

السوتيريا: دراسة نقدية للوظيفة الخلاصية للدين مع التركيز على التراث المسيحي

محسن كلبايكاني^{١*}، مهدي غنجور^٢

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية اللاهيات وعلوم أهل البيت (عليهم السلام)، جامعة أصفهان، إيران.

٢. أستاذ مشارك، قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية اللاهيات وعلوم أهل البيت (عليهم السلام)، جامعة أصفهان، إيران.

تاريخ القبول: ١٤٤٧/١٢/١٥

تاريخ الاستلام: ١٤٤٧/٠٥/٠٦

الملخص

تتناول هذه الدراسة، في إطار نقدي، الوظيفة الخلاصية للدين، وتحلل مفهوم «السوتيريا» (الخلاص)، مع التركيز على التقليد المسيحي. وتنبع أهمية البحث من التحول الذي شهدته مقاربات لاهوت التحرير المعاصر، من النموذج المتعالي التقليدي، الذي يؤكد فاعلية إله شخصي في تحرير الإنسان من القيود الوجودية، إلى نموذج حلوي يركز على القدرات الذاتية الكامنة في الإنسان وقدرته على تحقيق ذاته في سياقه التاريخي. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي-التحليلي، مدعوماً بمقارنة نقدية، للكشف عن البنى الوظيفية للدين، وبيان مفهوم «السوتيريا» بوصفها عملية تفاعلية تقوم على العلاقة بين الإنسان والله. وتخلص الدراسة إلى أن «السوتيريا» لا تقتصر على التحرر الفردي من المعاناة والخطيئة، بل تشمل، في ضوء تطور لاهوت التحرير، الأبعاد الاجتماعية للتحرر من الاضطهاد. وتتخذ هذه العملية صورتين أساسيتين: «التحرر من القيود» و«بلوغ الكمال الوجودي». ويؤكد البحث أن الخلاص الأصيل لا يتحقق دون علاقة حوارية مع «الآخر المتعالي». وانطلاقاً من نقد مفهوم «الخلاص الذاتي»، تقترح الدراسة نموذجاً تركيبياً هو «الحوار المتعالي»، تكون فيه النعمة الإلهية شرطاً لإمكان التحرر، والإيمان والفعل الإنساني شرطاً لتحقيقه تاريخياً، بما يبرز الطبيعة المتعددة الأبعاد والتحويلية للوظيفة الخلاصية للدين.

الكلمات المفتاحية: السوتيريا؛ الخلاص؛ التحرر؛ الدين؛ اللاهوت المسيحي.

مقدمة

لطالما كان الدين، بوصفه ظاهرة متعددة الأبعاد ومعقدة، موضوعاً لإشكالات معرفية تتعلق بتعريفه ووصفه. وتظهر الدراسات المعاصرة في مجال الأديان أن أياً من التعريفات المقترحة لا يستطيع استيعاب جميع صور الظواهر الدينية في مختلف السياقات الثقافية والتاريخية (بالس، ٢٠٠٦: ٨). ويعود هذا التعذر إلى غياب معايير موضوعية وعلمية يمكن اعتمادها بصورة مطلقة في تحديد الظواهر الدينية، الأمر الذي يستدعي تبني مقارنة سياقية ونسبية في تعريف الدين. وفي أدبيات دراسة الأديان، يبرز تمييز منهجي بين نمطين أساسيين من تعريفات الدين: «التعريفات الجوهرية»^١ التي تركز على تحديد المكونات الأساسية للدين، وتسعى إلى الكشف عن العناصر الثابتة والمشاركة بين مختلف الأديان (تايلور، ١٨٧١: ٢٢٤)؛ و«التعريفات الوظيفية»^٢ التي تركز على دراسة الأدوار والوظائف التي يؤديها الدين على المستويين الفردي والاجتماعي (دوركهايم، ٢٠١٦: ٤٧). ولا يتعارض هذان المنهجان بالضرورة، بل يتكاملان في تحليل الظاهرة الدينية من زاويتين مختلفتين؛ فبينما تنصرف التعريفات الجوهرية إلى تحديد ماهية الدين وخصائصه الأساسية، تهتم التعريفات الوظيفية بالكشف عن الأدوار التي يؤديها الدين في الاستجابة للحاجات الإنسانية والاجتماعية. وانطلاقاً من هذا التمييز، يسعى هذا البحث، بالاعتماد على المنهج الوصفي-التحليلي والمقارنة النقدية، إلى دراسة الوظيفة الخلاصية للدين، مع التركيز على الكيفيات المختلفة التي فسرت بها عقيدة الخلاص بوصفها إحدى الوظائف الأساسية في التقاليد اللاهوتية والدينية. ويعد مفهوم السوتيريا^٣ من المفاهيم المركزية في هذا السياق؛ إذ ترجع الكلمة إلى أصل يوناني، وتشير في دلالاتها العامة إلى الخلاص والنجاة. وقد استخدم هذا المصطلح في النصوص الدينية والفلسفية في سياقات متعددة، للدلالة على معانٍ من قبيل استعادة الصحة، والعودة الآمنة من الرحلات المخوفة بالمخاطر، والتحرر من الأسر، وغير ذلك من صور تخليص الإنسان من الظروف القهرية والحرمان المادي والروحي (هيليثويت، ٢٠٠٧: ٢٠٩). وفي اللاهوت المسيحي، ارتبط مفهوم «السوتيريا» أساساً بالنعمة الإلهية وبالفعل الخلاصي الذي يهدف إلى خلاص الإنسان. غير أن الخطاب السوتيريولوجي^٤ شهد في العصر الحديث، تحولاً ملحوظاً في تحديد مصدر الخلاص وآلياته. فقد برزت، إلى جانب التصورات التقليدية التي تؤكد ضرورة الاعتماد على إله شخصي وفاعل في تحرير الإنسان من القيود الوجودية وتمكينه من بلوغ كماله، مقاربات لاهوتية تتمحور بدرجة أكبر حول الإنسان وقدراته الذاتية. ويؤكد هذا الاتجاه على الإمكانيات الكامنة في الإنسان، وعلى قدرته على الإسهام في

1. Substantive definitions
2. Functional definitions
3. Soteria
4. Soteriology

تحقيق ذاته وصباغة وجوده في إطار شروطه التاريخية والزمانية. وبعبارة أدق، يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه انتقالاً من نموذج «السوتيريولوجيا المتعالية»^٥ إلى نموذج «السوتيريولوجيا الحلولية»^٦ (هولمز، ٢٠١٦: ٤٥-٥٦). وفي هذا السياق، تسعى هذه المقالة إلى تحليل الوظيفة الخلاصية للدين، وهي مسألة لم تحظ بموقع كافٍ في البحث الفلسفي، رغم أهميتها، إذ ركزت دراسات عديدة على الوظائف الاجتماعية والأخلاقية والنفسية للدين، دون أن تمنح أبعادها الخلاصية العميقة القدر نفسه من التحليل. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في هذه الوظيفة من منظور فلسفي ولاهوتي، بما يعمق فهم علاقة الدين بالوجود الإنساني ومصيره. وبالاعتماد على المنهج الوصفي-التحليلي والمقاربة النقدية المقارنة، تبحث الدراسة في الوظائف المختلفة للدين، وموقع الوظيفة الخلاصية بينها، وأسباب مركزيتها في التفكير اللاهوتي. كما تتناول مفهوم «السوتيريا» وتمثالاته في التراث المسيحي، وخصائصه المميزة مقارنة بتصورات الخلاص في التقاليد الدينية الأخرى، إلى جانب أبرز التصورات المنافسة والبديلة للخلاص في مختلف الأديان والتقاليد اللاهوتية.

وتركز الدراسة على مقارنة نقدية بين عقيدة الخلاص في المسيحية وبعض التقاليد الدينية واللاهوتية الأخرى، بهدف الكشف عن أبعادها الأساسية وتقديم تصور منهجي شامل للوظيفة الخلاصية للدين. وتأمل الدراسة أن يساهم هذا التحليل في توسيع البحث في اللاهوت المقارن وفلسفة الدين، وتعميق فهم علاقة الإنسان بالمتعالي، وتفسير غاية الوجود الإنساني ومصيره النهائي في إطار أنظمة عقديّة ولاهوتية مختلفة.

١. منهج البحث

يعتمد هذا البحث المنهج الوصفي-التحليلي، مقترنا بمقارنة نقدية ذات مقارنة إشكالية، تتمحور حول السؤال الرئيس: «كيف يتحقق الخلاص في الدين؟». ففي المرحلة الوصفية، تستخرج المفاهيم والبنى الأساسية المرتبطة بالسوتيريا والوظيفة الخلاصية والنعمة والتحرر، وتحدد دلالاتها في سياقاتها الأصلية؛ ثم تحلل العلاقات البنيوية بينها داخل كل تقليد ديني، قبل إجراء مقارنة نقدية بين التقاليد المختارة في ضوء أوجه التشابه والاختلاف. اختيرت المصادر وفق أربعة معايير: الموثوقية العلمية، والتنوع المنهجي، والتغطية الدينية، وتنوع مستويات المصادر.

5. Transcendent soteriology

6. Immanent soteriology

لاهوت التحرير الشامل هو منظور خلاصي يشدد على الوجود الأبدي للخالق ونشاطه في تحقيق الخلاص. يؤكد هذا المفهوم على أن الجوهر الإلهي يتغلغل في الكون، ويؤثر في التجربة الإنسانية، ويعزز علاقة وثيقة بين الله والبشرية، ويؤدي في النهاية إلى الخلاص والفداء. وهذا يتناقض مع نموذج لاهوت التحرير المتسامي، الذي يرى الله منفصلاً تماماً عن العالم المادي وخارجه (هولمز، ٢٠١٦: ٤٥-٥٦).

وشملت التقاليد المدروسة المسيحية، والبوذية، والهندوسية، والإسلام الصوفي، والطاوية، مع الجمع بين المصادر الأولية، كالنصوص المقدسة والأعمال الكلامية واللاهوتية الكلاسيكية، والمصادر الثانوية التفسيرية والنقدية. وأجري بحث منهجي في قواعد بيانات، منها JSTOR و Scopus ونورمغز والبوابة الشاملة للعلوم الإنسانية، باستخدام كلمات مفتاحية مثل «علم الخلاص» و«الخلاص» و«لاهوت التحرير» و«الوظيفة الخلاصية للدين»، ثم خضعت النتائج لمرحلي فحص العناوين والملخصات، وقراءة النصوص الكاملة.

وتتمثل وحدة التحليل في خمس فئات بنوية للسوتيريا: مصدر الخلاص، والوسيط، وآلية الخلاص، والغاية النهائية، ونطاق الشمول، مع تصنيف الخلاص ضمن التصورات الحصرية أو الشمولية أو التعددية. وقرئت النصوص المصدرية مرتين على الأقل للتحقق من الترميز وتحسينه في ضوء السياق الكلي للنص.

ولضمان جودة النتائج، اعتمد البحث التثليث المصدري، والتحقق النصي الداخلي، والمراجعة من قبل باحثين متخصصين في اللاهوت المقارن. وأخيراً، فإن اختيار تيار ديني رئيس واحد من كل تقليد يعكس حدود الدراسة، ولا ينفي التنوع الداخلي لهذه التقاليد؛ لذلك لا ينبغي تعميم النتائج على جميع مدارسها واتجاهاتها.

٢. خلفية البحث

لطالما كان مفهوم «السوتيريا» (الخلاص) ووظائف الدين محورا لاهتمام الباحثين في مجالات اللاهوت وفلسفة الدين والدراسات المقارنة، وقد تناولت الدراسات السابقة جوانب متعددة من هذين الموضوعين، وإن اختلفت من حيث المنهج ونطاق البحث. فعلى سبيل المثال، تناول شريف (٢٠١٠) وظائف الدين من المنظور الأخلاقي، موضحاً أهمية الدور الذي يؤديه الدين في بناء القيم الأخلاقية وتوجيه السلوك الإنساني. وفيما يتعلق بعقيدة الخلاص على وجه الخصوص، اتجهت بعض الدراسات إلى المقارنة بين تقاليد دينية مختلفة، في حين ركزت دراسات أخرى على تحليل مفهوم الخلاص داخل تقليد ديني بعينه.

فقد قارن توسلي (٢٠١٩) مفهوم الخلاص من منظور الحكمة المتعالية والفيدانتا والمهايانا، وكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين هذه التقاليد الإسلامية والشرقية في تصورهما للخلاص. ومن جهة أخرى، تناولت دراسة مداهور ونيازي وأدينه (٢٠١٩) مفهوم الخلاص في ضوء القرآن الكريم وتفسير العلامة الطباطبائي، مركزة على أبعاده ودلالاته في الفكر الإسلامي. كما ناقش وحيد مهرجدي (٢٠٢١) أثر العقل والإيمان في خلاص الإنسان من منظور القرآن الكريم والعهد الجديد، وأبرز أوجه التشابه والاختلاف بين النصين المقدسين في تصور طريق الخلاص والتحرر. وفي سياق التراث المسيحي، تناول قرباني (٢٠٢٠) عناصر الحصرية في هذا التراث، وحلل، في ضوء ذلك، الكيفية التي

يفهم بها الخلاص ضمن إطار لاهوتي محدد.

على الرغم من القيمة العلمية للدراسات السابقة وإسهامها في توضيح جوانب مهمة من وظائف الدين وعقيدة الخلاص، يكشف استعراض الأدبيات عن ثلاث فجوات رئيسة: الدراسات الداخلية التي تناولت الخلاص ضمن تقليد ديني واحد، ولا سيما المسيحية؛ والدراسات المقارنة التي ركزت غالباً على المقارنة الثنائية بين تقليدين؛ والدراسات التعددية التي انشغلت بإمكان التكافؤ بين الأديان، دون اهتمام كاف بالبنية الداخلية وآليات تحقق الخلاص. وتفتقر الأدبيات، في حدود الدراسات التي تم الاطلاع عليها، إلى دراسة مقارنة متزامنة لعدد من التقاليد الدينية انطلاقاً من سؤال بنيوي موحد: «كيف يتحقق الخلاص في الدين، ومن خلال أي آلية؟». كما يغيب إطار تحليلي موحد يقارن التصورات الخلاصية وفق خمسة معايير: مصدر الخلاص، والوسيط، وآلية تحقيقه، والغاية النهائية، ونطاق الشمول. يسعى البحث الحالي إلى سد هذه الفجوة من خلال منهج وصفي-تحليلي مقترن بمقارنة نقدية إشكالية، تجمع بين خصوصية كل تقليد وإمكان المقارنة البنيوية بينها. وتتمثل إضافته في أربعة مستويات: تحليل الوظيفة الخلاصية من أبعادها الفردية والاجتماعية والمتعالية والحلولية؛ وتحليل التحول من الفعل الإلهي المتعالي إلى مركزية القدرات الإنسانية؛ وتبني مقارنة مناهضة للماهية لدراسة البنية الوظيفية المتعددة للدين؛ وتحليل التحديات المعاصرة، ولا سيما «الخلاص الذاتي العلماني» والأبعاد الاجتماعية والسياسية للخلاص وصلتها بتطور لاهوت التحرير. وبذلك تقدم الدراسة فهماً أكثر شمولاً للبنية الخلاصية للدين وتحولاتها المعاصرة.

٣. مفهوم «السوتيريا» في اللاهوت

«السوتيريا»، وهي كلمة يونانية^٧ تعني الخلاص أو النجاة أو الفداء، تشير في الدراسات اللاهوتية والدينية إلى التصورات والمعتقدات المتعلقة بخلاص الإنسان ونجاته.^٨ وفي الثقافة اليونانية-الرومانية، ارتبط مفهوم السوتيريا بمعاني الحماية من الخطر، والشفاء من المرض، وتوفير الأمن والرعاية، في حين اكتسب المفهوم في المسيحية دلالة لاهوتية أكثر تحديداً، فأصبح يشير أساساً إلى خلاص الإنسان من الخطيئة والموت بفعل النعمة الإلهية (نولاند، ٢٠٠٥: ٢٨٣). وبوجه عام، يتناول مفهوم السوتيريا الكيفية التي ينتقل بها الإنسان من حالة وجودية غير مرغوبة إلى حالة ينظر إليها بوصفها غاية منشودة، سواء أتمثلت هذه الغاية في بلوغ الكمال، أم التحرر من القيود والمعاناة، أم استعادة العلاقة الصحيحة مع المتعالي. وعلى الرغم من اختلاف تعريفات الخلاص ومسارات تحقيقه من دين إلى آخر، فإن مفهوم الخلاص يحتل

7. σωτηρία

8. Salvation

مكانة محورية في معظم التقاليد الدينية الكبرى (هيك، ٢٠٠٤: ٣٦-٤٥)، بل يمكن القول إنه يمثل أحد المفاهيم المركزية في عدد كبير من التقاليد الدينية. ولهذا المفهوم أبعاد متعددة، تختلف طريقة تفسيرها باختلاف الرؤية الكونية والأسس اللاهوتية والفلسفية التي يقوم عليها كل تقليد ديني. ففي بعض التقاليد، يفهم الخلاص بوصفه تحرراً من المعاناة الوجودية أو المرض أو الموت، بينما يرتبط في تقاليد أخرى بالخلاص من الشر الأخلاقي أو الكوني، أو بإقامة علاقة صحيحة مع الحقيقة المطلقة أو مع الله. فعلى سبيل المثال، يرتبط الخلاص في البوذية بمفهوم النيرفانا⁹ الذي يشير إلى التحرر من المعاناة¹⁰ ومن دورة الولادات المتعاقبة،¹¹ ويتحقق هذا التحرر من خلال إزالة الأسباب التي تؤدي إلى استمرار المعاناة، وفي مقدمتها التعلق والرغبة والتشبث بالوجود (راهولا، ٢٠٠٧: ٣٥-٤٤). ومن ثم، لا يتخذ الخلاص في هذا السياق صورة المصالحة مع إله شخصي، وإنما يتمثل أساساً في التحرر من البنية الوجودية التي تنتج المعاناة وإنهاء دورة التناسخ.

أما في التقاليد الإبراهيمية، فيرتبط الخلاص، في كثير من تصوراتها، بإقامة علاقة صحيحة مع الله وبإزالة ما يحول دون هذه العلاقة، وإن اختلفت آليات الخلاص وحدوده من تقليد إلى آخر. ففي المسيحية، مثلاً، يرتبط الخلاص بالنعمة الإلهية والإيمان بالمسيح بوصفه مخلصاً، وبغفران الخطايا واستعادة العلاقة بين الإنسان والله (مكغراث، ٢٠١١: ٣٣٨-٣٢٢). ومن ثم، يتخذ الخلاص المسيحي طابعاً علائقياً ولاهوتياً واضحاً، إذ لا يفهم بوصفه تحولاً ذاتياً فحسب، بل بوصفه فعلاً تشترك فيه النعمة الإلهية واستجابة الإنسان بالإيمان.

وفي الإسلام، يمكن تناول مفهوم الخلاص من خلال أفقين متميزين ومتداخلين: الأفق الكلامي-الفقهوي والأفق الصوفي. ففي الأفق الكلامي-الفقهوي، يرتبط الخلاص بمفهوم «الفلاح» والنجاة الأخروية، ويتحقق من خلال الإيمان بالله والتزام مقتضيات الشريعة والتوبة والعمل الصالح. ويعد الله المصدر النهائي للخلاص، بينما يمثل النبي والشريعة وسيلتين لتبليغ الهداية الإلهية وبيان طريق النجاة، دون أن يفهم النبي بوصفه وسيطاً ذاتياً لطبيعة إلهية. وتتمثل الغاية النهائية في الجنة ورضوان الله، مع اختلاف التصورات الكلامية في بعض تفاصيل العلاقة بين الخلاص ورؤية الله.

أما في الأفق الصوفي، فيكتسب الخلاص معنى أعمق يتعلق بالتحول الوجودي للإنسان، ولا يقتصر على النجاة الأخروية. ففي بعض التصورات الصوفية، ولا سيما لدى ابن عربي، يرتبط مفهوم الخلاص بالتحرر من التعلق بالذات المحدودة وإدراك الحقيقة الإلهية. ويشكل «الفناء» و«البقاء» مفهومين أساسيين في وصف هذا التحول؛ فالفناء يشير إلى زوال تعلق السالك بذاته المستقلة وأوصافها المحدودة، في حين يدل البقاء على قيامه بالله بعد تجاوز هذا التعلق.

9. Nirvana

10. Dukkha

11. Samsara

ومن ثم، لا يفهم الخلاص الصوفي بوصفه حدثاً أخروياً فحسب، بل بوصفه مساراً وجودياً يبدأ في الحياة الدنيا من خلال السلوك الروحي والمجاهدة والكشف والذوق. وفي هذا الإطار، يفسر ابن عربي العلاقة بين الكثرة والوحدة ضمن منظومته العرفانية، حيث تتجلى الكثرة في إطار الوحدة الوجودية، ولا تفهم العلاقة بين العبد والحق على أساس انفصال مطلق بينهما. بر اين اساس، مفهوم الخلاص في التصوف ابن عربي لا يعني «محو الإنسان في ذات الله» بالمعنى الحرفي، بل يشير إلى تحول في وعي السالك وفي علاقته بذاته وبالوجود وبالله، وهو تحول يرتبط بمفاهيم الفناء والبقاء والتوحيد (ابن عربي، ١٣٧٥: ١/١٢٦).

وفي الهندوسية، تشير الموكشا^{١٢} إلى التحرر من دورة الولادات المتعاقبة (سامسارا) وبلوغ الاتحاد مع «براهمان» بوصفه الحقيقة المطلقة، وذلك من خلال مسارات اليوغا المختلفة، ولا سيما يوغا المعرفة، ويوغا العمل، ويوغا العبادة (شارما، ٢٠٠١). ومن هذا المنظور، لا يقتصر الخلاص على التخلص من حالة وجودية معينة، بل يرتبط بتحول جذري في وضع الإنسان الوجودي، وانتقاله من دائرة التعلق والولادة والموت إلى حالة من التحرر النهائي. وتتخذ الوظيفة الخلاصية للدين بعدين متكاملين: فردياً، يتمثل في تخليص الإنسان من المعاناة والخطيئة والقيود الوجودية؛ وجماعياً، يتمثل في السعي إلى تخليص المجتمع والعالم من الظلم والاضطهاد والقهر. ومن ثم، تؤكد بعض الاتجاهات الدينية واللاهوتية الحديثة أن الخلاص لا ينبغي أن يفهم فردياً وأخروياً فحسب، بل ينبغي أن يمتد إلى البنى الاجتماعية والسياسية التي تنتج القهر والتمييز والاستغلال. ويكشف هذا التعدد أن الدين لا يختزل في العقائد والطقوس، بل يؤدي وظيفة وجودية وأخلاقية واجتماعية، ويوجه الإنسان نحو تجاوز المعاناة والشر والاعترا ب، والسعي إلى السلام والطمأنينة في الحياة الدنيا والأفق الأخروي. لذلك يمثل تحليل الوظيفة الخلاصية مدخلاً أساسياً لفهم دور الدين في حياة الأفراد والمجتمعات والتاريخ الإنساني.

من وجهة نظر المؤلفين، ترتبط حركة «لاهوت التحرير»^{١٣} التي نشأت في سياق تجارب الفئات المضطهدة والمهمشة، ولا سيما في أمريكا اللاتينية، ارتباطاً وثيقاً بالسؤال السوتيريولوجي، دون أن تكون مرادفة للسوتيريولوجيا. فقد أسهمت في إعادة التفكير في الخلاص وتوسيع نطاقه ليشمل أبعاده الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فإذا كانت السوتيريولوجيا تبحث في طبيعة الخلاص ومصدره وآلياته وغاياته، فإن لاهوت التحرير يركز على تحوله إلى واقع تاريخي واجتماعي، بحيث لا يقتصر على خلاص الفرد من الخطيئة أو وعده بالحياة الأخروية، بل يشمل مواجهة الظلم والقهر الواقعيين على الجماعات البشرية.

12. Moksha

13. Liberation theology

ويرى غوستافو غوتيريز أن الخطيئة قد تتجاوز بعدها الفردي لتتجسد في أنماط ومؤسسات وعلاقات اجتماعية تنتج الظلم والاستغلال والإقصاء. وبالمثل، لا يقتصر الخلاص على التحرر من الخطيئة الفردية أو الحياة الأخروية، بل يشمل التحرر من القهر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بحيث يصبح السعي إلى العدالة والحرية ومقاومة الاضطهاد جزءا من الممارسة التاريخية المرتبطة بالوظيفة الخلاصية للدين. ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى الفعل التحريري في التاريخ بوصفه تعبيرا عن الخلاص وتمهيدا لفهم الخلاص الإلهي في أفقه النهائي (مكغراث، ٢٠١١: ٩٠-٩١). وعليه، يحتاج القول بأن التصور المسيحي للخلاص فردي بصورة مفرطة، وأنه أغفل أبعاده الاجتماعية، إلى مراجعة نقدية في ضوء التطورات الحديثة، ولا سيما لاهوت التحرير، وكذلك في ضوء التعدد الداخلي للتقاليد المسيحية (رايت، ٢٠١٠: ٤٥).

ومع ذلك، فإن توسيع مفهوم الخلاص ليشمل أبعاده الاجتماعية والتاريخية يثير خطر اختزال اللاهوت في الأيديولوجيا؛ فإذا ارتبط الخلاص حصريا بالتحرر الاجتماعي والسياسي، فقد يفقد أبعاده الميتافيزيقية والأخروية، ويتحول إلى مشروع ديني لإعادة تنظيم المجتمع. ومن هنا يبرز السؤال: هل يستطيع الخلاص، إذا انفصل عن مواجهة الموت والانفتاح على المتعالي، أن يستجيب لأعمق الأسئلة والمخاوف الوجودية للإنسان؟

ولا تتوقف الإشكالات عند العلاقة بين البعدين الفردي والاجتماعي، بل تشمل أيضا سؤال نطاق الخلاص: هل يتحقق حصريا عبر دين أو طريق محدد، أم يمكن أن تتعدد مساراته داخل تقاليد دينية مختلفة؟ وبذلك تتعلق السوتيرولوجيا، إلى جانب كيفية تحقق الخلاص، بمن يشمله وحدود إمكاناته وعلاقته بطرائق الخلاص في التقاليد الأخرى، وهو ما يجعل هذه المسائل محورية في فلسفة الدين واللاهوت المقارن، ويقتضي تحليل البنية الداخلية للتصورات الخلاصية ومقارنتها نقديا.

٤. وظائف الدين

في النماذج المعاصرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، برزت النزعة «مناهضة الجوهرانية»¹⁴ بوصفها أحد الأطر المؤثرة في تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية. وينطلق هذا التوجه من التحفظ إزاء افتراض وجود جوهر ثابت وعابر للسياقات يمكن أن يفسر الظواهر الاجتماعية والثقافية على نحو شامل، وبدلا من ذلك، يركز على دراسة كيفية تشكل الظواهر ووظائفها وتحولاتها داخل سياقات تاريخية واجتماعية وثقافية محددة. وفي هذا الإطار، لا تفهم الظواهر من خلال البحث عن ماهية ثابتة لها بقدر ما تدرس من خلال أنماط ظهورها، والوظائف التي تؤديها، والعلاقات التي تنتظمها في سياقات مختلفة (فوكو، ١٩٨٤: ٢٨-٤٠). وقد امتد هذا التحول المنهجي إلى مجال الدراسات الدينية، فبرزت

14. Anti-essentialist

مقاربات تركز على دراسة الدين من خلال ممارساته وخطاباته ووظائفه وآثاره الاجتماعية، بدلا من الاقتصار على البحث في ماهيته الجوهرية أو تعريفه تعريفاً كلياً ثابتاً. وفي هذا السياق، اكتسبت المقاربات البراغماتية¹⁵ أهمية متزايدة في تحليل الدين والخطابات اللاهوتية، من خلال الاهتمام بما يفعله الدين داخل الحياة الفردية والاجتماعية، وبكيفية تشكل معانيه ووظائفه في سياقات تاريخية وثقافية مختلفة في تحليل الدين والخطابات اللاهوتية من خلال الاهتمام بما يفعله الدين داخل الحياة الفردية والاجتماعية، وبكيفية تشكل معانيه ووظائفه في سياقات تاريخية وثقافية مختلفة (أسد، ١٩٩٣: ٢٩). وبناء على هذا التحول، لم يعد السؤال عن «ماهية الدين» منفصلاً عن السؤال عن ما يفعله الدين والوظائف التي يؤديها في حياة الإنسان والمجتمع. ومن ثم، أصبحت الأدوار المتعددة للدين، على المستويين الفردي والاجتماعي، موضوعاً للتحليل، بما يشمل أبعاده النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فضلاً عن أبعاده الوجودية والروحية. ولا يعني هذا التحول بالضرورة إنكار إمكان الحديث عن الأبعاد العقدية أو الميتافيزيقية للدين، وإنما يعني أن فهم الدين في الدراسات المعاصرة يتطلب أيضاً الكشف عن الكيفية التي تتجسد بها هذه الأبعاد في وظائف وممارسات تتشكل داخل سياقات تاريخية وثقافية متباينة (سميث، ٢٠٠٤: ١٧٩-١٩٥). ومن هنا، أصبح تحليل البنية الوظيفية للدين أحد المسارات المهمة في الدراسات الدينية المعاصرة؛ إذ يتيح الانتقال من تعريف الدين بوصفه كيانياً ثابتاً إلى دراسة مجموعة الوظائف التي يؤديها في مستويات متعددة من الحياة الإنسانية. وتشمل هذه الوظائف، من بين أمور أخرى، الوظيفة النفسية، والاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والوجودية، والخلوصية. وتكتسب الوظيفة الخلوصية للدين، في هذا الإطار، أهمية خاصة؛ لأنها تتيح دراسة الخلوص لا بوصفه مفهوماً لاهوتياً مجرداً فحسب، بل بوصفه وظيفة مركبة تتصل بما يقدمه الدين للإنسان من استجابات لمشكلات المعاناة والشر والموت والاعترا ب، وما يطرحه من سبل للانتقال من حالة وجودية أو أخلاقية غير مرغوبة إلى حالة ينظر إليها بوصفها غاية منشودة. وعليه، فإن المقاربة الوظيفية لا تستبدل السؤال الماهوي بالسؤال الوظيفي بصورة مطلقة، وإنما تعيد ترتيب الأولويات البحثية: فبدلاً من افتراض وظيفة واحدة ثابتة للدين، تسعى إلى الكشف عن تعدد وظائفه واختلافها باختلاف السياقات. ومن هذا المنظور، يمكن دراسة السوتيريولوجيا بوصفها إحدى البنى الوظيفية المركزية للدين، مع تحليل اختلاف مصادر الخلوص ووسائله وآلياته وغاياته ونطاقه من تقليد ديني إلى آخر.

١.٤. وظيفة التنشئة الدينية

تشير وظيفة التنشئة الدينية^{١٦} إلى العمليات الدينية المنظمة التي تيسر انتقال الأفراد من حالة وجودية سابقة إلى مرحلة جديدة، وتدعم اندماج المؤمنين الجدد في الجماعة الدينية، وتسهم في إحداث تحول مستدام في هويتهم (تيرنر، ٢٠١٧: ١٩٤). ويرتبط هذا المفهوم بنظرية فان جينيب حول «طقوس العبور»^{١٧} التي تناولت الطقوس المرتبطة بالمراحل الأساسية في حياة الإنسان، كالولادة والبلوغ والزواج والوفاة (فان جينيب، ١٩٠٩). وتشير بعض الدراسات الحديثة إلى أن طقوس التنشئة الدينية قد تسهم في تفعيل آليات عصبية-حيوية مرتبطة بتحول الهوية، فضلا عن تنظيم الاستجابات المرتبطة بالقلق الوجودي وتعزيز المرونة المعرفية من خلال تكوين أنماط جديدة من الاستجابة والتعلم (لينارد وبوير، ٢٠٠٦). ولا تقتصر التنشئة الدينية على بعدها الفردي، بل تؤدي كذلك وظائف اجتماعية وثقافية؛ إذ تضطلع، على المستوى الكلي، بثلاثة أدوار رئيسة: إعادة إنتاج النظام الرمزي للمجتمع من خلال ترسيخ القيم ومأسستها؛ ونقل رأس المال الثقافي بين الأجيال بصورة متماسكة؛ وإنشاء شبكات مستدامة من التضامن تقوم على القواسم المشتركة في الممارسات والطقوس (بورديو، ١٩٩٠: ١٣٠-١٣٢). ووفقا لجون هيك، تتميز عملية التنشئة الدينية بعدة خصائص، من أبرزها التركيز على التحول العملي بدلا من الاقتصار على التعليم النظري، والطابع الشخصي للتجربة والحاجة إلى التوجيه الروحي، وتحديد أهداف ترتبط بتغيير نمط الحياة، وإقامة صلة بالمقدس (هيك، ١٩٩٣: ١١٩-١٣٥). ومع ذلك، فإن تصور جون هيك للتعددية الدينية، ولا سيما ادعائه بإمكان تحقيق الخلاص في الأديان المختلفة، يواجه إشكالا أساسيا يتعلق بتعارض التصورات الدينية عن حقيقة الخلاص وغاياته. فكيف يمكن الجمع بين تصور الخلاص بوصفه بلوغ «النيرفانا» في البوذية، حيث لا يحتل مفهوم الإله الشخصي موقعا مركزيا، وتصوره في المسيحية بوصفه اتحادا بالله في إطار عقيدة الثالوث؟ لا يعبر هذان التصوران عن مسارين مختلفين نحو الخلاص فحسب، بل يتضمنان أيضا تصورات متباينة عن الغاية النهائية للوجود الإنساني. ومن ثم، قد يقال إن التعددية الهيكلية، في سعيها إلى تجاوز التعارض بين الأديان وتحقيق التعايش والسلام، تضطر إلى إعادة تفسير الادعاءات الحصرية لكل تقليد ديني، وردها إلى تجليات متعددة لـ«حقيقة غائية» واحدة تتجاوز هذه التقاليد. وعلى الرغم من أن هذا التصور قد يبدو منسجما مع غاية تحقيق السلام الديني، فإنه قد يفضي، في المقابل، إلى نوع من «العنف التأويلي» إذا أدى إلى إعادة صياغة المعتقدات الدينية على نحو لا ينسجم مع مفاهيمها وادعاءاتها الذاتية.

