الإنسان الحَبْريّ والإنسان البروميثيّ[1]

سيّد حسين نصر[2]

ترجمة محمود يونس

المفردات المفتاحيّة: الإنسان الحبريّ والإنسان البروميثيّ؛ التقليد؛ المقدّس؛ **صورة الله**؛ الثورة العلميّة؛ الحداثة؛ الخنثويّة.

انظر في نفسك لِلحظة، واسأل من تكون،

من أين أتيت، من أيّ مكان، من أنت؟[3]

جلال الدين الرومي

إن حياة الإنسان إلّا صورة عن الربّ[4]

هلدرلين

إنّ النظرة إلى الإنسان بما هو حَبْر (صانع جسور) *pontifex* — أو جسر بين الأرض والسماء — هي إيّاها النظرة التقليديّة إلى **الأنثروبوس** *anthrōpos*، التي تناقض بالكلّيّة التصوّر الحديث، حيث الإنسان كائن أرضيّ بروميثيّ[5] تمرّد على السماء، وحاول اختلاس دور الإله. يعيش الإنسان الحبريّ في عالم له مبدأ ومحور. هو لا ينقطع في وعيه، ولو لِلَحظة، عن هذا المبدإ المشتمل على كمالات الإنسان كلّها، محاولًا

---

[1] الفصل 5 من كتاب **المعرفة والمقدّس**؛ انظر،

S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).

[2] أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

[3] "لحظه ای در خود نگر تا کیستی از کجائی چیستی".

[4] "*Was ist der Menschen Leben, ein Bild der Gottheit.*"

[5] نسبةً إلى بروميثيوس في الأسطورة اليونانيّة، وهو من الجبابرة (التيتان). كلّفه زوس، وأخاه إبيميثيوس، بخلق البشر وسائر المخلوقات. إلّا أنّ بروميثيوس تجاوز الحدّ وسرق النار من الآلهة، وأعطاها البشر، ما أثار سخط زوس عليه. يرمز بروميثيوس إلى العبقريّة الفرديّة، والجرأة على الآلهة، وإلى التقدّميّة العلميّة، ولذا كان من الرموز التي استثمرت فيها فلسفات الأنوار والحداثة. المترجم.

التأسّي بكلّيّته (المبدإ) وبصفائه الأصيل كيما يحاكيه ويمتلكه ويبثّه. وبعد، فكما يعي المبدأ، فإنّه لا يغيب عن محور هذه الدائرة التي يعيش فيها، بل هو يعيه باستمرار، ويسعى إلى إدراكه في حياته، وفكره وأفعاله. فالإنسان الحبريّ انعكاسٌ لذلك القطب على الأطراف، وصدًى للمبدإ في الدوائر اللاحقة من الزمن، والحقبات التالية من التاريخ. هو خليفة الله في أرضه، إذا استعملنا المصطلح الإسلاميّ[6]، والمسؤول أمام الله عن أفعاله، والوليّ المؤتمن على الأرض، والحافظ لها. وقد استُخلف بشرط أن يظلّ وفيًّا لذاته كمخلوق أرضيّ "على صورة الله"، ككائن شبيه بالله يعيش في هذا العالم، وإن كان خُلق للأبديّة.

إنّ الإنسان الحبريّ[7] يعي دوره كوسيط بين السماء والأرض، ويعي أنّ غائيّته تتخطّى الأفق الأرضيّ حيث يُسمَحُ له بالحُكم شريطة عدم نسيان الطبيعة الظرفيّة لرحلته الأرضيّة. يعيش هذا الإنسان في وعي لحقيقة روحيّة تتجاوزه، وهي عين طبيعته الباطنة، فلا يستطيع حيالَها تمرُّدًا، اللّهمّ إلّا بدفع ثمن الانفصال عن ما هو عليه، وما يرغب في أن يكونه. لهكذا إنسان، تكون الحياة مفعمةً بالمعنى، والكون معمورًا بكائنات قد يخاطبها بصيغة "الأنت". وهو يدرك أنّ لكلّ ما يفعله، أو يفكّر فيه، لكونه إنسانًا، مهابةً وخطرًا عظيمَين. فلأفعاله تأثيرات على وجوده تتخطّى الظروف الزمكانيّة المحدودة التي تحصل فيها. وهو يدرك، شيئًا ما، أنّ القارب الذي سيوصله إلى الساحل الآخر، بعد الرحلة العابرة، وهي حياته الأرضيّة، مبنيّ ممّا يفعله في حياته الإنسانيّة.

ولا خلاف في أنّ صورة الإنسان بحسب التقاليد المختلفة لا تخلو من تباينات. فبعضها أولى الحالة الإنسانيّة أهمّيّةً أكبر. وهي بالعموم تتفاوت في رؤيتها إلى الوقائع الأخرويّة. بيد أنّنا لا يساورنا شكّ في أنّ التقاليد كلّها تنبني على صورتَي المبدإ والمحور الطاغيتَين. وكلّها يرى إلى عاقبة الإنسان على أنّها كامنة في

---

[6] عن معنى مفردة الإنسان في التصوّر الإسلاميّ، انظر،

G. Eaton, *King of the Castle*, ch. 5; G. Durand, *Science de l'homme et tradition* (Paris, 1979), esp. ch. 3, "*Homo proximi orientis:* science de l'homme et Islam spirituel;" and S. H. Nasr, "Who is Man? The Perennial Answer of Islam," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore 1974), pp. 203-17.

وانظر، كذلك،

"Man as Microcosm," in T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism – Ibn ʿArabî and Lao-Tzû, Chuang-Tzû* (Tokyo, 1966), pt. 1, pp. 208ff.

تجد، هنا، عرضًا واضحًا لمفهوم "الخليفة" كما بسطه ابن العربي في **الفصوص**. كما أنّ الكاتب يعرض لنظرة التاويّة إلى الإنسان في الفصلين 2 و3 من الكتاب، ليقارن، فيما بعد، بين النظرتَين بطريقة غاية في التميّز.

[7] من النافل القول إنّ لقب "الحَبر" المُسبَغ على البابا الكاثوليكيّ يرمز مباشرةً إلى وظيفته الأساس كـ"جسر" بين الله وكنيسته من ناحية، وبين الكنيسة وجماعة المؤمنين من أخرى. بيد أنّ هذه الدلالة الخاصّة لا تخلّ بالمغزى الكلّيّ لوظيفة الإنسان "الحبريّة" من حيث هي هي.

ذلك الوضع، أو تلك الواقعيّة التي تغاير الحياة الأرضيّة. فالإنسان المتماهي مع هذه الحياة الأرضيّة هو الإنسان الساقط، أو الناسي، الذي انقطع عن الوحي أو الدين. ولا شيء سوى الوحي بقادر على أن يلفت انتباه الإنسان مجدّدًا إلى المبدإ وإلى المحور.

الإنسان البروميثيّ، في المقابل، هو مخلوقٌ من هذا العالم. هو يشعر، في هذه الأرض، أنّه في موطنه؛ وليست الأرض، عنده، صدًى للجنّة بحال؛ ليست الطبيعة العذراء التي تذكّر بالفردوس. بل هي العالم الذي اصطنعه الإنسان البروميثيّ لنفسه لكي ينسى الله، وينسى حقيقته الباطنة. هو يرى إليها سوقًا كبيرًا، يتجوّل فيه حرًّا، وينتقي منه ما يريد لنفسه ساعة يشاء. أمّا وقد خسر كلّ إحساس بالمقدّس، فإنّه يغرق في التصرُّم والفوات، ويصير عبدًا لطبيعته الدنيا، فيرى الاستسلام لها حرّيّةً. وهو ينساب مع الجريان النزوليّ لحلقة التاريخ البشريّ، متباهيًا بزعمه أنّه بذلك يخلق قَدَرَه. وأمّا كونه ما زال إنسانًا، فإنّ الحنين إلى المقدّس والأبديّ لا ينفكّ ينتابه، فيختلق ألف طريقة وطريقة ليُشبع حاجته، وهي طُرُقٌ قد تبدأ بالحكايا السيكولوجيّة، ولا تنتهي بالتصوّفيّة التي تُستحثُّ بالمخدِّرات.

ثمّ إنّ السجن الذي صنعه بيده يخنقه، والخراب الذي أتى على البيئة الطبيعيّة بسببه يريبه، وكذلك يؤرّقه التشويه الذي لحق بالمحيط السكنيّ على يديه، وهو الآن مُجبرٌ على العيش فيه. فبات يبحث عن حلول في كلّ مكان، حتّى في التعاليم التي عاش الإنسان الحبريّ، التقليديّ، بحسبها لأجيال. ولكن، كيف له أن يستفيد من هذه المصادر وهو يقاربها ببروميثيّته. فهذا الكائن المستجدّ، الذي أفلح في إثارة الفوضى على سطح هذه البسيطة، والإخلال بنظامها البيئيّ، في غضون قرون خمسة[8] فحسب، قليلًا ما يعي أنّ تلافي المأزق الذي أوقع نفسه فيه — جرّاء سعيه في نسيان معنى أن تكون إنسانًا حقًّا — لا يكون إلّا بإعادة اكتشاف ذاته؛ عليه أن يفهم طبيعة الإنسان الحبر، والكائن المحور الذي يقف شاهدًا على أصلٍ تنزّل منه، ومحور يرجع إليه.

وعليه، فالتقليد هو المفتاح لفهم الأنثروبوس، ولا يمكن أن يكون السبيل إلى ذلك معاينة الجماجم والآثار. فالأنثروبوس، رغم تمرّد الإنسان البروميثيّ على السماء بدءًا بعصر النهضة وما تلاه، ما زال

[8] يسعى بعض مراقبو الأزمة البيئيّة المعاصرون، إذ يرومون الدفاع، في الوقت عينه، عن فِعال الإنسان الحديث، إلى نقل الأزمة، أزمة تدمير الكوكب، إلى حقبات سابقة من تاريخ البشريّة كي يخفّفوا من عبء مسؤوليّة الإنسان الحديث، ملقين باللائمة أحيانًا على أعداد الماعز الكبيرة في السابق في إحداث الخلل في التوازن الإيكولوجيّ. وفي حين لا يسع المرء إنكار إزالة الغابات، وتعرية التربة، في العصور الوسطى، أو حتّى قبلها، فإنّ شيئًا لا يقارن بحجم الخراب اللاحق بالبيئة في يومنا، وحدّته، ووتيرته.

الإنسانَ الباطن في كلّ إنسان، والحقيقةَ التي لا يستطيع أيّ كائن بشريّ أن ينكرها بغضّ النظر عن زمانه ومكانه. هو ختم الطبيعة المتألّهة (الشبيهة بالإله theomorphic) التي لا يكون لأيّ تحوّل تاريخيّ أن يمحوها عن وجه ذلك الكائن المسمّى إنسانًا.

وقد شهدنا، في العقود الأخيرة، محاولات كثيرة لاقتفاء أثر عمليّة "تشويه صورة الإنسان في الغرب"[9]، بدءًا بالمراحل الأولى للعصيان البروميثيّ مع عصر النهضة، وقد نرى بعض أسبابه في العصور الوسطى، وانتهاءً بالوضع دون–البشريّ الذي يُساق إليه الإنسان الحديث، مُكرَهًا، بواسطة حضارة إنسانويّة مدّعاة. أمّا اقتفاء آثار هذا التشويه فليس إلّا متابعةً لوجه آخر من أوجه عمليّة نزع القداسة عن المعرفة وعن الحياة. إنّ التفتّت والتشويه اللذين لحِقا، في تاريخ الغرب، بصورة الإنسان بما هو صورة الله *imago Dei* صارا علنيَّين مع الإنسانويّة الدنيويّة التي طبعت عصر النهضة بطابعها، وتمثّلت، أكثر ما تمثّلت، في الفنّ الدنيويّ لتلك الحقبة[10]. بيد أنّك تجد، في مراحل أسبق، عناصر قد ساهمت في هذه السقطة المفاجئة. وفي اللحظة التي بدأت فيها قبضة التقليد المسيحيّ تتراخى على الإنسان الغربيّ، بات يُنظر إلى هذه السقطة على أنّها معلَم لعصر إعادة اكتشاف الإنسان.

أحد هذه العناصر المذكورة هو القطيعة المتطرّفة بين الإنسان بما هو مستودع الوعي، أو الأنا، والكون بما هو "اللا–أنا"، أو حقل الواقع الذي تغرّب عنه الإنسان. وليس هذا الموقف ببعيد عن القطيعة الحادّة بين الروح والجسد في اللاهوت المسيحيّ الرسميّ، وإن لعب التقليد الهرمسيّ دورًا في ردم هذه الهوّة، خاصّةً في جانبه الخيميائيّ، فترك أثره على حياة الجماعة القُروسطيّة في كلّ تفاصيلها، من خلال النقابات

---

[9] هذا عنوان مقالة معروفة لجيلبير دوران؛ انظر كتابه:

G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (U.K.: Ipswich, 1976).

