

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إندونيسيا	أ.د. إظهار نوري	«
تونس	أ.د. توفيق بن عامر	«
لبنان	أ.د. جاد حاتم	«
الجزائر	أ.د. زعيم خنشلاوي	«
المغرب	أ.د. سيدي علي ماء العينين	«
اليمن	أ.د. عبد الله الفلاحي	«
الأردن	أ.د. عامر عدنان الحافي	«
ماليزيا	أ.د. عزم الدين إبراهيم	«
السودان	أ.د. الصادق الفقيه	«
سلطنة عمان	أ.د. فؤاد السجواني	«
بلغاريا	أ.د. فيلين بيليف	«
العراق	أ.د. محمد حسين آل ياسين	«
تركيا	أ.د. محمود إرول قليج	«
باكستان	أ.د. محمد طاهر القادري	«
السنغال	أ.د. محمد المختار بن أحمد جبي	«
سوريا	أ.د. محمد أحمد علي	«
بروناي	أ.د. مول بادي	«
موريتانيا	أ.د. محمد سالم الصوفي	«
إيران	أ.د. يد الله يزدي بناه	«
مصر	أ.د. يمني طريف الخولي	«

علم المبدأ

ILMOLMABDAA

13

فصلية علمية محكمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا والحكمة الإلهية

العدد الثالث عشر - 1446 هـ - ربيع 2025 م

مجازة من وزارة الإعلام ونقابة الصحافة اللبنانية
قرار رقم 2024/119

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

مصطفى النشار

سليمان أولوداغ

سيد علي الموسوي

مجلس مستشاري التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي
إدريس هاني * غيضان السيد علي * ديلافير غورر * طلال عتريسي

مجلس التحكيم العلمي

صابر أبا زيد	مصر	محمد أبو هاشم محجوب	تونس
جعفر نجم نصر	العراق	محمد يحيى باباه	موريتانيا
أمين يوسف عودة	الأردن	حبيب الله بابائي	إيران
هدى نعمة مطر	لبنان	كنزة القاسمي	المغرب
بكري علاء الدين	سوريا	ياسين بن عبيد	الجزائر

التصميم والإخراج الفني

Red Design Company

المدير المسؤول

مدير التحرير التنفيذي

قاسم الطفيلي

خضر إبراهيم حيدر

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com
هاتف: 305347 - 009611 / 7801877152 - 00964 / 3867158 - 009611 / 355471498 - 00989
ص.ب: 113/5748 - بيروت - لبنان

ISSN: 3078 -1949



فهرس المحتويات

7..... **مفتتح** حقانية المثى كمبدأ أنطولوجي

محمود حيدر

المحور

الحقيقة والحقائق المنسبة في الحضارة الإنسانية المعاصرة
(العدالة تمثيلاً)

42..... - عبد الله محمد الفلاحي

الحقيقة الموضوعية بمنظوري العلم والدين
النسبانية والواقعية في الأدب الغربي الحديث

70..... - جون تايلور

الحق والحقيقة من منظور فلسفي عرفاني

توحيد الله من توحيد العالم

80..... - فادي ناصر

عدم تامة تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونية

نقد الرؤية ومعاثرها

96..... - سعيد بينائي مطلق . سيد مجيد كمالى

متاهة الحقيقة في النسق الأخلاقي الكانطي

استقراء نقدي

112..... - إدريس هاني



فهرس المحتويات

حقيقة الشيء في ذاته كظاهرة متخيّلة

كانط متوهّمًا

- إيفا شابر 128

ما الحقيقة المحمّديّة..؟

مفهومها، ومعناها، ومقاصدها في العرفان الإسلاميّ

- أحمد ماجد 142

العالم كتجلّ للحقيقة المحمّديّة

مسعى تأويلي

- محمد أحمد علي 158

النسبيّة والحقيقة في فهم تجلّيات الحقّ

دراسة مقارنة بين الفلسفة الغربية والفكر الإسلاميّ

إحسان علي الحيدري 172

شرعيّة الفكر وحقيقته

بصدد مركزيّة الحقيقة الأخلاقيّة في الواقع البشريّ

الدكتور الصادق الفقيه 192

حقول التنظير

المنشأ الأنطولوجي لمبدئيّ الحقّ والتكليف

حقّ الله وحقّ الإنسان

- عبد الله جوادي آملي 232

الحقيقة الدينيّة ومشكلة فهمها

نظرٌ في الوصل والفصل بين الدين والعقل الحديث

والترستيس 260

علم المبدأ
LMOLMABDAA

حقانية المثني كمبدأ أنطولوجي

محمود حيدر(*)

لدى الكلام على حقانية الموجود الأول - بما هو المبدأ الذي منه كانت وتبدت سائر الموجودات- ينسبُ منفسحٌ مُفارقٌ لا تبقى فيه المكابدة الميتافيزيقية على سيرتها الأولى. فلئن رأينا إلى هذا الموجود بوصفه مبدأً مؤسساً لسلسلة الموجودات كلها، نكون رسمنا أفقاً للتعرف على مشكلٍ أنطولوجيٍّ أفضى إلى اعتلالاتٍ تكوينيةٍ عميقةٍ ومديدةٍ في عالم الميتافيزيقا.

لقد ابتينا مسعانا التنظيري إلى هذه الغاية، على تصوّرٍ لموجودٍ بدئيٍّ، منه كانت الموجودات كلها، وفيه انطوت مبادئها وعللها الكلية، وبه ظهرت أجناسها، وأنواعها، وفصولها، وأسمائها التي سُميت بها. ولقد افترضنا أنّ هذا الموجود البدئيّ، هو الحقيقة الواقعية الأولى؛ كان ذلك في استئثارها من قبل أن تؤمر بالظهور، وكذلك كان الحقيقة إيّاها من بعد إظهارها. حتى أنّه ليُنظرُ إليه كأمرٍ واقعٍ مشهودٍ بالعين والعقل، فلا تشاكلٍ واقعيته حائلٌ شاكلة. هو كائنٌ غير مسبوقٍ بكائنٍ كان على شاكلته، فما سبقه كائنٌ من قبل، ولا كان له من قبلٍ نظير. خاصيته أنّه يجمع إلى فرادته البساطة والتركيب، ويختزن في كينونته الواحدة كثرةً لا يعترها تباينٌ ولا يصيبها اعتلال. ولقد ارتأينا نعته بـ"المثني" لكونه يفيد بالإنثينية غير القابلة للإنفصال، وتلك خاصية لا يتوقف فهمها على إبداء لفظيٍّ أو نعتٍ دلاليٍّ، وإنما على ما يتفرّد به ذاك الكائن من مفارقات وأسرارٍ وحقائق. فالتفرّد في المثني ليس مجرد صفة عارضة عليه، وإنما هي عين

حقائيقته التي استحققتها لفظاً ونعتاً ومقصداً أنطولوجياً. ومتى أدركنا أنّ حقائيقه هذا المنفرد في ذاته، هي حقيقته في عين كونها واقعاً مشهوداً عليه، سيفتح لنا السبيل حالئذٍ إلى إدراك ماهية هذا المبدأ والتعرّف على غاية مُبدئه من إبدائه.

I

ماهية المبدأ المنعوت بـ "المثنى"

كنا ألمحنا في ما تقدّم، إلى المفارقة الوجودية الثاوية في ماهية المثنى. فهو من حيث كونه "الشيء في ذاته" أو - "النومين" بحسب الإصطلاح اليوناني - لا يستقيم فهمه إلاّ بضده. أي بـ "الشيء الذي يظهر على مرأى العين، ويُستدلُّ عليه برياضات العقل. من مفارقاته: قيامه على واحدية الظهور والخفاء. فهو ظاهرٌ بكثرتة، مستترٌ بواحديته، وهو في الآن عينه، غامضٌ حتى ليخاله العقل الأدنى قضيةً ظنيّةً لا تفيد اليقين بشيء. وسرى بمقتضى هذه المفارقات وسواها، كيف استعصت ماهيته على الفهم؛ ذلك إلى الحدّ الذي أنكرته الفلسفة الأولى، وجحد به أكثر فلاسفتها من المتقدمين والمتأخرين.

يحظى المثنى - في مكانته الأنطولوجية - بالقدرة على حواية الموجودات أنى كان اختلافها وتضادها ومفارقاتها. ولأنّ حقيقة المبدأ - هي إياها حقائيقه "المثنى" - وتتّصف بصفاته، فإنّ خاصية المفارقة والتضادّ التي ينطوي عليها، هي بحدّ نفسها رابطة تماثل وتكامل وانسجام. وعلى ما يقرّر المناطقة، فالحالتان المتضادّتان إذا تالتا، أو اجتمعتا معاً في نفس المدرك، كان شعوره بهما أتمّ وأوضح؛ وهذا لا يصدّق فحسب، على الإحساسات والإدراكات والصور العقلية، بل كذلك على جميع حالات الشعور كاللذّة والحبّ والخوف والألم. فإنّ الأشياء تتميز بأضدادها، وقانون التضادّ هو أحد قوانين التقابل (opposition) الذي يدلُّ على علاقة بين شيئين أحدهما مواجهٌ للآخر، أو علاقة بين متحركين يقتربان سويةً من نقطة واحدة، أو يبتعدان عنها. ولصلته المنطقية بالمثنى نحواً واصطلاحاً يتخذ التقابل وجهين: أحدهما، "تقابل الحدود"، وثانيهما، تقابل القضايا. المتقابلان في تقابل الحدود هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد، وفي زمان واحد. ومن هنا نستطيع أن نستظهر التمايز الجوهرى بين وجهي التقابل المذكورين ومنطق المثنى، حيث يستوي الأخير على نصاب مفارق يعربُ فيه عن الواحديّة الحاوية للتعدّد، وبالتالي كنفيز للإثنيّة كما سيبين في ما بعد..

ثمّة إذاً، فارقٌ أصليٌّ بين ماهية المثنى المتأسّسة على التناغم والانسجام الذاتى، والإثنيّة



المُنْبَنِيَّة على الاختصام وجدل التناقض. بيان المقتضى، أن كلَّ تناظر بين متقابلين في الإثنيَّة آيلٌ إلى التناذب والفرقة، بينما كلُّ الأشياء - على اختلافها وتضادها وتناقضها - محمولة على الانسجام والجمع في حضرة المثني. الداعي إلى هذا الفهم، هو أنَّ زوجيَّة المثني لا تعمل إلَّا وفقًا لقانون التكامل؛ ولأنَّها كذلك فإنَّ سعيها نحو الوحدة يجري طبقًا لمبدأ الامتداد الجوهرِيّ في الواحدية الجامعة للكثرة والتنوع. وعلى أساس هذا المبدأ الساري بالانسجام والتناسب بين أضداد المثني، لا يعود ثمة قطيعة في ما بينها، بل تكاملٌ لا تباين فيه. واتساقًا مع نظائر المثني ومتشابهاته، نرانا أيضًا بإزاء مفهوم القطبيَّة الذي يعني وجود ثنائيَّة أصليَّة لها قطبان متعارضان، في كلِّ شيء، ولكنَّهما يتعاونان بالضرورة، ولا قيام لأحدهما من دون الآخر. ومن تضادَّهما وتعاونهما تنشأ مظاهر الوجود وتستمر. في النفس البشريَّة تجتمع ثنائيَّات خلَاقَة كامنة في أغوار النفس الإنسانيَّة. فالحياة وكذلك الموت غريزة بيَّنة الحضور في أصل وجودنا، بل إنَّ ظواهر الوجود كلُّها هي حاصل التجاذب بين قطبي هذه الثنائيَّة.

المفيد ممَّا ذكرنا، أنَّ التحامًا جوهرِيًّا بين الأزواج قد حلَّ في حضرة المثني. فلا يستطيع أيُّ من عناصره أن ينفكَّ عن نظيره انفكاكًا تامًّا. هما من نفس واحدة، لكن لكلِّ فرد في الكثرة الأصليَّة نفسٌ فرعيَّة تدبّر له أمره ويتدبّر بها شأنه، إلَّا أنَّه لا يقدر على أن يبرح عالم الزوجيَّة والقوانين الكليَّة التي تتظمه. أمَّا الوجود الأوحِد لذاته بذاته في ذاته، فهو الذي لا ضدَّ له، بسبب أحديَّته، وتعاليه على الثنويَّة، وتنزُّهه عن مخالطة المثني في آن، هو ما يُسمَّى أحيانًا الحقيقة الغائيَّة، أو المبدأ الإلهي. في حين أنَّ العمليَّة الخلقية، أو فعل إيجاد العالم، يستلزم التضادَّ بطبيعته. حتى في النظام الإلهيِّ هنالك توسُّطات تديريَّة - أو حسب التعبير العرفانيِّ أسماء وصفات إلهيَّة - يمكن عن طريقها معاينة الكثرة، ونظام الضدية الذي تحتكم إليه. ويجوز القول تبعًا لمبدأ التوسُّطات المشار إليها، أنَّ دائرة الأسماء والصفات الإلهيَّة هذه، هي التي تنطلق منها مساحات النسبيَّة. ولذا، فإنَّ ظهور أشياء هذا العالم كافَّة، وهي الصادرة عن الأمر الإلهيِّ، إنَّما يتمُّ عن طريق أضدادها. وبهذا، فالحياة في عالم الظهورات، أو في مرتبة التجلي، حياة سارية في عالم أضداد لا ترتفع إلَّا في الوجود الجامع للأضداد (Coincidentia oppositorum). وعليه، فالأضداد في مرتبتها الوجودية تتعارض في الغالب، وتفتقر إلى التحمُّل والتسامح بعضها حيال البعض الآخر. ولهذا، لم يكن التسامح أو عدم التسامح مجردَّ أمور أخلاقيَّة، بل هي ذات بُعد آفاقي، وهذه نقطة جرى التشديد عليها في التعاليم التراثيَّة الشرقيَّة التي أكَّدت أنَّ القوانين البشريَّة والقواعد الأخلاقيَّة ليست منفصلة عن بعضها. وعلى ذلك لا ينبغي النَّظر إليها على أنَّها مجردَّ خيار

أخلاقيّ أو قيميّ، بل ينبغي اعتبارها حقيقة أنطولوجيّة أيضًا. أي أنّها ذات أصل وجوديّ حيث تتموضع الحقيقة الأخلاقيّة في الحقيقة الأساسيّة لنظام الخلق. إلّا أنّ الكثرات الموجودة في نشأة الظهور والتجليّ، رغم توفّرها على وجودات متلائمة ومتكاملة بعضها مع بعض، فإنّ بعدها الصراعيّ يمكن ملاحظته في المتضادّات السلوكيّة، كالتضادّ بين الصدق والكذب، والجمال والقبح، والخير والشرّ.

قلنا، إن المبدأ المنعوت بـ"المثنى"، هو محدثٌ قديم الوجود دلّ عليه الحكماء بالموجود الأوّل. وهذا الموجود المفطور على الزوجيّة مؤلّف من زوجين متّحدين في واحدٍ كليّ. هو في طبيعته التكوينيّة قائمٌ على وحدة أضدادٍ ينتظمها تدافعٌ وتضادٌّ أبديانٌ في ما بينهما؛ وتلك سيريّة جوهرية تحفظ تنامي المخلوقات وتجدها المستدام.

II

ماهية المثنى كما عرّفته الفلسفة الأولى

لا ينأى ما تقصده العلوم الإلهيّة في الزوجيّة المؤسّسة لعالم الخلق، عمّا ذهبت إليه بعض مذاهب الحكمة القديمة باعتبار الزوجيّة مبدأ تفسير الكون وفهم أسراره. من ذلك يمكن أن نستذكر على سبيل المثال، ثنائيّة الأضداد وتعاقبها عند اليونان القدماء، أو ثنائيّة الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغوريين، أو عالم المثل عند أفلاطون... إلخ. لكن من المفيد الإشارة إلى أنّ الثنويّة التي قالت بوجود أصليين للوجود، ولكلّ منهما وجودٌ مستقلٌّ في ذاته، ومن غير هذين الأصليين لا يمكن فهم طبيعة الكون.. إنّما هي ثنويّة تختلف جوهريةً عن المثنى كمخلوق حاوٍ للمخلوقات ذات النشأة الواحدة.

لم تنجُ الفلسفة من تاريخها الإشكاليّ بصدد التعرّف على المبدأ الأول لظهور الكون. فإنّها غالبًا ما مزجت في تقاليدها ومواريتها السارية بين الله والنشأة البدنيّة للعالم. من ذلك راحت تشكّل معضلة المكوث المُستدام في كهف السؤال عن ماهية هذا الكائن المختفي في ذاته، ثمّ صار كونًا لامتناهي السعة والعظمة. العقل الفلسفيّ [القبل- وحياني] ظلّ على حيرةٍ من أمره، فلم يفلح علمًا لا بالغاية من إيجاد، ولا بموجده. وهذا هو السبب الذي جعل كلّ مسألة ذات طبيعة فوق ميتافيزيقيّة تستعصي على الانكشاف. على ذلك، كانت المعثرة الكبرى في مشاغل الميتافيزيقا الكلاسيكيّة في انزياحها عن مهمّتها الأصليّة؛ أي عن فهم العالم كوجود متّصل، والنظر إليه كامتدادٍ جوهريةٍ متواصلٍ بين مراتبه المرئيّة واللامرئيّة. ولئن كانت هذي هي مهمّة الميتافيزيقا الأصليّة فذلك تذكير بما هو فيها ومنها

من بدهاة. أي استكشاف ما يحتجب عن ملكات العقل وتجاربه، وهذا إقرار لها بوصف كونها علمًا حيًا، يحيي نفسه ويحيي سواه من العلوم والمعارف في الآن عينه. إنه أيضًا عرفان لها بالجميل وهي تقيم علاقة شديدة الخصوصية بالوجود لجهة رسالتها الأصلية، حتى وهي تعتنى بعالم الممكنات وعوارضه من خلال الاهتمام بأسئلة الممكنات المتناهية وعوارضها. وهذا مألوف في سيرتها التاريخية ومدوناتها، حيث إن الخاصية الملحوظة لكلّ التعاليم الميتافيزيقية هي التقاؤها على ضرورة البحث عن السبب الأوّل لكلّ ما هو موجود. ذلك الذي سُمّي المادة الأولى مع ديمقريطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكر بذاته مع أرسطو، والواحد مع أفلوطين، والوجود مع كلّ الفلاسفة المسيحيين، والقانون الأخلاقيّ مع كانط، والإرادة مع شوبنهاور، والفكرة المطلقة عند هيغل، والديمومة الخلقة عند برغسون، و"المونادا" أو الواحد البسيط لدى ليبنتز...

لنا في ما يأتي أن نبدي باقتضاب طائفة من نظائر "المبدأ / المثني" كما وردت مسمياته في مدونات الفلسفة الأولى ومذاهبها:

المسمّى الأول: "المائية" أو المبدأ الذي هو أصل كلّ الأشياء

يوجز طاليس (Thales 624- 546 ق.م) وهو أوّل الحكماء السبعة، يوجز نظامه الفلسفيّ بالاعتقاد أنّ الماء أصل الأشياء جميعًا، وأنّ الكون مليءٌ بالآلهة، وأنّ الاختلافات بين الموجودات ليست إلّا نتائج استحالات عرضت للماء فغيّرت مظهره الخارجيّة التي كانت ترافقه وهو ماء، وأحلّت معها خاصيّات أخرى تتلاءم مع المصدر الجديد الذي استحال إليه الماء؛ فكلّ شيء راجع إلى الماء، ومن الماء وُجد كلّ شيء.

قول طاليس «إنّ الماء أصل كلّ الأشياء» أوّلهم بأنّه يشي بما لم يعلن، رائيًا إلى الماء الإله الموجد لكلّ شيء، لأنّه المبوّث في ثنايا كلّ شيء. في المقابل رأى آخرون أنّ قولاً كهذا قد يفيد اعتقاده بالتوحيد، عبر الإقرار بإله متجلّ بالماء. حيث هو الموجود في كلّ شيء، وموجد كلّ شيء. إلّا أنّ كثيرين وجدوا أنّ هذه الأقوال ليست سوى تأويلات أُلبست طاليس إلباسًا ولا تعكس مقصده البتّة.

المسمّى الثاني: "الأبيرون" أو اللامتناهي الكوني

أحد أبرز فلاسفة ملطية أنكسميندر (Anaximander 611- 547 ق.م)، ينكر فكرة معلّمه طاليس أنّ «الماء أصل الأشياء جميعًا»؛ ودليله أنّ الماء جزءٌ كغيره من الأجزاء، والجزء

لا يكون أصلاً للكلِّ المركَّب من أجزاء يخالف بعضها البعض في خواصّه، وبالتالي في جوهره. لكنّ المفارقة أنّه سيوافقه الرأي حيال فكرة المادّة الواحدة التي سمّاها (اللامتناهي) أو الأبيرون Apeiron. و"الأبيرون" مزيجٌ من الأضداد كالحارّ والبارد واليابس والرطب، لكنه - في الأصل - كلٌّ متجانسٌ لا يوصف بكمّ نهائيٍّ ولا بكيف محدّد، ويمتاز بالسرمدية، وهو جامع لخواصّ وصفات كلِّ شيء، وعنه تكون الأشياء فترتدُّ إلى العنصر الذي نشأت منه، كما جرى بذلك القضاء والقدر. فأشياء الكون تنشأ من هذا «اللامتناهي» بعملية الانفصال. وبحركة المادّة تنفصل الأشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها إلى بعض. ثمّ تظهر لنا صور الانفصال؛ ويفضل هذه الحركة الانفصالية الخالدة تحدث الكائنات. [جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون- العصر الأول، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1971، ص 30].

المسمى الثالث: الألوهية المتبسة بالوثنية

بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، سنجد انعطافاً قليلاً في اللاهوت والكوزمولوجيا اليونانية نحو ضربٍ ملتبس من التوحيد. سوف يرفض إكسينوفان (570 Xenophones- ق.م) وتلميذه بارمنيدس (515 Parmenides- ق.م) الطابع الخرافيّ للديانة اليونانية، فأنكرا التعددية وعقيدة التناسخ الفيثاغورية، وقالوا بإله واحد، غير أنّ هذه الوجدانية ظلّت مشوبة بالتباسات وثنية بيّنة.

حسب إكسينوفان أنّ ما هو إلهيٌّ لا يمكن إلاّ أن يكون واحداً، ولا يمكن إلاّ أن يوجد واحد هو أفضلها، لهذا رأى أنّ الإله يجب تصوّره على أنّه واحد، وهذا الإله لا يشبه البشر الفانين، فهو كلّ بصيرٌ وكلّ سمعٌ وكلّ فكرٌ. وهو الذي يحكم الأشياء جميعاً من دون مشقّة. ومع أنّ توحيد إكسينوفان لم يكن كتوحيد الأديان الوحيانية، لكنّه آمن بإله أعظم يتفوّق على باقي الآلهة والبشر. الدربة نفسها سيأخذ بها بارمنيدس Parmenides الذي آمن مثل أستاذه إكسينوفان بوحدة الوجود، وجعل الوجود أساس اللاوجود، فالوجود موجود ولا يمكن إلاّ أن يكون موجوداً. والوجود والواحد متكافئان، ملاء لا خلاء، ثابت لا حركة فيه. ثمّ أيّده تلميذه زينون الإيلي (430-490 zenon ق.م) مثبتاً الوحدة، منكرًا الكثرة، مؤيِّداً الثبات ضدّ الحركة، وله في ذلك حجج مشهورة في تاريخ الفلسفة. [حسن حنفي، تطوّر الفكر الدينيّ الغربيّ (الإنسان والله)، مجلّة الجمعية الفلسفيّة المصريّة، السنة السابعة- العدد السابع، 1998، ص 131].

المسمى الرابع: الواحد عند هيراقليطس

على الوجهة إيّاها - وإن بصياغة أخرى - سيمضي هيراقليطس (475- 540 Heraclitus ق.م) ليرفض فكرة تجسيد الإله مع قبوله فكرة التشبيه. لكن فكرته في تنزيه الإله كانت هي الإضافة الحقيقية له؛ حيث أعلن أن الإله واحد، وأن عالم الآلهة المزعوم وهم وخرافة، وأن الأسرار الشائعة بين الناس ليست سوى حكايات مائعة لا قدسية فيها. ربما يكون هيراقليطس قد تأثر بأورفيوس والديانة الهندوسية، خصوصاً لجهة اعتقاده بخلود الروح وتناسخها وخضوعها لقانون الكارما. وبذلك اختلف المؤرخون حول صفات الإله الواحد عند الفلاسفة الموحدّين وحول صلته بالعالم وأزليته، لكنهم لم يتوصّلوا إلى فكرة الإله الواحد الذي ليس كمثلته شيء، وهذا ما دعاهم إلى النأي عن عقيدة التوحيد على نهج ما هو معروف في الديانات الوحيانية.

المسمى الخامس: العقل كمبدأ يعادل الإله الأرضي

العقل هو الموجود الأوّل أو الشيء في ذاته لدى أناكسجوراس. وإذا كانت جميع الأشياء فيها جزءاً من كلّ شيء، فإنّ العقل لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد ككيان قائم بذاته... "ذلك أنّ العقل هو أطف الأشياء جميعاً وأنها، عالم بكلّ شيء، عظيم القدرة، يحكم جميع الكائنات الحيّة كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذي حرّك الحركة الكلية فتحركت، وهو الذي يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، وهو الذي بثّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن والتي سوف تكون". هذا يعني أنّ أنكساجوراس قد ألّه العقل وجعل منه المحرك الأوّل، إلّا أنّه لم يتحدّث عن أيّ تدابير إلهية في فلسفته عن الوجود.

المسمى السادس: المبدأ الأفلاطوني أو عالم المثل

في طور تال من التفلسف سنشهد على انعطافات كبرى في ميتافيزيقا الوجود شكل التجريد العقليّ سمة بيّنة لها. سيعلن أفلاطون أنّ الطريق إلى معرفة المبدأ لا بدّ من أن يمرّ عبر الفلسفة بما هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء". وكان بهذا يصدق النية في الدعوة إلى تأسيس فلسفة ما وراثية تتغيّ الكشف عن حقيقة الوجود. ولما جاء أرسطو ليعرّف الفلسفة بأنّها "العلم بالأسباب القصوى للموجودات، أو هي علم الموجود

بما هو موجود"، كان تَوَاقًا إلى الانعطاف بمهمتها من أجل أن يجاوز التعالي الميتافيزيقيِّ للمثل الأفلاطونيَّة ويحسم الجدل حول تعريفاتها. كانت هندسة العقل بالمقولات العشر ثمرة هذا الانعطاف. وهو لم ينف ما أعلنه القدماء من أنَّ الفلسفة تبقى العلم الأشرف من المعرفة العلميَّة، وأنَّ إدراك الحقيقة ومعرفة جوهر الأشياء يحتاجان إلى إلهام وحدسٍ عقليٍّ يمضي إلى ما وراء طور العقل. إلاَّ أنه - مع ذلك - سيبقى أوَّل من افتتح باب السؤال المتشكِّك عمَّا إذا كان بمستطاع العقل البشريِّ إدراك الحقائق الجوهرية للأشياء.

المسمَّى السَّابع: المحرِّك الذي لا يتحرَّك

سيبدو أرسطو في مدوَّاته "ما بعد الطبيعة" كما لو أنَّه يعلن الميقات الذي نضج فيه العقل البشريُّ ليسأل عمَّا يتعدَّى فيزياء العالم ومظاهره. لكنَّ السؤال الأرسطيَّ - على سموِّ شأنه في ترتيب بيت العقل - سيتحوَّل بعد برهة من زمن، إلى علَّة سالبة لفعاليَّات العقل وقابليَّته للامتداد. وما هذا إلاَّ لحيِّرة حلَّت على صاحبه ثمَّ صارت من بعده قلقًا مريبًا. والذي فعله ليخرج من قلقه المريب، أنَّه أمسك عن مواصلة السؤال الذي تعدَّر الجواب عليه في حساب المنطق، ثمَّ مضى شوطًا أبعد ليُعرضَ عن مصادقة السؤال الأصل الذي أطلَّ منه الموجود على ساحة الوجود. والحاصل أنَّ الفيلسوف الطموح "ما بعد الطبيعة" مكث في الطبيعة وأنَّس لها فكانت له سلواه العظمى. رضي بما تحت مرمى النظر ليؤدِّي وظيفته كعملم أوَّل لحركة العقل. ومع أنَّه أقرَّ بالمحرِّك الأوَّل، لكنَّ شغفَه بعالم الإمكان أبقاه سجين المقولات العشر. ثمَّ لمَّا تأمَّل مقولة الجوهر، وسأل عمَّن أصدرها، عاد إلى حيرته الأولى. لكنَّ استيظانه في عالم الممكنات سيفضي به إلى الجحود بما لم يستطع نيَّله بركوب دابة العقل. حيرته الزائدة عن حدِّها أثقلت عليه فلم يجد معها مخرجًا. حتى لقد بدت أحواله وقتئذٍ كمن دخل المتاهة ولن يبرحها أبدًا. مثل هذا التوصيف يصل إلى مرتبة الضرورة المنهجية ونحن نعاين الحادث الأرسطيَّ. لو مضينا في استقراء مآلاته لظهر لنا بوضوح كيف اختزلت الميتافيزيقا إلى علم أرضيٍّ محض. من أبرز معطيات هذا السياق الاختزاليِّ في جانبه الأنطولوجيِّ أنَّ أرسطو لم يولِ معرفة الله عناية خاصَّة، ولم يعتبرها غرضًا رئيسيًّا لفلسفته، ولم يدخلها بالتالي في قوانينه الأخلاقية ولا في نظمه السياسيَّة. الأولوية عنده كانت النظر إلى العالم الحسيِّ وبيان أسبابه وعلله من دون أن يفكر في قوَّة خفية تدبره. مؤدَّى منهجه أنَّ الطبيعة، بعدما استكملت وسائلها وانتظمت الأفلاك في سيرها، انتهت بها

المطاف إلى محرّك أوّل أخصّ خصائصه أنّه يحركّ غيره ولا يتحرّك هو. هذا المحركّ الساكن أو المحركّ الصوريّ هو عنده الإله الذي لا يذكر من صفاته إلّا أنّه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصبّ على ذاته. يتحرّج أرسطو عن الكلام في المسائل الدينيّة، ويعدّها فوق مقدور البشر، ويصرّح بأنّ الكائنات الأزليّة الباقية، وإن تكن رفيعة مقدّسة، فهي ليست معروفة إلّا بقدر ضئيل. لكنّ هذا الفيلسوف الذي لم يفكرّ مبدئيّاً إلّا في الطبيعة وعللها والأفلاك ومحرّكاتّها سيق في آخر الأمر إلى إثبات محرّك أكبر تتّجه نحوه القوى وتشتاق إليه. [إبراهيم مذكور- فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين - في إطار كتاب "قضية الفلسفة" تحرير وتقديم: محمّد كامل الخطيب - دار الطليعة الجديدة - دمشق - 1998 ص: 165].

المسمّى الثامن: "النومين" أو الشيء في ذاته

حين وقفت المدارس الفينومينولوجيّة الحديثة باندهال أمام "النومين"، كباعث خفيّ لـ "الفينومين"، دأبت على تعريفه بالألا مشعور به، أو بالشيء المصموت عنه والمغفول عن سيرته. غير أنّ هذا "التسقيط المفهوميّ" لـ "الشيء في ذاته" لم يكن بداعي النّظر إليه كأمر بديهي، وإنّما لكونه السرّ الذي استترّ عن النّظر، وعزّ فهمه على طبائع العقول المشغولة بدنيا المظاهر.

منشأ المعضلة في ظاهراتيّات الحداثة، يعود إلى الفهم الميتافيزيقيّ لأوّل ظاهرة وجوديّة. أي إلى ظاهرة نشوء الكون الذي اتّفقت الفينومينولوجيا اليونانيّة والحديثة معاً على أنّه هو الشيء الذي يظهر من تلقاء ذاته. وبالتالي، هو نفسه الشيء الممتنع ذاتاً عن المعرفة، والذي ينبغي تعليق الحكم عليه. النتيجة التي ترّبت على هذه "المسلّمة" جاءت على خلاف ما تقتضيه البراءة العلميّة. والنتيجة، تقييد العقل وتعطيل إمكاناته إلى حدّ إنكار العلّة المظهرّة لهذا الشيء. وما ذلك إلّا لأنّ العقل الفينومينولوجيّ الغربيّ منذ بداياته التأسيسية قرّر النّظر إلى "النومين" كعلّة تامّة نشأت من ذاتها بذاتها ولذاتها، ولا حاجة لها إلى علّة خارجيّة تدفعها إلى الظهور. وبالتالي، سيضطرّ الناظر إليها لأن يتخذ هذه المسلّمة دربةً له، كقاعدة ضروريّة لوصف ما هي عليه ظواهر الموجودات في الواقع.

في الميتافيزيقا الحديثة، دارت الأفهام حول النومين مدارات شتى من الجدل، إلّا أنّها في خواتيمها لم تفارق ما تداوله حكماء اليونان وفلاسفتهم. هو حيناً نفس الأمر المكّمون في الشيء، وهو عصيٌّ على الإدراك، ولا يُعرف إلّا حين يبدو لنا في الواقع العينيّ.. ذلك ما كان أشار إليه هايدغر لمّا بيّن أنّ الحداثة أخفقت في ابتكار تعريف للكليّات يوازي أو يجاوز

ما وضعه الإغريق. وإنَّ فلاسفة اليونان مذ حدّدوا المعالم الأساسيَّة لمبادئ فهم الوجود لم تتحقّق خطوةً جديدةً من خارج الحقل الذي ولجوه أوّل مرّة.

من أجل ذلك، ينبّه علم النومين (النومينولوجيا) إلى وجوب تصويب خللٍ تكوينيّ في الاسم الأنطولوجيّ للميتافيزيقا. فإذا كانت كلمة الما بعد (ميتا) دالّةً على ما هو تال للطبيعة أو ما فوقها، فذلك معناه أنّ عالم ما بعد الطبيعة هو امتداد للطبيعة وموصول بها بعروّة وثقى. ما يعني أيضًا أنّ كلّ ما بعد الطبيعة هو واقعٌ حقيقيٌّ بمرتبّة وجوديّة مفارقة، وإن تعدّدت ظهوراته كمًّا وكيفًا. مثل هذا الخلل في الاسم الأنطولوجيّ للميتافيزيقا سوف يؤدّي إلى صدع في المبدأ المؤسّس للعقل، والاستفهام عن حقيقته. وهذا ما سيكشف عن أمرٍ بديهيٍّ سها عنه القول الفلسفيّ الإغريقيّ ولواحقه. فإذا كانت مهمّة الميتافيزيقا البحث في الوجود بما هو موجود، فإنّ مبتدأها ومنتهاها تمثّل بحصر معرفتها بالموجود في ظهوره العيانيّ، وعدم الاكتراث لما هو عليه في خفائه وكمونه.

يعتني علم "النومين" بالظاهرة الوجوديّة بوصف كونها ظهورًا لأصل وجودها، ومتّصلة به اتّصال الجزئيّ بالكلّيّ، فإذا كانت الفينومينولوجيا تدلّ على الشيء كما يتبدّى في العلن، فإنّ هذا المتبدّي ما كان له أن يبدو لولا اتّصاله بمصدره الأوّل. الذي هو ماهيّة وحقيقته الواقعيّة. نغني بذلك الجوهر بذاته الذي ظهر وتوسّع ليكون ظهور الموجودات امتدادًا لظهوره وتوسّعاته.

ولكونه علمًا ينشد التعرّف على الموجود الأوّل وسرّ ظهوره، والكيفيّة التي ظهرت منه الكثرة، تُعيد النومينولوجيا الاعتبار لكلام متجدّد حول فينومينولوجيا الوجود المتعيّن على نحو يجاوز الثنائيات المؤسّسة للمعضلة الميتافيزيقية في ثقافة الغرب. ولذا، فإنّ المهمّة التأسيسية لعلم "النومينولوجيا" هي إذًا، استكشاف حقيقة موجودٍ فُطرت موجوديّة على وحدة البساطة والتركيب. وبالتالي، إدراك حقيقة هذا الجوهر الوجوديّ الذي حظيت ذاته بفرادة جمع الوحدة إلى الكثرة، هو الشيء الوحيد الذي تقوم طبيعته على الشراء والفرق في أن. أي بين الاحتياج إلى موجدّه وبين كونه مبدأً مؤسّسًا لعالم الممكنات.

كفّت الميتافيزيقا التي عهدناها مع قداماء الإغريق عن أن تكون العلم بالهيئات ما بعد الطبيعة. جرى هذا من بعد أنسها المتمادى بالمفاهيم، حتى لقد أخذت إلى دنيا الطبيعة، ودارت مدارها، ولم تكن في مجمل أحوالها ومشاغلها سوى مكوثٍ مديدٍ على ضفاف الكون المرئيّ. لقد انسحرت الفلسفة الأولى بالبادي الأوّل حتى أشركته مُبديه وبارئه، ثمّ

راحت تخلع عليه ما لا حصر له من ظنون الأسماء: المحرك الأول غير المتحرك، "النومين أو الشيء في ذاته"، "العلة الأولى" و"المادة الأولى أو الهولي"، وأخيراً وليس آخراً "القديم والأزلي" .. وجرياً على هذه الحكاية ستنتهي إلى نعته بالموجود الذي أوجد ذاته بذاته من عدم، ولما أن وجد لم يكن له من حاجة إلى تلقي الرعاية من سواه. هو بحسب "ميتافيزيقاهم" كائنٌ مكتفٍ بذاته، ناشطٌ من تلقاء ذاته، ومتروكٌ لأمر ذاته.

الفلسفة الحديثة - حتى وهي في ذروة دهشتها بذاتها - لم تبرح هذه المعضلة الموروثة عن السلف الإغريقي. مبدأها المنبسط على ثنائية "النومين" و"الفيومين" ظل ملازمًا لها كما هو في نشأته الأولى. وبسبب من هذا التلازم تجددت ألوان المعضلة وتكثرت أنواعها، واستدام الاختصام والفرقة بين جناحي الثنائية. ولما لم يكن لهذا المبدأ أن يبلغ مقام الجمع بين الجناحين، أفضت الإثنيّة في غلّوها الإنشطارِيّ إلى وثنيّة صارخة حلّت ورسخت في قلب الميتافيزيقا، قديمها ومستحدثها. من هذا النحو، لم يُفلح النظام الفلسفي الكلاسيكي في مجاوزة معضلته الكبرى المتمثلة بالطبيعة الأنطولوجية بين الله والعالم. وهو حين تصدّى لمقولة الوجود بذاته، أخفق في إدراك حقيقته. ثمّ أعرض عنها وأخلد إلى الاستدلال المنطقي والتجربة الحسية. لهذا ظلّ الموجود الأول في هندسة العقل المقيّد بالمقولات العشر لغزاً يدور مدار الظنّ، ولما يبلغ اليقين. وبسبب من قيديته سرّت ظنونه إلى سائر الموجودات ليصير الشكّ سيّد التفلسف منذ اليونان إلى ما بعد الحداثة. من أجل ذلك، سنى كيف سيخفق التاريخ الغربي رغم احتمائه بهندسات العقل الذكي، في إحداث مسيرة حضارية مظفرة نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق إلى دوامة المفاهيم والاستغراق ملياً في أعراض المرئيات الفانية. النتيجة أنّه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، وعالمه الواقعي ازداد نسيانه ما هو جوهرِي. والنظّار الذين قالوا بهذا لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثرات الإغريق، حيث وُلدت الإرهاصات الأولى لتأولات العقل الأدنى. وهو العقل إيّاه الذي سترته الفلسفات اللاحقة، لتصبح العقلانية العلمية معها حكماً لا ينازعه منازع في فهم الوجود وحقائقه المستترة. وكحصيلة لمسارات العقل الأدنى ستأخذ الثورة التقنية صورتها الجليلة، لتفتّح أفقاً تفكيرياً سيعمّق القطيعة مع أصل التكوين وحقيقة الوجود.

المسمّى التاسع: "المونادا" أو الواحد البسيط الذي لا يتمدد

كتب لايبنتز "المونادولوجيا" أو علم المونادا (الواحد - البسيط) عام 1714م. وقد بدت

كتكثيف لكل نسقه الفلسفي، رغم أنّها لا تتجاوز الصفحات العشرين. لقد ابتكر هذا المصطلح من كلمة يونانية معناها "الوحدة"، ليؤكد أنّ همّه الأوّل هو التوصل إلى الواحد البسيط الذي لا يحوي شيئاً آخر. وهذا الواحد هو نفسه الجوهر الفرد الذي لا يتمدد لئلاّ يصير قابلاً للقسمة، ولا يحوي شيئاً آخر لئلاّ يصبح مركّباً. رأى لبيتز أنّ كلّ مركّب هو عبارة عن مجموعة وحدات بسيطة، ليس له شكل، وهذا الجوهر هي "المونادا"، التي هي ذرّات الطبيعة أو عناصر الأشياء. هذه المونادات لا يمكن أن توجد إلّا بالخلق، ولا يمكن أن تنتهي إلّا بأمر إلهيّ بإفنائها، بمعنى آخر، لا يمكن أن تُنتج أو أن تُدمر، وكلّ مونادا هي فرديةٌ وحيدة بمعنى أنّه ليس هناك مونادا مطابقة لمونادا ثانية، وكلّ واحدة منها مستقلةً استقلالاً تامّاً عن نظيرتها. إنها حسب لبيتز "بلا نوافذ يستطيع أي شيء أن يدخل أو يخرج منها... غير أنّ هذه المونادات لا بدّ لها من أن تحوي بعض الصفات وإلّا لما أصبحت موجودات": أول هذه الصفات هي أنّ كلّ مونادا مختلفة تماماً عن الأخرى، تحوي قوّة للتطور وللتغيّر من حالة إلى أخرى، وهي خارجيّة، وغير بيّنة، ولا تكسب كلّ وضوحها إلّا حين تتلاشى في الميل الداخليّ للقيام بإدراك جديد أكثر تميّزاً ووضوحاً من الإدراك السابق. ومن ثمّ فإنّ القوّة التي تضعها مع العالم الخارجيّ لا تأخذ كلّ معناها إلّا بعملية الإدراك، حين تنهض المونادا من سباتها، وذلك حين يصبح لها ذاكرة يمكن أن ندعوها نفساً. والبشر يخلق عندهم عادة فيفكّرون بطريقة تجريبية، أي حسب ما صادفهم سابقاً. [جورج زيناتي - الفلسفة في مسارها - دار الكتاب الجديد المتّحدة - بيروت - 2013 - ص 156.]

قصارى غاية لبيتز من المونادا هو ما يستظهره كتابه التأسيسيّ "مقالة في الميتافيزيقا" التي يفارق فيها جلّ معاصريه من فلاسفة الغرب. عنينا بذلك مسألة الخلق كفعل إلهيّ. بصدد هذه المسألة يقرّر ما يلي: قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، وجدت بما هي ممكنات ضمن عالم من العوالم اللامتناهية التي تزخر بها ملكة فهم الله. فالله لا يخلق إلّا ما كان ممكناً. يوجد الممكن أوّلاً على شكل أفكار. ولله فكرة عمّا يمكنه أن يخلق، كما أنّ له فكرة عمّا لن يخلقه. هذا التنوع في أفكار الله ضروريّ، لأنّ ملكة فهمه تتضمّن كلّ الأفكار الممكنة، ولكن ما الذي يحمل الله على تحويل ممكنات من دون أخرى من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعليّ؟

يقارن الله بين الأفكار التي في ملكة فهمه، ويتبيّن قيمة كلّ واحدة منها، ويقرّر أن يخلق أو يمنح الوجود لما يرى أنّه خير بذاته. فالله لا يخلق الخير المترتب على وجود الأشياء، بل يخلق الأشياء التي يرى أنّها خيرّة بذاتها. ولذا، فالممكن، إذًا، بالنسبة إلى لبيتز ليس شيئاً

نظرياً يتحدّد من خلال التركيبات الخياليّة، بل قل إنَّ للممكن عنده شيئاً من الكينونة، غير أنّه يبقى كائنًا منقوصًا. وبيان ذلك ما يلي:

"لا يحوز الممكن كياناً كاملاً بل يتضمّن ميلاً للوجود، وهو يبقى، بحسب تعريف ليبنتز، يطالب بالوجود Exigentia Existens. بسبب من ذلك يظلُّ كيان الممكن كائنًا منقوصًا، وهذا، لا يعني أنّ وجود الممكن، من جهة إمكانيه، أن يتحوّل بالضرورة إلى واقع؛ إذ لو تحوّل كلُّ ممكن إلى واقع، لكان كلُّ ما في العالم ضروريًا، ويفقد الخلق بذلك دلالاته، إذ يستحيل وقتها أن نتحدّث عن إرادة خلق تميّز فعل الله.

[Wilhelm Leibniz, Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld, introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy (Paris: J. Vrin, 1957, p. 121).

III

المبدأ المثني في مدارج الميتافيزيقا البعدية

للاقتراب من حقانية المبدأ، لزم عبور حقلٍ خصيب من الأسماء والصفات والنعوت لم تنته عند تقريرات الفلسفة الأولى، بل مضت بعيداً في آفاق الميتافيزيقا والمعارف الإلهية. ولنا في ما يلي نسوق شطراً مما ورد من مكابدات بغية الاقتراب من حقيقة المبدأ وهويته:

أولاً: المبدأ في قانون العلية

يتخذ المبدأ من قانون العلية سبيلاً لتدبير العالم. وطبقاً لقاعدة أن "كلّ معلول هو مركّب في طبعه من جهتين: جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه. فإنّ هذا المبدأ يكون مطلقاً ونسبياً في آن. الكلام عن معلولية المبدأ رغم فرادته وخصوصية تركيبه، ينطبق على كلّ فرد في عالم الكثرة. ودليل أصحاب هذه القاعدة هو التالي: إذا كان الموجود يشبه فاعله من جميع الجهات، يلزم إلّا يكون هناك أيُّ اختلاف بين العلة والمعلول، وحينذاك لا معنى لمسألة الصدور. ولو خالف الموجود فاعله من جميع الجهات، يلزم أن تتناقض العلة مع المعلول، في حين لا يقع نقيض الشيء معلولاً له، لوجود تمناع بين الموجودين المتناقضين. وإذن، فالموجود المعلول - بحسب هؤلاء - ذو جهتين دائماً: جهة متعلّقة بالفاعل وتشير إليه، وجهة متعلّقة به. وعليه فهو يُعدُّ "وجوداً" من حيث جهة الفاعل، ويُعدُّ "ماهية" من حيث جهته، وفي حين تسمّى جهة وجود الموجود بالجهة النورانية، تُسمّى جهة الماهية بالظلمانية. وهكذا، فإنّ نسبة المعلول إلى فاعله كنسبة الظلّ إلى الضياء.

فالظلم من حيث هو مضيءٌ يكشف عن الضياء، ومن حيث هو مزيجٌ بنوع من الظلمة، متناقضٌ مع الضياء ويحكي عن الظلام. فمثلما لا يمكن أن ننسب الجهة الظلمانية للظلم إلى وجود الضوء، كذلك لا يمكن أن تُنسب جهة الماهية إلى الفاعل. وعليه، يمكن القول بأنَّ الجعل والإيجاد لا يتعلّقان بالماهية أبداً، وإنما يتعلّقان بالوجود فقط. أي لا بدّ من أن يُعدَّ الجعلُ والإيجادُ والإفاضة والإشراق، خصوصيةً خاصةً بالوجود. ودور الماهية على صعيد الموجودات البسيطة والمجرّدة كدور المادة على صعيد الموجودات المادية والمركبة. وكما أنّ مقتضى الكثرة في الموجودات المادية والمركبة هو وجود المادة الأولى أو الهولي، كذلك مقتضى الكثرة في الموجودات البسيطة والمجرّدة هو الماهية. ولذا يمكن القول أنّ الكثرة في عالم البسائط والمجرّرات، ناشئة من الماهيات فقط. الشيخ الرئيس ابن سينا يأخذ بهذه الفكرة أيضاً، ويعتبر الماهيات مصدر كلِّ تركيب وتعدّد في عالم البسائط. وفي كتاب "الإلهيات" بحث القاعدة المعروفة "كلُّ ممكن زوج تركيبية". حيث تكشف هذه القاعدة جيّداً عن ضرورة البحث عن أيِّ تركيب وتعدّد، في الماهيات. ولذلك تُعدُّ الماهيات مثار الكثرة ومنشأها [الديناني، غلام حسين الإبراهيمي - القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية - الجزء الثاني - تعريب: عبد الرحمن العلوي - دار الهادي - بيروت - 2007 - ص 355].

النتيجة أنّه بالإمكان القول أنّ أثر الفاعل ليس سوى مثال الفاعل، ولهذا السبب يكشف الفعل عن الفاعل دائماً. أي أنّه يمكن معرفة الفاعل عن طريق الفعل. وقد تناول صدر الدين الشيرازي هذه المسألة في كتاب "الأسفار"، وصاغها على الوجه التالي: "إنَّ كلَّ منفعل عن فاعل، فإنّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه. وكلُّ فاعل يفعل المنفعل بتوسّط مثال يقع منه فيه. وذلك بين بالاستقراء. فإنَّ الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة. وكذلك سائر القوى من الكيفيات. والنفس الناطقة إنّما تفعل في نفس أخرى مثلها". [الشيرازي، صدر الدين - الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية - الجزء الأول - مصدر سابق - ص 419].

ثانياً: المثني أو "المطلق المحدود" في الحكمة التراثية

يجري في عالم الميتافيزيقا تمييزٌ دقيقٌ بين المطلق بوصفه الواحد بالوحدة الحقيقية أي الله تعالى، وبين المطلق بما هو الواحد بالوحدة الحقيقية الظليّة، أي الموجود بغيره؛ وهو ما يُنعت بالمطلق المحدود. فالمطلق بمعناه الأوّل هو التامُّ والكامل والمتحرّر من كلّ قيد، وهو واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان، ولذا فهو يتّسم بالثبات والكلية. أمّا بمعناه الثاني فهو النسبيُّ الذي يُنسب إلى غيره ويتوقّف وجوده عليه، ولا يتعيّن إلّا

مقرونًا به. وهذا النسبيُّ مُقيّدٌ وناقصٌ ومحدودٌ، وهو مرتبط بالزمان والمكان، ويتلوّن بهما ويتغيّر بتغيّرهما، ولذا فهو ليس بكليّ. في الفلسفات الحديثة، يُعدُّ هذا التعريف للمطلق والنسبيّ تعريفًا عامًّا ولا يؤدي غايته المثلي. ولذا يرى أحد فلاسفة مدرسة الحكمة الخالدة المعاصرين السويسري فريذوف شوان (1907-1998) أنّ اللّانهاية والكمال من الأبعاد الكامنة في المطلق، وتبرهن على ذاتها "في اتجاه هابط" حسب النشأة الكونية للتجلّيات. حتى ليتسنى لنا القول أنّ الكمال هو صورة المطلق في انعكاساته في الوجود، وهو ما يُؤلّف اللّانهاية، وهنا تتدخل العناية الربّانية حيث ينبثق من المطلق لانهاية فاعلة تتجلّى في الخير، وترسم بالتالي بنية أفنوميّة في اتجاه "خالق" حتى نهاية التجلّيات.

وقد تعمّق شوان في تحديد ماهية المطلق متجاوزًا التحليل اللّغويّ المعجمي، وهو يقدم مجموعة من التساؤلات حوله. يقول: "لو سُئلنا عمّا هو المطلق، لقلنا أولاً إنّهُ الجوهريّ واجب الوجود، وليس العرضيّ ممكن الوجود فحسب، وبالتالي فهو لانهايةً وكاملٌ، ولقلنا ثانيًا إنّهُ كلّ ما انعكس في الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلّى وجه المطلقيّة في وجود شيء ما يميّز الموجود من اللّاموجود، فحبة الرمل الموجودة معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.. ولو نحن سُئلنا عمّا هو اللّانهاية لقلنا إنّهُ المنطق شبه التجريبيّ الذي يطلبه السؤال نفسه، ويتبدّى في الوجود كصيغ للمدّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثُر والمادّة، وحتى نكون أكثر دقّة نقول بطريقة أخرى: إنّ هناك صيغة حافظة هي المكان وصيغة مُحوّلة هي الزمن، والذي يعني لانهايةً أطراد التحوّلات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كميّة هي العدد الذي يعني لانهايةً العدد ذاته لا تحديد الكمّ فحسب، وصيغة ماديّة هي المادّة، وهي الأخرى لا حدود لها كتجلّي النجوم في السماء، ولكلٌّ من هذه الصيغ امتدادٌ في الحال الحيويّ وما وراءه، فهي أعمدة الوجود الكونيّ. وأخيرًا، لو سُئلنا عن الكمال أو الخير الأسمى، لقلنا إنّهُ الله سبحانه، والخير هو ما يتجلّى في الوجود على شكل فضائل، أو بالحريّ ظواهر كميّة تتبدّى في كمال الأشياء لا في وجودها فحسب، والمطلق واللّانهاية والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل هذه العوامل معًا في آن، لتبيّن معنى الأوجه الربّانية في ما وراء العالم لو جاز القول".

ولأجل تفادي ما وقعت فيه بعض تيارات وحدة الوجود من جمع حلوليّ بين الله والعالم، ثمّة - وفق الرؤية الآنفة الإشارة - تمييز بين نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما: الوجود المطلق والوجود المحض. أمّا الوجود المطلق فيمثّل انعكاس المطلق المحض الذي يتجلّى

في النسبية، ولا يمكن أن يتحوّل إلى الوجود المحض كما يدّعي فلاسفة النسبية المعاصرة، ولو حدث التحوّل، وهذا مستحيل، لتنزّهت الثنويّات والثالوث عن مخالطة البشر أو محادثتهم، لأنّ التنزيه من صفات المطلق المحض، وهكذا يقول شوان "لا يتطابق الوجود المطلق مع المطلق المحض الصمديّ، فهو تابع للنظام الربّانيّ بقدر ما هو انعكاس للمطلق في عالم النسبية، ومن ثمّ يمكن تسميته مطلقاً نسبياً رغم ما تحمله التسمية من تناقض، ولذا فهو أقنوم ربّانيّ. وإذا كانت الأقانيم الربّانية هي المطلق بما هو لتنزّهت عن مخاطبة الإنسان [FrithjofSchuon: the play of masks, world Wisdom Books INC, 1992, p45]. والوجود المطلق هو المطلق النسبيّ أو المطلق المحدود، أو هو الربُّ مطلقاً نسبياً قادراً على الخلق، فالمطلق المحض الصمديّ أي "غيب الغيب" يتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويشتمل المطلق أو الجوهر على اللّانهاية التي تشعُّ بنوره، فالنور الإلهيُّ يعكس الجوهر على "الفراغ" من دون أن "يخرج" إليه بأيّ شكل كان، إذ إنّ المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شيء، فانعكاسه على اللاشيء يتجلّى بصيغة "أشكال" بادية و"أفعال" حادثة، و"حياة" اللّانهاية ليست فعّالة بقوة مركزية centrifugal فحسب، ولكن أيضاً ببنية مركزية centripetal، وبشكل تبادليّ أو متزامن بدءاً بالإشعاع وعوداً إلى المبدأ، والمبدأ الأخير يعني نشوراً وعودة الأشكال والحوادث إلى الجوهر، ومن دون أن يزيد أو يُنقص من الجوهر شيئاً، فهو النعمة والكمال مطلقاً، وهو خصيصة من خصائص المطلق كما لو كان حياته الباطنة، أو حبه الذي يفيض ليخلق العالم.

[FrithjofSchuon: Sufism Veil and Quintessence, Translated from French by William Stoddart, world Wisdom Books INC, 1981, p165.]

IV

منزلة المثنيّ / المبدأ في المعرفة العرفانية

ماهية المبدأ كما تُستقرأ في الإلهيات والعرفان النظريّ، تستوي على نصاب معرفيّ يفارق ما ابتدأه الإغريق، فضلاً عن المتأخّرين من بعدهم. لقد اتّخذ الكلام على الموجود الأول في الميتافيزيقا الوحيانية مسالك شتى؛ إلا أنّ جامعاً مشتركاً حول ماهيته ظلّ ينتظم دائرة واسعة من تلك المسالك. وفي المجمل كان يُنظر إلى هذا الموجود على أنّه مطلقٌ من حيث كونه أوّل موجود في مشيئة الإيجاد الإلهيّ، ونسبيّ من حيث كونه محتاجاً لموجده ومركّباً على الزوجية والكثرة. ويمكن لنا أن نتبين في ما يلي، سمتين أساسيتين لمبدأ الضديّة:

السمة الأولى: أن لمعرفة المبدأ في مفارقاته علاقة وثيقة بمفهوم الأضداد: فمشاهدة الحقيقة الإلهية الحاضرة والقريبة والموجودة في كل شيء - فالأضداد كامنة في الأضداد: إذ العلو كامن في الدنو، والعز كامن في الذل، إلى غير ذلك من الأوصاف العلوية مع الأوصاف السفلية... ف"الأشياء كامنة في أضدادها ولولا الأضداد لما ظهر المضاد كما يقول العارفون".

السمة الثانية: أن الوعي بالأضداد في منزلة كونه وعياً فائقاً، مقتضاه الشعور بالدهشة عند الوقوف على الحقيقة، أو الوقوف عند مرحلة التحقيق: وكلما كان الضدان متباعدين كان الالتقاء بينهما مصحوباً بدهشة قوية من طرف العارف أو المتأمل". وهنا سنلاحظ أن من العرفاء من ذهب بعيداً في التمثيل بالدهشة الناتجة من التقاء الأضداد في تجربة الانتقال من الكفر إلى الإيمان. فالمشاهدة - كما يبيّن العارف بالله ابن عجيبة الحسني - تتقوى لدى أهل الكفر الذين تابوا من كفرهم ورجعوا إلى مشاهدة الحقيقة الإلهية أكثر من أهل الإيمان" [المصدر نفسه، ص 37]. وهكذا، فإن هذه الدهشة هي صيرورة دائمة تتواصل بتواصل المعرفة: فإذا كانت الدهشة هي بداية الفلسفة أو التفكير كما قيل، فإن الدهشة في الفكر مصاحبة للمعرفة منذ بدايتها وخصوصاً في غايتها.

علم "كان" و"علم البدء"

في العرفان النظري يتوسّع أفق التنظير والاستشعار، حتى لنجدنا تلقاء مساع فريدة ومفارقة بغية الخروج من العثرات التي تحول دون الأجوبة الآمنة. ولأجل الوقوف على أهم هذه المساعي لنلقي الضوء بداية على قاعدتين تؤلفان أبرز التنظيرات التي عيّنت بنظام معرفة الموجود البدئي، وقد ذكرهما ابن عربي في رده على أسئلة الحكيم الترمذي، وهما: علم "كان" و"علم البدء" [ابن عربي - أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكم الترمذي - إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبي - مكتبة الثقافة الدينية - ط 1 - القاهرة - 2006 - ص 41-42].

- القاعدة الأولى - علم "كان": ولهذه القاعدة صلة نسب وطيدة بعلم المبدأ. فالمقصود من علم "كان" هو تنزيه الله تعالى عن كل ما سواه من أشياء الكون. وتأسيساً على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى - 11]. يقرّر علم "كان" أنه سبحانه لا تصحبه الشئية، ولا تنطلق عليه.. فقد سلب الشئية عنه، وسلب معية الشئية. إنه مع الأشياء، وليست الأشياء معه. لأن المعية تابعة للعلم: إنه يعلمنا فهو معنا، ونحن لا نعلمه فلسنا معه.. وأما لفظة

(كان) فليس المراد منها التقييد الزماني، وإنما المراد الكون الذي هو (الوجود). فتحقيق "كان" أنه حرف وجودي، لا فعل يطلب الزمان. ولهذا لم يرد ما يقوله علماء الرسوم، من المتكلمين، وهو قولهم "وهو الآن على ما عليه كان"، فهذه زيادة مُدرجة في الحديث ممّن لا علم له بعلم (كان)، ولا سيّما في هذا الموضع كما بيّن ابن عربي.. ويضيف: ولئن تصرّفت "كان" تصرّف الأفعال، فليس من أشبه شيئاً من وجه ما يُشبهه من جميع الوجوه، بخلاف الزيادة، بقولهم "وهو الآن"، فإنّ "الآن" تدلّ على الزمان. وأصل وضعه أنها لفظة تدلّ على الزمان الفاصل بين الزمانين (الماضي والمستقبل).. فلما كان مدلولها "الزمان الوجودي"، لم يُطلقه الشارع في وجود الحقّ، وأطلق (كان) لأنّه "حرف وجودي"، وتخيّل فيه الزمان لوجود التصرف: من كان ويكون فهو كائن ومُكوّن.. فلما رأوا في "الكون" هذا التصرف، الذي يلحق الأفعال الزمانيّة. تخيلوا أنّ حكمها حكم الزمان، فأدرجوا "الآن" تتمّة للخبر وليس منه.. وعليه كان تقرير الشيخ ابن عربي حول علم "كان" أنّ الله موجود، ولا شيء معه. أي ما ثمّ من وجوده واجب لذاته غير الحقّ. والممكن واجب الوجود به لأنّه مظهره، وهو ظاهر به. والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها.. فاندرج الممكن في واجب الوجود لذاته "عيناً"، واندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن "حُكماً".. [م. ن. ص 50]..

- القاعدة الثانية: علم البدء: لا ينأى هذا العلم عن علم "كان" في منظومة ابن عربي، بل هو الحلقة التالية في علم التوحيد. فإذا كان علم "كان" هو علم الإقرار بالذات الأحديّة وتنزيهاها عن الفقر والإمكان، فإنّ علم البدء هو علم الإقرار بحاصل الكلمة الإلهيّة "كن". أي بالموجود البدئي كأول تجلّ إلهي في دنيا الخلق. على هذا الأساس يعرفه ابن عربي بأنّه علم الفصل بين الوجودين، القديم والمحدث. وهو علم عزيز وغير مقيّد. كما يصرّح ويضيف: إنّ أقرب ما تكون العبارة عنه، أن يُقال: البدء افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع، لكون الذات الموجدة له اقتضت ذلك من غير تقييد بزمان. فالزمان من جملة الممكنات الجسمانيّة، وهو لا يُعقل إلّا إرتباط ممكن بواجب لذاته. فكان في مقابلة وجود الحقّ، أعيان ثابتة، موصوفة بالعدم أزلاً، وهو الكون، الذي لا شيء مع الله فيه، إلّا أن وجوده أفاض على هذه الأعيان، على حسب ما اقتضته استعداداتها، فتكوّنت لأعيانها، لا له، من غير بينيّة تُعقل أو تتوهّم. فوُجعت في تصوّرها "الحيرة" من طريقتين: طريق "الكشف"، وطريق "الدليل الفكري". والنطق عمّا يقتضيه الكشف، بإيضاح معناه، يتعدّر: فإنّ الأمر غير

مُتخَيَّل، فلا يُقال، ولا يدخل في قوالب الألفاظ. وسبب عزّة ذلك، كما يبيّن الشيخ الأكبر، يعود إلى الجهل بالسبب الأوّل وهو "ذات الحقّ". ولما كانت سبباً، كانت إلهاً لمألوه لها، حيث لا يعلم المألوه أنّه مألوه. بعضهم قال: "إنّ البدء كان عن نسبة القهر"، وقال غيرهم. "بل كان عن نسبة القدرة" .. والذي وصل إليه علمنا من ذلك - ووافقنا الأنبياء عليه - كما يضيف ابن عربي - أنّ "البدء عن نسبة أمر، فيه رائحة جبر". إذ الخطاب لا يقع إلا على عين ثابتة، معدومة، عاقلة سمعية، عالمة بما تسمع: بسَمْع ما هو سمع وجود، لا عقل وجود، ولا علم وجود. فالتبست، عند هذا الخطاب بوجوده. فكانت "مَظْهراً له" من إسمه (الأول-الظاهر). وانسحبت هذه الحقيقة، على هذه الطريقة، على كلّ عين إلى ما لا يتناهى .. فإنّ مُعطي الوجود لا يُعيده ترتيب الممكنات، إذ النسبة منه واحدة. فالبدء ما زال، ولا يزال. وكلّ شيء من الممكنات له عين الأوليّة في البدء. ثمّ إذا نُسبت الممكنات، بعضها إلى بعض، تعيّن التقدّم والتأخّر، لا بالنسبة إليه سبحانه.. فوقف "علماء النّظر" مع ترتيب الممكنات، حيث وفّقنا نحن مع نسبتها إليه تعالى [م.ن- ص 52] ..

ثمّ ينتقل ابن عربي إلى طور متقدّم في تعريف هذا الموجود فيقول: "إنّ أوليّة الحقّ هي أوليّة (العالم)، إذ لا أوليّة للحقّ بغير العالم، ولا يصحّ نسبتها ولا نعتها بها، وهكذا جميع النسب الأسمائيّة كلّها.. فعين الممكن لم تزل، ولا تزال، على حالها من الإمكان .. والأمر لا تتغيّر عن حقائقها، باختلاف الحكم عليها، لاختلاف النسب. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [سورة مريم، الآية 5]، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل، الآية 40]، فنفي الشئيّة عنه وأثبتها له، والعين هي العين، لا غيرها... [ابن عربي - أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي- المصدر نفسه- ص 44].

سيكون لهاتين القاعدتين حضورٌ بينٌ في مقتربات العرفان النظريّ للمبدأ كمخلوق أوّل. وعليه سوف نحاول في ما يلي استظهار طائفة من المقتربات تدور على الإجمال مدار التعريف بطبيعة الموجود الأوّل، وخصوصيّة وكيفيّة صدوره، والمهمّة الإلهيّة التي أوكلت إليه. ويمكن القول أنّ هذه المقاربات، وإن تباينت في سرديّاتها حول ماهيّة وهويّة هذا المخلوق، فإنّها تتقاطع على الجملة حول منزلته الفريدة ومكانته المفارقة في عالم الوجود.

سنورد في ما يلي أبرز ما أطلق عليه من نعوت وأوصاف في هذا الخصوص:

الأول: الموجود المنفرد بذاته

يستهل الإلهيون سقرهم لمعرفة المخلوق الأول من خلال السعي لإثباته بالدليل العقلي. ومؤدى قولهم في هذا المسعى أن مقتضى القوانين العقلية تثبت وجود موجود في الخارج قائم بنفسه غير ذي وضع، ومشمول بالفعل على جميع المعقولات، التي يمكن أن تخرج إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجديد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً. من الإلهيين من ذهب إلى تسميته حيناً بالعقل الكلي، وحيناً آخر بـ "اللوح المحفوظ". ويقول المحقق والفيلسوف صائن الدين ابن تركة عن هذا الموجود إنه يعادل "نفس الأمر" الذي هو عبارة عن حقائق الأشياء بحسب ذواتها، وبقطع النظر عن الأمور الخارجة عنها. ويضيف: "أن نفس الأمر هو أيضاً كناية عما ثبتت فيه الصور والمعاني الحقة، وهو العالم الأعلى الذي هو عالم المجردات، كما يُطلق عالم الأمر على هذا العالم؛ ذلك لأن كل ما هو حق وصدق من المعاني والصور، لا بُدَّ وأن يكون له مطابق في ذلك. فالعالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء، وأن فعل الحق هو العقل الأول؛ فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره، وأنه ليس هناك جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأول إلا وهو من فعل العقل الأول؛ وعليه فإن الأشياء كلها هي العقل، والعقل هي الأشياء، وإنما صار العقل جميع الأشياء، لأن فيه جميع كليات الأشياء وصفاتها وصورها، وجميع الأشياء - التي كانت وتكون - مطابقة لما في العقل الأول. ثم يمضي ابن تركة إلى إنشاء علاقة وطيدة بين هذا الموجود ومنشأ المعرفة البشرية ليرى أن معارفنا - التي في نفوسنا - مطابقة للأعيان التي في الوجود، ولو جوزنا غير ذلك - أعني أن يكون بين تلك الصور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف - لما عرفنا تلك الصور، ولا أدركنا حقائقها؛ لأن حقيقة الشيء ما هو به هو، وإذا لم يكن، فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه؛ فإذن، جميع ما تدركه النفس وتتصوره من أعيان الموجودات، هو تلك الموجودات، إلا أنه تنوع بنوع ونوع. [ابن تركة، صائن الدين - تمهيد القواعد - تقديم وتصحيح وتعليق: سيد جلال الدين آشتياني - مركز النشر الإسلامي في الحوزة العلمية - قم - إيران 1381 هـ - ص 182].

كلام ابن تركة حول ماهية الموجود الأول يحيلنا إلى الفضاء الذي اشتغل عليه العرفاء. فالمقطوع به أن ما تداوله جل هؤلاء عن هذا الموجود ليس هو نفسه الكون الذي عرفه الإغريق بادئ الأمر، ثم أخذ عنهم كثرة من المتأخرين من الفلاسفة وعلماء الكلام. فهو عندهم الكائن المنعق من كل علاقة بالزمان الفيزيائي.. إلا أنه مع ذلك هو الحاضن لكل موجودية، لكونه يؤلف صيغة الظهور الذي به تظهر الأشياء من دون أن تلزمه أن يمتلئ بها ليحقق هذا الظهور...

الثاني: عالم الإمكان وعالم الأمر

المبدأ هو عالم الإمكان أو عالم الأمر. بل هو عالم الوجود المطلق، وهو أن الموجودات موجودة فيه على وجه الإطلاق، غير مقيّدة بهيئة. أي أن المخلوقات موجودة فيه ذكرًا لا عينًا. مادّتها واحدة، لا يمكن تمييزها بعضها عن بعض، يعني أن زيدًا موجود في عالم الإمكان، لكنّه موجودٌ بالذكر، لا بالعين، يعني: مادّة ليست متعيّنة، ولا متخصّصة. ويُسمّى أيضًا بعالم الأمر، وهو مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. [الأعراف-54] ويقابل الوجود المطلق الوجود المقيّد، وفيه المخلوقات موجودة وجودًا مقيّدًا بصورة، وموجودة فيه ذكرًا وعينًا. ويكون تقييدها بالحدود الستّة، وهي: الكم، والكيف، والجهة، والرتبة، والزمان، والمكان، ويُسمّى هذا بعالم التكوين، يعني زيد في هذا العالم موجود بالذكر والعين، مادّته تعيّن وتخصّصت بالحدود المذكورة. ويسمّى أيضًا بعالم الخلق. فالمخلوقات لمّا كانت في عالم الإمكان لم تكن متميّزة، ولما أُلقيَ عليها التكليف، وقبِلت حصصها، كلٌّ حسب قدره ظهرت وتميّزت في عالم التكوين.

الثالث: المبدأ الأوّل أو العرش

يذهب العارفون إلى وصف الموجود البدئيّ بما وصفه به الخالق وأفاضه عليه من حُسن التدبير. فقد منحه من صفاته وأسمائه الحسنى الإمداد والرعاية. وعليه فقد أعطاه حقه من التنظير المخصوص على نحو يجعل منه مخلوقًا وخلّاقًا في الآن عينه. يُشار في هذا الموضوع، إلى أن ما أطلق عليه بعض المحقّقين من أهل المعاني المادّة الأولى، كان الأولى بهم أن يطلقوا عليه المبدأ الأوّل في المحدثات؛ لكنهم سمّوه بالصفة التي أوجده الله تعالى لها. وليس بمستبعد أن يسمّى الشيء بما قام به من الصفات. يضيف: "وإنما عبّر عنه بالمادّة الأولى فلأنّ الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: منها ما خلق من غير واسطة وسبب، وجعله سببًا لخلق شيء آخر. ومنها وهو الاعتقاد الصحيح أنّه تعالى أوجد الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب، خلافًا لمخالفى أهل الحقّ. والذي يصحّ أن أوّل موجود مخلوق من غير سبب متقدّم ثمّ صار سببًا لغيره ومادّة له ومتوقّفًا ذلك الغير عليه على العقد الذي تقدّم، كتوقّف الشبع على الأكل، والرّي على الشرب عادة؛ وكتوقّف العالم على العلم، والحّي على الحياة عقلاً وأمثال هذا؛ وكذلك كتوقّف الثواب على فعل الطاعة والعقاب على المعصية شرعًا. فلمّا لحظوا هذا المعنى سمّوه المادّة الأولى وهو حسنٌ، ولا حرج عليهم في ذلك

شرعاً لا عقلاً [ابن عربي، محيي الدين - التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية- تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني - الطبعة الثانية- دار الكتب العلميّة- 2003 ص 22].

لكن الشيخ الأكبر يكتفي بما عرّضه قداماء الإغريق وسواهم في تعريف الموجود الأوّل، لذا سينتقل إلى أرض العرفاء حيث عبّر عنه بعضهم بالعرش. والذي حملهم على ذلك أنّه لما كان العرش محيطاً بالعالم في قول، أو هو جملة العالم في قول آخر، وهو منيع إيجاد الأمر والنهي، ووجدوا هذا الموجود المذكور آنفاً يشبه العرش من هذا الوجه، أعني الإيجاد والإحاطة. فكما أنّ العرش محيط بالعالم وهو الفلك التاسع [في مذهب قوم]، كذلك هذا الخليفة محيط بعالم الإنسان. ثمّ يومئ إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية 5]. على أنّه في معرض التمدّح لهذا المخلوق. فلو كان في المخلوقات أعظم منه لم يكن تمدّحاً. فالعرش المذكور في هذه الآية هو مستوى الرّحمن، وهو محلّ الصفة؛ والخليفة الذي سمّيناه عرشاً حملاً على هذا مستوى الله جل جلاله؛ فبين العرشين ما بين الله والرّحمن، وإنّه كان، فلا خفاء عند أهل الأسرار فيما ذكرناه [التدبيرات الإلهية، ص 22]. وحدّ الاستواء من هذا العرش المرموز قوله (ص): "إنّ الله تعالى خلق آدم على صورته"؛ فالعرش الحامل للذات والمحمول عليه للصفة، فتحقّق أيّها العارف وتنبّه أيها الواقف، وأمعن أيها الوارث، (والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل) [سورة الأحزاب، الآية 4].

الرّابع: المعلّم الأوّل والإمام المبين

من صفات الموجود البدئيّ ما عبّر عنه بعضهم بالمعلّم الأوّل. والذي حملهم على ذلك أنّه لمّا تحقّق عندهم خلافته، وإنّه حامل الأمانة الإلهية، ونسبته من العالم الأصغر نسبة آدم من العالم الأكبر. وفي ما يعتبره سرّاً من أسرار الخواصّ في فهم المخلوق الأوّل، يرى ابن عربي أنّ سرّ السجود هنا لا يمكن إيضاحه، وقد عبّر عنه بعضهم بمرآة الحقّ والحقيقة، ذلك أنّهم لمّا رأوه موضع تجلّي الحقائق والعلوم الإلهية والحكم الربانيّة، وأنّ الباطل لا سبيل له إليها، إذ الباطل هو العدم المحض، ولا يصحّ في العدم تجلّي ولا ظهور كشف، فالحقّ كلّ ظهر. والسبب الموجب هو لكونه مرآة الحقّ قوله (ص): "المؤمن مرآة أخيه". والأخوة هنا عبارة عن المثالية اللغوية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى، الآية 11]؛ وذلك عند بروز هذا الموجود في أصفى ما يمكن وأجلى ممكن ظهر فيه الحقّ بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية، وتجلّى له من حضرة الوجود.