16. Initiatory

17. Rites of passage

٢.٤. الوظيفة النفسية

يشير بعض الباحثين، من منظور ظاهراتي ونفسي، إلى تعدد وظائف الدين وازدواجيتها؛ فإلى جانب أدواره الإيجابية، قد يؤدي الدين وظائف سلبية أيضا. ويعد التطرف الديني وما قد يرتبط به من عنف، بما يفضي إليه من قمع للحريات الفردية والجماعية، بل ومن قتل في بعض الحالات، مثالا واضحا على هذه الوظيفة السلبية (بارغامنت، ١٩٩٧: ١٨٠-١٩٧). وفي المقابل، تتجلى الوظائف الإيجابية للدين في المساعدة على اكتشاف معنى الحياة وصنع المعنى الوجودي^{١٨} (بارك، ٢٠٠٥)، وتكوين منظومة قيم^{١٩} (شوارتز وهوسمانز، ١٩٩٥)، وتعزيز معرفة الذات واكتشافها^{٢٠} وتنمية الشعور بالانتماء إلى الجماعة، بما يساهم في التنشئة الاجتماعية والدعم النفسي، فضلا عن تحفيز التميز الإنساني^{٢١} وتحقيق الذات، وغرس الأمل والمساعدة على مواجهة مشكلات الحياة (يسلديك وآخرون، ٢٠١٠؛ كونيغ، ٢٠١٢). ومن الوظائف الإيجابية الأخرى للدين إضفاء المعنى على الحياة والتخفيف من القلق الوجودي. فمن خلال توفير إطار فكري ومنظومة قيمية، يساعد الدين الأفراد على التعامل مع الأسئلة الأساسية المتعلقة بمعنى الوجود والمعاناة والموت، ومن ثم يمنحهم قدرا من الطمأنينة والغاية في حياتهم. فعند مواجهة أزمات الحياة أو تجربة الفقد، يمكن للمعتقدات الدينية أن تساعد الفرد على تجنب الانهيار النفسي، بل وقد تساهم في تحقيق نمو شخصي، من خلال توفير الأمل في المستقبل وإضفاء معنى على تجربة المعاناة (وولف، ٢٠١٩). ومن منظور الفلسفة الوجودية، يمكن فهم وظيفة صناعة المعنى بوصفها استجابة لما يمكن تسميته بـ«القلق النهائي» الذي يواجهه الإنسان. فقد رأى مفكرون مثل كيركيجارد وبول تيليش أن الإنسان يواجه أشكالا أساسية من القلق تنشأ عن الموت وانعدام المعنى والخطيئة. ومن خلال إقامة علاقة نهائية بالمتعالى، يوفر الدين إطارا يمكن فيه التعامل مع هذه المخاوف لا بوصفها قيودا فحسب، بل بوصفها إمكانات للتجاوز الوجودي. وبهذا المعنى، يمكن أن يفهم الخلاص (السوتيريا) في هذا السياق بوصفه «شجاعة الوجود» في مواجهة العدم. ومع ذلك، وعلى الرغم من الأدلة التجريبية التي تشير إلى الوظائف النفسية الإيجابية للدين، فإن المقاربة النقدية تحذر من خطر «الاختزال» الكامن في هذا النوع من التحليل. فإذا جرى تفسير الدين باعتباره مجرد وسيلة لتخفيف القلق، أو تعزيز التماسك الاجتماعي، أو إضفاء المعنى على الحياة، فإن «حقيقته المدعاة» قد تختزل في مجرد «منفعته» النفسية أو الاجتماعية. ويغفل هذا المنظور إمكان أن يكون الدين استجابة لواقع متعال، لا مجرد بناء رمزي أو أداة وظيفية نافعة للفرد والمجتمع. ومن ثم، فإن التحليل الوظيفي، على الرغم من قيمته في الكشف عن

18. Existential meaning

19. Value system

20. Self-identification

21. Self-actualisation

الأدوار التي يؤديها الدين، لا يكفي بمفرده للإحاطة بطبيعة الدين وأبعاده المختلفة.

٣.٤. الوظيفة الاجتماعية

من منظور علم الاجتماع، يؤدي الدين وظائف متعددة داخل البنية الاجتماعية. ويؤكد إميل دوركهايم (٢٠١٦)، ودانييل هيرفي-ليجر (٢٠٠٠)، وفرانز كوفمان (٢٠٠٢) الوظيفة التكاملية للدين؛^{٢٢} إذ يرون أن الدين يسهم في تعزيز تماسك المجتمع واستقراره من خلال تنمية الشعور بالتضامن، وترسيخ القيم والمعايير المشتركة، وإعادة إنتاج الروابط التي تجمع أفراد الجماعة. وفي المقابل، يركز عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان على الوظيفة الأساسية-الروحية للدين،^{٢٣} ويرى أن وظيفته الأساسية تتمثل في تفسير أوضاع الحياة المعقدة والغامضة ومنحها معنى من خلال إحالتها إلى المقدس. ولا تقتصر هذه الوظيفة على تفسير الواقع، بل تشمل أيضا تقديم استجابات تتصل بالمشكلات الوجودية، مثل تحقيق الطمأنينة النفسية، وإتاحة الأمل بالخلاص، ومساعدة الإنسان على التعامل مع حالات عدم اليقين والقلق. وإلى جانب هذه الوظيفة الأساسية، يشير لومان إلى الوظائف المساعدة للدين،^{٢٤} التي تظهر في تأثيره في مجالات اجتماعية مختلفة، مثل الاقتصاد والتعليم والسياسة، من خلال ما يقدمه من معان وقيم وقواعد لتنظيم السلوك والتفاعل الاجتماعي (لومان، ٢٠١٣: ١٢٤، ١٣١).

٤.٤. الوظيفة الأساسية للعبادة

يرى بعض الباحثين أن العبادة تمثل عنصرا جوهريا في مختلف النظم الدينية (كازماريك، ٢٠١٣: ١٤٣). وتؤدي هذه الوظيفة دورا مزدوجا؛ فهي، من جهة، بنية تمنح أنظمة الاعتقاد هويتها وتميزها، ومن جهة أخرى، إطار دلالي يضفي المعنى على نقاط التحول الأساسية في حياة الإنسان. وتعرف العبادة في أدبيات الدراسات الدينية المعاصرة بوصفها ممارسة متعددة الأبعاد تتضمن ثلاثة مستويات متميزة: المستوى الفردي، ويتمثل في التجربة الروحية والارتباط بالمقدس؛ والمستوى الجماعي، ويتمثل في إقامة الطقوس والشعائر المشتركة؛ والمستوى الرمزي، ويتمثل في إعادة إنتاج النظام الدلالي للدين (ناي، ٢٠٠٤: ٣٥).

وتشير الأدلة الأنثروبولوجية إلى انتشار أشكال العبادة في مختلف الثقافات. فقد صنف وايت هاوس أشكالاً متعددة

22. Integrative
23. Essential-spiritual
24. Auxiliary

من الممارسات التعبدية في ثقافات مختلفة (وايت هاوس، ٢٠٠٤: ٦٣-٧٤)، بينما قدم نورينزاين تحليلًا لنشأة العبادة وانتشارها في المجتمعات البشرية من منظور تطوري معرفي (نورينزاين، ٢٠١٣: ٧-١٨). كما تشير بعض الدراسات الإثنوغرافية التي شملت مئة مجتمع إلى أن ٩٧٪ منها تمتلك أشكالًا منظمة من العبادة، وأن ٨٩٪ منها تتضمن ممارسات تعبدية مؤسسية في إطار طقوس جماعية، مع ملاحظة هذا النمط بصرف النظر عن مستوى تطور المجتمع (براون، ٢٠٢١).

وفي هذا السياق، تستحق الآليات النفسية والعصبية المرتبطة بالعبادة اهتمامًا خاصًا. فقد أشارت بعض أبحاث علم الأعصاب الديني إلى أن الممارسات التعبدية ترتبط بتنشيط شبكات عصبية معينة في الفص الجداري من الدماغ، وبالتغيز في مستويات بعض النواقل العصبية،^{٢٥} مثل الدوبامين والسيروتونين، التي ترتبط بدورها بالصحة النفسية (راجع: نيوبيرج، ٢٠١٨). ووفقًا لمنظور نظرية النظم، تؤدي العبادة كذلك عددا من الوظائف الاجتماعية الرئيسة، من أبرزها تعزيز التماسك الاجتماعي (دوركهايم، ٢٠١٦: ٤٧)، وإضفاء الشرعية على النظام القائم (وير، ٢٠١٣: ١٣٨-١٥٠)، وإنشاء آليات غير رسمية للضبط الاجتماعي، وتوليد رأس المال الرمزي (بورديو، ١٩٩١).

٥.٤. وظيفة الخلاص

أكد عدد من الباحثين مفهوم «الخلاص» بوصفه وظيفة محورية للدين. فيبيلينسكي (٢٠١٩: ٦٨-٧٠)، في تمييزه بين الوظائف الدينية الخاصة وغير الخاصة، يدرج وظيفة التحرر ضمن الوظائف الخاصة للدين. وتكتسب هذه الوظيفة أهمية أساسية لأنها تستجيب لحاجة الإنسان إلى الكمال الوجودي، وهي حاجة ترتبط بالاتصال بالمطلق واختبار القوة المتعالية، وتحقق بمعزل عن القدرات البشرية الذاتية (سالامون، ٢٠١٥: ٢٢٢-٢٢٣).

وترتبط البنية الخلاصية للدين ارتباطًا وثيقًا بمنهج جون هيك في التعددية الدينية. ويؤكد هيك تكافؤ الأديان من حيث قدرتها على تحقيق وعد الخلاص، ويرى أن لهذا الخلاص شكلين أساسيين: أولهما التحرر من القيود والحدود، وثانيهما بلوغ الكمال الوجودي. وتستلزم هذه العملية الانتقال من العالم «الدنيوي»، الملوث بالشر والمعاناة، إلى العالم «الأسمي»، أي إلى الحقيقة المتعالية (هيك، ١٩٨٥: ٤٧). ومن هذا المنظور، تغدو الوظيفة الخلاصية معيارًا أساسيًا لتقويم التقاليد الدينية (هيك، ٢٠٠٤: ٣٦-٤٥)، بحيث تتحدد مكانة كل دين، في الإطار التعددي، بمدى فاعليته في تحقيق هذه الوظيفة.

غير أن هذا الإطار التعددي واجه نقداً جوهرياً من اتجاهات متعددة. فقد اتهم نيتر (٢٠١٤: ١١٤-١١٧) هذا

المنهج بإغفال المعاناة الملموسة في المجتمع، ورأى أن التعددية المجردة لدى هيك تتعارض مع لاهوت التحرر الملتزم بإحداث التحول الاجتماعي. ومن جهة أخرى، يرى دي كوستا (١٩٨٦: ٧١) أن محاولة هيك افتراض «واقع متعال» مشترك يتجاوز التقاليد الدينية الخاصة، تمثل، في جوهرها، ضربا من التفردية المعرفية المستترة؛ إذ تضحى بالسمات الفريدة والمميزة لكل دين لصالح كلية مجردة محددة سلفا. واستجابة لهذه الإشكالات، اقترح كيث وارد (١٩٩٤: ١٠٩-١٠٧) مسارا وسطا يتمثل في «اللاهوت المقارن»، بحيث لا ينظر إلى الاختلافات الدينية بوصفها عائقا أمام التعددية، بل باعتبارها عاملا لإثراء الحوار البناء.

وترتبط هذه التجاذبات النظرية بتحد آخر. فخلافا للنموذج التعددي لدى هيك، يبدو أن ثمة ميلا في بعض اتجاهات اللاهوت الخلاصي المعاصر نحو الشمولية، أي نحو صورة مخففة من التفردية، تقوم على الإقرار بوحى واحد ودين واحد وشكل وحيد للخلاص بوصفها حقائق مطلقة، مع الاعتراف في الوقت نفسه بوجود عناصر من الحقيقة في أديان أخرى. ويرى كوزينسكي (٢٠١٢: ٢١١)، بدوره، أن الأديان المختلفة تتعارض في ادعاءاتها المتعلقة بالله والخلاص والأخلاق وغيرها من المفاهيم الأساسية. ويحذر من أن المحاولات الليبرالية الرامية إلى الحد من هذه التناقضات من خلال إخراج الادعاءات الدينية من المجال العام قد تفضي، في نهاية المطاف، إلى تهميش الدين وإقصائه عن المجال العام.

٥. السوتيريا في اللاهوت المسيحي

في التقليد المسيحي، تفهم عقيدة السوتيريا بوصفها عملية اتصال بين الإنسان والله، يتحرر الإنسان من خلالها من قيوده الوجودية ويبلغ كمال الوجود. وهذا الخلاص والتحرر ليسا نتاجا لنظام ديني من صنع الإنسان، بل هما هبة إلهية يهيئ الدين للإنسان سبل اكتشافها. وفي هذا الإطار، يعمل الدين وسيطا للاتحاد بالله المتجلي في المسيح، ويؤدي دورا في تحقيق تحرر الإنسان؛ إذ يبدأ هذا التحرر في الحياة الأرضية نفسها، وتمثل التجارب الصوفية أحد مظاهره ومقدماته. ومن الناحية اللاهوتية، يقدم الخلاص بوصفه محورا رئيسا للإيمان، يتحقق من خلال النعمة الإلهية وتضحية المسيح على الصليب (إريكسون، ٢٠١٣: ٢٩٢). ويرجع هذا المفهوم إلى جذور راسخة في العهد الجديد (راجع، على سبيل المثال: لوقا ١٩: ٩؛ يوحنا ٤: ٢٢؛ أعمال الرسل ٤: ١٢؛ ٧: ٢٥، وغيرها؛ رومية ١٠: ١؛ تسالونيكي ٥: ٨، وغيرها)، حيث تشير الكلمة اليونانية «السوتيريا» إلى معان لا تقتصر على التحرر من الخطيئة، بل تشمل أيضا الشفاء والخلاص وتحقيق ملكوت الله (فيتزمر، ٢٠٠٧: ١٢٣-١٢٨).

ولا يمكن فهم تطورات مفهوم السوتيريا في تاريخ المسيحية بمعزل عن السياقات التاريخية والاجتماعية والفكرية التي

نشأ فيها كل تصور لاهوتي؛ إذ لم تكن هذه التطورات مجرد نتاج لتأملات نظرية مجردة، بل مثلت استجابات لاهوتية لأزمات وجودية وتاريخية محددة.

عندما سقطت روما على يد القوط عام ٤١٠م، واجه أوغسطينوس تحديين متلازمين: أولهما اتهام المسيحية بأنها سبب ضعف الإمبراطورية، وثانيهما أزمة الأمل في مواجهة الانهيار الحضاري. فجاء رده اللاهوتي في «مدينة الله» مؤسسا ثنائية جذرية بين «مدينة الله» و«مدينة الأرض»، أعاد من خلالها تعريف الخلاص بوصفه تجاوزا للتاريخ، لا تحقيقا نهائيا له في داخله. وفي هذا الإطار، تحول مفهوم الفيض من مجرد عون إلهي إلى قوة تسبق الإرادة الإنسانية وتحدد مسارها. ويرى القديس أوغسطينوس، مؤكدا فساد الطبيعة البشرية المتأصل بعد سقوط آدم، أن الخلاص لا يتحقق إلا بالنعمة الإلهية ووساطة المسيح (أوغسطين، ١٩٩٨: ١٣/١٤). وقد أسهم ذلك في إرساء الأساس اللاهوتي لعقيدة القضاء والقدر التي ستؤثر في اللاهوت الغربي قرونا طويلة.

وفي التقليد البروتستانتي، نشأت إصلاحية لوثر في سياق أزمة مؤسسية عميقة، تمثلت في بيع صكوك الغفران، وفساد المؤسسة الكهنوتية، وتحول الخلاص إلى ما يشبه السلعة. فجاء رده اللاهوتي في اتجاهين أساسيين: أولهما تأكيد مارتن لوثر، من خلال مبدأ «التبرير بالإيمان وحده»،^{٢٦} أن الإنسان لا يخلص بالأعمال، بل بالإيمان بالمسيح وحده (لوثر، ٢٠٠٧: ٦٥)؛ وثانيهما تجاوز الوساطة المؤسسية المباشرة للكنيسة والكاهن لصالح علاقة مباشرة بين الإنسان والله. وهكذا لم يكن لوثر يصدد إصلاح صياغة لاهوتية فحسب، بل كان يعيد أيضا تشكيل علاقة السلطة بين الفرد والمؤسسة الدينية (أوبرمان، ٢٠٠٦: ١٥١-١٧٤). وفي مقابل الغرب، الذي انشغل بصورة أساسية بمفهوم التبرير القانوني، طور الشرق المسيحي مفهوم «التأليه»^{٢٧} بوصفه جوهر الخلاص. وقد ارتبط هذا التطور بسياق تاريخي مختلف، تمثل في الانفصال عن روما والسعي إلى الحفاظ على الهوية اللاهوتية في مواجهة الضغوط السياسية والثقافية. فالتأليه ليس مجرد مفهوم صوفي، بل هو أيضا تأكيد على أن الخلاص يمثل تحولا وجوديا شاملا يتحقق من خلال المشاركة في الطبيعة الإلهية، لا مجرد تغيير في الوضع القانوني للإنسان أمام الله (لوسكي، ١٩٦٧: ١٢٦).

وفي اللاهوت المعاصر، جاء لاهوت بارث في سياق أزمة وجودية حادة تمثلت في صعود النازية، وانهيار الثقة في فكرة التقدم الإنساني، وتواطؤ بعض الكنائس مع الأيديولوجيا القومية. فجاء رده اللاهوتي مؤكدا بصورة جذرية «الآخرة المطلقة لله»، ومعيدا تمركز الخلاص حول المسيح وحده، بعيدا عن أي مشروع إنساني أو قومي. ومن ثم، كان لاهوت بارث، في جوهره، رفضا لأي تصور للخلاص يقوم على الهوية العرقية أو القومية. ويصف كارل بارث الخلاص بأنه

26. Sola Fid: justification by faith alone

27. Theosis

فعل إلهي حر ومقدر، يتجلى في اختبار المسيح للبشرية (بارث، ٢٠١٠: ٥/١). ويستكمل هذا التصور في التقليد الكاثوليكي من خلال التأكيد على دور الكنيسة وسيطا للنعمة الإلهية، وعلى أهمية الأسرار المقدسة، مثل المعمودية والتوبة (تعليم الكنيسة الكاثوليكية، ١٩٩٤: ١٢١٣).

وفي مواجهة الفقر النبوي والاستبداد السياسي في أمريكا اللاتينية، أعاد غوتيريز وزملاؤه تعريف الخلاص بوصفه تحررا تاريخيا، لا مجرد خلاص أخروي. فالخلاص، في هذا الإطار، يبدأ هنا والآن، من خلال تحرير المظلومين من أشكال الاستغلال الاقتصادي والسياسي. وقد استند هذا اللاهوت إلى قراءة جديدة لقصة خروج بني إسرائيل من مصر، بوصفها نموذجا للتحرر الجماعي (غوتيريز، ١٩٨٨: ١٤٩-١٨٧). ومن ثم، لم يكن لاهوت التحرر مجرد تطور فكري، بل كان استجابة لاهوتية لأزمة اجتماعية وسياسية محددة.

ويتبين من هذا الاستعراض التاريخي أن مفهوم السوتيريا في التقليد المسيحي لم يتطور في فراغ، بل كان، في كل مرحلة، استجابة لاهوتية لأزمة تاريخية بعينها. ولهذا الملاحظة أهمية منهجية؛ إذ تعني أن أي مقارنة بين الأديان في مسألة الخلاص ينبغي أن تأخذ في الحسبان السياق التاريخي الذي نشأ فيه كل تصور، تجنباً لمقارنة «مفاهيم مجردة» بدلا من مقارنة «استجابات حية لأسئلة وجودية» محددة.

وعلى الرغم من تعدد التفسيرات المتعلقة بآلية الخلاص في التقاليد اللاهوتية المسيحية، فإنها تشترك في التأكيد على مركزية المسيح بوصفه مخلصا، وعلى دور النعمة الإلهية في عملية الخلاص. ومع ذلك، وعلى الرغم من ثراء هذا التقليد اللاهوتي، فإنه يواجه نقدا داخليا مهما يتعلق بـ«هشاشة العقلانية في مواجهة النعمة». ففي أنظمة فكرية، كالأغسطينية واللوثرية، التي تشدد على فساد الطبيعة البشرية والنعمة الإلهية الخالصة، يبرز سؤال حول المساحة التي تظل متاحة للعقلانية وحرية الإرادة البشرية بوصفهما عنصريين مشاركين في عملية الخلاص. فإذا كان الإنسان فاسدا بصورة تامة، فكيف يمكنه حتى أن يستجيب للنعمة بالإيمان؟ إن هذا التوتر بين «الفعل الإلهي» و«الاستجابة البشرية» يمثل أحد الإشكالات المعقدة والمستمرة في اللاهوت المسيحي، وهو ما يجعل تحليل السوتيريا مسألة شديدة التعقيد.

٦. نظريات متنافسة: تكييف أفكار بديلة مع السوتيريا

على الرغم من أهمية مفهوم السوتيريا وتأثيره في التراث المسيحي، فإنه لا يمثل النموذج الوحيد للخلاص في التقاليد اللاهوتية للأديان المختلفة. وتظهر الدراسات المقارنة للأديان أن تصورات الخلاص تختلف اختلافا جوهريا من تقليد ديني إلى آخر، ويرتبط جانب مهم من هذه الاختلافات بتباين تصورات الحقيقة المطلقة التي يتبناها كل تقليد ديني (هيك، ٢٠٠٤: ٣٦-٤٥).

وقبل الانتقال إلى التحليل، لا بد من الإشارة إلى تحد منهجي أساسي؛ إذ تنطوي مقارنة مفهوم «الخلاص» في الأديان المختلفة على خطر التسوية بين مفاهيم غير متجانسة. فـ«النيرفانا» في البوذية، و«الموكشا» في الهندوسية، و«الخلاص» في اليهودية، و«السوتيريا» في المسيحية، لا تختلف فيما بينها من حيث الغايات فحسب، بل تختلف اختلافا جوهريا في تحديد «المشكلة التي ينبغي الخلاص منها». فالمسيحية تسعى إلى الخلاص من الخطيئة الأصلية، والبوذية من الدوخا، أي المعاناة المرتبطة بالجهل ووهم الذات، والهندوسية من السامسارا، أي دورة الولادة والموت والتناسخ، في حين تسعى الطاوية إلى استعادة الانسجام مع الطبيعة الأصلية ومبدأ الطاو. ومن ثم، فإن الاختلاف في «تشخيص مصدر المعاناة» هو الذي يشكل، قبل أي عنصر آخر، البنية الكاملة للمنظومة السوتيريولوجية في كل دين.

الجدول ١. مقارنة معايير عقيدة الخلاص في ثمانية تقاليد دينية

المعيار	المسيحية	الإسلام الكلاسي	الإسلام العرفاني	البوذية	الهندوسية	الطاوية	الزرادشتية	اليهودية
مصدر النجاة	متعال (الله الثالوث)	متعال (الله الواحد)	متعال مع تحمل داخلي (الحق)	حلولي (عقل الفرد نفسه)	متعال/حلولي (زمن = أتمان)	حلولي (الطاو)	متعال (أهورامزدا)	متعال (يهوه)
وسيط النجاة	شخصي - إلهي (المسيح كإله - إنسان الصالح)	غير شخصي (الإيمان، الشريعة، والعمل)	شخصي - روحاني (الإنسان الكامل/الشيخ/المُرشد + الفيض الإلهي)	غير شخصي (الطريق الثماني الشريف)	مزدوج: شخصي (الغورو/الأوتار) وغير شخصي (الجنانا)	غير شخصي (التوافق الطبيعي وو-تي)	شخصي - إلهي (ساوشيانا/المنقذ الأخروي) + غير شخصي (أشه/النظام الكوني)	غير شخصي في الغالب (التوراة والميثاق) مع عناصر شخصية مثل المائيتين أو الحكماء ومعلمي التوراة الشفوية في بعض القراءات
العلامة التفاعلية في النجاة	خارجي غالب (العمدة) + استجابية إيمانية	داخلي - خارجي (إرادة الإنسان + التوفيق الإلهي)	داخلي (الجذبة والتوفيق الإلهي) + داخلي (الإرادة والسلوك)	داخلي محض (الجهد، التأمل، الحكمة)	تركبي (حاكي: فيض؛ جنانا: جهد؛ كاراما: عمل)	داخلي (العودة إلى الطبيعة الأصلية)	تركبي (الاختبار الحر للإنسان) + معونة أهورامزدا	تركبي (اختبار الإنسان بالعمل بالميثاق) + الرحمة الإلهية

المعيار	المسيحية	الإسلام الكلاسيكي	الإسلام العرفاني	البوذية	الهندوسية	الطاوية	الزرادشتية	اليهودية
الغاية النهائية	التشبه بالمسيح أو الاتحاد بالله/التأليه + الحياة الأبدية	الجنة + الرضوان الإلهي	الفناء في الله ثم البقاء بالله	النيروانا (خمود الألم والهم) والاتحاد ببرهن	الموكشا (التحرر من السمسارة والاتحاد ببرهن)	الاتحاد بالطاو + الخلود الطبيعي	فرشكرد (التجديد النهائي للعلم) + الجنة (كرومدان)	تتقون عوالم (اصلاح العالم + عوالم هابا (العالم الآتي)
نطاق الشمول	علمي الدعوة؛ خلاف في التحقق (حصري/شامل/تعدد)، في مجمع التاتيكان الثاني: فيض خارج الكنيسة	علمي الدعوة؛ مشروط بالإيمان والعمل	علمي بالقوة (رحمة الواسعة)	علمي (جميع الكائنات الواعية)	علمي في النهاية (جميع الأتقان تتحرر في النهاية)	علمي (الطاو شامل ولا يميز)	ثيوري-علمي (الجميع مضطرون إلى الاختيار؛ الخلاص النهائي شامل في فرشكرد)	قومي في الميثاق؛ علمي في الأخلاق (سراغ نوح لغوي اليهود)

يقدم الجدول المقارن الموسع، الذي يشمل ثمانية تقاليد دينية، إطاراً يتجاوز المقارنات الثنائية السائدة، ويكشف عن تنوع البنى الخلاصية من خلال خمسة محاور رئيسية: مصدر الخلاص، ووسيطه، والعلة الفاعلة فيه، والغاية النهائية، ونطاق شموله.

أولاً: مصدر الخلاص بين التعالي والحلولية: يمتد مصدر الخلاص على طيف يتراوح بين التعالي والحلولية، غير أن الفصل بينهما بوصفهما ثنائية قاطعة يتداعى عند التحليل الدقيق. ففي التقاليد الإبراهيمية والزرادشتية، يدل تعالي الله أو أهوامزدا على مسافة وجودية بين الخالق والمخلوق، لكنه يقتن بأشكال مختلفة من الحضور الإلهي: ففي المسيحية يتجلى ذلك في التجسد (يوحنا، ١: ١-٥)، وفي الإسلام في الوحي وتحلي الأسماء الإلهية (ابن عربي، بي تا، ٣٠٩/٢)، وفي الزرادشتية في الوحي (يسنا، هات ٢٨: ٣-١)، وفي اليهودية في الشخينا، أي الحضور الإلهي (التلمود، بابا بئرا، ١٢٥أ). ومن ثم، فإن الخلاص، حتى في الأديان المتعالية، يتضمن نوعاً من الحضور الإلهي في التاريخ أو الإنسان. وفي المقابل، ترى البوذية أن مصدر الخلاص يكمن في «عقل الفرد ذاته» (راهولا، ٢٠٠٧: ٣٥-٤٤)، غير أن

مفهوم «طبيعة البوذا» في الماهايانا يضيف على هذا المصدر بعدا كونيا. وفي الهندوسية تتجلى المسألة في العلاقة بين الآتمان والبراهمان (جاندوكيه اويانيشاد، ٦: ١-٢؛ برهدارنيكه اويانيشاد، ١: ٣-٢٨)، حيث تختلف المدارس في تحديد طبيعة هذه العلاقة، بما ينعكس على تصور الخلاص.

أما التصوف الإسلامي فيقدم صيغة تتجاوز الفصل الحاد بين العالي والحلول؛ فالحق متعال ومتجلى في الإنسان، ووحدة الوجود عند ابن عربي لا تعني اتحاد الله والإنسان، بل وحدة الوجود وتعدد تجلياته (ابن عربي، بي تا، ٣٠٩/٢). وبذلك يغدو العالي والحلول طرفين في طيف متدرج، يجمعهما سؤال مشترك: كيف يتواصل اللامتناهي مع المنتهي؟

ثانيا: وسيط الخلاص: يكشف وسيط الخلاص عن اختلاف جوهري بين الأديان، لأنه يجيب عن سؤال: هل يستطيع الإنسان أن يخلص بمفرده؟ ففي المسيحية يتمثل الوسيط في المسيح بوصفه الله في هيئة إنسان (متى ١٦: ١٦؛ أعمال الرسل ٤: ١٢)، الأمر الذي يثير إشكال مصير من عاش قبل المسيح أو لم يسمع به، وهو ما أسهم في نشوء المواقف الحصرية والشمولية والتعددية.

أما البوذية والطاوية فتقللان من دور الوسيط الشخصي؛ فالطريق الثماني النبيل (ساميوتا نيكايه، ٥٦/١١) والوو-وي (لاوتسه، ٣٧؛ ٤٨) يمثلان منهجا أو مبدأ لا شخصا. غير أن مفهوم البوديساتفا في الماهايانا يعيد إدخال الوساطة الشخصية، إذ يعود هؤلاء لمساعدة الآخرين.

وفي التصوف الإسلامي، يمثل «الإنسان الكامل» وسيطا شخصيا، لكن لا بمعنى المسيح؛ فهو نبي أو إمام أو قطب، ووساطته ناشئة عن كونه مرآة تامة للأسماء الإلهية، لا عن كونه إلها متجسدا (ابن عربي، ١٣٧٥، ٥٠/١-٥٢). أما علم الكلام الإسلامي فيجمع بين الوساطة غير الشخصية، عبر الإيمان والشرعية والعمل الصالح (التوبة، ٢٠؛ النور، ٥٢)، والوساطة الشخصية من خلال الشفاعة (أحمد بن حنبل، ١٤٢١: ١٤٩/٥). وفي الهندوسية يجتمع الغورو أو الأوتار مع الجنانا (بغودغيتا، ٤: ٨-٥)، وفي الزرادشتية يتداخل ساوشيانا مع «أشه» بوصفه نظاما كونيا (يسنا، هات ٢٨: ١-٣؛ فروردين يشث، ٦٢؛ ١٢٨-١٢٩).

أما اليهودية فتقدم نموذج «الوسيط النصي»، إذ تؤدي التوراة دورا محوريا في علاقة الإنسان بالله من خلال التفسير والعمل، مع دور الحكماء والمعلمين (كوارد، ٢٠٠٣: ١١-١٢)، إلى جانب التصورات التي تجعل الماشيح مخلصا (إشعيا ١١: ١-١٠). ومن ثم تكشف طبيعة الوسيط عن طبيعة المشكلة الإنسانية: فالخطيئة تستدعي الكفارة، والجهل يستدعي المعلم، والبعد عن الله يستدعي الجسر الواصل إليه.

