

المتعال

(مقال في فلسفة الدين)



باور أحمد

المتعال

(مقال في فلسفة الـيه)

باور أحمد

٢٠٢٠ م



اسم الكتاب: المتعال (مقال في فلسفة الدين)

اسم المؤلف: باور أحمد

الناشر: مكتبة كازي- دهوك/ العراق

الطبعة الأولى/ ٢٠٢٠م.

رقم الإيداع في مكتبة بدرخان (D/2359/19) لعام ٢٠٢٠م.

حقوق الطبع محفوظة: لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو تخزين مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت الالكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير، أو بالتسجيل أو بخلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من المؤلف أو الناشر.

تمهيد

لم يولد أحدنا متديناً، وليس هناك أطفال يولدون مسلمون أو مسيحيون أو بوذيون بالفطرة، كما لم نولد ملحدين كما يظن البعض، كون أن الإلحاد هي عقيدة قبل أن تكون مذهباً فكرياً يروج له، ولا يلزم الإيمان أن يتم تعليمه للصغار بالتلقين، فالإيمان على عكس من ذلك لا بد من أن يوقظ من الداخل عبر ترويض النفس لاستكشاف ذلك الضياء الإلهي الخفي، فهو ينتج أوتوماتيكياً من الجهاز المعرفي للبشر عبر التجربة الدينية.

ولقد آمن الكثيرون بالإله، ومات العديد منهم عبر التاريخ مدافعاً من أجله في ساحات القتال، وفي الوقت نفسه رفض العديد من الناس وبشدة أي إيمان بالإله، ودافعوا عن معتقدتهم بكل ما أوتوا من قوة، ولكن للأسف فإن معظم الناس لم يكن لديهم فكرة واضحة عما يعيشون

أو يموتون من أجله, كون أن امتلاك فكرة واضحة عن ماهية الإيمان بالآلوهية يتطلب امتلاك فكرة واضحة عما يفترض على الإله أن يكون, والتي بدورها تتطلب القيام بالقليل من التفكير الفلسفي, ولكن للأسف لم يكن العقل والمنطق حاضرين دائماً في هذه النزاعات الدموية السارية لحد الآن.

وينبغي عند مناقشة مسألة الآلوهية ألاّ يخلط المرء بين السؤال: عن لماذا يؤمن البشر بالإله؟, والسؤال: عن هل هناك وجود لإله؟, فالسؤال الأول ممكن أن يكون موضوعاً للعلم الطبيعي من خلال دراسات بيولوجيا السلوك الديني, والسؤال الثاني لا يمكن له أن يكون كذلك؛ فهو يتجاوز مجال العلم الذي لا يستطيع مثلاً أن يقرر تجريبياً ما إذا كان الإله الغير الفيزيقي هو مجرد اختلاق من الخيال؟ أو ما إذا كان الإله قد أعطانا القدرة على الإحساس بوجوده؟, على كل حال حتى إذا كانت هناك بعض إفادات دينية ولاهوتية حول ما هو فوق الطبيعي لا تقبل الاختبار من حيث المبدأ,

فإن السؤال عن الحقيقة الدينية لا يعد بديهياً سؤالاً غير عقلائي، وإنما هو سؤال يتطلب ما هو فلسفي.

إن تصوّر الإله كمشكلة يجب حلها، يمثل عدم فهم للإله، ويؤكد أوتو على أن المعتقد الديني لا يجب أن يؤسس على الفلسفة، ولكن على نوع من التجربة المباشرة، فبالنسبة لكثير من الناس أن الإله أو المتعال كما سأسميه في هذا الكتاب، هي فكرة مجردة يتم تحليلها منطقياً ومناقشتها فلسفياً، غير أن تصوّر المتعال بهذه الطريقة هو كأنك تتصوره شيئاً كغرض فكري، وهذا يؤدي بك إلى علاقة (أنا- شيء) معه، وعلى نقيض هذه الفكرة نحن يجب أن نسعى إلى علاقة (أنا- أنت) مع المتعال، حيث يظهر المتعال لنا مباشرة في تجربتنا، وليس عبر وساطة أي طريقة مفاهيمية، وهكذا فإن المتعال ليس مبدأً ولا فكرةً ولا شيئاً، ولا هو استنتاج لحجة فلسفية، ولكن المتعال هو شيءٌ يجب أن نختبره.

ويمكن أن نتساءل على وجه الخصوص عما إذا كان من الواجب اعتبار وجود المتعال حقيقة حرفية أم شعرية؟ بيد أنه إذا كانت النظرة الرمزية إلى الدين قد تبدو خطيرة، نظراً لأنها تميل إلى تصفية الدين بأسره وإحالة إلى مجرد أسطورة، فإن النظرة الحرفية هي بلا شك أشد خطورة.

والواقع إن الاتجاه الحرفي اتجاه مدمر هدام، إن لم نقل بأنه الموطن الذي يتوالد فيه الشك والإلحاد، وحسبك أن تؤكد أن عقيدتك تمثل حقيقة حرفية، لكي لا تلبث أن تلقي عاجلاً أو آجلاً بمن يثبت لك أنها ليست كذلك، ومن هنا فإن النزعة الحرفية تعرض نفسها بسهولة لشتى الهجمات الناجمة، وإن الموعكة التي تقوم بين الدين والشك ليدور رحاها دائماً على هذا المستوى المعهود، وهكذا نرى أن النزعة الشكية تهاجم العقائد الدينية دائماً في تأويلها الحرفي، وإن كانت هذه النزعة على نوعين يعمل كل منهما بطريقة مختلفة عن الآخر، فهي إما أن تبين أن العقائد

تتناقض مع بعض وقائع الطبيعة أو قوانينها المعروفة, وهذا النوع من الشك يصدر عادة عن العلم أو على الأقل عن عقلية ذات اتجاه علمي, وإما أن تبين أن هذه العقائد في صميم كيانها الباطني غير منطقية أو متناقضة مع نفسها, وهذا النوع يصدر في العادة عن الفلسفة, وهذا النوع يعتبر أخطر النوعين وأشدّهما فتكاً, لأنها تهاجم المعتقدات كوجود المتعال وخيريته.

إن الحافز الديني الموجود لدى البشر إنما هو تعطش إلى المستحيل, هو التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود! وهذا الكتاب هي محاولة إعادة تأويل لهذا المستحيل أو لكلمة المتعال, وإزالة التشويش وسوء الفهم الذي لحق بها, والتي ينتمي بعضها إلى قرون بعيدة, وإن المؤلف ليرجو أن يصل إلى هدفه وغرضه.

حقيقة المتعال

حل الخريف, لكن فيم الأسف على شمس
خالدة, إذا كنا متطوعين لاكتشاف
الضياء الإلهي, بعيداً عن الناس
الذين يموتون على الفصول.
(آرثر رامبو)

العلو في اللغة العربية يدل على الارتفاع والسمو, وأن
المتعالى هو المستعلي على كل شيء بقدرته, والقاهر لخلقه,
والمتنزه عن صفات المخلوقين, وقد يطلق العلو أيضاً على
العظمة والتجبر, كما في قوله تعالى (تلك الدائر الآخرة
نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)
(القصص: ٨٣), وقوله (إن فرعونَ علا في الأرض)
(القصص: ٤), ومعناه طغى في الأرض.

يرى فلاسفة المسلمين المتعال بتأثير من ميتافيزيقا أرسطو بأنه: الفعل المحض الذي لا يوجد موجود أكثر كمالاً منه، إنه الفكر المحض (فكر الفكر) محض تأمل وفكر ومعرفة. وكلمة المتعال وردت في القرآن الكريم مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى (عالمُ الغيبِ والشهادةِ الكبيرُ المتعال) (الرعد: ٩)، والمتعال اسم من أسماء الله الحسنى، الذي أحاط بكل شيءٍ علماً، وقهر كل شيءٍ فخضعت له الرقاب، ودان له العباد طوعاً وكرهاً وهو الكبير المتعال، فكل شيءٍ تحت قهره وسلطانه، ولا رب سواه لأنه العظيم الذي لا أعظم منه، وهو المنزه عن صفات النقص المتعالي عن الخلق، وفيه دليل على أنه تعالى موصوف بالعلم الكامل والقدرة التامة، وقول الحق سبحانه في وصف نفسه المتعال كما بيّن الشعراوي في تفسيره، يعني أنه المُنزّه ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً؛ فلا ذات كذاته؛ ولا صفة كصفاته؛ ولا فعل كفعله، وكل ما له سبحانه يليق به وحده، ولا يتشابه أبداً مع غيره.

بينما نرى في التجربة الصوفية أن المتعال هو روح الكون، وفي لحظات التجلي يفقد الصوفي ذاته ويختفي ليدوب في ذات المتعال، كقطرة ماء تضيع نفسها عندما تندمج بمياه المحيط، ويستطيع المتصوف أن يصرخ قائلاً: أنا روح العالم أو أنا المتعال، وهذا ما عبّر عنه أحد الهنود بقوله: عندما كنت لم يكن المتعال، عندما يكون المتعال لا أكون أنا.

أما المتصوف المسيحي انجيلوس سيليسيوس فيقول: إن كل قطرة تصبح هي المحيط عندما تذوب في المحيط، تماماً كما تصبح الروح عندما ترتفع وتصبح المتعال. في حين ذهب ابن عربي في تفسيره للآية (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) (ق: ١٦) إلى القول بحلول الخالق في جسد الإنسان واتحادهما، بحيث يصبح الإنسان هو المتعال والمتعال هو الإنسان، فيقول: وما خص إنساناً من إنسان، فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هوّيته [أي: هوية المتعال] عين أعضاء

العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو حق مشهود في خلق متوهم.

وفي الهند يُطلق صفة الملحد على الإنسان الذي لا يؤمن بوجود إله خارج شخصه، فقد ذكر سوامي فيفكانادا الذي عرف الغرب بالفكر الهندي الشرقي: نحن نقول أن الملحد هو الذي لا يؤمن بذاته، بروعة روحه، هذا ما نسميه الإلحاد، وهكذا نجد المتعال في الأوبانيشاد:

سكون.. هدوء.. صفاء

في قلب كل شيء..

وبكل شيء موجود بالكون..

بينما يتضمن التصوّر الديكارتي للمتعالي، في تأكيده كون الإله فكرة غير قابلة للفهم، حيث يمكن تصوره لكن لا يمكن فهمه، لأنه يتجاوز العقل الإنساني بالنظر إلى كونه ذاتاً متعالية تتموضع خارج العالم، خلقت الحقائق والأشياء

بإرادة حرة مطلقة، ومن ثم فهو الضامن لها من خارج مطلق.

بعد هذا العرض السريع لبعض الأفكار حول طبيعة المتعال، يمكننا أن نتساءل من هو المتعال إذًا؟ وماذا يكون؟ أهو كما عبّرت عنه الديانات التوحيدية؟ أم كما هو ما موجود في التصوّر الديكارتي؟ أو لعل الأقرب إلى حقيقة المتعال ما ذكره المتصوفون؟.

حتى لا يضيع قارئنا في متاهات الآراء والأفكار حول المتعال وطبيعته، نرى أن رؤى الفكر العالمي لماهية المتعال، تتمثل في ثلاثة مفاهيم:

١- مفهوم الشرق الآسيوي: التي يقول بنظام غير شخصي للعالم، بحيث يتطابق العالم مع ذلك النظام، إنه ليس العالم الذي يتبع قاعدة معينة مفروضة عليه، وإنما النظام هو من صنع العالم نفسه.

٢- مفهوم وحدة الوجود: الذي يعتقد أن المتعال هو كل شيء، وكل شيء هو المتعال، والكون ليس خلقاً متميزاً عن المتعال، بينما المتعال هو الكون، والكون هو المتعال. والمتعال بحسب هذا المفهوم، هو عبارة عن ذات يمكن وصفها، والعالم الحقيقي يمثل مرحلة ضمن الكل الشامل.

٣- مفهوم السامي: الذي يؤمن بوجود ذات شخصية متفردة، والتي يمثل وجودها الحقيقة الأصلية الميتافيزيقية، وهي مطلقة الحضور وضرورية، والتي خلقت ونظمت ما نسميه نحن بالعالم الحقيقي، وهذا المفهوم هو عقيدة الإله المنفرد المتعالي.

لكن هذا المفهوم للمتعال تحوم حوله صعوبات تتمثل في أمرين:

الأمر الأول: أن الإله في هذا التصوّر يظل خارج الميتافيزيقا العقلانية، فمن خلال تصوّر الوحدانية نعرف فقط

أن المتعال ذات متفردة, وأنه خلق هذا العالم, ثم تتوقف معرفتنا عند ذلك.

