

مراجعة فقهافية لمحاولات ترجمة نصوص الحلاج الصوفية (*)

**Philologische Nachprüfung von Übersetzungsversuchen
mystischer Texte des Hallag**

**تأليف ماكس هرتون
نقل أبو يعرب المزوقي**

نصوص الحلاج (ت. 922). ويحق للباحث إلا يقف عند هذا الحد من المحاولات بل عليه أن يادر، بلا هواة، إلى علاج المشكل. فما يكتبه فائدة تعود على هذه المناقشات التي شرع فيها الدارسون إذا وصلناها من حيث الشكل، فادركتاب المسائل الجزئية واترناها من كل الجوانب، إذ نفعنها في المحيط الذي نزلها فيه ما تقدم من البحث.

ولما كان عالم الحلاج الفكري (١) عالم وحدانية، فإن ام المسائل عنده لا تكمن في تحديد ذات الله بما هو جوهر مفصل عن العالم، وإنما / ٢٣ / في التحديد الواضح لطبقات الوجود الفعلي، ثم في التحديد الواضح لطبقات النظريات المتعلقة بما يمكن أن يناظرها من الناحية الذاتية. وبذلك ستطهر المفهومات الأساسية لميتافيزيقا الحلاج أجل ظهور: الوجود والوحدة، انتصاراً منا على ذكر أكثر مفهوماته أساسية.

إن المراجعة الفيلولوجية لمحاولة الترجمة التي أعدها الاستاذ ماسينيون توجب علىَّ أن أخالف تصوراته في كل النقاط الجوهرية. ولا تستطيع هنا أن تنتخب إلا بعض النصوص القليلة. وقد اخترناها بحيث تكون محطة بالنقاط الأساسية في نسق الحلاج (٢). وكان يمكن لعرض أعمال الحلاج النسقي أن يبرز ترابط هذه النقاط أبداً أفضل. لكن ذلك ليس قصتنا. وإنما قصتنا أن نقتصر هنا على تقديم تأويل جديد للنصوص المركبة، استناداً إلى مراجعة المصطلح براجحة دقة.

طبقات الوجود الفعلي

تفيد أقوال الحلاج كلها أن الوجود الفعلي عنده لا ينقسم إلى الأوه يكون منفصلاً عن العالم وإلى عالم يجواره قد يليو ذا وجود يخصه، وإنما هو يتآلف من:


 فتح النقاش حول
التصوف الإسلامي
 فشرعت جماعة العلماء في
 توجيه انتباها نحو هذه المسألة
 وفي تحمس اهميتها. فعلم
 التصوف الذي ساد حوالي سنة
 ٩٠٠ للميلاد لم يصبح في متناول
 العلماء بفضل جلال الدين الرومي
 وأبن القارض، ولا من خلال لمع
 السراج فحسب، بل هو صار كذلك
 يفضل نصوص كثنا نظمها قد
 ضاعت، نصوص تم عن حياة
 دينية عظيمة الدلالة تم اكتشافها
 وجعلها في متناول الدارسين:

فوح الاتسان وحدة الهوية والجوهر مع الذات الالهية: « فهو - الانسان والله - الان في الحقيقة - أي في الباطن - كما كان قبل أن يكون - أي المخلوق -، وغاية حقيقة التوحيد هذه Ur-einen هي أن يكون العبد كما لم يكن وبقى الله تعالى كما لم يزال »⁽⁷⁾. فالله قائم في الأزل ولا عالم معه ، والانسان لم يكن بعد في الكون موجودا . والمعلوم ان الكشف الصوفي يثبت ان هذه الحال هي في الحقيقة ⁽⁸⁾ ما تزال الان على ما كانت عليه ، حيث يعرض اسام ناظرتنا عالم زمانى مكاني من الاشباح . إنها خدعة ⁽⁹⁾ ، إنها « ماما » ليس لها وجود حقيقي يخصها ، ولا يمكن ان تقدم تعبيرا أبسط ولا أوضح عن كون « عدم العالم » ، نفي وجود العالم هو معنى الافراد . فليس لعالم الحسي المعير بنا إلا ظاهر من الوجود . فإذا غاصس المرء في الطبيعة الميتافيزيقية كانت تلك الطبيعة الظاهرة عندما و كان الله هو الوجود الحقيقي الوحيد .

وهكذا فإن مفهوم الله ، الحق - دائمًا بالتعريف المؤكد - الحقيقة الاصلية (Urwahrheit) ، الحقيقة الوحيدة / 26 / التي لا يوجد منها الا حفائر ظاهرية (Scheinwahrheiten) ، سيكون امراً مفهوما . كما ان مضايقه ، الباطل ، « الدنيا الفانية » ، التي يتبث إليها باطلاق وجود حقيقي في صدر الاسلام ، أصبحت في النظرة الصوفية عالم المايا الذي ليس له ادنى وجود حقيقي يخصه ، اذ ان حال الافراد متظورة إليه ميتافيزيقا ، لا يزال الأن يابا على ما كان عليه سابقا : الله ولا عالم معه . وهذا المستوى العريق الذي يذكر به المستوى الثاني تذكرة الحجاب - الظاهر [بالمحجوب - الباطن] هو « القطة » ، مركز العالم ، النقطة التي تدور حولها دائرة العالم ، الاصل (الابراجان - الاصل Ursprung) - 1 ، V - T .

الشخص - الاصل (Ur individuum) (10) والجمع الذي تستمد منه الاشياء كلها وحدتها الاصلية فترى إلى صيغة «عين الجمع» (الشخص - الاصل der Vereinigung Urindividuum) (11)، حيث تلتقي كل الاصداد فتطابق (Coincidencia oppositorum) . وفيما يبحث عن بعض النصوص المعاوزية في الادبيات الصوفية المعاصرة بغایة طرح الاشكالية طرحا واضحا ، هنا نحن نواجه السؤال الثالث : ما هي العلاقات الفاعلة بين الطبيعة الأولى والطبيعة الثانية؟ فالتوحيد هو «محو الكون » Das Ausgewischtwerden des vergänglichen Sein in der Ewigkeit . فإذا شرحنا هذا النص العظيم يدت لنا طبقتنا المعلمون

* طبقة ميتافيزيقية للوجود ذاتي وهي لا تمثل غيرا يكون موجها مع الله . ونجد ذلك بعد في مصطلح الاشكال ، المتميز والمتفرد ، المصطلح الذي يطلقه الحجاج على الاشخاص الدنيوية وعلى اشياء العالم عامة (3) . كما يذكر باستحالاتها المعتادة (4) بمصطلح الاشباح (Abbilder) والهياكل (Gehäuse) والرسوم (Grenzen) ويطلق مصطلح 24 / الاشكال على المخلوقات بما هي ذات « بالتعريف الحاصر » تبدو دالة على الجوهر الواحد ، الجوهر الأصلي (Ursubstanz) .

ويقودنا ذلك إلى الاستلة التالية :

أولا : كيف تتحدد الطبقة الباطنة من الوجود الحقيقي ؟ (I)

ثانيا : ماهي طبقة الظاهرة الظاهرة منه (II) ؟ ، و

ثالثا : ماهي العلاقات السادسة بين الطبقتين (III) ؟

تعالم الظاهر يتتألف من الرسوم (5) ، الرسوم المحيطة بالمحدوود ترسم على «اساس - قاعدة» ، الرسوم المحيطة بالمحدوود (Grenzumzeichnungen) والأساس هو الطبيعة الأولى ، المستوى الميتافيزيقي ، الله . والاشخاص والأنواع تميز بعقولها من بعض بواسطة هذا الضرب من «الرسوم - المحدود» التي يتكون منها العالم . وبذلك يكون ما هو حامل وما هو محمول كلاماً شاهدا . والطبقة الباطنة تحمل طبقة الرسوم فتكون هذه بوصفها ، (رمزاً) حسب تلك امراً مفهوما . وبذلك نجد قسمة ميتافيزيقية للدنيا [الأولى بال مقابل مع الآخرى] : فكل ما يخفيه من وجود حقيقي في ذاته هو الوجود الاصل (Ursein) ، وكل ما يظهره بصفته «كونا - بكيف مسا Sosein واحدوداً ماهورية Wesensumgrenzungen الطبيعة الأولى .

اذا كان ما تضمنه الرؤية البراهامية للعالم موجودا بعد بكل ثقله وعظمته في لفظ الرسم هذا ، فيإن ذلك سيزداد وضوحا عندما تمر إلى المسألة الأخرى حول الطبيعة الأولى من الوجود . فهي ستتحدد بفضل الافراد الذي يعني ان تعتبر نعلا المفهوم للب لكل عالم الحجاج الفكري : إفراد [الذات] الالهية . وللأفراد عند السراج كذلك منزلة مركبة (6) . فمادة العالم يمرأحلها المتأولة حدثت بعد ان لم تكون . / 25 / قددخلت عندئذ في الوجود الرماني - المكاني ، الوجود الزائل ، الكون . اما في المدة المستقدمة على العالم ، في الأزل ، فإن الله كان وحده ولا عالم معه ، كان الانسان ما يزال في الذات الالهية على صورة من طبيعة مثالية .

ارجع إلى ذاته جريان امواجه المتتراج، امواجه التي تسمىها عالماً، فابتلعوا.

فإذا صرّفنا هنا للمعنى بات من الواجب أن تترابط أجزاء النسق الأخرى مع مثل هذه الخطوط الأساسية ترابطًا متكاملاً ومنطقياً، لتكون بذلك كلاً ذكرياً يمكن أن تعيش فيه تجربة الوحيدة، إذ إن كل نظام حياة، وإن كان مختلفاً، يشار إليها من لينات متعددة، مباعدة المصدر، فإنه، روحياً، يكون تجربة الوحيدة (Erlebniseinheit). فالتنوعة التوفيقية التامة لا وجود لها. من هنا كان وجوب تقديم الدليل على ما توصلنا إليه... وهذا الدليل متعدد.

*) الدليل الأول: يمكن بصورة قلبية، إن تقول: إذا كانت درجة الطبقة الأولى والطبقة الثانية موجودتين، فإن الشخص الإنساني ذاته يعني أن يكون فيه ما يكون دالاً على هاتين الطبقتين: الطفة الطبيعية والطبقة الميتافيزيقية، ويعني أن تكون الطبقة الأخيرة مطابقة للذات الأصلية، إذ لا شيء يشاركها الوجود الحقيقي. والمعلوم إننا نجد تماً، من احتجب التصوّر، يوضح عن ذلك افتتاح التعبير الكلاسيكي، II، 6، T: «يا أيها الظان، لا تحسب أن أنا الآن، أو يكون أو كان» لين الذات الأصلية هي الشيء، الزائل الشائم في الكون كما يمدو عليه الـ«الله» الذي للنظر السطحي. فالمستوى الباطن منها، السر، لم الروح: 11، III، T. [صبرني الحق «ما» حقيقة بالمعنى والعقد والوثيقة]

الآن: *

فالأولى هي الأزل الذي تصوره هنا اصلاً ميتافيزيقياً لقيام العالم، الأساس الجوهري الذي تخطّط عليه الأشياء الظاهرة بصفتها رسوماً.

