

## المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية

معالجة عبر-مناهجية لفلسفة صدر المتألهين الشيرازي

إدريس هاني<sup>1</sup>

المفردات المفتاحية: الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، العبر-مناهجية، باساراب نيكولسكو.

تمثّل العبر-مناهجية حالة هضم واحتواء مفاهيمي يتحقّق معه ما نسمّيه بالسفر المناهجيّ، ما يجعلها الأقدر على تدبير قياس الأنساق المختلفة لأنّها تستوعبها في تفكيرها. وعلى هذا الأساس، تمتّعت الحكمة المتعالية، من حيث بناؤها وذوقها، وحتىّ مزاعمها، بوضعية خاصة من الممكن أن تشكّل منطلقاً -ولا نقول نهايةً- للتفكير العقديّ القادر على تأمين قياس الأنساق، حيث شكّلت أوج النشاط الفكريّ والعقديّ في التاريخ الإسلاميّ. ولا نقصد بالضرورة أن تكون الحكمة المتعالية منطلقاً لهذا التفكير كمعطى غير قابل للنقد، بل هذا النقد مطلوب وحافز أساسيّ لتحقيق التجاوز لنقائصها.

إنّ الحكمة المتعالية، من حيث مبانيها، لا تأبى التجدّد، حتىّ وإن بدا بعض العناد من رائدها. في الحكمة المتعالية، وجب أن ننسى ملاً صدرنا وننظر في المبنى. فقد كان من المفترض أن تتحوّل الحكمة المتعالية، بوصفها منجزاً فلسفياً لشخص اسمه ملاً صدرنا، إلى منجز عبر-مناهجيّ جماعيّ يتطوّر حيث عجز ملاً صدرنا، ومن حيث مزاعمه لا من حيث إنجازاته. أمّا مزاعمه التي تممّنا في تطوير قاعدة انطلاق للتفكير العقديّ تكمن في النقاط التالية:

1. عدم الإنصات، في بناء القول العقديّ، إلى تحكّكات الأنساق الفكرية إلاّ من حيث الاستئناس والنقد. يستوي في ذلك قول الفيلسوف، والمتكلم، والصوفيّ، وأهل الرسوم.
2. الانطلاق من المعطى الأوّل للفاهمة الذي وقّرتة الرسالة، والإنصات إليه بقصد عالٍ. ولا يعني عدم الإنصات لهذه الأنساق عدم اعتبار كافة استشكالاتها، بل يعني عدم السماح لها بأن تمارس سلطتها المعرفية المسبقة على الفهم الدينيّ. ليس المراد، بالتالي، إهمال هذه الأنساق، ولكن لا ينبغي تهويلها.
3. يمكننا نزع التهويل عن تلك الأنساق من التعاطي معها كأشياء وكأفكار قابلة للتساؤل. ولا تتحقّق العبر-مناهجية إلاّ بعد نزع هذا التهويل. وهذا ما يوصلنا إلى تجاوز كلّ هذه الأنساق، بل تجاوز ملاً صدرنا نفسه، لنمارس معه ضرباً من الاختلاف داخل فضاء الحكمة المتعالية.

<sup>1</sup> باحث من المغرب.

4. يمكن الكلام، هنا، عن تيارات داخل الحكمة المتعالية نفسها. فالحكمة المتعالية ليست مذهباً فلسفياً، بل هي عبر-مذهبية، تفتح على الوجود والمعنى في رحابتهما.

5. المهمة الكبرى هي كيف نجعل الحكمة المتعالية -بجهد جماعي وتخصّصي- النسق المفتوح والعبر-مذهبي، الأكثر قدرةً على التعبير عن مفاهيم الاعتقاد بصورة لا تكتفي بمجرد مطلب تهذيب الحكمة، بل تسلك في رحاب استلهام الفكر العقدي بأصالة تُخرج القول الحكمي من شائبة التقليد والترديد والوفاء لأيّ نسق بقدر الوفاء للمنبع العقدي.

6. الادعاء الأبرز الذي يهمنّا في تأسيس التفكير العقدي انطلاقاً من تجربة الحكمة المتعالية، هو دعوى البرهانية الشاملة. فلا وجود لفكرة عند صدرا لا يمكن البرهنة عليها؛ فلقد برهن حتى على الأشياء التي توقّف فيها غيره من العارفين والحكماء، بل هو الذي بلغ بزعمه هذا أن قرّر أنّ كلّ ما يحصل بالكشف يمكن الاستدلال عليه بالبحث. وهذا يعزز المبدأ القرآني: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ} <sup>1</sup>.

إذاً، ما معنى ادعاء ملاً صدرا بأنّ كلّ ما يُصار إليه بالكشف يمكن أن يُصار إليه بالبحث؟

والحقّ، أنّ مدار البرهان والعرفان هو الحقيقة وكيف تعرض أمام الفهم. ففي حال البرهان، تعرض ضمن شروطها الموضوعية كمرتبة أدنى في الانكشاف، كعرفة. وفي الكشف، تعرض أقلّ التباساً بشروطها الموضوعية كمرتبة أعلى في الانكشاف، أي كعرفان. في الخبرة المعرفية، تبدو الذات على مسافة من موضوعها. في تجربة العرفان، تبدو الذات مندججةً مع موضوعها. في المعرفة تتعلّق الموضوع، في العرفان نتدوّف الموضوع. العلاقة بين المعرفة والعرفان هي علاقة ترابئية بين مستويات ومراتب من الانكشاف، بينما المعرفة البرهانية هي الأخرى كشف، لكنّه كشف بواسطة، فيما الكشف في العرفان يتمّ بلا واسطة.

لا تكمن المعضلة، إذاً، في أساليب الوصول، بل في الجانب البياني والاستدلالي. البحث هنا يعني البرهان البياني الذي قد يأخذ بأسباب التقريب، وليس بالضرورة بكلّ أسباب البيان. فما لم يقله ملاً صدرا هو أنّه إذا سعى لإظهار حقائق العرفان بوسائل البرهان، فلن يظهر منها إلا ما أمكن فهمه على مقتضى البرهان، لأنّ خاصية الانكشاف الحقيقي في العرفان هي أن تحضر الحقيقة في الذهن. وكيف يظهر ما ليس له حضور حقيقي في الذهن، وقد علمت أنّ فعل التظهير البياني هو فرع لوجود الحقيقة وتصوّرها؟

فالحاصل هنا، أنّ مراد ملاً صدرا من هذا الادعاء أنّ البحث يستطيع أن يفيد من آثار المعنى في الحقيقة العرفانية، لا أن يتصوّرها كما يتصوّرها من حضرت لديه بلا واسطة؛ فالواسطة ليست فقط تجعلها معرفة صعبة المنال، حصولية، بل تجعلها معرفةً فاقدهً لبعض جوانبها التي تحتفظ بها في حالة الكشف، فليس الكشف كالبرهان.

<sup>1</sup> سورة البقرة، الآية 111.

ليس الوصول بالبحث بعد الكشف سوى إعادة إخراج الكشف العرفاني بمقدّمات برهانيّة وبيانيّة لا تنفع صاحب الكشف، كما لا تقدّم كامل المعرفة عند أهل البرهان. في المعرفة يتشكّل البيان بالموازاة مع تطوّر عمليّة الكشف؛ عمليّة الكشف في المعرفة تأتي تدريجيًّا، ومن ثمّ يواكبها وعي بخطوات الكشف. ومع نهاية الكشف في المعرفة يكون البرهان قد اكتمل بالموازاة، وعمليّة البيان تكون جاهزةً. بينما في العرفان تأتي الحقائق فوريّةً ومتفجّرةً تندكّ أمامها الوسائط وتُذاق قبل أن تُعقل. تصبح مهمّة البيان أصعب، وعادةً ما تأتي في الدرجة الثانية. وإذا كان العرفان يستغني عن طرق البرهان والبيان المنطقيّين في اكتشاف الحقائق، فإنّه مجبور على اعتماد طرائق البرهان والبيان في الاستدلال على حقائقه إن أراد التبليغ، وعادةً ما يستند إلى أسلوب الإشارة، ذلك لأنّ الناس ليسوا كلّهم سلاّكًا.

إنّ أكثر التناقضات والفشل الذي واجهه بعض العرفانيّين هو في مجال البيان والاستدلال على كشفهم. وهذه المهارة ليست معطاةً، بل هي نتيجة مران وتفنّن في فنون البيان والبرهان، ومهما بلغت قيمة الكشف، فإنّها تظلّ مُلزمةً لصاحب الكشف ما لم يقيم في طريقها برهان: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ}. إنّ كمال السلوك العرفانيّ هو في القدرة على النجاح في قوس النزول بقدر النجاح في قوس الصعود، وإحدى أبرز ميّزات النزول بعد الصعود أن نعانق منطق المعرفة في تبليغ حقائق العرفان بالقدر الممكن والنافع. لا يكفي الذوق في كشف المعارف، بل يجب امتلاك الجانب البرهانيّ فيها. ماذا يعني قول ملاً صدرًا إنّ ما بلغه كشفًا بلغه بحثًا والعكس صحيح؟ الحقيقة أنّ معنى ذلك أنّ ما من شيء بلغه بالبحث إلّا وأمكن بالقوّة بلوغه بالذوق، وهذه مفهومة. بل إنّ كلّ الحقائق التي نبلغها بالبرهان سرعان ما يصبح الوصول إليها في غنى عن البرهان، ويستحضرها العقل انكشافًا وذوقًا. وكذلك ما بلغه كشفًا يستطيع أن يكتشف خطواته البرهانيّة المطويّة بأثر رجعيّ، أي تحقيق البرهان بعد حصول المعرفة، أي الكشف عمّا طواه العرفان لحظة الكشف.

