الحياة الطيّبة
السنة 25
العدد47
خريف 2021
أبحاث ودراسات

الوجود المتجلّي بين ابن عربيّ ولاوتزو

د. محمود حيدر[1]

مُستَخلَص:

غاية هذه الدراسة إجراء تنظير معرفيّ يلاحظ ما هو مشترك في التجارب الروحيّة الإنسانيّة. ولتحقيق هذه الغاية تنطلق الدراسة من فرضيّة وحدة التجربة الروحيّة الإنسانيّة؛ بما هي تجربة معنويّة داخليّة يختبر الإنسان من خلالها سيره نحو التعرّف على المبدأ الأوّل واستشعار حضوره في الوجود.

ولتظهير هذه الفرضيّة كان لا بدّ من الرجوع إلى التراث الروحيّ العربيّ الإسلاميّ؛ ولا سيّما منجزات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربيّ، وروحانيّة الشرق الأقصى، من خلال ما تشكّله ديانة الطاو من منفسحٍ تطبيقيٍّ لما ستذهب إليه هذه الدراسة. ومن أجل ذلك ركّزت الدراسةً على مفهوم التجلّي عند ابن عربيّ ومفهوم الجلاء عند مؤسّس الطاويّة لاوتزو؛ بوصفهما مفهومين مركزيّين مشتركين في فهم الوجود من جهةٍ، وبما يشير إلى وحدة التجربة الصوفيّة بين كلّ منهما من جهةٍ ثانية.

(1) باحث في الفلسفة والإلهيّات، من لبنان.

كلمات مفتاحيّة:
التجلِّي، الجلاء، الكشف، وحدة الوجود ووحدة الشهود، علم المطلقات، الخيال الخلاَّق، التصوف، الحادث العرفانيّ، علم الأسرار، الشعور المتعالي.

مقدّمة:

في خريف 1924م، ألقى الفيلسوف واللاَّهوتي الألمانيّ رودولف أوتو محاضرة في الولايات المتّحدة، عنوانها: «باطنيّة الشرق وباطنيّة الغرب»[1]، وفيها كشف عن نظائر مدهشة بين سانكارا (800 قبل الميلاد)، وهو المعلّم الهنديّ لعقيدة انعدام الثنائيّة، وبين ايكهارت (260-1327م) المعلّم الرينانيّ لنظريّة الوحدة البسيطة.

لم يشأ أوتو من مثل هذا التناظر بين معلِّمَيْن صوفيِّين ينتمي كلّ منهما إلى حضارة مختلفة عن الأخرى، إلّا بيان الوحدة الواصلة بين التجارب الروحيّة في الحضارات الإنسانيّة. أمّا مغزى الأفكار التي قدّمها أوتو في هذا الصدد، فهي في الكشف عن وجود بنى مماثلة في ظاهرة التصوّف، بمعزل عن المواضع المكانيّة والفترات التاريخيّة. ولئن كان بعض التجارب ينزع إلى اتّخاذ أشكال متقاربة في التعبير اللغويّ وأشكال متقاربة في التعبير الرمزيّ، غير أنّ هذا التماثل لا يلغي التمايز أو الاختلاف. على العكس من ذلك، فإنّ جوهر التصوّف - كما يبيّن أوتو - لا يمكن أن ينبثق إلّا من مجموع التمايزات الممكنة«. وهو ما يمكن تسميته بالحادث العرفانيّ الذي يتعرّض له شخصٌ ما ويحدث انعطافًا باطنيًّا يبدّل مسار حياته الروحيّة والمعنويّة ليختبر مسارًا آخر ونشأة جديدة. صحيح أنّ التعابير المختلفة للظاهرة الصوفيّة تتحدّد بالظروف التي تفترضها السياقات الدينيّة أو الثقافيّة المختلفة، لكنّها تتجاوزها في الوقت نفسه.

لعلّ الدارس لهذا الاختلاف والتمايز في الاختبارات الروحيّة، يسعى - لا سيّما حين يتعلّق الأمر بالتعبير الصوفيّ- إلى إقامة فواصل حاذقة بين النقل (الواعي) والالتقاء (العفويّ). وفي الواقع، فلدى التعرّض إلى النصّ الصوفيّ المتعدّد، فإنّنا غالبًا ما نخرج من طريقة المقابلة والمقارنة بنتائج

(1) بالنثه، خوسيه آنذل: «حول لغة المتصوّفة وظاهرتَي الالتقاء والنقل»، مجلّة المعارج، فصليّة، العددان (48-49)- ربيع 2004م.

مدهشة. وهو ما يمكن أن نلاحظه مثلًا، حين ننتقل من السياق الإسلاميّ إلى سياق آخر ينتسب إلى حضارة عميقة الغور في روحانيّتها؛ كحضارة الشرق الأقصى. وفي مثل هذه الحال نجد أنفسنا؛ كما لو أنّنا بإزاء حوار داخليّ حميم بين فضاءين مختلفين متباينين، غير أنّهما يلتقيان على جوهر واحد، وهو ما يفضي إليه التصوّف؛ إعرابًا عن وحدة التجربة الروحيّة، أمّا نقطة الالتقاء في فضاء التصوّف، فهي تتمثّل في الفضاء العربيّ الإسلاميّ؛ بما ذهب إليه ابن عربيّ في «الفتوحات المكّيّة«من أنّ الخلاف حقٌّ حيث كان.. فقد عنى بهذا مقصوده بوحدة الوجود والشهود. فالله المتجلِّي في عوالم خلقه وحدة واختلاف، وظاهر وباطن، وأوّل وآخر.. وما عُرِفَ الحقّ إلا بجمعه الأضداد.

وقبل أن نقوم بتمثيل مقارن يترجم وحدة التجربة الصوفيّة، من المفيد الوقوف على مفهوم التجلِّي؛ بوصفه ركنًا أساسًا من أركان التصوّف العمليّ، وأحد أبرز الأبنية المعرفيّة للتصوّف النظريّ.

أوّلًا: ماهيّة التجلِّي الصوفيّ واختباراته.. مدخل عامّ:

لدى السؤال عن ماهيّة التصوّف ومعناه، تتعدّد الأجوبة وتتنوّع بتعدّد البنى الحضاريّة للجماعات الإنسانيّة وتنوّعها. غير أنّ الإجابات بالجملة، دأبت على الوصل بين مَفهومَي التصوّف والتجلّي؛ بوصفهما متّحدًا دلاليًّا يفضي كلّ منهما إلى غاية واحدة. ولئن كانت لغة العرفاء انطوت على تباينات لا حصر لها في كيفيّة الإعراب عن هذا المتّحد الدلاليّ، فقد بدت مآلات الفهم على النشأة نفسها. وإذا كان لنا من تمييز في المرتبة، فسنجد أنّ التمايز بين التصوّف والتجلّي؛ كتمايز العامّ عن الخاصّ، والكلّيّ عن الجزئيّ.

