

مفارقات الميتافيزيقا البعدية
جدل التضاد والتكامل في نظرية المعرفة العرفانية

أ. د. محمود حيدر (ضيف شرف المؤتمر)
مفكر وأستاذ تاريخ الفلسفة والإلهيات
رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة- لبنان
مدير التحرير المركزي لفصلية الاستغراب

تعتني هذه الدراسة بتظهير خاصية المفارقة بوصفها إحدى مباني نظرية المعرفة في العرفان النظري. وهذه الخاصية ذات صلة بالمبدأ المؤسس لعلم العرفان، ولا تتعلق فحسب باللسان المفارق الذي يعرب العرفاء بواسطته عن اختباراتهم المعنوية والروحانية. فالمبدأ المؤسس - أي عالم الغيب- وهو الذي تدور مداره المعرفة العرفانية وتؤسس عليه، هو بذات نفسه مفارقة من قبل أن يفيض بمفارقاته على كل ما يظهر في عالم الوجود. ذلك يعني أن العلم بالله - بأسمائه وصفاته وأفعاله - هو المقصد الأعلى للمعرفة العرفانية. ذلك بأنه علمٌ منحكمٌ إلى هندسة معرفية قوامها اللقاء المفارق بين الله والعالم المخلوق. ولقد ارتأينا لتأصيل حضور المفارقة في المنهج العرفاني ان نؤسس رؤيتنا على حقل معرفي ما بعد ميتافيزيقي. ففي هذا الحقل تتشكل نقطة الانعطاف التي يجاوز فيها العرفان معائر الفلسفة الأولى من بعد ما انحسرت في كهف المقولات العشر، واكتفت بتحري عالم الممكنات. فالمقام "المابعدى" الذي نقصده يُفترض أن يطلق المنفسح الذي يتمدد فيه العقل خارج كهف الحواس، وتميل فيه الميتافيزيقا نحو التعرف على حقيقة الوجود الواجب، ثم تنتظر إلى الكثرة بالاعتناء والاحتواء والقبول، على الرغم مما تحويه من صور التنافر والتضاد والتناقض.

١- معنى المفارقة ومقصدها في الميتافيزيقا البعدية:

أ- في دلالة اللفظ والمعنى:

تُفهم المفارقة على أنحاء شتى: نحو اللغة، ونحو المنطق، ونحو المعرفة، ونحو الفلسفة ونحو الوجود. وإذا كان لكلٍ نحوٍ سمته ووظيفته وحقله التطويري، ففي هذه الأنحاء على الجملة لا تعود المفارقة على نشأة واحدة ومأل واحد. الكل يلج فضاء التأويل، وكل بحسب قدره وسعته وقابلياته. وفوق هذا، تبقى المفارقة ضرباً من بينية مشوبة باللبس بين حضورين أو أكثر ضمن وجود واحد. والبينية المشوبة باللبس هي المساحة التي تنمو فيها المفارقات، ولا تقدر على استكشاف غوامضها سوى ميتافيزيقا تعمل على شاكلتها.

إذا كانت الفلسفة الأولى قد أسست للانشطار المعرفي لما ألزمت نفسها بالتوقف عند تخوم الاستفهام القلق عن الوجود بذاته والموجود بغيره، فقد اتخذت الميتافيزيقا البعدية مسارها المفارق من أجل تشكيل نظامها المعرفي الخاص. لقد سعت وعن طريق منهج المفارقة، أن تنتقل بالعقل إلى الضفة الأخرى من نهر الوجود لاكتشاف سره المضمّر، والانفتاح على آفاقه اللامتناهية. أول ما فعلته أنها أحدثت تحويلاً جذرياً في بنية المفارقة نفسها؛ من أجل أن تنقلها من سياقها الاستمولوجي ودلالاتها اللفظية والمنطقية المألوفة، إلى سياق يفارق دنيا المقولات وصرامتها، وعلى نحو يلتقي فيه الأمرئي والمرئي على نصاب الألفة والتوحد.

تتعين مهمة الميتافيزيقا البعدية إذاً، بتنشئة نظام للمعرفة يفارق حدود الكثرة ومحدوديتها من دون أن ينفك عنها انفكاك النقيض عن النقيض. ولأن نظامها المعرفي مبني على بدهاة التوحيد فإنها بحكم طبيعتها العرفانية، لا تعود ترى إلى الكون كمخلوق متناثر مألّه التيه والعدم، ولا كوجود تتشابه مراتبه أو تتساوى عوالمه إلى الحد الذي يحلّ فيه الخالق بالمخلوق. لقد رمت إلى مجاوزة ثنائية الوجود والموجود، لتستظهر القيومية الإلهية على المخلوقات جميعاً. ثم أقامت دربتها على جدلية الوصل والفصل بين الإنسان والكون والله. فلم تجد في عملها هذا وصلاً كاملاً ولا فصلاً كاملاً، وهو ما لا يطيقه إلا فكر تحرّر من حصريات الميتافيزيقا الأرضية التي ابنتت نظامها المعرفي على مبدأ التناقض^(١). لذا راحت الميتافيزيقا البعدية تبحث عن منطقة من المفارقات يستوى فيها النظر إلى مثلث الإنسان-الكون-الله على نصاب التوحيد. لذا ستأخذ بمبدأ الزوجية كسبيل إلى حل المعضلة الأصلية لسؤال الوجود. وهذا المبدأ هو ما نعته بـ "المتنى"^(٢) الذي تعيّنت مهمته العظمى بتوحيد العوالم على كثرتها وتنوعها. فالمتنى -كما سبق وذكرنا- كينونة واحدة ولو تركّب من على التعدد والاختلاف. وهذا ما يكسبه صفة جوهرانية تجعله كائناً منقطع النظر. فهو يفارق الوحدة وهو منها، ويفارق الكثرة وهو لما يزل في محرابها. إذ لا شبيه له في الكثرة وهو كثير، ولا نظير له في الواحدية وهو واحد. هنالك التحام وثيق في المتنى. فلا يستطيع أيّ من عناصره أن ينفك عن نظيره انفكاً تاماً. بل هو يتميز عنه في صورته وحسب. حيث إن ماهيته واحدة ووظيفته متعدّدة.

تعتني الميتافيزيقا البعدية بواجد الوجود بما هو الوجود الوحيد الذي لا ضد له، بسبب تعاليه على الثنوية. أمّا المفارقة فهي تتأتى من إقبال الواجد على موجوداته بالاعتناء والتعليم من قبل أن توجد وهو في علمه ومن بعد أن وجدت بالكلمة الأولى كن. ومثل هذا الإقبال الاعتنائي من قبل الواجد ينتمي إلى فعل الإيجاد وضرورته بالنسبة للواجد. وهذه النسبة هي التي تدور مدار المفارقة بين الواجب والممكن والعلاقة بينهما. ذلك بأن عملية الخلق أو فعل إيجاد العالم يستلزم الثنوية والتضاد بطبيعته. وعند هذه النقطة بالذات يطرح السؤال عن سر

١- للتناقض في المنطق معنيان: أمعنى ضيق عندما تتناقض قضيتان أو تصوران ويكون كل منهما سلباً للآخر. ب- معنى واسع ويكون فيه القضيتان أو التصوران على تناقض. حيث تناقض الواحدة منهما الأخرى إذا كان لا يمكن اتفاقهما منطقياً. كان أرسطو أول من صاغه بوصفه أعلى قانون للفكر. وفي الحقبة الحديثة من تاريخ الميتافيزيقا رأى هيغل أن التناقضات التي سلم بوجودها في الفكر وفي الأشياء هي تناقضات بالمعنى التقليدي. وتفسيره للتناقض يسير حسب "الاختلاف" و"التضاد" موحياً في بعض الأحيان بأن التناقض ليس سوى تضاد مكثف. وهذه الفكرة حول التناقض هي سلبية الجدل الذي يعتبره هيغل، مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل إنه أيضاً (أي الجدل) هو روح كل معرفة تكون حقاً عليه". أنظر: "هيغل - موسوعة العلوم الفلسفية - ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام - دار التنوير - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣ - ص ٢١٧.

٢- المتنى مرادف ما بعد ميتافيزيقي لتفسير مبدأ الزوجية الجامعة للكثرة في عالم الخلق.

صدور الكثير عن الواحد الذي يظل ماثلاً في عالم الإنسان، ويقض هدأة العقول وتتحير فيه القلوب والأبصار.

لم يستطع العقل الفلسفي الحسير⁽¹⁾ أن يفارق معضلته الكبرى المتمثلة بالقطيعة الأنطولوجية بين الله والعالم. فلقد ظل المبدأ الأول وحقيقته لدى هذا العقل لغزاً يدور مدار الظن ولمّا يبلغ اليقين. وبسبب من ذلك سرت ظنونه إلى سائر الموجودات ليصير الشك سيّد التفلسف منذ اليونان إلى يومنا هذا. الميتافيزيقا البعدية مضت أبعد من ذلك. رأت أن للذات المتعالية، أو الواحد المطلق، توسطات وأقانيم، أو حسب الأدب العرفاني، أسماء وصفات إلهية، يمكننا أن نتبين في محرابها وقائع الثنائيات المتضادة والتكثّر اللامتناهي لتعيّنات الوجود، مثلما نتبين أن ظهور كافة أشياء هذا العالم، إنما يتم عن طريق أضدادها. وهكذا فالحياة في عالم الظهورات، أو في مرتبة التجلي، هي حياة نامية في عالم فسيح من الأضداد ولا ترتفع إلا في الوجود الجامع للأضداد (Coincidentia oppositorum).

الآخذون بمفارقات الميتافيزيقا البعدية يبتغون الكشف عن نظامها المعرفي من خلال اجتماع الأضداد وانسجامها في فضاء التوحيد. ولهذا السبب راحوا يواجهون التناقض والمفارقة، ولا يجدون لغة غير لغة التناقض والمفارقة للحديث عن ذلك السر الساكن وراء طور العقل. وقصارى القول، فإن مفارقات الميتافيزيقا البعدية، في مسعاها إلى توحيد الوجود بخفائه وظهوره، تبدو على نشأة شديدة المفارقة. فهي تحاول استجلاء سيريتها التوحيدية من خلال الوصل الخلاق بين الغيب والواقع. أي بين ذات الحق وإرادته في إيجاد مخلوقاته. وهنا يتبدى لنا الكون المشهود والمرئي كتجلٍ لفعل القول الإلهي (كن). أمّا تسويغ هذا الديالكتيك التواصل بين الغيب والواقع، فمرده إلى ما يسميه العرفاء بـ "حكمة الخلق". وهي حكمة تقوم على أن القدرة الكلية المطلقة متعلقة حكماً بما هو ممكن الوقوع، لا بما هو محال الوقوع. ولأن المحال ممتنع الوجود، فقد جعل الخالق نظام الخلق مبنياً على السببية كقانون لا تبديل فيه ولا تغيير. لهذا يتفق العقلاء على قانون السببية بما هو حكم إلهي يعود إلى الغاية الإلهية من الخلق، كذلك هو عائد ليس لعجز الله عن مجاوزة السببية، بل لامتناع ذلك في قوانين الخلقة الإلهية نفسها. والله بعلمه الكلي وحكمته البالغة أوجد هذا العالم على

١- نقصد بتعبير العقل الحسير منظومة التفكير التي تصدّت لمقولة الوجود بذاته وأخفقت في إدراك حقيقتها. وهو نظير الميتافيزيقا القبلية كما أسست لها الأرسطية حيث حصرت مهمة العقل بالاستدلال المنطقي والتجريبية الحسية. وتعبير العقل الحسير استلهم قرآني من قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَيِّبَاتٍ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ} [الملك- الآيات 3- 4]. والبصر هنا معادل للعقل الحسير المنحصر بعالم الممكنات، وهو العقل الذي يعيش محنة الشك بحكمة الخلق فلا يجد فيها نقصاً ولا تناقضاً أي بلغ تعداد النظر.

هذه الصورة التكوينية. إذ إنَّ وضع الأرض داخل البيضة محال الوقوع لأنه خلاف نظام الأسباب والمسببات.

ب- في أنواع المفارقة ونظرياتها عن سمات المفارقة في بعديها الاستمولوجي والعرفاني يلاحظ الفيلسوف واللاهوتي الإنكليزي والتر ستيس (١٨٨٦-١٩٦٧) ثلاثة أنواع من المفارقة:

النوع الأول: مفارقة وحدة الوجود التي تقول إن الله والعالم متحدان وغير متحدين في آن معاً.

النوع الثاني: مفارقة الإيجابي - السلبي، أو الخلاء - الملاء بجوانبه الثلاثة.

النوع الثالث: مفارقة أن الواحد أو العقل الكلي شخص وغير شخص، له صفات وليس له صفات، دينامي وساكن في وقت واحد.

د- مفارقة فناء الفردية، ومؤداها إنني عندما أكف عن أن أكون موجوداً. فإنني أظل في فرديتي. وبالمفارقة التي تقول إن من يصل إلى "النرفانا" لا يكون موجوداً ولا غير موجود. وبمفارقة التجربة الصوفية الانبساطية التي تقول إن موضوعات الحواس هي واحدة وكثيرة في وقت واحد، وهي متحدة ومتميزة في آن واحد. وهذه المفارقات لم يدسها المؤلف على التصوف. بل اكتشفها ووثقها توثيقاً كاملاً بدراسة أقوال المتصوفة أنفسهم. وعلى الرغم من أن احداً ممن له علاقة بالموضوع يشك في أن اقوال المتصوفة هي بمعنى ما تتطوى على مفارقة، فإن ستيس يقدم تأويلاً منطوقاً لهذه الواقعة بإصراره على أن المفارقات هي تناقضات منطقية صارخة. وأنه يمكن تقديم تأويلات أقل عنفاً بكثير تبرهن على فروض مقنعة لتوضيح وتفسير وقائع هذه الحالة. وأعتقد أنه من الصواب تماماً أن نقول إن تناول المفارقة الصوفية على أنها التناقض الصارخ نفسه، ليست مسألة واضحة أو واقعة لا جدال فيها، بل هي بالأحرى تأويل ينبغي تبريره^(١).

الى الأنواع التي مرَّ ذكرها يقدم ستيس أربع نظريات متممة وتدخّل في تفصيل منظومته المعرفية في المفارقة: - نظرية المفارقة البلاغية - نظرية الوصف الخطأ - نظرية الوضع المزدوج - نظرية الالتباس^(٢).

١- ستيس، والتر - التصوف والفلسفة - ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولي- القاهرة - ١٩٩٨ - ص ٣١٠
٢- ستيس - نفسه - ص ٣١١.

- **نظرية المفارقة البلاغية:** تقول هذه النظرية إن المفارقات هي مجرد مفارقات لفظية وهي لا تفسد الفكر ولا التجربة. إذ يمكن التعبير عن التجارب نفسها، والأفكار نفسها دون أن تفقد مضمونها في لغة تخلو من المفارقة. فالمفارقة هي حيلة بلاغية هامة يستخدمها الكاتب في أي مشروع تماماً، بغرض كسب التأييد، معبراً عن مضمون الفكرة بأسلوب مؤثر، وهو يجبر القارئ على أن يتوقف ويفكر، وينتبه بجدية إلى الأفكار التي يمكن بأسلوب آخر أن يمر عليها سريعاً، ويتركها دون أن يفهمها سوى نصف فهم. فالمفارقة اللغوية أو البلاغية يمكن أن يكون لها أيضاً قيمة جمالية إيجابية وجمال شعري. ويحدث ذلك بسبب أن المفارقة يمكن أن تتخذ شكل الإيقاع المترد، والتوازن بين الجمل المتعارضة، بحيث تتبع الواحدة منها الأخرى^(١).

- **نظرية الوصف الخطأ:** ومؤداها أن المرء يستطيع أن يرفض - على أساس التناقضات - الإيمان بأن للصوفي مثل هذه التجربة التي يقول بها، فنحن لا نشتبّه في أنه يخبرنا باللاحقيقة أو ينبئنا بالباطل. بل لا بد أن يكون قد وقع في خطأ ما. فربما أخطأ في وصف تجربته بغير قصد. فهو يقول إنه مرّ بتجربة الخواء الشامل الذي هو مع ذلك ملاء، وتجربة النور الذي هو أيضاً ظلام، لكن أي وصف - مثل كل وصف لأي شيء في أي مكان - يحتوي على عناصر التأويل. ومثلما يستحيل الحصول على تجربة حسية خالصة بغير تأويل، فكذلك يستحيل الحصول على تجربة صوفية خالصة. ثم إن أي عبارة تقال عن هذه التجربة، حتى ولو كانت في ظاهرها وصفاً خالصاً، سوف تشتمل على تأويلات تصورية. وقد ينتهي ذلك إلى وصف خطأ، فإذا كان ما مرّ به الصوفي قد وصف على نحو دقيق، وصحيح فربما اختفت التناقضات. دعنا ننظر في هذه النظرية الممكنة.^(٢)

- **نظرية الوضع المزدوج:** وهي تصف الشيء الواحد بأنه، في وقت واحد، مربع ودائرة يعتبر تناقضاً. غير أن التناقض يزول لو بيّنا أن المحمول "مربع"، والمحمول "دائرة". إنما يصفان في الواقع، شيئين مختلفين أو جانبين مختلفين لشيء واحد. ومن الطبيعي أن نقول إن الإجراء نفسه يمكن استخدامه لحل التناقضات الظاهرية في المفارقات الصوفية. فمثلاً في مفارقة الخواء - الملاء، ربما كان المحمولان، الخواء والملاء، بدلاً من أن يوضعا، ببساطة/ في شيء واحد، فإنهما يوجدان في الواقع في موضع مزدوج، أحدهما في شيء والآخر في شيء آخر. ولو صحَّ لذلك لاختفى التناقض.^(٣)

١- المصدر نفسه - ص ٣١١.

٢- المصدر نفسه - ص ٣١٥.

٣- المصدر نفسه - ص ٣١٨.

