمن الاعتماد على الظاهر فإن ذلك يصطبغ بصبغة القبليات الوجودية، أو ان صورته تتشكل بحسب ما عليه هذه المرآة.

إذاً، سنجد ان مفاصل الرؤية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة تتشكل من جديد عبر آليات الفهم الديني وفقاً للقبليات الوجودية وأصلها المولّد. فسرى أمامنا مفاهيم كل من الوجود والماهية والعلم والإدراك، وكذا طبيعة علاقات المراتب والمبدأ والمعاد، بما تتضمنه من روابط سببية أو روابط تتعلق بالأسماء الإلهية والأعيان الثابتة ووحدة الوجود، وقد يكون بعض المباطنات جارياً وفقاً للأيديولوجيا المذهبية، كالذي تمارسه الإسماعيلية ومن بعدها المدرسة الشيعية أو الكشفية، وشبيه بهذا الأمر ما يمارسه

العرفاء خاصة فيما يتعلق بالحقيقتين المحمدية والعلوية، إذ هما من أهم مصاديق الرؤية الوجودية التي تتحدد عليها طبيعة الوجود المنتزل والمجول.

ومثلما يصدق القول إن العرفاء ألبسوا المعطى الديني لباس القبليات الوجودية، فكذا العكس صحيح، أي أنهم ألبسوا الرؤية الوجودية لباس المفاهيم الدينية وعاويناها. فالعمليتان متبادلتان ومنظور إليهما من زاويتين مختلفتين، مما يجعل ان كل ما هو ديني هو وجودي، وكل ما هو وجودي هو ديني. لكن يظل الأساس في التوليد والتحديد عائداً إلى القبليات الوجودية. فهذه القبليات يتحدد شكل المعطيات الدينية من دون عكس. ففي الأعم الأغلب تتخذ هذه المعطيات دور الظل والتبعية لتلك القبليات.

على ان إعتبار كل ما هو ديني هو وجودي وكذا العكس؛ يمكن ان يستمد مبرره لدى العرفاء من التناظر والتسانخ القائم بين مظاهر الوجود من جهة، وبين اللغة والحروف - ومنها لغة النص الديني وحروفه - من جهة أخرى، فلكل حرف دلالة على كائن وجودي، وكذا كل كلمة مركبة من الحروف لها دلالة على التركيب الوجودي بين الأشياء، وكما سبق ان عرفنا كيف ان ابن عربي عدّ العالم مشتقاً من كلمة (كن)، تبعاً لقوله تعالى: ((إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون))¹¹⁵⁷، وحيث ان هناك ثمانية وعشرين حرفاً فإن العالم بدوره عبارة عن هذا العدد من المراتب لا يزيد ولا ينقص.

بمثل هذا المنطق تعين الفهم الوجودي بأنماطه المتعددة. ويمكن ابراز هذه الأنماط تبعاً لآليات فهم النص. فهناك ثلاث آليات للفهم سبق تفصيل الحديث عنها خلال الحلقة الأولى للمشروع (علم الطريقة)، وكلها تعتبر مورداً خصباً للممارسة الوجودية. فقد اعتاد علماؤنا ان يقسموا قراءة النص الديني وفهمه إلى قراءة تفسيرية ظاهرية وأخرى تأويلية. وهم لا يميزون من الناحية المنهجية بين القراءات التأويلية التي يمارسها المتكلمون وبين القراءات الباطنية التي يسقطها العرفاء وغيرهم من ذوي النزعات الغنوصية. وعادة

ما يقصد علماءنا بالقراءة التفسيرية الظاهرية بأنها تتضمن حمل ألفاظ النص على معناها البين أو الظاهر، وعلى خلافها القراءة التأويلية، حيث انها تحمل الألفاظ على غير ظاهرها.

وواقع الأمر ان هذا التقسيم لا يفي وطبيعة ما تقوم به آليات القراءة، لوجود الفرق الجوهرى بين الممارسات التأويلية كما يزاولها المتكلمون، وتلك التي يسقطها العرفاء والغنوصيون. ويعود السبب في عدم هذا التمييز إلى غياب فكرة جوهرية تتأسس عليها طبيعة آلية القراءة والفهم، وهي الفكرة التي أطلقنا عليها (المجال).

فالمجال يعبر عن المعنى المجمل للموضوع الذي يتم طرحه على بساط البحث من النص اللغوي. أو انه عبارة عن ذلك الظهور في المعنى العام للمحور الذي يتناوله النص، وان هذا الظهور العام يتشكل مما نفهمه من الاجمال الكلي للألفاظ وسياقها، بحيث تتميز لدينا طبيعة المحور الذي يطرحه النص وان لم نتمكن من قراءته قراءة تفسيرية ولا اشارية، بل يكفينا في ذلك معرفة العنوان العام الذي تدور حوله الأحداث اللغوية للنص، شبيه بما يحصل من تبادل للمعنى المجالي عند النظر إلى عناوين الكتب والمقالات، حيث تنبؤنا - غالباً - عن طبيعة الاحداث التي تتضمنها هذه الدراسات وإن لم نقرأها ونطلع عليها بعد.

وبفكرة المجال يمكن التمييز بين ثلاث آليات مختلفة، وهي التي سميناهم الآليات الإستظهارية والتأويلية والإستبطانية. فالآلية الإستظهارية هي تلك التي يتحقق فعلها وفق العمل بمحورين، أحدهما العمل بالظهور اللفظي للنص تبعاً لما يبديه السياق، والآخر العمل بالظهور المجالي. ويمكن القول إن الأخذ بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال من دون عكس. وعلى خلاف ذلك تأتي الآلية الإستبطانية، حيث ان شرط العمل بها هو عدم الاحتفاظ بالظهورين اللفظي والمجالي، فهي تستبدل المجال الظاهر بمجال آخر غير منظور، وان التخلي عن المجال الظاهر هو في حد ذاته يفضي إلى التخلي عن الظهور اللفظي. وأبرز من يعمل بهذه الآلية هم الباطنية والعرفاء. أما الآلية التأويلية فهي تعمل وفق شرط الحفاظ على

المجال ولكن من غير الأخذ بظاهر النص. أي انها تتوسط بين الآليتين الأوليتين.

إذاً، نعود إلى ما نحن بصده من ابراز الأنماط المتعددة للفهم الوجودي وفق الآليات الثلاث الأنفة الذكر، كما يلي:

1- الآلية الإستظهارية والفهم الوجودي

قلنا ان هذه الآلية تعمل وفق شرطين هما المجال والظاهر اللفظي. لكن حيث ان العمل بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال، فإن الخاصية الأساسية لهذه الآلية هو العمل بالظاهر فحسب. وتبعاً للنظام الوجودي ان العمل بظاهر النص لا بد ان يتلون بطيف ما عليه من رؤية. وسبق ان شاهدنا موقف العرفاء والإشراقين من التعامل مع هذا الظاهر وفقاً لنظريتي المشاكلة والمعائنة، وعرفنا ان النص الواحد يمكن ان يتعدد فيه الظهور، وكل ذلك يعتمد على طبيعة القبليات المعرفية؛ حتى وإن كانت هذه القبليات عائدة إلى نظام واحد كالنظام الوجودي. فرغم انه واحد، ورغم ان العرفاء ينتمون إلى طبقة واحدة، إلا انه لا يمتنع ان يصدر عنهم من الفهم ما هو قائم على تعددية الظهور النصي، ناهيك عن تعددية الظهور الناتجة عن اختلاف النظام المعرفي. فمثلاً قد يكون ظهور النص لدى النظام الوجودي هو غيره عند النظام المعياري؛ تبعاً لاختلاف ما عليه القبليات المعرفية، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (علم الطريقة).

ويحمل النظام الوجودي ما لا يقل عن شكلين مختلفين من الظهور وتعددية المعنى، وكلاهما نطلق عليه (الإستظهار الوجودي)، وذلك كالاتي:

أ - الإستظهار العام

وهو الإستظهار بالمعنى الحرفي المشترك، كالذي مرّ معنا عند الحديث حول نظرية المشاكلة، إذ عرفنا ان لظاهر لفظ النص معنىً مشتركاً له عدد من المصاديق تبعاً لمراتبه الوجودية، مثل لفظة النور والقلم والكرسي والميزان وغيرها، فهي غير مقيدة بالاطر

الحسي ولا غيره، وبالتالي فالذي يحدد المعنى الخاص لهذه المفاهيم المشتركة هو الباطن، أو الإعتبارات التي تأتي بحسب القبلية الوجودية. وقد اطلعنا على نصوص بعض العرفاء الدالة على هذا المعنى الموظف في التطابق بين النص ومراتب الوجود.

ب - الإستظهار الخاص

وهو الإستظهار بالمعنى الحرفي الخاص، والمقصود به أحد تجليات المعنى المشترك العام الوارد ذكره قبل قليل، ومنه التجلي الحسي، إذ تتعين الحقيقة بهذا التجلي وفق القبلية الوجودية. أو يمكن القول إن هذا الإستظهار - كسابقه - يستهدف الحفاظ على ظاهر النص من غير تأويل، لكنه يلجأ إلى القبلية الوجودية لأجل الفهم الباطني أو التفسير.

والفرق بين الإستظهارين العام والخاص هو ان إستظهار الأول يحصل لدى المفهوم المشترك للفظ، أما إستبطانه فيتحقق من خلال أحد تجليات هذا المفهوم وفق القبلية الوجودية. في حين يأتي إستظهار الثاني عبر المفهوم الخاص (غير المشترك)، أما إستبطانه فيتم عبر القبلية الوجودية.

ومثلما تعبر قراءة النص عن اشارة؛ فإنها تزيد عليها بالايضاح والتفسير، كالذي فصلناه لدى الحلقة الأولى للمشروع. فالآلية الإستظهارية قد تكون مجرد آلية اشارية تعبر عما يتبادر للذهن من معنى النص، لكن قد يضاف إليها ايضاح الكيفية التفسيرية للإشارة. والعمليتان لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبول، فليس كل ما يقبل من حيث الإشارة يقبل من حيث الايضاح والتفسير، انما يعود ذلك إلى تحكم سلطة القبلية، لا سيما القبلية المنظومية العائدة للنظم الفكرية. فمثلاً قد يتفق العرفاء مع غيرهم في فهم الإشارة الإستظهارية، لكنهم من حيث الايضاح يلجأون إلى التفسير الوجودي المعهود بما يختلفون فيه عن الغير، بل وبما يبتعدون فيه عن أجواء النص وسياقه، إلى درجة قد لا يستسيغه العقل والوجدان، رغم قيامه على الإشارة الإستظهارية. وهي حالة ما سميناه (الإستظهار الجدلي).

وعموماً ان ما يعنيه الإستظهار الجدلي هو ان تكون الإشارة إستظهارية، أما ايضاحها وتفسيرها فهو يتقوم بالمباطنة والتأويل البعيدين، وذلك بفعل تحكم القبليات وتوجيهها.

وكثيراً ما يستعين الإستظهار الخاص للعرفاء بالحس؛ ليدلّ به على ما يراد اسقاطه من القبليات الوجودية، كالذي لاحظناه حول فهم الآيات المتعلقة بوحدة الوجود وغيرها. إذ يأتي تأكيد العرفاء على المعنى الحرفي للنص بحسب الإشارة، في حين يستعين الايضاح والتفسير بالحس - عادة - للدلالة على المعنى الوجودي المطلوب. ومن أمثلة هذا النوع من الإستظهار نذكر ما يلي:

جاء ان معنى لفظة الظاهر لدى ابن عربي في قوله تعالى: ((هو الأول والآخِر والظاهر والباطن))¹¹⁵⁸، يشير إلى العالم الخارجي لا غير¹¹⁵⁹. فمن حيث الإشارة لا ينفي ابن عربي بأن لله ظهوراً كالذي تشير إليه الآية، وهو نفس المعنى الخاص المتبادر في أذهاننا، لكن من حيث الايضاح والتفسير فإن الحس لا يمدنا بغير هذا العالم الظاهر، وبالتالي فمن حيث الباطن يكون هذا العالم هو المقصود بظاهر الحق¹¹⁶⁰.

ويمكن ان يقال الشيء نفسه في قوله تعالى: ((ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثمّ وجه الله ان الله واسع عليم))¹¹⁶¹، فمن حيث الإشارة الإستظهارية ان معنى النص واضح الدلالة، أما من حيث الايضاح والتفسير فكما جاء في التفسير المنسوب لإبن عربي؛ هو ان ذات الله متجلية بجميع صفاته، فله الإشراق على القلوب بالظهور والتجلي فيها بصفة جماله، وذلك عند حالة شهود العبد وفنائه، كما ان له الغروب فيها بالاحتجاب بصورها وذواتها بصفة جلاله، وذلك بعد الفناء. وبالتالي فأى جهة يتوجه إليها العبد فثم

1158 الحديد/3.

1159 جاء في نهج البلاغة ان الامام علي قال بصدد الظاهر والباطن: «بل ظهر للعقول بما ارانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد خلقه خلق السماوات موطدات بلا عمد قائمات بلا سند...». وقال أيضاً وهو بصدد وصف الارض: «هو الظاهر عليها بسلطانه وعظمته، وهو الباطن لها بعلمه ومعرفته» (صبحي الصالح: نهج البلاغة، ص261 و275).

3 يقول الشاعر والعارف مير فندرسكي (المتوفى عام 1050هـ) بهذا الصدد: «الحق روح العالم، والعالم هو البدن، والأفلاك والعناصر والموالييد أعضاء.. وما عداه فهو تقفن». (مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ص176).

1161 البقرة/115.

وجهه، لم يكن شيء سواه، وان الله واسع بمعنى انه جميع الوجود وشامل لجميع الجهات¹¹⁶².

وكذا الحال مع حالات الإستظهار لنصوص قرآنية كثيرة كالأيات التالية: ((كان الله بكل شيء محيطاً)) النساء/126.. ((وأحاط بما لديهم)) الجن/28.. ((وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله)) الزخرف/84.. ((وهو الله في السماوات وفي الأرض)) الانعام/3.. ((وهو معكم أينما كنتم)) الحديد/4.. ((ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)) ق/16.. ((ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون)) الواقعة/85.. ((ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)) المجادلة/7. فقد تمسك ابن عربي بظواهر هذه الآيات؛ مؤكداً بأن الله قد وصف نفسه بالقرب من عباده. وهو باعتماده على هذه الظواهر خلص إلى النتيجة التي يكون العبد قريباً من الحق كصفة ملازمة قبال اتصاف الحق بالقرب منه، وان الناس يطلبون ان يكونوا مع الحق أبداً في أي صورة تجلى، وهو لا يزال متجلياً في صور عباده دائماً، فيكون العبد معه حيث تجلى، والله معه أينما كان¹¹⁶³.

كذلك فإن الله يوصف بالغنى عن الفقر بحسب الدلالة الظاهرة من قوله تعالى: ((ان الله غني عن العالمين))¹¹⁶⁴، وكما يؤكد ابن عربي بأن الله غني تماماً عن العالمين، لكن من حيث ايضاح الكيفية التفسيرية فالله غني بحسب ما عليه الذات في حضرتها الأحدية، وان النقائص بهذا الاعتبار لا تعود إلى الحق بما هو في ذاته وانما إلى ما دونه بحسب إعتبرات التقييد، أي إلى الروح الأعظم أو العقل

¹¹⁶² تفسير ابن عربي، ج1، ص80. يقال انه جاء عدد من الرهبان وسألوا الإمام علي عن معنى وجه الله كما جاء في القرآن، فردّ عليهم بقوله: ما هو وجه النار المشتعلة، فاجابوا: كلها عبارة عن الوجه، فقال الإمام: فهذا الوجود كله هو وجه الله. فاقتنع الرهبان وأسلموا (جامع الأسرار، ص211).

¹¹⁶³ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص85 548. علماً ان بعض الغنوصيين من فرقة الشيخية لم يتقبل توظيف العرفاء لمثل هذه الآيات في الدلالة على وحدة الوجود، مثلما هو الحال مع كاظم الرشتي الذي اكتفى ان يكون منطق السنخية متحكماً في عالم الصادرات من العقل الأول فما تحته، لذا اعتبر ان قوله تعالى: ((وكان الله بكل شيء محيطاً)) يعني الإحاطة القويمية ولا دلالة له على وحدة الوجود، حيث لله المثل الأعلى. كما اعتبر ان قوله تعالى: ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن)) يعني ان الله يدخل بالشيء ويخرج عنه بالفعل والأسماء والصفات، حيث لا يُرى شيء الا ويُرى هذا الفعل والصفات قبله أو بعده أو معه، وليست الذات هي الداخلة الخارجة. والرشتي كغيره من فرقة الشيخية يرى ان المراد بهذا الفعل والصفات كما في تفسير الآية الاخيرة هم أهل البيت، وكذا هم المرادون بالإحاطة القويمية والمثل الأعلى كما في تفسير الآية الأولى، لكونهم يمثلون المشيئة الإلهية التي تنقوم بها الأشياء وتظهر (كاظم الرشتي: شرح حديث عمران الصابي، ص155).

¹¹⁶⁴ آل عمران/97.

الأول أو الحقيقة المتعينة الكلية، إذ كان ولم يكن معه شيء ولا زال كما كان¹¹⁶⁵.

وإذا كان الله غنياً عن العالمين تبعاً لإستظهار الآية الأنفة الذكر، فإنه يوصف أيضاً - حسب رأي ابن عربي - بالفقر والنقص، لنفس العلة من الاعتماد على ظواهر النصوص الدينية للقرآن والحديث، مثلما جاء في قوله تعالى: ((واقضوا الله قرضاً حسناً))¹¹⁶⁶، وقوله أيضاً: ((وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون))¹¹⁶⁷، وكذا ما جاء في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، أو ما جاء في الحديث القدسي: «جعلت فلم تطعمني..»، أو غير ذلك من الآيات والأحاديث.. فكلها لها دلالة عند ابن عربي على الحاجة والفقر الإلهي، وتفسيرها لديه ينبع مما عليه وحدة الوجود؛ وهو ان الله يتجلى بصور الخلق للعباد، فيكون فقره وحاجته من هذه الناحية، فما من صورة إلا وتكون ناقصة وفي حاجة إلى غيرها.