الشيخ العارف أبو الحكيم بن برّجان الأشبيلي (ت 727) وصف الموجود البدئي بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ [المعبر عنه بكل شيء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف- 145)] وهو اللوح المحفوظ. والذي حملته على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس- 12)، ووجدنا العالم كله أسفله وأعله مُحصى في الإنسان فسمّيناه الإمام المبين، وأخذناه تبييناً من الإمام المبين الذي هو عند الله تعالى، فهذا حظنا منه.

الخامس: المفيض ومركز الدائرة

من العرفاء من نعت الموجود البدئي بالمفيض. ومنهم من اعتبره "مركز الدائرة". والذي حمل هؤلاء على مثل هذا الاعتبار أنهم لما نظروا إلى عدل هذا الخليفة في ملكه واستقامة طريقتة في هيئاته وأحكامه وقضاياه، سمّوه مركز دائرة الكون لوجود العدل به، وإنما حملوه على مركز الكرة نظراً منهم إلى أنّ كلّ خطٍّ يخرج من النقطة إلى المحيط مساوياً لصاحبه رأوا ذلك غاية العدل فسمّوه مركز الدائرة لهذا المعنى. وأما تأويل ذلك فإنّ نقطة الدائرة هي أصل في وجود المحيط، ومهما قدرت كرة وجوداً أو تقديراً فلا بدّ من أن تقدّر لها نقطة هي مركزها؛ فلا يلزم من وجود النقطة ووجود المحيط ووجود الفاعل من هذه الدائرة ورأس الضابط ولا دائرة في الوجود كان الله ولا شيء معه، وفخذه يدها المبسوطان جوداً أو إيجاداً؛ والفخذ المختصّة بالنقطة يد المغيب والملكوت الأعلى، والفخذ المختصّة بالمحيط يد عالم الملك والشهادة: فالواحدة للأمر والأخرى للخلق.

السادس: العين الثابتة وظهورها بالكلمة "كن"

استناداً إلى كونه معادلاً للأعيان الثابتة بما هي الوجود الكامن في مقام الألوهية. فقد صحّ القول أنّ المبدأ لا يكون من بل إنّ فعل كونه وإيجاده متّصل بكمونه وقابليته للظهور حالما يجيئه الأمر الإلهي. على هذا الأساس لم يكن ابن عربي ليصرّح بما وصف به هذا المخلوق، لولا أنّه استشعر منزلته المؤسسة لعلم البدء. من أجل ذلك سيطلق على متعلّق هذا العلم اسم الأعيان الثابتة. والأعيان الثابتة - على ما نتبين من أعمال العرفاء - هي مفتاح الكثير من المعضلات التي واجهت النظريات الوجودية. أمّا فهمها فيقوم على أنّ عمل الخلقة لا يعني ظهور موجودات مستقلة إلى جانب الله تعالى. وإنما هو عبارة عن تجلّي الحقّ وتشوُّنه في

صور الأشياء. وعليه، فإنَّ صورة الأشياء لا تُخلق بواسطة الله، ما لم تكن موجودة فيه. فكلُّ شيء يظهر، إنَّما يظهر من شيء شبيه به. يعتقد ابن عربي في هذا الخصوص أنَّ إنشاء الخلق يقتضي توفُّر طرفين: الأوَّل هو الفاعل والذي عبارة عن أسماء الله. والثاني هو القابل والذي عبارة عن الأعيان الثابتة. والاثنان - أي الفاعل والقابل - موجودان في مقام الألوهية، أي أنَّ الفاعل والقابل مجتمعان معاً: فإنَّه أعلى ما يكون من النسب الإلهية أن يكون الحقُّ تعالى هو عين الوجود الذي استفادته الممكنات فما ثمَّ إلاَّ وجود عين الحقِّ لا غيره؛ والتغيرات الظاهرة في هذه العين هي أحكام أعيان الممكنات، فلولا العين لما ظهر الحكم، ولولا الممكن لما ظهر التغيير، فلا بدَّ من الأفعال من حقِّ وخلق [الفتوحات المكية، ج 3- مرجع سبق الرجوع إليه في فصول سابقة- ص 211]. ويرى ابن عربي أنَّ هذه الأعيان موجودة بوجود الله من جانب، ومعدومة من جانب آخر لأنَّها تقبل الوجود. إذن، فالخلق من العدم يعني الخلق من الأعيان الثابتة. وههنا تظهر مفارقة الوجود والعدم. والأعيان الثابتة أشياء لا وجود لها في الخارج. صحيحٌ أنَّها تحظى بالشيئية لكنَّها لا تتمتع بالوجود كوجودٍ عينيٍّ وظهور في عالم الشهادة حتى يفيض عليها الله بأمر الإيجاد. وهنا بالذات يبطل ابن عربي وسائر العرفاء الإلهيون نظرية الخلق من عدم. وفي هذا الشأن يضيف الشيخ الأكبر "لأنَّ أعيان الموجودات معدومة، وإنَّ اتَّصفت بالثبوت، إلاَّ أنَّها لم تتَّصف بالوجود [المصدر نفسه، ج 1، ص 76]... لأنَّ العدم الثابتة فيه ما سمَّت رائحة من الموجود فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات [المصدر نفسه، ج 1، ص 76]. أمَّا الأعيان الظاهرة فهي مظهر تلك الأعيان الثابتة. ويمكن القول على ضوء وحدة الظاهر والمظهر - أنَّها نفسها، أي أنَّها الأعيان الثابتة الظاهرة التي ما زالت في البطون أيضاً. بتعبير آخر: إنَّ وحدة الحقِّ والخلق لا يكون لها معنى إلاَّ إذا كان أحد الطرفين معدوماً. والمخلوقات ليست سوى هذه الأعيان الثابتة التي قلنا إنَّها معدومة إلاَّ أنَّها تتحد مع وجود الحقِّ في عالم الشهادة. وحسب ابن عربي، أنَّ الحقَّ يقول ما ثمَّ شيء أظهر إليه لأنِّي عين كلِّ شيء، فما أظهر إلاَّ لمن ليست له شيئية الوجود فلا تراني إلاَّ الممكنات في شيئية ثبوتها، فما ظهرت إليها لأنَّها لم تزل معدومة، وأنا لم أزل موجوداً فوجودي عين ظهوري، ولا ينبغي أن يكون الأمر إلاَّ هكذا. [الفتوحات المكية، ج 4، سبق ذكره- ص 8-9].

يسوِّغ القائلون بالأعيان الثابتة مدعاهم الأنف الذكر بما أسَّس له الكتاب الإلهي عن علم الله الأزلي. فالله عالم مطلق، وعلمه غير محدود، وأزلي، ولا يتغيَّر. ولديه علم بكلِّ شيء

قبل ظهوره. كما أن ماهية العلم تكشف عن حقيقة المعلوم. إذن، لا بد قبل ظهور الخلق، من وجود معلوم أزلي لا يتغير. ويعتقد الشيخ الأكبر بأن الأعيان الثابتة هي هذا المعلوم، وأنها أيضاً علم الله الأزلي الذي لا يتغير طبقاً لوحدة العلم والمعلوم. وقد سميت بالثابتة لأنها لا تتغير.

وفي تأويله لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل - الآية 40]، يلاحظ ابن عربي أن ذلك الشيء الذي يستمع أمر "كن" ويطيعه، ويظهر إلى الوجود بعد أن كان معدوماً، هو العين الثابتة، وهو ذلك الذي قصدنا به المثني أو الموجود البدئي والحق المخلوق به حسب وصفه. والعين الثابتة التي تدل على مجمل الأوصاف التي مرت معنا هي في حقيقة أمرها ذات وجودية مهدية وهادية في الآن عينه.

وعلى نحو ما تفصح عنه هذه المقاربة التأويلية ينوجد المبدأ الأول كعين ثابتة ثم يظهر في عالم الإمكان كحاصل للمشيئة الخالقة من خلال تلازم ثلاثة أفعال إلهية هي: الأمر والإرادة والكلمة. وهو ما نستدل عليه من الآية التي وردت في سورة "يس" وأدت قصد الآية السابقة نفسه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس - الآية 82]. فالآية هنا تشير إلى نظام مثلث الأضلاع ينتظم الفعل الإلهي في إيجاد الموجودات. فالأمر فعل الإرادة، ولا إرادة لمجهول. والنتيجة أن الشيء سابق في إيجاده على إيجاده الأمري، تماماً كما يسبق الوجود الذهني الوجود الواقعي في الصقع الربوبي. أما الكلمة "كن" فهي الوسطة الإلهية التي ظهر بها عالم الوجود الإمكاناني. بذلك يكون فعل الكلمة انكشف الله عن أمره وإرادته ليظهر المخلوق الأول كتجلٍ للأمر والإرادة معاً. ولعل السر في جعل متعلق إرادته سبحانه في "كن" هو استبعاد دخولها تحت توصيف "ما بالقوة - ما بالفعل" التي زخرت بها البحوث الميتافيزيقية في عالم الممكنات. أما في بحوث العرفان فسنجد قراءة مفارقة مؤداها: أن يكون ما بالفعل هو عين ما بالقوة تجاوزاً. لكن تحت حيلة إرادته المطلقة وبصورة الرسم انمحاء الواو في "كن" "تعبير" عن ذلك. فليس شيء بحاجة إلى كون ما دام في مخطوطة علمه للذي هو في الوقت ذاته إرادته. وبهذا يتبين لنا أن الحاصل الأنطولوجي للعلم والإرادة هو التجلي البدئي الذي سمّاه الحق تعالى "كن". ولذا فإن هذه الكلمة الإيجادية هي الطريق بين الكون (ما دون الصقع الربوبي) وبين العلم في تعلق الإرادة. وبهذا المعنى تصير الإرادة وسيط العلم إلى الكينونة.

السابع: المبدأ بما هو الحادث القديم

يُميّز ابن عربي بين مرتبتين للوجود: مرتبة الوجود المطلق، وهو وجود الذات، ومرتبة الوجود المقيّد، وهو الوجود العينيّ الحسيّ للعالم. فالوجود المطلق هو الوجود الحقّ منبع كلّ موجود، وهو النور الذي يسطع على الممكنات، فيخرجها من حيز الإمكان إلى حيز الوجود الفعليّ [الطيب، محمد بن - عقيدة التوحيد الوجودي عند ابن عربي - بحث في إطار كتاب جماعيّ بعنوان: الإيمان في الفلسفة والتصوّف الإسلاميين - إشراف: نادر الحمامي - منشورات: مؤمنون بلا حدود - الرباط - المغرب - 2016 ص 252].

إلّا أنّ التمييز الذي يجريه بين المرتبتين له تكملة جوهرية في منظومته العرفانية.

وإنّما كان الممكن قابلاً للوجود من دون العدم؛ لأنّ له مرتبة الوجود في العلم الإلهيّ، ومن ثمّ ترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم؛ لأنّ له وجهاً إلى الحقّ، ونسبة تغلب على جانب العدم، فلذلك قبل الظهور بالوجود، وصار وجوده وجوداً إضافياً نسبياً، وفي هذا المعنى يتنزّل قوله: "علمنا قطعاً أنّ كلّ ما سوى الحقّ عرضٌ زائل، وعرضٌ مائل، وأنّه، وإنّ اتّصف بالوجود، وهو بهذه المثابة في نفسه، في حكم المعدوم، فلا بدّ من حافظٍ يحفظ عليه الوجود، وليس إلّا الله تعالى.

وبناءً على ذلك، يصحّ وصف العالم بالقدم إذا نظرت إلى مرتبة الوجود العلميّ، ويصحّ وصفك إيّاه بالحدوث إذا نظرت إلى مرتبة الوجود الحسيّ، وكلتاها مرتبتان، ونسبتان إلى حقيقة وجوديّة واحدة. ومن ثمّ، تكون الألوهيّة مفهومًا ذهنيًا معقولًا يتوسّط بين الذات الإلهيّة والعالم، أو بين الوجود الحقّ المطلق والوجود المقيّد المضاف، ويصعب أن توصف بالوجود أو العدم بمعناهما الحسيّ، بل الألوهة فاصلة واصلة في آن، إنّها أمر ثالث بين الوجود المطلق والوجود المقيّد "لا يتّصف لا بالوجود، ولا بالعدم، ولا بالحدوث، ولا بالقدم، وهو مقارن للأزليّ الحقّ أزلاً، فيستحيل عليه، أيضاً، التقدّم الزمانيّ على العالم والتأخّر، كما استحال على الحقّ وزيادة؛ لأنّه ليس بموجود، فإنّ الحدوث والعدم أمرٌ إضافيّ يوصل إلى العقل حقيقة ما، وذلك أنّه لو زال العالم لما أطلقنا على الواجب الوجود قديماً، وإن كان الشرع لم يجيء بهذا الاسم - أعني: القديم - وإنّما جاء بالاسم الأوّل والآخر؛ إذ الوسط العاقد للأوليّة والآخرية ليس ثمّ، فلا أول ولا آخر، وهكذا الظاهر، والباطن، والأسماء، والإضافات كلّها، فيكون موجوداً مطلقاً من غير تقييد بأوليّة، أو آخريّة" [المصدر

نفسه- ص 253]. وهكذا يستبين لنا أن الأسماء الإلهية ليس لها وجود إضافة كالعالم، وإنما هي مجموعة من التعلقات التي تصل بين كينونتين؛ الأولى هي الذات الإلهية بوجودها المطلق حتى عن الإطلاق، والثانية هي العالم بوجوده العيني المضاف لا بوجوده العلمي الأزلي [المصدر نفسه، الصفحة نفسها]. وتلك النسب، والإضافات، والتعلقات هي التي تقيد إطلاق الذات الإلهية، ومن ثم تجمع بينها وبين العالم، وبذلك يكون الله مُتعالياً ومُحايثاً في آن، والتعالِي والمُحايث مظهران للحق، فالتعالِي للحق باعتبارَه ذاتاً إلهيةً مجهولة العين، والمُحايث باعتبار العالم مجلياً لألوهيتها؛ أي: مظهراً لأسمائها، وانعكاساً لصفاتها.

فالله هو الحق الوحيد، أمّا العالم فلا وجود له من ذاته، وإنما وجوده موقوف على إيجاد الله إيّاه، وحفظه الوجود عليه، فلا مجال للحديث عن وحدة وجود مادية مُحايثة ترجع الله إلى العالم، وتجعله ماثلاً فيه، ولا عن وحدة وجود فيضية تعدُّ العالم سيلاناً، واندفاعاً من الذات، وإنما هي وحدة عمادها الإيمان بالله الواحد الحق الفرد الصمد الذي لا يتبدل، فهو نفسه في حقيقته الغيبية المتعالية، وهو نفسه في المظاهر المتعلقة بالكون المخلوق.

الثامن: المبدأ بوصفه الحق المخلوق به

السؤال الإشكالي الذي يطرحه قرأء ابن عربي بإزاء الصلة بين الله والعالم، أو بين الحق والخلق، هو التالي: كيف للوجود الحق أن يظهر في مراتب وظهورات مختلفة؟

في جوابهم، يسعى هؤلاء لمتاخمة ركن بارز في أركان التنظير عند ابن عربي، عينا به مفهوم التجلي، والوظيفة المعرفية المُسندة إليه في التوحيد الوجودي: يرى هؤلاء أن مفهوم التجلي هو بمثابة الأداة الإجرائية؛ التي بفضلها يفسّر ابن عربي تعدد المراتب الوجودية، مع أن عين الوجود واحدة، وبفضل هذا المفهوم المفتاح يؤسس ميتافيزيقا التجلي، وهي ميتافيزيقا وحدوية تصل بين الله والعالم، فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلي الإلهي الدائم، ويُعتاض بها عن ميتافيزيقا الفيض، كما نظر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم كما نظر لها المتكلمون. تلك التي تتأسس على مبدأ الإله المفارق المتعالِي، والعالم المنفصل عنه؛ ولذلك أتيح له أن يحقق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص من الفلاسفة والمتكلمين معاً بفضل استصفاء هذا المصطلح (...). ثم إنَّ ميتافيزيقا التجلي تجعل المفارق مُحايثاً من غير أن يفقد مفارقتَه، وتعالِيه، فهو مُتعالٍ من جهة ذاته، مُحايث من جهة

أسمائه، وهذا التجلي له جانبان: جانب وجودي وجانب معرفي؛ لأنه نوعان: "تجل عام إحاطي، وتجل خاص شخصي، فالتجلي العام تجل رحمانى، وهو قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه، الآية 5]، والتجلي الخاص هو ما لكل شخص من العلم بالله، وهو ما يسمّى (التجلي الوجودي) و(التجلي الشهودي)، فضلاً عن أن الأسماء الإلهية، على تعددها، وتنوع حضراتها، وفاعليتها في الأكوان كلها، يمكن إرجاع الأفعال المتصلة بها إلى نوعين من التجلي هما: تجلي الجمال، وتجلي الجلال [الطيب، محمد بن - مصدر سابق].

وهكذا سنرى أن الخلق في - منظومة ابن عربي العرفانية - ليس إيجاداً لشيء لا وجود له، فذلك مستحيل عقلاً وفعلاً، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى، دفعة واحدة، ثم فرغ منه، كلاً، فليس الخالق عنده بمعنى الموجد من عدم، أو المبدع على غير مثال سابق، وإنما الخالق ذات أزلية أبدية تظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات كثرة، فإذا ما اختفت فيه صورة تجلي في غيرها في اللحظة التي تليها، فعملية الخلق هي حركة التجلي المتجدد، والمخلوق هو تلك الصور المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها، وإنما قوامها بالحق الذي يوجدها بمقتضى علمه، ويحفظ عليها وجودها على النحو الذي يشاء، بمقتضى قدرته، وإرادته. ف: "إذا قلت القديم فني المحدث، وإذا قلت الله فني العالم، وإذا أخليت العالم من حفظ الله، لم يكن للعالم وجودٌ وفني، وإذا سرى حفظ الله في العالم بقي العالم موجوداً، فظهور وتجليه يكون العالم باقياً... وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقائه في كل نفس، ولا يزال الله خلاقاً على الدوام [ابن عربي - الفتوحات المكية، الجزء الأول مصدر سبق ذكره - ص 454].

إن الخلق عند ابن عربي هو التجلي؛ أي: إخراج ما له وجود في حضرة من حضرات الوجود إلى حضرة أخرى، بمعنى إخراجه من الوجود في العلم الإلهي إلى الوجود في العالم الخارجي، أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل، فالعالم، من حيث بطونه في العلم الإلهي، حقيقة أزلية دائمة لا تفتنى، ولا تبدل، ولا تتغير إلا من حيث صورها، أما حقيقة ذاتها وجوهرها فلا تخضع للكون والفساد، وإنما تخضع لهما صورها المتكثرة، ومظاهرها المتعددة [العفيفي، أبو العلا - التعليقات على فصوص الحكم - الجزء الثاني - مصدر سبق ذكره - ص 213].

يكتشف العارف خلال معرجه المعرفي واختباراته المعنوية سر الوجود في ذاته. وهو في هذا يتفادى الجدل الذي يشهده فقه الفلسفة لجهة التعارض بين الخلق من عدم والخلق

من شيء، وهو تعارض لا نعرف معه الخاصية التي يتمتع بها الحق المخلوق به فلا يشاركه فيها أي مخلوق. فهو مخلوق متفرد بذاته، فاعل بالخلق منفعل بالحق الأعلى، ولذلك حظي بمنزلة الخلق الأول والتجلي للكلمة الإلهية البدئية "كن". فهذه الكلمة يمثلها ابن عربي بـ "النفس الإلهية". وهي تعني الانبلاج كما ينبج الفجر. وأمّا الخلق هنا فهو أساس كشف الذات الإلهية لنفسها، ولذا فلا مجال هنا للخلق من عدم لفتح هوة لا يمكن لأي فكر عقلائي أن يمدّ فوقها جسراً، لأنّ تلك الهوة نفسها وبطابعها التمييزي تقوم بالمعارضة والإبعاد بين الأشياء. فالتنفس الإلهي يخرج ما يسميه ابن عربي نفساً رحمانياً، وهذا النفس هو الذي يمنح الوجود والحياة لكلّ الأجسام "اللطيفة" التي تشكّل الوجود الأولي والتي تحمل اسم العماء [المصدر نفسه].. في هذا المجال يشير المفكر الفرنسي هنري كوربان إلى الحديث المنسوب إلى النبي (ص) لما سُئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجاب: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء.

يرى كوربان أنّ هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أولاً الكيان الإلهي، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقي الأشكال كلّها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنّه نشطٌ وسكونيٌ، متلقٌ ومحققٌ، وبه يتمّ التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحق في ذاته. إنّه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللامشروط. وعملية التجلي الإلهي الأصلية التي من خلالها "يظهر" الوجود لنفسه بالتميز في وجوده الخفي، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، هذه العملية تُعدّ خيالاً فاعلاً وخلاقاً وتجلياً. العماء بهذه الدلالة هو الخيال المطلق أو التجلي الإلهي أو الرحمة الموجدة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبر عن الواقع الأصل نفسه، أي الحق المخلوق به كل شيء، وهو ما يعني أيضاً "الخالق المخلوق". فالعماء هو الخالق، بما أنّه النفس الذي يصدر عنه لأنّه مخبوء فيه: وهو من حيث هو كذلك اللامرئي و"الباطن". والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفاً ظاهراً. فالخالق المخلوق يعني أنّ الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف أو أنّه هو الأول والآخر [ابن عربي - فصوص الحكم - الجزء الثاني - ص 313].

تتضمن كلمة "كن" التي كان بها الحق المخلوق به كل شيء، إحياءً غيبياً من خالقه مؤداه: "لست أنت الذي يخلق حين تخلق، ولهذا فخلقك حقيقي. وهو حقيقي لأنّ كل مخلوق له بعد مزدوج: فالخالق المخلوق يُنمذج وحدة الأضداد. ومنذ الأزل وهذه

المصادفة متأصلة في الخلق لأنَّ الخلق ليس من عدم وإنما هو تجلٌّ، ومن حيث هو كذلك فهو خيال. فالخيال الخلاق هو خيال شهوديٌّ، والخالق مرتبط بالمخلوق المتخيَّل، لأنَّ كلَّ خيال خلاق هو تجلٌّ وتجدد للخلق. وعلم النفس لا ينفصل عن علم الكون: وخیال التجلِّي يصرّفهما في سيكوكسمولوجيا. وبالحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في الذهن يلزمننا مساءلة ما يكون عضوها في الكائن الإنسانيِّ، أي عضو الرؤى والتنقيل، وتحويل كلِّ الأشياء إلى إشارات ورموز. [كوربان، هنري- المصدر نفسه - ص 184].

التاسع: "المبدأ / المثني بما هو الوجود المنبسط"

ظهرت قاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" كواحدة من أبرز القضايا الإشكاليّة في تاريخ الميتافيزيقا والعلوم الإلهيّة. وبناءً على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كثر التساؤل عن ماهيّة وطبيعة وصفة ذلك الواحد الصادر أوّلاً من المبدأ الأعلى.

في تعريفات مدرسة الحكمة المتعالية أنّ الصادر الأوّل ممكن لا يحتاج إلى غيره من الممكنات، بل يجب أن يكون هو واسطة في وجودها، وينحصر احتياجه إلى الواجب نفسه وحسب. وهي ترى إليه على أنّه الممكن الأشرف، والوجود المطلق المنبسط، وأوّل ما ينشأ من الوجود الحقّ. ويجمع صدر الدين الشيرازي بين القولين أي الممكن الأشرف والعقل الأوّل باعتبار هذا الأخير صادراً أوّل بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار. فالأوّل ههنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلاّ فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهيّة خاصّة ونقص وإمكان، حكمنا بأنّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كلِّ مرتبة ماهيّة خاصّة، وتنزل خاصٌّ يلحقه إمكان خاصٌّ". [ملاً صدرا- الأسفار- ج-2 ص 270].

V

الإنسان الكامل كتجلُّ لحقيقة المبدأ

لم ترد لفظة المبدأ في الأدب العرفانيّ على نحو صريح؛ إلاّ أننا سنلقاها مطوّبة في تأويليّات العرفاء لمّا تحدّثوا عن البعد المزدوج للموجودات. فالمبدأ معادل لتجلِّي الواحد في العالم الكثير، وهو مصداق هذا التجلِّي في الآن نفسه، أمّا أصالته فمأخوذة من الواحد ومرعيّة باعتناؤه. وتلك مسألة لا يدركها العقل الحسير مهما دأب على اختبارها بالاستدلال،

إذ كلما مضى هذا العقل إلى مقياسها والبرهنة عليها وفق قاعدة المقدمات والنتائج عادت خائبة إلى سيرتها الأولى. والعارف الذي يقطع جسور الاستدلال يعرف أن مسألة كهذه ممتنعة على الفهم، فلا يجد حائذ سوى التأويل سيلاً إلى التعرف. والمقصود به العقل الاستدلالي الذي يدور مدار عالم الممكنات ولا يغادره أبداً، وهو عقل غير قادر على الامتداد إلى ما فوق أطواره الدنيوية. وبذلك فإنه كلما قطع شوطاً باتجاه معرفة الحقائق عاد إلى نشأته الأولى فحلت بصاحبه الحسرة. وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى:

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فارجع البصر هل ترى من فطورٍ* ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾ [سورة الملك، الآية 3-4].

للمبدأ في المنظومة العرفانية حقيقته المفارقة. هو واحد وكثير في الآن عينه. وحين يصل العارف إلى هذا المقام يكون قد تمثل ماهيته وصار هو عين المثني وحقيقته. ولذا سنى كيف ابتنى سيره وسلوكه على الغيرية الخلاقة حيال سائر الموجودات وفي مقدمها النوع الآدمي. ذلك بأنه الآن في مقام معرفي مبني على حاضرية الله في عالم الاختلاف والكثرة. وما ذاك إلا لأن هذه الحاضرية المتعالية المعنوية في الآن نفسه، تجعل العارف كائناً راعياً للمجتمع الإنساني، وليس مجرد كائن اعتيادي شأنه شأن سائر البشر. فهو مهاجر إلى الجود الإلهي ليكسب عظمة الإيثار والإنفاق. وما غايته من متاخمة الألوهية إلا لتمنحه صفاتها في العطاء والجود واللطف. ولذا جاءت حاضرية الله في هجرة النظر، حاضرية تدبير ولطف، حيث يستوي فيها النوع الآدمي بالعدل على نشأة النفس الواحدة.

VI

المبدأ بوصفه عين الحقيقة المحمدية

تتخذ الحقيقة المحمدية سيرتها المعرفية إلى مقام كونها نظيراً للمبدأ. ودلالاتها الأنطولوجية أنها فعل الله الذي فعل به الأشياء كلها. وقد سمي هذا الجوهر الذي هو الفعل بأسماء مختلفة لا عداد لها، فهو مشيئة الله، وإرادة الله وقدرة الله، ويد الله، وروح الله.

لا يشكّل البعد اللغوي أهمية كبيرة في معالجة مفهوم الحقيقة المحمدية، فهو يأخذنا إلى القول بأنه مركب من مفردتين: الأولى: الحقيقة وهي تعني استعمال اللفظ بما وضع له، لذلك قال ابن منظور الحقيقة: [ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414، الجزء 10، الصفحة

[52]. "ما أفرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضدّ ذلك". والثانية دالة على النبيّ الخاتم محمّد(ص)، وذلك ما يجعل اللّغة تحمل دلالة التّعريف على حقيقة النبيّ، وهي تشير إلى محتوى المعالجة وأهدافها، التي لا تتّضح بشكل جليّ إلّا من خلال الكتب الاصطلاحية، التي عملت على تفسير المقصود منه، حيث عرفها الجرجاني بقوله: "الحقيقة المحمّدية: هي الذات مع التعيّن الأول، وهو الاسم الأعظم". ويظهر معنى هذا المفهوم بشكل أوضح حين ذهب إلى تعريف الروح الأعظم، الذي اعتبره: "الروح الإنسانيّ مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيّتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائماً، ولا يروم وصلها راثماً، ولا يعلم كنهها إلّا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة المحمّدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسمائية، وهو أوّل موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النورانيّ، جوهرية مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمّى باعتبار الجوهرية: نفساً واحدة، وباعتبار النورانية: عقلاً أوّل". وهذا المعنى قريب ممّا أشار إليه الكاشاني بقوله: "إنّ محمّداً هو أوّل التعيّنات التي عيّنت بها الذات الأحديّة قبل كلّ تعيّن، فظهر به ما لا نهاية من التعيّنات، فهو يشمل جميع التعيّنات، فهو فردٌ واحد في الوجود، ولا نظير له، إذ لا يتعيّن من يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلّا الذات الأحديّة المطلقة" [سعاد الحكيم، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، بيروت، دار دندرة، 1981، الصفحة 347]. إنّ الحقيقة المحمّدية "هي أكمل مجلى خلقيّ ظهر فيه الحقّ، بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه. وإذا كان كلّ موجود هو مجلى خاصّاً لإسم إلهيّ، فإنّ محمّداً قد انفراداً بأنّه مجلى للإسم الجامع وهو الإسم الأعظم [الله]، ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة".

المثنيّ بما هو الرّاعي الرّحمانيّ للموجودات

لمّا كان المثنيّ حاوياً للاختلاف وراعياً للمتغيّرات، فما ذاك إلّا لجامعيته الداخلة في أصل تكوينه وإظهاره. ما يعني أنّ حاضريته في الوجود لا تقوم على قانون نفي النفي، ولا كذلك على قانون التناقض، وإنّما على ما نسميه بـ "زوجيّة التكامل بين جناحيه. فلو أوّلنا المثنيّ في توليده للتناظر الخلاق بين الكثرات الوجودية، سيظهر لنا ما نعتبره مجازاً بـ "ديالكتيك التوحيد"، بحيث لا يعود النظير نقيضاً لنظيره، وإنّما تأخّ محفوط بسيرية التواصل الجوهرية بين النظائر والتساند الحميم في ما بينها.

على هذا النصاب من التأخي في الواحديّة سيكتبُ لعالم الموجودات أن يجتاز التناقض ليرى ذواته كنفس واحدة في محراب المثني. وفي هذه الحال يصير كلُّ شيء بالنسبة إلى هذا العالم قابلاً لسريان الزوجيّة واختلافاتها في الوجود. لقد صار الأمر بيننا لمن رأى ضده حاضراً في ذاته. ففي هذه الحال لا حاجة لأحد من طرفي الزوجيّة إلى البحث عن صاحبه في غير ذات زوجه، لأنّ كلاً من الزوجين الضدّين قائمٌ في ذات الآخر، وكلُّ منهما يحسُّ بزوجه، ولولا رؤية كلٍّ من الباطن والظاهر قائماً في الآخر لما استطاع الإنسان أن يتلاءم مع صروف الدهر، فيحيا النقيض في نقيضه، ليُعدَّ لكلِّ حال عدته مزوداً من غناه لنفقه، ومن صحته لمرضه، ومن راحته لتعبه ومن شبابه لهرمه. ولهذا كان علمنا بباطن الشيء يجعلنا نعلم ظاهره ضرورة وبداهية والعكس بالعكس. ولنا في هذا مثال: فلو علمت أنّ الحركة في كلِّ من الزوجين النقيضين من كلِّ شيء، تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، لوجدت أنّ السبب في ذلك إنّما هو من أجل أن تظلَّ مستمرةً دائماً وأبداً. فالشيء المتحرك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنّما هي حركةٌ مستمرةٌ لا تتوقّف، وفيها تتمثل الصلة بين الخالق والمخلوق،- وبين النظر ونظيره-، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كلَّ شيء [المصدر نفسه، ص 19]. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل، يتجلّى سرُّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلِّ شيء. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتّجه إلى الاتصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتّجه إلى تعدي الشيء الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنّه ليس إلى تعرّف أيٍّ منهما من سبيل إلاّ من خلال الآخر. [محمد عنبر - مقدّمة لديوان العارف بالله العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر "النغم القدسي" - دار الشمال - طرابلس - لبنان - 1997 - ص 18].

* * *

مقتضى التعرّف على المثني كمبدأ أنطو - ميتافيزيقيّ، هو قبل أيّ شيء الإقرار بواقعيّته وحقانيّته وجوده. ومقتضى الإقرار، أن يُقام مقام الوجوب والضرورة. فإنّه في مقام الوجوب من أمر الموجب ومشية المبدئ وإرادته؛ في مقام الضرورة لا انفلات له قيد لمحة من نظام الغائيّة الإلهيّة. فالمبدأ / المثني هو من أمر الألوهيّة وفعلها، والعلم بفعل الألوهيّة إنّما هو عين العلم بالمبدأ من حيث كونه كوناً تام القوام وعالماً متقن الصنع.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



الحقيقة والحقائق المنسيّة في الحضارة الإنسانيّة المعاصرة

عبد الله محمد الفلاحي

الحقيقة الموضوعيّة بمنظوريّ العلم والدين

جون تايلور

الحقّ والحقيقة من منظور فلسفيّ عرفانيّ

فادي ناصر

عدم تاميّة تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونيّة

سعيد بينائي مطلق . سيد مجيد كمال

متاهة الحقيقة في النّسق الأخلاقيّ الكانطيّ

إدريس هاني

حقيقة الشيء في ذاته كظاهرة متخيّلة

إيفا شابر

ما الحقيقة المحمّديّة..؟

أحمد ماجد

العالم كتجلّ للحقيقة المحمّديّة

محمد أحمد علي

تهافت النسبيّة في فهم تجلّيات الحقّ

إحسان علي الحيدري

شرعيّة الفكر وحقيقته

الدكتور الصادق الفقيه

الحقيقة والحقائق المنسية في الحضارة الإنسانية المعاصرة (العدالة تمثيلاً)

عبد الله محمد الفلاحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة إب. اليمن

ملخص إجمالي

يتناول هذا البحث مشكلة التراجع والتغيب الممنهج للحقائق المنسية في الحضارة الإنسانية المعاصرة، كالقيم الروحية والأخلاقية، فضلاً عن قيم أخرى، كالحرية، والمساواة، وحقوق الإنسان، والعدالة في منظومتي الفكر الديني والفلسفي المثالي.

يتتبع البحث انتكاسة هذه القيم في ظل هيمنة العقل الآلي العلماني، والمادية الحداثوية العولمية الرأهنة، حيث تمّ تهميشها لصالح قيم النفعية البراغماتية، والاقتصاد الصناعي - التجاري الرأسمالي المتوحش. كما يسلط الضوء على قيمة العدالة كنموذج تفصيلي، موضّحاً كيف تحوّلت من مبدأ كوني أخلاقي إنساني، إلى مفهوم إجرائي تقني قانوني محلي محدود، الأمر الذي انعكس سلباً على الضمير الإنساني لحضارة اليوم.

إلى ذلك يحاول البحث الكشف عن العلاقة بين نسيان القيم العليا، وتفاقم الأزمات الإنسانية المعاصرة. ويناقش مسؤولية الدين والفلسفة والتشريعات الحديثة، في إعادة إحياء هذه الحقائق المنسية النظرية والسلوكية، وفق منطلقات دينية وفلسفية أخلاقية وإنسانية، كمدخل للإصلاح الحضاري الشامل.

* * *

مفردات مفتاحية: الحقيقة - الحقائق المنسية - الحضارة الإنسانية المعاصرة - العدالة - إشكالية الحضارة الغربية.

تمهيد

تُعَدُّ الحقيقة من المفاهيم الجوهرية التي شغلت الفكر الإنساني عبر العصور، غير أنَّ التحوُّلات التي شهدتها الحضارة المعاصرة أدَّت إلى تغييب أو تشويه عدد من الحقائق التي شكَّلت مرجعيَّات أخلاقية وثقافية راسخة. كما شكَّلت القيم الروحية والأخلاقية أحد المرتكزات الأساسية في بناء الحضارات وتوجيه السلوك الإنسانيِّ نحو معايير سامية تتجاوز المصالح الآنية والنزعات الفردية. ومن بين هذه القيم، تبرز العدالة بوصفها قيمة محورية تتداخل مع البعد الدينيِّ، والفلسفيِّ، والإنسانيِّ، إذ نُظِر إليها في الشرائع السماوية والفلسفات الكبرى على أنَّها تجلُّ للحقيقة، ومرآة للحقِّ، وميزانٌ للحكمة. فالعدالة في التصوُّر الدينيِّ، مبدأ إلهيُّ يعكس إرادة السماء في تنظيم العلاقة بين الإنسان وربِّه، وبين الإنسان وأخيه الإنسان، على أسس من الإنصاف والرحمة والتكريم الإلهيِّ.

ويُنظر إلى الحقائق العليا، والعدالة خصوصاً، من خلال الدين، من كونه مصدرًا روحانيًّا-عقليًّا وتشريعًا مثاليًّا يخلو من النقص والعيوب لأنَّه من الله، ومن خلال الفلسفة بشقيها النظريِّ الميتافيزيقيِّ، والعمليِّ الأخلاقيِّ، من كونها فضيلة فردية عند أغلب فلاسفة اليونان وفلاسفة اليهودية والمسيحية والإسلام، والفلسفة الحديثة العقلانية-المثالية. كذلك يُنظر إليها كقيمة اجتماعية وسياسية عند فلاسفة العقد الاجتماعيِّ، وصولاً إلى مقارباتها المعاصرة بوصفها مطلبًا حقوقيًّا وأخلاقيًّا، يتَّصل بالحرية والمساواة والكرامة الإنسانية. لكن الحضارة الإنسانية المعاصرة- رغم تقدُّمها- تشهد نوعاً من التناسي المتعمد لهذه الحقائق، وفي مقدِّمتها: (العدالة) التي باتت تُستحضر نظريًّا أكثر ممَّا تُمارس في الواقع.

وبمنهج تاريخيِّ تبُّعِيٍّ، وتفكيكيِّ تحليليِّ نقديِّ مقارن، يتناول البحث «الحقيقة والحقائق المنسية في الحضارة الإنسانية المعاصرة، (العدالة أنموذجاً)»، سعيًا للكشف عن التحوُّلات المفاهيمية والسلوكية التي أصابت منظومة القيم، وتحديدًا العدالة منها، بوصفها إحدى ضحايا النزعة المادية، والتفكيك القيميِّ الذي يسمُّ العصر الحاضر، محاولاً الوقوف عند الأسباب الفلسفية والثقافية والأيدولوجية والسياسية التي أسهمت في تراجع الحقائق العليا، والعدالة منها خصوصاً، من قيم مطلقة إلى مجرد أداة نسبية تُوظَّف وفق المصالح والنفوذ. والواقع أنَّ هذا العمل هو تبُّع تاريخيُّ لفقدان الحقيقة، ودعوة لإعادة استحضارها، وفهمها، والعمل على استرجاعها كأحد أعمدة الحضارة الإنسانية الجامعة بين المادة والروح، وبين الحسِّ والمعنى في عالم اليوم.

المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي والنظري للبحث

المطلب الأول: تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية للبحث

الفرع الأول: تعريف الحقيقة والحقائق المنسيّة

أولاً: الحقيقة: مفهومها، دلالاتها وقيمتها، وآثارها

1. مفهوم الحقيقة:

يحدّد الجرجاني المفهوم، في ما هو ثابت ومستقرّ ويقينيّ، في اللغة والمنطق والفلسفة: فالثابت لغة: هو المعنى الحقيقيّ، ويقابله المجازي، والثابت أنطولوجياً، هو الجوهر، وتقابله الصورة. ولذا يلزم اللجوء إلى التحديد الفلسفيّ للفيلسوف الفرنسيّ أندريه لالاند (1876-1963)، الذي عرّف الحقيقة في خمس دلالات: هي خاصيّة كلّ ما هو حق، هي القضية الصادقة، هي ما تمّت البرهنة عليه، هي شهادة من يتكلّم بما رآه أو سمعه ويتّصل الحقيقة بالمعرفة التي تحدّد علاقة الإنسان وسعيه لاكتشاف ذاته وبالعالم^[1].

2. دلالات مفهوم الحقيقة:

الدلالة الاجتماعية: الحقيقيّ هو الوجود المدرك والقابل للتحقق فقط. الدلالة اللغويّة: الحقيقيّ هو ما وضع اللفظ له، وعكسه المجاز. الدلالة المنطقيّة: الحقيقة هي الجوهر والماهية، واللاحقيقة، هي المظهر، اليقين، واللاحقيقة هي الوهم. الدلالة الفلسفية: هي المطابقة مع واقعها، أو مع موضوعها. هي قول الحقيقة كما هي. (2. 3).

3. قيمة الحقيقة، وعلاقتها بالواقع:

للحقيقة قيم فكريّة ونظريّة، وقيم نفعيّة وعمليّة، وقيم أخلاقيّة. فتجمع كلّ ما هو مفيد لفكرنا وسلوكنا وحياتنا، وتغيّره نحو الأحسن. ويمكن تحديد الواقع الحقيقيّ في نقطتين، هما: كلّ ما هو قابل للإدراك الحسيّ المباشر. وكلّ ما هو أنطولوجيّ معقول مفروض على الذهن، بمعنى، أنّ غاية الحقيقة هي أن تصبح واقعاً وتمتلكه في شكل مثاليّ^[2].

[1]- الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م.

[2]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة الطبعة الثانية، عويدات للنشر والطباعة، مكان النشر: بيروت 2012

4. آثار الحقيقة:

إنّ قول الحقيقة وممارستها بصدق يمكنهما معالجة آلاف المشاكل مثل معضلة الفساد، الجريمة، الحروب، الدمار، على عكس الجهل بالحقيقة، وممارسة الكذب اللذين يقضيان على الوعي والروح وكلّ شيء جميل ويصعبان الحياة^[1].

ثانياً: تعريف الحقائق المنسية

تعرف إجرائياً في هذا البحث، بأنّها: جملة القيم الروحيّة والعقليّة العليا أو المطلقة، التي قامت على أساسها الحضارات المتعاقبة في المجتمع الإنسانيّ، منذ فجر التاريخ وحتى الحضارة الإنسانية المعاصرة، والتي تشمل القيم الدينيّة والروحيّة، والقيم الأخلاقيّة المثاليّة، والقيم العقليّة الإنسانيّة الفطريّة منها أو الوضعيّة، كـ (الحرية، المساواة، حقوق الإنسان، العدالة). وحلّت محلّها قيم ماديّة لا دينيّة، حداثويّة، علمانيّة، عولميّة، رأسماليّة تكنولوجيّة نفعيّة، انتهازية، ظالمة، شيأت الإنسان وأهدرت كرامته وحرّيته، وقتلته من دون اعتبار لأدبيّته وإنسانيّته وفطرته المفطور عليها.

الفرع الثاني: تعريف الحضارة الإنسانية المعاصرة

أولاً: تعريف الحضارة الإنسانية المثاليّة

(أ) الحضارة، هي: كلّ إنتاج أو عمل تنعكس عليه الأسس الفكرية والوجدانيّة والسلوكيّة للإنسان، ضمن إطارات قيمية عالية، ومبادئ تسعد البشريّة جمعاء، وذات مظهرين: الرقيّ الماديّ، والرقيّ المعنويّ. أمّا الإنسانيّة: فهي الصفات التي يتميّر بها الفرد، أو مجموعة من الأفراد أو الأمة، ضمن إطار من الوعي الدالّ على الخير، وتظهر هذه الصفات في الفرد أو المجموع من خلال أنشطتهم وعلاقاتهم المتبادلة بينهم، وفي علاقة الأمة مع الأمم الأخرى.^[2]

(ب) التعريفات القديمة للحضارة: يعرفها ول ديورانت بأنّها: «نظام اجتماعيّ يُعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافيّ، وتتكوّن من عناصر أربعة هي: الموارد الاقتصاديّة، والنظم السياسيّة، والتقاليد الخلقية، والعلوم والفنون»، وغيرهم من العلماء والمفكرين الذين يجمعون على رأي واحد مع الاختلاف في استعمال المفردات^[3].

(ج) المفهوم الجديد للحضارة المعاصرة: يعرفها هرسكوفتس بأنّها الكمّ النهائيّ للمعتقدات

[1]- علي حسين يوسف، الحقيقة بين المفهوم اللغوي والتعريف الاصطلاحي، 2013-8-9 الرابط <https://iraqicpa.rchive>

[2]- سارة زقبيّة، مظاهر الحضارة الإنسانية، في: موضوع، زرته 2025/4/28م، على الرابط: <https://mawdoo3.com>

[3]- إدوار تاييلور، الثقافات البدائيّة، الطبعة الإنكليزيّة، 1817م وول ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة، زكي نجيب محمود، ط1، بيروت 1988م.

والمعرفة والقيم والأهداف التي تكون حياة جماعة ما، اعتماداً على تقاليد وقيم، ومقومات بيولوجية ونفسية وتاريخية، وتمثل المحيط الذي يخلقه المجتمع ويعيش من خلاله، لتأمين احتياجاته المادية والمعنوية، وأن هذا المحيط ديناميٌّ متطورٌ، يتعلّمه أفراد المجتمع بالتوارث الاجتماعي^[1].

ثانياً: تعريف الحضارة الغربية المعاصرة بصورتها الراهنة

يرى البعض، أن الحضارة الغربية المعاصرة، هي الحضارة التي طرأت عليها نقاط ضعف، أضرت بالقيم والمثل الإنسانية العليا، فحلّت المادية محلّ القيم الروحية، وسيطرت الفردية الجامعة والهيمنة الاقتصادية الغربية فطغت حالة اللامساواة والفقر والعنصرية محلّ المساواة والعيش المشترك^[2]. ووفقاً لهذا التعريف السلبي، تعرّضت هذه الحضارة لجملة من الانتقادات، أهمّها أنها لا تعبر عن القيم الإنسانية الحقيقية، وأنها متوحّشة بجدارة... كما يطلق عليها البعض وصف «غروب الحضارة الغربية» لافتقادها الريادة المعنوية. في هذا السياق، يقول الدكتور إبراهيم الحيدري: «الواقع أن أزمة الحضارة الغربية، تنطلق من تحوّلها إلى (مدنية بلاستيكية) بئسة، تجرد الإنسان من طاقاته الخلاقة وقيمه الروحية والأخلاقية، الأمر الذي أوجد الفراغ المعنويّ أو الروحيّ، والفساد السياسي والأخلاقيّ، وشيوع الأنانية، وخلق الحاجة إلى الطمأنينة النفسية والاجتماعية.. وأما المقصود بالمعاصرة، فهي العصر الذي بدأ زمانه ما بعد العصر الحديث، مطلع ق19م إلى وقتنا الحالي، حيث الأحداث التاريخية والمجريات التي غيرت العالم بالتدرّج، إلى ما نعيشه في الوقت الحالي^[3].

المطلب الثاني: تعريف العدالة وعلاقتها بالحقيقة والحقائق العليا

الفرع الأول: تعريف العدالة، وأنواعها ومجالاتها

أولاً: تعريف مفهوم العدالة وما يتّصل بها

1. العدالة في اللغة: هي مصدر لفعل عدل يعدل، هذا الجذر في معاجم اللغة هو نقيض الجور والظلم. أو هي: سمة ما هو عادل، ويستعمل في الكلام على الإنصاف، أو الكلام على الشرعية، أو هي فعل أو قرار يستعمل لفرض العدالة^[4].

[1]- Herskovits, M., "Man and His Works", New York 1948 , See: Herskovits, M. J. "Cultural Anthropology" New York 1964, pp. 7,8 38م2025/4، ://www.hindawi.org/

[2]- For more definitions, See: Carol Rovane, Contemporary Civilization, in a Columbia College ,Columbia University in the City of New York ,on the date:282025/4/www.college.columbia.

[3]- فداء الدين السيد عيسى، الحضارة الغربية.. حضارة متوحّشة بجدارة!، مدوّنة الجزيرة نت: في 2018/8/30 ، على الرابط: www.aljazeera.net

[4]- ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1997م، ج 11.. وتهذيب اللغة، تحقيق: عمر سلامي، عبد الكريم حامد، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001

2. ثانياً: العدالة في الاصطلاح:

العدالة بمفهومها العام: تصوّر لمجموعة القواعد التي تتحقّق التوازن بين جميع أفراد المُجتمع من حيث الحقوق، وتحكّمه أنظمة وقوانين يتعاون في وضعها أشخاص بطريقة حرّة من دون أي تحكّم أو تدخّل، حتى تتحقّق المساواة بين جميع الأشخاص داخل المُجتمع^[1]. العدالة في الاصطلاح الإسلامي: ما يكشف عنه القلب لمعرفة وجه الصواب باعتبار العدالة، إعمال العقل في تحرّي الصواب لتحقيق المنفعة وتحقيق مقاصد الشرع. ويعرف الإنصاف بأنّه الحكم العادل الصادر عن احترام روح القوانين وليس عن التطبيق الحرفي لها. وتعرف المساواة بأنها اعتبار الناس سواء في التمتع بالحقوق، من دون اختلاف في الجذارة أو الجنس أو اللون أو المعتقد...^[2]. تُعرّف العدالة، (Justice): عند لالاند، بوصفها نظاماً أو مبدأً أخلاقياً، يحكم العلاقات بين الأفراد من جهة، و بين الأفراد والمجتمع من جهة أخرى، ويهدف إلى توزيع الحقوق والواجبات بشكل عادل ..(2,10).

3. العدالة الاجتماعية: (Justice social):

العدالة الاجتماعية، مفهوم، يشمل قضايا، مثل: المساواة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، ودولة الرفاهية، ومكافحة الفقر، وطلبات العمل، والنسوية، ومناهضة العنصرية، بهدف بناء المزيد من العدالة والتقليل من الفوارق^[3]. أو هي « مبدأ أخلاقيّ سياسيّ، يتضمّن المساواة في توزيع الثروة، والفرص، والواجبات، والمشاركة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وتمكين الأفراد من تحقيق إمكاناتهم الكاملة في مجتمعهم، مع التركيز على أهميّة العدالة في الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة .

الفرع الثاني: علاقة العدالة ببعض الحقائق المطلقة

أولاً: علاقة العدالة بالنظام الاجتماعيّ والأخلاقيّ: في علم الاجتماع، تتضمّن العدالة دراسة كيفية بناء الإنصاف والمساواة والنظام الاجتماعيّ والحفاظ عليه داخل المجتمع. وتشمل: العدالة التوزيعيّة، والإجرائيّة، والجزائيّة. والعدالة ونقيضها « تتأثّر بالمعايير والقيم وعلاقات القوّة داخل المجتمع. وتشير العدالة إلى الإنصاف والصواب الأخلاقيّ، وكيفية تحقيقها داخل مؤسّسات المجتمع وقوانينه، ويختلف باختلاف المعايير الثقافيّة والقانونيّة والأخلاقيّة، مما يجعله مفهوماً

[1]- سارة ربيحي، مفهوم العدالة، (موضوع)، زرته بتاريخ: 2025/5/5م، على الرابط: <https://mawdoo3.com>

[2]- Fiche de cours: السياسة/ السياسة/ مفهوم الحق والعدالة <https://www.kezakoo.com/cours>

[3]- أحلام أوزتار، العدالة الاجتماعية: في الموسوعة السياسيّة، 2025-5-5م. على: <https://political-encyclopedia>

ديناميكياً ومتعدد الأوجه [1].

ثانياً: علاقة العدالة بالإنصاف: من صور علاقة العدالة الاجتماعية بالإنصاف: يتم تقديم العدالة الاجتماعية كواحد من مسارات الإنصاف، الذي يعني التوزيع الأكثر عدالة لثروة المجتمع، مما يمنح الجميع ما يستحقونه ويحتاجون إليه، من أجل بناء مجتمع متساو [2].

ثالثاً: علاقة العدالة بالحق: العدالة هي تجسيد لفكرة الحق، والالتزام بالحق كقيمة أخلاقية مثلى يستوجب إحقاق العدل، باحترام حقوق الآخرين والمساواة بينهم من خلال قوانين الدولة، إذ لا عدالة إلا إذا تمّ الجمع بين الحق والمساواة بالقانون [3].

رابعاً: علاقة العدالة بالقانون والأخلاق: أ) العدالة هي الغاية المثلى للقانون الذي يسعى دوماً لتحقيقها. ب) من الناحية الأخلاقية: تمثل توافقاً بين قوى النفس بوساطة العقل، لتحقيق التوازن بين قواها. ج) إنّ مصدر العدالة في التشريعات القديمة، هم الآلهة، وعند اليونان، هو العقل وإحساس العدالة في النفس البشرية، عند الرومان، قانون الشعوب وقانون الطبيعة. والرأي الصادر عن العقل والوحي في الشريعة الإسلامية، وضمير الملك في القانون الإنكليزي، والإرادة الإنسانية، في القانون الوضعي (14,15).

خامساً: علاقة العدالة بالمساواة: ويعني مساواة الناس أمام الدين والقانون، والمساواة في تقلد المناصب والمكاسب والمنافع، من دون تمييز بين الأفراد، وتمتعهم بالحقوق العامة، والواجبات الشرعية والثواب والعقاب، بلا تمييز بسبب العرق واللون والنوع (14,15).

سادساً: علاقة العدالة الاجتماعية بالحرية: للعدالة سيادة على مفاهيم الحرية والمساواة، لأنها لا تقف عند حدّ معين. فتكون هي الخير العام الذي ينظم العلاقة بين مفهومي الحرية والمساواة، إذ يكفل الموازنة بين الطرفين (12,14,15).

الفرع الثالث: مرتكزات العدالة الاجتماعية:

1. المساواة الاجتماعية: في الحقوق والواجبات أمام القانون من دون استثناء.
2. تكافؤ الفرص للجميع من دون استثناء.
3. الضمان الاجتماعي: بهدف تقليل الفجوات بين أفراد المجتمع.

[1]- Easy Sociology, Justice: An Introduction ,in Sociology of Crime & Deviance, October 3, 2024, The site was visited on:52025/5/, On the link <https://easysociology.com/>

[2]- أحمد جمال ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، ط1، دار مكتبة الكندي للنشر، عمان، 1988م، ص186.

[3]- فارس كمال نظمي، مفهوم العدالة في الفكر الاجتماعي، من حمورابي الى ماركس، الحوار المتمدّن، ع: 1671، بتاريخ: 2006 / 9 / 12، على الرابط: <https://www.ahewar.org/debat/nr.asp>.

4. إعادة توزيع الدخل والأجور بطريقة متساوية.

5. الدفاع عن حقوق العمال والنقابات (12,14,15).

المبحث الثاني:

الإطار التاريخي للحقيقة والحقائق العليا (العدالة أنموذجاً)

المطلب الأول: الحقائق العليا والقيم المطلقة في تاريخ الحضارة الإنسانية

الفرع الأول: الحقيقة عند الفلاسفة: (من عصر الإغريق وحتى الفلسفة المعاصرة)

أولاً: الحقيقة في الفلسفة اليونانية والمسيحية: ظلت المقاربة الإغريقية للحقيقة سائدة في الفكر الأوروبي حتى القرون الوسطى، وظهر توما الأكويني الذي بين أن الحقيقة ليست الواقع في حد ذاته، ولا الذكاء، بل توافق الواقع والذكاء، والإمساك بالحققي معناه الالتزام بما هو، ولو أنه يعتقد أن الواقع هو الذي ينطبع فينا وليس العكس، وفي مجال المعرفة، تستخرج الملكات الحسية صورة حساسة عن مادة وتزود بها الذكاء، إذ لا شيء في الذكاء لم يكن من قبل في الحواس^[1].

ثانياً: مفهوم الحقيقة عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام: (أ) يذهب فلاسفة الإسلام، إلى أن الحقيقة هي الهدف الأسمى الذي يسعون إليه، وهي أس الكمال والسعادة والفضيلة. ولا تتحقق إلا عن طريق استخدام البرهان والنظر العقلي، والعرفان الصوفي، مع اعترافهم بحقيقتي الفلسفة والشريعة. إذ الدفاع عن الفلسفة واليونانية خصوصاً، من خلال شرعية النص والقانون والفقهاء والواقع، هي التي تسمح لهم بالتفلسف^[2]. فهذا الفارابي، (259-339هـ)، يرى أن الحقيقة لا يتم إدراكها إلا عن طريق العقل والحكمة، وأن الحقيقة الأزلية، هي حقيقة الله، أو الوحدة التي صدرت عنها كثرة الموجودات والخلائق. أمّا ابن سينا (370-428هـ)، فقد أثبت وحدة الحقيقة الربانية التي تصدر عنها الموجودات المتعددة فيضاً وإشراقاً، وأن السعادة الحقيقية، تنتج من طريق تنقية الروح وتطهير النفس. بدوره، رأى الغزالي، (1057-1111م) أنه لا بد من منهج يحقق الوصول إلى الحقيقة، والتي بها تتحقق السعادة والفضيلة والكمال. من جانبه، تناول ابن رشد (520-595هـ)، وحدة الحقيقة، بمنهج عقلي ونص شرعي معاً. وكانت الحقيقة الربانية أهم هذه الحقائق وأسمائها عنده وعند متكلمي وفلاسفة الإسلام على حد سواء (18, 19, 20).

(ب) الحقيقة عند الصوفية هي مستوى عالٍ من الوعي والإدراك والفهم، ما يتجاوز به عجز

[1]- محرر، الحقيقة والمعرفة، في: أندي توب، زرته بتاريخ: 2025/4/26م، عل: <https://www.andetopt>.

[2]- جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الفكر الإسلامي، (بحث) ديوان العرب، زرته بتاريخ: 2025/4/26م، على الرابط:

<https://www.diwanalrab>.

العقل عن الوصول إلى يقين بالحقائق العليا أو البعيدة المنال. أو هي «مرحلة التمكين» من إدراك حقائق الموجودات والمثل العليا المجردة، لا بالإدراك الحسي، ولا باستدلالات العقل وبراهينه المنطقية، بل بنور يقذفه الله في صدر العبد، وهذا النور مفتاح المعارف كلها- بتعبير الغزالي-. وتشكل الحقيقة المحمدية عند الصوفية، بمحمد R، بوصفه أساس وأصل الموجودات، أو أساس الكون وأصله.. وهي ترتبط مع فكرة الإنسان الكامل التي هي الرسول R، يلخصها الأمير عبد القادر الجزائري في قوله: «أول مخلوق تعين في الحضرة العلمية منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، بحيث لا يخلو منها صورة من صور هذا العالم، وبهذا المفهوم يحتل الإنسان موقفاً وجودياً في هذا العالم، لا يماثله فيه موجود من موجوداته كائناً ما كانت صورته، بوصفه حقيقة الموجودات، فهي باطنه، وهي أيضاً ظاهره. وهو أكمل مظاهر الكون، وهو (أي محمد R) مظهر لهذه الحقيقة، وهو نور أزلي قديم وجد قبل الأكوان وقبل آدم (ع)، ومن هذا النور انبثق الأنبياء، فهو سر الوجود وحقيقته. وكل النصوص القرآنية جاءت لتؤكد هذه الحقيقة بجعل محمد R، أصل الوجود، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (النساء: 174). فالله جعل نور محمد (ص) أقوى الأنوار جميعها، ونوره إنارة للأنوار العقلية البشرية، يقول تعالى: «مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ». (النور: 35). ويعتبر النبهاني** أن النور المحمدي قديم قدم وجوده، ويستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوفِرَةَ﴾ (الكوثر: 1)، فيدل هذا على أن الإعطاء حصل في الزمان الماضي، والماضي عزيز، وهو أشرف ممّا سيصير. وهكذا ارتبطت الحقيقة عند الصوفية بالقلب العرفاني، تحلية وتخليه ووصالاً، واقرنت بالروح الوجدانية سلوكاً ومقاماً، واستندت إلى الكرامات سرداً وخيالاً، وتصوّرات عجابية خارقة (21, 22, 23, 24, 25).

ثالثاً: الحقيقة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة: - كان ديكارت، (1596-1650م) هو من جعل العقل مصدر اكتساب المعرفة الحقة، فجاء عصر الأنوار ليمثل امتداداً لفكره الذي جعل مبدأ اليقين في المعرفة انطلاقاً من ذاته. وكان نيتشه قد رأى ألا وجود لأحداث، بل لتأويلات لا نهاية لها، والبحث عن الحقيقة هو نموذج القوى الارتدادية. أما هوسرل فوضع المنهج الفينومينولوجي الذي يرد الموضوع إلى المبدأ الذي يمثله، وهو الوعي الخالص. من جانبه، يطالب هايدغر باستعادة قيمة الميتافيزيقا الأنطولوجية، بوصفها علم الكائن، معتبراً أن الحقيقة هي الكشف عن علاقتنا بالكائن (16). أمّا الفيلسوف النمساوي كارل بوبر فقد قرّر أن معيار الحقيقة معطى علمي، والنظرية لا تكون حقيقية إلا إذا انفتحت أمام النقد واعترفت بإمكانية النقص (26, 27). وأكدت الفلسفة البراغمية أن قيمة الحقيقة تتجلى في كل ما هو نفعي ومفيد في تغيير الفكر والواقع معاً. أمّا الفيلسوف الإنكليزي هنري برغسون فيرى أن القيمة الفعلية للحقيقة تتجلى في مطابقتها لما كان أو لما سيكون، وقيمتها تكمن في كونها تهيب لمعرفتنا استباق ما سوف يكون. وتاريخ الفلسفة

يؤكد أن للحقيقة قيمةً متعددة، بين فكرية ونظرية، ونفعية وعملية، وأخلاقية. وقد تميّزت الفلسفة التقليدية في اعتبار الحقيقة غاية في ذاتها، وكان الفيلسوف يطلب الحقيقة لذاتها (26, 29, 30).

الفرع الثاني: حقوق الإنسان في الإسلام ومميزات التصور الإسلامي لها

أولاً: أهم الحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان

1- حق الحياة: لقد أوجب الإسلام على الناس جميعاً، حماية حياة الإنسان، وحظر التعدي على حياته، فقال عز وجل: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقَلُونَ﴾ [الأنعام: 151] وحرّم قتل الأطفال والأجنّة لتأكيد حقهم في الحياة، بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الإسراء: 31] (26, 31).

2- حق الكرامة الإنسانية: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، ويحافظ الإنسان على كرامته من خلال سلوكه، وأعماله الصالحة، ويؤكد ذاته عن طريق معرفة الله، والعمل بطاعته، وخدمة خلقه^[1].

3- حق الحرية: التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، وميّرهم بها. قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46]^[2].

ثانياً: سمات حقوق الإنسان في الإسلام: تتميز بعدد من السمات والخصائص، أهمها: أنها منح إلهية، شاملة لكل أنواع الحقوق، وثابتة، لا تقبل الإلغاء أو التبديل أو التعطيل، مقيّدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية. المساواة في الحقوق والواجبات من دون تمييز على أساس الجنس والعرق والدين^[3].

المطلب الثاني: قيمة العدالة في تاريخ الحضارة الإنسانية (من الإطلاقيّة إلى

النسبية)

الفرع الأول: العدالة في تاريخ تشريعات الحضارات القديمة = (وادي النيل - وادي الرافدين...)

[1]- الحرية في الإسلام. نسخة محفوظة، تمّت زيارته في 2025/5/1م. على الرابط: www.islamport.com.

[2]- خصائص حقوق الإنسان في الإسلام، في موقع زرتة بتاريخ: 2025/5/1م على الرابط: www.islamport.com

[3]- أمانة جمال عبد الجواد، العدالة كغاية للقانون في تاريخ فلسفة القانون، (دكتوراه)، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، 2023م، مركز النظم للدراسات والبحث العلمي، 2024 م، على الرابط: <https://www.alnodom.com>.

أولاً: في الحضارة الفرعونية: (المصريون القدامى): اعتبر المصريون القدماء فكرة العدالة إلهًا، وسمّوه معات، وكان واجبًا على الملوك والقضاة تطبيق مبادئ العدالة، ومن قصر فحسابه عسير أمام الآلهة، والملك يُسأل عن أفعاله وتحقيق العدل والمساواة في الآخرة باعتباره واجبًا دينيًا عليه. ثانيًا: في القانون العراقي القديم: العدالة هي إحدى نعم الآلهة على الناس. والملوك مَفوضون عن الآلهة لنشر العدالة وإصدار قوانين حمايتها وتنفيذها. وإرضاء الآلهة يكمن في تحقيق العدل بين الناس وإنصافهم، وقد وصفها حمورابي بأنها قادرة ومتغلبة، وتتجسد بالقانون (34, 35).

ثالثًا: العدالة في الفلسفة اليونانية: تمثّلت العدالة عند الإغريق في جانبين، جانب أخلاقي، باعتبارها فضيلة أخلاقية، وجانب قانوني باعتبار الفرد عضوًا في جماعة يرتبط بأفراد آخرين توجد بينهم روابط ومعاملات متبادلة، والقوانين تحكم هذه العلاقات وتحدّد حقوق وواجبات كل فرد في الجماعة تجاه الآخرين. (أفلاطون، (347-427 ق.م)، وتلميذه أرسطو (395-470 ق.م).^[1]

رابعًا: العدالة عند الرومان: تبلورت لديهم في تحقيق المساواة، وإعطاء كل ذي حقّ حقه، كغاية للقانون. وهي عند هوميروس تشير إلى الأمير الذي يحكم المدينة بالقوة العادلة^[2].

خامسًا: العدالة في القانون اليهودي القديم: كان يُنظر إلى الأحكام القضائية على أنها صادرة من الآلهة، ويتمُّ نقل إرادة الآلهة بواسطة الكهنة أو القضاة في المجتمع اليهود (37).

سادسًا: العدالة في الفكر الديني المسيحي: اعتبرت الفلسفة المسيحية القديسين ظلّ الله في الأرض، فكوّنت النظرية أنظمة استبدادية - ثيوقراطية في أوروبا قادها القديسان أوغسطين (304-430م) وتوما الأكويني، (1225-1274م)، وكانت القوانين التي شرّعت الظلم والاستبداد والطغيان على حقوق الإنسان، مستنبطة من وحي الوصايا الإلهية والحقّ الإلهي. فانقسم المجتمع إلى طبقتين: «النخبة» و«العامة»، ومن النخبة يبرز القائد الضرورة الذي يكشف قواعد العدل ويفرض على الرعية طاعته^[3].

الفرع الثاني: العدالة في الإسلام والفلسفة الإسلامية

أولاً: العدالة من منظور الإسلام: هو مشروع حضاريّ ذو أبعاد أخلاقية وإنسانية، ولا يتحقّق أو يقوم المشروع الحضاريّ لأيّ أمة إلاّ من منطلق العدالة التي خلقت الإنسانية لتحقيقها بين جميع

[1]- يحي عبد الله بن الجف، العدالة من منظور القرآن الكريم، مدوّنة الجزيرة، بتاريخ: 2021/11/28م، على الرابط: <https://www.aljazeera>.

[2]- محمد حميد الله الحيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، ط1، مطبعة القاهرة، مصر، من دون تاريخ.

[3]- ياسين البجدايني، نظرية العدالة كإنصاف عند رولز: مجلّة «حكمة»، 2017/1/17م، الرابط: <https://hekma.org>

أفراد مكوّناتها البشرية. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. من هذه الانطلاقة القرآنية، يتجسّد العدل بمفهومه الواسع، وينطلق المسلم بهذا النداء الأمر ليحقّقه في الحياة، وقيمه بين الناس على نفسه.

ثانياً: مفهوم العدالة في الفلسفة الإسلامية شامل ومتعدّد الأبعاد، يتجاوز مجرد العدالة في المعاملات إلى العدالة الاجتماعية والسياسية، وحتى العدالة الإلهية. وهو يهدف في الإسلام إلى إقامة مجتمع متوازن يقوم على المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع أفراد المجتمع، مع احترام كرامة الإنسان، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وتوفير الأمن والاستقرار (39, 40). فهذا الفارابي، (260- 339 هـ، 874-950 م)، يؤكّد على العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة، والعمل المنتج، والسهر على استمرار التشارك المتوازن بين أفراد المجتمع في الإنتاج، وتحمل تبعات التنظيم الاجتماعي مادياً، ويقول: «العدل أولاً يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة جميعهم، ثمّ في حفظ ما قسم عليهم، وتلك الخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب. وقد اقتفى ابن سينا (428هـ/1037م) خطوات الفارابي، في مفهوم العدل الاجتماعي، إذ يرى أنّ المجتمع هو حشد من البشر يشعرون بضرورة الاجتماع، ويرتضون ضمناً أن يكونوا أعضاء داخل مجتمع يتساوى أفرادهم في الحقوق. وهكذا نظر إلى المجتمع على أساس القول بوجود عقد أصليّ تقوم عليه «المدينة العادلة»، والفاضلة. وهذا ما يشير إلى ريادته بالقول بالعقد الاجتماعي قبل جان جاك روسو (1787م). وعن علاقة الشريعة أو القانون بالعدل، يقول ابن سينا: «إنّ غرضها هو إقامة نظام سياسيّ عادل، وتمكين الناس من بلوغ السعادة في الدنيا والآخرة». و من العدل تطبيق القانون على جميع أفراد المدينة بالتساوي، ومعاقبة من يخالفونها عقاباً عادلاً^[1]. أمّا أحمد ابن مسكويه (421هـ/1030م)، ففي كتابه «تهذيب الأخلاق»، صنّف العدل في ثلاثة أصناف، وهي العدل الإلهي، والعدل الطبيعي، والعدل الاجتماعي، (= العدل العرفي)، الذي يقوم على أساس التوسّط بين طرفي الجور والإنصاف. يقول في هذا الصدد: «... ولمّا كانت العدالة توسّطاً بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على ردّ الزائد والناقص إليه، صارت أتمّ الفضائل وأشبهها بالوحدة، التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. والاعتدال هو الذي يردُّ إليها ظلّ الوحدة ومعناها، ويلبسها شرف الوحدة، ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب». هذا النصّ المهمّ لمسكويه لا يضع العدل في أعلى مراتب الفضائل وحسب، ولكنّه يحدّد أيضاً فاعليّته داخل منظومة القيم الإنسانية كلها، من حيث هو وحدة قادرة على ضبط التوازن بينها جميعاً، فكأنه ميزان ضامن لجعل كلّ فضيلة أو قيمة أخلاقية، لا تنقص ولا تزيد عمّا يُراد منها داخل السلوك الإنساني.. ووفقاً لمنهجه العلمي،

[1]- المصدر نفسه.

يرى ابن خلدون (1332-1406م) أنَّ مبادئ «العدل» نسبيَّة وغير ثابتة، وتختلف من حيث الزمان والمكان، ودور العقل هو تحديد قواعد العدل الملائمة للمجتمع (41 ، 36).

الفرع الثالث: العدالة في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

في عصر التنوير الأوروبي، تناول الفلاسفة مفهوم العدالة من زوايا مختلفة، مستندين إلى مبادئ العقلانيَّة والحرية الفردية. فجون لوك (1632-1704) جعل مفهوم العدل مبنياً على التجربة والواقع، لكنَّه أعطى دوراً حيويّاً للعقل، لترتيب وتنظيم قواعد العدل، بما يحقّق متطلبات المجتمع في الزمان والمكان. كما ركّز على حقوق الإنسان الطبيعيَّة والمساواة. من جانبه، قدّم إيمانويل كانط (1724-1804م)، مفهومًا أخلاقياً للعدالة يستند إلى مبدأ الحرية، بوصفها قاعدة أساسية للعدالة، وأكّد على أسبقية الحقّ، وأعتقد أنَّ العدالة ليست سوى القوانين التي تضمّن التوافق بين حرية الفرد وحرية الآخرين، وفقاً لناموس شامل للحرية، موجّهاً نقدًا لاذعاً للمذهب النفعيّ كما مثله جيريمي بنتام وجون ستيورات مل. كما ركّز على الأوامر أن العدالة هي تطبيق للأوامر الأخلاقية المطلقة، والتي تستند إلى مبدأ الواجب. في حين رأى هيغل (1770-1831م) أنَّ العدالة تتأسّس على نوع من الوعي بالذات، وهي التي تنقل الحقّ من مستواه الذاتيِّ إلى مستواه العينيِّ المحقّق. بينما نظر جون راولز (1921-2002م) إلى العدالة من خلال نظريته في العدالة الاجتماعيَّة، معتمداً على بصيرة الفيلسوفين النفعيين، بنتام و ميل، وأفكار العقد الاجتماعيِّ عند روسو و جون لوك، وأفكار كانط. بوصف العدالة فكرة فلسفية لا سياسيَّة، جاءت نظريته معبرة عن عمق أزمة العدالة في الغرب، وجعل نظريته في العدالة كإنصاف، تستقطب اهتمام مختلف الباحثين في الفكر الفلسفيّ غربياً أو عربياً، كمحاولات لفهمها وتفكيك مركزاتها، وتطويرها و نقدها كما فعل راولز بخصوص المذهب النفعي، غير أن الانتقادات الموجهة لنظريته، لا تنقص من القيمة العلمية والفلسفية لنظرية العدالة كإنصاف (42، 43، 44). والعدالة كإنصاف، هي التحكيم بين التقاليد المتنافسة، باقترانها مبدأين يلعبان دور الموجه لتحقيق قيم الحرية والمساواة من المؤسسات الأساسية، وهما: 1- المساواة ضمن الحريات الأساسية للجميع. 2- تنظيم التفاوتات الاجتماعيَّة والاقتصادية، لصالح الأقل حظاً في المجتمع، ومرتبطة بوظائف مفتوحة للجميع كمساواة في الفرص^[1]. كما أشار إلى أنَّ العدالة تتطلّب أن يكون هناك سقف لعدم المساواة، وأنّ الدولة يجب أن تعمل على تقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء (46، 47، 49، 50).

أمّا الوضعيون الجدد، فقد أسّست نظريتهم في العدالة على مبدأ نسبيَّة القيم، كما شدّدت على

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسيَّة من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995.

الفصل بين القانون والأخلاق على أساس القاعدة القانونية وفق معيار شكلي. كما فصل بعضهم بين القانون والعدالة، على أساس القاعدة الأخلاقية، ومحتواها الأخلاقي (51,52,53).

أمّا في نظم الحكم والدساتير الحديثة، فتبرز العدالة من خلال الفصل بين السلطات، واستقلال القضاء، وحماية الحقوق الأساسية، مثل: الحقّ في الحياة، حرية التعبير، المساواة لضمان العدالة والإنصاف في تطبيق القانون. أمّا العدالة الاجتماعية، فتبرز من خلال برامج الرعاية الاجتماعية، وتوزيع الثروة، وتكافؤ الفرص. والعدالة الانتقالية: لمحاسبة منتهكي حقوق الإنسان (54).

المبحث الثالث:

الحضارة الغربية المعاصرة وتجليات نسيانها للحقائق والقيم العليا

المطلب الأول: سمات الحضارة الغربية المعاصرة ومفارقاتها

أولاً: من الحقائق الغامضة، - رغم وضوحها-، اثنتان:

الحقيقة الأولى: أنّ الحضارة الغربية التي صعّدت، ثمّ هيمنت حوالي خمسة قرون، هي الآن مكروهة ممقوتة على أوسع نطاق، ولكن العالم غير الغربي = (الشرق أو الجنوب)، لم يبلور حتى اليوم بديلاً حضارياً أفضل وأعدل وأرحم. أي أنّ الكراهية لا تزال في طورها السلبي غير المنتج، حبيسة «الأهواء الحزينة». فلا بديل حتى اليوم عن النظام الرأسمالي، ولا عن المدنية الاستهلاكية، ولا الثقافة الجماهيرية، كأهمّ المنتجات الحضارية التي سبق الغرب إلى إنتاجها قبل أن يعمّمها، بالقوّة الغاشمة أم الناعمة، على بقية المعمورة، لتصير بحكم الأمر الواقع عالمية عابرة للحضارات. ولا بديل اليوم عن منتجات التكنولوجيا الغربية والأميركية حصراً، كتكنولوجيا الكمبيوتر والمعلوماتية، فالإنترنت وذريته، والذكاء الاصطناعي وما يتفرّع منه؛ والتكنولوجيا البيولوجية حتى الآن^[1].