إنّها ليست إلّا محاولةً لتظهير ما يطويه عقل العرفان، والتدرّب على الاستغناء عمّا نشره عقل البرهان؛ وهو ما يعني الجمع بين الكشف والبحث، ليس كمعرفتين متساكنتين، بل كمعرفة واحدة، قد ندرك نتيجتها دفعيًّا قبل تحصيل البرهان عليها (العرفان)، أو ندرك مقدّماتها قبل بلوغ نتائجها (البرهان). إنّنا حتّى في مجال المعرفة لا نبلغ النتائج إلّا دفعيًّا وكشفًا، ثمّ يعيش الباحث تجربة استظهار خطواتها بأثر رجعيّ، ثمّ يخرجها إلى العالم بعد إعادة اكتشاف خطواتها البرهانيّة كما يفرض ذلك واقع التواصل والإقناع والاستدلال.

ليس العارف رسولًا، لذلك فهو ليس مكلفًا بتبليغ ما تكشّف له لعامة الناس؛ لأنّ خاصيّة الرسالة هي القدرة على تبليغ الحقائق الوحيانيّة ببلغ البيان، وتلك كانت معجزة النبوة، حيث حار العارفون وعجزوا عن أداء دور الرسل في الأعمّ الأغلب. إنّ العارف يمكنه بالبرهان أن يستدلّ على قصور طريق البرهان الأرسطيّ عن فهم كلّ الحقائق، كما يستطيع أن يستدلّ بالبرهان أيضًا عن صحّة طريق العرفاء، أمّا ما يمكن أن يبلغه كلّ عارف

سالك من حقائق فهو بعدد أنفاس الخلائق، ما يؤكّد أنّ الخلاف يوجد بين العرفاء أنفسهم، لكنّه اختلاف عارض لا يجرم وحدة سنجية الحقائق العرفانية.

وهنا، يجب على العارف أن يقدم كشفه للمتلقّي غير المقتنع بطريق العرفاء كفضية يجب الاستدلال عليها، وإلا فهو غير ملزم بتبليغها. لكنّ هذا لا يغيّر من كونها حقيقةً، سواء أسلم بها الآخرون أم لا. فيكفي أنّ العارف توصّل إليها بطريق السلوك الموجب للقطع عنده. نعم، العرفاء لا يخطّئون عقائد العوامّ ويعتبرون أنّ مداركهم لا تسعفهم لفهم أمور من هذا القبيل، ولا أحد من العرفاء تحدّث عن الحجية بهذا المعنى. فالعرفانيون جعلوا من طريقهم طريقة خاصّة الخاصّة وليس طريق الخاصّة فقط؛ لأنّ مراتب الحقيقة غير متناهية، وكلّ ميسّر لما خلق له، ومن الخطأ أن نحاسب العرفان بأمر لم يدعه بل ينكره، أو نواجهه بشيء أصرّ هو على إيضاحه، فكونه طريق خاصّة الخاصّة هو ما ذكره العارفون وليس خصومهم.

إنّ أكثر الحقائق التي توصّل إليها العارفون الكمّل لم يبوحوها بها، أو عبّروا عنها مرموزةً لينتقطها خاصّة الخاصّة. لذا، لا مجال لإقحام العرفان في إشكالية هو خارج عنها، ما دام أنّه لم يعتبر طريقته طريق العامّة والناس العاديين.

وكثيرة هي المعاني العرفانية التي باتت معقولةً لما لم يعد المعقول مقيداً بالمنطق الأرسطيّ؛ أي حينما اتّسعت دائرة البرهان ولم يعد البرهان العقليّ بالضرورة برهاناً أرسطياً. وليس هدف العارف أن يكشف عن الأحكام، لأنّ طريقها الاجتهاد، وهذا مقدور عليه من جهة الحصول، لا من جهة الحضور. فالعارف يطلب ما ليس مقدوراً عليه في فقه الأحكام والكلام، وأمّا ما وقع فيه العرفاء من اختلافات في موضوع الاعتقاد، فهو استشكال في محلّه. وهنا، وجب أن نتحدّث عن العرفان، لا تقويضاً له، بل إغناءً في طريقته.

إنّ كثيراً ممّا يوجد في كتب العرفاء هو من النقول والتسليم الذي لا يعمل فيه نظر، ويستطيع أيّ محقّق أن يقف على آثار النقل على تجارب بعض العرفانيين. وكان من المفترض أن لا يصرار إلى العرفان إلا بعد الترقّي في النظر والاستئناس بما ارتاضت عليه العقول وإحراز كفاية النظر في الفروق. فكثيرة هي المعتقدات التي يسلم بها ابن عربي تسليم المقلّد لا العارف، وهذا، والله أعلم، في نظري سبب اختلاف آرائه، ولك أن تتأمّل كلام السيد حيدر آملي عن ابن عربي، حين وصفه بالكامل، لكن ليس كلّ كامل هو كذلك من كلّ الجهات.

ففي مثال موقفه من ختم الأولياء، سبق وتحدّث السيد حيدر الأملي عن أنّ كلامه مردود من جهة المنقول والمعقول، وأيضاً من جهة كشوف غيره<sup>1</sup>. هنا علينا أن نتوقّف ملياً لنذكر جملةً من الملاحظات:

1. يقرّ السيد حيدر الأملي بإمكان مناقشة آراء العارف من قبل عارف آخر بما يفهمه غير العارف، أي بطريق البيان والبرهان، بل لقد استقوى بالبيان والبرهان، ولم يقحم الكشف في البيان إلا من باب قطع

<sup>1</sup> انظر هذه المسألة في مقدّمة كتابنا المهديّ المنتظر، فلسفة الغيبة وحمية الظهور (بيروت: دار الأعلميّ للطبوعات، 2008).

الطريق على ابن عربي في مجمل ما زعمه هذا الأخير، لأنّ ابن عربي لم يكن في وارد الإشارة بالكشف إلى خاصّة مريديه، بل كان في وارد مخاطبة عموم المتلقّين. وفي مثل هذا الوضع، لا يصر إلى الكشف، بل المعوّل عليه في التحقيق والاستدلال هو البرهان العقليّ والبيان.

2. يؤكّد السيد حيدر الأملي هنا، أنّه ليس كلّ ما يتوصّل إليه المحسوب على العرفان هو عن طريق الكشف، فليس العرفان طريقًا دائمًا للعارف، وليس هو في كلّ آن عارفًا. فقد يكون طريقه إمّا النقل أو العقل، كما احتمل في مناقشته لابن عربي، أو يكون أحيانًا طريقه التقليد كما نفهم من كثير من آرائهم. هذا الاختلاف في طرق الوصول وتركيب ما يصر إليه بالمنقول والمعقول والكشف، يخلق جملةً من التناقضات. ولست أوافق من يتحدّث هنا عن إرادة التناقض والإخفاء والتقّيّة، وهذا ما يكاد يجعل العرفان لما جعل له، أي يتكيّف مع آراء المذاهب التي يدين بها العارف بالجملة، إلّا ما ناقض ضرورات العرفان النظريّ والسلوكيّ.

3. يؤكّد السيد حيدر الأملي أنّ الكشف تحقّق عنده في موضوع ختم الأولياء، بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي.

ومن هنا، قد نحتمل أنّ ابن عربي وصل إلى ما وصل إليه بغير كشف، أو بمحصول تركيب بين المعقول والمنقول والكشف، وهو الغالب في نظري.

يوجد في متن ابن عربي ما يشير إلى أنّ ختم الأولياء هو المهديّ، وهذا يؤكّد على تضارب طرائق الوصول، وبأنّ أمرًا ما غير واضح تمامًا في ما تضمّنته الفصوص، لأنّ الفتوحات تؤكّد على ذلك، ولا ندرى إن كان ما توصّل إليه في الأولى عقلاً قصر به، وليس كشفًا، وأنّ الثاني هو الحاصل كشفًا، وتستمرّ كلّ هذه الاحتمالات بعد أن تضيف إليها احتمال أن يكون هذا الكشف مصحّحًا لكشف لم يقتدر على تأويله.

أعتقد أنّ طريق العرفان ذوقية في الأمور التي ليست محلّ بلاء، وهو طريق الفرد، ليس إلّا الفرد، فليس كلّ الناس مؤهلين لهذا النوع من الرياضة، ولا هم مأمورون بها عينًا، فهو منهج خاصّة أوليائه. ومن هنا، يتأكّد أنّ طريق الكشف يُلزم العارف ومن يطمئنّ إلى منهجه بعد أن ذاق من ذوقه. فلا يجوز طرح إشكالات من هذا القبيل على العرفان، وهو ليس مخصصًا للمنقول والمعقول، ولولا ذلك لما ناقش السيد حيدر الأملي محي الدين ابن عربي في موضوع ختم الأولياء نقاشًا بالمنقول والمعقول قبل أن يحدّثه عن كشفه الخاصّ الذي جعله ثالث الأدلّة.

