

البنية الأساسية للتفكير المتأفيري في الإسلام

توشيهيكو إيزوتسو¹

ترجمة محمود يونس

الكلمات المفتاحية: توشيهيكو إيزوتسو، الميتافيزيقا، الإسلام، الفلسفة الغربية، وحدة الوجود

على العكس من الفلسفة الغربية التي تتقدم بقراءة تاريخية متجانسة، انطلاقاً من جذورها عند ما قبل السocratesيين ووصولاً إلى أشكالها المعاصرة، فإنك لا تجد في الشرق تجانساً تاريخياً ماثلاً. بإمكاننا أن نتكلّم عن الفلسفات الشرقية، فقط، بصيغة الجمع.

ولكون الحالة كذلك، فإنه من المهم، برأيي، أن تدرس الفلسفات الشرقية بنحو منظمي بغية الوصول إلى إطار بنوي شامل، إلى نوع من المتألففة للفلسفات الشرقية، تصل من خلاله، هذه الفلسفات، إلى مستوى من التجانس البنوي.

بكلام آخر، قبل أن نبدأ بالتفكير في إمكانية الفهم المثمر بين الشرق والغرب، فعلينا أن نفعل فهمنا الفلسفـيـ في حدود التقاليـد الفلسفـية الشرقيـة نفسها. من هذا المنطلق، أـزمع مقاربة مشكلـة البنـية الأسـاسـية للـتـفكـير المـتأـفـيرـيـ في الإسلام.

لقد أنتـجـ الإسلام في تاريخـه الطـوـيلـ، عـدـداً منـ المـفـكـرـينـ الفـائـقـينـ وـتنـوـيـعـةـ منـ المـدارـسـ الفلـسـفـيـةـ. ولـسـوفـ أـرـكـزـ، فيـ هـذـاـ المـاقـامـ، عـلـىـ وـاحـدـةـ منـ هـذـهـ المـدارـسـ فـحـسـبـ، وـلـعـلـهـ أـهـمـهـاـ، وـهـيـ مـدـرـسـةـ وـحدـةـ الـوـجـودـ. يـرـجـعـ هـذـاـ المـبـأـ، وـحدـةـ الـوـجـودـ، إـلـىـ اـبـنـ عـرـيـ، الفـيـلـسـوـفـ-الـصـوـفـيـ الـذـيـ عـاـشـ فـيـ الـقـرـنـيـنـ الـخـادـيـ عـشـرـ وـالـثـانـيـ عـشـرـ

¹ 1993-1914) من المراجعـاتـ الـبارـزةـ فيـ درـاسـةـ الـفلـسـفـاتـ الشـرـقـيـةـ، وـمـنـهـاـ إـلـاـسـلـامـيـةـ. كـانـ ضـلـيـعـاـ بـأـكـثـرـ مـنـ ثـلـاثـيـنـ لـغـةـ وـقـامـ بـتـرـجـمـةـ الـقـرـآنـ إـلـىـ الـيـابـانـيـةـ. مـنـ أـعـمـالـهـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ وـحـقـيقـتـهـ، الـمـفـاهـيمـ الـأـخـلـاقـيـ-الـدـينـيـةـ فـيـ الـقـرـآنـ، درـاسـةـ مـقـارـنـةـ لـلـمـفـاهـيمـ الـفـلـسـفـيـةـ الـأـسـاسـيـةـ عـنـ الصـوـفـيـةـ وـالـتـاوـيـةـ، وـكـتـابـ اللـهـ وـالـإـنـسـانـ فـيـ الـقـرـآنـ الـذـيـ تـرـجـمـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ مـرـتـيـنـ؛ (حلـبـ: دـارـ المـلـتـقـىـ، 2007)، تـرـجـمـةـ عـيسـىـ العـاكـوبـ وـ(ـبـيـرـوـتـ: الـمـنظـمـةـ الـعـرـبـيـةـ لـلـتـرـجـمـةـ، 2007)، تـرـجـمـةـ هـلـالـ مـحـمـدـ الـجـهـادـ.

(1165-1240) في إسبانيا. وقد مارس المبدأ المذكور تأثيره الهائل على أغلبية المفكّرين المسلمين، وبخاصة في إيران في الحقبات التي تمتّد من القرن الثالث عشر إلى القرنين السادس والسابع عشر، حيث وجد تقليد التفكير المتأفيزيقي الإسلامي ذروته وأكتماله في فكر صدر الدين الشيرازي، المعروف علّا صدرا (1571-1640).

بذا يكون حديثي اليوم محدوداً للغاية في مداه، ومن كلتا الناحيتين؛ التاريخية والجغرافية. إلّا أنّ المشاكل التي أجدها في وارد مناقشتها، هي من النوع الذي يتميّز إلى أكثر الأبعاد أساسية في التفكير المتأفيزيقي بشكل عام. علاوةً على ذلك، فإنّي أودّ أن أشير إلى أنّ مدرسةً ‘وحدة الوجود’ ليست شيئاً من الماضي بالنسبة إلى الإسلام. بل إنّ التقليد ما يزال مفعماً بالحياة في إيران اليوم. بأيّ الأحوال، أتمنى أن يُسلط عرضي للمسائل بعض الضوء على موقع إيران في عالم الشرق الفلسفي.

وفي سياق الإحالـة على واحدٍ من أجلـى ملامـح الفـكر الإـيرـاني في الحـقبـاتـ الـتي ذـكـرـتـ، فـمـنـ أـولـىـ الـأشـيـاءـ الإـشارـةـ إـلـىـ السـعـيـ المـطـردـ وـرـاءـ أـمـرـ أـزـلـيـ وـمـطـلـقـ يـتـخـطـيـ عـالـمـ الـأـشـيـاءـ النـسـبـيـةـ وـالـمـتـصـرـمـةـ. وـالـأـمـرـ، مـصـوـغـاـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ، لـاـ يـعـانـدـ الـبـدـيـهـةـ أـوـ يـخـالـفـهـاـ؛ـ بـلـ هوـ،ـ فـيـ وـاقـعـ الـأـمـرـ،ـ خـاصـةـ تـتـسـامـ عـلـيـهـاـ كـلـ الـأـدـيـانـ تـقـرـيـباـ.ـ الـمـهـمـ فيـ الـقـامـ،ـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ،ـ كـوـنـ الـمـسـائـلـ قـدـ أـثـيـرـتـ،ـ فـيـ إـلـاسـلـامـ،ـ بـلـغـةـ حـقـيقـةـ الـوـجـودـ؛ـ الـمحـورـ هـنـاـ هـوـ،ـ الـوـجـودـ.

ولتبـيـانـ الأـهـمـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـهـذـهـ الـفـكـرـةـ فـيـ سـيـاقـ تـارـيـخـيـ،ـ فـعـلـيـ أـنـ أـشـرـحـ،ـ باـقـتـصـابـ،ـ مـاـ يـعـرـفـ فـيـ الـغـربـ بـأـطـرـوـحةـ عـرـاضـيـةـ الـوـجـودـ الـمـنـسـوـبـةـ إـلـىـ اـبـنـ سـيـنـاـ (1037-980).ـ وـقـدـ كـانـ اـبـنـ رـشـدـ (1126-1198)ـ أـوـلـ مـنـ نـسـبـ هـذـهـ الـأـطـرـوـحةـ سـيـئـةـ الـسـمعـةـ إـلـىـ اـبـنـ سـيـنـاـ،ـ وـقـدـ تـابـعـهـ فـيـ ذـلـكـ تـوـمـاـ الـأـكـوـيـيـ.ـ وـفـيـ ضـوـءـ مـاـ نـعـرـفـهـ الـآنـ عـنـ الـفـكـرـ السـيـنـيـ،ـ فـإـنـ فـهـمـهـمـ كـانـ سـوـءـ فـهـمـ.ـ إـلـاـ أـنـ الـمـوـقـفـ السـيـنـيـ،ـ كـمـاـ فـهـمـهـ اـبـنـ رـشـدـ وـالـأـكـوـيـيـ،ـ لـعـبـ دـوـرـاـ كـبـيـراـ،ـ لـاـ فـيـ الـشـرـقـ فـحـسـبـ،ـ بـلـ فـيـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ أـيـضـاـ.

فـيـ الـوـاقـعـ،ـ فـإـنـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ،ـ بـمـاـ هـوـ مـوـرـوـثـ مـنـ الـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ،ـ وـمـنـ الـمـراـحلـ الـأـوـلـىـ لـتـطـوـرـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ،ـ كـانـ أـكـبـرـ مـعـضـلـةـ مـتـافـيـزـيـقـيـةـ وـاجـهـهـاـ الـمـفـكـرـونـ الـمـسـلـمـونـ.ـ وـبـعـدـ أـنـ أـثـارـهـاـ الـفـارـابـيـ (872-950)ـ بـصـرـيـحـ القـوـلـ لـأـوـلـ مـرـةـ،ـ عـرـضـ لـهـ اـبـنـ سـيـنـاـ بـشـكـلـ اـسـتـشـنـائـيـ فـيـ إـعـلـانـهـ أـنـ الـوـجـودـ عـرـضـ لـلـمـاهـيـةـ.ـ مـاـ يـجـدـرـ بـنـاـ طـرـحـهـ مـنـ سـؤـالـ هـوـ:ـ مـاـذـاـ أـرـادـ اـبـنـ سـيـنـاـ مـنـ الـعـبـارـةـ الـمـذـكـورـةـ؟ـ لـاـ مـنـاصـ مـنـ إـيـضـاـحـ هـذـهـ النـقـطـةـ الـآنـ.

نَحْنُ نَسْتَعْمِلُ، فِي لُغْتَنَا الْمُتَدَالِوَةِ، قَضَائِيَا يَكُونُ مُوْضُوْعُهَا اسْمًا وَمُحْمَلُهَا صَفَّةً. نَقُولُ، مَثَلًا، 'الْوَرْدَةُ بِيَاضٍ'، 'الْطاوِلَةُ بِنَيَّةٍ'، إلخ. عَلَى نَفْسِ الطَّرَازِ، نَسْتَطِيعُ أَنْ نُحَوِّلَ الْفَضْيَّةَ الْوِجُودِيَّةَ، مِنْ قَبْلِ 'الْطاوِلَةَ تَكُونُ'، أَوْ 'الْطاوِلَةَ تَوْجُدُ'، إلَى 'الْطاوِلَةَ مَوْجُودَةٌ'. بَذَاهُ، يَكُونُ الْوِجُودُ نَعْتٌ يَدْلِلُ عَلَى كِيفِيَّةِ الْطاوِلَةِ، وَتَكُونُ قَضِيَّةً 'الْطاوِلَةَ مَوْجُودَةٌ' عَلَى قَدْمِ الْمَسَاوَةِ مَعَ قَضِيَّةِ 'الْطاوِلَةَ بِنَيَّةٍ'، إِذَا فِي الْحَالَتَيْنِ، يَكُونُ الْمُوْضُوْعُ اسْمًا يَدْلِلُ عَلَى جُوْهَرِ اسْمِهِ 'الْطاوِلَةُ'، فِي حِينَ يَكُونُ الْمَحْمُولُ نَعْتًا دَالًا عَلَى خَاصَّةٍ أَوْ عَرْضٍ فِي الْجُوْهَرِ.

إِنَّهُ عِنْدَ هَذَا الْمَسْتَوِيِّ، وَعِنْدَهُ فَقْطُ، يَحْكِي ابْنُ سِينَا عَنِ الْوِجُودِ بِأَنَّهُ 'عَرْضٌ' لِلْمَاهِيَّةِ. بِتَعْبِيرِ آخِرِ، يَكُونُ كَلَامُنَا فِي عَرْضِيَّةِ الْوِجُودِ مَعْقُولًا فَقْطًا عَلَى مَسْتَوِيِّ التَّحْلِيلِ الْلُّغُوِيِّ، أَوِ الْمَنْطَقِيِّ، لِلْوَاقِعِ. فِي الْمُقَابِلِ، فَاتَّ ابْنَ رَشْدَ، وَتُومَا الْأَكْوَرِيَّ، قِرَاءَةُ الْأَطْرَوْحَةِ السِّينِيَّةِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ. لَقَدْ قَدَّرُوا أَنَّ 'الْوِجُودُ'، فِي فَكِّ ابْنِ سِينَا، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ خَاصَّيَّةً قَائِمَةً فِي الْجُوْهَرِ، لَا عَلَى مَسْتَوِيِّ التَّحْلِيلِ الْمَنْطَقِيِّ أَوِ الْلُّغُوِيِّ لِلْوَاقِعِ فَحَسْبٍ، بَلْ فِي نَفْسِ بَنِيَّةِ الْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ، الْمُوْضُوْعِيِّ. أَيْ إِنَّ 'الْوِجُودُ'، بِحَسْبِ ابْنِ سِينَا، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَرْضًا مَقْوُلًا، أَوْ حَمْلًا، يُفْهَمُ بِمَعْنَى *ens* (وَجُودٌ فِي مَا سُواهُ)، أَيْ، خَاصَّيَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ تُقْيِدُ الْجَوَاهِرَ الْحَقِيقِيَّةَ، تَمَامًا كَعِيرَهَا مِنِ الْخَاصَّيَّاتِ الْعَادِيَّةِ، كَالْبِيَاضِ فِي الْوَرْدَةِ، الْبِرْوَدَةِ فِي الشَّلَجِ، أَوِ الْبَنَيَّةِ فِي الْطاوِلَةِ.

