بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 26 مارس 2016

إشكالية الخروج من ضيق الحدود الزمنية إلى سعة فناء السرمدية:

قراءة في كتاب الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدّين لـ ولتر ستيس Walter Terence Stace

الساسي الضيفاوي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

مدار هذا البحث تقصّي إشكالية العرفان العقلي وعلاقته بعالمي الغيب والشهادة الثاوية طيّ كتاب «الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدّين» لصاحبه ولتر ستيس، وقد اعتبر الكاتب هذه المقاربة من المسلمات التي تتأسس عليها مباحث الحدس، وقد رمنا في هذا العمل أن نجد خيطًا ناظمًا بين مختلف الأفكار والمقاربات التي طرحها الباحث على غرار ماهية الدّين، واستحالة معرفة الموجود الأقصى (الله)، وإله المتصوفة بين السلبية والإيجابية، والحدس سبيل المعرفة والرمزية الدينية، وهي من المضامين التي تحيل على المتخيل وقيام المتصورات الماثلة في التجربة الذاتية التي يعيشها صاحبها ولا يقدر على مصادرتها ونقلها، ولعلّ هذه المقدّمات المنهجية هي التي كانت من بين الأسباب التي حفزتنا على تناول هذا الكتاب بالدرس والنقد.

ويتضمّن البحث مدخلاً وثلاثة محاور، والإشارة إلى أهمّ النتائج التي توصّل إليها الكاتب، يضاف إلى ذلك تقييمها ونقدها والتعليق عليها وخاتمة.

محور أول، قدّمنا من خلاله الكتاب تقديمًا ماديًّا ومعنويًّا، وأشرنا إلى ما خاض فيه الكاتب من قضايا وتساؤلات. ومحور ثان أثرنا فيه أهمّ الإشكالات الرئيسة التي تناولها الباحث من قبيل ماهية الدّين، وإله المتصوفة، والغيب والشهادة. أمّا المحور الثالث، فقد سعينا فيه إلى إبراز مرتكزات مضامين الكتاب على غرار اللاهوت والرمزية الدينية وعلاقة الفلسفة بالتصوف، والمعرفة بالحدس.

وختمنا بحثنا بأهمّ النتائج التي توصّل إليها الكاتب، وهي مقاربات تحيل على حقول إبستيمية موصولة بالعلوم الإنسانية والمباحث الدينية والحضارية التي تترجم مدى قلق الإنسان وحيرته.

مدخل:

لا يُعدّ الحديث عن الله وطريقة الوصول إلى معرفته، طرحًا جديدًا أو إثارة إشكالية لم يسبق تناولها في الفكر الإنساني بصورة عامة والطرح العربي والإسلامي بصورة خاصة، وإن أغفل كتاب «**الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين**»[1]، مدار بحثنا هذا الجانب المهمّ في النظرة إلى الطبيعة الإلهية في الدراسات العربية وبصورة خاصة في الفلسفة والتصوف الإسلاميين، فإنّ مُراجع الكتاب ومُقدّمه أستاذ الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني، [2] انتبه إلى هذا الجانب وبيّن في تقديمه للكتاب إضافات العرب والمسلمين المتمثلة في السعي إلى معرفة الحقيقة الإلهية بأساليبهم وطرائقهم ومراجعهم، وهو ما لم يتفطن إليه صاحب كتاب «**الزمان والأزل**».

وقد انتبهنا مثلاً إلى أنّ الفارابي (ت339 هـ) في كتابه «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» جعل الوجود مراتب متدرجة من الأعلى إلى الأدنى، أي من الله الموجود الأزلي، وهو دائم الوجود بذاته وجوهره، إلى آخر درجة في سلم الموجودات، وهي الكائنات الهيولانية المركبة من مادة وصورة، التي تحدُث في الزمان، ويعتريها الفساد، [3] وهو المنهج ذاته تقريبًا الذي يتبناه ابن سينا (ت427هـ) في كتابه «**الإشارات والتنبيهات**»، إذ يُقسّم الموجود إلى واجب، وممكن، ومستحيل وهو عنده الله: واجب الوجود، والخير المحض، والخير الأزل، وقد سلك الرجل طريقًا صوفيًا إشراقيًا يصل فيه إلى مشاهدة الله بطريق العرفان العقلي والمجاهدة النفسية.[4]

أمّا البيروني (ت440هـ) فقد بحث في الأديان والملل والنحل والمذاهب من قبيل البراهمة والبوذيين والمتصوفة والنصارى ومذاهب الهند، ونقلها في كتابه «**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**» وبيّن كيف أنّ مختلف الشعوب تختلق طرائق عدّة بغية الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة.[5]

ويرى ابن طفيل (ت581هـ) في كتابه«**حي بن يقظان**» أنّ طرق المعرفة متشعبة ومتباينة، غير أنّه يمكن أن نختزلها في طريقين أحدهما الطريق العقلي، والآخر الطريق الصوفي الذوقي، فالحديث عن الإنسان والله والطبيعة وأبعاد العلاقة بين هذه العناصر هي مدار بحثه في هذا الكتاب.[6]

1- ستيس (ولتر) الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، ط1، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2013

2- الأهواني (أحمد فؤاد) أستاذ فلسفة، من مؤلفاته: فجر الفلسفة الإسلامية قبل سقراط، وأفلاطون، وجون ديوي.

3- انظر، الفارابي (أبو نصر محمّد) آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر وتعليقه، ط2، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1968، خاصة ص57: مراتب الموجودات.

4- انظر، ابن سينا (أبو علي) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1985، ج3، المتعلق بالإلهيات فصول النمط الرابع: في الوجود وعلله.

5- انظر، البيروني (أبو الريحان محمّد بن أحمد) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط1، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958، الباب الثاني والثالث، ص20 وما بعدها.

6- انظر، ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) حي بن يقظان، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012

وتطرق ابن رشد (ت 595هـ) إلى استعراض الطرق المختلفة التي سار فيها المعتزلة والأشاعرة والحشوية والصوفية وغيرها من الفرق لمعرفة الله، وبيّن زيفها، ثم قرّر وفق رأيه الطريق المرسوم في الشرع، أي ما جاء في القرآن وهما دليلان: دليل العناية ودليل الاختراع.[7]

لقد تعددت المؤلفات والرسائل التي أُلفت في شأن معرفة الذات الإلهية، وما يتعلق بعالمي الغيب والشهادة، والتاريخي والمفارق، والزمان والأزل، وأجمعت أغلبها وفق هذه المعطيات التي استخلصناها أنّ الموروث العربي والإسلامي تطرق إلى حقول معرفية موصولة بطرائق الوصول إلى الله، ومحاولة معرفة الحقيقة المطلقة، غير أنّ صاحب الكتاب الذي نتناوله بالدرس يبدو أنّه انطلق في أطروحاته من الديانتين النصرانية والبوذية، واكتفى بمجرّد الإشارة إلى الإسلام.

I- تقديم الكتاب

«**الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدّين**»، كتاب صادر عن الهيأة المصرية العامة للكتاب، في طبعته الأولى، القاهرة، مصر، سنة 2013 م، في إثنتين وخمسين وثلاثمائة صفحة (352 ص) مؤلفه: ولترستيس(Walter Stace)، الفيلسوف الأمريكي (1886-1967 م)، أصدر عدّة مؤلفات في الفلسفة والتصوف ترجمت أغلبها إلى اللغة العربية والفرنسية،[8] وأكثرها شهرة بين قرّاء العربية «**الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين**»، الذي أصدره عام 1952 م، وقدّمه أحمد فؤاد الأهواني، أما مُترجمه فهو زكريا إبراهيم.

7- انظر، ابن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد الأندلسي) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تقديم محمّد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، الباب الأوّل: في الذات، ص101 وما بعدها.

8- نذكر من مؤلفاته التي تُرجمت إلى الفرنسية:

-Une histoire critique de la philosophie grecque (1920)

-La philosophie de Hegel: un exposé systématique (1924)

-Le sens de la beauté (1929)

-La théorie de la connaissance et de l’existence (1932)

-Le concept de la morale (1937)

-La nature du monde. Essai en phénoméniste métaphysique (1940)

-Le destin de l’homme de l’ouest (1942)

-Religion et l’esprit moderne (1952)

-Temps et l’éternité: un essai sur la philosophie de la religion (1952)

-Mystique et philosophie (1960)

-Homme contre les ténèbres, et d’autres essais (1967)

بنى الباحث كتابه على تسعة فصول، وهي عبارة عن محاضرات ومقالات قدّمها صاحبها تباعًا في الجامعات الأمريكية، وقد بحث في **الفصل الأول** منها عن ماهية الدين، وحاول أن يجيب عن هذا السؤال بقوله إنّ الدّين هو كلّ ما يمكن أن يختلج في باطن الإنسان وفي أعماقه، وهو في الأخير تعطّش النفس البشرية إلى المطلق والمستحيل، حتى وإن لم يكن المرء قادرًا على تصوّره، وخصّص **فصلاً ثانيًا** للتعريف بالألوهية السلبية، والفكرة المحورية في هذا الفصل أنّ الله مأتاه العدم، ومعنى ذلك أن لا صفات لله، فهو عديم الصورة لأنّه فوق مستوى عقلنا وإدراكنا ومعرفتنا، وأنّ الله لا يُدرك عن طريق التصورات.

