اللاهوت العلوي في منظورٍ غنوصيّ مقارن: احتجاب الذات الإلهية، والتجلّي، والمعرفة الخلاصية في كتاب اليونان

مضر حسن

ملخص

غالبًا ما صُوِّرت العقيدة العلوية (النصيرية) في الدراسات الحديثة بوصفها توفيقية أو غامضة لاهوتيًا، وينسب ذلك إلى حدٍّ كبير إلى السرّية والقيود على تداول النصوص العقائدية. وبسبب ذلك، نادرًا ما جرى تناول اللاهوت العلوي بوصفه نسقًا ميتافيزيقيًا متماسكًا ضمن منظور مقارن. تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الثغرة من خلال تحليل نصٍّ عقائدي علوي تأسيسي، هو كتاب اليونان، مع التركيز على خمس صفات للذات الإلهية: احتجاب الذات الإلهية، والتجلّي عبر النور، ووحدة الجوهر مع تعدد الأسماء الإلهية، والثبات الإلهي، والمعرفة الخلاصية المتحققة عبر الغنوص.

اعتمادًا على النص العربي وترجماتٍ أصلية، تُعيد الدراسة بناء هذه الصفات بوصفها عناصر مترابطة ضمن إطار لاهوتي متّسق. وتضع التحليل ضمن حوارٍ مقارن مع تقاليد غنوصية وفيضية من أواخر العصور القديمة، ولا سيما المسيحية الفالنتينية، والمندائية، والميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة. وتكشف النتائج عن تقاربات بنيوية قوية، إلى جانب سماتٍ مميِّزة للاهوت العلوي، بما يسهم في إعادة تقييم التقاليد الباطنية في الشرق الأدنى ضمن مجال الدراسات الغنوصية.

الكلمات المفتاحية: الغنوصية، صفات الذات الإلهية ، العلوية (النصيرية) ، كتاب اليونان ، الفالنتينية ، المندائية ، الأفلاطونية المحدثة ، الظهورات الإلهية ، التجلّي.

1 المقدّمة

جرى تاريخيًا تداول العقيدة العلوية (النصيرية) عبر أنماطٍ مقيَّدة من النقل، مع محدودية الوصول إلى النصوص المكتوبة، وهو ما أسهم في ترسيخ تصويرها في الدراسات الحديثة بوصفها غامضة أو غير محدَّدة لاهوتيًا (Moosa 1988; Krieger 2014). ونتيجةً لذلك، انصبّ الاهتمام الأكاديمي في الغالب على البنية الاجتماعية والتاريخ السياسي والهوية الجماعية (Winter 2016; Kerr and Larkin 2015)، بينما حظيت البنية الداخلية للاهوت العلوي كما تتجلّى في نصوصه العقدية باهتمامٍ محدود. وقد أدّى هذا الخلل إلى صعوبة مقاربة العلوية بوصفها نسقًا ميتافيزيقيًا متماسكًا ضمن المشهد الأوسع للفكر الديني المستمر منذ أواخر العصور القديمة (القرون 3-7 م) في الشرق الأدنى. وقد تشكّلت المحاولات الغربية المبكرة لتفسير أصول العلوية أساسًا على فرضياتٍ تاريخية، لا على قراءةٍ معمّقة للنصوص العقائدية نفسها. فقد رأى رينيه دوسو (Dussaud 1900) أنّ العلويين انتقلوا مباشرةً من الوثنية إلى الإسماعيلية الشيعية متجاوزين مرحلةً مسيحية. في حين ذهب هنري لامنس (Lammens 1901) إلى القول بوجود مرحلة من الانتماء المسيحي استنادًا إلى معطيات أثرية وجغرافية.

وعلى الرغم من تأثير هذين التصوّرين، فقد صِيغا إلى حدٍّ كبير من دون تحليلٍ لاهوتيٍّ مفصَّل للنصوص العلوية. ويعكس هذا القصور ليس فقط نقص في فهم الطابع الباطني للعقيدة العلوية، بل أيضًا تردّدًا أوسع في إدراج اللاهوت العلوي ضمن الأطر المفهومية للتقاليد الغنوصية (Gnostic) والفيضية (Emanationist) في أواخر العصور القديمة، حيث يمكن فهم تماسكه الداخلي على نحوٍ أوضح. وقد أسهمت الدراسات الحديثة لكلٍّ من يارون فريدمان ومئير بار-أشر في تعزيز الأسس التاريخية والفقه-لغوية لدراسة العلوية (Friedman 2009; Bar-Asher and Kofsky 2021). إذ بيّنت أعمالهما أنّ العقيدة العلوية محفوظة ضمن تقليدٍ نصيٍّ مستقرٍّ ومتّسق داخليًا. ومع ذلك يظلّ اللاهوت في هذه الدراسات بأغلبه موضع تناولٍ وصفي أو سياقي، لا بوصفه رؤيةً ميتافيزيقية منظَّمة تقوم على تحليل خصائص الذات الإلهية ويمكن إدراجها في مقارنةٍ بنيوية مع تقاليد أخرى عالجت أسئلةً مماثلة تتعلّق بتنزيه الإله والوساطة والمعرفة الخلاصية.

تُساهم هذه الدراسة في مراجعة الديانة العلوية من خلال تحليل دقيق لكتاب اليونان (Abū Mūsā and Shaykh Mūsā 2008)، وهو أحد النصوص العقائدية المركزية في المعتقد العلوي. وتركّز الدراسة على خمس خصائص للذات الإلهية مترابطة تتكرر في أنحاء النص، وتشكل مجتمعة جوهر بنيته اللاهوتية، وهي التالي:

1. احتجاب الذات الإلهية
2. التجلّي عبر النور
3. وحدة الذات وتعدّد الظهورات الإلهية
4. ثبات الذات الإلهية في علاقتها بالتجلّي الدوري في الزمن
5. المعرفة الخلاصية المتحققة عبر الغنوص والمشاهدة

في كتاب اليونان تبقى الذات الإلهية منزهة على كل إدراكٍ مفهومي، لكنها تصبح معروفة من خلال التجلّي النوري والكشف المتوسَّط. بذلك لا تُفهم الغنوصية هنا بوصفها مجرّد نمطٍ من المعرفة، بل بوصفها مشاركةً في انكشاف الذات الإلهية. وفي كتاب اليونان تُصان الوحدة الإلهية حتى مع انكشاف الإله عبر الظهورات والأشكال والعلامات التي تتيح معرفةً متدرّجة ومسارَ عودةٍ روحية.

لذلك تعتمد هذه الدراسة خصائص الذات الإلهية بوصفها الموضع التحليلي الرئيس، لأنها تعبّر عن الجوهر الميتافيزيقي للنظام الديني بما يتجاوز اختلافات الأسطورة أو الطقس أو السياق التاريخي. فقد تختلف التقاليد الدينية اختلافًا واسعًا في لغاتها الرمزية وبُناها المؤسسية، لكنها تتلاقى في طرائق تصوّرها للتنزيه وللعلاقة بين الوحدة والتعدّد وللشروط التي يصبح فيها الإله قابلًا للمعرفة.

ولإدراج هذا النسق اللاهوتي ضمن أفقٍ فكري أوسع، تُدرَس العقيدة العلوية في حوارٍ مقارن مع التقاليد الغنوصية (Gnostic) والفيضية (Emanationist) في أواخر العصور القديمة وما يتصل بها، ولا سيما الغنوصية المسيحية الفالنتينية والمندائية، إلى جانب الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة كما صاغها أفلوطين (Robinson 2002; Al-Saadi and Al-Saadi 2019; Boys-Stones et al. 2017). كما تُدرج أطرٌ فلسفية لاحقة من العصور الوسطى، ولا سيما فلسفة ابن سينا ولاهوت توما الأكويني (Avicenna 2005; Aquinas 1920)، في دورٍ تقابلي يهدف إلى توضيح نقاط التشابه والتمايز بينها وبين المعتقد العلوي فيما يتعلق بالوساطة الإلهية والتجلّي والمعرفة. ليس المقصود من هذا النهج إثبات انتقالٍ تاريخي مباشر، بل إيضاح البُنى المشتركة ضمن معجمٍ رمزي وميتافيزيقي واحد تشكّل في سياق أواخر العصور القديمة. منهجيًا، تجمع الدراسة بين قراءةٍ دقيقة للنصوص العقائدية الأصلية ومقارنةٍ موضوعية. ومن خلال إبراز خصائص الذات الإلهية بوصفها نقطةَ ارتكازٍ مشتركة، تسعى إلى توضيح أوجه التقارب والاختلاف بين تقاليد غالبًا ما دُرست بمعزلٍ عن بعضها

البعض، وإلى إظهار أنّ اللاهوت العلوي يحفظ نسقًا ميتافيزيقيًا غنوصيًا متماسكًا ضمن المشهد الأوسع للفكر الديني في أواخر العصور القديمة.

1-1 مراجعة الأدبيات

تشكّلت الدراسات الغربية المبكرة حول العقيدة العلوية إلى حدٍّ كبير تحت تأثير كتاب رينيه دوسو «ديانة النصيريين» (Dussaud 1900)، الذي يُعدّ من أوائل المحاولات المنهجية لوصف الأفكار الدينية لدى العلويين (النصيريين). وقد ركّزت دراسة دوسو، التي تضمّنت نشر عددٍ من النصوص مثل كتاب المجموع [1] وغيرها من الرسائل، على تصنيف المعتقدات والممارسات الطقسية أكثر من السعي إلى تفسيرها كبنية لاهوتية متماسكة. وقد مال دوسو إلى قراءة العناصر العلوية بوصفها ظواهر تركيبية أو بقايا غرائبية، وهو تأطير لم يترك مجالًا يُذكر للتعرّف على المنطق العقائدي الداخلي أو على صلاتها المحتملة بنماذج صوفية أو غنوصية أوسع. وقد شكّل كتاب يارون فريدمان (النصيريون-العلويون) خطوةً منهجيةً مهمّة من خلال إدراج العقائد العلوية ضمن سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والنصية (Friedman 2009). إذ يعتمد فريدمان بعناية على مصادر عربية، ويتجنّب الأطر الهرطوقية، مبرزًا الكيفية التي تعمل بها الأفكار اللاهوتية داخل بنية الهوية الجماعية. ويُظهر أنّ مفاهيم باطنية، مثل اللغة الرمزية والعرفانية، تشكّل عناصر مركزية في التقليد العلوي الداخلي. ومع ذلك، يظلّ عمل فريدمان في جوهره وصفيًا، إذ يتمثّل هدفه الأساسي في التوثيق والتأطير السياقي أكثر من سعيه إلى بلورة البنى الميتافيزيقية المنظِّمة للعقيدة العلوية. أمّا كتاب ستيفان وينتر (تاريخ العلويين) فيقدّم دراسة شاملة للتاريخ السياسي والاجتماعي للجماعة (Winter 2016). وبينما يضع وينتر المعتقد العلوي ضمن تحوّلات تاريخية أوسع، ينصبّ تركيزه أساسًا على مسارات الاندماج الاجتماعي والإداري أكثر من المحتوى العقائدي. ويهدف الكتاب إلى رسم سردية تفصيلية لتفاعل الجماعة العلوية مع السياقين العثماني وما بعد العثماني، لذلك تظهر العناصر اللاهوتية في عمله بوصفها خلفيةً سياقية لا موضوعًا للتحليل في حدّ ذاته.

ومن بين الباحثين المعاصرين الذين عملوا على المضمون العقائدي، يبرز عمل مئير م. بار-أشر لتميّزه بالانخراط الوثيق في النصوص الأصلية واللغة الرمزية للاعتقاد العلوي. ففي كتابه (الديانة النصيرية-العلوية: دراسة في لاهوتها وطقوسها) (Bar-Asher and Kofsky 2021)، يقوم بار-أشر بتحليل نصوص عقائدية تأسيسية مثل كتاب الأُسُوس [2]، مبيّنًا أنّ اللاهوت العلوي يقدّم رؤية ميتافيزيقية متماسكة تقوم على التجلّي الإلهي، والتراتب النوراني، والمعرفة الخلاصية، مع حضور أصداء واضحة لتقاليد غنوصية من أواخر العصور القديمة. وقد أسهمت دراسته إسهامًا حاسمًا في تثبيت التماسك الداخلي والجدّية اللاهوتية للعقيدة العلوية، غير أنّها تظلّ في المقام الأول وصفية الطابع ولا تسعى إلى بناء تركيب ميتافيزيقي شامل أو إلى خوض مقارنةٍ معمّقة ومستدامة مع أنساق غنوصية أخرى. وبالنظر إلى هذه الأعمال التأسيسية مجتمعة يتّضح أنّها أرست الأسس التاريخية والنصية لدراسة العلوية، لكنها في الوقت نفسه تكشف عن فجوةٍ مستمرّة: إذ لم تُنجَز بعد دراسةٌ كبرى تتناول العناصر اللاهوتية العلوية بوصفها جزءًا من نسقٍ ميتافيزيقي منظَّم، في حوارٍ ومقارنة مع تقاليد دينية أخرى

1. يُعدّ كتاب المجموع (مجمع الأعياد) من أقدم المجموعات العقائدية العلوية وأكثرها تداولًا في الدراسات الحديثة. وقد قام رينيه دوسو بنشره وترجمة أجزاءٍ منه في أوائل القرن العشرين، وهو يتكوّن من مجموعة فصول لاهوتية قصيرة وصيغ طقسية تُعبّر عن عناصر محورية في العقيدة النصيرية، من بينها التجلّي الإلهي، والبنية الكونية الهرمية، والمعرفة ذات الطابع التلقيني.

2. يُعدّ كتاب الأُسوس، نصًا عقائديًا مبكرًا في التراث النصيري-العلوي، وهو منظَّم في صيغة مسائل وأجوبة، وقد خضع لتحليلٍ مفصّل في أعمال مئير م. بار-أشر. ويعرض النص مبادئ لاهوتية أساسية تتعلّق بالتجلّي الإلهي، والبنية الكونية، والمعرفة الخلاصية، ويُنظر إليه عمومًا بوصفه معبّرًا عن طبقة مبكرة من العقيدة العلوية.

من أواخر العصور القديمة في الشرق الأدنى عالجت قضايا التنزيه والوساطة والمعرفة الخلاصية. تسعى هذه الدراسة إلى معالجة هذه الفجوة من خلال اعتماد منهج مقارن موضوعي يتمحور حول خصائص الذات الإلهية. وانطلاقًا من هذه الأعمال السابقة، تضع هذه الدراسة اللاهوت العلوي ضمن أفقٍ فكري أوسع يضمّ المنظورات الأفلاطونية المحدثة والغنوصية.

2 المنهجية والمصادر

2-1 نطاق الدراسة وحدود التحليل

لا تسعى هذه الدراسة إلى تقييم صدق المقولات اللاهوتية، بل تنطلق من هدفٍ وصفيّ ومقارن، بما ينسجم مع مقاربة دراسة الأديان بوصفها حقلًا تفسيريًا. ولا تُطرح الأسئلة المتعلّقة بانتقال العناصر بين التقاليد المختلفة إلا بعد استكمال التحليل النصي والبنيوي وعلى أساس المقارنات المفهومية والعقائدية وحدها. أمّا الادعاءات الأكثر حسمًا بشأن التأثير التاريخي المباشر فتُترك عمدًا للبحث التاريخي والفقه اللغوي المتخصّص.

2-2 الغنوصية بوصفها فئة تحليلية

يُستخدَم مصطلح (غنوصي) في هذه الدراسة بوصفه فئةً تحليلية، لا توصيفًا اعتقاديًا ولا تسميةً تاريخيةً موحَّدة. وهو لا يفترض الانتماء إلى حركةٍ واحدة، ولا يذهب إلى إثبات انتقالٍ تاريخي مباشر من جماعاتٍ محدَّدة في أواخر العصور القديمة إلى التقليد العلوي. بل يؤدّي وظيفةً إجرائية تهدف إلى توصيف مجموعةٍ من البنى اللاهوتية والميتافيزيقية المتكرّرة، والتي يمكن رصدها عبر أنظمة دينية متنوّعة.

وعلى هذا الأساس يُعتمَد مفهوم (الغنوصية) وفق نموذج التشابه العائلي، لا وفق تعريفٍ ماهويّ جوهري. فالتقاليد التي يُشار إليها عادةً بوصفها غنوصية، مثل المسيحية الفالنتينية والمندائية، لا تشترك في نواةٍ عقائدية واحدة، غير أنّها تُظهر بصورة متكرّرة أنماطًا متقاربة من أبرزها: التمييز الجذري بين مصدرٍ إلهيّ خفي وأشكاله المتجلّية، وأنماط الكشف المتدرّج أو القائم على الفيض، والدور المركزي للنور في فعل الوحي، وبنية خلاصية تقوم على المعرفة الكشفية (الغنوصية) لا على الاستدلال العقلي وحده.

وعند تطبيق هذه الفئة على كتاب اليونان فإن توصيف (الغنوصية) يظلّ توصيفًا وصفيًا لا تصنيفيًا. إذ يُبرز التقاربات البنيوية في كيفية تصوّر النص للتنزيه والوساطة والمعرفة الخلاصية، من دون اختزال اللاهوت العلوي باعتباره حالةً اشتقاقية من تقاليد أسبق. وتعمل المقارنة هنا على مستوى المنطق الأنطولوجي [3] والإبستمولوجي [4]، لا على مستوى الزخارف السطحية أو افتراضات الاقتراض التاريخي.