[10] ليس ثَمّ من شكّ في وجود عدة محاوّلات لإعادة اكتشاف التعاليم التقليديّة إبّان عصر التنوير، بخاصّة في حقل العلوم التقليديّة. انظر،

J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (Paris, 1974), vol. I, pp. 11-26.

ولكن، ليس بوسع ذلك أن يلغي حقيقة أنّ الإنسانويّة المعلمِنة، والعقلانيّة المرتبطة بمقولة **فيرتو** *virtù* [أي "التذوّق الفنّيّ" أو هواية الفنون الجميلة]، التي يستطيع الإنسان بموجبها أن يحيط بأيّ وضع بنحو عقلانيّ، هي التي طغت على الرؤية التنويريّة وصبغتها بصبغتها، تحديدًا فيما خصّ الإنسان. ولج هذا الفهم للإنسان، المبنيّ على عقلانيّة عدائيّة، تعضدها الريبيّة، إلى لبّ الفكر الأوروبّيّ، العلميّ والأدبيّ سواء بسواء، من خلال أشخاص من مثل مونتان وغاليليو. بخصوص **فيرتو**، والرؤية التنويريّة إلى الإنسان على أنّه "الفنّان العقلانيّ الكائن في كلّ شيء"، انظر،

A. C. Crombie, "Science and Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Dec. 1980): 233.

المهنيّة التي انبثقت عن نمط الحياة الهرمسيّ. أمّا "الاتّجاه الملائكيّ"[11] في اللاهوت القروسطيّ، رغم اشتماله على حقيقة بعيدة الغور، فلم يول عنايته سوى واحد من أوجه الأنثروبوس التقليديّ، ما أجاز التمرّدَ على توجّهاته من قبل أولئك الذين اعتبروا إنكار المفهوم التقليديّ فيما خصّ الإنسان مقدّمةً لاكتشاف المغزى الروحيّ للطبيعة والمغزى الإيجابيّ للجسد. أمّا الجماعات التي استغرقت في محوريّة الجسد إبّان عصر النهضة، وإن كان لها ظهور لاحق في الهند – إذ التاريخ لا يخلو من الشذوذ – فلا نستطيع أن نقابلها بالهندوسيّة كما نقابلها بمسيحيّة الغرب.

أمّا العناصر الأخرى التي أودت بصورة الإنسان الحبريّ وساعدت في توليد المتمرّد البروميثيّ الذي لا يفتأ الإنسان الحديث محاولًا التماهي معه، فهي تكمن في نفس ظاهرة التنوير وما عقبها، أو كان لها جذورها في القروسطيّة المتأخّرة. ومن هذه العناصر تدمير وحدة المعرفة وتراتبيّتها جرّاء ضمور البُعد الحكميّ للتقليد في الغرب. وهذا ما أدّى إلى إفراغ علوم الطبيعة من محتواها الباطنيّ، وتكمِيَتها[12]، وإلى صعود الربيبّات واللاأدريّات بالإضافة إلى مقت الحكمة في صورتها المسيحيّة، وإلى خسارة المعرفة المبنيّة على اليقين[13]. ويرجع ذلك كلّه إلى اختزال الوجود إلى مفهوم ذهنيّ، وإنكار فيوضاته التوحيديّة والتقديسيّة.

فمن حيث البُعد الفكريّ، يمكن رصد المراحل الأساسيّة لعمليّة مسخ الإنسان الحبريّ إلى إنسان بروميثيّ في العصور الوسطى المتأخّرة، وبخاصّة في القرن الثالث عشر حيث طغت الأرْسَطة[14] المتزمّتة على الفكر الغربيّ بعامّة. وقد عزا بعضهم ذلك إلى تأثيرات الرشديّة. وسرعان ما تلت علمنةُ العلوم هذه "الظَهْرنة"[15] للفكر المسيحيّ، وهذه بدورها تجد لها أسبابًا في "طبْعَنة"[16] الإنسان المسيحيّ ليصير مواطنًا قانعًا منتميًا إلى هذا العالم. ثمّ إنّ هذه المرحلة قد تلتها مرحلة تأليه الزمان والصيرورة التاريخيّة المرتبطة، في القرن التاسع عشر، بأسماء هيغل وآخرين ممّن جعلوا من التغيّر والصيرورة أساسًا للواقع، ومحكًّا للحقيقة

---

[11] اتّجاه قروسطيّ اعتبر أنّ طبيعة الإنسان في أصلها ملائكيّة، وبالتالي ليست خطّاءة. المترجم.

[12] أي اختزالها إلى بُعدها الكمّيّ. المترجم.

[13] يجتمع، فيما يُسمّى اليوم بالفلسفة الحديثة، بُغض الحكمة إلى الخوف من أن تتعرّض تلك البنى الذهنيّة المبتذلة، التي استبدل بها الإنسان الحكمةَ، للخطر على يدَي الله؛ "بالنسبة إلى الروح الفلسفيّة، ليس الله سوى تهديد خارجيّ للحكمة الإنسانيّة التي استطنعها الإنسان لنفسه بعد أن عَدِم العقل الإلهيّ".

Durand, op. cit., pp. 20-21.

[14] أي مواءمتها مع الأرسطيّة. المترجم.

[15] أي اختزال الأشياء إلى بُعدها الظاهريّ دون الباطنيّ. المترجم.

[16] أي اختزال الإنسان إلى بعده المتواصل مع الطبيعة المادّيّة. المترجم.

نفسها. ولا نريد ممّا سبق، بطبيعة الحال، أنّ تطوير الفلسفة واللاهوت الأرسطيَّين في القالب المسيحيّ يُضادّ التقليد. بل لقد حبانا هذا التطوير بلغة مِتافيزيقيّة بالغة في متانتها، وبيقينيّات عَقَديّة استثنائيّة في عمقها. بيد أنّه قد ساعد، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، في ظهرَنة عمليّة المعرفة. ثمّ إنّ الرشديّة في العالم الغربيّ، على العكس من العالم الإسلاميّ الذي انحدر منه ابن رشد نفسه، استنزفت "روح" هذا الكون، وأعانت على علمنته، ما كان له بالغ الأثر في مصير الإنسان الغربيّ نفسه[17].

لم تقم ثورة القرن السابع عشر العلميّة على مكننة التصوّرات للعالم فحسب، بل لقد لحق الإنسان المصير نفسه، ما خلق عالَمًا وجد الإنسان نفسه فيه غريبًا. وأكثر من ذلك. فقد كان لعلمويّة ذلك القرن، مصحوبةً بالنجاح الظاهريّ للفيزياء النيوتنيّة، أثر التأسيس لمجموعة ممّا يُسمّى بعلوم الإنسان، التي ما زالت إلى يومنا تحاول محاكاة فيزياء قديمة الطراز. وقد وُلدت علوم الإنسان الحديثة في مناخ من الوضعيّة المرتبطة بأمثال أوغست كونت الذي، وببساطة، قلب الانسجام التقليديّ في دراسة الله والإنسان والطبيعة لصالح نظريّته الشهيرة في التقدّم البشريّ في مراحل ثلاث، وهذه تنبني على سوء فهم شامل لطبيعة الإنسان، بل هي لا تعدو كونها عملًا هزليًّا إذا ما قورنت بالعقائد التقليديّة حول طبيعة الإنسان والأرض[18]. لا يسعنا أن نصف علم الإنسان والمجتمع الكونتيّان سوى بالجهل، أو "**الأفيديا**"؛ هي ألصق ما تكون بالعصور المظلمة؛ جهل يتبختر وكأنّه علم. ورغم تفنيد الفيزياء الآليّة التي انبنت عليها معظم علوم الإنسان اليوم، ورغم النقد الحادّ لذاك النوع من الأنثروبولوجيا الذي لا يرى في الإنسان سوى ثدييّ يمشي منتصب القامة، فإنّ معظم الحقول المعرفيّة التي نعتبرها علومًا اجتماعيّةً، أو حتّى إنسانيّات، ما زالت تعاني من مركّب نقص إزاء العلوم الطبيعيّة والرياضيّات، ما يجبرها على تبنّي رؤية للعالم غريبة عن الطبيعة الإنسانيّة نفسها.

أمّا تحويل هيغل الثبات إلى سيرورة جدليّة وصيرورة، فهذا لم يحرم الإنسان من صورة الثبات التي تشكّل الملمح الأساسيّ للمفهوم التقليديّ للإنسان فحسب، بل لقد لعب دورًا أساسًا في أنسنة الألوهيّة، ما أدّى، بدوره، إلى المرحلة الأخيرة من علمنة حياة الإنسان الحديث. لقد "ساوى" هيغل الإدراك الإنسانيّ

---

[17] عن هذه العمليّة، انظر،

S. H. Nasr, *Man and Nature* (London, 1976), ch. 2.

[18] لنقد تقليديّ لكونت، انظر،

R. Guénon, *La Grande triade* (Paris, 1980), ch. 20.

ولنقد للوضعيّة الكامنة في الأنثروبولوجيا الحديثة، انظر،

Durand, "*Hermetica ratio* et science de l'homme," in his *Science de l'homme et tradition*, pp. 174ff.

وانظر، كذلك،

J. Servier, *L'Homme et l'invisible.*

الذي يتوسّل بالمعطيات العلميّة ليدحض افتراضات الأنثروبولوجيا المعاصرة كلّها تقريبًا.

المتناهي بالإدراك الإلهيّ اللامتناهي. بهذا، ليس ثمّة إلّا خطوة واحدة بينه وبين جزم فويرباخ أنّ وعي الإنسان الإدراكَ اللامتناهي ليس سوى إدراك اللامتناهي في الإدراك الإنسانيّ نفسه. وعوض أن نرى الإنسان صورةً لله، تنقلب المعادلة ويصير الله صورةً للإنسان وإسقاطًا لوعيه. لم يسعَ الإنسان البروميثيّ إلى سرقة نار الجنّة فحسب، بل أراد قتل الآلهة، ولم يكن واعيًا أنّه بتدمير صورة الألوهيّة إنّما يدمّر نفسه.

وفيما خصّ الرؤية التقليديّة للإنسان، فهي تنبني، بنحو أو آخر، على مفهوم الإنسان الفطريّ بما هو مصدر للكمال، وانعكاس كامل وتامّ للألوهيّة، وحقيقة نموذجيّة مشتملة على كلّ إمكانات الوجود الكونيّ نفسه. فالإنسان نموذج للكون لأنّه، هو نفسه، انعكاس لتلك الممكنات التي تظهر نفسها في هذا العالم. الإنسان أكثر من مجرّد إنسان. وهكذا لا تكون مقاربتنا لعلاقته بالكون مقاربةً تجسيميّةً. ليس لنا أن نرى العالم انعكاسًا للإنسان بما هو إنسان، بل للإنسان من حيث هو الانعكاس الكامل والتامّ لكلّ الصفات الإلهيّة التي تشكّل في تجلّياتها المتشظّية والمتناثرة تمام مرتبة التجلّي.

هذا، وفي التقاليد التي تطغى عليها الصبغة الصوفيّة، يتبدّى هذا الطابع من العلاقة الجوّانيّة بين الإنسان والكون في أسطورة التضحية بالإنسان الفطريّ. ففي الأديان الإيرانيّة، على سبيل المثال، ترتبط التضحية بالإنسان الفطريّ بخلق العالم في مراتبه وممالكه المختلفة، فتقترن الأجزاء المختلفة من "جسد" الإنسان الفطريّ بمراتب مختلفة من المخلوقات، كالحيوانات، والنبات، والمعادن. ولكن، في بعض الأحيان، ثَمّ تأكيد أكبر على خصوصيّة معيّنة، كما في المصادر الزرادشتيّة [**الشاهنامه**] حيث يرتبط كيومرث، وهو الإنسان الأوّل، بنشأة المعادن. فكما يرد في **بُنْدَهِشْن**[19]: "عندما ضُرب كيومرث بالمرض، سقط على جنبه الأيسر. فمن رأسه خرجه الرصاص، ومن دمه الخارصين [الزنك]، ومن نخاع عظمه الفضّة، ومن قدمَيه الحديد، ومن عظامه النحاس الأصفر، ومن دهنه البلّور، ومن يديه الصُّلب، ومن نفسه، إذ تخرج، الذهب"[20].

---

[19] أو "الخليقة الأولى"، وهو مصنّف بهلويّ قديم، يعتمد على علم الكون الزردشتيّ، وله تنقيحان، هنديّ وفارسيّ. أمّا الإشارة في النصّ فإلى التنقيح الفارسيّ. المترجم.

[20] مأخوذ عن،

R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* (London, 1956), p. 75.