ثالثا: العلة الفاعلة بين النعمة والإرادة: يمثل التوتر بين النعمة والإرادة إشكالية مشتركة بين التقاليد الدينية؛ ففي المسيحية يظهر في مسألة الجبر والاختيار، وفي الإسلام في الجبر والتفويض. والسؤال هو: كيف يمكن الجمع بين القدرة

الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية الحقيقية؟ ولا يقع أي تقليد بصورة كاملة في أحد الطرفين. ففي البوذية، يعمل الجهد الفردي ضمن سياق تحدده الكارما المتراكمة وطبيعة البوذا، وفي الطاوية يتحقق المقصد من خلال الانسجام مع الطبيعة الأصلية (تشوانغتزو، ٤؛ لاوتسه، ١٦).

وفي المسيحية أدى هذا التوتر إلى اتجاهات وخلافات لاهوتية متعددة (عبرانيين ١١: ١؛ غلاطية ٢: ١٩-٢١؛ رومية ١٠: ٩؛ أوغسطينوس، ١٩٩٨: ١٣/١٤؛ لوثر، ٢٠٠٧: ٦٥). وفي علم الكلام الإسلامي حاول مفهوم «التوفيق» الجمع بين الإرادة الإنسانية والتوفيق الإلهي (ابن أبي الحديد، ١٣٨٥: ١٠/١٨٣-١٨٤)، بينما ربط التصوف إرادة السالك بالتوفيق والجذبة الإلهيين (ابن عربي، بى تا، ٢/٣٨٠). وفي اليهودية ترتبط الإرادة الإنسانية بالميثاق والرحمة الإلهية (بن سيراخ ١٥: ١٤-١٧؛ التلمود، رسالة براخوت ٩: ٥).

وفي الزرادشتية تقتزن الحرية بمعرفة أهورامزدا (يسنا، هات ٣٠)، بينما تعرض الهندوسية طرق البهاكتي والجنانا والكارما (بغودغيتا، ٣: ٣؛ ١٢: ٦-٧؛ ٤: ٣٣-٣٩). ويكشف هذا التوتر في النهاية عن علاقة جدلية بين العدل، الذي يقتضي إرادة الإنسان، والرحمة، التي تقتضي النعمة الإلهية، وهي إشكالية لم يحسمها أي تقليد بصورة نهائية.

رابعا: الغاية النهائية: هل تبقى الأنا؟ تطرح الغاية النهائية سؤالاً أساسياً: هل تبقى الهوية الفردية بعد الخلاص؟ ففي المسيحية تتمثل الغاية في التشبه بالمسيح، والاتحاد بالله (لوسكي، ١٩٧٦: ٢٩-٣٣)، والحياة الأبدية (مرقس ١: ١٤)، مع بقاء الهوية الفردية. وحتى التأله في المسيحية الأرثوذكسية لا يعني التحول إلى إله، بل المشاركة في الطبيعة الإلهية مع استمرار التمييز بين الخالق والمخلوق (لوسكي، ١٩٧٦: ٢٩-٣٣؛ أكيمبيس، ٢٠٠٤).

أما البوذية فترى النيرفانا في ضوء مبدأ اللاذاتية، أي تجاوز وهم الأنا (دامبد، ٢٠٣؛ أدانه، ٣/٨)، الأمر الذي يثير السؤال عن هوية من يخلص. وفي التصوف الإسلامي، يجمع مفهوما الفناء والبقاء بين زوال الأنا واستمرار الوجود بالله (ابن عربي، بى تا، ٥١٥/٢).

وتتخذ الزرادشتية موقفا مختلفا من خلال «الفرشكرد»، حيث لا تتمثل الغاية في الفرار من العالم بل في تجديده (دادغى، ١٣٨٠: ١/٣٣-٣٠). ويتقاطع ذلك مع اليهودية في مفهوم «تيقون عولام» أو إصلاح العالم (دانيال ١٢: ٣-٢؛ كوارد، ٢٠٠٣: ١٩-٢٠)، في حين ترى بعض التصورات البوذية والهندوسية العالم مجالا ينبغي التحرر من قيوده (بغودغيتا، ٥: ٢٤-٢٦؛ لاوتسه، ٢٥). وبذلك يمكن التمييز بين الخلاص من العالم، وإصلاح العالم، والحياة في عالم آخر.

خامسا: نطاق الشمول: يجيب نطاق الشمول عن سؤال «من يخلص؟». ويمكن تمييز أربعة أنماط رئيسية: الشمولية الدعوية في المسيحية والإسلام، حيث الجميع مدعوون مع اشتراط القبول (متى ٢٨: ١٩-٢٠؛ كوارد، ٢٠٠٣: ٥٣؛

سبأ، ٢٨؛ العصر، ٣-١؛ الأعراف، ١٥٦)؛ والشمولية الذاتية في البوذية والهندوسية والطاوية، حيث يمتلك جميع الكائنات، من حيث المبدأ، قابلية الخلاص دون اشتراط الانتماء إلى جماعة دينية محددة (كارنية ميتا سوتا، ١: ٨؛ بهغودغيتا، ٩: ٢٩؛ لاوتسه، ٥: ٧٩)؛ والشمولية الإجرائية في الزرادشتية، حيث ينتهي الجميع إلى الخلاص عبر مسار تاريخي (دادغي، ١٣٨٠: ٢٧: ٣٣-٣٤)؛ والشمولية الأخلاقية في اليهودية، حيث يمكن الخلاص من خلال الالتزام بالأخلاق الكونية وشريعة نوح (التلمود، سنهدرين، ٥٦أ-٥٦ب). وتترتب على هذه الاختلافات آثار عملية مختلفة؛ فالشمولية الدعوية ترتبط بالتبشير، والشمولية الذاتية في البوذية بالتعليم، بينما تتخذ اليهودية موقفا مركبا يجعل الميثاق خاصا بني إسرائيل، مع إمكان خلاص سائر البشر عبر شريعة نوح.

يكشف تحليل هذه المحاور الخمسة عن ثلاثة أنماط بنوية. أولها التوتر بين «التلقي» و«التحقق»، إذ يظهر الخلاص في آن واحد بوصفه أمرا يعطى وأمرا يكتسب. وثانيها العلاقة بين طبيعة مصدر الخلاص وشخصية الوسيط؛ فالميل إلى الحلولية يرتبط غالبا بوسيط غير شخصي، بينما يرتبط التعالي بوسيط شخصي. وثالثها العلاقة بين الغاية النهائية ونظرة الدين إلى العالم؛ فحين ينظر إلى العالم بوصفه وهما أو مجالا للمعاناة تكون الغاية التحرر منه، بينما يؤدي اعتباره خلقا ذا قيمة إلى جعل إصلاحه غاية أساسية. وعليه، فإن الاختلافات بين التصورات الخلاصية ليست اختلافات في الوسائل فحسب، بل تنبع من تباينات أنطولوجية وأنتروبولوجية ولاهوتية عميقة؛ ولذلك يصعب اختزال هذه التقاليد في نموذج خلاصي موحد. ومع ذلك، تشترك في استجابتها لحاجات الإنسان الوجودية والروحية العميقة (دو نويت وآخرون، ٢٠١٩: ٥٠١-٤٩٤)، مع بقاء إمكان التحقق الفعلي من الخلاص وطبيعة التحرر الحقيقي من أبرز الأسئلة المفتوحة في اللاهوت الحديث وفلسفة الدين المعاصرة.

النتيجة

تظهر هذه الدراسة أن مفهوم «السوتيريا»، المشتق من الكلمة اليونانية الدالة على الخلاص والتحرر والفداء، لا يقتصر على التحرر الفردي من المعاناة والقيود، بل يشمل، مع ظهور لاهوت التحرير واتساع نطاقه، الأبعاد الاجتماعية والبنوية للتحرر من الاضطهاد. ومن ثم تظل العلاقة بين عالمية الخلاص وحصريته من أبرز الإشكالات في دراسة الأديان.

أولا: المستوى المفاهيمي. تكشف الدراسة أن «السوتيريا» ليست مفهوما أحادي البعد، بل بنية دلالية متعددة المستويات تتداخل فيها الأبعاد الوجودية والأنثروبولوجية والأنطولوجية. فالخلاص لا يعني مجرد «التحرر من» حالة سلبية، بل يتضمن أيضا «تحقيق» إمكانية وجودية أعمق. وفي هذا السياق، يظهر تحول نموذجي في مقاربات الخلاص

الحديثة: فإلى جانب النموذج المتعالي الذي يؤكد ضرورة الرجوع إلى موجود إلهي شخصي لتجاوز القبود الوجودية وبلوغ الكمال، برز نموذج جوهراني يركز على القدرات الكامنة في الإنسان لتحقيق ذاته وكماله داخل العالم الراهن. غير أن كلا منهما يواجه إشكالا بنويًا؛ فالنموذج المتعالي قد يهمل الفاعلية الإنسانية ويميل إلى الجبرية اللاهوتية، بينما يحمل النموذج الجوهراني الإنسان عبئا أنطولوجيا يتجاوز طاقته، ويختزل الحاجة إلى الخلاص في مجرد الرغبة في التقدم، بما قد يضعف قدرة الدين على معالجة قضايا الموت والشر والمعنى النهائي. ويجسد لاهوت التحرير بوضوح الانتقال من مقارنة يغلب عليها التعالي إلى مقارنة أكثر تجسدا واتصالا بالواقع الإنساني.

ثانيا: المستوى الوظيفي. تكشف الدراسة، من منظور مناهض للجوهرانية، أن الوظيفة الخلاصية لا تعمل منفردة، بل تتداخل مع وظائف دينية متعددة؛ كالوظيفة التحويلية التي تعيد تشكيل الهوية وتنقل الإنسان إلى حالة وجودية جديدة، والوظائف النفسية التي توفر المعنى وتخفف القلق الوجودي، والوظائف الاجتماعية التي تعزز التكامل وتمنح المواقف الغامضة معنى، فضلا عن العبادة بوصفها بنية أساسية في الحياة الدينية. وتشكل هذه الوظائف مجتمعة البنية التي تتيح تجربة الخلاص فرديا وجماعيا. ومع ذلك، تحتل الوظيفة الخلاصية موقعا مركزيا، لأنها تجعل الدين وسيلة لتحقيق الكمال الإنساني وإقامة الصلة بالمتعالي؛ غير أن التحليل الوظيفي وحده يظل قاصرا عن استيعاب الطبيعة الأصلية للدين ما لم يفتح على البعد الميتافيزيقي والعلاقة بالمتعالي.

ثالثا: المقارنة ونقد التعددية. يتخذ الخلاص شكلين متكاملين: «التحرر من» القبود الوجودية، كالمعاناة والشر والموت ونقائص الوجود، و«تحقيق الكمال» من خلال تنمية الإمكانات الروحية والجسدية، واكتشاف الحقيقة، والاختيار الحر للخير الأسمى، وتحقيق السلامة الوجودية. ولا يعني التحرر إلغاء الذات الإنسانية، بل تأكيد هويتها وتحقيق إمكاناتها. كما يكشف تطبيق معايير المقارنة الخمسة - مصدر الخلاص، ووسيطه، والعلة الفاعلة فيه، وهدفه، ونطاقه - عن اختلافات أنطولوجية وأنتروبولوجية عميقة بين التقاليد الدينية، لا يمكن تجاوزها بمجرد إبراز القواسم المشتركة. ومن هنا، تكشف الدراسة عن حدود تعددية هيكلية؛ فعلى الرغم من قيمتها الأخلاقية، قد تنطوي على «عنف تأويلي» حين تختزل الأديان في تحليلات لحقيقة متعالية واحدة، فتجردها من ادعاءاتها الخاصة وتسوي بين مفاهيم دينية غير متجانسة. ومع ذلك، تشترك التقاليد الدينية في استجابتها لحاجات إنسانية أساسية، ولا سيما السعي إلى التحرر والكمال. كما أن صعود التصورات العلمانية لـ«الخلاص الذاتي»، القائمة على القدرات البشرية وحدها لتحسين الحياة الدنيوية، يفرض تحديا للبعد المتعالي؛ إذ يقتضي الخلاص، في أعظم معانيه، علاقة حوارية مع «الآخر»، ولا سيما الآخر الإلهي.

رابعا: الاقتراح النظري- «الحوار المتعالي». ترى الدراسة أن النموذج المتعالي المحض والنموذج الجوهراني المحض يظلان ناقصين إذا اتخذ كل منهما بصورة منفردة. فالأول قد يهمل الفاعلية والمسؤولية الإنسانية، والثاني يعجز، إذا اختزل

الخلاص في تحسين الذات أو الظروف الاجتماعية، عن الإجابة عن أعمق الأسئلة الوجودية. لذلك تقترح الدراسة نموذج «الحوار المتعالي» بوصفه مسارا ثالثا يتجاوز ثنائية التعالي المطلق والجوهرانية المغلقة. وفي هذا النموذج، يفهم الخلاص بوصفه عملية علائقية حوارية؛ فالفعل الإلهي، أي النعمة، يهيئ إمكان الخلاص، بينما تمثل الاستجابة الإنسانية، من خلال الإيمان والعمل والاستعداد للمعرفة والكشف، شرطا لتحقيقه. ولا تقوم هذه العلاقة على منطق المعاملة، بل على تفاعل التوجيه المتعالي والمشاركة الإنسانية الفاعلة. وبذلك لا تتعارض الأبعاد الاجتماعية للتحرر التي أكدها لاهوت التحرير مع البعد المتعالي، بل تمثل تجسيدا أرضيا له واستجابة أخلاقية للنعمة الإلهية المحررة. ومن ثم، فإن الخلاص في أعمق صورته هو تحرر «من» الخطيئة والموت وبنى الاضطهاد، و«من أجل» الحياة في علاقة مع الله وخدمة الإنسان.

المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس

باللغة الفارسية والعربية:

- ابن ابی الحديد (١٣٨٥ق). شرح نهج البلاغة. قم: مكتبة آية المرعشي النجفي.
- ابن عربي، م. (بی تا). فتوحات مكية، بيروت: دار صادر.
- ابن عربي، م. (١٣٧٥). فصوص الحکم. تهران: الزهراء.
- احمد بن حنبل (١٤٢١ق). مسند احمد. المحقق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- اوستا: کهن ترین سرودها و متن های ایرانی (١٣٦٤). گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- توسلی، س. (١٣٩٨). «بررسی تطبیقی حقیقت نجات از منظر حکمت متعالیه، ودانته و ماهایانه». کلام حکمت، ٣(بهار و تابستان)، ٧١-٩٠. <http://noo.rs/fLDVG>
- شریفی، ع. ا. (١٣٨٩). «کارکردهای دین در اخلاق». قبسات، ٥٦(تابستان)، ٥١-٧٨.
- دادگی، ف. (١٣٨٠). بندهشن. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس
- قربانی، ق. (١٣٩٩). «مؤلفه های انحصارگرایی در سنت مسیحی». پژوهش های فلسفی کلامی، ٢٢(١)، ٥٢-٢٧. <https://doi.org/10.22091/jptr.2020.5298.2281>

- مداح پور، م.، نیازی، م.، و آدینه، ر. (۱۳۹۹). «بررسی مسئله نجات در قرآن کریم از منظر علامه طباطبائی». پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۵۵، ۱۰۳-۱۲۰.
- وحیدی مهرجردی، ش. (۱۴۰۰). تأثیر عقل و ایمان در رستگاری و نجات انسان از دیدگاه قرآن و عهد جدید. فلسفه دین، ۱۸ (۳)، ۴۳۵-۴۶۳.

<https://doi.org/10.22059/jpht.2021.327688.1005840>

بالغة الإنجليزية:

- A Kempis, T. (2020). *The Imitation of Christ*. William Benham (Trans.). Lector House.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Jhu Press.
- Augustine, S. (1998). *The city of God against the pagans*. Cambridge University Press.
- Barth, K. (2010). *Church Dogmatics Study Edition 13: The Doctrine of Creation III*. 1, 40-42 (Vol. 13). Bloomsbury Publishing.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University press.
- Bourdieu, P. (1991). Genesis and structure of the religious field. *Religious institutions*, 1-44.
- Brown, D. E. (2004). Human universals, human nature & human culture. *Daedalus*, 133(4), 47-54. <https://www.jstor.org/stable/20027944>
- Coward, H. (2003). *Sin and Salvation in the World Religions*. Oxford University Press.
- D'Costa, G. (1986). *Theology and religious pluralism: the challenge of other religions*. Oxford University Press.
- Du Toit, D. S., Gerber, C., & Zimmermann, C. (2019). *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity*. Leiden: Brill.
- Dupuis, J., & Berryman, P. (2003). *Christianity and the religions: From confrontation to dialogue*. Orbis Books.
- Durkheim, E. (2016). *The elementary forms of religious life*. In *Social theory re-wired* (pp. 52-67). Routledge.
- Erickson, M. J. (2013). *Christian theology*. Baker Academic.
- Fitzmyer, J. A. (2007). *The One who is to come*. Wm. B. Eerdmans

- Publishing.
- Foucault, M. (1984). *The Foucault Reader*. P. Rabinow (Ed.). Pantheon.
 - Gutiérrez, G. (1988). *A theology of liberation: history, politics, and salvation*. N.Y: Orbis Books.
 - Hebblethwaite, P. (2007). Liberation theology and the Roman Catholic Church. *The Cambridge companion to liberation theology*, 2, 209-228. In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. New York: Cambridge University Press.
 - Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press.
 - Hick, J. (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. Yale University Press.
 - Hick, J. (2004). *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*. Yale University Press.
 - Hick, J. H. (1985). *Problems of religious pluralism*. Springer.
 - Holmes, S. R. (2016). *A Simple Salvation? Soteriology and the Perfections of God*. In *God of Salvation*. Routledge.
 - Epstein, I. (Ed.) (1961). *The Babylonian Talmud*. UK: Soncino Press.
 - Kaczmarek, K. (2013). *Mechanizmy ewolucji religii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
 - Karaniya Metta Sutta: *The Buddha's Words on Loving-Kindness* (Sn 1.8), Amaravati Sangha (Trans.). Access to Insight (BCBS Edition). 2 November 2013. <http://www.accesstosight.org/tipitaka/kn/snp/snp.1.08.amar.html>
 - Kaufmann, F. X. (2002). "Religion and Modern Society." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. P. B. Clarke (Ed.). Oxford University Press.
 - Knitter, P. F. (2014). *Introducing theologies of religion*. Orbis Books.
 - Koenig, H. G. (2003). Religion, spirituality and health. *Medical Journal of Australia*, 178(8), 415-415.
 - Kondrat, Kazimierz. 2002. *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
 - Kozinski, T. J. (2012). *The political problem of religious pluralism: and why philosophers can't solve it*. Lexington Books.
 - Lao Tzu (2011), *Tao Te Ching*, Ursula Le Guin (Trans.). Boston, Shambhala

Publications.

- Liénard, P., & Boyer, P. (2006). "Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior". *American Anthropologist*, 108(4), 814-827. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.4.814>
- Lossky, V. (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. St Vladimir's Seminary Press.
- Luhmann, N. (2013). *Theory of Society, Volume 2*. Stanford University Press.
- Luther, M. (2007). *Commentary on Galatians*. Lulu. com.
- McGrath, A. E. (2011). *Christian theology: An introduction*. John Wiley & Sons.
- Newberg, A. (2018). *Neurotheology: How science can enlighten us about spirituality*. Columbia University Press.
- Nolland, J. (2005). *The gospel of Matthew*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press
- Nye, M. (2008). *Religion: the basics*. Routledge.
- Oberman, H. A. (2006). *Luther: man between God and the Devil*. New Haven: Yale University Press.
- Pals, D. L. (2006). *Eight theories of religion*. Oxford University Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Pepliński, M. (2019). "The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?". *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 3(2), 60-75. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2019-3-2-60-75>
- Rahner, K. (1979). Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity. *Religious Studies Review*, 5(3), 190-199. <https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.1979.tb00215.x>
- Rahula, W. (2007). *What the Buddha taught*. Open Road+ Grove/Atlantic.
- Salamon, J. (2015). Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse: Reply to Millican and Thornhill-Miller. *European Journal for Philosophy of Religion*, 7(4), 197-245.
- Schwartz, S. H., & Huismans, S. (1995). Value priorities and religiosity in four Western religions. *Social Psychology Quarterly*, 88-107.

<https://doi.org/10.2307/2787148>

- Sharma, A. (2001). *A Jaina perspective on the philosophy of religion (Vol. 16)*. Motilal Banarsidass Publ.
- Smith, J. Z. (2004). *Religion, Religions, Religious*. Relating religion.
- *The Bhagavad Gita* (2019). Eknath Easwaran (Trans.). Nilgiri Press.
- *The Dhammapada: The Essential Teachings of the Buddha* (2016). Max Muller (Trans.). Watkins Publishing.
- *The Upanishads* (2007). Eknath Easwaran (Trans.). Nilgiri Press.
- Turner, V. (2017). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Routledge.
- Taylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom (Vol. 2)*. J. Murray.
- *Udāna* (1948). Paul Steinthal (Ed.). Oxford University Press.
- United States Catholic Conference. (1994). *Catechism of the Catholic Church (Vol. 511, No. 9)*. Thomas More Publishing.
- Urbaniak, J. (2009). *Why isn't it like it should be? Buddhist and Christian intuition of the wretchedness of the human condition in the life and writings of Emile Cioran*. Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Émile Nourry.
- Ward, K. (1994). *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*. Clarendon Press.
- Weber, M. (2013). *Economy and Society*. University of California press.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. AltaMira Press.
- Wright, N. T. (2009). *Justification: God's Plan Paul's Vision*. InterVarsity Press.
- Wulff, D. M. (2019). "Psychology of religion". In *Encyclopedia of psychology and religion (pp. 1-6)*. Berlin: Heidelberg.
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and social psychology review*, 14(1), 60-71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>
- Zhuangzi (2025). *The Complete Writings*. Chris Fraser. Oxford University Press.

Exploration into the Salvific Function of Soteria: A Critical Religion with an Emphasis on the Christian Tradition

Mohsen Golpayegani^{1*}, Mahdi Ganjyar²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl Al-Bait Studies, University of Isfahan, Isfahan: Iran.

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl Al-Bait Studies, University of Isfahan, Isfahan: Iran.

Received date: 28.10.2025

Accepted date: 01.06.2026

Abstract

This study critically examines the soteriological function of religion and the concept of “soteria” (salvation), with particular emphasis on Christianity. Its significance lies in the shift within contemporary liberation theology from a traditional transcendental model, which emphasizes a personal God’s agency in liberating human beings from existential constraints, toward an immanent model centered on human capacities and self-realization within history. Using a descriptive-analytical method supported by critical comparison, the study examines the functional structures of religion and conceptualizes soteria as an interactive process between humanity and God.

The findings show that soteria extends beyond individual liberation from suffering and sin to include, through liberation theology, the social dimensions of liberation from oppression. It involves two principal dimensions: “liberation from constraints” and “attainment of existential perfection.” The study argues that authentic salvation requires a dialogical relationship with the “transcendent other.” Critiquing the notion of “self-salvation,” it proposes a synthetic model of “transcendental dialogue,” in which divine grace enables liberation, while faith and human action realize it historically. Thus, the study highlights the multidimensional and transformative nature of religion’s soteriological function.

Keywords: Soteria; Salvation; Liberation; Religion; Christian Theology.

*Corresponding Author’s Email: m.golpayegani@theo.ui.ac.ir

آموزه سوتریا: کاوشی در کارکرد نجات‌بخش دین با تأکید بر سنت مسیحی

محسن گلیپایگانی^{۱*}، مهدی گنجور^۲

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱

چکیده

این پژوهش در چارچوبی انتقادی به بررسی کارکرد رهایی‌بخش دین و تحلیل مفهوم «سوتریا» (رستگاری) می‌پردازد و به‌طور خاص بر سنت مسیحی تمرکز دارد. اهمیت این پژوهش از تحولی ناشی می‌شود که رویکردهای معاصر الهیات رهایی‌بخش تجربه کرده‌اند: گذار از الگوی سنتی متعالی، که بر فاعلیت خدای شخصی در رهایی انسان از محدودیت‌های وجودی تأکید دارد، به الگویی حل‌ولی که بر ظرفیت‌های درونی انسان و توانایی او برای تحقق خویشتن در بستر تاریخی تأکید می‌کند. این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا به مقایسه‌ای انتقادی، در پی شناسایی ساختارهای کارکردی دین و تبیین مفهوم «سوتریا» به‌مثابه فرایندی تعاملی است که بر رابطه میان انسان و خدا استوار است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «سوتریا» صرفاً به رهایی فردی از رنج و گناه محدود نمی‌شود، بلکه در پرتو تحول الهیات رهایی‌بخش، ابعاد اجتماعی رهایی از ستم و سرکوب را نیز دربرمی‌گیرد. این فرایند در دو صورت اساسی «رهایی از قیود» و «دستیابی به کمال وجودی» تحقق می‌یابد. پژوهش تأکید می‌کند که رستگاری اصیل بدون برقراری رابطه‌ای گفت‌وگومحور با «دیگری متعالی» تحقق‌پذیر نیست. بر پایه نقد مفهوم «خودرستگاری»، پژوهش الگویی ترکیبی با عنوان «گفت‌وگوی متعالی» پیشنهاد می‌کند که در آن، فیض الهی، شرط امکان رهایی و ایمان و کنش انسانی، شرط تحقق تاریخی آن است. بدین‌سان، پژوهش ماهیت چندبعدی و تحول‌آفرین کارکرد رهایی‌بخش دین را برجسته می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سوتریا؛ رستگاری؛ رهایی؛ دین؛ کلام مسیحی

الإنسان الكامل في حكمة ملاهادي سبزواري وشعره

بهاء الدين اسكندري^١، غلامعلي سنجرى^٢، حسين تك تبار فيروزجاني^٣، مهدي ناصري^٤

١. أستاذ مشارك في قسم اللغة الفارسية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

٢. أستاذ مساعد، عضو هيئة التدريس في جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

٣. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

٤. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة قم، قم، إيران.

تاريخ القبول: ١٣/٠٦/١٤٤٧

تاريخ الاستلام: ١٥/٠٣/١٤٤٧

الملخص

إن موضوع الإنسان والإنسان الكامل يحتل مكانة رفيعة في كل من مذهب ابن عربي وتلاميذه، فضلا عن الحكمة المتعالية ملاصدرا وأتباعه. ويعد الإيمان بالتشكيك في الوجود في الحكمة المتعالية (التشكيك الخاصي) والتشكيك في الظهور والتجلي (التشكيك الخاص الخاصي) من أبرز الخصائص التي تميز هذين المذهبين، رغم ما بينهما من تشابه وتقارب. ويعرف سبزواري بوصفه معلما ومفسرا لمذهب ابن عربي، وهو أيضا أحد شراح الحكمة المتعالية، مما يعكس اتصاله العميق بأفكار الفلاسفة الكبار، مثل حافظ ومولانا. إن اهتمامه بالشعر العربي ينم عن مزيج فريد يجمع بين الحكمة والشعر، حيث يتناول موضوع الإنسان في سبل الحكمة وفي أشعاره المفعمة بالأفكار العميقة. ويطل ملاهادي سبزواري في بحوثه الحكمية على الإنسان من زاوية فوق-تجريدية، ويحلل بعمق القضايا المتعلقة بالإنسان الكامل. وفي ديوان «أسرار»، ورغم أن أفكاره الصوفية لا تتجلى بألفاظ العرفان النظري، إلا أن هناك إشارات شعرية متعددة، وأحيانا غير شعرية، إلى مكونات العرفان النظري، بما في ذلك المسألة الإنسانية. وفي مناقشاته حول خصائص الإنسان، لا يعد الادعاء بوجود تطابق بين وجهة النظر العرفانية والحكمة المتعالية مبالغة أو غلوا، بل هو دعوة إلى التأمل في رؤية مشتركة. فقد تناول سبزواري هذه الخصائص في إطار منظور مشترك وعام، مما يضفي طابع التوازن على أفكاره. إن فن ملاهادي سبزواري في شعره لا يكمن في تقديم مشروع جديد في علم الإنسان، بل في تقديم موضوعات ومعان عميقة وكلمات جمالية تقدم في إطار يبرز فيه الإنسان الكامل بوصفه مرآة تعكس جميع أسماء الله وصفاته، مما يحقق له الوجود ويجعله محسوسا وقابلا للتناول في نظر المثلي.

الكلمات المفتاحية: علم الإنسان، العرفان، الحكمة المتعالية، ملاهادي سبزواري، ملاصدرا.

١. المقدمة

١-١. السيرة الذاتية

ملاهادي سبزواري، المعروف بـ "أسرار"، هو فيلسوف وعالم صوفي وشاعر وفقيه بارز، ويعتبر من أشهر المفسرين للحكمة المتعالية. إذ أقام "رابطا معقولا بين ثلاثة تيارات من الفلسفة والعرفان والشريعة في شعره وكلامه وأعماله" (دانش پژوه، ١٣٨٣: ٥٩). ولد في عام ١٢١٢ للهجرة في مدينة سبزواري، وتوفي في عام ١٢٨٩ للهجرة، تاركا إرثا علميا مميزا. ترك سبزواري مجموعة من الأعمال القيمة، منها: "المنظومة" وشرحها، وديوان الأشعار، و"أسرار الحكمة"، بالإضافة إلى شرح بالفارسية لبعض الأبيات الصعبة من المثنوي لمولانا. ومن أبرز مؤلفاته أيضا "مفتاح الفلاح"، و"مصباح النجاح"، و"شرح الأسماء". وقد أظهر من خلال كتابه "النبراس في أسرار الأساس" أنه ليس مجرد فيلسوف راسخ، بل هو أيضا فقيه وشاعر يمتلك القدرة على نظم أبواب من الفقه الشيعي. كتب سبزواري حواشي قيمة على معظم كتب ملا صدرا الشيرازي، بما في ذلك حاشية على "الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية"، وحاشية على "الأسفار الأربعة"، وحواشي على كتاب "مفاتيح الغيب"، وحاشية على "المبدأ والمعاد".

وعلى الرغم من أن أعمال هذا الحكيم تظهر أن حياته العلمية كانت غالبا مشغولة بمفاهيم دقيقة وجافة، إلا أنه كان يتمتع بأسلوب سهل يجعله يستحضر حتى المفاهيم الحكيمة والمنطقية والفقهية في "المنظومة" و"النبراس في أسرار الأساس" ضمن قالب شعري بديع؛ حيث تناول في "المنظومة" موضوعات الحكمة والمنطق، وفي "النبراس" آراءه الحكيمة وأبوابا من الفقه. ومع ذلك، فإن محاولاته الشعرية لا تقتصر على هذين العملين، بل تشمل دواوين تتجلى فيها روح مولوي وغزلياته، مما يمنح القارئ فرصة استشعار طعم ورائحة شعره الدافئ.

١-٢. خلفية البحث

فيما يتعلق بالأفكار الفلسفية والحكيمة للمرحوم سبزواري، فقد كتب هو نفسه والعديد من الباحثين العديد من الكتب والمقالات التي تسلط الضوء على تراثه العلمي. ومن بين الأعمال التي أنجزها، الشرح المنظوم كأحد أبرز المؤلفات. وعلى الرغم من عدم وجود كتاب خاص يتناول الإنسان من منظور سبزواري بشكل مباشر، إلا أن كتابي "الإنسان في حكمة ملا صدرا" و"مكانة الإنسان في الحكمة المتعالية لملا صدرا" تناول كل منهما بعض المواضيع المتعلقة بالإنسان في إطار هذا المذهب.

كذلك، لم يعثر على عمل خاص يلقي الضوء على وجهة نظر سبزواري في علم الإنسان من خلال أشعاره. فمقالات مثل "شرح مثنوي أسرار سبزواري" (ذاكري، ١٣٩٠) و"نقد وترجمة لديوان أسرار؛ كليات أشعار ملاهادي

سبزواري " (مسكين أردستاني، صيف ٩٤) وأطروحة "التصنيف الموضوعي وتحليل المحتوى لديوان ملا هادي سبزواري" لم تتناول الموضوع الذي نهدف دراسته. ومع ذلك، توجد مقالات ترتبط بطريقة ما برؤية ملا هادي الفلسفية تجاه الإنسان، ومنها ما تلي:

أ- "دراسة إمكانية أن تكون أفكار ملا هادي سبزواري نيو صدراتية" (بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشۀ ملاحادی سبزواری) " (عباسي حسيني آبادي، ١٣٩٢). نشر المقال في مجلة حكمت صدرایی (الحكمة الصدراتية)، وهي مجلة علمية بحثية فصلية، المجلد الثاني، العدد الأول، خريف-شتاء ١٣٩٢ هـ ش.