2-3 كتاب اليونان

يُعدّ كتاب اليونان من النصوص العقائدية العلوية النادرة نسبيًا، ويبدو أنّ تداوله ظلّ محدودًا طوال جزءٍ كبير من تاريخه. فعلى خلاف عددٍ من النصوص العلوية التي دخلت حيّز الاهتمام الأكاديمي الأوروبي في أواخر القرن التاسع عشر، ظلّ

3. الأنطولوجيا (Ontology) هي فرع من فروع الفلسفة يُعنى بدراسة الوجود بما هو وجود، أي طبيعة الكينونة، وأنماط الموجودات، والعلاقات الأساسية بين الموجود والموجود. ويُستخدم المصطلح هنا للدلالة على البنية الميتافيزيقية التي تصف ما هو موجود وكيفية وجوده.

4. الإبستمولوجيا (Epistemology) هي فرع من الفلسفة يُعنى بدراسة المعرفة، من حيث مصادرها، وشروط إمكانها، وحدودها، ومعايير صدقها. ويُستعمل المصطلح هنا للإشارة إلى التصوّر النظري لكيفية تحصيل المعرفة الدينية أو الميتافيزيقية وطبيعة هذا التحصيل.

كتاب اليونان بعيدًا إلى حدّ كبير عن متناول الباحثين المحدثين إلى أن أُدرج ضمن المجلّد الجماعي كتب العلويين المقدّسة، الذي قام بتحريره وتقديمه أبو موسى والشيخ موسى، وصدر سنة 2008 ضمن سلسلة التراث العلوي (المجلّد التاسع) (Abū Mūsā and Shaykh Mūsā 2008). وتُحفَظ نسخة من هذا المجلّد في مجموعات مؤسسية، مثل مكتبة جامعة طوكيو، ما يجعله أحد المنافذ الحديثة القليلة القابلة للتحقّق للوصول إلى هذا النص.

وبحسب ما يورده الكتاب في مقدمته، ينقسم كتاب اليونان إلى قسمين رئيسيين. يشتمل القسم الأول على تعريفات وشروح تفسيرية، في حين يتكوّن القسم الثاني مما يُعرف بـ(صحف موسى)، حيث ترد مداخل تفسيرية مطوّلة تُنسب إلى (الحكماء السبعة). غير أنّ النص نفسه يذكر أكثر من سبعة أسماء، من بينها أرسطوطاليس، وأفلاطون، وأبقراط، وجالينوس، وهرمس، فضلًا عن شخصيات مسيحية مثل متّى وتوما. ويشير هذا التعدّد في الأصوات إلى أنّ تسمية (الحكماء السبعة) تؤدّي وظيفةً رمزية أكثر منها عددية، إذ تدلّ على فئةٍ من الحكماء لا على قائمةٍ تاريخية منهم.

كما تطرح المقدّمة احتمال أن يكون جامع الكتاب أو ناقله الرئيس شخصية تُدعى يونان، الذي اشتُقّ اسم الكتاب منه، مع الإقرار في الوقت نفسه بعدم اليقين بشأن مدى ما قد يكون النص قد خضع لتعديلات هدفت إلى مواءمته مع الصورة التي كانت العقيدة العلوية بصدد تبنّيها في تلك المرحلة. ويُعدّ هذا القدر من عدم التحديد سمةً مألوفة في التقاليد النصية العلوية على نحوٍ أوسع، حيث لا تقوم السلطة العقائدية على مفاهيم صارمة للمؤلِّف بقدر ما تستند إلى تماسك المضمون الميتافيزيقي وانسجامه مع التعليم الباطني.

وعلى الرغم من هذه الإشكالات، يقدّم النص نفسه على نحوٍ متّسق باعتباره شرحًا لجوهر المعرفة الدينية العلوية، ولا سيما فيما يتعلّق بالولوج إلى أعماق اللاهوت والتفصيل الدقيق للذات الإلهية. كما تذكر الرواية التقليدية أنّ هذا العمل كان موضع تقديرٍ بالغ لدى الأمير والشاعر العلوي حسن بن يوسف المكزون السنجاري، الذي يُقال إنّه نظمه شعرًا وعلّق عليه ضمن النص نفسه. وتُبرز هذه السيرة الاستقبالية الأهمية العقائدية لكتاب اليونان بوصفه وسيطًا أساسيًا لصياغة المبادئ المحورية في العقيدة العلوية.

4-2 الإطار المقارن: خصائص الذات الإلهية بوصفها محاور للمقارنة

تعتمد هذه الدراسة منهجًا مقارنًا موضوعيًا يتمحور حول مفهوم خصائص الذات الإلهية. وبدلًا من مقارنة الأنساق العقائدية بكاملها، وهو ما قد يؤدّي إلى التعميم أو التشويه، يعمد التحليل إلى عزل خمس خصائص للذات الإلهية كما تتجلّى في النص العقائدي العلوي كتاب اليونان، ثمّ يفحص كيفية التعبير عن خصائص مماثلة في خمس تقاليد دينية–فلسفية أخرى.

وتُعدّ خصائص الذات الإلهية موضعًا مميّزًا للمقارنة، لأنها تمثّل النواة الميتافيزيقية للأنظمة الدينية. وكما أكّد جوناثان ز. سميث (Smith 1990)، فإن المقارنة في دراسة الأديان تكون أكثر فاعلية حين تكون منضبطة ومحدّدة المنهج ومركّزة على عناصر مضبوطة بعناية، لا على الأنظمة اللاهوتية الشاملة. ومن خلال حصر نطاق المقارنة في موضعٍ لاهوتي واحد، تسعى هذه الدراسة إلى الحفاظ على الوضوح التحليلي مع إتاحة مجالٍ لمقارنة ذات معنى بين التقاليد المختلفة.

وقد طوّرت دراسات لاحقة هذا التوجّه، مؤكّدةً أنّ المقارنة المنهجية تنطلق من محاور تحليلية واضحة تسمح بظهور أوجه التشابه والاختلاف من دون افتراض تبعية تاريخية مسبقة (Freiberger 2019).

5-2 التعامل مع الباطنية والسرّية

تُعدّ الباطنية التاريخية إحدى القضايا المنهجية المحورية في دراسة العقيدة العلوية. فقد جرى نقل التعاليم العلوية عبر فتراتٍ زمنية طويلة ضمن سياقاتٍ تلقينية مقيَّدة، تشكّلت بفعل الهشاشة السياسية والتهميش الاجتماعي. وتظهر أنماط مشابهة من السرّية أيضًا في الغنوصية الفالنتينية والمندائية، حيث يُرسم تمييزٌ حاد بين الأشكال الدينية العلنية والمعرفة الخلاصية الباطنية.

وبناءً على ذلك، تلتزم هذه الدراسة بالمبادئ المنهجية الآتية:

1. لا تتناول الدراسة أي ممارسات طقسية أو تعليمات تلقينية، ولا تكشف عنها.
2. يقتصر التحليل على المخطوطات المتاحة للعامة وعلى الطبعات العلمية، ولا سيما كتاب اليونان.
3. تُعالَج العقيدة العلوية بوصفها نسقًا فلسفيًا–لاهوتيًا، لا بوصفها عرضًا شاملًا للممارسة الدينية المعاشة.

وينسجم هذا المنهج مع التقاليد البحثية الراسخة في دراسة التيارات الباطنية. فكما يبيّن أنطوان فيفر (Faivre 1994)، فإن النصوص الباطنية يُحسن التعامل معها بوصفها أنساقًا رمزية يُفصَح عن معناها من خلال بنيتها الداخلية وعلاقات المراسلة التي تنطوي عليها، لا من خلال القراءة الحرفية. وعليه فإن الهدف هنا هو الفهم التأويلي لا الكشف أو الإفصاح.

6-2 اختيار التقاليد المقارنة

جرى اختيار التقاليد المقارنة الخمسة لتمثّل طيفًا واسعًا ومتماسكًا تاريخيًا من أنماط التفكير الديني في فضاء شرق البحر المتوسط وبلاد الرافدين:

- الأفلاطونية المحدثة: تمثّل الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين، القرن الثالث الميلادي) صياغةً فلسفية للتنزيه والفيض وبنية الواقع الهرمية، وهي عناصر أساسية أسهمت في تشكيل أنساق ميتافيزيقية لاحقة.
- الغنوصية المسيحية الفالنتينية: توفّر الغنوصية المسيحية الفالنتينية (القرنان الثاني والثالث الميلاديان) إطارًا أسطوريًا–لاهوتيًا يتمحور حول الملء الإلهي (Pleroma)، والأقنومات المنبثقة (Aeons)، والخلاص القائم على المعرفة (الغنوصية).
- المندائية: تمثّل المندائية، وهي ديانة غنوصية حيّة في جنوب بلاد الرافدين، استمرارًا لرؤية دينية قديمة تؤكّد على النور الإلهي والتسلسل الكوني والمعرفة الخلاصية.
- فلسفة ابن سينا: تجسّد فلسفة ابن سينا (القرن الحادي عشر الميلادي) تركيبًا عقلانيًا للميتافيزيقا الأرسطية ونظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة ضمن سياقٍ فكري إسلامي[5]

5. تحتلّ فلسفة ابن سينا موقعًا بالغ التأثير ومثير للجدل في تاريخ الفكر الإسلامي. إبن سينا تأثّر بعمق بالميتافيزيقا الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، ولكن لم يُعتمد مذهبه بوصفه تعبيرًا عقديًا ممثّلًا للإسلام. وقد أبدت التقاليد الفكرية الإمامية الاثنا عشرية في العصور اللاحقة قدرًا أكبر من التقبّل لإطاره الميتافيزيقي، حيث جرى إدماج مفاهيم سينوية، غالبًا عبر تراكيب لاحقة، في الخطاب الفلسفي والكلامي. كما تُظهر بعض تيارات الفكر الإسماعيلي تقاربات بنيوية مع الكوسمولوجيا الفيضية عند ابن سينا وفهمه العقلي للنبوة، من دون تبنّي نسقه كاملًا. وعلى النقيض من ذلك، استخدمت تقاليد علم الكلام السني، ولا سيما الأشعرية، منطق ابن سينا ونظرياته النفسية على نحوٍ أداتي، مع رفضها الصريح لأطروحاته الميتافيزيقية الجوهرية، وهو نقد صاغه الغزالي. أمّا التيارات النصّية أو التقليدية، ولا سيما الاتجاهات الأثرية/السلفية، فقد رفضت الفلسفة السينوية جملةً وتفصيلًا بوصفها غير منسجمة مع اللاهوت النصّي. وبناءً عليه، لا يمكن اعتبار ابن سينا ممثّلًا للإسلام بوصفه دينًا، بل يُفهم على نحوٍ أدق بوصفه أحد أبرز أعلام مدرسة فلسفية نشأت ضمن المجال الفكري الإسلامي.

- المدرسية المسيحية اللاتينية: تقدّم المدرسية المسيحية اللاتينية، ولا سيما في أعمال توما الأكويني (القرن الثالث عشر الميلادي)، عرضًا منظّمًا لبساطة الذات الإلهية، والخلق الحر من العدم، ولاهوت الشخص الإلهي، بالاستناد إلى المنطق الأرسطي.

وتتيح هذه التقاليد مجتمعةً إدراج العقيدة العلوية ضمن بيئةٍ فكرية وإقليمية متصلة، بدل التعامل معها بوصفها ظاهرةً معزولة أو استثنائية.

7-2 المصادر النصية واستخدام الاقتباسات

تُستخدَم المصادر الأولية في هذه الدراسة استخدامًا انتقائيًا بغرض توضيح المواقف الميتافيزيقية الجوهرية. ويُستعان في كلّ تقليد باقتباسات موجزة وموثوقة لتثبيت القراءة التأويلية وربطها بالنصوص الأصلية:

- العقيدة العلوية: كتاب اليونان، ويُعالَج بوصفه نصًا كوسمولوجيًا وثيوصوفيًا (Abū Mūsā and Shaykh Mūsā 2008).
- أفلوطين: التاسوعات، بالاعتماد على الترجمات النقدية المعتمدة (Boys-Stones et al. 2017).
- الغنوصية الفالنتينية: نصوص نجع حمادي، مع الاقتصار على الرسالة الثلاثية، وإنجيل الحق، وإنجيل فيلبس (Robinson 2002).
- المندائية: الترجمة الإنجليزية للنصّ القانوني كنزا ربا (Al-Saadi and Al-Saadi 2019).
- ابن سينا: قسم الإلهيات من الشفاء (Avicenna 2005).
- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية (Aquinas 1920).

وقد جرى اختيار الاقتباسات لما تتّسم به من وضوح وتمثيلٍ دقيق للمواقف المدروسة، لا لقيمتها البلاغية، كما استُمِدّت جميعها من الطبعات المشار إليها أعلاه حفاظًا على الاتساق النصّي والمنهجي.

3 خصائص الذات الإلهية الخمس في العقيدة العلوية

3-1 احتجاب الذات الإلهية

تُعدّ سمةُ التنزّه الجذري واحتجابُ الذات الإلهية من الخصائص المحورية في العقيدة العلوية كما يعرضها كتّاب اليونان. إذ تُوصَف الحقيقة الإلهية مرارًا بوصفها قائمةً وراء طبقاتٍ من الباطن، والحُجُب، والأبواب، على نحوٍ يجعل الوصول المباشر إلى الذات الإلهية مشروط وغير فوري. ولا يقتصر هذا الاحتجاب على كونه مسألةً معرفية بل يتّخذ طابعًا أنطولوجيًا، فالذات الإلهية تبقى محتجبة في ذاتها، في حين لا يُكشَف إلا ما يتوسّطها من صورٍ نورانية وظهورات إلهية.

اقتباس صفحة 250

«ألم تعلم أن علي اسم المعنى، والمعنى في ظاهر الصورة النورانية، وباطنها هيولى الهيولات [1] وباطن الباطن سر لا ينكشف الا عقب المشاهدة في ليلة القدر»

١. يشير مصطلح «هيولى» (باليونانية ὕλη (hūlā)) إلى مفهومٍ فلسفي يعني «المادّة» أو «الركيزة». وفي الاستعمال الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث في أواخر العصور القديمة، قد يدلّ المصطلح على القابل أو الوعاء الكامن الذي يتلقّى الصور. أمّا تعبير «هيولى الهيولات» في العقيدة العلوية فيأتي بصيغةٍ تفخيمية تُفيد الركيزة الأولى أو القصوى، أي ما يمكن وصفه بلغةٍ ميتافيزيقية بـ«مادّة المادّة»، وهو تعبير يرمي إلى تحديد أعمق مستوى أنطولوجي يجري استحضاره في النص. وفي كتّاب اليونان لا يُستخدَم هذا المفهوم بوصفه مطابقًا بالضرورة للمادّة الفيزيائية الأرسطية، بل بوصفه تسميةً رمزية لعمقٍ باطني يقع «وراء» مستوى التجلّي، ويعبّر عن مبدأٍ ميتافيزيقي يجسّد أقصى درجات الباطنية والأساس الوجودي.

اقتباس صفحة 251

«فادخل من باب الغياهب تشاهد الكرسي الشامخ الأعلى في أنوار مجردات وكواكب مسبوكات ومعلقات في باطن الكرسي الأعلى، وهو في باطن الكرسي الشامخ الأعلى وهو في باطن الباطن.»

تُعبّر هذه المقاطع عن تصورٍ لاحتجابٍ إلهيٍّ قائم على التنزّه الجذري، بحيث لا يستنفد التجلّي الجوهرَ الإلهي في أيّ مستوى من مستوياته. فعلى الرغم من أنّ «المعنى» يظهر في الخارج من خلال «الصورة النورانية»، فإن هذا الانكشاف نفسه يستر طبقاتٍ أعمق: إذ يقوم تحت الصورة ما يُسمّى «هيولى الهيولات»، ويتجاوزها مستوى «باطن الباطن»، وهو سرٌّ يظلّ غير قابلٍ للانكشاف. والأهمّ من ذلك أنّ هذا المستوى الأقصى لا يُكشف إلا عبر المشاهدة الاستثنائية في «ليلة القدر»، لا من خلال الإدراك الحسي المعتاد ولا عبر البحث العقلي البرهاني. ولذلك فإن الوحي لا يُلغي الاحتجاب بل يحفظه بنيويًا، بحيث تبقى الذات الإلهية في نهاية المطاف مستورة حتى وهي تتجلّى عبر طبقاتٍ منظَّمة من النور والصورة.

اقتباس صفحة 306

«قال أرستطاليس عليه السلام: النور المطلوب في أول غلف.
قال يونان عليه السلام: في ثاني غلف.
قال بطمس في ثالث غلف.
قال متى في رابع غلف.
قال مشاهد في خامس غلف.

قال توما: في سادس غلف.
قال أفلاطون عليه السلام: في بيت النور هو السابع.
قال طموثا: قلت الحق من ربك يا افلاطون.
قال معنى المعاني في بيت النور.
قال أرستطاليس في باطن الصورة.
قال يونان عليه السلام: هو في ظاهرها يعني حجابه وهو المحتجب بها.
قال أرستطاليس هو في باطنها وهي دائرة عليه كالقبة العامرة.
قال: قلت الحق من ربك.»