كما هناك إستظهارات أخرى لها علاقة بالأعيان الثابتة، مثل ما جاء في قوله تعالى: ((ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى))¹¹⁶⁸، فالخلق هنا بمعنى الحصة والحد المخصوص أو الاستعداد، أي أعطى كل شيء حصته واستعداده الخاص¹¹⁶⁹.

كذلك ما جاء في قوله تعالى: ((لا تبديل لكلمات الله))¹¹⁷⁰، إذ لما كانت هذه الكلمات تعبر عن الأشياء فإنها - لهذا - لا تقبل التبديل مثلما هو ظاهر النص القرآني، ومن حيث الايضاح والتفسير فالمقصود بها حقائقتها المعبر عنها بالأعيان الثابتة التي يستحيل تبديلها، إذ لا تظهر الأعيان إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت¹¹⁷¹. ومثل ذلك إستظهار الآيات التي تنسب صفات الأعمال إلى أصحابها، كقوله تعالى: فلا تلوموني ولوموا أنفسكم)) ابراهيم/22..

¹¹⁶⁵ نقد النقود، مصدر سابق، ص 695-696.

¹¹⁶⁶ الحديد/17.

¹¹⁶⁷ الذاريات/56.

¹¹⁶⁸ طه/50.

¹¹⁶⁹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص 134-135 و 473.

¹¹⁷⁰ يونس/64.

¹¹⁷¹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص 441.

((وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)) النحل/18.. ((وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون)) آل عمران/117.. ((وما أنا بظلام للعبيد)) ق/29، فهي صحيحة من حيث الظاهر، أما من حيث الايضاح والتفسير والباطن فدالة على ما للأعيان من صفات ثابتة هي مصدر تلك الأعمال وما يلحقها من الصفات التي تشير إليها النصوص. فهذه الآيات تدل من حيث الايضاح والتفسير على ان حقائق أنفسنا المتمثلة بأعياننا الثابتة هي السبب في ما نحن به من ظلم، ومنه يعلم ان لله الحجة البالغة. فأنفسنا من حيث حقيقتها الأصلية هي منبع الظلم وكل سوء وخير، وهو معنى قول العرفاء: فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وإن كان الحمد لله يأتي من حيث افاضة الوجود على حقائقنا فحسب. ولا شك ان تفسير الايتين الانفتي الذكر هو تفسير قائم على الظاهر من دون شك.

وكذا هو الحال في قوله تعالى: ((فلو شاء لهديكم أجمعين))¹¹⁷²، فالعرفاء يستظهرون معنى الاشياء بالاستطاعة، باعتبارها أحد معانيها البارزة، وبالتالي فالآية تدل بحسب هذا الإستظهار على ان هداية الناس لا تخضع لحاكمية الله وقدرته، بل الأمر يعود إلى حقيقة أنفسنا من حيث كونها أعياناً ثابتة، فالمشيئة متعلقة بهذه الأعيان المطلق عليها الفيض الأقدس، خلافاً للإرادة المتعلقة بايجاد الممكنات أو الفيض المقدس¹¹⁷³. لذا كانت الاشياء عند العرفاء بمعنى الاستطاعة لا الإرادة، وتصبح الآية تعني ان هداية كل الناس يستحيل ان تتحقق لعدة عدم الاستطاعة، فلو استطاع الله لهدى الناس جميعاً.

وعلى الشاكلة نفسها ما جاء في تفسير الدعاء المستجاب كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ((ادعوني استجب لكم))¹¹⁷⁴، حيث يحصل الدعاء بلسان الاستعداد¹¹⁷⁵، وفق ما تطلبه الأعيان الثابتة من الظهور والايجاد، كالذي مرّ علينا من قبل. والشيء نفسه مع ما

1172 الانعام/149.

1173 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص268.

1174 غافر/60.

1175 تفسير ابن عربي، ج1، ص635.

جاء في قوله تعالى: ((أجيب دعوة الداع إذا دعان))¹¹⁷⁶، أو ما جاء في الحديث القدسي: «من أطاعني فقد أطعته ومن عصاني فقد عصيته».

ومثل ذلك ما جاء في تفسير الأمل لقوله تعالى: ((وأتاكم من كل ما سألتموه))، حيث دلت عنده على ما لدى الناس والخلائق من الاستعدادات التي تخصها وما تسأله من افاضة الوجود عليها بحسب ما هي عليه من الاستعداد والقبالية. ومثل هذا الأمر يظهر في قوله تعالى: ((قل كل يعمل على شاكلته))¹¹⁷⁷، فالكل يعمل بحسب ما عليه من الاستعداد والصورة التي هو عليها، فكلّ ميسر لما خلق له، مثلما جاء في الحديث النبوي. وللآية الأخيرة توجيه آخر كالذي لجأ إليه ابن عربي، حيث عدّ العالم عمله فظهر هذا العالم بصفات الحق بإعتباره من عمله وصنعه، لذا لو قلت في العالم انه حق فقد صدقت، إذ يقول تعالى: ((ولكن الله رمى))، ولو قلت فيه انه خلق لصدقت أيضاً إذ يقول تعالى: ((اذ رميت))، فهو المجهول المعلوم¹¹⁷⁸. وشبيه بهذا نجده لدى صدر المتألهين في توجيهه للآية، إذ تعني عنده أن كل شيء يصدر على شاكلته الحق، أو ان كل شيء قد أوجده الله على شاكلته مثلما جاء في الحديث القائل: «خلق الله آدم على صورته»¹¹⁷⁹.

كما ان من الإستظهارات الأخرى ما جاء في تفسير صدر المتألهين لقوله تعالى: ((إنك ميت وإنهم ميتون))¹¹⁸⁰، وهو انه محمول على الحقيقة بلا حاجة للتأويل والتوجيه، بمعنى ان النبي الموجه إليه الخطاب وغيره من الناس هم جميعاً ميتون، حيث يكون للإنسان السعيد موت وبعث ونشر وحشر إلى الله تعالى في كل وقت من أوقات الحياة الطبيعية، فهناك رقي من نشأة إلى أخرى، ومن مقام إلى آخر، فالموت هو التحول والكمال في النشآت

1176 البقرة/186.

1177 الاسراء/84.

1178 الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص430.

1179 انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين: تفسير القرآن، طبعة دار التعارف، ج1، ص207. ومفاتيح الغيب،

ص87-88. والشواهد الربوبية، ص41-42.

1180 الزمر/30.

والمقامات¹¹⁸¹. وواقع الأمر ان هذا الإستظهار لم يكن إستظهاراً تاماً؛ لكونه يلوّح إلى إعتبار المقصودين في الآية ((وانهم ميتون)) هم السعداء من الناس فقط، وهو ما لا ظاهر له في النص.

كذلك إستظهر ابن عربي من قوله تعالى: ((ولا تحسبن الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون))¹¹⁸²، بأن الشهداء ليسوا أمواتاً بل أحياء بين أظهرنا وإن لم نستطع إدراكهم وابصارهم. وهذا الإستظهار في حدّه المذكور مقبول لدى جميع المسلمين أو أغلبهم.

وأيضاً إستظهر العرفاء ما جاء في قوله تعالى: ((وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم))¹¹⁸³، إذ ما من شيء إلا وله روح ناطقة تسبّح بلسان يليق بها¹¹⁸⁴.

والملاحظ من كل ما سبق ان العرفاء يحرصون على قبول الظهور اللفظي لمعنى النصوص من حيث الإشارة، لكنهم من حيث التفسير يلجأون - بحسب الباطن - إلى مباني القبلية الوجودية ليكشفوا بها عن كيفية ما تتضمنه تلك الإشارة المجملة.

2- الآلية الإستبطانية والفهم الوجودي

تحدد وظيفة هذه الآلية بالتخلي عن مجال النص وابداله بمجال آخر جديد مختلف، مما يلزم عنه عدم الحفاظ على الظاهر. وتتخذ الممارسة الوجودية وفق هذه الآلية أنماطاً مختلفة من القراءات، فتارة تجعل من الألفاظ الدينية ما تناظر بها قضايا الوجود والإدراك، وثانية تجعل منها رموزاً وتلويحات باطنية دالة على المفاهيم الوجودية لأدنى مناسبة، بلا ضابط ولا ميزان، لا سيما تلك التي لها علاقة بالإدراك؛ كالعقل والنفس ومراتبهما وصورهما العلمية، فالوجود عبارة عن مراتب مختلفة من الإدراك والصور، وبالتالي لم لا يكون النص الديني هو أيضاً خاضعاً ومعبراً عن هذه المراتب تبعاً لمنطق السنخية؟!!

1181 أسرار الآيات، ص159.

1182 آل عمران/169.

1183 الاسراء/44.

1184 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص13-14.

ومع انه يمكن عدّ هذه الأنماط للقراءة راجعة إلى صنف واحد من الإستبطن، هو الإستبطن الاشاري والرمزي، لكن يمكن ان نجد فيه أربعة أنواع من التطبيق؛ أحدها خاص بالرمزية الدينية للمفاهيم والألفاظ الغيبية والوجودية العامة، كالنور والعرش والكرسي واللوح والقلم وما إلى ذلك. وثانيها يتعلق بالألفاظ والاصطلاحات الدينية المفهومة ولو اجمالاً، مثل القرآن والفرقان. وثالثها مناط بالألفاظ غير المفهومة تماماً كالحروف المقطعة. أما النوع الرابع فيختص بالقضايا المعيارية والتشريعية، إذ خضعت إلى نفس المعاملة مع قريناتها السابقة، وتمّ قراءتها باعتبارها رموزاً تشير إلى ما عليه الوجود وإعتباراته القبلية.

وفي جميع الأحوال تصدق المماثلة بين الظاهر والباطن على كل من الوجود والنص الديني، ومن ذلك إعتبار الشريعة والحقيقة للنص جاءت على غرار الظاهر والباطن للوجود الخارجي، فالأول بصدد العالم التدويني، والآخر بصدد العالم التكويني.

ومن الناحية الإعتبارية يمكن تقسيم الممارسة الإستبطنية في هذه الآلية إلى عدد من التفنات كالتالي:

1- تفنات الإعتبارات التناظرية: إذ يعتمد هذا النمط على التناظر والتشاكل المدعى بين المعطيات الدينية والمضامين الوجودية رغم عدم وجود المناسبة الكافية لهذا الربط.

2- تفنات الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي: إذ يجعل هذا النمط من النص رمزاً يلوح ويشير إلى ما عليه القبلية الوجودية من غير مناسبة ظاهرة. ولا شك ان هذا النمط هو الأساس فيما عداه من التفنات.

3- تفنات تحويل الإعتبارات التشريعية إلى معانٍ وجودية: ففي هذا النمط تصبح التشريعات الفقهية الدالة على القضايا المعيارية لها معانٍ باطنية وجودية رغم عدم وجود قرينة دالة على هذا الربط. فهي بالتالي تمثل استبدال المجال المعياري بالمجال الوجودي. والحديث عن هذه التفنات سيكون كما يلي:

أ - المعطى الديني والتناظر الوجودي

كثيراً ما يقيم النظام الوجودي تناظرات ومشاكلات بين عالمي الوجود والدين، أو بين الصنعتين الإلهية والنبوية حسب تعبير بعض دعاة الإسماعيلية، حيث ان الله أوجد الدين على مثال ما عليه الوجود، ومنه تنشأ التماثلات والتناظرات، إذ أحدهما يماثل الآخر ويشاكله، وانه ما من شيء في أحدهما إلا وله نسخة مماثلة ومشاكله في الآخر. أو ان أحدهما يكون تعبيراً عن الآخر ومراداً له. ومن ذلك ان عالم العقول المقدسة والنفوس الكلية كلاهما كتابان إلهيان، وقد يقال عن العقل الأول وكذا الحقيقة المحمدية انه أم الكتاب لإحاطته بالأشياء اجمالاً. ويقال عن النفس الكلية الفلكية بأنها الكتاب المبين لظهورها في الأشياء تفصيلاً. وعن النفس المنطبعة في الجسم الكلي بأنها كتاب المحو والإثبات. وان الإنسان الكامل هو كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة، لأنه نسخة العالم الكبير؛ فمن حيث عقله هو كتاب عقلي يسمى أم الكتاب، ومن حيث نفسه الناطقة يسمى كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث روحه النفسانية التي في فلك دماغه يسمى كتاب المحو والإثبات. وقد إعتبر صدر المتألهين ما ذكر من الكتب بأنها أصول الكتب الإلهية، وأما فروعها فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها¹¹⁸⁵.

على ذلك فإن لفظة الكتاب في قوله تعالى: ((ما فرطنا في الكتاب من شيء))¹¹⁸⁶، جاءت منبهة على معنى الإنسان، وان الملك والجان جزء منه، وانموذج خرج عنه، أي انه بعض الخطاب، وان الإنسان هو كل الكتاب المعبر عنه بالكتاب الجامع لجميع الكتب الإلهية والكونية¹¹⁸⁷، مثلما ينبه عليه قوله تعالى: ((ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين))¹¹⁸⁸، فالرطب يرمز إلى عالم الملائكة، واليابس يرمز إلى العالم الكوني، والكتاب هو الإنسان، فالإنسان هو مجموع هذين العالمين¹¹⁸⁹. وان المقصود بقوله تعالى: ((اقرأ كتابك

¹¹⁸⁵ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص70-71. كذلك: المبدأ والمعاد، ص127-128. وجمال الدين الأفغاني: مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، ص16.

¹¹⁸⁶ الانعام/38.

¹¹⁸⁷ كتاب شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص343-344.

¹¹⁸⁸ الرعد/43.

¹¹⁸⁹ مرآة العارفين، مصدر سابق، ص17.

كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً¹¹⁹⁰؛ هو الدعوة إلى معرفة كتاب الإنسان أو نفسه، فمن عرفها فقد عرف ما كان وما هو كائن ويكون، أو ان من عرفها فقد عرف ربه وعرف جميع الأشياء، بإعتباره كتاباً مضاهياً للحق وفيه كل شيء¹¹⁹¹.

وفي مشاكلة لصدر المتألهين انه إعتبر القرآن المبين نسخة شارحة لكمال الإنسان، فهي نسخة تكشف عن مقامات هذا الخليفة الرباني الظاهرة في الحقيقة الجمعية المحمدية، وان فاتحة القرآن هي نسخة النسخ القرآنية من غير اختلال ولا نقصان. لذا فهو يوصي المعنى بعلم القرآن بضرورة ان يتعلم أولاً معرفة الإنسان؛ مبادئ أحواله وأسرارته، وأسباب أكوانه ومقاماته، ومنازل أسفاره ودرجاته¹¹⁹².

كما شابه هذا الفيلسوف بين الإنسان والقرآن، فكل منهما سر وعلن أو ظاهر وباطن، فللقرآن - كما ورد في الحديث - ظهر وبطن إلى سبعة أبطن؛ هي كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والأخفى¹¹⁹³. ولدى العارف الخميني انه كما يمكن ان يكون المراد من تلك البطون مراتب الإنسان؛ فكذلك يمكن ان يكون المراد منها المراتب الوجودية السبعة التي هي مقام الأحدية الغيبية وحضرة الواحدية ومقام المشيئة والفيض المنبسط وعالم العقل وعالم النفوس الكلية وعالم المثال المطلق وعالم الطبيعة¹¹⁹⁴.

كما هناك تناظر بين الوجود والقرآن، كالذي يشير إليه السيد الخميني، فالقرآن هو جميع صفحة الوجود، وما من شيء في الأول إلا وموجود في الآخر، بل ان كل فرد من أفراد الوجود، بما في ذلك

1190 الاسراء/14.

1191 يذكر بهذا الصدد أبيات شعر منسوبة للامام علي كالتالي:

داؤك فيك وما تشعر ودواؤك فيك وما تبصر

وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

فأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر

(مطلع خصوص الكلم، ج1، ص71. ومراة العارفين، ص16).

1192 مفاتيح الغيب، ص497-498.

1193 مفاتيح الغيب، ص39.

1194 تعليقات على مصباح الإنس، مصدر سابق، ص214. علماً ان المراتب المذكورة في المتن تبدو كأنها ثمانية لا سبعة، لكن المرجح ان مقام المشيئة والفيض المنبسط يعبران عن مرتبة واحدة فتكون سبع مراتب.

ما يعتبر عند أهل الظاهر من الموجودات الخسيسة، انما هو قرآن جامع له ظهر وبطن وحد ومطلع، فأى شيء هو حامل لكل شيء¹¹⁹⁵.

وهناك مشاكلات تربط بين ظواهر الأشياء المختلفة وبواطنها، كالعلاقة بين ظاهر الوجود وباطنه من جهة، وظاهر القرآن وباطنه من جهة ثانية، وكذا مع ظاهر العدد وباطنه، والحرف والكلمة، ومنها تم اشتقاق الكثير من المفاهيم. وكل ذلك يتأسس على طبقات الظاهر والباطن. ففي الوجود مشاكلات للمراتب بين عالمي الشهادة والغيب، أو الظاهر والباطن الوجودي، ومثلها فيما هو مدون في النصوص الدينية كالقرآن الكريم، حيث فيه الظاهر والباطن، وكذا بين العدد والواحد الذي هو باطن كل عدد، وكذا الحال في العلاقة بين الحرف والكلمة، فكلها تتأسس وفق علاقة الظاهر والباطن. لكن بين هذه العلاقات المختلفة تشاكلات متعددة، ومنها التشاكل بين علاقات الوجود وعلاقات النصوص الدينية ومفاهيمها.

ويمكن ارجاع هذه الممارسة من الإستبطن إلى الإستبطن الرمزي والاشاري كما سنتحدث عنه بعد قليل، فالتناظر والتشاكل بين الصنعتين الإلهية والنبوية، أو الوجودية والدينية، ليس تناظراً يستقل أحدهما عن الآخر، بل بينهما رابطة التأسيس، حيث يتأسس الحرف وكذا الكلمة والآية والسورة والنص الديني على كل ما له نظير في الوجود. وبالتالي فإن التعيين الديني هو مرآة التعيين الوجودي، مما يعني ان الأول لا بد ان يكون كاشفاً عن الآخر تبعاً للإستبطن الرمزي والاشاري.