ب- مطالعه تطبیقی - تحلیلی بین آرای ملاصدرا و ملاحادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان (دراسة مقارنة تحليلية بين آراء ملا صدرا وملا هادي سبزواري حول المقام فوق التجريدي للإنسان) (رياحي علي أرشد؛ جعفري، هادي، خريف وشتاء ١٣٩١). نشر هذه المقالة في مجلة "الهيئات تطبيقية" في المجلد ٣، العدد الرابع سنة ١٣٩١ هـ ش

تشير الدراسات المذكورة إلى أنه لا يوجد بحث يعالج أشعار ملاحادي سبزواري في علم الإنسان، وينبغي أن يظهر رؤية شاملة لوجهة نظره في هذا المجال، فضلاً عن مقارنتها برؤية سبزواري في هذا الموضوع. إن استقصاء الأسس الفلسفية لكتبه من شأنه إثراء فهمنا مدى تأثير أفكاره في مفهوم الإنسان، وما يمكن أن تضيفه ثقافة الفلسفة الإسلامية إلى هذا المجال من المعرفة.

١-٣. الإنسان في العرفان الإسلامي

في نظام التجلي في العرفان النظري، يصبح الظهور والتجلي بديلاً عن العلة التكوينية في الفلسفة، ويحل تشكيل خاص الخاصي محل التشكيك العام المشائي وحتى التشكيك الخاصي لملا صدرا؛ أما "المراد من التجلي، فهو ظهور ذات الحق المطلق وكمالاته بعد تحديده بتعينات (ذاتية، اسمية أو فعلية) لنفسه أو لغيره بطريقة لا يستلزم معها التباين أو الحلول أو الاتحاد" (رحيميان، ١٣٩٧: ١٣٢). في هذا السياق، يتمثل من خصائص العالم في أن كل كائن يمثل جانباً خاصاً، ويظهر صفة أو عدة صفات معينة من الله، وكما عبر بروفيسور إيزوتسو في "الصوفية والتاوية"، فإن العالم هو كومة من النقاط المتناثرة أو مرآة تفتقر إلى البريق والشفافية (نفس المرجع: ٢٣٥). لكن الله يطلب مظهر آخر؛ مرآة كاملة وشفافة: الإنسان الكامل. إن العالم، بكل اتساعه، هو هدف تبعي في منظومة التجلي؛ لكن الإنسان الكامل هو المظهر الشامل لذات الربوبية، والهدف الأصلي من الخلق، وقد تجلّى الحق فيه كما أراد: "الإنسان الكامل الذي هو العين المقصودة لله على التعيين وكل ما سوى الله فمقصود بطريق التبعية له..." (قونوي، ١٣٦٣: نص

(١١، ٤٢).

في العرفان الإسلامي، الإنسان هو روح العالم: "والإنسان منفوخ في جسم العالم" (ابن عربي، ١٣٦٦: ٤٩) وهو العلة الغائية لخلق العالم؛ حيث إن العالم، على عكس الإنسان الذي لا يستطيع عرض تمثيل كلي ذات الربوبية، هو مرآة كاملة يعكس فيها الله بكل أسمائه. وفي هذا السياق، على الرغم من أن العالم في الخلق سابق على الإنسان، إلا أنه من حيث المقام والمكانة يأتي بعده. في ترتيب نظام الوجود في العرفان الإسلامي، يجيء خلق الإنسان الكامل بعد خلق العوالم المختلفة من العقل والمثال والمادة، لكنه يتقدم عليها من حيث الرتبة وهو الهدف الأصلي منها: "فهو الأول بالقصد... والعلة الغائية من إنشاء العالم" (جامي، ١٣٧٠: ١٠٠-١٠١). "وإن وجد قبل الكون الجامع والمظهر الكامل والمجلى الشامل نحو من الظهور تفصيليا فرقانيا، ولكن المطلوب بالقصد الأول هو كمال الجلا والاستجلاء، فإذا لم يوجد كمال الظهور في المظهر الأكمل لم يتحقق المراد المطلوب من إنشاء العالم لعدم قابلية العالم بدون الإنسان..." (جندي، ١٣٨١: ١٥٠-١٥١). إنه الوحيد الذي يمكنه أن يصبح خليفة لله وأن يصل إلى مقام الربوبية، ويتولى تدبير العالم بوجوده الإمكان. هو من يمكنه، في سلوكه، أن يصل حتى إلى التعيين الأول ويجمع بين جميع العالم الكبير في نفسه، ويكون جامعا بين عالم الخلق والحق، وبعبارة أخرى، يكون عبدا وربا: "عبد لله ورب بالنسبة إلى العالم، ولهذا جعله خليفة وأبناؤه خلفاء" (جامي، ١٣٧٠: ٢). "فهو (أي الإنسان) الحق الخلق وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة" (ابن عربي، ١٣٦٦: ٥٦؛ قيصري، ١٣٧٥: ٥٠٤). نظرا لأن الإنسان هو روح العالم، والروح تجري في الجسد وتدفع فيه، فإن الإنسان الكامل أيضا سار في كل ما سوى الله؛ ومثلما تتولى الروح تدبير الجسد، فإن تدبير العالم يقع على عاتق الإنسان: "فإنه كما أن الإنسان عبارة عن جسد وروح يديره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة، ولكن هذا القول إنما يصح ويصدق بوجود الإنسان الكامل فيه، أي في العالم" (جامي، ١٣٧٠: ٩١). لذا، يمكن تسميته واسطة الفيض، ويمكن اعتبار كل الوجود ناشئا منه. يطلق على الإنسان في نظام التجلي اسم "العالم الكبير"، لأنه جامع بين عالم المثال والعقل والمادة. من هذه الزاوية، يمكن فهم مقصد أولئك الذين يعتبرون الإنسان نظيرا للعالم ونسخة تمثل كل العالم. "الإنسان، لكونه نسخة من العالم الكبير، شامل لكل ما فيه من الحقائق، بل هو عينه من وجه" (قيصري، ١٣٧٥: ٩٢ و نجم الدين الرازي، ١٣٧٣: ٣).

يعتبر العرفاء المسلمون أن الإنسان هو كمال استجلاء حضرة الحق، كما يعتبر أيضا سببا لبقاء العالم، وهم يؤكدون أنه إذا لم يظهر إنسان كامل بعد هذا، فيزول كل شيء: "ألا تراه إذا زال وفك من خزنة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها..." (قيصري، ١٣٧٥: ٣٦٠ و ٣٩١)؛ لأنه واسطة الفيض، ومدد الله ينهمر

من خلال الإنسان الكامل إلى جميع الموجودات (أميني نجاد، ١٣٩٠: ٣٥٧). تعد هذه الوساطة من اللوازم للخلافة التكوينية للإنسان، والتي تنبع من حقيقته البرزخية التي تجمع بين الحق والخلق. إن سر وساطة فيض الإنسان الكامل يكمن في هذه البرزخية، والتناسب بين الطرفين الذي يمكن أن يحدث ارتباطاً بين الحق والخلق، ووساطة فيض الله ووصوله إلى المخلوقات، بحيث إذا لم يوجد إنسان كامل، فلن تكون هناك مناسبة بين باقي الموجودات والله. تمنح وساطة الفيض الإنسان القدرة على التصرف في النفوس وإرشاد عباد الله وهدايتهم. وتتحقق هذه الموهبة بعد السفر الثالث من المراحل الأربعة؛ حيث يعود السالك بعد هجرته من الخلق نحو الحق، وفي حالة يصير فيها بعين الحق، ليساعد الخلق بالحق. في هذه الرتبة، يكون الإنسان الكامل من جهة عبداً لله ومن جهة أخرى ربا لعباد الله، وهذا يعني ممارسة الخلافة على العبيد: "قال الشيخ في الفتوحات في بيان مقام القطبي: إن الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر مثلاً متنزلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة..." (قبصري، ١٣٧٥: ١١٩.١١٨). وفي الواقع، إن موجودات العالم لا تستطيع تحمل الألوهية، والله أيضاً ليس قابلاً للعبودية؛ إنما الإنسان هو الذي يمكنه أن يجمع بين تجلي الحق وتجلي الخلق. (ابن عربي، ١٣٦٦: ٢٢.٢١؛ ابن تركة، ١٣٦٠: ٣٢٣.٣٢٢؛ جامي، ١٣٧٠: ١٠٢).

٢. النظرة الفلسفية والحكمية لسبزواري تجاه الإنسان

لقد أولى سبزواري اهتماماً بالإنسان والإنسان الكامل في كل من أعماله الحكمية وفي ديوانه؛ حيث تناول ذلك في الأولى من منظور فلسفي وفي إطار الحكمة المتعالية، بينما تناول ذلك في أشعاره من منظور عرفاني. ومع الأخذ بعين الاعتبار الترابط بين العرفان والفلسفة والشرعية في الحكمة المتعالية، نجد في هذا المذهب أيضاً رؤية مباشرة قريبة جداً من الصورة التي تشكلت في النظام الفكري للعرفاء المسلمين حول الإنسان والإنسان الكامل.

يبدو أن النظرة الأنثروبولوجية لملا هادي في أعماله الحكمية والفلسفية مرتبطة بشكل لا مفر منه بنظرية المقام فوق التجريدي للإنسان في الحكمة المتعالية وطرائق ملاصدرايين الجدد. إن رسم هذا المقام وتوضيحه يأتي مع طرح خصائصه وإثبات الأسس التي تعتبر أفضل وسيلة لفهم الإنسان من وجهة نظر الحكماء ملاهادي سبزواري. "المقام فوق التجريدي هو نظرية يمكن استنباطها من بعض كتابات ملا صدرا، لكن لم يعمق بتوسيع هذا الموضوع في إطار فصل منفصل... وقد طرح ملا هادي سبزواري هذه المسألة أيضاً" (رياحي وجعفري، ص ٢٠).

تبيين مقام فوق التجرد

"من وجهة نظر ملا صدرا، مقام فوق التجرد هو استمرار للنشأة الإبداعية-الخلقية للإنسان؛ بمعنى آخر، يمكن

للإنسان أن ينزه نفسه عن ماهيته" (المصدر نفسه، ص ٢٢). يشير سيزواري إلى هذا المقام في مناقشته لأدلة تجرد النفس (المصدر نفسه، ص ٢٨). استنادا إلى هذه النظرية، يمكن للإنسان من خلال الحركة الجوهرية أن ينتقل من مرتبة الطبيعة إلى مقام فوق التجرد، أي المقام الإلهي الذي لا يحتوي على حدود أو قيود أو ماهية. مقام فوق التجرد، بعبارة أخرى، هو مقام بلا مقام. يمتاز هذا المقام في الحكمة المتعالية بخصائص معينة ويعتمد على أسس معينة.

١-٢. مبادئ علم الإنسان لسيزواري

يعتبر ملاهادي من أكبر شراح الحكمة المتعالية. "استحدثت كلمة الحكمة المتعالية لأول مرة على يد أبو علي سينا في كتاب الإشارات، ولكن فلسفته لم تعرف بهذا الاسم. وقد أطلق صدر المتألهين الشيرازي رسميا على فلسفته هذا الاسم، واشتهر به" (محمدیان، دون تاريخ، ١٧٣). على الرغم من أن سيزواري يعتبر من أتباع ملا صدرا، إلا أن هناك من اعتبره مؤسس الحركة الفلسفية النيوصدرائية. "سير فكره يسير في مسار الحكمة الصدرائية، وقد تختلف آراؤه عن ملا صدرا في بعض المواضيع، لكنه أيضا يملك إبداعات في أفكاره. في الهيكل الشكلي والمنهجي، يعبر استخدامه للمنطق وأسلوب كتابته لشرح المنظومة، استنادا إلى الظروف الاجتماعية واحتياجات الوقت، عن تجدد في هيكل تفكيره... كما توجد اختلافات في المحتوى بينه وبين ملا صدرا في موضوعات مثل العلم، واتحاد العاقل والمعقول، وتركيبية المادة والصورة، وإدراكات الكليات العقلية، والحدوث، وغيرها" (عباسي حسين آبادي، ١٣٩٢، ص ٨٥). وعلى الرغم من أن الحكمة المتعالية قد شهدت تغييرات في فكر ملاهادي، إلا أن هذه الاختلافات ليست بالقدر الذي يسبب اختلافا أساسيا في رؤيتهم للإنسان، سواء في الأسس أو الخصائص؛ ولذلك، فإن مبادئ علم الإنسان لدى ملاهادي هي إلى حد كبير مماثلة لتلك المعروضة في الحكمة المتعالية الصدرائية بشكل عام.

١-١-٢. أصالة الوجود

في الحكمة المتعالية، "ما له تأثير وما هو واقع فعلا، أو بمعنى أصح ما هو أصيل، هو الوجود، وماهيات متنوعة هي حدود للوجود... فكل من الحقائق الخارجية لها وجود خاص بها، وقد حصلت على اسمها الخاص بسبب حدها المعين" (شجاري، ١٣٩٥: ٣٩).

٢-١-٢. تشكيك الوجود

بناء على هذا الرأي، الوجود حقيقة والكثرة فيه تشكيكية وليس عديدة، بمعنى أن "الوجود حقيقة تمتاز بشدة وضعف (أو كمال ونقص) في مراتب متنوعة. تتمثل هذه الحقيقة في مرتبة شديدة للغاية وفي نهاية الكمال، حيث لا تملك في

الواقع حداً أو ماهية، ويقل شدة هذه الحقيقة كلما انتقلنا إلى مراتب أدنى. أعلى مرتبة لهذه الحقيقة هي الله سبحانه وتعالى، الذي يمتلك وجوداً غير محدود ويبلغ أقصى درجات الكمال. أما أدنى مرتبة الوجود فهي عالم المادة، حيث يحمل كل موجود في هذا العالم عيوباً كثيرة." (المصدر نفسه، ص ٤١)

٢-١-٣. الحركة الجوهرية

في الحكمة المتعالية، على عكس الفلاسفة السابقين الذين كانوا يرون أن الحركة تتحقق في الأعراض، فإن الاعتقاد السائد هو أن "جميع موجودات عالم المادة متحركة في ذاتها وجوهرها. بعبارة أخرى، إذا كان هناك تغيير في أعراضها، فإن ذلك بسبب تغيير في جوهرها. وهذه الحركة تسمى الحركة الجوهرية." (المصدر نفسه، ص ٤٢). من وجهة نظر ملا هادي سبزواري، يحدث تحول الإنسان من أولى مراحل التحول إلى آخر مراتب الفناء في الله مع الحفاظ على الوحدة جمعياً وشخصياً، وذلك ممكن فقط من خلال الحركة الجوهرية ولبس بعد اللبس. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥ وسبزواري، بدون تاريخ، ص ٥٧).

٢-١-٤. العلة والمعلول والارتباط بينهما

على الرغم من أن جميع الفلاسفة المسلمين يعتبرون جميع الموجودات، بما في ذلك الإنسان، معلولة لله تعالى، إلا أن ما يميز الحكمة المتعالية عن المدارس الفلسفية الأخرى هو توضيح العلاقة بين العلة والمعلول. (شجاري، ١٣٩٥: ٤٢). في الحكمة المتعالية، يصبح مفهوم العلية والتجلي قريبين وثابتين، بحيث يصبح المعلول الحقيقي أحد أوجه العلة. (المصدر نفسه، ص ٤٤).

٢-١-٥. جسمانية الحدوث وروحانية البقاء للنفس

يعتبر سبزواري أن مبدأ جسمانية الحدوث وروحانية البقاء للنفس ضروري لإثبات هذا المقام (مقام فوق التجرد). (المصدر نفسه، ص ٢٧). تبدأ الحركة الجوهرية للإنسان من الجسدية وتصل إلى الروحانية المطلقة. الروحانية المطلقة هي نفس مقام الإنسان فوق التجرد، مقام لا تكون فيه النفس مجرد جسد، بل تكون قد انفصلت أيضاً عن ماهيتها، وبلغت الفناء الكامل. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥).

٢-١-٦. اتحاد النفس مع العقل الفعال

يعتقد سبزواري أن النفس خلال الحركة الجوهرية تمر بمرحلة تتحد فيها مع العقل الفعال. في هذه المرحلة، تكتسب النفس خاصية التجرد من الماهية من العقل (سبزواري، ١٣٧٢، ص ٥٥)، لكنها لا تظل في هذه الحالة فقط، بل تصل إلى مقام "عين الجمع" وأعلى من ذلك، "جمع الجمع". (سبزواري، ١٣٦٠، ألف، ص ٨١٨).

٢-٢. خصائص الإنسان

كما تم الإشارة إليه سابقاً، يجب البحث عن خصائص الإنسان من وجهة نظر ملاهادي، والتي تتجلى بشكل أتم في الإنسان الكامل، من خلال توضيح خصائص مقام فوق التجرد في فلسفته. في مدرسته، يتم ذكر هذا المقام بخصائص معينة:

١-٢-٢. كونه فوق المقولات

إن نفس الإنسان بسيطة، وبالتالي فهي ليست مركبة من جنس أو فصل، وبناء عليه، فهي عديمة الماهية. ومن جهة أخرى، نظراً لأنها من سنخ الوجود، فهي ليست جوهرًا ولا عرضاً، ونتيجة لذلك تعتبر فوق المقولات. (أرشد رياحي وآخرون، ١٣٩١: ٢٣)

٢-٢-٢. كونه من سنخ العلم (أو الوجود)

النفس الإنسانية هي عين العلم، وكلما اتسع علم الإنسان، اتسع وجوده أيضاً حتى يصل إلى مقام فوق التجرد. (المصدر نفسه)

٣-٢-٢. وحدة حق ظلية

يمكن أن تصل النفس الإنسانية إلى وحدة حق بالنسبة لما دونها، ولكن وحدة النفس الإنسانية هي ظل وتجل للوحدة الإلهية. عندما يصل الإنسان الكامل إلى هذا المقام، يصبح لديه وجود جامع يسمى الوحدة الجمعية، وبما أنه في ظل الوحدة الإلهية، يطلق عليه وحدة ظلية. (المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤)

٤-٢-٢. إحاطة على العقل ومعرفة الحقائق الغيبية

يمكن للنفس أن تصل إلى مرتبة العقل المستفاد والعقل البسيط، بل وتحاط بها، وتفتح أمامها الحقائق العلمية الكلية (من عالم الغيب). (سبزواري، ١٣٦٠ ب، ص ٧٩١)

٥-٢-٢. اللامحدودية

"في الحكمة المتعالية، يعرف الإنسان ككائن له ارتباط وجودي مع الله تعالى، ويكون في حركة نحو غاية وهدف خاص." (أكبريان، ١٣٨٨: ص ١٢-١٣) "ينتقل باطن الإنسان في كل لحظة من نوع إلى نوع آخر، لكن معظم الناس عاجزون عن إدراك وفهم هذه النقطة أو واقعين في غفلة وعدم علم... كما جاء في الآية الكرمة: " أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد"، وكل من يعود إلى ضميره سيجد أن هويته الحالية تختلف عن هويته في الماضي والمستقبل." (المصدر نفسه، ص ٢٣، نقلاً عن مفاتيح الغيب). بناء على ذلك، في الحكمة المتعالية وأفكار ملا هادي، يعتبر الإنسان حقيقة ذات مراتب تتسم بالتحول الدائم في ذاتها، ويمكنه أن ينتقل من مرتبة الطبيعة إلى التجرد المثالي، ثم إلى التجرد العقلي، وصولاً إلى مقام فوق التجرد، وهو المقام الإلهي الذي لا حد له ولا ماهية. (المصدر نفسه) الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا حدود لنموه، فكلما بلغ مرحلة جديدة، يمكنه أن يشقها، ويقضي عليها، ويكسوها بلباس جديد، ويرتقي إلى مقام أعلى حتى يصل إلى فناءه في الله تعالى، ويصبح باقياً بقاء الله. (سبزواري، ١٣٦٠، ألف، ص ٨١٢) يطلق على الفناء في الله مقام فوق التجرد؛ وهذا المقام يعني أن النفس في مرحلة معينة قد انفصلت ليس فقط عن المادة، بل أيضاً عن الماهية، وتصل إلى مقام فوق التجرد. (سبزواري، ١٣٧٢، ص ٣٠٩-٣٠٨).

٦-٢-٢. الوجود الحقيقي

من وجهة نظر سبزواري، الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يكون بلا ماهية. هو وجود لا يحتاج إلى مادة أو مدة أو شكل ليصبح فعلياً. وطبقاً لما تم إثباته من الحركة الجوهرية للإنسان، فإن الإنسان هو الذي يمكنه أن يصل إلى مقام فوق التجرد، ومن هنا فإن إطلاق الوجود الحقيقي يليق بالإنسان فقط. (سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٢٧)

٧-٢-٢. الاختيار

في الحكمة المتعالية، الاختيار يسري في جميع الوجود، وجميع الكائنات لها نصيب من ذلك؛ ولكن بين الموجودات، يتمتع الإنسان بصفة خاصة تمكنه من الوصول إلى أعلى عليين، كما يمكنه أن يسقط إلى أسفل السافلين. لهذا، فإن

للاختيار في الإنسان دورا خاصا، ومن ثم فهو موضوع التكليف والأمر والنهي الإلهي. (شجاري، ١٣٩٥ ش، ص ١٧١)

٢-٢-٨. خلافة الله

في الحكمة المتعالية، الإنسان الكامل هو صاحب الاسم الأعظم، والخلافة الكبرى في عالمي الملك والمملوك، وكذلك في المملوك الأسفل والأعلى.... (صدر الدين الشيرازي، ١٣٦١، ص ٢٨٥)

٣. الإنسان في شعر سبزواري

نشأ الحكيم سبزواري في أحضان الثقافة الإسلامية والحكمة المتعالية، وهي ثقافة وحكمة تغذت من منابع القرآن والمعارف الدينية، والتصوف والفلسفة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، كان ذا قلب حي وعنده تجارب روحية ولم يكن خاليا من المعارف الشهودية. متأثرا بهذه الثقافة الغنية والخضبة وتجارب باطنية ذاتية، تناول بشكل متفرق في أشعاره موضوع الإنسان والإنسان الكامل؛ الإنسان الكامل الذي يمتلك كل إنسان في الواقع القدرة الكامنة للوصول إلى هذا المقام. وبالتالي، فإن معرفة الإنسان الكامل تعني معرفة الإنسان، ورؤية الإنسان من منظور سبزواري لن تتضح إلا بفهم نظريته تجاه الإنسان الكامل.

إيجاد صورة شاملة لرؤيته حول الإنسان من بين أقواله الشعرية المتناثرة، خاصة في الأشعار الغزلية التي تفتقر إلى الأسلوب التعليمي، ليس بالأمر الهين. في هذا البحث، يمكن العثور على الإنسان في مكانة رفيعة وخصائص مميزة؛ ميزات مثل الشمولية، والخلافة، والولاية التكوينية، والطبيعة الثنائية، والبعد عن الله مع القرب منه، والاختيار، كونه المقصد والغاية من الخلق، وسريان الوجود في كل شيء.

٣-١. المكانة الخاصة للإنسان في الوجود ونظام التجلي

يعتبر سبزواري أن الله هو عاشق يحب نفسه، ومن هنا يجعل من الخلق مرآة ليرى فيها ذاته:

بر خویش بود عاشق و آیینہ خانہ ساخت تا بنگرد در آینه، دیدار خویش را

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦)

في التصوف الإسلامي، يستخدم مصطلحان "جلا" و "استجلا" لتفسير هذه اللعبة العاطفية. في "الجلا"، ينظر الله إلى نفسه في مراتب الجلاء، التي تتكون من التعيين الأول والثاني، ويشهد كمالاته فيها؛ ولكن هذه الرؤية لا تحقق

الحب والعشق الإلهي بشكل كامل؛ لأن رؤية الذات في غيرها تحتوي على سمات لا توجد في رؤية الذات في الذات. بناء عليه، يتم طرح الاستجلاء ومراتب الاستجلاء. ولذلك، من وجهة نظر التصوف الإسلامي، يجب البحث عن سر الخلق في الاستجلاء وكماله. وفقا لذلك، فقد وجدت الكائنات لتكون مرآة تعكس الحق وتجليات أسماء الله وصفاته وكمالاته؛ لكن لا يمكن لأي منها أن تظهر الحق في صورته الحقيقية. بناء عليه، يجب أن يظهر في مراتب الاستجلاء كائن كامل يتجلى فيه الله سبحانه وتعالى بكامل ذاته، ولهذا ولد الإنسان كمرآة لاسم الله ليتحقق كمال الاستجلاء فيه. من وجهة نظر سبزواري أيضا يعتبر الخلق مرآة ينظر فيها الحق إلى نفسه، ويؤكد أن هذه المرايا تظهر كل منها اسما من أسماء الله، لكن الإنسان في هذه الأثناء يعد ترجمانا لجميع أسماء الحق:

هر آيينه ز حق اسمی نماید تو اسما جملگی را ترجمانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨١)

لا يقر سبزواري في مواجهة وجود الله بذات أو حقيقة مستقلة للإنسان، بل يعتبره دلالة على الله وصفة من صفاته. ويبدو أن المقصود من تعبيره هو نفس الرؤية الصوفية الشائعة: الإنسان هو تجل ومظهر لله. هو يرى الله معنى، ويعتبر الإنسان وحتى الأرواح والموجودات في عالم المعنى شكلا وظاهرا، بل بعبارة أخرى، لفظا يحمل معنى:

نبود او ذات ليك نعت وى است نيست معنى و ليك صورت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

سبحانك لست قائلا بالثاني انت المعنى و كلنا الفاظ

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦٩)

نه تنها معنى جسم است و صورت بود معنى ارواح و معانى

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

في الواقع، الحق هو "الوجود"، والإنسان، مثل باقي المخلوقات، هو "الظهور" له؛ كما أن قطرات الماء تعكس البحر:

حق "بود" بود و كل "نمود" وى است اوست بحر و همه نداوت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٤٠)

إذا تم الحديث عن الإنسان وترجمان جميع الأسماء الإلهية، فإن هذه الصفة بالفعل تعود للإنسان الكامل؛ الإنسان الذي وصل إلى نظرة تكتشف حقيقة الوجود وتعتبر الظواهر المختلفة في الوجود مرايا تعكس الأسماء الإلهية؛ في نظره، تختفي هذه المرايا الصغيرة والكبيرة في الأسماء الإلهية. في هذه المرتبة من الفناء والغياب والاندماج في الحق يصل

الإنسان إلى الكمال ويصل إلى مقام يشمل جميع الأسماء الإلهية:

بيا آيينه ها گم کن در اسما تو هم گم شو مهين اسما بمانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨١)

٣-٢. خصائص الإنسان

يمدح ملا هادي الإنسان بخصائص تعكس رؤيته العميقة الصوفية عن الإنسان؛ ومن هذه الخصائص الشمولية، والخلافة، والولاية التكوينية، والطبيعة الثنائية، والاختيار، والاتساع الوجودي، والغاية، وسريان الإنسان في الوجود.

٣-٢-١. الشمولية

أول خاصية تميز الإنسان عن باقي تجليات الحق هي ما يقدم في بيان مكانة الإنسان: شموليته من حيث تجلي الأسماء الإلهية وتحقيق الاستجلا. الحديث عن الشمولية يثير بلا شك السؤال التالي: هل المقصود من الشمولية هو فقط الإنسان الكامل أم كل إنسان؟ أهل المعرفة في الإجابة على هذا السؤال يستشهدون بآية الأمانة، (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا [النساء: ٥٨]) معتقدين أن هذا المقام الجمعي يعتبر محتملا بالنظر إلى نوع الإنسان، ويعتقدون أن كل البشر لديهم إمكانية وقدرة على جمع جميع حقائق الأسماء؛ رغم أن عددا قليلا فقط يحققون هذه القدرة في وجودهم. وبالتالي، يمتلك نوع الإنسان القدرة على الوصول إلى العلم الإلهي وحتى التعيين الأول، لكن هذه القدرة تتحقق فقط في الأفراد الذين يشار إليهم بخليفة الله وحجته. (يزدان بناه، ١٣٨٨: ٥٧٩-٥٨٠)

لقد تم تحليل هذه الشمولية في بيان دقيق من ثلاثة أبعاد (الأسماء، مراتب العالم، الفعل والانفعال)؛ لكن الحق أن أساس جميع هذه الأبعاد هو شمولية الأسماء التي يؤكد عليها ملا هادي كما لقد تمت الإشارة إليها. يعتبره الإنسان مرآة ملكية صنعت لأجل السلطان وصاحب الحق الحقيقي للوجود:

جام جم خواهی بیا از خود ز خود بیخود طلب بھر دارا ساختند آیینہ شاہی تو را

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٥)

تبدأ الحركة الجوهرية للإنسان من الجسدية وتصل إلى الروحية المطلقة. الروحية المطلقة هي نفس مقام الإنسان فوق التجرد، مقام لا تكون فيه النفس مجرد جسد، بل تكون قد انفصلت أيضا عن ماهيتها، وبلغت الفناء الكامل. (رضا نجاد، ١٣٨٠، ج ٢، رسالة ١٥٦٥). تتضح ذات الإنسان في هذه المرحلة مع الله تعالى بالشدة والضعف.

(سبزواري، ١٣٦٠، ص ٨١٨-٨٢٠). ذات الإنسان هي مرآة الذات الإلهية ووجوده هو صفاء تظهر فيه جميع الصفات الإلهية:

ای از صفات گشته هویدا همه صفات ذات خجسته ای شده مرآت بحر ذات

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٧)

يصف القلب المرتبط بالحق بعدة خصائص: "جام جم" و "مظهر أعظم" و "نخبة العالم":

جام جم مظهر اعظم دل درويشان است نخبه جمله عالم دل درويشان است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٣)

يبدو أن هذه التعبيرات الثلاثة هي تعبيرات شاعرية عن بعدين؛ الأول هو الشمولية للإنسان: "مظهر أعظم" يشير إلى الشمولية الأسمائية. وكونه "جام جم" و "نخبة العالم" يمكن أن يظهر أن الإنسان هو العالم الصغير ويحتوي على الخصائص والأبعاد لجميع النشئات السابقة واللاحقة، بمعنى أن لديه أبعاد عوالم الجماد والنبات والحيوان والمثال، وكذلك عالم العقول:

«واعلم انك نسخته مختصره من العالم فيك بسائطه و مركباته و ماديته و مجرداته بل انت العالم الكبير بل

الاكبر...» (بهائي عاملي، ١٤١٥ق: ٢٠٥)

في "جام جم" يمكن رؤية جميع الوجود، وتدل النخبة على أن قلب الإنسان الكامل هو خلاصة كل الوجود.

٣-٢-٢. الخلافة

وإن الحكيم سبزواري يعتبر الإنسان، مثلما يذكر القرآن، خليفة الله؛ ولكن في نظره، فإن الإنسان الذي يستحق هذه الخلافة هو الذي قد اكتسب المعرفة:

آدمی چون که معرفت اندوخت قابل خلعت خلافت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

"قال الشيخ في الفتوحات في بيان المقام القطبي: إن الكامل الذي أراد الله أن يكون قطب العالم وخليفة الله فيه، إذا وصل إلى العناصر مثلاً متنزلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانية إلى يوم القيامة..." (قيصري، ١٣٧٥: ١١٨-١١٩). هذه المعرفة، وكما تظهر مجموعة بيانات الشيخ في أشعاره، هي بالأساس معرفة الحق. فهو لا يعتبر أي فائدة للأفكار العقلانية:

نی سودی اندر بییشه ها نی حاصلی ز اندیشه ها عشقی به روی کار برحق سخن این است و بس (سبزواري، دون

تاريخ، ص ٤٤)

٣-٢-٣. الولاية التكوينية

"إن شمولية الإنسان هي انعكاس للشمولية الإلهية، ومثلما أن اسم الله الأعظم يحتوي على جميع الأسماء ويعدل مقتضيات أسماء الجلال والجمال وبذلك يتصرف فيها، بناء على ذلك، فإن مظهر اسم الله الأعظم بين المظاهر هو خليفة الله الذي يجب أن يكون بحسب صفة المستخدم عنه. ووفقا لطبيعة هذه الخلافة، فإنه يتصرف في العالم بقوة الله." (رحيميان، ١٣٩٧: ٢٤٦) وكما مضت الإشارة، يعتبر سبزواري قلب الإنسان الكامل، الذي هو خلاصة عالم الوجود، مظهرها أعظم، وبالتالي، ليس غريبا إذا كان يؤمن بهذه القوة التصرف والولاية التكوينية في عباد الله الخاصين. يمكن تتبع انعكاس هذه القوة في مجالين: ١. في نطاق الوجود، بما في ذلك العالم الخارجي عن الإنسان؛ ٢. في باطن ودواخل الإنسان. وهذا الأخير، بالطبع، هو الأهم ومجال مسؤولية هؤلاء العبيد الخاصين.