وتطرق ولتر ستيس في **الفصل الثالث** إلى الحديث عن تأويل الألوهية السلبية والألوهية الإيجابية، مبيّنًا فكرته التي تتمثل في القول بالعدم، أو نفي وجود الله أصلاً، نظرًا إلى أنّ هذا التصورالإيجابي هو عنصر ضروري في صميم الدين، وهو الشعور الذي يوحي بأنّ الله شيء يمتد في ما وراء كلّ تجربة، واسع غامض، لا يمكن أن يدركه العقل البشري، وهو خارج مدار فهمه المتناهي.

وخصّص **الفصل الرابع** للنظر في الألوهية الإيجابية، التي تتمثّل وفق مفهومه للدّين وتأويله للألوهية السلبية، في «**الحدس الذي نُدرك عن طريقه الله، يعلو على كلّ تمييز بين ذات وموضوع**»[9].

إذا تجاوز الباحثُ المفهوم السلبي للألوهية بالحدس، فإنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى الألوهية الإيجابية، لأنّها موصولة بعالمين إثنين مختلفين، بل متناقضين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما ما عبّر عنهما في هذا **الفصل الخامس** بالزمان والأزل.

ويرى الكاتب أنّ النظام الطبيعي هو نظام الزمان، والنظام الإلهي هو نظام الأزل، والنظامان يتقاطعان في لحظة الإشراق الصوفي[10]، والذي نفهمه أنّ ولتر ستيس يرى حلّين، الحلّ الطبيعي للزمان والحلّ الحدسي الصوفي للأزل. بيد أنّ هذه الحلول لا يمكن أن تستقيم على ظاهرها، بل لا بدّ لها من آليات ووسائط، من بين هذه الوسائط ما أطلق عليه الباحث في **الفصل السادس** الرمزية الدينية..

ونعتقد أنّ ما خاض فيه الباحث في هذا الفصل من قضايا يعدّ مركزيًا، نظرًا إلى أنّه يجيب عن سؤال محوري، إذ كيف نرى من جهة أنّ الألوهية السلبية تتمثل في أنّ الله فوق كلّ اعتبار وفوق كلّ مستويات التصور والتشكل، ومن جهة ثانية نرى وفق الألوهية الإيجابية أنّ الله يتميّز بصفات؟ وللإجابة عن هذا السؤال يذهب ولتر ستيس إلى أنّ هذه التصورات الذهنية الموصولة بتوصيف الله تخضع لسلطة رمزية، وبذلك يصل الباحث إلى فكرة مركزية في بحثه تتمثل في أنّ الرمزية هي لغة الدين الأصلية.

9- الزمان والأزل، ص 148

10- انظر، نفسه، ص 173

ويصل الكاتب في **الفصل السابع** من كتابه إلى إشكالية الحق والحقيقة والوهم، ويحاول أن يربط الله بالحق، والحدس بالمجاهدة النفسية والسعي المتواصل إلى الحقيقة، أمّا الوهم فهو التاريخي والخارجي والدنيوي، وكأنّنا به يريد أن يُصوّر حقيقة النظام الزماني على أنّه وهم لذا وجب عدم الاعتقاد به، أو على الأقل نتوسل إلى معرفته وفق ما نوظفه من الرمزية الدينية.

ويختم الباحث هذا الكتاب بفصلين أخيرين **الثامن والتاسع** يدرس فيهما فكرتين رئيسيتين، تتعلق الأولى بالدائرة الإلهية التي تنطلق منهجيًا من المقدّمات للوصول إلى النتيجة، والمقدّمات تتمثل في النظام الخارجي الزماني والتاريخي، والنتيجة هي الأزل والحقيقة المفارقة، أمّا منهج الوصول إلى ذلك فيتمثّل في الرمزية الدينية.

والفكرة الثانية موصولة بعلاقة التصوف بالمنطق، أو بما يمكن أن نعبّر عنه بعلاقة الدين بالعلم، نظرًا إلى أنّ الوجود بما هو مُكوّن من نظامين، نظام الأزل، ونظام الزمان، وهذا التقسيم أفضى إلى ثلاث نظرات متباينة، واحدة ترى أنّ الحلّ الطبيعي العلمي هو الأسلم، والثانية تقدّر أنّ الحلّ الديني الصوفي هو الأجدر، وتذهب النظرة الثالثة إلى أنّ المزج بين النظامين والخلط بينهما هو الحلّ التوفيقي على الرغم ممّا يترتب على ذلك من شكوك وريبة.

إنّ الخيط الناظم بين هذه المحاضرات التسع في تقديرنا، يتمثّل في الصراع المحتدم بين قطبين إثنين متناقضين تناقضًا حادًا، القطب الأول يتمثل في انتماء التصوف إلى عامل الدين ودائرته الأزلية الغيبية المفارقة التي تستمدّ معارفها من الحدس ونظامه الإلهي، بينما ينتمي القطب الثاني إلى عالم المادة ودائرتة الزمانية التي تستمدّ معارفها من الحواس ونظامها الكوني المتعدد.

فأي القطبين أصح؟ وأيهما يوصل إلى معرفة الذات الإلهية؟ وهل يمكن أن نُوفّق بين هذين الاتجاهين؟ وإلى أي حدّ يستقيم القول بهذا الطرح الفكري الفلسفي والإشراقي الصوفي؟.

II- أهمّ الإشكالات المركزية التي تناولها الباحث:

سنُعنى في هذا المحور بدراسة أهمّ الإشكالات المركزية التي عالجها ولتر ستيس، على غرار ماهية الدّين، وإله المتصوفة بين السلبية والإيجابية، والزمان والأزل، واستحالة معرفة الله، مُبيّنين مدى إسهامها في الكشف عن مقاربة المؤلف وخطته البحثية.

1- ماهية الدين:

يرى ولتر ستيس أنّ الدين هو رحلة الإنسان في هذا الوجود، وهذه الرحلة تتمثل في سعي المرء إلى تجاوز كلّ ما هو مادي ومرئي في سبيل بلوغ العدم، وهي رحلة يُطلق عليها الكاتب «**الغبطة**» وهي عبارة

عن نشوة أو سعادة تعاش ولا تُوصف، وانطلاقًا من هذا الطرح، يرى الباحث أنّ عقلنة الدين والأزل بصورة عامة يُعدّ أمرًا عبثيًا ومحاولةً يائسةً ومحبطةً، بل هي قضاء على الدين ذاته، لذلك يقرر «**أنّ الدين ينشد اللامتناهي، واللامتناهي بحكم تعريفه مستحيل، أو بعيد المنال. فهو إذن، بحكم تعريفه، ما لا سبيل إلى بلوغه أبدًا**»[11].

بيد أنّه لا يستقر على هذا الرأي، ويرى أنّ الدّين هو ما كان في باطننا وفي أعماقنا، وهو ضرب من التعطش النفسي إلى المستحيل، وتجربة وجودية ينزع إليها الكائن البشري في مرحلة ما من حياته، «**فالحافز الديني الموجود لدى البشر إنّما هو تعطش إلى المستحيل، إلى ما هو بعيد المنال، إلى ما لا سبيل لتصوره، أو هو على الأقلّ تعطش إلى ما يمثل هذه الأمور في عالم الزمان**»[12].

وحتى يبرهن الباحث ولتر ستيس على هذه الفكرة، يواصل أطروحته من خلال حديثه عن القضية الثانية، المتمثلة في شرح مفهومه عن الألوهية السلبية والألوهية الإيجابية، وهو في الحقيقة يسعى إلى أن يُجيب عن سؤال يتعلّق بكيفية تصور الدين، وهو يرى أنّ هذا التصور لا يكون إلاّ في مدارين، الأول سلبي والثاني إيجابي.

2- إله المتصوفة بين السلبية والإيجابية:

إنّ أعوص مشكلة وجودية يواجهها الإنسان في حياته تتمثل في معرفة الذات الإلهية وإشكالية علاقة العقل بالله، وهو مبحث حاول كلّ باحث وفق اختصاصه أن يجد له حلولاً أو شبه حلول، على غرار ما ذهب إليه ولتر ستيس في أطروحاته التي تعود إلى تصورين إثنين، تصور سلبي لله، وتصور إيجابي.

ويتمثل التصور السلبي للألوهية في «**أنّ الله غير قابل للإدراك عن طريق التصورات، وتبعًا لذلك فإنّه في نظر العقل بمثابة فراغ، أو خلاء، أو عدم. وليس في استطاعتك أن تنسب إلى الله أيّ محمول، أو أيّ صفة، حتى لو كانت صفة الوجود، لأنّ كلّ صفة إنّما تقوم مقام تصوّر وبالتالي فإنّ نسبة أيّ محمول إليه، إنّما تعني الزعم بأنّه قابل للإدراك من جانب العقل التصوري**»[13].