ولمّا كان التصوّف بناءً واحدًا ومترابطًا بين مجمل وحداته النظريّة والسلوكيّة، جاز القول إنّ كلّ وحدة في منظومته القوليّة والعمليّة موصولة

بنظيرتها ومتمّمة لها؛ كالإيمان، والإيقان، والزهد، والحبّ، والعشق، والودّ، والشهود، والكشف، والخفاء، والتجلِّي... وحين أسس أئمّة الصوفيّة لمراتب علومهم ربطوا المراتب كلّها بعروة وثقى. كلّ مرتبة منها تتدلَّى من نظيرتها؛ وصولًا إلى تكامل الجميع ضمن وعاء التصوّف. وحين حكم العرفاء على عالم الدنيا بأنّه «كون ساقط»، فقد أرادوا أن يُفصحِوا عن أنّ مهمّة الإنسان؛ بوصفه خليفة تجلَّت فيه إرادة الله، تكمن في الصعود نحو النقطة العليا، والتطلّع إلى المتسامي الإلهيّ للخروج من غربته واستلابه.

والحقيقة أنّ مقولة الكون الساقط التي أوجبت القول بالاغتراب؛ بسبب من عدم تجانس الروح والمادّة، هي أساس الأسس في فهم الصوفيّة، حتّى أنّ من العرفاء مَنْ رأى تعريف التصوّف بأنّه «النظر إلى الكون بعين النقص»[1]. ولكنّ النقص الرابض في صميم الكون كبير إلى حدّ مريع، بل هو من الضخامة والتوغّل في الأشياء بحيث حتّم أنْ تكون مساحات الخواء شديدة الانديّاح، ولولا ذلك لما كان لصوفيّة أنْ تعرف طريقها إلى الوجود. فالصوفيّة بهذا المعنى دفاع ضدّ الخواء، ومحاولة جُلَّى لإيلاج الملأ في صميم العالم[2].

ومن المشتغلين بفلسفة التصوّف من رأىّ الصوفيّة منبثقة من افتتان الإنسان بالمتعالي، أو من وَلَعِهِ بالمفارق واللاَّنهائي، وربّما تفصلنا عنه مسافة سرمديّة. فمن قلق الاغتراب ينبجس النداء إلى العالي، ومن زيف المعطيات أو المرئيّات جاء غرام الإنسان بحقيقة تعلو فوق كلّ ما هو برسم الحواس. كما أنّ مقولة الكون الساقط كان من شأنها أن دفعت الإنسان الصوفيّ إلى رفض العالم، وكذلك إلى رفض القوى التاريخيّة والمادّيّة التي تسوده. فلا مبالغة في القول إنّ الصوفيّ هو الكائن الوحيد الذي يقف حرًّا أمام الله وحده، ومصدر حرّيّته أنّه يرفض الكون ويطلب الحقّ دون سواه،

(1) عفيفي، أبو العلا: التصوّف -الثورة الروحيّة في الإسلام -، بيروت، دار الشعب، لا ت، ص49.
(2) انظر: اليوسف، يوسف سامي: مقدّمة للنفريّ، دمشق، دار الينابيع، 1997م، ص9-10.

حتّى لكأنّ العالم كون نازل في المنظور الصوفيّ الباطل دون أدنى لبس[1].

فإذا كان التصوّف هو حركة تعرّف على مُوجِد الوجود، فالتجلّي هو مقام الوصول إلى المعرفة بظهور الألوهيّة في قلب العارف وشهود العارف على تجلِّي الله في العالم. أمّا التجلّي الأعظم، وهو فناء الموجود في الواجد، فقد ذهب جلُّ الصوفيّة إلى النظر إليه دليلًا على الأحديّة وأصالة الوجود المحض، فيما الماهيّات ليست سوى مظاهر وأظلَّةٍ للوجود الأصيل. والكون كلّه حادثٌ مخلوق، وكلّ ما فيه من المخلوقات له بداية ونهاية، والله تعالى هو المُمسك له، والحافظ عليه وجوده.

عند الصوفي الكبير محمد بن عبد الجبّار النفريّ (ت 366هـ)، الله هو الموجود المطلق المتَّصف بالوجود الحقيقيّ. هو الواجب الوجود، واحدٌ في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، وأنّه لا أجزاء، ولا أبعاض له، وأنّه غير مركب، ولا يقبل التركيب، لا كلّ ولا بعض، ولا صغير، منزّهٌ عن جميع صفات الحادثات... وحسب النفريّ إنّ كلّ موجود سوى الله تعالى، إنّما يوجد في زمان معيّن، ومكان معيّن، وما دام كذلك، فكلّ موجود سواه له أوّل وحدّ، وكلّ ما له حدّ فإنّه مخالف للقديم سبحانه، الذي لا أوّل له ولا آخر. ثمّ إنّ كلّ شيء حادث. أمّا الله فليس حادثًا، وكلّ شيء متغيّر، والله ليس متغيرًا، أضف إلى ذلك، أنّ كلّ حادث مصيره إلى نهاية[2]. وهكذا تكون أوّل علامة لشهود الأحديّة عند النفريّ، هي خروج الصوفيّ عن الكائنات، وردّ جميع الموجودات إلى الله تعالى، لما يستولي عليه من حقائق التوحيد، بحيث لا يشهد حركة ظاهرة أو باطنة ولا أثرًا، ولا يسمع خبرًا، ولا يلاحظ حسًا ولا زمانًا ولا مكانًا. فالحقّ يفنيه عن الأكوان وعن نفسه، فيضمحل جمعه ومتفرّقاته، وتتلاشى أحواله

(1) انظر: اليوسف، مقدّمة للنفريّ، م.س، ص14.

(2) انظر: المرزوقيّ، جمال أحمد سعيد: فلسفة التصوّف عند محمد بن عبد الجبّار النفريّ، بيروت، دار التنوير، 2007م، ص194.

وأوقاته، فلا أثر ولا خبر ولا حركة ولا وارد، ليس في الوجود إلّا المالك الواحد الأحد[1].

لا تنأى المقاربات التي أجرتها أدبيّات التصوّف الإسلاميّ للتصوّف ومفاهيمه عمّا ذهبت إليه أبحاث التصوّف وعلم الاجتماع الدينيّ المقارن في الغرب الحديث. وقد درست الباحثة الأميركيّة أفلين أندرهل (Evelyn Underhill) التجارب الروحيّة في الإسلام والمسيحيّة والبوذيّة، ولاحظت أنّ «ما يسمّيه العالم «تصوّفًا» هو علم المطلقات... أي علم الحقّ الواضح بذاته، والذي لا يمكن «التفكير فيه بالعقل»... «الصوفي - حسب رؤيتها - هو من يتوق إلى معرفة ما هو مطلق، لكنّه يدرك أنّ المطلق تتعذّر معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوّفة لا يرون في التفكير العقليّ؛ بوصفها قاعدة عامّة، دليلًا كافيًا إلى الروح، ولذلك يستعملون أنواعًا أخرى من النشاط العقليّ ليقاربوا المطلق المحيّر. ولمّا كان لكلّ ثقافة نصيبها من التصوّف، وعلى الرغم من اختلاف الأسماء التي أطلقت على المطلق والطرق التي يُسلَك إليه من خلالها، يبقى جوهر كلّ ثقافة متوافقًا مع ما سبق ذِكْره. هكذا نرى أنّ الباحث في التصوّف المسيحيّ فيدنت يوغيس يبحث عمّا يسمّيه إدراك اتّحاد الأتمان بالبراهمان من خلال ممارسات تأمّليّة وزهديّة. إنّ بوذية الزن تتغيَّا الوصول إلى الوعي الكونيّ من خلال تأمّل صارم تزول من خلاله ثنائيّة التفكير كلّيًّا وإراديًّا من ذهن السالك؛ تمامًا كما يسعى الصوفيّون إلى اختبار «انتقال الروح» (تجربة مباشرة للمقدّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوى، التي يقصد منها (تحرّر) القلب من كلّ ما هو غير الله» (James, 455)؛ وأمّا القدّيسون الكاثوليك فإنّهم يتوجّهون نحو اتّحاد الروح بالله من خلال الصلاة والصوم والتأمّل[2].

