

مجلة طابة

الرؤى الكلية
والوجود الإنساني

العدد 1
أغسطس
2025

تقرأ في هذا العدد:

- افتتاحية العدد
- الرؤى الكلية والتنظير لتجديد علوم الدين.
- تصوف لا ثيوصوف.
- خرافة العلموية.
- الخيال في الوجود الإنساني والكوني.



بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة طابة:

مجلة فصلية غير دورية تصدر عن قسم المشروعات البحثية بمؤسسة طابة تختص بالتعريف بالتقاليد الإسلامية لدراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية سعياً إلى إعادة إحيائها.

الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن آراء كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة

رئيس مجلس أمناء مؤسسة طابة

الحبيب علي الجفري

المدير التنفيذي

محمد شديد

تحرير

أحمد رأفت

مستشارو التحرير

د. أيمن عبد الوهاب

أمل مختار

د. محمد صفار

الشيخ محمد علي الجفري

الشيخ مصطفى ثابت

المستشار الفني للمجلة

السيد محمد مشهور السقاف

الإخراج الفني

م. محمود ممذوح



مؤسسة طابة

Tabah Foundation

www.tabahfoundation.org

فرع أبوظبي

+9541 558 2 971 - +9540 558 2 971

ص.ب.: 107442، خور المقطع، أبوظبي

الإمارات العربية المتحدة

فرع القاهرة

+2 02 250 73 770

13 شارع 8 - ميدان النافورة بالمقطم - القاهرة

جمهورية مصر العربية

عن طابة

هي مؤسسة غير ربحية تُعنى بتقديم أبحاث ومبادرات واستشارات وتطوير كفاءات، وتسهم في إعادة تأهيل الخطاب الإسلامي المعاصر للاستيعاب الإنساني، وتسعى إلى تقديم مقترحات وتوصيات لقادة الرأي لاتخاذ نهج حكيم نافع للمجتمع بالإضافة إلى إعداد مشاريع تطبيقية تخدم المثل العليا لدين الإسلام وتبرز صورته الحضارية المشرقة.

مهمة مؤسسة طابة

الإسهام في إعادة تأهيل الخطاب الإسلامي لاستعادة قدرته على فهم الواقع وسبر أغواره وصياغة رؤى يستقي منها قادة الرأي والقرار مواقفهم وتوجهاتهم، مستندين في ذلك إلى مرجعية أصيلة واستيعاب للتنوع الثقافي والحضاري الإنساني.

رؤية مؤسسة طابة

إعداد الدراسات والكفاءات والمؤسسات لتطوير خطاب إسلامي واضح وإيصاله للعالم بأسره بطريقة تؤدي للإدراك.

مبادرات طابة

تعمل مبادرات طابة على ترجمة المحتوى العلمي إلى أنشطة ومبادرات، فتقوم باستقراء التوقعات، وتهتم بشؤون التطرف في طرفيه من الإفراط باسم الدين والتقريط باسم اللادين، وتعتني بالصلة مع العلماء والدعاة في العالم الإسلامي لفهم الواقع والتفاعل معه، وعملت على الاعتناء بالتزكية وبناء شخصية سوية. ومن هذه المبادرات:

١- مبادرة سند

شبكة رقمية تبيّن حقائق الأمور وتزيل الغشاوة عن الناس بمعرفة تصرفات المتطرفين الذين ينسبون أنفسهم إلى نصره الإسلام وإبطال شبهاتهم وادعائهم نسبتها للإسلام، بما يصحح المفاهيم، ويحفظ على الناس الدين، ويميز أفعال التطرف باسم الدين بأنها فعل الخوارج.

٢- مبادرة سؤال

مبادرة مجتمعية ترحب بالأسئلة الوجودية الشائعة بين الشباب والالتزام بحوار هادئ يحترم عقل الإنسان، ويملاً قلبه، ويناسب وجدانه، إذ تعمل على خلق مساحة للاستفادة المتبادلة بين فريق المبادرة والشباب، من خلال عدة فعاليات وأنشطة متنوعة لمناقشة الأسئلة التي تشغل الأذهان، وتعتبرها شرائح مختلفة من المجتمع أسئلة محرمة أو ممنوعة.

٣- مبادرة تزكية وعمارة

تسعى مبادرة تزكية وعمارة لبناء الإنسان وتزكية نفسه ليقوم بإعمار الأرض على وصف الإتيقان والإحسان كما أراد الخالق سبحانه وتعالى. فهي مبادرة تقوم على تقديم منهج إرشادي للحياة الهادفة،

مما يساهم ذلك في إيجاد الأفراد والمجتمعات الإنسانية الفاضلة الآمنة فكرياً وخلقياً.

٤- الدراسات المستقبلية

هي وحدة بحثية استشرافية تقوم على الدراسات لمحاولة الفهم والارتباط بين الدين والعالم الحديث، وعملها يجمع بين البحوث التحليلية ومشاريع على أرض الواقع والتي تعالج بشكل مباشر الاحتياجات المستقبلية للمجتمعات الحالية. يتركز العمل حالياً على محورين أساسيين: مستقبل الهوية الدينية وجيل الألفية المسلم.

مبادرات طابة

TABAH INITIATIVES



مبادرة طابة للدراسات المستقبلية
TABAH FUTURES INITIATIVE

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

٦. الافتتاحية
أ.د نظير محمد عياد
٩. الرؤى الكلية والتنظير لتجديد علوم الدين
د. علي جمعة
٢٧. تصوف لا ثيوصوفيا
أ.د / محمد عبد الرحيم محمد البيومي
٤٦. خرافة العلموية
الشيخ عبد الواحد يحيى
٦٣. الخيال في الوجود الإنساني والوجود الكوني عند الشيخ الأكبر
محي الدين بن عربي
الشيخ عبد الباقي مفتاح



الافتتاحية

أ.د نظير محمد عياد

مفتي جمهورية مصر العربية،

رئيس الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده؛ سيّدنا ومولانا رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

فتسعى مجلة «طابة» إلى تقديم زاد وشمولها، وغرته البحث الماتع لفضيحة الأستاذ الدكتور/ علي جمعة -عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف- والمعنون بـ «الرؤى الكلية والتنظير لتجديد علوم الدين» والذي يعرض فيه للعناصر الرئيسة في التنظير لتجديد علوم الدين معتمداً على خمسة مستويات في ذلك؛ وهي: ١- فكري رصين يصب في خدمة الدين، من خلال الأقلام التي تعبر عن الفكر الوسطي المعتدل، إلى جانب نقاء الفكرة، وصفاء اللفظ، وحسن اختيار الموضوع، والمعالجة الموضوعية العلمية في كل ما تطرح من قضايا. ويمتاز هذا العدد بتنوع موضوعاته

غير ذلك. ٣- مصادر المعرفة المختلفة.

٤- التعامل مع التراث والتفريق بين المسائل والمناهج، إضافة إلى مناقشة الأفكار والمفاهيم الشائعة حوله. ٥- إدراك الواقع بعوالمه المختلفة (عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الأحداث، وعالم الأفكار والنظم).

ويعد مصطلح التجديد واحداً من أكثر المصطلحات التي تتداولها الألسنة في الآونة الأخيرة، وصار هذا المصطلح شعاراً لأصحاب الاتجاهات المختلفة والرؤى المتعددة، سواء وصفت بأنها صحيحة أم فاسدة، سليمة أم معوجة، كما أن التجديد لافتة أو شعار يرفعه كل من يبحث عن هدف أو يسعى لغاية بغض النظر عن المشروعية من عدمها؛ لهذا كثرت الحديث عنه، وتعددت المؤتمرات بشأنه وتنوعت الرؤى حوله، وإن اختلفت آلية العرض، وطرق الطرح، وأساليب المعالجة، والغاية من البحث، والهدف منه.

ورغم تعدد الرؤى وتنوع الاتجاهات وتعارض الأفكار حول التجديد وما يكتنفه من قضايا ذات صلة فإن هذا الموضوع ما زال مطلوباً، ويزاد الحديث عنه عندما يكون متعلقاً بالإسلام، ثم يكون الحديث عنه أكثر

عزراً وأشد احتياجاً عندما يتعلق بكتاب الرسالة الخاتمة، هذه الرسالة التي تجمع خصائص عدة ومزايا كثيرة، من أبرزها الجمع بين الثبات والمرونة، والصلاحية لكل زمان ومكان.

وهو ما يؤكّد عظمة هذا الدين من خلال تجاوزه لحواجز الزمان والمكان، فهو صالح لكل الأزمنة مهما تعاقبت، ولكل الأمكنة مهما اختلفت وتنوعت وتباعدت، فلا تتسامى عليه الحدود، وتلك ميزة أخرى تؤكد عالميته واستيعابه للأحداث والنوازل والمستجدات مهما كانت جذتها.

وهذه وحدها كافية لكشف النقاب عنه، وبيان حقيقته، وإظهار تعاليمه، وتصحيح ما ألحق به من اتهامات جائرة، وأكاذيب باطلة، وهو بهذا يصل إلى العالمية من ناحية، ويتخطى حواجز الأزمنة والأمكنة من ناحية أخرى، وكلاهما يسهم في انتشاره، ويمكن لقبوله، ويؤيد صدقه وصدق من جاء به.

ولأهمية هذا الأمر-أيضاً- في تحقيق الدين لغاياته، وأهدافه، ومقاصده، ومراميه؛ وبخاصة نصوص الدين التي تقبل ذلك، بل التي تستنفر الهمم

لأجله، وتخطب العقول لإبرازه؛ فقد أدرك أعلام الحضارة الإسلامية منذ العصور الأولى ذلك، وفطنوا له، فعملوا لأجله، وسادوا الدنيا، فأقاموا حضارةً، وكوّنوا دولةً، وأوجدوا أمةً، وقبل هذا كله عرضوا الدين، ونشروه، وحافظوا عليه بعيداً عن الافتراءات، وجنبوه الاتهامات؛ فكانت تلك الحضارة المتنوعة التي جذبت العقول، وخطفت الأفتدة، واستظلّ بظلّها جلّ بني الإنسان، دون تمييز أو محاباة، وارتحل إليها طلاب العلم، وراغبو المعرفة من كلّ حذب وصوب، وشهد بسموّها وسموّ أهلها، وعظمة مصادرها خصومها قبل أهلها.

ثم جاء بحث الأستاذ الدكتور/ محمد البيومي -الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية- والمعنون بـ «تصوف لا ثيوصوفيا» والذي أتى في وقته وحينه؛ ليميط اللثام عن الثيوصوفيا وأبعادها وأفكارها وتعاليمها وفلسفتها الباطنية التي قامت على أسس انتقائية حاولت فيها أن تجمع شتات المتناقضات بين الدين والديانة والمقدس والبشري، كما أسست لنفسها اصطفاية عالمية

في الانتساب إليها، وقد أبان البحث عن المنهج الصحيح في التعامل مع الفلسفات غير الإسلامية، ومبينًا البون الشاسع والفرق الواضح بين الثيوصوفيا وبين التصوف الرشيد الذي هو عملٌ وسلوكٌ ومجاهدةٌ ومكابدةٌ والذي ينظر إليه لدى المحققين على أنه لبُّ الشريعة، ومنهاج الطريق.

ثم تبعه بحث الشيخ/ عبد الواحد يحيى والمعنون بـ «خرافة العلموية» والذي يندرج هذا الطرح في إطار تفكيك وتفنيد النزعة الدوغمانية والتي استبدت بالخطاب الأكاديمي المعاصر باسم «العلموية» إذ تعمل على تعميم مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على حقل العلوم الإنسانية بصورة غير نقدية؛ مما أسهم في تكريس أولوية المقاربة الكمية على الكيفية، مغيبًا بذلك المعايير والأسس الفلسفية التي توطر هذه المناهج، مما يفضي إلى حجب التساؤل حول مدى صلاحية تلك الاقتربات العلمية المستخدمة في التحليل وكفاءة تلك الاقتربات في التحليل؛ مما جعل الشيخ عبد الواحد يحيى في هذا البحث ينتبع هذه الفكرة ويعمل على تنفيذها بأسلوب منهجي، وطرح علمي رصين؛ منتهيا إلى

نتيجة مفادها أن «العلموية» خرافة لا تستند إلى دراية وإنما إلى جهل؛ وعلة ذلك أنها تقوم على أحكام مسبقة متحيزة خالية من أي مضمون.

ثم يختتم هذا العدد ببحث يعد من أبرز ما كتب في باب؛ إذ تناول قضية شغلت أذهان كثير من العلماء والباحثين وخاصة المشتغلين بعلمي العقيدة والفلسفة؛ ألا وهي: «الخيال في الوجود الإنساني والوجود الكوني عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي» حيث عرض فيه مكانة الخيال في فكر الشيخ الأكبر والذي عدّه الشيخ حقيقة وجودية تتوسط بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ضاربًا المثل بالرؤى والأحلام والكشف مُبينًا أنها أدوات معرفية موثوقة تدرك بها التجليات؛ مفردًا في هذا البحث المراتب الكلية للخيال والعلاقات بينها، وهذه المراتب هي: ١- الخيال المطلق. ٢- الخيال المحقق. ٣- الخيال المنفصل. ٤- الخيال المتصل. مُعرفًا بكل مرتبة والأمثلة العملية عليها. كما عرض البحث لحضرات الخيال في مراتب الوجود الكوني، مبينًا أن أول حضرة كونية في الخيال العمائي ظهرت في العقل الأول، ثم تطرق

إلى الخيال في عالم الجبروت الأوسط والسماء، ثم سماوات الخيال وأنبيائه موضحًا أن المضاهي لعالم الجبروت في الإنسان هو النفس، إذ هي البرزخ بين الجسم والروح، وأن القوة المخيلة في الإنسان بإمكانها الولوج إلى العوالم المثالية والبرزخية، منتهيًا في هذا البحث إلى اعتبار الخيال مجال تجلي اسم الله «القدير الخلاق» وأن الإنسان الكامل هو مظهر هذا الاسم. ومن ثم فهذا الإصدار يحمل رؤى إيجابية، وأفكارًا تنويرية تواجه التيارات التغريبية، وتعزز الثقة في ثقافتنا وعلمائنا، وأن هذه المجلة -بالدقة في اختيار موضوعاتها العلمية الرصينة- تجمع بين الأصالة والمعاصرة وتحت على التجديد المنشود لا التبتيد المرفوض، وهو ما يهدف انتهاء إلى النهوض بأبناء الأمة والارتقاء بالمجتمع.

وختامًا، أسأل الله تبارك وتعالى أن يجزي القائمين عليها وكتّابها خير الجزاء، وأن ينفع بهم أبناء جلدتنا والبلاد والعباد، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

الرؤى الكلية والتنظير لتجديد علوم الدين

د. علي جمعة

عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف ورئيس اللجنة الدينية بالبرلمان المصري



وبناء النموذج المعرفي، ومعرفة كيفية التعامل مع التراث، وإدراك الواقع. لقد كانت العلوم الاجتماعية تابعة للفلسفة، وكانت تمثل أداة لإدراك الواقع، فلما تغير الواقع في مجال الاتصالات والمواصلات والتقنيات الحديثة، وحدث ما يسمى «تغير البرنامج اليومي»، انفصلت العلوم الاجتماعية عن الفلسفة. وكانت الرؤية الكلية لهذا التغير كامنة في الفكر الغربي الشديد الاتساع، ويجب التعامل معه بحكمة، وإدراك أن ما نقوم به هو ما يعرف باسم «الصناعة الثقيلة»، الذي سيمكننا من تطوير إمكانات المعرفة التراثية بحسب استعداداتها، وبما يناسب الواقع ومتطلباته.

قام الهنود بذلك، حديثاً، في مجال الإدارة، فدرسوا الإدارة الغربية بعمق وأدخلوا عليها ما يسمى المعرفة الواقعية local-know how، الأمر الذي نقل الهند نقلة نوعية ضخمة. أيضاً، ننبه إلى أن المسألة لم تصل إلى حد التجاوز واليأس، بحيث نسلم للنموذج المعرفي الغربي. لكننا لكي نقوم بذلك نحتاج إلى معيار وبناء عليه

لكي ندرك الواقع ومتطلباته نحتاج إلى علوم كاشفة، وهي تحتاج إلى نموذج، وهذا النموذج يحتاج إلى عقيدة وإلى صياغة. ونجد أن العلوم الاجتماعية تتكون من جزئين: ١- وصفي تجريدي ومعظمه صحيح مبني على الملاحظة

أدرك المسلمون طبيعة الأزمة التي يعيشون فيها، والتي يمكن تشخيص سببها الرئيسي في قصور إعمال قانون التجديد وسنته على المستويات الفكرية والمادية والاقتصادية والاجتماعية. ونحتاج إلى خمسة عناصر أساسية من أجل هذا التجديد الموعود بوعد سيد المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. فقد روى أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)). فنحتاج لهذا التجديد إلى المنهجية، والمعرفية،

نقبل أو نرفض ما نستفيد منه. ويمكن أن نستفيد في هذا المقام بكتابات الشيخ محي الدين بن عربي، وعبد الواحد يحيى، ومن سار على نهجهم.

هذا المعيار الانتقائي وضعه الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، الذي حاول ونجح في أن يبحث عن المشترك مع الآخر، لأنه كان متمسكاً بأصل الحق في البحث عن المشترك مع الآخر، فقام بواجبه في حياته في خدمة دينه وإظهار ما نسميه النموذج المعرفي على نحو غير مسبوق، وقد مضى لربه عام ٦٣٨ هـ.

على نهج الشيخ الأكبر، سار الشيخ عبد الواحد يحيى رينيه جينو، الذي ولد عام ١٨٨٦م، ونشأ في أسرة فرنسية كاثوليكية وظل يتعرف على المذاهب والأديان المختلفة حتى اهتدى إلى الإسلام في عام ١٩١٢م، ثم بعد رحلة طويلة استقر في مصر بعد ١٩٣٠م، ليتفرغ لعبادة ربه وإمضاء ما تبقى له من عمر في نصرة معتقد الحق وهداية الناس ومحاولة إنقاذ العالم من ضلال المذاهب المادية التي تموج بها أوروبا في ذلك الوقت (١)، وقد ألف كتباً كثيرة بالفرنسية تصل لنحو ثمانية وعشرين كتاباً، إضافة إلى مقالاته.

وبعد انتقاله إلى رحاب الله، كُتب عنه وتُوقشت أفكاره في كل مكان حتى إنه صدرت نحو مئتي رسالة أكاديمية حتى عام ١٩٨٠م فقط لمناقشة أفكار عبد الواحد يحيى، والمؤكد أن أفكاره وفلسفته التي عرفت بعد ذلك بالمدرسة التقليدية أو مدرسة التراث هي إحياء للتراث الأكبري وامتداد معاصر لكثير من أفكار الشيخ الأكبر، حيث واجه الشيخ عبد الواحد المذاهب المادية وأسس الحضارة الغربية بأصالة الحكمة القديمة التي ألهمها الله للحضارات القائمة، وقد مثلت آراؤه

نقداً قوياً للنموذج المعرفي الغربي الذي يتجنب هداية الوحي، وينحي القيمة، ويقدم المادة! وعليه، فلتجديد التقاليد الإسلامية لدراسة العلوم الاجتماعية يجب أن يتم تجديد العلوم الدينية بما فيها العلوم الاجتماعية وفقاً للمستويات الخمسة الأساسية.

أولاً: المنهجية

Methodology

يبدأ تجديد العلوم والمفاهيم والفكر من صياغة المنهجية وبيانها، ويسمونها في الإنجليزية METHODOLOGY، وهي أسس التفكير المستقيم، وكيف

نفهم النص وندرك الواقع ونربط بينهما في تحديد الحكم الشرعي. والمنهجية نحتاج إليها في فهم النصوص، سواء المقدسة والأدلة الشرعية، أو الدنيوية، والآن هناك علم يسمى أصول القوانين، أي كيف تفهم القوانين وتصوغها، كل هذا كلام بشري، لكنه ملتزم بسقف شرعي، وهذه الهيئة كلها مع طرق البحث وشروط الباحث نصوغ بها منهجية واضحة يتم بها المقصود، فالمنهجية هي التصرف في أدوات الفهم لتحصيل العلم والمعرفة السليمة المطابقة للواقع.

هذه المنهجية تختلف عن المنهج methods الذي هو طريق لتناول الأشياء، فهي كون الشيء منسوباً إلى المنهج، وهي ما وراء المنهج ويتحكم فيه. والمنهجية هي أسس التفكير المستقيم، الذي من خلاله نفهم النص وندرك الواقع ونربط بينهما في تحديد الحكم الشرعي. ويتمثل المنهج الإسلامي في تعريف الإمام الرازي لأصول الفقه، وهو معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد.

ثانيًا: ثانيًا: النموذج المعرفي

تمثل الحضارة الإسلامية إحدى أبرز التجارب البشرية التي قدمت للعالم نموذجًا متكاملًا في بنيته المعرفية والعملية. ذلك أنها نجحت أولاً في بناء إنسان الحضارة الذي فهم الكون على حقيقته، وأدرك ما وراءه من وجود الخالق الحكيم الذي يدبر أمر هذا الكون، وأدرك أيضًا أنه لا وصول له إلى حقيقة كل شيء إلا بمعونة من خالق هذا العالم ومدير أموره، فجعلت أمة الإسلام من الوحي الشريف محورًا لحضارتهم، وانطلقهم في الأرض: بالرحمة والخير والحق.

يسعى المسلمون من خلال ذلك لتحقيق معنى الخلافة في الأرض بتعميرها وتحقيق التوازن المنشود فيها على قدر الطاقة، وصولًا إلى ما اصطُلح عليه بسعادة الدارين؛ أي سعادة الدنيا وسعادة الآخرة.

في حضارة المسلمين، تطابق الجانب المعرفي مع الجانب العملي؛ فقد سمع المسلم قول سيدنا محمد صلى

الله عليه وآله وسلم: ((إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ))^(٢)، ورأى المسلم في هذا الحديث وغيره ما يحثه على طلب الجمال وصنعه؛ فجعله في كل شيء حوله؛ في الفنون والعمارة والآداب. كان الجمال نسقًا مفتوحًا يجوب العالم الإسلامي من أقصى الهند شرقًا إلى بلاد الأندلس في أقصى الشمال الغربي للعالم الإسلامي، مرورًا ببلاد العراق والشام ومصر وبلاد المغرب العربي، وغيرهم في تنوع لمفهوم الجمال يراعي الخصوصية، ولا يقضي على الهوية.

فنهضت علومهم تضع مقاييس للجمال على غير الحقيقة أحيانًا، ثم تهدمها حينًا آخر؛ ليبقى ما ينتجونه دائمًا في مكان الصدارة، والهدف من ذلك كثرة النشاط والإنتاج، لا جودته ومناسبته لكل مجتمع، وقد دخل العالم -إثر سيطرة الحضارة الغربية ورغبتها العارمة في التوسع والهيمنة- في صراعات وفتن وصلت لقيام حربين عالميتين، أودت بنحو خمسين مليونًا من البشر!

ونحن إزاء كل تلك المعاني، وفي عصرنا الحالي، أي عصر الاتصالات والمواصلات وتدفق المعلومات والتقنيات الحديثة الذي يتسم بأنه سريع التطور، وسريع التدهور، العصر الذي اختلت فيه كثير من المفاهيم، وتشوشت في الأذهان عدد من الحقائق، حتى احتجنا ولجأنا إلى تعريف البدهيات والاستدلال لبعض الواضحات، وذلك أمر عسير، وقد لا يفيد في بعض الأحيان؛ كما يقول الإمام حجة الإسلام الغزالي -قدس سره- [توفي: ٥٠٥هـ]: «فتكلف الدليل على الواضحات يزيد لها غموضًا ولا يفيدها وضوحًا»^(٣).

لم يكن الجمال موجودًا فقط في البنايات والشوارع والفنون والآداب، لكنه ظهر كذلك في المنظومة الأخلاقية التي سار عليها المسلمون من خلال عباداتهم ومعاملاتهم، وأوقافهم، ومعاشيتهم للعالمين، ووثقتها وضبطتها كذلك كتب السادة الصوفية، ومناهجهم المستقيمة.

لم تكن هناك حضارة تضارع ذلك كله، أو حتى تقترب منه لقرون طويلة. لم يكن القبح الذي نراه اليوم قد طغى بعد أن دارت الأيام بيننا وبين الغرب،

أمام كل ذلك، كان لا بد علينا أن نقف مع أنفسنا لنراجع ماضينا، ونقف على حاضرنا لننطلق إلى مستقبلنا، وقفة قد تكون تأخرت كثيرًا، لكنها على كل حال قد بدأت والحمد لله منذ وقت قريب.

لا بد لنا أن نتعرف وننشر بين أبناء أمتنا ذلك النظام الجامع بين عقول جميع علماء الإسلام، باختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم، ما يربط كل هؤلاء برؤية واحدة للحقّ جل في علاه، وللكون من حولنا، وللإنسان المكرم، فهذا النظام الجامع جزء مهم من العقل المسلم، ترتب عليه اتساق هذه الأمة في إنتاجها المعرفي، ودورها الحضاري، فلا تجد فيما خرج من تحت أكابر العلماء إلا ما كان متوافقًا مع العقل، وفي الوقت نفسه متسقًا مع ما جاء به الوحي الشريف، ولا يقر على مصالح الإنسان المتفق عليها بالبطلان.

دخل المسلمون البلاد فاتحين داعين إلى الحق والخير والسلام، لم يبيدوا شعوبًا، ولم يجبروا أحدا على الدخول في الإسلام؛ فالقاعدة المقررة **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** [البقرة: ٢٥٦]، فعاشوا في وسط أهل تلك البلاد، لم ينهبوا

خيراتها، ولم يرسلوها إلى بلادهم، وقد ظلت أرض الحجاز من الناحية الاقتصادية فقيرة إلى عهد قريب.

انتشر الإسلام بالأسرة والتعايش مع السكان الأصليين للبلاد، فلم نُهَجِّرهم ولم نُلجئ أحداً لترك بلده، ولا مكانه، بل حصل عندنا ما لم يحدث في أمة أخرى على الإطلاق، حيث عاملنا العبيد معاملة راقية -بعد تعليمهم وتدريبهم- بأن تمكنوا من الوصول للحكم في فترة اشتهرت في التاريخ الإسلامي بعصر المماليك، كانوا فيها ملوكا على المسلمين، وهم في الأصل جيء بهم للخدمة في قصور الملوك!

كل ذلك على خلاف ما أنتجته المادية الغربية التي أتت بعكس ذلك، فانتهجت منهج احتلال البلاد، وسرقة شعوبها، ودفع أهلها للهرب أو إبقائهم تحت مظلة الاستعباد والقهر، أباد الأسباب والأنجلوسكسون الملايين من السكان الأصليين في الأمريكتين، ومن بقي منهم دُفع لتغيير لغته، وترك هويته، أو أن يعيش في عزلة دائمة! (٤).

إن، وجدنا بعد النظر والتأمل أنّ أحد أهم أسباب التفاوت بين الحضارتين؛ الحضارة الإسلامية

والحضارة الغربية المادية، هو ذلك النظام الجامع والكامن في كل منهما مما يمكن معه أن يسمى النموذج المعرفي أو «Paradigm»، حيث اختلفا في الرؤية وفي الإجراءات تبعا له. وقد قام الغربيون بمحاولات وخطوات متتالية لصوغ وإبراز ذلك النموذج المعرفي لحضارتهم بداية من ظهور الموسوعة البريطانية ١٧٦٨م "Encyclopedia Britannica"، وفي تلك الموسوعة تم تعريف مفهوم العلم "Science" واختزلوا مفهومه في العلوم التجريبية التي تخضع للحس (٥)، ثم أتبعوا ذلك بجمع أهم الأفكار المؤسسة لنموذجهم المعرفي بداية من العصر الإغريقي فوجدوا نحو ٤٧٠ كتابًا، جمعت بعد ذلك في نحو ٥٤ مجلدا سميت تلك الكتب "Great books"، أي الكتب العظيمة، وبتتبع خطواتهم في ذلك أيضا، وجدنا أنهم قد أنشأوا جامعة لتدريس هذه الكتب خلال أربع سنوات، وهناك كذلك عدد من البرامج الدراسية لتدريس هذه الكتب بشكل مستقل تماما عن أي كتب أخرى (٦).

من ثم بدأت ظاهرة اختلال واحتلال

المفاهيم تظهر، وقد تنبه لذلك أحد علمائنا في القرن التاسع عشر الميلادي وهو العلامة الشيخ حسين المرصفي [ت: ١٣٠٦هـ] من خلال كتاب له سماه «الكلم الثمان» تعرض من خلاله لمفاهيم مثل الحرية والوطن والأمة والعدل والتربية وغيرها من المفاهيم التي كانت مثار تفاعل وتنزيل على واقع المجتمعات بحسب النماذج المعرفية المختلفة، ولما حاولنا مرة أخرى بعد نحو مئة سنة من ذلك أن نحصر تلك الكلمات التي حصل لها تغير أو اختلال ونحو ذلك فوجدنا العدد قد بلغ نحو خمسمائة مفهوم، ما يعني أننا نحتاج لمضاعفة الجهود، وتركيز الطاقات في سبيل تصحيح وبيان مثل تلك المفاهيم الكلية التي تترتب على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها النموذج المعرفي.

وقد ترتب على ذلك التحول وتلك الخطوات المتتالية أيضا انفصال العلوم في الغرب شيئا فشيئا عن الفلسفة لتصبح جميعها تحت الإطار الكلي أو النموذج المعرفي الكلي. فالعلوم الاجتماعية والإنسانية صارت علوما قائمة بذاتها يرون أن أفكارها

ومسائلها مثل أي علم لا بد أن تكون في إطار ما يمكن رصده، ومن ثم قياسه وتوظيفه، وهذا يعني خروج القيم والأخلاق المطلقة من هذه العلوم أيضاً، وبذلك تكون الحضارة الغربية قد خطت خطوات عديدة نحو صياغة ما يسمونه الإجابة عن الأسئلة النهائية في كل ما يمكن رصده في الكون بعد أن أخرجوا الله جل في علاه والدين من المنظومة العلمية تماماً، وأبقوا للدين مساحة ضئيلة في بعض ساحات المجتمع يؤدي دوراً هامشياً، أو حتى ترك كنوع من المحافظة على التقاليد التاريخية العريقة في بعض الأحيان.

النموذج المعرفي الإسلامي وأهم مفرداته

نشأ النموذج المعرفي «Paradigm» كمصطلح على يد الفيزيائي الأمريكي توماس كوهن [Thomas Samuel Kuhn] ١٩٢٢م - ١٩٩٦م]. قدّم توماس كوهن مفهوم «النموذج المعرفي» كما يقول الأستاذ الدكتور نصر عارف كإطار لتفسير كيف يتقدم أو يتطور العلم من خلال ثورات متتالية، وليس عبر خطية تصاعدية. ويعتبر كوهن أول من أعطى لهذا المفهوم دلالة اصطلاحية تحوله من لفظ لغوي إلى مفهوم علمي، وتخرجه من قاموس اللغة إلى دوائر فلسفة العلم، وتجعله قرين مفهوم العلم والبحث العلمي، حتى إنه لا يمكن القيام بأي ممارسة أكاديمية في أي حقل نظري دون

أن أخرجوا الله جل في علاه والدين من المنظومة العلمية تماماً، وأبقوا للدين مساحة ضئيلة في بعض ساحات المجتمع يؤدي دوراً هامشياً، أو حتى ترك كنوع من المحافظة على التقاليد التاريخية العريقة في بعض الأحيان. وبعد أن استعرضنا تلك المفارقة بين هذين النموذجين المعرفيين بشكل إجمالي، وكأننا رجعنا خطوات للوراء قليلاً لتتعرف على تاريخ كل حضارة ونموذجها المعرفي بشكل إجمالي، فإن هذا لا يغني عن عرض وبيان ذلك النموذج المعرفي وبيان بعض مفرداته، وبعض المسائل المفصلية التي مثلت إطاراً كلياً لحركة المجتمع المسلم، ودور علماء المسلمين في تلك الحضارة بشكل متسق دفع إلى الإبداع والتطوير المستمر والتعامل مع أعقد القضايا الفلسفية أو الفقهية،

إدراك، واستيعاب هذا المفهوم الذي حوّل النظرة للعلم في مجمله من كونه تلقائي التطور تراكميًا إلى ربط تطوره بثورات تحدث على مستوى النموذج المعرفي paradigm، ومن كونه إنتاجًا لأفراد عباقرة إلى كونه إنتاجًا لمجتمعات علمية (٧).

ويمكن تعريف النموذج المعرفي بحسب نشأته تلك بأنه: مجموعة متألّفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتقنيات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين (٨).

وعلى الرغم من نشأة المفهوم في مجال العلوم الطبيعية، لكن سرعان ما استخدم في العلوم الاجتماعية، نظرًا لطبيعة المفهوم التفسيرية والتحليلية. فإدراك النموذج المعرفي يُمكن الباحث -أيًا كان مجال تخصصه- من الاطلاع على النمط والنسق الذي تسري فيه المعلومات والمعارف، فتنشأ عن ذلك النظريات التفسيرية للظواهر المختلفة في العلم.

ولما كانت طبيعة العلوم والمعارف الإسلامية الاستفادة من كل أداة وفكرة

تمكّن من التواصل والتزامن المعرفي؛ مع الاحتفاظ بالهوية؛ فقد رأى عدد من العلماء، في مجال العلوم الشرعية؛ إمكانية استخدام مصطلح النموذج المعرفي للتعبير عن الرؤية الكلية التي تمثل عقيدة المسلم وتصوراته الحاكمة لسلوكياته وعلاقته بمن حوله.

فالنموذج المعرفي هو رؤية المسلم للكون، وللإنسان، ولما فوق ذلك من ربّ الأكوان جل في علاه، رؤيته للعالم وللآخر، رؤيته للبشر رجالًا ونساءً، مؤمنين وغير مؤمنين، رؤيته للخير والشر، للحق والباطل. النموذج المعرفي يشتمل في الحقيقة على الأسس التي ندعو الناس إليها، ونعرف بها أنفسنا إلى العالمين، ونقول لهم إن نموذجنا المعرفي هكذا، ونرى أن هذا الكون مخلوق لخالق، وحتى لو كان الآخر لا يؤمن بهذا، لكننا نتقبل اختلافنا معه ونعيش سويًا.

من ثمرات إدراك -والانطلاق من- النموذج المعرفي:

هناك فائدة مهمة للنموذج المعرفي؛ تفسر لماذا حصل نوع من التراجع الحضاري فترة من الزمان، توقفت فيه الحضارة الإسلامية عن توليد العلوم والمشاركة المعرفية في

التقدم الحضاري والعمراني للبشرية بشكل فعال. هذه المسألة أو الفائدة هي «الاتساق»، فالعالم والباحث الذي كان يعيش في عصر الإمام الشافعي [توفي: ٢٠٤هـ] كان يعي ما حوله وفق نموذج معرفي واضح متسق مع عقيدته مما يظهر ذلك في سلوكه، وكذلك هو ما حدث بعد نموه ثلاثة قرون مع الإمام الغزالي [توفي: ٥٠٥هـ] رغم تغير الظروف وأحوال بلاد المسلمين طوال هذه القرون، لكن مسيرة الحضارة الإسلامية لم تتوقف، حتى مع تلقي الدول من الناحية السياسية ضرباتٍ قاصمةً أسقطت الخلافة في بغداد [٦٥٦هـ] واجتاحت جحافل التتار والصليبيين مدن الإسلام شرقًا وغربًا.

فقد استمرت مسيرة الفنون والعلوم والآداب طوال فترات احتلال الصليبيين للمدن العربية والإسلامية وظلت العلوم والمكتبات موجودة ومتاحة للجميع على اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ورغم انتصار التتار والصليبيين من الناحية العسكرية في بعض الجولات والمعارك، لكنهم من الناحية الحضارية كانوا منهزمين،

فلم يروا في بلادهم نظاماً ولا نموذجاً معرفياً متسقاً كما رأوا في بلاد المسلمين!