الأمر الثاني: هي إمكانية البرهنة على وجوده, كون إن الدليل الوحيد الممكن على وجود المتعال هو المسمى بالدليل الأنطولوجي, وقد فُكّر فيه القديس أنسلم وأعاد إحياءه ديكرت, وبحسب هذا الدليل فإن مفهوم المتعال ذاته يشير وجوباً إلى ذلك الوجود. وقد رفض معظم الفلاسفة واللاهوتيين هذا الدليل, من منطلق بأن أي دليل لا ينطلق من أشياء هذا العالم لا يمكن أن يصلح برهاناً على وجود ذات متعالية.

هذا الكلام فيه زيفٌ كبير سنناقشه فيما بعد, كون أن المتعال ليس شيئاً من أشياء هذا العالم حتى يتم معرفته كما يتم معرفة الأشياء المادية, وكذلك لا يمكن أن نبدأ من الوجود العيني؛ لكي نبرهن على وجوده, فما نبحت عنه

ليس واقعاً في عالمنا ولا يمكن الالتقاء به مصادفة سبحانه
وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وهكذا نرى بأن مفهومي الشرق آسيوي ووحدة الوجود
يتلاقيان في طرفيهما، فبحسب كليهما نحن عندما نتحدث
عن العالم نقول شيئاً عن المتعال، وعندما نتحدث عن
المتعال فنحن نتحدث عن العالم، أما المفهوم السامي
والشرق آسيوي فهما متعاكسان، وكل محاولات للتقريب
بينهما توصل إلى تعقيدات لا حصر لها، بينما قد يجوز أن
يذوب المفهوم السامي في مفهوم وحدة الوجود، كما حدث
عند ابن عربي وغيره.

والمتعال في المفهوم السامي عموماً بسيط إلى درجة
الكمال، فما الذي يمكن أن يكون أبسط من وجود مطلق،
قوي بلا حدود، ذكي بلا حدود، حسن بلا حدود؟ لا
شيء، وكمثال على هذا الكمال يمكن أن نقول: إن
العناصر المادية ليست بسيطة، فهي مركبة من أجزاء أصغر،

كما هو جسدك مركب من ذراعيك, وساقيك.. الخ. ولكن بالطبع فإن المتعال ليس جسداً مادياً, لذلك فهو ليس مركباً بالطريقة التي تتركب بها الأجساد.

وهناك نوع آخر من التركيب موجود في كل العناصر الاعتيادية, حيث يجب التمييز بين جوهرها ووجودها, فالجوهر يشير إلى ماهية الشيء, بينما وجوده يشير إلى ما إذا كان هذا الشيء موجوداً بشكل فعلي؛ مثال على ذلك يمكن التفكير بمخلوق خرافي كحصان له قرن في رأسه كما هو معروف في الأساطير الإغريقية باسم اليونيكورن, ولكنك لا تعرف ما إذا كان مثل هذا الشيء موجوداً أم لا, وإذا كان هناك يونيكورن فعلي كوجود, فإن الوجود يجب أن يضاف إلى ذلك الجوهر, إذاً إن الأمرين مختلفان.

ولكن لا يجوز على المتعال مثل هذا الشكل من التركيب, لأنه كلما أضيف وجودٌ إلى جوهر, فيجب أن يكون هناك مسبب لهذه الإضافة, وبهذا فإن فعل المسبب هو سبب

خروج الشيء إلى حيز الوجود, وإذا كان وجود المتعال مختلفاً عن جوهره لاحتاج المتعال عندها إلى سبب ليخرجه إلى حيز الوجود, ولكن حتماً هذا لا يمكن أن يكون, وبما أن المتعال هو المسبب المطلق لكل شيء وهو نفسه لا يتأثر بشيء, لذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي تمييز بين جوهر المتعال ووجوده, بمعنى إن ماهيته هي عين ذاته.

ربما يعترض معترض كما اعترض برتراند راسل من قبل, بأنه ربما نكون أحراراً في أن نتخيل أحصنة لها قرون في رأسها على الرغم من عدم وجود أحصنة بهذا الشكل في الحقيقة, كذلك قمنا بربط الوجود بفكرتنا عن المتعال رغم أنه ربما لا يوجد إله في الحقيقة, ولكن هذا الاعتراض يخطئ الهدف, نحن أحرارٌ في إضافة قرون إلى أحصنة في مخيلتنا, ولكن فكرة المتعال ليست متروكة لنا بذلك الشكل, تماماً مثل فكرة المثلث التي هي موجودة بشكل مستقل عنا, وهي أمرٌ نكتشفه ولكن لا نختعه, هكذا أيضاً فكرة المتعال,

حيث إن اختراعنا لفكرة أن المتعال موجود لا يعدو أن تكون أكثر من أن مجموع زوايا المثلث دائماً مساوٍ لـ (١٨٠) درجة.

كما أنه تستطيع أن ترسم وتتصور في مخيلتك شكل المثلث كما تشاء وتحب، كبيرة أم صغيرة، ملونة أم عادية، متداخلة مع بعض الأشكال الأخرى أم غير متداخلة، ولكن في النهاية يبقى المثلث مثلثاً، كذلك حقيقة المتعال تستطيع مخيلتك التفكير بها كيفما شئت، ولكن يبقى المتعال منزهاً عن الوصف.

وبالتالي ما الذي نقصده بأن المتعال موجود؟، هو إن المتعال أيّاً ما كان تصورنا له ليس موضوعاً يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، حتى لو قلنا أنه كامن في العالم بقدر ما، فهو بالتأكيد ليس أحد أشياء هذا العالم، فالقول بأن المتعال موجود لا يمكن أن يعني أن هناك

احتمالاً للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء
مصادفة بوحيد القرن.

ويعتقد بعض اللاهوتيين أننا ينبغي أن نكف عن الحديث
عن وجود المتعال، لأن مثل هذا الحديث يؤدي حتماً إلى
تكوين انطباع بأنه عنصر جزئي يمكن اكتشافه في العالم،
على أن منطق كلمة المتعال يشبه من بعض جوانبه؛ منطق
كلمة العالم، فلو كان لقولنا إن العالم موجود معنى لكان من
الجائز أن يكون لقولنا إن المتعال موجود معنى أيضاً، رغم أن
المرء في كلتا الحالتين يستخدم كلمة موجود بمعنى مختلف عن
معناها؛ عندما نؤكد وجود شيء ما في داخل العالم، حيث
يختلف معنى الفعل (يوجد) في حالة حديثنا عن وجود
المتعال، عن حالة حديثنا عن وجود العالم، فالمتعال والعالم
يوجدان بطريقتين مختلفتين، وإن كان الأمر بخلاف ذلك
بالنسبة إلى القائلين بوحدة الوجود.

وفي استطاعة المرء أن يتساءل سؤالاً تقليدياً بخصوص كلمة الوجود، فيتساءل: هل يمكن أن توجد الأعداد؟! إن عالم الرياضة يفرق بالتأكيد بين الأعداد الحقيقية والأعداد التخيلية، ولكن ما هو نوع الوجود الذي يمكن أن يعزوه المرء للأعداد؟! وهل كان برتراند راسل صائباً حينما اقترح بأنه ينبغي على المرء أن يتحدث عن الوجود الذهني بدلاً من الوجود الفعلي، عندما يتحدث عن الأعداد والعلاقات وما شابه ذلك؟!.

وبيت القصيد هنا، أن أية علة عاقلة للعالم المادي يتم الوصول إليها عن طريق مثل هذا الاستدلال لن تكون إلاّ كائناً طبيعياً آخر، بمعنى جزءاً من النظام الطبيعي، ولن تكون هو المتعال وإنما ستكون على أحسن الفروض مجرد صانع.

والواقع أنه إذا كان المتعال لا يوجد على طرف أي منظار مقرب، فانه لن يوجد أيضاً في نهاية أي قياس مادي أو

طبيعي, ونحن نعبر عن هذا المعنى بلغة شعرية حين نقول أن المتعال موجود في القلب, ففي قلب الإنسان يكمن ذلك الشاهد الذي ينطق باسم المتعال, ويبرهن على وجوده.

ويلاحظ أن البحث عن دليل على وجود المتعال يساوي تماماً البحث عن دليل على وجود الجمال, بمعنى أن كلاً منهما عبث لا طائل تحته, والواقع أنك إما أن تدرك الجمال إدراكاً مباشرة, وإما ألا تدركه, وبالمثل إما أن تدرك المتعال إدراكاً مباشرة بالحدس, وإما ألا تدركه, وقد كان كانط على حق حين أدرك أن كل المحاولات التي تبذل من أجل التوفيق بين الدين والنزعة الطبيعية العلمية, لا بد من أن تفضي في خاتمة المطاف إلى نكبة محققة بالنسبة إلى الدين, وأنه لا بد من التسليم للعلم بمائة في المائة مما يطالب به, كما أنه لا بد من التسليم أيضاً للدين بمائة في المائة مما يطالب به, وإنه ليس في الإمكان تحقيق ذلك إلا إذا كان النظامان الطبيعي

والديني ملكتين مستقلتين تماماً، وكل منهما قائمة بذاتها على حدة.

وبناءً على ذلك يمكن القول، بأنه لعل أقرب دليل على وجود المتعال هو الدليل الأنطولوجي أو ما يسمى ببرهان الاستعلاء والاستكمال، أما الأدلة العقلية التي يلجأ إليها بعض الفلاسفة من قبيل الدليل الغائي؛ الذي تنص على مبدأ ارتباط العالم بعضه ببعض ارتباط العلة بالغاية، وترغم أن كل ما في الطبيعة وما يجري فيها من عمليات، إنما يتوجه إلى تحقيق غاية معينة، وأيضاً من قبيل الدليل الكوني؛ التي ترى أن كل شيء يبدأ في الوجود له مسبب، فالكون بدأ في الوجود إذاً فالكون له مسبب.

نرى أن الانتقال من النظام الطبيعي كمقدمة نستند إليها حتى نصل إلى النظام الإلهي الذي يبدو في النهاية بمثابة النتيجة التي يخلص إليها الدليل على وجود المتعال إجراء مستحيل، لأنه ببساطة المقدمة مستمدة من العالم الطبيعي

في حين أن النتيجة موجودة في العالم الإلهي, وهنا نتذكر إحدى مقولات جون ستيوارت مل في سيرته الذاتية حين ذكر: لقد زرع أبي في ذهني منذ الصغر فكرة أن طريقة بدء وجود العالم مسألة لا شيء معروفاً عنها, ولا سبيل عندنا إلى الإجابة عن سؤال من صنعنا؟ لأننا لا نمتلك تجربة أو معلومة أصلية نستطيع الإجابة انطلاقاً منها, وليس من شأن أي إجابة عن هذا السؤال مهما تكن الإجابة, إلا أن تلقي بالمشكلة خطوة إلى الخلف لأن ثمة سؤال يطرح نفسه على الفور عند ذلك, ألا وهو من صنع المتعال؟.

فإذا كان من الممكن أن يكون هناك إله بدون علة أو سبب, يمكن إذن أن يكون العالم بدون علة أو سبب أيضاً, إنها تماماً مثل نظرة الهندوسي في أن العالم يرتكز على فيل, والفيل يرتكز على سلحفاة وحين سأله ماذا عن السلحفاة؟ قال دعونا نغير الموضوع.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن القائلين بالبرهان الأنطولوجي يعتبرون المتعال هو الموجود الوحيد الذي يكفي مجرد تصوره للاعتراف بوجوده، وهو مبدأ معترف به من قبل المؤمنين والملحدين معاً، وهي أن فكرة الإله موجودة في العقول، فالملحدون لا يحدون تصورهم للألوهية، وإنما يحدون وجود الإله، كما أن النظرية الأنطولوجية جدلية لا تقوم على أساس ملاحظة العالم كما تفعل الدليل الغائي والكوني، ولكنها تقوم على أساس المنطق وحده، وإن أول وأشهر أشكال هذه النظرية يرجع إلى القديس أنسلم الذي يبدأ بتقرير أن المتعال هو كائن لا يمكن تصور أعظم منه، وبما أن الوجود ممكن، والوجود هو أعظم من عدم الوجود، إذاً يجب أن يكون المتعال موجوداً، إذا لم يكن المتعال موجوداً، يمكن تصور وجود كائن أعظم منه، ولكن هذه الحجة تدحض نفسها، فلا يمكن أن يوجد شيء أعظم مما لا يمكن تصور أعظم منه!، لذلك لا بد أن يكون المتعال

موجوداً. وقد قام ديكارت بتقديم نفس الشيء تقريباً إلا أنه بدأ من فكرة الكائن الكامل.

