نهاية الرتابة

«عرض أولي لرؤية الحداثيين في الشعر الحر»

«الفن بشكل عام والشعر بشكل خاص تعبير عن كمال العقل والروح والجسد»

تولستوي

«الشاعر لا يملك غير الكلمات لكنه يملك أن يغير بها العالم»

هيجل

محمد عبد الوكيل جازم - اليمن

بعيداً عن الخلاف الشهير حول ريادة الشعر الحر، هل هي لنازك الملاكة، أم للسياب، أم للبياتي، أم لغيرهم.. بعيداً عن كل ذلك هناك شيئاً ما حدث للقصيدة العربية شيئاً ما تحولي هذه المرة. انكسرت كتلة الثلج الكروية التي تدحرجت منذ زمن بعيد وكانت تدور سياقاتها حول كيف يمكن للشاعر العربي أن يكتب قصيدة جديدة خارجة عن مألوف الوزن والقافية، والنظم الذي شكل ما يمكن أن نسميه بسلطة القصيدة ؟ كيف يمكن للشعراء، واللغويين، والبلاغيين الخروج من الرتابة الشعرية، والفنية، والإبداعية هذه الرتابة التي كانت، ولازالت تشكل معولاً هداماً لكل شيء.. الرتابة التي يمكن أن أقول عنها أنها إذا تمكنت من شيء أصابته في مقتل على حد تعبير الدكتور أحمد زكي جنون في إحدى محاضراته بكلية الآداب في فاس.

السؤال اذاً كيف خرج الشعراء العرب من ذلك المخنق الضيق إلى كل هذه الرحابة التي شكلت متنفساً حقيقياً للعقل الموسيقي العربي، وهل جاءت هذه الانطلاقة في وقتها؟. يقودنا السؤال إلى سلسلة من الأسئلة المتشابكة حيث يأتي على رأسها: كيف تقبّل الحداثيين هذه التجربة الغير عادية، وهل كانت لها بذور وارهاصات؟ كيف يمكننا الوقوف على ارهاصاتها ولحظات ولادتها ؟..هل سبق أن مهدت لتلك الولادة نظريات نقدية؟، وهل كان النقد بمستوى الحدث؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيف انعكس ذلك على الحياة العامة للشعوب العربية حكاماً ومحكومين؟ ثم هل تمثل العرب الحداثة الشعرية في الفلسفة، والسياسة، وعلم الاجتماع، والاقتصاد؟ أين يقف الشعراء من النهضة بوصفها عملاً جماعياً يتحرك بمستويات متفاوتة؟.

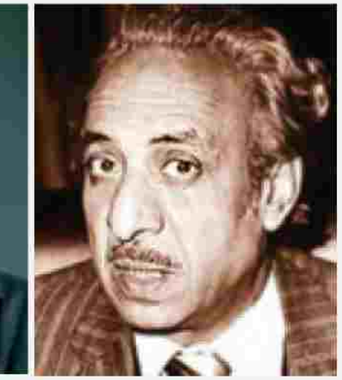
البياتي: «كانت أغاني الفلاحين، والحكايات الشعبية المنتشرة في الريف هي زادي الشعري الأول، وكان طرفة بن العبد، وأبو نواس، والمعري، والمتنبي، والشريف الرضي هم من أكبر من أثّر في من الشعراء العرب»

في تقديري أن الشاعر العربي في العصر الحديث بدى مذهولاً، وهو ينظر إلى الحداثة التي تكسو العالم من حوله. هناك حضارات انبعثت من بين الرمل ومن بين الرماد وتظافرت جهود أبناءها؛ لإحداث نهضة صناعية، واجتماعية واقتصادية وثقافية، وهناك محاولات لغزو الفضاء ومحاولات لغزو الأرض لاستنزاف ثرواتها وخيراتها وقد تواكبت الثورة الصناعية في أوروبا مثلاً مع الثورة الأدبية، والشعرية، والفكرية؛ بينما لم يحدث ذلك في الوطن الكبير للشاعر العربي الذي طالما هتف ونادى بأهمية الاستفادة من الحضارات الإنسانية، وفي خضم ذلك ظهرت أصوات الشعراء الذين نادوا بذلك حتى وصل الأمر بخروجهم عن النمط الكتابي في تناول القصيدة العربية وهو خروج مجازي ومبطن يدعو إلى تجاوز "التابوهات "، والخروج على الانساق التي ترسبت في الداخل العميق من النفس العربية إلى أن صارت في الشعور، واللاشعور، يقول بريتون: «إن دور الشعر أن يظل يتقدم دون توقف ..أن يكتشف مجال الامكانات في كل وجهة، وأن يبدو دائماً – مهما يحدث- من أمر قوة تحررية، ورصدية». وهو ما كان عندما قرر شعراء قصيدة التفعيلة التجديف عكس التيار؛ «فالشعراء كما يقول صلاح عبد الصبور- ورثة الشعر، ولهم الحق في تغيير ملامحه، وتبديل قسماته».

وهنا كان لا بد أن نشير إلى أن الشاعر العربي في العصر الحديث كان له قصب السبق في التنبيه إلى أهمية بعث الأمة من رقادها الحزين؛ فإذا نظرنا إلى تجربة الشاعر عبدالوهاب البياتي لوجدنا أنها تمثل النضج الحقيقي المستنير لمفهوم التحول. ماذا يعني هذا التحول وماهي مفاهيمه الموسيقية، والفنية، وماهي أغراضه البلاغية، والاجتماعية، والثورية. يمكننا حقاً أن نجد في شعر البياتي طبيعة العصر الذي نعيشه، وطبيعة العصر الذي نتوق إليه ونوده، يقول في سيرته الذاتية كتعبير عن رؤيته القصدية للحياة:

«كانت أغاني الفلاحين، والحكايات الشعبية المنتشرة في الريف هي زادي الشعري الأول، وكان طرفة بن العبد، وأبو نواس، والمعري، والمتنبي، والشريف الرضي هم من أكبر من أثّر في من الشعراء العرب. لقد وجدت فيهم نوعاً من التمرد على القيم السائدة، والبحث عن أشياء لا يوفرها واقعهم، أو مجتمعهم، أو ثقافتهم.» وفي مقطع آخر من سيرته يتحدث البياتي عن فهمه المبكر للثورة على اعتبار انها منظومة متكاملة في الحياة فلا يمكن ان يُحدث ثورة إنساناً يؤمن بالجزئيات، كل على حدة؛ فالثورة هي في الأساس إيقاع حياة متكامل يقول البياتي:

«كما دفعني فهمي لموسيقى الشعر المرتبطة بنوعية ومدى التجربة الشعرية، إلى البحث عن إيقاع موسيقي



صلاح عبد الصبور

محمود درويش

بدر شاكر السياب

عبد الوهاب البياتي

خارجي يتسق مع إيقاع التجربة الجديدة، تجربة تقويض أبنية قديمة واختيار أثمن ما فيها لتشييد بناء جديد».

نجد – أيضاً- في حديث إحسان عباس شيئاً من الحياد، وهو يقارن بين قصيدتين الأولى للبياتي، والثانية للسياب، وإذ كان (الغريب) في سوق السياب قضى شطراً طويلاً من عمره «بين التمطي والتثاؤب تحت أفياء النخيل»؛ فإن القرية كلها تبدو للواقف في سوق البياتي «أكواخاً تتثاءب في غاب النخيل»، وكأن البياتي يقول في قصيدته لماذا يختار الشاعر أن يمشي في الليل وحيداً في سوق قد خلت من الناس، أو كادت ليحلم بالحب، والمنتظرة ولا يحاول أن يرى السوق في واقعها الصحيح في رائعة النهار"[2]

في القصيدة التي نشرها البياتي في ديوانه "أباريق مهشمه" وهو الديوان الذي أصدره عام 1950م يقول:

الشمس والحمر الهزيلة والذباب
وحذاء جندي قديم يتداول الايدي
وفلاح يحدق في الفراغ:
"في مطلع العام الجديد
يداي تمتلئان حتماً بالنقود
وسأشتري هذا الحذاء"
وصياح ديك فر من قفص وقديس صغير
ماحك جلدك مثل ظفرك
والطريق الى الجحيم
من جنة الفردوس أقرب" والذباب
والحاصدون المتعبون
"زرعوا ولم نأكل
ونزرع صاغرين؛ فيأكلون"

لعلنا من هذا المقطع نستطيع ان نستشف طريقة البناء الخارجي والداخلي للقصيدة كما يمكننا الولوج من خلال المفردات إلى الفكرة الكلية التي لملم الشاعر شواردها من هنا وهناك مضيفاً لذلك شيئاً من الايحاء والاستعارة.

أما قصيدة السياب فهذا مطلعها:

الليل والسوق القديم

عبد العزيز المقالح

خفتت به الأصوات إلا غمغمات العابرين
وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين
في ذلك الليل البهيم
الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزانى في شحوب
مثل الضباب على الطريق-
من كل حانوت عتيق
بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب
في ذلك السوق القديم"

الشاعر أمل دنقل – أيضاً- تقدم وسبق وطنه .. سبقه في استجلاء تجربة فريدة مستوحاة من تراث الأمة العربية مستخدماً تقنية القناع؛ فنجده أحياناً الزير سالم، – وأحياناً- زرقاء اليمامة و-أحياناً- «أبانا الذي في المباحث» وأما الشاعر محمود درويش فقد كان سباقاً للمقاومة الفلسطينية، وأكثر حضوراً وتكثيفاً في الوعي العربي، والأجنبي، ونجد تجربة الشاعر المغربي محمد السيرغني متقدمة كثيراً على الصورة النمطية للفعل الشعري، والكتابي، والتنظيري للأمة العربية، ومن هنا كان لا بد من العودة إلى تلك اللحظات التي استشرفها

نازك الملائكة

الشعراء لأخذ العبر منها، وإن كانت توثيقاً للخروج العروضي الموسيقي في هذا المقام؛ أليست الموسيقى ضبطاً إيقاعياً للحياة، والنفس البشرية وبالتالي للظاهرة الكونية؟.

حري بنا ونحن ندرس موسيقى الشعر أن نلتفت إلى تلك اللحظة التي أختلسها جيل الرواد على غفلة من الزمن؛ ليعلنوا للناس عن أهمية الثورة الشعرية تحت أي هدف كانت وستكون. يقول صالح الأشتر «الإنسان هو الذي يصنع قوالبه وليس القوالب هي التي تصنع الانسان .. ليس في الفن اشكالا نهائية أو ابدية».

إن الأهمية – حقاً- تكمن في الخروج عن الرتابة إلى فضاءات أكثر اتساعاً، ولاشك أن الرواد هم الذين حطموا القيود، وأنارو درب الشعر الجديد الذي تدفق على إيقاعه جيل واسع من الشعراء والفنانين، والنقاد، والكتاب ؛ فلا شك أن الثورة حدثت، وظهرت انعكاساتها في بقية الفنون. نقول ما حدث بأنه ثورة لأن هناك من لايزال إلى اليوم يناقضها لا من أجل استشراف تجارب جديدة، ولكن من أجل العودة إلى الخلف، والتمسك بالقديم؛ فقد جاء في مقدمة كتاب التبريزي «ومن نقائض حركة الشعر الحر أن دعواها عروضية قبل كل شيء؛ فإن أظهر ما فيها التغيير في الشكل، ولبعض أصحابها تجارب

نازك الملائكة: ﴿يجوز نظم الشعر الحر من نوعين من البحور الستة التي وردت في العروض العربي يجوز نظمه من البحور الصافية، وهي الكامل، والرمل، والهزج، والرجز، والمتقارب، والخبب، ومن البحور المزدوجة، وهو السريع، والوافر، وأما البحور الأخرى التي لم نتعرض لها كالطويل والمديد والبسيط والمنسرح ؛ فهي لا تصلح للشعر الحر على الإطلاق﴾

في تنويع الشكل يبلغ من تنافرها أن تجمع بين البيت الكامل، والتفعيلة المفردة، والنثر الصريح، وهي مع هذا تستهتر بالعروض بدلاً من أن تحتفل به».[3]

ظهرت قصيدة الشعر الحر التي خرجت كلياً على التقعيد معلنة الثورة على مئات السنين مكسرة آلاف الوصفات الجاهزة التي كان العروضيون يتقنون السير على إثرها ليلاً ونهاراً تلاشت العروض، والأوزان، والقوافي، والايقاعات؛ فلم نعد نرى شطري البيت الواحد؛ ولا عجزه؛ أو ضربه، ولم نعد نرى القوافي، ورويها إلا لماما، ولم يعد الإيقاع كما كان؛ فقد أصبح لكل سطر إيقاعه الخاص ذهب الالتزام العروضي الذي ساد طويلاً مع الريح، وأصبح الشاعر حراً في انتقاء موسيقاه، وانتقاء بحوره المتعددة في القصيدة الواحدة، وأصبحت هناك صياغات جديدة كما تغيرت الأغراض، والصور، والأخيلة وأصبح كل ما هو موزون، ومقفى جزءً بسيطاً من الصياغة الجمالية اللا محدودة للشعر الحديث.

ظهر – أيضاً- نقاد كبار استحسنوا هذه الثورة الجمالية مثل إحسان عباس وعزالدين اسماعيل ومحمد مندور وعبدالعزيز المقالح وغيرهم؛ بل لقد انبرى الشعراء أنفسهم ينافحون عن خيالهم، ورؤاهم وغواهم؛ فرأينا نازك الملائكة، وقد خرجت إلى الناس بديوان (شظايا ورماد) الصادر عام 1949م معلنة في مقدمته أنها تدعم مقولة برنادشو بأن «اللا قاعدة هي القاعدة الذهبية» وهو تصريح ثائرة قررت كسر تاريخ التقعيد العربي الذي وصل إلى العلوم، واقفلها بترباس موت الاجتهاد. ليس ذلك فحسب وإنما أعلنت عن موقفها من العروض على نحو ساخر وتهكمي: «ويقولون ما لطريقة الخليل؟ ألم تصدأ من طول ما لامستها الأقلام، والشفاه منذ سنين وسنين» ألم تألفها أسماعنا وترددها شفاهنا وتعلكها أقلامنا حتى مجتها».[4]

وفي مكان آخر تقدم نازك تجربتها العملية مع العروض؛ فتقول: «يجوز نظم الشعر الحر من نوعين من البحور الستة التي وردت في العروض العربي يجوز نظمه من البحور الصافية، وهي الكامل، والرمل، والهزج، والرجز، والمتقارب، والخبب، ومن البحور المزدوجة، وهو السريع، والوافر، وأما البحور الأخرى التي لم نتعرض لها كالطويل والمديد والبسيط والمنسرح ؛ فهي لا تصلح للشعر الحر على الإطلاق».. وفي غير موضع طرحت نازك الملائكة آراءها التي كانت تخرج فيها أحياناً عن المنطق و-أحياناً- تدخل في عمقه؛ ففي خروجها عن المنطق تلك النبوءة التي توقعت فيها عودة الشعر إلى النظام البيتي في حين أثبت الزمن هشاشتها لأن الشعر خرج عن البحور، والإيقاعات تماماً وذهب يتلمس إيقاعاً غير مدرك إلى اليوم، وأما دخولها في عمق المنطق كقولها «اللغة إن لم تركض ماتت» وتظل رؤيتها ذات قيمة فريدة في تاريخ الشعرية العربية.