إنّ العرفان تجارب ومراتب في الكشف والوصول، وإنّ الترقّي عند العارف لا يقضي على المعاني التي هي محلّ بلاء العوالم من غير المتراضين. وهنا يحصل ما يحصل من التباس. كما أنّه لا يستغني عن المنقول والمعقول حتّى في عزّ سلوكه؛ ومعنى ذلك أنّ القرآن معيار حقائق العارف نفسها؛ فلا اعتبار لها في نفسه ولا في نظر الآخرين إلّا بمعيار النصّ في إحدى مكنات بطونه التي تُستخرج بالتأويل المقرّر بردّ المتشابه إلى المحكم دائمًا،

وهي القاعدة الأثيرة في التأويل، فما تعدّر إحكامه وقرأته بوجه من وجوه مراتب المعنى وبطون النصّ، فهو ردّ. فالقرآن، هنا، معيار مقاميّ - كلّ بحسبه - وهو يطابق منطق الأشياء، لأنّه كونٌ ناطق، فإذا تطابق معيار وجدان السالك مع معيار التأويل صحّ وثبت المراد، وإلاّ فيتوقّف عنده ولا يأخذ به إلاّ بعد أن يتحقّق له شيء من تأويله. فقد تظهر للعارف حقائق لكنّه يعجز عن تأويلها، فينتظر إلى أن ينكشف له تأويلها، وأحياناً يطلب منه اختبارها واكتشاف وجهها البرهانيّ، كما يفعل العلماء مع فرضياتهم التي تأتيهم حدساً قبل أن يختبروها طويلاً ويجوّلوا حدوسهم إلى نظريّات برهانيّة مقنعة.

إنّ العرض على القرآن وفق قواعد التأويل بردّ المتشابه إلى المحكم هو ضامن ومعيار. وخالصة تصوّراتنا لعلاقة الكشف بالبرهان، والمعرفة والعرفان أنّهما لحظتان مختلفتان في امتلاك الحقائق، وأنّ قيمة العرفان أهمّ عند أصحابها، لكنّها أقلّ أهميّة عند غير أصحابها، إلاّ إذا قام عليها دليل حسيّ لا حدسيّ، وبيان بليغ لا إشارات مرموزة. وتفقد حقائق العرفان قيمتها متى خرجت عن حيز الخواصّ، وهنا يكمن نقص العارفين ونجاح الرسل والنبّيين من أنّهم مُكّنوا من ملكة التبليغ حتّى وإن كذبهم قومهم، فقد استيقنتها أنفسهم.

والحقائق العرفانيّة من جهة الوصول تشبه الفرضيّة، لكن لا قيمة للفرضيّة إن بقيت مجرد فرضيّة محدوسة دون اختبار؛ فالاختبار ضروريّ في مجال العرفان، أي تحويل الكشف إلى فكرة قابلة للإقناع، وإلاّ تبقى حقيقةً سرّيّة لا أهميّة لها في دنيا الناس، وإن أفاد منها خواصّ العارفين. وإنّ العارف يمكن أن يبلغ الكمال في جهل السلوك وبلوغ الحقيقة، لكنّه يكون فاقداً للغة التواصل والخبرة العلميّة لتقريب آرائه؛ ممّا يعني أنّ العارف في جنبه التوصيل والتبليغ لا يستغني عن وسائط المعرفة وفنونها، ثمّ لا غنى عن قرأنة الكشف عبر منهج التّأويل؛ أي عرض متشابه الكشف على محكم الكتاب، وهي الوسيلة الضامنة لتحوّل الحقائق العرفانيّة إلى حقائق معرفيّة، لأنّ عموم النّاس مكلفون بالمعرفة لا بالعرفان، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الحقيقة يجب أن تقف عند حدود المعرفة.

ومما يؤكّد على النزعة العبر-مناهجيّة للحكمة المتعالية أنّها لم تقدّم نفسها مذهباً مدرسانياً في الحكمة والفلسفة، بل موقفاً من المعرفة لا حدود له، ولا يقف عند رسوم دون أخرى. إنّها نظر مستدام يمتدّ امتداد الوجود والعالم. فمسألة اتّحاد العاقل بالمعقول ممّا بُحث في مجال الفلسفة، وكان له متبّنون، لكنّه في الحكمة المتعالية يأخذ عمقاً آخر، فإذا أدركنا النزعة العبر-مناهجيّة للحكمة المتعالية، أدركنا مزيداً من ذلك العمق. إنّه لا ثمرة أن نعتقد بوحدة العاقل والمعقول إذا كنّا سنستمرّ على التقليد السينويّ للمعرفة باعتبارها شيئاً إضافياً، أو كونها قطعاً من مقولة الكيف، لكنّ كلّ هذا لن يمنحها خصوبةً إلاّ بناءً على موقف ملام صدرنا من المعرفة باعتبارها شيئاً وجودياً، وهي لهذا السبب لا تستوعبها مقولة معيّنة، بل هي دائماً من مقولة المعلوم، وهي قطعاً ليست إضافةً، بل مرتبةً في الوجود. وعليه، نستطيع أن نستنبط من هذه المقاربة ما يعزّز العبر-مناهجيّة من حيث أنّ المعرفة هي خبرة وجوديّة يتداخل فيها الذاتيّ والموضوعيّ. إنّ اتّحاد العاقل والمعقول لا يتحقّق هنا إلاّ باتّحاد العقل أيضاً، وفي هذا تنتفي الإثنيّة وعرضيّة المعرفة، وهذا رافد من روافد العبر-مناهجيّة. هذا بعض ما

يستفاد من مزاعم الحكمة المتعالية، وإن لم تتحقق كاملةً في محاولات ملاً صدرا، لكنّها تظلّ مطالب تستحقّ أن تصبح منطلقاً لمحاولات حديثة.

لقد تجلّت العبر-مناهجيّة الصدرائيّة في الغور بالفكر العَقديّ، من خلال انفتاحه على المنابع، فهو محدّث صاحب إجازة في الحديث، ومفسّر للقرآن، ومستوعب للكلام، حتّى إنّّه في موارد كثيرة أنصفهم ورجّح رأيهم على كلام الفلاسفة، مستشهداً بالغرّالي تارةً، وتارةً بالخواجه نصير الدين الطوسي. إنّّه جمع إلى مهاراته الفلسفيّة كلّ هذه العلوم الدينيّة وجعلها مقياساً للحكمة، وليس كما فعل آخرون، أن جعلوا قواعد الحكمة حاكمةً على تلك التعاليم. إنّ خلافه مع باقي الأنساق ليس خلافاً عرضيّاً، بل خلافاً طوليّاً، فهو يعتبر بعض آرائها صحيحةً، ولكنّه يخضعها إلى فحص مترقّ من الحكمة المتعالية ليمنحها معيً صحيحاً، وهو ما يؤكّد أنه يعتبر بعض الأفكار الصحيحة في كافّة هذه الأنساق بمثابة مستويات ومراتب في ظهور تلك الحقيقة. لذا، فهو أحياناً يعيد صياغة بعض الأفكار القديمة المندثرة في قالب الحكمة المتعالية ليس بالضرورة لكي يجيها، بل لكي يمنحها فهمًا مختلفًا جديدًا.

### العبر-مناهجيّة ومشكلة المنهج

ثلاثة الأثافي في إشكاليّة الفكر العَقديّ بالجملة هي مسألة المنهج. ومع أنّ القدامى فطنوا إلى خطورة المنهج وأهمّيته في تسديد الفكر وصيانته عن الشطط، إلّا أنّ ثمة ما يدعو إلى مزيد من تعريض تجارب الاعتقاد والفكر العَقديّ إلى النقد المنهجيّ؛ لاسيّما في زماننا الموسوم بتضخّم المناهج وصراعها.

إنّنا لا نعتقد أنّ اللامنهجيّة، أو الضدّ-منهجيّة، هي الطريق الملكيّ لبدل يسعف الفكر لكي يجد مراده؛ لأنّنا على يقين من أن مظاهر التطرّف البادية على تلك البدائل تؤكّد على أنّها تفتعل هذا التطرّف ليعتدل الأمر بينها وبين غريمها في الجانب الأقصى المقابل.

فالضدّ-منهجيّة هي ردّ الفعل الطبيعيّ على سلطة المنهج الوحيد الذي يجسّد ما عناه بورديو بإمبرياليّة الكوئي، وقد بات الوضع اليوم يدعو إلى مزيد من التأمل في طرائق التعاطي مع المناهج بنحو من الترجيح بلا مرجّح؛ لنقل الترجيح بضربة حظّ في ظرفيّة تكاثرت فيها المناهج حتّى أصبح التكافؤ بين النظريّات والمناهج أمرًا لا يتحمّل مسؤوليّة العقل المدبّر لها، بل إنّ تكاثرها وتعقيدها يفرض صعوبة الترجيح.