إن العقل الإنساني كلما تصوّر شيئاً عظيماً؛ تصوّر ما هو أعظم منه، لأن الوقوف عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب، والعقل الإنساني لا يعرف سبب القصور، فما من شيء كامل إلاّ والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل منه، ثم أكمل منه، إلى نهاية النهايات، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليها ولا نقص فيها، وهذا الموجود الكامل موجود لا محالة، لأن وجوده في التصوّر أقل من وجوده في الحقيقة، فهو في الحقيقة موجود، لأن الكمال المطلق ينتفي عنه بسبب عدم الوجود، ولا يبقى له شيء من الكمال، بل نقص مطلق، وهو عدم الوجود، فمجرد تصوّر هذا الكمال مثبت لوجوده.

وعليه فإن كل ما هو موجود يجب أن يوجد إما بشكل واجب أو ممكن أو مستحيل، فلا يجوز أن يكون موحد

العالم مستحيلاً، لأن المستحيل لا يتصور وجوده مطلقاً، فهو عدم محض، فلا يمكن أن يوجد غيره، إذ أن فاقد الشيء لا يعطيه، فكيف يكون المستحيل مصدراً للوجود؟، كما لا يجوز أن يكون موجد العالم ممكناً، لأن الممكن لا يوجد إلاّ إذا وجد سبب وجوده، وهذا السبب إن كان ممكناً فعندئذ يحتاج إلى سبب آخر، وهذا يلزم منه الدور الذي هو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، أو يلزم منه التسلسل الذي هو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا إلى ما لا نهاية، لذلك لزم أن لا يكون موجد العالم ممكناً.

هناك طريقة واحدة فقط لحل هذه المشكلة، وهي أنه لا بد أن يكون هناك كينونة واجبة الوجود تبدأ السلسلة، حيث إن طبيعة هذه الكينونة هي وجوب وجودها، ثم بدورها تستلزم وجود آثارها، كما تفعل الأسباب، وتلك

الآثار بدورها سوف تستلزم وجود آثار خاصة بها، لذلك لن يقتصر الأمر على أن كل شيء في العالم استلزم وجوده عن طريق سببه المباشر، ولكن العالم بأكمله سيكون مستلزماً وجوده.

ولتفسير وجود الأشياء الممكنة، أنت وتقريباً كل شيء، يجب أن يكون هناك كينونة واجبة الوجود مسؤولة في النهاية عن العالم ككل، ويمكن أن نلخص بأن تلك الكينونة هي المتعال، الذي هو السبب الرئيسي والوحيد لوجود العالم. وقد يتساءل سائل، لماذا اتخذ المتعال قرار الخلق؟، أو لماذا خلق المتعال العالم؟ لا شك أن هذا السؤال يعد من أكثر الأسئلة عصيانياً على الإجابة، فكل تصوّر عن الإجابة المتأصل على فكرة الانتفاع الإلهي، والمتمثل في قول كان المتعال وحيداً فقرر أن يخلق الخلق، أو أن المتعال خلق المخلوقات كلها لعبادته، هي بالضرورة تصورات خاطئة، كون أن الانتفاع منشطة الاحتياج، والاحتياج منشطة النقص،

وحاشا للمتعال الكامل سبحانه أن يكون ناقصاً، كما أن هذا التصوّر تنطوي في داخله على إهانة للذات الإلهية، ولا تخلوا من إسقاط سيكولوجية النفس البشرية على ذات المتعال، وبالتالي فالتصوران يوحيان ضمناً إلى أن عملية الخلق له تأثير مباشر على الخالق ذاته، وهذا يخالف صراحة فرضية الكمال الإلهي.

وبذلك لم يبق لنا سوى أن نقول، أن الغرض من خلق المتعال للعالم تكمن في نقطتين:

الأولى: هو من أجل إبراز تجليات صفة الخلق عند الخالق، بمعنى أن من صفات المتعال هو أن يخلق، ولا يعقل أن يكون خالقاً ولا يخلق، ومن تأمل المتعال في ذاته صدر الخلق برمته، الخلق الذي كان يُنظر إليه على أنه الشاهد المرئي على وجود المتعال، ولعل من هذه الصفة أي صفة الخلق، خلق المتعال الإنسان المدرك الواعي لما حوله، لا لكي ينتفع بهم، بل لكي يعرفهم بذاته سبحانه وتعالى، كما

جاء في الحديث القدسي حين ذكر (كنت كنزاً مخفياً، فأرت أن أعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني)، فما قيمة الخالق إن لم يدركه مدرك، ويعرف قدره؟.

الثانية: أن الوجود أفضل من عدم الوجود، فالإنسان يفضل وجوده على عدمه، ويفضل البقاء نوعاً بالتكاثر من عدم البقاء، وهذا طبعاً باستثناء الحالات الشاذة كالانتحار نتيجة قسوة الحياة في بعض الأحيان، أو نتيجة أمراض نفسية، فعندما أفاض المتعال سبحانه وتعالى على الإنسان الوجود أصبح متفضل عليه بذلك، ثم إنك لو خيرت نفسك بين الوجود والعدم، لا أشك لحظة إن كنت صحيحاً عقلياً وجسدياً، بأنك ستختار الوجود، أو كما قال جبران خليل جبران مرة: لو لم يكن الوجود أفضل من العدم لما كان الوجود.

صفات المتعال

لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها،

وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة.

(أفلوطين)

قد لا تكون هناك عبارة أشد غرابة على أذن الرجل المتدين من القول بأن المتعال عدم، فكيف يمكن أن تصدر مثل هذه العبارة من رجل متدين؟ وماذا عسى أن تكون الفارق بين القول بأن المتعال عدم والقول بأنه ليس ثمة إله؟ إن علينا العمل في هذا المقام على تأويل معنى العبارة القائلة بأن المتعال عدم والتي هي من الصفات السلبية للمتعال.

ولعل أول ما يتبادل إلى أذهاننا هو قول اللاهوتي والصوفي الدومينيكي الألماني يوحنا إكهارت المولود (١٢٦٠م) بأن المتعال خاو كما لو كان غير موجود، وأن

عليك أن تحبه كما هو. يعني باعتباره لا إلهاً ولا روحاً ولا شخصاً ولا صورة، ويسمى إكهارت في موضوع آخر الموجود الإلهي باسم الألوهية الصامتة والعدم غير المسمّى. فنحن هنا بإزاء تأكيد مجازي للعنصر السلبي، وإن إكهارت ليستخدم أيضاً تشبيه الظلام فيقول: إن نهاية الأشياء جميعاً، إنما هي تلك الظلمة الخفية ظلمة الألوهية السرمدية. كما أن هناك مقولة لأحد المتصوفة تنص على أن هناك من يعبدون المتعال بعقولهم البشرية، وهناك من يُحدّقون بأبصارهم في العدم، وكل من قدّر له أن يظفر بتلك التجربة السامية، فإنه يفقد الوجود الحقيقي لعقله؛ ولكنه بمجرد ما يؤوب من مثل هذا التأمل إلى العقل مرة ثانية، فإنه سرعان ما يجده حافلاً بالجلال الإلهي، مفعماً بسيل من السناء الربّاني.

أما يوحنا تاولر وهو صوفي ألماني مولود في (١٣٠٠م) فإنه يصف المتعال بطريقة مماثلة فيقول: أنه الظلمة الإلهية

والعدم الذي لا اسم له ولا شكل. بينما يؤكد القديس أوغسطين أن المتعال لا يوصف على أحسن نحو إلاّ عن طريق السلوب. في حين يعبر ابن عربي عن المتعال بقوله إنه لمن الضروري لك أن تعرفه بهذه الطريقة لا بالتعلم, ولا بالعقل, ولا بالفهم, ولا بالوهم, ولا بالحس, ولا بالعين الخارجية, ولا بالعين الداخلية, ولا بالإدراك الحسي, إن نقابهُ ألا وهو الوجود الظاهري إنما هو مجرد حجاب لوجوده في واحديته, دون أدنى صفه.

ولما كان المتعال عدماً, فقد ترتب على ذلك ألاّ يكون هو هذا النوع من الوجود, أو ذاك النوع من الوجود, إنه ليس بهذا ولا ذاك, وتبعاً لذلك فإن شتى التحديدات الخاصة سواء أكانت ذات طبيعة مادية أم روحية, لا بد من أن تسلب عن المتعال, وبالتالي فقد ظهر رأي تنص على أنه لا سبيل إلى بلوغ المتعال إلاّ عن طريق عملية استبعاد الصفات. ومعنى هذا أن سبيل النفس إلى المتعال إنما يكون

عن طريق السلي وهو الطريق المنحصر في عملية تجريد شتى الصفات النوعية كائناً ما كان صنفها, وهو ما ذهب إليه ألبرت الكبير حين قال: إننا حينما نمضي نحو المتعال بطريق التجريد, فإننا ننفي عنه بادئ ذي بدء شتى الصفات الجسمية والحسية, ثم نتبعها بالكيفيات المعقولة, لكي ننكر عليه في خاتمة المطاف ذلك الوجود الذي قد يكون من شأنه أن يستبقه إلى جوار الأشياء المخلوقة.

وفي الهندوكية نرى أن ذلك الذي استطاع أن يدرك ما هو عديم الصوت, غير قابل للمس, خلو من كل صورة, غير قابل للانحلال, عديم الرائحة, سرمدي, لا بداية له ولا نهاية, ذلك وحده هو الذي يكون قد تحرّر من مخالف الموت. وليس للإله براهمن أية صفات جسمية, إنه عديم اللون, عديم المذاق, عديم الشكل, إنه فيما وراء المكان, وفيما وراء الزمان, ولكن ليس في الإمكان أن تُنسب إليه أية صفات, سواء أكانت ذهنية أم نفسية, إنه ليس بذهن, كما

أنه لا شخصي تماماً، وليس ثمة صفات فيزيائية كانت أم غير فيزيائية يمكن أن تصدق عليه، إنه وحدة غير متميزة، وغير محدّدة، أو هو فيما وراء كل علاقة، عديم السمات، غير قابل للتعلقل، وكل ما فيه في حالة ثبات، إنه الذات التي هي فيما وراء الحواس والتي هي عديمة الصورة، ولا سبيل إلى التعبير عنها لأنها فيما وراء شتى الصفات، وحينما يعرفه المرء بوصفه براهمن الالموجود، فإنه يستحيل عندئذٍ إلى مجرد لا موجود، وأما إذا عرف المرء أن براهمن موجود فإنه عندئذٍ يكون معروفاً بوصفه الكائن الواقعي في صميم الوجود.

أما العبارة الكلاسيكية التي تُلخص كل ما مرّ بنا، فهي ذلك البيت المشهور الوارد في الأوبانيشاد التي تنص:

أن تلك الذات لا توصف إلاّ بكلمة لا، لا!
إنها غير قابلة للتصور، لأن أحداً لا يستطيع أن يدركها.

أما في التصوف اليهودي فإن تصور المتعال باعتباره عدماً إنما يلقي تعبيراً صريحاً كثير التردد، ويحدثنا شوليم بأن المتعال كثيراً ما يوصف على أنه العدم الصوفي. ويتصورون بمقتضاه العدم الذي خُلِقَ منه العالم على أنه كان هو والمتعال شيئاً واحداً، لذلك نرى شوليم يقول: إن المذهب السائد القائل بالخلق من العدم، حينما يُنظر إليه في صيغته البسيطة إنما يقرر أن المتعال قد خلق العالم من شيء ليس هو المتعال نفسه، ولا هو أي ضرب من ضروب الوجود، وإنما هو اللاوجود فقط وأن الصوفية أيضاً ليتحدثون عن الخلق من العدم، ولكن الملاحظ في حالة الصوفية أن هذا اللفظ السلفي عندهم إنما يُخفي وراءه معنى يختلف اختلافاً بيناً عن المعنى الأصلي، وآية ذلك أن هذا العدم الذي انبثق منه كل شيء، ليس بأي حال من الأحوال مجرد سلب أو نفي، وإنما هو يبدو لنا نحن فقط وكأنما هو لا يمثل أية صفات، وذلك لأنه فوق مستوى عقلنا ومعرفتنا، والحق أن هذا العدم إنما

هو أشد واقعية إلى أقصى حد من أي شيء واقعي آخر، ولن يتأتى للنفس أن تلتقي بالحقيقة الإلهية اللهم إلا إذا قدّر لها أن تنتزع ذاتها من كل تحديد، لكي تهبط بنفسها إلى أعماق العدم، وهذا العدم إنما يعني المتعال نفسه، والخلق من العدم إنما يعني في نظر الكثير من الصوفية مجرد الخلق من ذات المتعال.