الحقيقة الثانية: أنّ البشرية لم تتمكّن حتى اليوم من استحداث نظام سياسي أفضل من نظام الديمقراطية الليبرالية الغربية، لا وجود له إلّا في حفنة من دول الشرق: والجنوب الغربي والوسط، وهي تجارب معرّضة للهزّات والانتكاسات لأنّ ثقافتها لم تختمر بعد. وبوصفها أفضل نظام سياسي عرفته الإنسانية للأسباب التي حدّدها تشرشل، عام 1947: رغم وصفه لها بأسوأ نظام حكم، باستثناء الأنظمة التي جرّبت قبلها (54, 55, 56).

ثانياً: إنّ مسار الثورات الدينية والعلمية والسياسية والصناعية في الغرب، ومسار العلمانية،

[1]- مالك التريكي، الغرب الملعون كراهية غزيرة، القدس العربي، 21 أبريل، 2025م، الرابط: <https://www.alquds>.

والأبعاد الأرضية التي اكتسبها الإنسان الحديث، إنّما كانت محدودة ومحصورة بحضارة الغرب، وأفول الحضارة المسيحية، في النزاعات العلمية التي احتدمت بين غاليليو ورجال الكنيسة، الأمر الذي أدّى إلى ظهور دنيوية متزايدة في الحياة الفكرية للأوروبيين والإعراض عن الدين في الغرب الحديث والمعاصر^[1].

ثالثاً: إنّ أشهر مفكّري الغرب والعرب قد رفضوا الاعتراف بما يسمّى حضارة الغرب معجزة الإنسانية الحديثة والمعاصرة، كما فعل روجيه جارودي (1913-2012م)، عندما رفض الوهم القائل بأنّ الحضارة الغربية معجزة ذاتية، لم يكن لغيرها مساهمة ولا فضل فيها. أو يقر بتدهور هذه الحضارة الغربية، لغياب وتراجع القيم الروحية والأخلاقية العليا، أو ضيق مجالاتها، كما فعل فيلسوف التاريخ الألماني أزوالمند اشبنجلر (1880-1936م) في كتابه «تدهور الحضارة الغربية»، ج1 وج2. عندما رأى أنّ هذه الحضارة انتهت أو ستنتهي إلى أن تكون ترتبها فيزيقية محضة، وهو ما عبّر عنه آخرون، بتمركزها حول المادة، وخلوها من الروح، وتحويلها إلى حضارة الضياع - بتعبير غارودي- (58, 59). أو كما قرّر مالك بن نبي (1905-1973م)، الانفصال العميق بين الغرب، وبين بقيّة الإنسانية^[2]. أو كما لاحظ محمد إقبال، (ت 1938م)، جوانب الضعف الأساسية في هذه الحضارة وتركيبها، وطغيان النزعة المادية عليها، وثورة أصحابها على الديانات والقيم الخلقية والروحية عند نهضتها، ممّا جعلها مدنيّة ملوثة غير عفيفة، مجردة من الضمير الطاهر والفكر السامي والذوق السليم، فظهرت كحضارة محتضرة، لسيطرة اليهود عليها، وتوسّلها بفلسفات متطرّفة، شلّت قدرتها على خدمة الإنسانية^[3].

رابعاً: خالفت الحضارة الغربية المعاصرة المسيرة الإنسانية، واعتمدت «الفصام النكد» بين الدين والعلم، باسم «العلمانية أو اللادينية»، ممّا صيغ مجتمعاتها بالأخلاقية، و«التشكك الأخلاقي»، فباتوا يفسّرون سبب التقدّم الحضاريّ بإقصاء الدين، وعلوّ الاعتبارات الدنيوية على الدينية، وصار الدنيويّ في تضادّ مع المقدّس الدينيّ، فاضمحلّت الأخلاق، وسيطرت الفلسفات المادية على الحضارة برمتها (60, 61)، فصارت خواطر الإنسان وأفكاره وحياته، تعود إلى كيانه الماديّ والعناصر المادية من حوله، وصارت المادة أداة لتفسير الكون والحياة والتاريخ. وصار المجتمع، مصدر الأخلاق، وما يتعارف عليه الناس ويتقبّلونه، هو خلق مشروع^[4]. وبطل القول

[1]- أزوالمند اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: احمد الشيباني، ط1، دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ.

[2]- M. J. Lerner The Justice Motive In Some Hypotheses as its Origins, and Forms. Journal of Personality, Canada, 1977, No: 45(1), 152-

[3]- مصطفى جمعة، أزمة الحضارة الغربية، الألوكة، بتاريخ: 2025/5/4م، على الرابط: <https://www.alukah.net>

[4]- حبيب الله بابائي، الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، (بحث)، مجلّة «الاستغراب»، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ع30، 2023م، على موقع المركز: <https://www.iicss.net>

بأنَّ رغبات الجسد تعدُّ إثماً، وصحَّ القول: إنَّ الدنيا وفلسفة الحياة، يجب أن تشكَّل حاضنة لتلبية الغرائز الجسدِيَّة للإنسان، ولم تعد شرًّا، بل خيراً محضاً^[1].

خامساً: الأزمة الأخلاقيَّة المعاصرة: مثل عصر ما بعد الحداثة رغبة جامحة لأجل كسر الإلزام الأخلاقيِّ، الذي سعى كانط لغرسه في العقول والقلوب. فقد دعا فريدريك نيتشه (1844-1900م)، إلى أهميَّة الثورة على ألواح القيم القديمة، وإلى إحلال عبارة «أنا أريد» محلَّ عبارة «يجب عليك». بمعنى ليس من سلطان على الإنسان إلاَّ ما يريد ويرغب فيه؛ فالإرادة مفهومة بمعنى الرغبة النزوعيَّة نحو مشتيتها؛ وهي الأصل في تعيين قيم الأشياء وتحديد مراتبها، وليس العقل المستقلَّ أو الواجب المنزَّه عن الأغراض هو الذي يرسم لي صورة الحياة الخيريَّة.

سادساً: السفول والانحطاط الأخلاقيِّ: من خلال النظر في تعاملهم مع الإنسان المنتمي لأمة أو حضارة أخرى غير حضارة الإنسان الأبيض. وأظهر تعبير عن التفرقة العنصريَّة، ممارسة جريمة التجارة بالإنسان الأفريقيِّ، وعجزها عن الرقيِّ الأخلاقيِّ، منذ أعلنت مركزيَّة الإنسان وانفكاكه عن الوحي السماويِّ، والعجز عن تأسيس منظومة أخلاقيَّة منعزلة عن الدين. فكان الشذوذ، الرذيلة الأخلاقيَّة القبيحة المفسدة للنوع الإنسانيِّ، والذي لا يستطيع الغربيُّ الذي بقي فيه من الفطرة السليمة أن يصرِّح باستشاعها^[2].

سابعاً: إنَّ قادة الغرب يمتصُّون دماء الشعوب، ويلقون دروس المساواة الإنسانيَّة، والعدالة الاجتماعيَّة، والبطالة والعري وشرب الخمر والقمار، هي فتوح المدنيَّة الإفرنجيَّة. وما تحكَّمت الآلات بالمدنيَّة، وسيطرت عليها الصناعة، إلاَّ وماتت فيها القلوب، وقتل فيها الحنان والوفاء، والمعاني الإنسانيَّة الكريمة (8, 63). _

ثامناً: الحضارة الغربيَّة.. حضارة متوحَّشة: هناك ما تخفيه هذه الحضارة من دمويَّة مفردة وعنصريَّة مقيته تحمل توقيع استعلاء الرجل الأبيض. التوقيع الذي ورثه الغرب اليوم عن حضاراته السابقة وهو يُشكِّل التوجُّه السياسيِّ والشعبيِّ للأمة الغربيَّة. فهي لا تقبل بحوار الحضارات كما يروِّج البعض في غفلة من التاريخ، ولا تقبل سواها متنفِّداً أو صاحب سلطة مطلقة. كما تتفرد بالإقصائيَّة التي لا ترى الآخر من منظور تشاركيِّ، بقدر ما تراه منافساً لدوداً وعدوًّا محتملاً. لقد حاولت الحضارة الأوروبيَّة مراراً التغلُّب على الحضارة الإسلاميَّة بالسلاح والحملات العسكريَّة، وذلك من خلال الحروب الصليبيَّة، ففشلت فشلاً ذريعاً. وما يُيقنا اليوم حجر عثرة في طريق

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، الأزمة الأخلاقيَّة المعاصرة والبحث عن أسس بديلة: (مركز نهوض للدراسات والبحوث) الإلكتروني، الكويت- الجزائر، زرته بتاريخ: 14-5-2025م، على الرابط: <https://nohoudh-center>.

[2]- محمد إقبال، ضرب كليم عن: الحضارة الغربيَّة كما يراها محمد إقبال، بحث، في مجلَّة «دعوة الحق»، وزارة الأوقاف، لسنة 2013م، على الرابط: <https://www.habous>.

الإقصاء من الخريطة، إنَّما هي المفاهيم الإسلاميَّة الصلبة ومشاعر المقاومة الفكرية والاعتزاز بالهوية، وارتباط الشباب بالفكر الراقي ومشاريع الصحوة والتمسُّك بالثقافة الإسلاميَّة (8, 63).

المطلب الثاني: إشكاليات العدالة كأنموذج للحقائق المنسيَّة في حضارة اليوم

ما دمنا نعيش اليوم في عصر التحوُّلات المتسارعة، فليس غريباً أن تكون مسألة العدالة هي أحد التساؤلات الحيويَّة التي تفرض نفسها أمام العقل بوصفها مطلباً معرفياً سياسياً وأخلاقياً في عصر تشكُّل التغيُّرات التقدُّميَّة الكبرى أهمَّ معالمه، وغياب العدالة الاجتماعيَّة أحد مظاهره، ومن هذه الاشكاليَّات:

أولاً: هيمنة الإيديولوجيا على النموذج الغربيِّ لمفهوم العدالة

أ- العدالة الاجتماعيَّة في الفلسفة الرأسماليَّة النفعيَّة: وتوجز أسسها رأسمالياً في النقاط التالية:

1. الفرد بداية التنظيم الاجتماعيِّ، ومصالحته، هي الغاية الأولى التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها.
2. الفرد له مجموعة من الحقوق: مثل: حقَّ العمل، وحقَّ التملُّك، إلى جانب حقَّ التجمُّع والاعتقاد.
3. لا تعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع؛ بوصف المجتمع مجموع المصالح الفرديَّة.
4. التفاوت الطبقيُّ في الثراء والملكيَّة؛ نتيجة تفاوت الناس في الذكاء والقدرات الخاصَّة والميول والاستعدادات.
5. التفاوت في الملكيَّة والثراء بين الناس، يدفع الفقراء إلى بذل الجهد، حتى يتفوقوا مثل الأثرياء.
6. حافز الربح والمصلحة الشخصيَّة والمنفعة الذاتية هي الأمور المحرِّكة للنشاط الاقتصاديِّ.
7. مبدأ المنافسة مشروع.
8. عدم تدخُّل الدولة في النشاط الاقتصاديِّ الحرِّ التنافسيِّ (64, 65, 66).
9. الفرد هو محور القانون وغايته، ومن واجب القانون والدولة تمكينه وصيانة حريَّة إرادته. وبالجملة، فالعدالة في الفكر الرأسماليِّ الحديث، هي عبارة مصطلح وضع من قبل فلاسفة الفكر الرأسماليِّ، للدلالة على تدخُّل الدولة عن طريق التشريعات والنُظُم، لتخفيف

المفاسد والمظالم التي نتجت من الحرية الفردية المطلقة^[1].

ب- العدالة وفق النظرية الاشتراكية: كان في طليعة دعاة الاشتراكية المثالية الفرنسي سان سيمون (1760 - 1825) (Saint Simon)، الذي قدّم أفكاراً في تنظيم الجماعة، وعن دور الدين المسيحي في تنظيم المجتمع الاشتراكي. أمّا الاشتراكية الثورية بزعامه كارل ماركس (Karl Marx) وفردريك إنجلز (Friedrich Engels)، اللذين جعلوا من الاشتراكية بمثابة القطيعة مع علاقات الملكية المتوارثة، وتحمل الأفكار الشيوعية الثورية حقائق ثابتة مثل الحرية والعدالة والتطور والمفاهيم الاقتصادية التي هي واحدة من جميع الأوضاع المجتمعية (68, 69, 70, 71). لقد أوضحت مفهوم العدل في ضوء علاقته بالحاجات الحيوية للتطور الاجتماعي الطبيعي. وتربط الماركسية بين مفهوم العدل وفكرة تحرير المجتمع، من الاستغلال، والاشتراكية وحدها، هي التي «تخلق علاقات عادلة أصيلة من المساواة، ويبلغ العدل ذروته في المجتمع الشيوعي الذي تختفي فيه كل آثار الفروق الاجتماعية الاقتصادية»^[2]. إذن: فالماركسية تنظر إلى العدالة نظرة نسبية، تقتصر على المساواة في ملكية وسائل الإنتاج وتوزيع الثروة من خلال إلغاء الملكية الفردية والطبقية في المجتمع. وهنا يقول عبد المنعم النمر: «الماركسية تصوّرت العدالة الاجتماعية، لا تتحقّق إلا في المجتمع الاشتراكيّ وذلك بإلغاء الملكية الفردية وتطبيق نظام الأجور على قاعدة (من كلِّ حسب قدرته ولكلِّ حسب حاجته)، وإلغاء الطبقة والمناذاة بالمساواة. وقال عبد الرحمن يسري: «أمّا الماركسية أو العدالة الاجتماعية الشيوعية في الاشتراكية، فتتلخّص في العمل على تحقيق المساواة التامة بين عاملين في الدولة، فهم في مجموعهم يمتلكون وسائل الإنتاج، ويستحقّون الدخل المتحقّق من وراء النشاط الإنتاجي بلا تفرقة»^[3].

ثانياً: إغفال البعد الروحيّ أو الأخلاقيّ في العدالة الحديثة: علماً أنّه يجعل من العدالة قيمة روحية وأخلاقية أساسية، وليس مجرد مبدأ قانوني أو اجتماعي. وممّا يؤسّر على إغفال هذا الجانب من العدالة الغربية الراهنة:

أ- خلوّ مضمون العدالة من مظاهر التأثير الروحيّ، المتمثلة في:

- غياب العدالة كحقيقة روحية متأصلة في الوجود، وتعبّر عن التوازن والانسجام في الكون، وعن العلاقة الصحيحة بين البشر وبين الله.

- فقدان العدالة كدرب وطريق للنموّ الروحيّ، وتساعد على تحقيق السلام والخير العام.

[1]- بطرس غالي وعيسى محمود خيرى، مبادئ العلوم السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1963.

[2]- هرمان دونكر، البيان الشيوعي، تر: عصام أمين، ط2، 2016م. عن: خالد العزي، <https://caus.org.lb>

[3]- جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، عن: الموسوعة الفلسفية، إشر: روزنتال وي. يودين؛ تر: سمير كرم، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997.

- انحسار العدالة كوسيلة تحرير من الظلم والقيود، و تعبر عن الإيمان بقدرة الإنسان على تغيير الواقع وتحقيق العدالة^[1].

ب- خلو العدالة من مظاهر التأثير الأخلاقي، والتمثلة في:

- العدالة كواجب أخلاقي: كما أشرنا إليه سابقاً.

- العدالة كقيمة أساسية، كما كانت في جميع الثقافات والأديان، تعبر عن التوازن والإنصاف، وتعكس الإيمان بالعدل والحق، وروح القوانين والتشريعات الإلهية والوضعية.

- العدالة كمنهج حياة.

- انفصال العلاقة بين الروح والعدالة والأخلاق: العدالة حلقة وصل بين الروح والأخلاق، والقيمة التي تربط بين الروح الداخلية والمسؤوليات الأخلاقية الخارجية. وعندما تدعو إلى إقامة العدل في عالم الروح أم عالم الواقع، إنما تحقق التوازن والانسجام بين حياة الإنسان والمجتمع.

ثالثاً: نقد إشكالية مفهوم العدالة في الخطاب الغربي وتطبيقاته

1. نقد مفهوم العدالة عند هيوم (1711-1776م) : العدالة عنده: «إعطاء الحق لصاحب الحق». وهو يؤكد على النزعة التعاقدية للعدالة، والقواعد والقوانين والتشريعات، هي من تمنح الأفراد حقوقهم، وليس القانون الطبيعي أو الإلهي.. وهكذا يستنتج هيوم العدالة، من واقع اسمه المنفعة، والالتزام بالقانون للتغلب على الفوضى، وعدالته لا تقدم سبباً للالتزام بالقانون، مع إنكاره الميول والحوافز الداخلية للقيام بالأفعال العادلة، فتظل فضيلة العدالة مرتبطة بمنفعتها، ودوافع القوانين، هو طلب منفعتها^[2].

2. نقد المفكر الإسلامي سعيد النورسي (1877-1960م) للعدالة الغربية: تنبّه «بديع الزمان» سعيد النورسي إلى كل هذه التناقضات، بقوله: «سيكون زمان يُخفي الضدَّ ضده، وإذا باللفظ ضدَّ المعنى في لغة السياسة، وإذا بالظلم يلبس قلنسوة العدالة، وإذا بالخيانة ترتدي رداء الحمية بثمن زهيد، ويُطلق اسم البغي على الجهاد في سبيل الله، ويسمى الأسر الحيواني والاستبداد الشيطاني، حرية»^[3].

[1]- عبد المنعم النمر، إسلام لا شيوعية، ط1، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1997م. أحمد عبد الرحمن يسري، تطور الفكر الاقتصادي، ط1، الدار الجامعية، الإسكندرية: ، 2003م، في الرابط <https://caus.org>.

[2]- أحمد وعيظي، نظريات العدالة:، تر: حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2017م.

[3]- إبراهيم شوقار، العدالة ومظاهر الخلل في الحضارة المعاصرة مقارنة في رسائل النور، مجلة «حراء»، ع22، بديع الزمان النورسي، قضايا فكرية على الرابط: <https://hiragate.com>

3. نقد المفكر النمساوي فريدرش فون هايك (1899-1992)، للعدالة الاجتماعية الغربية، وخلاصة نقده أنه ضد تدخل الدولة في الحياة السياسية والاقتصادية، وتحديدًا كيفية تخصيص الموارد للمواطنين حتى لو أخذت بمبدأ الجدارة والاستحقاق، مما يشير إلى تأكيده على الحرية المطلقة لمفهوم العدالة^[1].

4. نقد نظرية جون راولز (John Rawls) (1921-2002) في العدالة: مع ما قدّمته نظريته من تعديلات لافتة، تعرضت للنقد هي الأخرى، لارتباطها بالتعاقدية، لقوله: «إن أصول العدالة مسوّغة، لأن ركيزة الاستدلال على العدالة، هي ركيزة توافقية تعاقدية، توفرت لها أوضاع منصفة ومثالية لأصولها. كما أنّ هذه النظرية أضعف من أن تظهر بمظهر النظرية الأخلاقية الشاملة، لتكون نظامًا اجتماعيًا عادلاً بكلّ معانيها وجوانبها وأبعادها^[2]».

5. انتقد مايكل ريكتينوالد (1985م-؟؟؟) Michael Rectenwald العدالة الاجتماعية حيث قال إنّ إيديولوجيتها عند كلّ من ماركس ونيشه، أثبتت فشلها في كثير من المجتمعات بسبب تصوّرها الخاطيء عن الطبيعة البشرية، التي أنكرت الفوارق الفردية بين الأفراد، وأنّ فكرة «الحراك الاجتماعيّ الإجماليّ» النابع من العدالة الاجتماعية غير طبيعية، وأنّ الأصل ترك الحرية للأفراد مع إثبات الجدارة^[3]. والخلاصة: أن التصوّر الغربيّ المعاصر للعدالة، أهمل الجوانب الأخلاقية والروحية والإنسانية، التي تضمّنتها قيمة العدالة الحضارات الإنسانية القديمة، الدينية منها والفلسفية.

المبحث الرابع: نحو استعادة الحقائق المنسية في حضارة اليوم (العدالة أنموذجًا)

المطلب الأول: مراجعة التكوين الروحيّ والأخلاقيّ للحضارة المعاصرة

1. تحقيق توازن بين التقدّم الماديّ والقيم الروحية والأخلاقية: يقول (جيرري فولوي): «إنّ أميركا بحاجة إلى إنقاذ روحيّ وأخلاقيّ، إذا كانت لا تريد أن تهلك في القرن الحادي والعشرين»، لأنّ القوّة الحقيقية هي القوّة الروحية والأخلاقية، التي تجعله مثالاً أخلاقياً سامياً، وتجعله يفجر طاقته الروحية كالصبر والتواضع والنبيل والإخلاص والصدق، والتي لها معناها الحقيقيّ للقوّة، الكامنة فيه، والطاقة الأخلاقية الروحية المنطلقة من الدين، هي أحد المصادر العميقة لإعادة قوّة القيمة، بدلاً من قيمة القوّة (62, 63).

2. فهم عوامل بناء الحضارة وعوامل هدمها: يقول مالك بن نبي: إنّ مشكلة كلّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى

[1]- الشيخ يوسف، غياب العدالة مرهون بغياب شفافية القانون، مركز آفاق للدراسات والبحوث، في: www.afaak.com

[2]- أحمد وعيظي، نظريات العدالة، تر: حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2017م.

[3]- الشيخ يوسف، غياب العدالة مرهون بغياب شفافية القانون، مركز آفاق للدراسات والبحوث، في: www.afaak.com

الحوادث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها، والآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد/ 11)، تؤكد هذه الحقيقة، ومفتاح القضية يكمن في روح الأمة)، وفي الآية الشريفة: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا...﴾ (المائدة/ 48)، دليل على إنَّ للإسلام شريعته الخاصة وحضارته، ولا يجوز خلطها بسائر الحضارات، ولا سائر الشرائع حتى وإن كانت سماوية. وعلى وفق أسوالد اشبنجلر، لو أردنا أن نقدّم الإسلام نموذجًا حضاريًا، لابدّ من أن نغيّر واقعنا أولاً، ونصحّحه، ونؤسّله^[1].

3. دور الإسلام القادم: يقف المسلمون اليوم أمام فرصة تاريخية عظيمة لخوض التجربة الحضارية من جديد وذلك للأسباب والعوامل التالية:

أ- الفراغ المعنويّ السائد في العالم المتمدّن، وحاجته لسدّه.

ب- اشتغال العالم الإسلاميّ على أهمّ مكامن القوّة الماديّة، فضلاً عن الثروة الفكريّة والروحيّة.

ج- التذرّم من الفساد الأخلاقيّ وشيوع الأنانيّة، وحاجة المجتمع البشريّ إلى الطمأنينة النفسيّة والاجتماعيّة .

د- الإقبال الشديد والملحوظ على الإسلام، وخصوصاً من قبل المرأة الغربيّة، التي تحوّلت في الحضارة الماديّة إلى أداة لهو ومتاجرة.

هـ- العودة إلى الريادة الحضارية لها ثمن، هو الاستجابة للتحديات المصيريّة التي تواجهها البشرية اليوم، - بحسب فيلسوف التاريخ الانكليزيّ توينبي (78). ومن خلال الأُمَّة الداعية إلى الخير، والتي سمّاها الأقليّة المبدعة، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ، وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104). فالأُمَّة الداعية للخير هي قوام ريادة الإسلام للحضارة، بثلاثة أمور: * الأمر بالمعروف. * النهي عن المنكر. * الإيمان بالله. ففي تفسير هذه الآية: «إنّها تكريم للأُمَّة المسلمة، بجعلها خير أمم الأرض، لأنّها تحمل خاتمة الرسالات، والمسلمون يتربعون الخيرية ما داموا يحملون الرسالة الثلاثيّة الأبعاد، بحسب الآية الكريمة^[2].

المطلب الثاني: واجبات الأُمَّة المسلمة تجاه الحقائق المنسيّة في الحضارة المعاصرة

يضع المفكّر الإسلاميّ محمد إقبال، العديد من نصائحه في إعادة الاعتبار للقيم المنسيّة، منها

[1]- إبراهيم شوقار، العدالة ومظاهر الخلل في الحضارة المعاصرة مقارنة في

[2]- محمد صادق الإبراهيمي، الأزمة الحضاريّة في عالمنا المعاصر، الوسط البحريّة، 2010م، في الرابط:

/ <https://www.alwasatnews>

قوله: «إن الدين الذي تحملون رايته، يقرّر قيمة الفرد ويربّيه تربية تجعله يذل كل ما عنده في سبيل الله، وفي صالح عباده. إن مضمّرات هذا الدين القيم وكوامنه لم تنته بعد. إن في استطاعته أن يوجد عالماً جديداً، يحيا فيه الفقراء الأغنياء، عالماً لا يقوم على مساواة البطون، بل يقوم على مساواة الأرواح. ولذلك، يعتقد إقبال، أنّه لا بدّ من وجود رقعة حرّة تقوم فيها عمليّة الحياة الإسلاميّة بجميع نواحيها وشعبها، وتتجلّى فيها عبقرية الشريعة الإسلاميّة، وعدل النظام الإسلاميّ، وتستطيع فيها الطريقة الإسلاميّة في الحياة أن تعبّر عن نفسها تعبيراً علمياً وثقافياً (59). هذه الواجبات تبدأ من الأمة نفسها، ثمّ تتّجه إلى شعوب الأرض كلّها، وهذا يحتاج إلى فقه الفروض الكفائيّة في بعده المجتمعيّ والإنسانيّ، بدأ بمعرفة مهامّ المسلمين التي يقومون بها، أملاً في النهضة الحضاريّة المعاصرة، ويمكن بلورتها في الآتي:

1 - الاتجاه نحو التعبئة الروحيّة: أي إعادة صياغة الرسالة الإسلاميّة، مفاهيم وقيماً ومبادئ، أصالة وحضارة، وتقديمها إلى جماهير المسلمين البعيدين عن روح الإسلام، ثمّ إلى العالم الخارجيّ، من أجل إنقاذه من الماديّة المفرطة، والشهوانيّة الجامحة، التي استبدّت بالنفوس، وجعلت الشعوب أسرى البطون والمتع، وهذا يستلزم تعديل الخطاب الإسلاميّ والحضاريّ والسياسيّ والاقتصاديّ، ليسهل فهمه، وتوضّح مفرداته، فلا معنى أن أفدّم صادرات ومخترعات ونهضة من دون صبغها برويتي الفكرية والعقدية.

2 - إنهاء الصراع النفسيّ في أعماق المسلم المعاصر: لقد تلقى فلسفة النهضة والتنمية بروية غربيّة، وفي أعماقه جذوره الإسلاميّة. وإذا كنا لجأنا إلى الغرب في الماضي، فإننا اليوم لدينا رؤية مكتملة، نابعة من حاجات المجتمع، ورغبة في النهوض الحضاريّ، والعطاء الإنسانيّ، الذي يقودها إلى أستاذية العالم، وتحقيق الاستخلاف الإنسانيّ، من خلال قيادة الناس إلى الخير^[1].

3 - الاهتمام بالنهضة الشاملة: النهضة الصناعيّة والزراعيّة والصناعة الحربيّة، التي تجعل المسلمين أنفسهم عاملين للمشروع الإسلاميّ وحاملين رسالته، وإقناع العالم كلّ به على نحو نكون به أقوىاء ومتقدّمين، إذ لا يؤخذ المشروع من الضعيف، أو المتخلّف^[2]. وكما يقول أبو الحسن الندوي: «إذا أراد (العالم الإسلاميّ) أن يضطلع برسالة الإسلام، ويملك قيادة العالم، فعليه بالمقدرة الفائقة، والاستعداد التامّ في العلوم والصناعة والتجارة وفنّ الحرب..، يقوت ويكسو نفسه، ويصنع سلاحه، وينظّم شؤون حياته، ويستخرج كنوز أرضه، ويتنفع بها، ويدير حكوماته»، ففي

[1]- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط5، دار العروبة، القاهرة، 1964م.

[2]- المصدر نفسه.

الإسلام طاقة روحية هائلة، تجعل المرء منافحاً عن دينه، ساعياً إلى إرضاء ربه، بعمران الأرض^[1].

4 - إعادة الاعتبار لمفاهيم الحرية والمساواة والإخاء وفقاً للمنهج القرآني: إنَّ جوهر الفكرة القرآنية حول الحرية الإنسانية، تقضي بأنه لكي يكون السلوك الإنسانيُّ تجاه ما كلف به من الله سلوكاً أخلاقياً، فلا بدَّ من أن يوهب القدرة على ممارسة الاختيار. فالحرية الإنسانية محورها مبدأ الفطرة الربانية، فهي معيار الفعل الأخلاقي - وفق التصور القرآني -، ولأنَّ الإنسان كائن أخلاقي، أُوتِيَ حرية الإرادة. فيعبر عن الحرية الإنسانية على نحو متّصل بحقيقة ماهية الوجود الإنساني، المرتبط بالالوهية والخلق الإلهي (81).

5 - المساواة والإخاء الإنساني وفق الرؤية القرآنية: إنَّ فكرة المساواة والإخاء لا يمكن التسليم بها إلا في إطار الإيمان بالأصل المشترك لجميع البشر، ومن ثمَّ المساواة المطلقة بينهم، فإذا لم يكن الله موجوداً، فإنَّ الناس غير متساوين. وعلى مدى التاريخ الإنساني، أضحي لهذه الفكرة تأثير على جميع التطورات الروحية والأخلاقية والاجتماعية للجنس البشري^[2]. وبحسب- علي عزت بيغوفيتش،- فإنَّ المساواة والإخاء بين الناس ممكن، إذا كان الإنسان مخلوقاً لله، فالمساواة خصوصية أخلاقية، وليست طبيعية أو مادية، أو عقلية، وأن وجودها قائم، بكونها صفة أخلاقية وسمواً إنسانياً، أو كقيمة مساوية للشخصية الإنسانية^[3]. وبالجملة: فإنَّ مبدأ المساواة في الإسلام ووفق المنهج والرؤية القرآنية، يتحقّق من خلال:

أ- إرساء المساواة بين المسلمين وغير المسلمين: ضدَّ التفرقة العنصرية بين مواطنيها والأقليات.

ب- المساواة أمام القضاء: ولم تشهد آية حضارة مهما كان تقدّمها، كما شهدته الحضارة الإسلامية، بهذا الجانب. فللقضاء سمات وخصائص، من أهمّها: الشريعة مصدر القانون، فالله سبحانه وتعالى هو المشرّع للقانون وليس للإنسان سوى تطبيقه بطوعية واختيار. والقاضي ليس إلماً مبيّناً وكاشفاً عن حكم الله، والعدالة والمساواة، فالجميع سواء في ساحة القضاء، لا تمييز بين الناس، حسب المكانة الاجتماعية أو الجنس أو العرق أو الشرف، وغيرها من أنواع التمييز مهما تباينت منازلهم أو ألوانهم أو أجناسهم. كما يتّصف بالشمول المستمدّ من شمول الشريعة ذاتها، وضمن العدالة متحقّق بضمن استقلال القضاء (83, 84).

ج- المساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام، وقد سبق كلّ النظم الحديثة بعكس ما يبثّه الغرب

[1]- الفيل التنين، صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً، روبين ميريديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2009.

[2]- عصمت محمود أحمد سليمان، العدالة الاجتماعية وقضايا الفقر في عالمنا المعاصر، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2019، على الرابط: <https://cile.hbku.edu.qa/ar>

[3]- دحسن الترابي: التفسير التوحدي، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2011م.

في روح الشعوب، وإن وجدت تفرقة فماهي إلا تفرقة نسبية، الباعث منها هو تكريم المرأة وحفظ كرامتها وصونها. ففي الميراث: لم يحجب الإسلام المرأة منه، ولم يميز الرجل عنها، بل التميز كان لها، فقد جعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وبالمقابل، فقد فرض على الرجل النفقة على أخته وزوجته وابنته، فتحتفظ المرأة بأموالها لنفسها، وهي مسؤولة من الرجل في نفقتها، فضلاً عن الحقوق المدنية وتولي الوظائف العامة (35).

المطلب الثاني: المراجعات النظرية لمفهوم العدالة تأصيلاً وتطبيقاً أولاً: نحو إعادة تأصيل مفهوم العدالة منهجاً ونظرياً

1 - إعادة تعريف العدالة عموماً، والعدالة الاجتماعية خصوصاً، بما يشمل كل الأبعاد. فمن الضروري، من وجهة نظر علمية بحتة، الكشف عن كيفية فهمها كمفهوم مع التطرق إلى مبادئها، وعلاقتها بالمفاهيم السياسية الأخرى، ومركزاتها الأساسية، والنقد الموجه إليها. وذلك من أجل فهم ماهيتها، وكيف يتم تطبيقها على المجتمع بشكل أفضل^[1].

2 - إعادة الاعتبار للمفهوم الحقيقي والشامل للعدالة من حيث توزيع الثروة، والفرص، والامتيازات داخل المجتمع. في الحضارة الغربية، وكذلك في الحضارات الآسيوية القديمة، غالباً ما يشير مفهوم العدالة الاجتماعية إلى عملية ضمان قيام الأفراد بأدوارهم المجتمعية، والحصول على ما يستحقونه من المجتمع. ويمكن أن نحلل عناصر العدالة المطلقة، أو الإنصاف ووظائفها على النحو الآتي: أ) إن فكرة العدالة والإنصاف تقع ضمن منظومة القيم الأخلاقية والإنسانية. ب) لا تتحقق المساواة في غياب العدالة، لأن العدالة والإنصاف، هما الأساس في المجتمعات وتطور الشعوب والثقافات عبر العصور. ج) إبراز وتمايز دور العدالة والإنصاف مستندة إلى التشريع الديني والإنساني والوطني والدولي، لتنظيم العلاقات البشرية السليمة في المجتمعات. د) بناء المؤسسات الاجتماعية والتشريعية والقانونية، بوصفها جزءاً من تنمية الحياة المجتمعية الخاصة التي تحقق العدالة والإنصاف. هـ) بروز مفاهيم العدالة الاجتماعية والسياسية، في مواجهة العولمة، وحماية حقوق الإنسان، وبالذات الفقراء، والمهمشين، والفئات الأكثر ضعفاً في المجتمع. و) العدالة والإنصاف هما القاعدة القانونية التي دخلت في صلب التشريع الحديث ومنه القانون الدولي العام^[2].

3 - العمومية والخلود لمبدأ العدالة في الإسلام: فالمساواة، وإن كانت هي روح العدالة، تعني تطبيق القواعد القانونية على الحالات المتماثلة في المؤسسات القانونية الواحدة، لتحقيق

[1]- فتحي القرش. العدالة والحرية، وبيجوفيتش. وعصمت سليمان، العدالة الاجتماعية والفقير.

[2]- إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999م.

صفة العموميّة، كما أنّ مبدأ المساواة في الإسلام يتّسم بالخلود والاستمراريّة، لأنّ مصدر التشريع الإسلاميّ هو القرآن الكريم الذي وضع الخطوط العريضة والمبادئ العامّة للعدالة، وقيام الفقه الإسلاميّ بالاجتهاد والاستنباط منه بما يتناسب مع تطوّر الحياة الاجتماعيّة وتوسيع نطاقه وإضافة مبادئ جديدة إليها^[1].

4 - كان من أعظم ما أرسى النبيّ (ص) في المجتمع الإسلاميّ قوانين العدل بين كلّ أفرادها، من دون تمييز أو استثناء. امثالاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8]. ولما قدّم النبيّ (ص) المدينة وأقطع الدور، وأقطع ابن مسعود فيمن أقطع، فقال له أصحابه - وفي روايات أخرى: فقالت له قريش أو حي من بني زهرة، يقال لهم بنو عبد بن زهرة: يا رسول الله نكبّه عنّا، قال (ص): (فلم بعثني الله إذًا؟ إنّ الله - عزّ وجلّ لا يقدر أمّة لا يعطون الضّعيف منهم حقّه)؛ أي: فلم بعثني الله تعالى، إذا أنا رضيت بالجور في تأخير مسلم عنكم؛ لأنكم أشرف جنسًا أو نسبًا؟ فهو يؤسس لقاعدة بناء وإعمار الحضارات، في حديثه عليه السّلام أعلاه^[2].

5 - التأسيس الفلسفيّ للعدالة الاجتماعيّة وفق الرؤية القرآنيّة: إنّ تصوّرات العدالة الاجتماعيّة كما يطرحها القرآن الكريم، تُباين في جذورها التأسيسية عن الرؤى والأطروحات الغربيّة حيالها في أكثر من منحى فلسفيّ، إذ تجيء، وفق الرؤية القرآنيّة، متمثلة لمنهج متكامل تقوم عليه فكرة الحياة كلها واتجاهاتها، وفق سياق القيم الأخلاقية المتلازمة المعبرة عن منظومة غاية الكمال والجمال والاستقامة والتوازن والثبات، المفوضية في النهاية إلى الحقّ تعالى^[3]. إنّ مصطلح العدالة المطلقة" أو (الإنصاف) في الاستخدام القرآني، - بحسب سعيد النورسي -، تأتي على ثلاثة أوجه على سبيل الإجمال:

(أ) العدالة، بمعنى المساواة في التعامل.

(ب) العدالة، بمعنى التوازن في الأشياء والموجودات كلّها.

(ج) العدالة، بمعنى الجزاء بالمثل؛ وهي صورة معنويّة تتجلّى من خلال الحكمة الإلهيّة المطلقة في تصريف شؤون الخلق، ولا سيما في المجتمع البشريّ. وهي تجمع بين العدالة القانونيّة والاجتماعيّة، أي تحريّ الحقّ، لتحقيق العدل بين الناس وفق الشرع، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه،

[1]- أميمة جمال، العدالة كغاية للقانون، ونادية معوض، العدالة والحرية، وإسراء ربحي، مفهوم العدالة.

[2]- الطبراني في الكبير والأوسط من حديث ابن مسعود، وصحّحه الألباني في «صحيح الجامع».

[3]- (حسن عبد الحي، حضارة العدل، الألوكة، زرنه في 15-5-2025م، على الرابط: <https://www.alukah.net>).

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل:90)، وقوله: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:194)، والعدل هنا يعني، المساواة في التعامل؛ خيراً فخير، أو شراً فشر^[1].

قائمة المصادر والمراجع

1. [القرآن الكريم].
2. ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: د. محمد عمارة، ط3، دار المعارف، مصر، 1999م.
3. ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1997م، ج 11. وتهذيب اللغة، تحقيق: عمر سلامي، عبد الكريم حامد، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001
4. أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط5، دار العروبة، القاهرة، 1964م.
5. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، ط2 دار التقوى للطباعة والنشر، عمان، 1992م.
6. إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999م.
7. أحمد جمال ظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، ط1، دار مكتبة الكندي للنشر، عمان، 1988م، ص186.
8. أحمد وعيظي، نظريات العدالة:، تر: حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2017م.
9. إدوار تيلور، الثقافات البدائية، الطبعة الإنكليزية، 1817م وول ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة، زكي نجيب محمود، ط1، بيروت، 1988م.
10. أزوالد اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: احمد الشيباني، ط1، دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ.
11. الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف.
12. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995.
13. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية الطبعة الثانية، عويدات للنشر والطباعة، مكان النشر: بيروت 2012

[1]- إبراهيم شوقار، العدالة ومظاهر الخلل في الحضارة المعاصرة، على الرابط: <https://hiragate.c>.

14. إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، ، نشرة: مؤسسة هنداوي 2020
15. بطرس غالي وعيسى محمود خيرى، مبادئ العلوم السياسيّة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط1، 1963.
16. جان أوريو، فولتير أو العقل ملكاً، تر: عبود كاسوحة، ط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ، 2018.
17. الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م.
18. جوزيف ستالين، المادّيّة الديالكتيكيّة والتاريخيّة، عن: الموسوعة الفلسفيّة، إش: روزنتال وي. يودين؛ تر: سمير كرم، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1997.
19. حفصاوي سعيد، سقوط الحضارة الغربيّة، قراءة في بعض الأدبيّات الإسلاميّة والغربيّة، لسنة، 2017م.
20. خالد ممدوح العزي، مفهوم العدالة الاجتماعيّة بين الفكر الرأسمالي والفكر الاشتراكي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 4 فبراير، 2020م.
21. حسن الترايبي: التفسير التوحيدي، ، ط1،الدار العربيّة للعلوم، بيروت، 2011م.
22. الريشهري، ميزان الحكمة، ط2، مؤسّسة دار الحديث الثقافيّة، بيروت.
23. زواقري الطاهر، و نورة بن بوعبدالله ، العدالة الدستوريّة ، مجلّة «العدالة»، جامعة باتنة، الجزائر، 1، 2014م، 12-19.
24. شيماء عبد العزيز الشامي ، العدالة الاجتماعيّة في الفكر السياسي الغربي، جون رولز أنموذجاً، نشرة: مؤمنون بلاحدود، 2015م.
25. عبد الباقي مفتاح، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
26. عبد الله محمد الفلاحي، المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفيّة، ط1، شبكة أطيف الثقافيّة للدراسات والترجمة والنشر، الرباط، 2024م.
27. عبد المنعم النمر، إسلام لا شيعويّة، ط1، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1997م. أحمد عبد الرحمن يسري، تطور الفكر الاقتصادي، ط1، الدار الجامعيّة، الإسكندريّة: ، 2003م.
28. عصمت محمود أحمد سليمان، العدالة الاجتماعيّة وقضايا الفقر في عالمنا المعاصر، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، 2019 .
29. علي بيّات من جامعة الإلهيّات، حقل تاريخ وحضارة الشعوب الإسلاميّة، جامعة طهران.

30. الفارابي: كتاب الحروف، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج3، عن: جميل حمداوي ، مفهوم الحقيقة.
31. فردريك هيغل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007 .
32. فوغل، جكسون شبيغل، تاريخ تمدن مغرب زمين، ج1، ص756-757، 1387.
33. الفيل التنين، صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعاً، رويين ميريديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2009.
34. مبخوتة أحمد، أعمال مبدأ الشرعية كضمانة أساسية للمحاكمة العادلة أمام القضاء الدولي الجنائي، مجلة «صوت القانون»، ع3، مج4، 2017.
35. محمد حميد الله الحيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، ط1، مطبعة القاهرة، مصر، من دون تاريخ.
36. محمد شقير، في ماهية العدالة والجوهر الأخلاقي، مركز فكر للدراسات الاسلامية، بيروت، من دون تاريخ.
37. محمد صادق الإبراهيمي، الأزمة الحضارية في عالمنا المعاصر، الوسط البحرينية، 2010م.
38. مراد ديانبي، نظرية العدالة في النموذج الليبرالي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014.
39. مورس دوب، دراسات في تطوّر الرأسمالية، تر: رؤوف عباس حامد، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003.
40. نسيمة صلاح، موقف غارودي من أزمة القيم في الحضارة الغربية، مجلة «مشكلات الحضارة»، 4(2)، 115-131، 2016.
41. هرمان دونكر، البيان الشيوعي، تر: عصام أمين، ط2، 2016 م .
42. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، ط4 (بيروت: مكتبة المعارف، 2014) .
43. يوسف اسماعيل النهاني، الأنوار المحمدية ، ضبط: عبد الوارث محمد علي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 .

الحقيقة الموضوعية بمنظور العلم والدين

النسبانية والواقعية في الأدب الغربي الحديث

جون تايلور

باحث في الفلسفة وأستاذ سابق بجامعة أوكسفورد - بريطانيا.

ملخص إجمالي

كيف تبدى منزلة الحقيقة عندما يتصل الأمر بالحقلين الأساسيين في فضاءات المعرفة: العلم والدين؟..

هذه المقالة هي محاولة للإجابة على هذا السؤال في سياق الجدل الدائر حول التفسيرات الواقعية والنسبوية للعلم. وقد توسطت معانيته للآثار الفنية والأدبية للثورات لأجل إنجاز هذا الهدف، العمل الأدبي المؤثر لتوماس كوهن (Thomas Kuhn) خصوصاً لجهة الثورات العلمية التي حدثت في أوروبا على امتداد قرون الحداثة.

إلى ذلك، يناقش الباحث مبررات الاعتراض على الموقف النسبوي القائل بأنه لا يمكن فهم طبيعة الخلاف حول المعتقد الديني إلا من خلال فهم الحقيقة الموضوعية، وهو ما يفتح الطريق أمام تفسير واقعي لهذا الجانب من الدين. وما من شك أن وجهة النظر هذه هي مثار خلاف وجدل بين اللاهوتيين وعلماء الاجتماع في أوروبا، لكنّها ضرورية لجهة كشف طبيعة الرؤى وتوجهات التفكير الراهن في عصر ما بعد الحداثة.

* * *

مفردات مفتاحية: الحقيقة - العلم - الدين - النسبانية - والواقعية - توماس كوهين - أرسطو.

المصدر: www.faraday-institute.org

- عنوان النص بلغته الأصلية: Science, Religion and Truth

- تعريب: كريم عبد الرحمن - مراجعة فريق التحرير.

تمهيد

يرى أرسطو أنَّ الحقيقة هي مسألة توافق بين ما نقوله من ناحيةٍ وكيفية سير الأمور من ناحيةٍ أخرى. فإذا كان الافتراض «أ» يقول بأنَّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر، إذن الافتراض «أ» هو افتراضٌ صحيحٌ، لكن فقط إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر. وفق هذا الرأي، فإنَّ حقيقة الافتراض «أ» لها طابعٌ موضوعيٌّ: إنَّها تعتمد على الكيفية التي تكون عليها الأشياء حقاً. فالأمر متروكٌ لك إذا كنت تعتقد أنَّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر أم لا- لكن أن يكون هذا الاعتقاد صحيحاً أم لا فذلك ليس متروكاً لك. فحقيقة الافتراض «أ» لا تعتمد على ما إذا كنت أنت، أو أنا، أو حتى الجنس البشريِّ بأكمله يؤمن بالافتراض «أ»؛ الحقيقة تعتمد على الكيفية التي تكون عليها الأمور على الجانب الآخر من القمر.

يرى الفيلسوف بروتاغوراس (Protagoras) - ما قبل سقراط - أنَّ الحقيقة تعتمد على البشر لذلك فهي ليست موضوعية. ولتوضيح ذلك سيكون الكلام عن الأحاسيس. فلنفترض أنَّك وصلت للتو إلى المملكة المتحدة قادماً من جزر البهاماس، في حين أكون أنا قد وصلت من النرويج. بالنسبة إليّ، سوف أشعر بالدفء، بينما ستشعر أنت بالبرودة. وعليه، لا توجد حقيقة موضوعية واحدة حول مدى الدفء في المملكة المتحدة. فالبشر المختلفون سوف يواجهون درجة الحرارة بطرق مختلفة، وليس هناك ما يُقال أكثر في هذه المسألة. يتبين إذن، أنَّ بروتاغوراس هو بمثابة الجدِّ الأعلى لكلِّ أولئك الراغبين في تأكيد أنَّ الحقيقة نسبية. وعليه، ليس هناك من "حقيقة" على هذا النحو، هناك فقط "حقيقتي" و"حقيقتك".

الرَّدُّ على النسبانية البروتاغورية سيكون بالإشارة إلى أنَّه يوجد حالات كثيرة (كما هو الحال مع الأحاسيس) يكون الحديث فيها عن الصحة الموضوعية أمراً غير مناسب، ولكن في العديد من الحالات الأخرى، سيكون لدينا معايير يمكننا استخدامها من أجل إصدار أحكام موضوعية. فمقياس الحرارة، إذا ما استخدم بشكل صحيح، سيوفِّر لنا وسيلةً موضوعيةً لتسوية نزاعات، مثل: هل المملكة المتحدة أكثر دفئاً أم جزر البهاماس؟

قد يعارضنا البروتاغوريون بقولهم ما الذي يجعل اختيار مقياس الحرارة «الطريقة الصحيحة» لقياس درجة الحرارة؟ لكن سيكون هناك الكثير ما يقال لدعم الادعاء بوجود فارق موضوعي بين الأشياء الأكثر دفئاً وتلك الأكثر برودة. فنظام القياس الذي يدمج علاقة ميزان الحرارة مع حقائق أخرى يمكن ملاحظتها بسهولة، مثل تمدُّد المعادن عند تسخينها، ويشتمل كذلك على حقائق أخرى حول تبدُّلات الحالة مثل التجميد والغليان.

إذن، الحكم الأوليُّ على الجدال الدائر بين الروايات الموضوعية والنسبية حول الحقيقة، هو أنَّ

هناك بالفعل حالات يمكننا الإشارة فيها إلى معايير موضوعية لتحديد الحقيقة. إنها مسألة المعايير التي هي من صميم القضية نفسها. فما يدعيه أتباع النسبانية (النسبية)، بشأن أسئلة مهمة مثل حقيقة المعتقدات الدينية، أو حتى عند حصول خلافات عميقة معينة حول العلم، هو أننا نفتقر إلى المعايير التي ننشدها عند المشاركة في النزاعات حول مكن الحقيقة. وبدلاً من الانخراط في مشادة غير مجدية بالضرورة حول الأمور المطلقة، من الأنسب تقبل لغة الحقيقة النسبية.

سوف ندرس في هذا البحث تحدي النسبية في موقعين، أي بالتحديد، الحجة ضد إمكانية الموضوعية في العلم، ومناقشة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية هدفاً مناسباً بالنسبة إلى المعتقدات الدينية.

شروع النسبوية

كما تبين لنا من مناقشة موجزة لبروتاغوراس، ثمّة تاريخ مريب من الشكوك حول إمكانية الحقيقة الموضوعية يمتد على امتداد تاريخ الفكر البشري؛ وطريقة التفكير هذه الأيام التي يطلق عليها فكر "ما بعد الحداثة" لها جذورها التي تعود إلى ما قبل عصر سقراط. أمّا الأمر المثير للاهتمام فهو أن نرى كيف أن حقبة معينة، مثل حقبتنا، تقدّم مزيداً من التغذية لتنامي مختلف أنواع الفكر النسبي.

إنّ الميل إلى رواية نسبية للحقيقة، بمجرد وضعها، لتنتشر في حديقة الأفكار بأكملها، تؤكده المحاولة لعرض معقل واضح من الموضوعية كالعلوم الطبيعية بصفتها مسعى بشرياً، وذلك من خلال محاولة التصويب على عناصر ذاتية. قد تبدو النسبوية في العلم أمراً غير بديهي. لكن كتاب "بنية الثورات العلمية" (The Structure of Scientific Revolutions) المؤثر لتوماس كوهن، وما تبعه من مدرسة كاملة لعلم الاجتماع، قادا إلى هذا الاستنتاج تماماً.

قد يتصور المرء أنّ أفضل ما لدينا من النظريات العلمية المثبتة، سوف توفر نموذجاً لا يرقى إليه الشك عن الحقيقة الموضوعية. فما الذي يمكن أن نطلبه أكثر من نظرية، بعد أن خضعت لاختبارات دقيقة ومفصلة وشاملة من أنصارها ومعارضها على حدّ سواء على مدى فترة طويلة من الوقت، وجوب أن تجتاز هذه الاختبارات، وأن تثبت أيضاً، نتيجة للمزيد من التعبير النظري، تلاحمها مع غيرها من النظريات المختبرة جيداً؟ مع ذلك، فقد قال كوهن وآخرون بأنه يمكن التشكيك بالنماذج العلمية الفضلى الراسخة لدينا؛ بأن فكرة مقارنة النماذج مع الواقع عبارة عن إشكالية كبيرة، ولذلك فإننا ملزمون بمراجعة صورتنا عن العلم كمؤسسة فيها تتقدم نحو حقيقة موضوعية. وقد دعا البعض إلى صورة جديدة لا تلعب فيها الموضوعية والعقلانية والحقيقة أي دور في شرح طبيعة العلم؛ أي نشاط علمي يفسر بشكل بحت بالرجوع إلى عوامل سوسولوجية

خارجية.

من أجل ذلك يصير الدفاع عن الحقيقة الموضوعية كهدف للعلم أمراً في محله. وسنرى كيف جرى الرد على منتقدي العقلانية والموضوعية العلمية عبر الإشارة إلى شيء متأصل في مؤسسة العلم. عينا به الالتزام بعقلانية تتجاوز الالتزام بنماذج معينة. والالتزام بإطار من القيم يوحد العلماء، حتى عند التزامهم بنماذج مختلفة. هذه القيم يمكن النظر إليها على أنها مستمدة من الهدف الأساسي للعلم، أي البحث عن النظريات التي تقدم أفضل تفسير للبيانات المتاحة. وبما أن هذه «المزايا التفسيرية» مستمدة من طبيعة التفسير العلمي في حد ذاته، وليس من أي أنموذج علمي معين، فإنها توفر إطاراً في أي نقاش منطقي لمزايا النماذج المتنافسة يمكن أن يجري.

على هذا المنوال، يمكن تركيب دفاع عن الفلسفة «الواقعية العلمية» للعلم. فالواقعية هي وجهة النظر بأن هدف العلم هو تقديم وصف صحيح وموضوعي للواقع، وأن نجاح العلم الذي يرى من خلال إنشاء النظريات ذات القوة التفسيرية المتزايدة باستمرار، هو دليل على أن التقدم يتحقق نحو ذلك الهدف. مع الإشارة إلى أن أتباع المذهب الواقعي غير ملتزمين بالاعتقاد بأننا قد بلغنا حقائق نهائية غير قابلة للتغيير. فالتركيز يكون على التقدم نحو رواية صحيحة، وعلى قيمة الدفاع عن حقيقة موضوعية كهدف مثالي تنظيمي؛ هذا ما يطمح إليه العلماء في استفساراتهم.

إذا تمكنت الواقعية العلمية، كما سنرى، من الصمود في وجه نقادها النسيين، فإن السؤال المطروح هو ما إذا كانت الواقعية كقيمة يمكن الدفاع عنها في مناقشات أخرى؟ في ظاهر الأمر، قد يكون التصدي لهجوم النسيية على فكرة الحقيقة في مسائل العقيدة الدينية أمراً أكثر صعوبة، لأنه ضمن الخطاب الديني. وعلى خلاف الحالة العلمية، يوجد خلافات واسعة ومستعصية على ما يبدو، ليس فقط حول أي نظام من نظم المعتقدات الدينية هو الصحيح، ولكن حول الطريقة المناسبة لإجراء مناقشات بين المواقف الدينية المتنافسة.

هناك من يقول أن الإيمان الديني قائم على أسس عقلانية، ويجب الدفاع عنه من خلال نداء العقل؛ كما يقال، وهذا القول شائع، أن الالتزام الديني مسألة إيمانية تتجاوز كل ما يمكن ترسيخه بمنطق التماس الدليل أو الحجة. يوجد تباين هنا مع المؤسسة العلمية، التي تتميز بامتلاك حجج متينة حول مزايا نظريات معينة، ولكنها مع ذلك تبدي توافقاً كبيراً حول المنهجية.

هذا الأمر على ما يبدو يمنح المصدقية لمزاعم النسبائين، وبأن من غير المناسب التفكير من الناحية الموضوعية والعقلانية عند النظر في المعتقدات في المجال الديني. هنا، كما يقال، لدينا صراع مع الذوات المختلفة؛ مع وجهات نظر عالمية يتم الالتزام بها لأسباب شخصية، والتي يتم تقييمها بشكل أفضل من حيث قيمتها بالنسبة إلى الأفراد المعنيين. الحقيقة الموضوعية في مثل هذه الأمور غير واردة؛

إذا كان الاعتقاد بوجود الله "أمراً مفروغاً منه بالنسبة إليك"، فقد نقول بأن هذا صحيح بالنسبة إليك.

مع ذلك، سوف نرى أن الرواية النسبية للمعتقد ليست خارج النقْد. إذ تكمن الصعوبة بالنسبة إلى أتباع المذهب النسبي في الظاهرة نفسها التي تحرك موقفهم - أي وجود خلاف واسع النطاق - من الصعب تفسيرها في المصطلحات النسبية. فإذا كان لكل منا حقيقته الخاصة، فإن ذلك يعني أن الخلاف غير ممكن. لكن يبدو أن هذا يتعارض مع الفرضية التي منها بدأت حجة أتباع النسبية. وقد يتضح أن الاستغناء عن الحقيقة الموضوعية كمعيار للإيمان أصعب مما يتخيله هؤلاء.

نتقل أولاً إلى مسألة الموضوعية في العلوم، ومحاولة صياغة بديل للصورة التقليدية عن التقدم العلمي باعتباره رحلة تراكمية وثابتة نحو صورة حقيقية وموضوعية للعالم.

أثر الثورات العلمية على مفهوم الحقيقة

سوف يكون لمدونة توماس كوهن حول الثورات العلمية تأثير عميق على تاريخ وفلسفة العلم. فقد لفت الانتباه إلى حقيقة هي أن العلم عبارة عن نشاط بشري كرس نفسه للعلم كمؤسسة. فخلال البحث العلمي العادي، يعمل العلماء تحت إشراف أنموذج، ويمكن النظر إلى الأنموذج، في أبسط صوره، على أنه نظرية مركزية ضمن فرع من العلوم، على سبيل المثال، كانت الميكانيكا النيوتونية بمثابة أنموذج مسيطر على الفيزياء لأكثر من 200 عام. لكن هذا المصطلح له تطبيق أوسع لا يغطي النظريات، فحسب، بل ويغطي أيضاً أمثلة عن كيفية حل المشكلات، والقواعد المنهجية، وحتى المبادئ الفلسفية. إذ تجسد الفيزياء النيوتونية الالتزام بالحتمية، على سبيل المثال. بشكل عام، يمكننا أن نرى أنموذجاً ما كمصفوفة صارمة: إنَّها ما يربط مجموعة من العلماء معاً. لذلك هناك رابطاً للأفكار حول الهوية. نحن نصف العلماء من حيث نماذجهم الخاصة. أنت لست مجرد عالم فيزيائي، بل، لنقل، أنت "عالم كواكب نسبي"؛ أو، في العلوم البيولوجية، قد تُعرّف عن نفسك على أنك "عالم وراثية تطوري". وهكذا دواليك.

دأب الفيزيائيون حتى مطلع القرن العشرين على التطلع إلى الميكانيكا النيوتونية، وسعوا لتوسيع نموذجها. وكان يتعين عليهم معالجة الألغاز غير المبيّنة في هذا النموذج باستخدام الأساليب نفسها التي استخدمها نيوتن. مع ذلك، ومن وقت إلى آخر، كان العلماء يجدون ألغازاً تقاوم الحل بالطرق التي يعتمد عليها الأنموذج السائد. ومما يلفت الانتباه، خصوصاً لدى كبار العاملين في هذا المجال، أن ما حصل جعلهم يشككون في شرعية النموذج. ذلك بأن التوافق الذي يتسم به العلم الطبيعي بات يتعرّض للخطر، حيث يتم اقتراح تعديلات مختلفة، أو تليين القواعد المنصوص عليها في الأنموذج. وهذا بالضبط هو الوضع الذي تحقّق في عام 1900، حيث ناضل الفيزيائيون

للتعايش مع النتائج التي بدت غير متوافقة مع الميكانيكا النيوتنية.

في أوقات الأزمات في فرع من المعرفة، قد يتم صياغة نموذج جديد يزعم أنه يحلُّ الحالات الشاذة والمفارقات في الأنموذج القائم، بالإضافة إلى تقديم الوعد بنهج جديد وخصب. وإذا ما شعر عددٌ كبيرٌ كافٍ من العلماء بعدم الرضا عن الأنموذج الحالي، فإنهم قد ينقلون ولاءهم إلى الأنموذج الجديد - وهي عمليةٌ يُطلق عليها كوهن اسم "ثورة علمية".

في الحديث عن الثورات، يستخدم كوهن استعارةً سياسيةً لوصف عملية اختيار الأنموذج. فالثورات السياسية تحدث في سياق من السخط العميق تجاه البنى القائمة. إذ إنَّ المؤسسات نفسها التي يتم فيها النقاش السياسي العادي واتخاذ القرار تكون محلَّ تشكيك، لذلك، فإنَّ الثورة ميالةٌ إلى كونها شأنًا مثيرًا جدًّا للقلق والعنف، يُحدِّد فيها اتجاه النشاط السياسي في المستقبل، لا من خلال أيِّ نهجٍ لنقاشٍ سياسيٍّ عقلائيٍّ، بل من خلال عوامل كهذه، وأيِّ طرفٍ يتمكَّن من حشد القوة الأكبر.

يشير كوهن إلى أنَّ هناك انهيأً مماثلاً للخطاب العقلائي خلال الثورات العلمية. إنَّه دور الأنموذج الذي يعمل بموجبه العالم على تقديم التوجيه في عملية اختيار النظرية - لتقديم التوجيه المنهجي لنشاط حلِّ الألغاز. ولكن إذا كان هذا الأنموذج نفسه هو الذي يوجِّه العالم عادة، ماذا يمكن أن يلتمس العالم عندما يسعى لترشيد اختيار الأنموذج؟ يبدو كما لو أننا نواجه مشكلة التعميم: مفهوم العالم الذي يصنع نظريةً جيِّدةً يحدِّده للغاية الأنموذج المغروس في هذا العالم، أو العالمية، بحيث إنَّه عند أيِّ محاولة للنقاش على المستوى العقلائي سنجد أنَّ كلاً من الطرفين يتجادلان بطريقة تُسوِّل لطرح السؤال (2).

حقيقة عدم التناسب (Incommensurability)

يستخدم كوهن مصطلح "عدم التناسب" لوصف الصعوبة في مقارنة النماذج. أحد أبرز موارد هذه الصعوبة متَّصلٌ باعتباريات ذات صلابة بالمغزى. فالعلماء الذين يعملون في نماذج مختلفة لا يستخدمون معنى الشيء نفسه حتى عند استخدام أجزاءٍ معيَّنة من المصطلحات العلمية، الأمر الذي يتحوَّل فيه الفهم المتبادل بين العلماء الذين يعملون في نماذج مختلفة إلى دائرة خطر. وبما أنَّ معاني المصطلحات النظرية تختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فلا يوجد طريقةً محايدةً لإجراء مناقشةٍ حول قيمة النماذج المتنافسة. لذلك ليس ثمة إمكانيَّة للدفاع عن حكمٍ من حيث الصوابية الموضوعية لأنموذجٍ معيَّن. وهكذا، فإنَّ فرضية عدم التناسب هي السبب في كون الكثير من يصادفون كتاب "بنية الثورات العلمية" للمرَّة الأولى يعتبرونه بمثابة التمهيد للنسبوية. من الصعب المغالاة بأهميَّة

حجج كوهن، التي يبدو أنها تظهر أن الإمكانية من أجل تحقيق موضوعي وعقلاني في العلم، من كل الميادين، مقيّدة ومحدّدة بشكلٍ جدي. فإذا ما ارتفع منسوب النسبوية إلى مستوى يُرى فيه بأن الموضوعية العلمية تتآكل، فما هو الأمل المرتجى من أجل تحقيق عقلاني في تخصصات أخرى تبدو أكثر ذاتية؟ إن جزءاً من سبب الاستقبال الحماسي لكتاب "بنية الثورات العلمية" من قبل عاملين في العلوم الاجتماعية هو أن حجج كوهن كانت موضع ترحاب بصفتها تقود إلى درجة أكبر في التكافؤ. والافتقار إلى الموضوعية لا يعود نقداً للعلوم الاجتماعية إذا كان في الواقع كل ما نطلق عليه معرفة علمية ذاتياً.

العقلانية كحقيقة

كان كوهن نفسه منزعجاً من الاستنتاجات النسبوية التي استمدّها آخرون من كتابه. وقد سعى في إحدى الحواشي المهمة التي ظهرت في طبعات لاحقة من كتاب "بنية الثورات العلمية"، سعى لتوضيح مغزى بعض المزاعم المهمة، لاسيما تلك المحيطة بمفهوم عدم التناسب (incommensurability). لقد أوضح أنه لم يكن ينوي مهاجمة فكرة المقارنة العقلانية للنماذج. بيد أنه كان يرغب فعلاً في استخلاص الفكرة بأن مثل هذه المقارنة ليست مسألة بسيطة. هناك أسباب تجعل النزاعات خلال الثورات العلمية غير قابلة للحل بسهولة. إذ لا يوجد أي إجراء لقرار تحكمه قواعد متاحة للعالم الذي يواجه الاختيار بين النماذج. مع ذلك، هناك عددٌ من "المزايا النظرية" (theoretical virtues) - خصائص جذابة من النظريات - التي لا توفر أسساً للمقارنة العقلانية، لأنها مكونة من العلم نفسه، ولا تعتمد فقط على أنموذج علمي واحد معين. إن قوائم كوهن عن المزايا النظرية هي الدقة والمجال (الإمكانية) والبساطة والإثمار. والمناقشة العقلانية بين أتباع نماذج مختلفة أمرٌ ممكن لأن العلماء على الجانبين متفقون حول ما يبحثون عنه: النظرية التي توفر أفضل قيمة للبيانات (الأكثر دقة، وشموليةً وبساطة وإثماراً). وسيظلُّ هناك، بطبيعة الحال، الكثير من الأمور للجدال بشأنها (ما هو المقصود بـ "البساطة"؛ ما الذي يجب القيام به في حال فوز إحدى النظريات على حساب أخرى). لكن على الأقل، إن إطار العمل من أجل إجراء مداولات عقلانية هو في مكانه الصحيح.

كما أوضح كوهن موقفه من التغيير في معنى المصطلحات النظرية خلال التحولات النموذجية. ونفى، على سبيل المثال، أن يكون هناك انهيارٌ كاملٌ في التواصل خلال الثورات العلمية. فعدم التناسب لا يعني أن العلماء الذين يعتمدون أنموذجاً معيناً لا يمكنهم أبداً التفاهم مع أي من العاملين في إطار أنموذجٍ مختلف. الموضوع، وببساطة، هو أنه بما أن معنى مصطلح النظرية المركزية قد يختلف من أنموذجٍ إلى آخر، فسوف يكون هناك صعوبات في التواصل. قد يُفتقد الوضوح في الترجمة، لكن كوهن يعتقد أن الترجمة ممكنة. إذ إن تعلم التفكير بمصطلحات أنموذجٍ جديد هو

تماماً مثل تعلم لغة جديدة، فاللغة الأم تأتي بشكلٍ طبيعيٍّ؛ أمّا اللُّغة الثانية فيجب تعلُّمها، والترجمة إلى اللُّغة الجديدة أمرٌ يستلزم الجهد.

فكّر في مثال كوهن الخاصّ بالتغيير في معنى مصطلح "شامل" (mass) في الانتقال من الأنموذج النيوتونيّ إلى الأنموذج النسبويّ. يجب على عالم الفيزياء المدربّ بشكلٍ تقليديٍّ أن يعمل على كيفية فهم المصطلح في النسبيّة الخاصّة. ففي المصطلحات النيوتونيّة، يكون للجسيم كتلةٌ لا تختلف مع السرعة. لكن الحال لم يعد كذلك في نظريّة أينشتاين، حيث يتمُّ تحديد الكتلة بالسرعة. ومع تحوُّل الأنموذج يأتي أيضاً توسُّع المفهوم، من خلال إدخال صيغ جديدة، مثل "الاستراحة- الكتلة" ("rest-mass")؛ إحدى نتائج نظريّة النسبيّة الخاصّة لأينشتاين (1905) هي أنّ كتلة الجسم تزداد مع سرعتها بالنسبة إلى المراقب. عندما يكون الجسم في حالة استراحة (نسبة إلى المراقب)، يكون لديه المقدرة المعتادة (القصور الذاتيّ = الميل إلى مقاومة قوّة تطبيقية) التي نعرفها جميعاً)، أو «الكتلة - الطاقة» («mass-energy»: في الفيزياء، يشير تعادل الكتلة-الطاقة إلى أنّ أيّ شيء له كتلة لديه كمّيّة معادلة من الطاقة والعكس صحيح، مع هذه الكمّيّات الأساسيّة المرتبطة مباشرة ببعضها البعض من خلال الصيغة الشهيرة لألبرت أينشتاين:
$$E = mc^2$$
 وحدثت تحوُّلاتٍ مماثلة في علم الأحياء في فهم مصطلحات مثل "التوريث" (heritability) و"علم التخلق" (epigenetics). ويجب تعلُّم هذه التعريفات الجديدة. هذا يعني أنّه ينبغي فعل شيءٍ حيال التعوُّد على الطريقة الجديدة في التحدُّث. لكن هذا لا يعني أنّ هناك فجوةً دليّةً لغويّةً لا يمكن تجاوزها بين النظريّات الكلاسيكيّة والحديثة.

من العلم إلى الدين

رأينا أنّ رواية كوهن عن التحوُّلات النموذجيّة في العلم، في الوقت الذي يقدّم فيه في البداية الدعم للتفسير النسبيّ لخيار النظريّة، يمكن تفسيرها في الواقع بشكلٍ جيّد في إطار مصطلحات أكثر تجانساً مع الواقعيّة العلميّة. ولا شكّ بأنّ الاختيار العقلانيّ بين النماذج هو أمرٌ ممكن، ولكن بشرط أن يتفق العلماء على إتاحة المجال لمداولاتهم حيث تكون متوقّرة على مزايا الدقّة والمجال (الإمكانية) والبساطة والإثمار. فمن الناحية الأنطولوجيّة (علم الوجود)، ليس هناك ما يقوله كوهن، يعني أنّنا لا نستطيع التفكير في مصطلحات النماذج كأدوات لإدارة تعاملاتنا مع حقيقة موضوعيّة. في الواقع، إنّ تفسير النماذج بصفتها طُرُقاً للتفكير، بدلاً من أطرٍ تحدّد الواقع، يتميّز بوضوح أكبر على ما يبدو.

كلُّ هذا يشير إلى استنتاج حول العلم الذي يتفق مع المنطق السليم، أي أنّه النشاط الذي يهدف إلى الحقيقة الموضوعيّة، وحيث يمكن أن يكون هناك أسبابٌ عقلائيّة للقرارات التي يتخذها

العلماء، حتى في أوقات الخلاف المتجدد.

مع ذلك، ماذا عن المعتقد الديني؟ إنَّ ما يجعل النسبيَّة جذَّابة للبعض بشكل غريزيٍّ، عندما تكون مسائل الدين (أو الأخلاق) مطروحةً على الطاولة، هو أنَّه لا يبدو أنَّ هناك مجالاً لحلِّ حاسمٍ للخلافات الدائمة بشأن تساؤلات مثل وجود أو طبيعة الله. ففي هذه النزاعات، لا يبدو أنَّ هناك من طرف قادر على إنتاج أدلَّة أو حججٍ تسويِّ المسألة على نحو واضح. قد يبدو هذا داعماً للشكوك الواردة حول وجود إجاباتٍ حقيقيةٍ موضوعيَّةٍ في مثل هذه الحالات. الفكرة نفسها يمكن أن تُطرح للنقاش حول بعض المزاعم التاريخيَّة، حيث إنَّه، بمرور الوقت، تصبح إمكانيَّة وضع أيِّ دليلٍ على الإطلاق على أدلَّة حاسمةٍ أمراً بعيد المنال.

ومن المفارقات، أنَّ الواقع نفسه، ومع وجود خلافات، أثبت صعوبة تفسيره في المصطلحات النسبيَّة. وبالعودة إلى المثال الذي كنَّا قد بدأناه، لنفترض أنَّنا نحن الإثنين نتجادل حول ما إذا كانت هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر، فإنَّ موضوع خلافنا هو الفرضيَّة (لنسمِّها "أ") بأنَّ هناك جبالاً على الجانب الآخر من القمر. أنت تقول إنَّ الافتراض "أ" صحيح، وأنا أقول إنَّه خاطئ، وعليه، فإنَّ اختلافنا يدور حول الحقيقة في هذه المسألة، أي حقيقة الافتراض "أ".

لفهم طبيعة الخلاف، علينا استدعاء مفهوم الحقيقة. من الواضح أنَّ الحقيقة المشكَّك بها هي الحقيقة الموضوعيَّة، وليست مجرد "حقيقتي" أو "حقيقتك". إذًا، نحن أعرَبنا عن الوضع من حيث مصطلحات الحقيقة النسبيَّة، فلن يكون هناك أيُّ خلاف. أنا لا أناقض قولك بأنَّ الافتراض "أ" صحيحٌ بالنسبة إليك وبالقول أنَّه خاطئٌ بالنسبة إليّ، أكثر من معارضي قولك "أنا أشعر بالدفء" هو صحيحٌ بالنسبة إليك، وبالقول أنَّه غير صحيحٌ بالنسبة إليّ. إذن، وبما أنَّه يمكننا فقط فهم بنية الخلاف على أنَّه اختلافٌ عن الحقيقة (غير النسبيَّة)، وبما أنَّ هناك خلافاً بلا شك، فالنسبيَّة لا بدَّ من أن تكون خاطئة.

تفيد الفرضيَّة في هذه الحجَّة، بأنَّ كلَّ طرفٍ من طرفيِّ النزاع يعترف بأنَّ النظام المشترك للقواعد بصورةٍ عامَّة - قوانين المنطق وشرائع القابليَّة للاختبار التجريبيِّ - ينطبق على ما يقال. هذه الفكرة نفسها عن الإطار المشترك الذي يحدث فيه الخلاف هو ما يودُّ القائل بالنسبيَّة الاستفهام عنها، ومع ذلك، من الوارد رؤية العلم والدين والفلسفة على أنَّها مسائلٌ تتكوَّن، جزئياً على الأقل، من أنشطَةٍ تقع ضمن الفئة العامَّة نفسها، أي كمحاولاتٍ لتفسير العالم.

الرُّكون إلى العقل

لعلَّ ما يوحد العلم والدين والفلسفة على المستوى العامِّ، أنَّ أضلاع هذا المثلث كلُّها تستهدف معالجة رغبتنا في التفسير؛ لفهم العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فهم طبيعتنا، وكيف علينا أن نعيش.

صحيح أن هذه النظم تهدف إلى توفير وسائل مختلفة من الفهم، إلا أن ثمة قواسم مشتركة للهدف على المستوى العام، وفي جوانب معينة، وفي المنهجية. والواقع أن الالتزام بتطبيق العقل في السعي وراء الحقيقة الموضوعية جزء لا يتجزأ من أي نهج يسعى لتلبية رغبتنا في التفسير. هذا الأمر يشي بما هو عكس ما يريد أتباع المذهب النسبي أن نفكر به: أن النظم المختلفة للعلم والدين، دعونا نقول على سبيل المثال لا الحصر، هي عوالم مختلفة.

النسبوية في بعض الأحيان تكون متقدمة كجزء من أجندة أخلاقية: الإيمان بحقيقة مطلقة أمر مرتبط بالضرورة بالتعصب. مع ذلك، إذا كان الموقف النسبي يحمل معه الدلالة بأن النقاش العقلاني بين المواقف المتنافسة في العلوم أو الدين أمر مستحيل، فما الذي ينبغي وضعه في مكانه الصحيح ليكون بمثابة الوسيلة لإدارة الصراعات الحقيقية للغاية حول هذه الأمور؟ فإذا كانت الاعتبارات العقلانية غير سليمة، يبدو عندها أننا أصبحنا مضطرين لنشر أساليب قسرية، أو على الأقل، دعائية، سعياً للتعامل مع الاختلافات في المعتقد. قد يرغب أتباع النسبوية، وببساطة، بأن نعيش ونترك غيرنا يعيش - لكن عمق وجدية الخلافات يجعلان هذا الاقتراح غير مقبول. الأفضل، باعتقادنا، هو الحفاظ على الإيمان بالعقل.