فأمّام هذا الوضع، لن يفيد الولاء لمنهج واحد كما لا تفيد الثورة على المنهجيّة، وقد أدركت شرذمة من الحدّثاء التحديّ الذي تطرحه المنهجيّة مع فرض أنّه لا جدوى من تبنيّ عدمها، ويمكننا القول: إنّ فيرابند هو

من أبرز الذين سعوا للتأسيس لفوضى علمية، فالعلم في نظره هو عمل فوضوي<sup>1</sup>. وهي تدخل عندي في مجازات فايربند، حيث تعبر عن درجة الانسداد التي انتهت إليها مسألة تبني المنهج الواحد، أو حالة الحيرة التي تنتاب الباحث ما بين منهج وآخر؛ فلنفسهم سبب ثورة فايربند ونظرائه على المنهج - وإن كان تقويض المنهج حتى في طريقة فايربند لا تعد منهجية - علينا أن نحصى فظاعات المنهج الواحد والأضرار التي يخلقها فعل تسلطه على الفكر. لقد اختار أمثال هؤلاء الفوضى على المنهجية، لأنّ الفكر قد يجد فضاءً لنشاطه الخلاق أكثر مما يفعل وهو مكبل بالمنهج. المنهج إذًا، سجن للفكر وقمع مستمر لفعاليته، غير أننا نعتقد أن لا مخرج من المنهجية حتى في هجاء المنهج.

فلا بدّ من البحث عن مخرج لهذه الأزمة، وليس إذًا أمام مآزق المنهجية سوى أن نجد طريقًا للإفادة منها والتحرر من سطوتها، وقد عزز هذا الأمر خيار التعدد-مناهجي، فيما ارتقى البعض إلى خيار أكثر حيوية، البين-مناهجية.

منشأ الخطأ إذًا، كامن في تذرير المعرفة وتحويلها إلى حصون منيعة فقد معها العلم كليته، بالتالي، يجب أن يُربط بعضها مع بعض، لتصبح تعددية المناهج pluridisciplinarité والبين-مناهجية interdisciplinarité عندئذ ضرورةً نظريّةً وعمليةً<sup>2</sup>.

يبدو أنّ موضوع المعرفة، بما أنّه لصيق بالإنسان الذي هو هذا الكلّ الذي لا ينفصل فيه العقل عن الخيال، والبرهان عن الشعر، كما هو الواقع في شدة تعقده وتعدده، يتطلّع إلى أكثر من "التعدد-مناهجية" و"البين-مناهجية"، فكلاهما حلّ جزئيّ وليس حلاً جذرياً. في تعدد المناهج يمكن أن ندرس موضوعاً واحداً نتمكّن من بلوغ الكثير من أبعاده لا يمكن أن نبلغها بالمنهج الواحد، وقد ننظر من كلّ منهج على حدة، ولسنا في التعدد-مناهجية نعلن تعاوناً بينها، بل يمكن الاستفادة منها. وتأتي البين-مناهجية لتعلن شراكة بين هذه المناهج وتعاوناً في استيعاب أكثر من بُعد في الظاهرة. غير أنّ مآلات الأمور انتهت إلى إعلان العبر-مناهجية كذروة الصّهر لهذه المناهج وتجاوزها في آن معاً؛ فالعبر-مناهجية تعترف بالمناهج وتكملها لكنّها تفتحها على واقع متعدّد ومتعقد، وتفتح الإدراك على مستويات، إن لم نقل منازل، في المعرفة.

يُرجع باساراب نيكولسكو قصة العبر-مناهجية إلى ظاهرة تعقد الواقع فضلاً عن تعقد وتنامي المعارف، وهي ثورة شمولية على النظرة التقليدية للعلوم. هي ثورة على غرار فايربند على سلطان المنهج وإمبرياليته، لكنّها ليست ثورةً فوضويةً، بل ثورة استيعابية لا تخاصم المنهجية وتتكامل مع التعدد-مناهجية، والبين-مناهجية، لكنّها تنظّم تلك الحقائق وتفتحها على ما بعد المناهجية، لغرض فهم العالم بكلّ تعقيداته. لا مجال للترجيح بين

<sup>1</sup> باول فايربند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية، منشأة المعارف)، الصفحة 10.

<sup>2</sup> أندريه بورغينيون، "من تعددية المناهج إلى العبر-مناهجية"، [http://maaber.50megs.com/forth\\_issue/epistemology\\_2a.html](http://maaber.50megs.com/forth_issue/epistemology_2a.html).

بتاريخ 2005/5/17.



المناهج، فتلك من أحكام القيمة التي يكرّسها المنطق الثنائي. هناك إذًا، حالة من الفصام تحتاح الكون المناهجيّ تجعل من تواصل المناهج أمرًا مستحيلًا في ضوء التصوّر التقليديّ للمنهج والمعرفة. أمّا العبر-مناهجيّة فتبدو ثورةً ناعمةً لا تخاصم أحدًا، ويبلغ تسامحها مع غريمها أن لا تبادله الأسلوب الاستقصائيّ نفسه. ويبدو ذلك من قول نيكولسكو: "العبر-مناهجيّة بنظر الفكر الكلاسيّ عبث لأنّها عديمة الموضوع، وبالمقابل، ليس الفكر الكلاسيّ بنظر العبر-مناهجيّة عبثًا، لكنّ حقل تطبيقها يعتبر محدودًا"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> باسراب نيكولسكو، العبر-مناهجيّة، ترجمة ديمتري أفيرينوس، الطبعة 1 (دمشق: دار مكتبة إيزس، 2000م)، الصفحة 56. وانظر، أيضًا، باساراب نيكولسكو، "العبر مناهجيّة كإطار منهجيّ لتجاوز جدال الدين والعلم"، مجلّة المحجّة، العدد 23 (بيروت: معهد المعارف الحكيمية، 2011)، الصفحات 145 إلى 174.

## العبر-مناهجية: فلسفة التحرير

لا تستسلم العبر-مناهجية للتبسيط، بل هي تنهض على قناعة بالتعددية المعقدة والوحدة المفتوحة كوجهين للواقع نفسه، فهي تقوم، حسب بيان نيكولسكو، على ثلاثة مقومات: مستويات الواقع، ومنطق الثالث المشمول، والتعقيد<sup>1</sup>.

وعليه، هناك ما يجعل المناسبة قائمةً بين مستويات الواقع ومنازل الإدراك في منظور العبر-مناهجية. يسمح الثالث المشمول هنا، ليس بالضرورة بإحطاء الواقع والهروب من صدمة الحقائق، بل بتوحيد الذات العبر-مناهجية بالموضوع العبر-مناهجي؛ فالعبر-مناهجية تؤكد على مستويات الإدراك ومستويات الواقع. ومن هنا، تسلك هي الأخرى مسلك منازل المعرفة والتطور الشاقولي والعمودي للمعرفة، فلا شك أن هذا التوجه المنسجم يضيف معنىً جديدًا على شاقولية الكائن البشري في العالم. فعوضًا عن شاقولية الوضع القائم على هذه الأرض بفضل قانون الثقالة الكونية، تقترح الرؤية العبر-مناهجية الشاقولية الواعية والكونية لاجتياز مستويات مختلفة للواقع. هذه الشاقولية، في الرؤية العبر-مناهجية، هي أساس كل مشروع اجتماعي قابل للحياة<sup>2</sup>. وتعبير آخر، بما أن الكائن البشري يلحم بالتحزّر من قيد الثقالة الأرضية، فمنذ حوالي القرن تحقّق هذا الحلم؛ صار النقل شاقوليًا<sup>3</sup>.

التوافق الحاصل بين مستويات الواقع ومستويات الإدراك من شأنه أن يقوّض الرؤية الكلاسيكية القائمة على الفصل بين الواقع والخيال، ففي صلب الواقعية يتوي الخيال والعكس. ومن هنا، تؤكد العبر-مناهجية على أهمية القدسي بوصفه مستوى من مستويات الواقع؛ وهو لهذا السبب لا يناقض العقل، بل هو يرسى شكلاً من التناغم بين الذات والموضوع. ومن هنا، يشكّل جزءًا لا يتجزأ من العقلانية الجديدة<sup>4</sup>.

ليس الانفتاح على الخيال الخلاق جديدًا، فالنظرة آخذة اليوم في اتجاه الاعتراف بعدم انفصال العلم عن الخيال، بل بتكاملهما وحاجة بعضهما إلى البعض، إن لم نقل إننا نحن من أوجد هذه الإثنيّة التي دفع ثمنها العالم غالبًا. فالقدامي كانوا إذًا على حقّ حينما اعتقدوا بوجود الخيال الخلاق، وابن سينا نفسه سبق زمان الحداثة وفاقها حينما عبّر عن هذه الحقيقة العبر-مناهجية بقوله: "والنفس، وإن كانت عقلاً، فإنّ تعقّلاتها مشوبة بتخيّل، فلذلك يصحّ الانتقال من معقول إلى معقول، وتستعدّ بهذا المعقول لمعقول آخر. إنّما يصحّ أن

<sup>1</sup> العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة 57.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحات 69 إلى 80.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة 83.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، الصفحة 88.