ب - الإشارة الرمزية والتلويح الوجودي

ان أهم ما يبرر قيام هذا النمط من الإستبطن هو إعتبار العينة الدينية جاءت كمرآة للعينة الوجودية تبعاً لمنطق السنخية، بل العكس صحيح أيضاً. لكن مع الأخذ بعين الإعتبار ان العلاقة بينهما هي علاقة تأسيس ومسانحة، حيث تتأسس العينة الدينية على الوجودية من دون عكس، الأمر الذي يجعل العلاقة بينهما تتخذ شكل

¹¹⁹⁵ تعليقات على مصباح الإنس، ص 214-215.

المرأتين، فالنظر في إحداهما يفضي إلى معرفة الأخرى، مثلما يجري الحال في العلاقة الوجودية بين المرتبتين الإلهية والكونية، فهما يشكلان مرأتين إحداهما تعكس صورة الأخرى، وان النظر في أي منهما يفضي إلى مشاهدة الثانية كما عرفنا من قبل.

هكذا تعبر العينة الدينية عن العينة الوجودية، وان من الممكن التعرف على إحداهما عبر الأخرى من خلال الإستبطان، وهو ما يبرر إعتبار العينة الدينية رموزاً وإشارات لما عليه العينة الوجودية، وبالتالي كان من الممكن استبدال المفاهيم الوجودية بتعابير دينية، طالما ان كلاً منهما يشكل كتاباً للآخر. لكن يظل الأساس هو ارجاع التابع للمتبوع، أي إعتبار كل ما هو ديني هو وجودي، والكشف عن كل ما هو وجودي عبر ما هو ديني. فهذا هو محور استخدام منهج الاشارات والتلويحات في الفهم الديني، حيث تتلبس العينة الدينية لباس الوجود. والشواهد على ذلك كثيرة لا تعد ولا تحصى، لكننا سنقتبس جملة منها كالاتي:

من ذلك ما جاء حول آية النور: ((الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم))¹¹⁹⁶، حيث صرح الفلاسفة بأن الآية ترمز إلى مراتب العقول، ومثّلت المشكاة بالعقل الهيولاني والنفس الناطقة، والمصباح بالعقل المستفاد بالفعل، كما إعتبرت الزجاج دالة على وجود مرتبة أخرى بين العقلين الهيولاني والمستفاد، و((يوقد من شجرة مباركة زيتونة)) بأنها القوة الفكرية.. الخ¹¹⁹⁷. ولدى الغزالي فإن مثال المشكاة هو النفس، والزجاجة هو القوة الخيالية، والمصباح هو العقل، والشجرة الزيتونة هو العقل الفعال¹¹⁹⁸. ولدى صدر المتألهين فإن الزجاج هي النبي محمد (ص)، وكذا ان المصباح هو

1196 النور/35.

1197 ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، ص49-52. وتسع رسائل لابن سينا، ص86-87. وكذا لاحظ على هذه

الشاكلة من التفسير: مجموعة رسائل السبزواري، ص441-446.

1198 معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (1)، ص96.

الحقيقة المحمدية أو العقل الأول. ولدى الأهرى صاحب (الأقطاب القطبية) ان معنى المشكاة هو القلب، والزجاجة هي الروح الحيواني، والمصباح هو النفس الناطقة، والشجرة هي فكرتها المثمرة لازهار اليقين وأنوار المشاهدة، والزيت هو الحدس التام¹¹⁹⁹. ولدى بعض آخر ان المشكاة هي الصدر، والزجاجة هي القلب، والمصباح هو الروح. وقد طبّق صدر المتألهين المشاكلة على المعنى الأخير، فأقرّ بوجود ثلاث مراتب لهذه الرموز، أولها حسية ظاهرية، وثانيها حسية باطنية، وثالثها عقلية نظرية. فالحسية الظاهرية معلومة، حيث الصدر والقلب والروح التي هي أجسام لطيفة حارة عبارة عن مركب النفس الحيوانية المدركة للجزئيات لأجل الحركات الشهوية والغضبية. أما الحسية الباطنية فهي ان لتلك الأجسام الثلاثة ثلاث أرواح، حيث للصدر روح طبيعية، وللقلب روح حيوانية، وللروح روح نفسية إنسانية مستخدمة في القضايا العملية تبعاً لما يقتضيه العقل العملي. في حين يتمثل الصدر في المرتبة الأخيرة بالنفس الحيوانية، وان القلب هو النفس الناطقة، وان الروح هي العقل المستفاد المشاهد للمعقولات تبعاً للاتصال بالعقل الفعال. والقلب بالمعنى الأخير هو الذي يقال بأنه (عرش الله) و(مستوى إسم الرحمن)، لكونه محل معرفة الله، وكونه على سبيل الاستقامة من غير اعوجاج. أما الصدر فهو الكرسي، ونسبة العرش إلى الكرسي كنسبة العقل إلى النفس، والقضاء إلى القدر، حيث ان المعقولات كلها مجملة في القضاء مفصلة في القدر¹²⁰⁰.

وتبعاً للأهرى فإن الآيتين: ((والتين والزيتون وطور سنين))¹²⁰¹، ترمز إلى ان التين يمثل الحدس، حيث لا نواة له وهي عقدة التعب والمشقة، والزيتون هو الفكر المنوي لنواة التعب، وطور سنين هو مبدأ النفس الناطقة النافخ لها، وهذا البلد الأمين هو النفس الناطقة الامينة على أسرار الملكوت المودعة فيها كنز المعرفة¹²⁰². وكذا جاء فيما يرمز إليه قوله تعالى: ((والطور،

1199 الأقطاب القطبية، ص60.

1200 تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج5، ص350-352.

1201 التين/ 1-2.

1202 عبد القادر الأهرى: الأقطاب القطبية، ص60.

وكتاب مسطور، في رق منشور.. والبحر المسجور))¹²⁰³، فالطور هو العقل الأول، والكتاب المسطور هو النفس الأولى، والبحر المسجور هو الهيولى، فهي بحر مسجور لتصلية الصور. ومثله قوله تعالى: ((ن والقلم))¹²⁰⁴، حيث ترمز النون إلى النفس، كما يرمز القاف من القلم إلى العقل. كذلك ان قوله تعالى: ((المر))¹²⁰⁵، يرمز إلى ان الألف دالة على إله العقول، وان اللام هي جبريل مبدأ النفوس، وان الميم هي محمد مدبر الأرواح، وان الراء هي صفة الرسالة لمحمد¹²⁰⁶. كما جاء ان في قوله تعالى: ((فالسابقات سبقاً، فالمدبرات أمراً))¹²⁰⁷، تلويحاً إلى كل من العقول السابقة والنفوس المدبرة للأجرام العلوية¹²⁰⁸. وهذه النفوس وتلك العقول هي المعبر عنها بالملائكة. فالأخيرة هي صور علمية بعضها مجردة؛ كالعقول المحضة، مثل عقل جبريل المتمثل في العقل الفعال، وبعضها الآخر يتمثل في نفوس الأجرام الفلكية. وكما جاء في تعريف الفارابي للملائكة بأنها: «صور علمية، جواهرها علوم ابداعية ليست كألواح فيها نقوش، أو صدور فيها علوم، بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها؛ تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلعة، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة، والروح النبوية تعاشرها في النوم»¹²⁰⁹. كما إعتبر جبريل رب النوع الإنساني، كما عرفنا، فهو الذي يعتني بتكميل النفوس الآدمية، وهو الذي يعرفهم المعارف¹²¹⁰.

وأشار الفلاسفة إلى ان آية ((عليها تسعة عشر))¹²¹¹، تلوح إلى العقول العشرة والأفلاك التسعة، ولدى ابن سينا هي مجموع القوى المبتوثة في النفس العملية والإدراكية¹²¹²، وزعم بعضهم بأنها

1203 الطور/ 6-1.

1204 القلم/ 1.

1205 الرعد/ 1.

1206 الأقطاب القطبية، ص88.

1207 النازعات/ 3-5.

1208 الأقطاب القطبية، ص69.

1209 الفصوص من رسائل الفارابي، ص9. والسياسة المدنية، ص32.

1210 صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص358.

1211 المدثر/ 30.

1212 ابن سينا: رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار، بيروت، 1968م، ص59-61. وتوسع رسائل لابن سينا، ص89..

عبارة عن الاثنى عشر برجاً والسبع الدراري¹²¹³، والمقصود بهذه الأخيرة هي الكواكب المسماة بالمتحيرة¹²¹⁴.

وجاء في رمز العرش ضمن قوله تعالى: ((ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية))¹²¹⁵، بأنه الفلك التاسع، والثمانية هي بقية الأفلاك الثمانية، والفلك التاسع هو فلك الأفلاك، وهو نهاية الموجودات الجسمانية المبدعة، وهي جميعاً حية ناطقة لأنها ملائكة، فلا فرق في ذلك لو قلنا ان الفلك التاسع محمول بثمانية أفلاك، أو قلنا ان النفس الملائكية محمولة بثمانية أنفس ملائكية¹²¹⁶. لكن الإسماعيلية فسرت العرش بأنه العقل الذي هو المبدع الأول وحملته الثمانية عبارة عن النبي وأوصيائه الأئمة السبعة¹²¹⁷. أما صدر المتألهين فقد ظن ان الفلك الأقصى الجسماني يتمثل في الكرسي وإن لم يقطع بذلك، وإعتبر العرش هو ما يحاذي ذلك الفلك من عالم المثال، وهو الفلك الكلي المثالي¹²¹⁸.

وعلى نفس هذه الشاكلة تم التعامل مع جملة من الألفاظ والمصطلحات القرآنية، كالقرآن والفرقان والكتاب المبين وأم الكتاب والصحف المكرمة وخزائنه تعالى والحروف المقطعة وغيرها. فمثلاً إعتبر صدر المتألهين ان القرآن هو العلم الاجمالي المعبر عنه بالعقل البسيط، وهو العلم بجميع الموجودات على وجه بسيط اجمالي، وهو فعال تفاصيل العلوم النفسانية. أما الفرقان فإنه اشارة إلى العلم النفساني المتكثر بصور عقلية حاصلة في النفوس الفاضلة. كما إعتبر كلا هذين الوصفين للقرآن هو نفس النبي في مقامين؛ مقام عقل بسيط قرآني متحد مع المعقولات كلها، ومقام لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة¹²¹⁹. وهذا التقابل بين القرآن والفرقان، حيث القرآن هو العقل الأول، والفرقان هو الجوهر النفساني، هو ذات التقابل بين القلم واللوح لدى هذا

¹²¹³ رسالة معراج السالكين من فرائد اللالي، ص39-40.

¹²¹⁴ تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1586.

¹²¹⁵ الحاققة/17.

¹²¹⁶ إثبات النبوات، ص53-55.

¹²¹⁷ الحقائق الخفية، ص39.

¹²¹⁸ الأسفار، ج6، ص304-305.

¹²¹⁹ أسرار الآيات، ص12-13. والمبدأ والمعاد، ص124-128.

الفيلسوف، فالقلم موجود عقلي متوسط بين الله وخلقه، فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو أيضاً عقل بسيط، إلا أنه دون الحق الأول في البساطة والشرف. وأما اللوح فهو جوهر نفسي وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله بواسطته¹²²⁰.

وجاء في معنى قوله تعالى: ((ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم))¹²²¹، أن المقطع الأخير من الآية يرمز إلى ما فوقهم من الأغذية الروحانية من العلوم والحقائق، وإلى ما تحتهم من المدركات الجسمانية التي هي من عجائب عالم المثال والكشف الصوري¹²²². وبتعبير آخر أنهم لأكلوا رزق الوجدانيات ولذاقوا ذوق التجليات ونالوا الحالات الذوقية والواردات الإلهية التي تحصل بالسلوك والأرجل¹²²³.

كذلك جاء في مضامين قوله تعالى: ((ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً))¹²²⁴، بأن معنى (البر والبحر) يشير إلى الإدراكات الحسية والعقلية، وأن (الطيبات) هي العلوم اليقينية، كما أن تكريم الإنسان يشير إلى ما خص الله تعالى الإنسان بالإنفس الناطقة¹²²⁵.

كما جاء في مضامين قوله تعالى: ((ربي اغفر لي ولوالدي وللمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات))¹²²⁶، أن الوالدين هما العقل والطبيعة، وأن البيت هو القلب، وأن المؤمنين والمؤمنات هم العقول والنفوس¹²²⁷.

1220 أسرار الآيات، ص 46-47.

1221 المائدة/66.

1222 جامع الأسرار، ص 570.

1223 مطلع خصوص الكلم، ج 2، ص 190 و16-17.

1224 الأسراء/ 70.

1225 المبدأ والمعاد، ص 302.

1226 نوح/28.

1227 مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 320-321.

وجاء في إستبطن قوله تعالى: ((مما خطيئاتهم أُغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً))¹²²⁸، هو ان ابن عربي وشارحه القيصري إعتبروا ان معنى الآية هو ان الخطيئات وان كانت بمعنى الذنوب إلا ان فيها اشارة إلى الخطوات، بإعتبار ان من يخطو ويتعدى اوامر الله فإنه يقع في الذنب، وبالتالي فإن هذه الخطوات وقطع المقامات بالسلوك حدث بقوم نوح إلى ان يتخطى بهم الأمر إلى بحار العلم بالله، فغرقوا في هذه البحار وما رأوا ذنوبهم، فخطاياهم هي التي أوجبت عليهم الغرق فدخلوا في عين الماء أو نار المحبة والشوق حال كونهم في عين الماء الذي هو عين العلم بالله، فكان الله عين انصارهم دنيا وآخره فهلكوا فيه إلى الأبد.¹²²⁹

وان الماء الوارد في عدد من الآيات هو بمعنى العلم، مثل قوله تعالى: ((وأنزلنا من السماء ماءً))¹²³⁰، وقوله: ((يُسقى بماء واحد وفضل بعضها على بعض في الأكل))¹²³¹.

وفي رمزية ابن عربي لقصة يوسف انه نأى عن ذكر تفاصيلها كما هي في عالمها حيث لا فائدة في ذلك، انما الفائدة في ذكرها في عالمنا الإنساني نفسه. وكأنه لجأ بهذا إلى طريقته في الإعتبار، فهو يعد يوسف يمثل النفس المؤمنة، وان أباه يعقوب هو العقل، واخوته هم النفس الأمارة واللوامة، وان امرأة العزيز هي النفس الكلية وهكذا.¹²³²

وكذا هو الحال في رمزيته لقصة موسى، فمثلاً انه في آية القاء موسى في التابوت ورميه في اليم كما في قوله تعالى: ((إذ أوحينا إلى أمك ما يوحي أن اقدفيه في التابوت فاقذفه في اليم فليلقه اليم بالساحل))¹²³³، إعتبر التابوت يرمز إلى الناسوت أو الجسم الإنساني، وان اليم هو العلم، والقائه في اليم هو اشارة إلى ما حصل للإنسان من بلوغ العلم بواسطة هذا الجسم، فلولا الجسم ما كان

1228 نوح/25.

1229 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص311-313.

1230 المومنون/ 81.

1231 الرعد/4. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص16.

1232 كتاب الأسفار، من رسائل ابن عربي، ج1، ص42.

1233 طه/38-39.

للنفس من القوى الفكرية والحسية والخيالية التي هي مصادر هذا العلم¹²³⁴.

وعلى شاكلة هذه الرمزية من قصة موسى إعتبر البعض ان الأرض المقدسة في قوله تعالى: ((ادخلوا الأرض المقدسة))، انها أرض النفوس قبل تصفيتها وازالة الأوساخ عنها من المعاصي. وان قوله تعالى: ((قالوا يا موسى ان فيها قوماً جبارين))، هو ان فيها المعاصي والشهوات النفسانية والعلائق الجسمانية. وكذا قوله: ((إننا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها))، هو لأن النور لا يدخل الظلمة إلا وذهب النور والظلمة في موضع واحد. وقوله: ((فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون))، هو ان الخطاب للعقل ومربيه، أي اذهب أيها العقل ومربيك وممدك، وهو الوجود، فطهرا تلك الأوساخ والمعاصي من النفوس ليتم التمكن من الدخول¹²³⁵.

وجاء في التفسير المنسوب لإبن عربي ان معنى السبع المثاني هو الصفات الإلهية السبع¹²³⁶، وان معنى الصفا هو القلب، ومعنى المروة هو النفس¹²³⁷. وان معنى ابرهة في قصته المشار إليها في سورة الفيل هو النفس الحبشية، وان الكعبة التي أراد تدميرها هي القلب، وان سائر ما ورد في السورة ترمز إلى قوى الطبيعة الجسمانية والعقلية¹²³⁸. وكذا فإن معنى قوله تعالى: ((يوم تُبدل الأرض غير الأرض))¹²³⁹، هو تبدل أرض الطبيعة بأرض النفس، وذلك عند الوصول إلى مقام القلب¹²⁴⁰.

كما ان الحروف المقطعة في اوائل السور تعد لدى ابن عربي صور الملائكة وأسمائهم، فإذا نطق بها القارئ كان مثل النداء بهم فيجيبوه. فلكل حرف من هذه الحروف الأربعة عشر ظاهر هو صورته وباطن هو روحه¹²⁴¹.

1234 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص405-406.

1235 الرشتي: شرح آية الكرسي، ص7.

1236 تفسير ابن عربي، ج1، ص670.

1237 تفسير ابن عربي، ج1، ص100.

1238 تفسير ابن عربي، ج2، ص855-856.

1239 ابراهيم/48.

1240 تفسير ابن عربي، ج1، ص660.

1241 الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص440.

ومن ذلك أيضاً التقارب اللفظي، مثل الهاء والواو (أي: هو) الذي يقال على الهوية التي هي حفظ الغيب¹²⁴².