وَمِنْ الظَّبِيعِيِّ أَنَّ الْمَوْقِفَ السِّينِيَّيِّ، مَفْهُومًا عَلَى هَذَا النَّحْوِ، يَقُودُ تَلَقَّائِيًّا إِلَى خَلاصَةٍ تَافِهَةٍ؛ عَلَى الْطاوِلَةِ أَنْ تَوْجُدَ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً، تَمَامًا كَمَا عَلَى الْطاوِلَةِ أَنْ تَوْجُدَ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ بِنَيَّةً، أَوْ سُوْدَاءً، أَوْ غَيْرَ ذَلِكِ. هَذَا هُوَ لَبِّ النَّقْدِ الْمُتَوَجِّهِ إِلَى الْأَطْرَوْحَةِ السِّينِيَّةِ مِنْ قَبْلِ ابْنِ رَشْدَ وَتُومَا. وَقَدْ كَانَ ابْنُ سِينَا وَاعِيًّا تَمَامًا لِمَحْذُورِ إِسَاعَةِ قِرَاءَةِ الْأَطْرَوْحَةِ بِهَذَا الشَّكْلِ. لَذَا أَصَرَّ عَلَى دُمُّرَ خَلْطِ 'الْوِجُودُ' كِعَرْضٍ، مَعَ الْأَعْرَاضِ الْمَعْهُودَةِ، مِنْ قَبْلِ الْبِيَاضِ وَالْسُّوَادِ، إلخ. وَقَدْ أَكَّدَ عَلَى كَوْنِ الْوِجُودِ نَوْعًا فَرِيدًا وَمُبِيزًا مِنِ الْأَعْرَاضِ، إِذَ الْحَقِيقَةُ الْخَارِجِيَّةُ، الْمُعْبَرُ عَنْهَا بِالْفَضْيَّةِ 'الْطاوِلَةَ مَوْجُودَةٌ'، تَقْدِمُ صُورَةً مُخْتَلِفَةً تَمَامًا عَمَّا تَوْحِيُّ بِهِ الصُّورَةُ الْقَضْوِيَّةُ لِلتَّعْبِيرِ.

إِلَّا أَنَّ [ابْنِ سِينَا] لَمْ يُوضِّحْ بَنِيَّةَ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْخَارِجِيَّةِ (الْخَارِجُونَ - ذَهَنُونَ) الَّتِي تَتَخَطَّى مَا تَعْنِيهِ الْفَضْيَّةُ الْمَنْطَقِيَّةُ، بَلْ أَحْيَلَتِ الْمَسَأَلَةَ إِلَى الْلَّاحِقِينَ مِنِ الْفَلَاسِفَةِ لِمَعَالِجَتِهَا. وَبِالْفَعْلِ، فَإِنَّهَا حَازَتْ، فِي الْمَراحلِ الَّتِي تَلَتَّ ابْنَ سِينَا، أَهمِيَّةً فَائِقةً فَتَعَدَّدَتِ الْآرَاءُ فِي شَأْنِهَا.

أما فلسفه المدرسة قيد المعالجة، فقد ذهبوا، فيما ذهبوا إليه، إلى موقفٍ يتبدّى، للوهلة الأولى، جريأً أو غريباً جدّاً. هم اعتبروا، بل أصرّوا على أنّ قضيّة 'الطاولة موجودة'، في فضاء الحقيقة الخارجية، وكما نفهمها في حيّثيّة علاقه الجوهر بالعرض، هي قضيّة لا معنى لها؛ لا وجود، في الواقع الخارجيّ، لجوهر قائم بذاته اسمه الطاولة، وما من 'عرض' حقيقيّ، كذلك، اسمه 'الوجود' يقوم في الجوهر. تصير ظاهرة الطاولة التي يُقيّدها الوجود نوعاً من الصورة الظلّية، أمراً ليس بالوهم كليّاً، إلّا أنه يقترب من طبيعة الوهم. من هذا المنظور المُحدّث، تصير الطاولة، و'الوجود' الذي يعرضها، أقرب إلى ما يتراءى لنا في الأحلام.

لا يريد فلاسفتنا القول إنّ عالم الواقع، كما ندركه في خبرتنا اليقظة، ليس بحقيقيّ أو أنه لا يعدو كونه حُلُمًا. وليس مرادهم القول إنّ قضيّة 'الطاولة موجودة' لا تشير إلى أيّ نوع من الحقيقة الخارجية. ثمة، حتماً، مضارعة لبعض الواقع. ما هم بوارد بيانه هو اختلافُ بنية الواقع الخارجيّ، المطابقة لهذه القضيّة، عن ما تقترّه صورة القضيّة نفسها. 'الوجود' هو الواقعية الوحيدة في هذا المجال. أما الطاولة فما هي إلّا تقيد داخليّ لهذه الواقعية؛ إحدى تعبيانتها. لذا وجّب على الموضوع والمحمول، في نطاق الواقع الخارجيّ، تبادل الواقع، بحيث تكُفُ الطاولة، وهي الموضوع المنطقيّ أو اللغويّ لقضيّة 'الطاولة موجودة'، عن كونها موضوعاً لتكون محمولاً؛ لتكون عرضاً يقيّد الموضوع الحقيقيّ، وهو 'الوجود'، في شيء مُحدّد. في حقيقة الأمر، إنّ كلّ ما يُسمّى بـ'الماهيات'، كالكون طاولة أو كالكون وردة، إلخ، ليس، في الواقع الخارجيّ، سوى 'أعراض' تُقيّد وتتحدّ الواقعية الوحيدة الفريدة، وهي 'الوجود'، في أشياء معدودة.

إلّا أنّ هكذا رؤية للواقع لا تتيّسر للوعي الإنساني طالما لبّثَ عند مستوى الخبرة اليومية العاديّة. لولوجها، ينبغي فلسفه هذه المدرسة، على الذهن أن يختبر تحولاً كليّاً في ذاته. على الوعي أن يتعالى على بُعد الإدراك العاديّ، حيث عالم الكون يُختبر كمُكتوّنٍ من أشياء صلبة، قائمة بذاتها، تمتلك لبّها الأنطولوجيّ الذي نُسّميّ بالماهية. يجب أن ينشأ في الذهن نوع مختلف تماماً من الوعي يتبدّى العالم على ضوئه بلونٍ جديد. إلّا عند هذه النقطة، تلتفت الفلسفة الإيرانية شطر العرفان، إلى الحدّ الذي يُعلن فيه فيلسوفٌ كالملا صدراً أنّ أيّ فلسفة لا تبني على الرؤية العرفانية للواقع هي مجرّد عبّثٍ فكريّ. بمثين العبارة، فإنّ الفكرّة الأساسية هنا هي أنّ أيّ رؤية متأفيزيّة متكاملة للعالم تكون ممكّنةً فقط على أساس علاقة فريدة بين الذات والموضوع.

نلاحظ في هذا النحو من الترابط، في الفلسفة الإسلامية، بتوسيعها المذكورة، كما في غيرها من الفلسفات في الشرق، أنَّ المِتافيزيقاً – أو الأنطولوجيا – لا تفصل عن الحالة الذاتية للإنسان، بحيث يُدرك الواقع عينه متفاوتاً بحسب درجات الوعي.

ويُعبرُ عن مسألة العلاقة الفريدة بين الذات والموضوع، كما نجدها في الإسلام، بمسألة اتحاد العالم والمعلوم. وبغضِّ النظر عمّا يحصل لموضع المعرفة، فإنَّ أعلى درجات المعرفة تتأتى عندما يصير العالم – الذات الإنسانية – مُتحداً تماماً ومتماهياً مع الموضوع، بحيث لا يميز بين الاثنين مائراً، إذ التمايز، أو التفاصيل، هو البُعد، والبعد في العلاقة الإدراكية يعني الجهل. فالإدراك الأَتم لا يتحقق طالما بقيت بين الذات والموضوع أدنى درجات التمايز، أي طالما هناك موضوع وذات ككيانين مستقللين. هنا لا محيس، فيما خصّ موضوع أو غرض المعرفة، من ملاحظة أنَّ أسمى موضوعات المعرفة، عند فلاسفة هذه المدرسة، هو ‘الوجود’⁽²⁾. وبحسب ملأ صدراً، أبرز وجوه هذه المدرسة، فإنَّ المعرفة الحقيقة بالوجود لا تحصل من خلال البرهان العقليّ، بل من خلال نوعٍ خاصٍ من الحدس. إنَّ هذا النمط من الإدراك، في رؤية الملا صدراً، يتكون تحديداً من معرفة ‘الوجود’ من خلال ‘اتحاد العالم والمعلوم’، أي معرفة ‘الوجود’، لا من خارج كـ‘موضوع’ للمعرفة، بل من داخل، من خلال صيغة، أو بالأحرى كونِ الإنسان ‘وجوداً’ بنفسه، أي من خلال التحقق الذاتي للإنسان.

وحيث أنَّ اتحاداً كهذا بين العالم والمعلوم، لا يتأتى على مستوى الخبرة الإنسانية اليومية، حيث تقف الذات، أبداً، في تقابلٍ مع الموضوع. إنَّ الذات، في هذه الحالة، تدرك ‘الوجود’ بما هو موضوع فحسب. إنَّها توضع ‘الوجود’ كما توضع كلَّ الأشياء الأخرى، في حين أنَّ الوجود، في حقيقته كفعلٍ وجوديٍّ *actus essendi*، يرفض، بحزم وإصرار، أن يكون ‘موضوعاً’، فـ‘الوجود’ الموضعن إنَّ هو إلَّا تشويه لحقيقة الوجود.

يقول حيدر الآملي⁽³⁾، أحد أبرز المِتافيزيقيين الإيرانيين في القرن الرابع عشر، ما مفاده: عندما يحاول الإنسان أن يقارب ‘الوجود’ من خلال العقل الضعيف، والأفكار الركيكة، فإنَّ عماه وتشوشَه يتفاقمان.

⁽²⁾ انظر، صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوية، تحقيق جلال الدين الآشتiani (مشهد: مركز نشر دانشگاهی، 1967)، الصفحة 14.

⁽³⁾ انظر، حيدر الآملي، رسالة نقد النقود، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى (طهران-باريس، 1969)، الصفحات 259 إلى 261.

إن الناس العاديين، الذين لا سبيل لهم إلى الخبرة المُتعالية بالواقع، هم أشبه بالإنسان الضرير الذي يحتاج إلى العصا ليمشي بأمان. والعصا التي تُرشد الضرير هنا، ترمز إلى ملكة النطق في الذهن. الغريب في الأمر أن العصا التي يعتمد عليها الضرير هي سبب عماه. فقط عندما ألقى موسى [عليه السلام] عصاه، انحلت حجب المظاهر من أمام ناظريه؛ عندها شاهد ما وراء الحجب، ما وراء المظاهر، روعة جمال الحق المطلق.

ويقول محمود شبسترِي، الفيلسوف العارف (القرنين الثالث والرابع عشر)، في ديوانه الأثير گلشن راز،

ألقِ عنك العقل [النطق]؛ كن دائمًا مع الحقّ،

إذ لا طاقة لعين الخفافش على التفُّرُس في عين الشمس

وكما يقول اللاهيجي في تعليقه⁽⁴⁾، فإن العقل (النطق) الذي يُحاول أن يرى الحق المطلق هو كالعين التي تحاول أن تحدّق في الشمس. إلا أن تألق الشمس، حتى من بعيد، يعمي عين العقل. وإذا ترقى عين العقل في مراتب الحق، مقتربة تدريجياً من ساحة المطلق المتأفيزيقيّة، فإن العتمة تتسع إلى أن يقع كل شيء في الظلام. ومع اقتراب الإنسان من جوار قدس الحق، بحسب اللاهيجي، فإن النور المشرق الصادر يتبدّى لعين العقل عتمة. يصير الإشراق، في قصيّ مداده، مماثلاً تماماً لصرف العتمة. بعبارة أقلّ مجازية، يكون 'الوجود'، في صفائحه المطلق، وفي عيون الإنسان العادي، خفيّاً كما العدم المطلق. لذا يحصل أن يكون أغلبية الناس غير واعين لـ'نور' الحقّ الحقيقيّ. وكما في حالة قاطني الكهف في الأسطورة الأفلاطونية المشهورة، فإنّهم يظلون مُكتفين بالنظر إلى الظلّال الملقة من قبل الشمس. هم يرون الانعكاسات الباهتة للنور على صفحة ما يُسمى بالعالم الخارجيّ، وهم مقتنعون بأنّ هذه الانعكاسات هي الواقع الوحيد.