هذا التفوق — من أسفٍ — لم يتكرر مع عودة جيوش أوروبا مرة أخرى في صورة الاستعمار الحديث (مع نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي)؛ حيث ظهر الضعف والتراجع في العلوم والفنون والآداب؛ لحدوث تراجع عن تبني هذا النموذج المعرفي في بعض الأوقات، ثم ازدادت الأمور تعقيداً بحصول خلل في الوعي بالنموذج المعرفي والهوية بشكل عام بسبب ما قامت به هذه الدول الاستعمارية من إقصاء وتنحية للنموذج المعرفي الإسلامي في مناهج التربية والتعليم والثقافة؛ فيما روجت وشجعت على تبني النموذج المعرفي الغربي المادي إن أردنا الدقة في التعبير.

هذا الاتساق الذي تعطل عندنا كان مكتملاً وواضحاً -وفق رؤيتهم للكون -عند الغربيين، مما مكنهم من إنشاء حضارة مادية تستوعب احتياجاتهم ورغباتهم الآتية، على نحو ما يشير له قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧].

لذلك، فإذا أردنا العودة للتجديد، والإبداع المنضبط، فعلينا استيعاب ووعي نموذجنا المعرفي بشكل واضح، وغير مشوش، ومن دون حيرة ولا تخطب.

إن، إذا عدنا لما بدأناه، فإننا يجب أن نظهر ونصوغ النموذج المعرفي الذي يهدف لتعريف الناس بنا، فإذا اطلع غيرنا على نموذجنا المعرفي يعرف أن هناك اختلافاً بيننا وبينه، ولكننا يمكن أن نتعاون على عمارة الأرض أو على بناء الحضارة أو على استمرار المعيشة بطريقة أو بأخرى، فتكون ثمرة ذلك التعاون على البر والتقوى، وليس على الصدام، أو الحرب، أو التطهير العرقي والطائفي، أو أي صورة من صور الإفساد في الأرض.

فصوغ النموذج المعرفي قضية أساسية في التربية داخل الأمة، ثم أنه مهم لأجل صورتها أمام العالمين. وهناك خطوات متتالية بخصوص ذلك النموذج المعرفي:

الأولى: بناء النموذج المعرفي.

الثانية: تبني النموذج المعرفي.

الثالثة: نشر النموذج المعرفي.
الرابعة والأخيرة: تفعيل النموذج المعرفي.

وكل خطوة تقوم بها جهة غير الأخرى، فجهة البناء تتشغل فقط بالبناء وهذا يفعله المفكرون، أما التبنّي فيُبنى على الاتصال الجماهيري، ويتمثل في دور الروائي والإعلامي الذي يكتب في الصحافة عن الرواية التي كتبت في الجامعة التي تتبني وتحول هذا المنشور إلى منهج ومقررات دراسية، والنشر يقوم به الساسة والقانونيون، والتفعيل يقوم به المجتمع.

فالمفكر لا يستطيع صوغ ثقافة سائدة في المجتمع، لكنه يفكر في الفكرة ويصوغها فيتناولها الروائي ثم تصير الرواية فيلمًا، ثم يتحول الفيلم إلى الصحافة، ثم إلى رأي عام، فيتحول الرأي العام إلى الجامعة، ثم تصل إلى القرار السياسي فيتم بعد ذلك تفعيل هذا في المجتمع عن طريق القوانين والتشريعات. ولأن القائد السياسي موافق فقد أصبحت ثقافة سائدة عند أهل القانون وعند القضاة، وهذا ما يحدث في الخير والشر، ونبهنا أهل الاقتصاد وغيرهم إلى أنه لا بد أن

يكون هناك هذا المربع، ومن دونه لا تنتشر الأفكار وتظل حبيسة الكتب. لذلك، عندما يأتي من يقول لي أنك مسئول عن التجديد، أقول له نعم، ولكني مسئول عنه بناءً لا نشرًا ولا تفعيلًا فلا سلطة لي على ذلك ولا طاقة.

لم ينبهروا بهذا النموذج ويسعون إلى اعتناقه والإيمان به وتبنيّه. هذا النموذج المعرفي سنراه موجودًا في وجداننا، ومصادر بنائه في عقائدنا وأحكامنا، ولكن إعادة الصياغة ستمكننا من تفعيله، ومن جعله أساسًا للحياة.

مُتَّخَذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا﴾ [الكهف: ٥١]، فأجاب المسلم بناءً على إيمانه أن الله خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان وهو خالق كل شيء. ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ [الرحمن: ١: ٣].

٢- المسلم يؤمن بالتوحيد، ليس فقط توحيد الإله، بل توحيد شمل كل شيء في بنائه العقائدي؛ فنبهه ﷺ واحد؛ لأنه خاتم، قال تعالى: ﴿رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وكتابه واحد؛ ولذلك حفظه من التحريف والتخريف وجعله واحدا لا تعدد له، قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، والأمة واحدة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ [الأنبياء: ٩٢]، والقبلة واحدة، قال عز وجل: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]، الرسالة واحدة عبر الزمان، قال سبحانه: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨].

والتوحيد بهذا المعنى الذي اشتمل على

مكونات النموذج المعرفي
ما سنفعله في إظهار مكونات النموذج المعرفي، هو كأننا في رحلة داخل عقل المسلم نستكشف فيها أسس تفكيره ومميزات عقله ووجدانه، ونبين كيف أثر ذلك في الآداب والفنون والحياة، وكيف يمكن أن يؤثر مرة ثانية، فيخرج المسلم من حزنه ويمارس عمارة الأرض مع الآخرين وليمنحهم ما هم في أشد الحاجة إليه.

١- أجاب المسلم بموجب عقيدته عن السؤال الكلي الأول من أين نحن؟ وهو سؤال متعلق بالماضي، ولكنه نشأ من خيرة الإنسان وجهله الحسي بنشأته ومبتدئه، كالطفل الصغير يسأل من أين أتيت؟، إنه لا يتذكر يوم ولادته، ولم تكن عنده القدرة على ذلك، قال تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ

النموذج المعرفي الخاص بي واضح في الرد على هذه الأفكار التي تقرر أن العالم وجد بلا سبب معروف، ولا علاقة له بإله ولا بيوم آخر ولا عمارة الأرض ولا تركية النفس، قل ما تشاء لكن أنا ضدك فكريًا، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. إذًا، كيف نؤثر في ذلك؟ إنه يكون بالخطوات الأربع البناء والتبني والنشر ثم التفعيل، فأول شيء هو صياغة النموذج المعرفي. ولنبدأ بإزاحة الستار عن بعض عناصر ومفردات النموذج المعرفي، فنقول:

تمثل أهمية صياغة النموذج المعرفي أهمية كبرى حتى نجيب به عن الأسئلة الكلية الكبرى في حياة الإنسان، ورؤيته لنفسه ولما حوله، وحتى نواجه به متطلبات العصر، وحتى يفهمنا الآخرون على أقل تقدير، إذا

الأشياء والأشخاص وتعدى الزمان والمكان، لا بد أن يؤثر في عقل المسلم المعاصر، وأن يكون أساساً لفهمه للحياة ولتعامله مع الأكوان، خاصة الإنسان؛ فأصبح المسلم مرتبطاً وجوداً وسلوكاً بعدد من مفاهيم التوحيد: وحدة الإنسانية (الأصل) ووحدة الأمة (المنهج) ووحدة الكتاب (محور الحضارة) ووحدة الخالق (العبادة)، وهكذا كل ذلك يجعل المسلم متميزاً بين سائر الأمم ومتمكناً من بناء إنسان الحضارة على نحو يعود على البشرية جميعاً بالخير.

٣- المسلم يؤمن بأن الله لم يدع الخلق بلا تكليف، فهناك شرائع وكتب ووحى، قال سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ولكنه جعل الإسلام هذا اسم الديانة التي يرضاها عبر التاريخ من لدن آدم إلى سيدنا محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقضية التكليف تجيب أو يجب أن تجيب على السؤال الثاني ماذا نفعل هنا؟ وأسس

هذا التكليف ثلاثة، أولها: عبادة الله، تلك العبادة التي يجب أن تُنشئ إنسان العمارة والحضارة، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦: ٥٨]. وثانيها: عمارة الأرض، وذلك بنشاط التعمير والامتناع عن نشاط التدمير، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، أي طلب منكم عمارها، وقال سبحانه: ﴿لَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠]. وثالثها وأخيراً، تزكية النفس،

قال عز من قائل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩: ١٠].

٤- ويؤمن أن هناك يوماً آخر للحساب -الثواب أو العقاب- قال سبحانه وتعالى:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، وهذا الإيمان يؤثر في سلوك المؤمن بالإحجام والإقدام، فتراه يقدم على شيء إن كانت فيه مشقة، أو فوات لذة، إذا رأى أن ذلك يقربه من

الجنة، ويترتب عليه الثواب. وتراه يمتنع عن شيء فيه لذة ويحجم عنه؛ لأنه يراه يقرب إلى النار، وهذا مرتبط بقضية الإيمان بالله والإيمان بالتكليف، ويؤثر في الحياة، ويجب أن يؤثر فيها بصورة إيجابية وإلا تحول الخوف والرجاء إلى أسباب تعيق الحياة، وفي الحقيقة إن الله شرعها لحماية الحياة، ولدفعها، فإذا كانت تصرفاتنا قد حولتها إلى عائق للحياة، كان ذلك ضد مقصود الشرع الشريف.

إذن، هذه إجابة الأسئلة الثلاثة الكبرى وما يترتب على تلك الإجابات من منهج تطبيق.

* وقد أنشأت تلك الأسئلة مجموعة أخرى من المكونات العقلية التي هي جزء أيضاً من اعتقاد المسلم ورؤيته للحياة، ومن ذلك:

٥- الإيمان بالمطلق: فيؤمن المسلم بالمطلق لأنه آمن بأن الله لا نهائي ولا محدود، واللانهائي اللا محدود أتت من إيمانه بأسمائه وصفاته. فأسماء الله الحسنى التي وردت في القرآن والسنة تمثل الهيكل التربوي للمسلم، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف:

١٨٠]، والأسماء التي وصف الله بها نفسه في كتابه أكثر من ١٥٠ اسم، وقد ورد في السنة أكثر من ١٦٠ اسمًا ومجموعهما ٢٢٠ اسمًا بعد حذف المكرر، وهذه الأسماء والصفات يمكن تقسيمها إلى صفات جمال: كالرحمن والرحيم، والعفو الغفور، وصفات جلال: كالمنتقم الجبار، والشديد المحال، وصفات كمال: كالأول والآخر والظاهر والباطن، وكل ما يوصف به الله.

٦- التخلق بصفات الجمال: والمؤمن يتخلق بصفات الجمال، ولا يتخلق بصفات الجلال، بل يتعلق بها، فيعفو ويصفح، ويمسك نفسه عند الغضب، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلنَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]. وقال سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩،

١١٠]. من هنا وصف الله الصبر على أمره الكوني أو أمره الشرعي بالصبر الجميل ﴿فَصَبِّرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: ١٨] ﴿وَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ [المعارج: ٥] ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: ١٠]، والتخلق بالجمال والتعلق بالجلال والإيمان بالكمال من مكونات العقل المسلم.

٧- المؤمن يرى أن الإنسان مكرم، وأنه ليس مجرد جزء من الكون، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

فالإنسان كائن فريد في هذا الكون؛ لأنه متحمل الأمانة، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

ويرى المؤمن أن الإنسان سيّد في هذا الكون، وليس سيّدًا له، فالسيّد هو الله، قال ﷺ: «السَّيِّدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (٩)، فإنَّ الكون يسبح: ﴿وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، ويسجد كذلك لله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾ [الحج: ١٨]. ولكن المؤمن، وهو يسير في عبادة الله يسير سير السيّد، وليس سير الجمادات: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥].

٨- ويعتقد المؤمن أن للزمان والمكان والأشخاص والأحوال حرمة، ويراعونها في تعامله معها، فتراه يقدس ليلة القدر: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣]، ويقدس الكعبة: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦]، وقال النبي ﷺ: «مَا أَطْيَبَكَ وَأَطْيَبَ رِيحَكَ مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكَ

وَالَّذِي نَفْسٌ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَحُرْمَةُ الْمُؤْمِنِ
أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ حُرْمَةً مِنْكَ مَالِهِ وَدَمِهِ
وَأَنْ نَظُنَّ بِهِ إِلَّا خَيْرًا» (١٠)، ويقصد
المصحف: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾
[الواقعة: ٧٩]، وينزل النبي ﷺ منزلة
عظيمة: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ
بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور:
٦٣]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ
وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ
لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا
تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]. هذا الإيمان
بالمقدس يدفعه دائما للارتباط بهذه
الأمر في وجدانه ودفعه لترتيب
إجراءات من شأنها المحافظة على تلك
المقدسات التي يعدها حينئذ مقومات
هويته وروابط وجوده بخلاف نموذج
آخر يحتقر المقدس ويشيء الإنسان
يفسخ الروابط ويشوه الهوية.
من مجمل ذلك كله، تتكون عقلية
المسلم ونفسيته؛ لتكون شخصية
متميزة ترى أن الدعوة عامة، وأن
الله سبحانه وتعالى كما أرسل الرسل
بالعهد القديم، والعهد الجديد، فقد ختمهم
برسول الله ﷺ الذي أنزل معه العهد
الأخير، وجعل الله سبحانه وتعالى
الأمة واحدة من لدن آدم إلى يومنا هذا:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ
مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ
مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ
قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي
قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ
الشَّاهِدِينَ﴾ [ال عمران: ٨١].

هذا النموذج المعرفي لا ينبغي أن
نقف به عند مجرد المعرفة والتصور
النظري، وإنما يكون مُفعلاً في حياتنا
بأن يكون منطلقاً للتقويم، ومعياراً
لقبول ما هنالك من أفكار البشر
وتوجهاتهم، ومبدءاً، لتجديد الخطاب
الذي يتوافق مع إدراك الواقع بعوالمه
المختلفة.

وعندما ننتقل إلى مستوى أعمق، بعد
دراسة وتأمل النموذج المعرفي، نجد
أنفسنا قد انتقلنا إلى ما يسمى المعرفية
أو مصادر المعرفة.

ثالثاً: المعرفية (مصادر المعرفة):

إن الأسس المعرفية (أسباب العلم)
عندنا، هي: الحس، والنقل (الخبر
المتواتر)، والعقل (١١)، ويضاف إليهم
الذوق (العرفان) (١٢)، ومن ثم يتعين
علينا ونحن نقرأ نتاج الأمة بمصادرها

من كتاب وسنة، ومن علوم وتاريخ
ومواقف وحضارة أن نلتفت إلى أنها
مكونة من العقل، والنقل، والذوق.
فالنقل يتعرض من جهة للمصادر،
لكن أين العقل، لأنني مقيد بالنقل فلا
أستطيع العيش من دون النقل، لكن
في الوقت نفسه لابد أن أعمل العقل
وأعرف ماهية العقل وكيفية عمله وهل
هو انعكاس الواقع على الدماغ كما
يقول الماركسيون؟ أم هو مكون من
المعلومات السابقة والدماغ والحواس
السليمة والواقع المعيش الذي أصبح
جزءاً لا يتجزأ من العقل؟، ولا يمكن
أن أفكر في شيء يعارض سنن الله في
كونه، ومن هنا تتأتى أشياء أخرى،
مثل الحقيقة والظاهر، فالظاهر مثل أن
الشمس تتحرك، لكن الحقيقة نحن من
نتحرك، فلا بد من تفسير لهذا وهي
القواعد، التي تعرف بالاستمولوجي
هذا EPISTEMOLOGY
المحتوى الذي أخذ منا وسُرق، كُتب
في المقاصد وفي علم التوحيد، كُتب
في النسفية، كُتب في المواقف للإيجي،
فالإمام الإيجي له كتاب عظيم سماه
«المواقف» وقد قسمه إلى مباحث
سمى كلا منها موقفاً؛ يتناول الموقف
الأول الكلام عن العلم من حيث حقيقته

١١- وهو ما نص عليه أئمة علم الكلام قال الإمام النسفي: "وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل" [انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ١٥ وما بعدها ط. الكليات الأزهرية].

١٢- والذوق يراد به مرتبة الإحسان أو التوجه القلبي والقلوب الضاربة، ومن علوم الذوق الإلهام الذي يشير له قول الله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٨] وكل ذلك يؤدي إلى التوفيق.

١٣- اسم الكتاب: مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار للأصفهاني وهو مطبوع.

وأسبابه وطرقه، وكل ذلك يدخل ضمن ما يسمى في اللغة المعاصرة «نظرية المعرفة»، وفي الموقف الثاني تكلم عن الوجود ومراتبه فيما يعرف بالأمور العامة، ثم في الموقف الثالث تكلم عن الأعراض التي يتكون منها العالم المشاهد، ثم الموقف الرابع تكلم عن الجوهر، أي ما يكون مع العرض الأجسام، والموقف الخامس جعله في الإلهيات، وهي أمور العقيدة، فتوسع -رحمه الله- في دراسة أصول المعرفة والنظر والعلوم الكونية بحسب زمانهم قبل الشروع في الكلام عن الاعتقاد المنبني على النظر في كل ذلك، وهو مسلك معظم المتكلمين من السادة الأشاعرة.

إذن كانت لعلمائنا الكبار إسهامات واضحة في العلم ونظرية المعرفة ومراتب الوجود مع جعل ذلك كله وسيلة لإثبات العقائد الدينية. فالمعرفة عندنا ليست عوراء؛ أي قاصرة على المشاهد المحسوس، وهو ما سيجده أي باحث منصف في أي كتاب من علم الكلام الرصين؛ كما عند الطوالع للأصفهاني، وهو شرح على مطالع البيضاوي (١٢)، فتجد أن الكلام واضح

جدا يبني أولاً المعرفية التي منعتنا أن نعتبر وجود الله مسألة غير علمية، كما يراها غيرنا! فالعلم عندهم هو science، وscience هو التجريب والله لا يُدرك ولا يُجرب، ولذلك نحوا أمر الله وأمر الاعتقاد واليوم الآخر جانباً، فأدى ذلك لطغيان المادة وتشوه القيم وانحراف الإنسان عن الغاية التي خلق لأجلها.

رابعاً: التعامل مع التراث

في التعامل مع التراث لا بد من التفرقة بين المسائل والمناهج. فلا نتوقف عند المسائل ونكثر من المناهج ونفرق بين المقدس والمجتهد فيه. ونفرق بين الزمني والمطلق.. إلخ. كما أنه لا بد أن ندرك المشكلات التي تواجه عقل الباحث أو طالب العلم المعاصر عند الاقتراب من تراثه. لعل أولاًها-تتعلق بالباحث نفسه؛ وتتمثل في ضالة المعرفة بمعلومات التراث في جزئياته وکلياته. وثانيها-وهي التي نقف عندها-تتعلق بالمسافة بين التراث والعلم الحديث؛ وتتمثل في كمّ المصطلحات الملتبسة بين لغة العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة وبين النصوص التراثية، بل ونصوص

الأصليين (الكتاب والسنة) نفسها. إن ثمة أفكاراً ومفاهيم شائعة حول التراث الإسلامي ونموذجه المعرفي، ليست سوى تلبيسات طرأت من منهجيات العلوم الحديثة، من قبيل قضية الإطلاق والنسبية. فلا يمكن القول إن النموذج المعرفي الإسلامي مطلق وإن الغربي نسبي، هذا الكلام باطل. وبطلانه يتمثل في أن القول «بالنسبية» كأساس هو أيضاً إطلاق؛ حيث يمثل منطلقاً لا نقاش فيه. وبالتالي مهما ينكر هؤلاء الإطلاق فهم يقعون فيه، ويتعين علينا فك هذا الاشتباك! وكذلك قضية القيمية والمادية، ودعوى أن النموذج الإسلامي قيمى، وأن النموذج الغربي مادي غير قيمى، هو كلام خطأ ملتبس؛ لأن النموذج الغربي قيمى أيضاً. الفارق بين النموذجين أن النموذج الإسلامي يعتمد الوحي مصدراً لمعرفته والآخر لا يعتمد الوحي. أو أن المعرفة الإسلامية قائمة على مصدرين: الوحي والوجود، في حين أن المعرفة الأخرى قائمة على الوجود وحده. ليس الخلاف في تناول العلمي بقيم أو بدون، فالقيم لازمة والتحيز حتم، لكن الفارق يدور حول: من الذي سوف يحدّد هذه القيم؟

فالعربي -ومن على شاكلته-يصطدم معي فعلاً في نموذجي حين أقول: إنني اعتمد على الوحي في معرفتي. يقول: لا مانع أن تؤمن بالوحي؛ لأن نموذجي (أي الغربي) يقول: أنت حر في إيمانك، أما أن تجعل الوحي مصدرًا للمعرفة فلا. فالوحي مصدر إيمان فقط.

بالنسبة للمصطلحات المتنبسة بين دارس العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصر وبين النصوص التراثية، فقد يرى بعض الفقهاء أن ثمة ضرورة لوجود وسيط يقف بين دارس العلوم الاجتماعية ودارس العلوم الشرعية لفض مضامين هذه المفاهيم. لكننا في هذا السياق الذي نحن بصده- نسعى لما هو أعمق وأبعد من ذلك، نريد أن يكون الدارس هو المنتج نفسه للمعرفة وللعلم وللمفهوم، والقادر على نقله والتعامل به، وإن كان الأمر مشتملاً على الكثير من العقبات والصعوبات. تتألف أداة التعامل مع العلوم التراثية لتأسيس «الفهم» من مكونات عدة، ولعل من أهمها في هذا المقام هو عناصر الرؤية للعالم الخارجي عند الكاتبيين للتراث الإسلامي. ولكي

أستكشف عناصر الرؤية التراثية للكون والوجود والإنسان والحياة، أحتاج إلى أن أقوم برحلة في العقلية التراثية: عقلية الماوردي والجويني والغزالي والنووي وابن تيمية وابن حجر، والسيوطي... الخ، هؤلاء الذين عاشوا في الزمن التراثي، والذين حازوا -ولابد- أدوات لفهم القرآن والسنة، وأيضاً حازوا رؤى معينة للعالم الخارجي.

تلخص الرؤية منتجي التراث للعالم الخارجي في عناصر معينة، وذلك بغض النظر عن مصادرها؛ لأن مصادرها شديدة التركيب كما أشرنا من قبل: بعضها من العقائد الإيمانية، وبعضها الآخر مستقًى من مطلق التأمل والتفكير في الكون والأشياء وما وراءها، أو من خلاصة الفلسفة القديمة، أو من الاختلاط بحضارات أخرى تداخلت مع حضارة المسلمين كالهندية والصينية والفرعونية والفينيقية والآشورية والبابلية... وأخيراً الحضارة اليونانية بكل أطرافها من دون الوقوف فقط عند مدرسة أرسطو الأكثر شهرة- حيث كانت ثمة مجموعة كبيرة من الأفكار التي وردت

على أية حال، نعود لنتساءل: كيف كانت هذه الرؤية التراثية؟!

هذه الرؤية هي التي غني بها علم الكلام، وخلصتها أنها كانت ترى هذا الوجود إما متحيّزاً أو غير متحيّز: والمتحيّز-لغة- إما أن يكون المائل المنصرف إلى جانب دون آخر، وإما

أنه كل ما له حدود أو يشغل حيّزًا. والمتحيّز-في هذه الرؤية-إما بسيط ويسمى «جوهراً»، أو مركّب ويسمى «جسمًا».

فالجسم -مثلاً- كجسم الكائن الحي المركّب من عدة خلايا، بينما ما يمثل الجوهر هو الخلية الوحيدة أو المنفردة. فالجواهر هو أقل حالات المتحيّز، وكانوا يسمونه «الجوهر الفرد»؛ لأنه لا يقبل القسمة، ولو انقسم فُني. وهذا ما تبنته الكثير من نظريات الطبيعة أو الفيزياء اليوم في مسألة انشطار الذرة. هذا التصور في «الجوهرية» -وإن أمكن أن يكون موجودًا بأكثر من مصدر من المصادر المذكورة-إلا أنه بالأساس مأخوذ عن العقيدة الإسلامية التي تقرر أن الله سبحانه وتعالى وحده ليس قبله شيء، وليس بعده شيء، وليس كمثله شيء في الوجود، بل كل شيء مخلوق له، هو سبحانه وتعالى خَلَقَه، والتي ترى أن التسلسل باطل، وأن ثمة نهاية لكل موجود في هذا الكون. فليس هناك ما هو «لأنهائي»

في موجودات الكون إلا إذا كان مقدّرًا (كالمستقبل) أو وهميًا. وكل كائنات الكون المحسوس متحيّزة بين بداية ونهاية.

بالحواس المجرّدة.

أما «غير المتحيّز» في هذا الوجود فيسمى «العَرَض»: وهو شيء مصتموجود في غيره لا يمكن أن يقوم بذاته دون غيره، مثل الصفات والأحوال: «كالفقر والغنى، والصحة والمرض، والسعادة والحزن، والقوة والذكاء واللون والطول.. الخ.

والله سبحانه وتعالى غير ذلك وفوق ذلك... ومن ثم فهو سبحانه وتعالى غير متحيّز لا هو جسم ولا جوهر، إلا أنه أيضًا ليس بعَرَض! والكلاميون قالوا بضرورة إخراج الحديث عن الله سبحانه وتعالى من هذه القصة وهذه التقسيمة. فحتى إذا قيل إنه «غير متحيّز»، فإن عدم تحيّزه سبحانه وتعالى مختلف عن عدم تحيّز غيره! ومن ثم رأوا أن المعلوم ثلاثة:

الربّ تبارك وتعالى بصفات اللاهوت (الكمال) والرحموت (الجمال) والجبروت (الجلال). كل هذه الأمور أثرت في العقلية المسلمة من دون أن يقول أرسطو فيها شيئًا، إنما جاءت من اتباع ومتابعة العقيدة المستقرة.

خامسًا: إدراك الواقع بعوالمه الأربعة

يحتاج إدراك الواقع بعوالمه الأربعة، كما وضّحها مالك بن نبي -الأشياء والأشخاص والأحداث أو التليسكوب أو

أدوات تختلف باختلاف تلك الأقسام. وتعد العلوم الاجتماعية والإنسانية أداة جيدة لإدراك ذلك الواقع بجانبها الوصفي التجريدي والفلسفي. كما أنه يتعين علينا أن ندرك أن هذه العوالم الأربعة في غاية التركيب والتداخل، وليست منفصلة بأي صورة من الصور، مما يجعل من إدراك العلاقات البينية بين كل عالم فيها مع العوالم الأخرى جزءاً لا يتجزأ من فهم الواقع الفهم الدقيق الواضح، وأيضاً يجب علينا أن ندرك أن هذه العوالم ليست ثابتة، ولذلك فلا بد من تفهمها في تغيرها الدائم المستمر باعتبار أن هذا من سنن الله في كونه (كل يوم هو في شأن) [الرحمن: ٢٩].

١- عالم الأشياء: يحتاج هذا العالم إلى منهج في التعامل معه مرده إلى العلم التجريبي الذي حقق عند المسلمين وغير المسلمين نجاحاً باهراً في تسخير الكون والاستفادة منه وتحصيل القوة في مجال الصحة والحياة اليومية والعلم... إلخ نحو حياة أفضل، والعلم التجريبي يجب أن نتخذه في ظل مفاهيم واضحة، هي:

(أ) أنه ليس هناك حد للبحث العلمي

من أي جهة كانت، فإن الأمر عام ومطلق في شأن تحصيل العلم، وذلك في آيتين حاسمتين: الأولى تفيد العموم والأخرى تفيد الإطلاق، قال تعالى: (قل سيروا في الأرض فانظروا) [النمل: ٦٩]، فأمر بالسير على عمومه، وبالنظر على عمومه، وقال تعالى: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) [الزمر: ٩]، فأطلق العلم ولم يحدد: يعلم ماذا؟ هل يعلم الكونيات أو الشرعيات أو المفيد أو غير المفيد؟

(ب) من المناسب أن ننبه أن العلم في لغة القرآن هو ذلك الذي يوصل إلى الله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) [فاطر: ٢٨]، والعلماء جمع عليم، وليس جمع عالم، فجمع عالم عالمون وجمع عليم علماء، مثل حكيم وحكماء، وخبير وخبراء، وفقهه وفقهاء، قال تعالى: (وفوق كل ذي علم عليم) [يوسف: ٧٦].

(ج) لابد أن يلتزم التطبيق العلمي واستعمال العلم في الحياة بالأخلاق والأوامر والنواهي الربانية التي تريد للإنسان حياة سعيدة قوية تؤدي إلى التعمير، ولا تؤدي إلى التدمير، تؤدي إلى حرية الإنسان والاختيار، ولا

تؤدي إلى سلب إرادته والإجبار، تؤدي إلى المساواة بين البشر، ولا تؤدي إلى عبادة بعض البشر للبشر، وهيمنة الشمال على الجنوب، والقوي على الضعيف، فلا أن نتوصل بالاستنساخ أو الجينوم أو الهندسة الوراثية أو التدخل البيولوجي أو علوم الفضاء إلى الفساد الاجتماعي، أو الهيمنة التي تحصل المصالح لبعضهم على حساب الآخرين، أو تؤدي الخريطة الجينية إلى التسلط على الإرادة والتلاعب بالاختيار.

(د) لابد من التخلص من عقلية الخرافة، وهي العقلية التي لا تفرق بين المجالات المختلفة، ولا تقيم الدليل المناسب لإثبات القضية محل النظر، ولا تتبع منهجاً واضحاً محدداً من قبل في التعامل مع الحقائق، ولا تعتمد مصادر للمعرفة. هذه العقلية الخرافية التي نريد أن نتخلص منها لابد أن تكون في مجال الحس، ومجال العقل، ومجال الشرع، فهذه المناهج المختلفة التي تدعو إلى الانتحار أو الانبهار أو الاجترار أو الانحسار أو الاغترار منهاج مرفوضة، منهاج الانتحار، الذي يؤدي إلى التكفير المؤدي في

نهاية الطريق إلى التدمير والتفجير، مرفوض، وأيضًا منهج الانبهار بالآخر والتعدي على مصادر الشرع من كل غير متخصص بين الإفراط والتفريط، حتى يخرج علينا من ينكر الإجماع، أو يخرج عن مقتضيات اللغة، أو عن هوية الإسلام أو يحول الإسلام إلى لاهوت التحرر أو لاهوت العولمة.

ومنهج الانحسار الانعزالي الذي يؤدي إلى الفرار من الواقع الذي يشبه الفرار يوم الزحف منهج مرفوض أيضًا، باعتبار أن مخالطة الناس والصبر عليهم خير عند الله من العزلة، قال تعالى: (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) [يوسف: ١٨]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المسلم إذا كان مخالطًا للناس ويصبر على آذاهم، خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على آذاهم) [رواه الترمذي، وابن ماجه].

أما منهج الاجترار، فإنه يتمثل في التمسك بمسائل التراث تمسكًا يحكي صورتها من دون الوقوف عند مناهج التراث والتجريد أمامها، حتى يمكن

تطويرها إن احتاجت إلى تطوير أو الاستفادة بها حتى على حالها إن كانت تصلح لذلك. إنه منهج ماضو

ي إن صح التعبير يريد بإصرار أن تتغاضى عن واقعنا، وأن نستمر في واقع قد تغيرت عليه الحياة، حتى رأينا كثيرًا من الناس يخرجون من دين الله أفواجا لظنهم أن هذا هو دين الله، وأن دين الله بذلك من طبيعته ألا يصلح لزماننا هذا، وهو وهم خاطئ ومخطئ، خاطئ لأنه مخالف للحق، ومخطئ لأنه مخالف للواقع.

أما منهج الاغترار، فنراه عند كثير من خارج الدراسات الدينية الأكاديمية، الذين أقحموا أنفسهم في مجال الكلام في الشرع الشريف اشتهاً لإصلاح الدين بزعمهم، تارة أو للإدلاء بأرائهم التي يرونها مهمة تارة أخرى، وقد نراه أيضًا عند دارسي العلوم الشرعية في مراحلها الأولى، مع ظن لا يتناسب مع ظن العلماء الراسخين في العلم؛ حيث يعتقدون أن لهم الحق في تجديد الدين غافلين عن قلة بضاعتهم الشرعية من ناحية، والمسافات الشاسعة بينهم وبين إدراك الواقع من ناحية أخرى. وهنا

يجدر بنا أن ننبه إلى فارق مهم بين البحث (في) علم ما وبين الكلام (عن) ذات العلم، والفارق بين (في) و(عن) أن (في) تستلزم استكمال العملية التعليمية بعناصرها الخمسة، الطالب، والأستاذ، والكتاب، والمنهج، والجو العلمي، وهي عملية تهتم بالمعرفة وبالقيم وبترقية الملكات، وتحتاج لكي يبرز نتاجها في الواقع إلى التفرغ والتخصص والأدوات وطول الزمان، بالإضافة إلى الاستعدادات الفطرية من الذكاء باعتباره قوة ربط المعلومات والحرص على تلقي العلم الذي يمكن أن نسميه المهمة، وبذل الجهد المستمر. ولقد أشار الشافعي منذ القدم إلى هذا، مما يبين أن المنهج العلمي لا يختلف في ذاته، وإنما قد يتطور في صياغاته، حيث قال:

أخي لن تنال العلم إلى بسطة ** سأنبيك عن تأويلها ببيان

ذكاء وحرص واجتهاد وبلغة ** وإرشاد أستاذ وطول زمان والبلغة تعني التفرغ لطلب العلم، وأن عنده ما يكفيه من الأرزاق، وهو المعنى الذي قامت به الأوقاف الإسلامية عبر القرون، فكان من أهم جهاتها الصرف على التعليم، وعلى

الصحة وعلى الأمن الداخلي. وهذا النمط من الاغترار هو أخطر الأنماط؛ لأنه قد حصل شيئا من العلم الشرعي، إلا أنه لم تكتمل أدواته حتى يصل إلى مرتبة المجددين.

٢- عالم الأشخاص:

قد برزت في عالم الأشخاص الشخصية الاعتبارية التي يجب أن نهتم بدراستها دراسة أخرى غير ما ورد عن الشخصية الطبيعية في الفقه الإسلامي، فإن ما ورد في ذلك الفقه عن الشخصية الطبيعية صحيح، لكن الشخصية الاعتبارية يجب أن يكون لها أحكام أخرى تتوافق مع مصالح الناس، وتحقيق المقاصد الشرعية. إن سحب أحكام الشخصية الطبيعية على الشخصية الاعتبارية أمر لم يعد مناسباً وفيه تغبيش على الواقع الذي نريد أن ندركه.