قائمة المصادر والمراجع

1. Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn., Chicago: Chicago
2. University Press (1970).
3. 2 Kuhn op. cit., p. 108.

الحق والحقيقة من منظور فلسفي عرفاني توحيد الله من توحيد العالم

فادي ناصر

عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية في جامعة المعارف - لبنان.

ملخص إجمالي

للهولمة الأولى، يظن البعض أن طرح عنوان «الحق والحقيقة من منظور فلسفي عرفاني» يعدُّ نوعاً من الترف الفكري الذي لا طائل منه على مستوى التطبيق والفائدة المجتمعية المعاصرة. ويتضاعف منسوب الظن المشار إليه، خصوصاً مع التقدم العلمي والرقمي والذكاء الاصطناعي، وتراجع الاهتمام بالدراسات الفلسفية والدينية فضلاً عن العرفانية.

مثل هذا الحكم منشأه عدم المعرفة بالحاجات المعرفية والواقعية للعقل وللمجتمع الإنساني معاً. ولقد كان من البين حال التراجع الكبير على مستوى التنظير المعرفي الإنساني لناحية تقديم رؤية نظرية صحيحة وأصيلة حول «الإنسان الكامل»، والاكتفاء بنظرية «الإنسان حيوان ناطق» وما ذاك إلا للجهل بحقيقة هذا النوع الوجودي، وكذلك عدم قدرة الدراسات المعاصرة في العلوم الإنسانية وما يتفرع منها كإجراء دراسات معمّقة ومركّزة حول العقل والنفس والروح الإنسانية. ومما يزيد من أهمية وضرورة البحث في هذا الحقل بالذات هو العجز عن تقديم الحلول المعرفية الواقعية لعلم «معرفة الإنسان»، ولعلم «الاجتماع الإنساني»، وما يتولّد عنها من علوم وتخصّصات جديدة نحن بأمس الحاجة إليها في عصرنا الراهن.

* * *

مفردات مفتاحية: الحق - الحقيقة - العرفان الفلسفي - العارف - التوحيد الألوهي
- التوحيد الوجودي.

تمهيد

ممّا لا شكّ فيه أنّه لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال الفصل بين الإنسان والمجتمع، لكون الإنسان فرداً هذا مجتمع وجزئيّته، والمجتمع هو تجمّع هذا الإنسان وكليّته. وعليه، فالدراسات المتعلقة بالإنسان لا يمكن أن تنفكّ أو تنفصل عن الدراسات المرتبطة بالمجتمع، لأنّ الهدف النهائيّ والبعيد الأمد للدراسات الإنسانيّة هو صناعة مجتمع منسجم مع نظريّة الإنسان، والهدف من الدراسات المجتمعيّة هو ضمان ولادة الإنسان السويّ الخارج من رحم مجتمعه. وهذه هي أهمّ ثغرة تعاني منها العلوم الإنسانيّة المجتمعيّة اليوم لناحية التفكيك بين «علم الإنسان السويّ» و«علم المجتمع العادل» على مستوى المبادئ والأهداف والنتائج.

هذا معاكس لما تطرحه الفلسفة العرفانيّة الإسلاميّة الأصيلّة وتقدّمه من قواعد وأصول نظريّة وتطبيقية لناحية معرفة الإنسان والمجتمع، والعلاقة الوطيدة بينها من أجل صياغة إنسان إلهيّ ومجتمع ربّانيّ. وهو ما تفتقده أيّ مدرسة أو فلسفة أو اتّجاه اليوم لناحية العمق والشموليّة والتكامل والترابط والواقعيّة على مستوى النتائج ذات الصّلة بخلق الإنسان وأهداف وجوده في هذا العالم، وأبعاد تجمعه الإنسانيّة، وهو ما تفرّد به المدرسة العرفانيّة الإسلاميّة التي لم تظهر معالمها عند الكثيرين إمّا لكونهم أصحاب اتّجاهات علميّة مغايرة تحتمّ عليهم بطبيعة الحال عدم قبول أيّ اتّجاه مغاير لما ألفوه على المستوى العقليّ والمنهجيّ، أو بسبب الجهل بقواعد وأسس هذا العلم ومبادئه وأصوله النظرية والشرعيّة والدينيّة. وهذه عقبة كؤود ابتلي بها الكثير من المفكرين والباحثين اليوم بعيداً عن كلمة السواء الفكريّة والمعرفيّة التي أمر بها القرآن الكريم ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^[1]، والتي ينبغي أن تحكم أساس العلاقة الموضوعيّة في ما بينهم.

لا ريب في أنّ الاختلاف الإنسانيّ الفكريّ واقع لا محالة، وليس من الإنصاف في زمن الحكم الظاهريّ وغياب المعصوم الربّانيّ أن يدعي أيّ مفكّر احتكار المعرفة الواقعيّة والجزم بيقينيّة منهجه، والحكم على الآخر بالباطل. في حين أنّ المناخ المعرفيّ والعلميّ الذي ينبغي أن يحكم العلاقة بين أصحاب الاتّجاهات والمذاهب والمدارس الفكريّة المختلفة عنوانه - بحسب المنطق القرآنيّ - روح الإلفة والتعاون الفكريّ والمعرفيّ، لا العصبية العلميّة والأحكام القطعيّة المبرمة والإلغائيّة بحقّ الآخر، لمجرد أنّه لا يتوافق معه في النتائج والأهداف. وهذا المنهج بعيد كلّ البعد عن الروح العلميّة والموضوعيّة، وعن آداب وأخلاق العلم، وقد ترك وما زال أثراً سلبياً على تطوّر العلم ووصوله إلى الحقائق والغايات التي تخدم الإنسان وتجمّعه الحضاريّ والمعرفيّ، وأثرت

[1]- سورة آل عمران، الآية ٦٤.

سلباً على فرص واحتمالات المعرفة النظرية الصحيحة والعملية السديدة.

الهدف من هذه التوطئة هو تمهيد الكلام لموضوع يؤسس لرؤية عقديّة وإيمانيّة إذا ما استحكمت في عقل وقلب الإنسان، وسرت في تفاصيل حياته اليوميّة فإنّها ستمهد الطريق لصناعة إنسانيّة نموذجيّة تحوّل الفرد من كائن يتمحور حول ذاته إلى مخلوق حقانيّ يتمحور حول الكمال المطلق الإلهيّ، وهذه الصناعة الفرديّة لها مدخليّة أساسيّة في صناعة المجتمع الصالح والمدينة الفاضلة. صحيح أنّ عنوان «الحقّ» و«الحقيقة» من المواضيع التوحيدية العميقة في المدرسة العرفانيّة، وأننا اعتدنا على الفصل ما بين التوحيد والمجتمع، ولكن ما نودّ الإشارة إليه في هذه المقدّمة أنّ الصيرورة التوحيدية المبنية على معرفة الحقّ والحقيقة بحسب الرؤية العرفانيّة إنّما هي مقدّمة ضروريّة من أجل صناعة الأرض والجماعة والبشر. فالتوحيد الفرديّ الخالص من كلّ أنواع الشّرك هو مقدّمة للتوحيد الاجتماعيّ الخالص من كلّ الأغيار، وهو بدوره مقدّمة لصيرورة الأرض غير الأرض، والوصول إلى الهدف النهائيّ للوجود الأرضيّ الإنسانيّ ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^[1].

الوجود الحقانيّ من منظور عرفانيّ

يفتح داوود القيصريّ شرح كتاب «فصوص الحكم» لمحي الدين ابن عربي بعبارة: «الوجود وأنّه الحقّ»^[2]، ويذكر في الفصل الأول مبحثاً أساسياً يعتبره مقدّمة لجميع الفصول اللاحقة ولشرحه التفصيليّ لمتن الكتاب. «الحقّ» اسم من أسماء الله الحسنى ورد ذكره في القرآن الكريم مئة وواحدة وتسعين مرّة، وهو من أمّهات الأسماء الإلهية المفتاحية على المستوى الوجوديّ والمعرفيّ والسلوكيّ، ويعرّفه القنويّ بقوله: «الحقّ بمعنى الموجود، هو الوجود الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنّه وجود لا عن عدم، ولا يعقبه عدم، الذي أوجب الحقوق بلا علّة، وباين الكلّ بلا عزلة»^[3]. هذه الجملة تختصر الرؤية الكونية الكلية الخاصّة بالمدرسة العرفانيّة في الإسلام، حيث أنّ الوجود هو الحقّ، والحقّ هو الوجود. وهذه الرؤية الكونية نابعة من فهم خاصّ لمبدأ هذا العالم، ولأهمّ صفة في هذا المبدأ وهي «التوحيد»، ولعلاقة مبدأ الوجود بالموجودات والمخلوقات أو كما يسمّيها العارف بال«تعيّنات» و«المظاهر». وهي من أعقد الموضوعات العلميّة التي تاهت فيها عقول البشر ولم تصل إلى نتيجة حاسمة بشأنها إلى اليوم، سوى إلى رؤى وفرضيات البعض منها سطحيّ عامّ والآخر أعمق دلالة وشرحاً بالاستناد إلى الأصول والقواعد الآياتيّة في القرآن الكريم.

[1]- سورة إبراهيم، الآية ٤٨.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، حسن زاده الأملي، بستان كتاب، قم، ط ١، ١٤٢٤هـ.ق، ج ١، ص ٢١.

[3]- القنوي، صدر الدين، شرح الأسماء الحسنى، مراجعة وتحقيق قاسم الطهراني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢٨٥.

والحقُّ في الرؤية العرفانيَّة هو «الله»، أو «إله العالم الحقيقي» مقابل الآلهة الاعتباريَّة التي يخلقها البشر ويعتبرها الذهن البشري. والإله الحقيقيُّ ليس سوى هذا الوجود الكليِّ العامِّ، وكلُّ تعيُّن من التعيُّنات، أو كثرة من الكثرات ليست سوى شأن من شؤون هذا الوجود المطلق. وبالتالي لا انفصال بين «الوجود» و«الحقِّ»، أو بمعنى آخر بين «التحقُّق» و«الحقِّ». ولحقُّ اسم آخر في المنظور العرفانيُّ هو «النور» الذي به يدرك كلُّ شيء في دار التحقُّق. ولأنَّه نور مطلق ووجود مطلق غدا كلُّ شيء في دار التحقُّق راجع إليه ﴿إلى الله مرجعكم جميعاً﴾^[1]، وصار كلُّ شيء من عنده ﴿قل كلُّ من عند الله﴾^[2]. فما من شيء في هذا الوجود إلَّا وهو من عند الله، والعنديَّة تعني عدم الانفصال والانفكاك، وهو منته إلى الله. فهو إذًا النور الصرف ﴿الله نور السماوات والأرض﴾^[3]، وكلُّ الموجودات هي أنوار وجوديَّة ومرتبة نازلة ظاهرة من حيث البعد والقرب من النور المطلق، وحتى الظلال أو الموجودات الله تعالى مدَّها وأظهرها وعيَّنها بعلمه وقدرته وحكمته ﴿ألم تر إلى ربِّك كيف مدَّ الظلَّ ولو شاء لجعله ساكنًا، ثمَّ جعل الشمس عليه دليلاً﴾^[4]. وعليه، هو الوجود المطلق الذي لا بداية ولا نهاية له، فصار الأول والآخر، والذي لا ظاهر ولا باطن إلَّا به ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلِّ شيء عليم﴾^[5]. فهو عين الأشياء بظهوره فيها من خلال أسمائه وصفاته وأفعاله، وغيرها لاختفائه تعالى فيها واستعلائه بصفاته عمَّا يوجب النقص والشين. فذاته تعالى مقدَّسة عن سمات الحدوث والتكوين، وإن كان من حيث أسمائه وصفاته هو عينها بحسب مرتبتها الوجوديَّة، وتجليه فيها^[6]. لذا كان الحقُّ مع كلِّ شيء وغير كلِّ شيء في الوقت نفسه كما قال أمير الموحَّدين عليُّ ابن ابي طالب في وصفه لإطلاقه الوجوديِّ، فغدا وجوده في كلِّ شيء ومع كلِّ شيء لكون من خصائص المطلق أنَّه مع كلِّ شيء، وقيوم على كلِّ شيء، ومحيط بكلِّ شيء، وإلَّا صار وجوده مقيدًا. قال (ع): «ولا يقال: له حدٌّ ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا إن الأشياء تحويه، فتقلُّه أو تهويه، أو إن شيئاً يحمله، فيميله أو يعدله، ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج»^[7]. وفي رواية أخرى بالمضمون نفسه يقول (ع): «، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره، ولكلِّ شيء ومبتدئ»^[8]. فهو تعالى داخل في الأشياء بالإحاطة والقيوميَّة والعلم، وبالتالي بالتصرُّف والقدرة المطلقة، ولكن ليس كدخول الجزء في الكلِّ، أو الحال في المحلِّ، أو الجسم في المكان،

[1]- سورة المائدة، الآية ٤٨.

[2]- سورة النساء، الآية ٧٨.

[3]- سورة النور، الآية ٣٥.

[4]- سورة الفرقان، الآية ٤٥.

[5]- سورة الحديد، الآية ٣.

[6]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، حسن زاده الأملي، بستان كتاب، قم، ط١، ١٤٢٤هـ. ق، ج١، ص٣٤.

[7]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، دار الفرقان، بيروت، ط١، ٢٠١٦، خطبة ١٨٦، ص٢٨٢.

[8]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ج٤، ص٢٧.

لاستلزام ذلك المحدوديّة والنقص. وهو بذاته المقدّسة خارج عنها وإن كان داخلاً فيها بأسمائه وصفاته وأفعاله.

من هنا نفهم معنى «المعيّة» و«العنديّة»، و«الملكيّة» في القرآن الكريم. فقوله تعالى ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ يفسّرهما العرفاء على أساس أنّ الحقّ لا يغيب عن شيء لأنّه وجود كلّ شيء، ومعنيته للأشياء ليست بالمسافة والزمان والمكان، بل بالحقيقة، أي أنّه عين كلّ وجود من حيث ظهوره فيها بحسب قابليّتها واستعدادها الوجودي. ولأنّه الوجود المطلق كان وما زال ﴿وله ما في السموات والأرض﴾^[1]، وهذه الملكيّة ليست ملكيّة اعتباريّة كما عند البشر حيث هناك انفكاك بين المالك والمملوك، بل ملكيّة وجوديّة سارية في كلّ موجود، بمعنى أنّ كلّ شيء في الواقع قائم به قيوميّة حقيقيّة ﴿وعنت الوجوه للحَيِّ القيوم﴾^[2]، لأن القيومية من صفات الحي لذاته، «فكما أنّ كلّ شيء حيّ فكذلك كلّ شيء قائم بسرّيان القيوميّة»^[3]، فالقيوم هو الوجود المطلق الذي تقوم به جميع الحقائق، ولا يوجد في الواقع والتحقّق إلّا وجوده المطلق المنزه في ذاته عن كلّ اعتبار وقيّد، والمقيّد بمظاهره التي يظهر فيها بتجلّي أسمائه وصفاته وأفعاله في مجالها. وبسبب ملكيّة المطلقة، وقيوميته الحقيقيّة كان محيطاً بكلّ الحقائق ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكلّ شيء محيطاً﴾^[4]، والمحيط عند العرفاء هو الله بوصف الوجود المطلق، لكونه غير متناه ولا محدود بأيّ حد، والذي لا يخرج عنه شيء والذي تتجلّى فيه الكثرة، وتنبثق منه الموجودات. وهو محيط بها من حيث الخلق والعلم والظهور، وليس بشيء منها خارج عنه. فالإحاطة من لوازم الوجود المطلق، حيث لا يتقيّد بحدّ، فكلّ ما سواه داخل فيه لا خارج عنه. ويعبر القرآن الكريم عن هذه الإحاطة أيضاً بالقبضة؛ «القبضة على الحقيقة هي قوله ﴿أنه بكل شيء محيط﴾ ومن أحاط بك فقد قبض عليك لأنّه ليس لك منفذ مع وجود الإحاطة، وإلّا فليس إحاطة وما من محيط. وصورة ذلك أنّه ما من موجود سوى الله من الممكنات إلّا وهو مرتبط بنسبة إلهيّة وحقيقة ربّانيّة تسمّى أسماء حسنى، فكلّ ممكن هو في قبضة حقيقة إلهيّة، فالكلّ في قبضته»^[5].

الوجود الحَقّاني من منظور توحيدِيّ

التوحيد هو أصل أصول المسائل في الرؤية الكونية الدينيّة في الإسلام، لذا كان الأصل الأول من أصول الدين الثلاثة المعروفة عند المسلمين؛ التوحيد، النبوة، المعاد، وهو جوهر ولبّ المعرفة

[1]- سورة النحل، الآية ٥٢.

[2]- سورة آل عمران، الآية ٢.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحکم، حسن زاده الأملي، بستان کتاب، قم، ط ١، ١٤٢٤هـ. ق، ج ١، ص ٣١٩.

[4]- سورة النساء، الآية ١٢٦.

[5]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، عثمان طه، ط ٢، ١٤٠٥هـ. ق، ج ١٣، ص ٦٦.

العرفانية لكونه المنطلق والغاية، المبدأ والمنتهى معاً. فبالنسبة إلى العارف «الوجود كله واقع على التوحيد، مشتمل على مراتبه، وأن جميع الموجودات مجبولة عليه، مخلوقة لأجله، وأن جميع الأنبياء والأولياء ما بُعثوا إلا لإظهاره ودعوة الخلق إليه، وأن مدار جميع الكمالات وأساس جميع المقامات، ظاهراً وباطناً، منوطة به وبمراتبه، وأن علمه خلاصة العلوم كلها من الرسمية والحقيقية، وأنه أصل الدين والإسلام، وسبب الجنة والنار»^[1]. فالمبدأ عند العارف هو التوحيد والمنتهى هو التوحيد، والوحدة هي أول صفة يتَّصف بها الحقُّ تعالى، وهي سارية في مراتب الوجود، ومتماهية مع الكثرة غير معارضة لها، بحيث تكون الكثرة في صلب النظرية التوحيدية العرفانية وليست مغايرة أو مباينة له، وهو ما يصطلح عليه العارف بنظرية التوحيد الوجودي. هذه النظرية خاصة في التوحيد تبقى الوجود على وحدته مع عدم نفي الكثرات الوجودية أو إعدامها، بل تكون كأجزاء اللوحة التي يرسمها الفنان بحيث إذا ظهرت كلُّ أجزائها بان أنَّ الصورة واحدة والرَّسام واحد. فما في اللوحة من تفاصيل وجزئيات لا يخلُّ بوحدة الصورة بل تبقى الصورة صورة والأجزاء أجزاء، ولكن من دون أن يكون لهذه الأجزاء تحققٌ ذاتيٌّ مستقلٌّ عن اللوحة وعن الرَّسام وأدواته التي استخدمها، والتي لولاها لما تحقَّق المرسوم، ولا كُتب له الوجود والتحقُّق. فالوحدة صفة الحقِّ عند العارف، والتوحيد هو قصد حصول هذه الوحدة في نفس الإنسان الكامل كما يقول ابن عربي في فتوحاته؛ «التوحيد التعمُّل في حصول العلم في نفس الإنسان، أو الطالب بأنَّ الله الذي أوجده واحد لا شريك له في ألوهيته، والوحدة صفة الحقِّ والاسم منه الأحد والواحد. وأمَّا الوجدانية فقيام الوحدة بالواحد من حيث إنها لا تعقل إلاً بقيامها بالواحد، وإن كانت نسبة وهي نسبة تنزيه فهذا معنى التوحيد كالتجريد والتفريد، وهو التعمُّل في حصول الانفراد الذي إذا نُسب إلى الموصوف به سُمِّي الموصوف به فرداً أو منفرداً أو متفرداً إذا سُمِّي به»^[2].

ويشبهه العارف نظريته في التوحيد أيضاً بمثال الكلمات والقلم، فالكلمات على تفصيلها وكثرتها هي ليست سوى رصاصة القلم، بل والقلم نفسه، وإن كانت من جهة أخرى بما هي تمظهرات هذا القلم لها وجود متحقِّق على مساحة الورقة، ولكن ليس وجوداً ذاتياً مستقلاً عن القلم نفسه. فإذا نظرت إلى الكلمات قلت أحرف، وإذا نظرت إلى أصل هذه الأحرف قلت قلم. هذا هو مثال التوحيد عند العارف بحيث إنَّه لا ينظر إلى الوجود نظرة استقلالية بعيداً عن مصدر الوجود وأصله. كما لا ينظر إلى الموجودات والكثرات المتحقَّقة في عالم الواقع بعيداً عن الحضور الربَّانيِّ أو الوجود الحقَّانيِّ الإلهيِّ، لكون كلِّ شيء في الرؤية الكونية العرفانية ليس سوى مظهر الحقِّ وشأن من

[1]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، دار المحجَّة البيضاء، بيروت، ١، ٢٠٠٧، ص ١٤١.

[2]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، الباب الثاني والسبعون ومائة، في معرفة مقام التوحيد، مؤسَّسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢، ص ٢٨٨.

شؤونه، وتجلُّ لأسمائه وصفاته وأفعاله، من دون أن يعني ذلك إلغاء الوجود الإمكانى، أو الدخول في نظرية الجبر أو التفويض الباطلة عند العرفاء. بل نحن أمام رؤية كونية توحيدية عميقة إلى حدِّ أنها يمكن أن تغيّر مفهومنا ورؤيتنا للأشياء من حولها بشكل كامل، وكيفية ربط هذه الأشياء بحقائقها العلوية، وبالوجود الرباني والإلهي من جهة، وبوظائفها وأدوارها الأرضية وغاياتها وأهدافها السماوية من جهة أخرى. ملخص نظرية التوحيد عند العارف إذن، هو جعل الشئين شيئاً واحداً، أو جعل الوجودين وجوداً واحداً، من خلال نفي الآلهة المقيدة، وإثبات ألوهية الإله المطلق، وهو معنى «الأحدية» واسم «الأحد» في القرآن الكريم كما يعرفها حيدر الأملي: «المعنى المطابق للتوحيد لغة واصطلاحاً، هو جعل الشئين شيئاً واحداً، أو صيرورة الشئين شيئاً واحداً»^[1]، والهدف من التوحيد نفي الوجودات الكثيرة وإثبات الوجود الواحد الأحد للحقِّ تعالى، وهو معنى قوله عزَّ وجلَّ ﴿كل شيء هالك إلاَّ وجهه﴾^[2]، من دون أن يكون المقصود من النفي الإعدام، فالنفي عند العارف لا يعني العدم، بل يعني الفناء وإرجاع الكثرة إلى الوحدة الوجودية، ولذلك يُسمَّى بالتوحيد الوجودي، والمنتهى والرجعة بحسب المصطلح القرآني كما سوف نبين في معنى الحقيقة.

يجدر القول هنا أنَّ التوحيد الوجودي هو مقسم التوحيد الألوهي الذي يعني نفي الآلهة الكثيرة وإثبات ألوهية الإله الواحد الذي هو الله، وهو توحيد العوامِّ وأهل الظاهر بالنسبة إلى العارف. وهذا التوحيد ليس نفي الآلهة الكثيرة بل نفي الوجودات الكثيرة وإثبات وجود واحد فقط هو؛ وجود الحقِّ جلَّ وعلا. وهذا التقسيم يتماهى مع تقسيم عبد الرزاق القاساني للتوحيد إلى ثلاثة أقسام:

- توحيد العامة، وهو الذي يستدلُّ عليه الإنسان بالنظر والفكر والبرهان.
- توحيد الخاصة، وهو الذي يصل إليه السالك إلى الله بالمكاشفة والمشاهدة القلبية.
- توحيد خاصة الخاصة، وهو عند العارف توحيد الحقِّ لنفسه منذ الأزل، وهو الذي اختصَّه الله تعالى لنفسه، واستأثره لذاته، وليس لغيره منه نصيب ولا فيه قدم^[3].

لذا، عندما يتحدَّث العارف عن التوحيد فمراده منه هو توحيد الخاصة، وهو نفسه توحيد الأولياء الذي هو توحيد الباطن وليس الظاهر، والذي يقابله الشُّرك الخفي. فكما أنَّ التوحيد الظاهريِّ والعاميِّ يقابله الشُّرك الجليُّ، فالتوحيد الخاصيُّ والوجوديُّ يقابله الشُّرك الخفي. وهذا اللون من

[1]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص ١٥٩.

[2]- سورة القصص، الآية ٨٨.

[3]- الأنصاري عبدالله، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدار، انتشارات بيدار، قم، ١٤٢٨ق، ص ٨١٢.

التوحيد هو في غاية الدقة والخفاء كما يقول الأملي: «توحيد الأولياء لماً كان في غاية الخفاء والكمون، الذي هو نفي الموجودات المقيّدة وإثبات الوجود المطلق، بالذوق والإشارة والرموز والكناية، كما معلوم من طريقتهم سمو نقيضه بالشرك الخفي لخفائه»^[1].

هذا التوحيد الخاص هو نفسه «الصراط المستقيم» الذي ورد في العديد من الآيات القرآنية خصوصاً في سورة الحمد المباركة، والحد الأوسط بين اليمين والشمال، والشرق والغرب، كما قال الإمام علي (ع): «اليمين والشمال مضلّة، والطريق الوسطى هي الجادة»^[2]. ومن الأدلة القرآنية التي يستدل بها العرفاء على أن الصراط المستقيم هو التوحيد الحقيقي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^[3]. فالصراط هو الطريق المستقيم الذي لا عوج فيه ولا انحراف، وهو بحسب آية الشورى الصراط الذي يوصل إلى الله الذي له ملك كل شيء في هذا الوجود، سواء كان أرضاً أم سماء، والأرض والسماء في الاصطلاح العرفاني إشارة إلى عالم الغيب والشهود، عالم الملك والملكوت. فعالم الظاهر يُصطلح عليه بالأرض وعالم الباطن يُصطلح عليه بالسموات بحسب الرؤية العرفانية القرآنية.

والصراط المستقيم على طرف نقيض مع الشرك لقوله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ آبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^[4]. فعند مقابلة سياقه مع المشركين بحسب قواعد التفسير القرآني نستنتج أن المراد منه هو التوحيد الذي يقابل الشرك الخفي لا الجلي الذي تبرأ منه نبي الله إبراهيم (ع). والهداية إلى الصراط المستقيم كانت من شعب الصلاة اليومية التي أمر المسلمين بأدائها خمس مرات في اليوم، نظراً لمركزية هذه الطلب والدعاء في السير والسلوك التوحيدي إلى الله من قبل الإنسان الموحد. لذا، وصف الله تعالى الذين هدوا إلى الصراط المستقيم وثبتوا عليه بأنهم من الذين أنعم الله عليهم ووصفهم بأنهم من الأنبياء والصدّيقين والشهداء؛ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾^[5]، ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾^[6]، وقوله تعالى ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^[7] تأكيد على وحدة المسار واستقامته وعدم انحرافه عن التوحيد يميناً ولا شمالاً ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾^[8].

[1]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص ١٦٧.

[2]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ق، ط ٥، ص ٩.

[3]- سورة الشورى، الآيات ٥٢-٥٣.

[4]- سورة الأنعام، الآية ١٦١.

[5]- سورة الفاتحة، الآية ٦.

[6]- سورة النساء، الآية ٦٩.

[7]- سورة الفاتحة، الآية ٧.

[8]- سورة النور، الآية ٣٥.

ثمة إشارة مهمّة مرتبطة بالتوحيد وهي أنّ مآله في الحياة الآخرة بالنسبة إلى العارف هو التوحيد الوجودي وليس الألوهي لأنّ «التوحيد الألوهي» وأحكامه ما كان إلّا التوحيد الوجودي وأسارته، لأنّه كان هو الأصل في هذه النشأة والمراد في مقام الشريعة، لأنّ الرسالة والنبوة وأحكامها، واللّتين هما منشأ التوحيد الألوهي تنقطعان بانقطاع الدنيا والنشأة الدنيويّة وأحكامها، والولاية التي هي منشأ التوحيد الوجودي باقية في الدنيا والآخرة لقوله تعالى ﴿أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾^[1]، ولهذا في دولة المهديّ (ع) تكون الدعوة إلى التوحيد الوجودي لا الألوهي فقط.

حريّ القول أنّ التوحيد عند العارف له من العمق ما يحيرّ العقول ويجعل تقبّلها من الناس أمرًا صعبًا مستصعبًا لا يدركه إلّا من تجرّد عن إنّيته وأنانيته بشكل كامل حتى وصل إلى مقام الفناء ومقام البقاء بعد الفناء. فالتوحيد عنده الذي هو توحيد الخاصّة، والذي من خلاله يصل إلى معرفة الحقّ، يبدأ من إسقاط الأسباب الظاهريّة بالكامل، فلا يتعلّق بالأسباب المعروفة عند الناس، ولا يرى لها تأثيرًا مقابل تأثير الحقّ، فيشهد حقيقة أنّه لا مؤثّر في هذا الوجود إلّا الله. وشهوده هذا شهودٌ قلبيّ لا عقليّ، لأنّ العارف يتخلّص في هذه الحالة من منازعات العقول بسبب احتجابها بالأقيسة والمجادلات والمناظرات التي يشوبها الظنّ والجهل، ويرتقي إلى مقام الكشف الذي هو طور فوق طور الاستدلال والبرهان العمليّ، ليقارب مسألة المعاينة اليقينيّة من خلال نور التجلّي والمكاشفة الذي يسعى دائمًا للظفر به ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾^[3]. وفي لحظة التجلّي بنور الحقّ يصبح التوحيد جليًّا واضحًا، وهو لا يدرك عند العوامّ لشدّته وقوّة نوريتّه. فكما أنّ السمكة لا تدرك وجود الماء لشدّته حضوره وقوّة وجوده، فإنّ الناس لا يدركون وجود الحقّ وتوحيده لشدّته ظهوره «فإن نور الحقّ إنّما لا يدرك لشدّته وقوّة نوريتّه»^[4].

الله تعالى هو الوجود الظاهر، وهذا الظهور لا تطيقه العقول المقيدة والعيون المحبوسة بالحسّ والكثرة، فيظنّ الناس أنّه غائب. أمّا العارف فيدرك أنّ بطونه عينٌ ظهوره، وأنّ الغيب الإلهيّ ليس خلف الحجاب بل هو عينٌ ما تراه إن نظرت بعين قلبك وبصيرة فؤادك ﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾^[5]. فالظهور والبطون وجهان لحقيقة واحدة، تدرك بالقلوب لا بالحواسّ والعقول، بل «على العارف بالله الترقّي إلى مقام الكشف والتخلّص من منازعات العقول (ل) أحكام الشرع، لعمائها (العقول) عن حكمها، واحتجابها بقياساتها، وعن منازعات

[1]- سورة يوسف، الآية ١١٠.

[2]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص ١٧٧.

[3]- سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[4]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدارفر، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لا ط، لا ت، ص ٦١٢.

[5]- سورة الحج، الآية ٤٩.

العقول بعضها، ومجادلاتها في الأحكام، لشوب الأوهام إيّاها ومعارضتها في المناظرات، باتّهامها في الأحكام، وتصفية الباطن عن المخالفات والمجادلات، مجاوزاً طَوَّرَ العقل إلى نور الكشف»^[1].

لا بدّ من الإلفات إلى أنّ حقيقة التوحيد عند العارف شديدة الدقّة والخفاء بحيث أنّها لا تظهر إلّا عند ارتفاع الكثرة والوصول إلى مقام الوحدة ومرتبة الحقيقة بالكشف والمعينة القلبية بعد تصفية الباطن بالكامل من الأنا والإنيّة. وكلّ معارضة لهذا المنهج عنده سببه الأساس بقاء الأنا في النفس، وحصر المعرفة بالعقل المقيد لا بالعقل المنور بنور القدس، الذي هو العقل الحقيقيّ عند العارف، والذي من خلاله يرتقي العقل ليصل إلى مقام القلب ليغدو مصباحاً ﴿...كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾^[2].

من وجهة نظر العارف، يختصر الهدف من الوجود الآدميّ على الأرض وإرسال الأنبياء والأولياء إلى البشر بكلمة واحدة هي «التوحيد» بشقيّه الألوهيّ والوجوديّ بحسب قابليّة الأمم واستعدادات البشر. فإنّ «ظهور جميع الأنبياء والرُّسل عليهم السلام لم يكن إلّا لدعوة الخلق إلى التوحيد الألوهيّ، والخلاص من الشُّرك الجليّ الذي هو بإزائه، وظهور جميع الأولياء والأئمّة عليهم السلام لم يكن إلّا لدعوة الخلق إلى التوحيد الوجوديّ، والخلاص من الشُّرك الخفيّ الذي هو بإزائه»^[3]. وهذا التوحيد لا يمكن أن يحصل إلّا بعد رفض كلّ الجهات السوائية، أي إنكار كلّ ما سوى الله تعالى على اعتبار أنّه الباطل الذي هو بإزاء الحقّ، والعمل الصالح هو طريق مشاهدة الإله في مظاهره الأسمائية والصفاتية والأفعالية المسماة بالآفاق والأنفس بحسب المنهج القرآنيّ قال تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾^[4]، بشرط أن يكون هذا العمل خالصاً لوجه الله من الشُّرك الجليّ والشُّرك الخفيّ اللذين هما عبارة عن مشاهدة الغير. ففي المنهج السلوكيّ العرفانيّ «العمل الصالح هو العمل الخالص من الشُّرك الجليّ والخفيّ، ظاهراً وباطناً»^[5]. وعليه، فالدين عند العارف ليس سوى التوحيد، وخالصيّة هذا الدين لا تكون إلّا بالخلاص من الشُّرك مطلقاً، ودليل العارف على أنّ المراد من الشُّرك في قوله تعالى ﴿ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾^[6] هو الشُّرك الخفيّ؛ «لأنّ المشرك بالشُّرك الجليّ ما له عبادة ولا عمل صالح

[1]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، مصدر سابق، ص 612.

[2]- سورة النور، الآية 35.

[3]- أسرار الشريعة، ص 118.

[4]- سورة الكهف، الآية 110.

[5]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص 195.

[6]- سورة الكهف، الآية 110.

يطلب منه صلاحهما وترك فسادهما، فالصلاح في هذا الموضع هو الخلاص من الشرك الخفيّ الموجود في أكثر المسلمين»^[1]. ولهذا، وصف الله تعالى عباده المخلصين من الأنبياء الكبار والأولياء العظام مثل زكريا وإسماعيل وإدريس وأيوب وموسى وعيسى (ع) بالصلاح، وسماهم بالصالحين في كتابه العزيز كما في قوله تعالى: ﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف موسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين* وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين﴾^[2].

الحقيقة منهج الوصول إلى التوحيد

لا تكتمل صورة التوحيد ومعرفة الحق والوصول إليها إلا بمعرفة الحقيقة، فالحقيقة في المدرسة العرفانية غير الحق، كما أن الدين غير التدين. وهي الطريق المؤدّي والموصل إلى الحق، وهذا الطريق بين المعالم، واضح الصورة، جلي الأهداف والطرق والوسائل عند العارف. وهذا الفهم ينسجم مع رؤيته الكونية والوجودية النابعة من أصل التوحيد الذي أمر الأنبياء والأولياء أن يسيروا نحوها بقوة ﴿فخذها بقوة﴾^[3] واستقامة ﴿فاستقم كما أمرت﴾^[4].

يعتقد العرفاء أن لبطن الشريعة طريقاً يسمونه «الطريقة»، أو ما يصطلحون عليه أيضاً بالسير والسلوك العرفاني، ونهاية هذا الطريق هو «الحقيقة» التي يصلون من خلالها إلى التوحيد ويتحققون بمراتبه المختلفة بحسب قابليّاتهم واستعداداتهم بعد طي مرحلة الفناء في ذات الحق وترك الأنا. من هنا يؤمن العارف بثلاثة مراتب للرؤى والمبادئ والأنظمة التشريعية الإلهية هي: الشريعة والطريقة والحقيقة، والشريعة عنده طريق للوصول إلى الحقيقة. وما يهمننا من هذا التقسيم بشكل أساسي هو معرفة موقعية الحقيقة في المنظومة المعرفية والسلوكية العرفانية، رغم أن هذه الأبعاد الثلاثة للرؤية الدينية العرفانية لا ينفصل بعضها عن بعض.

من خلال رؤيته الخاصّة للوجود والدين، يرى العارف أن لكلّ منهما بُعدين أساسيين لا ينفكّان بعضهما عن بعض؛ هما البعد الظاهريّ والبعد الباطنيّ، وهما بمثابة الوجهين للعملة الواحدة. فما من شيء في الرؤية العرفانية للوجود إلا وله وجهٌ إلى الباطن، وهو الوجهة الغيبية والملكوتية للأشياء. ووجهٌ آخر إلى الظاهر وهو وجهته الخلقية والمادية. ويستند العارف في رؤيته هذه إلى مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية. فالظاهر والباطن لفظان قرآنيان ورد ذكرهما في العديد من الآيات كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^[5]، ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً

[1]- المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

[2]- سورة الأنعام، الآيات ٨٤-٨٥.

[3]- سورة الأعراف، الآية ١٤٥.

[4]- سورة هود، الآية ١١٢.

[5]- سورة الحديد، الآية ٣.

وَبَاطِنَةٌ^[1]، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^[2]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْقَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾^[3]، ﴿وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْإِنِّمِ وَبَاطِنَهُ﴾^[4]، ﴿فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بُسُورًا لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾^[5]، ﴿فَلَا تَمَارَ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^[6]، وغيرها من الآيات التي يُستفاد منها أنَّ لهذا الكون ولحقائق الموجودات والأعمال ظاهراً وباطناً. بل إنَّ الحقَّ تعالى سمَّى نفسه بهذين الاسمين أيضاً، وعدَّهما من أسماء الإلهية الحسنى.

هذه الرؤية الخاصَّة للوجود تركت أثرها في نظرة العارف إلى الدين، حيث إنَّه يقسِّم الشرع الإلهيَّ أو ما يمكن أن نصلِّح عليه بـ «الشرعية بالمعنى العام»، إلى ثلاث مراتب هي: الشريعة^[7]، الطريقة والحقيقة، وهذه المراتب الثلاث هي «أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة، وليس فيها خلاف في نفس الأمر»^[8]. ويعرِّفها القشيري فيقول: «الشرعية أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكلُّ شريعة غير مؤيَّدة بالحقيقة فغير مقبول، وكلُّ حقيقة غير مقبَّدة بالشرعية فغير محصول. فالشرعية جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنَّباء عن تعريف الحقِّ، فالشرعية أن تعبه، والحقيقة أن تشهد، والشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر»^[9].

والشرعية والطريقة والحقيقة، وإن كانت بحسب الواقع والحقيقة واحدة، لكنَّ الطريقة أعلى من الشريعة رفعة وقدرًا، والحقيقة أعلى منهما مرتبة وشرفاً. وكذلك أهلها؛ لأنَّ الشريعة مرتبة أولية السفر إلى الله، والطريقة مرتبة المنهج الوسط الذي من خلاله يبدأ السفر الروحانيُّ، والحقيقة مقام الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ومقام التوحيد الخاصيُّ الذي لا يصحُّ إلَّا بعلم الفناء، و«علم الفناء يحصل بالفناء في حضرة الصفات والأسماء الإلهية، أي في حضرة الواحدية، قبل الفناء في الذات الأحادية»^[10].

وعليه، فالشرعية عند العارف مرتبطة بالبعد الظاهريِّ للدين، وهي «السنة الظاهرة التي جاء بها الرُّسل عن أمر الله والسُنن التي ابتدعت على طريق القرية إلى الله»^[11]، أي هي مظهر الأوامر

[1]- سورة لقمان، الآية 20.

[2]- سورة الروم، الآية 7.

[3]- سورة الأنعام، الآية 151.

[4]- سورة الأنعام، الآية 120.

[5]- سورة الحديد، الآية 13.

[6]- سورة الكهف، الآية 22.

[7]- يمكن أن نصلِّح عليها بـ «الشرعية بالمعنى الخاص».

[8]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص 351.

[9]- القشيري، عبدالكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحلیم محمود، دار المعارف، القاهرة، ج 1، ص 195.

[10]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، مصدر سابق، ص 615.

[11]- ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيَّة، مرجع مذكور، ج 2، ص 562.

والنواهي الإلهية التي بيّنت بواسطة الأحكام الفقهية المتصلة بأفعال المكلفين من أجل تنظيم علاقتهم مع ربّهم، وأنفسهم ومجتمعهم. أمّا الطريقة فهي البعد العملي المتصل بالسير والسلوك المعنوي الذي من خلاله يخرج العارف من سلطان النفس والهوى فيصبح الله تعالى حاضرًا عنده بواسطة المراقبة الدائمة للنفس. أمّا الحقيقة فلها معنى أعمق وأشمل لتلامس جوهر التوحيد وحقيقته على مستوى الشهود والمعاناة القلبية والفناء في المشهود، كما يقول ابن عربي: «الحقيقة سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾^[1]». ولهذا قيل: «الشريعة أن تعبد، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده. وقيل: الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»^[3].

الحقيقة في المدرسة العرفانية إذن، مرتبطة بجهة الكشف وظهور وتجلي الحقّ، فهي الترجمة العملية للتوحيد العملي ومنهج السير والسلوك العرفاني للوصول إلى التوحيد الشهودي والوجودي

معاً، ويعرفها التهانوي فيقول: «الحقيقة: عند الصوفيّة ظهور ذات الحقّ من دون حجاب التعيّنات ومحو الكثرة الموهومة في نور الذات»^[4]. والحقيقة هي نفسها مرتبة «حق اليقين» التي وردت في القرآن الكريم «وإنّه لحق اليقين»^[5] والتي يعرفها الجرجاني بأنّها: «عبارة عن فناء العبد في الحقّ، والبقاء به علمًا وشهودًا، وحالًا لا علمًا فقط، فعلم كلّ عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، فإذا أذاق الموت فهو حق اليقين، وقيل: علم اليقين: ظاهر الشريعة، وعين اليقين: الإخلاص فيها، وحق اليقين: المشاهدة فيها»^[6]. فعلم التوحيد والوصول إلى حقّ التوحيد الذي هو اليقين الذي لا لبس فيه عند العارف وإن جهله أكثر الناس واحتجوا عنه لا يمكن أن يدرك إلا بعد الوصول إلى مقام الفناء والبقاء في الحقّ بالحقّ. فالتوحيد عند العرفاء هو «هذا التوحيد الخاصّة؟! الذي يصحّ بعلم الفناء»^[7]، حيث يشهد العارف أنّ الحقّ قد سبق بحكمه على الأشياء بما هي في الأزل فلا تكون الأشياء إلا كما حكم بها، وحكمه بها تابع لعلمه، وعلمه تابع لحكمته فيكون العارف «مشاهدًا لوضع الحقّ تعالى كلّ شيء في موضعه بتقديره وحكمته في الأزل»^[8].

[1]- سورة هود، الآية ٥٦.

[2]- محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكيّة، الجزء الخامس، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، الجمهورية اليمنية: وزارة الثقافة، 2010، ص 49 - 69.

[3]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص 344.

[4]- التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة رفيع العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ج ١، ص ٦٨٧.

[5]- سورة الحاقة، الآية ٥١.

[6]- التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١، ص ٩٠.

[7]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، مصدر سابق، ص ٦١٣.

[8]- المصدر نفسه، ص ٦١٣.

من هنا، فإنَّ «الحقيقة» عند العرفاء هي صيرورة الإنسان موحِّدًا، وتحقُّقه في مراتب التوحيد الأفعاليِّ، ثمَّ الصفاتيِّ، ثمَّ الذاتيّ، من خلال سلوك منهج التصفية والتجلية والتحلية وصولاً إلى الفناء والبقاء بعد الفناء. وإلى هذه الحقيقة أشار الإمام علي (ع) بقوله: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة»^[1]، «إظهاراً بأنَّه لا ينكشف الحقُّ حقيقة على أحد إلاَّ عند ارتفاع الكثرة مطلقاً، اسماً كان أو صفة. ولهذا قال: «سبحان الجلال» دون «الجمال»، لأنَّ الجمال مخصوص بالأسماء والصفات التي هي منشأ الكثرة لا الجلال»^[2]. ثمَّ أردف الإمام علي (ع) قائلاً في تفصيل شرحه للحقيقة بالقول: «الحقيقة نور يشرق من صبح الأزل، فتلوح على هياكل التوحيد آثاره»، حيث شبَّه الحقيقة بالنور الأزليِّ الظاهر بذاته المظهر لغيره من الأعيان الوجوديّة، والذي إذا أشرق وتجلَّى في عوالم الوجود لاح التوحيد وتكشَّف فظهرت آثاره في المظاهر الخلقية في عالم الملك والشهادة، وفي المظاهر الغيبية في عوالم الملكوت والجبروت.

وفي مقابل المشرق (لقوله (ع) نور يشرق...) يكون المغرب، وهو غروب نور التوحيد وأفوله واحتجابه في عالم المادة والأجسام. لذا، فإنَّ همَّ العارف في سيره وسلوك الطريق نحو الله أن يحصل على هذا الإشراق والكشف القلبيِّ بالاستعانة بنور الحقِّ لكي تستبين له معالم التوحيد الوجوديِّ. حتى إذا «شاهد الحقُّ بنور الحقِّ بقيت له مرتبة واحدة هي مرتبة فناءه فيه، المسمَّى بفناء العارف من المعروف، أو الشاهد في المشهود، أو العبد في الرب»^[3]، ولن يصل العارف إلى هذه المرحلة المتقدِّمة من الشهود التوحيديِّ «إلاَّ برفع الاثنينية الاعتبارية، وإزالة الكثرة الخلقية، ومحو الأنايئة المانعة من الوصول الحقيقي... فإذا حصل للشخص هذا المقام، وفنى وجوده وذاته في وجود الحقِّ وذاته، وانمحي وزال عنه رسمه كفناء نور الكوكب والقمر في نور الشمس، شاهد عندئذ الحقُّ بالحقِّ (وهذه هي الحقيقة) على ما هو عليه في مظاهر كمالاته وصفاته وأسمائه وعرف معنى: ﴿كل شيء هالك إلاَّ وجهه﴾^[4]، وتحقَّق سرُّ قوله: ﴿فأينما تولوا فثمَّ وجه الله﴾^[5]، وأطلَّ على الأسرار التي تحت قوله: ﴿كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾^[6]، وانكشف له سر قول الإمام: «لو كشف الغطاء ما ازدت يقينا»^[7]. فالعارف إذا تحقَّق في مرتبة الفناء في المعبود شاهد وجه ربِّه، الذي هو عين التوحيد، وكان مصداقاً لقوله (ع): «ما رأيت شيئاً إلاَّ وقد رأيت الله قبله»^[8].

[1]- موسوعة الأسئلة العقائدية، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ١، ط ١٤٢٩ ق، ٢، ص ٢٤.

[2]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص ١٥٧.

[3]- المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

[4]- سورة القصص، ٨٨

[5]- سورة البقرة، ١١٥.

[6]- سورة الرحمن، ٢٧، ٢٦.

[7]- الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مصدر سابق، ص ٣٦٧.

[8]- الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، دار الحديث، قم، ١، ط ١٤٢٥ ق، ٣، ص ٧٥.

الأبعاد المجتمعية للرؤية التوحيدية

كنتيجة للرؤية الكونية الدينية التي يؤمن بها العارف، والتي عنوانها التوحيد، فإن الآثار الفردية والمجتمعية المترتبة على هذه الرؤية تُعدُّ محوريةً وأساسيةً في صناعة إنسان كامل ومجتمع فاضل. فالعارف في عمق مشروعه الديني يسعى لتحقيق النظرية القرآنية التوحيدية على الصعيد الفردي والمجتمعي، والذي يرى فيه الهدف الأساسي من وراء البعثة النبوية الشريفة، والسبب الرئيسي في تأخر صياغة المعالم النهائية لمشروع الخلافة الإلهية على الأرض على اعتبار أن هذا المشروع لا يمكن أن يتحقق من دون صورة المستخلف الحقيقية والنهائية التي يريدتها المستخلف، والتي ينبغي أن تكون على صورته وشاكلته. لأنه يستحيل أن يكون الخليفة مغايراً لصورة المستخلف، بل ينبغي أن يكون مظهرًا له على نحو التمام والكمال. وهنا تحديدًا تأتي النظرية العرفانية بشقها الحَقَّانيِّ والحقيقيِّ لتقدِّم لنا صورة جلية وواضحة ومتكاملة لمعنى الحقِّ وكيفية ظهوره في الأكوان، وطريق الوصول إليه من خلال الاتِّصاف بصفاته وأسمائه، بعد التخلُّص من شرك الأنا الخفيِّ ومظاهر ربوبيَّتها، وصولاً إلى كمال الانقطاع إلى الحقِّ والفناء فيه، والتالي الوصول إلى الحقيقة. وهنا تبدأ جذوة المشروع التوحيديِّ في عالم الخلق بالتشكُّل شيئاً فشيئاً على المستوى الفرديِّ بوساطة التربية والتصفية النفسانية، وعلى الصعيد المجتمعيِّ من خلال الدخول في قواعد التوحيد الاجتماعيِّ المبنيِّ على أصول رفض الظلم والعدوان في الأرض بشقيه النفس الذاتيِّ، المجتمعيِّ العامِّ، والسعي لتحقيق العدالة الفردية والمجتمعية التي هي مظهر اسم الحكم العدل في الاجتماع الإنسانيِّ، من خلال إرساء أحكام الحقِّ الاجتماعيَّة والفردية التي تهدف من خلال مواجهة مظاهر الشيطان في الأرض إلى إرساء قواعد وأسس التوحيد بكلِّ مراتبه وأبعاده من أجل الوصول إلى ما يمكن أن نسميه «نقطة الذروة» في بناء المجتمع التوحيديِّ الخالص من كلِّ معالم الشرك العقديِّ ومن ثمَّ النفسانيِّ، الذي يحول دون تحقُّق المشروع الإلهيِّ الأعظم في الأرض. وعليه، تعدُّ المعرفة بالمشروع الحَقَّانيِّ وآليات تحقُّقه والوصول إليه مقدِّمة ضرورية من أجل السعي مستقبلاً لبناء مشاريع فكرية ومؤسَّسات تعليمية وبحثية دورها الأساس تحويل الرؤية الدينية من إطارها الظاهريِّ المحض إلى فضاءاتها المعنوية والباطنية الواسعة والرحبة إلى حدِّ ملامسة الحكم الواقعيِّ وأم الكتاب ﴿وإنه في أم الكتاب لدينا لعليٍّ عظيم﴾^[1].

[1]- سورة الزخرف، الآية ٤.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، الباب الثاني والسبعون ومائة، في معرفة مقام التوحيد، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢..
3. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، عثمان طه، ط ٢، ١٤٠٥ هـ. ق، ج ١٣.
4. الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
5. الأنصاري عبدالله، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدار، انتشارات بيدار، قم، ١٤٢٨ق.
6. التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ج ١.
7. التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ج ١.
8. الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلاميّة، دار الحديث، قم، ط ١، ١٤٢٥ق، ج ٣.
9. الشريف الرضي، نهج البلاغة، دار الفرقان، بيروت، ط ١، ٢٠١٦، خطبة ١٨٦.
10. الشريف الرضي، نهج البلاغة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ق، ط ٥.
11. القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدارفر، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، لا ط، لا ت.
12. القشيري، عبدالكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ج ١، ص ١٩٥.
13. القونوي، صدر الدين، شرح الأسماء الحسنی، مراجعة وتحقيق قاسم الطهراني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.
14. القيصري، داود، شرح فصوص الحکم، حسن زاده الأملي، بستان كتاب، قم، ط ١، ١٤٢٤هـ. ق، ج ١.
15. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ج ٤.
16. محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكيّة، الجزء الخامس، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، الجمهوريّة اليمنيّة: وزارة الثقافة، 2010.
17. موسوعة الأسئلة العقائديّة، مركز الأبحاث العقائديّة، قم، ط ١، ١٤٢٩ق، ج ٢.

عدم تمامية تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونية نقد الرؤية ومعاثرها

سيد مجيد كمالي

باحث في دراسات الدكتوراه

سعيد بينائي مطلق

أستاذ الفلسفة في جامعة أصفهان، إيران

ملخص إجمالي

يمضي مارتن هايدغر في كتابه «رؤية أفلاطون في باب الحقيقة» إلى الاعتقاد بأن معنى الحقيقة هنا ينخفض من الانكشاف وعدم الخفاء إلى المطابقة، ويتم وضع الأساس لثنائية الذهن والخارج وتاريخ الميتافيزيقا. وهذه المقالة، من خلال الاستناد إلى سلسلة من المفاهيم المرتبطة بمثال الخير ومثال الجمال في المنظومة الفكرية الأفلاطونية، ترى أن تفسيره ما هو إلا مصادرة على المطلوب. فهو يعمد إلى تفسير مثال الغار الأفلاطوني، ويراه من الناحية التاريخية نقطة انطلاق ميتافيزيقا الفكر الغربي، وتحريفاً لمفهوم الحقيقة. ويذهب في تفسير تمثيل كهف أفلاطون إلى الادعاء بأن عدم خفاء الحقيقة انخفض إلى مفهومية الحقيقة. ونتيجة لذلك ينبري إلى الاعتقاد بأن عدم خفاء الوجود الذي كان منطوقاً في معنى الحقيقة، ينخفض إلى الأمر المدرك والظاهر والمعرف.

يقوم كاتبها هذه المقالة بنقد تفسير هايدغر لأفلاطون، فيذكر أنَّهُ بالالتفات إلى المحاورات الأخرى لأفلاطون، وبالإضافة إلى الانطباق، ينظر إلى مفاهيم أخرى بشأن الحقيقة أيضاً. كما يريان أن نمط مواجهة وفهم هايدغر وأفلاطون في مسألة الوجود في النسبة إلى الزمان يختلفان بعضهما عن بعض اختلافاً جوهرياً، وهذا الاختلاف انعكس على أسلوب هايدغر في التفسير.

* * *

مفردات مفتاحية: مفهومية الحقيقة - التحريف الأفلاطوني - الوجود والزمان - الخفاء -

الظهور - هايدغر.

– عنوان البحث بلغته الأصلية: «ناتمامي تفسير هايدغر از حقيقت افلاطون؛ خوانشي انتقادی از آموزه افلاطون در باب حقيقت»، المصدر: تاريخ الفلسفة، العدد الأول، السنة السابعة، صيف عام 5931 هـ. ش. وحيث إن أساس التحليل في هذه المقالة يقوم على مبنى رسالة (رؤية أفلاطون في باب الحقيقة لهايدغر)، فقد تمّ السعي إلى جعل النصّ الألماني لهذه الرسالة وعنوانها في الأصل (Platons Lehre von der Wahrheit) المنشورة في مجموعة (Wegmarken) مصدرًا لهذه المقالة.

– تعريب: حسن مطر – مراجعة فريق التحرير.

تمهيد

يعمد مارتن هايدغر في رسالته رؤية أفلاطون في مسألة الحقيقة - من خلال الرجوع إلى تمثيل كهف أفلاطون - إلى القول بأن معنى الحقيقة في المنظومة الفكرية لأفلاطون يتعرّض إلى إعادة تجسيد بالمقارنة إلى ما كان يعنيه الإغريقيون السابقون على سقراط من الحقيقة، إلى الحد الذي تنخفض فيه الحقيقة بوصفها أمراً غير مستور إلى الحقيقة بوصفها مسألة صدق أو مطابقة.

رغم أنّ هايدغر يبدأ كتابه «الوجود والزمان» بنقل نصّ من محاوره السفسطائيّ، أو يكون له انعطافة في بعض النصوص إلى أفلاطون، إلاّ أنّه يتعرّض له مرّة واحدة بشكل صريح فقط، وذلك في رسالة أفلاطون في مسألة الحقيقة^[1]. إنّ التفاسير التي يُقدّمها في هذه الرسالة تقوم على الاعتقاد القائل بأنّ قصّة الفيلسوف بعد أفلاطون عبارة عن مجموعة من الأفهام المحرّفة لمسائل ومضامين الفلسفة الأفلاطونية. وفي هذا الشأن يُشكّل معنى الحقيقة^[2] لدى أفلاطون، والتفسير الذي يُقدّمه هايدغر بهذا الصدد، أرضية مناسبة لتقييم رأيه حول أفلاطون بشكل خاصّ وحول تاريخ الميتافيزيقا بنحو عامّ.

يعمل هايدغر في هذه الرسالة - بشكل خاصّ - على دراسة مثال (كهف أفلاطون)، لبيان إعادة قولبة معنى الحقيقة في المنظومة الفكرية لأفلاطون. وهو يعمد إلى تعريف إعادة القولبة هذه في تقليل الحقيقة بوصفها أمراً غير مخفي^[3] إلى الحقيقة بوصفها مسألة صدق أو مطابقة^[4]. وتقوم الفرضية الرئيسة في هذه المقالة - التي نسعى لإثباتها - على أنّ تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون لا يشمل جميع المنظومة الفكرية لديه بشأن معنى الحقيقة، ومن هنا نسعى - من خلال الرجوع إلى بعض آراء أفلاطون في باب مثال الخير، ومثال الجمال، والوجود، والحقيقة (أليثا) - لبيان بعض الموارد الناقضة لتفسير هايدغر لمعنى الحقيقة في المنظومة الفكرية لأفلاطون.

سوف نعمل أولاً على بيان العناصر الأساسية في رسالة رؤية أفلاطون في باب الحقيقة لهايدغر،

[1]- Heidegger, Martin (1975), 'Platons Lehre von der Wahrheit', in Wegmarken, Vittorio Klostermann.

[2]- Alethia.

[3]- unverborgenheit/unhiddenness.

[4]- لقد قدّم هايدغر تفسيره للحقيقة بوصفها أمراً غير خفيّ للمرّة الأولى في درسه في المقطع الشتوي (عام: 1924 - 1925م) تحت عنوان: (سفسطة أفلاطون). وفي هذا الدرس اهتم هايدغر بتحليل الكتاب السادس لأخلاق نيقوماخوس. ومن هنا يذهب بعض المفسرين - ومن بينهم (إنريكو بيرتي) - إلى الاعتقاد بأنّ مواجهة هايدغر مع أفلاطون، ولاسيما تفسيره للحقيقة الأفلاطونية، تأتي متأثرة بقراءته للكتاب السادس لأخلاق نيقوماخوس. طبقاً لقراءة هايدغر لأرسطو فإنّ الحقيقة عند أرسطو تشتمل على صفة الحقيقة بوصفها إظهاراً، وعلى صفة الحقيقة بوصفها مسألة صدق وانطباق. إنّ هذا التعاطي المزدوج لهايدغر مع أرسطو، يتسلل بدوره إلى تفسيره للحقيقة عند أفلاطون أيضاً.

لنتقل بعد ذلك إلى بيان الانتقادات التي يمكن طرحها على تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونية.

1 - العناصر الجوهرية في رسالة رؤية أفلاطون في باب الحقيقة

1-1 التحريف الأفلاطوني لمعنى الحقيقة من وجهة نظر هايدغر

إنَّ جهود هايدغر لبحث ودراسة معنى الحقيقة تمثِّل جهوداً واسعةً بحيث ظهرت أفهام وتفسيرات مختلفة لهذا المفهوم في مختلف مراحل الفكرية. وقد عمد في كتاب «الوجود والزمان» إلى إدخال بحث الحقيقة ضمن تحليل دازين^[1]، ويذهب إلى الاعتقاد بأنَّ تحليل دازين يتضمَّن معاني هامة للحقيقة، واعتبر في هذا الكتاب أنَّ الحقيقة مرتبطة بإظهارية دازين، ويثبت أنَّ جميع الأفهام الفلسفية والروتيينية للحقيقة يجب أن ترتبط بهذه التجربة الجوهرية للحقيقة^[2]. إلا أنَّ رؤية هايدغر بشأن مفهوم الحقيقة في كتابيه الآخرين، وهما حول ذات الحقيقة، والأثر الآخر الذي نسعى في هذه المقالة إلى نقده، أي رؤية أفلاطون في باب الحقيقة أكثر تفصيلاً بالمقارنة إلى كتاب الوجود والزمان^[3].

يذهب هايدغر إلى الاعتقاد بأنَّ جميع الاختلافات التي وقعت بين الفلاسفة المؤيدين لنظرية الحقيقة الأفلاطونية، إنَّما كانت حول الاتفاق القائل بأنَّ الحقيقة تستلزم الانطباق والصدق بين الإدراك والظاهر والصورة الخارجية للكائنات والموجودات المدركة. هذا التأكيد ينطبق على الصدق المنبثق عن رؤية أفلاطون أكثر من الحدِّ اللازم، في حين أنَّنا في التعاطي مع الموجودات نواجه شيئاً أبعد من الإدراك والمعرفة الصحيحة والمنطبقة عليها. وبعبارة أخرى: من خلال أفلاطون وبطرح الحقيقة بمعنى الانطباق والصدق، يأفل المفهوم الأصيل للحقيقة، أي غير المستور ويتمُّ تحريفه^[4].

في تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون - على ما نجده في رسالته «رؤية أفلاطون في باب الحقيقة» - يمكن التمييز بين مستويين، وفي أحد المستويين يكون مراده تاريخياً بحثاً. وهذا في الحقيقة يمثِّل تعيين لحظة في تاريخ فلسفة الغرب إنحازت فيها الحقيقة إلى الإدراك والتمثُّل، وابتعدت عن عدم الخفاء. بيد أنَّ لتحليل هايدغر مستوى أعمق أيضاً، حيث يسعى في هذا المستوى لإثبات أنَّه في تفكير أفلاطون يتمُّ اقتباس تصميم أنطولوجي يُحدِّد تقدير جميع المفكرين

[1]- Dasein.

[2]- Heidegger, Martin (1962), Being and Time, translated by Macquarrie, John & Robinson, Edward, San Francisco: Harper, pp. 266 - 277.

[3]- جانسون، باتريشيا، راه مارتين هايدغر (طريق مارتين هايدغر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محمد كمالی، ص 73.

[4]- Heidegger, Martin (1975), Ibid, PP. 230 - 231.

اللاحقين. وفي هذا التقدير يتم تفسير الحقيقة بوصفها مجرد صفة لقضية، وهي الحقيقة التي تقوم على ردة الفعل الإدراكية^[1] والتمثل والإظهار^[2] بطبيعة الحال^[3]. وهكذا، ومن خلال أعمال هذه المحديره - نسبة إلى عدم الخفاء، بحيث في كلُّ بعد يجب تسمية غير مستور وملاحظته^[4]. يعمد أفلاطون إلى تقليل غير المستور بما يمكن أن يُدرك، وتبعاً لذلك ما يمكن فهمه من خلال هذا الإدراك. إنَّ كلَّ نوع من أنواع الموجودات يمكن مواجهته له ظاهر^[5]، ولذلك فإنَّه يتجلى ويتضح. يعمد أفلاطون إلى توسيع نطاق هذا الفهم لظاهر الموجود إلى الحد الذي يقول معه هايدغر: إنَّ غير المستور يتغلب بنحو مستمر على خفاء الأمر المستور^[6]؛ في حين أن هذه الغلبة المستمرة لا تنسجم مع ذات غير المستور بوصفه أصلاً للحضور.

مع ذلك، يذهب هايدغر إلى الاعتقاد بأنَّ عدم الخفاء لا يزال ضرورياً للمنظومة الفكرية لأفلاطون، غاية ما هنالك أنه انخفض بنحو من الأنحاء، بمعنى أن: «الأمر الواضح كان قابلاً للوصول في وضوحه، وهذا يجعل الظهور الذاتي قابلاً للرؤية»^[7].

يرى هايدغر أنَّ المفهوم الأفلاطوني للمثال مشهد يعمل على بذل الظاهر^[8]، هو الظاهر الذي يحضر فيه^[9]. وبعبارة أخرى: إنَّ ذات المثال متقرر في الوضوح ومنح إمكانية الرؤية، وهذا هو الذي يُوجد حضور كلِّ موجود في الوجود. ويغدو المثال مبدأ يمكن بوساطته لكلِّ موجود أن

[1]- vernehmung / perceptual activity.

[2]- vorstellung / representation.

[3]- Ibid. p. 232 - 233.

[4]- Idem, Heidegger, Martin (1975), Platons Lehre von der Wahrheit, in Wegmarken, vittorio klostermann, p. 125.

[5]- Ibid. p. 220.

[6]- Ibid. p. 218.

[7]- Ibid. p. 225.

وهنا ربمًا لا يخلو ذكر هذا التوضيح من فائدة، وهو أنَّ تيتوس في محاوره تاتوس لأفلاطون، يرى في جواب سؤال سقراط عن ماهية المعرفة أنَّ المعرفة نوع من الإيمان والاعتقاد (doxazein) بشيء. إنَّ هايدغر من خلال تفسير الخاص لمفهوم الـ (ansicht / opinion)، يُفسر الـ (doxazein) بامتلاك مشهديات رؤية عن أو بشأن شيء، وهو الشيء الذي يظهر نفسه بوصفه هذا أو ذلك الشيء. إنَّ المفردة الألمانية (ansicht) بمعنى الإيمان والمشهد تحتوي على معنى مبهم وذو حدين. فهو من جهة يمكن أن يكون ناظرًا إلى رؤيتنا للشيء، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون بشأن المشهد الذي يديه الشيء عن نفسه. يستفيد هايدغر من هذا الإبهام ليثبت بذلك أنَّ معرفتنا الاعتيادية للأشياء يستلزم امتلاك مشهد واتجاه خاص من قبلنا بشأنها، كما يستلزم أن يكون لذات الأشياء مشهديات خاصة وتعمل على إظهارها لنا بوصفها شيئًا.

[8]- aussicht / exterior.

[9]- Ibid.

يُدرك. ويرى هايدغر أنَّ هذا هو كلُّ ما يمكن للمثال أن يقوم به^[1]. ومن وجهة نظره هنا يكمن منشأ الانحراف الأفلاطوني. ففي رأي أفلاطون: «إنَّ الأمر الواضح وغير المستور يتمُّ الحصول عليه في البداية وبشكل صرف بمثابة ما يُدركه المثال ويُفهم بمثابة ما يُعرَف^[2] في الفعل المعرفي^[3]». ومن هنا، فإنَّ عدم الخفاء إنَّما يتحقَّق من طريق الرؤية بالضرورة، وعلى هذا الأساس يتمُّ تسجيلها في النسبة إلى الرؤية وتبعاً لها^[5].

هذه النسبة تشمل جميع أبعاد ومستويات الحقيقة، وبالتالي فإنَّها تشمل المفهوم الأفلاطوني للخير (آجاتون)^[6] أيضاً. في هذا السياق، يزعم هايدغر أنَّ المراد الأوَّل لأفلاطون من مثال جميع الأمثلة، هو «إمكانية الظهور الشامل للأمر الحاضر بحيث تُمكن رؤيته من جميع جوانبه»^[7]. ومن هنا، فإنَّه يرى أنَّ الترجمة الأصحَّ لـ (آجاتون) هو الأمر المناسب^[8] من دون الخير^[9].

إنَّ الخير يحتوي ضمناً على معنى أخلاقيٍّ، وإنَّه في جزء منه - بطبيعة الحال - يفيد معنى الـ

[1]- حيث تمَّ الحديث عن فهم هايدغر لـ المثال، يبدو من الضروري بيان معنى هذه الكلمة الجوهرية على طبق أعمال أفلاطون، وكذلك جذورها اليونانية أيضاً. إنَّ المثل في الفلسفة الأفلاطونية تشمل على مضمون ثلاثي الأوجه، بمعنى أنَّها: أنطولوجية، وغائية، ومنطقية. ومن الناحية الأنطولوجية تدلُّ على الوجود الواقعي، بمعنى الشيء في نفسه. إنَّ وجود كلِّ شيء رهن بحضور المثال فيه أو استفادته من المثال. وعلى هذا الأساس فإنَّ المثل بوصفها أمراً واحداً تقع في قبال الأمور الكثيرة، وهذه الأمور متغيرة وكلُّ مثال يبقى كما هو. كما أنَّ مثل أفلاطون تشتمل على مضمون غائي. وإنَّ لكلِّ صيرورة غاية وهدفاً. إنَّ هذه الغايات إنَّما يمكنها أن توجد في تحقُّق ما يراه العقل من النماذج الثابتة والجوهرية فيها للأشياء. وعليه، فإنَّ المثل من هذه الناحية بمثابة التصوُّر المثالي في ذهن الصناعي الذي يسعى لمنحها صوراً مادية. ومن هنا، فإنَّ المثل تعني العلل والقوى المحفزة التي هي بحيث أنَّ الذي يصنع أشياء العالم هو الشيء الموجود، وإنَّ المثل - من الناحية المنطقية - تجعلنا قادرين على تنظيم الموجودات الجزئية المبعثرة، وأنَّ نتعرَّف على الأمر المشابه، وأنَّ نُحدِّد الأمور المختلف عليها، وأنَّ نحصل على فهم وإدراك واحد في الكثير. لقد استخدم أفلاطون مختلف المصطلحات والألفاظ للدلالة على ما عرَّف بنظرية المثل. ومن بين التفسيرات المتنوعة لفظ مثال أفلاطون، هناك اختلافات كثيرة بين شُرَّاحه ومفسِّريه. والسبب الرئيس لهذه الاختلافات يكمن في الإشارات المختلفة والتعبير المتعددة لأفلاطون ذاته لهذا اللفظ في جميع مواضع أعماله ومؤلفاته. ومن بين أهمَّ الألفاظ التي استخدمها للدلالة على معاني المثل، عبارة عن: (أيدِه أ)، و(ايدوس)، و(باراديفما)، و(أوسيا)، و(أوتوس)، و(تي استي)، و(تي اون)، و(فوسيس)، و(غينوس)، و(هيناس)، و(موناس)، و(دوناميس). بيد أنَّ الكلمتين الأصليين هما: (أيدِه أ)، و(ايدوس)، وكلتاها مشتقتان من الفعل (ايدين، بمعنى الرؤية). إنَّ لفظ المثال في الأصل يعني الصيغة والنموذج، وجذره مأخوذ من الرؤية أيضاً. وقد تمَّ استعمال هاتين الكلمتين في معاني: الصورة، والظهور، والنوع، والشكل، والأسلوب، والكيفية، والطبقة، والمفهوم، وما يرى، والنموذج، والطبيعة وغير ذلك. ولا شكَّ في أنَّ المعاني الأولية لكلتا المفردتين كانت صوراً محسوسة، ثمَّ تطورتا بالتوازي مع تطوُّر المباحث العقلانية في الأنظمة الفلسفية السابقة للعصر الأفلاطوني، حيث اكتسبنا معاني أكثر معقولةً وفنيةً من قبيل: الصورة والشكل الهندسي (لدى الفيثاغوريين)، والطبيعة وذات الأشياء (عند علماء الطبيعة)، والطبقات والأنواع المنطقية (لدى سقراط) وما إلى ذلك. بيد أنَّ المعنى الأصلي للرؤية يبقى محفوظاً بنحو من الأنحاء في جميع هذه الاستعمالات، مع توضيح أنه كلما أضحي المعنى أكثر فنيةً واصطلاحيةً تغلبت صبغة الرؤية بعين البصيرة على الرؤية بعين البصر.

[2]- gignoskein.

[3]- gignoskomenon.

[4]- Ibid.

[5]- Ibid. p. 225.

[6]- to agathon.

[7]- Ibid.

[8]- tauglich / the suitable.

[9]- The Good / das Gute.

(آجاتون)، إلا أن الـ (آجاتون) في حد ذاته أكثر تجذراً من هذا المعنى؛ وذلك لأن هذا المفهوم «يدفع كل أمر واضح إلى الظهور، وفي نفسه فإن أنسب ظهور يكمن في تجليه وإمكانية رؤيته»^[1].

يعمل هايدغر على تلخيص المفهوم غير المصرح به لمثال الغار، على النحو الآتي: «إن الحقيقة تنقاد إلى المثال، إن أفلاطون من خلال قوله: إن المثال أصل يكشف عن عدم الخفاء، يعمل على نفي [الحقيقة] إلى داخل المسكوت، وعندها فإن ذات الحقيقة لا تنكشف عن تامة الذات التي تقتضيها، وإنما تسكن في ذات المثال. إن ذات الحقيقة تعرض عن خصيصة عدم الخفاء الجوهرية»^[2].

لا بد من القول أن للحقيقة، بوصفها صفة لقضية بالقياس إلى الحقيقة بوصفها صفة لعدم خفاء الكائنات، وجهاً ثانوياً. وبعبارة أخرى: إن الكائنات في الوهلة الأولى يجب أن يكون لها وجود بنحو خاص، حتى يمكن بيان القضايا الصادقة بشأنها. بيد أن أفلاطون ينقل الحقيقة من نمط كينونة الأشياء إلى نمط ظهور هذه الأشياء. وفي مثال الغار لم يتم تحديد الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى بواسطة عدم الخفاء البحت، بل يتم تحديد ذلك بنوع من الصدق والتطابق؛ وهو المعيار الذي يُقِيم صحّة تطابق رؤيتنا المعرفية مع التجليات الخارجية لمختلف المراحل. وقد عمد هايدغر إلى بيان نتيجة هذا التغير في الرؤية على النحو الآتي: «... يتم تبديل رؤية ومعرفة الشيء الصحيح والصادق، بحيث إن هذا الصدق يرتقي من دون إبطاء إلى أسمى مثال، ويكتسب التعيين في هذا التطابق والانسجام. وهذا هو تجلي وظهور الكائنات»^[3].

وفي نهاية المطاف تتحوّل الحقيقة إلى الصدق^[4] والتطابق^[5] بين المعرفة والأمر المتحقق^[6]. إن عدم الخفاء بمعناه البحت لا يزال حاضراً، إلا أن أفلاطون قد عمد إلى: «نقل مكانه من تجلي ظاهر (الموجود) وبمعنيته إلى الرؤية الملازمة لهذا الظاهر، ومن هذا الطريق نقله إلى دائرة صوابية وصدق الرؤية»^[7].

فالذي يسمح له أفلاطون في الوهلة الأولى بالخروج من عدم الخفاء: «أمر فوق حسيّة تتجلى بواسطة رؤية غير حسيّة - ويسميه مثالا -، عبارة عن وجود كائنات لا يمكن إدراكها بواسطة البدن»^[8].

[1]- Ibid. p. 226.

[2]- Ibid. p. 238.

[3]- Ibid. p. 230.

[4]- richtigkeit; orthotes.

[5]- übereinstimmung / the correspondence.

[6]- Ibid.

[7]- Ibid. p. 231.

[8]- Ibid. p. 235.

هذا التبديل الأفلاطونيُّ الضمنيُّ الذي يتحقَّق في ذات الحقيقة، يعمل على تعيُّن كامل التراث العقلانيِّ لدى الغرب. وهنا يذهب هايدغر إلى الادِّعاء قائلًا: «إنَّ إثبات ذات الحقيقة بما هي صدق تصوُّرات (إظهار) القضايا، يتحوَّل إلى معيار لجميع الأفكار الغربيَّة»^[1]. هذا في حين أنَّ هذه الفهم للحقيقة لا يقتصر على الدائرة الفلسفيَّة. ثم يذهب إلى الاستنتاج قائلًا: «... لقد تمَّ تثبيت هذا التبدُّل في ذات الحقيقة منذ فترة طويلة، ولا يبدو الأمر غير متعارف، فهي واقعيَّة متأصلة تسود كلَّ شيء في تاريخ العالم وصولاً إلى آخر المرحلة المعاصرة»^[2].