تقبل النفس المعقولات دفعةً واحدةً وممعًا؛ لأنّ ما تعقله يكون مشوبًا بتخيّل، إذ لا بدّ أن تتخيّله وإن كان معقولًا، والتخيّل يكون جزئيًّا [...]، كلّ ما تعقله النفس مشوب بتخيّل"1.

ويبلغ الأمر مع العرفاء ذروته؛ فهو -أي الخيال الخلاق- نور تُدرك به الأشياء، وهو، حسب ابن عربي، لا يتحمّل مسؤوليّة أخطاء الأحكام، لأنّ تلك من وظائف العقل. وطبعًا يقصدون بالعقل هنا، ليس العقل، ليس المعنى الذي يبلغ عند العرفاء مرتبةً فوق الخيال، بل يقصدون به المعنى المتداول للعقل، الذي يُعتبر حسب تقسيم المحاسبيّ إلى أدناه: العقل كخريزة؛ أي العقول التي لا تُغني عن صاحبها شيئًا، وهي في المنظور القرآنيّ كأثما ليست عقولًا: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا}2. فهؤلاء المكلفون الذين سيحاسبون باعتبارهم عقلاء، كانت لهم حسب المحاسبيّ، عقول غرائز3.

فالعقل هو المعنيّ بمراقبة سائر الإدراكات الأخرى التي يفوقها الخيال في قدرته على تصوّر العدم. علينا أن لا نستعين بهذه القدرة، لأنّها مكّنت العقل دائمًا من تجاوز انسداداته، فهي تتصوّر ما بدا له ثالثًا مرفوعًا، ثمّ سرعان ما يصبح حقيقةً بعد النظر، لأنّ المخيِّلة تؤمن بالثالث المشمول، ويعبّر ابن عربي عن هذه الحقيقة: "الخيال لا يكون فاسدًا قطّ، فمن قال بفساده فإنّه لا يعرف إدراك النور الخياليّ"4. ذلك لأنّ الخيال في إدراكه لمدرّكه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث يُنسب الخطأ لغيره، فلا يكون الخيال خاطئًا قطّ، بل يكون صحيحًا كلّه، وليس فيه باطل، بل إنّ الخطأ والصواب هو من شأن المدرك لا من شأن المدرك.

وهنا، يبدو واضحًا أنّ ابن عربي ينسب الخطأ للعقل لا للخيال؛ فالخيال معصوم، ومن هنا ما كان لنا أن ندرك أمرًا أو نتعقله من دون قوّة المخيِّلة. وبتعبير هنري كوربان: "لو لم تكن لدينا تلك القوّة نفسها التي ليست الخيال بالمعنى الدنيويّ (أي الفانتازيا)، وإتّما قوّة الخيال باعتبارها قوّة متخيِّلة، فلا شيء سيظهر ممّا نظهره لأنفسنا"5.

## لماذا العبر-مناهجيّة؟

لا تعتبر العبر-مناهجيّة نفسها طرفًا منهجيًّا، بل هي إرادة معرفة تمكّن الإنسان من معانقة أوسع فضاء معرفيّ يمكن أن تتحقّق فيها مستويات إدراكه بمستويات إدراك الواقع. ومثل هذا الطموح لا يتحقّق بالمناهجيّة

1 ابن سينا، التعليقات، نقلًا عن، تكوّن المعارف، تنسيق ناصر البعزاتي، الطبعة 1 (الرياض: منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - مطبعة النجاح الجديدة، 2005م)، الصفحة 49.

2 سورة الحجّ، الآية 46.

3 الحارث بن أسد المحاسبيّ، كتاب مائيّة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، من العقل وفهم القرآن، تحقيق دكتور حسين القوتليّ، الطبعة 3 (دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، 1982)، الصفحة 213.

4 ابن عربي، الخيال، عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، الطبعة 3 (دار الكتاب العربيّ، 1993)، الصفحة 34.

5 هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي (المغرب: منشورات مرسيم، 2006)، الصفحة 163.

الخصرية، ولا حتى بالتعدد-مناهجية من دون شرط التركيب والإبداع، ولا حتى بالبين-مناهجية التي رست عندها محاولات أخرى اهتدت إلى أهميتها.

نجدنا أحياناً ملزمين بالخروج عن كل هذه المناهج لفهم ما ظلّ عصياً على المنهجية من مستويات الواقع، لأنّ مستويات الإدراك هي أوسع مدًى من عدد المناهج، وهذا أمر عيناه قبلاً على عدد من المشاريع العربية التي عُنت بدراسة التراث والفكر الإسلامي، وبالتالي بالفكر العقدي. ومثلنا على المناهجية القسرية، تاريخانية عبد الله العروي الاختزالية التي لم ترع الفروق واعتبرتها عوارض جزئيةً لجوهر قائم يعود إليه شتات الظواهر المتخالفة، فتجعل من حركة التاريخ قانوناً تتشابه حوله الظواهر فيما تندك أمام حركته كافة الفروق. والأمر نفسه يتعلّق بمشروع التقريب التداوليّ عند طه عبد الرحمن، الذي اختزل الظواهر في منهج لغويّ آبياً لكلّ معاضدة أو تكامل مع مناهج مختلفة، ممارساً ضدها الكثير من الإهمال والتهوين. وهو الأمر نفسه أيضاً بالنسبة إلى مشروع الاستخلاف لأبي يعرب المرزوقي الذي اختزل مخرج الأمم قاطبةً، وليس مخرج الأمة لوحدها، في ترسيمين: متا-عقائدية تيمية، ومتا-تاريخية خلدونية، تأسيساً لـ "اسمية" عربية إسلامية جديدة عمقت المشكلة المعرفية والنهضوية، وأعادتنا كمثيلاتهما إلى المربع الأول من الصراع والعصبية باسم امتلاك الحقيقة.

فتلك عينات ليس إلّا، بينما يعجّ العالم العربيّ والإسلاميّ بهذه النزعات الخصرية التي كلّما أضافت مشروعاً عمقت بذلك شرحاً في جسد الأمة كرس فيها الحيرة المعرفية، وثبت فيها عوامل تخلف جديد. ومثلنا على التعدد-مناهجية التي لم تحقّق انسجاماً كاملاً فيما بين المناهج ممّا تولّد عنه ضرب من الحشوية المناهجية، هو مشروع الإسلاميات التطبيقية الأركوتية. كما أنّ مثلنا عن البين-مناهجية الماكرة التي تستدمج كافة المناهج في خدمة منهج أنير، وتجعل الرجوع إلى المناهج الأخرى مقتضى من مقتضيات المزاج الأيديولوجيّ هو مشروع نقد العقل العربيّ لمحمد عابد الجابري. كما نجد مثلنا في الضد-مناهجية في مزاجها الفوضويّ والعدميّ في مشروع عليّ حرب. وهذه، وإن كانت أمثلةً تستحقّ شيئاً من التحليل، إلّا أنّنا لا نجد في المقام متسعاً لذلك<sup>1</sup>.

### مختارنا: العبر-مناهجية

إنّ اختيارنا للعبر-مناهجية كمنخرج فريد لما باتت تواجهه نظرية العلم والمعرفة اليوم، لا لأنّه عبّر عن منهج بقدر ما يرمي لفتح المناهج كلّها على آفاق تجدد مستمر، إنّ فعل الإحصاب المستمرّ لمناهج التفكير. فالعبر-مناهجية بهذا المعنى هي لِمَا فُكّر به الإنسان، وهي قابلة لكلّ إفادة؛ لأنّها تؤمن بكلّ أبعاد الإنسان، كما تؤمن بكلّ مستويات المعرفة.

<sup>1</sup> لمعرفة رأي الكاتب حول هذه المشاريع، انظر، العرب والغرب: أية علاقة، أيّ رهان، الطبعة 1 (بيروت: دار الطليعة، 1998)؛ الإسلام والحدائق، الطبعة 1 (بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي، 2005)؛ خرائط أيديولوجيا ممزقة، الطبعة 1 (بيروت: الانتشار العربي، 2006).

وقد اهتمت العبر-مناهجية بالقدسي، حتى إنها تدرك أيّ فضاة تلك التي نجت عن فعل استئصال القدسي، بل مما أدركته العبر-مناهجية هو أنّ "أصل التوتاليتارية يوجد في إلغاء القدسي"<sup>1</sup>. إنه ليس كما نظر إليه الوضعانيون منذ أوغست كونت بوصفه مرحلة من تاريخ الوعي، بل هو العنصر الجوهرى في بنية الوعي، إذ متى انشك هذا العنصر أو شوّه أو بُتر "فإنّ التاريخ يصير إجرامياً"<sup>2</sup>. وعليه، فإننا نعتبر العبر-مناهجية هي المشترك الذي يمكن أن تلتقي عنده الإنسانية على اختلاف مللها ونحلها دون تحيز أو تعصب، لأنها ليست طرفاً، بل هي ميزان لقياس الحقيقة. إنها إذ تعترف بالقدسي، فهي على طريقة مرسيا إلياد، لا تعتبره بالضرورة مستلزماً للإيمان بالله، ولكنّ هذا لا يعني أنها تحمل موقفاً ضدّ الإيمان بالله.