ولقد استقر في الفقه الإسلامي أن الأحكام تتغير بتغير الزمان إذا كانت مبنية على الأعراف الزائدة، والتقاليد المستقرة أو المتغيرة، فباختلاف تلك الأعراف والتقاليد من زمان لزمان، أو من مكان لمكان تتغير الأحكام،

كما تقرر أن الأحكام تتغير بين ديار المسلمين، وغير المسلمين في مجال العقود؛ لأن المسلم الذي يقيم في بلاد غير المسلمين يجب عليه أن يمارس حياته بصورة طبيعية، وأن لا ينعزل في حارات من غير اندماج في مجتمعه، بل يجب عليه هذا الاندماج؛ لأنه أولاً وأخيراً مأمور بالدعوة إلى الإسلام بمقاله أو بأفعاله أو بحاله. وكما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل ميسر لما خلق له) [متفق عليه]، ولا يتحقق له ذلك إلا إذا اختلفت أحكام العقود التي بينه وبين غير المسلمين في ديار غير المسلمين عن أحكام العقود نفسها الموجودة في ديار المسلمين، وهو مذهب أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه، حيث قال ما دام ذلك يرضى أنفسهم، وقال: لأن هذه الديار ليست محلاً لإقامة الإسلام، وهي نظرة واقعية للحياة من ناحية، ولطبيعة الدين الإسلامي في دعوته بالأسوة الحسنة من ناحية أخرى، قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) [البقرة: ١٤٣] والرسول في حقيقته إنما بعث كما قال عنه نفسه رحمة مهداة، قال تعالى (وما

٤- عالم الأفكار والنظم: باعتباره أساساً لكثير من السلوكيات والتطبيقات. إن إدراك هذه العوالم لا يكفي وحده دون إقامة علم ديني لإدراك العلاقات البينية والاستعداد لتداخلها ووضع الطرق المناسبة التي تحقق مقاصد الشرع الشريف من حفظ النفس والعقل والدين وكرامة الإنسان وحفظ الملك

على الناس، وهي المقاصد العليا التي أشار إليها الأصوليون والتي أفردتها الشاطبي في كتابه «الموافقات»، وهي التي أيضا تمثل فكرة تقارب فكرة النظام العام في النظم القانونية المعاصرة. من مجمل ما ذكرنا يتضح لنا أهمية دراسة الرؤى الكلية أو السنن الإلهية أو القيم العليا أو المبادئ القرآنية أو إدراك الواقع من خلال ذلك كله، مع الحفاظ على الهوية الموروثة التي تمثل الحقيقة عند المسلمين. إذا كانت هذه العناصر الخمسة الرئيسية لتجديد علوم الدين، وكان

لغيابهم عن كثير من دوائر البحث والمعرفة في عالمنا الإسلامي أثر بالغ في ضعف وتراجع مسيرة الحضارة الإسلامية، فإنه لا بد من المضي قدما في تصحيح ذلك المسار المعرفي والتربوي مرة أخرى بإعادة صياغة النموذج المعرفي وتحديد مصادر المعرفة الإسلامية، عسى أن نسهم ولو بشيء قليل في إحياء الحضارة الإسلامية مرة أخرى، ولا يفت في عضدنا ما نواجهه اليوم من أحداث ومشكلات وفتن هنا وهناك، لأن ذلك بيد الله وحده، وبتقديره جل في

علاه، لكن واجبنا هو تحقيق الوعي ثم السعي، وأمر الثمرة والنتائج موكول كذلك إلى الله، ومستندنا في ذلك هو قول النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها» (١٤) ويعد هذا المدخل هو الأساس الذي يتعين أن نعمل على أساسه من أجل تجديد علوم الدين بما فيها العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي قضية أمة قبل أن تكون قضية مؤسسات أو أفراد.

تصوف لا ثيوصوفيا

تأملات في الحياة الروحية

بين أوهام الحداثة وواقعية الإسلام

أ.د/ محمد عبد الرحيم محمد البيومي

أمين عام مجلس الشئون الإسلامية-

أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق

والعميد الأسبق للكلية



مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً كما أمر، والصلاة والسلام على سيد البشر، الشفيع المشفع في المحشر صلى الله عليه وسلم ما اتصلت عين بنظر وما سمعت أذن بخبر.

يا رب صلّ على النبي وآله

عدد الخلائق حصرها لا يحسب

وبعد:

فإن منهجيات التفكير وأسس التنظير المنبثقة من مكنونات الوحي الإلهي لها من الضوابط والقواعد التي تعمل على وصول المنظر والمقعد إلى ذروة اليقين في اجتهاده وتنظيره، كما أنها تُعطيها من الأجوبة ما يرفع عنه الحرج لقصور العقل البشري عن إدراك الماوراءيات، فهي بما تؤطره من قواعد معبئة بأسرار الوحي الذي يحتفظ بعلوم الغيب وما وراء الغيب، ومن ثم فإن درجة المتصل بالوحي اتصالاً أولياً عُرف وتُعرف عليه بوصف النبوة، ثم كانت المعارف تترا لمن تعيش مع هذا الوحي بأبجدياته وأسرارهِ وعلومهِ، وعلى قدر الصفاء النفسي والروحي تأتي الإشراقات الإلهية تتجلى على قلب ذلك الناظر.

لذا: فإن هذه المنهجية المنبثقة من الوحي تمثل مرجعاً لكل مفكر ومنظر في كل وقت، يستطيع من خلاله أن يجد الحلول للإشكالات في رحابة وفضاء فسيح.

ولقد فطن علماء الإسلام والمقدين لتراثه خاصة الصوفي منه لهذه المنهجية، وعلموا أن القواعد التي يكتبونها حول هذا الإطار من الخطورة بكان؛ لأنهم بتنظيرهم هذا يفضّون الاشتباك، ويرفعون الريبة ويكشفون الغطاء عن حقيقة قضايا الإشراق والصفاء والتجلي والكون والملكوت، إلى آخر ذلك من الأمور التي تمثل عماداً رئيساً لأنصار الأفكار والتنظيرات الفلسفية التي تجعل من الكون وما وراءه مجالا وفضاء فسيحا تسبح فيه العقول بلا منهجية ولا هوية، دائرة في أنساقها التداولية بين سيميائية⁽¹⁾ (علم العلامات) تأخذ في مفهومها بأزمة الدلالة؛ بيد أنها دلالات وهمية تقع على غير موضوعها، فلا وجود لها إلا في خيالات أصحابها، وفي الوقت ذاته تتعدى اللسانيات إلى فراغات ودوائر لا نهاية لها، وكأنني بها تخلع قِدم الذات على حوادث الموجودات، في حين أن بدهيات العقول تقضي باستحالة حوادث لا بداية لها.

(1) السيميائية: هو علم أُلقيت عليه أسماء عدة في اللغة الإنجليزية أشهرها الآن كلمة Semantics، أما في اللغة العربية فيعصم بسميه علم الدلالة — بفتح الدال وكسر ها — ، وبعضهم يسميه علم المعنى (وليس علم المعاني الذي هو فرع من فروع علم البلاغة) ، وبعضهم يطلق عليه اسم «السيمانتيك» أخذاً للكلمة الإنجليزية أو الفرنسية، ولعلم Semantics تعريفات منها: « هو علم دراسة المعنى » أو « هو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى »: راجع: د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص11، عالم الكتب (القاهرة) ط1 1998م. — وقيل هو: « دراسة الإشارات والإشارات واسعة الانتشار بعضها واضح لا يحتاج لإعمال الفكر لإخراجها إلى العالم وبعضها يتطلب حكمة أو خبرة بالعلامات وما هيئتها كي تظهر بالشكل الذي وضعت من أجله ، في هذه الأونة يغيب دور الإنسان العادي ، ويفتح المجال لبزوغ السيميائية التي تختص بدراسة العلامات ، فقد عرفت السيميائية منذ نشوئها بأنها « العلم الذي يدرس العلامات والنظم الثقافية » وإن كانت السيميائية علما حديث النشأة إلا أننا نجد جذورها موعلة في القدم حيث يقترن وجودها بالفكر اليوناني القديم مع أفلاطون وأرسطو اللذين أوليا اهتماما بنظرية المعنى ، وكذلك مع الرواقيين الذين وصفوا بنظرية شاملة في هذا المعنى بتمييزهم بين الدال والمدلول والشيء . راجع منير الزامل التحليل السيميائي ص 12 مؤسسة رسلان للطباعة والنشر دمشق 2014م.

وعليه: فإن لم يكن في الاجماع عليها فلا ثبوت لحقيقة بين محار ومحال. في الكون والحياة لا سلعة تخضع لتنظير فقد أثبتتها المستجدات علما لقد تواتر على الكون هزات عنيفة لفلسفات تشيؤ الإنسان. وتجريباً، وما سببية القوانين عنا كادت أن تعصف بكيانه حتى ألهمت ظهور البشرية بسياط من البرق تنازل طوعاً لا كرها عن فصله ببعيد، هذا من جانب، ومن جانب آخر وأسواط من الرعد، فالتهمت سلواها الإنسان حتى أصبح مع سواب كانت الهرمينوطيقا(٢) (علم التأويل) الفلسفي التي أوقعت التأويل على غير مؤول، وأوجبت الصرف لغير أشرعتها سفن النجاة، بيد أنها في واقع أمرها كالمستجير من الرمضاء بالنار، فأصبح لا منجى لها في عرفها ومفهومها إلا إليها، فكان فيها الخصام وهي الخصم والحكم. ثبوتاً ودلالة فأورث ذلك الثيوصوفيا(٣) (علم الحكمة الإلهية) التوهّمات العقلية والممتنعات المنهجية؛ لكونها تجمع في بنيتها المعرفية بين العلم والقيم الروحية والفلسفة في سياق واحد بمنهجية واحدة(٤)، وترتبط كذلك بين المعارف الحسية التجريبية والتصورات العقلية والاستشراقات الإلهامية المجردة في تحصيل الحقائق وتكوين السلوك الإنساني بمنهجية واحدة(٤) حتى دارت في بنائها التكويني بين المحارات والمحالات،

٢- الهرمينوطيقا: هي سلوك بلاغي للغة الفلسفية بحيث تصبح فن الخطاب الإنساني الأكثر إنسانية وذلك من خلال تعميم اللغة الفلسفية التي تدفع إلى المشاركة في مشروع الفهم التأسيسي للذات وبناء خطاب الحقيقة في ضوء القوة التوضيحية للعقل وهي قوة حجاجية بالأساس متخذة من الهرمينوطيقا أنموذجاً لها. وهي « مطابقة فهم الآخر وعلاماته في الثقافات المتعددة مع فهم الذات والوجود » وهي مطابقة تتطلب أدوات ووسائل اقناعية لتثبيت التطابقات في لغة الخطاب التأويلي، ويظهر أنها بلاغية في جوهرها بما أنها تفترض أنه لا توجد حقيقة منهجية وموضوعية فالذات هي التي تبدع خطابها كما تبدع الطرق التي يصل بها هذا الخطاب إلى الآخرين ثم يبرز فن التأويل بوصفه فن استعادة للذات من خطاب الآخر. راجع عمارة الناصر الهرمينوطيقا والحجاج ص15 دار الأمان بالرباط ط1. 2014م.

٣- الثيوصوفيا Theosophical: هي إحدى الاتجاهات أو الديانات أو النزعات التي تجمع في بنيتها المعرفية بين العلم والقيم الروحية والفلسفة في سياق واحد، وترتبط كذلك بين المعارف الحسية التجريبية والتصورات العقلية والاستشراقات الإلهامية المجردة في تحصيل الحقائق من جهة وتكوين السلوك الإنساني من جهة أخرى. ويعرفها معجم ويبستر بأن «الثيوصوفية هي فن التواصل والاتصال وإدراك الحقائق العلوية الإلهية وهي آلية راقية للحوار بين الإنسان والإله». ويذهب فوجان في دائرة المعارف البريطانية إلى أن الثيوصوفي هو الفيلسوف أو العالم أو الراهب أو النبي الذي يستطيع ببصيرته نقل الحكمة الإلهية من عالم الربوبية إلى البشر وذلك ليهذب من سلوكهم ويصلح من شؤونهم. راجع لعصمت نصار. مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث. ص 35، 36، 37 نيو بوك للنشر والتوزيع بدون تاريخ. ويرى الدكتور حسين علي حمد بأنها: هي معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي أو عن الطريقتين معا، وقد عرفت الأديان منذ القديم، أما في العصر الحديث فهي محاولة تفسير المعاني الباطنية للمعتقدات الدينية على أساس عقلاني. راجع: حسين علي حمد. قاموس المذاهب والأديان. ص 71: دار الجيل/بيروت.

٤- راجع عصمت نصار. مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث. ص 35، 36، 37 نيو بوك للنشر والتوزيع بدون تاريخ.

مصلحة على أسس من الظن أو اليقين، أو الحقيقة أو التوهم، أو مستقبلية وأنية.

وسرعان ما شدد الثيوصوفيا بصفاء الأرواح، بيد أنه صفاء أسلم الإنسان إلى الموت والعدم؛ مخلقًا الأجساد في قوامها بين الظلال والأشباح، ومن ثم اختفت دلالات النداء في قولنا: « يا أيها الإنسان ».

وبهذا وقع الفكر الثيوصوفي في منزلقات التناقض الفكري التيمي عندما استشعر خطورة الجهة مع الله، فنسبها مع وجودها إلى العدم^(٥)؛ متناسيًا أن العدم لا يُشار إليه بحس ولا يُنادى عليه بصوت، وأن الكمال البشري إنما يتحقق بعدم إدراك الكمال؛ بيد أن هذه التكوينات القدريّة تضع الإنسان في حقيق درجته وصحيح قدره، فلا يتعاند مع كون أو طبيعة، ولا يخل في أنساق الفلسفات والحداثيات والبنويّيات محل الإله.

وعظمة الإنسان في أن يدرك كنه التكوين لديه؛ فيستشعر في ذاته الاقدار دون القدرة، وأنه مفوّض لا مفوّض، ومستخلف لا مستخلف، اتساقًا مع

البقرة: ٣٠

٢- سورة هود: ٦١

٣- سورة الكهف: ٢٩

٤- سورة النجم: ٣٩ - ٤٢

الجدلية الأزلية التي أخبر الله عنها الحق في قوله تعالى:

{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ } ، وعدم إدراك الحكمة لا يعنى انعدامها؛ لكونها في القانون الإلهي.

ومعلوم أن عدم إدراك الغاية في الأشياء لا يعنى عبثيتها وأنها اندثرت بلباس ما ذكره تعالى { وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَوَّبُوا إِلَيْهِ ۖ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ } ؛ لتبقى النتيجة

{ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا } ، وعليه قياسا من شاء فليعرض ومن شاء فليُنظر، وهنا تتكون النهايات { وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا

سَعَى (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى (٤١) وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَىٰ }، ولا معنى لسعي خلا من عقل، ولا معنى لسير تنكر لفكر وتبصر. لقد حاولت الثيوصوفيا في سردها المفردى أن تهجر أكوأها المعجمية إلى فسيح الرُبي والوهاد محاكاة لقبسات من الواقع، فلم تجد سلواها كما قلنا إلا في السيميائية؛ حيث خيلت لها الدلالات واللسانيات، وهرمنيوطيقا فرغت الظواهر من معانيها في غير منهجيات، ومن ثم وقع اللفظ على غير محله، فضلل المعنى في ببداء الأفكار، ومن ثم دارت في تيه النبوية^(٥) والتفكيك^(١) عبثًا أن تجعل الأفئدة تهوى إليها في ظل « لامذهبية » توهم أصحابها للحرية نسمات، بيد أنها أثقلت بأغلال حداد أخلدت بهم إلى الأرض، فإذا بهم في لحظات الولادة والخروج من رحمها يعكفون على حقيقتها، وأنها بالنار بعد النار تغتسل، ومن ثم ظل الإنسان في أبجديتها حبيس قيدها، وعاش في دوار لم يخرج فيه من التيه بعد معتركات المرايا « تحديبها وتغيرها ».

٥- النبوية: منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم. اهتمت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة والنقد الأدبي، ويمكن تصنيفها ضمن مناهج النقد المادي الملحدة. -اشتق لفظ النبوية من البنية إذ تقول: كل ظاهرة، إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها (أو نفككها) إلى عناصرها المؤلفة منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها. وهي تهمل الجوانب الروحية للنص وتنتظر للأدب بحسب رولان بارت مجرد جسد لغوي وهذا يؤكد رفض النبوية وجود عالم آخر يشكل النص غير اللغة وهو الثقافة وتأويل الثقافة. راجع سماح أحمد الفران، النص النسوي ومآزق النبوية ص 267 دار الأكاديميون للنشر والتوزيع بدون تاريخ. راجع سايمون كلارك أسس النبوية ص 10 ترجمة سعيد العلمي المركز القومي للترجمة ط1. 2015م

ومن هنا ندرك:

نعيهما الأكوان.

(٣) أن كلّ عضو من أعضاء الجسد

له قوة تختص به وتتحكم فيه، ومن ثم تطور الأمر إلى التنجيم الذي تقاس به أنشطة الإنسان وما يعتريه من صحة ومرض وسعادة وشقاوة.

(٤) ربط بعض الباحثين هذه الفكرة في التراث الصوفي بما عبر عنه (محيي الدين بن عربي) من قوله:

أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر (٢)

وإذا كان البعض قد أراد أن يسقط الأساطير والخرافات الشرقية القديمة كمفهوم ذاتي لقول الشيخ الأكبر مفسراً إياها من خلال رمزية نسبها لابن العربي أن يؤمن بالأجرام والكواكب وما لها من تأثيرات مباشرة على كل جزء من أجزاء الإنسان فإن ذاتية التفسير لا تتلاءم مع سياقات المذهب عند الشيخ الأكبر؛ إذ أنه في هذا البيت يتحدث عن سنة استخلاف من الله للإنسان في كونه وملكه، وبها كانت السيادة والتكريم؛ إذ أن الإنسان يتمتع بثلاثية تكوينه من عقل وقلب وجسد (١)، وبموجب هذه الثلاثية كان عليه أن يتفاعل مع كون الله من خلال قبسات النور العقلي والرحمة التي للكون حظ ونصيب في إعلاء القيم

هذا وقد رقدنا هوامش البحث بتعليقات وتوضيحات من شأنها جمع وشائج القربى بين الغرباء، وأواصر الجمع بين الأصل وفروعه، وما تفرع عنهم. والله أسأل أن يكتب لهذا العمل القبول بجاه صاحب المقام صلى الله عليه وسلم.

أولاً: الخرافات والأساطير «سيرة ومسيرة»

لقد عُرفت العلاقة بين التنجيم والخرافة في عصور سحيقة، ولعلنا نقرأ في كتاب (الإنسان الحائر بين العلم والخرافة) أن الإنسان (١):

(١) ليس إلا صورة مصغرة للكون الكبير، ولهذا يتأثر الجسد بالظواهر الكونية التي تسري في الأجرام السماوية من خلال قوتين هما الين والينج اللتان ترمزان لكيفية عمل الأشياء والتأثير فيها في العلوم الصينية القديمة.

(٢) انطلقت من هذه الفكرة الأفكار الحديثة حول ظاهرة الأبراج وجسم الإنسان في السنة الصينية رابطين حسابات التنجيم بالجسم البشري.

أن هناك سمات فارقة بين الفكر الديني والفكر البشري؛ فالفكر الديني بمنهجياته الضابطة إذا ما صحب الزمان يتجدد، بينما الفكر البشري إذا ما اقترنت به هذه الصحبة فإنه يتبدد (٢)، ففرق بين صبغات تجديدية تتجاوب مع مقتضيات زماناً ومكاناً، وأفكار بشرية تطويرية لا تشعر بذاتيتها إلا بالقطيعة والعناد، وكأنني بها: «كلما دخلت أمة ألغت أختها».

وفارق بين فكر يقوم على تكاملية في المنهج في ضوء علوم تضع الانضباط في العقلية، وآخر لا قوام له إلا في ظل جزر منعزلة، وجزئيات متناثرة متنافرة تكمن عظمتها عند أصحابها في فراق لا يُرجى منه لقاء.

ولقد جاءت مباحث ذلك البحث ليُعالج تلك القضايا التي طالما جُعلت سلاحاً ذا حدين، فأبان عن آلية معاملة تلك النصوص وهذه المصطلحات، من خلال وصف تعريفي للثيوصوفيا وبنائها الذي انتقلت به من الأذهان إلى الواقع في مزاحمة لكل موروث؛ مقدمة نفسها بأنها بديل عن الدين يستريح في ظلها الإنسان، وترفل في

الإنسانية، وحركة جسدية بها تتفاعل الجوارح مع معطيات الوجود، تحقيقاً لقول الله تعالى { وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ } هود: ٦١، أي طلب منكم عمارة الكون والحياة، وبهذا يدرك الإنسان حقيقة ذاته التي حوت العالم الأكبر من خلال سنن الاستخلاف والتسخير في كينونتها وجوهرها.

بل رأينا أن الأفكار التي حوتها الإلياذة والأوديسة^(٢) من هلاميات أسطورية جعلت مواد الأفلاك في حالة من التزاوج نتجت عنها كائنات أخرى كالأرض والسماء والجبال إلخ. وهكذا كان علم التنجيم له مدخلاته عند الأمم من خلال الارتباط مع أرواح إلهية تتحكم في الكون والمصير.

ويأتي العصر الحديث:

في القرن العشرين كانت الزيادة التأثيرية بالنسبة لأوهام التنجيم، حتى أننا يمكن أن نرصد أن هناك ما يزيد عن عشرة آلاف منجم يتصفون بالاحتراف

في الولايات المتحدة الأمريكية، يتردد عليهم حسب الإحصائيات ما يقرب من خمسين مليون إنسان يتأثرون بحرفتهم، وفي إحصاء أجري عام ١٩٨٧م، تبين أن نصف سكان أمريكا الذين تتراوح أعمارهم من الثلاثة عشر والثمانية عشر عاماً يؤمنون بالتنجيم، وأن (٩٨٪) من الصحف والمجلات التي صدرت عام ١٩٨٨م احتوت على أعمدة لاستطلاع الأبراج، وقد كانت (٧٨٪) قبل ٩ سنوات من ذلك التاريخ.

فعندما افتتحت شركة كوكاكولا أول معاملها في تايلاند انتظر المدراء إشارات النجوم لإتمام الافتتاح من خلال استشارة المنجمين في موعد الافتتاح؛ لأن عدم الالتزام سيعرضهم إلى رفض الكهنة البوذيين مباركة المكان ثم سينصرف الناس عن الأقبال على المنتج ... ومن هنا انبثق عن التنجيم نظرية تشيؤ الإنسان.

أما ابن سينا: فإن كان قد تحدث عن التنجيم وممارسته، وعن النجوم والكواكب، فقد أكد أن الكواكب والنجوم آيات كونية تعبر عن سلطان الله وقدرته، ومن ثم جادل عن:

- ١- العلم الإلهي في الإحاطة.
- ٢- الإرادة الإلهية في التخصيص.
- ٣- القدرة الإلهية في التأثير.
- ٤- فلم يجعل للنجوم والكواكب أي سلطان على التنبؤ بالمستقبل والتحكم في آفاقه^(١)، ودار الأمر عنده بين آفاقية الدليل وأنطولوجيته في التعامل مع تلك المظاهر.
- ٥- وتكمن الإشكالية الأسطورية الخرافية في هذا الأمر في جدلية تناقضية تجعل للأوهام والخرافات قوانيناً من خلال: أن الأجرام السماوية لها تأثيرها على صفات الإنسان واستشراف مستقبله بناءً على حالة النجوم التي تتشكل في السماء في يوم ومكان وساعة ولادة الإنسان، وبهذا الاعتبار وُجد أنه لم تخل أمة من الأمم من هذا الفكر^(٢).
- ٦- فهل وقعت الثيوصوفيا في براثن الأوهام ومخالب الأساطير والخرافات، وهل اتخذت من النجوم وأبراجها مطية لتشبيؤ الإنسان عازفة على رغبات النفس والتأثير في أهوائها من خلال فكرة المثيرات الذهنية والروحية التي تجعل الإنسان ينقاد مستسلماً إلى السراب وقد غلفه الأمل في أرض بقيعة، وإلى الأمانى

وقد غلفتها الأحلام، هذا ما سنعرّج عليه فيما يأتي من مباحث وأفكار.

ثانياً: الثيوصوفيا وفلسفة الخرافة

الثيوصوفيا () (الحكمة الإلهية) بالإنجليزية: Theo Sophia:

إذا قلنا إن الثيوصوفيا هي الحكمة الإلهية، فإن اقتران الفلسفة بإطلاقها المصطلحي له معقوليته من خلال سبر أغوار المناهج الموصلة إلى التعرف على مظاهر تلك الحكمة، وليس الاطلاع على حقيقتها وكنهها؛ ذلك إن انضباط الأفكار وموضوعية المناهج تجعل من تلك المناهج واقفة على أعتابها تهيئاً وجلاً.

بيد أن المنظرين للحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) على مدار تاريخها خلعوا عليها من أفكارهم سراويل متعددة تدور بين:

١. اللامذهبية، أو اللاطائفية.
 ٢. الوهم والخرافة.
 ٣. التناقضات الطبيعية بين الدين والديانة.
 ٤. الغنوصيات الهرمنيوطيقية.
- ومن ثم تباينت النظرة إليها، فهي عند أصحابها ذُراً الحكمة، وفي العنديات المنهجية فلسفة الخرافة (١).

وإذا أتينا لبيان قسماتها على مدار التاريخ فإننا سنجد (الثيوصوفيا) من الأفكار الدينية التي ظهرت كتعبير عن الممارسات الروحية في الشرق الأقصى القديم، بيد أن التعقيد المصطلحي ظهر على يدي (أمونيوس ساكاس) في العصر الهلنستي، حتى تلقفته (هيلينا بتروفا بلافاتسكي) فقعدت للمصطلح مبادئ ودلالات منها:

(١) إن الأديان واحدة في جوهرها مختلفة في شكلها.

(٢) انبثاق الثيوصوفية من الحقيقة الإلهية الواحدة.

(٣) انعدام العلاقة بين الثيوصوفية ودين بعينه على وجه التحديد.

(٤) تفسير الثيوصوفية بدين الحكمة المقترن بالفلسفات الباطنية.

ثالثاً: الثيوصوفيا بين الديانة والنظام

لقد رأت مؤسسة الثيوصوفية (هيلينا بلافاتسكي) (١٨٣١ - ١٨٩١) أن الثيوصوفية ليست ديانة، وفي الوقت ذاته رأت أنها تمثل تحولاً حديثاً للدين العالمي الذي يتصف بالقدم المرتبط بتاريخ البشرية (٢).

ولعل المتأمل في هذا المنحى يلمح فيه تناقضاً بين نفي كونها ديانة وإثبات للثيوصوفيا على أنها دين عالمي، ولعل انفكاك الجهة يعين على قبول الأمر نفيّاً وإثباتاً، فهي ليست بدين على وجه الانبثاق الغيري، وفي الوقت ذاته تمثل ديناً عالمياً بالنظر إلى وجودها استقلالاً كتجميع بين الديانات والغنوصيات التي تجمع أمشاجاً متعددة من الرؤى والأفكار التي تعم البشرية من وجهة نظر دعائها. هذا في حين ترى المنظمة الثيوصوفية (١)، أن الثيوصوفية تمثل نظاماً لا ديناً يعبر عن الحقيقة الأساسية المؤسسة على دعائم ثلاث (٢):

الدعامة الأولى: الدين.

الدعامة الثانية: الفلسفة.

الدعامة الثالثة: العلم.

وفي ضوء هذه الثلاثية المعبرة عن الحقيقة الأساسية أمكن السماح بالاحتفاظ بمفهومية الدين والمعتقد، مع التشبع بتعاليم الثيوصوفية والانتماء إليها، ومن ثم كان هناك الثيوصوفي البوذي، والثيوصوفي الهندوسي ... إلخ.

رابعاً: الثيوصوفية بين

الاصطفائية البشرية والتلفيق الديني

لقد تباينت وجهات نظر الدارسين لجوهر الحكمة الثيوصوفية وكيانها الوجودي من خلال هذا التباين وجدت رؤى ثلاث:

الأولى: أن الثيوصوفية تمثل في حقيقتها نظرة دينية حيال العالم ومكوناته متدثرة بالمفاهيم والمصطلحات الدينية المعبرة عن أمرين:

١- مركزية المعتقد وإبهامه.
٢- الإيمان المرسخ للمعتقد حلاً لإشكالية الإيهام فيه، وقد ذهب إلى ذلك (بروس كامبل) و (أولاف هامر) و (ميكائيل روشستين).

الثانية: أن الثيوصوفية حركة دينية ترجع في طبيعتها إلى أمرين:

١. انتقائية في التعاليم.
٢. اصطفائية عالمية في الانتساب إليها وقد ذهب إلى ذلك (جوسلين جودوين).

ومن خلال هذين الأمرين تم للثيوصوفية الدمج بين عناصر المذاهب والديانات والخروج بالتنظير لها من دائرة المحلية إلى العالمية.

الثالثة: أن الثيوصوفية دين هجين قوامه التوفيق والتلفيق بين عدد من

العناصر نبعث من مصادر مختلفة، وقد ذهب إلى هذا الرأي (ج. جيفري فرانكلين).

وما كانت الثيوصوفية كذلك إلا لوجود حقيقتها الأساسية القائمة على الدين ومرجعيتها، والفلسفة ومدارسها، والعلم ومناهجه، مع المزج بين الجميع في وحدة واحدة قيل لها كوني، فكانت الثيوصوفية.

وهكذا شيد البناء الثيوصوفي في مبناه ومعناه على وهاد من الأوهام والخرافات زعم لها أصحابها منهجيات تلفيقية من المقدس والبشرى، والثابت والمتغير، وهي في حقيقتها آمال مشوهة في أرحام جامعة بين شرعية الأجنة وسفاحها.

خامساً: الأبعاد الغنوصية في الحكمة الثيوصوفية

تؤكد مُنظرة الثيوصوفية الحديثة (هيلينا بتروفنا بلافاتسكي) أن الفيلسوف

الحق تلميذ الحكمة الباطنية يغيب عن ذهنه بالكامل كل ما هو شخصي من معتقدات متحجرة وأديان خاصة، فضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الباطنية توفق بين الأديان جميعها وتجردها من أثوابها الإنسانية الخارجية، وتبين

أن أصل كل منها يتماثل مع الأديان العظيمة الأخرى، إنها تثبت الضرورة إلى مبدأ إلهي مطلق في الحياة، وإذا أنكرت الإله فإنها تنكر الشمس.

إن الفلسفة الباطنية لم ترفض يوماً الإله في الطبيعة، ولا الإله المطلق المجرد، إنها ترفض أن تقبل الآلهة بالأديان المدعوة بالتوحيدية، الآلهة التي خلقها الإنسان على صورته ومثاله، وهي تشويه مثير للشفقة وتجديف ضد المجهول السرمدى، علاوة على ذلك فإن هذه الحقائق التي تعترزم وضعها أمام القارئ تحتوي المبادئ الباطنية لكل العالم منذ بداية إنسانيتنا^(١).

وفي ضوء هذا أكدت الدراسات على ما يلي:

١- تعدد الإطلاقات الغنوصية على الثيوصوفية مع الوحدة في الماصدقات، فهي عند البعض تقليد ديني باطني، وعند الآخرين مثلت الثيوصوفية ديناً باطنياً.

ففي الأولى تأكيد على وصفها بالنظام، وفي الثانية تأكيد على هويتها الدينية، وفي كلتا الحالتين لا تخرج في أبجدياتها عن إطار الغنوصيات والتعاليم الباطنية.

٢- أن التقاليد الباطنية لدى الثيوصوفية

ماثلت في تماهياها وإحكام نظامها جماعة الفجر الذهبي الهرمسية التي مارست السينياء الروحانية، وكانت من أهم المؤثرين في الحركات الباطنية الغربية.

٣- أن النيوصوفية تمثل جزءًا إحيائيًا لديانات الأسرار والحكمة القديمة، لاسيما الغنوصيات المسمارية والتي كُتبت بلغة لا تمت بصلة إلى اللغات المعاصرة في بلاد ما بين النهرين وما جاورها.

٤- أن النيوصوفية بمرجعيتها الغنوصية ساعدت على تثبيت الأسس الأصلية لمعظم الحركات الباطنية في نهايات القرن التاسع عشر إلى وقتنا الحاضر في القرن العشرين، وما كان ذلك إلا لاندماجها في الواقع الروحي جامعة بين علوم الباطن وعلوم الظاهر المتمثلة في منهجيات العلم والفلسفة^(١).

سادسًا: التجليات

الغنوصية للنيو صوفيا عبر

تاريخ الفكر البشري

إن ارتباط النيوصوفية بغنوصيات الأفكار الباطنية جعلها تتباين في تجلياتها عبر تاريخ الفكر البشري من خلال عدد من الديانات والمذاهب

والجماعات التي حفلت بها المجتمعات البشرية عبر تاريخها الطويل، ويمكن إجمالها على النحو التالي:

١- الأديان الشرقية القديمة كالسومرية، والبابلية، والمصرية، والهندية، والصينية، والفارسية، والتي تعد

بأسرارها ومعارفها الروحية والمادية الجذر الأول للفكر النيوصوفي.

٢- الأفلاطونية الحديثة من خلال تصورات (أمونيوس ساكاس

ت ٢٤٥م) والتي جمعت الغنوصيات الباطنية في ضوء الصياغات المعرفية الأخلاقية في أولية الاستخدام

المصطلحي للنيو صوفيا وما اقترن به من مفاهيم دلالية روحية باطنية وتقعيدات انتقائية اصطفاوية؛ لأجل هذا وقع في روع البعض تلمذت

ساكاس على الآلهة، وقارب به البعض إلى جلال النبوة وتلقي الإلهام من الله في ضوء أطر فكرية تجلت في:

أ- نقدية التناول للفكرين الأفلاطوني والأرسطي.

ب- معالم التوفيق والمقاربة بين الفلسفتين.

ج- مذاقات السرية لخصوصيات فلسفته.

٣- الأسينيون، ويمثلون اعتزاليات

الفكر اليهودي، وإليه تُنسب مخطوطات البحر الميت وما حفلت به من آراء نيوصوفية غنوصية.

٤- الكتابات التوماوية الغنوصية في الفلسفات المسيحية.

٥- الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال جماعات إخوان الصفا ورسائلهم الفلسفية الروحية.

٦- جماعات (الروزاكروز) التي نشأت في القرن السابع عشر كجماعة سرية تهدف لمساعدة التطور الروحي

لل بشرية من خلال الحقائق الغنوصية الباطنية.

٧- الشعراء الجوالون (التروبادور) والذين عُرفوا بأفكارهم في جنوب فرنسا منذ القرن الحادي عشر.

٨- جماعة أوفياء المحبة والتي منها شاعر الكوميديا الإلهية (دانتي أليغري ت ١٣٢١م).

٩- (هيلينا بروفنا بلافاتسكي) مجددة الروحانية النيوصوفية في القرن التاسع عشر.

١٠- الكاتب الهندي (جدو كرشنا مورتى) والذي اهتم بالفكر النيوصوفي

في الهند، حيث أقامه على عدد من الأسس منها:

أ- الثورة النفسية.

١٦. أي أساس مادي وليس وجوديًا.

١٧. انظر هيلين بيك، Problems of Objective Observation (إشكالات الملاحظة الموضوعية)، في: ليون فيستغر ودانيل كاتز، Research Methods in the Behavioral Sciences (مناهج البحث في العلوم السلوكية) (نيويورك: مطبعة درايدن، ١٩٥٣) ٢٤٣-٢٤٥.

ب- الجواهر العقلية

ج- التأملات الباطنية.

د- العلاقات البشرية.

في ظل هذه الرباعية تتكون التغيرات الإيجابية في المجتمع من خلال التغيرات الجذرية للمؤسسة على إشباع مطلقة الحرية داخل الإنسان^(١).

سابعاً: الثيوصوفيا واللامذهبية

سبق وأسلفنا أن الثيوصوفية صهرت في دعوتها العقائد المتعددة، فتولّد عن هذا الانصهار حدوث قطيعة بين الثيوصوفية وغيرها من الديانات في المفهوم والمصادقات، بيد أن سيرورة الحياة أرغمتها على الاستيعاب، فأزالت تلك الحدود بصورة نسبية بها كانت المعانقة والمخاصمة في آن واحد، فجهة المعانقة صهر للعقائد، وجهة المخاصمة سماح للثيوصوفي بالبقاء على ما تربي عليه دينياً وأيدلوجياً.

ومن ثم تمثلت اللامذهبية الثيوصوفية في عدد من المعطيات منها:

١- أن الفلسفة الثيوصوفية تضع من غاياتها الوصول إلى لب العالم والإنسان في خطاب لا مذهبي يجمع

بينهما، مما تولد عنها ما يمكن أن نسميه فن الحركية والخطاب.

٢- أصالة الخطاب الديني اللامذهبي في الفكر الثيوصوفي من خلال جمعها في مفهوم دعائها بين مظاهر الميتافيزيقا والأخلاق.