تُصوِّر هذه الفقرة الاحتجاب الإلهي بوصفه بنيةً متدرّجة من الحُجُب، حيث لا يكون «النور المطلوب» متاحًا على نحوٍ مباشر، بل يُحدَّد تباعًا «في الحجاب الأول... ثم الثاني...»، ولا يُدرَك إلا في المستوى السابع، أي «بيت النور». ولا يدلّ الاحتجاب هنا على مجرّد غياب بل على سترٍ طبقيٍّ منظَّم، يكون فيه الوصول مشروطًا بالانتقال عبر طبقاتٍ مرتّبة من الوساطة. ويُعمّق النصف الثاني من النص هذا المعنى من خلال التمييز بين الحجاب والباطن: فـ«معنى المعاني» يُقال إنّه «في بيت النور»، ومع ذلك فهو أيضًا «في باطن الصورة»، في حين يؤدّي «ظاهرها» وظيفة الحجاب على نحوٍ صريح. وهكذا تغدو «الصورة» واجهةً لاهوتية تؤدّي دورًا مزدوجًا، فهي تكشف وتستر في آنٍ واحد، وتُحيط بالمصدر المحتجب «كالقبة العامرة»، بحيث تظلّ الذات الإلهية مصونةً بأغلفةٍ متراكبة، حتى وهي تُظهر النور من خلالها.

2-3 التجلّي عبر النور

يقدّم كتاب اليونان التجلّي الإلهي بوصفه متحقّقًا عبر النور مع بقاء الذات الإلهية محتجبة. إذ تشكّل الصورة النورانية البنيةَ الكوسمولوجية للنص، حيث ينبثق النور من المبدأ الإلهي ويملأ النظام الكوني، ويتجلّى في صورٍ مجرّدة وكوسمولوجية وعقلية. لذلك لا يُوصَف التجلّي هنا بوصفه إنتاجًا ماديًا، بقدر ما يُفهم على أنّه ظهورٌ متدرّج وإشراقٌ متصاعد.

اقتباس صفحة 232
«الصورة بيضاء والنور نور واحد والأنوار المجردة من باب الغياهب من الباب الى الباب ثمانين ألف ملك من نور»

اقتباس صفحة 233
«وهو من نور مجرد في ظاهر الذات العظمى»

اقتباس صفحة 246
«قال الله تعالى: يا موسى أتدري ما في باطن الصورة النورانية التي في باطن الذات؟ قال: أنت أولى وأعلم يا رب. قال: في باطنها بحر من نور أبيض، فيه كل جبل من نور يوقد دنيا كم هذه مائة مرة»

اقتباس صفحة 316
«أنا النور الموجود، أنا النور المحمود أنا النور المعبود أنا في بيت النور وبيت النور أنا،»

تُفصح هذه المقاطع عن تصوّرٍ لاهوتي يجعل من النور ليس مجرّد رمز، بل ذات الوسيط الذي يتحقّق من خلاله الحضور الإلهي. إذ تُوصَف «الصورة النورانية» بأنّها بيضاء وموحَّدة، في حين تنبثق الأنوار المجرّدة في مراتب منظَّمة من «باب الغياهب»، مُشكِّلةً تسلسلًا هرميًا واسعًا من الكيانات النورانية. ويتكشّف التجلّي هنا بوصفه نورانيةً متدرّجة: فالنور الخالص يظهر في الخارج على الذات العليا، غير أنّه يشتدّ في الباطن، ليبلغ ذروته في «بحرٍ من النور الأبيض» تفوق شدّته كلّ نورٍ دنيوي.

ويؤكّد التعيين الختامي: «أنا النور الموجود، أنا النور المحمود أنا النور المعبود أنا في بيت النور، وبيت النور أنا»، أنّ النور ليس صفةً مضافة إلى الإله، بل هو النمط الذي تُفصح به الذات الإلهية عن نفسها مع بقائها متعالية. وهكذا يغدو التجلّي تجربةً من الغمر النوراني الطاغي، لا معرفةً تصورية قائمة على المفاهيم.

3-3 وحدة الذات وتعدّد الظهورات الإلهية

تتميّز العقيدة العلوية بالتأكيد على أنّ وحدة الذات الإلهية تبقى محفوظة، حتى مع تعرّف الإله من خلال تعدّد الظهورات الإلهية. فهذه الظهورات لا تؤدّي إلى تجزئة الذات، بل تؤدّي وظيفة الكشف والوساطة. ويشدّد النصّ مرارًا على «الاسم الأعظم» بوصفه محورًا مركزيًا يتحقّق من خلاله تعرّف الإله وإمكان معرفته، من دون أن يترتّب على ذلك أيّ مساس بوحدة الذات الإلهية.

اقتباس صفحة 279
«أنا الاسم الأعظم والاسم الأعظم أنا، أنا الباب باب الهدى، وباب الهدى أنا، أنا أظهرت هابيل في دار الدنيا وألقيت اله من روحي أنا أظهرت شيث أنا أظهرت يوسف أنا أظهرت يوشع، أنا أظهرت آصف بن برخيا، أنا أظهرت شمعون الصفا، أنا أظهرت علي في كل كور ودور هو من باطن سري روح على نفس، مني بدا واليّ يعود وأنا لا أحول ولا أزول،»

يقدّم هذا المقطع أحد أوضح التصويرات للمبدأ العلوي القائم على وحدة الذات الإلهية على مستوى الجوهر، مقرونةً بالتعدّد على مستوى التجلّي والظهور. ويتحرّك بناء النص على نحوٍ مقصود من تقرير الهوية الأنطولوجية، إلى بيان وظيفة الوساطة، ثم إلى الكشف التاريخي-الدوري، قبل أن يعود ليؤكّد ثبات الذات الإلهية وعدم تغيّرها.

ولا ينبغي قراءة تعداد الشخصيات: هابيل، وشيث، ويوسف، ويوشع، وآصف بن برخيا، وسمعان بطرس، وأخيرًا عليّ، بوصفه إحالات إلى تجسّدات حرفية. بل تشير الصيغة المتكرّرة «أنا أظهرتُ» إلى تجلٍّ ثيوفاني، حيث يصبح «المعنى» الإلهي الواحد مرئيًا عبر صور بشرية متعدّدة في مسار التاريخ المقدّس. وتؤدّي كلّ شخصية وظيفة موضعٍ حاملٍ للظهور، تعبّر عن الذات الواحدة نفسها بما يناسب دورةً كونية «كَوْر» ومرحلةً تاريخية «دَوْر» بعينها.

اقتباس صفحة 309
«هو علي يظهر في كل كور ودور وعصر وزمان ولكن تختلف الأسماء والصور وأنت أمين ورسول وحي تهبط على المنبأ في كل كور ودور.»

تؤسّس العبارة «هو علي يظهر» لمبدأٍ واحدٍ متواصلٍ للتجلّي، يستمرّ عبر جميع التحوّلات الزمانية والكونية. ولا يؤدّي اسم «علي» هنا وظيفةَ معرّفٍ تاريخيٍّ محض، بل يعمل بوصفه دالًّا ثيوفانيًا [6] ثابتًا على «المعنى» الإلهي. فالمستمرّ عبر الدورات ليس فردًا بشريًا بعينه، بل الحقيقة الإلهية نفسها التي يُفصَح عنها من خلاله.

وتؤدّي الجملة التقييدية الحاسمة «وإن اختلفت الأسماء والصور» وظيفةً تفسيرية دقيقة، إذ تُحدِّد موضع التعدّد في مستوى التسمية والظهور، لا في مستوى الذات. فالأسماء والصور تظلّ عناصر عارضة وتعليمية ومشروطة بالسياق التاريخي، في حين تبقى الحقيقة التي تعبّر عنها واحدةً لا تتغيّر. وتعمل هذه الجملة بوصفها ضمانةً عقائدية تحول دون أيّ قراءة قد توحي بتجزئة الذات الإلهية أو بتعدّدٍ فيها.

4-3 ثبات الذات الإلهية ودورات التجلّي

تُوصَف الذات الإلهية في كتاب اليونان بأنّها أزلية وثابتة لا يطرأ عليها تغيّر، في حين يتكشّف التجلّي عبر دوراتٍ زمنية متعاقبة. وبهذا يجمع النص بين ثبات الذات الإلهية والحركية الزمنية للتجلّي: فالتغيّر يطال الظهورات والصور والدورات لا الذات الإلهية في ذاتها.

اقتباس صفحة 245
«إعلم يا موسى كل دور من أدوار الذات العظمى فيه رند وفي باطنه معنى قادر قاهر أول آخر باطن ظاهر، وهو الذي في باطن الذات لا حال ولا زال، نور من نور منزه مفرود مجرود»

اقتباس صفحة 316
«قال عز وجل عن ظهورات الباري في كل كور ودور، قال افلاطون عليه السلام كلها ظهورات الاسم اسم المعنى والمعنى لا حال ولا زال»

تُعبّر هذه المقاطع عن تصوّرٍ لاهوتي تُحفظ فيه عدمُ التغيّر ودوراتُ التجلّي معًا من دون تناقض. فكلّ دورة «دَوْر أو كَوْر» للذات العليا تُدخل تشكيلًا ظاهريًا مميّزًا، يُوصَف عبر طبقاتٍ وصورٍ رمزية، غير أنّ الكامن في كلّ دورة هو «المعنى» الإلهي نفسه، الموصوف بأنّه قاهرٌ مقتدر، أوّلٌ وآخر، باطنٌ وظاهر.

وتدلّ العبارة «لا أحول ولا أزول» أو «لا حال ولا زال» على الجمع بين عدم التغيّر وعدم الفناء، إذ تنفي تغيّر الحال «التحوّل» كما تنفي الانعدام «الزوال». أمّا تعبير «أكوار وأدوار» فلا يُفهم بوصفه «أزمنة» أو «حُقَب تاريخية» بالمعنى التاريخي المحض، بل بوصفه دوراتٍ كونية متعاقبة ذات دلالة ميتافيزيقية، يتجلّى فيها «المعنى» الإلهي عبر صورٍ وظهوراتٍ ووسائط مختلفة، من دون أن يطرأ أيّ تغيّر على الذات الإلهية في ذاتها.

6. يُستخدَم مصطلح «ثيوفاني» (Theophanic) للدلالة على نمطٍ من الظهور يكون فيه الإله حاضرًا ومكشوفًا من خلال صورةٍ أو وسيط، من دون أن يقتضي ذلك تجسّدًا حرفيًا أو حلولًا جوهريًا. وفي هذا المعنى، تشير الثيوفانيا إلى انكشافٍ إلهيٍّ رمزيٍّ ومتوسَّط، يحفظ تنزّه الذات الإلهية مع إتاحة إمكان معرفتها من خلال التجلّي والظهور.

5-3 المعرفة الخلاصية والغنوصية

أخيرًا، يقدّم كتّاب اليونان معرفةَ الإله بوصفها معرفةً خلاصية، لكنها معرفةٌ متوسَّطة على نحوٍ صارم. فالوصول إلى المعرفة الباطنية «علم الباطن» مشروط بالتهيؤ الأخلاقي والدخول التلقيني والإذن الإلهي. لذلك لا ينفصل الخلاص عن مسارٍ منضبط يقوم على الدخول المقيَّد والمشاهدة والاستحقاق الأخلاقي.

> اقتباس صفحة 234
> «يا موسى الصورة في باطن الذات الدائرة كاللؤلؤة البيضاء يبان باطنها من ظاهرها كما تقدم ذكرها، وهي في عظمة لا تندرك في لواحظ الأبصار الا لمن فتح الله قفل قلبه بالعلم والايمان»

> اقتباس صفحة 234
> «حتى يشاهدها المؤمن الخالص التقي النقي فيختلط النور بالنور، حتى لا يبقى في سماء الدنيا نور الا وغاب ضوءه من عظمة الذات العالية»

> اقتباس صفحة 252
> «قال: يا موسى هذا السر ما ينكشف الا لمن شاهد الصورة النورانية في ليلة القدر، فهذا علم الغيب المنيع، من عرفه نجا ومن تخلف غرق وهوى.»

تُقدّم هذه المقاطع المعرفةَ الخلاصية «الغنوصية» بوصفها كشفًا باطنيًا لا يُمنَح إلا لمن يجمع بين الطهارة الروحية وقابليةٍ منفتحة يفتحها الله بإذنه. فعلى الرغم من أنّ «الصورة النورانية» قائمة في الذات الإلهية ومشعّة في ذاتها، فإن إدراكها يظلّ مقيَّدًا، إذ لا تُدرَك بالبصر العادي، بل لا ينكشف نورها إلا لمن فتح الله قلبه بالمعرفة والإيمان. ولذلك لا تكون الغنوصية معرفةً معلوماتية، بل تحوّلًا وجوديًا يتطلّب قابليةً داخلية تتشكّل بالنعمة الإلهية.

وعندما يشاهد المؤمن «الطاهر، التقيّ، النقيّ» هذا الكشف، يمتزج النور بالنور ويتلاشى كلّ إشراقٍ مخلوق أمام جلال الحضور الإلهي الطاغي. ويُعزّز المقطع الأخير هذا الطابع الحصري للمعرفة، إذ يربط المعرفة الحقّة بمشاهدة الصورة النورانية في «ليلة القدر»، ويصفها بأنّها «معرفةٌ محصَّنةٌ بالغيب». ويُربَط الخلاص صراحةً بهذه الغنوصية، إذ يُقرِّر النص أنّ «من عرفه نجا، ومن تخلف -عنه- غرق وهوى»، جاعلًا الغنوصية ليست عنصرًا ملحقًا بالخلاص بل شرطه الواجب والحاسم في كتّاب اليونان.

4 التحليل المقارن

4-1 الأفلاطونية المحدثة

تقدّم الأفلاطونية المحدثة كما صاغها أفلوطين أحد أكثر التصوّرات الفلسفية نسقيةً لتعالي الإله والتجلّي في أواخر العصور القديمة. ففي قلب ميتافيزيقا أفلوطين يقف «الواحد» الذي يتّسم بالبساطة المطلقة، ويتجاوز الوجود والعقل معًا، ويظلّ غير قابل للإدراك عبر المعرفة الخطابية أو الاستدلالية. ومن «الواحد» ينبثق نظامٌ هرميٌّ للوجود عبر الفيض، يبلغ ذروته في العالم المحسوس. ويقدّم هذا البناء إطارًا مقارنًا مفيدًا لفهم إصرار العقيدة العلوية على احتجاب الذات الإلهية، والتجلّي النوراني، وإمكان الوصول المتوسَّط إلى المبدأ الأسمى.

4-1-1 التنزّه المطلق ل «الواحد»

يؤكّد أفلوطين بصورةٍ متكرّرة أنّ «الواحد» متنزّه عن جميع الصفات والأسماء والتعيّنات. فهو ليس مجرّد أسمى الموجودات بل مبدأ الوجود ذاته، بحيث لا يصحّ إسناد أيّ محمولٍ إليه. ويعبّر هذا الموقف عن أبوفاتية [7] صارمة، إذ يُوضَع الواحد خارج نطاق الوجود والعقل معًا، ويظلّ غير قابل للإدراك عبر المعرفة الخطابية أو البرهانية. ويجد هذا التنزّه الصارم نظيرًا بنيويًا في التصوّر العلوي للذات الإلهية بوصفها محتجبة في «باطن الباطن»، ومتجاوزةً إمكان الوصول المباشر.

Plotinus, Enneads V.2.1:
"The One is all things and is not one thing. For it is the principle of all things, but is not those things, though all things are like it, for they did, in a way, find their way back to the intelligible world, or rather they are not there yet but will be."

أفلوطين، التاسوعات V.2.1:
«الواحدُ هو كلُّ الأشياء، وليس شيئًا واحدًا. فهو مبدأُ كلِّ الأشياء، لكنه ليس تلك الأشياء بعينها، وإن كانت كلُّ الأشياء شبيهةً به؛ إذ إنّها، على نحوٍ ما، قد وجدت طريقها إلى العالم المعقول، أو بالأحرى لم تصل إليه بعدُ، ولكنها ستصل.»

Plotinus, Enneads III.8.9:
"It must, however, be a principle and be prior to everything so that everything can exist after it. And if it is each one of all things separately, first any one will be identical with any other and next, all will be together and nothing will be distinct. And for this reason, it is none of all things, but prior to all things."

أفلوطين، التاسوعات III.8.9:

7. اللاهوت السلبي (أبوفاتي) (Apophatic) هو منهج معرفي يقوم على نفي الصفات عن الإله بدل إثباتها، انطلاقًا من مبدأ تعالي الذات الإلهية عن الإدراك اللغوي والمفاهيمي.

«غير أنّه لا بدّ أن يكون مبدأً، وأن يكون سابقًا على كلِّ شيء، لكي يتمكّن كلُّ شيء من الوجود بعده. ولو كان هو كلَّ واحدٍ من الأشياء على نحوٍ منفصل، لكان أوّلًا كلُّ واحدٍ مطابقًا لأيٍّ آخر، ثم لاجتمعت جميعُها معًا، ولم يبقَ شيءٌ متميّزًا. ولهذا السبب فهو ليس شيئًا من الأشياء، بل سابقٌ على جميع الأشياء.»