وانظر، كذلك،

M. Molé, *Le Problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Paris, 1963).

ليست الدلالات الخيميائيّة بخافية في هذا النصّ الذي يربط رمزيّة المعادن الخيميائيّة بالجوانب الباطنة، أو النفسيّة، للكون الأصغر. وفي سياق متّصل، من المهمّ الإلفات إلى أنّ صورة كيومرث، بحسب **بندهشن**، كانت دائريّةً، في

كما ونجد في الهندوسيّة نصًّا هو من أشهر نصوص **الريغفيدا**، يحكي على صدور العالم والجنس البشريّ عن التضحية ببوروشا أو الإنسان البَدئيّ. ويكون الجنس البشريّ متشكّلًا في أربع طبقات: البراهمة الخارجون من فم بوروشا، والرجانيا أو الكشاتريا، أي المحاربون، الذين يخرجون من ذراعيه، والفايشيا، أو الرعاة، الذين يخرجون من بطنه، والشودرا، أي الخدم، الذين يخرجون من قدميه. على هذا تكون التضحية (الياجنا) نموذجًا لكلّ تضحية[21]. فالإنسان البَدئيّ هو النموذج الأصليّ للخلق، إذ هو غايته واستنجازه. على هذا كان الخطاب الإلهيّ إلى نبيّ الإسلام، وهو الإنسان البدئيّ بامتياز في التقليد الإسلاميّ: "لولاك لما خلقت الأفلاك". إنّ هذا المنظور يحيط بالحقيقة البشريّة في أبعادها الإلهيّة والكونيّة في تباين تامّ مع

انسجام مع ما يذكره أفلاطون، في رسالته "الندوة"، حول الإنسان البَدئيّ. وكما تتولّد كلّ الأشكال الهندسيّة والأجسام عن الحلقة، أو الدائرة، التي هي الإنسان البدئيّ، في أبعاد ثنائيّة أو ثلاثيّة، وهي محتواة في هذه الدائرة، فإنّ الرمزيّة الهندسيّة المذكورة تشير إلى أنّ الإنسان البدئيّ هو مبدأ كلّ الإنسانيّة، بل كلّ الكون، إذ "ينطوي"، بالمعنى المِتافيزيقيّ، على كلّ الوجود الكونيّ.

[21] الشخص (بوروشا) هذا لديه ألف عين، وألف رأس، وألف قدم:
هو يحيط بالأرض من أطرافها. وهو إذ يحكُم فالحزم في قلبه راسخ.
والشخص، كذلك، هو كلّ هذا، كلّ ما كان، وكلّ ما سيكون [...]
فبأجزائه الثلاثة، الشخص هو فوق، لكنّ جزءًا وُجد هنا:
وشرع، من ثمّ، في كلّ اتّجاه، ناظرًا إلى الأرض والسماء.
منه كانت الطبيعة، ومن الطبيعة كان الشخص:
وعندما وُلد، جاب الأرض شرقًا وغربًا.
هذا في حين قامت الملائكة بالتضحية بالشخص الذي اختارته قربانًا، [...]
ومن هذه التضحية، عندما اكتمل القربان، وُلدت الآيات والصلوات،
والمقاييس والقواعد منها وُلدت.
ومنها وُلدت الأحصنة، **وكلّ** الوحوش ذوات الأنياب **القاطعة** في فكّيها.
ومنها وُلدت البقر، ومنها الماعز والخراف.
وعندما قسّمت [الملائكة] الشخص، كم ثنيةً جعلته؟
ما كان فمه؟ ما كانت ذراعاه؟ كيف أُسميت ساقاه وفخذاه؟
كان القدّيس فمُه؛ ومن ذراعيه كان الحاكم؛
وكان التجّار من فخذَيه؛ والخادم من قدمَيه.
والقمر وُلد من عقله؛ والشمس من عينَيه.

انظر،

Rg. Veda, X, 90, trans. A. K. Coomaraswamy on the basis of the translation of N. Brown; Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis* (London, 1976), pp. 69-71.

الفلسفة التجسيميّة. لا يرى الإنسان الله والعالم على صورته هو، بل يعي أنّه، في حقيقته الباطنة، الصورة التي تعكس الصفات الإلهيّة، والتي بها خُلقت الحقيقة الكونيّة، لاشتمال اللوغوس على كلّ الإمكانات؛ "كلّ شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء ممّا كان" [**يوحنّا** 1: 3].

تعرض اللغات المتعدّدة للتقاليد على اختلافها، وبتفاوت في النبرة له أهمّيّته. كما تعرض للمبادئ المِتافيزيقيّة الخاصّة بالإنسان في ملء وجوده، في ما هو عليه، لا، بالضرورة، في ما يتبدّى منه. وفي حين تتأسّس بعض التقاليد على الإنسان في كونه وعاءً إلهيًّا، ترفض أخرى هذا المنظور لصالح الألوهيّة من حيث هي هي. بعضها يصوّر الإنسان في حالة السقطة عن كماله الأوّليّ، فيتوجّه بخطاب إلى هذا المخلوق الساقط، في حين يخاطب بعضها الآخر الطبيعة الأوّليّة التي ما زالت حيّةً في الإنسان رغم تراكم طبقات "النسيان"[22] والنقص التي تباعد بين الإنسان ونفسه. هذا، ولا تغفل التقاليد المذكورة أنّ خطابها ليس متوجّهًا إلى جماعة الكُمَّل الذين يرتعون في الجنّة.

في هذا السياق، ثَمَّ تقاطع واضح بين ما يحكيه الإسلام عن طبيعة الإنسان الكاملة، أي ما يُسمّى بـ"الإنسان الكامل"[23]، وبين تلك العقائد الحكميّة اليونانيّة–الإسكندريّة التي تكاد تستعمل المفردات عينها، وإن عدِمت المصادر الأفلاطونيّة المحدَثة، والهرمسيّة، بعض الجوانب الخاصّة بالتقليد الإبراهيميّ، الإسلاميّ تحديدًا. على أيّ حال، فالمشترك هنا هو القول بأوجه ثلاثة رئيسة للحقيقة الإنسانيّة. الإنسان الكامل هو، قبل أيّ شيء، الحقيقة الأوّليّة التي بُني الكون على صورتها، ولا تتحقّق حقيقته إلّا في الأنبياء والحكماء الكبار، إذ هم وحدهم من بلغ مرتبة الإنسان بتمام معنى الكلمة. هذا أوّلًا. أمّا ثانيًا، فهو واسطة تنزّل الوحي إلى هذا العالم. وثالثًا، هو النموذج الأكمل للحياة المعنويّة والمستودع الأمثل للمعرفة الباطنيّة. وبفضله، أمكن للإنسان الأرضيّ أن يجد مدخلًا إلى الوحي وإلى التقليد، وبالتالي إلى المقدّس. وأخيرًا، فمن

---

[22] هذه صورة إسلاميّة على وجه الخصوص، إذ الإسلام يعتبر أنّ خطيئة الإنسان الأساس هي "الغفلة" عن نفسه، رغم اشتماله على الفطرة، أو الطبيعة البدئيّة، في داخله. والفطرة هي مورد الخطاب الإلهيّ إلى الإنسان. انظر،
Schuon, *Understanding Islam*, trans. M. Pallis (London, 1968), pp. 13-15.

[23] كان ابن عربي أوّل من أعطى مفردة "الإنسان الكامل" بُعدًا اصطلاحيًّا، رغم أنّها، في حقيقتها، جوهر الشهادة الثانية (محمّد رسول الله)، وكانت مصاحبةً للوحي القرآنيّ منذ انطلاقته. جاء بعد ابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي وعزيز الدين النسفي الذين عالجوا المسألة بنحو أكثر نسقيّة ومنهجيّة. انظر،
T. Burckhardt, *De l'homme universel*; M. Molé (ed.), ʿAzizoddin Nasafi, *Le livre de l'homme parfait* (Tehran-Paris, 1962).
وثَمّ ترجمة كاملة لكتاب الجيلي، يعمل عليها حاليًّا فكتور دانر لسلسلة **أمّهات الكتب في المعنويّة الغربيّة**، التي تصدر عن المطبعة البولسيّة.

خلال هذه الحقيقة، وهي ليست سوى حقيقة الإنسان وقد تفعّلت، أمكن للإنسان أن يسلك درب الكمال الذي سيوصله إلى معرفة المقدّس، ويصير هو، كما هو لذلك أهل.

ثمّ إنّ المقولة في دِلفي، "اعرف نفسك"، أو مقولة نبيّ الإسلام [صلّى الله عليه وآله]، "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، لا تصدقان فحسب لأنّ الإنسان، من حيث هو كائن أرضيّ، هو مقياس كلّ الأشياء، بل لأنّه، هو نفسه، انعكاس لتلك الحقيقة الأوّليّة التي **هي** مقياس كلّ الأشياء[24]. وعلى هذا، فإنّ علوم الإنسان التقليديّة لا تدرس الكون بمفردات [حقيقة] الإنسان الأرضيّ. بل هي تدرس علوم الإنسان بالإحالة المباشرة على العالم الأكبر وما وراءه. فهذه الإحالة تعكس، بنحو موضوعيّ وحاسم، ماهيّة الإنسان إذا ما كان قد تفعّل في حقيقته. ويشتمل مبدأ الإنسان الكامل – سواء أسمّيته آدم، أو قدمون، أو بوروشا، أو غير ذلك – على كلّ الوظائف المِتافيزيقيّة والنشكونيّة (أو الكوزموجونيّة، أي المرتبطة بعلم نشأة الكون)، والوحيانيّة والتدرّجيّة لتلك الحقيقة التي تشكّل تمام الحالة الإنسانيّة، والتي تضع بين يدَي الإنسان جلال ما يستطيع أن يكونه، وبؤس، أو تعاسة، ما هو عليه في أغلب الأحيان، في مقابل الصورة المثاليّة التي ينطوي عليها في داخله. ليس الإنسان الأرضيّ، في إزاء الإنسان الكامل، سوى صورة تخثّرت، وتظهرَنَت، وقُذفت بعيدًا عن القطب إلى الأطراف، بل هي، غالبًا، انقلاب على الصورة المثال، صورة الإنسان الكامل، وتشويه لها. ولئن وقع الإنسان في حقل القوى الطاردة من المركز centrifugal، وهي تميّز الوجود الأرضيّ بما هو وجود أرضيّ، إلّا أنّه، وعلى الدوام، منجذب إلى المركز (المحور) حيث الإنسان الباطن حاضر أبدًا.

ولأنّ الإنسان يشتمل، في داخله، على هذه الحقيقة، وينطوي على قابليّات التألّه، أو التشبّه بالإله، لأنّ حقيقته هي في الأصل هذه، فإنّه يظلّ كائنًا محوريًّا في هذا العالم. حتّى عندما يتنكّر للمقدّس، فإنّ التبعات تلحق الكون كلّه. وعندما يتمادى في علومه المستغرقة في التجريب، فإنّه يهدّد تناغم البيئة

---

[24] كلّ التقاليد تحكي عن حضور أكثر من نفس واحدة داخلنا، كما أنّنا لا نزال نحكي عن تأديب النفس، على أنّ هناك نفسًا مؤدِّبةً ونفسًا مؤدَّبةً. وكثيرًا ما عالج كوماراسوامي هذه المسألة في كتاباته. انظر،

"On the Indian Traditional Psychology, or Rather Pneumatology," in Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2: Selected Papers, Metaphysics*, pp. 333ff.

وعن مفهوم الإنسان الجوّانيّ التقليديّ، انظر،

V. Danner, "The Inner and Outer Man," in Y. Ibish and P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran, 1977), pp. 407-12.

الأرضيّة كلّه[25]. لا يستطيع الإنسان أن يعيش ككائن أرضيّ وكفى، فيتّخذ هذا العالم مستقرًّا نهائيًّا له. إنّه ليس من هذا الصنف من الكائنات. وعندما يحاول، فهو لن يستطيع أن يتلافى تدمير البيئة الطبيعيّة. فالوظيفة الحبريّة للإنسان لا تنجذم عن حقيقته، عن ما هو عليه. من هنا، لا تتأتّى السعادة، من وجهة نظر التعاليم التقليديّة، إلّا من بقاء الإنسان واعيًا، يعيش بمقتضى الطبيعة الحبريّة جسرًا يربط الأرض بالسماء.