فالعبر-مناهجية لا هي دينية ولا هي لادينية، إنها عبر-دينية. وقيمة هذا في اعتقادنا سيجننا كلّ أشكال المفارقات التي نعيشها في تفكيرنا العقديّ كمختلفين، سواء فيما بيننا، أو فيما بيننا وبين الآخر. إنها حتى على صعيد تحرير المعرفة تخلّصنا من كلّ المفارقات المنهجية التي قد يؤدّي إليه ما بات يُعرف لدينا بإسلامية المعرفة. فالعبر-مناهجية، إذ تخصّب مناهج التفكير العقديّ، تنزع فتيل الحروب بين الأديان والثقافات، فهي مخرج الحداثة "المموتة"، حيث، كما يذكر نيكولسكو، قد ابتكرت كلّ ضروب الموت والنهاية: "موت الله وموت الإنسان، ونهاية الأيديولوجيات ونهاية التاريخ، لكنّ ثمة موتاً قلماً يجري الحديث عنه، حياً أو جهلاً؛ موت الطبيعة. ومن جهتي، أرى أنّ موت الطبيعة هذا هو أصل كلّ التصوّرات المموتة الأخرى"<sup>3</sup>.

### محاذير العبر-مناهجية

نّبّه نيكولسكو، في بيانه للعبر-مناهجية، إلى جملة من الالتباسات، نعتقد أنّها تشكّل حصاناً وفي الوقت نفسه حدوداً للعبر-مناهجية. وهي تتعلّق، حسب نيكولسكو، بأحدى مفاهيم العبر-مناهجية التي أتى بها فيليب كيو، "مستويات اللبس"، وهي باختصار كالتالي:

1. الأهمّ منها ما يتعلّق بما يمكن أن نسميه بالانفصال بين منازل المعرفة. فمقتضى النظرة الشاقولية للكائن ومستويات إدراكه تفرض استحضاراً كاملاً للانفصال بين مستويات الواقع، وأيضاً بين مستويات الإدراك. إذ إنّ الإغضاء عن هذه الحقيقة يؤدّي إلى اختزال التعددية المعقدة إلى تعقيد بلا نظام، كما يؤدّي اختزال العالم المفتوح إلى عالم متعدد مغلق على نفسه. ويعزّز هذا اللون من الالتباس الخلط بين المناهجية والتعدد-مناهجية، والبين-مناهجية والعبر-مناهجية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، مصدر سابق، الصفحة 148.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة 148.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة 71.

<sup>4</sup> العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة 133.

2. هناك مستويان آخران لهذا الالتباس يعدّان الأخطر. يتعلّق الأمر من جانب باختزال مستويات الإدراك في مستوى واحد مع الإبقاء على تعدّدية مستويات الواقع. مؤدّي هذا النمط من الالتباس، أن نفسّر المستويات المتعدّدة للواقع من خلال مستوى واحد للإدراك، وهو ما يؤدّي إلى شكل جديد من العلمويّة، قد تحدّنا بتظاهرها بأهميّة الحوار بين العلم والأبعاد الأخرى للمعرفة، لكنّها تحافظ على تقليد العلمويّة في إنكار قيمة أيّ طريق غير طريقها في المعرفة. ويقابل هذا الوجه من اللبس في مفهوم العبر-مناهجيّة اختزال مستويات الواقع في مستوى واحد مع الاعتراف بتعدّد مستويات الإدراك. من شأن هذا أن يحوّل العبر-مناهجيّة إلى ظاهرة لغويّة، يعتبرها نيكولسكو ضررًا من الهرمسيّة الباطنيّة الجوفاء، لكنّها في الحقيقة، تؤدّي إلى نوع من الاسميّة المنكرة لوجود الوقائع. هذان الالتباسان يصفهما نيكولسكو بالمستويين الأقصىين للبس.

3. بين المستويين الأقصىين للبس، والمستوى الصفر للبس الذي يسبقهما، يوجد مستوى متوسط يعترف بتعدّدية مستويات الإدراك، كما يعترف بتعدّدية مستويات الواقع، لكنّه يهمل مسألة التواصل الصارم ومستويات الإدراك بمستويات الواقع، ما يؤدّي إلى الحيرة والفوضويّة.

هذه صور اللبس الممكن طرؤها على مفهوم العبر-مناهجيّة. ومن شأن هذه الصور أن تؤدّي بها إلى أسوأ استغلال، لمنح الشرعيّة على طرائق خاطئة. من هنا، الدعوة إلى إنشاء أخلاقيّة عبر-مناهجيّة *deontologietransdisciplinaire*<sup>1</sup>.

ولازالت العبر-مناهجيّة في طورها البدائيّ، كما لا زالت لم تتحرّر من إجحاءات روااسب التفكير الكلاسيكيّ الذي تزعم محاربتة ونقضه. وفي اعتقادي، أنّنا نحن الذين نعيش على هامش التمرّكز المجاليّ والعقليّ لخطاب الوضعانيّة، يمكننا تقدّم الكثير للعبر-مناهجيّة؛ حيث قيمتها في نظرنا في ما تطمح إليه لا فيما تقرّره بالضرورة.

وسوف نستعرض فيما بعد الجانب العبر-مناهجيّ عند ملّا صدرا باعتباره أبرز ممثليها في القدامى، وهي التي جعلت فلسفته أكثر خصوبةً، لأنّ حكمته تمنح الحدّثاء أن يقيموا معها تجربةً مختلفةً تخلّصها من روااسب المناهجيّة لتسافر بها في فضاء العبر-مناهجيّة. إنّنا لن نفهم طريقة الحكمة المتعالية إذا لم نستوعب درس العبر-مناهجيّة، فهو إذ لا يوفّر نقدًا لأيّ منهج، إلّا أنّه يفيد من كلّ منهج، ثمّ يجعل المعوّل عليه هو ملكة التفكير، لا مناهج التفكير. وقيمة العبر-مناهجيّة هنا، أنّها لا تدين لأحد، ولا هي بدعة في تاريخ الفكر، بل هي من المكتشفات التي فرضها الـ "بيغ-بانغ" المناهجيّ، بتعبير نيكولسكو. فلا يفوتها فضل منهج مهما قلّ شأنه، ولا تستسلم لمنهج مهما علا شأنه. إنّّه التجاوز الخلاق الذي يجعل العقل سيّد الموقف. ومن هنا، أمكننا

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 138.

إقامة مراجعة لكل الأنساق والمناهج التي تحكمت في الفكر العقديّ. فإرادة التميّز كانت صناعةً أثيراً حتى بين أكثر المناهج تقارباً.

إنّ العبر-مناهجيّة صيغة قادرة على إعادة دمج كلّ المذاهب والأنساق وإعادة صهرها، وبالتالي تجاوزها، شريطة تذكيرها بأنّ حبّ المعرفة، والتوق إلى الحقيقة طلباً للكمالات، من شأنه تحقيق ذلك الغرض. فمقتضى العبر-مناهجيّة هو الاقتصاد في الخلاف، وتأمين تعاون خلاق بين المناهج، والسماح للفكر في أن يتجاوزها في آن معاً. عندها فقط، ندرك أنّ الخلاف العقديّ في دنيا الإسلام كان في الأعمّ الأغلب مبالغاً فيه، وبأنّ التمايزات في مناهج التفكير العقديّ ليست سوى عوارض سطحيّة أذكتها صراعات لا تنتمي في الأصل إلى المعرفة.

### بين الذروة والذروة

تجدر الإشارة هنا إلى تقارب مهيب بين العبر-مناهجيّة ونهج الحكمة المتعالية، واختيارنا للاثنين لكونهما موقفاً من المنهج والمعرفة والحقيقة، وليساً بديلاً عن أشكال المعرفة ومناهجها. لذا، فهما يستوعبان كلّ ضروب المعارف والمناهج، لكنّهما يتحرران من تسلّطهما المنهجيّ، لأنّ غايتهما معاً أنطولوجيّة محض. فإذا كانت الحكمة المتعالية شكّلت في تراثنا الفلسفيّ الإسلاميّ ذروة الاستيعابيّة والتجاوزيّة، فإنّ العبر-مناهجيّة هي آخر ما علّقت عليه الإنسانيّة اليوم خلاصها من حيرة الفكر ومناهجه. وحرّيّ بنا إقامة مقارنة بين آخر ما تكامل في خبرتنا المعرفيّة، وبين آخر ما تكامل في الخبرة المناهجيّة المعاصرة. إنّ هذه المقارنة تعزّز لدينا ما مفاده أنّ العبر-مناهجيّة هي المأوى الأخير للحكمة المتعالية. وجدير بالذكر أنّنا نستطيع تفادي الكثير من قصور هذه الحكمة من خلال ممارسة عبر-مناهجيّة جديدة، كما نستطيع تقديم الكثير من العون للعبر-مناهجيّة من خلال الحكمة المتعالية.