تُحافظ هذه الصياغة على وحدة المبدأ الإلهي من خلال نفي إمكان إسناد التعدّد أو الوجود المتعيّن إلى «الواحد» نفسه. فالواحد بوصفه مبدأً سابقًا على كلّ شيء لا يمكن أن يكون واحدًا من الموجودات ولا مجموعها، لأن ذلك يستلزم التمايز والكثرة. بناءً على ذلك لا يظهر التعدّد إلا على مستوى الفيض، أي في مراتب الوجود المنبثقة عن المبدأ لا في المبدأ ذاته. وبهذا يُصان تنزّه الواحد المطلق، وتُفهم الكثرة بوصفها نتيجةً للعلاقة الإشعاعية بالمبدأ لا خاصيةً كامنة فيه.

Plotinus, Enneads VI.9.7:
"If you become unfocused in your view, since the One is none of these things, you should rely on them, and use them to form your vision. Do not form your vision by diverting your thought elsewhere. It does not lie somewhere bare of other things, it is always present to anyone with the power touch it, and it is not present to anyone without this power."

أفلوطين، التاسوعات VI.9.7:
«إذا تشتّت بصرك، ولأنّ الواحد ليس شيئًا من هذه الأشياء، فعليك أن تعتمد عليها، وأن تستخدمها لتشكّل بها رؤيتك. ولا تُكوِّن رؤيتك بصرف فكرك إلى موضعٍ آخر. فالواحد لا يقوم في مكانٍ خالٍ من سائر الأشياء، بل هو حاضرٌ دائمًا لكلّ من له القدرة على لمسه، وغير حاضرٍ لمن لا يملك هذه القدرة.»

يُبلور أفلوطين هنا نمطًا من التنزّه يوازي ما تقرّره العقيدة العلوية؛ إذ يكون «الواحد» حاضرًا بوصفه علّة مع بقائه غائبًا بوصفه موضوعًا للمعرفة. ولا يتحدّد إدراكه بذاته بل يتوقّف على استعداد الطالب وأنماط تلقّيه، أي على القابلية الداخلية وطرائق التلقّي التي تُمكّن من هذا الإدراك.

2-1-4 الفيض والتجلّي النوراني

على الرغم من أنّ «الواحد» متنزّه تنزّهًا مطلقًا فإن أفلوطين لا يصف العالم بوصفه مخلوقًا بفعلٍ إراديٍّ زماني. بل إن الواقع يتكشّف عبر الفيض، أي عبر فيضانٍ ضروريٍّ للكمال. وتنبثق عن الواحد أقانيم متعاقبة هي العقل (Nous) ثم النفس (Soul)، بحيث يعكس كلٌّ منهما الواحد مع إدخال مستوى من التعدّد والتمييز.

Plotinus, Enneads V.1.6:
"how from a unity, such as we say the One is, anything acquired real existence, whether multiplicity or duality or number; why it did not remain by itself, but why instead such a multiplicity flowed from it – a multiplicity which, though seen among Beings, we judge appropriate to refer back to it. ... How, then, does this happen, and what should we think about what is near to the One while it reposes? A radiation of light comes from it, though it

reposes, like the light from the sun, in a way encircling it, eternally coming from it while it reposes. And all beings, so long as they persist, necessarily, due to the power present in them, produce from their own substantiality a real, though dependent, existent around themselves directed to their exterior, a sort of image of the archetypes from which it was generated. ... What, then, must we say about that which is most perfect? Nothing can come from it except what is next greatest after it. And the greatest thing after it, the second greatest thing, is Intellect. For Intellect sees the One and is in need of it alone. But the One has no need of Intellect. And that which is generated from something greater than Intellect is Intellect; and Intellect is greater than all other things, because other things come after it. For example, Soul is an expressed principle derived from Intellect and a certain activity, just as Intellect is an activity of the One. But Soul's expressed principle is murky, for it is a reflection of Intellect and, due to this, it must look to Intellect. Similarly, Intellect has to look to the One, so that it can be Intellect. ... Everything longs for that which generated it and loves this, especially when there is just generator and that which is generated. And 'whenever what is best is the generator', that which is generated must necessarily be found with it, since they are only separated by being different."

أفلوطين، التاسوعات V.1.6:

«كيف يمكن أن يصدر عن وحدةٍ، كما نقول إنّ الواحد هو، أيُّ وجودٍ حقيقي، سواء كان تعدّدًا أو ثنائيةً أو عددًا؟ ولماذا لم يبقَ الواحد قائمًا بذاته، بل لماذا فاض عنه هذا التعدّد، وهو تعدّدٌ نراه بين الموجودات، ومع ذلك نحكم بأنّه ينبغي إرجاعه إليه؟

... كيف يحدث هذا إذن، وماذا ينبغي أن نتصوّر عمّا هو قريبٌ من الواحد بينما هو في سكونه؟ إنّ إشعاعًا من النور يصدر عنه، مع كونه ساكنًا، كما يصدر النور من الشمس، على نحوٍ يحيط به، ويصدر عنه على الدوام بينما هو ساكن. وجميع الموجودات، ما دامت قائمة، فإنّها بالضرورة، بسبب القوّة الحاضرة فيها، تُنتج من جوهريتها ذاتها وجودًا حقيقيًا، وإن كان تابعًا، يحيط بها ومتجهًا نحو خارجها، وهو نوعٌ من صورةٍ للنماذج الأصلية التي وُلد منها.

... فماذا ينبغي أن نقول عن الأكمل على الإطلاق؟ لا يمكن أن يصدر عنه إلا ما هو الأعظم بعده مباشرة. وأعظم ما بعده، وثاني أعظم الموجودات، هو العقل. فالعقل يرى الواحد، ولا يحتاج إلا إليه وحده، أمّا الواحد فلا يحتاج إلى العقل. وما يصدر عن شيءٍ أعظم من العقل هو العقل نفسه، والعقل أعظم من سائر الأشياء، لأنّ سائر الأشياء تأتي بعده. فمثلًا: النفس مبدأٌ مُعبَّر عنه صادر عن العقل ونشاطٌ منه، كما أنّ العقل نفسه نشاطٌ صادر عن الواحد. غير أنّ المبدأ المُعبَّر عنه في النفس غامض، لأنّه انعكاسٌ للعقل، ولذلك لا بدّ لها أن تتوجّه إلى العقل. وعلى هذا النحو أيضًا، لا بدّ للعقل أن يتوجّه إلى الواحد لكي يكون عقلًا بالفعل.

... وكلُّ شيءٍ يشتاق إلى ما وَلَّده ويحبّه، ولا سيّما حين لا يكون هناك إلا مولِّدٌ ومولود. وحين يكون «الأفضل هو المولِّد»، فإنّ ما يصدر عنه لا بدّ أن يوجد معه بالضرورة، لأنّهما لا ينفصلان إلا من حيث الاختلاف.»

تُنشئ صورةُ الصدور المقترن بالعودة بنيةً ميتافيزيقية ديناميكية لا يؤدّي فيها التجلّي إلى المساس بوحدة المبدأ الإلهي.

فالواحد يبقى على حاله من عدم التغيّر، في حين يتكشّف الواقع عبر مراتب متدرّجة من المشاركة، وتشتاق كلّ مرتبة منها بحكم الضرورة إلى الرجوع إلى مبدئها الذي صدرَت عنه.

Plotinus, Enneads IV.8.4:
"As for particular souls, they actually employ an intellectual desire in their reversion to that from which they derive, but they also possess a power directed towards this world, like a light which is attached on its upper side to the sun, but which on its lower side does not begrudge what service it can provide;"

أفلوطين، التاسوعات IV.8.4:
«أمّا النفوس الجزئية، فإنّها في رجوعها إلى ما صدرت عنه تستعمل بالفعل شوقًا عقليًا، غير أنّ لها أيضًا قوّةً متوجّهةً نحو هذا العالم، مثل نورٍ متّصلٍ من جهته العليا بالشمس، ولكنّه من جهته السفلى لا يبخل بما يستطيع أن يقدّمه من خدمة.»

تحتلّ استعارة النور موقعًا محوريًا في تصور أفلوطين للتجلّي، وتجد نظيرًا وثيقًا لها في الكوسمولوجيا النورانية لكتّاب اليونان، حيث يصدر النور عن الذات الإلهية من غير انقسام ولا استنفاد، كاشفًا الحضور الإلهي من دون أن يمسّ تنزّه الذات أو وحدتها.

3-1-4 الوحدة، والوساطة، والمعرفة

Plotinus, Enneads VI.9.10:
"How is it, then, that one does not remain in the intelligible world?
In fact, it is because one has not yet exited wholly from here. There will be a time when the vision there is continuous, because one is no longer impeded by any bodily impediment. What had the vision is not what is impeded but something else which, when the seeing part makes the vision cease, does not cease from scientific understanding, found in the proofs, beliefs, and arguments of the soul. Seeing, and what was in a state of seeing, is no longer reason, but greater than reason, prior to reason, and superior to reason, as is what is seen. In seeing oneself, then, one will see oneself to be such, or better, one will be in intimate contact with oneself as being such and such, and will perceive oneself as having become simple."

أفلوطين، التاسوعات VI.9.10:
«فكيف إذن لا يبقى الإنسان في العالم المعقول؟ في الحقيقة، لأنّه لم يخرج بعدُ خروجًا كاملًا من هذا العالم. وسيأتي وقتٌ تكون فيه الرؤية هناك متّصلةً بلا انقطاع، لأنّ الإنسان لن يعود مُعاقًا بأيّ عائقٍ جسدي. وليس الذي كانت له الرؤية هو الذي يُعاق، بل شيءٌ آخر؛ ذلك أنّ الجزء الرائي حين تتوقّف عنده الرؤية لا يتوقّف عن الفهم العلمي، الذي يوجد في البراهين والمعتقدات وحجج النفس. أمّا الرؤية، وما كان في حال الرؤية، فليس عقلًا، بل هو أسمى من العقل، وسابقٌ على العقل، وفائقٌ على العقل، كما أنّ ما يُرى كذلك.

وعند رؤية الإنسان لذاته، فإنّه سيرى نفسه على ما هي عليه، أو بالأحرى سيكون في تماسٍّ حميم مع ذاته بوصفها كذلك، وسيدرك نفسه على أنّها قد صارت بسيطة.»

في تصوّر أفلوطين لا يتحقّق الوصول إلى «الواحد» عبر الأسماء أو المفاهيم، بل من خلال التطهير العقلي والصعود التأمّلي. ولا تبلغ معرفة الواحد ذروتها في الفهم الخطابي أو البرهاني، بل في لحظة اتحاد تتجاوز ثنائية الذات والموضوع. وتشبه هذه البنية المعرفية ما تؤكّد عليه العقيدة العلوية من مركزية المشاهدة والمعرفة الباطنية، مع اختلافٍ جوهري يتمثّل في غياب الوسائط المسماة أو «أبواب» الكشف الوحياني في النموذج الأفلوطيني.

وبذلك يقدّم أفلوطين نموذجًا فلسفيًا لوحدة إلهية مطلقة، وتجلٍّ من غير انقسام، ومعرفة خلاصية تتحقّق عبر الصعود الداخلي، وهي عناصر تسهم في إيضاح المنطق الميتافيزيقي الكامن في العقيدة العلوية، حتى في المواضع التي تختلف فيها اللغة الرمزية والالتزامات اللاهوتية.

4-1-4 مقارنة بين العقيدة العلوية والأفلاطونية المحدثة

تتلاقى الأفلاطونية المحدثة كما صاغها أفلوطين في التاسوعات مع الرؤية الميتافيزيقية للعقيدة العلوية بحسب كتّاب اليونان في عددٍ من النقاط الجوهرية:

- التنزّه المطلق للمصدر الإلهي: فالواحد الأفلوطيني المتجاوز للوجود وللحمل الوصفي يوازي التصوّر العلوي لـ«المعنى» الإلهي المحتجب في أعمق أعماق الذات.
- التسلسل الفيضي من دون نقصان: إذ يتكشّف الصدور عند أفلوطين من غير تغيّر أو فقدان في الواحد، وهو ما يقابل العقيدة العلوية في التجلّي الدوري «أكوار وأدوار» حيث يبقى «المعنى» الإلهي غير قابل للتغيّر.
- الوسائط العقلية: يؤدّي العقل دور أوّل تجلٍّ معقول للواحد، ويجد هذا نظيرًا قريبًا في «الصورة النورانية» العلوية التي تتوسّط بين الاحتجاب المطلق والتعدّد المصرّح به.
- العودة عبر المعرفة الباطنية: تقابل العودة الأفلوطينية عبر التأمّل والصعود العقلي تأكيد العقيدة العلوية على المعرفة الباطنية والمشاهدة والدخول الصحيح عبر أبوابٍ هرمية.

ومع ذلك، تبقى فروق مهمّة بين النموذجين. فالفيض عند أفلوطين ذو طابع فلسفي لا زماني بالدرجة الأولى، في حين يقدّم كتّاب اليونان التجلّي ضمن دوراتٍ متعاقبة وشخصيات مسمّاة مندمجة في إطار رمزي وتلقيني. وتعكس هذه الفروق اختلاف أنماط التعبير داخل أفقٍ ميتافيزيقي واحد ينتمي إلى أواخر العصور القديمة أكثر ممّا تعبّر عن تعارضٍ عقائدي جوهري.

2-4 الغنوصية المسيحية الفالنتينية:

تقدّم الغنوصية المسيحية الفالنتينية إطارًا لاهوتيًا يكون فيه المبدأ الإلهي الأسمى متنزّهًا تنزّهًا جذريًا، ومع ذلك يُعرَف عبر وساطة كاشفة. ومثل الأفلاطونية المحدثة تميّز هذه الغنوصية بين المصدر الأسمى والمراتب المنتظمة التي تصدر عنه، غير أنّها بخلاف أفلوطين تعبّر عن هذا البناء بلغة أسطورية-لاهوتية تقوم على صورة الآب، والملء (Pleroma)، والكشف الخلاصي. وهذا ما يجعل النصوص الفالنتينية ذات أهمية خاصّة للمقارنة مع كتّاب اليونان، الذي يقرّر بدوره ذاتًا إلهية محتجبة على نحوٍ مطلق، إلى جانب تعدّد في الظهورات الإلهية وتجلٍّ نوراني ومعرفة باطنية خلاصية.

1-2-4 الآب المحتجب وحدود المعرفة

تصف النصوص الفالنتينية الآبَ الأعلى على نحوٍ متّسق بوصفه غير قابل للوصف أو الإدراك، مع الإصرار في الوقت نفسه على إمكان الكشف عبر صور ووسائط مهيّأة لحدود الإنسان المعرفية. ويوازي هذا التصوّر التمييز العلوي بين الذات المحتجبة وتجلّيها المتوسّط عبر الظهورات الإلهية.

The Tripartite Tractate (NHC I,5):
"Yet as for him, in his own existence, being and form, it is impossible for mind to conceive him, nor can any speech convey him, nor can any eye see him, nor can any body grasp him, because of his inscrutable greatness and his incomprehensible depth, and his immeasurable height, and his illimitable will."

الرسالة الثلاثية (مخطوط نجع حمادي I، 5):
«أمّا هو، في وجوده الخاص، وفي كيانه وصورته، فلا يمكن للعقل أن يتصوّره، ولا لقولٍ أن يبلّغه، ولا لعينٍ أن تراه، ولا لجسدٍ أن يدركه، وذلك لعظمته التي لا تُستقصى، وعمقه الذي لا يُحاط به، وعلوّه الذي لا يُقاس، وإرادته التي لا حدّ لها.»

تحافظ هذه الصياغة على تنزّه المبدأ الإلهي من خلال نفي إمكان الإدراك المباشر للمبدأ الأسمى. فمعرفة الآب ليست منفية على نحوٍ مطلق لكنها تُصاغ بوصفها متعذّرة على أنماط الإدراك العادي، ولا تتحقّق إلا خارج حدود المعرفة الخطابية أو الحسّية.

The Gospel of Truth (NHC I,3):
"ignorance of the Father brought about anguish and terror; and the anguish grew solid like a fog, so that no one was able to see. ... But what comes into existence in him is knowledge, which appeared in order that oblivion might vanish and the Father might be known."

إنجيل الحق (مخطوط نجع حمادي I، 3):
«إنّ الجهل بالآب أوجد الخوف والرعب، فتكاثف الخوف وصار كضبابٍ، حتى لم يعد أحدٌ قادرًا على الرؤية. ... أمّا الذي وُجد فيه فهو المعرفة، التي ظهرت لكي يزول الجهل ويُعرَف الآب.»

هنا يرتبط احتجاب الآب ارتباطًا مباشرًا بمشكلة الجهل بوصفه شرطًا من شروط العالم. ويُصوَّر التحوّل الخلاصي في جوهره بوصفه تحوّلًا معرفيًا: فالانتقال الحاسم هو الانتقال من الجهل إلى معرفة الآب.

2-2-4 الأسماء، والتعدّد، ووساطة الحقيقة

تتميّز الخطابات الفالنتينية بتأكيدها على الأسماء الإلهية والتعيينات بوصفها أدواتٍ وسيطة للكشف. وعلى نحوٍ ينسجم بقوّة مع ما يرد في كتاب اليونان، لا يُنظَر إلى التعدّد بوصفه نقصًا في الذات الإلهية، بل بوصفه نمطًا من أنماط التجلّي يحفظ وحدة المصدر ويُمكّن من ظهور الحقيقة من دون المساس بتنزّهها.

The Gospel of Philip (NHC II,3), "Truth" passage:
"Truth did not come into the world naked, but it came in types and images. The world will not receive truth in any other way."