وعليه، فإنّ لشعائره الدينيّة وشرائعه وظيفةً كونيّةً[26]. وليس يخفى عليه أنّ التملّص من مسؤوليّاته أمر مستحيل. فهو مسؤول لأنّه مخلوق يعيش على الأرض، ولا ينحصر في أرضيّته. هو كائن معلّق بين السماء والأرض، صبغتُه روحيّة ومادّيّة، خُلق لينشر نور العرش الإلهيّ في العالم، وليحفظ تناغم العالم إذ يبثّ هذا النور، وإذ يعيش حياته في انسجام مع حقيقته كما يكشف عنها التقليد[27]. إنّ مسؤوليّة الإنسان تجاه المجتمع، والكون، والله، تنبع من داخل نفسه، لا بما هي "الأنا"، بل بما هي إنسان باطن هو مرآة وانعكاس للذات الأسمى، وللحقيقة الأرفع التي يكون لنا أن نتصوّرها، في الوقت عينه، إمّا ذاتًا مجرّدةً، وإمّا موضوعًا مجرّدًا. فهي تتخطّى في ذاتها كلّ ثنائيّة، إذ ليست بذات ولا موضوع أصلًا.

وحبريّة الإنسان، بعد، متجلّيّة في وجوده وملكاته كافّة. فالإنسان كائن "طبيعيّ متجاوز للطبيعة". وعندما يمشي على الأرض، نراه، من ناحية، مخلوقًا أرضيًّا، ومن أخرى، مخلوقًا سماويًّا تنزّل إلى عالم

---

[25] أن يستطيع نوع واحد يعمر الأرض (الإنسان) أن يأتي عليها، ويدمّر بيئتها الطبيعيّة، لهو دليل على أنّ هذا النوع ليس أرضيًّا بالكامل، وأنّ لأفعاله بُعدًا كونيًّا. وفي هذا إثبات، لكلّ من أوهنت رؤيَتَه محدوديّات الفكر الحديث، على أنّ الإنسان أكثر من مجرّد عيّنة بيولوجيّة تفوق أقرانها في حجم دماغها.

[26] نجد أنّ التقليد الإبراهيميّ، في مصداقَيه اليهوديّ والمسيحيّ، وكذا التقاليد الأخرى، كما تشهد الهندوسيّة، نجد أنّها تؤمن بتوقّف الكون على ممارستها شعائرها، ونهوضها بأعباء شُرعتها. ففي الهندوسيّة، ثَمَّ تلازم بين التزام شريعة مانو وبين الانحدار التدريجيّ للإنسان وبيئته الطبيعيّة في دورة كونيّة معيّنة. كما تؤكّد كلّ التقاليد تقريبًا، من المصريّة إلى الهنديّة–الأميركيّة، على هذا التلازم بين ممارسة الشعائر وقيام الكون.

[27] "الإنسان، إمّا أن يكون خليفةً، وإمّا أن يكون حيوانًا يسوّغ مطالبته بحقوق خاصّة بمكره وبفعاليّة أنيابه المفترسة بعد أن عضدتها الآلة التقنيّة. وهو حيوان انتهى وقته. وإن كان حيوانًا كذلك، فلا حقوق يدّعيها — إن هو إلّا لحم. ولا يسع الفيلة، والأسود، والأرانب، والفئران في جحورها، سوى الابتهاج لأنّ الإنسان الغاصب قد توافر على سُبُل تدمير ذاته. أمّا لو كان خليفةً، فكلّ فساد واضطراب في عالم الخليقة المحيط به فهو في حسبانه".

Eaton, *King of the Castle* (London 1977), p. 123.

الدنيا[28]. وعلى هذا المنوال، لا تُحدّ ذاكرته، ولا خطابه، ولا خياله، بمستوًى من الواقع واحد. فمعظم ذكائه ملكة "طبيعيّة متجاوزة للطبيعة"، وسرّ مقدّس يُشارك في كلّ ما يعنيه تجاوز الطبيعة في المسيحيّة. ومع هذا فإنّ الذكاء يعمل بنحو شبه طبيعيّ في الإنسان مستعينًا بالوحي ونعمته التوحيديّة. ولهذا، ومع كونه في هذا العالم، فإنّ باستطاعة الإنسان أن يجوز إلى الضفّة الأخرى من الوجود، وأن يأخذ موقعه في عالم القدس، وأن يرى الطبيعة وقد ازدانت بالنعمة. وعليه، فهو قادر على إزاحة الحدود الصارمة التي جُعلت بين الطبيعيّ والمتجاوز للطبيعة في اللاهوت المسيحيّ الرسميّ، وإن لم يكن تشديدٌ عليها في التقاليد الأخرى، أو في الأبعاد الحكميّة للتقليد المسيحيّ نفسه.

بعبارة مِتافيزيقيّة، يجد الإنسان مثاله في ذاك الوجود الكامل، أو الإنسان الكامل: مرآة الصفات والأسماء الإلهيّة، والنموذج البدئيّ للخليقة. هذا، ولكلّ إنسان مثاله الخاصّ به. فكلّ إنسان يمتلك الحقيقة الإلهيّة كإمكان في نفسه، وهو إمكان فريد بالفعل، إذ يعكس كلّ شخص بعينه الصورة المثال للنوع البشريّ كما تعكس كلّ نقطة على محيط الدائرة المحور في عين تغايرها مع النقاط الأخرى. فحقيقة الإنسان، كنوع وكفرد، لها جذورها في ذاك المجال الأوّليّ. وعليه، يخرج الإنسان، كنوع وكفرد، **إلى هذا العالم** من خلال "إعداد" وصيرورة تنأى به عن الإلهيّ؛ ويخرج **من هذا العالم** من خلال سُبُل ترجع به إلى الإلهيّ.

وتقوم كلّ التعاليم التقليديّة بشرح هذا "الإعداد" فيما خصّ تكوين الإنسان، لكن لا في الصياغات الدينيّة الظاهريّة المنهمكة باهتمام الإنسان المباشر بخلاصه، بحيث تترك جانبًا بعض العقائد، أو تمرّ عليها مرور الكرام، بل العمدة هنا هي الباطن، المأخوذ بالحقيقة بما هي هي. من أمثلة ذلك ما مرّ معنا من تقابل بين اليهوديّة الظاهريّة من جهة، والقابالا من أخرى. أمّا في الغرب المسيحيّ، وبخاصّة في الزمن الحديث حيث بات الوصول إلى التعاليم الحكميّة الباطنيّة أكثر تعذّرًا، فإنّ وجهة النظر الدينيّة بدت وكأنّها تشدّد على مبدإ الخلق من العدم، من دون أن تقدّم بيانًا مِتافيزيقيًا عميقًا لمعنى "من العدم" على النحو الذي أقدم عليه ابن العربيّ، مثلًا، حين عالج المفردة في الاستخدام القرآنيّ[29].

---

[28] لا نريد بهذا التأكيد أنّ الإنسان التقليديّ هو ذاك المخلوق النصف-ملاك، المغترب عن الطبيعة، كما تُصوّره التقوائيّة المسيحيّة في بعض نُسَخها. فالإنسان التقليديّ الذي رأى إلى نفسه كوصيّ على الطبيعة، لم ير حرجًا في دفن موتاه في التراب، وإن لم يعتبر نفسه كائنًا طبيعيًّا فحسب. ولقد عاش في كلّ أحواله في تناغم تامّ مع الطبيعة.

[29] انظر، **فصوص الحكم**، وقد ترجمه إلى الفرنسيّة تيتس بيركهارت وعلّق عليه. ثمّ ترجمته، من الفرنسيّة إلى الإنكليزيّة، آنجيلا كالم-سايمور. انظر، الصفحات 23 و35 من الترجمة الإنكليزيّة:

Ibn al-ʿArabī, *The Bezels of Wisdom*, ch. 2.

وكنتيجة، شعر جمع كبير من مفكّري القرن التاسع عشر بلزوم الاختيار بين رؤية تقول بخلق العالم، وأخرى تتبنّى النظريّة الداروينيّة في تطوّر الإنسان. وكان من الطبيعيّ أن يميلوا إلى الثانية لكونها "أكثر معقوليّةً" في عالم انزاحت منه مقولات الرسوخ والثبات لصالح الصيرورات الدائمة، وفقدت مراتب الوجود العليا فيه كلّ واقعيّة في أذهان الذين رضخوا لاختزاليّات الفكر الحديث. وإلى يومنا، ما يزال العلماء الذين يدركون التهافت المنطقيّ، وحتّى البيولوجيّ، في نظريّة التطوّر يرون أنّ البديل الوحيد هو مبدأ الخلق من العدم، غير واعين أنّ المبدأ المِتافيزيقيّ التقليديّ ينطوي على "إعداد" لوجود الإنسان، **عند الله**، من خلال مراحل وجوديّة سابقة على ظهوره على الأرض. ينبني هذا المبدأ، إذًا، على انحدار الإنسان في مستويات للوجود مرتفعة عن الجسمانيّة، وهو يقدّم رؤيةً لظهور الإنسان لا تتعارض مع المنطق، ولا مع الوقائع العلميّة – الوقائع، ولا أقول النظريّات والفرضيّات العلميّة – إذا ما أذعن المرء لوجود تراتبيّة في الوجود، وتعدّد لمستويات الواقع المحيط بالحالة الجسمانيّة. وكما سنرى لاحقًا في نقاشنا لنظريّة التطوّر، فإنّ النظريّة الحديثة برمّتها لا تعدو كونها محاولةً يائسةً للاستعاضة بمجموعة من العلل الأفقيّة، أو المادّيّة – في عالم صار واحديّ البُعد – عن الأبعاد الوجوديّة العموديّة، في محاولة لتفسير آثار العلل التي تنتمي إلى مستويات أخرى من الواقع.

فظهور الإنسان، في أيّ التقاليد نظرْتَ، يقع في مراحل عدّة: أوّلًا، في الألوهيّة نفسها، بحيث يكون ثمّة "جنبة" غير مخلوقة في الإنسان. ولذا أمكن للإنسان أن يختبر **الفناء** في الله **والبقاء** به، وصولًا إلى الاتّحاد المطلق. بعدها يولد الإنسان في اللوغوس، و**هو** في الواقع النموذج البدئيّ للإنسان والوجه الآخر للحقيقة إيّاها التي يسمّيها المسلمون "الإنسان الكامل"، والتي عادةً ما تماهيها التقاليد بمؤسِّسها. ثمّ يُخلق الإنسان على المستوى الكونيّ، ما يُسمّى في الإنجيل "فردوس الله" [**الرؤيا** 2: 7]، حيث يكتسي بجسد من نور انسجامًا مع وضعه الفردوسيّ. وينحدر بعدها إلى الجنّة الأرضيّة ويُعطى جسدًا آخر، سماويًّا لا يفسد. أخيرًا، يولد الإنسان في العالم المادّيّ، مع جسد يفنى وإن كان مبدؤه في تلك الأجسام اللطيفة النوريّة المنتمية إلى المراحل السابقة على إعداد الإنسان وتكوينه قبل ظهوره الأرضيّ[30].

---

[30] يضجّ التصوّف اليهوديّ بتفاسير ترتبط بتكوين الإنسان ووجوده في المراتب الوجوديّة العليا. انظر،
L. Schaya, "La genèse de l'homme, » *Etudes Traditionnelles*, no. 456-7 (Avril-Septembre 1977) : 94-131.
وهنا، يعالج الكاتب خلق الإنسان، وهبوطه، وخسارته طهارته الأولى، واستعادته حالته الأصليّة بحسب المصادر اليهوديّة ليخلص إلى أنّ "الوجود الإنسانيّ الذي ولد من الله، مقدَّر له، بعد ولاداته وميتاته الكثيرة، أن يولد فيه من جديد، بما هو الله [بالفرنسيّة في الأصل]". وانظر،

وبنحو متّصل، يحكي القرآن عن ميثاق **أزليّ** للإنسان مع الله، عندما أجاب على سؤال الله، "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ"، بـ"بَلَىَ"[31]. أمّا "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" فترمز إلى علاقة بين الله والإنسان سابقة على الخلق. وبذا صارت بمثابة لحن يتردّد في آذان أولئك الحكماء الذين نبّهوا الإنسان إلى حقيقته الإلهيّة الأزليّة بتذكيره بأسرار "أَلَسْتُ". ولا ينفصل هذا التذكير، أو هذا الكشف، عن مبدإ "إعداد" الإنسان في مراحل من الوجود مختلفة. عندما يقول حافظ الشيرازي، في قصيدته الشهيرة،

ليلة أمس[32]، رأيت الملائكة، باب الخمّارة تقرعُ

طينةَ آدم تقولبُها، وفي وعاء الحبّ تسكب[33]

فإنّه يريد، في كلامه على "الليلة المظلمة" التي تسبق ضوء الصباح، حالة عدم التعيّن، حيث الإنسان، في مادّته الأولى، يُقولَب في حضرة الله، قبل تعيّنه وهبوطه إلى الأرض؛ لكن حتّى هذه المادّة بعد أن صاغتها أيدي الملائكة هي الإنسان في مرحلة الإعداد والهبوط، وليست الإنسان في حقيقته غير المخلوقة في الله.