٣- إدخال مفاهيم الألوهية في مظاهرها الشتى في جوهر الدين وعُرف الديانات في قضية تقريبية تفاعلية مع مظاهر الحياة اليومية.

٤- ترسيخ مفاهيم وحدة الوجود وإنزال التنزهات الإلهية في صورة حلولية في الكائنات الأرضية، ومن ثم تدثرت الثيوصوفية بقولها: (إن من واجبنا قبل كل شيء أن نُبصر الله في أرواح أخواتنا البشر إن كنا لا نريد لحياتنا أن تغرق في الأوهام).

إن التعقل في الجانب الديني هو مناط العظمة في إدراك مقاصده ومراميه، وهو وسيلة الحلقات التفاعلية الحية بين الدين والواقع في مختلف الأزمنة والعصور، بيد أن الثيوصوفيا رأت أن تمكين اللامذهبية وإقصاء التعددية وسيلته تنحية للعقل عن الواقع، وإغراقاً للإنسان في تموجات الأوهام والأحلام، ومن ثم كان قولهم: (إن العقل هو القاتل الأعظم للواقع فليقم

التلميذ بتقبل القاتل)؛ لأنه حين تبدو له هيئته غير حقيقية، وكما هو الحال حين يرى في اليقظة كل الأشكال التي رآها في الحلم حين يتوقف عن سماع التعددية، فإنه سيصبح من الممكن له أن يميز الواحد _ الصوت الداخلي الذي يقتل الخارجي^(١).

ثامناً: الثيوصوفيا والعقول العشرة

لقد اعتنقت الثيوصوفيا الحديثة القول بالفيض، فالإله المطلق المتعالي أفاض على الكون من خلال العقل الأول أو اللوجوس وتوالدت سلسلة الفيض من العقول إلى بعضها حتى وصلت إلى النفس الكلية التي أفاضت على العالم بجميع مظاهره وموجوداته في وحدة الوجود، ومن ثم رأت (هيلينا بلافاتسكي) أن البشرية تولد من انبثاق اللاهوت على درب عودتها إلى مصدرها، مؤكدة أن عقيدة التولد والانبثاق وارتباطها بسلسلة العقول تختلف بالكلية عن عقيدة الخلق التي يؤمن بها أتباع الديانات^(٢).

وفي عبارات حاسمة تقول (بلافاتسكي) إن الفيض فيلم يحجب مشاريع الخلق والتشكيل^(٣).

ج - اللوغوث الثاني، وهو الروح والمادة والحياة (روح الكون).

د- اللوغوث الثالث، وهو أساس كل العمليات الذكية للطبيعة وفي الطبيعة ذاتها (٤).

عاشراً: الثيوصوفيا والتولدات الديالكتيكية

إن الروافد المتعددة لصياغة الأفكار والمعتقدات في الفكر الثيوصوفي جعلتها ترى في التناقض والتعارض في بنياتها العقدية والتكوينية المختلفة مظهرًا من مظاهر الحقيقة الإلهية، ومن ثم فإن مفهوم الكمال لدى الثيوصوفية مرهون بما تحويه في داخلها من أضداد، وتتألف في جوهرها من متناقضات (١).

والثيوصوفية هنا لا ترجع بالديالكتيك إلى فلسفاته الكلاسيكية التي تعني جدليات المحاور، وإنما ترمز إلى حادثة المعنى «الهيديلي» للمصطلح، من خلاله اعتبر قانونًا يحكم الحياة عبر التفاعلات المتناقضة في ضوء نظريتي السيرورة والحركة في بنائها التاريخي والطبيعي والفلسفي، مما يدل على الجذر التلفيقي للفلسفة الثيوصوفية.

دون خلق حيث كان التردد في الإرادة (٣).

تاسعاً: العقل الفعال وتعدد مظاهر الخلاص والاتصال في الثيوصوفيا

إن انبثاقات العقول وتولداتها في ظل سلسلة الخلق الثيوصوفي انتهت إلى عدد من الاعتقادات منها:

١- القول بوجود العقل الفعال الذي انفصلت منه الأوامر في عالم الوجود فتحققت ماثلة أمام الشهود.

٢- أن العقل الفعال هو عقل إلهي في مبناه وتكوينه.

٣- إمكانية الاتصال الروحي المباشر مع العقل الفعال عن طريق المعرفة والتحلي بالفضائل.

٤- أن فكرة الاتصال مرتبطة في الفكر الثيوصوفي بفكرة الخلاص من شرور الشيطان (دميريش)، والذي مثل القاعدة الرئيسية التي انطلقت منها معظم المعتقدات الثيوصوفية.

ومن ثم كانت منزلة العقل الفعال في حلقات الاتصال في الذهنية الثيوصوفية على النحو التالي:

أ - المطلق أو الحقيقة الوحيدة.

ب- اللوغوث الأولي الشخصي، وهو اللوغوث اللامتجلي.

وفي تعميم يحلق بجناحين من الأوهام لأصل الانبثاق من الإله والعقول تقول: (إن خلق العالم المرئي من قبل الآلهة العاملة هي فكرة هرموسيه ... يمكن التعرف عليها في جميع الأنظمة الدينية ... فالله ليس عقلاً، بل العلة التي تجعل العقل موجوداً، وهو ليس روحاً، بل العلة التي تجعل الروح موجودة، هو ليس النور، ولكنه العلة التي تجعل النور موجوداً) (١).

بل تصل الثيوصوفية من خلال الفيض والانبثاقات إلى حقيقة التأله الوجودي العياني المرئي؛ إذ تقرر (بلافاتسكي) عن حيرة عبرت عنها بقولها: (من يعرف السر؟ من أعلن ذلك هنا؟ من أين أتى هذا الخلق المتعدد؟ الآلهة نفسها جاءت في وقت لاحق للوجود، من يدري أين جاء هذا الخلق الهائل؟ من يعرف هذا؟ من أين أتى هذا الخلق العظيم؟ وإذا كانت إرادته خلقت أم امتنعت؟ أعلى الرانين الذي هو في قمة السماء ربما يعرف أو ربما لا يعرف ذلك أيضاً) (٢).

ومع نوبات الشك هذه أسلمت الذمام إلى العقول والوسائط، وفي مقدمتها العقل الكوني الذي ليس بكائن وليس هو إله، ومن خلاله كان الفيض والتولد

الحادي عشر: الثيوصوفيا وتجددات النبوة

عندما قامت الثيوصوفية في بنيتها التأسيسية على الهرمنيوطيكيات الرمزية من خلال مزج بين المقدس والبشري، اعتمدت على الغنوصيات الرمزية لإيجاد قنطرة بين هذين الأمرين المتباينين (الإله والبشر)، ومن ثم كان الجمع بين الكتب المقدسة، والفلسفات الروحية، والعلوم الرياضية، والقيم الأخلاقية في سياق واحد.

وما تحقق ذلك في الذهنيات المعرفية لدى أصحابها إلا في ضوء عدد من المعطيات الثيوصوفية، منها:

- ١- التحقق بالفيض والتجلي والاتصال.
- ٢- إدراك الحقائق العلوية اللاهوتية من خلال مظاهر التجلي والفيض على النفس الإنسانية.
- ٣- النظر إلى التجلي والاتصال على أنه معبر عن رقي الحوار بين الإنسان والإله.

بيد أن هذه النظرة الثيوصوفية لإدراك الحقائق اللاهوتية والاتصال الربوبي يجعلنا نبحث عن عمومية الاستعداد وخصوصيته بالنسبة للفيض والتلقي،

الأمر الذي دفع الفكر الثيوصوفي إلى إيجاد طبقية في بنيته التكوينية تعمل على نقل الحقائق الإلهية من عالم الربوبية إلى عالم البشر.

ومن ثم رأت أن القيام بهذه المهمة من حيث عمومية المشترك هو إنسان ثيوصوفي، ومن حيث خصوصيه التكوين والاستعداد للفيض والتلقي فيلسوف، أو عالم، أو راهب، أو نبي، يدور الأمر لديه على ثلاثة محاور:

الأول: الأداة الناقلة، (وهي البصيرة).
الثاني: جوهر المنقول، (وهي الحكمة الإلهية).

الثالث: الغاية المترتبة، (وهي التهذيب السلوكي على مستوى الأفراد، والإصلاح الجمعي على مستوى المجتمعات).

وبهذا لجأت الثيوصوفية إلى تجددات النبوة؛ لتحقيق غاياتها القيمية والتهذيبية كجامع بين عالمي الغيب والشهادة، والفيزيكا والميتافيزيكا.

إن بينية الاتصال بين المتناهي واللامتناهي لا تعقيب لنا عليها في دوائر العلماء والفلاسفة والرهبان إلا بقدر التولدات الناتجة عن الاتصال في تلك الدوائر، وهي من قبل ومن

بعد تُعبر عن ذهنيات أصحابها، ولكل وجهة هو مولياها، وسعيه فيها على مذاهب شتى، بيد أن إدخال النبوة بما تحمله من جانب إلهي اصطفاي في قضية واحدة في دائرة هذا الاتصال لنا معه وقفات، وتفاصيل لن ترقى أبداً إلى إيجاد المقاربات، و يكفي أنها خلطت بين الكسب والاصطفاء، وفتحت الباب على مصراعيه لمتناقضات في الجزئيات الواحدة على يد أدعياء النبوة الذين يتحدثون باسم الله.

ولن تغنى تلك النظرة عن ما خطته منظرة الثيوصوفية الحديثة (**هيلينا بلافاتسكي**) من طريق للخلاص من الأثقال الطينية والتكهنات البشرية التي تجعل نفس الإنسان عند التعلق بها في انغلاق داخل شرنقة الجسد والمادة والانعزال في قصور الخرافات والأوهام لدى الارتباط بهذا العالم، تلك الروح التي تضع أذننها باضطراب العالم مستجيبة لزمجرات الوهم وزفرات دموع الألم الحارقة، والتوقع داخل الأنا الإنساني، لا يمكن أن تصل بحال إلى إلهها الصامت على حد تعبيرها، بيد أن معرفة الذات

الجزئية للذات الكلية متوقفة على حدود ذات العارف، منطلقة منها إلى الاتصال المعرفي من خلال تخليها عن الذات إلى اللاذات، وعن الكائن إلى اللاكائن، هنا يكون الوصول إلى الحقيقة وإلى العظيم الذي لا يولد ولا يموت عبر أبدية العصور^(١).

هكذا كانت فلسفة الرؤية والاتصال وتجددات النبوة عند (بلافاتسكي)، وهي وإن قُبلت جدلية وفرضاً في جانبها الإنساني (العلم – الفيلسوف)، فهي غير مقبولة في شقها الإلهي (النبوة وتجدداتها).

الثاني عشر: البناء الفلسفي الثيوصوفي وعلاقته بالتحكم في النظام الكوني

لقد أقرّت الثيوصوفية بخصوصية للأنفس بها تكون الفوارق بين الإخلاق إلى العالم الأرضي، والسمو النفسي المرتبط بالعالم العلوي، فنتج عن هذه الرؤية عدد من المعتقدات الثيوصوفية المتعلقة بخوارق القدرات التحكيمية في عالم الشهود والوجود، ولعل هذه النظرة في الفكر الثيوصوفي قد عبّرت عنها الكتابات المدرسية في العصور

القديمة عند (سيمون الماجوثي ١٤٦٥م) وغيره، وكتابات فلاسفة العصر الوسيط عند (جيوردانو برنو ١٥٤٨-١٦٠٠) وغيره، وكذلك كتابات عصر النهضة والعصور الحديثة والمعاصرة عند (وليام جيمس) وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، مع التأكيد على تباين:

(١) السمات المحددة للفلسفة الروحية في العصور المختلفة قديماً وحديثاً.
(٢) مقاومة فلسفات النزعة الإنسانية لفلسفات الثيوصوفية الروحية، كما هو الحال عند (بارترند رسل)، (جان بول سارتر) وغيرهما من فلاسفة العصر الحديث، بيد أن الذي يعيننا هنا أن عصور الفلسفة الروحية التي اهتمت بالتوفيق بين الدين والعلم والفلسفة والمباحث الروحية والتصوف من خلال معتقداتهم قد أسست هذه النظرة التوفيقية للبنية الفلسفية الصوفية التي كان لها نتاج علمي تمثّل في اللامذهبية، ومن ثم تشكلت هذه البنية في ضوء عدد من المعتقدات التي هي أقرب في مفهوم الدرس المنهجي إلى الوهم والخرافة في كثير من مفرداتها، وإلى الحقائق والانضباطات الفكرية من تلك العقائد الفلسفية الثيوصوفية:

١- الاعتقاد في تناسخ الأرواح.
٢- الاتصال بالعالم الماورائي بمختلف مستوياته (الإلهية – الملائكية – الأرواح البشرية – الجن والعفاريت -.... الخ).
٣- اشتراط نقاء النفس ورجاحة العقل والاستقامة الأخلاقية لانطلاق الروح للعالم اللاورائي والتحقق بالفيض والاتصال.
٤- أن الفناء في الحكمة الإلهية هو الوسيلة لاكتساب الملكات والمهارات الخاصة التي يكون بها التأثير في العالم السفلي.
٥- الإيمان بوجود طبقات من الأنبياء والفلاسفة والعلماء والسحرة وأصحاب القوى الخارقة والمبدعين والمخترعين يمكن من خلالها:
أ. استشراف المستقبل والتنبؤ بأحداثه.
ب. الرؤية العيانية التجسدية للإله.
ومن ثم كانت النتيجة في الفكر الثيوصوفي أن السمو النفسي والروحي لدى دعاة الثيوصوفية على اختلاف طبقاتهم تخضع لهم الأجساد والعقول، يتسلطون على قوى الطبيعة إيجاباً أو إعداماً، تهينة وتشكلاً مع القدرة على الإتيان بالعجائب والمعجزات في مفهومها.

إن النظام الكامل لنشأة الكون مُكوّن من سجلات آلاف الأجيال من الرائيين، الذين صادقوا من خلال خبراتهم وتحقيقاتهم على التقاليد المنقولة شفويًا من جنس بشري أولي إلى جنس بشري آخر من خلال تعاليم لكائنات سامية متعالية سهرت على طفولة الإنسانية، ولقد وصلوا إلى ذلك من خلال الاختبار والتحقيق في كل قسم من الطبيعة ومن تقاليد الماضي ومن خلال الرؤى المستقلة للحكماء الكبار، مما يعنى أنهم بشر قد طوروا وأكملوا أجهزتهم الجسدية، والعقلية، والنفسية، والروحية إلى أعلى درجات ممكنة، فما يراه حكيم لم يكن يُقبل أبدًا قبل أن يتم فحصه وتأكيده من خلال ما رآه حكماء آخرون في ظل ظروف تشكل شهادة مستقلة ومن خلال قرون عديدة من الخبرة، و النقطة المركزية في هذا النظام هي الجوهر أو الماهية، والمبدأ الواحد والتجانس والألوهية والسبب الراديكالي الوحيد، ولكن البعض الذين تلمع مصابيحهم بنور أكثر كثافة تم إيصالهم من سبب إلى آخر إلى مصدر الطبيعة ذاتها، واعترفوا بأنه يجب أن يكون هناك مبدأ أولي يطلق عليه اسم الجوهر؛ لأنه يصبح

وتكاملاتها الفلسفية في نظر أصحابها تقول (هيلينا بلافاتسكي) إن العقيدة السرية هي الحكمة المتراكمة عبر العصور، ونشأة الكون فيها وحدها هو من أكثر الأنظمة المذهلة والأكثر تعقيدًا على الإطلاق حتى في شكله المحجوب عن الظاهر، لكن القوة الخفية للرمزية الباطنية هي كبيرة جدًا، لدرجة أن الحقائق التي شغلت حقًا أجيالا لا حصر لها من العرّافين والأنبياء الذين كرسو أنفسهم لتسجيلها وتنسيقها وشرحها من خلال سلسلة مذهلة من التقدم التطوري هي كلها مسجلة في صفحات قليلة من الحروف والرموز الهندسية.

إن النظرة البرّاقة من هؤلاء الرائيين (العرّافين والأنبياء) قد توغلت في قلب المادة واكتشفت روح الأشياء بيننا أن المراقب الدنيوي العادي، مهما كانت معرفته كبيرة لم ير منها سوى الشكل الخارجي، لكن العلم الحديث لا يؤمن بروح الأشياء، ونتيجة لذلك فإنه سيرفض النظام الكامل لنشأة الكون القديم.

ومن ثم تضافرت النصوص الثيوصوفية على تلك المعاني، من ذلك:

أن الهوية الأساسية المشتركة لكل الأرواح مع ما فوق الروح الكونية هي شرارة من الأولى من خلال دورة التجسد والتقمص. ولا يمكن أن يكون لأي روح إلهية وجود مستقل قبل الآتي:

- ١- اجتياز الشرارة المنبثقة من الجوهر الصافي للمبدأ الكوني أو الروح السامية.
 - ٢- اكتساب الفردية عن طريق الدافع الطبيعي، ثم عن طريق الجهود الشخصية الطوعية والحازمة التي عدلتها قيود (الكارما) الخاصة بها، وبالتالي ترتقي في جميع دركات التطهر من الأدنى إلى الأعلى، ومن المعدن إلى النبات وإلى أقدم رؤساء الملائكة ... ولا تعترف العقيدة المحورية بالفلسفة الباطنية (الثيوصوفية) بأية امتيازات أو هبات خاصة للإنسان باستثناء تلك التي تكتسبها الأنا الخاصة بها من خلال الجهد الشخصي والجدارة في سلسلة طويلة من التناسخات والتقمصات ().
- وفي حديث عن العقيدة السرية

جوهر على مستوى الكون المتجلي، ويتميز بالبساطة وهو في الوقت ذاته وهم لبقائه في الفضاء المجرد المرئي وغير المرئي دون بداية أو نهاية . وهو الحقيقة الشخصية الكلية في حضورها؛ لأنها تحكم يضمنها الكل، وكل شيء لا شخصيته هي المفهوم الأساسي للنظام كامن في كل ذرة من الكون وهو الكون نفسه.

والكون في هذه الحالة هو التجلي الدوري لهذا الجوهر المطلق السري، إلا أن تسميته جوهرًا خاطئة في حق روح الفلسفة ذاتها؛ لأنه لا يمكن تشبيهه بأي كائن يمكن أن يتصوره العقل البشري، فأفضلية الوصف تحتم القول بأنه ليس مادة ولا روح، ولكن كلاهما في الوقت ذاته (١).

وفي ظل هذه الأمشاج الفلسفية تمخض البناء الفلسفي الثيوصوفي عن عدد من المعطيات في عندياته منها:

- أن الإلهامات والإشراقات الثيوصوفية التي يترجم عنها السنة دعائها إنما هي نتيجة للاتصال المباشر بالعقل الفعال .

- أن العقل الفعال هو صاحب الحقيقة المطلقة والحكمة الإلهية.

- أن الشيطان هو العلة غير المباشرة

لوجود الإنسان على الأرض، مما يستوجب أن يذعن الإنسان له إجلالاً وتعظيمًا وليس زجرًا وتحقيرًا.

- أن قصة آدم عليه السلام في العالم الماورائي إنما هي رمزية للروح الإنسانية التي خطيت بالحقائق المقدسة في المعية الإلهية، بيد أنها انفصلت عن ذلك العالم لأمرين:

الأول: الإصغاء للشيطان.

الثاني: العشق للمادة.

مما قضى بإخراجها من تلك الحالة القدسية والجنان الأزلية:

- أن إخراج الروح الإنسانية من دائرة المعية الإلهية وإن كتب عليها الهبوط إلى الأرض إلا أنها وجدت في عالم تحققت لها فيه السيادة بموجب ذاتية التكوين فيها من خلال طبيعتها العاقلة.

- أن الخطيئة الأولى يدين فيها الإنسان للشيطان بالفضل والعرفان، نظرًا لأنه قد حقق له ذاتيته، ووهبه حريته، ووضع في عنقه مسئولية الاختيار بموجب إرادة حرة تتوافق مع طبيعته الفردية وقدرته على الامتثال إلى الحقيقة الإلهية والموازنة بينها وبين احتياجات الواقع المعيش في الأزمنة المتعاقبة.

- رسخت الثيوصوفية لعبادة الشيطان

وتمثل ذلك في أمرين:

الأول: رفض النظريات الدينية التي تجعل الشيطان المسئول الأول عن الانحطاط السلوكي أو العنف والصراع البشري، ومن ثم ردت كل ذلك إلى ما تتسم به النفس البشرية من ضعف حال بينها وبين إدراك الحقائق الكلية، مما جعلها تسبح في لجة المنافع الفردية واللذات المحسوسة الأمر الذي لم يدع الشيطان إليه من وجهة نظرهم.

الأمر الثاني: فيتجلى في استلهم الإنسان للعقل الشيطاني ليصل من خلاله إلى استجلاء الحقائق، والارتقاء بالذهن البشري إلى آفاق الابتكار والإبداع، وما يرتبط بها من تطبيقات تكنولوجية معاصرة ترصصت على ما يختزنه العقل البشري من معلومات تعمل على توجيهه والتحكم فيه.

- الدعوة إلى اللامذهبية من خلال التفسير الثيوصوفي للدين بأنه محاولات يسلكها الإنسان للعودة إلى الحكمة الإلهية في صورتها الأولى، عن طريق التأملات العقلية والترقيات الأخلاقية، ومن ثم رتبت الثيوصوفية على هذا التفسير أمرين:

الأول: أن الأديان خبرات إنسانية متراكمة تسعى جميعها إلى الحكمة

الإلهية في عالمها الأول.

الثاني: أن تعاليم الأنبياء والمصلحين والفلاسفة تجمعها كلمة سواء في كونها قنوات للاتصال بعالم الربوبية والمعاني المجردة والقيم المثالية (١).

الثالث عشر: التكوين الإنساني في التصور الثيوصوفي مادةً ومعرفةً

لقد تبدّى في قسمات الفكر الثيوصوفي أن الشيطان هو العلة غير المباشرة للوجود الإنساني على ظهر البسيطة، وأن التصورات الماورائية تؤكد بالنسبة للإنسان على عدد من المفاهيم الثيوصوفية منها:

(١) أن الإنسان في تشكله الجسماني لا يقل عن أي كائن أرضي آخر، بل إن الخطيئة الأولى هي التي أنارت بصيرته الإدراكية على مكامن السيادة فيه وحرية الإرادة لديه.

(٢) أن الإنسان يُمثل أبسط نتاج للقوى التطورية الطبيعية عبر سلسلة غير متناهية من التحولات والتحورات.

(٣) أن الطرح الثيوصوفي للأصل الإنساني يختلف عن طرح العالم الوضعي له، ومرجعية هذا الاختلاف إلى مزج عنصري بين جانبيين أحدهما

يتصف بالمعقولية والآخر يتصف بنقيضها، ومن خلال اجتماعهما يتكون الإنسان في عداد البشر.

(٤) أن التمايز الإنساني بالتعقل والفطنة يمثل برهاناً استُمد في مادته من عالم الغيب، رسّخ الذهنية المعرفية بالنسبة للإنسان وما يتحقق به من معرفة وفطنة عبر دورة الحياة البشرية.

(٥) أن الواحدية هي معلم الكون والوجود، فليس في الكون إلا عقل مطلق واحد، وعلم مطلق واحد، وبين العقل والعلم كانت التكررات الكونية والانبثاقات الوجودية، وما ذرات الوجود في حقيقتها إلا تجليات للعلم وللعقل.

وهذا التجلي في الواقع هو سر الفلسفة الباطنية في الروحانية الثيوصوفية (١).

ومن ثم انتهت الثيوصوفية إلى وجود خطة تطورية ذات ثلاث شعب تتسم بما يلي:

(١) التمايز التطوري في مجال الطبيعة.
(٢) التداخل والامتزاج المحكم في كل نقطة من نقاط الفراغ.

هذه الخطط المتميزة تمثل ثلاثة تيارات:

أ- تيار المناداة الروحانية، ويهتم بنمو الفرد وصولاً إلى أرقى المراتب الوجودية.

ب- التيار الذهني، وهو تيار يهتم بالفطنة والوعي الإنساني.

ت- التيار الجسماني، ويهتم بالجسد وأبعاده الجرمية المادية، ويُمثل هذا التيار وعاء للنمو التحولي بواسطة التيار الذهني وتراكم الخبرات إلى لون من الاتحادين المنتهى واللامنتهى، وتحول من الأعراض إلى الجواهر ومن الفاني إلى الأبدى، ويعود الفكر الثيوصوفي ليؤكد على أن هذه المنظومات الكونية بنواميسها لها ما يماثلها في تكوين الإنسان، الذي هو في حقيقته كون صغير تداخل فيه الكون الكبير، وأن اجتماع هذه التيارات التطورية الكبرى الثلاثة فيه جمع للإنسان خاصيتين، الإبداع في الصنع، والتعقيل في التكوين.

ومن ثم فإن العقول الإلهية هي التي ملأت الفجوات الماثلة بين التيارات التطورية الثلاث والفجوات الكائنة بين الروح والمادة.

ولهذا اعتبرت الثيوصوفية الإنسانية صدىً أو فيضاً عن حالة من الألوهية

في طريقه إلى العودة إلى المبدأ الذي صدر عنه (٢).

الرابع عشر: مقاربات ومفارقات بين الثيوصوفيا والتصوف

لقد نظر بعض الباحثين إلى الثيوصوفية وما تحويه من أبعاد معرفية بالله فربطوا بينها وبين التصوف، على اعتبار أنها دعوة إلى معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي، هذه المعرفة التي زاوجت في الوقت ذاته بين التأملات الفلسفية وبين العرفانيات الصوفية تارة في أحادية مفرقة وأخرى في ثنائية جامعة، مع تباين في قسّمات العرفان قديماً وحديثاً، ففي القديم إحاطة بشموليات العرفان لدى الديانات، وفي الحديث مقاربات تفسيرية عقلانية لبواطن المعاني وظواهر المعتقدات (١).

وفي تتابع الأنساق كانت التوليدات الثيوصوفية في رأي بعض الباحثين من النظريات الصوفية وعلى رأسها وحدة الأديان والنور المحمدي (١). على أن هذه المقاربات لنا معها وقفات ومفارقات من خلال بُعد المشرقين بين

وضوح الحقيقة وسطوعها في الفكر الصوفي، وهلاميات الظنون والآراء في التصور الثيوصوفي، فضلاً عن معصومية المرجعيات لدى أرباب التصوف، والأمشاج الأسطورية في التوهّمات الثيوصوفية، أضف إلى ذلك وضوح الحقائق وسطوعها في أعين وعقول أهل الله، وتوهّمات دُرَى الكمال في نسبية الإبهام عند أرباب الثيوصوفية وأتباعها مظهر من مظاهر رحابة الأفق الصوفي في الاعتراف بالآخر دون عجز؛ ليبقى الأمل في إيجاد هذه العلاقة التبادلية في هذا الإطار، يبقى الأمل في إيجاد هذا الأمل في العلاقة في ذات الوقت. إن نسبة وحدة الوجود إلى التصوف أمر ينافي الدقة نظراً لعمومية النسبة في الإطلاق، فالتصوف بالنسبة لتسرب الفلسفة الغنوصية إليه يُجيزها، أما بالنسبة لعمومية مرجعيته فالأمر في خلط ومزج شديد؛ إذ من ثوابت العمومية تمحور النظرة في ظل شيتين:

الأول: عمومية القواسم من خلال:

١- المشتركات الإنسانية.

٢- دعائم التعايش.

٣- إقرار الحقوق والواجبات.

٤- الاعتراف بالآخر.

الثاني: خصوصية البنية المميزة من خلال:

١- لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً.

٢- إقرار مبدأ المحو والإثبات في موكب الرسالات.

٣- الانحرافات النفسية والعقلية عن الأصول المنزلة.

ومن ثم بالنظر للأولى نجتاز على الوحدة، وبالنظر للثاني تتحقق الخصوصية دون نفي أحدها للآخر، ومن ثم تتصور الوحدة دون ترسيخ للامذهبية التي تعني الذوبان بين المطلق والمقيد، الإلهي والبشري، الثابت والمتغير، الحقيقي والمحرّف، وقل ما شئت في تصور لفكرة حوت المتناقضات في رحمها، فكانت وجهاً من أوجه الثيوصوفيا التي أنزلت المقدس من عليائه، والمطلق من ذروة تنزيهه، وأزالت الفوارق بين الإلهي والبشري.

إلا أن فرض وحدة الوجود أو حمل وحدة الوجود على وحدة الشهود يمنع أي خلط بين التصوف لنقاء معينهم والغنوصيات المختلفة التي حاول أصحابها أن يؤصلوا لفلسفاتهم من

خلال مقاربات مع الفكر الصوفي الذي رأي أن الأشياء إنما هي تجليات ومظاهر لقدرة الله.

أما بالنسبة للنور المحمدي أو الحقيقة المحمدية فلها من معقولية التفسير وخصوصيات المعتقد ما ينأى بها عن وهاد الخرافات والأساطير مهما حاول البعض أن ينسج من حولها خيوطا ينظر بها لمذهبيته، إنما هي نوع من أنواع الأفضلية والكمال.

خاتمة

إن ندرة وتناثر المعلومات حول الثيوصوفيا جعلنا من خلال هذا العمل نعطي فكرة نحاول فيها أن نقرب من التكاملية على قدر الطاقة، فهي التجميع من نطف وأمشاج متناثرة نحاول من خلاله أن نُكوّن جنينا لعلّه يشب برعاية الآخرين واهتماماتهم، محاولة نراها كالبذرة التي تحتاج إلى رعاية. كما أن فكرة الخرافات والأساطير لازمت الفكر البشري في مختلف مراحلها ولم ينج منها العصر الحديث، فلاذت إليها العديد من الفلسفات في تنظيرها وواقعها لتتوصل من خلالها إلى مآلات مادية تُرسخ بها لوجودها وفق فلسفات المنفعة.

رسخت الثيوصوفيا في مآلاتها لفكرة تشيؤ الإنسان مجارة للواقع في فلسفات ما بعد الحداثة، فأضحت الكيانات في مفهومها بما تحويه من أبعاد رُوحية وعواطف إنسانية من معروضات السلع في الأسواق والتجمعات. وامتطت الثيوصوفيا جناحين حلقًا بهما في الآفاق؛ سيميائية في باب الدلالة وهيرمونوطيقا في باب التأويل؛ في غياب لمنهجيات ضابطة، فأسلمت نفسها إلى رمزيات وغنوصيات لا علاقة لها بما تبدى من الظاهر وما استقر من معنى في باب الدلالة، ومن ثم كانت أنسنة المعنى وشخصنة الفهم في نسبية يغيب عنها المطلق، ولكل إنسان بحسب أهوائه وعواطفه فيها له وجهة هو مولياها.

ربط بعض الباحثين ما توهموه من معتقدات في السماء وأبراجها ونجومها بمفردات حواي تراث الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي مفسرين إياها وفق تشبعتات نفسية من الخرافات والأساطير لديهم، متناسين ما يحكم النص من ظرف تاريخي، ومصطلح معجمي، وأفق رمزي، وتداعيات للمعنى، وخصوصيات ذهنية لدى

أصحابها؛ تنبثق في ضوء مرجعيات معصومة وقواعد حاكمة، يُحمل من خلالها ما تشابه على ما أحكم. تباينت النظرة للثيوصوفيا عند من آمن بها ومن أعرض عنها؛ فمن اعتنقها إيمانًا رأى فيها علياء الحكمة الإلهية، ومن تبصر فيها في ضوء العنديات المنهجية رأى فيها فلسفة للخرافة.

أكد بعض الباحثين على انبثاقات الفكر الأسطوري من خلال الفلسفة السيناوية التي تحدثت في جانبها الطبعي عن التنجيم وممارساته؛ بيد أننا يجب أن نضع هذا الأمر لدى ابن سينا في سياقه المعبر عن تطورات تلك الممارسة في إطار الآيات الكونية التي تُعبّر عن سلطان القدرة الإلهية، فكينونة التوحيد في ذهنياته كان عاصمًا لشبه التأثير الذاتي للمخلوقات والحوادث والتي من جملتها النجوم والكواكب. جادلت الثيوصوفيا في بنيتها التكوينية بين التصور النفسي لذاتيتها فدارت عند البعض حول الديانة وتوسعت عند البعض الآخر إلى النظام، وما هذا التوسع إلا لتجعل أفئدة الناس تهوي إليها، بيد أنها في حقيقتها فراشات تهوي إلى النار، ومن ثم استساغت أن يكون ثيوصوفيًا بوذيا وThiوصوفيا

هندوسيا.... إلخ ثنائية رُفضت في عُرف الديانة وسُبح بحمدها في عرف النظام.

حاولت الثيوصوفيا أن تخرج من دائرة المحلية إلى العالمية، فأسست تعاليمها على أسس انتقائية حاولت فيها أن تجمع شتات المتناقضات بين الدين والديانة والمقدس والبشري، وفي الوقت ذاته أسست لنفسها اصطفاية عالمية في الانتساب إليها. كما عمدت الثيوصوفيا إلى الفلسفات الباطنية فاتخذت من خيوطها دثارًا، زاعمة أن باطنيات الفلسفة وغنوصيات التعليم هي السبيل إلى التوفيق بين الأديان على حد ما عبرت مجردة من أثوابها الخارجية، ومن ثم أماطت اللثام عن حقيقتها عندما ارتضت الفكر الباطني أساسًا ومنهجًا؛ لأنه من خلاله لم ترفض من خلال ثنائية التنظير وازدواجيته أن يتوجه الإنسان إلى إلهين أحدهما مائل في الطبيعة والآخر مطلق في تجرده.

ونظرت الثيوصوفيا لنفسها عبر مراحل الفكر البشري؛ فرأت نفسها في ديانات الشرق بأسرارهِ وروحانياتهِ، واعتزاليات الفكر اليهودي، وتوماويات الفكر المسيحي، وجماعات إخوان

الصفاء في الفكر الإسلامي، والشعراء الجوالين في فرنسا، وأوفياء المحبة عند دانتى... إلخ. وضعت الثيوصوفيا

في غاياتها الفلسفية الوصول إلى لب العالم والإنسان؛ من خلال خطاب لا مذهبي جامع بينهما، تولد عنه ما يمكن تسميته بفن الحركية والخطاب، والجمع لدى دعائها بين مظاهر الميتافيزيقا والأخلاق، وإدخال مفاهيم الألوهية في القضايا التقريبية التفاعلية مع مظاهر الحياة اليومية، لترسخ في النهاية لمفاهيم الحلول ووحدانية الوجود. تبنت الثيوصوفيا فكرة العقول العشرة وما ارتبط بها من فيض وصدور أدى بها إلى القول بتعدد الانبثاقات التي لها من حقيقة التأله الوجودي العياني المرئي، والعجيب أنها مع هذا اليقين الثيوصوفي وما ارتبط به من تطور فيضي في مفهومها في الوقت ذاته معبر عن حيرة عقلية ونوبات من الشك التي لم تعصمها من الانتهاء إلى إسلام زمامها إلى العقول والوسائط.

رأت الثيوصوفيا أن فكرة الخلاص والاتصال مع ما بينهما من رابط لهما وشائج قربة مع العقل الفعال، وعلى أساس هذا الارتباط الثلاثي بين الخلاص والاتصال ومن قبل العقل

الفعال شيد البناء الثيوصوفي في جانبه المعنوي.

رسخت الثيوصوفيا لفكرة التولدات الديالكتية، ورأت في أنساق التناقضات والمعارضات بنية تكوينية إيمانية تعبر عن مظهر الحقيقة الإلهية، ومن ثم تمحور مفهوم الكمال في عالم الخلق وعالم الأمر لدى الثيوصوفيا حول الأضداد والمتناقضات، في حين أن مما تقتضي به بدهيات العقول أن الوحدة والاتساق في الكون المنشور خير معبر عن عقيدة الألوهية وما ارتبط بها من بُعد توحيدي. تبنت الثيوصوفيا فكر تجددات النبوة، ورأت أن القيام بهذه المهمة من حيث عمومية المشترى تأخذ في بعدها الدلالي والمفهومي ما صدقات الإنسان الثيوصوفي، أما من حيث خصوصية التكوين والاستعداد للفيض والتلقي فينشأ مفهوم النبوة تحت ظلال فلسفتها.