- نظرية الالتباس: تذهب هذه النظرية إلى أن التناقضات الظاهرة ترجع إلى استخدام لفظ واحد بمعنيين مختلفين، وعندما نبين ذلك يختفي التناقض. فالقول بأن "س" هي "ص" ولا "ص" في وقت واحد هو في ظاهره تناقض. لكن قد يكون لكلمة "ص" معنيان مختلفان وتكون "س" هي "ص" بمعنى ما، وليست ص "بمعنى آخر.^(١)

٢- لغة الميتافيزيقا البعدية (العرفانية) ومفارقاتها:

من السمات المميزة للمنظومة اللغوية العرفانية الحضور البين للمفارقة بين اللفظ والمألوف، والقصد الذي يرمي العارف إليه. ومن مطالعتنا لمدونات الأدب الصوفي منذ إرهابصاتها الأولى في القرن الثاني الهجري، سنجد كيف نحا المتصوفة نحو لغة تمثلت بالمفارقات. بعضهم على سبيل المثال، انصرف إلى لغة الشطح للتعبير عن اختباره الروحية كالحلاج والبسطامي وسواهما. آخرون جمعوا بين وحدة الوجود والشهود في معرض تطهيرهم لميتافيزيقا بَعْدِيَّة كان للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فضل التأسيسات الأولى لهندستها المعرفية. حتى إن منهم من ذهب بعيداً في التصريح عن خصوصية لغته ليبين أن مواظبه لم تكن منسجمة مع القواعد العرفية. إذ إن رسالة هذه المواظ صعبة الفهم، ومفرداتها الأصلية متعدّدة المعاني، وتنتهي إلى المفارقة^(٢). وما من ريب فإن تصريحاً كهذا يحيلنا إلى الطبيعة المفارقة التي تنفرد بها الخارطة اللغوية للتجربة الصوفية. ولنا عند هذه النقطة المحورية أن نأخذ مصطلحات العرفاء كشواهد بيّنة:

يبدو المصطلح العرفاني على وجهين: وجهٌ ظاهري سطحي، يدركه عامة الناس عن طريق النص أو النظر العقلي، ووجهٌ باطني لا يدركه سوى الخاصة من علماء الباطن والسلوك الذوقي اعتماداً على العرفان، والقلب، والحدس. وينتج عن هذا أن للمصطلح الصوفي دلالتين: دلالة حرفية حقيقية لغوية ظاهرية، ودلالة مجازية إيحائية رمزية قائمة على الانزياح والخرق، وتستوجب هذه الدلالة الرمزية المجازية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها^(٣). علاوة على ذلك يستخدم الصوفي، في بوحه، وكشفه، وتجلياته، وشطحاته، وكراماته، وكتابات الوجدانية، مجموعة من الخطابات التعبيرية منها: الكتابة الشعرية، والكتابة النثرية، والكتابة المقطعية الشذرية، والكتابة السردية المناقبية، والكتابة الفلسفية، وقد يختار كذلك ضمن وسائل الكتابة إما الكتابة الدينية، وإما الكتابة الجدلية. كما ينوع

١- المصدر نفسه - ص ٣٢٠.
٢- الكاكائي، قاسم- وحدة الوجود برواية ابن عربي ومايستر إيكهارت - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار المعارف الحكيمة - بيروت - ٢٠١٨ - ص ٤٤٩.
٣- حمداوي جميل - الرؤية المجازية وعلاقتها بالبيان والبرهان والعرفان - جامعة الرباط - المغرب - دراسة غير منشورة.

المتصوف أساليبه في التعبير والتصريح والكشف. وغالباً، ما يختار أسلوب المجاز، والتلميح، والإضمار، والإبهام، والإغراب، والغموض، والإيجاز، والإشارات، بدل توظيف أسلوب الوضوح، والبيان، والإظهار. لذلك، يجد الصوفي صعوبة كبيرة في إيصال الرسالة إلى المتلقي البسيط، ويفشل في عملية التبليغ وتوصيل التجربة العرفانية الذوقية إلى عموم الناس؛ بسبب عجز اللغة التواصلية التي تمتاز بالمفارقة التعبيرية الناتجة عن قلة الألفاظ، وكثرة المعاني. لذلك، يلتجئ المتصوف، في كتابته التعبيرية، إلى المجاز الموحى، والانزياح اللغوي، والخرق الشعري، واستخدام اللغة الرمزية المجردة، والإكثار من الاشتقاق اللغوي، وتوظيف طاقة التوليد، والاستعانة بتقنية التوسع والتجوز والتصريف.^(١)

وإذا كان الفلاسفة يستخدمون العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، فإن الصوفية يستعملون العرفان الوجداني واللدني في ذلك. ويعني هذا أن المصطلح الصوفي ينقسم إلى ظاهر له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة مجازية انزياحية رمزية مجردة. وإذا كان إشكال الحقيقي والمجازي يرتبط عند البيانين باللفظ والمعنى، فإن هذا الإشكال يرتبط عند المتصوفة بالظاهر والباطن. ومن هنا، كان التأويل إستراتيجية مهمة في قراءة النصوص العرفانية وتفسيرها. ويعني هذا أن المتصوفة كانوا يؤولون الآيات القرآنية المجازية وفق رؤيتهم العرفانية، بالانتقال من الباطن المجازي إلى الظاهر الحقيقي. في حين، كان علماء اللغة والفقهاء يؤولون هذه الآيات وفق رؤية بيانية ولغوية محضة، منتقلين من اللفظ إلى المعنى، ومن الحقيقة على المجاز. وفي هذا، يقول أبو نصر السراج الطوسي: "إن العلم ظاهر وباطن. وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام... وأما الأعمال الباطنة، فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال... ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد... فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، وأما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء، وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْبِغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^(٢). فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله تعالى بها على القلب من هذه الحالات. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عز وجل ﴿وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ

١- المصدر نفسه.
٢- سورة لقمان، الآية ٢٠.

منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم^(١)، فالعلم المستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله (ص) ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن^(٢). والمقصود بالظاهر والباطن هو الحقيقي والمجازي، فالظاهر هو الحقيقة، والباطن هو المجاز، ويتحقق ذلك عبر التأويل الذي يقوم بعملية استبدال دلالة المجاز (الباطن) بدلالة الحقيقة (الظاهر). وعليه، إذا كان البيانين ينتقلون من الحقيقة إلى المجاز، أو من اللفظ إلى المعنى، فإن العرفانيين ينتقلون من المجاز إلى الحقيقة، أو من الباطن إلى الظاهر. أي: يترجمون تجاربهم العرفانية والذوقية المجازية بلغة الظاهر والحقيقة والواقع الحسي^(٣).

والسؤال الذي يستثار هنا هو التالي: هل المفارقة متصلة بأصل نظرية المعرفة العرفانية وقيامها على ثنائيات ضدية، أم أن العرفاء يصطنعون هذه اللغة وقاية لأنفسهم مما يفهم أنه نقيض مذهب الحكام في زمانهم؟

ثمة من يرى أن كثيراً من كلمات العرفاء التي تعتبر ذات معانٍ فلسفية أو كلامية عميقة، قد تكون قيلت أساساً كتلاعب بالألفاظ. أي رغم أن هذه اللغة قد تظهر في ظاهر علمي، ولكنها في الحقيقة ليست سوى إنشئات وجدانية يحاول العارف من خلال مفارقاتها توفير الأرضية لإلقاء المعنى العرفاني المطلوب عن طريق توجيه ضربة للسامع لإيقاظه، أو دبّ الحيرة في قواه العقلية.

ومع أن ابن عربي وسواه من رواد العرفان النظري قد استخدموا هذه اللغة بغية أحداث منعطف ابستمولوجي في البحوث الإلهية، إلا أنها شكلت أساساً في تطهير نظريته المفارقة في وحدة الوجود. ولذلك وجدناه حريصاً على استخدام الأضداد في تفسير المتون المقدسة للوصول بها إلى غاية الفهم.

أما كيف تظهر المفارقة بين الكلمة ومقصدها في تأويل ابن عربي للكلام الإلهي، فهذا ما نلقاه منطوياً في مجمل أعماله، وخصوصاً تلك التي تضمنت رؤيته التأويلية للقرآن. ففي فكر ابن عربي نجد ترابطاً وثيقاً بين ظاهر الآيات وباطنها من جهة، وبين السؤال الفلسفي من جهة ثانية. وقد ترتب على هذا الربط تحول في تعريف الظاهر والباطن؟ فعلى الرغم من أن الظواهر وكلمات القرآن لها تعين وحدٌ خاص، غير أن هذا الظاهر المتعين له

١- سورة النساء، الآية ٨٣.
٢- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، مطبعة المثنى ببغداد، ودار الكتب الحديثة بالقاهرة، طبعة ١٩٦٠م، ص: ٤٣.
٣- جميل حمداوي - المصدر نفسه.

قدرة حكاية عن جميع بطون الوجود ووجوهه، وهو يحوي في باطنه كل هذه الوجوه. وكل إنسان تنشأ بينه وبين هذه الظواهر علاقة فهم وتفسير، تتكشف له بحسب سعته الوجودية وبما يتناسب مع هذه السعة وجه من وجوه الوجود.^(١) وهكذا يتبين لنا أن المعنى الذي تشتمل عليه كلمات القرآن أوسع مدى مما يبدو لنا لأول وهلة، وفي حالات التجلي العرفاني يتحول المعنى الظاهر إلى روح للمعنى له سلسلة مترتبة طولاً^(٢). فعندما يلحظ الذهن البشري البعد المادي للمعنى، يستطيع إدراك بعض المراتب المادية والمحسوسة للمعنى، وإذا حاصر نفسه بهذا الإطار فإنه سوف يُحرّم من إدراك ما هو أرقى وأعلى من المعاني والمراتب المادية، وربما أنكر وجود غيرها. فعندما ندرك مرتبة من مراتب معاني القرآن الكريم وهي مرتبة الظاهر، لا ينبغي أن نقول هذا المعنى هو المراد الوحيد، وسائر المعاني مخالفة للظاهر وغير مرادة والحكم بإرادتها باطل؛ بل علينا فتح باب الاحتمال لأن يكون وراء هذا الظاهر مراتب أخرى من المعنى لم نستطع إدراكها بما أوتينا من وسائل إدراك وقدرة على الفهم.

والعقل العرفي في الفكر العرفاني محدود ومحاصر. والمراد من العقل العرفي هو العقل الواقع في مرتبة الناسوت، وهو العقل الذي لا يقدر على الإدراك خارج القيود الحسية والخيالية والوهمية. وهذا العقل المحاصر بهذه الأطر المشار إليها، يأتي إلى القرآن ليحاول فهمه من خلالها، ومن الطبيعي أن يكون حاصل فهمه منسجماً مع الأطر التي يشرح ضمنها، ومشكلته الأساس هي أنه يحصر فهم القرآن ومعناه بهذه الأطر. ومن مصاديق هذه الطريقة في الفهم ومن نتائج هذه النظرة تطبيق مخرجات هذا الأسلوب على الله سبحانه، الأمر الذي يراه العارف سوء أدب معه عز وجل. ولا يقبل العرفاء محاصرة القرآن بالفهم بحسب قواعد اللغة العربية أو حصر فهمه بحسب مخرجات العلم ومعطيات العقل. فعند العارف أن جوهر فهم القرآن وخميرته الأساس تكمن في فهم الشريعة، لو تمت قراءته من خارج دائرة الايمان والعمل والتقوى، فلن يبق مجال لتلقيه. هذا ولكن يبدو لنا أن ما يبتغيه العارف من هذه الملاحظات هو فهم بون القرآن لا فهم معانيه الظاهرية، فمثل هذه المعاني لا يتوقف نيلها على البحث العرفاني. ويرى العرفاء أن القواعد العرفية لفهم القرآن إذا كانت منجزات عقلية بشرية، وإذا كان العقل البشري محدوداً ومحاصراً، فلا يجوز محاصرة القرآن بها وتقييدها بسلاسلها^(٣).

١- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهيرمينوطيقا- (دراسة مقارنة) فصلية: المنهاج- العدد ٨٧-٨٨٠ ربيع ٢٠١٨.
٢- الشيرازي، صدر الدين - مفاتيح الغيب- تحقيق: محمد خواجوي- مؤسسة التحقيقات الثقافية - طهران - ص ٩٢.
٣- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي - مصدر مر ذكره.

٣- منهج المفارقة في الميتافيزيقا البعدية:

تتموضع مفارقات الميتافيزيقا البعدية في حقل معرفي مرب يتداخل فيه العقل مع الوحي، والقرآن مع العرفان، والغيب مع الواقع. أما ما يميّز متضادات هذا الحقل فهي الطريقة التي يقارب فيها العرفاء صلات الوصل أو القطيعة في نظامهم المعرفي. ولأجل البيان يمكن تظهير منهج المفارقات في الميتافيزيقا البعدية ضمن مجالين متصلين:

أولاً: المجال الفلسفي العقلاني: وفيه مفارقات تؤلف على جملتها الأفق الذي ينظم عالم الممكنات، ويؤهلها إلى التواصل مع عالم المجردات، وبالتالي إلى القرب من عالم الغيب. وفي ما يلي نبسط طائفة من مفارقات المجال المشار إليه:

١- مفارقة البسيط والمركب

اهتمت الميتافيزيقا البعدية بمفارقات البسيط والمركب، فأولتها عناية تنظيرية جاوزت ما درجت عليه الميتافيزيقات السابقة عليها. ولو كان لنا أن نتعرّف على كلمة البسيط في الفضاء المعرفي الميتافيزيقي لألفينا لها معانٍ شتى. إلا أن لمفارقة البسيط والمركب شأنًا خاصًا في نظرية المعرفة العرفانية. فقد أحوّلت البسيط إلى المبدأ الأول للوجود^(١). ولاحظت أن الفاعل البسيط هو الشيء الأحديّ الذات، وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأوّل... والبسيط بهذا المقام وجود لا يوجد فيه أي نوع من أنواع التراكيب، لا التركيب الخارجي ولا الذهني، لا التركيب الخارجي كالمادّة والصورة، ولا التركيب الذهني كالجنس والفصل، ولا التركيب الاعتباري ولا الاتّحادي ولا الانضمامي ولا العلمي، أو الوصفي، أو الاسمي، أو الرسمي، وهكذا موجود واحد في العالم هو واجب الوجود بالذات الذي هو كل الأشياء من جميع الجهات^(٢). ومما ينبغي الالتفات إليه ما يشير إليه المحققون لجهة اعتبار قاعدة "بسيط الحقيقة لكل الأشياء وليس بشيء منها" من أهم القواعد التي اعتمدها الشيرازي لإثبات الواجب. عبر تظهير المفارقة اللطيفة في علاقة الله بالعالم المخلوق. وغالباً ما يستدل العرفاء بقوله تعالى: **{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}**.^(٣) أي أنه تعالى ليس شيئاً ليكون كالأشياء، بل هو خالق الأشياء بالأمر والجعل كما في قوله تعالى: **{مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}**^(٤) وقوله: **{إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا**

١- سجادي، جعفر - قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين - ترجمة: علي الحاج حسن - معهد المعارف الحكمية - بيروت - ٢٠٠٦ - ص: ١٢٤.

٢- راجع: الشيرازي، صدر الدين - كتاب "الشواهد الربوبية" في المناهج السلوكية - تحقيق: مصطفى محقق داماد - مركز ملا صدرا للدراسة الاسلامية - طهران - إيران ١٣٨٢ هـ - ص ٦٤.

٣- سورة الشورى - الآية ١١.

٤- سورة مريم - الآية ٣٥.

أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^(١) ظهرت الأشياء من بسيط الحقيقة بكلمة "كن"، ولما كانت كان معها. والمعية هنا ليست ممازجة ولا مداخلية ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معية في المرتبة، ولا في درجة الوجود ولا في الزمان وفي الوضع^(٢) وهو ما تعرب عنه الآية: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٣) واجب الوجود طبقاً لهذه القاعدة، يكون واجباً من جميع الجهات، وواجب الوجود بالذات الذي هو بسيط الحقيقة هو تمام الأشياء، وتمام الأشياء هو واجب الوجود. بوجه عام، يمكن القول إن بسيط الحقيقة يصبح بسيطاً للحقيقة عندما يكون جميع الأشياء بالفعل، وقد اعتبر الشيرازي أن هذا سر عظيم وصل إليه الحكماء الإلهيون^(٤).

على أساس هذه القاعدة المنطوية على المفارقة والوصل بين الشيء وبساطته، تيسر فهم الكثير من التعقيدات التي واجهت الميتافيزيقا؛ ومن جملة ذلك مسألة الهيولى الأولى القابلة لجميع الصور في عين بساطتها وقوتها، وقد ذكر صدر المتألهين البرهان على المسألة على شكل برهان قياسي فوضع لها مقدمتين:

الأولى: إن كل بسيط الحقيقة هو تمام الأشياء الوجودية. والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة من جميع الجهات. النتيجة: إن واجب الوجود كل الوجود، وكما أن كلّه الوجود.

المقدمة الثانية الكبرى: إن الهوية البسيطة الإلهية إذا لم تكن تمام الأشياء، فما لا شك فيه أن بعض الأشياء موجودة وبعضها غير موجود، ومن البديهي أن لا يمكن للجميع أن يكونوا عدماً. أما في ما لو كان البعض موجوداً، والبعض الآخر غير موجود، يلزم منه أن تتحصل ذاته من كونه شيئاً ولا كون شيء آخر، وهذا يستلزم التركيب في ذاته (تعالى) ولو باعتبار العقل، وهذا خلاف بسيط الحقيقة. بعبارة أخرى، فالوجود غير المركب من أي وجه من الوجوه، لا التركيب من المادة والصورة، ولا من الجنس والفصل، ولا كذلك من التركيب الاعتباري والانتزاعي... فلا يمكن أن نسلب عنه سوى النقائص والإعدام. ذلك لأن سلب شيء عن شيء يستلزم تصوّر المسلوب وإثبات شيء آخر، وكل شيء يقع موضوعاً لحكم سلبي، فهو مركب من أمرين، الأول هو "ذاته بذاته"، والآخر هو كون الشيء غير مسلوب، وهذا يخالف البساطة، وبما أنه لا يمكن سلب شيء عن الموجود فهو تمام الأشياء^(٥).

١- سورة يس- الآية ٨٢.
٢- الشواهد الربوبية - ص ٦٥.
٣- سورة الحديد- الآية ٣.
٤- سجادي، جعفر- المصدر نفسه - ص ١٢٥.
٥- الشيرازي، صدر الدين - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - الجزء الأول - السفر الثالث- دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٩٩- ص ٢٦٤.

بناءً على ما تقدم، يقرر العرفاء أن ذات الحق هي تمام الأشياء، ومن هنا جاء قولهم: "البسائط ليس فيها استعداد؛ ذلك لأن البسائط المجردة هي فعليات محضة، ولو فرضنا أنها تحمل القوة والاستعداد، فذلك بحكم المادة الحاملة للاستعداد التي تقبله بسبب الحركة التدريجية للكون والفساد، التي تكون دائماً في معرض الطول، والصور المتعاقبة والشيء الذي هذا حاله يتنافى والبساطة. والوجود عند العرفاء عبارة عن الوجود الذي لا يمكن حصره وتقييده في حدود خاصة، والوجود المقيّد خلاف ذلك؛ حيث إنّه محدود بحدود خاصة، والوجود المطلق هو تمام الأشياء لبساطته، ولأنّه ليس محدوداً بحدّ خاص، وهو فاعل كل وجود مقيّد ومبدؤه، ومبدأ كل فضيلة وكمال، والواجب (تعالى) هو المبدأ الفيض لكافة الحقائق والماهيات، وعليه في وحدته وبساطته كل الأشياء^(١). وهكذا فإن الشخص الذي يتعلّق ذاك الوجود فإنّه يتعلّق تمام الأشياء، وبما أنّه (تعالى) يتعلّق ذاته فإنّه يتعلّق تمام الأشياء أيضاً، وتعلّقه عين ذاته وعلمه عين ذاته، فإذا ذاته تمام الأشياء، وعليه يعلم قولهم: "كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء". وهكذا فإن البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد^(٢).