ومن الملفت أنّ التعاليم التقليديّة، مع معرفتها بوجود مخلوقات سبقت الإنسان على الأرض، فهي تعتقد أنّ الإنسان يسبقها في المستوى الأوّليّ، وأنّ ظهوره على الأرض جاء إثر هبوط، لا صعود. لقد سقط الإنسان على الأرض من حالته اللطيفة فخرج، كما تُصوّره بعض التقاليد، كما لو من غيمة، أو على عربة. والغيمة، هنا، ترمز إلى المرحلة الوسيطة بين اللطيف والمادّيّ. وهكذا يظهر الإنسان على الأرض؛ كائنًا كلّيًّا محوريًّا يعكس المطلق، لا في ملكاته الروحيّة والذهنيّة فحسب، بل حتّى في جسده.

وإذا كان الإنسان البروميثيّ قد غابت عن بصره مراتب الوجود العليا، فاضطرّ إلى سلوك مسار عمليّة زمنيّة غامضة، اسمها التطوّر، خرجت به من حضن مجموعة من الجزيئات بحسب تصوّر العلم الحديث، فإنّ الإنسان الحبريّ لطالما رأى إلى نفسه كمنحدِر من حقيقة أعِدَّت في العوالم لتصل إلى الأرض في شكل مكتمل، ككائن محوريّ شبيه بالإله. وإذا ما رأينا إلى الإنسان ككائن مدرِك للأسباب، لا فقط تلك الأرضيّة الأفقيّة، بل العموديّة كذلك، فإنّ القرد ليس الإنسان في بعض ماضيه الذي تجاوزه الآن، بل

L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, trans. N. Pearson (London, 1971), pp. 116ff; F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Paris, 1949), pp. 73ff.; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), lectures 6 and 7.

[31] سورة **الأعراف**، الآية 172.

[32] أو "دوش" بالفارسيّة، وهي الليلة المظلمة. المترجم.

[33] دوش ديدم كه ملائك در ميخانه زدند | گل آدم بگرفتند وبه پيمانه زدند

The Divan, trans. H. Wilberforce Clarke (Calcutta, 1891), vol. 1, p. 406.

هو ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه أبدًا، بالتحديد لما هو عليه، ولما كانه. الإنسان الحبريّ إنسان على الدوام. ويرى المنظور التقليديّ، أي منظور الإنسان الحبريّ، إلى حضور القرد كرمز كوزمولوجيّ، فهو مخلوق ذو مغزى؛ ومغزاه، بالتحديد، أن يُظهر ما تستثنيه الحالة البشريّة المحوريّة بفعل كونها محوريّةً. أن ندرس حالة القرد مِتافيزيقيًّا، لا فقط بيولوجيًّا، يعني أن نقبض على ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وما لم يكنه أبدًا.

وقد حكت علوم الإنسان التقليديّة مطوّلًا عن بنية الإنسان الداخليّة وملكاته، وعن مغزى جسده وقواه. ويكتشف المرء، في هذه المصادر، تأكيدًا دائمًا على أنّ الإنسان يمتلك مدخلًا إلى مستويات متعدّدة من الوجود والوعي داخله، وإلى تراتبيّة من الملكات، بل إلى "جواهر" لا يمكن اختزالها في مقولتَي البدن والنفس، أو الذهن والجسد، انسجامًا مع الثنائيّات الشائعة في الفكر الغربيّ المابعد–ديكارتيّ. إنّها ثنائيّة تتجاهل الوحدة الأساسيّة للعالم الأصغر الإنسانيّ، بالتحديد لأنّ كلّ ثنائيّة تنطوي على تقابل، وبخلاف التثليث، لا تستطيع الثنائيّات أن تعكس الوحدة. وهكذا، في المستوى الأوّل من فهم العالم الأصغر الإنسانيّ، على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الثلاثيّة للكائن البشريّ، وهي تتكوّن من الروح، والنفس، والبدن — وإن لم تكن هذه القسمة غريبةً عن التقليد الغربي، المسيحيّ واليونانيّ–الإسكندريّ، أقلّه فيما يتّصل بالهرمسيّة المسيحيّة. فالنفس مبدأ الجسد، إلّا أنّها في الإنسان "العاديّ" تابعة للروح، فلا تصل إلى خلاصها وغبطتها إلى باقترانها بالروح، وهذا موضوع أثير في كثير من النصوص الخيميائيّة[34].

وتظلّ هذه القسمة الثلاثيّة، في كلّ الأحوال، تبسيطًا لوضع أكثر تعقيدًا. فالإنسان، في واقع الأمر، يشتمل في داخله على مستويات وطبقات من الوجود. من هنا، لا تحكي التقاليد المختلفة، من مثل التنتريّة والصوفيّة، كما والهرمسيّة الغربيّة، عن بدن هو مقابل النفس أو الروح، بل عن أبدان عدّة، ليس البدن المادّيّ سوى غلافها الأكثر خارجيّةً وظاهريّةً. فالإنسان يمتلك أبدانًا لطيفةً وروحانيّةً انسجامًا مع العوالم المختلفة التي قد يسافر فيها. وثمّة، بعد، انقلاب بين مستويات الوجود المختلفة بحيث تكون نفس الإنسان — ونريد منها في هذا السياق كلّ ما هو لامادّيّ في وجوده — المتشكّلة في هذا العالم بحسب أفعاله، متظهّرةً في هذا العالم الوسيط على أنّها "جسده". وإلى هذه المسألة يشير أئمّة الشيعة، وفي صدد حالات ما بعد الموت، وبخاصّة فيما يتّصل بـ"الإنسان الكامل" الذي يمثّلونه، بقولهم: "أرواحنا أجسادنا،

---

[34] الهرمسيّة، كما تقدّمها النصوص الخيميائيّة، تنطوي على أنثرُبولوجيا في غاية العمق. ويبدو أنّها، اليوم، باتت تستقطب الأنثرُبولوجيّين الغربيّين الذين اصطدموا بقصورات الأنثرُبولجيا الحديثة، فطفقوا يسعون خلف علم يُعنى بالأنثرُبوس حقًّا، لا بما هو حيوان يمشي على قدمَين كما يتوهّمه الإنسان الحديث المعلمن. عن اقتران النفس والروح في الخيمياء، انظر،
T. Burckhardt, *Alchemy*, ch. 17.

وأجسادنا أرواحنا"[35]. فالرحلة الإنسانيّة خلال مراحل الوجود والصُّوَر، أو العودة إلى المستوى عينه من الواقع، بحسب القراءة الشعبيّة للأديان الهنديّة[36]، أو إلى مستويات مختلفة من الواقع، بحسب قراءة التقاليد الإبراهيميّة، إنّ هذه الرحلة تضاهي الرحلة الداخليّة التي يقطعها الإنسان في وجوده الخاصّ.

فالإنسان يحوز بدنًا أثيريًّا لا يفنى، وبدنًا روحيًّا مشعًّا يُضاهي "الدنياوات" الأخرى الموجودة في حالات الوجود الأعلى. وتمامًا كما يكون كلامنا على النفس والبدن متناظرًا مع الكلام على السماء (أو السماوات) والأرض، فإنّ رؤيتنا أبدان الإنسان المتعدّدة تتناظر ورؤية المستويات الوجوديّة العليا في امتلاكها، كلّ مستوًى على حدة، أرضًا وسماءً. فعلى كلّ حال، يولد الإنسان، بنعمة الأميدا بوذا، في "الأرض الطاهرة"، لا في "السماء الطاهرة"، وهي رمزيّة (الأرض) شاملة للسماويّ والفردوسيّ معًا[37]. إنّها الأرض السماويّة التي يحكي عنها التصوّف الإسلاميّ كذلك. وقد لعبت دورًا مهمًّا في الزرادشتيّة، حيث تُصوِّرت الأرض نفسها على أنّها في الأصل ملاك[38].

---

[35] غالبًا ما عُني صدر الدين الشيرازي وغيره من الحكماء بالاسئلة المعاديّة المتمحورة حول مسألة البدن اللطيف وصلته بالنفس المصيغة بالفعل الإنسانيّ — وهو ما يشير إليه الحديث المذكور. انظر، على وجه الخصوص، تعليقة الشيرازي على **أصول الكافي** للكليني، وتعليقته على **حكمة الإشراق** للسهروردي. وانظر،

Corbin, "Le Thème de résurrection chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)," in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1968), pp. 71-115.

[36] حول تأويل التقليد الشعبيّ الهنديّ لمسألة التناسخ، انظر،

Coomaraswamy, "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the Amercan Oriental Society* **44**, supplement no. 3, and in Lipsey, *Coomaraswamy*, vol. 2.

[37] على المرء أن يلحظ، في هذا السياق، معنى "الأرض Land" في الكتاب الآيسلنديّ القديم "*Land-Náma-Bók*"، وقد قابله كوماراسوامي، في غير مناسبة، بـ"**الرغ فيدا**". انظر،

Coomaraswamy, "The Rg Veda as Land-Náma-Bók," in his *The Vedas – Essays in Translation and Exegesis*, pp. 108-9.

تشير **الرغ فيدا** نفسها (الجزء 1، الصفحتان 108، المقطع 9، والجزء 10، الصحفة 59، المقطع 4) العوالم الثلاثة على أنّها "أراض". بنحو مماثل، لا تحكي القابالا على جنّة أرضيّة فحسب، بل على "أرض عليا (*Tebel*)" كذلك، وعلى ستّ أراض أخرى، طبيعتها متشظّية، بحيث يكون لدينا، في المحصّلة، سبع أراض كما في **سفر التكوين** من **كتاب الزوهار**. انظر،

Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, op. cit., pp. 108-9.

[38] انظر،

Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson (Princeton, 1977);

حيث يشرح هذه المسائل تفصيلًا. حتّى إنّ كوربان يحكي على "الجيوسوفيا" على أنّها حكمة محورها الأرض والمعرفة المقدّسة بالأرض، مع تضمينه الأرض السماويّة، في مخالفة كاملة لما تُعنى به الجغرافيا أو الجيولوجيا عادةً.

ولئن كان للتقاليد المختلفة تصوّراتها الخاصّة فيما خصّ "الأبدان" المختلفة، فإنّها جميعها تتّفق على الترابط بين هذه المسألة وبين تحقّق المعرفة بالمقدّس وإحراز الفضيلة. فالله هو من أعطى الجسد الإنسانيّ جماله، ولم يترك تحديده للإنسان. إلّا أنّ نوع "البدن" الذي نحرزه ما بعد الموت، أو من خلال الممارسات التدرّجيّة، فيعتمد على كيفيّة إنفاقنا لتلك الهبة السخيّة، وهي الحياة الإنسانيّة. إذ عندما تصل هذه الحياة إلى نهايتها، ينغلق الباب الذي كان مفتوحًا على اللامتناهي. وحده الإنسان، بمكناته الإنسانيّة، يقدر على الدخول من الباب. وكلّ الفارق هنا: أن يعبر الإنسان أو ألّا يفعل[39].

بأيّ الأحوال، وفيما خصّ الإمكانات الإيجابيّة، لا السلبيّة أو الشيطانيّة، فإنّ الأجساد المختلفة للبوذا أو البوديساتفا المذكورة في مدارس الهندوسيّة الشماليّة، والمحوريّة في الإسكاتولوجيا البوذيّة وطرائق التأمّل، وكذلك **الشاكرا** بما هي محور الأجسام والطاقات اللطيفة – وهي الآلة النفسيّة عند أبرقلس، أو **اللطائف** في الصوفيّة – كلّها تشير إلى الواقعيّة الهائلة التي ينفتح عليها العالم الأصغر الإنسانيّ متى ما توقّف الإنسان عن العيش على سطح وجوده فحسب. حتّى إنّ بعض التقاليد يحكي عن إنسان النور، وعن تركيبة الإنسان الداخليّ البنيويّة والفيزيولوجيّة ذات التأثير على البدن الإنسانيّ – وإن لم تهتمّ به البيولوجيا الحديثة – إذ البدن المادّيّ يعكس المطلق في مستواه الخاصّ، ويمتلك طبيعةً إيجابيّةً لها قابليّة كبيرة في إيصالنا إلى الفهم التامّ لطبيعة الإنسان[40].

وليس الجسد محلّ الشهوة، بل آلتها فحسب. ورغم أنّ النسكيّة عنصر أساس في كلّ درب روحيّ أصيل، إذ ثمّة في النفس ما يجب أن يموت لتبلغ الكمال، فإنّ الجسد نفسه هيكل الله. إنّه الفِناء المقدّس

---

[39] تتّفق المعاديّات التقليديّة – ونحن لا نستطيع أن نعالج موضوعاتها المعقّدة هنا – على أنّ الكائن البشريّ لا يستطيع أن يستفيد من الحالة الوسطيّة التي ولد فيها، وينتقل منها إلى موطن الروح إلّا في هذه الدنيا، وأن لا ضمانة أنّ الإنسان سيولد في حالة وسطيّة أخرى بعد الموت إن لم يعش بحسب التقليد، وانسجامًا مع الإرادية الإلهيّة.