لجأت الثيوصوفيا إلى فكرة تجددات النبوة لتحقيق غاياتها القيامية والتهذيبية كجامع بين عالمي الغيب والشهادة والفيزيقا والميتافيزيقا. نؤكد في دراستنا أن بنية الاتصال بين المتناهي

واللامتناهي لا تعقيب لنا عليها في دوائر العلماء والفلاسفة والرهبان إلا بقدر ما تولد عن الاتصال البيني في تلك الدوائر، وقد تعبر في بعض أطروحاتها عن ذهنيات خاصة لكل فيها وجهة هو موليتها؛ بيد أن ادخال النبوة في تلك البينية أمر له خطوراته، إذ إنه يُنزل المقدس من عليائه، ويرتفع بالبشري إلى فرادس العصمة والطهر والنقاء، بما يُخرجه عن طبيعته البشرية وفصوله الإنسانية إضافة إلى اللزوميات البينة من خلط بين الكسب والاصطفاء وغير ذلك مما يتعلق بباب النبوة.

عبر سلسلة غير متناهية من التحولات والتحورات، ومن العجيب في هذا التصور أن الطرح الثيوصوفي للأصل الإنساني اختلف عن طرح العالم الوضعي له، ومرجعية هذا الاختلاف إنما مزج بين عنصرين تشبع بهما الإنسان في ذاته وكيانه من خلالهما تم الجمع بين المعقولة ونقيضها، وبتحقق هذا التناقض نُفخ في الإنسان فكان، وكأني بهذه النظرة تؤسس لجذليات وتناقضات استدعاءً من عالم المحال إلى عالم الإمكان والواقع. حاولت الثيوصوفيا أن تنفذ إلى البيئة الإسلامية من خلال وشائج قربي زعمتها لنفسها مع التصوف والحياة الروحية؛ بيد أن هذه المقاربات الثيوصوفية في ميزان الموضوعية إنما هي هلاميات وظنون لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها، ولا علاقة لها بمنهج أو موضوعية أو دليل.

ثيوصوفية لأجلها الأرض طوع بنانه والسماء رهن إشارته، ومجريات الحياة ما ظهر منها واستتر مُنفعة لأمره. رَوّجت الثيوصوفيا في فلسفتها وبنيتها الفكرية لعبادة الشيطان؛ إذ برأته من الخطيئة الأولى، ورأت أن آفاق الابتكار والابداع لدى الإنسان لا تتحقق إلا في استلهامه لعقل شيطاني به يستجلي الحقائق، ويرسخ من كينونة الذات.

فلسفت الثيوصوفيا الدعوة إلى اللامذهبية من خلال تصور خاص للدين؛ رأت فيه أن الدين يصدق في مفهومه على الخبرات الإنسانية المتراكمة التي ترنو إلى الحكمة الإلهية في عالمها الأول، ومن ثم مثل هذا التصور كعبة دار حولها كل فيلسوف ومصلح ونبي. رأت الثيوصوفيا أن التكون الإنساني امتداد لأبسط نتاج للقوى التطورية الطبيعية

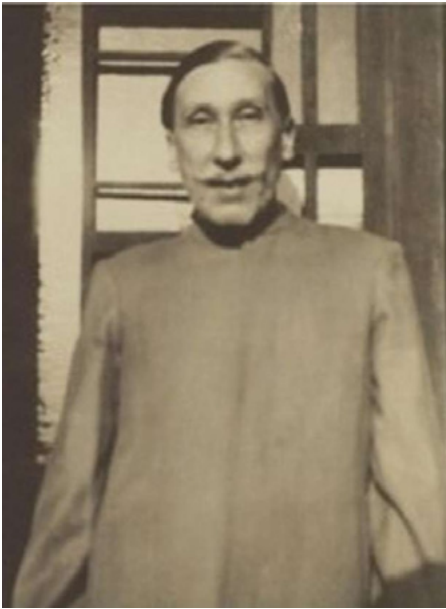
رسّخت الثيوصوفيا لفكرة الإنسان «السوبر مان» الذي جبه مُجريات الكون بقدرته وذاتيته؛ حتى أعلن حرباً على الإله انتهت بموته، ورأي الإنسان «السوبر مان» في ذاته إلهاً للبشرية، وما خلعه على نفسه من صفات

خرافة العلموية (١) الشيخ عبد الواحد يحيى

إلى بداية العهد الحديث، عندما كشفت العقلية المضادة للتراث الروحي عن نفسها مباشرة بإعلانها عن «مبدأ حرية التفكير والاعتقاد»، الذي يعني في النطاق العقيدي، غياب كل مبدأ سامي متعال عن الآراء الفردية. وجاءت النتيجة الحتمية لهذا، وهي الفوضى الفكرية والعقدية، وانجر عنها التعدد اللامحدود للفرق الدينية وللنحل الدينية الزائفة، وللمذاهب الفلسفية الطامحة قبل كل شيء إلى ابتداع الجديد، وللنظريات العلمية بدعائها العريضة

ظاهرة تلقائية؛ وربما سنحاول يوماً ما توضيح هذا الجانب من المسألة ولو قليلاً.^(٢) لكن ليس هذا بالأساس مقصودنا الآن؛ ونكتفي بالقول إنَّ الغرب الراهن يعتقد في الأفكار التي ذكرناها، لو صحّت تسميتها بأفكار، مهما كانت الكيفية التي تلقى بها هذه العقيدة. إنها ليست في الحقيقة أفكاراً، لأنَّ الكثير ممَّن يتلفظون بتلك الكلمات بآتم قناعة، لا يوجد في فكرهم معنى جليّ يتطابق معها. وفي الصميم، لا يوجد في هذه الكلمات في أغلب الحالات، سوى مجرد التعبير، بل يمكن حتى قول: مجرد التجسيد، لآمال عاطفية متفاوتة الإبهام زيادة أو نقصاً. إنها أوثان حقيقية، وآلهة لنمط من «ديانة لائكية» غير محدّدة المعالم بلا ريب، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، لكن وجودها حقيقي على أي حال. إنها ليست ديناً بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولكنها بديل عنه حسب ما يُزعم، والأجدر بها اسم: «ضدّية الدين». والأصل الأول لهذه الأوضاع، يعود

من بين مزاعم الحضارة الغربية الحديثة، دعوى أنها «علمية» بامتياز؛ ويحسن التدقيق في كيفية فهم هذه الكلمة، وهذا ممّا يحصل إغفاله في العادة، لأنها من بين الكلمات التي يبدو أنّ معاصرينا يُضفون عليها نوعاً من القدرة المكتنفة بالأسرار، دون اعتبار لمعناها. فكلمة «العلم» بالخط الكبير، مثل كلمات «التقدم» و«الحضارة»، وكذلك «الحق» و«العدل» و«الحرية»، هي أيضاً من بين هذه «الكينونات» التي من الأولى عدم البحث عن تحديدها، لأنَّ ذلك يعرضها إلى فقدان هويتها بمجرد فحصها من قريب. وعلى هذا النحو، وكل ما يُزعم أنه «فتوحات واكتشافات وإبداعات» سيُختزل إلى مجرد كلمات مضخّمة لا يوجد وراءها شيء، وإن وُجد فهو أمرٌ هين الاعتبار. لقد سبق أن قلنا أنّ الإحياء الجماعي الذي يبيت وينشر الوهم، فيشترك فيه هذا العدد الهائل من الأفراد، ويستمرّ تفشيهِ كما هو واقع، من غير الممكن أن يكون



١- ترجمة الشيخ عبد الباقي مفتاح
٢- لقد قام المؤلف بهذا التوضيح في كتابه الرائع «هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان»، وقد سبقت لنا ترجمته. المترجم فيلسوف بريطاني: ١٨٢٠-١٩٠٣، طبق نظرية التطور الطبيعي في علم الاجتماع. المترجم.

التي سرعان ما تزول. إنها فوضى لا تكاد تصدّق، إلا أنّ نوعاً من الوحدة يهيمن عليها، لوجود عقلية ذات طابع حديث بالتأكيد، يصدر منها كل ذلك. لكنها بالجملة وحدة سالبة تماماً تتمثل في اللامبالاة إزاء الحقيقة، وإزاء الخطأ الذي أخذ اسم «التسامح» منذ القرن الثامن عشر. ونرجو حسن الفهم لما نقول: نحن لا نعني بتاتا الإنكار على التسامح العملي الذي يُمارس تجاه الأفراد، وإنما لؤمنا يقتصر على التسامح النظري الذي يدّعي أصحابه ممارسته تجاه الأفكار، واعترافه لها جميعاً بنفس الحقوق، بينما يستلزم ذلك منطقياً موقف شك جذري إزاءها. زد على هذا أنه لا يمكننا الامتناع عن ملاحظة كون المبشرين بالتسامح، في الكثير جداً من الأحيان، هم في الواقع، كما هو شأن كل مروجي الدعايات، أشدّ الناس تعصّباً وأبعدهم عن التسامح. والذي حدث بالفعل، هو هذه المفارقة الغريبة: فالذين أرادوا قلب كل العقائد، ابتدعوا لصالحهم، لا نقول عقيدة جديدة، وإنما تشويه مُشين لعقيدة، تمكّنوا من فرضها على عموم العالم الغربي. وهكذا، تحت مبرر «انعتاق الفكر» تمّ إنشاء المعتقدات الأكثر

غلواً في الأوهام، والتي لم تُشهد في أي عهد سابق، وذلك في هذه الأشكال المتنوّعة من الأوثان التي ذكرنا أنفاً عدداً منها.^(٣) ومن بين الخرافات التي يدعو إليها أولئك الذين يمتنون الخطابة في كل آن ضدّ «التخريف» تبدو لأول وهلة خرافة «العلم» و«العقل المفكر» الوحيدة التي لا تعتمد على نزعة عاطفية؛ لكن توجد أحياناً عقلانية ليست سوى نزعة عاطفية متنكّرة كما يدلّ عليه في غاية الجلاء الشغف المفرط بها عند أنصارها، والبغضاء الظاهرة منهم لكل ما يعارض توجهاتهم أو يتجاوز فهمهم. ومن جهة أخرى، فعلى أيّ حال، بمقتضى تناسب العقلانية مع ضعف البصيرة الروحانية، من الطبيعي أن يتناسب تطوُّرها مع تفشّي النزعة العاطفية، كما سبق شرحه في الباب السابق. لكن، حيث يمكن أن يكون لكل واحدة من هاتين النزعتين مدارس فكرية أو أفراد يمثلونها بصفة أخصّ، وبسبب ما يُصيغون من تعابير متفاوتة زيادة أو نقصاً في خصوصيتها وتميّزها القاطع، فإنّه يمكن حتى أن تقوم بينهما

نزاعات ظاهرة تُخفي عن الناظرين السطحيين تضامنها العميق. وبالجملة، فقد ابتدأت العقلانية الحديثة مع «ديكارت»، ويمكن تعقّب أثره عبر كل الفلسفة الحديثة، وهو أثر لا يقلّ عن أثره في الميدان العلمي الصّرف. وردّ فعل الحُدسية والبراغماتية ضدّ هذه العقلانية يعطينا مثالا لواحد من تلك النزاعات. ولقد رأينا كيف يقبل «برجسون» تماماً التعريف الديكارتي للعقل المفكر؛ فهو لا يناقش مسألة طبيعته، وإنما يشكك فقط في تفوّقه. وخلال القرن الثامن عشر، حصلت أيضاً خصومة بين عقلانية أصحاب دوائر المعارف ونزعة «روسو» العواطفية. ورغم ذلك، فكل من هؤلاء وهؤلاء وُظّفوا على السواء لتحضير الحركة الثورية، ممّا يدلّ على أنّ الفريقين يندرجان في الوحدة السالبة للعقلية المضادّة للتراث الروحي. وإذا قاربنا هذا المثال مع سابقه، فإننا لا نريد بهذا أن ننسب إلى «برجسون» أيّ خلفيات سياسية، لكن لا يمكننا الامتناع عن التفكير في توظيف أفكاره في بعض الأوساط النقابية، خصوصاً في إنجلترا، في الوقت الذي تهيمن فيه العقلية «العلموية» أكثر من أي وقت

٣- من بين التي هي أشدّ تأثيراً وأكثر شيوعاً. المترجم.
٤- وسبقه فيها بعض الرّواد الآخرين خلال القرن السادس عشر. المؤلف.
٥- رغم فلسفته الحُدسية. المترجم.
٦- أي «الأونسوكلوبيدون» من أمثال «ديدرو» و«دالمبير». المترجم.

مضى. والذي يبدو في الصميم، هو أنّ من أبرع مهارات «موجهي» الذهنية الحديثة، تتمثل في التشجيع المتناوب أو المتزامن لكل من الاتجاهين المذكورين، حسب الظروف، وفي إقامة نوع من التدافع بينهما في لعبة توازن تستحيب لانشغالات هي بالتأكيد سياسية أكثر منها معرفية. ومع هذا، فإنّ هذه المهارة يمكن ألا تكون دوماً مقصودة، ولا نريد التشكيك في صدق أيّ عالم، أو مؤرخ أو فيلسوف؛ إلا أنهم في كثير من الأحيان ليسوا سوى «موجهين» ظاهريين، ويمكن أن يكونوا هم أنفسهم موجهين – اسم مفعول – أو خاضعين للتأثير دون أدنى وعي منهم بذلك. وفوق ذلك، فإنّ توظيف أفكارهم قد لا يستجيب دائما لمقاصدهم الخاصة، وسنخطأ إذا اعتبرناهم مسؤولين بكيفية مباشرة، أو إذا وُجّه لهم اللوم لأنهم لم يتوقعوا بعض الاستتباعات المتفاوتة قربا أو بعدا. غير إنّه يكفي أن تكون هذه الأفكار موافقة لأحد الاتجاهين المذكورين لكي تُستعمل في الاتجاه الذي كنا بصدد الكلام عنه. وباعتبار الحالة الفكرية العشوائية التي غرق فيها الغرب، فكلّ شيء يجري كما لو

كان المقصود هو الاستغلال الأمثل للفوضى نفسها، ولكل ما يضطرب في أتونها، لإنجاز مخطط مُعَيّن في غاية الإحكام. إننا لا نريد الإلحاح على هذا أكثر ممّا يلزم، لكن يصعب علينا ألا نرجع إليه بين الفينة والأخرى، لأنه لا يمكننا التسليم بأنّ جنسا بأكمله يُصاب بكل بساطة بنوع من حماقة المستمرّة منذ عدة قرون؛ فلا بدّ رغم كل شيء من وجود أمر ما، يعطي معنى للحضارة الحديثة. فنحن لا نؤمن بالصدفة، ونحن على يقين بأنّ كل ما هو كائن له بالضرورة سبب؛ والذين لهم رأي آخر هم أحرار في ترك هذا الطراز من الاعتبارات جانبا.

والآن، فلنَفْصِل بين الاتجاهين الأساسيين للذهنية الحديثة لكي نفحصهما بدقة أحسن؛ ولنترك مؤقتا النزعة العواطفية التي سنعود إليها لاحقا، ولنتساءل: ما هو بالضبط هذا «العلم» الذي يتبجّج به الغرب؟ بغاية الإيجاز يلخص أحد الهندوس موقف جميع الشرقيين الذين أتيحت لهم فرصة معرفة ذلك «العلم الغربي»، فيحدّد طابعه تحديدا صحيحا تماما بهذه الكلمات: «العلم الغربي دراية

جاهلة». وليس في المقاربة بين هاتين الكلمتين تناقض أصلا، وما يريد قوله هو ما يلي: إنها، إن شئنا، دراية لها نصيب من الحقيقة إذ أنها ذات قيمة وفعّالة في ميدان نسبي، لكنها دراية ضيّقة بكيفية لا يُرجى إصلاحها، وجاهلة بما هو جَوْهري، فهي دراية فاقدة لمبدأ، كما هو حال كل ما ينتمي تخصيصا إلى الحضارة الغربية الحديثة. فالعلم، كما يتصوّره معاصروننا، يقتصر فقط على دراسة ظواهر العالم المحسوس. وما نلحّ عليه هو أنّ كيفية تناول وإجراء هذه الدراسة، تتّم بحيث لا يمكن وصلها بأيّ مبدأ من طراز سامي؛ وبجعلها المطبق لكل ما يتجاوزها، تصبح مستقلة تماما داخل ميدانها، وهذا صحيح، لكن هذه الاستقلالية التي تعتزّ بها مصنوعة من نفس انحصارها. والأدهى من ذلك، إنها تذهب إلى إنكار ما تجهله لأنه سبيلها الوحيد لعدم الاعتراف بهذا الجهل؛ وإذا لم تجرؤ على أن تنكر بصراحة إمكانية وجود أمر لا يقع تحت قبضتها، فهي على أيّ حال تنكر إمكانية معرفته بأيّ كيفية كانت، وهذا ما يجعلها في الواقع تعود إلى نفس إنكارها الأول،

مدّعية إحاطتها بكل معرفة ممكنة. وبتحيز مُسبق لا واع في كثير من الأحيان، يتخيّل «العلمانيون» مثل «أوجست كونت»، أنّ الموضوع الوحيد المقصود من المعرفة عند الإنسان هو تفسير الظواهر الطبيعية. وقلنا عن هذا التحيز أنه لا واعي، لأنهم بطبيعة الحال عاجزون عن فهم إمكانية النفوذ إلى ما هو أعمق؛ ونحن لا نلومهم على هذا؛ وإنّما نلومهم فقط على زعمهم إنكار حيازة آخرين على ملكات وتوظيفهم لها، وهي ملكات مفقودة عند هؤلاء المنكرين. فهم كالعميان الذين حتى إن لم ينكروا وجود النور، هم على أيّ حال ينكرون وجود حاسة الرؤية، لسبب وحيد هو حرمانهم منها. فعدم الاكتفاء بالإعلان على وجود ما ليس بمعروف، والتأكيد على وجود «ما تتعدّر معرفته بتاتا» حسب كلمة «سبنسر»^(٧)، واتّخاذ العجز عن المعرفة الروحية السامية حدّا مسدودا لا يُسمَح لأحد تجاوزه، فهذا ما لم يُشهد سابقا في أيّ مكان؛ كما لم يُشهد قط رجال يجعلون من تأكيد جهلهم برنامجا وإعلانا لمبادئ، ويعتبرونه بصراحة علامة مميزة لما يزعمون أنها نظرية يطلقون

عليها اسم «اللاأدرية». ومما تجدر ملاحظته جيدا، هو أنّ هؤلاء ليسوا من أهل الشكّ، ولا رغبة لديهم في أن يكونوا منهم؛ ولو كانوا منهم، لكان في موقفهم نمط من المنطق يمكن أن يجعله معذورا؛ لكنّهم بالعكس، هم المؤمنون بـ«العلم التجريبي» الأكثر حماسا، والمنبهرون بـ«الفكر»^(٨) الأكثر غلوا. وسيُقال إنه لمن الغريب رفع هذا الفكر فوق كل شيء، والقيام بعبادة حقيقية له، مع الإعلان في نفس الوقت بأنه محدود في جوهره الأساسي؛ وبالفعل، ففي هذا الموقف قسط من التناقض، وإذا كنا مشاهدين له، فليس علينا القيام بتفسيره؛ وهو يكشف عن ذهنية هي أبعد ما يكون عن ذهنيّتنا، فليس علينا نحن تبرير التناقضات التي تبدو أنها ملازمة لكل فكر «نسبوي»^(٩) بجميع أشكاله. نحن أيضا، نقول بأنّ العقل المفكر محدود ونسبي؛ لكننا بعيدون جدا عن جعله هو كل ما يشتمل عليه العقل المستبصر، فما هو في نظرنا إلا واحد من بين الأقسام الدنيا لهذا الأخير الأعلى الذي نرى فيه إمكانيات تتجاوز بمدى في غاية الوسع إمكانيات الفكر. والحاصل، إنّ المحدثين، أو بعضا منهم على أيّ

حال، معترفون بجهلهم، مسلمون بذلك، والعقلانيون المعاصرون لنا ربّما يقرّون بذلك بطيب خاطر أكثر من سابقهم، لكن بشرط أن ليس لأحد الحق في معرفة ما هم أنفسهم يجهلونه. ودعوى الانحصار فيما هو حاصل، أو الحصر الجذري للمعرفة، هو على الدوام من مظاهر عقلية الإنكار، التي تطبع بامتياز العالم الحديث؛ وهي ليست سوى العقلية المنحصرة في المنظوماتية، إذ إنّ أي نظام منحصر هو بالأساس تصوّر مغلق. وقد آلت هذه العقلية إلى التطابق مع العقلية الفلسفية نفسها، لاسيما منذ «كانط»، الذي في سعيه إلى حصر كل معرفة في «النسبي»، تجرّأ فأعلن بصراحة «إنّ الفلسفة ليست أداة لتوسيع المعرفة، وإنّما هي نظام لحصرها»، وهذا يعني أنّ الوظيفة الأساسية للفلاسفة تتمثل في فرضهم على الجميع الحدود الضيقة لفهمهم الخاص. وهذا الذي جعل الفلسفة الحديثة تنتهي إلى استبدال «النقد» أو «نظرية المعرفة» بصورة تكاد تكون تامّة بالمعرفة نفسها. ولهذا لم تعد تريد أن تكون عند الكثير من ممثليها سوى «فلسفة علمية»، أي مجرد تنسيق

٧- فيلسوف بريطاني: 1820-1903، طبّق نظرية التطور الطبيعي في علم الاجتماع. المترجم.

٨- الفكر العقلي البشري. المترجم

٩- أي المذهب الذي يقرّر أنّ المعرفة نسبة بين العارف والمعرف، فهي متغيّرة بتغيّر العارف. المترجم

نتائج العلم الأوسع عمومية، حيث إنّ ميدانه هو الوحيد الذي تعترف بإمكانية ولوجه من طرف العقل المفكر. وفي هذه الأوضاع، لم يبق تمييز بين الفلسفة والعلم، والحق أنهما منذ وجود العقلانية لم يعد بالإمكان أن يكون لهما سوى نفس الموضوع الواحد، وأن لا يمثل سوى نفس النظام الواحد للمعرفة، فنفس العقلية هي المحركة لهما: وهذا لا نسميه: «العقلية العلمية»، وإنّما هي العقلية «العلميّة».

وينبغي أن نتوقف قليلا عند هذا التمييز الأخير: فما نريد التأكيد عليه هنا، هو أننا لا نرى في تطوّر بعض العلوم أمراً سيئاً من حيث هو، حتى لو وجدنا مبالغة في الأهمية التي تُعزى له؛ فما هو إلا دراية نسبية جداً، لكنها في النهاية دراية على أيّ حال، ومن المشروع أن يطبّق كل واحد نشاطه العقلي على مواضيع متناسبة مع قدراته الخاصة والوسائل المتاحة له. لكن الذي نرفضه، هو دعوى احتكار المعرفة والتفرد بها وإقصاء الغير، بل التعصّب للطائفية من طرف أولئك الذي دوّختهم نشوة الاتساع الذي

أخذته هذه العلوم، فرفضوا الاعتراف بوجود أيّ شيء خارج مجالها، ويزعمون أنّ شرط صحّة كل تفكير هو خضوعه للمناهج الخاصة التي تتبعها هذه العلوم، كما لو كان من اللازم تطبيق هذه المناهج على جميع الأمور إطلاقاً، بينما هي لم توضع إلا لدراسة بعض المواضيع المعيّنة؛ والحق أنّ ما يتصوّر شموليته الكلية، هو نطاق في غاية الانحصار، ولا يتجاوز ميدان العوالم. غير أن هؤلاء «العلميين» سيندهشون عندما يُقال لهم، أنّه حتى دون الخروج من ميدانكم هذا، ففيه أمور كثيرة لا يمكن لمناهجكم أن تطولها، وهي مندرجة ضمن مواضيع علوم مختلفة تماماً عن العلوم التي تعرفونها، وهي لا تقلّ عنها واقعية، بل هي في كثير من الأحيان تفوقها أهمية من عدّة جوانب. ويبدو أنّ المحدثين قد استحوّذوا اعتبارياً، على عدد من أقسام ميدان المعرفة العلمية، فانهمكوا بخراسة في دراستها مستبعدة كل ما سواها، معتبرين كأنه غير موجود. ومن غير المدهش أصلاً، ولا هو من الأمور المُبهرّة بل هو طبيعي جداً: تطويرهم لعلوم خاصّة ركّزوا عليها اهتمامهم، أكثر بكثير ممّا فعله أناس آخرون لم يُعيروها بتاتاً نفس العناية، بل في كثير من الأحيان لم يلتفتوا إليها إلا قليلاً، لانشغالهم بأمر آخرى بدت لهم أكثر جدية وأهمية. وتفكيرنا هنا متوجّه بالخصوص إلى التطوّر الهائل للعلوم التجريبية، وهي تشكّل الميدان الذي أجاد فيه الغرب الحديث بامتياز، ولا يفكر أحد بالاعتراض على تفوّقهم فيه؛ لكن الشرقيين لا يجدونه جذاباً حتى يرغبوا فيه، وذلك لأنّ ثماره لم تنكّس بالتحديد إلا بنسيان كل ما يبدو لهم حقاً جديراً بالاهتمام. ومع هذا فنحن لا نخشى من التأكيد على وجود علوم تجريبية، لا يعرف الغرب الحديث منها أدنى فكرة. فمثل هذه العلوم يوجد منها الكثير في الشرق، وهي تدرج ضمن ما نطلق عليه اسم «العلوم التقليدية»؛ وخلال العصر الوسيط كان لهذه العلوم وجود حتى في الغرب، وكانت لها مناهج مماثلة لما هي عليه في الشرق؛ وقد كانت لبعضها تطبيقات عملية لا ريب في فعاليتها، ووسائل تقصّيها ومناهج تحقيقها غريبة تماماً عن علماء أوروبا في أيامنا هذه، وليس هنا محل التوسع في هذا الموضوع؛ لكن يجب على أيّ

حال تبرير قولنا إنّ لبعض المعارف العلمية أساس تقليدي، وبأي معنى نفهمه. زد على ذلك أنّ هذا كله يرجع بالتحديد إلى مزيد من التوضيح أكثر ممّا قمنا به إلى الآن، أي توضيح ما ينقص العلم الغربي الحديث.

لقد قلنا إنّ أحد السمات المميّزة لهذا العلم الغربي، هي دعوى كونه مستقلاً تماماً فلا يخضع لأحكام غير أحكامه. ولا قيام لهذه الدعوى إلا إذا كان صاحبها جاهلاً جهلاً مطبقاً بكل معرفة من طراز أعلى من الدّراية العلمية المادية، أو بالأحرى منكرها لها بصراحة تامة. وبمقتضى التعريف نفسه، ليست هذه الدراية سوى معرفة عقلانية، أمّا ما يعلو عليها بالضرورة في سلّم المعارف، فهو المعرفة الميتافيزيقية، التي هي المعرفة الروحانية الخالصة المتعالية؛ وهي جوهرية في مستوى فوق العقل (١٠). وهذا ما ينبغي أن تكون عليه، وإلا ما كان لها أن تكون. والحال أنّ العقلانية لا تتمثل في مجرد التأكيد على أنّ للفكر قيمة معتبرة، وهذا ما لا يعترض عليه إلا أنصار مذهب التشكيك، وإنّما هي تصرّ على أن لا

وجود لشيء فوقه، وبالتالي فلا وجود لأيّ معرفة ممكنة فيما وراء الدراية العلمية المادية. وهكذا، فالعقلانية تستلزم بالضرورة إنكار الميتافيزيقا؛ وجُلّ الفلاسفة الحديثين منضوون في المذهب العقلاني، بكيفية متفاوتة الضيق والوضوح زيادة أو نقصاً؛ وأمّا الآخرون، فما لديهم سوى نزعة عاطفية أو نزعة إرادية (١١)، وكلاهما مضادتان للميتافيزيقا، وذلك أنه إذا حصل منهم اعتراف بأمر غير الفكر الفردي، فهم يبحثون عنه في الميدان الذي هو أسفل منه، بدلاً من السعي إليه فيما هو أعلى منه؛ والمذهب العرفاني الأصيل الحقيقي بعيد عن المذهب العقلاني بُعداً لا يقل عن بعد هذا الأخير عن المذهب الحُدسي الحديث، لكنه في الاتجاه المعاكس تماماً (١٢). وفي هذه الأوضاع، إذا ادّعى أحد الفلاسفة المحدثين أنّه يخوض في الميتافيزيقا، فمن المؤكد أنّ ما أطلق عليه هذا الاسم لا يشترك مع الميتافيزيقا الحقيقية في أي شيء إطلاقاً؛ وهذا هو الحاصل بالفعل؛ ولا يمكن أن ننعته إلا بـ«الميتافيزيقا الزائفة»؛ وحتى إذا عثرنا فيها أحياناً على بعض الاعتبارات المقبولة،

فهي بكل بساطة لا تتعلق في الحقيقة إلا بميدان الدراية العلمية المادية. وبالتالي، فالمميّزات العامة للفكر الحديث تخصيصاً هي: الغياب التام للمعرفة الميتافيزيقية، وإنكار كل معرفة غير الدراية العلمية المادية، والحصص التعسّفي للدراية نفسها في ميادين مُعيّنة وإقصاء غيرها: هذه هي دَرَكَة الانحطاط العقلي الذي وصل إليه الغرب، منذ خروجه عن الطرق السّوية المعتادة عند بقية البشر.

إنّ الميتافيزيقا هي المبادئ ذات الطابع الكلّي، التي تستند عليها بالضرورة كل الأشياء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة؛ وبغياب الميتافيزيقا، فإنّ كلّ ما يبقى من معرفة، في أيّ مستوى مهما كان، سيكون حقاً فاقداً لمبدأ؛ ولئن اكتسب بهذا قسطاً من الاستقلالية، (١٣) فإنّه من حيث المضمون والعمق سيفقد أكثر بكثير مما اكتسبه، وهذا الذي جعل العلم الغربي لا يتجاوز السطح، إن جاز القول؛ وبتشتتته في الكثرة اللامحددة من المعلومات الجزئية، وبتيهانه في التفصيل المتعلق بالوقائع الذي لا حصر له، فهو لا يعلم شيئاً من الطبيعة الحقيقية للأشياء، ويُعلِنُ

١٠- أي العقل الذي لا يستند إلا إلى الفكر الفردي، لا العقل المستبصر بنور الإيمان واليقين. المترجم.
١١- أي المذهب الذي يجعل الإرادة الإنسانية حاكمة على كل شيء. المترجم.
١٢- أي أنّ مجال العرفان الحقيقي يقع فوق نطاق فكر العقلانية، بينما يقع ميدان الحُدسية تحته. المترجم.
١٣- لا بالحق ولكن بحكم الواقع. المترجم.

التحليلي للعلم الحديث يتمثل في التعدد المتزايد باستمرار للـ«تخصّصات»، وهي التي لم يستطع «أوجيست كونت» نفسه، الامتناع عن التحذير من أخطارها. فهذا «التخصّص» الذي يفتخر به بعض علماء الاجتماع تحت اسم «توزيع العمل»، هو بالتأكيد أحسن وسيلة للإصابة بهذا «الانحسار في النظر العقلي»، الذي يبدو أنّه من بين المؤهّلات اللازمة للـ«علموي» الممتاز، والذي بدوره ما كان للنزعة «العلموية» أثر يُذكر. وكذلك، فإن «المتخصّصين»، بمجرد الخروج عن ميدان تخصّصهم، يُظهرون في غالب الأحيان سذاجة لا تُصدّق؛ ولا أيسر من إخضاعهم لما يُراد منهم تصديقه، إذ يكفي لذلك وصفه بكونه «علمي»؛ وهذا من أسباب نجاح انتشار أسخف النظريات الخرقاء؛ فتصبح الفرضيات الفاقدة لكل أساس صحيح، كفرضية النشوء والارتقاء مثلا، مُسلّمة كـ«قانون» مُبرهن على صحّته فلا مَحِيدَ عنه. وإذا تبيّن أنّ هذا النجاح للنظرية لم يكن إلا أمرا عابرا، فسوف تُعوّضُ بأمر آخر، يكون هو أيضا مقبولا بنفس السهولة. إنّ المُحصّلات المركّبة الخاطئة، وهي التي يُجهد أصحابها أنفسهم في استخراج الأعلى من الأدنى، لا يمكن أبدا أن تكون سوى نتائج افتراضية؛ أمّا التوليف الجامع الحقيقي، المنبثق من المبادئ، فهو بعكس ذلك، يقيني لاستمداده من مبادئه اليقينية؛ وينبغي طبعا أن تكون هذه المبادئ مبادئ حقيقية بالفعل، وليست مجرد افتراضات فلسفية على شاكلة فرضيات ديكارت. وفي الجملة، فإنّ العلم المادي، بتجاهله للمبادئ ورفضه الارتباط بها، حرم نفسه في نفس الوقت من أسمى ضمان يمكن أن يحصل عليه، ومن أوثق وجهة يمكن أن تُمنَح له؛ فلم يبق فيه شيء مقبول سوى معلومات تفاصيل جزئية، وبمجرّد إرادته السموّ ولو بدرجة واحدة، يصبح مُربيا مترنّحا متردّا غير ثابت. ومن استتبعات ما كنا بصدد الكلام عنه حول العلاقات بين التحليل والتركيب، كوّن تطور العلم، كما يتصوّره المحدثون، لا يوسّع حقيقة ميدانه: فمجموع المعلومات الجزئية يمكن أن تتكاثر من غير حدّ داخل هذا الميدان، دون أيّ عمق، وإنما بمزيد من التقسيم والتجزئة أكثر فأكثر: إنّها حقا علم المادة والكثرة. وحتى في حالة وقوع توسّع حقيقي، وهو ما

أنّه يتعذر إدراكها ليبرّر عجزه في هذا الصّدّد؛ فاهتمامه مُنصبّ على ما هو عملي أزيد منه بكثير على ما هو تأملي. وإن وُجِدَت محاولات توحيدية لهذه الدّراية التحليلية بامتياز، فهي مجرد محاولات مُتكلّفة ولا تعتمد أبدا إلا على افتراضات اعتباطية بمقدار يزيد أو ينقص؛ ولهذا فهي تتهاوى تباعا واحدة تلو أخرى؛ ولا يبدو أنّ نظرية علمية مهما كان صيتها، استطاعت الصمود أزيد من نصف قرن على الأكثر. وفوق ذلك، فإنّ الفكرة الغربية التي تعتبر الحصلة الجامعة لموضوع ما، هي كالمال أو كنتيجة للتحليل، هي فكرة خاطئة من أساسها. والحقيقة هي أنه لا يمكن أبدا بواسطة التحليل الوصول إلى حصلة توليفية جامعة جديدة بهذا الاسم، وذلك لأنّهما ^(١٤) لا ينتميان لنفس المستوى. فمن طبيعة التحليل القدرة على الاستمرار بلا تحديد، إذا كان الميدان الخاضع له قابلا لذلك، لكن دون الحصول على مزيد من اكتساب نظرة توليفية شاملة على هذا الميدان؛ وهو - أي التحليل - بالأحرى عاجز تماما عن الحصول على الارتباط بمبادئ من مستوى عالٍ والطابع

يمكن استثنائياً حدوثه، فسيمكت على الدوام في نفس النطاق، ولن يكون بهذا قادراً على السمو إلى ما هو أعلى؛ فبحكم نفس تشكيله، يجد نفسه منفصلاً عن المبادئ بهوّة، لا نقول عنها إنه لا يقدر على عبورها، بل لا يُمكنه حتى تقليص أدنى جزء منها.

