سلسلة الإسلام الحضاري

(٢)

http://www.al-maktabeh.com

كيف نفهم الاسلام

تاليف

فريتجوف شيون

ترجمة الدكتور عفيف دمشقية

دار الآداب - بيروت

كيف نفهم الاسلام

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

سلسلة الاسلام الحضاري

(٢)

كيف نفهم الاسلام

تاليف

فريتجوف شيون

ترجمة الدكتور عفيف دمشقية

http://www.al-maktabeh.com

دار الآداب - بيروت

http://www.al-maktabeh.com

الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى
كانون الثانى (يناير) ١٩٧٨

مقدمة المترجم

لم اكن ادري ، والحق يقال ، حين طلب الي مدير « دار الآداب » ان اترجم هذا الكتاب ـ « كيف نفهم الاسلام » ـ اني سألقى من امري رهقا ! فالواقع انه ما كـان للترجمة ـ على ما فيها من مشقة ، ورغم كونها مـن اصعب الاعمال الادبية ـ ان تجعلني اتهيب ، ولا كان لمادة الكتاب ـ الاسلام ـ ان تقف حجر عثرة في طريق انجاز العمل ..

وكان ان وافقت على طلب الصديق العزيز وحملت الكتاب وانا لا ادري انني ارتكبت بموافقتي خطأ اذا اغتفره لي القاريء الكريم فلن اغتفره لنفسي ابدا . اجل ، لقد اخذتني الثقة بالنفس ، بل قل اخذنـي الغرور ، فلـم يخطر لي قط ان الكتاب الذي قطعت وعدا بترجمته ـ الحق انـي عشت ما عشت اتمسك ببضعـة من المباديء بينها ان « وعد الحر دين » ـ كان يتعدى نطاق « الاسلام » كمـا افهمه ، الى دائرة « التصوف » ، وهو ، كما يعلم الاديب « حقل اختصاص » ليس من اليسر على اي كان ان يصول فيه ويجول.

ولعل الخطب كان يهون لو توقف الامر عند حد « التصوف الاسلامي »، فانا قـد درست مبادئه ايام الطلب ، وطالعت فيه بعض مقالات وعجالات في العربية والفرنسية . لكن القضية كانت اشد من ذلك وادهى . فمؤلف الكتاب يجول في اثنائه جولات واسعـة في مضامير لا عهد لي بها ، متنقلا من تعليم مسيحي الى وصية يهودية ، ومن فلسفة بوذية الى مذهب روحي هندي ، ومن حكمة تدين بها بعض الشعوب البدائية في اميركا الى اخرى ابتدعتها امـم ضاربة في اقصى الشرق او في مجاهل افريقيا .

ولكن .. ما دام لا بد مما ليس منه بد ، فلأنهد للعمل ، وليكن بعدها ما يكـــون !

وهكذا كـان .

http://www.al-maktabeh.com

ومرت الايام والليالي حبالى بالهم والتسهيد ، حافلات باستشاراتلا اول لها ولا آخر في القواميس تارة وفي دوائر المعارف اخرى ، سعيا وراء الطلاسم والالغاز ، بغية الوفاء ما امكن بأمانة الترجمة ونقل آراء المؤلف الى القاريء العربي الكريم .

ولست ادعي بعد هذا انني وفقت على الدوام الى ما كنت انشده ـ او الى ما تقضي به الامانة والروح العلمي ـ من دقة او وفاء بحق المادة العلمية ، وان كنت بذلت في سبيل ذلك جهد الطاقة ، وحرصت كل الحرص على اخراج الكتاب في العربية اخراجا اقرب ما يكون الى التوفيق .

والكتاب ، عدا انه ليس من الكتب التي قد يتمكن المترجم من التصرف بها وفقا للذوق الادبي وتبعا لخصائص اللغة المترجم اليها ، من الكتب التي تؤلف في العادة للخاصة، وتخرج اليهم في حلة ليس فيها شيء من البرقشة، بل تؤدى على العكس من ذلك باسلوب جاف حافل بالمعترضات والاستطرادات، اسلوب تعرفه المؤلفات العلمية بعامة ، والفلسفية بخاصة .

امر آخر لا بد من الاشارة اليه ، هو ان المؤلف اورد فيما اورد شواهد من القرآن والحديث وكتابات اقطاب المتصوفة . فاما الشواهد القرآنية فليس فيها كبير عناء. فالحق ان المؤلف حرص عند ايراد الشاهد على ان يذكر رقم السورة ورقم الآية ـ حدث احيانا ان كان في الارقام اخطاء طفيفة ما كانت لتؤلف مشكلة تذكر ـ فكنت ارجع الى مصدرها واثبتها بنصها . كذلك لم اكن اجد مشقة تذكر حين لم يكن يصحب الشاهد القرآني اي رقم ، وهو امر كان من الندرة بمكان . واما الاحاديث فالواقع انه لم يكن من اليسير الرجوع اليها في مظانها ، اولا لان المؤلف لم يذكر المصادر التي استقاها منها ، ثم لانه لم يكن في مكنتي ـ ولا هو من اختصاصي ـ التأكد مما اذا كان الحديث الوارد من الاحاديث الصحيحة او الضعيفة او المنسوبة. واما اقوال المتصوفين فلم يكن بالامكان الرجوع اليها لعدم توافرها بين يدي، الا في القليل النادر ، كما هي الحال بالنسبة الى ابيات وردت في « ترجمان الاشواق » ، فرجعت اليها واثبتها بنصها العربي .

ولذا فان القاريء سيجد الاحاديث والاقوال مترجمة عن النص الفرنسي ، مع العلم بانني حرصت الحرص كله على ان اسبغ على الترجمة قدرا من الروح العربية تجعلها اقرب ما تكون الى نصها الاصلي .

هذا من ناحية مسؤولية المترجم . اما من ناحية مسؤولية المؤلف فان لي بعض الملاحظات اذكر اهمها فيما يلي :

اولا ـ ان كتاب « كيف نفهم الاسلام » موضوع اولا للقاريء الغربي ، وثانيا لغير المتخصص في الفلسفة الاسلامية او في التصوف الاسلامي . وعليه لم يكن امام المؤلف محيد عن مقارنة الاديان السماوية الثلاثة ـ الاسلام والمسيحية واليهودية ـ بعضها ببعض من جهة ، ثم مقارنتها بالشرائع الروحية او الحكمية غير السماوية التي تدين بها بعض امم الارض ، كالبوذية وما يتفرع عنها من مذاهب ، والهندية وما يتشعب عنها من مناهج، علاوة على بعض العقائد التي ليس لها شهرة الديانات البوذية والهندية . وعلى الرغم من اعتراف الكاتب في نهاية مؤلفه بانه اضطر الى سلوك هذا النهج ، وان كان « على حساب وحدة الكتاب وتماسكه »، لان هدفه لم يكن تسجيل ما انتجه التصوف الاسلامي من آثار وما جاء به من آراء وافكار ، بقدر ما كان الهدف دراسة ماهية هذا التصوف واثبات ان جذوره كامنة في اعماق الدين الاسلامي ، وانها لا تمت بصلة الى اية عقيدة اجنبية عن الاسلام، اقول انه على الرغم من هذا الاعتراف ، فان نهج الكاتب قد ادى في نظري الى ظهور الاسلام من خلال الكتاب بمظهر المذهب الباطني ـ وان كنت اميل الى الاعتقاد بأن المؤلف لم يسع الى ابرازه بالشكل الذي برز فيه ـ مما يدعو الى تنبيه القاريء العربي ـ والاسلامي ـ غير المتخصص كيلا يقع في شرك هذا المظهر .

ثانيا ـ اميل الى الظن بأن المؤلف استند في بعض الاحيان الى ما يمكن نعته بـ « البدع » لاثبات راي من الآراء وابرازه على انه حقيقة او بديهة . مثال ذلك ما اورد من حديث عن فضل « العمامة » وقياسه بمقدار عدد « اللفّات » التي تتألف منها ،مع العلم بأن العمامة التي وردت فيها احاديث صحيحة ثابتة لم تكن تتعدى في زمن النبي حسب الاوصاف الواردة غطاء للراس تسدل اطرافه على القفا والكتفين ، وليس فيه من « اللف » شيء . وقد اشرت الى هذا الامر في حاشية الصفحة التي ورد فيها الحديث عن فضل العمامة ،كما كنت اشير في حواشي اخرى الى كل ما كنت اتشكك في امكان صحته .

ثالثا ـ حاول المؤلف ان يتخذ من بعض حروف الابجدية العربية سبيلا لمقارنات بين رموز هذه الحروف من الناحية الصوتية ورموز اخرى تشير الى ابعاد ميتافيزيقية او تقوم على صعيد الرياضة الروحية . مثال ذلك انه اعتبر « الهمزة » في اسم الله رمزا لـ « فجوة بين السكوت والنطق، ،وكأنما الامر امر خلق بعد عدم ». كما اعتبر « الهاء » في آخر الاسم « نفخة غير محددة تصب رمزيا في اللانهائي (اي الله) ، مما يشكل انتفاء المقابلة بين

http://www.al-maktabeh.com

العدم الاولي للاشياء وبين اللاكائن (اي الله) المفارق » . وقد يكون القول بمثل هذه الرمزية ضربا من التخرص الفلسفي لا ادري مدى امكان التسليم به.

واشير بعد ذلك الى انني توسمت في « المصطلح » العربي الذي استخدمته ان يفي ما امكن بالتعبير عن المصطلح المقابل له في اللغة الاجنبية. واذا كنت قد اصبت في ذلك فبها ونعمت . وامـا اذا كان التوفيق قد جانبني ، فعذري اني لم آل جهدا في نشدان الدقة والامانة ، على الرغم من جنينية المصطلح العلمي العربي الحديث .

وقد يكون ما اعتبرته « مآخذ » على الكاتب في نظر العارفين نتيجة جهلي المطبق بتلك « المعرفة » التي يقوم عليها الكتاب اساسا ، عنيت « الفنوصية » او طريق « العارفين » الى « الواجب الوجود » . ومهما يكن من امر ،فان « كيف نفهم الاسلام » يظل ـ بالرغم من كل ما ابديت ـ من اعظم ما الف لبيان ان الدين الاسلامي يتميز من سائر العقائد ، سماويها وارضيها ، بانه دين « العقل » والدعوة الى « التأمل والتبصر » في العالم « غير الحقيقي » الذي هبط الانسان اليه من علياء « عدن » ، وما زال يعيش فيه وهو في حنين لا ينقطع الى « الكون الاكبر » ، عالم « الواجب الوجود » الذي لا حقيقة خارجه. وكذلك لبيان ان هذه الطريق الى المعرفة ـ التصوف ـ ليست غريبة على الاسلام ، كما قد يحلو لبعضهم ان يقول ،وانما هي من صلب الاسلام وروحه الكريم .

الدكتور عفيف دمشقية

تمهيد

ليست نيتنا ، كما يتضح من عنوان هذا الكتاب ، ان نصف الاسلام ، بقدر ما هي شرح الاسباب التي تدفع المسلمين الى الاعتقاد به ، ان صح التعبير . وبناء على ذلك يفترض ان يكون لدى القارىء ، وهم يلم بالصفحات التي ستلي ، بعض المباديء الاولية عن الدين الاسلامي ، وهو واجدها دون عناء في كتب غير هذا الكتاب (١) .

ان ما نهدف اليه من وراء هذا الكتاب ـ كما في كتبنا السابقة ـ هو في نهاية المطاف « العلم القدسي » ، او « الفلسفة التي لا ينضب معينها »، اي الغنوصية (٢) الشاملة الازلية الابدية . فقليلة هي المقالات التي تعادلها في صعوبتها الشكاوي المألوفة من « الابحاث » غير المرضية التي يقوم بها « الفكر الانساني » . فالحق انه لم يترك شيء الا قيل ، وان ما يعوز كثيرا هو ان يكون الناس قد فهموا كل شيء . والمسألة اذن ليست مسألة تقديم « حقائق جديدة » . لكن ما يفرض نفسه بالمقابل في عصرنا هذا ، وحتى في كل عصر موغل في البعد عن الاصول والمنابت ، هو ان نقدم لبعضهم مفاتيح مجددة ـ اكثر تميزا واستدعاء للتأمل من المفاتيح القديمة ، دون ان تكون مع ذلك احسن منها ـ تساعدهم على ان يكتشفوا كرة اخرى حقائق مرسومة بخط ابدي في لوح الفكر ذاته .

كذلك لم نلتزم في هذا الكتاب ـ كما في كتبنا السابقة ـ بمنهج

---

(١) لا ننس ان الكتاب الذي بين يدي القارىء ، موجه في الدرجة الاولى الى القراء الغربيين ، كما سيذكر المؤلف بعد قليل . ولذا هو يفترض فيمن سيطلع على الكتاب ان يكون ملما ببعض المباديء الاولية عن الاسلام . (المترجم)

(٢) الغنوصية نزعة فلسفية دينية تهدف الى ادراك كنه الاسرار الربانية . (المترجم).

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

حصري . ولسوف يجد القاريء في الصفحات التالية عددا من الاستطرادات تبدو خارجة عن النطاق المرسوم ، وان كان اعتقادنا انه لا غنى عنها في اماكنها . ان الحقيقة ، لا العكس ، هي التي من اجلها كانت العبارات والابنية . فهي واحدة ولا نهائية معا ، ومن هنا التنوع التام التناغم في لغتها .

ونظرا للفة هذا الكتاب وجدليته ، فهو يتوجه بالدرجة الاولى الى القراء الغربيين . لكننا لا نشك مع ذلك في ان بمقدور القراء الشرقيين الذين اكتسبوا تحصيلا ثقافيا غربيا — وربما تخلوا عن التمسك بالايمان بالله وبسنّة الاولين — ان يفيدوا منه ، ويدركوا على كل حال ان سنّة الاولين ليست اسطورة سخيفة بالية ، وانما هي علم حقيقي بكل معنى الكلمة .

« اللــه نور الســموات والارض »

(القــرآن الكريــم)

« اول مــا خلق اللــه العقــل »

(عن النبي صلى الله عليه وسلــم)

« لم يقسم الله لعباده خيرا من العقل »

(من اقوال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه)

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفصل الاول

الاسلام

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الاسلام اتصال بين الله كاله والانسان كانسان .

فأما قولنا « الله كاله » ، فمعناه ان ننظر اليه لا على انه قادر على التجلّي بشكل ما ، في زمن ما ، وانما بمعزل عن الزمان ، وانه لا يتغير ولا يتحوّل ، وبالتالي انه قادر بذاته على الخلق والالهام .

واما قولنا « الانسان كانسان » ، فمعناه ان ننظر اليه لا على انه ضعيف محتاج الى معجزة تنقذه ، وانمانه مخلوق على شاكلة الله،مزود بعقل قادر على استيعاب « الواجب الوجود » ، وبارادة قادرة على جعله يختار افعاله .

وقولنا « الله » (جل جلاله) معناه « الكينونة » و « الخلق » و« الالهام » ، وبكلام آخر ، « الحقيقة » و « التجلي » و « التوحّد » . وقولنا « الانسان » معناه « مشاكلة الله » و « العقل المفارق » و« الارادة الحرة » . وتشكل هذه الامور في رأينا طلائع النظرة الاسلامية التي تفسر جميع مراحله ، والتي يجب الا تغيب ابدا عن بالنا اذا اردنا فهم اي جانب من جوانب الاسلام .

وبناء على ذلك يكون الانسان « سلفا » وعاء مزدوجا لتلقي « الواجب الوجود » ، ويكون الاسلام قد جاء يملأه اولا بحقيقة « واجب الوجود » ، وثانيا بشريعة « واجب الوجود » . فالاسلام اذن هو في الاساس حقيقة وشريعة ، او هو « الحقيقة » و « الشريعة » ، وتقابل الاولى العقل ، والثانية الارادة . واستنادا الى هذا جاء يزيل الريب والتردد ، وما وراء ذلك فهو الضلالة والخطيئة . اما الضلالة فتتمثّل في انه لا وجود لـ « الواجب الوجود » ، او في انه غير واجب الوجود ، او في انه « اثنان » لا واحد ، او في ان غير واجب الوجود هو نفسه الواجب الوجود . واما الخطيئة فتضع هذه الضلالات على صعيد الارادة والعمل (٣) .

وما كان لفكرة القضاء والقدر في الاسلام ، وهي طالما رميت بأقسى

---

(٣) تتجلى هاتان العقيدتان المتعلقتان بـ « الواجب الوجود » و « الانسان » على التوالي في شهادتي « ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

التهم ، أن تبطل فكرة الحرية والاختيار . فالانسان خاضع للقدر لانه ليس الله (سبحانه) ، ولكنه حرّ لانه « مخلوق على صورة الله وشاكلته » . ان الله وحده هو « الحرية » المطلقة ، ولكن حرية الانسان بالرغم من نسبيتها ـ بمعنى انها « مطلقة نسبيا » ـ ليست شيئا آخر غير الحرية ، كما ان بصيص النور لا يعدو ان يكون نورا . وانكار القضاء والقدر يؤدي بنا الى ان الله لا يعلم « سلفا » ما سوف يحدث ، وانه بالتالي غير كلّي العلم .

وباختصار يقابل الاسلام بين ما في الله من عدم التحول وبين ما هو مستمر ودائم في الانسان . ان الانسان في المسيحية « سابق » على الارادة، وبتعبير ادق على الارادة الفاسدة ، ولا ينظر الى العقل ـ ومن البديهي جدا انه لا سبيل الى انكار وجوده ـ على انه مظهر من مظاهر الارادة ، فالانسان هو الارادة ، والارادة عنده هي العقل . وحين تكون الارادة فاسدة ، يكون العقل في الوقت ذاته فاسدا ، بحيث ان هذا يعجز عن تقويم تلك ، وتكون النتيجة ان تمس الحاجة الى تدخل الهي هو القربان المقدّس . وفي الاسلام، حيث الانسان هو العقل ، وحيث العقل « سابق » على الارادة ، يكون لمضمون العقل ، او لتوجيهه ، فعّالية الطقس المقدس . والناجي هو من آمن بأن « الواجب الوجود » المفارق ، هو وحده واجب الوجود ومفارق ، ومن استخلص النتائج الارادية من هذا الايمان . ان « الشهادة » تحدّد العقل ، و « الشريعة » تحدد الارادة . وفي مذاهب اهل الطريقة تتجلى افضال المسارّة التي لها قيمة المفاتيح ، والتي لا تعدو ان تنقل « طبيعتنا الخارقة » من عالم القوة الى عالم الفعل . ومرة اخرى فان سلامنا وتركيبه ومساره متمثلة « سلفا » في تشكلنا على صورة الله . ولما كنا عقلا مفارقا وارادة حرة ، فان ذلك العقل وهذه الارادة ، او المفارقة والحرية، هما اللذان يخلصاننا . ولا يزيد الله على ان يملأ الاقداح التي افرغها الانسان من غير ان يحطمها ، لانه (اي الانسان) لا يملك القدرة على تحطيمها .

والانسان كذلك هو الوحيد الذي وهب المقدرة على النطق ، لانه الوحيد بين مخلوقات الارض « المشاكل لله » بطريقة مباشرة وكاملة . وعليه فاذا كانت هذه المشاكلة هي العاملة في السلام او الخلاص بفضل دفع الهي ، فان للنطق نصيبه المماثل لنصيب العقل والارادة . وهذان يتجسدان بالفعل في الصلاة التي هي الهية وبشرية معا ، على اعتبار ان الفعل (٤) يستند الى

---

(٤) لا تخرج الكلمة بشكل اكراهي ، لان الفكرة المعبر عنها تخضع هي الاخرى للكلام .

الارادة ، والمحتوى الى العقل . ان الكلمة اشبه ما تكون بجسد غير مادي ، ومع ذلك تحس به ارادتنا وادراكنا . ولا شيء في الاسلام يعدل في اهميته الصلاة المتوجّه بها نحو الكعبة ، او ذكر الله المتوجه به الى القلب والنفس. ان كلمة الصوفي تتردد في صلاة البشر الشاملة ، وحتى في صلاة جميع الكائنات ، التي هي صلاة صامتة في اغلب الاحيان .

ولا يتمثل تفرد الاسلام عن غيره من الاديان في انه اكتشف الدور المنقذ للعقل والارادة والكلمة ـ لان هذا الدور بديهي وتعرفه كل ديانة ـ وانما في انه جعل من هذا الدور منطلقا لنظرة سلام وتحرر داخل نطاق التوحيد السامي . ويتطابق العقل مع مضمونه المنقذ ، فهو ليس سوى المعرفة بـ « الوحدة » ـ او بـ « الواجب الوجود » ـ والمعرفة بخضوع كل الاشياء لـ « الواحد »، وكذلك فان الارادة هي الاسلام ، اي التوافق وما يشاء الله ـ « الواجب الوجود » ـ بالنسبة الى وجودنا الدنيوي وقدرتنا العقلية من جهة ، وبالنسبة الى الانسان كانسان ، والانسان كفرد في جماعة، من جهة اخرى . ان الكلمة اتصال بالله ، وهي بالدرجة الاولى صلاة وابتهال. ومن هذه الزاوية نجد الاسلام اقل تذكيرا للانسان بما ينبغي ان يعرف ويعمل ويقول ، منه بما هو في الاصل العقل والارادة والكلمة : ان الالهام لا يضيف عناصر جديدة ، ولكنه يجلو اعماق طبيعة الوعاء المتلقي لهذا الالهام .

وبعد ، في وسعنا التعبير على الشكل التالي : اذا كان الانسان المشاكل لله يتميز من سائر المخلوقات بالعقل المفارق ، وحرية الاختيار ، وموهبة النطق ، فالاسلام من جهته دين اليقين ، والتوازن ، والصلاة ، تبعا لتسلسل الملكات الثلاث الالهية الشكل . وهكذا نصل الى الثالوث الاسلامي التقليدي: الايمان ، والاسلام (اي « الشريعة » ، والكلمة تعني حرفيا « التسليم »)، والاحسان (اي «السبيل» ، والكلمة تعني حرفيا « الفضيلة ») . والوسيلة الاساسية في العنصر الثالث هي والحالة هذه « ذكر الله » مجسدا بالنطق، ومرتكزا الى العنصرين السابقين . والايمان هو اليقين بـ« الواجب الوجود » ، والاعتقاد بتعلق كل شيء بـ « الواجب الوجود » من الوجهة الميتافيزيقية التي تعنينا هنا . والاسلام ـ والنبي بوصفه تجسيدا للاسلام ـ توازن بالنسبة الى « الواجب الوجود » وفي سبيله . واخيرا ، فان الاحسان يعيد الموقفين السابقين الى جوهرهما عن طريق سحر الكلمة المقدسة ،بوصفها ناقلة للعقل والارادة كليهما . ويبرز دور مشاكلتنا لله اكثر ما يبرز ،خلال ما يمكن تسميته الاسلام الاساسي « السابق على علوم الدين » ، في ان

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

العقيدة الاسلامية التي تلحظ سمو الله على المخلوقات ، ومفارقته لها ، والبون الشاسع بينه وبيننا ، تنفر من المقارنات المعقودة لمصلحة الانسان . وهكذا فالاسلام بعيد عن الاستناد بجلاء ووضوح ، وبصورة عامة ، على اننا صورة عن الله ، بالرغم من شهادة القرآن بحق آدم : « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (سورة الحجر ـ الآية ٢٩) و (سورة ص ـ الآية ٧١) (وهي في هذه السورة بنصها الحرفي الذي في سورة الحجر) ، وبالرغم من ان خلع صفات البشر على الله في القرآن يستتبع خلع صفات الله على الانسان .

*

وتتمثل العقيدة الاسلامية في ايضاحين هما : ان « لا اله الا الله » وان « محمدا رسول الله » ،وهما الشهادتان الاولى والثانية على الايمان .

ونحن هنا امام اثباتين ، امام يقينين ، امام مستويين من مستويات الحقيقة :« المطلق » والنسبي ، « السبب » والمسبّب ، الله والعالم . ان الاسلام دين اليقين والتوازن، كما ان المسيحية دين المحبة والتضحية . ولا نقصد من وراء ذلك ان في الاديان احتكارات ، وانما انها تلحّ على هذا المظهر او ذاك من مظاهر الحقيقة . والاسلام يتطلع الى غرس اليقين (يتجلّى الايمان التوحيدي في الاسلام بصورة بدهية من غير ان يفكر ما يدرك وحيا من الاسرار الخفية (٥)) ، ويستند الى حقيقتين مسلّم بهما ، تتعلق اولاهما بـ « مبدأ الوجود » الذي هو في الوقت نفسه « وجود » و « وجود اسمى » ، وثانيتهما بالتجلّي الشكلي وما فوق الشكلي . فالمقصود اذن هو من جهة « الله » و « الالوهة » ـ بالمعنى الايكهارتي(٦) لهذا التمييز ـ

---

(٥) يماثل ما يدرك بالوحي من الاسرار الخفية لا نهائية اليقين الباطنية ، فلا يمكن لهذه ان تستنفد ذاك .

(٦) نسبة الى المعلم ايكهارت ، وهو لاهوتي دومينيكي من مواليد تورنج بالمانيا (حوالي عام ١٢٦٠ م ـ حوالي ١٣٢٧ م) يحتل مكانة خاصة بما اثاره من مشكلات ومناظرات ، وما قدمه من تفسيرات جعلت الدارسين المحدثين ينسبونه تارة الى المثالية الهيغلية ، واخرى الى التعصب العنصري الجرماني ، بينما يقدمه لاهوتيون كبار ، ودومينيكيون مثله على الاخص ، على انه من انصار توما الاكويني الخلص . وتشكل اعماله في تاريخ الفكر المسيحي تركيبة من عناصر غير متجانسة في الظاهر . وبعض الدراسات الحديثة دلت على ان ميتافيزيقيته المطبوعة بالافلاطونية لم تكن جديدة كل الجدة ، اذ سبقه اليها البير الكبير وتييري دو فريبير ، لكن ايا منهما لم يحاول ان يصل بميتافيزيقيته الى نظام =

ومن جهة اخرى « الارض » و« السماء » . واولى تينك الحقيقتين هي ان « الاله واحد » ، والثانية ان « كل شيء مرتبط بالله » (٧) . وبعبارة اخرى « ليس من حقيقة مطلقة خارجا عن « الواجب الوجود » . والعالم مرتبط بالله ـ او النسبي بـ « المطلق » ـ تبعا للعلاقة المزدوجة ، علاقة السبب بالغاية . وبالتالي فان كلمة « رسول » في ثانية الشهادتين تبين قبل كل شيء عن سببية ، ثم عن غائية ، بحيث تتعلق الاولى بشكل اخص بالعالم، وتتعلق الثانية بشكل اخص بالانسان (٨) .

وتتضمن العلاقة الاولى جميع الحقائق الميتافيزيقية ، والعلاقة الثانية جميع الحقائق الاخروية . ولكن في وسعنا كذلك ان نقول بأن الشهادة الاولى هي الصيغة الخاصة بالتمييز او التنزيه، والثانية هي الصيغة الخاصة بالاندماج او التشبيه . فكلمة « اله » ـ بمعناها المألوف ـ تدل في الشهادة الاولى (٩) على العالم بوصفه غير حقيقي ، لان الله وحده حق ، ويدل اسم النبي (محمد) في الشهادة الثانية على العالم بوصفه حقيقيا ، لانه لا وجود لشيء خارجا عن الله ، ومن بعض الوجوه ، فان كل شيء هو الله . واداء الشهادة الاولى معناه قبل كل شيء (١٠) ان الانسان اصبح واعيا كل الوعي ان « مبدأ الوجود » هو وحده الحقيقي ، وان العالم ، بالرغم من كونه « موجودا » على مستواه ، « ليس حقيقيا » ، وانه بالتالي اصبح من بعض الوجوه مدركا للفراغ الكوني. واداء الشهادة الثانية معناه كل

= نسكي او تعليم روحي ، بينما تمكن المعلم ايكهارت ان يترجمها الى لغة الشعب ، وان يجمل مواعظه باللغة الالمانية تجمع بين التجربة الداخلية والابنية الفلسفية العلمية .(المترجم)

(٧) تعبّر الآية القرآنية « انا لله وانا اليه راجعون » عن هاتين العلاقتين ، كما تعبر البسملة عن ارتباط الاشياء بـ « مبدأ الوجود » .

(٨) او ان السبب ـ او الاصل ـ يتمثل في كلمة « رسول » والغائية في اسم «محمد» (عليه الصلاة والسلام). وقد نزلت الرسالة في ليلة القدر ، وصعد محمد في ليلة المعراج الى السماء مجسداً بذلك سلفا الغائية الانسانية .

(٩) نقول « قبل كل شيء »، لان الشهادة الاولى تتضمن الثانية بشكل كامل .

(١٠) يعني هذا التحفظ ان الشهادة الثانية ـ باعتبارها كلاما الهيا او « اسما الهيا » كالاولى ـ تحقق بنتيجة التحليل الاخير ما تحققه الشهادة الاولى من معرفة ، بمقتضى وحدة الجوهر لاقوال الله او اسمائه .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

شيء (١١) ان المرء غدا مدركا كل الادراك ان العالم ـ التجلي ـ « ليس غير » الله او « مبدأ الوجود » ، لانه « في نطاق » ما به من حقيقة ،لا يمكن ان تكون حقيقته سوى الحقيقة « الكائنة » ، اي لا يمكن ان تكون الا الهية . ومعنى ذلك بالتالي رؤية الله في كل مكان ، ورؤية كل شيءفيه. وقد قال النبي « من رآني فقد رأى الله » . فكل شيء والحالة هذه هو « النبي » من حيثكمال الوجود من ناحية ، وكمال الشكل او التعبير (١٢) من ناحية اخرى .

ولو اراد الاسلام ان يلقّن عن طريق الحصر انه ليس هناك سوى اله واحد ، لا الهين ولا اكثر ، لما كانت له قوة على الاقناع . والحق ان قدرته الاقناعية متأتية من انه يعلّم بعمق حقيقة « الواجب الوجود » وتبعيةجميع الاشياء لـ « الواجب الوجود » . والاسلام دين « الواجب الوجود » ،كما ان المسيحية دين المحبة والمعجزة . ولكن المحبة والمعجزة هما كذلك ملك لـ « الواجب الوجود » ، ولا تعبّران الا عن موقف يتخذه تجاهنا .

*

يضطر المرء عند الغوص على اعماق الامور ـ مع وضع كل مسألة عقائدية جانبا ـ الى الملاحظة بأن السبب في عدم التفاهم الاساسي بين النصارى والمسلمين يتمثل في ان المسيحي يرى دائما ارادته امام عينيه ـ هذه الارادة التي تكاد تكون ذاته ـ وهو على ذلك ، امام مدى غير محدود من الدعوة الربانية والنداء الباطني ،يستطيع الانطلاق فيه ناشرا ايمانه وروحه البطولي. اما نظام التعليمات الخارجية المحددة جيدا في الاسلام ، فيبدو لعينيه وكأنه تعبير عن خمول مستعد لكل تنازل ، عاجز عن كل انطلاق ، كما تبدو له العقيدة الاسلامية على الصعيد النظري ـ لانه يجهلها عمليا ـ امرا مصطنعا لا جدوى منه . وتختلف نظرة المسلم كل الاختلاف ، اذ ليس امامه ـ امام

---

(١١) يعني هذا التحفظ ان الشهادة الثانية هي بنتيجة التحليل الاخير ، وباعتبارها كلاما الهيا او « اسما الهيا » كالاولى ، تفعّل كالاولى المعرفة التي تفعلها الاولى ، نظرا لوحدة الجوهر فيكلام الله او اسمائه .

(١٢) ان الحديث عن « اسلام منصّر » عند ابن عربي معناه غض النظر عن ان عقيدة « الشيخ الاكبر »كانت محمدية بالدرجة الاولى ، وانها كانت بصورة خاصة نوعا من تفسير لـ « محمد رسول الله » باتجاه الامثال الواردة في كتب « الفيدا » الهندية القائلة بأن « كل شيء هو « انما » و « انت كذلك « انما » .

عقله الذي يختار « الواحد الاحد » ـ مدى ارادي قد يبدو له وكأنه اغراء بمغامرة فردية ، وانما امامه شبكة من الاقنية مهيأة تهيئة علوية لاقامة التوازن في حياته الارادية . وهذا التوازن ، بعيدا عن كونه غاية بحد ذاتها كما يفترض المسيحي الذي الف مثالية ارادية طردية بعض الشيء ، ليس بنتيجة التحليل الاخير سوى قاعدة للتخلص من شكوك الذات وازعاجها عن طريق التأمل المطمئن المحرّر في « الثابت » وخلاصة الامر انه اذا كان موقف التوازن الذي يسعى اليه الاسلام ويحققه ، يبدو لعيون المسيحيين وكأنه خمول حيسوب عاجز عما هو خارق للطبيعة ، فان مثالية التضحية في المسيحية معرضة لخطر النظر اليها من قبل المسلم على انها فردية تحتقر تلك الهبة الالهية التي هي العقل . واذا اعترض علينا بان المسلم العادي لا يشغل نفسه بالتأمل ، اجبنا بان المسيحي المتوسط لا يشغل نفسه هو الآخر بالتضحية . ان في اعماق كل مسيحي اندفاعا نحو التضحية قد لا يستخدمه قط ، كما يملك كل مسلم استعدادا مسبقا لتأمل قد لا ينبثق داخل قلبه قط . وقد يعترض علينا بعضهم فوق ذلك بأن الصوفيتين المسيحية والاسلامية ، وهما ابعد من ان تكونا نموذجين متقابلين ، تمثلان على العكس من ذلك مشابهات هي من البروز بحيث ظن معها ضرورة بيان استعارات من جانب واحد او متبادلة . ونجيب على هذا بقولنا : انه على افتراض ان منطلق الصوفيين هو نفسه منطلق المتنسكين المسيحيين، فالمسألة تبقى مسألة تعرّف السبب الذي من اجله ظلوا مسلمين ،والكيفية التي اطاقوا بها ان يكونوا كذلك . الواقع انهم لم يكونوا اولياء « رغم » دينهم ، وانما « بوساطة »دينهم . ولم يكن من شأن امثال الحلاّج وابن عربي ، وهم ابعد من ان يكونوا مسيحيين متنكرّين ، الا ان ارتفعوا بامكانات الاسلام الى اوجها ، كما سبق ان فعل اسلافهم العظام . وبالرغم من بعض المظاهر الخارجية ، كغياب الرهبنة بوصفها مؤسسةاجتماعية، فان الاسلام الذي يطري الفقر والصوم والتوحّد والصمت ، يتضمن كل البوادر على زهد تأملي .

والمسيحي حين يسمع كلمة « حقيقة » يفكر على الفور في « وتجسدت الكلمة » ، بينما يكون المسلم قد فكر مسبقا وهو يسمع الكلمة نفسها انه « لا الوهية خارجا عن الالوهية الوحيدة » ، ويفسر ذلك حسب درجة معرفته ، فاما ان يفسره تفسيرا حرفيا، واما ان يفسره تفسيرا ميتافيزيقيا، فالمسيحية مرتكزة الى « حدث » ، بينما يرتكز الاسلام الى « ذات » ، الى « طبيعة للاشياء » .وان ما يبدو امرا فريدا في المسيحية ، اي « ابداع

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

السر الالهي » ، هو في الاسلام تجل منظم موزون لمبدأ (١٣) . واذا كانت الحقيقة عند المسيحيين ان المسيح قد ترك نفسه يصلب ، فصلبه عند المسلمين ـ وحقيقتهم ان « لا اله الا الله » ـ لا يمكن ان يكون بطبيعته « الحقيقة » . ورفض الاسلام الصليب طريقة للتعبير عن ذلك . ويبلغ موقف الاسلام « المعارض لكل تاريخية » ـ والذي يمكن نعته عن طريق المشابهة بـ « الافلاطوني » ، او « الغنوصي » ـ أوجه في هذا الرفض الذي هو خارجي تماما في الواقع، بل هو في نظر بعضهم (١٤) مريب حتى بالنسبة الى القصد والنية .

ويتضح موقف الاسلام المتحفظ ، لا ازاء المعجزة ، وانما ازاء « القَبلية » اليهودية المسيحية ـ ولا سيما المسيحية ـ في هيمنة قطب « العقل » على قطب « الوجود » . فالاسلام يقصد ان يستند الى بديهية العقل والاحساس بـ « الواجب الوجود » ، وفاقا لطبيعة الانسان ذاتها ،هذه الطبيعة المنظور اليها على انها عقل الهي الشكل ، لا على انها ارادة لا تنتظر سوى ان تُفتَن في الاتجاه الحسن او في الاتجاه الرديء ،وبالتالي ان تفتنها المعجزات او الاغراءات . وذا لم يكن الاسلام الذي جاء آخرا في سلسلة الديانات السماوية الكبرى يستند الى المعجزة . وان كان بالضرورة معترفا بها ، والا لم يكن دينا ـ فذلك لان الدجّال « سيفوي كثيرا بخوارقه » (١٥) . فاليقين العقلي ، وهو على نقيض « البلبلة » التي تحدثها

---

(١٣) ان الهبوط على الارض ـ لا تجسد الروح الالهي وحده ـ هو ايضا « حدث » فريد يفترض فيه القدرة على تحديد « كائن » من الكائنات ، هو الانسان ، بصورة كلية . فهبوط آدم (من الجنة) يعتبر في الاسلام تجليا ضروريا للشر ، دون ان يتمكن هذا الشر من تحديد كينونة الانسان الخاصة، لان هذا الاخير لا يمكن ان يفقد مشاكلته لله . وفي المسيحية يبدو « العمل » ينعكس على تعريف الله نفسه . وقد تبدو هذه الطريقة في النظر الى الامور متسرعة ،لكن هناك فارقا دقيقا جدا لا يمكن اهماله حين تكون القضية قضية مقارنة بين ديانتين .

(١٤) مثل ابي حاتم الذي استشهد به (المستشرق) لويس ماسينيون في كتابه« المسيح في الاناجيل حسب راي الغزالي ».

(١٥) وهكذا غدا في وسع احد المؤلفين الكاثوليكيين ان يرفع صوته مطالبا : « اننا بحاجة الى مؤشرات ، الى وقائع محسوسة ! » وما كان لمثل هذه العبارة ان تعقل لو صدرت عن مسلم ،بل هي تبدو في نظر الاسلام كما لو انها كفر او نداء للشيطان او الدجال. وهي تبدو على كل حال وكانها شطط لا يمكن اغتفاره .

المعجزة ــ والذي يقدّمه الاسلام على هيئة ايمان موحّد صارم ، واحساس حادّ بـ « الواجب الوجود » ــ عنصر ليس في مقدور الشيطان ان يبلغه . ان في وسع هذا ان يحاكي معجزة من المعجزات ، ولكنه عاجز عن محاكاة بديهية عقلية . انه يستطيع ان يحاكي ظاهرة خارقة ، ولكنه لا يستطيع ان يحاكي الروح القدس الا بالنسبة الى اولئك الذين يريدون ان يُخدعوا ، والذين لا يملكون على اي حال احساسا بالحقيقة ولا احساسا بالمقدسات.

لقد سبق ان اشرنا الى طبيعة نظرة الاسلام غير التاريخية . وهذه الطبيعة لا تفسر فقط النية في الا تكون تكرارا لواقع غير زمني ، او لمرحلة من مراحل وتيرة مُغفلة ، ومن ثمّ « اصلاحا » ــ ولكن بمعنى الكلمة الدقيق في رشده وتقليديته ، وحتى بالمعنى الذي لم يكن للكلمة في اصل وضعها ، لان الدين الموحى به حقا عفوي بالتأكيد ولا يصدر عن غير الله ، مهما كانت مظاهره الخارجية ــ وانما تفسّر كذلك مباديء أولية كمبدأ الخلق المستمر القائل بأنه لو لم يكن الله خالقا في كل لحظة لانهار العالم. واذا كان الله خالقا على الدوام ، فهو الذي يتدخل في كل ظاهرة خارقة ، ولا وجود لاسباب ثانية ولا لمباديء وسيطة ولا لقوانين طبيعية يمكن ان تعترض بين الله والواقعة الكونية ، الا في حالة كون الانسان المثل (الامام) لله على الارض يملك الموهبتين الخارقتين ، الا وهما العقل والاختيار . ولكن هاتين الموهبتين لا تنجوان هما ايضا ، بنتيجة التحليل الاخير ، من الحتمية الالهية . فالانسان يختار بحرية ما يريده الله . « بحرية » ، لان الله يريد له ذلك ، لان الله لا يمكن الا ان يظهر حريته المطلقة في النظام الحارث . وعليه فان اختيارنا حقيقي ، ولكنها حقيقة وهمية كالنسبية التي نتج عنها ، والتي هو فيها انعكاس لـ « ما » هو كائن .

يبرز الفرق الاساسي بين المسيحية والاسلام على كل حال بشيء من الوضوح ، في ان المسيحيين والمسلمين يكرهون على التوالي ما يلي :فالمسيحي يكره اولا رفض الوهية المسيح والصدّ عن الكنيسة ، ويكره بالتالي جميع الخلقيات التي تقل زهادة عن خلقيته ، بصرف النظر عن الشبق . والمسلم يكره من ناحيته رفض الله والاسلام ، لان « الوحدة » العلوية وما يرافقها من اطلاق ومفارقة ، تبدو له ساطعة بانوار البداهة والجلال ، ولان الاسلام ، اي الشريعة ، تمثل بالنسبة اليه « ارادة » الله ، والفيض المعقول

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ـ بطريقة التوازن » ـ لهذه« الوحدة » . ف « الارادة » الالهية والحالة هذه ـ وهنا يتضح الفرق على الارض ـ لا تتوافق بالتأكيد وروح التضحية . حتى انه في وسعها ان « تجمع بين المفيد والممتع » حسب الاحوال . وبالتالي يقول المسلم « الخيرة فيما اختاره الله » ، وليس « العذاب فيما اختاره الله ». والمسيحي منطقيا من راي المسلم ، لكن حساسيته وخياله ينزعان بالاحرى الى الصيغة الثانية . و « ارادة » الله في المناخ الاسلامي ، ترى ، ولكن بشكل غير مسبق ، في التضحية والالم برهانين على الحب ، ولكنها ترى ان انتشار العقل المشاكل للعقل الالهي (من روحي) يحدده « الثابت » ، وهو بالتالي يشمل كينونتنا تحت طائلة « النفاق » ، لان المعرفة كينونة . وتنزع « تسهيلات » الاسلام الظاهرية في الحقيقة الى توازن ـ وقد سبق ان قلنا ذلك ـ مستوغه الكافي هو ، بنتيجة التحليل الاخير ، الجهد « العمودي »، اي التأمل والسعي الى اكتناه الاسرار الربانية . فعلينا من بعض النواحي ان نفعل عكس ما يفعل الله ، ومن نواح اخرى ان نفعل مثله ، وذلك لاننا نشبه الله من جهة باعتبارنا موجودين ، ونختلف عنه من جهة ثانية ، لاننا مفصولون عنه بسبب هذا الوجود . فالله مثلا محبة ، وعليه ينبغي ان نحب لاننا نشبه ، لكنه من ناحية اخرى ديّان منتقم ، وهو ما لا نستطيع ان نكونه ، لاننا مختلفون عنه . ولكن لما كانت هذه المواقف تقريبية دائما ، فان المفاهيم الاخلاقية يمكن بل ينبغي ان تختلف . ان في نفوسنا على الدوام ـ مبدئيا على الاقل ـ مكانا لحب اثيم وآخر لانتقام عادل . والمسألة هنا ، كل المسألة ، مسألة ابراز وحصر ، فالاختيار يتعلق بنظرة ليست اعتباطية ـ لانها اذا كانت كذلك لم تعد مجرد نظرة ـ وانما هو متوافق وطبيعة الاشياء ، او هو متوافق ومظهرا من مظاهر هذه الطبيعة .

*

ان كل المواقف التي ذكرناها لها اساسها في العقائد ، او بشكل اعمق ، في النظرات الماورائية التي تعبر عنها هذه العقائد ، وبالتالي في « وجهة نظر » معينة بالنسبة الى الذات ، وفي « مظهر » معين بالنسبة الى الشيء . فمنذ اللحظة التي اعتمدت فيها المسيحية مبدا الالوهية في ظاهرة ارضية خارقة ـ ليس المسيح ارضيا بحد ذاته ، وانما بنسبة ما يتحرك في المكان والزمان ـ كانت مضطرة بالتالي الى ادخال النسبية في « المطلق » ، او بالاحرى الى اعتبار ان « المطلق » هو ، بدرجة نسبية ايضا ، ذلك المنوّه .

عنه في الاقانيم الثلاثة (١٦) . وبما ان مثل هذا « الامر النسبي » يعتبر وكأنه مطلق ، فانه ينبغي ان يكون في « المطلق » (او « الواجب الوجود ») شيء من نسبية . وبما ان « التجسد » متأت عن « الرحمة » او عن « المحبة » فانه ينبغي ان ينظر الى الله منذ البداية من هذا الجانب ، والى الانسان من الجانب المقابل ،جانب الارادة وجانب العاطفة ، كما ينبغي ان يكون سبيل الفكر حقيقة من حقائق المحبة . ان « الارادية » المسيحية تعاضد المفهوم المسيحي لـ « الواجب الوجود » الذي يبدو محددا بـ « تاريخية » الله ، ان جاز التعبير .

والاسلام اذ يستند بشكل مماثل الى فكرة الاطلاق بالنسبة الى الله ، مضطر من ثمّ ـ لانه من حيث الشكل عقدية تسليمية سامية (١٧) ـ الى ان يستبعد الصفة الارضية عن « الواجب الوجود » ، وان ينكر بالتالي ، على مستوى الكلام في الاقل ، الوهية المسيح . وهو ليس مضطرا في الدرجة الثانية ان ينكر ان في الله شيئا من نسبية ، لانه يتقبل ولا ريب الصفات الالهية التي يتعرض من دونها الى انكار كلية الله ، وكل امكان لعلاقة بينه العالم ، ولكنه مضطر لان ينكر كل طابع مباشر خارجا عن « مبدأ الوجود » الاوحد . والصوفيون اول المعترفين بأنه لا شيء يمكن ان يتحدد خارجا عن « الحقيقة » العلوية ، اذ ان القول بأن « الوحدة » تستبعد كل شيء يفضي الى القول بأنها ، من وجهة اخرى ـ وجهة حقيقة العالم ـ تتضمن كل

---

(١٦) من يقول بالتمييز يقول بالنسبية . فحتى تعبير « العلاقات الثالوثية » يثبت ان وجهة النظر المعتمدة ـ عن طريق العناية الالهية وبالضرورة ـ تتحدد على المستوى الميتافيزيقي الخاص بكل فرد من افراد (البهائيتي) (*) . وتتجاوز الغنوصية هذا الصعيد بالصاقها صفة المطلق بـ « الالوهية » بمعناها الايكهارتي ، أو بـ « الاب » حين ينظر الى الثالوث المقدس في « اتجاه عمودي » ، فيمثل « الابن » عند ذاك « الكائن » ـ وهي النسبية الاولى « في المطلق » ـ ويمثل « روح القدس » « الفعل » .

(*) مذهب هندي ديني يشرك المؤمن به في الانسان وفي جوهر الالوهية التي يتعبد لها . ويتميز هذا المذهب ببساطة شعائره المتمثلة في قرابين من الازهار والعطور وبعض الماء الامر الذي يجعله في متناول جميع الناس . (المترجم) .

(١٧) تتميز العقدية التسليمية بانها تعلق اهمية مطلقة وتضفي معنى حصريا على « وجهة نظر » معينة أو على « مظهر » معين . وفي الميتافيزيقية الصرف ، ينحل كل تناقض في المفاهيم داخل الحقيقة الكلية ، مما يجب الا يخلط مع عملية معادلة في المستويات تنكر التناقضات الحقيقية .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

شيء . ولا يعني هذا ان تلك الحقيقة غير قابلة للصوغ صوغا عقديا ، وانما يعني انها متضمنة منطقيا في « لا اله الا الله » .

واذ يؤكد القرآن بأن المسيح ليس الله ، فهو يعني ان المسيح ليس « الها » غير الله ، او انه ليس الله بوصفه مسيحا على الارض (١٨) . وحين يرفض القرآن عقيدة التثليث ، فانه يعني ان لا ثالوث في « الله كما هو » ، اي في « الواجب الوجود » الذي هو وراء كل تمييز .

وحين يبدو اخيرا ان القرآن ينكر موت المسيح ، فان ذلك يسمح بان يفهم ان عيسى قد تغلب في الواقع على الموت ، في الوقت الذي كان فيه اليهود يظنون انهم قتلوا المسيح في جوهره بالذات (١٩) . وهنا تتغلب حقيقة الرمز على حقيقة الواقع ، بمعنى ان النفي الروحي يتخذ شكل النفي المادي (٢٠) . لكن الاسلام يحذف من جهة ثانية بهذا النفي ـ او هذا النفي في الظاهر ـ سبيل المسيح فيما يخصه هو بالذات . ومنطقي ان يفعل ذلك لان سبيله مختلف، ولانه ليس عليه ان يطالب بوسائل الرحمة الخاصة بالمسيحية .

وبديهي ان الاعتماد على العقل وحده لا يصلح على صعيد الحقيقة الكلية،

---

(١٨) يقال بالعبارات المسيحية : ليست الطبيعة البشرية هي الطبيعة الالهية . واذا كان الاسلام يلح على ذلك بهذا الشكل لا بشكل آخر، فبسبب الزاوية الخاصة التي ينظر منها اليه.

(١٩) « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات ، بل احياء ولكن لا تشعرون » (سورة البقرة الآية ١٥٤) . وانظر كتابنا (دروب الغنوصية) فصل « الشعور بالمطلق في الاديان » ، ص ١٥ .

(٢٠) تنطبق الملاحظة نفسها على المسيحية حين يفترض مثلا في قديسي « العهد القديم » ـ حتى حنوش وابراهيم وموسى والياس ـ ان يبقوا مطرودين من الجنة الى ان ينزل المسيح الى الجحيم . ومع ذلك فان المسيح قد ظهر قبل هذا النزول بين موسى والياس في نور التجلي ، واشار في صيغة مجازية الى « صدر ابراهيم » . وبديهي ان هذه الوقائع قابلة لتفسيرات شتى ، لكن المفاهيم المسيحية بصددها ليست اقل تنافرا مع التقليد اليهودي. والذي يسوغها هو رمزيتها الروحية وبالتالي حقيقتها القائلة ان السلام يمر بالضرورة بـ « العقل » ، وان هذا ، بالرغم من تجليه في الزمن بهذه الصيغة ، كائن وراء الشرط الزمني . ونذكر كذلك التناقض الظاهر بين القديس يوحنا المعمدان المنكر ان يكون هو الياس ، وبين المسيح المؤكد العكس . ولو حدث هذا التناقض ـ الذي ينحل داخل الفرق القائم في العلاقات التي نواجهها ـ من دين الى دين ، لاستغل استغلالا تاما بحجة ان « الله لا يمكن ان يتناقض » .

اي التي تشتمل على كل وجهات النظر والجوانب والطرق الممكنة . ومن العبث بالتالي ان يروّج مثلا ، ضد معتقد معين في دين اجنبي ، ان خطأ يرفضه العقل لا يمكن ان يفدو حقيقةعلى صعيد آخر ، اذ ينسى بذلك ان العقل يعمل بطريقة غير مباشرة ، او بطريقة الانعكاسات ، وان احكامه ليست كافية في النطاق الذي يتعدى فيه على ارض العقل البحت. ان العقل قاطع بطبيعته ، ومتمسك بالشكليات فيما يتعلق بعملياته ، وهو يصدر عن « تخثرات » ،عن بدائل واستبعادات ، او عن حقائق جزئية اذا اردنا. انه ليس كالعقل البحت نورا لا شكل له ، نورا « سيّالا » . صحيح انه يستمد عناده وشرعيته على وجه العموم من العقل البحت ، لكنه لا يلامس الجواهر الا عن طريق الاستخلاصات ، لا عن طريق الرؤى المباشرة . وهو لا يستغنى عنه في مجال الصياغة الكلامية، لكنه لا يلزم المعرفة الفورية .

ان الحد الفاصل في المسيحية بين النسبي و « المطلق » يمر عبر المسيح ، وهو في الاسلام يفصل عالم الله ، او حتى ـ في المذاهب الباطنية ـ الصفات الالهية عن « الجوهر » ، وهو فرق يجد تفسيرا له في ان المذهب الظاهري ينطلق حتما من النسبي ،بينما ينطلق المذهب الباطني من « المطلق » ويضفي عليه معنى اكثر دقة ، بل ادق ما يمكن من معان . ويقال كذلك عند المتصوفة بأن الصفات الالهية لا تثبت كما هي الا بالنسبة الى العالم وانها بحد ذاتها غيرواضحة وفوق الوصف ، فلا يمكن اذن القول بأن الله « رحيم » او « منتقم » بالمعنى المطلق ، بصرف النظر عن انه هنا رحيم « قبل » ان يكون منتقما . اما الصفات الجوهرية مثل « القدسية » و« الحكمة » ، فهي لا تتجلى بوصفها مميزات الا بالنسبة الى عقلنا المميز ، ودون ان تفقد في ذاتها بذلك شيئا من حقيقتها اللانهائية ، بل على العكس تماما .

والقول بأن النظرة الاسلامية ممكنة ، معناه الجزم بأنها ضرورية ،وانها لا يمكن بالتالي الا تكون : انها مطلوبة من قبل متلقيها من البشر الذين تذرتهم العناية الالهية لذلك . غير ان النظرات بوصفها كذلك ليس فيها شيء من المطلق على أي حال ، باعتبار ان « الحقيقة » واحدة ، فالفروق بينها في نظر الله نسبية ، والقيم الموجودة في احداها موجودة دائما بشكل ما في الاخرى . فليس هناك فقط مسيحية « حميّة » ، مسيحية محبة انفعالية ، مسيحية نشاط تضحوي ، ولكن هناك كذلك مسيحية « نور » ، مسيحية غنوصية ، مسيحية تأمل خالص ، مسيحية « سلام » ، وكذلك فان الاسلام « الجاف » ـ سواء كان تشريعيا او ما ورائيا ـ يتضمن اسلاما

http://www.al-maktabeh.com

« رطبا »(٢١) ، اي مشفوفا بالجمال والحب والتضحية ومن الضروري ان يكون كذلك لا بسبب وحدة « الحقيقة » فقط ، وانما كذلك بسبب وحدة الجنس البشري ، وهي وحدة نسبية طبعا ، لان الفوارق موجودة ، ولكنها مع ذلك ليست حقيقية بما يكفي لاتاحة التبادل المقصود او فرضه ، او لاتاحة وجود الفكر في كل مكان او فرض وجوده على هذا الشكل .

*

هناك نقطة نود هنا ان نبلغها ، وهي مسألة الخلقية الاسلامية . واذا ما اردنا فهم بعض جوانب التناقض في هذه الخلقية، وجب ان ندخل في حسابنا ما يلي : ان الاسلام يميز بين الانسان كانسان ، وبين الانسان الجماعي . ويبدو هذا الاخير وكأنه كائن جديد خاضع ، في مدى معين لا يتعداه ، لقانون الانتخاب الطبيعي . وهذا يعني ان الاسلام يضع كل شيء في مكانه ويعامله تبعا لطبيعته الخاصة . فهو يواجه الانسان الجماعي لا من خلال النظرة المشوهة لمثالية نسكية لا يمكن تطبيقها والحالة هذه ، وانما على ضوء القوانين المتحكمة بكل نظام ، والتي هي مرادة من الله في حدود كل انسان . ان الاسلام هو نظرة اليقين وطبيعة الاشياء ، اكثر مما هو نظرة المعجزة والارتجال المثالي . ونسجل هذه الملاحظة دون ان تراودنا فكرة وراء الراس بنقد المسيحية بشكل غير مباشر ، وانما بغية ان نظهر بشكل افضل مقصد النظرة الاسلامية وصحتها (٢٢) .

واذا كان في الاسلام فصل واضح بين الانسان كانسان (٢٣) وبين الانسان الجماعي ، فان ذلك لا يقلل من عمق تماسك هاتين الحقيقتين ،على اعتبار ان الجماعة مظهر من مظاهر الانسان ــ اذ لا يمكن ان يولد انسان

---

(٢١) استعرنا هنا الفاظا من الكيمياء القديمة .

(٢٢) اذا نحن انطلقنا من فكرة ان المذهب الباطني ، انطلاقا من تعريفه ، يعتبر اول ما يعتبر كينونة الاشياء ،لا صيرورتها ، او انه يعتبر وضعنا الارادي ، فان المسيح بالنسبة الى الفنوصي المسيحي كينونة الاشياء ، اي تلك « الكلمة التي منها خلق كل شيء وبدونها ما كان ليخلق شيء » . فـ « سلام » المسيح هو من هذه الوجهة راحة العقل في « ما هو كائن »

(٢٣) لا نقول « الانسان الفرد » لان في هذه الصيغة ضيرا يتجلى في انها تحدد الانسان بالنسبة الى الجماعة ، لا ابتداء من الله . فنحن لا نسعى الى التمييز بين انسان وعدة اناس ، وانما بين الشخص الانساني والمجتمع .

من غير ابوين ــ وان المجتمع هو،على العكس من ذلك ، عبارة عن افراد متعددين . وينتج عن ذلك الترابط او التقابل ، ان كل ما يتم لمصلحة الجماعة ــ كالزكاة او الجهاد ــ ذو قيمة روحية بالنسبة الى الفرد ،وبالعكس. وهذه العلاقة العكسية صحيحة لسبب اوجه ، وهو ان الفرد وجد قبل الجماعة ، لان جميع الناس من آدم ، بينما ليس آدم سليل احد من الناس .

ويبيّن ما قلناه السبب في ان المسلم لا يتخلى كالهندي او البوذي عن الشعائر الخارجية لمصلحة طريقة روحية قد تعوضه عنها ، ولا بسبب منزلة روحية تسمح له بطبيعتها بالتخلي عنها (٢٤) . فقد لا يكون هذا الوليّ بحاجة الى الصلوات المفروضة ــ لانه في حالة صلاة فطرية

---

(٢٤) ليس هذا المبدأ في التخلي عن اقامة الشعائر العامة بالقليل الانتشار ، بل هو يظهر احيانا بشكل واضح ،والا ما كان ابن حنبل اخذ على الصوفيين اتساعهم في التأمل على حساب الصلاة ، وزعمهم ان بوسعهم في نهاية المطاف ان يتحرروا من الفرائض الشرعية. والحقيقة ان هناك فرقا بين الدراويش « السالكين » والدراويش « المجاذيب » . فالفئة الاولى تشكل الاكثرية الساحقة وتخضع للشريعة ، بينما تعفي الفئة الثانية نفسها منها بدرجات متفاوتة ، ومن غير ان تحس لذلك رهقا ، لان الناس ينظرون مختارين الى افرادها نظرتهم الى انصاف مجانين يستحقون الرثاء ، ولانهم احيانا يخشونهم ، او حتى لانهم يجلونهم . ولا تبدو حالات التخلي عن اقامة الشعائر لمصلحة نجوى القلب نادرة في التصوّف الاندونيسي حيث يعتبر ادراك « الوحدة » وكأنه صلاة شاملة تعفي من الصلوات المفروضة . ويفترض في المعرفة العلوية انها تستبعد تعدّدية الشعائر « الاشراكية » ، على اعتبار انه لاثاني لـ « الواجب الوجود » . ويبدو انه وجد في الاسلام بصورة عامة ــ بصرف النظر عن التمييز الاستثنائي جدا بين السالكين والمجاذيب ــ انقسام خارجي بين المتصوفة الملتزمين بالفرائض وغير الملتزمين . فالاولون متمسكون بالشريعة بمقتضى رمزيتها وملاءمتها، والآخرون غير متمسكين بها بمقتضى تفوّق القلب والمعرفة المباشرة . وقد قال جلال الدين الرومي في المثنوي :« يؤلف هواة اقامة الشعائر طبقة ، ويؤلف اولئك الذين تشتعل قلوبهم ونفوسهم بالحب طبقة اخرى » ، مما ينطبق على الصوفيين وحدهم ــ بالرجوع الى عين اليقين ــ ولا يشتمل من جهة اخرى طبعا على اي طابع من طوابع البديل المسلكي ، كما تؤكد حياة جلال الدين نفسه . كما ان ليس في وسع اي « فكر حر » ان يستفيد من ذلك. ولنسجل اخيرا انه ينبغي على الموحد في راي الجنيد ان يلاحظ « الصحو » ويتجنب « السكر » بقدر تجنبه « الاباحية » .

http://www.al-maktabeh.com

و« سكـر » (٢٥) ـ ولكنه لا يتقاعس عـن ادائها كي يصلي مع الجميـع وفي الجميع ، ولكي يصلي الجميع فيه . انه يجسّد « الجسم الصوفي » الذي هو كل جماعة مؤمنة ، او هو يجسّد من وجهة أخرى « الشريعـة »، السنة ، الصلاة كصلاة . وبوصفه كائنـا اجتماعيا ، عليه ان يعظ عن طريق القدوة . وبوصفه انسانا فردا ، عليه ان يسمح بتحقق ما هـو انساني ، وان يفسح مجال التجدد بشكل من الاشكال من خلاله هو .

ان شفافية الاشياء شفافية ميتافيزيقية ، واعمال التأمل التي تقابلها، تجعلان من الممكـن ان ترتدي العلاقة الجنسية طابع اهليـة التقدير داخل اطـار الشرعية المتبعة ـ اي اطار التوازن النفساني والاجتماعي ـ وهذا ما يثبته وجود ذلك الاطار على كل حال . وبتعبيـر آخـر ، ليست المتعـة وحدها هي المهمة ـ باستثناء هاجس المحافظة على النوع ـ بـل هنـاك مضمونها النوعي ورمزيتها الموضوعية والمعيشية في آن معا . فـالقاعـدة الخلقيـة الاسلامية تتمثل دائمـا في الواقع البيولوجي ، لا في المثاليـة المتنافية مع الامكانات الجماعية والحقوق التي تفرضهـا القوانين الطبيعية، والتي لا سبيل الى جحدها . لكن ليس لهذا الواقع صفة المطلق ، مع انـه يؤلف اساس حياتنا الحيوانية والجماعية ، باعتبار اننا مخلوقـات نصف سماوية . وقد يكون من الممكـن دائمـا تحييد ذلك الواقع على صعيد حريتنا الشخصيـة ، ولكن لا يمكـن الغاؤه على صعيد وجودنـا الاجتماعي (٢٦) . وينطبق ما قلنـاه بشأن العلاقة الجنسية ـ من ناحيـة اهلية التقديـر وحدها ـ على الغذاء ايضا . فكثرة الاكل في نظر الاسلام خطيئة ، كما هـي

---

(٢٥) جاء في القرآن « يا ايهـا الذيـن آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ... » . ويمكن ان يضفى على هذا معنى ايجابيا أسمى . فالصوفي المتمتع بمقام من الفبطة ، او ، بكل بساطة ، الذاكـر (والذكر هو المعادل الاسلامي لـ « الجابا » الهندية) الناظر الى صلاتـه السرية وكأنهـا « خمر » في امكانه مبدئيـا ان يستغني عن الصلوات المفروضة . نقول «مبدئيا»، لان هواجس التوازن والتضامـن المشار اليهـا مع التشديد في الاسلام ، تجعل كفة الميزان الاخـرى هي الراجحـة .