* والطبقة الثانية هي الكون، الوجود الزائل، فخطوط الرسوم التي يتألف منها الكون تُنفي تعرّق في الفane في «الترفان». وتعني الطبقة الأولى (Mujogoda Mifreda) «فكرة الإفراد»، إزلاً، موجوداً اصلاً إزلياً (ewige Ursein). وبذلك لم تعد الآن بحاجة إلى مزيد من التأسيس للمعادتين التاليتين: الحقيقة = الأزل: والكون = الأشكال = الأشياء

الظاهرة / 27 /

وهكذا يصبح نص الجيد الذي كثر حوله الجدل ولم يفهم إلى الآن ما يعني شفاف: «المرحيد معنى (12) (مستوى معنوي) تضمحل في الرسوم». والمعنى الذي يطلق عليه جلال الدين الرومي (1269، ب) اسم بحر المعانٍ هو طبقة الباطن هنا -I-، والرسوم هي طبقة السطح -II- التي تحيط بالطبقة الأولى احاطة القشرة باللب. والشأن الجاري بينهما هو شأن الاصحاح والتألبي. «فالشيء» -الماء- يعني كما تعني الآثار على فعل الفلاة، وهو غير شاهد بحث لا يرقى إلى مستوى المعنى دون سواه: فكرة الإفراد.

ويسكتنا الآن أن نفهم معنى «مفهوم -الترفان» الذي يدور حوله جدل شديد الحرارة. إن ماهيته -ونحن بصدد تصوف فارس الإسلامي حوالي سنة 900 للميلاد- هي تأليس الوجود». ففي المقام الأول لا يمكن أن يكون الموضوع الميتافيزيقي لمثل هذه العملية شيئاً من خارج الذات الإلهية، لا يمكن أن يكون غيراً، إذ، بكل بساطة ليس له مثل هذا الموضوع -الغير- من وجود. وإنما هو مولى من المظاهر، ولا يمكن أن يكون حاملاً لشأن يجري في المستوى الباطن، بل إن أصل الوجود وحده هو الجوهر المطلوب، أنه هو الذي يمكن أن يمدنا بهذا الحامل، // فإذا كان هذا الشأن يحدث في الذات الإلهية فإن المسؤول يصبح بما يهلك فعلاً ماذا يمكن أن يكون؟ والتصوّر تعرّب هنا بوضوح: لين يهلك أي موجود ميتافيزيقي، وإنما الذي يعني هو «شيء» -مايا-، انه الرسوم. وليس هدف «فناه الظاهر» هنا هو هلاك الوجود الحقيقي، وإنما هلاك ظاهر الوجود. فالذات الأصلية تخضع حجاب «الماء» الذي لها تبقى وحدها يقاء إزلياً في الإفراد المطلق: القاء، عندئذ يهلك عالم المظاهر. إن بحر المعانٍ قد

وإذن فالإفراد في ذات الصوفيين يعني أن يبلغ إلى الإفراد في ذات الأصلية، الإفراد الذي هو إفراد ذات الأصلية ذاتها





ويتبين في الكثير من المواقع في الطوائف ان مستوى التوحيد يعني اساس البناء، الاسم الذي يبني عليه مستوى غرض التوحيد الربوري «السامي»، وكذلك الغرض الفلكي. كما انه لا يتبين ان تكلم ابدا عن وحدة استحالة في المستوى المتافيزيقي، اذ لا وجود لاي جوهر حقيقى آخر مع الجوهر الاصلى، يمكن ان يستحصل إليه ويمكن من تم ان يقى في الجميع هو هو فি�تميز عنه بالجوهر. فلا يمكن اذن ان نصف فناء طبقة الاشباح في الجوهر الاصلى بالوحدة الاستحالة في المعنى المسيحي للكلمة.

«) والدليل الثالث: هو العرفان. فإذا كان الله هو طبقة العالم الأولى، فإن العرفان لا يمكن أن يكون غير تصور الوحدة الأصلية تعابقاً بين الذات والموضوع. وفعلاً فإن غرض الطوائف XI هو هذه الفكرة الوحيدة، هذه الفكرة التي تستحضر بالتدرج إلى أن تبلغ الدروة في هذه القضية: لا هو الا هو». وكل إشكال المعرفة الأخرى الشكال خادعة، إشكال تسعى إلى الرب من خارج، وتفرض قصلاً بين الذات والموضوع. وكل ادراك طبيعي، فهـما وعلماً، يتقد إلى ما دون الله بدلـاً من الإيصال إليه، وهو حـيس «العرض والطـول» (طوـاـفـيـن 16، T. XI)، اعني انه شيء من عـالـم الظـاهـر / 31 (14) [لـلـفـهـم طـول وعـرـض ولـلـظـاعـات سـنـن وفـرـض والـخـلـق فـي السـمـاء وـالـأـرـض].

ومن الاعتبارات الثانية نجد مسألة تصنيف المادة الفكرية. ولا يمكن التفكير في استعمال نموذج الفلسفة الإسلامية كـاـبـن سـينا مـثـلاً، اذ إن مثل هذا النموذج يصدر عن مفروضات اساسية ربوية النـزـع (15). فالـعـلـاقـةـ بين اللهـ والـعـالـمـ عندـ الحـلـاجـ مـخـتـلـفـةـ تـامـ الاـخـتـلـافـ عـنـهاـ عـنـ أيـ مـفـكـرـ هـلـنـسـتـيـ، واـكـشـرـ منـ ذـلـكـ اـمـتـاعـاـ التـفـكـيرـ فيـ استـعمالـ المـتـكـلـيـنـ الـاسـلـامـيـنـ باـقـاسـمـهـ المـصـطـلـعـةـ الخـمـسـةـ (16).

«) فمنـ الـيـسـرـ انـ نـبـيـنـ: « اوـلاـ انـ مـثـلـ هـذـاـ الـاطـارـ المـشارـ إـلـيـهـ كـثـيرـ الضـيقـ بـالـبـةـ إلىـ الـمـفـهـومـاتـ وـالـمـشـكـلـاتـ الـجـديـدـةـ الـتـيـ آتـيـ بـهـاـ الـحـلـاجـ . « وـثـانـياـ انـ اـكـثـرـ اـنـكـارـ الـحـلـاجـ جـوـهـرـيـ لـاـ قـبـلـ الـانـضـوـاءـ فـيـ هـذـاـ الـاطـارـ .

«) وـثـالـثـاـ انـ تـطـبـيقـ (768- P.599) هـذـاـ الـاطـارـ عـلـيـهـ يـكـلـكـ وـحدـةـ الـاـصـلـ الـمـنـطـقـيـ، وـيـجـمـعـ عـوـاـمـلـ الـفـرـقـةـ الـمـنـطـقـيـةـ الـمـوـضـعـاتـ (17).

انـ الـمـقـارـنـةـ مـعـ اـفـوـالـ اـدـالـكـاـ اـرـونـيـ (Uddalaka Aruni) اـمـرـ يـفـرـضـ تـفـسـيـرـ عـلـيـهـ فـرـضاـ لـاـ مـرـدـ لهـ: « انـ الـلـطـيـقـةـ الـتـيـ لـاـ تـدـرـكـهـاـ، اـنـ هـذـهـ الـلـطـيـقـةـ «اـيـمـاـ anima Nya- (معـنـىـ) هيـ حـقـاـ مـاـ اـتـىـ «اـنـيـاـجـرـوـدـابـاـمـ

«ـ شـهـدـ سـرـيـ بـلـاـ ضـمـيرـيـ هـذـاـ سـرـيـ وـذـاـ حـقـيقـةـ » وهذه الروquia رأها الحجاج في الحياة الدنيا. واذن فالافراد في ذات الصوفى يتبعى ان يبلغ إلى الافراد في الذات الاصلية، الافراد الذي هو إفراد الذات الاصلية ذاتها /29/. ومن ثم فقد وجدنا معنى «هو هو» : «كـلـ اـهـوـ ظـاهـرـ هوـ هوـ» المطلق، الله، ووجـدـناـ معـنـىـ صـيـغـ التـوـحـيدـ ذاتـ الفـانـ (13).

«) الدليل الثاني: هو دليل التجربة الصوفية، فـاـذاـ كـانـ كـلـ الاـشـيـاءـ وـكـلـ الاـشـخـاصـ الـمـخـلـوقـةـ وـاحـدـةـ فيـ «الـهــوــاـUr-Erــاـصـلــ»، فـاـنـ تـجـرـيـةـ الكـبـيـفـةـ الـتـيـ يـكـوـنـ بـهـاـ الـبـاطـنـ حـامـلاـ لـلـقـاـهـرـ هـيـ اـذـ الشـهـوـدـ الصـوـفـيـ وـالـتـجـرـبـةـ الصـوـفـيـةـ وـلـيـسـ مـاـقـاـ مـيـتـافـيـزـيـقاـ يـوـدـيـ إـلـىـ توـحـيدـ ثـانـيـةـ، ثـانـيـةـ الذـاتـ وـالـمـوـضـعـ، ثـانـيـةـ الـإـنـسـانـ وـالـلـهـ، وـانـماـ هـيـ حـدـثـ ظـاهـرـ لـاـ يـجـريـ إـلـىـ هـامـشـ الـوـجـودـ الـفـاعـلـ .

انـهاـ خـلـعـ الـمـسـتـوـىـ الـقـاـهـرـ، وـهـيـ الـحـدـسـ بـاـنـ الـوـحـدةـ الـاـصـلـيـةـ كـانـ وـمـاـ تـرـازـ دـائـيـاـ مـوـجـودـاـ وـجـودـاـ دـائـيـاـ وـضـرـورـيـاـ . وـهـنـدـ الـحـالـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ لـنـ يـعـرـفـهاـ الصـوـفـيـ وـلـنـ يـدـركـهاـ بـصـفـتـهاـ شـيـباـ مـجـمـولاـ تـقـيـ مـعـهـ ثـانـيـةـ تـمـ تـصـبـحـ بـدـاهـيـةـ ثـانـيـةـ فيـ الـمـسـتـوـىـ الـبـاطـنـ. بلـ انـ كـلـ الـحـوـلـاتـ الـتـيـ تـعـرـفـ عـنـ طـرـيقـ إـلـىـ اللـهـ وـعـنـ مـجـاهـدـةـ مـضـيـةـ لـلـبـلـوغـ إـلـيـهـ، تـرـمـزـ إـلـىـ النـظـرـةـ الـقـائـلـةـ بـأـنـ الصـوـفـيـ فـيـ سـرـهـ (فـيـ لـبـ روـحـهـ) لـيـسـ عـلـيـهـ إـلـىـ بـغـوـصـ فـيـ سـرـهـ وـيـخـلـعـ مـسـتـوـىـ الـمـاـيـاـ حـتـىـ يـدـرـكـ هـذـاـ الجـمـعـ فـيـ اللـهـ. وـمـاـ هـوـ رـمـزـ يـتـبـعـيـ الـأـنـعـيـرـةـ نـظـرـيـةـ، اـذـ الـمـقـصـودـ بـالـنـظـرـةـ هـوـ مـسـتـوـىـ الـبـاطـنـ .