(1) انظر: المرزوقيّ، فلسفة التصوّف عند محمد بن عبد الجبّار النفريّ، م.س، ص198. نقلًا عن: كتاب النفريّ «المواقف والمخاطبات».

(2) انظر: تشاي، ديفيد: «هايدغر والطاويّة»، مجلّة الاستغراب، فصليّة، بيروت، العدد الخامس، خريف

ماهيّة التصوّف إذًا تكمن في «القدرة على فهم الحقيقة المتعالية»؛ وهي قدرة كامنة في صميم النفس البشريّة. تقول أندرهل: «قلّة من الناس يمرّون في الحياة من دون معرفة معنى التأثر بالشعور الصوفيّ» (Underhill,73). قد يكون مشهد الشمس من قمم جبال بعيدة، أو صوت سمفونيّة أو معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألّم، سببًا لهذاالشعور المتعالي الذي يتدفّق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواس بأنّهم غافلون عن شيء ما». هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يميّز الصوفيّة عن سواهم هو الانسجام الاستثنائيّ معه. أما بالنسبة للشخص العاديّ فيمكن لهذا الشعور أن يكون تثقيفيًّا لفترة قصيرة، ويبقى في أحسن الأحوال تتمّة لحياة سارية في ثنايا العالم الطبيعيّ. من جهة أخرى، وبالنسبة للصوفيّ، تبدو تجربة هذا الشعور مكثّفة جدًا، بحيث إنّه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالميّة وإعادة توجيه لأولويّاته عن الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. ولا ريب أنّ هذه التجربة التبصّريّة تتعدّد مسمّياتها في الثقافة الصوفيّة والعرفانيّة. فمنهم من يذهب إلى تسميتها بـ«الصحوة»، ومنهم يعرّفها بـ«الكشف والتجلّي»، وآخرون يصفونها بـ«لحظة الانتقال من العدم المحض إلى الجلاء والاستنارة».

إلى هذه التوصيفات التي مرّت، ثمّة مَنْ جاء بمصطلح الصحوة؛ لكي يقارب الحدّ الأعلى من التعبير عن الاختبار الصوفيّ.

وتشتمل الصحوة؛ بوصفها مبدأً عامًّا في فضاء التصوّف على إدراك مفاجئ متبصّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة - أو أحيانًا لوجهها الآخر، الأسى الإلهيّ في قلب الأشياء - التي لم تفهم من قبل. وبالتالي لا يوجد كلمات يمكن أن تصف هذا الإدراك. أمّا عالم المدركات الماضية في واقعه، فلا يمكن أن يكون إلّا ضبابيًّا في أحسن الأحوال[1]. إنّ مثل هذا التوصيف

2016م.

(1) انظر: ديفيد تشاي، م.س.

لمصطلح الصحوة يلقي الضوء على ثلاثة أوجه أساسيّة للاختبار الروحيّ: أولًا، إنّها مفاجئة وقويّة؛ ثانيًا، تؤدّي إلى ترك العلائق الدنيويّة؛ وثالثًا، تثير قوّة دفع شديدة نحو معرفة إضافيّة بما كُشِف في التجربة.

وفي مسعاه للكشف عن أبعاد جديدة للميتافيزيقا، يرى الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر (1756-1841) أنّ الفلسفة تبدأ بالسؤال عن الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير.. أي العقل الأوّل الذي يُحدِث ويؤيِّد ويساعد؛ ذاك الذي يُحدث الكينونة ويؤسّسها، ويؤيّدها، ويساعدها. وهذا وحده المبدأ الذي يخلق ويؤسّس ويدعم في الوقت نفسه، وهو أكثر من مجرّد سبب أوّل، أو محرّك أوّل؛ كما وصفه أرسطو. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد هو المؤسِّس، إذًا فالمؤسِّس الأوّل بدايةً هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. لكنْ الذي يحُدث أوّلًا، يمكن أن يكون الذي يُحدث نفسه؛ وبالتالي يؤسّس نفسه وحسب. فالمحدِث والمؤسّس الأوّل لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره، قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أوّلًا. ومن خلال كونه مؤسّسًا لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أنْ يؤسِّس[1].

إنّ مبدأ التأسيس - كما يضيف بادر - ينبغي أن يكون مؤسِّسًا ذاته؛ بمعنى محدَثٌ بالذات، وعالم بالذات وخلاَّق. المبدأ المؤسِّس بحقّ هو الذي يولّد المعرفة، وكلّ ما يتعلّق بها، أو إنّ المعرفة المطلقة والخالقيّة المطلقة يتماهيان في المبدأ. وكذلك فإنّ تعليم تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته، أو كون العقل مع ذاته هو تعليم أنّ الإدراك الكامل هو إدراك منتج، يدرَكُ عندما يُحدِث. وعندما لا يكون وعي الذات تماهيًا أزليًّا بين الذات والموضوع لا يكون تماهيًا حقيقيًّا؛ لأنّ التماهي بين ما يُحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات الوعي الذاتيّ وموضوعه الذي لا ينشأ إلّا في الزمن، ليس تماهيًا، بل هو تعاقب إلغاء للفوارق. إنّ

(1) Franz von Baader، Vorlesungen über religiöse Philosophie (abbr. VP)، in SW، Vol. I, p. 551.

وعيًا ذاتيًّا كهذا الذي يتماهى في حالة تعاقبيّة ليس أوّليًّا ولا أصيلًا، بل هو ثانويّ ومستخلَص. وهذه المعرفة اللاأوّليّة أو الثانويّة هي المعرفة الذاتيّة لكلّ عقل متناه، فكلّ عقل متناهٍ يعرفه لا يُحدِث نفسه؛ وبالتالي لا يعرف نفسه، وهكذا يُعرَف بكونه معروفًا من الروح المطلق[1] الذي أحدثه. وكلّ معرفة ذاتيّة أو تفكير ذاتيّ للموجود المحدود هو -أيضًا- مفكَّر فيه ويعرِف بمعرفته أنّه مفكِّر فيه في الوقت نفسه. «الأنا أفكر«(الكوجيتو) هي دائمًا في الوقت نفسه «أنا مفكّرٌ فيّ إذًا أنا أفكِّر (cogitor ergo cogito)[2].

يريد بادر مما تقدّم أن يؤسِّس لكوجيتو جديد يعيد الميتافيزيقا إلى التطلّع نحو الأفق الأعلى، بعد أن سُدّت في وجهها آفاق التسامي الإلهيّ؛ والسبب في ذلك كلّه يعود إلى ما يسمّيه هايدغر بـ «نسيان الكينونة«. أو بحسب التعبير القرآنيّ نسيان الله. كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡۚ﴾[3].