(٢٦) كثيرون هم المتنسكون الهنود الذين لم ياخذوا في اعتبارهم الفوارق الطبقيـة ، لكن احدا منهم لم يفكـر في الغائها . واذا سئلنـا عمـا اذا كانت هناك خلقيتان ، واحدة للافراد واخرى للدولة ، اجبنا بالايجاب مع بعض التحفظ بان الواحدة يمكـن ان تمتـد دائمـا الى مجال الاخرى ، حسب الظروف الخارجيـة او الداخليـة . وليس مسموحا في حال من الاحوال ان تصبح النية في « عدم مقاومة الشرير » تواطؤا او خيانة او انتحارا .

في سائر الاديان . اما الاكل باعتدال مع حمدالله ، فليس بعدا عن الخطيئة وحسب ، وانما هـو كذلك عمل يستحق التقدير بشكل ايجابي . وبالرغم من هذا فان المشابهـة ليست تامة، لان النبي « كان يحـب النساء » ، لا « الغذاء » . وحب المرأة هنا يمت بالصلة الى نبل النفس وكرمها ، ناهيـك عن رمزيته التأمليـة الصرف التي تتعدى ذلك الى ابعد بكثير .

ويأخذ بعضهم في اكثر الاحيان على الاسلام نشره العقيدة بحد السيف، لكنهم ينسون قبل كل شيء ان دور الاقناع كان اكبر من دور الحرب في نشر الاسلام بشكل عام ، وينسون بالتالي ان المشركين والوثنيين وحدهم كانوا مجبريـن على اعتناق الدين الجديد (٢٧). ، وينسون بعد ذلك ان « الله » في « العهد القديم » ليس اقل ميـلا الى الحرب من « الله » في « القرآن »، بل العكس هو الصحيح ، وينسون اخيرا ان المسيحية استخدمت السيف هي الاخرى منذ عهد قسطنطين . اما السؤال الذي لا مجال هنا لطرحه فهو بكل بساطة : هل يمكـن استخدام القوة لتأكيد حقيقة حياتية ونشرها ؟ لا ريب انه ينبغي الاجابة بالايجاب ، لان التجربة تدل على انه ينبغي علينا احيانا ان ننهج العنف ازاء من لا يعرفون المسؤولية ، من اجل منفعتهم بالذات . وما دام هذا الاحتمال واردا ، فـلا بد من ظهوره في الظروف المرادة (٢٨) ، كما هي الحال في الاحتمال المعكوس ،احتمال النصر عن طريق القوة الملازمـة للحقيقة عينها ، فطبيعـة الاشياء الداخليـة او الخارجية هي التي تحـدد الخيار بيـن احتمالين . ان الغايـة تبرر الوسائل من جهة، ومن جهة ثانية قد تدنس الوسائل الغاية ، وذلك يعني ان الوسائل يجب ان تكـون مصوّرة سلفا في الطبيعة الالهية . وهكذا فان « حق الاقوى » موجود سلفـا فـي « الغاب » الذي لامراء في انتمائنـا اليه بدرجة من الدرجات ، وباعتبارنـا جماعات . لكننا لا نرى في « الغاب » اي مثال لحق في الخيانة او الدناءة، وحتى لو وجدت مثل هذه الملامح ، فان كرامتنا الانسانية تأبى علينا ان نشارك فيها . لكن ينبغي الا نخلط بيـن قسوة بعض القوانين البيولوجية ، وبيـن المواقف المشينة التي يعتبر الانسان وحده قادرا على وقوفها بفعل مشاكلتـه

---

(٢٧) بطل هذا الموقف ازاء الهنود ، بشكل واسع على الاقل ، حين ادرك المسلمون ان الهندوسية ليست مساويـة للوثنية العربية، وعدّ الهنود من اهل الكتاب ، اي من الموحدين الساميين ـ الغربييـن .

(٢٨) اثبت لجوء المسيح الى العنف مع تجار المعبد انه لا يمكن استبعاد هذا الموقف .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

للـه مشاكلة فاسدة (٢٩) .

ويمكن القول من وجهة نظر معينة ان للاسلام بُعدين ، احدهما «افقي» وهـو الخاص بالارادة ، والثاني « عمودي » وهو الخاص بالعقل . وسنعبّر عن البعد الاول بكلمة « توازن » (٣٠) ، وعـن البعـد الثانـي بكلمة«اتحاد». فالاسلام في اساسه توازن واتحاد . وهـو لا يسامـي الارادة « مسبقا » بالتضحية ، وانما يحيّدها عن طريق الشريعة ، في الوقت الذي يولـي فيه التأمل عناية فائقة . وبعدا « التوازن » و « الاتحاد » ـ اي « الافقـي »

---

(٢٩) « نرى امراء مسلمين وكاثوليكيين يتحالفون ، لا لكسر شوكة احـد ابناء الديـن الواحـد الخطرين وحسب ، بل هم يتعاونون كذلك في سخاء لقمع الفتن والثورات .ولسوف يعلم القارىء ـ لا من غيـر ان يهزّ راسه عجبا ـ انه قامت قوات كاثالونية بانقاذ الموقف في احدى المعارك لاقامةالخلافـةفي قرطبة عام ١٠١٠ م ، وان ثـلاثـة رهبان دفعوا حياتهم من اجل « امير المؤمنين » .. وقد كـان في حاشية المنصور عدة كونتات انضموا اليه مـعفرقهم الخاصة ، كمـا ان وجود حرس مسيحي في البلاطات الاندلسية لم يكن بالامر المستغرب ... ولدى غزو منطقـة من مناطق العدو ، كان يحرص ما امكـن على احترام معتقدات الاهليـن الدينية . ويكفي ان نذكـر ان المنصور ـ الذي قلمـا كـان يتورع في العادة عن اي امـر ـ حرص عند مهاجمة سنتياغو على حمايـة الكنيسة التي تضم قبر المبشر من كل تدنيس ، وان الخلفاء كانوا في كثير منالحالات الاخرى ينتهزون المناسبة لاظهار احترامهم لمقدسات العدو. وقد وقف المسيحيون مواقف مشابهـة في مناسبات مماثلة ، فظل الاسلام محترمـا في البلاد التي استعيدت طـوال قرنيـن من الزمن ، ولم يبدا اضطهاده واستئصاله الا في القـرن السادس عشر .. بتحريض من كهنـوت متعصب ـغدا نافذ السلطان . وعلى العكس من ذلك، رافق التسامح ازاء المعتقد الاجنبي واحترام مشاعر العدو طوال القرون الوسطى المعـارك المتواصلـة بيـن العرب والمسيحيين ، وخلفا كثيرا من ويلات الحرب باضفائهما ما امكـن طابع الفروسية على المعارك ... وعلى الرغم مـن الهوّة اللغويـة فقـد كـان في قصائـد الفريقين نـوع من رابط قومي مشتـرك يتجلى في احترام الخصم واعتبار فضائله الدينية وتفهم مشاعره . وتشهـد تلـك القصائد شهادة بليغـة على الحب او الصداقة التي كثيرا ما كانت تربط بين المسلمين والمسيحيين ، بعيدا عن كل العقبات » . (ارنست كانهيل ،قصة العـرب ، برليـن ١٩٢٤) .

(٣٠) يتضمن عدم التوازن ايضا معنى ايجابيا ، ولكن بشكل غير مباشر . فـكل حرب مقدسة تعتبر من قبيل عدم التوازن ويمكـن تفسير بعض اقوال ـ « لم آت لاحمل السلام »ـ على انهـا نوع من اقامة عدم التوازن في مقابل الاتحاد . اما التـــوازن فلا يعيده الـى نصابـه الا الله .

و « العمودي » ـ يعنيان الانسان كانسان ، كما يعنيان في الوقت نفسه الجماعة . وليس الامر هنا طبعا امر مطابقة ، وانما هو تكافل يجعل المجتمع يسهم ، بطريقته وحسب امكاناته ، في طريق اتحاد الفرد ،والعكس بالعكس . والتوافق بين « الشريعة » التي تستهدف الانسان كانسان ، و« الشريعة » التي تستهدف المجتمع، هو بالتحديد اهم منجزات التوازن . وقد توصلت المسيحية تجريبيا الى هذا التوافق هي الاخرى بحكم الضرورة، ولكن مع الابقاء على بعض « الصدوع » ، ومن غير ان تهتم مسبقا لتفاوت الصعيدين الانسانيين ، والعمل من ثم على تناغمهما . ونكرر بان الاسلام توازن يحتمه « الواجب الوجود » ، وهو مرصود في سبيل « الواجب الوجود » . والتوازن ـ شأنه شأن الوتيرة النظامية التي يحققها الاسلام طقسيا عن طريق الصلوات المفروضة تبعا لانتقال الشمس في كبدالسماء، و« اخباريا » عن طريق التذكير بسلسلة « رسل الله » و« الكتب المنزلة »(٣١) ـ هو اشتراك المتعدد في « الواحد » ، او المشروط في « غير المشروط » . وانطلاقا من هذه النظرة فاننا لا نعثر من دون التوازن على المركز ، ومن دون هذا لا وجود لصعود او لاتحاد ممكن .

*

والاسلام ـ شأنه شأن جميع الحضارات التقليدية ـ « مكان » لا « زمان » ، و « الزمان » في نظره ليس الا فساد « المكان » . فقد قال النبي « لن يأتي زمان لا يكون اردأ من سابقه » (٣٢) . ان هذا « المكان »، هذه السنة لا تتبدل ـ بصرف النظر عن الازدهار وتعدد الاشكال عند النشأة المبدئية للسنة ـ تحيط كرمز بالبشرية المسلمة ، على غرار احاطة العالم المادي الذي يغدينا برمزيته من غير تحوّل وبشكل غير محسوس. ان البشرية تحيا طبيعيا في رمز هو اشارة نحو « السماء » وفرجة على « اللانهائي » . ولقد اخترق العلم الحديث الحدود التي تحمل هذا الرمز، وحطم بذلك الرمز نفسه، والغى تلك الاشارة وهذه الفرجة ، كما يحطم العالم الحديث بصورة عامة تلك الامكنة الرموز التي هي الحضارات التقليدية.

---

(٣١) اذا كان التوازن يستهدف « المركز » ، فان الوتيرة النظامية من جهتها ترجع الى « الاصل » بوصفه جذر الاشياء النوعي .

(٣٢) نترجم ترجمة حرفية هذا القول وسواه من الاقوال الواردة على لسان النبي بكل تحفظ وعلى ذمة المؤلف ، نظرا لما قد تشتمل عليه من ضعف او فساد لا يمكن الكشف عنهما الا بالرجوع الى مصادر الاحاديث الصحيحة ، وهو عمل يتعدى نطاق اختصاصنا .(المترجم)

www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وان ما يدعوه « الركود » و « العقم » هو في الواقع تجانس الرمز واستمراريته (٣٣) . وعندما يقول المسلم الذي ما زال مسلما حقا للتقدميين : « لم يبق امامكم سوى ان تبلطوا الموت » او حين يسأل : « هل في وسعكم منع الشمس من المغيب او اكراهها على الشروق » ، فانما يعبر بالضبط عما في اعماق « العقم » الاسلامي ، عن حس رائع بالنسبية . وحس بـ « الواجب الوجود » الذي يهيمن على حياته برمتها ، وكل من الحسّين يضارع الآخر .

ولكي نفهم الحضارات التقليدية بعامة ، والاسلام بخاصة ، علينا ان ندخل في حسابنا ان القاعدة الانسانية او النفسانية في عرف تلك الحضارات ليست الانسان العادي الفارق في الوهم ، وانما الولي المتجرد عن الدنيا المتعلق بالله . فهو وحده « الطبيعي » تماما ، وبذلك له وحده كل « الحق » في الوجود « مما يؤدي الى نوع من نقص في التحسس بما هو انساني صرف وبسيط . واذ كانت تلك الطبيعة البشرية قليلة الحس بـ « الخير الاعظم » ، وجب عليها ، في حال فقدانها الحب ، ان تشعر على الاقل بالخشية .

في حياة شعب من الشعوب ما يشبه نصفين ، يؤلف اولهما لعبة وجوده على الارض ، والثاني علاقته بـ « الواجب الوجود » . والذي يحدد قيمة شعب من الشعوب ، او حضارة من الحضارات ، ليس حرفية حلمه الارضي ـ اذ ليس كل شيء هنا سوى رمز ـ وانما قدرته على « الاحساس » بـ « الواجب الوجود » ،والقدرة على بلوغه بالنسبة الى النفوس التي فضلت على غيرها. وعليه فانه من الوهم التام غض النظر عن هذا البُعد الخاص

---

(٣٣) « لم تمارس الهند ولا الفيثاغوريون العلم السائد اليوم . ولان نقوم بفصل عناصر المناهج العقلانية التي انتهجوها والتي تذكر بعلمنا ، عن العناصر الميتافيزيقية التي لا تذكر به مطلقا ، فتلك عملية اعتباطية وعنيفة تخالف الموضوعية الحقيقية . واذا ما صفيت افكار افلاطون على هذا النحو ، لم تعد له من قيمة سوى القيمة الاخبارية ، بينما يقوم مذهبه برمته على اقامة الانسان في حياة الفكر التي هي فوق الزمان والاستدلال ، والتي قد تكون الرياضيات ، كالعالم المحسوس ، رموزا لها . وهكذا فانه اذا كانت الشعوب قد استطاعت الاستغناء عن علمنا المستقل طوال الوف السنين ، وفي جميع المناخات ، فلان علمنا غير ضروري . واذا كان هذا العلم قد برز فجاة وفي مكان واحد وكانه مظهر خارق من مظاهر الحضارة ، فانما لكي يفصح عن جوهره المحتمل » . (فرنان برونيه ، العلم والحقيقة ، باريس ١٩٥٤).

بالمطلق ، وتقييم عالم بشري مـا باستخدام معايير ارضية ، وعن طريـق مقارنـة هذه الحضارة المادية بتلـك الحضارة الماديـة الاخرى مثـلا . فالشقة التي تفصل بين العصر الحجري الذي يحيا فيه الهنود الحمر ـ وهي شقـة تمثل بضعـة آلاف من السنين ـ وبين الرفاهيات المادية والادبيـة التي يتمتع بها البيض ، ليست شيئا في نظر العقل التاملـي والفضائل التي تحدد وحدها قيمة الانسان ، والتي هي وحدها قوام حقيقته المستمرة، او قوام ذلك الشيء الذي يسمح لنا بتحديده تحـديدا حقيقيا ، اي تجـاه الخالق . والاعتقـاد بأن هنـاك اناسا « متأخرين » عنـا لان حلمهم الارضي يعتمـد طرائق اكثر « بدائية » من التي يعتمدهـا حلمنا ـ وهي غالبا مـا تكون اكثر صدقا واخلاصا بفضل ذلك ـ اشد « سذاجة » من الاعتقاد بـأن الارض مسطحة او ان البركان اله . واكبر السذاجات بالتأكيد حسبان الحلم امرا مطلقا والتضحية لـه بكل القيم الاساسية ، ونسيان ان ما هو « جدّي » لا يبدأ الا في مـا وراءمخططه، او بالاحرى ، اذا كان في الدنيا من شـيء، « جدي » فانه يكون تبعا لما وراءها .

يضع بعضهم مختارين الحضارة الحديثة كنموذج للفكر والثقافة فـي مقابل الحضارات التقليدية . لكنهم ينسون ان الفكر الحديث ـ او الثقافـة الناتجـة عنه ـ ليس الا مدّا غير محدد ولا يمكن تقريبا ان يعرّف تعريفـا وضعيا ايجابيا ، اذ لا وجود هنـا لاي مبدأ حقيقي ، اي متعلق بـ « الثابت » . وليس الفكر الحديث بشكل قطعي مذهبا بيـن المذاهب ، بل هو ما تتطلبـه مرحلة من مراحل انتشاره ، وسيؤول الى مـا سوف يجعل منه العلم المادي التجريبي ، او مـا سوف تجعل منه الآلة . وليس العقل الانساني البحت هو الذي يقرر ماهية الانسان ، ماهية الذكاء ، ماهية الحقيقة ، بـل الذي يقرر ذلك الآلة ، او الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا . وفي هذه الظروف ، يخضع الفكر اكثر فاكثر لـ « المناخ » الناجم عن مبدعاته ذاتها ، فلا يدري الانسان كيف يحكم على الامور حكمـا انسانيا ، اي تبعـا لمطلق هـو مادة العقل بالذات . ثم انه ، لتيهه في نسبية لا تفضي الـى شـيء ، يتـرك لاحتمالات العلم والتقنية ان تحكم عليه وتحدد ذاته وتصنّفه . ولا يبقـى امامه ، لعجزه عن الفرار من الحتمية المدوخة التي يفرضها عليه العلـم والتقنية ، ولعدم رغبته في الاعتراف بخطأه (٣٤) ، الا التخلّي عن كرامته

---

(٣٤) هنـا ما يشبه الفساد والانحراف في غريزة المحافظة على النوع ، وحاجة الـى توطيد الخطأ للتمتع براحـة الضمير .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الانسانية وعن حريته . والعلم والآلة يخلقان بدورهما الانسان ، وهما اللذان « يخلقان الله » ،ان جاز التعبير (٣٥) ، لان الفراغ الذي يخلفه الله لا يمكن ان يظل فراغا . ان حقيقة الله وسمته في الطبيعة البشرية تتطلبان بديلا عن الالوهية ومطلقا مزيفا في وسعه ان يملأ العدم بعقل سلبت منه مادته . لقد كثر الكلام في عصرنا على « الانسيّة » ، لكن من يتكلمون عليها ينسون ان الانسان لا يبقى في الواقع « انسانيا » (٣٦) اذا هو تخلّى عن امتيازاته للمادة والآلة والمعرفة الكمية .

عند الكلام على « حضارة » يضفى عادة على هذا المفهوم قصد نوعي ، فلا تمثل الحضارة والحالة هذه قيمة الا بشرط ان تكون من اصل ما فوق انساني ، وان تتضمن بالنسبة الى « المتحضّر » الحس بما هو قدسي :فما من شعب متحضر حقا الا ذلك الذي يملك هذا الحس ويعيش له . واذا اعترض علينا بأن هذا التحفظ لا يأخذ بعين الاعتبار كل ما في الكلمة من معنى ، وبأن من الممكن تصور وجود عالم « متحضر » بلا دين ،اجبنا بأن « الحضارة » تصبح في هذه الحالة غير متميزة ، او انها بالاحرى اكثر الضلالات خداعا ، اذ لا يكون هناك اختيار مشروع بين ما هو قدسي وبين غير ذلك من الامور . ان الحس بما هو قدسي امر اساسي في كل حضارة ، لانه اساسي بالنسبة الى الانسان . فما هو قدسي ، اي الثابت غير القابل للانتهاك ، وبالتالي اللانهائي الجلالة ، موجود في مادة عقلنا ووجودنا بالذات . والعالم تعيس لان الناس يحيون دون مستواهم ، وخطأ المحدثين

---

(٣٥) تقدم مراهنات « تيلار دوشاردان » (*) مثلا صارخا عن لاهوت وقع في قبضة المجاهر والمناظير الفلكية والآلات وما تتمخض عنه من نتائج فلسفية واجتماعية ، وهي « سقطة » ما كانت لتحدث لو رافقتها الى معرفة فكرية مباشرة بالحقائق غير المادية . والجانب « غير الانساني » لما يسمى مذهبا يبدو من جهة ثانية معبرا تماما .

(*) هو « پيير تيلار دو شاردان» فيلسوف ولاهوتي فرنسي يسوعي استهوته الجيولوجيا في سن مبكرة فاشترك في حملات علمية عديدة للتنقيب عن الاثار في الشرق الاقصى . وتسود مؤلفاته رؤية شاملة للعالم ونظرة ارتقائية متفائلة تتعمد التوفيق بين متطلبات العلم ومتطلبات الايمان . وقد صدر عام ١٩٦٢ عن مكتب البابا نداء الى المسؤولين عن شؤون التعليم الديني بضرورة حماية العقول ، ولا سيما عقول الشبان ، من اخطار مؤلفات الاب تيلار دو شاردان وتلاميذه . (المترجم) .

(٣٦) ان ما هو « انساني » بالتمام والكمال ، ذلك الذي يمنح الانسان احسن الفرص من اجل الحياة الاخرة ، وهو ايضا ما يوافق طبيعته اعمق الموافقة ،من هذه الوجهة بالذات.

انهم يريدون اصلاح العالم دون ان يرغبوا في اصلاح الانسان او يستطيعوا ذلك . ولا يمكن ان يؤدي هذا التناقض الصارخ وتلك المحاولة لاقامة عالم افضل على قاعدة من بشرية غاية في الرداءة ، الا الى الغاء ما هو انساني ، ومن ثم الى الغاء السعادة . ان اصلاح الانسان هو في ربطه بالسماء واعادة الرباط المقطوع الى ما كان عليه ، وفي انتزاع الانسان من ربقة الشهوة وعبادة المادة والكمية والحيلة ، ثم في اعادة دمجه بعالم الروح والسكينة ،واكثر من ذلك : دمجه بعالم العلة الموجبة .

وينبغي حسب هذا التسلسل الفكري ــ وبما ان هناك من مدّعي الاسلام من لا يترددون في نعته بأنه « ما قبل الحضارة » ــ ان نميّز بين « السقوط » و« الانحطاط » و « الانحلال » و« الانحراف » . فالانسانية جمعاء « ساقطة » بفعل فقدانها جنة عدن،وكذلك ، وبصورة اكثر خصوصية، بفعل دخولها « العصر الحديدي » . وتعتبر بعض الحضارات في طور « الانحطاط » ، كما هي الحال بالنسبة الى معظم العوالم التقليدية الشرقية في عهد الازدهار الغربي (٣٧) . وعدد كبير من القبائل المتوحشة تعتبر « منحلة » حسب درجة توحّشها. اما الحضارة الحديثة فانها «منحرفة». وهذا الانحراف نفسه مواكب اكثر فاكثر لانحطاط حقيقي يمكن تلمّسه على الاخص في الادب والفن . ولسوف نتحدث طوعا عن « ما بعد الحضارة »، للاجابة على النوعيّ الذي اشرنا اليه في السطور السابقة .

هنا يطرح سؤال لعله على هامش موضوعنا ، ولكن له صلة به على كل حال ، لانه عند الحديث عن الاسلام يجب التطرق الى الحديث عن السنّة، وعند معالجة هذه الاخيرة ينبغي الكلام على ما لا دخل لها فيه : فماذا تعني عمليا تلك المطالبة التي كثيرا ما تتردد في هذه الايام بضرورة توجيه الدين وجهة اجتماعية ؟ هي تعني بكل بساطة انه ينبغي توجيه الدين نحو الآلات ، وانه يجب ان تغدو علوم الدين ــ ولنقلها دون مواربة ــ في

---

(٣٧) ومع ذلك ، لم يكن ذلك الانحطاط هو الذي جعل هذه العوالم « قابلة للاستعمار » ، بل هي على الضد من ذلك سمتها الطبيعية التي كانت تستبعد « التقدم التقني » . فاليابان التي ما كانت قط منحطة ، لم تصمد اكثر من غيرها من البلدان لاول هجوم بالاسلحة الغربية.ولنسرع بالاضافة بان المقابلة القديمة بين الغرب والشرق لا تكاد اليوم تقر وجودها في اي مكان على الصعيد السياسي ، او انها تعترف به في داخل الامم بالذات . وكل ما يتقابل ويتعارض في الخارج ليس سوى اشكال من متغيرات الفكر الحديث .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

خدمة الصناعة . ومما لا شك فيه انه طالما كانت هناك معضلات اجتماعية على اثر الافراط الناجم عن تردي البشر من ناحية ، وعن وجود جماعات كبرى ـ ذات مجموعات غير متساوية الاعداد ـ من ناحية اخرى . ولكن حدث في العصور الوسطى ـ التي كانت في نظر نفسها بالذات ابعد من ان تكون حقبة مثلى ـ وحتى بعد ذلك بكثير ، ان كان الحرفي يستمد قسطا كبيرا من السعادة من عمله الذي كان لا يزال انسانيا ، ومن بيئته التي كانت لا تزال متوافقة مع عبقرية عرقية وروحية . ومهما كان من امر ذلك ، فالعامل الحديث موجود والحقيقة تعنيه ، وعليه ان يفهم اولا انه لا مجال لان يعترف لصفة « العامل » الوهمية بطابع فئوي انساني بشكل جوهري ،لان في وسع الناس الذين هم عمال حقا ان ينتموا الى اية فئة طبيعية ، ثم ان يفهم ان كل وضع خارجي ليس الا نسبيا وان الانسان يبقى دائما انسانا ، وان الحقيقة والحياة الروحية يمكن ان تتكيفا بفضل شمولهما وطابعهما الالزامي مع اي وضع تكيفا ينتج عنه ان « مشكلة العامل » المزعومة هي في اصلها بكل بساطة مشكلة الانسان الذي وضع في مثل هذه الظروف ، وهي بالتالي على الدوام مشكلة الانسان كانسان . وعليه ان يفهم اخيرا انه ليس في مقدور الحقيقة ان تطالبنا بأن نترك انفسنا عند الاقتضاء فريسة لاضطهاد قوات لا تخدم هي الاخرى غير الآلات ، كما ليس في مقدورها ان تسمح لنا بأن نؤسس مطالبنا على الحسد الذي لا يمكن ان يكون بأي حال مقياسا لحاجاتنا . وينبغي ان نضيف بأن لو قدّر لجميع الناس ان يخضعوا للقانون العميق المكتوب داخل الوضع البشري، لما كان للمعضلات الاجتماعية او الانسانية بشكل عام وجود . وبصرف النظر عن مسألة العلم بما اذا كان في الامكان اصلاح الانسانية او لا ـ وهو امر مستحيل في الواقع ـ فانه ينبغي على كل حال ان يبدأ الانسان باصلاح نفسه والا يعتقد على الاطلاق بأن لا اهمية للحقائق الداخلية في توازن العالم . ويجب التحفظ من التفاؤل الوهمي بقدر التحفظ من القنوط ، لان الاول مناف للحقيقة الزائلة للعالم الذي نحيا فيه ، والثاني مناف للحقيقة الابدية التي نحملها من قبل بين جوانحنا ، والتي تجعل وحدها وضعنا البشري والدنيوي مفهوما .

ان المثل العربي « التأني من الرحمن ، والعجلة من الشيطان » الذي يعكس موقف المسلم من الحياة ، يقودنا الى الفكرة التالية : لما كانت الآلات تلتهم الزمان ، فان الانسان العصري مستعجل على الدوام . ولما كان هذا النقص المستمر في الوقت يخلق لديه افكار التعجّل والسطحية،

فانه يعتبر هذه الافكار ـ التي توازي كثيرا من مواقف عدم التوازن ـ امورا سامية ، ويحتقر في اعماقه الانسان القديم ذا التقاليد « المثالية » ، وبخاصة الشرقي ذو المشية البطيئة والعمامة التي يطول لفها . وليس في الامكان ، نظرا لانعدام التجربة ، تخيّل المحتوى النوعي لـ «« التأني »» التقليدي ، ولا كيف كان الناس « يحلمون » في الزمن الماضي ، ويكتفى بالتمثل الكاريكاتوري ، وهو اكثر بساطة بكثير ، وهو ما تتطلبه غريزة وهمية للحفاظ على النوع . واذا كانت المشاغل الاجتماعية ـ التي هي مادية في اساسها طبعا ـ تحدّد بشكل واسع جدا فكر عصرنا الحاضر ، فليس ذلك بسبب النتائج الاجتماعية لسيطرة الآلة وما يتولد عنها من ظروف غير انسانية وحسب ، بل بسبب غياب جو تأملي ضروري مع ذلك لسعادة الناس ، مهما يكن « مستوى عيشهم » ، ان اردنا استخدام تعبير متوحش بقدر ما هو متداول (٣٨) .

*

اشرنا آنفا الى العمامة عند حديثنا عن بطء الوتائر التقليدية (٣٩) ، وعلينا ان نتوقف عندها قليلا ريثما نتأمل فيها . وتداعي الخواطر بين العمامة والاسلام ابعد من أن يكون عرضيا . قال النبي (٤٠) : « العمامة

---

(٣٨) يدعى كل موقف تأملي « تهربا من المسؤوليات » ، وبالتالي كل رفض لتحديد الحقيقة الكلية ومعني الحياة داخل التحرك الخارجي . ويزّين التعلق النفعي المرائي بالعالم باسم « المسؤوليات » . وما اسرع ما يتجاهل المرء ان الهرب ـ على افتراض انه ليس الا هذا ـ ليس دائما موقفا غير صائب .

(٣٩) لا يستبعد هذا البطء السرعة حين تنبثق عن الافضليات الطبيعية للاشياء او تنتج بشكل طبيعي عن الظروف ، مما يؤدي الى توافقها مع الرمزيات والمواقف الروحية الملائمة . فمن طبيعة الحصان القدرة على الركض ، ومهرجان الفرسان يدور في خفة وعجلة، وطعنة السيف يجب ان تكون خاطفة كالبرق . وينطبق الشيء نفسه على اتخاذ قرار بالنجاة . كذلك يجب ان يتم الوضوء قبل الصلاة بسرعة .

(٤٠) كل ما عثرنا عليه من احاديث عن العمامة في المصادر التي رجعنا اليها ما يلي، ومما لا شك فيه ان العمامة المقصودة هي غير ما نعرفه اليوم :

- عن عمرو بن حريث قال : رايت النبي على المنبر وعليه عمامة سوداء قد ارخى طرفها بين كتفيه ، رواه الخمسة الا البخاري .
- عن ابن عمر قال : كان النبي اذا اعتم سدل عمامته بين كتفيه . قال نافع : وكان ابن عمر يسدل عمامته بين كتفيه ، رواه الترمذي .
- عن جابر عن النبي قال : ركعتان بعمامة خير من سبعين ركعة بلا عمامة .رواه الديلمي =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

حدّ بيـن الايمان والكفر ». وقال ايضا : « لن تهلك امتي مـا دامت تلبس العمائم » . وتروى ايضا هذه الاحاديث : يتلقى الانسان يوم القيامـة نورا عن كل كورة حول راسه » ، و« البسوا العمائم فيها تكسبون بسخـاء ». والذي نود ان نبينه هنا ، انه يفترض في العمامة ان تكسب المؤمن نوعا من الوقار والفضل وجلال الخشوع (٤١) وتخرجه من قائمة المخلوقات الفاسدة المشتتة ، قائمة الضالين المذكورين في فاتحة الكتاب ، وتضعه علـى محور الهي ، اي على الصراط المستقيم ، وتنذره بالتالي للتأمل . وبكلمة واحـدة فان العمامة تقف وكأنهـا ثقل الهي في وجه كل ما هـو دنس وعبث . واذ كان الراس ــ اي الدمـاغ ــ حد اختيارنا بين الصواب والخطأ ، بين المستمر والزائل ، بين الحقيقي والوهمي ، بين الخطير والتافه ، فهـو الذي يجب ان يحمل سمـة هذا الاختيار . ويفترض في الرمز المادي ان يدعم الوجدان الروحي ، كمـا هي بعدُ الحال في جميع اغطية الراس الدينية، او حتى في جميع الالبسة الطقسية او التقليدية . فالعمامة « تغلف » بشكل ما الفكـر المستعد دومـا للتشتت والنسيان والخيانة ، وتذكر بالسجـن المقدس للطبيعـة الشهويـة التي تبعـد الانسان عن الله (٤٢) . ان الشريعة القرآنية تقوم بوظيفـة اعادة توازن سابق مفقود ، ومن هنا كـان هـذا الحديث ، « البسوا العمائم وتميّزوا بهـا عـن الامـم « غير المتـوازنة ») التـي خلت من قبلكـم » (٤٣) .

= ● عن عمرو بن حريث قال : رايت النبي وعليه عمامة حرقانية . رواه النسائي .

● عن جابر ان رسول الله دخل مكـة عام الفتح وعليه عمامة سوداء .

● وقال ركانة : صارعت النبي فصرعني ، وسمعته يقول : فرق مـا بيننا وبين المشركيـن العمائم على القلانس . رواه ابو داود والترمذي بسند صالح ، ولكن الترمذي استغربه.

● قال عبدالرحمن بن عوف : عممني النبي فسدلها بين يدي ومن خلفي .رواه ابو داود .

(المترجم)

(٤١) في الاسلام يتمثل الناس الملائكة والانبياء معتمرين العمائم ذات الالوان المختلفـة باختـلاف الرمزيـة .

(٤٢) حين ابتكر القديس بولس المخلص ما تعتمره راهبات المحبة كـان قصده ان يفرض عليهـن نوعا من التذكير بالعزلـة في الديـر .

(٤٣) ان كره العمامة ، مثل كره مـا هو « رومنطيقي » ، وما هـو « خلب » ، وماهو « فلكلوري » ، يمكـن تفسيره بان العوالم « الرومنطيقية » هي بالضبط تلـك التي ما زال الله فيها محتمل الوجود.وحين يرغب في الغاء الجنة ، فانه من المنطقي البدء بخلق محيط=

وهناك بضع كلمات عن حجاب المراة المسلمة تفرض نفسها في هذا المقام . ان الاسلام يفصل بشكل جازم بين عالم الرجل وعالم المرأة ، بين الجماعة الكاملة والاسرة التي هي نواتها ، او بين الشارع والبيت ، كما يفصل بين المجتمع والفرد ، وبين الظاهرية والباطنية . فالبيت ـ كالمراة التي تجسد فكرته ـ غير قابل للانتهاك ، وهو اذن مقدس . والمراة تجسد كذلك بطريقة ما فكرة الباطنية بالنظر الى بعض جوانب طبيعتها ووظيفتها. فالحقيقة الباطنة « تدرك » وكأنها حقيقة « انثوية » ، وكذلك الامر بالنسبة الى البركة . وحجاب المراة وعزلها يتعلقان بعد كل شيء بالمرحلةالدورية الاخيرة التي نحياها ـ والتي تزداد فيها سيطرة الشهوات والخبث ـ ويمثلان نوعا من الشبه مع تحريم الخمر وحجب الاسرار .

*

ليس بين العوالم التقليدية خلافات في النظرة والمعتقد وحسب ، وانما هناك ايضا خلافات في الطبع والذوق . وهكذا فان الطبع الاوروبي لا تروقه طريقة التعبير التي هي المبالغة ، بينما يعتبر الغلو في نظر الشرقي طريقة لابراز فكرة او قصد او لبيان ما هو سام وجليل ، او للتعبير عما يجل عن الوصف ، كظهور ملاك او تالق ولي . ان الغربي يتمسك بصحة الوقائع ، لكن نقص الدس لديه بـ « الاعيان الثابتة » يخفف من وزن ما ينتجه فكره المتربص ، ويقلل كثيرا منه . وعلى العكس منه فان الشرقي يملك حسا بشفافية ميتافيزيقية للاشياء ، لكنه يهمل ـ خطأ او صوابا حسب الاحوال ـ صحة الوقائع الدنيوية ، والرمز يتفوق عنده على التجربة .

ويمكن تفسير جانب من المغالاة الرمزية تبعا للمبدأ التالي : ليس بين الشكل ومحتواه مشابهة وحسب ، وانما بينهما كذلك مقابلة ومناظرة . فاذا كان ينبغي في الاحوال العادية ان يكون الشكل ـ او التعبير ـ على صورة ما ينقله ، فانه من الممكن ايضا ، بسبب الشقة بين ما هو « خارجي » وما هو « داخلي » ، ان يجد نفسه « مهملا » لحساب المضمون الصرف ، او كـ « المهشم » بسبب طفوح هذا الاخير . فالانسان الذي لا

= يظهر الاشياء الروحية وكأنها اجسام غريبة ، ليكون في الامكان النجاح في الاعلان بان الله غير حقيقي ، واصطناع حقيقة زائفة حول الانسان ، حقيقة غير انسانية حتما ، لان ما هو غير انساني قادر وحده على ابعاد الله . والمسالة هي في تزييف الخيال ، وبالتالي قتله . والعقلية الحديثة تقوم على نقص في الخيال هو من الاعجاز بحيث لا يمكن تخيله .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يتمسك الا بما هو « داخلي » يمكن الا يدرك الاشكال الخارجية ،والعكس بالعكس . وهذا الانسان يظهر فاضلا لانه قديس ، وذاك يبدو مثيرا للشفقة للسبب نفسه . وان ما ينطبق على الناس ينطبق كذلك على اقوالهم وكتبهم . وضريبة التعمق او السمو تكون احيانا نقصا في الحس النقدي تجاه المظاهر مما لا يعني بالتأكيد انها ينبغي ان تكون كذلك ، اذ ليست القضية هنا الا قضية امكان ظاهر التناقض . وبتعبير آخر فانه حين لا تكون المبالغة التقية الا فيضا من البداهة والاخلاص ، يكون من « حقها » الا تتنبه الى انها تسيء الوصف ، وقد يكون من العقوق وعدم الانسجام ان يؤخذ عليها ذلك . ان التقى والصدق يقضيان بأن ننظر الى حسن النية لا الى ضعف التعبير حيثما كان المجال للمفاضلة بينهما .

*

اركان الاسلام هي : الشهادتان والصلاة المفروضة خمس مرات في اليوم ، والصوم في رمضان ، والزكاة ، والحج . ويضاف اليها احيانا الجهاد ذو الطابع الحدثي لانه يخضع للظروف (٤٤) . اما الوضوء (او الغسل ، حسب الظروف) فليس مشارا اليه على حدة لانه شرط لازم للصلاة . والشهادة ، كما رأينا آنفا ، تعنى بنتيجة التحليل الاخير ــ وهذا هو المعنى الاشمل الذي يهمنا هنا ــ التمييز بين « الحقيقي » وما ليس حقيقيا، ثم هي تعني ــ في جزئها الثاني ــ ارتباط العالم بالله من حيث الاصل والغاية ، لان النظر الى الاشياء بمعزل عن الله يعتبر سلفا كفرا (او شركا او نفاقا ، حسب الاحوال) . والصلاة من ناحيتها تدمج الانسان في النظام الزمني ــ وعن طريق التوجه الى الكعبة ــ في نظام مندفع نحو المركز للعبادة الشاملة . والوضوء السابق على الصلاة يعود بالانسان افتراضا الى حالته الاولى ، وبطريقة ما الى « الذات » الصافية . ويجنبنا الصوم مدة الحياة الجسدية المستمر المفترس ، ويدخل على ابداننا نوعا من الامانة والتطهير . وتقهر الزكاة روح الانانية والشح ، وتحقق تضامن جميع المخلوقات . انها صيام للنفس ، كما ان الصيام بمعناه الحقيقي زكاة عن الجسد . ويجسد الحج مقدما الرحلة الداخلية نحو كعبة القلب ، ويطهر الجماعة كما تطهر الدورة الدموية الجسد وهي تمر بالقلب. ويمثل الجهاد

---

(٤٤) وهذا ينطبق كذلك ، على صعيد الانسان بوصفه صورة مصغرة عن العالم ، على العقل ، كما ينطبق على الارادة ، فلا ضعف الارادة ولا التبصر يمكن ممارستهما في غياب شيء من الاشياء .

اخيرا ، من وجهة النظر التي نرتضيها على كل حال ، مظهرا خارجيا جماعيا للتمييز بين الصواب والخطأ ، وكأنه المتمم السلبي للحـــج ، المتمم وليس الضد ، لانه مرتبط بالمركز وايجابي من حيث مضمونه الديني .

ولنوجز مرة اخرى مميزات الاسلام الاساسية من الزاوية التي تهمنا نحن . ان الاسلام في ظروفه الطبيعية يلفت النظر بطابع الاقتناع الذي لا يتزحزح ، وكذلك بالروح النضالية التي تطبع عقيدته . وهـذان المظهـران اللذان يكمل احدهمـا الآخر ، واللذان يعتبر احدهما داخليا ساكنا ،والثاني خارجيا متحركا ، منبثقان بشكل اساسي عن وعي « الواجب الوجود » ، يجعل الانسان غير معرض للشك من جهة ، ويستبعد الخطأ بعنف من جهة اخرى (٤٥) . وعلى هذا يولد « الواجب الوجود » ـ او ادراك « الواجـب الوجود » ـ في النفس صفات الصخر والصاعقة ، التي تمثل الكعبة وهـي المركز الفئة الاولى منها ، ويمثل الفئة الثانية سيف الجهاد ، وهـو المحيط الخارجي . وعلى الصعيد الروحي يولـي الاسلام المعرفة عناية كبرى ، لان هذه المعرفة تحقق اقصى مـا يمكـن من الوحدة ، بمعنى انها تخترق وهم التعددية وتتجاوز الثنائية المتمثلة في الذات والموضوع . والحب شكـل للمعرفة الوحدوية ومعيار لها ، او انهـا ، من وجهة نظر اخرى ، مرحلة من مراحل بلوغها. وعلى الصعيد الدنيوي يسعى الاسلام الى اقامة التوازن ، ويضع كل شيء ، في مكانه ، مميزا من ناحية ثانية بجلاء بين الفرد والجماعة في الوقت الذي يأخذ فيه بعين الاعتبار تضامنهما المتبادل . ان الاسلام هو الوضع البشري المتوازن بالنسبة الى « الواجب الوجود » ، في النفس كمـا فـي المجتمـع .

واساس الصعود الروحي ان الله « عقل » محض ، وان الانسان يشبهه شبها اساسيا بالعقل . فالانسـان ينطلق الى الله مستخدما ما هو في اعماق ذاته اكثر توافقا مع الله ، اي العقل الذي هو في آن معا نفاذ وتأمل ، والذي مضمونه « الطبيعي بشكل خارق للطبيعة »هو « الواجب الوجود » الـذي يكسب الاشراق ويحرر . ويعـود تحديد الطابع لسبيل من السبل الى تعريف مسبق للانسان . فحين يكون الانسان شهوة ـ كما تريده النظرة المسيحية

---

(٤٥) يعتبر الخطأ حسب هذه النظرة جحدا لـ « الواجب الوجود » ، او اضفاء للاطلاق على مـا هـو نسبي او محتمل، او حتى القبول باكثر من « واجب للوجود » . ومع ذلـك فلا ينبغي الخلط بين هذا القصد الماورائي وعمليات تداعي الافكار التـي يمكـن ان تنتـج عنه فـي ضمير المسلمين ، والتي يمكن الا يكـون لها سوى معنى رمزي واحد .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

العامة ان يكون (٤٦) ـ يكون سبيله الالم، وحين يكون رغبة فسبيله الزهادة، وحين يكون ارادة فسبيله الجهد ، وحين يكون عقلا فسبيله البصيرة والتركيز والتأمل . لكن في وسعنا ان نقول كذلك : ان السبيل هي كذا « في نطاق » الطبيعة الفلانية للانسان ، لا « بسبب » ان الانسان يملك الطبيعة الفلانية . وهذا يسمح بأن يفهم كيف ان الروحية الاسلامية ، مع استنادها الى سرّ المعرفة ، لا تقل اشتمالا على الزهادة والحب .

قال النبي « لم يخلق الله اسمى من العقل ، وهو يلعن من يحتقره ». وقال كذلك : « الله جميل يحب الجمال » . وهذان الحكمان من خصائص الاسلام ، فالعالم في نظره كتاب واسع حافل بـ « العلامات » (الآيات) او الرموز ـ وبعناصر الجمال ـ التي تخاطب افهامنا وتتوجه الى من « يفقهون ». ان العالم مكوّن من اشكال ، وهذه الاشكال تشبه حطام موسيقى سماوية مجلّدة ، والمعرفة او القداسة تذيب هذا الجليد وتحرر اللحن الباطني (٤٧) . ويجب تذكر تلك الآية القرآنية التي تتحدث عن « الحجارة التي تتفجر منها السواقي » بينما هناك قلوب « اقسى من الحجر » ، مما يقارب « الماء الحي » الذي تحدث عنه المسيح ، و« انهار الماء الحي » الذي « يطفر من قلوب » القديسين ، حسب ما جاء في الانجيل (٤٨) .

وهذه « السواقي » ، او هذه « المياه الحية » ، هي وراء التبلورات الشكلية الفاصلة . انها تابعة لـ « الحقيقة » (الاساسية) التي توصل اليها « الطريقة » ـ انطلاقا من « الطريق المشتركة » ، اي الشريعة ، وليست الحقيقة ، على هذا المستوى ، مجموعة من المعاني المجردة ـ زد على ذلك انها

---

(٤٦) من غير ان يكون هناك حصر او تقييد في المبدأ .

(٤٧) تعتبر اغاني الدراويش ورقصاتهم مقدمات رمزية ، اي فعالة على الصعيد الروحي ، وايقاعات خلود ، كما تعتبر الرحيق الالهي الذي يجري خفيا في شرايين كل شيء مخلوق . ومن جهة اخرى ، يعتبر هذا مثالا على نوع من التعارض بين الانظمة الباطنية والانظمة الظاهرية لا يمكن الا ان يحدث بشكل طارىء ، وهو ان الموسيقى والرقص محظوران في « الشريعة » العامة ، لكن المذهب الباطني يستخدمهما كما يستخدم رمزية الخمر ، اي رمزية شراب محرم . وليس هناك استحالة ، لان العالم ايضا يخالف الله من بعض النواحي ، مع انه « مخلوق على صورته » . ان المذهب الظاهري يتبع « الحرفية »، بينما يتبع المذهب الباطني « القصد الالهي » .

(٤٨) يقول جلال الدين الرومي « ان البحر الذي هو انا قد غرق في امواجه نفسها . ما اغرب هذا البحر الذي لا حدود له ، والذي هو انا ! ».

ملائمة ولا يستغنى عنها من حيث الجوهر ـ وانما هي « عنصر » كالماء والنار . وهذا يمكننا من الانتقال الى اعتبار آخر هو انه اذا كان هناك اديان شتى ـ يستخدم كل منها منطقيا لغة مطلقة ، وبالتالي حصرية ـ فذلك لان اختلاف الاديان يقابل بالضبط ، وبطريقة المشابهة ، اختلاف الافراد . وبتعبير آخر ، اذا كانت الاديان صحيحة ، فذلك لان الله هو الذي تكلّم في كل مرة ، واذا كانت مختلفة ، فذلك لان الله تكلم لغات شتى ، وفاقا لاختلاف المتلقين . واخيرا ، اذا كانت مطلقة وحصرية ، فذلك لان الله قال في كل منها « انا » . وليست هذه الاطروحة ـ نعلم ذلك جيدا ، ونزيد بأنه داخل في نظام طبائع الاشياء ـ مقبولة من المذاهب الظاهرية (٤٩) المتشدّدة ، ولكنها مقبولة على صعيد التمسك الشامل بالدين الذي عبّر عنه محيي الدين بن عربي كبير حاملي لواء الفنوصية في الاسلام بهذه الابيات :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان(٥٠) ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طائف ... والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب(٥١) انى توجهت ... ركائبه(٥٢)، فالحب ديني وايماني

(من ديوان ترجمان الاشواق (٥٣)

---

(٤٩) تعبر هذه الكلمة عن تحديد معيّن ، ولكنها لا تتضمن سلفا اي ماخذ ، على اعتبار ان المرتكزات البشرية واحدة .

(٥٠) « الغزلان » كناية عن احوال روحية .

(٥١) ينبغي الا تحمل كلمة « الحب » هنا على معناها النفساني او المنهجي ، وانما على انها « حقيقة عيشت » و« انجذاب الهي ». و « الحب » هنا في مقابل « الاشكال » التي يفترض فيها انها « باردة » « ميتة » . قال القديس بولس : « الحرفية تقتل » بينما « الروح تنعش » . ف « الروح » و « الحب » في هذا المقام مرادفان .

(٥٢) تصوّر « الركائب » هنا ، شانها شان « الغزلان » حقائق روحية ، وتمثل النتائج الداخلية والخارجية . او الانماط الحركية ـ ل « الحب » ، اي ل « الادراك الجوهري ».

(٥٣) يقول جلال الدين الرومي في رباعياته : « اذا كانت صورة « معشوقنا » في هيكل الاصنام ، فمن الخطأ المطلق ان نطوف حول الكعبة . واذا انتزع من الكعبة عطرها لم تعد سوى كنيس . واذا استنشقنا في الكنيس عطر اتحادنا « به » ، غدا الكنيس كعبتنا » . ويتجلى هذا الشمول في القرآن بقوله (تعالى) : « ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ...» (سورة البقرة ـ الاية ١١٥) ، وقوله « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ... » (سورة الاسراء ـ الاية ١١٠) . وقد تعني اسماء الله في هذه الاية نظرات روحية ، اي اديانا . وهذه الاديان كحبات السبحة ، وخيطها هو الفنوصية ، اي الجوهر الاوحد الذي يخترقها جميعا .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفصل الثاني

القرآن والسنة

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

معجزة الاسلام الكبرى هي القرآن الذي يعتبر فرقانا بين الحق والباطل (١) . والقرآن بكامله ـ واحد اسمائه بالتحديد « الفرقان » ـ هو من بعض النواحي تفسير متعدّد للتمييز الاساسي الذي هو الشهادة . ومضمونه برمّته ، وعلى وجه الاجمال ، انه « جاء الحق وزهق الباطل ، ان الباطل كان زهوقا » (سورة الاسراء / الآية ٨١) (٢) .

ونودّ قبل النظر في الرسالة ان نتحدث عن شكلها والمباديء التي تحددها . فلقد زعم أحد الشعراء العرب ان في وسعه تأليف كتاب يسمو على القرآن الذي كان ينكر تفوّقه حتى من ناحية الاسلوب . ويمكن تعليل هذا الحكم المخالف بالطبع للرأي الاسلامي المألوف بأنه صادر عن انسان يجهل ان تفوّق كتاب من الكتب المقدسة ليس ـ قبلاً ـ ناتجا عن نهج ادبي . فكثيرة في الواقع هي النصوص التي تتضمن معنى روحيا ، ويجتمع فيها وضوح المنطق وقوة التعبير ، او سحر العبارة ، وليس لها مع ذلك اي طابع قدسي . وهذا يعني ان الكتب المقدسةليست مقدسة بسبب الموضوع الذي تعالجه ، ولا بسبب الاسلوب الذي تنتهجه في معالجة هذا الموضوع ،وانما بسبب درجة الوحي فيها ، او بسبب نزولها من السماء . وهذا ما يحدد مضمون الكتاب منها ، وليس العكس . فمن الممكن ان يتحدث القرآن ـ شأنه في ذلك شأن « الكتاب المقدس » ـ عن امور عديدة لا علاقة لها بالله ، ان يتحدث مثلاعن الشيطان ، او الجهاد ، او قوانين الارث ، دون ان يقلل هذا من قدسيته ،بينما يمكن ان تبحث كتب اخرى في موضوع الله والامور السامية ، دون ان تكون كلاما من عند الله .

ولا يمثل القرآن في نظر جمهور المسلمين كلام الله غير المخلوق ـ المعبّر عنه بعناصر مخلوقة كالكلمات والاصوات والحروف ـ وحسب ، بل يمثل

---

(١) تعتبر تسمية الله نفسه « الحق » من الامور ذات المغزى في هذا الصدد . ولسوف يقول الحلاج فيما بعد ،« انا الحق » ، لا « انا المحبة » .

(٢) او « بل نقذف بالحق على الباطل فيدفعه فاذا هو زاهق... » (سورة الانبياء / الآية ١٨) .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ايضا اعظم نموذج لكمال اللغة . ومع ذلك فاننا اذا نظرنا الى هذا الكتاب من خارج ، بدا لنا ، باستثناء حوالي الربع الاخير منه الذي يعتبر مبناه شعريا رفيع المستوى ـ دون ان يكون مع ذلك شعرا ـ وكأنه تجميع متفاوت بعض التفاوت ، مستغلق على الفهم احيانا للوهلة الاولى ، لبعض الاحكام والاخبار . ويصطدم من لم يتمرّس بالقرآن ـ سواء قراه مترجما الى احدى اللغات ، او بالعربية ـ بأمور تستغلق على فهمه ، وكذلك بشيء من التكرار ، كما يصطدم بنوع من الجفاف في معظم السور الطوال ، الا اذا تملكه على الاقل « عزاء الاحساس » بالجمال الموسيقي النابع من ترتيل الآيات . ولكنها صعوبات يصادفها المرء بدرجة او بأخرى في معظم الكتب المقدسة (٣) . وغياب الانسجام عن هذه النصوص (٤) ـ كما هي الحال في « نشيد الاناشيد » ، او بعض المقاطع الخاصة بالقديس بولس ـ سببه دائما واحد ، وهو التفاوت الشاسع بين « الروح الاعظم » من جهة ، وموارد الكلام البشري المحدودة من جهة ثانية . وذلك كما لو ان كلام الناس المتخثّر الفقير يتحطم تحت وطأة الكلام السماوي الرائعة الى الف قطعة ، او كما لو ان الله لا يملك سوى عشرات الكلمات للتعبير عن الف حقيقة ، فهو يلجأ الى الايماءات المثقلة بالمعاني ، والى الاضمار والايجاز والتراكيب الرمزية . فالكتاب المنزل ـ ولا ننس ان الكتاب المنزل في المسيحية ليس الانجيل وحده ، وانما هو الكتاب المقدس برمّته ، وبكل ما

---

(٣) هناك نمطان رئيسيان للادراك ، او درجتان من درجاته ـ احدهما مباشر والآخر غير مباشر ـ تمثلهما في « العهد الجديد » اقوال المسيح وسفر الرؤيا بالنسبة الى النمط الاول ، والاخبار الواردة في الانجيل ولرسائل التقوية بالنسبة الى النمط الثاني . وتعبّر اليهودية عن هذا الفرق بتشبيه الوحي الهابط على موسى بمرآة مضيئة ، والوحي الهابط على سائر الانبياء بمرآة مظلمة . ونرى في « الكتب » الهندية ان النصوص المعبرة عن وحي ثانوي (سمريتي) هي على العموم اقرب متناولا واكثر انسجاما في مظهرها من « الفيدا » النابعة من الوحي المباشر (شروتي) . وهذا يدل على ان قابلية الفهم الفوري لنص من النصوص والجمال الذي يدرك بسهولة فيه ليسا ابدا من معايير الوحي او معايير درجة من درجاته .

(٤) ان « غياب الانسجام » السطحي في القرآن ـ لا النحو ولا تراكيب الجمل ـ هو ما اعتقد الشاعر المشار اليه اعلاه وجوب اخذه على الكتاب ، اذ ان اسلوب الكتب المنزلة معياري دائما . وقد اجاد « غوتيه » في وصف النصوص المقدسة حين قال : يدور نشيدك مثل قبة سماوية، فمبتداه ومنتهاه متماثلان على الدوام » .

فيه من الالفاز ومظاهر التهتك ـ نقول : الكتاب المنزل وحدة تامة ، وصورة عن « الذات » ، متنوعة ومنقولة بشكل يلائم المتلقي البشري . انه نور يتطلع لان يكون مرئيا من الصلصال البشري، او لان يتخذ شكله ، او هو كذلك حقيقة لا تملك ، وهي منذورة لمخاطبة كائنات مخلوقة من صلصال وجهل ، من وسائل التعبير سوى مادة الخطأ الطبيعي التي فطرت عليها نفسنا (٥) .

يقول الحاخامون « ان الله يتكلم بايجاز » ، وهذا يفسر الاضمارات الجريئة التي لا تكتنه للوهلة الاولى ، كما يفسر تراكب المعاني الذي نقع عليه في الكتب المنزلة (٦) . وعلاوة على ذلك ـ وهذا مبدأ قاطع ـ فان الحقيقة في نظر الله كامنة في فعالية الكلمة او الرمز من الناحية الروحية او الاجتماعية ، لا في صحة الواقعة حين تكون غير فاعلة او مضرة من الناحية النفسانية . ان الله يريد انقاذ الخلق قبل تبصيرهم بالامور ، وهو يستهدف الحكمة والخلود قبل المعرفة الخارجية ، بله الاطلاع والفضول. لقد سمى المسيح جسده « الهيكل » ، وهو امر يثير الدهشة اذا فكرنا بأن الكلمة كانت تدل من قبل ، واكثر من ذلك في الظاهر ، على بناء من حجر. لكن البناء الحجري كان اقل من المسيح تقبلا لله الحي ـ بما ان المسيح كان قد جاء ـ وكان اسم «الهيكل» في الواقع اليق بالمسيح منه بالبناء المصنوع بايدي الناس . بل انا لنقول بأن « الهيكل » ، هيكل سليمان او هيكل هيرودوس ، كان صورة لجسد المسيح وارثا زمنيا لا دخل لله فيه . وهكذا فان الكتب المقدسة تزحزح احيانا الكلمات ، وحتى الوقائع ، عن مواقعها في سبيل حقيقة سامية تعز على ادراك البشر . ولا يعني هذا ان لا وجود لغير الصعوبات الجوهرية في الكتب المنزلة . فهناك ايضا بعدها في الزمن ،

---

(٥) قال جلال الدين الرومي في « كتاب فيه ما فيه » : « القرآن كالعروس ، حتى لو حاولت رفع نقابها ، لم تمكنك من رؤيتها . واذا انت ناقشت القرآن لم يتضح لك شيء، ولا تملكت اية فرحة . ان القرآن يتمنع عليك لانك حاولت ان ترفع عنه النقاب . وهو يقول لك، مستخدما الحيلة ، محاولا ان يبدو لناظريك قبيحا غير مرغوب فيه : « لست من تحب » . وعليه فانه يمكن ان يظهر نفسه في اية صورة » . وفي نظر القديس اوغسطين وغيره من الآباء ان « الله قد تعمد ملء الكتب المقدسة التي انزلها بالصعوبات ليحثنا على قراءتها واعمان النظر فيها ، ولكي نمارس قهر النفس بملاحظة قدرتنا العقلية المحدودة ملاحظة شافية » .

(٦) يقال مثلا ان « البهاغفادجتيا » يمكن قراءتها حسب سبعة معايير مختلفة . وقد اشرنا الى هذا المبدأ اكثر من مرة في كتبنا السابقة .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

واختلاف العقلية باختلاف العهود ، او بالاحرى التفاوت النوعي في مراحل الدورة الزمنية البشرية . فاللغة في بدء تكوّنها ـ سواء في عهد « الريشيين » او في عهد محمد ـ كانت غيرها في ايامنا ، والكلمات لم تكن قد ابتذلت ، بل كانت تتضمن بشكل لانهائي اكثر مما في وسعنا التخمين . ومن الممكن ان يكون قد مَرّ مرّ الكرام بكثير من الامور التي كان مسلما بها في نظر القاريء من البشر الاوائل ، وان كان قد وجب توضيحها ـ لا « اضافتها » ـ فيما بعد (٧) .

والنص المقدس ، بمافيه من تناقضات في الظاهر ومن غموض ، يشبه الفسيفساء من بعض النواحي ، ويتخذ احيانا بعض اشكال الجناس التصحيفي . لكن يكفي الرجوع الى الشروح والتعليقات المستنيرة ـ اي الموجهة توجيها الهيا ـ لمعرفة القصد من ذلك التأكيد ، او الوجهة التي يبدو منها ساري المفعول ، او المضمرات التي تتيح الربط بين العناصر التي تبدو متفرقة في النص للوهلة الاولى . والشروح والتعليقات تستمد من الحديث الشريف الذي صاحب نزول الوحي منذ البداية ، او عن طريق الاستلهام من المصدر الخارق للطبيعة نفسه . فدورها اذن لا يقتصر على اعادة تركيب الاجزاء الناقصة وحسب ، وانما يتعداه الى اعادة تركيب الاجزاء الضمنية للنص ، ولا يقتصر على تحديد الوجهة او المعنى اللذين يجب ان يفهم هذا الامر او ذاك من خلالهما ، وانما يتجاوزه الى شرح الرمزيات المختلفة التي كثيرا ما تكون متواقتة ومتراكبة . وبالاختصار فان الشروح والحواشي اصبحت بفضل العناية الالهية جزءا من السنة ، بل هي كالنسغ الذي يكفل لها استمرار الحياة ، حتى وان كانت كتابتها ، او عودتها عند الاقتضاء الى الظهور بعد شيء من الانقطاع ، متأخرة بعض الشيء حسب متطلبات العهود التاريخية . قال النبي : « مداد العلماء مثل دم الشهداء » ، وهذا يبيّن الدور الاساسي للشروح والحواشي الرشيدة في كل عالم سلفي(٨) .

---

(٧) لا نريد ان نتوقف كثيرا عند ظاهرة انتشار عدم الفهم في « نقد النصوص » الحديث ، سواء ما كان من هذه النصوص « قائما على العوامل النفسانية » او غير ذلك. فالكتف بان نلاحظ ان الشيطان في عصرنا هذا لم يستحوذ فقط على المحبة بقصد تحويلها الى ايثار ملحد مادي ، وانما استحوذ ايضا على تاويل الكتاب المقدس .

(٨) يقول جلال الدين الرومي : « ان الله تعالى لا يخاطب ايا كان ، وهو مثل ملوك هذه الدنيا لا يخاطب اي حذاء كان . لقد اصطفى وزراء وخلفاء ، وعن طريق الوسطاء الذين اصطفاهم يتم الوصول اليه . والله تعالى اختار نفرا من عباده ليمكن الوصول اليه عبر من اختاره » .وينطبق هذا المقطع الذي يقصد به الانبياء على مفسري السنّة المجازين.