٢- مفارقات العقل المحدود:

من أهم طرق التخصيص الاصطلاحي التي سلكها الصوفية استبدال مصطلح بآخر. ومثل ذلك ما حصل بخصوص مصطلحي العلم والعقل. فقد تردد في القرآن كثيراً أن العلم هو العلم بالله، وقد استعملته الصوفية بهذا المعنى، إلا أن مدلوله اتسع فأصبح يطلق على كل من طالع أو حصل معلومات معينة، فأنحصر مفهوم العلم عند أكثر هؤلاء في تلك المعلومات، مما حدا بالصوفية إلى أن يستبدلوا به مصطلح "المعرفة" و"العارف" لأداء المعنى الأول^(٣). ومثلما أخذوا بصرف العلم عما افترضه التعريف الشائع، كذلك فعلوا حيال تعريف العقل. وأغلب الصوفية لم يستعملوا لفظ العقل مصطلحاً خاصاً بهم إلا في بدايات التدوين، ثم في مراحل متفرقة؛ وما نأبهم عنه (شأن بعض الاصطلاحات الإسلامية الأخرى) إلا بسبب تقليص المتكلمين والفلاسفة والفقهاء لمدلول هذا المصطلح؛ وإذا ما كان بعض الصوفية قد استعملوه، فبحسب مفهومهم الخاص منه وبحسب ما يتيح اشتراكه اللفظي بين الفئات التي استعملته، كل حسب إطلاقها ومرماها من ذلك الاستعمال، ولا أدل على هذا من اختلاف المتكلمين عن الفلاسفة في مفهوم العقل. وقد كان أكثر استعمال الصوفية لمادة

١- سجادي، جعفر - المصدر نفسه - ص ١٢٧.

٢- المصدر نفسه- الصفحة نفسها.

٣- عزام، محمد المصطفى- الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل - مؤسسة الرحاب الحديثة - بيروت ٢٠١٠.

"عقل" مصدراً أو وصفاً، على أن العقل وظيفة، فنجد في بعض أقوالهم ما يُظن منه أنهم جعلوه ذاتاً مثل قول بعضهم: "العقل مع الروح يدعوان إلى الآخرة..." أو قولهم "العقل والهوى متنازعان... والنفس واقفة بينهما، فأيهما ظفر كانت في حيزه"^(١).

وقد شملت الدلالة الاصطلاحية للعقل عند الصوفية في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين: المتعلق منهما بالعلم النظري والعلم الخُلقي (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وهما المفهومان اللذان كانا معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي، وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينية والغايات الأخروية، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشرع وهذب الطبع؛ ومن هنا أعطى الصوفية، الذين استعملوا المصطلح في هذه الفترة، للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه، إذ شمل كل الحيز المعرفي والخُلقي الممكن لدى الإنسان؛ فنجد أنه عند الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) مثلاً يبتدئ مدلوله من فطرة الإنسان ويمتد إلى آخر درجات المرقى الروحي المعرفي له (العقل عن الله)، عندما يصير بصيرة تفهم عن الله تعالى، مروراً بالمفاهيم النظرية والشرعية والعملية؛ ونعرض هذه المراحل للعقل الوظيفي (الصوفي) استمداً من المحاسبي وبعض الصوفية الآخرين، مرتبينها في أربع درجات:

- الاستعداد، وهو عقل الغريزة أو الفطرة.
- التفكير، وهو الفهم الذي تقوم به حجة التكليف والتجربة الحياتية.
- التخلق، ويجملونه في مخالفة الهوى.
- التحقق، وهو العقل عن الله، بأن يصير العقل لباً أو بصيرة تعرف الحق.

ولم يكتف الصوفية بترك مصطلح "العقل" بسبب اشتراكه اللفظي مع غيرهم، بل إنهم أبرزوا ما أمسى عليه هذا المصطلح من الضدية التي نجمت عن ذلك الاشتراك (وهي عندهم ضدية سلوكية معرفية). فنجد منذ أواخر القرن الثالث أن مفهوم "العقل" عندهم يمكن أن يحمل على الهداية والإضلال معاً، ويمكن تحديد هذه الضدية في وجهين: وجه معرفي ووجه خلقي^(٢).

- **الوجه المعرفي:** يعرب الصوفي الكبير أبو العباس بن مسروق (توفي سنة ٢٩٩هـ):
عن هذا الوجه بالقول: "من لم يحترز بعقله من عقله لعقله، هلك بعقله"^(٣). بهذه

١- انظر: الرسالة القشيرية، ص ١٤٣؛ وكذلك: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، ط ٢ القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص ٢٣٥.
٢- عزام، محمد المصطفى- الخطاب الصوفي - مصدر سبق ذكره - ص ٢٦٥.
٣- انظر: السلمي، عبد الرحمن- تحقيق: مصطفى عبد القادر عكا - دار الكتب العلمية - بيروت ٢٠٠٢ - طبقات الصوفية، ص ٢٣٩؛ وقد حملنا هذا القول على الوجه (العقدي) لما احتدم في عصر ابن مسروق من جدل عقلي وعقدي، وإلا فهو يحمل أيضاً على الوجه الخُلقي، خصوصاً مفهوم التقيد الذي يشمل الهوى.

الكلمات عميقة الدلالة يستعمل من مسروق لفظ العقل أربع مرات؛ وإذا عدنا إلى المدلول اللغوي لاحظنا علاقة التضاد بين معنى اللفظ الأول ومعنى الثاني، إذ إن مراد الصوفي بالعقل الأول غير مراده بالعقل الثاني، فالأول وسيلة احتراز من الثاني الذي هو سبب هلاك، كما يبين ذلك العقل الرابع الذي هو الثاني نفسه؛ أما العقل الثالث فيحتمل أن يعود الضمير فيه إلى الأول فيصير شيئاً واحداً متزايداً بتزايد الاحتراز من العقل الثاني، كما يحتمل أن يعود الضمير على العقل الثاني فيعود حينئذٍ معنى العقل إلى أصل الاستعمال اللغوي (وهو القيد)، وبصير المعنى هو الاحتراز بالعقل الأول لكي يقيد العقل الثاني عن التسبب في الهلاك، وخلاصة القول إن مصطلح العقل في هذا المفهوم الصوفي من الأضداد، إذ إنه يكون أداة هداية كما يكون أداة إضلال، وهذا المفهوم مؤسس على التقابل الموجود في السلوك الصوفي بين العقل النفساني والعقل الرباني؛ وما المجاهدة الصوفية إلا محاولة لإخضاع الأول للثاني حتى يستمد منه ويقوم به!.

- **الوجه الخُلقي:** وبما أن التصوف الإسلامي، تعريفاً، ليس إلا التأسّي بالخُلُق المحمدي الذي هو الجامع لمكارم الأخلاق، فقد بنى الصوفية منهج سلوكهم على الوسائل التي تمكن من استئصال الأمراض الباطنية، وعلى رأسها العُجب والتكبر اللذان ينشآن عادة من نسبة الكسب إلى الذات سواء كان عالماً أو عمالاً؛ ومن ثم ركزوا على خلق "الفقر" أو الافتقار إلى الله لأنه هو الخالق والواهب للهدى والعقل والعلم والعمل، فيكون لزوم حال الافتقار هو الوسيلة الوحيدة الممكنة للسالك الصوفي من أن ينال عطاء الله^(١).

في الفضاء العرفاني الإسلامي سنجد تأصيلاً غير مسبق في التمييز بين العقل الحسير المستغرق في ميتافيزيقا المقولات العشر، والعقل الخلاق الممتد إلى ما بعد ذاته. عند ابن عربي يتخذ نشاط العقل صورتين: صورة فاعلة، يكون فيها العقل مرادفاً للـ "فكر"، أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحديّة بصفة عامة، وصورة منفصلة، يتخذ فيها العقل معنى المكان، أي مكان قبول المعارف الآتية إليه إما من الله، أو من الفكر، أو من القلب. يوجّه ابن عربي نقده العنيف فقط لصورة العقل بمعناه الفكري، ويرصد اقترافه لثلاثة عيوب أساسية: عيب التقليد، وعيب التقييد، ثم عيب الموضوعية والحياد^(٢).

١- عزام، محمد المصطفى- الخطاب الصوفي- مصدر سبق ذكره- ص ٢٦٧.
٢- المصباحي، محمد - ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام "نعم" و"لا" - نقلاً عن موقع "معايير" الإلكتروني.
WWW.maaber.or

- العيب الأول: عيب التقليد إذا نظرنا إلى الكيفية التي يحصل بها العقل في منزلته الظاهرية على معطياته المعرفية، نجده لا يستطيع أن يدرك بنفسه لا الظواهر الخارجية ولا المعاني الغيبية، وإنما هو يقوم بذلك بالواسطة، عن طريق الاستدلال والحد، سواء على صعيد الطبيعة أو على صعيد ما بعد الطبيعة. فبالنسبة لظواهر الطبيعة، كالألوان مثلاً، أو أسرار الذات والأسماء الإلهية، يبدو العقل عاجزاً أن يقف عليها بنفسه ومباشرة^(١). عن افتقار العقل إزاء غيره يقول: "إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول". ويضيف في ن.ص.: «وقد علم الله أنه جعل في القوة المفكرة التصرف في الموجودات والتحكم فيها بما يضبطه الخيال من الذي أعطته القوى الحسية، ومن الذي أعطته القوة المصورة...» كما يقول: "فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب". فالألوان إنما يدركها العقل عن طريق الحواس: "... وكذلك القوة البصرية جعل الله العقل فقيراً إليها فيما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها؛ وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس"^(٢). عن تبعية العقل للحواس والخيال يقول: "وإدراك العقل على قسمين: إدراك ذاتي، هو فيه كالحواس لا يخطئ؛ وإدراك غير ذاتي، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحس. فالخيال يقد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال، فيجد الأمور مفردات، فيحب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل، فينسب بعض المفردات إلى بعض. فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب؛ فيحكم العقل على ذلك الحد، فيخطئ ويصيب. فالعقل مقلد، ولهذا اتصف بالخطأ". أما الصفات والأسماء والذات الإلهية فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلا بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقل بنفسه بالنسبة لموارده المعرفية، سواء إزاء الحواس والخيال أو إزاء القلب. من هنا جاء افتقاره وتبعيته لغيره: "يا أخي، ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها"^(٣). ويستخلص ابن عربي بأنه إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلد الخبر؛ فهو أولى من تقليد العقل، لاسيما عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات الإلهية، التي يتكفل الله نفسه بالإخبار عنها. عن عيب التقليد يقول: "فقد علمنا ما عنده [العقل]"

١- (الفتوحات، ١: ٢٨٩).

٢- (الفتوحات، المصدر نفسه- ١: ٢٨٩). (المصدر نفسه ٢: ٦٢٨)

٣- (الفتوحات، ١) المصدر نفسه، ج ١: ٢٨٩.

شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربّه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره - وقد عرف أن فكره مقلدٌ لخياله، وأن خياله مقلدٌ لحواسه؛ ومع تقليده، فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدرّكة... فتقليد الحق أولى". ويضيف: "... فيعرف الأمور كلّها بالله، ويعرف الله بالله؛ إذ لا بدّ من التقليد. وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلّها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب". "فقلّد ربك؛ إذ لا بدّ من التقليد، ولا تقلّد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كما هو. فحينئذ تكون عارفاً، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح"^(١).

بذلك يتضح لنا مورداً أساسياً من الموارد التي يؤسس عليها العرفاء نظريتهم المعرفية. ونعني به مورد الشرع الذي يتأتى إليهم بالإخبار الإلهي عن طريق الأنبياء والأولياء. فالعقل الاستدلالي الذي يعتمد على المنطق والتجربة يصل في جهوده إلى الحد الذي لا يستطيع معهما مواصلة التعرف على حقائق الأشياء في علها الباطنة. أما الشرع المقبل إلينا من الغيب فهو يجيئنا بالخبر المسلّم به، وإن خفي علينا ما يختزنه من أسرار.

- **العيب الثاني:** هو عيب الحصر والتقييد ويتجلّى في نظر الشيخ الأكبر في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحد والبرهان. ذلك أنه لما كانت نظرية الحد تنطلق من اعتبار أنه لا يوجد للشيء الواحد إلا حد واحد، بحكم حيازته لماهية واحدة فقط، وأن هذه الماهية محصورة في مقومين اثنين فقط، هما جنسها القريب وفصلها الذي يميزها داخل هذا الجنس عن بقية الماهيات، فإن حدّ ذات الشيء معناه، في نظر ابن عربي، إعطاء صورة فقيرة عنها، لأنه يستبعد كلّ الصفات الأخرى التي تتحلّى بها الذات، ما خلا الصفتين اللتين يُعنقد أنّهما أساسيتان. ويظهر عيب التقييد بكيفية سافرة وغير مقبولة عندما يتناول العقل على الذات الإلهية التي هي، بالتعريف، غير قابلة للحدّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاق^(٢). لكن ليس معنى هذا أن ابن عربي يتخذ موقفاً لا أدرياً من الذات الإلهية؛ بل إنه يقترح بديلاً للوقوف على غناها وقابليتها للتحلّي بصور لامتناهية، هو طريق القلب، لأنه مكان يسع كلّ شيء، ولأنه لا يقيد ولا يحصر، بل يحيط بكلّ الصور في تقابلها وتواردها المستمر على الذات^(٣).

١- الفتوحات- المصدر نفسه - ص ٢٩٠.
٢- انظر: الفتوحات، ٢: ٤٦١؛ ٣: ١٦٢؛ ويقول: "فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التحلّي في كلّ صورة". (ن.م، ٣: ٥١٥)؛ ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقييد له! انظر مثلاً: ن.م، ٣: ٢١٩؛ ٤: ٣٣٢؛ غير أنه يقبل أحياناً وصف الله بالإطلاق في التقييد؛ انظر: ن.م، ٣: ٤٥٤.
٣- المصباحي - المصدر نفسه.

- أما العيب الثالث للعقل البرهاني، فيتمثل بنظر ابن عربي، يتمثل في ادّعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعية ومحايدة تصمد أمام تحولات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتطاحن المعتقدات. بل يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأن كل معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفي وتاريخي معين؛ ولا يمكن القول أبداً بحقيقة خارجة عن مدركها وفاعلها الذاتي والموضوعي^(١). ومما يدل على ذلك أن المبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عملياته المعرفية، كمبدأ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية إلخ، ليست في مأمن من الخطأ والضلال. ولعل اختلاف أهل الفكر والنظر فيما بينهم خير دليل على عدم صحة دعوى موضوعية وثبات المعرفة العقلية^(٢)، في مقابل أهل الكشف والوجود من الأنبياء والأولياء، الذين لا نجد - حسب ابن عربي - أي أثر للخلاف والصراع فيما بينهم؛ بل كل واحد منهم يؤيد كلام السابقين عليه. وبهذه الجهة يكون شيخ مرسية أقرب إلى الإيمان بأن طريق الاتفاق والتسليم والتقليد أولى وأسلم للوصول إلى العرفان الحق من الخلاف والصراع والابتداع^(٣).

يعتقد أهل الميتافيزيقا البعدية أن البحث في النص المقدس ومجمل الموضوع الخارجي - المسلم به - يمثل حاجة عقلية. وهذه الحاجة تبين بأن العقل لا يتقبل وجود مفارقة وتناقض في الموضوع المبحوث، وكل مفارقة يجدها ستعبر لديه عن خطأ محتم، فإما أن يكون الخطأ راجعاً إلى الموضوع أو إلى اكتشاف العقل ذاته، وبالتالي كان لا بد من البحث عن الاتساق الذاتي وإبعاد المفارقة. وهنا يطالعنا السؤال كالتالي: لماذا لا يقنع العقل بالمفارقات والتناقضات، ومنها تلك المتعلقة بالموضوع الخارجي إذا ما كان من المسلمات المفترضة صحتها، كالواقع الموضوعي والنص المقدس؟

والجواب يقدمه البعض على ذلك يرى أن العقل لا يحتمل إطلاقاً أن تكون هناك مفارقة في الموضوع الثابت التصديق، لا سيما تلك المتعلقة بالتناقض. فهو يرى أن نفي التناقض من الحقائق يعد من الضرورات (العقلية)، وأي سياق معرفي يحمل المفارقة يعد سياقاً كاذباً، أو أنه يتضمن المضمون الكاذب. وهنا لا بد من إبراز الفارق - في الموضوع الخارجي - بين النص من جهة، والواقع والوجود من جهة ثانية. فلكون النص يتضمن تكويناً

١- عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه، انظر مثلاً: ن.م، ٢: ٣١٩.
٢- عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم، انظر مثلاً: ن.م، ٢: ٣١٩؛ غير أن هيدغر كان يعتبر الصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس سوى صراع عشاق؛ وإلا فإن الحقيقة واحدة، والجميع يقولون الشيء الواحد نفسه؛ انظر: Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Paris, 1965, pp. 110, 152.
٣- المصدر نفسه.

معرفياً، فإن حمله للمفارقة يفضي إلى تكذيبه؛ ما لم يحتمل التأويل لإبعادها. في حين إن حمل الواقع أو الوجود للمفارقة لا يفضي إلى تكذيبه؛ باعتباره ليس من الأمور المعرفية التي يجري عليها التصديق والتكذيب، بل لو ثبت أن هناك مفارقة في الواقع أو الوجود فعلاً؛ فسيضطر العقل إلى التسليم بها، وإن كان من الناحية العملية أن العقل يستعين في مثل هذه الحالة بسلاح التأويل لإبعادها، فهو لا يتوقف عن الاعتقاد بنفي التناقض والمفارقة عن الواقع والوجود طبقاً للضرورة الوجدانية. أي أن الكشف الذي يمارسه العقل في هذه الحالة ليس من الكشف المنطقي، بل هو كشف وجداني^(١).

ولأجل التمييز المعرفي يستظهر باحثون عددًا من المسلمات يتخذها العقل درية له في فهم الوجود ومفاراته:

أولاً: المسلمات المنطقية: وفيها إن العقل يكشف بذاته عن إبعاد المفارقات في قضايا المنطقية والعقلية، لأن كل اعتقاد بمصادقية المفارقة بمعنى التناقض؛ سوف يجر إلى سائر القضايا العقلية، فتكون المعرفة بذلك مستحيلة.