٣-٢-٣.١. التصرف في الوجود

في وجهة نظر حكيم سبزواري، فإن الذين وصلوا إلى محبة الحق يختبرون طعم ملك غريب:

عجب سرزمینی است کاخ محبت گدایی اگر رفت شاهی برآید

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٩)

شاهیم چو ما گدای اویم خاک در اوست افسر ما

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٨)

ويصبحون كالعنقاء ممتلكين عالما تحت جناحيهم:

تو سیمرخ همایونی که عالم زیر پر دارد چسان با این شکوه و فرگزیدی کنج گلخن ها

(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٥)

هؤلاء يعبدون ويطيعون، وفي هذه العبادة يصلون إلى مرتبة القيادة؛ إلى مكانة تصبح أوامرهم كأوامر من يقول "كن فيكون":

بیا فرمان ببر فرمان دهی کن اطع تطلع بمرقی کن فکانی

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

على الرغم من أن أجسادهم هزيلة نتيجة الزهد وأيديهم فارغة من الدنيا، إلا أنهم ملوك، ويملكون ناصية كل شيء. من أعلى السماوات إلى أعماق الأرض، هذا العالم والآخرة يقع تحت سلطتهم:

همی دهند و ستانند خسروان را تاج
 كنند شیر فلک رام همچو گاو زمین
 بود دو کون عطای محقر فقرا
 اگرچه مثل هلال است پیکر فقرا
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۹)

۳-۲-۲. التصرف في وجود الانسان

و كما أن الإنسان عبارة عن جسد وروح يدبره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنه أكبر منه صورة، ولكن هذا القول إنما يصح ويصدق بوجود الإنسان الكامل فيه، أي في العالم (جامي، ۱۳۷۰: ۹۱). إنهم من خلال الصحبة مع حضرة المحبوب، يتحول أنفاسهم إلى أنفاس مسيحية تمنح الحياة، ويمنحون الحياة مجددا لأولئك الذين يعانون من الموت المؤلم في مقبرة العادات والتكرارات والتنوعات، ويحولون قلوبهم من النحاس إلى ذهب خالص. هؤلاء لا يمتلكون القدرة على التصرف فقط في الجانب الفيزيائي والظاهري للعالم، بل أيضا في أعماق طبقات الوجود الخفية للإنسان:

کسی را کو شدی همدم دم جان بخش عیسی داد
 به هر قلبی که زد خاک رهش کامل عیاری شد
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۳۷)

همت مردان حق ریشه در همت حضرت حق دارد:

همت از مردان حق طلب می کن
 همت مرد حق ز همت اوست
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۲۶)

إن هؤلاء الذين نجوا من الطوفان قد وصلوا إلى ساحل الأمن والهدوء، ويمكنهم أن يمسكوا بيد السالكين الذين قد خاضوا في طريق مليء بالمصائب في كل خطوة، والذين تعرضوا لغمر أمواج عواصف الحب، وقد انكسرت سفنهم. إنهم يمدون يد العون لهم، وينقلونهم سالمين من معاناة هذه الصحراء البعيدة ومشاكلها إلى كعبة المقصود:

تا نکنی ترک سر پای در این ره منه
 خود ره عشق است این هر قدمی صد بلا
 موج طوفان عشق کشتی ما بشکند
 دست ضعیفان بگیر بحر خدا تا خدا
 خضر رهی کو که ما عاجز و درمانده ایم
 کعبه مقصود دور، خار مغیلان به پا
 (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۷)

على الرغم من أنه لا يوجد بعد في طريق الحق، إلا أن هناك آلاف المراحل والمنازل في هذا الطريق، ولا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الكاملين:

بعد مسافت اگرچه در ره او نیست
نی ز ملک جو نشان و نی به فلک پو
تا سر کویش هزار مرحله باشد
ره به سوی او نفوس کامله باشد
(سبزواری، دون تاریخ، صص ۴۳-۴۲)
هؤلاء الواصلون الذين تخلوا عن أنفسهم، قد أزالوا ذواتهم، ورسموا خطا أسود على "الذات" في صفحة الوجود،
وفهموا الفقر بمعناه الأرفع والأسمى:

بود چو فقر سیه_کردن خودی ز وجود
چو خال گونه بود زیب و زیور فقرا
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۹)

إنه يمدح الفقراء بصفات معينة (سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۶):

۱. إن خدمهم ومتابعوهم يصلون إلى ملكوت روجي:
شهنشاهی طلبی، باش چاکر فقرا
گدای خاکنشینی شو از در فقرا
۲. إن الشرب من كأسهم يوصل السالك إلى فيض إلهي ربوبي وتكشف الأسرار لهم:
گر آرزوست تو را فیض جامجم بردن
بکش به میکده دردی ز ساغر فقرا
۳. إنهم يمتلكون الولاية التكوينية، فالوجود تابع لهم، وباستناد إلى هذه القوة والسلطة، هم كيمياء تغير النحاس في وجود السالكين وتزيل الصدأ عن مرآة قلوبهم:
بیر به منظر کامل عیارشان مس قلب
همی دهند و ستانند خسروان را تاج
گرت بر آینه دل نشسته زنگ خلاف
کنند شیر فلک رام همچو گاو زمین
إذا كان لدى شخص ما هم بشأن الوصول إلى الكمال وفهم أسرار الخلق، فإنه يجب عليه أن يشرب من كأسهم:

اسرار جام جم طلبی پیش پیر دیر
جامی بنوش و غافل از اسرار خود مشو
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۵۹)

٣-٢-٤. الطبيعة الثنائية

في القرآن الكريم، بينما تم التأكيد مرارا على أن الإنسان خلق من التراب وعناصره المختلفة، تم التحدث أيضا عن نفخ الروح الإلهية في وجوده^١. وقد تناول الحكيم سبزواري أيضا هذه التركيبة الثنائية في وجود الإنسان؛ مزيج من التراب الداكن والنور الطاهر:

هم تیره طبع خاکی و هم تو نور پاک بنگر
ز خویش نور خود و نار خویش را
(سبزواري، دون تاريخ، ص ١٦)

إنه يتحدث عن هذين الجانبين من الوجود أحيانا بتعابير "الطبيعة" و"الروح"؛ طبيعة تنتج "النجاسة" والتلوث، وروح تنتج "النور". ولهذا، في تعبير ما، يقال إن الجنة والجحيم داخل الإنسان نفسه:

دلا گر گلشن ار گلخن ز خود جوی
فنارک او جنانک فی الجنانی
هر آن روحی که پاک از لوث طبع است
جنان فی جنان فی جنانی
ولی طبعی که دور از نور روح است
هوان فی هوان فی هوانی
(سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٥)

٣-٢-٥. المفارقة بين القرب والبعد

الإنسان من الله، والله الذي هو في كل مكان، دائما في مصاحبة الإنسان. هذا المبتغى هو شاهد في وجود الإنسان، وهذا يعني ذروة القرب والاقتراب. ولكن من جهة أخرى، الله لا يحصر في مكان، ولا يمكن تحديده في موضع، وبين الله والإنسان توجد مسافة بعيدة، وهذا يعني القرب مع البعد، والبعد مع القرب:

ما از تو و تو با ما دوریم و به نزدیکی
هرجا نه و هرجا بی با ما نه و با ما بی (سبزواري، دون تاريخ، ص ٦٤)

ما قدمه الحكيم هو في الواقع ما يطرح في التصوف النظري تحت عنوان "القرب الوجودي والسلوكي". قرب الله من الإنسان هو قرب وجودي ناشئ عن وجوده وإحاطته؛ ولكن عندما يذكر البعد بين الإنسان والله، المقصود هو القرب والبعد السلوكي. هذا الجانب من القرب يطرح في قوس الصعود ويفهم في سياق السلوك. استنادا إلى ذلك، فإننا مع الله برعاية القرب الوجودي وتحذر وسريان وجود الحق في كل الوجود، ولكن من حيث النمو الروحي والفهم الروحي والمعراج الداخلي، نحن بعيدون عن الله ونعاني من الهجر:

١. (ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون)

با دوست همنشینم و ز هجر او دلم خون تا سر این بگوید کو یار نکته دانی
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۶۳)

۳-۲-۶. الاختیار ونقض العهد

متأثراً من نفس هذه الطبيعة الثنائية، الإنسان يمتلك الاختيار، بل يمكنه حتى أن ينقض عهده مع الله. وفي ظلمة هذا النقص، لا يميز الرفيق من غيره:

پیمان همی شکستی و بیگانه خو شدی ز اغیار فرق می نکنی یار خویش را
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۶)
تغویه الآمال، تماماً كما حدث للشيخ صنعان عندما ترك رفيقه، واقتيد في سلسلة بعد طبيعته المظلمة — ذلك الكافر المرتد. وانشغل بتربية الخنازير، بينما في دار القدس يريدونه وينادونه:

الا يا نفس غرتك الامانى چو صنعان تا به کی این خوک بانى
به ترسازاده طبعی گرفتار به دارالقدس يهواك الاغانى
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۶۵)
على الرغم من أن الإنسان يحمل بعضاً من نور الله في ذاته ويمكنه أن يتألق مثل الباقوت البدخشي، ورغم أنه كان في مجلس الملائكة وملك الدهور وأشرف المخلوقات، إلا أنه يمكن أن يصبح زجاجة زرقاء عديمة القيمة، ويعيش كطين في الشوارع ويتحول إلى متسول، ويكون شريكاً للشيطان:

شهروزه شدى و شاه دوران بودى بهروزه شدى لعل بدخشان بودى
با اهرمن انبازى و هم خاك نشين هم بزم فرشته نور يزدان بودى
(سبزواری، دون تاریخ، رابعی: ۶۹، ۳)

ومن ثم، من خلال هذا السقوط، ينسى مكانته الرفيعة:

ای که پنداری که نبود حشمت و جاهی تو را هست شرق و غرب عالم ماه تا ماهی تو را
(سبزواری، دون تاریخ، ص ۱۵)

ولم يفكر أنه يشبه الحمامة التي تركت السماء واستقرت في التراب، وانفصلت عن بني آدم لتصبح رفيقة الطيور الجارحة الجائعة، بينما كان يجب أن يكون لها مأوى في العالم المقدس، وكانت تغني مع القديسين وتطير معهم:
الا يا ايها الورقى ترى تثوى اطلعن عنها که اندر عالم قدسى تو را باشد نشيمن ها

قد استوكرت فيمهيوى العواسق عن ورى صفحا خوشا وقتى كه بودت با هم آوازن پريدنها (سبزوارى، دون تاريخ، ص ١٥)

إذا كان هناك الكثير من هؤلاء الكائنات المختارة الذين يتراخون وينغمسون في أعماق بئر العلاقات والارتباطات، وينشغلون بتربية الخنازير، فهناك أيضا من يجيبون على جاذبيات الحق وأصوات الطيور المقدسة، ويسعون للوصول إلى رفقة أهل العالم المقدس وذوي الحرم، والتواصل مع سلطان القدس (الله):

رفيقانك كشش دارند و كوشش	و كم فيك التقاعد والتوانى
همه اهل حرم در انتظارت	بكلياء شيدت المبانى
تو اينجا تن زده تنها نشسته	حمام القدس تهتف بالاغانى
تو داني شاه قدست همنشين است	تداني انت ديدان الادانى

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ٦٥)

يجب علينا، وبالاعتماد النور الإلهي الذي في وجودنا، أن نتعرف على جلالنا وبهائنا الذاتي، وأن ننهض من زوايا بئر الدنيا، يجب أن نتخلص من حجاب الجسد، ونخلق نحو جنات القدس، فإننا من طيور السيمرغ الملكية، ويمكننا أن نشهد علما بأسره تحت أجنحتنا في هذا الطيران العالي. يجب أن نتذكر إقرارنا في عهد الست، وبعد تجديد عهد العبودية، علينا أن نختبر مرة أخرى مقام السيادة:

برون آى از حجاب تن پير بر ساحت گلشن	كنى تا چند از روزن نظر بر طرف گلشنها
تو سيمرغ همايوني كه عالم زير پر دارى	چسان با اين شكوه و فرگزیدی كنج گلخنها

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ١٥)

تجدید عهد بندگی خدا به خواجگی است تا کی ز یاد برده ای اقرار خویش را

(سبزوارى، دون تاريخ، ص ٥)

٣-٢-٧. اتساع القلب والروح

في أشعار الشيخ سبزوارى، تم الحديث عن اتساع قلب الإنسان الكامل. ومع ذلك، فإن تعبير "الإنسان الكامل" لم يستخدم في أشعاره. على الرغم من أنه كان يعرف التصوف النظري جيدا ولم يكن غريبا عن مصطلحاته الجافة في بعض الأحيان، والتي تظهر الفلسفة في فضاء مقاوم للفلسفة، إلا أنه غالبا ما يتجنب استخدام المصطلحات المعتادة في شعره، الذي يذكرنا في كثير من الأحيان بسكر الشاعر مولوي. وإذا أشار إلى أساس أو نقطة من التصوف

النظري، فإنه يحاول أن يتجنب العبارات المصطلحية. بدلا من استخدام تعبير "الإنسان الكامل"، يستخدم تعبيرات مثل "رجال الله"، "الفقراء"، "الدرويش" و"الأطهار"، التي تعتبر أكثر ألفة في التصوف العملي. يبدو أنه استخدم تعبير "النفوس الكاملة" مرة واحدة فقط عند وصف الإنسان الكامل:

نی ز ملک جو نشان و نی به فلک پو ره به سوی او نفوس کامله باشد

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۴۲)

و مرة أخرى تعبير «الانسان الكامل»:

خانه دل حريم خلوت اوست جان کامل سرير حضرت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۲۶)

يعتبر قلب رجال الله عرش ذلك السلطان الخالق:

اسرار دل پاكان عرش شه دادار است اورنگ جو وارنگ است كو ديدۀ بينايي

(سبزواري، دون تاريخ، غزل ۱۷۹، ۶۵)

تتمتع مثل هذه القلب بسعة تجعل العالم، بكل اتساعه، كالنقطة في مركزه:

جهان چون نقطه بين در مركز دل دو كون و يونس دل بطن نون است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۳۲)

قلوبهم هو المنتخب والنخبة من كل الوجود، وهو أتم موضع لتجلي الحق، مثل الكأس المثالي التي كانت وما زالت مطلوبة للكثيرين:

جام جم مظهر اعظم دل درويشان است نخبۀ جملۀ عالم دل درويشان است

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۳۳)

جميع البشر يمتلكون قلوبا بهذا القدر من القدرة، ولكن يجب تنشيط هذه القدرات الكامنة. ينبغي علينا أن نقوم بإزالة غيرها من القلب، الذي هو رسالة الحق، وأن نتحرر من المشاغل، ونجعل النقوش الباطلة تختفي منه، ثم نرسم عليه نقش الحق:

دل نبود آن دلی که نه دله باشد مشغله را كن يله مشعله باشد

نامه حق است دل به حق بنگارش نیست روا پر نقوش باطله باشد

(سبزواري، دون تاريخ، ص ۴۱)

٣-٢-٨. الغائية

كل فاعل حكيم يقوم بفعلته من أجل الوصول إلى غاية؛ وبالتالي، يجب أن يكون الله، بصفته أحكم الحكماء، قد خلق العالم لتحقيق غاية ما. في نظر العرفاء المسلمين، هذه الغاية هي ظهور وواقع "الإنسان الكامل"، ويعتبرون الحديث القدسي الشهير "لولاك لما خلقت الأفلاك" (مجلسي، ١٤٠٤ق، ج ١٦، ٤٠٥) مؤيدا لذلك ومشاهدا على أن ظهور الإنسان، الذي هو روح وكمال الخلق، هو السبب الغائي لخلق سائر المخلوقات. "فهو) الإنسان الكامل هو (الأول بالقصد) والإرادة لما جعله الله سبحانه العين المقصودة والعلة الغائية من إيجاد العالم، ومن شأن العلة الغائية التقدم في العلم والإرادة، كما أن من شأنها أيضا التأخر في الوجود، كما أشار إليه بقوله: (والآخر) أي ذلك الإنسان هو المتأخر عما عده (بالإيجاد) في سلسلة المخلوقات" (جامي، ١٣٧٠: ١٠١-١٠٠). كما يعتبر سبزواري، بنفس المعتقد، أن كل الوجود مرتبط بتحرك الإنسان الواحد وعبادته.

در تڪ وپوى همه سوى آدم عالم احرام بند خدمت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

وفي تعبير آخر، يعتبر حركة الأجرام السماوية وسكونها - أو عبارة أخرى، كل الخلق والأفلاك - ناتجة من وجود الإنسان الكامل:

نه در اختر حرکت بود نه در قطب سكون گر نبودی به زمين خاك نشينانی چند

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٤٠)

٣-٢-٩. سريان الإنسان الكامل في الموجودات

"قد مر أن اسم الله مشتمل على جميع الأسماء وهو متجل فيه بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها... لذلك، فإن لهذا الاسم الإلهي بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتبارات: اعتبار ظهور ذاته في كل واحد من الأسماء واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الإلهية" (قيصري، ١٣٧٥: ٦٤٣). "إذا علمت هذا، علمت أن حقائق العالم في العلم والعين كلها مظاهر للحقيقة الإنسانية التي هي مظهر لاسم الله... لذلك يسمى عالم التفصيل بالإنسان الكبير عند أهل الله لظهور الحقيقة الإنسانية ولوازمها فيه" (المصدر نفسه: ٦٤٩). "هذا الاسم (الله) في مرحلة ما يكون بشكل اندماجي، يحتوي على جميع الأسماء في ذاته، وفي مرحلة أخرى، يكون بشكل سرياني، ويشمل جميع الأسماء المفصلة من طرف إلى طرف في العالم. مع الأخذ في الاعتبار أن الإنسان الكامل هو مظهر اسم الله وهو متحد معه، فإن نسبة الإنسان الكامل إلى موجودات العالم مطروحة في مرحلتين: واحدة في مرحلة الاندماج حيث حقائق جميع

الموجودات مندمجة في ذات الإنسان الكامل، والأخرى في مرحلة الانبساط والسريان حيث روح الانسان الكامل وجسده يشمل جميع مراحل العالم حتى نهاية المادة" (اميني نجاد، ١٣٩٠: ٣٥٩). كما أن سبزواري، يعتبر الإنسان نوعاً - وبعبارة أخرى، الإنسان الكامل - هو المظهر الأعظم ومرآة الذات الإلهية التي قد تجلت فيها جميع الصفات. هذه النظرة الشاملة هي ما يمنحه الجرأة ليدعي سريان الإنسان في جميع ظواهر الوجود:

شهری پر از آینه الوان ديدم اسرار به هر آينه در جلوه گری بود

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٣٧)

الإنسان مرآة لطلعة الله، وكل الوجود مرآة لجمال الإنسان:

همه آيينه رخ آدم آيينه بمرطلعت اوست

(سبزواري، دون تاريخ، ص ٢٦)

النتائج

كان سبزواري حكيماً بارزاً في الحكمة المتعالية، وكذلك في التصوف النظري والسلوك العملي. إن رؤيته في الحكمة المتعالية بالنسبة إلى الإنسان والسمالك الذي بلغ مقاماً فوق التجرد تشبه كثيراً نظرة العرفاء إلى الإنسان الكامل. بعض مكونات هذه الرؤية تحظى بقبول عام بين المسلمين، خارج نطاق الحكمة والتصوف؛ ومن هذه العناصر حرية الإنسان أو كونه خليفة الله. ينظر سبزواري إلى الإنسان في مباحثه الحكمية من نفس أسس ملاصدرا، ويتناول موضوع الإنسان الكامل من خلال طرح مقام فوق التجرد. على الرغم من عمومية بعض جوانب علم الإنسان، وتوافق الفلاسفة المسلمين، وخاصة حكماء الحكمة المتعالية في فهمهم للإنسان والإنسان الكامل، فإن الجانب الغالب في أشعار ملاهادي سبزواري ولغته في هذا السياق يوضح أن رؤيته الأنثروبولوجية مستمدة أساساً من تفسير العرفاء المسلمين للإنسان والإنسان الكامل. إنه لا يعتبر الله سبباً للإيجاد مثل الفلاسفة، بل يفهم الخلق استناداً إلى التجلي والظهور والتشكيك في الظهور (وليس كما فعل ملاصدرا بالتشكيك في الوجود). في هذا التصور، يوجد وجود واحد فقط له واقع، وهو الوجود المطلق لذات الحق، والبقاع الموجودة ليست مخلوقات الله، بل هي مرايا لظهوره، والإنسان الكامل في قلب هذا المشهد هو مرآة كاملة تعكس جميع أسماء الله وصفاته، وبعبارة أخرى، هو مظهر لاسم الله. كما أن هذا الاسم العظيم لله موجود في جميع الأسماء الإلهية، فهو سار في كل الوجود. ومن ثم، فإن مقصد الخلق هو أن يكون خليفة الله؛ خليفة يجمع بين بعدين: الخلق والحق، ومواجه لمفارقة القرب والبعد؛ كائن مختار وصاحب إرادة يستطيع الوصول إلى مرتبة من الولاية التي تمكنه من التصرف في الوجود وحتى في باطن البشر.

الهوامش

۱. تحتوي المنظومة على أكثر من ألف بيت من الشعر الحكمي وحوالي ثلاثمئة بيت من الشعر في علم المنطق.

المصادر

- ابن ترکه، صائن الدين علی. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ دوم). انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۶). فصوص الحکم (ابوالعطاء عقیفی، مصحح و شارح). الزهراء.
- ارشد ریاحی، علی، و جعفری، هادی. (۱۳۹۱). مطالعه تطبیقی تحلیلی بین آراء ملاصدرا و ملاهادی سبزواری در مورد مقام فوق تجردی انسان. الهیات تطبیقی، ۳(۸)، ۴۲-۱۹.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۸). جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا. نشر علم.
- امینی نژاد، علی. (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی (چاپ دوم). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بابایی، رضا. (۱۳۸۳). نقد و معرفی دیوان اسرار؛ کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری. حافظ، (۲)، ۴۶-۴۸.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (ویلیام چیتیک، مقدمه نویسنده). وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ دوم). بوستان کتاب.
- ذاکری، مصطفی. (۱۳۹۰). شرح مثنوی اسرار حاجی سبزواری. کتاب ماه ادبیات، ۵(۵۸).
- رازی، نجم الدین ابوبکر. (۱۳۷۳). مرصاد العباد (محمد امین ریاحی، مصحح؛ چاپ پنجم). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضائزاد، غلامحسین. (۱۳۸۰). حکمت نامه (چاپ اول). انتشارات الزهراء.
- سبزواری، ملاهادی. (بی تا). دیوان (امیرحسین افراسیابی، گردآورنده). [ناشر و محل نشر نامشخص].
- (۱۳۶۰ الف). مجموعه رسائل فلسفی. انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (با حواشی مؤلف و تحقیق سید

- جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوم). انتشارات مرکز نشر دانشگاهی مشهد.
- (۱۳۶۲). اسرار الحکم (چاپ دوم). انتشارات اسلامیة.
- (۱۳۷۲). شرح منظومه (چاپ اول). انتشارات لقمان.
- (۱۳۸۸). رسائل حکیم سبزواری (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح و معلق). اسوه.
- (بی‌تا). شرح اسماء الحسنی. انتشارات بصیرتی.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۵). انسان در حکمت صدرایی. دفتر نشر معارف.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشیه (غلامحسین آهنی، مصحح). نشر مولی.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن. (۱۳۹۲). بررسی امکان نوصدرایی بودن اندیشه ملاهادی سبزواری. [نام نشریه نامشخص]، ۲(۱)، ۸۵-۹۸.
- علوی‌مقدم، سیدمحمد. (۱۳۸۶). مولانا و ملاهادی سبزواری در اندیشه ادبیات. مطالعات ادبیات تطبیقی، ۴(۴)، ۱۳۱-۱۴۸.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۳). رساله النصوص (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ اول). مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ اول). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- محقق، مهدی، و ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۷). بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری (جلال‌الدین مجتبی، مترجم). مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- محمدیان، عباس. (بی‌تا). معرفی شخصیت، آثار و افکار حکیم ملاهادی سبزواری. [ناشر و محل نشر نامشخص].
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). سنت عقلانی اسلامی در ایران (سعید دهقانی، مترجم). نشر قصیده‌سرا.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری (عطاء انزلی، نگارنده؛ چاپ اول). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Abbasi Hosseinabadi, H. (2013). An examination of the possibility of Molla Hadi Sabzevari's being a Neo-Sadrian thinker. [Journal title not specified], 2(1), 85-98.

- Akbarian, R. (2009). The position of the human being in Mulla Sadra's transcendent wisdom. Elm Publishing.
- Alavi-Moghadam, S. M. (2007). Rumi and Molla Hadi Sabzevari in literary thought. *Comparative Literature Studies*, (4), 131–148.
- Amininejad, A. (2011). An introduction to the collection of Islamic mysticism (2nd ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Arsh-Riyahi, A., & Jafari, H. (2012). A comparative and analytical study of Mulla Sadra's and Molla Hadi Sabzevari's views on the supra-abstract status of the human being. *Comparative Theology*, 3(8), 19–42.
- Babaei, R. (2004). A critique and introduction to *Divan-e Asrar*: The collected Persian poetry of Hajj Molla Hadi Sabzevari. *Hafez*, (2), 46–48.
- Ibn Torkeh, S. al-D. A. (1981). *Tamhid al-Qawa'id* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Islamic Society of Philosophy and Wisdom of Iran.
- Ibn Torkeh, S. al-D. A. (1987). *Fusus al-Hikam* (A. A. Afifi, Annot.). Al-Zahra Publishing.
- Jami, A. R. (1991). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus* (W. Chittick, Intro.). Ministry of Culture and Higher Education.
- Jandi, M. al-D. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Bustan-e Ketab.
- Mohaghegh, M., & Izutsu, T. (2008). The foundations of Sabzevari wisdom, or a new analysis of the philosophy of Hajj Molla Hadi Sabzevari (J. al-Din Mojtavavi, Trans.). Tabi'an Cultural and Informational Institute.
- Mohammadian, A. (n.d.). Introduction to the personality, works, and thoughts of Hakim Molla Hadi Sabzevari.
- Nasr, S. H. (2004). The Islamic intellectual tradition in Iran (S. Dehghani, Trans.). Qasidesara Publishing.
- Qaysari, D. ibn M. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 1st ed.). Scientific and Cultural Publishing Company.
- Qunawi, S. al-D. (1984). *Risalat al-Nusus* (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 1st ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Razi, N. al-D. A. B. (1994). *Mirsad al-'Ibad* (M. A. Riyahi, Ed.; 5th ed.). Scientific and Cultural Publishing Company.
- Rezanejad, G. (2001). *Hekmat-nama* (1st ed.). Al-Zahra Publishing.
- Sabzevari, M. H. (1981a). *Majmu'e-ye Rasa'il-e Falsafi*. Islamic Society of

Philosophy and Wisdom of Iran.

- Sabzevari, M. H. (1981b). Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.; 2nd ed.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Sabzevari, M. H. (1983). Asrar al-Hikma (2nd ed.). Eslamiya Publishing.
- Sabzevari, M. H. (1993). Sharh al-Manzuma (1st ed.). Luqman Publishing.
- Sabzevari, M. H. (2009). Rasa'il-e Hakim Sabzevari (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed. & Annot.). Osveh.
- Sabzevari, M. H. (n.d.). Divan (A. H. Afrasiabi, Ed.).
- Sabzevari, M. H. (n.d.). Sharh Asma al-Husna. Basirati Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, M. ibn I. (1982). Al-'Arshiyya (G. Ahani, Ed.). Mowla Publishing.
- Shejari, M. (2016). The human being in Sadrian philosophy. Daftar-e Nashr-e Ma'arif.
- Yazdanpanah, Y. (2009). Foundations and principles of theoretical mysticism (A. Anzali, Writer; 1st ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Zakeri, M. (2011). A commentary on the Mathnavi-ye Asrar of Haji Sabzevari. Ketab-e Mah-e Adabiyat, 5(58).

The Perfect Human in the Philosophy and Poetry of Mulla Hadi Sabzevari

Baha al-Din Eskandari¹, Gholamali Sanjari², Hossein Taktabar Firouzjaei^{3*}, Mehdi Naseri⁴

1.Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

2.Assistant Professor and Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

3.Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

4.Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

Received Date: 08.09.2025

Accepted Date: 04.12.2025

Abstract

The subject of the human being and the Perfect Human occupies a prominent position in both the thought of Ibn Arabi and his followers and the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra and his followers. The belief in the gradation of being (special gradation) in Transcendent Philosophy and the gradation of manifestation and self-disclosure (the special-special gradation) are among the most distinctive features that characterize these two schools, despite their similarities and close affinities. Sabzevari is known as a teacher and interpreter of Ibn Arabi's thought and also as one of the commentators on Transcendent Philosophy, reflecting his deep engagement with the ideas of great philosophers and thinkers such as Hafez and Rumi. His interest in Arabic poetry reveals a unique blend of philosophy and poetry, through which he addresses the subject of the human being in his philosophical works and poetry, which is rich in profound ideas. In his philosophical writings, Mulla Hadi Sabzevari approaches the human being from a supra-abstract perspective and deeply analyzes issues related to the Perfect Human. In his Divan *Asrar*, although his mystical ideas are not expressed explicitly in the terminology of theoretical mysticism, there are numerous poetic and occasionally non-poetic, references to various components of theoretical mysticism, including the issue

*Corresponding author's Email: h.taktabar@yahoo.com

of the human being. In his discussions of the characteristics of the human being, claiming a correspondence between the mystical perspective and Transcendent Philosophy is neither an exaggeration nor an overstatement; rather, it invites reflection on a shared vision. Sabzevari examines these characteristics within a common and general framework, lending a sense of balance to his thought. The artistry of Mulla Hadi Sabzevari's poetry does not lie in presenting a new project in philosophical anthropology, but rather in presenting profound themes and meanings through aesthetically expressive language, within a framework in which the Perfect Human appears as a mirror reflecting all the Divine Names and Attributes. In this way, the Perfect Human is given a tangible and accessible presence in the eyes of the reader.

Keywords: Philosophical Anthropology, Mysticism, Transcendent Philosophy, Mulla Hadi Sabzevari, Mulla Sadra.

انسان کامل در حکمت و شعر ملاهادی سبزواری

بهاء‌الدین اسکندری^۱، غلامعلی سنجری^۲، حسین تک‌تبار فیروزجائی^{۳*}، مهدی ناصری^۴

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران.

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه قم، قم، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

چکیده

انسان و انسان کامل از مباحثی است که هم در مکتب ابن‌عربی و شاگردانش و هم در حکمت متعالیه ملاصدرا و پیروانش جایگاه ویژه‌ای دارد. باور به تشکیک در وجود در حکمت متعالیه (تشکیک خاصی) و تشکیک در ظهور و تجلی (تشکیک خاص‌الخاصی) در مکتب ابن‌عربی، این دو مکتب را علیرغم شباهتها و قرابت‌های بسیار، به شکلی جدی از هم متمایز میکند. سبزواری هم با مکتب ابن‌عربی آشناست، هم از شارحان حکمت متعالیه است، هم با حافظ و مولانا دمخور است و هم خود دستی در شعر دارد. این معجون شگفت هم در مباحث حکمی به انسان می‌پردازد و هم در اشعار خویش. ملاهادی در مباحث حکمی به انسان با نگاه فوق‌تجردی نگریسته و به تحلیل مباحث مرتبط با انسان کامل می‌پردازد. در دیوان اسرار گرچه مفاهیم عرفانی در قالب الفاظ عرفان نظری نمودی ندارند، اما اشارت‌های فراوان شاعرانه و گاه نیز غیرشاعرانه‌ای به بسیاری از مؤلفه‌های عرفان نظری از جمله مبحث انسان‌شناسی در آن انعکاس یافته است. در مباحث مربوط به ویژگی‌های انسان ادعای یکسانی میان دیدگاه عرفانی و حکمت متعالیه کلامی گزاف نیست و سبزواری با همین دیدگاه مشترک و عام از این ویژگی‌ها سخن گفته است. هنر ملاهادی سبزواری در شعر خویش نه در افکندن طرحی نو در انسان‌شناسی، بلکه طرح مباحثی دیریاب و اصطلاحاتی خشک در جامه‌ای لطیف است؛ جامه‌ای بدن‌نما که انسان کامل را به عنوان آیینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی، ملموس و دست‌یافتنی، در منظر مخاطب می‌نهد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی فلسفی، عرفان، حکمت متعالیه، ملاهادی سبزواری، ملاصدرا.