وليست حرفية الكتب المقدسة هي التي تكسبها قوة القانون حسب التقليد الديني اليهودي ، وانما الذي يكسبها ذلك هو الشروح والتعليقات الرشيدة وحدها . فالتوراة « مغلقة » لا تبين عن نفسها ، والحكماء هم الذين « يفضّونها » . وطبيعة التوراة ذاتها هي التي تستلزم ، مذ كانت ، الشرح والتعليق ، اي « الميشنا » . ويقال بأن « الميشنا » ، قد وهبت تحت « المظلة » (مظلة اليهود قديما) ، حين نقلها يوشع الى المجلس الاعلى (اليهودي) . كما يقال بأن هذا المجلس تمّ تكريسه بسببها ، فهو اذن مؤسس من الله كالتوراة ومتوافق معها . وهناك امر آخر هامّ ، هو ان الشرح الشفوي الذي تلقاه موسى في سيناء ونقله الى يوشع، ضاع جزء منه، فتوجب على الحكماء ان يعيدوا بناءه على اساس التوراة . ويدل هذا على ان الفنوصية تشتمل على استمرارية « افقية » و « عمودية » معا ، او انها بالاحرى ترافق الشريعة المكتوبة بشكل « افقي » ومستمر ، و « عمودي » ومتقطع ، في آن معا . لقد انتقلت الاسرار من يد الى اخرى ، لكن الشرارة يمكن ان تنطلق من مجرد الاحتكاك بالنص المنزل ، تبعا للمتلقي الانساني ولخفايا الروح القدس ودقائقه . ويقال ايضا ان الله اوحى بالتوراة اثناء النهار ، وب « الميشنا » خلال الليل (٩) ، وان التوراة بنفسها لانهائية ، بينما لا ينضب معين « الميشنا » لحركتها في الزمن . ونضيف نحن بان التوراة هي كالمحيط الساكن الذي لا ينضب ، وان « الميشنا » هي كالنهر الدائم الحركة . وينطبق هذا جميعا على كل دين سماوي ، وعلى الاسلام بشكل خاص .

وفيما يخص هذا الاخير ، او بالاحرى فيما يخص مذهبه الباطني ، سمعنا هذه الحجة التي هي في مصلحته : اذا كان للايمان والاسلام اولياء، فيجب ان يكون للاحسان اولياء . وهؤلاء الاولياء ليسوا سوى الصوفيين وممثليهم الاكفياء . والحاجة المنطفية الى الاولياء في هذا المضمار الثالث ــ وعلماء الظاهر مجبرون على قبول هذا المضمار دون ان يكون في وسعهم تفسيره ــ احد البراهين على شرعية التصوف ، وبالتالي شرعية مذاهبه وطرقه ، وكذلك شرعية تنظيماته واقطابه .

وتقودنا هذه التأملات حول الكتب المقدسة الى ان تحدد بعض التحديد نعت « المقدسة » بالذات . فالمقدس هو اولا ما يرتبط بنظام المفارقة ، وما

---

(٩) ليذكر القارىء ان « نيكوميد » جاء يبحث عن المسيح في اثناء الليل ، الامر الذي يشتمل على سند للمذهب الباطني او الفنوصية .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يتحلى ثانيا بطابع اليقين المطلق ، وما يخفى ثالثا على ادراك العقل الانساني العادي وملاحظته . ولنتمثل شجرة لا تملك اوراقها اية معرفة مباشرة بالجذر ، ومع ذلك فانها تناقش مسألة ما اذا كان هذا موجودا ام لا ، او ما هو شكله في حال الايجاب . ولو قدّر حينئذ لصوت صادر عن الجذر ان يقول لها بأن الجذر موجود وان شكله كذا ، لكان هذا البلاغ مقدسا. ان « المقدس » هو وجود المركز في الاطراف والحواف ، الثابت في المتحرك، والكرامة بشكل اساسي تعبير عنه ، ففي الكرامة ايضا يظهر المركز في الخارج ، ويشفّ القلب من خلال الحركات . و « المقدس » يدخل على النسبيات صفة الاطلاق ، ويضفي على الاشياء الزائلة نسج الخلود .

*

ولكي يفهم مضمون القرآن كله ، يجب ان يؤخذ بعين الاعتبار ثلاثة امور : محتواه العقدي الذي نجد تفسيره في المؤلفات الفقهية الاسلامية الكبرى مثل كتب ابي حنيفة والطهاوي ، ومحتواه الوصفي الذي يبين جميع تقلبات النفس ، وسحره الالهي ، اي قدرته العجيبة بل والخارقة من بعض النواحي . (١٠) . وهذه الينابيع للعقيدة الميتافيزيقية والاخروية ، وللسيكولوجية النسكية ، وللقدرة الخارقة ، تختبيء تحت نقاب الكلمات اللاهثة التي غالبا ما تتصادم وتتناقض فيما بينها ، ونقاب صور البلور والنار ، بل وتحت نقاب عبارات مهيبة النظم منسوجة من جميع خيوط الوضع البشري .

لكن الطابع الخارق لهذا « الكتاب » ليس فقط في محتواه العقدي وحقيقته النفسانية والنسكية وسحره الذي يحوّل ويبدّل ، وانما يظهر كذلك في فعاليته الخارجية وفي معجزة انتشاره . فنتائج القرآن في المكان والزمان لا يمكن ان تقاس الى الانطباع الادبي الذي قد تتركه حرفية الكلام في نفس القاريء غير المتدين . والقرآن ، شأنه شأن كل كتاب

---

(١٠) يمكن تفسير اهمية قراءة القرآن من خلال هذه القدرة وحدها . فابن عربي يذكر في « رسالة القدس » حالات لصوفيين كانوا يقضون حياتهم في قراءة القرآن او ترتيله دون انقطاع ، الامر الذي لا يمكن ان يعقل او يتحقق لو لم يكن خلف قشرة النص الحرفي وجود روحي محسوس وفاعل يتجاوز نطاق الكلمات والذهن . ومن جهة ثانية فانه بفضل قدرة القرآن هذه يمكن طرد الشياطين بقراءة آيات معينة وشفاء بعض الامراض بمساعدة الظروف على الاقل .

مقدس ، هو قبلا كتاب « مغلق » ايضا ، في الوقت الذي هو فيه « مفتوح » من جهة اخرى ، جهة حقائق السلام الاولية .

وينبغي أن نميّز في القرآن بين الامتياز العام في الكلام الالهي والامتياز الخاص في المحتوى المعين الذي قد يتراكب معه ، كما هي الحال مثلا عند الحديث عن الله او عن صفاته ،ويكون ذلك التمييز بالطريقة التي نميز بها بين امتياز الذهب وامتياز الرائعة المصوغة من هذا المعدن . فالرائعة تظهر بشكل مباشر نفاسة الذهب ، وكذلك تعبّر نفاسة محتوى آية كريمة معينة عن نفاسة المادة القرآنية والكلام الالهي الذي هو غير متميّز بذاته ، ولكن من غير ان تتمكن من زيادة القيمة اللانهائية لهذا الكلام . وهذا ايضا يتعلق بـ « السحر الالهي » وبخصيصة التحويل والتبديل في الخطاب الالهي التي سبق أن اشرنا اليها .

ويرتبط ذلك السحر ارتباطا وثيقا بلغة التنزيل ذاتها ، اي بالعربية، ومن هنا لاشرعية الترجمات من الناحية المذهبية وعدم جدواها من الناحية الطقسية . ان لغة من اللغات تكون مقدّسة حين يتكلم بها الله (١١) ، ولكي يتكلم بها الله ينبغي ان تتحلى ببعض الخصائص التي لا توجد في اية لغة تالية عليها . واخيرا فانه لامر اساسي ان ندرك انه ابتداء من حقبة زمنية معينة ، وما تحتوي عليه من جفاف البيئة الارضية ، لم يعد الله يتكلم ، او انه على الاقل لم يعد ينزل وحيا . وبعبارة اخرى ، فان كل ما يقدّم على انه دين جديد ،ابتداء من حقبة زمنية معينة ، باطل بالتأكيد (١٢) ،

---

(١١) قد ينبغي الذن اعتبار اللغة الارامية لغة مقدسة لان المسيح تكلم بها . ولكن علينا ان نبدي في هذا الصدد ثلاثة تحفظات ، الاول ان الوحي في المسيحية ، كما في البوذية ، هو التناسخ (الافاتارا) بالذات ، وهذا يؤدي بنا الى انه ليس للكتب المقدسة ـ بصرف النظر عن عقائدها ـ الوظيفة المركزية غير المحدودة التي لها في حالات اخرى. والثاني ان كلمات المسيح الارامية بحرفيتها لم تحفظ ، وهذا يؤيد ملاحظتنا السابقة . والثالث ان العبرية هي اللغة المقدسة بالنسبة الى المسيح نفسه . وبالرغم من ان التلمود يؤكد ان « الملائكة لا تفهم الارامية » ، فان ذلك لا يقلل من قيمة هذه اللغة الكبرى، خاصة من الناحية الطقسية . فلقد تم « تكريسها » على يد دانيال واسدراس قبل المسيح بزمن طويل .

(١٢) ينطبق هذا ايضا على الفِرَق التي تعتمد اسلوب المسارة . فمن الممكن ـ او بالاحرى الله يقدر على ـ خلق فرع جديد من سلالة قديمة ، او انشاء جمعية تقوية حول فرقة كانت موجودة من قبل ، اذا وجد سبب قهري يدعو الى ذلك ،واذا كان هذا النوع من=

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والعصور الوسطى هي بشكل اجمالي الحد الزمني الاخير (١٣) .

والقرآن كالعالم واحد ومتعدد معا . والعالم تعددية تشتّت وتفرّق ، والقرآن تعددية تجمع وتقود الى « الوحدة » . ان تعددية هذا الكتاب المنزل ـ تنوّع الكلمات والاحكام والصور والاخبار ـ تملأ النفس ثم تستغرقها وتنتقل بها بشكل غير محسوس ، وبنوع من « حيلة الهية » (١٤)، الى اجواء الدعة والثابت . والنفس التي الفت مدّ الظواهر الخارقة تستسلم لتلك الظواهر بلا مقاومة ، وتعيش فيها وتتركها توزّعها وتشتتها ، واكثر من ذلك تصبح النفس ما تفكر فيه وما تفعله . ويمتاز الكلام المنزل بأنه يحتضن هذه النزعة ذاتها في الوقت الذي يقلب فيه تحركها بفضل الطابع الالهي للمحتوى والكلام ، بحيث تدخل سمات النفس الشبكة الالهية (١٥) من غير حذر وبسرعتها المألوفة . ويجب ان ينفث في الذهن ، بقدر ما يمكنه ان يحمل ، وعي التضاد الميتافيزيقي بين « المادة » و« الامور الطارئة » والذهن الذي تجدد على هذا الشكل هو الذهن الذي يفكر قبل كل شيء في الله ، ويفكر في كل شيء من خلال الله . وبكلام آخر فان الله يخمد بفسيفساء النصوص والجمل والكلمات الاضطراب الذهني ، متلبسا هو نفسه مظهر الاضطراب الذهني . والقرآن صورة عن كل ما في وسع الدماغ البشري

= الجمعيات التقوية دارجا في التقليد المتداول . لكنه لا يمكن في حال انشاء «جمعية» يكون هدفها « تحقيق الذات » ، لسبب بسيط هو ان مثل هذا التحقيق من صلاحية المؤسسات التقليدية دون سواها . فحتى لو تطلع المرء الى ادخال المسارة الحقيقية نطاق « جمعية » او اي حلقة « روحانية » ، اي نطاق مجمع غير ديني ، فانه من المؤكد ان هذا النطاق نفسه سيشل كل فعالية ويثير حتما بعض الانحرافات . فالكنوز الروحانية لا ترتضي اي نطاق كان .

(١٣) الواقع ان الاسلام آخر دين عالمي . اما المذهب « السيخي » فمن المذاهب الباطنية، وهو مماثل لمذهب « كابير » ، ويمكن تفسير مكانته الخاصة على ضوء الظروف الاستثنائية المتأتية من مجاورته للهندوسية والصوفية . ولكن حتى في مثل هذه الحال لا يتعدى الامر ان يكون احتمالا نهائيا .

(١٤) بالمعنى الذي تحمله اللفظة السنسكريتية « او بايا » .

(١٥) يصدق هذا على كل كتاب مقدس ، وبصورة خاصة على تاريخ الكتاب المقدس . فتقلبات « اسرائيل » هي تقلبات النفس الباحثة عن ربها . وفي المسيحية يعود دور « السحر المحوّل » هذا بشكل خاص الى المزامير .

ان يفكر فيه ويحس به ، ومن هنا بالذات يستنفد الله القلق البشري وينفث في المؤمن الصمت والدعة والسلام .

*

ويستند التنزيل في الاسلام ، كما في اليهودية ، بشكل اساسي الى رمزية الكتاب . فالعالم كتاب حروفه العناصر الكونية ـ يسمي البوذيون هذه العناصر « الدهارما » ـ التي تنتج بتمازجاتها التي لا تحصى ، وبتأثير « الافكار » الالهية ، العوالم والكائنات والاشياء . وما كلمات الكتاب وجمله سوى مظاهر للامكانات الخلاقة ، على صعيد المحتوى بالنسبة الى الكلمات، وصعيد المحتوي بالنسبة الى الجمل . فالجملة كأنها في الواقع مدى ـ او مدة ـ يشتمل على سلسلة مقدّرة منذ الازل من الامكانات المشتركة تؤلف ما يمكن تسميته « التصميم الالهي ». وتتميز رمزية الكتاب هذه عن رمزية الكلام بطابعها السكوني . فالكلام يتحدد في الواقع بالزمان ويستتبع التكرار ، بينما يحتوي الكتاب توكيدات مصوغة بشكل فوري مباشر ، وفيه نوع من المعادلة بين المستويات ، على اعتبار ان جميع الحروف متشابهة ، وهذا بعد من خصائص النظرة الاسلامية . لكن هذه النظرة ـ كما هي الحال في التوراة ـ تشتمل ايضا على رمزية الكلام، وبالتالي تطابق هذه الرمزية الاصل . فالله يتكلم ، ويتبلور كلامه على شكل « كتاب » . ولهذا التبلور طبعا نموذجه المحتذى في الله ،الامر الذي يمكن معه التأكيد بأن« الكلام » و« الكتاب » مظهران لـ « الكائن الجوهر » الذي هو « المبدأ » المبدع والكاشف في وقت معا . وبالرغم من ذلك فانه يقال بان القرآن « كلام الله »، لا ان « الكلام » صادر عن القرآن أو عن « الكتاب » .

فـ « الكلام » اولا ، بوصفه « فعلا » ازليا من افعال « الموجودالاسمى » او « الجوهر الالهي » هو « الموجود » ، لكنه بوصفه مجموعة من امكانات التجلي يكون « الموجود » هو « الكتاب » . ثم ان « الكلام » (١٦) ، على صعيد « الموجود » ذاته ، هو فعل الخلق ، بينما « الكتاب » هو « مادة » الخلق . واخيرا فان « الكلام » ، على صعيد « الوجود » ـ او على صعيد « التجلي » اذا اردت ـ هو « العقل الالهي » ، « العقل البحت » المركزي الشامل الذي يحقق ويؤيد، عن طريق شيء من « التفويض » ، معجزة الخلق . وحينئذ يكون « الكتاب » مجموعة الامكانات « المتبلورة » ، او عالم

(١٦) راجع في هذا الموضوع فصل « النور » من كتابنا « عين القلب » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الكائنات الذي لا يحد . واذن ف « الكلام » هو مظهر البساطة « المتحركة » او « الفعل » البسيط ، و « الكتاب » مظهر التعقيد « الساكن » او « الوجود » المتنوع (١٧) .

او ان الله خلق العالم على هيئة « كتاب » ، ونزل وحيه على العالم بشكل « كتاب » . لكن على الانسان ان يستمع في « الخلق » الى « الكلام الالهي » ، وان يصعد الى الله عن طريق « الكلام » . ولقد اصبح الله في نظر الانسان « كتابا » ، وينبغي ان يصبح الانسان في نظر الله « كلاما »(١٨). ان الانسان « كتاب » ، بتعدديته الكونية المتناهية في الصغر ، وحالة التخثر الوجودي التي هو عليها ، بينما الله من هذه الزاوية « كلام » صرف بـ « وحدته » التي تتعدى حدود الكون و « تصريفه » المبدئي البحت للامور.

*

ان المحتوى القرآني الاكثر بروزا ليس مؤلفا في الواقع من طروحات عقدية ، وانما من قصص تاريخي ورمزي ، ومن اوصاف للحياة الآخرة . اما العقيدة فانها تنفصل عن هذين النوعين من اللوحات التصويرية ، وتبدو وكأنها قد رصعت فيها . وبصرف النظر عن جلال النص العربي واجراسه شبه السحرية فقد يمل المرء من محتواه لو لم يكن على علم بانه يعنينا بطريقة جد محسوسة ومباشرة ، اي ان الكافرين والمشركين والمنافقين موجودون فينا ، وان الانبياء يمثلون عقلنا ووجداننا ، وان جميع القصص القرآنية تدور حوادثها يوميا تقريبا في نفسنا ،وان مكة هي قلبنا ، وان الزكاة والصوم والحج والجهاد مواقف تأملية شتى .

---

(١٧) في المسيحية يحل محل « الكتاب » « الجسد » بعنصريه المتكاملين « اللحم » و « الدم » ، او « الخبز » و « النبيذ » . فالجسد هو قبل كل شيء اول تحديد ذاتي للالوهية ، وبالتالي اول « بلورة » لـ « اللانهائي » . ثم هو « المادة » الكونية ، اي « جسد »المسيح « المتنسك » الحقيقي . وهو اخيرا عالم المخلوقات ، اي التجلي « المتبلور » لهذا « الجسد » .

(١٨) اذ اننا راينا ان « الله ـ الوجود » هو « الكتاب » في الدرجة الاولى ، وان قطب « الارادة » هو على صعيد « الوجود » اول انعكاس لهذا « الكتاب » ، و« الكلمة » التي هي متممة المتحرك تغدو عندئذ « الكلام » وهو محور الخلق العمودي . وبالمقابل فان في الانسان مظهرا من مظاهر « الكلمة » يمثله اسمه . فلقد خلق الله الانسان عندما سماه . واذا نظرنا الى النفس من زاوية بساطتها ووحدتها وجدنا انها « كلمة » قالها « الخالق » .

وبموازاة هذا التفسير ، هناك تفسير آخر يتعلق بالظواهر الخارقة في العالم المحيط بنا . والقرآن هو العالم ــ سواء من خارج او من داخل ــ المرتبط على الدوام بالله من حيث المبتدأ والمنتهى . لكن في هذا العالم ،او في هذه العالمين ، صدوعا تنذر بالموت او بالدمار ،او بتعبير ادق بالتحول. وهذا ما تنبئنا به السور التي تتحدث عن القيامة والحياة الآخرة ،فكل ما يخص العالم يخصنا ، والعكس بالعكس . وتنقل الينا هذه الصور صورة متعددة ومقنعة عن هشاشة وضعنا على الارض وعن هشاشة المادة ،ثم عن الاختفاء المحتوم الذي يحدث للمكان ولعناصر المادة غير المرئية « للكون » الاصلي » الذي احدث العالم الذي نحن فيه . انه تهالك العالم المرئي في اللامادي ــ وهو تهالك « نحو الداخل » او « نحو الاعلى » ، حسب تعبير القديس اوغسطين ــ وكذلك مواجهة بين المخلوقات المنتزعة من الارض وبين حقيقة « اللانهائي » الساطعة .

ويمثل القرآن بـ « سطوحه » علم كون يعالج الظواهر الخارقة وغائيتها، ويمثل بـ « حدوده » ميتافيزيقية تعالج شؤون « الحقيقي »وغير الحقيقي.

*

من المستساغ القول بان التصوير القرآني مستوحى بصورة خاصة من الصراعات . فالاسلام ولد في مناخ صراع ، والنفس الباحثة عن الله يجب ان تصارع وتكافح . ولم يبتدع الاسلام الصراع ، فالعالم عبارة عن عدم توازن مستمر ، لان العيش معناه الكفاح . لكن هذا الصراع ليس سوى ظاهرة من ظواهر العالم لا تلبث ان تفور عند المستوى الذي تنتسب اليه . وهكذا فان القرآن برمته مشرب بنبرة دعة حادة . ويمكن القول من الوجهة النفسانية بأن القدرية تعدل روح الصراع لدى المسلم . فجهاد العقل ضد النفس الامارة بالسوء يتجلى في الطمأنينة الى الله ووعي« الواجب الوجود»، بل ان هذين ليطغيان عليه ويتجاوزانه . وهذا كما لو اننا لم نكن ، بنتيجة التحليل الاخير ، نحن انفسنا الذين نجاهد ، مما يؤدي بنا الى قيام التضاد « العراك ــ المعرفة » الذي تقول به « البهاغافادجيتا » ، كما تقول به بعض مظاهر الفن الفروسي في ديانة « الزن » . وممارسة الاسلام ، مهما كان مستوى الممارسة ، معناها الاطمئنان في الجهد . فالاسلام هو السبيل الى التوازن والنور المرتكز الى التوازن .

والتوازن رباط بين عدم التوازن والاتحاد ، كما ان الاتحاد رباط بين التوازن والوحدة التي هي البعد « العمودي » . وعدم التوازن والتوازن،

www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

وعدم الانتظام والانتظام ، والفرقة والاتحاد ، والانقسام والوحدة ، تلك هي الموضوعات الكبرى في القرآن والاسلام . فكل ما في الكينونة والصيرورة ينظر اليه تبعا لـ « الوحدة »وتدرجاتها او غرابة جحدها ونكرانها .

وللوصول الى الله في المسيحية ، ينبغي « نكران الذات بصراحة ووضوح» ، كما قال القديس جان دولاكروا . ولذا يعجب المسيحي حين يعلم ان مفتاح السلام عند المسلم هو ان يؤمن بأن الله واحد . وما لا يستطيع ادراكه للوهلة الاولى ،هو ان كل شيء يتبع نوعية هذا الايمان ومبلغ الاخلاص فيه . فخلاص الانسان هو في صفاء هذا الايمان وكليته ، وهذه الكلية تستتبع طبعا فقدان الذات ، مهما كانت التعبيرات عن هذا الفقدان.

وفيما يخص انكار القرآن ـ انكارا ظاهريا ومشروطا ـ للثالوث المسيحي ، يجب ان يؤخذ بعين الاعتبار اللطائف المعنوية التالية : يمكن مواجهة الثالوث من منظور « عمودي » ومنظورين « افقيين » احدهما اسمى والآخر غير اسمى . فالمنظور « العمودي » (اي « الكائن الاسمى » ، و« الموجود » و « الوجود ») يستهدف الاقانيم « الهابطة » لـ« الوحدة » و « الواجب الوجود » او لـ « الجوهر » اذا شئنا ، واذن لدرجات « الحقيقة » . اما المنظور « الافقي » الاسمى ، فانه يقابل التثليث الفيداوي (نسبة الى كتب « الفيدا » الهندية) ، وهو « سات » (اي الحقيقة فوق الانطولوجية) و « شيت » (اي الادراك المطلق) و « انندا » (اي الغبطة اللانهائية) ،يعني انه يواجه الثالوث بوصفه كامنا في « الوحدة » (١٩) . واما المنظور « الافقي » غير الاسمى فانه على الضد من ذلك يحدد «الوحدة» على انها جوهر كامن فيالثالوث الذي هو انطولوجي ويمثل المظاهر الثلاثة او الطرز الثلاثة الاساسية لـ « الكائن الجوهر » ،وهذا يفضي الى التثليث « الموجود ـ الحكمة ـ الارادة »(اي الاب والابن والروح القدس) . وفكرة ثالوث بوصفه « تجليا » لـ « الوحدة » او لـ « الواجب الوجود » لا تتعارض في شيء مععقيدة الاسلام التوحيدية . وان ما يتعارض معها فقط هو اضفاء صفة الاطلاق على الثالوث وحده ، بل على الثالوث الانطولوجي وحده كما تنظر اليه المذاهب الباطنية . وهذه النظرة الاخيرة لا تصيب « الواجب الوجود » بالمعنى الضيق ، الامر الذي يؤدي الى القول بانها تضفي طابعا مطلقا على ما هو نسبي ، وانها تجهل « المايا » ودرجات الحقيقة

---

(١٩) ان « الواجب الوجود » ليس كذلك لانه مشتمل على مظاهر ، ولكن لانه يفارقها، فهو اذن ليس واجبا بوصفه « ثالوثا » .

او الوهم . انهـا لا تعقل التطابق الميتافيزيقي ـ لا « الحلولي » (٢٠) ـ بين التجلي و « المبدأ » ، وبالاحرى النتيجة المترتبة على ذلك التطابق من وجهة العقل البحت والمعرفة التحريرية .

ولا بد هنا من ملاحظة حول قضية « الكافرين » ، اي الذين لا ينتمون في نظر القرآن الى طائفة « اهل الكتاب » ، وهي انه اذا كانت ديانة اولئك الكافرين باطلة ـ او اذا كان الكافرون كافرين لان ديانتهم باطلة ـ فلمـاذا صرح الصوفيون بأن الله يمكن ان يكـون موجودا لا في الكنائس والبيـــع وحسب ، وانمـا في معابد الوثنيين ايضا ؟ ذلك انه في الحالات الوثنيـة « الكلاسيكية » و « التقليدية » ينتج فقدان الحقيقة الكاملـة والفعاليـــة الانقاذية بشكل اساسي عن تغيير عميق في عقلية المتعبديـــن ، لا عن زيف الرموز المحتمل . وفي الفرق التي تشكلت حول كل من الديانات التوحيدية السامية الثلاث ، كما في « التيميّات » (٢١) (عبادة بعض الاشياء التي يعتقد انهـا مقدسة) التي ما تزال قائمة في الحقبة الراهنة ، عقلية بدائية فـــي التأمل تملـك احساسا بشفافية الاشكال شفافية ميتافيزيقية انتهت بـان اصبحت شهوية ودنيوية (٢٢) وخرافية بشكل خاص (٢٣) . واصبح الرمز الذي كان يشف في الاصل عن الحقيقة المرموز اليها ـ والذي هو ، من جهة اخرى وبدقة ، مظهر من مظاهرها ـ صورة صفيقة غير مفهومة ، وبالتالـي صنما . ولم يكن في وسع هذا الانحطاط في العقلية العامة الا يفعل بـدوره في الديانـة نفسها ، مضعفـا اياها ومشوها بطرق شتى . ويتميز معظـم الوثنيات القديمة بنشوة القوة والحسيـة الشهوية . وهناك بالطبع وثنيـة شخصية يمكـن العثور عليهـا حتى في الديانات التي ما زالت حية ، بما في الكلمة من موضوعية ، ايضا ، الامر الذي يفترض سلفا في هذه الحال كمـال

---

(٢٠) لانه ليس على الاطلاق « ماديا » ، ولا حتى « متعلقا بالمادة » بمعنى الكلمة الكوني.

(٢١) ليس لهذه الكلمة سوى وظيفة الدلالة المتعارف عليها للتعبير عن الديانات الزائلة، ولسنـا نعني باستعمالهـا ان نبين قيمة هذه الديانة او تلك من الديانات الافريقيـة او الميلانيزيـة .

(٢٢) الواقع ان الكافر يتميز حسب القرآن بتمسكه بالدنيا اي تفضيله خيرات هـذا العالم وغفلته على خيرات الآخرة .

(٢٣) يتصور الوثنيون في نظر الانجيل انهم سيدخلون رحمة الله لانهم يتكلمون كثيرا. و« الخرافة » هي في الحقيقة الوهم المتمثل في اعتبار الوسائل غاية ، او هي عبادة الاشكـال من اجل ذاتها لا من اجل محتواها المفارق .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الرمز في هذه الوثنية . لكن قد يكون من الافراط تماما الاعتقاد بأن واحدا من الاديان العالمية الكبرى القائمة اليوم يمكن ان يصبح بدوره دينا وثنيا ، لان هذه الاديان لا تملك الوقت الكافي لتصبح وثنية . وعلة وجودها هي ، بشكل ما ، ان تدوم حتى نهاية العالم . ولذا فهي مضمونة بشكل قاطع من قبل مؤسسيها ، وليست هذه حال الوثنيات الكبرى التي زالت ، والتي لم يؤسسها مؤسسون من البشر ، والتي كان خلودها مشروطا . ان المنظورات الاولية « مكانية » لا « زمانية » ، والهندوسية وحدها هي التي كان في امكانها ، من بين جميع الديانات الكبرى ذات الطابع الاولي ، ان تتجدد عبر الزمن بفضل ما فيها من تناسخ (٢٤) ومهما يكن من امر ، فليس في نيتنا الدخول في التفاصيل ، وانما ان نجعل القاريء يدرك لم ان « ابولون » ليس في نظر هذا الصوفي او ذاك باطلا ، ولكن ما هو باطل طريقة النظر اليه (٢٥) .

لكن لنرجع الى « اهل الكتاب » فنقول بانه اذا كان القرآن ينطوي على عناصر مناظرة تتعلق بالمسيحية ، وبالاولى باليهودية ، فلأن الاسلام جاء بعد هاتين الديانتين . وهذا يعني انه كان مضطرا ــ وهناك دائما وجهة نظر تسمح له بذلك ــ الى ان يظهر على انه تحسين لما سبقه . وبعبارة اخرى، يبشر القرآن بمنظور يمكنه من « تجاوز » بعض المظاهر الشكلية للديانتين التوحيديتين السابقتين . ويطالعنا امر مماثل ، لا بالنسبة لوضع المسيحية بازاء اليهودية وحسب ــ والامر هنا لا يحتاج الى تدليل بسبب فكرة المسيح ولان الاولى تشبه مذهبا باطنيا « بهاكتيا » ناجما عن الثانية ــ بل بالنسبة الى موقف البوذية من البراهمانية ايضا . وهنا يتطابق تأخر الزمن مع منظور اسمى لا من الناحية التكاملية ، وانما من الناحية الرمزية ، الامر الذي ليس على الديانة التي تجووزت في الظاهر ان تدخله في حسابها بالطبع ، لان كل منظور يؤلف عالما قائما بذاته ــ وبالتالي مركزا وتدبيرا ــ

---

(٢٤) لا شيء يمنع على كل حال من ان فروعا اخرى للديانة الاصلية ــ في المجموعات « الايبيرودينية » او « الاطلنطية » ــ قد تمكنت من البقاء عبر التاريخ وعلى هامشه ، لكن لا يمكن في هذا الحال اعتبارها ديانات مدينية كبرى . وباستثناء ذلك ، فاننا حين نتحدث عن الوثنية ــ ونتبنى هذه الكلمة دون الالتفات الى معناها الوضعي ولا الى رائحتها الكريهة الناتجة بصورة خاصة عن حالات الافراط ــ يبقى هناك دائما تحفظ يتعلق بالمذهب الباطني الحكمي المتعذر بلوغه على الاكثرية والعاجز في الواقع عن التاثير فيها .

(٢٥) وكذلك طريقة تمثيله ، كما يدل على ذلك الفن « الكلاسيكي ».

ويشتمل بطريقته الخاصة على كل وجهة صالحة . والديانة المتأخرة « محكوم عليها » حسب منطق الامور أن تسلك طريق السمو الرمزي (٢٦)، تحت طائلة الانتفاء من الوجود اذا جاز التعبير . لكن هناك ايضا رمزية ايجابية تتعلق بالسبق ، وعلى الديانة الجديدة ـ والاخيرة من وجهة نظرها الخاصة ـ ان تجسد في هذا المجال « ما كان قبلا » او « ما كان دائما » . وبالتالي فان جدّتها ـ او عظمتها ـ هي « سبقها » المطلق .

*

ان العقل البحت هو « القرآن المتأصل » ، والقرآن غير المخلوق ـ العقل الاول ـ هو العقل الالهي البحت . ويتبلور هذا الاخير بشكل القرآن المنزل الى الارض ويستجيب « موضوعيا » للوحي الآخر ـ المتأصل و « الذاتي » ـ الذي هو عقل الانسان البحت (٢٧) . ويمكن القول حسب التعبير المسيحي بأن المسيح يمثل « اسقاط » العقل البحت ، وان هذا يمثل تجلي المسيح تجليا « ذاتيا » ودائما . فهناك اذن قطبان لتجلي الحكمة الالهية هما اولا ، الوحي « من فوقنا » ، وثانيا ، العقل البحت « فينا » . فالوحي يعطي الرموز والعقل يفككها و « يتذكر » مضامينها ، ومن هنا يعود فيصبح « واعيا » لمادته الخاصة . ان الوحي ينتشر والعقل يتركز ، فيتوافق الهبوط مع الصعود .

لكن هناك حقيقة اخرى نود ملامستها ، هي التالية : للوجود الالهي في النظام المحسوس رمزان او حاملان ـ او « تجليان » طبيعيان ـ في غاية الاهمية ، هما القلب الذي هو فينا والذي هو مركزنا ، والهواء المنتشر من حولنا والذي نتنفسه . والهواء مظهر من مظاهر الاثير الذي ينسج الاشكال ، وهو في الوقت ذاته حامل النور الذي يجعل بدوره العنصر

---

(٢٦) وهو موقف مشروع حتما من بعض الجوانب وفي مستوى معين ، يجد تفسيره من خلال الديانة التوحيدية في ان الديانات اليهودية والمسيحية والاسلامية تقابل على التوالي سبل « العمل » و « المحبة » و « المعرفة » بقدر ما تتمكن من ذلك ، وبوصفها مذاهب باطنية من غير مساس بمضامينها الاشد ايغالا في الاعماق .

(٢٧) « ذاتي » لانه قائم في انفسنا بشكل تجريبي . ولتطبيق كلمة « ذاتي » على العقل البحث اهمية كالتي للنعت « انساني » . فالذي يهم في الحالين هو مجرد تعريف « سبيل الوصول » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الاثيري (٢٨) ظاهرا للعيان . وحين نتنفس يدخل الهواء ذواتنا كما لو انه ـ رمزيا ـ ادخل فينا الاثير الخلاق والنور ، فنحن نتنفس « وجود الله » الشامل . وهناك ايضا علاقة بين النور والطراوة لان الاحساسين يحرران النفس ، فما هو نور من الخارج ،يكون طراوة في الداخل . اننا نتنفس الهواء المنير العليل ، وتنفسنا هو صلاة تماما كدقات قلبنا . ويرجع الضياء الى « العقل البحت » كما ترجع الطراوة الى « الكائن الجوهر » (٢٩) .

والعالم نسيج خيوطه الاثير ، ولقد نسجنا فيه الى جانب جميع المخلوقات الاخرى . وكل محسوس يخرج من الاثير الذي يشتمل على كل شيء ، وكل شيء اثير متبلور . والعالم بساط شاسع ، ونحن نمتلك العالم بأسره في كل نفَس من انفاسنا لاننا نتنفس الاثير الذي صنع منه كل شيء (٣٠) ، ولان « نا » من اثير . وكما ان العالم بساط لا حدود له ولا قياس ، يتكرر فيه كل شيء حسب نظام تغيّر مستمر ، او يبقى فيه كل شيء متماثلا داخل نطاق قانون التنوع ، كذلك فان القرآن ـ ومعه الاسلام كله ـ بساط او نسيج يتكرر المركز فيه في كل مكان بطريقة متنوعة لا نهائية ، وليس من شأن التنوع فيه سوى ان ينمّي الوحدة . و« الاثير » الكوني ـ ليس العنصر المادي للاثير سوى انعكاس بعيد ومثقل ـ ليس سوى الكلام الالهي الذي هو في كل مكان « كينونة » و« ادراك » ، والذي هو في كل مكان « خلاق » و « محرر » ، او « كاشف » و « منير » .

والطبيعة المحيطة بنا ـ الشمس والقمروالنجوم والليل والنهار والفصول والمياه والجبال والغابات والازهار ـ نوع من التجلي . ومن جهة اخرى فان الاشياء الثلاثة : الطبيعة والنور والتنفس ، مرتبطة ارتباطا عميقا . فالتنفس ينبغي ان يتحالف مع ذكر الله ، ويجب ان يتم التنفس في اجلال ، اي بالقلب . ولقد ذكر ان روح الله ـ النفخة الالهية ـ كان « فوق المياه » ،وان الله خلق النفس « نافخا » فيها ، وكذلك ان الانسان « المخلوق » من « روح

---

(٢٨) لم يشر اليونانيون الى الاثير لانهم نظروا اليه ولا شك على انه كامن في الهواء الذي هو غير مرئي كذلك. وكلمة « افير » تدل في العبرية على الهواء والاثير في آن معا ، وكلمة «اور» ، اي النور ، هي من الجذر نفسه .

(٢٩) مما يلفت في الاسلام انه في يوم القيامة ينفصل النور عن الحرارة فتغدو هذه جهنم ، بينما يغدو ذاك الجنة ، وان في النور السماوي برودة ، وان حرارة الجحيم مظلمة.

(٣٠) انها طريقة رمزية للتعبير،لان الاثير ، بوصفه امتلاء كاملا ، ساكن لا يحسن التحرك.

الله » شبيه بالريح التي تسمع صوتها ، لكنك لا تدري من أين تأتي او الى أين تذهب » .

وتعريف الاسلام في القرآن بانه « انشراح للصدر » له مغزاه ، كما ان للقول مثلا بأن الله « يشرح صدرنا بالاسلام » مغزاه . والعلاقة بين النظرة الاسلامية ومعنى نجوى التنفس والقلب مفتاح ذو اهمية اولية لفهم اللغز الصوفي . وعن هذا السبيل بالذات ، وبحكم قوة الاشياء ، نبلغ ايضا الغنوصية الشاملة .

و « ذكر الله » يشبه التنفس العميق في عزلة على جبل شاهق . فهواء الصباح المحمّل بصفاء الثلوج الابدية يشرح الصدر فيغدو فضاء ، وتدخل السماء القلب .

لكن هذه الصورة تحتوي كذلك على رمزية اكثر تنوعا ، ورمزية «التنفس الشامل » . فالزفير يرمز الى التجلي الكوني او الى مرحلة الخلق ، ويرمز الشهيق الى العودة للاندماج ، الى مرحلة الخلاص او العودة الى الله .

*

ومن الاسباب التي تجعل الغربيين يلقون عناء في تقدير القرآن ، ويتساءلون مئات المرات عما اذا كان هذا الكتاب يشتمل او لا يشتمل على بوادر حياة روحانية (٣١) ، انهم يبحثون في نص من النصوص عن معنى مشروح شرحا مستفيضا يدرك على الفور ، بينما تجد الساميين ـ والشرقيين بصورة عامة ـ مدلهين بالرمزية الكلامية ، ويقرأون « في العمق » . فالعبارة المنزلة سلسلة من الرموز تنبعث شرارتها كلما اوغل القارىء في هندسة الكلمات الروحانية ، هذه الكلمات التي هي نقاط استدلال في عقيدة لا ينضب معينها . فالمعنى الضمني هو كل شيء ، وغموض حرفية الكلام نقاب يشير الى جلال المحتوى (٣٢) . لكننا نقول ، حتى من دون الالتفات الى غموض البنية في عدد كبير من الاحكام المقدسة ، بأن الشرقي يستنتج امورا عديدة من كلمات قليلة . فحين يذكر القرآن مثلا

---

(٣١) لقد اجاب لويس ماسينيون عن هذا التساؤل بالايجاب .

(٣٢) على هذا الاساس قرأت اجيال العصور الوسطى ـ على خطى اجيال العصور القديمة ـ الكتاب المقدس . فنفي التاويل ، عماد العقلانية التقليدية والاندماجية ، يؤدي حتما الى « نقد » ـ وتدمير ـ النصوص المقدسة . فاذا نحن لم نعتمد في « نشيد الاناشيد » مثلا سوى المعنى الحرفي ، لم يبق منه شيء .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بأنه « وللآخرة خير لك من الاولى » او بأن « هذه الحياة الدنيا متاع » ،او حين يؤكد بأن « من ازواجكم واولادكم عدوا لكم » ، او « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » ،او حين يعد اخيرا بالجنة « من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » ، نقول انه حين يتحدث القرآن على هذا الشكل يستنتج المسلم (٣٣) من حديثه مذهبا زهديا ونسكيا كاملا يماثل في نفاذه وكماله اية روحانية اخرى جديرة بهذا الاسم .

يملك الانسان وحده موهبة النطق ، لانه وحده من بين سائر المخلوقات في هذا العالم « مخلوق على صورة الله » بشكل مباشر وكامل . واذ ان خلاص الانسان يكون بفضل هذا الشبه ـ شرط ان ينمّي بالوسائل المناسبة ـ وبالتالي بفضل الفهم الموضوعي (٣٤) والارادة الحرة والكلام الصادق ، سواء تطور به ام لا ، فانه يمكننا ان ندرك بلا عناء دور الآيات القرآنية الكريمة الاساسي في حياة المسلم . فليست هذه الآيات فقط احكاما تنقل افكارا ، ولكنها بشكل من الاشكال مخلوقات وقوى وطلسمات . وكأن نفس المسلم منسوجة من عبارات مقدسة ، من خلالها يعمل ويستريح ويحيا ويموت .

رأينا في بداية هذا الكتاب ان القصد من عبارة « لا اله الا الله » يتّضح حين نفهم ان لفظة « اله » تعني الحقيقة التي يبقى علينا ان نحدّد درجتها او طبيعتها . والجزء الاول من العبارة، وهو بصيغة النفي (لا اله..) يتعلق بالعالم فيقلصه الى درجة العدم اذ يجرده من كل طابع ايجابي . والجزء الثاني، وهو بصيغة الايجاب (الا الله) ، يتعلق بـ « الحقيقة المطلقة » او بـ « الوجود » . وقد يكون في امكاننا ان نستبدل بأية كلمة تنطوي على فكرة ايجابية كلمة « اله » ، وتبقى هذه الكلمة غير محددة في الجزء الاول من العبارة ، لكنها تغدو في الجزء الثاني من العبارة محددة تحديدا مطلقا وحصريا على اساس انها « مبدأ » (٣٥) ، كما هي الحال

---

(٣٣) تقول « المسلم » ولا تقول « كل مسلم » .

(٣٤) اتاحت هذه الموضوعية لآدم ان « يسمي » كل الاشياء وكل المخلوقات . وبعبارة اخرى ، اتاحت للانسان ان يعرف الاشياء والنباتات والحيوان ، في حين انها هي لا تعرفه. لكن محتوى هذه المعرفة الاسمى هو « الواجب الوجود » . فالذي يعرف الاكثر يعرف الاقل، ولذا فان الانسان يعرف العالم لانه قادر على معرفة الله . والمعرفة الانسانية هي بطريقتها الخاصة « برهان على وجود الله » .

(٣٥) هناك مؤلف للشيخ العلاوي يضم في الواقع وردا كاملا مبنيا على « الشهادة » : لا قدوس الا الله ،لا عالم الا الله ، وهكذا حتى نهاية اسماء الله الحسنى .

في اسم « الله » بالنسبة الى كلمة « اله » (٣٦) . ففي الشهادة فرقان ميتافيزيقي بين ما هو غير حقيقي وبين « الحق » ثم فيها فضيلة الجهاد . وهذه العبارة هي في الوقت نفسه سيف المعرفة وحسام النفس ، في حين انها تشير كذلك الى السكينة عن طريق « الحقيقة » ، والى الراحة في الله .

وهناك عبارة اساسية اخرى في الاسلام ـ وهي بلا ريب أهمها بعد الشهادتين ـ عنينا بها « البسملة » (بسم الله الرحمن الرحيم) . انها عبارة الكشف التي تتوج سور القرآن باستثناء واحدة تعتبر تتمة لهذا الكشف ، اذ ان البسملة اول الكتاب المنزل وبها تبدأ فاتحته (سورة الفاتحة) . ويقال ان « الفاتحة » تحتوي في جوهرها القرآن برمته ، وان « البسملة » تحتوي بدورها « الفاتحة » باسرها ، كما ان الحرف (ب) يحتوي « البسملة » ذاتها ،ونقطة الاعجام (الواقعة تحت الباء) تحتوي حرف « الباء » (٣٧) .

والبسملة نوع من التتمة للشهادة ، فهذه « صعود » عقلاني ، وتلك « هبوط » اونطولوجي . واذا استخدمنا التعابير الهندوسية نعتنا الاولى بـ « شيفيت » والثانية بـ « ميشنوويت » . واذا سمح لنا مرة اخرى ان نرجع الى صيغتين فيداويتين (نسبة الى كتب « الفيدا » الهندية) هامتين جدا ، قلنا ان « الشهادة » تحطم العالم لان « العالم باطل و « براهما » حق » ، بينما تقدسه « البسملة » وتطهره ، لان « كل شيء هو « أتما ». لكن « البسملة » محتواة قبلا في « الشهادة » ، وبالاحرى في كلمة «الا» (وهي مدغمة من « ان » و « لا » التي هي برزخ بين جزئي العبارة السلبي والايجابي ، باعتبار النصف الاول من الكلمة ايجابيا (« ان » بمعنى « اذا »)، والنصف الثاني سلبيا (« لا ») . وبتعبير آخر فان الشهادة مقابلة بين النفي (لا اله) وبين اسم الله . وترتبط هذه المقابلة بكلمة نصفها الاول

---

(٣٦) رأينا سابقا ان الشهادة الاولى ترافق على الفور الشهادة الثانية ـ شهادة ان محمدا رسول الله ـ التي تنطوي عليها بشكل استتباعي وتنجم عنها بطريق الاستقطاب .

(٣٧) ان حرف الباء ، وهو الحرف الثاني في الابجدية العربية ـ الحرف الاول هو الالف ، وهو خط عمودي ذو رمزية محورية ـ له شكل خط افقي مقعر تقعيرا خفيفا يشبه الكاس وتحته نقطة. وقد شبه علي صهر الرسول ، وبعده بكثير الشبلي المتصوف انفسهما بالنقطة تحت الباء ليعبرا بذلك عن حالة « التماثل الاسمى » . وتقابل نقطة الاعجام هذه اول قطرة من «المداد» الالهي فاضت من «القلم» . انها « الروح » او النموذج الذي صيغ العالم على شاكلته .

http://www.al-maktabeh.com

http://Al-maktabeh.com

راجع بشكل غير مباشر الى الله، لان هذا النصف ايجابي ، ونصفها الثاني، وهو سلبي ، راجع بشكل غير مباشر الى « اللاحقيقة » ووسط ذلك هناك الشهادة التي هي بمثابة صورة معكوسة للعلاقة التي تعبر عنها ، وهذا العكس هو الحقيقة التي يتمتع العالم بموجبها بواقعه الخاص حسب درجته، لان لا شيء يمكن فصله عن « العلة » الالهية . .

ومن قلب هذه الشهادة الخفي تنبثق الشهادة الثانية ، كما ان حواء من ضلع آدم . ف « الحقيقة » الالهية ، بعد ان قالت « لا » للعالم الذي صبا ان يكون الله ، تقول « نعم » في نطاق هذه الـ « لا » نفسه ، لانه لا يمكن فصل العالم بحد ذاته عن الله. ولا يمكن الا ان يكون الله في هذا العالم بشكل من الاشكال او بحسب بعض المباديء الناجمة عن طبيعته وطبيعة العالم .

ويمكن القول ، من وجهة مختلفة بعض الشيء ، بأن « البسملة » هي الشعاع الالهي الكاشف الذي يحمل في العالم حقيقة « الشهادتين » (٣٨)، ف « البسملة » هي الشعاع « النازل » ، و « الشهادة » محتواه والصورة الافقية التي تعكس على العالم « حقيقة الله » ، ويعكس هذا الشعاع العمودي ذاته في « الشهادة » الثانية (وان محمدا رسول الله) ويصبح انعكاس « الرسالة » جزءا من « الرسالة » . وتجعل « البسملة » كل شيء مقدسا ؛ وعلى الاخص الوظائف الحياتية بما فيها من ملذات مشروعة لا يمكن تجنبها . وعن طريق هذا التقديس يدخل المتعة شيء من « الغبطة الالهية »، وذلك كما لو ان الله دخل المتعة وشارك فيها ، او كما لو ان الانسان دخل بعض الدخول ، ولكن بملء الحق ، « غبطة الله » . والجزء الثاني من الشهادة ، شأنه شأن البسملة ، « يحيّد » النفي الملفوظ به في الجزء الاول الذي يحمل « بُعده التعويضي » او مُصحِحه » سلفا في ذاته ، اي رمزيا في كلمة « الا » التي ينبثق عنها « محمد رسول الله » .

وقد يكون في وسعنا مواجهة المسألة من جانب مختلف بعض الشيء، وهو ان الاقرار « باسم الله الرحمن الرحيم » يفترض سلفا امرا ينبغي ان تتحقق بالنسبة اليه فكرة «الوحدة» ــ الملفوظ بها في الشهادة ــ باعتبار ان

---

(٣٨) كما ان المسيح هو « الكلمة » التي يحملها في العالم الروح القدس . وفي هذه الحال تكون « الشهادة » الرسالة المتجلية . وبالمقابل ، فاننا حين قلنا آنفا بان « البسملة » محتواة في الشهادة الاولى ــ كما ان الشهادة الثانية محتواة في كلمة « الا » ــ فقد كان المقصود الشهادة بالمعنى الالهي ، اي المنظور اليها على انها « حقيقة » غير مظهرة .

هذه العلاقة قد اشارت اليها « البسملة »نفسها ، بمعنى انها تولد ، بوصفها كلاما الهيا ، ما يجب ان يعود فيما بعد الى « غير المخلوق » . والاسمان « رحمن » و «رحيم» المشتقان كلاهما من « الرحمة » ، يعني اولهما « رحمة الله » الجوهرية ، والثاني « رحمته » الخارجية . فالاول يدل اذن على صفة لانهائية ، والثاني على كشف غير محدود عن هذه الصفة . كذلك يمكن تفسير الامر بأنه على التوالي « خالق بالمحبة » و « منقذ بالرحمة » ، او التعليق عليه بعد استلهام احد الاحاديث بما يلي : ان « الرحمن » هو خالق العالم بوصفه قد وهبه سلفا ومرة اولى واخيرة عناصر العيش الرغيد في هذه الدنيا ، وان« الرحيم » هو منقذ البشر بوصفه يمنحهم سعادة الآخرة ، او بوصفه يقدم بذورها وينثر حسناتها في هذه الدنيا.

وفي اسمي « الرحمن » و « الرحيم » تتجلى الرحمة الالهية في وجه عجز البشر، بمعنى انوعينا لعجزنا ممزوجا بالثقة هو متلقي « الرحمة » المعنوي . ان اسم « الرحمن » كالسماء المنيرة ، واسم « الرحيم » كشعاع دافيء ، آتمن السماء ومنعش للانسان .

ان في اسم مظهري المفارقة المدهشة والكلية المهيمنة . ولو لم يكن فيه سوى مظهر المفارقة لكان من الصعب بل من المستحيل تأمل هذا « الاسم » . ويمكن القول من جهة ثانية بأن اسم الله يعبق بالسكينة والجلالة والسرية . فالصفة الاولى تعود الى عدم تميز « المادة » ، والثانية الى سمو « المبدأ » ، والثالثة الى « وجوب الوجود بالذات » الخفي الساطع معا . ونميز في الشكل الخطي العربي لكلمة « الله » خطا افقيا هو الخط الذي يحدد سير الكتابة ، ثم خطوطا عمودية مستقيمة (الالف واللامان) واخيرا خطا شبه دائري (الهاء) يمكننا تحويله رمزيا الى دائرة . وهذه العناصر الثلاثة كأنها علامات لـ « الابعاد » الثلاثة : السكينة التي هي « افقية » ولا متميزة كالصحراء او كبساط من الثلج (٣٩) ، والجلالة التي هي « عمودية » وغير متحولة كالجبل (٤٠) ، والسرية التي تمتد « في العمق » وتستند الى وجوب الوجود بالذات والى الفنوصية . ويستتبع سر وجوب الوجود بالذات

---

(٣٩) ذلك هو ما تعبر عنه الآية التي سبق ان اوردناها « قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون » (سورة الانعام / الآية ٩١) او هذه : « الا بذكر الله تطمئن القلوب » (سورة الرعد / الآية ٢٨) .

(٤٠) « الله لا اله الا هو القيوم » (سورة البقرة / الآية ٢٥٥ ـ وسورة آل عمران / الآية الاولى) .

http://www.al-maktabeh.com

سر المماثلة ، لان الطبيعة الالهية ، وهي كلية كما هي مفارقة ، تشتمل على كل المظاهر الالهية الممكنة ، بما في ذلك العالم ، وما لا حصر له من انكسارات شعاعية مجسدة عن « الذات الالهية » .

*

قلنا ان للفاتحة (التي تفتتح المصحف) اهمية اساسية ، ذلك انها صلاة المسلمين جميعا ، وهي مؤلفة من سبع جمل او آيات : « الحمدلله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالكيوم الدين . اياك نعبد واياك نستعين. اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين انعمت عليهم . غير المغضوب عليهم ولا الضالين »

« الحمد لله رب العالمين » . ان منطلق هذه الآية يعبر عن حالة المتعة الوجودية التي نحن فيها . فالوجود متعة ، لان التنفس والطعام والعيش ورؤية الجمال واداء عمل من الاعمال ، كل ذلك متعة . ويهم من ناحية اخرى ان نعرف بأن كل كمال او رضى ، وكل صفة خارجية او داخلية ليست الا نتيجة علة مفارقة وواحدة ، وان هذه العلة ، وهي الوحيدة الموجودة ، تنتج وتحدد عوالم كمال لا تحصى .

« الرحمن الرحيم » . والرحمن يعني ان الله قد وهب سلفا ،الوجود وكل الصفات والشروط التي يستتبعها . وبما اننا موجودون ومتمتعون بنعمة العقل، فانه ينبغي الا ننسى هذه النعم ولا ان ننسبها الى انفسنا. اننا لم نخلق انفسنا ولا ابتدعنا العين ولا النور . والرحيم يعني ان الله يرزقنا قوت يومنا . ليس هذا فقط ، وانما هو ينمحنا كذلك حياتنا الابدية ومشاركتنا في « الوحدة » ، وبالتالي في ما هو طبيعتنا الحقيقية .

« مالك يوم الدين » . فليس الله مالك العالمين وحسب ، بل هو مالك نهايتها . انه ينشرها ثم يتبرّها . ونحن الذين في الوجود لا يمكننا ان نجهل ان كل وجود يسير الىنهايته، وان الموجودات الكونية الصغيرة شأنها شأن الموجودات الكبيرة مصيرها الى نوع من العدم الالهي . ومعرفة ان النسبي ناجم عن « المطلق » وخاضع له ، معناها معرفة انه ليس « المطلق » وانه يختفي امامه (٤١) .

---

(٤١) لا بد من الملاحظة بان « يوم الحساب » يشتمل على رمزية زمانية في مواجهة الرمزية المكانية التي ينطوي عليها قوله « رب العالمين » .

« اياك نعبد واياك نستعين » . فالعبادة هي الاعتراف بوجود اللـــه خارج انفسنا وفوق انفسنا ــ انه اذن الخضوع لله البعيد بعيدا لانهائيا ــ والاستعانـــة هي العودة الى الله في انفسنا ، في اعمق اعماق قلبنـــا . انها الثقـــة في رب قريب قربا لانهائيا . فالله « الخارجي » يماثـــل لانهائيـــة السماء ، والله « الداخلي » يماثل حميمية القلب .

« اهدنا الصراط المستقيم ». الصراط المستقيم صراط النعمة التـــي تجتذبنا الى أعلى ، وبالنعمة وحدها يمكننا سلوك ذلك الصراط . لكـــن علينـــا ان نفتح قلوبنا لهذه النعمة ونمتثل لمقتضياتها .

« غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . لا صراط اولئك الذين يرفضون النعمة ويعرّضون بذلك انفسهم لحكم الله وحسابه العسير ، او الذيـــن يمزقون الرباط الذي يشدهم الى النعمة الكائنة منذ الازل . انهم برغبتهم في الاستقلال عن « علـــة » وجودهم، او في ان يكونوا هم انفسهم العلة ، يتساقطون صمّا عميا كالحجارة ، بينمـــا تتخلى عنهم « العلـــة » . « ولا الضالين » ، اي اولئك الذين يضلّون بسبب ضعفهم في المتعدد ، حتى مـــن غير ان يرفضوا « الواحد » بشكل مباشر . انـــهم لا يجحدون «الواحد» ولا يرغبون في اغتصاب مكانته ،ولكنهم يظلون على مـــا هم عليه ، ويتّبعـــون طبيعتهم المتعدّدة كمـــا لو انهم كانوا محرومين نعمة العقل . وهؤلاء يعيشون بالاجمال دون مستوى انفسهم، ويستسلمون للقوى الكونية ، لكـــن دون ان يضلّوا اذا مـــا هم خضعوا الله .(٤٢) .

*

وتدخل في حياة المسلم صيغ عدة ، كمـــا تدخل اللحمة في السدى. فالبسملة كما قلنـــا تفتتح كل عمل وتزكيه ، فتجعل من افعال الحياة العادية كالوضوء وتناول وجبات الطعام نوعـــا من الشعائر . و « الحمد لله » تختتم تلك الافعال راجعة بصفتها الوضعية الى « العلـــة » الوحيدة لكل صفـــة ، « متسامية » على هـــذا الشكل بكل متعـــة ، حتى يقام بكل عمل على اساس النعمة التي هي الاثر الدنيوي لـ « الغبطة » الالهية . وبهـــذا المعنـــى يتم كل

---

(٤٢) ان هذه الفئات الثلاث (النعمة والغضب والضلال) تعنـــي ، حسب التفسير الاسلامي وعلى التوالي ، المسلمين الذين يتبعون السبيل الوسطى ، واليهود الذين انكروا يسوع ، والمسيحيين الذين تّهوه . واختيار الرموز مستساغ من وجهـــة النظر الظاهرية، لكـــن مغزاهـــا شامل ويعود الى ميول الانسان الاساسية الثلاثة .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

شيء بوصفه رمزا لهذه « الغبطة » (٤٣) . وتشير تلكما الصيغتان الى مرحلتي التقديس والانجاز . فالبسملة تذكرنا « العلة » الالهية ـ اي بوجود الله ـ في الامور العابرة ، والحمد تذيب تلك الاشياء عائدة بها الى « علة » وجودها .

وكثيرا ما تضاف صيغ مثل « سبحان الله » و « الله اكبر » الى « الحمد » وتذكر معا وفاقا لاحد الاحاديث الشريفة . فقول « سبحان الله » هو لدحض هرتقة في وجه الجلال الالهي ، وعليه فان هذه الصيغة تخص الله بذاته بشكل خاص ، فهي تفصله عن الاشياء المخلوقة ، بينما يربط « الحمد » على العكس من ذلك،ومن بعض النواحي ، الاشياء بالله . وصيغة « الله اكبر » ـ او التكبير ـ تفتتح الصلاة المفروضة وتحدد التغييرات الطارئة على الوضع الشعائري (المقصود بذلك التكبير عند الركوع والسجود والقيام) ، وهي تعبر عن طريق الصفة المشبهة ـ التي تستعمل غالبا للتفضيل ـ بأن الله سوف يكون دائما « اكبر » او « الاكبر » ، وتبدو على ذلك وكأنها تفسير للشهادة (٤٤) .

وهناك صيغة اخرى لها اهمية شبه عضوية في حياة المسلم هي « ان شاءالله » . فهو حين يتلفظ بها يعلن تبعيته وضعفه وجهله امام الله ويتخلى في الوقت ذاته عن كل ادعاء شهوي . انها بشكل اساسي صيغة الطمأنينة والسكينة ، وبها يؤكد كذلك ان غاية الاشياء كلها هي الله، وانه نهاية وجودنا الاكيدة على وجه الاطلاق ، فلا صيرورة خارجا عنه.

واذا كانت صيغة « ان شاء الله » تخص المستقبل الذي تعكس عليه الحاضر ـ متمثلا في رغبتنا التي نؤكدها بشكل ايجابي ـ فان صيغة

---

(٤٣) راجع الـ « البهاغافادجيتا » : « وكذلك ما تفعله وما تاكله وما تضحي به وما تقدمه وما تفرضه على نفسك،ايه يا ابن « كونتي » قدم كل ذلك قربانا لي.ولسوف تتخلص من قيد الاعمال ، سواء كانت ثمارها طيبة او خبيثة ، وتاتي الي حرا بنفس خالصة للاتحاد المقدس » (الفصل التاسع ، ٢٧ و ٢٨) . وهناك فكرة متداولة بين المسلمين بان الوجبة التي تؤكل من غير بسملة يشاطر فيها الشيطان ، وكذلك الامر بالنسبة الى كل عمل ذي اهمية .

(٤٤) اذا تليت هذه العبارات عددا من المرات ، فانها ، حسب ما هو متعارف عليه، تمحو الخطايا محوا عجيبا ، حتى وان كانت هذه الخطايا بعدد قطرات البحر . وهناك تشابه بين ذلك وبين « الكرامات » المرتبطة في الكثلكة ببعض الادعية والصلوات .

« كان مكتوبا » تخص الحاضر بوصفه الزمن الذي نجد فيه المستقبل متمثلا في المصير الذي نؤول اليه بشكل سلبي . كذلك الامر بالنسبة الى صيغة « ما شاء الله » ، فهي ايضا تحدد فكرة « ان شاء الله » في الماضي والحاضر . ان الحدث، ، او بداية الحدث ، ماض ، لكن امتداده ، او ادراكنا للحدث الماضي او المستمر ، حاضر . و « القدرية » الاسلامية التي يؤيد شرعيتها انها تتوافق تماما مع النشاط ـ والتاريخ ماثل للعيان للتدليل على ذلك ـ نتيجة منطقية لمفهوم الاسلام الاساسي الذي يخضع كل شيء بحسبه لله ويرجع اليه .

والمسلم ـ وعلى الاخص ذلك الذي يحافظ على السنّة في ادق تفريعاتها (٤٥) يحيا داخل نسيج من الرموز يساهم في نسجها لانه يحياها ، مستفيدا بذلك من عدة طرق لتذكّر الله والآخرة ، وما ذلك الا بشكل غير مباشر . ويبدو موقف المسلم هذا في نظر المسيحي الذي يحيا خلقيا في فراغ الامكانات الارشادية ، اي في ما ليس متوقعا ، وكأنه شكليات سطحية او فرّيسيّة ، لكن هذه النظرة لا تقيم اعتبارا لواقع ان الارادة في الاسلام لا « ترتجل » (٤٦) وانما هي محددة او موجّهة في سبيل سلام الروح التأملي (٤٧) . وليس الخارج سوى تصوّر ، لان الوتيرة الروحية بأسرها تدور في الداخل . ان التلفظ بالادعية في كل امر قد لا يكون شيئا ويبدو وكأنه لا شيء في نظر من لا يعقل سوى البطولة الاخلاقية . اما من وجهة نظر اخرى ـ وجهة الاتحاد المحتمل مع الله عن طريق « تذكر » الامور الالهية المستمر ـ فان هذه الطريقة اللفظية لادخال « نقاط استدلال » روحية في الحياة ، هي على العكس من ذلك وسيلة تطهير ورحمة لا يجوز

---

(٤٥) كما كان الغزالي بصورة خاصة يوصي . وهناك بالمقابل راي يقول بان الحد الادنى الشرعي كاف للثواء في الجنة شرط ان يرافق ذلك صفاء كبير في النفس او فضيلة كبرى او معرفة باطنية عميقة .وتذكر بان المسلمين يقسمون الاعمال الى خمس فئات : ١) الفرض او الواجب ، ٢) السنة او ما هو مستحب ، ٣) المباح ، ٤) المكروه ، ٥) المحرّم .