مسلمات ميتافيزيقية: وفيها إن العقل يبعتها عن المفارقة وإن لم يمتلك دليلاً على ذلك. فمثلاً بإمكان العقل أن يستبعد الاعتقاد القائل بأن وراء هذا العالم آخرة تنتظر البشر، وأنه في الوقت ذاته لا توجد آخرة وراء هذا العالم. فالعقل في هذه الحالة يرى من البداية إما أن تكون هناك آخرة وراء هذا العالم أو لا تكون، ولا يمكن الجمع بين الاعتقادين. لكن هذه البداية غير خاضعة للدليل والبرهان^(٢).

مسلمات تجريبية وحسية: وفيها إن العقل بإمكانه أن يكشف عن صدق ما يعتقده من نفي التناقضات. فمثلاً لو أن شخصاً أخبرنا بأن زيداً الذي نعرفه قد مات بالأمس، وأنه في الوقت نفسه لم يزل حياً، ففي هذه الحالة بالإمكان تكذيب هذا الاعتقاد بالكشف عن أن زيداً إما أن يكون قد مات فعلاً، فهو ليس بحي، أو العكس^(٣).

مسلمات الواقع الموضوعي: وفيها إن العقل يستبعد مفارقات الواقع، وهو وإن لم يمتلك الدليل على تعميم هذا الاستبعاد، لكنه يجعل منه مجالاً للتحدي. وتعد هذه المسلمات الوحيدة التي تنطوي على التحدي. ولو ظهر للعقل أن الواقع يتصف بالتناقض والمفارقات، فسيكون من الصعب على العقل أن يذعن لهذا الظهور، لذلك نقدر بأن أول فعل يتخذه هو

١- محمد، يحيى - علم منهجا لفهم الديني - دار العارفللمطبوعات - النجف الأشرف - العراق - ٢٠١٦ - ص ٣٦٥.
٢- المصدر نفسه - ص ٣٦٦.
٣- المصدر نفسه - ص ٣٦٦.

تأويل الواقع بما يبعد المفارقة عنه. أما لو تبين أن الواقع يحمل - فعلاً وحقيقة - التناقضات وأصبح العقل عاجزاً عن تقديم التأويلات - وهو ما لا يمكن توقعه - فعندئذ سوف يدعن لهذا الأمر مضطراً، وتصبح التصورات العقلية الأولى عن الواقع تصورات خاطئة.

لكن لو سلمنا بمنطق مفارقة الواقع، لكان ذلك يتيح تقديم احتمال مبرر لإمكانية اتصاف العالم الميتافيزيقي المجرد بالمفارقات. أما المسلمات المنطقية فستبقى بحسب النظر العقلي نائية ومصونة عنها، باعتبار أن ذلك يفضي - كما قلنا - إلى استحالة المعرفة أو انهيارها كلياً. في حين سيكون النص المتصف بالمفارقات نصاً كاذباً لدى العقل إن تعذر إنفاذه عبر التأويلات التي تعيد له اتساقه وتتأى به عن هذه التناقضات.^(١)

٣- مفارقات العقل الممتد:

نقصد بالعقل الممتد أو العقل الامتدادي هو ما تتعقد عليه البنية المعرفية الداخلية للميتافيزيقي البعدية. من أهم مفارقات هذا العقل في مساره الامتدادي أنه يجاوز كل مشاغل العقل المقيّد من دون أن ينفصل عنه. ولما كان من خصائص العقل الامتدادي، تبعاً لمنهج المفارقة العرفانية، جمعه للأضداد، فإنه يستطيع في مثل هذه الحال أن يُدرج العقل البرهاني كمرتبة لا مناص منها في مراتبه المتعددة الأطوار. مع ذلك لم يكفّ العرفاء عن نقد العقل الحسي باعتباره عقلاً مانعاً لفهم حقائق الوجود. إذ من أعجب الأمور عند العرفاء كما يقول العلامة الشعراني، كون الإنسان يقلد فكره ونظره، وهما محدثان مثله، وقوة من قواه التكوينية التي خلقها الله فيه. وجعلها خديمة العقل، ويقلدها العقل فيما تعطيه هذه القوة، مع علمه أنها لا تتعدى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى مثل القوة الحافظة والمصورة والمتخيلة، والقوى التي هي الحواس من لمس وطعم وشم وسمع وبصر. ومع هذا القصور كله يقلدها العقل في معرفة ربه، ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى السنة رسله، فهذا - حسب قولهم - من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط، وكل صاحب فكر تحت هذا الغلط بلا شك إلا من نور الله بصيرته، وأطال في ذلك^(٢).

فإذا اتفق للعقل أن يحصل شيئاً من هذه الأمور بهذه الطرق، ثم أخبره الله بأمر ما توقف في قبوله، وقال: إن الفكر يردّه، فما أجهل هذا العقل بقدره ربه كيف قلد فكره، فقد علمت أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإذا كان بهذه المثابة فقبوله عند ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه^(٣).

١- المصدر نفسه - ص ٣٦٧.
٢- الشعراني، عبد الوهاب- لوائح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية - تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي.
٣- المصدر نفسه - المجلد الأول - ناشرون ٢٠١٥ - ص ٢٦٥.

فالعقل عند العارف يمكن أن يدرك الحقائق الإلهية والمكاشفات الربانية ولكن لا بذاته، بل بالاستعانة بقوة أشرف منه، واستبانة نور هو أضوأ وأتم منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانية التي فيها المصباح، فيدرك الحقائق بواسطتها، وبعد اتصال العقل بالنور القدسي المطلق تنتزل عليه المعارف والحقائق، فيدركها كما يدرك سائر المدركات الجزئية التي هي دونه، فهو يدرك ما دونه وما فوقه بالواسطة، ولكن دور العقل في كلا حالتي الإدراك هو القبول فقط، وهذه مسألة بالغة الأهمية في المعرفة العرفانية.^(١)

إن الوظيفة الأساس للعقل عند العارف، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزيلها عليه من عالم القدس، ولعملية القبول دور بالغ الأهمية في المعرفة العقلية، وهو ينسجم في الأصل مع دقة العقل ووظيفته الوجودية، والتي هي التقييد والضبط من وجهة نظر العارف، كما يقول ابن عربي: "ولكن مما هو عقل، حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقل"^(٢).

٤- مفارقات التعالي والتداني

أ- **التعالي الوجودي (Ontological transcendence)** يعني التعالي الوجودي أن الله متميز وجودياً عن العالم. ويذهب إلى هذا النوع من التعالي بعض فلاسفة الميتافيزيقا القبلية الذين يعتبرون الله جوهرًا مستقلاً. ويرفض هذا التعالي بعض الفلاسفة مثل سبينوزا، الذين لا يعتقدون إلا بجوهر واحد، ويعتبرون الحق والخلق جانبيين لهذا الجوهر. ومن وجهة نظر الدين وفلسفة الـ (theism)، يتميز الخلق عن الحق بمستوى تمايز المحدود عن اللامحدود. وتبعاً لمنظومة الفيلسوف واللاهوتي الألماني مايستر إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٨)، فسجد تأويلاً يعرب عن تمايز بين عميق في العلاقة بين الله والعالم، بحيث لو اعتبرنا الخلق ذا وجود-كما يستفاد من إيكهارت - لكان علينا أن نعتبر الله فوق الوجود. ولو اعتبرنا الحق وجوداً، لكان علينا أن نعتبر الخلق عدماً^(٣).

ب- **التعالي المنطقي (Logical transcendence)** ويعني أن الله يرفض الخضوع لقوانين المنطق المتداول - ويقول ديكارت إن الله بمقدوره أن ينقض قوانين المنطق.

١- ناصر، فادي- فلسفة العرفان النظري- مصدر سبق ذكره - ص ٤١٥.
٢- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، مرجع مذكور، ج ١- ص ٩٤.
٣- انظر: الكاكائي - وحدة الوجود برواية ابن عربي وإيكهارت- مصدر سبقت الإشارة إليه- ص ٦٣٠.

ووحدة وجود ابن العربي وإيكهارت تعتقد - وكما رأينا يمثل هذا النوع من التعالي من خلال اعتقادها أن الله جمع الأضداد.

ج- **التعالي المعرفي (epistemological transcendence)** ومعناه أننا لا يمكننا أن يكون لدينا أي نوع من الإدراك المتعارف لله، ويحمل توما الأكويني مثل هذا الاعتقاد في الفلسفة المسيحية. ويعتقد ابن العربي وإيكهارت إن هذا النوع من التعالي متصل بمقام ذات الله.

د- **التعالي المفاهيمي (Conceptual transcendence)** طبقاً لهذا النوع من التعالي لا يمكن لأي مفهوم أو تعريف أو وصف أن يستوعب الله. فلا يمكن تعريفه ويتعذر التحدث بالرسم عنه. ولا يمكن قياسه بشيء، ومن المحال تشبيهه بشيء^(١). وطبقاً لنظرية وحدة الوجود، الله تعالى قريب من جميع الموجودات، بل هو عينها. ومن جانب آخر وعلى ضوء تنزيه الله تعالى ينبغي فهم حقيقة التمييز بين الأحادية المنزهة عن عالم الموجودات، والموجودات المكتظة بشوائب الكثرة والتعدد^(٢). وما من ريب سنكون بإزاء مفارقة وتناقض الشيء قريباً وبعيداً في آن واحد. ويطوي هذه الفكرة غموض أكبر حينما لا يتحقق - طبقاً لنظرية وحدة الوجود - سوى وجود أو موجود واحد في عالم الوجود. إذن فما هو معنى القرب والبعد في مثل هذه الحال؟ يرى ابن عربي أن من أعجب الأمور التي يعتقد بها أهل التوحيد هو وصف الله بالقرب والبعيد. فإلى أي أحد قريب؟ وعن أي أحد بعيد؟^(٣)

ثمة قاعدة يستحسنها العرفاء ومفادها: إن: "الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه"، لذلك إذا تجاوز القرب الحدّ انعكس إلى بُعد وتحوّل إلى حجاب، وهذا يلاحظه ابن عربي في الفتوحات بقوله: إن "القرب المفرط حجاب كالبعد المفرط، ومن وقف على سرّ وجود العالم من حيث إيجاد الله إيّاه، عرف ما أشرنا إليه... وقد علمنا إيماناً أنّ الله أقرب إلينا من حبل الوريد، لكن لا نبصره لهذا القرب المفرط. وقد علمنا إيماناً أنه على العرش استوى، فلا نبصره لهذا البعد المفرط عادة أيضاً... فإذا أغناك فقد أبعدك في غاية القرب، وإذا أفقرك فقد قربك في غاية البعد"^(٤).

١- المصدر نفسه - الصفحة نفسها.
٢- الكاكتاني، قاسم - وحدة الوجود برواية ابن عربي ومايستر إيكهارت، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار المعارف الحكيمة - بيروت- ٢٠١٨- ص ٤٥٠.
٣- الفتوحات المكية - الجزء الرابع - المصدر نفسه - ص ٣٧٢.
٤- المصدر نفسه- الصفحة نفسها.

٥- مفارقة الزمان والمكان:

تُعتَ العرفاء بـ "أبناء الوقت". وما ذلك إلا لإدراكهم حقيقة المفارقة بين الأزل كمقول يدل على الزمان الإلهي وبين الزمن الفيزيائي بما هو مقدار الحركة في الطبيعة. وفي حين قال بعض العرفاء بأن الزمن أمرٌ موهوم يذكر صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية بأن الزمان أمرٌ وجودي، ويعتبر أن الوجود هو غاية الزمان والحركة، والحركة من لوازم الطبيعة السيّالة، والطبيعة قائمة بالمادة والجسم، وبالتالي فإن الحركة معلولة لفيض الحق والزمان من لوازمها.^(١) ومنهم من ذهب إلى أن نسبة الأزل إلى الله نسبة الزمان إلينا^(٢)، ونسبة الأزل نعت سلبي لا عين له، فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود؛ وعليه يكون الزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة؛ لأن كل شيء تفرضه يصح عنه السؤال، بـ"متى" ومتى سؤال عن زمان، فلا بد أن يكون الزمان أمراً متوهماً لا وجوداً، ولهذا أطلقه الحق على نفسه في قوله: **{وكان الله بكل شيء عليمًا}**^(٣) و**{الأمر من قبل ومن بعد}**^(٤).

تُعدّ مسألة ربط الحادث بالقديم، من المفارقات في الفلسفة المشائية. فمع القول بأنّ علّة الحادث يجب أن تكون حادثه، وعلّة المتغيّر يجب أن يكون لها تغيّر، كيف يمكن أن ننسب العالم الحادث والمتغيّر إلى الله القديم غير المتغيّر؟

لدى الفلاسفة إجابات مختلفة عن هذا التساؤل، غير أنّ هذه المفارقة قد امتزجت في نظرية وحدة الوجود بمفارقات أخرى من قبيل التنزيه والتشبيه والحلول والتعالي، وأصبحت أشدّ غموضاً. إذن فالعالم الذي هو تجلّي الله، قديم، كما أنّه متجدّد باستمرار أيضاً بسبب الخلق الجديد. كما أنّ الله الذي بلا زمان يصبح زمانياً طبقاً لوحدة الحق والخلق. ومعنى هذا أن التجلّي الإلهي، زمني وكذلك ما وراء زمني. وحسب العرفاء إنّنا لو نظرنا إلى العالم من جانب الله لرأيناه قديماً، ولو نظرنا إليه من جانب الخلق لرأيناه حادثاً^(٥). ويعتقد ابن عربي أنّ الله خلق العالم بالحق المخلوق به الذي هو تجليه أو عينه. والحق المخلوق به الذي يُعدّ أصل المخلوقات جميعاً، لا متّصف بالتقدّم على العالم، ولا متّصف بالتأخر:

الحقيقة الكلّية التي هي للحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. هي القديم إذا وصف بها قديمة، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة.. إن هذه

١- سجادي، جعفر- قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين- ترجمة: علي الحاج حسن- دار المعارف الحكيمية- بيروت ٢٠٠٦ - ص ٢٣٨.
٢- راجع: الشعراي، عبد الوهاب- لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية - تحقيق العكف: أحمد فريد المزيدي- دار ناشرين - بيروت- ٢٠١٥- ص ٢٦٧.
٣- سورة الأحزاب - الآية ٤٠.
٤- سورة الروم - الآية ٤.

5- Etienne Gilson, History of..., p. 757.

الحقيقة لا تتّصف بالتقدّم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها، لكنها أصل الموجودات عموماً، ويمكن طرح هذه المفارقة على مكانية ولا مكانية الله أيضاً، إذ طبقاً لوحدة الوجود يُعد الله بلا مكان، كما أنه حاضر في المكان في الوقت نفسه^(١).

٦- مفارقة العلة والمعلول:

من وجهة النظر الفلسفية ليس بمقدور العلة أن تكون معلولة لنفسها، أو معلولة لمعلولها، لأن ذلك ينتهي إلى الدور المصرح أو الدور المضمر، والذي يعني توقف الشيء على نفسه، وبالتالي تقدم الشيء على نفسه، وهو ما يعني اجتماع النقيضين. أمّا في نظرية وحدة الوجود، فعالم الوجود معلول لله، وتعود العلية إلى التجلي، أي أن العالم مظهر الله. والنتيجة هي أن تكون العلة والمعلول شيئاً واحداً طبقاً لقاعدة وحدة الظاهر والمظهر. وهذا ما تشير إليه كلمة ابن عربي المعروفة "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"^(٢). والمفارقة الأخرى التي على ارتباط بخلقه العالم ويمكن زجّها ضمن المفارقة السابقة وهي أنّ الله ساكن في ذاته، غير أنّ الأشياء تستمدّ حركتها من هذا السكون.

ولهذا السبب نجد الشيخ الأكبر كيف كان حائراً في الخلق، هل هو موجود أم معدوم؟ وهل هو حي أوميت؟ ولهذا يصف المخلوقات: والخلق صور خيالية... وهم محو في عين ثبوتهم، وعدم في حال وجودهم، أولئك هم الصامتون الناطقون والميتون والأحياء^(٣).

٧- مفارقة الوجود والعدم:

من المسائل المهمة التي نواجهها في نظرية وحدة الوجود هي اعتبار الخلق عدماً محضاً من جهة، وعين وجود الله من جهة أخرى. وغاية العرفاء هي الفناء أو العدم الذي هو عين الوجود المحض. والنواة الأساسية التي تتمحور فيها مفارقة الوجود والعدم هي تتألف من مفارقة الفناء من أجل التحوّل إلى وجود إلهي.

ابن عربي لا يعتبر الوجود والعدم ضدّين لا يمكن جمعهما. فهو يعتقد: أنّ الوجود والعدم ليسا كالبياض والسواد اللذين لا يجتمعان. كما لا يعتبرهما كالمتناقضين اللذين لا يمكن رفعهما، ولذا سيشير إلى انطوائهما على مفارقة جليلة القدر لا يعلمها كثير من الناس. كما لو أنه يشير إلى تلك الأمور اللطيفة التي خرجت من الغيب إلى الشهادة ثمّ انتقلت إلى الغيب. ولكن ما هذه الأعراض الكونية.. هل هي أمور وجودية عينية، أم أحوال لا تتصف بالعدم ولا بالوجود، ولكن تعقل بحسب النسب؟!^(٤).

1- Michael Levine, op.cit., p. 105.

٢- الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص: ٤٥٩.

٣- الفتوحات المكيّة، ص: ١٧٩.

٤- الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص: ٧٩.

ولأن إدراك وحدة الوجود هي وراء طور العقل، فسنجدها ماثلة عند ابن عربي في قضيتين: الأولى تحكي عن تماثل الحق والخلق، والثانية تبين التمييز بين الاثنين. وتعود جميع المفارقات والتناقضات التي ذكرناها إلى الجمع بين هاتين القضيتين غالباً. كما أن الجمع بينهما ينتهي إلى اجتماع الضدين، وبالتالي إلى اجتماع النقيضين. وفي مثل هذه الحالة ليس بمقدور المنطق المتعارف المؤسس على "امتناع اجتماع النقيضين" أو مبدأ "الهوية"، أن يقبل وحدة الوجود بجميع تناقضاتها ومفارقاتها، لأن مبدأ وحدة الوجود قائم على القبول بوحدة الضدين واجتماع النقيضين وتأسيس بمبدأ باسم "هو لا هو"، غير منسجم مع المنطق المذكور.^(١) فالأيام بالتناقض، إحدى الخصوصيات الكلية لأنواع المذاهب العرفانية... وبما أن لوحدة الوجود جذوراً عرفانية حتى وإن تزيت بزبي العقل والمنطق، فلا بد أن نتوقع منها أن تكون موهمة بالتناقض^(٢).