تحليل بنيوية الرمز في عرفان ابن عربي وفينومينولوجيا هوسرل: جدلية البلاغة والدلالة

كيميا فنجي*

خريجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة كاشان، كاشان، إيران

تاريخ القبول: ١٤٤٨/٠٤/٠٥

تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١١/١٧

الملخص

بنيوية الرمز نظرية تنشأ من اللسانيات البنيوية لسوسور، القائلة بأن العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية ولكنها ضمن بنية داخلية. وفي عرفان ابن عربي، يتجاوز الرمز كونه مجرد علامة لغوية ليصبح بنية وجودية تربط بين العالم الصغير والعالم الكبير. أما جدلية البلاغة والدلالة فمستمدة من بلاغة ريتشاردز التفاعلية ودلالة غريماش البنيوية، حيث البلاغة ليست تزيينا بل منتجة للمعنى وهيكلية للرمز. سؤال البحث هما: ١. كيف تتحول الصناعات البلاغية في نصوص ابن عربي إلى دوال رمزية تنتج مدلولات وجودية تتجاوز المعنى الحرفي؟ ٢. كيف يمكن تلفيق بنيوية الرمز وجدلية البلاغة والدلالة والظاهرية في إطار تحليلي واحد يكشف عن بنية الوجود والوعي معا؟ يهدف البحث الكشف عن آلية تحول الصناعات البلاغية إلى دوال رمزية في ثلاثة نصوص من الفتوحات المكية، استنادا إلى فرضية أن الرمز بنية وجودية والبلاغة منتجة للمعنى. منهجيا، اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على تلفيق النظريات الثلاث. كشفت النتائج عن شبكة من البنى البلاغية الرمزية. في النص الأول (جدلية الذات والتجلي)، تم تحديد تسعة مقاطع رمزية من الالتفات في «يطيع نفسه» (رمز تجلي الذات) إلى التضاد بين «ليس كمثله شيء» و«السميع البصير» (رمز التجلي في الحجاب). وفي النص الثاني (الخلق كفعل كتابة)، شكلت عشرة مقاطع سلسلة وجودية من «لسان العلام» إلى التوحيد الخالص. وفي النص الثالث (دائرية السماع الوجودي)، بسطت عشرة مقاطع الأطروحة: «أول وجود الكون بالسماع وآخر انتهائه من الحق السماع». وأظهرت النتائج أن كل صنعة بلاغية دال رمزي لمدلول وجودي: الالتفات لتجلي الذات، والطباق لوحدة الأضداد، والسجع للتناغم الكوني، والاستعارة التمثيلية للخلق ككتابة، والجناس القلبي لوضعية الإنسان المتناقضة، والاستفهام الإنكاري لنفي العلية، والتكرار لوحدة الكثرة ودائرية الوجود. كما شكلت النصوص ثلاثية وجودية تجيب عن ماهية الوجود وكيفية وعليته. وأثبت البحث إمكانية تلفيق البلاغة العربية والعرفان النظري والظاهرية، وحدد أربعة محاور

للقاء بين عرفان ابن عربي وظاهراتية هوسرل: تجاوز الظاهر إلى الحقيقة، واستخدام تعليق الحكم كمنهج، واعتبار اللغة الرمزية سبيل التعبير عن الحقيقة، والاهتمام المتزامن ببنية الوعي وبنية الوجود. وفي الختام، أوجد ابن عربي نظاما رمزيا يكون فيه الرمز جوهر المعنى والبلاغة قشره الحافظ له، مشكلا شبكة دلالية تشير إلى حقيقة واحدة: الوجود كله تجل لله، واللغة كشف لهذا التجلي، والرمز الجسر بين الظاهر والحقيقة.

الكلمات المفتاحية: بنيوية الرمز، ابن عربي، الفينومينولوجيا، البلاغة والدلالة، هوسرل.

١. المقدمة

تشكل العلاقة بين اللغة والوجود واحدة من أعمق الإشكاليات التي شغلت الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل. فمنذ أن وعى الإنسان قدرته على التعبير الرمزي، ظل يسعى إلى فهم كيف يمكن للكلمات أن تحمل معاني تتجاوز حدودها المادية، وكيف تستطيع العبارات اللغوية أن تشير إلى حقائق لا تنتمي إلى عالم المحسوسات (Ricoeur, 1976: 45). وفي قلب هذه الإشكالية تقف قضية الرمز بوصفه جسرا بين الظاهر والباطن، بين ما يقال وما يقصد، بين الدال المادي والمدلول المتعالي (Eco, 1984: 130). لقد أولى التراث البلاغي العربي اهتماما بالغا بالصناعات البديعية والبيانية، لكنه ظل في الغالب محكوما بمنظور جمالي يرى في البلاغة أداة تزيينية للكلام. في المقابل، قدم العرفان الإسلامي، ولا سيما في صيغته الأكبر على يد محيي الدين بن عربي، تصورا مختلفا جذريا للغة والبلاغة، حيث تتحول الصناعات البلاغية من مجرد أدوات تجميلية إلى بني دالة تحمل في طياتها رؤية وجودية متكاملة. هذا التحول النوعي في فهم وظيفة البلاغة هو ما يشكل نقطة الانطلاق لهذا البحث المتمثل المسألة المركزية التي يسعى هذا البحث إلى معالجتها في الغموض النظري والمنهجي المحيط بكيفية تحول الصناعات البلاغية في نصوص ابن عربي إلى دوال رمزية تنتج معاني وجودية تتجاوز المستوى الحرفي للنص.

تحدد ضرورة هذا البحث في عدة اعتبارات؛ على المستوى النظري، يمثل هذا البحث محاولة لتجاوز النظرة التقليدية للبلاغة العربية بوصفها علما جماليا محضاً، وإعادة النظر فيها بوصفها أداة معرفية قادرة على إنتاج المعنى وتشكيل الرؤية الوجودية، مما يتطلب أدوات تحليلية جديدة تتجاوز حدود المناهج البلاغية الكلاسيكية. على المستوى المنهجي، تكمن أهمية البحث في سعيه إلى توفيق ثلاثة تقاليد معرفية مختلفة: اللسانيات البنيوية لسوسور، والبلاغة التفاعلية لريتشاردز وعلم الدلالة البنيوي لغريغاس، والظاهراتية الهوسرلية. هذا التوفيق المنهجي ليس مجرد تجميع انتقائي، بل هو بناء إطار تحليلي متكامل يمكنه الكشف عن أبعاد لم تكن لتظهر لو اقتصر التحليل على منهج واحد. على

المستوى التطبيقي، تبرز أهمية البحث في كونه يتناول نصوصاً محورية من الفتوحات المكية، وهو نص تأسيسي في العرفان النظري الإسلامي، لم يحظ بعد بتحليل بلاغي رمزي منهجي يستثمر الأدوات النظرية الحديثة. على المستوى الفلسفي، يسعى البحث إلى استكشاف نقاط التقاء محتملة بين العرفان الإسلامي والفلسفة الغربية الحديثة، مما يسهم في بناء جسر حوار بين التراث والحداثة في إطار أكاديمي رصين.

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن آلية تحول الصناعات البلاغية في ثلاثة نصوص محورية من الفتوحات المكية لابن عربي إلى دوال رمزية تنتج مدلولات وجودية تتجاوز المعنى الحرفي. ويتفرع عن هذا الهدف الرئيس أهداف فرعية، منها: تحديد البنى البلاغية المهيمنة في النصوص المختارة وتصنيفها وفق إطار نظري موحد، وتحليل كيفية اشتغال كل صناعة بلاغية بوصفها دالا رمزيا في سياقها النصي، وتبيان العلاقات العضوية بين الصناعات البلاغية المختلفة داخل كل نص وبين النصوص الثلاثة، واختبار إمكانية تطبيق إطار تلفيقي يجمع بين بنية الرمز وجدلية البلاغة والدلالة والظاهرية في تحليل الخطاب العرفاني. تعتمد المقالة على المنهج الوصفي التحليلي، القائم على وصف الظاهرة اللغوية والبلاغية كما تظهر في النصوص، ثم تحليلها في ضوء الإطار النظري التلفيقي الذي يجمع بين ثلاثة أبعاد. البعد الأول هو بنية الرمز المستمدة من اللسانيات البنيوية لفردنان دو سوسور، والتي تنظر إلى الرمز بوصفه علامة لغوية تتحدد قيمتها داخل بنية داخلية من العلاقات التفاضلية، غير أن هذا المفهوم يوسع في هذا البحث ليشمل البعد الوجودي، حيث يصبح الرمز ليس مجرد علامة، بل بنية وجودية تربط بين العالم الصغير والعالم الكبير. البعد الثاني هو جدلية البلاغة والدلالة المأخوذة من البلاغة التفاعلية لألفرد ريتشاردز، التي تؤكد على التفاعل بين المتكلم والمتلقي في إنتاج المعنى، وعلم الدلالة البنيوي لألجيرداس غريماس، الذي يقدم أدوات تحليلية لدراسة البنى الدلالية العميقة للنصوص، وفي هذا الإطار تفهم البلاغة بوصفها منتجة للمعنى وهيكل للرمز، لا مجرد تزيين للكلام. البعد الثالث هو الظاهرية الهوسرلية بمفهومها الأساسي: القصيدة التي تؤكد أن كل وعي هو وعي بشيء، والإپوخة^٢ التي تعني تعليق الأحكام المسبقة للوصول إلى جوهر الظواهر، ويوفر هذان المفهومان إطاراً منهجياً لفهم كيفية عبور الرمز من الظاهر اللغوي إلى الحقيقة الوجودية. أما على المستوى الإجرائي، فقد تم اختيار ثلاثة نصوص محورية من الفتوحات المكية، تمثل أبعاداً مختلفة من الرؤية الوجودية لابن عربي، وخضعت هذه النصوص لتحليل المحتوى الكيفي، حيث تم تحديد الصناعات البلاغية فيها، ثم تحليل وظيفتها الرمزية في ضوء الإطار النظري التلفيقي، مع الانتقال من المستوى السطحي إلى المستوى العميق، والانتباه إلى العلاقات العضوية بين الصناعات المختلفة داخل كل نص وبين النصوص الثلاثة. وأخيراً، يقتصر هذا البحث على ثلاثة نصوص محورية من الفتوحات المكية، ولا يدعي أنه يغطي كل النصوص الرمزية في هذا الكتاب

2. Epoché.

الضخم، بل يقدم نموذجاً تحليلياً يمكن تطبيقه وتوسيعه في دراسات لاحقة، كما أن الإطار النظري التلفيقي المقترح هو اجتهد مفتوح للتطوير والنقد، وليس نموذجاً مغلقاً أو نهائياً. يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن سؤالين رئيسيين: أولاً، كيف تتحول الصناعات البلاغية في نصوص ابن عربي إلى دوال رمزية تنتج مدلولات وجودية تتجاوز المعنى الحرفي؟ ثانياً، كيف يمكن تلفيق بنيوية الرمز وجدلية البلاغة والدلالة والظاهراتية في إطار تحليلي واحد يكشف عن بنية الوجود والوعي معا في الخطاب العرفاني؟

١-١. خلفية البحث

فتحت الدراسات متعددة التخصصات في مجال الربط بين الظواهرية واللغة والتصوف الإسلامي في العقود الأخيرة آفاقاً جديدة لفهم التجربة الصوفية منها:

مقالة سيد مرتضى حسيني شاهرودي ومهدي صدي (١٣٩١هـ.ش) بعنوان «اللغة بوصفها وسيط التجربة الظواهرية الهيرمينوطيقية للحس في تقسيم مشاهدات ابن عربي»، تسعى إلى دراسة الإدراك الحسي من وجهة نظر ابن عربي بالمنهج الظاهري. يطمح المنهج الظاهري، من خلال توظيف مبادئه، إلى فحص أسس الأمر الحسي لإظهار أصالته في دائرة الإدراك. ما يتبادر إلى الذهن في البداية من معنى «الحس» هو الحواس الظاهرية. هذا المعنى يدل على الذات الأولية للحس، لكن المقصد الأصيل من «الشهود الحسي» هو افتتاح منظوره على الوجود أو الإشراق الأصيل للأمر الحسي في عتبة الوجود. الاعتماد على المنهج الظاهري الهيرمينوطيقي من أجل تحليل الإدراك الحسي الشهودي في التقرب بلا واسطة إلى الوجود وكيفية حضوره وغيباه. لذلك، فإن طريقة التقسيم هي «لغوية» لا «منطقية». يبدأ الجزء الأول بتوظيف اللغة البشرية في وصف عملية افتتاح الحس على الوجود بصفته إدراكاً بشرياً، وفي الجزء الأخير، تم الالتفات، من خلال توظيف لغة الوجود والتناقض في اللغة البشرية، إلى وصف الحس بوصفه حدثاً وجودياً.

في مقالة كمال نجفيان وعيسى نجفي (١٣٩٩هـ.ش) بعنوان «إبستمولوجيا الحب في تصوف مولوي: تحليل في ضوء فينومينولوجيا هوسرل وهيدغر وميرلوبونتي»، النظرة الفلسفية، لم تحظ المعرفة العاطفية، وبالتالي المعرفة الصوفية القائمة على حب الله، بمكانة لائقة في التقليد الفلسفي الغربي. وفقاً للرؤية السائدة في هذا التقليد، لا ترتبط العواطف والمشاعر ارتباطاً كبيراً بالتحصيلات العليا للمعرفة «الخالصة». في هذا المنهج، تفهم المعرفة على أنها «مطابقة أو تطابق أقصى» بين «التمثيل الذهني» وبعض «الجواهر» في العالم الخارج عن الذهن؛ أي خلافاً «للغة» و«المعطيات الحسية»، لا «تمثل» العواطف شيئاً، وليست أكثر من «استجابات ذاتية» للأشياء؛ وقد أدى ذلك إلى تجاهل دور المجال العاطفي والإنساني في اكتساب المعرفة ضمن هذا التقليد. وقد دفع هذا الأمر المفكرين الغربيين إلى مراجعة مفهوم المعرفة وسبل

الوصول إليها. وفي هذا السياق، فتح هوسرل، من خلال تشخيص مفهوم «القصدية» بوصفه أهم خاصية للوعي، نافذة جديدة على مفهوم المعرفة. وإلى جانب هوسرل، أظهر هيدغر أيضا في فينومينولوجيته الخاصة أن هناك مفهوما للمعرفة أكثر أصالة من «التمثيل الفعال». فالمعرفة عند هيدغر هي «الانفتاح»؛ لذا فإن العواطف والمشاعر «تفتح» لنا كيفية وجود الأشياء. تهدف هذه المقالة إلى تحليل وظيفة الحب بوصفه أقوى وأكثر الأمور العاطفية إثارة، وذلك بطريقة فينومينولوجية وفي ضوء فينومينولوجيا هوسرل وهيدغر وميرلوبونتي، للتعرف على المعرفة العاطفية والعاشقة في مثنوي مولوي. تؤكد النتائج المستندة إلى التحليلات الفينومينولوجية لأشعار المثنوي إمكانية حصول المعرفة الصوفية «الحب» من خلال الاختزال والقصدية الصوفيين، وتظهر أن المعرفة الصوفية ليست ممكنة فحسب، بل هي نمط من المعرفة لم يعط حقه إلا قليلا في مسار التقليد الفلسفي الغربي.

في مقالة عاطفة أميري فر وزملائها (١٣٩٩ هـ.ش) بعنوان «تحليل جودة إضفاء المعنى على الظواهر في لغة خطاب التصوف بناء على آراء لاندوفسكي»، إحدى صعوبات المتلقي في مواجهة النصوص الصوفية هي عدم القدرة على فهم التجربة المعيشية للعارف. إن اكتشاف كيفية إضفاء المعنى على عالم الظواهر في الخطاب الصوفي ليس ممكنا دون الاهتمام باللغة والفهم العلمي للعلامات اللغوية. إذا اعتبرنا اللغة، كما هايدغر، بيت الوجود، فإن حقيقة التصوف تتجلى أيضا في اللغة، لكن لأسباب مثل قصور اللغة العادية في التعبير عن التجارب، وعوائق فهم المتلقي في إدراك الحقيقة والتجارب الصوفية، وصعوبة الموضوع، وعدم اعتيادية تجارب العارف تبدو لغة التصوف صعبة المنال ومعقدة؛ خاصة أنه في الخطاب الصوفي، يواجه العارف الذات بصفته فاعلا وراويا للتصوف موضوعات مختلفة. في جانب، هناك العالم الحسي للظواهر وتجربته الحسية، وفي الجانب الآخر نواجه تجربته الذهنية الصوفية التي هي الجزء المباشر وغير القابل للنقل من تجربته المعيشية. يحاول هذا المقال بمساعدة الآراء الظاهرية والأسس اللغوية الفلسفية للاندوفسكي فك شيفرة كبنية عملية إضفاء المعنى على عالم الظواهر في نظامي النظرة الوجودية والشهودية والوحدانية الوجودية في الخطاب الصوفي.

تناول مقالة كيميا فتحي وزملائها (١٤٠٥ هـ.ش) بعنوان «ابن عربي اللغوى و سموللغة: من الاپريورى الانطولوجى فى الفتوحات المكيه الى الفينومينولوجيا الهوسرليه»، دراسة الجوانب المتعددة للافتراض المسبق الوجودي والشهود الحسي والعقلي في أعمال ابن عربي، مع التركيز الخاص على «الفتوحات المكية» وعلاقتها بظاهريات هوسرل»، الأبعاد المختلفة لهذه المفاهيم. يقدم ابن عربي في «الفتوحات المكية» تصورات فلسفية ولغوية معقدة تتجاوز المفاهيم التقليدية وتفتح آفاقا جديدة في دراسة الأنطولوجيا الصوفية. يحلل هذا البحث البنى اللغوية والوجودية في نصوص ابن عربي ويبين كيف تم توظيف هذه البنى في التعبير عن التجارب الصوفية والشهودية. من خلال مقارنة هذه المفاهيم مع النظريات الظاهرية

لهوسرل، تم التأكيد على الافتراض المسبق بوصفه عنصراً محورياً لفهم التحولات الوجودية والتجارب الشهودية. تظهر النتائج أن ابن عربي لم يكن مجرد عارف وفيلسوف، بل كان لغوياً مبتكراً أيضاً، حيث سبقت دراساته اللغوية النظريات الغربية المماثلة بكثير. يسهم هذا البحث، من خلال تقديم إطار نظري لتحليل التفاعلات بين الأنطولوجيا واللغة والظواهرات، في الفهم متعدد الأبعاد للتجارب المعرفية والصوفية، ويبرز البروز الفلسفي واللغوي لابن عربي في تقديم رؤى جديدة ومتقدمة في هذا المجال.

ورغم ما تمتلكه هذه الدراسات من نقاط قوة، إلا أنها تغلب عليها النزعة النظرية المجردة والاكتفاء بالتحليل العام، كما أن معظمها يفتقر إلى المقارنة المنهجية بين المناهج الظاهرية المختلفة في قراءة تجربة عرفانية واحدة. في المقابل، تمتاز الدراسة الحالية بتركيزها على جدلية البلاغة والدلالة من خلال تحليل بنيوية الرمز في عرفان ابن عربي وفينومينولوجيا هوسرل، مما يتيح فهماً أعمق للتفاعل بين اللغة والوجود في التجربة الصوفية.

٢. مفهوم الرمز في تلاقي ثلاث سنن معرفية

يشكل مفهوم الرمز^٣ حجر الزاوية في هذا البحث، إذ تقوم فرضيته المركزية على أن الرمز في النظام العرفاني لابن عربي ليس مجرد علامة لغوية، بل بنية وجودية. ولذلك، لا بد من تحديد هذا المفهوم بدقة في ضوء السنن المعرفية الثلاث التي يستند إليها الإطار النظري التلفيقي: اللسانيات البنيوية، والعرفان النظري، والظاهرية. في اللسانيات البنيوية، يؤسس فردينان دو سوسور مفهوم العلامة اللغوية على ثنائية الدال والمدلول، مؤكداً أن العلاقة بينهما اعتباطية، أي غير معللة ولا تقوم على تشابه طبيعي (Saussure, 1916: 100). غير أن هذه الاعتباطية لا تعني الفوضى، بل تخضع لبنية داخلية من العلاقات التفاضلية، حيث تتحدد قيمة كل علامة بعلاقتها مع غيرها داخل النظام اللغوي. بعبارة سوسور، «في اللغة لا توجد إلا اختلافات» (Saussure, 1916: 166). ومع ذلك، يميز سوسور بين العلامة اللغوية الاعتباطية والرمز، إذ يرى أن الرمز يتميز بدرجة من العلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول، وإن كانت غير كاملة، مستشهداً بمثال الميزان رمزا للعدالة الذي لا يمكن استبداله بأي شيء آخر (Saussure, 1916: 101). أما رولان بارت فيوسع هذا المفهوم ليشمل أنظمة دلالية ثنائية، حيث تصبح العلامة من المستوى الأول دالا في نظام دلالي ثان، وهو ما يسميه بالأسطورة (Barthes, 1957: 217). هذا المفهوم البارتي يمكن تطبيقه على نصوص ابن عربي، حيث تأخذ الصناعة البلاغية كعلامة لغوية من المستوى الأول وتتحول إلى دال رمزي يشير إلى مدلول وجودي في المستوى الثاني.

في العرفان النظري، يقدم محيي الدين بن عربي^٤ تصورا للرمز يختلف جوهريا عن التصور اللساني، إذ ينتقل به من حقل العلامات اللغوية إلى حقل الوجود نفسه. في رؤيته، الكون كله كتاب الله الناطق، وكل موجود فيه آية (رمز) تشير إلى خالقه: «الكون كله كتاب الله تعالى، وهو القرآن التكويني، والقرآن المدون هو التبيين لهذا الكتاب التكويني» (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١: ١٢٧). يؤسس ابن عربي هذا التصور على مفهوم التجلي^٥، حيث يتجلى الحق في كل لحظة في صور لا تنتهي، وهذه الصور هي رموز تشير إليه دون أن تكونه: «الحق يتجلى في كل لحظة في صورة جديدة، ولا يتكرر تجليه في صورة واحدة مرتين» (ابن عربي، فصوص الحكم، فص آدمي: ٤٩). ومن هنا، يصبح العالم كله نظاما رمزيا، وكل موجود فيه دال على حقيقة متعالية. أما مفهوم العالم الصغير والعالم الكبير^٦ فهو أساسي في هذا التصور، حيث يرى ابن عربي أن الإنسان عالم صغير يحمل في بنيته كل حقائق العالم الكبير، بل هو الجامع الإلهي الذي تظهر فيه جميع الأسماء الإلهية: «الإنسان هو العالم الصغير، وهو نسخة من العالم الكبير، بل هو خلاصته وجوامعه» (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢: ٣١٥). هذا التطابق النبوي بين الإنسان والكون يجعل من الرمز جسرا معرفيا يسمح بالانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. وفيما يتعلق باللغة تحديدا، يرى ابن عربي أن الحروف والأصوات ليست مجرد أدوات تواصل، بل هي تجليات للوجود نفسه، حيث يخصص في الفتوحات المكية فصلا طويلا لـ «علم الحروف» يربط فيه بين الحروف العربية ومقامات الوجود: «الحروف هي أصل الوجود، لأن الله خلق العالم بالحروف، وأول ما خلق الله القلم، ثم قال له: اكتب، فكتب ما كان وما يكون» (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١: ٢١٥). ويوضح تلميذه صدر الدين القونوي^٧ هذه الرؤية بقوله: «الرموز العرفانية ليست اصطلاحات وضعية، بل هي حقائق وجودية تنكشف لأهل الكشف والوجود، ثم يعبرون عنها بما يليق بها من الألفاظ» (القونوي، مفتاح غيب الجمع والوجود: ٤٥). هذا يعني أن الرمز عند ابن عربي وأتباعه ليس اختراعا لغويا، بل هو انعكاس لبنية الوجود نفسه في اللغة.

في الظاهراتية الهوسرلية، يميز إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) بين العلامة كدليل^٨ والعلامة كتعبير^٩، حيث تحمل الأخيرة معنى مثاليا^{١٠} يتجاوز السياق المادي (Husserl, 1901, vol. II: 23). هذا التمييز يقرب مفهوم

٤ . (١٢٤٠-١١٦٥هـ/١٩٢٤م).

5. Theophany.

6 . microcosm/macrocosm.

٧ . (ت ١٢٧٤هـ/١٩٧٣م).

8. Anzeichen.

9. Ausdruck.

10. ideal meaning.

التعبير الهوسرلي من مفهوم الرمز العرفاني، حيث يحمل التعبير معنى يتجاوز دلالاته المباشرة. أما مفهوم القصدية¹¹ فهو أساسي في الفهم الظاهراتي للرمز، حيث تعني أن كل وعي هو وعي بشيء، أي أن الشعور يتجه دوما نحو موضوع ما: «القصدية هي ما يميز الوعي بمعناه القوي» (Husserl, 1913: 168). في حالة الرمز، يتجه الوعي أولا نحو الدال المادي (الصوت أو الرسم)، ثم من خلاله نحو المدلول المتعالي، وهذا الازدواج القصدي¹² هو ما يسمح للرمز بأن يكون جسرا بين الظاهر والباطن. أما الإيخه أو تعليق الحكم، فهي المنهج الذي يتبعه هوسرل للوصول إلى جوهر الظواهر: «نحن نضع بين قوسين كل ما هو مفروض في الموقف الطبيعي، أي كل ما يتعلق بالوجود الواقعي للعالم، ونوجه نظرنا نحو الظاهرة نفسها كما تظهر للوعي» (Husserl, 1913: 65). هذا التعليق المنهجي يشبه إلى حد كبير ما يفعله العارف عندما يتجاوز الظاهر اللغوي للنص ليصل إلى حقيقته الباطنة، فكما يعلق هوسرل حكمه على وجود العالم الخارجي ليصل إلى جوهر الظاهرة، يعلق العارف حكمه على المعنى الحرفي للنص ليصل إلى معناه الرمزي. ويطور هوسرل هذا المفهوم في تأملات ديكارتية ليشمل الاختزال الترانسندنتالي¹³، حيث يتم رد الظواهر إلى بنية الوعي المتعالي التي تجعلها ممكنة (Husserl, 1931: 21). هذا الاختزال يمكن مقارنته بما يفعله ابن عربي عندما يرد الكثرة الظاهرية للوجود إلى وحدة الوجود، حيث يصبح كل موجود تحليلا للحق الواحد. أما موريس ميرلو-بونتي (1908-1961) فيقدم في ظاهراتية الإدراك تصورا للغة بوصفها جسدا للمعنى، حيث يقول: «الكلمة لها معنى، مثلما الجسد له روح» (Merleau-Ponty, 1945: 212)، مما يقرب بين اللغة والوجود ويجعل من الكلمة تجسيدا للمعنى، وهو ما يتوافق مع رؤية ابن عربي للغة بوصفها تحليلا للوجود.

من خلال العرض السابق، يمكن تحديد أربعة محاور رئيسية للقاء بين التصور العرفاني للرمز عند ابن عربي والتصور الظاهراتي لهوسرل. المحور الأول: تتجاوز الظاهر إلى الحقيقة، حيث يتحرك كلا التقليدين منهجيا من المباشر إلى المتعالي، فابن عربي يتجاوز المعنى الحرفي للنص إلى معناه الرمزي، وهوسرل يتجاوز الموقف الطبيعي إلى الوعي المتعالي. المحور الثاني: تعليق الحكم كمنهج، حيث تشبه الإيخه الهوسرلية تعليق الحكم على الظاهر الذي يمارسه العارف للوصول إلى الباطن، ففي كلا الحالتين هناك تعليق مؤقت للحكم المباشر للوصول إلى جوهر الظاهرة. المحور الثالث: اللغة الرمزية سبيل التعبير عن الحقيقة، حيث يستخدم ابن عربي الرمز لأن الحقيقة تتجاوز قدرة اللغة المباشرة، وهوسرل يستخدم التعبير بوصفه حاملا لمعنى مثالي يتجاوز السياق المادي. المحور الرابع: الاهتمام المتزامن ببنية الوعي وبنية الوجود، حيث يهتم ابن عربي بكيفية تحلي الوجود في الوعي (التجلي)، وهوسرل يهتم بكيفية بناء الوعي للظواهر (القصدية)، وهذا

11. Intentionalität.

12. double intentionality.

13. transcendental reduction.

الاهتمام المزدوج هو ما يسمح بتلفيق التقليدين في إطار تحليلي واحد. بناء على ما تقدم، يمكن تعريف الرمز إجرائياً في هذا البحث بأنه: علامة لغوية (دال) تحمل، بالإضافة إلى دلالتها المباشرة، دلالة ثانية (مدلولاً ثانياً) ذات طابع وجودي، وتتحدد هذه الدلالة الثانية داخل بنية كلية من العلاقات الرمزية، ولا يمكن الوصول إليها إلا عبر تعليق الحكم على الدلالة المباشرة والانتقال إلى مستوى تأويلي أعمق. هذا التعريف يجمع بين البعد اللساني (العلامة اللغوية)، والبعد الوجودي (الدلالة الثانية ذات الطابع الوجودي)، والبعد الظاهري (تعليق الحكم والانتقال التأويلي).

٣. جدلية البلاغة والدلالة في نصوص مختارة من ابن عربي

نظرية «بنوية الرمز» تنشأ من اللسانيات البنوية لفردنان دو سوسور، الذي يرى أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية ولكنها ضمن بنية داخلية (Saussure, 1916: 67). أما في عرفان ابن عربي، فالرمز ليس مجرد علامة لغوية، بل له بنية وجودية تربط بين العالم الصغير والعالم الكبير (Chittick, 1989: 15). من جهة أخرى، «جدلية البلاغة والدلالة» مستمدة من نظرية «البلاغة التفاعلية» لألفرد ريتشاردز و«علم الدلالة البنوي» لألجيرداس غريماس (Richards, 1936: 93; Greimas, 1966: 121). في هذا الإطار، البلاغة ليست مجرد تزيين للكلام، بل هي منتجة للمعنى وهيكل للرمز. وقد أشار ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية إلى هذه النقطة حيث قال: «الرمز جوهر المعنى والبلاغة قشره، ولكن القشر هو الذي يحفظ الجوهر» (ابن عربي، ج ٢: ٤٥). كذلك في الفينومينولوجيا عند إدموند هوسرل، يوفر مفهوم «القصدية» و«الإيخوخة» إطاراً لفهم كيفية تجاوز الرمز من اللغة العادية نحو الحقيقة (Husserl, 1983: 31). وبناء على ذلك، يمكن تحليل الشواهد التالية من الفتوحات المكية باعتباره شبكة من البنى البلاغية الرمزية، كل منها ينتج طبقة من المعنى وفي الوقت نفسه تربطها علاقة عضوية بالأخرى:

٣-١. الشاهد الأول

يقول ابن عربي: «فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء يخلقه وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية وفي ترجيع الصدى سر ما أشرنا إليه لمن اهتدى وأشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم المعبود وبوجود حقيقة لا حول ولا قوة إلا بالله ظهرت حقيقة الجود وإلا فإذا جعلت الجنة جزاء لما عملت فأين الجود الإلهي الذي عقلت فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب وعن العلم بأصل نفسك محجوب فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك فكيف ترى عملك فاترك الأشياء وخالقها والمرزوقات ورازقها فهو سبحانه الوهاب الذي لا يمل والمملك الذي عز سلطانه وجل اللطيف بعباده: الخبير الذي ليس كمثله شيء و هو السميع البصير» (ابن عربي،

(١٩٧٢، ج ١: ٢).

في هذا القسم من عبارة ابن عربي «فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء يخلقه وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه»، توجد صنعة الالتفات وهي في علم البلاغة هو الانتقال من صيغة إلى أخرى في الكلام، كالانتقال من الغيبة إلى الخطاب أو من التكلم إلى الغيبة، بقصد تنشيط ذهن السامع وجذب انتباهه. وقد عرفه السكاكي في مفتاح العلوم بأنه «توجيه الكلام بعد توجيهه إلى غير من كان موجها إليه» (السكاكي، ١٩٣٧: ٣٧٨). أما ابن الأثير في المثل السائر فيعتبر الالتفات «من أعظم أسرار البلاغة وأبدع فنونها» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ٤٥). وفي هذا المقطع، الالتفات ليس مجرد تحول نحوي، بل هو انزياح تركيبى يكسر أفق التوقع اللغوي ليكون رمزا وجوديا. بنية «يطيع نفسه» تشكل التفاتا نحويا يدمج الذات الإلهية فاعلا ومفعولا في آن، وهذه البنية ترمز إلى تحلي الذات على الذات في المرتبة الأحادية قبل ظهور المخلوقات. إلى جانب الالتفات، هناك طباق ضمني بين «يخلقه» (خلق الغير) و«ينصف نفسه» (إنصاف الذات)، وهما فعلان متضادان في الظاهر لكنهما متحدان في الباطن. هذا التركيب يقابل في فينومينولوجيا هوسرل مفهوم «الوعي الذاتي المتعالي» حيث يكون الوعي موضوعا لنفسه (Husserl, 1960: 33). الرمز هنا هو وحدة الذات والصفات في الوجود الإلهي. هذا المقطع يضع الأساس الرمزي للنص بأكمله: الذات الإلهية هي الأصل والمرجع، وكل ما يأتي بعده هو تفريع على هذه الوحدة.