إنجيل فيليب (مخطوط نجع حمادي II، 3)، فقرة (الحق):
«لم يأتِ الحقُّ إلى العالم عاريًا، بل جاء في أمثالٍ وصور. ولن يقبل العالمُ الحقَّ على غير هذا النحو.»

لا تُدرَك «الحقيقة» إدراكًا مباشرًا، بل تظهر عبر صورٍ وتمثّلاتٍ وتعييناتٍ وكشفٍ متوسّط. ويقابل هذا بنيويًا ما تؤكّده العقيدة العلوية من أنّ الاقتراب من الذات المحتجبة لا يتمّ عبر الفهم المباشر، بل من خلال أنوارٍ متوسّطة وظهوراتٍ إلهية تُمكّن من المعرفة من دون رفع الحجاب عن الجوهر نفسه.

The Gospel of Truth (NHC I,3):
"Each one of his words is the work of his one will in the revelation of his Word. While they were still depths of his thought, the Word which was first to come forth revealed them along with a mind that speaks, the one Word in silent grace. He was called thought, since they were in it before being revealed. It came about then, that he was first to come forth at the time when the will of him who willed desired it."

إنجيل الحق (مخطوط نجع حمادي I، 3):
«إنّ كلَّ واحدةٍ من كلماته هي عملُ إرادته الواحدة في إعلان كلمته. وحين كانت لا تزال أعماقًا في فكره، فإنّ الكلمة التي خرجت أولًا كشفتها مع عقلٍ ناطق، هي الكلمة الواحدة في نعمةٍ صامتة. وقد دُعيت فكرًا، لأنّها كانت فيه قبل أن تُعلَن. وهكذا حدث أنّه كان الأوّل في الخروج، في الوقت الذي شاءت فيه إرادةُ من شاء أن يشاء ذلك.»

يُحدَّد الكشف هنا لا بوصفه تعليمًا تشريعيًا أو موعظة أخلاقية في المقام الأوّل، بل بوصفه انبثاقًا لتجلّي الذات الإلهية، أي معرفةً تقوم على الظهور والكشف. وبالمنظور المقارن ينسجم هذا مع عرض كتّاب اليونان للمعرفة الباطنية (علم الباطن) بوصفها معرفةً خلاصية مرتبطة بالمشاهدة.

3-2-4 الغنوصية بوصفها خلاصًا وتقييد الوصول

تربط المصادر الفالنتينية الخلاص على نحوٍ متكرّر بالغنوصية، أي بمعرفة تحوّلية لا تُمنَح إلا لمن يمتلك الاستعداد لتلقّيها. ويجد هذا نظيرًا مباشرًا في التقييد العلوي الصريح الذي يقصر الغنوصية على من يكون «طاهرًا، تقيًّا، نقيًّا»، بما يؤكّد أنّ الخلاص مشروط بالاستحقاق المعرفي والأهليّة الروحية لا بمجرد الانتماء أو الإقرار الظاهري.

The Tripartite Tractate (NHC I,5):
"They did not exalt themselves, when they were saved, as if there were nothing existing before them, but they confess that they have a beginning to their existence and they desire

this: to know him who exists before them."

الرسالة الثلاثية (مخطوط نجع حمادي I، 5):
«لم يتعاظموا حين خلصوا، كأن لم يكن هناك شيءٌ موجود قبلهم، بل يعترفون بأنّ لوجودهم بداية، ويشتهون هذا: أن يعرفوا ذاك الذي هو موجود قبلهم.»

يربط النصّ الخلاص ربطًا مباشرًا بمعرفة الآب. ولا يقتصر التركيز هنا على مجرّد الإقرار العقلي، بل على استعادة أنطولوجية تتحقّق عبر معرفة كاشفة تغيّر نمط الوجود نفسه.

The Gospel of Truth (NHC I,3):
"Through this, the gospel of the one who is searched for, which <was> revealed to those who are perfect through the mercies of the Father, the hidden mystery, Jesus, the Christ, enlightened those who were in darkness through oblivion. He enlightened them; he showed (them) a way; and the way is the truth which he taught them."

إنجيل الحق (مخطوط نجع حمادي I، 3):
«وبهذا، فإنّ إنجيلَ ذاك الذي يُبحث عنه، الذي كُشف للكاملين برحمات الآب، أي السرّ الخفيّ، يسوع المسيح، قد أنار الذين كانوا في ظلمة النسيان. لقد أنارهم، وأراهم طريقًا، والطريق هو الحقّ الذي علّمهم إيّاه»

يُوصَف الكشف هنا بوصفه اكتشافًا وانكشافًا يحوّل السالك في ذاته. وتنسجم هذه اللغة مع ما يؤكّده كتاب اليونان من أنّ رفع الحجاب لا يتحقّق إلا بعد المشاهدة ومن خلال الدخول إلى المعرفة الباطنية، لا عبر الفهم النظري أو الإدراك المباشر.

4-2-4 مقارنة بين العقيدة العلوية والغنوصية المسيحية الفالنتينية

تتلاقى الغنوصية المسيحية الفالنتينية مع العقيدة العلوية في عددٍ من النقاط البنيوية الأساسية:

- احتجاب المصدر الإلهي: فالآب يتجاوز إمكان الإدراك، كما أنّ الذات الإلهية العلوية محتجبة في «باطن الباطن».
- الكشف المتوسّط عبر الأسماء والصور: إذ تأتي الحقيقة «في صورٍ وأنماط»، وهو ما يوازي المنطق العلوي للتجلّي عبر أشكال نورانية وظهورات إلهية.
- المعرفة الخلاصية: يُوصَف الخلاص بوصفه معرفةً للآب، وهو ما يقابل الربط العلوي بين الغنوصية والمشاهدة والتحقّق الروحي.
- التقييد والاستعداد: يفترض النظامان معًا أنّ الوصول مشروط بالقابلية والاستعداد والتطهّر، وهو ما يُصرَّح به صراحةً في كتاب اليونان، ويُفهم ضمنيًا في الخطاب الفالنتيني حول السالكين والكشف.

ومع ذلك، تبقى فروق مهمّة بين النظامين. فالنصوص الفالنتينية تصوغ كوسمولوجيا أسطورية أكثر اكتمالًا تقوم على بنية الملء والنقص، وغالبًا ما تُعبَّر من خلال دراما الجهل والاستعادة. أمّا كتاب اليونان فيبني الميتافيزيقيا ضمن نحوٍ رمزيٍّ مميّز قوامه باطن الباطن، والأبواب، والمراتب النورانية، ووحدة الذات التي تتكشّف عبر الظهورات الإلهية.

3-4 المندائية

تقدّم المندائية أحد أكثر اللاهوتيات الغنوصية وضوحًا ممّا بقي حيًّا إلى العصر الحديث. ويعرض نصّها المركزي، الكنزا ربا، كوسمولوجيا تقوم على مصدر إلهي متنزّه تنزّهًا جذريًا يُعرَف باسم «الحياة العظمى» (Hayyi Rabbi)، وعلى تمييز صارم بين «عالم النور» والعالم الأدنى المختلط. ويُصاغ الخلاص بوصفه مسارًا للعودة والصعود، يتحقّق عبر المعرفة والتسمية والطهارة الطقسية. وتضع هذه العناصر المندائية في موقع مقارن قريب من كتاب اليونان، ولا سيّما فيما يتعلّق باحتجاب المصدر الإلهي والوساطة النورانية والمعرفة الخلاصية المقيَّدة.

تُستشهد المقاطع التالية بحسب الترجمة الإنجليزية للسعدي: Ginza Rabba, The Great Treasure, An equivalent translation of the Mandaean Holy Book, 2nd edition (Al-Saadi and Al-Saadi 2019)، حرصًا على الاتساق النصّي.

1-3-4 الحياة العظمى وتنزّه المبدأ الإلهي

تؤكّد اللاهوتية المندائية على نحوٍ متّسق أنّ المبدأ الإلهي الأعلى هو «الحياة» ذاتها، سابقة على الخلق ومتجاوزة للعالم الأدنى. وتُستدعَى «الحياة العظمى» وتُسمّى من غير أن تُحدَّد تحديدًا مفهوميًا كاملًا أو تُحاط بحدود تعريفية، بما يحفظ تنزّهها عن التقييد والتعيّن.

> Ginza Rabba, Right Ginza 1:
> *"In the name of the Great Hayyi*
> *I praise You with a pure heart, my Lord, Great Hayyi. You are the Sublime of the worlds of light. You are richest in all things, and You are the highest above all other things. Distinguished from all worlds of light We ask You for healing and victory, guidance for our souls, guidance for our hearing and speech, and we ask You for mercy and forgiveness. We abide in You our Lord, Lord of the universe."*
>
> كنزا ربا، اليمين 1:
> «باسم الحيّ العظيم، أسبّحك بقلبٍ طاهر، يا ربّي، أيّها الحيّ العظيم. أنت السامي في عوالم النور. أنت الغنيّ عن كلّ شيء، وأنت الأعلى فوق جميع الأشياء. المتميّز عن جميع عوالم النور. نسألك الشفاء والنصر، والهداية لأنفسنا، والهداية لسمعنا ونطقنا، ونسألك الرحمة والمغفرة. نحن قائمون فيك يا ربّنا، ربّ الكون.»

تؤسّس هذه الصيغة الافتتاحية توجّهًا لاهوتيًا أكثر ممّا تقدّم تعريفًا اصطلاحيًا. فالتسمية الإلهية تؤدّي وظيفة الاستدعاء والانتساب الوجودي لا الوصف الشامل أو الإحاطة. وكما في كتاب اليونان لا يؤدّي فعل التسمية إلى المساس بتنزّه المبدأ الإلهي، بل يتيح نمطًا من الوصول العلاقي المتوسّط من دون رفع الحجاب.

> Ginza Rabba, Right Ginza 11:
> *"THE FIRST ILLUMINATION*
> *The light was inside the Mana, and illumination was sent from Him. From Him, the inner Yardni flowed. From them, the great Yardna flowed. From the great Yardna came the great*

prime hidden Nkufta, from which Mara 'd Rabutha, lord of all the Uthri, and father of all the teachers of the faith emerged."

كنزا ربا، اليمين 11 — «الإشراق الأوّل»:
«كان النور في المَنا، وانبعث الإشراق منه. ومنه فاض اليَردنا الباطن. ومنهما فاض اليَردنا العظيم. ومن اليَردنا العظيم خرجت النُّقفة العظمى الأولى الخفيّة، التي منها ظهر مارا دَرَبّوثا، سيّد جميع الأُثري، وأبو جميع معلّمي الدين.»

يُعرَض المصدر الأسمى هنا بوصفه مُولِّدًا من غير أن يلحق به نقصان. فتحافظ لغة الصدور على وحدة المبدأ الإلهي، مع إتاحة تفسير التجلّي، في مقاربةٍ بنيوية تماثل ما تؤكّده العقيدة العلوية من أنّ النور يصدر عن الذات الإلهية من غير انقسام ولا استنفاد.

2-3-4 العوالم النورانية والنظام الوسيط

يصف الكنزا ربا الواقع بوصفه منظومةً هرمية تنتظم عبر عوالم نورانية تسكنها كائنات إلهية تُعرَف باسم الأُثْرَات (uthras). ولا تحلّ هذه الكائنات محلّ المصدر الأسمى، بل تؤدّي وظيفة الوساطة في المعرفة، والحماية، ومسار الصعود، بوصفها قوى كاشفة تُيسّر الاتصال بالمبدأ المتنزّه من دون أن تحجب تنزّهه أو تحلّ محلّه.

Ginza Rabba, Left Ginza 1:
"Then he arose and removed the body of flesh and blood,
and put on the body of brightness and light.
He put on the luminous, splendid clothes,
covered his head with the pure turban,
and ascended to the World of Light,
surrounded by Uthri and angels."

كنزا ربا، اليسار 1:
«ثم نهض وخلع جسد اللحم والدم، ولبس جسد البهاء والنور. وارتدى الثياب النورانية البهيّة، وغطّى رأسه بالعمامة الطاهرة، وصعد إلى عالم النور، محاطًا بالأُثري والملائكة.»

يُبرز هذا الوصف النورانية بوصفها خاصيةً أنطولوجية للعالم الأعلى. وكما في كتاب اليونان، لا يُفهم النور على أنّه مجرّد رمزٍ تمثيلي، بل بوصفه عنصرًا مُكوِّنًا للقرب الإلهي والنظام الوجودي الذي تنتظم ضمنه مراتب الكشف والوساطة.

Ginza Rabba, Right Ginza 5:
"After bowing down a long time before them, I said, "He whose brightness is from Your brightness, and whose light is from Your light, accompanied by the assistants You have provided him, and the Great Mystery that You have bestowed upon him, how could he hesitate or be afraid? And how could all gates not open before him?"

"I entered all their worlds, spoke to them like one of their own and secured all their secrets. When I left, I locked the gates to each of their worlds and tightly sealed the locks, so that none could reach the other.""

كنزا ربا، اليمين 5:
«وبعد أن سجدتُ لهم زمنًا طويلًا، قلتُ: "ذاك الذي بهاؤه من بهائك، ونوره من نورك، المصحوب بالمُعينين الذين منحتَه إيّاهم، وبالسرّ العظيم الذي أسبغتَه عليه، كيف يمكن أن يتردّد أو يخاف؟ وكيف لا تنفتح جميع الأبواب أمامه؟"
"لقد دخلتُ جميع عوالمهم، وكلّمتُهم كأحدهم، وحزتُ جميع أسرارهم. وحين خرجتُ، أغلقتُ أبواب كلّ عالمٍ من عوالمهم، وأحكمتُ إقفال الأقفال، بحيث لا يستطيع أحدٌ أن يصل إلى الآخر."»

Ginza Rabba, Left Ginza 3:
"Through the gates of the prison, the splendor of Sunday crossed, and the gate became full of light. When the souls saw the radiance and the light of Manda 'd Hayyi, they rejoiced, even though they are bound with chains."

كنزا ربا، اليسار 3:
«عبرَ أبوابِ السجنِ اجتازَ بهاءُ الأحد، فامتلأ البابُ نورًا. وحين رأتِ النفوسُ إشراقَ ونورَ ماندا حَيّ، فرِحت، على الرغم من أنّها كانت مقيّدةً بالسلاسل.»

يبرز حضور الأبواب ومسار الصعود الموجَّه على نحوٍ لافت في المقارنة مع كتاب اليونان، حيث يُنظَّم الوصول إلى المعرفة الباطنية والقرب الإلهي بدوره عبر أبواب وعبورٍ عبر الوسائط.

3-3-4 المعرفة الخلاصية، والتطهّر، والعودة

في اللاهوت المندائي، لا ينفصل الخلاص عن المعرفة (ماندا)، وعن الطهارة الطقسية، وعن التوجّه الصحيح نحو «عالم النور». وتُوصَف محنة النفس في العالم الأدنى بوصفها حالة من النسيان والاختلاط، أمّا التحرّر فيتمثّل في التذكّر والعودة إلى الأصل النوراني.

Ginza Rabba, Right Ginza 1:
"Blessed are the righteous and faithful who acknowledge and recognize You; they will ascend to the realm of light in victory."

كنزا ربا، اليمين 1:
«طوبى للأبرار والأمناء الذين يقرّون بك ويعرفونك؛ فإنّهم سيصعدون إلى مملكة النور في ظفرٍ وانتصار.»

Ginza Rabba, Right Ginza 9:

"If you become a NaSuraya, each of your virtues will be a weapon to help those of exemplary honesty. You are helping them through faith, integrity, knowledge, wisdom, learning, supplication, prayer and glorification, charity, goodness, humility, perfection, purity, compassion, mercy, insight, and the love of truthfulness.

The apex of truthfulness is not to distort speech, so do not lie or deceive others.

The apex of faith is to believe that the Great Hayyi is the most constant in all virtues.

The apex of integrity is to judge yourself.

The apex of gnosis is not to be controlled by your temptations.

The apex of knowledge is not to put yourself in jeopardy.

The apex of wisdom is not to be playful among the believers.

..."

كنزا ربا، اليمين 9:

«إذا صرتَ ناصورايا، فإنّ كلَّ واحدةٍ من فضائلك ستكون سلاحًا لمعاونة أصحاب الاستقامة المثلى. إنّك تُعينهم بالإيمان، والنزاهة، والمعرفة، والحكمة، والتعلّم، والتضرّع، والصلاة والتسبيح، والصدقة، والخير، والتواضع، والكمال، والطهارة، والشفقة، والرحمة، والبصيرة، ومحبّة الصدق.

ذروة الصدق هي ألّا تُحرّف القول، فلا تكذب ولا تخدع الآخرين.

ذروة الإيمان هي أن تؤمن بأنّ الحيّ العظيم هو الأثبت في جميع الفضائل.

ذروة النزاهة هي أن تحاكم نفسك.

ذروة الغنوص هي ألّا تكون خاضعًا لأهوائك.

ذروة المعرفة هي ألّا تُعرّض نفسك للخطر.

ذروة الحكمة هي ألّا تكون مازحًا بين المؤمنين. ...»

Ginza Rabba, Right Ginza 17:

""They will take a path, and set signs upon the borders. Only through knowledge can they ascend. Only with the knowledge that came from the House of Life will they ascend, awaken the sleepers, and set the exalted luminaries in their places."

كنزا ربا، اليمين 71:

«سيسلكون طريقًا، ويقيمون علاماتٍ على الحدود. وبالمعرفة وحدها يصعدون. وبالمعرفة التي جاءت من بيت الحياة وحدها يصعدون، ويوقظون النائمين، ويُقيمون الكواكب السامية في مواضعها.»