فـكـونـ الـحـلـاجـ مـفـكـراـ مـنـ النـوعـ الـبـرـاهـمـيـ اـمـرـ لمـ يـقـ فيـ جـدـالـ بـعـدـ الـذـيـ ذـكـرـنـاـ، وـبـعـدـمـ بـيـانـ انـ «الـلـاعـالـمـيـةـ»، اـنـ تـفـيـ وـجـودـ الـعـالـمـ وـنـظـرـةـ الـمـاـيـاـ جـزـءـ مـقـومـانـ لـعـالـمـهـ الـفـكـرـيـ. وـلـاـ يـعـلـقـ الشـانـ اـيـضاـ بـاـيـاتـ /30/ تـلـاقـ اوـ تـواـزـ بـيـنـ ثـقـافـتـينـ اوـ باـسـتـعـابـ خـارـجـيـ مـادـيـ خـالـصـ، بلـ انـ ذـلـكـ هـوـ بـالـفـعـلـ وـيـاخـضـنـ الـمـعـانـيـ تـطـابـقـ فـكـرـيـ مـنـ الـاـصـلـ إـلـىـ اـبـعـدـ الـفـرـوعـ. فـتـجـرـبـةـ الـحـلـاجـ تـجـرـبـةـ مـمـلـةـ لـتـجـرـبـةـ الـكـلـ الـاـسـيـوـيـ الـتـيـ تـوـجـدـ حـولـهـاـ اـدـبـيـاتـ وـاسـعـةـ، وـمـنـ هـذـهـ الـتـجـرـبـةـ تـكـوـنـ الـاسـورـ التـالـيـةـ:

أـولـاـ: فـكـرـ دـينـيـ،

ثـانـيـاـ: اـرـادـةـ دـينـيـةـ بـمـاـ هـيـ اـخـلـاقـ،

ثـالـثـاـ: صـورـةـ مـنـ الـعـالـمـ،

رـابـعـاـ: تـجـرـبـةـ عـاطـفـيـةـ ذـاتـ طـابـعـ وـحـدـانيـ مـطـلقـ.

وـمـاـ سـيـةـ الـرـهـادـ الـخـارـجـيـ الـأـشـكـلـ تـعـبـيرـ عـنـ هـذـهـ الـنـمـوـذـجـ الـهـنـدـيـ. وـالـأـمـرـ الـذـيـ يـفـيـ بـعـدـ ذـلـكـ مـحـلـ جـدـلـ هـوـ الـمـسـالـةـ الـجـدـيـةـ الـمـتـعـلـقـ بـتـشـيـدـ هـذـهـ الـمـشـوـبـاتـ الـرـوـحـيـةـ .

العلاقة لا تقبل، من مطلق ميافيريني ترجيدي، ان تعقل بصورة اخرى ما دامت هذه المبادئ تستوي الفيض. كما ان صلاقة الاقانيم داخل الذات الالهية بلب العالم الالهي لم تتناول هذه النظرية. ففي نظرية الفيض يتصل نزول فيض العقل على نفس الخط وبصورة / 33 / متعددة الطبيعة من العالم الاعلى الى العالم الادنى. وعن التور الاصلي البري «العالم الاعلى الى العالم الادنى» و«عن التور الاصلي البري» من كل اختلاط تفاصيل درجات التور الممتازة التي تكون اكتر انتزاجا بالظلمة فاكثر كلما نزلت الى ادنى الذات الالهية، وهي جواهر حقيقة الفصل عن اللب الالهي الاصلي. وهذه الافكار المعروفة تتجدها عند ابن مسرة وعند الدروز (المحلاج 64)، وهي افكار مستمدّة،مرة اخرى، من النظرية اليسوعية للعلماء وذات نزعة ثانية، اما بالنسبة إلى نظرة إلى العالم مستطلة إلى مفروضات اساسية بrahamatic كما هو الشأن بالنسبة إلى نظرة الحجاج إلى العالم، فإنه لا يمكن فلسفيا ان تعتبر الا فكرة التجلي. فلا يمكن لأي جزء ان يفيس عن الوجود الالهي . وهب انه «ظهر ليعرف» - كما ورد في حديث [كنت كذا...]. المشهور - فسيحيط به حجاب لثلا يحرق نوره القاهر يصر المخلوق الصعيدي، أي موجود خارج الذات الالهية، اذ خلف يقوم، ميافيرينا، أي موجود خارج الذات الالهية، والحجاب ليس موجودا وانما هو ظاهر من الوجود، انه «سياب». واذن فيفضل فكرة التجلي هذه تتحقق انتلاقا كبرى نحو بناء نظرية نورانية في التوحيد ونحو اتمام بنائها، نظرية توحيد صارمة (19).

ولما كان الحجاج، بعد ذلك، قد قسم بقايا عناصر ايجابية وقووية فاتنظمها في نظرته في الروح، فان ذلك لم يفقد نظرته للعالم وحدتها وانما اعطتها تعددًا في الوجه واحتاط بها من المركز إلى كل ما ما حوله: التماهي في الوجود الاصلي Der Uridentität im Ursein ومن المثير كذلك ان يجدو لنا شيء من الثانية في نظرية الشيطان (T. IV). لكن الشيطان ليس الا احدى صور المقل، وهو متعدد الذات مع الله... ورغم انه، حسب اسطورة ددار الشّين، يسوق إلى تحقيق انتلاقيّة تصلة / 34 / بالشر، فإن الشيطان يعني ذا طبيعة خيرة. ومثلما هو الشأن في النظرية البيزيدية، ستبقى هنا ايضاً عن

grodhabaum. حدق، ايها العزيز، ان ما هو لطيف في العالم خاضع كله لروحه. انه الحقيقة، انه الذات الأصلية، انه «اتسان» الذي هو انت ذاتك. وهنا ايضاً نجد مستوى مايا وراء المستوى الباطل / 32 / / مستوى الطفولة، «البوروز Purusa» انسان Atman الذي هو واحد مع ابراهمان Brahman (18).

11 مستويات النظرية

لم تنشأ نظرية الحجاج حول العالم بمغزل عن بعض الروابط التاريخية. فهي تعكس صوراً فكرية لماضي قديم ثري. وقد نسجت هذه الافكار جيد النسج مع حياة خاصة وحماس وقاد، فتحولت عنها نسق خاص. ومن ثم فان مستويات بنائها جديرة بالاعتبار. وبالإضافة إلى الأساس التوحيدى يستعمل الحجاج اساطير التور الضاربة في القدم. وتنسق هذه الاساطير على الاساس التوحيدى للبناء، في حين يحدد هذا الأساس المعنى المشترك لكل الرموز فيكون روح الكل. ومن بين شكلين اسطورة التور التسويديين لا يمكن، في نظرية التوحيدى، ان يخطىء بالبال الا التوحيد التوراني الذي يستوي كل ثنائية نورانية. وبنفس العدل يمكن كذلك ان نتفى عن الشر كل وجود حقيقي (T.X). لذلك كانت نظرية التجلي عند الحجاج صياغة لهاته المستويات الفكرية.

ان علاقة العالم الادنى، اعني علاقة كل ما يوجد خارج الملوك الالهي، بالله سيعتبرها الحجاج تجلينا. وتلك



لكن الوحدة التي يقول بها الحجاج هي وحدة التوحيد المطلق (35). التوحيد الاصلي الذي يجعل كل موجود آخر ممتنع الوجود، التوحيد الذي يتصور وجود العالم كله واحدا

والحقيقة (الهوية الأصلية) والجمع (التوحيد الأصلي)، الوحدة الأصلية). وإن نعتبر العالم، في نفس الوقت، حلوّاً لهما ثم نواصل رؤية خصائص التوحيد موجودة في مثل هذا النّقْد. وعندئذ لن نخلص من هذه الحالات الفحصة التي يحول دونها النّص الأصلي بكل عنابة /38/ . (28)

والنص الثاني الذي اورده اوتو Otto شاهداً هو كذلك نص باللغة:

O conscience de ma conscience (29), qui
Te fais si ténue (30) Que Tu échappes à
l'imagination (31) de toute créature vivante Et
qui, en même temps, et patente et cachée (32),
transfigure Toute chose, par devers toute
chose(...). O Toi, qui est la Réunion (33) du
tout, Tu ne m'es plus (34) un "autre mais moi-
même

يا سر سري تدق حتى
تحف على وهم كل حي
وظاهراً باطننا تجلّى
في كل شيءٍ لكل شيءٍ

يا جملة الكل لست غيري
فما اعتذاري اذا الي

ويقى ان نبحث كذلك كيف امكن ان يفرأ الحجاج بصفته مفكراً ذاتراً ربوبية ومتصرفًا. ففي ا قوله كان التوكيد منصباً خاصة على الوحدة الالهية. فكان ذلك سبباً في مسوّه قراءاته والظن بأن توحيده كان يعني توحيد صدر الاسلام، التوحيد الذي يقتصر على استثناء الشرك. (ل لكن الوحدة التي يقول بها الحجاج هي وحدة التوحيد المطلق (35)، التوحيد الأصلي الذي يجعل(كل موجود آخر متبع للوجود، التوحيد الذي يتصور وجود العالم كله واحداً).

فسنوزج علم الكلام الاسلامي (T. II, 63) يصيّر في مسألته الشالية الى تأسيس التوحيد. فإذا اعتبرنا هذا السنوزج فكرة تصورها السابق شارطاً لتأسيس هذه النظرة /39/. كانت اطارات شديدة القبّق بالنسبة إلى ما يمثل تمام الافكار الاجنبية، بحيث يصبح كل ما يسمى على هذا الحد مجلّفاً. ففي عالم الميتافيزيقا التوحيدية يُؤدي جدول المقولات الذي للاسلام البدوي دور سرير بروكريست (40)

الشيطان النّظرية القائلة بأنه تجسيد للشر. فالشيطان قديم ولا شيءٌ ما خلا الله يمكن أن يكون قدّيماً (20).

وبهذا فقد لمحنا إلى كون بية العالم عند الحجاج لا تخلو من الثالث، الثالث الذي يعني للباحث المستقصي في ماهية الدين عند الحجاج أن يحاول تحديده من خلال تجربة الوجود الالهية. وهذه التجربة لا يمكن ادراكها الا من خلال الوحدة الأصلية (T. XI) التي تؤول فيها ثانية الذات والموضوع الأصلية إلى الوحدة مالاً لا يكون فيه المكونان وكأنهما كانوا دائمًا مفصليين ميتافيزيقاً، بل مالاً يجعل الآباء الظاهرة الموجودة في المستوى الهاشمي من الوجود الأصلي تدرك أنها واحدة في الباطن وإنها متعددة الذات الذي مع كل الآباء الآخر في الوجود الأصلي. ومن ثم فإن هذا الوجود هو الوعي بالذات الذي للجمع، الوعي الذي كان دائمًا موجوداً في المستوى الباطن والذي يعني وجودها إن يكون موجوداً لأن بنية الوجود تقتضيه، ولكنه كان مخفياً وغيباً بمفعول الشاهد من عالم الآيات المحروس. لذلك قال تجربة الهر Du-Erleben Er-Erleben وتجربة الآلة 35/

(V, 11) (21) والشعور بالوحدة مع مركز العالم (22) (T. V, 1) تبدو لنا شفافة إلا كوحدة وجود متعالية. وسيعبر الحجاج عن ذلك أوضح تعبير في عدد كبير من التصوّر (23). وما يتداعى الكثير من الاعتبار أن رودولف اوتو (Rudolf Otto) كان قد سبق فنّد إلى معرفة كون الحجاج مفكراً براهمنياً. لكن المفروضات ذات التزعة الربوبية التي اتبنت عليها محاولة ماسينيون في ترجمة نص الحجاج شئّد عن هذا الفهم. فهي تنص: «(...) nul ne peut foulé le tapis étendu de la Vérité, tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence, tant qu'il ne voit ce qui** passe comme périssant, et Celui qui demeure comme Subsistant «فَيَانِ يَسَاطُ (23) الْحَقُّ تَعَالَى لَا يَطَأَ مِنْ هُوَ مَقِيمٌ عَلَى حدِ الْفَتْرَاقِ (24)، حَتَّى يَرِيَ الْعَيْنَ كَلَّهَا عَيْنًا وَاحِدًا (25) وَيَرِيَ مَا لَمْ يَكُنْ كَمَا لَمْ يَكُنْ (26)، وَمَا لَمْ يَرِيَ كَمَا لَمْ يَرِيَ (27)». /36/ وكان بوساطة الحجاج أن يقول، حسب نسق فكره، إن الله هو وحده الذي يبقى، مثلاً يفعل ماسينيون عندما يضع الله بدلاً من الإله، إذ أن هذه الفكرة تتضمّنها بوضوح نظرية الإفراد. لذلك ليس من المناسب أن نواصل مثل هذا القول في توحيد الحجاج مادام من المتّفق أن نعتبر الله الذات الوحيدة اليقية - وذلك ما يقوله الحجاج دائمًا، إذ لا يتفك عن تسمية الله الذات (الجوهر الأصلي)

النظري،
 * ثانياً، ادراك المضمون الذي جرده التحليل وغض
 ختمه، ادراكاً جاماً،
 * ثالثاً استنفَتْ تعييف هذا المضمون بحسب التحليل
 والتركيب المنطقي الموضوعي للاتساق الموجودة في
 المضامين نفسها والمجموعة من خارجه.
 وكل قارئ يشعر بجاذبية كتاب ماسينيون، هذا الكتاب
 الجدير بكل حمبة /40/ والذي صنفه صاحبه بحماس ديني
 كبير. فإذا أمكن للقارئ أن يتبيّن أن عمق النصوص الواردة
 في كتاب ماسينيون هو على ما تبيّن إليها ناشرها الأول، وإذا
 كانت عظمة افتخارها بهذه الأهمية في ادراك معنى الوحدانية،
 فإن صورة الحلاج الروحية ستثير أمام ناظرينا في أجل
 سماتها. فلتكن مواصلة النقاش سبلاً إلى مزيد من التعمق
 دائم.