كما توجد صنعة السجع وهي في البلاغة العربية هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير مع اختلاف الوزن، أو توافقهما في الوزن والحرف معا. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «توافق أواخر الفقر في الكلام المنثور على حرف واحد» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٤٥). أما عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز فيرى أن السجع «ليس مجرد توافق لفظي، بل هو دليل على تناسب المعاني وتربطها» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٢٨٠). وفي هذا المقطع، السجع بين «خالية» و«خاوية» يخلق موسيقى نصية تؤكد حالة الخواء الوجودي.

إلى جانب السجع، هناك استعارة تمثيلية في «أشباح على عروشها» حيث الأرواح (الأشباح) رمز للموجودات الممكنة التي لا تملك وجودا ذاتيا. بنية الحذف^{١٤} هنا تخلق تعليقا وجوديا يشبه «الإپوخه» الهوسرلية التي تعلق الحكم حول وجود العالم الخارجي (Husserl, 1983: 31). الرمز هو فقر الممكنات الوجودي أمام وجوب الذات الإلهية. هذه البنية تشكل دالا شنارا لا مدلول ثابت له، وهو ما يرمز إلى تعلق الممكنات بالواجب (Izutsu, 1983: 78). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن بين ابن عربي وحدة الذات الإلهية في المقطع الأول، ينتقل هنا إلى وصف المخلوقات التي هي مجرد أشباح خاوية، ليؤكد أن كل ما سوى الله هو عدم محض.

وفي عبارة «وفي ترجيع الصدى سر ما أشرنا إليه لمن اهتدى»، هناك صنعة التشبيه التمثيلي وهي تشبيه هيئة بمهيئة، أي تشبيه صورة مركبة من عدة أمور بصورة مركبة من عدة أمور أخرى. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة بأنه «تشبيه شيء بشيء في معنى عقلي أو صورة مركبة» (الجرجاني، ١٩٩١: ١٢٥). أما الزمخشري في الكشف فيعتبر التشبيه التمثيلي «أبلغ أنواع التشبيه لأنه يجمع بين المحسوس والمعقول» (الزمخشري، ١٩٩٨: ج ١: ٢٥). وفي هذا المقطع، «ترجيع الصدى» تشبيه تمثيلي يربط بين الظاهرة الفيزيائية للصوت وعودة الكلام الإلهي إلى مصدره. إلى جانب التشبيه التمثيلي، هناك تلميح إلى الآية القرآنية «إنا لله وإنا إليه راجعون» (البقرة: ١٥٦) دون ذكرها صراحة. هذه البنية التكرارية تشبه مفهوم «الاحتفاظ» في فينومينولوجيا الزمان الهوسرلية، حيث يحتفظ الوعي بالتجربة الماضية في الحاضر (Husserl, 1964: 14). الرمز هنا هو دورية الوجود: كل شيء يعود إلى مصدره. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن وصف المخلوقات بأنها أشباح خاوية، يشرح ابن عربي كيفية عودة هذه الأشباح إلى مصدرها من خلال «ترجيع الصدى»، أي أن الوجود كله صدى للوجود الإلهي يعود إليه في النهاية.

في عبارة «و أشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم المعبود وبوجود حقيقة لا حول ولا قوة إلا بالله ظهرت حقيقة الجود»، توجد صنعة الطباق وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة الواحدة. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الجمع بين الشيء وضده في الكلام» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٣٢). أما السكاكي في مفتاح العلوم فيميز بين طباق الإيجاب (الجمع بين ضدين حقيقيين) وطباق السلب (الجمع بين مثبت ومنفي) (السكاكي، ١٩٣٧: ٣٩٠). وفي هذا المقطع، الطباق بين «التكليف» (الإلزام) و«الجود» (العطاء الحر) يخلق ثنائية دلالية تنتج معنى جديدا. إلى جانب الطباق، هناك موازنة تركيبية^{١٥} بين «التكليف ظهر الاسم المعبود» و«بوجود حقيقة لا حول ولا قوة إلا بالله ظهرت حقيقة الجود»، وجناس اشتقاق بين «حقيقة» الأولى (حقيقة وجودية) و«حقيقة» الثانية (حقيقة الجود). هذه البنية يمكن تحليلها وفق مربع غريماس الدلالي حيث يتولد المعنى من التناقض والتضاد بين الأقطاب (الجود). (Greimas, 1966: 27). الرمز هو أن التكليف والجود وجهان لحقيقة واحدة. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن بين ابن عربي عودة الوجود إلى مصدره (ترجيع الصدى)، يشرح هنا أن هذه العودة تتم من خلال التكليف الذي يظهر الاسم المعبود، والجود الذي يظهر حقيقة العطاء الإلهي.

وفي عبارة «وإلا فإذا جعلت اللجنة جزءا لما عملت فأين الجود الإلهي الذي عقلت»، توجد صنعة الاستفهام الإنكاري وهي نوع من الاستفهام البلاغي لا يطلب به جواب، بل يقصد به إنكار مضمون الكلام أو نفيه. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «استفهام يراد به التوبيخ أو الإنكار أو التعجب، وليس طلب الفهم» (الجرجاني،

١٩٩٢: ٣٥٠). أما الزمخشري في الكشف فيرى أن الاستفهام الإنكاري «أبلغ من الخبر في نفي الشيء، لأنه يصور السامع كأنه يرى الأمر بعينه» (الزمخشري، ١٩٩٨: ج ٢: ١٢٠). وفي هذا المقطع، الاستفهام الإنكاري في «فأين الجود الإلهي» ينفي فكرة أن الجنة جزاء على العمل.

السؤال البلاغي هنا يكسر أفق التوقع لدى القارئ ويحدث انزياحا دلاليا ينفي فكرة الاستحقاق. الرمز هو نفي العلية في النظام اللاهوتي لابن عربي: إذا كانت الجنة جزاء على العمل، فالجود الإلهي يصبح محدودا. هذا النفي يتوازى مع «تعليق الحكم الطبيعي» في الفينومينولوجيا للوصول إلى الوعي الخالص (Husserl, 1983: 31). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن ربط ابن عربي بين التكليف والجود في المقطع السابق، يطرح هنا سؤالاً إنكارياً يحذر من فهم التكليف على أساس الاستحقاق، لأن ذلك ينفي الجود الإلهي.

وفي عبارة «فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب وعن العلم بأصل نفسك محجوب»، توجد صنعة الجنس وهي تشابه اللفظين مع اختلاف المعنى. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «اتفاق اللفظين في الحروف واختلافهما في المعنى» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٢٨). أما ابن الأثير في المثل السائر فيقسم الجنس إلى جناس تام (اتفاق في نوع الحروف وعددها وترتيبها) وجناس ناقص (اختلاف في بعض الحروف) (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ١: ١٨٥). وفي هذا المقطع، الجنس القلبي بين «موهوب» و«محجوب» هو نوع من الجنس الناقص حيث تختلف الكلمتان في ترتيب الحروف.

الجناس القلب بين «موهوب» و«محجوب» يخلق بنية قلبية^{١٦} ترمز إلى الوضعية المتناقضة للإنسان: موهوب بالوجود ومحجوب عن الذات في آن. إلى جانب الجنس، هناك طباق بين «العلم» و«الجهل» (محجوب). هذه البنية القلبية تقابل في الفينومينولوجيا مفهوم «الإدراك الناقص» حيث لا يعطى الشيء للوعي بشكل كامل أبدا (Husserl, 1983: 44). الرمز هو أن الحجاب نفسه هو عين التجلي، لأن الموهبة (العطاء) والحجاب (المنع) وجهان لحقيقة واحدة. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن نفى ابن عربي فكرة الاستحقاق في المقطع السابق، يشرح هنا سبب ذلك: الإنسان موهوب بالوجود من الله لكنه محجوب عن علم أصل نفسه، فهو لا يملك حتى علم ذاته فكيف يملك عمله؟

وفي عبارة «فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك فكيف ترى عملك»، توجد صنعة الاستفهام الإنكاري حيث يعود الاستفهام الإنكاري هنا ولكن بشكل مختلف، حيث يتخذ صيغة شرطية-استفهامية. وقد أشار السكاكي إلى أن تكرار الأداة البلاغية مع تغير السياق يزيد المعنى قوة وتأكيذا (السكاكي، ١٩٣٧: ٣٩٥). وفي هذا المقطع، الاستفهام الإنكاري في «كيف ترى عملك» ينفي رؤية العمل كملكية شخصية. من جهة أخرى القياس الاستعلامي

هنا يتكون من: (١) ما تطلب به الجزء ليس لك، (٢) عملك منك، (٣) إذن عملك ليس ملكك. هذه البنية المنطقية تنفي استحقاق الإنسان للجزء، وهو ما يتوازى مع «الاختزال الاستعلائي» في الفينومينولوجيا حيث ترد كل المعطيات الطبيعية إلى الوعي المتعالي (Husserl, 1960: 8). الرمز هو نفي الملكية الذاتية للعمل، فكل شيء عائد إلى الله. ارتباط هذا المقطع بسابقه: هذا المقطع هو نتيجة منطقية للمقطع السابق: إذا كان الإنسان محجوبا عن أصل نفسه، فكيف يرى عمله ملكا له؟ البنية الشرطية-الاستفهامية تربط بين الحجاب (المقطع السابق) ونفي الملكية (هذا المقطع).

وفي عبارة «فترك الأشياء وخالقها ولمزوقات ورازقها فهو سبحانه الوهاب الذي لا يمل»، توجد صناعة التكرار و هي إعادة اللفظ أو البنية في الكلام بقصد التأكيد أو التقوية. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «إعادة اللفظ لتقرير المعنى في النفس وتمكينه في الذهن» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٣١٥). أما ابن الأثير فيرى أن التكرار «ليس حشوا، بل هو من محاسن الكلام إذا جاء في موضعه» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ٩٨). وفي هذا المقطع، التكرار في بنية «... و...ها» (الأشياء وخالقها، المرزوقات ورازقها) يؤكد على وحدة الأصل رغم تعدد الفروع. البنية الثنائية في «الأشياء وخالقها» و«المرزوقات ورازقها» تخلق قصيدة مزدوجة ترمز لوحدة الكثرة في الوجود. في الفينومينولوجيا، القصيدة المزدوجة تعني أن الوعي يتجه إلى الشيء وإلى نفسه في آن (Husserl, 1964: 39). إلى جانب التكرار، هناك جناس بين «واهب» و«لا يمل» يخلق انسجاما صوتيا. الرمز هو وحدة الكثرة في الوجود. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن أثبت ابن عربي أن العمل ليس ملكا للإنسان (المقطع السابق)، يأمر هنا بترك الأشياء وخالقها معا، أي تجاوز رؤية الكثرة إلى رؤية الوحدة.

وفي عبارة «والمملك الذي عز سلطانه وجل اللطيف بعباده: الخبير الذي ليس كمثله شيء و هو السميع البصير»، هناك صناعة التضاد والتضاد أو الطباق كما عرفه ابن المعتز هو الجمع بين معنيين متقابلين. لكن في هذا المقطع، التضاد يأخذ شكلا أوسع حيث يجمع بين نفي المثل وإثبات الصفات في بنية واحدة. وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أن «التضاد إذا جمع بين النفي والإثبات كان أبلغ في الدلالة على القدرة» (الجرجاني، ١٩٩١: ١٨٠).

من وجهة أخرى هناك التناص هنا مع الآية «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى: ١١) يخلق جدلية بين الحضور والغياب: الآية تنفي المثل (غياب) وتثبت الصفات (حضور). بلاغيا، هناك تضاد بين «ليس كمثله شيء» (نفي المشاهدة) و«السميع البصير» (إثبات الصفات)، وسجع بين «سلطانه» و«البصير». هذا التضاد ينتج رمز «التجلي في الحجاب»: الذات الإلهية متجلية (سميع بصير) ومحتجبة (ليس كمثله شيء) في آن. ارتباط هذا المقطع بسابقه: هذا المقطع الختامي يجمع كل الرموز السابقة في رمز واحد: بعد أن مر النص بوحدة الذات (مقطع ١)، وفقر

الممكنات (مقطع ٢)، ودورية الوجود (مقطع ٣)، وجدلية التكليف والجود (مقطع ٤)، ونفي الاستحقاق (مقطع ٥)، والحجاب والتجلي (مقطع ٦)، ونفي الملكية (مقطع ٧)، ووحدة الكثرة (مقطع ٨)، يختم بـابن عربي بالتأكيد على أن الله مع كونه متجليا بصفاته (السميع البصير) فهو محتجب بذاته (ليس كمثله شيء)، وهذه هي الحقيقة التي تجمع كل الأضداد.

في المجموع يتكامل البناء الرمزي في هذا النص من خلال جدلية مستمرة بين البلاغة (الصناعات البديعية) والدلالة (المعاني العرفانية)، حيث تشكل كل صنعة بلاغية دالا رمزيا يوجه المتلقي نحو مدلول وجودي يتجاوز المعنى الحرفي. ما يميز هذا النص هو الترابط العضوي بين مقاطعه: كل مقطع يبني على ما قبله ويؤسس لما بعده، من وحدة الذات الإلهية (مقطع ١) إلى فقر الممكنات (مقطع ٢) إلى دورية الوجود (مقطع ٣) إلى جدلية التكليف والجود (مقطع ٤) إلى نفي الاستحقاق (مقطع ٥) إلى الحجاب والتجلي (مقطع ٦) إلى نفي الملكية (مقطع ٧) إلى وحدة الكثرة (مقطع ٨) وأخيرا التجلي في الحجاب (مقطع ٩). هذا التدرج الرمزي يخلق شبكة دلالية متكاملة تنتج معنى واحدا: كل شيء من الله وإليه، والتكليف والجود وجهان لحقيقة واحدة، والحجاب نفسه هو عين التجلي. وهذا التجاوز للظاهر نحو الحقيقة هو جوهر المشروع الفينومينولوجي أيضا: العودة إلى الأشياء نفسها عبر تعليق اللغة العادية واستخدام بنيات رمزية تكشف عن بنية الوعي والوجود معا. وهكذا يلتقي عرفان ابن عربي مع فينومينولوجيا هوسرل في نقطة جوهرية: كلاهما يسعى إلى تجاوز الظاهر للوصول إلى الحقيقة، وإن اختلفا في المنهج والغاية.

٣-٢. الشاهد الثاني

يمكن تحليل الشاهد التالي من الفتوحات المكية باعتباره شبكة من البنى البلاغية الرمزية، كل منها ينتج طبقة من المعنى وفي الوقت نفسه تربطها علاقة عضوية بالأخرى. يقول ابن عربي: «ثم شرعت في الكلام بلسان العلام فقلت وأشرت إليه صلى الله عليه وسلم حمدت من أنزل عليك الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون المنزل بحسن شيمك وتنزيهك عن الآفات و تقديسك فقال في سورة ن (بسم الله الرحمن الرحيم) ن و القلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون و إن لك لأجرا غير ممنون و إنك لعلى خلق عظيم فستبصر و يبصرون ثم غمس قلم الإرادة في مداد العلم وخط يمين القدرة في اللوح المحفوظ المصون كل ما كان وما هو كائن و سيكون وما لا يكون مما لو شاء وهو لا يشاء أن يكون لكان كيف يكون من قدره المعلوم الموزون وعلمه الكريم المخزون فسبحان ربك رب العزة عما يصفون ذلك الله الواحد الأحد» (ابن عربي، ١٩٨٠، ج ٣: ٣).

في عبارة «ثم شرعت في الكلام بلسان العلام فقلت وأشرت إليه صلى الله عليه وسلم»، توجد صنعة الالتفات

وهي في علم البلاغة الانتقال من صبغة إلى أخرى في الكلام. وقد عرفه السكاكي في مفتاح العلوم بأنه «توجيه الكلام بعد توجيهه إلى غير من كان موجهها إليه» (السكاكي، ١٩٣٧: ٣٧٨). وفي هذا المقطع، الالتفات من الغيبة («شرعت») إلى الخطاب («أشرت إليه») ومن ثم إلى ضمير الغائب («صلى الله عليه وسلم») يخلق تعددا في زوايا الرؤية. إلى جانب الالتفات، هناك جناس بين «العلام» (اسم من أسماء الله) و«العلم» (المعرفة) و«العالم» (الكون)، وهذا الجناس الاشتقاقي يربط بين الذات الإلهية المتكلمة والفعل المعرفي. بنية «بلسان العلام» تشكل استعارة تمثيلية: الله يتكلم بلسان العلام، أي أن الكلام الإلهي يتجلى في صورة علامات ورموز. الرمز هنا هو أن النبي صلى الله عليه وسلم هو لسان العلام في الأرض، والكلام النبوي ترجمة للكلام الإلهي. هذا المقطع يضع الإطار العام للنص: الكلام الإلهي يتجلى عبر الوسائط (النبي، القلم، اللوح).

في عبارة «حمدت من أنزل عليك الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون»، توجد صنعة التلميح وهو الإشارة إلى آية قرآنية أو حديث أو قصة مشهورة دون ذكرها صراحة. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الإيحاء إلى معنى من غير تصريح» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٥٢). وفي هذا المقطع، تلميح إلى الآية «لا يمسه إلا المطهرون» (الواقعة: ٧٩). إلى جانب التلميح، هناك طباق ضمني بين «الكتاب المكنون» (المخفي) و«المنزل» (الظاهر)، وهذا الطباق يخلق جدلية بين الخفاء والظهور. بنية «الكتاب المكنون» تشير إلى القرآن في مرتبته العليا قبل التنزيل، وهو ما يتوازى مع مفهوم «اللوح المحفوظ» في العرفان الإسلامي. الرمز هنا هو أن الكتاب المكنون هو الحقيقة المحمدية التي لا يمسه إلا المطهرون أي الأنبياء والأولياء. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن أشار ابن عربي إلى أن النبي هو لسان العلام، يذكر هنا أن الكتاب المنزل عليه هو الكتاب المكنون، أي أن النبي هو المتلقي الوحيد لهذا الكتاب في مرتبته العليا.

في عبارة «المنزل بحسن شيمك وتنزيهك عن الآفات وتقديسك»، توجد صنعة السجع وهو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «توافق أواخر الفقر في الكلام المنثور على حرف واحد» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٤٥). وفي هذا المقطع، السجع بين «شيمك» و«الآفات» و«تقديسك» وإن لم يكن مطابقا تماما، لكنه يخلق إيقاعا موسيقيا. إلى جانب السجع، هناك تدرج (ترق) من «حسن شيمك» (الأخلاق الحسنة) إلى «تنزيهك عن الآفات» (النفي) إلى «تقديسك» (الإثبات المطلق)، وهذا التدرج يصعد بالمعنى من الخلق إلى القدسي. بنية التقديس هنا تشير إلى مفهوم «التنزيه» في العرفان الإسلامي، وهو نفي كل صفة نقص عن الله. الرمز هو أن النبي صلى الله عليه وسلم منزّه عن الآفات ومقدس، أي أن له مرتبة قدسية تفوق البشر العاديين. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن ذكر ابن عربي الكتاب المكنون، يصف هنا صفات النبي التي جعلته أهلا لتلقي هذا الكتاب.

في عبارة «فقال في سورة ن (بسم الله الرحمن الرحيم) ن و القلم و ما يسطرون»، توجد صنعة الاقتباس وهو تضمين

الكلام شيئا من القرآن أو الحديث. وقد عرفه ابن الأثير في المثل السائر بأنه «أن يضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث على سبيل الاستشهاد» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ١٢٥). وفي هذا المقطع، اقتباس من سورة القلم كاملة تقريبا، إلى جانب الاقتباس، هناك رمزية حرفية في حرف «ن» حيث أن الحروف المقطعة في القرآن تحمل دلالات رمزية عميقة. وقد أشار ابن عربي نفسه في مواضع أخرى إلى أن «ن» رمز للقلم الإلهي والنور المحمدي. بنية «ن و القلم» تخلق قسما إلهيا بالقلم وما يسطرون، وهذا القسم يؤكد على أهمية الكتابة كفعل كوني. الرمز هنا هو أن القلم هو أول مخلوق، وأن الكتابة هي فعل الخلق نفسه. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن وصف ابن عربي النبي والكتاب المنزل، ينتقل هنا إلى ذكر سورة القلم التي تبدأ بالقسم بالقلم، ليربط بين الكتابة الإلهية والنبوة المحمدية.

في عبارة «ما أنت بنعمة ربك بمجنون و إن لك لأجرا غير ممنون و إنك لعلى خلق عظيم فستبصر و يبصرون»، توجد صنعة الطبايق بين «مجنون» (نفي) و«على خلق عظيم» (إثبات). وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الجمع بين الشيء وضده في الكلام» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٣٢). وفي هذا المقطع، الطبايق بين الجنون والعقل (الخلق العظيم) ينفي التهمة عن النبي ويثبت كماله. إلى جانب الطبايق، هناك تدرج من نفي الجنون إلى إثبات الأجر إلى إثبات الخلق العظيم إلى الوعد بالبصيرة، وهذا التدرج يبني صورة النبي الكامل تدريجيا. بنية «فستبصر و يبصرون» تخلق تقابلا بين رؤية النبي ورؤية الآخرين، حيث سيبصر النبي الحقيقة وسيبصر الآخرون صدقه. الرمز هنا هو أن البصيرة الحقيقية هي نتيجة الخلق العظيم، وأن النبي هو النموذج الأعلى للإنسان الكامل. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن استشهد ابن عربي بسورة القلم، يشرح هنا مضمونها الذي ينفي الجنون عن النبي ويثبت كماله.

في عبارة «ثم غمس قلم الإرادة في مداد العلم وخط يمين القدرة في اللوح المحفوظ المصون»، توجد صنعة الاستعارة التمثيلية حيث شبه فعل الخلق الإلهي بفعل الكتابة. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة بأنه «تشبيه شيء بشيء في معنى عقلي أو صورة مركبة» (الجرجاني، ١٩٩١: ١٢٥). وفي هذا المقطع، الاستعارة التمثيلية في «غمس قلم الإرادة في مداد العلم» تشبه الإرادة الإلهية بالقلم والعلم الإلهي بالمداد. إلى جانب الاستعارة، هناك تدرج من «قلم الإرادة» إلى «مداد العلم» إلى «يمين القدرة» إلى «اللوحة المحفوظ»، وهذا التدرج يبني سلسلة وجودية كاملة. بنية «غمس قلم الإرادة في مداد العلم» تخلق تركيبا إضافيا يربط بين الإرادة والعلم، وهما صفتان إلهيتان. الرمز هنا هو أن الخلق هو فعل كتابة: الله يكتب الوجود بقلم إرادته في مداد علمه على لوح قدرته. هذا يتوازى مع مفهوم «الكتابة الكونية» في العرفان الإسلامي حيث الوجود كله كتاب الله. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن ذكر ابن عربي القلم في سورة القلم، ينتقل هنا إلى تفسيره الرمزي: القلم هو قلم الإرادة، والمداد هو العلم، واللوح هو القدرة.

في عبارة «كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون مما لو شاء وهو لا يشاء أن يكون لكان»، توجد

صنعة الطبايق الزمني بين «ما كان» (الماضي) و«ما هو كائن» (الحاضر) و«سيكون» (المستقبل) و«ما لا يكون» (المتنوع). وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أن الطبايق إذا جمع أزمنة مختلفة كان أبلغ في الدلالة على الشمول (الجرجاني، ١٩٩٢: ٢٨٥). وفي هذا المقطع، الطبايق الزمني يغطي كل أبعاد الزمان: الماضي والحاضر والمستقبل وحتى المتنوع (ما لا يكون). إلى جانب الطبايق، هناك تدرج من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل إلى المتنوع، وهذا التدرج يصعد بالمعنى من المحقق إلى الممكن إلى المتنوع. بنية «مما لو شاء و هو لا يشاء أن يكون لكان» تخلق شرطاً مستحيلاً (شرطية متنوعة) تؤكد على أن مشيئة الله هي وحدها الفاعلة. الرمز هنا هو أن علم الله يشمل كل شيء: المحقق والممكن والمتنوع، وأن مشيئته هي التي تحدد الوجود من العدم. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن وصف ابن عربي فعل الكتابة الإلهية، يذكر هنا محتوى هذه الكتابة: كل ما كان ويكون وما لا يكون.

في عبارة «كيف يكون من قدره المعلوم الموزون وعلمه الكريم المخزون»، توجد صنعة السجع بين «الموزون» و«المخزون» و«المكنون» (في المقطع السابق). وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «توافق أواخر الفقر في الكلام المشهور على حرف واحد» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٤٥). وفي هذا المقطع، السجع بين «الموزون» و«المخزون» يخلق إيقاعاً موسيقياً يؤكد على التناسب بين القدر والعلم. إلى جانب السجع، هناك جناس اشتقاق بين «قدره» و«المعلوم» و«علمه»، حيث أن «القدر» و«العلم» مرتبطان اشتقاقياً. بنية «قدره المعلوم الموزون» تشير إلى أن القدر الإلهي معلوم (معروف) وموزون (مقدر بدقة)، و«علمه الكريم المخزون» يشير إلى أن العلم الإلهي كريم (مفيض) ومخزون (مضون). الرمز هنا هو أن القدر والعلم وجهان لحقيقة واحدة: كل شيء بقدر معلوم وعلم مخزون. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن ذكر ابن عربي شمول العلم الإلهي، يصف هنا صفات هذا العلم: إنه موزون ومخزون، أي دقيق ومضون.

في عبارة «فسبحان ربك رب العزة عما يصفون»، توجد صنعة الاقتباس من الآية «فسبحان ربك رب العزة عما يصفون» (الصفات: ١٨٠). وقد عرفه ابن الأثير في المثل السائر بأنه «أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث على سبيل الاستشهاد» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ١٢٥). وفي هذا المقطع، الاقتباس من سورة الصفات يخلق تناساً مع النص القرآني. إلى جانب الاقتباس، هناك تسبيح (تنزيه) وهو نفي كل صفة نقص عن الله. بنية «عما يصفون» تشير إلى أن كل ما يصفه البشر لله هو ناقص، وأن الله منزّه عن هذه الصفات. الرمز هنا هو أن التنزيه هو المرحلة الأولى في معرفة الله: نفي كل ما لا يليق بالله قبل إثبات ما يليق به. هذا يتواءم مع مفهوم «الإبوخه» في فينومينولوجيا هوسرل حيث يتم تعليق كل الأحكام المسبقة للوصول إلى الوعي الخالص (Husserl, 1983: 31). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن وصف ابن عربي العلم والقدر الإلهيين، يسبح الله هنا تنزيهاً له عن كل ما يصفه البشر، مؤكداً أن علم الله وقدره فوق كل وصف.

في عبارة «ذلك الله الواحد الأحد»، توجد صنعة التوكيد بتكرار صفة الوحدانية («الواحد الأحد»). وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «تكرار اللفظ لتقرير المعنى في النفس وتمكينه في الذهن» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٣١٥). وفي هذا المقطع، التوكيد بتكرار الوحدانية («الواحد الأحد») يؤكد على أن كل ما سبق من أوصاف (القلم، المداد، اللوح، القدر، العلم) يعود إلى ذات واحدة. إلى جانب التوكيد، هناك تفريق بلاغي بين «الواحد» (الذي لا يتجزأ) و«الأحد» (الذي لا يشبهه شيء)، وهذا التفريق يخلق طباقا ضمنيا بين الوحدة العددية والوحدة الذاتية. بنية «ذلك الله» تشير إلى البعد (البعد الإشارة)، أي أن الله هو المشار إليه بكل ما سبق. الرمز هنا هو أن كل الرموز السابقة (القلم، المداد، اللوح، القدر، العلم) تشير إلى ذات واحدة هي الله الواحد الأحد. ارتباط هذا المقطع بسابقه: هذا المقطع الختامي يجمع كل الرموز السابقة في رمز واحد: كل ما سبق هو تحليلات لله الواحد الأحد.

في المجموع يتكامل البناء الرمزي في هذا النص من خلال جدلية مستمرة بين البلاغة (الصناعات البديعية) والدلالة (المعاني العرفانية)، حيث تشكل كل صنعة بلاغية دالا رمزيا يوجه المتلقي نحو مدلول وجودي يتجاوز المعنى الحرفي. ما يميز هذا النص هو الترابط العضوي بين مقاطعه: من الإطار العام للكلام الإلهي بلسان العلام (مقطع ١) إلى الكتاب المكنون المنزل على النبي (مقطع ٢) إلى تنزيه النبي وتقديسه (مقطع ٣) إلى الاقتباس من سورة القلم (مقطع ٤) إلى إثبات كمال النبي وبصيرته (مقطع ٥) إلى استعارة الخلق كفعل كتابة (مقطع ٦) إلى شمول العلم الإلهي لكل الأزمنة (مقطع ٧) إلى وصف القدر الموزون والعلم المخزون (مقطع ٨) إلى تسبيح الله وتنزيهه (مقطع ٩) وأخيرا التوحيد الخالص (مقطع ١٠). هذا التدرج الرمزي يخلق شبكة دلالية متكاملة تنتج معنى واحدا: كل شيء من الله وإليه، والخلق هو كتابة إلهية، والنبي هو لسان العلام، والقلم والمداد واللوح هي أدوات التجلي، وكل هذه الرموز تشير إلى ذات واحدة هي الله الواحد الأحد. وهذا التجاوز للظاهر نحو الحقيقة هو جوهر المشروع الفينومينولوجي أيضا: العودة إلى الأشياء نفسها عبر تعليق اللغة العادية واستخدام بنيات رمزية تكشف عن بنية الوعي والوجود معا. وهكذا يلتقي عرفان ابن عربي مع فينومينولوجيا هوسرل في نقطة جوهرية: كلاهما يسعى إلى تجاوز الظاهر للوصول إلى الحقيقة، وإن اختلفا في المنهج والغاية.

٣-٣. الشاهد الثالث

كذلك يمكن تحليل الشاهد التالي من الفتوحات المكية باعتباره شبكة من البنى البلاغية-الرمزية، كل منها ينتج طبقة من المعنى وفي الوقت نفسه تربطها علاقة عضوية بالأخرى كما يقول ابن عربي: «أول وجود الكون بالسمع وآخر انتهائه من الحق السماع: ومما يتضمن هذا المنزل السماع الإلهي وهو أول مراتب الكون و به يقع الختام فأول وجود

الكون بالسماع وآخر انتهائه من الحق السماع و يستمر النعيم في أهل النعيم والعذاب في أهل العذاب فأما في ابتداء كون كل مكون فإنما ظهر عن قول كن فأسمعه الله فامتثل فظهر عينه في الوجود و كان عدما فسبحان العالم بحال من قال له كن فكان فأول شيء ناله الممكن مرتبة السماع الإلهي فإن كن صفة قول قال تعالى إنما قولنا والسماع متعلقة القول و أما في الانتهاء في حق الكفار اخسؤا فيها و لا تكلمون» (ابن عربي، ١٩٧٢، ج ٣: ٤).