والذي نفهمه من هذا الرأي، أنّ الكاتب يرجع المشكلة الأساسية إلى ذواتنا وإلى عجز في عقولنا وقصور في تصورنا ومحدودية في حواسنا، فلو كان العقل البشري مطلقًا قادرًا لا متناهيًا، ولو قُدّر لحواسنا أن تمدنا بشتّى المعلومات الممكنة عن العالم، ولو كان لدينا متسع من الزمن والوقت والحياة، لكان في وسعنا أن نصوغ الكون كلّه صياغة تصورية وأن نفهمه فهمًا يُقنعنا، وأن نخرج من المحدود والمحنّط والمقيد إلى

11- الزمان والأزل، ص 40
12- الزمان والأزل، ص ص 39-40
13- نفسه، ص ص 109-110

المتعالي والجوهري والمطلق، ويصير بذلك «**في وسع العقل البشري أن يُصبح لا متناهيًا كالعقل الإلهي سواء بسواء**»[14].

يوضّح هذا الرأي أنّ مسألة التصور السلبي لله هو عنصر مفصلي في تدين الإنسان، كامن في فكرة ذات بعد أزلي هي فكرة العدم، والعدم هو منشأ خلق العالم، وكأنّ الموجود الأقصى(الله) وفق تقدير ولتر ستيس والعدم شيء واحد. والعدم بالنسبة إليه هو ما كان فوق طاقة إدراكنا وفهمنا، وفوق مستوى عقولنا، وإذا كان العدم كذلك فإنّ معرفة الله ستكون على النحو نفسه.

وبناء على ذلك، فإنّ الألوهية السلبية هي عدم بالنسبة إلى الإنسان وتصوراته، لأنّ الله مخفي عن العقل الإنساني العادي، أمّا وجود الموجود الأقصى الإيجابي فهو وثيق الصلة بالتجربة الصوفية التي قد تفضي إلى معانقة الحق المطلق.

إنّ الفكرة المحورية المتعلقة بالألوهية السلبية تتمثل في أنّ الله مأتاه العدم، ومعنى ذلك أن لا صفات له «**إنّه عديم الصورة، عديم السمات، عديم الصفات، وهذه التعبيرات تعادل القول بأنّه عدم محض**»[15].

لكن ألا يجوز أن نتساءل في هذا المضمار عن أنّ الموجود الذي يكون بلا صفات، إنّما هو في الحقيقة لا يمكن أن يكون موجودًا أصلاً؟ وهو ما عبّر عنه الباحث بقوله «**والحقّ أنّ اللغز الأكبر في الشعور الديني بأسره، إنّما هو كيف يمكن أن يكون الله في آن واحد موجودًا ولا موجودًا**»[16].

إذا كان توصيف الله يجعله فاقدًا وجوده، وإذا كان وجوده يتجاوز العقل البشري نظرًا إلى قصوره، وإذا كان العقل عاجزًا عن إدراك الأزل، والأزل لا يمكن أن يندرج في تصورات العقل، فكيف يمكن إذن الوصول إلى معرفة الله؟ «**وإذا كان أعمّ نعت للألوهية السلبية هو القول بأنّ الله لا موجود، فإنّ أعمّ نعت للألوهية الإيجابية هو القول بأنّ الله موجود**»[17].

فنفي الصفات في تصور الألوهية السلبية هو القاعدة، ومن هذه الصفات صفة الوجود، ونفي هذه الصفة يفضي إلى نفي وجود الله، بيد أنّ إثبات الصفات للألوهية الإيجابية ينتج عنه أنّ الله موجود، والسؤال الذي يطرح هل الله موجود، أو غير موجود؟ أو هو موجود وغير موجود في آن؟ أو هو موجود عند بعضهم وغير موجود عند بعضهم الآخر؟.

14- نفسه، ص 114
15- الزمان والأزل، ص 58
16- نفسه، ص 60
17- نفسه، ص 125

يُحيل مفهوم الألوهية الإيجابية وفق رأي الباحث على تصورات العقل البشري عن الله، أو ما يمكن أن نعبّر عنه بالصفات الإلهية لا غير، «**وأظهر صفة من صفاته في المسيحية هي المحبّة، وفي الإسلام القوّة، وفي اليهودية العدل، وفي الهندوكية الغبطة**»[18].

وهذه الصفات لا يمكن أن تكون حقيقية بل هي تتنزل في مدار المجاز والرمزية، فعندما نقول مثلاً: الله محبّة، أو عدل، أو سلام، أو قوّة، فنحن نقصد أنّها صفات تلحق بالإنسان كذلك، فالحبّ هو ضرب من ضروب الانفعال أو العاطفة أو الرغبة أو الإعجاب، والله غير متغيّر ومتحوّل، باعتبار أنّ الانفعالات متغيرة ومتحولة وفق العواطف والوجدان وتحوّل مناخات النفس والروح، وطبق تحركها وتغيرها ونشاطها وتنوّع مشاعرها التي تتتابع في الزمان، وقس صفة المحبّة على بقية الصفات التي يُنعت بها الله، فهل هذا القول ينسجم مع الموجود الأقصى؟ للإجابة عن ذلك يرى ولتر ستيس أنّ هذه الصفات هي في الحقيقة مجرد تصورات، أو هي تنطوي على تصورات العقل البشري عن الألوهية الإيجابية، ويرى المؤلف أنّ الله لا هو موجود ولا هو غير موجود، لكنّه فوق الوجود والعدم معًا، لا ثابت ولا متغير، إنّما هو فوق كلّ الثبات والتغيّر، وهكذا فنحن لا يمكن أن ننتظر أيّ إجابة من العقل مهما اجتهد من أجل التوفيق بين هذه المتناقضات، وبذلك يقرر ولتر ستيس أنّ الطبيعة الإلهية لا يمكن أن ندركها عقليًا، إلاّ إذا وظفنا الحدس آليةً من آليات المعرفة.

وفي تقديرنا أنّ النتيجة التي توصل إليها الباحث والمتمثلة في عدم إدراك الحقيقة الإلهية عقليًا تعود إلى أطروحة مفصلية في أبحاثه، تتمثل في نظرته إلى الزمان والأزل، إذن هل يُمكن الجمع بين العالمين المتعالي والتاريخي، أو بتعبير آخر بين الدين والعلم؟ أو أنّ مجرد التفكير في ذلك هو ضرب من الوهم؟.

3- الزمان والأزل واستحالة التوفيق بينهما:

يتمثل الإشكال في هذا المبحث في علاقته بوجود الله، هل هو موجود في الأزل أو في الزمان أو فيهما معًا؟ ذلك أنّنا لا نستطيع أن نقول إنّ الله موجود قبل العالم، فالقول بذلك يضع الله في المدار الزماني، وهو ما يتنافى مع كونه غير نهائي، لأنّه «**لو كان الله مرتبطًا بما في العالم من أشياء، لكان هو نفسه شيئًا بين غيره من الأشياء، ولكان جزءًا من الكون، أو جزءًا من النظام الطبيعي، ولكان موجودًا طبيعيًا، لا موجودًا فائقًا على الطبيعة**»[19].

وإنّ الحديث عن وجود الله قبل العالم وبعده وخلفه، لا يمكن أن نفهمه إلاّ انطلاقًا من هذا التصوّر، الذي يُضفي على الوجود عالمين مستقلين بذاتهما، النظام الطبيعي الذي هو نظام الزمان، والنظام الإلهي الذي

18- الزمان والأزل، ص 126
19- الزمان والأزل، ص 172

هو نظام الأزل، واللحظة الأزلية هذه إذا نظرنا إليها من الداخل إنّما هي الله نفسه، أمّا إذا نظرنا إليها من الخارج، فإنّ مضمونها لن يكون سوى مجرد حالة عابرة من الحالات التي تعرض لذهن الإنسان.

لكن إذا تحدث المؤلف عن وجود نظامين في الكون: إلهي وطبيعي، أو أزلي وزماني، فإنّ هذا قد يحقق مفهومًا مخصوصًا «**لوجود الله في كل مكان**»[20]، لأنّ النظام الإلهي يتقاطع مع النظام الطبيعي في كلّ لحظة من لحظات الزمان، وهو ما عبّر عنه بقوله «**ولما كان هناك – عند نقطة التقاطع- نقطتان متطابقتان، تنتسب كلّ منهما إلى أحد الخطين المتقاطعين، وإن كانتا مع ذلك نقطة واحدة، فإنّ في الإمكان- بالمثل –أن يقال عن الله والعالم أنّهما إثنان وواحد في الآن نفسه، أو أنّهما متمايزان ومتطابقان في وقت واحد**»[21].