يُقسّم حيدر الآملي⁽⁵⁾ 'الوجود'، في هذا الصدد، إلى (1) 'وجودٌ' مطلق مُحض كالنور المُحض، و(2) 'وجودٌ' ظليٌّ ومظلم: نورٌ وظلٌّ. في عيون المتأفيزيقيّيّ الحقيقيّ، فإن الظلّ 'وجودٌ' أيضاً. إلا أنه ليس الواقع المُحض للوجود.

⁽⁴⁾ محمد لاهيجي، شرح گلشن راز (طهران، 1337هـ)، الصفحات 94 إلى 97.

⁽⁵⁾ انظر، حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى (باريس، 1969)، الصفحة 625.

إنّ الحالة الأنطولوجية للصور الظلية، أي الأشكال الموضعنة للوجود التي، في مستوى الخبرة اليومية العاديّة، تظهر للوعي الإنساني كأشياء صلبة، قائمة بذاتها هي، بحسب الملا صدرا، كـ"السراب الحاكي عن الماء وليس بماء"⁽⁶⁾. في المقابل، فإنّ المظاهر، رغم أنّها ذات طبيعة ظلية في ذاتها، ليست خلوًّا من الواقعية بالكامل. على العكس من ذلك، فهي واقعية إذا اعتبرت في علاقتها مع مصدرها المتأفيزيقيّ. في الواقع، فإنّه، في العالم الحسيّ، لا شيء غير واقعي بالكلية. حتّى السراب ليس غير واقعي بالجملة، معنى أنّ الوجود الفعليّ لمّا متّسع من الصحراء قد حفّز إدراكه. أمّا بالمعنى المتأفيزيقيّ، فإنّ الصحراء، وهي الأساس الحسيّ للسراب، يجب أن تُعتبر كشيء من طبيعة السراب إذا ما قارناها بالأساس النهائي للواقع.

إنّ هذه المقاربة الإسلامية للواقع، وللواقعية عالم المظاهر، سوف تذكّرنا بسرعة بموقف الفلسفة الفيدانتية كما يُمثلها القول المأثور لشانكارا: "العالم سلسلة من إدراكاتنا ببراهمن"⁽⁷⁾. لشانكارا، أيضًا، فإنّ عالم المظاهر هو ببراهمن، أو الحق المطلق نفسه كما يتبدّى لوعي الإنسان العادي بما ينسجم مع البنية الطبيعية لوعي هذا الأخير. في هذا الصدد، فإنّ العالم ليس صرف خيال، إذ تحت كلّ ظاهرٍ يتحجّب ببراهمن نفسه، تماماً كما أنّ الجبل المتواهم أفعى في الليل، ليس غير واقعي بالمرة، إذ إدراك الأفعى يُحدّثه الوجود الحقيقى للجبل. يصير عالم المظاهر غير واقعي، أو زائف، فقط عندما نعتبره حقيقة قصوى قائمة بذاتها. إنه ليس زائفاً أو خيالاً بما هو ببراهمن ندر كه بوعينا النسبيّ (غير المطلق)⁽⁸⁾.

وكذلك الأمر في الفلسفة الإسلامية، فإنّ عالم المظاهر واقعي بقدر ما يدرك على أنّه الحق بواسطة الذهن الإنساني النسبيّ بانسجام مع بنائه الطبيعية. إلّا أنه زائف وباطل باعتباره أمراً أساسياً أو قائماً بذاته. إنّ المتأفيزيقيّ الحقيقى هو القادر على أن يشهد في كلّ شيء في العالم حقيقةً أساسيةً تختبئ لا تكون مظاهر العالم إلّا تخلّيّاتها وتعينها. أمّا المشكلة الآن فهي كيف تُحرّز هذه الرؤية للحقيقة على سبيل الخبرة الفعلية؟ تجيب الفلسفة الإسلامية في "الوجود" بأنّها تتحصلُ، فقط، من حلال "الشهود" أو "الذوق" أو "الحضور" أو "الإشراف".

⁽⁶⁾ انظر، الشواهد الروبيّة، مصدر سابق، الصفحة 448.

⁽⁷⁾ Vivekacudamani .521، الصفحة

⁽⁸⁾ انظر، Samkara and Bradley (Delhi, 1968), pp. 45-47

بصرف النظر عمّا تعنيه هذه الاصطلاحات، وبصرف النظر عن درجة اختلافها فيما بينها، فإنّه من الجليّ تماماً أنّ هكذا خبرة بالحقيقة لا تتفعل طالما يظلّ موضوع الإدراك 'موضوعاً'، أي طالما بقي وعيُ الأنّا عند الإنسان. فالأنّا الإمبريقيّة هي العائق الأكبر في طريق خبرة 'الرؤيا بالتحقق الذاتيّ'، إذبقاء الأنّا الفردية يفرض مسافةً معرفية بين الإنسان وحقيقة 'الوجود'، ولو كان هذا الوجود وجودة الخاصّ. إنّنا نقبض على حقيقة 'الوجود' فقط عندما تفني الأنّا الإمبريقيّة، عندما يذوب وعي الأنّا تماماً في وعي الحقّ، أو في الوعي الذي هو الحقّ. من هنا الأهميّة القصوى التي تقع، في هذا النوع من الفلسفة، على الخبرة المسمّاة بالفناء، أي الإبطال التامّ لوعي الأنّا.

إنّ عالم المظاهر هو عالم الكثرة. ورغم كون الكثرة، في نهاية المطاف، لا شيء سوى وجه الحقّ المطلق من حيث يُظهر ذاته، فإنّ من يعرف الحقّ في صورة الكثرة، من يعرف الحقّ في تعيناته فقط، يُخفّق في إدراك الوحدة التحتية.

والخبرة المباشرة بالحقّ، من خلال 'التحقق الذاتيّ'، تتألّف، تحديداً، من الإدراك المباشر للحقّ المطلق قبل تعينه في الأشياء المختلفة. ولكي ترى الحقّ في لاتعنه المطلق، على الأنّا أن تتخطّى تعينها الماهويّ الخاصّ.

بالتالي، ثمة وجه إنسانيّ أكيد لخبرة الفنان بمقدار ما ينطوي على جهدٍ واع، يبذله الإنسان ليصفّي نفسه من كلّ حراك الأنّا. يقول عبد الرحمن الجاميّ، شاعرٌ وفيلسوفٌ إيرانيٌّ شهير من القرن الخامس عشر، "أبعد نفسك عن أناك، وحرّر ذهنك من رؤية الأغيار"⁽⁹⁾. و'الأغيار'، هنا، تعني كلّ ما سوى الحقّ. هي المساعي التي نبذلها للبلوغ الفنان أو ما نسمّيه، عمليّاً، بالتوحيد، أو 'جعل الأشياء الكثيرة واحداً'، أي الانصباب الذهنيّ على التدبر المطلق. وهو يتوقف، يشرح الجاميّ، على تخلص الذهن من علاقته مع كلّ ما سوى الحقّ، سواءً أكان أغراض الرغبة والإرادة، أو أغراض المعرفة والإدراك. في الختام، حتّى وعيه بفنائه لا بدّ له أن يزول من وعيه. بهذا المعنى، تقتضي الخبرة بالفناء فناءَ الفنان، أي الزوال التامّ لوعي الإنسان بفنائه⁽¹⁰⁾. إذ حتّى الوعي بالفناء هو وعيٌ بما سوى الحقّ. إنّه لبلیغٌ، هنا، أن لا يُنظر إلى هذا الفنان المطلق، حيث لا أثر لأيّ وعيٍ بالفناء، على أنه مجرد حالة ذاتية تتحقق في

⁽⁹⁾ اللوائح، تحقيق تسييجيّ (طهران، 1342هـ)، الصفحة 19.

⁽¹⁰⁾ المصدر نفسه.

الإِنْسَان؛ بِلْ هُو، وَفِي عَيْنِ الْوَقْتِ، تَحْقُّقٌ وَتَجْلٌ لِلْحَقِّ فِي إِطْلَاقِه – وَلَنْذَكِرْ هَنَا، عَرَضًا، أَنَّه يَمْدُ نَظِيرِهِ التَّامَّ فِي فَهْمِ بُودِيَّةِ الْمَاهَايَا-نَا لِلشُّنْبِيَا-تَا أَوِ الْعَدَمِ.

لَا يَمْكُنْ إِيَّاهُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَنْيَةً أَوْ كَدَ، إِذْ إِنَّا لَوْ أَخْفَقْنَا فِي فَهْمِهَا، لَفَاتَنَا الْقَبْضُ التَّامُ عَلَى نَفْسِ بَنِيهِ الْمِتَافِيْزِيْقا-الْإِسْلَامِيْةِ. إِنَّ الْفَنَاءَ، حَتَّمًا، خَبْرَةِ إِنْسَانِيَّةٍ؛ وَالإِنْسَانُ هُوَ مَنْ يَخْتَبِرُهُ. إِلَّا أَنَّه لَيْسَ خَبْرَةِ إِنْسَانِيَّةٍ لَا غَيْرُهُ. فَهُوَ (الإِنْسَانُ) حِينَ يَخْتَبِرُ الْفَنَاءَ، لَا يَقْنِي هُوَ. هَذِهِ الْمَعْنَى، لَيْسَ الإِنْسَانُ مَوْضِعُ الْخَبْرَةِ، الْمَوْضِعُ هُوَ الْحَقُّ نَفْسِهِ. بِكَلَامٍ آخَرَ، إِنَّ الْخَبْرَةِ إِنْسَانِيَّةِ الْفَنَاءِ هِيَ نَفْسُهَا تَجْلِي الْحَقَّ. إِنَّهَا، بِالاِصْطِلَاحِ الْإِسْلَامِيِّ، رَجْحَانٌ وَجْهُ الْحَقِّ الظَّاهِرُ عَلَى وَجْهِ الْبَاطِنِ. وَلَيْسَتْ خَبْرَةُ الْفَنَاءِ، فِي هَذَا السِّيَاقِ، سُوَى فِيْضِ النُّورِ الْمِتَافِيْزِيْقيِّ لِلْحَقِّ.

إِنَّ قُوَّةَ الْوَجْهِ الظَّاهِرِ لِلْحَقِّ تَحْضُرُ فِي أَشْيَاءِ وَأَحْدَاثِ عَالَمِ الْمَظَاهِرِ. وَإِلَّا، لَمْ يَكُنْ لِيَكُونَ عَالَمُ مَظَاهِرٍ مِنْ حَوْلِنَا. وَلَكِنَّ الْحَقَّ، فِي عَالَمِ الْمَظَاهِرِ، يُظَهِّرُ نَفْسَهُ، فَقَطْ، مِنْ خَلَالِ الصُّورِ النَّسْبِيَّةِ، الزَّمَكَانِيَّةِ. فِي الْوَعِيِّ الْمُطْلَقِ لِلْمِتَافِيْزِيْقِيِّ الْعَارِفِ، فِي الْمَقَابِلِ، فَإِنَّهُ يُظَهِّرُ نَفْسَهُ فِي إِطْلَاقِهِ الْأَصْلِيِّ التَّخْطُّى كُلَّ التَّعِيُّنَاتِ النَّسْبِيَّةِ. وَهَذَا مَا يُعْرَفُ بِالْكَشْفِ أَوِ الْمَكَاشِفَةِ⁽¹¹⁾.