: فأقام الأمور قيمة وأعمق ما فيها يتجاوز مقام مباحثتها،
 مثل نظرية المستويات وفكرة المآيات والوحدة الأصلية
 وتجربة التوأجد مع أصل العالم بما هو الهر الأصل، وهكذا
 بالنسبة إلى آلاف من الحالات (36).
 وهكذا فإن مؤلفات ماسينيون (37) تتحلى بنوع من
 السحر لأنها تنسج من أنس التجربة الشخصية والجنس.
 وهذه الطريقة المتعاظفة للذاتية الحديثة، هذه الطريقة التي
 تباها الناقد من البداية ارشدتنا في نفس الوقت إلى الطريق
 التي يمكن أن نواصل عليها تعزيز هذا البحث، إذ إن «تل
 الفكر الأكثر صرامة» يمكن أن يبلغ أيضاً درجة ارتفاع يفضل
 تكثيف ادق المفهومات المستندة إلى المتطرق والتجربة من
 الدرجة التي يبلغ إليها يفضل المعاناة الشخصية. وبذلك
 يمكن أن تلمح ثلاثة سبل:
 * أولاً نقد محاولة الترجمة التي يكون منها أساس البناء

الهوامش والتعليقات

(*) ورد هذا النص بعنوان Philologische Nachprüfung von Zeitschrift Bd.VII Bd. 82) في سنة 1928 ، ص 23-41 . وقد رأينا نقله إلى العربية، رغم ما نجد فيه من احياناً من استناد إلى احياناً من مقابلات على تجاوزها الزمن بين آرية محسوبة وسامية ملحوظة (عند الحديث-ص 40) عن استعمال تواذج الفكر الكلامي لفهم الصوف استعمالاً يجعل من الاسلام البدوي سرير بروكرست Prokrustesbett ، ويقصد - وهو ما تعيّنه هذه الاسطورة - ان الفكر الكلامي القريب من البداء قد يستعمل اداة لابتزاز الحضارات الأخرى والاستحواذ على ثرواتها الفكرية منه في ذلك مثل بطل هذه الاسطورة في ابتزاز ضحاياه وافتراك ثرواتهم، وذلك لعلتين، فضلاً عن أهمية تعميم اطلاع القارئ العربي عليه: الأولى : فهذه القراءة يمكن أن تفهم في تحديد الخطيب الواعظ بين الصوفيين الاسلاميين: المختلف بعد الغزالى (يدعا بالمدرسة المغربية بين السادس والسابع: من ابن عربي إلى التلميسي) وغير المختلف فيه (بدها بالمدرسة المشرقية بين القرنين الثالث والرابع: من البيطاطسي إلى الحلاج) ، وذلك بفضل التركيز على الرافد الدخيل الثاني: المؤثرات الهندية وعدم الاقتصار على المؤثرات الفلسفية اليونانية .

والثانية: ادخال بعض التسبيحة على محاولات تسيير الفكر الصوفي عامه وفكير الحلاج خاصة. فالقراءة التي يقدمها ماسينيون يغلب عليها البحث عن الاغراض المسيحية في «لام» الحلاج قياساً على «لام» المسيح، كما يغلب عليها نفي هذا الاتصال بين الصوفيين، رغم كونهما في الاخير قد اتحدا بفضل سيطرة الاكبرية على الفكر الفلسفي الصوفي، وخاصة في الاسلام الشيعي. وهذه القراءة شكك في مواريها، وذلك فهي مطلقاً جيد للنقاش.

وبين نفسه انت لا تقبل القراءتين الا بصفتهما مطلقاً للنقاش الممكّن حول وجوه التقلي الاوروبى للفكر العربي الاسلامي في بدايات القرن، اعني في بدايات استئثاره لفعالياته الحية (علمًا وان ماكس هرتون يعارض بشدة محاولات التحريف من الفكر الاسلامي الذي يعتبره من اكبر رواد الفكر الانساني) (1).

ورغم انت لا نقصد هنا عرض تصورنا للمسألة فلا يأس من الاشارة إلى ان المراوحة بين الرد إلى الرافد المسيحي والرد إلى الرافد الهندي، فضلاً عن المتصدر اليوناني والهنطي، علىتها الاسمية ان الفكر الاسلامي كله، لا التصوف وحده، كان مشدوداً إلى قطرين جاذبين قد يتخيل الناظر المترسّع انه يرد إلى احدهما او إلىهما كليهما، في حين انه بالطبع محاولة لتخلص الانسان، شاهد

المطلق، منها: محاولة البقاء دون منزلة الاستخلاف الإسلامي، منزلة وجودية للإنسان، أي في الروحانية الشرقية القديمة - التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكر الآسيوي، والتي تتمثل آية الأقول علامة القطع معها بداية للحقيقة - ووزعم تجاوز الاستخلاف الإسلامي في عقيدة الشعب المختار التي بلغت الذروة في نظرية الحلول - التي يطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة، والتي يمثل تبرؤ عيسى من تأليهه في القرآن غاية للحقيقة في الرسالة المحمدية. فالواسطة الراقصة لتشين الإنسان الطبيعي وتتأليهه ما بعد الطبيعي، هي جوهر الاستخلاف منزلة وجودية للإنسان، المنزلة التي لا يتحملها الإنسان لشعلها فيسقط دونها في الترفانا، أو يزعم التعالي عليها في تهديم الطبيعة وتهديم ذاته.

والقراءة التي يقدمها هرتون هنا مزيان:

الأولى: فهي تحيل على جذورها الفلسفية في الفكر германاني المسيحي الحديث. ويكتفي أن نذكر هذين المثالين: فلايتتس بهم

ابن رشد وممثلي فكره من الرشدين الاتين بالعودة إلى الروحانية الشرقية القديمة (2). وهيجن يصف الثورة الإسلامية بأنها ثورة الوحدانية الثانية لكل كثافة وجودية عن المتعينات جميعاً (3).

الثانية: وهي تحدد بوضوح نظرة الفكر герماناني المسيحي المعاصر للحضارة الغربية الإسلامية. فهي تواصل المقابلة بين الشرق والغرب، المقابلة التي لا معنى لها إلا عند من يريد أن يتجاهل الدور التأسيس للشرقي في الغربي قديماً ووسطياً ولغربي في الشرقي حديثاً ومعاصراً (4).

والعجب أن هذه الوضعية الجاذبة إلى الطرفين عادت الآن فاصبحت أكثر الحاجة مما كانت عليه سابقاً. فلاستة الازمة الغربية يبحثون عن الحل بطريقة جعلت أقصى الشرق وأقصى الغرب يلتقيان فكراً وروحان، يأساً من الروحانية اليهودية المسيحية، وتجاهلاً للروحانية الغربية الإسلامية. فكان لجحودهم إلى ما يشبه الزانية والبوذية (وهما دينان ملحدان) في المستوى التفكري (فكرة ما بعد الحداثة، بما هو استعادة لما قبل مقرنط يوئانياً، وقبل التمسخ جرمانياً)، أما في مستوى التنظيم الاجتماعي- الاقتصادي- السياسي، فكانت بداية الانحطاط إلى الشكل الآسيوي من الرأسمالية (اليابان ونور آسيا) ومن الاشتراكية (الصين ورومانيا-أمريكا) في آنام وكوريا الشمالية وسفاخو كمبوديا، حيث يقدم الإنسان قريباتاً للوجود الاستهلاكي، الفاقد لكل القسم المتعالية عليه، فيصبح عبداً للنخبة العمياء، تكنولوجيا كانت هذه النخبة في الرأسمالية الشرقية (الآيابان والمحظيين بخطاء) أو ايديولوجية، في الاشتراكية الشرقية (الصين خاصة والمحظيين خطأها): لذلك فالإنسانية كلها، لا المسلمين وحدهم، يتهددها هذا الركون إلى الوجود الإنساني المتصور على البعد الديني الواحد، سواء غلب عليه الاستسلام إلى موت الترفانا أو إلى حلط المفعول للفعل العاشر، لكننا عدنا إلى ما قبل الأديان السماوية.

هوماوش تقديم الترجمة

(1) انظر كتابه: الفلسفة الإسلامية 1924 Die Philosophie des Islam Munchen، 1924 الشهيد وخاصة ص 16 - 17

(2) انظر: لايتتس: تأملات في نظرية الروح الكلية الوجود

G.W.Leibniz, Betrachtungen über die Lehre von einem einzigen allumfassenden Geiste, Hauptehr.z. Grundelung der Phi. ,Bd.II,Herausg. Ernst Cassirer, Leipzig, S. 48 ff.

(3) انظر: هيجن: محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، العالم герmany

G.W.F. Hegel,Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte IV. band; die germanische Welt, Herausg. Georg Lasson, Leipzig 1920,S. 789-797.

(4) انظر ابو يعرب المرزوقي: اصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة الرسائل الجامعية عدد 25، بيروت 1994 ، القسمين الآخرين خاصة.

هوماوش النص المترجم

(1) اختزالات:

1. كتاب اللمع، نشر ف. نيكولسون Nicholson ، لابن برل سنة 1914.

La passion d'al-Hosayn ibn 1922. Massignon M. Mansour al-Hallaj, Paris : آلام الحسين بن منصور الحجاج . Essai sur les Origines du Lexique Technique de la =L Mystique Musulmane, Paris 1922 Quatre Textes, 1914 = .QT Kitab al-Tawasin par al-Hallaj, 1913 = .T Die philosophie des islam, Munchen 1924 = .PhJ Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge - 1921=S Der islam, Hamburg 15,117 ff = .J Das Neue Ufer, Beilage der "Germania", besprach in = . NU Aufsätze "über das orientalische Geist tesleben" wichtige Momente der islamischen Mystik 1925/1928 شكل مقالي « حول الحياة الروحية الشرقية ، اللحظات المهمة من التصوف الإسلامي ». Horten, Sammelbericht über islamische Philosophie: عرض شامل حول الفلسفة الإسلامية حول الفلسفة، 1927 ، الجزء 40 وما بعده .