[40] في التصوّف الإسلاميّ، وبخاصّة في مدرسة آسيا الوسطى المرتبطة بشخص نجم الدين كبرى، ثَمّ فهم متقدّم لفيزيولوجيا "الإنسان النورانيّ". انظر،

H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson (Boulder, Colo., and London, 1978), and idem, *En Islam iranien*, vol. 3.

وهذا ما نجده، كذلك في القابالا (راجع كتاب **الزوهار**) وفي الأديان الإيرانيّة العتيقة التي تحكي عن أبعاد الإنسان الكونيّة متوسّلةً لغة الأنوار. انظر،

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh, Iranian of Greater Bundišn* (Bombay, 1956); and J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China* (Bombay, 1963).

حيث يتجلّى الحضور الإلهيّ، أو النور الإلهيّ[41]. وهذا ما تشدّد عليه الأديان الشرقيّة، وكذلك يفعل التقليد المسكونيّ في المسيحيّة الأرثوذكسيّة. فالحفاظ على الذهن في الجسد، وعلى الاسم الإلهيّ في مركز الجسد، أي القلب، يلعب دورًا بالغ الأهمّيّة. ولا يغيب هذا المنظور عن الهرمسيّة المسيحيّة، وإن لم يعتن به اللاهوت المسيحيّ الغربيّ[42].

يتكوّن الجسد الإنسانيّ من ثلاثة عناصر أساسيّة: الرأس، والبدن، والقلب. القلب، وهو المركز الخفيّ لكلّ من الجسدَين المادّيّ واللطيف، هو مقرّ الذكاء، ونقطة الربط بين الحالة الإنسانيّة الأرضيّة والحالات الوجوديّة الأرفع. وفي القلب، يتلاقى الوجود والمعرفة ويتوحّدان. أمّا الرأس والبدن فهما أشبه باستطالات، أو امتدادات، للقلب: فالرأس، الذي يرتبط نشاطه بالذهن، هو امتداد لذكاء القلب، أمّا البدن فامتداد لوجود القلب. وهذا الانفصال هو ما يعيّن تمفصل الإنسان وتمظهره. إلّا أنّه ليس انفصالًا كاملًا. فثَمّ في الذهن عنصر وجود، وثَمّ في البدن عنصر ذكاء، ولكنّ الإنسان المستغرق في وهم نمط الوجود البروميثيّ، والغافل عن طبيعته الشبيهة بالإله، يميل إلى نسيان هذين العنصرَين. فالإنسان الحديث، و**هو** بروميثيّ بمقدار ما يكون هذا الانحراف في طبيعته ممكنًا، نسيّ للسكينة وراحة البال التي تعكس الوجود، ونسيّ لذكاء البدن. ومن هنا كان الإنسان المعاصر، في سعيه وراء المقدّس ووراء إعادة اكتشاف الإنسان الحبريّ، يفتّش عن طرق تأمّل تسكّن الذهن المضطرب وتتركه، ببساطة، يكون. فيفتّش عن طريق يتغلّب بها على النشاط الدماغيّ الزائد الذي يرهق الإنسان الحديث، ليعيد اكتشاف الحكمة والذكاء في الجسد من خلال اليوغا، والطبّ الشرقيّ، والطعام الطبيعيّ، وما شاكل ذلك. إنّ كِلَي المسعيَين لا يعدوان

---

[41] **هياكل النور** هو عنوان واحد من أبرز كتابات السهروردي. ومفردة هيكل تهني في العربيّة الجسد؛ فالعنوان يشير إلى رمزيّة الجسد كهيكل يحضر فيه نور الله.

[42] بطبيعة الحال، لا يخلو الأمر من استثناءات، سواء في العصر القروسطيّ، حيث نجد أمثال دانتي، أو في حقبات لاحقة كما نجد في كتابات باراسلسوس، وحتّى في القرن التاسع عشر كما نجد في شعر وليام بلايك. عن المغزى الروحيّ للجسد في ارتباطه بـ"الجسد اللطيف"، انظر،

G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition* (London, 1919); C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible* (Wheaton, III., 1969); D. Tanseley, *Subtle Body, Essence and Shadow* (London, 1977).

كونهما بحثًا عن القلب الذي، في الإنسان الروحيّ المدرِك نداءَه الباطنيّ، يخترق الرأس والجسد، موحّدًا إيّاهما في المركز، مانحًا النشاط الذهنيّ عطر التأمّل، والجسدَ حضورًا فكريًّا وروحيًّا ينعكس في إيماءاته وحركاته[43].

وعليه، فإنّ وجه النبيّ وجسده – وكذا حال **الأفتار** والقدّيس – يجلّيان حضور القلب من خلال جوّانيّة تجتذب إلى المركز، ومن خلال نعمة ساطعة وفيّاضة تُسكر وتوحّد في آن. أمّا أولئك المحرومون من رؤية الأنبياء، فيمكنهم، على الأقلّ، اللجوء إلى الفنّ المقدّس لتلك التقاليد التي تنبني على أيقونيّة الصورة البشريّة للمؤسّس، أو الشخصيّات الروحيّة الأساسيّة، فتذكّرنا بالتحفة الفنّيّة التي هي الإنسان. أن نعاين صورةً لبوذا، يابانيّة أو تيبيتيّة، مع انشداد أعيننا إلى الداخل، إلى القلب، وإلى الجسد المشعّ بحضور الروح التي تسكّن القلب، هو أن نقبض على العلاقة الأوّليّة المثاليّة بين القلب وكلّ من الرأس والجسد اللذين يحتفظان برمزيّتهما المعقولة، بل حتّى حكمتهما، سواء كان "الذهن" المنبتّ عن جذوره واعيًا لذلك أم لم يكن.

ثمّ انظر إلى وقفة الإنسان كيف تعكس، توًّا، دوره كمحور يربط السماء والأرض؛ هي وقفة تعكس طبيعة هذا الجسد المحوريّة و"المطلقة". فالرأس المتطاول إلى السماء يرمز إلى سعي الإنسان وراء المتعال. والصدر يعكس المجد والنبل، بطبيعة أكثر صرامةً في الرجل، وأكثر سخاءً في المرأة، أمّا الأعضاء التناسليّة فتعكس تكوينه الفَقْريّ، والفاعليّةَ الإلهيّة التي تكون نتيجتها الأرضيّة إنجابًا لرجل آخر – أو امرأة أخرى – ليس لنا أن نرى إليه كمجرّد كائن بيولوجيّ، وإن خرج إلى هذه الدنيا عن طريق بيولوجيّ[44]. فالعلم المقدّس يتعاطى مع جسد الإنسان على أنّه، بنفسه، دليل على نشوء الإنسان من أصل سماويّ، وعلى أنّه قد وُلد لأجل هدف يتجاوز أكناف حيوانيّته. فتعريف الإنسان ككائن قطب لا ينعكس فقط في ذهنه وكلامه وغيرها من ملكاته الباطنة، بل، كذلك، في جسده الذي يقف في قطب دائرة الوجود الأرضيّ، ويمتلك جمالًا ومغزًى ذا طبيعة محض روحيّة. فهذا الجسد نفسه، جسد الرجل والمرأة، يكشف عن قدر الإنسان؛ هو كائن قُدِّر للبقاء، كائن جُعل كمالُه في الترقّي في بُعد الوجود العموديّ، بعد أن وصل إلى قُطب الوجود الأفقيّ. وبعد أن وصل إلى نقطة تقاطع الصليب[45]، عليه أن يترقّى في المحور الأفقيّ، وهو

---

[43] لا تخفى أهمّيّة الإيماءات في المجتمعات التقليديّة، وخاصّةً في ارتباطها بالرموز المقدّسة التي تجلّي نفسها في كلّ أوجه الحضارات التقليديّة، ومن ضمنها الفنّ. **المودرا**، في كلّ من البوذيّة والهندوسيّة، هي مثال كامل عن دور الإيماءة المحوريّ. عن المغزى الروحيّ للقلب، والرأس والجسد، انظر،

Schuon, "The Ternary Aspect of the Human Microcosm," *Gnosis, Divine Wisdom*, pp. 93-99.

[44] انظر،

Schuon, *Du Divin à l'humain*, pt. 3.

[45] يرمز الصليب، في بُعدَيه العموديّ والأفقيّ، إلى الإنسان الكامل المنطوي، في ذاته، على ممكنات الوجود كلّها. انظر،

الدرب الوحيد ليتعالى على ذاته مع بقائه إنسانًا بالكامل، إذ كونه إنسانًا هو في تخطّيه لذاته. وكما يقول القدّيس أوغسطينوس، أن تظلّ إنسانًا يعني أن تصير فوق–إنسان.

بالإضافة إلى ما سلف، يملك الإنسان عددًا من الملكات الباطنيّة، وذاكرةً[46] أرقى بكثير ممّا يتصوّره أولئك الذين أنتجتهم التربية الحديثة، إذ تلعب دورًا إيجابيًّا في النشاط الفكريّ والفنّيّ للإنسان التقليديّ. وهو يحوز خيالًا – بعيدًا عن كونه مجرّد وهم – قادرًا على خلق الصور التي تضاهي الحقائق الكونيّة، ويلعب دورًا محوريًّا في الحياة الدينيّة، وحتّى الفكريّة، أعمق غورًا بكثير ممّا يمكن للعالم الحديث أن يتصوّره لإملاق رؤيته إلى الواقع بحيث تستثني مجالًا بكامله نستطيع أن نسمّيه الخيال، في تمييز له عن المتخيَّل[47]. كما ويمتلك الإنسان تلك النعمة الإعجازيّة [175]، الكلام، التي تمكّنه من تظهير المعرفة التي اندمج عليها قلبه وذهنه. وكلامه انعكاس لطبيعته الشبيهة بالله وأثر لها. وهو بعد انعكاس للّوغوس الذي يشعّ في قلب وجوده. فبكلامه يصوغ كلمة الله. وبكلامه المتّخذ شكل صلاة، بل بصلاة القلب التي هي الكلام الباطن، والذكر الخفيّ، يصير الإنسان صلاةً. يحقّق الإنسان تمام طبيعته الحبريّة في صلاة الإنسان الكامل الذي ينطوي فيه كلّ الخلق، تنطوي فيه السماوات والأرض.

أمّا من حيث قواه وملكاته، فإنّنا نستطيع أن نقول إنّ الإنسان يمتلك ثلاث قوًى، أو مراكز استقطاب، تعيّن مسار حياته، وهي الذكاء والشعور والإرادة. ثمّ هو، كإنسان شبيه بالإله، قادر على امتلاك (1) الذكاء المطلق، وغير المشروط، والقادر على معرفة الحقيقة بما هي هي؛ و(2) الشعور القادر على تخطّي محدوديّات الإنسان وصولًا إلى الأسمى، من خلال المحبّة والمعاناة والتضحية، وكذلك الخوف[48]؛ و(3) الإرادة الحرّة المختارة التي تعكس الحرّيّة الإلهيّة.

Guénon, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab (London, 1958).

[46] شهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا ملحوظًا باستعادة النظرة التقليديّة إلى الذاكرة. انظر،

F. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

[47] كان كوربان أوّل من وظّف هذه المفردة – بالفرنسيّة بالطبع – كيما يميّز الدور الإيجابيّ للخيال عن التداعيات الانتقاصيّة المرتبطة بمفردة "المتخيَّل". ولكنّ السنوات الأخيرة، بعد قرون من الازدراء، شهدت إعادة تقييم ملفتة للفهم التقليديّ للخيال. وكان من أبرز الفلاسفة والباحثين الذين انصرفوا إلى هذه المسألة جيلبر دوران الذي أسّس في شامبيري، في فرنسا، مركزًا لدراسة شؤون الخيال. انظر كتابه،

Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire (Paris, 1979); and Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī*, trans. R. Manheim (Princeton, 1969). See also R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York, 1969).