وَالْفَنَاءُ، بِمَا هُوَ خَبْرَةِ إِنْسَانِيَّةٍ، هُوَ اخْتِبَارُ إِنْسَانِ الْفَنَاءِ التَّامَّ لِأَنَّاهُ، وَبِالْتَّالِي، لَكُلِّ الْأَشْيَاءِ الَّتِي ارْتَبَطَتْ بِالْأَنَا كَأَغْرَاضٍ إِدْرَاكِيِّ وَإِرَادَةٍ. تَنْسَجُمُ هَذِهِ الْخَبْرَةُ مَعَ الْحَدِثِ الرُّوْحِيِّ الْمُعْرُوفِ فِي بُودِيَّةِ الزَّنْ بِـ«سُقُوطِ الْدَّهْنِ وَالْجَسَدِ»⁽¹²⁾، أَيِّ خَسْرَانِ وَحْدَةِ «الْدَّهْنِ - الْجَسَدِ»، وَهِيَ لَيْسَتْ غَيْرَ الْأَنَا أَوِ الْذَّاتِ، لِأَسَاسِهَا الظَّاهِرِيِّ الْمُتَّيِّنِ، وَهُوَيْهَا فِي قَاعِ الْعَدَمِ الْإِبِسْتِيمِيِّ-مِتَافِيْزِيْقِيِّ. بِيدِ أَنَّ هَذَا لَا يَشْكُّلُ ذُرْوَةَ الْخَبْرَةِ الْمِتَافِيْزِيْقِيَّةِ، سَوَاءً فِي بُودِيَّةِ الزَّنْ، أَوِ فِي الْإِسْلَامِ.

بَعْدَ تَخْطُّى هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ الْحَاسِمةِ، يُفْتَرَضُ بِالْفِيلِسُوفِ التَّرْقِيِّ إِلَى مَرْحَلَةٍ أَعْلَى تُعْرَفُ فِي الزَّنْ بِـ«الْدَّهْنِ وَالْجَسَدِ وَقَدْ سَقَطَا»، وَفِي الْإِسْلَامِ بِالْبَقاءِ، فِي الْحَقِّ وَمَعِ الْحَقِّ. فِي مَرْحَلَةِ الْفَنَاءِ، فَإِنَّ الْأَنَا الْمُوْهُومَةَ، أَوِ الْذَّاتِ النَّسْبِيَّةِ، تَذَوَّبُ تَمَامًا فِي الْعَدَمِ. وَيُبَعَّثُ إِنْسَانُ، فِي الْمَرْحَلَةِ الَّتِي تَلِيَ، مِنِ الْعَدَمِ، وَيُسْتَحِيلُ ذَاتًا مَطْلَقَةً. مَا بُعْثَ هُوَ، فِي الْظَّاهِرِ، إِنْسَانٌ نَفْسِهِ، إِلَّا أَنَّهُ إِنْسَانٌ قَدْ تَعَالَى عَلَى تَعِيْنِهِ الْخَاصَّ. إِنَّهُ يَسْتَعِيدُ وَعِيَهِ الْعَادِيِّ، الْيَوْمِيِّ، وَبِالْتَّالِي، يَعُودُ

.Nihat Keklik, Sadreddin Konevi'nin Felsefisinde Allah, Kainat ve İnsan (Istanbul, 1967), pp. 6-9 ⁽¹¹⁾

(12) هَذِهِ مِنْ مَصْطَلَحَاتِ مَعْلَمِ الزَّنِ الْيَابَانِيِّ دُوْجِنِ (1200-1253).

عالم المظاهر العاديّة، اليوميّة، لينبسط أمام ناظريه. يظهر عالم المظاهر، مُجدهاً، بكلّ ألوانه الغنيّة بما لا يُحدّ. لكن، في المقابل، بما أنه ألقى عنه تعينه الخاصّ، فإنّ عالم الكثرة الذي يدرّكه يتخطّى كلّ التعينات. إنّ الرؤية الجديدة للعالم تشبه إلى حدٍ بعيد الرؤية للعالم التي قد تحوزها قطرة الماء إذا ما وَعَتْ، على حين غرة، أنّ واقع كونها قطرة ماءٍ مفردةٍ قائمةً بذاتها، اطّالما كان تعيناً زائفاً فُرض عليها، وأنّها، في الواقع، ما برحت لا شيء سوي البحر غير المتناه. على نحوٍ مشابه، فإنّ الفيلسوف الذي حاز مرتبة البقاء يرى إلى نفسه، وإلى الأشياء، على أنها تعينات كثيرة لحقيقة مطلقة واحدة. إنّ عالم الصيرورة المحتمل يستحيل، في نظره، ميداناً شاسعاً يتجلّى فيه الحقّ بصور مختلفة لا حدّ لها. لقد أنتجت هذه الرؤية للواقع، في الإسلام، نسقاً متأفيزيّياً مشرقيّاً يبني على تفاعل حيوّي ودقيق بين الوحدة والكثرة. وبودي أن أناقش بعض أوجه هذه المسألة فيما يلي.

عند هذه النقطة، سوف أكرّر ما قد قلته سابقاً: في هذا النحو من الفلسفة، تحديداً، تتصل المتأفيزيّة بالإستمولوجيّة أيّاماً اتصال. والاتصال بين المتأفيزيّي والإستمولوجيّ، في هذا السياق، يعني التماهي المطلق بين ما هو ثابت، كبنية موضوعيّة للواقع، وما يُظنّ أنه يحصل ذاتياً في وعي الإنسان. إنه يعني، باقتضاب، انتفاء أيّ مسافةٍ بين الذات والموضوع. وليس دقيقاً قولنا، إنّ حالة الذات تعينُ كيفية إدراك الموضوع، أو إنّ نفس الموضوع يتبدّى بتناووتٍ تبعاً لاختلاف زوايا نظر الذات (المدرك). بل إنّ حالة الوعي هي حالة العالم الخارجيّ. أي إنّ البنية الموضوعيّة للحقيقة الخارجية ليست سوى الوجه الآخر للبنية الذاتيّة للذهن. وهذه بالتحديد هي الحقيقة المتأفيزيّة.

وهكذا، إذا شرعنا في معالجة المسألة التي تعنينا، فإنّ الفناء والبقاء ليسا مجرّد حالات ذاتيّة. هذه حالاتٌ موضوعيّة كذلك؛ الذاتيّ والموضوعيّ بُعدان، أو وجهان، للبنية المتأفيزيّة للحقيقة الواحدة.

وقد سبق أن شرحت الفناء والبقاء الذاتيّين. فأمّا الفناء الموضوعيّ، فيُعرَفُ أيضاً بالمرحلة الأنطولوجيّة الجمّع؛ وأمّا البقاء الموضوعيّ فهو مرحلة جمع الجمّع أو الفرق بعد الجمّع أو الفرق الثاني. لسوف أبسط أولاً معانٍ هذه الاصطلاحات الفنّية⁽¹³⁾.

(13) التحليل التالي تفصيل لم يحمله اللاهيجي في تعليقه على گلشن راز، مصدر سابق، الصفحتان 26 و27.

تُشير مفردة الفرق إلى الفهم الاعتيادي للواقع. قبل أن نصل، ذاتاً، إلى مرحلة الفناء، فإننا، بطبيعتنا، نميل إلى التفكيك بين الحق (المطلق) وعالم المظاهر. إن عالم المظاهر هو مضمار النسبية، عالم لا شيء فيه مطلق، وكل أشيائه زائلة، متصرمة ومتحوّلة. وهذا نحو من الملاحظة يلعب دوراً فائعاً في البوذية كمبداً التصرم الكوني. ول يكن ملحوظاً أن عالم الكثرة هو العالم الذي تؤدي فيه حواسنا وعقولنا وظائفها الاعتيادية.

في إزاء منْبسط النسبية والتصرم هذا، يفرض المطلق مغايراً لما سلف ذكره، إذ هو أمرٌ يتعالى بإطلاق على عالم التصرم. الواقع، إذاً، ينقسم إلى شعوبتين مختلفتين. ويُسمى هذا التشَّعُب بالفرق. وتُسمى الرؤية الإمبريقية للواقع، فرقاً أيضاً، لأنَّه، في هذه الرؤية، تفصل الأشياء عند تخوم ماهوية. الجبل جبل. إنه ليس هرّاً، ولا ينبغي له أن يكون كذلك. بل الجبل والنهر متغيران بالماهية.

أما في عيون الذي وصل إلى مرحلة الفناء (الذاتية)، فإن عالم الكون يتبدى بشكلٍ مختلفٍ تماماً. لم تعد التخوم الماهوية التي تفصل الأشياء عن بعضها موجودة. لم تُعد الكثرة ملحوظة. وهذا يرجع إلى زوالوعي الأنما، أي حيث لا أنا يست移到جية لترى الأشياء، فلا موضوعات لترى. وإذا تردد كل الاضطرابات والاحتدامات إلى العدم في خبرة الفناء، فإن الاضطراب الأنطولوجي الذي، إلى الآن، صبغ العالم الخارجي يَخْمِد في سكونٍ مطلق. وإذا تختفي محدودية الأنما، في ناحية الذات، تختفي كل المحدوديات الظاهرية لأشياء العالم الموضوعي، ولا يبقى سوى الوحدة الحقة في صفاتها كوعيٍ مطلقٍ سابقٍ على تشعب الذات والموضوع. هذه هي المرحلة التي تُسمى في الإسلام بـ‘الجمع’، لأنَّها تجمع الأشياء التي تكون عالم المظاهر وتعود بها إلى اللاتِعُون الأصلي. باصطلاح الإلهيات، إنَّها المرحلة التي يشهد المؤمن فيها ربَّه، ولا سواه، من دون أن يرى من الخلق شيئاً. وهي أيضاً مرحلة ‘كان الله إذ لا كان’. وتطابق هذه المرحلة مع ما يُسميه الفيلسوف التاوي ‘الفوضى’⁽¹⁴⁾.

المرحلة التالية، وهي الأسمى والأعلى، هي مرحلة البقاء. ذاتياً، هي المرحلة التي يستعيد فيها الإنسان وعيه الظاهري بعدما اختبرت نفسه الفناء الوجودي. يستعيد الذهن، الذي انقطع عن العمل في المرحلة السابقة، نشاطه الإدراكي المعتم. وانسجاماً مع انبعاث الذات، ينهض عالم المظاهر مجدداً. ينتشر العالم، من جديد، أمام أعين الإنسان

⁽¹⁴⁾ لتحليل مفهوم الفوضى التاوي، انظر محاضري The Absolute and the Perfect Man in Taoism (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zurich, 1967, pp. 398-411

بصورة أمواج الكثرة المُصطبِبة. وتعود الأشياء التي 'جمعت' في الوحدة لتمايز عن بعضها ككيانات مختلفة. هي المرحلة المسمّاة بـ 'الفرق بعد الجمع' أو 'الفرق الثاني'.

لكن ثمة احتلافٌ أساسيٌ بين الفرق الأول والفرق الثاني. ففي الفرق الأول، وهو سابقٌ على مرحلة الفناء، ذاتاً وموضوعاً، كانت الأشياء المتكررة منفصلة عن بعضها كلياً، وبذا تعارضُ مع المطلق، مُجددًا، على أنهم حقان أنطولوجيَّان مختلفان تماماً؛ لا اتصال داخلياً بينهما بالمرة. وفي مرحلة الفرق الثاني، كذلك، تتمايز المظاهر عن بعضها بشكلٍ جليٍّ من خلال اتسام كلٍ منها بحدوده الماهوَيَّة المميزة له. كما يتمايز، بخلافه، هذا الْبعد الأنطولوجي للكثرة، بما هي كثرة، عن بعد الوحدة.

إلا أنَّ الفرق الثاني ليس صرف كثرة، إذ في هذه المرحلة، تدرك كلُ الحدود الماهوَيَّة للأشياء، رغم جلائها البين، على أنها ليست سوى تعيناتٍ شتى للوحدة الحقة نفسها. وربما أنَّ 'الوحدة' تُعني، في صفائها، كلَ الاختلافات الأنطولوجية، فإنَّ كلَ عالم الكون يكون هنا قابلاً للرد إلى جذرٍ متأفِّيسيٍ واحد. وبهذه الحقيقة، ما يمكن القول بوجوده، بمعنى الحقيقي للكلمة، هو الجذر المتأفِّيسي الفريد لكلَ الأشياء. وبهذا المعنى تكون الكثرة المشهودة هنا وحدةً. المسألة المهمة، في هذا المصادف، هي أنَّ 'الوحدة' هي وحدةٌ مع تعينات. وتسمى هذه المرحلة بجمع الجمع، بعلةٍ كون المظاهر التي كانت قد ردَت إلى وحدة الفناء المطلقة، أي الجمع الأول، قد فُرقت ثم جُمعت مُجددًا بهذه الرؤية للوحدة.