ثانيًا: العقل والتجلّي عند العرفاء المسلمين:

لئنْ كانت هذه هي الرؤية التوحيديّة الصوفيّة التي قاربها الفكر الغربيّ الحديث، فإنّنا سنجد ما يناظر خصائصها الجوهريّة في العرفان الإسلاميّ. وإذا ما أردنا أن نستجلي هذه الرؤية على وجه الإجمال، فلا مناص من الوقوف أولًا على ما قدّمته المدرسة الصوفيّة حيال التجلّي؛ مفهومًا ومصطلحًا، والكيفيّة التي جرى التعامل معه من خلالها.

لقد اتّفق أكابر أئمّة الصوفيّة؛ وفي مقدّمهم ابن عربي، على تعريف التجلّي بأنّه إشراق أنوار إقبال الحقّ على قلوب المقبلين عليه. وقيل هو

(1) IPID. P. 552.

(2) See. Franz von Baader، Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben, in SW I، p 185؛ Vorlesungen über spekulative Dogmatik (abbr. VD)، in: SW، Vol. VIII، 115; Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E), in SW، Vol. XII، p. 714, 171 - 178 and others.

(3) سورة الحشر، الآية 19.

ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب؛ كما جاء في معجم المصطلحات الصوفيّة[1]، فالتجلِّي يكون على ثلاثة أحوال: تجلِّي ذات، وتجلِّي صفات الذات، وتجلِّي حكم الذات: الأوّل هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا، وكشوف العيان في الآخرة. والثاني هو موضع النور؛ وهو أن تتجلّى له قدرته عليه، فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة، فريق في الجنّة وفريق في السعير. وقيل علاقة تجلّي الحقّ للأسرار هو أنْ لا يشهد السرّ ما يتسلّط عليه التعبير أو يحويه الفهم، فمن عبَّر أو فهم فهو خاطر استدلال، لا ناظر إجلال. وفي الإنسان الكامل أنّ الحقّ إذا تجلّى على العبد سمى ذاك التجلّي بنسبته إلى الحقّ سبحانه شأنًا إلهيًّا، وبنسبته إلى العبد حالًا. ولا يخلو ذاك التجلّي من أن يكون الحاكم عليه اسمًا من أسماء الله تعالى، أو وصفًا من أوصافه، فذلك الحاكم هو المتجلَّى، وإنْ لم يكن له وصف أو اسم ممّا بأيدينا من الأسماء والصفات الإلهيّة، فحال اسم ذلك الولي المتجلَّى عليه هو عين الاسم الذي تجلَّى به الحقّ عليه، وذلك معنى النبيّ الخاتم ﷺ أنّه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل. وقوله ﷺ اللهمّ إنّي أسألك بكلّ اسم سمَّيت به نفسك، وأستأثرت به في عينك. فالأسماء التي سمّى بها نفسه هي التي نبّهنا عليها أنّها أسماء أحوال المتجلَّى عليه.

أمّا سائر التجلِّيات فهي على منازل، ولكلّ منزل صفاته وخصائصه:

1. التجلِّي الذاتيّ:

هو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، وإنْ كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات. إذ لا يتجلّى الحقّ من حيث ذاته على الموجودات؛ إلّا من وراء حجاب من الحجب الأسمائيّة.

(1) انظر: الحفني، عبد المنعم: معجم المصطلحات الصوفيّة، ط2، بيروت، دار المسيرة، 1987م، ص43.

2. التجلّي الشهوديّ:

هو ظهور الوجود المسمّى باسم النور، وهو ظهور الحقّ بصور أسمائه في الأكوان التي صوَّرها؛ وذلك الظهور هو نَفَسُ الرحمن الذي يوجَد به الكلّ.

3. التجلّي الصفاتيّ:

هو ما يكون مبدؤه صفة من الصفات؛ من حيث تعيُّنها وامتيازها عن الذات.

وأمّا سرّ التجلّيات؛ فهو شهود كلّ شيء في كلّ شيء، وذلك بانكشاف التجلّي الأوّل للقلب، حيث يشهد أحديّة الجمعيّة بين الأسماء كلّها، لاتّصاف كلّ اسم لجميع الأسماء، ولاتّحادها بالذات الأحديّة، وامتيازها بالتعيّنات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها. فيشهد كلّ شيء في كلّ شيء[1].

وتأخذ مسألة التجلّي التي هي حاصل الإيمان الأقصى، بُعدًا محوريًّا بالغ الأهمّيّة في منظومة ابن عربيّ العرفانيّة، فتجلّي الله أمرُ يتحقّق في قلب العارف، ولكي يشرح ابن عربي نظريّته في ما يخصّ «الإله المصطنع من الاعتقادات» يربط التجلّيات الإلهيّة وقلب الإنسان العارف ربطًا محكمًا، ويقول: «وإذا كان الحقّ يتنوّع تجلِّيه في الصور(الصورة)، فبالضرورة يتّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلِّي الإلهيّ، فإنّه لا يفصل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلِّي، فإنّ القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم، لا يفضل، بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إنْ كان الفص مستديرًا، أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إنْ كان الفص مربعًا أو مسدّسًا أو مثمّنًا أو ما كان من الأشكال، فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله لا غير (غيره)، وهذا عكس ما يشار إليه من باب التوهّم، من أنّ الحقّ يتجلّى على قدر

(1) انظر: الحفني، معجم المصطلحات الصوفيّة، م.س، ص44.

استعداد العبد، وهذا ليس كذلك، فإنّ العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ. وتحرير هذه المسألة أنّ لله تجلّيين: تجلّي غيب، وتجلّي شهادة، فمن تجلّي الغيب أنّه يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلّي الذاتيّ الذي يكون الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقّها بقوله عن نفسه: «هو». فلا يزال «هو»له دائمًا أبدًا، فإذا حصل له؛ أي للقلب(القلب)- هذا الاستعداد، تجلّى (وتنجلي) له التجلّي الشهوديّ في الشهادة، فيراه فيظهر له بصورة ما تجلّى له؛ كما ذكرنا. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: «أعطى كلّ شيء خلقه»؛ ثمّ رفع الحجاب بينه وبين عبده، فرآه في صورة معتقده (معتقد). فهو عين اعتقاده، فلا يشدّ القلبُ ولا العينُ أبدًا إلّا صورة معتقده في الحقّ، فالحقّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحقّ الاعتقاديّ، ولا خفاء بتنوّع الاعتقادات، فمن قيّده أنكره في غير ما قيّده به، وأقرّ به في ما قيّده به إذا تجلّى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقرّ به (له) في كلّ صورة يتحوّل فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلّى له، إلى ما لا يتناهى، فإنّ صور (صورة) التجلّي ما لها نهاية تقف عندها، وكذلك العلم بالله (تعالى) ما له غاية في العارف (العارفين) يقف عندها، بل هو العارف في كلّ زمان يطلب الزيادة من العلم به دومًا؛ «ربِّ زدني علمًا». فالأمر لا يتناهى من الطرفين[1].