هكذا ترسَّخ هذا التبدُّل الأفلاطونيُّ من الحقيقة بوصفها عدم خفاء إلى الحقيقة بوصفها تطابقاً بين تحقُّق الظهور مع ظاهر الكائنات، إلى داخل جميع أبعاد ومستويات حياتنا، بما في ذلك حياتنا التكنولوجيَّة أيضًا.

1 - 3 عدم الخفاء وانتقاد هايدغر لنظريَّة المعرفة الأفلاطونيَّة:

حريُّ القول أنَّ الباحثين في حقل التفكير اليونانيِّ لا يُجمعون على صحَّة ترجمة هايدغر لكلمة أثلما إلى عدم الخفاء. وفي هذا الشأن يتجلَّى نقد فريدلندر^[3] جاداً للغاية، وسوف نتعرَّض إلى ذلك لاحقاً. ورغم أنَّ هايدغر لا يُقدِّم توضيحاً إيجابياً لمعنى عدم الخفاء، إلَّا أنَّه يُقدِّم بعض الدلالات التي تساعد على الاقتراب من هذا المعنى. وهذه الدلالات تحوم حول محور مفهوم الحضور^[4]. يقول هايدغر: عندما نكون في الحضور من الكائنات، فإنَّ تجاربنا لن تنحصر بالمفاهيم. وهو يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ أفلاطون من خلال تعريف الإدراك ونسب الإظهار بين الكائن الذي لا يدرك والذهن الذي يدرك، يُقدِّم لأصول جميع مفهوميَّات المستقبل والتي يتمُّ طرحها في إطار نظريَّة المعرفة. وبذلك تحوَّل الإدراك والتفهم إلى أمور جوهرية في ذاتها، وتمَّ التخلِّي عن العناصر التاريخيَّة للكائنات^[5]. إنَّ تمثُّل وتصوُّر كائن بقصد معرفته يُعدُّ حدثاً تاريخياً وزمناً، إلَّا أنَّ نتيجة التمثُّل الأفلاطونيِّ - في حدِّ ذاتها - غير تاريخيَّة. ويُرَكِّز هايدغر في بحثه على أنَّه ما دام لا يتمُّ الحصول على العناصر التاريخيَّة لحضور كائن ما، فإنَّ ذلك الكائن لا يمكن إخضاعه للتجربة بوساطة عدم الخفاء بشكل صحيح. ومن هذه الزاوية اتَّجهت الأستيمولوجيَّات اللاحقة لأفلاطون في الغالب نحو النظر إلى التمييز بين الشيء الذي يدرك والشيء الذي يظهر. يمكن القول: أنَّ

[1]- Ibid. p. 232.

[2]- Ibid. p. 237.

[3]- جيرهارت فريدلندر (1916 - 2009م): عالم كيمياء ذريِّ ألمانيِّ - أميركيِّ، سبق له أن عمل في مشروع منهاتن. هرب من ألمانيا إلى الولايات المتَّحدة الأميركيَّة إبَّان الحقبة النازيَّة. واصل دراسته هناك حتَّى نال شهادة الدكتوراه. وقام بتحقيقات جوهرية في ما يتعلَّق بميكانيك الانعكاسات الذريَّة. المعرَّب.

[4]- anwesen / presence.

[5]- Ibid. p. 234.

الفلسفة دفعت ثمناً باهظاً بسبب هذا الانحراف، حيث يتم تجاهل أسلوب تدخّل حضور التاريخ في مسار الفهم والإدراك.

في مثال الغار الأفلاطوني يهيمن عدم الخفاء بالتدرّج على الكائن المستور، حتّى لا يعود هناك أيُّ أمر مستور في البين. وبعبارة أخرى: إنّ الموجود والكائن الذي يُرى ويخضع للتجربة بحكم ما، يتحوّل إلى شيء خارجي. هنا يعمد هايدغر في تفسيره إلى التمييز بين ظاهر^[1] الموجود، وهو الظاهر الذي يتجلّى للإنسان بوصفه مستقبلاً له، وبين التّمظهر^[2] الذي يسمح لذلك الموجود بالحصول على ظاهر^[3]. وعليه لا يمكن - من خلال هذه الحقيقة القائلة بأنّ ظاهر الموجود يتجلّى بوساطة ردود الأفعال الإدراكية والانعكاسات الذهنية - أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ ذلك الموجود قد وصل إلى ذروة تمظهره بشكل كامل. وهو في الحقيقة يذهب إلى الاعتقاد بأنّ المعرفة القائمة على تمظهر موجود وكائن ما، شيء أبعد من ذلك الذي تراه العين. وبعبارة أخرى: إنّ الذي يُعدّ حاسماً ومصيرياً في المنظومة الفكرية لأفلاطون هو تجاهل هذه الأنحاء والأبعاد غير الظاهرة.

نلفت هنا إلى أنّ نتيجة مواجهة المثال الأفلاطوني مع عمد الخفاء بمعنى التّمظهر الظاهري، خفض وجود الموجود إلى شيء مدرك ومظهر ومعرف، وبذلك يغدو عدم الخفاء مرتبطاً بالرؤية^[4]. في هذا السياق، يذهب (تيد سادلر)^[5] إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة عند أفلاطون تتأرجح ما بين الحدث الأصيل لعدم الخفاء وصدق وصوابية الرؤية؛ ومن هنا تكون غامضة ومبهمّة^[6]. في المقابل، نرى هايدغر يميّز هنا بين نوعين من الرؤية، النوع الأوّل هو: الإدراك الذي يحصل بوساطة الـ eidos، والنوع الثاني هو: الرؤية البصرية التي يسندها إلى الرؤية الفلسفية أو التعقّل. ويعتمد ادّعاؤه على أنّ الإدراك الحسيّ للأشياء والأشكال يقوم على رؤية شهودية، وهي رؤية تتعاطى مع الـ نوس والمثال. ومع ذلك كلّه فإنّ كلا هذين النوعين من الرؤية إنّما يتحقّق في النسبة إلى منشئهما الأنطولوجي، وهذا المنشأ ليس سوى المثال الأفلاطوني^[7]. يزعم هايدغر أنّ هذه النسبة موضع إشكال؛ إذ إنّه يعمل على إبعاد فعل التحصيل والإدراك عن منشئهما الحقيقيّ والصائب، ونعني به الحضور التاريخي لعدم الخفاء. وكلّ من هذا الفعل ومنشئه - بعد أفلاطون - إنّما يخضعان للتفكير ضمن قالب مفهوميّ يخفضهما إلى مستوى حالة غير تاريخية.

[1]- aussehen.

[2]- erscheinen / the appearance.

[3]- Ibid. p. 214.

[4]- sehen / see.

[5]- [تيد سادلر (1952 - ؟ م): أستاذ محاضر في الفلسفة من جامعة سيدني الأسترالية. من مؤلفاته: (هايدغر وأرسطوطاليس: سؤال الوجود)، و(نايتزيتش: الحقيقة والاعتقاد). المعرّب.

[6]- Sadler, Ted (1996), Heidegger and Aristotle: The Question of Being, Humanities Press, p. 137.

[7]- Ibid. p. 226.

2 - تفسير هايدغر في بوتقة النقد

لقد سعينا حتى الآن - من خلال إعادة قراءة الرسالة المفهومية لأفلاطون في باب الحقيقة عند هايدغر - إلى إظهار بعض عناصرها المحورية. وعلى هذا الأساس يمكن القول على نحو الإجمال: أن أفلاطون - بوصفه شخصاً أسس لفهم خاص للحقيقة - قد عمد - من وجهة نظر هايدغر - إلى إحداث تغيير شامل في إدراكنا وفهمنا للوجود. وبعبارة أخرى: بسبب الغفلة عن الخصيصة الجوهرية لعدم الخفاء في الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، ومع تحويلها إلى مجرد الصدق والتطابق، يتم طرد الحقيقة من منزلها الحقيقي المتمثل بذات الكائنات والموجودات، لتسكن في القضايا التي تتحدث عن الموجودات. وهذا - بناءً على تفسير أحد المختصين بشرح هايدغر - هو التأثير التاريخي الذي يتحدث عنه بوصفه تحريفاً وانحرافاً^[1]. وطبقاً لافتراضنا في هذا المقال لا يُعدُّ فهمه للحقيقة الأفلاطونية تاماً، وعليه فإنَّ حكمه بشأن الحقيقة عند أفلاطون يواجه بعض الإشكالات. وهذا الادعاء هو ما نسعى لبيانه في قسم نقد تفكير هايدغر، وذلك على أساس خمسة اتجاهات نقدية، وهي كالآتي:

2 - 1 الحقيقة عند أفلاطون ليست بمعنى التطابق فقط

في مقام نقد تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونية يمكن لنا الادعاء بأننا في المنظومة الفكرية لأفلاطون - في مواجهتنا للموجودات - نواجه شيئاً يتخطى مجرد الإدراك والمعرفة الصحيحة والمتطابقة معها. ومواجهة الأشكال والأجسام الجميلة وسلوك الطريق حتى الوصول إلى مثال الجمال يفتح - على ما يُثبت أفلاطون في محاوره المأدبة في الحد الأدنى - طريقاً نحو بيان هذا المدعى.

يُثبت أفلاطون في محاوره المأدبة أنه، رغم أنَّ اللقاء مثال الجمال، نتاج النوس والمثال، فالطريق الوحيد لحصول الشخص على هذا اللقاء يتمثل في التجربة التي تبدأ برؤية الأشكال الجميلة، ثم تتعالى وتتسامى بالتدرج وتغدو أكثر صفاءً وخلوصاً. بعبارة أخرى: إنَّ الجسد شرط ضروري (وإنَّ لم يكن كافياً) لفهم أحد الأمثلة - في الحد الأدنى - وهو مثال الجمال.

يقول أفلاطون في محاوره المأدبة: «إنَّ الذي يجعل من الحُبِّ سراجاً يحكي عن أنواع الجمال الأرضي، وكذلك إذا جعل من الجمال سُلماً يصل بوساطته إلى الهدف والغاية درجة درجة، عندها سوف يصل من الجمال إلى جمالين، ومن هناك يصل إلى جمال الجسم والبدن، وبشكلٍ عامَّ يصل

[1]- Bernasconi, Robert (1989), *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Humanities Press, p. 17.

من هناك إلى جمال الأخلاق والسلوك الحسن أيضاً، وحيث ينتقل من هذه المرحلة سيصل إلى جمال العقل والحكمة، ومن جمال العقل والحكمة، يصل إلى جمال معرفة المطلق والآنهائي... يا سقراط العزيز! عندها ستكون الدنيا مكاناً مناسباً لحياة الإنسان، أي عندما يتمكن الإنسان من مشاهدة ذات الجمال بنفسه^[1].

من الواضح أن الوصول إلى مرحلة لقاء الجمال لا يمكن إلاً بعد تجربة المراحل الأدنى من الجمال والتي يمكن إدراكها بواسطة الأجسام. وعليه، بالالتفات إلى أننا كائنات جسمانية فإن جزءاً من كامل تجربتنا للكمال هو مجرد إحساس وإدراك حسي للأشياء الجميلة، بمعنى الخطوة الأولى نحو الصعود إلى رؤية الجمال المطلق. وعلى هذا الأساس، يرى أفلاطون أن من بين التجارب اللازمة والضرورية للتعالي نحو مثال الجمال هو الإدراك الحسي للأشكال والأشياء الجميلة. ومن ناحية أخرى، فإن منشأ الجمال في الأشكال الجميلة هو المثال الجميل. إلى هنا يتم تأكيد رأي هايدغر. ولكن علينا الالتفات إلى أن المسار الذي يرسمه أفلاطون للحصول على لقاء الجمال، بالإضافة إلى الإدراك والفهم المتطابق مع الأشياء، يشمل العشق الحقيقي للأشياء والأجسام الجميلة أيضاً، إن هذا العشق - وفي الحد الأدنى في مورد عشق الإنسان الجميل - شيء أسمى من الإدراك الحسي.

يبدو أن هايدغر يُقلّل هذا اللقاء - الذي يغدو ممكناً بواسطة الأمثلة - إلى المفاهيم التي نصنعها بإدراكنا الحسي. وهكذا تتحوّل الحقيقة إلى التطابق البحث بين الإظهار (التمثيل) والشكل الظاهري للشيء الذي يتم إدراكه. هذا في حين أن أفلاطون نفسه لا يعمل على تعريف النسبة بين التجربة الحاصلة من الأمثلة (مثال الجمال في الحد الأدنى)، وبيان هذه التجربة بما هي انطباق وصدق بين القضايا والإدراك الحسي. بعبارة أخرى: إن مشاهدة مثال الجمال يستلزم شيئاً أسمى من مجرد الإدراك الحسي الصحيح والمتطابق. وبذلك يمكن لنا أن نستنتج أن الحقيقة عند أفلاطون لا تقتصر على مجرد تطابق مدركاتنا مع ظواهر الأشياء في دائرة القضية.

2 - 2 تقليل مثال الخير الأفلاطوني في تفسير هايدغر

يذهب هايدغر إلى الاعتقاد بأن الخير مثال جميع الأمثلة، والمنشأ الأخير لإمكانية الرؤية^[2]. إنه يعمل من خلال هذا التفسير في الواقع على خفض مثال الخير بنحو من الأنحاء، ويُفسّر آليته في المنظومة الأفلاطونية بإمكانية رؤية الموجودات، وتبعاً لذلك إمكانية إدراكها. وفي الحقيقة أنه من خلال اعتباره إطلاق دور الأعانوتون - بوصفه مثال المثل في مسار معرفة الأمور - يسعى لإظهار صورة

[1]- أفلاطون، ضيافت (المأدبة)، ص 50، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي فروغي.

[2]- Heidegger, Martin (1975), Ibid, p. 230.

مفهومية كاملة وثابتة عن الفلسفة الأفلاطونية. ومن البديهي أن الحقيقة - في هذه المنظومة - إنما تظهر نفسها حيث تنطبق الأمور في ضوء نور مثال الخير مع المدركات والمفاهيم الناتجة منها. الأمر الآخر أن الذهاب إلى هذه الحقيقة القائلة بأن الآغاتون يمنح جميع الكائنات صورة قابلة للإدراك، لا ينتج عنه أنه مجرد قوة تمنح إمكانية الإدراك. ومن خلال هذا التفسير نعود مجدداً إلى نقده لأفلاطون.

سبق وذكرنا أن هايدغر يذهب إلى القول بأن عدم الخفاء عند أفلاطون يندرج تحت انقياد عالم المثل، وبذلك يتعرّض الوجود لضائقة مفهومية - وهي المفهومية المحدودة بذاتها بفهم ظاهر الشيء - ويتمّ تحديده. ولو سلمنا بأن الآغاتون عند أفلاطون يمثّل شيئاً أبعد من التعاطي المرتبط بإمكانية الإدراك، فإن رأي هايدغر سوف يسقط عن الاعتبار من هذه الناحية^[1]. ومن هنا كان بمقدوره في تفسيره لتمثيل كهف أفلاطون في الحدّ الأقصى أن يقول بأن الحقيقة عنده تشمل حتى الصدق والتطابق بين الإدراك الحسي والشكل الظاهري للأشياء أيضاً، لا أنها تشمل مجرد هذا النوع من الصدق فقط؛ ومن هنا يتمّ تضعيف هذا الحكم من قبله أيضاً، إذ يقول بأن رواية أفلاطون لعدم الخفاء تعمل على خفض الوجود.

إلى ذلك، يحظى نقد غادامير^[2] لفهم هايدغر لمثال الخير في البين بأهمية بالغة أيضاً. فحيث يجد أفلاطون يُعبّر عن الخير دائماً بكلمة الفكرة أو المثال، وليس بكلمة ايدوس، يستنتج من ذلك أن مثال الخير يختلف عن المثل الأخرى. وبعبارة ثانية: إن مثال الخير يتسامى على سائر المثل الأخرى، ويقع وراء الوجود. لقد كان غادامير يُفسّر هذا التعالي على أساس الاختلاف الأنطولوجي^[3] لهايدغر، بمعنى أن الخير يصاحب جميع الكائنات والموجودات، ولكنه بنفسه غير موجود. من هنا، فإن الخير ليس حضوراً محضاً أو مثلاً ثابتاً أبداً، كي يمكن الحصول على بنيته المعقولة في نظريته تفصيلية^[4]. ومع ذلك، فإن غادامير يُدكر بأن أفلاطون رغم اعتباره الخير أمراً وراء الوجود، ولكن يجب ألاّ نعتبره أمراً وراء التفكير كما صنع أفلوطين^[5]. فهو يرى أن الخير أو مثال المثل نموذج لجميع المثل أو مصدر لوجود سائر المثل. كما يُؤكّد على أن الخير ينقل انفتاحه إلى

[1]- أفلاطون، الأعمال الكاملة، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد حسين لطفي، ص 508. إن من بين الأدلة على عدم تمامية تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون، تجاهل اختلاف آراء أفلاطون بشأن مفهوم واحد في محاوراته. من ذلك على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى اختلاف رأي أفلاطون حول مثال الخير في محاورته فيلبوس بالمقارنة بما جاء في كتاب الجمهورية. طبقاً لرأي هايدغر:

«إن الخير الذي هو الجمال في الوقت نفسه، لا وجود له في مكان مستقلّ وعلى حدّ ذاته في عالم وراء عالم الوجود، بل وجوده يكمن في كلّ شيء ننظر إليه بوصفها تركيباً جميلاً... ويبدو أن تلك الوحدة وتماثية ذات الظهور هي التي تمنح القوام للخير. رغم أن هايدغر من خلال التفسير الذي يُقدّمه لاحقاً لا يرى في هذا الاختلاف دليلاً على حدوث تغيير في تعليمات أفلاطون».

[2]- هانز جورج غادامير (1900 - 2002 م): فيلسوف ألماني. اشتهر بعمله الشهير: (الحقيقة والمنهج)، وكذلك بتجديده في النظرية التفسيرية (الهرمينوطيقا). المعرّب.

[3]- ontological difference

[4]- Wachterhauser, B. (1999), Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology, Evanston, Northwestern University Press, p. 180.

[5]- Gadamer, Hans - Georg (1986), The Idea of the Good in Platonic - Aristotelian Philosophy, New Haven, Yale University Press p. 28.

حدّ ما إلى سائر المُثُل الأخرى. بعبارة ثانية: إذا كانت الحركة أو الخفاء وعدم الخفاء الذاتي خيراً، فعندها لن يكون من الممكن تقديم أيّ بيان أو تفسير قطعيّ بشأن الخير. وفي مثل هذه الحالة يبدو أنّ بالإمكان القول: أنّ الحركة ستكون ذاتيّة بالنسبة إلى المُثُل الأخرى. في هذا الإطار، يرى غادامير أنّ المُثُل المتعالية، من قبيل: الوجود والعدم، الحقيقة والجمال، وما إلى ذلك، هي مُثُل الخير، أي تُمثّل نوعاً من التعالي والسموّ. هذه المُثُل ليست متعلّقةً محضاً للنظريةً أبداً، وإنّما هي أصول أنطولوجية تعمل على تعيين كلّ موجود. إلّا أنّ ذات تلك الموجودات ليست أشياءً مستقلّةً ولا حتّى أشياءً مثاليّةً، بل هي تقع وراء الوجود. وعلى هذا الأساس يمكنه الادّعاء بأنّه لا يوجد أيّ تأكيد أحاديّ في تفسير أفلاطون للحقيقة على المطابقة والحضور بدلاً من الحقيقة. ويذهب غادامير إلى الاعتقاد بإمكانية التعرف في ديالكتيك المُثُل على ناحية الانفتاح لـ ألتيا التي يتمّ بيانها في لوغوس بشكل صريح^[1]. من هنا، وبالالتفات إلى التفسير الخاصّ الذي يُقدّمه عن مثال الخير، في قبال الفهم الخاصّ لهايدغر، يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها: أنّ الحقيقة - من وجهة نظر أفلاطون - مقرونة بالصدق والمطابقة وعدم الخفاء معاً.

2 - 3 استبدال الديالكتيك الأفلاطوني بالديالكتيك الهيجلي

في تفسير هايدغر، يرى أفلاطون أنّ الفلسفة هي الديالكتيك، ولذلك لا يمكن الحصول على الحقيقة إلّا بوساطة من لوغوس^[2]. في حين أنّ هايدغر يرى طريق الوصول إلى الحقيقة مختلفاً بالكامل عن المسار الأفلاطوني المتمثّل بلقاء الحقيقة. هو يزعم أنّ للفلسفة طريقاً عقلياً^[3] مباشراً إلى الحقيقة، ومن هنا تصل في تحقّقها إلى مساحة وراء لوغوس والديالكتيك في التعاطي والتفاعل الخالص للرؤية^[4]. ولفعل الرؤية انتساب تامّ وكامل مع الظاهراتيّة، ولاسيّما مع ذلك النوع من علم الظاهرات الذي يهتمّ به هايدغر. والظاهر يعمل على إظهار نفسه من ناحية، ويبقى مستوراً من نواحٍ أخرى، وهذا التنازع بين إظهار الذات والبقاء في الاحتجاب هو الذي يعمل على إظهار الأمر الخفيّ والمستور^[5]. في هذا المقام، تتجلّى الحقيقة بوصفها أمراً واضحاً وغير مستور. ورغم أنّ هايدغر بهذا النوع من التوصيف لظهور الحقيقة يسعى دائماً لكي يظهر لنا طريقاً غير ديالكتيكي، يبدو أنّه يبقى كما كان في دائرة الديالكتيك الأفلاطوني؛ إذ إنّ للأمر الخفيّ وغير المستور - في تفكير أفلاطون - سهماً هاماً في المسار الديالكتيكي للوصول إلى الحقيقة. والمراتب التي يواجهها الشخص المحبوس في الغار - في تمثيل كهف أفلاطون، حيث يواصل مسيره من دائرة الظلمة إلى

[1]- Ibid. p. 16.

زينلي مهربآباد، زهراء، جاياگاه اخلاق در هرمنوتيك گادامر (مكانة الأخلاق في هرمنوتيق غادامير)، مجلّة: پژوهشهاي فلسفي (أبحاث فلسفيّة)، العدد: 13، ص 129 - 134.

[2]- logos.

[3]- noetic access.

[4]- Lonescu, Cristiana, A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good, in Dialogue, Vol 49, Issue 2, 2010, p. 322.

[5]- J. Gonzalez, Francisco (2009), Plato and Heidegger: A Question of Dialogue, Philadelphia: Penn State Press, p. 30.

النور - تُؤيد هذا الادعاء. وطبقاً لتفسير غونزالس: «يحصّر هايدغر الديالكتيك وكأنه يُفسّر الحقيقة الأفلاطونية من زاوية الديالكتيك الهيجليّ. والأمر المبهم في الديالكتيك الهيجليّ يندرج ضمن لوغوس - الواصل إلى المقام المطلق، وانعكس في ذاته، ومن هنا فإنه لا يستعلي [على ما هو عليه] - ويصبح تابعاً له، ومن هنا يسعى الفهم الديالكتيكيّ [الهيجليّ] لإزالة الغموض والإبهام. هذا في حين أنّ الإبهام والغموض أو (الأبوريا)^[1] في المنظومة الفكرية لأفلاطون، أمرٌ ذاتيٌّ وضروريٌّ»^[2].

من هنا يمكن القول أنّ هايدغر قد عمد إلى تفسير الحقيقة عند أفلاطون من خلال نوع من الاتّجاه القائم على الديالكتيك الهيجليّ، وهو الاتّجاه الذي يتجاهل الأمر الخفيّ والمستور. في حين أنّ للعبة التقابل بين الوضوح والخفاء من أجل الوصول إلى الحقيقة - في الديالكتيك الأفلاطونيّ - دوراً حيويّاً.

2 - 4 اختلاف معنى الوجود عند أفلاطون وهايدغر

يسعى هايدغر في رسالته الزمان والوجود^[3] للتفكير بالوجود بمعزل عن الموجودات^[4]. ومع ذلك، فإنّه في هذه الرسالة يرى التفكير في الوجود والزمان مرتبطين ببعضه البعض، ويقول: إنّ التفكير حول أحدهما بمعزل عن الآخر والنسبة القائمة بينهما غير ممكن. وبعبارة أخرى: إنّ الوجود والزمان يتعيّنان بحيث يقابل أحدهما الآخر^[5]. إلى ذلك، نرى إفلاطون في محاورته تيمائوس يُسمّي الزمان بالصورة المتحرّكة للأبدية. وهو يعتبر الماضي والمستقبل جزءين من الزمن، ولا يصحّ أنّ ننسبهما إلى الوجود السرمدّيّ. فالوجود السرمدّيّ ثابت وغير متحرّك ويبقى على ما هو عليه، ومن هنا لا يكون عرضة لأيّ من الحالات التي تُؤثر على الأمور المتحرّكة والمحسوسة^[6]. بعبارة أخرى: يرى أفلاطون الوجود بمعناه الحقيقيّ معزولاً عن الزمان بالمرّة، في حين أنّ هايدغر يراه زميناً بالكامل.

لسنا هنا بصدد بيان أيّ الرأيين هو الصحيح؛ لأنّ هذا خارج عن موضوع هذا المقال. وإنّما بحثنا يدور حول بيان الاختلاف الجوهريّ بين هايدغر وأفلاطون بشأن الوجود ونسبته إلى الزمان. فالأول من خلال تفسيره المختلف للزمان، يقول في الاعتراض على الثاني: «إنّ التفكير الوحيد الذي تأمل منذ البداية في الوجود بمعنى الحضور في عدم الخفاء، يمكنه اعتبار حضور الأمور الحاضرة بوصفها مثلاً»^[7].

ولا شكّ في أنّ تأكّيد على الحضور - بالالتفات إلى قرب هذه المفردة من الزمان - لا صلة

[1]- aporia.

[2]- Ibid. pp. 265 - 266.

[3]- Zeit und Sein.

[4]- Sein ohne das seiende / being without beings

[5]- Heidegger, Martin (2007), Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens, vittorio klostermann, p. 28.

[6]- سلسلة أعمال أفلاطون، 1847.

[7]- Heidegger, Martin (2007), Ibid, p. 17.

له برؤية أفلاطون في حقل الزمان، أو بعبارة أفضل: لا مكان للزمان بوصفه حضوراً في المنظومة الفكرية الأفلاطونية. وعلى هذا الأساس كان عليه بدلاً من التعرض إلى ما لم يقله الأخير أن يأخذ بنظر الاعتبار فهمه المختلف عن الوجود. فهو ينسب إليه موارد ليس لها أي موقع في منظومته الفكرية.

2 - 5 ليس لتفسير هايدغر لآثيا اعتبار مطلق

وجد باول فريدلاندر^[1] في تفسير هايدغر للحقيقة ما يستحقُّ النقد من نواحٍ عدّة. إحدى هذه النواحي: خلافاً لرأي هايدغر ليس هناك ما يُؤكّد على سبيل القطع أنّ (alethes) مبنية من تركيب (a) (التي تدلُّ في اللغة اليونانية على النفي) و(lanthanein). وحتى إذا كان الأمر كذلك، فإنّ هذه المفردة لم تكن عند هوميروس^[2] وهسيودوس^[3] والمؤلّفين اللاحقين بمعنى المستور. هذه الكلمة - طبقاً لتحقيق فريدلاندر - تحتوي على ثلاثة معانٍ أصلية، هي:

1 - الصواب وصدق القول والاعتقاد (الأبستيمولوجيا).

2 - حقيقة الوجود (الأنطولوجيا).

3 - الأصالة والصدق والوجدان الشخصي (الوجودية)^[4].

الناحية الأخرى من نقد فريدلاندر هي أنّ هذه الأوجه الثلاثة من الآثيا قد اجتمعت في فهم أفلاطون للحقيقة. ففي مثال الغار يمثّل الصعود منه صعوداً في مراتب الوجود والمعرفة، وهذا ما عجز هايدغر عن فهمه. فما يريد قوله هو أنّ أفلاطون، من خلال اعتباره الحقيقة مطابقة لصدق الإدراك، يعمل على تجاوز معانيها الأخرى، وإذا حصل وبرزت هذه المعاني في بعض الموارد، فهذا يعود سببه - من وجهة نظره - إلى التردّد والغموض الذي يتعرّض له أفلاطون. ومن خلال تفسيره الحقيقة بوصفها عدم الخفاء لا يُبعدها عن مخاطر الذهنية الحديثة؛ وذلك لأنّ عدم الخفاء إنّما هو عدم الخفاء لدى شخص^[5].

[1]- Paul Friedlaender.

[2]- هوميروس (حوالي القرن الثامن قبل الميلاد): شاعر ملحمي إغريقيّ أسطوريّ، يُعتدّ أنّه مؤلّف الملحمتين الإغريقيّتين: (الإلياذة) و(الأوديسة). وقد آمن الإغريق القدامى بأنّ هوميروس شخصيّة تاريخيّة، إلّا أنّ الباحثين المتأخّرين يُشكّكون في ذلك؛ إذ لا تتوفر ترجمات موثوقة لحياته باقية من الحقبة الكلاسيكيّة. ويرى (مارتن وست) أنّ هوميروس ليس اسماً لشاعر تاريخيّ، وإنّما هو مجرد اسم مختلف. المعرّب.

[3]- هسيودوس أو هزيود (ما بين القرن الثامن والسابع قبل الميلاد): شاعر إغريقيّ شهير، صوّر عصر حكم الارستقراطية في بلاد الإغريق. وقد أمدّتنا الأشعار التي نظمها ببعض المعلومات الضئيلة عن نسبه وأصله وشخصيّته. كتب هسيودوس العديد من الأساطير والأناشيد والقصائد في العصور القديمة، وكانت أعماله بمثابة مرجع للتاريخ، وكانت له أعمال خالدة. ومن قصائده: (الأعمال)، و(الآبام)، و(أنساب الآلهة). المعرّب.

[4]- Inwood, Michael (1999), A Heidegger Dictionary, Blackwell Publishers Ltd, pp. 14 - 15.

[5]- Ibid.

الاستنتاج

نستنتج ممّا سبق أنّ هايدغر، من خلال فهمه التقليليّ والخاصّ لمعنى الحقيقة عند أفلاطون، يسعى لإثبات رؤيته بشأن الكليّة الميتافيزيقية. فهو يرى أنّ الوجود حيث تكون له نسبة إلى الحقيقة، وبسبب تقليل الحقيقة إلى مجرد المطابقة، يتمّ تصوّره مع الموجود شيئاً واحداً، وبذلك يتمّ تجاهل الاختلاف بين الوجود والموجود طوال تاريخ الفلسفة، والتبعية في ذلك كلّه تقع على عاتق أفلاطون. إنّه من خلال تسمية هذه القضية التاريخية بـ التحريف الأفلاطونيّ - رغم اعتباره هذا التحريف في المرحلة المتأخّرة من تفكيره جبريةً وتابعة إلى الطريقة التقديرية لانكشاف الوجود - يعمل على طرح مفهوم التحريف الميتافيزيقيّ. وعلى هذا الأساس تتضاعف أهميّة بحث قراءته لآراء أفلاطون، ولاسيّما معنى الحقيقة عنده.

طبقاً للانتقادات التي قدّمناها في هذا المقال على عناصر تفسير هايدغر لأفلاطون، يغلب الظنّ أنّه لم يكن يمتلك إطلاقة شاملة وكاملة على آرائه. ومع ذلك، فإنّ هذا الادّعاء لا يُؤدّي بالضرورة إلى نتيجة مفادها أنّ حصيلة هذه القراءة الخاصّة ليس لها أيّ صلة بآراء هذا الفيلسوف الإغريقيّ. بل يمكن القول أيضاً: من خلال تفسيره تتجلى إمكانيّة تظهير النواحي الأخرى والخافية. ومع ذلك فإنّه بناءً على ادّعاءه ربّما كان أفلاطون قد شكّل بداية الانحرافات التي شخصها هو في تاريخ فلسفة الغرب، إلّا أنّ هذا الادّعاء لا يثبت أنّ المفاهيم الفلسفيّة، ومن بينها مفهوم الحقيقة والوجود في المنظومة الفكرية الأفلاطونية قد تعرّضت للانحراف، أو أنّه - في الحدّ الأدنى - لم يُقدّم في هذا الشأن أدلّة تؤيّد هذا الادّعاء بشكل منطقيّ.

يبقى القول أنّ ذهاب الفلاسفة اللاحقين إلى فهم محدود وتقليليّ لمعنى الحقيقة والوجود لا يستلزم بالضرورة أنّ أفلاطون نفسه كان يذهب إلى هذا الفهم المحدود لهذه المعاني أيضاً. ومن هذه الناحية يبدو أنّ مواجهة هايدغر له تقليلية، وإنّ خفض معنى الحقيقة إلى مجرد الصدق والمطابقة قبل أن تكون بشأن مستندات آراء أفلاطون إنّما تنشأ من إرادة هايدغر نفسه من أجل تسمية مجمل التاريخ الفكريّ الغربيّ بوصف الميتافيزيق الغربيّ، وهو التاريخ الذي عجز - بحسب زعمه - منذ أفلاطون فلاحقاً عن مواجهة الحقيقة بوصفها عدم الخفاء.

قائمة المصادر والمراجع

1. أفلاطون، ضيافت (المأدبة)، ص 50، ترجمه إلى اللّغة الفارسيّة: محمّد عليّ فروغي.
2. أفلاطون، الأعمال الكاملة، ترجمها إلى اللّغة الفارسيّة: محمّد حسين لطفی.
3. زينلي مهرآباد، زهراء، جاينگاه اخلاق در هرمنوتی ک گادامر (مكانة الأخلاق في هرمنيوطيق

غادامير)، مجلة: پژوهشهاي فلسفي (أبحاث فلسفية)، العدد: 13، ص 129 - 134.

4. Heidegger, Martin (1975), 'Platons Lehre von der Wahrheit', in Wegmarken, vittorio klostermann.
5. Heidegger, Martin (1962), Being and Time, translated by Macquarrie, John & Robinson, Edward, San Francisco: Harper
6. Heidegger, Martin (1982), On the Way to Language, translated by D. Hertz, Peter, San Francisco: Harper.
7. Sadler, Ted (1996), Heidegger and Aristotle: The Question of Being, Humanities Press
8. Bernasconi, Robert (1989), The Question of Language in Heidegger's History of Being, Humanities Press
9. Wachterhauser, B. (1999), Beyond Being, Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology, Evanston, Northwestern University Press
10. Gadamer, Hans – Georg (1986), The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian Philosophy, New Haven, Yale University Press
11. Lonescu, Cristiana, A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good, in Dialogue, Vol 49, Issue 2, 2010,
12. J. Gonzalez, Francisco (2009), Plato and Heidegger: A Question of Dialogue, Philadelphia:
Penn State Press
13. Penn State Press
14. Heidegger, Martin (2007), Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens, vittorio klostermann
15. Inwood, Michael (1999), A Heidegger Dictionary, Blackwell Publishers Ltd

مناهة الحقيقة في النسق الأخلاقي الكانطي استقراء نقدي

إدريس هاني

مفكر وباحث - المملكة المغربية.

ملخص إجمالي

لا تخفى حقيقة أن الكانطية أنجزت ثورة كبرى في تاريخ الفلسفة الحديث قوامها وضع العقل نفسه أمام سؤال النقد؛ وبذلك صار لها الفضل في الإجهاز على ما تبقى من أسس فلسفية للآهوت المسيحي وعموم الميتافيزيقا الغربية. فقد يُقال إنه ليس ثمة من أمكنه فعلاً تسديد الضربة القاضية لآخر قلاع الإيمان منذ ديكارت، أكثر مما قام به صاحب سؤال الأنوار وناقد العقل المحض، وقد باتت هذه القناعة راسخة في أذهان كثير من فلاسفة القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين وإلى اليوم، بمن فيهم مؤرخو الفلسفة. هذا الرأي يقع في مقابل رأي آخر، يرى عكس ذلك تماماً؛ يرى في المحاولة الكانطية محض مسامحة تحجب تسليمًا مضمراً بكل الأسس الميتافيزيقية واللاهوتية التي ناضل هذا الأخير في سبيل تقويضها. على الأقل، لم يرتشبه في قدوم كانط ما هو جدير بإحداث التغيير في أسس الفلسفة الألمانية التي وسمها بأوصاف تتراوح بين الانحطاط والخداع والبله.

يتساءل نيتشه عن حقيقة هذا الجديد الذي جاءت به الكانطية حينما يقول: من أين ذلك الاقتناع الألماني، الذي يُسمع صداه إلى اليوم، بأنه بدءاً من كانط قد حدث انعطاف نحو شيء أفضل؟ غير أننا سنكتشف بعد ذلك أن حتمية الإيمان تحققت بصورة أقوى داخل الجدل الكانطي نفسه، حيث إن أولى علامات الإخفاق في تقويض الإيمان، هي عندما أضطرَّ كانط إلى إحداث ضرب من الشرخ الوظيفي بين عقليْن، كان أحرى أن يُطهرا تطوُّح المحاولة الكانطية في تهريب مسألة الإيمان من حاق العقل النظري إلى هامش العقل العملي، وهو الهامش الذي يصبح بموجب إطلاقه مركزاً يهْمُّس العقل النظري بوصفه، من دون حدِّ تعقل الأشياء، مطلقاً.

* * *

مفردات مفتاحية: كانط - الآهوت المسيحي - الميتافيزيقا الغربية - ديكارت - الدين والأخلاق -
الدليل الأنطولوجي - الدليل الأخلاقي.

تمهيد

أكدت الحُقبُ التاريخيَّةُ التي أعقبت المحاولة الكانطيَّة أنَّ الأخلاق هي أعجزُ ما تكون عن القيام في دنيا الخلق خارج الدين أو لا أقلَّ بلا شرطه، أو لا أقلَّ من دون تقمُّص أدواره وتمثُّل وظائفه. ولو عبَّرنا بطريقة مارتان بليز، فإنَّ القِيَمَ الدينيَّةَ تحتلُّ قِمَّةَ سلَّم القِيَمِ الإنسانيَّةِ^[1]. إنَّنا نزعم أنَّ العالمَ اليوم -وبخلاف أكثر الذين اعتبروا أنَّ العصر يعاني حقًّا من أزمة قِيَم- لا يعيش أزمة قِيَمٍ إلَّا بقدر ما يعيش أزمة دين. ولقد حاول كانط جهده عبر متاهة القانون الأخلاقيَّ أن يُنزل الأخلاق منزلة الدين، والإنسان منزلة الإله، بمعنَى آخر لقد حاول إسناد القانون الأخلاقيَّ إلى العقل العمليِّ، ظنًّا منه أنَّ هذا يكفي كي نجعل المستقبل الإنسانيَّ مستقبلاً عقلياً خالياً من الدين، ومن دون الحاجة إلى المحفِّز الوحيانيِّ، وهذا ما أكَّد عليه مراراً وتكراراً في أعماله الكبرى؛ حيث نجد مثلاً عنه في مقدِّمة الطبعة الأولى من كتابه الدين في حدود العقل (1793)، ما معناه أنَّه، تأسيساً على مفهوم الإنسان بوصفه الكائن الحرَّ والخاضع بنفسه لقوانين بلا شرط، تصبح الأخلاق في غنى عن فكرة وجود كائن آخر أسَمَى من الإنسان، حتَّى يعلمه ما يجب عليه، كما هو في غنى عن أيِّ دافعٍ آخر لإنجاز ذلك، غير القانون نفسه، وبالجملة فهو ليس في حاجةٍ إلى أن يستند إلى الدين في أمرٍ أمكنه تحقيقه انطلاقاً من العقل العمليِّ المحض، فهذا الأخير يكفي لتحقيق ذلك^[2].

والحقُّ أنَّنا نجد في المحاولة الكانطيَّة الفاشلة على براعتها في التمنطق والتفلسف، فهماً متحيراً للعقل؛ عقلاً لاذ بالاقتصاد حدًّا لم يعد قادراً بموجبه على الفعل إلَّا عبر التشطير والتفكيك والتَّحير بين وظائف قسَميِّ عقلٍ بلا مقسَم، نظر إليهما كانط تحت تأثير جامح تعدَّى الأرسطيَّة نفسها، بوصفهما عالمين منشطرين على نحو الحقيقة. إثبات الشيء في ذاته والحكم بامتناع تعقله على الحقيقة، ليس نزعةً لتسيب العقل أو معانقة غير معلنة لاسميَّة نجد في المتن الكانطيِّ ما يناقضها؛ بل هو تحايلٌ على حتميَّة الإطلاق التي سوف تعود بجلالها من نافذة العقل العمليِّ بصورة تعوُّص عجز العقل النظريِّ، وتثبت ما حكمت الكانطيَّة بعدم اختصاصه بالعقل النظريِّ؛ لأنَّ السؤال المطروح اليوم على كانط: هل العقل العمليُّ شرطٌ لصيقٌ بالعقل النظريِّ، وهل يكفي أن نطرد من حيِّز العقل النظريِّ إمكانيَّة معرفة الأشياء كما

[1]- Martin Blais, L'échelle des Valeurs Humaines, p 150.

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole Professeure à la retraite de l'école Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec et collaboratrice bénévole.

[2]- Emmanuel Kant, La Religion dans les Limites de la Raison, p15.

Traduction de André Tremesaygues, développée par Jean-Marie Tremblay, en collaboration avec la Bibliothèque Paul-émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Un.

هي في حقيقتها لا كما هي عارضةً على ملكة الفهم، حتى تفقد صفة العقلانية؟
إذًا، كان يكفي أن نقول: إنَّ العقل العمليَّ هو عقلٌ خارج نطاق العقل وهو أوَّلُ متَّهمٍ.

فكيف نظر كانط إلى الأخلاق؟ وكيف نظر إلى الدين؟

الجواب على هذين السؤالين يستدعي الحديث عن القانون الأخلاقيَّ وعن الموقف الكانطيَّ من الدليل الأنطولوجيِّ. ونؤكِّد هنا على أننا لا نطمح فقط إلى نقد تهافت الطريقة الكانطية المخاتلة في محاولتها التأسيس للإلحادية الحديثة التي تبدأ من تأكيد عدم الحاجة إلى الدين، وتستمرُّ بفكِّ الأخلاق عن الدين، وأحياناً فكِّ الدين عن الإله -حكاية دين بلا إله- وأخيراً دين الخروج من الدين في تمثلات مراوغة للروح الكانطية مع غوشيه. وكلُّها ترى سندها الموضوعي في القانون الأخلاقيَّ، وفي مشروع نقد العقل بشقيه المجرد والعمليِّ. يؤكِّد هيغل، وهو أحد أبرز نقَّاد كانط، على ذلك قائلاً: كما هو معروفٌ فإنَّ تأثير النقد الذي وجَّهه الفيلسوف إيمانويل كانط ضدَّ الأدلَّة الميتافيزيقية عن وجود الله، أدَّى إلى التخلي عن تلك الحجج، ولم تعد تذكر في أيِّ بحثٍ علميٍّ عن الموضوع، وفي الحقيقة أنَّ المرء يكاد يخجل من أن يوردها أصلاً.

ويذكر في مثال نقد كانط للدليل الغائيِّ، أنَّه بفضل كانط جرى التشكيك لأوَّل مرَّة في هذا الدليل^[1].

إنَّنا نسعى هنا لجعل القانون الأخلاقيَّ نفسه أبرز الأدلَّة الحديثة على وجود الله؛ بل إنَّه أبرزُ الطرق الحديثة على أنَّ الدين ضرورةٌ وحتميةٌ أنطولوجيةٌ. وحينئذٍ وجب أخذ أحكامنا هنا بشروطها أو لنقل برسم التنسيب، فقد يرى بعضٌ في كانط مؤسساً لهذه الإلحادية، وقد يرى فيه بعضٌ مؤسساً للإيمان، وهذا كلُّه يمكن الوقوف على مظاهر منه في الحيرة الكانطية. وأمَّا مقارنةً مع نيتشه -وفي نظره- فإنَّ كانط لا يزال يربط نجاحه بنجاح اللاهوت. وفي نظري، إنَّ المتاهة الكانطية مفتوحةٌ لتأكيد الحكم ونقيضه؛ فالقدرة الاستدلالية المراوغة إلى حدِّ أنها صنعت مفارقات العقل بل انتحرت غرقاً في نقائضه؛ لذا قد يرى أنصار الإيمان غايتهم في القول الكانطي الذي ضيَّق من اختصاص العقل، النظريِّ، وقد يجدون فيه ما يخدم الإيمان، بينما الواضح أنَّ التهافتية الكانطية صدمت بصمود قوَّة العقل النظريِّ، ونفاذ عالم الأشياء، وصلابة فكرة الله والدين.

القانون الأخلاقي

لقد شغلت إشكالية العلاقة بين الأخلاق والدين، حيناً لافتاً في النقد الكانطي في معرض صياغة

[1] فريدريك هيغل، الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)، ص 18-121.

إيمانويل كانط لـ "القانون الأخلاقي". وبقدر ما كان نقد العقل الخالص قد حسم في ذلك الشرخ بين النظري والعملي، فإنه استطاع أن يهزم العقلانية الجامحة في غورها، ويخدش من كبريائها وتناولها على عالم الأشياء والحقائق، وإذا كان فرويد قد تحدّث يوماً عن ذلك الجرح النرجسي الذي أحدثته جملة الانقلابات العلميّة المشهودة من قبيل ثورة الفلك الكوبرنيكيّ والبيولوجيا الداروينيّة والتحليل النفسيّ الفرويديّ، أمكن بعدئذ الاعتقاد بأنّ نقد العقل الخالص هو في صميمه واحدٌ من الصدمات التي شكّلت جرحاً نرجسياً لأزمة جعلت من العقل جوهرًا قادرًا على فهم كلّ الموضوعات، سواءً تلك التي تبدو متاحةً للفهم، أم حتّى تلك التي لا يحتويها العيانيّ كمُعطىٍّ للحسّ، فقد حاول قلب كلّ البناء التقليديّ لفلسفة الأخلاق؛ قلبًا شرسًا وقاسيًا. ونجد مثال ذلك في ما يُعبر عنه عنوان كتاب: الدين بعد الأنوار، لهيرمان لوبا، كتأكيدٍ على وجود تلك القطيعة. إلى ذلك، يشير جوزيف سايفرت بالقول: يعترض هيرمان لوبا بطريقة راديكاليّة على إمكانيّة معرفة الله في كتابه الدين بعد الأنوار، ويقترح تأويلًا وظيفيًا لله، وينطلق من افتراض مفاده أنّه بعد الأنوار وبعد كانط، فإنّه قد أصبح من الّلامعقول ادّعاء حقّ امتلاك الحقيقة في ما يتعلّق بالمعرفة الموضوعيّة لله^[1].

لكنّه، رغم ذلك، يترأى لنا أننا أمام صورةٍ من النقد، مهما بلغ شأنه ومهما بلغ تمظهره بالجزريّة، لم يحقّق قطيعته الكبرى مع جوهر الإشكاليّة التي بها كان الدين نفسه ضرورةً أخلاقيّةً، كما بدا لمن وردوا قبله أو من استصحبوا ذلك بعده؛ بل وربما تحصّل من خلال نقد العقل العمليّ وجودٌ ممرٌّ لتثبيت هذه الحقيقة التي لم يف بها النقد الكانطيّ عبر تهافتاته، لكنّها صدرت شذر مدر عبر رياضةٍ نقديّةٍ هي بالأحرى، وحسب التوصيف النيثسيّ، لا تعدو أن تكون سوى مساومة مع المنقود على طول الخطّ. فليس إذاً لنقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالإيمان بما ينتقده^[2]، فهو مع ذلك يقرُّ بأنّ القانون الأخلاقيّ من جهةٍ ما، يقود -من خلال فكرة الإله الخير- إلى الدين.^[3] كما لم يحقّق قلبًا كوبرنيكيًّا، في مجال فلسفة الأخلاق، من حيث كان قلبه خادعًا وواقعًا في ضروب من الاستبدال والحجب؛ حيث ما بدا من هذا القلب الذي قيل حوله الكثير، ما هو بالأحرى سوى محض مغامرةٍ في صلب مفارقةٍ أشبه ما تكون بخفّة ساحرٍ أو ماهرٍ في الإخفاء على ما رأى ناقده شوبنهاور. وهي المفارقات التي سرعان ما ستعود إلى البدايات، لاستئناف ما استنكفت عن إمضاءه بدوًا، في نوع من المصالحة العبيثيّة.

[1]- جوزيف سايفرت، الله كبرهان على وجود الله، ص 162.

[2]- جيل دولوز، نيثسه والفلسفة، ص 15.

[3]- Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pratique, p 205.

مآزق التفويت إلى العقل العملي

تلك حيلة تقليدية كرسها الأرسطية، وتعاضم أمرها عبر تاريخ الفلسفة المشائية الوسيطة، وكذا المدرسانية لآباء الكنيسة، حتى كانت لها الحكومة على الحقبة الفلسفية الممتدة إلى الأنوار، حينما عززت الديكارتية من المقولات الأرسطية التقليدية، وأهمها تجسيم الشرخ المثوي لعقلين استهلكت الفلسفة نفسها داخلهما، كما استفحلت حيرتها عند تخومهما وبين أقصيهما. لعل ذلك أكبر وهم وسَم القول الفلسفي التقليدي والحديث معاً. كان الاستثناء المعانق للوحدة موجوداً دائماً على هامش شقوة التفكيك المعتسف. وبالتأكيد لم تكن الكانطية لتمثل هذا الاستثناء رغم الحركة الانقلابية التي قادتها ضدّ أوهاام العقل الخالص، وللتحقيق لا بُدّ من القول أنّ الأرسطية ما كانت لتمضي هذا المضيّ الأحمق إلى اعتبار التقسيم الإجرائي للعقل بمثابة تقسيم على نحو الحقيقة، فلا يخفى أنّ الدليل الأنطولوجي، ودفع فكرة استحالة العلم، وثبوت الحقائق في ذاتها، وإمكان الإدراك لها وللمتعالى، هي في صلب الرسالة الأرسطية. وما الانقلاب الكانطي في صميم هذه الحقائق والأحكام سوى ثمرة لزيغ النزعة الإطلاعية التي وسّمت الكانطية وعموم الفلسفة الغربية، بما فيها الغارقة في التنسيب. والتنسيب في الفلسفة الغربية، عادة ما يأخذ طابعاً مخادعاً وحجاجياً ليس إلّا؛ أي حينما تعاطت الكانطية مع الإجرائية الأرسطية بنحو الحقيقة الواقعية. يرى هابرماس أنّ كانط كان قد وضع عقلاً مجزئاً محلّ المفهوم الجوهرى للعقل الموروث عن التقليد الفلسفي، غير أننا لا نوافق هابرماس على ذلك، فقصارى ما بلغته المحاولة الكانطية، هو أنّها وزّعت أدواراً ووظائف حقيقية وبقسوة بين شطريّ عقل أصبحا عقليين، فيما كان الموروث الفلسفي منذ أرسطو يمنحهما لتلك القسمة الإجرائية الصورية للعقل؛ أي أنّ كانط جعل من التجزيء العقلي حقيقة لا إجراء صورياً فقط، كما منحه أدواراً كبرى جعلت كلّ شطرٍ منه يستطيع أن يتحرّك بمفرده، لكن من دون أن يصمد في وجه لعنة المفارقة، وقد تكون هذه من مظاهر الحيرة إن لم نقل التهافت الكانطيّ الذي أدركه رعييل النقّاد الذين لم يهادنوا محاولته بقدر ما لاحقوا مكان ذلك الإخفاق. فهيغل ما فتى يذكّر بذلك: "فإنّه بالمثل أنّ فلسفة كانط وتهافتات كانط ودحضها لتلك الأدلّة قد تحمّلناه لفترةٍ طويلة" [1].

لعلّ أهمّ مظهر من مظاهر هذه التهافتية نزعة الشرخ والتجزيء العقليّ، فحتى لو افترضنا أنّ التجزيء هنا وظيفيٌّ وإجرائيٌّ، فإنّ كانط عجز عن تجميع شتاته وتوحيد ما كان قد جزّاه ابتداءً. يشير هابرماس إلى هذه الحقيقة، أي إلى ما آل إليه وضع التقسيم أعلاه، لمفهوم عقل مجزئاً إلى

[1]- فريدريك هيغل، الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)، ص 19.

عناصره حيث لم تعد وحدته سوى شكلية^[1]. فهو -كما يراه- يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية بوضع كل منها على أسس خاصة بها^[2].

وهي المسألة نفسها التي لفتت انتباه راينهولد حينما نفى أن تكون الثنوية التي أقامها كانط بين الحساسية والفهم، حلاً^[3]. ويستدعي إميل برهيه موقف هررد ناقدًا كانط: والحق أن حساسية هررد بالوحدة وبالالاتصال في الأشياء جرحها ما أدخله كانط على هذه الأشياء من تقسيمات وتفريقات: انشقاق في الطبيعة البشرية، التفريق بين ملكات المعرفة، التجزيء في العقل نفسه:

إن عناوين الفصول الأخيرة هذه من كتاب "ما بعد النقد" تحدّد منحى الكتاب برمته، والحق أن الفصل بين الحساسية والفهم، بين الظاهرة والشيء في ذاته، بين العقل النظري والعقل العملي، لم يصدم هررد وحده؛ بل صدم كثيرين أيضًا غيره؛ ولن يكون من همّ للميتافيزقا اللاحقة على كانط غير مجاوزة الكانطية عن طريق إعادة بناء وحدة الذهن التي فصمها النقد^[4].

لا يخفى أن الأخلاق في الفلسفة الكانطية -هي كما في تموضعها الأرسطي التقليدي- من مسائل العقل العملي. حيث لا يتسنى لنا فهم المشكل الأخلاقي في مفارقاته الكانطية، إلا إذا استوعبنا مفارقة العقل العملي نفسه عند كانط، لاسيما أن العقل النظري حسب هذا الأخير، لا يمكنه إثبات القيم الأخلاقية أو القيم الدينية بوصفها أوامر إلهية. ومن هنا، جاء نقضه على أرسطو وغيره ممن أثبتوا -في نظر كانط- أكثر مما يتيح الفهم؛ أي أنهم تبادوا مع شروط العقل النزاع إلى معانقة الوحدة والكمال، حيث إن ما يقع خارج حدود التجريب، لا يمكن إثباته في الأمر نفسه^[5]. ولا يجد المتأمل للتخريج الكانطي ما يصلح نقدًا جذريًا لأصول النظر والتقسيم الأرسطي للعقل، فما زعمه ليس إلا إدانة لأرسطو لإثباته أكثر مما يثبت العقل النظري، فهو نقد في طول المنظومة الأرسطية التي بدا كانط متقيّدًا بها ومستحضرًا مسلماتها ومتواطئًا إلى حدّ ما مع مقولاتها، على الأقل في حدود القبليات والوجود الذهني وتصوّر الزمان والمكان ومبدأ التناقض. ولم يتمكن النقد الكانطي من طرح السؤال على التقسيم الأرسطي للعقل؛ بل سلّم به تسليمًا. وبينما كانت لغة التنسيب سيّدة الموقف في العلم النظري، كان التسليم سيّد الموقف في العلم العملي، وبذلك يصبح السؤال كبيرًا: أي معيار أنجع في العمل لتجنيب العقل الفوضى والعماء في العلم العملي؟

[1]- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدثة، ص 33.

[2]- المصدر نفسه، ص 19.

[3]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ص 302.

[4]- المصدر نفسه، ص 306.

[5]- أجد أن مراد كانط بالتومينا هو مؤدى ما عرف في الفلسفة الإسلامية بـ«نفس الأمر». والجنبة التي أنظر منها إلى هذا التشاكل في الاصطلاح، أن مفاد نفس الأمر، ما كان وجودًا واقعيًا لا تشوبه شائبة المشخصات اللازمة لوجوده في الذهن.

كما وجب تحقّق المعيار في مجال العلم النظريّ، علماً بأنّ خطورة الفوضى في العمل لا تقلُّ ضراوةً عن الفوضى في النظر، ومن هنا جاء إنكاره أيضاً للدليل الأنطولوجيّ، بوصفه استبدالاً لمفهوم الكمال، كما استنكاره للدليل الكوسمولوجيّ بوصفه استبدالاً للضرورة، وكلاهما لا يثبتُ بالعقل النظري^[1]، فالحس لا يمكنه إثبات الكليّ؛ إذ كلّ ما يثبت بالعلية هو واقعٌ في حيزّ التعيّنات الجزئية، فيثبت كلّ معلولٍ علته، ولكن لا يعني ذلك إثبات علةٍ أولى بوساطة الحسّ:

لذلك فإنني لا أستطيع أبداً أن أدرك بما لهذه الكلمة من معنى واقعيّ وصحيح، الأشياء الخارجية، بل أستطيع أن أستدلّ على وجودها فقط من إدراكي الحسيّ الداخليّ الخاصّ، معتبراً أنّ هذا الإدراك الحسيّ بوصفه معلولاً لشيءٍ ما خارجيٍّ يجب أن يكون أقرب علة له؛ ولذلك فإنّ استدلالاً يبدأ من معلولٍ معطى إلى علةٍ معيّنة يكون استدلالاً مشكوكاً في أمره دائماً؛ وذلك لأنّ المعلول قد يكون نتيجةً لأكثر من علةٍ واحدة^[2].

من هنا، ندرك كيف كان مجال المشكل الخلقيّ هو العقل العمليّ وفلسفة الواجب. وإذا كان القدامى قد اجتهدوا ليرفقا بالأخلاق إلى درجة العلم أو الصناعة، كما يبدو من كلام ابن مسكويه، فإنّ كانط يريد البلوغ بها إلى ما هو أبعد من كونها مجرد علم؛ أي أراد لها أن تصبح قانوناً محكوماً بالضرورة، حيث أقامها على فكرة الواجب اللامشروط، وهي الفكرة التي تؤسّس لإشكالية العلاقة بين الأخلاقيّ والدينيّ، كما في نقد العقل العمليّ. ليست الأخلاق مستقلة عن الدين فحسب؛ بل إنّ الدين تابع لها، انطلاقاً من أنّ الأخلاق هي نفسها دليلٌ على وجود الله، وهذا، على كلّ حال، لا يجعلنا ننخدع بالتحليل الكانطيّ، إلى الدرجة التي تدفعنا إلى إحلال الدليل الأخلاقيّ الكانطيّ محلّ الدليل الأنطولوجيّ أو الدليل الكوسمولوجيّ، اللذين قوّضا في العقل النظريّ؛ وذلك لأنّ الدليل الأخلاقيّ لا يرقى إلى مقام إثبات الوجود الموضوعيّ، بقدر ما هو مراوغةٌ لإشباع حاجة العقل المجرد إلى وجود مبدأ للممكنات. إنّ الأخلاق هي من يقود إلى الدين لا العكس، وليس أيّ دين بلا شرطٍ جديراً بهذا الإيصال. في حالة واحدة فقط يمكن لدين ما أن يكون طبيعياً، وفي الوقت نفسه وحياتياً؛ وذلك حينما يستطيع الناس من خلال أبسط الاستعمال لعقولهم - كما ينبغي لهم ذلك أيضاً - أن يصلوا إليه^[3].

ليس للأخلاق الكانطية من مرتكز، سوى ما سمّاه هذا الأخير، بالإرادة الخيرة. وهي خيرٌ في

[1]- لا يرى كانط في الدليلين إلّا دليلاً واحداً يتنكر ويتلبس ثوباً مختلفاً؛ لذا يقول: «أمّا البرهان الأول، فلقد قدّمه العقل المجرد، وقدّمت الخبرة الثاني، بينما يوجد في الواقع برهان واحد فقط. أي أنّه الأول الذي يبدل ثوبه وجرس صوته كي يظنّ فيه على أنّه الثاني». (إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ص 666).

[2]- المصدر نفسه، ص 417.

[3]- إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل المحض، ص 115.

ذاتها وليست مجرد خير. حتى يُمكنه، بناءً عليه، تمييزها عن الفضيلة، بوصفها -الفضيلة نفسها- قابلة للاستعمال في الشرِّ، فالإرادة الخيرة، هي المعيار الذي يجعل الفضيلة نفسها خيراً بحسب ما تقتضيه تلك الإرادة باعتبارها خيراً مطلقاً غير مشروط أو مقيد. من هنا، تتحوّل الإرادة الخيرة إلى هدف مقصود من الفعل الأخلاقي، حيث لا دخالة لآثار هذا الفعل في تحديد قيمته، فالإرادة الخيرة، غاية في ذاتها، سواءً أتحققت أم لا؛ لأنَّ مصدر خيريتها هي النية^[1] وبالتالي، الإخلاص ونقاء السريرة، فليس المعوّل عليه في الفعل الأخلاقي محض أداء الواجب، على نحو الالتزام الشرعيّ أو القانوني، بل أن يكون الباعث على الالتزام بأداء الواجب هو تقدير الواجب واحترامه، فالذي يميّز الفعل الأخلاقي عن الانقياد للقانون، هو هذه الإرادة الخيرة التي تجعل بعضاً يؤدي الواجب بدافع الإرادة الخيرة واحترام الواجب نفسه، كما تجعل بعضاً آخر يؤدي الواجب بدافع الخوف أو اللذة أو المصلحة. إنّ القانون الأخلاقي الكانطي هو بخلاف القانون الطبيعي لا يقوم على أساس الإكراه؛ بل إنّ الفعل الأخلاقي الإرادي هو نفسه ضدّ الطبيعة، وبه يسمو الكائن إلى المعقولية، لا برسم تجرّدها، بل المعقولية هنا بما هي مقومٌ لماهية الفعل الأخلاقي. بهذا يستطيع الإنسان احتلال مملكته بوصفها مملكة حرة لا طبيعية محكومة بالضرورة. وإذا تبين أن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الذي يعمل الواجب، أمكننا القول أن الإنسان الكانطي هو كائن أخلاقيّ بامتياز، بما أنّ فكرة الواجب تجعل من الواجب نفسه مبدأً أولياً وصورياً محضاً، مجرداً عن أيّ اعتبار عمليّ أو تجريبيّ. فهو أساس الفعل الأخلاقيّ، ولا أساس له.

ولكي يصبح الفعل الأخلاقيّ في مقام أرقى من كونه مجرد فعلٍ تتحقّق به اللذة وطلب السعادة ودفع الألم واستبعاد الشقاوة، كما في سائر مذاهب الأخلاقيين القدامى منذ الفلسفة القورينائية إلى ابن مسكويه، عمل كانط على التمييز بين الأوامر -من حيث هي قوانين العقل العمليّ- ما هو شرطيّ منها وما هو مطلق (الأمر المطلق)، فالأمر الشرطيّ ليست قيمته في ذاته، بل بما هو وسيلة إلى شيء ما تحدّده المصلحة أو المنفعة (المقاصد)، بينما الأمر المطلق هو ذو طبيعة كليّة، فهي بخلاف الأمر المشروط غير مشروطة ولا مقيدة، ولا تتحدّد بأمر تجريبيّ أو خارجي. إنّ الأمر المطلق هو وحده الذي يمثّل قانوناً عملياً، أمّا الأمر المشروط أو الشرطيّ، فهو مجرد مبادئ تتحدّد قيمتها من خلال فعلها الغائيّ، فهي إذاً تجريبية لا مطلقة، ولا تصلح أن تكون قانوناً أخلاقياً كلياً. وبهذا، يكون كانط قد ارتقى بالأخلاق إلى ذروة الفعل الإراديّ

[1]- L'intention

المستقل، حيث إنَّه جعل الفعل الأخلاقيّ مستنداً إلى فكرة الواجب والإرادة الخيرة^[1]، وبذلك ينبغي أن يكون للأخلاق مصدرٌ خارجيٌّ، على أنَّ منبع هذه الأخلاق، هو الواجب الذي يجعل الكائن الأخلاقيّ الحرّ في وضع متعالٍ إزاء منطق الطبيعة الحسيّ، فهذه الحرّية ذاتها مستمدة من العقل المتعالّي على الطبيعة، ولذا يرى كانط أنَّ الإنسان حرٌّ ومضطرٌّ في آنٍ واحدٍ.

إذا كانت الذات المعقولة المحددة في المطلق العقليّ المتعالّي على الزمن والعلية، هي من يضع التصميم النهائيّ لما سيتحقّق بذاتنا التجريبيّة المحسّنة، فهذا ما يجعلها أفعالاً غير حرّة، خاضعة للعلية والضرورة. إنَّ كلّ ما يتحدّد في الذات العالية المطلقة يتميّز بالحرّية، وكلُّ ما يتمّ في الذات التجريبيّة المحسّنة خاضعٌ للضرورة. سوف يعمل إيمانويل كانط على التخفيف من وطأة هذا الشرخ الكبير أو بالأحرى هذه الشناتيات الجاثمة على العقل الفلسفيّ الأرسطيّ وبالتالي الديكارتيّ، بما يجعل منه عقلاً ثنويّاً، وهي النتيجة المنطقيّة للشرخ الكانطيّ بين النظريّ والعمليّ، وطبيعة جدلها، الأمر الذي يجعل الذات منشطرة على نفسها بين الضرورة والحرّية... بين المطلق والنسبيّ... بين الكلّي والجزئيّ... فإذا كانت فكرة الواجب تقوم على الحرّية، باعتبار أنَّ المبدأ الطبيعيّ يقوم على التسلسل العليّ^[2] على منطق الضرورة، فإنَّ الحرّية بوصفها متعالية لا تتحدّد إلاّ صورياً، فلا تتحدّد الحرّية على أساس الضرورة، لأنّها غير خاضعة للتجربة المحسّنة. من هنا، لم يكن مجال الإرادة الأخلاقيّة ما هو كائنٌ، بل مجالها هو ما يجب أن يكون، وهو بخلاف ما يدخل في اختصاص العقل النظريّ من حيث إنّ:

الخبرة تخبرنا بما هو كائنٌ لا بأنّ ما هو كائن يجب بالضرورة أن يكون كما هو كائنٌ لا خلافاً لحاله تلك.^[3]

لم يكن ذلك هو التناقض الوحيد الذي حاول كانط تبريره عبر فعل الهروب إلى منطق التعالي بالذات العقليّة المطلقة، وباختراع فكرة الحرّية ذات المدلول المتعالّي والغامض. ثمة مسألة أخرى، هي بلا شكّ فرعٌ للإشكالات السابقة، تتعلّق بالعلاقة بين الفضيلة بوصفها خيراً خُلقيّاً، والسعادة بوصفها خيراً طبيعياً، وإذا كان العقل العمليّ نفسه عاجزاً عن فكّ هذا التناقض، وإذا كان كانط يرى العلاقة بين الأمرين علاقةً تركيبيةً عليّة لا تحليليّة، فإنَّ القول بكون الفضيلة علّة للسعادة أو العكس، ممتنعٌ، لجهة كونهما ليستا من سنخٍ واحدٍ. فالفضيلة بما أنّها أخلاقيّةً عقليّةً صرفةً، يمتنع

[1]- أنظر بهذا الصدد: إيمانويل كانط، نقد العقل العمليّ، ص 126-128-139-207؛ إيمانويل كانط، الدّين في حدود العقل المحض، ص 16.

[2]- causal

[3]- إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ص 47.

نزولها منزلة العلة للسعادة، بوصفها تجريبيّة محسوسة، والعكس يصحّ أيضاً. لعلّ هذا ما حدا بكانط إلى الحديث عن الخير الأقصى، بوصفه الكمال الأقصى المشترك للفضيلة والسعادة، فهو يمثل الكمالين، وأيضاً يوحدّهما. بهذا يضمن الكمال المستقبليّ لهما، وأيضاً الوحدة لما كان قد نظر إليهما في حال الفصام والشرخ العقليين. هذا الكمال وتلك الوحدة لا يتمّان إلاّ في مستوى الخير الأقصى، وفي دائرة المطلق، وهو ما عاد كانط ليثبت به وجود عالم مطلق، بعدما أنكره أو أنكر إثباته خارج الذات العقليّة المطلقة، أو لعلّه كان عالماً مطلقاً لا يتمتّع بالوجود الواقعيّ، سوى كونه عالماً عقلياً محضاً، اصطنعه العقل نفسه كي يحلّ به أزمة التعارض بين الأمرين. والواقع، أنّ كانط، رغم حديثه عن انفصال الفضيلة عن السعادة، يؤكّد اتّصالهما من ناحيةٍ أخرى، فالإشكال هو في محاولة إيجاد علاقة عليّة بينهما، لكن هذه العلاقة لا تتجاوز حدود التجاور، أو لنقل حدود الاقتران، فالفعل الأخلاقيّ لا ينطلق بهدف نيل السعادة، لكنّه يرتّب ذلك من باب الاقتضاء لا العليّة، أمّا الفضيلة، مهما كانت، فلا تمثّل الخير الأقصى. من هنا، فإنّ الحديث عن وجود نحو اتّصال بين الفضيلة والسعادة يظلّ تناقضاً من وجهة نظر العقل النظريّ، فقط، حينما يتعيّن علينا الحديث عن علاقة عليّة بينهما، وإلاّ فإنّ هذا، فضلاً عن أنّه لا تناقض فيه، هو نظريّ إذا ما عالجتنا العلاقة خارج شرائط العلاقة العليّة، كأن نفسرها بالاقتران والاقتضاء. ومع ذلك، فإنّ العقل العمليّ يقدم حلاً لهذا التناقض من خلال احتوائهما في فكرة الخير الأقصى، بوصفه ضامن الكمالين الفضيليّ والسعاديّ، وضامن وحدتهما.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ السّؤال الجوهريّ الذي لم يُجب عنه كانط، ولعلّه تخطّاه عنوةً، هو: من أين جاءت فكرة اللاتناهي والمطلق إلى الذات المتعالية لهذا الكائن الأخلاقيّ، وكيف يمكننا اعتبار المطلق معلولاً للتناهي، بما أنّ التناهي حسيّ واللاتناهي تجريديّ محض؟ في الواقع، يتحدّث كانط عن العقل المتعالي بوصفه نزاعاً إلى معانقة الكمال، كظاهرةٍ مسلّمة. ولا ندري كيف يتحدّث عن عجز العقل في الاستدلال على خلود النفس أو الله، ولا يجد إشكالاً في المصادرة على يقينيّة انعدام مصدر آخر خارجيّ لهذه الإرادة الخالقة، وكيف استدلّ على عدم وجود عالم خارجيّ موضوعيّ يتمتّع بهذا القدر من التعالي. إذا كان قد نفى عالم المطلق إلى براري العقل العمليّ، فإنّ العقل العمليّ نفسه لا يمكن تصوّره إلاّ كمنتج للعقل النظريّ، ألا يدلّ ذلك على أنّ مصداقيّة الدليل الأخلاقيّ نفسه تنبع من حجّيّة العقل النظريّ، فيستوي بذلك في الاعتبار مع الدليل الأنطولوجيّ؟! ألا يعني فعل التشطير ذاك حيلةً من حيل العقل النظريّ نفسه، أو تكتيكاً من تكتيكاته التي تصبّ في استراتيجيا عقل يسعى لابتلاع عالم الأشياء وإعادة عرضه وفق الفهم ليس إلاّ، أو لعلّه مجرد محاولة فاشلة للتخفيف من حدّة مفارقات عقل نزاعٍ لانتهاك مصادراته؟

أليس ذلك نتاجاً للتمركز العقلي بوصفه حصراً واستبعاداً؟! ألا يُفترض في العقلين معاً أن يكون أحدهما في طول الآخر، لحظتين في فعالية متقلبة لعقل متكاثراً؟! بل لعلّ السؤال الأخطر: إن كان فعل التشطير العقلي وفعل التفويت والمناوبة ما بين النظري والعملي، كلاهما، حكيمين عقليين في نهاية المطاف، أو لنقل إن كان العقل يحكم بلا جدوى البحث عن الشيء في ذاته، والاقتصار على الفهم أو ظواهر الأشياء كما تعرض على العقل، أفلا يعني ذلك وقوعنا في حيلة أخرى من حيل عقل لا يزال مسكوناً بباركليته؛ حيث يصبح عائقاً من عوائق التفكير والتفكير؟! تلك هي أبرز مفارقات النقد الكانطي!