[48] نتيجة فقدان معنى العظمة والهيبة المرتبطين بالألوهيّة، فإنّ شعور الخوف، عند الإنسان الحديث، انحصر في جوانبه، أو تداعياته، السلبيّة. أمّا في السياق التقليديّ، فإنّ المقولة الإنجيليّة التي ردّدها، من بعد، بولس الرسول ونبيّ الإسلام – "رأس

ولكن جرّاء انفصال الإنسان عن كماله الأصليّ، وإثر الارتجاجات الناشئة، في الوضع الإنسانيّ، عن ما تسمّيه المسيحيّة "السقطة"، فإنّ هذه القوى لا تعمل بالضرورة بمقتضى طبيعة الإنسان الإلهيّة. فسقوط الإنسان إلى الأرض، تمامًا كهبوط رمز من مستوًى أعلى من الواقع، يعنى انعكاسًا وانقلابًا قد يؤدّي، في حالة الإنسان، إلى الانحراف. هنا يرتدّ الذكاء إلى ألاعيب ذهنيّة. وينحدر الشعور إلى ما لا يتجاوز التجاذب حول ذاك التخثّر الوهميّ الذي عادةً ما نسمّيه ذواتنا، والذي لا يعدو كونه "الأنا" في طورها السلبيّ كعقدة نفسيّة. وتنحطّ الإرادة فتُقصَر على مجرّد دافع لفعل كلّ ما ينتزع الإنسان عن مصدر وجوده، وعن ذاته الحقيقيّة. أمّا عندما تحتكم هذه القوى للتقليد، وتصطبغ بقوّة النور والنعمة المنبثقَين من الوحي، فهي تبدأ بالكشف – كما جسد الإنسان – عن أبعاد طبيعة الإنسان الإلهيّة. إلّا أنّ الجسد يظلّ أكثر براءةً ووفاءً للصورة التي خلقه الله عليها، إذ تشوّه الإنسان وانحرافه عن النموذج الذي اختطّه الله له، يتجلّى وحسب في هذا العالم الوسيط الذي يُماهي الإنسان به نفسه، أي عالم الإرادة، والشعور، والذكاء في صورته الذهنيّة، إن لم نقل الذكاء في حقيقته. في الحالة الطبيعيّة، أي في حالة الإنسان الحبريّ، يكون هدف القوى الثلاث، أو الملكات الثلاث، أي الذكاء والشعور والإرادة، هو الله. بل إنّ الشعور والإرادة، في المنظور الحكميّ، يرتبطان بالذكاء ويتلاقحان معه، إذ كيف للمرء أن يحبّ دون أن يعرف؟ وكيف له أن يريد دون أن يعرف؟

ويمكن الوصول إلى فهم حقيقة الإنسان – بما هو أنثروبوس – من خلال النظر إلى تجزّؤاتها وتشعّباتها التي تميّزها. فبحسب بعض التعاليم التقليديّة، يكون الأنثروبوس الأصليّ خنثويًّا، وإن حكت بعض التقاليد عن كائنَين، ذكر وأنثى، يكون اتّحادهما كمال الحالة الخنثويّة[49]. في كِلَي الحالَين، فإنّ الكلّيّة والكمال الكامنَين في الحالة الإنسانيّة، والنعمة المرتبطة بالاتّصال الجنسيّ، تنتمي كلّها إلى حقيقة الحالة الخنثويّة السابقة على انفصال الجنسَين. إلّا أنّ الثنائيّات التي تصبغ العالم المخلوق، والتي تتجلّى في كلّ مستويات الوجود اللاحقة للمستوى الأوّليّ، كاليين واليانغ، والبوروشا والبراكارتي، والفاعليّة والانفعال، والصورة والمادّة، لا يمكن لها إلّا أن تظهر في عالم تلك الحقيقة الخنثويّة، وتُعطي الذكر والأنثى اللذين، في

الحكمة مخافة الله" – تظلّ راسخة المغزى إذ تضاهي حقائق الأشياء، ومقتضيات الحال، واحتياجات الإنسان الأكثر إلحاحًا من حيث هو كائن خُلق للخلود.

[49] على سبيل المثال، ففي الهند، وإن كانت التنتريّة تشير إلى شخص خنثويّ هو **الأردناري**، فإنّ المدرسة الشيفيّة تمثّل الحالة الخنثويّة، أيقونيًّا، من خلال اتّحاد شيفا وبارفاتي، اللذين يُدمجان أحيانًا في صورة شخص نصفه ذكر ونصفه الآخر أنثى. وفي هذا الحالة، تُعرَف شيفا على أنّها **الأردناريشفارا**. عن مغزى الخنثويّة وبعض التطبيقات المعاصرة لهذا الرمز، انظر، E. Zolla, *The Antrogyne, Fusion of the Sexes* (London, 1981); K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne* (Ipswich, U.K., 1980).

كلّ الأحوال، لا يطابقان اليين واليانغ كلّ المطابقة. ولأنّهما مخلوقان، وجب أن يشتملا على كِلي المبدأين مع طغيان أحد طرفَي الثنائيّة على الآخر. ثمّ، في تكاملهما، يعيد الذكر والأنثى خلق وحدة الحقيقة الخنثويّة، ويعكسان، في اتّحادهما الجنسيّ الأرضيّ، النشوة الفردوسيّة التي تنتمي إلى الأنثروبوس الخنثويّ. ومع هذا، تنعكس هذه الحقيقة الخنثويّة في كلّ من الرجل والمرأة، وهذا منشأ تلك العلاقة من التكامل والتنافس بينهما. بأيّ الأحوال، لا ينحصر التمايز بين الذكر والأنثى في البيولوجيا. ولا حتّى في الجوانب النفسيّة أو الروحيّة. بل جذوره تضرب في الطبيعة الإلهيّة نفسها؛ فالرجل يعكس إطلاق الطبيعة الإلهيّة، والمرأة تعكس لاتناهيها. وإذا ما تصوّرنا وجه الله إلى العالم في صورة ذكوريّة، فإنّ لاتناهيه الباطنيّ يُرمز إليه في الأنوثة — وكذا الحال مع رحمته وحكمته[50]. وهكذا تعكس الجنسانيّة البشريّة — وهي أبعد الأشياء عن أن تكون عَرَضًا أرضيًّا — المبادئ الحاملة للمغزى المتخطّي للأكوان. وليس من دون سبب أن تكون الجنسانيّة هي السبيل الوحيد المفتوح أمام الناس، غير المحبوّين بهبة الرؤية الروحيّة، لاختبار "اللامتناهي" من خلال الحواسّ، وإن لِلحظات قليلة عابرة. فالجنسانيّة هذه تترك أثرها العميق على النفس، عند الرجل والمرأة، وتؤثّر عليهما بنحو أكثر رسوخًا من أيّ نشاط جسديّ آخر. وعليه، فإنّ فهم طبيعة التمايز الذكريّ–الأنثويّ، وتقدير الصفات الإيجابيّة التي يُظهرها كلّ جنس، يعني أن نحرز فهمًا أعمق لطبيعة الكائن الخنثويّ التي يحملها كلّ من الذكر والأنثى في أعماق وجودهما[51].

والإنسان، بعد، لا ينقسم بحسب الجنس فحسب، بل بحسب الأمزجة التي يُشارك فيها الجنسان كذلك. والأمزجة الأربعة في الطبّ الجالينيّ [نسبةً إلى جالينوس] التقليديّ، ولها نظائرها في مدارس الطبّ التقليديّ الأخرى، لا تخصّ الجسد المادّيّ وحده، بل لها صلة بالمادّة النفسيّة، بل بكلّ الملكات التي تشكّل ما نسمّيه النفس. وهي لا تؤثّر على المشاعر فحسب، بل على الإرادة كذلك، وعلى بعض أنماط اشتغال الذكاء التي تظلّ، في ذاتها، فوق تعديلات المزاج. قد نستطيع أن نقول الأمر عينه بحقّ الغوناصات الثلاثة في الكُزمولوجيا الهندوسيّة، أي تلك الميول الأساسيّة للمادّة الأولى للكون، أو البراكارتي، التي لا تخصّ العالم المادّيّ وحده، بل تتجاوزه إلى الأنواع البشريّة[52]. وقد يستطيع المرء أن يقول إنّ الإنسان يتمايز بحسب

---

[50] ليس على سبيل العَرَض أن ترد هذه المفردات (الرحمة، الحكمة) بصيغة الأنثى في كثير من اللغات التقليديّة.

[51] إنّ محاولة الإنسان الحديث تدمير كلّ تمايز كيفيّ بين الذكر والأنثى، تحت مسمّيات شكل من أشكال المساواة، لا تعدو كونها تداعيًا من تداعيات استطالة الإنسان البروميثيّ من حقيقته النموذجيّة للحالة الإنسانيّة، وبالتالي، انعدام الأحساس بهذا الاختلاف الكيفيّ بين الجنسين.

[52] بخصوص الغوناص، انظر،

Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. R. Nicholson (London, 1945), ch. 4.

مبدأي اليين واليانغ؛ أو الغوناصات الثلاثة، وهي **ساتفا**، أو الميل الصعوديّ، **راجا**، أو الميل الامتداديّ، **وتاماس** أو الميل النزوليّ؛ أو بحسب الطبائع التي تمتلك صلةً وثيقةً بالأخلاط الأربعة التي تشير إليها المخطّطات الكُزمولوجيّة.

كما ويمكن تقسيم الأنواع البشريّة بحسب الأسترولوجيا [علم النجوم التقليديّ]. وهنا نفهم الأسترولوجيا في معناها الرمزيّ والكونيّ، لا بمعناها التنبّؤيّ – بمعنى التنجيم[53]. فالتصنيفات الأسترولوجيّة، وهي وثيقة الصلة بالطبّ التقليديّ والأنماطيّات [علم الأنماط] المادّيّة، تُعنى بالتناظرات الكونيّة لجوانب النفس الإنسانيّة المتعدّدة، وتكشف عن انكسارات ضوء المثال الإنسانيّ في مرآة الكون، بحيث نضع اليد على تنوّع هذه الانكسارات فيما خصّ الصفات المرتبطة بإشارات الأبراج والكواكب. بمعنًى ما، تُعنى الأسترولوجيا التقليديّة بالإنسان في مستوى وجوده الملائكيّ، بيد أنّها تكشف، إن أدركنا مغزاها الرمزيّ، عن أنماطيّة للإنسان تبوح بوجه جديد من التمايز بين الأنواع [الأنماط] البشريّة. ثمّة، إذًا، تناظرات بين أجزاء البدن، وكذلك بين قوى الإنسان الذهنيّة، وبين الإشارات الأسترولوجيّة والاتّصال الحميم المتأتّي من حركة الأفلاك. وهذه، بالإضافة إلى "الجوانب" المختلفة والعلاقات بين حركات الإنسان والكواكب، كلّها سُبُل لتظهير الصلة الجوّانيّة التي تربط الإنسان، بما هو كون أصغر، بالكون ككلّ.

وكذلك تنقسم الإنسانيّة إلى طبقات وأعراق، ويجب فهمها في حقيقتها الذاتيّة من دون التضمّنات الازدرائيّة والانتقاصيّة التي باتت ترتبط بها في العالم الحديث. فتقسيم الإنسانيّة إلى طبقات لا يعني بالضرورة طبقيّةً اجتماعيّةً لا تتزلزل، إذ قد وُجدت مجتمعات تقليديّة محضة، كتلك الإسلاميّة، وقد خلت من النظام الطبقيّ بما هو مؤسّسة اجتماعيّة. وهذا ما نجده في فارس القديمة أو الهند كذلك. فعلم الإنسان التقليديّ يرى النظام الطبقيّ مقدّمةً لفهم الأنواع البشريّة. إذ ثمّة من بين الناس من هو تأمّليّ بطبعه، منساق إلى طلب العلم، طبيعته كهنوتيّة؛ وفي الأوقات العاديّة، فهو يميل إلى تأدية هذا الدور الفكريّ الكهنوتيّ في مجتمعه. ومنهم من هو بطبعه محارب، قائد للرجال، لا تنقصه شجاعة القتال دفاعًا عن الحقيقة وحمايةً للعالم الذي يعيش فيه. وهو يضحّي بنفسه في المعركة تمامًا كما يضحّي الكهنوتيّ بنفسه في الصلاة الألوهيّة. وأعضاء هذه الطبقة الثانية لهم وظيفة فروسيّة، وفي الأوقات العاديّة يصيرون إلى القيادة السياسيّة والعسكريّة. ثمّ هناك الميّالون إلى التجارة، إلى الكسب الحلال والعمل الشاقّ لإعالة أنفسهم وأهليهم. وهؤلاء هم، في الحالة العاديّة، من يقومون بالوظائف الاقتصاديّة في المجتمعات العاديّة. وأخيرًا، هناك الذين تكون فضيلتهم في أن يتّبعوا وينقادوا، أن ينصاعوا لإملاءات من يقودهم. وليس لزامًا أن تتماهى هذه

---

[53] عن هذه العلاقة، انظر،

Nasr, *Islamic Science – An Illustrated Study* (London 1976), pp. 159ff.