Horten, Grundlinien von Lebenssystem und mystischer (2) Wetlandschauung des Hallag: Archiv für Geschichte der Philosophie u. Soziologie 1927; 180-161,37 (L. Stein) 1922) ونظرة للعالم . نفس المصنف كذلك: Indische Strömungen in der islamischen Mystik: Materialien zur Kunde des Buddhismus قلوزار (M. Walleser) عدد 12 ، 1927 . (إشارات الهندية في التصوف الإسلامي: مواد لمعرفة البوذية) . وقد ظهر له معجم المصطلح الصوفي عند نفس الناشر سنة 1928 . وله عرض شامل حول تصوف الحجاج صدف الأعداد . ولما كان من اليسير الوصول إلى النص العربي الذي تناقشه هنا، فقد اقتصرنا على الاحالة إليه . T.II, 2, 4 ; IV,4 (3)

(4) شبه = « ما يحاكي نموذجاً » ومن ثم « الشبيه ». والذوات المثالية = Idealwesenheiten هي الامر السحакى، واذن فهي متماثلة تماثل اشخاص النوع الواحد .

(5) T.II,4; V, 36; XI, 15 . غالباً ما تكون المصطلحات المجانية له ثابتة تماماً كما ورد في . 1,29,2 . (6) ان كلمة الحجاج المحضر « حسب الواحد إفراد الواحد له » تبدو درامية . انظر PhJ التعليق عدد 215 . والترجمات التي ظلت إلى الآن حافظة (P.324 f, 1,29,17) تهدنا باين توضيح . بكلمة «فرد»، اذا استعملت مع الحرف «عن»، تعني بصورة مطلقة انتصاراً (QT, 64,1) : اما اذا استعملت مرسلة، دون الحرف، فانها تعني شكلاً من الوجود قائم بذاته . فكون الشأن يتعلق هنا بشكل وجود متأفيزيقي امر بريء بنتهse، اذ في الافراد يعني ان يوجد اسام العالم .

(7) «اما لا يتغير ايها» عندما تعود ادراجنا من نقطة الزمان الحالية إلى الماضي هو الايل: لم يزل . وفيه لعب على لفظ ايل . (8) « في الحقيقة» أي « في مستوى الذات الاصلية In der Urwesenheitsschicht »، أي في رقيقة المعنى العميق، في المعنى الصوفي، في المعنى الذي ادركه الصوفي خلال معرفته ومشاهدته [لم نستعمل الماهية مقابلة Wesenheit لأن الماهية تتضمن التعدد ضرورة ولأن المقصود هنا هو الوجود المطلق البيط الذي ليس ماهية لغيره، بل هو محض وجود قائم بذاته ذات] .

(9) 1.384,17: مصطلح السكتra Sankara . لذلك لم يدر بخلد احد ان يترجم الافراد بالفصل، لكن الفصل يعني ثانية حقيقة يكون فيها احد الحدين متصولاً عن الآخر، الآخر الذي يكون حقيقياً مثله . لكن هذه الثانية هي بالذات ما نفيه . وفي هذه النقطة التي تجانبها الكلمة فضل اتم المجانية يرجى اعمق ما في فكر الحجاج .

(10) ولا تنسى «عين الجمع الصوفي Quelle der mystischen Vereinigung»: حيث تكون «عين» الشيء المفرد

الشخصي individuelles Einzelding - هكذا اصطلاحا- الى «بحر» و«النطة-غاية» التي يجتمع عندها سيل الكل أو يترافق Zusammenströmt، ولا بـالبعض Quelle أو «نقطة الاتصال» P.626,3 Ausgangspunkt

(11), 1, 14, 13

(12) 1, 1, 29, 2 IV.4.IX، مفهوم المعنى كذلك الذي ظل مجهولا إلى حد الآن، ورد في T.V,22,32. ثم ورد في 12 موضعًا تقريبا من P. كذلك هرتون من «محاولات حول الحياة الروحية الشرقية» Aufsätze über (Aufsätze über NU، سنة 1925 عدد 30 ص 2، المعنى = من المنظار البراهامي، وأيضا = براغمان. الترanca NU، سنة 1925 عدد 46 ص 3، جلال الدين الرومي المتصوف الفارسي. NU، سنة 1926 عدد 16 ص 2، ZDMG، المجلد 64 وص 391-396، والمجلد 65 ص 539-549 حول «كون». ويتجزء من المعادة: معنى = ازل= نقطة T.V,1 = الحقيقة، المعاادة التي أصبحت منذ ذلك قابلة للتصيم، إن الأخيرة هي «الذات الحقيقة» التي لا توجد معها إطلاقا ذات أخرى قائمة بذاتها وثانية، أعني «الذات الأصلية» ، وكان يعني الا يدور بخلد أحد ابدا ان يؤدي «الحقيقة» - دالما بالتعريف الحاضر الذي يخفى في ذاته في الوجود عن العالم- به Reality (الواقع)، ولا كذلك به Truth(الصدق) التي يعني رفضها رفضا قطعيا، كما حصل في S، او ب realtà (الواقع) كما حدث ذلك دالما في L.T.P، او ب وجود Wirklichkeit جملة نظام العالم والله علما وان كلا من هذين المكونين له وجود الفعل الذي يخصه. وذلك بالذات ما يعني ان نجادل فيه بخصوص مصطلح الحقيقة. فيواسطة مثل هذا المسوح للفوائل مع الفكر الأوروبي يزول المضامون الجوهري للصور الآسوي للعالم، التصور الذي يقول به الحال. فالله يعني الوجود ايضا، وهو ما لا يهدى من الحقيقة. فهو يعني «الوجود الحقيقي الأصلي Urwirklichkeit، الوجود الأصلي Ur- sein» . واذن فتأديته به «الوجود الحقيقي» وب «الوجود» يعني الا تكون كافة اطلاقا ما دامت لا تتعرض لفرق الموجود في مستوى الوجود.

T.I,14. II,5 III, 8,9,11, V,11, VIII,7, X,15, II,2, XI,23,I,15. (13)

«أناي كاني وكاني هو، لا توقعي كنت اني» وعن سؤال المجنوب لله «من انت؟» يجيب الله نفسه: «انا انت» . وكل «أنا» مخلوق وانت هو ال «هو» الميتافيزيقي (الذات الأصلية Urwesenheit)، الايه، لأن طقة الوجود الاولى هي الموجود الواحد ولأن الطبقة الثانية ليست الا الحجاب الظاهر. وبذلك يمكن للحالاج ان يقول: انا الحق Ich bin die Urwahrheit الحق الذي يمثل الطبقة الباطنة من العالم، الذات الأصلية (Urwesen)، اذا لا يمكن ان تصور موجودا آخر حقيقيا بجانبه brahma'smi, tat tvam asi

(14) بذلك فان علم الكلام كذلك يسقط في دائرة الكون الزماني المكاني، علم الكلام الذي يمثل اكثير اضداد العرفان فضلا عنه. يبدأ من نقطة اطلاق خارجة عن الذات الالهية، الدليل الكلامي، فإذا كان الحالاج قد رفض الكلام بهذه الغلطة وبعدة مبدأ التقل ومواقعه الاساسية ايضا، فلا داعي اذن بعد ذلك ان يواصل السؤال ما اعتمدته من الفكرة القائلة ان نظريات الحالاج تقاسم الكلام خطه المصطمعة.

Überweg Heinze, Grundriss, 12, Aufl. 1928, 289- 325.11

(16) ان كون علم الكلام قد نشأ عن دواع سياسية وبالنسبة إلى تصوره للعالم عن دواع عارجية اتفاقية كذلك، امر كان غالبا قد يبرهن عليه Nallino RSO, 7, 429ff وهو امر معلوم كذلك من المسعودي، مروج الذهب V 29. وهذه الملة فلا يمكن للكلام اطلاقا ان يكون نموذجا لعرض علمي [نظريات الصوف].

(17) ان هذه الطريقة التي تصدر عن جهة المسؤل العلمي اعتبرناها دالما اساسا لكل بحوثنا المنشورة PhJ, 1924, 325 ff و f. وقد يبرهن علينا في نفس الوقت دقيق البرهان. وذلك امر بين بشه.

Heiler, Die Mystik in den Upanishaden, München Neubiberg, 1925,36 (18)

انظر ايضا Horten, Neues über indische

Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens. A. Dyroff .

بون 111, 1926-92، إن البيطولي صديق الحالاج العجب 8-10 T.V، لم يذهب بالوحديانية إلى غايتها الا قليلا ما دام قد اتي على «أناه» الشخصي: « سبحانه » واعتبره «الآنا الأصلي»، في حين ان الحالاج قد جعل أناه يتحقق في الـEr الا وهو المتعالي على الاشخاص (Ur-Er).