ثم يبلغ بعد ذلك النتيجة التالية وهي أن العرفان غير منسجم نهائياً مع القوانين والقوالب المتداولة في التفكير، وينقض قواعد المنطق بشكل صريح^(٣).

يقوم أساس وحدة الوجود على أصل "هو لا هو"، أي اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين. وليس بمقدور أحد أن يصف العالم، ويدرك حقيقة الأشياء بطريقة المنفصلة المانعة للجمع، بل لا بد لمعرفة العالم من توفر قدر من الانعطاف بحيث نقبل جمع الأضداد، ورفع النقيضين. بالمفارقة لا تتبثق من عجزنا عن إدراك العالم فقط، وإنما هي حقيقة متصلة بعلم الوجود وكامنة في ذات الوجود. فطبقاً لوحدة الوجود لا يتحقق أي شيء سوى وجود واحد. والوجود نفسه عبارة عن جمع الأضداد، حيث يجمع الأضداد في حقيقة واحدة^(٤).

ولذلك نجد في اللقاء الذي تم بين ابن عربي وابن رشد لقاءً بين النهج الفلسفي لابن رشد الذي يبحث عن معرفة "الموجود بما هو موجود" ويقوم على أصل "الهوية"، وبين الشهود العرفاني لابن عربي القائم على مفارقة "هو لا هو".

ابن رشد يعترف بالمقام العرفاني لابن عربي، لكنه كان يريد أن يعرض فهمه على فهم ابن عربي، وإدراك مدى صحته أو سقمه. لهذا لما سمع كلمة "نعم" من ابن عربي، زاد فرحه، لكنه حينما سمع منه كلمة "لا" انقبض وتغير لونه، وشك فيما عنده، وأصيب بالحيرة

١- الكاكائي، قاسم- وحدة الوجود برواية ابن عربي وايكهارت -

٢- و.ت. أستيس، العرفان والفلسفة، ص ٢١٨.

٣- المصدر نفسه، ص ٥٨.

4 - William Chittick, The Sufi..., P. 112.

بين تناقض "نعم ولا". وينبيري ابن عربي بعد ذلك ليشرح له عظمة السر بين "نعم ولا" قائلاً:
"قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها"^(١).

جمع الضدين والنقيضين "هو لا هو" أساس مفارقة وحدة الوجود:

رأينا من قبل أن مفارقة (هو لا هو) تمثل أساس وحدة الوجود عد كل من ابن عربي وإيكهارت. وهذا الأمر ليس سوى اجتماع الضدين، وبالتالي اجتماع النقيضين. ولذلك يقول ابن عربي: الحق في الأمور أن تقول في كل أمر تراه أو تدركه بأي قوة كان الإدراك إن ذلك الذي أدركته هو لا هو، فالغير على الحقيقة ثابت لا ثابت هو لا هو^(٢).... فيعرف عند ذلك العبد أن الحق هو لا هو^(٣)... فهو هويتنا لا هويتنا^(٤).

ويعتقد ابن عربي ان الكثير من النصوص الدينية في حقل التنزيه والتشبيه تُشعر بمفارقة (هو لا هو). فحينما كان نوح عليه السلام يدعو قومه إلى التنزيه الصرف، وبيناهم عن التشبيه، وفي رده على سؤال حول صواب نوح أو عدم صوابه في دعوة قومه إلى التنزيه الصرف، ونهيه لهم عن التشبيه، كانت إجابته طبقاً للمفارقة الدائمة وهي "نعم ولا"^(٥).

يعتقد ابن عربي أن مفارقة "هو ولا" تؤلف أساس الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ومن هذه الآية الكريمة {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى}.^(٦) التي يقول فيها:

إن مبنى الأمر الإلهي أبداً على هو لا هو، فإن لم تعرفه كذا فما عرفته، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، فهذا عين ما قلناه من أنه هو لا هو، وهنا حارت عقول مَنْ لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه... وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة موضع حيرة، هو لا هو ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، فختم بما به بدأ، فياليت شعري من الوسط، فإنه وسط بين نفي وهو قوله وما رميت، وبين اثبت وهو قوله ولكن الله رمى، وهو قوله ما أنت إذ أنت لكن الله أنت... لأنك تنظر إليه من وجه فتقول هو حق وتنظر إليه من وجه فتقول هو خلق، وهو في نفسه لا حق ولا غير حق... فإذا هم مظلومون حيارى.... ثم صدق الله هؤلاء الخواص في حيرتهم بقوله لا خص خلقه علماً ومعرفة، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، نفي عين ما أثبت فما أثبت وما نفي فأين العامة من هذا الخطاب؟ فالعالم بالله حيرة والعلم بالخلق حيرة.

- ١- الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥٤.
- ٢- الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٧٩.
- ٣- المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠١.
- ٤- المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٦.
- ٥- فصوص الحكم، فص حكمة سيوحية في كلمة نوحية، ص ٦٨-٧٤.
- ٦- سورة الأنفال، الآية ١٧.

أولاً: المفارقة في الحقل القرآني – العرفاني:

١- مفارقة التأويل:

مدار المفارقة في فهم الكلام الإلهي، لدى العرفاء يقوم على التلقّي من المتكلم نفسه. أي من الله لا من فكر المتلقي مهما بلغ من السعة والذكاء. وهم في هذا يتبعون صراط الإنصات والتدبّر والصبر على الفهم، وهذا ما يوحى به قوله تعالى: **وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**^(١). فالقصد الإلهي من الآية هو تعليم الناس وهدايتهم إلا أن فهم كلماته على حقيقة الصراط لا يأتي إلا بالصبر والدعاء.

ولا يقبل العارف حصر ظواهر القرآن بهذه المعاني التي تتبادر إلى أذهان بعض الأشخاص من ظاهر الكلام. وفي المقابل ثمة من يرى أن "الظاهر" هو معنى محدد لا يجوز نسبة غيره إلى القرآن، والعرفاء يرون أن هذا الموقف التفسيري غير صحيح، فإن في دائرة الظاهر وجوهاً ومعانٍ عدة، ولا ينبغي أن نسد باب استفادتها من القرآن سواء كان هذا المستفيد عارفاً أو غير عارف. وعليه فإن من حق العارف أن يفهم من القرآن معنى، ويبنى استفادته وفهمه على مبادئ وجودية ومعنائية، حتى لو كان هذا المعنى لا ينسجم مع منهج الأدباء وأهل اللغة في التفسير ونسبة المعاني إلى الألفاظ. لذا يؤمن العارف بأنه إذا حصرنا معاني الكلمات وظواهر القرآن بناسوت الوجود والفكر العرفي المحدود، فلن يبقى ثمة مجال لهيرمينوطيقاً مقبولة. فعنده أن هذه الطريقة تحصر العلاقة بين المعنى وبين المستوى الحسي والناسوتي للوجود؛ ولكن ثمة مستويات أخرى تتجلى وتظهر "فيها المعاني بطريقة مختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الهيرمينوطيقا العرفانية أو التأويل العرفاني يقدم على أنه تفسير ظاهري، واستظهار بعض المعاني التي عجز الآخرون عن استظهارها وفهمها من القرآن. وإذا أردنا نقد الفكر الهيرمينوطيقي العرفاني وعرض تأويلات العرفاء على محك النقد، لا يصح لنا أن نبدأ من المرحلة الأخيرة أي مرحلة استفادة المعنى من الألفاظ؛ بل لا بد من البدء من المباني الوجودية التي يبني عليها منهجه ورؤيته التفسيرية. واعتماد الخيار الأول أي البدء من المرحلة الأخيرة والاعتماد على اللغة لنقد تأويلات العرفاء فيه من الخلل المنهجي ما لا يخفى^(٢).

يعني تأويل الشيء أو الكلمة كما اتفق أكثر العلماء والعرفاء وإعادته إلى أصله الأول، وهو الرجوع وفي تأويل الكتاب الإلهي يدل على صرف الآية إلى ما تحتمله من

١- سورة طه - الآية ١١٤
٢- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهيرمينوطيقا- مصدر سبق ذكره.

المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة، كأن المؤول للكلم ساس الكلام ووضع المعنى في موضعه^(١)، أما المدارس الإسلامية على اختلاف مشاربها، من فقهاء ومتكلمين أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، يتفقون على حصر حدود التأويل بحدين اثنين: الحد الأول مواضعه اللسان، وما تعنيه الكلمة في مجال التداول اللغوي، والثاني حد العقل وما يؤشر عليه من فهومات ومصاديق، خاصة عند التيار الاعتزالي، والفوراق الكبير.

من حيث المنطلقات المنهجية بين أهل التصوف والعرفان وبين أهل اللسان والبيان من الفقهاء ورجال الدين عموماً، أن الألفاظ هي فقط السبيل الوحيد لفهم مقاصد المتكلم عند أهل البيان، بينما الأمر على العكس من ذلك تماماً عند أهل التصوف والعرفان، فإن فهم مراد المتكلم عندهم هو السبيل لفهم كلامه، يعبر عن ذلك الإمام أبو حامد الغزالي حين يقول: "والذي تتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً، والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ"^(٢). وإذا كانت اللغة عند الفلاسفة واللغويين هي "كل نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال"^(٣)، فإنها عند الصوفية صارت تجربة وليست مجرد وسيلة إبلاغ فقط^(٤)، مع أنه قد ثبت في النصوص أن القرآن الكريم له وجه ظاهري وآخر باطني، فقد جاء في الحديث أن رسول الله عليه السلام قال: "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولك حد مطلع"^(٥)، وعلق الإمام الشاطبي في موافقاته على هذا الحديث فقال: "فسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأن الله تعالى قال: "فما هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً"^(٦)، والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون الكلام نفسه، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام، وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه"^(٧)، فيكون الظاهر لأهل البيان، والباطن لأهل العرفان^(٨).

- ١- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ج ٢، ١٩٧٣م، ص ١٧٣.
- ٢- أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٦٥.
- 3- *André Lalande. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, puf, edition 1962, pp 553-554.
- ٤- حمو، فرعون- عقيدة التجليات عند شيخ الصوفية الأكبر ابن عربي - بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- إشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق ٢٠١٨- ص ٣٠٤.
- ٥- الحديث رواه الإمام الطبري في تفسيره ج ١ ص ١٦، ورواه ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام ج ١/ ٢٨٨، ورواه الإمام البيهقي في شرح السنة، ج ١ ص ٢٤١، ورواه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه الجامع الصغير وقال إنه حديث حسن ص ٢٧٢٧،
- ٦- سورة النساء، الآية ٧٨.
- ٧- أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ص ٢٠٨.
- ٨- حمو، فرعون - مصدر سبق ذكره - ص ٣٠٥

يوضح الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان في سياق اشتغاله على ما ذهب إليه ابن عربي هذا الصدد، لقد أشار إلى واحدية المنهج الأكبر في فقه التعرف على النظام الدقيق الذي تتحكم إليه صلات الوصل بين وحدة الحق ووحدة الخلق. "فالقول بأن التجلي الإلهي شيء آخر غير الله-كما يلاحظ كوربان-. لا يعني القدح في ذلك التجلي باعتباره "وهمياً"، بل بالعكس تثمينه وتأسيسه بوصفه رمزاً يحيل على المرموز الإلهي، الذي هو الحق، وبالفعل فإن الظاهر هو خيال وتجل، وفي الآن نفسه فإن حقيقته الباطنة هي الحق. إن الظاهر خيال، ويتطلب ضرورة تأويلاً للصورة المتجلية فيه، أي تأويلاً يؤول بتلك الصور إلى واقعها الحقيقي. ليس عالم المنام وحده، بل العالم الذي نسميه عادة عالم اليقظة أيضاً بحاجة بالمقدار نفسه للتأويل⁽¹⁾.

ثم يقدم كوربان الفرضية التالية: "إذا كان العالم خلقاً متجدداً وتواتراً للتجليات، وإذا كان من ثمّ بحاجة للتأويل، فذلك لأن الخلق الجديد، الذي لا تتركه الحواس، والذي يجعل في نهاية المطاف أن العالم خيال وبحاجة إلى التأويل مثله مثل الأحلام. والعبارة المنسوبة إلى النبي القائلة: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" تجعلنا نفهم أن كل ما يراه بنو البشر في حياتهم الدنيا هو من طبيعة الرؤى المشهودة في الأحلام نفسها.

باختصار، لأن ثمة الخيال فثمة التأويل: ولأن ثمة التأويل، فثمة الرمز: ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات. إن هذا الإدراك المتميز يظهر في كل الثنائيات الاصطلاحية التي تميز تصوف ابن عربي: الحق والخلق، اللاهوت والناسوت، الرب والعبد. وكل زوج اصطلاحية ينمذج وحدة يقترح كوربان تسميتها فناء. ويشكل الجمع بين طرفي كل ثنائية وحدة أضداد، أي تزامناً للمتناقضات لا للمتناقضات التي هي متكاملات. ثم إن خاصية الخيال الفاعل تكمن في القيام بهذا الجمع، الذي يعين حسب الصوفي الكبير ابي سعيد الخراز معرفتنا للألوهة. لكن ما يلزم ملاحظته هو أن هذا الجمع العجيب الذي يجمع بين الضدين هي وحدة تجل، وهي ليست بأي حال من الأحوال "وحدة أقنومية". فالوجود الكلي هو وحدة الرب مع عبده. من ثم فإن كل وجود، باعتباره كلية، يقدم نفسه ببعدين، فلا يمكننا أن نقول حق - خلق، ولا لاهوت - ناسوت عانين بذلك أن كل بعد يساوي الآخر. فإذا كان البعدان معاً يحيلان إلى وجود واحد، فإنهما يحيلان إلى كلية ذلك الوجود: إنهما يتزايدان (أو يتضاعفان)، ولا يمكنهما أن يعدم أحدهما الآخر، ولا أن يختلط أحدهما بالآخر أو يستبدل أحدهما الآخر.

1- كوربان، هنري- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي- ترجمة: فريد الزاهي - منشورات مرسوم - الرباط - المغرب - ٢٠٠٦ - ص ١٧٩ - ١٨٠.

يبدو أن هذا البعد الثنائي، وهذه البنية بوجود ذي بعدين تتعلق بفكرة جوهر أو عين ثابتة باعتبارها النموذج الأصل لكل موجود من موجودات العالم المحسوس، وفرادته المضمره في عالم الغيب التي سيسميها ابن عربي أيضا روحاً، أي "ملك" ذلك الوجود. إن الأفراد "المجوهره" من قبل الحق وهو يتكشف لذاته، تتولد هكذا أبدأ منذ عالم الغيب. وأن يعرف كائن دنيوي عينه الثابتة وجوهره النموذجي الأصل، يعني معرفة "ملاكه"، أي عينه الثابتة كما تتجم عن ظهور الحق وهو يتكشف لذاته. يعني "الرجوع إلى الرب" تحقيق هذه الثنائية الأزلية المكونة من المؤمن وربه، الذي هو ليس الحق في عمومه، وإنما تقرده في هذا الاسم أو ذاك من أسمائه. لهذا فإن إسقاط هذا التفريد الحاصل في عالم الغيب، يعني بالنسبة للكائن الأرضي تحطيم بعده النموذجي الأصل أو خاصية التجلي لديه، أي تحكيم "ملاكه". وإذا ما عادت الموجودات غير قادرة على الرجوع إلى ربه، فإنها ستكون تحت رحمة كيان كلي القدرة غير معلوم، متباعدة فيما بينها، وفيما بينها وبين الرب، ومتمازجة تمازجاً في المجموعة الدينية أو الاجتماعية. وهكذا يسوخ لها أن تخط بين ربه الذي لا تعرفه من حيث هو كذلك، والحق في ذاته، والادعاء بفرضه على الكل. وقد رأينا أن ذلك هو "التوحيد الأحادي البعد" الذي من خلاله يمر "الحق الذي في المعتقد". إن كل أنا حين تفقد العلاقة مع ربه النموذج الأصل الخاص (أي حين تفقد وعيها بنفسها) تصاب بالتضخم وتتحول بسهولة إلى هيمنة روحانية: من ثم فالمهمة تكمن لا في أن يتحد كل واحد بربه، بل فقط بفرض "الرب نفسه" على كل الناس. من هذه "الامبريالية" بالضبط تحمينا وحدة الأضداد التي عبر عنها ابن عربي بشتى الأشكال، والتي تتمثل كلها في الحفاظ المتزامن على الوحدة والكثرة، وهو التوحيد الذي من دونه لا يمكن أبداً تصور البعد المزدوج لكل موجود أي وظيفة التجلي لديه. وإذا ما نحن وزننا كل عبارة من هذه العبارات حق وزنها، فإننا سندرك أن ابن عربي لا يتحدث تماماً كرجل التوحيد الذي عليه أن يكونه، ولا كالوثني الذي غالباً ما يتهم بكونه إياه.^(١)

"إن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه "ما فرضنا في الكتاب من شيء" فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه، {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} (٢).

لقد أخذ القرآن هنا جناساً بمعنى العطف والاقتران والتزامن، والفرقان بمعنى التفرقة والانفصال. وهكذا فنحن نصادق من جديد الموضوعه المهيمنة. فأن يكون المرء قرآناً يعني

١- كوربان - المصدر نفسه - ص ١٨١.
٢- سورة الأنفال - الآية ٢٨.

حال الإنسان الكامل الذي تتجلى له مجموع الأسماء والصفات الإلهية، والذي يكون واعياً بالوحدة الجوهرية بين الحق والخلق، أي الحق الخلق أو الخالق المخلوق. لكنه في الآن نفسه يفرق بين نمطي إيجاد هذه الوحدة الجوهرية، والتي فيها يكون العبد الذي من دونه لا يكون ربه، والتي فيها أيضاً من دون هذا الرب لا يكون العبد أيضاً شيئاً يذكر. من ثم التأويل الشخصي جدا الذي يتناول به ابن عربي الآية القرآنية، آخذاً كلمة المتقّي لا في معناها الجاري (الذي يخشى ربه)، وإنما بجعلها اشتقاقاً من كلمة وقاية. ومن ثم فالعبد وره وقاية أحدهما للآخر، وضمانة أحدهما للآخر. يقابل حال القرآن حال الفناء الذي وقفنا عليه من قبل على أحد المعاني الدقيقة التي يتلبسها لدى ابن عربي. هنا يتوضح أمر جديد. فحال الفناء باعتباره تحطيماً للفرق، هو الاختبار الأول، لأن التفرقة الحقيقية لا يمكن أن تأتي إلا في منتهى التربية الروحية. وفعلاً، حين يميز المؤمن بين الحق والخلق من دون أن يكون قد جرب الفناء، فإن ذلك من باب عدم الوعي بوحدتها الجوهرية بالحق، أي بالترابط بلا شرح بين اللاهوت والناسوت. لكنه بعد تجربته في الفناء، حين يقوم بالتمييز، فذلك تبعاً لوعي حقيقي بما هما الحق والخلق، واللاهوت والناسوت: فبالرغم مما بين الاثنين من وحدة جوهرية، فإن الخلق يتميز عن الخالق كما تتميز الصورة عن المادة التي هي صورة لها. فإذا كان المرء قرآناً موافقاً لحال الفناء فالقرآن يوافق حال البقاء، أي أن ثمة فرقاً بعد التوحيد. وقد يكون ذلك هو الجانب الأكثر خصوصية الذي يشير إليه مصطلحاً الفناء والبقاء، أي الرجوع إلى الذات بعد الفناء، والبقاء بعد الفناء.