بينما نرى في التصوّر الإسلامي أن الصفات السلبية للمتعال تكمن في القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية. فليس المراد من كلمة سلبية أنها مسلوبة عن المتعال ومنفية عنه، بل المراد بكونها أن كل واحدة سلب أو نفت أمراً لا يليق به جل وعلا، فالقدم سلب لأولية الوجود، والبقاء سلب لآخرية الوجود.

كما أن معنى القدم هو أن وجود المتعال غير مسبوق بالعدم، فهو ليس له بداية كما في قوله تعالى (هو الأول والأخر) (الحديد: ٣). وصفة البقاء معناه أن المتعال أبدي

ليس لوجوده آخر، فيستحيل أن يلحقه عدم والفناء كما
في قوله تعالى (كلُّ شيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (القصص:
٨٨).

والمخالف للحوادث معناه أنه تعالى ليس مماثلاً لشيء
من الحوادث الموجودة والمعدومة مطلقاً، فهي عبارة عن
سلب العرضية والكلية والجزئية، كون أن لزوم العرضية هو
القيام بغير، ولزوم الكلية هو الكبر، ولزوم الجزئية هو الصغر،
كما في قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى: ١١)
وقوله (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (سبأ: ٢٣).

أما صفة القيام بالنفس فمعناه عدم افتقاره إلى محل
كذات أو مكان، وعدم افتقاره إلى المخصص أي الموجد،
كما في قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ
الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر: ١٥)، وقوله (إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ
الْعَالَمِينَ) (العنكبوت: ٦).

والوحدانية معناه عدم التعدد في الذات أو الصفات أو الأفعال, كما في قوله تعالى (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (البقرة: ١٦٣), وقوله (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (المؤمنون: ٩١).

كما أن هناك سبع صفات معاني ثبوتية غير صفات السلب على المسلم أن ينسبها إلى المتعال وهي, العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام, وقد سميت بذلك لكون أن كل صفة منها لها معنى وجودي قائم بذات المتعال, وسميت ذاتية لأنها لا تنفك عن الذات, ووجودية لأن لها وجود في نفسها قديمة كعلمه تعالى, وحادثة كعلمنا. وقد أنكر ابن الرشد على المعتزلة وعلى الأشاعرة البحث في الصفات أهى عين الذات أم زائدة على الذات, والقول بذلك والبحث فيه بدعة, وقد بين المعتزلة من الصفات إما

أن تسلب, فلا يُقال المتعال عالم, بل المتعال ليس بجاهل, وإما أن تُجعل الصفات عين الذات, فالمتعال عالم بعلم وعلمه ذاته, بينما تنسب الأشاعرة إلى المتعال صفات أزلية مع الذات, ويعبرون عنها بقولهم: وله صفات أزلية قائمة بذاته لا هي هو ولا غيره.

وقد أنكر ابن الرشد هذين المذهبين لأنها من وجهة نظره عويصة على الإفهام من جهة, ولأنها تؤدي مع العمق في التحليل إلى التشبيه بما يحدث للإنسان من معرفة للأشياء التي تنقسم إلى ذات وصفات, والمتعال سبحانه منزّه عن ذلك لقوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) (الشورى: ١١).

ووفقاً لما درج عليه المدرسيون من تأكيد للجانب الايجابي من الحقيقة الإلهية, إنما يُوصف بأنه وجود مطلق وكيونة خالصة, لا عدم أو لا وجود, فهو موجود بذاته, وهذه

الفكرة للموجود بذاته في كتب المتكلمين واللاهوتيين تحتوي على عنصرين أساسيين:

العنصر الأول: لا يحتاج المتعال لوجودٍ وصفات, إنه موجود لذاته لا لعلّة مؤثرة فيه لأن من خصائص ذاته تعالى أنه لا يقبل العدم, أما وجود ما سواه تعالى فهو وجود ناقص تبعي, ولم يخلقه أي موجد أعلى منه, كما لا يوجد شيء لديه قدرة على إيجاد أو إفناء المتعال, ووجوده لا محدود لا وضع له ولا حال, فنقول المتعال موجود ولا نقول المتعال وجود, فله تعالى استقلال وجودي مطلق.

العنصر الثاني: هو أن المتعال سرمدى لا بداية له ولا نهاية, إذ لو كان له بداية لكان هناك حقيقة سابقة أوجدته, ولكي ينتهي وجود المتعال ينبغي أن تكون حقيقة ما قادرة على إنهائه, وكل فكرة من هذه الأفكار تتعارض مع الاستقلال الوجودي المطلق للمتعال. كما أن سرمدية المتعال تعني أكثر من مجرد أن الإله موجود بلا بداية ولا

نهاية كما بيّن ذلك أنسلم حين قال: إنك بالفعل لم توجد لا بالأمس ولا اليوم ولا غداً، وإنك حتماً خارج كل زمان، فالأمس واليوم وغداً كائنة في الزمان، وأنت رغم أنه لا يمكن لشيء أن يوجد بدونك لست في زمان أو مكان، لأن كل الأشياء فيك، ولا شيء يحويك وأنت تحوي كل الأشياء.

ولكن ما هي الصفات الأخرى فيما عدا صفة الوجود أو الكينونة التي ينسبها إلى المتعال هذا التصور الايجابي للطبيعة الإلهية؟ يبدو أن هناك عناصر وفيرة في تقاليد الديانات العالمية المختلفة تسمح لنا بالإجابة عن هذا التساؤل، فالمتعال أولاً وقبل كل شيء روح أو عقل أو شخص، وهذا يعني أنه متصوّر على غرار العقل البشري، إن المتعال عقل وليس مادة، موجود سيكولوجي لا موجود طبيعي، وهو باعتباره عقلاً عليم بكل شيء، حكيم غاية الحكمة، قادر على كل شيء، وهو محبة ورحمة وسلام، وهو رحيم وعادل معاً، بل إنه قد يكون أيضاً غضوباً إن لم نقل غيوراً.

فليس من الصحيح حرفياً أن يقال أن المتعال نفسٌ، إذا استعملنا هذه الكلمة بمعناها الأصلي للإشارة إلى مجرى من الأحداث والأفكار والإحساسات والتصورات والانفعالات السيكلوجية التي هي في صميم الزمان، وليس من الصحيح حرفياً أن المتعال محبة، إذا قصدنا بكلمة محبة ذلك الانفعال البشري الذي يمضي ويجيء والذي هو على نقيض من الكراهية، وما يصدق على هذين اللفظين يصدق أيضاً على أي لفظ آخر من الألفاظ التي قد نستخدمها للإشارة إلى المتعال. وعليه فإذا كان أعمّ نعمت للإلهية السلبية هو القول بأن المتعال لا موجود، فإن أعمّ نعمتٍ للإلهية الايجابية هو القول بأن المتعال موجود.

وقد يعترض معترض بأننا لا نملك حقاً فكرة كينونة لا متناهية! من الواضح أننا نفتقر استيعاباً كاملاً عن اللاتناهي، ولكن افتقار استيعاب كامل ما؛ لا يعني أنك تفتقر فكرته، تماماً كما يمكننا أن نلمس حوتاً دون أن نكون

قادرين أن نلف ذراعينا بالكامل حوله, كذلك أيضاً يستطيع العقل أن يلمس اللاتناهي دون استيعابه بشكل تام, كما أننا نعتزف بأن العدد الأعظم غير موجود, لأن أي عدد يمكنك أن تفكر فيه, تستطيع أن تضيف له واحد دون نهاية, ولكن ذلك تماماً هو اعتراف بالطبيعة اللامتناهية للأعداد حتى ولو كنا لا نستطيع في لحظة واحدة استيعاب جميع الأعداد, وذلك كل ما يلزم لامتلاك فكرة اللاتناهي.

وبناءً على ذلك يمكن القول, إن صفات المتعال هي صفات مجردة, وإن جميع صفاته هي عين ذاته, فعلمه حقيقة العلم وقدرته حقيقة القدرة, بحيث يكون علمه علماً بكل شيء, وقدرته قدرة على كل شيء, وإرادته إرادة لكل شيء, وهو موجود للأبد, بلا بداية ولا نهاية, والأحداث بالنسبة إليه ماض وحاضر ومستقبل.

ومن صفاته تعالى الثبات أي عدم التغير, لأن أي تغير لا بد أن يقع في الزمان, وبكونه المتعالي بسيط إلى درجة

الكمال, لأن الأشياء الوحيدة الخاضعة للتغيير هي الأشياء التي لها أجزاء, والعواطف التي تنبع من المتعال مثل الحب والفرح هي فيه تعالى, أما العواطف الأخرى كالغضب والحزن, فإنه يمكن أن تسند إلى المتعال على سبيل المجاز فقط, لأنه تعالى لا تتحكم فيه التأثيرات الخارجية, فله عواطف وانفعالات لكنها لا تخضع لأي شيء خارج نفسه, وهو يأخذ بعين الاعتبار الخير الأقصى الذي سيأتي من المعاناة, الإله الذي يعاني سيكون موضوعاً للشفقة أكثر منه موضوعاً للعبادة, والعلم الإلهي المطلق لا يتطلب قابلية المشاعر, بل يكفي فقط أن يعلم أن الشخص لديه انفعال عاطفي, ولا يحتاج المتعال أن يخوض تجربتها بنفسه, موقف الشفاعة من شأنه أن يسمح بالعواطف في المتعال لكن لا يعني ذلك أن تتحكم فيه المخلوقات بأي شكل من الأشكال, المتعال يتأثر بالعالم ولكن فقط بالطريقة والمدى الذي يأذن هو به.

معرفة المتعال

ليس الإله المدرك ياله

(جيرهارد تيرستيغن)

حاول الإنسان منذ أن تميز بالنطق والعقل، وانتقل إلى طور الوعي بذاته والشعور بما يحيطه من أن يعرف الحقيقة المتعالية القصوى، ولكن كيف السبيل إلى بلوغ هذه الحقيقة وهي غير محسوسة ماثلة أمام العين المبصرة؟، من أجل ذلك سلك الناس إلى معرفة المتعال إحدى الطرق الثلاثة: طريق العقل التي تكون بالمنطق، أو طريق الكشف والإلهام أو ما يسمى بالتجربة الدينية التي تكون بالتصوف، أو عن طريق الوحي.

أولئك الذين يسلمون لسلطة الوحي, ينظرون إليه عادة كأكثر المصادر دقة وتفصيلاً للمفاهيم الإلهية بالمقارنة بأي مصادر أخرى يمكن من خلالها الحصول على تلك المفاهيم, وقد انصب التركيز في الدراسات الحديثة على تعقيدات عملية التفسير الهرمينوطيقا الفلسفية وإلى أي مدى ضروري يكون التفسير ذاتياً, وقد يُتعمد عدم ربط الوحي بالعقل, وفي هذه الحالة يُقبل الوحي على أساس إيماني مجرد, أو على الطرف المعاكس قد يكون مبنياً على العقل؛ حتى أنه يقبل فقط بقدر ما يكون معقولاً, وقد نظر إلى العقل كداعم إضافي للتجربة الدينية والوحي, وفي اعتبارات أخرى المصدر المستقل والمعتمد عليه؛ والوحيد للمفاهيم الإلهية.

وفي كل المعتقدات فإن تجربة فكرة المتعال في أساسها ليست حجة عقلانية, وهذه التجربة تأخذ أشكالاً مختلفة في ثقافات وسياقات مختلفة, فقد تأتي شاملة مثل مد البحر الهادئ حيث تتخلل العقل بنمط هادئ من العبادة العميقة,

أو قد تأتي كثرة مفاجئة من أعماق الروح وتؤدي إلى هذيان وجنون مخمورين، أو تتجاوز ذلك إلى سلوك دائم وثابت للروح، أو قد يتردد صداها لفترة بسيطة حتى يتلاشى بعيداً وتتابع الروح تجربتها اليومية العادية، وقد تظهر في أشكال جامحة وشيطانية، وقد تتطور إلى شيء جميل وصاف ومجيد من التواضع الهادئة المرتعشة والصامته للمخلوق في حضور السر المتعذر تفسيره الذي يعلو ويتجاوز كل المخلوقات.