وبذلك لا يقف الكاتبُ على حلّ لا في الأزل بمفرده ولا في الزمان بمفرده ولا فيهما معًا، وقد عبّر عن هذا القلق الوجودي والحيرة الروحية بقوله «**فحينما يُقحم النظام الإلهي- في عقول الناس، كما هو الحادث دائمًا تقريبًا – على النظام الطبيعي، وحينما يفترض فيه أنّه جزء من ذلك النظام الطبيعي، فلا بد عندئذ من أن ينشأ تناقض. وهكذا يظن في الله أنّه موجود من جملة غيره من الموجودات، وإن كان قد ينظر إليه على أنّه علّة لتلك الموجودات. وعندئذ يُصبح الوجود الإلهي بمثابة خرافة ينبغي على العالم، أو المفكر الطبيعي، أو الفيلسوف، أن يحاربها. ولا ريب في أنّ هذا الموجود لا يمكن أن يعثر عليه في أيّ مكان بين غيره من الموجودات**»[22].

والذي نستخلصه من رأي الباحث، هو أنّ الله لا يوجد لا في الزمان ولا في الأزل ولا فيهما معًا، وأنّ الخلط بين النظام الإلهي والنظام الطبيعي يفضي إلى متاهات ووهم وصراع بين الدين (الأزل) والعلم (الزمان)، لأنّ الحقيقة لا يمكن أن تكمن في الدين وحده، ولا في العلم وحده، فالسعي إلى تحقيق الفصل بين الزمان والأزل هو الضامن الوحيد للحقيقة الموصولة بالأزل أو المتعلقة بالزمان.

4- هل تستحيل معرفة الموجود الأقصى(الله)؟

ينطلق الكاتب من ثنائية الأزل والزمان، ويبيّن أنّ الإنسان إذا كان قادرًا على كنه التاريخي والزمني فإنّه عاجز عن معرفة الأزل، بيد أنّ هذا الأزل ليس معناه الزمن الذي لا حدود له ولا نهاية، وإنّما قد يكون سمة مخصوصة ومميزة لصاحب الخبرة الصوفية، هذه الخبرة قد تكون قادرة على خرق الحجب والوصول إلى معرفة هذا الأزل، وإذا اعتبرنا أنّ الأزل لا نهاية له، فإنّ هذا المعنى لا يعدو أن يكون معنى حرفيًا لتلك اللفظة لا غير، لذلك يرى أنّ «**اللحظة الأزلية نقطة تقاطع، ففي الإمكان النظر إليها إمّا من الداخل أو من الخارج. ومادامت هذه اللحظة تنتسب إلى النظامين، فإنّها لا بدّ أن تكون زمانية وأزلية في آن. ولو أنّنا**

20- انظر، نفسه، ص 182
21- نفسه، ص 191
22- الزمان والأزل، ص 180

نظرنا إليها من الداخل ـ أعني على نحو ما يراها الصوفي نفسه في صميم تلك اللحظة – لوجدنا أنّها لا متناهية وأزلية. وأمّا إذا نظرنا إليها من الخارج ـ أعني على نحو ما نراها نحن جميعًا في وعينا العادي، إن لم نقل على نحو ما يراها الصوفي نفسه بعد أن يكون قد تجاوز منتقلاً إلى النظام الزماني، أو حين يرتدّ إليها في صميم الذاكرة- فإنّنا لن نرى فيها ـ من الخارج ـ سوى مجرد لحظة من لحظات الزمان»[23].

ومعنى هذا أنّ اللحظة الأزلية من الداخل إنّما هي الله نفسه، فهي عبارة عن كمون أو محايثة لله نفسه في صميم النفس البشرية، وأمّا إذا نظرنا إليها من الخارج فإنّ تلك اللحظة الزمانية هي مجرد حالة عابرة من الحالات التي تعرض لذهن الإنسان، ولعلّ هذا ما يفسّر نظرة الفلسفة الطبيعية التي لا تنظر إلى اللحظة الزمانية إلاّ من الخارج وما خالف كلّ ذلك تعتبره وهمًا.

والفكرة المحورية عند الباحث تتمثل في أنّ الصوفي أو صاحب الحدس بصورة خاصة هو الوحيد القادر على أن يحيا في كلا المستويين: مستوى الأزل ومستوى الزمان، وهو ينتقل من الواحد منهما إلى الآخر[24]، مما يُترجم أنّ الكاتب يروم أن يوفّق بين النظرتين، النظرة الطبيعية التي تنظر من الخارج طبق السياقات الزمانية الفيزيائية، والنظرة الأزلية التأليهية التي تنظر إلى الزمان من الداخل وهو الأزل.

وإذا إفترضنا جدلاً أنّ عملية التوفيق بين البعدين الزماني والأزلي، والنظرة من الداخل والنظرة من الخارج، عسيرة المنال ومحالة التحقيق، فإنّ الكاتب يرى أنّ الأمر يمكن أن يُنظر إليه من زاوية أخرى تتمثل وفق تقديره في وجود حلين مختلفين، بناءً على وجود نظامين مختلفين للوجود «**الحلّ الطبيعي والحلّ الصوفي، وكلّ واحد منهما- في مجاله المشروع ـ حلّ مطلق نهائي. وقد يبدو أنّ الواحد منهما يتناقض مع الآخر، ولكن هذا التناقض إنّما يحدث فقط كنتيجة للخلط بين النظامين**»[25].

ويذهب الكاتب هذا المذهب المتمثل في أنّ الحدس هو سبيل المعرفة، نظرًا إلى إيمانه العميق بجملة من الأطروحات منها **أولا** «**أنّ الديانات المختلفة إنّما هي وليدة ظروف جغرافية، وحضارية، وتاريخية مختلفة، تتفاعل مع نفس الحدوس الدينية الأصلية**»[26].

والذي نستخلصه أنّ الحدس واحد، والدّين واحد، والحقّ واحد، وأنّ هذه الاختلافات التي نقف عليها، إنّما مصدرها التأويلات لا الحدوس، ومعنى ذلك أنّ اللوم لا يقع على العنصر الحدسي، وأنّ التقصير مأتاه ليس الحدس، بل المتسبب الأول في كلّ هذه الأضاليل هو العقل، نظرًا إلى أنّ التأويل هو آلته، والتأويل ليس بالضرورة دليلاً منطقيًا، بقدر ما هو مجرد انفعال ومحض حالة نفسية ذاتية، وبذلك يثبت الباحث هذا

23- نفسه، ص ص 175-176

24- انظر، الزمان والأزل، ص 178

25- نفسه، ص 180

26- نفسه، ص ص 304-305

الهروب من العقل إلى منطق القلب، «**ذلك أنّ العقل التصوري القائم على الاستدلال والتمييز، عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية**»[27].

وما نقف عليه من حقائق دينية شعبية تتعلّق بماهية الربّ وصفاته ووجوده ونحو ذلك، هي حقائق تُقام على المسلّمات التي تُحيل على مهمّة اللاهوت التي تنسب «**بعض الصفات إلى الله وتطبيق بعض التصورات عليه**»[28]. وبناءً على هذا الرأي، فإنّ الدين ليس هو اللاهوت، وأنّ اللاهوت ليس هو الدين.

ثانيًا، يرى أنّ الأدلة المزعومة المستمدة من العالم الأرضي والنظام الطبيعي والتقلبات الكونية الزمانية والتاريخية لا تؤدي إلى إثبات وجود الله، لأنّها تتسم بالتناهي والتلاشي والفناء، لأنّ النظام الطبيعي هو نظام الأشياء المتناهية والمتغيرة، وبالتالي فإنّها تجعل الله متناهيًا ومتغيّرًا، لذلك يبقى الحدس هو آلة الإدراك اليقينية التي تُوصلنا إلى معرفة الله، ويذهب ستيس إلى أنّ الحدس هو قاسم مشترك بين كلّ الناس مثله مثل العقل، ومثلما يتفاوت الذكاء من شخص إلى آخر، فإنّ الحدس كذلك تتفاوت أنصبته بين الناس، مما يُفضي إلى تفاوت معرفة الطبيعة الإلهية.

وعززّ الباحث هذين الرأيين بمقاربة **ثالثة**، بيّن فيها أنّ عقولنا متناهية لأنّها مخلوقة لإدراك الأشياء المتناهية، لذلك هي قاصرة وعاجزة عن فهم اللامتناهي وإدراكه، ومادام العقل البشري عاجزًا فقد صار يبحث عن بدائل يتوسّل بها، وهي عبارة عن وسائط وتصوّرات وافتراضات وتأويلات، وعلى الرغم من ذلك فإنّه باق في مجال المتناهي. وليس في الإمكان إدراك اللاّمتناهي، لأنّ الوسائط والتصوّرات مشدودة إلى أطر زمانية ومكانية، وهذه الأطر محكومة بمحدودية الزمان والمكان وتغير التصوّرات وفق الأذواق[29]. والنتيجة استغلاق الله على الأفهام، بيد أنّ «**الاستغلاق هو بعينه السرّ الإلهي، بمعنى أنّه باطن فيه، ملازم له، قائم به ولا يزول عنه**»[30].