٢- مفارقات القصّ القرآني:

لما كانت المفارقات هي الأرض الفسيحة التي حفلت بها النصوص المابعد ميتافيزيقية، فسناًتي في ما يلي إلى بيان أبرزها كما جاءت في القرآن الكريم:

في القصّ القرآني يمكننا أن نرى شكلاً للمفارقة هو أقرب شيء إلى المفارقة البنائية^(١)، التي تكمن وظيفتها في تدعيم بنية الدلالة في النص الإلهي وتأكيداتها. وهذا النوع من المفارقة يجد تمثيله القرآني في سورة الكهف من خلال قصة موسى والعبد الصالح. يقول تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا... ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا^(٢). فبعد قراءتنا للقصة وما جرى فيها من أحداث نجدتها تتضمن معنى المفارقة البنائية من خلال الحديث بين نبي الله موسى والخضر (عليهما السلام) وكذلك الأحداث الثلاثة:

١- جاسم، نوال مطشر- المفارقة في الخطاب القرآني - مجلة كلية التربية - جامعة واسط - العراق - العدد الحادي والثلاثون ٢٠١٨
٢- سورة الكهف، الآيتان ٦٠ و ٨٢

(خرق السفينة) {وَرَأَوْهُمْ مَلِكًا يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا} (١).

(قتل الغلام) {أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا} (٢).

(بناء الجدار) {فَكَانَ لِلْغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا} (٣).

تبين لنا هذه الآيات قصة سفر نبي الله موسى (ع) لطلب لقاء من هو على علم لا يعلمه موسى، وفي سياق هذه القصة تعريض بأهل الكتاب إذ أن الأولى لهم أن يدلوا الناس على أخبار أنبياء بني إسرائيل، وتحضهم على السفر لأجل تحصيل العلم والحكمة ليسط الملك والسلطان.

فبعد تلك المحاوره تبدأ قصة خرق السفينة التي ذكرناها آنفا من أنها إحدى المفارقات البنائية. يقول تعالى: {فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا} (٤) ف (إذا) ظرف زمان، ليست مضمنة معنى الشرط، وفي ذلك ما يشير إلى أن الركوب فيها كان لأجل خرقها.

والاستفهام في "أخرقها" للإنكار، ومحل الإنكار هو العلة بقوله تعالى "لتغرق أهلها" لأن العلة ملازمة للفعل المستفهم عنه، لذا أكده بقوله: {لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا} والإمر بكسر الهمزة: هو العظيم المتصنع.

ونجد قصة أخرى في قوله تعالى: {فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا} (٥) لتظهر العمدة في الكلام ذكر اعتراض موسى لا ذكر القتل، لذا عززت بالآية اللاحقة: {فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَتَعَمَا وَأَهْلُهَا فَابْوَأ أَن يُضَيَّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا} (٦).

ومن الملاحظ أن هناك ثلاث آيات في صورة قصة واحدة اعتراض فيها موسى على الخضر (ع) ثلاث مرات واحدة بعد أخرى، لا ثلاث قصص أبدى فيها ثلاثة اعتراضات. إذ لو كان كذلك لكانت الصحبة قد انتقضت من أول اعتراض. ومن هنا يتبين وجه الفرق بين الآيات الثلاث، إذ جعل "خرقها" جوابًا في الآية الأولى، ولم يجعل "فقتله" و"وجدا" أو "أقامه"

- ١- سورة الكهف، الآية ٧٩.
- ٢- سورة الكهف، الآية ٨٠.
- ٣- سورة الكهف، الآية ٨٢.
- ٤- سورة الكهف، الآية ٧١.
- ٥- سورة الكهف، الآية ٧٤.
- ٦- سورة الكهف، الآية ٧٧.

جواباً في الثانية والثالثة، بل جزءاً من الشرط معطوفاً عليه. فالمفارقة هنا مقابلة الإحسان بالإساءة التي كانت محط استنكار موسى التي أدت إلى الفراق بينهما، وذلك لاعتراضه على ما جاء به الخضر وعدم التزامه بالوعد، فانتقل إلى تفسير تلك الأحداث بقوله: "سأنبئك" فكان تصرف الخضر في أمر السفينة تصرفاً يراعى المصلحة الخاصة عن إذن من الله، فتصرفه قائم مقام المرء في ماله بإتلاف بعضه لسلامة الباقي، إذ كان الظاهر إفساد وفي الواقع إصلاح؛ لأنه ارتكب أخف الضررين. وأما تصرفه بقتل الغلام "قبوحي من الله جار على قطع فساد خاص يعلمه الله اعلم به الخضر بالوحي".

والأمر الأخير في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾^(١) فرحمة الله تعالى سبب لإرادة بلوغهما واستخراجهما كنزهما، وهو يتوقف على قيام الجدار، فأقامه الخضر، وكان سبب انبعاث الرحمة صلاح أبيهما.

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٢) أي إشارة منه إلى أن الذي ذكره للوقائع الثلاث وأعماله فيها هو السبب الحقيقي لها، لا ما حسبه موسى من العناوين المترتبة من أعمال: كالتسبب بهلاك الناس في خرق السفينة، والقتل من غير سبب موجب، وتدبير المعاش في إقامة الجدار. فهذه الأحداث تتضمن معنى المفارقة البنائية فهي تدعيم لبنية الدلالة في النص وتأكيداً فكانت الأحداث مكملة بعضها البعض الآخر وكأنها تعضيد للمعنى واحد^(٣).

٣- مفارقة الأسماء والصفات:

ينظر العرفاء إلى الأسماء والصفات الإلهية كتوسط جدلي بين حقيقة الذات الصمدية والعالم المخلوق. وعند هذا المنعطف المعرفي تتخذ نظرية الوجود بالظهور على نحو يصير بالإمكان التمييز بين مشكلين دقيقين لا يزلان موضع جدل في حقل الإلهيات وهما وحدة الوجود من وجه، وتوحيد الوجود من وجه آخر. فالفارق بين المفهومين شاسع، والوقوف على فهم بين لماهية وغاية كل منهما قد يفضي إلى إدراك أصالة الإيجاد بما هي منطقة معرفية توسطية بين الواجد والموجود.

١- سورة الكهف، الآية ٨٢.

٢- سورة الكهف، الآية ٨٣.

٣- انظر العلامة الطباطبائي، محمد حسني- تفسير الميزان.

تعطي تأويلية ابن عربي للمسافة الفاصلة بين المفهومين منزلة استثنائية مؤداها اللقاء الخلاق بين التوحيد والاختلاف. يقرر الشيخ الأكبر في هذا الموضوع بالذات، أن ما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل، وبه يتميز كل واحد من الآخر. وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر. وهذا هو البرزخ الأعلى.: وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم. وفيه جميع الممكنات وهي لا تنتهي، ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليه الوجود المطلق. ومن هذا الوجه ينطلق عليه اسم الشيء الذي إذا أراد الحق إيجاداه قال له كن فيكون، فليس له أعيان موجودة من الوجه إذ يُنظر إليه من العدم المطلق. ولهذا يقال له كن. وكن حرف وجودي. فلو إنه كائن ما قيل له كن^(١).

هذه الجدلية من المفارقة تحيلنا إلى بيان الفردة الرؤيوية التي تحظى بها فلسفة الاختلاف في نظرية توحيد الوجود عند ابن عربي. ذلك بأنها ترتبط ارتباطاً عميقاً ومباشراً في تأويليته للأسماء والصفات وتميزها عن الذات الأحدية. فهو يرى أن الأسماء والصفات تبعث على تقييد الحق المطلق.

فالله في مقام ذات الأحدية والغيب المطلق يكون بشرط لا شيء كما في الفلسفة الإلهية. إلا أن مشيئته حين تسري في عالم الخلق على صورة النفس الرحماني أو الحق المخلوق به - كما يبين ابن عربي - فإنه يرافق جميع المخلوقات. أما في مقام الواحدية فإنه يتقيد بصفات مختلفة وأسماء متنوعة، فيأخذ تعيناً خاصاً، أي يصبح بشرط الشيء. إذن فالأسماء والصفات الإلهية هي التي تبعث على تقييد الحق المطلق. يقول ابن عربي بهذا الشأن: من كانت حقيقته أن يكون مقيداً، لا يصح أن يكون مطلقاً بوجه من الوجوه ما دامت عينه. إذ إن التقييد صبغة هو نفسية له. ومن كانت حقيقته أن يكون مطلقاً فلا يقبل التقييد جملة واحدة، فإنه صفته النفسية أن يكون مطلقاً ليس في قوة المقيد أن يقبل الإطلاق... وللمطلق أن يقيد نفسه إن شاء، وأن لا يقيدها إن شاء، فإن ذلك من صفة كونه مطلقاً أطلق مشيئته... ولكن هذا كله أعني دخوله في التقييد لعبارة من كونه إلهياً لا من كونه ذاتاً فإن الذات غنية عن العالمين، والمَلِك ما هو غني عن المَلِك، إذ لولا المَلِك ما صحَّ اسم المَلِك فالمرتبة أعطت التقييد لا ذات الحق جَلَّ وتعالى، فالمخلوق كما يطلب الخالق من كونه مخلوقاً كذلك الخالق يطلب لمخلوق من كونه خالقاً^(٢).

١- الفتوحات المكية - الجزء الثالث - ص ٤٧.

٢- ابن عربي- الفتوحات المكية - نفس المصدر، ج ٣، ص ٧٢.

لعل أهم معطيات نظرية المعرفة في عرفان الشيخ ابن عربي تكمن في فلسفة الاختلاف التي تستولد من نظريته حول الأسماء والصفات الإلهية وعلاقتها بعالم الإمكان. وهي رؤية تتلخص في اعتقاده أن لله ذاتاً وصفات وأفعالاً. وذات الله واحدة أحدى مجهولة مطلقة لا تدرك إلا بالعجز عن إدراكها من وجهه، وذات الله هي في الوقت نفسه جامعة لصفات وأسماء مختلفة من وجه آخر، فهو تعالى وحدة في ذاته، واختلاف وتعدد أسمائه. فإله هو الوحدة والاختلاف، هو الواحد والكثير، الظاهر والباطن، الأول والآخر، الجامع لكل المتضادات أو المتقابلات تحقيقاً، والحق ما عُرِفَ إلا بجمعه الأضداد^(١)، و"سَرَ العلم بالله هو جمع الأضداد بالحكم في العين الواحدة" كما يقول الشيخ الأكبر. كما أن أسماء الله تعالى كثيرة كثرة لا تحصى عدداً، وكل اسم إلهي له دلالاته التي ينفرد بها بنفسه، ويشترك في الوقت نفسه مع جميع الصفات الإلهية الأخرى. فكل اسم من أسماء الصفات والأفعال له اعتباران: اعتبار من حيث دلالاته على الذات، واعتبار من حيث المعنى الذي دلت عليه لفظة الاسم. فأما من حيث الاعتبار الأول فهو عين الذات وعين جميع الأسماء، فيصح نعتة بجميع الأسماء، وأما من حيث الاعتبار الثاني فهو غير الذات وغير جميع الأسماء. وهذا ما يوضحه الشيخ الأكبر في فصوص الحكم بالقول إن: ". كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية ويُنعت بها. وذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سبق له ويطلبه. فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به، ويتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سبق له"^(٢). فأسماء الله متضايقة يحيل كل اسم فيها إلى نفسه وإلى غيره من الأسماء وأخيراً إلى الذات العلية. والمخلوقات كلها في عقيدة الشيخ الأكبر ليست إلا أسماء، الله ظهرت بكل هذه الأشكال المختلفة، وبهذه الصور المتنوعة الموجودة في الواقع مع بطون الذات وانحبابها فيها، وللتنبية فإن صوفية وحدة الوجود يفصلون بين ذات الله المحض المجردة من الصفات، وبين الألوهية (الذات المتصفة بالأسماء والمتجلية فيها)، وهو فصل معرفي لا يقوم على أي ثنائية وجودية. وعندهم كل الأشياء المحسوسة أو الجسمية أو المثالية أو الروحانية في هذا العالم هي تحقيق تجلي أسماء الله التي هي بدورها تجل للذات الإلهية في مرتبة التنزل والتقديد. وأن الكثرة المرئية في الوجود مرتبطة مباشرة بتعدد الأسماء الإلهية وتكثرها، وما في العالم حقيقة كونية إلا وهي مرتبطة بحقيقة إلهية^(٣).

١- حمو، فرعون- فلسفة الاختلاف عند الشيخ الأكبر ابن عربي الحاتمي الأندلسي- أنظر موقع Qadita.net للأدب والثقافة - تاريخ الدخول - ١٥-٥-٢٠١٩.
٢- الفتوحات- المصدر نفسه - ص ٧٣.
٣- حمو، فرعون - المصدر نفسه.

خلاصة نظرية الشيخ الأكبر، أن الاختلاف هو في الأصل ظاهرة إلهية، والله تعالى هو منشأ الاختلاف بل هوية الله تعالى ذاته "من وجه" محوراً على الاختلاف والتعدد. وما الاختلاف بين شخص وآخر، والاختلاف بين جماعة وجماعة، والاختلاف بين ثقافة وثقافة أو حضارة وأخرى، إنما الأكبر يرجع في النهاية إلى تباين تجليات الأسماء والصفات الإلهية في الوجود. وهو ينطلق في فكره هذا من خلال مبدأ التوحيد والذي ينظر إليه كمسألة اجتماعية وليس كمسألة إلهية ميتافيزيقية فقط، أي أن توحيد الله في السماء يقود مباشرة إلى المساواة بين بني البشر على الأرض، وإذاً الاختلاف قدرٌ إلهي لا يمكن رفعه أو دفعه لكن يمكن تفهمه وفهم منشئه وإعطائه الشرعية الوجودية. لكن العارف الكامل المحقق وحده هو الذي يعرف تجليات الله في خلقه، ويستطيع تفكيك الاختلافات في الخلق وفي الوجود، بحيث يرد الكثرة إلى الوحدة ويعرف الله متجلياً بهذه الاسم أو ذاك^(١).

بناءً للرؤية العرفانية، ليس في الوجود، سوى ذات الحق الواحدة، وعدد لا يتناهى من النسب والإضافات التي يكتفى عنها بالأسماء الإلهية، والتي تسمى حينما تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعيينات^(٢). فعند العارف: "ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسماءه وصفاته وأفعاله، فالكل هو وبه، ومنه، وإليه". والله تعالى في الرؤية العرفانية: "أحد بالذات، كل بالأسماء"؛ أي أنه تعالى في مقام أحدية الذات، منزّه عن كل تعين وحد، إذ {ليس كمثله شيء}. أما في مقام التعيينات الأسمائية وظهور الذات بكسوة الأسماء والصفات، فهو {السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}^(٣). وتختصر الآية الكريمة: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}^(٤). رؤية العارف ونظرته إلى الوجود. فوفق هذه الرؤية ليس في الوجود سوى الله تعالى ومظاهره؛ من الأسماء والصفات والأفعال؛ "ذلك لأن له ولذاته، بكل كمال صفة، وبكل صفة اسماً، وبكل اسم فعلاً، وبكل فعل مظهراً، وبكل مظهر علماً، وبكل علم أثراً وسراً، وبكل سر أسراراً"^(٥).

من هنا، يرى العارف نفسه ملزماً بولوج عالم الأسماء والصفات الإلهية، لكونه الطريق الوحيدة لمعرفة الحق تعالى. فأصبح البحث عن أمهات الأسماء الإلهية، والصفات، ومظاهر هذه الأسماء، وتعييناتها، التي يصطلح عليها العارف بالكثرة العلمية والوجودية، من المسائل الأساسية في العرفان النظري، "وعليه، فالبحث الأساسي في مسائل هذا العلم هو بحث عما صدر من الذات، أي البحث عن صدور الكثرة من الوحدة، وكذلك البحث عن رجوع هذه

١ - حمو، فرعون - المصدر نفسه.
 ٢ - ناصر، فادي - فلسفة العرفان النظري - مصدر سبقته الإشارة إليه - ص ١٧٦.
 ٣ - سورة غافر، الآية ٢٠.
 ٤ - سورة الحديد، الآية ٣.
 ٥ - الأملي، حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، سابق، ص ٤٤٦.

الكثرة إلى الوحدة. فالبحث في المسائل يكون عن حيثيتين للذات المقدسة، حيثية صدور الكثرة منها، وحيثية رجوع الكثرة إليها، أي صدور الموجودات عن الحق تعالى ورجوعها إليه، وكلتا حيثيتين تعودان إلى مسألة الوحدة؛ لأن البحث هو عن صدور الكثرة من الوحدة، ورجوع الكثرة إلى الوحدة، إذا فالمسألة الأساسية في علم العرفان النظري هي مسألة التوحيد وبيان حقيقة التوحيد ومراتبه وما يرتبط بذلك، من قبيل البحث عن مقام الأحدية، ومقام الواحدية، والأسماء والصفات، ومجمل التعيينات^(١).

ويقول القونوي في بيان مسائل علم العرفان النظري: "والمسائل هي عبارة عما يتضح بأسماء الأسماء التي هي المبادئ، من حقائق متعلقاتها، والمراتب والمواطن، ونسبة تفاصيل أحكام كل قسم منها ومحلها، وما يتعين بها، وبآثارها، من النعوت والأوصاف والأسماء العرفية وغير ذلك. ومرجع كل ذلك إلى أمرين: معرفة ارتباط العالم بالحق والحق بالعالم^(٢).