يضاف إلى ما سبق هناك تلويحات وإشارات رمزية لها علاقة بمضامين مذهبية ايديولوجية. فمثلاً إعتبر الإسماعيليون ان رؤية الرحمن ترمز إلى الاتصال بالوصي والأئمة¹²⁴³. وان العرش يرمز إلى العقل الذي هو المبدع الأول، وترمز حملته الثمانية إلى النبي وأوصيائه الأئمة¹²⁴⁴. كما ان آيات استواء الرب على العرش ومجيئه في ظل من الغمام والملائكة ترمز عندهم إلى «قائم القيامة (ع) المستو في قوى السماوات والأرض الستة الذين هم النطقاء الستة في مدة ادوارهم الستة المكنى عنه بخلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان معنى استوائه على العرش في اليوم السابع هو انه (ع) محيط بهم احاطة العلم، مالك لأمرهم ملكاً. وكالتصرف ومجيئه في ظل من الغمام والملائكة بروزه (ع) بمن في ضمنه من الصور القدسانية والهيكل النورانية لكافة الخلق يوم فصل القضاء»¹²⁴⁵. وعندهم ان يأجوج ومأجوج هم أهل الظاهر. وان انهاراً من خمر ترمز إلى العلم الظاهر، كما ترمز انهار من عسل مصفى إلى العلم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة. وان الطوفان هو طوفان العلم الذي اغرق به المتمسكون بالسنة. وان نار ابراهيم هي غضب نمرود. وان عصا موسى هي حجته التي تلقفت ما كانوا يأفكون من الشبه¹²⁴⁶.

وجاء في ما ترمز إليه الآية: ((قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فولّ وجهك شطر المسجد الحرام))¹²⁴⁷،

¹²⁴² كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت او اخرها على اولئها، ضمن رسائل ابن عربي (1)، ص139.

¹²⁴³ الحقائق الخفية، ص35.

¹²⁴⁴ المصدر السابق، ص39.

¹²⁴⁵ علي بن محمد الوليد: رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار الكشاف في بيروت، الطبعة الأولى، 1953م، ص143.

¹²⁴⁶ الغزالي: فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ - 1964، ص56-58.

¹²⁴⁷ البقرة/144.

بأنها إشارة من النبي إلى ان يسلم إلى وصيه الذي هو وجهه الناظر بعده في امته ودينه¹²⁴⁸.

ج - المعطى التشريعي والإعتبار الوجودي

يدخل هذا التفنن من الإستبطن ضمن حيز التفنن الرمزي والاشاري كما أشرنا من قبل، وقد ادرجناه مستقلاً لكونه يمارس الرمزية والاشارة حتى بالنسبة إلى المعطيات المعيارية والتشريعية، عبر تحويلها إلى معانٍ وجودية صرفة. وكثيراً ما نجد هذا النوع من التوظيف لدى الباطنية والعرفاء، مع لحاظ ان الجماعة الأخيرة لم يكن لها صبغة مذهبية دينية بارزة بقدر حال الجماعة الأولى. ويقف ابن عربي على رأس العرفاء الذين مارسوا هذا الدور من التحويل الرمزي، إذ وضع موسوعة فقهية باطنية يجمع فيها بين ظاهر الحكم وباطنه، كما في الصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها. وسنختار بعض النماذج المتفرقة لموسوعته.

ففي مسألة ستر العورة يرى انه فرض واجب في الصلاة وغيرها بحسب الظاهر، لكنه يرمز من حيث الباطن إلى وجوب ستر السر الإلهي عن الجاهل¹²⁴⁹. كما ان من حيث الظاهر لا يجوز للمرأة ان تصلي وهي مكشوفة الرأس، أما من حيث الباطن فهو ان المرأة لما كانت في الإعتبار هي النفس، والرأس من الرياسة، لذا فقد أمرت النفس ان تستر رياستها، حيث تكون في الصلاة بين يدي ربها¹²⁵⁰.

وهو يرى ان التشهد بعد الوضوء يرمز في الباطن إلى نزول الروح - الأمين - على القلب، فيقول: يا عقل تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر، لظهور سر العدد في الأحد، وفي العصر للألف المعطوفة المألوفة، وفي المغرب الشاهد لمغيب الأحد في الواحد، وفي العشاء للأحدية والأبدية، وفي الصبح لثبوتك لديها عند قدومك عليها. ويا حس تشهد إذا فرغت من وضوئك لصلاة الظهر،

¹²⁴⁸ رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية، ص118.

¹²⁴⁹ الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص502.

¹²⁵⁰ المصدر السابق، ج1، ص504.

لظهور سر التوحيد، وللعصر لفناء التفريد، وللمغرب لوقوع التمجيد، وللعشاء لحصول التوحيد في التجريد، وفي الصبح لمشاهدة التوحيد في التبديد¹²⁵¹.

ومن الشواهد الأخرى ما يتعلق بالمعنى الباطن للجمرات ورمي الحصة في الحج، فقد أقام ابن عربي تناظرات بين الجمرات وما تحمله من حصيات وبين قضايا وجودية مستقلة. وأشار إلى ان الجمرة الواحدة هي سبع حصيات، وعلى شاكلتها تكون الجمرة الزمانية التي تدل على خروج فصل شدة البرد، حيث كل جمرة في شباط سبعة أيام، وهي ثلاث جمرات متصلة، كل جمرة سبعة أيام، فتكون الجمرات بمضي واحد وعشرين يوماً من شباط، وذلك مثل رمي الجمار الثلاث التي هي واحدة وعشرون حصة. وكذا الحال فإن الحضرة الإلهية على ثلاثة معان: الذات والصفات والأفعال، وان رمي الجمرات مثل الأدلة والبراهين على سلب كحضرة الذات، أو إثبات كحضرة الصفات المعنوية، أو نسب أو إضافة كحضرة الأفعال، فدلائل الجمرة الأولى لمعرفة الذات، ولهذا نقف عندها لغموضها، فهي مجهولة العين معلومة بالافتقار إليها. ولهذه الجمرة سبع حصيات تدفع بها سبع شبهات ذكرها. أما دلائل الجمرة الثانية فهي عبارة عن الصفات الإلهية السبع، وكذا فإن الجمرة الثالثة لحضرة الأفعال هي أيضاً عبارة عن سبع¹²⁵².

اما لدى العرفاء الآخرين، فالأملي مثلاً يؤكد على وجود ثلاثة مدارك متطابقة هي الشريعة والطريقة والحقيقة. فهناك - مثلاً - صلاة على أساس الشرع، وأخرى على أساس الطريقة، وثالثة على أساس الحقيقة. كذلك الحال مع الوضوء والتيمم والحج والغسل والجهاد والزكاة وغيرها من القضايا الفقهية والعقدية؛ كالقيامه وما على شاكلتها. فمثلاً ان التيمم لأهل الحقيقة عبارة عن ضرب العارف بيديه المتمثلين بالعقل والنفس على أرض الظاهر والباطن

¹²⁵¹ لطائف الأسرار، ص83.

¹²⁵² الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص855-856.

ونفيهما عن النظر بالكلي، ثم نفض اليدين عن رؤية هذا الفناء بالكلي أيضاً، إلى آخر ما يجري من عمليات في طور الحقيقة¹²⁵³.

وعلى هذه الشاكلة فإن الصلاة من حيث الباطن عند الجبلي تمثل واحدية الحق، وان الزكاة هي التزكي بإيثار الحق على الخلق، وان الصيام هو الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية، وان الحج هو استمرار القصد في طلب الله، وان الايمان هو أول مدارج الكشف عن عالم الغيب¹²⁵⁴.

وهناك من الإستبطنات ما تتصف بأنها تعليلية، ومن ذلك ما جاء في كشف السبب عن علة الاغتسال عند النكاح، حيث إعتبر ابن عربي هذا التطهير هو لغيره الحق على عبده ان يعتقد انه يلتذ بغيره، ففي النكاح يعم الشهود أجزاء البدن كله، لذلك أمره بالاغتسال لتعم الطهارة كما عمّ الفناء في أعضاء البدن عند الشهوة¹²⁵⁵.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن عربي بتعليل سبب تحبيب الله للنساء للنبي (ص) كما في الحديث النبوي، فإعتبر ذلك لكمال شهود الحق في النساء، حيث لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فالله بذاته غني عن العالمين، وبالتالي فحيث ان شهادة الحق مجرداً ممتعة، بل لا بد من ان تكون الشهادة في مادة، فإنه على هذا يكون شهود الحق في النساء أعظم شهود وأكمله، وان أعظم الوصال هو النكاح. وقد علق الجندي على حالة النكاح بأنها جامعة لشهود الحق، وان فيها «أسرار مكتمة، وعلى من ليس من أهلها محرمة»¹²⁵⁶.

ومن الأمثلة التي يعلل فيها الأملي حدود العبادات الشرعية وفقاً للإعتبارات الوجودية، انه يذكر بأن علة جعل صلاة العصر رباعية هي انها بإزاء الاركان الأولى من الأخلاط الأربعة، وعلة جعل صلاة المغرب ثلاثية هي انها بإزاء القوى الثلاث المتمثلة برؤساء البدن (الطبيعية والحيوانية والنفسانية)، أما تعليل عدد الركعات في

¹²⁵³ أسرار الشريعة، ص153-154.

¹²⁵⁴ الجبلي: الإنسان الكامل، دار الكتب العلمية، ص267-268 و270.

¹²⁵⁵ شرح الفصوص، ص678. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص466-467.

¹²⁵⁶ شرح الفصوص، ص679. ولاحظ أيضاً: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص468. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص السابع والعشرين، ص217.

صلاة العشاء فهو انها بإزاء أصول الأعضاء ومبادئ قواها المسماة بالأعضاء الرئيسية (وهي الدماغ والكبد والانثيان)، وتعليل الركعتين في صلاة الصبح فهو انها بإزاء الروح والبدن. كما ماثل هذا العارف بالركوع والسجود على ما عليه الحيوان في ركوعه والنبات في سجوده، فالركوع يمثل الرجوع إلى الأصل الحيواني، والسجود يمثل الرجوع إلى الأصل النباتي، إذ بدأ الإنسان نباتاً ثم حيواناً ثم استقام ناطقاً، فالقيام في الصلاة هو صورة الإنسان الحقيقية¹²⁵⁷.

يُضاف إلى ما سبق هناك التماثلات والتناظرات الإسماعيلية ذات الصبغة الأيديولوجية وهي مطبقة هذه المرة على القضايا والمفاهيم التشريعية. منها تلك المتعلقة بظواهر الأشياء كالماء والوضوء والكفان والأصابع والمضمضة والاستنشاق والوجه وغسله والرأس ومسحه وغسل الرجلين والمسح عليهما والنطقاء السبع (أي العينان والأذنان والمنخران والفم) والطهارات والنجاسات والغسل والجماع وغيرها. وفي الغالب انهم استعملوا هذه الظواهر لغرض مسألة الإمامة والولاية، وكلها إستنباطات لا صلة لها بالظواهر¹²⁵⁸. ولدى هؤلاء ان الصيام هو الامساك عن كشف السر. وان الكعبة والصفة هما النبي، والباب والمرورة هما علي، والميقات هو الاساس، والتلبية هي إجابة الداعي. وان الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة. وان المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال، كما ان العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار¹²⁵⁹.

كما تمثل الجنابة لدى هؤلاء مبادرة المستجيب بأفشاء السر قبل ان يبلغ رتبة استحقاقه. ومعنى الغسل هو تجديد العهد على من فعل ذلك. وان الزنا هو القاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد. وان الطهور هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام¹²⁶⁰. وان الغائط في الباطن هو الكفر، والبول

¹²⁵⁷ أسرار الشريعة، ص172-174 و185.

¹²⁵⁸ تأويل دعائم الإسلام، مصدر سابق، ج1، ص45-50 و54-56 و66-72.

¹²⁵⁹ فضائح الباطنية، ص56.

¹²⁶⁰ فضائح الباطنية، ص55-56.

هو الشرك، والريح الذي يخرج من الدبر هو النفاق في الباطن، وان الماء هو العلم، وتطهير النجاسات هو المعرفة والتعلم. فالتطهير من الغائط هو الايمان بالله تعالى، ومن البول هو توحيده ونفي الشرك والأضداد عنه، ومن الريح هو التطهر بالتوبة والاقلاع عنه. ومثل الجماع الذي يوجب الغسل هو مثل اجتماع المؤمن المستفيد مع من يفيد العلم والحكمة وسماع ذلك منه. ومثل الاحتلام مثل المفيد يلقي ما يلقيه من العلم والحكمة وهو في غفلة وعن غير اقبال على ذلك بقلبه. ومثل الطهارة في الظاهر من كل ما خرج من القبل مثل ما يكون من الكلام من المفيد وان لم يصل ذلك إلى المستفيد، كما لا يصل إلى الفرج كل ما يخرج من الذكر، مثل الدم والدود والحصاة. ومثل الطهارة مما يخرج من الدبر غير الغائط مثل ما يكون من احداث الإنسان غير الكفر من المعاصي والذنوب والخطايا. ومثل الحيض مثل الاحداث السوء في المستفيدين. ومثل غسل الميت قبل ان يكفن ويحمل إلى قبره مثل من كفر بعد ايمانه. وان مثل الابهام في الاصابع مثل الرسول (ص)، ومثل المسبحة مثل أساسه أي علي (ع)، ومثل الوسطى مثل الإمام، ومثل التي تليها مثل حجته، ومثل الخنصر مثل باب دعوته، ومثل الأسنان مثل الحدود المنصوبة للدعوة. ومثل الوجه مثل النبي في عصره والإمام في زمانه. ومثل غسل الوجه مثل الإقرار بإمام الزمان، ومثل اليدين مثل الإمام والحجة، وغسلهما هو الإقرار بهما. والمسح على الرجلين هو الإقرار بالإمام والحجة، والغسل تأويله الطاعة، والمسح تأويله الإقرار¹²⁶¹.

3- الآلية التأويلية والفهم الوجودي

تعمل هذه الآلية وفق الأخذ بمجال النص وعدم الحفاظ على ظاهره. أي رغم انها لا تحافظ على الظهور اللفظي إلا انها تعمل وفق الظهور المجالي. فهذه هي خاصيتها الوسطية بين النوعين الآخرين من الآليات. وهي موظفة كسابقتها من قبل القبليات الوجودية. ويكثر هذا النوع من التأويل لدى ابن عربي الذي

¹²⁶¹ تأويل دعائم الإسلام، ص 45-50 و 54-56 و 66-72.

استهدف منه - في الغالب - إلباس النص الديني لباس وحدة الوجود الشخصية. وللممارسة التأويلية عدد من الأنماط المختلفة نبرز منها ما يلي:

التأويل بالإعتبارات اللغوية

يتأثر هذا النمط من التأويل بالعلاقة اللغوية من القراءة والنحو والمعنى اللفظي وظهوره بأصنافه الثلاثة: اللغوية والعرفية والشرعية، وكذا ما يترتب عليه من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وغير ذلك من المباحث اللغوية والأصولية.

فمثلاً ما جاء عن ابن عربي في تأويله لقوله تعالى: ((وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته))¹²⁶²، إذ جعل من الآية: ((لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي)) هي مما يجوز حملها على الكلام التام، بمعنى أننا لن نؤمن بالآية حتى نؤتى مثل ما أوتي الرسول المبلغ إياها. أما ما تبقى من الآية فقد أجاز ابن عربي جعل (رسل الله) مبتدأ خبره (الله) الثانية، فيصبح المعنى رسل الله هم الله. وهذا المعنى الذي أجاز ابن عربي حمّله القيصري تعسفات كثيرة، وإن كان قد التزمه ورأى فيه كلاماً حقاً في نفس الأمر، بإعتباره على شاكلة معنى قوله تعالى: ((إن الذين يبائعونك إنما يبائعون الله يد الله فوق أيديهم))¹²⁶³.

وشبيه بذلك ما فعله النابلسي في شرحه لكتاب (فصوص الحكم)، حيث قرأ قوله تعالى ((إنا كلُّ شيء خلقناه بقدر))¹²⁶⁴، بالصيغة التالية: ((إنا كلُّ شيء))، أي نحن كل شيء، فيكون المعنى هو ان الله عين الأشياء¹²⁶⁵.

¹²⁶² الانعام/124.

¹²⁶³ الفتح/10. انظر: مطلع فصوص الكلم، ج2، ص343 و346. ويقول الجندي في شرحه لعبارة ابن عربي: المعنى هو «ان رسل الله هم الله، فإنه هويتهم وهم صورته، وهو من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته، فجعل الله هوية رسله، فكان تشبيهاً في عين تنزيهه.. فانك اذا حملت الله اعلم على رسل الله؛ نفيت الغيرية فاثبتت الوحدة الحقيقية، كقول النبي (ص) هذه يد الله وأشار إلى يمينه المباركة، فأول أهل الحجاب، وأمن أهل الايمان، وكشف أهل الشهود والعيان ان يده (ع) هي عين يد الله العليا في قوله تعالى: ((يد الله فوق أيديهم)) رأي عيان» (شرح الفصوص، ص596-597).

¹²⁶⁴ القمر/49.

¹²⁶⁵ عن: مذاهب التفسير الإسلامي، ص282-283.

ومن ذلك أيضاً تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد))¹²⁶⁶، حيث إعتبر مقطع الآية القائل ((حتى يتبين لهم انه الحق)) يعني: حتى يتبين للناظرين انك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية، وهو لك كالروح المدبر لصورة الجسم، والحد يشمل الظاهر والباطن منك، وليس باحدهما دون الآخر¹²⁶⁷. وواضح ان لفظة الحق لم تتعين بالآية إن كان القصد منها ذات الإله، أو ان معناها يرتبط بمعيار الصدق. لكن مؤخر الآية يكشف بأن الإله له الهيمنة والاستقلالية بالشهادة على الكل مما لا يتناسب مع الأخذ بالمعنى الأول، إذ جاء في النص: ((أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد))، لذلك تم تأويل هذا المقطع من الآية بأن معناه: أو لم يكف في معرفة ربكم ان تشاهدوه في مظاهره الآفاقية والانفسية¹²⁶⁸، حيث قلب المعنى الظاهر، وهو ان الله شاهد على كل شيء، إلى المعنى المأول، وهو ان الله مشهود من كل شيء. وواضح ان كلمة (على كل شيء) هي التي تحدد المعنى الظاهر مثلما جاء في قوله تعالى: ((فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيء شهيد))¹²⁶⁹.