إن المتعال هو القدرة الهائلة أو القوية ولكن الغامضة والتي لا يمكن التعبير عنها، والتي يمكن أن نختبرها ولكن لا يمكن أن نعبر عنها أو نحللها، لأن الفهم هو مجال الفكر في اللغة والمنطق، ولكن على الرغم من أنه لا يمكن تعليمها بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أنه يمكن استحضارها أو إيقاظها في العقل من خلال السياق والتحفيز الصحيحين؛ يمكن الشعور بها وبهذه الطريقة يمكن معرفتها.

إن معنى قولنا أن المتعال لا يوصف هو أن المسؤول عن هذه الظاهرة ليس هو انعدام تلك الخبرة، بل المسؤول هو طبيعة عقلنا نفسه، وذلك لأن العقل التصوري القائم على الاستدلال والتمييز عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية، وهو ما نعينه عندما نتحدث عن عدم قابلية المتعال للإدراك، حيث أن الإدراك إنما يعني الفهم عن طريق التصورات، ومن هنا فإن ذلك الذي هو بطبيعة غير قابل للإدراك عن طريق التصورات لا بد من أن يكون بطبيعته غير قابل للفهم، ومما تقدم يتضح لنا لماذا كانت الخبرة الصوفية هي مما لا يقبل أية صياغة تصوّرية.

ولكن إذا كان من غير الممكن للعقل التصوري أن يدرك المتعال، فما هو السبيل إذاً لمعرفته أو إدراكه؟ إن كلمة الحدس لهي في العادة أكثر ما يستخدم من الكلمات للإشارة إلى الإدراك الصوفي للحقيقة الإلهية، وليس من شك في أن لفظة الحدس هي من أشد الألفاظ تعرضاً لسوء

الاستعمال, فهي أميل إلى أن تكون لفظة غامضة شديدة الالتباس, وقد دأب الناس منذ القدم أن كل فكرة غير معقولة والتي لا يمكن تبريرها عقلياً هي ضرب من الحدس.

وإذا كان العقل هو الاسم الذي نطلقه على عملية فهم الأشياء عن طريق التصوّرات, فإن الحدس هو الاسم الذي نطلقه على عملية إدراك الموجود الإلهي في الخبرة الصوفية, فالحدس خلو من كل تصوّر, فمثلاً؛ الألوهية السلبية تعني أن المتعال غير قابل للإدراك عن طريق التصوّرات, وتبعاً لذلك فإنه في نظر العقل بمثابة فراغ, أو خلاء, أو عدم, وليس في استطاعتك أن تنسب إلى المتعال أية صفة حتى ولو كانت صفة الوجود, لأن كل صفة تقوم مقام تصوّر, وبالتالي فإن نسبة أي محمول إليه إنما تعني الزعم بأنه قابل للإدراك من جانب العقل التصوّري, ولكن ليس معنى هذا أن المتعال غير قابل للإدراك على الإطلاق, وإنما يجب الاعتراف بأنه قابل للإدراك عن طريق الحدس.

وإذا كان من الصحيح أن العقل الإلهي لا يستطيع أن يعرف ذاته إلاّ عن طريق الحدس, فإن من الصحيح أيضاً أن العقل البشري لا يستطيع أن يعرف المتعال إلاّ عن طريق الحدس, والحدس إنما يعني الخبرة الصوفية, ولكننا لا نعي أن من يسمونهم بالصوفية هم وحدهم الذين يستطيعون أن يعرفوا المتعال, وأن من عداهم من البشر لا يستطيعون ذلك, لو كان ذلك صحيحاً, لكانت البشرية في موقف لا تُحسد عليه, ولما كان الدين سوى مجرد قصة يرويها سائح عن بلاد بعيدة نائية هيهات لأحد منا يوماً أن يظفر برؤيتها, وإنما يجب أن نقرر أن كبار الصوفية ليسوا سوى أولئك البشر الذين نما فيهم الإحساس الديني بصورة غير عادية, مثلهم في ذلك مثل كبار الفنانين الذين هم مجرد بشر نما فيهم الإحساس الجمالي السائد لدى سواد الناس, ولكن بصورة غير عادية, والدليل على ذلك أن عقول

الكثيرين من عامة الناس تستجيب لنداء الصوفيّ العظيم،
كما تستجيب تماماً لنداء الشاعر الكبير.

وهذه الحقيقة تضطرنا إلى الاعتقاد بأن الحدس متوافر
لدينا جميعاً، وأنه شكل عادي جداً من أشكال الوعي أو
الشعور، وإذا كان بعض الناس لا يعترفون بوجود الحدس
لديهم، بل حتى إذا كانوا ينكرون أصلاً إمكان قيام أي
حدس، فإن هذا الأمر لا يمكن أن ينهض دليلاً ضد هذا
الرأي، ولسنا في حاجة إلى أن نكون معلّمين بعلم النفس،
أو أن نكون على بينة من أمر الطريقة التي يعمل بها الذهن
حتى نستطيع أن نستخدم قوانا العقلية، كما أننا أيضاً لسنا
في حاجة إلى أن نكون على علم بتكوين أجهزتنا الهضمية
حتى نستطيع أن نخضم طعامنا، وكثير من الناس يستخدمون
المنطق دون أن يفهموا نظرية القياس، كما أن كثيراً من الناس
يستخدمون التصورات دون أن يكونوا على علم بماهية
التصور.

وبالمثل يمكننا أيضاً أن نقول أن كثيراً من الناس يستخدمون ما لديهم من مقدرة كائنة ما كانت على الحدس الصوفي، دون أن يكونوا على بينة من أمرها، بل دون أن يكونوا على علم بالطريقة التي تعمل بمقتضاها، وليس من شك في أنه لا بد لنا من الاعتقاد بأنه وإن كان عيان المتعال لدى الصوفي العظيم هو من الوضوح بحيث إنه ليستطيع أن يكتشف في صميمه عملية تتجاوز كل تمييز بين ذات وموضوع، إلا أن هذا العيان لدى معظمنا مبهم غير متحدّد، مختلط بحالات ذهنية أخرى لا تمت إليه بأدنى صلة، أعني ببعض الإدراكات الحسية والأفكار المتعلقة بأشياء أخرى، غارق تحت مستوى عقولنا الواعية، لدرجة أننا لنعجز تماماً عن فهم طابعه الحقيقي.

وقد يبدو القول بأننا لا نستطيع أن نعرف المتعال عن طريق العقل التصوّري، بل عن طريق الحدس الصوفي وحده، بمثابة حكم على علم اللاهوت أو على علم الكلام بأنه

بمجرد لغو من القول, وذلك لأن هذين العلمين إنما تنحصران في بعض القضايا التي تدور حول المتعال, ومعنى هذا أن مهمة علم اللاهوت وعلم الكلام هي نسبة بعض الصفات إلى المتعال وتطبيق بعض التصوّرات عليه.

وقد يكون الإنسان على علم باللاهوت أو الكلام دون أن يكون لديه أية معرفة عن المتعال, وكذلك قد يعرف الإنسان المتعال دون أن يكون على علم باللاهوت أو الكلام, وليس اللاهوت وعلم الكلام سوى مجرد محاولة لتأويل تلك الخبرة من وجهة نظر العقل.

وقد بيّن ياسبرس بأن العلم لا ينتج معرفة للموجود ذاته, بل أنه لا يستطيع أن يقدم سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهي, وهو لا يستطيع أن يضيفي على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمها أو اتجاهاتها, بل إننا في قلب التفكير العلمي يمكن أن نصبح على وعي بحدوده, وبالتالي بذلك الذي يكمن مصدره في

شيء آخر غير ما هو متاح للبحث العلمي, ويمكن أن
نصبح على وعي بالطموح إلى تحقيق وحدة للمعطيات
الجزئية للعلم.

الواقع عند ياسبرس يحمل ثلاثة أنماط: العالم التجريبي,
الوجود, والتعالى, تمتد الحياة الإنسانية بين نمطين مترابطين:
الوجود والتعالى, ليس أيّ منهما موضوعاً للمعرفة, ومعاً
فهما يحيطان بالعالم التجريبي, والوجود والتعالى مهمان لفهم
ذلك العالم ولكن بما أنهما ليسا موضوعان للمعرفة فلا
يمكنهما تفسيره علمياً, بل بالأحرى فهما يضيفان الشرعية
عليه ويعطونه المعنى, وبذلك فإن التعالى ضروري لمنح المعنى
لعالمنا الإنساني.

وهنا يمكننا أن نفهم العبارة القائلة بأنه: ليس في وسع
عقلية الإنسان المتناهية أن تفهم الإله اللامتناهي, فليس
معنى هذه العبارة أن الإنسان عاجز عن معرفة المتعال,
بدليل أنه يعرفه بالفعل في صميم خبرته الدينية التي هي خبرة

حدسية، ولو لم يكن ذلك كذلك لكان الوحي الديني ضرباً من المستحيل، وليس المقصود بعقلية الإنسان المتناهي سوى ذلك العقل المولّد للتصورات، وهذا العقل متناق لأنه لا يستطيع أن يدرك اللامتناهي، وهو عاجز عن إدراك اللامتناهي لأنه هو نفسه تصوّريّ، وتبعاً لذلك فإننا لا نعني بالعقلية اللامتناهية ذلك الذهن التصوّري الذي يعرف كل شيء، والذي هو بمثابة توسيع للتفكير التصوّري العادي إلى ما لا نهاية له، بل نعني به عقلية حدسية.

أن لفظة لامتناهٍ بالمعنى الديني لا تمد بأدنى صلة لمعنى هذه اللفظة حين تستخدم للإشارة إلى المكان والزمان ومتسلسلات الأعداد، وقد يصح أن نسمّي هذا الأخير باسم اللامتناهي الرياضي تمييزاً له عن اللامتناهي الديني، وقد يفترض البعض عن طريق الخطأ بأن لانهاية العقل الإلهي إنما تشير إلى مقدار معرفته، وأن تناهي العقل البشري إنما يشير إلى جهله.

والحق أن اللامتناهي الديني، إنما تعني ذلك الذي ليس له آخر، وبهذا المعنى لا يمكن لكل من المكان والزمان أن يكون لامتناهياً، نظراً لأن المكان إنما هو آخر بالنسبة إلى الزمان، كما أن الزمان آخر بالنسبة إلى المكان، أما اللامتناهي الديني فهو ذلك الذي تحدث عنه إسبينوزا حين قال: أنه ذلك الذي لا يحتاج تصويره إلى تصور أي شيء آخر يكون بمثابة المصدر الذي يُصاغ منه.

والنتيجة التي تترتب على ما تقدم أنه ليست عقولنا فقط هي التي لا تفهم المتعال، كما أنه ليست تصوراتنا نحن فقط هي التي لا تستطيع بلوغه، بل إنه ليس في وسع أي عقل أن يحيط بالسّر الإلهي ما دمنا نعني بالعقل كل ذهن تصوّريّ، وبالتالي فإنه ليس في وسع أية تصوّرات أن تدركه، وهذا القول لا يكاد يختلف عن القول بأن المتعال في صميم طبيعته غير قابل للتصوّر، وأن سره وعدم قابليته للإدراك إنما هما صفتان مطلقتان من صفاته.

إذن فإن التأويل النهائي للإلهية السلبية لا تعني أن المتعال عدّمٌ بغير كيفية، بل أن معناها أن المتعال عدم بالنسبة إلى الذهن تصوّريّ، وهي لا تعني أيضاً أنه ليس للمتعال أي وجود ايجابي، بل كل ما تعنيه أن وجوده الايجابي وإن كان ينكشف للحدس، إلا أنه مخفي عن العقل.

ولعل أقرب ما يدعم فكرتنا هذه عن المتعال، هو ما عبّر عنه هاينرخ سوزو المتصوف الألماني المولود سنة (١٢٩٥م) تعبيراً محكماً حين قال: أيها الرب الرؤوف والمحّب، طالما رامت نفسي منذ نعومة أظفاري شيئاً ما بعطش اشتياق شديد، أيها الرب؛ أما ذاك فلم أدركه بعد حق الإدراك، أيها الرب، إن لي سنوات كثيرة أجد كادحاً في إثره، ولم أجد لي للفلاح سبيلاً حتى الآن، لأني لا أعرف حقاً ما هو، ومع ذلك هو شيء يجز قلبي ونفسي وراءه، وبدونه لا أستطيع أبداً أن أجد الراحة التامة، أيها الرب، كان يلدّ لي في أولى

أيّام صباي أن أبحث عنه بين المبروءات, إذ رأيت آخرين يفعلون ذلك قبلي, وكلّما ازددت بحثاً عنه قلّ عثوري عليه؛ وكلّما دنوت منه أكثر افتقدته أكثر فأكثر... أما الآن فإن قلبي يتفطّر من أجله, لشدة سروري بحيازته... يالي من إنسان شقيّ!... ما هذا الذي يصول في داخلي متخفياً, أو كيف اتّخذ شكلاً له؟.