إنّ الفكرة التي دافع عنها ولتر ستيس في هذه المحاضرات تنطلق من نظرته إلى طبيعة الدّين وماهيته وصولاً إلى إشكالية ثنائية الأزل والتاريخ، أو ما يمكن أن نعبّر عنه بالنظام الطبيعي والطبيعة الإلهية، واستحالة إحاطة العقل البشري بكلّ هذه المعطيات والحقائق أفضت به إلى العجز، وهذا ما يُترجم أنّ كلّ الأديان وفق رأيه تعدّ تأويلاً عقليًا لخبرة روحية حدسية أصلية واحدة عند كلّ البشر، وهذه الخبرة الحدسية في حدّ ذاتها لا تقبل التأويل، لذلك تبدو الأديان فرعًا يرتكز على الإحساس الصوفي بالله، ولكن «**لا سبيل إلى**

27- الزمان والأزل، ص 105
28- نفسه، ص 117
29- انظر، الزمان والأزل، ص 120 وما بعدها.
30- نفسه، ص 102

فهم هذا الحدس إلا باعتباره تدخلاً للنظام الإلهي في صميم النظام الطبيعي، أو أثرًا تحدثه اللحظة الأزلية على التاريخ ولحظات الزمان»[31].

III- من مرتكزات مضامين الكتاب:

بالارتكاز على كلّ ما سبق، يستقرئ الباحث أنّ آراء ولتر ستيس في أغلبها انبنت على عديد المقاربات الفلسفية والاجتماعية والصوفية واللاهوتية والرمزية، وسنحاول أن نُفصّل القول في هذه المرتكزات ومدى استفادة الكاتب منها، وإلى أي حدّ وظفها أو وفّق في توظيفها واستثمارها، ومن هذه المرتكزات:

1- اللاهوت:

عرض الكاتب أطروحته بناءً على خمس مقاربات لاهوتية، في تشكيل صورة الإله وبيان ماهيته وطبيعة هُويته، وهي رؤية البوذية والهندوكية واليهودية والمسيحية والإسلام، وبيّن الباحث أنّ الديانة الهندوكية مثلاً تقوم في نظرتها إلى الأزل على فرضيتين، الأولى «براهمن الأعلى» الذي هو عديم الصفات، «وبراهمن الأدنى» الذي يملك بعض الصفات[32]. وكأنّ الديانة الهندوكية تقول بأنّ الله موجود وغير موجود في آن، فقد نسبت اللاوجود إلى «براهمن الأعلى» بينما نسب الوجود إلى «براهمن الأدنى». والأمر ذاته تقريبًا ما نجده في مفهوم «النرفانا» الذي هو التأويل البوذي لما تسميه المسيحية في تأويلها الخاص باسم الله، مما حدا بالكاتب إلى أن يقول إنّ «**الديانة البوذية، مثلها في ذلك إلى الله مثل المسيحية أو الهندوكية، إنّما هي تأويل للخبرة الغيبية أو الصوفية، والخبرة الصوفية ملك مشاع للبشرية بأسرها**»[33].

أمّا المسيحي فإنّه ينسج صورة ربّه وفق تأويلات تصوّرية يصطنعها بناءً على نظرية عقلية عن الله، ونعني بذلك إقامة علم لاهوت، وعندئذ سرعان ما يستحيل الله إلى علّة للعالم وخالق له[34].

يضاف إلى ذلك، أنّ ما درج التقليد الإسلامي عليه هو وصف الله بأنّه «**وجود مطلق وكينونة خالصة لا عدم أو لا وجود، كامن مستتر له تأثيره الخفي**»[35]. أي أنّ الله لا يمكن أن يدركه العقل البشري لا بالعلم ولا بالفهم ولا بالحسّ ولا بالإدراك، بيد أنّه على الرغم من كلّ ذلك هو موجود في باطننا وفي سرّنا.

31- نفسه، ص 235

32- انظر، نفسه، ص ص 59-60

33- الزمان والأزل، ص 62

34- انظر، نفسه، ص 76

35- نفسه، ص 81

والذي نستخلصه من هذه المقاربات، وإن تباينت في الطرح، أنّها تتفق في تحاليلها التي تقوم على التأويل، وهذه التأويلات هي عبارة عن تصوّرات موصولة بالعالم الظاهري، وهو التحليل الذي يُحيل العالم إلى مظهر وهم، لكن لا يلبث أن يعلن أنّه ليس ثمة حقيقة وراء ذلك الوهم[36].

إنّ الدّين وفق هذه المقاربات اللاهوتية واحد، والله واحد، وما نلحظه من تباين واختلافات إنّما يعود إلى اختلاف التصوّرات والتأويلات وتعدد الوسائط المؤدية إلى تلك الغاية القصوى وتفسيرها (الله)، فقد تكون بالعبادات والطقوس مثل الصلاة والصوم والتهجد أو بالمجاهدة النفسية أو بالتركيز الذهني أو بالتأمل الروحي أو بالإيمان أو بالأعمال الصالحة أو بغير ذلك، وكأنّ الباحث يروم أن يقول إنّ مختلف التجارب الدينية تفضي إلى حقيقة تتمثل في: كيف يكون الله في آن موجودًا وغير موجود؟

2- الرمزية الدينية:

تعود المضامين الدينية المكتسبة لدى الناس وفق رأي ولتر ستيس إلى ما يمكن أن نتصوّره من الداخل، وما نرمز به إلى المفارق، وكلّ الأشكال الرمزية الدينية في الباطن موصولة بالداخل الذي يُحيل على الأزلية، ولكنّه في الخارج مجرد لحظة في الزمان عامرة بالوعي الذاتي أو الشعور بالذات الذي يُترجم عن القصور والعجز والكبت، وهو سعي الإنسان المتواتر إلى البحث عن الحقيقة المطلقة.

ويستدل ولتر ستيس على ذلك البعد الرمزي في اللغة الدينية بالصفات الإلهية «**وقد تبيّنا أنّ هناك نوعين من الصفات تنسب رمزيًا إلى الله. والنوع الأول منهما إنّما هو تلك الصفات المحايدة أخلاقيًا، كقولنا عن الله إنّه «عقل» أو» شخص» أو»قدرة». وأمّا النوع الثاني، فهو صفات القيمة، كالمحبّة، والشفقة، والرحمة، والعدالة والبرّ. وما يبرر النوع الأول من الصفات إنّما هو المفهوم القائم بوجود نظام للوجود، في حين أنّ ما يبرر النوع الثاني منها، إنّما هو القول بوجود نظام للقيم. وفي كلتا الحالتين، لا يكون الرمز الأكثر مطابقةً سوى ذلك المجاز المستمد من مستوى أعلى من مستويات السلم، على أن تُؤخذ كلمة أعلى هنا بمعنى أقرب إلى الله**»[37].

إنّ ما سبق يدل على أنّ اللغة الدينية بمفاهيمها ومضامينها هي لغة رمزية، فالتأويل الرمزي والمجاز اللغوي والتأويل الحرفي والبعد الأسطوري وأساليب التمثيل والتشبيه والكناية الرمزية هي آليات تُخرجنا من مجال الحرفية إلى مجال الرمزية، وهكذا تزايد عدد الطقوس والمناسك والشعائر والمعتقدات الدينية التي أصبحت تنتقل من زمن إلى آخر ومن جيل إلى آخر.

36- انظر، نفسه، ص 69

37- الزمان والأزل، ص 250

لقد وظف الباحث عديد الأمثلة في الرمزية الدينية التي لا يمكن أن تنقل الشيء كما هو، بل إنّ اللغة والترميز وكلّ الآليات الموظفة هي مجرد أمور تقريبية نسبية، لأنّ العلاقة بين الرمز والمرموز إليه في الرمزية الدينية إنّما هي علاقة استثارة واستدعاء وتمثل، هي شبيهة بما تتركه الموسيقى من أثر في النفس، وما تولده في مخيالنا من مشاعر وانفعالات وحالات وجدانية، على الرغم من أنّ هذه الموسيقى هي عبارة عن أصوات لا معنى لها.

لذا القراءة السليمة للمضامين الدينية واللغة المكتوبة بها، تُحيل على أنّ هذه المضامين تقوم على الرمزية ومجانبة الحرفية، وإلا وقع الإنسان الذي يأخذ مذهبه الديني بالمعنى الحرفي في الكثير من اللبس والتناقضات.

3- الفلسفة والتصوّف:

يميّز الكاتب بين الفيلسوف والمتصوّف في البحث عن الحقيقة، فالفيلسوف لا يقبل بالمتناقضات، بل يجاهد في سبيل التغلب عليها مصطنعًا بعض الوسائط المنطقية الخالصة، وسيلته المختارة للمعرفة إنّما هي العقل، وهو يروم أن يقدّم للعالم تفسيرًا عقليًا منطقيًا، ومن هنا فإنّه يجد نفسه ملتزمًا بالرأي القائل بأنّ العالم - حتى في ماهيته القصوى-عقلي متسق مع نفسه، وهذا الطرح لا يستقيم إلاّ إذا عمد إلى محو اللحظة الأزلية في باطن ذاته، لأنّ الذكاء التصوّري وفق الطرح الفلسفي، لا يُدرك سوى النظام الطبيعي والتاريخي والدنيوي.