وإذا كان كانط قد جعل فكرة التحقق الكامل للواجب لا تقوم في العالم الحسي الموسوم بالتناهي، مفترضاً لها عالمها المطلق المابعد، فما المانع، إذا أردنا محاسبته بأثر رجعي، أن يكون مبدأ المطلق في العقل ذا منبع مفارق؟! وإلى أي حدّ أمكن كانط التحرر من الذاتية الديكارتية حتى في عزّ تسخيفه للدليل الأنطولوجي المؤسس للكوجيتو الديكارتية، بل وإلى أي حدّ بدا الكوجيتو الكانطي البديل، مستغنياً عن قباياته؟

إثبات وجود الله من خلال فكرة الواجب الأخلاقي

لا يخفى ذلك الموقف الكانطي التقويضي للدليل الأنطولوجي الذي عمل على نقضه وتسخيفه في نقد العقل النظري، لكن هذا لا يعني أنّ كانط الذي اختمرت في ذهنه تناقضات الفكر الفلسفي وانحصار العقل الديكارتية بوصفه استمراراً للعقل المؤلّه، وأيضاً ملاسبات الجدل التاريخي بين العقلي والديني أو الديني والديني، الذي لم يزل على أشده في تداعيات الإصلاح الديني؛ أجل هذا لا يعني أنّ كانط الذي بدا أكثر تحفظاً من يقينيات النهضة، وأكثر رفضاً لرسوم فلسفات اللاهوت المسيحي، كان يسعى في سبيل تقويض فكرة الله من خلال تقويض الدليل الأنطولوجي. فلقد عاد ليثبت ذلك وفق ما يمكن أن نسميه الدليل الأخلاقي. هذا الاستبدال في مسالك الحجّة والبرهان، يرفع عنه عبء التحدي الذي يمكن أن يمثله الدليل الأنطولوجي ضدّ الشرخ العقلي الكانطي الثنوي، والإشكاليات التي تفرّعت منه، ولعلّ في مقدمتها المآزق الثنوي الذي جعل العقل كما لو كان جوهرين فاردّين أو جوهرًا منقسمًا على نفسه. فتقويض الدليل الأنطولوجي هو في واقع الأمر استبعاداً لمطلق الدليل على وجود الله على أساس العقل النظري، أو تضييقاً لمسالك الدليل على وجوده، وذلك حتى لا تكون فكرة الله هي الحقيقة الأولى التي تتفرّع منها باقي الحقائق، بما في ذلك الذات. فإذا كان الدليل الأنطولوجي يثبت المطلق خارج الذات ومطلقاتها، فإنّ الدليل

الأخلاقي القائم على الإرادة الحرة المطلقة المتعالية، يجعل المطلق هو الذات، وفكرة الله متفرعةً منها أو صنعةً لها، لا على نحو الحقيقة، بل على نحو ما يمكننا اعتباره تجوُّزاً، ضرباً من الوعي المتخيَّل بالإله، وعياً يُفرزه العقل العملي ويؤيِّده العقل النظريُّ، شرط ألا تكون العلاقة بين المطلق والحسيِّ أو الفضيلة والسعادة، علاقةً عليَّةً، وذلك لمقتضى الإشكال التجزيئيِّ المزمّن في الأخلاق الكانطيَّة الصوريَّة، وقصد فكِّ أزمة التناقض. إنَّ فكرة الله في نظر كانط، وحيثما أردنا استيعاب فلسفته الأخلاقيَّة، هي بالأحرى، حيلةٌ من حيل العقل العمليِّ لإضفاء الوحدة المتخيَّلة على الذات المطلقة العالية الصوريَّة، بوصف الأخلاق ذاتها تصميماتٍ صوريَّةً في عالمٍ يتحكَّم به معيار النيَّات، ولا قيمة بعدها لما سترتَّب عليه من آثار. إذا كانت أخلاق الواجب هي من هذا التصميم الغامض المحكوم بنيَّاتٍ غامضةٍ ومطلقةٍ لا تتحدَّد بغاياتها أو آثارها أو ما يقترن بها من منافع في الآن والمستقبل، فإنَّ فكرة الخير الأقصى التي اخترعها العقل العمليُّ للتخفيف من حدَّة التناقض بين خيرٍ أخلاقيٍّ وخيرٍ طبيعيٍّ، وأيضاً فكرة الكائن الإطلاقيِّ الأسمى، الذي يمثِّل غاية الكمال والوحدة للفضيلة والسعادة، هو فكرةٌ لا تعيَّن لها في الواقع، سوى تخريجةٍ، إن كانت تشهد على تهاوي البنية التناقضيَّة للقانون الأخلاقيِّ الكانطيِّ، فهي تشهد على عجزها عن التعالي بالمطلق الذاتيّ عن المطلق المتعالي الموضوعيِّ، الذي عادت والتفَّت عليه، بعدما ثبت أنَّه لا مناصَ منه، فكيف يغدو ما أنتجته الذات المطلقة المتعالية كمالاً وغايةً لمطلقة؟. تلك هي أكبر المفارقات التي لم ينتبه إليها كانط ولا حتَّى نقَّاده، وعليه، لم تعد فكرة الله حقيقةً مقصودةً في حدِّ ذاتها في هذه المنظومة الثنويَّة الكانطيَّة، بل هي مخاتلةٌ للالتفاف على التهافت الكانطيِّ المزمّن، وحيلةٌ وظيفيَّةٌ تخيليَّةٌ لتبرير استمراريَّة نسقٍ مغشوشٍ، مهدِّدٍ بالتشظيِّ، ومحاطٍ بلعنة الثنويَّة، وهكذا تصبح فكرة الله سبباً لاستقامة الفكر، وليس الفكر سبباً لبلوغها. من هنا، لا يسع كانط إلا أن يكون مسلماً بالكشف والوجدان لما لا مكنة للبرهان على احتوائه ضمن آليَّاته، فيكون ها هنا قد داعب الدليل الأنطولوجيِّ، وعانق بنيتَه في صميم هذه اللعبة الاستدلاليَّة/الاستبداليَّة، فيكون مناط الدليل الأخلاقيِّ نفسه مناط الكوجيتو الديكارتيِّ؛ لا، بل إنَّ إثبات وجود الله، ولو لغاية دعم صمود النسق -وإن كان هذا نفسه مناقضاً لفكرة الإرادة الخيريَّة في ذاتها لا في ما يمكن أن يترتَّب عليها من آثار- هذا الإثبات هو نزولٌ عند واقع الضرورة وحتميَّة الفقرين: الفقر الوجوديِّ والفقر المعرفيِّ، وهو التفافة أخرى على برهان الصديقين، كما اكتمل في الفلسفة الصدراتيَّة، وكما وجدنا له معاقرةً لا تخلو من أهميَّة في فكرة الله كبرهان على وجود الله عند داعية الفينومينولوجيا الجديدة: جوزيف سايفرت، أو يكون متشبَّثاً بالدليل والبرهان في طلب العرفان، فيكون قد برهن بالنظريِّ - حيث لا

استدلال إلا به- على ما سلّم به بواسطة العمليّ، فيكون، في كلتا الحالتين، قد قدّم أقوى الأدلّة على وجود الله، بهذا الاضطراب والأوب المنهجيّ لأصولٍ كان قد عمل وسعه لتفسيخها وإثبات نقائصها، بما هو حاكٍ عن عجزٍ في الاستغناء المعرفيّ نفسه؛ كعنوانٍ على الفقر المعرفيّ، مقايسةً على الفقر الوجوديّ. وسيزداد إدراكنا لهذه المقايسة متى ما أدركنا علاقة المعرفة بالوجود، فيكون موضوع الفقر واحداً، حيثما اعتبرنا المعرفة هي عين الوجود. وهو أيضاً دليلٌ قويٌّ على تهافت دليلٍ سلك أوعر المسالك لنقض الدليل الأنطولوجيّ، فسقط في أسوأ الأدلّة وأكثرها مفارقة. على أنّ النقد الكانطيّ للدليلين، الأنطولوجيّ والكوسمولوجيّ، ينطوي على شبهة منهجيّة وأخرى مفهوميّة عقلية وثالثة منطقيّة، ويمكننا الإشارة إلى ذلك بالقدر الذي لا يتعدّى الغرض، حيث المقام ليس مقامَ نظرٍ في الدليل الأنطولوجيّ أو النقص الكانطيّ له على نحو التفصيل.

1. الشبهة المنهجيّة

لقد أكدنا سابقاً أنّ كانط لم يجعل المنهج في البداية طريقاً لإثبات وجود الله؛ بل إنّ فكرة الله هي من صدمت منهجه وفرضت نفسها عليه، ما يؤكّد على هشاشة منهج عاجز عن تأمين نفسه من نقائصه، وهذا في حدّ ذاته دليلٌ آخرٌ على تهافت الدليل الأخلاقيّ القائم على مُعطى عقلٍ متفكّكٍ ومتباعِدِ الأجزاء.

2. الشبهة العقلية

منشأ ذلك رؤيةً مغالطةً للعقل؛ حيث نظر كانط إلى تمظهراته وآثار فاعليّته ومسارات تشكيكاته وحركته، بوصفها تجلياتٍ لعقلين متجوهرين ضمن نسقين يتعاونان بقدر ما يتنافران. آية ذلك أنّنا مع البلاهة الكانطيّة سنجد أنفسنا أمام إله يقودنا إليه القانون الأخلاقيّ من دون أن يقدر العقل النظريّ على إدراكه. فحينما تصبح المعرفة مستحيلّة تماماً، نكون أمام شيءٍ ما ثابتٍ بالعقل العملي، غير متعقلٍ بالعقل النظريّ. نحن لسنا هنا فقط أمام عالمٍ يناقض العقل بل بين وظيفتين للعقل تجعله نقيضاً لنفسه، ففي نظر نيتشه، كان كانط يحاول أن يرسّي فكرة وجوب أن يكون النقد نقداً للعقل بواسطة العقل بالذات، أليس هذا هو التناقض، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته^[1].

3. الشبهة المنطقيّة

يستصحب كانط بنية المنظور الأرسطيّ للدليل والبرهان، حتّى لكأنّ النقد الكانطيّ، رغم جرأته وثوريّته، لم يبرح المقولات الأساسيّة لهذا المنطق الصوريّ، الذي عمل على إعادة انتشاره بصورة

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 117.

جعلته يلتهم نفسه ويغرق في مفارقات وتناقضات شتى؛ بل أرى في المحاولة الكانطية محاولة انعتاق مُخففة أو انتحاراً داخل النسق الأرسطي - الديكارتي نفسه. فالمازق الكانطية هي مآزق الإرث الأرسطي، إذ إن أقوى المحاولات النقدية للعقل، وهنا أستثني من فتح القول في العقل خارج الأورغانون الأرسطي، أعني تحديداً أمثال هيغل ونيتشه، إن أقوى المحاولات لم تنجح في رجّ البدهات التي تشكّل قوام النسق الباراديغمي للعقل الأرسطي؛ لذا سيعمد كانط إلى التنصّل من إكراهات النسق ذاته إلى تعميم فجوة العقليين - كما لو كان مجتهداً من داخل المذهب لا من خارجه - ومع أنّ لا استدلال البتّة يمكن قيامه خارج النظري، فإنّ فعل المناوبة الكانطي القاضي بالتخلّص من مآزق المفارقة، بوساطة التقسيم الوظيفي للعقل - وهو على أيّ حال تقسيمٌ عقليٌّ أيضاً - هو أشبه ما يكون بثعلبٍ يقطع رجله بأسنانه للتخلّص من المصيدة^[1]. لم يكتفِ كانط باستحضار التقسيم الأرسطي للعقل، بل زاد في تعميم الفجوة، ما أدّى إلى استفحال أزمته، ومن آثارها تضيق مسالك الدليل، متمماً بحماسة وانتحارية ما كان دشنة أرسطو، واستلهمه ابن رشد، وتخبطت فيه عقلانية النهضة والأنوار، ومن آثارها أيضاً استبعاد دليل الوجدان من طرق الدليل، الأمر الذي أدّى إلى نتيجتين هما على تمام الخطورة:

الأولى: انحصار مسالك الدليل، وإليه يُضاف تخصيص كلّ عقلٍ ببنيةٍ دليّةٍ ما، وهذا مردودٌ أصلاً؛ حيث لا طريقٌ لإثبات هذا الاختصاص إلاّ بالعقليّين أو أحدهما أو ثالثٍ لهما ثابت لا مرفوع. وفي كلّ واحدٍ من الافتراضات المذكورة ما يقوّض النسق الكانطي، فإذا كان المنشأ عقلاً نظرياً، فما جدوى الاختصاص رأساً، وإن كان عملياً، فهو تغليبٌ وحكومةٌ للعمليّ على النظريّ، وإن كان عقلاً ثالثاً، فهو بدايةٌ لتسلسلٍ مُحال، فإن قيل كشافاً، فهو بخلاف مقتضى النظر الكانطي. وكلّ واحدٍ من هذه الافتراضات يستدعي تفصيلاً إضافياً ليس ها هنا مقامه.

الثانية: طرد بعض أشكال الدليل من دائرة البرهان أو بعض مسالكة من دائرة الدليل رأساً. وإليه يُضاف حصر الوظيفة العقلية في مجال من دون آخر. وكلتا النتيجتين أخرتا المنطق، وأعاقتا النظر في مسالك الدليل وبُناه، مع أنّ العقل العمليّ بالنتيجة هو معانقةٌ مخاتلةٌ للكشف والوجدان.

إنّنا، إذن، أمام فيلسوفٍ لم تُمكنه ملحمته النقدية للعقل النظريّ من التحرُّر من الباراديغم المتسلّط للحداثة، حيث بلغ التمرُّز العقليّ مداه، هذا إذا لم نعتبر فلسفته تعزيزاً لهذا التمرُّز، بل ربّما فاق الديكارتيّة نفسها، هذه الأخيرة - على الأقل - كانت قد اعترفت للعقل بالإمكان المحض، فهو كائنٌ موجودٌ بغيره ولغيره، لكنّه مع كانط - على الأقل - في نطاق العقل العمليّ، هو قائمٌ بذاته، صانعٌ للحقائق. وإذا كان ديكارت قد احتفظ بإمكانية العقل جاعلاً من التعالي - الممكن إدراكه

[1]- هذا المثال للنسب أستعيه من الأديب والشاعر الفرنسي الكبير ألفريد دي موسيه، في اعترافات فتى العصر.

وحدسه عقلاً- وجوداً مستقلاً، موجوداً بذاته ولذاته، بحسب الدليل الأنطولوجي المقوم للكوجيتو الديكارتي، فإن كانط قد جعل من ذلك التعالي -الممتنع إدراكه- وجوداً لغيره، ومخلوقاً للعقل العملي، لكن لا يخفى أن المحاولة الكانطية بمثابتها دحرجة سيزيفية، هي رفضٌ عنيدٌ للاعتراف بالدرجة، وإخفاءً متواصلٌ لكوجيتو، وأكثر انهماماً بالذات واختلاقاتها. على أن التشطير العقلي هو هروبٌ من وحدة عقل تُهدد بنيته المفارقانية المتخيّلة، النزعة التمركزية العقلية الكانطية. فإذا كان العقل العملي هو منفى العقل النظري، حيث يبدو هذا الميكانيزم المزدوج لعبةً استيهاميةً للعقل النظري نفسه في إخفائه لوجهه الآخر، أي اللاعقل. حتى يبدو أن العقليين معاً لا التقاء لهما في المنظور الكانطي إلا في حدود السؤال الثالث، أي عن المأمول خلف امثالي الواجب، فإننا نتساءل: هل فعل التفويت إلى العقل العملي هو حكمٌ نظريٌّ أم عمليٌّ -كما سبق ذكره- أم لعقلٍ ثالثٍ خشي كانط اختراعه، فرقاً من عقيدة التثليث أو منعاً للتسلسل المنطقي، لأن افتراض عقلٍ ثالثٍ يفرض سؤالاً جديداً عن منشأ صلاحيته واختصاصه بهذا الحكم؟ يجدر القول أن العقل العملي لا يملك الحكم بالتفويت، لأنه مستقبلٌ لا مرسلٌ، فهو محكومٌ بالنظري، خاضعٌ لسلطته وتمركزه. وبما أن الاستشكال هو نظريٌّ، تعين أن يكون الحكم بالتفويت نظرياً، فيقال: إن هذا من اختصاص العملي، فإذا استبعدنا العقل الثالث دفعاً للتسلسل، قلنا إن النظري نفسه يقرر الحكم بالتفويت، ويقرر مجالات اختصاص العملي، ويحدد ميكانيزماته. على أن كانط الذي يرفض أن تصبح فكرة الإيمان فكرةً معرفيةً قابلةً للبرهنة، كيف يمارس استبعاداته برسم العقل النظري ثم ينقل رأيه إلى الآخر المتلقي، مسلماً بإمكانية إقناع الآخر في ما يشبه الدعوة وممارسة الإقناع؟

قائمة المصادر والمراجع

1. Martin Bliass, L'échelle des Valeurs Humaines
2. Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole Professeure à la retraite de l'école Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec et collaboratrice bénévole.
3. Emmanuel Kant, La Religion dans les Limites de la Raison,
4. Traduction de André Tremesaygues, développée par Jean-Marie Tremblay, en collaboration avec la Bibliothèque Paul-émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Un.
5. Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pratique.
6. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، مكتبة نور، ج 1، 2007.
7. إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، التنوير، ترجمة: موسى وهبه.
8. جوزيف سايفرت، الله كبرهان على وجود الله، أفريقيا الشرق، تحقيق: حميد لشهب، ط 1، 2001.
9. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة: أسامة الحاج، 2010.
10. فريدريك هيغل، الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)، مكتبة دار الكلمة السلسلة: المكتبة الفلسفية، 2003.
11. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، منشورات وزارة الثقافة، 1995.

حقيقة الشيء في ذاته كظاهرة متخيلة كانط متوهمًا

إيفا شابر

باحثة في الفكر الفلسفي والرئيسة السابقة لقسم الفلسفة في جامعة أفلاسفو. أميركا.

ملخص إجمالي

ليس ضرورياً أن يكون التخيل الفلسفي أمراً لا طائل منه، إنما الأمر خلاف هذا، إذ يستحيل الاستغناء عن الكثير من الصور المتخيلة باعتبارها أدوات منهجية للفهم. فهذه الصور تلقى قبولاً في المنهجيتين الفلسفية والعلمية. وعندما ننظر إلى مقولة كانط «الشيء في ذاته» Ding an sich كواحدة من هذه الأدوات، فإننا بهذا لا نكون ألقينا عليه التهمة باختراع قصة وهمية، وإنما نحاول فهم ما يشتمل عليه المنهج الفلسفي الذي ظن مؤلفه نفسه بأنه ثوري. كما أننا نحاول إنقاذ بعض آراء كانط المهمة من إساءة فهمها وعدّها مجرد إشارات تأملية.

ليست هذه المحاولة جديدة. فقد اقترح نسقها الأول هانز فايهنغر Hans Vaihinger الذي قدّم أطروحته الفلسفية في هذا المجال بعبارة «كما لو» "As-If" لتكون تفسيراً واستمراراً لكانط، واعترافاً بالمنهج التخيلي كأساس فيها. فالمقاربة النظرية بالنسبة لفايهنغر هي من ضروب الـ «كما لو» عندما تكون المفاهيم الأساسية المستخدمة فيها تخيلية. أي عندما لا يكون متوقفاً أن تتناسب أو تنسجم مع أي شيء معطى، وكذلك عندما يكون تأكيد صدقها مستحيلاً في المبدأ.

* * *

مفردات مفتاحية: التخيل الفلسفي - أدوات الفهم - المنهجية الفلسفية - كانط - الشيء في ذاته - هانز فايهنغر.

- عنوان البحث بلغته الأصلية: The Kantian thing in Itself as a philosophical Fiction

- المصدر: The philosophical Quarterly, vol. 16 No 64, History of philosophy Number 243- Jul1966

- تعريف: سامر العلي - مراجعة فريق التحرير

تمهيد

وربّما كان فايهنغر غامضاً بعض الشيء في التمييز بين الصياغات الافتراضية وصياغات الكما لو، لكنه يرى عموماً أن «الكما لو» لا يمكن أن تنحلّ إلى مجرد «لو»، في حين أن الادعاء الافتراضي يستخدم مفاهيم يُؤمّل تأكيد صدقها أو التحقق منها مباشرة، أو على الأقل ألا تتعارض قابليتها للتطبيق مع محاولات التأكيد أن الصور التخيلية تؤدي إلى التناقض. لكن على الرغم من ذلك فقد يكون لهذه التخيلات المفهومية قيمة فائقة. وعلى الأكد لم يقلل كانط من أهمية هذه التخيلات، فهي وإن كانت لا تساعد في الإضاءة على واقع ما، لكنها - كما يعبر فايهنغر - أدوات «لإيجاد طريقنا بسهولة أكثر في هذا العالم»^[1]. كان فايهنغر إلى حد معين سابقاً لعصره لما درس ما لدى في كانط واقترحه كمبدأ للتطور المفهومي. وإذا كان ثمة ما يجعل المرء متردداً لجهة إعطاء فايهنغر ما يستحقه فهو المبالغة في ادعاءاته حول مقاربتة. فهو حين اعترف ذات مرة بما سمّاه «النشاط التخيلي للوظيفة المنطقية» تراءت له التخيلات في كل مكان، وبات صعباً للغاية بالنسبة إليه، أن يتكلم في غير صيغة كما لو ان الكلام يجري في سياقات نظرية العلم، والمنطق، والسوسولوجيا، والتشريع، وحتى في الرياضيات. لقد طور فايهنغر من النظرة السليمة إلى القيمة غير المباشرة للأفكار العقلية التخيلية في البحث عن الحقيقة، نسقاً قصد منه التخلي عن دراسة الحقيقة لعدم ملاءمة ذلك. ويمكن تشبيهه فلسفته بمسرحية فخمة تدور حول أشخاص غير واقعيين يخوضون مغامرات بعيدة عن الواقع، ويتم أداءها أمام جمهور وهمي، في ظروف مركّبة، ويتولى شخصياتها ممثلون يشكلون المكوّن الحقيقي الوحيد في كل التركيب. الآن لا يمكننا أن نرى ما ذهب إليه فايهنغر بعيداً فحسب، بل أيضاً حين كان على حق. نحن منسجمون تماماً مع المنطق المتشعب للأفكار المختلفة، ونقبل من دون قلق وجودي كبير، عدداً كبيراً من مبانينا المفاهيمية بوصفها أدوات مضللة إلى حد ما في اختبار مشاريع نظرية غامضة وقابلة للدحض، ولكن لا يمكن أبداً التحقق منها بشكل تام. يجب أن نتذكر أن فايهنغر كان أول من صاغ تقويماً منهجياً لطريقة التجربة والخطأ، بالقدر نفسه من التشديد على خصب الخطأ والتخمين الذي يمكن لأي تلميذ من تلاميذ بوبر في الراهن أن يحرص عليه^[2].

الصور الذهنية التي ركز عليها فايهنغر هي الأدوات المفهومية التي ليس فقط يمكن أن تتعارض مع الوقائع كما نظن أننا نعرفها، لكنها ستؤدي إلى تناقض ذاتي إذا لم نعرف بخصيتها التخيلية.

[1]- The Philosophy of "As-If", p. 15.

[2]- Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 1911. Engl. Translation by C. K. Ogden (The Philosophy of "As-If"), London, 1924.

فثمة مثل من أمثلة فايهنغر مألوف لنا اليوم تماماً - مفهوم الذرة، الذي أسهم في إنجاز أحد أروع التطورات في التفكير الفيزيائي. رأى فايهنغر أن هناك إساءة لمنطق تفسيره حين تفكر فيه كما لو كان «الفرضية الذرية»، أي كتعميم ممكن للصحة للأشياء الموجودة في الطبيعة. وهذا، وفقاً له، يمكن أن يؤدي إلى تناقض لا يمكن اجتنابه إلا عندما يتاح للذرة أن تحصل ميزتها التخيلية (يمكن أن نبين هذه الفكرة أيضاً من خلال حديث مثل: يجد العلماء ملاءمة في اعتبار الضوء أحياناً ظاهرة مؤلفة من موجات وأحياناً ظاهرة مؤلفة من جزيئات؛ لكن من الناحية المنطقية لا يمكن عدّ الضوء مؤلفاً من موجات وجزيئات في نفس الوقت). استخدم فايهنغر مثلاً أقل إثارة للجدل وهو تخيل عالم يضمّ فرداً واحداً فقط، يمكن أن يصلح لهدف واحد نافع في سياقات فلسفية محددة بحذر. من الواضح أن هذه العزلة التجريدية التي تهمل كل العلاقات التبادلية، يجب - حين لا يتم أخذ ميزتها التخيلية بنظر الاعتبار - أن تؤدي إلى تناقض في مفاهيم الفردانية والعالم. وهناك أمثلة أخرى أكثر وضوحاً يضربها فايهنغر. لا أحد يشك في طبيعة الأفكار التخيلية وفي فائدتها مثل «الإنسان العادي» «the average man» أو حتى حرب الكل ضد الكل *Bellum omnium contra omnes* عند هوبز. فالفروع المعرفية السوسولوجية ستكون خاسرة من دونها، وعادة تعرف هذه الفروع المعرفية كيف تعالجها. إن فايهنغر لا يحاول البحث في أي مكان إذا كانت التخيلات الفلسفية تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها التخيلات في العلوم الطبيعية والاجتماعية. تشير أمثله من دون تمييز إلى الأدوات الافتراضية في العلوم الطبيعية، وإلى الأفكار الفلسفية، وإلى مفاهيم النظام المنهجي في المجالات المعرفية السوسولوجية والتاريخية. لن أحاول أن أوضح الفرق، بل سأركز على التخيلات الفلسفية فقط.

لكن ما كتبه فايهنغر، وعلى الرغم مما فيه من متعة، ليس مورد بحثي هنا، فمورد البحث هو الشيء في ذاته الكانطي. إن اعتقاد فايهنغر أن هذا المفهوم يمثل بشكل لافت للنظر ماهية التخيل الفلسفي ووظيفته، لم يُحمل - بقدر ما يمكنني أن أعرف - على محمل الجد بشكل كاف. فيما يلي سأنتهي اقتراح فايهنغر وسأطوره بشكل مستقل عن فلسفته في «كما لو».

منطقة الفشل في فرضية كانط

توالت الهجمات على كانط منذ أن اقترح الشيء في ذاته بسبب فشله في تزويد الفرضية التي لا تكون داحضة لذاتها. إن قراءة اقتراح كانط على أنها فرضية افتراضية حول الواقع، تكون بفهم أن الأشياء في ذاتها في أعلى درجات الواقعية، أما الظواهر فتكون اشتقاقات ناتجة من مواجهة

الوسطاء مع هذه الحقيقة، وخاضعة لوجهات نظر إنسانية غير قابلة للتبسيط. لكن وفقاً لنفس الفرضية، فإن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة، ولا يمكن تشكيل علاقة بينها وبين الظواهر الإنسانية - لا يوجد علاقة يمكن أن تجعل الاشتقاق المفترض مفهوماً؛ لأن العلاقات يمكن أن تتحدد على أساس المقولات، وليس لهذه المقولات مشروعية وراء الظواهر. فالحديث عن الأشياء في ذاتها بوصفها أسباباً، أو أساساً أو خلفيات للظواهر يؤدي إلى التناقض أو إلى مجرد تعابير مجازية. إذاً، الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تتميز. ومع ذلك، فإننا حين نحاول فعل ذلك، من أجل أن نعرضها كحقيقة مطلقة، فإننا نصل إلى طريق مسدود. (سواء أتحدثنا عن النومينا بصيغة المفرد أو بصيغة الجمع فهو غير مادي: بالمعنى الدقيق للكلمة لا ينطبق عليه أي تمايز عددي.) لقد رفض كانط مراراً وتكراراً محاولة الكشف عن بنية العالم النوميالي (الموجود في ذاته) noumenal على أساس المفاهيم التي تنطبق على العالم الذي يمكن أن نعرفه. وقد أشار مراراً وتكراراً إلى أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن توصف، أو حتى لا يمكن بأي معنى عادي أن تكون موجودة. هذه المقاربة التي نصح بها فايهنگر والتي سأتبعها هنا تحمل هذه المقاطع في النص الكانطي على محمل الجد أكثر من المقاطع الأخرى حيث كان كانط أقل حذراً.

لأن كانط لم يكن غامضاً على الإطلاق، حول الوظيفة الدقيقة للشيء في ذاته بنظامه، فإنه تنقل بحرية بين موقفين، بدا أحياناً أنه يقترح أن الأشياء في ذاتها يجب أن تكون مفترضة مسبقاً لأنها موجودة، أي إنه يستعمل النومينا بوصفه مفهوماً أساسياً في الفرضية حول طبيعة الأشياء، بالإضافة إلى أنها الفرضية، التي يمكن تأكيدها بشكل مباشر من خلال التطبيق المفصل لتتائجها. لكن كانط، في أوقات أخرى، يرى أن النومينا هو الافتراض المفهومي الذي بوساطته يمكن أن نحدد الظواهر بوصفها الشيء الذي يظهر لنا، أي إنه يستعمل الشيء في ذاته كحد نظري. فقط ما يقوله حوله بوصفه مفهوماً محدداً هو الذي يدعم مباشرة وجهة النظر التي تقول إن الشيء في ذاته هو فكرة تخيلية يجب التعامل معها كأنها اقتراح كما لو. فقط حين يتم التأكيد على هذا الأمر، يمكن أن ندرك أن توظيف كانط المنهج التخيلي الجدلي لا يشتمل فقط على هذا المفهوم، بل إن كامل فلسفته تبلغ ذروتها في هذا المفهوم الأساسي، الشيء في ذاته.

عندما ركز كانط على هذا الجانب كان مدركاً أنه لم يكن بمقدوره القول أكثر من أننا نتابع كما لو أن الأشياء في ذاتها كانت موجودة فعلاً، وكما لو أنها أثرت فينا من خلال مظاهرها، وكما لو أنها شكّلت عالماً نوميالياً منتظماً. فهذه التخيلات ضرورية في النسق الكانطي كي نحدد ما يمكن أن

نعرفه بالحدود، وهي ضرورية للكلام مطلقاً على أي شيء وراء حدود «التجربة الممكنة» (الميل الذي لا يمكننا اجتنابه وفقاً لكانط، بسبب «ديالكتيك العقل البشري الذي لا يمكن اجتنابه»). لكن من الضروري أن تبقى تخيلات. أما إذا فهمناها حرفياً، فلا معنى لها. إذ يمكن أن يتبين هذا - وقد بيّنه كانط - في الكشف عن تناقضات التقريرات حول الأشياء في ذاتها التي تستخدم مقولات، مقولات غير مرتبة، وهذا صحيح، لكن الوسيلة الوحيدة للتفكير الاستطادي متوافرة لنا في النسق الكانطي. تطوّر هذه المقولات ذاتها على افتراض الكما لو للأشياء في ذاتها، ولا يمكن أن تفيد في تمكين الوصول إلى وصف أو تعريف ما هو مفترض. وبالتالي من الضروري للشيء في ذاته أن يبقى مفهوماً محدّداً فقط، أي المفهوم الذي يحدد استعمال المقولات المتشكّلة على افتراض الكما لو لما يكمن خلف الحدود. لكن كانط ذاته لم يتمسك دائماً بهذا الموقف. فعندما تحدث عن الفرضية الكوبرنيكية فإنه كان يفهمها بأنها مثبتة من خلال قصور أي فرضية معروفة يمكن من خلالها تفسير الحالة المفروضة. عندما حاجج بتلك الطريقة، كان يتخلّى عن الخط الوحيد المترابط الذي يمكن أن يجعل الأشياء في ذاتها صالحة فلسفياً كمفاهيم تخيلية. في الكما لو الكانطي، الـ «كما» تهمل لسوء الحظ في الغالب عندما يبالغ كانط بحماسة الذاتية من أجل حله المعين. كان يشار إلى هذه النتائج في الغالب من خلال أكثر نقاد كانط بوصفها عيوب المنهج الترانسندالي. سأحدد هذه العيوب في فشل كانط بتطوير ترابط مقارنة كما لو.

الأشياء في ذاتها كمتخيّل

يجوز اعتبار الأشياء في ذاتها تخيلات مساعدة على الاكتشاف، ووسائل تمكنا من تفسير وضع مفترض على أساس نظرية ما. فالأشياء في ذاتها بوصفها تخيلات مساعدة على الاستكشاف تتيح لنا اشتقاق مجموعة معقّدة من النتائج وعرضها إذا واصلنا كما لو كانت حقيقة. إن الصور النوميالية بوصفها مفهوماً أساسياً في ثورة كانط الكوبرنيكية، والتي يجب عدّها اقتراح كما لو معقّداً: هي تأمل للوضع الاستمولوجي كوضع توافقي بين الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة، أي، إنها تأمل للأشياء كما هي في الحقيقة أو بشكل مستقل خارج مجال ما يمكن معرفته. هذه الصياغة للثورة الكورنيكية تشر الميزة المثالية شكلياً للزمان المكان، واشتراك المقولات في نفس إجراء التجربة. لكن هذه النتائج بدورها، تجعل الميزة التخيلية للأسس المفهومية واضحة تماماً، لأنها تؤدّي إلى تناقض عندما تستعمل بعلاقة محددة بهذه القاعدة. مثلاً هذا يحصل، عندما نسب المكانية أو الزمانية للأشياء في ذاتها، أو عندما نحاول التفكير عفويّاً بالحقيقة المطلقة. يمكن

السؤال لماذا، لو كان هذا هكذا، يجب أن يقع المرء في اضطراب افتراض التخيلات المساعدة على الاستكشاف. الجواب الكانطي (وإن كان هذا ليس الجواب الدائم لكانط) هو أن النتائج مفيدة جداً من أجل أهداف غير التأكيد والتحقيق من الفرضية، إنها ثمرة من حيث إنها تسمح لنا بمعالجة المادة التي يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار في ضوء النتائج، والتي من جهة أخرى، يمكن أن يتعدّد الوصول إليها أو لا يتم التحري عنها بالشكل الكافي. في حالة كانط المادة التي يمكن معالجتها على أساس المكان والزمان والمقولات هي مادة قابلة للمعالجة على أساس الأنساق النظرية مثل فيزياء نيوتن أو مثل المشاريع النظرية كما تحددها "التجربة الممكنة". في التطبيق الفعلي للنتائج؛ أي في التعامل مع المفاهيم التي اكتسبت من الاستعمال التخيلي المساعد على الاستكشاف، فالمفاهيم التخيلية الأساسية لم تحدد أو تعرّف؛ لذلك يتم إسقاطها في العملية. أما إذا كان لها أن تثبت ضمناً في العملية، أو إذا تم النظر إليها على أنها ما تنطبق عليه النتائج المفهومية أيضاً، عندها يكون التفكير غير المنطقي في أسوأ حالاته، وهذا ما يسميه كانط «الوهم الديالكتيكي». فقد كان هو نفسه قادراً تماماً عليه عندما تحدث عن النوميئالي بوصفه كافلاً للصورة الفينوميئالية. والآن يمكننا أن نقول: حين نسي ال «كما» في «كما لو» خاصته.

يمكن القول إن وصف الفلسفة النقدية التي كان كانط ذاته مولعاً بالتشديد عليها، أي "الواقعية الأمبريقية والمثالية الترنسندالية" .. يشكّل عباراته دلالة أبعد لمقاربة كما لو. فليست فقط المفاهيم التخيلية المستعملة في الاقتراحات هي ذاتها خارج المجال الذي يكون فيه لنتائج هذه الاقتراحات تطبيق محدد أو وصفي، بل حتى هذه النتائج يجب أن تعالج بطريقة ثنائية. فمن أجل غايات إمبريقية نحن مسوِّغون تماماً في اعتبار المكان والزمان واقعيين، وفي اعتبار المقولات قابلة للتطبيق على كل حقل الظواهر من دون استثناء. لكن عندما نرغب في إثارة أسئلة حول حالة المكان والزمان أو المقولات، يجب الاعتراف بمثاليته، وإلا فإننا سنقع في شرك المغالطات، والمتناقضات، ومواقف غير مريحة منطقياً. وهذا يضاهاي القول إن في العملية التي أوصلت إلى النتائج المفهومية لصيغة «كما لو»، يكون الخيال الأصلي بوصفه خيلاً خارج الموضوع، أو بالأحرى، بقدر ما هو خيال يكون خارج الموضوع، لأن ما ينتج منه يمكن اعتباره «حقيقياً» لكل الغايات الإمبريقية. إلا أننا حين نبحث في وضع هذه النتائج المفهومية فإن عبارة "غير حقيقي" ستكون أكثر ملاءمة، ذلك على الرغم من أن عبارة «تؤدي إلى التناقض إذا اعتبرت حقيقية»، ستكون أكثر دقة. «الحق الإمبريقي» و«المثال المتعالي» هي مصطلحات كانط التي استعملها للتعبير عن الدور المزدوج

للمفاهيم المكتسبة من المقاربة عن طريق الثورة الكوبرنيكية. وهذه الثورة هي أكثر صياغات كانط لاقتراح كما لو وضوحاً: تأمل العالم كما لو كان ما يظهر لنا، وبالعكس، تأمل النوميالي كما لو كان ما يشكل أساساً لهذا الظهور.

غموض الشيء في ذاته

شكّل الوضع الغامض والغريب للشيء في ذاته عند كانط موضوعاً مزيداً من الجدل في دراسات كانط. فقد كان سليمان ميمون^[1] أول من استعمل مجاز التصوف الرياضي للمرة الأولى في زمانه وحاول الاستفادة من مسألة الجذر السلبي للإشارة إلى بعض خصوصيات الشيء في ذاته في كتابات كانط. فعل ميمون ذلك لكي يزيد من قوة تفسيره الخاص لكانط، ناسباً إليه مثالية مطلقة واضحة. غير أن التشبيه، لا يؤدي بالضرورة إلى النتائج التي توصل إليها ميمون. إنها في الواقع المحاولة الأولى لتوضيح ما تشتمل عليه عملية الأفكار، ويمكن تقريرها كما يلي: الرقم الخيالي لازم للبنية الرياضية؛ فهو يسمح لنا بالاستمرار وصولاً إلى الاستدلالات المعقدة والمستحيلة من جهة أخرى. لكن الاستنتاج أن الرمز "يدل على" أن ما هو واقعي هو غير منطقي. إنه ليس أكثر من أساس لعملية محددة. إذ كلما كانت هناك محاولة للتأمل الميتافيزيقي، بمصطلحات اكتسبت من الاستدلال الرياضي حول «الكميات السلبية» نتجت لغة اصطلاحية لا معنى لها رياضياً وفلسفياً. فالرمز هو خيال رياضي، والاستمرار بهذه الفكرة منطقي تماماً. ولا معنى لمحاولة السؤال ما هو. ففي الحالة الأولى يستعمل المرء مفهوماً تخيلياً، في الحالة الثانية قد يحاول التعبير عنه بأي شيء. ومن السهل هنا أن نرى التشابه مع الشيء في ذاته الكانطي. فالعملية المنطقية هنا غير قابلة للرفض، وقد تكون نافعة وضرورية ضمن نسق. لكن تحويل المصطلحات التي تكتسب في هذه العمليات للإضاءة حول الأشياء في ذاتها، أو لاكتشاف "ما هي" فعلاً، يؤدي إلى نتائج فلسفية تافهة. هناك مماثلات شبيهة يمكن التزود بها من خلال أخذ مفهوم اللامتناهي الرياضي بنظر الاعتبار، وهنا من جديد يكون الفهم الكما لو ضرورياً للعملية، وتكون ميزتها التخيلية عديمة الصلة بالعملية، وإذا تم الاسترسال في الملاحظات حول «واقعيتهما»، فهي بلا معنى.

لم يُشمل كانط الشيء في ذاته ضمن أفكاره العقلية، وهي المجموعة الوحيدة من المفاهيم

[1] - Salomon Maimon: Kritische Untersuchungen iiber den menschlichen Geist, Leipzig, 1797. Mainly p. 191, but see also pp. 2526-.

التي قبلها في النقد الأول (نقد العقل المحض) كتخييلات مساعدة على الاستكشاف. على كل حال تركز مسألة إدراجي لها - كما كانت المسألة عند فايهنغر - على الشبه في الطبيعة المنطقية لهذا المفهوم والمفاهيم التي أشار إليها كانط باعتبار أنها تؤدي إلى «مجرد مبادئ تنظيمية». فاستعمال أفكار العقل «المجرد تنظيمية» مثل الله، والحرية، والخلود، وعلى مستوى آخر، الوحدة، الكلية، النسق، النظام، إلخ، يترأى لي أنها لا يمكن أن تتميز من استعمال كانط الشيء في ذاته، كما مثلاً في قاعدة «استنباط» المقولات (الذي هو في نفس الوقت استنباط الصيغة المكانية والزمانية لكل التجارب الحسية). قدّم كانط الاستنباط بوصفه إفراغاً لتنتاج فرضية «التجربة انطلاقاً من الوحدة التوليفية للوعي». فإذا قرئ هذا كنتائج لاقتراح كما لو، كان له معنى منطقي على المستوى النظري، كالمعنى المنطقي للأوليات العقلية للتفكير الديني، والأخلاقي واللاهوتي عند كانط - لكن فقط طالما ليس هناك وصول لتنتاج يمكن أن تشوّه وظيفة الكما لو وتحولها إلى وظيفة الفرضية القابلة للإثبات عن العالم.

ليس سهلاً من تقريرات النقد الأول أن نفهم معنى أن تكون أفكار العقل مفيدة وضرورية كمبادئ مساعدة على الاستكشاف. فكانط يولي أهمية في نقد العقل المحض لمناقشة هذه الأفكار فقط في الديالكتيك الترنسندالي Transcendental Dialectic، حيث لم يكن استعمالها قيد المراجعة، بل إساءة استعمالها. على الرغم من ذلك، ومن خلال الكشف عن الحجج المضللة التي يجدها مجتمعة حول المفاهيم التقليدية - مثل مفاهيم النفس، والحرية، واللانهاية، والله- يقرر كانط أن تلك الأفكار لا تؤدي إلى وهم ديالكتيكي إلا إذا حصلت ادعاءات المعرفة النظرية. وعندما يتم اجتناب هذه المزاعم بحذر، فلا حاجة للوصول إلى نتائج فاسدة أو مقلقة. يبدو أن كانط كان يعتقد في النقد الأول أن الطريقة الوحيدة لإثبات الاستعمال الإيجابي لأفكار العقل التي تمّ استبعادها لأهداف نظرية كان بإثبات صحة قبلتها a priori العملية. وهذا ما فعله في نقد العقل العملي، وعندما نعمن النظر فيه، نجد أن الاستعمال العملي هو افتراض عملي لصيغة كما لو: فقط على فرض وجود الحرية تكون الأخلاق ممكنة، مع ذلك لا يمكن أن يقال شيء عن الحرية التي تتيح لنا الاستنتاج النظري بأن الحرية موجودة.^[1] عندما تهمل «كما» لا نعود نتكلم ضمن حدود كانط عن التقريرات الأخلاقية؛ بل يصدر منا أسوأ أنواع الميثافيزيقا.

[1]- 4Critique of Practical Reason, e.g. A 5, A 1314-

وهذا تحديداً ما كان كانط يفعلهُ. لكنه كان يشدد تكراراً على المناورة الصعبة للحفاظ على توازن متوتر بين إرادة معرفة «الحقيقة المطلقة»، ومعرفة أن هذا الكلام غير منطقي. فنقده الثاني (نقد العقل العملي) أقنعه لبرهنة أن أفكار العقل، التي نزلت إلى مستوى الأدوات التي كان لها فائدة فكرية في النقد الأول، كانت على كل حال منفتحة على نوع مختلف من الإثبات. اجتنب ببراعة لامعة المسألة الحقيقية التي أثبتت في نقد العقل المحض. إذ كيف لا يمكننا أن نعرف أن ما هو مفترض في كل أفعالنا هو عوامل أخلاقية؟ لذلك يجب أن يصدر النقد ثالث (نقد ملكة الحكم)، على الرغم من أن حقل الفلسفة النقدية كان مغطى تماماً، كما كان كانط لا يملّ من إخبارنا. إن ثقته المشيرة للجدل بأن النقد الثالث كان يجب أن يردم هوة^[1] بين النقيدين الآخرين يمكن أن أفهمه فقط كاعتراف بأن وضع الأفكار والمفاهيم الرئيسة التي تم التعريف فيها في النقيدين الأولين بات ضاغطاً جداً بالنسبة لكانط جعله يشعر أن تهربّه كان فجوة يجب ردمها. فقد كان تهرباً، إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحالة الغريبة للشيء في ذاته، التي رفض كانط أن يعدّها بين المبادئ التنظيمية وأفكار العقل التي يمكن استعمالها بطريقة استكشافية.

تأمّل الشكل الأساسي لبرهان كانط المهم كما تمثل في جميع تطبيقات المنهج الترسندالي على الأسئلة حول مجال التفكير القبلي وصحته *a priori*. البرهان العام للفلسفة النقدية هو من التجربة كما نخوضها إلى التسليم بخوضنا تلك التجربة. فكانط يتخذ دائماً وضعا معقداً كمعطى ويتابع وصولاً إلى الشروط التي يصبح فيها هذا الوضع سهل التفسير نظرياً، وكذلك يجعل البنية النظرية الجديدة ممكنة. إن الشكل الترسندالي من البرهان في حد ذاته حيادي بالنسبة لما يمكن أن توفره الفرضية للتفسير النظري للوقائع التي يجب تفسيرها، وهذه هي المسألة التي قصد كانط أن يعتّم عليها عندما تقدّم بثورته الكوبرنيكية. فالنسبة لنتيجة البرهان من التجربة إلى الفرضية التفسيرية ثمة مسلّمات قبلية لا ما هذه المسلّمات. فالبرهان الترسندالي لا يزودنا بالأساس الذي يجب تفسير المعطى عليه: هذا البرهان لا يشتمل على فرضية الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها والظواهر التي تشكل موضوعات المعرفة - أو أي فرضية أخرى معيّنة. لا شيء ينتج من النظر إلى التجربة أو أي وضع معطى، كما عرف كانط تماماً، باستثناء أننا نحتاج إلى أطر مرجعية منظمة. في المقابل ينتج كثير من النظر إلى التجربة كما لو كانت توافقاً بين التوليفة وما

[1]- This gap, however, on Kant's own showing, does not exist in the extension of the " field of objects" to be handled by critical philosophy, but only in " some territory or other with a certain character " for the application of the principle of judgement. (Critique of Judgement, B XXI).

يمكن توليفه. في الفرضية المزودة تتصور الأشياء في ذاتها كأفكار متخيلة، أي كأفكار لا يمكن حلها إلى مكونات الحالة الفعلية. وهذا ما يقحمه كانط في صياغته للنومينا باعتباره من حيث تعريفه غير قابل للمعرفة. فقد قدم الشيء في ذاته بترو بوصفه ليس جزءاً مما يفسره. إنه يتسبب لما تمثله الثورة الكوبرنيكية، أعني الاقتراح باستمراره كما لو كان الواقع المستقل وراء ما هو واقع بالنسبة لنا. ويبقى الشيء في ذاته، بوصفه جزءاً من الاقتراح الذي يمكن على أساسه بناء ما هو قابل للمعرفة، غير قابل للتعريف وغير قابل للإثبات. لأنه يبقى مطلباً في عملية التفسير، وخاصيته التخيلية لا تبدو لي مختلفة عن خصائص مطالب العقل الأخرى التي يسمح بها كانط بوصفها مبادئ تنظيمية. فالنظام مثلاً، لا يمكن أخذه من مجموعة من الظواهر، لكن وجود هذا المفهوم التنظيمي في الذهن، يجعل الأشياء قابلة للتنظيم. وبالتالي فإن النسق ليس شيئاً يمكننا ملاحظته، لكن افتراضه التنظيمي، يجعل النسقية ممكنة. وعليه فكل محاججات كانط الترنسندالية من التجربة إلى مسلماتها، سواء في سياق الإيستيمولوجيا، أو علم الأخلاق، أو علم القيم، زودت خفية (كما في حال النومينا) أو بصورة واضحة (كما في حال مسلمات العقل) بمصطلحات نظرية تنتمي لأطر ليست في ذاتها جزءاً من البرهان الترانسندالي. هذه الأطر هي اقتراحات بكل ما في هذه الكلمة من معنى.

كان كانط في الغالب يسقط البراهين الترنسندالية ويلجأ إلى مقتضيات العقل الواحد مع الآخر. لقد ظن أن الفرضية الكوبرنيكية التي قدمها في بداية أعماله النقدية كانت الفرضية الوحيدة التي يمكن الاحتفاظ بها، وتصرف كما لو كان قد وصل إليها من خلال البرهان الترنسندالي فقط. المهم في الأمر أن تميّز الفينومينا والنومينا كاد يكون بقوة الوحي بالنسبة لكانط. وهذا يدعونا للقول إن تبسيط المسألة إلى مجرد القول إنه بدأ بها كفرضية وانتهى إلى النسيان أنها كانت فرضية، ما هو إلا تسخيف لأخطاء كانط ومكانته بوصفه مفكراً. فمن المهم أن كانط عندما يصل الأمر إلى تبرير فرضيته المميّزة، فإنه يسمح ضمناً بتماهي الأشياء في ذاتها مع أفكار العقل، وهو تماهٍ رفضه علناً عندما رفض التعامل معها بانتظام كأفكار تنظيمية.

الأشياء في ذاتها بوصفها أفكاراً محضة

أن تكون الأشياء في ذاتها « مجرد أفكار » لكل المقاصد النظرية أمر واضح من معالجة كانط لها في الفصلين الأولين من كتاب نقد العقل المحض الديالكتيكا Dialectics و« النومينا والفينومينا ». ومع ذلك، يصرّ كانط على التسليم الضروري بها، على الرغم من أنه يحذّر من

الأسس التي تركز عليها، والتي يمكن أن تكون دائماً غير منطقية. التسليم بالعالم «النومينالي» من مقتضيات العقل، ذلك لأن كانط ظن أن العقل كان في نفس طبيعته منوطاً بالتفكير باللامشروط وراء كل تحديد مشروط، ورأى أن الأشياء في ذاتها كانت الصياغة الوحيدة المناسبة لما يجب أن يفكر فيه العقل. وهكذا لا يمكن اجتناب بعض أفكار العقل بسبب بنية العقل كما فهمه كانط. فالعقل بالنسبة له، يتميز بالتوجه نحو الكليات. لكن من الخطأ هنا التفكير أن كانط سقط ضحية الإرباك نفسه الذي انتقده بشدة في الديالكتيكا: الخلط بين الأدوات المنهجية والخصائص الوصفية والتكوينية للأشياء الحقيقية. فكانط لم ينسَ في أي وقت أن المكانة المميزة للأشياء في ذاتها باعتبارها ضرورية لا تشير إلى أنها ضرورية موضوعياً، فهي لم تكن ضرورة لما هو واقعي بشكل مستقل، بل من أجل فهم ما هو غير مستقل فقط. وهذا من الضرورات العقلية، أي إنه ضرورة لطرق تفكيرنا. لذلك لم يواجه السؤال الذي سمّاه حينها «ضرورة ذاتية» إلا في النقد الثالث، و فقط هناك حاول أن يصوغ بإيجابية ما أوجزه بسلبية في فصل الديالكتيكا من النقد الأول.

يكرر الحديث في الديالكتيكا عن عدم قدرة العقل على البقاء قانعاً بما هو مشروط. ومع ذلك فإنه يدرك أن الاستسلام لميل نسخ المشروطات يعني ترك «طريق العلم الآمن» ودخول مجال الميتافيزيقا التأملية المشكوك فيه. وعليه فإن الاعتقاد بأن العقل يطلب الحلول محل المشروط شيء، ومحاولة ذلك شيء آخر تماماً؛ لأن الاعتقاد بإمكان تجاوز المشروط من خلال الفكر المحض هو وهم ديالكتيكي واضح، مهما كان نزوعنا له متأصلاً فينا. غير أن الكشف عن حبات هذا الميل وأفخاخه ينتمي إلى نقد الوهم الديالكتيكي الذي تولاه كانط بحيوية. إذاً عندما يُنقد هذا الوهم يتم الحفاظ على سلامة العقل الفلسفي، وعندما ينعدم استعماله تعربد المفاهيم. لذلك، يمكن في فصل الديالكتيكا على الأقل، أن يُقرأ كانط بوصفه محفزاً لنا على دعم اقتراحات كما لو، على الرغم من الميل الطبيعي «للعبور» إلى شيء حقيقي وغير مشروط. فهو يرى بوضوح أن هذا من أجل أفكار العقل التي يساء استعمالها عند إظهارها، ثم تستعمل بشكل صحيح فقط في قدرتها التنظيمية. الموقف من الأشياء في ذاتها تأييداً أو معارضة متواز تماماً: فهي نافعة فقط بوصفها مفاهيم محدّدة؛ وهي مضلّلة إلى حد كبير بوصفها مفاهيم أشياء. فمع أن كانط كان يعرف الوظيفة التخيلية للأفكار العقلية، لكنه تروى في الاعتراف بالنومينا بنفس المستوى من التخيلية، لأنه فشل في معرفة أن افتراضه لها، لم يكن منطقياً من دون بدائل. لهذا بدل القول إن مفاهيم الظواهر والنومينات ناتجة بالضرورة من الثورة الكوبرنيكية، كان

يحتاج للقول (بتسوية منطقي تام) إن التشبيه الكوبرنيكي يحدد طريقة أخرى للنظر إلى الأشياء بطريقة فلسفية، أي طريقة للنظر إلى الأشياء كما لو كانت الأشياء في ذاتها التي لا يمكن معرفتها بالطبع، ولكنها عندما تفترض فهي تثمر نتائج نظرية لما يمكن معرفته. بيد أن ما يمكن اكتسابه من برهان كانط الترانسندالي ليس ما يجب توظيف تخيلاته المساعدة على الاستكشاف، بل التخيلات المساعدة على الاستكشاف التي يجب استعمالها بالضرورة. إذ لا يمكن إظهار مسألة المفاهيم التخيلية الفردية إلا من خلال تبين فعلها بوصفها تقوم بوظيفتها ضمن نسق، أي من خلال أخذ نتائجها في التطبيق النظري بنظر الاعتبار. هذا تماماً ما فعله كانط عندما أصدر النقد الأول كنظرية للمعرفة وما بعد العلم، وجعل التطور ممكناً فقط على فرض إطار جديد لا يمكن أن يصبح موضوع وصف محدد. فبنية الإجراء المساعد على الاستكشاف موجودة، وما ينقص هو فقط الاعتراف الواضح من كانط بحقيقة الطبيعة الحدسية لمقاربتة «الثورية».

هكذا في الواقع، وإن كان عن غير قصد، تبني كانط مقارنة كما لو، بالطريقة التي شكل فيها نظريته الإبستيمولوجية حول التخيل المساعد على الاستكشاف للشيء في ذاته، ونظريته الأخلاقية حول مسلمات الله، الحرية، الخلود، ومنهجه حول مفهوم الذاتية القبلية. في المجموعة الأخيرة من المسائل التي عولجت فيما بعد في النقد الثالث، نجد كانط يقارب بشكل علني مسألة افتراض الأنساق النظرية الإشكالية. لذلك كان حاسماً في مسألة مبادئ الحكم: التي ليست مبادئ نظرية محضه ولا هي مبادئ عملية محضه، لكنها بطريقة ما تشارك في استخدام كل منهما. كان عليه أن يقول إن هذا يصح أيضاً بالنسبة للاقتراح الذي يحدد ما معنى أن تكون المفاهيم قابلة للاستعمال نظرياً أو عملياً، وكان يمكن لهذا أن يؤدي به إلى المفهوم المحدد للنقد الأول، أي الشيء في ذاته. لكنه لم يفعل هذا. بل اقترح فقط معياراً متحركاً لعدم اليقين، عندما قال في مقدمة نقد ملكة الحكم: «تتضمن مفاهيم الطبيعة على أساس كل معرفة نظرية قبلياً، وتعتمد، كما رأينا، على السلطة التشريعية للفاهمة. ويشتمل مفهوم الحرية على كل الأحكام العملية الحسية غير المشروطة قبلياً ويعتمد على أحكام العقل.» غير أن ما يلزم لانقسام الاستعمال النظري والعملي هو تلك الاقتراحات التي تثمر مفاهيم الطبيعة التي «تعتمد على السلطة التشريعية للفاهمة»، ومفهوم الحرية الذي يعتمد على سلطة العقل. فعندما شرع كانط في كتابة النقد الثالث، كانت هذه المسألة شديدة الحضور في ذهنه، على الرغم من أنه كان حذراً في اجتناب المناقشة الواضحة لأفهومه الأساسي، الشيء في ذاته.

ما كان يعدّ محيراً دائماً هو السبب الذي جعل كانط يحتاج إلى هذا النقد الثالث أصلاً، لماذا يجب عدّ ملكة الحكم مزوداً للمبادئ التي لم يكن بالإمكان تطويرها من الفاهمة والعقل فقط. وكان جواب كانط المختصر، أن الفكرة التي لا يمكن للفاهمة ولا للعقل أن يسوّغاها هي مفهوم تكيّف ما هو موجود مع أهداف معرفتنا به. فالمبادئ القبلية للفاهمة، التي بينّ كانط في نقده الأول أنها مسلّمة بالضرورة من خلال وقائع المعرفة النظرية، وأفكار العقل القبلية، والتي كان قد بينّ أنها مسلّمة بالضرورة من خلال حقائق الفعل الأخلاقي، لا تكون ممكنة إلا إذا افترضنا أن ما يمكن أن نعرفه تم تكييفه أو ملاءمته لغايات معرفتنا بها. وهنا لا يمكن، كما رأى كانط، تقديم استدلال على هذا الافتراض، ولا يمكن البرهنة على صحته الموضوعية، كما لا يمكن منحه بوصفه أساساً. وكما يعبر كانط، إن ضرورة هذا المبدأ ذاتية، غير أنها ليست ملزمة.

ولكن هل يكون اقتراح الأشياء في ذاتها بوصفها مفاهيم محدّدة أكثر من اقتراح لافتراض أن ما يمكننا معرفته هو ما يتناسب مع أهدافنا من معرفته؟ لا أستطيع أن أرى فرقاً بين ما يسميه كانط الآن المبدأ الأساسي لنقد ملكة الحكم، وبين التخمين أن الظواهر لا تكون قابلة للمعرفة إلا على فرض الأشياء في ذاتها، وأن معرفة هذه الظواهر ممكنة بيقين نظري.

يرى كانط أن إدراك عالم يلائم احتياجاتنا، يرتبط بمبدأ التكيّف، لكن يجب الاعتراف بأن الأمر قد لا يكون كذلك من الناحية المنطقية. مع ذلك فإننا نواصل وكأن المسألة كانت كذلك. وبالتالي فإن مبدأ التكيّف لا هو قاعدة للفاهمة، ولا هو مسلّمة من مسلّمات العقل، ولكنه مبدأ من مبادئ ملكة الحكم، إنه اقتراح الكما لو الذي يجعل ميزة القاعدة وميزة المسلّمة ممكنتين للنوعين الآخرين من المبادئ القبلية. وهكذا تكون ملكة الحكم كما يعترف كانط بوضوح مرتكزة على القدرة على التفكير الكما لو؛ والتكيّف معترف به بوضوح على أنه الافتراض التخيلي الذي لولاه لن يكون هناك انسجام بين ما بقي من الفلسفة النقدية. ما يبدو أن كانط لم يعترف به هو أن الشيء في ذاته، إذا كان قابلاً للتطبيق أصلاً، فهو صياغة بديلة لمبدأ التكيّف، وهكذا فإن الاقتراح الأساسي للكما لو لا يمكن من دونه لفلسفة كانط النظرية والعملية حتى أن تحدد مجالات وظائفها الحقيقية الخاصة.

كان كانط حذراً عندما توسّع في النقد الثالث في مبدأ التكيّف الضروري ذاتياً ليصل إلى المواصفات المتنوّعة للتجربة بوصفها نسقاً. وهكذا واجه النقد الثالث في النهاية المشكلة التي أثارها مجمل الإجراء الترنسدالي الذي أثمر ظاهرياً فرضية واحدة محددة فقط لا يمكن أن يتطرق إليها الشك. فمبادئ التجربة بوصفها نسقاً ليست صالحة موضوعياً، بل ذاتياً فقط، والخيال - القدرة على

الاقتراح والتخيّلات المساعدة - هو من لوازم تشكيلها والاعتراف بها. نحن لا نقبل نظرياً فقط بأن الموضوعات تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بالقواعد الكلية، وأن الأفعال تكون مفهومة إذا سلّمنا جدلاً بعدم الملاءمة المتبادلة بين الحتمية الفيزيائية والحرية الروحية، لكننا نفترض أيضاً أن القوانين الكلية يمكن أن تنظّم في أنساق، ونعتبر أن التجربة العملية للإنسان تثبت مكانه في الطبيعة. لكن لا يمكن إقامة الدليل من الفلسفة المحضة أو العملية على هذه المسألة. إنه حدس تخيلي كان كانط قد صاغه في مقدمة نقد العقل المحض وألبسه زي الثورة الكوبرنيكية. عندما نذهب بتضمينات النقد الثالث إلى أبعد مما فعل كانط، يمكننا أن نكتسب منها ما له أهمية كبرى لتقييم فلسفة كانط: أي إعادة التفكير في مفهوم الشيء في ذاته بوصفه تخيلاً فلسفياً، والمفهوم الترانسندالي والإجراء الحدسي. المحدد، بالطبع، إلى طريق مسدود، أو يمكن أن يكون أن يؤدي إلى التقدم، أو يمكن أن يكون إعادة عرض تافهة لرأي شخصي جديد حول ما تمّت معرفته منذ وقت طويل. لم أحاول أن أقرر أيّاً من هذه التوصيفات تنطبق على تصوّر كانط للأشياء في ذاتها.

قائمة المصادر والمراجع

1. Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Berlin, 1911. Engl.
Translation by
2. C. K. Ogden (The Philosophy of "As-If"), London, 1924.
3. Salomon Maimon: Kritische Untersuchungen iiber den menschlichen Geist, Leipzig,
4. 1797. Mainly p. 191, but see also.
5. Critique of Practical Reason, e.g. A 5, A 13-14.
6. This gap, however, on Kant's own showing, does not exist in the extension of the "field of objects" to be handled by critical philosophy, but only in "some territory or other with a certain character" for the application of the principle of judgement. (Critique of Judgement, B XXI).

ما الحقيقة المحمّديّة...؟ مفهومها، ومعناها، ومقاصدها في العرفان الإسلاميّ

أحمد ماجد

أكاديميّ وباحث في الفكر الفلسفيّ - معهد المعارف الحكّميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة - لبنان.

ملخص إجماليّ

قد يكون مفهوم الحقيقة المحمّديّة في رأس المفاهيم التي اتّخذت دروباً لا حصر لها من التّأويل والاجتهاد. في المعجم العرفانيّ وعلوم التّصوّف قديمها ومعاصرها يسري المفهوم واصطلاحاته باتجاه آفاق جاوز بعضها النّضاء التّخصّصيّ الكلاسيكيّ للتّصوّف النظريّ. فلقد ورد المصطلح كواقعه معرفيّة في مباحث الفلسفة وعلم الكلام وعلوم القرآن والحديث والأدب والشعر الصوفيّ وسواها. من ذلك أمكن القول أنّ للحقيقة المحمّديّة أسماء موازية كثيرة، مثل «حقيقة الحقائق»، و«أول موجود في الهباء»، و«العقل الأول» و«التعيّن الأول». القائلون بهذه الإصطلاحات يؤكّدون أنّ الأنبياء والرّسل السابقين على محمّد (ص) هم في حقيقة الأمر نوابه وورثته، وأنّ دورهم في التاريخ هو تجسيد للحقيقة المحمّديّة، أو الروح المحمّديّ قبل ظهور جسده الشريف» هذا يعني أنّ الحقيقة المحمّديّة هي النور الذي يستقي منه كلّ الأنبياء والأولياء والعارفين علومهم.

الدراسة التي نقدّمها، ستعمل على تبين مفهوم الحقيقة المحمّديّة، وكيفية تطوّره في السياق العلميّ والتاريخيّ للتّصوّف والعرفان الإسلاميّ. وهي تعتمد على المنهج الوصفيّ، الذي يعمل على وصف النصوص وإيرادها كما هي، حتى يستطيع الباحث أن يكون نظرة متكاملة عن الموضوع من الجذر إلى النضوج؛ ولكن ذلك لا يعني الاكتفاء بهذا البعد المنهجيّ، إذ سيتمّ الاستعانة بالمنهج التحليليّ، الذي يعمل على استثارة النصوص والكشف عن مقاصدها.

* * *

مفردات مفتاحيّة: الحقيقة المحمّديّة - الحقّ - الوجود النورانيّ - الختم النبويّ - ختم الأولياء - التّصوّف - العرفان.

تمهيد

الحقيقة المحمّديّة من الكلمات المفتاحيّة في العرفان الإسلاميّ. ولئن تأخّر اللفظ في الظهور إلى القرن السادس والسابع للهجرة، فإن حضور معناها يمتدّ داخل التراث الصوفيّ، الذي عمل على بلورة هذه الفكرة شعراً ونثراً، خصوصاً بعد انتقال المتصوّفة من «الحبّ الإلهيّ» في أشعارهم وأذكارهم وسماعهم إلى «الحبّ المحمّديّ». وبحسب شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيّب^[1]، فإنّ «الحقيقة المحمّديّة اصطلاح ظهر متأخراً في أدبيّات التصوّف الإسلاميّ، وهو يعني أنّ النبيّ (ص) مخلوقٌ من نور، وأنّ حقيقته النوريّة هي أول الموجودات في الخلق الروحانيّ، ومن نورها خلقت الدنيا والآخرة، فهي أصل الحياة، وسرّها الساري في كلّ الكائنات والموجودات الدنيويّة والأخرويّة. من وجه مواز سنجد كيف تتصافر الآيات القرآنيّة على تهيئة الأرضيّة التي بُني عليها مفهوم الحقيقة المحمّديّة، حيث نرى أنّ النور الذي ورد في هذه الآيات يحمل دلالات تؤكّد محمولها للتعاليم الإلهيّة المتأبّية من الوحي المقدّس السّاري في الكون وعلى طول مراحل الوجود الإنسانيّ، ثمّ جاءت الأحاديث والروايات لتربطه بالنبيّ (ص) موضحة جوانب من وجوده المقدّس، فميّزت بين وجودين للرسول محمّد (ص) خاتم الأنبياء: وجودٌ قبل وجود الخلق، وهو الحقيقة الكليّة، وهو الوجود النورانيّ. ووجود آخر هو الوجود الشخصيّ أو الجسمانيّ المتمثّل بروحه وجسده الطاهرين.

أ. في تعريف الحقيقة المحمّديّة

لا يشكّل البعد اللغويّ أهميّة كبيرة في معالجة هذا المفهوم، فهو يأخذنا إلى القول بأنّ اللفظ مركّب من لفظين: اللفظ الأول هو الحقيقة من حقّ، وهي تعني استعمال اللفظ بما وُضع له، لذلك قال ابن منظور الحقيقة: «ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضدّ ذلك»^[2]. واللفظ الثاني يدلّ على النبيّ الخاتم محمّد (ص)، ممّا يجعل اللّغة تحمل دلالة التعرّف على حقيقة النبيّ، وهي تشير إلى محتوى المعالجة وأهدافها، التي لا تتّضح بشكل جليّ إلاّ من خلال الكتب الاصطلاحية، التي عملت على تفسير المقصود منه، حيث عرفها الجرجاني بقوله: «الحقيقة المحمّديّة: هي الذات مع التعيّن الأوّل، وهو الاسم الأعظم»^[3]. ويظهر معنى هذا المفهوم بشكل أوضح حين ذهب إلى تعريف الروح الأعظم، الذي اعتبره: «الروح الإنسانيّ مظهر الذات الإلهيّة من حيث ربوبيّتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائماً، ولا يروم وصلها راثماً، ولا يعلم كنهها

[1]- محمود حمدي زقزوق، موسوعة المفاهيم الإسلاميّة العامّة، أحمد الطيّب، الحقيقة المحمّديّة، القاهرة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، 2000، الصفحة 217.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414، الجزء 10، الصفحة 52.

[3]- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، طهران، ناصر خسرو، 1412، الصفحة 40.

إلّا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسماوية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني، جوهريته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمى باعتبار الجوهرية: نفساً واحدة، وباعتبار النورانية: عقلاً أول^[1]. وهذا المعنى قريب مما أشار إليه الكاشاني بقوله: "إنّ محمّداً أول التعيّنات التي عيّنت بها الذات الأحديّة قبل كلّ تعين، فظهر به ما لا نهاية من التعيّنات، فهو يشمل جميع التعيّنات، فهو فردٌ واحد في الوجود، ولا نظير له، إذ لا يتعيّن من يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلّا الذات الأحاديّة المطلقة"^[2]. بدورها، اعتبرت الدكتورة سعاد الحكيم الحقيقة المحمدية: "هي أكمل مجلى خلقيّ ظهر فيه الحقُّ، بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه. وإن كان كلّ موجود هو مجلى خاصّاً لإسم إلهيٍّ، فإنّ محمّداً قد انفراداً أنّه مجلى للإسم الجامع وهو الإسم الأعظم [الله]، ولذلك كانت له مرتبة الجمعيّة المطلقة"^[3].

نلاحظ أنّ التعريفات التي تمّ استعراضها، ركّزت الحديث عن التعيّن، الذي هو علم الذات من حيث الأحديّة الجمعيّة، أي علم الحقّ تعالى في مقام الذات بذاته من حيث الأحديّة الجمعيّة، والتعيّن الأول هو التعيّن الأول لتعيّنات الحقّ بعد مقام الذات، الذي هو مقام الإطلاق المقسم والمقسط لكلّ الإضافات، والذي لا يعلمه أحدٌ إلّا بعض أهل المعرفة.

هذا، وقد أُطلقت على هذا المفهوم ألفاظ متعدّدة، فهي "حقيقة الحقائق" التائهة القديمة في القديم لا في ذاتها، والمحدثة في المحدث لا في ذاتها، وهي بالنظر إليها لا موجودة ولا معدومة، وإذا لم تكن موجودة لا تتّصف بالقدّم ولا بالحدوث، وهذا ما سنراه لاحقاً^[4]. وهو النور: " [و] سمّي نوراً لكونه صافياً عن الظلمانية الجلاية كما قال الله تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب﴾^[5] [6]. وعقلاً: "كونه مدرّكاً للكليات"^[7]. وقلماً بسبب نقله العلم: "كما أنّ القلم سبب نقل العلم في عالم الحروفات"^[8]، والكلمة لأنّها: "مصدر كلّ وحي وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء"^[9].

وحتى لا نطيل التعريف، سنحاول أن نضع جملة من المميّزات تتّسم بطابعها الوظيفي، وتحدّد

[1]- المصدر نفسه، الصفحة 50.

[2]- كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، قم، مطبعة أمير، 1370 هـ. ش، الصفحة 357.

[3]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، بيروت، دار دندرة، 1981، الصفحة 347.

[4]- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت، مكتبة صادر، الجزء 1، الصفحة 77.

[5]- سورة المائدة، الآية 15.

[6]- عبد القادر الجيلاني، سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1428 ق، الصفحة 8.

[7]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[8]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[9]- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1946 م، الجزء 1، الصفحة 39.

معنى الحقيقة المحمّدية انطلاقاً من التعريفات التي أوردناها:

- 1 - هي النور الأول وتجلّي الذات الإلهيّة، ونورها أول الأنوار، وأساس الوجود.
- 2 - الروح المحمّدي خلاصة الأكوان، وأول الكائنات وأصلها كما قال رسول الله (ص): "أنا من الله، والمؤمنون مني"^[1].
- 3 - منتهى غايات الكمال الإنسانيّ، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل، الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود.
- 4 - هي المشكاة التي يستقي منها جميع الأنبياء والأولياء العلم الباطن. وتمثّل جوهر الحقيقة النبويّة الساري في أجساد الأنبياء والرُّسل.

هذه المميّزات تمحورت حول شخصيّة النبيّ محمّد(ص)، حيث عملت على إظهار أنّ له حقيقتين، إحداهما بشريّة محدّثة، والثانية روحانيّة قديمة، وهي ذات طبيعة سيّالة من خلال حركة النبوّة في التاريخ بدءاً من آدم، وصولاً إلى النبيّ الخاتم حين تمظهرت بشكلها الأتمّ، وهذه الحقيقة أزليّة لطبيعتها النورانيّة العلويّة، وهذا ما عبّر عنه الجيلاني عندما قال: "تجلّى لموسى عليه الصلاة والسلام في صورة النار من شجر العناب كما قال الله تعالى: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ﴾^[2]، ومن صفة الكلام كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَلَكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى﴾^[3]. وكانت تلك النار نوراً، لكن سمّيت ناراً على زعم موسى (ص) وطلبه، وليس الإنسان أدنى مرتبة من الشجرة، فلا عجب أن يتجلّى بصفة من صفات الله تعالى في الحقيقة الإنسانيّة بعد التصفية من الصفات الحيوانيّة إلى الإنسانيّة كما تجلّى على بعض الأولياء كأبي يزيد البسطامي حيث قال: "سبحاني ما أعظم شأنني"، وكالجنيد البغداديّ حيث قال: "ليس في جبّتي سوى الله"، ونحو ذلك، وفي ذلك المقام لطائف عجيبة لأهل التصوّف يطول شرحها"^[4].

ب. مصدرية الحقيقة المحمّدية

شكّلت دلالة النور الواردة في القرآن الكريم المرجعيّة الأولى التي ابتنت عليها الحقيقة المحمّدية، وإذا أخذنا هذه الآيات القرآنيّة المباركة التي تناولتها نراها تأخذ الدلالات التالية:

القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾^[5]،

[1]- رواه الديلمي في الفردوس كما في كشف الخفاء (1/ 237)، والقاري في الأسرار المرفوعة، (ص 119).

[2]- سورة طه، الآية 10.

[3]- سورة طه، الآية 17.

[4]- عبد القادر الجيلاني، سرّ الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، مصدر سابق، الصفحة 55.

[5]- سورة النساء، الآية 174 . 18

وقوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ [1].

الهداية: ﴿ هُدِيَ بِهِ اللَّهُ مِنَ اتِّبَاعِ رِضْوَانِهِ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [2].

التعاليم الإلهية: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ [3].

الوحي: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ [4].

الله عزَّ وجلَّ: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [5].

يُضَافُ إِلَى هَذِهِ الْآيَاتِ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الرِّوَايَاتِ الَّتِي وَرَدَتْ عَنِ النَّبِيِّ (ص)، حَيْثُ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي" [6]، وَكَمَا قَالَ: "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ" [7]. وَوَرَدَ أَيْضًا أَنَّ جَابِرَ سَأَلَ النَّبِيَّ (ص) عَنِ أَوَّلِ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ، فَقَالَ: "نُورِ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ خَلَقَهُ اللَّهُ، ثُمَّ خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ خَيْرٍ، ثُمَّ أَقَامَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فِي مَقَامِ الْقُرْبِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ جَعَلَهُ أَقْسَامًا، فَخَلَقَ الْعَرْشَ مِنْ قَسْمٍ وَالْكَرْسِيَّ مِنْ قَسْمٍ، وَحَمَلَةَ الْعَرْشِ وَخِزْنَةَ الْكَرْسِيِّ مِنْ قَسْمٍ، وَأَقَامَ الْقَسْمَ الرَّابِعَ فِي مَقَامِ الْحُبِّ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ جَعَلَهُ أَقْسَامًا فَخَلَقَ الْقَلَمَ مِنْ قَسْمٍ، وَاللُّوحَ مِنْ قَسْمٍ، وَالْجَنَّةَ مِنْ قَسْمٍ، وَأَقَامَ الْقَسْمَ الرَّابِعَ فِي مَقَامِ الْخَوْفِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ جَعَلَهُ أَجْزَاءً فَخَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ جِزْءٍ، وَالشَّمْسَ مِنْ جِزْءٍ، وَالْقَمَرَ وَالْكَوَاكِبَ مِنْ جِزْءٍ، وَأَقَامَ الْقَسْمَ الرَّابِعَ فِي مَقَامِ الرَّجَاءِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ جَعَلَهُ أَجْزَاءً فَخَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ جِزْءٍ، وَالْعِلْمَ وَالْحِلْمَ مِنْ جِزْءٍ، وَالْعِصْمَةَ وَالتَّوْفِيقَ مِنْ جِزْءٍ، وَأَقَامَ الْقَسْمَ الرَّابِعَ فِي مَقَامِ الْحَيَاءِ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ نَظَرَ إِلَيْهِ بَعَيْنَ الْهَيْبَةِ فَرَشَحَ ذَلِكَ النُّورَ، وَقَطَرَتْ مِنْهُ مِائَةٌ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفَ قَطْرَةٍ، فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ قَطْرَةٍ رُوحَ نَبِيٍّ وَرَسُولٍ، ثُمَّ تَنَفَّسَتْ أَرْوَاحُ الْأَنْبِيَاءِ فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ أَنْفَاسِهَا أَرْوَاحَ الْأَوْلِيَاءِ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ" [8]. وَأُورِدَ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ فِي الْخِصَالِ: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ (ص) قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ وَالْكَرْسِيَّ وَاللُّوحَ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَقَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَمُوسَى وَعِيسَى... وَخَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَعَهُ

[1]- سورة المائدة، الآية 15.

[2]- سورة المائدة، الآية 16.

[3]- سورة المائدة، الآية 44.

[4]- سورة هود، الآية 40.

[5]- سورة النور، الآية 35.

[6]- أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (826).

[7]- رواه أبو داود، حديث رقم (4700).

[8]- بحار الأنوار، ج 25، ص 21 عن رياض الجنان، ينابيع المودة ج 1 ص 556. وقد أورد ابن عربي حديث جابر.

اثني عشر حجاباً: حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب المنّة، وحجاب الرحمة، وحجاب السعادة وحجاب الكرامة، وحجاب المنزلة، وحجاب الهداية، وحجاب النبوة، وحجاب الرفعة، وحجاب الهيبة، وحجاب الشفاعة. ثم حبس نور محمد (ص) في حجاب القدرة اثني عشر ألف سنة وهو يقول: سبحان ربّي الأعلى، وفي حجاب العظمة أحد عشر ألف سنة وهو يقول: سبحان ربّي الأعلى، وفي حجاب المنّة عشرة آلاف سنة وهو يقول: سبحان ربّي الأعلى...^[1]. وأورد ابن عربي في "الفتوحات المكيّة" الحديث التالي: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين لا بمعنى قدر لي أن أكون نبياً قبل خلق آدم كما يدلُّ عليه ظاهر الحديث، بل بمعنى وجدت حقيقتي أو روحي التي هي العقل الإلهي قبل أن يوجد آدم"^[2].