Ginza Rabba, Left Ginza 1:

""Shitil, son of Adam:

Come, die as if you were never created.

Your soul yearns to return to the great home, from which she came, the world of her Father, the King of Light.""

كنزا ربا، اليسار 1:
«شيتيل، ابن آدم: تعالَ، مُتْ كأنّك لم تُخلَق. فإنّ نفسَك تشتاق إلى أن تعود إلى البيت العظيم الذي خرجت منه، إلى عالم أبيها، ملك النور.»

تربط هذه الصياغة الخلاص بمعرفة الأصل والهوية. ويبدو التوازي مع إصرار كتاب اليونان على جعل المعرفة الباطنية (علم الباطن) شرطًا سابقًا لرفع الحجاب توازيًا مباشرًا من حيث البناء المفهومي.

وفي هذا التصوّر لا ينفصل التطهّر عن الصعود، ولا يُفهَم الخلاص بوصفه أمرًا تلقائيًا أو مضمونًا بذاته بل مشروطًا بالاستعداد الأخلاقي والطقسي. وهو ما يوازي بدقّة التقييد العلوي الذي يقصر كشف العقيدة الباطنية على من يكون طاهرًا ومستحقًّا لها.

4-3-4 مقارنة بين العقيدة العلوية والمندائية

تكشف المقارنة بين المندائية والعقيدة العلوية عن درجة عالية من التقارب البنيوي:

- المصدر الإلهي المتنزّه: تقابل «الحياة العظمى» الذاتَ الإلهية المحتجبة في كتاب اليونان.
- الأنطولوجيا النورانية: يتعامل كلا التقليدين مع النور بوصفه الوسيط الأساسي للتجلّي والنظام الإلهي.
- الوصول المتوسّط: تماثل الأُثْرَات وأبواب النور في الكنزا ربا الظهورات الإلهية والأبواب والأشكال النورانية في كتاب اليونان.
- المعرفة الخلاصية: لا ينفصل الخلاص عن المعرفة، والتطهّر، والتوجّه الصحيح نحو المصدر الإلهي.

ومع ذلك، تبقى فروق في النحو الرمزي لكلّ نظام. إذ يؤكّد كتاب اليونان وحدة الذات مع تعدّد الظهورات الإلهية وأعماق الباطن، في حين يُبرز الكنزا ربا «الحياة العظمى» وعالم النور المأهول وصعود النفس بعد الموت. لا تدلّ هذه الفروق على تناقض بل على تنوّع في أنماط التعبير ضمن فضاء لاهوتي غنوصي-فيضي مشترك.

4-4 فلسفة ابن سينا

تمثّل ميتافيزيقا ابن سينا في الإلهيّات من كتاب الشفاء أحد أكثر الصياغات العقلانية لوحدانية وتنزيه الإله. وعلى الرغم من أنّ ابن سينا يكتب ضمن خطاب برهاني فلسفي يختلف عن اللغة الرمزية لكتاب اليونان، فإن تصوّره للإله يشترك مع العقيدة العلوية في عدد من البنى المفهومية المهمّة، ولا سيّما في ما يتعلّق بوحدة الذات الإلهية وتعدّد الصفات أو الأسماء والبنية المتوسّطة للتجلّي.

4-4-1 الواجب الوجود والوحدة المطلقة

يقوم لاهوت ابن سينا في جوهره على مفهوم «واجب الوجود»، الذي تكون فيه الوجودية مطابقة للماهية. فهذا المبدأ بسيط على نحوٍ مطلق، غير معلول، وفريد، لا يقبل في ذاته تركيبًا ولا تعدّدًا. أمّا سائر الموجودات فوجودها ممكن بالقياس إلى ذاتها وتستمدّ وجودها اشتقاقًا من هذا المصدر الضروري.

Avicenna, al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt VIII.1:
"The first thing we ought to do in this is to show that the causes are in all respects finite, that in each of their classes there is a first principle, that the Principle of all of them is one, that He differs from all [other] existents, that He alone is the Necessary Existent, and that, in the case of every [other] existent, the beginning of its existence is from Him."

ابن سينا، الشفاء، الإلهيات VIII.1:
«وأوّل ما ينبغي أن نفعله في هذا الباب أن نبيّن أنّ العلل متناهية من جميع الوجوه، وأنّ في كلّ صنفٍ من أصنافها مبدأً أوّل، وأنّ مبدأها جميعًا واحد، وأنّه مباين لجميع الموجودات، وأنّه وحده واجب الوجود، وأنّ ابتداء وجود كلّ موجودٍ آخر إنّما هو منه.»

يؤسّس ابن سينا وحدة المبدأ الإلهي لا على الكشف أو الرمز بل على الضرورة العقلية المنطقية. فالتعدّد لا ينتمي إلا إلى نظام الموجودات الممكنة، أمّا المبدأ الأوّل نفسه فيظلّ منزّهًا عن كلّ تركيب أو كثرة.

Avicenna, al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt VIII.4:
"the Necessary Existent is one, nothing sharing with Him in His rank, and thus nothing other than Him is a necessary existent. Since nothing other than Him is a necessary existent, He is the principle of the necessitation of the existence of everything, necessitating [each thing] either in a primary manner or through an intermediary. If the existence of everything other than Him derives from His existence, He is [the] First. We do not mean by "the First" an idea that is added to the necessity of His existence so that, by it, the necessity of His existence becomes multiple, but by it we mean a consideration of His relation to [what is] other [than Him]."

ابن سينا، الشفاء، الإلهيات VIII.4:
«واجبُ الوجود واحدٌ، لا يشاركه في مرتبته شيء، ولذلك فلا يكون شيءٌ غيره واجبَ الوجود. وإذ لم يكن شيءٌ غيره واجبَ الوجود، كان هو مبدأ إيجاب وجود كلّ شيء، يوجِب وجوده إمّا على نحوٍ أوّلي، أو بواسطةٍ. فإذا كان وجود كلّ ما سواه مستفادًا من وجوده، فهو الأوّل. ولسنا نعني بقولنا "الأوّل" معنىً زائدًا على ضرورة وجوده، بحيث تصير ضرورة وجوده متعدّدة بذلك، بل نعني به اعتبارَ نسبته إلى ما سواه.»

تؤسّس هذه الصياغة وحدة المبدأ الإلهي في أعمق مستوى ميتافيزيقي ممكن. فلا يوجد في الإله تمييز بين الماهية والوجود، ولا أيّ تمايز داخلي في الذات. وبالمنظور المقارن، توازي هذه الصياغة العقلانية إصرار العقيدة العلوية على أنّ الذات الإلهية تبقى واحدة غير منقسمة، حتى حين تُعرَف عبر تعدّد الظهورات الإلهية والتجلّيات.

2-4-4 الصفات، والعقل، ووساطة التعدّد

على الرغم من أنّ «واجب الوجود» واحد على نحوٍ مطلق، فإن ابن سينا يجيز إسناد خصائص إلهية، كالعلم والقدرة والحياة، بشرط أن تُفهَم بوصفها عين الذات الإلهية لا أمورًا مضافة إليها. من خلال ذلك يظهر التعدّد على مستوى

الوصف المفهومي وليس في الواقع الإلهي نفسه.

Avicenna, al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt VIII.6:
"The Necessary Existent is pure intellect because He is an essence dissociated from matter in every respect. You have known that the cause that prevents a thing from being apprehended intellectually is matter and its attachments, not [the thing's] existence. As for formal existence, this is intellectual existence through which, if it resides in a thing, intellectual apprehension of the thing comes about. That which bears the possibility of attaining it is an intellect in potency, and that which attains it after potentiality is an intellect in act, by way of fulfillment. That for which [the form] is its essence is in itself an intellect. Likewise He is a pure intelligible, because that which impedes a thing from being an intelligible is its being in matter and its attachments. This is the impediment preventing [the thing] from being an intellect. This has been made evident to you."

ابن سينا، الشفاء، الإلهيات VIII.6:
«واجبُ الوجود عقلٌ محض، لأنّه ماهيّةٌ منزّهة عن المادّة من جميع الوجوه. وقد عرفتَ أنّ العلّة التي تمنع الشيء من أن يُدرَك إدراكًا عقليًا هي المادّة ولواحقها، لا وجودُه. أمّا الوجود الصوري، فهو وجودٌ عقليّ، إذا حلّ في شيءٍ حصل به إدراك ذلك الشيء إدراكًا عقليًا. والذي يقبل إمكان حصوله هو عقلٌ بالقوّة، والذي يحصل له بعد القوّة فهو عقلٌ بالفعل، على جهة الاستكمال. والذي تكون الصورة عينَ ماهيّته فهو في ذاته عقل. وكذلك هو معقولٌ محض، لأنّ ما يمنع الشيء من أن يكون معقولًا هو كونه في المادّة ولواحقها. وهذا هو المانع من كونه عقلًا. وقد تبيّن لك ذلك.»

تكتسب هذه الصياغة أهميةً خاصّة في المقارنة مع كتّاب اليونان. ففي كلا النظامين، يظهر التعدّد في مستوى التسمية وقابلية الفهم العقلي، بينما تبقى الوحدة محفوظة في مستوى الذات. وتعبّر العقيدة العلوية عن ذلك عبر تعدّد الظهورات الإلهية والأشكال النورانية، في حين يعبّر ابن سينا عن ذلك من خلال القول باتحاد الصفات بالذات وعدم تميّزها عنها في الواقع الإلهي.

Avicenna, al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt IX.4:
"It has become evident to us from previous [discussions] that the separated intellects are numerically many. Therefore, they do not come into existence from the first simultaneously; but it must be the case that the highest of them is the first existent [proceeding] from Him, followed successively by one intellect after another."

ابن سينا، الشفاء، الإلهيات IX.4:
«قد تبيّن لنا من المباحث السابقة أنّ العقول المفارقة متعدّدة بالعدد. فليس يمكن أن توجد عن الأوّل دفعةً واحدة، بل لا بدّ أن يكون أعلاها هو أوّل موجودٍ صدر عنه، ثم يتلوه على التوالي عقلٌ بعد عقل.»

تؤسّس هذه القاعدة الشهيرة في نظرية الفيض بنيةً سببية متوسَّطة. فلا ينبثق التعدّد مباشرةً عن الذات الإلهية، بل يتحقّق عبر مراتب متعاقبة من العقول. ويوفّر هذا النموذج تمثيلًا عقلانيًا موازِيًا للتصوّر العلوي للتجلّي المتوسّط عبر الأنوار والظهورات الإلهية.

3-4-4 المعرفة، والعودة، والمسار العقلي

في منظومة ابن سينا، لا تتحقّق معرفة الإله عبر الكشف أو المشاهدة بالمعنى الصوفي بل من خلال الكمال العقلي والاتصال بالعقل الفعّال. ويُفهَم الخلاص بوصفه صعود النفس عبر المعرفة وعودتها إلى العالم المعقول، أي إلى مجال الوجود العقلي الخالص.

Avicenna, al-Shifāʾ, Ilāhiyyāt X.1:
"The best of people is the one whose soul is perfected [by becoming] an intellect in act and who attains the morals that constitute practical virtues. The best of [the latter] is the one ready [to attain] the rank of prophethood. This is the one who, in his psychological powers, has three distinctive properties which we have mentioned -namely, that he hears the speech of God, exalted be He, and sees His angels that have been transformed for him into a form he sees. We have shown the manner of this. We have shown that the angels take visible shape for the person who receives revelation and that there occurs in his hearing a voice, [coming] from the direction of God and His angels. He thus hears it without this being speech from people and the terrestrial animal. This is the one to whom revelation is given."

ابن سينا، الشفاء، الإلهيات X.1:
«أفضلُ الناس هو من كَمُلت نفسُه بأن صارت عقلًا بالفعل، ونال الأخلاق التي هي الفضائل العملية. وأفضلُ هؤلاء هو المستعدّ لبلوغ رتبة النبوّة. وهو الذي تكون له في قواه النفسانية ثلاثُ خصائصَ مميّزة ممّا قد ذكرناه، أعني أنّه يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته الذين يتمثّلون له في صورةٍ يراها. وقد بيّنّا كيفيّة ذلك، وبيّنّا أنّ الملائكة تتمثّل بصورةٍ مرئية لمن يُوحى إليه، وأنّه يحدث في سمعه صوتٌ من جهة الله وملائكته، فيسمعه من غير أن يكون كلامًا صادرًا عن الناس أو عن الحيوان الأرضي. فهذا هو الذي يُعطى الوحي.»

وعلى الرغم من اختلاف النبرة والمنهج بين إبستمولوجيا ابن سينا وما يقدّمه كتّاب اليونان، فإن التشابه البنيوي يظلّ لافتًا؛ ففي كلا النظامين يرتبط الخلاص بتحوّل في المعرفة، وبالتطهير الذاتي، وبالاشتراك في نظامٍ أعلى معقول يتجاوز مستوى الوجود الحسّي.

4-4-4 مقارنة بين العقيدة العلوية وفلسفة إبن سينا

تكشف المقارنة بين ابن سينا والعقيدة العلوية عن نقاط تقارب واختلاف في آنٍ معًا:

- وحدة الذات: يتميّز «واجب الوجود» عند ابن سينا بوحدةٍ مطلقة وهو ما يوازي إصرار العقيدة العلوية على وحدة الذات الإلهية المتجاوزة لكلّ تجلٍّ.

- التعدّد من غير انقسام: لا تؤدّي الصفات أو الظهورات الإلهية إلى تجزئة الذات بل يظهر التعدّد في مستوى الفهم العقلي أو التجلّي فقط.
- الفيض المتوسّط: يعتمد النظامان بنيةً متدرّجة للصدور، غير أنّ ابن سينا يصوغها عبر مراتب العقول في حين يصوغها كتّاب اليونان عبر مراتب نورانية ورمزية.
- المعرفة الخلاصية: في كلا النظامين تُفهَم المعرفة بوصفها تحوّلية ورافعة للوجود، غير أنّ ابن سينا يؤكّد الصعود العقلي البرهاني بينما يركّز كتّاب اليونان على الغنوصية والمشاهدة.

وبذلك يقدّم ابن سينا صياغةً فلسفية عقلانية لوحدة المبدأ والفيض، تُبرز بالمقارنة الخصائص الرمزية والتلقينية المميّزة للعقيدة العلوية وتُسهم في توضيح منطقها الميتافيزيقي.

5-4 المدرسية المسيحية اللاتينية

يمثّل توما الأكويني أحد أكثر المفكرين تأثيرًا بين اللاهوت المسيحي والميتافيزيقا الأرسطية. ويتحدّد تصوّره للإله من خلال بساطة الذات الإلهية والفعل المحض وعدم التغيّر، مقترنًا بعقيدة واضحة للخلق من العدم، وبنظرية دقيقة في اللغة اللاهوتية ولا سيّما مبدأ القياس. وبالمنظور المقارن، يقدّم الأكويني حالة تمايز واضحة عن الأنظمة الغنوصية والفيضية، مع اشتراكه في الوقت نفسه مع كتّاب اليونان في بعض الموضوعات مثل تنزّه الذات الإلهية وحدود القدرة المعرفية الإنسانية.

1-5-4 بساطة الذات والفعل المحض

يصرّ توما الأكويني على أنّ الله غير مركّب من أجزاء ولا من أعراض ولا من مبادئ ميتافيزيقية كالمادّة والصورة. فالله هو عين فعل الوجود، ولذلك لا يقبل في ذاته أيّ تعدّد حقيقي أو تمايز داخلي.

Aquinas, Summa Theologiae (ST) I, q.12, a.7:
"On the contrary, Augustine says (De Trin. iv, 6,7): "God is truly and absolutely simple." I answer that, The absolute simplicity of God may be shown in many ways. First, from the previous articles of this question. For there is neither composition of quantitative parts in God, since He is not a body; nor composition of matter and form; nor does His nature differ from His "suppositum"; nor His essence from His existence; neither is there in Him composition of genus and difference, nor of subject and accident. Therefore, it is clear that God is nowise composite, but is altogether simple."

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 21، المقالة 7:
« على العكس من ذلك، يقول أوغسطينوس (في الثالوث، الكتاب الرابع، 6–7): "إنّ الله بسيطٌ حقًّا وبالكلّية".
أقول: إنّ بساطة الله المطلقة يمكن البرهنة عليها بطرقٍ كثيرة. أوّلًا، انطلاقًا من المقالات السابقة في هذه المسألة. فليس في الله تركيبٌ من أجزاءٍ كمّية، إذ ليس هو جسدًا؛ ولا تركيب من مادّة وصورة؛ ولا تختلف طبيعته عن "قوامه الشخصي"؛ ولا ماهيّته عن وجوده؛ كما لا يوجد فيه تركيب من جنسٍ وفصل، ولا من موضوعٍ وعرض. ولذلك يتبيّن بوضوح أنّ الله ليس مركّبًا على أيّ نحو، بل هو بسيطٌ على الإطلاق.»

إن هذا القول بأن «الله بسيطٌ حقًّا وبالكلّية» لا يقتصر على نفي التركيب الجسدي فحسب بل يحمل دلالة ميتافيزيقية أعمق، إذ يفيد أنّه لا يمكن أن يوجد في الله تمييز حقيقي بين الماهية والوجود. وبالمنظور المقارن ينسجم هذا التصوّر مع إصرار العقيدة العلوية على وحدة الذات الإلهية في الجوهر، وإن كانت الأطر الرمزية والكوسمولوجية في النظامين مختلفة اختلافًا واضحاً.