اهتدى الباحث الإيرانيّ أحد فرامرز قراملكي إلى تقديم مثال ملاً صدرا نموذجاً للبين-مناهجيّة (بيتخصّصيّة)، وتطرّق إلى جوانب مهمّة في هذا المجال. ويهمّنا هنا تناول بعض من وجوه هذه المعالجة كي نضمّ إليها مزيداً من الملاحظات. وطبعاً، لا يتعلّق الأمر هنا بالاعتراض على أصل الحكمة المتعالية بوصفه تنسيقاً حكماً-عرفانياً جديداً. فالذين يعترضون على الحكمة المتعالية في صيغتها الصدراتيّة من حيث هي حكميّة، أو عرفانيّة، أو إشراقية، لا يعنوننا هنا، لأنّ موقفهم عقائديّ جدليّ لا علميّ برهانيّ، ولكن يتعلّق الأمر هنا، بالمعتضين من داخل المناخ الحكميّ نفسه.

إحدى الاعتراضات على أهمية الحكمة المتعالية أنّها تُلَفِيقيّة، ومنظومة مغشوشة غير أصيلة، فالمأساة تتعلّق بكشكول فلسفيّ ليس إلّا، ومنبع هذه الشبهة وجود نصوص مطوّلة عن سابقي ملاً صدرًا لم ينسبها إليهم. وقد ردّ قراملكي على هذه المزاعم من نواحٍ ثلاث:

1. تُهمّل هذه المزاعم النقد الصدراتيّ للفلاسفة السابقين.

2. تتجاهل إبداعاته.

3. لم يقتبس ملاً صدرًا مسائل كانت رائجةً ومثيرةً للجدل، بل أهملها على أهمّيّتها في زمانه<sup>1</sup>.

والاعتراض الثاني يتعلّق بوصفها فلسفةً توفيقيةً جمعت إليها فلسفة المشاء، وفلسفة الإشراق، وطريقة العرفاء، وطريقة المتشرّعة، لكنّ دفع هذا الاعتراض يسير، إذا اعتبرنا أنّ التوفيق لا يتمّ إلّا بقواعد ومنهجية.

وقد اهتدى قراملكي إلى أنّ الحكمة المتعالية تميّز بلغتها الفلسفية الفضلى وتنوّع أدواتها في الاكتشاف وقدرتها على اختراق الأبعاد المعرفية الجديدة. ومن هنا، فهي أنّها بين-مناهجيّ (بيتخصّصيّ). يقول بهذا الصدد: "يعتقد ملاً صدرًا بأنّ الحقيقة تمتلك مستويات متعدّدة، كما أنّ المعرفة البشرية، فيما يتّصل بمستويات الحقيقة، تتوزّع على مراتب ومستويات أيضًا"<sup>2</sup>.

أمّا تقدّم صدر المتألّهين كنموذج بين-مناهجيّ فلا يعني أنّ غضبي عن نقائص طريقته، وإلّا سنسقط في تعصّب من نوع آخر لفلسفته، التي نعتبرها ثمرة جهود سابقة عليه أثمرت الحكمة المتعالية التي جاءت لتحلّ مشكلة التعصّب والحصر المناهجيّ. ولا نختلف مع قراملكي حول نقيضة النقائص في الحكمة المتعالية، ألا وهي غياب البعد التاريخيّ في تناول تطوّر الأفكار الفلسفية، ويعزو الباحث سبب ذلك إلى معظم المفكرين المسلمين<sup>3</sup>. الفكر التاريخيّ هو من أبرز المناهج التي ميّزت العصر الحديث، وقد كان بروزه في العصر الحديث في مستوى من التأصيل والتأسيس والنفوذ المعرفيّ أمرًا لا سابقة له. من هنا، ومن هنا فقط، قد نسلم بما زعمه فرانسوا شاتلي بأنّ التاريخ هو صناعة حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر<sup>4</sup>، وعند ظهوره بتنا فقط نملك التمييز بين منازل التاريخ المعرفيّ الإنسانيّ. إنّ المنهج التاريخيّ، لاسيّما في جملة القضايا التي تعاطاها ملاً صدرًا كما لو كانت منعدمة الصلّة بشروطها التاريخية، أمر آخر تفتقّ عن الكثير من المعاني والحقائق داخل الحكمة المتعالية.

بالفعل، وفي رأينا، ثمّة جملة من الإهمالات في الحكمة نابعة من الباراديغم المهيم على ثقافة عصر ملاً صدرًا وعلومه. منها خلطه بين التأمل العقليّ ومقتضى التجريب الموضوعيّ لقضايا العلم البحث. نعم، من شأن

<sup>1</sup> أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة 1 (بيروت: معهد المعارف الحكيمية، 2004)، الصفحات 396 إلى 398.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة 408.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة 409.

<sup>4</sup> انظر، مقدّمة كتاب ميلاد التاريخ: F. Chatelet, *La Naissance De L Histoire* (Paris: Editions De Minuit, 1962).



بعض تأملاته العقلية أن تفتح مجالاً غنياً للافتراض الذي هو أساس العلم التجريبي الموضوعي، لكن الخلط والإغراق في عدم التمييز بين مستويات المعرفة والعلم ومقتضياتهما، سبب تداخلاً أعادنا مجدداً إلى نمط الفلسفة التقليدية منذ أرسطو وأفلاطون في جنبه العلوم التجريبية، كالتطبيقات والفلك. ولا يعيب هذا الموقف الكلي للحكمة المتعالية على صعيد الفكر العقدي. ففي عصر يتطلب استماداً محكماً لفنون اجتماعية مختلفة، لا بد وأن تتداني الحكمة المتعالية. التداني هنا ليس بالمعنى الذي قصده حسن حنفي بالضرورة، بل المقصود أن نجعلها تأخذ بأسباب المنهج التاريخي والسوسيولوجيا بفروعها وباقي المناهج والفنون التي تساهم في توسيع النظرة الكلية التي كانت بلا شك من مقاصد ومزاعم الحكمة المتعالية.

إن الحديث عن تليقية الحكمة المتعالية، أو توفيقيتها، توصيفات إنشائية تخطى دينامية التنسيق المفاهيمي الخلاق وحقيقته. فالفكر الإنساني لا يتطور إلا من خلال التنسيق والتناص، فإذا بدا أن ثمة فصولاً منقولة حرفياً عن أعلام سابقين ملأ صدرنا، فهذا مما جرى عند جميعهم، وإن بالمعنى وتغيير الألفاظ أو الإبقاء على بعضها، عند الغزالي نفسه وغيره، وربما كان ملأ صدرنا يدرك أنه في مقام التجاوز، لذا لا يهتم بإسناد رأيه حينما يلتقي بالآخرين بإدراج بعضاً من تلك النصوص، لمعرفة النخب المشتغلة بالفلسفة والفكر العقدي بتلك المصنّفات. فمناهج الكتابة والبحث والتوثيق لم تكن تقليداً في ذلك الوقت.

ومن هنا، لا نوافق على من ذهب إلى أن الحكمة المتعالية ما هي إلا ترجمة برهانية لآراء محي الدين ابن عربي، كما ذهب الشيخ حسن حسن زاده آمل<sup>1</sup>، ونعتبر أن هذا النوع من المبالغات ناتج عن تركيز على ما شكّل مشتركاً بين الحكماء والعرفانيين، وليس في المائز بينها.

لا نتحدّث عن وجود أفكار غير واضحة حتى لأصحابها، بل نتحدّث عن بروز نسقي واضح للمفاهيم، فليس عند ابن عربي ما هو واضح في مسألة أصالة الوجود والحركة الجوهرية، ولا حتى عند ابن سينا والسهوردي أو الداماد القريب جداً من صدر المتألهين.

والصواب ما نزع إليه أحد المولعين بالسهوردي من المعاصرين، غلام حسين الديناني، حينما قال عن صدر المتألهين: "هذا الفيلسوف الكبير يعتقد أن مسألة الأسفار الأربعة في السير والسلوك كانت مطروحة قبل صدر المتألهين وذات خلفيّة طويلة، غير أن جهود هذا الفيلسوف الرامية إلى التوفيق بين القضايا العقلية والأسفار المعنوية والمشاهدات الحضورية لم يسبقه إليها أحد"<sup>2</sup>.

لو أننا طبّقنا هذا المنهج على كلّ المؤلّفات الإسلامية لما وجدنا سوى منتجات تليقية ومنقولات، والحال أن ملأ صدرنا خالف الجميع بمقدار ما وافق الجميع، لأنّ نزعته عبر -مناهجية. ونحن إذ نشير إلى نموذج

<sup>1</sup> السيد كمال الحيدري، التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقرير جواد علي كستار، الطبعة 4 (دار فراق للطباعة والنشر)، الجزء 1، الصفحة 229.

<sup>2</sup> غلام حسين الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، الطبعة 1 (بيروت: دار الهادي، 2004)، الصفحة 155.

الحكمة المتعالية لا نقصد الإقامة عندها كنموذج للتفكير العَقدي المطلوب، بل نقف عند هذه الروح العبر-مناهجية التي أتقنتها، وعلينا أن نواصل إتقانها، وإلا فإننا نجد خلافاً شرساً بين ملاً صدرا وابن سينا في مباحث المعاد، كما خالف السهروردي وابن عربي نفسه في مسائل كثيرة.