إذَا، الفارق، من وجهة النظر هذه، بين الوحدة في مرحلة الفناء، أي الجمع، والوحدة في مرحلة البقاء، أو جمع الجمع، هو أنَّ الأولى بسيطةٌ ومطلقة، لا تعينات معها، في حين أنَّ الثانية وحدةٌ مع تعيناتها. الواقع، كما نراه في هذه المرحلة الثانية، هو تقابل أضداد coincidentia oppositorum فلسفياً، بمعنى كون الوحدة كثرةً، والكثرة وحدةً. إنَّ تقابل قائم على رؤية الوحدة في غمرة الكثرة، والكثرة في غمرة الوحدة. وكما يلحظ اللاهيجي، فالوحدة، أو الحق، هنا بمثابة مرآة عاكسة للمظاهر، أما الكثرة، أو المظاهر، فبمثابة مرآيا لا حصر لها تعكس كلَّ منها، بنحوها

الخاصّ، الحقّ نفسه. وهذا بُنَاءً يُشبه، على نحوٍ استثنائيّ، الصورة اليوديّة للقمر المُنعكس في عددٍ من الأجسام المائية. يظلُ القمر، أبداً، في وحدته الأصلية رغم واقع انفصاله إلى أقمارٍ مختلفة كانعكاسات⁽¹⁵⁾.

ويُعرف الذي يصل إلى هذه المرحلة، في التقليد الفلسفي الإسلامي، بـ‘ذِي العينين’. إنَّ الإنسان الذي يرى بعينيه الْيُمْنِيَّة الوحيدة، أي الحقّ، ولا شيء سوى الوحيدة، ويُرى بعينيه الْيُسْرِيَّة الكثرة، أي عالم المظاهر. ما هو أهمُّ، في خصوص هذا الإنسان، أنَّه، بالإضافة إلى قدرته على رؤية الكثرة والوحدة، يعرف أنَّ كلاً هما واحدٌ في نهاية الأمر. أمَّا الحال هذه، فإنَّه يتبيَّنُ في كلِّ واحدٍ من الموجودات الفعلية وجهَين: وجهُ الفناء ووجهُ البقاء. من الديهيّ، إذًا، أن يُؤخذ مصطلحاً الفناء والبقاء بمعناهما الأنطولوجيّ، رغم ارتباطهما بالخبرة الذاتيَّة المعروفة، تاليًا، بنفس التسميات.

إنَّ وجهَ الفناء في الشيء هو الوجه الذي يكون الشيء بحسبه محدودًا ماهوياً؛ يكون تعيناً أو تشخُّصًا. بهذا الوجه، فإنَّ كلَّ موجود، على وجه الدقة، غير موجود؛ إنه ‘عدم’. ويبدو أنَّ ‘الوجود’ يحوز، في الواقع الأمر، وجودًا مُستعارًا؛ أمَّا في نفسه، فهو باطلٌ ويقوم على أرض العدم.

في المقابل، فإنَّ وجهَ البقاء هو الوجه الذي يكون الشيء نفسه بحسبه حقيقةً، معنٍ كونه من تعينات الحقّ، فهو ظاهرٌ يتجلَّ الحقَّ فيه. بهذا الوجه، لا شيء في عالم الكون باطل. وكلَّ وجودٍ يعنيُ هو تركيبٌ خاصٌّ من هذه الأوجه السلبية والإيجابية، فهو محلٌّ لانتقاء الزمانِي والسريري، المحدود وغير المتناهي، النسيِّي والمطلق. وبذا نحصل، من تركبٍ هذين الوجهين، على مفهوم ‘الممكِّن’.

وبعكس التصور الأنطولوجي الاعتيادي للإمكان، فإنَّ الشيء الممكِّن ليس نسبيًّا ومحدودًا إطلاقًا. كتجليٌ إلهيٌّ، فإنَّ له وجهاً آخر يربطه بالحقّ مباشرةً. وفي كلِّ شيء، ولو كان أكثر الأشياء ضعوة، فإنَّ الفيلسوف العارف يتبيَّنُ فيه تجلِّيًّا للحقّ.

(15) تتواءر الاستعارة نفسها، وللغاية نفسها، في الفلسفة الشرقيَّة. وإعطاء مثال آخر، يلاحظ تشو تزو (1130-1200)، فيلسوف كونفوشيوس من سلالة السونغ، وفيما يرتبط بعلاقة المطلق الأسني بتجلياته في العالم المادي، أنَّ المطلق الأسني في علاقته بالكثرة هو كالقمر المُنعكس في كثيرٍ من الأنهار والبحيرات، فهو مشهودٌ في كلِّ مكان دون أن ينقسم إلى كثير (انظر، Cite Tzu Yu, Book 94).

يُصوّر محمود شبسترِي هذا الوضع المِتافيزِيَّ، في ديوانه **گلشان راز**، بالتجوء إلى تراكيب واصطلاحات متناقضة من قبيل قوله، **نور زاهر في غمرة الليل المظلم** (شب روشن ميان روز تاريك)⁽¹⁶⁾. فيحيلنا بقوله، **الليل المظلم**، إلى بنية الحقّ عندما تكشف عن نفسها في مرحلة الفناء الذاتيّ والطبيعيّ، حيث يشهد المرء فناء كلّ تخلّيات الحقّ. وهو **لليل** إذ لا شيء، عند هذه المرحلة، قابلٌ لأنْ يُرى؛ كلّ الأشياء فقدت ألوانها وصورها وانسابت في ظلمة عدم التعيين الأصليّ. إلا أنَّ هذا **الليل المِتافيزِيَّ**، في المقابل، **زاهر** لأنَّ الحقّ في ذاته، وبعيداً عن مُراعاة كلّ القيود التي تفرضها نفس بنية وعينا النسيجيّ، **زاهر وظاهر؛ ظاهر بنفسه ومظهر لغيره**.

أما الجزء الثاني من التعبير أعلاه، **في غمرة الليل المظلم**، فيعني، بادئ ذي بدء، أنَّ الوحدة الحقة تكشف عن نفسها في غمرة الكثرة، في صورة الأشياء النسبية المتعينة. بهذا المعنى، وبهذه الصورة، فإنَّ الحقّ ظاهر تماماً في العالم الخارجيّ، تماماً كما الأشياء ظاهرة في وَضَح النهار. مع ذلك، فإنَّ وَضَح النهار الذي تنكشف فيه كلّ الأشياء هو وَضَح ظاهريٍّ فحسب. فالأشياء التي تظهر فيه هي، في ذواهها، من طبيعة الظلمة وعدم. لذا كان وَضَح النهار **مُظلماً**.

توصلنا هذه الأوجه المتعارضة للحقّ، أي النور والظلمة، وهي الملحوظة في كلّ الأشياء، إلى سؤال: بأيّ المعانٍ، وبأيّ المراتب، تكون المظاهر حقيقة؟ فمشكلة حقيقة مظاهر العالم وبطلاها هي بالفعل مسألة حساسة في الفلسفة الإسلامية، وعلى أساسها انقسم المفكرون إلى طبقاتٍ على نحوٍ من الهرمية الروحية. يقترح حيدر الآملي، في هذا السياق، قسمةً ثلاثةً:

1. العوام أو ذوو العقل؛
2. الخواص أو ذوو العين؛
3. خواص الخواص أو ذوو العقل والعين⁽¹⁷⁾.

تمثّل الفئة الأولى المرتبة الدنيا مِنْ لا يشاهد سوى الكثرة. إنَّهم أولئك الصارمون في قناعتهم بأنَّ الأشياء، كما يدركونها في هذا العالم، هي الحقيقة الوحيدة، فلا شيء بعدها أو وراءها. من وجهة نظر الفيلسوف العارف،

⁽¹⁶⁾ **گلشان راز**، مصدر سابق، البيت 217، الصفحة 100. انظر، تعليقة اللاهيجيّ، الصفحة 101.

⁽¹⁷⁾ انظر، **جامع الأسرار**، مصدر سابق، الصفحتان 113 و391؛ **اللوائح**، مصدر سابق، الصفحة 61.

فإنّ أعين هؤلاء محجوبة بكثرة المظاهر عن رؤية الوحدة التي تحتها. وعوض أن تُفصّح هذه المظاهر، من خلال شؤونها الوجوديّة، عن شيءٍ يتجلى فيها، فإنّها تقف كحجبٍ تعيق رؤية ذلك الشيء الظاهر بذاته. يقارن هذا الوضع، في الفلسفة الإسلاميّة، بحالة أولئك الذين ينظرون إلى الصور المنعكسة في مرآةٍ عن غير وعي منهم بوجود المرأة. ترمز المرأة، في هذه الاستعارة، إلى الحقّ، أمّا الصور المنعكسة فيها فترمز إلى المظاهر. موضوعاً، حتّى أفراد هذه الفئة يدركون الصور على سطح المرأة. لا صور لتدرك دونما المرأة. أمّا ذاتاً، فهم يرون إلى الصور على أنها حقةٌ وقائمة بذاتها. ويصدق أن تكون استعارة المرأة إحدى الاستعارات الهامة التي تتكرر في الفلسفة الإسلاميّة وفي غير مناسبة. من الاستعارات الأخرى، وإن كانت من الطبيعة ذاتها، استعارة البحر المصطحب بأمواجه، وهي، في السياق المتأفيزيقيِّ الذي يعنيها، تشير إلى أنّ الناس يلاحظون الأمواج المتلاطممة على سطح الماء مُتناسين أنّ الأمواج إن هي إلّا صورٌ خارجية يتلبّسُها البحر. يقول [عبد الرحمن] الجاميُّ، واصفاً ظهور وحدة الحقّ التحتية وبطونها بفعل الكثرة الظاهريّة،

الوجود بحرٌ، أمواجه أبداً مخدمة،

ومن البحر، لا يرى العوام سوى موجه.

انظر كيف تظهر من عمق البحر إلى سطحه أمواجٌ لا عدّ لها،

ويبقى البحر في موجه متحجاً⁽¹⁸⁾.

أستفيد من هذه المناسبة لأقول، إنّ الفلاسفة المسلمين يميلون إلى الاستفادة من التشبيهات والاستعارات بكثرة في المتأفيزيقا، تحديداً فيما خصّ تفسير العلاقة، المتناقضة ظاهراً، بين الوحدة والكثرة، والحقّ والمظاهر. وتتمثل

(18) يستشهد الأملّيُّ، في جامع الأُسرار (الصفحة 161) بشعرٍ شبيهٍ بما يوردُه الجاميُّ، إليك نصّه،

البحر بحر على ما كان من قدم
ان الحوادث أمواج وأثار
لا يحيجننك أشكال يشاكلها
عمّن تشكل فيها فهى أ Starr

لاحظ أنّ الأملّيُّ (719-782هـ) سابقٌ على الجاميِّ (819-998هـ). المترجم.

الاستفادة المتكررة من المجاز في المتأفيريقا أحد الشواخص المائرة للفلسفة الإسلامية، أو، بالفعل، لكل الفلسفات الشرقية بشكل عام. ولا ينبغي النظر إليها على أنها محسنات بديعية، بل ثمة دور إدراكي منوط بهذا المجاز⁽¹⁸⁾.

لهذا أن يذكرنا، وبحق، بفهم فِتنشتاين Wittgenstein لمفهوم رؤية الشيء على أنه seeing as . فبحسب فِتنشتاين، فإن رؤية الشيء على أنه تقتضي أسلوباً لا يتوافر للرؤية العادلة. فمن الممكن للمرء أن يرى شيئاً في حين لا يتأتى له أن يرى الشيء على أنه... يُسمى فِتنشتاين هذه الحالة الأخيرة بـ'عمى الجهة blindness .⁽¹⁹⁾

على نفس النحو، فإن اكتشاف صورة مجازية في الحقل العالي للمتأفيريقا يُمثل ، بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين، مسلكاً معيناً في التفكير، نطاً من الإدراك، إذ هو اكتشاف بعض الملامح الدقيقة في بنية الواقع المتأفيريقيّة، وبغض النظر عن وضوحه بمقتضى الوعي المتعالي، فإنه لوجهٍ دقيقٍ وغامضٍ عند مستوى التفكير المنطقيّ، بحيث يُتحقق العقل البشري معه، في القبض عليه.

أولئك، من بين العوام، الذين لا يرون ما سوى الكثرة، والذين لا توحّي لهم كلمة ظاهرة بأي معنى حقيقيّ، يُمثلون أدنى مراتب هذه المرميّة. ومن الممكن الوصول إلى مراتب أعلى، في ضمن حدود العوام، من قبل أولئك الذين يتعرّفون على ما وراء الظاهر. هذا الماءراء هو الحقّ، أو بتعبيرٍ شائع، الله الذي ينظر إليه كمتعال؛ كآخر مطلق منفك تماماً عن عالم المظاهر. ليس، في هذا الفهم، أي ارتباطٍ داخليٍّ بين الله والعالم. ليس ثمة بينهما إلا العلاقات الخارجية كالخلق والقاهرية. يُعرف هؤلاء في الإسلام بـ‘أهل الظاهر’، أي الذين لا يرون سوى ظاهر الحقّ. ويقال، إن عيونهم تعاني علة أو تشوهًا يُعرف بالحَوْل . والمصاب بالحَوْل يرى في كل موضوع صورتين. يتبدى الموضوع الواحد لعينيه شيئاً متغيراً.