- Horten, 1926,397-405. وكون الجنيد يتحرك في هذه الافتخار الأساسية نفسها امر ببناء في دراسته : Bonn, 1926,39,4-61 Weltanschauungs bildungen in der islamischen Mystik, Phil.Jahrbuch.
- ونجد تقويمًا للتصرف الإسلامي متقدما في: Horten, 1926,39,4-61 Nr.43,S.2. NU. 23,10,26.
- (19) والرمز المفضل هو رمز السدرة. فالله يوجد في الحجاج وجوده فيها: فكرة تجعل *Weltanschauungs bildungen* eine doketische Idee. قمند يبت الشجر القصير JT.III,III.7 ومثلي مثل تلك الشجرة.. تم استثناء الفرض ويات التجلي قابلا للادرار بموضع: تجلی = ظهور ظاهر، اذ ان العالم هو ايضا مثل النبي مظهر، وكذلك الشأن عند الباب البهائي. وليس الفرق الذي sensunterschied بين الفرض والتجلی قابلا للآيات البسيط بالآلاف النصوص فحسب واتنا هو كذلك اولى الدعاة.
- (20) آنا- الشيطان- مذكور وهو مذكور. ولا شيء غير الله يكون مذكورا. فـ«ذكره ذكر» يمكن ان تفهم الاضافة فيها إلى الذات وإلى الموضوع، الفاعل والمفعول: فالذكر الصادر من الله والوارد إليه مثل الذكر الصادر مني أنا الشيطان والوارد إلى = أي ان كلامنا ذاكر ومذكور تبادلا للفعل والاتفعال» ان «هل يكون المذكورون الا معا؟» تعني: همَا معا ذاتيا. ورغم التحادي الجوهرى هذا مع الذات الالهية قاله «عبد الله». ومثل هذا التناقض وهو تناقض ينحل بفضل نظرية طبقية المظاهير- بضرر الحجاج إليه ازدواج في المعنى Zwiespaltlichkeit واتباس في الدلالة Undeutlichkeit =T.VI,14 ، تبلس تعبيرا عن ذلك بهذه النظرية. وفيها تكشف أيضا حد المجاهد الذي يضاف إلى صورتي العالم ذاتي الأخلاق الأساسي.
- (21) ان التصرف في اسلوب الحجاج، هذا التصرف الذي يمكن ان تذهب به إلى ابعد مما ذهب إليه ماسينيون في كتابه الام الحجاج، تفترض الرؤى التي يفتخرا على احوال النفس والعواطف. فالحجاج قال يوماً يوضح ما الشيء الذي جربه. وتتصور مفسرون فكره يوصلنا إلى الامر الجوهرى من تجربته، في حين ان تحليل اسلوبه لا تتجاوز قائلته دائمًا هو امام هذه التجربة. قابل مع J.15,129f
- (22) P.526,767 West-östliche Mystik, Goltha 1926,66 = P.517,14f. ويمدنا تفسير السمي حول دلالات هذا النص الصحيحة والدققة اصطلاحيا بكثير من النظارات الجديدة.
- (23) يعني ان تقارن «بساط الاله» بـ«بساط التوحيد» في قول الجنيد، انظر القشيري، الرسالة، القاهرة 1319 ص. 17,148. علم التوحيد طوي ساطه منذ عشرين سنة، والناس يتكلمون في حواشيه. وقد نمت التحديات الجوهرية لمفهوم التصرف الأساسي حوالي سنة 680 في عهد البيضاوي. وعند ظهور الحجاج كان عهده التحول هنا- وهو دون شك اهم العبرود - قد بلغ ذروته.
- (24) «حد بين» Die Grenzlinie der Trennung هو عالم المظاهر الذي للكثرة الشخصية، الكثرة التي تفصلها الرسوم عن ذاتها وعن الاله.
- (25) «حتى ترى كل الجوهر الشخصية شخصا واحدا». ان المستوажд يدرك في عرفاته الحدسى كل الاشياء الجزئية التي للعالم الظاهر بما هو شخص اصلي وحيد als ein einziges Urindividuum، بحيث تكون طبقة الظاهر هذه العرض غير الجوهرى لهذه الطبيعة البيتايفيزية من الوجود. وما يظهر في النظرة الهاستاشية متكترا «انا» هو مثل هذا من الاشكال والابرام، كثرة من ظاهر نفس الجوهر الاصلي الواحد. ف تكون Essence هي الحقيقة، في حين ان «عين» تعني الشخص الاصلي الذي تستند إليه الوحدة الأصلية.
- (26) يتضمن النص الآباء التي لا أساس لها مواصلة اعمالها في الترجمة: «حتى يرى القديم كما كان في ما تقدم على وجود العالم الكون المقتضى، يظهر على نحو ما كان في هذا المتنقدم على الوجود، قارن 11,29 و 171 K. 7، فهو يرى في الاشياء، الغاية من محطيه: «الذوات» كما تansom في العالم الطبقة الباطنة بمعرض عنها، اذ ان الخيال لا يدرك الا المادي، الشخصي، المحدود، المتفقى، الزمانى المكاني؛ ومن ثم فالخيال لا يصل الى حد البراهمان. واذن فالسر يمثل الوجود الذي يتجاوز الشخصي والذى، يصفه مركز العالم، يدرك كل الذوات الشخصية، يصفتها نقطة واحدة. لذلك فان استعمال «اصل = نقطة»، اعني مركزا، عينا، جمعا، اي الوحدة الاصلية، يصفتها الغاية المشتركة التي تم فيها جميع الاشياء، الظاهرة، يصبح أمرا مفهوما. T. V1, 23. وهذه العين تفيد نفس المدلول الوارد في T. V,22، المعنى= طبقة المعنى من العالم، الطبقة التي تتحقق فيها الترقان، تحققنا ياطنا، الغوص والاتسحاق (Die Versenkung).
- اعني في الحيز الذي يتم فيه الخلاص من الاشكال والرسوم. فالبراهمان يرجع الى نفسه اشكال العالم المخانع ويسمو سمو

• ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاج

أبو يعرب المرزوقي*

(النسبة الى الفضل الوجودي المسيحي) بالاستناد الى نظرية الاستثناء الميتافيزيقي المنسوب الى الاسلام.

انما مطلوبنا ان تحدد السمعة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الاسلامية. فهو التزام منه الاساسي الاصهام فيها والتاثير عليها من منظار التسليم بحقيقة م حلقة هي تصور كل واحد منها للدين تصورا غير قابل للفحص والنقاش. لذلك فإن علهمما، رغم تباين التأويلات، قد تمثل في السعي الى اقتراح تصویرهما على الخطور الروحي الاسلامي الممكن في المستقبل بتأويل تطوره الحالى في الماضي، اما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تبشيري او بمنهج التعاطف الانساني عند ماسينيون استنادا الى شيء كثيرون من الحماس التبشيري غير الحالى من القصود السياسية البنية والصرحية. وقد غلب هذان التوجهان فيما بعد على المتأثرين بهما من المفكرين العرب الذين يدعون التحديث دون فهم لأسس التي انطلق منها هذا الفكر كما نبين لاحقا. لذلك فإن محاولتنا هذه تتضمن ثلاثة مسائل:

الأولى تبحث فيها هدى تقبل الاسلام في الفكر الاستشرافي

الثانية، تبحث فيها موقف المفكرين العرب من هذا التقى

الثالثة تخصصها لأبعاد قراءة ماسينيون للتتصوف طریقا لتجاوز الاسلام نحو المسيحية.

المسألة الأولى: حد تقبل الاسلام في الفكر الاستشرافي:

فهرون يدعو الى إنقاذ المسلمين من الشريعة والوحى كما يقول ذلك صراحة في بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الاسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردا على ارتياست ريان (كتابه عن الرشديه اللاتينيه) ويس بالآتيه Texte zu dem streite zwischen und Wissen im islam حيث يقول اذا أتم المروء أن يجد في الفلسفة اليونانية قوة تتجاوز الاسلام بمعنى الرشديه الغربية (نظرية الحقيقة المضاعفة)، فإن خطيته ستكون شديدة فالفلسفة اليونانية قد اقتصرت على تدعيم الاسلام، إذ هي أصبحت بعد الغزالى مخ علم

ننطلق من الموازنة بين محاولتين تعلقا بالتصوف عامه وبتصوف الحلاج خاصة : محاولة ماكس هرتون (1) ومحاولة ماسينيون (2). وليس قصدنا الاتصال لاحدهما وتصويره هذا أو ذلك رغم ترجيحنا اتجاه هرتون لخلوه من التناقض. ذلك أن تصوف الحلاج لا يمكن أن يكون اسلاميا شيئاً ومسحييا في نفس الوقت، كما يحاول ماسينيون أن يثبت ذلك. فلا يمكن في كل الاحوال أن يثبت المعادلة الاولى (النسبة الى الفكر السندي) بالاستناد الى آراء الفرق الغالية أو أن يثبت المعادلة الثانية

* جامعي - باحث في الفلسفة.

فيحضره اليهم. ذلك أن تجربتي الشخصية كانت تجعلني أستشعر أن أكثر البشر بهذا المعنى المتأفيري في أكثر دلالات الطريقة السلبية جالاً هم المسلمين. ندو الاستثناء الملغز من الاجتياز الالهي في التاريخ، رغم كونهم من أبناء إبراهيم ولكنهم ملحوظون إلى الصحراء مع إسرائيل (هكذا) وهاجر. وقد كنت أستشعر في هذا النفي المؤقت الصياغة الأولية لحياة الرهبان التوابين والمتوبدين، النفي الذي قد يخصي بكل الاجيال الإسلامية محققاً بتوسطها أنسنة التوابين ليحقق بتعاطفهم الأخوي نزول الرحمة⁽⁴⁾.

إن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها هرتون وماسينيون هي ما تعتبره فرق الإسلام غير الهاشمية عن التحريف الديني الذي هو في جوهره الغلو الصوفي والشيعي سواءً فهم يرافقانها أو مسيحيان. ويمكن أن تعتبر أهم ثباتها هذا الغلو قد تعين في مآل الإنسانية الحالي، اعني العولمة الهادمة بما هي غاية الانسنية المثلية، والسعى إلى الغاء كل ما يعارضها وخاصة ما يناسب إلى الإسلام من بساطة وبساطة عند احدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر. ولعل أبرز علامات هذا المسعى هو ما يشتراك فيه كلاً الموقتين من ظنّ جعلهما بعثران القرآن الكريم مجرد تكرار للتواوه والاجيال أو نسخة مشوهة لهما⁽⁵⁾.

لن نهتم بالصلة النفسية أو العقدية التي يستند إليها هذا الموقف، لأن مطلوبنا هو الواقع الفلسفية التي تحملها لاحقاً لتباين كيف حالت دون النهاز إلى فلسفة تاريخ الآباء كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجري هذا التاريخ محارة الناتج عن إطلاق الروحانية المذهبية للدين بما هو اسلام للرب في مدلولي هذه المنافاة مدلوليهما اللذين تواليا في التاريخ. اعني التوجه الأخرى والتوجه المذهبوي، مدلوليهما المتأفيفين والمتأذفين من بـ "القيام السلفي المتتساند" اعني قيام كل منهما بسلب الآخر.

والغريب أن ماسينيون الذي يولي حادثة المباهلة اهتماماً كبيراً أغفل أهم ما ورد فيها فيقي دون أول من اهتم بالمسألة من المستشرقين. اعني Sprenger في مصنته Das leben und die Lehre des Mohammeds nach bisher grosstenteils unbenutzten Quellen فهذا المفكر قد انتبه إلى رهان الحوار الذي دار بين رسول محمد ووقد نجرا، حتى وإن ذهب به النظر إلى أن حجة الرسول الوحيدة كانت الخلة العسكرية⁽⁶⁾.

الكلام بل إن نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الفيض خاصة تدعيمًا جديداً، إذ تجد في ذلك تكويرنا [علم الكلام] مماثلاً لتكوين (الاهوت) المدرسة المسيحية. ولم تحدث الصدمة القائلة ضد الإسلام إلا في العلم الحديث الذي اثبت أن الوحي المحمدي مجرد تطور طبيعي للأفكار. ذلك أن التجاوز المصحح الوحيد لوجهة نظر الوحي لا يكون عملياً لذلك فإنه ينبغي، قبل المهام الكبرى حقاً الساعية إلى تطوير العقيدة الإسلامية تطويرها برقعها إلى شرف الدين الكوني الطبيعي والكتابي، أن يوضع الإسلام أولاً في سياق التطور الحديث وسيقطع الإسلام هنا أيضًا خطًا مماثلاً لخط تطور الدين المسيحي ولكي يستجيب الإسلام إلى هذه المطالبات فإنه يوسع [المسلم] أن يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون، اعني الأنساق الصوفية ففيها يفقد النبي ما يتجاوزه به البشر بفضل كون الإنسان سيرتفع فيها إلى دائرة الإلهية. إذ إن العالم يحسب هذا المذهب شكل متظاهر من الريوبوبيّة. تعلن للذات الإلهية ومن ثم فكل البشر إلهيون على نفس المستوى لم يبق للنبي أي فضل على غيره من البشر المائتين، وبذلك يمكن للمرء أن يسمو بيته وأن يتخلص من قيوده لجعله ديناً كونياً وكلباً للحب الإنساني (...).

ونوجد نظرية أخرى تذكر من النبي موقفه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز، أنها نظرية الإمامة وهذه النظرية تعلن أن كل عصر لا بد له من أمام يخصه. ومن ثم فإن عهد محمد قد ولّ وعندئذ يجيء إمام روحي جديد للبشرية، أمام ينسخ أحكام الأنبياء المتقدمين عليه بمن فيهم محمد ويعرضها بأحكام جديدة⁽³⁾.