وبناءً على ذلك يمكن القول, بأن التجربة الدينية أو التجربة الصوفية هي تجربة حقيقية بقدر ما هو حقيقي الوقوع في الغرام أو الإعجاب الشديد بالشعر والفن, ونرى أن المتعال يعرف بالإيمان وليس بالعقل, والإيمان لا يعني التصديق الأعمى الذي لا ينهض عليه برهان أو التي تتعارض مع كل برهان, إن مهمة الإيمان إنما هي الكشف عن المتعال, وتكمن مهمة العقل فقط في العمل على تأويل الحقائق التي يزودنا بها الحدس, أو بتعبير ستيس أن العقل يعمل في الإطار الذي حدده له الإيمان والوحي, وأن مصدر

كل حقيقة إلهية هو الحدس، والوعي الألوهي لا يمكن تلقيه
لأحد، وإنما ينبغي له أن يوقظ من داخل الروح.
وأنه ليس ثمة استدلال منطقي يمكن أن يرقى بنا من
المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي أو من النظام الطبيعي
إلى النظام الإلهي، ومعنى هذا أنه إما أن يعرف المتعال عن
طريق الوحي أي طريق الحدس، وإما أنه لا يعرف على
الإطلاق، فالألوهيّ ينبجس من أعماق أعماق أساسات
الإدراك المعرفي الذي تحوز النفس، ورغم أنه يأتي الوجود
بطبيعة الحال في قلب المعطيات الحسيّة، ومادة العالم
الطبيعيّ التجريبيّة، إلّا أنه يبرز كما عبّر عنه أوتو انطلاقيّاً
منها، بل عبر قنواتها فقط، إنّها المحرّض والدافع، والفرصة
لكي يستفيق الاختبار الألوهي؛ فيشرع من ثمّ ينبث
ويتشابه في عالم الاختبار الحسي القائم، عبر انتفاضة
ساذجة منه أولاً كردّة فعل، حتى إذا ازداد شيئاً فشيئاً نقاوة
يُعتق ذاته منه، ويفوز بقوامه في تناقض مطلق معه، وليس

الوحي شيئاً قد حدث في الماضي, بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان, وفي كل قلب من القلوب, وإن كان من شأنه أن يصل إلى أعلى لحظة من لحظاته في الإشراق الموجود لدى الصوفي العظيم.

إن الشعور الصوفي شأنه شأن المشاعر الأخرى ينطوي على عنصر إدراكي معرفي كما بيّن محمد إقبال, وأنه بسبب هذا العنصر الإدراكي يميل الشعور الديني إلى أن يتخذ شكل الفكرة, والحقيقة أن الشعور بطبيعته يتجه إلى التعبير عن نفسه في الفكر, كما أن مجال التجربة الصوفية من حيث هو طريق للمعرفة مجال حقيقي مثل أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية, ولا يمكن تجاهله مجرد أنه لا يأتي عن طريق الإدراك الحسي, كما أنه لا يمكن إبطال قيمة الحالة الصوفية بتوصيف الظروف العضوية التي تبدو وكأنها هي سبب حدوثها, فإنه من وجهة نظر علم النفس جميع الحالات الشعورية سواء كان مضمونها ديني أو غير ديني

مصدرها عضوي, فالعقل العلمي شأنه كشأن العقل الديني كلاهما ينشأ تحت ظروف عضوية مادية.

ولكن كيف يتم استحصال هذه المعرفة أي معرفة المتعال في التجربة الدينية؟ أو كيف يتكشف الوحي لصاحب التجربة؟, عندما نفحص الكتب المقدسة كالقرآن الكريم مثلاً, نجد أن المتعال قد أوحى للأنبياء بالكلام أو بالمظاهر الحسية أو بالطريقتين معاً, وأحياناً أخرى يكون مجرد خيالات بحيث تكون مخيلة النبي متهيئة حتى وهو في حالة اليقظة على نحو يجعله يتخيل أنه يسمع صوتاً أو يرى شيئاً بوضوح, ومثال ذلك أن المتعال قد أوحى لموسى بالشرائع التي سنّها للعبرانيين بصوت حقيقي, وهذا ما يخبرنا الآية الكريمة صراحة (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (النساء: ١٦٤), فهذه الآية تدل على أن المتعال استخدم صوتاً حقيقياً بدليل أن موسى كلما أراد أن يتحدث المتعال إليه وجده مجيئاً لرغبته, بل أن بعض أحبار اليهود يرون أن المتعال لم

ينطق بالفاظ الوصايا العشر حرفياً، ويعتقدون أن الإسرائيليين سمعوا مجرد ضوضاء عالية لا تتميز فيها الكلمات، وخلال هذه الضوضاء أدركوا بالفكر الخالص الوصايا العشر.

وبسبب خياله الواسع تجرأ موسى وطلب رؤية المتعال وجهاً لوجه (ولَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا بَلَغَ رُءُوسَهُ لِّلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف: ١٤٣)، ولما لم يكن في مخيلة موسى أية صورة للمتعال، لذلك لم يظهر له في أية صورة، لكون أن المتعال لا يكشف عن نفسه للأنبياء إلا بحسب استعداد خيالهم، وقد سئل الجنيد مرة عن صورة المتعال فقال: لون الماء لون الإناء. أي أنه تعالى لا يتجلى لعباده إلا في صورة معتقده الخاص.

إن النبي يرى من خلال تجربته الدينية وكأن شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية، ويكلفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية.

إنّ نبياً كإبراهيم يرى في منامه وهو عين تجربته الدينية بأنه يؤمر بذبح ابنه البريء، هذا العمل المخالف بصراحة للقواعد الأخلاقية من جهة، والمتقاطع مع عواطف الأبوة من جهة أخرى، بحيث لا يدور في خيال أي أب أن يستشعر الرضا بهذا العمل، فلو علم خطيبٌ بهذا الأمر قبل أن يقدم إبراهيم على فعلته كما يقول كيركجور واستجمع كل مهابته اللاهوتية وصاح: أيها الإنسان البشع، يانفاية المجتمع، أي شيطان استحوذ عليك فأردت أن تذبح

أبنك؟, لكن التجربة الإيمانية العميقة لإبراهيم خلقت في أعماقه ذلك الاطمئنان بحيث أقدم على قتل ابنه بدون تردد, والتي يتم عن غلبة عناصر دينية غير عقلانية.

إن الإنسان في حالة الاستيلاء الإلهي لا يعرف المكان أو الناس المحيطين به بل ولا يعرف نفسه, إنه في حال الوحي يطرد الكائن الإلهي الكائن الإنساني ليحل محله وليُعبر عن نفسه عن طريق صوتنا الخاص, أي عن طريق صوت الإنسان النبي, والكلمات التي يتم تلقيها في صفاء النعمة الإلهية كما يقول هاينرخ سوزو, والتي تتدفق مناسبة من قلب نابض, ومن فيه مفعم حياة, على نحو مختلف عن تلك الكلمات عينها إذا ما خطتها يد امرئ على ورق برديّ ميت... ذلك أنّها تنمو ببرودة, لا أعلم كيف, ثم تذوي كأزهار اقتلعت أوراقها, فإنّ اللحن العذب الذي يمسّ القلب خاصّة يخفت حين إذ, ويصمت, في ذلك الوقت يتم تلقيها في المواضيع الضائعة من القلب الظامئ.

ويتخذ هذا الشكل من التعبير ثلاث درجات كما بيّن
فيلون الإسكندري, في الأولى: تتخذ شكل صوت داخلي
يملاً النفس, وفي الثانية: تتخذ شكل فكرة تعبر عن ذاتها
بدورها عن طريق الكلام, والثالثة: تتخذ شكل كلام ملفوظ
أصله مختلف عن الفكر وأكثر منه إلهوية.

وقد يسأل سائل في ختام هذا الفصل, كيف نفرق
بين النبي وبين أصحاب التجارب الدينية الممتصوفين مثلاً؟
إن الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب
الدينية هو أن الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا
يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الإنساني, بل إنهم بسبب
حلول هذه التجربة في عمق ذاتهم يشعرون بوظيفة جديدة
ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم
جديد وإنسان جديد, وبهذا الخصوص يذهب عبد القدوس
الجانجي في بيانه للفارق بين تجربة المتصوفة وبين تجربة النبي
في قول: إن النبي صعد إلى المعراج ورجع, ولو كنت مكانه

لما رجعت. حيث يبقى الصوفي ماسكاً بتجربته لا يحب
الخروج من إطارها, بينما الأنبياء يشعرون أنهم مكلفون
بتبليغ تجاربهم الدينية وعرضها على الناس.

كيف نعبده المتعال

إن الله يقيم في النور،
فمن يقدر أن يدنو منه.
(القديس بولس)

هناك العديد من الأديان بما في ذلك ديانات تعدد الآلهة الهندوسية، وديانات التوحيد الثلاثة، بل حتى الإلحاد الديني البوذية والطاوية، تقوم غالباً بإدعاءات غير متناسقة حول الإله والعالم وأمور وممارسات طقوس دينية مختلفة، ويثير هذا العديد من المسائل الفلسفية منها؛ هل من المعقول أن نقبل ديناً واحداً على أنه صحيح ونرفض الباقيين؟، هل يمكن القول عن جميع تلك الأديان أنها صحيحة؛ أو تحوي عناصر صحيحة رغم عقائدها المتناقضة؟، أو ربما يجدر بنا القول أنه لا يمكن إيجاد الحقيقة في أي منها.

وبالطبع يصف كل دين الحقيقة العليا بمصطلحاتها الخاصة, لذلك فإن لكل دين تصوره الخاص عن الحالة الأدنى التي فيها نجد أنفسنا متدهورين, مغربين عن الإله, منفصلين عن الوحدة النهائية, فضلاً عن تقديم آلياته لتحقيق الحالة الأفضل المرغوبة من خلال الصلاة أو التأمل.. إلخ, وكل منها يصف تلك الحالة الأفضل بمصطلحاتها الخاصة أيضاً كدخول الجنة, أو الحلول.. إلخ, ولكن عندما ننظر بعناية ترى أن كل ذلك مجرد طرق مختلفة لوصف ما هو في الأساس نفس الشيء؛ رحلتنا من الانغماس في العالم الحسي الذي تسيطر عليه الأنا إلى إعادة الاتحاد غير الأناني مع شيء أكبر من أنفسنا.

وقد لا يكون من المبالغة أن نقول أن الخبرة الصوفية في كل مكان ذات طابع واحدٍ, وهي ملك مُشاع للبشرية بأسرها مثلها في ذلك مثل الخبرة الجمالية التي هي في كل مكان ذات طابع واحدٍ ومُشاع أيضاً للجميع, صحيح أن

الفنون الكردية والعربية والانكليزية والهندية واليابانية مختلفة بطبيعة الحال بعضها عن البعض الآخر, ولكن من المؤكد أن جميع جذورها لها أصلاً مشتركاً في صميم التجربة الأصلية للجمال ولا يصبح الحس الجمالي البشري, مثله في ذلك مثل الحس الديني البشري حساً متميزاً إلاّ تحت تأثير ظروف التحديد التاريخي والحضاري والجغرافي.

وكما هو الحال بالنسبة إلى الفن, فكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى الدين إذ ليس لدى الإنسان سوى روح دينية واحدة وإن كنا قد نتحدث عن ديانات متعددة, ولم تنشأ الديانات المختلفة إلاّ نتيجة لوجود بيئات مختلفة تنوعت استجاباتها للحساسية الدينية البشرية الأصلية نفسها, وبناءً على ذلك يمكن أن نقول أن جميع الأديان هي طرق صالحة على حد سواء للحصول على نفس الحقيقة الدينية.

وقد يتساءل سائل إذا كانت جميع الأديان صحيحة ولو بشكل جزئي, فكيف يمكن التعبير عن هذه الحقيقة الدينية

أو كيف للخبرة الصوفية أن تمدنا بالمعرفة الإلهية وتعبّر عنها؟ وهل هي حقيقة حرفية أم مجرد حقيقة شعرية؟، لعل الوسيلة الوحيدة للتعبير عن ما يشعر به أهل العرفان أو أهل التجارب الدينية، تكون من خلال اللغة عبر التعبير عن الأغراض والمقاصد من خلال التخاطب الذي يجمع بين الأفراد والجماعات من الناس عبر الكلام، فاللغة وسيلة إنسانية خالصة كما يقول إدوارد سابير، وغير غريزية إطلاقاً، لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات بواسطة نظام من الرموز الصوتية بوجه عام، تصدرها أعضاء النطق بطريقة إرادية عن طريق اندفاع الهواء من الداخل إلى الخارج.