وعلى هذه الشاكلة من التأويل ما جاء بحسب التخصيص والتقيد، ومن ذلك ما ذكره صدر المتألهين في تأويله لقوله تعالى: ((واسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة))¹²⁷⁰، فإعتبر النعم الظاهرة تمثل مطلق المدركات الحسية لأن جميعها يرجع إلى عالم الشهادة، بينما خصص النعم الباطنة بالمدركات العقلية لأنها من عالم الغيب¹²⁷¹.

التأويل بالتلفيق

¹²⁶⁶ فصلت/53.
¹²⁶⁷ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص385. وشرح الفصوص، ص280-281. ولاحظ أيضاً: الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص546.
¹²⁶⁸ جامع الأسرار، ص272.
¹²⁶⁹ المائدة/117.
¹²⁷⁰ لقمان/20.
¹²⁷¹ المبدأ والمعاد، ص303.

المقصود بهذا النمط هو تأويل النص اعتماداً على إعتبرات ملفقة من نصوص أخرى لا علاقة لها بالنص الأول، وأحياناً ان النتيجة تكون على ضد بيان النص.

فمن ذلك ما قام به صدر المتألهين من تأويل قوله تعالى: ((ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضل))¹²⁷²؛ انطلاقاً من ان حياة الشهداء هي حياة عقلية تخص الكاملين بالعلم، فيكون ابتهاجهم ولذتهم العقلية بالحكمة لا غيرها من اللذات الحسية والخيالية. وقد كان التعويل على خصوص الحكمة نابغاً عن إعتبر ملفق، إذ ظن ان قوله تعالى: ((بما آتاهم الله من فضل))؛ جاء على وفاق الآيتين ((ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً))¹²⁷³، و((ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل لعظيم))¹²⁷⁴. فبهذا التلويق كانت النتيجة هي ان المراد من تلك الآيات أمر واحد هو الحكمة¹²⁷⁵.

وأقوى مما سبق ما ذكره ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مأل فرعون وإيمانه، حيث يصل إلى نتيجة هي على الضد مما تبديه ظواهر النصوص، تبعاً لعدد من الإعتبرات الملفقة. فقد استفاد من قول فرعون في لحظته الأخيرة قبل مماته: «آمنت بالله»، ومن قول امرأة فرعون في حق موسى انه ((قرة عين لي ولك))¹²⁷⁶، ومن حيث ان الإسلام يجب ما قبله، فعلى ذلك خلص إلى تحقق نبوءة كون موسى قرة عين لفرعون، حيث ان الله منحه الإيمان في آخر لحظة عند الغرق، عندما قال كما في الآية: ((آمنت انه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين))¹²⁷⁷. وكما قال ابن عربي: ان الله «قبضه طاهراً مطهراً، ليس عليه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه، قبل ان يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه لمن شاء»¹²⁷⁸،

¹²⁷² آل عمران/169-170.

¹²⁷³ البقرة/269.

¹²⁷⁴ الحديد/21.

¹²⁷⁵ أسرار الآيات، ص146.

¹²⁷⁶ القصص/9.

¹²⁷⁷ يونس/90.

¹²⁷⁸ استناداً إلى قوله تعالى: ((فاليوم نجيك بيدك لتكون لمن خلفك آية)) يونس/92.

حتى لا ييأس أحد من الله إلا القوم الكافرون، فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الايمان، فكان موسى (ع) كما قالت امرأة فرعون عنه انه قرّة عين لي ولك عسى ان ينفعنا، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به». ويتابع ابن عربي في دفاعه عن نجات فرعون فيقول: «فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ونجّى بدنه.. فقد عمّته النجاة حساً ومعنى.. ثم انا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه»¹²⁷⁹.

وفي (الفتوحات المكية) تدارك ابن عربي ما جاء في الآية الكريمة: ((الآن وقد عصيت قبلُ وكنتَ من المفسدين))¹²⁸⁰، حيث اعتبرها على عكس المطلوب وهو انها دالة على اخلاصه في ايمانه، وفيها عتاب على ما سبق له من العصيان والفساد، لذلك فالنص وارد بحسب ما عليه من قبل وليس فيما هو عليه بعد، وإلا لقال الله له: وأنت من المفسدين، كذلك انه لو لم يكن مخلصاً لقال الحق فيه كما قال في الأعراب: ((قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم))¹²⁸¹. كذلك تدارك ما جاء في قوله تعالى: ((يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود))¹²⁸²، حيث اعتبر الآية لا تنص على دخول فرعون النار مع قومه الداخلين، وانما هو يقدمهم فحسب، مثلما جاء في قوله تعالى: ((ادخلوا آل فرعون))¹²⁸³، ولم يقل ادخلوا فرعون وآله، وبالتالي فرحمة الله أوسع من ان لا يقبل ايمان المضطر. وبذا فقد شهد الله لفرعون بالايمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيدهِ إلا ويجازيه به وبعد ايمانه، حيث قبلَ ايمانه وطهره، إذ الكافر إذا أسلم وجب عليه الغسل، فكان غرق فرعون غسلًا وتطهيراً له¹²⁸⁴. وقد وجد هذا المعنى تأييداً من صدر المتألهين الذي

¹²⁷⁹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص414-415. وشرح الفصوص للجندي، ص636.

¹²⁸⁰ يونس/91.

¹²⁸¹ الحجرات/14.

¹²⁸² هود/98.

¹²⁸³ غافر/46.

¹²⁸⁴ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص273 و404.

قال بصدده: انه «يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكاة التحقيق، وموضع القرب والولاية»¹²⁸⁵.

ورغم كل ذلك ذهب ابن عربي في كتابه (التراجم) إلى غير ما سبق، حيث وظف بعض الآيات التي تخص فرعون ليدل بأن الله لا يقبل توبة العبد عند حضور لحظة الموت، وقال بهذا الصدد: «ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر ((فلم ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا))، ((الآن وقد عصيت))»¹²⁸⁶. بل حتى في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) إعتبر ابن عربي المجرمين الذين يدخلون النار ولا يخرجون منها أبداً أربع طوائف، أولها المتكبرون على الله، مشيراً في ذلك إلى أبرز نماذج هذه الطائفة وهو فرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وذلك في قوله تعالى: ((يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري))¹²⁸⁷، وقوله: ((أنا ربكم الأعلى))¹²⁸⁸.

التأويل بتنزيل مزاعم الأقوال تنزيلاً حقيقياً

والمقصود بهذا النمط، هو انه يقوم بتنزيل مزاعم ما ينقله النص الديني من أقوال الآخرين تنزيلاً حقيقياً، حتى ولو كان هؤلاء ممن يدعون الربوبية خلافاً لما هو ظاهر في التصوير البياني للنص. ومن ذلك مزاعم فرعون وغيره من أهل الكفر، حيث في هذا التأويل تنتزل هذه المزاعم منزلة الصدق والحق مثلما تنتزل أقوال الأنبياء والأولياء، فكلها منزلة تنزيلاً حقيقياً تعبر عن اختلاف صور الحق في الأعيان، تبعاً لوحدة الوجود الشخصية. فمثلاً تأويل ابن عربي لقول فرعون لموسى في الآية: ((لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين))¹²⁸⁹، معتبراً قول فرعون السابق هو قول حقيقي في كونه إلهاً، وانه صورة الحق، بل وان هذه الصورة لفرعون هي أعلى رتبة من صورة موسى، باعتبار ما له من الحكم

¹²⁸⁵ تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص378.

¹²⁸⁶ كتاب التراجم، مصدر سابق، ص21.

¹²⁸⁷ القصص/38.

¹²⁸⁸ النازعات/24. انظر: الفتوحات، مصدر سابق، ج1، ص377.

¹²⁸⁹ الشعراء/29.

والملك والتصرف بكل ما دونه من الناس. وبالتالي ففرعون صادق فيما قاله في الآية الكريمة: ((أنا ربكم الأعلى))¹²⁹⁰. وهو على ضوء هذه الربوبية كان يصلب ويقطع الأيدي والأرجل. فمثل هذه الأعمال التي قام بها فرعون هي عين الحق في صورة باطل، فهي الهوية الظاهرة بكل شيء وفي كل شيء، والتي منها الصورة الفرعونية الفانية¹²⁹¹. مع ان في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) أدان ابن عربي فرعون على ذلك الادعاء من الربوبية وإعتبره لهذه العلة من الخالدين في النار كما عرفنا.

التأويل بقلب الأوصاف والأحكام

ونعني بهذا النمط من التأويل قلب الأوصاف والأحكام الظاهرة في النص من الضد إلى الضد، كالقلب الحاصل من الذم إلى المدح. ومن ذلك تأويل الأملي لآية الأمانة: ((إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان، انه كان ظلوماً جهولاً))¹²⁹²، معتبراً ان ما ورد في الآية من وصف الإنسان بالظلم والجهل لا يعد ذمماً، بل هو مدح ليس فوقه مدح آخر¹²⁹³. وقبله كان القيصري يرى ان معنى الآية هو ان الإنسان ظلوم لنفسه مميت إياها بإفنائته ذاته في ذات الله تعالى، وانه جهول لغيره بحيث انه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»¹²⁹⁴.

ومثل ذلك ما جاء في تأويل ابن عربي لصفات الذم من الظلم والضلالة إلى المدح والتعظيم، كما هو الحال فيما يخص قوم نوح، حيث اتبع في هذا القلب أسلوب التلفيق كالذي عرضنا بعض نماذجه قبل قليل. فالنص القرآني يقول: ((ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً))¹²⁹⁵، أما ابن عربي فقد أخذ معنى الظالمين في الآية هو كل من ظلم نفسه اعتماداً على قوله تعالى: ((ثم أورثنا الكتاب الذين

¹²⁹⁰ النازعات/24. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434-435 و439.

¹²⁹¹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص440.

¹²⁹² الاحزاب/72.

¹²⁹³ جامع الأسرار، ص21.

¹²⁹⁴ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص165.

¹²⁹⁵ نوح/24.

اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات))¹²⁹⁶، ومن ثم خلص من ذلك إلى ان الظالمين من قوم نوح أصبحوا على رأس أولئك الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من عباده، وهم ظالمون لأنفسهم بإعتبار ما لهم من منع أنفسهم من التمتع وحرمانها من متابعة هواها، وعليه فهم على رأس أولئك المصطفين لكونهم وصلوا إلى مقام الفناء في الذات والاتصاف بكل الكمالات. أما نعتهم بزيادة الضلال، فهو بمعنى زيادة الحيرة، حيث تتحير النفس وتدور لتري مطلوبها مع كل موجود، والوجود دوري، والحركة الدورية لا تكون إلا حول القطب الذي هو مدار الوجود عليه، وهو الله تعالى، فالحائر - إذاً - ليس له إلا الدور والتقلب حول هذا القطب¹²⁹⁷.

التأويل بالتوحيد بين الضدين

وهذا النمط يحول الضدين إلى شيء واحد عبر التوحيد بينهما، ومن ذلك التوحيد بين الخالق والمخلوق، رغم دلالة النص على الضدية والاستقلالية. فمثلاً ما قام به الجيلي من تأويل آية التحاور بين الله وعيسى: ((وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ قال سبحانك ما يكون لي ان أقول ما ليس لي بحق، إن كنتُ قلتَه فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك، إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهوداً ما دمتم فيهم، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم، وانت على كل شيء شهيد))¹²⁹⁸، حيث إعتبر الجيلي ان الله هو حقيقة عيسى، وان عيسى عين حقيقته بدون مغايرة، وان عيسى في النص قد نفى المغايرة بينه وبين الله، وانه أنكر ان يكون قد قال لهم اعبدوني من دون الله، مع ان الله عين حقيقته وذاته، فنزّه عيسى نفسه عما اعتقده قومه بإعتبارهم اعتقدوا التشبيه فحسب.. ((ما قلت لهم إلا ما أمرتني به))، وهو انه أراد

1296 فاطر / 32.

1297 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص308-309.

1298 المائدة / 116-117.

الإطلاق والتشبيه والتنزيه لا الحصر. فقوم عيسى مع ذلك محقون، لأن الحق هو حقيقة عيسى وحقيقة كل شيء، استناداً إلى وحدة الوجود الشخصية¹²⁹⁹.

التأويل بالتسوية بين الضدين

حيث ان هذا النمط لا يأخذ بما يبيده النص من التضاد بين الأطراف المتنازعة، وانما يعمل على التسوية بينها. ومن ذلك ما جاء في تفسير ابن عربي لدعوة نوح (ع)، حيث أعطى العذر لقومه بعدم استجابتهم له؛ لأنه دعاهم إلى التنزيه فحسب ولم يدعوهم إلى ما يضاف إلى ذلك من التشبيه، لهذا رفضوا دعوته المستحيلة؛ لأن الاستجابة عنده لا تكون إلا في حالة جمع التنزيه والتشبيه، كما في قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء وهو السميع البصير))¹³⁰⁰، فلو دعاهم بذلك لأجابوه، لكنه لم يرد لهم الاستجابة فدعاهم بالفرقان بدل الجمع والقرآن، ومن ثم فقد أثنى عليهم بلسان الذم¹³⁰¹، وهو من قلب الأوصاف والأحكام.

التأويل بالتفرقة بين المتساويين

ويجري هذا النمط على العكس مما يقوم به النمط السابق في التسوية بين الضدين، فقد يحصل ان يكون المستفاد من ظاهر النص هو المثل والتساوي بين الشئيين في الحكم، لكن تتم التفرقة بينهما وفق التأويل بحسب الإعتبارات الوجودية. ومن ذلك ما قام به صدر المتألهين من عدم التسوية في قبول السماء والأرض لطاعة الأمر الإلهي، خلافاً للظاهر القرآني كما في قوله تعالى: ((ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين))¹³⁰². فقد إعتبر صدر المتألهين ان الاتيان طوعاً انما هو للسماء فحسب، في حين إن الاتيان كرهاً كان للأرض فقط. وبحسب وجهة نظره فإن حركات السماء إرادية نفسانية تقرب إلى الله تعالى،

¹²⁹⁹ الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 120 و 130.

¹³⁰⁰ الشورى/11.

¹³⁰¹ شرح الفصوص للجندي، ص 287-299. ومطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 292-294.

¹³⁰² فصلت/11.

فنفوسها تحرك أجزامها لأجل غايات عقلية ومعشوقات قدسية، وكل منها يتصل بمعشوقه العقلي ويتحد به. في حين إن الأرض لكثافة طبيعتها وبعد مناسبتها للعالم المقدس فإنها لا تصير صالحة للتوجه إلى الحضيرة الإلهية والإنابة إلى الله إلا بعد استحالات وانقلابات بالقسر والجبر من قبل محركات خارجية كالغاذية والنامية. وبذلك يصبح حال السماء في توجهها إلى الله كحال المؤمن الفطري في عبادته وعبوديته، وحال الأرض كحال المؤمن الذي كان أولاً كافراً ثم تاب عن كفره وآمن وعمل الصالحات¹³⁰³.

التأويل بالرواية

وخصوصية هذا النمط هو انه يقوم بتأويل النص القرآني عن طريق توظيف الروايات تبعاً للقبليات الوجودية أو لدواع مذهبية وايدولوجية. ومن ذلك ممارسات الفيض الكاشاني في تفسيره (الصافي)، والجنابذي في تفسيره (بيان السعادة)، والشيخ الاحسائي في كتابه (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة).. الخ. فمثلاً تأويل الجنابذي لكلمة الرب في عدد من الآيات بأنها ربوبية الولاية، وكذا الكفر والشرك بأنه الكفر والشرك بالولاية، ومثله الايمان، وذلك لأن الله لا يعرف ولا يدرك إلا في مظهره، وان كلمة الله في بعض الآيات تعني علماً (ع)¹³⁰⁴، وغير ذلك مما هو مزيج بين الروايات والقبليات الوجودية.

الانتقاء اللغوي والفهم الوجودي

سنعرض في هذه الفقرة جملة من الممارسات الوجودية التي توظف بعض معاني اللفظ لتنتهي به إلى ما يراد اسقاطه من القبليات الوجودية. ولا شك ان بعضاً من هذه الممارسات يمكن ادراجه ضمن التأويل بإعتباره لا يخل بالمجال، كما ان بعضاً منها يمكن

¹³⁰³ أسرار الآيات، ص82.

¹³⁰⁴ سلطان محمد الجنابذي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ج2، ص25 و165. وج 1، ص ي.

ادراجه ضمن الإستبطن بإعتباره يعمل على الغائه واستبعاده، فضلاً عن ان منها ما يمكن عدّه من الإستظهار.

فقد استفاد العرفاء من الدلالات المتعددة للفظ الواحد واشتقاقاته، وامكنهم ان ينتقوا منها ما يشاؤون وفق ما يناسب القبليات الوجودية، دون الاكتراث بما قد تسبب لهم هذه العملية من الابتعاد عن السياق والمجال. وتبريرهم لهذا الفعل قائم على نظريتهم الخاصة بالتطابق بين الكلمات اللفظية - وكذا حروفها - وبين ما عليه الوجود الخارجي، وكذا بين النسخة القرآنية والنسخة الوجودية، فكل منهما يمثل كلمات الله، وحيث ان مصدر اللغة من الله مثلما هو الحال مع الوجود الخارجي، لذا أتاح لهم ذلك ان يتفننوا بانتقاء المعاني اللفظية التي تناسب مزاعم القبليات الوجودية، سواء اتفق ذلك مع السياق والظهور المجالي أم لم يتفق. وسبق للقيصري ان أشار إلى ان الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، لأن الكلمات موضوعة بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وان الواضع الحقيقي هو الله تعالى، لذلك كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبات حيث وضعت الألفاظ بإزائها¹³⁰⁵.