وبحسب القسمة المُعطاة أعلاه، تكون الفئة الثانية من الناس الذين شاهدوا الحقّ مباشرةً في خبرة الفناء، في بعديها الذاتي والموضوعي، أي في الفناء الكلّي لأنّا أولاً، ولكل الأشياء الظاهرة التي تكون العالم الموضوعي الخارجيّ،

⁽¹⁸⁾ عن التمييز بين الوظيفة التربينية وتلك المعرفية للمجازات، انظر، M. B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague-Paris, 1967), Intro.

. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 213 ⁽¹⁹⁾

تاليًّا. إِلَّا أَنَّ أَفْرَادَ هَذِهِ الْفَئَةِ يَقْفُونَ عِنْدَ هَذِهِ الْمَرْجَلَةِ فَلَا يَتَخَطَّلُونَ كُمًا. بِتَعْبِيرٍ أَكْثَرٍ مَلْمُوسَيَّةٍ، فَإِنَّ هَذِهِ الْجَمَاعَةَ لَا تَعْيَى سُوَى الْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ. كُلُّ مَا يَرَوْنَهُ فَهُوَ الْوَحْدَةُ، وَلَا سَوَاهَا. إِنَّ كُلَّ الْعَالَمِ، فِي نَظَرِهِمْ، يَسْتَحِيلُ وَحْدَةً حَقَّةً بِلَا تَعْيَاتٍ أَوْ تَقييداتٍ.

لَا مَحَالَة، فَإِنَّ هُؤُلَاءِ النَّاسِ عِنْدَمَا يَرْجِعُونَ تَوَّاً مِنَ الْفَنَاءِ إِلَى وَعِيهِمُ الْعَادِيَّ، فَإِنَّ الْكَثْرَةَ تَعُودُ مَشْهُودَةً مُجَدِّدًا. إِلَّا أَنَّ عَالَمَ الْمَظَاهِرِ يُبَيِّنُ بِاعتِبارِهِ خِيَالًا. عِنْدَهُمْ أَنَّ عَالَمَ الْكَثْرَةِ لَا قِيمَةٌ مِتَافِرِيَّيَّةٌ، أَوْ أَنْطُلُوجِيَّةٌ، لِدِيهِ لِمَاهِيَّتِهِ الْبَاطِلَةِ. فَأَشْيَاءُ الْخَارِجِ لَيْسَتْ بِمُوْجَودَةِ الْمُعْنَى ‘الْحَقِيقِيُّ’ لِلكلِمةِ. إِنَّهَا سَرَابَاتُ عَائِمَّةٍ، خِيَالَاتٌ مُحَضَّةٌ، لَا حَقَائِقَ مُوازِيَّةٍ لِتَدْعُومِهَا. وَتَتمَاهِيُّ هَذِهِ الرُّؤْيَا، فِي بَنِيَّتِهَا الْأَسَاسِيَّةِ، مَعَ الرُّؤْيَا الْفِيدَانِيَّةِ فِي فَهْمِهَا الرَّائِجِ لِعَالَمِ الْمَظَاهِرِ، حِيثُ تَرُدُّ مَفْرَدَةُ مَا يَا لِتَعْنِيِ الْوَهْمِ الْصَّرْفِ، أَوْ الْمَبْدُأُ الْمُولَّدُ لِلْوَهْمِ.

وَتَمَامًا كَمَا لَا يُؤْدِيُ هَذِهِ الْفَهْمِ الرَّائِجِ حَقَّ الرُّؤْيَا الْكُونِيَّةِ لِلْفِلَسْفَهَةِ الْفِيدَانِيَّةِ، بَلْ هُوَ جَائزٌ بِحَقِّهِ، فَإِنَّ التَّوكِيدَ الْحَصْرِيَّ عَلَى الْحَقِّ، عَلَى حِسَابِ عَالَمِ الْمَظَاهِرِ، فِي الْمِتَافِرِيزِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، يُشَوِّهُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّرْمِيمَ الرُّؤْيَا الْأَصِيلَةَ لِفَهْمِ أَصْحَابِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ. اِنْطَلَاقًا مِنْ هَذِهِ الْمُعْنَى، يَرْمِي الْأَمْلَى الْإِسْمَاعِيلِيَّةَ بِالْجَحْودِ وَالْبَدْعَةِ⁽²⁰⁾.

مِنْ مَنْظَارِ الْفِيلِسُوفِ الْعَارِفِ الْأَسَمِيِّ، فَإِنَّهُ حَتَّى أَهْلُ هَذِهِ الْمَقَامِ، عِنْدَمَا يَخْتَبِرُونَ رُؤْيَا الْحَقِّ، فَهُمْ لَا يَقْوِمُونَ سُوَى بِرُؤْيَا الْحَقِّ فِي انْعِكَاسِهِ فِي الْمَظَاهِرِ. وَلَكِنَّ لَانْبَهَارِهِمْ بِفَرْطِ النُّورِ الْمُنْعَكَسِ مِنَ الْحَقِّ، فَهُمْ لَا يَعْوُنُونَ وَجُودَ الْمَظَاهِرِ الَّتِي يَنْعَكِسُ فِيهَا. وَتَمَامًا كَمَا فِي حَالَةِ أَهْلِ الْفَئَةِ الْأُولَى، فَإِنَّ الْحَقَّ بِمَثَابَةِ مَرْأَةٍ تَعْكِسُ عَلَى صَفَحتِهَا الصَّقِيلَةَ كُلَّ الْأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ. لَذِذِ، فِي هَذِهِ الْحَالَةِ، تَكُونُ الْأَشْيَاءُ الظَّاهِرَةُ هِيَ الْمَرْأَةُ الَّتِي تَعْكِسُ الْحَقَّ. وَفِي كَلَا الْحَالَيْنِ، يَلْاحِظُ الْإِنْسَانُ الصُّورَ فِي الْمَرْأَةِ، وَتَظَلُّ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا غَيْرُ مَلْحوِظَةِ.

إِنَّهُ فِي الْمَقَامِ الْثَالِثِ، مَقَامُ ‘خَواصِّ الْخَواصِّ’، حِيثُ تُدْرِكُ الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْمَظَاهِرِ كَتَقَابِلٍ مُتَضَادَّاتٍ الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ. وَفِي هَذَا النَّطَاقِ نَدْرَكُ، عَلَاءَةً عَلَى مَا مَرَّ، الْقِيمَةَ الْمَعْرِفِيَّةَ الْخَصْبَةَ لِلتَّفَكِيرِ الْمَجازِيِّ الَّذِي أَشْرَنَا إِلَيْهِ قَبْلًا.

⁽²⁰⁾ جامِعُ الْأَسْوَارِ، مَصْدَرُ سَابِقِ، الصَّفْحَتَانِ 217 وَ221.

إنّ الذين ارتفع وعيهم إلى أوج البقاء بعد الفناء، يختبرون علاقة الحق بالأشياء الظاهرة كعلاقة تقابل مُتضادٍ للوحدة والكثرة. بعبارةٍ كلامية، هم أولئك القادرون على رؤية الله في الخلق والخلق في الله. هم قادرون على رؤية المرأة والصور المنعكسة فيها. الله والخلق، في هذا المقام، يتعاقبان على أداء دور المرأة والصور. إنّ الوجود الواحد عينه يُنظر إليه تارةً كالله وطوراً كالخلق، أو كالحق والمظاهر، كالوحدة والكثرة.

إنّ رؤية الكثرة في الأشياء لا تُعيق رؤية الوحدة في الحق. ولا تحجب رؤية الوحدة ظهورَ الكثرة⁽²¹⁾. بل على العكس من ذلك، يتكمّل كلاهما في تبيّان البنية الصافية للواقع. فهما وجهان الحق الأساسيّين، إذ تمثّل الوحدة وجهه ‘الإطلاق’ أو ‘الإجمال’، والكثرة وجهه ‘التقييد’ أو ‘التفصيل’. وطالما لم ندرك، بهذا الطريق، الوحدة والكثرة في فعلٍ إدراكيٍ واحدٍ فلن نحصل على تام الصورة فيما خصّ الحق كما هو حقيقة. يُسمّي حيدر الآمليّ هذا الحدس المتزامن لوجه الحق ‘توحيدًا وجودياً’، ويعتبره المقابل الفلسفـي الحـقيقي الوـحـيد للـتوـحـيد الـديـني⁽²²⁾. يتـشكـّل ‘الـتوـحـيد الـجـوـدـي’، بهذا الفهم، من حـدـسٍ أـولـيٍّ بـحـقـيقـةـ وـاحـدـةـ هي وـجـودـ كـلـ شـيـءـ دونـناـ استـشـنـاءـ. فيـ الحقـ، وـيـسمـيـهـ الإـلـهـيـونـ اللهـ، يـرـىـ [الـحـدـسـ]ـ الـوـجـودـ فيـ إـطـلاـقـهـ وـلـابـشـرـطـ، فيـ حـيـنـ تـكـوـنـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ يـتـعـرـفـ عـلـيـهـاـ التـحـدـيدـاتـ لـنـفـسـ حـقـيقـةـ الـوـجـودـ. ماـ يـنـسـجـمـ معـ تـعـيـنـاـهاـ الدـاخـلـيـةـ. أمـاـ فـلـسـفـيـاـ، فـهـذـاـ هوـ المـوقـفـ الـمـتـارـفـ عـلـيـهـ، عـامـةـ، بـقـوـلـهـمـ وـحدـةـ الـوـجـودـ، وـهـيـ فـكـرـةـ ذاتـ أـهـمـيـةـ اـسـتـشـنـائـيـةـ تـرـجـعـ إـلـىـ ابنـ عـرـبـيـ.

ينطلق هذا النوع الخاص من المِتافيزِيقَا، القائم على هذا الصنف من الحدس الوجوديّ، من عبارة أنّ الحق وحده الحقيقـيـ (الـحـقـ هوـ الـحـقـيقـةـ الـوـحـيدـةـ)، وبالتالي، لا شيء سواه واقعيٌّ وحقيقيٌّ. العالم المتـكـثـرـ هوـ، فيـ مـاهـيـتـهـ، عدمـ. تنـضـافـ، مـباـشـرـةـ، عـبـارـةـ أـخـرـىـ إـلـىـ هـذـهـ الـابـتـدـائـيـةـ؛ـ فـهـيـ لـاـ تـنـطـوـيـ، بـشـكـلـ مـنـ الـأـشـكـالـ، عـلـىـ نـتـيـجـةـ مـفـادـهـ أـنـ الـعـالـمـ خـلـاءـ، وـهـمـ، أوـ صـرـفـ عـدـمـ. بلـ حـالـةـ الـعـالـمـ الـأـنـطـلـوـجـيـ، بـالـحـرـيـ، حـالـةـ عـلـائـقـ، أـيـ صـورـ عـلـائـقـيـةـ مـخـلـفـةـ وـمـتـنـوـعـةـ لـلـحـقـ نـفـسـهـ. بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ، دـوـنـ سـوـاـهـ، تـكـوـنـ كـلـهـاـ حـقـّـةـ.

إنّ بـزوـغـ العـالـمـ الـظـاهـريـ كـمـاـ نـلـاحـظـهـ فـعـلـاـ، يـتـسـبـبـ بـالـأـصـالـةـ إـلـىـ سـبـيـنـ مـخـلـفـينـ فـيـ الـظـاهـرـ، وـالـحـالـ أـنـهـماـ مـتـضـارـعـيـنـ تـامـاـ:ـ أـحـدـهـماـ مـتـافـيـزـيـقـيـ،ـ وـالـآخـرـ مـعـرـفـيـ (ـإـسـتـمـلـوـجـيـ).ـ مـتـافـيـزـيـقـيـ،ـ أـوـ أـنـطـلـوـجـيـ،ـ يـبـرـزـ عـالـمـ الـظـاهـرـ أـمـاـ

⁽²¹⁾ انظر كتابي، *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1967), II, pp. 122-123.

⁽²²⁾ المصدر نفسه، الصفحة 113.

أنظارنا لأنّ للحقّ في ذاته شؤون، وتسمي أيضًا كمالات وجودية. وهاهنا مفهوم يناظرُ، في أهميته، فكرة لا و تزو عن 'الفضائل' في علاقتها بالطريق (الناف) ⁽²³⁾. وتنسُد هذه الشؤون الذاتية التمظهر في الخارج. وبالتالي، يتبسط الوجود في وفرة التعينات.