كما نلاحظ، تتضافر الآيات القرآنيّة والروايات على تهيئة الأرضيّة التي بُني عليها مفهوم الحقيقة المحمّديّة، حيث نرى أنّ النور الذي ورد في هذه الآيات يحمل دلالات تؤكّد محمولها للتعاليم الإلهيّة المتأبّية من الوحي المقدّس الساري في الكون وعلى طول مراحل الوجود الإنسانيّ، ثمّ جاءت الأحاديث والروايات لتربطه بالنبيّ (ص) موضحة جوانب من وجوده المقدّس، فميّزت بين وجودين للرسول محمّد (ص) خاتم الأنبياء: وجود قبل وجود الخلق، وهو الحقيقة الكلّيّة، وهو الوجود النورانيّ. ووجود آخر هو الوجود الشخصيّ أو الجسمانيّ المتمثّل بروحه وجسده الطاهرين، ومن خلال هذا الربط، يظهر أنّ الحقيقة: "مشمّلة على حقائق النبوة والولاية كلّها. فأحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها، وأحدية جمع حقائق الولاية باطنها، فالأنبياء من حيث أنّهم أنبياء مستمدّون من مشكاة نبوته الظاهرة، ومن حيث أنّهم أولياء مستمدّون من مشكاة ولايته الباطنة، وكذا الأولياء التابعون يستمدّون من مشكاة ولايته، فالأولياء والأنبياء كلّهم مظاهر لحقيقته، الأنبياء لظاهر نبوته، والأولياء لباطن ولايته، وخاتم الأولياء مظهر أحدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من مشكاة خاتم الأولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكاة خاتم الأنبياء، فإنّ مشكاته بعض من مشكاته، فلا استمداد في الحقيقة إلّا من مشكاة خاتم الأنبياء، فإنّما أضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء، ومعنى استمداد خاتم الأنبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصريّة من حقيقة هي بعض من حقيقته، وذلك الوليّ الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره"^[3].

[1]- الخصال، 481.

[2] - محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1946، الجزء 2، الصفحة 25.

[3]- عبد الرحمن جامي، شرح فصوص الحكم، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1425 ق، الصفحة 101.

ج - جذور مفهوم الحقيقة المحمّديّة

المقدّمات التي أوردناه ستفسح المجال أمامنا لمعالجة كيفية تطوّر مفهوم الحقيقة المحمّديّة في السياق الإسلاميّ، حيث سنجد أنّه مرّ بمراحل متعدّدة، ومن خلال هذه الفقرة سنستعرض الإرهاصات الأولى لها، والتي بدأت مع سهل التستري (200-280هـ) الذي قدّم لهذا المفهوم حين اتّخذ من القلب أداة لمعرفة الله، فعَمِلَ على تطهيره من الشوائب والأدران، حتى تنكشف له الحُجُب، ويصبح قادراً على إدراك الحقائق من النور الإلهيّ، فقال: "إذا سكن القلب من التقوى إلى الغير انكشف نور اليقين، ووصل العبد ساكناً بالإيمان لله توحيداً على تمكين. أعني سكون قلبه إلى مولاه، فصار نور اليقين يكشف عن علم اليقين، وهو الوصول إلى الله تعالى"^[1]. وعلم اليقين بالنسبة إليه: "نفث وإملاء مباشر، ولأنّه أمر خارق للعادة والمألوف أن ترى العارف جالساً بين يدي ربّه يكتب ما يملي عليه فيأتي الإملاء فتحاً وإعجازاً كما جاء القرآن"^[2].

لقد أراد التستريّ للمعرفة أن تترقّى من مدارها الحسيّ الظاهر إلى مرادها الباطن كما هي عند ردها إلى أولها، وهذا الأمر لا يتمُّ إلّا من خلال انكشافها في القلب - وإن كان لا يلغي الجانب الأول منها، - لذلك يترقّى في التفسير من الظاهر إلى الباطن -، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^[3]، فقال: "أمّا ظاهرها فالجار الجُنُب البعيد الأجنبيّ، والصاحب بالجُنُب: هو الرفيق في السفر، وقد قيل الزوجة، وابن السبيل: الضيف، أمّا باطنها فالجار ذو القربى هو القلب، والجار الجُنُب هو الطبيعة، والصاحب بالجُنُب هو العقل المقتدي بالشرعية، وابن السبيل هو الجوارح المطيعة لله، هذا باطن الآية"^[4].

بعد ذلك، ظهر الحلاج (244-309 هـ) الذي قدّم للحقيقة المحمّديّة والإنسان الكامل، حيث وضع للنبيّ (ص) تصوّرين، هما:

الأول: إنّ حقيقة النور المحمّديّ عبارة عن نور أزليّ يشكّل مدداً لكلّ الأنبياء، يقول في طاسين سراج: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليست في الأنوار نور أنور ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم. همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، لأنّه كان قبل الأمم. ممّا كان في الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق، أطرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأف وأخوف وأعطف، من صاحب هذه القضية، وهو سيد البريّة الذي اسمه أحمد، ونعته أوحد، وأمره أوكد،

[1]- سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1423 ق، الصفحة 30.

[2]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[3]- سورة النساء، الآية 36.

[4]- سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، مصدر سابق، الصفحة 53.

وذاته أوج، وصفته أمجد، وهمّته أفرد^[1]. ويوضح الحلاج أنّه صلى الله عليه وآله وسلّم النور الأزليّ لكلّ الأنبياء، فنوره أول مخلوق خلق ثمّ من فيضه كان العالم، قال: "طس سراج من نور الغيب بدا عاد وجاوز السراج وساد، قمر تجلّى بين الأقمار، كوكب برجه في فلك الأسرار، سمّاه الحقّ "أمياً" لجمع همّته، و"حرمياً" لعظم نعمته، و"مكياً" لتمكينه عند قربته"^[2]، وفي هذا إشارة إلى تمكّن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم من القرب من ربّه ليلة الإسراء والمعراج.

الثاني: إنّ الحقيقة هي مجمع العلوم في قوله: "فوقه غمامه برقت وتحتة برقة لمعت وأشرفت، وأمطرت وأثمرت، العلوم كلّها قطرة من بحره. الحكم كلّها غرف من نهره والأزمان كلّها ساعة من دهره"^[3]. هذا هو تصوّر الثاني الذي يتمثّل بأنّ النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وسلّم رسول ومعلّم، ثمّ يوضح اشتمال الحقيقة المطلقة على الحقيقة المحمّديّة فإنّه الأول في المعنى الآخر في الأنبياء: "الحقّ به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة هو الآخر بالنبوة، والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة، ما وصل إلى علمه عالم، ولا اطّلع على فهمه حاكم"^[4].

ثمّ جاء الحكيم الترمذيّ (? - 285 هـ)، فكان أول من تكلم في ختم الأولياء. ويورد أبو العلا العفيفيّ نقلاً عن الهجويريّ أنّه أول من وضع في التصوّف نظريّة كاملة في الولاية^[5]، التي أصبحت القاعدة التي اعتمدها ابن عربي في بناء مفهوم الحقيقة المحمّديّة. فقد ميّز الترمذيّ الولاية، واعتبرها أصلاً للنبوة، وقال: "الأنبياء صفوته من الأولياء، والأولياء صفوته من الزاهدين، والزهاد صفوته من العاملين والراغبين، والراغبون صفوته الأدمين، لأنّهم موحدون"^[6]. يُفصي هذا الكلام إلى تقدّم الولاية على النبوة، فالوليّ متميّز بأن جعل الله وقع حديثه مصدّقاً لا ريب فيه، مستساغاً لا لبس فيه، ناطقاً بالحقّ من دون موارد، من سمعه امتلك منه العقل والفؤاد، خاصّة أنّ حديثه عن الله عزّ وجلّ من غير وساطة، وهو مزيد من العلم الإلهيّ والمعرفة يلقيها الله سبحانه في قلوب أوليائه بشكل مستمرّ وبلا انقطاع.

هذا الطرح الذي قدّمه الترمذيّ شكّل ثورة في تاريخ الفكر الإسلاميّ، استكملها ابن عربيّ، الذي أفاض في شرحها وتفصيلها، كما استدعت فكرته ردوداً عنيفة، ممّا دفع الطوسيّ إلى الردّ عليها في كتاب "اللمع"، فقال: "والذي قال: إنّ الأنبياء عليهم السلام يوحى إليهم بواسطة، والأولياء يتلقون

[1]- الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، بيروت دار الكتب العلميّة، 2002، الصفحة 98.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة 93.

[3]- المصدر نفسه، الصفحة 94.

[4]- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

[5]- أبو العلا عفيفيّ، التصوّف الثوريّة الروحيّة في الإسلام، الإسكندريّة، مؤسّسة هنداوي، 2017، الصفحة 256.

[6]- الحكيم الترمذي، غور الأمور، تحقيق: احمد عبد الرحيم السايح / احمد عبده عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٤٢٢ ق، الصفحة 154 155.-

من الله بلا واسطة، فيقال لهم: غلطتم في ذلك والأنبياء عليهم السلام هذا حالهم على الدوام، يعني الإلهام والمفاجأة والتلقف من الله عز وجل بلا واسطة والأولياء وقتاً دون وقت [...] للأنبيا عليهم السلام الرسالة والنبوة، ووحى بنزول جبريل (ع)، وليس للأولياء ذلك"^[1].

وتتابعت بعد ذلك الأقوال التي تشير إلى الحقيقة المحمّديّة، فورد عن أبي طالب المكي (؟-386هـ) قوله: "قال بعض أهل المعرفة: خلق الله الجنّة من نور المصطفى، فلما اشتاقت إلى رسول الله (ص)، كان شوقها إلى المعدن والأصل، وصار شوق المشتاقين إلى الجنّة شوقهم إلى النبي (ص) لأنّها من نوره خلقت"^[2].

د- نضج المفهوم عند ابن عربي

طوّر ابن عربي التراث الصوفيّ، وأوصله إلى ذروته، وثبت مفهوم "الحقيقة المحمّديّة" واعطاه بعداً جديداً في نظريّته، وبسط الكلام فيه من خلال كتابه "فصوص الحكم"، حيث جعل لكلّ فصّ نبياً تنتقل منه الحقيقة للذي يليه، لتنتهي عند خاتم الأنبياء، وكلّ نبيّ هو استمرار للنور المحمّديّ، وصولاً إلى النبيّ الخاتم (ص).

ومن خلال حركة الفكر عند ابن عربي، نلاحظ جدلاً بين الظاهر والباطن بين التجلّي والمُتجلّي، فإن كان الأول ظاهراً ولكنّه لا يمتلك مقوّمات الحقيقة، لأنّه عبارة عن إشارة لا بدّ من المرور عبرها باتجاه الباطن، وهذا ما طبّقه على الإسلام، حين ميّز بين الوجود الحسيّ للنبيّ والوجود الغيبيّ، فالنبيّ (ص) حقيقة محسوسة ظهرت في زمان ومكان محدّدين، ولكن هذا بعدّ أوليّ يتبعه بعدّ آخر غيبيّ هو الأصل، يتمثّل في حقيقة نوره الذي رآه آدم في العرش وشهادة "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله"، وهي تشير إلى حقيقة وجوده نبياً قبل الخلق. وهو في هذا أراد أن يوضح أنّ التصوّر يسبق التصديق: "فالعلم بثبوت الشيء فرع تصوّر ذلك الشيء، وتصور ذلك الشيء كان بحسب اسمه فلا يتوقّف على وجوده، وإن كان بحسب حقيقته وماهيّته فيتوقّف على وجوده والتصديق بحصول هذا من العلم بوجود هذا التعيّن إذ هو الشخص وتصور الشخص إنّما هو بتعيّناته الشخصيّة"^[3].

نلاحظ هنا أنّ ابن عربي يطبق قواعد اللّغة وآليّات الكلام والعلاقة بين الفكر واللّغة على الموضوع المعرفيّ، فالأصل هو التصوّر ومن ثمّ التصديق، وعلى ذلك من الممكن فهم التاريخ

[1]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، (القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960)، الصفحة 537.

[2]- أبو طالب المكي، قوت القلوب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، 1424، الصفحة 20. الصفحتان 30-31.

[3]- احمد بن زيني دحلان، سراج الطالبين - شرح منهاج العابدين للغزالي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1426، الصفحة 131.

الدينيّ العامّ حيث تصحّ حركة الديانات عبارة عن إشارات لحركة الدين الواحد المتمثّل بالإسلام، فالكلّ كامن في الواحد التامّ والمنجز في العلم الإلهيّ، بالتالي فرسالة النبيّ الأكرم (ص) هي الرّسالة الأولى وإن لوحظ فيها تباينات بسبب درجات كمال الرسائل التي أنزلت على البشر، بالتالي فالرّسول (ص) هو الوارث لعلم الله لأنّه استوعب كلّ أسرار الصفات والأسماء الإلهيّة وله المعرفة الكاملة ومعرفة بقيّة الأنبياء ما هي إلّا جزء من بحور معرفته. يوضح ابن عربي هذا الأمر فيقول: "كلّ شرع ظهر وكلّ علم إنّما هو ميراث محمّديّ في كلّ زمان ورسول ونبيّ من آدم إلى يوم القيامة، ولهذا" أوتي جوامع الكلم^[1].

وهكذا، نستطيع أن نفهم النصّ وأهميّته في المحايث والواقعي، فإذا كانت الدعوة الإسلاميّة هي الخاتمة فهذا يعني أنّ القرآن الكريم هو الكتاب الخاتم، وعلى هذا أساس هما يمثلان حقيقة واحدة. يصف الله عزّ وجلّ القرآن الكريم فيقول: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^[2]، كما يصف: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^[3]. فكلاهما عظيمان: "فمن أراد أن يرى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ممّن لم يدركه من أمته فلينظر إلى القرآن، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله (ص)، فكأنّ القرآن أنشأ صورة جسديّة يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، والقرآن كلام الله، وهو صفته، فكان محمّد صفة الحقّ تعالى بجملته: ﴿فَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^[4] لأنّه لا ينطق عن الهوى، فهو لسان حقّ فكان (ص) ينشئ في ليل هيكله وظلمة طبيعته بما وفّقه الله إليه من العمل الصالح الذي شرّعه له صوراً عمليّة ليليّة لكون الليل محلّ التجليّ الإلهيّ الزمانيّ من اسمه الدهر تعالى يستعين بالحقّ لتجليّه في إنشائها على الشهود، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^[5]، ولم تكن هذه الصور إلّا الصلاة بالليل دون سائر الأعمال^[6].

فما يريد ابن عربي أن يقوله الوجود الحسيّ للنبيّ (ص) هو عبارة عن إشارة لحقيقته الغيبيّة، والقرآن الكريم بشكله الحسيّ حضور دائم لهذه الحقيقة، وإثبات لها في العالم الواقعيّ، وهو يمثل الوسيلة للانتقال إلى بُعد غيبيّ متمثّلة بكونه نقطة البدء.

فالنبيّ هو الإنسان، وهو: "الأول بالقصد، والآخر بالفعل، والظاهر بالحرف، والباطن بالمعنى. وهو الجامع بين الطبع والعقل. ففيه أكثف تركيب وألطف تركيب من حيث طبعه، وفيه التجرد

[1]- سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، (بيروت، مكتبة خزعلي، 1422ق)، الصفحة 477.

[2]- سورة الحجر، الآية 87.

[3]- سورة القلم، الآية 4.

[4]- سورة النساء، الآية 80.

[5]- سورة الإسراء، الآية 78.

[6]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة (دار صادر)، مصدر سابق، الجزء 4، الصفحة 52.

عن المواد والقوى الحاكمة على الأجساد (من حيث عقله). وليس ذلك لغيره من المخلوقات سواه. ولهذا خُصَّ " بعلم الأسماء كلها " بجوامع الكلم ". ولم يعلمنا الله أن أحداً سواه أعطاه هذا^[1]، والعالم خلق تشريعاً له، وهو يحفظ ديمومته، ويحتوي على جميع حقائق العالم. وهذا البعد الإنسانيُّ للنبيِّ صلى الله عليه وآله وسلَّم كان سبب تكريم البعد الإنسانيُّ لكي يكون لائقاً بالدعوة الإسلامية وتلقّي الحقيقة المحمّديّة، لذلك باشر خلقه ليكون خليفته في مملكته، وكان آدم أول جسم عنصريّ. ويذكر ابن عربي مكان وسبب النشأة فيقول: "لما كانت النشأة ظهرت في الجنان أولاً، واتفق هبوطها إلى الأرض من أجل الخلافة لا عقوبة المعصية فإنّ العقوبة حصلت بظهور السوات والاجتباء والتوبة قد حصلنا بتلقّي الكلمات الإلهية فلم يبق النزول إلا للخلافة فكان هبوط تشریف وتكريم"^[2]، وهذا الخلق جعل الإنسان قابلاً للتجليات الإلهية.

انطلاقاً من النصوص التي أوردناها، نستطيع أن نقول إنّ الوجود وما فيه وُجد من خلال الحقيقة المحمّديّة، يقول ابن عربي: "إنّ الوجود كلّهُ هو الحقيقة المحمّديّة، وأنّ النزول منها إليها وبها عليها، وأنّ الحقيقة المحمّديّة في كلّ شيء لها وجهان: وجهٌ محمّديٌّ ووجهٌ أحمدديّ. فالمحمّديُّ: علميٌّ جبرائليّ. والأحمدديُّ: إيمانيٌّ روحيٌّ أميٌّ، وأنّ التنزيل للوجه المحمّديّ. والتجلي للوجه الأحمدديّ"^[3]. يُفهم من هذا الكلام أنّ الحقيقة المحمّديّة غير مخلوقة، وتجليها الكونيُّ الظاهريُّ من غير مادة. هنا يورد ابن عربي: "فلما أراد (تعالى) وجود العالم، وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه، انفعّل عن تلك الإرادة المقدّسة، بضرب تجلٍّ من تجلّيات التنزيه، إلى الحقيقة الكليّة، (نقول:) انفعّل عنها حقيقة تسمّى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجصّ، ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب (ع) وسهل بن عبد الله (التستري) - رحمه الله-، وغيرهما من أهل التحقيق، أهل الكشف والوجود. ثمّ إنّه - سبحانه - تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء - ويسمّيه أصحاب الأفكار الهيولي الكّلّ - والعالم كلّهُ فيه القوّة والصلاحية، فقبل منه كلّ شيء في ذلك الهباء، على حسب قوّته واستعداده، كما تقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله. قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾^[4] - فشبه نوره بالمصباح - فلم يكن أقرب إليه (- تعالى-) قبولاً، في ذلك الهباء، إلا حقيقة محمّد (ص) - المسمّاة بالعقل. فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان وجوده من ذلك النور الإلهيِّ، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكليّة. وفي الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجليّه،

[1]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى)، مصدر سابق، الجزء 12، الصفحة 561.

[2]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة (صادر)، مصدر سابق، الجزء 3، الصفحة 50.

[3]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الصفحة 349.

[4]- سورة النور، الآية 35.

وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب، وأسرار الأنبياء"^[1]. ويعني هذا الكلام أن حقيقة محمّد (ص) المسمّى بالعقل هو من العقول المفارقة العلويّة، وهي نتيجة تفاعل الجود الإلهي والنور. وهذا العقل: "لا يزال متردداً بين الإقبال والإدبار يُقبل على باربه مستفيداً فيتجلّى له فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه، فيعلم من باربه قدر ما علم من نفسه فعلمه بذاته لا يتناهى فعلمه بربه لا يتناهى وطريقة علمه به التجليات وطريقة علمه بربه علمه به، ويقبل على من دونه مفيداً هكذا أبد الآباد في المزيد، فهو الفقير الغنيّ العزيز، الذليل العبد السيّد، ولا يزال الحقّ يلهمه طلب التجليات لتحصيل المعارف"^[2]. من خلال هذا الكلام يتّضح أنّ العقل في إقباله على الحقّ يتلقّى فيض الصور المعقولة (الأسرار الأزليّة، العلم، المعرفة)، وفي إدباره على من دونه يفيض هو بالصور المعقولة على العقول التي تليه، إلى أن يصل الفيض إلى العقل المستفاد.

هذه الحقيقة المحمّديّة تتمثّل في الإنسان الكامل أو محمّد (ص)، الذي اجتمع فيه النور بالجسد المحمّديّ، لذلك هو نسخة من العالم، وعلة وجوده، وروح العالم القائم بالأحديّة، التي هي أصل النشأة الأولى، ووسط بين الحقّ والخلق، ولولاه لما وجد الكون، وإلّا انتفت الغاية من الخلق، والإنسان الكامل علته في كمال معرفته بالحقّ وعبوديته الخالصة. فالنبيّ محمّد هو الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع حقائق الوجود: «ذلك لأنّه» أكمل هذا النوع من كان بروحانيّته أشرف الأرواح القدسيّة، وبجسمانيّته أشرف الأجسام الطبيعيّة، وأشرف الأرواح القدسيّة العقل الأول، وهو بدء الموجودات الإمكانية، وبه انفتحت أبواب الرّحمة. وإليه أشار بقوله: «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين». وأشرف الأجسام الطبيعيّة الجسم المركّب الذي يكون مزاجه أعدل الأمزجة حتى تؤكّد الوحدة الجمعيّة فيه، فإذا كان الروح أشرف الأرواح، يجب أن يكون الجسم أشرف الأجسام، فهو بحسب المزاج والروح أشرف الأجسام والأرواح، فهو أكمل أفراد النوع الإنسانيّ، ويجب أن يختم به النبوة"^[3]. ولهذا بُدئ به الأمر وختم.

من هنا، فإنّ الحقيقة النبويّة المحمّديّة هي الفيض الربانيّ العرفانيّ النازل على أنبيائه، وتمثّل: الصورة المحمّديّة والشجرة الإنسانيّة الجامعة الكلّيّة... شجرة النور والكلام... وكلمة الوجود، وجوامع الكلم، ومعدن الأسرار والحكم"^[4]، والنفس الناطقة للكون، وكلّ نفس ناطقة تعلق بالنفس الناطقة المحمّديّة، ومعرفتك بنفسك تزيد بالنفس الناطقة للحقيقة المحمّديّة.

[1]- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة (دار صادر)، مصدر سابق، الجزء 2، الصفحة 227.

[2]- ابن عربي، انشاء الدوائر، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، لندن، بريل، 1336، الصفحة 52.

[3]- محمد داوود قيصري رومي، شرح فصوص الحكم، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، 1375، الصفحة 1154.

[4]- سعاد الحكيم، المعجم الفلسفيّ، مصدر سابق، الصفحة 644.

هـ- الحقيقة المحمّديّة عند حيدر الآملي

استمرّ النقاش حول الحقيقة المحمّدية بعد ابن عربي، حيث تبني السيّد حيدر الآملي عقيدة «الحقيقة المحمّديّة»، وقد ورد هذا الأمر تفصيلاً في النصّ التالي، والمنقول حرفياً تقريباً عن ابن عربي في كتابه الفتوحات، حيث قال: «اعلم - أيّدك الله - أنه لما خلق الله تعالى الأرواح المحصورة، المدبّرة للأجسام بالزمان، عند وجود حركة الفلك الأعظم، لتعيين المدّة المعلومة - وكان (ذلك) عند أوّل خلق الزمان بحركة- خلق الروح المدبّرة، روح محمّد(ص). ثمّ صدرت الأرواح عند الحركات. فكان له(ص)، وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة. وأعلمه الله بنبوته وبشره بها وآدم لم يكن إلّا كما قال: «بين الماء والطين». و(لماً) انتهى الزمان بالاسم «الباطن» في حقّ محمّد(ص)، إلى وجود جسمه وارتباط الروح به، انتقل حكم الزمان، في جريانه، إلى الاسم «الظاهر»؛ فظهر محمّد(ص)، بذاته جسمًا وروحًا. فكان له الحكم باطنًا، أوّلاً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرّسل عليهم السلام. ثمّ صار له الحكم ظاهراً، فسخ كلّ شرع أبرزه الاسم «الباطن» بحكم الاسم «الظاهر» لبيان اختلاف حكم الاسمين، وإن كان المشرّع واحداً وهو صاحب الشرع^[1].

كما أورد السيّد الآملي مفهوم «الإنسان الكامل»، وقد ورد هذا المفهوم لديه كما يلي: «وأيضاً معلوم أنّه قد تقرّر عند المحقّقين أنّ العالم كلّهُ قائم بحقيقة الإنسان الكامل، والأفلاك تدور بأنفاسه»^[2]. وكذلك ذكر تفاصيل عن هذا المصطلح وهي كالتالي: «والغرض أن يتحقّق عندك وعند غيرك، إنّ أشرف الموجودات وأعظم المخلوقات، باتّفاق أكثر المحقّقين من أهل الله تعالى، (هو) الإنسان بحسب النوع، وبحسب الشخص (هو الإنسان) الكامل منه، المعبر عنه بالنبيّ والرّسول والوليّ والإمام والقُطب والخليفة والفرد والبدل»^[3].

وقد بين السيّد الآملي؛ وأشار إلى الاعتقاد نفسه في أكثر من موضع، وكذلك أورد اعتقاده بخاتم الأنبياء وخاتم الأولياء: «أمّا الولاية فهي التصرّف في الخلق بالحقّ وليست في الحقيقة إلّا باطن النبوة، لأنّ النبوة ظاهرها الإنباء وباطنها التصرّف في النفوس»^[4]، وقد أورد الأدلّة العقلية والنقلية والكشفيّة لإثبات صحّة هذا الاعتقاد في مؤلّفاته وشرحه شرحاً مطوّلاً، ومن الكلام الذي ذكره في هذا المجال: وذلك لأنّ أكثر السلف من الخلفاء والأئمّة والعارفين بالله، بعد الأنبياء العظام

[1]- حيدر الآملي، نصّ النصوص في شرح الفصوص، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيى (طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، دون طبعة، 1975/1352م)، الصفحة 294.

[2]- سيد حيدر آملّي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی وانجمن ايرانشناسي فرانس، 1368، الصفحة 10.

[3]- نصّ النصوص في شرح الفصوص، مصدر سابق، الصفحة 306.

[4]- محمّد علي التهانوي، كتاب اصطلاحات الفنون والعلوم (لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، من دون طبعة، من دون تاريخ)، الجزء 2، الصفحة 1807.

والأولياء الكرام، ذهبوا إلى أن خاتم الأنبياء مطلقاً لم يكن إلا محمّداً (ص)، وخاتم الأنبياء مقيّداً لم يكن إلا عيسى (ع)، فإنّه (أي عيسى بن مريم) خاتم الأنبياء مقيّداً [...] والكَمَلُ أيضاً ذهبوا إلى أن خاتم الأولياء مطلقاً (هو) عليّ بن أبي طالب (ع)، وخاتم الأولياء مقيّداً هو المهدي (ع)، الذي هو سبطه وذريّته من أهله^[1]. ويرد أيضاً في الموضوع نفسه النصّ التالي: ومعلوم أيضاً أن هذا الحكم لم يخرج عن عموميتّه حتّى يخصّصه مخصّص. فيكون (الإمام عليّ (ع)) هو وليّاً مطلقاً، ويكون خاتم الأولياء بأسرهم، لأنّه ما ظهر وليّ بعده، إلا على مقامه ومرتبته، أعني ما ظهر وليّ بعده، إلا وكان مظهرًا من مظاهره، وخليفة من خلفائه^[2].

كذلك تناول مراتب الأصول الاعتقاديّة الخمسة تفصيليّاً، وقسم كلّ مرتبة ثلاث مراتب، وهي أصول أهل الشريعة، وأهل الطريقة، وأهل الحقيقة، وتكلّم عن فروع الإيمان وأسرارها، وهي: الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والجهاد، وقدم تأويلات للوضوء والتيمّم وتراب التيمّم^[3].

وقد استخدم السيّد الأملي الكثير من الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة والتي وردت في مجامع السنّة أيضاً حسب قوله؛ للاستدلال على كلّ المطالب التي تداولها وتكلّم عنها.

يبدو في مؤلّفات السيّد الأمليّ الحضور الكبير لابن عربي، وآثاره وأفكاره التي تماهت مع أفكاره، وكانت في معظمها تبدو متطابقة، أمّا الخلاف الوحيد الذي رصدته البحث في ظلّ هذا التأثير؛ فهو في موضوع ختم الولاية، ويظهر هذا الخلاف في النصوص التي أوردها ابن عربي في مؤلّفاته لا سيّما الفتوحات المكيّة، وكذلك نقضها السيّد الأمليّ في مؤلّفاته. وللوقوف على هذه الآراء لا بدّ من عرض ما ذكره ابن عربي كالتالي: وإنّ عيسى (ع)، إذا نزل ما يحكم إلا بشريعة محمّد (ص)، وهو (أعني سيّدنا عيسى) خاتم الأولياء. فإنّه من شرف محمّد (ص)، أن ختم الله ولايته - الولاية المطلقة - بنبيّ، رسول، مكرّم، ختم به مقام الولاية^[4]. وقد ردّ السيّد الأمليّ على الشيخ بالكلام التالي: وذهب الشيخ (ابن العربي) إلى أن خاتم الأولياء مطلقاً (هو) عيسى بن مريم (ع)، وخاتم الأولياء مقيّداً هو نفسه. وقد وجدنا هذا (القول والرأي)، باتفاق أكثر المشايخ والعلماء - بعد الأنبياء والأولياء - (أنّه) خلاف العقل والنقل والكشف^[5]. وكذلك أورد ما يلي لتوضيح الأمر: ويكفي في هذا الذي أشرنا إليه، بأنّ عيسى لو كان دخل في الخاتميّة للولاية المحمّديّة، لم يكن موقوفاً على ظهور المهديّ (ع)، واستكمال ولايته به على ما نقل عن السلف، وأشار إليه الشيخ (ابن العربي)، لأنّ نزوله في زمانه (أي نزول عيسى في زمان المهديّ) لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون لاستكمال المهديّ أو لاستكمال عيسى. أمّا الأوّل فمُحال، لأنّ الشيخ (الحاتمي) قد حكى بأنّه يصليّ

[1]- نصّ النصوص في شرح الفصوص، مصدر سابق، الصفحة 182.

[2]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، الصفحة 401.

[3]- العرفان الشيعيّ، مصدر سابق، الصفحة 619 و630.

[4]الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء13، الباب 14، الصفحة 357.

[5]- سيد حيدر أملي، نصّ النصوص في شرح الفصوص، مصدر سابق، الصفحة 182.

خلفه (أي يصلي خلف المهدي)، ويحكم بشرع جدّه، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير، وغير ذلك من العلامات المذكورة في (كتاب) «الفتوحات» وغيره. وبهذا، ثبت الوجه الثاني بالضرورة (وهو أنّ نزول عيسى في زمان المهديّ إنّما هو لاستكمال به)^[1].

وهكذا قدّم السيّد الأمليّ الأدلّة النقلية والعقلية والكشفيّة؛ لإثبات ختم الولاية المطلقة لأمر المؤمنين(ع)، وإثبات ختم الولاية المقيّدة للإمام المهديّ(ع)، وذلك ردّاً على ابن عربيّ باعتباره القائل بأنّ ختم الولاية المطلقة لعيسى، وختم الولاية المقيّدة له هو.

خاتمة

هكذا نكون قد استعرضنا الحقيقة المحمّدية بدءاً من الجذر وصولاً إلى ابن عربيّ فالأمليّ، حيث أظهرنا أنّ هذا المفهوم، يلعب دوراً مركزياً في العرفان الإسلاميّ، فهو الوجهة التي يجب أن يتوجّه إليها العلماء الحقيقيّون، الذين يُعتبرون ورثة الأنبياء. وهذا ما عبّرت عنه الآية المباركة: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^[2]، ويعني الذين اتّبَعوه في شهود الحقيقة الكاملة، إذ هي الحقيقة المحمّدية، فهم يدعون إلى الله تعالى على بصيرة، وليس علماء الرُسوم ممّن يدعون إلى الله على بصيرة، لأنّ علمهم من غلبة ظنّ، ومن جملتهم في ذلك علماء المعقول، فإنّ مسائل علومهم لا تخلص من شكّ أبداً، وهم يصرّحون بذلك ويقولون: إنّ قبول الشكوك لازمة لعلوم المعقول في كلّ مسألة. بالتالي، من خلال هذه الحقيقة، يتمّ استمرار سيّلان الوجود والمعرفة، ولولاها لذابت الأرض بأهلها.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414.
2. أبو العلا عفيفي، التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية، مؤسّسة هنداوي، 2017.
3. أبو طالب المكيّ، قوت القلوب، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، 1424.
4. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960.
5. أحمد بن زيني دحلان، سراح الطالبين - شرح منهاج العابدين للغزالي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1426.

[1]- المصدر نفسه، الصفحة 212.

[2]- سورة يوسف، الآية 108.

6. الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، بيروت دار الكتب العلميّة، 2002
7. الحكيم الترمذي، غور الأمور، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح / أحمد عبده عوض، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٤٢٢ ق.
8. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي - الحكمة في حدود الكلمة، بيروت، دار دندرة، 1981
9. سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1423 ق.
10. سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، بيروت، مكتبة خزعلي، 1422 ق. سعيد حيدر آملّي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ وآموزش عالي وانجمن ايرانشناسي فرانسسه، 1368.
11. عبد الرحمن جامي، شرح فصوص الحكم، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1425 ق.
12. عبد القادر الجيلاني، سرّ الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1428 ق.
13. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، طهران، ناصر خسرو، 1412.
14. كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، شرح فصوص الحكم، قم، مطبعة أمير، 1370 هـ. ش.
15. محمد داوود قيصري رومي، شرح فصوص الحكم، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، 1375 محمود حمدي زقزوق، موسوعة المفاهيم الإسلاميّة العامّة، أحمد الطيب، الحقيقة المحمّديّة، القاهرة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، 2000.
16. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت، مكتبة صادر، من دون تاريخ.
17. محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1946 م-
18. محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة (عثمان يحيى)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1994 م -
19. محيي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، ليدن، بريل، -1336
20. - حيدر الآملّي، نصّ النصوص في شرح الفصوص، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيّة، من دون طبعة، 1975/1352 م.
21. محمّد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، من دون طبعة، من دون تاريخ.

العالم كتجلٍ للحقيقة المحمّديّة

مسعى تأويلي

محمد أحمد علي

باحث في التصوّف والمعارف الإلهيّة - سوريا

ملخص إجماليّ

يتوخّى هذا البحث تبين مفهوم الحقيقة المحمّديّة ومكانته في العلوم الدنيّة والمعارف الإلهيّة. سعى الباحث إلى إنجاز هذه الغاية عبر إجراء معايينة إجماليّة لمجموعة من مصادر المعرفة في هذا الحقل، أبرزها على وجه الخصوص فهم المقصود منها من خلال ما استظهره علم العرفان النظريّ عبر كبار العرفاء من المتصوّفين المسلمين أمثال ابن عربي والكاشاني.. كما يضيء على بيّنه عدد من الحكماء المسلمين كالشيخ الرئيس ابن سينا وغيره. إلى ذلك، يعمل البحث على تأصيل المفهوم والمصطلح من خلال ما أوردته المدوّنات الدنيّة من شروحات وبيانات حول معاني ودلالات الحقيقة المحمّديّة لغة وتفسيراً وتأويلاً. فضلاً عن ذلك، يذهب النصّ إلى إجراء تأويل معمّق يقيم الحقيقة المحمّديّة العلة المؤسّسة العيّة التي نشأ بسببها العالم بمخلوقاته جميعاً. ذلك أنّ الغاية من إيجاد الموجودات ما كانت لتكون إلّا بالسرّ الإلهيّ المتجلّيّ بهذه الحقيقة.

* * *

مفردات مفتاحيّة: الحقيقة المحمّديّة - السرّ المتجلّيّ - النقطة الاعتداليّة - الإنسان الكامل - الوجود.

تمهيد

جاء في لطائف الأعلام للعارف كمال الدين الكاشاني تعريف للنبيّ وحقيقته مؤداه التالي: النبوة مشتقة من الإنباء والإخبار إن اعتبرت مهموزة، وأمّا إن اعتبرت غير مهموزة فهي بمعنى النبوة - بفتح النون وسكون الباء - وهي الارتفاع. ولما كان لكل اسم وحقيقة من الحقائق والأسماء الكليّة نقطة اعتدال جامعة لجميع ما هو تحت حيطه ذلك الاسم الكليّ الجامع، فمهما جاز ذلك الاسم عن تلك النقطة لم تبق له تلك الصورة الجمعيّة المعنويّة، ولا تسمية بذلك الاسم، بل هو يأخذ اسمًا آخر في حيطتها ويظهر بصورته؛ وتلك النقطة الاعتداليّة هي نقطة الولاية لقربها من أحديّة العين المطلق. وحيث كان لكل اسم متبوع، منسوبًا من حيث وجوده وحقيقته إلى اسم وحقيقة من الحقائق والأسماء الإلهيّة الكليّة المتبوعة، فإنّ ذلك الإسم وحقيقته، هو مبدأه ومنتهاه ومرجعه. وعند رجوعه وعوده، لا يكون ذلك إلّا إلى تلك الحقيقة وإلى ذلك الاسم. فمهما تخلّص من قيد الأكوان متوجّهًا إلى ربّه حتى يعود إلى أصله الذي هو عين اسم من تلك الأسماء المتنوّعة، ويتحقّق بالنقطة الاعتداليّة الوحديّة التي هي عين الولاية. حينئذ يكون ذلك الإنسان المتحقّق بتلك النقطة وليًّا مقربًا. ثمّ إذا عاد هذا الإنسان المتبوع الوليّ إلى المراتب الكونيّة، وتنزّل وتحقّق بالنقطة الاعتداليّة، ثمّ يرتفع بذلك النزول، أو ينبأ عن حقيقة وحدة ذلك الاسم وعدالته، فهو نبيّ. وتبعًا لتعريف الكاشاني فإنّ النبوة هي الارتفاع أو الإخبار - كما عرفت - وأمّا إذا نزل الوليُّ إلى المراتب الكونيّة ولم يظهر في تلك النقطة الاعتداليّة - المسمّاة بنبوة - بل نزل في طرف من أطرافها وحواليها، لم يكن ذلك رسولًا ولا نبيًّا، ولكن بقدر قربه من تلك النقطة يكون حظّه من الوراثة المحمّديّة.^[1]

لم يخرج معجم مصطلحات الصوفيّة عن هذا الفهم إذ جاء فيه، أنّ الحقيقة المحمّديّة: هي الذات مع التعيّن الأول. وهو الاسم الأعظم.^[2] وكذلك الجرجاني في كتابه «التعريفات» وبالألفاظ نفسها. ولها شرح مستفيض عند العرفاء.

كما جاء في «لطائف الأعلام» تعريف وتوضيح لفكرة الحقيقة المحمّديّة قال: الحقيقة المحمّديّة (ص) يشيرون بها إلى هذه الحقيقة المسمّاة بحقيقة الحقائق الشاملة لها - أي للحقائق - والسارية بكليّتها في كلّها سريان الكليّ في جزئياتها، وإنما كانت هي صورة لحقيقة الحقائق الأصل لأجل ثبوت الحقيقة المحمّديّة في حاقّ الوسطيّة والبرزخيّة والعدالة بحيث لم يغلب عليه (ص) حكم اسم أو صفة أصلاً - كما عرفت ذلك عند الكلام على توبة الانتهاء - فكانت هذه البرزخيّة

[1]- عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الأعلام، فقرة 1528.

[2]- الجرجاني، كتاب التعريفات، فقرة (757)، الدكتور الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ص 79.

والوسطية هي عين النور الأحمدية، المشار إليه بقوله (ص) أو ما خلق الله (سبحانه) نوري، أي قدر على أصل الوضع اللغوي، فهو أول ما خلق الله تعالى، وبهذا الاعتبار سُمي بنور الأنوار، وبأبي الأرواح.

ثم إنه آخر كل كامل لخلق الله تعالى إذ لا يخلق الله بعده مثله في الكمال. «وهو خاتم الأنبياء»، والإشارة منه (ص) إلى أوليته - بمعنى نوره - و آخريته - بمعنى ظهوره - وهو ما يتجلى في قوله نحن الأولون الآخرون، وهذه الحقيقة الكلية هي أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، ومعنى ذلك، هو كون هذه الحقيقة هي عينها الحقيقة المحمدية. أي أن الصورة العنصرية المحمدية إنما هي صورة لمعنى ولحقيقة ذلك المعنى، وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق فافهم ذلك. ⁽¹¹⁾

وفي معجم مصطلحات الصوفية توضيح لمفهوم الحقيقة المحمدية إذ جاء فيه، (الروح الأعظم: والروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يرام وصلها رائم، ولا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه.

والروح الأعظم هو العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة السماوية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني جوهرية، مظهر الذات، ونورانية مظهر علمها، ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدة، وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، وكما أن له من العالم الكبير مظاهر وأسماء، من العقل الأول والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك، كذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه.

وروح القدس هو روح الأرواح، فهو روح لا كالأرواح لأنه روح الله، وهو المنفوخ منه في آدم، وإليه الإشارة بقوله تعالى (ونفخت فيه من روحي)، فروح آدم مخلوق، وروح الله ليس بمخلوق فهو روح القدس، أي أنه الروح المقدس عن النقائص الكونية، وهو المعبر عنه بالوجه الإلهي في المخلوقات، وهو المعبر عنه في الآية (فأينما تولوا فثم وجه الله)، يعني هذا الروح المقدس الذي أقام الله به الوجود الكوني بوجود أينما تولوا بإحساسكم في المحسوسات أو بأفكاركم في المعقولات، فإن الروح المقدس متعين بكمال فيه، لأنه عبارة عن الوجه الإلهي القائم بالوجود^[2].

[1]- عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الأعلام، فقرة 571.

[2]- الدكتور الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 114 - 115.

1. حقيقة المصطلح العرفانيّ في الحقيقة المحمّديّة

ما دام البحث يتناول الحقيقة المحمّديّة في فكر أهل العرفان، فمن الضروريّ حاليّاً أن نبيّن من هو العارف الذي يقول بالحقيقة في منزلتها المحمّديّة، وما العرفان الذي تدور معارفه مدار هذه الحقيقة؟

لقد اتّفق أهل الاختصاص على أنّ العارف هو صفة لمن سكنت نفسه واطمأنت. فهو في هذه الصفة يكون من أصحاب الاتّساع الروحيّ المعرفيّ العقليّ السلوكيّ الصعوديّ والنزوليّ الخارج عن نطاق التجربة والتحصّس، والتخيّل، والتخمين. بل إنّ كثيرين أقاموه مقام أصحاب الصفاء الروحيّ.

في تعريفه للعارف، يُنقل عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) قوله: (العارف شخصه مع الخالق وقلبه مع الله، لو سهى قلبه عن الله طرفة عين لمات شوقاً إليه، والعارف أمين الله، وكنز أسراره، ومعدن أنواره، ودليل رحمته على خلقه، ومطيّة علومه، وميزان فضله وعدله، قد غنى عن الخلق والمراد والدنيا، ولا مؤنس له سوى الله، ولا نطق ولا إشارة ولا نفس إلاّ بالله، ومع الله ومن الله فهو في رياض قدسه متردّد، ومن لطائف فضله إليه متزوّد، والمعرفة أصل وفرعه الإيمان).^[1]

ولقد اعتنى الفلاسفة المسلمون بتحقيقات المعرفة العرفانيّة بوصفها معرفة مفارقة. هذا ما سنراه في تعريف الشيخ الرئيس ابن سينا بقوله: «إنّ العارف بالله لا يعنيه التجسّس والتحصّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتربه الرّحمة؛ فإنّه مستبصر بسرّ الله في القدر، وأمّا إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر، وإذا جسم المعروف فربّما غار عليه من غير أهله». ^[2]

ضمن هذا السياق المعرفيّ عن المعرفة والحكيم والحكمة والعرفان، يصحّ القول بأنّ هنالك نوعاً آخر من المعرفة مجهولة الانتساب القياسيّ المعرفيّ، وهي معرفة العرفاء الكمّل من وُصفوا بما قدّمنا، وهي غير مكتسبة بالعلوم والتعلّم فقط. إذ ليس كلّ من تعلّم تلك العلوم يصل إليها، بل بجلاء القلوب. ذلك بأنّ آثارها موجودة عند من ينصف نفسه في تفكيره في خطراته، وهي أساس الإبداع، فهيب لئن صحّت عند المخترعين فكيف لا تصحّ عند أهل العرفان، والعكس هو الصحيح، وخاصّة لجهة استجلاء طرق الإبداع لدى المبدع لينجلي ذهنه عن فكرة كانت مترجحة في عقله واستقرّت، فأبان ما كان مبهماً لديه. وأمّا العرفانيّ فهو صاحب القلب الاعتقاديّ يرى مبصراً في بصيرته قبل بصره، فربّما يرى ما لا يراه بصره، مرآته صافية نقيّة تمكّنه من ترائي الصور الخياليّة وليست بخيال بل واقع يقرأ بجلاء صفاء نفسه، وهذا ما يسمّى الناظر بنور الله. ولقد أشار الشيخ الرئيس بمثل هذا فقال:

[1]- مصباح الشريعة، ص 191.

[2]- الشيخ الرئيس، كتاب الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 122.

ثمَّ أنه لتبلغ به الرياضة (أي العارف) درجة ينقلب له وقته سَكينة، فيصير المخطوف مألوفًا، والوميض شهابًا بيّنًا، وتحصل له معارفه وتستقرُّ في كيانه كأنَّها صحبة مستمرة.^[1]

لا يتوقَّف توصيف مقام العارف على ما ورد في مصنَّفات العلماء والفلاسفة المسلمين، بل وصل إلى عمق اهتمامات علماء الطبيعة في الغرب. ففي هذا المجال، يرى عالم الفيزياء وصاحب نظرية النسبية ألبرت أينشتاين، أنَّ العرفان هو الإنسان بكامل إنسانيَّته. يضيف: إنَّ أجمل وأعمق إحساس يمكننا أن نختبره هو الإحساس الصوفيُّ، إنَّه الإحساس الباذر (الزارع) لكلِّ علم حقيقيٍّ، والشخص الذي يرى في هذا الإحساس أمرًا غريبًا هو إنسان غير قادر على التعجُّب والاندھاش، ولا على أن يستغرق في نشوة مفعمة بالرَّهبة والإجلال، وبالتالي فهو شخص ميّت^[2].

من هذا النظر وما سبق، نستطيع القول أنَّ العرفان هو أصل كلِّ العلوم ومصدرها الرئيس. إنَّه مصدرٌ لقيامه بالبحث في ما وراء المادَّة، وما قبل الظاهرة وما بعدها، ولو كان العلم باديًا ظاهرًا على المادَّة لكان اختراع الطائرة قد حدث منذ نشأة الإنسان على الأرض. وكما أنَّ لكلِّ علم مؤسسًا فمؤسس العلوم هو العلم الذي يبحث في ما وراء المادَّة، في هذا الصدد، يقول البرفسور الدكتور دين رادين: (إنَّ التصوُّف الباطنيَّ (المينطيقيا) يتشابه على نحو مذهش، ومن نواح عدَّة، مع العلم، وذلك لكونه منهجًا منظمًا لاستكشاف طبيعة العلم. فالعلم يركِّز على الظواهر الخارجيّة الموضوعيّة، في حين أنَّ التصوُّف العرفانيَّ الباطنيَّ، يركِّز على الظواهر الداخليَّة، (الباطنيَّة). ومن المثير أنَّ الكثير من العلماء والباحثين والحكماء على مرِّ السنين كشفوا عن تشابهات عميقة كامنة خلف أهداف العلم والتصوُّف العرفانيَّ الباطنيَّ وممارساتهما ونتائجهما. ولقد كتب بعض أشهر العلماء مستخدمًا عبارات يتعدَّد تمييزها عن كتابات العرفانيِّين الصوفيِّين (الباطنيِّين)^[3]. وثمة جمعٌ من علماء الفيزياء الحديثة وجدوا الحقائق في تدبُّراتهم وتأمُّلاتهم الروحيَّة، حتى أنَّ بعضهم يروي تجربته فيقول: «في البداية كان هنالك تعجُّب ورهبة وخشوع، فألهمت هذه المشاعر البحث الذي ابتدأه العلم والدين. كان العلم والدين في البداية شيئًا واحدًا لا يزعجه الانفصال الحديث الذي تطوَّر لاحقًا ليحكم عليهما أن يصبحا حقلين منفصلين بينهما حدود لا يمكن تجاوزها. في ذلك الانفصال تحوَّل الشعور بالتعجُّب إلى العلم، في حين أصبح الشعور بالرَّهبة والخشوع تصوُّفًا باطنيًّا.... وحتى هذا اليوم يبحث العلم عن حدود الطبيعيَّة، في حين ينشد التصوُّف الباطنيُّ اللَّامحدوديَّة، العلم هو قطرة والتصوُّف موجاته... إنَّهما يشتركان بالبحث عن الحقيقة، لأنَّهما كلُّ

[1]- المرجع السابق، ص 118.

[2]- دين رايد، الظواهر الروحيَّة الخطيرة، ص 336.

[3]- المرجع السابق، ص 37.

بطريقته، يبحثان عن الحقيقة الأساسيّة حول المادّة ومصدر المادّة.^[1]

ومع أنّ من هؤلاء من راح يأخذ التصوّف (العرفان) من جانب واحد، إلّا أنّ العرفان بكونه نتاج العلم والبحث والاتّجاه إلى ما وراء العلم، لا بل ما فوق العلم المادّي، فقد تجاوز العلم المادّي، ولا يستطيع هذا العلم مهما تقدّم وتطوّر أن يلحق بالعرفان. ومن الصواب القول أنّ العرفان كعلم، إن استقرّ في القلب كانت المعرفة، وإن استقرّت المعرفة في القلب كانت الحكمة، وإن لم يستقرّ العلم في القلب كان مستودعاً لمحفوظات لا تنفع ولا تضرّ. العرفان بما هو علم ومعرفة يقود صاحبه في مقام إخلاصه إلى معرفة واجب الوجود (المعرفة الممكنة) من مظاهر الوجود، ولكونه كذلك فله أسس علميّة في الاستقصاء والتعلّم والتعليم، وتلك الأسس لا يختلف عليها أهل العرفان ولا فيها. وعليه، فالعرفان علمٌ جامعٌ لكلّ الطوائف والمذاهب، يجمع تحت رايته (لا إله إلّا الله) العلماء والباحثين عن الحقائق، فشكّلوا طائفة عابرة للطوائف والمذاهب. هم طائفة واحدة باختلاف العمام التي يضعونها على رؤوسهم، فهل نعتبر منهم ونجمع العمام تحت راية واحدة؟ لكلّ علم فرسان وفرسان العرفان العرفاء، وليس علماء العرفان. فمن هو العارف الذي جعل الحقيقة المحمّديّة في أساس نظامه المعرفي؟

حسب اتفاق الباحثين في علوم التصوّف وأكابر واضعيها، مثل الجيلي وابن عربي وملاصدرا وسواهم، أنّه هو الفقيه العالم العامل الحكيم العابد الزاهد.

العارف، إذن، صفة لمن سكنت نفسه واطمأنت، من أصحاب الاتّساع الروحيّ المعرفيّ العقليّ السلوكيّ الصعوديّ والنزوليّ الخارج عن نطاق التجربة والتحمّس، والتخيّل، والتخمين، من أصحاب الصفاء الروحيّ.

أمّا الشيخ الرئيس ابن سينا فقد عرفّ العارف بقوله: «لا يعنيه التحمّس والتحمّس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتربه الرّحمة فإنّه مستبصر بسرّ الله في القدر، وأمّا إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معيّر، وإذا جسم المعروف فربّما غار عليه من غير أهله.»^[2]

وفي إشارة أخرى للشيخ الرئيس، يصف العارف بأنه شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجوّد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصقّاح الذنوب وكيف لا وهو ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلّة بشر، ونساءً للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحقّ.^[3]

[1]- المرجع السابق، ص 346.

[2]- الشيخ الرئيس، كتاب الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 122.

[3]- الشيخ الرئيس، المرجع السابق، ص 134.

هو حالة استقراء ما وراء الطبيعة من مظاهر الطبيعة. وهو قراءة الأسباب والنتائج من حكمة الله في خلقه. وهو استجلاء الحقائق من المظاهر. (الحسيّات معابر للعقليّات)، وهو حالة الذوبان العقليّ والسلوكيّ في الحكمة المتعالية للخلق. وهو حالة من انصهار الطباع في بوتقة الإنسانيّة، فيخرج زبدها خيراً ومحبةً، وشوقاً ورحمة... ولا يبقى منها باقية.

طائفة أهل العرفان من كلّ الطوائف والمذاهب في شرق الأرض وغاربها، وهي طائفة القلوب الخالية من كلّ الشوائب الدنيويّة لا يسأل بل يسعى الفرد فيها دائماً لرضا الله والتسليم، والسعي لخدمة محبوبه بخلقه، فيكتمل الوجود به بعد أن اكتمل هو بالوجود. وهذه القلوب ممتدة تاريخياً وجغرافياً منذ آدم وفي كلّ بقاع المعمورة ليس بينها خلاف، وإن اختلفت في بعض تفاصيل السلوك تحت تأثير اللّغة، والطبيعة، والبيئة التي تؤثر في كثير من الأحيان على القرار القلبيّ والسلوكيّ للعرفانيّ. وإن اختلفوا يكون اختلافهم سعيّاً للكمال، كلّ منهم يشعر بالتقدير والاحترام والتبجيل لأخ له ولو كان يفصله عنه وبينه آلاف السنين وآلاف الكيلومترات الجغرافيّة، اختلفت فيهم الأبدان واتّحدت فيهم العقول. إذن، فالعرفانيّ الأخذ بالحقيقة المحمّديّة دربة له، إنّما هو حكاية الإنسان السجين في جسد لبان أحسن البنيان (بأحسن تقويم)، ونفس مطمئنة أعلنت العصيان على وسوسة الشيطان مذ غابر الأزمان. العرفانيّ يحوم حول الحقيقة ولا يدّعي مطلقاً أنّه فتح باباً أو نافذة عليها، وهي تجول في قلبه، وعقله، وعينه، وأذنه، لكنّه يعلم بأنّه لا يمكن الإحاطة بالحقيقة فهي سرُّ الكون الذي لا يعلمه إلاّ باريه ومُنشيه وفانيه. من أجل ذلك كلّ، تبدو الحقيقة في وجدانه نوراً تحوم حوله فراشات قلوب العاشقين من أهل العرفان، يستمتعون بحرق أنفسهم في نور الحقيقة لا ليعرفوا كُنْهها بل ليتلذذوا في حرق هذا الجسد الترابيّ تحت أنوار الحقيقة لعلّ نورها يضيء لهم شمعة معرفيّة، فيموت فيها وهو حيّ، ويحيا فيها وهو ميت.

2. الحقيقة المحمّدية في علم الولاية

لو عدنا إلى الأصل الذي منه سرت العلوم الإلهيّة، سنجد كيف تُستظهر الحقيقة المحمّديّة، بما هي استجلاء ما بطن في المظاهر الكونيّة بتوسُّط العلم، وتتفاعل العقل بقراءة موضوعيّة لما يظهر على بشريّة الإنسان من أقوال مرتبطة بالأفعال. فحقيقة الشيء كنههُ وجوهره وليس شكله ومنظره. والإنسان هو هيكل أثريّ يسكن بيتاً ترايياً وما يسمّى النفس الناطقة، وهي في الأنبياء أخذت صفات الكمال التكوينيّ وليس التمكينيّ باعتبارها فيضاً إلهياً وصفها الإمام عليّ (ع) بقوله حينما سأله كميل عن مكانتها في العلوم الإلهيّة، أجاب: «هي قوّة لاهوتيّة، فعلها المعارف الرّبانيّة، سبب افتراقها تحلُّ الآلات الجسمانيّة، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدت، عود مجاورة لا عود

ممازجة». ثمَّ سأله عن طبيعة النفس الملكوتيّة الكليّة فقال: «إنّها قوّة لاهوتيّة، وجوهرة بسيطة، حيّة بالذات، أصلها العقل، منه بدت وعنه دعت، وإليه دلّت، وأشارت، وعودها إليه إذا كملت وتشابهت»^[1]. وحسب العرفاء في هذا الموضوع الدقيق، «أنَّ للأنبياء خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوّة، وروح الشهوة، وروح البدن. فبروح القدس كانوا أنبياء، وبها عملوا الأشياء، وبروح الإيمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً، وبروح القوّة جاهدوا عدوهم، وبروح الشهوة أصابوا اللذيق من الطعام والشراب، وبروح البدن دبّوا ودرجوا. ثمَّ أضافوا أنّ للمؤمنين من هذه الأرواح: الأربعة الأخيرة، وللكفّار الثلاثة الأخيرة»^[2] وهكذا، فليس من الغريب أن يتكلّم الإمام (ع) عن النفس في الإنسان، وعن الروح في الأنبياء، فهي تحمل معنىً واحداً من جهة، ومعاني مختلفة من جهة أخرى، فمن الوجهة الأولى: تستخدم كلمة الروح بدلاً من النفس، وكذلك النفس بدلاً من الروح لتلازمهما الوجوديّ، ولولا وجود الروح في النفس لما قامت، ولولا وجود النفس في الجسد لما قام. والأمر الآخر هو أنّ الإنسان (البشر) مبدؤه النفس قائماً بالروح، والأنبياء (ع) مبدؤهم الروح. فهي نور من نور الله - ونفخت فيه من روحي - ونفخنا فيها من روحنا) قائم بالنفس. هذه هي الحقيقة المحمّديّة وحقيقة كلّ نبيّ.

أمّا النفس البشريّة فهي تقع تحت تأثير ضغط الحاجة أو الطمع أو الجشع أو غير ذلك من موبقات النفس الحيوانيّة، وبالتالي فهي متقلّبة الأطوار من موسوسة إلى لوّامة إلى مطمئنّة، وهذا التقلّب لا أثر له ولا خبر في الأنبياء، وبهذا فارقوا البشر فكانت أنفسهم أرواحاً أيضاً من روح الله سبحانه - و(من) هنا ليست للتبعيض وإنّما لبيان المجانسة في الصفات - فهم حمّلة رسالته، المبلّغون عنه، وحمّلة صفات الكمال التكوينيّ وليس التمكينيّ، المعلنون عنه، الدالّون عليه، المشيرون إليه. وكما نعلم، فإنّ أنواع النفس وتقلّباتها عَصِمَ الأنبياء والرّسل عن تقلّباتها وصفاتها العرّضيّة التي تودي بالقوى إلى غير محلّها. وبمعنى آخر: السيطرة المطلقة على النفس بكلّ قواها وخواصّها لتكون خادمة لبيتها الترابيّ ليس إلّا. قائمة بالروح، أي من عالم الأمر، وهي قيوميّة الخالق على المخلوق. وهي من روح الله أي إشارة إلى المصدريّة. والنفس في الإنسان تحتاج إلى صقل دائم بالرياضات النفسيّة، ولذلك نقول إنّ الأنبياء لا نفسيّة لهم باعتبار (الأنا) الملتصقة بالغرور والتكبرّ والحسد والطمع والغشّ وغير ذلك من الموبقات الصادرة عن النفس الحيوانيّة، وهذه حالة غير موجودة أصلاً بالأنبياء لقيامهم بالفيض الإلهيّ (الروح).

في القرن العشرين، سار علماء على نهج الأوّلين في هذا المفهوم للحقيقة المحمّديّة، ومنهم من

[1]- الشيخ يونس حمدان آل عباس، جامع الحقائق.

[2]- الفيض الكاشاني، الحقائق في المحاسن، ص 49 - 50.

رأى أن هذا المقام، أي مقام الحقيقة المحمّديّة، هو الظهور بمقام النبوة في النشأة العينيّة، وإظهار الحقائق الغيبية، والأسماء الإلهية طبقاً لصور الأسماء في النشأة العلميّة، والأعيان الثابتة، هو النبوة للإنسان الكامل، أي الحقيقة المحمّديّة في النشأة الثانية. بل في الحضرة الثانية لمكان اتّحاد الظاهر والمظهر، خصوصاً المظهر الأتمّ الإطلاقيّ الذي لا تعيين ولا نفسيّة له، فالمقام الأول هو الإنباء بالحقيقة الجمعيّة، والاسم الأعظم أحديّة جمع الأسماء عن لسان غيب الغيوب للحضرات الأسمائيّة، وفي المقام الواحدية، فالمقام الثاني هو النبأ بالمظهر الأتمّ، والمجلي الأعظم أي العين الثابتة الإنسانيّة عن لسان الحقيقة الجمعيّة أي الاسم الأعظم. بل على لسان الغيب أيضاً لعدم الحجاب أصلاً لصور الأسماء الإلهية أي الأعيان الثابتة. ومقامنا هذا أي ثالث المقامات الذي كلامنا فيه هو الإنباء بالمظهر الأتمّ في النشأة العينيّة أو الحقيقة الإنسانيّة في عالم الأمر عن لسان العين الثابتة حقيقتها العلميّة، بل عن الاسم الأعظم، بل عن مقام الغيب.^[1]

تلك العبارات المقتضبة ذات المدلول الدقيق للحقيقة المحمّديّة حقيقة الرسالة وصاحب الرسالة المحمّديّة، يفهمها أربابها ويغوصون في معانيها ليستنبطوا منها آلاف الصفحات في الشرح والتوضيح والتعليل. فهم منها من فهم، وأعان الله الآخرين على فهمها.

فالحقيقة المحمّديّة عند الأشعريّ عبد الرزاق الكاشاني هي الذات مع التعيّن الأول، وهو الاسم الأعظم.^[2]

وفي أعمال العلامة والعارف بالله الشيخ أحمد حيدر (1888-1975)^[3]، ولاسيما كتابه «التكوين والتجلي»، سنجد ما يوافق كبار العرفاء من القدماء والمعاصرين. حيث يقول في هذا المقام: «إنّ الذات لا اسم لها ولا صفة، ولكن لا بدّ لنا من اسم للذات وصفة، وأسمائها متعدّدة وصفاتها متنوّعة، فسَمّي الله الخالق لأنّه خلق. والرّازق لأنّه رزق.... وهكذا. وفعل الله سبحانه هو الجوهر الأول أي (الحقيقة المحمّديّة). فعل الله سبحانه هذا الاسم وفعل به الأشياء كلّها. فمسمّي حضرة الحقّ الفاعل وسَمّي الاسم الفعل وما دونه مفعولات. ولكن هذا الفعل فاعل بباريه لا بذاته وليس من فاعل إلّا هذا الفعل. وقال الأمير المكزون السنجاري: وتنسب الأفعال للفعل الذي عنه صدر وتنحل الأفعال للفعل الذي عنه صدر. يضيف: وقد سمّي هذا الجوهر الذي هو الفعل بأسماء مختلفة لا عداد لها فهو مشيئة الله، وإرادة الله، وقدرة الله، ويد الله الباسطة، وأذنه السامعة

[1]- الإمام الخميني، مصباح الهداية، ص 97.

[2]- الكاشاني، لطائف الأعلام، فقرة 574.

[3]- الشيخ أحمد حيدر، التكوين والتجلي، ص 31. (المعروف أنّ الشيخ العلامة أحمد محمد حيدر هو فيلسوف وشاعر وأحد أبرز رواد العرفان في بلاد الشام بين القرنين التاسع عشر والعشرين. ولد في قرية حلة عارا بمحافظة اللاذقية في الساحل السوري، وتوفي عام 1975. له عشرات الكتب في الفلسفة والإلهيات والتصوّف والأدب والشعر.

للنجوى، وكرسيّه الشامخ، وجنب الله، ونور الله، وكليم الله، وروح الله».

3. استدالات أركيولوجيّة

لعلّ من أبرز المفارقات التي نجدها في البحوث المعاصرة حول الحقيقة المحمّديّة تلك التي ذهب إليها عدد من علماء الآثار في معرض تحليلهم لعدد من المكتشفات النادرة، منها على سبيل المثال ما يشير إلى أنّ النبيّ نوح كان يتقرّب إلى الله بالحقيقة المحمّديّة.

ففي تموز عام 1951م، حينما كان مجموعة من العلماء السوفيات، المتخصّصين بالآثار القديمة، ينقبون في منطقة بوادي قاف، عثروا على قطع متناثرة من أخشاب قديمة وبالية ممّا دعاهم إلى التنقيب والحفر أكثر وأعمق، فوقفوا على أخشاب أخرى متحجّرة وكثيرة كانت بعيدة في أعماق الأرض. ومن بين تلك الأخشاب التي توصّلوها إليها نتيجة التنقيب خشبة على شكل مستطيل طولها 14 عقدة وعرضها 10 عقد، وقد أثارت دهشتهم واستغرابهم حيث لم تتغيّر، ولم ينخرها السوس، ولم تتناثر كغيرها من الأخشاب الأخرى. وفي أواخر عام 1952م أكمل التحقيق حول هذه الآثار فظهر أنّ اللوحة المشار إليها كانت ضمن سفينة نوح (ع) التي يذكر المؤرّخون أنّها استوت على قمة جبل قاف، وقد نقشت عليها بعض الحروف التي تعود إلى أقدم لغة. وبعد الانتهاء من الحفر عام 1953م ألّفت الحكومة السوفياتيّة لجنة قوامها سبعة من علماء اللّغة القديمة ومن أهم علماء الآثار، وهم:

1 - سوله نوف أستاذ الألسن في جامعة موسكو.

2 - إيفان هان خبير عالم الألسن القديمة في كليّة لولوهان بالصين.

3 - سيشاتن لو مدير الآثار القديمة.

4 - تانمول كورف أستاذ اللّغات في كليّة كيفنزو.

5 - دي راكن أستاذ الآثار القديمة في معهد لينين.

6 - ايم أحمد كولايد مدير التنقيب والاكتشاف العام.

7 - ميجر كولتوف رئيس جامعة ستالين.

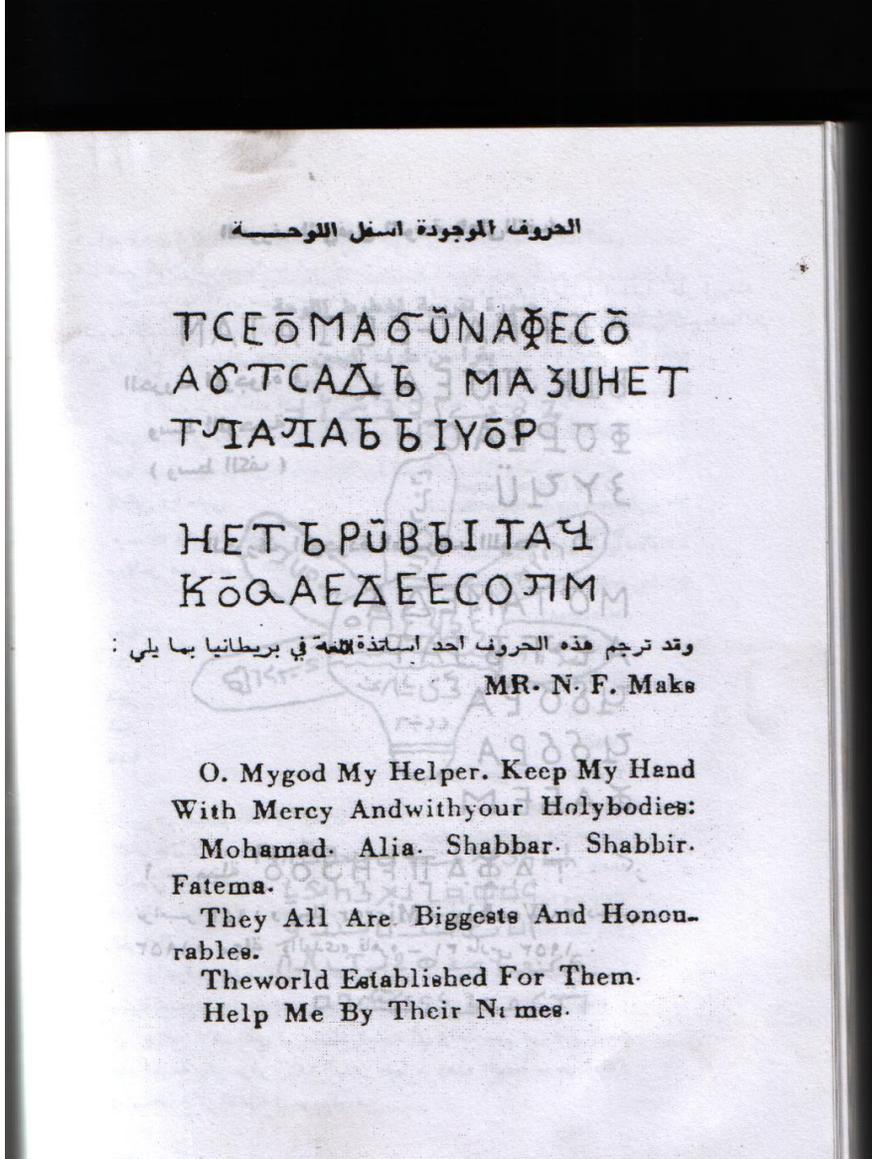
وبعد ثمانية أشهر من دراسة تلك اللوحة والحروف المنقوشة عليها، اتفق هؤلاء على أنّها كانت مصنوعة من الخشب نفسه الذي صنعت منه سفينة نوح (ع)، وأنّ النبيّ نوح (ع) كان قد وضعها في السفينة للتبركّ والحفظ. أمّا حروف اللوحة فكانت باللّغة السامانيّة، وقد ترجمها إلى الإنكليزيّة

العالم البريطاني إيف ماكس أستاذ الألسن القديمة في جامعة مانشستر، وهذا نصُّها مع تعريبها:

O my God my helper	يا إلهي ويا معيني .
Keep my hands With mercy	برحمتك وكرمك ساعدني .
And With your holy bodies	ولأجل هذه النفوس المقدسة .
Mohamed	محمد
Alia	إيليا
Shabbar	شبر
Shabbir	شبير
Fatma	فاطمة
They are all Biggest and Honourables	الذين هم جميعهم عظماء ومكرمون
The world established for them	العالم قائم لأجلهم .
Help me by their names	ساعدني لأجل أسمائهم .
you can reform to Right	أنت فقط تستطيع أن توجّهني نحو الطريق المستقيم

ولقد أصابت هؤلاء العلماء دهشة كبرى أمام عظمة هذه الأسماء الخمسة، ومنزلة أصحابها عند الله عزَّ وجلَّ، حيث توسَّل بها نوح (ع) إليه تعالى. ومهما يكن من أمر، فإنَّ اللُّغز الأهمَّ الذي لم يستطع تفسيره أيُّ واحد منهم هو عدم نَفْسُخ هذه اللوحة رغم مرور آلاف السنين^[1].

[1]- للعلم، فإنَّ هذه اللوحة موجودة الآن في متحف الآثار القديمة بموسكو.



أمّا الترجمة العربية فجاءت على الشكل التالي:

You Can Refrm To Right

أي إلهي

بلطفك ورحمتك وبالذوات المقدّسة محمد، إيليا، شبر، شبير، فاطمة. خذ بيدي، فإنّ هؤلاء الخمسة عظماء يجب احترامهم ومن أجلهم خلق الله تعالى هذه الدنيا.

إلهي فأمدني ببركة أسمائهم وأنت قادر على هدايتنا جميعاً^[1].

هذا الدليل العلمي ساقنا إلى النتيجة التي سبق أن أوضحناها في مدخل البحث في الوجود المحمديّ قبل الوجود البشريّ لشخصيّة الرسول الكريم محمد بن عبد الله (ص).

في هذا السياق، لا يمكن أن نتجاوز العارف الكبير محي الدين ابن عربي حيث تكلم بإسهاب عميق عن الحقيقة المحمديّة في غالبية مؤلفاته ومنها «الفتوحات المكيّة» و«فصوص الحكم»، حيث يقول الفصّ المحمديّ (وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبيّ محمّد (ص) لا محمّد المبعوث بل الحقيقة المحمديّة أو الروح المحمديّ، فإنّه هو المظهر الكامل للذات الإلهيّة والأسماء والصفات^[2]. ومن هنا كانت طبيعته ثلاثيّة فرديّة. فهو الفرد الأول الذي تجلّى الحقّ فيه، وأول الأفراد الثلاثة. (فصّ محمدي).

ختاماً، تجدر الإشارة إلى أنّ الصلة بين موضوعي الحقيقة المحمديّة ومنظومة العرفان النظريّ بحاجة إلى الكثير من الصفحات، وإلى قراءة واعية عقلية علمية بعيدة عن التعصّب وهذا غير متاح في بحث كهذا البحث. وما أوردته ليس إلّا مقتطفات من كتب صنفتها ولم تنشر، وهي «العرفان طائفة عابرة لكلّ الطوائف»، و«عصمة الأنبياء»، و«معرفة الله والتجليّ المقارن»، و«الحقيقة المحمديّة بحث في بنية النفس».

قائمة المصادر والمراجع

1. مصباح الشريعة، دار نشر مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى 1980 م.
2. الظواهر الروحية الخارقة، الدكتور دين رادين، نشر دار الجسور الثقافيّة، حلب سورّيّة، الطبعة الأولى 2006 م.
3. الإشارات والتنبهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، الناشر بوستان كتاب قم، الطبعة الأولى سنة 1381 ش.
4. جامع الحقائق، الشيخ يونس حمدان آل عباس، مخطوط خاص.

[1]- مجلّة Starof Bartania طبع لندن زانويه 1952.

ومجلّة: Manchester. Sunlight 23 زانويه 1952.

ومجلّة: London Weekly Mirror زانويه 1952.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 37.

5. الحقائق في المحاسن، الفيض الكاشاني، الناشر دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الأولى 1989م.
6. كتاب التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلميّة بيروت، الطبعة الأولى 2000م.
7. لطائف الأعلام، عبد الرزاق الكاشاني، الناشر ميراث، طهران 2000م.
8. معجم مصطلحات الصوفيّة، الدكتور الحفني، دار المسيرة بيروت، الطبعة الأولى 1980م.
9. مصباح الهداية، الإمام الخميني، مؤسّسة الأعلمي للنشر، الطبعة الأولى 2006م.
- 10- التكوين والتجليّ، الشيخ أحمد حيدر، دار الشمال (طرابلس - لبنان)، الطبعة الثانية 1987م.
- 11- فصوص الحكم، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثانية 1980م.

النسبية والحقيقة في فهم تجليات الحق دراسة مقارنة بين الفلسفة الغربية والفكر الإسلامي

إحسان علي الحيدري

أستاذ فلسفة الدين في جامعة بغداد. العراق

ملخص إجمالي

تقدم هذه الدراسة، تحليلاً نقدياً معمقاً ومقارناً لمفهوم «الحقيقة» بين الفكر الغربي الحديث وما بعد الحداثة من جهة، والمنظور الإسلامي من جهة أخرى. ويهدف البحث إلى تفكيك الأسس الفلسفية للنسبية التي أصبحت شائعة في الخطاب المعاصر، وبيان تناقضاتها، وفي المقابل، بناء وتأسيس مفهوم الحقيقة في المنظومة المعرفية الإسلامية كبديل متماسك وقويم.