ويمكن ان نعد ابن عربي أكثر الممارسين لهذا النمط من التفنن بين جميع العلماء والمفسرين؛ سواء من كان ينتمي منهم إلى الحقل الوجودي، أو من هم خارج هذا الحقل.

وكشواهد على هذه الممارسة هو ان لفظة القلب في الآية الكريمة: ((لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد))¹³⁰⁶، تعني عند ابن عربي العلم بتقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال¹³⁰⁷. كما ان لفظة الضلالة في بعض النصوص تعني عنده الحيرة والتقلب في صور الحق. ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم))¹³⁰⁸، إذ إعتبر الهوى أعظم معبود، ولا يعبد شيء إلا به، أما الضلالة فتعني عنده الحيرة التي هي الدوران والتقلب في صور الحق. فكل عبد انما هو تحت

1305 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434-435.

1306 ق/37.

1307 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص460.

1308 الجاثية/23.

سلطان هواه في عبادته لأي صورة من الصور، فلم تتخذ أي صورة من صور العالم للعبادة إلا بالهوى، والعبد حائر لهواه حيث ظهور الله وتجليه في صور الهوى لدى جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية¹³⁰⁹.

وان معنى الشيطان عنده في قوله تعالى: ((إني مسني الشيطان بنصب وعذاب))¹³¹⁰، هو البعد والحرمان عن الحقيقة والجهل بها، إذ كلمة شيطان مشتقة من شطن التي من معانيها (بَعْدُ)¹³¹¹. وكذا عنده ان لفظة الخليل الخاصة في نعت ابراهيم (ع) لها دلالة اشتقاقية تظهر بعض المعاني الوجودية. فتسمية ابراهيم بالخليل جاءت بسبب تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية¹³¹².

كما ان لفظة المتقي المشتقة من قوله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً))¹³¹³، مأخوذة - عنده - من الوقاية، لا من المفهوم المعياري المتبادر لدى أذهاننا، لذا يصبح المعنى هو ان المتقي يتخذ الله وقاية له. أما الفرقان فقد إعتبره دالاً على التفريق بين الناحيتين اللاهوتية والناسوتية¹³¹⁴.

وعنده ان عصا موسى كما في قوله تعالى: ((فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين))¹³¹⁵، مأخوذة من العصيان، ففرعون هو الذي عصى ربه وأبى، لذلك كانت العصا صورة ما تحقق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة، وليس ذلك إلا النفس الأمارة، فالعصا هي صورة هذه النفس الامارة، وإذا انقلبت حية تحولت إلى صورة النفس مطمئنة، وبذا قد انقلبت المعصية السيئة إلى طاعة حسنة، حيث ((يبدل الله سيئاتهم حسنات))¹³¹⁶.

¹³⁰⁹ مطلع خصوص الكلم، ج2، ص391-393. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الرابع والعشرين، ص194-195.

¹³¹⁰ ص41.

¹³¹¹ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع عشر، ص173. وج2، ص237.

¹³¹² شرح فصوص الحكم، ص344. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص356.

¹³¹³ الأنفال/29.

¹³¹⁴ الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص82-83.

¹³¹⁵ الشعراء/32.

¹³¹⁶ الفرقان/70. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص437.

وكذا عنده ان معنى الجنة هو الستر¹³¹⁷. ففي قوله تعالى: ((يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي))¹³¹⁸، تم اشتقاق الجنة كما يقول الجندي من الستر، فكل جنة تجن أرضها بما عليها من النبات والشجر، وإعتبر كل عبد مرضي عند ربه هو جنة ربه، إذ ظهر به وستره في مظهريته؛ فكان وقاية له من الأفعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب والعبيد، فأضاف إلى نفسه جميع المذام رغم أنها تعود بالأصالة إلى أفعال وآثار ربه فيه، فأصبح عرضة لسهام الطعن والمذام، في حين كان ربه وقاية له في جميع المحاب والمحامد¹³¹⁹.

والستر كمفهوم عند ابن عربي لا يخص الجنة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الجن والكفر والغيرة والمغفرة. ففي قوله تعالى: ((لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين))¹³²⁰، إعتبر ابن عربي السين في لفظة (مسجونين) هي من حروف الزوائد، ومعنى ((لأجعلنك من المسجونين)) أي لاسترنك، حيث يبقى الأصل في الكلمة هو الجيم والنون، أي الجن الذي معناه الستر والإخفاء¹³²¹. وكذا الحال في قوله تعالى: ((لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم))¹³²²، حيث إعتبر هؤلاء قد نعتوا بالكفر بمعنى الستر، فهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى. فهم حجبوا بالصورة الشخصية التعينية لعيسى وحصروا الحق فيه، لذلك كفروا، بمعنى انهم ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيه وفيهم وفي الكل من غير حصر¹³²³.

وكذا معنى الغيرة في وصف الله لنفسه، كما ورد في بعض الأحاديث، حيث معناها الستر بالغير، فمن غيرته حرّم الفواحش، وليس الفحش إلا ما ظهر مما يجب ستره، والمقصود من ان الله

¹³¹⁷ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص السابع، ص92. وج2، ص90.

¹³¹⁸ الفجر/27-29.

¹³¹⁹ شرح الفصوص، ص384-385.

¹³²⁰ الشعراء/29.

¹³²¹ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الخامس والعشرين، ص229. وج2، ص311.

¹³²² المائدة/17.

¹³²³ شرح الفصوص، ص506.

حرم الفواحش هو انه منع ان يعرف حقيقة حاله وهو عين الأشياء فسترها بالغيرة التي «هي أنت»، فالغير عندما يسمع مثلاً قول زيد فإنه ينسبه لزيد، بينما يعلم العارف ان القول هو عين الحق. فالحق هو «الموجود المشهود من الطريق والسالك والغاية والعلم والعالم والمعلوم»، لكن الله حرّم ظهور هذه الأسرار، فكان الفحش هو ظهور ما يجب ستره¹³²⁴.

أما اللفظ الأخير الدال على الستر فهو المغفرة، مثلما جاء في قوله تعالى: ((ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليماً غفوراً))¹³²⁵، حيث إعتبر الجندي ان الغفور هو بمعنى الساتر الذي يستر بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعين فيها¹³²⁶.

كما إعتبر ابن عربي لفظة الفاجر في بعض الآيات مأخوذة من الأصل اللغوي (فجر)، وهو بمعنى خرج وظهر. ففي قوله تعالى: ((إلا فاجراً كفاراً))¹³²⁷، ان الفاجر هو ذلك الذي يظهر ما ستر من الأسرار الإلهية، وهو سر الوحدة في الوجود، وان الكافر بمعنى الساتر، حيث يستر ما ظهر من تلك الأسرار عند غلبة الكثرة على الساتر، ومن ذلك ان من العرفاء من يكشف السر ويظهر الوحدة كما في قول أبي يزيد البسطامي: «لا إله إلا أنا.. وسبحاني ما أعظم شأنى»، ومنهم من يستر السر فيظهر الكثرة دون الوحدة مثلما افتي الجنيد بقتل الحلاج لكشفه السر¹³²⁸.

كما انه إعتبر لفظة الظالمين في آية ((ولا تزد الظالمين إلا تباراً))¹³²⁹، مشتقة من الظلام، وكما جاء عن النبي (ص): «الظلم ظلمات يوم القيامة»، فالظالمون عنده كما أشار القيصري هم أهل الغيب، أي العارفون بالغيب الإلهي، وان تباراً بمعنى اهلاكاً. وبالتالي فإن الآية تعني ان هؤلاء الظالمين أو العارفين بالغيب يفتنون أنفسهم في الحق فلا يرونها ولا يعرفونها ولا يشعرون بها، لشهودهم وجه الحق الباقي أبداً دون أنفسهم، حيث ((كل شيء هالك

1324 شرح الفصوص، 429-430. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص28.

1325 فاطر/41.

1326 المصدر السابق، ص374.

1327 نوح/27.

1328 مطلع خصوص الكلم، ج1، ص318-319.

1329 نوح/28.

الإلا وجهه))¹³³⁰. وعليه يصبح للنص دلالة التكريم والتجليل وليس الذم والإبعاد.

كما ان لفظة العذاب التي وردت كثيراً في الآيات القرآنية يرجعها ابن عربي إلى العذوبة، وهو لا يبالي بهذا القلب الضدي، وله أبيات من الشعر يقول فيه¹³³¹ :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعالين
وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالامر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين
وعلى ما يشير القيصري بأن لفظ العذاب هو كالقشر للعذب
يصون معناه عن المحجوبين¹³³². لكن يبدو من هذه الابيات أن
العذاب هو الظاهر، وإن كان في الحقيقة والباطن عذوبة، فالعذاب
هو القشر الذي يصون تلك العذوبة، حيث تظهر عند الإلفة والتعود
فيما بعد¹³³³. وكدلالة على هذا المعنى علق على قوله تعالى في قوم
عاد: ((بل هو ما استعجلتم به ريح عذاب أليم))، فإعتبر ان الريح
اشارة إلى ما فيها من الراحة لهم، حيث ان هذه الريح أراحتهم عن
تلك الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدن المدلهمة، وفي هذه
الريح عذاب، أي أمر يستعذبونه إذا اذاقوه، لكنه يوجعهم لفقد
المألوف، فباشروهم بذلك العذاب. وقد عد هذه الآية رداً على ظن
هؤلاء القوم بالله خيراً عندما ((قالوا هذا عارض ممطرنا))¹³³⁴،

¹³³⁰ القصص/88. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص321-322.

¹³³¹ شرح الفصوص، ص390. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص94. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص432-433.

¹³³² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص433.

¹³³³ لدى توضيح ابن عربي لكيفية انقلاب العذاب إلى راحة وعذوبة انه اعتبر النار كلها عذاباً، مثلما ان الجنة نعيم كلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهو الفارق بينهما، فمدة العذاب في النار هي خمسة وأربعون ألف سنة، يتناوبها بعض الفتور، ففي أول الأمر ان أهل النار يتعذبون عذاباً متصلاً لا يفتر لمدة ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم ينامون فيغيبون عن الاحساس لشدة الألم والواجع، وهو قوله تعالى: ((لا يموت فيها ولا يحيى)) طه/7، ويمكثون على هذا الحال من الغيبوبة مدة تسعة عشر ألف سنة، ثم يفيقون من غشيتهم وقد بدل الله جلودهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب من جديد، وذلك لمدة خمسة عشر ألف سنة، ثم يغشى عليهم فيمكثون في غشيتهم أحد عشر ألف سنة، ثم يفيقون وقد بدل الله جلودهم مرة أخرى فيجدون العذاب الأليم لمدة سبعة آلاف سنة، ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون بعدها فيرزقهم الله لذة وراحة كالذي ينام على تعب فيستيقظ، وهذا من رحمة الله التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء، حيث لا يجدون بعد ذلك الماء ويستغمنونه ويقولون نسينا، وكما قال تعالى: ((نسوا الله فانساهم)) التوبة/67، وقال: ((اليوم ننساكم كما نسيتم)) الجاثية/34 (الفنوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص225).

¹³³⁴ الاحقاف/24.

وحيث ان الله عند ظن عبده، فأتاهم بما هو أتم وأقرب، حيث الراحة والعدوبة كالذي سبق بيانه¹³³⁵.

وإعتبر ابن عربي ان المقصود من الطيب في الحديث النبوي: «حُبب الي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وقرّة عيني الصلاة» بأنه يعني الرائحة التي هي النفس، وان الأقوال انفاس، فتكون هذه الأقوال طيبة، وفي قبالتها الأقوال الخبيثة التي تظهر في صورة النطق، لكن من حيث ان الأقوال أو الأنفاس منسوبة إلى الحق، لذا فإنها تكون جميعاً طيبة، ومن حيث ان بعضها محمود والبعض الآخر مذموم فإنها تنقسم إلى الطيب والخبيث. وبذلك يستنتج ابن عربي من الطيب النفس، ومن النفس القول، ومن القول يرتب عليه صفة الطيب فيكون من الطيب. أو ان الذات الطيبة هي التي لها الطيب، أو تلك التي تتصف بالأقوال الطيبة، وان هذه الأقوال ما هي إلا أنفاس، والأنفاس روائح¹³³⁶.

وان لفظة النساء مأخوذة من النسأة وهي التأخير، اشارة إلى تأخر مرتبتهن ووجودهن عن مرتبة الرجال¹³³⁷. ومعنى العورة عنده هو الميل، ومنه الأعور حيث نظره يميل إلى جهة واحدة، وبالتالي فإن ستر العورة يعني ستر السر الإلهي عن الجاهل كالذي أشرنا إليه من قبل.

وان معنى الرأس من الحكم بعدم جواز الصلاة للمرأة وهي مكشوفة الرأس، هو الرياسة، وحيث ان معنى المرأة هو النفس، فيصبح المعنى هو ان النفس قد أمرت بستر رياستها كالذي سبق بيانه من قبل.

كما إعتبر سبب تسمية الإنسان بالبشر تعود إلى ان الله تعالى قد خلق خلقه مباشرة بيديه؛ على وجه ما يليق بجلاله فسماه بشراً. أي ان اللفظة مأخوذة من المباشرة، مثلما يسمى الخمر خمراً لتخميره العقل¹³³⁸.

1335 شرح الفصوص، ص428. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص24-25.

1336 مطلع خصوص الكلم، ج2، ص481-482.

1337 المصدر السابق، ج2، ص470.

1338 المصدر نفسه، ج2، ص185-186. والفتوحات، ج2، ص70.

ولدى صدر المتألهين ان تسمية الإنسان بالإنسان لها دلالة وجودية، فهي مأخوذة من «أنست» بمعنى (أبصرت)؛ حيث به - وهو الإنسان الكامل - نظر الحق إلى خلقه فرحمهم¹³³⁹. إلا ان حيدر الأملي إعتبر اللفظة وردت لعدة تعود إلى إمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق، بروابط الجنسية والإنسية¹³⁴⁰.

كما ان لفظة الساعة في النصوص الدينية لدى صدر المتألهين مأخوذة من السعي، بإعتبار ان «جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها متوجهة نحوها من باب الحيوانية ثم الإنسانية»¹³⁴¹. وان لفظة ابليس في هذه النصوص جاءت من حيث ما وقع به ابليس من الالتباس، إذ ظن انه لو سجد لآدم لكان عابداً لغير الله، ولهذا امتنع عن السجود والتبس عليه الأمر، فسمي بذلك، وكان اسمه في السابق عزازيل، وكنيته أبو مرة¹³⁴².

تلك هي الممارسة الوجودية في التفنن بمعاني اللفظ اللغوية والتي تستهدف اسقاط القبلية الوجودية وإلباس النص بها، سواء كان ذلك عبر التأويل أو الإستبطان أو الإستظهار. ولا شك انه تكرر ظهور هذه الآلية من التفنن اللغوي حديثاً، حيث مارس عدد من المعاصرين هذا السلوك الانتقائي لانتخاب المعاني المناسبة للألفاظ وربطها بالقضايا ذات الاهتمام المعاصر، حتى ولو لم يكن ذلك متفقاً مع سياق النص ومجاله، حيث التأويل والإستبطان.

1339 ايقاظ النائمين، ص51.

1340 أسرار الشريعة، ص94.

1341 عرشيه، ص262-263.

1342 الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص197.

خلاصة الفصل العاشر

نستخلص مما سبق وجود ثلاث آليات للقراءة، هي آلية الإستظهار والإستبطان والتأويل، وجميع هذه الآليات قد تم توظيفها على يد الفلاسفة والعرفاء لصالح القبلية الوجودية. والإستظهار هو الفهم القائم على ظاهر النص، والإستبطان هو الفهم الذي يبتعد فيه عن مجال النص، والتأويل هو دفع الظاهر مع الحفاظ على المجال. وقد عرفنا ان الإستظهار الوجودي ينقسم إلى قسمين، هما الإستظهار العام كما تمثله نظرية المشاكلة، والإستظهار الخاص كما تمثله نظرية المعاينة. وعرضنا شواهد عديدة لكل من تلك الآليات، وصنفنا العمليات الإستبطانية إلى عدد من التفننات، منها التناظرات بين المعطيات الدينية والمعطيات الوجودية، وتحويل ظواهر النصوص الدينية إلى تلويحات رمزية تشير إلى ما عليه الوقائع الوجودية، وأيضاً تحويل المعطيات الشرعية (الفقهية) إلى رموز تشير إلى ما عليه الوجود. كما صنفنا العمليات التأويلية إلى عدد من التفننات، مثل عمليات التأويل تبعاً للإعتبارات اللغوية والتلفيق وقلب الأوصاف والأحكام وغيرها. وأخيراً أوردنا شواهد من الممارسات التي تركز على الإنتقاء اللغوي وتوظيفه وفقاً للاسقاطات الوجودية..

خاتمة

من حيث المنطق الإجرائي، لا بد لأي دائرة علمية ممنهجة ان تقوم بالإعتبارات الذهنية المنضبطة، رغم أن الواقع يشهد صورة أخرى مغايرة. فالكثير من الدوائر المعرفية مصاب بداء (الإعتبارات الذهنية غير المنضبطة). ولعل النظام الوجودي هو من أبرز هذه الدوائر التي يتداخل فيها الانضباط وعدم الانضباط إلى الدرجة التي تكون فيها الإعتبارات المعرفية إعتبارات تبريرية. ومصطلح «الإعتبارات» وارد في تعابير الفلاسفة، ومن ذلك قولهم: «لولا الإعتبارات لبطلت الحكمة». ويقصد به عادة الاستدلال على تبرير وجود أشياء حقيقية من خلال تأثير أمور لا وجود لها، فتتخذ الإعتبارات معنى الأمور العدمية مثلما لاحظنا ذلك في نظرية الصدور. وسبب تعويل الفلاسفة على الإعتبارات هو انها بنظرهم تدفع عن التفلسف الكثير من الاشكالات، وبدونها تفضي العملية بالبطلان، كما هو صريح قول بعض الفلاسفة العارفين¹³⁴³. كذلك ورد مصطلح «الإعتبار» كمبدأ عرفاني يتحكم في اسلوب التعامل مع فهم النص، وهو العبور من الظاهر إلى الباطن. والحال في المبدئين سيان، وهو الانتقال والعبور من المقدمات إلى النتائج، أو من الظاهر إلى الباطن. وعليه ان الإعتبارات - لدى الفلاسفة - مجعولة لتبرير الانتاج المعرفي عبر الوجود الخارجي، وان الإعتبار - لدى العرفاء - مجعول لتبرير الفهم الباطني عبر النص الديني.