ومن الشعراء الرواد الذين قرأنا عن تمردهم (بدر شاكر السياب) الذي نشر – في وقت مبكر-العديد من القصائد التي خرجت عن عروض الخليل، وخاصة قصيدة (هل كان حباً) – نشرت في ديوان أزهار ذابلة عام 1947م.[5]

وقد وصف بأنه صاحب أحكام ذاتية إلا أنه يقول «إن الأهمية في هذه المسألة – ويقصد ريادة الشعر- لا تتعلق بهوية الذي بدأ كتابة الشعر الحر بل بجودة النتاج الشعري وان الشعر الحر يتعدى مسألة التفاعيل وعددها وتوزيعها » فهو بناء فني جديد.[6]

ومن الشعراء أدونيس الذي انتقل من كتابة العمود الشعري إلى أفق الإيقاع الحر، وأنكر أنه كتب في يوم ما شعراً موزناً مقفى، وقد رأى كما رأينا في كتابه الشعر، والشاعرية أن العرب لكي يؤمنوا كان لا بد أن يعجزهم شيء؛ فجاء القرآن ليحدث قطيعة مع شعرهم أو مع ما عرفوا من أشكال تعبيرية، وهكذا يكون القرآن قد وضع حداً لرتابة استمرت قروناً، يقول: «لم يكن القرآن رؤية أو قراءة جديدة للإنسان، والعالم وحسب وإنما كان – أيضاً- كتابة جديدة، وكما أنه يمثل قطيعة مع الجاهلية على مستوى المعرفة؛ فإنه يمثل – أيضاً- قطيعة معها على مستوى الشكل التعبيري».[7]

ورأينا –أيضاً- الشاعر محمود درويش، وقد طور من أنماط، وأساليب هذا اللون الشعري، وعدد وظائفه، وصياغاته؛ ليصبح واحداً من أهم الشعراء الجماهيريين الذين احتفت بهم قاعات المقاومة الفلسطينية، ومنهم –أيضاً- الشاعر محمد السيرغني، والشاعر عبد العزيز المقالح، ليرتفع صوت القصيدة الحرة في كل بيت، وعلى كل منصة، ومنبر منكرين مقولة الفيلسوف كانط الشهيرة «بأن الشعر لا يفكر بأي واجب»، ومدعمين بنفس الوقت مقولة الجاحظ «بأن العروض علم مستبرد لا فائدة منه، ولا محصول».

ما يمكنني التأكيد عليه هنا أن جميع هؤلاء الشعراء لم يتنكروا لموروثهم، ولا تنكروا للغة التي كتبوا بها، ولا تطاولوا على الثوابت الدينية، والعقائدية بل عملوا بكل ما في وسعهم من أجل خدمة اللون الشعري الجديد، واستدرجوا اللغة إلى آفاق رحيبة، وفضاءات واسعة.

يقول إحسان عباس «إن الشاعر الحديث الذي يؤمن بالثورة على التراث لا يريد أن يقف عند حدود التطور الطبيعي للغة بل يريد أن يطورها عامداً- من خلال منظوره الخاص رافضاً كل قيمة تفرض عليه من الخارج، ومن ثم ارتبط الشعر بقانون التطور والتحول».[8]

إن ما يتوجب علينا اليوم هو دراسة أعمال هؤلاء الرواد للاستنارة برؤاهم والاستفادة منها والعمل على تطورها لتبقى في الأجيال سنة الخلق التي تعني في أبها صورها الاستمرار والتجدد والنماء.

المصادر

1 - أنظر مقالة لصالح الاشتر –مجلة آفاق –العدد الثالث-ص 72 - 1966
يقول صالح الاشتر" والحق أن تجارب المجددين تتضوي كلها تحت أصناف ثلاثة: 1 - التجديد ضمن المعادلات الموسيقية العروضية التقليدية 2 - وضع معادلات موسيقية جديدة. 3 - طرح المعادلات عن أي لون والاكتفاء بالمضمون الشعري الموسيقي عن موسيقى الوزن وكثر من تجارب المجددين حتى اليوم تتبنى الصنف الاول؛ فقد رأى هؤلاء في أوزان الخليل سبعة أبحر تعتمد وحدة التفعيلة وهي الوافر والكامل ،والرمل ، والرجز ، والمتقارب، والمتدارك، والهزج "؛ فراحوا يتخذون منها منوالاً ينسجون عليها تجاربهم الجديدة ودون ان يلزموا عددا معيناً من التفعيلات في كل بيت فتنوع بينها تنويعاً يتناسب انسياب المعاني وتوزيع الموجات العاطفية وذبذبتها واعتبروا القافية عنصراً عضوياً لا يلتزمونه "
2 – د. إحسان عباس- اتجاهات الشعر العربي المعاصر-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت - فبراير1979-م- ص39
3–أنظر مقدمة كتاب (في العروض والقوافي للخطيب التبريزي) –تحقيق الحساني حسن عبدالله –مكتبة الخانجي بالقاهرة- الطبعة الثالثة - 1994م- 1415 – ص7
4 - نازك الملائكة - ديوان نازك الملائكة المجلد الثاني(مقدمة شظايا ورماد) –دار العودة- ص 8 1997م
5 – د. سامي سويدان- بدر شاكر السياب وريادة التجديد في الشعر العربي الحديث- دار الآداب –بيروت2002-م-ص62
6 - المصدر - السابق ص51
7 – أدونيس - الشعرية العربية- دار الآداب بيروت –ص35 - ط 1985-1989م
8 – د. إحسان عباس- مصدر سابق - ص113

الفنون جنون!

بقلم: عماد أحمد العالم

النخب هم مرآة الأمم وسمعتها (وثيرموميتر) تقدمها وازدهارها. لطالما افتتنت الشعوب بهم وبإنجازاتهم الأدبية والفنية والثقافية، هم من تقام لهم المعارض والمؤتمرات والأماسي لتخليد ذكراهم والتمتع بإبداعاتهم. تكتب عنهم الدراسات وتؤلف الكتب التي تسجل سيرتهم الذاتية، فيما ينال بعض الباحثين والدارسين الدرجات العلمية العليا في حديثهم عن انجازاتهم وأعمالهم. بعضهم والحديث هنا عن المبدعين، قد قضى مشرداً مهملاً من مجتمعه ومن حوله، لكنه وبعد سنين طالت أو قصرت تم تكريمه بعد أن حان الوقت ليكتشف أحدهم إبداعه الذي تغافل عنه من كان في زمنه، ليمسي ما تركه محل بحث ورغبة في اقتناء من معجبٍ مستعد لكي يدفع في الحصول عليه ما لا يمكن أن يتوقعه مبدع العمل نفسه. على هذه الشاكلة عرفنا العديد من الكتاب والرسامين والفنانين، لكن للقاعدة شواذها وإن كثر عددهم، فآخرين نالوا ما استحقوا وأكثر في حياتهم بما لا يحظاه سوى العظماء من القادة والرؤساء والمحررين.

الرغبة في معرفة المزيد عنهم تُلهم بعض الكتاب لينشر عنهم ما قد يثير فضول المعجبين، في كتبٍ فيها من الخيال والاختلاق أكثر من الواقع أحياناً. تصف حياتهم الشخصية، وأسلوب معيشتهم، ونمط تعاملهم وتفاعلهم مع المجتمع والآخرين. تسرد أسراراً لا يمكن التأكد من صحتها عن حياتهم الخاصة، وعن غرامياتهم ومغامراتهم، عما عانوه من مشاكل نفسية أو صفات مستهجنة عانى منها المقربون منهم. يتلقف معجبيهم المعلومة بشغف أكبر سعياً في معرفة المزيد. بعضهم تحول لأسطورة ورمزٍ للشباب والمحبين، آخرين خُلدوا كأيقونة للكفاح والنضال الوطني والشعبي ومناهضة الاستعمار والاقطاعية والحكم الديكتاتوري كتشي جيفارا.

وصل الجنون ببعض معجبيهم أن تداولوا عنهم ما لا يصدقه العقل، لكنه جموح هوى النفس حين يتحول إعجابها إلى حبٍ خرج عن إطار السيطرة، وتعلق بالخرافات كي يرضي حبه ونهمه لسماع ما يسعده عن من هو معجبٌ به.

أحدهم كان الفيس بريسلي وهو أحد النجوم اللامعة الذين تمكنوا من احتلال قمة المجد الفني في تاريخ الموسيقى العالمية، أشتهر بلقب ملك (الروك أند رول) وكان عامل إبهار للشباب عبير تحفيزهم في موسيقاه للتعبير عن رغباتهم ومشاعرهم. قضى بجرعة مخدراتٍ زائدة، لكن العديد من معجبيه دأبوا القول أنهم شاهدوه في أماكن عدة، مؤكدين عودته مجدداً.

لم يمنع ما عانوه بعض المشاهير من نوبات اكتئاب حادة وأمراض نفسية أن ينطلقوا بنا لما لا يمكن لنا العيش بدونه أو تخيل حياتنا سواه. وُصف ابداع بعضهم بتزامنه مع ما أُطلق عليه الجنون المؤقت!

يروي الرسام والكاتب المصري المهاجر جورج بهجوري حكايةً طريفةً حدثت معه ويقول: دعيت لإسبانيا للمشاركة في مسابقة للرسم الكاريكاتوري؛ أعطيت فيها للجنة التحكيم رسمةً لم أكملها بعد، وأصدق ما يمكن أن أصفها به هو (خربشة مجنونة)، لكنها كانت سبباً في أن أنال عليها الجائزة الذهبية الدولية للرسم الكاريكاتيري!

عموماً وإن كان البعض يبالغ بتصويرها، إلا أن للكثير من الرسامين ما يسمى (بلزماتهم)، التي تظهر على هيأتهم وطريقة لبسهم وتصفيف شعرهم وأسلوب معيشتهم. تلحظ ما قد يُظن سرحاناً أو ابتعاداً عن الواقع وانفصالاً عنه. بعضها تصرفات شاذة غير مقبولة كما فعل الرسام الهولندي الشهير فينسنت فان غوخ المصنف كأحد رسامي الانطباعية حين قطع جزء من أذنه اليمنى ليهديه لمن يحب. هو الذي عرف عنه أيضاً معاناته من نوبات متكررة من المرض العقلي الذي أثير حوله العديد من النظريات المختلفة. في ظروفٍ ومكان وزمانٍ آخر عما عاناه فان جوخ في حياته، نال رسامٌ إسباني عزا ورفاهاً وشهرة لم ينلها سواه في حياته ولعقودٍ طويلة بعد رحيله. هو بابلو بيكاسو، الرسام والنحات والفنان التشكيلي الذي يُعد أحد أشهر الفنانين في القرن العشرين وينسب إليه الفضل في تأسيس الحركة التكعيبية.

كان مستوى بيكاسو المدرسي بطيئاً، فقد كان يرفض القيام بأي عمل سوى الرسم حتى كان بالكاد يقرأ ويكتب حين أخرجه والده من المدرسة وهو في العاشرة من عمره، مما دعى أبوه للتوسط له للانتظام في كلية الرسم والفنون التي نجح بتفوق في امتحان الدخول إليها، لكنه هجرها لشعوره بالملل والضجر، ليبدأ بعدها بدراسة الرسم في مدريد وباريس مكافحاً حتى دمغ بصماته الخالدة على الفن العالمي.

الحديث عن الرسم والرسامين والفن شيق ولا يُمل منه، قد يكون بسبب ما متعنا ولا زال به، وقد يرجع إلى ما أثار استهجاننا أو تندرنا بسبب شرود مبدعيه واختلافهم عنا، لكنه وبجمع الأحوال يبقى من أجمل ما يسعدنا ويثري حياتنا ويضفي عليها رونقاً لا نرى للمتعة سبيلاً دونه حتى وإن تحقق فيه القول: الفنون جنون!

مقدمة في بلاغة المنشور الفلسفي
أو نحو تأويل سوسيو-ثقافي لفلسفة المعرفة

حيدر علي سلامة - العراق

تُعد مسألة سيطرة وسيادة الأنماط التقليدية في فلسفة المعرفة وأشكالها البلاغية في خطابنا الفلسفي العراقي، واحدة من كبرى الإشكاليات المهمة التي لازالت تلعب أدواراً مختلفة في صناعة "النص الفلسفي التقليدي"، ذلك النص الذي اتسم بغياب البعد الإشكالي والنقد الابستمولوجي لتاريخية مجمل أنساقه الفلسفية السابقة، بوصفها تشكيلات أيديولوجية عملت على تكريس ممارسات أكاديمية إرتكاسية/نمطية في كتابة النص الفلسفي؛ واختيار ثيماته الفلسفية، بل وحتى في فهرسة وتداول ذلك النص. وعند تتبعنا لطبيعة تحولات النص الفلسفي منذ لحظة انبثاقه الأولى، المتمثلة في جيل الرواد المهندسين لذلك لنظام المعرفي ولنظرياته الفلسفية، سنجد أن أغلب الاجيال المتعاقبة على تلك التصورات بقيت منشغلة في نفس القضايا التقليدية للفلسفة، كقضية المعرفة التجريبية؛ والمعرفة المثالية؛ وتواريخ الفكر الفلسفي في شقيه الإسلامي والغربي. واللافت في الأمر إننا وإلى يومنا هذا نجد أن طرق ومناهج تناول "نظرية المعرفة" الفلسفية لم تتعرض إلى التغيير والنقد والتحويل، وكأنها نظرية مستقلة عن بقية الخطابات الثقافية؛ والسايكولوجية واللغوية. ومن المفارقات الأخرى والكبرى في خطابنا الفلسفي السابق واللاحق، إنه تعامل مع نظرية المعرفة بطريقة "أرثوذكسية/ماقبل النقد الابستمولوجي"، بمعنى أن جيل الرواد ومنذ لحظة تدشينه للنص الفلسفي، عمل على استبعاد هذا النص من الثورات الحاصلة في مناهج العلوم الإنسانية وخطاباتها المختلفة، فلا يمكننا أن نجد مثلاً، قراءات نقدية وتحليلية لنظرية المعرفة من خلال اعتماد أحدث نظريات الفسيولوجيا؛ والسايكولوجيا؛ والتحليل النفسي؛ والدراسات الثقافية وتحليل الخطاب ونظريات الثقافة والمادية الثقافية...ألخ، بل على العكس من ذلك، نلحظ وجود حالة من الاهمال الأيديولوجي في تحقيق أي "تواصل ابستمولوجي" بين نظرية المعرفة وعلوم اجتماع المعرفة التاريخية. أضف إلى أن ذلك الجيل من الرواد اعتمد منذ البدء على سياسات معينة في إنتاج/وإعادة إنتاج النص الفلسفي، بتجاوزها المتواصل لعملية قراءة/وتأويل "لوغوس" نظرية المعرفة. ونتيجة لذلك، سيطرت المناهج القبلية والتجريبية والحدوسية والفنوصية في نظرية المعرفة التقليدية، بوصفها مناهج قارة وثابتة ومحددة لشكل وبنية نظرية المعرفة في فضاء المؤسسة الأكاديمية الفلسفية، وذلك للحفاظ على سيادة: "أيديولوجيا المعرفة وعقلانية الوجود الارسطو-افلاطوني". وبالتالي، تبقى نظرية المعرفة منفصلة عن النظام السيميو-تاريخي (أي السيميوتيك التاريخي historical semiotics) الذي يُشكل المحتوى الذهني والمفاهيمي لاستعمالات اللغة في بنية الحياة اليومية. بعبارة أخرى، إن استبعاد مناهج السيميو-تاريخية عن تاريخ نظرية المعرفة الفلسفية، سيؤدي بالضرورة إلى استبعاد نظريات تأويل تاريخية مفاهيم الذهن وتطور اللغة والمعنى في السياق الثقافي.