هنا، يمكننا إقامة مقارنة بين العبر-مناهجية والحكمة المتعالية على أرضية أخرى. لنأخذ آراء ملاً صدرا بوصفه الممثل الشرعي لهذه الحكمة المتعالية، ولنأخذ آراء باساراب نيكولسكو التي تعتبر واحدة من المساهمات الكبرى في العبر-مناهجية.

يصف نيكولسكو العبر-مناهجية وصفاً مرآوياً، وذلك حينما يعتبر أن مرآة العبر-مناهجية توجد بين كلّ مجالات المعرفة ووراءها؛ فهي، بخلاف العالم الكلاسيكي التمثيلي، عالم التجلي. ويبني على المعنى الاشتقاقي لمرآة *mirare* اللاتينية بمعنى النظر بدهشة. ونيكولسكو هنا يؤكد على أنّ مصدر هذه الدهشة لا يمكن أن يأتي حدّ الناظر وحدّ المنظور إليه؛ فلا مصدر لهذه الدهشة إلا بفعل احتراق الثالث المرفوع، أي شمله وإثباته، ويستلهم فكرته من حكاية من **منطق الطير** الذي وصفه الشاعر الفارسي العطار؛ عبور الطيور لوديان يكتنفها الكثير من المهالك والروائع، بحثاً عن السيمرغ [الثلاثون طائرًا]، وحين بلوغ وادي الحيرة -الوادي السادس- تندكّ الفروق ويتعدّر التمييز بين النقاوض والأضداد، بين الليل والنهار أو الوجود والعدم، "وفي نهاية سفرها المرهق تجد الطيور مرآة تستطيع فيها أخيراً أن ترى وتعرف"<sup>1</sup>.

وتتأثر النظرة الشاقولية للإنسان، وكذا المعرفة بالحكمة المتعالية نفسها في أصولها المؤسسة؛ فالإنسان جامع لعوالم متعدّدة، وهو حدّ العبر-مناهجية الذاتية، كما العالم متعدّد النشآت وهو حدّ العبر-مناهجية الموضوعية. ووظيفة الحكمة المتعالية، كوظيفة العبر-مناهجية، هو تأليف الذات بالموضوع وخلق تناغم وتكامل بينهما. ولذا، فمن نظر إلى الحكمة المتعالية من جانب التأليف المناهجي وغاب عنه جانب التأليف بين الذاتي والموضوعي، لن يستوعب الاثنان.

إنّ حقيقة الإنسان في نظر الحكمة المتعالية حقيقة جمعيّة، وحدتها كوحدة العالم وحدة تأليفيّة ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التجرّم والتجسّم والصفاء والكدر والنور والظلمة. وكما أنّ جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والحسنة، إلا أنّ لها ثلاثة أجناس في كلّ جنس طبقات لا يحصي عددها إلا الله<sup>2</sup>.

فتعدّدية الإنسان بحسب منازل المعرفة ثابتة في الحكمة المتعالية؛ لاسيما حينما نقف على رأيها في نظريّة المعرفة التي جعلتها من جنس الوجود، والمعلوم من مقولة معلومه، وبتفاوت منازل المعرفة نقف على تفاوت

<sup>1</sup> العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة 82.

<sup>2</sup> صدر المتألمين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الأشتياني، الطبعة 1 (قم: مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي، 1422هـ/2001م)، الصفحة

مناسب من منازل الوجود، من منطق {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يُعَلِّمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعَلِّمُونَ} <sup>1</sup>. وليس المهم وراء القول بأنّ اتحاد العقل والعامل والمعقول إلّا محاولة للتأكيد على هذه الحقيقة، وهنا يعلن صدر المتألهين خلافه مع أكثر الحكماء والفلاسفة قبله، حينما يقول: "ويظنّ أكثر العلماء وجمهور الفلاسفة بأنّ جوهر الإنسان واحد عند الجميع دون أيّ تفاوت، وهذا لا يصحّ عند أصحاب البصيرة [...] لأنّ مقام الروح وما فوقها من أسفل سافلين حتّى أعلى عليّين هي من درجات أفراد البشر ومقاماتهم {لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ} <sup>2</sup>؛ وتكون هذه الدرجات للبعض بالقوّة، ولللبعض الآخر بالفعل، وفي البعض مطويّة، وفي البعض الآخر منشورة" <sup>3</sup>.

إنّ تعدّد مراتب الإنسان والعالم والمعرفة يتيح للحكمة أن تتعالى وللفكر أن يعبر. بين تعالي الحكمة والعبور بين المناهج وخلفها تناسب كبير، إن لم نقل إنّها محاولات الإنسان دائماً للتحرّر من ضيق المعرفة إلى سعادتها. يقول باسراب نيكولسكو: "هذا النطاق غيب au-delà-de بالنسبة إلى مستويات الواقع والإدراك، لكنّه غيب متّصل بها. إنّ نطاق المقاومة القصوى هو فضاء تواجد العبر-صعود trans-ascendance والعبر-نزول trans-descendance. هذا النطاق بما هو عبر-صعود متّصل بمفهوم التعالي الفلسفي [...] وهو بما هو تعالٍ متّصل بمفهوم المحايثة. وإنّ نطاق المقاومة هو في آن معاً تعالٍ محايث، ومحايثة متعالية" <sup>4</sup>.

ويؤكّد نيكولسكو على أنّ "التعالى المحايث" يلحظ التعالي، بينما المحايثة المتعالية تلحظ المحايثة. والمناسب هنا للإشارة عند نيكولسكو، ليس هذين التعبيرين بل الأنسب هو تعبير القدسيّ من حيث هو الثالث المشمول الذي يصل بين التعالي المحايث والمحايثة المتعالية. فالقدسيّ، في نظره، "يسمح باللقاء بين الحركة الصاعدة والحركة النازلة للمعلومة وللوعي عبر مستويات الواقع ومستويات الإدراك". القدسيّ عند نيكولسكو هو المصدر النهائيّ لقيمنا بما أنّه يؤمن لنا فضاء الوحدة بين الزمان واللازمان، بين السببيّ واللاسيبيّ. إنّه -وهذا أجمل تعبير للعبر-مناهجيّة- أمر لا مندوحة عنه بالنسبة لحريّتنا ومسؤوليّتنا <sup>5</sup>. هنا، تعانق العبر-مناهجيّة فكرة الأسفار، وجدل قوس النزول وقوس الصعود، فما نرومه ليس عوداً لا يلحظ واقع المحايثة، بل هو عود مطّعم بخبرة من الكمالات، تجعل السفر بين الخلق والخلق قبل السفر سفرًا بغير حقّ، فإذا تحقّق السفر الرابع عبر الكمالات المقرّرة، كان السفر بين الخلق والخلق هذه المرة سفرًا بالحقّ.

<sup>1</sup> سورة الزمر، الآية 9. وانظر، إدريس هاني، ما بعد الرشديّة، ملاً صدرا رائد الحكمة المتعالية (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 2000)، الفصل 2، "المعرفة بوصفها عين الوجود"، الصفحة 247.

<sup>2</sup> سورة الأنفال، الآية 4.

<sup>3</sup> صدر المتألهين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر سابق، الصفحتان 130 و131.

<sup>4</sup> العبر-مناهجيّة، مصدر سابق، الصفحة 138.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، الصفحتان 149 و150.

لسنا، إذًا، متعمّلين في تقريب العبر-مناهجّية للحكمة المتعالية على مستوى الموقف العامّ من المعرفة، ولسنا نحن من يريد جعل هذه الحكمة إحدى التعبيرات التاريخيّة عن العبر-مناهجّية، بل، كما يبدو، إنّ العبر-مناهجّية نفسها تستقي مقوماتها من هذا العالم العرفانيّ الذي يشكّل عنصرًا حيويًا في هذه الحكمة. فالعطار الذي يلهم نيكولسكو حكاية هذا المنطق إنّما يضعنا أمام حقيقة الأسفار العقليّة والسلوكيّة نفسها، من حالة العماء التي تندكّ عندها النقائص والأضداد، إلى حالة الصحو والرؤية؛ وحكاية المرآة حاضرة في الحكمة المتعالية. يتحدث ملاً صدرًا عن تعدّد مرايا المعرفة التي تجتمع كأجزاء لتؤلّف النفس الكلّية؛ فمرآة هذه النفس الكلّية ذات شكل كرويّ يتمكّن من استيعاب كلّ العوالم والمديات المعرفيّة، وهو ينقسم على هذا الأساس إلى علوم متفرّقة، يشكّل كلّ منها قوسًا من تلك الكرة المرآويّة. وعليه، فكّل علم نظريّ في حاجة إلى غيره، والحقيقة لا تنعكس إلّا إذا ظهرت صورًا متعدّدة تناسب المطلوب الأصليّ، ويتمثّل بذلك بيتًا لشاعر فارسيّ:

حبيبي المقصود له مائة ألف مرآة  
إلى أيّ مرآة يلتفت تظهر فيها الروح<sup>1</sup>

<sup>1</sup> صدر المتأهّلين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر سابق، الصفحتان 227 و228.