في عبارة «أول وجود الكون بالسماع وآخر انتهائه من الحق السماع»، توجد صنعة الطباق بين «أول» و«آخر»، وهو من أبلغ أنواع الطباق لأنه يجمع بين طرفي الزمان. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الجمع بين الشيء وضده في الكلام» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٣٢). وفي هذا المقطع، الطباق بين «أول» و«آخر» يخلق إطارا زمنيا دائريا: البداية والنهاية واحدة. إلى جانب الطباق، هناك جناس اشتقاق بين «السماع» (مصدر سمع) و«السماع» (اسم بمعنى المسموع)، وهذا الجناس يربط بين فعل السماع ومضمونه. بنية «أول وجود الكون بالسماع و آخر انتهائه من الحق السماع» تخلق توازيا تركيبيا حيث تتكرر البنية نفسها مع اختلاف بسيط: «بالسماع» (باء السببية) و«من الحق السماع» (من عند الحق). الرمز هنا هو أن السماع هو أصل الوجود ومنتهاه: الكون يبدأ بالسماع لأمر «كن» وينتهي بالسماع للحق يوم القيامة. هذا المقطع يضع الأطروحة المركزية للنص: دائرية الوجود بين السماع الأول والسماع الأخير. في عبارة «و مما يتضمن هذا المنزل السماع الإلهي وهو أول مراتب الكون وبه يقع الختام»، توجد صنعة التكرار في بنية «أول... و به يقع الختام» التي تكرر فكرة المقطع السابق. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «إعادة اللفظ لتقرير المعنى في النفس وتمكينه في الذهن» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٣١٥). وفي هذا المقطع، التكرار ليس حشوا بل تأكيد على أن السماع الإلهي هو الإطار الكلي للوجود. إلى جانب التكرار، هناك تدرج من «المنزل» (المقام العرفاني) إلى «السماع الإلهي» (المضمون) إلى «أول مراتب الكون» (المرتبة الوجودية) إلى «الختام» (النهاية)، وهذا التدرج يصعد بالمعنى من الخاص إلى العام. بنية «به يقع الختام» تشير إلى أن السماع ليس فقط بداية بل نهاية أيضا، مما يؤكد على الدائرية. الرمز هنا هو أن السماع الإلهي هو محور الوجود: منه يبدأ وإليه ينتهي. ارتباط هذا المقطع بسابقه: هذا المقطع يشرح المقطع الأول ويؤكد عليه، موضحا أن السماع الإلهي هو ما يتضمنه هذا المنزل.

في عبارة «فأول وجود الكون بالسماع وآخر انتهائه من الحق السماع»، توجد صنعة التكرار مع التبديل حيث يعيد ابن عربي نفس العبارة الأولى ولكن مع تغيير طفيف. وقد أشار السكاكي إلى أن التكرار مع التبديل يزيد المعنى قوة وتأكيذا (السكاكي، ١٩٣٧: ٣٩٥). وفي هذا المقطع، التكرار هنا ليس مجرد إعادة، بل هو تأكيد على الأطروحة المركزية بعد أن شرحها في المقطع السابق. إلى جانب التكرار، هناك توكيد لفظي بتكرار «أول» و«آخر» و«السماع». بنية التكرار هنا تخلق إيقاعا دائريا في النص نفسه، يعكس الدائرية الوجودية التي يتحدث عنها النص. الرمز هنا هو أن

التكرار النصي يحاكي التكرار الوجودي: كما أن الوجود دائر بين السماع الأول والسماع الأخير، كذلك النص يدور حول هذه الفكرة. ارتباط هذا المقطع بسابقه: هذا المقطع يعيد تأكيد الأطروحة بعد أن شرحها، ليثبتها في ذهن القارئ.

في عبارة «ويستمر النعيم في أهل النعيم و العذاب في أهل العذاب»، توجد صنعة الطباق بين «النعيم» و«العذاب»، وهو طباق معنوي بين الجنة والنار. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الجمع بين الشيء وضده في الكلام» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٣٢). وفي هذا المقطع، الطباق بين النعيم والعذاب يخلق ثنائية دلالية تحدد مصير الإنسان. إلى جانب الطباق، هناك تواز تركيبي بين «النعيم في أهل النعيم» و«العذاب في أهل العذاب»، وهذا التوازي يؤكد على أن كل فريق له ما يستحق. بنية «يستمر» تشير إلى الاستمرارية والثبات، أي أن النعيم والعذاب دائمين لا ينقطعان. الرمز هنا هو أن السماع الإلهي له نتيجتان متضادتان: سماع الطاعة يؤدي إلى النعيم، وسماع المعصية يؤدي إلى العذاب. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن تحدث ابن عربي عن السماع الإلهي كإطار للوجود، يذكر هنا نتيجة هذا السماع: النعيم لأهل الطاعة والعذاب لأهل المعصية.

في عبارة «فأما في ابتداء كون كل مكون فإنما ظهر عن قول كن فأسمعه الله فامتثل فظهر عينه في الوجود وكان عدما»، توجد صنعة الاقتباس من الآية «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» (يس: ٨٢). وقد عرفه ابن الأثير في المثل السائر بأنه «أن يضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث على سبيل الاستشهاد» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ١٢٥). وفي هذا المقطع، الاقتباس من آية «كن» يخلق تناسبا مع النص القرآني. إلى جانب الاقتباس، هناك تدرج زمني: «كن» ← «أسمعه» ← «فامتثل» ← «ظهر عينه في الوجود»، وهذا التدرج يبيّن عملية الخلق خطوة بخطوة. بنية «فأسمعه الله فامتثل» تشير إلى أن السماع يسبق الامتثال، أي أن الممكن يسمع أمر «كن» ثم يمتثل فيظهر. الرمز هنا هو أن الخلق يتم عبر ثلاث مراحل: القول (كن)، السماع (فأسمعه)، الامتثال (فامتثل)، الظهور (ظهر عينه في الوجود). هذا يتوازي مع مفهوم «القصدية» في فينومينولوجيا هوسرل حيث أن الوعي يتجه نحو الشيء فيسمعه ثم يستجيب له (Husserl, 1960: 33). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن تحدث ابن عربي عن السماع الإلهي بشكل عام، يشرح هنا كيف يتم هذا السماع في بداية خلق كل مكون.

في عبارة «و كان عدما فسبحان العالم بحال من قال له كن فكان»، توجد صنعة الطباق بين «عدما» و«كان»، وهو طباق بين العدم والوجود. وقد عرفه ابن المعتز في البديع بأنه «الجمع بين الشيء وضده في الكلام» (ابن المعتز، ١٩٤٨: ٣٢). وفي هذا المقطع، الطباق بين العدم والوجود يخلق المفارقة الوجودية الكبرى: الممكن كان عدما ثم صار موجودا بأمر «كن». إلى جانب الطباق، هناك تسبيح في «فسبحان العالم» وهو تنزيه الله عن كل نقص. بنية «من

قال له كن فكان» تشير إلى أن الله هو الفاعل الوحيد، والممكن مجرد منفعل. الرمز هنا هو أن الوجود كله معلق بأمر الله: العدم يتحول إلى وجود بمجرد قول «كن». هذا يتوازى مع مفهوم «الاختزال الاستعلائي» في الفينومينولوجيا حيث يتم رد كل شيء إلى الوعي المتعالي (Husserl, 1960: 8). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن شرح ابن عربي عملية الخلق، يسبح الله هنا على قدرته في إخراج الموجود من العدم.

في عبارة «أول شيء ناله الممكن مرتبة السماع الإلهي»، توجد صنعة التوكيد بتقديم «أول شيء» على الخبر. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «تقديم ما حقه التأخير لقصد الاهتمام» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٣٤٠). وفي هذا المقطع، تقديم «أول شيء» يؤكد على أن السماع هو أول مرتبة ينالها الممكن. إلى جانب التقديم، هناك تخصيص في «الممكن» حيث أن الممكن هو الذي ينال السماع، وليس الواجب. بنية «مرتبة السماع الإلهي» تشير إلى أن السماع ليس مجرد فعل بل هو مرتبة وجودية. الرمز هنا هو أن السماع الإلهي هو أول تجل يناله الممكن قبل أن يوجد، أي أن الممكن يسمع أمر «كن» في مرتبة العلم الإلهي قبل ظهوره في الوجود. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن شرح ابن عربي أن الممكن يظهر بقول «كن»، يذكر هنا أن أول ما يناله الممكن هو سماع هذا القول.

في عبارة «فإن كن صفة قول قال تعالى إنما قولنا»، توجد صنعة الاقتباس من الآية «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل: ٤٠). وقد عرفه ابن الأثير في المثل السائر بأنه «أن يضمن الكلام شيئاً من القرآن أو الحديث على سبيل الاستشهاد» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ١٢٥). وفي هذا المقطع، الاقتباس من سورة النحل يؤكد على أن «كن» هي صفة قول إلهي. إلى جانب الاقتباس، هناك تفسير حيث يشرح ابن عربي أن «كن» ليست مجرد كلمة بل هي صفة من صفات الله. بنية «صفة قول» تشير إلى أن القول الإلهي صفة ذاتية وليست فعلاً عارضاً. الرمز هنا هو أن «كن» هي صفة قول إلهي، أي أن الأمر الإلهي بالخلق ليس فعلاً منفصلاً عن ذاته بل هو صفة من صفاته. ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن ذكر ابن عربي أن الممكن ينال مرتبة السماع الإلهي، يشرح هنا أن ما يسمعه الممكن هو صفة قول إلهي، أي «كن».

في عبارة «و السماع متعلقة القول»، توجد صنعة الإيجاز وهو اختصار الكلام مع بقاء المعنى. وقد عرفه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بأنه «إيصال المعنى بأقل لفظ» (الجرجاني، ١٩٩٢: ٣٤٠). وفي هذا المقطع، الإيجاز في «السماع متعلقة القول» يختصر علاقة السببية بين القول والسماع. إلى جانب الإيجاز، هناك إضافة في «متعلقة القول» حيث أن السماع متعلق بالقول، أي أن السماع لا يكون إلا بقول. بنية «متعلقة القول» تشير إلى أن السماع تابع للقول ومتعلق به. الرمز هنا هو أن القول والسماع متلازمان: لا قول بدون سماع ولا سماع بدون قول. هذا يخلق ثنائية جدلية بين القول (الفعل الإلهي) والسماع (الاستقبال الممكني). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن

شرح ابن عربي أن «كن» صفة قول، يذكر هنا أن السماع متعلق بهذا القول، أي أن القول والسماع وجهان لحقيقة واحدة.

في عبارة «وأما في الانتهاء في حق الكفار اخسؤا فيها ولا تكلمون»، توجد صنعة الاقتباس من الآية «قال اخسؤوا فيها ولا تكلمون» (المؤمنون: ١٠٨). وقد عرفه ابن الأثير في المثل السائر بأنه «أن يضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث على سبيل الاستشهاد» (ابن الأثير، ١٩٣٩: ج ٢: ١٢٥). وفي هذا المقطع، الاقتباس من سورة المؤمنون يخلق تناسبا مع النص القرآني. إلى جانب الاقتباس، هناك طباق ضمني بين السماع الأول (سماع أمر «كن») والسماع الأخير (سماع أمر «اخسؤوا»)، حيث أن الأول أمر بالوجود والثاني أمر بالهوان. بنية «اخسؤوا فيها ولا تكلمون» تشير إلى أن الكفار في النهاية يمنعون من الكلام، أي يحرمون من السماع الإلهي. الرمز هنا هو أن دائرية الوجود تنتهي عند الكفار بالحرمان من السماع: بدأوا بسماع «كن» فوجدوا، ويتنهون بسماع «اخسؤوا» فيصمتون. هذا يتوازى مع مفهوم «نهاية التاريخ» في الفينومينولوجيا حيث ينتهي الوعي إلى سكونه النهائي (Husserl, 1964: 14). ارتباط هذا المقطع بسابقه: بعد أن شرح ابن عربي السماع الأول (سماع «كن»)، يذكر هنا السماع الأخير للكفار (سماع «اخسؤوا»)، ليكمل الدائرة الوجودية.

في المجموع يتكامل البناء الرمزي في هذا النص من خلال جدلية مستمرة بين البلاغة (الصناعات البديعية) والدلالة (المعاني العرفانية)، حيث تشكل كل صنعة بلاغية دالا رمزيا يوجه المتلقي نحو مدلول وجودي يتجاوز المعنى الحرفي. ما يميز هذا النص هو الترابط العضوي بين مقاطعه: من الأطروحة المركزية لدائرية الوجود بين السماع الأول والسماع الأخير (مقطع ١) إلى شرح أن السماع الإلهي هو محور هذا المنزل (مقطع ٢) إلى تأكيد الأطروحة بالتكرار (مقطع ٣) إلى نتيجة السماع: النعيم والعذاب (مقطع ٤) إلى شرح كيفية السماع الأول بقول «كن» (مقطع ٥) إلى التسبيح على إخراج الموجود من عدم (مقطع ٦) إلى أن السماع هو أول مرتبة ينالها الممكن (مقطع ٧) إلى أن «كن» صفة قول إلهي (مقطع ٨) إلى أن السماع متعلق بالقول (مقطع ٩) وأخيرا السماع الأخير للكفار بأمر «اخسؤوا» (مقطع ١٠). هذا التدرج الرمزي يخلق شبكة دلالية متكاملة تنتج معنى واحدا: الوجود كله دائر بين سماعتين: سماع «كن» في البداية وسماع «اخسؤوا» في النهاية، والسماع الإلهي هو الأصل والمرجع، والقول والسماع وجهان لحقيقة واحدة، والنعيم والعذاب نتيجة لهذا السماع. وهذا التجاوز للظاهر نحو الحقيقة هو جوهر المشروع الفينومينولوجي أيضا: العودة إلى الأشياء نفسها عبر تعليق اللغة العادية واستخدام بنيات رمزية تكشف عن بنية الوعي والوجود معا. وهكذا يلتقي عرفان ابن عربي مع فينومينولوجيا هوسرل في نقطة جوهرية: كلاهما يسعى إلى تجاوز الظاهر للوصول إلى الحقيقة، وإن اختلفا في المنهج والغاية.

٤. الخاتمة

اعتمدت هذه المقالة على تلفيق نظرية «بنوية الرمز» (المستمدة من اللسانيات البنوية لسوسور)، و«جدلية البلاغة والدلالة» (المأخوذة من البلاغة التفاعلية لريتشاردز وعلم الدلالة البنيوي لغريغاس)، والظاهرية الهوسرلية (بمفهومها القصدي والإبوخه)، لتحليل ثلاثة نصوص محورية من الفتوحات المكية لابن عربي. تمثل الهدف في الكشف عن كيفية تحول الصناعات البلاغية إلى دوال رمزية تنتج مدلولات وجودية تتجاوز المعنى الحرفي. أما الفرضية الرئيسية فكانت أن الرمز في النظام العرفاني لابن عربي ليس مجرد علامة لغوية، بل هو بنية وجودية تربط بين العالم الصغير والعالم الكبير، وأن البلاغة ليست تزيينا للكلام، بل هي منتجة للمعنى وهيكل للرمز.

كشف تحليل النصوص الثلاثة عن شبكة من البنى البلاغية الرمزية، كل منها ينتج طبقة من المعنى وتربطها علاقة عضوية بالأخرى. في النص الأول (جدلية الذات والتجلي)، تم تحديد تسعة مقاطع رمزية: من الالتفات في «يطيع نفسه» الذي يرمز إلى تجلي الذات على الذات في مرتبة الأحدية، إلى السجع والاستعارة التمثيلية في «أشباح خالية على عروشها خاوية» التي تكشف عن الفقر الوجودي للممكنات، إلى التشبيه التمثيلي في «ترجيع الصدى» الذي يرسم دورية الوجود، إلى الطباق بين التكليف والوجود الذي ينتج ثنائية دلالية في إطار مربع غريغاس، إلى الاستفهام الإنكاري في «فأين الجود الإلهي» الذي يمكن نفي العلية والاستحقاق، إلى الجنس القلبي بين «موهوب» و«محبوب» الذي يكشف عن الوضعية المتناقضة للإنسان في بنية قلبية، إلى القياس الاستعلافي في «فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك» الذي يتوازى مع الاختزال الاستعلافي الهوسرلي، إلى التكرار في بنية «الأشياء وخالقها» الذي يكشف عن وحدة الكثرة عبر القصديّة المزدوجة الظاهرية، وأخيرا التضاد بين «ليس كمثله شيء» و«السميع البصير» الذي ينتج رمز «التجلي في الحجاب».

أما النص الثاني (الخلق كفعل كتابة) فيتضمن عشرة مقاطع رمزية تشكل سلسلة وجودية كاملة من لسان العلام إلى التوحيد الخالص. فالالتفات والجناس الاشتقاقي في «بلسان العلام» يعرفان النبي كوسيط للتجلي الإلهي. والتلميح إلى آية «لا يمسه إلا المطهرون» إلى جانب طباق الخفاء والظهور يحيل الكتاب المكنون إلى الحقيقة المحمدية. والاستعارة التمثيلية في «غمس قلم الإرادة في مداد العلم» تصور الخلق كفعل كتابة يتوافق مع مفهوم «الكتابة الكونية» في العرفان الإسلامي. والطباق الزمني بين «ما كان» و«ما هو كائن» و«سيكون» و«ما لا يكون» يظهر شمول العلم الإلهي لجميع أبعاد الزمان (المحقق، الممكن، الممتنع). وأخيرا، يتوازى التسبيح في «فسبحان ربك رب العزة عما يصفون» مع الإبوخه الهوسرلية في تعليق جميع الأحكام المسبقة للوصول إلى الوعي الخالص.

أما النص الثالث (دائرية السماع الوجودي) فيتضمن عشرة مقاطع تبسط الأطروحة المركزية «أول وجود الكون بالسماع وآخر انتهائه من الحق السماع» حول محور الطباق بين «أول» و«آخر». والتدرج الزمني من «كن» إلى «أسمعه» إلى «فامتثل» إلى «ظهر عينه في الوجود» يرسم عملية الخلق في أربع مراحل (قول، سماع، امتثال، ظهور) تتوافق مع مفهوم القصدية في الظاهراتية. أما الاقتباس من آية «اخسؤوا فيها ولا تكلمون» في المقطع الختامي، فينهي دائرية الوجود للكافرين بالحرمان من السماع.

على المستوى الأول، أظهر هذا البحث أن كل صنعة بلاغية في نصوص ابن عربي هي دال رمزي يشير إلى مدلول وجودي يتجاوز المعنى الحرفي: الالتفات يرمز إلى تجلي الذات على الذات، والطباق إلى وحدة الأضداد في الوجود الإلهي، والسجع إلى التناغم الكوني، والاستعارة التمثيلية إلى الخلق ككتابة، والجناس القلبي إلى الوضعية المتناقضة للإنسان، والاستفهام الإنكاري إلى نفي العلية والاستحقاق، والتكرار إلى وحدة الكثرة ودائرية الوجود، والتناص القرآني إلى حضور الحقيقة القرآنية في النص العرفاني.

على المستوى الثاني، تشكل النصوص الثلاثة المحللة ثلاثية وجودية متكاملة: النص الأول يجيب عن ماهية الوجود (وحدة الذات والتجلي)، والنص الثاني عن كيفية الوجود (الخلق كفعل كتابة)، والنص الثالث عن علية الوجود (الدائرية بين سماعتين). وهذه النصوص الثلاثة تنتظم في شبكة دلالية واحدة، كل منها متمم للآخر.

على المستوى الثالث، أثبت هذا البحث إمكانية تلفيق ثلاثة تقاليد معرفية: البلاغة العربية (مع منظريها كالسكاكي والجرجاني وابن الأثير وابن المعتز)، والعرفان النظري (ابن عربي)، والظاهراتية (هوسرل). في هذا الإطار التلفيقي، تعمل الصنعة البلاغية كدال رمزي، والمعنى العرفاني كمدلول وجودي، والقصدية والإپوخة كإطار منهجي للعبور من الظاهر إلى الحقيقة.

على المستوى الرابع، تم تحديد نقطة التقاء العرفان ابن عربي والظاهراتية الهوسرلية في أربعة محاور رئيسية: (١) كلاهما يسعى إلى تجاوز الظاهر للوصول إلى الحقيقة، (٢) كلاهما يستخدم تعليق الحكم (الإپوخة/التنزيه) كمنهج، (٣) كلاهما يعتبر اللغة الرمزية السبيل الوحيد للتعبير عن الحقيقة، و(٤) كلاهما يولي اهتماما متزامنا لبنية الوعي (القصدية) وبنية الوجود (التجلي).

في المجموع أوجد ابن عربي في الفتوحات المكية نظاما رمزيا يكون فيه الرمز جوهر المعنى والبلاغة قشره، ولكن القشر هو الذي يحفظ الجوهر. فالبلاغة في هذا النظام ليست مجرد تزيين، بل هي منتجة للمعنى وهيكله للرمز. وكل رمز لا يكتسب معناه إلا في ارتباطه بسائر الرموز، مشكلا شبكة دلالية تشير إلى حقيقة واحدة: الوجود كله تجل لله، واللغة كشف لهذا التجلي، والرمز هو الجسر بين الظاهر والحقيقة. وهذه هي النقطة التي يلتقي فيها العرفان والبلاغة

والظاهراتية: العودة إلى الأشياء نفسها عبر تجاوز اللغة العادية إلى اللغة الرمزية، وكشف بنية الوجود والوعي معا. بناء على النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، يقترح للبحوث المستقبلية توسيع هذا الإطار التلفيقي ليشمل نصوصا عرفانية أخرى كالمثنوي لمولانا وأعمال عبد الكريم الجيلي، وإجراء دراسات مقارنة مع التقاليد العرفانية في الكتب العرفانية الإسلامية، كما يوصى بتطوير منهجية تحليلية عملية تستند إلى الجدل بين البنية البلاغية والمدلول الوجودي، بحيث تصبح أداة قابلة للتطبيق في تحليل الخطاب العرفاني عامة.

المصادر

أ. الكتب

• قرآن كريم

- ابن الأثير، ضياء الدين. (١٩٣٩). *لئال السائر في أدب الكاتب والشاعر*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن المعتز، عبد الله. (١٩٤٨). *البديع*. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- ابن عربي، محيي الدين (١٩٧٢). *الفتوحات المكية*. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربي، محيي الدين (١٩٤٦). *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
- الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٩١). *أسرار البلاغة*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٩٢). *دلائل الإعجاز*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الزمخشري، جار الله. (١٩٩٨). *الكشاف عن حقائق التنزيل*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السكاكي، يوسف. (١٩٣٧). *مفتاح العلوم*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- القونوي، صدر الدين (١٣٧٠هـ.ش). *مفتاح غيب الجمع والوجود*. تحقيق محمد خواجوي. طهران: مولا.

ب. المقالات:

- أميري فرد، عاطفه، قاسم زاده، سيد علي، بابك معين، مرتضى (١٣٩٩). «تحليل كينيت معنابخشي به پديدارها در زبان گفتمان عرفان بر مبنای آرای لاندوفسکی، جستارهای زبانی»، ١١ (٤)، صص ٧٦٧-٧٩٥.
- حسيني شاهرودي، سيد مرتضى، صديقي، مهدي (١٣٩١). «زبان به مثابه ميانجي تجربه پديدارشناختي هرمونوتيكي حس در تقسيم مشاهدات ابن عربي»، پژوهشنامه عرفان، ٣ (٦)، صص ٤٥-٧٠.
- فتحي، كيميا، اسدي گرماروي، اسدالله، مير، محمد (١٤٠٤). «ابن عربي اللغوي و سمولغه: من الاپريوري

الانطولوجی فی الفتوحات المکیه الی الفینومینولوجیا الهوسرلیه»، التنظیرات و النقد فی الادب العربی، ۳ (۱۰)، صص ۱-۳۴.

- ملکیان، کمال، نجفی، عیسی (۱۳۹۹). «معرفت شناسی عشق در عرفان مولوی تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایگرو و مرلوپونتی، نشریه نقد و نظر»، ۲۵ (۱)، صص ۸-۳۲.

Book:

- Affifi, A. E. (1939). The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi. Cambridge UP.
- Barthes, Roland. (1957). Mythologies. Paris : Éditions du Seuil.
- Chittick, W. (1989). The Sufi Path of Knowledge. SUNY Press.
- Eco, U. (1984). Semiotics and the Philosophy of Language. Indiana University Press.
- Greimas, A. J. (1966). Sémantique structurale. Larousse.
- Husserl, E. (1960). Cartesian Meditations. Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1901). Logische Untersuchungen. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1913). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1964). The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. Indiana UP.
- Husserl, Edmund (1931). Cartesianische Meditationen. Paris: Armand Colin.
- Husserl, E. (1983). Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology. Kluwer.
- Izutsu, T. (1983). Sufism and Taoism. University of California Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.
- Richards, I. A. (1936). The Philosophy of Rhetoric. Oxford UP.
- Ricoeur, P. (1976). Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas Christian University Press.
- Saussure, F. de. (1916). Cours de linguistique générale. Payot.

References

A. Books

- The Holy Quran.
- Ibn al-Athir, Diya' al-Din. (1939). Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-

- Sha'ir [The Prominent Example in the Literature of the Writer and Poet]. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi Press.
- Ibn al-Mu'tazz, 'Abd Allah. (1948). Al-Badi' [The Novel/The Rhetorical Innovations]. Cairo: Egyptian National Library.
 - Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1972). Al-Futuh al-Makkiyya [The Meccan Illuminations] (O. Yahya, Ed.). Cairo: Egyptian General Book Organization.
 - Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (1946). Fusus al-Hikam [The Bezels of Wisdom] (A. A. 'Afifi, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
 - Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir. (1991). Asrar al-Balagha [The Secrets of Rhetoric]. Cairo: Al-Khanji Library.
 - Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir. (1992). Dala'il al-I'jaz [The Signs of Inimitability]. Cairo: Al-Khanji Library.
 - Al-Zamakhshari, Jar Allah. (1998). Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil [The Unveiler of the Truths of the Revelation]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
 - Al-Sakkaki, Yusuf. (1937). Miftah al-'Ulum [The Key to the Sciences]. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi Press.
 - Al-Qunawi, Sadr al-Din. (1991/1370 SH). Miftah Ghayb al-Jam' wa al-Wujud [The Key to the Unseen of Gathering and Existence] (M. Khwajavi, Ed.). Tehran: Mawla Publications.

B. Journal

- Amirifard, A., Qasemzadeh, S. A., & Moein, B. (2020). Analysis of the quality of meaning-making for phenomena in the language of mystical discourse based on Landowski's views. Language Related Research (Jostar-haye Zabani), 11(4), 767–795.
- Hosseini Shahroudi, S. M., & Sadafi, M. (2012). Language as a mediator of the hermeneutic phenomenological experience of sense in Ibn 'Arabi's division of observations. Journal of Mysticism (Pazhuhesh-nameh Erfan), 3(6), 45–70.
- Fathi, K., Asadi Garmaroodi, A., & Mir, M. (2025). Ibn 'Arabi the Linguist and the Signifier: From the Ontological A Priori in the Futuh al-Makkiyya to Husserlian Phenomenology. Criticism and Theories in Arabic Literature, 3(10), 1–34.
- Malekian, K., & Najafi, E. (2020). The epistemology of love in Rumi's mysticism: An analysis in the light of the phenomenology of Husserl,

Heidegger, and Merleau-Ponty. *Naghde va Nazar*, 25(1), 8–32.

The Structuralism of the Symbol in Ibn 'Arabi's Mysticism and Husserl's Phenomenology: The Dialectic of Rhetoric and Semantics

Kimia fathi*

PhD graduate in Arabic Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran

Received date: 15.05.2025

Accepted date: 18.09.2026

Abstract

Symbolic Structuralism is a theory rooted in Saussurean structural linguistics, which posits that the relationship between the signifier and the signified, while arbitrary, is contained within an internal structure. In Ibn 'Arabi's gnosis (*'irfan*), the symbol transcends its status as a mere linguistic sign, evolving into an “ontological structure” that bridges the microcosm and the macrocosm. The “dialectic of rhetoric and semantics” employed here is derived from I. A. Richards' interactive rhetoric and Greimas' structural semantics; in this framework, rhetoric is not a decorative element but a producer of meaning and a structurer of the symbol. The primary research questions are: 1. How do rhetorical devices in Ibn 'Arabi's texts transform into symbolic signifiers that produce ontological significations transcending literal meaning? 2. How can “symbolic structuralism,” the “dialectic of rhetoric and semantics,” and “phenomenology” be synthesized into a unified analytical framework that reveals both the structure of existence and consciousness? The study aims to uncover the mechanism by which rhetorical devices transform into symbolic signifiers in three texts from the *Futūḥāt al-Makkiyya* (*Meccan Illuminations*), based on the hypothesis that the symbol is an ontological structure and rhetoric is a generator of meaning. Methodologically, the research adopts a descriptive-analytical approach based on the synthesis of the three aforementioned theories. The findings

* Corresponding author's Email: kfathi.arabic_study@yahoo.com

reveal a network of symbolic rhetorical structures. In the first text (The Dialectic of Self and Manifestation), nine symbolic segments were identified, ranging from the iltifat (shift in person/address) in “He obeys Himself” (a symbol of Self-manifestation) to the antithesis between “There is nothing like unto Him” and “the All-Hearing, the All-Seeing” (a symbol of manifesta

Keywords: Symbolic Structuralism, Ibn 'Arabi, Phenomenology, Rhetoric and Semantics, Husserl.

ساختارگرایی رمز در عرفان ابن عربی و پدیدارشناسی هوسرل: دیالکتیک بلاغت و دلالت

کیمیا فتحي*

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۷

چکیده

ساختارگرایی رمز، نظریه‌ای برآمده از زبان‌شناسی ساختارگرایی سوسور است که بر اعتباری بودن رابطه‌ی دال و مدلول، اما در عین حال، نظام‌مند بودن این رابطه در درون یک ساختار درونی تأکید دارد. در عرفان ابن عربی، رمز از سطح یک نشانه‌ی زبانی صرف فراتر رفته و به ساختاری وجودشناختی بدل می‌شود که میان «عالم صغیر» و «عالم کبیر» پیوند برقرار می‌کند. مفهوم «جدل بلاغت و دلالت» نیز برگرفته از بلاغت تعاملی ریچاردز و دلالت‌شناسی ساختارگرایی گریماس است؛ جایی که بلاغت نه امری تزیینی، بلکه «تولیدگر معنا» و «سامان‌بخش رمز» است. پرسش‌های اصلی پژوهش عبارتند از: ۱. صنایع بلاغی در متون ابن عربی چگونه به دال‌های رمزی بدل می‌شوند که مدلول‌های وجودشناختی فراتر از معنای حرفی تولید می‌کنند؟ ۲. چگونه می‌توان «ساختارگرایی رمز»، «جدل بلاغت و دلالت» و «پدیدارشناسی» را در چارچوبی تحلیلی تلفیق کرد که هم‌زمان به تبیین ساختار وجود و آگاهی پردازد؟ این پژوهش بر آن است تا سازوکار تحول صنایع بلاغی به دال‌های رمزی را در سه متن از فتوحات مکیه با تکیه بر این فرض که «رمز، ساختاری وجودشناختی و بلاغت، تولیدگر معناست» کشف کند. روش پژوهش، توصیفی تحلیلی و مبتنی بر تلفیق نظریه‌های سه‌گانه‌ی مذکور است. یافته‌ها، شبکه‌ای از ساختارهای بلاغی رمزی را آشکار ساخت: در متن نخست (جدل ذات و تجلی)، نه مقطع رمزی از «التفات» در عبارت «يُطِيعُ نَفْسَهُ» (رمز تجلی ذات) تا تقابل میان «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (رمز تجلی در حجاب) شناسایی شد. در متن دوم (خلق به‌مثابه‌ی فعل کتابت)، ده مقطع، زنجیره‌ای وجودی از «لسانِ علام» تا «توحیدِ خالص» را شکل داد. در

متن سوم (دایره‌وارگی سماع وجودی)، ده مقطع، این گزاره را بسط دادند که: «تخستین وجود هستی، سماع است و فرجام آن از سوی حق، سماع است». نتایج نشان داد که هر صنعت بلاغی، دالی رمزی برای یک مدلول وجودی است: «التفات» برای تجلی ذات، «طباق» برای وحدت اضداد، «سجع» برای هماهنگی کیهانی، «استعاره‌ی تمثیلی» برای تبیین خلقت به مثابه‌ی کتابت، «جناس قلبی» برای وضعیت متناقض‌نمای انسان، «استفهام انکاری» برای نفی علیت، و «تکرار» برای وحدت کثرت و دایره‌وارگی وجود. متون بررسی‌شده، سه‌گانه‌ای وجودی را شکل دادند که به ماهیت، کیفیت و علیت وجود پاسخ می‌دهد. این پژوهش، امکان تلفیق بلاغت عربی، عرفان نظری و پدیدارشناسی را اثبات کرده و چهار محور برای تلاقی عرفان ابن عربی و پدیدارشناسی هوسرل تعیین نمود: گذار از ظاهر به حقیقت، به کارگیری «تعلیق حکم» (اپوخه) به عنوان روش، انگاشتن زبان رمزی به عنوان راه بیان حقیقت، و توجه هم‌زمان به ساختار آگاهی و ساختار وجود. در پایان، ابن عربی نظامی رمزی پدید آورده است که در آن، رمز «جوهر معنا» و بلاغت «پوسته‌ی محافظ آن» است؛ شبکه‌ای دلالتی که به یک حقیقت اشاره دارد: تمام وجود، تجلی خداوند است، زبان، کشف این تجلی است و رمز، پل میان ظاهر و حقیقت.

واژگان کلیدی: ساختارگرایی رمز، ابن عربی، پدیدارشناسی، بلاغت و دلالت، هوسرل.