من هنا، ستنصب قراءتنا التأويلية هذه على مراجعة الأرشيف الفلسفي والميتافيزيقي وتواريخ الرسائل الجامعية المحفوظة فيه. فعبر جولاتنا بين دهاليز ذلك الأرشيف، لاحظنا افتقار أغلب تلك الرسائل الجامعية إلى قراءات نقدية وتحليلية لبنية نظرية المعرفة من الناحية الأنطولوجية؛ المنطقية؛ الثقافية والسوسيو-لسانية (sociolinguistics)...الخ، وكأن هنالك حالة أشبه بوجود "سلفية أكاديمية معتمَدة ومتعمِّدة" في تكريس أشكال أرثوذكسية ولا تاريخية في إنتاج نظريات معرفة أيديولوجية، تؤسس لبقاء كل ماهو سلطوي/بديهي/شمولي/ ميتافيزيقي، أو بما يُعرف بسيطرة (النزعة الموضوعانية objectivisme) على تاريخية العملية الفلسفية، الأمر الذي جعل من نظرية المعرفة بعيدة تماماً عن التساؤل الابستمولوجي/والأنطولوجي، لذلك رأى الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر: «إن الفضيحة الحقيقية للفلسفة تتمثل في اللاتساؤل النقدي لسلطوية ومركزية نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة...لان نظرية المعرفة امتزجت في ذاتها بنظام ميتافيزيقي دوغمائي مُفترض»[1]. وبطبيعة الحال، إن نسيان الخطاب الفلسفي التقليدي لسؤال نظرية المعرفة الإشكالي، سيؤسس بالضرورة لنسيان الوجود والكينونة، طالما كان المنطق القبلي/ والموضوعاني هو المؤسس للنظام المعرفي والانطولوجي للوجود، رغم أن «سؤال الوجود سابق على كل أسئلة الفلسفة وإشكالاتها»[2].

لكن كيف يمكن لخطابنا الفلسفي الذي أستفرق منذ تأسيسه في الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية أن يستأنف سؤال الكينونة والفلسفة؟ وكيف له أن يتحرر من هيمنة تلك الأنساق الشمولية والميتافيزيقية؟ وهل ينبغي لنا أن نعود لأعمق وأقدم مدونات أرشيف ذلك الخطاب بوصفها قدَرَنا الميتافيزيقي، الذي شطر وجودنا بين جدل الأنساق النظرية والابستمولوجية المنفصلة عن جدل المعرفة؟ ثم لماذا بقي سؤال المعرفة والوجود في خطابنا الفلسفي بعيداً عن التساؤل والنقد؟وهل تمأسست كتاباتنا ورسائلنا الفلسفية أيضاً، بذلك النسيان الانطولوجي للوجود وللإنسان وللمعرفة؟

في الواقع، إن عملية إعادة فتح الأبواب الموصدّة لأرشيفنا الفلسفي، هي في جوهرها، محاولة لإعادة استنطاق "وقائع وحقائق" لا زالت راسخة في مُتخَيّل الخطاب الفلسفي العراقي، ذلك الخطاب الذي لم يدرك إلى هذه اللحظة، طبيعة العلاقة الانطولوجية المتداخلة بين نظرية المعرفة والوجود واللغة، رغم أن تلك العلاقة حُبرّت لها آلاف الأوراق والكتب والرسائل والأطاريح الجامعية، إلا أن "إشكالية الذات العارفة/المتماهية في نظام منطقي بديهي صارم" بقيت هي الإشكالية المركزية/والمسيطرة على ذلك النتاج الفلسفي، كما كان الحال عليه في الفكر الغربي، الذي هو الآخر، طالما عانى من تلك المركزية، لدرجة أن: «المجتمع الغربي وضع قيمة كبيرة للذات العارفة، دون أن يضع أدنى اعتبار للذات الموجودة، ولم يخجل من حقيقة المستوى الضئيل لوجودها، بل ولم يفهم أيضاً ماذا يعنيه ذلك الوجود، ولم يدرك أن معرفة الانسان تعتمد على مستوى وجوده»[3].

لذلك، اتسمت أغلب كتاباتنا الفلسفية بالتجريد النظري والتعالي المفاهيمي، مما جعلها بعيدة عن طرح أي إشكالية ثقافية ذات مساس بوجود الإنسان في العالم، فماذا يعني أن تزداد تلك الكتابات حجماً وكما وتراكماً، على حساب نسيان سؤال الوجود!! فأي «معرفة تُنتَج بمعزل عن الوجود، ستكون معرفة نظرية ومجردة، وغير قابلة للتطبيق العملي في الحياة، وغير نافعة في الواقع، فبدلا من أن تخدم الناس في حياتهم وتمكنهم بطريقة افضل على تحدي الصعوبات التي تعترضهم، نراها تعمل على تعقيد حياتهم وتجلب لهم مشاكل واضطرابات وكوارث جديدة لم يألفوها من قبل»[4].

وهنا يقع بالضبط جوهر الخلاف والانشقاق الأكاديمي، أي الانشقاق الحاصل في تاريخ النص الفلسفي العراقي، الذي ظل يُعيد إشكالية الانفصال التداولي بين كل من: المعرفة ونظرياتها وسؤال الوجود المنسي. الأمر الذي جعل من المعرفة تتشكل بطريقة بيداغوجية تسيرّها مجموعة من الأنساق والأهواء التي تتحرك لصالح جهات محددة، ليتحول بذلك مفهوم الوجود إلى مفهوم شخصي وليس إشكالي، طالما كان يخدم قضايا ايديولوجية وليست فلسفية. لذلك نرى أن المعرفة لم تتصل بالوجود، الذي لا زال مفهوماً ميتافيزيقياً في النص الفلسفي العراقي، ذلك النص الذي بقي هو الآخر، يشتغل ضمن مركزياته وأولوياته ومصالحه التي تأسست على طرفي نقيض مع ما يتلاءم مع هموم وانشغالات الوجود اليومي، «لأن المعرفة الغير منسجمة مع الوجود لا يمكن لها أن تتسع بما يكفي ويتناسب مع احتياجات الإنسان الواقعية. لذلك ستكون دوماً: معرفة بشيء واحد متوازية مع جهل بالأشياء الأخرى؛ معرفة بجزء دون معرفة بالكل؛ معرفة بالشكل دون معرفة بالمحتوى»[5].

-في جدل إقطاع البلاغة وبلاغة الإقطاع...مقاربات ابستمولوجية وثقافية مما سبق، يتضح كيف أن الإشكالية الانطولوجية وإشكالية الوجود اليومي في العالم، إلى جانب إشكالات المعرفة ونظرياتها التقليدية، ظلت جميعها محكومة "بأنساق أيديولوجية قديمة". أضف إلى أن الخطاب الفلسفي الراهن لم ينجح في تجاوز تلك الأنساق وتقويضها. الأمر الذي أدى إلى انحسار الفلسفة وتحويلها إلى تقنيات قديمة في كتابة ونشر النص الفلسفي الرسمي، تلك التقنيات التي عملت في بنيتها الكلية على شطر المكتوب الفلسفي إلى شطرين: شطر يؤسس لخطاب فلسفي نخبوي؛ وشطر يؤسس لإلغاء "تاريخية العامة" من على بسيطة الخطاب الفلسفي. فعوضاً من أن يكون ذلك الخطاب "ظاهرة انطولوجية"، نراه قد تحول إلى "ظاهرة وعظية أو إيقونة وعظية" تعتاش على أنقاض "المنطق القديم" وأنظمته الميتافيزيائية والاستبدادية -بحسب العلامة علي الوردي- فتحولت الفلسفة بذلك، إلى "بلاغة إقطاعية أو إقطاع بلاغي"، تُصنف البشر وفق منطقها الفلسفي /النخبوي المتعالي.

ومن المدهش إن خطابنا الفلسفي لاسيما التعليمي/ المنهجي منه، لا زال يعتمد على تلك "البلاغة ونظامها الابستمولوجي الإقصائي" في تأليف ونشر الكتب المنهجية والمخصصة منها للمرحلة الإعدادية. ففي الكتاب المعنون بـ(مبادئ الفلسفة وعلم النفس) للصف الخامس الأدبي، الذي أشرف على اعداده مجموعة من مختصي الفلسفة، وتضمن على بعض من المقدمات التاريخية والنظرية لنشأة فكرة الفلسفة وتطورها عبر التاريخ، إلى جانب استعراض مناهج ونظريات العلوم النفسية والسيكولوجية والاجتماعية التقليدية...الخ. لفت نظرنا في ذلك المنهج، اعتماده على الطريقة الهرمية/التراتبية في اغلب تصنيفاته الأيديولوجية للمجتمع وللمعرفة وأطرها السوسيو-ثقافية وطبقاتها الاجتماعية. حيث تستند تلك الطريقة على أساس الفصل الابستمولوجي الحاصل بين: المعرفة العامية والمعرفة النخبوية، متخذة من مناهج العلوم التجريبية معياراً في تأسيس مثل تلك التصنيفات. فبحسب ذلك المنهج الدراسي: «هنالك أساليب مختلفة للتفكير، فالإنسان العامي له أساليبه في التعبير عن معارفه والتي تتضمن (الأساطير والخرافات) وعدم معرفة التجارب العلمية والتحقق منها...وهناك صفات للتفكير لدى الفلاسفة، فأنهم يستخدمون قدراتهم (العقلية) وما أفادوه من حقائق العلم. أما أساليب التفكير العلمي فهي تعتمد (المنهج العلمي التجريبي) والطرائق المعروفة للوصول إلى صياغة القوانين العلمية. والخصائص العامة للتفكير العامي هي: ...المعرفة العاميّة: هي المعلومات والتجارب الشخصية التي اكتسبها الإنسان دون الاعتماد على التجارب العلمية والدراسية المنهجية.. وهذه المعرفة عبارة عن معارف لا تقوم بينها روابط وعلاقات بل على أساس خرافي، كالربط بين الظواهر الحسية وبين الظواهر الغيبية. إن هذه المعرفة لا ترتقي إلى مستوى التعميم والوصول إلى قانون يفسر الظواهر المحسوسة. ويتصف التفكير العامي بما يأتي: 1 – المبالغة: صفة من صفات رجل الشارع يعبر بها عن الحوادث بطريقة مبالغ فيها ،قد تكون مختلفة تماماً لما حدث فعلاً. إذن، فأول ما تتصف به المعرفة العامية هو عدم الدقة التي ينشدها العالم والفيلسوف. 2 – التعميم الخاطئ: أن الفرد غير علمي أو رجل الشارع أو العامي يعمم في أحكامه نتيجة حادثة أو حادثتين، دون الاعتماد على الحقائق والوقائع. 3 – الذاتية المسرفة: أن آراء رجل الشارع تعتمد على الذات أو العاطفة أو بما يرضي مزاجه الشخصي، ولا تعتمد أفكاره على الموضوعية في الحكم على الأشياء أو الظواهر. 4 –الربط الخاطئ بين الظواهر: مثلا، ينسب الشخص العامي (المرض) إلى الأرواح الشريرة، أو يفسر حادثة (موت) شخص بظاهرة نعيق البوم، في حين لا توجد رابطة أو علاقة بين الظاهرتين مطلقاً. ان هذا النوع من التفكير ينسب الأحداث إلى (علل أو أسباب) غيبية، لا يمكن التثبت منها بالتجربة الحسية، فكسوف الشمس، وخسوف القمر قد ينسبها مثل هذا التفكير إلى (حوت خرافي يبتلعهما) أو غيرها من العلل الوهمية الغيبية. خصائص التفكير العلمي: هناك صفات معينة يتصف بها التفكير العلمي، تجعل البحث ناجحاً لأنه قائم على أسس صحيحة تعتمد على أكبر جهد ممكن في سبيل جمع أكبر عدد من الظواهر التي يقوم بدراستها. 1 1 –الشك المنهجي: أن الباحث الذي يبحث عن أليقين لابد أن يتخلص من الأفكار الخاطئة التي تفسد بحثه وتعوق من انطلاقه. ومن خلال الشك المنهجي يستطيع أن يتحرر من كثير من الأفكار الخاطئة. 2 –الموضوعية: تعني الموضوعية أن يقوم الباحث بالبحث في ظاهرة ما دون تدخل ذاته وعواطفه ومزاجه الشخصي، ويتعامل مع موضوع دراسته كما هو في الواقع، لا كما يتمنى ويرغب. فالعلم يصف الأشياء وتقريرها كما هي. يرى (كلود برنار) اذا اختلف العلماء مثلاً على دراسة ظاهرة من الظواهر، فأنهم يحسمون الخلاف بالالتجاء إلى الواقع، ومحك الصواب عندهم هو (التجربة) التي يمكن تكرار إجرائها للتثبت من صحة النتائج بطريقة موضوعية. 3 –التكميم: أي تحويل الكيفيات إلى كمية ومقدار، فإذا درس الباحث (الصوت) رده إلى (الذبذبات)، وإذا درس الحرارة ردها إلى (الموجات) الحرارية... 4 – التعميم: يقصد بهذا المبدأ أن الباحث يقوم بأحصاء غير محدود من الظواهر وتعميمها.... 5 – التجربة: أن العالم الذي يدرس ظواهر الطبيعة الواقعية لا يستمد حقائقه إلا من التجربة الحسية. 6 –التحقق: يعني التأكد من صحة النتائج التي يتم التوصل إليها عن طريق إعادة اختبارها، وذلك بالرجوع إلى التجربة في الواقع.... خصائص التفكير الفلسفي: تختلف الموضوعات التي يدرسها كل من الفلسفة والعلم، فالعلم يدرس الظواهر الحسية ويقوم بدراستها بالمنهج العلمي التجريبي الذي يعتمد المشاهدة والتجربة، أما الموضوعات التي تدرسها الفلسفة فهي مختلفة لأنها تصطنع مناهج أخرى تسمى(مناهج الاستنباط العقلي)، إنها لا تدرس الظواهر الجزئية- كما تفعل العلوم الطبيعية- بل تدرس الوجود بشكل عام- الوجود المادي، والوجود غير المادي. وأهم خصائص التفكير الفلسفي هي: أولاً- الشك: من الخطوات الاساسية للمعرفة الحقة، والمقصود هنا: من أجل الوصول إلى الحقيقة وعدم التسليم بكل ما يقال إلا بعد التأكد منه. ثانياً-الاستقلال:أن الفيلسوف يستخدم عقله في معرفة الأشياء، ولا يعتمد في تفكيره على إجماع الناس..لأنه قد يجمع الناس على الاعتقاد ببعض الخرافات والأساطير التي لا يقبلها العقل السليم. ثالثاً-المرونة: وتعني أن الفيلسوف يكون قادراً ومستعداً للتخلي عن آرائه إذا ثبت عدم صحتها..وهذا يدل على الروح العلمية الصادقة. رابعاً-التجرد من العاطفة: يجب عدم إدخال العاطفة في الموضوعات التي يتم البحث فيها –أي ابعاد التأثيرات الانفعالية عن التفكير»[6].

> ﴿ومن المدهش إن خطابنا الفلسفي لاسيما التعليمي/المنهجي منه، لا زال يعتمد على تلك "البلاغة ونظامها الابستمولوجي الإقصائي" في تأليف ونشر الكتب المنهجية والمخصصة منها للمرحلة الإعدادية.﴾

إن بنية النص أعلاه، تطرح علينا إشكالات لا متناهية. فالملاحظ على ذلك المنشور التعليمي، تبنيه لمفاهيم فلسفية ونظريات علمية وآراء كوسمولوجية وسيكولوجية، تنهل جميعها من منهل "بلاغة المنطق الفلسفي القديمة" أو بما يُعرف "بصخرة المنطق القديم"، ذلك المنطق المتمركز على الفلسفات الأفلاطونية والارسطية التقليدية -بحسب رؤية العلامة الوردي- حيث تتجلى سيطرة

"بلاغة الافندية الجُدد" ولسانيات "الميث-أفلاطونية" المستندة على "بلاغة الاتكال الميتافيزيائي"، في لغة وأسلوب عرض الأفكار الفلسفية وتاريخها وفي خطاب تبويبها وتصنيفها لطبيعة انماط المعارف: الفلسفية؛ العلمية؛ العادية؛ النخبوية والعامية...الخ.