لم يكتفِ ابن عربي؛ وهو يشقّ مسعاه التنظيريّ لتظهير عقيدة التجلّي ضمن هذه الحدود التوصيفيّة، بل ذهب إلى ترتيبات منطقية تصنّف العلوم والمعارف ضمن ثلاث مجموعات:

- أولها: العلم العقليّ: وهذا النوع من العلوم يراه ابن عربي عرضة

(1) انظر: شيرواني، علي: الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة - قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربيّ ورودولف أوتو -، ترجمة: حيدر حبّ الله، دار الغدير، 2003م، ص333.

للإصابة والخطأ معًا[1]. وعلى الرغم ممّا يذكره -أحيانًا- عن البرهان الساطع والدليل القاطع[2] في مجال العلوم النظريّة، غير أنّه لا يرى في العلوم العقليّة رافعًا للشكّ والتذبذب، ما لم يقع العقل تحت إشراف القوة القدسيّة وحمايتها وسلطانها. وهكذا تُحصَّل الحقائق والمعارف عن طريق تعلّمها من معلّمها الأساس؛ وهو الحقّ تعالى، لا بالتقليد والاتّباع للقوة المفكِّرة. وفي رسالته المعروفة إلى الفخر الرازيّ يقول الشيخ الأكبر: «واعلم أنّ أهل الأفكار، إذا بلغوا فيه الغاية القصوى، أدّاهم فكرهم إلى حالة المقلّد الصميم، فإنّ الأمر أعظم من أن يفعله الفكر، فما دام الفكر، فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدّ تقف عنده؛ من حيث قوّتها في التصريف الفكريّ، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذن: ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود، ولا يبقى ما هو في قيد نظره وكسبه، فإنّه على شبهة في ذلك»[3]. ويذكر ابن عربي في هذا المقطع من كلامه جملة قضايا مهمّة على نحو الاختصار، لكنْ مع صراحة هي: أ- أنّ أهل الفكر مقلّدون. ب- لا يمكن للإنسان الوصول إلى اليقين باعتماده الفكر وسيلةً ومنهجًا. ج- أنّ مجال المعرفة العقليّة ذات الأداة الفكريّة محدود، ولا يمكن تخطّي هذا المجال الضيّق. د- أنّ للعقل قدرة على تحرير ذاته من أسر الفكر، ليضع نفسه في مهبّ نسيم الجود، فيتعلّم الحقائق من الحقّ تعالى[4].

(1) انظر: ابن عربيّ، محي الدين: الفتوحات المكّيّة، تحقيق: عثمان يحيى، بيروت، دار الكتب العلميّة، ج1، ص126.
(2) انظر: م.ن، ص128.
(3) - ابن عربيّ، رسائل ابن العربيّ، رسالة الشيخ إلى الامام الرازيّ، ص 3.
(4) انظر: شيرواني، الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة - قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو -، م.س، ص233-234.

والنتيجة التي يخرج بها ابن عربيّ من هذا الترتيب، هو تقدّم المعرفة الحاصلة عن طريق التجلّي والمكاشفة الشهوديّة للأنبياء والأولياء وأولويّتها على تلك الحاصلة بوساطة التفكير والنظر في مجال الإلهيّات.

- ثانيها: العلم بالأحوال: وهذا العلم - كالعلم العقليّ - هو الآخر في مدار الاشتباه والخطأ، غير أنّ خطأه من نوعه، واشتباهه من صنفه، تمامًا «كمن يغلب على محلّ طعمه المرَّةُ الصفراء، فيجد العسل مرًّا، وليس كذلك، فإنّ الذي باشر محلّ الطعم؛ إنّما هو المرّة الصفراء»[1].

- ثالثها: علم الأسرار: وهذا النوع من العلوم، ينقسم إلى قسمين:

أ- قسم يشبه النوع الأوّل، يدرك بوساطة العقل، مع فارق أنّ العالم في ذاك النوع يصل إلى مدركاته عن طريق التفكير والنظر، أمّا هنا، فلا تحصل المدركات نتيجة عمليّة تفكير ونظر؛ وإنّما بإفاضة الروح القدس لها.

ب- القسم الآخر: ينحل بدوره أيضًا إلى نوعين: أحدهما؛ يرتبط بعلم الأحوال، بيد أنّه أكثر شرفًا منه، وثانيهما؛ من نوع الأخبار التي للصحّة والخطأ سبيل إليها، إلّا إذا كان صدق مخبرها وعصمته أمرًا ثابتًا مؤكّدًا؛ كأخبار الأنبياء والأوصياء[2].

إنّ علم الأسرار هو ما يسمّيه ابن عربيّ في موضع آخر «العلم الإلهيّ»، ويراه «أصل العلوم كلّها، وإليه ترجع»[3]. وبناءً عليه فـ«العالِم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط...»[4].

(1) شيرواني، علي: الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة - قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربيّ ورودولف أوتو-، م.س، ص3.
(2) انظر: م.ن، ص235.
(3) ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، م.س، ج2، ص 328.
(4) م.ن، ج1، ص140.

ثالثًا: استعصاء الكشف على البيان:

حين يبوح العارف الواصل بحال من أحواله، فلا ينبغي أن نتوقّع منه شرحًا عمّا هو فيه، أو في ما اختبره في نفسه. وقد تكون هذه واحدة من أظهر سمات الأولياء والعارفين ممّن رُزقوا العلوم الكشفيّة، وما بان لهم من حقائق الغيب. ولئن كان لكلّ وليٍّ اختبار معنويّ، فهو مخصوص به وليس لغيره منه إلى حظّ الإخبار اللفظيّ، فضلًا عن أنّه لا يتكرّر للوليّ على النحو الذي جاءه من قبل.

لذا فإنّ الحادث الروحيّ الذي مرّ على عين العارف وفؤاده، إنْ هو إلا إخبار إلهيّ عن أمر غير منظور حتى للعارف نفسه من قبل أن يُؤتَى بالخبر؛ وما ذاك إلّا لأنّ هذا الحادث هو إشراق رحمانيّ حلّ في صدره من لدن الروح القدس، وإنْ كان ثمرة سير وسلوك ومجاهدة. إذن، فإنّه بهذه المنزلة عطاؤه مجانيّ، وحين يتصرّف الوليّ بهذا العطاء على نحو المكاشفة، سيكون شأنه شأن العبد الصالح الذي أوتي علمًا من الكتاب، حيث قال تعالى بلسان ذاك العبد: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِىٓ﴾[1].

لقد واجهت فلسفة التصوّف معضلة إدراك السبب الذي يجعل الاختبارات الروحيّة أمرًا عصيًّا على السرد وفقًا لقوانين المنطق، فذهب بعضهم إلى أنّ الحقيقة القدسيّة لا تُعقل، ومعنى عدم معقوليّتها أنّ الإدراك الإنسانيّ والجهاز المفهوميّ الذهنيّ عاجز عن عرض هذه الحقيقة وإيضاحها. وبعضهم يرى أنّ الحادث المعنويّ أمر لا عقلانيّ وغير قابل للتوصيف؛ ذلك أنّ التجربة الروحيّة تتحصّل بالمباشرة، من دون أن ترتدي لباس المفاهيم. وهذا عائد إلى أنّ الكلمة تقف في مقابل المفهوم، ومن ثمّ لا يكون لها معنى إذا ما افتقدت مفهومًا معيّنًا. وبناءً عليه، فإذا لم يكن ثمّة مفهوم في التجربة، فلا يمكن حينئذٍ تشريح الحقيقة التي تحتويها

(1) سورة الكهف، الآية 82.