(٤٦) ان اختلاف وجهات النظر حول هذه النقطة وغيرها من النقاط ليس مطلقا كل الاطلاق ، لكن اختلاف التاكيدات حولها لا يقل عن ذلك واقعية وعمقا .

(٤٧) لذلك فان الموقف المطلوب يدعى « اسلاما » ، اي « خضوعا » لنطاق ارادي ازلي. وجذر هذه اللفظة هو نفسه جذر كلمة « سلام » ، مما يشير الى فكرة « الاسترخاء الخارق للمألوف » ،وهي الفكرة التي تشتمل كذلك على « الانشراح » ، اي رحابة الصدر عن طريق الايمان الاسلامي .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الشك فيهـا . وان مـا هو ممكـن روحـانيا يكـون من هذه الوجهة نفسها مشروعا وحتى ضروريـا في نطاق مناسب .

ومعتقد القدرة الالهية المطلقة هو احد ابرز المعتقدات القرآنية . فقد نص القرآن بتشديد لا مثيل له في مناخ الديانات الموحدة على فكرة خضوع كل شيء خضوعا تامـا لله . ولقد لامسنا في بداية هذا الكتاب معضلـة القضاء والقدر مبيّنين انه اذا كان الانسان خاضعا للقدر ، فلأنه ـ او في حدود انه ـ ليس الله ، لا بوصفه يساهم انطولوجيا في « الحرية الالهية ». ونكران القضاء والقدر يعني كمـا قلنا الادعاء بان الله لا يعلم « سلفـا » بما « سوف » يحدث ، وانهليس كلّي العلم ، وهـو استنتاج غير معقول ، لان الزمـن ليس سوى طراز من طرزالمدى الوجودي ، ولان تتابع محتوياتـه التجريبـي ليس الا وهمـا .

وتثير مسألة القضاء والقدر هذه مسألة القدرة الالهية المطلقة ، وهي انه اذا كان الله قادرا على كل شيء ، فلمـاذا لا يقدر على الغاء الآلام التي تعانيها المخلوقات ؟ لاننا اذا لم يكـن بامكاننا قبول انه يريـد ذلك ولكن لا يقدر عليه ، فانه لا يمكننا تصور انه يقدر عليه ولكن لا يريده ، على الاقـل بوصفنـا نثق بحسيتنا البشرية . وينبغي ان نجيب على ذلك بـأن القدرة الالهيـة المطلقة بوصفها امرا محددا لا يمكـن ان تخص « الواجب الوجود » بمعنى هذه الكلمة الضيق من الوجهة الميتافيزيقية . انهـا اذن صفة من بين صفات اخرى ، وهذا يفضي الى القول بأنها داخلة سلفا في ميدان النسبية، شأنهـا في ذلك شـأن « الوجود » الذي تنتمي اليه ، من غير ان تخرج مع ذلك من الميدان المبدئي . وبكلمة واحدة ، فانهـا تعـود الى الله الشخصي، الى المبدأ الانطولوجي الذي يبدع ويتجسد بالنسبة الى المخلوقات ، لا الـى « الالوهية » المترفعة عن الاشخاص والتي هي « جوهر » مطلق يجلّ عـن الوصف . والقدرة الالهية المطلقة مثل جميع الاوصاف التي تطلق علـى المواقف او الاعمال لها اسبابها الوجيهة في العالم ،وهي تمارس ذاتها فيه . انهـا تخضع لـ « الوجود » ولا يمكنهـا ممارسة ذاتها خارجا عنه . والله و « هو يخلق » ، و« اذ خلق »، قدير على ما يشتمل عليه صنيعه ، لكنهليس كذلك بالنسبة الى مـا يحدث ، في الطبيعة الالهية ذاتها ، الخلق وقوانينه الداخلية . انه لا يهيمن على مـا يسبب ضرورة العالم الميتافيزيقية وضرورة الشر ، ولا على النسبية ـ التي هو البرهان الاول عليهـا بوصفه « مبدأ » انطولوجيا ـ ونتائجها المبدئية . ان في وسعه ان يلغي شرا بعينـه لا الشر

بوصفه شرا ، وقد يقضي على الشر لو انه قضى على جميع الشرور . وقولنا « عالم » يفضي بنا الى القول بـ « النسبية » ، بـ « انتشار النسبيات » ، بـ « التنوع » ، بـ « وجود الشر » . وبما ان العالم ليس الله فانه ينبغي ان ينطوي على عدم الكمال ، والا اصبح الله ، ولم يعد بذلك « موجودا » .

واكبر تناقض في الانسان انه يريد المتعدد دون رغبة في ما يرافقه من جزية التمزق وهو يريد النسبية بما فيها من طعم الاطلاق او اللانهائية، ولكن من غير ما يرافقها من حدود الالم . وهو يرغب في المدى لا في الحدّ ، كما لو انه كان ممكنا ان يوجد الاول من دون الثاني ، وكما لو انه كان ممكنا ان يُعثر على المدى البحت على صعيد الاشياء القابلة للقياس (٤٨) .

ربما كان في وسعنا ان نعبّر عن رأينا بدقة اكبر اذا نحن عرضنا المسألة على الوجه التالي : ان « الجوهر » ـ الكائن الاعظم ـ ينطوي في عدم تميّزه ، وكاحتمال متضمن في لانهائيته ذاتها ، على مبدأ من مباديء النسبية . فالوجود ، مجدّد العالم ، هو اول النسبيات ، اي تلك التي تفيض عنها كل النسبيات الاخرى . ومهمة « الوجود » ان ينشر باتجاه «العدم» او بطريقة « وهمية » ، لانهائية « الكائن الاعظم » التي تتحول على هذا الاساس الى امكانات انطولوجية ووجودية (٤٩) . واذ كان « الوجود » اول نسبيته ، فليس في وسعه ان يبطل النسبية . ولو كان في وسعه ان يفعل ـ رأينا ذلك آنفا ـ لابطل نفسه واعدم بالاحرى عملية الخلق . وان ما ندعوه « الشر » ليس سوى نهاية التحديد القصوى ، اي نهاية النسبية. وليس في وسع الكلي القدرة ان يلغي النسبية ، كما ليس في وسعه ان يمنع ان يكون حاصل جمع اثنين واثنين اربعة ، لان النسبية كالحقيقة صادرة عن طبيعته ، الامر الذي يفضي الى القول بأن الله لا يملك القدرة على الا يكون الله . والنسبية هي « الظل » او « النطاق الخارجي » الذي يتيح لـ « الواجب الوجود » ان يثبت انه كذلك ، بازاء نفسه اولا ثم في انبثاقه « لا عدّ لها » (٥٠) من التنوعات .

---

(٤٨) كل الحضارة الحديثة مبنية على هذا الخطأ الذي يتحول الى قسم من عقيدة دينية والى منهج .

(٤٩) تتعلق الاولى منها بـ « الكينونة » ذاتها ـ انها الصفات الالهية كالقدرة المطلقة والرحمة ـ والثانية بـ « الوجود » والعالم والاشياء .

(٥٠) هو تعبير رمزي صرف ، لان الانسان يجد نفسه وراء العدد الدنيوي خائضا في العالم الاكبر الكلي .

http://www.al-maktabeh.com

وهذه العقيدة برمتها معبّر عنها في الآية القرآنية « وهو على كل شيء قدير » . ويقال في لغة الصوفيين بأنه ينظر الى الله بوصفه « قديرا » ، وبالتالي « خالقا » ،على صعيد « الصفات » ، وان هذه الصفات عاجزة بالطبع عن حكم « الجوهر » أو « الذات » ، وان « القدرة » تستند الى « كل شيء » ، اي الى الكلية الوجودية . واذا قلنا ان الكلي القدرة لا يملك الا يكون كلي القدرة ، خالقا ، رحيما ،عادلا، وانه لا يقدر كذلك ان يمتنع عن الخلق ما لم ينشر صفاته في الخلق ، اعترض علينا ولا ريب بأن الله خلق العالم « بملء اختياره » وانه يتجلى فيه بحرية . لكن ذلك يؤدي الى الخلط بين حتمية الكمال الالهي المبدئية وبين الحريةبمواجهة الوقائع او المحتويات . انه خلط بين الكمال بالضرورة الذي هو انعكاس لـ « الواجب الوجود »،وبين عدم الكمال بالاكراه الذي هو نتيجة للنسبية . ولان يخلق الله بحرية تامة فمعنى ذلك انه لا يمكن ان يتلقى اي اكراه ، لان لا شيء يتحدد خارجه ، ولان الاشياء التي تبدو وكأنها خارجة عنه لا يمكنها بلوغه ، باعتبار انمستويات الحقيقة غير متساوية بما لا يقاس . ان علة الخلق الميتافيزيقية او علة التجلي موجودة في الله ، فهي اذن لا تمنعه من ان يكون « ذاته » ، من انيكون بالتالي حرا . ولا يمكن انكار ان هذه العلة متضمنة في الطبيعة الالهية ،دون ان يخلط بين الحرية وبين النزوة ، كما يفعل علماء اللاهوت في الاغلب ، على صعيد الواقع وبشكل ضمني على الاقل ، ودون الانتباه الى ما ينتج منطقيا عن خلعهم الصفات البشرية على الله خلعا عاطفيا ومنافيا لما وراء الطبيعة . و « حرية » الله ك « القدرة المطلقة » لا معنى لها الا بازاء ما ما هو نسبي . ويجب التشديد على ان ايا من هذه الالفاظ لا ينطبق على « وجوب الوجود بالذات » النهائي، الامر الذي لا يعني ان الكمالات الداخلية التي تبلورها هذه الصفات تعوز فيما وراء النسبية ، وانما على العكس من ذلك انها لا تجد تمامها اللانهائي الا في « الواجب الوجود » و« الذي يجل عن الوصف » (٥١) .

---

(٥١) صاغت المزدكية معضلة « القدرة المطلقة » ومعضلة الشر بشكل يجنب ظهور التناقض في « المبدأ » الالهي ، فوضعت بازاء « اهورامازدا » (او « هرمزد ») الاله المتعالي الكلي الرحمة ، مبدأ للشر « اورومينيو » (او « اهريمان ») . ولكنها توقفت بذلك عند ثنائية غير مرضية كثيرا من الناحية الميتافيزيقية ، وان كانت معقولة على بعض مستويات الواقع. وقد تجنبت البوذية كلتا العقبتين ـ تناقض الله في ذاته والثنائية الاساسية ـ لكن كان عليها ان تضحي بالجانب الشخصي لله ، على الاقل في عقيدتها العامة ، الامر الذي يجعلها غير مستساغة من قبل الاغلبية السامية ـ الغربية .

كثيرا ما تطرح قضية العقاب الالهي بازاء قضية « القدرة المطلقة » وكذلك قضية « الحكمة » و « الرحمة » ، وعندها تقدم حجج كهذه : ماذا يمكن ان يستفيد اله لانهائي الحكمة والرحمة من اقامة سجل لخطايانا ولمظاهر بؤسنا وضعفنا ؟ ان التساؤل عن ذلك معناه اهمال معطيات القضية الاساسية ، وتحويل « العدالة » الثابتة و« شريعة » التوازن ، الى احتمال نفساني من جهة ، وتحويل العجز البشري من جهة اخرى ـ نظرا للتقليل من شأن الخطيئة ـ الى تدبير من تدابير « الكون » . والقول اولا بأن الله « يعاقب » ليس سوى شكل من اشكال التعبير عن علاقة سببية معينة . فلا يمكن ان يدور في خلد احد ان يتهم الطبيعة بالخسة لان علاقة العلة بالمعلول تتم فيها حسب منطق الاشياء ، او لان نبات القرّاص مثلا لا ينتج ازهار الازالية ، او لان دفع الارجوحة تنتج عنه حركة كحركة رقاص الساعة لا حركة صعود الى أعلى . وتظهر لنا شرعية الاحكام الصادرة بعد الموت بمجرد ان نعي عدم الكمال البشري . وبما ان عدم الكمال هذا هو عدم توازن ، فانه يستدعي بشكل حتمي صدمة بالمقابل (٥٢) . واذا كان وجود المخلوقات برهانا حقا على وجود الله ـ بالنسبة الى اولئك الذين يعتبرون ـ لان التجلي لا يمكن تصوره الا بالنسبة الى « المبدأ » كما ان التحولات الطارئة لا معنى لها الا بالنسبة الى مادة ، فان ملاحظة مماثلة تنطبق على احوال عدم التوازن : انها تفترض سلفا وجود توازن اخلت به ، وتسبب ردة فعل مطابقة ايجابية كانت ام سلبية .

والاعتقاد بأن الانسان « خيّر » ، وان له الحق بأن يطلب « الاّ يُزعَج » وان ليس عليه الا ان تثور اريحيته امام الامور الاخلاقية وتساوره الخشية من الآخرة ، معناه التعامي عن ان في الحدود التي تحدد هذا الانسان بشكل من الاشكال شيئا ما « غير طبيعي » بصورة اساسية . ويكفي اننا لا نرى ما يحدث خلفنا واننا نجهل كيف سيكون المستقبل للدلالة على اننا من زاوية معينة لسنا شيئا ، واننا « طواريء » لـ « مادة » تفوقنا ، ولكن اننا في الوقت نفسه لسنا جسدنا واننا لسنا من هذا العالم . انه لا العالم ولا جسدنا هما ما نحن عليه . وهذا يسمح لنا بأن نقول بين هلالين : اذا

---

(٥٢) يعتبر هذا الكلام واحدا من المعاني التي يحتملها هذا القول للمسيح : « من يشهر السيف يلق حتفه بالسيف » ، وكذلك هذا القول ، ولكن من وجهة مختلفة بعض الشيء : « سوف يهلك كل بيت منقسم على نفسه » . وينطبق هذا الحكم الاخير بصورة خاصة على الانسان المتنكر لطبيعته « المشاكلة لصورة الله » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

كان الناس قد استطاعوا خلال آلاف السنين أن يستغنوا عن رمزية الثواب والعقاب الاخلاقية ، فما ذلك لانهم كانوا بلهاء ـ واذا كانت حالهم كذلك فان بلههم لانهائي ولا شفاء منه ـ وانما لانهم كانوا ما يزالون يملكون حس التوازن وعدم التوازن ، ولانهم كانوا ما يزالون يملكون احساسا فطريا بالقيم الحقيقية سواء بالنسبة الى العالم او بالنسبةالى النفس . كانوا يملكون ، بشكل تجريبي تقريبا لانهم كانوا تأمليين ، يقين القوانين الالهية من جهة ويقين عدم الكمالات البشرية من جهة اخرى ، وكان يكفي ان تذكرهم رمزية معينة بما كانوا يستشعرونه بشكل فطري . وعلى العكس من ذلك فان الانسان المنحرف روحيا قد تسي جلاله الاول وما ينطوي عليه من مخاطر. واذ لم يكن راغبا في ان ينشغل بأسس وجوده، ظن ان الواقع عاجز عن تذكيره بها . واسوأ اللامعقولات هو الاعتقاد بأن طبيعة الاشياء لا معقولة، اذ لو كان الامر كذلك ، فمن اين لنا النور الذي يتيح لنا ان نلاحظه ؟

ومن ناحية اخرى فان الانسانبحسب تعريفه عاقل وحر ، وهو يظل دائما على علم بذلك على الصعيد العملي ، لانه يطالب فيكل امر بالحرية والعقل ، الحرية لانه لا يريد ان يسيطر عليه أحد ، والعقل لانه يتطلع الى ان يحكم على كل شيء بنفسه . ومهما يكن فان طبيعتنا الحقيقية ، لا رفاهيتنا المتمثلة بشكل نظام طبيعي،هي التي تقرر مصيرنا امام « الواجبالوجود ». وفي مكنتنا ان نرغب في الفرار من مشاكلتنا لله مع الاحتفاظ بالافادة من مميزاتها ، لكننا لا نستطيع الهروب من النتائج التي تستتبعها . ولقد طالما ازدرى العصريون ما قد يبدو لدى الناس المحافظين على التقاليد وكأنه قلق او ضعف او « عقدة » .وطريقتهم هم في ان يكونوا كاملين ، تتلخص في الجهل بأن الجبل ينهار ،بينما عدم الكمال الظاهر في اولئك الذين يزدرونهم يضم ـ او يبدي ـ على الاقل فرصا جدّية للنجاة من الكارثة . وينطبق ما قلناه على الحضارات الكاملة ايضا ، فالحضارات التقليدية تحتوي على آلام لا يمكن فهمها ـ او لا يستطاع تقدير مداها ـ الا اذا ادخل في الحسبان انها مؤسسة على اليقين بالآخرة، وبالتالي على نوع من اللامبالاة بازاء الاشياء العابرة . وبعكس ذلك ، فانه لتقدير حسنات العالم الحديث ـ وقبل ان ينظر فيه الى قيم لا سبيل لدفعها ومناقشتها ـ ينبغي التذكر بأن تكييفها المعنوي يكون بانكار الآخرة وعبادة الاشياء في هذه الدنيا .

ان الكثيرين في وقتنا الحاضر يتمسكون على وجه الاجمال بالمنطق التالي : « اما ان الله موجود واما انه غير موجود . فاذا كان موجودا وكان

كما يقولون ، فلسوف يعترف باننا اخيار واننا لا نستحق اي عقاب »، بمعنى انهم يرغبون رغبة شديدة في الاعتقاد بوجوده اذا كان مطابقا لما يتخيلونه ، واذا ما اعترف لهم بالقيمة التي يضفونها على انفسهم . وهذا مهناه من جهة نسيان اننا لا نقدر ان نعرف التدابير التي يتخذها «الواجب الوجود » في محاسبتنا ، ومن جهة اخرى نسيان ان « نار » الآخرة ليست بالنتيجة سوى عقلنا البحت الذي انتقل من القوة الى الفعل بمواجهة زيفنا، او انها بعبارة اخرى الحقيقة الماثلة التي تجلت كوضح النهار . وعند الموت يواجه الانسان مدى خارقا لحقيقة ليست جزئية وانما هي تامة كاملة، ثم يواجه نموذجا عما ادعى انه مثاله ،لان هذا النموذج جزء من « الحق ». وهكذا يحكم الانسان على ذاته ، وجوارحه هي التي تنم عليه حسب القرآن. وما ان يتجاوز حالة الكذب،حتى تتحول انتهاكاته الى لهب ، وتفدو الطبيعة الزائفة غير المتوازنة بكل ما رافقها من اطمئنان غير مجد لباسا من النار . ولا يصلى الانسان النار بسبب خطاياه وحسب ، انه يصلاها بسبب جلال صورته التي هي صورة الله . انه تحيّز صياغة السقوط في قانون ،والجهل ضمانا لعدم العقاب الذي يشير اليه القرآن بشكل غامض ـ قد يكون في الامكان تقريبا ان نقول بشكل مسبّق ـ وهو يقابل بين اطمئنان معارضيه واهوال نهاية العالم (٥٣) .

والخلاصة ان معضلة الاثم تتلخص في العلاقة القائمة بين العلة والمعلول . والتاريخ القديم والحديث يثبت بشكل وافر ان الانسان بعيد عن ان يكون خيّرا ، فهو لا يملك براءة الحيوان ويعي عدم كماله لانه ملم بذلك ، واذن فهو مسؤول . وان ما يسمى في الاصطلاح الاخلاقي خطأ الانسان وعقاب الله ليس في حد ذاته سوى اصطدام عدم التوازن البشري بـ « التوازن » المتأصل الثابت ، وهي فكرة اساسية .

وفكرة جهنم « ابدية » ، بعد اثارة الخشية من الله والسعي الى الفضيلة خلال قرون عدة ، قد اعطت اليوم بالاحرى نتيجة عكسية ، واسهمت في جعل الاعتقاد بالآخرة مستبعدا . وانه لامر غريب في حقبة هي في مجملها صامدة قدر الامكان بوجه الميتافيزيقية البحت ، رغم كونها حقبة الاضداد والموازنات ، ان تكون الباطنية الحكمية وحدها صالحة لجعل اكثر مواقع

---

(٥٣) يعتبر هذا الامر من الامور التي لا يفتأ ذلك الكتاب المقدس يرددها ، والتي تبين طابعه في التحذير بوضوح يفصح عن شبه قنوط .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الظاهرية هشاشة مفهومة ، ولاشباع بعض حاجات السببية . والحق ان مسألة العقاب الالهي التي يصعب على معاصرينا التسليم بها تنحصر بالاجمال في سؤالين : هل في وسع الانسان المسؤول والحر ان يعارض « الواجب الوجود » ، بشكل مباشر او غير مباشر رغم كونه وهميا ؟ طبعا ، لان الجوهر الفردي يستطيع ان ينطبع بكل صفة كونية ، ولان هناك بالتالي حالات هي « امكانات غير الممكن » (٥٤) . والسؤال الثاني هو : هل يمكن ان تكون الحقيقة الظاهرية ، فيما يخص جهنم مثلا ، كلية ؟ طبعا لا ، لانها محددة ـ « عن طريق تعريفها » اذا صح القول ـ بفائدة خلقية معينة ، او باسباب مصلحة نفسانية بالذات . ومن هذا السبيل يمكن تفسير غياب الفروق المعنوية التعويضيةالدقيقة في بعض التعاليم الدينية . والاخرويات المتعلقة بهذه النظرة ليست بالطبع « مناهضة للميتافيزيقية » ، وانما هي « لاميتافيزيقية » او « تعتبر الانسان حقيقة الكون المركزية » (٥٥) ، بحيث ان بعض الحقائق تبدو في اطارها وكأنها « لا اخلاقية » او كأنها على الاقل « سيئة الوقع » . وليس في وسعها اذن ان تكتشف في الاحوال الجهنمية ظواهر ايجابية بعض الشيء ، ولا عكس ذلك في الاحوال الفردوسية . ولا نريد بهذه الاشارة ان نقول بان هناك توازيا بين الرحمة والقسوة ـ لان

---

(٥٤) « وقالوا لن تمسنا النار الا ايامـا معدودة ، قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ، ام تقولون على الله ما لا تعلمون . بلى من كسب سيئة واحاطت بـه خطيئاته فاولئك اصحاب النار هم فيهـا خالدون » (سورة البقرة / الآيتان ٨٠ و ٨١) . وتتركز الاهميـة على قوله « واحاطت به خطيئاته » الذي يبيـن طابع الانتهاك الاساسي ، اي « المهلك » . ويرد هذا القطع على اولئك الذين كانوا يعتقدون ، ليس فقط بان جهنم ، كما هي ، محدودة ميتافيزيقيا ، بل بان مدة العقاب معادلة لمدة الخطيئة .

(٥٥) لا يجهل المفسرون مبدئيا ان « خلود » جهنم ـ تختلف الحال قليلا بالنسبة الى الجنة ـ ليس في مستوى خلود الله ، وانه لا يمكن ان يماثله ، لكن هذه اللطيفة تبقى هنا بلا نتائج. واذا كانت الظاهرية تثبت ذاتها في الكتب المقدسة السامية بآراء مثل الخلق من العدم والخلود الفردي والابدي ، كذلك فان النزعة الظاهرية تبدو في الكتابات المقدسة الهندية والبوذية ـ رغم اختلاف الطريقة ـ بمعنى ان هذه النصوص تضع ظاهرا على الارض النصوص المتعلقة بمراحل التقمص التي ليست سماوية ولا جهنمية .والظاهرية التي تنفر دائما من التفسيرات الذكية تتحول في المناخ الهندي الى بساطة في الرمز . وقد تكون هذه الاخروية اكمل من تلك بالطبع ، لكن ايا منهما لا يمكن ان تكون موافقة موافقة مطلقة بسبب محدودية الخيال البشري والدنيوي ذاتها .

الاولى تطغى على الثانيـة (٥٦) ـ وانمـا ان العلاقة « جنة / جهنم » تقابل بالضرورة الميتافيزيقية ما تعبر عنه رمزية « ينغ ـ يانغ » في الشرق الاقصى، حيث يشتمل الجزء الاسود على نقطـة بيضاء ، والقسم الابيض على نقطة سوداء . واذا كان في جهنم موازنات ، لان لا شيء في الوجود يمكن ان يكون مطلقا ولان الرحمـة تذر بقرنهافي كل مكان (٥٧) ، فـلا بد ان يكون فيالجنة ايضا ، لا آلام بالطبع ، وانما ظلال تثبت في الاتجاه المعاكس للمبدأ التعويضي ذاته وتعني ان الجنـة ليست الله ، وكذلك ان جميع انواع الوجود متكافئة. ومبدأ التعويض هذا باطني ـ وصياغته في معتقد مخالفـة لروح الخيـال التي تتميـز بهـا الظاهرية الغربية ـ والواقع اننا نصادف عند الصوفييـن وجهات متباينةتباينا دقيقا جدا بشكل ملحوظ. فالجيلي وابن عربي وغيرهما يقولون بمظهر من مظاهـر المتعـة في الحال الجهنمية ، لانه اذا كان الهالك يتألم لانقطاعه عن الرب العادل ، ولحرمـانه ـ كمـا يقول ابن سينا ـ مـن الجسد الدنيوي في الوقت الذي تبقى فيه الشهوات ، فانه يذكر الله مـن جهة ثانية ـ كما يقول جلال‌الدين الرومي ـ و« لا شيء الطف من ذكـر الله » (٥٨) . وقد يكون من المناسب « التذكير » كذلك بانه كان من الممكـن انقاذ اهل الجحيم تلقائيا لو انهم كانوا يملكون المعرفة السامية ـ وهم يملكون بالتأكيـد امكانها ـ وكان لديهم بالتالي ، وحتى في جهنم ، مفتاح تحريرهم .

---

(٥٦) هناك عدم تواز بين احوال الجنة واحوال النار ، لان الاولى اقرب بما لا يقاس الى « الجوهر الفرد »من الثانيـة ، وعليه فان « ابديتها » تختلف على كـل حال عنابديـة احـوال النار .

(٥٧) يروي الغزالي في « الدرة الفاخرة » ان رجلا ادخل النار كان يصرخ باعلى مما كان يصرخ الاخرون ،« فاخرج وقد نضج جلده ، فقال له الله : لم تصرخ باعلى ممـا يصرخ الاخرون في النار ؟ فاجاب : رب انك ادنتني ولكني لم افقد ايماني برحمتك . فقال اللـه : ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون (سورة الحجر / الآية ٥٦) اذهب بسلام فقدغفرت لك». قـد يكون الامر من وجهة النظر الكاثوليكية ما هو معروف بـ « المطهر » . وتعرف البوذيـة « البودهيساتفا » ، مثل « كشيتيغربها » ، الذين يعالجون الهالكين بالنـدى السماوي او يحملون اليهم بلاسم اخرى ، الامر الذي يدل على ان هناك اعمال رحمة ملائكيـة تمتد حتى الـى النـار .

(٥٨) يعلم الاشرار والمتكبرون في النار بان الله حق ، في حين انهم لم يكونوا يحسبون لذلك حسابا على الارض ، او انهم كان في مقدورهم على الدوام ان يجبروا انفسهم علىالشك فيه . واذن فلقـد تغير شيء فيهم بمجرد موتهم ، وهذا الشيء لا يمكن وصفه من وجهة اهل الارض . ويقول‌المسلمون : « الموتى وحدهم يقدّرون الحياة » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

لكـن ما يجب قوله على الاخص ، هو ان الموت الآخر الذي يتحدث عنه سفر الرؤيا ، وكذلك التحفظ الذي يعبر عنه القرآن حين يتبع الحديث عن الجحيم بقوله « الا ما شاء الله » (٥٩) ، يبيّنان نقطة التقاطع بين المفهـوم السامي للجحيم الابدية والمفهوم الهندي والبوذي للتقمص . وبعبارة اخرى فان النار هي في آخر المطاف مجاز الى احوال فردية غير بشرية ، وبالتالي الى عوالم اخـرى (٦٠) . وتبدو الحالة البشرية ـ او كل حالة « مركزية » مماثلة ـ وكأنها محوطة بدائرة من النار . وليس هناك سوى خيار واحـد ، فامـا الهرب من « تيار الاشكال » من اعلى ، باتجاه الله ، واما الخروج مـن الانسية من اسفل ، عبر النار التي تعتبر جزاء على خيانة اولئك الذين الذين لم يدركـوا المعنى الالهي للوضع البشري . واذا كـان « الوضـع البشري

(٥٩) راجع الآيـة ١٢٩ من سورة الانعام ، والآية ١٠٧ من سورة هود . والتحفظ نفسه وارد بالنسبة الى الجنة في قولـه تعالى : « واما الذين سعدوا ففي الجنـة خالدين فيها ما دامت السموات والارض ، الا ما شاء ربك ، عطاء غير مجذوذ » (سورة هود / الآيـة ١٠٨) ويخص الجزء الاخير من الآيـة بصورة مباشرة مشاركة « المقربين » في الخلود الالهي بسبب الاتحاد الاسمى ، اي ان الجنة في هذه الحالة (حالة الـ « كراما ـ موكتي » عنـد متبعي « الفيدا ») تنتهي في آخر الزمـان الى الالوهية (« ما دامت السموات والارض »)، الامر الذي ينطبق ايضا على فردوس « فيشنو » و« اميدا » . اما بالنسبة الـى التحفظ المشار اليه اعلاه فانه يعني اولئك الذيـن « يفضلون البستان على البستاني » ، كمـا يقـول الصوفيون ـ اي الذين حالهم ثمرة العمل لا ثمرة المعرفة او المحبة الخالصـة ـ ويؤثـرون امكان التغييرات التي تحدث فيمـا بعـد ولكنها مـربحة . ولنذكـر ايضا امكـان « البودهيساتفا » الذين ، رغم بقائهم داخليا في الجنة ، يدخلون عالمـا معينا مماثلا للعالم « الارضي » ، وكذلك، ولكن على مستوى ادنى بكثير ، تلك الغبطات غير البشرية التـي يستنفدهـا المخلوق بفضل « كرمـا » معينة ، بشكل سلبي ، كمـا قد تفعل نبتة من النباتات لكـن ذلك كله لا يدخل في المنظور التوحيدي الذي لا يضم على اي حال لا وتيرة الازمنـة الكونية ، ولا بالاولى وتيرة الازمنة الشاملة (« حيوات براهما »)، بينمـا يستند اليه هذا « الحديث » او ذاك المقطع من الكتاب المقدس (« البقاء الف سنـة » ولا ريب) بوضوح فيـه بعض التفـاوت .

(٦٠) ان تقمص « الهالكين » حسب الـ « ماتافا ـ دهارما ـ شاسترا » او الـ« الماركانديا ـ پورانا » او غيرهمـا من النصوص ، يبدأ ـ لدى الخـروج من الجحيم ـ بتجسيدات حيوانية دنيا . والحاصل ان اللانهائيـة الالهيـة تستلـزم ان يتم التقمص حسب طريقـة « لولبية » . فالمخلوق لا يستطيع قط العودة الى الارض نفسها ، مهمـا كان مضمون وجوده الجديد الذي هـو « ارضي » لانه ممزوج باللذة والالم .

صعب المنال » كما يقدر الآسيويون « التقمصيون » ، فانه كذلك صعب الترك بسبب الوضع المركزي والجلال الالهي الشكل بالذات . ان الناس يذهبون الى النار لانهم آلهة ، ويخرجون منها لانهم ليسوا سوى مخلوقات . وفي مكنة الله وحده ان يدخل جهنم الى الابد لو كان في وسعه ان يخطيء . أو ان الحالة الانسية قريبة جدا من الشمس الالهية ، لو جاز الحديث هنا عن « التقريبية » . والنار هي الجزية المحتملة ـ بالعكس ـ لهذه المكانة المتميزة . ويمكن قياس هذه المكانة بالنسبة الى حدة النار وعدم قابليتها للانطفاء . وينبغي الخلوص من خطورة الجحيم الى عظمة الانسان ، لا العكس ومن براءة الانسان الظاهرة الى ظلم الجحيم المفترض .

ومما يسوغ الى مدى معين استعمال كلمة « خلود » المعتاد للدلالة على وضع ليس بحسب المصطلحات الكتابية سوى « ديمومة » ـ وليست هذه الديمومة سوى انعكاس للابدية ـ ان الابدية هي بطريقة التشبيه دائرة مغلقة ، اذ ليس هناك بداية ولا نهاية ، بينما الديمومة حلقة لولبية ، اي مفتوحة بسبب امكان حدوثها بالذات . وبالمقابل فان ذلك يدل على عدم كفاية الاعتقاد السائد بخلود فردي وابدي في الوقت نفسه . وهذا الخلود فردي حتما في الجحيم ، لكنه ليس كذلك في قمة « الهناء »(٦١) ما بعد الشخصي ـ هو افتراض متناقض لابدية لها بداية في الزمان ، او

---

(٦١) ان رؤية الله ، كما يذكر الغزالي في « احياء علوم الدين » ، تنسي المقربين الحور العين وتؤدي الى الاتحاد الاسمى . والحالة نفسها يواجهها الخلق الذين ما ان يدخلوا « جنة آميتابها » حتى ينجزوا تحقيق « النيرفانا » ، اي انهم يندمجون في « المبدأ » لدى اللوبان الاكبر الذي يسم نهاية الزمن البشري . « ... لا « يذوب » المخلوق بحصوله على « الخلاص » بالرغم من ان الامر يبدو كذلك من وجهة التجلي الذي يبدو له « التحول » وكانه « تدمير » . واذا ما وضع المرء نفسه داخل الحقيقة المطلقة التي تبقى وحدها له ، يغدو على العكس من ذلك ممتدا وراء كل حدود ، اذا جاز التعبير هكذا (وهو تعبير يفسر بالضبط رمزية بخار الماء الذي ينتشر في الجو الى ما لا نهاية) ، لانه يكون قد حقق بالفعل كمال امكاناته . » (رينيه غينون) . « ان الذي يثبت في هذه الحال (حال براهما) في آخر حياته ، ينطفيء في « براهما » (او يبلغ « النيرفانا ») . بهاغافادجيتا ، الفصل الثاني ، ٧٢) . واذا لم تكن « النيرفانا » « خمودا » الا بالنسبة الى « الوهم » الوجودي ، فان هذا الوهم هو بدوره « خمود » او « فراغ » بالنسبة الى « النيرفانا » . اما بالنسبة الى من يتمتع بهذه « الحالة » ـ بقدر ما تصلح بعدُ هذه الكلمة للانطباق ـ فينبغي تذكر مذهب « الاجساد » الثلاثة المتوالية والمتصاعدة في المراتب عند البوذيين ، وهي : الجسد الارضي والجسد السماوي والجسد الالهي .

http://www.al-maktabeh.com

لعمل ــ واذن امكــان حدوث ــ له نتيجة مطلقــة .

وتهيمن على مسألة الخلود هذه حقيقتان ــ مبدآن ، الاولى ان الله وحده مطلق ، وبالتالي ان نسبيــة الاحوال الكونية يجب ان تظهر لا « في المكان » وحسب ، وانما « في الزمــان » ايضا ، اذا جاز التعبير هكذا عن طريــق التشبيه . والثانية ان الله لا يعــد ابدا بمــا لا يفي به ، او انه لا يفي قط بأقل ممــا يعــد به ــ لكنه يقدر دائمــا ان يتجاوز وعوده ــ الامر الذي لا يمكن معه للاسرار الاخروية ان تفرض تكذيبا لما تقول به الكتب المقدســة ، بالرغم من قدرتهــا عند الاقتضاء على الكشف عمــا لا تكشف عنه ،و« الله اعلم » . ويشدّد من ناحيــة التقمص على نسبية كل ما ليس « الذات » او « الفراغ » ، ويقال بأن ما هو محدود في طبيعته الجوهرية محدود بالضرورة ايضــا في مآله ، بشكل ما (٦٢) ، بمعنى انه من غير المعقول الكلام علــى حالة محتملة بحد ذاتها ، وانمــا على حالة خالصة من كل احتمال للحدوث في « الزمن » . وبكلام آخر فانه اذا كانت النظرتان الهندية والبوذية تختلفان عن نظرة الاديان التوحيدية ، فــبذلك لانهمــا، بوصفهمــا مركزتيــن علــى « المطلق » البحت (٦٣) وعلى « الخلاص » ، تشددان على نسبية الاحــوال المشروطة ولا تتوقفان عندها . وهمــا بالتالي تلحان على التقمص كما هو ، باعتبار النسبية هنا مرادفة للحركة وعدم الاستقرار . وتغدو هذه الطرق المختلفــة لمواجهــة الخلود ، في حقبة طبيعية من الناحية الروحانية ، وفي محيط متجانس من الناحية التقليدية ، فائضة عن الحاجة ، بل ضارة ــ ومن جهة اخرى فان كل شيء محتوى بشكل ضمني في بعض النصوص الكتابية(٦٤) اما في العالم الزائل الذي نحيا فيه فقد بات لا يستغنى عن اثبات نقطــة الالتقاء التي تتلطف عندهــا او تذوب الخلافات بين التوحيد الســامــي ــ الغربي وبين الديانات الكبرى ذات الاصول الهندية . والحق ان مثل هذه

---

(٦٢) ومع ذلك جاء في « بهاغافادجيتا » : « يا ابن بريتا ، ليس في هذا العالم ولا في الآخر تدمير بمعنى التدمير . والحق يابني ان رجل الخير لا يدخل ابدا طريق السوء .»ويعلق « شري شانكارا » قائلا : « ان من لم ينجح في « اليوغا » الخاصة به لا يخضع لولادة ادنى ».

(٦٣) ليس هذا سوى اطناب ، لان الجانب الشخصي لله مطلق بالنسبة الى الانسان كانسان ، في الوقت الذي هو فيه احتمال حادث بالنسبة الى « الذات » ، والنتيجة واحدة بالنسبة الى عقل « نا » البحت ما وراء الانطولوجي .

(٦٤) تحتوي « الشهادة » في الاسلام بدقــة على كل شيء ، وتقدم مفتاحا لمنع وضــع نسبية مــا على مستوى حقيقة واحدة مع « الواجب الوجود » . وهناك صيغ اخرى اقل من الشهادة في اهميتهــا الاساسية فيهــا ايماءات اكثر دقة وتحديداً من التي في الشهادة .

المقابلات نادراً ما هي مرضية تماما ـ حينما يتعلق الامر بعلم الكونيات ـ وكل ايضاح يعرض لخطر اثارة معضلات جديدة . لكن هذه الصعوبات لا تزيد اجمالا على ان تثبت ان الامر يتعلق هنا بمضمار مركّب الى ما لا نهاية ، مضمار لا ينكشف قط بشكل موافق لادراكنا الارضي . و « ادراك » « الواجب الوجود » هو من بعض النواحي اقل صعوبة من ادراك غياهب تجليه التي لا حدود لها ولا قياس .

وقد لا يكون في الامكان الالحاح كثيرا على هذا الامر : ليس للكتب المقدسة « القائلة بالتوحيد » ان تتحدث في وضوح عن بعض امكانات الخلود التي هي متناقضة في الظاهر ، باعتبار المنظور الذي يلزمها به محيط انتشارها المنذور من قبل العناية الالهية . وطابع الـ « اوبايا » ـ طابع « الحقيقة المؤقتة » و« المؤاتية » ـ في الكتب المقدسة يجبرها على السكوت لا على ابعاد الآخرة التعويضية وحسب ، بل على الامتدادات الواقعة خارج « منطقة المصلحة » الخاصة بالكائن البشري . وبهذا المعنى قلنا سابقا بان الحقيقة الظاهرية لا يمكن ان تكون الا جزئية (٦٥) ، بصرف النظر عن رمزيتها المتعددة القيم . وتشبه التعريفات التحديدية الخاصة بالمذهب الظاهري وصف شيء لا يظهر منه الا شكله دون اوانه (٦٦) . و « نبذ » الكتابات المقدسة غالبا ما يكون مرتبطا بمكر الناس . وقد كان هذا النبذ فعّالا طالما كان الناس يملكون رغم كل شيء حدسا لما يزل كافيا بعدم كمالهم ووضعهم الغامض بازاء « اللانهائي » . اما اليوم فقد طرح كل شيء من جديد على بساط البحث ، بسبب فقدان ذلك الحدس من جهة ، وبسبب المواجهات التي لا يمكن تجنبها بين مختلف الديانات من جهة اخرى ، بغض النظر عن الاكتشافات العلمية التي ينظر اليها خطأ على انها قادرة على

---

(٦٥) ان القطاعات التي ارتكبت في العادة باسم الدين تثبت ذلك . والمذهب الباطني هو الوحيد الذي لا ماخذ عليه من هذه الناحية. ووجود سيئات ضرورية لا يعني وجود حسنات، بالمعنى الاصلي للكلمة .

(٦٦) هناك احاديث تبدو وسطا بين النظرتين المشار اليهما ـ الحرفية والشاملة ـ منها على سبيل المثال « سوف يخرج الله الناس من الجحيم بعد ان يصبحوا كالجمر » . وكذلك : « والذي نفسي بيده ليأتين حين تغلق فيه ابواب النار وينبت البقل (رمز الطراوة والبرودة) فوق ارضها » وكذلك ايضا : « وسيقول الله : لقد شفعت الملائكة والانبياء والمؤمنون بالخطاة ، والان لم يبق من يشفع بهم الا الرحمن الرحيم . ثم ياخذ قبضته من النار ويخرج قوما لم يقدموا اية حسنة » . وقد راينا ان الصوفيين يضيفون الى هذه الرحمة في الزمن ، رحمة في فعلية الحالة الجهنمية بالذات .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ابطـال الحقائق الدينيـة .

وينبغي ان يدرك جيدا ان الكتابات المقدسة « ذات القوة الجبرية » (٦٧) مهما كان مدى وضوح كلامها او مبلغ صمتها ، ليست ابدا « ظاهرية » بحد ذاتها (٦٨) . فهي تسمح ـ وربما ابتداء من عنصر غاية في الدقة والصغر ـ باعادة بناء الحقيقة الكلية ، اي انها تتركها تشف دائما . انها ليست قط بلورات صفيقة كل الصفاقة لمنظورات جزئية (٦٩) . وهذه المفارقة في الكتب المقدسة بازاء ما تقدمه من تنازلات لعقلية معينة ، تظهر في القرآن بشكل خاص في اهاب الحديث الباطني عن اللقاء بين موسى والخضر . ولا نعثر في هذا الحديث فقط على فكرة ان زاوية النظر الخاصة بـ « الشريعة » ليست الا جزئية دائما ، رغم كونها فعالة تماما وكافية للفرد كفرد ـ هو الذي ليس الاجزءا لا كلا ـ وانما نعثر كذلك على مذهب « البهاغافادجيتا » (٧٠) الذي بحسبه لا الاعمال الحسنة ولا الاعمال السيئة تهم « الذات » مباشرة ، اي انه لا قيمة مطلقة (٧١) لمعرفة « الذات » وحدها ، ولا للانفصال بالنسبة الى العمل تبعا لتلك المعرفة . ان موسى يمثل « الشريعة » ، اي الشكل الخاص والحصري ، ويمثل الخضر «الحقيقة» الشاملة التي لا تدرك من وجهة نظر « الحرفية » ، « كالريح الذي لا يعلم من اين تأتي ولا الى اين تذهب » .

ولا يعني الله بالنسبة الى الناس ان يقدم لهم حسابات علمية عن اشياء لا يقدر معظمهم على فهمها ، بقدر ما يعنيه ان يحدث « هزة » لتدبّر هذا

---

(٦٧) يعني هذا التحفظ هنا ان الامر يتعلق بالاديان الشاملة التي اسست حضارات كاملة ، لا بالديانات الثانوية الخاصة بمدرسة معينة ، كالمدرسة ذات النزعة الفيشنوية الضيقة مثلا .

(٦٨) انها ، بمعناها المباشر ، تعرض بما لا يقبل الجدل منظورا « ثنائيا » وتجسيميا ذا اخروية محددة . لكن كل معنى حقيقي هو ، كما لاحظ المعلم « ايكهارت » ، « معنى حرفي ». وتشتمل آيات القرآن ، حسب حديث نبوي ، ليس فقط على معنى ظاهر واخر باطن ، وانما كذلك على عدة معان ممكنة داخل المعنى الباطن ، اقلها سبعة واكثرها سبعون . وقد شبهت وفرتها بـ « امواج البحر » .

(٦٩) يقول الانجيل : « السماء والارض تزولان ، لكن « كلماتي » لا تزول » . وفي القرآن: « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن / الآيتان ٢٦ و ٢٧)

(٧٠) تعتبر « البهاغافادجيتا » بمثابة « الكتاب المقدس » للفنوصية . وليس عبثا ان يعتبرها الهنود مختارين بمثابة « اوبانيشاد » .

(٧١) رغم انه يمكن الحصول على السلام بمعناه البدائي جدا فيما دون هذه القيمة .

المفهوم ـ الرمز او ذاك . وهذا هو بالضبط دور الـ « اوبايا » . وبهذا المعنى، فان دور الخيار العنيف« الجنة / النار » في وجدان الموحّد ، دور تثقيفي للغاية . فـ « الهزّة » بكل مـا تشتمل عليه بالنسبة الى الانسان تكشف عن الحقيقة اكثر مما يكشف عنهـا عرض معين « اكثر صدقا » ، ولكن اقـل اساغـة وفعالية ، واذن « اكثر بطلانا » على الصعيد العملي بالنسبة الـى ادراك معين . والقضية قضية « فهم » لا بالدمـاغ وحده وانما بـ « كياننا » كله ، واذن بالارادة . فالمعتقد يتوجه الى المادة التي يتألف منها الشخص اكثر ممـا يخاطب الفكر وحده ، وعلى الاقل حيث يوشك الفكر الا يكون سـوى بنية فوقية. وهو لا يخاطب الفكر الا بقدر ما يكون هذا صالحا للاتصال اتصالا ملموسا بكياننـا كله ، ومن هذه الوجهـة يختلف الناس . وحين يخاطب الله الانسان فانه لا يباسطه الحديث وانمـا هـو يصدر الاوامر . انـه لا يريد انباء الانسان الا في نطاق ما يستطيع ان يفيّره . ومن جهة ثانية فـان الافكار لا تؤثر على جميع الناس بالكيفية ذاتها ، ومن هنا كان تعدد المعتقدات المقدسة . وتواجه الديانات المتحركة تحركا قبليا ـ كالمعتقـد التوحيـدي السامي ـ الغربي ـ احوال ما بعد الموت من زاوية سكونية اي نهائيـة ، وكأنمـا تفعل ذلك كنوع من تعويض . وبالمقابل فـان الديانات السكونيـة سكونـا قبليـا ، اي التي هي اكثر تأملية ، وبالتالي اقل تشبيها وتجسيما للاله ـ مثل ديانات الهند والشرق الاقصى ـ تنظر الى تلك الاحوال مـن زاويـة الحركة الدوريـة والتبدّل الكوني . وكذلك فانه اذا كـان « الغرب » السامي يمثل احوال مـا بعد الموت وكأنهـا امور نهائية ، فانه ضمنا على حق من وجهة انه امامنا ما يشبه لانهائيتين ، لانهائية الله ولانهائية الكون الاكبـر او لانهائية تيه « سمسارا » غير المحدود ولا المحدّد . وهـذه هي بنتيجة التحليل الاخير النار « التي لا تقهر » ، كمـا ان الله هو في الواقع «الابدية» الايجابية الغبطوية . واذا كان المنظور الهندي او البوذي يلح على ارتحـال الارواح وتقمصها ، فذلك كمـا قلنا لان طابعه التأملي العميق يتيح لـه الا يتوقف عند الوضع البشري وحده ، ولانه من هـذا الواقع بالذات يشـدد حتمـا على الطابع النسبي غير الثابت لكل مـا ليس « الواجب الوجود » . وليس في وسع « السمسارا » ان تكـون شيئا غير التعبير عن النسبية . ومهمـا يكن من امر هذه الاختلافات ، فـان نقطة الاتصال بين الديانات تغدو واضحـة في مفاهيم مثل مفهوم « نشر الابدان » الـذي هـو بالتمـام « عمليـة اعادة تجسيد » .

سؤال آخـر يجب الاجابة عليه هنا ، سؤال لا يجيب عليه القرآن الا

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بشكل ضمني ، وهو : لماذا خلق الكون من عوالم ، من ناحيـة ، ومن مخلوقات تجتاز هذه العوالم ، من ناحيـة اخرى ؟ انه سؤال يشبه سؤالنا عن السبب الذي يجعل المكوك يجتاز السدى ، او عن السبب الذي اوجـد السدى واللحمة ، او كذلك عن السبب الذي يحدث علاقة التقاطـع ذاتها عندمـا نرسم صليبا او نجمة في مخطط من الدوائر ،اي حينمـا نطبق مبدا الحياكة في اتجاه المركز الواحد لعدة دوائر . واليك ما نريد الانتهاء اليه : انه كمـا ان علاقة المركز بالمكـان لا يمكن فهمها بغير مـا يفهم شكل نسيج العنكبوت بطرازي الانعكاس فيه ـ الطراز المستمر والطراز المتقطع ـ كذلك فان علاقة « المبدأ » بالتجلي ـ العلاقة التي تصنع الكون ـ لا يمكن فهمها الا على انهـا مزيج من العوالم تتدرج حول« المركز » الالهي والكائنات التي تجوبها (٧٢). فالقول بـ « الوجود » معناه التصريح بعلاقـة بيـن الوعاء والمحتوى ، او بين السـاكـن والمتحرك . وليست رحلة النفوس عبر الحياة ، والموت ،والنشور، سوى حياة الكون الاكبر ذاتها . فحتى في تجربتنا على هذه الارض نجتـاز ايامـا وليالي ، وفصول صيف وشتاء . اننـا اساسا كائنات تمر في احوال واطوار ، ولا يمكن فهم « الوجود » بشكل آخر . وحقيقتنا برمتهـا تتجمـع لتتجه صوب هذه « اللحظـة »الفريدة المهمـة وحدها ، لحظة مواجهتنـا لـ « المركـز » .

★

وينطبق ما قلناه بصدد العقوبات الالهية وتأصلها في الطبيعة البشرية او فـي حالة عدم التوازن التـي تلابس هذه الطبيعة ، على كوارث هـذا العالم وعلى الموت ، من وجهة الاسباب الاساسية . ويجد الموت كما تجـد الكوارث تفسيرها في ضرورة حدوث صدمة مرتدّة بعد انقطاع في التوازن(٧٣). فسبب المـوت هو عدم التوازن الذي احدث سقوطنـا وفقداننا الجنـة ،

---

(٧٢) نجد رمزية نسيج العنكبوت ـ رمزية المقاصير والحجرات الكونية ومحتوياتها ـ في الصور البوذية المتعلقة بـ « عجلة الوجود » . حتى القرآن صورة عن الكون ، فسوره هي العوالم ، وآياتـه هي الكائنـات .

(٧٣) تعتبر جميع سيئات الدنيا حسب القرآن « من انفسكم » ، ولكـن ذلك لا يمنع ان كل شـيء هـو من عند الله : « كل من عند الله » .

قال الله تعالى : « او لمـا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا ، قل هـو من عند انفسكم ، ان الله على كل شيء قدير . » (سورة آل عمران / الآية ١٦٥).وقـال: « .. وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عندالله ..» (سورة النساء / الآية ٧٨) (المترجم)

وبنتيجة ذلك تصدر بلايا الحياة عن فقدان التوازن في حياتنا الشخصية. وفي اقسى حالات العقوبة بعد الموت يكون فقدان التوازن في جوهرنا ذاته، ثم هو يبلغ درجة الارتداد عن مشاكلة الله . و « يحترق » الانسان لانه لا يريد ان يكون ما هو عليه ، لانه حر في الا يريد ان يكون كذلك ، ومعلوم ان « كل بيت منقسم على نفسه سوف يهلك » . وينتج عن ذلك ان كل عقاب الهي هو ارتداد لارتداد . واذ كانت الخطيئة ارتدادا بالنسبة الى التوازن الاولي ، فانه يمكن الكلام على « اساءات » موجهة الى الله ، مع انه لا مجال هنا طبعا لاي معنى نفساني محتمل بالرغم من صفاتية المفاهيم التي لا محيد عنها في المذهب الظاهري . ويصور القرآن بالبيان العنيف الذي تتسم به السور الاخيرة تحلل العالم الاخير . ومعلوم ان كل هذا يتبدل في الكون الاصغر حيث يبدو الموت وكأنه نهاية عالم ، اي وكأنه حساب ، اي وكأنه امتصاص الخارج للداخل باتجاه « المركز » . وحين يخبر علم الكونيات الهندي ان ارواح الموتى تذهب اولا الى « القمر » ، فانه يوحي بشكل غير مباشر ، وعلى هامش تشبيهات اخرى اكثر اهمية بكثير ، بتجربة العزلةالتي لا حدود لها ــ « اهوال الموت » ــ والتي تمر فيها الروح وهي خارجة « بشكل معكوس »من العالم الارضي الذي كان لها بمثابة رحم حافظة . ويمثل القمر المادي رمز التشرد المطلق ، ورمز التوحّد في الليل وفي الرمس، ورمز برودة الابدية (٧٤) . وهذه العزلة الرهيبة بعد الموت تمثل الصدمة

---

(٧٤) هذا ما يسمح لنا بان نرتاب ــ ولنقلها عرضا ــ في الفائدة النفسانية من رحلة في الفضاء . فحتى لو سلمنا بعوامل معنوية غير مرئية تجعل مثل هذه المغامرة ممكنة على الصعيد النفساني ــ مستبعدين هنا امكان عون شيطاني ــ فان الاحتمال ضئيل في ان يستعيد الانسان لدى عودته الى الارض توازنه وسعادته القديمين . وهناك شيء مماثل في الجنون الذي هو موت ، اي تهافت او تحلل لا في النفس الخالدة ، وانما في لباسها النفسي ، عنينا « الانية » التجريبية . والمجانين اموات احياء ، وهم في الغالب فريسة تأثيرات قاتمة، ولكنها تحمل احيانا على العكس من ذلك ــ في الاوساط التي تسود فيها حمية دينية عظيمة ــ تأثيرا ملائكيا . اما في الحالة الاخيرة التي ليست حالة جنون بمعنى الكلمة ، فان الصدع الطبيعي ترابه السماء من قبيل التعويض . ومهما يكن من امر فان الجنون يتسم ، وخاصة عند من يفرقون فيه ، ان لم نقل عند من هم فيه باستمرار ، بكرب يدل على انزلال في تشرد مروّع ، كما هي الحال بالضبط في الموت ، او على سبيل الافتراض، في رحلة بين الكواكب . وفي كل هذه الاحوال تتجاوز الحدود الطبيعية للبيئة الانسانية وهذا يحدث كذلك في العلم الحديث بصورة عامة ، فالمرء يجد نفسه منعكسا في فراغ لا يترك مجالا للخيار الا بين المادية وبين اعادة تكييف ميتافيزيقية تعارضها مبادىء ذلك العلم نفسها.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

المرتدّة ، لا بالنسبة الى هذه الخطيئة المعينة ، وانما بالنسبة الى الوجود الشكلي (٧٥) . ويشبه وجودنا النقي البسيط تصويرا مسبقا لم يزل بريئا ـ لكنه على كل حال يحمل في احشائه كل بؤس ـ لكل انتهاك . وهو كذلك على الاقل بوصفه « مخرجا » فطريا خارج « المبدأ » ، لا بوصفه « تجليا » ايجابيا لهذا المبدأ. واذا كان في وسع « فلسفة الخلود » ان تمزج حقيقة الثنائية المزدكية الفنوصية بحقيقة الاحادية السامية ، فان المذاهب الظاهرية مضطرة الى الاختيار بين ادراك موافق من الناحية الميتافيزيقية ، وان كان متناقضا من الناحية الاخلاقية ، وبين ادراك مقنع من الناحية الاخلاقية ، وان كان جزئيا من الناحية الميتافيزيقية (٧٦) .

وقد لا ينبغي قط ان يتساءل المرء لماذا تنهال المصائب على الابرياء ، ففي نظر « الواجب الوجود »ان كل شيء عبارة عن عدم توازن ، وان «الله وحده خير » . وعليه فانه لا يمكن ألا تتجلى هذه الحقيقة من حين الى آخر بشكل مباشر وعنيف . واذا كان الاخيار يتألمون ، فمعنى ذلك ان كل الناس يستحقون ان يتألموا ، والشيخوخة والموت يثبتان ذلك ، لانهما لا يدّخران احدا . وقسمة حسنات الارض وسيئاتها مسألة اقتصاد كوني ، بالرغم من انه ينبغي على العدالة الثابتة ان تتجلى احيانا للعيان عن طريق ابراز الرباط بين الاسباب والنتائج في اعمال البشر . وتشهد الآلام على اسرار الابتعاد والفرقة ، ولا يمكنها الا تكون موجودة ، لان العالم ليس الله .

لكن عدالة الموت التي تسوّي بين الناس تعنينا اكثر بما لا يحد من تنوّع المصائر على الارض . فتجربة الموت تشبه الى حد ما تجربة انسان عاش كل حياته في غرفة مظلمة ثم رأى نفسه يحمل فجأة الى قمة جبل حيث يحتضن بنظره البلاد الشاسعة برمتها ، وحيث تبدو له اعمال الناس لا طائل تحتها . وعلى هذه الشاكلة تبصر الروح المنتزعة من الارض والجسد تنوع الاشياء الذي لا ينضب ، والفياهب اللامحدودة للعوالم التي تضم تلك الاشياء . انها ترى ذاتها للمرة الاولى في نطاقها الكوني ، وفي تسلسل صلب ، وفي شبكة من العلاقات المتعددة غير المتوقعة ، وعندئذ تدرك ان

---

(٧٥) في الموت يسقط كل اعتداد وكل مهارة كما يسقط الثوب ، ويغدو الكائن الباقي عاجزا وكأنه ولد ضائع . انه لا يبقى منه سوى مادة نسجناها بانفسنا وقد تقع في اعياء او تترك للسماء ان تتلقفها كنجمة مصعدة . والهنود الحمر يضعون مع الموتى نعالا مطرزة، الامر الذي يشتمل على رمزية في غاية البلاغة .

(٧٦) في الحالة الاولى يكون الله علة كل شيء ، ولكن من اين ياتي الشر ؟ وفي الحالة الثانية ياتي الشر من الانسان ، ولكن ماذا يكون حينئذ من امر الله ؟

الحياة ليست سوى « برهة » ، وليست غير « متاع » (٧٧) . واذ ينعكس الانسان في « طبيعة الاشياء » المطلقة ، يدرك حتما ماهيته في الحقيقة، ويدرك ذاته انطولوجيا ومن دون اية نظرة تشويهية في نور « تناسبات » الكون المعيارية .

ومن البراهين على خلودنا ان النفس ـ وهي في الدرجة الاولى عقل او ادراك ـ لا يمكن ان يكون لها نهاية دون مستواها ،اي المادة ، اوالانعكاسات المعنوية للمادة . فالاسمى لا يمكن ان يكون مجرد تبع للادنى ، ولا يمكن ان يكون الا وسطا بالنسبة الى ما يتجاوزه . وعليه فان العقل بحد ذاته ـ ومعه حريتنا ـ هو الذي يثبت المدى الالهي لطبيعتنا ولقدرنا . وحين نقول « يثبته » ، فاننا نقول ذلك بشكل غير مشروط ، ودون رغبة في ان نضيف تحفظا خطابيا لحساب قصار النظر الذين يتوهمون انهم يحتكرون ما هو « ملموس » . وسواء ادرك ام لم يُدرك ، فان « الواجب الوجود » وحده « متناسب » مع جوهر عقلنا . ان « الاحد » وحده هو القابل لان يُفهم فهما كاملا ، وبالمعنى الضيق للكلمة ، الى درجة ان العقل لا يجد علة وجوده ونهايته الا فيه . والعقل البحت بجوهره يعقل الله لانه « هو »نفسه عاقل ومعقول . ومن هنا هو يعقل او يعرف ، وبشكل اولى ، معنى الاحتمالات . انه يعرف معنى العالم ومعنى الانسان . والحقيقة ان العقل يعرف بوساطة الوحي المباشرة او غير المباشرة ، وهذا الوحي تجسيد لـ « العقل البحت » المفارق ، وهو « يوقظ » بدرجة ما المعرفة الكامنة ـ او المعارف ـ التي نحملها في ذواتنا . وعلى هذا فان للايمان قطبين ، احدهما « موضوعي » و « خارجي » ، والآخر « ذاتي » و « داخلي » ،انهما الرحمة والتفهم .ولا شيء اقل جدوى من اقامة حاجز مبدئي باسم الاولى في وجه الثاني . واعمق « دليل » على الوحي ـ مهما يكن اسمه ـ هو نموذجه الابدي الذي نحمله في ذواتنا ،في جوهرنا الخاص (٧٨) .

والقرآن ، مثل كل وحي ، تعبير ساطع شفاف عن كل ما هو « طبيعي بشكل خارق للطبيعة » في نظر الانسان ، اي ادراك لمكانتنا في الكون ، وارتباطنا الاونطولوجي والاخروي . ولهذا فان كتاب الله فرقان وذكرى ونور في غياهب منفانا الارضي .

---

(٧٧) ان الانسان حسب احد الاحاديث ينام ، وحين يموت يستيقظ . لكن العارف مستيقظ دائما . وكما قال النبي : « كانت عيناي تنامان ، اما قلبي فلم يكن ينام » .

(٧٨) ان هذا لا يعود على العقلانية او على « حرية الفكر » باي نفع ، لان المجال الذي تمارس فيه هاتان ليس سوى سطح لا يمت بصلة الى جوهر العقل الذي يتعدى الاشخاص .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وتنضاف الى كتاب الله سنّة النبي . صحيح ان القرآن يتحدث عن سنة الله بمعنى المباديء التي تعين افعاله بازاء الناس ، لكن الدين حفظ كلمة السنّة للدلالة على اعمال محمد وعاداته وقدواته التي تؤلف قواعد الحياة الاسلامية على كل المستويات .