فمن الملاحظ على طبيعة ذلك التصنيف انه حدد لكل شكل من اشكال المعارف المذكورة أعلاه، خطاباً معرفياً غير متداخل مع بقية الخطابات المعرفية الأخرى. فخطاب التفكير العلمي مثلاً، جرى عزله ضمن نمطه العلمي التجريبي، فأصبح من الصعوبة بمكان، أن يتفاعل مع خطاب التفكير الفلسفي، وذلك لان بنيته المعرفية لا تتفق وبنية المعرفة الفلسفية، وهذا ينسحب أيضاً على خطاب التفكير الفلسفي، الذي أصبح هو الآخر، غير قادر على الانسجام مع خطاب تفكير العامة، لما تتصف به بنية ذلك الخطاب الفلسفي من نزعات نخبوية ومتعالية على الوجود التجريبي/الحسي للحياة اليومية للعامة.

هكذا نرى كيف كرست "بلاغة الإقطاع وإقطاع البلاغة"، لواقع فلسفي أفلاطوني يؤسس "لخطاب العزلة وسياسة النبذ والإقصاء"، فبحسب منطق تلك البلاغة، تم تصنيف "أنطولوجيا الوجود اليومي" وفق تراتبيات وهرميات أيديولوجية، عملت على إقصاء كل ما هو فلسفي أصيل في تلك الأنطولوجيا، واختزالها بمصطلحات غير علمية أو فلسفية أو حتى قيّمية، فتارة دعتها "بالعامية"، وتارة أخرى "بالعامة"، وأخرى "برجل الشارع"، ذلك الرجل المتصف بكونه إنسان "ما قبل المرحلة المنطقية" و "ما قبل الفلسفة" و "ما قبل العلم" و "ما قبل التفكير التجريبي"، بل إنه مستثنى حتى من قانون الفطرة الكوني الذي تحدث عنه ذلك المنهج الدراسي. فعلى ما يبدو، أن "رجل الشارع" هو كائن منبوذ من لائحة العلم والفلسفة، لم يُعاد التفكير به أو اكتشافه من جديد، فهو بكل بساطة، إنسان لا "يخضع للتقييس التجريبي والضبط المنطقي/العلموي الصارم"، وغير مشمول بنعمة وبركة "الاستنباط وسلطوية العقل والعقلانية القديمة"، التي لطالما تباهت بها بلاغة الفلسفة البرهانية المفرطة في ولائها لكل ماهو ايديو-ميتافيزيقي. الأمر الذي جعل من تاريخ الفلسفة، تاريخاً يتأسس دوماً على حساب العاميّ أو رجل الشارع، ذلك "الثالث المقموع من العلم والفلسفة والتاريخ".

واللافت أن خطاب الإقصاء والإخصاء "لكينونة العامة وإنكار وجودها في العالم اليومي" ضمن ذلك المقرر الدراسي، جاء متزامناً مع إقصاء مشابه لإشكالات المناهج التاريخية والدراسات التاريخية الجديدة. بمعنى آخر، أن ذلك المنشور المنهجي لم يخصص حيزاً لبحث ما يُعرف تقليدياً في أقسام الفلسفة بـ(فلسفة التاريخ). حيث بدا ذلك المنشور مجرداً عن أي رؤية تاريخية أو نقدية لتاريخ الفلسفة من جهة، ولتاريخ علاقتها مع الوجود اليومي والأيديولوجي والسياسي...الخ، من جهة أخرى. الأمر الذي يثير أكثر من تساؤل عن السبب في حصول ذلك التزامن والإهمال؟ فهل كان غياب مناهج الدراسات التاريخية الجديدة والحوليات/والهستروغرافيا التاريخية المعاصرة، متلازم بالضرورة مع غياب الوجود اليومي أو وجود الإنسان العادي؟ وإذا لم يتبنَ ذلك المنشور خطاب "التاريخية الجديدة ومناهجها الابستمولوجية والثقافية"، التي تخرج عن مجمل فلسفات التاريخ الرسمية والأيديولوجية، فهل هذا يعني أن المنشور الفلسفي قد تبنى مسبقاً، تلك الفلسفات؟

«من هنا نرى كيف أن ظاهرة التمييز بين أشكال التواريخ في الخطاب الفلسفي الراهن لم يُولَ لها أي عناية وأهمية، ربما لأن خطابنا الفلسفي لا زال خطاب "نخب وموظفين" يَنظرون إلى العالم من فوهة أبواب أقلامهم ومكتوبهم الفلسفي المقدس ونشرهم اليومي في قاعات دروس الفلسفة.»

إن غياب فرضيات ونظريات الدراسات التاريخية الجديدة والحوليات التاريخية في المنشور الفلسفي أعلاه، يشير بطريقة ما أو بأخرى، لتاريخ من "التشكيلات الأيديولوجية/الشمولية" التي تطبعّت بها عمليات تشكيل النص الفلسفي الرسمي والنخبوي، والتي اختزلت دور الفلسفة إلى مجرد "وظيفة" في دوائر الدولة الرسمية، تعمل على تسيير ممارسات تقديس لغة "التاريخ الشمولي". فمن خلال أعلاء خطاب المكتوب الذي يمثل "بلاغة الدولة وهويتها" على حساب "الخطاب الشفاهي العامي"، تحددت أهم ملامح مهمة الفلسفة في إعادة نشر ذلك المكتوب، لتثبيت منطق الهيمنة الشعورية واللاشعورية على جسد لغة اليومي وتاريخه المقهور، والذي لا يمكن له أن يتحقق دون تبخيس للغة الطبيعية/اليومية ووصمها بالالتباس والغموض، ومن ثم، باللاموضوعية؛ واللاعقلانية واللاعلمية...الخ.

فهل من الممكن أن نعتبر ذلك المنشور الفلسفي " جزء من كل"، أي إنه حلقة ضمن سلسلة بسيطة من سلاسل الفكر الفلسفي الرسمي والأيديولوجي، الذي لطالما أحكم بقبضته الفلسفية وأنظمته المنطقية والبلاغية/ما قبل الحجاج والتداول على شكل ومضمون العملية الفلسفية المتكونة عبر التاريخ؟ حيث نلاحظ أن طرق كتابة ونشر النص الفلسفي العراقي، لم تنجح في تحقيق أي قطيعة ابستمولوجية مع كل من: المنطق القديم الذي ظل مهيمناً على تاريخ تلك الفلسفة من جهة ،ومع فلسفات التاريخ "التعبوية والشمولية الرسمية" التي جرى كتابة النص الفلسفي تحت كنفها من جهة أخرى.

من هنا نرى كيف أن ظاهرة التمييز بين أشكال التواريخ في الخطاب الفلسفي الراهن لم يُولَ لها أي عناية وأهمية، ربما لأن خطابنا الفلسفي لا زال خطاب "نخب وموظفين" يَنظرون إلى العالم من فوهة أبواب أقلامهم ومكتوبهم الفلسفي المقدس ونشرهم اليومي في قاعات دروس الفلسفة. هذا ما جعل التاريخ يسير بخط واحد واتجاه واحد غائي لا يحيد عنه قيد أنملة، فكما توجد أيديولوجيا واحدة فلابد من وجود تاريخ واحد لبطل واحد وحزب واحد، وبما أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فكيف يمكن أن يكون هناك ثمة تاريخ للاختلاف/والمغايرة وللتعددية في بنية ولغة أنطولوجيا الحياة اليومية للعامة؟ وهل تبقى ثمة حكمة للتاريخ إذا ما ظهر العامة على سطح التاريخ؟

والمدهش والغرائبي في كتاب (مبادئ الفلسفة وعلم النفس)، إنه لا زال يتبنى طروحات انتروبولوجية استعمارية وكولونيالية في تصنيف المجتمعات الإنسانية، كمصطلح "الانسان البدائي" مثلاً، على الرغم من أن تاريخ علم الإناسة والانتروبولوجيا، أعاد النظر بذلك المصطلح وبمنطقه وبثقافته منذ الخمسينيات. فعلى حد تعبير الأستاذ علي حرب، في دراسته الأنتروبولوجية الموسومة (نحو إعادة قراءة لإشكالية التوحش/التمدن)، إن تلك التصنيفات «..أخذت تتزعزع منذ زمن على يد بعض الأنتروبولوجيين، وبالأخص منذ كلود-ليفي ستراوس. فقد وجه هذا الأخير منذ الخمسينيات من هذا القرن، نقداً صارماً لفكرة التقدم وللمفهوم الغربي للتاريخ. وقد تواصل هذا الاتجاه النقدي، من بعده، على نحو أكثر جذرية واتساعاً، خاصة عند بيار كلاستر الذي رأى أن النظرة التطورية إلى التاريخ لا تطلعنا على حقيقة المجتمعات البدائية، وذلك بقدر ما تعكس نظرة الغرب إلى ذاته، أي بقدر ما تنطلق في حكمها على العالم البدائي من المصطلحات والمعايير التي تستخدمها المجتمعات الأوربية....لقد سعى كلاستر الى "الالتقاء" بالآخر المتمثل بالبدائي، فقاده ذلك إلى أن يطرح مشكلة التاريخ بتعابير جديدة وأن يعقل السيرورة الإنسانية من منظور جديد. مما يعني...إعادة الإعتبار للحضارات غير الأوروبية بغية إعادة تقويمها واكتشافها. وبهذا فأن الاتجاهات الجديدة في الأنتروبولوجيا تفتح افاقا جديدة لمعرفة الآخر والذات معاً»[7].

فإذا كانت الأنتروبولوجيا الغربية، قد أعادت النظر بمفاهيمها العرقية والمركزية التي تكرس لواقع الهيمنة على الآخر البدائي الخارج عن الكتابة وطقوسها المُعقْلنة، فلماذا يلجأ خطابنا الفلسفي إلى إعادة تبني مثل تلك الآراء العرقية؟ ألم يقرأ خطابنا الفلسفي منذ الخمسينيات تهافت وسقوط مثل تلك النظريات تحت مطارق النقد الابستمولوجي والانتروبولوجي الذي أفسح المجال لإعادة اكتشاف "أخريتنا" المنسية والمجهولة في جينالوجيا الإنسان البدائي؟ ألم يفكر خطابنا الفلسفي الراهن في وجود الآخر المغاير؟ ولماذا يحكم خطابنا الفلسفي على ذلك الآخر بالنفي لمجرد كونه إنه آخر لا يفكر على طريقة الفلاسفة والعلماء؟ وأي منطق تعليمي هذا الذي يبيح لنفسه مهمة تقسيم الثقافات الإنسانية إلى: عليا/سفلى؛ عالمة/جاهلة؛ متمدنة/متوحشة؛ متحضرة/بدائية؟ وهل كانت تلك التقسيمات محض صدفة، وبعيدة عن تأملات النسق الشمولي الرسمي؟ فلماذا هناك ثمة وجود لتاريخ

رسمي مكتوب وليس لتاريخ عامي شفاهي منطوق؟ وإذا كان ذلك "المصنف الدراسي والمدرسي" قد استثنى من خطابه الفلسفي "رجل الشارع" و"العامة" و"أنطولوجيا الوجود اليومي"، فإلى من يوجه خطابه؟ فهل كان ذلك المصنف يحاكي ذاته المتورمة/والمتضخمة وموروثه الفلسفي اليوناني/الغربي فحسب؟

في واقع الأمر ان ذلك المنهج الدراسي "المصنف"، يطرح علينا مجموعة من الاشكالات الفلسفية والنظرية والابستمولوجية والتاريخية. فلا يمكن النظر إليه على أنه منشور تعليمي منهجي فقط، بل لا بد من أن نتعامل معه، بوصفه "نصاً يختصر تاريخ التناص التعليمي والمنهجي المتبع في أقسامنا الفلسفية"، والذي من خلاله تم تشكيل ووضع مناهج ودروس وجداول وبرامج التعليم الفلسفي المُعتمدة في تدريس مقررات المواد الفلسفية لطلبة أقسام الدراسات الفلسفية في جامعاتنا. فالمتتبع لطبيعة أسلوب كتابة "المصنف أعلاه"، سيجد إنه يكاد لا يختلف عن أساليب تلقين المواد الفلسفية وتاريخها في مؤسساتنا الأكاديمية. فمنذ كنا طلاباً في قسم الفلسفة، كانت الرؤى الفلسفية في محاضراتنا لا تكاد تختلف في شيء عن تصنيفات المنهج الدراسي المذكور، لاسيما فيما يتعلق "بخصائص الفكر الفلسفي" المتسمة بالعقلانية والموضوعية والاستقلالية عن العامة ووجودهم اليومي. فمثل تلك النظرة هي ليست وليدة اليوم -كما ذكرنا سابقاً- بل لها تاريخ طويل من "التناص الايديولوجي واللاتاريخي"، خاصة فيما يتعلق بترشيح مصنفات فلسفية معينة دون أخرى، أصبحت من قدماء الفلسفة المتربعين على تاريخ تدويل وتدريس الفلسفة. فعلى سبيل المثال، اعتمد قسم الفلسفة على المؤلفات التالية: (تاريخ الفلسفة اليونانية) و (تاريخ الفلسفة الوسيطة) و(تاريخ الفلسفة الحديثة) - وهي مؤلفات تعود للفيلسوف الأرسطي الكبير الأستاذ الراحل يوسف كرم- وجرى تداولها كمناهج تدريسية رسمية غير قابلة للتحاور والحجاج في الدرس الفلسفي، لأن "سياسة التلقين والتلخيص من قبل أساتذة الفلسفة لما هو مُقرَر"، كانت أشبه بالمنهج التدريسي المعتمد، الذي لا يحتاج إلى كبير عناء لفهم الفلسفة وتاريخها، فما عليك إلا أن "تحفظ تلك المواد عن ظهر قلب حتى يحين موعد إيداعها في موعد الامتحان المحدد"، لتكتشف فجأة، انك أصبحت فيلسوفا على الطريقة التلقينيّة!

لكن من أغرب المفارقات الفلسفية الكبرى التي وقعنا فيها آنذاك، إننا لم نكن نتعرف على الأطر الابستمولوجية لتلك الفلسفات ومناهجها النقدية والثقافية، بقدر ما كنا نتلمذ على الإيمان بالمذهب الارسطي العقلاني الخاص بالأستاذ كرم، أي أن الذي تعلمناه آنذاك هو "الرؤية الأرسطية الكرمية –نسبة إلى الأستاذ يوسف كرم- المُعممة كمنهج فلسفي وأنطولوجي وتعليمي، التي لطالما نذر لها روحه من أجل إرساء قواعدها وأطرها المنهجية والعقائدية والدينية معاً". بعبارة أخرى، إننا ومن حيث لا نعلم أصبحنا نُقدِس العقلانية الأرسطية؛ والعقلانية الغربية؛ والعقلانية التوماثية - نسبة إلى توما الاكويني وهي نزعة تقابل نزعة التمركز على فلسفة ابن رشد- فلم نعد نفهم الفلسفة إلا من خلال ذلك "البرادايم الكرمي الشمولي". فأصبح شعار الفلسفة آنذاك: ما أمركم به يوسف كرم خذوه وما نهاكم عنه اجتنبوه. لقد كاد أن يكون هذا حديث قدسي لولا أنه حديث موضوع!