تلك التجربة من خلال نظام دلاليّ لغويّ وبمنظومات لفظيّة كلاميّة[1].

ومثلما ظهرت معضلة استعصاء الكشف على البيان في اختبارات التصوّف الإسلاميّ، كذلك ظهرت؛ وتبعًا لخصوصيّتها، اختبارات التصوّف في الأديان التوحيديّة الأخرى.

يعتقد الفيلسوف الإنكليزيّ والتر ستيس في كتابه: «العرفان والفلسفة» أنّ السبب الذي يمنع تفسير التجارب العرفانيّة هو تأبّيها عن المفاهيم. كما أنّ سبب عجز الفهم البشريّ عن إدراك هذا النوع من التجارب هو أنّ القوانين المنطقيّة الحاكمة على مجال الفهم الإنسانيّ لا استخدام لها في نطاق هذه التجارب. ويرى العارف -هنا- أنّ في تجربته تناقضًا؛ أي أنّه يشاهد ما ينقض قوانين المنطق، وهو - من ثمّ - كلّما حاول صوغ ما شاهده في لباس من الألفاظ وجد نفسه متورّطًا في تناقض مقوليّ؛ أي أنّ العارف يجد نفسه محاطًا بأناس لهم منطقهم العامّ، في ما هو يأنس لمنطق ذاتيّ خارج عن مألوفهم. وعندما تصل الكلمات التي يعبّر فيها عن أحواله، فإنّهم غالبًا ما يأخذهم الشكّ في كلماته، فيرمونه بالشطح والتكذيب؛ ولهذا فهو يعود حسيرًا تائهًا محاولًا تفسير ما حدث بأنّ المشكلة هي في لسانه ومنطقه القوليّ؛ وهو لا محالة سوف يعتقد بأنّ تجربته - وفقًا لذلك - غير قابلة للوصف والبيان[2].

ولو عدنا إلى التجلّي بمقصوده الناتج عن الإيمان الأقصى؛ كما مرّ معنا في تأصيلات بول تيليتش، لوجدناه يكمن في النقطة التي تختفي فيها كلّ عينيّة في لجّة الألوهيّة الخالصة. وهذا أمرٌ يدركه العرفاء بتعقّل خاصّ يحصّلونه إثر اختبارات مضنية في رحلة السير والسلوك. ربّما لهذا السبب

(1) انظر: شيرواني، الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة - قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو-، م.س، ص152.

(2) انظر: ستيس، والتر: العرفان والفلسفة، مقتبس من مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب ستيس «الدين والعقل الحديث»، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص308.

جاز ما فعله جمعٌ من كبار العرفاء والفلاسفة الإلهيّين؛ لجهة اعتبار التصوّف أمرًا عقلانيًّا؛ بوصفه حصيلة تكامل بين الحسّ والحدس والفيض المتأتّي من حضور الغيب. لقد كان بعض كبار المتصوّفة في أوروبا وآسيا فلاسفة كبارًا، وفي الوقت نفسه، مبرّزين في وضوحهم وتماسكهم وعقلانيّتهم. لكنّهم أدركوا أنّ المحتوى الحقيقيّ للإيمان في الهمّ الأقصى لا يمكن أن يتوحّد بقطعة من الواقع، كما يشتهي الإيمان التقديسيّ، كما لا يمكن أن يُعبَّر عنه بألفاظ النظام العقليّ، بل هو تجربة نشوة انجذابيّة؛ لذا لا يستطيع المرء أن يتحدّث عن التجلّي؛ بصفته إيمانًا أعلى؛ إلّا بلغة ترفض في الوقت نفسه إمكانيّة الحديث عنه. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يعبّر بها الإيمان الصوفيّ عن نفسه.

ويتّسق رأي تيليتش مع كثيرين من عظماء المتصوّفة المسلمين؛ لجهة البعد المتسامي للإيمان في الشخصيّة الإنسانيّة؛ مهما كانت اعتقاداتها وانتماءاتها الفكريّة والحضاريّة. وهذا ما حمله على التنظير لمضمون جديد لمفهوم (الإنسانويّة)؛ بعيدًا من الفهم التسطيحيّ الذي شهدته الحداثة الغربيّة على مدى خمسة قرون مضت.

وهكذا، فإنّ قضيّة العقل الغيبيّ سوف تؤلّف نقطة الجذب الكبرى في فلسفة ابن عربي، ولشدّة عنايته بها نجدها مبثوثة بالإشارة والعبارة في كبريات أعماله، وقد توزّعت على صعيدين: الأوّل: على صعيد التنظير لفلسفة التصوّف، والثاني: على صعيد التجربة الشخصيّة. ولعلّ الشيخ الأكبر هو أحد أكثر العرفاء الذين ساجلوا الفلاسفة والمتكلّمين وأهل الحرف من الفقهاء؛ وبخاصّة لجهة استعصاء كشوفات الأولياء ومعارفهم على الإعراب. يقول في «الفتوحات»: «إنّ علوم أهل الأسرار الحاصلة عن طريق الكشف والشهود بالتجلّي الإلهيّ وتلقّي الفيض القدسيّ تقع وراء حدود العقل ومجاله (...)، ثمّ إنّ هذه المعرفة التي يهبها الحقّ تعالى لمن شاء من عباده لا يستقلّ العقل بإدراكها، ولكنْ يقبلها، فلا يقوم عليها دليل

ولا برهان، ثمّ إنّ هذه الأوصاف الذاتيّة لا يمكن العبارة عنها، لأنّها خارجة عن التمثيل والقياس، فإنّه ليس كمثله شيء، فكلّ عقل لم يكشف له من هذه المعرفة شيء يسأل عقلًا آخر»[1].

وقد لا حظ بعض المحقِّقين طائفة من الاستنتاجات في هذا الصدد؛ منها:

- أنّ المعرفة الوَهبيّة (علوم الكشف والشهود والتجلّي) هي معرفة يفهمها العقل ويراها صحيحة، ومن ثمّ فهو يعترف بها ويُقرّها.

- أنّ العقل غير قادر - بالاستقلال واعتماد طريق الفكر والنظر - على الوصول إلى هذه المعرفة أبدًا، ومن هنا كانت واقعة في طور فوق طور العقل.

- أنّ العقل على الرغم من استقباله هذه المعارف بواسطة الفيض الإلهيّ وإقراره بها، غير أنّه عاجز عن شرحها وتفسيرها بمنظومة المفاهيم والقضايا التي يحملها؛ لأنّها معرفة لا تتكيّف مع هذه المفاهيم[2].