لكن ما نقصده من الإعتبارات (الذهنية) هو شيء آخر مختلف، فهي تمثل لدينا الطرق المتبعة في توليد النتائج عبر مقدماتها الموضوعية. فنحن نعلم ان بعض الطرق يكون الربط فيها منطقياً ولازماً، وبعضها قد يفتقر إلى هذا اللزوم رغم كونه محكماً ودالاً على النتائج بقوة، كما ان من الطرق ما تتصف بالربط الواهي والضعيف. وغرض هذه الأخيرة هو تبرير النتائج عادة، وبالتالي فهي أبعد ما تكون عن البرهان المدعى، بل أكثر من ذلك انها تكون

¹³⁴³ ايقاظ النائمين، ص31.

منشأً لتوليد التبريرات المتضاربة. وينطبق هذا الحال على كل من مبدأ الإعتبارات في مفهومه الفلسفي المطبق على الرؤية الوجودية، ومبدأ الإعتبار في مفهومه العرفاني المطبق على فهم النص. وإذا كان المعنى العرفاني للإعتبار هو العبور من الظاهر إلى الباطن، فقد لاحظنا كم كان هذا العبور واهياً، فهو نوع من التبرير الذي يبرر النتائج الوجودية واسقاطها على النص. ولا يختلف الحال كثيراً عن مبدأ الإعتبارات الفلسفي، فهو أيضاً يعني العبور من المقدمات إلى النتائج مهما كانت واهية وضعيفة.

وبالجملة فإن فارق الإعتبارات المنضبطة عن غير المنضبطة، هو ان الأولى يكون ربط النتائج فيها بالمقدمات ربطاً محكماً ودقيقاً. في حين إن الثانية يتم فيها القفز إلى النتائج لأدنى سبب ومناسبة. ولا شك ان كلا هذين النوعين نجده لدى المنظومة الوجودية، رغم ما تدعيه من ان طريقتها برهانية أو هي نتاج كشف صحيح. فمثلاً ان قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) تدخل ضمن نطاق المعرفة ذات الإعتبارات المنضبطة، لكونها من مخلفات منطق السنخية ولوازمها. لكن النتائج الأخرى التي تتعلق بكيفية صدور تبعاً للإعتبارات الذهنية، مثل تبرير صدور العقل والنفس والفلك تبعاً لنواحي الإدراك أو لإعتبارات أخرى مختلفة، تدخل جميعاً ضمن نطاق المعرفة ذات الإعتبارات غير المنضبطة، إذ لا توجد صلة وثيقة بين المقدمات الاستدلالية ونتائجها المعرفية.

إذاً، إن منطق الإعتبارات غير المنضبطة يعبر عن دواع تبريرية، وبالتالي فإنه قابل للأحكام المتعارضة لاختلاف الدواعي والتبريرات، وهذا ما جعل الفلاسفة والعرفاء يقعون في عدد كبير من الترددات وتباينات الآراء وتضاربها، بل وأفضى بهم الأمر إلى الكثير من المفارقات والتلفيقات، وهو ما يناقض دعاويهم البرهانية والكشافية. وسنذكر نماذج من تلك التعارضات القائمة على تباين الإعتبارات، ثم نعقبها بعدد من المفارقات والتلفيقات:

فمن التعارضات الحاصلة نذكر ما يلي:

إنهم تارة ينفون الإتحاد مع الله عندما يتحدثون بالعقل الفلسفي، وأخرى يثبتونه عندما يتحدثون بمنطق العرفان، مثلما فعل ابن سينا.

وهم تارة يعتبرون معرفة الله لا تكون إلا من خلال معرفة الأشياء، وأخرى يحسبون معرفة الأشياء لا تكون إلا من حيث معرفة الله.

وتارة يرون ان الله لا يُدرك مطلقاً، وأخرى انه يمكن إدراكه وهو متجل بكل شيء، بل ويمكن الفناء والاتحاد به.

وتارة يعتبرون العالم لا يشابه مبدأ الوجود الأول مطلقاً، وأخرى يحسبونه عينه الظاهر، أو يقيمون بينهما شيئاً من الشبه.

وتارة ينكرون وجود المناسبة بين المبدأ الأول والماهيات، وأخرى يثبتونها بجعل الماهيات تمثل مرئى للحق ومجالى لحقيقته كما مر علينا خلال الفصل الأول.

وتارة يبدون بأن العالم حادث، وأخرى انه قديم حاضر أزلاً وأبداً.

وتارة يقولون بأن الله لا يمكن ان يصدر عنه إلا واحد، وأخرى يقولون انه يصدر عنه الكثير.

وتارة يعتبرون الله هو الواحد بلا كثرة، وأخرى يقولون انه الواحد الكثير.

وتارة يرون الأشياء تتحرك بحسب عشقها لعلها وتتكامل على هذا النحو، وأخرى يصورون حركتها بأنها تتم عبر افاضة العلل عليها بالوجود والكمال.

وتارة يبررون التنزل بحسب علاقة العلية، وان وجود العلة يقتضي منها ايجاد المعلول، وأخرى يبررون ذلك بحسب إلتفات العالي للسافل عرضاً، وهو ان العالي ليس بصدد السافل، بل العكس هو الجاري.

وتارة يعتبرون الله لا يفعل لغيره وانما لأجل ذاته، وأخرى يقرون ان فعله للغير هو على سبيل الرحمة والعطف.

وتارة يعزون كل شيء يحصل في عالمنا الأرضي إلى المفارقات السماوية، ومن ثم إلى المبدأ الأول، وأخرى يفسرون سبب الحوادث في هذا العالم تعويلاً على طبيعته الذاتية الناقصة.

وتارة يعتمدون على المعنى الكوني للوجود لتبرير بعض القضايا الفلسفية، وأخرى يعتمدون على معناه الذاتي لتبرير قضايا فلسفية غيرها.

وتارة يرون ان النفس قبل نزولها إلى البدن تعد كاملة وثابتة، وأخرى يبررون نزولها باعتبار الذنب والخطيئة، أو باعتبار حاجتها إلى التكميل، مع انها في العالم العلوي تكون منبع الافاضة والوجود على ما تحته من العالم السفلي، فكيف تحتاج إلى هذا العالم الناقص؟

وتارة يرون ان العرفاء والأولياء يمكنهم الترقى بحسب نظرية الإتحاد من مقام إلى آخر حتى ينتهي الأمر إلى آخر المقامات، وأخرى ينفون ان يكون للإنسان وغيره من الكائنات أكثر من مقام سوى الإنسان الكامل.

وتارة ينكرون حدوث تغير مقام العقول المجردة وتحولها، وأخرى يعترفون بخضوعها - مثل غيرها من الكائنات - إلى الموت والكمال، أو التحول من مقام إلى ما هو أكمل بحسب الإتحاد. وتارة ينكرون الخلود في العذاب، وأخرى يثبتونه.

وتارة يعدون وحدة الوجود شخصية، وأخرى يرونها نوعية. وتارة يعتبرون العلم الإلهي للأشياء قائماً في الذات المقدسة، وأخرى بعدها.

وتارة ينزهون الله عن المثل والمثال، وأخرى يقتصرون في تنزيهه عن المثل لا المثال.

أما المفارقات والتلفيقات فنذكر ما يلي:

1- الجمع بين أصالة الحتم والوجوب في العلة الأولى من جهة، وإعتباره ذا حكمة ومشية واردة وغرض من جهة ثانية، مع أنهما لا ينسجمان، حتى ان شيخ الإشراق السهروردي اعترف بأن الحكماء لا يعتقدون بإبداع الأشياء بناء على إرادته، فهذه الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر؛ فتقتضي بذلك الغرض إما لذاته أو لغيره، وهو منزه عنه، حيث ان ذاته بنفسها مما

تقتضي الوجود¹³⁴⁴، وهو تعبير آخر عن أصالة الحتمية في عليّة المبدأ الأول. ولا يتنافى هذا المعنى مع ما قصده هذا الحكيم من الإرادة، إذ إعتبرها لا تختلف عن الميل الطبيعي إلا بزيادة الشعور، فبالعلم والشعور يكفي عنده ان يكون الفعل مراداً ومن ثم مختاراً من دون لزوم للسبق الذاتي ولا الزماني¹³⁴⁵، فخرج بذلك عن معنى الترجيح وأقرّ بأصالة الاضطرار والحتمية.

2- الجمع بين إعتبار المبدأ الأول محض الوجود من جهة، وإعتباره جسماً ونوراً إلهياً جاءت على شاكلته سائر أنواع الأجسام والأنوار تبعاً لمنطق السنخية من جهة ثانية.

3- الجمع بين كون المبدأ الحق يمثل حيثية واحدة لتبرير عدم صدور الكثرة عنه تعالى من جهة، وكونه منزهاً ومشبهاً من جهة ثانية، كالذي جاء عن صدر المتألهين، إذ لم يتدارك ما يستلزم به القول الأخير من جواز صدور الكثرة عنه بإعتبار هاتين الحيثيتين، استناداً إلى القواعد الفلسفية ومسلماتها.

4- الجمع بين القاعدة الفلسفية التي تقول إن التغير هو علامة نقص الوجود، فكلما كان الشيء أكثر تغيراً فإنه يكون أقل كمالاً، وبين القول العرفاني القائل ان الإنسان يملك من التحولات والتقلبات ما تجعله أتم كمالاً من غيره من الثوابت؛ كالملائكة أو العقول المجردة الثابتة والبريئة من شائبة التغير. فمثلاً أقرّ صدر المتألهين من موقع كونه فيلسوفاً بأن التغير والتركيب والتضاد هي من علامات ضعف الوجود والنقص، وإعتبر لهذا السبب - كغيره من الفلاسفة - ان الحركة والزمان هما أضعف الوجودات بعد الهيولى¹³⁴⁶، وذلك على نقيض ما تتصف به العقول المجردة من شدة الوجود والكمال لثباتها وبساطتها ووحدتها. لكن رغم ذلك فإن هذا الفيلسوف ومن موقع عرفانه عمل على تجاوز تلك القاعدة، واعترف بأن مرتبة الإنسان تفوق مراتب جميع الكائنات الأخرى من العقول والجواهر لما يمتاز به من تحولات وتقلبات في أطوار

¹³⁴⁴ السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، مصدر سابق، ص266.

¹³⁴⁵ المبدأ والمعاد، ص115.

¹³⁴⁶ الأسفار، ج1، ص339، ج3، ص151 و175. وراء أهل المدينة الفاضلة، ص33.

النقص والكمال¹³⁴⁷. وهو بذلك ينقل الصورة التي رسمها ابن عربي بقوله: «التلوين ينقل العبد في أحواله، وهو عند الأكثرين حال ناقص وعندنا أجلّ الحالات وأكمل المقامات. وحال العبد فيه حال قوله تعالى: ((كل يوم هو في شأن))¹³⁴⁸، والتمكن عندنا هو التمكن في التلوين»¹³⁴⁹.

5- الجمع بين الاعتراف الفلسفي بأن المادة هي أصل الشرور تبعاً لقاعدة «كل ما هو أكثر برائة من المادة فهو أقل شراً ووبالاً»، وبين الإعتبار الديني بأن ابليس والشياطين هما أصل الشر والضلال، رغم ان رتبتهما الوجودية أعظم من رتبة المادة وكثافتها.

6- الجمع بين الإعتبار الفلسفي بأن الوجودات كلما كانت أكثر تجرداً كانت أشد كمالاً وتاماً، وبين الإعتبار الديني بأن الإنسان قد ينزل إلى مستوى يكون فيه منكوصاً على عقبيه بأقل من الأنعام درجة، أو يتحول فيصبح بمستوى القردة والخنازير. والمفارقة واضحة، إذ كيف يمكن الجمع بين الدعوى الفلسفية التي تعتبر الإنسان يفوق غيره من الحيوانات لإملاكه القوى العقلية والمنطقية، وبين الدعوى الدينية التي تؤكد بأن الإنسان قد يتسافل إلى درجة يكون فيها أخس من الأنعام أو الحيوان؟!!

7- الجمع بين الإعتبارات الوجودية التي تثبت إرادة الله تعالى لجميع آثاره وحبّه إياها بإعتبارها أفعاله، وبين الإعتبارات الدينية التي تؤكد بغضه ولعنه لبعض منها. والبعض كما هو الحال مع صدر المتألهين حاول ان يرفع هذا التعارض فإعتبر أسباب اللعن والبغض عائدة إلى الإعتبارات الوجودية المتمثلة بالعدم، فحينما تكون الأشياء مشوبة بالعدم تصبح مبغوضة ومطرودة من رحمة الله الخاصة¹³⁵⁰. مع ان هذا الإعتبار لا يمكن تطبيقه على أفراد البشر عند مقارنة الكائنات التي هي أقل منهم وجوداً وأكثر عدماً، كالحيوانات والنباتات، بإعتبارها ليست موضعاً للعن والبغض مقارنة بالناس الأشرار.

¹³⁴⁷ ايقاظ النائمين، ص48. وأسرار الآيات، ص160-161.

¹³⁴⁸ الرحمن/29.

¹³⁴⁹ شرح فصوص الحكم، ص468-472.

¹³⁵⁰ مفاتيح الغيب، ص271.

8- الجمع بين إعتبار الموت أمراً كمالياً من جهة، والإقرار بما ينتاب الكافرين من العذاب بعد الموت، إلى الدرجة التي يتمنون فيه ان يكونوا تراباً، من جهة ثانية.

9- الجمع بين إعتبار العذاب من اللوازم الفعلية للأعمال القبيحة وفق وجهة النظر الوجودية، وبين الإعتبار المعياري في نفي العذاب الدائم تبعاً لمقالة الجبر كما عرفنا من قبل.

10- الجمع بين الإعتبارات الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته واستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الإعتبارات الدينية التي تقر بأن الله قادر على ان يخلق السماوات والأرض في لحظة واحدة، كما وله القدرة على افنائهما متى شاء في أي لحظة، وان الدنيا ستفنى بقيام الساعة الكبرى.

11- جمع العرفاء بين مبدأ عدم تأويل النصوص الدينية، وكذا انكار بعضهم الممارسات الرمزية للباطنية من حيث لا ضابط لها، وبين ممارسة كلا النوعين من التأويل والإستبطان. فمثلاً رغم ان صدر المتألهين انتقد بشدة اتجاه الفلاسفة القائلين بنظرية التمثيل وان النصوص الدينية تشبيهية مجازية لا توصل إلى الحقيقة مثلما هو الحال في الخطاب الفلسفي البرهاني، وإعتبر طريقتهم مضللة ومهلكة، لكنه مع ذلك قد مارس أحياناً الدور الذي مارسه أولئك الفلاسفة، حيث حمل بعض النصوص على التجوز والرمزية، كما أقرّ أحياناً بأن النصوص ليست قطعية الدلالة، وهو نفس المآل الذي ذهب إليه الفلاسفة التقليديون، ناهيك عن ممارساته الرمزية والإستبطانية الكثيرة.

هكذا تتبين موارد الخلل في النظام الوجودي تبعاً للمسالك غير المنضبطة من الإعتبارات، والتي بسببها شهدنا الكثير من الترددات والمفارقات والتفويقات. فليس أمامنا رؤية برهانية حاسمة، ولا مشاهدة كشفية بينة، بل وجدنا أنفسنا قبال إعتبارات يتداخل فيها الانضباط وعدم الانضباط، كما يتداخل فيها الوجودي والديني، فكان من نتائج هذا الخلط ما ظهر لنا من التلفيق والمفارقة.

أخيراً نشير إلى أنه ليس غرضنا تقويض المناهج المعرفية للفلسفة والعرفان عامة. فكل ما فصلناه يعتبر كشفاً عن طبيعة التراث المعرفي لهذه المناهج، وقد وجدنا فيه الكثير من المفارقات والمزاعم غير المسلحة بالأدلة الكافية. ويمكن القول إننا لسنا ضد التأمل العرفاني والسلوك الأخلاقي كما يرومهما العرفان، ولا ضد التفكير العقلي والفلسفي عموماً، بل على العكس نحن نسلم بضرورة كلا النهجين ونرى في الحقيقة الإنسانية ما يدل عليهما، إذ ليس بإمكان الإنسان أن يعزل نفسه عن الكشف الذوقي، وأن المبادئ الأساسية الفطرية التي يتصرف على ضوءها ما هي إلا مبادئ عرفانية، ومن ذلك التسليم بالواقع العام كحقيقة موضوعية مع أنه لا دليل عليها في ضوء العقل والاستدلال، وكذلك التسليم بخلو هذا الواقع من التناقضات الذاتية، وأن العلاقات الجارية فيه مبتنية على مبدأ السببية العامة. فكل ذلك مما لا يمكن تفسيره على ضوء الضرورات المنطقية، فضلاً عن أنه لم يأت بواسطة الأدلة العقلية وإعتباراتها. يضاف إلى أن التجربة البشرية حافلة بمظاهر الحدوس والكشوف الوجدانية، وهي أيضاً مما لا يمكن تبريرها بحسب منطق الأدلة والبراهين.