حاول الأستاذ كرم جاهداً تطبيق النزعة الأرسطية في خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، على اعتبار أن الفلسفة الأرسطية هي الطريق الامثل للوصول إلى اعلى مراحل العقلنة والعقلانية وميتافيزيقا الحياة الروحية والدينية. واللافت في الموضوع أنه لم يفصل رؤيته الفلسفية ومنهجه المعرفي والأرسطي المعتمدة في مؤلفاته الأساسية: (العقل والوجود) و(الطبيعة وما بعد الطبيعة)، عن كتبه التعليمية والمخصصة عن تاريخ الفلسفة الأوروبية المذكورة أعلاه. حيث نراه لا يتوانَ في نقد المناهج الغربية وفلسفاتها التجريبية والمادية، مؤسساً بذلك لمجمل رؤيته الأرسطية والميتافيزيائية، وهذا ما أشار إليه الأستاذ ناصيف نصار، حينما رأى أن الأستاذ كرم طرح في مؤلفيه الرئيسيين لفلسفته الأرسطية « ... مشكل المعرفة العقلانية منتقداً التجريبية والمثالية معاً، ومنتهياً إلى فكرة هي أن العقل يمكن أن يعرف الواقع الخارجي في ذاته. مستعملاً بالضبط منهج التجريد....لقد تصور يوسف كرم فلسفته كأنها عودة إلى الفلسفة التقليدية الصادرة عن أرسطو تلك التي طورها فلاسفة العصر الوسيط من أمثال ابن سينا وابن رشد وتوما الاكويني. واعتقد أن هذه الفلسفة المنتقدة والمهملة من لدن معظم الفلاسفة المعاصرين هي وحدها الفلسفة الحقيقية. يقصد أنها الفلسفة التي تستجيب إلى متطلبات العقل ومتطلبات الإيمان. ولذلك خصص كل جهده الفلسفي لنقد المعاصرين ولإحياء الفلسفة الأرسطية التوماثية، معتقداً أنه يخدم قضية الحياة الإنسانية، التي لا يمكن أن تتجاوز في نظره اليقين العقلي والإيمان الديني»[7].

من كل ما سبق، حاولنا أن نسلط الضوء على مسألة تداخل البرادايم الفلسفي لمشروع كرم بطريقة شعورية أو لاشعورية في بنية المنشور الفلسفي العراقي الراهن، خاصة كما تجلى لنا ذلك سابقاً في كتاب (مبادئ الفلسفة وعلم النفس)، حيث رأينا كيف أن ذلك المصنف حاول أن يقفز على الواقع التاريخي الراهن، بعقلانية مجردة ومتعالية ومنزهة حتى عن ملامسة أجساد العامة بوصفهم عالم ما تحت فلك القمر، أو قل أن شئت "عالم الكون والفساد". وهنا يمكن أن نلحظ بعض من "آثار المد الكرمي-الأرسطي"، فالأستاذ كرم تجاوز، هو الآخر، أنطولوجيا الوجود اليومي في العالم، فما كان مسيطراً على مخيلته الفلسفية هو "النموذج الانطولوجي الأرسطي الشمولي والمتكامل والمفارِق لكل ما هو فاسد ومحسوس". لذلك رأينا كيف أن خصائص الفكر الفلسفي والعلمي والعامي الآنفة الذكر في المنهج الدراسي المذكور أعلاه، كانت تمثل خصائص الميتافيزيقا الأرسطية التي جاء بها "البرادايم الكرمي"، وهي نفسها الخصائص التي استحوذت وسيطرت على مفاهيم خطابنا الفلسفي السابق واللاحق، بل وهيمنت على يوميات الدرس الفلسفي ومناهجه التعليمية. فلا أتذكر إننا خلال مراحل دراستنا في قسم الفلسفة، قد بحثنا في اشكالات الوجود اليومي وعلاقته بنظريات المعرفة؛ ومباحث الوجود والأنطولوجيا؛ أو علاقة ذلك الوجود باللغة اليومية، التي لطالما أُهملت هي الأخرى من البحث والنقد والتدريس، بل لا أتذكر إننا قد قمنا بإجراء مسح ابستمولوجي ونقدي لفلسفة الراحل يوسف كرم ومساءلة آرائه الميتافيزيائية التي أصبحت قدرنا المحتوم.

فعلينا أن لا نصاب بالدهشة من جينالوجيا الآراء الفلسفية الميتافيزيائية، التي تضمنها ذلك المنهج الدراسي، الذي حاول أن يُعيد إلى الأذهان ما هو مكرر ومتفق عليه مسبقاً. وعلينا أن لا نتعجب من استمرار مسلسل الاهمال والنسيان "لأنطولوجيا الوجود اليومي وبراكسيس الفلسفة التاريخي"، فهي أنطولوجيا اعتادت أن تُوضع في سهلة مهملات "الأستذة وأفندية الفلسفة الجُدد"، الذين يبذلون قصارى جهدهم اليوم من أجل يتطابقوا بطريقة أرثوذكسية مع "خطاب الفلسفة اللاتاريخي"، الذي لطالما تغنى بالعقلنة والعقلانية والعقل المطلق والشمولية، التي لا تعبر في النهاية إلا «....عن نزعة ، أو عن أيديولوجيا ما»[9]. وهنا لابد لنا من أن نميز بين "التاريخانية الأيديولوجية" و"التاريخانية النقدية"، فالأولى تعني «...الخاصية المطلقة للخطاب التاريخي، إذ يتجاوز كل المحددات التاريخية المرحلية والموضوعية، وبالتالي فهو تاريخ يتجاوز التاريخ، يتعالى ثابتاً، أبدياً كونياً ومطلقاً. إن حلمه أن يحقق وحدة التاريخ والوعي المطلق، هذا التحقيق خارج الممارسة، ولذلك نعتبره أيديولوجيا.هذا الوعي الكلي أو التصور الكلي أو هذه الشمولية المتعالية تستمد قدسيتها من الماضي، أقول من الماضي وليس من التاريخ. هذا الماضي الذي نحياه في كل لحظة، ففي كل لحظة نحيا الماضي ونحييه، هل هذا الفعل مجرد إعادة وتكرار أم اختلاف؟.... أن الخطاب التاريخاني هو خطاب وعي في علاقته مع ذات تاريخية هذا الوعي يعي ذاته باعتباره وعياً، كلياً، كونياً ومطلقاً. وتتحدد علاقته بالذات التاريخية من حيث هي ذات تتجاوز محدداتها الموضوعية. فمسألة معرفة وتحديد دور هذه الذات وطبيعتها مسألة جوهرية: ذات تاريخية مجردة ومطلقة أم ذات تاريخية ملموسة وجماعية؟ ذات تاريخية تعتبر ذاتها مجرد وعي فقط ام تحقيق تاريخي: فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفصل بين التاريخية–النقدية والتاريخانية الأيديولوجية: الأولى تجاوز جدلي..ونقدي في النظرية والممارسة....والثانية اعلاء لشمولية ثابتة وأزلية

عبر ذات مطلقة ومجردة خارج الممارسة. هذا ما يفصل كذلك بين الرؤية الميتافيزيقية للوعي والذات والرؤية الجدلية لهما؛ بين الوعي الكلي والمطلق والوعي الملموس؛ بين الذات كنتاج لمسلسل من التناقضات التاريخية وبين الذات الخارقة المتعالية»[10].

وقد اتضح لنا مما سبق ذكره، أن خطاب التاريخانية الأيديولوجية هو الذي شكل مضمون العملية الفلسفية وتكوينها التاريخي في خطابنا الفلسفي السابق واللاحق. وقد انعكس ذلك سلباً على طبيعة التمييز بين ما هو فلسفي وبين ما هو سياسي أو بين ما هو عملي وما هو يوتوبي، لاسيما عند بعض من اساتذة الفلسفة الذين كانت لهم طروحات نظرية وفلسفية، كان يعوزها الدقة الابستمولوجية والتاريخية، والتي هي عنصر ضروري ينبغي أن تتوفر عليه مثل تلك التنظيرات لتتجاوز أفق التاريخانية الأيديولوجية وتتحول إلى تاريخانية نقدية. وقد كان لأستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية الدكتور حازم طالب مشتاق تمييزاً ابستمولوجياً بين كل من: "المفكر الفلسفي" و"القائد السياسي"، حيث: «...يحصر الأول اهتمامه بالغايات، ويحدد المبادئ، ويرسم الصورة الكاملة للمثل الأعلى، ويتعامل مع الحقائق المطلقة والنظريات المجردة. وينشد مجتمعاً كاملاً لا يمكن أن يصلح إلا للملائكة. ويتطلع الثاني إلى الوسائل والأساليب التي تحقق تلك الغايات والمبادئ، ويترجمها إلى مؤسسات وأعمال، ويتعامل مع حقائق التاريخ، وظروف الواقع، وطبائع الإنسان. وينشد مجتمعاً فاضلاً يمكن أن يصلح للبشر. عظمة الفيلسوف تقوم على العلم، وتتجلى في التفكير إذا كان صحيحاً. وتقوم عظمة القائد على العمل، وتتجلى في التطبيق إذا كان ناجحا»[11].

يضعنا النص السابق في قلب الاشكاليات الفلسفية والابستمولوجية التي تتطلب منا وقفة نقدية وتحليلية، خاصة في تمييزه بين المفكر السياسي والمفكر الفلسفي. فالملاحظ على ذلك التمييز أنه يكاد أن يكون تمييزاً ميتافيزيقياً عاماً افتقر إلى التحديد الاصطلاحي والتاريخي. فمثلاً تعامل الأستاذ مشتاق مع مصطلح الفيلسوف بوصفه كائناً طوباوياً غير قادر إلا على إنتاج الأفكار الطوباوية المجردة والمتعالية. فهل ينسحب هذا التمييز على كل الفلاسفة ومدارسها وتاريخها؟ وماذا عن الفلسفات المادية والتاريخية، هل يظهر فيها الفيلسوف كما تصوره الأستاذ مشتاق، أي لا شغل يشغله سوى الأفكار المجردة التي لا تصلح إلا للملائكة؟ ألم تكن خصائص المفكر الفلسفي التي جاء على ذكرها الأستاذ مشتاق تنطبق أكثر على البرادايم الطوباوي/الأفلاطوني حصراً وليس عاماً، ذلك البرادايم الذي شكل سياقاً فلسفياً سائداً آنذاك، أي في مرحلة بدايات تشكيل العملية الفلسفية العراقية؟ ثم ألا يبدو وصف الأستاذ مشتاق، لقدرة المفكر السياسي على تحويل ما هو مجرد إلى ما هو تاريخي وعملي، اقرب إلى الوصف الأفلاطوني المجرد منه إلى الوصف التاريخي الملموس؟ وهل أثبت التاريخ تحول الشعارات والأيديولوجيات إلى ممارسات تاريخية واقعية؟!!!

والغريب أن الأستاذ مشتاق تعامل مع خطاب الفلسفة والفيلسوف بطريقة تبدو أقرب إلى "الوعظ الفلسفي المثالي" منه إلى "النقد الابستمولوجي". لذلك ظهر نصه خال من أي ممارسة ابستمولوجية أو قطيعة ابستمولوجية تُعيد قراءة تاريخ ما نُسي التفكير به في ذلك الخطاب، ومُؤسس لرؤية "تقليدية للتاريخانية الأيديولوجية" التي اعتادت أن تنظر الى التاريخ بطريقة خطية وغائية تتألف من: ماض وحاضر ومستقبل، فيكون بذلك قد قطع الأمل لولادة ما يُعرف بتاريخ "القطائع والتبعثر والتشظي" في خطاب الدراسات التاريخية والحوليات التاريخية، ليبقى التاريخ نسقاً منتظماً، غير مشتت أو مبعثر، محكوماً بإرادة "المفكر السياسي" الذي لا تعنيه تواريخ العامة واليومي، فما كان يعنيه هو "التاريخ الرسمي" للدولة المسيطرة، وهذا التاريخ هو الذي تعلمناه في دروس ومناهج التعليم الفلسفي، وكأن التاريخ في خطابنا الفلسفي تاريخاً راكداً وثابتاً ، لأنه تاريخ "منطق السلطة وسلطة المنطق"، فهو تاريخ: «لا يخبط خبط عشواء، ولا يتألف من وقائع متقطعة...وأحداث مستقلة منفصلة، تتحقق عفواً أو عبثاً أو اعتباطاً، تحققاً مشوشاً جنونياً، تتحكم فيها وتسيطر عليها، دوافع غامضة أو أسباب خفية أو قوى مجهولة، هي الحظوظ والصدف والأقدار. بل يمثل وحدة عضوية وحركة دائبة وصيرورة دائمة، ويتألف من سلسلة من الحلقات المتصلة والمراحل المتعاقبة والظاهرات المتكررة، المتشابهة في خصائصها المشتركة وخطوطها العريضة على الأقل، تقود مقدماتها إلى نتائجها، وتؤدي عللها إلى معلولاتها، وتسودها قوانين عامة، تخضع لها التجارب، وتقاس بها الحقائق. وهكذا يكون الحاضر ابنا للماضي وابنا للمستقبل، في وقت واحد وعلى حد سواء. ومن هنا، يكون العلم بالتاريخ شرطاً ضرورياً لازماً للسياسة علماً وعملاً. ولا يستطيع المفكر أو القائد أن يفهم ظروف الواقع السياسي أو اتجاهات الصراع الفكري أو حقائق التطور القومي، إلا إذا فهم التاريخ، أولاً وقبل كل شيء، فهماً شمولياً...صحيحاً، يستخلص النتائج، ويستخرج الدروس»[12].

هكذا يتحول التاريخ إلى "فعل دوغمائي" –عوضاً عن أن يكون "فعلاً لغوياً وبلاغياً"– يصدر فقط من خلال خطاب "المفكر السياسي"، الذي يُصادِر "تاريخ الفاعل الفلسفي والفعل المتفلسف". وهذا ما لاحظناه من خلال التمييز المذكور آنفاً للأستاذ مشتاق، فحسب تلك الثنائية صُنِف التاريخ إلى: تاريخ للأذهان وتاريخ للأعيان، وهذا التاريخ الأخير يمثله السياسيون بوصفهم الفاعلين الحقيقيين واللاعبين الأبديين في مسرح التاريخ. تلك الثنائية حكمت بقبضتها على الفلسفة والفلاسفة – دون أي دليل فلسفي أو تحليلي– بالتوقف عن صناعة التاريخ وإعادة كتابته من جديد، وكأن فلاسفة أمثال: ماركس ونيتشه وفرويد وريكور وغرامشي وغيرهم، لم يؤسسوا جميعاً لجينالوجياً التاريخ ولمساءلة القيّم الثقافية واللغوية والميتافيزيقية التي شكلت تاريخ الانطولوجيا الإنسانية؟ لأن تاريخ الفلسفة –بحسب رأي الأستاذ مشتاق– قد توقف عند الفلسفة الأفلاطونية التي شطرت الوجود إلى نصف يتأمل ونصف يتماهى في المثل المتعالية ونصف يفكر في الالتحاق بالخدمة الإلزامية المُجندة في جبهات الميتافيزيقا المجردة!