لكن يمكن أن يكون الفيلسوف فيلسوفاً ومتصوّفًا في آن «**وآية ذلك أنّ النزعة العقلية سوف تظل ماثلة في ذهنه على السطح، وأمّا العنصر الصوفي أو الحدسي فإنّه سيقدم من أسفل، لكي يؤثر على (كذا) عقله تأثيرًا خفيًا، وهو إمّا ألا يفطن إلى ذلك على الإطلاق، وإمّا أن يفطن إليه على صورة إحساس غامض أو شعور مُبهم**»[38].

وقد وظف الباحث عديد الفلاسفة والمتصوّفة ليبرهن على أطروحته القائمة على النظر إلى الباطن والتعاضد بين الفلسفة والتصوّف، شريطة أن يحسن الإنسان التصرف في هذين المجالين، على غرار ما أقبل عليه أفلوطين(Plotin) في أبحاثه التي تعتمد على أهمية السعادة الباطنية في حياة الإنسان[39]، ورودولف

38- الزمان والأزل، ص335 وما بعدها.

39- أفلوطين (203-270م) فيلسوف يوناني، يعتبر شارحًا ومفسرًا لفلسفة أفلاطون، كتاباته لها تأثير كبير في عديد الفلسفات والأديان مثل اليهودية والمسيحية والإسلام والصوفية. انظر طرابيشي (جورج) معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006، ص ص 76-78-77

أوتو[40](Rudolf Otto) الذي تعرّض لدراسة علاقة الرمز الديني بالحقيقة المرموز إليها، ويرى أنّ الأزل «**لا يشعر به إلا باعتباره أمرًا لا يُوصف، ولا يقبل أي صياغة تصورية**»[41].

ولم يغفل ولتر ستيس مدارس التصوّف وموقفها من معرفة الذات الإلهية، فذكر التصوّف اليهودي من خلال أبحاث ولتر كوفمان(Walter Kaufmann) (1921-1980م) المتعلقة خاصة بالوجودية، مثلما تحدّث عن التصوّف الألماني من خلال ما أدرجه الصوفي واللاهوتي يعقوب بوهمه(Boéhme) (1575-1624 م) الذي ذهب إلى أنّ جميع الأشياء تقوم على نعم ولا، وقد أثّر في الفلاسفة الرومانسيين مثل آرثر شوبنهاور(Arthur Schopenhauer) (1788-1860م)[42]، وشلنج (Shelling)(1775-1854م)، ونيتشه(Nietzche) (1844-1900 م)[43]، مثلما أثّر في كثير من اللاهوتيين المعاصرين[44].

أمّا فيما يخص التصوّف الإسلامي، فقد ذكر ولتر ستيس لفيفًا من المتصوّفة نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، محيي الدين محمّد بن عربي الأندلسي (558-638 هـ) وهو واحد من أشهر المتصوّفين، لقّبه أتباعه بالشيخ الأكبر والفيلسوف المتصوّف[45]، وعبد الكريم الجيلي(767-826 هـ)، شاعر ومتصوّف وفيلسوف، وكلاهما يقول بوحدة الوجود[46]. ويرى ولتر ستيس أنّ هدف التصوّف الإسلامي هو إشباع البعد الذهني والجمالي والخلقي في الإنسان، وهو أسمى وأعلى قيمة من ملذّات الحواس وضروب الإشباع الحسّي.

ويستدل الباحث ولتر ستيس على أطروحاته التي ترتكز على البعد الباطني في الإنسان بهذا السرّ الخفي الذي يراوده، إلى حدّ إقصاء دور العقل وتبجيل وظيفة النفس، بعدد من المقاربات الفلسفية على نحو ما ذهب إليه المذهب السقراطي في النفس، فأمور النفس عند سقراط (Socrate)(469-399 ق م) أشرف من أمور البدن، أو ما تجلى في محاورات أفلاطون(Platon) (427-347 ق. م) في كتاب «**الجمهورية**» من أنّ العقل يملك في باطنه طبيعة أسمى من الانفعالات والشهوات الحسية، بل هو الحاكم والمسيطر عليها، وما يصدق على الطرح الفلسفي يصدق على الفكر الهندوسي والبوذي واليهودي والنصراني والإسلامي، أي أنّ ملذات البدن ليست إلاّ مجرد لذات دنيا فحسب، بل قد تعدّ شرًا إيجابيًا أو هي شرّ لا بدّ منه، مما يدل على

40- رودولف (أوتو) فيلسوف ولاهوتي ألماني (1869-1937م) يرى أنّ المقدس هو المحدد الأول للظاهرة الدينية، من أبرز كتبه المقدّس (1917م) تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة، انظر معجم الفلاسفة، ص ص 109-110

41- الزمان والأزل، ص 211

42- انظر، معجم الفلاسفة، ص 405

43- انظر، نفسه، ص 677

44- انظر، تقديم المترجم لكتاب الزمان والأزل، ص 34

45- انظر ابن عربي (محيي الدين) التجليات الإلهية، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، ط1، مركز نشر دانشكاهى، طهران، إيران، 1988

46- الجيلي (عبد الكريم) (767-826هـ) تأثر بعديد المذاهب الفلسفية خاصة اليونانية والهندية والفارسية، من أبرز كتبه: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، انظر الجيلي (عبد الكريم ابن إبراهيم) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عبد الرحمان صلاح بن محمّد بن عويضه وتعليقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997

أنّ أمور النفس والباطن والعقل وكلّ ما يمكن أن يكون موصولاً بالسرائر أنبل في ذاتها من أمور الزمان والتاريخ والبدن.

ولعلّ هذه المقدّمات المنهجية هي التي جعلت صاحب الكتاب يُقيم نظام الوجود وفق تقديره ضمن تسلسل يندرج من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، على النحو التالي «**المادة الجامدة، فالحياة، فالعقل، فالوعي الصوفي. وفي هذا النظام، تجيء المادة، التي تعني بصفة عامة أمور البدن والحواس، في أسفل السلم. ثم تجيء فوقها الحياة، والعقل، بينما تحتل اللحظة الإلهية موضع الذروة**»[47].

4- الحدس سبيل المعرفة:

«**إنّ للقلب أسبابه التي يجهلها العقل**»[48]. بناءً على ذلك، يرى صاحب الكتاب أنّ القلب هو سبيل المعرفة، وأنّ ما يوصلنا إليه القلب من نتائج وحقائق لا يمكن أن يكفلها العقل، ناهيك أنّ العالم الغيبي(الأزل) الذي هو مطمحنا في هذه الدراسة يكمن في ما وراء كلّ إمكانات العقل وأدلة الإثبات والاستدلال والبرهنة «**وأنّ النظام الإلهي مغاير تمامًا للنظام الطبيعي، بحيث أنّه لا يمكن أن يكون ثمة انتقال منطقي من أحدهما إلى الآخر**»[49].

لذلك فإنّ الله أو ما عبّر عنه بالموجود الأقصى لا يُعرف إلا بالقلب(الحدس)، غير أنّ العقل دوره يكمن في نسج الآليات الرمزية باعتبارها وسائط تيسّر فهم الظاهرة الدينية وتأويل الحقائق التي يُزوّدنا بها الحدس.

وفي الحقيقة هذا الإشراق الصوفي، وهذا الحدس أو ما يمكن أن نعبّر عنه بالصفاء الروحي، إذا نظرنا إليه من زاوية تاريخية وزمانية، لا يخرج عن كونه مجرّد حالة ذاتية وتجربة شخصية يعيشها صاحبها، ولكن يعجز عن نقلها ومصادرتها، بل هي قد تكون مجرد وهم من الأوهام، وأمّا إذا نظرنا إليها من الداخل، وبعبارة أوضح في بعدها الأزلي، على غرار ما يقبل عليه المتصوّفة الذين منهم ولتر ستيس في هذا الكتاب، فإنّ تلك الإشراقة الصوفية أو الحدسية تمثل إلهامًا إلاهيًا.

ويرى الكاتب أنّ الوصول إلى الحقيقة السرمدية (الأزل) يتمثل في الحدوس، وقد قسّمها إلى ستة أنواع:

1- الحدس الذي تقرره العبارة القائلة بأنّ الله سرّ فيما وراء كلّ فهم بشري.

47- الزمان والأزل، ص 242

48- الزمان والأزل، ص 309

49- نفسه، ص 311

2- الحدس القائل بأنّ الغبطة الإلهية هي السلام الإلهي الذي يفوق كلّ عقل إنساني.

3- الحدس القائل بأنّه ليس ثمة غبطة في الأشياء المتناهية، بل في اللامتناهي وحده (الأزل).

4- الحدس القائل بأنّ الله غير متناه، وهذا ما يجعله يرتبط بالأزل لا بالتاريخ وإلا أصبح شيئًا.