وقد حاول إدوارد سابير أن يكشف عن طبيعة اللغة وأن يقربها إلى الإفهام فقارنها بالسير، وخلاصة رأيه هو أن السير وظيفة إنسانية موروثة بيولوجية، إنه وظيفة عضوية، وظيفة غريزية، أما الكلام فهو وظيفة إنسانية غير غريزية، إنه وظيفة مكتسبة، إنه وظيفة ثقافية.

إن لغة الدين هو كل ما تتعلق بالكلام الصادر عن المتعال أو المنسوب إليه بشكل مباشر، ويمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الرئيسي إذ يبحث عن كيفية تكلم المتعال مع الناس، وتنحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عن الدين.

وقد فرق صدر المتألهين الشيرازي في كتابه (أسرار الآيات) حين بيّن بأن الفرق بين كلامه تعالى وكتابه كالفرق بين البسيط والمركب وقد قيل أن الكلام من عالم الأمر والكتاب من عالم الخلق، وإن الكلام إذا تشخص صار كتاباً كما أن الأمر إذا تشخص صار فعلاً، كما في قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) (يس: ٨٢)، فالفرق بين الكلام والكتاب بوجه كالفرق بين الأمر والفعل، فالفعل زماني متجدّد، والأمر بريء عن التغير والتجدد، والكلام غير قابل للنسخ والتبديل بخلاف الكتاب

(يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (الرعد: ٣٩).

فليس من شك في أن المتعال لا يمكن أن يكون غضوباً أو غيوراً بالمعنى الحرفي لهاتين الكلمتين، فالغضب والغيرة انفعالات بشريان لا يمكن أن ننسبهما إلى المتعال إلا بطريقة رمزية، ولكن هل ينبغي لنا أن نقف عند هذا الحد؟ أم ينبغي لنا أن نمضي إلى حد أبعد من ذلك، فنقول أن المتعال حرفياً ليس روحاً ولا عقلاً ولا شخصاً، وأنه لا يمكن أن يسمى حرفياً عادلاً أو رحيماً أو محباً، وإنما كل هذه الأسماء لا تخرج هي الأخرى عن كونها مجرد رموز؟، بيد أننا إذا كنا قد حكمنا بأن اللغة الدينية بأسرها لغة رمزية، فإن هذا لا يعني أننا قد استطعنا أن نضع حداً لما يتعرض طريقنا من مصاعب.

وإذن فلا بد من أن يكون معنى الرمزية ذا طبيعة خاصة تسمح لنا بالتعبير عنه في لغة حرفية، بمجرد ما يتسنى لنا أن

ندركه بالقدر الكافي من الوضوح, ولكن ما نعينه على وجه التحديد حينما نتحدث عن عدم قابلية المتعال للوصف, أو عن استحالة إدراك الخبرة الصوفية, إنما هو استحالة ترجمة الرمزية الدينية إلى لغة حرفية.

وقد يكون في الإمكان صياغة هذا الإشكال على نحو آخر, فمن المؤلف أن يقال أن اللغة الدينية, وإن لم تكن صحيحة حرفياً, إلا أنها تمدنا بومضات أو لمحات عن طبيعة الموجود الإلهي, وهاتان الكلمتان نظراً لما تتصفان به من غموض تعملان على إخفاء المشكلة الحقيقية عن الرجل المتدين, والحاصل أنه ما لم تكن الرمزية مجرد مجاز محض, فإنه لا بد من أن تمثل أمام العقل بطريقة مباشرة, تلك الطبيعة الفعلية للألوهية المرموز إليها من جهة, والرمز نفسه من جهة أخرى, ومعنى هذا أن المتعال نفسه لا بد من أن يُدرك على نحو ما بطريقة مباشرة, وليس فقط بطريقة غير مباشرة عبر الرمز, وليس من شك في أن هذا العيان المباشر

للموجود الإلهي قد يكون شديد الغموض كثير التذبذب, وهذا بلا ريب هو المعنى الذي يُراد لألفاظ مثل ومضات أو لمحات أن توصله إلى أذهاننا, ولكن لا بد من أن يكون ثمة ضرب من العيان المباشر, وإلاّ لكانت الرمزية مجرد لغو فارغ أو هراء.

بيد أن ثمة طريقاً للخروج من هذا المأزق, فإن السبيل المؤدي إلى المتعال ليس مغلقاً اللهم إلاّ في وجه العقل التصوّري, ومعنى هذا أنه ليس من الصحيح أن يقال أن المتعال الإله الإيجابي, إله المحبة, غير قابل للإدراك على الإطلاق, حقاً إنه ليس في الإمكان إدراكه عن طريق التصور, وهذا هو عين المعنى المقصود بعدم قابلية المتعال للفهم, كما هو المراد في الوقت نفسه بفكرة الألوهية السلبية, أو تصور المتعال بوصفه عدماً أو خواءً, ولكن المتعال يكشف ذاته بالفعل للإنسان, لا على نحو سلبي, بل

على نحو ايجابي, أعني تلك الصورة من صور الوعي البشري التي يطلق عليها اسم الحدس كما ناقشناه سابقاً.

وهذه الحقيقة هي الكفيلة بحل المشكلة التي تواجهنا حول الرمزية الدينية, وذلك لأن القضية الرمزية التي نخبر بها عن المتعال لا تقوم مقام قضية أخرى تكون حرفية عن المتعال, وإنما هي تمثل الخبرة الصوفية ذاتها وتقوم مقامها, فنحن هنا لسنا بإزاء قضية عن المتعال على سبيل الرمز, بل نحن بإزاء المتعال نفسه على نحو ما هو ماثل بالفعل ومختبر حقاً في صميم القلب, أعني في العيان الصوفي, وهذه الخبرة مرموزاً إليها على هذا النحو ماثلة بالفعل أمام الذهن على صورة حدس, وإن لم تكن ماثلة على صورة تمثل قابل للصياغة التصويرية.

وحينما تمدنا اللغة الرمزية بلمحة عن طبيعة المتعال, فإن ما يحدث في هذه الحال هو أن الرمز يمثل أمام الذهن أو المخيلة, في حين أن المتعال نفسه يكون حاضراً حضوراً

مباشراً أمام الحدس, وعلى ذلك فإن حدّي العلاقة الرمزية يكونان ماثلين أمام الذهن, بشرط أن نفهم من لفظة الذهن أنها تشير إلى النفس بأكملها بما فيها العقل.

إذن أن التصوف طريق يتم بالتجربة الشخصية يعجز الصوفي عن وصفه بالعبارة أي بالأقوال, بل بالإشارة أي بالرمز, وحين سألوا قديسة جنوى كاترينا أن تُعبّر عنها, قالت: ياليتني أستطيع أن أروي لك ما يشعر به القلب, كيف يتحرّق ويتلظى في داخله! ليت شعري, لا حيلة لي إلى كلمات أعبر بها عن ذلك, لا أقوى إلا على قول هذا: عسى قطرة صغيرة ممّا أشعر به تقع في جهنّم, فتنقلب جهنّم فردوساً.

ويرجع السر في صعوبة التعبير عن هذه الحقيقة التي يشاهدها الصوفي أو تنكشف له, إلى أنها من ضرب آخر كل ما هو موجود في العالم الطبيعي المقيد بالزمان, أما

المتعال فإنه خارج عن حدود الزمان, وهو أنلي لا أول له ولا آخر.

وما يحمل ترجمة الرمزية الدينية إلى لغة حرفية ضرباً من المستحيل، هو عدم قابلية الخبرة الدينية للوصف، فما تقوم القضية الدينية الرمزية مقامه ليس قضية حرفية، وإنما هو خبرة أو تجربة، وتبعاً لذلك فإن أفلوطين حين يتحدث عن انطلاق المتوحد نحو الواحد، لكي يجيء الفيلسوف الوضعي أو التجريبي فيؤكد لنا أن هذه الألفاظ خلو تماماً من كل معنى، فإننا لا نملك سوى أن نقول: إن هذا الفيلسوف على حق، ولكن هذا لا يعني أن الكليات المشار إليها هي مجرد ألفاظ منطوقة لا معنى لها، أو أصوات فارغة لا دلالة لها، وكأننا هنا بإزاء حركة سعال أو عطاس قد أصدرها إنسان ما؛ وإن كان من الممكن أن يكون هذا هو ما يرمي إليه الفيلسوف الوضعي.

وأما إذا أثير السؤال حول الطريقة أو الكيفية التي تولد عن طريقها اللغة الدينية في نفوسنا الخبرة الصوفية، كان ردنا على هذا السؤال شبيها بالرد على السؤال القائل: كيف يستطيع الموسيقى - وهي عبارة عن أصوات لا معنى لها - أن تولد في نفوسنا تلك المشاعر والانفعالات والحالات الوجدانية التي تولدها؟.

والواقع أن علاقة الرمز بالرموز إليه ليست علاقة تشابه بل هي علاقة قرب، ويؤكد تيليش أن اللغة العادية تعجز عن أن تقول أي شيء عن المتعال، حتى كلمة مطلق لا تكفيه، فكل ما نقوله هي منتزع من مادة واقعنا المتناهي، اللهم إلا بصورة مجازية أو رمزية؟ إن اللغة الرمزية هي فقط القدرة على التعبير عن المتعال.

فمن وجهة نظر تيليش تشترك الرموز مع العلامات في خاصية واحدة، فهي تشير إلى شيء آخر وراء ذاتها، فمثلاً تشير العلامة الحمراء في زاوية الشارع على الصف إلى

إيقاف حركة السيارات عند فواصل معينة, ولا توجد علاقة تربط الضوء الأحمر بتوقف السيارات مع بعضها البعض من حيث الجوهر, غير أنهما يتحدان عرفياً ما بقى هذا العرف, ويصح هذا الشيء نفسه على الحروف والأعداد وحتى الكلمات إلى حد ما, فهي تشير إلى أصوات ومعاني خارج ذاتها, ويضفي عليها العرف هذه الوظيفة المميزة في داخل أمة ما أو تضيفها الأعراف الإنسانية العامة, كما في العلامات الرياضية تسمى مثل هذه النظرة أحياناً بالرموز, ولكن هذه التسمية غير موفقة لأنها تجعل من التمييز بين العلامات والرموز أكثر صعوبة, غير أن من الضروري القول إن العلامات لا تشارك في الواقع الذي تشير إليه, بينما تشارك فيه الرموز ولذلك يمكن استبدال العلامات بغيرها لأسباب نفعية أو عرفية, بينما يستعصي استبدال الرموز بغيرها, اللهم إلا في حالة حدوث كارثة تغيير واقع الفرد أو الجماعة التي يرمز إليها, ومثال ذلك مشاركة العلم في سلطة

الأمة التي يمثلها وكرامتها, بحيث ينظر إلى الهجوم على العلم بوصفه هجوماً على هيئة الجماعة المعترف بتمثيله لها.

كما أن الرموز لا يمكن إنتاجها ولا ابتكارها, فهي تنبع من اللاشعور الفردي أو الجمعي ولا يمكن أن تؤدي وظيفتها من دون أن يعترف بها البعد اللاشعوري لوجودنا, فالرموز تنمو وتموت كالكائنات الحية, تنمو حين ينضج الموقف لاستيعابها, وتموت حين يتغير الموقف, فلا تنمو الرموز لأن الناس تحن إليها, ولا تموت بسبب النقد العلمي أو العملي, بل هي تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها التعبير عنها في الأصل.

علاقة المتعال بالعالم

إنما الشغل الشاغل للقديس أن يدرك

نقطة تلاقي اللازمان والزمان.

(ت. س. إليوت)

هناك نظامين في الوجود، النظام الطبيعي أو نظام الزمان؛
الذي يؤكد على وجود حقيقة واحدة وهي النظام الطبيعي،
منكرة بذلك وجود النظام الإلهي، كون أن الحقيقة الإلهية
من وجهة نظرها هي مجرد وهم، والنظام الآخر هو النظام
الإلهي أو نظام الأزل، الذي يرى بدورها أيضاً بأن العالم
الطبيعي هي مجرد وهم، وليس من شأن هذين المذهبين أن
يناقض الواحد منهما الآخر؛ نظراً لأنهما يختصان بنظامين
مختلفين من الوجود، ولكن رغم ذلك يمكن لهذين النظامين

أن يتقاطعا في لحظة الإشراق الصوفي, بحيث أن تلك اللحظة لتنسب إلى النظامين.