لكن ربما قد حمل تصنيف الكاتب على شيء من الصحة التاريخية، سيما وان الفلسفة في خطابنا الأكاديمي قد توقفت عند اللحظة التأملية الأفلاطونية والمنطقية الأرسطية منذ أيامه في الستينيات وإلى يومنا هذا. فلا زالت كتاباتنا تُبدِع في إجراء عمليات التجميل المابعد–حداثوية لملامح وجه الأفلاطونية المتحولة إلى كومة من "تجاعيد فلسفية" شكلت خطابنا ومناهجنا التعليمية. وإلا كيف يمكننا أن نقرأ خطاب التصنيف الاجتماعي والإنساني والطبقي لمنهج تعليمي مثل كتاب (مبادئ الفلسفة وعلم النفس)؟

فمن أغرب ما وقفنا عليه في هذا المؤلَف التعليمي، هو "التمييز الفلسفي الجديد والمبتكر" لأنواع الفلسفة، وهو تمييز يوضح لنا مدى تغلغل بلاغة المؤسسة الأيديولوجية القديمة، التي اعتادت على التصنيفات الأفلاطونية والنخبوية كما مر بنا أعلاه. فإذا كنا قد اطلعنا مع الأستاذ مشتاق على ثنائية "المفكر الفلسفي" و"المفكر السياسي"، فأننا مع هذا المنهج الدراسي، سنشهد ثنائية جديدة لا تقل غرابة عن سابقتها وهي تتعلق "بأنواع الفلسفة"، حيث يتسمها :«إلى (فلسفة ساذجة) وهي التي نجدها في أقوال الناس العاديين عندما يتذمرون ويقلقون من موقف معين من الحياة، فيعبرون عن ذلك بالكلام عن القدر والمصير...ألخ، وهذه فلسفة بسيطة لا تعبر عن وعي قائلها ولا تدل على عمق أفكاره. وهناك (فلسفة محترفة) وهي فلسفة تعتمد المنهج في دراستها، وتشمل جوانب متعددة في عرضها، في نظرتها للحياة والمجتمع عموماً.. فهي تتصف بالوعي العميق في التفكير والشمولية في الرأي، لذلك فهي فلسفة تعبر عن فكر إنساني ناضج. ويوجد عنصر مهم جداً يفرق بين الفلسفة الساذجة والفلسفة المحترفة، إلا هو استخدام المصطلحات في الفلسفة المحترفة، وهي (الأدوات) التي يمكن بواسطتها فهم الفلسفة، لأن هناك كثيراً من الأفكار يصعب إدراكها بدون المصطلحات أو المفاهيم التوضيحية، لأنها أفكار عقلية صرفة –في كثير من الأحيان– يتطلب إدراكها استخدام مفاهيم أو مصطلحات معينة متفق عليها من قبل الفلاسفة أو المفكرين في جميع ميادين الفلسفة: الاخلاقية، والسياسية، والجمالية، والمنطقية، ومابعد الطبيعة.»[13].

يبدو أن المنهج التعليمي أعلاه، لم يكتفِ بتصنيف الناس والمجتمعات الإنسانية إلى مجتمع منطقي ومجتمع ما قبل المنطقي (على الرغم من أن ذلك التصنيف يعود الى

كلاسيكيات الاناسة والأنثروبولوجيا الفرنسية خاصة لعالم الاناسة الفرنسي ليفي بريل في كتابه العقلية البدائية، الذي تعرض إلى موجات خطيرة من النقد من قبل الفلاسفة والانتروبولوجيين، وذلك لاحتواء مصنفه على آراء تحط من قيمة العقل البدائي وترفع من شان العقل الغربي الذي هو المنطقي بحسب وجهة نظر الكاتب)، أو إلى انسان متفلسف وإنسان الشارع...الخ. فها هو يطرح علينا تمييزاً آخر بين الفلسفة الاحترافية والفلسفة الساذجة. فهل يمكن تخيل مثل ذلك التصنيف اللاانساني واللافلسفي؟ أمكتوب على جبين العامة أن تُحرَم من أبسط حقوقها، أي من حقها في التعبير عن وجودها العرضي والعبثي والافتراضي في هذا العالم الزائف؟ هل لأنها لا تتوفر على لغة مفاهيمية عالية الدقة والصرامة المنطقية، فلا يُسمح لها أن تُعبِر عن تراجيديا وجودها المُصادَر مسبقاً؟ وهل نجحت لغة فلاسفة الاحتراف أو فلسفة المحترفين في وصف "تاريخ السَحق والبطش والقتل العشوائي" الذي أصبح من الاقانيم الميتافيزيقية التي تُمأسس تاريخية العامة؟ ألم تكن نشأة الفلسفة الأولى، نشأة مكتوبة بنثر ميتافوري بعيد عن التمأسس المفاهيمي والتمركز الميتافيزيقي؟ وكيف قرأ كتاب (مبادئ الفلسفة وعلم النفس) المقولة الفلسفية التالية: "أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"؟ فهل كانت الأرض حكراً على المنهجيين والمتماهين بترسانة اصطلاحية وعلموية مجردة، على اعتبار أن هؤلاء هم من خصهم زيوس واتباعه بنعمة التفلسف الاحترافي؟ وماذا عن مفهوم الحقيقة؟ كيف تشكل في ذلك المصنف؟ وهل ظل هو الآخر، حكراً على رواد الاحتراف الفلسفي المجرد والمتعالي؟ ولماذا ذكر المصنف الفلسفي عبارة أرسطو التي تفضل حب الحقيقة على صداقة أفلاطون، دون تحديد نوع وماهية الحقيقة التي دعى إليها أرسطو، فهل كانت حقيقة ملموسة وتاريخية ام كانت مجردة ومتعالية؟

ولماذا بقي مفهوم الحقيقة في الفلسفة السفسطائية غائباً ومسكوتاً عنه كسابق عهده في خطابنا الفلسفي؟ هل لأنه يقف بالضد من مفهوم الحقيقة الأفلاطوني والأرسطي الداعم للايدولوجيا الرسمية؟ أم لأن خطاب الفلسفة السفسطائية، خطاباً يتعارض ابستمولوجيا وأنطولوجيا مع الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية؟

ولماذا غاب تناول مبحث "الإنسان بوصفه مقياس كل شيء" في الخطاب السفسطائي عن ذلك المصنف؟ ولماذا لم يتم التوقف عند هذه العبارة المفصلية في تاريخ الفلسفة، التي انعرجت بالفكر الفلسفي من مرحلة التفكير التأملي إلى مرحلة التفكير التداولي المتأسس على "شرعية الوجود اليومي للعامة في أنطولوجيا الخطاب والتداول البلاغي/أالحجاجي الجديد"، والذي يقف بالضد من "البلاغة الاستدلالية الأرسطية والأفلاطونية المصادرة لبلاغة المخاطَب/المتلقي اليومي" –حسب تعبير الأستاذ الدكتور عماد عبد اللطيف–؟ فلماذا تغافل مصنفنا الفلسفي عن مفهوم القطيعة الابستمولوجية للخطاب الفلسفي السفسطائي/الجيل الثاني منه، ذلك الخطاب الذي تحولت الفلسفة بموجبه إلى ممارسة لغوية وبلاغية في عالم اللغة والخطابات اليومية؟ ولماذا سكت مصنفنا عن محاولات تهميش وإقصاء الخطاب السفسطائي –التي قام بها كل من أفلاطون وأرسطو للحفاظ على بيروقراطية لوغوس الفلسفة المُسيطِر في أثينا– الذي أعاد الاعتبار إلى بلاغة "العامة" من خلال جعل بلاغتهم "مقياسا لكل شيء" في فلسفتهم؟

ما نريد أن نخلُص إليه في تلك العجالة الفلسفية، هو أن تاريخ الفلسفة عندنا تاريخ ما قبل كل من: فلسفة الخطاب؛ والتحليل الثقافي والنقد البلاغي، أي أنه تاريخ لم يتشكل إلا على أنقاض "المنطق القديم"، ذلك المنطق الذي لم تتعرض قداسته الفلسفية للنقد والتقويض من قبل كثير من رواد الفلسفة العراقية. ولا زال خطابنا الفلسفي حتى الوقت الراهن يعتاش على مخلفات بلاغة ومنطق أساتذة الفلسفة الاستدلالي/النظري/البرهاني بالضرورة، أو على قدماء الفلسفة، الذين لم يُحدثوا أي قطيعة ابستمولوجية على جميع الأصعدة، بدء من المنطق، الذي ظل منطقاً وضعياً/رياضياً/برهانياً/صنعياً، لم يضع المتكلم أو ما يُعرف بـ"بلاغة المُخاطب" في حسبانه واعتباراته، بل لم يولِ أي أهمية لنظريات الحجاج والبلاغة الجديدة التي شغلت الأوساط الفلسفية البلجيكية والهولندية والأميريكية والألمانية منذ الأربعينيات وإلى يومنا هذا. فلماذا اعتمد أساتذة الفلسفة على المنطق الرياضي البرهاني وليس المنطق الحجاجي أو البلاغي؟ هل لأنه منطق لا يؤمن بوجود "آخر مختلف" للفلسفة يستحق التفكير فيه؟ أم لأن ذلك الآخر هو مجرد "رجل شارع وعامي" لا يستحق أن نضيع وقتنا الثمين معه؟ فلماذا بقيت كثير من الأفكار والنظريات الفلسفية والبلاغية والأنطولوجية منسية ومجهولة منذ تأسيس خطابنا الفلسفي وإلى يومنا هذا؟ ولماذا يتكرر مشهد إلغاء وتهميش انطولوجيا الوجود اليومي في خطابنا الفلسفي؟ أسُنة فلسفية متبعة عندنا، تلك التي تتأسس على تهميش فئة اجتماعية وتُسيد أخرى عليها؟ ولماذا لم نشهد تحولات ابستمولوجية وفلسفية كتلك التي يشهدها العالم العربي؟ ولماذا زهد أساتذة الفلسفة عن أي مشروع فلسفي وثقافي أو نقدي؟ ولماذا هناك ثمة ادلجة وليس ثمة فلسفة في خطابنا الفلسفي؟ ولماذا هناك ثمة عدم وليس ثمة وجود في خطابنا الفلسفي؟ ولماذا استمر منطق العداء وعدم التواصل مع حقول العلوم الإنسانية في خطابنا الفلسفي؟ ولماذا لم تتم إعادة قراءة بلاغة أرشيف الفلسفة؟ ولماذا لم يتم إنتاج لغة فلسفية جديدة تتجاوز القديمة؟ ولماذا ثمة فلسفة محترفة وليس ثمة فلسفة ساذجة ؟

الهوامش:

(*) باحث من العراق– مختص في فلسفة/وخطاب الدراسات الثقافية العراقية

(**) للوقوف عند اهم تصنيف لتاريخ نظرية المعرفة في خطابنا الفلسفي الأكاديمي يُنظر:

أ.د. حسن مجيد العبيدي : نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، دراسة منشورة في مجلة دراسات فلسفية، بغداد، العدد الواحد والعشرون، 2008

(1) Charles B. Guignon: Heidegger and the Problem of Knowledge, Hackett Publishing Company, USA, 1983, P.13.

(2) Ibid. P.14.

(3) P. D. Ouspensky: In Search Of The Miraculous, Routledge & Kegan Paul, London, 1975, P.65.

(4) Ibid. P.65.

(5) Ibid. P.65.

(6) د.خليل ابراهيم رسول وآخرون: مبادئ الفلسفة وعلم النفس للصف الخامس الادبي، وزارة التربية– المديرية العامة للمناهج، العراق– بغداد، الطبعة الثانية، 2010، ص26–29.

(7) د.علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر– بيروت، الطبعة الثانية، 2007، ص143.

وللمزيد حول علاقة الانثروبولوجيا والفلسفة والإنسان البدائي، ينظر: الفصل الثاني (من الاثنوغرافيا إلى الفلسفة) من كتاب (كلود ليفي ستروس: قراءة في الفكر الانثروبولوجي المعاصر) لمؤلفه (د.عبدالله عبد الرحمن يتيم)، إصدارات بيت القرآن، المنامة– البحرين، الطبعة الاولى، 1998.

(8) ناصيف نصار: ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، السنة الثانية، العدد الخامس والسادس، 1977، ص62.

(9) سليم رضوان: من اجل فلسفة عربية للممارسة، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، 1979، ص114.

(10) المصدر نفسه، ص115–116.

(11) د.حازم طالب مشتاق: الفكر السياسي والواقع التاريخي، مجلة كلية الآداب– جامعة بغداد، العدد الواحد والأربعون، 1970–1971، ص161.

(12) المصدر نفسه، ص161–162. وللمزيد حول مفهوم التاريخ الجديد وخطاب الحوليات التاريخية، ينظر، جاك لوغوف: التاريخ الجديد، ترجمة د.محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الأولى، 2007. وينظر أيضاً، حسن قبيسي: الفكر التاريخي والأسطورة والواقع الحنطلي، مجلة الفكر العربي– بيروت، العدد الرابع والأربعون، 1986.

(13) د.خليل إبراهيم رسول وآخرون: المصدر السابق، ص11.

سلطة الوهم عند ابن عربي 2- 2

محمد بنيونس - المغرب

يعيش الإنسان مع ذاته صراعات عديدة منها داخلية وأخرى خارجية، تؤثر على داخل الإنسان ليصبح الصراع فردي و شخصي، مما يطرح صعوبات في تحديد الذات، ومن ثمة الإنسان. كل طرف من أطراف الصراع يحاول أن يأخذ وضع التعريف والتحديد، كتحديد الإنسان بالعقل أو النطق أو الجسد أو بالروح. إلا أن هذا الصراع يعمل على تغيير المواقع والأولوية، ويعيد مسألة التحديد إلى عدم التحديد بوجه واحد والارتكاز على معطى دون آخر، ومن بين الأمور التي تؤثر في عملية التحديد وتشوش على إمكانية التعريف هو مفهوم الوهم، الذي يعطيه ابن عربي أهمية في تصور الوجود و العالم والحقيقة، بل وله سلطة على العقل والتفكير، مما يهدد الوجود والعالم والحقيقة بدخول الأوهام عليها في تصور لها .لذلك يطرح علينا هذا البحث الخروج بمجموعة من الضوابط ، تؤطر العقل والتفكير، للوصول والبحث عن الحقيقة، بحيث يجب أن تفضي هذه الآليات إلى نتيجة ممكنة، وهذه الآليات وجب ضبطها وتصنيفها وتمحيصها، حتى لا يزيغ العقل ويحيد عن المطلوب. إذن، ما هو الوهم في تصور ابن عربي؟ و كيف يشتغل ويؤثر في مصادر المعرفة كالعقل والتفكير؟ وهل يمكن تجاوز الوهم أم أنه من صميم وجودنا وماهيتنا ؟ وكيف يمكن توجيه الوهم نحو طريق الحقيقة ؟

4 - الوهم والخيال

تعددت أسماء الخيال وتنوعت عند ابن عربي، فسماه بالنور، والعماء، والبرزخ، والخيال المتصل والخيال المنفصل، والهيولى، والهباء، والنفس، كل هذه الأسماء لها ارتباط بالوجود والعالم والأصل، والمعرفة والحقيقة، والإنسان، كما أن هذا التعدد في الأسماء يعطي للخيال وضعيات أونطولوجية ومعرفية مختلفة، نصور بالنور العدم، وبالنفس كان العالم، لهذا الغرض يركز ابن عربي على الخيال، باعتباره أداة فعالة في خلق التواصل والربط بين عالمين، عالم القلب وعالم الحس، عالم الغيب وعالم الشهادة، وتجديد الاتصال بعدما قام العقل والفكر بمحاولة ذلك إلا أنهما فشلا في ذلك لحدودهما الذاتية، لذلك يصف ابن عربي الخيال بوصف آخر إنه البرزخ، ودوره في الوصل والفصل بين هذين العالمين . لا يهمنا هنا الخيال في حد ذاته، وإنما العلاقة بينه و بين الوهم، بحيث هل يؤثر الخيال في الوهم أم العكس؟ هل يمكن أن يتم تجاوز الحدود وحدوث التداخل بين الوهم و الخيال؟ إذا ارتبط الوهم بالخيال هل يمكن الحديث عن خيال فاسد يطاله الخطأ ويسقط في الأوهام مادام ابن عربي يعتبر كل ما يتوصل إليه صحيح ؟