5- الحدس القائل بأنّ الله أزلي، أي أنّه يختلف تمام الاختلاف عن نظام الزمان.

6- الحدس الذي يذهب إلى أنّ الوجود الإلهي خواء محض، وأنّه لا سبيل إلى الاهتداء إليه عن طريق شبكة العلاقات المتداخلة بين الموجودات المكوّنة للنظام الطبيعي، وكأنّه يرى أنّ الله هو العدم الذي لا اسم له[50].

وبناءً على هذه الشبكة من المضامين والمفاهيم التي تُحيل على توصيف الحدس وبيان ضوابطه وأسسه ومعالم هُويته، فإنّنا نستخلص أنّ ما يمكن أن يترتب على اقتحام هذا العنصر الصوفي (الحدس) في دائرة التفكير قد يُولد عديد المتناقضات باستمرار، وهذا التناقض ماثل في مقاربات صاحب الكتاب الذي تأثر كثيرًا بأطروحات كلّ من سبينوزا (Spinoza) (1632-1677 م)، وهيجل (Hegel) (1770-1831م)، وبرادلي (Herbert Bradley) (1846-1924 م)، فالتصوّرات التي يُقدّمها سبينوزا مثلاً عن: لا نهاية الله، والغبطة الروحية، والإدراك الحدسي لله، وأنّ الله هو العالم، [51] كلّ هذه الدلائل وغيرها تُحيل على وجود مرجعية صوفية في فلسفته. وفي رأي برادلي، أنّ عالم المكان والزمان حافل بضروب التناقض، فهو لذلك ليس حقيقةً بل ظاهرًا، والمطلق موجود فيما وراء الزمان والمكان.

ويذهب هيجل إلى أنّ الموجود الأقصى لا يمكن أن نستدل عليه عن طريق المنطق التقليدي المتمثل في قانون عدم التناقض، ويقترح مبدأ هُوية الأضداد، وهو الكفيل وحده بحلّ المتناقضات حسب زعم هيجل، وهكذا نراه يروم أن يبين لنا لِمَ وكيف يتضمن الوجود اللاوجود، أو كيف أنّ ثمة هُوية بالفعل بين الوجود واللاوجود على الرغم من كونهما مختلفين.[52]

لقد أبدى الكاتب انفتاحًا مذهلاً على مختلف الحقول المعرفية، من تاريخ أديان، وتصوّف وفلسفة، وعلم اجتماع، ولاهوت، حتى يكفل أكثر ما يمكن من ضمانات ونجاح لأطروحته.

50- انظر، الزمان والأزل، ص ص 328-329

51- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، مراجعة فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، انظر خاصة الفصل الخامس عشر: في أنّ اللاهوت ليس خادمًا للعقل، وأنّ العقل ليس خادمًا للاهوت. ص 355، وما بعدها.

52- انظر، الزمان والأزل، ص 325 وما بعدها، وانظر كذلك، هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وتقديمه، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007

أهمّ النتائج التي توصل إليها الكاتب

أولاً، يعتقد الرجل أنّ الحدس هو الحلّ الأسلم حتى وإن كان تجربة ذاتية يعيشها صاحبها لكنّه يعجز عن تصديرها أو تعميمها، غير أنّ الحدس مع ذلك يمثل طريق الخلاص والنجاة وسبيل المعرفة والسعادة والغبطة الروحية.

ويرى أنّ الحدس هو عبارة عن كشوف تتجلى في باطن الإنسان، وفي صميم وعيه، دون أن يكون على علم بالمصدر الخفي الذي تنبثق منه، على غرار ما تمثلته أطروحات بعض المفكرين والمتصوّفة والفلاسفة الذين تأثر بهم صاحب الكتاب تضمينًا واقتباسًا وطرحًا فكريًا وحلولًا مقترحة، مثل أفلاطون[53] (Platon) (427 -347 ق م) من خلال نظريته في الصور أو المُثل التي ترى أنّ العالم يقع بين الوجود واللاوجود، والقديس توما الإكويني[54] (Saint Thomas d'Aquin) (1225-1274 م) فيلسوف الكنيسة، الذي يذهب في أبحاثه إلى أنّ الحقائق كلّها إمّا جوهر أو عرض، وبسكال[55] (Pascal) (1623-1662 م) الذي يعتقد أنّ ضياع الإنسان يكمن في بحثه عن العدم الذي خرج منه، واللانهاية التي هو بصدد الاتجاه إليها، وسبينوزا (Spinoza) (1632-1677م) الذي يرى أنّ ميزان الإنسان قلبه، وشلير ماخر[56] (Schleiermacher) (1768-1834 م) الفيلسوف واللاهوتي الألماني، الذي اعتبر كلّ تدخل للعقل في مجال الإيمان نوعاً من الانحراف، وبول تليتش[57] (Paul Tillich) (1886-1985 م) الذي يذهب إلى أنّ الإيمان هو عبارة عن قلق وجودي، وأنّ الطبيعة الإلهية لا يمكن فهمها إلاّ في ضوء فهم قضايا الوجود البشري، وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى الفلاسفة الهنود، ولعلّ المشترك بين هؤلاء هي الأبحاث المتعلقة باللاهوت، ومنهج الوصول إلى معرفة الطبيعة الإلهية، ومحاولة البحث المتواصل بغية الوقوف على الماهية الإلهية خاصة على مستوى ما يتلجلج في باطن الإنسان، أو ما أطلق عليه بالكشف الصوفي والمعرفة الذوقية (الحدس).

ثانيًا، يقرّ الكاتب بحقيقة منهجية نجدها متواترة تقريبًا في أغلب المقالات والمحاضرات التي أدرجها في هذا الكتاب، تتمثل هذه الحقيقة في مركزية التدين في حياة الشعوب على مستوى الفرد والجماعة، إذ «**التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان، والحسّ الديني إنّما يكمن في أعماق كلّ قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان مثله مثل العقل سواء بسواء**»[58].

53- انظر، معجم الفلاسفة، ص 171 وما بعدها.

54- نفسه، ص 241 وما بعدها.

55- نفسه، ص 178 وما بعدها.

56- نفسه، ص 396 وما بعدها.

57- معجم الفلاسفة، ص 240

58- الزمان والأزل، ص 45

ثالثًا، لا سبيل إلى إدراك الموجود الأقصى (الله) عن طريق العقل، بناءً على أنّ عالم الإنسان والطبيعة هو عالم متناه متغيّر يقع في الزمان، والعالم الإلهي أزلي لا متناه خارج عن الزمان، فهو من قبيل الغيب لا يمكن معرفته بالعقل والطريق الاستدلالي، وهمزة الوصل بين العالمين، التقاطع في لحظة عندها يتّصل الحادث بالأزلي، والزماني بالسرمدي، ولحظة التقاطع هذه ليست متيسّرة لكلّ إنسان، إلا لمن كان متهيباً ومتهيئًا وجدانياً وروحيًا وحدسيًا (الكشف الصوفي) لفهمها وقراءتها وتوظيفها حتى تصبح آلية من آليات المعرفة، وإن افترضنا أنّها متيسّرة وقاسم مشترك بين كلّ الناس مثلها مثل الذكاء، فهي تتطلب مجاهدةً نفسيةً وصفاءً روحيًا.

ويبدو أنّ الكاتب يروم أن يوازن بين أمرين اثنين متناقضين في الخارج هما الزمان والأزل، فالعالم الطبيعي يتّحد مع الموجود الأقصى (الله) في ماهية واحدة، ويتميّز عن الله من جهة أخرى، أي أنّه لا يتحد معه في ماهية واحدة، وكأنّ الكاتب يوظف مقاربتين اثنتين، الأولى تتمثل في سلوك الصوفي الذي يرى توافقاً بين الزمان والأزل، والمستوى الثاني يتمثل في نظرة الفيلسوف الذي يرى تغايرًا بين الله والعالم، بل يرى سُلمًا للوجود فيه مراتب ودرجات إبستيمية.

رابعًا، إنّ سرية الله وعدم قابليته للإدراك حقيقتان مطلقتان لا سبيل إلى زحزحتهما، معنى هذا أنّ الأزل ليس التاريخ، وأنّ التاريخ ليس الأزل، غير أنّه يمكن أن نقول إنّ النظامين متقاطعان، ولكنّ كلا منهما يظل كما هو في صميم هذا التقاطع، فكلّ نظام منهما إنّما هو قائم بذاته تمامًا.

وما القول بالتناقض القائم بين وجود الله ونفي وجوده فهو في الحقيقة ينكشف من خلال الحدس الديني والكشف الصوفي، لكنّها تبقى حقيقة محجوبة عن العقل البشري الذي يستند إلى التصوّر والتخييل، مما يدل على أنّ حقيقة الله هي حقيقة غير قابلة للإدراك والتمثل.