وتشتمل السنّة على عدة ابعاد : بُعد ماديّ ، وآخر خلقي ، وثالث اجتماعي ، ورابع روحاني ، الى جانب ابعاد اخرى . وتنتمي الى البعدالمادي قواعد اللياقة الناجمة عن طبيعة الاشياء ، مثال ذلك عدم الدخول في نقاش حاد اثناء تناول وجبات الطعام ، وبالاحرى عدم الكلام في اثناء الاكل ، ثم التمضمض بعد الطعام ، وعدم اكل الثوم ، وملاحظة جميع قواعد النظافة. ومن السنّة مراعاة قواعد الزي ، اي تغطية الرأس ، او التعمّم اذا امكن للرجال دون لبس الحرير او التحلي بالذهب ، وخلع النعلين عند دخول الدار ، وهكذا دواليك . وهناك انظمة تستلزم الا يختلط الرجال والنساء في المجتمعات ، والا تؤمّ امراة الرجال في الصلاة ، وبعضهم يزعم انه ليس في وسعها ان تؤم النساء او ترتل القرآن ، لكن ما هو متبع في السنّة يكذب هذين الرأيين . وهناك اخيرا الافعال الاسلامية البسيطة التي يعرفها كل مسلم ، كطريقة السلام والشكر وغير ذلك . ومن نافلة القول ان معظم هذه القواعد لا استثناء له ايا كان الظرف .

وهناك ايضا ، وحتى قبل كل شيء ،في سلم القيم ، السنّة الروحية المتعلقة بذكر الله ومباديء « السلوك » (٧٩) . وهذه السنّة شحيحة بما فيها من امور اساسية حقا . وبالاجمال فانها تضم كل التقاليد التي لها مساس بالعلاقات بين الله والانسان . وهذه العلاقات اما تفريقية واما توحيدية ، واما قصرية واما اشتمالية ، واما تمييزية واما اسهامية .ويجب ان نستثني بشكل صارم من هذه السنّة الروحية مضمارا آخر ، بالرغم من انه يبدو احيانا ممتزجا بها ، الا وهو السنّة الاخلاقية التي تخص قبل كل شيء ميدان العلاقات الاجتماعية المعقد جدا ، وكل ما فيه من ملازمات نفسانية ورمزية . وعلى الرغم من بعض المصادفات البديهية ، فان هذا البعد لا ينضوي تحت لواء الباطنية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، ولا يمكنه بالفعل ــ الا في حال التفريط بالمصطلح الكلامي ــ ان ينتمي الى المنظور الحكمي ، لان هذا المنظور غريب بالطبع عن تأمل الجواهر والتركيز على « الحقيقة » الوحيدة. وهذه السنّة الوسطى تنتمي على العكس من ذلك انتماء عريضا الى المنظور

---

(٧٩) المقصود هنا « السلوك » الصوفي او رحلة الروح نحو الجوهر الفرد .(المترجم).

التقوي او الخضوعي بشكل خاص ، وهي بالتالي ظاهرية ، ومن هنا مظهرها الاختياري والفردي . ومجرد كون بعض عناصرها متناقضا يدل اخيرا على ان الانسان قادر على الاختيار ، بل ان عليه ان يختار .

ولن يكون ما يتبعه « الفقير » من هذه السنّة هو طرق التصرف ،بقدر ما هو النيات الملازمة لها ، اي المواقف الروحانية والفضائل النابعة من الفطرة (٨٠) ، من كمال الانسان الاولي ، وبالتالي من الاسوة المتمثلة في النبي . وينبغي ان يتحلى كل انسان بفضيلة الكرم ، لان هذه الفضيلة جزء من طبيعته المشاكلة للطبيعة الالهية . لكن كرم النفس شيء ، والكرم الذي هو احدى شمائل المجتمع البدوي شيء آخر . ولسوف يقال لنا بالتأكيد ان كل عمل رمز ، ونوافق على ذلك بشرطين جازمين ، الاول الا يكون العمل نتيجة تلقائية متعارفا عليها ولا تتأثر بالاستحالة المحتملة في النتائج ، والثاني الا يحمل العمل او يتعهّد عاطفية دينية لا تتوافق مع منظور « العقل البحت » و « الجوهر » .

والسنّة الخلقية او الاجتماعية هي ، بشكل جوهري ، توافق مباشر او غير مباشر بين الارادة والمعيار الانساني ، وهدفها تفعيل طبيعتنا الافقية الايجابية ، لا تحديدها . ولكنها اذا كانت تتوجه الى الجميع ، فانها تحمل بالتأكيد عناصر تحديدية من وجهة الكمال العمودي . ويتضمن هذا الطابع الافقي والجماعي لسنّة معينة ان تكون بقوة الاشياء نوعا من الـ « مايا » او الـ « اوبايا » (٨١) . الامر الذي يعني انها سند وعائق في وقت معا، وانها يمكن حتى ان تغدو « شركا » حقيقيا ، لا بالنسبة الى الانسان العادي طبعا ، وانما بالنسبة الى « السالك » . وتحول السنّة الوسطى بين الانسان العادي وبين ان يكون متوحشا ويفقد روحه ، لكنها قد تحول كذلك بين رجل النخبة وبين تجاوز الاشكال وتحقيق « الجوهر » . وفي وسع السنّة الوسطى تشجيع التحقق العمودي ، كما في وسعها احتجاز الانسان في البُعد الافقي ، فهي في آن معا عامل توازن وعامل جاذبية . انها تشجع الصعود ولكنها لا تتحكم به ، ولا تسهم في التحكم بالصعود الابمحتوياتها الداخلية غير الشكلية التي هي بالتحديد مستقلة مبدئيا عن المواقف الشكلية .

وتتضمن السنّة من وجهة « عقيدة الخلود » مشكلة حرجة جدا من جراء

---

(٨٠) تقابل هذه الفطرة ، او الطبيعة الانسانية ، « العصر الذهبي » .

(٨١) انه ، حسب الـ « ماهايانا » ، « سراب منقذ » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ان ابراز السنة الوسطى والاجتماعية ملازم لنفسية دينية خاصة تستبعد من حيث تعريفها نفسيات دينية اخرى ممكنة على السواء ، وتصطنع مثلها عقلية خاصة وغير اساسية ـ بشكل بدهي جدا ـ وبالنسبة الى الفنوصية الاسلامية . وبصرف النظر عن هذا المظهر للاشياء ، فانه ينبغي الا يغيب عن البال ان النبي كان مجبرا ، ككل انسان ، على القيام بعدة اعمال طوال حياته ، وانه قام بها حتما على هذا الشكل لا على ذاك ، بل بطرق متنوعة حسب الظروف الخارجية او الداخلية . ولقد سعى بالطبع الى ان يكون اسوة ، لكنه لم يسع ان يكون لعمل معين من اعماله قيمة التعاليم بكل ما في الكلمة من معنى . وعلاوة على ذلك فقد قدم النبي تعاليم شتى لاناس مختلفين دون ان يكون مسؤولا عن رواية الصحابة ـ على اختلاف مواهبهم ـ فيما بعد لكل ما رأوا وسمعوا ، ولا عن طرق روايتهم احيانا تبعا للاحظاتهم او اهتماماتهم الشخصية . ويستخلص من هذا انه لا يمكن فرض عنصر من عناصر السنة بالطريقة او اليقين اللذين يفرض بهما عنصر آخر ، وان التعليم يستهدف في كثير من الاحوال القصد اكثر مما يستهدف الشكل .

ومهما يكن الامر ، فهناك حقيقة اساسية من المناسب الا تغيب عن البال ، وهي ان صعيد الاعمال بحد ذاته انساني تماما ، وان الالحاح على عدة اشكال من العمل ذات نمط خاص ، بشكل حتمي ، يؤلف « كارما ـ يوغا » (اي سبيل عمل) استغراقية لا علاقة لها بسبيل الكشف الميتافيزيقي ولا بالتركيز على « الجوهري » . وفي شخص النبي جوانب بسيطة واخرى مركبة ، وفي الناس ميول شتى . ويجسد النبي بالضرورة مناخا دينيا ـ فهو اذن مناخ انساني ـ ذا طابع خاص ، لكنه يجسد ايضا ، ومن زاوية اخرى ، « الحقيقة » بحدذاتها و « السبيل » باعتبارها كذلك . وهناك محاكاة للنبي قائمة على اعتقاد ديني بأنه من حيث الجوهر افضل الانبياء بمن فيهم المسيح ، ومحاكاة اخرى قائمة على صفة النبوة بحد ذاتها ، اي على كمال العقل الاول الذي غدا انسانا ، وهذه المحاكاة هي بالتأكيد اصح واعمق ، وبالتالي اقل تمسكا بالشكليات من الاولى . انها اقل ارتكازا الى الاعمال الخارجية منها الى انعكاسات الاسماء الالهية في نفس العقل الاول البشري .

ولقد سجل النفري الذي يجسد المذهب الباطني الحقيقي ، لا ما قبل الباطنية الارادوية التي تعتبر ظاهرية بشكل واسع ، الحكم التالي : « قال الله لي : اجعل طلبك قولك لي : يا رب علمني كيف ينبغي ان اتشبث بك حتى

اذا جاء يوم حسابي لم تعاقبني ولم تشح بوجهك عني ؟ وعندها اجيبك قائلا: تشبث بالسنّة في عقيدتك وممارستك ، وتشبث في ذات نفسك بالمعرفة التي انعمت بها عليك . واعلم انني حين اكشف لك عن ذاتي فاني لا اريد ان اقبل منك شيئا من السنّة خلا ما تجود به معرفتي ، لانك واحد من الذين اخاطبهم . انك تسمعني وتعرف انك تسمعني وترى اني ينبوع الاشياء كلها» . ويلاحظ مفسر هذا المقطع بأن للسنة قيمة عامة ، وانها لا تميز بين الطامحين في الثواب المخلوق وبين الصابين الى « الجوهر » ، وانها تحتوي على ما يمكن ان يكون كل انسان بحاجة اليه . واليك هذا القول الآخر للنفّري : « وقال لي: ان وحيي الظاهري لا يدعم وحيي الباطني » . وقول آخر فيه رمزية وعرة ينبغي فهمها : « ان حسنات الانسان التقيّ هي سيئات الذين انعم الله عليهم » وهو كلام يدل باشد ما يمكن من الوضوح على نسبية بعض عناصر السنّة ونسبية اتباع السنّة الوسطى .

*

ويعتبر « الادب » ـ بالمعنى المألوف في التهذيب ـ الجزء الاكثر اشكالا في السنّة ، ويرجع السبب في ذلك الى عاملين هما التفسير الضيق والعرف الاعمى . فقد يغدو « الادب » ، اذا ما اخذ بمعناه السطحي ، تمسكا بالشكليات منقطعا عن مقاصده العميقة ، حتى ان التصرفات الشكلية تحل محل الفضائل الاصلية التي هي سبب وجودها . واذا اسيء فهم « الادب » ، حل محله الرياء وسرعة التأثر والكذب والطفولية . فبحجة انه ينبغي عدم معارضة المتحدث او مبادرته بما لا يروق ، نترك هذا المتحدث سادرا في خطأ ضار ، او نهمل ان نطلعه على امر ضروري يجهله ، او نفرض عليه بطريق الكياسة مواقف غير مرغوب فيها ، وهكذا دواليك . ومهما يكن من امر فانه يهم ان نعرف ـ وان نفهم ـ ان « للادب » ، حتى حين يفهم كما ينبغي ، حدودا. فالسنّة توصي مثلا بتجاوز خطأ صادر عن اخ مسلم اذا لم يكن في هذا الخطأ اضرار بالجماعة ، لكنها تأمر بتوبيخ هذا الاخ في مجلس خاص ، ومن غير مراعاة لقواعد « الادب » ، اذا تأكد انه من المحتمل قبول التوبيخ . وكذلك فان « الادب » يجب الا يمنع من فضح الاخطاء والهفوات بصورة علنية اذا كان من شأنها افساد الآخرين . ونذكر في صدد نسبية « الادب » بأن الشيخ الدرقاوي وغيره اجبروا مريديهم احيانا على خرق بعض الانظمة ، من غير ان يذهبوا مع ذلك الى حد مخالفة الشريعة . وهذا لا يدخل نطاق سبيل « الملامتية » الذين كانوا يبحثون عن اذلال انفسهم ، وانما

http://www.al-maktabeh.com

يدخل في مبدأ « ترك العادات المألوفة » في سبيل « الصدق » و « الفقر » الى الله تعالى .

ويمكننا الرجوع بشأن سنّة معينة بشكل عام الى هذا القول للشيخ الدرقاوي ينقله ابن عجيبة : « ان الحرص المستمر على اداء اعمال تستحق التقدير والاكثار من ممارسة النوافل عادتان كفيرهما من العادات ، انهما يشتتان القلب . فليحرص المريد اذن على « ذكر » واحد ، على عمل واحد، كل بحسب ما يناسبه » .

ومن وجهة اخرى مختلفة قليلا ، يمكن الاعتراض بأن تفسير السنّة تفسيرا جوهريا ، وبالتالي فيه كثير من الحرية ، لا يمكن ان يكون الا من شأن بعض الصوفيين ، لا « السالكين » (الذين لم يبلغوا الغاية بعد) . ونقول ان هذه الحرية هي بالاحرى من شأن الصوفيين بوصفهم تجاوزوا عالم الاشكال . لكنها تعني كذلك « السالكين » بوصفهم يسلكون مبدئيا سبيل « المعرفة » ، وعلى اساس ان النقطة التي ينطلقون منها تستلهم بالضرورة ، ومن جراء ذلك الواقع ، المنظور الملائم لهذه السبيل . وهم يملكون، حسب قوة الاشياء ، ادراكا مسبقا لنسبية الاشكال ، بعض الاشكال على الاخص ، حتى انه ليصعب ان تفرض عليهم شكلية اجتماعية ذات مضمرات عاطفية .

ونسبية سنّة معينة ، من خلال منظور ليس « كارما ـ يوغا » ولا هو بالاحرى مذهب ظاهري ، لا تلغي الاهمية التي يعلقها تكامل الاشكال الجمالي، حتى بالنسبة الى الاشياء التي نحيط انفسنا بها ، على حضارة من الحضارات . اذ ان الاستنكاف عن القيام بعمل رمزي ليس خطأ بحد ذاته، بينما يعتبر وجود شكل غير سليم خطأ مقيما (٨٢) . فحتى المستقل ذاتيا عن ذلك لا يستطيع ان ينكر انه خطأ، وانه بالتالي عنصر مخالف مبدئيا للسلامة الروحية وخفايا « البركة » . وانحطاط الفن التقليدي ملازم لتردّي الحياة الروحية .

والمبتديء في المذهب « الاميدي » كما في « الجابا ـ يوغا » (٨٣) مضطر للتخلي عن كل الممارسات الدينية الاخرى وتركيز ايمانه في صلاة جوهرية واحدة . ومعلوم ان هذا الامر لا يعبر عن رأي تعسفي ، وانما عن

---

(٨٢) يشهد بهذا ، وبشكل لا يقبل الدحض ، الكنائس الحديثة والرهبان باللابس المدنية.

(٨٣) طريقة الترقي التي تتركز بذرتها الفيداوية في المقطع الصوتي الاحادي « آم »

مظهر من مظاهر طبيعة الاشياء . ويقوى هذا المظهر عند اناس يستندون ، علاوة على هذا التضييق المنهجي ، الى ميتافيزيقية صافية وكلية . ومن جهة اخرى فان المعرفة بمختلف العوالم التقليدية ، اي بنسبة الصياغات المذهبية او المنظورات الشكلية ، تقوّي الحاجة الى الجوهرية من ناحية ، والى الشمولية من ناحية ثانية . وتزداد الحاجة الى الجوهري والشامل نظرا لاننا نعيش في عالم متخم بالفلسفة والتردّي الروحي .

ولطالما وجد في الاسلام المنظور الذي يتيح تفعيل ادراك نسبية الاشكال التصورية والاخلاقية ، يشهد بذلك خبر موسى والخضر في القرآن ، وتشهد به بعض الاحاديث النبوية التي تختصر شروط راحة النفس في ابسط التصرفات . وهذا المنظور هو في الوقت نفسه منظور الاصالة والشمولية ، اي منظور « الفطرة » . وذلك ما عبّر عنه جلال الدين الرومي بهذه الاقوال: « لست نصرانيا ولا يهوديا ولا مجوسيا ولا مسلما . لست من الشرق ولا من الغرب ، لا من الارض ولا من البحر .. ان مكاني حيث لا مكان ، واثري حيث لا اثر .. لقد اطّرحت الثنائية جانبا ورايت ان العالمين ليسا الا عالما واحدا . اني ابحث عن « الاحد » واعرف « الاحد » وأرى « الاحد » وابتهل الى « الاحد » . انه الاول والآخر والظاهر والباطن .. »

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الفصل الثالث

النبي

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يمثل المسيح وبوذا في نظر الغربي ، وفي نظر الاكثرية من غير المسلمين بلا ريب ، كمالات قابلة لان تفهم ويقتنع بها على الفور ، الامر الذي يعكس من جهة اخرى المثلث « الفيفيكندي » ـ غير المقبول على عدة صعدان ـ « يسوع وبوذا وراماكريشنا » (١) . وفي المقابل يبدو نبيّ الاسلام مركّبا ، وغير متساو ، ولا يفرض نفسه قط كرمز خارج عالمه الديني . وسبب ذلك ان حقيقته الروحية ، خلافا لما هي الحال بالنسبة الى بوذا والمسيح ، تغلفها بعض الستر الانسانية والدنيوية ، نظرا الى دوره كمشرّع « لهذا العالم » . فهو ينتسب بذلك الى كبار حملة الوحي الساميّين . ابراهيم وموسى ، وكذلك داود وسليمان . ويمكن ان يضاف انه من وجهة النظر الهندية قريب من « راما » و « كريشنا » اللذين لم تمنع قداستهما السامية وقوتهما الانقاذية من حدوث شتى انواع التغيّرات العائلية والسياسية . ويتيح لنا ذلك ان نسجل توضيحا اساسيا، وهو ان الامر لا يقتصر على حملة الوعي الذين يمثلون بصورة حصرية « العالم الآخر » ، وانما هناك ايضا اولئك الذين تجمع مواقفهم بين التأمل الالهي والجهاد والبناء الانسانيين.

وحين نطلع على حياة محمد من خلال المصادر التقليدية (٢) ، تبرز لنا

---

(١) غير المقبول لانه يستحيل اولا من وجهة النظر الهندية الحقيقية تفضيل بوذا والمسيح على « راما » و« كريشنا » ، ولان المسيح ثانيا غريب عن الهند ، ولانه اذا اعتبرنا ثالثا العوالم غير الهندية ، لم يعد هناك من سبب يمنعنا ان لا ناخذ بعين الاعتبار سوى المسيح وحده، وذلك من وجهة نظر الهندوسية دائما ، ولانه ليس هناك رابعا اي قياس مشترك بين النهر « راما كريشنا » وبين المحيطين « شاكياموني » ويسوع ، ولان « راما كريشنا » عاش خامسا في حقبة زمنية لم يكن في الامكان باي حال ان تضمّ تجسيدا كاملا لشمولية حملةالوحي الكبار ، ولانه ليس هناك سادسا اي مكان في النهج الهندي بين تناسخي « فيشنو » التاسع والعاشر . اي بوذا و« كالكي افاتارا » الذي سياتي بعده ـ لتجسيد كامل وشمسي للالوهية. ومن اقوال الطحاوي : « ان نبيا واحدا خير من اولياء الله كلهم اجمعين » .

(٢) لان كتبة سيرة النبي غير المتدينين ، سواء كانوا مسلمين او مسيحيين ، يحاولون دائما « علر » البطل، باتجاه « علماني » ومخالف للمسيحية بالنسبة الى الاولين، وفي احسن الاحوال بشيء من التعجرف الناتج عن المذهب النفساني بالنسبة الى الآخرين .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ثلاثة عناصر يمكن ان نحددها مؤقتا بالكلمات التالية : التقوى ، وروح النضال ، وسمو النفس . ونعني بـ « التقوى » التعلق الشديد بالله ، وادراك معنى الحياة الآخرة ، والصدق المطلق ، اي السمة الغالبة كل الغلبة على القديسين والاولياء ، وبالاحرى على رسل السماء . واذ نشير الى هذه السمة ، فلأنها تلعب في حياة النبي دورا بارزا وتجسد بشكل ما جو الاسلام الروحي (٣) . وقد عرفت هذه الحياة حروبا ، كما عرفت ، حين كانت تنفصل عن هذا الواقع العنيف ، سموا في النفس يتجاوز طاقة البشر . وكان فيها ايضا زواجات عدة ومعها ايغال متعمد في ما هو دنيوي واجتماعي ـ ولسنا نقول في ما هو حياة اجتماعية ومتفلتة من التدين ـ ثم كان فيها ، انطلاقا من ذلك الواقع ، اندماج الانسان الجماعي في الانسان الروحي ، نظرا لطبيعة النبي « التناسخية » . ولنذكر على صعيد «التقوى» حب الفقر ، وممارسة الصوم ، والقيام في الليل . وقد يعترض بعضهم ولا ريب ، بأن الزواج ، بله تعدد الزوجات ، يتعارضان والزهد . لكنهم ينسون اولا ان الحياة الزوجية لا تنزع عن الفقر والصوم وقيام الليل صرامتها ، ولا تجعلها سهلة ولا مستحبة (٤) . وبالتالي انه كان للزواج بالنسبة الى النبي طابع الطهر الروحاني ، كما كان لكل شيء في حياة مثل هذا المخلوق ، بسبب الشفافية الميتافيزيقية التي تحفل بها الظواهر الخارقة (٥) . واذا نظر الى زواجات النبي من خارج ، تبين ان معظمها

---

(٣) ليس في الامكان الحديث عن ظواهر للتقوى ، اي لـ « الخشية » و « المحبة » ، عند المسيح وبوذا . فالجانب الانساني في رسالتهما الالهية يبدو خامدا ، ومن هنا « اختلاط العنصرين البشري والالهي » في المنظورين المسيحي والبوذي .

(٤) بالنسبة الى الاسلام بشكل عام ، يغيب عن البال بسهولة ان تحريم الاشربة المخمرة كان يعني بالنسبة الى العرب الاولين ـ والشعوب الاخرى التي دخلت الاسلام ـ تضحية لا سبيل الى انكارها ، لانهم كانوا جميعا يتعاطون الخمرة . ولا يعتبر رمضان هو الآخر امرا سهلا ومستحبا ، ولا ممارسة فريضة الصلاة ـ ومنها ما يؤدى في الليل ـ بانتظام كانت بالامر السهل . ومما لا شك فيه ان الاسلام لم يفرض نفسه بسهولته . وقد ادهشنا لدى زياراتنا الاولى للمدن العربية جو التقشف الساند ، بل جو القبور . ففي تلك المدن ينتشر بياض صحراوي فوق البيوت والناس وكانه كفن ، وكل ما فيها يعبق بالصلاة والموت . ولا مراء في ان آثارا من روح النبي تهيمن على ذلك جميعا .

(٥) تورد الستة هذا القول للنبي : « لم انظر قط الى شيء الا ابصرت الله فيه » ، او « الا رايت الله اقرب الي منه » . راجع بشان القضية الجنسية كتاب « حكمة الانبياء » لابن عربي (الفصلان المتعلقان بمحمد وسليمان) .

كان بهدف « سياسي » ـ للسياسة هنا معنى قدسي مرتبط باقامة ظل « مدينة الله » على الارض ـ واخيرا يكفي انمحمدا قد ضرب امثلة عدة عن تقشف طويل الامد ، وبخاصة في شبابه الذي يفترض ان تكون فيه الشهوة اقوى ما تكون ، لكي ينجو من الاحكام السطحية الصادرة بحقه . وهناك مأخذ آخر طالما تردد ، الا وهو مأخذ القسوة . والواقع انه ينبغي الحديث هنا بالاحرى عن عناد لم يكن يستهدف الاعداء بوصفهم اعداء ، وانما الخونة وحدهم مهما تكن اصولهم . واذا كان هناك من قسوة فانها تعود الى الله ، عن طريق الاسهام في العدل الالهي الذي يصدّ ويحرق . واتهام محمد بالروح الانتقامي ليس معناه فقط اننا نخطيء خطأ فادحا بحق حالته الروحية ، ونحوّر في طبيعة الوقائع ، وانما اننا ندين في الوقت ذاته معظم الانبياء اليهود والكتاب المقدس نفسه (٦) . وقد اظهر رسول الله في المرحلة الحاسمة من مهمته الدنيوية ، لدى فتح مكة ، عن حلم يفوق طاقة البشر ، بعكس ما كان عليه شعور جيشه المظفر بالاجماع (٧) .

لقد عرف الرسول في بدء رسالته لحظات قاتمة مؤلمة وشكوكا مريبة . وانه لمن الاهمية بمكان اثبات ان الرسالة المحمدية لم تكن وليدة عبقرية محمد الانسان ـ وهي عبقرية لم يرتب فيها قط ـ وانما هي اساسا وليدة الخيار الالهي . ويماثل ذلك انه كان لمظاهر عدم الكمال عند كبار المبعوثين معنى ايجابي على الدوام (٨) . وغياب اي طموح غيابا كاملا عند محمد يقودنا الى ان نستطرد هنا قائلين اننا ندهش دوما حين يتخيل بعضهم ، واثقين بصفاء مقصدهم وحسن مواهبهم وقدرتهم النضالية ، ان الله لا بد ان يستخدمهم ، وينتظرون بفارغ الصبر ، ان لم يكن بشيء من خيبة الامل والقلق ، الدليل السماوي على اصطفائهم او ينتظرون المعجزة . لكن ما ينسونه ـ وهذا مستغرب من جانب حماة الامور الروحية ـ ان الله ليس في حاجة الى اي انسان ، وانه في غنى عن مواهبهم الطبيعية واهوائهم . ان السماء لا تستخدم المواهب الا اذا كانت مسخّرة قبل كل شيء لله ، والا اذا كان لم يسبق للانسان قط ان شعر بوجودها . ان الله لا يختار وسيلته

---

(٦) اننا لا « نلطف » بهذه الاعتبارات حالات « عدم الكمال » وانما نشرح بها وقائع . فالكنيسة ايضا كانت ـ باسم المسيح ـ متصلبة وعنيدة في الوقت الذي كانت فيه باوج نفوذها .

(٧) نكتفي من مظاهر الحلم بذكر هذا الحديث : « ليس احب الى الله من تحرير العبيد ولا ابغض اليه من الطلاق » .

(٨) ان صعوبة البيان لدى موسى مثلا تعني حظرا الهيا في اذاعة الاسرار ، الامر الذي يستتبع فيضا من الحكمة .

http://www.al-maktabeh.com

المباشرة (٩) الا مـن بين المتواضعين .

واذا اشرنا اعلاه الى طبيعة محمد « التناسخية » ، فانه قد يعترض علينـا بأن محمـدا لا يمكـن ان يكون ، من وجهة الاسلام ، او من وجهـة قناعته الخاصة ـ والامر سواء ـ «افاتارا» (اي منسوخا حسب الديانة الهندية) ـ لكن المسألة ليست هنا ، لاننا نعرف جيدا ان الاسلام غير الهندوسية وانه يستبعد بصورة خاصة كل فكرة حلولية . ونقول ببساطة ، وبالتعبير الهندي ، لانه في هذا المقام اكثر التعابير استقامة واقلها عدم انطباق ، نقول بأن هذا الجانب من الجوانب الالهية قد اتخذ في ظروف زمنية معينة هذا الشكـل من الاشكال الدنيوية ، ممـا يتوافق تمام التوافق مع الشهادة التي ادلى بها رسول الله في حق طبيعته ، اذ قال : « من رآني فقد راى الحق » ، و« اني هو ، وهو أنا ، الا انني انا مـا أنا ، وهو ما هو » ، و « لقـد كنت نبيا بينمـا كان آدم لا يزال بين الماء والصلصال (اي قبل الخليقة) ، و « لقد كلفت ان اؤدي رسالتي منذ عهد آدم (اي منذ بدء الخليقة) ومن عصر الى عصر حتى عصري هـذا » (١٠) .

ومهمـا يكن من امر فانه اذا كان الاسلام ينفـر من اضفاء صفـة الالوهية على احد رجال التاريخ ، فذلك بسبب نظرته المتركزة على « الواجب الوجود » بوصفه كذلك ، تلـك النظرة المعبر عنهـا مثلا في مفهوم المساواة النهائيـة قبل الحساب : فالله وحده « الباقي » ويتساوى كل شيء فـي

---

(٩) « الوسيلة المباشرة » معناها رجل مدرك لدوره ، ابتداء من اللحظة التي يسند اليه فيها هذا الدور . وبالمقابل فان ايا كان ، او اي شـيء كان ، يمكـن ان يكـون « وسيلـة غيـر مباشرة » .

(١٠) هناك قول عربي مأثور هو « ان محمدا فانٍ ولكنه ليس كسائر الفانيـن ، فهـو بالنسبة اليهم كالجوهرة بين الحجارة » . ويخطيء معظم النقاد غير المتدينين حين يفسرون قول النبي مجيبا الكافريـن الذيـن طلبوا اليه ان يأتي بمعجزات تفـوق التصور وان ينزل عليهم كتابا يقرأونه : « قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا » (سورة الاسراء / الآية ٩٣)، يفسرون ذلك بانه انكار لموهبة المعجزات التي ينسبهـا الاسلام الى جميع الانبياء . فالمسيح رفض كذلك ان يأتي بالمعجزات التي طالبه بها مفوه ، بغض النظر هنا عـن معنى اجوبتـه الجوهري . ويعني جواب محمد بوجه الاجمال ، وتبعا للمنظور الخاص بالاسلام الذي يؤكد ان كل مخالفة للقوانين الطبيعية تتم « باذن الله » ، يعنـي :« ما اكون خارج رحمـة الله، ان لم اكـن بشرا مثلكـم ؟ » .ولنضف ان السنّة تشهد لمحمد بعدد من المعجزات على اساس انهـا حجج لزعزعة الكفر، وان هذه المعجزات تختلف عن خوارق الاولياء التي تعرف باسـم « الكرامـات » .

الموت الشامل ، بما في ذلك الملائكة الاعلون ، وكذلك اذن « الروح » التي هي التجلي الالهي في مركز الضياء الكوني .

ومن الطبيعي ان يكون في مصلحة علماء (او فقهاء) الظاهر ان ينكروا صحة الاحاديث التي تتعلق بطبيعة النبي « التناسخية » ، لكن مفهوم « روح محمد » نفسه ـ انه العقل الاول ـ يثبت صحة هذه الاحاديث ، مهما تكن قيمتها التاريخية ، استنادا الى ان هذه الصحة يمكن ان تكون عرضة للشك . ان كل صيغة دينية تطابق بين مؤسسها وبين العقل الاول الالهي، وتنظر الى سائر مبعوثي السماء ، في حدود الاعتبار الذي تفرده لهم ، وكأنهم ظلال لذلك المؤسس وتجليات ثانوية للعقل الاول الفرد . فالمسيح والنبي لا يمكن ان يكونا في نظر البوذيين الا « بوذيين » . وحين يقول المسيح : « اذا لم ابلغ « الاب » فمن يبلغه » ، فان العقل الاول بوصفه كذلك هو الذي يتكلم ، بالرغم من ان يسوع يتقمص حقا ، بالنسبة الى عالم معين ، هذه « الكلمة » الواحدة الشاملة .

*

والنبي هو المعيار الانساني تبعا للعلاقة المزدوجة ، علاقة الوظائف الفردية والوظائف الجماعية ، او حتى علاقة الوظائف الروحية والوظائف الدنيوية .

انه بصورة اساسية توازن وفناء ، توازن من الوجهة البشرية ، وفناء بالنسبة الى الله .

والنبي هو الاسلام . واذا كان الاسلام يبدو تجليا للحقيقة والجمال والسلطان ـ اذ ان هذه العناصر الثلاثة هي التي يستوحيها الاسلام ويسعى بطبيعته الى تحقيقها على صعدان مختلفة ـ فان النبي يجسد من ناحيته الطمأنينة والكرم والقوة . وفي امكاننا ان نعكس تعداد هذه الشمائل حسب تدرج القيم صعدا ، واستنادا الى درجات تحقيقها في المجال الروحي. فالقوة هي توكيد ـ نضالي عند الحاجة ـ للحقيقة الالهية في النفس وفي العالم ، ومن هنا التمييز بين الجهادين الاكبر والاصغر ، او الداخلي والخارجي . ويعوض الكرم من ناحيته عن الجانب العدواني في القوة ، فهو محبة وعفو (١١) . وتبلغ هاتان الفضيلتان اللتان تتمم احداهما الاخرى اي القوة والكرم ، اوجهما ـ او تفنيان بشكل ما ـ في فضيلة ثالثة ، فضيلة

(١١) ان اصل المحاسن جميعا هو الكرم ، حسبما يقول الغزالي. والله هو الكريم .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الطمأنينة التي هي تجرد عن الدنيا وعن« الانيّة » ، وفناء في الله ، ومعرفة بالاله ، واتحاد بـه .

وهناك نوع من علاقة ـ ظاهرة التناقض ولا شك ـ بين قوة الرجولية، والطهر العذري ، بمعنى ان الاولى تتعلق كالثاني بعدم قابلية المقدس للانتهاك (١٢) ،القوة بطريقةحركية هجومية ، والطهر بطريقة سكونية دفاعية. وفي وسعنا كذلك ان نقول بأن القوة ، وهي صفة « حربية » ، تشتمل على كيفية او متمم سكوني او سلبي هو الصبر وحب الفقر والصوم وعدم القابلية للفساد ، وهي جميعا صفات « سلمية » او « غير عدوانية » . وكذلك فان للكرم الذي « يعطي » ، متمما سكونيا ، هو النبل « الكائن » ، او بالاحرى يعتبر النبل حقيقة الكرم الاصلية . ان النبل نوع من كرم تأملي، انه حب الجمال بأوسع معانيه . وفي هذا المجال ايضا تتحدد الجمالية وحب النظافة (١٣) عند النبي وفي الاسلام ، لان النظافة تنزع عن الاشياء، وعن الجسد خاصة ، امارة دنيويتها وسقوطها ، وتعيدها بذلك ، رمزيا وبشكل ما بطريق الاحتمال ، الى نماذجها الاصلية التي لا تتحول ولاتفسد، او الى جواهرها . اما الطمأنينة فلها هي ايضا متمم لا بد منه ، عنينا الصدق الذي يبدو وكأنه الجانب الفعّال او المميز للطمأنينة . انه حب الحقيقة والعقل الذي يتميز به الاسلام تميزا شديدا ،وهو كذلك التجرّد والعدل . والنبل يكافيء مظهر الضيق الناتج عن الصبر ، وتبلغ هاتان الفضيلتان اللتان تتمم احداهما الاخرى اوجهما في الصدق ، بمعنى انهما تخضعان له ، وانهما ، عند الاقتضاء ، تمّحيان ـ او تبدوان وكأنهما تمحيان ـ امامه (١٤) .

وتشكل فضائل النبي على هذا الاساس مثلثا راسه « الطمأنينة ـ الصدق » وقاعدته « الكرم ـ النبل » و« القوة ـ الصبر » . وتتوازن زاويتا

---

(١٢) هذا ما تعبر عنه « اميّة » النبي . فالعلم الالهي لا يمكن ان ينغرس الا في ارض بكر .ولا يمكن غض النظر عن الصلات القائمة بين طهر السيدة العذراء وسيف خازن الجنة.

(١٣) قال النبي ان « الله يكره القذارة والجلبة » ، الامر الذي يعتبر من الخصائص المميزة لمظهر النقاء والسكون في التامل ، وهو مظهر يمكن ملاحظته جغرافيا في فن العمارة الاسلامي من قصر الحمراء الى تاج محل . ويتمثل السكون والتوازن في خرير نوافير الماء في صحون المساجد وباحات القصور ،ذلك الخرير الذي تردد رتابته المتماوجة رتابة الزخارف العربية . ويعتبر فن العمارة ، الى جانب فن الخط ، الفن المقدس الامثل .

(١٤) الفضائل الثلاث : القوة والكرم والطمانينة ـ ومعها الفضائل الثلاث الاخرى ـ معبر عنها سلفا في جرس كلمات الشهادة الثانية :« محمد رسول الله » .

القاعدة وتميلان بشكل ما الى الوحدة في الراس . وقد سبق لنا ان قلنا ان روح النبي هي بالدرجة الاولى توازن وفناء (١٥) .

*

ويستتبع الاقتداء بالنبي ، القوة في النفس ، والكرم نحو الآخرين ، والطمأنينة في الله وبالله . ويمكن القول كذلك : الطمأنينة بالتقوى ، بأعمق معاني هذه اللفظة .

ويستتبع هذا الاقتداء فوق ذلك ، الصبر تجاه العالم ، والنبل في انفسنا ، في كياننا ، والصدق بالله وفيه . لكنه يجب الا يغيب عن البال ان العالم هو ايضا فينا ،واننا ، بالعكس ، لسنا سوى الخليقة التي تحيط بنا، واخيرا،ان الله خلق « بالحق » . فالعالم في كمالاته وتوازنه تعبير عن الحقيقة الالهية (١٦) .

ومظهر « القوة » هو كذلك ، وحتى قبل كل شيء ، الطابع الفعال والايجابي للوسيلة الروحية او للطريقة . ومظهر « الكرم » هو كذلك حب روحنا الخالدة . ومظهر « الطمأنينة » الذي هو قبلا رؤية كل شيء في الله ، هو ايضا رؤية الله في كل شيء . فالمرء يقدر ان يكون مطمئنا لانه يعلم ان « الله وحده موجود » ،وان العالم بما فيه من اضطراب « ليس حقيقيا » ، لكنه يمكن ان يكون كذلك ايضا لانه يدرك ــ عن طريق التسليم بحقيقة العالم ــ ان « كل شيء بارادة الله » ، وان ارادة الله تفعل في كل شيء ، وان كل شيء يرمز الى الله من وجهة معينة ، وان الرمزية هي بالنسبة الى الله « سبيل وجود » اذا جاز القول . فلا شيء موجود خارج الله ، والله لا يغيب عن اي شيء .

والاقتداء بالنبي معناه تحقيق التوازن بين نزعاتنا الطبيعية ، او بتعبير ادق بين فضائلنا المتمم بعضها بعضا ، ومعناه بالتالي وعلى الاخص ، وبناء

---

(١٥) قد تكون الرغبة في تعداد فضائل المسيح بهذا الشكل خطأ ، لان هذه الفضائل لا تميزه قط ، باعتبار ان المسيح يجسد الالوهية لا الكمال البشري ــ لا يجسدها بطريقة جازمة واضحة على الاقل ــ متضمنا كذلك الوظائف الجماعية للانسان الدنيوي . فالمسيح هو الالوهية والمحبة والتضحية ، والعذراء هي الطهر والرحمة . ويمكن ان نحدد بطريقة مماثلة بوذا بالكلمات التالية : انكار الذات ، والفناء ، والشفقة ، لانه يجسد حقا هذه الصفات او المواقف بشكل خاص .

(١٦) اي عن الروح البحت ، او في التعبير الهندي عن « الادراك » (شيت) البحت المتمثل في «المايا» عن طريق « الموجود » (سات) .

http://www.al-maktabeh.com

على هـذا التناغم ، الفناء في « الوحدة » . وهكذا فان قاعدة المثلث تتقلص بطريقة مـا في راسه الذي يبدو وكأنه تحقيق له او اصل ، او كأنه غايته وسبـب وجـوده .

*

واذا عاودنا وصفنا الآنف،وصفناه بشكل مغاير قليلا ، قلنا ان محمدا هو الصيغة البشريـة الموجهة نحو « الجوهر » الالهي . ولهذه « الصيغـة » مظهران اساسيان يقابلان على التوالي قاعدة المثلث وراسه ، اي النبـل والتقوى . والواقع ان النبل مؤلف من قوة وكرم ، والتقوى ـ على المستوى الذي يعنينا هنا ـ مؤلفـة من حكمـة وقداسة . ونضيف انه ينبغي ان نفهم من قولنـا « تقوى » حالة « عبودية روحية » ، بأسمى ما في الكلمة مـن معنى ، متضمنة « الفقر » الكامل (ومن هنـا كلمة « فقير ») و« الفناء » امام الله ، الامر الذي لا يمكـن الا تكـون له علاقة بالنعت « اميّ »المنسوب الى النبـي . والتقوى هي التي تشدّنا الى الله . وهذا الشيء هو فـي الاسلام اولا ، وفي نطاق الممكـن ، ادراك لـ « الوحدة » البديهيـة ـ لان « المسؤول » ينبغي ان يدرك هذه البداهة ، وليس هناك خط فاصل حاسم بين « الاعتقاد » و « المعرفـة » ـ ثم هو تحقيق لـ « الوحدة » وراء فهمنا الموقت و « الاحادي الجانب » ، باعتبار هذا الفهم جهلا في نظر العلم الكامل. وليس هناك من وليّ (« ممثل » ، واذن « مشارك ») لا يكون « عارفا بالله ». ويفسر ذلك لم كان للتقوى ـ وبالاحرى للقداسة التـي هي اساسها ـ فـي الاسلام مظهر الطمأنينة (١٧) . انها تقوى تصب بالدرجـة الاولى فـي التأمل والفنوصية .

ولتحديد الظاهرة المحمدية ، يمكننا القول ايضا بأن روح النبي مخلوقة من نبل وطمأنينة ، وان هذه الطمأنينة تتضمن الصبر والصدق ، وذاك النبل يتضمن القوة والكرم . وموقف النبي من الغذاء والنوم يحدده الصبر ، كما يحدد الكرم موقفه من المرأة .وهدف الكرم الحقيقي هنـا هـو القطـب « جوهر » النوع البشري ، باعتبار انه ينظر الى هذا القطب ـ المرأة ـ من خلال كونه مرآة لابديـة الله الغيطوية .

ويشكل حب النبي عنصرا اساسيا في روحانية الاسلام ، بالرغم من انه

---

(١٧) هذا ما يجعل تلك التقوى هدفا لمآخذ بعضهم بانها « قدرية » و « طمانينيـة » . والواقع ان النزعات التي يدور الكلام عليها هنا تظهر سلفا في لفظة « اسلام » ومعناهـا « التسليـم » للـه .

ينبغي الا يفهم هـذا الحب بمعنى « بهاكيتي » شخصانية ، لان هذه تفترض سلفا تأليه البطـل بشكل حصري (١٨) . وبما ان المسلمين يرون في النبي القدوة الفضلى ومثال الفضائل التي تؤلف شكل الانسان الالهـي وجمـال الكون وتوازنه ، والتي هي مفاتيح او سبل عدة للوحدة المحررة ، فهم يحبونه ويقلّدونه حتى في ادق تفاصيل حياته اليومية . فالنبي ، كالاسلام ، مخطط سماوي جاهز لتقبّل السائل العصبي الذي يفرزه عقل المؤمن وارادتـه ، وفيه يصبح حتى الجهد نوعا من الراحة الخارقة للمألوف .

*

« ان الله وملائكته يصلّون على النبي ، يا ايهـا الذيـن آمنوا صلـوا عليه وسلموا تسليمـا » (سورة الاحزاب ـ الآيـة ٥٦) . ان هـذه الآيـة تؤلف الاساس الكتابي المقدس لـ « الصلاة على النبي » ـ او بالاحرى « المباركـة على النبي » ـ الصلاة الاسلامية التي يؤديهـا العامة ، لان القرآن والسنة يوصيان بها ، ولكنها ترتدي طابعـا خاصا في المذهب الباطني ، لانها رمز اساسي من رموزه . وتفسير الآيـة الباطني هو التالي : ان الله والسماء والارض ـ او المبدأ (غير المتجلي) ، والتجلي المترفع عن الاشكال (حالـة الملائكة) والتجلي الشكلي (الذي يشتمل على الانس والجن ، اي فئتـي المخلوقات القابلة للفساد (١٩) ، ومن هنا ضرورة الايعاز اليهم (بالصلاة) ـ يسبغون (او يورثون ، حسب الاحوال) على التجلي الشامل نعمـا حيوية ، او يضفونهـا من زاويـة اخرى ، على مركز هذا التجلي الذي هو العقـل

---

(١٨) حصري ، اي لا يرى ما هو الهي عمليـا الا في شكل بشري ، لا خارجا عنه ، كما هي الحال في مذهب « راما » او « كريشنا » . ونذكر في هذا الصدد بالشبه القائم بيـن التناسخات الهنديةوالانبياء اليهود . فقد بقي هؤلاء ضمـن نطاق اليهودية ، كمـا بقيت تلـك في نطاق الهندوسية ، مع استثناء واحـد وكبير من كل ناحية : بوذا والمسيح . لقد جاء داود بالزبور وسليمان بنشيد الاناشيد ، كمـا اوحى « راما » بـ « الرامايانا » و « اليوغـا ـ فاسيستا » (او « مهارامايانا » ، واوحى « كريشنا » بـ « المهاباراتا » مع « البهاغافادجيتا » وكذلك الـ « شريماد بهاغاتام » .

(١٩) انهما « الثقلان » اللذان تتحدث عنهمـا سورة الرحمن . فالانس مخلوقون مـن « طين » ، اي من مادة، والجن من « نار » ، اي من شيء غير مادي او ارواحي،«(لطيف)» (سوكشما) ، كمـا يقول الهنود . اما الملائكة فمخلوقون من « نور » ، اي من شيء لا شكل له . وتشبه الفروق بينهم الفروق في الالوان والاصوات والعطور ، لا الفروق في الاشكال التـي تبدو وكـانهـا تحجرات او تكسرات لهـا .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الكوني البحت (٢٠) . ومن يبارك على النبي ، يبارك ضمنا على العالم والروح (٢١) ، على الكون والعقل ،على الكلية والمركز ، بشكل تعود فيه المباركة فتنهال مضاعفة من قبل كل واحد من تجليات « المبدأ » (٢٢) ،على الانسان الذي اخلص في هذه الصلاة .

والفاظ « الصلاة على النبي » هي على العموم التالية ، بالرغم من وجود تنوعات ووجوه متعددة : « اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي الاميّ وعلى آله واصحابه وسلم » . والكلمات « سلم » و « تسليم » او « سلام » (٢٣) تعني من قبل المؤمن تكريما واجلالا (يقول في القرآن: « وسلموا تسليما ») ، وبالتالي موقفا شخصيا ، بينما توسّط المباركة الالوهية ، لانها هي التي تبارك . ف « التسليم » من قبل الله عبارة عن « نظرة » او « كلمة » ، اي عنصر رحمة ونعمة غير « مركزي » كما هي الحال في «المباركة» ، وانما هو « على الاطراف » ، اي خاص بالفرد والحياة ، لا بالعقل والفنوصية. ولهذا السبب يتبع اسم محمد بـ « المباركة » و«السلام»، وتتبع اسماء سائر « المرسلين » والملائكة بـ « السلام » وحده ، لان محمدا في نظر الاسلام يجسّد الوحي « حاليا » و « الى الابد » ، والوحي يقابل « المباركة » لا « التسليم » . ويمكن ان نلاحظ في هذا الاتجاه نفسه ،وهو اتجاه ظاهري نسبيا ،ان « المباركة » تستند الى الوحي النبوي والى الطابع « الوحيد نسبيا » و « المركزي » لحالة « التناسخ » التي نواجهها ، وان

---

(٢٠) تعادل هذه الصلاة، جزئيا على الاقل،الدعاء البوذي:« لتسعدجميع المخلوقات» .

(٢١) يدعى ايضا « العقل الاول » . وهو اما « مخلوق » ، واما « غير مخلوق » ،حسب الطريقة في النظر اليه .

(٢٢) قال النبي : « من بارك علي مرة بارك الله عليه عشرا » . ونسجل ايضا هذا الحديث : « جاءني جبريل وقال لي : ليس في امتك من يبارك عليك مرة دون ان ابارك عليه عشرة اضعافها ولا من يصلي عليك مرة دون ان اصلي عليه عشرة اضعافها » . وحسب حديث آخر فان الله يخلق من كل صلاة على النبي ملاكا ، الامر الذي يعني الكثير من وجهة نظر ادخار الطاقات الروحية والكونية او بذلها . وقد الف قراؤنا المعتادون هذه الفئات«الفيداوية» المتعلقة بالصياغة المسخية : التجلي الخشن « المادي »، والتجلي اللطيف «الارواحي» ، اللذان يشكلان معا التجلي الشكلي . ثم التجلي غير الشكلي (المترفع عن الاشكال) او « الملائكي » الذي يؤلف مع التجلي الشكلي ، التجلي المجرد . واخيرا اللاتجلي الذي هو « المبدأ » والذي يشتمل على « الكائن » و « اللاكائن » (اي الكائن الاسمى) . واساس هذه الفئات هو التمييز الاولي بين « المبدأ » والتجلي .

(٢٣) ان معنى التسليم في العربية هو « منح السلام » ،ولفظه هو « السلام عليكم ».

« التسليم » يستند الى الكمال البشري والكوني والوجودي لكل حـــالات « التناسخ » أو الى كمال الملائكـة ايضا (٢٤). أن « المباركة » صفة مفارقة وايجابيـة و « عمودية » ، و « التسليم » صفة متأصلة وسلبية و« افقية »، او ان « التسليم » يخص « الخارج » ، يخص « الحامـــل » ،بينما تخص « المباركـة » « الداخل » ، تخص « المحتوى » ، سواء بالنسبة الى الاعمال الالهية ، او بالنسبة الى المواقف الانسانية . ويكمن هنا كل الفرق بين ما هو « خارق للطبيعة » وما هو « طبيعي » ، ف « المباركـة » تعني الحضـور الالهي بوصفه فيضا لا ينقطع ، الامر الذي يفدو في الكون الاصغر ـ العقل ـ الحدس او الالهام ، وعند النبي « الوحي » . وبالمقابل يعني « السلام » او « التسليم » الحضور الالهي بوصفه ملازمـا للكون ، الامر الذي يفدو فـــي الكون الاصغر العقل والفضيلة والحكمـة . انه يرجع الى التوازن الوجودي والنظام الاقتصادي الكوني . فصحيح ان الالهام العقلي ـ او العلم الفائض ـ « خارق للطبيعة » هو الآخر ، لكنه خارق للطبيعة بشكل طبيعي اذا صـح التعبير ، في نطاق امكانات « الطبيعـة » وبحسب هذه الامكانات .

ويعتبر الشيخ احمد العلاوي التجلي المعبّر عنه في قوله « صلّ » كالبرق في الآنيـة ، وهـو يشتمل على فناء المتلقي البشري الذي يصـاب به ، فناء يتفاوت في الدرجة ، بينمـا ينشر التجلي المعبّر عنه في قولـه « سلم » الحضور الالهي في انماط الفرد نفسه . ويقول الشيخ انه ينبغـي من اجل ذلك على « الفقير » ان يطلب السلام دائمـا (السلام الذي يقابـل « التسليم » الالهي (٢٥) كيـلا تختفي الكشوف او الاحداس كما يختفـي وميض البرق ، بل تتمكـن في نفسه .

وقد ورد في الآيـة التي اقامت التبريك المحمدي ان « الله وملائكتـه يصلون على النبي » ، لكن « التسليم » لم يذكـر الا في نهايـة الآية وبالنسبة الى المؤمنين . والسبب في ذلك ان التسليم هنا مضمر ، الامر الذي يعنـي انه في الواقع عنصر من عناصر الصلاة وانه لا ينفصل عنهـا الا فيما بعد ، والا بالنسبة الى كل مـا هو حادث في العالم .

---

(٢٤) يستثنى من ذلك « الروح » بسبب وضعهـا المركزي بين الملائكة ، هذا الوضـع الذي يكسبهـا دورا « نبويا » ممتازا . ويذكرهـا القرآن على حدة الى جانب الملائكة ،ويقال انها لم يكـن عليهـا ان تسجـد كالملائكة امام آدم . وهي تستحق حسب المنطق الاسلامـي الصلاة والسلام كما استحقها محمد . ويجسـد جبريل احدى وظائف الروح ، الا وهي انه الشعاع السماوي الذي يبلـغ الانبياء في الدنيا .

(٢٥) وهو يفعل ذلك ، بالتحديد ، عن طريق « الصلاة على النبي » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والقصد النجوي من « الصلاة على النبي » هو تطلع انسان الى كليته . فالكلية هي ما نحن جزء منه . والحق اننا جزء لا من الله الذي هو بغير اجزاء ، وانما من « الخليقة » التي يعتبر مجموعها مثال كينونتناومعيارها، والتي مركزها ، اي الروح ، اصل عقلنا ، هذا الاصل الذي يحرك « العقل البحت غير المخلوق » (غير المخلوق ولا القابل للخلق في رأي المعلم ايكهارت) (٢٦) . والكلية كمال ، فالجزء ، بوصفه جزءا ، غير كامل ، لانه يمثل انقطاعا للتوازن الوجودي ، اي للكلية . ونحن في نظر الله « لا شيء » و « كل شيء » ، حسب وجهات النظر (٢٧) ، لكننا لسنا ابدا جزءا . ونحن بالمقابل جزء بالنسبة الى الكون الذي هو النموذج المثالي والمعيار والتوازن والكمال ، انه الانسان الكامل (٢٨) الذي يعتبر النبي ظاهرته البشرية ، وكذلك هو العقل الاول والتناسخ . فالنبي على هذا ـ بمعنى اللفظ الباطني والشامل في كل حال ـ هو الوحدة التي نحن قسم منها . لكن هذهالوحدة تتجلى ايضا فينا وبطريقة مباشرة : انها المركز العقلي ، « عين القلب » ، محل « غير المخلوق » ، النقطة السماوية او الالهية التي تعتبر « الانية » طرفها الكوني الأصغر (٢٩) . اننا اذن « طرف » بالنسبة الى « الروح » و « جزء » بالنسبة الى « الخلق » . ويمثل « التناسخ » هذين القطبين في آن معا ، فهو كليتنا ومركزنا ، ووجودنا ومعرفتنا . وبالتالي فانه يكون لـ « الصلاة على النبي » ـ شأنها شأن كل صيغة مماثلة ـ لا معنىالصبوة نحو كليتنا الوجودية وحسب ، وانما ايضا ، ومن هنا بالذات ، معنى « التفعيل » لمركزنا العقلي ، باعتبار ان وجهتي النظر هاتين مرتبطتان ارتباطا لا فكاك منه . ان تحركنا نحو الكلية ـ وهو تحرك تعتبر المحبة ابسط تعبير عنه ، اي الفاء الانفصال الوهمي والشهوي بين « أنا » و « الآخر » ـ يطهّر في الوقت ذاته القلب ، او هو بكلام آخر يخلص

---

(٢٦) وهو يطابقه ايضا ، حسب منظور وحدة الجوهر .

(٢٧) « لا شيء » من وجهة النظر العادية و « الفاصلة » و « كل شيء » ، منوجهة النظر « التوحيدية » ، وجهة « وحدة الوجود » .

(٢٨) راجع كتاب « الانسان الكامل » لعبدالكريم الجيلي .

(٢٩) كذلك فان زهرة اللوتس التي يتربع فوقها بوذا هي في آن معا الكون المتجلي وقلب الانسان ، منظورا الى كل منهما على انه حامل لـ « النيرفانا » . وكذلك تعتبر السيدة العذراء في آن معا المادة الكونية الخالصة (براكريتي) ، ورحم الروح الالهي التجلي،وهي ايضا روح جميع المخلوقات من زاوية مشاكلتها لله ، ومادة الانسان الاولية ، ونقاؤه الاصلي، وقلبه بوصفه حامل « الكلمة » المحررة .

العقل من العقبات التي تعترض سبيل التأمل التوحيدي .

وتنطبق النعوت المنسوبة الى محمد في « الصلاة على النبي » كذلك ـ او بالاحرى قبل ذلك ـ على « الكلية » وعلى « المركز » الذي يعتبر محمد تعبيرا بشريا عنهما ، او « مجرد تعبير » ، اذا نظرنا الى الانسانية في جميع الازمنة وجميع الامكنة . والاسم « محمد » نفسه يدل على كمال « الخلق » الذي يشهد عليه هذا القول من سفر التكوين : « وقد وجد الله ان ذلك كان حسنا » . وعلاوة على ذلك فان قول « سيدنا » السابق لاسم محمد يدل على صفة الكون الاولية والمعيارية بالنسبة الينا .

والنعت التالي على اسم محمد في « الصلاة على النبي » هو « عبدك »: فالكون الاكبر « عبد » لله، لان التجلي تابع لـ « المبدأ » ، او ان المعلول تابع لـ « العلة ». ان « الخلق » « سيد » بالنسبة الى الانسان ، و « عبد » بالنسبة الى « الخالق » . والنبي ـ كالخلق ـ هو بالدرجة الاولى « برزخ »، او « خط فاصل »، في الوقت الذي هو فيه « نقطة تماس » بين درجتين من درجات الحقيقة .

يأتي بعد ذلك النعت « رسولك » ، وهو يخص الكون بوصفه ناقلا لامكانات الوجود الى اجزائه الخاصة ـ الى موجودات الكون الاصغر ـ عن طريق تدبير ظواهر الطبيعة او رموزها . وهذه الرموز هي « الآيات » التي يتحدث عنها الله في القرآن (٣٠) ، هي البراهين التي يخص الكتاب « اولي النهي » على التبصر بها (٣١) . وتسجل الامكانات المتجلية على هذا الشكل « الحقائق » في العالم « الخارجي » ، كما تسجلها الاحداس العقلية والمفاهيم الميتافيزيقية في الكائن البشري . والعقل ، كالكون ، « رسول » و « عبد » و « مبارك » و « سيدنا » .

وقد تشتمل « الصلاة على النبي » احيانا على النعتين التاليين : « نبيك » و « حبيبك » . ويبين هذا النعت الاخير عن الحميمية او التقارب السخي ـ لا التضاد ـ بين التجلي و « المبدأ » . اما كلمة « نبي » فتدل على « رسالة خاصة » ، لا على « الرسالة الشاملة » التي تدل عليها كلمة

---

(٣٠) رأينا سابقا ان كلمة « آية » حينما لا تكون للدلالة على ظواهر هذا العالم ، تعني آيات القرآن ، الامر الذي يوضح كل الوضوح الشبه بين « الطبيعة » وبين « الوحي » .

(٣١) من المعقول اذن امكان انشاء ديانة كاملة على اساس هذه الرمزية . وهذه هي الحال خاصة بالنسبة الى ديانة الـ « شينتو » والديانة « الكالوميتية » في اميركا الشمالية .

www.al-maktabeh.com

« رسول » (٣٢) . انها ، في العالم ، مجموعة التحديدات الكونية ـ بما في ذلك القوانين الطبيعية ـ التي تخص الانسان . وهي فينا ادراكنا نهاياتنا الاخيرة ، بكل ما تستتبعه من اجلنا .

اما بالنسبة الى النعت التالي ، « النبي الامي » ، فانه يدل على «عذرية» المتلقي ، سواء كان شاملا او بشريا ، فلا شيء يحدده من زاوية الالهام غير الله . انه كالورقة البيضاء امام « الهدوء » الالهي ، ولا احد غير الله يتم مهمة الخلق والعقل والتناسخ .

ولا تنطبق « المباركة » و« التسليم » على النبي وحسب ، وانما ينطبقان كذلك على « آله وصحبه » ،اي ، بالنسبة الى النظام الكوني الاكبر ، على السماء والارض ، او على التجليات غير الشكلية والشكلية ، وفي النظام الكوني الاصغر ، على الروح والجسد ، باعتبار النبي في الحالة الاولى « الروح »، وفي الحالة الثانية « العقل » ، او « عين القلب » . والعقل والروح يتطابقان في جوهرهما ، بمعنى ان الاول هو بمثابة شعاع من اشعة الثاني . فالعقل هو « الروح » في الانسان ، و« العقل الالهي » ليس سوى العقل الكامل .

والنعوت المنسوبة الى النبي تبيّن الفضائل الروحية التي اهمها : الفقر (وهو صفة للعبد) (٣٣) ،ثم الكرم (وهو صفة الرسول) (٣٤) ، واخيرا الصدق او الاخلاص (وهما صفتا النبي الامي) (٣٥) . و « الفقر » عبارة عن انكباب روحاني ، او هو بالاحرى مظهره السلبي والسكوني ، اي هو عدم التوسع ، وبالتالي « قهر النفس » بمعنى « اخماد نار الشهوات » (ترميد هي) . و «الكرم» من ناحيته قريب من « الشرف » . انه ابطال للانانية يستتبع « حب القريب » ، بمعنى ان يغدو التمييز الشهوي بين«انا» و« الآخر » وكأنه لم يكن موجودا . واخيرا فان « الصدق » هو صفة العقل

---

(٣٢) ليس النبي نبيا لانه يتلقى رسالة خاصة ويبلغها ، اي انه ليس محددا بهذه الظروف ، ولكن لانه يملك النبوّة ، اي التفويض النبوي . فكل رسول نبي ، لكن ليس كل نبي رسولا ، اي على وجه التقريب مثلما ان كل نسر طائر ، ولكن ليس كل طائر نسرا . ويفرض معنى « الرسالة الخاصة » نفسه، لا لمجرد ان الانسان نبي وحسب ، ولكن لانه كذلك دون ان يكون رسولا . ان محمدا « اميّ » بوصفه نبيا لا بوصفه رسولا ، كما ان ـ ولنتردد تشبيهنا ـ النسر يستطيع الطيران بوصفه طائرا لا بوصفه نسرا .

(٣٣) بمعنى ان العبد لا يملك شيئا خاصا به .

(٣٤) الحق ان الرسول « رحمة » . انه يمثل الترفع عن كل مصلحة ،ويجسد المحبة .

(٣٥) لا يمكن فصل الصدق عن عذرية الفكر ، بمعنى ان الفكر يجب ان يكون خالصا من كل اصطناع وكل فكرة مسبقة وكل تداخل شهوي .

التأملية ، وهو ، على الصعيد العقلاني ، المنطق او التجرد ، وبكلمة واحدة هو « حب الحقيقة » .

ومن الوجهة النجوية ترجع « الصلاة على النبي » الى « المرحلة المتوسطة » ، اي الى « التوسع » الذي يتلو « التطهر » ويسبق « الاتحاد ». ومن هنا مغزى هذا الحديث : « لن يلقى الله انسان لم يلق من قبل النبي » (٣٦) .

وتشبيه « الصلاة على النبي » عجلة محورها دعاء التبريك ، والنبي قبّها (الثقب الذي في وسط العجلة) ، ويؤلف آله اشعتها (قضبان الخشب او الحديد التي تمتد من مركز العجلة الى اطارها) ،واصحابه اطارها.

ويقابل دعاء التبريك ، حسب اوسع التفسيرات لهذا الابتهال ، الله ، ويقابل اسم النبي الروح (٣٧) ، والآل الكائنات التي تشارك في الله ــ عن طريق الروح ــ بشكل مباشر ، والاصحاب الكائنات التي تشارك في الله بشكل غير مباشر ، وان كان بفضل الروح على كل حال . ويمكن تعريف هذا الحدّ الاقصى بطرق مختلفة ، حسبما اذا كان التفكير في العالم الاسلامي او في البشرية كلها . في كل المخلوقات الارضية او حتى في الكون باكمله (٣٨) .