ترتبط المعرفة الصوفية عند ابن عربي إما بالخيال، وتعتمد على الرؤيا بممارسة التأويل والعبور وإما بالقلب وذلك بالارتكاز على الكشف والتجلي، والمبدأ الذي يشتغل به هو مبدأ التناقض الذي يعبر عنه " بهو لا هو "، «لأن الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً وذلك لأن حضرته تعطي ذلك، وما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية فإنها تجمع بين النقيضين، وفيها تظهر الحقيقة على ما هي عليه، لأن الحق في الأمور أن تقول في كل أمر تراه أو تدركه بأي قوة كان الإدراك أن ذلك الأمر الذي أدركته هو لا هو».[1] يعطي هذا المبدأ للأمور حقيقة متناقضة، تتصارع مع ذاتها من أجل إثبات تفوقها. يشتغل الخيال بالتناقض ويعتمد على التضاد ويؤلفه، لا يعترف بمبادئ العقل ولا الحس، عالم الخيال هو عالم التناقض والتضاد والقدرة على الجمع بدل التفريق، ما يحدد طبيعته هو الاختلاف، وما لا يمكن تصوره واقعياً أو ما يمكن رفضه وعدم قبوله، يصبح مسموحاً به ومقبولاً به في هذا العالم، والمعرفة التي ترتبط به هي من نفس طبيعة الخيال: «فكان من القوة خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين والخيال لا يمتنع عنده ذلك»[2]. حضرة الخيال هي حضرة اللامعقول، أو ما يستعصي ضبطه عقلا، به ندرك الوجود كخيال«وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال و جميع ما تركه مما تقول فيه سوى خيال، فالوجود كله خيال في خيال»[3] أي كصورة قابلة للتغير ولا تخضع للثبات أو الاستقرار والسكون «وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل»[4] مبدؤه الحركة و التقلب و الانتقال وعدم الاستقرار على ما هو ثابت لأن «الاستقرار على أمر واحد محال»[5]، ولا يمكن ضبط هذه الصيرورة واستيعابها إلا بضابط الخيال، لأن قانونه هو التحول والتقلب، إذ إن «تجلي الخيال أطف من تجلي الحس بما لا يتقارب، ولهذا يسرع له التقلب من حال إلى حال كما هو باطن الإنسان».[6] ما لا نستطيع تحقيقه واقعياً نحققه بالخيال، قد نفعل دون أن نفعل، نتوصل إلى نتائج دون أن تتحقق و قد تتحقق، يخلق واقعا صوريا داخل الواقع الحسي، إما أنه يحاكي ما هو حسي أو يركب أجزاء تلك الصور يتداخل قوى أخرى كالحافظة و الذاكرة، يقلد غيره وقد يحاكيه إلا أنه يضيف إليه، مما يؤدي إلى الإبداع في الصور بتركيب أجزائها. يلغي الخيال كل المبادئ ما عدى مبدأ التناقض، والذي يتناقض به مع العقل والفكر في كيفية العمل وطريقة الاشتغال، «وهنا عين ما قلناه من أنه هو لا هو، وهنا حارت عقول من لم يشاهد الحقائق على ما هي عليه».[7]

تباينت بعض المواقف على مستوى أهمية الخيال وقدرته في إنتاج معرفة تتسم بالصدق والحقيقة بدل الخطأ والوهم، فهناك من يخطئ الخيال فيما ينتجه، كالأستاذ الدكتور محمد المصباحي بقوله:«الحس لا يخطئ لأنه يدرك إدراكاً ذاتياً، بينما يدخل الخطأ على الخيال لأنه إدراك غير ذاتي، ولأنه غير قادر على الحكم والتمييز»[8] وتبرير الأستاذ "المصباحي" هو أن الخيال لا يدرك ذاتيا وإنما بواسطة الحس وما يقدمه من انطباعات، وهذا ما يؤدي بالخيال إلى أن يكون مقلداً لغيره فيما يعطيه، كما أنه لا يحكم على ما يتلقاه وليست له القدرة على التمييز، إلا أن ابن عربي يؤكد على أن الخيال كله صحيح، بل أكثر من بل أكثر من هو لا يخطئ لأن الخطأ صادر عن الحاكم الذي هو العقل «فلا ينسب الغلط أبداً في الحقيقة إلا للحاكم»[9]، وهذا ما أكد عليه "ساعد خميسي" باستحالة الخطأ وإنتاج الأوهام بقوله: «فهذه كلها أمور وحقائق يعطيها الخيال مسنداً بشرع يويده ، وعلى العقل حيالها بالقبول وأن لا يتجزأ في الحكم عليها وفق ضوابطه، لأن أي حكم سيصدر عليها سيتعلق به بالسلب أو بالإيجاب لأن الخطأ للحاكم الذي هو العقل لا للخيال».[10] لماذا هذا التباين في المواقف على مستوى نفس الشيء الذي هو الخيال؟ هل هناك ما يبرر هذين الموقفين؟

فساد الخيال وخطأه ليس من عدم قدرته على الإدراك الذاتي أو الحكم على الأشياء وتمييزها، وإنما خطأه قد يكون مصدره بيولوجي، أي أن ابن عربي يعطي تفسيراً بيولوجيا لإمكانية وقوع الخيال في الخطأ، والذي يرتبط بطبيعة الطعام الذي يتغذى به جسم الإنسان، والذي قد يؤثر في جميع القوى بما فيها الخيال، ويترتب عن ذلك وقوعه في الخطأ «فإذا لم يتحفظ الإنسان في غذائه ولم ينظر في صلاح مزاجه وروحه الحيواني المدبر لطبيعة بدنه اعتلت القوى وفسد الخيال والتصور من الأبخرة الفاسدة الخارجة من القلب، وضعف الفكر، وقل الحفظ وتعطل العقل بفساد الآلات التي بها يدرك الأمور».[11] خلل في الغذاء والطعام يؤدي إلى خلل في المزاج، ليترتب عن ذلك الوقوع في الأخطاء والمغالطات «فإنه إذا اختل المزاج و ضعفت الإدراكات عن صحة النقل فنقلت بحسب ما له انتقلت فكانت الشبه والمغالطات».[12] لكن، رغم هذه الإمكانية إلا أن ابن عربي لا يتخذ موقفاً صارماً من الخيال مثلما يفعل مع العقل والفكر، وحتى يتم تجاوز هذا العيب، يلجأ ابن عربي إلى التقسيم كآلية منهجية لكي لا يقع في إطلاقية الحكم ويتوافق بذلك مع المبدأ الذي يشتغل به، وهذا مبدأ التناقض الذي ينص على أن الشيء "هو لا هو" وهذا التقسيم يجعل من الخيال كله صحيح «فإنه ما ثم خيال فاسد قط بل هو صحيح كله».[13]

يجب التمييز في الخيال إذن، بين الخيال والتخيل حتى نعرف الصحيح منه والفاسد، وندرك من تؤثر فيه الأوهام وتسيطر، ونعرف كذلك مصدر الوهم والخطأ حتى نتجاوزه ونحد منه، ونفهم التعارض الحاصل في المواقف المتضاربة بين الأستاذ "محمد المصباحي" و"ساعد خميسي" ، ومادام ابن عربي يعتبر الخيال كله صحيح، والتخيل منه ما هو فاسد «واعلم أن الخيال حق كله والتخيل منه ما هو حق ومنه ما هو باطل»[14]، فما هو مصدر الوهم على مستوى الخيال؟ وبماذا يرتبط التخيل؟ وعلى ماذا يتأسس؟

تقسيم ابن عربي للخيال، جعل موقفه يميل إلى جهة التخيل حتى ينعته بالوهم والغلط والخطأ، ما ينبغي اتهامه بالوهم ليس الخيال كما قال بذلك "هنري كوربان" «لا مجال هنا لاتهام قوة الخيال بالوهم».[15]

هناك مؤشرات تؤكد بأن التخيل على مستوى الخيال هو مصدر الوهم، يقرن ابن عربي في المؤشر الأول بين التخيل والوهم بقوله مثلاً: «وإن كان الوهم يتخيل ذلك»[16] وفي قول آخر « فنسبحه عن التخيل الذي يتخيله الوهم من الإنسان»[17] ، وكذلك في فصوص الحكم يقول: «فتتخيل بالوهم».[18]

تؤدي عملية الإقران إلى التداخل مع إمكانية تجاوز الحدود، والسقوط في الأوهام والقول بتبادل الأدوار، بحيث قد يقوم الوهم بدور التخيل، والتخيل بدور الوهم، وهذا الأمر لا يساعد على إدراك دور كل واحد منها على حدى، أي إدراك ما ينتجه كل واحد وتحديد مصدره وطبيعته. إذن، قد يؤدي الاشتراك في الأدوار إلى عدم التمييز في مصدر إنتاج الأوهام، ومن يؤثر في الآخر، لهذا الغرض يصف ابن عربي التخيل بالفساد والسقوط في الأخطاء، وهو ما يجب الحد منه ووضع الحدود للتخيل، لأن هذا الأمر قد يوقعنا في اتهام غيره، أي الخيال، وهو لا دور له في ذلك. وبالتالي، قد يكون وهم صادر عن التخيل وليس عن الخيال، وهذا ما أدى ببعضهم إلى القول بعدم خطأ الخيال لأن مصدره هو التخيل.

يرتكز المؤشر الثاني على طريقة اشتغال التخيل من خلال اعتماده على التشابه «والتشبيه تخيل»[19]، وهو المجال الذي يتحرك فيه، ومحاولة إيجاد قوالب جاهزة بها ندرك الأشياء بتعميم ذلك المشترك وجعله أداة للفهم ووسيلة للمعرفة. وهذا الأمر لا يساعدنا على إدراك الفوارق بين الأشياء المتشابهة، وما يمكن أن يميزها حتى وإن طالها الاشتراك، مادام «الشبيهين عند العارف من حيث هما شبيهان غيران»[20] .

يلغي التشابه الفوارق ويخضعها للاشتراك، لأنها عملية تسهل على الذات إدراك الأشياء دون تمحيصها وإنما إسقاط الأحكام التي تم التوصل إليها، مما لا يكلف على الذات عبء البحث عن الفوارق، ويوقعها في التساهل وعدم تحمل مسؤولية البحث. وهذا الأمر قد يوقعنا في تكرار الحقيقة بدل تجددها. لذلك يحذرنا ابن عربي من التكرار، حتى وإن كان هناك اشتراك في عدة جوانب. مما يعني أن نفس الشيء يتكرر ويعيد نفسه دون أن يتجدد، أي الثبات على نفس الشيء «ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، وهذا ليس ثم فإن العادة تكرار»[21] . ما لا ندركه في التكرار هو أن ذلك التجدد، والحركة التي يعرفها الشيء الذي قد نتصور تكراره. يطالب ابن عربي في المعرفة أن تكون متميزة في ذاتها، متجددة لا تقبل الثبات، معرفة متجددة لا متكررة، تخضع لمنطق التقلب لا منطق الثبات، لأنه منطق جامد يؤدي إلى التقليد، يسم المعرفة بالنمطية ويخضعها للتبعية. وبالتالي، كل أداة تؤدي إلى التقلب وعدم الثبات هي آلية مرغوب فيها في تحصيل معرفة متجددة. إذن، التكرار لا يتكرر وإنما يتجدد «لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار، فلهذا نبهناك».[22]

يرتبط الوهم على مستوى الخيال بالتخيل وليس بالخيال، لأن التخيل يعتمد على التشبيه والتكرار، ويؤدي به ذلك إلى الاشتراك بدل التمييز والتفرقة، يتم إخضاع الأمور للنمطية والتشابه، هو عالم الإسقاط والتعميم دون إقامة أي اعتبار لما يمكن أن يتفرد كل شيء ويتميز. و بالتالي، لا يطال الوهم التخيل في حد ذاته وإنما طريقة الاشتغال التي تعتمد على التشابه والتماثل، لأن «التوسع الإلهي يقتضي أن لا مثل في الأعيان الموجودة، وأن المثلية أمر معقول متوهم، فإنه لو كانت المثلية صحيحة ما امتاز شيء عن شيء مما يقال هو مثله فذلك الذي امتاز به الشيء عن الشيء هو عين ذلك الشيء، وما لم يمتز به عن غيره فما هو إلا عين واحدة»[23]. يؤدي هذا الأمر إلى تكرار الحقيقة بدل تجددها، والوقوع في الاشتراك الذي لا يدرك الجزئيات التي قد تدخل في تميز الحقيقة «ومن عرف أن الحقيقة تقتضي أن لا تكرار ولم يقل بذلك وهو الأصل الأول والعارف ما يفتح عليه في وقته».[24] لذلك يطالب ابن عربي على مستوى الإدراك أن ندرك ما هو متميز في الأشياء وفي الحقيقة لأن «ما ثم إلا متميز»[25] . وهكذا، يكون مصدر الوهم ليس هو الخيال وإنما التخيل، وليس التخيل في حد ذاته وإنما طريقة اشتغال التخيل التي تعتمد على التشابه والتماثل والتكرار، وهذا الأمر قد يؤدي إلى الأوهام في إدراكنا للحقيقة، بحيث قد تنعكس أوهام التخيل على الحقيقة فتؤدي إلى أوهام الحقيقة «فيتخيل من لا علم له بالحقيقة أن الأعيان انقلبت و ما انقلبت».[26]

5 - أوهام الحقيقة

ما لا يظهر من الظاهر هو الظاهر في حد ذاته، نحاول دائما البحث عما يخفيه ذلك الظاهر ولا نقف عنده، دائما ننطلق من فكرة أن الظاهر ما هو إلا مظهر خادع لا يعطي لنا حقيقة وإنما الحقيقة تتوارى وراء الظاهر وتختفي، وكأن الظاهر لا يحمل في ذاته حقيقة. لماذا هذا الاختفاء للظاهر؟ ولماذا هذا التأويل وسوء الفهم له ؟ لماذا نحتاج إلى فهم الظاهر على خلاف ما يبدو ؟ لماذا هذا الاهتمام بالعمق؟

عندما نلغي الظاهر ونعتقد منذ الوهلة الأولى أنه لا معنى له إلا فيما يخفيه من معاني ويضمر من حقائق علينا كشفها بتجاوزه وصولاً إلى ما يبطنه إلا أنه «ما ثم حجاب ولا ستر فما أخفاه إلا ظهوره: وقال: ولو وقفت النفوس مع ما ظهر لعرفت الأمر على ما هو عليه، لكن طلبت أمراً غاب عنها فكان طلبها عين حجابها، فما قدرت ما ظهر حق قدره لشغلها بما تخيلت أنه بطن عنها. وقال: ما بطن شيء وإنما عدم العلم أبطنه»[27] . إننا نتوهم أن الحقيقة تختفي وراء شيء ما و علينا تجاوز ذلك الشيء وصولاً إليها.