خامسًا، إنّ كلّ لغة دينية إنّما هي لغة رمزية بامتياز، والتعبير عن كلّ خبرة دينية يكون بالرمز وفق تقديره، لذلك يرى أنّ سبيل الحدس هي اللغة الدينية واللاهوتية التي لا يمكن أن تستقيم وأن تفضي إلى نتيجة إن لم تكن لغة رمزية بأسرها.

ولعلّ دليلنا على هذه الأطروحة ما ذهب إليه الكاتب من موازنات ومرادفات رمزية بين الله والصمت، والله والظلام مثلاً، باعتبارهما نقطتين عدميتين تشيران إلى انعدام الصوت# الصمت، وانعدام النور#الظلام، «**وبهذا المعنى يكون الله هو الصمت الأعظم أو الظلمة الكبرى**»[59]، ويستدل المؤلف على هذا الترميز بقول

59- الزمان والأزل، ص 50

يوحنا إيكهارت (Eckhart) (1260-1327 م)[60] الذي اتجهت تعاليمه نحو وحدة الوجود، والذي يرى أنّ الله هو عبارة عن الألوهية الصامتة، والعدم غير المُسمى، والقفر الساكن، والظلمة الخفية، ومن هذه التسميات نستخلص كيف أنّها تجمع تقريبًا بين المعنى وذاته، أو هي تتقاطع في عدد من المعاني تتمثل في انعدام الصوت (السكون)، وانعدام الحياة(القفر) والظلمة (الظلام)، وكأنّه بذلك يريد أن يقول إنّ الله مأتاه العدم في بعده الرمزي، ومعنى ذلك أن لا صفات لله.

«وآية ذلك أنّ هذا العدم الذي انبثق منه كلّ شيء، **ليس بأي حال من الأحوال مجرد سلب أو نفي، وإنّما يبدو لنا نحن فقط، وكأنّما هو لا يمثل أيّ صفات، لأنّه فوق مستوى عقلنا ومعرفتنا، والحقّ أنّ هذا العدم إنّما هو أشد واقعية إلى أقصى حدّ من أي شيء واقعي آخر**».[61] والنتيجة التي يمكن أن نصل إليها من خلال رأي ولتر ستيس هي استغلاق الله على الأفهام، وهذا الاستغلاق هو نفسه السرّ الإلهي، ولعلّ اللغة الرمزية هي الوحيدة القادرة على اختراق هذا الحجب.

تقييم ونقد:

يشكّل كتاب «**الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين**»، لصاحبه ولتر ستيس جهدًا فكريًا ومبحثًا مهمًا في العلوم الإنسانية والمباحث الدينية والحضارية، لأنّه يتناول أعوص إشكالية في مسيرة الإنسان الوجودية تتمثل في البحث عن ماهية الله، إلا أنّه يمكن أن ندرج جملة من الملاحظات وثيقة الصلة بالكتاب والكاتب لعلّ أبرزها:

أولاً، خاض الباحث في إشكالية مفصلية في بحوثه تتمثل في سعيه إلى الحديث عن علاقة الأزل بالزمان، أو ما يمكن أن نُطلق عليه بالعلم والدين، وقد بدت هذه العلاقة مهتزة، تتراوح بين الوصل والفصل، وهذا الأمر لا يستقيم إطلاقاً وفق تقديرنا، فلا يمكن أن نستدل بالعلم على الدين، ولا أن نحكم بالدّين على العلم.

ثم إنّ فصل الباحث بين الأزل والزمان يُعدّ خطأً منهجيًا، لأنّه من المستحيل أن نتحدّث عن أدلة إثبات أو أدلة نفي وفق النظرة الفاصلة بين الأزل باعتباره أزلاً مفارقاً، والزمان باعتباره تاريخًا، لأنّ المتداول أن ننتقل من النظام الطبيعي إلى النظام الإلهي للبرهنة على وجود الله.

ثانيا، نقف معجميًا على اضطراب المؤلف وتردده في الاستدلال والبرهنة والإقناع، وقد تبدى ذلك مثلاً من خلال توظيفه للعديد من المفاهيم والمرادفات على نحو الله، والموجود الأقصى، والألوهية، والعيان

60- يوحنا إيكهارت، لاهوتي ألماني، واعظ صوفي، درس في باريس وستراسبورغ وكولونيا، وهو أكبر صوفي غربي تقريباً، يقول خاصة بوحدة الوجود، وهو ككلّ الصوفية ينظر إلى النفس الإنسانية باعتبارها واقعًا مركبًا فيه أقاليم ومناطق، وفي سرّها الأعمق تترجم الأزل، لمزيد التوسع، انظر، الزمان والأزل، هامش، ص 52

61- الزمان والأزل، ص 56

الصوفي، والوحي، والحدس، والتجربة الصوفية، وهو يستخدم كلّ هذه المترادفات بمعنى واحد للتعبير عن حضور الله في الكون.

ثالثًا، من الحلول التي اقترحها الباحث للخروج من مأزق البحث اللامتناهي، ومن قلق الإنسان الوجودي، نفي العقل وإثبات الحدس، لكن ألا يجوز أن يفسّر هذا التوجه الصوفي بالهروب من العجز إلى العجز، أم هو مجرد إسقاطات نابعة من اللاوعي البشري من أجل تحقيق جرعة من الطمأنينة النفسية؟

رابعًا، نعتقد أنّ الحلول التي اقترحها الباحث تتسم بالسلبية، إذ جعل الإنسان مكبّلاً في هذا الوجود، يعيش في ظلام وقهر وعجز وحصار معرفي ووجودي، خاصة في ظلّ تغييب العقل ونفيه، وكلّ ما في الأمر أن يوجد حلولاً تُبنى على الإيهام والأسطرة، يُكوّنها لأنفسنا حتى يُقنع بها ذواتنا وأعماقنا وباطننا، وحتى يُقنع بها الآخر باعتبارها حقيقة.

الخاتمة:

إنّ الفكرة المحورية التي دافع عنها ولتر ستيس في هذا الكتاب يمكن مقاربتها من ثلاثة جوانب: جانب واقعي، وآخر مثالي، وثالث توضيحي. ويبرز الجانب الواقعي في مقاربته التي تُحيل على قلق الإنسان في بحثه عن المجهول وتوقه إلى المطلق، ويبقى الحكم في هذا المبحث معلّقًا، أمّا الجانب المثالي فيتمثل في تنصّل الكاتب من تحمّل المسؤولية الوجودية، فيبني أمله في رؤية الله ومعرفة طبيعة الموجود الأقصى وماهيته، بناء على التجربة الصوفية واحتمال كونها حقيقة يقينية.

ويتمثل الجانب الثالث في أنّ هذا الكتاب له علاقة بمقال سابق نشره ولتر ستيس في عدد سبتمبر سنة 1947 م من مجلة «**أطلانطيك**» الشهرية تحت عنوان «**الإنسان في وجه الظلام**»[62]. والحقّ أنّ ذلك المقال قد استهدف لهجمات عنيفة، بدعوى أنّه مقال إلحادي، وكأنّ هذه المحاضرات والمقالات الواردة طيّ هذا الكتاب هي عبارة عن ردود وأجوبة توضيحية.

وبعدُ، إلى أيّ حدّ يمكن أن يستفيد الدرس الحضاري من المقاربات الإشراقية الصوفية؟ وما هي نقاط الائتلاف والاختلاف بين مدارس التصوف العربي والإسلامي، وأطروحات التصوف الغربي؟ إلى أيّ حدّ يعتبر الحدس حلاًّ لقلق الإنسان الوجودي، وآلية من آليات المعرفة، وطريقة من طرق الصياغة والتوسع في مبدإ الوحي؟ لكن من جهة أخرى، ألا يعدّ هذا المنهج الصوفي في المعرفة/ الحدس، تخديرًا للوعي البشري وإيهامًا للعقل بالوصول إلى الحقيقة؟

62- انظر، الزمان والأزل، ص 33

قائمة المصادر والمراجع*

I- المصادر

- ستيس (ولتر) الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، ومراجعة أحمد فؤاد الأهواني، ط1، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2013

II- المراجع

- البيروني (أبو الريحان محمّد بن أحمد) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ط1، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958

- الجيلي (عبد الكريم بن إبراهيم) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عبد الرحمان صلاح بن محمّد بن عويضه وتعليقه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997

- ابن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد الأندلسي) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تقديم محمّد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998

- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، مراجعة فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005

- ابن سينا (أبو علي) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1985، ج3، المتعلق بالإلهيات فصول النمط الرابع: في الوجود وعلله.

- طرابيشي (جورج) معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006

- ابن طفيل (أبو بكّر محمد بن عبد الملك) حي بن يقظان، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012

- ابن عربي (محيي الدين) التجليات الإلهية، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، ط1، مركز نشر دانشكاهى، طهران، إيران، 1988

- الفارابي (أبو نصر محمّد) آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر وتعليقه، ط2، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1968، خاصة ص57: مراتب الموجودات.

- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وتقديمه، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007

* رتبنا هذه المراجع ترتيبا ألفبائيًا دون اعتبار (ال) التعريف و(ابن).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016