وعندما نقول بأن العلوم، حتى التجريبية، لها في الشرق أساس تراثي عرفاني، فإننا نعني أنها، بعكس ما هي عليه في الغرب، مرتبطة دائماً ببعض المبادئ التي لا تغيب أبداً عن النظر؛ بل إنّ دراسة الأشياء العارضة نفسها لا تبدو ذات قيمة إلا لكونها استنباعات وتجليات خارجية لأمر من مستوى آخر. ومع هذا، بالتأكيد يظل التمييز العميق بين المعرفتين الميتافيزيقية والعلمية قائماً؛ لكن دون وجود انقطاع مطلق بينهما، كما هو عليه الحال الراهن الذي نشهده للمعرفة العلمية عند الغربيين. وكمثال نأخذه من الغرب نفسه، لننظر إلى مدى الفارق الحاصل بين علم الكونيات في رؤية علماء العصر القديم والعصر الوسيط، وعلم الفيزياء كما يعتبره العلماء المحدثون. فقبل العصر الراهن، لم يُدرس العالم

الحسيّ قط من حيث النظر إليه كعالم مستقل مغلق على ما يتشكل منه، باعتبار علته من ذاته، وقائم بنفسه؛ ولم يحدث قط أن يكون اسم المعرفة جديراً حقاً بالعلم المتعلق بهذه الكثرة المتغيّرة العابرة، لو لم توجد وسيلة لوصلها، بدرجة أو بأخرى، بأمر يتميّز بالثبات والديمومة. إنّ المفهوم الأصل الذي يحتفظ به الشرقيون، هو أن لا قيمة لأيّ علم من حيث هو إلا بمقدار تعبيره بكيفيته الخاصة عن الحقيقة العليا الثابتة، بحيث يكون كالانعكاس لها في مستوى أو مجال معيّن، إذ منها يستمد كل شيء حقيقته. وحيث أنّ مميّزات هذه الحقيقة تتجسّد بصورة ما في التراث الروحي العرفاني كما يتصوّره أهله؛ فما من علم إلا ويظهر كامتداد لقواعد هذا التراث نفسه، أو كأحد تطبيقاتها؛ وهي بلا ريب تطبيقات ثانوية وعارضة، أو فرعية وغير أساسية، فهي تشكّل – إن شئنا القول – معرفة دُنيا، لكنها رغم ذلك معرفة حقيقية، لأنها تحتفظ برابطة مع المعرفة العليا المثلّية بامتياز، التي هي من مستوى روحاني خالص. وهذا المفهوم، كما هو ظاهر، لا يمكن بتاتا أن يتلاءم مع ما يستلزمه

عملياً المذهب الطبائعي الغليظ (١٥) أوّل الذي حصر معاصرنا في ميدان الأمور العارضة وحده، بل بتعبير أدق في قسم ضيق منه. ومرة أخرى، نكرّر أنّ الشرقيين لم يتغيّر موقفهم في هذا الشأن أصلاً، وما أمكنهم فعل ذلك دون الارتداد عن المبادئ التي تقوم عليها حضارتهم بكاملها، وهذا بالتأكيد هو الذي يجعل العقليتين غير متلائمتين. لكن، حيث أنّ الغرب هو الذي تغيّر، وتغيّره مستمرّ بلا انقطاع، فعسى أن تأتي آونة تتحوّل فيها عقليته نحو الاتجاه القويم، وتنتفتح على فهم أوسع، وحينئذ يتلاشى عدم التلاؤم تلقائياً.

لا غير؛ والمخترعات الميكانيكية على الخصوص هي التي أكسبت العقلية «العلمية» تطورها وانتشارها؛ وهي التي منذ بداية القرن التاسع عشر، أثارت هذيانا حقيقيا ينبعث من الانبهار بها، لأنها تبدو كأنها تهدف إلى تزايد الرفاهية البدنية التي هي المطمح الرئيسي للعالم الحديث، كما هو واضح للعيان. وهكذا، دون وعي، نشأت احتياجات جديدة متكاثرة لا يمكن تلبيتها، جعلت من التقدم، حتى بهذا الاعتبار النسبي، أمرا موعلا في الوهم؛ وإذا حصل الاندفاع في هذا المسلك، يصبح من المستحيل التوقف عن طلب المزيد من الجديد على الدوام. لكن، على أي حال، فإن اختلاط هذه التطبيقات بالعلم نفسه، هو الذي بالخصوص أضفى عليه هيئته. وهذا الخلط الذي لا يمكن وقوعه إلا عند أشخاص يجهلون حقيقة التأمل الخالص للعقل المستبصر، تفضى حتى في الميدان العلمي، إلى حد أنه أصبح من المعتاد في أيامنا، عند النظر في أي منشور، إطلاق اسم «علم» بتكرار لا ينقطع، عما ينبغي تسميته بحصر المعنى «صناعة»؛ وفي أذهان أكثر الناس، أمسى أنموذج «العالم»، هو المهندس، أو مخترع الآلة أو صانعها. وقد استفادت النظريات العلمية من هذه الحالة الذهنية أكثر مما لو كانت هي التي أثارتها، إذ أصبحت مقبولة بثقة تامة حتى من طرف من هم الأقل قدرة على فهمها، ويتقبلونها كعقائد مُسلمة حقيقية، لأنهم ينظرون إليها، خطأ أو صوابا، على أنها ملتحمة بهذه المخترعات ذات الفائدة العلمية التي تبدو لهم ذات روعة مذهشة. والحق أن هذا الالتحام ظاهري أكثر منه حقيقي؛ فالفرضيات المتفاوتة في وهنها وتقلباتها، ليست مرتبطة بهذه المكتشفات والتطبيقات التي يمكن للآراء أن تختلف حول نفعها الحقيقي، لكن لها على أي حال مزية كونها ذات واقع فعلي مشهود. وعلى العكس، فإن كل ما يمكن تحقيقه في الميدان العلمي، لا يقيم الدليل أبداً على صحة فرضية ما. فضلا على ذلك، وبصورة أعم، من غير الممكن، بالمعنى الحصري، إثبات فرضية تجريبياً، لأنه من الممكن دائما إيجاد نظريات عديدة متساوية الجودة لتفسير نفس الوقائع؛ وقد تُلغى بعض الفرضيات عندما يتبين تعارضها مع الوقائع، إلا أن الباقي منها يظل دائما مجرد فرضيات

لا أكثر؛ وما هكذا أبداً يمكن الحصول على اليقينيات. أما بالنسبة للذين لا يعترفون إلا بالواقع الملموس حساً، فلا معيار للحقيقة لديهم إلا «التجربة» المنحصرة في معاينة الظواهر المحسوسة، فلا يمكن النفوذ إلى ما هو أبعد أو اتخاذ منهاج غير ذلك، وحينئذ لا يكون سوى موقفين ممكنين: فإما أن يُدعى الشخص للطابع الافتراضي للنظريات العلمية ويصرف نظره عن أي يقين يغلو على مجرد الشاهد الحسي؛ وإما أن يتجاهل هذا الطابع الافتراضي، ويُرجح الاعتقاد الأعمى في كل ما يُلقن تحت اسم «العلم». والموقف الأول هو بالتأكيد أكثر ذكاء من الثاني «العلموي»، وهو موقف بعض العلماء، الذين هم أقل سذاجة من غيرهم، فلا يغالطون أنفسهم ويرفضون الانخداع بفرضياتهم الخاصة أو فرضيات زملائهم؛ وبذلك، يتوقفون عند نوع من الشك المتفاوت تمامه زيادة أو نقصا، أو على أي حال عند نوع من الاحتمالية، في كل ما لا يرجع إلى الممارسة العملية المباشرة: وهذه هي نزعة «اللاأدرية» التي لم تعُد مطبقة على ما يتجاوز الميدان العلمي فحسب، بل امتدت إلى

دعوة لا يرى فيها الشرقيون سوى بُرْهانا على الجهل وعدم الفهم. وإنهما لشأنان مختلفان تماما: الأول هو أن تُعَرَضَ الحقيقة ببساطة على نحو ما فُهِمَتْ، دون إيلاج أي غرض سوى الاهتمام الوحيد بأن لا تشوّه، والثاني هو إرادة إكراه الآخرين بكل قوّة على الاقتناع بالقناعات الخاصة. فالدعاية والنشر العمومي المُبْتَدَل لا قيام لهما إلا بالإضرار بالحقيقة؛ ودعوى وضع الحقيقة «في متناول الجميع»، وتيسير البلوغ إليها من طرف الجميع بلا تمييز، هي بالضرورة دعوة لإهانتها وتشويهها، إذ من المستحيل الإقرار بأنّ كل البشر سواسية في القدرة على فهم أيّ شيء كان. والمسألة هنا لا تتعلق بمدى الوُسْع في التعليم زيادة أو نقصا، وإنّما ترجع إلى «أفق العقل المستبصر» أو «الاستعداد الفطري» الذي لا يمكن تغييره، لأنّه من صميم الفطرة نفسها الخِصِيصة بكل فرد إنساني. إنّ الحُكم المسبق الوهمي بوجود «المساواة» يناقض الوقائع الأتَمّ ثبوتا، سواء في المجال العقلي والفكري أو في الميدان المادي والطبيعي؛ وهو نفي لكل تراتب طبيعي، وإهانة لكل معرفة بإهباطها

ريب في صدقها؛ وهذا هو الوضع الذي عليه في العادة ما يُطلق عليه اسم «الجمهور العريض». والعقلية «العلموية» يمكن مشاهدتها في أوضح صورها مع طابعها العقيدي الأعمى، عند الأشخاص الذين لم يحوزوا إلا على «تعليم منقوص» «كأنصاف المتقنين» في الأوساط التي تهيّمن عليها الذهنية التي تُنَعَّثُ في كثير من الأحيان بـ«الابتدائية»^(١٧) بالرغم من كونها ليست سِمَةً حَصْرِيّة على درجة التعليم الذي تُنسَبُ إليه هذه الصفة.

قبل لحظة تَلَقُّظنا بكلمة «النشر العمومي»؛ وهذه أيضا من بين أبرز مميّزات الحضارة الحديثة، ويمكن أن يُرى فيها أحد العوامل الرئيسية لهذه الوضعية الذهنية التي نحاول الآن وصفها. فـ«النشر العمومي» هو أحد الأشكال التي تظهر بها هذه الرغبة الغربية في الدعاية، وهي راسخة في الذهنية الغربية ومحركة لها، ولا يمكن تفسير سبب وجودها إلا بحكم التأثير المهيمن لعناصر النزعة العواطفية؛ فلا وجود أصلا عند العقل المستبصر لما يبرّر دعوة الغربيين لغيرهم الاعتقاد في قناعاتهم، وهي

المنظومة العلمية نفسها؛ ثم لا يخرج أصحابها من هذا الموقف السلبي إلا بانتهاج «البراغماتية» العلمية، بوعي يزيد أو ينقص، معتبرين جانب الملائمة للفرضية دون اعتبار لصحّتها أو بطلانها - كما هو الحال عند «بوانكاري»^(١٦) أفْلَيْسَ هذا اعتراف بالجهل الذي لا يُرْجَى زواله؟ ومع هذا، فبعض العلماء الآخرين يتشبّهون، في درجات من الصدق متفاوتة زيادة أو نقصا، بالموقف الآخر، الذي يمكن وصفه بالعَقْدِي، وهو بالخصوص موقف الذين يحسّبون أنهم مُلْزَمون بالتأكيد عليه من أجل أغراض تعليمية؛ فيتظاهرون دائما بالثقة في أنفسهم وفي ما هم مأمورون بتلقينه، ويخفون صعوبة الإشكاليات والشكوك، ولا يتلفظون أبدا بشكل يثير الارتياح؛ وبالفعل، هذه هي أيسر وسيلة لاكتساب السلطة، ولكي يأخذهم الناس مأخذ الجدّ، عندما يتعاملون مع جمهور هو في عمومه غير كفؤ، وغير قادر على التمييز، فخطابهم مُوجّه لتلاميذ، أو يسعون في تعميمه بوسائل النشر العمومي. والمتلقون لهذا التعليم سيتخذون نفس هذا الموقف تلقائيا، وبكيفية لا

١٦- هنري بوانكاريه (Henri Poincaré): عالم رياضيات وفيزياء فرنسي (١٨٥٤-١٩١٢)، يُعد من مؤسسي الطوبولوجيا الحديثة، وأسهم في نظرية الفوضى والأنظمة الديناميكية. من أبرز كتبه العلم والفرضية وقيمة العلم. المترجم.
١٧- أو العقلية «البسيطة» التي تتقبّل بكل سهولة كلّ ما يقال دون تمحيص. المترجم.

إلى مستوى فهم العامي المنحصر في حدود ضيقة. فلم تبق ثمة إرادة للاعتراف بوجود أي شيء يتجاوز الفهم العام. وبالفعل، فإنّ المفاهيم العلمية والفلسفية التي ظهرت في عصرنا، مهما كانت مزاعمها، لهي في الصميم على مستوى من الرداءة يُرثى لها؛ ولقد تمّ النجاح بامتياز في إلغاء كل ما يمكن ألا ينسجم مع الانشغال بالنشر المبذل. وأياً كان قول البعض في هذا الشأن، فإنّ إنشاء نُخبة ما، لا يتلاءم مع المُثل الديمقراطية، التي تفرض بكيفية صارمة توزيع نفس التعليم بين أفرادٍ، مواهبهم وقدراتهم وأمزجتهم في غاية الاختلاف؛ ورغم ذلك، فقد أعطى هذا التعليم نتائج متباينة للغاية، بعكس ما قصده الذين أسسوه. وعلى أيّ حال، فمن المؤكد أنّ مثل هذا النظام التعليمي، هو أبعد النظم عن الكمال؛ والنشر العشوائي لأيّ معارف، ضرره دائماً أكثر من نفعه، لأنّه لا يؤدّي، بشكل عام، إلا إلى حالة من الاضطراب والفوضى. وعلى مثل هذا النشر تعترض مناهج التعليم التراثي الأصيل، كما هو عليه في كل أنحاء الشرق، حيث توجد دوماً القناعة بأنّ للـ«التعليم

الإلزامي» أضرار حقيقية أكثر من فوائده المزعومة. والمعلومات التي يمكن للجمهور الغربي أن تكون في متناوله، مع خلّوها التام من كل ما هو سامي متعال، يتفاهم ضُعفها في المنشورات العامّة، التي لا تعرض من مظاهر العلوم إلا أدناها قيمة، بل هي فوق ذلك تزيّفها بهدف تبسيطها. ثم إنّ هذه المنشورات تلجّ ببراعة على الفرضيات الأكثر جموحاً في الخيال، وتقدّمها بكل جرأة على أنها حقائق أثبتها البرهان، وترفق معها كلاماً مفخّماً تافهاً، كمّ هو خلّو عند سواد الجمهور. وإنّ «نصف - علم» مكتسب من مثل هذه المنشورات، أو من تعليم كل عناصره مأخوذة من كتب بنفس القيمة، لهو أكثر ضرراً من مجرد الجهل البسيط. فعدم العلم بأيّ شيء أولى من حشو العقل بأفكار خاطئة يتعدّر في كثير من الأحيان اقتلاع جذورها، خاصة إذا لُقّنت في حادثة السنّ. فالأمّي يحتفظ على أيّ حال بإمكانية التعلّم عندما تتاح له الفرصة؛ ويمكن أن يكون حائزاً على نصيب من الرشاد الفطري و«سلامة الشعور»، التي إذا رافقها وعيه المعتاد بالعجز، تكون كافية لوقايته

من الحماقات. وبالعكس، فإنّ الشخص الذي تلقّى «نصف تعليم»، غالباً ما تكون ذهنيته قد شوّهت، وما يعتقد معرفته يعطيه شعوراً بالاكتماء إلى حدّ يتخيّل فيه أنّه أصبح قادراً على الكلام في كل شيء بلا تمييز؛ فهو يخطب خطب عشواء، وبكيفية تبدو له أيسر بمقدار ما هو به أجهل؛ والذي لا يعرف شيئاً هو الذي تبدو له الأشياء أبسط ما تكون.

ومن جانب آخر، حتى لو تركنا جانباً مضارّ النشر العمومي بالمعنى الحصري، ونظرنا إلى العلم الغربي في شموليته، ومن خلال مظاهره الأكثر أصالة، فإنّ دعوى الممثلين له القدرة على تعليمه لجميع الناس دون أيّ تحفظ، هي أيضاً علامة بديهية على رداءته. أمّا في نظر الشرقيين، فكلّ ما لا تتطلب دراسته أي كفاءة معيّنة، لا يمكن أن تكون له قيمة كبيرة، أو أن يتضمّن أمراً ذا عمق حقيقي. وبالفعل، فإنّ العلم الغربي برمّته عبارة عن دراية خارجية وسطحية؛ وبدلاً من أن يُوصَف بـ«دراية جاهلة»، نقول عنه بحق، وقريباً من نفس المعنى، إنه «دراية دُونية»^(١٩). وبهذا الاعتبار،

لنشر ما يُسمونه بـ«منافع التعليم»، متتبعين على الدوام لنفس المناهج، دون محاولة القيام بأدنى تكييف، ودون التساؤل عما إذا كان هناك وجود لنمط آخر من التعليم سابق عن مجيئهم. فكل ما لم يأت من عندهم ينبغي اعتباره معدوماً وباطلاً، و«المساواة» عندهم لا تسمح للشعوب والأجناس الأخرى أن تكون لهم عقليتهم الخاصة بهم؛ والأدهى من ذلك، أن «المنفعة» الرئيسية لهذا التعليم التي يطمح إليها الذين فرضوه، هي على الأرجح، في كل زمان وفي كل مكان، تدمير الروح التراثية. زد على هذا أن «المساواة» التي كم هي عزيزة على الغربيين، تختزل بمجرد الخروج من عندهم، إلى التماثل المطرد فحسب؛ أما باقي ما تستلزمه «المساواة» فهو ليس مادة للتصدير، ولا يتعلق إلا بالروابط القائمة بين الغربيين، لا اعتقادهم أنهم أسمى بما لا يُقاس من جميع البشر الآخرين؛ وهؤلاء الآخرون كلهم تقريباً على السواء في عدم التمييز بينهم: فالشرقيون الأكثر ثقافة وحضارة، والشعوب الأكثر بربرية، يُعاملون تقريباً بنفس الكيفية، إذ هم على السواء خارج محيط «الحضارة»

ذاك، يكفي الإعلان على أنه «علمي» أو «غير علمي». وما يُعتبر رسمياً أنها «مناهج علمية»، هي طُرُق للنقل والتجميع الأكثر غباوة، والأكثر إقصاء لكل ما يتعلق بالبحث عن الوقائع لذاتها، حتى في أدق تفاصيلها الأكثر تفاهة. والجدير بالملاحظة، أن «هواة الأدب» هم أكثر الناس إفراطاً وإساءة في استعمالهم لتلك التسمية. إن هيمنة هذه الكلمة المُلصقة: «علمي»، رغم أنها ليست أكثر من تلك المُلصقات التي توضع على أي شيء لتمييز عن غيره، لهو بالتأكيد تعبير عن انتصار العقلية «العلمية» بامتياز؛ وهذا الإجلال المفروض على سواد الجمهور بمجرد استخدام كلمة، ألا يعطينا الحق في أن نطلق عليه تسمية «خرافة العلموية»؟.

وبطبيعة الحال، فإن الدعاية «العلموية» لا تكتفي بفعلها الداخلي فحسب، بالشكل المزدوج المتمثل في «التعليم الإلزامي» وفي تعميم النشر المبتذل؛ وإنما تنفّش أيضاً في الخارج، ككلّ الأشكال الأخرى للنزعة الدعوية الغربية. ففي أي مكان استقر فيه الأوروبيون، سعوا جاهدين

فالفلسفة لا تتميز حقاً عن العلم؛ ولقد أراد البعض تعريفها فسمّاها: «الحكمة الإنساني»، وهذا صحيح، لكن شريطة التأكيد على أنها ليست سوى حكمة بشرية صرّفة، بالمعنى الأضيق لهذه الكلمة، حيث لا تستدعي أيّ عنصر من طراز أسمى من الفكر؛ ولتجنب أيّ التباس، نسمّيها أيضاً: «حكمة دُونية»، غير أن هذا يعني أنها في الصميم ليست حكمة بتاتا، وما هي إلا مظهر وهمي لها. ولا نلج هنا على ما يستتبعه هذا الطابع «الدُوني» الذي تتسم به المعرفة الغربية الحديثة. لكن، لكي نبين مرة أخرى إلى أيّ حدّ هذه الدراية سطحية وسرّابية ^(٢٠)، ننبّه على أن أساليب التعليم المُتبّعة تجعل الذاكرة تحلّ محلّ الذكاء بصورة تكاد تكون تامة؛ فما يُطلب من التلاميذ، في جميع مدارج التعليم، هو تكديس المعلومات، لا استيعابها فهماً وتمحيصاً؛ ويتمّ التركيز بالخصوص على أمور دراستها لا تتطلب الفهم؛ وتحلّ الوقائع محلّ الأفكار، وعموماً تُعتبر كثرة النّقل والتجميع على أنها هي العلم الحقيقي. ^(٢١) وللإشادة أو الاستهانة بهذا الفرع أو ذاك من فروع المعرفة أو بهذا المنهج أو

١٩- أي غير مقدّسة لعدم ارتباطها بمبدئها الإلهي. المترجم.
٢٠- أي وهمية خادعة كالسراب الذي يحسبه الضمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. المترجم.
٢١- في التعبير العربي عن هذا المعنى يقال: «تغليب الرواية على الدراية». المترجم.

الوحيدة التي لها الحق في الوجود. وهكذا يقتصر الأوروبيون عموماً على تعليم غيرهم أبسط معارفهم؛ وليس من الصعب تصوّر تقيّم الشرقيين لها، حيث أنّ أسمى ما تتضمنها يبدو لهم واضح الانحسار ومطبوعاً بسداجة فجّة. والشعوب ذات الحضارة الخاصة بها ترفض على الأرجح التأثير بهذا التعليم المتبجّج به؛ أمّا الشعوب التي فقدت ثقافتها التراثية الأصيلة، فهي التي تستسلم صاغرة لتأثيره؛ لكن ليس من المُستبعد أن يعتبرهم الغربيون أرقى من أولئك الرافضين للتأثر بهم؛ وسينظرون بنوع من التقدير النسبيّ إلى الذين يزّون فيهم قابلية «للاارتفاع» إلى مستواهم، ولو بعد عدة قرون من نظام «التعليم الإلزامي» الابتدائي. لكن، لسوء الحظ، فإن ما يسمّيه الغربيون «ارتفاعاً»، يسمّيه آخرون، فيما يتعلق بهم: «انحطاطاً» وهذا ما يعتقده الشرقيون، حتى ولو لم يصرّحوا به، وكما هو شأنهم في أغلب الأحيان، يفضلون اللّجوء إلى الصمت الذي ينمّ عن أشدّ الازدراء؛ غير أبيّين بتاتا بالغرور الغربي، فما أقلّ ما يعينهم ذلك، تاركين لهم حرّية تفسير موقفهم

-أي موقف الشرقيين- كما يشاءون. هذه الأشكال: يقول «ل. كوتورات»: «لقد اعتقد «ليبنتز» أنّه بواسطة ترقيمه الثنائي^(٢٤) اكتشف تفسير علامات «فو- هي» التشكيلية، التي هي رموز صينية مُبهما ترجع إلى عصر عتيق، ولم يفقه معناها رجال الإرساليات الأوروبية ولا الصينيون أنفسهم... واقترح استخدام هذا التفسير في نشر الدعوة إلى الإيمان في الصين، بهدف إعطاء الصينيين فكرة سامية عن علم الأوروبيين، وبيان كونه على وفاق مع التراثيات الجليّة المقدّسة للحكمة الصينية. وبالفعل، ففي المذكرّة المشار إليها هنا نقرأ ما يلي: «المدّش في هذا الحساب بالصفّر والواحد، هو فتحه لسرّ الخطوط التي وضعها ملك فيلسوف قديم يُدعى «فوهي»، ويُعتقد أنّه عاش منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، ويعتبره الصينيون المؤسّس لامبراطوريتهم ولعلومهم. فالإله تُعزى العديد من الأشكال الخطية المستقيمة، وترجع كلها إلى هذا الحساب؛ لكن يكفي هنا وضع ما يُسمّى «شكل ثمانية كوفاً»، -وهو الذي يعتبرونه شكلاً أساسياً- مع إضافة تفسيره الذي يبدو واضحاً، بشرط ملاحظة أنّ الخط

والأوروبيون يعتقدون أنّ لعلمهم تفوّقاً يجعله ذا روعة مدهشة، ويتخيّلون أنّه يجب على الشعوب الأخرى الجثو على الركب هيبة أمام أتفه اكتشافاتهم؛ وحالتهم الذهنية هذه التي تؤدي بهم أحيانا إلى اقتراف أخطاء غريبة، ليست بالأمر الجديد، ولقد وجدنا لذلك مثلاً مضحكاً عند «ليبنتز». فمن المعلوم أنّ هذا الفيلسوف قد أنشأ مشروعاً لإقامة ماسماه-ب- مشخّصات عالمية» أو «جملة أعداد-أو معايير- بيانية عالمية»، أي نمطاً من الجبر المعمّم، يمكن تطبيقه على المفاهيم المتعلقة بكل نظام وعلى كل مستوى من أيّ مجال كان، بدلاً من الاختصار على المفاهيم المتعلّقة بمجالات الكمّ فحسب. وقد استوحى هذه الفكرة من بعض المؤلفين خلال العصر الوسيط، وبالأخص «ريموند لول»^(٢٢) وترتيام والحال هذه، فخلال بحوثه التي حاول بها تحقيق مشروعه، انساق إلى الاهتمام بدلالة العلامات التشكيلية المؤلّفة للكتابة الصينية، وبالأخص الأشكال الرمزية المشكّلة لأساس ال-«ي- كينج»^(٢٣) فلننظر كيف فهم

٢٢- فيلسوف وشاعر من ميورقة ألماني مسيحي باحث في أسرار الأعداد والحروف 1315-1232م. المترجم.
٢٣- وهو من الكتب التراثية العتيقة المشتملة على حكمة وعقائد وشرائع الملة الصينية الأصلية. المترجم.
٢٤- وهو ترقيم لا يستعمل سوى الصفّر والواحد، ورأى فيه «ليبنتز» صورة للخلق من عدم. المؤلف.

المستقيم التام يدل على الوحدة أو العدد واحد، بينما الخط المنكسر يدل على الصفر. ولقد فقد الصينيون فهم الدلالة التي تتضمنها خطوط «كوبا» أو تخطيطات فوهي، ربما منذ أكثر من ألف سنة، وكتبوا حولها تفاسير، باحثين فيها عما لست أدري من المعاني البعيدة، إلى أن تحتّم الآن إتيان تفسيرها الصحيح من عند الأوربيين. أما كيف حصل ذلك؟ فمنذ سنتين تقريباً، أرسلتُ إلى «ر.ف. بوفي»، وهو يسوعي فرنسي شهير، يقطن «بكين»، الكيفية التي أحسب بها باستعمال الصفر والواحد، وسرعان ما اكتفى بذلك ليعترف أنها مفتاح فهم تخطيطات فوهي. فأرسل إليّ في ١٤ نوفمبر ١٧٠١ التشكيلة الكبرى التي وضعها ذلك الأمير الفيلسوف وهي تتألف من ٦٤ عنصراً، فلم يبق مجال للشك في صحة تفسيرنا، ويمكننا القول بأنّ هذا الأب «اليسوعي» قد اكتشف حلّ لغز فوهي، باستخدام ما وجّهتُ إليه. وحيث أنه ليس من المستبعد أن تكون هذه الأشكال أقدم الروائع التاريخية للعلم في العالم، فإنّ إعادة إحياء دلالتها بعد هذه الحقبة الشاسعة من الزمان،

لَهُوَ أمرٌ مثير للتعجب والإعجاب ... وهذا التوافق يعطيني فكرة إجلال عظيم لعمق تأملات «فوهي». وذلك لأن ما يبدو لنا الآن ميسوراً، لم يكن كذلك بتاتاً في تلك الأزمنة البعيدة... وحيث إنّ الاعتقاد السائد في الصين هو أنّ «فوهي» هو الواضع أيضاً للحروف الصينية، ولو أنها تغيّرت كثيراً خلال الأزمنة التي تلتها، فإنّ دراسته لعلم الحساب تجعل من المحتمل العثور فيها على أمور عظيمة تتعلق بالأعداد وبالمفاهيم، لو أمكن اكتشاف الأساس الذي تعتمد عليه الكتابة الصينية، لا سيّما أن من المعتقد في الصين وجود ارتباط بينها وبين الأعداد. و«بوفي» متحمّس لمواصلة هذا المسلك، وبالنظر إلى عدة حيثيات هو قادر على النجاح فيه. ومع هذا، فلست أدري إن حصلت في يوم من الأيام فائدة في الكتابة الصينية تقارب الفائدة التي تستلزمها بالضرورة «المشخصة» أو «الجملة البيانية» التي أقترحها. وهي أنّ ما من عملية منطقية يمكن استنباطها من المفاهيم، إلا ويمكن استخراجها من العلامات الدالة عليها بكيفية حسابية. وسيكون هذا المنهج أحد أهم الوسائل لتدعيم

الفكر الإنساني». رغم طول هذه الوثيقة الغربية، فضلنا نقلها كاملة، لأنّها تسمح بقياس مدى ما يمكن أن يبلغه فهم من يُعتبر «أذكى» جميع الفلاسفة الحدّاثين؛ وقد كان «لينتزر» مقتنعاً سبّقاً أنّ «مشخصته» التي لم يتمكن قط من إنشائها (وعلماء المنطق الرياضي في أيامنا هذه لم يزدوا عليه شيئاً ذا شأن) لا يمكن إلا أن تكون أسمى من الكتابة التصويرية الصينية؛ والأدهى من هذا، ظنّه أنّه يُحلّي «فو-هي» بتشريف عظيم عندما ينسب إليه هذا «البحث في علم الحساب» والفكرة الأولى لِمَلْهَاتِهِ البسيطة بالترقيم. وكأني أرى هنا ابتسامة الصينيين، عندما يُعرَض عليهم هذا التفسير الصبباني نوعاً ما، والبعيد جداً عن إعطائهم «فكرة رفيعة عن العلم الأوروبي»، إلا أنه يسمح لهم بتقييم دقيق جداً لمدى مضمونه الحقيقي. والحق أنّ الصينيين لم يفقدوا قط الدلالة، أو بالأحرى دلالات تلك الرموز؛ غير أنهم لا يعتقدون بتاتا أنهم ملزمون بشرحها لأول قادم، وبالأخص إذا تبيّن لهم أن ذلك سيكون جهداً ضائعاً؛ وعندما يقول «لينتزر» عن تفاسير الصينيين لها أنها تبحث

الجوالين. ولو أنّ «لينتزر» كان على صلة مباشرة مع الصينيين لرّبما قدّموا له شرحا في بيان أنّ حتى الأرقام التي كان يستعملها، يمكن اعتبارها كرموز لمفاهيم من طراز أعمق بكثير من دلالتها الرياضية، وبمقتضى هذه الرمزية تقوم الأعداد بدور في تشكيل الرسوم الرمزية والكتابة الرمزية، كما هو الشأن في التعبير عن النظريات الفيتاغورية^(٢٧). بل كان بالإمكان قبول الصينيين أخذ الترقيم بالصفر وبالواحد، واعتبار هذه «العلامات الرقمية الصرفة» كتمثيل رمزي للمفاهيم الميتافيزيقية المتعلقة بالـ«بين» و الـ«يانج» (وهي لا تمت بصلة مع تصوّر الخلق من عدم)، مع أنّهم لأسباب متعددة يفضلون التمثيل الذي توفره «تخطيطات» «فو - هي»، لأنها أحسن ملائمة، وهي التي يعود موضوعها المباشر الأخص إلى المجال الميتافيزيقي. لقد توسّعنا في هذا المثال لأنّه يبيّن بوضوح الفرق القائم بين نسقيّة المنهجية الفلسفية والتوليف الجمعي التراثي، والفرق بين العلم الغربي والحكمة الشرقية. ومن خلال هذا المثال، الذي هو أيضا يتضمّن، بالنسبة إلينا، قيمة رمزية، لن

بل تافه عند اعتباره منعزلا، ولا يمكن أن يكتسب أهمية إلا بمقتضى التناسب القياسي الذي يقيم تواسلا بين الدلالات الدونية والدلالات العلوية، حسبما ذكرناه عن ما تتميزّ به العلوم التقليدية. فالمعنى العلوي هو المعنى الميتافيزيقي الخالص؛ أمّا الباقي كله، فليس سوى تطبيقات متنوعة، متفاوتة الأهمية زيادة أو نقصا، لكنها تبقى دوما عرضية. وعلى هذا النحو، يمكن أن يوجد لذلك المعنى تطبيق في علم الحساب، مثلما توجد تطبيقات شتى أخرى بلا تحديد؛ فمثلا يوجد له تطبيق في علم المنطق، وكان بالإمكان أن يوظفه «لينتزر» في مشروعه بكيفية أكثر نجاعة من تطبيقه الحسابي لو أنّه كان يعرفه؛ وهناك أيضا تطبيق اجتماعي، هو الأساس الذي قامت عليه الكنفوشية [أي الجانب الشرعي والاجتماعي للملة الصينية، الذي كان من دعائه الحكيم كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد؛ وكذلك تطبيق فلكي، وهو التطبيق الوحيد الذي استطاع اليابانيون اكتسابه^(٩). بل إنّ له أيضا تطبيقا تنبؤيا، وهو الذي ينظر إليه الصينيون من بين أدنى التطبيقات جميعها، ويتركون العمل به للمشعبذين

عن «ما لست أدري من المعاني البعيدة» فهو في الجملة يعترف بأنّه لم يفقه منها شيئا. إن تلك الدلالات، المحفوظة بعناية كاملة في التراث الروحي العرفاني^(٢٥) هي التي تشكل «الشرح الحقيقي»؛ وهي، من جانب آخر، لا تمثّل بصلة مع «نزعة الميسيتيسيزم»^(٢٦). فأي حجة أبلغ على عدم الفهم يمكن تقديمها من اعتبار رموز ميتافيزيقية «علامات عددية صرفة»؟ إنها أساسيا رموز ميتافيزيقية بالفعل، فهذه الأشكال «ثلاثية الخطوط» و «سداسية الخطوط» تركيبات توليفية جامعة لمفاهيم قابلة لتطبيقات لا حد لها؛ وقابلة أيضا لتكليفات متعدّدة، عندما يُراد تطبيقها على هذا المجال المعين أو ذاك، والنزول من نطاق المبادئ. ولقد كان بالإمكان إثارة دهشة واستغراب «لينتزر» لو قيل له: إنّ تفسيره الحسابي يجد له أيضا موقعا بين تلك الدلالات التي رفضها دون أن يطلع عليها، لكنه موقع يندرج في رتبة فرعية وثنائية تماما؛ ذلك لأنّ تفسيره ليس خاطئا في ذاته، وهو متلائم تماما مع جميع التفسير الأخرى، لكنه ناقص جدا وغير كاف،

٢٥- والتي لا تقوم التفسير إلا بنقلها أو اتباعها بكل أمانة. المؤلف.

٢٦- أي النزعة التي تتميزّ بها طوائف من الرهبان المسيحيين ذوي الأحوال التي تختلط فيها كثير من الانفعالات النفسية مع بعض اللحاحات الروحية أحيانا.

٢٧- نسبة إلى الحكيم اليوناني الشهير الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد. المترجم.