- أنّ السرّ في بلوغ العارف معرفةً بالحقّ تعالى خارجة عن طاقة الفكر والنظر، يكمن في أنّ العارف يتّحد بالحقيقة التي يصلها في تجربته العرفانيّة، الأمر الذي لا يحصل بتاتًا في المعرفة العقلانيّة؛ ذلك أنّ الإنسان هناك يدرك الحقيقة من وراء حجاب المفاهيم (...)، ثمّ إنّ الإنسان الذي يبلغ القدرة الإلهيّة المطلقة بتجربته العرفانيّة، يفهم ببصيرته أنّ كلّ قدرة في هذا الوجود؛ إنّما هي مظهر للقدرة الإلهيّة، أمّا سلوك سبيل العقل، فهو لا يؤدّي بالإنسان إلّا إلى التصديق بقدرة الله سبحانه من دون أن يشاهدها.. ومن هنا، يخطو العقل النظريّ عند ابن عربي في معرفة صفات الله وأسمائه خطوات سليمة في الطريق الصحيح، ويدرك الحقائق

(1) ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، م.س، ج1، ص93-94.
(2) انظر: شيرواني، الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة - قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أوتو-، م.س، ص 245.

- بهداية الأنبياء - إدراكا جيّدًا، ويرسم خارطة الوجود ومراتبه رسمًا مطابقًا للواقع وفق نظام صحيح تمامًا، فيغدو عالمًا عقليًّا شبيهًا بالعالم العينيّ، إلّا أنّه رغم ذلك كلّه، لا يبلغ مبلغ العارف في شهوده، فيظلّ يميّزه عنه ما يميّز فهم معنى الحلاوة عن تذوّق العسل (...)، ومع ذلك فإنّ ابن عربي يقرّ - من جهة أخرى - بأنّ الاكتفاء بهذه المعارف العقليّة لا يؤدّي إلى الاتّصال بالحقيقة المصحوب ببلوغ الكمال والسعادة الحقيقيّين، وإنّما يظلّ الإنسان – على الرغم من هذه المعارف – عَطِشًا؛ كما كان من قبل، ويبقى يتخيّل الماء من دون أن يبلغ فاه، ومن ثمّ فلا يصدره أو يرويه[1].

رابعًا: ديالكتيك العدم والجلاء عند لاوتسو:

لا ينأى الطريق إلى فهم الحقيقة اللَّامتناهية للوجود لدى العرفان الإسلاميّ عمّا توصّلت إليه صوفيّة الشرق الأقصى من مقاربات لتلك الحقيقة. فالحقيقة المقصودة هي نفسها، وإنْ اختلفت اللغة ووسائط الإعراب عمّا في الاختبارات الروحيّة والمعنويّة من حقائق مستترة.

يقول لاوتسو منبِّهًا أحد مريديه: الطاو لا يُدرَك فهو لا يتعلّق بالأفكار، و«تعاليمي يسهل فهمها...لكنّ عقلك لن يستوعبها أبدًا» (Tao Te Ching, 21,70). ويمكن أن تطول هذه اللائحة على نحو غير محدّد؛ لأنّ الصوفيّين مجمعون في موقفهم المعارض؛ لأنْ يكون العقل طريقًا يمكن أنْ يوصل إلى قمّة الجبل المقدس. وفي مقطع آخر يقول الحكيم الصينيّ: «فوق ليس مُشرِقًا / تحت ليس مظلمًا / يعود إلى عالم اللاشيء / صورة من دون صورة / لطيف لا ينالُه إدراك / اقترب منه ولكن ليس هناك بداية / اتبعه ولكن لا يوجد نهاية / لا تستطيع معرفته لكنّك تستطيع أن تكون هو / اعرف فقط من أين أتيت / هذا هو جوهر الحكمة»(Tao Te Ching 14)..

(1) انظر: شيرواني، الأسس النظريّة للتجربة الدينيّة، م.س، ص247–248.

لقد اختزنت حضارة الشرق الأقصى عوالم روحانيّة عميقة الغور في التاريخ. وهي على تعدّدها واختلافها تتلاقى في النقطة العليا، ولو كان لنا أن نعدّ حضارة الصين؛ مثالاً على روحانيّة الشرق الأقصى، لوجدناها مركّبة من ثلاث عقائد متداخلة في ما بينها، على الرغم من تمايزها التاريخيّ والتفصيليّ؛ وهي: الكونفوشيوسيّة، والبوذيّة (القادمة من الهند)، ناهيك عن الطاويّة.

تهتمّ الكونفوشيوسيّة بتشكيل هندسة معنويّة وأخلاقيّة غايتها تحقيق عروة وثقى تربط الفرد بالمجتمع والدولة، وتعلِّم الإنسان كيفيّة تطبيق هذه الهندسة. في حين تركّز الديانة البوذيّة على جلاء الصلة بين الإنسان بذاته وخالق الكون.

أمّا الطاويّة، فتركّز على تعريف صلة الإنسان بالحياة والوجود، وتستهدف بتعاليمها إرشاده إلى كيفيّة خَلق التناغم الكلّيّ داخل نفسه، ومع الكون؛ حتى بلوغ (الطاو)؛ أي تحقُّق الانسجام الكلّيّ. ولذا يُنظر إلى الطاويّة أنّها أكثر العقائد حضورًا وتأثيرًا في الحياة الصينيّة. وهي تحتوي على جوانب عديد تتعلّق بالكثير من تفاصيل الحياة الإنسانيّة والوجود الكونيّ. والمعروف أنّ الطاويّة الفلسفيّة تتغذّى من كتابين أساسيّين: الأوّل؛ وهو الـ«ييكنك»، وقد ألّفه «لاوتسو» مؤسّس الطاويّة، في القرن الثالث ق.م. والثاني هو الـ«چنگ تسى»، ويضمّ مجموعة من الأمثال والمواعظ، وصنّفه «چنگ تسي» بعد فترة قريبة من صدور الكتاب الأوّل.

ويقوم جوهر الطاويّة على فكرة مؤدّاها: أنّ الوجود بأجمعه، بما فيه الوجود الإنسانيّ، يتكوّن من قوّتين أو طاقتين متكاملتين: (ين ـ يان)، وتكتب أيضًا (ينغ ـ يانغ)، ولفظها الصحيح هو (ينگ ـ يانگ). ويمكن ترجمتهما بعدّة كلمات: المؤنث ـ المذكر/ البارد ـ الحار/ المنفعل ـ الفعال / السالب ـ الموجب. هذه (الثنائيّة تكامليّة) تشير إلى أنّ

كلّ طرف منها لا يوجد إلاّ مع الطرف الآخر. فليس هنالك ليل دون نهار، شهيق دون زفير، ذكر دون أنثى، ساخن دون بارد..؛ وكلٌّ منهما يحمل معه قدرة التحوُّل نحو الآخر. أمّا كلمة (طاو)، فهي تعني (طريق الانسجام) للتوازن والتكامل بين طاقتي الوجود. أو بمعنى آخر، القوى المطلقة والغاية القصوى لكلّ الوجود. ولأنّ ثنائيّة الوجود عند الطاو هو ثنائيّة تكامليّة، فإنّ الخير هو الانسجام والتكامل بين الثنائيّات، أمّا الشرّ فإنّه ينتج من تخلخل الانسجام والتوازن بين هذه الثنائيّات. فمثلًا، إنّ توازن (البرد والحرّ، الليل والنهار، الرجل والمرأة، الدين والدنيا، الحداثة والأصالة، الدولة والشعب، الواجب والمتعة، الفرد والمجتمع...)، هو الخير، وغلبة أحدهما على الآخر، هو الشرّ. والخير يكمن في انسجام الثنائيّات، وأمّا الشرّ فيكمن في تناحرهما. الأنثى وحدها هي الوحشة والجفاف، والذكر وحده هو السأم والموت، الانسجام والتوافق بين الاثنين هو الحبّ والخصب والحياة. بين الماضي والمستقبل هناك الحاضر، والحاضر هو الخير وهو الواقع، وهو الماضي والمستقبل بآنٍ واحد. إنّ الشرّ لا يكمن في النار وحدها، بل في الثلج أيضًا، أمّا الخير فيكمن في وسط النار والثلج، أي الماء الجاري من اتّحادهما، وهو الارتواء والخصب وسرّ الحياة[1].