فالموجودات، أو ما يعبر عنها بـ "ما سوى الحق تعالى" في اللغة العرفانية، لا حقائق لها متأصلة بذاتها سوى كونها مضافة إليه تعالى ومتعلقة به، فليس لها هوية مستقلة سوى هوية موجدتها وهو الحق سبحانه وتعالى. وعليه، في الرؤية الكونية العرفانية للوجود، ليس لدينا سوى وجوداً واحداً وهو وجود الله، وكل ما سواه مظاهر شؤون وتجليات هذا الوجود الواحد. فالوجود المطلق عندما يتجلى بتعين متناه، ويظهر ظهوراً تفصيلياً في مرتبة من المراتب، تصدر منه بحسب هذا الظهور الآثار المختلفة أو الكثرات، فيصير تعيناً من التعينات الأسمائية أو مظهراً من المظاهر الخلقية التي هي بدورها وفق النظرة العرفانية مظاهر هذه الأسماء الإلهية أيضاً. من هنا، يتبين أن الكثرة عند العرفاء ليست سوى ظهور تلك الذات المطلقة في تعين من التعينات الأسمائية أو الخلقية، لذا كانت مسائل علم العرفان النظري تدور بشكل أساسي حول هذه الأسماء^(٣). وعليه ينبه العرفاء إلى أن المقصود من الاسم والصفة في العرفان النظري يختلف عن هذه الألفاظ والأسماء الاعتبارية. فالأسماء في العرفان النظري، توقيفية. ومعنى هذا أن كل اسم له معنى حقيقي واقعي تكويني، لا يتغير عن معناه، ولا تتبدل وظيفته ولا يتعدها. والتوقيفية بهذا المعنى يتبين منها: أن البحث ليس عن الألفاظ، وإنما هو بحث عن واقع الأسماء الإلهية، وحقيقتها، ووظيفتها التكوينية وفق النظام الأحسن للوجود. فمثلاً: اسم الخالق وظيفته الخلق، لايؤدي وظيفة غير الخلق، وكذا اسم الغفار أثره المغفرة، وهكذا بقية الأسماء. كل اسم متوقف على معناه وأثره وحدوده، فلا

١- الحيدري، كمال، شرح تمهيد القواعد؛ في العرفان النظري، مرجع مذکور، ج ١، ص ١١٣-١١٤.

٢- القونوي، صدر الدين: مفتاح الغيب، مرجع مذکور، ص ٧.

٣- ناصر، فادي - فلسفة العرفان النظري- مصدر سابق- ص ١٧٨.

تصدر الرحمة من اسم الرزاق، ولا يصدر الرزق من اسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من اسم المنتقم، بل كل يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعداه إلى غيره، بل هو متوقف على أداء وظيفته. فإن لكل اسم مظهراً وأثراً يختصان به، ولا يتعديانه ولا يتخلفان عنه، والمظهر غير الأثر، كما عرف في لسان أهل العرفان: إن اسرافيل (ع) مظهر اسم المحيي، وأثره الإحياء، وإن عزرائيل (ع) مظهر اسم الميت وأثره الإماتة^(١).

٤- مفارقة القرب والبعد:

تشكل الأسماء والصفات الإلهية نظاماً كاملاً من مفارقات الميتافيزيقا البعدية. القرب والبعد، التعالي والتداني، التنزيه والتشبيه، هي مفارقات تظهر حقيقتها في مقام المطلق الإلهي. وبسبب من البينية الوجودية التي تملئها تلك المضادات يترتب الالتباس، ويعسر الفهم. لكن هناك من يعتقد أن المراد بتعالي الله هو غيريته وتمايزه عن الخلق، والتي يعتبرها البعض غيرية محضة، لكن مع أن الغيرية الإلهية غيرية تامة لا يخالطها شيء، فهي في الآن عينه غيرية تقابل واحتواء لمخلوقات بحكم رحمانيتها في التدبير والاعتناء والتلطف.

المراد بالتعالي والجلال والعظمة هو أن الله تعالى لا يخضع لأي من القوانين الوجودية والمعرفية الخاصة بالموجودات المحدودة، ولا يُستوعب من قبل أي فهم وإدراك، ولا يُقاس بأي مخلوق من مخلوقاته، ولا يمكن تشبيهه بأي شيء^(٢).

٥- مفارقة النور والظلمة:

الذات الإلهية التي هي نور الأنوار، لكنها غير قابلة للإدراك. أي أنها نور عين الظلام. ولذلك تعد معرفتها عبارة عن إدراك الوحدة الخالية تماماً من كل محتوى، أي إدراك الشيء الذي هو لا شيء^(٣). وهنا تمكث المفارقة العجيبة بين نور وظلام لا يستغني أحدهما عن الآخر وانفصاله عنه محال، لأن كل واحد منهما هو عين نظيره.

٦- مفارقات القلب العرفاني:

يجزم العارف بأن أداة معرفة الحق تعالى هي القلب، أما العقل فدوره قبول الحقائق المتجلية عليه من القلب، لينسج بذلك خيوط العلاقة الخفية بين العقل والقلب، والتي تعتبر من الأسرار التكوينية التي قلما كشف اللثام عنها. فالقلب هو الذي يتسع في الحقيقة للوجود

١- ناصر، فادي- المصدر نفسه- ص ١٧٩.
٢- الكاكائي، قاسم - وحدة الوجود برواية ابن عربي واكهارت - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار المعارف الحكيمة - بيروت - ٢٠١٨ - ص ٦٥٨.
٣- المصدر نفسه.

الإلهي والرحمة الإلهية التي وضعت كل شيء، وهذا الوجود محتجب عن العقل غير أنه يظهر له إذا صار هذا الأخير قابلاً لذلك^(١). وفرق كبير ما بين اتساع القلب للوجود، وظهور الوجود وتجليه لعقل من خلال خاصية القبول: "فلا تكون معرفة الحق من دون الحق إلا بالقلب لا بالعقل، ثم بقبولها العقل من القلب كما يقبل من الفكر.

والقلب-حسب الفهم العرفاني- من التقلب، وهو جعل الشيء أوله وآخره، وظاهره باطنه، فبين القلب والقابلية جهة اشتراك لفظي ومعنوي، وكما يقول مؤيد الدين الجني في شرحه لكتاب "فصوص الحكم" فإن: "معنى القلب مثل ما في لفظة حقيقة القلب لتقلب حقيقة القلب في أطوار القبول للتجليات غير المتناهية، وبين لفظة "القلب" ومعنى "القبول" و"القابلية" اشتراك لفظي ومعنوي وحقيقي، ولولا قابلية بعض الحروف للقلب والقابل، وقبليته وبعديته، لكان هو هو، وقلب الشيء لغة، أن يجعل أوله آخره أو ظاهره باطنه، جمعاً فرادى، وكيف ما قلت وقلب تلفظ القلب، فإن القبول والقابلية معه بالدوران"^(٢).

ومنشأ هذه الخاصية في القلب لما يتمتع به من السعة، وبرزخية الجمع بين الظاهر والباطن، ولميزة إضافية أيضاً يتفرد بها، وهي وجوهه العديدة التي تخوله القلب في هذه التجليات على اختلاف أطوارها. فالقلب عند العارف له أوجه عديدة يتمكن من خلالها من ولوج عوالم الوجود ومراتبه المختلفة، والتقلب بينها، بدءاً من أسفل سافلين إلى أعلى عليين وبالعكس. وأوجه القلب كما يبينها "القونوي" في كتاب "الفكوك" خمسة: الوجه الأول نحو الحق تعالى، وهو الوجه الخاص الذي يكون لكل موجود نحو الحق. فعند العرفاء ما من شيء في هذا الوجود إلا وله وجه خاص به نحو الله عز وجل، وهو المشار إليه بقوله تعالى: **{فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}**^(٣)، وقوله تعالى: **{وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيٰهَا}**^(٤). ووجه ثان يواجه به القلب عالم المجردات والأرواح. وثالث يواجه به عالم المثال، ورابع يواجه به عالم الملك والشهادة. والوجه الخامس الأخير هو الوجه الذي يواجه به القلب مقام أحدىة الجمع. والقلب المختص بهذه المرتبة هو القلب الطاهر من كل الأرجاس، والجامع بين الاسم الظاهر والباطن على نحو العدالة، من غير أن يكون محجوباً عن أحكام هذه الأسماء وأوصافها.

١- المصدر نفسه- ص ٤١٦.
٢- الجندي، مؤيد الدين: شرح فصوص الحكم، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٨٧.
٣- سورة البقرة، الآية ١١٥.
٤- سورة البقرة، الآية ١٤٨.

والقلب إنما يسمى بالقلب لتقلبه في الحقيقة بين عالم الوحدة الحقة الحقيقية، وعالم النفس البشرية، ولتقلبه في الوجوه الخمسة التي للقلب إلى العوالم الكلية الخمسة كما يقول القونوي: "ولكل قلب أيضا خمسة أوجه: وجه يواجه حضرة الحق ولا وساطة بين وبين الحق، ووجه يقابل به عالم الأرواح ومن جهته يأخذ من ربه ما يقتضيه استعداده بواسطة الأرواح، ووجه يختص بعالم المثال، ويحتظى منه بمقدار نسبه من مقام الجميع، وبحسب اعتدال مزاجه وأخلاقه وانتظام أحواله في تصرفاته وتصوراته وحضوره ومعرفته، ووجه يلي عالم الشهادة ويختص بالاسم الظاهر والآخر، ووجه جامع يختص بأحدية الجمع، وهي التي تليها مرتبة الهوية المعنوية بالأولية والآخريّة، والبطون والظهور، والجمع بين هذه النعوت الأربعة"^(١).

٧- مفارقة الفناء والبقاء:

قد يسأل سائل أوليس التفاء الفناء والبقاء على نصاب واحد، هو أمر غير منطقي؟ الإجابة صحيحة في مرتبة الفهم الاعتيادي الشائع لدلالات كل منهما، أي أن الفناء هو نقيض البقاء والعكس صحيح في عالم الممكنات. أما في الفناء العرفاني فيظهران معاً ضمن مفارقة تقع فوق طور العقل الحسيّ. وهذا ما لا يمكن اثباته إلا عبر التجربة الباطنية التي يعبرها العارف بـ "الانتباه"، واليقظة حتى في اللحظات القصوى لاستغراقه في الألوهية. فالانتباه عند هذه الدرجة من الصعود يحوّل فناء الفاني إلى شهود على الوجود وشاهد عليه. ها هنا يعني الفناء الانتقال من نشأة إلى نشأة أخرى. لكن الفاني المدرك لفنائه لا يغفل عن نشأته الأولى، بل يبقيها محفوظة كمثل درجة أدنى في سلم الصعود. البصر ضروري للبصيرة، إلا أنه لا يملك أن يدرك مكانتها. ولأنه كذلك فهو عندها خادم مطيع. وهي عنده محض وهم لا يعوّل عليه. لكنهما ضدان، إلا أنهما لا ينفكان عن بعضهما البتة. البصر عين تسهو وتغعض ويغشاها الغمام. ولو تاه في صحراء أخذته غفلة الجهل ليظن السراب ماءً دافقاً.

في النصوص العرفانية التي قدمها العارف الكبير محمد بن عبد الجبار النفري(ت ٣٥٤هـ)^(٢) تظهر المفارقة على أدق تجلياتها. وهو ما نراه لديه حين تصاعد لغته إلى مقام

١- القونوي، صدر الدين، الفكوك، ص ٢٥٠. نقلا من كتاب الباحث د. فادي ناصر "فلسفة العرفان النفري" مصدر سبقت الإشارة إليه - ص ٣٤١.
٢- أحد أكابر العرفاء المسلمين في القرن الرابع الهجري. اتسمت سيرته الذاتية بالغموض، ولم يظهر منها إلا القليل، إلا أن كتابيه "المواقف" و"المخاطبات" اللذين اهتم بتحقيقهما ونشرهما المستشرق البريطاني أربري في القاهرة عام ١٩٣٤، بقيا شاهدين على تجربته الخاصة في عالم العرفان الإسلامي. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن النفري وُلد في نقر في جنوب العراق وأنه عاش ومات في مصر.

لا يعود ثمة تمايز بين العارف وعرفانه، والمقصود هنا مقام الكشف العرفاني تمّحى الحدود بين الأشياء. وهو ما يعرف بمقام الفناء حيث تستوي الأضداد، وتتضاعف مشقة التعبير بالكلمات عما هو فيه العارف لحظة فنائه. إلا أنه في الآن عينه يعيش الحالة ويعيها ولذلك لا يقدر لسان حاله عن الاحتجاب. وهذه المفارقة ترد عند النفري بقوله: "إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب"^(١). هنا لا يكون أمام الرأي سوى التخلي عن مراتب المعرفة. ولا بد له حالئذ من أن ينزع أودية المعرفة اللغوية وأقنعتها واحداً واحداً. في الرؤية تتساقط أقنعة الحجب والكشوف معاً. وإذ تتساقط الحُجُب، يشعر الرائي أن لغته سنتاوعه في وصف ما يراه وما يشق على التعبير. لكنه سرعان ما يكتشف عبث مشروعه، لأن الكشف أيضاً تتساقط مع الحجب. هكذا تواجه اللغة مأزقها في قول ما لا يقال والتعبير عما يستعصي على التعبير، في المكوث في لحظة الاحتفال والبهوت معاً، لحظة انفجار الفرح وتبدده في وقت واحد^(٢). وحين تتساوى الأضداد، تتداخل الحدود اللغوية بينها، ويصبح كل حديث عن الشيء حديثاً عن ضده في الوقت نفسه. ويتجاوز لحظة الاندخال عن اللغة بالمعرفة واستواء الأضداد، يستطيع العارف أن يخترق حدود التقليد، ويطيّر مطلقاً خارج إطار المعارف المألوفة: "إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فليست من الأرض ولا من السماء"^(٣). والطيّران خارج حدود السماء والأرض هو طيران خارج التقاليد وخارج اللغة معاً: "أن تشهد المعنى الذي به حمي الماء هو الذي به برد. فإذا أنت كذلك، استوى عندك فقد الأشياء ووجودها". لحظة استواء الأضداد هي لحظة اندحار اللغة وخذلانها أمام الواقع لحظة تألق انتصارها وتحديها له معاً. هي التبشير بواقع حوارى آخر، غاب أو مغيب، تتوأم فيه النقائض، وتتحقق الأوهام، ويمشي الحلم واليقظة يداً بيد. وهذا هو ما تسميه البلاغة الحديثة لدى باختين بنكافؤ الأضداد (Ambivalence)، الذي هو من خصائص الرواية الكرنفالية في رأي باختين، حيث تتعاون النقائض، على إنتاج واقع حوارى بديل تتعانق فيه المتناقضات: الهزل والجد، الحلم والواقع، المعرفة والجهل، الغموض والوضوح، الوجه والقناع. بلاغة النفري الصوفية توصلت إلى هذا المفهوم قبل باختين بأكثر من ألف عام.^(٤)

-
- ١- النفري، محمد بن عبد الجبار - المواقف والمخاطبات- تحقيق: آرثر أربري- مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٣٤ - ص ٩١.
 - ٢- الغانمي، سعيد- محمد بن عبد الجبار النفري - الأعمال الصوفية - منشورات الجمل - بغداد - العراق - ٢٠٠٧ - ص ٢٩.
 - ٣- المواقف - الموقف ٥٥ -
 - ٤- الغانمي، سعيد- المصدر نفسه - ص ٢٩.

٨- مفارقة الخوف والرجاء:

الرجاء هو ارتياحٌ لانتظار ما هو محبوب، ولكن ذلك الانتظار لا بد له من سبب حاصل، فإن لم يكن السبب معلوماً سُمي: تمنياً. ولا يطلق اسمُ الرجاء والخوف إلا على ما يُتردد فيه، فأما ما يُقطع به فلا، إذ لا يقال: أرجو طلوع الشمس وأخاف غروبها. ولكن يقال أرجو نزول المطر وأخاف انقطاعه. في هذا ورد في الرسالة القشيرية عن معروف الكرخي قوله: "رجاؤك رحمةً من لا تطيعه خِذلاًنً وحمق". ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ﴾^(١). والمعنى: أولئك الذين يستحقون أن يرجوا رحمة الله. واعلم أن الرجاء محمود؛ لأنه باعث على العمل، واليأس مذموم؛ لأنه صارف عن العمل. والرجاء يورث طريق المجاهدة بالأعمال، والمواظبة على الطاعات كيفما تقلبت الأحوال، ومن آثاره التلذذ بدوام الإقبال على الله تعالى، والتنعم بمناجاته، والتلطف في التملق له، فإن هذه الأحوال لا بد أن تظهر على من يرجو ملكاً من الملوك، أو شخصاً من الأشخاص، فكيف لا يظهر ذلك في حق الله سبحانه وتعالى؟ فمتى لم يظهر استدلال به على حرمان مقام الرجاء، فمن رجا أن يكون مراداً بالخير من غير هذه العلامات، فهذا مغرور^(٢).

وفي حالة الرجاء: يشهد ما من الله إليه من الإحسان، فيفتح له باب الرجاء والبسط^(٣).

٩- مفارقة القبض والبسط:

لهاتين الكلمتين معنى ومفهوم خاص من وجهة نظر العرفاء، فالقبض يعني حالة أخذ روح العارف، والبسط يعني حالة تفتح الروح وبهجته؛ وللعرفاء بحوث واسعة في صدد القبض والبسط وعللهما.

مفارقة الجمع والتفرقة لهاتين الكلمتين أيضاً نصيب وفيه في استعمالات العرفاء، يقول القشيري: ما كان من جهة العبد وكان العبد قد حصل عليه، وكان لائقاً بمقام العبودية يسمى "التفرقة"، وما كان من جهة الله من قبيل الإلقاءات يسمى "جمعاً"؛ فمن أوقفه الله على طاعته وعبادته فهو في مقام التفرقة؛ ومن أوكل الله إليه عنيته فهو في مقام الجمع.

١- سورة البقرة - الآية ٢١٨.

٢- الرسالة القشيرية - ص ١٩٠.

٣- انظر: القشيري، عبد الكريم- الرسالة القشيرية.

١٠ - مفارقة الغياب والحضور:

الغيبية عند العرفاء تعني حال الجهل والغفلة عن الخلق، التي يتفق للعارف أحياناً أن يمر بها، فالعارف في تلك الحالة يكون غافلاً عن نفسه وعن ما حوله؛ إذ حضوره منحصر في محراب الخالق. ويمكن في هذه الحال، أي حال الحضور عند الخالق والغيبية عن النفس وما حولها، يمكن أن تقع أحداث هامة وهو غافل عنها. ويروي العرفاء قصصاً خيالية متشابهة في هذا الصدد، يقول القشيري: كانت بداية الأمر الذي دعا أبا حفص الحداد النيسابوري إلى هجر حرفه الحدادة هي الواقعة التالية: كان أبو حفص في دكانه منصرفاً إلى عمله، فإذا بشخص يتلو آية من القرآن المجيد، فاستولت على قلب أبي حفص حالة سلبتة إحساسه بنفسه، ودون وعي منه مدّ يده إلى الكور وأخرج منه قطعة حديد محمّاة بيده، فصاح فيه غلامه قائلاً: ما هذا الذي تفعله؟! وهنا عاد أبو حفص إلى نفسه، ومن حينها هجر هذه الحرفة^(١).