لا تحتاج الحقيقة إلى الكشف أو البحث عنها، لأنها أصلاً موجودة، إلا أننا لا نبحث عنها في المكان الذي

ينبغي أن البحث فيه، نتجاهل الحقيقة ونبحث عن اللاحقيقة، نحاول فهم الأمور، لكن فهمنا لها لا يكون بالكيفية المطلوبة. الحقيقة باقية وسارية في الوجود ومستمرة به وفيه، أي أنها غير قابلة للزوال أو الهلاك، لا يمكن تصور الوجود بدون حقيقة وخالياً منها، أي لا يمكن تصور الوجود باطلاً أو قابلاً للكذب، وذلك من خلال أن الحقيقة تسري في الوجود والوجود يسري في الحقيقة، هناك تلازم بينهما، لا تعني الحقيقة إلا الوجود، والوجود لا يعني إلا الحقيقة، إنها أساس هذا الوجود، ولولاها لما كان هذا الوجود. إذن، الحقيقة باقية ببقاء الوجود ومستمرة باستمراره.

لكن، هناك ما يحول دون انكشاف الحقيقة وظهورها، وقد يطالها الوهم من جهة التماثل، الذي يعتبر من صميم الحقيقة والوجود، لأن «الحقيقة هي ما عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت»[28]. لكن، التماثل هو جزء من الحقيقة وليس كلها، وشكل من أشكالها، ما يهمنا كذلك من الحقيقة هو ما يوصلنا إلى أوهامها، قد يكون الوهم هو الأخر من صميم الحقيقة، مادام التماثل يدخل في تركيبها، مما قد يؤدي بالتماثل إلى أن يكون حجاباً يخفي الحقيقة في تميزها «والحجاب ليس إلا التشابه والتماثل»[29]، وذلك بتعميمها على غيرها، بدل انكشاف الحقيقة وظهورها بمظهرها الحقيقي كوجه لأن «وجه الشيء ذاته و حقيقته ووجهه مظهره أي ظهوره في الأعيان»[30].

ندرك الحقيقة كصورة باعتبارها وجه، ومن ثمة كماهية وجوهر، قد تتشابه الوجوه و تتماثل، إلا أن الوجه هو الحقيقة التي بها تتمايز الأشياء وتتباين، ندرك به الاختلافات والفوارق، لأنه ذات الشيء ومظهره، يجمع بين ما هو ما هوي كتماثل وما هو ظاهري كاختلاف. وبالتالي، الحقيقة متمايزة حتى وإن كانت متماثلة، لأن التماثل يعطي التشابه لا التطابق، لا وجود لحقيقة متماثلة وإنما هي حقيقة متوهمة يمكن أن يتعقلها الإنسان «فما في الوجود شيء له مثل، بل كل موجود متميز عن غيره بحقيقة هو عليها في ذاته، وهذا هو الذي يعطيه الكشف والعلم الإلهي الحق، فإذا أطلقت المثل على الأشياء كما قد تقرر فاعلم أني أطلق ذلك عرفاً»[31]. إذن، لا وجود للأمثال، لكن، ما يوجد هو كل متميز في ذاته على مستوى الأعيان، ومن ثمة إذا كانت الأمثال لا وجود لها فهذا يعني أن وجودها وهمي، مادام الوهم هو كل ما لا وجود له في عينه «وأن المثلية أمر معقول متوهم»[32]. وبالتالي، إذا كان التماثل من صميم الحقيقة فهو ليس من صميم الوجود لأن ما يوجد هو التميز، لذلك تكمن حقيقة الوهم في التماثل كوجود غير موجود. من هنا قد يبني الإنسان من الأوهام حقائق، ويؤسس وقائع، تسود سيادة الأوهام وقدرتها على التحكم والسيطرة، وتوجيه الإنسان وفق ما يترتب عنها من نتائج، والتي هي الأخرى قد تكون وهمية، كل ما يترتب عن وجوده وجوداً أخر فهو متوهم.

إذن، آفة الحقيقة تتجلى في وهم التماثل.. حجاب الوهم هو التماثل الذي يظهر الحقيقة بمظهر واحد ووجه ثابت غير قابل للتجدد والتغير«فالجلي ما ظهر والخفي ما استتر، ولا يكون الاستتار والخفاء إلا في الأمثال، وأما في غير الأمثال فلا، لأن غير المثل لا يقبل صورة من ليس مثله»[33]. وبالتالي، ما يظهر من الحقيقة هو كتماثل هو الوهم. فالعادة والتكرار والتماثل كل هذه الأمور، تؤدي بقوى الإدراك إلى السقوط في أوهام الحقيقة.

التماثل اختلاف وقد يصل إلى حد التضاد «فإن المثلين ضدين»[34]، وقد ننظر إلى نفس الشيء لكن بوجهين، كما هو حال الإنسان مثلاً مع صورته في المرآة، بحيث تعطي مرآة الحقيقة لنفس الشيء وجهان، صورة الشيء و حقيقته «والصورة المثال فلم يقع التمييز فتخيل فيه التكرار والحقيقة تعطي أنه لا تكرار»[35]، ووراء الصورة تختفي الحقيقة، وقد توصلنا إلى الأوهام، يكون التماثل على مستوى الصورة وهذا ما تعطيه المرآة، أي تعطي صورة الشيء وليس حقيقته، والوهم يطال الصورة من حيث هي تماثل.

تختفي الحقيقة وراء الصورة باعتبارها تماثل، وقد تؤدي إلى الوهم بدل الحقيقة، بحيث تمنع الأمثال ظهور الحقيقة وانكشافها، لتختفي من وراء حجاب التماثل، ليصبح لها ظاهر من جهة وباطن من جهة ثانية، ظاهرها الوهم وباطنها الحقيقة في حد ذاتها. تجاوز الوهم نحو الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا بادراك التماثل كتميز وليس كتشابه وتكرار، لأن التماثل يخفي أكثر مما يظهر، يوحد أكثر مما يعدد، ينمط أكثر مما يميز الأشياء في ذاتها والاهتمام بخصوصيتها.

يدعو ابن عربي من هذا المنطلق إلى التميز وإعطاء كل شيء حقيقة تميزه، أي الدعوة إلى التميز في الحقيقة والوجود، أن يضفي الموجود على وجوده حقيقة تميزه عن غيره، وأن يجعلها حقيقة فريدة من نوعها و لا تتكرر، أي على كل إنسان أن يبرز اختلافه ليثبت وجوده، لأنه يجب أن نعرف «أن الحقيقة تقتضي أن لا تكرار»[36]، أو يتم نمذجتها والاقتداء بها ، لأن التقليد الناتج عن التكرار غير مرغوب فيه عند ابن عربي، ويعطي على ذلك مثالاً بواسطة المرآة، فعندما يرى الشخص صورته في المرآة يتوهم أنه هو، ونظن نحن أنه هو لأنه لا يرى إلا حقيقته وذاته، إلا أن ما يظهر في المرآة ما هو إلا ظاهر الشيء أو وجهه، أي حقيقته، لأن المرآة لا تقدم لنا من الحقيقة إلا وجهها أو ظاهرها. قد نقول إن لكل وجه حقيقة، ولكل ظاهر حقيقة، هي ما هي عليه، تظهر المرآة ظاهر الشيء لكنه على غير ما هو عليه، إنها حقيقة مقلوبة أو معكوسة. إذن، حتى ظاهر الشيء أو وجه الشيء، حقيقته لا تكون كما هي بظهورها في المرآة، رغم أنه هو نفسه، أي حقيقة هي بخلاف ذلك، لذلك قد نفهم بأن الحقيقة هي صراع وتوتر من أجل البقاء والاستمرار «الحقيقة لها الدوام فإنها باقية بالبقاء الإلهي، والشريعة باقية بالإبقاء الإلهي، والإبقاء يرتفع و البقاء لا يرتفع»[37].

قد تخفي الحقيقة الوهم، كما قد يخفي الوهم الحقيقة، قد نصل بالوهم إلى الحقيقة، كما قد توصلنا الحقيقة إلى الوهم، الأمر كله "هو لا هو"، قد تكون الحقيقة هي لا هي أي وهم، كما قد يكون الوهم هو لا هو أي حقيقة، إذ إن الأمور لا تبدو على ما هي عليه إلا من خلال هذا المبدأ الذي يعطي الحقيقة وضدها، أي الحقيقة ونفيها، إثبات مع نفي «وكل أمر لا يصح إثباته إلا بنفيه فلا يكون ثبوتاً أصلاً»[38]. إثبات مع نفي، الحقيقة مع اللا حقيقة، ويدخل الوهم هو الأخر في تركيب الحقيقة وإدراكها.

قد ندرك الحقيقة في غيرها وليس في ذاتها، من خارج الحقيقة يمكن الوصول إليها، قد نصل بالوهم إلى الحقيقة، وندرك بالحقيقة أهمية الوهم رغم السلبيات التي تطاله، لذلك يقول ابن عربي:«إن الأمور كلها لا حقيقة لها وإنما هي أوهام وسفسطة لا تحوي على طائل ولا ثقة لأحد بشيء منها لا من طريق حسي ولا فكري عقلي»[39].

إذا كانت الأمور كلها أوهام و سفسطة، فهذا يعني أن البحث عنها تضييع للوقت وهدر له فيما لا طائل منه، مادامت النتيجة التي سوف نصل إليها، هي أوهام و سفسطة، هل نفهم من ذلك عدم الجدوى من البحث لأن الأمور قد تؤول بنا إلى الوهم؟

هناك من يستطيع أن يدرك بالوهم ما لا يمكن إدراكه، من هنا أيمكن النظر إلى الوهم من وجه أخر غير الوجه السلبي، و نقول عنه "هو لا هو"، يؤدي الوهم السلبي إلى إخفاء الحقيقة وعدم إدراكها، ووجه إيجابي، به ندرك ما لا يمكن إدراكه، كتأثير المعدوم، إذ لا يمكن أن نتصور التأثير إلا مما هو موجود، لكن، عند ابن عربي «الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم: وهو علم غريب ومسألة نادرة، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم، وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة»[40]. أصحاب الأوهام هم أهل التحقيق، ولا يتحقق من الأمر إلا أهل التحقق والذوق. ندرك بالوهم ما لا يمكن أن ندركه بغيره، وأهم ما يمكن أن يدرك به هو تأثير المعدوم رغم عدم وجوده، لذلك يؤكد ابن عربي على غرابة هذا الأمر وندرته. إذن، حتى وإن كان للوهم سلبيات، فإن له وجها أخر، يمكننا من إدراك ما لا يمكن إدراكه كتأثير المعدوم.

وهكذا، يكون ابن عربي قد عدد من زوايا النظر إلى نفس الشيء، حتى يكون موقفنا منه موقفاً وسطاً، يرفض ولا يرفض الوهم في مستويات معينة من إدراك الأشياء إلى إدراك الحقيقة والوجود، من هنا أهميته كقوة من قوى الإدراك لها دور في تحصيل المعرفة وفهم الإنسان لأمور قد لا تفهم، وقد لا نجد لها تفسيراً. لذلك يؤكد ابن عربي على غرابة المعرفة التي يتم تحصيلها من طريق الوهم.

لكل موجود وجود، ولكل وجود حقيقة تميز الموجود في وجوده عن موجود أخر، تضفي الحقيقة على هذا الوجود الفرادة و اللاتكرار، كل حقيقة هي متميزة في وجودها عن حقيقة أخرى، أي كل حقيقة تدعو إلى الانفلات من النمطية والتشابه والتماثل، نحو أفق التعدد وعدم الخضوع للتنميط أو القبول بالقيود «والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر»[41]، بل التحرر من كل ما يمكن أن يحول دون تحقيق الحرية، أو ما يمكن أن يعيق هذا الموجود في وسم ووشم الوجود بحقيقته الذاتية، كتجربة خاصة ومتميزة عن أي تجربة يمكن أن تضاهيها أو تتساوى معها، يكون ابن عربي بهذا القول قد ألغى الوحدة الذاتية للوجود والحقيقة الواحدة والمطلقة التي قد تسود هذا الوجود، وأضفى على هذا الوجود إمكانية الانقسام والتعدد والخلاف والتقابل، أي أن الوجود متعدد في حقيقته كحقائق وليس كحقيقة واحدة، حقيقة لها أوجه وليس وجها واحداً، «فما من شيء إلا و فيه نفع بوجه وضرر بوجه أي شيء كان إذا اعتبرته ووزنته وجدت الأمر كما قلنا، فليس لشيء في الوجود وجه واحد أبداً أعظمها نور الله به ظهرت الأشياء من خلف الحجب ولو شال الحجب لأحرقت ما أوجدته فهي الموجدة المعدمة»[42].

إذن، ما على الإنسان إلا يميز وجوده بحقيقته كفرد وليس كنوع، كجزء وليس ككل، كخلاف وليس كتشابه، كتمايز وليس كتماثل. لكل شيء وجه، إذن لكل شيء حقيقة. إذن لكل حقيقة وجه ووجود.

هكذا، نكون قد وصلنا إلى وحدة متعددة للوجود من خلال تعدد الحقائق، بحيث لكل موجود حقيقة تميزه في وجوده. وبالتالي، الدعوة إلى التميز على مستوى الوجود الإنساني الفردي، والانفتاح والتعدد وإغناء الوجود حتى يتميز هو الأخر في وجوده عن وجود الموجود، دعوة للاغناء والاغتناء بتنوع التجارب والحقائق وأنماط العيش في الوجود.

المصادر والمراجع

1 - نفسه ، ج 4 ، ص 10.
2 - " ، ج 8 ، ص 49.
3 - فصوص الحكم ، ص 88 ، 89.
4 - المصدر السابق ، ج 3 ص 362.
5 - نفسه ، ج 6 ، ص 207.
6 - " ، ج 2 ، ص 12.
7 - " ، ج 3 ، ص 397.
9 - الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 262.
10 - خميسي، ساعد، الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية، عمل جماعي تحت عنوان "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2003 ، ص 135 .
11 - " ، ج 2 ، ص 183.
12 - " ، ج 3 ، ص 56.
13 - " ، ج 1 ، ص 361.
14 - " ، ج 6 ، ص 205.
15 - كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات الجمل، الطبعة الثانية ،2008 ، ص 246 .
16 - الفتوحات المكية، ج 3 ، ص 8.
17 - " ، ج 2 ، ص 105.
18 - فصوص الحكم، ص 171. " وإن كان الوهم يتخيل ذلك "الفتوحات المكية، ج 3 ، ص 8 .
19 - الفتوحات المكية، ج 3 ، ص 363. " شبهت في التنزيه بالوهم ." فصوص الحكم، ص 186.
20 - فصوص الحكم ، ص 110.
21 - " ، ص 81.
22 - " ن ص 188.
23 - الفتوحات المكية، ج 1 ، ص 268 ، 269 .
24 - " ، ج 2 ، ص 122.
25 - فصوص الحكم، ص 77.
26 - الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 322.
27 - " ، ج 8 ، ص 141.
28 - نفسه ، ج 4 ، ص 219.
29 - " ، ج 7 ، ص 27 .
30 - " ، ج 3 ، ص 116.
31 - " ، ج 1 ، ص 269.
32 - " ، ج 1 ، ص 268.
33 - " ، ج 4 ، ص 113.
34 - فصوص الحكم، ص 180. " والمثال أضداد"، نفسه، ص 77.
35 - المصدر السابق، ج 4 ، ص 25.
36 - نفسه ، ج 2 ، ص 122.
37 - " ، ج 5 ، ص 175. "الحق لا يقاوم إلا بالحق فيكون هو الذي يقاوم نفسه" . ج 7 ، ص 216 . (37)
38 - " ، ج 5 ، ص 337.
39 - " ، ج 7 ، ص 225.
40 - فصوص الحكم، ص 163.
41 - " ، ص 108.
42 - الفتوحات المكية، ج 5 ، ص 189.