إبستمولوجياً، في المقابل، تنشأ هذه التعينات، عن الحقّ، من المحدودية الذاتية للوعي الإنساني المتأهي. فالحقّ، أو الوجود في إطلاقه، هو صرفٌ وحدة. ويظلُ الحقّ في وحدته الأصلية بقطع النظر عن كم الصور المختلفة التي يتجلّى فيها. بهذا المعنى، يكون عالم الكثرة، في جوهره، نفس طبيعة الحقّ؛ إنه الحقّ نفسه. إلّا أنّ الوحدة الأصلية للحقّ تحضر عند الوعي المحدود للإنسان كما لو أنها متعينة في عدد لا محدودٍ من الأشياء المتأهية بسببِ تناهي نفس هذا الوعي. إنَّ عالم المظاهر هو الحقُّ الذي أخفى صورته اللامُصورة تحت رداء الصور الظاهرة الناشئة عن نفس المحدودية الملازمة لملكات الإنسان المعرفية.

تسمى هذه السيرورة الموصوفة هاهنا، سيرورة الوحدة المتأفيزيّة اللامُتعينة في أصلها، تسمى في الفلسفة الإسلامية بـ'التحلي الوجودي'. ويتماهى، بنويًا، هذا الفهم للتحلي مع الفهم الفيداني لـ'الأذیاس' أو 'الإضافة الطارئة'، التي تتبدّى وحدة النيرجونا برَاهمن، أو المطلق الابشريّ، بحسبها، منقسمةً بمقتضى الأسماء والصور (ناما-روبا) المختلفة التي يفرضها الجهل (أفيديا) على الحقّ. ومن الملفت أنَّ الأفيديا، من وجهة النظر المُقارنة للفيدانتا والفلسفة الإسلامية، والتي تمثل، ذاتاً، 'الجهل' الإنساني بحقيقة الأشياء، تمثل، موضوعياً، المايا، وهي طاقة برَاهمن الذاتية على التعين (الوجود الشرطيّ). وتطابق 'الأسماء والصور' المفروضة على الحقّ من قبل أفيديا مع المفهوم الإسلامي للماهيات، وهي ليست سوى الصور الخارجية للصفات والأسماء الإلهية. وبتحد المايا الفيدانية، بما هي قدرة التعين الذاتي للحقّ، نظيرها الإسلامي في مفهوم 'الرحمة الوجودية' الإلهية.

لكن حتّى في مرحلة التحلي، فإنَّ بنية الحقيقة، كما يراها الفيلسوف العارف، تبدو متعاكسةً مع نفس الحقيقة التي تتبدّى للوعي النسيّ في الإنسان العادي. إذ في عيون الإنسان العادي الذي يُمثل الذوق العام في النظر

⁽²³⁾ المصدر نفسه، الصفحات 113 إلى 115

إلى المسائل، فإنّ المظاهر مرئيّة وجليّة، أمّا الحقّ فمحتجب. وفي الوعي الابشري للفيلسوف العارف الحقيقيّ، فإنّ الحقّ هو الجليّ أبداً، وفي كلّ مكان، والمظاهر هي المحتاجة.

تكمّن علة هذه البنية المترفة للواقع، في بعدها الموسوم بالتحلي، في ما أشرت إليه تكراراً وهو عدم حقّانية عالم المظاهر المعين بمعنى كونه قائماً بذاته؛ ما من لبٌ أنطولوجيٌّ تمتلكه المظاهر في نفسها. وال فكرة، مجدداً، تُناطر النفي البوذبي الشهير للسفابافا، أو ‘نفس الطبيعة’، لأيّ شيء في العالم. بهذا المعنى، يكون الموقف الفلسفـي لمدرسة ‘وحدة الوجود’ معادياً للماهية بأوضح ما تكون المعاداة؛ ترتد كلّ الماهيات إلى الزيف. أمّا إن كان من اعتراف، فإنّ أرفع ما يُقال في حقّها (الماهيات) فهو ‘الوجود المستعار’. بكلمة أخرى، تتوارد الماهيات لوجود العديد من التعيّنات والشوؤن الخاصة بالحقّ الحقيق وحدّه باسم الوجود في اكتمال معناه.

وقد تقدّم الفلاسفة المسلمين، ربّاً بالحالة الأنطولوجـية لعالم المظاهر وعلاقته بالحقّ، تقدّموا بعدّ من المجازات والاستعارات ذات الدلالة. وعلى ضوء الأهميّة الملحوظة لتفكير المحاري في الإسلام، فإنني سوف أعرض بعض هذه المجازات. إذًا، يقول محمود شبسترـي في ديوانه گلشن راز⁽²⁴⁾،

إنّ ظهور الماسوى (ما سوى الحقّ) دافعه خيالك (بنية الإدراك الإنساني)،

هو كظهور الحلقة جراء نقطةٍ تدور برشاقةٍ

يلاحظ اللاهيجـي، فيما خصّ هذه الأبيات، أنّ ظهور عالم الكثرة كـ‘ما سوى’ الحقّ، دافعه عمل ملكة الخيال المنبني على الإدراك الحسيّ، وهو، بطبيعته، غير قادر على تخطي السطح الظاهري للأشياء. في حقيقة الأمر، ثمة حقيقة واحدة تتجلى ب مختلف الأشكال. وفي هذا المجال، ليس الإدراك الحسيّ بثقة، إذ هو عرضة لأن يرى السراب كموجودٍ حقيقيٍ في حين هو ليس به. إنه يدرك نقاط المطر الماطلة من السماء كخطوط مستقيمة. وكذلك المرء القاعد في زورقٍ يميل إلى رؤية الشاطئ كما لو كان هو المتحرك والزورق هو الساكن⁽²⁵⁾. وعندما، في العتمة،

⁽²⁴⁾ گلشن راز، مصدر سابق، البيت 15، الصفحة 19.

⁽²⁵⁾ من الحرـيـ، هنا، إقامة المقارنة مع ما يقوله معلم الرّـن دوجـن حول نفس الواقعـة: ”عندما ينظر راكب السفينة الشاطـئـ، يظنـ خطأـ أنـ الشاطـئـ هو المتحركـ. لكنـه عندما يتفحـص مركـبهـ، يدركـ أنـ المركـبـ هو المتحركـ. تماماـ على نفس النـحوـ، إنـ كونـ رجلـ صورةـ خطأـةـ عنـ آناـهـ فعـاـينـ العـالـمـ عـلـىـ هـذـاـ الأـسـاسـ، سـوـفـ يـكـوـنـ عـرـضـةـ لـتـكـوـينـ رـؤـيـةـ خـاطـئـةـ عـنـ طـبـيـعـةـ الـذـهـنـ لـدـيـهـ كـمـاـ لـوـ كـانـ كـيـاـنـاـ قـائـمـاـ بـذـاتـهـ. أمـاـ، مـنـ نـاحـيـةـ

نُحرّكُ حمرةً على نحوٍ دائريٍّ، فإننا ندرك حلقةً مشتعلة. ما هو موجودٌ في الواقع، في هذه الحالة، هو الجمرة كنقطةٍ محددة. أمّا الحركة الدائريّة الرشيقـة، فهي التي تُمظـهر الجمرة في شكل حلقةٍ من نار. وهكذا هي، يطرح اللاهـيجـيـ، العلاقة بين الحقـ الذي، في حالة الوحدـة، يـمـاثـلـ نقطةـ النارـ، وبين عـالـمـ الكثـرةـ الذيـ، في تـشكـلـهـ المـاهـويـ، يـمـاثـلـ الحلـقةـ النـاتـحةـ عن دورـانـ النـقـطةـ⁽²⁶⁾. بكلـامـ آخرـ، إنـ عـالـمـ المـظـاهـرـ أـثـرـ خـلـفـهـ فـعـلـ الحقـ الـخـالـقـ.

تـكـمـنـ المـعـضـلـةـ الفلـسـفـيـةـ، هناـ، فيـ الحـالـةـ الأنـطـلـوـجـيـةـ حلـقـةـ النـارـ. منـ الواـضـحـ أنـ الـحـلـقـةـ لاـ تـوـجـدـ بـتـمـامـ معـنـيـ الكلـمـةـ. هيـ فيـ نـفـسـهاـ باـطـلـةـ وـزـائـفـةـ. لـكـنـ منـ الـواـضـحـ، بـالـقـدـرـ عـيـنـهـ، أـنـنـاـ لاـ نـسـتـطـيـعـ القـولـ بـحـقـهـاـ إـنـهـاـ صـرـفـ العـدـمـ. فـهـيـ تـوـجـدـ بـنـحـوـ. وـهـيـ حـقـيـقـيـةـ بـمـقـدـارـ ماـ تـبـدـيـ لـوـعـيـنـاـ، وـمـقـدـارـ ماـ تـكـوـنـ نـتـاجـ حـرـكـةـ نـقـطـةـ النـارـ المـوـجـوـدـةـ حـقـاـ علىـ الـمـسـتـوـيـ الـإـمـبـرـيـقـيـ خـبـرـتـنـاـ. إـنـ الـوـضـعـ الأنـطـلـوـجـيـ لـكـافـةـ الـأـشـيـاءـ الـظـاهـرـةـ الـيـةـ نـلـاحـظـهـاـ فيـ هـذـاـ الـعـالـمـ هوـ، مـاهـوـيـاـ، مـنـ هـذـاـ الـقـبـيلـ.

وـمـنـ الـمـجـازـاتـ الـمـلـفـتـةـ الـتـيـ تـقـدـمـ بـهـاـ الـفـلـاسـفـةـ الـمـسـلـمـونـ، ذـاكـ الـمـتـلـعـقـ بـالـمـدـادـ وـظـهـورـهـ بـصـورـ الـحـرـوفـ⁽²⁷⁾. لـيـسـ الـحـرـوفـ، الـمـكـتـوـبـةـ بـالـمـدـادـ، تـوـجـدـ بـمـاـ هـيـ حـرـوفـ. إـنـ هـيـ إـلـاـ أـشـكـالـ شـتـىـ نـسـبـتـ إـلـيـهـاـ الـمـعـانـيـ اـتـفـاقـاـ. مـاـ هـوـ مـوـجـدـ، حـقـاـ وـبـالـلـمـمـوسـ، فـهـوـ الـمـدـادـ. أمـاـ وـجـودـ الـحـرـوفـ، فـيـ الـحـقـيـقـةـ، فـلـيـسـ سـوـىـ وـجـودـ الـمـدـادـ، الـحـقـيـقـةـ الـوـحـيـدةـ الـمـتـفـرـدـ الـتـيـ تـبـدـيـ فـيـ تـعـيـنـاتـ عـدـيدـةـ. وـعـلـىـ الـمـرـءـ أـنـ يـهـذـبـ، أـوـلـاـ، الـعـيـنـ لـتـرـىـ نـفـسـ حـقـيـقـةـ الـمـدـادـ فـيـ كـلـ الـحـرـوفـ، وـمـنـ ثـمـ، لـتـرـىـ الـحـرـوفـ كـتـعـيـنـاتـ عـدـيدـةـ لـلـمـدـادـ.

لـعـلـ الـمـحـازـ التـالـيـ، الـبـحـرـ وـالـمـوـجـ، أـكـثـرـ أـهـمـيـةـ لـكـونـهـ، أـوـلـاـ، مـتـواتـرـاـ لـدـىـ عـدـدـ مـنـ الـأـنـسـاقـ الـفـلـسـفـيـةـ فـيـ الـشـرـقـ، وـمـنـهـاـ مـاـ هـوـ غـيـرـ إـسـلـامـيـ، وـفـيـ هـذـاـ مـاـ يـؤـهـلـهـ لـتـبـيـانـ وـاحـدـ مـنـ أـكـثـرـ أـنـمـاطـ الـتـفـكـيرـ أـسـاسـيـةـ فـيـ الـشـرـقـ؛ أـمـاـ ثـانـيـاـ، فـلـكـونـهـ يـلـفـتـ الـنـظـرـ إـلـيـ مـسـأـلـةـ هـيـ غـاـيـةـ فـيـ الـأـهـمـيـةـ، وـإـنـ قـصـرـتـ الـمـحـازـاتـ السـابـقـةـ عـنـ تـبـلـيـتهاـ، عـنـيـتـ بـهـاـ عـدـمـ اـسـتـغـنـاءـ الـحـقـ،

أـخـرـىـ، لـوـ أـحـرـزـ حـقـيـقـةـ الـمـسـأـلـةـ بـالـخـبـرـةـ الـمـباـشـرـةـ (ـكـمـاـ فـيـ خـبـرـةـ الـفـنـاءـ فـيـ إـسـلـامـ)، ثـمـ عـادـ إـلـىـ مـصـدـرـ الـأـشـيـاءـ (ـكـمـاـ فـيـ فـكـرـةـ الـوـجـودـ إـلـاسـلامـيـةـ) فـيـ حـالـةـ الـوـحـدـةـ، فـإـنـهـ سـوـفـ يـلـاحـظـ أـنـ الـأـشـيـاءـ الـكـثـيـرـةـ (ـأـيـ كـلـ الـأـشـيـاءـ الـظـاهـرـيـةـ) هـيـ مـسـلـوـبـةـ الـأـنـاـ (ـأـيـ لـاـ قـيـامـ لـهـاـ بـذـانـهـاـ)ـ.