يرد كثيراً في كلام العرفاء حديث عن المحو والصحو، ومرادهم بالمحو هو أن العارف يصل إلى حد يمحي فيه في ذات الحق، ويفنى عن نفسه، أي إن الـ "أنا" تمحي فيه؛ أو يغدو بنفسه أشبه بالآخرين، فهو لا يدرك الـ "أنا".

فإذا بلغ المحو حدّاً انمّحت معه آثار الـ "أنا" فهو "المحق"؛ فالمحو والمحق كلاهما أعلى من مقام الغيبية على أساس أن المحو والمحق فناء. غير أن العارف يمكن أن يعود من حالة الفناء إلى حالة البقاء، إنما ليس على نحو الهبوط إلى الحالة الأولى، بل بمعنى البقاء بالله، وهذه الحالة التي فوق حالة "المحو" يسمونها "الصحو"^(٢).

١١ - مفارقة الكشف والخفاء:

الكشف في لغة العرفاء يعني رفع الحجاب عن شيء مستتر، وفي الاصطلاح يعني الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً^(٣).

والعلم الحاصل عن الكشف هو العلم اللدني الحاصل عن الإلهام، وهذا الأخير عبارة عن الواردات والخواطر الريانية^(٤). إلا أن ابن عربي جعله من العلوم الكسبية، حيث يتحصل بالكسب عن طريق التقوى وتصفية النفس، فإن الله جعل التقوى طريقاً إلى حصول الكشف،

١- الرسالة القشيرية - ص ١٥٦.
٢- الرسالة القشيرية- المصدر نفسه - ص ١٥٩.
٣- الأمل، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٤٦١. والقيصري، شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ٨٧.
٤- العبيدي، حسام علي حسن - معالم العرفان عند الشيعة الإمامية - الملا هادي السبزواري نموذجاً- مكتبة الروضة الخيرية - العتبة العلوية المقدسة - ٢٠١١ - ص ١٤٠.

كما جعل الفكر الصحيح سبباً لحصول العلم لكن بترتيب المقدمات، بينما العلم اللدني (ويسميه أيضاً العلم الوهبي) لا يحصل عن سبب بل من لدنه سبحانه^(١). أما الشهود، فهو ظهور أو حضور لحقيقة من الحقائق أو روح من الأرواح، أي أن المشاهدة متعلقها ذوات الحقائق. بينما المكاشفة متعلقها المعاني^(٢)، وفرق أيضاً بين الرؤية والمشاهدة التي هي "شهود الشاهد الذي في القلب من الحق... ولهذا قال موسى ربّ أرني أنظر إليك، وما قال اشهدني فإنه مشهود له ما غاب عنه وكيف يغيب عن الأنبياء وليس يغيب عن الأولياء العارفين به"^(٣).

والكشف على قسمين: (كشف صوري، وكشف معنوي). ولتوضيح المراد منهما وبيان أقسامهما ومراتبهما يبسط السبزواري كلامه بشيء من التفصيل بعد ذكر ثلاثة أصول^(٤).

الأصل الأول: تقسيم الصور على قسمين: صور قائمة بالمواد العنصرية الدائرة الزائلة، ومتحدة معها، وهي صور عالم الطبيعة (عالم الملك والشهادة)، ووراء هذه الصور الطبيعية صور غير قائمة بالمادة، بل هي مجردة عنها، وتكون أصول تلك الصور الطبيعية، فتكون موجودة قبلها وبعدها، فهي دائمة الوجود حيث لا دثور ولا زوال فيها، ويسمى عالم هذه الصور المجردة باصطلاح العرفاء (عالم المثال) أو (الخيال المنفصل)، ويلسان الشرع بـ (عالم البرزخ) و (عالم الذر).

الأصل الثاني: إن للنفس الإنسانية مشاعر عشرة: (البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس، الحس الباطني، المتخيلة، الواهمة، الحافظة، المتصرفة) وهذه المشاعر هي أصول المشاعر الجسدية، ولكل واحد منها مثال في العالم الأعلى (وهو عالم المثال)، بل إن الباصرة المثالية هي (بصر وسمع وشم... إلى آخر العشرة) وهكذا السامعة المثالية، وهكذا كل واحدة من المشاعر المثالية ينطوي فيها كل العشرة، فتصير المشاعر في عالم مثالها مائة (بضرب العشرة في عالم الطبع في العشرة التي في عالم المثال) وما ذلك إلا لأن المثالي أتم وأقوم، وبما أن العوالم الثلاثة متطابقة (الطبع والخيال والعقل)، فيكون لهذه المشاعر تحقق أيضاً في عالم العقل بنحو أتم مما هي عليه في عالم الخيال (المثال)، لأن عالم العقل عالم فوق عالم الخيال وأعلى منه. فتكون في عالم عقلها ألف مشعر (بضرب المائة في المثال في العشرة العقلية)، ولكن الكل هناك منطوي في واحدٍ، لأن العوالم العالية عوالم الجمع^(٥).

١- يُراجع: ابن عربي الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٤.
٢- انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩٦- وأيضاً: الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٢٢٧.
٣- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٩٥.
٤- انظر: شرح دعاء الصباح، ص ١٠٧ وما بعدها.
٥- انظر: شرح دعاء الصباح، ص ١٠٧، وشرح الأسماء الحسنى، ص ٣٠١.

الأصل الثالث: "إن النفس الانسانية ذات وجهين: وجه إلى الجنبه العاليه والناحية المقدسه وهو بابيه الداخلي إلى عالم الملكوت، ووجه إلى الجنبه السافله وهو بابيه الخارجي إلى عالي الملك، وكل من الملكوت والملك مما يؤثر في النفس آثاره المختصة"^(١).

بعد الالتفات إلى هذه الأصول يتضح أن القلب الإنساني منبع المكاشفات والمراد به النفس الناطقة المنورة بالعلم والعمل والمستعملة للحواس الروحانية التي هي أصول الحواس الجسمانية، فإن ارتفع الحجاب بين الأصل والفرع يتحدأ، فيحصل الكشف الصوري في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس، ولذا فإن الكشف الصوري بدوره ينقسم إلى خمسة أقسام بحسب المحسوسات الخمس^(٢).

- ١- ما يكون بطريق الإبصار كروية المكاشف صور الأرواح عند تمثلها.
 - ٢- ما يكون بطريق السماع، كسماع النبي(ص) الوحي النازل عليه بكلمات فصيحة بليغة. ومنه ما يسمى (نقرأ في الأسماع) الحاصل لبعض المكاشفين.
 - ٣- ما يحصل بطريق الشم أو على سبيل الاستنشاق، وهو التنسم بالنفحات الإلهية.
 - ٤- ما يحصل بطريق الذوق كقوله(ص): أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني"^(٣).
 - ٥- ما يكون بطريق اللمس، واللامسة هي الاتصال بين النورين، أو بين جسدين مثاليين.
- وهذه المكاشفات كلها تجليات أسمائية، فالمكاشفة البصرية تجلي لله باسم (البصير)، والمكاشفة السمعية تجليه تبارك وتعالى باسمه (السميع)، أما الثلاثة الباقية فهي تجليات اسمه تعالى (المدرک)، حيث لا يطلق عليه سبحانه وتعالى (الشام والذائق واللامس) بمقتضى التوقيف الشرعي لئلا يتوهم التجسم^(٤).

١٢- مفارقة الشهود والوجود:

المراد بالشهود هنا عودة محددة إلى القوة الخلافة الفياضة "للحياة" الدنيا، والغرق في فيضانها الشامل، وهذا العمل الحي قوة خلافة تسري في جميع أنحاء عالم الوجود، أو بتعبير آخر لحظة بلحظة، ودون أي لحظة توقف تمنح التجدد لعالم الوجود. هذا هو الشيء الذي يسمى بدقة "الوجود". الوجود بحسب هذا الفهم، قوة حركية دنيوية، دائمة التحول، وتظهر بصورة عدد لا متناه من الأشياء المختلفة، إنما في نفسها تبقى من الأزل وحتى الأبد كما كانت^(٥).

١- المرجع نفسه ص ١٠٨، وقد مرّ ذكر ذلك في بيان معنى الخاطر.
٢- المصدر السابق، ص ١٠٨ وما بعدها. أيضاً: الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب. ج ١، ص ٢٢٥ وما بعدها.
٣- النيسابوري، أبي الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج ٢، دار الفكر، بيروت- لبنان، ص ٤٧٤.
٤- انظر: معالم العرفان- مصدر سبق ذكره - ص ١٤٤.
٥- سبهاني، رؤوف - الفكر الفلسفي عند الميرداماد الأستر آبادي- دار المؤرخ العربي - بيروت - ٢٠١١ - ط ١- ص ٥٢١.

إن الوجود بهذا الفهم وهذا الإدراك الشهودي، هو الحقيقة الوحيدة بنظر القائلين بأصالة الوجود. وما الأشياء المختلفة والمتعارضة التي تظهرها هذه الحقيقة من ذاتها ليست سوى صورها الظاهرية. هذه الصور الظاهرية نفسها أو الظواهر هي ما يسمى في المصطلح الفلسفي الماهية أو الماهيات، إن الماهية هي حصيلة دور الذهن، المولد للمفاهيم، أي العقل. إن الصور الظاهرة للحقيقة، التي ليس لها في نفسها أي واقعية أو حقيقة، تخرج بإعمال الذهن (العقل) على هيئة حقائق ملموسة. إن الماهيات ليست في الحقيقة سوى أعراض لحقيقة واحدة هي الوجود. نحن في تعابيرنا العرفية نقول "الوردة الفلانية لها وجود". كأن هنالك ماهية خاصة جزئية (كونها وردة) حقيقة ثابتة وسابقة، وقائمة من قبل، وكأن هذه الحقيقة الثابتة نفسها، قد تحققت في الساحة التجريبية لإدراكنا، ولذا اتخذت كيفية موجودة خاصة. بنظر المتحيزين لأصالة الوجود، القول بأن "الوردة الفلانية لها وجود"، وإدراكها بأسلوب عربي، إنما هو تحريف لنظام الواقع / الحقيقة. لتقديم صورة للواقع / الحقيقة، من الأفضل - بتجاوز العرف اللغوي العادي - أن نقول: "لقد أوجد الوجود نفسه بصورة عرضية لوردة" أو على نحو مختصر: "انوجد الوجود بصورة وردة".

ربما كان النفري أول من وضع المقدمات الأولى لمفهوم وحدة الشهود في تاريخ العرفان الإسلامي. فقد قام مذهبه العرفاني على الفناء في التوحيد من خلال مفهوم الوقفة الذي يعتبر المقام الأقصى في معراج العارف إلى الله. ذلك أن الوقفة عنده تعني المفارقة القصوى للعالم الفاني والحضور في الحياة الإلهية. بل يمكن القول إن الوقفة هي الفناء عن الفاني لأجل البقاء في الحضور الحي. النفري في مواقفه لا يقول بوحدة الوجود بالمعنى الذي أخذه العلماء المسلمون على العرفاء ممن نُعتوا بتهمة الحلول والاتحاد مثل البسطامي والحلاج وابن عربي، فقد ورد منه في "المواقف والمخاطبات" قوله: "وقال لي ما أنا في شيء، ولا خالطت شيئاً، ولا حللت في شيء، ولا أنا من شيء، ولا "من" ولا "عن" ولا كيف" ولا "ما يقال"، أنا أنا، أحد فرد صمد، وحدي أظهرت، ولا مظهر إلا أنا"^(١).

ليست الوقفة عند النفري سوى وحدة شهود سعى ابن عربي في ما بعد إلى تنظيرها في مجمل كتاباته، وخصوصاً في الفتوحات المكية، وفصوص الحكم. ووحدة الشهود كما بسطها النفري وابن عربي من بعده، هي المعادل لمفهوم الفناء الواعي. وسيتبين لنا أن أبرز ما يميز مذهب النفري في التصوف هو فكرة "الفناء عن شهود السوى. والمتأمل في ما يذكره عن الفناء يرى أن له معنيين:

١ - المواقف والمخاطبات- تحقيق: آرثر يوحنا أبري - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٣٤ - ص ٨١.

الأول: يشير إلى فناء السالك عن أفعاله وإرادته وبقائه بأفعال الله وإرادته، فيفنى السالك عن رؤية أفعاله بقيام الله له في ذلك، وهو الفناء عن إرادة السوى (أي كل ما سوى الحق).

الثاني: يشير إلى فناء السالك عن شهود الأغيار والبقاء في الله وحده^(١).

ينحو النفري إلى وحدة شهود فريدة المقام. ذلك بأنها تفارق في هندستها مجمل ما ذهب إليه العرفاء والمتصوفة المسلمين، فقد كانت الرؤيا هي مركز الجذب في منظومته العرفانية. فإذا كان العلاج على سبيل المثال لا يؤشر إلى شيء بقدر ما يؤشر إلى الاتحاد بالمحبيب، فإن هذه نزعة لا وجود لها قط في تراث النفري، إذ إن المقولة الكبرى لهذا الرجل هي "الرؤيا" لا الاتحاد ولا الحلول، ولا وحدة العاشق والمعشوق^(٢). ولو كان لنا ان نستقرئ نصوص النفري في "المواقف" و"المخاطبات" لتبين نزوعه الصريح نحو مفارقة النزعتين الحلولية والانفصالية معاً. لقد أراد من مذهبه الفريد أن يقيم صلة فورية مع الحق الكلي المطلق، جوهرها الاستماع المباشر للغة العالية التامة الصحة، وذلك عبر "الموقف" الذي هو الشعيرة الوحيدة في هذا المذهب. وعند ذلك تتعدم المادة انعداماً نهائياً، ولا يبقى إلا الله والروح الذي يحن إلى الله. وهذا هو المحتوى الصميمي للنص النفري^(٣).

يعتقد النفري بوجود ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، وهي العلم والمعرفة والرؤيا. ولعل مقولة "الرؤيا" النفرية أن تضارع مقولة "المعرفة الكاملة الشاملة"، التي هي أعلى مستوى من مستويات الاتصال بالحقيقة، وفقاً لمذهب الجانيسية. ثم إن هذا المذهب ينطوي على مبدأ أو مصطلح اسمه "نايا" وهذه لفظة معناها "الموقف". والموقف في الجانيسية هو معرفة الشيء في العلاقة، أو معرفة الشيء أثناء موقف خاص^(٢١). وللحق إن الموقف النفري قريب من الموقف في هذا المذهب، بل هو شديد الشبه به^(٤).

وإذا كان مذهب وحدة الوجود، الذي رسخه الشيخ الأكبر، وكأنه نوع من أنواع النظرية الفلسفية، فإن مذهب النفري، لما فيه من ذاتية ونزوع داخلي، هو أقرب إلى الأدب والدين منه إلى الفلسفة. فالرجل يرتعش ويتأمل ويتخيل أكثر مما يفكر أو يشطح. وهذه هي بالضبط سمات التراث الهندي القديم. ولا ريب في أنه لا يقل شاعرية عن معاصره المتنبّي. فلقد زوده النازع الروحاني ببصيرة هي الأقدر على الانخراط في أعماق الوجود. وربما كان مرد ذلك

١- راجع: المرزوقي، جمال أحمد سعيد- فلسفة التصوف عند محمد بن عبد الجبار النفري - دار التنوير - بيروت- ٢٠٠٧- ص ٧٢.

٢- اليوسف، سامي اليوسف - مقدمة للنفري - دار الينابيع - دمشق ١٩٩٧- ص ٣١.

٣- المصدر نفسه - ص ٣٢.

٤- المصدر نفسه - ص ٣٣.

إلى رغبته الصادقة في ولوج الماوراء الزاخم خلف الخير والشر، أو خلف كل تضاد على الإطلاق، إذ لا مبالغة في الاعتقاد بأن كل ما هو أصيل في حياة الشر إنما ينبثق من زخم الحنين أو من حرارة الوجدان، ولهذا فإن اقتراب النفري من الثقافتين الإيرانية والهندية لا يجرده من أصالته أبداً، بل العكس هو الصحيح، إذا لا يقارب ولا يحاور، على هذا المستوى العميق، إلا الأصيل وحده^(١).

تترقى وحدة الشهود من الرؤيا إلى الوقفة، وهي المرتبة القصوى لتوحيد العارف الواصل عند النفري. الوقفة عنده تعني فناء ذات الطالب في ذات المطلوب. وسميت وقفة للوقوف فيها عن الطلب. إذ ليس للوقفة تعلق بشيء، ولا لشيء تعلق بها، بل الذي يخصها هو نفى الشئئية عن هو في مقامها. وهي بهذا المعنى تمكث وراء مدارك العقول، لأن العقول تتعلق بالشئئية^(٢). وحول هذا المعنى يقول النفري: "الوقفة تنفي ما سواها كما ينفي العلم الجهل" ففي الوقفة يشهد السالك الوجود الحق لله. ذلك أن الوقفة تفني السوى في شهود السالك. ويقول: "وقال لي ليس في الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل"^(٣) ويقصد النفري في ذلك، أن الوقفة تمحو الصور، وتفني الرسوم، والعبد في هذا المقام خارج عن كل ما سوى الله. ولذا كان قوله في المخاطبة التاسعة عشرة ليعبر عن المأل الأخير للقاء العبد العارف بربه: "يا عبد إذا أقمت عندي جُزْتَ الكونية، فما أتاك فلن تفرح به"^(٤). وما فاتك فلن تأس منه"^(٥) وقول النفري "جزت بالكونية" يشير حسب المحقق الفرنسي آرثر آربري لا فناء له^(٦). وهو الأمر الذي يعبر عن الفناء الكامل للعبد في الحضرة الأحدية.

لا تتوقف الميتافيزيقا البعدية على ما ذكرناه من مفارقات فهي تمتد إلى ما لا حصر له مما يشهده العارف في عالمي الوجود والشهود كالمفارقة بين الموت والحياة، والحزن والفرح، والريح والخسران الخ.. ولما كانت دربته الهجرة في لجة المفارقات في حقل النظر والعمل، فسيكون له من حظوظ التمكين ما يسدده في مقام التدبير ويؤيده في سياسة الخلق بعناية الحق.

١- المصدر نفسه.
٢- المرزوقي، مصدر سبقت الإشارة إليه - ص ١٧٣.
٣- انظر: التلمساني، عفيف الدين- شرح مواقف النفري - نسخة خطية بمكتبة شهيد علي - استانبول- ٩٠١ هـ.
٤- المخاطبات - مخاطبة ١٨ - ص ١٧١.
٥- المخاطبات - مخاطبة ١٩ - ص ١٧٢.
٦- انظر مقدمة آربري لكتاب المواقف والمخاطبات.