Aquinas, ST I, q.13, a.11:
"I answer that, This name HE WHO IS is most properly applied to God, for three reasons: First, because of its signification. For it does not signify form, but simply existence itself. Hence since the existence of God is His essence itself, which can be said of no other (Question 3, Article 4), it is clear that among other names this one specially denominates God, for everything is denominated by its form.
Secondly, on account of its universality. For all other names are either less universal, or, if convertible with it, add something above it at least in idea; hence in a certain way they inform and determine it... "

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 31، المقالة 11:
«أقول: إنّ اسم "الذي هو" هو أخصّ الأسماء وألصقها بالله على وجهٍ صحيح، وذلك لثلاثة أسباب:
الأوّل: من جهة دلالته. فهو لا يدلّ على صورةٍ بل يدلّ على الوجود نفسه على الإطلاق. وبما أنّ وجود الله هو عين ماهيّته وهو أمرٌ لا يصدق على غيره (المسألة 3، المقالة 4)، يتبيّن أنّ هذا الاسم دون سائر الأسماء يخصّ الله على نحوٍ أتمّ، لأنّ كلّ موجود إنّما يُسمّى بحسب صورته.
الثاني: من جهة شموليّته. فإنّ سائر الأسماء إمّا أن تكون أعمّ بدرجةٍ أقلّ، أو إن كانت مساوية له في الامتداد فإنّها تضيف إليه شيئًا آخر على الأقلّ من حيث المفهوم، ولذلك فهي على نحوٍ ما تُضفي عليه تحديدًا وتعيينًا...»

تؤسّس هذه الهوية دعوى الأكويني القائلة إنّ الله ليس موجودًا واحدًا بين سائر الموجودات، بل هو فعل الوجود القائم بذاته. وبذلك يكون الإله متجاوزًا لأيّ جنس أو تحديد أو تركيب ميتافيزيقي.

4-5-2 الخلق من العدم والتمييز عن الفيض

تُعَدّ عقيدة الخلق من العدم سمةً حاسمة في لاهوت توما الأكويني، فالعالم لا يصدر عنده عن فيضٍ ضروري بل عن فعل خلق حرّ. والخلق عند الأكويني هو إحداث الوجود من حيث هو وجود، لا تشكيل مادّة سابقة ولا انبثاقًا تلقائيًا لمبدأ ميتافيزيقي.

Aquinas, ST I, q.45, a.1:
"I answer that, As said above (I:44:2), we must consider not only the emanation of a particular being from a particular agent, but also the emanation of all being from the universal cause, which is God; and this emanation we designate by the name of creation. Now what proceeds by particular emanation, is not presupposed to that emanation; as when a man is generated,

he was not before, but man is made from "not-man," and white from "not-white." Hence if the emanation of the whole universal being from the first principle be considered, it is impossible that any being should be presupposed before this emanation. For nothing is the same as no being. Therefore as the generation of a man is from the "not-being" which is "not-man," so creation, which is the emanation of all being, is from the "not-being" which is "nothing."."

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 54، المقالة 1:
«أقول: كما قيل آنفًا (المسألة 44، المقالة 2)، ينبغي أن نعتبر لا صدور موجودٍ معيّن عن فاعلٍ معيّن فحسب، بل أيضًا صدور الوجود كلّه عن العلّة الكلّية، وهي الله؛ وهذا الصدور نسمّيه باسم الخلق.
أمّا ما يصدر صدورًا جزئيًا، فلا يُفترض وجوده قبل ذلك الصدور؛ فكما أنّ الإنسان إذا تولّد لم يكن موجودًا من قبل، بل يُصنع الإنسان من "لا-إنسان"، ويُصنع الأبيض من "لا-أبيض".
فإذا اعتُبر صدور الوجود الكلّي عن المبدأ الأوّل، استحال أن يُفترض وجود أيّ موجود قبل هذا الصدور، لأنّ العدم هو عين اللاوجود. ولذلك فكما أنّ تولّد الإنسان يكون من ""لا-وجود" هو "لا-إنسان"، كذلك الخلق، وهو صدور الوجود كلّه، يكون من "لا-وجود" هو "العدم المحض".»

توفّر هذه الصياغة نقطة تمايز حادّة بالمقارنة مع الكوسمولوجيات النورانية أو الفيضية. فحتى عندما يستخدم الأكويني استعارات النور أو الصدور، فإنها تظلّ لغةً قياسية (تشبيهية) للتعبير عن عالمٍ يقوم وجوده كلّيًا على فعل إرادة إلهية حرّة، لا على ضرورة ميتافيزيقية أو فيضان ذاتي للمبدأ.

Aquinas, ST I, q.19, a.3:
"As the divine essence is necessary of itself, so is the divine will and the divine knowledge; but the divine knowledge has a necessary relation to the thing known; not the divine will to the thing willed. The reason for this is that knowledge is of things as they exist in the knower; but the will is directed to things as they exist in themselves. Since then all other things have necessary existence inasmuch as they exist in God; but no absolute necessity so as to be necessary in themselves, in so far as they exist in themselves; it follows that God knows necessarily whatever He wills, but does not will necessarily whatever He wills."

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 91، المقالة 3:
«كما أنّ الذات الإلهية واجبة بذاتها، كذلك الإرادة الإلهية والعلم الإلهي؛ غير أنّ للعلم الإلهي نسبةً ضرورية إلى المعلوم، وليس للإرادة الإلهية نسبةٌ ضرورية إلى المراد. وسبب ذلك أنّ العلم يتعلّق بالأشياء على نحو ما هي موجودة في العالِم، أمّا الإرادة فتتعلّق بالأشياء على نحو ما هي موجودة في ذواتها.
وبما أنّ سائر الأشياء لا تكون واجبة الوجود إلا من حيث إنّها موجودة في الله، ولا تكون لها ضرورةٌ مطلقة من حيث هي موجودة في ذواتها؛ يَلزم عن ذلك أنّ الله يعلم بالضرورة كلّ ما يشاؤه، ولكنّه لا يشاء بالضرورة كلّ ما يشاؤه.»

يُعَدّ هذا التمييز حاسمًا: فالإله لا يفيض إلى العالم بدافع ضرورة ميتافيزيقية، بل يوجد العالم لأن الله أراده كذلك، وكان يمكن أن يكون على نحوٍ آخر. فالعلاقة بين الخالق والمخلوق ليست علاقة صدورٍ تلقائي، بل علاقة فعل حرّ قائم على الإرادة الإلهية.

3-5-4 معرفة الله: النفي، والقياس، وحدود اللغة

يقرّ توما الأكويني بأنّ الله يتجاوز القدرة الإنسانية على الإحاطة في جوهره، غير أنّه يؤكّد في الوقت نفسه إمكان معرفة ذات دلالة عن الله من خلال آثاره المخلوقة ومن خلال الإسناد القياسي (التمثيلي). وتشغل هذه الإبستمولوجيا موقعًا وسطًا بين التنزيه السلبي (الأبوفاتي) الصارم من جهة، والتقييد الغنوصي للمعرفة من جهة أخرى. فالله غير قابل للإدراك في ذاته لكن يمكن معرفته على نحوٍ معقول عبر العقل والوحي.

Aquinas, ST I, q.12, a.12:
"I answer that, Our natural knowledge begins from sense. Hence our natural knowledge can go as far as it can be led by sensible things. But our mind cannot be led by sense so far as to see the essence of God; because the sensible effects of God do not equal the power of God as their cause. Hence from the knowledge of sensible things the whole power of God cannot be known; nor therefore can His essence be seen. But because they are His effects and depend on their cause, we can be led from them so far as to know of God "whether He exists," and to know of Him what must necessarily belong to Him, as the first cause of all things, exceeding all things caused by Him."

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 21، المقالة 21:
«أقول: إنّ معرفتنا الطبيعية تبدأ من الحسّ، ولذلك فإنّ معرفتنا الطبيعية لا تبلغ إلا المقدار الذي يمكن أن تُقاد إليه بواسطة المحسوسات. غير أنّ عقلنا لا يمكن أن يُقاد بالحسّ إلى حدّ رؤية ماهيّة الله، لأنّ الآثار المحسوسة لله لا تكافئ قدرة الله من حيث هو علّتها.
فبناءً على ذلك، لا يمكن من معرفة الأشياء المحسوسة أن تُعرَف القدرة الإلهية كلّها، ولا بالتالي أن تُرى ماهيّته. ولكن بما أنّ هذه الأشياء هي آثاره وتعتمد على علّتها، يمكن أن نُقاد منها إلى حدّ أن نعرف عن الله "هل هو موجود"، وأن نعرف عنه ما يجب أن يلزم له بالضرورة بوصفه العلّة الأولى لجميع الأشياء، المتجاوز لكلّ ما يصدر عنه.»

يدعم هذا الطرح القولَ إنّ الذات الإلهية تبقى محتجبة عن الإدراك الإنساني العادي، في توازٍ واضح مع تأكيد العقيدة العلوية على احتجاب الجوهر الإلهي، وإن كان الأكويني يردّ هذا الاحتجاب إلى محدودية العقل المخلوق، لا إلى نظام تلقيني من الحجب والأبواب والوسائط الرمزية.

Aquinas, ST I, q.13, a.1:
"I answer that, Since according to the Philosopher (Peri Herm. i), words are signs of ideas, and ideas the similitude of things, it is evident that words relate to the meaning of things signified through the medium of the intellectual conception. It follows therefore that we

can give a name to anything in as far as we can understand it. Now it was shown above (q:12:11 and q:12:12) that in this life we cannot see the essence of God; but we know God from creatures as their principle, and also by way of excellence and remotion. In this way therefore He can be named by us from creatures, yet not so that the name which signifies Him expresses the divine essence in itself. Thus the name "man" expresses the essence of man in himself, since it signifies the definition of man by manifesting his essence; for the idea expressed by the name is the definition."

توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، القسم الأوّل، المسألة 31، المقالة 1:
«أقول: بما أنّ الألفاظ، بحسب الفيلسوف (في كتاب أرسطو «العبارة»، المقالة الأولى)، هي علامات للمعاني الذهنية، والمعاني الذهنية هي صور الأشياء، يتبيّن أنّ الألفاظ إنّما تتعلّق بمعاني الأشياء المُسمّاة بواسطة التصوّر العقلي. ومن ثمّ يَلزم أنّنا لا نسمّي شيئًا إلا بقدر ما نفهمه.

وقد تبيّن آنفًا (المسألة 21، المقالتان 11 و21) أنّنا في هذه الحياة لا نرى ماهيّة الله، غير أنّنا نعرف الله من خلال المخلوقات بوصفه مبدأها، وكذلك بطريق الامتياز والتنزيه. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسمّيه بأسماء مأخوذة من المخلوقات، ولكن لا على وجهٍ يكون فيه الاسم الدالّ عليه مُعبّرًا عن الماهيّة الإلهية في ذاتها.

فمثلًا، اسم "الإنسان" يعبّر عن ماهيّة الإنسان في ذاته، لأنّه يدلّ على تعريف الإنسان بإظهار ماهيّته؛ إذ إنّ المعنى الذهني الذي يعبّر عنه الاسم هو التعريف.»

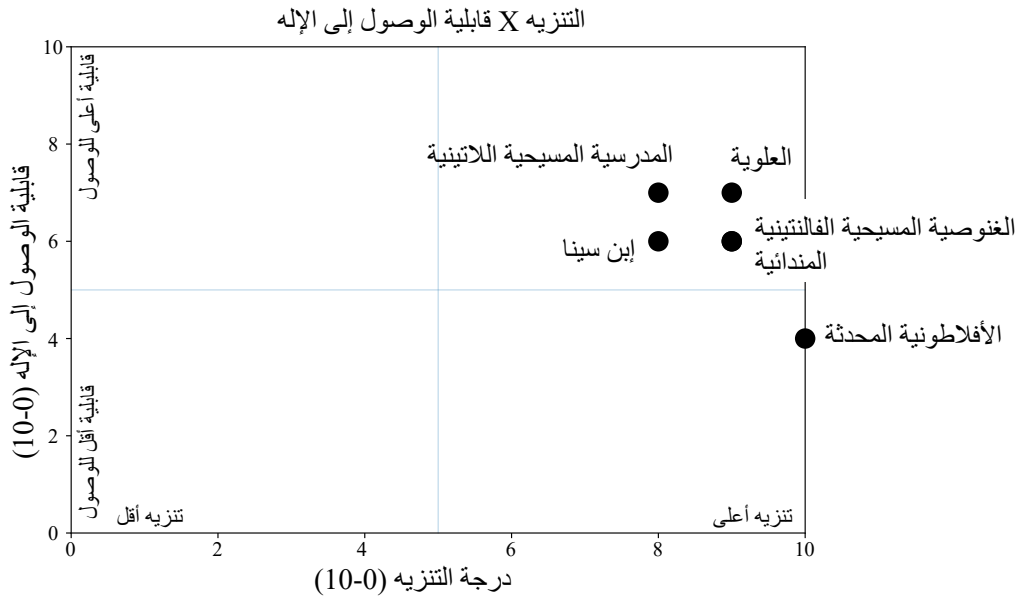
تُعَدّ هذه النظرية في اللغة حاسمة للمقارنة بين مفهوم «الأسماء» عبر التقاليد المختلفة. ففي حين يتعامل كتّاب اليونان مع الظهورات الإلهية بوصفها وسائط مميّزة للكشف والتجلّي، يتعامل الأكويني مع الأسماء بوصفها علامات قياسية (تمثيلية) قائمة على الآثار المخلوقة. أيضاً تؤدّي «كثرة الأسماء» وظيفةً مختلفة في كلّ نظام: فهي عند الأكويني انعكاس لتعدّد كمالات المخلوقات، لا تعبيرًا عن أنماط متمايزة داخل التجلّي الإلهي نفسه.

4-5-4 مقارنة بين العقيدة العلوية والمدرسية المسيحية اللاتينية بحسب توما الأكويني

تتّسم العلاقة بين الأكويني والعقيدة العلوية بمزيج من التقاطع الجزئي والتباين البنيوي العميق:

- الوحدة والبساطة: يقرّ كلا النظامين بوحدة الذات الإلهية وينفيان عنها التركيب الداخلي، غير أنّ الأكويني يصوغ ذلك في إطار فلسفي يقوم على مبدأ البساطة الميتافيزيقية، بينما يعبّر كتّاب اليونان عن الوحدة من خلال ذات محتجبة تُفصح عن نفسها عبر الظهورات الإلهية والنور.
- الخلق مقابل التجلّي: يقف مفهوم الخلق من عدم عند الأكويني في تعارض واضح مع الكوسمولوجيات الفيضية أو النورانية، حيث أن النص العلوي يمنح أولوية واضحة للتجلّي النوراني والانكشاف المتدرّج.
- الأسماء الإلهية: تختلف نظرية الأكويني في التسمية القياسية عن الاستخدام العلوي للأسماء بوصفها محاور وساطة مرتبطة بالمعرفة الباطنية والكشف.
- الوصول إلى المعرفة الإلهية: يتيح الأكويني مقاربات عقلية ولاهوتية عامة لمعرفة الله، بينما يقيّد كتّاب اليونان العقيدة الباطنة بمن استوفى شروط الطهارة الأخلاقية، يحدد الوصول من خلال الأبواب والمشاهدة.

وبذلك يؤدّي الأكويني في هذه الدراسة وظيفة «الحدّ المقارن»: فهو يشترك مع النص العلوي في الإقرار بتنزّه الذات



شكل 1: التنزيه × الإتاحة المعرفية. ملاحظة: التمثيل العددي ذو طابع تفسيري ومقارن، لا كمّي.

الإلهية عن الإدراك المباشر، لكنه يرفض في الوقت نفسه الكوسمولوجيات التي تجعل الفيض والغنوص أساسين تفسيريين للوجود والمعرفة.

5 التركيب البصري

سعت الأقسام السابقة إلى إجراء مقارنة نصّية دقيقة بين اللاهوت العلوي (كتاب اليونان) وكلّ من الأفلاطونية المحدثة (التاسوعات لأفلوطين)، والغنوصية المسيحية الفالنتينية (الرسالة الثلاثية، إنجيل الحق، إنجيل فيلب)، والمندائية (كنزا ربا)، وفلسفة ابن سينا، واللاهوت المدرسي اللاتيني (توما الأكويني). وإذ كانت هذه المقارنات بطبيعتها تفصيلية ومرتبطة بسياقات كل تقليد على حدة، فإن تراكمها يفتح المجال أمام منظور تركيبي يتيح إبراز الأنماط العامة للتقارب والتباين.

تقدّم هذه الفقرة نموذجين بصريين إرشاديين مصاغين على هيئة محاور مفهومية، بهدف تلخيص النتائج المقارنة بصورة تركيبية. وهذه النماذج ليست قياسات تجريبية، بل أدوات تحليلية تساعد على تمثيل الاتجاهات النسبية بين التقاليد المختلفة في ما يتعلّق بالمفاهيم اللاهوتية المشتركة التي تناولتها هذه الدراسة.

5-1 التنزّه × قابليّة الوصول إلى الإله

يرسم هذا المحور المفهومي الأول التقاليد المختلفة وفق بُعدين: درجة التنزّه الإلهي (المحور الأفقي)، ودرجة قابليّة الوصول إلى الإله (المحور العمودي).