بحسب لاوتزو، يمكن التحدّث عن الطاو، لكنّه يحذّر الناس من أن يأخذهم الوهم بأنّ مثل هذا الحديث عن الطاو هو الطاو نفسه؛ ذلك أنّ أوصافنا له محدودة بالضرورة؛ لأنّها ناشئة عن زاوية نظر بشريّة محدودة، لكنّ الطاو الأبديّ الذي هو المصدر والطريق النهائيّ للكون لا يمكن استيعابه بواسطة توصيفاتها، على الرغم من أنّها مفيدة وضروريّة. الطاو، كما هو بذاته، يقال إنّه بلا اسم؛ لأنّه مصدر نهائيّ أبديّ؛ فإنّه

(1) انظر: السوّاح، فراس: موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الرابع، دمشق، دار علاء الدين، 2006م.

بلا تقسيمات، أو تمايزات أو سمات. وبحسب لاوزي، فإنّه موحّد، مثل كتلة غير منحوتة، ثابت في ذاته، على الرغم من أنّه مصدر كلّ تغّير.. فإذا تذكّرنا قول لاوزي أنّه لم يعرف اسم المصدر الأبديّ، قد نستطيع القول إنّ «طاو» هو لا اسم؛ لأنّه لا يسمّي أيّ شيء؛ بالأحرى إنّه يشير لما يمكن الأشياء أن تكون ما هي عليه، وما يعطيها وجودها وطرقها في الفعل[1].

وعلى الرغم من تعذّر القول ما هو عليه الطاو في ذاتـه، فإنّنا نستطيع التحدّث عن وظائفه؛ ذلك بأنّه يسدّد كلّ الأشياء في حالاتها الطبيعيّة، ووظائفه يمكن أن تُرى، جزئيًّا على الأقل، عبر النظر إلى كيفيّة عمل الأشياء طبيعيًّا، وهو يتجلّى في أعمال كلّ الأشياء، ويقدّم للأشياء وجودها، لكنّ عمل طاو يعطي للأشياء تمايزها وأنماط عملها.

إنّ العدم بمفهومه التاوي هو خالقيّة الحياة في أقصى صورها، وهو وسيلة الإمكانيّات المصبوغة بدهشة الطاو التي تقع في جوهر كلّ موجود كان ثمّ لم يعد كائنًا، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقًا. إنّ شموليّتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع الطاو الأشياء تكون؛ كما في استعدادها الطبيعيّ أن تكون؛ ولهذا أمكن القول إنّ القفزة إلى هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلى ذات أخرى، بل هي عودة باطنيّة إلى السكون البسيط الفارغ المتجرّد الذي يميّز الأشياء التي تتناغم مع الطاو[2]. وهكذا يتمّ تجاوز «حدث الوجود«في الجلاء من خلال «لا حدث» الطاو؛ وهو «لا حدث»؛ لأنّ الطاو يشكّل محورًا لجميع التحوّلات، وفي الوقت ذاته هو أساس حقيقتها في حال كونه دون أساس سابق له.

(1) انظر: السوّاح، موسوعة تاريخ الأديان، م.س.

(2) إنّ سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو انعدام الأسماء والصفات في حقّها، وهي نعوت تضفيها عليها الإنسانيّة، ولكنّها في الحقيقة أجنبيّة عن حقيقتها الجوهريّة في ذاتها.

وعلى الإجمال، فإنّ الطاويّة تجعل العدم كالموئل الذي يحقّق فيه الطاو خلّاقيّته، ومن خلال ذلك تنسب إليه صفات تفتقد إلى الوجود تمامًا؛ للتأكّد من أنّ رفعته ستظلّ أبعد من تطفّل أيدي الإنسانيّة. أمّا بالنسبة إلى حكيمَي الصين لاوتسو وتشوانغتسي، فليس الجلاء «زوال خفاء»، بل انكشاف أنّ الوجود متّحد دائمًا مع العدم في دورة التولّد وإعادة التولّد والبروز والكمون؛ لذلك يشير الجلاء إلى موقع حرّيّتنا الكوزمولوجيّة التي تسهّل انجلاء جوهر الحقيقة نفسها، وهي حقيقة ترتبط من دون ريب مع تعايش الطاو مع العدم واستخدامه له.

يتحدّث هنري كوربان في كتابه «الخيال الخلاَّق عند ابن عربي» عن الوحدة الصوفيّة؛ باعتبارها وحدة تفاعليّة بين الله والعالم، وكذلك داخل الاختلاف في هذا العالم. يقول في هذا مقتبسًا من الشيخ الأكبر إنّ كلّ مخلوق هو مظهَر أو مجلَى للوجود الإلهيّ الذي يتجلّى فيه متلبّسًا باسم أو أسماء عدّة من الأسماء الإلهيّة. والعالم هو مجموع الأسماء الإلهيّة التي يتسمّى بها حين نسمّيه من خلالها. فكل اسم متجلٍ من أسمائه هو ربّ الموجود الذي يظهره (أي الذي هو مظهره). فكلّ موجود هو مظهر الربّ الخاصّ؛ أي أنّه لا يظهر الحقّ إلّا مخصوصًا ومفردًا في هذا الاسم. فلا موجود محدّدًا ومفردًا يمكنه أن يكون مظهر الألوهة في كلّيتها؛ أي في مجموع أسمائها الحسنى أو مجموع «الأرباب». لهذا يقول ابن عربي: «وكلّ موجود فما له من الله إلّا ربّه خاصّة، ويستحيل أن يكون له الكلّ».

وهنا يجد المكان الإلهيّ مركزيّته في روحانيّة مدرسة ابن عربيّ؛ أي سرّ الربوبيّة. الشيء الذي تكشفه لنا عبارة للعارف الكبير سهل التستريّ: «إنّ للربوبيّة سرًّا»؛ وهو أنت، لو ظهر لبطلت الربوبيّة. هذا في العمق ما يذهب إليه ابن عربي عندما تكلّم عن الخفاء؛ بوصفه سرًّا من أسرار

الربوبيّة في عالم الخلق. إنّنا نجد في كلام كهذا إحالة ضمنيّة لظاهرة الحبّ الأزليّ الذي يشير إليه الحديث القدسيّ: «كنت كنزًا فحببت أن أعرف فخلقت الخلق فعرفوني»...

بين التجلِّي؛ بوصفه حاصلًا عرفانيًّا لفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي، والجلاء بوصفه حاصلًا لعناق حميم بين الوجود والعدم عند لاوتسو تنعقد مقامات الوصل في عالم الكثرة، ليصير الوجود كلّه نفْسًا واحدة لتجلِّي الواجد الأعظم.