الطبقات مع الولادة في كلّ المجتمعات، كما نجد في الهندوسيّة[54]. بأيّ الأحوال، وفيما خصّ دراسة الأنواع البشريّة، فنحن نجد هذه الطبقات في كلّ زمان ومكان وُجد فيه، ومات فيه، رجل أو امرأة. وهذا ما يمثّل الأنواع البشريّة الأساسيّة المعبّر عنها في الأفلاطونيّة المحدَثة، أي جماعة الروحانيّين، والنفسانيّين والجسمانيّين. ولا غنًى لنا عن هذا الفهم المعمّق للطبقات إذا ما أردنا أن نفهم الطبيعة البشريّة في أيّ بيئة عاش الإنسان أو اشتغل[55].

ختامًا، لا يخفى أنّ البشر ينقسمون بحسب الأعراق والإثنيّات. وثمّة أعراق أربعة: الأصفر، والأحمر، والأسود، والأبيض، تشبه الطبقات الأربع في كونها بمثابة الركائز للجمعيّة البشريّة. والأربعة رمز للثبات، وارتباط بالأرض نفسها في اتّجاهاتها الأربعة الأساسيّة، وعناصرها الأربعة التي يتشكّل منها العالم المادّيّ. وكلّ عرق هو أحد أوجه تلك الحقيقة الخنثويّة، ويمتلك خصائصه الإيجابيّة. بل في واقع الأمر، لا يستطيع عرق واحد أن يستنفذ كامل حقيقة الحالة الإنسانيّة، ومنها الجمال الإنسانيّ الذي يعكسه كلّ عرق، بذكوره وإناثه، بنحو أو بآخر. إنّ نفس الكثرة في المبدإ الإلهيّ، وغنى حقيقة الإنسان الكامل، وهو مسرح تجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة، تقتضي تكثّر الأعراق والجماعات الإثنيّة التي، في تنوّعها، تُظهر الجوانب المختلفة لنموذجها البدئيّ، والتي تعطي، في اجتماعها، فكرةً عن جلال الخلق الأوّل وجماله، وهو الحقيقة الإنسانيّة بما هي هي، أي ذلك الانعكاس لوجه المحبوب في مرآة العدم.

وهكذا ينكشف التعقيد البالغ لذاك المخلوق المسمّى إنسانًا؛ في قسمة الإنسان إلى ذكر وأنثى، وفي المزاجات المتعدّدة، والتقسيمات الأسترولوجيّة، والطبائع المختلفة بحسب الطبقات، والأنواع العرقيّة الشتّى، وغيرها من العوامل التي تتداخل مع هذه الأنماط من فهم الكائن البشريّ. ولكن، إذ يؤول بنا التحليل إلى التركيب، فإنّ هذه الكثرة المحيّرة من الأنواع ترجع إلى تلك الحقيقة الفطريّة، إلى الأنثروبوس الذي يعكسه كلّ كائن بشريّ في نفسه. فأن تكون إنسانًا يعني أن تكون إنسانًا حيثما حللت، وفي أيّ زمن عشت. ثمّة، إذًا، في الجنس البشريّ، وحدة عميقة لا يدركها سوى علم الإنسان التقليديّ من دون أن يختزلها [هذه الوحدة] إلى تماثل، أو إلى تساوٍ كمّيّ جاف يصبغ أغلب الاهتمام الحديث بالإنسان.

---

[54] عن المغزى المتافيزيقيّ للطبقات الاجتماعيّة، انظر،

Schuon, "Principle of Distinction in the Social Order," in his *Language of the Self*, trans. M. Pallis and D. M. Matheson (Madras, 1959), pp. 136ff.

[55] من الممكن أن يحوز إنسان ما على خصائص تنتسب إلى غير طبقة. أبرز الأمثلة على ذلك، بطبيعة الحال، هي طبيعة الأنبياء–الملوك في التقليد الإبراهيميّ الذين حازوا الطبائعة الفروسيّة والكهنوتيّة بأعلى مراتبها. ويظلّ ملكيصادق المثال الأعلى لهذا الاتّحاد بين الطبائع، وبين السلطتين الزمنيّة والروحيّة.

يخترق التقليد كلّ هذه الاختلافات ليستجلي حضور الإنسان الحبريّ الذي خُلق ليعرف المطلق، وليعيش حسب إرادة السماء. بيد أنّ التقليد يظلّ واعيًا تمامًا بازدواجيّة الحالة الإنسانيّة، بأنّ الإنسان لا يعيش على مستوى ما هو عليه في مبدئه، بل يعيش دون ذلك، وبأنّه دون كمال ما يُشارك في إعطاء الإنسان إنسانيّته. وهذه الازدواجيّة مشتملةٌ، بعد، على ذاك التجلّي المباشر للمطلق في النسبيّ، وهو الدين، والوحي في صميمه. فالإنسان كائن بحيث يستطيع أن يكون نبيًّا، ومتكلّمًا كلمة الله، ناهيك بإمكانيّة التألّه التي ترفضها بعض التقاليد من مثل الإسلام. ولكن حتّى في هذه الحالات، ثمّة هامش إنسانيّ، وفي كلّ دين، ثمّة عنصر من الحقيقة الصافية غير المتعيّنة، وهامش ينتمي، في الأصل، إلى حيث تخترق الحقيقةُ الجوهرَ الإنسانيّ[56].

أضف إلى ذلك أنّ الوحي دائمًا يُعطى بلغة الناس الذين يتوجّه الله إليهم بخطابه. بعبارة القرآن: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ"[57]. من هنا، نجدنا أمام كثرة من الديانات في عالم تكثر فيه "الإنسانيّات". وهكذا تعطي الحالة الإنسانيّة شيئًا من الخصوصيّة لاختلاف كشوفات الحقيقة مع ثبات حقيقة هذا الكشف وترفّعه على كلّ صورة. والإنسان، بالفعل، قادر على النفاذ إلى ذلك الجوهر المتعالي على الصور من خلال الذكاء المتقدّس بالوحي، بل هو قادر على الوصول إلى معرفة الحقيقة اللامُتصوَّرة، وأنّها تتشكّل بصور المتلقّي بحسب الحكمة والإرادة الإلهيّتَين، إذ الله هو خالق ذاك المتلقّي الذي يتلقّى وحيه في المناخات والسياقات المختلفة.

كم هو مستهجن أن نرى الإنسانويّة اللاأدريّة راضيةً بالوعاء دون أن تعرف مصدر الإكسير الإلهيّ الذي يحويه الوعاء، قانعةً بأن تكون منزلًا في منتصف الطريق إلى اللاإنسانيّ! لقد عاش الإنسان الحبريّ على هذه الأرض لآلاف السنين، وما زال حيًّا هنا وهناك رغم هجمات الحداثة. أمّا حياة الإنسان البروميثيّ فقد كانت بالفعل قصيرة الأمد. فقد أدّت الإنسانويّة المرتبطة بالتمرّد البروميثيّ في عصر النهضة، في غضون قرون قليلة، إلى المادون–إنسان الذي يهدّد، لا فقط نوعيّة الحياة الإنسانيّة، بل كلّ الوجود الإنسانيّ على الأرض. أمّا سبب هذه الظاهرة، وقد لا يتوقّعها الإنسان البروميثيّ أبدًا، فهو جليّ تمامًا من وجهة النظر التقليديّة: لا يمكن الكلام على الإنسانيّ دون الكلام على الإلهيّ. ورغم أنّ الباحثين اليوم قد يتطرّقوا إلى إنسانويّة صينيّة، أو إسلاميّة، إلّا أنّ الواقع يظلّ أنّه لم يكن ثَمّ، في أيّ يوم، وفي أيّ حضارة،

---

[56] انظر،

Schuon, "Understanding and Believing," and "The Human Margin," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, pp. 401ff.

[57] سورة **إبراهيم**، الآية 4.

إنسانويّة شبيهة بتلك المتّصلة بالنهضة الأوروبيّة. ولا يخفى أنّ الحضارات التقليديّة قد حكت عن الإنسان، وبالطبع فقد أسّست لثقافات ولحقول معرفيّة هي "الإنسانيّات" في أعلى مراتبها، إلّا أنّ الإنسان المحكيّ عنه هنا لم يكفّ يومًا عن أن يكون الإنسان الحبريّ الذي يقف كمحور يربط الأرض بالسماء، ويشهد على ختم الألوهيّة المطبوع على نفس وجوده.

إنّها هذه الطبيعة في الإنسان التي تجعل كلّ إنسانويّة علمانيّة ولاأدريّة أمرًا مستحيلًا. ليس ممكنًا، مِتافيزيقيًّا، أن نقتل الآلهة، ونسعى إلى محو الصبغة الإلهيّة عن الإنسان دون أن ندمّر الإنسان نفسه؛ إنّ تجربة العالم الحديث المريرة تقف خير شاهد على هذه الحقيقة. بل إنّ وجه الله الملتفت إلى الإنسان والعالم ليس سوى وجه الإنسان الملتفت إلى الألوهيّة، بل قل هو نفس الوجه الإنسانيّ بالفعل. لا يستطيع الإنسان أن "يمحو وجه الله" من دون أن "يمحو" الإنسان نفسه، ويختزله إلى كيان لا وجه له، ضائع في كثبان النمال. ولا يسع صرخة نيتشه أن قد "مات الله" إلّا أن تعني "مات الإنسان"، ويشهد على ذلك القرن العشرون بغير طريق. إلّا أن الردّ، في الواقع، على صرخة نيتشه لم يكن في موت الإنسان، بل في موت الإنسان البروميثيّ الذي ظنّ أنّه قادر على أن يعيش على دائرة لا قطب لها. أمّا الإنسان الآخر، الإنسان الحبريّ، رغم نسيانه في العالم الحديث، فيستمرّ في الحياة حتّى بين أولئك من الناس الذين يتباهون بتجاوز أنماط عيش أسلافهم؛ إنّه يستمرّ في الحياة ولن يموت أبدًا.

ذاك الإنسان الذي يظلّ إنسانًا، ويستمرّ في العيش هنا وهناك، حتّى في حقبة ضمور الروحانيّة ونزع القداسة عن الحياة، هو كائن يظلّ واعيًا قدَرَه، أي التعالي، وواعيًا وظيفةَ ذكائه، وهي معرفة المطلق. إنّه واعٍ تمامًا نفاسةَ الحياة الإنسانيّة، وهي وحدها تُجيز للكائن الحيّ في هذا العالم أن يسافر إلى ما وراء هذا الكون، مع بقائه مدرِكًا للمسؤوليّات التي تقتضيها هذه الفرصة. وهو يعرف تمامًا أنّ عظمة الإنسان لا تتأتّى من مكر الدهاء، أو الإبداعات الجبّارة، بل تكمن، قبل كلّ شيء، في القدرة الهائلة على إفراغ النفس من النفس، في الكفّ عن الوجود بالمعنى التكامليّ، في المشاركة في حالة الفقر الروحيّ والفراغ الذي يجيز له اختبار الحقيقة الأسمى. وكما يقول سعدي، الشاعر الفارسيّ،

يصل الإنسان إلى حيث لا يرى سوى الله؛

انظر إلى سموّ المقام الإنسانيّ[58]

[58] تركّز كلّ التقاليد على مغزى "الوجه" إذ يحمل ختم الإله. وثَمّ في **القرآن الكريم** أكثر من إشارة إلى "وجه الله" الذي بات مورد تفكّر لعدد من حكماء المسلمين. انظر، على سبيل المثال،
H. Corbin, "Face de Dieu et face de l'homme," *Eranos-Jahrbuch* **36** (1968) : 165-228,

يقف الإنسان الحبريّ عند نقطة الحضيض في القوس الذي يكون نصفه مسارًا ينزل فيه من المبدإ، ومن نموذجه في الله، ونصفه الآخر قوس صعود، يسير فيه عودةً إلى مبدئه. وتكشف لنا البنية الإنسانيّة عن دوره كمسافر، أو كسالك، يصير ما "يكونه"، ويكون ما يصيره. الإنسان إنسان تمامًا فقط عندما يحقّق ما يكونه، وفي ذلك ينجز لا فقط قدره ويصل إلى كماله الأوّل، بل ينير العالم من حوله. مسافرًا من الأرض إلى مثواه السماويّ، والذي كان قد تركه في الباطن، يصير الإنسان قناة نعمة على الأرض، وجسرًا يصلها بالسماء. فتحقّق الحقيقة في الإنسان الحبريّ ليس هدف الحالة الإنسانيّة وغايتها فحسب، بل هو السبيل إلى توحيد الأرض والسماء في زواج، وبذا يُعاد تأسيس الوحدة، وهي مصدر الكون والتناغم الذي يسري فيه. أن تكون إنسانًا تمامًا يعني أن تعيد اكتشاف تلك الوحدة الأوّليّة التي "صدرت" عنها السماوات والأرض، ولم تغادرها حقًا، بل لا شيء قد غادرها **حقًّا** أبدًا.

حيث يعالج كوربان، بالأساس، تعاليم القاضي سعيد القمّي.