وينبغي ان تنخرط الارادة الفردية ، وهي انانية وفاسدة فيآن معا ، في الارادة الشاملة « المتراكزة » التي تتسامى بالانسي الارضي .

*

وليس النبي ، بوصفه مبدأ روحيا ، « الكلية » التي نحن اجزاء واقسام مفرّقة منها وحسب ، وانما هو ايضا « الاصل » الذي نعتبربالنسبة اليه عددا من الانحرافات (٣٩) . ومعنى ذلك ان النبي باعتباره « المقياس »،

---

(٣٦) وهذا يمثل المعنى النجوي للقول التالي في الانجيل : « لن يبلغ الاب انسان الا عن طريقي » . الا انه يجب ان ناخذ بعين الاعتبار الفرق في « النبرة » الذي يميز المنظور المسيحي من الصوفية .

(٣٧) الروح التي تضم الملائكة الاربعة الكبار . وهي على الصعيد الدنيوي ، وفي العالم الاسلامي ، النبي ومعه الخلفاء الاربعة .

(٣٨) تقابل رمزية « الصلاة على النبي » بشكل مطابق بعض المطابقة رمزية طاحونة الصلوات في ديانة « اللاما » ، وهي عبارة عن صلاة مدونة على شريط من الورق تبارك الكون عن طريق الالتفاف والدوران .

(٣٩) في هذا المعنى ينبغي ، حسب رأي القديس برنار ، ان تبدو لنا « انيتنا » وكانها « شيء محتقر » ، كما ينبغي ، حسب راي المعلم « ايكهارت » ، « مقت النفس » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ليس « الانسان الكامل » وحسب ، بل هو كذلك « الانسان القديم » . وفي هذا نوع من مزيج لرمزية مكانية واخرى زمانية ، فتحقيق « الانسان الكامل » معناه الخروج من الذات ، وعكس الارادة الخاصة في « الآخر » المطلق ، والانتشار في الحياة الشاملة ، حياة جميع الكائنات . وتحقيق« الانسان القديم » (او الاولي) معناه العودة الى الاصل الذي نحمله في ذواتنا . انه الرجوع الى الطفولة الخالدة ، والراحة في نموذجنا الاصلي ، في شكلناالاولي والمعياري ، في مادتنا ذات الشكل الالهي . والسبيل الى تحقيق «الانسان الكامل » هي ، حسب الرمزية المكانية ، الارتفاع ، الخط العمودي المتصاعد الممتد في لا نهاية السماء . والسبيل الى « الانسان القديم » هي ، حسب الرمزية الزمانية ، الماضي بمعناه شبه المطلق ، الاصل الالهي الابدي (٤٠) . وتستند « الصلاة على النبي » الى الرمزية المكانية عن طريق النعت : « رسول » ــ لكن البُعد هنا مرسوم باتجاه تنازلي ــ والى الرمزية الزمانية عن طريق النعت : « النبي الامي » ، وهو يعود بكل بدهية الى الاصل .

وعلى هذا فان « الانسان القديم » يستند بشكل اخص الى « العقل البحت » ، الى كمال « الادراك »، ويستند « الانسان الكامل » الى « الوجود » ، الى كمال « الكينونة » . لكن المركز يستند في الوقت نفسه، وعلى صعيد الرمزية المكانية عينه، الى « العقل البحت » ايضا ، بينما يمثل الوقت « الوجود » على صعيد الرمزية الزمانية ، لان الوجود يمتد الى ما لا نهاية . وفي وسعنا اقامة علاقة بين الاصل والمركز من جهة ، وبين الوقت والكلية ــ او اللاتحديد ــ من جهة ثانية . كما قد يسعنا القول بأن الاصل ، وهو لا يدرك بحد ذاته، يتحدد بالنسبة الينا في المركز ، وبأن الوقت ، وهو يخفى علينا من كل ناحية ، يتطابق بالنسبة الينا مع الكلية. وكذلك فانه يمكن القول ، انطلاقا من فكرة ان « الانسان الكامل » يمت على الاخص الى الكون الاكبر ، وان« الانسان القديم » يمت الى الكون الاصغر ، بأن العالم بكليته ينتمي الى « الوجود » ، بينما ينتمي الكون البشري الاصغر في الاصل الى « العقل »، بطريقة ما على الاقل ، لاننا لا نعدو في هذا الصدد مجال المخلوق واحتمالات الحدوث .

وعلى صعيد « الانسان الكامل » ، يمكن التمييز بين بُعدين ، «السماء» و « الارض » ، او « الطول » و « العرض » . فـ (الطول) يوحد الارض والسماء . والسماء لدى النبي هي الجانب « رسول » (اي « مبعوث » ؛اي

---

(٤٠) يوضح هذا بجلاء معنى الدين بوصفه دينا ، وكذلك ، وبشكل خاص ، معنى تقديس الاجداد .

« كاشف ») ، بينما الارض هي الجانب « عبد » . وهذان هما بُعدا المحبة : محبة الله ومحبة كل انسان في الله .

اما على صعيد « الانسان القديم » ، فلا نميّز بين بُعدين ، لان السماء والارض كانا في الاصل شيئا واحدا . ولقد رأينا آنفا ان هذا الصعيد يستند الى « النبي الامي » ، وعليه فان شعاره هو التواضع والتفقر ، اي الا نكون الا كما خلقنا الله ،والا نضيف الى ذلك شيئا .

ونلخص هذا الرأي بالعبارات التالية : ان طبيعة النبي تشتمل على كمالي الكلية (٤١) والاصل (٤٢) . ويجسّد محمد الكلية الالهية الشكل والمتناغمة (٤٣) التي نحن اجزاء منها ، والاصل الذي نمثل بازائه حالات التردي بوصفنا افرادا . واتباع النبي معناه في نظر الصوفي بسط النفس في حياة كل الكائنات و « عبادة الله » و « ذكره » مع الجميع وفي الجميع (٤٤) ، ومعناه كذلك الزام النفس بـ « ذكر الله » ، ،اي تذكّرها الروح الوحيدة والاصلية » (٤٥) . ومعناه بنتيجة التحليل الاخير ، ومن خلال الاقطاب التي هي قيد البحث ــ اي الكلية والاصل والتمام والبساطة ــ ان نحقق في آن معا « الآخر بشكله اللامتناهي » و « الذات بشكلها المطلق » .

وعلى غرار النبي ، فان الصوفي لا يريد ان « يكون الله » ولا ان يكون « غير الله » ،ولا يخرج هذا عن ان يكون له علاقة بما سبق ان قلناه ، وبالفرق بين « الفناء » و « البقاء » . فلا فناء في الله بلا محبة شاملة ، ولا بقاء فيه من غير هذا الفقر الاسمى الذي هو الخضوع للاصل . ولقد رأينا ان النبي يمثل الشمول والاولية معا ، كما ان الاسلام بمرماه البعيد هو « الموجود في كل مكان » و « الذي كان موجودا على الدوام » .

*

---

(٤١) « قال يا آدم انبئهم باسمائهم » (سورة البقرة ــ الآية ٣٣) . « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (سورة البقرة ــ الآية ٣٤) .

(٤٢) « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » (سورة التين ــ الآية ٤).

(٤٣) تعتبر هاتان الصفتان اساسيتين . ان الخلق «حسن» لانه على صورة الله . وهو يعوض عن حالات عدم التوازن ــ الضرورية بشريا تحت طائلة عدم الوجود ــ بالتوازن الكلي الذي « يحوّلها » بشكل غير مباشر الى عوامل كمال .

(٤٤) « تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن ، وان من شيء الا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ..» (سورة الاسراء ــ الآية ٤٤) .

(٤٥) « .. كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ...» (سورة البقرة ــ الآية ٢٥) .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وتتيح لنا جميع هذه الاعتبارات ان ندرك الى اي مدى تختلف النظرة الاسلامية الى النبي عن المذهب المسيحي او البوذي القائل بـ « الانسان ـ الاله » . فلا يتم التسامي بالنبي انطلاقا من الوهية ارضية ، وانما عن طريق نوع من اسطورة ميتافيزيقية : ان محمدا هو اما انسان بين الناس ، ـ لا نقول بانه «انسان عادي» ـ واما فكرة افلاطونية، او رمز كوني وروحي ، او « عقل اول » لا يمكن سبر اغواره »(٤٦)، لكنه ليس الله مجسدا على الاطلاق.

والنبي قبل كل شيء حصيلة جمع بين « الضعف » الانساني والسر الالهي . وهذا المظهر من مظاهر الجمع او التوفيق بين الاضداد هو من مميزات الاسلام ، وهو ناتج حتما عن دوره في انه « خاتم الرسالات » : واذ كان النبي « خاتم المرسلين » ، فان ذلك يستتبع ان يكون حصيلة كل ما كان قبله ، ومن هنا مظهر « تعدد المستويات » لديه ، هذا الشيء« الذي لا يمكن تسميته » و« لا يحصى » الذي يظهر كذلك في القرآن (٤٧) . والذين يرون بالاستناد الى مثال يسوع ان محمدا مفرق في بشريته حتى انه لا يصلح ان يكون مبلغا عن الله ، لا يختلفون في تفكيرهم عن اولئك الذين يرون بالاستناد الى الروحانية المباشرة في « البهاغافادجيتا » او الـ« برايانا ـ بارامیتا ـ هريدايا ـ سوترا » ان الكتاب المقدس « مفرق في الانسية » حتى انه لا يستحق شرف ان يكون كلاما الهيا .

وخصيصة الاسلام ـ المنوه بها في القرآن ـ بانه خاتم الرسالات وحصيلة عهد النبوات ، لا تظهر فقط في البساطة الخارجية لعقيدة منفتحة من الداخل على جميع الاغوار ، وانما تظهر ايضا في تلك المقدرة التي يتحلى بها الاسلام على دمج جميع الناس تقريبا في مركزه ، ومنحهم كلهم بالتساوي الايمان الذي لا يتزعزع والذي يدفع بهم الى الجهاد والنضال عند الاقتضاء ، والمقدرة على جعلهم يشاركون ، بشكل احتمالي على الاقل ولكن بفعالية ، في طبيعة النبي نصف السماوية ونصف الارضية .

---

(٤٦) يقال انه لولا محمد لما خلقت الدنيا ، فهو اذن « العقل الاول » لا بوصفه انسانا، وانما في « حقيقته » وبوصفه « نورا محمديا » . ويقال كذلك ان فضائل محمد مخلوقة وحادثة لانها فضائل انسانية ، ولكنها « مع ذلك ابدية باعتبارها صفات من يتصف بالابدية » (حسب ما جاء في « البردة » قصيدة الشيخ البوصيري) . كذلك فان اسم « الحق » يسند الى محمد ، في حين ان « الحق » من اسماء الله . وحين تذكر حقيقة محمد تذكر كما لو كانت امرا تحيط به الاسرار ، فهي اما خافية ، واما دامغة باهرة ، ولا يمكن تفسيرها الا من بعيد .

(٤٧) يعكس القرآن روح رسول الله او هو يجسدها ، وذلك حسب اقوال السيدة عائشة « احب زوجات » النبي الى قلبه .

الفصل الرابع

الطريقة

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ليس في نيتنا ان نطرق هنا موضوع التصوف بصورة خاصة وحصرية ـ لقد طرقه غيرنا بتفاوت في درجة التوفيق ـ وانما ان نعالج قضية « الطريقة » من جوانبها العامة او من جهة حقيقتها الكلية . ولذا فاننا لن نقتصر دائما على استعمال المصطلحات الخاصة بالاسلام وحده . واذا نظر الى « الطريقة » من هذه الزاوية العامة جدا بدت قبل كل شيء وكأنها تناقض بين « العقيدة » و « النهج » ، او كأنها الحقيقة الميتافيزيقية مصحوبة بالتركيز التأملي . وعلى وجه الاجمال فانه يمكن اختصار الامر في هذين العنصرين : الادراك والتركيز ، او التمييز والاتحاد . والحقيقة الميتافيزيقية بالنسبة الينا ، نحن الذين نحيا في النسبية لاننا موجودون ونفكر ، هي قبلا التمييز بين « الحقيقي » وغير الحقيقي او « الاقل حقيقة » والتركيز ، او حالة عمل الروح ـ اي الصلاة باوسع معانيها ـ هو من بعض النواحي جوابنا على الحقيقة المادية لنا . انه الكشف الذي دخل وجداننا وتمثله كياننا الى درجة معينة .

والعقيدة الميتافيزيقية هي ـ كما قلنا عدة مرات ـ بالنسبة الى الاسلام، او بصورة ادق بالنسبة الى التصوف الذي هو مخه (١) ، انه « لا حقيقة خارج « الحقيقة » الوحيدة » ، وانه ، في النطاق الذي نرانا فيه مضطرين لان نحسب حسابا لوجود العالم ووجودنا ، « يعتبر الكون تجليا لـ «الحقيقة» (٢) . وقد يقول « الفيداويون » ـ نكرر ذلك مرة اخرى ـ ان « العالم مزيف ، وان براهما حقيقي » ، ولكن « كل شيء هو « أتما » ،وكل

---

(١) اذ ليس في نيتنا ان نضفي على عقيدة دينية باعتبارها كذلك آراء حكمية لا يمكنها ابداؤها الا بشكل ضمني . وفي نظر « علم الاديان » تاتي الباطنية بعد المعتقد ، وهي بسط اصطناعي له ، او هي بالاحرى مستعارة من مصادر غريبة . لكن العنصر الحكمي ياتي في الواقع وبالتاكيد قبل الصياغة الظاهرية ، لانه هو الذي يحدد شكلها من جراء كونه منظورا ميتافيزيقيا . وليس هناك من دين بلا اساس ميتافيزيقي ، والباطنية العقدية ليست ، انطلاقا من الوحي ، سوى بسط وتوسيع لـ « ما كان قبلا » .

(٢) الكون في كمال رمزيته ، اي محمد . وهنا تعود الشهادة الثانية الى الذهن .

http://www.al-maktabeh.com

الحقائق الاخروية متضمنة في هذا الزعم الثاني ، وخلاصنا يكون بفضل هذه الحقيقة الثانية . اما حب الحقيقة الثانية فاننا « لسنا حتى موجودين » بالرغم من اننا « موجودون » في تسلسل انعكاسات احتمال الحدوث . وذلك كما لو اننا كنا ناجين سلفا لاننا غير موجودين، ولان « وجه الله وحده هو الذي يبقى » .

والتميز بين « الحقيقي » وغير الحقيقي يطابق من بعض النواحي التمييز بين « الجوهر » والاعراض . وهذه العلاقة بين « الجوهر » والاعراض تيسّر فهم طابع العالم « الافل حقيقية » ـ او « غير الحقيقي » ـ وتظهر بطلان الخطأ الذي ينسب الاطلاق الى الظواهر الخارقة ، لعين من هو اهل لادراك ذلك . وبعد فان معنى كلمة « جوهر » المتداول يدل ـ وهذا من قبيل تحصيل الحاصل ـ على ان هناك جواهر بين بين ، جواهر « حادثة » بالنسبة الى « الجوهر » البحت ، ولكنها لا تقل عن غيرها اضطلاعا بدور الجواهر بالنسبة الى اعراضها الخاصة ، وهذه الجواهر هي حسب الترتيب التصاعدي : المادة والاثير والجوهر الارواحي والجوهر المترفع عن الشكل المنتشر في الكون الاكبر ـ « الملائكي » اذا شئنا ـ ثم « الجوهر » الكامل ما وراء الكون الذي هو احد اقطاب « الوجود » ، اوالذي هو « بعدها الافقي » او مظهرها الانثوي (٣) . وخطأ اك « اسورا » المخالف لما وراء الطبيعة ، انهم يحلون الاعراض محل « الحقيقة » وينكرون «الجوهر» اذ ينعتونه بانه « غير حقيقي » او « مجرّد » (٤) .

ورؤية لا حقيقة العالم ـ او حقيقته الدنيا ، او حقيقته النسبية ـ معناها في الوقت نفسه رؤية رمزية الظواهر الخارقة . ومعرفة ان « جوهر الجواهر » هو وحده الحقيقي بصورة مطلقة ـ وانه وحده بالتالي حقيقي بمعنى الكلمة الضيق ـ معناه رؤية « الجوهر » في كل الاعراض ومن خلالها . وبفضل هذه المعرفة الاولية لـ « الحقيقة » ، يغدو العالم بصورة ميتافيزيقية « شفافا » . وحين يقال بأن « البودهيساتفا » لا ينظر

---

(٣) « الوجود » هو « المطلق النسبي » ،او هو الله بوصفه (مطلقا بصورة نسبية) ، اي بوصفه خالقا . فـ « المطلق » البحت لا يخلق . واذا شئنا ان ندخل هنا مفهومي « الجوهر » و « الاعراض » وجب التفكير في الصفات الالهية الاساسية المنبثقة عن « الموجود الاسمى » او عن « الذات » والمتبلورة في « الوجود » ، لكن تطبيق هذا الامر لن يكون اقل موافقة من عدم تطبيقه .

(٤) في اعتقادنا انه من الخطأ نسبة نظرية « التفعيلية » الحديثة الى هيراقليطس ، لان النظرية القائلة بتحكم « الاحتمال الكلي » في الكون ليست بالتأكيد حلولية مادية .

الا الى الفضاء ، وانه لا ينظر الى محتوياته ، او انه ينظر الى هذه المحتويات على انها الفضاء ، فمعنى ذلك انه لا يرى سوى « الجوهر » الذي يبدو بالنسبة الى العالم وكأنه « فراغ » ، او على العكس من ذلك ، ان العالم يبدو له وكأنه « فراغ » بالنسبة الى « الكمال » المبدئي . وهنا نجد « فراغين » ــ او « كمالين » ــ يستبعد كل منهما الآخر ، كما ان جزئي الساعة الرملية لا يمكن ان يكونا على التوالي فارغين او ممتلئين .

واذا ادركنا جيدا ان العلاقة بين الماء وقطراته تعيد الى الذهن العلاقة بين « الجوهر » والاعراض التي هي محتويات العالم ، لم يعد طابع الاعراض « الوهمي » يترك مجالا للارتياب ولا يمثل اية صعوبة . واذا كان يقال في الاسلام بان المخلوقات دليل على وجود الله ، فمعنى ذلك ان طبيعة الظواهر الخارقة هي طبيعة « الاعراض » ، وان هذه الاعراض تكشف بالتالي عن « الجوهر » النهائي . والمقارنة بالماء غير سليمة لانها لا تدخل في حسابها مفارقة « الجوهر » . لكنه ليس في وسع المادة تقديم صور اقل مطابقة للواقع لمجرد ان المفارقة تتلاشى في الانعكاسات ، في النطاق الذي يستند فيه الصعيد الذي نحن بصدده الى فكرة الحدوث والعرض .

وهناك انقطاع بين الاعراض و « الجوهر » ، بالرغم من وجود نوع من الاتصال والاستمرار خفيين جدا بين هذا وتلك ، بمعنى انه لما كان «الجوهر» وحده حقيقيا تماما ، فان الاعراض هي حتما مظاهره . لكنه يجب ان ينظر اليها في هذه الحال تبعا لعلتها ولا شيء غير ذلك ، وعليه تبقى اللامعكوسية قائمة . وبكلام آخر فان العرض يتقلص عندئذ في « الجوهر » . وبوصفه عرضا فانه الجوهر « مبرزا الى الخارج » ، وهذا ما يقابله من ناحية اخرى احد اسماء الله الحسنى « الظاهر » . وتجتمع كل الاخطاء حول العالم وحول الله اما في انكار الانقطاع (٥) الذي يقول به اصحاب

(٥) هذه الفكرة « العلمية » المسبقة المصاحبة لزيف الخيال النظري وافتقاره ــ هي التي تمنع نوعا ما امثال تيلار دو شاردان من تصور الانقطاع الحتمي بين المادة والروح ، او بين الطبيعي والخارق للطبيعة . ومن هنا كانت النظرية التطورية التي تجعل كل شيء ــ بخلاف الحقيقة ــ يبدأ من المادة . ان « الاقل » يفترض سلفا دائما « الاكثر » الاولي، حتى ان التطور الظاهر ليس سوى بسط موقت لنتيجة موجودة مسبقا . فالجنين البشري يصبح انسانا لانه سبق له ان كان كذلك ، وليس في وسع اي « تطور وارتقاء » ان يجعل من الجنين الحيواني انسانا . كذلك فان الكون باكمله لا يمكن ان ينبثق الا من حالة جنينية تحتوي بشكل احتمالي على كل ما في هذا الكون من امتداد ممكن ، وليس من شانها الا ان تكشف على صعيد الاحتمالات عن نموذج مثالي اسمى ومفارق الى ما لا نهاية .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

المذهب الطبيعي ، اي انكار المفارقة ــ في حين انه كان يجب اقامة العلم كله عليها ــ واما في عدم فهم الاتصال الميتافيزيقي و « الهابط » ، وهو اتصال لا يلغي الانقطاع بدءا من النسبي . ان « براهما ليس في العالم »، ولكن « كل شيء هو « أتما »،و « براهما » حقيقي ، والعالم زائف »و : هو (اي الناجي «موكتا») براهما » والفنوصية برمتها موجودة في هذه الاقوال ، كما هي موجودة ايضا في الشهادة اوالشهادتين ، او كما هي موجودة ايضا في الاسرار الخاصة بالمسيح (٦) . وهذا المفهوم اساسي ، فالحقيقة الميتافيزيقية بكل ما تشتمل عليه هي في جوهر العقل ذاته . وانكار الحقيقة او الحد منها معناه دائما انكار العقل او الحد منه . والاعتراف بوجود العقل معناه الاعتراف بمحتواه الملازم له وبالتالي بطبيعة الاشياء ، ولهذا قيل : « اعرف نفسك بنفسك » (غنوصية يونانية) ،وكذلك: « ان مملكة الله هي في داخل انفسكم » (الانجيل) ، وكذلك :« من عرف نفسه فقد عرف ربه » (الاسلام) .

ان الوحي عبارة عن تحويل العقل البحت الى شيء محسوس ، ولذا فهو يملك سلطان تفعيل العقل الذي تكدر ــ ولكنه لم يبطل ــ بفعل السقوط ــ وقد لا يكون هذا التكدر الا عارضا غير اساسي ، وفي هذه الحال يكون العقل مدعوا مبدئيا الى الفنوصية (٧) . واذا لم يكن في وسع الايمان البسيط ان يبلغ عن وعي ، وبشكل واضح ، الحقيقة الكاملة ، فذلك لانه هو ايضا يحد من العقل على طريقته الخاصة. انه من جهة اخرى يتحالف

---

(٦) الثالوث المقدس ، وتجسد المسيح ، وخلاص البشر على يد المسيح . انها قضية الثالوث فوق البشري والفنوصي متصورا اما باتجاه « عمودي » (سلسلة تراتب الاقانيم : الكائن الاسمى ، الموجود ، الوجود ، اي « باراماتما » ، « ايشفارا » ، « بودي »)،واما باتجاه « افقي » (« المظاهر » او « الانماط » الداخلية للجوهر : الحقيقة ، الحكمة ، الغبطة ،اي« ساتْ » ، « شيت » ، « آنندا ») .

(٧) ان القول بغنوصية مسيحية معناه القول بمسيحية تعرّف الانسان سلفا ــ باعتبارها مرتكزة الى فكرة « المسيح ــ العقل » ــ بانه عقل ، لا انه ارادة ساقطة او مجرد شهوة . واذا كانت الحقيقة الكاملة في جوهر العقل ذاته ، فان العقل يكون في نظر الفنوصية المسيحية المسيح المائل ، اي « نور العالم » . ورؤية « الجوهر » الالهي في كل شيء ،اي ان يرى في كل شيء ، هي عملية تحويل للعقل الى شيء من الاشياء ــ في بعض المجالات عملية انكسار ــ ، معناها التحقق من ان « الله قد حول نفسه الى انسان » ،من غير ان يبطل هذامعنى المعتقد الحرفي ايما ابطال .

حتما ، وبشكل متناقض ، مع نوع من العقلانية ـ تقدم الفيشنوية الظاهرة نفسها التي يقدمها الغرب ـ دون ان يكون في وسعه مع ذلك ان يفنى فيها ، الا في حال خور يدب الى الايمان نفسه (٨) . وفي جميع الاحوال فان منظورا يضفي على الاوضاع النسبية طابع الاطلاق، كما هي الحال في الظاهرية السامية ، لا يمكن ان يكون كاملا من الناحية العقلية . لكن من يقول بالظاهر يقول في الوقت نفسه بالباطن، وهذا يعني ان العبارات في المذهب الاول هي الرموز في المذهب الثاني .

وتنقل الظاهرية من الحقيقة الميتافيزيقية ـ وهي ليست سوى الحقيقة الكاملة ـ مظاهر او اجزاء ، سواء كان الامر يتعلق بالله ام بالكون ام بالانسان. فهي ترى في الانسان اول ما ترى الفرد الشهوي والاجتماعي ، ولا تفصح في الكون الا عما يعنيه هذا الفرد ،ولا ترى في الله الا ما يهم العالم والخليقة والانسان والسلام . وبالتالي ـ اننا نشدد على هذا الامر بالرغم من الوقوع في التكرار ـ فان الظاهرية لا تأخذ في اعتبارها العقل البحت الذي يتعدى النطاق الانساني ويصب في النطاق الالهي ، ولا الدورات الزمنية الكونية السابقة او اللاحقة على وجود الانسان ، ولا « الكائن الاسمى » الذي هو وراء كل نسبية ، اي وراء كل تمييزية . ويذكر مثل هذا المنظور بكوّة تضفي على السماء شكلا مربعا او مستديرا او غير ذلك ، فالرؤية منها رؤية جزئية ، ولكن ذلك لا يمنع السماء طبعا ان تملأ الفرفة نورا وحياة . وخطر « الارادية » الدينية هي انها ادنى ما تكون الى المطالبة بأن يشتمل الايمان على حد أعلى من الارادة وحد ادنى من العقل . ويؤخذ على هذا بالفعل اما انه يقلل بطبيعته ذاتها من شأن الاهلية ، واما انه ينتحل بشكل وهمي قيمة الاهلية كما ينتحل في الوقت نفسه معرفة لايمكن

---

(٨) تعتبر الديكارتية التي ربما كانت اذكى طريقة ليكون المرء بلا ذكاء ، اشد الامثلة كلاسيكية على ايمان بات مخدوعا بتلمسات العقل . انها حكمة « من اسفل » يثبت التاريخ انها مميتة . والفلسفة الحديثة برمتها ، بما في ذلك « العلم » ، تنطلق من مفهوم خاطيء للعقل . فمذهب التعلق بالحياة مثلا ينحو باتجاه يبحث فيه عن تفسير للانسان وعن نهايته في مستوى ادنى مما هو عليه ، عن تفسير ونهاية من خلال شيء ليس في وسعه ان يحدد الخلق البشري .وبصورة اكثر عمومية فان كل مذهب عقلاني ـ مباشر او غير مباشر ـ خاطيء لمجرد انه يحدد العقل في عمل العقل ، او التفكير في المنطق ، اي العلة في النتيجة .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ادراكها في الحقيقة (٩) . ومهما يكن من امر ففي الامكان القول بصدد الاديان : « كما يكون الانسان يكون الله » ، اي ان الطريقة التي ينظر بها الى الانسان تؤثر في الطريقة التي ينظر بها الى الله ، والعكس بالعكس ، حسب الاحوال .

وهناك امر يجدر ذكره في هذا المقام ، هو ان معيار الحقيقة الميتافيزيقية ، او معيار عمقها ، ليس في تعقيد العبارة او صعوبتها ، وانما هو في صفة الرمزية وفعاليتها ، مع مراعاة قدرة معينة على الفهم واسلوب معين من اساليب التفكير (١٠) . وليست الحكمة في تعقيد الكلام ، وانما هي في عمق القصد . وقد تكون العبارة لطيفة وعسيرة طبعا ، حسب الظروف ، ولكنها يمكن ايضا الا تكون كذلك .

*

ويحلو لنا اذ وصلنا الى هذا الحد من البحث ، وقبل ان نتقدم فيه شوطا ، ان نستطرد قائلين انه يشاع ان قسما كبيرا من الشباب اليوم لا يريد ان يسمع بحديث الدين او الفلسفة او اية عقيدة مهما كان شأنها ، وان لديه شعورا بان كل ذلك مشبوه وانه قد استنفد ، وان هذا الشباب لم يعد يتأثر الا بما هو « محسوس » وقابل لان « يعاش » ، اي بما هو « جديد » . والجواب على هذا التشويه الذهني هين ، وهو انه لو كان لـ

---

(٩) ان فردية بعض المذاهب النسكية الشهوية وعاطفيتها حقيقتان لا يمكن انكارهما ، مهما تكن الاحتمالات الروحية للنطاق العام . وفي هذا النوع من المذاهب النسكية لا يكون للعقل اي وظيفة فاعلة بالرغم من امكانات طبيعته العميقة . وغياب التمييز الميتافيزيقي يفضي الى غياب التركيز المنهجي ، باعتبار هذا متمما للذاك . اما بالنسبة الى الغنوصية فليس العقل طرفا ، وانما هو مركز ونقطة انطلاق لادراك يشمل كياننا برمته . وتداعي الافكار بين العقل والزهد ، وكذلك بين الجمال والخطيئة ، يناسب تماما مناخ الغرب التقليدي الذهني ، لكنه ليس ملزما ابدا للتفكيرية الحقيقية ، الامر الذي يفسر جيدا ردود فعل قاتلة ابتداء من عصور النهضة .

(١٠) ولهذا فانه من غير المعقول ـ ولنقلها عرضا ـ الادعاء بان الصين لم تفرز « مناهج ميتافيزيقية » يمكن مقارنتها بمناهج الهند او بمناهج الغرب . وذلك معناه الجهل بان « الاصفر » متميز بالرؤية لا بالسمع او بالكلام شان « الابيض » ، الامر الذي لا علاقة له مطلقا بالعقل البحت .

« المحسوس » من قيمة (١١) لما امكن ان يرتاح الى موقف خاطيء ـ الموقف الرامي الى طرح كل عقيدة ـ ولا ان يكون جديدا كل الجدة . لقد طالما كان هناك اديان وعقائد ، وهذا يثبت ان وجودها هو من طبيعة الانسان. فمنذ آلاف السنين سن رجال لا يمكننا ازدراؤهم دون ان نزدري انفسنا عقائد ونشروها وعاشوا حسب معطياتها او ماتوا في سبيلها . وليس الضرر بالتأكيد في الاباطيل المفترضة بكل عقيدة ، وانما ينحصر في ان كثيرا من الناس لم يتبعوا ـ او لا يتبعون ـ عقائد صحيحة ، او انهم على العكس من ذلك اتبعوا ـ او هم يتبعون ـ عقائد باطلة . فكم من عقول اغاظها وقلوب اقنطها كثير من النظريات المجفاء الخادعة ، وكم من خطأ لا يحصى (١٢) ، جعجاع مفسد ، ازال الثقة عن الحقيقة التي يعرب عنها هي كذلك بالكلام حتما ، والتي هي ماثلة دائما للعيان ، ولكن احدا لا يتطلع اليها . وكثيرون من الناس لا يعرفون حتى ما معنى الفكرة ، ولا ما هي قيمتها ، ولا ما هو دورها، وهم ابعد ما يكونون عن الارتياب في انه طالما كانت هناك نظريات كاملة ونهائية ، وبالتالي موافقة كل الموافقة وفعالة كل الفعالية على صعيدها ، وانه لا يوجد ما يضاف الى آراء الحكماء القدماء سوى جهدنا في فهمها . واذا كنا بشرا، فاننا لا نستطيع الاستنكاف عن التفكير . واذا كنا نفكر ، فلا بد ان نختار عقيدة . ولن يغير شيئا من الامر ملل شباب متقزز مادي ، ولا افتقار خيالهم ، ولا زهوهم الطفولي. واذا كان العلم المعاصر هو الذي خلق الظروف غير الطبيعية والموئسة التي يعاني منها الشباب ، فذلك لان هذا العلم هو نفسه غير طبيعي وموئس . ولسوف يقال لنا ولا ريب ان الانسان ليس مسؤولا عن كفرانه ، وان العلم هو الذي امات الآلهة . لكن هذا اعتراف صادر عن عجز فكري ، وليس عنوان فخر ، لان الذي يعلم ما تعنيه الآلهة لا يدع نفسه تتزعزع بالاكتشافات المادية ـ التي لا تفتأ تزحزح الرموز الحسية دون ان تلغيها (١٣) ـ بله الافتراضات الباطلة والاخطاء النفسانية . والوجود حقيقة تشبه من بعض الوجوه جسما حيا ، وهو لا يمكن ان يدع ذاته تقتصر في وعي الناس

---

(١١) حين يتحدث معاصرونا عما هو « محسوس » ، يكون الامر في اغلب الاحيان كما لو سمي الزبد « محسوسا » والماء « مجردا » . وهذا ناتج عن الخلط الكلاسيكي بين الاعراض والجوهر .

(١٢) يقول احد الشياطين في الانجيل : « انني ادعى فيلقا » .

(١٣) اننا نملك معرفة جيدة بان الفضاء هو ليل ابدي تسكنه المجرات والسدم ، ومع هذا فان القبة الزرقاء لا تنفك تمتد فوقنا وترمز الى عالم الملائكة ومملكة السعادة .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وطريقة تصرفهم على قياسات تنتهك طبيعته من غير عقاب . ونبضات « الخارج عن العقلاني » (١٤) تخترقه من كل جانب . ومن جهة اخرى فان الدين ينتمي الى هذا النظام «الخارج عن العقلاني » والذي نشعر بوجوده في كل مكان حولنا اذا لم يعمنا تحيّز عالم الرياضيات ، كما ينتمي اليه كل شكل من اشكال الحكمة (١٥) .والرغبةفي معالجة الوجود على انه حقيقة محض حسابية ومادية ، معناها تزييفه بالنسبة الينا وفي انفسنا ، ومعناها اخيرا القضاء عليه .

وتنبغي الاشارة في تسلسل افكار قريب من هذا الى الافراط فيمفهوم العقل . فهدف العقل في راينا لا يمكن ان يكون غير الحقيقة ، كما ان هدف المحبة هو الجمال او رقةالقلب .ومن الممكن بالتأكيد ان يصحب الخطأ شيء من عقل ــ لان العقل مختلط بالاحتمال وحائد عن طبيعته بفعله، ولان الخطأ ، وهو لا شيء في حد ذاته ، بحاجة الى الذهن ــ لكي ينبغي على كل حال الا يغيبعن البال ما هو العقل بذاته ، والا يعتقد ان عملا ناجما عن الخطأ يمكن ان يكون نتاجعقل سليم او حتى مميز . وينبغي على الاخص عدم الخلط بين المهارة والحيلة وبين العقل البحت والتأمل (١٦) . ان التعقل يشتمل بشكل اساسي على مظهر « صدق » ، ومن جهة اخرى فان صدق العقل الكامل لا يمكن تصوره من غيرتجرد عن المصلحة . والمعرفة تعني الرؤية ، والرؤية هي المطابقة بين الرائي والمرئي وليست عملا شهويا . ف « الايمان » ،او تقبل الحقيقة ، يجب ان يكون صادقا ، اي تأمليا ، لان قبول فكرة ــ سواء كانت صائبة او باطلة ــ بداعي ان فيها مصلحة

---

(١٤) من المألوف الحديث في كل مجال عن « اللاعقلاني » ، لكن ذلك افراط لغوي يخضع الاسمى للادنى بشكل طوعي .

(١٥) وعليه فالقضية قضية « ما هو فوق العقلاني » .

(١٦) قد لا يكون الغباء والرذيلة ، كما اشرنا في مؤلفاتنا السابقة ، الا سطحيين ،اي « عرضيين » نوعا ما ، وبالتالي يمكن شفاؤهما ، كما قد يكونان « اساسيين » نسبيا وغير قابلين للعلاج عمليا. ان نقصا اساسيا في الفضيلة لا يتمشى على كل حال مع عقل مميز مفارق ،كما ان الفضيلة الكبرى لا توجد قط في شخص غبي غباء مطبقا . (« مراحل الحكمة »، الفصل الذي يتحدث عن « استقامة الراي والتعقل »). ونضيف بان هناك من يزدرون العقل ، اما باسم « الخشوع » واما باسم « المحسوس » ، ومن يخلطون عمليا بين العقل والمكر ،الامر الذي اجاب عليه القديس بولس مقدما بقوله : « ايها الاخوة لا تكونوا صبية من زاوية الاحكام . ولان تكونوا اطفالا من زاوية المكر فلا باس . اما من جهة الاحكام فكونوا رجالا ناضجين » .

مادبة او عاطفية ، امر يختلف عن امر الايمان ، وكذلك هو قبولها ، للمعرفة ، او للاعتقاد ، بانها صحيحة .

ولسوف يقول بعضهم بأن العلم اثبت من زمن بعيد هزال الديانات الناتجة ـ على ما يبدو ـ عن عواطف الحنين المتمكنة في نفوسنا باعتبارنا مشدودين في خوف ومن غير شبع الى الارض (١٧) . ولا حاجة للاجابة على ذلك مرة اخرى في سياق كسياق هذا الكتاب ، لكنه يحلو لنا على الاقل ان نهتبل هذه الفرصة لنضيف صورة اخرى الى اللوحات السابقة . يجب تصور سماء صيفية مفعمة بالبشر ، ثم رجال بسطاء ينظرون اليها ويعكسون فيها حلمهم بالحياة الآخرة ، والتصور بعد ذلك انه من الممكن ان يقادوا الى غيهب المجرات والسدم الزمهريري الصامت صمتا ساحقا . فقد يفقد عدد كبير منهم ايمانه ، وهذا هو بالضبط ما يحدث بنتيجة العلم الحديث عند العلماء وعند ضحايا تبسيط العلوم . والامر الذي يجهله معظم الناس ـ واذا كانوا يعرفونه فلم نطالبهم بالايمان ؟ ـ هو ان هذه السماء الزرقاء ، وزرقتها وهمية لانها من قبيل الاخطاء البصرية وقد كذبتها المشاهدة بعد ارتياد الفضاء ، هي على كل حال انعكاس مطابق لـ « سماء الملائكة والمكرّمين » ، وان هذا السراب الازرق المموه بالغيم الفضي هو بالتالي ، ورغم كل شيء ، المحق الذي ستكون له الكلمة الفصل . والذهول لهذا الامر قد يعني التسليم بأن وجودنا على الارض صدفة ، واننا بالصدفة نرى السماء كما نراها . وغيهب المجرات يعكس كذلك شيئا ما بالتأكيد ، ولكن الرمزية تنتقل حينئذ من مكانها ولا تعود القضية ابدا قضية « سماء الملائكة » ، وانما تصبح بلا ريب ، وقبل كل شيء ـ وذلك لكي نبقى اوفياء للنقطة التي انطلقنا منها ـ قضية اهوال الاسرار الالهية التي يتيه فيها من يريد انتهاكها عن طريق العقل غير المعصوم ، وبلا دافع كاف ـ انه « العلم القدسي » الذي يصاعد بشكل ايجابي « ايمان الفحام » ، والذي هو في متناول العقل البحت (١٨) ، اي « التوفيق الالهي » (١٩) . وهي كذلك ، حسب الرمزية

---

(١٧) ونضيف : « اغبياء » بشكل لا شفاء منه » ، اذا صح الافتراض .

(١٨) يتيح لنا هذا « العلم القدسي » أن ندرك بدقة ان هذا « الايمان » حق ، وان « الاطفال ليسوا على خطأ حين يصلون ووجوههم الى السماء الزرقاء . ومن المؤكد ان الرحمة ايضا تسمح بادراك ذلك بشكل آخر .

(١٩) اذ لا شيء ممكن من غير توفيق الله ، وهو ما يؤكده الصوفيون . فالعقل المتلوق لا يمثل اذن لوحده ضمانا كافيا فيما يتعلق بغايتنا الاخيرة .

http://www.al-maktabeh.com

الآنية للمظاهر ، قضيـة متاهات التجلي الشامل ، متاهات « السمسارا » التي تخفي حدودهـا الى مـا لا نهاية عن تجربتنا المألوفة. واخيرا فان الفضاء السماوي يعكس كذلك الموت ، وهو ، كما سبق ان قلنا ، انعكاس خـارج طمأنينتنا الارضية في فراغ يبعث على الدوار وتشرد عن الديار لا سبيـل الى تصوره . ومن الممكـن ايضا فهم ذلك بشكل روحاني ، اذ يجب « ان نموت قبل ان نموت » . لكن مـا اردنا تسجيله هنا على الاخص ، هو الخطـأ في الاعتقاد بأن « العلم » يملك ، نظرا لمضامينه الموضوعية ، سلطانـا وحقـا في تحطيم الاوهام والاديان ، وبأن هنـاك بالتالي تجربة عليا تميت الآلهـة والمعتقدات . والحق ان عجز الانسان عن فهم الخوارق غير المتوقعة وحـل بعض التناقضات الظاهرية ، هو الذي يخنق الحقيقة ويحيل العالم عـن انسانيتـه .

واخيرا فان هناك لبسا آخر يجب توضيحه مرة واحدة واخيرة ،وهو ان كلمة « غنوصية » التي تتردد في هذا الكتاب كما في كتبنا السابقة ، تستند الى المعرفة فوق العقلانية ـ اي العقلانية البحت ـ بالحقائـق وراء الكونية . ومن ناحية ثانية فان هذه المعرفة لا تقتصر على « المذهب الغنوصي » التاريخي ، والا لوجب التسليم بأن ابن عربي او « شنكرا » كانا «غنوصيين» اسكندريين . وبالاختصار فانه لا يمكـن جعل « الغنوصية » مسؤولة عن كل تداع في الافكار او عن كل افراط لغوي . ومن المقبول انسانيا عدم الاعتقاد بالغنوصية ، لكـن من غير المقبول على الاطلاق حين تدعي المعرفة بها ، ان تصنف تحت هذه اللفظـة اشياء لا تمت بأيـة صلة ـ لا من ناحية النوع ولا من ناحيـة المستوى ـ الى الحقيقة التي نحن بصددها ، مهما تكن القيمـة التي تضفي عليها . وفي وسعنا بالتأكيد ان نستبدل بكلمة « معرفة »العربية كلمة « غنوصيـة » ، او بكلمة « جنانا » السنسكريتية ، لكـن يبدو لنا طبيعيا استخدام لفظ غربي ما دمنـا نكتب بلغـة من لغات الغرب . وهناك ايضـا كلمة « تيوصوفية » (٢٠) ، لكن هذه الكلمة تفسح في المجال لعمليات تداعي افكار اشد ضررا . اما كلمـة « Connaissance » (٢١) فانها عامة جدا ، الا ان يحدد معناهـا نعت او سياق . وكل ما رمينا الى تأكيده هو اننا نريـد استخدام كلمة « غنوصية » بشكل حصري في معناها الوضعي والشامل ،

---

(٢٠) هي نظرية اشراقية دينية مآلهـا الاتحاد بالله . (المترجم) .

(٢١) اثبتنا هذه الكلمة بحرفيتها الفرنسية خوفا من الوقوع في التباس بينها وبين كلمة « معرفة » الواقعة قبلها ، ولانهـا تعني بمعناها الوضعي في لغتهـا العلـم باي امـر مـن الامـور . (المترجـم) .

واننا لا نستطيع من جراء ذلك ان نقصرها قصرا محضا وبسيطا على التوفيقية اليونانية الشرقية التي كانت سائدة في العصور المتأخرة التي سبقت المسيح (٢٢) ، ولا ان ننسبها بالاحرى الى اية نزوة دينية زائفة او « يوغاوية » زائفة ، او حتى الى النزوة بالمعنى الحرفي للكلمة (٢٣) . واذا كان الاسلام مثلا يسمى من وجهة النظر الكاثوليكية ـ والاسلام دين غير معتقد به فيها ـ « دينا » ، لا « دينا منتحلا » ، فاننا لا نرى لم لا يميز كذلك ـ بعيدا عن كل ما يتعلق بالكثلكة وغير الكثلكة ـ بين « غنوصية » لها طوابع معينة دقيقة او تقريبية ، وبين « غنوصية منتحلة » ليس لها مثل هذه الطوابع .

*

ولكي نظهر بجلاء ان الفرق بين الاسلام والمسيحية هو فرق في المنظور الميتافيزيقي وفي الرمزية ـ اي ان الروحيتين تلتقيان ـ سنحاول ان نبين باختصار خصائص الغنوصية المسيحية انطلاقا من الفكرة الاساسية القائلة بأن المسيحية هي ان « الله جعل نفسه ما نحن عليه ليطلعنا على ما هو عليه » (القديس ايرينيه) ، وان السماء قد اصبحت ارضا لكي تصبح الارض سماء ، وان المسيح يعيد في العالم الخارجي والتاريخي ما يحدث في كل زمان في عالم النفس الداخلي . والروح تتلبس في الانسان « الانية » ، من اجل ان تصبح « الانية » روحا طاهرا . والروح ، او العقل البحت ، يتلبس « الانية » متجسدا في الذهني بشكل تفكير وحقيقة ، وتصبح « الانية » روحا ، او عقلا بحتا ، باتحادها بهذا الروح (٢٤) . وعلى هذا فان المسيحية

---

(٢٢) اذا نحن لم « نقصر » معنى الكلمة على هذه التوفيقية ، فاننا نقبل مع هذا ، بكل بدهية ، ولاسباب تاريخية ، ان يدعى « غنوصيين » حتى الهراطقة الذين جرى العرف بتسميتهم بهذا اللفظ . وخطاهم الاول هو انهم لم يفسروا الغنوصية بطريقة عقدية فنتج عن ذلك اخطاء وتعصب لا تتمشى مع منظور حكمي . ومع ذلك فان العلاقة غير المباشرة بالغنوصية الحقيقية يمكن ان تسوّغ هنا اذا لزم الامر استخدام كلمة « غنوصي » .

(٢٣) كما يفعل اكثر فاكثر منذ ان استاثر المحللون النفسانيون بكل ما هو متعلق بـ « الحياة الداخلية » خالطين بين اكثر الامور تباينا وعدم توافق على مستوى واحد وبنسبية واحدة .

(٢٤) « يتغلغل الروح في كل شيء ، حتى في اعماق الله ذاتها . فمن من الناس يعرف شؤون الانسان سوى روح الانسان التي هي فيه ؟ وكذلك فان احدا لا يعرف شؤون الله سوى روح الله . ومن جهة ثانية فليس ما تلقيناه نحن هو روح العالم ، بل الروح الآتي من الله =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

عقيدة اتحاد ، او هي عقيدة « الاتحاد » ، اكثر مما هي عقيدة « وحدة » . ف « المبدأ » يتحد بالتجلي ، لاجل ان يتحد هذا التجلي بـ « المبدأ » . ومن هنا كانت رمزية المحبة وهيمنة الطريقة « البهاكتية » . فقد غدا الله انسانا « بسبب محبته الشاسعة » (القديس ايرينيه) ، وعلى الانسان ان يتحد بالله عن طريق « المحبة » كذلك ، مهما يكن المعنى ـ ارادياً كان او انفعالياً او تعقلياً ـ الذي يسبغ على هذه اللفظة . « الله محبة » ، وهو ـ بوصفه ثالوثا ـ اتحاد، ويرغب في الاتحاد .

والآن ما هو مضمون الروح ، او بكلام آخر ما هي رسالة المسيح الحكمية ؟ لان مضاد هذه الرسالة هو كذلك ، في عالمنا الاصغر ، المحتوى الابدي للعقل البحت . وهذه الرسالة ،او هذا المضمون ، هي : احب الله بكل ملكاتك ، وتبعا لهذا الحب ،احب الآخر كما تحب نفسك ، اي : اتحد ـ لان « المحبة » معناها اساسا « الاتحاد » ـ بـ « القلب ـ العقل » ،وتبعا لهذا الاتحاد او كشرط من شروطه ، تخلّ عن كل خيلاء وعن كل شهوة ، وتبيّن « الروح » في كل مخلوق . « ان ما تقدمونه لاجل واحد من هؤلاء الضعاف فكأنما قدمتموه لاجلي » . وليس « القلب ـ العقل » ـ اي « المسيح فينا » ـ نورا وفرقانا وحسب ، ولكنه ايضا دفء وغبطة ، واذن « محبة » ، ف « النور » يصبح « دافئا » في النطاق الذي يغدو فيه « كياناً » (٢٥) .

ورسالة الروح هذه ـ او هذه الحقيقة الفطرية ـ تجسد الصليب مسبقا ، اذ ان هنا بُعدين ، احدهما « عمودي » والآخر « افقي » ، اي محبة الله ومحبة الآخرين ، او الاتحاد بالروح والاتحاد بالمحيط البشري باعتباره تجليا للروح او « جسدا صوفيا » . ومن وجهة مختلفة بعض الشيء يمثل هذان البعدان على التوالي المعرفة والمحبة ، فالمرء « يعرف » الله و« يحب » الآخرين ، او انه يحب الله اكثر حين يعرفه ، ويعرف الآخرين اكثر حين يحبهم . اما بالنسبة الى مظهر الصليب المؤلم فينبغي القول انه

= لنعرف ما منّ الله علينا به » . والذين اصابتهم اللعنة هم في نظر « دانتي » « اولئك الذين فقدوا نعمة العقل » (الجحيم ، ج٣ ،ص ١٨) ، الامر الذي يمكن ان يتعلق بانعكاس العقل الالهي على الكون الاصغر والبشر ، كما يمكن ان يتعلق بهذا العقل نفسه.

(٢٥) ولهذا فان « محبة » الصوفيين لا تفترض مسبقا ابدا طريقة « البهاكتي » ، كما ان استخدام هذه اللفظة من قبل « الفيداويين الشيفيين » لا يستتبع منظور الـ « فيشنافا » الثنائي .

حقيقي تماما ، من وجهة نظر الغنوصية اكثر مما هو من وجهة اي امر آخر ، وفي داخل انفسنا كما بين الناس ، وان « النور قد التمع في الظلمات ، لكن الظلمات لم تفهم قصده » (٢٦) .

وتتجلى المسيحية برمتها في معتقد التثليث ، ويمثل هذا المعتقد اساسا نظرة اتحاد . انه يواجه الاتحاد مسبقا بالالوهية ، فالله يمثل سلفا بطبيعته نفسها العلاقات بينه وبين العالم ،وهي علاقات لا تغدو « خارجية »على كل حال الا بشكل وهمي .

وكما سبق ان لاحظنا فان الدين المسيحي يشدد على المحتوى « الخوارقي » للايمان اكثر مما يشدد على صفة هذا الايمان الجوهرية المحلية . ونحن نقول : «اكثر مما » ونتحدث عن « التشديد » ، لكي نشير الى ان القضية ليست هناقضية تعريف غير مشروط . فالثالوث لا يخضع لنظام خوارقي ، ولكنه على كل حال نتيجة لظاهرة المسيح الخارقة. وفي النطاق الذي يكون فيه غرض الايمان « مبدئيا » ، نراه يتطابق مع طبيعة الايمان « العقلية » او التأملية (٢٧) ، وفي النطاق الذي يكون فيه محتوى الايمان « خوارقيا » ، يغدو الايمان « اراديا » . فالمسيحية هي بشكل اجمالي طريقة « وجودية » (٢٨) ـ « معقلنة » في الغنوصية ـ بينما الاسلام على العكس من ذلك طريقة « عقلية محولة الى خارقة » ، الامر الذي يعني انه عقلي بشكل مسبق ، وبطريقة غير مباشرة او مباشرة حسبما تكون القضية قضية « شريعة » او قضية « حقيقة » . فالمسلم المتسلح في قوة

---

(٢٦) يظهر البعد الغنوصي ـ ونستخدم هذه الكلمة دائما بمعناها الوضعي غير الزمني ـ بشكل اوضح ما يمكن ان يكون في هذا المقطع من الانجيل المنقول عن القديس توما والمكتشف حديثا : بعد ان تحدث المسيح الى الحواريين خرج مع القديس توما وقال له ثلاث كلمات او ثلاث عبارات . واذ عاد القديس توما وحده عاجله التلامذة الآخرون بالاسئلة فقال لهم بانه لو عهد اليهم بكلمة واحدة لرجموه ولاندلعت عندئذ نار من الحجارة لتقضي عليهم.

(٢٧) هذا ما يعبر عنه بان النفس تكون منذ ولادتها « مسيحية » ـ او « مسلمة » حسب الاديان ـ وان الناس هم الذين يضلونها عند اللزوم عن ايمانها الفطري ، او على العكس من ذلك « يثبتونها »فيه. ولا بد من التفكير هنا بـ « التذكر » الافلاطوني .

(٢٨) مؤسسة على العنصر « سات » (الوجود) الذي يقول به « الفيداويون » لا على العنصر « شيت » (الادراك) بشكل مباشر ، رغم ان « العقل الاول » يعود جوهريا الى العنصر الثاني، الامر الذي يفسح في المجال لبعد غنوصي . ان العقل البحت يغدو ظاهرة خارقة لكي تصبح الخارقة عقلا بحتا .

http://www.al-maktabeh.com

بقناعته الوحدوية ـ التي يتطابق فيها اليقين تطابقا عميقا مع جوهر العقل ذاته، وبالتالي مع « الواجب الوجود » (٢٩) ـ يرى مختارا في الخوارق اغراءات « شركية » ، بينما يستشعر المسيحي المشدود الى واقع المسيح والمعجزات الناتجة عنه بشكل اساسي حذرا فطريا تجاه العقل ـ الذي يقصره مختارا على « الحكمة حسب الشهوة » بمقابل المحبة البوليسية ـ وتجاه ما يعتقد انه مزاعم « الفكر الانساني » .

والآن اذا كانت المسيحية تعمل بـ « محبة الله » ـ بمقابل الحب الالهي للانسان ، على اعتبار ان الله نفسه « محبة » ـ من وجهة « التحقيق » او « الطريقة » ، فان الاسلام يعمل متوسلا « الصدق في الايمان التوحيدي » كما راينا قبلا . ونعلم ان هذا الايمان ينبغي ان يستتبع كل العواقب الناتجة منطقيا عن محتواه الذي هو « الوحدة » او « الواجب الوجود » . فهناك اولا الايمان وهو قبول « الوحدة » عن طريق العقل ، ثم هناك ـ ما دمنا نعيش افراديا وجماعيا ـ الاسلام وهو خضوع الارادة لـ « الوحدة » او لفكرة « الوحدة » . والعنصر الثاني يستند الى « الوحدة » باعتبارها عملية تركيبية على صعيد المتعدد . وهناك اخيرا الاحسان الذي ينشر او يعمق العنصرين السابقين حتى في نتائجهما النهائية . فالايمان يغدو تحت سلطانه « تحقيقا » او « يقينا نحياه » ـ اذ تصبح « المعرفة » (وجودا) ـ بينما يشتمل الاسلام جميع صعدان طبيعتنا بدلا من ان يتحدد في عدد معين من المواقف المنصوص عليها . وليس الايمان والاستسلام بشكل مسبق سوى موقفين رمزيين ، لكنهما فعالان في كل حال على صعيدهما . وبفضل الاحسان يغدو الايمان غنوصية او « مساهمة » في العقل الالهي ، والاسلام « فناء » في « الذات الالهية » . واذ كانت المساهمة في الالهي سرا ، فليس من حق احد ان يدعي انه مؤمن ، لكن في امكانه تماما ان يقول بانه مسلم . ان الايمان سر بين العبد وخالقه، كما ان الاحسان الذي يحدد مقام الايمان او سره هو الحقيقة التي تفوق الوصف . وفي الايمان التوحيدي ـ ذي النتائج الكلية ـ كما في محبة الله الكاملة ، ينبغي تجنب التعددية المفرقة والمميتة في كل ما ليس موجودا لانه « غير الله » . انه يجب تجنب الخطيئة لانها تنطوي عمليا على حب «كلي» للخليقة او للمخلوق ، اي غير موجه الى «الله ـ المحبة » ومبدد في سبيل ما هو ادنى من شخصيتنا الخالدة . وفي هذا معيار يبيّن بوضوح معنى الاديان والحكم ، الا وهو « التركز » تبعا للحقيقة

---

(٢٩) لا حاجة الى القول بان هذا التعريف ينطبق على كل غنوصية .

وللعودة الى اكتشاف كل ما كنا نحبه في هذه الدنيا ، فيما وراء الموت وفيما وراء عالم الموت هذا . لكن هذا كله مخفي عنا في نقطة هندسية تبدو لنا للوهلة الاولى وكأنها افقار تام ، نقطة هي افقار من وجهة نسبية ما ، وبازاء عالم الغنى الخداع الذي نحيا فيه ، العالم المتجزيء تجزؤا عقيما الى الف وجه او الف انعكاس . ان العالم حركة تحمل في طياتها مبدأ تلاشيها ، وهو امتداد تظهر في جميع نواحيه سمات ضيقة، وقد تاهت فيه « الحياة » وتاه « الفكر » ، لا بفعل صدفة لا سبيل الى تصورها ، وانما لان هذا اللقاء بين « الوجود » الذي لا حياة فيه و« الادراك » الحي عبارة عن امكان ، اي عن شيء لا يمكن ان لا يكون ، شيء تطرحه لا نهائية « الواجب الوجود » ذاتها .

*

وهنا لا بد من بعض الكلام على افضلية التأمل . فالاسلام كما هو معلوم يحدد هذا الدور الاسمى للانسان في الحديث عن الاحسان الذي يأمر بـ « عبادة الله كما لو انك كنت تراه »، على اعتبار انه « يراك وان كنت لا تراه ». والمسيحية من ناحيتها تنص اولا على محبة الله محبة تامة ثم على محبة الآخرين . ولا يمكن ان يكون الحب الثاني كاملا ـ يجب التشديد على هذا الامر لمصلحة الحب الاول ـ لان حبنا لانفسنا ليس كاملا . ان الانسان ـ سواء في ذلك « الانية » و« الآخر » ـ ليس الله (٣٠) . ومهما يكن من امر فانه ينتج عن جميع التعريفات التقليدية لدور الانسان الاسمى ، ان القادر على التأمل لا يملك اي حق في اهماله ، بل هو على العكس من ذلك « مدعو » الى ان يقف نفسه عليه ، اي ان لا يخطيء في حق الله ولا في حق الاخرين ـ وهذا اقل ما يقال ـ محتذيا مثال مريم لامثال مارتا كما جاءا في الانجيل ، وذلك لان التأمل ينطوي على العمل لا العكس . واذا كان من الممكن ان يتعارض العمل مع التأمل على صعيد الواقع ، فانه مع ذلك لا يتعارض معه على صعيد المبدأ ، كما انه ليس مأمورا به اذا لم تدع الحاجة وخارجا عن الفروض . ولا ينبغي لنا في حالة الخشوع ان نضع من قدر اشياء تتجاوز طاقاتنا ، لاننا اذا فعلنا ، اضفنا قيمة احساسنا ومعناه كاملين . ان تحويل الروحانية الى نفعية « حقيرة » ـ اي الى مادية مقنعة ـ اهانة بحق الله ، لان ذلك يبدو كالقول بان الله لا يستأهل ان نهتم به كثيرا

---

(٣٠) ان الحديث المشار اليه لا يغفل الاحسان الانساني ، لانه ، قبل ان يعرف الاحسان ، يحدد الاسلام الذي ينص فيما ينص على « دفع اموال الزكاة » .

http://www.al-maktabeh.com

بشكل حصري ، من ناحية، ولاننا نكون بذلك قد هبطنا بالهبة الالهية التي هي العقل الى مصاف الاشياء النافلة ، من ناحية ثانية .

وعلاوة على ذلك ، وعلى نطاق أوسع ، يجدر الفهم بأن « وجهة النظر الميتافيزيقية » مرادفة لـ « الباطنية » : فليس ما وراء الوجود « خارجيا » في اية صيغة من الصيغ الروحية ، وعليه فمن المستحيل النظر الى شيء من الاشياء بشكل ميتافيزيقي ومن الخارج في آن معا . وبعد ، فان اولئك الذين يدعون المبدأ فوق العقلي الذي تنبثق بحسبه كل صلاحية ممكنة انبثاقا طرديا عن مساهمة عملية ، لا يتورعون عن ان يشترعوا « عقليا » وعن طريق « معرفة تامة بالوقائع » (٣١) صيغا روحية لا يساهمون فيها بأي شكل .

ومن الممكن ان يكون العقل روحا لطريقة ، شرط ان تصحب ذلك ذهنية تأملية وفكر شهوي في اساسه . وليس في وسع مذهب ظاهري بكل ما في الكلمة من معنى ان يؤلف طريقة ، لكنه يستطيع ، كما هي الحال في الاسلام ، ان يهيء لها عن طريق منظوره الاساسي وبنيته وجوه . وينحصر العقل في الاسلام من وجهة النظر الشرعية الضيقة في المسؤولية. فكل انسان مسؤول هو ، من هذه الزاوية ، عاقل ، اي ان الانسان المسؤول يحدده العقل لا حرية الارادة وحدها (٣٢) .

*

رأينا في بداية هذا الكتاب ان الاسلام مؤسس على طبيعة الاشياء بمعنى انه يرى شرط السلام في مشاكلتنا لله ، اي في الطابع الكلي للعقل البشري ، ثم في حرية الارادة ،واخيرا في موهبة النطق ، شرط ان تحمل هذه الملكات على التوالي ــ بفضل تدخل آلهي « موضوعي » ــ اليقين والتوازن المعنوي والصلاة الموحدة . ورأينا كذلك ان هذه الانماط الثلاثة لمشاكلة الله ومضامينها ممثلة في الدين الاسلامي ــ بشكل اجمالي ــ بمثلث الايمان والاسلام والاحسان . ومن جهة اخرى فان الكلام على مشاكلة لله معناه

---

(٣١) عن طريق الادعاء مثلا بان « الواجب الوجود » في نظر « الفيداويين » اوالصوفيين ليس سوى مطلق « طبيعي » (؟) ، « بلا حياة » ، وانه بالتالي « خداع » الخ ..

(٣٢) « وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير » (سورة الملك ــ الاية ١٠) . كذلك يظهر التقدير الاسلامي للعقل في هذا الحديث : « قال سيدنا عيسى : لم يكن صعباعلي ان احيي الموتى ، ولكنه كان مستحيلا علي ان اشفي البلهاء » .