⁽²⁶⁾ شـرـحـ گـلـشـانـ رـازـ، مـصـدـرـ سـابـقـ، الصـفـحةـ 19ـ.

⁽²⁷⁾ انـظـرـ، جـامـعـ الـأـسـرـارـ، مـصـدـرـ سـابـقـ، الصـفـحتـانـ 106ـ وـ107ـ.

بما هو حقٌّ، عن عالم المظاهر، تماماً كما لا يُتصوَّرُ وجودُ عالم المظاهر إلَى على أساسِ وجودِ الحقِّ، أو بالحرفيّ،
‘الوجودُ’ الذي هو عين الحقِّ.

بطبيعة الحال، يمكن للعقل تصوُّر الوجود بما هو متخطٌّ لكلِّ التعيينات، وكما رأينا آنفًا، فإلامكان حدسه
بما هو كذلك، في لابشرطية المطلقة ووحدته السرمدية. بإمكاننا، أيضًا، في خطوةٍ إلى الأمام، أن نتصوَّره متخطيًّا
شرط الابشرطية نفسه.

بيد أنَّ هذه الرؤية للحق هي ممَّا يحدث في وعينا نحن. أمَّا في الواقع الخارجي (خارج ذهنيّ)، لا يمكن للحق
أن يبلُّث هنيهةً دون أن يتجلّى.

وكما يقول حيدر الآمنيّ،

لأنَّ البحر ما دام أن يكون بحراً، لا ينفكُ عن الموج ولا الموج عنه. ومع أنه كذلك، لا يمكن ظهوره بصورة
موج إلا على خلاف صورة موج آخر، لأنَّه لا يمكن ظهور موجين متَّحددين في الوضع والصورة بحيث لا يفرق
بينهما بوجه من الوجه (28).

يتعرَّف الآمنيّ، في هذه العلاقة الفريدة بين البحر والموج، على الصورة المطابقة للعلاقة الأنطولوجية بين حالة
‘الوجودُ’ اللامتعين، وحالة عالم التعيينات. هو يلاحظ ما يلي،

اعلم أنَّ الوجود المطلق أو الحق تعلَّى كالبحر المحيط مثلاً، والمقيدات وال موجودات كالأمواج والأنهار الغير
المتناهية. فكما أنَّ الأمواج والأنهار عبارة عن انبساط البحر المحيط بصور كمالاته المائية وخصوصياته البحريَّة،
فكذلك الموجودات والمقيدات عبارة عن انبساط الوجود المطلق بصور كمالاته الذاتية وخصوصياته الإسمائية...
وكما أنَّ الأمواج والأنهار ليست ببحر من وجهه وليس غیره من وجه آخر، لأنَّ الأمواج والأنهار وإن كانت
غير البحر من حيث التعيين والتقييد، لكن ليست غیره من حيث الحقيقة والذات التي هي المائة المضمة – لأنَّها
من حيث هذه الحقيقة هي هو بعينها – فكذلك الموجودات والمقيدات ليست غیره من حيث الحقيقة والذات التي
هي الوجود، لأنَّها – من حيث هذه الحقيقة – هي هو بعينها (29).

(28) جامع الأسرار، مصدر سابق، الصفحتان 161 و162.

(29) المصدر نفسه، الصفحتان 206 و207.

من المثير أن ينحى حيدر الـأـمـلـيـ، في تحليله لهذا الوضع الأنطـلـوجـيـ، منـحـيـ القراءـةـ الدـلـالـيـةـ (الـسـيـمـانـتـيـةـ). هو يقول،

أنَّ البحـرـ اذا تعـينـ بـصـورـ الـأـمـواـجـ، سـيـ موـجاـ. وـاـذاـ تعـينـ بـصـورـ الـأـهـارـ، سـيـ هـرـاـ. وـاـذاـ تعـينـ بـصـورـ الـجـداـولـ، سـيـ جـداـولـاـ. وـكـذـلـكـ (اـذاـ تعـينـ) بـصـورـ الـمـطـرـ وـالـشـلـجـ وـالـجـلـيلـ، وـماـ شـاكـلـ ذـلـكـ. وـلـيـسـ فيـ الحـقـيقـةـ الـأـبـحـرـ أـوـ مـاءـ، لـاـنـ الـمـوـجـ وـالـنـهـرـ وـالـجـداـولـ أـسـمـاءـ (دـالـةـ) عـلـىـ الـبـحـرـ بـلـسـانـ الـعـرـبـ أـوـ غـيرـهـ؛ وـالـاـ، فـفـىـ التـحـقـيقـ لـيـسـ لـهـ اـسـمـ وـلـاـ رـسـمـ، بلـ الـبـحـرـ أـيـضاـ اـسـمـ لـهـ بـحـسـبـ الـاـصـطـلاـحـ.

ثـمـ يـضـيفـ، بـأـنـ الـأـمـرـ يـصـدـقـ تـامـاـ عـلـىـ "الـوـجـودـ" أـوـ "الـحـقـ".

هـنـاكـ أـيـضاـ مـحـازـاتـ بـأـرـزـةـ كـمـحـازـ الـمـرـآـةـ وـالـصـورـةـ، وـالـوـاحـدـ وـالـأـعـدـادـ الـمـؤـلـفـةـ مـنـ تـكـرـارـ الـوـاحـدـ. وـكـلـهـاـ مـهـمـةـ، إـذـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ، عـلـىـ حـيـالـهـ، يـلـقـيـ ضـوءـاـ عـلـىـ جـانـبـ مـعـيـنـ مـنـ جـوـانـبـ عـلـاقـةـ الـوـحـدـةـ وـالـكـثـرـةـ. لـكـنـيـ أـعـتـقـدـ أـنـ ماـ ذـكـرـ مـنـ أـمـثـلـةـ يـكـفـيـ وـيـغـيـ.

إـنـ أـهـمـ اـسـتـنـتـاجـ قـدـ نـسـخـلـصـهـ مـنـ التـأـمـلـ الـمـلـيـ بـهـذـهـ الـمـحـازـاتـ هـوـ أـنـ لـلـحـقـيـقـيـةـ مـتـافـيـزـيـقـيـةـ، أـوـ لـلـحـقـ نـفـسـهـ، بـعـدـيـنـ مـخـتـلـفـينـ. أـوـلـ الـبـعـدـيـنـ وـهـوـ، مـتـافـيـزـيـقـيـاـ، الـمـسـتـوـيـ الـأـسـاسـيـ لـلـحـقـيـقـةـ، هـوـ الـبـعـدـ حـيـثـ يـكـونـ الـحـقـ حـقاـ فيـ إـطـلاقـهـ، أـيـ فيـ لـاتـعـيـنـهـ الـمـطـلـقـ. وـهـذـاـ يـطـابـقـ مـعـ الـمـفـهـومـ الـفـيـدـانـيـ "الـبـرـاهـمـنـ الـأـسـمـيـ" أـوـ "الـبـارـاـبـراـهـمـنـ"، وـمـعـ الـفـكـرـةـ الـكـوـنـفـوـشـيـةـ الـمـُـحـدـثـةـ "الـوـتـشـيـ" أـوـ "الـمـتسـامـيـ" فـوـقـ كـلـ حـدـ. وـفـيـ كـلـ مـنـ الـفـيـدـانـيـةـ وـالـإـسـلـامـ، لـاـ يـكـونـ الـحـقـ، عـنـدـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ السـامـيـةـ، هـوـ الـلـهـ، إـذـ حـتـىـ "الـلـهـ" هـوـ تـعـيـنـاتـ الـحـقـ، أـقـلـهـ بـمـقـدـارـ مـاـ يـفـرـقـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـخـلـقـ.

فيـ ثـانـ الـبـعـدـيـنـ، يـظـلـ الـحـقـ حـقاـ، إـلـاـ أـنـهـ الـحـقـ فيـ عـلـاقـتـهـ بـالـعـالـمـ. إـنـهـ الـحـقـ بـاعـتـارـهـ الـمـصـدـرـ الـأـسـمـيـ لـعـالـمـ الـمـظـاـهـرـ، "الـشـيءـ" الـذـيـ يـكـشـفـ عـنـ نـفـسـهـ فيـ شـكـلـ الـكـثـرـةـ. إـنـهـ فـقـطـ عـنـدـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ، يـصـيرـ الـاسـمـ "الـلـهـ" مـلـائـمـاـ لـلـحـقـ. إـنـهـاـ مـرـحـلـةـ "الـبـارـاـمـشـفـارـاـ"ـ، السـيـدـ الـأـسـمـيـ، فيـ الـفـيـدـانـيـةـ، وـفـيـ الـكـوـنـفـوـشـيـةـ الـمـُـحـدـثـةـ هـيـ مـوـقـعـ التـايـيـ تـشـيـ، "الـأـسـمـيـ"ـ، وـهـوـ لـاـ يـعـاـيـرـ الـوـيـتـ تـشـيـ، "الـأـسـمـيـ الـعـدـمـ"ـ، بـمـاـ هـوـ مـبـدـأـ أـزـلـيـ لـلـخـلـقـ.

إـنـ مـوـقـعاـ كـهـذـاـ يـعـرـفـ، بـشـكـلـ عـامـ، بـوـحـدـةـ الـوـجـودـ، وـهـيـ فـكـرـةـ مـارـسـتـ تـأـثـيـرـاـ هـائـلـاـ عـلـىـ السـيـرـوـرـةـ التـشـكـلـيـةـ للـعـقـلـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ، كـمـاـ وـالـشـاعـرـيـةـ، لـلـمـسـلـمـيـنـ الـإـيـرـانـيـنـ. وـمـنـ الـوـاضـحـ، الـآنـ، أـنـهـ مـنـ قـبـلـ الـخـطـإـ الـفـادـحـ أـنـ نـعـتـرـهـ،

كما درجت العادة، نوعاً من الوحدية، أو حتى الوحدية الوجودية^٣. ومن الجليّ، كذلك، أنها تحوي عنصراً من الثنائيّة، معنى أنها تقرّ بوجود بُعدَيْن للواقع في البنية المتأفيزيقية للحقّ. وليس من الصحيح، أيضاً، أن ننظر إليها كثنائية، إذ البُعدان المختلفان للواقع هما، في النهاية، أي في صورة تقابل الأضداد *coincidentia oppositorum*، نفس الشيء الواحد. إنّ وحدة الوجود^٤ ليست بوحدية أو ثنائية. وكرؤية متأفيزيقية للواقع تبني على خبرة وجودية معينة، تتشكّل على أساس رؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فإنّها، قطعاً، أكثر إتقاناً وحراماً من الوحدية أو الثنائيّة الفلسفيتين.

ومن الشّيّق أن نلاحظ، علاوةً على ذلك، أنّ هكذا رؤية للواقع، باعتبارها بنية صريحة، ليست إيرانية حصرًا. بل هي، في المقابل من ذلك، من المتسالّمات في المدارس الفلسفية الكبرى في الشرق. المسألة الهامة هنا، هي أنّ هذه البنية الأساسية المشتركة تتّبّع، أشكالاً وألواناً، بحيث تتفاصل المدارس والأنساق المختلفة على أساس توكيدها على أوجه معينةٍ من هذه البنية دون أوجه، وعلى أساس المدى الذي تُمعن فيه تدقيقاً في هذا المفهوم أو ذاك.

الآن، في التفصيل المسهب للتّحليل المفاهيميّ لهذه البنية الأساسية، وأخذنا بعين الاعتبار، في الوقت عينه، الفروقات الكبرى بين المنظومات المختلفة، فإنّا نطمح في الوصول إلى رؤية شاملة لواحدٍ – أقلّه – من الأنماط الأساسية في الفلسفة الشرقية، ومن الممكن تثمير المسألة بعد من ذلك في عقد المقارنات مع أنماط مشاهدة من الفلسفة في الغرب. إنّها قناعي أنّ الفهم الفلسفي العميق وال حقيقيّ بين الشرق والغرب يصير ممكناً على أساس عددٍ من المشاريع البحثية الجديّة في مجالات متنوعة من الفلسفة، شرقيةٍ وغربيةٍ.