ولما كانت اللحظة الأزلية نقطة تقاطع, ففي الإمكان النظر إليها إما من الداخل أو من الخارج, وما دامت هذه اللحظة تنتسب إلى النظامين, فإنها لا بد من أن تكون زمانية وأزلية في آن واحد, ولو أننا نظرنا إليها من الداخل, أعني على نحو ما يراها الصوفي نفسه في صميم تلك اللحظة, لوجدنا أنها لا متناهية وأزلية, وأما إذا نظرنا إليها من الخارج, أعني على ما نحو ما نراها نحن جميعاً في وعينا العادي, إن لم نقل على نحو ما يراها الصوفي نفسه بعد أن يكون قد تجاوز منتقلاً إلى النظام الزماني, أو حين يرتدّ إليها في صميم الذاكرة, فإننا لن نرى فيها من الخارج سوى مجرد لحظة من لحظات الزمان.

إن الفلسفة الطبيعية لا تنظر إلى اللحظة الإلهية إلاّ من الخارج, وبالتالي فإن مضمون تلك اللحظة أو محتواها

الباطني إنما هو في نظرها مجرد وهم, وليس معنى هذا أن الفلسفة الطبيعية تنكر حدوث تلك اللحظة بوصفها واقعة في الزمان, أو أنها تنكر أن الصوفي يمتلك تلك الخبرة التي يقول أنه قد حصلها, وإنما كل ما هنالك أنها لا ترى في تلك الخبرة سوى مجرد ظاهرة وهمية, ومن هنا فإن المتعال في نظرها هو مجرد وهم.

بيد أن هناك أيضاً بالضرورة ضرباً آخر من الإيهام يقوم في مقابل الضرب السابق, وذلك لأننا لو اتخذنا نقطة ارتكازنا داخل تلك اللحظة نفسها فسيكون العالم عندئذ أو النظام الطبيعي هو الوهم, ولا غرو فإن مضمون اللحظة هو اللامتناهي, في حين أن كل ما يخرج عن هذا اللامتناهي إن هو إلاّ عدم, وتبعاً لذلك فإن العالم عدم, وحينما يرتد الصوفي العظيم من مرتبة الأزل إلى مرتبة الزمان, فإن العالم الذي كان في تلك اللحظة الصافية وهماً خالصاً, سرعان ما يعاود الظهور لكي يفرض نفسه عليه, ولكن ذكرى تلك

اللحظة الهائلة مع ما كان لها من تأثير على نفسه, تظل قوية فعّالة, فتلمي عليه أن ينسب إلى العالم صبغة شبه حقيقية وكأنما هو ضرب من الظلال.

ولما كان هناك نظامان مختلفان للوجود, فإن هناك بالتالي حلين مختلفين لكل مشكلة ميتافيزيقية, الحل الطبيعي والحل الصوفي, وكل حلّ منهما في مجاله المشروع هو حل مطلق نهائي, وقد يبدو أن الواحد منهما يتناقض مع الآخر, ولكن هذا التناقض إنما يحدث فقط كنتيجة للخلط بين النظامين, فحينما يقحم النظام الإلهي في عقول الناس على النظام الطبيعي, فلا بد عندئذ من أن ينشأ تناقض, وهكذا يظن في المتعال أنه موجود من جملة غيره من الموجودات, وعندئذ يصبح الوجود الإلهي بمثابة خرافة ينبغي على العالم أو الفيلسوف أن يحاربها, وذلك لأنه بمجرد ما يوضع الوجود الإلهي في نطاق النظام الطبيعي, فإنه سرعان ما يتحقق المرء من أنه لا سبيل إلى العثور عليه هناك, وبالتالي فإن الحقيقة

الإلهية لا تلبث أن تستهدف لخطر الإنكار، وكل الجهود التي تبذل من أجل التوفيق بين العلم أو الفلسفة وبين الدين إنما هي محاولة ساذجة بتعبير ستيس؛ من أجل تقسيم عالم الوجود أو النظام الطبيعي إلى منطقتين، تكون إحدهما وفقاً على العلم، والأخرى وفقاً على الدين.

ولكن هذه اللحظة الحدسية ليست وفقاً على الصوفي العظيم وحده، بل هي متوافرة لدى جميع الناس، لذلك لا بد لل لحظة الإلهية أن تصبح قابلة للتوليد عن طريق بعض العلل الملائمة كالوسائل التي يعتقد أنها ترقى بالمرء إلى مستوى الخبرة السامية، ففي الديانات التوحيدية الثلاثة مثلاً؛ فإن الصلاة هي الوسيلة الرئيسية لتحقيق الاتصال بالمتعال، وهذا يعني توليد اللحظة الإلهية في نفس المتعبّد.

والملاحظ لدى الصوفي أن هذه اللحظة لحظة شعورية واعية تماماً، في حين إنها قد تكون لدى الرجل العادي في

اغلب الأحيان تحت عتبة الشعور، وإن كان من الممكن عن طريق الاستشارة أو التوليد جلبها قرب السطح.

وإذا نظرنا إلى جميع المحاولات التي بذلتها الأديان المختلفة من أجل تصور العلاقات القائمة بين المتعال والعالم، فإننا سوف نجد أن كل هذه المحاولات إنما هي جميعاً محاولات مستحلية وغير معقولة، لأنها أخذت حرفياً، وربما يكون البشر قد انطلقوا بادئ ذي بدء من العلاقات المكانية أو الزمانية أو السببية، ففي العلاقات المكانية نرى أن البشر يتصورون المتعال على أنه فوق السماء، فوق النجوم، وأما اليوم فإنه لمن المعترف به عموماً أن أي تصوّر من هذا القبيل لا يمكن أن يكون إلا تصوّراً رمزياً.

أما العلاقة الزمانية بين المتعال والعالم فإنها تجد تعبيراً عن نفسها في العبارة القائلة بأن المتعال موجود قبل الزمان، فضلاً عن أنها متضمنة أيضاً في التصوّر السائد القائل بأن المتعال خلق العالم في لحظةٍ ما من لحظات الزمان، وأياً ما

كان تصورنا للعلاقة الزمانية, فإن قيام أية علاقة من هذا القبيل بين المتعال والعالم لا بد من أن يضع المتعال في صميم المجرى الزماني, وبالتالي فإنه لا بد من أن يجعل منه جزءاً من النظام الطبيعي, فيُحيله بذلك إلى موجود زماني.

وأما العلاقة السببية بين المتعال والعالم فقد كانت على وجه العموم أشد التصوّرات شيوعاً, وهذه العلاقة متضمنة في صميم مذهب الخلق, لأن المتعال هو العلة, والعالم هو المعلول, ولما كانت علاقة السببية إنما تعني وجود تتابع بين العلة والمعلول في الزمان؛ فإن هذه العلاقة تنطوي على المشكلات نفسها التي التقينا بها في الفقرة السابقة, وذلك لأن من شأن هذه العلاقات إما أن تضع المتعال في مجرى الزمان, وإما أن تكون منطوية على متناقضات في صميم تصورهما للزمان.

ومن كل ما تقدم يتضح أنه من المستحيل أخذ أية علاقة من هذه العلاقات, سواء أكانت هي العلاقة المكانية أو

الزمانية أم السببية, بصورة حرفية, وإنما لا بد من الاعتراف بأن أية لغة من هذا القبيل إنما هي لغة ذات طابع رمزي, وأن سائر التصوّرات التي طالما أكدها الوعي الديني عن العلاقة القائمة بين المتعال والعالم, لا يمكن أن تعد أكثر من مجرد مجازات أو استعارات.

وقد يكون في استطاعتنا أيضاً أن نقول من وجهة الزمان أن المتعال على علاقة بالعالم, وذلك لأن المتعال حاضر في كل مكان داخل هذا العالم, أما من وجهة نظر الأزل, فإنه ليس للمتعال أية علاقات لا في داخله هو نفسه, ولا مع أية موجودات أخرى ولا مع العالم, والواقع أن مسألة علاقة المتعال بالعالم إنما هي بعد هذا وذاك مجرد مسألة, فهي لا بد من أن تجد نفسها مضطرة إلى استخدام الألفاظ والتصورات, ومعنى هذا إنها لا بد بالضرورة من أن تنطق بلغة الوجود واللاوجود, وتبعاً لذلك فإن المتعال ليس على علاقة بالعالم ولا هو على غير علاقة به, وإن أمثال هذه

الألفاظ إنما تدخل في نطاق لغة النظام الزماني, فهي لا تتلاءم إلاّ مع هذا النظام, وهي لا تنطوي على أي معنى أو دلالة إلاّ بالنسبة إلى هذا النظام, ومن هنا فإن الإجابة على شتى المشكلات الميتافيزيقية يجب أن تكون بالمجازات.

الخاتمة

منذ بداية العصر المحوري؛ أي قبل أكثر من ألفين وثمانمائة عام، عندما اندلعت ثورة في الفكر التوحيدي عن وجود إله واحد مسؤول إلى حد كبير عن كل شيء ومتعالٍ عن الأنظار والخلق، وها نحن الآن بعد كل هذه السنوات لا نزال نحاول أن نفهم معنى ذلك، على الرغم من أننا شققنا طريقنا عبر بعض النقاشات عن حقيقة وجود المتعال وصفاته وإمكانية التعبير عن ذاته بلغة حرفية كانت أم مجازية، إلا أن الطريق طويل وشاق لم نصل حتى إلى المنتصف.

فكيف لإنسان عاجز أن يفهم ما لا يدرك بالحواس، إن لم ينير طريقه الذات العالية المقدسة، وكيف له أن يطلع على خفايا المقدس؛ فما بالك بأقدس الأقداس جل وعلا،

وما كان منه في نهاية هذا الكتاب إلا أن يرضخ تواضعاً
وينحني ساجداً؛ ويقول (سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (البقرة: ٣٢).

المراجع

- القرآن الكريم
- الأوبانيشاد
- ابن عربي, بدون تاريخ النشر: فصوص الحكم, ج ١, دار الكتاب العربي - بيروت.
- أوتو, رودولف, ٢٠١٠م: فكرة القدسي, دار المعارف الحكيمة - بيروت.
- إسبينوزا, ٢٠١٢م: رسالة في اللاهوت والسياسة, ترجمة: د. حسن حنفي, دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- إقبال, محمد, ٢٠١١م: تجديد الفكر الديني في الإسلام, ترجمة: محمد يوسف عدس, دار الكتاب اللبناني - بيروت.
- برييه, إميل, ١٩٥٤م: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري, ترجمة: د. محمد يوسف موسى, مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.
- رسل, برتراند, ٢٠١٥م: لماذا لست مسيحياً, ترجمة: عبد الكريم ناصيف, دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر - بيروت.

- ستيس, ولتر, ٢٠١٣م: **الزمان والأزل**, ترجمة: د. زكريا إبراهيم, الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.
- شيرازي, صدر المتألهين محمد بن ابراهيم, ١٣٨٥هـ: **اسرار الآيات**, تحقيق: محمد موسوي, مؤسسة انتشارات حكمت - طهران.
- كانط, إيمانويل, ٢٠١٢م: **الدين في حدود مجرد العقل**, ترجمة: فتحي المسكيني, جداول للنشر والتوزيع - بيروت.
- كيركجور, سرن, ١٩٨٣م: **خوف ورعدة**, ترجمة: فؤاد كامل, دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة.
- مل, جون ستيوارت, ٢٠١٥م: **سيرة ذاتية**, ترجمة: الحارث النبهان, دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت.
- هيك, جون, ٢٠١٠م: **فلسفة الدين**, ترجمة: طارق عسيلي, دار المعارف الحكيمة - بيروت.

محتوى الكتاب

١	تمهيد
٦	حقيقة المتعال
٢٨	صفات المتعال
٤٣	معرفة المتعال
٦٥	كيف نعبر عن المتعال
٧٩	علاقة المتعال بالعالم
٨٨	الخاتمة
٩٠	المراجع

لقد آمن الكثيرون بالإله، ومات العديد منهم عبر التاريخ مدافعاً من أجله في ساحات القتال، وفي الوقت نفسه رفض العديد من الناس وبشدة أي إيمان بالإله، ودافعوا عن معتقدتهم بكل ما أوتوا من قوة، ولكن للأسف فإن معظم الناس لم يكن لديهم فكرة واضحة عما يعيشون أو يموتون من أجله.