الرجـوع الى خصـائص الطبيعـة الالهيـة . فالله في الواقع « نور » (٣٣) و« حياة » و « ارادة » و « كلام » (او كلمة) . وهذه الكلمة هـي التـي ابدعت الخلق (كلمة « كن ») (٣٤) . لكـن ما هو قدرة خالقة بالنسبة الى الله ، يغدو عند الانسان قدرة محوّلة ومؤلهة . واذا كانت الكلمة الالهيـة خالقة ، فـان الكلمة البشرية التي هي بمقابلها ـ اي ذكر الله ـ تعيـد الانسان الى الله . ان كلمة الله تخلق اولا ثم هي توحي ، وكلمة الانسـان تنقل اولا ثم هي تحوّل . انهـا تنقل الحقيقة ثم هي توجهها الى الله ، تحول الانسان وتؤلهه . ويقابل الوحي الالهي النقل البشري ، ويقابل الخلق التأليه. وليس من دور للكلمة لدى الانسان سوى نقل الحقيقة والتأليه ، فهي امـا حديث صادق واما صلاة (٣٥) .

ويطيب لنا ان نوجز هذه العقيدة برمتها في بضع كلمات : انه لكي يفهم معنى القرآن باعتباره كتابا منزلا ، ينبغي معرفة انه المثال غير المخلوق لموهبة النطق ، وانه « كلام الله » الخالد ، وان الانسان والله يلتقيان في الحديث الموحى به ، في « العقل الاول » الذي اضطلع بالصيغة المتنوعة للكلام البشري، لكـي يجد الانسان من خلال هذا الكلام ،«كلام الله» المنجي وغير المتنوع . وهذا جميعـا يفسر سعة سلطان الكلام الالهي في ادخال الراحة على النفوس، وقدرتـه على حمل قدرة الهية وابطال طائفة من الخطايا (٣٦).

---

(٣٣) انه « الادراك » غير المحدود ، الخالي من كل عملية تحويل الى اشياء .

(٣٤) ومنها كلمة «كون» اي العالم او « ما هو موجود وكائن » . وهناك « الكون الكبير » (مقابل كلمـة « macrocosme » الفرنسية) و « الكون الصغير » (مقابل كلمـة « microcosme » الفرنسيـة) .

(٣٥) « ليكن حديثك : هذا موجود، هذا موجود . هذا ليس موجودا ،هذا ليس موجودا. اما ما يقال اكثر من ذلك فمصدره « الشر » (انجيل متى ، ٥،٣٧) . ويمكن تقريب ذلـك من « الاخلاص » الذي هو لب الاحسان بالذات ، حسب هذا التعريف المتداول :« الاحسان ان تعبدالله كما لوانك كنت تراه ، لانك وان لم تكن تراه ، فهو مع ذلك يراك » . ان قـول الصدق هو الرمز لاستقامة القصد التي هي كل شيء في الاسلام ، اذ يقول في الفاتحـة « اهدنا الصراط المستقيم » .

(٣٦) « فتلقى آدم من ربه كلمات » (سورة البقرة ـ الآية ٣٧) . وتمثل « الكلمـة » في بعض الشرائع التمثيلية « المعرفة » التي تملكهـا « الذات » عن نفسها . « لان الاب اعظم مني » (انجيل يوحنا ، ١٤ ، ٢٨) : ان « الذات » يحد نفسهـا اعظم من قطب «الادراك» بالرغم من ان هذا القطب هو في الحقيقة «الذات» بطبيعتها الجوهريـة .و « الذات » =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والاساس الثاني للطريقة ، كما قلنا في بداية هذا الفصل ، هو التركيز التأملي أو العملي ، او الصلاة بجميع اشكالها ودرجاتها . وسند هذا التركيز ـ او الصلاة الجوهرية المطهرة ـ هو في الاسلام « الذكر » (٣٧) الذي يمتد من تلاوة القرآن تلاوة تامة الى النفثة الصوفية الرامزة الى « الهاء » آخر حرف في اسم الله ، او اول حرف في كلمة « هو » . وكل ما يمكن قوله عن اسم الله ـ من مثل« كل شيء في الدنيا باطل ما عدا ذكر الله » او « لا شيء يبعد عن غضب الله مثل هذا الذكر » ـ كل ذلك يمكن قوله كذلك من القلب ومن العقل (٣٨)، وامتدادا ، من التعقل الميتافيزيقي والتركيز التأملي . اننا نتحدث عن طريق القلب بـ « الوجود » البحت ، وعن طريق العقل بـ « الحقيقة » الكلية ، وكلاهما يلتقيان في « الواجب الوجود »(٣٩).

ويبدو التركيز في الاسلام وكأنه « الاخلاص » في الصلاة ، فالصلاة ليست مقبولة تماما الا اذا اخلص في ادائها . وهذا الاخلاص ـ بل هذا التركيز في الواقع ـ هو الذي « يفتح » الذكر ، اي الذي يتيح له ان يكون بسيطا في الوقت الذي يكون له وقع عظيم (٤٠) . ويجيب الدين على الاعتراض بان صلاة تفوية قصيرة امر هين وظاهري ، وانها لا يمكن ان تمحو الف خطيئة او ان يكون لها قيمة الف حسنة ، يجيب بان كل مزيتها كامنة من الناحية البشرية في النية التي تعقد عليها الصلاة اولا ـ لا يمكن اداء الصلاة من غير هذه النية ـ ثم في خشوعنا ، اي في « حضورنا » بمقابل حضور الله . ولكن مااضأل هذه المزية بازاء الرحمة التي تقابلها .

=من جهة ثانية تملك كذلك مظهرا من مظاهر « الادراك » تجاه « الموجود الاسمى » ، بمعنى انها تبلور فيه الاحتمالات بشكل مميز ازاء صورها الخارجية . لكن « الموجود الاسمى » لا يخرج عن كونه « الذات » السامية التي تعتبر « معرفتها » اللانهائية غير متنوعة بسبب لا نهائيتها نفسها .

(٣٧) « من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، ومن ذكرني في حضرة ذكرته في حضرة خير منها » (حديث قدسي) . تعتبر الجنة الحضرة التي هي « خير » منها . وفي حديث قدسي آخر : « انـي جالس مع من يذكرني » .

(٣٨) « ان السماء والارض لا تتسعان لي ، ولكن قلب عبدي المؤمن يسعني » (حديث قدسي) .

(٣٩) قال الجامي « ايها الانسان السعيد ، يا من اضاء قلبه الذكر الذي افاء بظله على النفس الشهوية فاماتها ،وعلى فكرة الشرك فطردها ، لقد استحال الذاكر ذكرا والذكر مذكورا».

(٤٠) نجد « حضور » الله في مقابل « استحضار » العبد .

ان « ذكر الله » هو في الوقت ذاته نسيان النفس . وعلى العكس من ذلك فان « الانيّة » هي نوع من تبلور نسيان الله . ويبدو الدماغ عضو هذا النسيان (٤١) ، فهو يشبه اسفنجة مليئة بصور من عالم التشتت والوطأة الذي نحن فيه ، وكذلك بميول « الانيّة » المشتتة والمحجرة في الوقت نفسه. اما القلب فهو ذكر الله الكامن المختبىء في عمق اعماق «انا» نا . والصلاة معناها حلول القلب ، وقد طفا على السطح ، محل الدماغ الذي بات غافيا اغفاء مقدسا يوحد ويخفف ، والذي يعتبر السلام اكثر آثاره في النفس بساطة . « انام ويبقى قلبي مستيقظا » (٤٢) .

واذا كان ابن عربي والآخرون يطلبون من الانسان ــ وفاقا للقرآن والسنّة ــ ان « يدخل في ذاته جلال الله » قبل بدء الذكر وفي اثنائه ، فليس ذلك مجرد موقف احترام واجلال له جذوره في الخيال والعاطفة ، وانما هو توافق كياننا برمته مع « المحرك الساكن » ،اي انه بالاجمال عودة الى مثالنا الاصلي المعياري ، الى الجوهر الآدمي الصافي « المخلوق على صورة الله ». وهذا الامر يتعلق بعد مباشرة بالمنصب الذي تظهر اهميته بجلاء في الوظائف الاسقفية والملكية ، فالكاهن والملك يمثلان امام « الذات » الالهية فوق عامة الشعب ، وهما في الوقت نفسه « بعض من الله » اذا جاز التعبير . ويطابق منصب الذاكر من بعض النواحي « الصورة » التي تكوّنها الاالوهية بصدده ، او بكلام آخر فان هذا المنصب ــ هذا « الصمت المقدس » او هذا « اللاعمل » ــ هو صورة « المبدأ » الالهي ذاتها . وتقدم البوذية عن هذا الامر مثالا محسوسا بشكل خاص . فصورة بوذا التقديسية هي « شكل الهي » و « كمال بشري » في الوقت نفسه ، وهي تمثل الاتصال بين الارضي والسماوي . لكن ذلك كله لا يخص سوى الصلاة التأملية وحدها ،اي تلك التي نحن بصددها بالضبط ، ما دام الامر متعلقا بالذكر الذي يقيمه الصوفيون .

واسم الله الذي هو لبّ كل الصيغ القرآنية الممكنة مؤلف من مقطعين تصل بينهما اللام المشدّدة . وتشبه هذه اللام الموت الجسدي الذي يسبق الحياة الآخرة والنشور ، او الموت الروحي الذي يفتتح الاشراق والقدسية ،

---

(٤١) يعتبر الانسان الهابط من الجنة « نسيانا » بحسب تعريفه ، وبالتالي تكون الطريقة « ذكرا » . وهناك مثل عربي سائر مبني على تجانس الاحرف في كلمة « نسي » وكلمة « انسان » يقول : « اول ناسٍ (من النسيان) كان اول الناس » .

(٤٢) قال النبي : « احفظ الله في قلبك يحفظك » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وفي الامكان مدّ هذا التشبيه الى الكون باتجاه بشري او زمني ، فهناك دائما نوع من الفناء(٤٣) بين درجتين من درجات الحقيقة ، سواء قوبلنا من زاوية اتصالهما او من زاوية تتابعهما عند الاقتضاء . وهذا ما تعبّر عنه كلمة « الا » في الشهادة (٤٤) . ويرجع المقطع الاول من الاسم القدسي، حسب تفسير لا بد منه ، الى العالم والحياة بوصفهما تجليين الهيين ، والمقطع الثاني الى الله والحياة الآخرة او الى الخلود . فبينما يبدأ الاسم الاعظم بنوع من فجوة بين السكوت والنطق (عندنا حرف الهمزة) ، وكأنما الامر امر خلق بعد عدم ، نراه ينتهي بالنفخة غير المحددة التي تصب رمزيا في « اللانهائي » ـ يعني ان« الهاء » الاخيرة تشير الى « اللاثنائية » فوق البشرية (٤٥) ـ وهذا يدل على انعدام المقابلة بين العدم الاولي للاشياء وبين « اللاكائن » المفارق . فاسم الله اذن يحيط بكل ما هو « كائن » (٤٦) من « الواجب الوجود » حتى ادنى حبة من التراب ، بينما يدل « الاسم الاعظم » (هو) الذي « يجسّد » الهاء الاخيرة ، على « الواجب الوجود » بوصفه كذلك ، وفي مفارقته التي تجل عن الوصف وسره الذي لا يمكن هتكه .

وهناك حتما في اسماء الله الحسنى نفسها ضمان بالفعالية . وفي المذهب الآميداوي (٤٧) يتأتى اليقين المريح للنفس الناتج عن ترتيل التعازيم والرقى من « النذر الاصلي » الذي نذره آميدا . ويقود ذلك الى القول بأن هذا اليقين يتأتى ،في الحقيقة ، في كل ممارسة مماثلة لاشكال دينية اخرى ، من المعنى الذي ينطوي عليه « المانترا » او الاسم الالهي . وعليه فانه اذا كانت « الشهادة » تحتوي على الرحمة ذاتها التي ينطوي عليها « النذر

---

(٤٣) تنطوي الصلاة الاسلامية المفروضة على مراحل من الانخفاض والارتفاع ، او بصورة ادق من الركوع والانتصاب ، ثم من السجود والاستراحة . وترجع مرحلتا الركوع والقيام الى الموت او « الفناء » ، بينما تعود مرحلتا السجود والقعود الى النشور او الخلود ، اي. « الدوام » .ويتم الانتقال من مرحلة الى اخرى عن طريق التكبير (الله اكبر) .

(٤٤) انه « الباب الضيق » المذكور في الانجيل .

(٤٥) هذا ما تشير اليه عبارة « الله لا هو ولا غيره » . وتنطبق هذه العبارة كذلك بشكل مغاير على صفات الله .

(٤٦) وتعرف الالوهية في الواقع بانها « جملة حقائق الوجود » .

(٤٧) نستخدم هذه اللفظة المشتقة من اللغة اليابانية لانها تدل في عرف الغرب على بوذية تعزيمية كانت صينية قبل ان تصبح يابانية ، وهندية قبل ان تغدو صينية . لكن هذا لا يمنع انها عرفت ازدهارها العجيب اول ما عرفته في اليابان .

الاصلي » (٤٨) ، فذلك بفضل محتواها نفسه ، اي لانها الصيغة المثلى للحقيقة ، ولان الحقيقة بطبيعتها مخلصة . ولان نتقمص الحقيقة ونذيبها في كياننا ونحول كياننا فيها ، فمعنى ذلك ان ننجو من سلطان الخطأ والمكر . ومن جهة اخرى فان « الشهادة » ليست سوى اظهار عقدي لاسم الله . انها تقابل تمام المقابلة في التوراة الـ « اهيه آشر اهيه » الصادر عن شوك النار . والله يعلن بمثل هذه الصيغ عن « انه موجود » ، اي عما يعني اسمه . ولذا كانت مثل هذه الصيغ ـ مثل هذه الـ « المانترا » ـ عددا من اسماء الله (٤٩).

وقد قلنا آنفا ان معنى اسم الله » انه « لا اله الا الله »، اي ان التجلي الكوني خلب وان « المبدأ » ما وراء الكوني هو وحده الحقيقي . ولمزيد من الايضاح ينبغي ان نكرر هنا « حقيقة » لامسناها في الفصل الذي تحدثنا فيه عن القرآن ، الا وهي : لما كان العالم من وجهة نظر التجلي ـ وجهة نظرنا بوصفنا موجودين ـ يملك بما لا يدحض واقعا ما ، فانه ينبغي ان تكون الحقيقة التي تخصه بشكل ايجابي متضمنة هي الاخرى في « الشهادة » الاولى . بيد ان هذه الحقيقة متضمنة في « الشهادة » الثانية ـ وان محمدا رسول الله ـ المنبثقة من كلمة « الا » في « الشهادة » الاولى ، والتي تعني ان للتجلي حقيقة نسبية تعكس « المبدأ » . وتقيم الشهادة في وجه النفي التام للاشياء الزائلة ـ « الاعراض » اذا شئنا ـ اثباتا نسبيا هو اثبات التجلي بوصفه انعكاسا الهيا ، او بكلام آخر ، اثبات العالم باعتباره تجليا الهيا . و « محمد » هو العالم من زاوية الكمال ، و« رسول » يبيّن علاقة العلة بالمعلول ويربط بذلك العالم بالله . وحين يرتفع العقل الى مستوى « الحقيقة » المطلقة ، تغدو الحقيقة النسبية وكأنها ذابت في الحقيقة الكلية . انها تصبح عندئذ وكأنها متقلصة ، على صعيد الرموز الكلامية ، في هذا « الشرط » الميتافيزيقي المتمثل في كلمة « الا » . واذ لم يكن من وجود خارج وجود الله ، فان العالم ينبغي ان يكون هو ايضا متضمنا «فيه» ، ولا يمكن ان يكون « غيره » . من اجل ذلك كان التجلي « هو المبدأ » باعتبار ان هذا المبدأ هو « الظاهر » ،بينما « المبدأ » بوصفه كذلك هو « الباطن » . وهكذا فان اسم الله يحتوي كل ما هو كائن،

---

(٤٨) يمكننا ان نقول مثل قولنا اعلاه بحق اسماء يسوع ومريم والصلوات التقويمة المشتملة عليها .

(٤٩) الواقع ان « الشهادة » تعتبر كاحد « الاسماء الحسنى » .

http://www.al-maktabeh.com

ويتجاوز كل ما هو كائن (٥٠) .

http://www.al-maktabeh.com

ولاجل تحديد مكانة « البسملة » في هذه المجموعة من العلاقات والروابط نضيف ما يلي : كما ان « الشهادة » الثانية تنبثق من «الشهادة» الاولى ـ من كلمة « الا » التي هي « برزخ » انطولوجي ومحور العالم في آن معا ـ كذلك فان « البسملة » تنبثق من « اللام » المشدّدة وسط اسم الله (٥١) . لكن بينما تشير « الشهادة » الثانية الى حركة تصاعدية محررة ، تدل « البسملة » على هبوط خلاّق كاشف او رحيم . انها تبدا فعلا بالله (باسم الله)وتنتهي بـ « رحيم » ، بينما تبدأ « الشهادة » الثانية بـ « محمد » وتنتهي بالله (رسول الله) . وكأن « الشهادة » الاولى ـ الى جانب الثانية التي تحملها في طياتها ـ هي محتوى « البسملة » او بلاغها . لكنها ايضا مبداها ،لان الاسم الاعظم « يعني » الشهادة بمجرد النظر اليه بطريقة تمييزية او خطابية . وفي هذه الحال يمكن القول بأن « البسملة » تنبثق من « الاّ » الالهية . وتتميز « البسملة » من « الشهادة » بأنها تسجل « مخرجا » يبيّنه القول « باسم الله » ، بينما « الشهادة » هي اما « محتوى » الهي ، واما « بلاغ » . هي اما الشمس ، واما صورة الشمس ، ولكنها ليست الشعاع ، بالرغم من امكان تصورها

---

(٥٠) « ظللت امارس ذلك الى ان تكشف لي ان الله قد قال عن نفسه « هو الاول والآخر والظاهر والباطن» (سورة الحديد ـ الآية ٣) ودافعت هذا القول بالاستمرار في الممارسة ، لكنني كنت كلما جهدت في المدافعة ، ساورني بلا هوادة . واجبت اخيرا انني افهم ان يكون الله الاول والآخر والباطن ، اما ان يكون كذلك الظاهر ، فهذا ما لا افهمه ، لانني لا ارى في الظاهر سوى الكون . وجاءني الرد : « لو شاء الله انيعنيبكلمة «الظاهر» شيئا غير الوجود المرئي ، لما كان هذا الوجود ظاهرا بل باطنا . لكني اقول لك « هو الظاهر » .وهنااادركت على الفور حقيقة الا وجود خارج الله وان العالم ليس شيئا خارجه .. » (رسائل الشيخ مولاي العربي الدرقاوي) .

(٥١) مثل لكلمات « البسملة » الاربع (باسم الله الرحمن الرحيم) باربعة انهر منانهار الجنة منبجسة من تحت العرش الذي هو الروح . وتقابل اللام في الاسم القدسي «الا» في الشهادة « العرش » ، بمعنى ان الاولى تفتتح المقطع « لاه » والثانية كلمة « الله »،اي « ابعاد المفارقة » . ونقدم هذه الايضاحات ـ الناتجة عن طبيعة الاشياء ـ لنظهر ، ربطا بالشعائر التعزيمية والمذاهب الحكمية ، كيف ان النصوص او الرموز الاساسية تحمل الرسالة الالهية برمتها ، وذلك ، على وجه التقريب ، كما يبدو الفضاء كله متركبا من خلال قطعة من البلور .

كذلك ، من وجهة نظر اخرى ، وكأنهـا « سلم » يصل بين « العدم »الكوني و« الحقيقة » الخالصـة .

وفي الحديث التالي : « ان الذي يتضرع الى الله حتى تفيض عيناه من الدمع من الخشية ويصيب دمعه الارض، لا يعذبه الله يـوم الحساب »، لا يقتصر الامر على اثر الدموع ولا على « البهاكتي » وانما هـو قبل كل شيء عملية « تسييل » لتحجّرنا فيما بعد الفردوس ، وهو الذوبـان او التحلـل الذي تقدم الدموع ــ واحيانا الثلج الذائب ــ رمزه التقليدي . لكـن ليس محظورا متابعـة تسلسل الصور ــ المفاتيح ، والتوقف مثلا عند رمزيةالعيون باعتبار ان العين اليمنى تقابل الشمس او العمل او المستقبل ، وانالعين اليسرى تقابل القمر او الماضي او السلبيـة . فهذان بُعدان من ابعـاد « الانيّة » يرجع اولهما الى المستقبل بوصفه خميرة الوهم ، والثانـي الـى الماضـي باعتباره تراكما لتجارب « ميّالة الى الانانية » . وبعبارة اخرى ، ينبغـي ان « يذوب » ماضي « الانية » كما يذوب مستقبلها ــ ما نحـن عليه وما نرغب في ان نغدو عليه اوفيان نتملكه ــ في الحاضر الساطع لتأمـل فيمـا وراء الذات الانسانية ، ومن هنا « الخشية » المعرب عنها في الحديث المذكور . اما قوله « تفيض عيناه » وقوله « يصيب الارض » فيمثلان عمليتي«تسييل»، احداهمـا داخلية ، والاخرى خارجية ، وتستجييب الثانة منهما للاولى . وحين تغدو « الانيّة » « سائلة » ،يبدو العالم الخارجي ــ المنسوج من هذه الانية على نطاق واسع ــ منجرا الى المسار الكيمائي نفسه ، بمعنى انه يغدو « شفّافا » ، وان المتأمل يرى الله في كل مكان ، او انه يرى كل شيء في اللـــه .

*

ولنر الآن الى الصلاة من الزاوية الاعم : فلكي يكون الدعاء لله خالصـا او « مخلصا » ، فانه ينبغي ان يتسم بالحرارة والورع ، كما ينبغي انيكون التركيز خاليـا من كل شائبة ليكون تامـا كاملا . وعلى صعيد التقـوى الانفعالية يعتبر التركيز مفتاح الحميّة . وينبغي ان يجاب على السؤال حول معرفة الكيفيـة التي يتخلص بها الانسان من الاعتدال ويحقق الحميّة او التركيز ، بأن الحميّة تتوقف على ادراكنـا لغايتنا . فالانسان اللامبالـي او الكسول يعرف كيف يهرع اذا هدده خطر او اغراه (٥٢) امر مستحب ،وهذا

---

(٥٢) يقول الانجيل : « ما اسعد اولئك الذيـن آمنوا من غير ان يروا » ، والمعنى نفسه موجود في حديث الاحسان « ... حتى وان لم تكن تراه ، فهو مع ذلك يراك » .والفنومنية=

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يعني ان الدافع الى الحميّة قد يكـون الخشية ، كما قد يكون الحب . لكن هذا الدافع قد يكـون كذلك ـ وقبلا ـ المعرفة . فهي ايضا عاجزة ـ فـي نطاق ما هي حقيقية ـ عن التأثير الا تحت سلطات التهديدات او الوعـود ، وهذا يصح بالتأكيد على الجماعات ، ولكنه لا يصح على كل الافراد .

ان واقع وجودنا نفسـه صلاة ويجبرنا على الصلاة ، حتى ليمكننا القول انا موجود ، واذن فأنا اصلي . والوجود امر غامض . وهذا ينتج عنه انـــه يضطرنـا الى الصلاة بطريقتين : الاولى بمـا يتحلى به من انه تعبير الهـي وسر متخثر ومقطّع ، والثانية بما يظهر به من انه على العكس من ذلك تقييد وضيـاع ، حتى اننـا ينبغي علينـا ان « نفكر في الله » ، لا لاننا لا نقدر ، بوصفنا بشرا ، ان نفقل من حسابنا جوهر الوجود الالهي وحسب ـ نظـرا لاننـا أوفياء لطبيعتنا ـ وانمـا لاننـا مضطرون كذلك في الوقت ذاته الى ان نلاحظ اننـا اساسا اكثر من الوجود ، واننـا نعيش منفيين في منزل يحترق (٥٣) . والوجود هو من ناحية موجة فرح خلاّقة ، اذ ان كل مخلوق يسبح لله ، فالوجود تسبيح لله ، سواء كنـا شلالات او اشجارا او طيورا او بشرا . لكنه يعني من ناحيـة ثانية الا يكون المخلوق هو الله ، وهذا يفضي حتمـا الى الوقوف في مواجهته من زاويـة معينة . وهذا الوجود بالذات

=التي هي ابعد ما تكون عن الرغبة في الغاء هذه التعاليم تضعها على صعيد مختلف قليلا، اذ لا يتوقف الامر على وجود فرق بيـن الجهل الدنيوي ـ الذي يتطلب « ايمانا » ـ وبيـن المعرفـة السماويـة ، وانما كذلك على وجود فرق بين المعرفة العقدية والادراك التوحيدي. فالمعرفة ليست « عمياء » في حد ذاتها على الاطلاق ، ولكنها عمياء في نظر الادراك «في العمق».

(٥٣) النار كالوجود شيء غامض ، لانهـا نور وحرارة في وقت واحد ، اي الوهيـة وسعير . وقد استندنا في كتابنا « طبقات واعراق » بشكل عرضي طاريء الى نظرية هندية تقول بان النار ، باعتبار نزوعهـا الى الصعود والانارة ، تقابل « ساتوا » ، بينما يطابـق الماء ، باعتباره ينتشر افقيا ويخصب ، « راجاس » ، وحينئذ تقابل الارض « تاماس » بعدم حراكهـا وقوتها على السحق . لكنه غني عن البيان من وجهة اخرى ان النار تشبه «راجاس» بحرارتهـا المفترسة و « الشهوية » ، وان النور وحده يمت الى « ساتوا » في هذه الحال . وهذا هـو الثالوث ، لا ثالوث العناصر المرئية ـ النار والماء والارض ـ وانما ثالوث الوظائف المحسوسة للنار ـ الشمس : الضياء والحرارة وبشكل سلبي الظلام . فالضياء الصافي بـارد بطريق المفارقة ، والظلام بارد بطريق الانعدام . واذا استخدمنـا اللغة الروحية قلنا بـان الظلمـات تحدث الزمهرير ، بينمـا ينعش النور ويرطـب .

يهصرنا وكأنه تبّان « نيسوس » (٥٤) . ومن كان يجهل ان البيت يحترق لم يكن له اي حق في الاستغاثة . وكذلك فان الانسان الذي يجهل انه يغرق لا يمسك بحبل النجاة . اما معرفتنا بأننا هالكون فمعناها القنوط او الصلاة والدعاء . ومعرفتنا معرفة حقيقية بأننا لسنا شيئا يذكر ،لان العالم برمته ليس شيئا يذكر ، معناها ذكر « ما هو كائن » (٥٥) والتحرر عن طريق هذا الذكر .

ان الانسان اذا وقع تحت وطأة كابوس ، واخذ يستغيث بالله وهو غارق في حلمه ، يستيقظ لا محالة . وهذا يدل على شيئين : اولا ان العقل الواعي لـ « الواجب الوجود » يبقى في المنام وكأنه شخصية مميزة ـ يبقى فكرنا اذن خارج حالات وهمنا ـ وثانيا ان الانسان حين يستغيث بالله ينتهي به الامر الى الاستيقاظ ايضا من هذا الحلم الكبير الذي هو الحياة والعالم و « الانية » . واذا كان هناك دعاء يمكن ان يحطم جدار الحلم ، فلم لا يحطم ايضا جدار هذا الحلم الاوسع والاكثر ثباتا الذي هو الوجود ؟

ولا اثر في هذا الدعاء لاية انانية طالما ان الابتهال الخالص هو اكثر اشكال هبة الذات (٥٦) حميمية ونفاسة . ولقد وجد الانسان العامي ليتلقى ، وهو ، حتى وان اجرى الصدقة ، يسرق الله ـ ويسرق ذاته ـ في الحدود التي يعتقد فيها بأن عطاءه يتجلى في ما يمكن ان يطلبه الله والناس منه . وهو اذ يترك « يده اليسرى تعرف ما قدمت اليمنى » ينتظر على الدوام شيئا من محيطه ، دون وعي منه او عن وعي . وينبغي تعوّد

---

(٥٤) هو مخلوق خرافي له وجه انسان وجسد حصان حاول ان يغتصب « ديجانير » خطيبة « هيراكليس » كما تقول الاسطورة اليونانية . وقد قتله « هيراكليس » بسهم ، ولكنه قبل ان يموت قدّم لـ « ديجانير » ثيابا ممزوجا بدمه ، وقدمته هي لخطيبها هدية زفاف، فلبسه ومات مسموما به . (المترجم) .

(٥٥) لا ندخل في اعتبارنا ونحن نستخدم مثل هذا التعبير تحديد « الموجود » ، وانما نستعمل هذه الكلمة بشكل خارجي بالنسبة الى العالم ، ومن دون ان نصدر احكاما مسبقة بحق لا محدودية الله الداخلية . وهذا هو بالضبط ما تفعله علوم الدين ، بما في ذلك التصوف الذي لا يتردد في الكلام على « وجود » الله . ان القصد ـ المسلم به عند الفنوصي ـ هو الذي يحدد المعنى المطلوب ، لا حرفية الكلام .

(٥٦) يقول الحديث :« لا تزال الساعة الا حين لا يبقى على الارض من يقول : الله ، الله » . فالحق ان القداسة والحكمة هما ـ ومعهما الصلاة العامة والصلاة التقويمية القصيرة ـ اللتان تساندان العالم .

http://www.al-maktabeh.com

العطاء الداخلي الذي تكون جميع الصدقات من غيره انصاف عطاءات . ومن هنا كان ما يعطي الله عطاء لجميع الناس .

http://www.al-maktabeh.com

*

واذا انطلقنا من فكرة ان التفكير والتركيز، او المذهب والنهج ، هما قاعدتا الطريقة ، كان من المناسب ان نضيف ان هذين العنصرين ليسا صالحين ولا فعّالين الا بفضل ضمان ديني ، اي بفضل « سمة » تهبط من السماء . فالتفكير في حاجة الى الديانة ، الى « الوحي » المثبت في الزمن والمكيّف وحاجات مجتمع من المجتمعات ، لكي يتمكن من الاستيقاظ في ذواتنا ، او لكيلا ينحرف . وعليه فان الصلاة تتطابق و « الوحي » نفسه ، او هي تستخدمه كما راينا سابقا . وبعبارة اخرى فان معنى استقامة الديانة، استقامة « الوحي » ، هو ان وسائل ادراك « الواجب الوجود » ، يجب ان تنبع « موضوعيا » من « الواجب الوجود » . فالمعرفة لا يمكن ان تنبثق « ذاتيا » الا من اطار صياغة الهية « موضوعية » لـ « المعرفة » .

لكن هذا العنصر الذي هو « الدين » يستدعي ، بسبب طابعه الشكلي غير الشخصي بالضبط ، متمما ذا طابع شخصي وحر بشكل اساسي ،عنينا الفضيلة. فمن غير فضيلة تغدو الاستقامة نوعا من الفريسية ، على الصعيد الذاتي طبعا ، لان عدم قابليتها الموضوعي للفساد ليس موضوع بحث .

واذا كنا قد عرّفنا ما وراء الوجود بانه تمييز بين « الحقيقي » وغير الحقيقي ، فاننا نعرّف الفضيلة بأنها عكس العلاقة بين « الانيّة » و « الآخر » ، باعتبار ان هذه العلاقة عكس طبيعي ، وان كان وهميا ، لـ « النسب » الحقيقية،وانها من هنا بالذات « سقطة » وانقطاع توازن ــ لان اعتقاد شخصين بأنهما « انا » يثبت ان ايا منهما ليس على حق ، والا وقعا تحت طائلة اللامعقول ،على اعتبار ان الـ « انا » هو منطقيا واحد فذّ ــ وان الفضيلة تصبح عكس ذلك العكس ، اي اقالة لسقوطنا . انها سوف ترى بطريقة ما ، طريقة نسبية ولكنها فعّالة ، الـ « انا نفسي » في « الآخر » ، او العكس . وهذا يثبت بجلاء دور الفضيلة الحكمي ، وهو ان الاحسان ، بعيدا عن ان يتحول الى عاطفية او نفعية ، يحدث حالة وجدانية ويستهدف الحقيقي لا الوهمي . انه يضفي على « كيان » نا الشخصي ، على طبيعتنا الارادية ، رؤية لما هو واقع ، ولا يكتفي بما هو فكرة لا تلزم بشيء . وقل الشيء نفسه عن الخشوع . انه يحقق فينا اذا ما ادرك ادراكا حسنا ، وعيا لعدميتنا امام « الواجب الوجود » ،ولعدم كمالنا بالنسبة الى

اناس آخرين . والخشوع ، شأنه شأن كل فضيلة ، هو علة ومعلول في آن معا . والفضائل كالرياضات الروحية ـ ولكن بطريقة مختلفة ـ عوامل تثبيت لمعارف الفكر (٥٧) .

وهناك خطأ يحدث بسهولة فائقة في وجدان اولئك الذين يعالجون موضوع ما وراء الوجود كرد فعل على تدين متداول ، هو الاعتقاد بأن الحقيقة ليست في حاجة الى الله ـ الله المشخص الذي يرانا ويسمعنا ـ ولا الى فضائلنا من جهة اخرى ، وان ليس للحقيقة علاقة بما هو انساني ، وانه يكفينا بالتالي ان نعرف ان « المبدأ » ليس التجلي ، وهكذا دواليك ، كما لو ان هذه المبادىء تعفينا من ان نكون بشرا ، او انها تحصننا بإزاء صرامات الشرائع الطبيعية ، لنقول اقل ما يمكن قوله . ولو ان القدر لم يشأ ـ والقدر لا يتأتى من معارفنا الاولية للعقيدة ـ لما كان لنا اي علم ، ولما كانت لنا اية حياة . ان الله موجود في كل ما نحن عليه ، وهو وحده القادر على احيائنا وهدايتنا وحفظنا . وقل الشيء نفسه عن الفضائل ، فالحقيقة لا تحتاج بالتأكيد الى صفاتنا الشخصية ، حتى ان في وسعها ان تكون قيما وراء مصائرنا ، لكننا نحن بحاجة الى الحقيقة وعلينا ان ننحني امام مطالبها ، وهي مطالب ليست ذهنية (٥٨) بصورة حصرية . وبما اننا موجودون فان كياننا ـ مهما كان محتوى فكرنا ـ ينبغي ان يتوافق على جميع الصعدان مع مبدأ الالهي . والفضائل الخارجية ، اي التي هي « فردانية » بعض الشيء هي مفاتيح الفضائل الداخلية ، وهذه لا تنفصل عن الفنوصية . ان الفضائل تشهد على جمال الله . ومن غير المنطقي والمفسد ـ للذات وللاخرين ـ التفكير في الحقيقة ونسيان الكرم .

وقد يكون من المناسب ان نوضح هنا اننا نسمي الحقائق التي ليست من نتاج الانسان وانما هي على العكس من ذلك تشع من طبيعة « الموجود »،

---

(٥٧) تسهل العاطفية التي تحاط بها الفضائل عملية تزييفها . ففي نظر الكثيرين ان الخشوع معناه احتقار لعقل لا يملكه المرء . لقد استحوذ الشيطان على الاحسان وجعل منه نفعية ديماغوجية لا اله لها ، وحجة ضد التأمل ، كما لو ان المسيح عاضد مارتا ضد مريم . وعليه يغدو الخشوع خسة والاحسان مادية . والواقع ان فضيلة المادية هذه تتطلع الى ان تقدم البرهان على امكان الاستغناء عن الله .

(٥٨) يقول افلوطين : « حين يتحدث المرء عن الله دون ان يملك الفضيلة الحقيقية فلا يكون حديثه سوى كلام ». والقضية هنا ليست مجرد نصوص وكلمات بحسب المفهوم الديني المتشدد ، وانما هي اقوال عفوية ملروض فيها انها صادرة عن معرفة مباشرة .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ان نسميها « داخلية » ، فهي موجودة سلفا بالنسبة الينا ، حتى ان دورنا تجاهها هو ان ننزع من نفوسنا ما يعترض سبيل اشعاعها ، لا ان ننتجها « بشكل ايجابي » . وهنا يكمن كل الفرق بين الجهد الشخصي والمعرفة المطهّرة . وعلى كل حال فانه من غير المعقول الاعتقاد بان يكون الصوفي الذي يؤكد بانه يتجاوز فضيلة معينة ، بل كل فضيلة ، محرومًا لاجل هذا من الصفات التي تمثل نبل الانسان ، والتي لا وجود من دونها للقداسة . والفرق الوحيد هو انه لا « يعيش » ابدا هذه الصفات على انها « صفاته » ، وانه لا يدرك بالتالي انه ذو اهلية « شخصية » كماهي الحال مع الفضائل العادية (٥٩) . وهنا تبدو القضية قضية اختلاف في المبدأ او في الطبيعة ، بالرغم من ان كل فضيلة ، بل كل صفة كونية ، يمكن ان تواجه ، من وجهة اكثر عمومية واقل اعمالا ، باتجاه داخلي ، اي حسب جوهر الظواهر الخارقة الاونطولوجي . وهذا ما يعبّر عنه الناس الاتقياء بطريقتهم الخاصة حين ينسبون فضائلهم الى نعمة الله وحدها .

ويتطلب « ذكر الله » ، وفاقا للتعاليم القرآنية ، الفضائل الاساسية ويتطلب ـ تبعا لهذه الفضائل ـ الاعمال الحسنة المفروضة حسب مقتضى الحال . والفضائل الاساسية والشاملة التي لا تنفصم عن الطبيعة البشرية هي الخشوع او الانحناء ، والاحسان او الكرم ، والصدق او الاخلاص اي عدم التحيّز ، ثم السهر او المثابرة ، والقناعة او الصبر ، واخيرا « صفة الوجود » التي هي التقوى التوحيدية والطواعية الروحية والاستعداد للقداسة (٦٠) .

---

(٥٩) يقول ابن عطاءالله في كتابه « الحكم » : « اذا لم يكن في وسعك بلوغه (اي الله) الا بعد ان تتخلص من جميع آفاتك ، والا بعد ان تخمد انانيتك ، فانت لن تبلغه قط . اما اذا اراد (اي الله) ان يقودك اليه فانه يغطي صفاتك بصفاته وطباعك بطباعه ، ويجعلك تتعهّد به نظرا لما يعود عليك من جانبه ، لا بسبب ما يعود عليه منك » .

(٦٠) ان هذا التعداد الذي يعثر القاريء على صيغ مختلفة له في كتبنا السابقة هو عملية تركيب واستخلاص لطبيعة الاشياء . والصوفية تقدم عن الفضائل تصنيفات شتى وتوضح لها تفريعات دقيقة جدا . وهي تلح طبعا على داخلية الفضائل الخارقة للطبيعة ، وترى في تلازمات الروح هذه « مقامات » توازيها في العدد . ان الطبيعة تقدم لنا كثيرا من الصور عن الفضائل ، وكذلك عن تجليات الروح : فالحمامة والنسر والبجعة والطاووس تعكس على التوالي الطهر والقوة والسلام التأملي والكرم الروحي او نشر النعم .

وكل ما سبق يتيح المجال لادراك معنى الفضائل والقواعد الاخلاقية ،على اعتبار هذه القواعد أساليب عمل متوافقة مع منظورات روحية معينة او مع ظروف مادية وذهنية معينة ، وعلى اعتبار ان الفضائل تمثل على العكس من ذلك محاسن جوهرية متداخلة فيهذه الاساليب ومتحققةمن خلالها. ان كل فضيلة ، وكل تعليم اخلاقي ،عبارة عن طريق توازن ، او بتعبير ادقطريقة للمساهمة ، حتى ولو على حساب توازن خارجي ومزيف ، في « التوازن » الشامل . فالانسان ببقائه في المركز ، يتجنب تقلبات الاطراف المتحركة ، وهذا هو المقصود بـ « اللاعمل » في الفلسفة « الطاوية » . والتعليم الاخلاقي طريقة للتصرف ، اما الفضيلة فهي طريقة للكينونة ، طريقة ليكون الانسان ما هو عليه بالضبط ، فيما وراء « الانية » ، او ليكون مجرد ما هو كائن (٦١) . وقد يكون في وسعنا كذلك التعبير عن رأينابالشكل التالي : ان التعاليم الاخلاقية هي اطر الفضائل ، وهي في الوقت نفسه تطبيقاتها على الجماعات . وفضيلة الجماعة هي توازنها المحتوم من الله . والتعاليم الاخلاقية متعددة ومتنوعة . اما الفضيلة كما عرّفناها ، فهي هي اينما كانت ، لان الانسان هو الانسان حيثما كان . وهذه الوحدة الإخلاقية للجنس البشري تساير وحدته العقلية ، فالنظرات والمعتقدات تختلف ، اما الحقيقة فواحدة .

*

وهناك عنصر اساسي آخر من عناصر الطريقة هو الرمزية المترسخة في الفن القدسي كما في الطبيعة البكر . ولا ريب انه ليس للاشكال الحسية اهمية الرموز الكلامية او الكتابية ، لكنها لا تقل عنها في ان لها، حسب الاحوال ، دورا نفسيا في « التأطير » او « الايحاء الروحي » ،ناهيك عن الاهمية الطقسية الممتازة التي يمكنها ان تنطوي عليها . وعلاوة على هذا فان الرمزية تمتاز بأنها تمزج بين الظاهر والباطن ، بين المحسوس والروحي ، وتتجاوز بذلك ، مبدئيا او في الواقع ، الدور الذي تؤديه لكونها مجرد « خلفية » .

---

(٦١) يعتبر القديس توما الاكويني ان « الحقيقة هي الغاية النهائية للكون باسره وان التامل في الحقيقة هو العمل الاساسي للحكمة .. فالفضائل بطبيعتها ليست بالضرورة جزءا من التامل ، لكنها شرط لا غنى عنه من شروطه » .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ان الفن القدسي هو اولا شكل الوحي المرئي او المسموع (٦٢) ، ثم هو بالتالي زيّه القدسي الذي لا غنى عنه . ويجب ان يكون الشكل معبرا تعبيرا مناسبا عن المحتوى ، ولا ينبغي ان يتعارض معه في حال من الاحوال، ولا يمكن ان يترك لاهواء الافراد وجهلهم وشهواتهم . لكنه يجب التمييز بين عدة درجات من الفن القدسي ، اي بين عدة مستويات للاطلاق او للنسبية » (٦٣) . وينبغي فوق هذا ان يحسب حساب الطابع النسبي للشكل كما هو . ولا يمكن ان يمنع « الامر المطلق » الذي هو الاندماج الروحي ان يكون النظام الشكلي خاضعا لبعض التقلبات . كذلك فان كون روائع الفن القدسي تعبيرات جليلة عن « الروح » ينبغي الا ينسينا ان هذه الاعمال نفسها ، اذا نظر اليها انطلاقا من هذا « الروح » ذاته ، ومن خلال اكثر ابرازاتها وطأة ، تبدو هي عينها سلفا وكأنها تنازلات لـ «العالم»، وتذكّر بهذه العبارة الانجيلية : « ان من يشهر السيف يهلك بالسيف ». والواقع ان « الروح » حين يكون بحاجة للبروز في الظاهر الى هذا الحد ، فهو قد اصبح قريبا جدا من الضياع . والابراز كما هو يحمل في طياته سمّ الظاهرية ،اي سم النضوب والهشاشة والتداعي . وتبدو الرائعة مثقلة بالندم والاسف ، هي سلفا « نشيد بجعة » . ويخيل الى المرء احيانا ان الفن بما يفعمه من كمالات بالذات ، يفيد في التحلول محل الحكمة او القداسة لدى غيابهما . ان الاجداد في الصحراء لم يكونوا بحاجة الى العمد او النوافذ الزجاجية . وبالمقابل فان الناس الذين يحتقرون في ايامنا الفن القدسي اشد الاحتقار باسم « صفاء الروح » ،هم اقل الناس

---

(٦٢) ان ترتيل القرآن حسب مختلف القراءات والاساليب مثلا فن . ففي الامكان الاختيار بين الاساليب ، لكنه ليس في الامكان ان يضاف اليها اي شيء مهما كان . ويمكن ترتيل القرآن بهذه الصورة ولا يمكن ترتيله بصورة اخرى . وتعبر اشكال الترتيل عن مختلف هيئات الروح .

(٦٣) هناك اولا الفن القدسي بمعناه الضيق جدا كما يبدو في « مظلة موسى » التي قضى الله نفسه باشكالها وموادها . ثم هناك الفن القدسي الذي نما وفقا لعبقرية عرقية معينة . واخيرا هناك المظاهر الزخرفية للفن القدسي التي تتجلى فيها العبقرية العرقية بشكل اكثر ما يكون حرية وان كان على كل حال وفق روح مفارق . وليست العبقرية شيئا يذكر اذا لم يحددها منظور روحي .

فهمـا لـه واكثرهم حاجة اليه (٦٤) . ومهمـا يكن من امر فلا يمكن ابدا ان يضيع او يهلك ما هو نبيل وشريف ، فكل كنوز الفن وكل كنوز الطبيعة تلتقي تمامـا وبلا حدود في « الفيطة » . والانسان الذي يدرك هذه هي الحقيقة كل الادراك لا يمكنه الا ان يكون منفصلا عـن التبلورات المحسوسة بوصفهـا كذلـك .

لكن هناك ايضا رمزية الطبيعة البكر الاولية . فهذه الطبيعة كتـاب مفتوح ، وكشف من الخالق ،ومحراب ، بل هي من بعض النواحي طريقة . ولطالما نشد الحكمـاء والمتنسكون في الصوامـع الطبيعة ، ولطالمـا شعروا بقربها انهم بعيدون عن العالم قريبون من الله . وبمـا انهـا بريئة وتقية ، مع كونهـا عميقة ورهيبة على كل حال ، فقد طالمـا كانت مفزعهم وملاذهم . واذا كان علينـا ان نختار بين اروع المعابد وبيـن الطبيعة التي لم يهتـك سترها فانمـا نختارهـا هي ، ولن يكون تدمير جميع اعمال البشر شيئا يذكـر اذا قيس بتدمير الطبيعة (٦٥) . ان الطبيعة تقدم لنا في آن معـا آثارا من الجنـة الارضية وبوادر عـن الجنة السماوية .

ومع ذلك فمن الممكن ان نتساءل من وجهة نظر اخرى ايهمـا انفس ، روائـع الفن المقدس بوصفهـا ملهمـات مباشرة من الله ، ام محاسـن الطبيعـة باعتبارها مخلوقات الهية ورموزا ؟(٦٦) ولا ريب ان لغـة الطبيعة

---

(٦٤) الفن هو دائمـا معيار « التمييز بين انواع الفكر » . فالوثنية الحقيقية تظهـر في هيئة الفـن ، فهي تظهـر مثلا في المذهب الطبيعي للاغريق والرومان ، وتظهر كذلك بشكـل لا يقل بروزا فيعملاقية النحت البابلي التي تتسم بالقسوة والتاثث معا . ونذكر كذلكبالفن المثقل بالكوابيس في بلاد المكسيك القديمة اثناء طور الانحطاط .

(٦٥) تقل الاعمال الانسانية للفـن في الشرق الاقصى ، وهو اقل « انسية » بكثيـر من فنون الغرب وعصور الشرق الادنى القديمة ، مرتبطـة ارتباطا وثيقـا بالطبيعة ، حتـى انهـا لتؤلف معهـا نوعـا من وحـدة عضوية . فالفن الصيني الياباني لا يحمل في طياتـه عناصر « وثنية » كمـا هي الحال في فنون حوض البحر الابيض المتوسط القديمة ، وليس في مظاهرها الاساسية عاطفية ولا مـا هو اجوف او مذهل .

(٦٦) ما الذي ينبغي تفضيله ، اعمال مثل تمثال العذراء الجامد التقاطيع لتورشيلو قرب مدينة البندقية ، ومحاريب الصلاة الزاهيـة في جامع قرطبة ، والصور الالهية في الهنـد والشرق الاقصى ،ام الجبل الشاهق والبحر والغابة والصحراء ؟ اذا طرحت المسالة بهـذا الشكـل كانت موضوعيا بلا حل ، لان في كلتا الناحيتين ـ في الفـن كمـا في الطبيعـة ـ « زيادة » و « نقصانـا » .

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

اولى واشمل ، لكنها اقل انسانية من الفن ، واقل قابلية للفهم على الفور . انها تتطلب مقدارا اكبر من المعرفة الروحية لتكشف عن البلاغ الذي تحمله ، لان الاشياء الخارجية هي نحن انفسنا ، لا بحد ذاتها ، وانما باعتبار فعاليتها (٦٧) . وهنا تطالعنا العلاقة ذاتها ـ او هي تكاد تكون ذاتها ـ التي بين الاساطير التقليدية وما وراء الطبيعة البحت . وخير جواب على هذه المسألة ان الفن القدسي الذي لا « يحتاج اليه » شخصيا هذا الولي بعينه ، تبرز مع ذلك قداسته ، اي على وجه الدقة هذا الشيء الذي يمكن ان يجعل الابراز الفني (٦٨) امرا فائضا عن الحاجة بالنسبة الى الولي . وقد غدت هذه القداسة، او تلك الحكمة ، محسوسة بشكل خارق عن طريق الفن ، بكل ما فيه من « مادة » انسانية تعجز الطبيعة عن تقديمها . ونعمة الطبيعة « التي توسع وتنعش » هي انها من بعض النواحي ، ليست قط انسانيةوانما ملائكية . وقد يكون القول بتفضيل « اعمال الله » على « اعمال البشر » تبسيطا مفرطا للمشكلة على كل حال ، نظرا لان الله هو صانع الاعمال الفنية التي تستحق صفة « المقدسة » ، وليس الانسان سوى اداتها، والجانب البشري ديباجتها (٦٩).

وتساند رمزية الطبيعة تجربتنا الانسانية . واذا كانت القبة الكوكبية تدور ، فذلك لان العوالم السماوية تدور حول الله . وليس المظهر الخارجي عائدا فقط الى موقعنا الارضي ، وانما هو عائد ايضا وقبل كل شيء الى نموذج اساسي مفارق ليس وهميا على الاطلاق ، بل هو يبدو وكأنه خلق موقعنا الفضائي ليتيح لمنظورنا الروحي ان يكون كما هو . فالوهم الارضي يعكس اذن موقفنا الحقيقي ، وهذه العلاقة ذات اهمية كبرى ، لانها تدل على ان الاوهام ـ وهي في مصلحة علم الفلك البطليموسي على الدوام ـ هي صاحبة الكلمة الاخيرة . وكما سبق لنا ان اشرنا في مجالات غير هذا المجال ، فانه ليس في وسع العلم الحديث ، وهو يقدم بالطبع ملاحظات

---

(٦٧) يصح هذا ايضا على الفن ، ولكن في نطاق اضيق ، لان التعبير الفني يمر بالضبط خلال الانسان .

(٦٨) نقول « يمكن ان يجعل » ، وليس « ينبغي ان يجعل » لانه قد يكون للفن دور بالنسبة الىوليمن الاولياء يخفى على الانسان العادي .

(٦٩) تجمع صورة بوذا بشكل معبر جدا كل « الفئات » التي تحدثنا عنها هنا ،واولها المعرفة والتركيز ، ثم الفضيلة ولكن بصورتها الذائبة في العنصرين السابقين ، والدين والفن ممثليين بصورة بوذا ذاتها ، واخيرا الطبيعة التي تمثلها زهرة اللوتس .

صحيحة ولكن يجهل معنى الرموز وقيمتها ، ان يكذّب المفاهيم الاسطورية تكذيبا قاطعا في منحاها الروحي ، اي منحاها المشروع . وهو لا يزيد على ان يغيّر المعطيات الرمزية ، او هو بكلام آخر يحطم قواعد الاساطير الكيفية دون ان يستطيع تفسير معنى المعطيات الجديدة . وفي راينا ان هذا العلم يراكب رمزية ذات تعبير بالغ التعقيد مع رمزية اخرى تماثلها ميتافيزيقيا في صحتها وان كانت اكثر انسانية منها ـ وذلك يشبه الى حد ما ترجمة نص الى لغة اصعب من لغته الاصلية ـ ولكنه يجهل انه يكشف عن تعبير ما ، ويقترح بشكل ضمني بطليموسية ميتافيزيقية جديدة .

وحكمة الطبيعة يؤكدها القرآن مرارا اذ يلحّ على « آيات » الخلق بينة مبينة « لقوم يوقنون » ، الامر الذي يشير الى العلاقة بين الطبيعة والفنوصية . فالقبة السماوية هي هيكل الحكمة الابدي . وكلمة « آية » نفسها تدل على العبارة القرآنية . وايات القرآن ، شأنها شأن ظواهر الطبيعة البكر والام ، تكشف عن وجود الله حين تنبثق من « أم الكتاب » وينقلها عقل النبي البكر (٧٠) . والاسلام كاليهودية القديمة قريب بشكل خاص من الطبيعة باعتباره مرسخا في الروح البدوية ،وجماله هو جمال الصحراء والواحة . ان التراب بالنسبة اليه هو رمز النقاء ـ يستعمل للتيمم حين لا يجد المرء ماء للوضوء ـ كما ان الواحة تمثل الفردوس على الارض . ورمزية التراب تشبه رمزية الثلج ، انها سلام اكبر موحّد مماثل للشهادة التي هي سلام ونور والتي تفك في نهاية المطاف عقد الوجود وتناقضاته ، او التي تخفف جميع التخثرات العرضية للجوهر النقي غير المتحول ، بامتصاصها من جديد . لقد انبثق الاسلام من الطبيعة ، ولذا فان المتصوفة يعودون اليها ، وهذا هو احد معاني الحديث التالي :« بدا الاسلام في المنفى ولسوف ينتهي في المنفى » . وتتعارض المدن بنزعتها الى التحجر ، وبما تحمله من بذور الفساد ، تعارضا مستمرا مع الطبيعة البكر . ومسوغ وجودها الوحيد ، وضمانها للبقاء والاستقرار ، ان تكون محاريب. وهو ضمان نسبي ، اذ يقول في القرآن : « وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة اومعذبوها عذابا شديدا » (سورة الاسراء ـ الآية ٥٨) . وهذا جميعا يفسح في مجال الفهم لرغبة الاسلام بالابقاء على روح البداوة في نطاق حضرية لا سبيل الى تجنّبها ، فالمدن الاسلامية تحتفظ دوما بطابع الرحلة عبر المكان والزمان . والاسلام يعكس في

(٧٠) اشرنا الى هذا خلال الفصل السابق لدى حديثنا عن المباركة على محمد .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

كل مكان عقم الصحراء المقدس وتقشفها ، لكنه يعكس ايضا في جو الموات هذا بشر العيون والواحات النفيس . ويكرر سحر المساجد الهش سحر غابات النخيل ، بينما يشعر بياض المدن ورتابتها بجمال صحراوي، جمال رمسي لانه صحراوي . ويتجلى سخاء الحياة الالهية الابدي في اعماق فراغ الوجود وخلف سراباته .

*

ولنعد الى النقطة التي انطلقنا منها ، وهي الحقيقة الميتافيزيقية بوصفها اسّ الطريقة . واذا كانت هذه الحقيقة من اختصاص الباطنية ـ على الاقل بالنسبة الى الديانات ذات القطبين الظاهري والباطني ـ وجب علينا ان نجيب هنا عما اذا كان هنا ك« استقامة راي باطنية » ام لا ،او عما اذا لم يكن هناك بالاحرى تناقض في الالفاظ او افراط في التعبير . وكل الصعوبة ، اينما وجدت ، هي في المفهوم الضيق جدا لـ « استقامة الراي » من جهة ، وللمعرفة الميتافيزيفية من جهة ثانية . والواقع انه ينبغي آلتمييز بين نوعين من استقامة الراي ، احدهما خارجي شكلي ، والثاني جوهري لا شكلي . ويستند اولهما الى المعتقد ، اي الى«الشكل»، والثاني الى الحقيقة الكلية ، اي الى « الجوهر » . والامران مرتبطان في الباطنية ، بمعنى ان المعتقد هو مفتاح المعرفة المباشرة . فما ان تبلغ هذه المعرفة حتى يتجاوز الشكل طبعا . لكن الباطنية لا تقل في الضرورة تعلقا بالشكل الذي كان منطلقها والذي تبقى رمزيته سارية المفعول على الدوام (٧١) . فالباطنية الاسلامية مثلا لا تتخلى قط عن اركان الاسلام، حتى وان حدث لها ان عارضت بشكل طاريء هذا الموقف او ذاك التفسير الظاهري . بل اننا نذهب الى ان التصوف مستقيم الراي ثلاثا ، اولا لانه ينطلق من الصيغة الاسلامية لا من صيغة اجنبية ، ولان منجزاته ومذاهبه تتصل ثانيا بالحقيقة لا بالخطأ ، ولانه ثالثا متضامن مع الاسلام الذي يعتبر نفسه « لُبّه » ، لا لب دين آخر . ولم يفد ابن عربي بوذيا بالرغم من جساراته الكلامية ،ولا اطرح معتقدات الشريعة وقوانينها ، الامر الذي يعني انه لم يخرج عن دائرة استقامة الراي ، سواء بالنسبة الى الاسلام ، او بالنسبة الى « الحقيقة » في المطلق.

---

(٧١) يتجلى في ذلك معنى هذا الامر القرآني : « واتوا البيوت من ابوابها » (سورة البقرة ـ الآية ١٨٩) . فليس هناك « طريقة » من دون « شريعة ». والشريعة هي الدائرة والطريقة شعاعها ،اما « الحقيقة » فهي مركزها .

وحين تبدو صيغة من الصيغ متعارضة مع وجهة معينة من وجهات الظاهرية ، يغدو السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما اذا كانت تلك الصيغة صحيحة او خاطئة ،لا اذا كانت « امتثالية » او « حرة » . وليس لمفاهيم « الحرية » و « الاستقلالية » و « الطرافة » معنى ، ولا لاضدادها كذلك معنى ، في التعقلية الصرف . واذا كانت الباطنية تشتمل على الحقيقة الكلية ــ وهذا هو سبب وجودها ــ لم يعد من مجال بالطبع لطرح قضية « استقامة الراي » بمعناها الديني . ولا يمكن ان تكون المعرفة المباشرة بالاسرار « اسلامية » او « مسيحية »، كما ان مشاهدة جبل هي مشاهدة جبل ، ولا شيء غير ذلك . والحديث عن باطنية « غير مستقيمة الراي » ليس اقل استحالة ولا معقولية ، لان القول بذلك معناه اولا ان هذه الباطنية لا تتضامن مع اية صيغة ــ وفي هذه الحال لا يكون لها سلطان ولا شرعية بل ولا فائدة ــ ومعناه ثانيا انها ليست المنتهى النجوي او « الكيماوي » لطريقة موحى بها ، وانها لا تشتمل بالتالي على اي نوع من الضمان الشكلي و« الموضوعي ». ويجب ان تؤدي هذه الاعتبارات الى فهم ان التحيّز لارادة تفسير كل شيء على ضوء « الاستعارات » او « التوفيقية » طريقة غير موفقة ، لان المذاهب الحكمية لا يمكن بوصفها صحيحة الا ان تتلاقى . واذا كان جوهرها متماثلا ، حدث بالتأكيد ان تتماثل صيغ التعبير عنها . ومن طبيعة الاشياء كذلك امكان ان يستعير مذهب من مذهب غريب عنه صيغته التعبيرية حين تكون موفقة بشكل خاص ــ وقد يكون العكس غير طبيعي ولا قابل للايضاح ــ لكن ذلك ليس سببا لتعميم هذه الحالة الاستثنائية والتوسع فيها الى حد يفوق التصور ،والا كان ذلك اشبه بالاستنتاج القائل بان جميع ما في الطبيعة من تشابه ناتج عن تأثيرات احادية الجانب او متبادلة (٧٢) ، لان الاشياء يؤثر بعضها احيانا في بعض.

---

(٧٢) هناك خطأ مماثل ينطلق من ان كل شيء يبدأ بالنصوص المكتوبة ، وهذا ايضا افراط في التعميم . « وللجرمانيين كتابة خاصة بهم . لكنه محظور استعمالها حظرا صارما ، اذ ان كل معرفة يجبان تنتقل مشافهة وتحفظ في الذاكرة ، كما قال قيصر للوتيس . ولم يكن يتسامح في البيرو لعهد قريب نسبيا الا بالخيوط ذات العقد » (ارنست فوهرمان ، دولة الانكا، هامش ١٩٢٢) . ولنسجل كذلك هذا الرأي لافلاطون : « ان كل انسان جاد يحترس جيدا من معالجة قضايا خطيرة عن طريق الكتابة » . ومع ذلك يقول الحاخامون : « ان تدنيس التوراة خير من نسيانها » . ومثل هذا « ... وفي ايامنا هذه يقول الشيوخ الحكماء القليلون الذين ما زالوا يعيشون بينهم (المقصود السيوكس وهم من الهنود الحمر) انه بمشارفة حقبة زمنية على النهاية ، وحين يصبح =

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وتشكل معضلة اصول التصوف عن طريق « الفرقان » الاساسي في العقيدة الاسلامية بين الله والعالم . ومن ناحية ثانية فان لهذا الفرقان طابع المؤقت ، لمجرد ان « الوحدة » الالهية ، اذا ما تابعناها حتى نتائجها الاخيرة ، تنفي بالضبط الثنائية التي يطرحها كل فرقان ، وفي هذا يتجلى نوعا ما نطلق ميتافيزيقية الاسلام الاساسية . وهناك امر ينبغي ادخاله في الحسبان ، وهو ان المعرفة المباشرة هي في حد ذاتها حالة « ادراك »بحت، وليست نظرية . فلا عجب آذن اذا لم تتجل صيغ الفنوصية المعقدة والحاذقة ، منذ البداية ودفعة واحدة ، بل اذا كانت احيانا قد استعارت مفاهيم افلاطونية بدافع مقتضيات الجدلية . ان التصوف « اخلاص في الايمان » وهذا « الاخلاص » ــ الذي لا يمت بصلة على الاطلاق الى « اخلاصية » عصرنا الحاضر ــ ليس، على صعيد العقيدة ، سوى رؤية فكرية لا تتوقف في منتصف الطريق ، بل تستخلص على العكس من ذلك ادق النتائج من الفكرة التوحيدية . وهي لا تفضي فقط الى فكرة عالم العدم ، وانما كذلك الى فكرة « المماثلة » السامية وما يقابلها من انجاز، اي « وحدة الوجود » (٧٣) .