وماسينيون يسعى إلى إنقاذ المسلمين من الفقر الميتافيزيقي، عليّ إذن أن أشرح كيف كان فوكو بالنسبة إلى في تجربة المقدس الحية هذه مثل الاخ الاكبر وكيف جعلني اعتبار البشر الآخرين جميعاً إخواتي بدءاً بشدهم تبادل فوكو، مثل كل المفكرين اللاتالينيين، لم يبحث عن التكوين الفلسفى والكلامي الذي يمكنه من عرض مراحل الحياة الباطنة عرضاً مذهبياً نسقياً (حيث كان هو فلان وكروزي اللذان عرّفوني عليهم يسعفانه بالمعنى المناسب). ولم يكن وجهه هذا هو ما يحدّبني إليه، بل كنت بحاجة إلى أن ينفذ إلىّ بالاتصال الروحي وبالكلمات البسيطة وبالمحادثات والرسائل. تعينه التجاريبي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الإنسانية، وعلمه التجاريبي بالتعاطف الذي كان يدّنه إلى أكثر البشر تقدماً

الإسلامي نفسه لذاته لم تخل من السهل إلى فهمها - وخاصة في الحركات الغالية التي يركز عليها ماسينيون تركيزاً غالباً ما عيب عليه (8) - بالرغم إلى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند الفلاسفة (قراءة الإسلام في ضوء الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنسية) والمتكلمين من جميع المذاق بما فيها بعض الفرق الستية (اضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندى إلى تلك التأثير) والمتضوقة (الجمع بين القراءتين مع التداول ببعديهما على العقلية). لذلك فإن الموازنة بين القراءتين ليست إلا مجرد منطلق للنقاش يبرر هذا الوجه الخالب على التلقى الأولوي للذكر العربي الإسلامي في بدايات هذا القرن. أعني في بدايات استئنافه لفعاليات الحياة استئنافاً يجري في ظرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري. لستنا نزعم حسم الخلاف حول تصوف الحجاج ومصادرها، ولا حتى التدخل فيه لذاته، لأننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد عرض من اعراض العلاقة بين الروحانية الإسلامية وغيرها من الروحانيات. فتقديم عليه البحث في دلالة المراواحة بين رده إلى الرائد المسيحي ورده إلى الرائد الهندي، فضلاً عن الرد إلى المصدر اليوناني والهلنسى. فهذه المراواحة ذات الفروع الاربعة تعم الفكر الإسلامي كله، لا التصوف وحده. ورغم طابعها غير الجوهرى فإنها قد تمكنت من جعل الإسلام مشدوداً إلى قطبين جاذبين تهبت بالظاهر المترسج أو المتخيّر إلى اعتباره مردوداً إلىقطبين الخاليين اللذين تعيشهما قراءتا هرتون وماسينيون أو إلى مزوجيهما والتي تجاهل أنه بالطبع محاولة لتنطيس الإنسان. شاهد المطلقاً، منها:

1- قطب البقاء دون منزلة الاختلاف الإسلامية، منزلة وجودية للإنسان، أي المنزلة البراهامية التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكر الآسياوي أو بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي، والتي تتمثل آيات الأقوال (9) علامه القطع النهائي معها بداية للحقيقة.

2- وقطب تجاوز الاختلاف الإسلامي في عقيدة الطولى غاية لعقيدة الشعب المختار، عقيدة الحلول التي اطلق عليها هيجل اسم الروحانية العربية الحديثة، والتي كانت تبرأة القرآن الكريم (10) عيسى عليه السلام منها غاية للحقيقة في الرسالة المحمدية.

لابد أن من تقديم ملاحظتين تخرجنا من الجدل العقيم فنقتربنا من البحث في أعماق المسألة التي أصبحت ذاتية للفكر العربي الإسلامي الحالي ولم تبق جدلاً مع الاستشراق بما هو محاور خارجي:

اما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخوازي الذي اعطته اياباً الإسلامية وغيرها من فرق الفكر الشيعي الغالية (7). وأفضل تعلقها بالخلافات الجوهرى حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الإنسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحاني منهما وما ينتج عن تحريف هذه المعانى فيغاية من نزعة انسانية هي غاية نظرية الشعب المختار تاريخياً ومن نزعة تالية هي غاية نظرية القوة الإلبريسية روحانياً.

والعلوم أن هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التي تتمثل - عند النظر إليها من منطلق مدلولها الإيجابي وجودياً تجاوزاً لشكل آياتها السليمي منطبقاً - جوهر الرسالة الإسلامية، وأسس نظرية الاختلاف التي تعلم ختم الوحي. فالصلة بالله التي لا تكون إلا بتوسيط آياته قد شملت، حسب الرسالة الإسلامية ، جميع الموجودات فاغتلت عن الأوصياء والوسطاء في مجال علم الشريعة اغناءها عندهما في مجال علم الطبيعة . لذلك فهي قد وجدت بين شرعي الأديان الطبيعى والمنزل وضربي الحقائق الدينية الصوفية والفلسفية العلمية لا من حيث أعيان مخصوصونتهاها أو أعيان وحدتهاما الحية في الذات البشرية وهي القرآن الكريم، بل من حيث كليات شكلها التي هي كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعلية العملية فعلاً قي هذه الآيات وانفعلاً بها:

أ: درجة دحض الاستثناء من الجملة بالمطلق ضمن نزوة ابراهيم: رفض المقابلة بين اسحق واسماعيل.

ب: درجة دحض الاستثناء منها ضمن اسرة آدم : رفض المقابلة بين نزوة ابراهيم ومن عادها من البشر .

ج: درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الديني: رفض المقابلة بين الانسان ومن عاده من المخلوقات الطبيعية .

د: درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة: رفض المقابلة بين العاملين.

هـ درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقحود الله : رفض المقابلة بين اختبارات الإرادة الإلهية الحاصلة والمحكمة (الإسلام).

المسألة الثانية: محددات الموقفين المترافقين من الاستشراق :

من المعلوم أن الروحانية الإسلامية ليس عسر فهمها اضافياً إلى القراءات الاستشرافية وحدها، بل إن قراءات الفكر

عن استثنائهم من الرحمة الالهية، استثنائهم الذي يرمي اليه
نفي اسماعيل (ماسيتنيون).
وأخيراً فإنهم ، كلاهما مؤمنان بأن سد هذا النقص توجد
بذرته في المذاهب الهاشمية من الفكر الاسلامي وخاصة في
المؤثرات الدخيلة من الفكر التوراتي والانجليزي والفارسي
والهندي واليوناني (٩). كما آل الله الدين المسيحي حسولاً
ظاماماً وسعيناً الى إنقاد المسلمين من الضلال بدعوتهم الى
خلاص المال. فيكون موقفهما موافقاً مواصلة صريحة . رغم
الاختلاف الاسلوبي لموقف فرسوا الاسيري الذي ظاف
أدواته ويمون اللولي باليات الجدل الدينية الثلاثة الأساسية.
وهي الآيات تميز فيها المتشرقون عامة ويز فيها ماسيتنيون
جل القرآن : منطق الفلسفية وشعر المحسنة وتعاطف
المبشرون.

المسألة الثالثة: ثُمَّ أَبْتَ مَوْقِفٍ مَّا سِنِينِهِنَّ

ولعل أثبتت الخاصيات في عمل ماسينيرون، ثباتها هي الخاصية التي جعلت الاستناد إليه في تأسيس الحوار أمراً ممكناً. فقد جمع ماسينيرون بين هذين الاطلاقيين فاسفهم في العنفين الحر (بما هو عسكري ودبلوماسي) وبهذا جاسوس مثل لاورنس العرب صديقه وشريكه) والبارد (التحليل بالدفاع المزعوم عن القضايا العربية وبمحاولة تأسيس التصوف المعاكي يجثنا عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الإبراهيمية مع التوكيد المرضي على غلاء المذاهب يجعلها الممثل الحقيقي لجوهر الإسلام). فرغم ما يتسببه إليه من تطور في تصور الإسلام وأسهامه في تغيير موقف الكنيسة بما يزعم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتيكان الثاني (وهو أمر لا معنى له لكون موقف الكنيسة من الإسلام أمر لا يعنيها إلا هي في حركتها التبشيرية) فإنه قد يبقى ثابتاً لا ينزع حزام في أمرين فما:

- 1- تأويله لحادثة نفي هاجر واسماعيل تدللا على كون العرب خاصة وال المسلمين عامة من المثبتين الميتافيزيقيين بالذات.

2- تأويله عدم تقديم الرسول محمد في الاسماء والمعراج الى حد الانصهار في الذات الاهية مثل الحال تأويلا يعني في جوهره أن محمدنا هو خديدي المسيح الحقيقي أو الدجال ومتم ذلك التبادل الميتافيزيقي المزعوم .
Der Widersacher

فيكون بذلك ضمرون سعاده كله قابلا للتحديد بالصورة

الملحوظة الأولى عامة: يتبغى الاشارة الى أن حسن الللن المفترض ينبع المستشرقين العلمي قد اطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النهضة العربية الاسلامية الى حد التسليم الالواحي بموقفهم الفلسفى تسلیما حمرر التفاسيف فيه. فنظاره عند الاصوليين، ومن المنطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه. سوء الللن ب موقفهم العقدي الذي اطلق الى حد اتهام نهجهم الخلقى اتهاما حمرر التفاسيف فيه. وبين ان الاطلاق الاول يحول دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الابيولوجي، فيؤدي الى اعتقادها الالواحي. وإن الاطلاق الثاني يحول دون تزويه نهجهم الخلقى فيؤدي الى الرفض الالواحي للفتور الفلسفى لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبى. يحدث في النهضة العربية الاسلامية الثانية ما حدث في الأولى، أعني الاقتصار على مجرد الأخذ بالبيت لأدئى المذاهب تمثيلاً للفكر الحديث كالوضعية والماركسية، مثلاً وقع الاقتصار وسيطأ على مجرد الأخذ المبتدأ لأدئى المذاهب تمثيلاً للفكر القديم كما تعيّن في موسوعة اخوان الصمام.

وبذلك فُوقَتْ أُسُن النقاش السليم، ليس فقط مع غير المسلمين، بل وكذلك بين المسلمين انقسمهم لكون جل حظوظه قد دفعته مثلاً فقدت وسيطاً، بعد أن أصبح هذان الموقفان غير السوبيين ذاتيين لاختيال النخبة العربية الإسلامية ذاتها. فوقع الاقتصار على التهم بين العلمانيين والاصوليين منهم بدلاً من البحث الفلسفى والعلمى مما حصر كل الاجتهادات في مخيم النقایا الایديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدي في الاشكالات الفلسفية والدينية المتتجاوزة للالتزامات الفرضية.

الملاحظة الثانية خاصة: وتتعلق بمعتقدرين يمثلان هذين القطبيين في فهم التصوف خاصة والاسلام عامة مما هرتوه وما سببوا. وتوكّد صحة الملاحظة الاولى. فهذان المفکران لم يتركا داعياً لاتهام الروايا ما يؤكد صدقهما وجرارتهما. فكلاهما كان، كما رأينا، صريحاً الى حد لا يكاد يصدقه أحد. وكلاهما سرّج بأن الاسلام دين ناقص بالقياس الى الدين المسيحي

وكلاهما تصوره بحاجة إلى تطوير اقترحة على النخب المثقفة من المسلمين، أما لتخليص المسلمين من البداوة، فالغفلة (هرون) أو لتخليصهم من العدم المتباغنيقي القاتل

وأغرب ما في الأمر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصرى ماسينيون أو الحاليين وإنجذبهم به . نهذا الأعجاب لا يمكن أن يفهم إلا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكنه يبني أنهم ينفوا درجة من الشباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ

التالية: أنا ماسينيون مالك الحقيقة والمعبر عنها اكتشفت حقيقة الجدams الميتافيزيقي الذي أصابكم أيها المسلمين في البدء (حادثة النبي) وفي الغابة (حادثة الأسراء والمعراج). وهذا أنا إذا أبين لكم الطريق إلى تجاوزه: إنها طرائق تصوف الحاجاج الذي حجد الإسلام من نفسه بأن بلغ به الغابة، أعني المسيحية التي هي الدين الوحيد الدائم الذي أدعوكم إليه أيها العرب والمسلمون السنج، ولعل ما ورد في رسالة بعضها إلى أحد أصدقائه حول الحوار مع العرب والمسلمين أكبر دليل على ذلك: فقد ذكر فيها أن الحوار معهم لا يمكن أن يكون إلا منطلق تكوينهم إلى التصور الأبيوي الإبراهيمي ! وأغرب ما في الأمر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصرى ماسينيون

أو الحاليين وإنجذبهم به . فهذا الأعجاب لا يمكن أن يفهم إلا بأحد أمرين: أما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكنه يعني أنهم يلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، أو التواطؤ الناتج عن الاقتناع بهذه التصورات مع فقدان الإيمان الحار الصادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم، للحصول على عوض يحس لا يشركب إليه إلا المثقف الكاذب . فهو يقدم لهم شهادة في حيارة فكر رقيق وتعال على العامة ويحقق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك مطر حسين الذي يتفق مع ماسينيون بخصوص منزلة الإسلام ولكن من منطلق آخر، هو منطلق موقف الوظيفي من الدين عامه). كما يزعم كل المتوصفة الذين يتصورون تعاقبهم السخيف ارتقاء فوق العامة.