يصعب التعرّف في أيّ جانب يوجد عدم الفهم وضيق النظر. وعندما يزعم «ليبنتز» أنّه يفهم الرموز الصينية أحسن من الصينيين أنفسهم، يكون قد جعل من نفسه رائدا حقيقيا للمستشرقين، وبالأخص الألمان، الذين لهم نفس المزاعم إزاء كل المفاهيم وكل المذاهب الشرقية، ويرفضون الأخذ بأدنى اعتبار رأي الممثلين المُجازين لهذه المذاهب. ومن مظاهر نفس هذه الذهنية، ما ذكرناه في موضع آخر، عن الخيال الجامح الذي أدّى بـ «داسان» (٢٨) إلى زعمه شرح «شانكاراشاريا» (٢٩) للهندوس، وتفسير نصوصه من خلال أفكار «شوبنهاور» (٣٠). وفي هذا الصّدّد ينبغي علينا أيضا إبداء ملاحظة أخيرة؛ وهي أنّ الغربيين، الذين يصرّحون بكل وقاحة في كل مناسبة أنهم متفوّقون عن غيرهم، وأنّ علمهم أسمى من علوم غيرهم، قد أخطئوا حقا عندما وصّموا الحكمة الشرقية بـ «الاستكبار والغرور»؛ وهذا ما يقوله البعض منهم أحيانا، مبرّرين هذا بكونها لا تتقيّد أصلا بالحدود المعهودة عندهم، فلا طاقة لهم بتحمّل ما يتجاوزهم؛ وهذا من العيوب

المعتادة عند القاصرين، وهو ما يشكل صميم العقلية الديمقراطية. والاستكبار، في الواقع، هو طابع غربي بامتياز؛ وكذلك التظاهر بالتواضع؛ ومهما بدا هذا متناقضا، فينبئ هذين المتضادّين تأزر وثيق: إنّهُ مثال للنائية المهيمنة على المجال العاطفي بأسره، ومن أوضح مظاهرها الطابع الخاص الذي تتميز به المفاهيم الأخلاقية؛ وذلك لأنّ مفاهيم الخير والشر لا يمكن أن توجد إلا من نفس تعارضهما. والحق أنّ الاستكبار والتظاهر بالتواضع هما على السواء غريبان عن الحكمة الشرقية، ولا يعنيان شيئا بالنسبة إليها، ويمكن أن نقول أيضا: «الحكمة» بدون نعت يقيدها؛ (٣١) وهذا لأنّ الحكمة في جوهرها عرفان روعي خالص، مجرّدة تماما عن كل هوى عاطفي؛ وهي تعلّم أنّ الكائن الإنساني هو في نفس الوقت أقل كثيرا وأعظم كثيرا ممّا يعتقدّه الغربيون، المعاصرون لنا على الأقل؛ وهي أيضا تعلّم أنّ الإنسان يقع بأحكم حكمة في أحسن تقويم ينبغي أن يكون عليه، لكي يحتل الموقع المخصّص له في الترتيب الوجودي الكلي. فالإنسان، ونعني به، الفردية الإنسانية، ليس له موقع أفضل

من غيره، أو مرتبة استثنائية، سواء في اتجاه العلو أو اتجاه الدنو؛ فليس هو في أرفع ولا في أحط درجات سلّم مراتب الوجود؛ وإنّما يمثل بكل بساطة مرتبة في سلّم ترتيب الموجودات، هي كغيرها من المراتب، فهي واحدة من بين مراتب غير محدّدة، والكثير منها أعلى من مرتبته، كما أنّ الكثير منها أيضا أدنى منها. وفي هذا الصدد، من اليسير ملاحظة أنّ التظاهر بالتواضع يصحبه بطيب خاطر نوع من الازدراء أحيانا: ففي الغرب، عندما يكون السعي أحيانا إلى الحطّ من شخص، تُعزى له أهميّة لا يستحقها في الواقع، من حيث كينونته الفردية على أي حال؛ وقد يكون هذا مثال على ذلك النمط من النفاق اللاواعي الذي هو، بدرجة أو بأخرى، ملازم لكل نزعة «أخلاقية»؛ وهو ما يرى فيه الشرقيون عموما إحدى السّمات المميّزة للشخص الغربي. زدّ على هذا أنه لا يوجد دائما ذلك الثقل الموازن للتظاهر بالتواضع مهما بلغ. ويوجد أيضا لدى الكثير من الغربيين الآخرين، تأليه حقيقي للعقل البشري، فهو يعبد نفسه، إمّا مباشرة، وإمّا من خلال العلم الذي هو من صنّعه؛ وهذا

٢٨- [فيلسوف ومؤرخ ألماني: 1845-1919. المترجم.

٢٩- «شانكاراشاريا» هو أشهر عرفاء الهندوسية المصلحين في الهند خلال القرن الثامن الميلادي. المترجم.

٣٠- «فيلسوف ألماني: 1788-1860. المترجم.

٣١- لأن الحكمة تعبر عن الحقيقة، والحقيقة واحدة في كل زمان وفي كل مكان، فليست هي شرقية تخصيصا ولا غربية تخصيصا، وفي الخبر النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها» المترجم.

هو الشكل الأقصى تطرفا للنزعة العقلانية و«العلموية»؛ إلا أنه أيضا مآلها الطبيعي تماما، وإجمالا، هو نهايتها الأكثر منطقية. وبالفعل، عندما لا يُعرَف أي شيء وراء هذا العلم وهذا الفكر العقلاني، لمن الممكن أن يحصل توهم سيادتها المطلقة؛ وعندما لا يُعرف أي شيء أسمى من الوضع البشري، وبالأخص من هذا النوع البشري الذي يمثله الغرب الحديث، من الممكن أن يحصل الميل إلى تأليهه، لاسيما إذا تداخل مع النزعة العواطفية. وهذا كله، ليس سوى النتيجة الحتمية لهذا الجهل بالمبادئ الذي ندّنا به، لكونه هو العاهة الرئيسية للعلم الغربي؛ وعلى الرغم من احتجاجات «ليثري»، فإننا لا نظن أن «أوجست كونت» قد انحرف، ولو بأقل ما يمكن، عن الفلسفة الوضعية، عندما أراد تأسيس «ديانة الإنسانية»؛ فهذه النزعة الخاصة من «المستيسيزم»^(٣٢) ليست بشيء آخر سوى محاولة لإدماج الاتجاهين المميزين للحضارة الحديثة^(٣٣). بل يوجد ما هو أعجب، وهو وجود «مستيسيزم مادي زائف»: فقد عَرَفنا أناس ذهبوا إلى حدّ الإعلان بأنّه حتى لو لم يُوجد أي سبب منطقي لجعلهم من أنصار المذهب المادي، فإنهم سيُصرّون على التشبّث به، لأنّ الدافع الوحيد لهم هو أنّه من «الأحسن» أن «يفعلوا الخير» دون رجاء أي جزاء محتمل. وهؤلاء الناس، الخاضعة ذهنيتهما تماما لهيمنة النزعة «الأخلاقية»، هم بالطبع من أولئك المعتنقين لـ«ديانة العلم»^(٣٤). وبما أنها في الحقيقة لا يمكن أن تكون سوى «ديانة زائفة» فالأصح، في رأينا، هو أن تسمّى «خرافة العلموية»؛ فهي عقيدة لا تستند إلا على الجهل وعلى أحكام مسبقة متحيّزة متعصّبة خالية من كل مضمون، ولا تستحق أيّ اعتبار سوى كونها خرافة مبتذلة.

٣٢- ي التي تنتسب إلى نوع من روحانية الرهبنة المسيحية. المترجم.

٣٣- أي الاتجاه العقلاني والاتجاه العواطفية. المترجم.

٣٤- ومنظومة أخلاقياتهم المزعومة التي تنعت نفسها بـ«العلمية» لا تقل في صميمها عن كونها نزعة عواطفية خالصة. المؤلف.

الخيال في الوجود الإنساني والوجود الكوني عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي

الشيخ عبد الباقي مفتاح
أستاذ وباحث أكاديمي جزائري،
متخصص في التصوف



ويحسن للباحث فيه الرجوع إليها،
وكل الأبواب التي سنذكرها فيما يلي
دون ذكر لمصدرها مرجعها لكتاب
«الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر^(١).

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله
وسلم على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه

الكلام عن الخيال وأهميته الكبرى
عند الشيخ الأكبر ليس باليسير لأن
موضوعه شاسع لا أوسع منه، ويبدو
في بعض مسأله تعقيد عند من ليس
له ألفة بمعارف الشيخ ومصطلحاته.
ثم إن هذا الموضوع مرتبط بحقائق
أخرى رئيسية في عرفان الشيخ الأكبر،
المهمة في هذا الموضوع،

١- أولاً: في الباب ١٧٧ من الفتوحات الذي هو في معرفة مقام المعرفة، قال الشيخ إن لمقام المعرفة سبعة أنواع من العلوم، السادس منها هو علم الخيال. فخصص في هذا الباب فصلاً هاماً مختصراً جامعاً في تعريف عالم الخيال عموماً والخيال المطلق والتميز بين الخيال المتصل والخيال المنفصل.

ثانياً: الباب ٦٣ في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث.

ثالثاً: الباب ١٨٨ في معرفة مقام الرؤيا وهي المبشرات.

رابعاً: الباب الثامن وهو أهم الأبواب في هذا الموضوع وأطولها وأكثرها ألغازاً، وهو في معرفة الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم- عليه السلام- وما فيها من الغرائب والعجائب، وتسمى أرض الحقيقة، وتسمى أيضاً أرض السمسة. وهذا الباب بأسلوبه الرمزي العميق يتضمن جملة من مفاتيح أبواب عوالم الخيال. وقد كتبنا عليه شرحاً مفصلاً في كتابنا: (الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية ابن عربي) في الفصل الخامس الأخير منه المخصص للتعريف بالخيال ومراتبه وعوالمه.

خامساً: الباب ٣٨٣ المتعلق بمنزل سورة آل- عمران، ففيه كلام مطول نفيس عن الخيال وعوالمه وأهميته التي يقول عنها: [وهذا باب واسع المجال، وهو عند علماء الرسوم غير معتبر، ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة، وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب، ولا قدر لها عندهم. فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها إلا الله ثم أهله من نبي أو ولي مختص، غير هذين فلا يعرف قدر هذه المرتبة، والعلم بها أول مقامات النبوة]. يشير بأول مقامات النبوة إلى المبشرات المنامية، فقد روى البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة- رضي الله عنها-: (أول ما بُدئ به رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم- من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم؛ فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح).

سادساً: في كتاب الشيخ: «فصوص الحكم» يُنظر فص إسحاق السادس، وفص يوسف التاسع. وفص سليمان السادس عشر الذي فيه البيتان المشهوران:

إنما الكون خيال *** وهو حق في الحقيقة

والذي يفهم هذا *** حاز أسرار الطريقة

سابعاً: من أحسن وأوفى وأوضح ما كتب عن عوالم الخيال ومراتبه ما نجده في كتاب «المواقف» (للأمير عبد القادر الجزائري (ت: ١٣٠٠هـ)، في الموقف ٢٤٨ الشاسع المتعلق بمراتب الوجود. فبعد كلامه عن مرتبة العقل الأول وعن مرتبة الطبيعة أفاض في بيان حقائق هذا الموضوع بما فيه غنية عن غيره باستثناء ما كتبه الشيخ الأكبر.

ثامناً: جمع الباحث محمود محمود الغراب - رحمه الله- العديد من نصوص الشيخ ولخصها في كتاب كبير عنوانه: «الخيال عالم البرزخ والمثال»، طبعته الثانية سنة ١٩٩٣.

تاسعاً: في كتاب «المعجم الصوفي» للدكتورة سعاد الحكيم ملخصات جيدة لمصطلحات «البرزخ» و«الخيال».

أولاً: حضرات الخيال في البرازخ وعوالم المثال

وأهمية موضوع الخيال في العرفان الأكبري تظهر من تكرار كلمات تتعلق به في موسوعته الكبرى: «الفتوحات المكية». فقد تكررت فيها كلمة «الخيال» أكثر من ١٣٠ مرة، وكلمة «حضرة الخيال» أكثر من أربعين مرة، و«عالم الخيال» ١٩ مرة، و«عالم البرزخ» ١٤ مرة، كما تكررت الكلمات المرتبطة مباشرة بالخيال: فكلية «عالم المثال» تكررت نحو ثمانين مرة، و«عالم الجبروت» نحو ٢٩ مرة، وكلمة «البرزخ» تكررت أكثر من مائة مرة، ونسب له نعوتاً، منها: برزخ الخيال، والبرزخ الجامع، والبرزخ الحقيقي، والبرزخ الصوري، والبرزخ المحمدي، والبرزخ الوتري الذي يعني به صلاة المغرب التي وقتها برزخ بين النهار المناسب لعالم الشهادة والليل المناسب لعالم الغيب.

ولعل سائلاً يسأل: ما العلاقة بين هذه المصطلحات المختلفة؟ فالجواب هو أنّ «عالم المثال» هو عالم بين عالم

الأجسام وعالم الأرواح المجردة فهو بينهما فاصل وواصل، ولهذا يسمّى أيضاً: «برزخ». والبرزخ في اللغة: ما يكون حاجزاً بين شيئين ومتوسطاً بينهما. فهو موجود عقلي اعتباري وليس له وجود حسيّ عينيّ، ولذلك فهو يُعقل ولا يُدرك، فطبيعته الخاصة هي إنه حضرة تتوسط بين حضرتين بالمعنى العقلي لا بالمعنى المكاني المحسوس. أمّا وظيفته فهي الفصل بين الأمرين والتوسط بينهما في نفس الوقت، الفصل بينهما باعتبار وحدته الخاصة، ووجوده بذاته في كل من الطرفين المتقابلين. فالبرزخ بهذا المفهوم مجرد تصوّر ذهني واحد في ذاته يقوم بوظيفتي الوصل والفصل. وهذا المفهوم يجعل الشيخ الأكبر قادراً على اعتبار البرزخ - أو الخيال - حقيقة وجودية بالمعنى العقلي دون أن يقع في أي كثرة حقيقية بالمعنى الحسي العيني. فالخيال أو البرزخ قابل لكل الصفات المتقابلة، وجامع لكل الثنائيات المتعارضة.

وإذا كان الشيخ ينطلق من ثنائية مبدئية بين الذات الإلهية والعالم، فإنّ الوسيط

عاشراً: كتاب الدكتور محمود قاسم (ت: ١٩٧٣)، عنوانه: «الخيال في مذهب محيي الدين بن العربي»، كتبه سنة ١٩٦٩. ولم يلمس فيه إلا بعض جوانب الموضوع باقتضاب. ووقع في خطأ فاحش يدلّ على عدم فهمه لوحدة الوجود حيث قال عن الشيخ (ص: ٩٢-٩٣): «... وذلك طبقاً لقوله بوحدة الوجود حيث لا يفرّق بين الله والعالم باعتبار أنّ ما يحدث في الكون ليس إلا صوراً من التجليات الإلهية». الحادي عشر: كتاب الدكتور سليمان العطار (ت: ٢٠٢٠): «الخيال عند ابن العربي»، الصادر عن دار الثقافة عام ١٩٩١، ودار الفجر بالقاهرة سنة ١٩٩٤.

الثاني عشر: من الكتب الأجنبية التي عالجت هذا الموضوع كتاب المستشرق الفرنسي «هنري كوربان» (ت: ١٩٧٨) مؤلف كتابه المشهور: (الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي)، طبعته الثانية في باريس سنة ١٩٧٧، وترجمه إلى العربية فريد الزاهي ونشر في المغرب سنة ٢٠٠٦. ولنفس المؤلف أيضاً كتاب «جسد روحاني وأرض سماوية في التراث الإيراني» طبعته الثانية في باريس سنة ١٩٧٩. الثالث عشر: في مواقع الأنترنت الكثير من البحوث والمقالات المكتوبة والمسموعة حول الخيال عند ابن العربي، متفاوتة القيمة العلمية، ومن بينها محاضرة مسموعة للدكتور التونسي: عبد الجليل سالم

كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار. ومثل هذا قول النبي-صلى الله عليه وسلم «إن البقرة وآل عمران تأتيتان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو فرقان من طير صواف، تحاجان عن أهلها». وقال: «هل ترون ما أرى؟ فإني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر». وقال في حديث صلاة الكسوف «صُورَتْ لي الجنة والنار»، وفي لفظ «بيني وبين جدار القبلة»، وفيه أنه بسط يده ليتناول عنقودا من الجنة، وأنه تكعكع من النار، ورأى فيها سارق الحجيج، والمرأة التي ربطت الهرة حتى ماتت، ومعلوم أن تلك المسافة لا تتسع للجنة والنار بأجسادهما المعلومة في العموم. واستفاض في الحديث أن جبريل كان يظهر للنبي -صلى الله عليه وسلم- ويتراءى له فيكلمه، ولا يراه سائر الناس، وأن القبر يُفسح سبعين ذراعا في سبعين، أو يضم حتى تختلف أضلاع المقبور. والآثار والأخبار أمثال هذا كثيرة.

ثانياً: عالم البرزخ بين عالم

الدنيا والبعث إلى عالم الآخرة وأحوال الناس فيه

وعلى ذكر القبر الوارد في الإشارة إلى الحديث النبوي الأخير، فإن العالم الفاصل بين الحياة الدنيا والبعث يوم القيامة يسمّى أيضاً «برزخ» تدبّر فيها الأرواح الإنسانية أجسادا برزخية نورانيتها وإطلاقها أو ظلمتها وضيقها حسب مقام الإنسان: إمّا منعقاً في المراتب العلوية أو مسجوناً في الدركات السفلية. ومجموع هذه المراتب الفسيحة في أعلاها المنحصرة في أسفلها هو المسمّى في القرآن بـ«الصور» وبـ«الناقور» الذي ينفخ فيه إسرافيل - عليه السلام نفختي الصعق والبعث. وسمّي «صوراً» لأنه يتشكل من الصور البرزخية الواقعة فيه. ووسّع الصور في أعلاه وضيقه في أسفله إنما هو من حيث صورته، أمّا من حيث حقيقته فبالعكس، أي أعلاه أضيّقه وأسفله أوسعه كما سيوضحه الشيخ فيما يلي. وكما سبق ذكره، خصص الشيخ لبيان هذا البرزخ الباب ٦٣ من الفتوحات الذي افتتحه بقوله

(بين القيامة والدنيا لذي نظر*** مراتب برزخيّات لها سور

تحوي على حكم ما قد كان صاحبها*** قبل الممات عليه اليوم فاعتبروا لها على الكلّ أقدام وسلطنة*** تبدي العجائب لا تُبقي ولا تدرّ لها مجال رحيب في الوجود بلا*** تفقّد وهي لا عين ولا أثر تقول للحق: «كن» والحق خالقها*** فكيف يخرج عن أحكامها بشر فيها العلوم وفيها كل قاصمة*** فيها الدلائل والإعجاز والعبر لولا الخيال لكننا اليوم في عدم*** ولا انقضى غرض فينا ولا وطر «كأن» سلطانها إن كنت تعقلها*** الشرع جاء به والعقل والنظر من الحروف لها كاف الصفات فما*** تتفك عن صور إلا أتت صور. ثم يقول ما خلاصته: (قولنا: «كأن» سلطانها -برفع سلطانها- أي سلطان الخيال هو عين «كأن»، وهو معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - : «اعبد الله كأنك تراه». تقدير الكلام: سلطان حضرة الخيال من الألفاظ هو: «كأن». اعلم أنّ البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرّفاً أبداً، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وكقوله تعالى: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا

بَرَزَخُ لَا يَبْغِيَانِ». ومعنى لا يَبْغِيَانِ أي لا يختلط أحدهما بالآخر، وإن عجز الحس عن الفصل بينهما، والعقل يقضي أن بينهما حاجزا يفصل بينهما، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ، وفيه قوة كل واحد منهما. ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سمي «برزخا» اصطلاحاً، وهو معقول في نفسه، وليس إلا الخيال. فإنك إذا أدركته وكنت عاقلاً تعلم أنك أدركت شيئاً وجودياً وقع بصرك عليه، وتعلم قط ما بذليل أنه ما ثم شيء رأساً وأصلاً. فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إيّاها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت، كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه لما يرى فيها من الدقة إذا كان جرم المرأة صغيراً، أو من الكبر إن كان جرمها كبيراً. أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب مثال ليعلم ويتحقق أنه

إذا عجز وحرار في درك حقيقة هذا وهو من العالم، ولم يحصل عنده علم بحقيقته، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشد حيرة. ونبّه بذلك أنّ تجليات الحق له أرق وأطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن إدراك حقيقته.

والى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بنفسها تخاطبه ويخاطبها أجساداً لا يشك فيها. والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته، كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضاً، ويرى الموت كبشاً أملح يُذبح، والموت نسبة مفارقة عن اجتماع. فسبحان من يُجهل فلا يُعلم ويُعلم فلا يُجهل لا إله إلا هو العَزِيزُ الْحَكِيمُ. ومن هنا يُعرف إدراك الإنسان في المنام ربّه - تعالى - وهو منزّه عن الصورة والمثال وضبط الإدراك إيّاه وتقبيده. ومن هنا تعرف ما ورد في الخبر الصحيح من كون الباري يتجلى يوم القيامة في أدنى صورة من التي رأوه فيها، وفي تحوّلها في صورة

يعرفونها وقد كانوا أنكروه وتعوّذوا منه، فيُعلم بأيّ عين تراه إذا تجلّى حبيبي *** بأيّ عين أراه بعينه لا بعيني *** فما يراه سواه

والشارع خاطبك أن تتخيّل أنك تواجه الحق في قبلتك المشروع لك استقبالها والله يقول: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) (٢) ووجه الشيء حقيقته وعينه. فقد صوّر الخيال من يستحيل عليه بالدليل العقلي الصورة والتصور. فلهذا كان واسعاً. وأمّا ما فيه من الضيق فإنه ليس في وسع الخيال أن يقبل أمراً من الأمور الحسية والمعنوية والنسب والإضافة وجلال الله وذاته إلا بالصورة. ولو رام أن يدرك شيئاً من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك، لأنه عين الوهم لا غيره. فمن هنا هو ضيق في غاية الضيق، فإنه لا يجرد المعاني عن المواد أصلاً. ولهذا كان الحس أقرب شيء إليه، فإنه من الحس أخذ الصور، وفي الصور الحسية يُجلى المعاني فهذا من ضيقه. وإنما كان هذا حتى لا يتصف بعدم التقيد وبإطلاق الوجود وبالفعل لما يريد إلا الله تعالى وحده ليس كمثله شيء.

فالخيال أوسع المعلومات، ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شيء قد عجز أن يقبل المعاني مجردة عن المواد كما هي في ذاتها. فيرى الإسلام في صورة قبة وعمد، ويرى القرآن في صورة سمن وعسل، ويرى الحق في صورة إنسان وفي صورة نور. فهو الواسع الضيق، والله واسع على الإطلاق.

وأما كون القرن أي الصور أو الناقد من نور كما ورد في الخبر، فإنّ النور سبب الكشف والظهور، إذ لولا النور ما أدرك البصر شيئاً، فجعل الله هذا الخيال نوراً يُدرَك به تصوير كل شيء أيّ أمر كان كما ذكرناه، فنوره ينفذ في العدم المحض فيصوّره وجوداً. فالخيال أحق باسم «النور» من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية. فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التجليات، وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس، فافهم فإنه ينفك معرفة كونه نوراً، فتعلم الإصابة فيه ممّن لا يعلم ذلك، وهو الذي يقول: «هذا خيال فاسد»، وذلك لعدم معرفة هذا القائل بإدراك النور الخيالي الذي أعطاه الله

تعالى. كما إنّ هذا القائل يخطئ الحس في بعض مدركاته، وإدراكه صحيح، والحكم لغيره لا إليه. فالحاكم خطأ لا الحس. كذلك الخيال أدرك بنوره ما أدرك، وما له حكم، وإنما الحكم لغيره وهو العقل. فلا يُنسب إلى الخيال الخطأ، فإنه ما تمّ خيال فاسد قط، بل هو صحيح كله.

وأكثر العقلاء جعلوا واسع القرن الأعلى وضيقه الأسفل من العالم. وليس الأمر كما زعموا، بل لما كان الخيال كما قلنا يصوّر الحق فمنّ دونه من العالم حتى العدم كان أعلاه الضيق وأسفله الواسع، وهكذا خلقه الله، فأول ما خلق منه الضيق وآخر ما خلق منه ما اتسع. ولا شك أنّ حضرة الأفعال والأكوان أوسع. ولهذا لا يكون للعارف اتساع في العلم إلا بقدر ما يعلمه من العالم، ثم إنه إذا أراد أن ينتقل إلى العلم بأحدية الله تعالى لا يزال يرقى من السعة إلى الضيق قليلاً قليلاً، فتقلّ علومه كلما رقى في العلم بذات الحق كشفاً، إلى ألا يبقى له معلوم إلا الحق وحده، وهو أضيّق ما في القرن. فضيقه هو الأعلى على

الحقيقة، وفيه الشرف التام.

والله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية أودعها صوراً جسمية في مجموع هذا القرن النوري، فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور إنما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن وبنورها، وهو إدراك حقيقي. ومن الصور هنالك ما هي مقيدة عن التصرف، ومنها ما هي مطلقة كأرواح الأنبياء كلهم وأرواح الشهداء. ومنها ما يكون لها نظر إلى عالم الدنيا في هذه الدار، ومنها ما يتجلى للنائم في حضرة الخيال التي هي فيه، وهو الذي تصدق رؤياه أبداً. وكل رؤيا صادقة ولا تخطئ، فإذا أخطأت الرؤيا فالرؤيا ما أخطأت، ولكن العابر الذي يُعبّرُها هو المخطئ حيث لم يعرف ما المراد بتلك الصورة. فكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه، محبوس في صور أعماله، إلى أن يُبعث يوم القيامة من تلك الصور في النشأة الآخرة وفيها يعود إلى الحس سلطانه.

ثالثاً: المراتب الكلية

للخيال والعلاقات بينها

وبالرجوع إلى نصوص الشيخ نجده يعطي للخيال أربعة نعوت أساسية، هي: الخيال المتصل، والخيال المنفصل، والخيال المحقق، والخيال المطلق. وباختصار شديد نعطي تعريفات لهذه الكلمات الأربعة، ثم نفصلها، فنقول:

١- **الخيال المطلق**، أو برزخ البرازخ، عبارة عن كل ما سوى الحضرة الذاتية للحق تعالى الثابتة المطلقة. وفي الحديث النبوي الذي رواه البخاري في صحيحه: (أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ)، والباطل في حقيقته عدم، وقال تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون). (٣) فكل ما سوى الذات العلية متغير متجدد على الدوام، وهذا التغير المتجدد في كل أن هو أبرز خاصية للخيال المطلق. وبعبارة أخرى: إنَّ هذا الخيال يمثل الحضرة المعقولة التي تجلى فيها الحق بأعيان صور الممكنات، فهي مرتبة التمثيل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعيين المقيد بمراتبه المختلفة اللامتناهية. ومعنى ذلك أنَّ الخيال المطلق هو القوة الإلهية الخلاقة

التي تُظهر المعقولات في صور المحسوسات عن طريق التجلي الإلهي من خلال الوسائط المعقولة المختلفة. وعملية الخلق - في ظل هذا الفهم - ليست عملية إيجاد من عدم، بل هو نتاج التصور الخلاق للتجليات الإلهية. أي أنَّ لكل ظهور في العالم أصلاً إلهياً، والأصل الإلهي القائل: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) (٤) يستدعي التغير والتبدل المتجدد والتحول المستمر في صور الكائنات.

٢- **الخيال المحقق**، الذي هو «العماء» الذي هو مستوى الاسم «الرب» قبل خلق الخلق، وفيه أظهر الله تعالى صور كل الموجودات. وبعبارة أخرى: هو مجلى مرتبة الألوهة المستدعية لوجود المألوه. وبتعبير آخر: هو برزخ البرازخ المقابل لجانبي الإطلاق والتقيد، والوحدة والكثرة.

٣- **الخيال المنفصل**: هو حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها أي تظهرها في صور جسدية.

ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل بالقوة المخيلة للإنسان. والملاحظ أحياناً في هذه

النصوص استعمال كلمة: «جسد» بدلاً من كلمة: «جسم». والفرق بينهما هو أنَّ «الجسم» يتشكل من مادة كثيفة عنصرية تدركها الحواس، أما «الجسد» فهو صورة مشهودة بعين الخيال أو بعين الحس لكنها غير مادية عنصرية، كالصور التي يراها النائم في مرائيه وأحلامه، وكالصور التي تتشكل فيها الأرواح النورية والنارية، والصور التي يتعامل معها الميت في البرزخ بعد فراقه لعالم الدنيا.

٤- **الخيال المتصل**، هو الناشئ عن القوة المخيلة في الإنسان في اليقظة أو في النوم. فالخيال المتصل يذهب بذهاب من يتخيله لاتصاله به وقيامه به، خلافاً للخيال المنفصل الذي لا ترتبط صورته بمن يراها.

وتفصيل هذه الأربعة نجدها في النص التالي المختصر لكلام الشيخ الأكبر عند كلامه عن النوع السادس من أنواع المعرفة السبعة في الباب ١٧٧ من الفتوحات، حيث يقول:

«النوع السادس من علوم المعرفة: وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو علم البرزخ،

وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة (المحتوي على صور يتلبس بها من شاء من أهل الجنة)، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبذل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرأة. وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن، فإنه واسطة العقد، إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء، له النفوذ في التصرف والحكم. تعضده الشرائع وتثبتته الطبائع، فهو المشهود له بالتصرف التام. وله التحام المعاني بالأجسام. يحير الأدلة والعقول.»

ثم اعلم بعد هذا أن حقيقة «الخيال المطلق» هو المسمى بـ«العماء». ورد في الصحيح أنه قيل لرسول الله

—صلى الله عليه وسلم—: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء». وإنما قال هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء، فلما سمّا بالعماء أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك، فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه. فهو أول موصوف بكونه الحق فيه، بحسب ما يليق بجلاله من غير تكيف ولا تشبيه ولا تصوّر، بل كما تعطيه ذاته وما ينبغي أن ينسب إليها من ذلك لا إله إلا هو العزيز. ففتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم. ألا إن ذلك العماء هو «الخيال المحقق»، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها ويصور ما ليس بكائن؟ هذا لاتساعه، فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الموجودات، وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ). ولهذا في الخيال المتصل يتخيّل من لا معرفة له بما ينبغي لجلال الله بتصوّره، فإذا تحكّم عليه الخيال المتصل فما ظنك بالخيال المطلق الذي هو كينونة الحق فيه، وهو العماء، فمن تلك القوة ضبطه الخيال

المتصل. ثم جاء الشرع في أماكن يقرّر ما ضبطه الخيال المتصل من كينونة الحق في قبلة المصلي، وفي مواجهة المصلي إيّاه، فقبله الخيال المتصل، وهو من بعض وجوه الخيال المطلق الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة. وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه «إلهًا» لا من كونه «رحمانًا» فقط. وكان أصل ذلك حكم الحب. والحب له الحركة في المحب. والنفس حركة شوقية لمن تعشق به، وله في ذلك التنفس لذة. فبهذا الحب وقع التنفس، فظهر النفس، فكان العماء. فلهذا أوقع عليه الشارع اسم «العماء»، لأن العماء الذي هو السحاب يتولد من الأبخرة وهي نفس العناصر لما فيها من حكم الحرارة. فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء، ثم ظهرت في عين هذا العماء مراتب الوجود كلها وأشخاص عمّارها. فما خلق شيء من عدم لا يمكن وجوده بل ظهر في أعيان ثابتة في العلم الإلهي وإن كانت معدومة بالنسبة لأنفسها. فإن شئت قلت: إن الأشياء خلقت عن عدم هو عدمية الأعيان الثابتة بالنسبة لأنفسها، وإن شئت قلت هو عن وجود هو وجود

الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي. ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء، فإنه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات، ويقبل الصور الروحانيات وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة. والاستحالة منها ما فيها سرعة كاستحالة الأرواح صوراً جسدية، والمعاني صوراً جسدية تظهر في كون هذا العماء. وثم استحالات فيها بطء كاستحالة الماء هواء، والهواء ناراً، والنفطة إنساناً، والعناصر نباتاً وحيواناً. فهذه كلها وإن كانت استحالات فما لها سرعة استحالة الصور في القوة المتخيلة في الإنسان، وهو الخيال المتصل، ولا في استحالات صور الأرواح في صور الأجسام أجساداً كالملائكة في صور البشر، فإنَّ السرعة هنالك أقوى، وكذا زوالها أسرع من استحالات الأجسام بعد الموت إلى ما تستحيل إليه.

ثم إذا فهمت هذا الأصل علمت أنَّ الحق هو الناطق والمحرك والمسكن والموجد والمذهب، فتعلم أنَّ جميع الصور بما يُنسب إليها ممَّا هو له خيال منصوب، وأنَّ حقيقة الوجود

له تعالى. ثم إنَّ هذا العماء هو عين البرزخ بين المعاني التي لا أعيان لها في الوجود وبين الأجسام النورية والطبيعة كالعلم في النفوس والحركة في الأجسام، فتتجسد في حضرة الخيال كالعلم في صورة اللبن، وكالثبات في صورة القيد المحسوس في حضرة الخيال المتصل، وكالأرواح في صور الأجسام المتشكلة الظاهرة بها، كجبريل في صورة الصحابي دحية، وكالملائكة في صور الذر يوم بدر، هذا في الخيال المنفصل. فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل أنَّ المتصل يذهب بذهاب المتخيَّل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك. ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل. والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخیل، ومنه ما لا يوجد عن تخیل كالنائم ما هو عن تخیل ما يراه من الصور في نومه.

ومن هذا الباب التجلي الإلهي في صور الاعتقادات، وهذا ممَّا يجب الإيمان به. خرَّج مسلم في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري، وهو

حديث طويل، وفيه ما يقع يوم القيامة قوله: (... حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من برٍّ وفاجر، فيأتيهم رب العالمين - تبارك وتعالى - في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال فيقول: ماذا تنتظرون؟ لتتبع كل أمة ما كانت تعبد. قالوا: يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم. قال فيقول: «أنا ربكم»، قال فيقولون: «نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً» مرتين أو ثلاثاً، حتى أنَّ بعضهم ليكاد أن ينقلب. فيقول: هل بينكم وبين ربكم آية تعرفونه بها؟ فيقولون: نعم. قال: فيكشف عن ساقٍ فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة كلما أراد أن يسجد خر على قفاه. ثم يرفعون رءوسهم وقد تحوَّل في صورته التي رأوه فيها أوَّل مرة فيقول: أنا ربكم، قال فيقولون: نعم أنت ربنا) الحديث. فانظر نظر المنصف في هذا الخبر من تحوُّل الحق - سبحانه - في الصور وهو سبحانه لا غيره، فأنكر في صورة وأقرَّ به في صورة والعين واحدة والصور مختلفة. فهذا عين ما أردناه من اختلاف الصور في

العماء، أعني صور العالم. فالصور بما هي صور هي المتخيّلات، والعماء الظاهرة فيه هو الخيال. وهكذا تجليه سبحانه على القلوب وفي أعيان الممكنات. فهو الظاهر بما تعطيه أعيان الممكنات باستعداداتها فيمن ظهر فيها. فالممكنات هو العماء، والظاهر فيه هو الحق، والعماء هو الحق المخلوق به. واختلاف أعيان الممكنات في أنفسها في ثبوتها، والحكم لها فيمن ظهر فيها. وهكذا أيضا تجلى الحق للنائم في حال نومه، ويعرف أنه الحق ولا يشك، وكذلك في الكشف، ويقول له عابر الرؤيا: «حقا رأيت»، وهو في الخيال المتصل. فما أوسع حضرة الخيال. وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال، فإنّ الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة، فقد قبل المحال الوجود الوجود في هذه الحضرة. وفيها يرى الجسم في مكانين. وكذلك الإنسان في بيته نائم ويرى نفسه على صورته المعهودة في مدينة أخرى وعلى حالة أخرى تخالف حاله الذي هو عليها وهو عينه لا غيره لمن عرف أمر الوجود على ما هو عليه. ومن هذا الباب مشاهدة المقتول في سبيل الله في المعركة وهو في نفس الأمر حي يرزق ويأكل يدركه المؤمن بإيمانه والمكاشف ببصره. وكالميت في قبره يشاهد ساكتا وهو متكلم يُسأل ويجيب. وكذلك سوق الجنة تظهر فيه صور حسان إذا نظر إليها أهل الجنان فكل صورة يشتبهها دخل فيها فيلبسها ويظهر بها في ملكه ولعينه، وهو يراها في السوق ما انفصلت ولا فُقدت. ولو اشتهاها كل من في الجنة دخل فيها وهي على حالها في السوق ما برحت. فهذا كله نظير الحقائق، كالبياض في كل أبيض بذاته لا أنه انقسم، ولا تجزأ بل حقيقة البياضية معقولة ما انتقص منها شيء مع وجودها في كل أبيض. وكذلك الحيوانية في كل حيوان، والإنسانية في كل إنسان. فما جاء من ذلك في الكتاب والسنة اعترف به المؤمنون وساعدوا أهل الكشف، وأنكره أصحاب النظر، وإن قبلوه قبلوه بتأويل بعيد أو بتسليم لمن قاله إذا كان القائل الله أو رسوله. فقد ثبت أن الحكم للخيال بكل وجه وعلى كل حال في المحسوس والمعقول والحواس والعقول، وفي الصور والمعاني، وفي المحدث وفي القديم، وفي المحال

وفي الممكن وفي الواجب. ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة. وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة.

وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة. فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأمّا ما سواه فهو في الوجود الخيالي. وإذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه إلا بحسب حقيقته، لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي. ولهذا جاء الحديث الصحيح بتحوّله في الصور في تجليه لعباده. فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة. فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل، فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما، ولا روح ولا نفس ولا شيء ممّا سوى الله، أعني ذات الحق، على حالة واحدة بل تتبدل من صورة إلى صورة دائما أبدا، وليس الخيال إلا هذا. فهذا هو عين معقولية الخيال. أنظره في الأصل حيث قال في الحديث النبوي عن كينونة الربّ تعالى قبل الخلق «كان

في العماء»، فشبه بالسحاب، والتشبيه تخيل. والعماء هو جوهر العالم كله، فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو. ومما يؤيد ما ذكرناه قوله تعالى: (وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ) ، فنفى عين ما أثبت، أي تخيلت أنك رميت ولا شك أنه رمى، ولهذا قال: «إِذْ رَمَيْتَ» ثم قال: «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، أي ظهرت يا محمد بصورة حق فأصابك رميتك ما لا تصيبه رمية البشر. كما نفخ عيسى في صورة الطير فكان طيراً، فظهر في نفخ عيسى النفخ الإلهي وهو قوله: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي). (٦) والنفخ نفس. والعماء عين ذلك النفس، فهو نفخ في وجود الحق، فتشكل منه خلق في حق، فكان الحق المخلوق به ما ظهر من صور العالم فيه، وما ظهر من اختلاف التجلي الإلهي فيه. وقد تقدم في الباب الثامن من هذا الكتاب معرفة الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم -عليه السلام-، وهي ما ظهر من صور العالم فيها، فالعلم بتلك الأرض جزء من هذه المسألة انتهى.

رابعاً: حضرات الخيال في

مراتب الوجود الكوني

١- مجلي الخيال عند العقل الأول

نظراً لارتباط القوة المخيلة والخيال بالعقل، فإن أول حضرة كونية في الخيال العمائي ظهرت في العقل الأول. وأخص علم تلقاه هذا العقل هو «علم السمسة» كما صرح به الشيخ في جوابه عن السؤال ١٥٣ من أسئلة الحكيم الترمذي في الباب ٧٣ من الفتوحات حيث يقول: [فإن قلت: وما الدرّة البيضاء؟ قلنا: العقل الأول صاحب علم السمسة. فإن قلت: وما السمسة؟ قلنا: معرفة دقيقة في غاية الخفاء تدق عن العبارة ولا تدرك بالإشارة مع كونها ثمرة شجرة. فإن قلت: وما هذه الشجرة؟ قلنا الإنسان الكامل مدبر هيكل الغراب. فإن قلت: وما الغراب؟ قلنا: الجسم الكل] انتهى. ففي هذا الكلام إشارة إلى أن أخص علوم الإنسان الكامل التي تلقاها العقل الأول هو علم السمسة وهو علم الخيال المطلق بمختلف مراتبه ووجوهه.

وفي ذلك العالم الأعلى للأرواح المجردة توجد النفس الكلية التي

هي اللوح المحفوظ وهي برزخ بين ظلمة الكون ونور العقل الأول؛ والعقل برزخ بين النفس ونور الروح المحمدي؛ والروح برزخ بين الخالق والمخلوقات.

إذن فمرتبة علم السمسة تقارن مباشرة مرتبة العقل الأول أي القلم الأعلى المسمى بالدرّة البيضاء. ولهذا نجد الشيخ في كتاب (الإسراء) يجعل فصل «مناجاة السمسة» مباشرة قبل فصل: «مناجاة الدرّة البيضاء»، أي أن السالك لا يتمكن من الدخول لأرض السمسة أي أرض الحقيقة إلا عند إشرافه في الملكوت الأعلى على حضرة العقل الأول بساحل بحر عظمة الإطلاق الذاتي الذي لا ساحل له.

لكن مرتبة السمسة الخيالية في ذلك المستوى الروحاني المجرد لها وجود بالقوة، ولا تظهر في المجلي الكوني بالفعل إلا بعد مرتبة الطبيعة التي لها المرتبة الثالثة بعد العقل والنفس.

وقد تكلم الأمير عبد القادر في كتابه «المواقف» - الذي هو امتداد لكتابي

«الفتوحات» و«فصوص الحکم»-
عن هذه الحقائق العليا المبدئية فقال
في الموقف رقم ٢٤٨ ما خلاصته]
معنى نسبة الوجود إلى كلّ ممكن،
عند أهل الله أنه - تعالى -، لما تجلت
الأعيان الممكنات الثابتة في علمه -
تعالى -، لم تستطع أبصارها الثبوتية،
النفوذ في النور الوجودي، فانعكست
عليها، فرأت أنفسها وقد انصبغت
بذلك النور الوجودي، فعلمت أنفسها
وغيرها، وانصبغ النور الوجودي
بأحكامها ونعوتها؛ فتوهمت لذلك انها
وُجدت خارج العلم، لظهور الوجود
بأحكامها ونعوتها، وهي لم تخرج ولا
تخرج أبداً. فلو خرجت خارج العلم
كما تخيلت، لانقلبت حقائقها، وقلبُ
الحقائق محال، لما يلزم عليه من
نفي العلم عن الحق - تعالى - . ولما
استحال على الأعيان الثابتة أن تظهر
ذواتها، واستحال على الحق - تعالى -
أن يظهر بذاته مجرداً عن المظاهر؛
تعيّن أنّ تكون هذه المسمّاة موجودات
ومخلوقات، إنما هي تجليات الحق -
تعالى -، بأحوال الممكنات ونعوتها،
ليست عين الحق، ولا عين الممكن،
ولا غير الممكن، فعين ما ترى عين
ما لا ترى. فالموجودات كالصورة في

المرآة، ما هي عين الرائي ولا عين
المرئي فيه، ولكن بالمحلّ المرئي فيه
وبالنظر للمحل ظهرت الصورة. ومن
هنا تعرف قول أهل الله: العالم كله
خيال، لا يريدون أنه عدم محض، كما
تقول السوفسطائية؛ أو أنه لا وجود
له إلا في الخيال المتصل، كما توهم
ذلك كثير من الجهلاء بطريق أهل
الله، كابن خلدون في مقدمته للتاريخ
الكبير، وأضرابه، فردّ عليهم بجهل.
وإنما مراد أهل الله: أن العالم في حقيقة
الأمر على خلاف ما تدركه مدارك
الجمهور، فإنّ ظاهره خلق وباطنه
حق. أو قل: ظاهره حق وباطنه
خلق، فالعالم كالخيال الذي يجده كل
عاقل من نفسه، فإنّ لكل إنسان خيلاً،
هو شعبته من الخيال الذي وجد فيه
العالم. فسادة هذه الأمة الوارثون علوم
الأنبياء يقولون: العماء الذي هو جوهر
العالم، وفيه وُجدت أجناسه وأشخاصه
هو الخيال المنفصل. ويقال: الخيال
المطلق، ويقال: الخيال المحقّق، بمثابة
المرآة التي بسبب التوجه عليها ظهرت
الصور الخيالية في المرآة، وظهور
صور العالم فيه هي المتخيلات. وإنما
سمّي بالخيال لأن كلّ شيء ظهر فيه
ظاهر بخلاف ما هو عليه. فكلّ شيء

وصف بالوجود فهو لا هو. فالعالم هو
لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا
هو. فتحكم عليه بالجمع بين الضدين
حكماً صادقاً، فلا يقال في العالم: أنه
عين الحق، ولا غير الحق، بل الوجود
كله حق. وفيه ما هو مخلوق.

وكليات التعيّنات والمراتب محصورة
في ست مراتب: الأولى مرتبة الغيب
المطلق وهو التعيّن الأول، المرتبة
الثانية مرتبة الغيب الثاني بأسماء
الألوهية، المرتبة الثالثة مرتبة
الأرواح، المرتبة الرابعة مرتبة عالم
المثال، المرتبة الخامسة مرتبة عالم
الأجسام، المرتبة السادسة مرتبة
الإنسان الجامع لجميع المراتب
المتقدمة. فالمرتبة الرابعة هي مرتبة
عالم المثال الخيالي. وهذه المرتبة
متعيّنة بعد مرتبة الطبيعة الكائنة
مباشرة تحت مرتبة اللوح المحفوظ أو
النفس الكلية. وتلي مرتبة عالم المثال
الخيالي مرتبة الأرواح المملّكية عُمّار
العرش والسموات والأرضين، وكلهم
طبيعيون خلافاً للأرواح التي هي فوق
مرتبة الطبيعة فهم الملائكة المهيّمون
العالون. فالعالم كالخيال الذي يجده
كل عاقل من نفسه، وكذلك ما تصوّره

القوة المصوّرة للإنسان، فكل صورة يتخيلها لها وجود في هذا العالم، فلا يمكن للإنسان تخيل شيء لا وجود له أصلاً. فإنّ الأرواح الإنسانية لها التصوير بكل صورة، لكن في الخيال المتصل لغير الكتل. ولو أدرك الإنسان ما تتصور به روحه وتتشكل خارج خياله لأدرك أمراً مهولاً. وكلّما أرادت النفوس شيئاً تصوّرت به لها أرواحها إمّا في الخيال المتصل وهو للعموم، وإمّا في الخيال المنفصل وهو للخصوص من الأكابر، فإنّهم يخلقون ما شاؤوا من الصور خارج الخيال المتصل صوراً محسوسة يكلمونها وتكلمهم وتبقى ما شاؤوا إبقاءها، بشرط أن يحفظوها في مراتب الوجود الروحي والمثالي والحسيّ، فإذا غفلوا عنها انعدمت. وهذه الأرواح النورية والنارية المتجسّدة قد تُرى بعين الخيال أو بعين الحسّ، وكلا الإدراكين في العين الواحدة. وبين الإدراكين فرق. فإذا رأى الرائي الصورة وأراد النظر إليها ورآها تختلف أحوالها وأشكالها فليعلم أنّه رأى بعين الخيال، وإذا رأى ثابتة لا تتبدّل فليعلم أنّه رأى بعين الحسّ. وقد كان جبريل -عليه السلام- يأتي في صورة الصحابيّ دحية أو

في صورة أعرابي فيراه صلى الله عليه وسلم بعين خياله فيعرفه، وتراه الصحابة بعين الحسّ فلا يعرفونه إلا دحية أو أعرابياً. (ومن هذا الباب الفرق بين الكشف الخيالي والكشف الحسيّ. ففي الكشف الخيالي إذا أغمضت عينيك بقي المكشوف ظاهراً لعين الخيال، وأمّا في الكشف الحسي فإنّ ذلك المكشوف يغيب عن النظر بمجرد تغميض العينين).

والصور التي تسمّى في العرف العام محسوسات، إنما هي أرواح متجسّدة في الخيال المنفصل كتجسد جبريل لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولمريم عليها السلام. فوجود الأجسام الموجودة في الخارج تظهر في الخيال المنفصل وهو العماء المسمّى أحياناً بالبرزخ الثاني. وبما ذكرناه تعرف الفرق بين عصا موسى - عليه الصلاة والسلام - عندما ظهرت حيّة تسعى، وبين عصيّ السحرة وحبّالهم عندما ظهرت بصور حيّات تسعى. فعصا موسى ظهرت حيّة تسعى في الخيال المنفصل المحقق فهي كسائر المخلوقات التي تتبدّل صورها بأن يخلع جوهرها صورة ويلبس

أخرى. وأمّا حبال السحرة وعصيهم فما ظهرت حيّات تسعى إلا في الخيال المتصل أي خيال الحاضرين وأبصارهم ولا وجود خارجي حقيقي لما رأوه. قال تعالى: "سَخَرُوا أَغْنَيْنَ النَّاسِ"، فظهرت حيّات تسعى في الأعين لا في نفس الأمر؛ ولو حضر معهم شخص لم يُسخر لراها حبالاً وعصيّاً ساكنة كما هي عليه. وجميع ما ذكره القوم في كتبهم من أرض السمسم وسوق الجنة وعالم المثال هي شُعب من الخيال المنفصل ووجوه من وجوهه [انتهى].

٢- الخيال في عالم الجبروت الأوسط والسماء اليوسفية والسماء العيسوية
من جانب آخر في مراتب الوجود الكوني يسمّى الشيخ العالم الأوسط البرزخي: «عالم الجبروت» لأنه كالبرزخ الفاصل والواصل بين العالم الذي تحته وهو عالم الأجسام والكثافة والشهادة والمُلك الأسفل، وبين العالم الذي فوقه وهي العوالم الروحانية الواقعة بين الكرسي والعرش المحيط. أي أنّ بين عالمي المُلك الأسفل والملكوت الأعلى يوجد عالم الجبروت الذي يتضمّن السماوات السبعة والفلك

المكوكب وفلك البروج. وما فوق العرش يسمّيه الشيخ: عالم العظمة الذي يتضمّن: العنصر الأعظم أو الحقيقة المحمدية، والأرواح المهيّمة والقلم الأعلى واللوح المحفوظ. والحقيقة المحمدية الأصلية تسمى أحياناً: «البرزخ الجامع» لأنها فاصلة وواصل وواسطة بين مراتب الوجود الحق ومراتب الوجود الكوني.

٣- سموات الخيال وأنبياءه

ومن بين ما يتضمنه عالم الجبروت الأوسط السموات السبعة. وفي الباب السادس من الفتوحات، جعل الشيخ القوة المتخيلة التي هي من أهمّ مميّزات الروح القائمة باسمه تعالى «الحيّ» نظير كوكب السماء الثانية حيث روح الله عيسى وابن خالته يحي عليهما السلام. أمّا مجالي القوة المخيلة وأثارها وعوالمها فتابعة للسماء الثالثة حيث يوسف عليه السلام. فعلم الخيال وعالم المثال مصدرها في الدنيا من السماء الثانية والسماء الثالثة ، ولهذا نجد الشيخ في الباب ١٦٧ عند كلامه عن العلوم التي يتلقاها السالك في السماء الثالثة يقول: [فجاء كوكب الزهرة إلى يوسف عليه

السلام ... وهو يلقي إليه ما خصّه الله به من العلوم المتعلقة بصور التمثيل والخيال، فإنّه كان من الأئمة في علم التعبير. فأحضر الله بين يديه الأرض التي خلقها الله من بقية طينة آدم عليه السلام، وأحضر له سوق الجنة ، وأحضر له أجساد الأرواح النورية (أي الملائكة) والنارية (أي الجن) والمعاني العلوية] إلى آخر تلك العلوم المتعلقة بعالم المثال وحضرة الخيال

... وقد رجع إليها الشيخ بتفصيل في

الباب ٣٨١ المخصوص بمنزل سورة آل عمران.

والمضاهي لعالم الجبروت في الإنسان هو : النفس، لأنها برزخ بين جسمه الكثيف وروحه اللطيف. وهيكل كلّ إنسان وصورته هو روحه المتجسّد حالة تجرّده في عالم الخيال المطلق، كما يتجسّد العلم في الخيال المقيد فيظهر بصورة اللبن وهو هو.

ونشير هنا بلا توسع إلى خطأ علم النفس الحديث الذي يلغي أشرف ما في الإنسان وأقدس الموصول مباشرة بالحق تعالى لأنه أمر الله تعالى وهو الروح الإنساني. فعلم النفس الحديث يختزل الأبعاد الروحية وأحوال الروح

٤- القوّة المخيلة في الإنسان

والقوّة المخيلة في الإنسان بإمكانها الولوج إلى كل هذه العوالم المثالية والبرزخية السابق ذكرها، أي الولوج إلى الأرض التي خصص الشيخ لها في الفتوحات الباب الثامن، وهو في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم -عليه السلام- وهي أرض الحقيقة، وذكر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب. وفي بدايته يقول:

[أعلم أن الله تعالى لما خلق آدم -عليه السلام- الذي هو أول جسم إنساني تكوّن، وجعله أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية، وفضلت من خميرة طينته فضلة خلق منها النخلة، فهي أخت لآدم -عليه السلام- وهي لنا عمّة وسمّاها

الشرع «عمّة» وشبّهها بالمؤمن، ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات. وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسم في الخفاء، فمدّ الله في تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء، إذا جُعِلَ العرش وما حواه والكرسي والسموات والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار في هذه الأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض. وفيها من العجائب والغرائب ما لا يقدر قدره و يبهر العقول أمره]. فأرض السمسم هذه التي هي أرض الحقيقة عبارة عن مجموع عوالم الخيال التي لا نهاية لها. وقد كتبنا شرحاً مفصلاً لهذا الباب في آخر كتابنا: «الحقائق الوجودية الكبرى عند ابن العربي».

٥- تطوّر خيال الإنسان عبر أطوار سيرورته

وأصل القوة المخيلة في الإنسان مجموعة من ذرات العناصر ألف الله بينها فشكّل منها في الجنين خلايا متماسكة على شكل دودة وضعها في مقدّم الدماغ، ووصلها بمختلف أجزاء المخ. وعندما تنفخ الروح في الجنين في شهره الرابع، تبدأ النشأة الروحية

المتصلة بتلك الخلايا في الظهور والتوسّع تدريجيّاً بعد الولادة، وذلك بواسطة القوة المصوّرة والقوة المفكرة والذاكرة. ولا تزال بالنسبة لكل شخص تنمو وتتوسع إلى أن يموت، فيتجرّد عندئذ عن الخيال المنفصل المسمّى بعالم الحسّ وبالحياة الدنيا والذي ورد عنه في الخبر: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، ويدخل إلى عالم البرزخ حيث يظهر السلطان الأعظم للقوة المخيلة، وفيه تلبس الروح جسداً برزخياً لطيفاً يناسب مقامها النوراني أو الظلماني. وهذا البرزخ الفاصل بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة نشأ مع الإنسان لما خلق الله آدم -عليه السلام- بمطلع برج السنبلة (يراجع ما ذكره الشيخ حول البرزخ في الباب ٦٣ والباب ٣٨٢). وعند البعث يوم القيامة ودخول الناس الجنة والنار يعود للحسّ سلطانه، لكن يكون تحت هيمنة الروحانية المتصرّفة بقوة الخيال، بحيث لا يتخيل أهل الجنة شيئاً من النعيم إلا ويوجد عندهم ذلك النعيم في الحال لأنهم رجعوا إلى صفاء فطرة الروح التي هي من أمر الله تعالى، وأمره تعالى إذا أراد شيئاً أن يقول له: «كن» فيكون.

فكل ما يدركه الإنسان من فوق العرش إلى ما تحت الفرش، في الدنيا والآخرة والظاهر والباطن والحق والخلق، والأنا الشخصي والشعور بالغير والأنا الكلي، كل هذا منطوق ونابع من القوة المخيلة مظهر اسمه - تعالى - «القادر الخلاق» في الإنسان. فهي مجلى العظمة الإلهية التي لا يعجزها شيء، ولذا كانت مسرح بصائر العارفين. وهذه الأرض تتوسع خلال نمو الإنسان بتوسع مدركاته الحسية والعقلية إمّا سفلية، أو أفقية، أو علوية. وبالنسبة لأهل الشقاء والظلام تمتد نحو الأسفل إلى سجين، ثم إلى أسفل جهنم؛ وبالنسبة لأهل الغفلة والحجاب تتوسع في آفاق أرض الحس الظاهر لا تكاد تتعداه إلا قليلاً؛ وبالنسبة لأهل الحق والكمال تنمو متوسعة نحو المقامات العلوية إلى ما لا نهاية. ولهذه القوة المخيلة مجالين: مجال الخيال المتصل، أي الخيال الناشئ من الخيال الداخلي الخاص بكل شخص والباقي في دائرة باطنه، يقظة ومناماً؛ أما مجال الخيال المنفصل فله شعب كثيرة، وله وجود خارجي مستقل عن الشخص. والمرور من مجال الخيال الباطني الخاص إلى الحس الظاهر

يكون بواسطة توجيه الهمّة: فبالنسبة لعامة الناس أصحاب الهمم الأرضية والولاية النفسية لا يحدث من همهم أي أثر في عالم الحس إلا بواسطة الأسباب والآلات والوسائط المألوفة المعروفة.

وبالنسبة لأصحاب الهمم الظلمانية والولاية الشيطانية السفلية كالسحرة والحساد وأصحاب العين والنفوس الخبيثة، يكون لهمهم أثر في الحس وفي النفس، ويستعينون في ذلك بالشیاطين أو السحر أو خواص الحروف والطلاسم والسيمياء. وقطب أقطابهم هو الدّجّال المرصود في جزيرته، والذي سيخرج آخر الزمان فيُغوي أكثر الناس بتصرّفه العجيب في الأرض، كما أخبر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى أن ينزل عيسى -عليه السلام- ويقتله. وإنّما سيكون قتله على يد روح الله بن مريم -عليهما السلام- لأنّه هو سلطان

العالم البرزخي كما مرّت الإشارة إليه عند ذكر سمائه الثانية، فهو ملك عالم المثال النوراني لأنّ أصل تكوينه من التمثيل الخيالي للروح جبريل النافخ في مريم -عليهما السلام-، فهو كالبرزخ جامع لحضرتي الأرواح والأجسام،

ولهذا أسكنه الله تعالى في سماء المزج الثانية: فهي جامعة للطبائع الأربعة وللذكورة والأنوثة والليل والنهار كما هو معلوم في مصطلحات الفلك التراثي.

أمّا أصحاب الهمم النورانية العلوية والولاية الروحية فلههمهم آثار في الخارج المحسوس وفي النفوس وفي الأرواح، مستعينين بالملائكة والأرواح الطاهرة والأذكار والدعوات والرياضات الروحية.

وبالنسبة لأصحاب الهمم الربانية والولاية الرحمانية الإلهية، فعلى قطب همتهم تدور رحى الوجود، وبأنفاسهم الطاهرة يرحم الله العالم، ولهم في الباطن مقام: «كن فيكون». كل ذلك بتقدير العزيز العليم لا خالق سواه لا إله إلا هو العزيز الحكيم.

يقول الأمير عبد القادر في الباب ٢٤٨ من كتابه «لمواقف» ما خلاصته: [وإذا تحكّم الخيال المطلق في إنسان وتسلطن واستولى عليه لا يبقى عنده شيء مستحيلاً عقلاً ولا عادة، فلا يحيل شيئاً في حق الحق تعالى. وكلّ

شيء أحاله العقل في حق الحق تعالى فهو ممكن عنده. وجميع المتشابهات الواردة في الكتب الإلهية والأخبار النبوية هي على ظاهرها لا يؤوّل شيئاً منها، ولا يحيل شيئاً من المستحيالات عادة، ويمكنه التصرّوّر بكل صورة، فإنّه يصير روحاً مجرداً لا تقيده صورة ولا صفة، فهو مطلق من جميع القيود. ونسبة جميع الصور إليه كنسبة صورته الخاصة إليه، فيؤثر في أي جسم أراد، بأي شيء أراد. فهو روح العالم جميعه، والعالم كله صورته].

من كلام الأمير هذا الذي قد يبدو في غاية الغرابة للبعيدين عن استيعاب هذه المفاهيم، نلج إلى علاقة الخيال بالإنسان الكامل الذي هو خلاصة الوجود.

٦- الخيال مجلى اسمه تعالى القدير الخلاق

ولمعرفة هذه العلاقة نعود إلى ما سبق ذكره حول علاقة العقل الأوّل بعلم السمسمه. فأصلها هو أنّ كلاهما يستمدّ من اسمه تعالى: «القدير». يقول الشيخ في الباب ٦٠ من الفتوحات باختصار:

[اعلم أنّ الله تعالى جَعَلَ له خواصا من عباده وهم الملائكة المهيّمة. ثم اتخذ حاجبا منهم أعطاه علمه في خلقه وسمّى ذلك الملك «نونا» وهو رأس الديوان الإلهي، والحق من كونه «عليما» لا يحتجب عنه. ثم عيّن من دونه ملكا سماه «القلم» واتخذة كاتباً، فيعلمه الله بوساطة النون، وتجلّى له من اسمه «القادر»] إلى آخره.

فعلم السمسة هو علم القدرة الخالقة المطلقة. ومن دخل أرض السمسة لا يكون شيء لديه مستحيلا أصلا لأنّ قدرته تعالى مظهر من مظاهر عظمة ذاته العلية المطلقة، ولا نهاية ولا قيد لتلك العظمة ... ومع كل هذا فما السمسة إلا ثمرة من شجرة الإنسان الكامل، لأنّ الخيال قوة من قواه، بل العظمة ذاتها صفة من صفاته لأنّه كما يقول الشيخ في فصل حضرة العظمة من الباب ٥٥٨:

[اعلم أنّ العظمة حال المعظم - اسم فاعل - لا حال المعظم - اسم مفعول - ، إلا أنّ يكون الشيء يعظم عنده ذاته ... إلا أنّ عظمة الحق في القلوب لا توجبها إلا المعرفة في قلوب المؤمنين، وهي من آثار الأسماء الإلهية، فإنّ الأمر يعظم بقدر ما

ينسب إلى هذه الذات المعظمة من نفوذ الاقتدار وكونها تفعل ما تريد ... وهي العظمة الأولى ... والمرتبة الثانية هي ما يعطيه التجلي في قلوب أهل الشهود والوجود من غير أن يخطر لهم شيء من تأثير الأسماء ولا من الأحكام الإلهية، بل بمجرد التجلي تحصل العظمة عند نفسه. فلا أعظم من الحق عند من يشهده في تجليه ببصر الحق لا ببصره ... فيروونه من غير تقييد، فذلك هو الحق المشهود، فلا يلحق عظمتهم عظمة معظم أصلا ... ولما كان الحق عظيما عند نفسه، كان هو المعظم والمُعظم ... ولا يقدر أحد من الطوائف من العلماء بالله على مثل هذا العلم الإلهي إلا العلماء الراسخون من أهل الله الذين هويّة الحق علمهم كما هي سمعهم وبصرهم . فاعلم ذلك] انتهى.

٧- الخيال هو الإنسان الكامل القابل لصورة الحق على الكمال

إنّ فالعالم فرع من الخيال الذي هو العماء أو الحق المخلوق به، وهو في نفس الوقت مظهر العظمة الذاتية التي لا مرآة لها على الكمال إلا قلب الإنسان الكامل، ولهذا نجد

الشيخ في الباب ٣٦٠ المخصوص بمنزل سورة «النور» يقول عن الله تعالى: [فله الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى. وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه. فالخيال موجد لله - عزّ وجل- في حضرة الوجود الخيالي. والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل. وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل. فإنّه ما ثمّ على الصورة الحقية مثله، فإنّه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه، والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة. فتوحيد الإلحاق توحيد الخيال مع كونه من الموجودات الحادثة، إلا أنّ له هذا الاختصاص الإلهي الذي أعطته حقيقته. فما قيل شيء من المحدثات صورة الحق سوى الخيال. فإذا تحققت ما قلناه علمت أنّه في غاية الوصلة].

وبكمال وصلة الخيال بالصورة الحقية وبالإنسان الكامل فهو هو، يكون الختام بقول: الحمد لله ربّ العالمين.

- مراجع في الفتوحات حول الخيال والبرازخ ، جمعها الشيخ محمود محمود الغراب في كتاب (الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر). المرجع: طبعة دار صادر في أربعة أجزاء .
- تعريف البرزخ : ج ١ ص ٣٠٤ / ج ٢ ص ٣٩١ / ج ٤ ص ٣٢٨ .
 - علم البرزخ : ج ٢ ص ٢٠٣ ، ٦٠٩ / ج ٤ ص ٣٣٧ ، ٣٨٩ .
 - تجلي الحقائق في الصور : ج ١ ص ٣٣ ، ٥٧ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ / ج ٢ ص ٦٦ .
 - الوجود الخيالي : ج ٣ ص ٤٦ / ج ٤ ص ٢١١ .
 - حقيقة الخيال المطلق : ج ٢ ص ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ / ج ٣ ص ٤٦ ، ٤٧٠ .
 - ضرة الخيال هو الجبروت ومجمع البحرين : ج ١ ص ١٠٠ ، ١٦٣ ، ٣٠٤ ، ٣٩٥ / ج ٢ ص ١٢٩ ، ٣١١ / ج ٣ ص ٤٢ ، ٣٦١ ، ٤٧٠ / ج ٤ ص ٣٣٧ .
 - الخيال له الحكم في جميع الحضرات الوجودية : ج ١ ص ٤١ ، ١١٦ / ج ٢ ص ٢١٣ ، ٣١٢ ن ٣١٣ / ج ٣ ص ٢٣٢ ، ٤٥١ ، ٥٢٥ / ج ٤ ص ٣٦٠ .
 - توجه الاسم الإلهي القوي على إيجاد الخيال : ج ١ ص ٦٢١ / ج ٣ ص ٥٠٨ ، ٥٠٩ / ج ٤ ص ٢٨١ ، ٣٢٥ ، ٢٨٢ .
 - خلق الخيال : ج ١ ص ١٢٦ ، ٢٧٤ / ج ٣ ص ٤٦ .
 - الخيال هو الأحق باسم الإنسان الكامل : ج ٣ ص ٢٩٠ .
 - تجلي الحق في الحضرة الخيالية : ج ١ ص ١٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ / ج ٢ ص ١٢٤ ، ٢٩٦ ن ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣٨٤ / ج ٣ ص ٤٥٢ ، ٥٠٧ ، ٥٣٨ / ج ٤ ص ١٩ ، ١٠٨ ، ٢٠٠ ، ٣٦٠ .
 - الخيال هو الواسع الضيق : ج ١ ص ٣٠٦ .
 - الفرق بين الجسم والجسماني والجسد والروح والروحاني : ج ١ ص ١٣٣ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٩٢ ، ٢٨٥ ، ٧٥٥ / ج ٢ ص ٦٢٧ ، ٤٧٠ ، ٣٣٤ ، ٣٣٣ / ج ٣ ص ٤٥٢ ، ١٩٢ ، ٢٢ / ج ٤ ص ٣٨٩ .
 - أثر الخيال في العلم وإدراك الخيال بعين الحس وبعين الخيال : ج ١ ص ٣٠٤ ، ٢٤٠ ، ٩٤ ، ٥٤ ، ٤٥ ، ٤٢ ... ٣٠٧ / ج ٢ ص ٥٩٦ ، ٥٩٤ ، ١١٣ ، ١٠٣ / ج ٣ ص ٥٠٧ ، ٤٥٥ ، ٥٠٩ ... ٣١٥ ، ٤٢٠ .
 - علاقة القوى الإنسانية بالخيال : ج ١ ص ١٢٥ ، ١٢٤ ، ٩٤ ، ٦٩١ ، ٦٠٨ ، ٥٣٢ ، ٣٩٦ ، ٣٩٥ ، ٣٩١ ، ٢٨٩ ، ٢٤٠ ، ١٥٩ / ج ٢ ص ٣٧٥ ، ٣٦٤ ، ١٥١ ، ٩١ ، ٤٤ ، ٣٨ / ج ٣ ص ٣٨ ، ٤٠٥ ، ٣٦٤ ، ٢٣٤ ، ١٨٥ ، ١٦٤ ، ١٠٧ / ج ٤ ص ١٨٥ .
 - الوهم : ج ١ ص ٤١٥ / ج ٢ ص ٣٢٦ / ج ٣ ص ٣٦٥ ، ٣٦٤ / ج ٤ ص ٤٠٩ ، ٢٥٩ .
 - القوة المتخيلة : ج ١ ص ١٢٠ ، ٢٨٩ ، ٣٦٦ / ج ٢ ص ١٩٢ ، ٥٤٤ ، ٦٩١ / ج ٣ ص ٤٧٠ ، ٣٦٤ ، ٣٨ / ج ٤ ص ٢١١ ، ٣٢٢ .
 - الاحتلام : ج ١ ص ١٧٦ ، ٣٠٥ ، ٦٠٩ / ج ٢ ص ٦٠٩ / ج ٣ ص ٣٨ .

- الوحى : ج ٢ ص ١٩٢،٣٧٧ / ج ٣ ص ٥٠٧،٥٠٨ .
- ولد الرؤيا : ج ٢ ص ٣٧٧،٣٧٨ .
- تمكن الشيطان من حضرة الخيال : ج ١ ص ١٥٨،٤٣٢ / ج ٣ ص ٧١،١٩٨ .
- السيمياء وتأثير الحروف : ج ٣ ص ٤٣ .
- الفرق بين عصا موسى وعصى السحرة : ج ١ ص ١٥٨،٢٣٤،٢٣٥ / ج ٢ ص ٣٧،٣١١،٥٧٦ / ج ٣ ص ١٠٨،٢٨٨،٥٠٧ / ج ٤ ص ١٠٩ .
- الخيال المتصل والخيال المنفصل : ج ٢ ص ٣١١ / ج ٣ ص ٤٢...٤٤،٤٤٢ .
- الحب والخيال : ج ٢ ص ٣٣٧،١١٣،٣٢٥ / ج ٣ ص ٤٥٠،٢٣٥ / ج ٤ ص ١٩،٣٤٤ .
- النوم : ج ٢ ص ١٨٣،١٩٨،٣٧٨ / ج ٣ ص ٣٨ / ج ٤ ص ٣٤٤ .
- التلبيس في حضرة الخيال : ج ٢ ص ٦٢٢ .
- تشكل الجن والوحانيين في الصور : ج ٢ ص ٦٢٠ .
- الواقعة أي المبشرة : ج ٢ ص ١٣٠،٤٩١ / ج ٣ ص ١٠٣ / ج ٤ ص ٣٩٥ .
- رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام : ج ٣ ص ٥٠ .
- الرؤيا وتعبيرها : ج ١ ص ١٦٥،٣٠٧ / ج ٢ ص ٨٥،٢٧٥،٣٧٥...٣٨٠ / ج ٣ ص ١٠٣،١١٩،٤٥٣،٤٥٤،٥٠٧ / ج ٤ ص ٢٧،٣٨٥ .
- أخذ الشيخ الأكبر أحكاما من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرؤيا : ج ١ ص ٤٣٧،٥٣٧،٥٩٩،٧٠٦ / ج ٢ ص ٢٥٣،٢٥٤ / ج ٤ ص ٧٠،٥٥٢ / كتاب المبشرات .



مؤسسة طابة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org

معلومات الاتصال

فرع القاهرة

+2 02 250 73 770

13 شارع 8 – ميدان النافورة بالمقطم – القاهرة

جمهورية مصر العربية

فرع أبوظبي

+97125589540 - +97125589541

ص.ب.: 107442، خور المقطع، أبوظبي

الإمارات العربية المتحدة

magazine@tabahfoundation.org