- يشير التنزّه إلى مدى توصيف الذات الإلهية بوصفها متجاوزة للوجود واللغة والإدراك المباشر.
- وتشير قابليّة الوصول إلى الإله إلى توفّر المسارات العقلية أو الكشفية أو الطقسية التي تمكّن الإنسان من الاقتراب من الإله أو معرفته.

التحليل :

- تحتل العقيدة العلوية (كتاب اليونان) موقعًا يجمع بين تنزّه عالٍ وقابليّة وصول عالية، وإن كانت هذه القابليّة مقيدة وموسّطة بصرامة. فالذات الإلهية محتجبة في "باطن الباطن"، غير أن الوصول إليها ممكن عبر الأسماء الإلهية والأبواب والغنوص، شريطة تحقّق المؤهلات الأخلاقية والروحية.
- تمثّل الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين) أقصى درجات التنزّه مع قابليّة وصول محدودة، إذ إن الواحد متجاوز لجميع المحمولات، ولا يتحقق الوصول إليه إلا في لحظات نادرة من الاتحاد التأملي لا عبر وسائط كشفية.
- تجمع الغنوصية الفالنتينية بين تنزّه عالٍ وقابليّة وصول انتقائية، حيث يُفهم الخلاص بوصفه معرفة كاشفة تُمنح عبر المسيح واللغة الرمزية، وغالبًا ما تُحصر بالمتلقّين المؤهّلين روحيًا.
- تُظهر المندائية تنزّهًا عالياً مع قابليّة وصول طقسية-غنوصية، حيث يتم الوصول إلى الحياة العظمى عبر المعرفة والطهارة الطقسية والصعود .
- تؤكد الفلسفة الإشراقية عند ابن سينا تنزّهًا قويًا مع قابليّة وصول عقلية، إذ يُعرف الإله بوصفه واجب الوجود عبر البرهان الميتافيزيقي والارتقاء العقلي، لا عبر الكشف أو الاستهلال.
- يحافظ اللاهوت المدرسي عند توما الأكويني على تنزّه قوي مع قابليّة وصول واسعة ولكن قياسية، حيث تُتاح معرفة الله بالعقل والوحي، مع نفي إمكان إدراك الذات الإلهية إدراكًا مباشرًا في هذه الحياة.

يُبرز هذا المحور أن العقيدة العلوية تشترك مع عدد من هذه التقاليد في الجمع بين التنزّه وقابليّة الوصول، لكنها تتميّز بربط الوصول الإلهي ببنية استهلالية ونورانية صارمة، تجعل القرب من الإله مشروطًا بالكشف والغنوص لا بمجرد الإدراك العقلي أو الإيمان الخطابي.

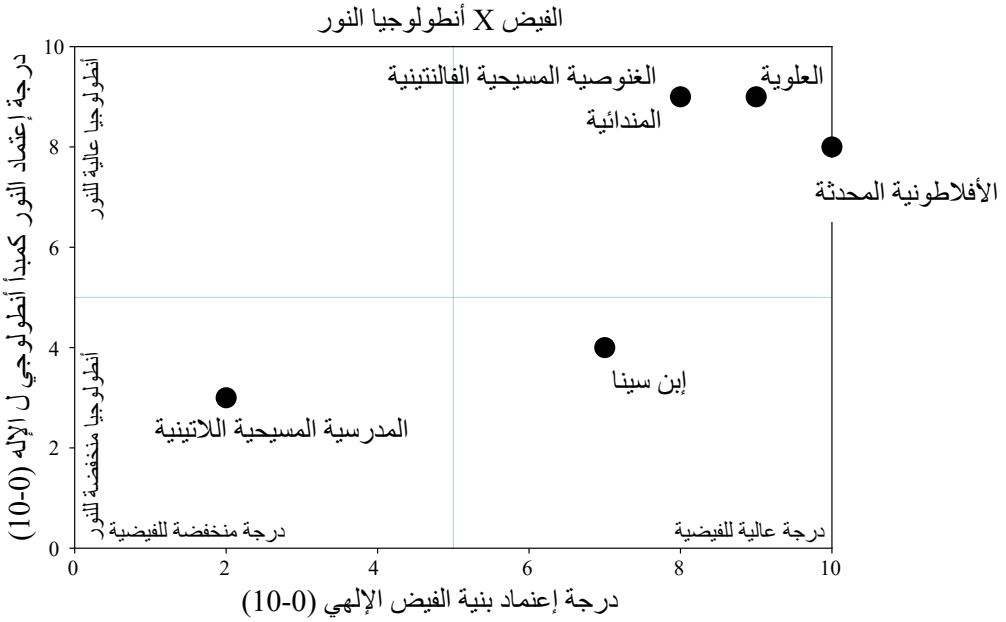
2-5 الفيض × أنطولوجيا النور

يرسم هذا المحور الثاني التقاليد المختلفة وفق بُعدين: نمط السببية الفيضية (المحور الأفقي)، والدور الأنطولوجي المنسوب إلى النور (المحور العمودي).

- يشير الفيض إلى النماذج التي تنبثق فيها الكثرة بالضرورة أو بالطبيعة عن مصدر منزّه متعالٍ.
- تشير أنطولوجيا النور إلى الدرجة التي لا يعمل فيها النور مجرد استعارة رمزية، بل مبدأً أنطولوجيًا منظّمًا لبنية الواقع.

التحليل :

- تحتل العقيدة العلوية (كتاب اليونان) موقعًا مرتفعًا على كلا المحورين؛ إذ يتمّ التجلّي عبر انكشاف متدرّج لا عبر خلق منفصل، ويؤدّي النور دور الوسيط الجوهري في الحضور الإلهي والنظام الكوني.
- تحتل الأفلاطونية المحدثة أيضًا موقعًا مرتفعًا على كلا المحورين، حيث يُصاغ الفيض صياغة فلسفية، ويُستخدم النور بوصفه تفسيرًا مركزيًا لمسار الصدور والمشاركة الوجودية.
- تحتل الغنوصية الفالنتينية موقعًا مرتفعًا في أنطولوجيا النور، ومتوسط الارتفاع في الفيض، إذ تصوغ الامتلاء الإلهي والنقص من خلال صور نورانية ومسار رمزي للانبثاق.
- تؤكّد المندائية بدورها أنطولوجيا نورانية واضحة، غير أنّ الفيض عندها يُعبَّر عنه تعبيرًا أسطوريًا عبر كائنات وعوالم، لا عبر ميتافيزيقا تجريدية.
- يحتل ابن سينا موقعًا متوسطًا في الفيض مع حضور ضعيف نسبيًا لأنطولوجيا النور الصريحة، فالفيض مركزي لكن النور يبقى تابعًا للعلّية العقلية.



شكل 2: الفيض × أنطولوجيا النور. ملاحظة: التمثيل العددي ذو طابع تفسيري ومقارن، لا كميّ.

- يحتل توما الأكويني موقعًا منخفضًا على كلا المحورين، إذ يحلّ الخلق من عدم محلّ الفيض ويؤدّي النور دورًا تمثيليًا (تشبيهيًا) أكثر منه مبدأً أنطولوجيًا.

يوضّح هذا النموذج الثاني أنّ اللاهوت العلوي يقترب أكثر من التقاليد الفيضية التي تمنح للنور قيمة أنطولوجية حقيقية، حتى وإن اختلفت التبريرات الميتافيزيقية بين هذه الأنظمة.

ملاحظات منهجية

ينبغي التأكيد على أنّ هذه النماذج البصرية ليست سوى أدوات إرشادية تحليلية. فهي لا تفترض علاقة تاريخية مباشرة بين التقاليد ولا تختزل الأنظمة اللاهوتية المعقّدة في إحداثيات بسيطة، بل تهدف إلى تلخيص الأنماط التي أظهرتها المقارنة النصية، وتيسير إدراك الاتجاهات النسبية بين التقاليد في صورة تركيبية واحدة.

6 الخلاصات

سعت هذه الدراسة إلى إعادة فحص اللاهوت العلوي من خلال تحليل نصّي دقيق لكتّاب اليونان، وإلى وضع بنيته العقائدية ضمن إطار مقارن يشمل الأفلاطونية المحدثة، والغنوصية المسيحية الفالنتينية، والمندائية، وفلسفة ابن سينا، واللاهوت المدرسي اللاتيني. ومن خلال التركيز على خمس خصائص للذات الإلهية، هي: (1) احتجاب الذات الإلهية، (2) التجلّي عبر النور، (3) وحدة الذات وتعدّد الظهورات الإلهية، (4) ثبات الذات الإلهية في علاقتها بالتجلّي الدوري في الزمن، (5) المعرفة الخلاصية المتحققة عبر الغنوص والمشاهدة. بيّنت الدراسة أن العقيدة العلوية تشكّل نسقًا ميتافيزيقيًا متماسكًا، لا مجرد تجميع اعتباطي لعناصر تركيبية متفرقة. ومن حيث المنهج، تتمثل مساهمة هذه الدراسة في إعادة بناء هذه الخصائص ضمن نظام مترابط قائم على تحليل نصّي دقيق، وفي إبراز القيمة التفسيرية لمنهج المقارنة عندما يتم استخدامه بشكل منضبط ومحدّد.

ومن المنظور المقارن، تُظهر العقيدة العلوية أقوى درجات التقارب البنيوي مع التقاليد الفيضية والغنوصية في أواخر العصور القديمة. فالأفلاطونية المحدثة تقدّم صياغة فلسفية للتنزّه والفيض توضّح كيف يمكن للتجلّي أن يقع من دون أن يستلزم تغيّرًا في المبدأ الإلهي. أما الغنوصية الفالنتينية فتوفّر سرداً لاهوتيًا لخفاء الذات الإلهية، والظهورات الإلهية، والمعرفة الخلاصية، يتقاطع بدرجة وثيقة مع التصور العلوي للذات الإلهية. والمندائية تمثّل بدورها نسقًا غنوصيًا حيًّا يتمحور حول مصدر منزّه متعالٍ وأنطولوجيا نورانية وصعود متوسّط وخلاص عبر المعرفة.

وعلى النقيض من ذلك، تؤكد ميتافيزيقا ابن سينا وحدة الإله والفيض، لكنها تمنح الأولوية للعقل على حساب النور وتستبدل الكشف بالمَعرفة البرهانية. أما اللاهوت المدرسي عند توما الأكويني، فمع التزامه ببساطة الذات الإلهية وتنزّهها يرفض الكوسمولوجيا الفيضية والغنوص المقيّد لصالح الخلق من عدم ولاهوت عقلاني ذو قابلية وصول واسعة. وتساعد هذه الفوارق على تمييز اللاهوت العلوي لا من حيث تأكيده للتنزّه فحسب، بل من حيث دمجه بين التنزّه والوساطة النورانية والمعرفة الابتدائية.

وتلخّص النماذج البصرية المقدّمة في القسم 5 هذه الأنماط. فمحور «التنزّه × قابليّة الوصول إلى الإله» يبرز تركيباً متكرّرًا في لاهوتات أواخر العصور القديمة (القرون 3-7 م) والعصورة الوسطى (القرون 5-51 م) في الشرق الأدنى، يتمثل في الجمع بين تنزّه جذري وإتاحة متوسّطة للوصول. أما محور «الفيض × أنطولوجيا النور» فيضع كتاب اليونان ضمن مجموعة من التقاليد الغنوصية التي تتعامل مع النور بوصفه مبدأً أنطولوجيًا، ومع التجلّي بوصفه انكشافًا متدرّجًا.

السياق التأريخي والدلالات فسّر دوسو (Dussaud 1900) العلوية بوصفها انتقالًا من الوثنية إلى التشيّع الإسماعيلي، وقرأ خصائصها الميتافيزيقية على أنها بقايا ما قبل مسيحية أُعيدت صياغتها في إطار إسلامي. وعلى النقيض من ذلك، دافع لامنس (Lammens 1901) عن وجود مرحلة مسيحية في تاريخ العلويين، مستندًا إلى أدلة أثرية وجغرافية تشير إلى كثافة الحضور المسيحي في المناطق العلوية. وفي الدراسات الأحدث، بيّن بار-آشر (Bar-Asher and Kofsky 2021) أن النصوص النصيرية المبكرة تتضمّن عناصر مسيحيّة وثالوثية ودوستية وغنوصية واسعة، تكشف عن استمرارية عميقة من العوالم اللاهوتية للمسيحية الشرقية وأواخر العصور القديمة. أما فريدمان (Friedman 2009)، فمع وضعه العلوية ضمن تصنيفات شيعية وغُلاتية لأغراض تاريخية، يعترف كذلك بتعقيدها العقائدي وبطابعها غير المعياري داخل الأطر الإسلامية التقليدية.

تسهم هذه الدراسة في هذا النقاش التأريخي من خلال نقل التركيز إلى البنية الميتافيزيقية. فالخصائص الإلهية المعروضة في كتاب اليونان تُظهر تقاربًا بنيويًا قويًا مع الأنظمة الغنوصية الفالنتينية والمندائية. ولا يقتصر هذا التقارب على مستوى الرموز أو المصطلحات، بل يمتد إلى المستوى الأعمق من المنطق الأنطولوجي والإبستمولوجي الذي يحكم الفيض، والوساطة، والمعرفة الخلاصية. وتساعد هذه المقاربة البنيوية على ردم الفجوة بين الأدلة الأثرية–التاريخية التي قدّمها لامنس والمقاربات النصية الحديثة. وبدلًا من افتراض انتقال مباشر من الوثنية إلى الإسلام، تشير المعطيات إلى نموذج تكون فيه اللاهوتية العلوية حافظة لبنية غنوصية من أواخر العصور القديمة، تُفهم هنا بمعناها البنيوي، ثم أُعيدت صياغتها لاحقًا عبر لغة ورموز إسلامية ضمن سياق تغيّرات سياسية وثقافية في المنطقة. وبذلك تُدرج العلوية بصورة أكثر اتساقًا ضمن المتصل الغنوصي لشرق البحر المتوسط، بما في ذلك المسيحية الفالنتينية والمندائية، بدل حصرها ضمن إطار إسلامي طائفي ضيّق.

يمكن للأبحاث المستقبلية أن توسّع هذا المنهج ليشمل نصوصًا عقائدية علوية أخرى، وأن تبحث في المسارات التاريخية التي تشكّلت من خلالها هذه الأنماط الميتافيزيقية.

المراجع

Abū Mūsā and Shaykh Mūsā, eds. 2008. *Kutub al-ʿAlawīyīn al-Muqaddasah.* 1st ed. Vol. 9. Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī. (Contains the text of *Kitāb al-Yūnān*, pages 231-360. Copy consulted preserved in the University of Tokyo Library). Beirut: Dār Li-Ajl al-Maʿrifa.

Aquinas, Thomas. 1920. *Summa Theologiae.* Second and Revised Edition. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Online edition © 2017 by Kevin Knight. New York: Benziger Brothers.

Avicenna. 2005. *The Metaphysics of the Healing.* Translated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Bar-Asher, Meir M., and Aryeh Kofsky. 2021. *The Nusayrī-ʿAlawī Religion: An enquiry into its theology and liturgy.* Leiden, The Netherlands: Brill. ISBN: 978-90-04-45350-0.

Boys-Stones, George, John M. Dillon, R. A. H. King, Andrew Smith, and JamesTranslators Wilberding, eds. 2017. *Plotinus: The Enneads.* Cambridge University Press.

Dussaud, René. 1900. *Histoire et religion des Nosairîs.* In French. Originally published in 1900. Consulted via facsimile reprint: Nabu Press, 2010. Paris: Émile Bouillon.

Faivre, Antoine. 1994. *Access to Western Esotericism.* Translated by Christine Rhone. Albany: State University of New York Press.

Freiberger, Oliver. 2019. **?**The Comparative Method in the Study of Religion.**?** In *Considering Comparison: A Method for Religious Studies.* Oxford University Press, March. ISBN: 9780199965007.

Friedman, Yaron. 2009. *The Nuṣayrī - ʾAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria.* Leiden, The Netherlands: Brill. ISBN: 978-90-47-44127-4.

Kerr, Michael, and Craig Larkin. 2015. *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant.* Oxford University Press, December. ISBN: 9780190458119.

Krieger, Bella Tendler. 2014. **?**The Rediscovery of Samuel Lyde's Lost Nuṣayrī Kitāb al-Mashyakha (Manual for Shaykhs).**?** *Journal of the Royal Asiatic Society* 24 (1): 1–16.

Lammens, Henri. 1901. *Les Nosairis furent-ils chrétiens? À propos d'un livre récent.* 6:33–50. Originally published in 1901. Consulted via a modern facsimile (Classic Reprint) of *Revue de l'Orient chrétien*, vol. 6, edited by R. Graffin.

Moosa, Matti. 1988. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects.* Syracuse, NY: Syracuse University Press. ISBN: 0-8156-2411-5.

Robinson, James M. 2002. *The Nag Hammadi Library in English: Translated and Introduced by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California.* Leiden, The Netherlands: Brill. ISBN: 978-90-04-08856-6.

Al-Saadi, Qais Mughashghash, and Hamed Mughashghash Al-Saadi, eds. 2019. *Ginza Rabba: The Great Treasure.* English translation with community endorsement. Germany: Drabsha.

Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity.* Chicago: University of Chicago Press.

Winter, Stefan. 2016. *A History of the ʻAlawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic.* Princeton University Press. ISBN: 9780691167787.