إذاً، نحن مع العرفان في مثل هذه المبادئ والمنطلقات، لكننا نعيب على العرفاء عدم تعريضهم الحالات الكشفية للنقد والتمحيص، ولم يفرقوا في مكاشفاتهم بين ما هو عائد إلى الكشف كتجربة ذاتية وبين ما يقام عليه من صياغة نظرية في الغالب. فالحالات الكشفية شيء، وتفسيرها شيء آخر، والعرفاء لا يجهلون هذا التمايز من الناحية المبدئية، لكن ما ينقصهم هو النقد والتمحيص. لذا أكثرنا من المزاعم والنظريات وانساقوا إلى التقليد فوقعوا في الكثير من المفارقات والتناقضات، وكانت حصيلة رؤاهم لا تختلف جذرياً عن حصيلة الرؤى الفلسفية المقدمة، وهي أيضاً قد أصابها الكثير من التقليد والادعاء ولم تنج من المفارقات، لتعدد ما اعتمدت عليه من الإعتبارات، ومنها الإعتبارات غير المنضبطة؛ سواء على صعيد التوليد المعرفي أو على صعيد الفهم الديني، كالذي شهدت عليه الفصول السابقة.

لذلك ندعو إلى ضرورة ارجاع المنظومة الفلسفية والعرفانية إلى أصولها الأساسية وتهذيبها وتنقيتها مما علق بها من شوائب المفارقات والتلفيقات والتناقضات الحاصلة بفعل الاحتكاك بالفهم الديني، بل وتسليحها بالنظريات الفيزيائية المعاصرة. وسبق ان أشرنا في (منهج العلم والفهم الديني) إلى انه كان يمكن للمنظومة الفلسفية ان تواكب تطورات العصر وان تُحدث نقلة فكرية عظيمة لو ان الراعين لها أرفقوا معها طرح الأفكار الفيزيائية الحديثة، جنباً إلى جنب، ومن ثم التخلص من الفكر العلمي القديم، مع الاكتفاء بمحض المادة النظرية. ففي هذه الحالة «سيتقابل الفكر الفيزيائي الحديث مع النظام الفلسفي العريق وجهاً لوجه، وسيفضي الجدل بينهما ليس فقط إلى الكشف عن وجوه الشبه بين الفكرين، بل الأهم من ذلك تطويرهما ضمن منظومة جديدة مهيئة لأن تكون عالمية وعصرية بامتياز».

المصادر

(أ)

إبن باجة

رسالة الوداع، ضمن الرسائل الإلهية لإبن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م.
قول يتلو رسالة الوداع، ضمن رسائل إبن باجة الإلهية.
رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل إبن باجة.

إبن تيمية

النبوات، دار القلم، بيروت.
منهاج السنة، طبعة دار الفكر.
الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

إبن حيون المغربي، النعمان

تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م.
أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الثقافة، بيروت.

إبن خلدون

مقدمة إبن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة، لصاحبها مصطفى محمد.

إبن رشد

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.
مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.

تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1986م.
 كتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة
 المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ -
 1947م.
 تلخيص كتاب النفس، مقدمة احمد فؤاد الالهواني.

إبن سينا
 إلهيات الشفاء، تحقيق الاب قنواتي وسعيد زايد مع مراجعة
 وتقديم ابراهيم مذكور.
 كتاب النفس من الشفاء، طبعة جامعة اكسفورد، لندن، 1959م.
 الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة
 الثانية، 1958م.
 المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل في
 طهران.

النجاة، انتشارات دانشگاه تهران.
 النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الثانية،
 1357هـ - 1938م.

التعليقات، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي.
 تسع رسائل، مطبعة الجواب في القسطنطينية، 1289هـ.
 جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير،
 او: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا،
 انتشارات بيدار، قم.

رسالة الفعل والانفعال، ضمن رسائل ابن سينا، مصدر سابق.
 رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر
 العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م.
 رسالة إثبات النبوات، حققها وقدم لها ميشال مرمورة، دار النهار
 للنشر، بيروت، 1968م.

رسالة في دفع الغم من الموت.
 المباحثات، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

كتاب في النفس على سنة الاختصار، ضمن رسائل ابن سينا،
مصدر سابق.

رسالة العرشية، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة
المشرقية، انتشارات بيدار، قم.

رسالة في ماهية الصلاة، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار
الحكمة المشرقية.

رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة
المشرقية.

ابن طفيل

رسالة حي بن يقظان، طبعة دار الافاق الجديدة.

ابن عربي

فصوص الحكم والتعليقات عليه (انظر أبو العلا عفيفي).
الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى،
1418هـ - 1998م.

الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

ترجمان الاشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ - 1966م.
لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي
سرور، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م.

تفسير القرآن الكريم، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، انتشارات
ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، 1978م.

رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)،
تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة
الأولى، 2001م.

اللمعة الموسومة بكشف الغطا عن اخوان الصفا، ضمن رسائل
ابن عربي.

نسخة الحق، ضمن رسائل ابن عربي.

شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي.

مقام القرية، ضمن رسائل ابن عربي.

مراتب علوم الوهب، ضمن رسائل ابن عربي.
 الحروف الثلاثة التي انعطفت اواخرها على اوائلها، ضمن
 رسائل ابن عربي.
 القطب والإمامين والمدلجين، ضمن رسائل ابن عربي.
 العظمة، ضمن رسائل ابن عربي.
 أيام الشأن، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف
 العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م.
 الأنوار، من رسائل ابن عربي، مصدر سابق.
 لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي.
 نقش الفصوص، من رسائل ابن عربي.
 القربة، من رسائل ابن عربي.
 التراجم، من رسائل ابن عربي.
 المسائل، من رسائل ابن عربي.
 الأسفار، من رسائل ابن عربي.

ابن الموصلي، شيخ محمد
 مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا
 علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر.

ابن النديم
 الفهرست، المطبعة الرحمانية في مصر.

أبو فراس، شهاب الدين
 رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، ضمن أربع رسائل
 إسماعيلية (انظر عارف تامر).

الاحسائي، احمد بن زين الدين
 شرح الزيارة الجامعة، دار المفيد، الطبعة الأولى، 1420 هـ -
 1999م.

إخوان الصفا

رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، أعداد وتحقيق عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

رسائل إخوان الصفاء، دار صادر - دار بيروت، 1957م.

أرسطو

مقالة حرف اللام، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

شرح ثامسيطوس لكتاب حرف اللام لأرسطو، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأشعري، أبو الحسن

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

الأعظمي، محمد حسن

الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية، أعداد وتقديم الأعظمي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

الأفروديسي، الاسكندر

مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي أرسطو طاليس الفيلسوف، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأفغاني، جمال الدين

مرآة العارفين، ضمن رسائل في الفلسفة والعرفان، أعداد وتقديم السيد هادي خسروشاهي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

افلوطين

اثولوجيا، في: افلوطين عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

الأملي، حيدر

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

رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الأسرار ومنبع الأنوار للاملي.

أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م.

المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طبعة طهران، 1975م.

أمين، أحمد

ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.

الأهري، عبد القادر بن ياقوت

الاقطاب القطبية، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانتر بزوه، انجمن فلسفة ايران، 1399هـ.

ايجلتون، تيري

مقدمة في نظرية الادب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، عن الموقع الالكتروني:

www.library4arab.com

(ب)

بدوي، عبد الرحمن

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

أرسطو عند العرب، مكتبة النهضة المصرية، 1947م.
شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات في الكويت، الطبعة
الثالثة، 1978م.

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

البخاري
صحيح البخاري، ضبطه ورقمه ووضع فهارسه مصطفى ديب
البغا، حديث 6595-6596، شبكة المشكاة الالكترونية
.www.almeshkat.net

بوجوان
تاريخ الفلسفة والعلم في اوروبا الوسيطية، مع الاستاذ جونو،
ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين، بيروت،
1414هـ - 1993م.

(ت)
تامر، عارف
أربع رسائل إسماعيلية، مقدمة وتحقيق عارف تامر، دار
الكشاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1953م.

التوحيدي، أبو حيان
الامتناع والموانسة، تصحيح أحمد أمين واحمد الزين، منشورات
دار مكتبة الحياة، بيروت.

(ث)
ثامسيطوس

شرح ثامسيطوس لحرف اللام، في: أرسطو عند العرب (انظر عبد الرحمن بدوي).

(ج)

الجامي، عبد الرحمن

الدرة الفاخرة، مع انضمام حواشي وشرح عبد الغفور اللاري مع حكمت عمادية، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران، 1980م.

الجنابذي، سلطان محمد

بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنابذي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.

الجندي، انور

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

جهامي، جيران

موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1998م.

جولدتسهر، اجنتس

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م.

جونو

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، مع الاستاذ بوجوان
فلاحظ.

الجيلي، عبد الكريم
الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاول، حقق نصوصه
وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار
الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.

(ح)
الحكيم، محمد علي
لطائف العرفان، چاپخانه دانشگاه طهران، 1340هـ.ش.

حنفي، حسن
في الفكر الغربي المعاصر (قضايا معاصرة)، دار التنوير،
بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

(خ)
الخراساني، محمود شهابي
النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت وفلسفة
ايران، 1399هـ.

الخميني، روح الله الموسوي
تعليقات على شرح فصوص الحكم، مؤسسة باسدار اسلام،
ايران، الطبعة الأولى، 1406هـ.
تعليقات على مصباح الإنس، وهو مطبوع مع الأول.
مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم احمد الفهري،
مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.
طلب وارادة.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

(د)

دنيا، سليمان
الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1971م.

الدواني، جلال الدين
شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل
للدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد،
الطبعة الأولى، 1411هـ.

دي بور
تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي
أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة
الرابعة، 1377هـ - 1957م.

ديفيز، بول

الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة
حسام بيومي محمود، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة،
الطبعة الأولى، 2012م.

ديناني، غلام حسين ابراهيمي
قواعد فلسفي در فلسفه اسلامي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات
فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، 1366هـ.ش.

(ر)

الرازي، فخر الدين

اصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد،
دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م.
مفاتيح الغيب في تفسير القرآن

رسل، برتراند
تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، نشر وزارة
التربية والتعليم، 1957م.

الرشتي، كاظم
شرح آية الكرسي، طبعة حجرية قديمة.
شرح حديث عمران الصابي، خلف كتاب شرح آية الكرسي
الآنف الذكر.

(ز)
الزركشي
البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408هـ - 1988م.

(س)
السبزواري
مجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين
اشتياي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1401هـ.
شرح المنظومة، طبعة حجرية.

السهروردي، الشيخ المقتول
حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي،
مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة
ايران، 1397هـ.
المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من
مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف في
استانبول، 1945م.

التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، نفس المعطيات السابقة.

رسالة في اعتقاد الحكماء ضمن تلك المجموعة.
رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني.

(ش)

الشعراني

الطبقات الكبرى، طبعة قديمة.

الشهرستاني، عبد الكريم

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م.

(ص)

صبحي الصالح

نهج البلاغة للامام علي، ضبط نصّه وابتكر فهارسه صبحي الصالح، نشر مركز البحوث الإسلامية في قم.

صبري، مصطفى

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1981م.

صدر المتألهين

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.

شرح الهداية الأثرية، طبعة حجرية قديمة، 1313هـ.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.
تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم.

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

أسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1402هـ.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1976م.

شرح أصول الكافي، طبعة حجرية قديمة.

عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار في اصفهان، 1341هـ.ش.

كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، 1340هـ.ش - 1962م.

ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

المظاهر الإلهية، تحقيق وتقديم وتعليق جلال الدين اشتياني، چاپخانه خراسان، مشهد.

رسائل فلسفي، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، الطبعة الثانية.

اجوبة المسائل، ضمن رسائل صدر المتألهين الفلسفية.

رسالة المسائل القدسية، ضمن رسائل فلسفي، مصدر سابق.

الصدر، محمد باقر

الاسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، بيروت، طبعة رابعة.

الصدوق

التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

صليبا، جميل

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م.

(ط)

الطالقاني، ملا نعيم

أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، طبعة طهران.

الطباطبائي، محمد حسين

بداية الحكمة، دار المصطفى، بيروت، الطبعة الثانية.
نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ.
الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

الطريحي، محمد قاسم

ابن سينا، مطبعة الزهراء في النجف، 1369هـ - 1949م.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، 1980م.
رسالة قواعد العقائد خلف تلخيص المحصل، مصدر سابق.
مصارع المصارع، تحقيق حسن المعزي، نشر مكتبة المرعشي في قم، 1405هـ.
رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض.

(ع)

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

العواء، عادل
منتخبات إسماعيلية، تحقيق عادل العواء، مطبعة الجامعة
السورية، 1378هـ - 1958م.

عياد، احمد توفيق
التصوف الإسلامي/تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة
الانجلو المصرية، 1970م.

(غ)
الغراب، محمود محمود
الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الفكر في دمشق.

الغزالي، أبو حامد
احياء علوم الدين، دار احياء التراث العربي، وبذيله كتاب
المغني عن حمل الأسفار في الأسفار لزين الدين العراقي.
ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في
مصر، الطبعة الأولى، 1964م.
فضائح الباطنية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية
للطباعة والنشر، القاهرة، 1383هـ - 1964م.
تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة.
جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة،
1979م.

المقصد الأسنى، مكتبة المعاهد العلمية بالصناديقية في مصر.
معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية،
بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.

مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م.

الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م.
رسائل القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م.

رسائل فرائد اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ - 1924م.

رسالة روضة الطالبين من فرائد اللالي، مصدر سابق.
كيمياء السعادة، ضمن رسائل الجواهر العوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م.

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

معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.

القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (3)، مصدر سابق.

مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)، مصدر سابق.

المضنون به على غير اهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)، مصدر سابق.

الاجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن رسائل الإمام الغزالي (4)، مصدر سابق.

الكشف والتبيين في غرور الخلق اجمعين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (5)، مصدر سابق.

المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م.

(ف)
الفارابي

رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م.

رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي السابقة.
رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح الشيخ فريد ديتريصي، طبعة ليدن.
رسالة الفصوص، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية.

السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة

الكاثوليكية، 1964م.

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

رسالة تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ.

الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م.

فصوص الحكم، تحقيق محمد حسن ال ياسين، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1405هـ.

آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1959م.

الفيومي، محمد ابراهيم

تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والاندلس، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.

(ق)

قاسم، محمد

دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة.

القاشاني، عبد الرزاق
إصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال ابراهيم جعفر،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.

القشيري، عبد الكريم هوازن
الرسالة القشيرية، تحقيق واعداد معروف زريق وعلي عبد
الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ -
1988م.

قمير، يوحنا
اصول الفلسفة العربية، المطبعة الكاثوليكية، 1958م.

القنوي
اعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القدار
احمد عطا.

القيصري، داود بن محمود
مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات
أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)
الكاشاني، الفيض
كلمات مكنونة، تصحيح وتعليق عزيز الله الفوجاني، انتشارات
فراهاني، طهران.

اصول المعارف، نشر دانشكده الهيات، مشهد.
الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، تصحيح
وتقديم وتعليق حسين الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1399هـ -
1979م.

كرم، انطون غطاس

اعلام الفلسفة العربية، مع كمال اليازجي، لجنة التأليف المدرسي
في بيروت، الطبعة الثانية، 1964م.

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

الكسم، محمد بديع
البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة
الثقافة السورية، دمشق، 1991م.

كوربين، هنري
تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي،
راجعته وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات،
بيروت، الطبعة الأولى، 1966م.

كومبس، آلان
التزامن: العلم والأسطورة والألعاب، بالإشتراك مع مارك
هولند، ترجمة ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، الطبعة الثانية،
2008م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكيلاي، ملا نظر علي
رسالة تحفه، ضمن رسائل فلسفي، تعليق وتصحيح جلال الدين
اشتياي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران.

(ل)
اللاهيجي، ملا محمد جعفر
شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين
اشتياي، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران.

(م)

محمد، يحيى

منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2014م.

مفارقات نقد العقل المحض، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2016م.

الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، تم نشره في موقع

فلسفة العلم والفهم بتاريخ: 2016-1-11:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>

عذاب الآخرة والحفر في الصخر، موقع فهم الدين، تم نشره بتاريخ:

2014-4-14:

<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2263>

محمود، زكي نجيب

جابر بن حيان، مكتبة مصر.

محمود، عبد القادر

الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي في مصر،

الطبعة الأولى، 1966م - 1967م.

مخول، نجيب

الغزالي وابن رشد، ضمن سلسلة مباحث في الفلسفة العربية

(1)، توزيع مكتبة انطوان، بيروت، 1962م.

مسلم

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية.

مطهري، مرتضى

شرح المنظومة (السبزواري)، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 1414هـ.
العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني.

مؤلف مجهول

كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، وهو شرح لكتاب التجليات الإلهية لابن عربي لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، تهران، 1367هـ.

ميرداماد، باقر

القبسات، باهتمام مهدي محقق، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل، شعبة طهران.

(ن)

النراقي، محمد مهدي

قرة العيون، مقدمة وتعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه فردوسي، مشهد.
اللمعة الإلهية والكلمات الوجيهة، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن فلسفة، 1398هـ.

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

نعمة، عبد الله

فلاسفة الشيعة/حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

النفري، محمد بن عبد الجبار

المواقف والمخاطبات، ضمن فقرة: موقف ما تصنع بالمسئلة،
عن الموقع الالكتروني:

<http://www.islamicbook.ws/amma/almwaqf-walmkhatbat.pdf>

نوري، ملا علي
رسالة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ضمن رسائل فلسفي، تعليق
وتصحيح جلال الدين اشثياني، انتشارات انجمن اسلامي حكمت
وفلسفة ايران.

(هـ)

الهاشمي الخوئي، حبيب الله
منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، المكتبة الإسلامية
ب طهران، الطبعة الثالثة.

هَفّ، توبي

فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة،
عدد (260)، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م.

هولند، مارك

التزامن: العلم والأسطورة والأعبان، بالإشتراك مع آلان كومبس
(لاحظ: كومبس).

(و)

الوليد، علي بن محمد
رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول، ضمن منتخبات إسماعيلية
(لاحظ عارف تامر).

(ي)

اليازجي، كمال

أعلام الفلسفة العربية، مع أنطون غطاس كرم فلاحظ..