واذا كان الكمال ، او القداسة ،بالنسبة الى اليهودي او المسيحي،ان « تحب الله من كل قلبك وروحك وجهدك » ، او « بكل قواك » (٧٤) ــ يتم ذلك عند اليهودي،من خلال التوراة والامتثال للشريعة ، وعند المسيحي بالتضحية التقوية المتمثلة في « المحبة » ــ فان الكمال بالنسبة الى المسلم هو « الاعتقاد » بكل كيانه بانه « لا اله الا الله » ، وهو ايمان كلي يعبّر عنه هذا الحديث،الذي سبق ايراده : « ان الفضيلة الروحية (الاحسان الذي يجعل الناس « مخلصين » ، والايمان والاسلام ، اي الاعتقاد وممارسة الشعائر) هي ان تعبد الله كما لو كنت تراه ، وان لم تكن تراه

= الناس في كل مكان غير جديرين بفهم الحقائق التي كشفت لهم وادراكها ،..فحينئذ يصبح مسموحا ، بل ومستحبا ، اخراج هذه المعرفة الى النور ، لان الحقيقة تحمي نفسها بطبيعتها من التدنيس ، ويكون من الممكن ان تبلغ بذلك اولئك المؤهلين للنفاذ الى اعماقها ..» (جوزيف ايبس براون ، « التمهيد » لكتاب « الطقوس السرية عند الهنود السيوكس »، باريس ١٩٥٣) .

(٧٣) ان تحقيق « الواحدية » (او « الاحادية ») عن طريق «الاحسان» هو «التوحيد».

(٧٤) انجيل متى ، ٢٢ ، ٣٧ .

فهـو مع ذلك يراك »(٧٥). وحيث يبذل اليهودي ـ المسيحي الحميّة ، اي المحبة بكليتها ، يبذل المسلم « الاخلاص »،اي الايمـان بكليته ، هـذا الايمان الذي يغدو اذا تحقق غنوصية واتحادا وسرا من اسرار « انعـدام الغيريـة » .

واذا ما نظر الى المسيحية من وجهة الاسلام الحكمي ، كان من الممكن اعتبارهـا عقيدة السمو ، لا عقيدة « الواجب الوجود » . انها عقيدة سمو نسبي (٧٦) ،وهي تخلّص بفضل روح السمو فيهـا بالذات ـ يذهـب تفكيرنـا هنـا الى « التضحية » الالهية ـ لكن جذورهـا على الاقـل وبالضرورة هي في « الواجب الوجود » ، ويمكنها بالتالي ان تقود اليه . واذا انطلقنـا من فكرة ان المسيحية هي« المطلق الذي اصبح نسبية كـي يصبح النسبي مطلقا » (٧٧) . ـ نتقل هنا صيغة قديمة معروفة جدا ـ كنـا في صميم الغنوصية ، ولم يعد التحفظ الذي « يشعر » الاسـلام بضرورة طرحه واردا . لكن ما ينبغي قوله كذلك بصورة عامة ، وخارج نطاق الغنوصية ، هو ان المسيحية تقف عند وجهة نظر ليس من حق اعتبـار « المطلق » مطلقا معها ان يتدخل مسبقا. وفيهـا يتركز الاهتمام علـى « الوسيلة » او « الواسطة »، وهذه الوسيلة تمتص بشكل ما الغاية ، او ان الغايـة تبدو وكأنهـا مضمونة منالوهية الوسيلة . ويؤدي هذا كله الى القول بان المسيحية هي اساسا عقيدة الاتحاد ، وهي بذلك تلتقي مـع « التوحيدية » الاسلامية ، وعلى الاخص مع « التوحيدية » الصوفية (٧٨) .

---

(٧٥) بما ان الاحسان مرادف للتصوف ، فعليه يكون هـذا الحديث تعريفا للباطنية بالذات ، ويدل على انها بالنسبة الى الاسلام « اعتقاد كلي » ، نظرا لان الاقتناع بان « لا اله الى الله » هو عماد الصرح الديني برمته . ولا ننس ان الكتاب المقدس يقول بان الله اسند الى ابراهيمايمانه بالعدل . ومن جهـة اخرى فان الاسلام يرجع مختارا الى ابراهيم (سيدنـا ابراهيـم) .

(٧٦) تثبت ذلك عقيدة « العلاقات التثليثية . وتبدو الارثوذكسية مع ذلك اقل«انغلاقا» في هذا الصدد من الكاثوليكية او مـن بعض المذاهب الكاثوليكيـة .

(٧٧) وكذلك فانه اذا كان المسيح « تحويلا » للعقل الالهي « الى شيء » ، فان القلب ـ العقل عند الغنوصي هـو « تحويل » للمسيح « الى ذات » .

(٧٨) يشتمل هذا القول على المنظور المسيحي برمته وعلى الغنوصية المتعلقة بالمسيـح باسرها :« كمـا انك موجود فيّ يا ابتاه وكما اني موجود فيك ، كذلك ليكونوا هم ايضـا « واحدا » فينا .. لقد اعطيتهم المجد الذي اعطيتنيه ليكونوا « واحدا » كما اننا نحن =

http://www.al-maktabeh.com

وهناك في تاريخ المسيحية نوع من حنين كامن الى ما يمكن ان ندعوه « البعد الاسلامي » بالاستناد الى الشبه بين المنظورات الثلاثة « الخشية » و« المحبة » و « الفنوصية » ــ « هيمنات » (الاب) و (الابن) و(الروح القدس) ــ والاديان التوحيدية الثلاثة اليهودية والمسيحية والاسلام . والواقع ان الاسلام هو من وجهة نظر « علم النماذج » بلورة دينية للفنوصية ، ومن هنا بياضه الميتافيزيقي وواقعيته الدنيوية . والبروتستانتية بتمسكها بـ « الكتاب » وحرية الاختيار ، ورفضها لكهنوت قائم على طقس الاسرار، ولعدم الزوا ج، هي اضخم مظهر لهذا الحنين (٧٩) ، بالرغم من حدوثه بطريقة خارجة عن نطاق الدين وباتجاه « نماذجي » (٨٠) صرف . لكن وجدت مظاهر اخرى لهذا الحنين اقدم من البروتستانتية وابرع ، كحركة « امالريك دو بين » وحركة « يواكيم دون فلور » في القرن الثاني عشر ، دون ان نغفل « المونتانيين» في اخر العصور القديمة . ومن المعلوم ، في تسلسل الافكار ذاته ، ان المسلمين يفسرون اعلان « البارقليط » (او الروح القدس) في انجيل القديس يوحنا وكأنه مستوحى من الاسلام ، الامر الذي يفدو ، دون استبعاد طبعا للتفسير المسيحي ، مفهوما على ضوء الثالوث « الخشية ــ المحبة ــ الفنوصية » الذي سبق ان اشرنا اليه . واذا قيل لنا انه وجدت بالتأكيد في الاسلام نزعة معكوسة نحو الاحتمال المسيحي او « سيطرة الابن » ، قلنا انه ينبغي البحث عن آثار تلك النزعة عند الشيعة و« البكداشية » ،اي في المناخين الفارسي والتركي .

وفي الاصطلاح « الفيداوي » يفدو البيان الاساسي للمسيحية كما

= « واحد » : ان اكون انا فيهم وانت فيّ .. » (انجيل يوحنا ، ١٧ ، ٢١ــ٢٣) ويبدو المسيح وكانه اسم الله المنقذ ، بشكل بشري : فكل« ما يقال عن احدهما يصدق كذلك على الآخر . وليس هو، بكلام آخر ، « العقل البحت » الذي يميز بوصفه «(نور العالم» بين « الحقيقي » وغير الحقيقي وحسب ، وانما هو كذلك ، من زاوية التجلي الالهي «(الخارجي» او « الموضوعي » ، اسم الله (الكلمة) الذي يعمل بسلطانه « المنقذ » على اعادة دمج غير الحقيقي بـ « الحقيقي » .

(٧٩) كانت البروتستانتية في الوقت ذاته تمرّدا من جرمانيا على حوض البحر المتوسط والجليل . ومهما يكن من امر فانه اذا كانت الفلسفة الدينية الجرمانية ــ بما فيها من صلاح ــ قد تمكنت من التفتح في المناخ البروتستانتي ، فذلك بفضل المشابهات غير المباشرة ابدا التي بيناها ،لا بفضل مناهضة اتباع لوثر للكثلكة .

(٨٠) تحالف المذهب اليهودي في انتظار المسيح بطريقة مماثلة وبشكل خطر جدا مع ايديولوجية التقدّم الحديثة ، خارج نطاق استقامة الراي اليهودية طبعا .

يلي : « لقد اصبح « اتما » « مايا » من اجل ان يصبح (مايا) (اتما)، ويغدو بيان الاسلام : « لا « اتما » الا الـ « اتما » ، ومقابل « محمد رسول الله » نجد : « مايا » هو التجلي لـ « اتما » . يبقى هناك غموض في الصيغة المسيحية بمعنى ان « اتما » و « مايا » متجاوران، وعليه يمكن ان نفهم حق « مايا » في الوجود الى جانب « اتما » ، وانها تملك حقيقة مماثلة لحقيقته . وعلى سوء التفاهم هذا يرد الاسلام بطريقته الخاصة . ويمكن القول كذلك : ان كل التعاليم الدينية ـ او الفلسفات الالهية ـ تقود بوجه الاجمال الى النمطين التاليين : الله ـ الكينونة ، والله ـ الادراك ، او الله ـ الشيء ، والله ـ الذات ، او : الله الموضوعي ، الذي هو « الآخر تماما » والله الذاتي الماثل والمفارق في آن. وتنتمي اليهودية والمسيحية الى الفئة الاولى ، وكذلك الاسلام بوصفه دينا ، ولكنه في الوقت نفسه تعبير ديني و « موضوعاني » عن الله ـ الذات ، ولاجل هذا يفرض وجوده لا عن طريق الخوارق او المعجزات ، وانما بالبدهية ، على اعتبار ان محتوى هذه البدهية او « محركها » هو « الوحدة » اي وجوب الوجود .ومن اجل هذا ايضا كان هناك علاقة بين الاسلام والغنوصية او « سلطان الروح » . اما امر المعنى الشامل لـ « اتما الذي اصبح مايا كي تصبح مايا اتما »، فهو هنا نزول الاله ، والتقمصية، والكتاب المنزل ، والرمز ، والاسرار المقدسة ، والرحمة في اي شكل ملموس ، وهو ايضا العقيدة او اسم الله ، مما يقودنا مجددا الى « محمد رسول الله ». ويبرز الاهتمام سواء بالمحتوى ـ الالهي كما هي الحال في المسيحية ـ لكن يكون حينئذ لهذا المحتوي بالتأكيد مظهر المحتوى(٨١) ايضا ، اي مظهر « الحقيقة » ـ او بالمحتوى وهو « الحقيقة » ، كما هي الحال في الاسلام وبالاولى في الغنوصيات ـ وحينئذ يبدو هذا المحتوى بالتأكيد في مظهر المحتوى الشكلي ، اي مظهر « الظاهرة الالهية الخارقة » او مظهر الرمز (٨٢) . والمحتوى هو « الكلمة التي تجسدت » ، والمحتوى هو اطلاقية الحقيقة او الذات ، متمثلة في المسيحية بتعليم محبة الله بكل كياننا ومحبة الآخرين كحبنا انفسنا ، باعتبار ان « كل شيء اتما » (٨٣).

ان تنوع الديانات ،مع تعادلها فيما يخص الجوهر ، يتمثل حسب

---

(٨١) « انا الطريقة والحقيقة والحياة .. » .

(٨٢) يعتبر القرآن « نزولا » الهيا موضوعيا و « آية » و « رحمة » ، الامر الذي يطابق معنى الشهادة الثانية .

(٨٣) او الله بوصفه « الظاهر » في لغة الصوفيين .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

النظرة الصوفية الاكثر فكرية ـ في التنوع الطبيعي للمتلقين الجماعيين . فاذ كان لكل متلق فردي ربه الخاص ، كان الامر كذلك بالنسبة للجماعات النفسانية (٨٤) . ف « الرب » هو الذات الخالقة بوصفها تعني او « ترعى » هذه النفس او تلك الفئة من الانفس ، او بوصفها يُرنى اليها من قبل هذه الانفس تبعا لطبائعها الخاصة التي تتأتى بدورها عن امكانات الهية معينة ، اذ ان الله هو « الاول » و « الآخر » .

والدين شكل ـ انه اذن حدّ ـ « يحتوي » اللامحدود ، اذا جاز مثل هذا التناقض . وكل شكل هو جزئي باستبعاده المحتوم لكل الاحتمالات الشكلية الاخرى . وكون الاشكال ـ حين تكون تامة ، اي حين تكون « انفسها » بصورة تامة ـ يمثل كل منها الكلية على طريقته الخاصة، لا يمنعها ان تكون جزئية من زاوية تميزها واستبعاد بعضها بعضا استبعادا متبادلا . ولانقاذ بديهية الاطلاق في ظاهرة دينية معينة ـ وهي بديهية لا يمكن قبولها من الناحية الميتافيزيقية ـ يتوصل المرء الى انكار الحقيقة المبدئية ـ اي « المطلق » الحقيقي ـ والعقل الذي يدركها، ويعزو الى الظاهرة بوصفها ظاهرة طابعي الاطلاق واليقين الخاصين بهما ، الامر الذي يفسح في المجال امام محاولات فلسفية بارعة ولا ريب ، وان كانت تستمد حياتها على الاخص من تناقضها الداخلي . ومن التناقض بناء حقيقة تطمح الى ان تكون كلية ، على النظام الظواهري من جهة ،وعلى الفضيلة النسكية من جهة ثانية ، في الوقت الذي يطلب فيه انخراطا عقليا. ومن الممكن ان ينبع يقين قائم على نظام ظواهري من ظاهرة ما . اما المسلمة المبدئية فلا تأتي الا من المباديء ، مهما يكن السبب الظرفي للتعقل

---

(٨٤) يقول الحلاج في ديوانه : تاملت في الديانات المختلفة وجهدت في فهمها فوجدت انها نابعة من مبدأ واحد ذي تشعبات عدة . فلا تطلب اذن من احد ان يعتنق ديانة معينة ، لان ذلك قد يبعده عن المبدأ الجوهري . والمبدأ هو نفسه الذي ينبغي ان يأتي اليه ، وفيه (اي المبدأ) تنضح جميع المستويات وكل المعاني ، وحينئذ فانه (اي الانسان) يفهمها » . واذ ترجم « ماسينيون » هذا المقطع ، تحدث عن « ملل طائفية » (بدلا من اديان)، وهو امر صحيح جدا في هذا النطاق . وهذا الشمول ـ المتمثل في اليهودية بـ « اينوخ » و« ملكيسدخ » و«الياس» ، وفي المسيحية بالقديسين الحاملين اسم«يوحنا»، وكذلك ، ولكن على مستوى ادنى ، بالدجال « المسيحي » الذي لم يكن يتبع المسيح (« من ليس ضدنا فهو معنا ») وبقائد « كفرنوم » ـ هذا الشمول يتجسد في الاسلام بشخص «الخضر» (سورة الكهف ـ الآية ٦٠ و ٨٢) ـ « الخالد » الذي يشبه احيانا بـ « الياس » ـ وبـ « اويس القراني » وهو حنيف من اليمن وسيد العارفين .

عند الاقتضاء . واذا كان من الممكن ان ينجم اليقين عن العقل ـ وينبغي ان يصدر عنه في النطاق الذي تكون فيه الحقيقة المطلوب معرفتها عميقة ـ فذلك لانه موجود فيه من قبل بفضل طبيعته الجوهرية .

ومن جهة اخرى فانه اذا اصبح ما هو بذاته « مسلمة » في النطاق الالهي « ظاهرة خارقة » مقدسة في نظام ما ـ النظام الانساني والتاريخي والحالة هذه ـ فذلك قبل كل شيء لان المتلقي المتوقع هو جماعة ، اي فاعل متعدد متميز عن طريق الافراد ، ممتد عبر الزمان وفيما وراء الفرديات الزائلة . ولا يحدث الاختلاف في وجهات النظر الا ابتداء من اللحظة التي تنفصل فيها الظاهرة الخارقة المقدسة ، في ادراك الناس ، عن الحقيقة الابدية التي تتجلى فيها ـ والتي لا « تدرك » قط ـ والتي يصبح اليقين معها « اعتقادا » ،ولا يستند الا الى الظاهرة الخارقة ، الى الآية الالهية الموضوعية ، الى المعجزة الخارجية ، او ـ والامر سواء ـ الى المبدا المدرك عقلانيا ، المقصور عمليا على الظاهرة الخارقة . وحين تصبح الظاهرة الخارقة المقدسة بوصفها خارقة ومقدسة العامل الاوحد لليقين على الصعيد العملي يهبط العقل المبدئي البحت والمتسامي على الظواهر الخارقة الى مستوى الخوارق غير الدينية ، كما لو ان العقل الصرف عاجز عن غير النسبيات ، وكما لو ان « الخارق للطبيعة » موجود في اعتباطية سماوية ما ، لا في طبيعة الاشياء . واننا بتمييزنا بين«الجوهر» و« الاعراض » نقرر بان الظواهر الخارقة تنتسب الى هذه الاخيرة ، وان العقل البحت ينتسب الى الجوهر .لكن الخارقة الدينية هي بالطبع تجل مباشر او مركزي لعنصر « الجوهر » ، بينما لا يخلو العقل البحت بالتأكيد ، بتفعيليته الانسانية ، ومن وجهة التعبير وحده ، عرضية عالم الاشكال والحركات هذا .

وكون العقل البحت نعمة ثابتة مستمرة يجعله ببساطة « طبيعيا » في نظر بعضهم ، الامر الذي يعني انكاره . واذا اتبعنا تسلسل الافكار نفسه، كان انكار العقل البحت ، لان جميع الناس لا يتمكنون من الوصول اليه، مساويا في عدم صحته لانكار النعمة ،لان كل الناس لا يتمتعون بها .ولسوف يقول بعضهم بان الغنوصية نوع من عبادة الشيطان ينزع الى افراغ الدين من محتواه ورفض موهبته الخارقة للطبيعة . لكن يمكننا نحن القول بان محاولة اضفاء اطلاقية ميتافيزيقية على الخوارقية الدينية ، او على ما يستتبعها من حصرية ، هي ابرع المحاولات لقلب نظام الاشياء الطبيعي بانكار البديهية التي يحتوي عليها العقل البحت ، باسم يقين مستنبط من النظام الخوارقي

www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

لا من النظام المبدئي والعقلي . والعقل البحت هو مقياس الظاهرة الخارقة. واذا كان العكس صحيحا ايضا فذلك باتجاه اقل مباشرة من الاتجاه الاول، وصورة اكثر نسبية وخارجية بكثير من الصورة الاولى . والمعضلة لا وجود لها عمليا في بدء دين من الاديان او في قلب عالم ديني ما يزال متجانسا .

والبرهان على مفارقة العقل البحت الادراكية هو انه ، بالرغم من خضوعه وجوديا لـ « الكينونة » باعتبارها تتجلى ، يمكنه ان يتخطاها بشكل ما ، لانه يمكنه ان يعرّفها على انها تحديد ـ في نظر الخلق ـ للجوهر الالهي الذي هو « كائن اسمى»او « ذات » . وكذلك فانه لو سئلنا اذا كان في امكان العقل البحت ، ام لا،ان« يضع » نفسه فوق الاديان بوصفها خوارق روحية او تاريخية ـ او اذا كان يوجد خارج الاديان نقطة « موضوعية » تسمح بتجنب « ذاتية » دينية ما ـ لاجبنا : بالتأكيد ، لان العقل البحت يستطيع تعريف الدين وتقرير حدوده الشكلية . لكن من تحصيل الحاصل القول بانه اذا كان يفهم من « الدين » انه لا نهائية الوحي الداخلية ، فحينئذ لا يكون في وسع العقل البحت تجاوزه ، او بالاحرى لا يعود من مجال عند ذاك لطرح القضية ، لان العقل البحت يسهم في تلك اللانهائية ، بل يتطابق معها من زاوية طبيعته الجوهرية الاشد «انسجاما مع نفسها » ، والاصعب منالا .

وفي رمزية نسيج العنكبوت التي اشرنا اليها فيكتب سابقة ، تمثل الشعاعات « التطابق » الاساسي ، والدوائر « المشابهة » الوجودية ، مما يثبت بصورة بسيطة جدا، وان كانت صالحة على كل حال ، كل الفرق بين عنصري « التعقل » و« الظاهرة الخارقة » ، في الوقت الذي يثبت فيه تضامنهما . وبما ان احدا من العنصرين لا يمكن ان يوجد في حالته الخام بفضل هذا التضامن ، فانه يمكن الكلام ايضا ـ كيلا يهمل اي فرق معنوي هام ـ على « مشابهة مستمرة » بالنسبة الى العنصر الاول ، وعلى « تطابق متقطع » بالنسبة الى الثاني . وينبثق كل يقين ـ يقين المسلمات المنطقية والرياضية بصورة خاصة ـ من العقل البحت الالهي ، الوحيد الموجود . لكنه ينبثق خلال شاشة العقل الوجودية او الخوارقية ،اوبتعبير ادق من خلال الشاشات التي تفصل بين العقل و « مصدره » النهائي . و« تطابق » نور الشمس « المتقطع » يبقى دائما ، حتى وان رشح خلال عدة قمريات زجاجية ملونة، وبشكل اساسي ، النور نفسه . اما بالنسبة الى « المشابهة المستمرة » بين الظواهر الخارقة و « المبدأ » الذي يطلقها،

فانه اذا كان مسلما ان الخارقة ـ الرمز ليست ما ترمز اليه ـ ليست الشمس هي الله ، ولذا فانها تغرب ـ فان وجودها لا يعدو ان يكون مظهرا او نمطا لـ « الوجود » كما هو (٨٥) . وهذا ما يسمح بنعت المشابهة بـ « المستمرة » حين ننظر اليها من زاوية التصاقها الاونطولوجي بـ « الكينونة » البحت ، بالرغم من كون مثل هذه المصطلحات المستعملة هنا بشكل موقت ، متناقضة منطقيا وغير مجدية عمليا . ان المشابهة تطابق متقطع ، والتطابق مشابهة مستمرة (٨٦) . وهذا هو مرة اخرى كل الفرق بين الظاهرة الخارقة المقدسة او الرمزية ، وبين التعقل المبدئي (٨٧) .

*

يؤخذ على الفنوصية انها تحمس من جانب « العقل البشري » . ويمكننا ادراك الخطأ بشكل خاطف في هذا التعبير ، لان العقل هو العقل ولا شيء غير ذلك من الناحية الميتافيزيقية ، وقبل كل شيء . وهو ليس بشريا الا في النطاق الذي يغدو فيه غير ما هو تماما ، اي حين يتحول من جوهر الى عرض . وهنالك بالنسبة الى الانسان ، بل وبالنسبة الى كل كائن علاقتان ينبغي مواجهتهما : علاقة « الدائرة المتراكزة » وعلاقة « الشعاع المندفع نحو المركز » (٨٨) . والعقل ، بحسب العلاقة الاولى ، محدود بمستوى وجودي معين ، ويواجه حينئذ بوصفه منفصلا عن مصدره ، او بوصفه انكسارا لهذا المصدر لا غير . وهو ، بحسب العلاقة الثانية ، كل ما هو بفعل طبيعته الجوهرية ، مهما تكن منزلته المحتملة عند الاقتضاء. والعقل الممكن اكتشافه في النباتات ـ في نطاق ما يكون العقل معصوما ـ « هو » عقل الله ، العقل الوحيد الموجود . وهذا يصح بالاولى على عقل الانسان حين يكون قادرا على ملاءمات سامية بفضل طابعه الادماجي والمفارق في آن معا . وليس هناك سوى علة واحدة ، هي

(٨٥) لا « جزء » منه بالطبع .

(٨٦) يفترض التطابق سلفا وجود حدين ، وهما بالضبط الحدان اللذان يبدوان وكأنهما متطابقان بشكل احادي الجانب لا عكسية فيه . ومعنى ذلك ان هناك في قرارة كل تنوع ظاهر حقيقة واحدة ، ومن هنا كان طابع المشابهة .

(٨٧) يمكن ان نكون اكثر دقة اذا تكلمنا على « استمرارية متقطعة بشكل عرضي » و « تقطع مستمر بشكل اساسي » ، باعتبار ان الاولى تصود الى العقل البحت ، والثاني الى الظاهرة الخارقة ، الى الرمز ، الى التجلي الموضوعي .

(٨٨) هنا يكمن الفرق كله بين المشابهة والتطابق الاساسي ، باعتبار احدهما دائما مظهرا للاخر .

http://www.al-maktabeh.com

« الذات » الكلية ، وانكساراتها او تشعباتها الوجودية هي « الذات بعينها » ، او هي ليست « الذات بعينها » ،حسب العلاقة التي نجابهها . واما ان نفهم هذه الحقيقة ،واما الا نفهمها . فمن المستحيل ملاءمتها مع كل حاجة سببية ، كما ان من المستحيل ان « توضع في متناول كل الناس » مباديء ك « النسبية المطلقة » او « الشفافية الميتافيزيقية »الملازمة للظواهر الخارقة . وتقول الحلولية بأن « كل شيء هو الله » مع فكرة مسبقة بأن الله ليس سوى مجموعة الاشياء. والميتافيزيقية الحقيقية تقول ،على العكس من ذلك ، وفي وقت معا ، بان « كل شيء هو الله » وان « لا شيء هو الله»، وتضيف بأن الله ليس شيئا خارج ذاته ، وانه لا شيء مما هو كائن في العالم . وهناك حقائق لا يمكن الاعراب عنها الا بالاضداد . ولا يعني هذا ابدا ان تلك الحقائق تؤلف في هذه الحال « وسيلة » فلسفيةينبغي ان تفضيالى«خلاصة» ما ، لان المعرفة المباشرة هي فوق احتمالات العقل . ويجب عدم الخلط بين الرؤية والتعبير . والحاصل ان الحقائق عميقة ، لا لانه يصعب الاعراب عنها على من يعرفها ، وانما لانه يصعب فهمها على من لا يعرفها . ومن هنا كان عدم التناسب بين بساطة الرمز وتعقيد الخطى الذهنية المحتمل .

*

والادعاء ، كما يحلو لبعضهم ، بأن العقل يحل في الفنوصية بخيلاء محل الله ، معناه الجهل بانه عاجز في اطار طبيعته بالذات عن تحقيق ما يمكننا تسميته « كينونة اللامحدود ». وينقل العقل الصرف انعكاسا لتلك الكينونة ــ او نظاما من الانعكاسات ــ مصاقبا وفعالا ، لكنه لا ينقلبشكل مباشر « الكينونة » الالهية التي تطابق المعرفة الفكرية بدونها بصورة فورية، بيننا وبين هدفها الخاص . والفرق بين الايمان والفنوصية ــ اي بين الايمان الديني البدائي واليقين الميتافيزيقي ــ يشبه الفرق بين الوصف والرؤية . فليس من شأن الفرق الاول ولا الفرق الثاني ان يضعانا فوق قمة جبل ، ولكنهما يخبراننا بخصائص هذا الجبل ، وبالطريق الذي يجب سلوكه للوصول اليه . ولا ننسى مع ذلك ان رجلا اعمى يسير من غير توقف ، يتقدم باسرع من رجلطبيعييتوقف عند كل خطوة . ومهما يكن من امر فان الرؤية تطابق بين العين والنور . انها تنقل معرفة صحيحة ومتناغمة (٨٩) ، وتسمح بسلوك طرق اقصر مسافة حيث يجبر العمى على

(٨٩) نجيب على الاعتراض بانه حتى اولئك الذين نعترف لهم بانهم ميتافيزيقيون تقليديون يمكن ان يتناقضوا ، نجيب عليه بانه من الممكن ان يكون الامر كذلك في =

الخبط وتلمس الطريق ، ايا كان راي محتقري العقل البحت المولعين بالمواعظ الاخلاقية الذين يرفضون التسليم بأن العقل البحت هو الآخر نعمة ، ولكن بطريقة سكونية و « خارقة للطبيعة بشكل طبيعي » (٩٠) . ومع ذلك فان التعقل ليس، كما سبق ان قلنا ، كل الفنوصية ، باعتبار ان هذه تشتمل على اسرار الاتحاد وتصب مباشرة في « اللانهائي » ، اذا جاز لنا التعبير على هذا النحو . ولا يخص طابع الصوفي الكامل « غير المخلوق » (الصوفي لم يخلق) ، لا يخص بشكل مسبق ، سوى الجوهر ما وراء الشخصي للعقل البحت ، لا حالة الامتصاص في « الحقيقة » التي « يرينا » اياها العقل البحت،او يجعلنا « نعيها » . وتتجاوز الفنوصية الكاملة بشكل واسع كل ما يبدو « عقلا » لدى الانسان ، وذلك لانها بالتحديد سر « كينونة » لا سبيل الى اكتناه مداه . وهنا يكمن كل الفرق الذي لا يمكن وصفه بلغة البشر بين الرؤية والادراك . ففي الادراك يغدو عنصر « الرؤية » « كينونة » ، ويتحول وجودنا الى نور . ولكن حتى الرؤية العقلية العادية ــ اي التعقل الذي يعكس ويدمج ويميز دون ان يعمل من تلقاء نفسه على تحويل انطولوجي ــ تتجاوز ، سلفا وبشكل واسع ، مجرد الفكرة ، ولعبة الذهن الخطابية و« الفلسفية » .

*

وتتطور الجدلية الميتافيزيقية أو الباطنية بين البساطة الرمزية والتعقيد الاستبطاني . فهذا التعقيد يمكن ان يصبح ــ وهنا امر يصعب على المحدثين فهمه ــ اكثر فاكثر لطافة ، دون ان يقترب مع ذلك قيدانملة من الحقيقة. وبكلام اخر يمكن ان تتشعب فكرة من الافكار الى الف شعبة، وان تحيط نفسها بكل الاحتياطات الممكنة وتظل مع هذا خارجية و« غير دينية » ، لانه ليس لخزاف ،مهما كان صناعا ، ان يحوّل الصلصال الى ذهب . وفي الامكان استخدام لغة اكثر استبطانية مائة مرة من اللغة المستعملة في الوقت الحاضر ، اذ ليس لذلك حدود مبدئية . وكل صياغة هي حتما « ساذجة » بطريقتها الخاصة ، ويمكن على الدوام نشدان رفعها

= مضمار التطبيقات الذي في وسع المرء ان يتجاهل فيه الوقائع ، ولكنه ليس من الممكن ابدا ان يكون كذلك في مضمار المباديء الصرفة التي لها وحدها مرمى حاسم مطلقا ، مهما يكن مستواها .

(٩٠) يعتبر الوضع البشري كذلك نعمة مشابهة لنعمة العقل البحت ، بكل ما يميز هذا الوضع البشري من الحيوانية . واذا كان في الامر بعض الافراط اللفوي ، فالذي الجانا اليه هو الحقيقة الميتافيزيقية ، باعتبار ان حقيقة الاشياء لا تخضع لحدود الكلمات .

http://www.al-maktabeh.com

عن طريق التماعات منطقية او تخيلية باذخة . وهذا يثبت من جهة ، ان الاستبطانية كما هي لا تضيف اية حسنةاساسية الى ايضاح من الايضاحات ، وان ايضاحات حكماء الامس كانت ، على بساطتها النسبيةمن جهة ثانية ، وبشكل استعادي ، مفعمة باكتمال لا يمكن بالتحديد تمييزه مسبقا ، ومع ذلك ينكر بصورة طوعية . وليست الاستبطانية الموغلة حتى حد اللامعقول ،هي القادرة على ادخالنا الى قلب الفنوصية . ولم يدرك اولئك الذين يريدون على هذ االصعيد ان يتوسلوا التحقيق والتخمين ، والذين يتفحصون الامور ويزنونها ، انه لا يمكن اخضاع كل فئات المعرفة لـ « النظام » المنطقي والتجريبي نفسه ، وان هناك حقائق تفهم من نظرة واحدة او لا تفهم على الاطلاق .

وقضية الحكمتين ، الحكمة الميتافيزيقية والحكمة الصوفية ، ليست غير ذات صلة بما تقدم . فمن الخطل تماما ان يسمح المرء لنفسه ببعض الصياغات الصوفية ، او « التوحيدية » ، لانكار شرعية التعريفاتالعقلية، على الاقل اذا كان هذا المرء يضع نفسه خارج الحالة التي نحن بصددها، اذ قد يحدث في الواقع ان يطرّح بعض التأمليين باسم التجربة المباشرة الصياغات العقدية التي اصبحت في نظرهم مجرد « كلمات » ، الامر الذي لا يمنعهم على الدوام من اقتراح صياغات اخرى من الطراز نفسه ، بل ربما كان لها القيمة ذاتها (٩١) . وينبغي هنا عدم الخلط بين الصعيد العقلي او العقدي الخالص ، هذا الصعيد المتمتع بالشرعية كاملة ، وبالتالي بالفعالية التي تسبغ على مستواه طبيعة الاشياء، وبين صعيدالتجربة الداخلية ، صعيد « الاحاسيس » الاونطولوجية ، او « العطور » ،او « الطعوم » الصوفية . ومن الخطل تماما ايضا معارضة صحة خريطة جغرافية بسبب ان المعارض قد يكون قام برحلة في الطبيعة المحسوسة ،او الادعاء مثلا بان البحر الابيض المتوسط كائن « فوق » لا « تحت » ، كما على الخريطة ، لان المدعي قد يكون سافر من الشمال الى الجنوب .

وللميتافيزيقية ما يشبه بعدين كبيرين ،احدهما « مفارق » ومتعلق بالمباديء الكلية وبالتمييز بين « الحقيقي » والوهمي ، والاخر « هابط » ومتعلق على العكس من ذلك بـ « الحياة الالهية »في المنزلات الكائنية ، اي

---

(٩١) اشرنا اشارة من هذا النوع في مؤلفنا عن الاديان عند كلامنا على « رسالة الاحادية » المنسوبة خطا او حقا الى ابن عربي ، وان كانت تتمشى على كل حال مع مذهبه بصورة مباشرة .

بـ « الوهية » الكائنات والاشياء ، الوهية اساسية وخفية ، لان « كل شيء أتما » . ويمكن وصف البعدالاول بأنه « سكوني » ، وهـو يستند الـى الشهادة الاولى ، والى « الفناء » او « الاستهلاك » ، بينمـا يبدو البعد الثاني وكأنه « حركـي » ويستنـد الى الشهادة الثانية ، والى « البقاء » . واذا قورن البعد الثاني بالبعد الاول ، بدا عجيبا ومتناقضا، ومتعارضا فـي بعض النواحي مع الاول ، او هو بتعبير اخر كالخمرة التي ينتشي الكون بها. لكـن يجب الا يغرب عن البال قط ان هذا البُعد الثاني موجود بشكل ضمني في البعد الاول ـ كمـا ان الشهادة الثانية تصدر عن الاولى عن طريق «نقطة التقاطع » (الآ) ـ مما يجعل الميتافيزيقية السكونية ، « التمهيدية » او « التمييزية » ، تكتفي بنفسها ، ولا تستحق اي مأخذ من قبل اولئك الذين يتذوقون التناقضات المسكرة للتجربة التوحيدية . ولسوف يكون ما كـان في الشهادة الاولى كلمة (الا) مفهوم السببية الكلية في الميتافيزيقية الاولى . فنحن ننطلق من فكرة ان العالم زائف ، لان «المبدا» وحده حقيقي ، لكننا ، باعتبارنا موجودين في العالم، نضيف التحفظ القائل بان العالم يعكس الله . ومن هذا التحفظ تنبثق الميتافيزيقية الثانية التي تنظر الى الميتافيزيقية الاولى على انها معتقدية غيركافية. وهنا ما يشبه تقريبا مواجهة بين كمال عدم القابلية للفساد وكمال الحياة . فالاول لا يمكـن ان يوجد من دون الاخر ، وقـد يكـون احتقار العقيدة باسم الادراك ، او انكار الادراك باسم العقيدة « خطأ في الرؤية » ضارا . ومع ذلك يطيب لنـا ، اذ كان الخطأ الاول اخطر من الخطأ الثاني ـ لا يحدث هذا الخطأ الاخير مطلقا في الميتافيزيقية البحت ، واذا حدث فقوامه المبالغة في تقدير « الحرفية » المذهبيـة فـي خصيصتها الشكلية ـ يطيب لنـا ان نذكّر ، تمجيدا للعقيدة ، بهذا الحكم من احكـام المسيح : « تذهب السماء والارض ،اما كلماتي فلا تذهب » . والنظريـة الهندية ، او الهندية البوذية ، نظريـة الـ« او بايا » ،تجلو تمامـا هذيـن البُعدين من ابعاد العالم الروحي : ان المفاهيم حقيقية بحسب المستويات العائدة اليها ، فمـن الممكـن تجاوزها ، لكنهـا لا تنفك ابدا تظل صحيحة على مستواها الخاص بها ، وهذا المستوى هومظهر من مظاهر« الحقيقي » المطلـــق .

وفي نظر « الواجب الوجود » بوصفه « ذاتا » خالصـة و « وجـوب وجود بالذات » غير قابل للتصور ، تعتبر العقيدة الميتافيزيقية مشوبـة ولا ريب بالنسبية . لكـن هذا لا يمنع انهـا تقدم نقاط استدلال اكيـدة تمامـا ، و« تقريبات مناسبة » لا يمكـن للفكر البشري الاستغناء عنها .

http://www.al-maktabeh.com

وهذا ما يعجز عن فهمه المبسطون « الميالون الى جعل الامور محسوسة ». والعقيدة هي بالنسبة الى الحقيقة كالدائرة او اللولب بالنسبة الى المركز .

http://www.al-maktabeh.com

*

ان مفهوم « العقل شبه الواعي » كفيل بان لا يفسر تفسيرا نفسانيا ادنى وحسب ، بل وتفسيرا روحيا ساميا ، وبالتالي نوعيا بحتا . والحق انه قد يكون من الواجب ان نتحدث في هذه الحال عن « العقل فوق الواعي » . لكن العقل فوق الواعي هو ايضا في الواقع مظهرا « سردابيا » بالنسبة الى وعينا العادي ، تماما كالقلب الشبيه بمعبد غائر في الارض الذي يعود الى الظهور على السطح بفضل الادراك التوحيدي ، اذا ما استخدمنا اللغة الرمزية . ونسمح لانفسنا بمثل هذا المظهر لنتكلم ـ بصورة مؤقتة ـ على « عقل روحاني شبه واع » ينبغي الا يجعلنا نفكر ولو للحظة في تركيب نفساني ادنى وحيوي، او في حلم سلبي وفوضوي يصوغه الافراد والجماعات .

والعقل الروحاني شبه الواعي ، كما نفهمه ، مؤلف من كل ما يحتوي عليه العقل البحت بشكل كامن وضمني . ومن جهة اخرى ، فان العقل البحت « يعرف » بجوهره ذاته كل ما هو قابل لان يكون معروفا ، وهو يجتاز ـ كما ان الدم يسيل في ادق شرايين الجسد ـ كل « الانيات » التي تنسج الكون منها ، ويصب باتجاه « عمودي » في « اللانهائي » . وبكلام اخر فان لمركز الانسان التعقلي الذي هو عمليا « عقل شبه واع »معرفة، لا بالله وحسب ، ولكن بطبيعة الانسان وبمصيره ايضا (٩٢) . وهذا يتيح لنا ان نمثل الوحي بانه تجل « طبيعي بشكل خارق للطبيعة » لما يعرفه الجنس البشري ، بحكم معرفته الشاملة المحتملة والفائرة ، لذاته الخاصة ولذات الله . وتبدو الظاهرة النبوية على هذا وكانها على الصعيد الانساني نوع من يقظة الادراك الكلي الموجود في كل مكان من الكون على مختلف درجات التفتح او الوسن . ولكن، بما ان البشرية متنوعة ، فان انبجاس العلم هذا متنوع كذلك لا من زاوية المحتوى الاساسي ، ولكن من زاوية الشكل . وهنا يكمن مظهر من مظاهر « غريزة حفظ النوع » لدى

---

(٩٢) لا يمكن تفسير النبوءات على انها نبوءات الانبياء وحدهم ، وانما على انها كذلك نبوءات كهنة آسيا الوسطى وهم في حال الرعدة ، بالتناغم الكوني للعقل ، اي لـ « المعرفة » . فكاهن آسيا الوسطى يعرف كيف يتصل بعقل شبه واع يشتمل على احداث الماضي والمستقبل ، احداث تخترق احيانا مناطق الحياة الاخرة .

الجماعات ، او مظهر من مظاهر حكمتها « شبه الواعية » ، لان الحقيقة المنقذة يجب ان تقابل المتلقين ، كما يجب ان تكون قابلة للفهم وفعّالة بالنسبة الى كل انسان . و « الذات »هي التي تتكلم في « الوحي » بنتيجة التحليل الاخير . واذ كانت «كلمتها» ابدية ، فان المتلقين البشر « يترجمونها » ـ بالعودة الى جذرهم ، وبحكم طبيعتهم ، لا بشكل واع او ارادي ـ مستخدمين لغة ظروف مكانية وزمانية معينة (٩٣) . والادراكات المأخوذة كلا على حدة بالنسبة الى الافراد ، هي حُجب مماثلة لها في العدد ترشح النور الساطع لـ « ادراك » « الذات » غير المشروط (٩٤) ، وتكيفه . والخلق في نظر الغنوصية الصوفية لعبة ـ ذات مزيجات متنوعة وبارعة الى اقصى الحدود ـ متلقين كونيين وكشوفات الهية .

وفائدة هذه التوجهات ليست في انها تضيف تأملا الى تأملات اخرى، وانما في انها تشعر سلفا ـ وان لم يكن كذلك ، ففي انها تبين لدى كل اقتضاء بذكر السببية ـ بأن الظاهرة الدينية ، رغم كونها « خارقة للطبيعة » بحكم تعريفها ، تتمتع كذلك بجانب « طبيعي » يضمن صحة الظاهرة بطريقته الخاصة . ونود ان نقول بان الدين ـ او الحكمة ـ لصيق بشكل طبيعي بالانسان ، وان هذا لا يكون انسانا اذا هو لم يشتمل بطبيعته على تربة يتفتح فيها على « الواجب الوجود » . او انه ما كان كذلك ليكون انسانا ـ « صورة الله » ـ لو ان طبيعته لم تكن تسمح له بأن « يعي » ، بالرغم من « تحجره » ، وعبره ، كل ما هو « كائن » ، وان يعي من هنا بالذات كل ما هو في مصلحته النهائية . ويكشف الوحي بالتالي العقل الذي تمتلكه الاشياء البكر برمته ، وهو قابل بشكل مشابه للتمثل ـ ولكن على صعيد اسمى بصورة فائقة ـ بالعصمة عن الخطأ ، هذه العصمة التي تقود الطيور المهاجرة نحو الجنوب ، والتي تجتذب النباتات نحو

---

(٩٣) يعني ان « الترجمة » تحدث مسبقا في الله بالنظر الى متلق بشري معين . وليس المتلقي هو الذي يحدد الله ، وانما هو الله الذي يعد المتلقي ويهيؤه . وفي حال الالهام غير المباشر (في السنسكريتية : سمريتي) ـ الالهام الخاص بالتفسيرات المقدسة ـ الذي يجب الا يخلط مع « الوحي » (شروتي) ، لا يكون دور المتلقي مجرد دور وجودي ، وانما هو فعال بمعنى انه « يفسر » بحسب « الروح » بدلا من ان « يتلقى » مباشرة من « الروح ».

(٩٤) انهم يفعلون ذلك بطريقتين او بدرجتين ، حسبما اذا كانت القضية قضية الهام مباشر او غير مباشر ، الهام الهي او حكمي .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

النور (٩٥) . انه كل مـا نعرفه بالنسبة الى كمال كياننـا المحتمل ،وكذلك كل مـا نحبه ، وكل ما نحن عليه.

*

وقبل ان يفقد الانسان الاولي انسجامه النعيمي ، كان يرى الاشياء من الداخل في جوهريتها وفي « الوحدة » . وبعد سقوطه لم يعد يراهـا الا من الخارج ، وفي عرضيتها ،اي خارجـا عن الله . ان آدم هو «الروح» او « العقل » ، وحواءهي « النفس » . ومن خلال النفس ـ المتمم «الافقي» للروح «العمودية» ، والقطب الوجودي للعقل البحت ـ او من خلال الارادة، جاءت حركة الاظهار في الخارج وحركة التشتت . وليس في مقدور الحية المغوية ، وهي العبقرية الكونية لهذه الحركة ، التأثير مباشرة على العقل ، وعليه ينبغي ان تغوي الارادة التي هي حواء . فحين تهب الريح على بحيرة هادئة يتكدر انعكاس نور الشمس ويتفلق . وعلى هذه الشاكلة تم فقـدان جنـة عدن ، وتحطم الانعكاس الالهي . وتعتبر الطريقة عودة الى رؤيـة البراءة، الى البعد الداخلي،حيثتموت كل الاشياء وتنبعث في « الوحدة »، في هذا « الواجب الوجود » الذي ، هو بكل ما يلازمه من توازن وعـدم قابلية للانتهاك ، محتوى الوضع البشري بأسره ، واسباب وجوده جميعا .

وهذه البراءة هي ايضا « الطفولة » التي« لا يشغل بالها همّ غد ». فالصوفي هو « ابن الوقت » . وهذا يعني قبل كل شيء انه مدرك للابدية، وانه « بذكره الله » يحدد نفسه في « اللحظة اللازمنية » لـ « الفعليـة السماوية » . لكـن هذا يعنيايضا ، وعن طريق الاستنتاج ، انه يتماسك على الدوام في « الارادة » الالهية ، اي انه يدرك ان اللحظة الراهنة هي ما يطلبه الله منه . انه لا يرغب اذن في ان يكون « قبل » او « بعد » ، اوفي ان يتمتع بمـا هو كائن بالفعل خارج « الآن » الالهي ، اي هذه اللحظة التي لا بديل عنها ، والتيننتمي فيهـا الى الله بشكل محسوس ، هذه اللحظـة التي نستطيع فيها ان نرغب فعلا فيالانتماء اليه.

---

(٩٥) لسنا نشير فقط الى الحدس الذي يجعل المؤمنين يتبعون « الرسالة »السماوية، وانما نشير ايضا الى « الطبيعة الخارقة للطبيعية » للجنس البشري التي تستدعـي شتـى انواع « الوحي » ، كمـا يستدعيفي الطبيعة محتو معيـن محتوى معينا . اما فيمـا يخص الـ « خارق للطبيعة بشكل طبيعي » ـ او العكس ، والامر سواء بشكل اجمالي ـ فاننـا نضيف بان الملائكـة تقدملنـا عنه مثـالا تنميميا بالنسبة الى « العقل البحت ». فالملائكـة هم الافنية « الموضوعية » للروح الاقدس،كما ان « العقل البحت » هـو قناته « الذاتية ». ويختلط هذان النوعان من الافنيـة ، بمعنى ان التعقل برمته يمر بـ« الروح » .

ونود الآن ان نقدم ملخصا موجزا ، ولكنه مع ذلك دقيق قدر الامكان، عما يؤلف الطريقة بشكل اساسي في الاسلام . وتؤكد هذه الخلاصة لكتابنا في الوقت ذاته ـ وكرة أخرى ـ طابع الطريقةالصوفية القرآني المحمدي الدقيق (٩٦) .

ولكن لنذكّر قبلا بالواقع الاساسي بأن التصوف يطابق ، حسب منطق الدين ، الاحسان ، وان الاحسان معناه ان « تعبدالله كما لو انك كنت تراه، لانك ان لم تكن تراه،فهومع ذلك يراك » . وليس الاحسان ـ اي التصوف ـ سوى « عبادة » الله باخلاص ، والتوافق الكلي بين العقل ـ الارادة وبين « محتواه » ونموذجه الالهي (٩٧) .

ولبّ العبادة ـ اي العبادة كما هي ، من بعض النواحي ـ هو الاعتقاد بأن « لا اله الا الله » ،وبالتالي ان « محمدا رسول الله » . والدليل على ذلك ان الانسان لايهلك بالتأكيد حسب العقيدة الاسلامية ، وفي « مجالها الفقهي » ، الا بسبب فقدان هذا الايمان . ان المسلم لا يهلك تلقائيا لانه لا يصلي او لا يصوم ، فالواقع انه قد يمنعه مانع من ذلك . ففير مطلوب من النساء مثلا ان يصلين او يصمن في بعض الظروف الجسدية . وكذلك فانه لا يهلك بالضرورة لانه لا يدفع الزكاة ، فالفقراء ـ المعدمون بصورة خاصة ـ معفون من دفعها ، وهذا على الاقل امارة على نوع من النسبية ، كما في الحالات السابقة . وبالاحرى لا يهلك المسلم اذا هو لم يؤد فريضة الحج، باعتبار ان اداءها مرتبط بالاستطاعة . اما بالنسبة الى الجهاد فهو ليس قائما على الدوام . وحتى حين يتوجّب ، فانه لا يفترض في المرضى وذوي العاهات والنساء والاولاد ان يسهموا فيه . لكن الهلاك واقع حتما ـ في اطار الاسلام دوما او من خلال ما يقوم مقامه ـ على من لا يعتقد بان « لا اله الا الله » وان « محمدا رسول الله » (٩٨) . وليس لهذه القاعدة اي استثناء ، لانها تطابق بشكل ما معنى الوضع البشري بالذات . وهذا الاعتقاد هو الذي يشكل بلا مراء لبّ الاسلام . والاخلاص في هذا الاعتقاد او هذا الارتضاء ، هو الذي يصنع الاحسان او التصوف . وبكلام آخر فانه

---

(٩٦) لا تضيف الاستعارات الجدلية الممكنة دائما ، بل التي لا يمكن تجنبها بنتيجة الاحتكاك بالحكمة الافريقية،لا تضيف هذه الاستعارات شيئا الى حقيقة التصوف الجوهرية، وكل ما تفعله انها تجلو ماهيته .

(٩٧) يوضح الشيخ العلاوي ، مستخدما مصطلحات الصوفية المتداولة ، بان بداية الاحسان هي « المراقبة » ، بينما نهايته هي « المشاهدة » .

(٩٨) يمكن الحديث في المناخ المسيحي عن « الخطيئة في حق الروح القدس ».

http://www.al-maktabeh.com

من المعقول عند الاقتضاء ان ينجو المسلم الذي قد يكون مثلا اهمل الصلاة او الصوم طوال حياته ، بالرغم من كل شيء ، ولاسباب تخفى علينا ، وان كان لها ما يسوّغها بالنسبة الى الرحمة الالهية . وعلى العكس من ذلك فانه من غير المعقول ان ينجو امرؤ ينكر ان « لا اله الا الله » ، لان هذا الانكار ينفي عنه طبعا صفة « المسلم » ، اي الشرط الذي لا سلام بدونه.

ومن ناحية ثانية فان الاخلاص في الايمان يستتبع ان يكون عميقا تبعا لطاقاتنا . ومن يقل بالطاقة يقل بالارشاد الرباني (٩٩) . فعلينا ان نفهم في نطاق ما نحن عقلاء ومتبصرون، لا في نطاق فقداننا هذه الموهبة، ولا في النطاق الذي تنعدم فيه المطابقة الممكنة بين الذات العارفة والامر المطلوب معرفته . والكتاب المقدس هو الآخر يعلمنا ـ في كل وصية من وصاياه ـ ان علينا ان « نحب » الله بكل قوانا وملكاتنا . وعلى هذا فانه لا يمكن استبعاد العقل، ولا سيما انه هو الذي يختص به الانسان ، وهو الذي يميزه عن الحيوان ، كما انه لا يمكن تصور حرية الاختيار من غير عقل .

لقد فطر الانسان على العقل الكامل او المفارق ـ فهو كفيل اذن بالتجريد ، كما انه كفيل بالحدس الفائق في احساسيته ـ وعلى الارادة الحرة . ولهذا كان هناك حقيقة وطريقة ، عقيدة ومنهج ، ايمان واسلام. واذ كان الاحسان كمال هذه الامور جميعا ونهايتها ، فهو في وقت معا فيها وفوقها . وكذلك يمكن القول بان هناك احسانا لان في الانسان ما يتطلب الكلية او ان فيه شيئا مطلقا او لا نهائيا .

ان لب الحقيقة هو التمييز بين المحتمل و« المطلق » ، ولب الطريقة هو الادراك الدائم للواقع المطلق . ومن جهة ثانية فالقول بـ « اللب » معناه القول بـ « الاحسان » في السياق الروحي الذي نحن بصدده .

لقد قلنا بان الانسان مجبول من عقل وارادة ، فهو مجبول اذن من تفهمات وفضائل، او من اشياء يعرفها واشياء يقوم بها ، او بكلام آخر : مما يعرفه ومما هو عليه . وتتمثل التفهمات مسبقا في الشهادة الاولى، والفضائل بالشهادة الثانية . ولذا يمكن وصف التصوف سواء بالحديث

---

(٩٩) ان الله لا يطلب منا على هذا الصعيد في اي حال، ان نبلغ الهدف الذي نفكر فيه ، والذي نلاحقه لاننا نفكر فيه ولانه حقيقي . وكما تقول الـ « الباهاغافادجيتا » بوضوح ، فان الله لا يطلب في هذا المجال سوى الجهد والسعي ، وهو لا يعاقب على عدم النجاح . (نذكر هنا بالقول العربي المأثور : « على المرء ان يسعى وليس عليه ادراك المنى » (المترجم)

عن ميتافيزيقيـة او بالتعليق على فضائل . وتطابق الشهادة الثانية الاولى بشكل اساسي ، لانهـا ليست سوى امتداد لها ، كمـا ان الفضائل تطابق في الواقع الحقائق وتصدر من بعض النواحي عنها . فالشهادة الاولـى ـ المتعلقة بالله ـ تبين عن كل حقيقـة مبدئية ، والشهادة الثانية ـ المتعلقة بالنبي ـ تُبيـن عن كل فضيلة اساسية .

والحقائق الاساسية هي التاليـة : حقيقة « الجوهـر » الالهـي « الواحد » (الذات الاحادية بمعنى « اللاثنائية » الفيداوية) ، ثم حقيقة الخالق ، وهـو « مبدأ » كذلك « واحد » ـ ولكن بمعنـى « الاثبات » وبموجب « تحديد ذاتي » (اي الواحدية » ـ ان لم يكـن يشتمل علـى « أجزاء » (١٠٠) ، فهو يشتمل في الاقل على مظاهر او « صفات » (١٠١). وهناك امام الحقل المبدئي ، اوالالهي ، الكون الكبير من ناحية ـ بمركـزه « الملائكي » و « شـبه الالهي » (الروح) ـ ومن ناحية اخرى ، في اقصى اطراف امتداده ، هذا التجمع ـ للجوهر الشامل ـ الذي ندعوه « المادة »، والذي هو بالنسبة الينا قشرة الوجود البريئة والمميته في وقت معا .

اما بالنسبة الى الحقائق الاساسية التي عالجناها خارج هـذه الخلاصة النهائية والتي يجب ان تُثبت فيها ، فهي كمالات « الخشيـة » و « المحبـة » و « المعرفة » ، او بعبارة اخـرى كمـالات « الفقـر » و « الكرم » و « الصدق » . انهـا من بعض النواحي قوام الاسلام كما ان الحقائق هي قوام الايمـان ، باعتبار ان تعميقها ـ او نهايتها النوعية ـ يؤلف طبيعـة الاحسان ، بل ثمرته بالذات . وقد يكـون في وسعنـا ان نقول ايضا بأن الفضائل ترتكز بصورة اساسية الى الاستقرار في الله تبعا لنوع من المقابلة ، او النظام التثليثي ، الاستقرار فيه « الآن » و« هنا بالذات » و« على هذا الشكل » . لكـن هذه الصور يمكن كذلك ان تحل كل منهـا محل الاخرى ، باعتبار كل منهـا مكتفية بنفسها . والصوفي يحدد نفسه في « الحاضر » غير الزمني ، حيث لا يوجد ندم ولا خشية . انه يحددنفسه في « المركز »اللامحدود،حيث يختلط الخارج بالداخل ، او يتجاوز كـل

---

(١٠٠) مما قد يكون مخالفا لعدم قابلية « المبدأ للانقسام وعدم قابليته للتشارك .

(١٠١) ليس الله « موجودا » ـ فهو وراء الوجود ـ ولكن يمكـن ان يقال انه « ليس غير موجود »اذا تشددنـا في البدهيـة القائلة بانه « حقيقي » من غير ان « يوجد ». وعلى اي حال فانه يمكـن القول بان الله « ليس موجودا » .انه « غير موجود » باعتباره لا ينتمي الى الحقل الوجودي ، ولكنه « ليس غير موجود » باعتبار ان مفارقتـه لا يمكـن ان تحدث طبعـا اي عدم وجـود .

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

منهما الآخر . او ان « سره » اذا شئت هو « البساطة » الكاملة للجوهر الذي هو بكر على الدوام (١٠٢) . واذا لم يكن الا « ما هو عليه » ، فانه كل « ما هو كائن » .

واذا كان الانسان هو الارادة ، فان الله هو المحبة . واذا كان الانسان هو العقل ، فان الله هو الحقيقة . واذا كان الانسان عبارة عن ارادة منهارة وعاجزة ، فان الله سوف يكون المحبة المنقذة . واذا كان الانسان عبارة عن عقل مظلم وضال ، فان اللهسيكون الحقيقة الهادية المحررة ، اذ ان منطبيعة المعرفة ــ موافقة مفهوم العقل ــ الحقيقة ــ ان تطهر وتحرر . والحب الالهي ينقذ بأن « يجعل نفسه ما نحن عليه » ، وهو « يهبط » لاجل ان « يرفع ». والحقيقة الالهية تخلص بان تعيد الى العقل البحت مطلبه « الطبيعي بصورة خارقة للطبيعة » ــ ومن هنا تعيد اليه نقاءه الاول ــاي بأن « تذكر » بأن « الواجب الوجود » وحده « موجود » ، وبان الاحتمال « غير موجود » ،او هو على العكس من ذلك « ليس غير هذا الواجب الوجود » من زاوية «الوجود» البحت ، وكذلك ، وحسب مقتضى الاحوال، من زاوية « العقل » الصرف او « الادراك » ومن زاوية المماثلة بادق معانيها (١٠٣) .

وتتوجه الشهادة التي يتجلى فيها الله على انه حقيقة الى العقل ،بل

---

(١٠٢) تتمثل بساطة جوهر ما في عدم قابليته للانقسام . ولعل الرمزية التي سقناها تتطلب التوضيحات التالية : اذا كانت شروط الوجود الجسدي هي الزمان ، والمكان ، والجوهر المادي او الذي غدا مادة ، والشكل ، والعدد ، فان هذه العناصر الثلاثة الاخيرة ــ المادة والشكل والعدد ــ هي محتويات العنصرين الاولين : الزمان والمكان . ويطابق الشكل والعدد من بعض الوجوه ــ وعلى الصعيد الذي نحن بصدده ــ المادة التيهماعلىالتوالي تحديداها الخارجيان من حيث النوع والكم . والتحديدان الداخليان المقابلان هما طبيعة المادة المنظور فيها من ناحية ومداها من ناحية ثانية . ومفاهيم الشرط الوجودي الاربعة ، توغل ، شان فكرة « الجوهر » وراء الصعيد المحسوس . انها ليست اعراضا دنيوية ، وانما هي انعكاساتابنى كونية .

(١٠٣) تشمل المماثلة او الرمزية على كل تجل للصفات . فالادراك يخص الانسان بوصفه قادرا على تجاوز ذاته عقليا ،باعتبار ان روحه تنفتح على « الواجب الوجود » . اما الوجود فيخص كل شيء ــ نوعيا كان ام غير نوعي ، واعيا كان ام غير واع ــ لمجرد انها تنفصل عن العدم،اذاجاز التعبير . والظواهر الخارقة هي « لا الله ولا غيره » ، فهي لا تملك شيئا بنفسها ، لا الوجود،ولا الصفات الايجابية . انها صفات الهية « تاكلها » العدم بشكل وهمي ــ العدم الذي لا وجود له بنفسه ــ بسبب لا نهائية « الامكان » الكوني .

تتوجه كذلك بالتالي الى هذا الامتداد للعقل الذي هو الارادة . وحين يدرك العقل المعنى الجوهري للشهادة ، فانه يميّز بين «الحقيقي» وغير الحقيقي، او بين « الجوهر » و «الاعراض» . وحين تتبع الارادة هذا الاتجاه نفسه، تتعلق بـ « الحقيقي » بـ « الجوهر » الالهي . انها « تتركّز » وتعبر الروح تركزها . وليس للعقل المستنير بالشهادة ، بنتيجة التحليل الاخير، الا هدف واحد ، او محتوى واحد ، هو الله ، باعتبار ان الاهداف او المحتويات الاخرى لا شأن لها الا تبعا له ، والا بالنسبة اليه ، الامر الذي يجعل المتعدد وكأنه غائص في « الواحد » . كذلك الامر بالنسبة الى الارادة ، تبعا لما يمنحه الله للخلق . ان « ذكر » الله نتيجة منطقية لصحة معرفتنا الاولية بالله وبعمق فهمنا . فالحقيقة في نطاق ما هي اساسية، وفي نطاق فهمنا لها ، تستحوذ على كياننا وتحوله رويدا رويدا ، وبحسب نظام متقطع وغير مرئي . انها ، بتبلورها في فكرنا ، « تتحول الى ما نحن عليه من اجل ان تحولنا الى ما هي عليه » . وتجلّي الحقيقة سر من اسرار المحبة ، كما ان محتوى المحبة ، هو بالمقابل سر من اسرار الحقيقة .

اننا لم نشأ ان نقدم من وراء هذه الاعتبارات صورة عن الباطنية الاسلامية كما تبدو في انتشارها التاريخي ، وانما ان نردها الى ابسط مواقعها ، بربطها الى جذور الاسلام بالذات ، هذه الجذور التي هي بالضرورة جذورها . ولم يكن الهدف اعادة تسجيل ما قال به التصوف ، بقدر ما كان الهدف الكلام على ماهية التصوف ، وعلى ما لم يتوقف قط عن ان يكونه خلال كل ما رافق نموه وانتشاره من تعقيد . ولقد سمحت لنا هذه الطريقة في النظر الى الامور ـ ربما على حساب وحدة هذا الكتاب وتماسكه في الظاهر ـ بالتوقف طويلا عند نقاط الالتقاء مع نظرات دينية اخرى ، وكذلك عند البنى التي تشكل ما هو ـ حولنا وفي ذواتنا ـ انساني بصورة الهية ، والهي بشكل انساني .

١٤٧٠٤

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

فهرست

مقدمـــة المترجـــم	٥
تمهيـــد	٩
الفصل الاول : الاسلام	١٣
الفصل الثاني : القرآن والسنة	٤٧
الفصل الثالث : النبـــي	٩٩
الفصل الرابع : الطريقة	١١٩

مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان

دار الغد للطباعة والنشر ـ بيروت ـ خندق الغميق ـ شارع سوريا