والواقع أن كل المعتقدات الصوفية وكل ادعاء للتعالي على العامة كل ذلك ليس الا شعوذات أكثر عامية من كل المواقف العالمية يقدر لا يكاد يصدق أحد . فجميل معتقدهم يعود إلى التسليم بأوهام تسمى أسوار الوجود وبوهم الاوهام المتمثل في ظن ذلك معلوما لهم ومحكرا عليهم ثم تحويل ذلك إلى أساس الوساطة الروحية بما هي القاعدة التي يبني عليها سلطانهم الديني إذ ليس الاول عندهم إلا آداة الثاني (ذلك أن الخاصة والمتوصفة أو أصحاب دعوى خاصة الخاصة لا يصدرون بشيء في قرارة أنفسهم عدا تالي أنفسهم الناتج عن مرض

تضخم الذات كما هو الشأن عند جل المتشاعرين). ولعل أكبر الأدلة هو كون هذه الأسوار ليست شيئا آخر غير المعنى المتعامق الكاذب، التي من جنس كراسات الأولياء ومعجزات الوسطاء وهي جموعا حبل سانحة من جنس حبل السينمائين وكل خفات الأصابع كما هو الشأن في مهرجانات الأفلام. وما عداوتهن الصريرة لمحمد اللكون قد أنهى عهدهم بأن نقى كل المعجزات والعلم المطلقا، ثم بأن ختم الوحي فلم يُنقى إلا على العلم الاجتهادي في مجالى الطبيعة والشريعة أساسا للدنيا والدين . فليس للوجود من أسرار عدا أسرار الحقيقة التي يمكن علمها الاجتهادي المتدرج في آيات حالته الخمس : الطبيعة والشريعة ووجههما الطبيعة (الإنسان) والشريعة (التاريخ) وأساسها جميعا (خطاب الله وكتابه العزيز) : القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عند النظر إليها قبل أن يزيفها المتاجرون بالدين كما ورد في كثير من الآيات).

ومن هنا التقابل بين الاطلاعين المترابعين دلارما نفوريا وتدافعيا ينبع في المجال العملي الخلقي الفصل بين الروحاني المنافي للزماني والزماني المنافي للروحاني. فلا يتعابشان إلا تعابيشا خارجيا، كل منهما لا يقوم الباقي الآخر له، لأن مجال فعله ليس الا حصيلة هذا التقى المتبدل. فيكون الزمانى واداته السياسية لا قيام لهما إلا برعاية ما أزيل منه الروحاني وأداته

والثاني هو عكسه. وبلغ هذا الحوار المزعوم ذروة الشاعة بعدد ما تتعاون الآليات وتقاسمها الأدوار: الاستعمار المادي السياسي بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الطبيعية العلمية والتثمير الحضاري الديني بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الدينية. وقد يجتمعان في الشخص الواحد فليكون عسكرياً متوصفاً فلا ثري ليهما تقدم.

خاتمة :

مواصلة اعتبار محمد، دون تصريح - خديداً للمسيح أو
الدجال L'antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور
المسيح هذا التصور الذي يستلزم ضديداً له ضرورة لكون
هذين التصورين يعودان في الحقيقة الى نفس التصور من
مدخلين مختلفين. فلا يمكن تصور الرهابانية مثلاً (ترك النساء، اعني
أو الرجال بحسب المترهين) من دون انقلابها الى عكسها، اعني
إلى البذال اللاؤسية من الحياة الجنسية عند صاحبها أو عند
نطيرها المعكوس أو البقاء : وذلك هو معنى آية الرهابانية
المشهورة. إنما خدييد المسيح هو نبيشة ضحمة التربية الناتجة
عن هذا التصور المحرف لحقيقة المسيح عليه السلام، ذلك هو
معنى قلب القيم، اعني الرد على مدخلتها الاول اللاؤسوي بمدخلها
الثاني اللاؤسوي.

وإذن فعدم فهم المحمدية بهذا المنظار لا يمكن أن يتغير بل يتغير أن يبقى هو قبل الاصلاح الديني وبعده ما ظل الحوار جري من منطلقات الفكر الأقلاطونية التوراتي المحدث في مكانه الاصحين البلاطني والجرمانى ويرفض أنسس الثورة المحمدية التي لا يمكن أن تناص بالاصلاح الديني الذي أنسس الأقلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية، كما تعينت في السنة هيل . ونفس الأمر الذي يجعل تصور المسيح بالمحرف يستلزم خديدا له هو عينه الذي يستلزم الجناديم فترثوا الاسيزى والعرب المنبوذين ميتافيزيقيا ماسينيون في بلاهم أو في المهجر، لكن الجناديم الميتافيزيقى يبقى عديم المعنى، مالم نسلم بوراثة الخليلية ولعنة الارχاج من الجنة : فبحسب الحال الذى وقع عليه الارχاج معمولا لاجله يعلل الارχاج ولا يقتصر على وصف كيفية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وإيليس، لكن آية الاستخلاف لم تذكره متقدما على الحسابتين

الدينية، أعني ببرعاية تجعل قيام تحقيق المفاسد والأدواء، ويصبح ذلك أساس الحاجة إلى تدخل الروحاني وأداء الدينية الذين لا قيام لهما إلا قيام التمرير لتلك المفاسد والأدواء تعورضا بالتلخيص والانجاء، واذن فالدين يصبح استسلاما للأمر الواقع وكأنه ممتنع التغيير، والاقتصرار على تقديم البالاسم الوهمية يدل من الاصهام في الترقى الروحي الفعلى للانسانية؛ لكن العاطف مع الجنادى ماديا وروريا يمكن أن يكون مدحلاً من البحث العلمي والخلقي عن الدواء أو مجرد مكمel وهمى لعجزه، وهو في كلتا الحالتين تصور سلبي ف تكون نتيجة هذين التصورين المتعازمين بالاتفاق الفحش الدائم في ذات الشخص الانساتي (نشاشة الجسم والروح) وفي وجود الجماعية البشرية (نشاشة بهائم الانعام والرعاة). ذلك أن هذا الفحش يلزم عنه حرب سجال من أجل الاستئناع المتبادل بين بعدي الذات القردية وبين بعدي الذات الجماعية. وعندئذ يصبح هذا القسام الشخصي والجماعي داء لا علاج له الا يرفع الكذب الى حد الاملاق من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الزمانى المتعالين على البشر والمستو اهلتين توأطاً سلطانى العلم والقوه المطلقتين.

ويبين أن هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره الا بصورة خداعة بالطبع لأن بنية المؤسسة التي تستند إلى هذا التصور الوجودي والمعرفي تقتصي جملة مجرد قناع يحول المعرفة إلى ذرعة تستهدف تحقيق الغلبة بقناع طلب الحقيقة التي تفرض معلومة منذ البداية بإطلاق مراواحة بين أداتي التبشير، لكنه متضمناً دالياً تحت قوة سياسية حامية، أعني بين التبشير الصريح التابع (في ظرف حرب حارة بالسلاح) والتبشير المنافق التابع (في ظرف حرب باردة بالحيلة أساسها اغتنام حاجات البشر : اسفلان ظرف العامل المهاجر أو المجراءات أو الامراض النفسية). وتلكما هما أداتنا التبشير المتلازم دالياً مع سياسة استعمارية في العالم المغلوب أو سياسة تبشيروية في الظروف الانسانية الملغية للخيار الروحي الحر.

ومن ثم فهو حوار سوسي ينقسم ضرورة إلى نوعين يحسب طرقين متقابلين أحدهما هو ثغر سلطان أصحاب الحقيقة،即 حجة الدليلة المستندة للحقيقة الطبيعية العلمية

الهواش والتعليقات

(1) Zeitchrift Z.D.M.G.,(Neue Folge Bd.VII) Bd.82. 1982. p 23-41

(2) ماسينيون، La passion d'el Hallag, martyr mystique de l'Islam Gallimard 2e. Ed. 1975.

(3) Max Horten, Die lehre vom propheten und offenbarung bei den islamischen philosophen Farabi,Avicenna und Averroes,. 1913

الصادر بيون عن دار ماركوس وفيفير 1913.

(4) .64. Louis Massignon,parole donnée,Seuil, Paris 1983.

(5) انتظر P. Roclare,Louis Massignon et l'islam, Col.Témoignages et Documents,n 2, Institut Français de Damas, p.38

(6) انتظر : A.Sprenger, Das leben und die lehre des Mohmads nach bisher grösstenteils unbenuetzen quellen,2 Ausgabe,Berlin 1869)

وعهد الرسول للنصارى نجران من 502-503. والمعلوم أن علة سوء فهم الميائة هي جوهر رهانها الميأزبقي : تحديد منزلة عيسى عليه السلام بوصفه عبدا رسولا ونفي الوساطة والسلط الروحية التي أرجعت إلى ما هي عليه فعلًا في التاريخ الحقيقي باعتبارها أحد الناس يغضبه البعض أربابا. لذلك قال الله جل من قائل نديا لعيادة البشر بعضهم بعضًا بحجة الوساطة المستندة إلى العلم المحيط المزعم بهذه الأسرار في آل عمران مباشرة بعد الميائة: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم لا تعبدوا إلا الله ولا تشرك به شيئاً ولا يتخدّ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا أشهدوا بآتنا مسلمونـ (آل عمران 64). كما قال جل وعلا: اخذروا أخبارهم ورهبانيتهم أرباباً من دون اللهـ (التوبه 31).

وقال كذلك: إن كثيراً من الأخبار والرهبانيّة ليأكلون أموال الناس وبالباطلـ (التوبه 14).

وإذن فغاية الأمر كله في طبيعة السعي المحمدي لتخليص الدين الذي صار دين جميع الكائنات من التحرير هو ما تتضمنه هذه الآية الكريمة مثلاً عمران التي تنسّب التحرير إلى مستخدمي الدين بدعوى خدمتهـ: وإن منهم لغريباً يلقون الاستئتم بالكتاب لتحسينه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكتب وهم يعلمونـ (آل عمران، 78).

(7) انتظر كذلك من بين أعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله الذي يلخص مضمون أفكاره حول الدور الفارسي والشعبي عامه والسلمانية خاصة في الروحانية الإسلامية : Dic ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im islam : الوارد في الجزء الأول من Opera Minora بالصادرة عن دار المعارف ببلدان ص. 499-513.

(8) .80-75 الاتمام

(10) ما كان ليشر أن يؤيده الله الكتاب والحكم والتبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسونـ آل عمران 79.