يتبع البحث أيضاً مسار تفكيك مفهوم الحقيقة المطلقة في الفكر الغربي، بدءاً من جذوره مع السفسطائيين اليونان ومقولة بروتاغوراس «الإنسان مقياس كل شيء». ثم ينتقل إلى العصر الحديث، حيث ساهمت الثورة العلمية ونشوء «العلموية» في حصر المعرفة الموثوقة في التجربة المادية؛ مما قوّض الحقائق الميتافيزيقية. كما رسّخت الفلسفة البراغماتية فكرة أن «الحقيقي هو المفيد»؛ مما جعل الحقيقة متغيرة وتابعة للمنفعة. وشكّلت العلمانية، بفصلها للدين عن المجال العام، المناخ الفكري الذي أفرز بالضرورة أطروحات ترى الحقيقة كإنتاج بشري محض.

يقدم البحث الرؤية الإسلامية كنموذج بناء متكامل، حيث تقوم نظرية المعرفة في الإسلام على التكامل بين مصادر متعددة ومتناغمة. ويخلص إلى أن الأطروحات النسبية تعاني من «تناقض ذاتي»؛ فالقول بـ «لا توجد حقيقة مطلقة» هو بحد ذاته ادعاء مطلق. كما أنها تفضي إلى «أزمة معيار» تجعل الحكم بين الآراء المتضاربة مستحيلًا؛ مما يؤدي إلى فوضى معرفية وأخلاقية.

* * *

مفردات مفتاحية: الحقيقة، النسبية، الفكر الغربي، الفكر الإسلامي، ما بعد الحداثة، الوحي، العقل، السلطة، الخطاب.

تمهيد

تواجه المنظومة الفكرية المعاصرة أزمة عميقة تتمركز حول مفهوم «الحقيقة». ولم تعد هذه الأزمة مجرد سجل نخبوي محصور في الأروقة الأكاديمية، بل تحولت إلى ظاهرة ثقافية شاملة، تتجلى في شيوع مقولات أصبحت جزءاً من الخطاب اليومي، مثل: «لا توجد حقيقة مطلقة»، «الحقيقة نسبية»، أو «هذا حقُّ عندك وليس عندي». هذه المقولات، التي تبدو في ظاهرها دعوة للتسامح والتعددية، تحمل في طياتها بذور تقويض للأسس المعرفية والقيمية التي تقوم عليها الحضارات. إنها تفضي إلى حالة من السهولة المعيارية التي تهدد بتفكيك الروابط الاجتماعية وتبرير جميع أشكال السلوك تحت مظلة الحرية الفردية المطلقة.

خاصية هذا البحث في تصديده لواحدة من أكثر القضايا الفكرية إلحاحاً في عصرنا. فمن خلال تفكيك الأسس الفلسفية التي قامت عليها النسبية في الفكر الغربي الحديث وما بعد الحداثة، سعينا لكشف تناقضاتها الداخلية ومآلاتها الإشكالية. وفي المقابل، لا يكتفي البحث بالنقد والهدم، بل يتجه نحو البناء والتأصيل، عبر تقديم مقارنة معمقة للمنظور الإسلامي، ليس كبديل ديني دوغمائي، بل كمنظومة معرفية وقيمية متكاملة، تمتلك أسسها المنطقية والوجودية القادرة على تقديم إجابات متماسكة لأزمة الحقيقة المعاصرة.

1. يهدف هذا البحث إلى تحقيق غايات محددة، أبرزها:
 2. تفكيك الأسس الفلسفية للنسبية عند فلاسفة غربيين محوريين وبيان تهافتها.
 3. بناء وتأصيل مفهوم الحقيقة في المنظور الإسلامي، مع إبراز تكامل مصادر المعرفة فيه.
- عقد مقارنة منهجية تكشف عن نقاط الافتراق الجوهرية بين النموذجين.

ولتحقيق هذه الأهداف، اعتمدنا على منهجية مركبة؛ فهو يستعمل المنهج التحليلي - النقدي في تفكيك أطروحات الفلاسفة الغربيين، والمنهج المقارن في موازنة الطرح الغربي بالطرح الإسلامي، والمنهج التأصيلي في عرض رؤية الفكر الإسلامي وبنية المعرفة.

تتوزع مادة هذا البحث على ثلاثة أقسام رئيسية:

القسم الأول: يتناول عملية «تفكيك الحقيقة» في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، متتبعا مسارها من جذورها التاريخية وصولاً إلى ذروتها مع فلاسفة ما بعد الحداثة كنيثشه وفوكو ودريدا.

القسم الثاني: يتجه إلى «بناء الحقيقة» في المنظور الإسلامي، حيث يؤصل لنظرية المعرفة الإسلامية ويعرض مقاربات فلاسفة ومفكرين الإسلام الكلاسيكيين والمعاصرين.

القسم الثالث: يقدم تحليلاً مقارناً ونقداً منهجياً للأسس النسبية، ويخلص إلى استنتاجات جامعة حول طبيعة الأزمة والبديل الممكن، مع فتح آفاق البحث المستقبلي.

القسم الأول:

تفكيك الحقيقة في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

الفصل الأول: جذور النسبية ومساراتها في الحداثة الغربية

لم تظهر فكرة نسبية الحقيقة فجأة في الفكر الغربي، بل هي نتاج مسار تاريخي طويل وتفاعلات فكرية معقدة. يمكن تتبع جذورها العميقة وصولاً إلى الفلسفة اليونانية القديمة، وتحديدًا مع السفسطائيين الذين شكّلوا التحدي الأكبر لفلاسفة كأفلاطون وأرسطو.

من السفسطائية إلى الشكوكية الحديثة

تعدُّ مقولة السفسطائي بروتاغوراس (القرن الخامس قبل الميلاد) «الإنسان مقياس كلِّ شيء؛ مقياس وجود ما يوجد، ومقياس عدم وجود ما لا يوجد»، النواة الأولى للفكر النسبي. هذه المقولة تنقل معيار الحقيقة من الواقع الموضوعي إلى الذات العارفة، فتصبح الحقيقة تابعة للاعتقاد الفردي. فإذا اعتقد شخص أن شيئاً ما موجود، فهو موجود بالنسبة إليه، وإذا اعتقد آخر أنه غير موجود، فهو غير موجود بالنسبة إليه. هذا الطرح الذي حاربه أفلاطون بشدة، ظلَّ كامناً في تاريخ الفكر الغربي، ليعود ويظهر بقوة في العصر الحديث. لقد ماتت النسبية دهرًا طويلاً، ثمَّ بُعثت من جديد وشاعت في الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث، لتصبح إحدى السمات المميزة له.^[1]

تأثيرات الثورة العلمية والفلسفة البراغماتية

شكّلت الثورة العلمية في أوروبا منعطفًا حاسمًا في تاريخ مفهوم الحقيقة. فالنجاح الهائل الذي حقّقه المنهج العلمي التجريبي في تفسير الظواهر الطبيعية والسيطرة عليها، أدّى إلى نشوء نزعة «علمية» (Scientism)، وهي الاعتقاد بأنَّ العلم التجريبي هو المصدر الوحيد للمعرفة الموثوقة. وهذا النجاح العملي رسّخ فكرة أنَّ الإجابات الحقيقية توجد في العلم فقط. وكنتيجة منطقيّة، تمَّ تقويض فكرة الحقيقة المطلقة، ولا سيّما تلك المتعلقة بالميتافيزيقا والدين، لأنّها تقع خارج نطاق التحقق التجريبي. أصبح الناس يؤمنون بالعلم كمصدر للمعرفة المطلقة الوحيدة المتاحة، مع التسليم بأنَّ هذه المعرفة العلمية نفسها قد تكون غير حقيقية لاحقًا؛ ممّا يغذي فكرة التغيّر والنسبية. في هذا المناخ، وجدت الفلسفة البراغماتية، التي ازدهرت في أميركا مع فلاسفة مثل ويليام

[1]- النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكرّي الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984م، ص 191.

جيمس، تربة خصبة. لقد ربطت الحقيقة بالمنفعة والنتائج العملية، ف«الحقيقي هو المفيد». وبهذا، لم تعد الحقيقة خاصية ثابتة للأفكار تتحدد بمطابقتها للواقع، بل أصبحت وظيفة لنتائجها العملية. وهذا يجعل الحقيقة بالضرورة نسبية وغير ثابتة، تتغير وفقاً للظروف وأحوال الأفراد والمجتمعات.^[1]

العلمانية كمنافس فكري لنمو النسبية

إن العلاقة بين هذه العوامل ليست مجرد تجاوز تاريخي، بل هي سلسلة سببية متصلة. فالعلمانية، بحكم استبعادها للمعرفة الميتافيزيقية والدينية من دائرة «الحقيقة»، دعمت صعود العلمانية كفلسفة لتنظيم الحياة العامة. والعلمانية، في جوهرها، هي «التفكير في النسبي بما هو نسبي»، وليس بما هو مطلق». وبفصلها للمطلق (الدين) عن فضاء التشريع والقيم العامة، خلقت العلمانية فراغاً معيارياً. لم يعد هناك مصدر متعال للحقيقة والقيم يمكن الاحتكام إليه في المجال العام. هذا الفراغ تم ملؤه بالضرورة بأطروحات ترى الحقيقة كإنتاج بشري محض، سواء كان نابعاً من المصلحة (البراغماتية) أم من الإرادة الفردية. وقد عبر عن هذا التوجه جون ستيوارت مل حين رأى أن التسامح، كقيمة ليبرالية عليا، يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة. وهكذا، لم تكن النسبية مجرد خيار فلسفي، بل أصبحت النتيجة شبه الحتمية لمسار فكري غربي بدأ بتأليه العلم، ومرّ بعزل الدين، وانتهى بنفي أي حقيقة تتجاوز المادة والتجربة الإنسانية المتغيرة.^[2]

الفصل الثاني: نيتشه وهدم صنم الحقيقة (The Hammer Philosophy)

يمثل الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844-1900) نقطة الذروة في الهجوم على المفهوم التقليدي للحقيقة في الفكر الغربي. لم يكتفِ نيتشه بالتشكيك في إمكانية الوصول إلى الحقيقة، بل استخدم «مطرقته» الفلسفية لهدم صنم الحقيقة نفسه، كاشفاً عن أصوله «غير النبيلة»، ومعلناً نهاية تاريخ الميتافيزيقيا الغربية.

الحقيقة كوهم واستعارة

يقدم نيتشه نقداً جذرياً لطبيعة الحقيقة، فهي ليست شيئاً موضوعياً يُكتشف في العالم الخارجي، بل هي بناء لغوي وإنساني بحت. في عبارته الشهيرة، يصف الحقيقة بأنها: «جيش متحرك من الاستعارات والمجازات والتشبيهات بالإنسان... حقائق هي أوهام نسينا أنها كذلك». فما نعتبره «حقائق» ليس سوى تفسيرات وتأويلات أصبحت راسخة ومقبولة مع مرور الزمن واستمرار استخدامها، حتى اكتسبت طابع الإكراه والسلطة. هذه الأوهام ضرورية لحفظ بقاء النوع البشري

[1]- النشار، مصطفى: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص 77.

[2]- مجموعة مؤلفين: مقالات موقع الدرر السنية، ج 2 (نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي)، موقع الدرر السنية dorar.net، ص 475.

وتحقيق نوع من الهدنة الاجتماعية. فالإنسان لا يبحث عن الحقيقة لذاتها، بل يطمع في العواقب النافعة والممتعة المترتبة عليها.^[1]

نقد الميتافيزيقا و«إرادة الحقيقة»

يرى نيتشه أن تاريخ الفلسفة الغربية، منذ أفلاطون، هو تاريخ خطأ طويل وكبير. لقد قامت الميتافيزيقا الأفلاطونية على تمييز زائف بين «عالم حقيقي» (عالم المثل الثابت والمطلق)، وعالم «ظاهري» (عالم الحواس المتغير والنسبي). هذا التمييز، في نظره، هو الذي أسس لفكرة الحقيقة المتعالية والمطلقة، وهو يعبر عن عداة للحياة وكراهية للعالم الحسي. لذلك، فإن «إرادة الحقيقة» التي حرّكت الفلاسفة ليست سعيًا نبيلًا للمعرفة، بل هي في جوهرها إرادة عدمية، نموذج «للقوى المنفعلة» التي تسعى لتشويه الحياة وقمعها باسم مثال أعلى زائف. لقد حان الأوان، بحسب نيتشه، لهدم هذه الأصنام الموروثة التي حجبت عنّا الحقيقة وعملت على ترسيخ الزيف والوهم.^[2]

«المنظورية» (Perspectivism) كبديل

في مواجهة فكرة الحقيقة المطلقة والموضوعية، يطرح نيتشه مفهومه الشهير «المنظورية» (Perspectivism). وهو ينصُّ على أن كلَّ معرفة هي بالضرورة معرفة من منظور معين (perspective knowing)، وأنَّ كلَّ رؤية للعالم تتمُّ من زاوية نظر محدّدة (point of view). ثمَّ إنَّ فكرة «الرؤية من لا مكان» (view from nowhere) أو المعرفة الموضوعية غير المهتمّة هي فكرة سخيفة ومستحيلة. فكما لا يمكنك رؤية مبنى إلّا من زاوية معيّنة، لا يمكنك تأمّل الحقيقة إلّا من منظور معين.^[3]

لكن هذا لا يعني الوقوع في فخّ النسبية الساذجة التي تساوي بين جميع المنظورات. فنيشه يرفض بشدّة أن يُصنّف كنسبي بهذا المعنى. المنظورية عنده لا تعني أن كلَّ التأكيدات متساوية القيمة. بل على العكس، هي تفتح الباب للنقاش والمنافسة بين وجهات النظر المختلفة. ف«موضوعيتنا» تزداد كلّما سمحنا لعدد أكبر من «الأهواء» (affects)، وعدد أكبر من «العيون» المختلفة بالتحدّث عن الشيء الواحد وملاحظته.^[4]

هنا يكمن التوتر الخلاق في فكر نيتشه؛ فهو يهدم المطلق لكنّه يرفض النسبية المطلقة. ومعياره

[1]- Schacht, Richard: Nietzsche on philosophy - interpretation and truth, 1984, p. 75.

[2]- السباعي، خالد أحمد: قراءة في تحولات حقيقة نيتشه، المجلّة العلميّة لكلية التربية، جامعة مصراتة، ليبيا، المجلد الثامن، العدد العشرون، 2022م.

[3]- من يطلع على كتابي (ما وراء الخير والشر) و(جينالوجيا الأخلاق) لنيتشه سيلاحظ أنّ المنظورية عنده تتمثّل في أنّ جميع الأفكار والتفسيرات تنبع من منظورات مختلفة، وبالتالي لا توجد حقيقة موضوعية واحدة للعالم.

[4]- Conway, Daniel: Beyond Truth and Appearance - Nietzsche's Emergent Realism, pp. (115 - 120).

للحكم بين المنظورات ليس «الصدق» بمفهومه التقليدي (المطابقة للواقع)، بل «القيمة للحياة». المنظور الأفضل هو الذي يعزّز «إرادة القوة» (Will to Power)، ويثبت الحياة، ويكون أكثر إبداعاً وخصوبة. وهذا يخلق ما يمكن تسميته بـ «نسيئة أرستقراطية»، حيث لا تتساوى الحقائق، بل تتصارع، والأقوى (بالمعنى الأكثر حيوية) هو الذي يسود.

الحقيقة والتأويل اللانهائي

كنتيجة حتمية لمنظوريته، يصل نيتشه إلى استنتاجه الجذري: «لا توجد حقائق، بل تأويلات فقط». وبما أنه يمكننا دائماً تأويل التأويلات، فإن عملية التأويل لانهائية. هذه اللانهائية في التأويل هي التي تمنعنا من الوصول إلى حقيقة مطلقة ونهائية، ومن إنتاج أصنام جديدة (نظريات تدّعي امتلاك الحقيقة النهائية). لقد فجر نيتشه فكرة الحقيقة، وأنهى معها تاريخ الميتافيزيقا، تاركاً الفكر الغربي أمام أفق مفتوح من التأويلات المتصارعة، وممهّداً الطريق لفلاسفة ما بعد الحداثة الذين سيواصلون السير على هذا الدرب.

الفصل الثالث: ميشيل فوكو - أركيولوجيا الحقيقة والسلطة

إذا كان نيتشه قد أجرى تحليلاً فلسفياً لهدم مفهوم الحقيقة، فإن الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984) أخذ هذا النقد إلى مستوى جديد، إذ قام بتحليل تاريخي واجتماعي لكيفية «إنتاج» الحقيقة وتداولها داخل المجتمع. هو لا يسأل «ما هي الحقيقة؟»، بل يسأل: «ما هي آليات السلطة التي تجعلنا نقبل أقوالاً معينة كحقيقة في فترة تاريخية محددة؟».

مفهوم «الخطاب» (Discourse)

يُعدُّ مفهوم «الخطاب» (Discourse) محورياً في فكر فوكو. الخطاب ليس مجرد مجموعة من الكلمات أو النصوص، بل هو نظام معقّد من «الممارسات التي تشكّل بصورة منهجية الموضوعات التي تتحدّث عنها». فالخطاب البيولوجي أو الطبي النفسي لا يصف فقط «الجنون» أو «الجنسانية» كمواضيع موجودة مسبقاً، بل هو الذي «يخلقها» ككائنات معرفية يمكن الحديث عنها ودراستها. والخطاب يحدّد القواعد التي تحكم ما يمكن قوله وما لا يمكن، ومن يمتلك سلطة القول، وكيف يتمُّ تنظيم المعرفة في مجال معين. إنّه نظام للتمثيل ينتج المعرفة والمعنى، ويتحكّم في طريقة الحديث عن أيّ موضوع.^[1]

[1]- فوكو، ميشيل: حفرّيات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م، ص 48.

جدلية السلطة / المعرفة (Power / Knowledge)

يرفض فوكو التصور التقليدي للسلطة كقوة قمعية خارجية تفرضها الدولة أو الطبقة الحاكمة. فالسلطة عنده ليست شيئاً يملك، بل هي شبكة من علاقات القوة تسري في الجسد الاجتماعي بأكمله، وهي ليست قمعية فقط، بل «منتجة» في المقام الأول. إنها تنتج المعرفة، وتنتج الواقع، وتنتج الحقيقة. وهنا تظهر جدلية «السلطة / المعرفة» (Power/Knowledge) التي لا تنفصم عراها. فالمعرفة ليست بريئة أو محايدة، بل هي دائماً متورطة في علاقات القوة؛ والسلطة لا تمارس في فراغ، بل عبر إنتاج معرفة تدعي الحقيقة.^[1]

يُجادل فوكو بأن الخطاب العلمي ليس نتاج دراسة موضوعية لظاهرة ما، كما يحب أنصار الواقعية العلمية أن يعتقدوا، بل هو نتاج منظومات من علاقات القوة التي تناضل لخلق مجالات معرفية داخل المجتمع. فالمعرفة حول الإنسان (في الطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع) مرتبطة منذ البداية بطرق تعامل المجتمع مع الجنون والمرض والجريمة. السلطة، إذن، لا تشكل المعرفة من الخارج، بل تشكلها من الداخل.^[2]

«أنظمة الحقيقة»

بناءً على ما سبق، يخلص فوكو إلى أن الحقيقة ليست شيئاً أبدياً ومطلقاً ومستقلاً عن السلطة، بل هي «شيء من هذا العالم». لكل مجتمع «نظامه العام للسياسة» أو «نظامه الخاص بالحقيقة». هذا النظام هو مجموعة الإجراءات التي تسمح بالتمييز بين الأقوال الصحيحة والخاطئة، والآليات التي تفرض هذه «الحقيقة» وتضمن تداولها، والمؤسسات التي تُكلف بإنتاجها ونشرها (مثل الجامعات، والمختبرات، ووسائل الإعلام).

بهذا المعنى، يمكن عدُّ فوكو تطبيقاً تاريخياً واجتماعياً لمنظورية نيتشه. فإذا كانت الحقيقة عند نيتشه نتاج منظور يخدم إرادة القوة، فإن فوكو، من خلال «أركيولوجيا المعرفة» و«جينالوجيا السلطة»، يوضح لنا كيف تشكلت هذه المنظورات وتفرض نفسها كـ «حقيقة» مهيمنة عبر آليات الخطاب والسلطة المنتشرة في المجتمع. هو ينقل نقد الحقيقة من مستوى التحليل الفلسفي إلى مستوى التحليل التاريخي - الاجتماعي الملموس، مبيّناً أن أنظمة الحقيقة التي نعيش في ظلها ليست ضرورية أو طبيعية، بل هي نتاجات تاريخية محتملة لعلاقات قوى معينة، ويمكن دائماً النضال ضدها لصناعة خطابات وحقائق جديدة.

[1]- فوكو، ميشيل: المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص (63 - 65).

[2]- فوكو، ميشيل: حفرات المعرفة، ص 16.

الفصل الرابع: جاك دريدا - التفكيك وغياب المعنى النهائي

يصل مسار تفكيك الحقيقة في الفكر الغربي إلى ذروته الأكثر جذرية مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930-2004). فإذا كان نيتشه قد هدم الأساس الأخلاقي والميتافيزيقي للحقيقة، وفوكو هدم أساسها الاجتماعي والسياسي، فإن دريدا يوجّه ضربته القاضية إلى الأساس الأخير الذي بدت الحقيقة تستند إليه: اللغة والمعنى نفسه.

نقد «ميتافيزيقا الحضور» و«مركزية العقل» (Logocentrism)

يرى دريدا أن تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله، من أفلاطون إلى هوسرل، قام على أساس وهم سمّاها «ميتافيزيقا الحضور» (metaphysics of presence). هذا الوهم هو الاعتقاد بوجود معنى أصلي، أو حقيقة أولى، أو «مدلول متعال» (transcendental signified) يكون حاضرًا بشكل كامل ومباشر، ويوجد قبل اللغة وخارجها. هذا الاعتقاد تجلّى في «مركزية العقل / الكلمة» (Logocentrism)، وهي النزعة التي أعطت الأولوية للكلام المنطوق على الكتابة، معتبرة أن الكلام أكثر أصالة؛ لأنه يعبر بشكل مباشر عن «حضور» الفكرة في وعي المتكلّم، بينما الكتابة هي مجرد تمثيل ثانوي وغائب.^[1]

استراتيجية التفكيك (Deconstruction)

لمواجهة هذه الميتافيزيقا المتجدّرة، يطوّر دريدا استراتيجيته الشهيرة: «التفكيك» (Deconstruction). ومن المهمّ التأكيد أن التفكيك ليس هدمًا أو تدميرًا، وليس منهجًا بالمعنى التقليدي، بل هو طريقة في القراءة والتحليل تسعى لتفكيك البنى الداخلية للنصوص الفلسفية والأدبية. والهدف هو كشف التوترات والتناقضات والشائيات الهرمية التي يقوم عليها النصّ (مثل حضور / غياب، كلام / كتابة، خير / شرّ، عقل / جنون)، ومن ثمّ قلب هذه الهرمية وإظهار أنّها ليست طبيعية أو ضرورية، بل هي بناء مصطنع. التفكيك يوضح كيف أنّ النصّ «يقوّض نفسه بنفسه»، وكيف أنّ المعاني الهامشية والمستبعدة هي في الواقع ضرورية لتكوين المعنى المركزي المهيمن.^[2]

مفهوم «الاختلاف» أو «الإرجاء» (Difference)

في قلب استراتيجية دريدا التفكيكية يكمن مفهومه المبتكر «Difference». هذا المصطلح، الذي لا يمكن ترجمته بكلمة واحدة، يجمع بين معنيين في آن واحد: «الاختلاف» (to differ)

[1]- دريدا، جاك: في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008م، ص (57 - 59).

[2]- Lawlor, Leonard: Jacques Derrida, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021.

و«التأجيل» أو «الإرجاء» (to defer). هو يجادل، مستلهماً من اللسانيات البنويّة، بأنّ المعنى في اللّغة لا يتولّد من علاقة مباشرة بين الكلمة (الدال)، والشيء أو الفكرة (المدلول)، بل يتولّد من خلال شبكة لانهائية من الاختلافات بين العلامات اللّغويّة. معنى كلمة «قطة» لا يأتي من حضورها المباشر، بل من اختلافها عن «كلب» و«فأر» و«سقف»، إلخ.^[1]

ولأنّ كلّ علامة تحيل إلى علامات أخرى لتكتسب معناها، فإنّ المعنى النهائيّ يكون دائماً «مؤجّلاً» أو «مرجاً»، ولا يمكن الإمساك به بشكل كامل وحاضر في أيّ لحظة. هذه اللّعبة اللّانهائية من الإحالات والاختلافات هي ما يسمّيه دريدا «Difference». إنّها الحركة التي تجعل المعنى ممكناً، وفي الوقت نفسه تجعل الحضور الكامل للمعنى مستحيلاً.^[2]

استحالة الحقيقة النهائية

حريّ القول أنّ النتيجة الحتمية لفكر دريدا هي استحالة الوصول إلى حقيقة نهائية أو معنى أصليّ يوقف لعبة الإحالات اللّانهائية. فكلّ محاولة لتثبيت المعنى هي عنف ميتافيزيقيّ يتجاهل طبيعة اللّغة نفسها. وهنا تأتي مقولته الشهيرة «لا يوجد خارج النصّ» (there is no outside text)، والتي لا تعني إنكار وجود عالم خارجيّ، بل تعني أنّنا لا نستطيع الوصول إلى هذا العالم أو فهمه إلّا من خلال اللّغة والتأويل، أي من خلال «النصّ» بمعناه الواسع. وعليه، فإنّ تلمّس الحقيقة في التحليلات النصّية هو أمر مُحال؛ فهناك تفسيرات متعدّدة للنصوص لا تستند إلى حقائق نهائية. الحقيقة نفسها تصبح مجرد «أثر» (trace) في لعبة الدلالات، وتُتّصف بأنّها نسبيّة ومؤجّلة إلى ما لا نهاية. وبهذا، يصل مسار التفكيك الغربيّ إلى نهايته المنطقيّة، حيث لا تنهار الحقيقة فحسب، بل تنهار معها أيضاً إمكانية المعنى المستقرّ نفسه.

القسم الثاني:

بناء الحقيقة في المنظور الإسلاميّ

في مقابل مسار التفكيك الذي بلغ ذروته في الفكر الغربيّ المعاصر، يقدّم المنظور الإسلاميّ رؤية بناءة ومتكاملة لمفهوم الحقيقة، تستند إلى نظريّة معرفة ثريّة ومتعدّدة الأبعاد، تهدف إلى تأسيس اليقين وتوجيه الحياة الإنسانيّة نحو غاياتها السامية.

الفصل الخامس: أسس نظريّة المعرفة في الإسلام (Epistemology)

[1]- Augustyn, Adam: deconstruction criticism, Britannica, 2025.

[2]- Holland, Nancy: Deconstruction, Internet Encyclopedia of Philosophy.

لا تقوم نظرية المعرفة في الإسلام على أساس أحادي أو إقصائي، بل على مبدأ التكامل والتناغم بين مصادر متعددة للمعرفة، تتبع جميعها من مصدر واحد هو الله «الحق»؛ مما يضمن وحدة الحقيقة وتعدد سبل الوصول إليها.

مصادر المعرفة المتكاملة

على عكس الحصر الذي شهده الفكر الغربي الحديث في العقل والتجربة، والذي أدى إلى صراع مرير بين المذاهب العقلانية والتجريبية، ثم بين العلم والدين، يقدم التصور الإسلامي بنية معرفية متكاملة تشمل:^[1]

الوحي (النقل الصحيح): يمثل المصدر الأعلى والأكثر وثوقاً للمعرفة، ولا سيما في مجال الغيبات (كوجود الله وصفاته، واليوم الآخر)، وأصول القيم الكبرى والأحكام التشريعية. الوحي ليس نقيضاً للعقل، بل هو هداية ونور يكشف للعقل ما لا يستطيع إدراكه بمفرده.

العقل (البرهان المنطقي): يحتل العقل مكانة محورية كأداة أساسية لفهم والاستدلال والتمييز. وقد عدّه المفكرون المسلمون «حجة الله الباطنة» على الإنسان، كما أن الشرع هو «حجة الله الظاهرة». فالعقل هو الذي يفهم خطاب الوحي، ويستنبط منه الأحكام، ويقيم الأدلة على وجود الصانع من خلال النظر في الكون.

الحس (التجربة والمشاهدة): هو مصدر ضروري للمعرفة بعالم الشهادة والظواهر المادية. القرآن الكريم نفسه يحث في آيات كثيرة على النظر والتفكير في الكون؛ مما يفتح الباب واسعاً أمام المعرفة التجريبية والعلمية.

الكشف والإلهام (المعرفة القلبية): يعترف الفكر الإسلامي، ولا سيما في تياره الصوفي، بإمكانية حصول معرفة يقينية مباشرة عن طريق القلب، وهي ما تسمى بالذوق أو الكشف أو العلم الحضورى. لكن هذه المعرفة ليست مطلقة العنان، بل تظل محكومة بمعيارين أساسيين: موافقتها للوحي الصريح، وعدم تناقضها مع العقل الصحيح.

إنّ السمة الجوهرية لهذه المنظومة ليست في تعدد مصادرها فحسب، بل أيضاً في علاقتها التكاملية. فالفكر الغربي الحديث قام على ثنائيات متصارعة، بينما النموذج الإسلامي المعياري يرى أنّ هذه المصادر تتناغم وتتعاقد. الوحي يوجّه العقل، والعقل يفهم الوحي. والحس يقدم مادة المعرفة للعقل، والكشف القلبي يثمر يقيناً يتوافق مع مقتضيات العقل والنقل. هذه التكاملية

[1]- يُنظر: حاجي، جعفر عباس: نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط1، 1986م، ص 88. كذلك: معلمي، حسن: إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: منصف حامدي، دار الولا، بيروت، ط1، 2014م.

تنبع من مبدأ التوحيد، الذي يفترض وحدة المصدر (الله)، ومن ثمَّ وحدة الحقيقة وتناغم مسالكها.

مراتب اليقين ومفهوم «الحق»

ترتبط الحقيقة في المنظور الإسلامي ارتباطاً وثيقاً باليقين والعلم، وتُعرّف اصطلاحاً بأنها «مطابقة ما في الأذهان لما هو في الأعيان»، أي مطابقة الفكر للواقع. وهي بذلك تتناقض مع الظنّ والشكّ والوهم. ويقدم الفكر الإسلامي تصنيفاً دقيقاً لمراتب اليقين (علم اليقين، عين اليقين، حقّ اليقين)؛ ممّا يدل على الطبيعة متعددة الأبعاد للمعرفة.^[1]

أمّا مفهوم «الحق» نفسه، فيتخذ أبعاداً ثلاثة متكاملة:

1. أصل وجودي (Ontological): «الحق» هو اسم من أسماء الله الحسنى، وهو الحقيقة المطلقة ومصدر كل حقيقة في الوجود. فالله هو الحقُّ، وقوله الحقُّ، ووعده الحقُّ.

2. أصل معرفي (Epistemological): الحقُّ هو القضية الصادقة المطابقة للواقع، والباطل هو ما يخالفه.

3. أصل قيمي (Axiological): الحقُّ هو ما يقابل الباطل بمعناه القيمي، أي الخير والعدل والفضيلة، في مقابل الشرِّ والظلم والرديلة.

هذه البنية المعرفية المتكاملة هي التي تشكّل الأساس المتين الذي ينطلق منه الفكر الإسلامي لتقديم بديل معرفي وقيمي لأزمة النسبية المعاصرة.

الفصل السادس: مقاربات الحقيقة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي

رغم وحدة الهدف المتمثل في الدفاع عن الحقيقة الموضوعية، قدّم مفكرو الإسلام الكلاسيكيون مقاربات متنوعة ومنهجيات مختلفة للوصول إلى اليقين؛ ممّا يظهر ثراءً وقوة التقليد الفكري الإسلامي. هذا التنوع المنهجي ضمن وحدة الهدف يشكّل نقيضاً للتفكك المؤدّي إلى العدمية في الفكر الغربي.

أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ): من الشكّ إلى نور اليقين

تعدُّ رحلة أبي حامد الغزالي، كما يصورها في كتابه «المنقذ من الضلال»، نموذجاً فريداً للبحث عن الحقيقة. لقد بدأ بشكّ منهجي عميق، لم يستثن منه شيئاً، فشكّ في الحواس (لأنّها تخدع)، وشكّ في العقلانيات (لأنّها قد تكون كالحلم). لكنّ هذا الشكّ لم يكن غاية في ذاته، ولم يقده إلى

[1]- حمداوي، جميل: مفهوم الحقيقة في الفكر الإسلامي، مجلّة الإصلاح، العدد (63)، السنة الثالثة، 2014م.

النسبية أو العدمية، بل كان قنطرة للبحث عن يقين لا يتطرق إليه شك. وجد الغزالي هذا اليقين ليس في نظم الأدلة والكلام، بل في «نور قذفه الله تعالى في الصدر». هذا النور الإلهي ليس إلغاء للعقل، بل هو الذي يشفي العقل من مرضه، ويعيد إليه الثقة في مبادئه الضرورية. فالحقيقة المطلقة عنده تُدرك أولاً بالقلب والكشف (عند الصوفية)، والوحي (عند الأنبياء)، ثم يأتي دور العقل والاستدلال لتأكيدهما وشرحها. بهذا يجمع الغزالي بين البرهان والكشف، ويؤسس لليقين على قاعدة قلبية وروحية.^[1]

ابن رشد (ت. 595هـ): الحق لا يضاد الحق

يقدم الفيلسوف القاضي ابن رشد مقارنة عقلانية برهانية للدفاع عن الحقيقة. في كتابه الحاسم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، يطرح مقولته الشهيرة: «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له». وهو يرى أن الحقيقة واحدة، وهي معرفة الله والصانع، ولكن طرق الوصول إليها تتعدّد لتناسب طبائع الناس المختلفة. فهناك طريق البرهان وهو خاص بالفلاسفة أهل العلم، وطريق الجدل وهو للمتكلّمين، وطريق الخطابة وهو لجمهور الناس. وعندما يقع تعارض ظاهري بين ما يؤدي إليه البرهان العقلي، وما هو ظاهر النصّ الشرعي، فإنّ الحلّ يكمن في التأويل، أي «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»، بما لا يخلّ بقوانين اللغة العربية. وبهذا، يؤسس ابن رشد لتوافق تام بين العقل (الحكمة)، والنقل (الشريعة)، مؤكّداً أنّ كلاّ منهما طريق موصل إلى الحقيقة الواحدة.^[2]

ابن تيمية (ت. 728هـ): موافقة صريح المعقول لصريح المنقول

يقدم ابن تيمية مقارنة نصية أثرية، لكنّها في الوقت ذاته عقلانية بشكل فريد. هو ينطلق من نقد المنطق الأرسطيّ وتقسيماته الصورية للكلام، ولا سيّما تقسيمه المطلق بين الحقيقة والمجاز، مؤكّداً أنّ سياق الكلام هو الذي يحدّد المعنى المقصود. وفي مسألة صفات الله، يقدم حلاًّ يجمع بين الإثبات والتنزيه. فهو يرى أنّ الأسماء والصفات التي وردت في النصوص (كالعلم، والقدرة، والاستواء) هي حقيقة لله وحقيقة للمخلوق، ولكن مع فارق جوهري. هناك «قدر مشترك» يفهم من اللفظ عند إطلاقه (وهو معنى كلي في الذهن)، ولكن الحقيقة الكاملة للفظ عند إضافته لله تختلف عن حقيقته عند إضافته للمخلوق، فوجود الله ليس كوجود المخلوق، وعلمه ليس كعلمه. «فالافتقار في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق». بهذه الطريقة، يدافع ابن تيمية عن حقيقة

[1]- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005م، ص (28 - 29).

[2]- ابن رشد، أبو الوليد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، بلا تاريخ، ص (31 - 33).

النصوص الإلهية كما هي، من دون تأويل يحرفها أو تشبيه يجسدها، مؤكداً أن «صريح المعقول» لا يمكن أن يناقض «صحيح المنقول».^[1]

هذه المقاربات الثلاث، رغم اختلافها في نقطة الانطلاق (القلب عند الغزالي، العقل عند ابن رشد، النص عند ابن تيمية)، تلتقي عند هدف واحد: إثبات وجود حقيقة موضوعية مطلقة مصدرها إلهي، والتأكيد على إمكانية الوصول إلى اليقين بها. هذا التنوع الغني هو دليل على قوة المنظومة الإسلامية وقدرتها على معالجة إشكالية الحقيقة من زوايا متعددة ومتكاملة.

الفصل السابع: تجديد الخطاب الإسلامي في مواجهة الحداثة وما بعدها

في العصر الحديث، لم يكتفِ المفكرون المسلمون بالدفاع عن التراث، بل انتقلوا إلى موقع المبادرة ونقد أسس الحداثة الغربية، وتقديم بدائل منهجية وفلسفية قادرة على مواجهة تحديات العصر. هذا التحول من «الدفاع» إلى «الهجوم النقدي» يمثل نضجاً في الفكر الإسلامي المعاصر.

محمد باقر الصدر (ت. 1980م): إعادة بناء اليقين العلمي

يُعدُّ كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» للمفكر الإسلامي محمد باقر الصدر، من أضخم المحاولات الفكرية المعاصرة لإعادة بناء نظرية المعرفة على أسس جديدة. انطلق الصدر من مشكلة الاستقراء التي أرقت الفلسفة الغربية (كيف يمكن الانتقال من ملاحظة عدد محدود من الحالات إلى قانون عام يقيني؟). فبينما استسلم الفكر الغربي للاحتمالية الدليل الاستقرائي، حاول أن يؤسس منطقياً لإمكانية وصول الاستقراء (وهو أساس كل العلوم الطبيعية) إلى درجة اليقين. هدفه الأسمى كان بناء جسر منطقيّ متين بين اليقين العلمي واليقين الإيماني؛ ليثبت أن المبادئ العقلية نفسها التي تقودنا إلى تصديق القوانين العلمية يمكن أن تقودنا إلى الإيمان بوجود الله. وبهذا، قدّم حلاً مبتكراً لأزمة الانفصال بين العلم والإيمان التي هيمنت على الفكر الغربي.^[2]

علي عزّت بيجوفيتش (ت. 2003م): الإسلام كطريق ثالث

في كتابه الشهير «الإسلام بين الشرق والغرب»، يقدم المفكر البوسنيّ علي عزّت بيجوفيتش نقداً عميقاً للحضارة الغربية المادية. يرى أن الإنسان كائن مزدوج الطبيعة، يجمع بين المادة والروح، وأن أيّ نظام فكريّ أو حضاريّ يركّز على جانب واحد ويهمل الآخر هو نظام مشوّه وغير إنسانيّ. فالحضارة الغربية، في طابعها الماديّ، حققت تقدماً هائلاً في العلم والتقنية (الحضارة)، لكنّها أدت

[1]- ابن تيمية: الرسالة التدمرية - في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة، ص (8 - 13).

[2]- الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ط5، 1986م.

إلى فراغ روحيٍّ وأزمة أخلاقية (الثقافة). وفي المقابل، فإنَّ بعض النزعات الروحانية الخالصة تهمل الجانب الماديَّ من الحياة.

يقدم بيجوفيتش الإسلام كـ«طريق ثالث» فريد، فهو ليس مجرد دين، بل نظام حياة متكامل يجمع في توازن دقيق بين المادة والروح، والعلم والأخلاق، والدنيا والآخرة، والثقافة والحضارة. الإسلام، في نظره، هو الحل الوحيد القادر على إنقاذ الإنسانية من هذا الانشطار المأساوي.^[1]

طه عبد الرحمن (معاصر): نحو حداثة إسلامية أخلاقية

يقدم المفكر المغربي طه عبد الرحمن أحد أكثر المشاريع الفكرية أصالة وعمقاً في نقد الحداثة الغربية. ويميّز ببراعة بين «روح الحداثة» و«واقع الحداثة الغربي». فروح الحداثة، المتمثلة في مبادئ ثلاثة (الرشد، النقد، الشمول)، هي قيمة إنسانية كونية يمكن للمسلمين تبنيها والإبداع من خلالها. أمّا واقع الحداثة الغربي، فهو مجرد تطبيق تاريخي واحد لهذه الروح، وهو تطبيق مشوّه لأنّه فصل هذه المبادئ عن مصدرها القيمي والأخلاقي؛ ممّا أدّى إلى أزمات كبرى. يدعو طه عبد الرحمن إلى الكف عن التقليد الأعمى لواقع الحداثة الغربي، والعمل على تأسيس «حداثة إسلامية» مبدعة وأخلاقية، تنطلق من «روح الأمانة»، وتستمد قيمها ومعاييرها من المجال التداولي الإسلامي وتراثه الروحي والأخلاقي. إنّه لا يرفض الحداثة، بل يسعى إلى «الاستيلاء» على روحها وتطبيقها تطبيقاً أصيلاً ومبدعاً يتجاوز آفات النموذج الغربي.^[2]

هؤلاء المفكرون، وغيرهم كثيرون، يمثلون نقلة نوعية في الفكر الإسلامي، إذ لم يعودوا منشغلين فقط بـ«التأصيل» كرد فعل، بل أصبحوا يمتلكون الأدوات الفلسفية والمنطقية لـ«التأسيس» كمبادرة فكرية قادرة على خوض حوار نقديّ نديّ مع الفكر الغربي وتقديم بدائل حقيقية لأزماته.

القسم الثالث:

تحليل مقارن ونقد منهجي

بعد استعراض مسار تفكيك الحقيقة في الفكر الغربي ومسار بنائها في الفكر الإسلامي، يصبح من الضروري إجراء تحليل مقارن يكشف عن مواطن الضعف الجوهرية في الأسس النسبية، ويبرز عمق التباين بين النموذجين.

[1]- يُنظر: بيجوفيتش، علي عزّت: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997م، ص (22 - 23) وص (92 - 93).

[2]- عبد الرحمن، طه: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2006م، ص (24 - 31).

الفصل الثامن: مواطن التهافت في الأسس النسبية

رغم بريقها وجاذبيتها في عصرنا، تقوم المقولات النسبية على أسس هشّة، وتفضي إلى تناقضات منطقية ومآزق عملية لا يمكن تجاوزها.

التناقض الذاتي (Self-refutation)

أبسط وأقوى نقد يوجّه إلى النسبية المطلقة هو أنّها تنقض نفسها بنفسها. فالقول بأنّ «كلّ حقيقة نسبية»، أو «لا توجد حقيقة مطلقة»، هو في حدّ ذاته ادّعاء يُقدّم على أنّه حقيقة مطلقة.³ وهنا يقع النسبيُّ في مأزق منطقيٍّ لا فكاك منه:

إذا كانت مقولة «لا توجد حقيقة مطلقة» صحيحة، فهذا يعني أنّها هي نفسها حقيقة مطلقة، وهذا يناقض مضمونها. إذن، هي خاطئة.

وإذا كانت المقولة خاطئة، فهذا يعني أنّ هناك حقائق مطلقة، وبالنتيجة هي خاطئة.

في كلتا الحالتين، تثبت المقولة بطلانها بنفسها، وهي حجّة أشار إليها مفكّرو الإسلام قديماً وحديثاً في ردّهم على السفسطائية. هذا التهافت الذاتيُّ يجعل من النسبية المطلقة موقفاً لا يمكن الدفاع عنه منطقيّاً.

أزمة المعيار (The Crisis of Criterion)

إذا كانت كلّ الحقائق والقيم نسبية، فما هو المعيار الذي نحتكم إليه للحكم بين الآراء المتناقضة أو الأفعال المتضاربة؟ في غياب أيّ معيار موضوعيٍّ، تصبح كلّ وجهات النظر متساوية، ويصبح من المستحيل إدانة أيّ فعل، مهما كان شنيعاً، على أنّه «خطأ» موضوعيٍّ. هذا لا يؤدي فقط إلى شلل معرفيٍّ، بل إلى فوضى أخلاقية واجتماعية. فلا يمكن لأيّ مجتمع أن يعيش ويتماسك من دون مجموعة من الحقائق والقيم المشتركة التي يُعدها أفرادها مطلقة أو شبه مطلقة، كأساس للتعايش والثقة المتبادلة.² والواقع أنّ النسبية، إذا أخذت إلى نهايتها المنطقية، تُفضي إمّا إلى «شريعة الغاب»، حيث القوة هي التي تفرض «حقيقتها»، أو إلى اللامبالاة والعدمية التي تقوّض أسس أيّ حضارة.

الخلط بين مستويات الحقيقة

من الأخطاء المنهجية التي تقع فيها النسبية هو الخلط بين مستويات مختلفة من التحليل:

الخلط بين الوجود والمعرفة (Ontology vs. Epistemology): إنّ عجزنا البشريّ عن الإحاطة الكاملة بالحقيقة (وهي مشكلة معرفية)، لا يعني بالضرورة أنّ الحقيقة الموضوعية غير موجودة في ذاتها (وهي قضية وجودية). النسبية تقفز من محدودية المعرفة إلى إنكار وجود المعروف.

الخلط بين تعدد وجهات النظر وإنكار موضوع النظر: إن وجود منظورات متعددة ومختلفة حول جبل ما لا ينفي وجود الجبل نفسه كحقيقة موضوعية. وبالمثل، يقرُّ الفكر الإسلامي بوجود تعدد في الأفهام والاجتهادات (وهو الجانب النسبي) للنصِّ الإلهيِّ الواحد (وهو الجانب المطلق)، من دون أن يؤدي هذا التعدد إلى إنكار وجود النصِّ أو حقيقته المتعالية. هذا هو المعنى الصحيح لنسبية المعرفة البشرية، لا نسبية الحقيقة في ذاتها.

الفصل التاسع: الحقيقة بين الإنتاج الإنساني والتجلي الإلهي

يكنم التباين الأعمق بين النموذجين في الإجابة على سؤال جوهري: ما هو أصل الحقيقة؟ هل هي شيء يُكتشف أم شيء يُخترع؟ هل هي مُعطى أم بناء؟

مقارنة مركزية

النموذج الغربيُّ ما بعد الحداثيُّ: الحقيقة كـ «إنتاج» (Production): في هذا النموذج، الحقيقة ليست موجودة بشكل مستقل عن الإنسان. إنها تُنتج وتُصنع. فهي نتاج إرادة القوة والمنظور الفردي عند نيتشه، ونتاج علاقات السلطة والخطاب عند فوكو، ونتاج لعبة اللُّغة اللانهاية عند دريدا. الحقيقة هنا هي بناء إنسانيُّ، تاريخيُّ، واجتماعيُّ، وبالتالي هي دائماً نسبية ومتغيرة.

النموذج الإسلاميُّ: الحقيقة كـ «تجلي» (Manifestation / Theophany): في المقابل، يقوم النموذج الإسلاميُّ على أنَّ الحقيقة أصلية وموجودة بشكل مستقل عن وعي الإنسان. «الحقُّ» هو الله تعالى، وهو الحقيقة المطلقة والأصلية. وكلُّ الحقائق الأخرى في الكون (السُّنن الطبيعية)، وفي الوحي (الآيات القرآنية)، وفي القيم (الأخلاق) ما هي إلا تجليات لهذه الحقيقة الإلهية الأولى. دور الإنسان ليس خلق الحقيقة من العدم، بل هو السعي الدؤوب لاكتشاف هذه التجليات وفهمها والتوافق معها عبر استخدام كلِّ أدوات المعرفة التي وهبها الله له: الحسَّ والعقل والقلب والوحي. هذا التباين الجذريُّ في تحديد مصدر الحقيقة هو الذي يفسر كلَّ الاختلافات الأخرى بين النموذجين، كما يتضح في المقارنة التالية التي تبين جوهر الحجج المعروضة في هذا البحث. هذه المقارنة ليس مجرد تلخيص، بل هي أداة تحليلية تكشف عن البنية العميقة للتباين بين رؤيتين للعالم.

أولاً: من حيث مصدر الحقيقة:

الفكر الغربيُّ: المنظور الفرديُّ (Perspective)، إرادة القوة، السلطة، اللُّغة، الخطاب (Discourse). الحقيقة تُنتج ولا تُكتشف.

الفكر الإسلامي: الله (الحق)، وهو مصدر كلِّ الحقائق. تتجلى الحقيقة عبر الوحي (المصدر الأعلى)، والعقل البرهاني، والحس، والكشف القلبي المتوافق مع الشرع.

ثانياً: من حيث طبيعة الحقيقة:

الفكر الغربي: نسبية، متغيرة، وهم، أثر لغوي، بناء اجتماعي / تاريخي. لا وجود لحقائق ثابتة أو جوهرية.

الفكر الإسلامي: ذات طبيعة مزدوجة: مطلقة في أصولها ومصدرها (الحقائق الإلهية، أصول العقائد والقيم الكبرى)، ونسبية في إدراك البشر لها وتطبيقاتها الفرعية (تعدد الأفهام والاجتهادات). هي ثابتة وواقعية في جوهرها.

ثالثاً: من حيث معيار الصدق:

الفكر الغربي: المنفعة (البراغماتية)، القوة (نيتشه)، التماسك الداخلي للخطاب (فوكو)، وفي النهاية لا يوجد معيار نهائي متعال (دريدا).

الفكر الإسلامي: مطابقة الواقع («مطابقة ما في الأذهان لما هو في الأعيان»)، وعدم التعارض مع النص القطعي الثبوت والدلالة، ومقتضيات العقل الصريح.

رابعاً: من حيث علاقة الحقيقة بالأخلاق:

الفكر الغربي: الأخلاق هي نتاج منظورات أو علاقات قوة أو أعراف اجتماعية. لا توجد قيم أخلاقية مطلقة مؤسّسة على حقيقة متعالية.

الفكر الإسلامي: الأخلاق مؤسّسة على الحقيقة الإلهية. القيم الأساسية (العدل، الصدق، الرحمة) مطلقة وثابتة في جوهرها، وإن تنوّعت تطبيقاتها.

خامساً: من حيث إمكانية الوصول للحقيقة:

الفكر الغربي: مستحيل الوصول على حقيقة مطلقة أو رؤية من «لا مكان». المعرفة دائماً مؤوّلة ومحدودة بالمنظور أو الخطاب.

الفكر الإسلامي: ممكن الوصول إلى اليقين في الحقائق الضرورية (عقلية، دينية، حسية) عبر تكامل مصادر المعرفة. مع الإقرار بمحدودية الإدراك البشري للحقائق الغيبية الكبرى بشكل كامل.

الخاتمة

في ختام هذا المسار التحليلي والنقدي، تتضح بجلاء النتائج الرئيسة التي توصل إليها البحث. لقد تبين أن مقولات نسبية الحقيقة في الفكر الغربي الحديث وما بعد الحداثة، رغم عمقها النقدي وقدرتها على كشف الأوهام المتوارثة، تنتهي حتماً إلى مآزق منطقية وتناقضات ذاتية تقوض أسسها من الداخل. فمن خلال هدم كل معيار متعال، تفضي النسبية إلى فراغ قيمى ومعرفى، وتترك الإنسان أمام خيارات مرّة: إمّا التسليم لشريعة القوة، أو الوقوع في شلل عدمي.

في مقابل هذا التهافت، يبرز المنظور الإسلامى كبديل متماسك وقوي. وقوته لا تكمن في تقديم دوغمائية ساذجة ومنغلقة، بل في بنائه لمنظومة معرفية مركبة ومتوازنة، قادرة على الجمع بين ما يبدو متناقضاً في الفكر الغربي. فالنموذج الإسلامى يجمع بين الثبات والمرونة؛ الثبات في الأصول الكلية والحقائق المطلقة التي تشكل مرجعية للوجود والمعرفة والقيم، والمرونة في الفروع والتطبيقات التي تفتح باب الاجتهاد وتستوعب نسبية الفهم البشري وتغيّرات الواقع. كما يجمع بين العقل والنقل، والمادة والروح، والمطلق والنسبي، في بنية تكاملية فريدة تستمد تناغمها من مبدأ التوحيد. هذا النموذج هو ما يمنح الفكر الإسلامى القدرة على تقديم إجابات حقيقية لأزمات الإنسان المعاصر.

وبناءً على ذلك، يوصي البحث بضرورة تجاوز مرحلة النقد والانفعال في تعامل الفكر الإسلامى المعاصر مع الحداثة الغربية، والانتقال إلى مرحلة البناء والتأسيس الإيجابي. والمطلوب اليوم هو تعميق الدراسات في الفلسفة الإسلامى المعاصرة، ليس فقط كنقد للحداثة، بل كمشروع فكري قادر على الإسهام في بناء نموذج حضارى جديد. وهذا يتطلب العمل على تطوير «فلسفة علم إسلامية» تعيد بناء العلاقة بين العلم والإيمان على أسس منطقية متينة، و«فلسفة قيم إسلامية» تؤسس للأخلاق على قاعدة الحقيقة الإلهية، وتكون قادرة على حوض حوار عالمى بناءً حول مستقبل الإنسان وقيمه. وتنبغي الإشارة إلى أن إبراز قوة البديل الإسلامى وتماسكه لا يكون بالانغلاق على الذات، بل بالانخراط الفاعل والمبدع في معالجة القضايا الكبرى التي تواجه الإنسانية جمعاء.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن تيمية: الرسالة التدميرية - في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر، مطابع المدينة المنورة.
2. ابن رشد، أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، بلا تاريخ.
3. بيجوفيتش، علي عزت: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997م.
4. حاجي، جعفر عباس: نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط1، 1986م.
5. حمداوي، جميل: مفهوم الحقيقة في الفكر الإسلامي، مجلة الإصلاح، العدد (63)، السنة الثالثة، 2014م.
6. دريدا، جاك: في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008م.
7. السباعي، خالد أحمد: قراءة في تحولات حقيقة نيتشه، المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة مصراتة، ليبيا، المجلد الثامن، العدد العشرون، 2022م.
8. الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1986م.
9. عبد الرحمن، طه: روح الحداثة - المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2006م.
10. الغزالي، أبي حامد: إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005م.
11. فوكو، ميشيل: المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
12. فوكو، ميشيل: حفریات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1987م.
13. مجموعة مؤلفين: مقالات موقع الدرر السنية، ج2 (نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي)، موقع الدرر السنية dorar.net.

14. معلّمي، حسن: إطلالة على نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: منصف حامدي، دار الولاة، بيروت، ط1، 2014م.
15. النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، 1984م.
16. النشار، مصطفى: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.
17. Augustyn, Adam: deconstruction criticism, Britannica, 2025.
18. Conway, Daniel: Beyond Truth and Appearance - Nietzsche's Emergent Realism.
19. Holland, Nancy: Deconstruction, Internet Encyclopedia of Philosophy.
20. Lawlor, Leonard: Jacques Derrida, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021.
21. Schacht, Richard: Nietzsche on philosophy - interpretation and truth, 1984.

شرعية الفكر وحقيقته

بصدد مركزية الحقيقة الأخلاقية في الواقع البشري

الصادق الفقيه

مفكر سوداني. الأمين العام لمنتدى الفكر العربي. الأردن

ملخص إجمالي

يفحص هذا المبحث كيفية تشكُّل الحقائق الأخلاقية في عمليات التفكير من خلال النظر في الأدبيات والأفكار والمعارف، وبما يشترك في المساحات الرمادية بين «الخير» و«الشر» حول الحقيقة. ومن المدهش، في قراءتنا لما يدور حول هذه المسائل، أن إجماعاً متزايداً وواسعاً في الفلسفة المعاصرة، بما في ذلك الفلسفة الأخلاقية، يجادل بأنَّ الحقيقة عادة ما تكون مسألة موضوعية مفاهيمية أكثر من كونها تمثُّلات للواقع. وهذا ما يمكن أن يكون مُقنِعاً أكثر في تصوُّراتنا المثالية بالنسبة إلى الحقائق الأخلاقية.

سوف يتناول البحث بالتحليل والنقد وجهة النظر التي تكون فيها الحقائق الأخلاقية مفاهيمية؛ وقائمة بالتالي في الذهن وليس في العالم الواقعي. لذا أعتزم في هذا المبحث، إثارة سؤال حول كيف ولماذا قد نبحت عن الحقيقة الأخلاقية في الواقع الذاتي للفكر البشري، وهو جوهر كلِّ شيء. وهناك، بالطبع، تقليد موسَّع مناهض للتأسيس يكون فيه رفض مثل هذه الاستفسارات نتيجة عرضية لرفض الحقائق المحورية المعيارية الموضوعية.

* * *

مفردات مفتاحية: الحقائق الأخلاقية - الخير والشر - الفلسفة الميتافيزيقا - الأدوار الوظيفية - نظرية الفضيلة - العقلانية - التجريبية.

تمهيد

في أحدث نقاش جرى حول ما يُرادُ لها أن تكون نظريّة «ما بعد التحليل»، أن الأفراد والجماعات يجدون صعوبة في التخلي عن مركزية الأفكار في الخير لأنهم أيضاً لا يريدون التخلي عن «الشر» المتأصل في طبيعة المسؤولية، وفقاً لرؤية بعض فلاسفة الواقعية في العصر الحديث. ولا بد من القول أن مشكلة الإحباط، و فراغ القاعدة المعرفية، كنقطة شائكة، تظل في أبعادها الواقعية ممكنة من الناحية المفاهيمية حتى لو كانت لا تزال خاطئة. وقد لاحظنا في مقام آخر أهمية التعرف على هذا «الشر»، لأنه يحتضن «المسؤولية»، وفقاً لما خلصنا إليه في مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» الشهيرة، التي اتخذت من هذا الموضوع محوراً لأربعة أعداد متتالية. وأذكر جيداً عندما تواصل معي المفكر العراقي المعروف الدكتور عبد الجبار الرفاعي، في عام 2019، وطرح فكرة إصدار عدد خاص من هذه المجلة التي تصدر عن «مركز دراسات فلسفة الدين»، في بغداد، ويرأس هو تحريرها، عن «مشكلة الشر». ووعدته بمراجعة نقدية لمحاضرات هيغل، التي عالج فيها موضوع الشر والمسؤولية باستفاضة، نُشرت في عدد المجلة 73-74، من عام 2020. وأصدق القارئ القول أنه قد ساورتني شكوك بأن تتمكن من استكمال عدد كامل حول هذا الموضوع، رغم أهميته. غير أن المفاجأة، في صدور عددين آخرين عنه عامي 2021 و2022. وبالتزامن مع حملة الإبادة الصهيونية المستمرة في غزة منذ أكثر من عام، خصّصت المجلة استكمال هذا الموضوع بعدد رابع صدر حديثاً عدد مزدوج 79 - 80، ويقع في خمسمئة صفحة، ليتجاوز العدد الكلي للصفحات أكثر من ألفي صفحة، وما زالت الحاجة ماسة إلى مزيد من البحوث والدراسات.

على هذا النحو، يتجلى المشروع البحثي الذي يمكن أن يبدأ بمسألة ما، مهما كانت قلّة جاذبيتها للباحثين كـ«مشكلة الشر»، والتي يعرف الإدراك أنها موجودة على الأقل كحقيقة أخلاقية دنيا لأولئك الذين يتداولون حالياً حول محاولات الإجابة على الأسئلة الحارقة، أو يعيدون التفكير في أفضية الحياة الحرجة، أو يراقبون هذه الحقيقة، كوسيلة إلى السؤال التأملي المكثف عما هو غير زائف في غابة من التساؤلات الحائرة حول من يجب أن يكون الإنسان. لذلك، فإن السؤال عن التغييرات التي تطرأ على الفلسفة العملية بمجرد طرحها ليس من وجهة نظر الفكر والإدراك والممارسات الفردية والجماعية والمستعرضة، ولكن من وجهة نظر الموضوع، والحقيقة الأخلاقية الذي يبدو أنه ليس له إجابة بسيطة، أو بريئة^[1].

[1] العشي، وصال، «الإستيقا وفلسفة الصورة في فينومينولوجيا هوسرل». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2023 .

في هذه المناسبة، سأحاول شرح المنهجية الفلسفية، التي تبدأ بهذا السؤال، وبعض المشكلات، التي نواجهها معاً. لهذا، يفحص هذا المبحث كيف يمكن أن تتشكل الحقائق الأخلاقية في عمليات التفكير لدينا من خلال النظر في كل من الأدبيات والأفكار الموجودة من العلوم المعرفية، بما فيها ما يشترك في المساحات الرمادية بين «الخير» و«الشر» حول الحقيقة. ومن المدهش؛ في قراءتنا لما يدور حول هذه المسائل، أن إجماعاً متزايداً وواسعاً في الفلسفة المعاصرة، بما في ذلك الفلسفة الأخلاقية، يجادل بأن الحقيقة عادة ما تكون مسألة موضوعية مفاهيمية أكثر من كونها تمثيلات للواقع.^[1] وهذا يمكن أن يكون مُقنعاً أكثر من ذلك في تصوراتنا المثالية بالنسبة إلى الحقائق الأخلاقية. من هنا، فإن وجهة النظر التي تكون فيها الحقائق الأخلاقية مفاهيمية؛ وبالتالي في الرأس وليس في العالم، قد تملأ فجوة كبيرة بين النظرة الطبيعية حيث يبدو أن الحديث عن الحقيقة الأخلاقية يصف العالم والحديث الأخلاقي الداخلي، الذي يبدو أنه ينص ببساطة على هذه الحقائق^[2].

من الأهمية بمكان الخوض بعمق في الطبقات الدقيقة لهذه القضية، حيث أن التقاطع بين الفلسفة والعلوم المعرفية والحقائق الأخلاقية ينتج نسيجاً غنياً من وجهات النظر المتعددة الأوجه. ومع تعمق فهمنا للإدراك البشري، يصبح من الضروري بشكل متزايد توضيح كيفية ظهور تعقيدات الحقائق الأخلاقية في أذهاننا. ومن خلال استكشاف السبل المتنوعة للأدب والبحث في هذا المجال، يمكننا كشف الشبكة المعقدة التي تتشابك مع مفهومنا للحقيقة مع بوصلتنا الأخلاقية. إذ إن تنويع تيارات مختلفة من الفكر والتحليل يسمح لنا بالتنقل عبر المتاهة المعقدة للحقائق الأخلاقية، وكشف النقاب عن الأنماط والهياكل الأساسية التي تحكم تفكيرنا الأخلاقي^[3]. وبقيامنا بذلك، نكشف نسيج الحقائق الأخلاقية ذاته، ونسد الفجوة بين المفاهيمي والملموس، الداخلي والخارجي.

علاوة على ذلك، يسلط هذا الفحص الضوء على الأهمية العميقة لفهم التفاعل بين تصوراتنا العقلية والطبيعة النهائية للحقيقة. وهكذا، من خلال الخوض في أعماق العلوم المعرفية والبحث الفلسفي، نمهد الطريق لرحلة تنويرية نحو فهم دقيق للحقائق الأخلاقية ومظاهرها ضمن تعقيدات الإدراك البشري.

تصف الوظيفة الكلية حول العقل الرأي القائل بأنه يمكن تحديد وتجديد الحالات النفسية

[1]- عبد الهادي بواروض، «العقل العلمي عند غاستون باشلار بين الواقعية النفسية وهران الموضوعية»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية. 2024.

[2]- عزديني، المولدي، «فلسفة القيم النقدية عند نيتشه: استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري». ط 1، 2022.

[3]- حافظ يعقوب، محمد، «الحلم المحبب: في الهوية والدولة والحداثة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2024.

بحالات وظيفية؛ مثل الدور والسببية؛ حتى لو كان بإمكانها اتخاذ أشكال مادية مختلفة عبر الأنواع. ويشير أحد التفسيرات الفلسفية للعلوم المعرفية إلى أن هذه المادية يمكن أن تكون تدريجية وليست ثنائية التفرع^[1]. وفي حين أن غالبية الأساليب الوظيفية تميل إلى اختزال الحالات العقلية إلى أنواع محتملة من المعرفة، فإن أقلية من الموظفين الظاهرين، أو التصرفيين يدعون أن الأفكار الأخلاقية قد تتجسد بشكل أفضل من أنواع الأفكار الأخرى بسبب ارتباطها الوثيق بالواقع. ونتيجة لذلك، تميل الحقائق الأخلاقية إلى «المادة»، أي إلى الوكلاء^[2]. ونعتقد أن التفسير الوظيفي الأساس للإدراك الأخلاقي يجعل موضع الحقائق الأخلاقية أكثر جوهرية في أذهاننا. وطريقة التفكير هذه في رأسي طوال الوقت، وليست هي طريقة التفكير الفوقية السلوكية، تمامًا كما يأخذ الفيزيائي الأمل للوجود في عقلي، حتى عندما لا أشعر به، أو أراه على هذا النحو. وأكثر من حدود الآثار المترتبة على الواقعية الأخلاقية، يكمن هدفنا في فضح إقناع التفكير في الحقيقة الأخلاقية بهذه الطريقة. ولذلك السبب تحديداً يمكن تقسيم مبحثنا هذا إلى قسمين:

القسم الأول: يختص بدور الوظيفية في فهم العقل وحالاته النفسية، إذ يجري تقديمها في هذه كمفهوم فلسفي، وكنظرة ثابتة قيمة للعلاقة بين الحالات النفسية والأدوار الوظيفية^[3]. ووفقاً لهذا المنظور، يمكن تحديد الحالات النفسية بشكل فعال بناء على وظائفها، بغض النظر عن مظاهرها الجسدية عبر الأنواع المختلفة. وتتحدى هذه الفكرة الانقسام التقليدي بين العقل والجسم، مما يسلب الضوء على أهمية فهم العقل كشبكة معقدة من العمليات الوظيفية. وفي مجال العلوم المعرفية، يوجد تفسير فلسفي يدافع عن الطبيعة التدريجية للفيزيائية^[4]. وبدلاً من تصنيف الحالات العقلية إلى تصنيفات ثنائية متميزة، يشير هذا المنظور إلى أن الجوانب المادية للعقل يمكن أن توجد على طول سلسلة متصلة. ويسمح هذا الفهم الدقيق بفحص أكثر شمولاً لكيفية ظهور الحالات النفسية في سياقات مختلفة. وفي حين أن معظم الأساليب الوظيفية تهدف إلى تقليل الحالات العقلية إلى أشكال محتملة من المعرفة، إلا أن هناك مدرسة فكرية أقلية تُعرف باسم الوظيفية الظهارية، أو التصرفية^[5]. ويفترض المدافعون عن هذا الرأي أن الأفكار الأخلاقية تمتلك تجسيدا فريداً مقارنة بأشكال الإدراك الأخرى. ويعتمد هذا التأكيد على منظور أن الأفكار الأخلاقية لها صلة أوثق بالواقع، وبالتالي تُؤكّد تأثيراً أقوى على الأفراد. وعليه، تكتسب الحقائق الأخلاقية

[1]- نجيب محمود، زكي، «نحو فلسفة علمية». مؤسسة هنداوي، 2022..

[2]- إبراهيم سلوم، يوسف، «تكوين الشخصية المتطرفة: النماذج التربوية نموذجاً». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2024.

[3]- الزندانى، «تقدير الذات دراسة مفاهيمية في ضوء التصور الإسلامي». 2024.

[4]- نجاح طه، أ. م. د. ياسر كريم حسن، احمد، «منظومة القيم والمتغيرات الشكلية في تصميم الفضاءات الداخلية، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 2024.

[5]- محمد بيراني، عبدالرحمن، «القيمة الدستورية لحرية الرأي والتعبير في التشريعين السوداني والإيراني: دراسة تأصيلية تحليلية 2024».

أهمية عميقة، ويتدرد صداها بشكل أعمق مع الوكلاء، أو الجوانب المادية.

القسم الثاني: يحدّد الطبيعة الجوهرية للحقائق الأخلاقية في إطار وظيفي. وبناءً على الوظيفية، يلقي الحساب الوظيفي الأساس للإدراك الأخلاقي الضوء على الطبيعة الجوهرية للحقائق الأخلاقية داخل أذهاننا. وعلى عكس طريقة التفكير الفوقية السلوكية، التي تؤكد على منظور خارجي، فإنّ الطريقة الأخلاقية للتفكير تحتلّ مركز الصدارة في تجاربنا الواعية. ويتخلل هذا الإطار عملية تفكيرنا باستمرار، ويمارس تأثيراً على قدراتنا المعرفية. وعلى غرار كيفية اعتراف الفيزيائيين بوجود الألم في الدماغ، حتى في غياب الإدراك المباشر، أو الوعي الواعي، يوسّع المنظور الوظيفي هذا الفهم إلى الحقائق الأخلاقية^[1]. ورغم طبيعتها غير الملموسة، فإنّ الحقائق الأخلاقية متشابكة بعمق مع بنيتنا المعرفية، وتحتلّ موقعاً أساسياً في مشهدها العقلي. ويؤكد هذا المنظور أنّ الإدراك الأخلاقي متّصل في وعينا، ويشكّل أفكارنا ومعتقداتنا وأفعالنا على أساس مستمر^[2]. وفي فحصنا للأثار المترتبة على الواقعية الأخلاقية، يمتدّ هدفنا إلى ما وراء حدود إطارها النظري. وبالإضافة إلى ذلك، نهدف إلى كشف النقاب عن الإقناع بتبني منظور وظيفي عند التفكير في الحقائق الأخلاقية. ومن خلال الخوض في تعقيدات الإدراك الأخلاقي، نسعى جاهدين لإلقاء الضوء على التأثير العميق لطريقة التفكير هذه على وجهات نظرنا الأخلاقية وعمليات صنع القرار.

عموماً، يسمح تقسيم مقالتنا إلى قسمين متميزين بإجراء فحص شامل لدور الوظيفية في فهم العقل والطبيعة الجوهرية للحقائق الأخلاقية. ويسهّل هذا النهج فحصاً للعلاقة المعقّدة بين الحالات الوظيفية والعملية المعرفية وأطرنا الأخلاقية. ومن خلال هذا التحليل، نهدف إلى إثارة التفكير المدروس وتشجيع فهم أعمق للتفاعل الديناميكي بين الوظيفية والأخلاق.

الخلفية والسياق

حافظ السعي الدائم للعثور على الحقيقة الأخلاقية على ضوابط مستقلة ومصافحة أعمق مشاكلنا، ولن يكون التغلّب على أخلاقيات الخطاب، أو وضع نظريات سببية هو هدف الأقسام التالية من هذا المبحث. ومع ذلك، فإنّ تركيزنا لن يقع على أسباب عملية، أو تطبيقية مفيدة لاستجواب المجال الأخلاقي، بل يستصعبه كميّار قيميّ دائماً. وتطلّ الحقيقة الأخلاقية والفجوة القيمية والمشاكل المرتبطة بهما اهتمامات نظرية بدلاً من ذلك، تهدف إلى العمل كقضايا فلسفية مميزة في جميع أنحاء أقسام الخلفية والسياق، وفي قلب هذا العمل بأكمله. ونعتقد أنّ من المهمّ

[1]- برلين، إزابا، «ضدّ التيار- مقالات في تاريخ الأفكار». 2024. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: محمود محمد الحرثاني، ط 1، 2025.

[2]- أبو السعود، عطيات، «فلسفة التاريخ عند فيكو». مكتبة نو، 2015.

النظر في المسار التاريخي الذي أدى إلى القضايا الملحة بعد اليوم. فالطوبولوجيا، على سبيل المثال، تبحث في ما لا يتأثر بالتغير المستمر، أو الحقيقة، أو القيمة، ولكنها تتعلق بالتحوّلات النظرية والعملية. وبالتوسّع في هذا الأساس، يصبح من الواضح أنّ البحث الدائم عن الحقيقة الأخلاقية هو مسعى قديم يتجاوز الحدود، ويمتدّ عبر مختلف المجالات^[1]، وتردّد صدى أهميته بعمق في صميم وجودنا، ويتشابك مع المآزق الأساسية، التي تواجهنا. وبينما نتمعّق أكثر، يصبح من الواضح أنّ السعي وراء الحقيقة الأخلاقية يتجاوز مجرد استكشاف أخلاقيات الخطاب، أو تطوير النظريات السببية. ورغم أنّ هذه الجوانب لها أهميتها، إلّا أنّ تركيزنا يهدف إلى تسليط الضوء على أبعاد بديلة. وفي المجال الأخلاقي، من الواجب الاعتراف بأنّ البحث عن الحقيقة يمتدّ إلى ما هو أبعد من الأسباب العملية، أو الأدوات/ الآلية. وبدلاً من ذلك، يتعمّق فحصنا في النسيج المعقّد للعجائب النظرية، التي تشمل الحقيقة الأخلاقية، والفجوة الأخلاقية، والمآزق المصاحبة. ولا تتفكّك هذه الجوانب على أنّها كوارث براغماتية فحسب، بل أيضاً كمآزق فلسفية عميقة، تنسج نفسها بشكل معقّد في جميع أنحاء شبكات هذا العمل.

ولكي نفهم تماماً جوهر رحلتنا، يجب ألاّ نغفل المسار التاريخي الذي قادنا إلى هذا المنعطف المؤرّر في الزمن. لذلك، فإنّ القضايا الملحة التي سننظرها اليوم ليست معزولة، أو منفصلة؛ بل هي قضايا مترابطة، وبالإضافة إلى ذلك، تنبثق من سلسلة من الأحداث التي شكّلت وجودنا. وتماماً كما تبحث الطوبولوجيا في العناصر، التي لا تتأثر بالتغير المستمر، فإنّ السعي «وراء الحقيقة الأخلاقية»، أو ما تنتطح بعض الأفلام العربية في تثبيت غربته بعبارة «الميتاأخلاقية»، يغامر في مجال مجهول، لم تمسه تقلبات الحقائق والقيم بعد^[2]. فقد يزدهر في عالم التحوّلات النظرية والعملية على حدّ سواء، حيث تتلاشى الحدود بين اليقين والغموض وتمتدّ في سيمفونية من اضطراب الفهم العميق، الذي يرقى إلى مستوى الشكّ في كلّ المسلمات.

ورغم أنّها ليست شاغلنا الوحيد، إلّا أنّ مشاكل ما «وراء الأخلاق» قد تكون متأصلة في الحياة اليومية، وتفقد منفصلة عن أيّ تخصّص معين، ممّا يعني أنّها تهمننا جميعاً. لكن علينا أن نتذكّر أنّ ما هو أقدم بكثير من اهتمامات ما «وراء الأخلاق» هي جهود الفلاسفة، الذين يهتمون منذ فترة طويلة بالعقل العملي والسلوك تجاه البشر الآخرين، إن لم يكن تجاه كلّ ما هو موجود. وليس من قبيل المصادفة، أو الاختيار الغريب أنّ مصطلحات الأخلاق، باعتبارها قادمة من الروح اليونانية القديمة وصدى مع الأخلاق في المصطلح الحديث، قد اعتمدت باستمرار على التقاليد الميتافيزيقية

[1]- فون بايمه، كلاوس، «من مرحلة ما بعد الديمقراطية إلى مرحلة الديمقراطية الجديدة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة سيد فارس، ط 1، 2023..

[2]- حسن سيد، عبدالله الصغير عبدالمقصود، وآخرين، «تصوّر مقترح لتنمية مكارم الأخلاق ومحاسبة النفس على ضوء القصص القرآني». المجلة التربوية لتعليم الكبار، 6(2)، صفحات 125-154-2024.

المنزوعة القيم، والتي قد تشبّه بصوفيّة العرفان بلا يقين يحاصرها بمشروعيّة الإيمان.^[1]

لا شكّ في علمنا أنّ بعض تاريخ الفلسفة الغربيّة يتميّز بالمناقشات والمناظرات العظيمة لتلك العقول الأكثر ذكاء، التي سعت لفهم الوجود، وتصوّر الذات، والتقاطعات بين الذات والآخر والتعقيد الهائل للعالم الذي نعيش فيه. وفي هذا النسيج الواسع، تتكشف تعقيدات الوجود الإنسانيّ مثل متاهة من الأفكار المترابطة، وتنسج معاً خيوط المعرفة والخبرة والتفكير^[2]. فمن الرواقين القدماء إلى النظريّات الرائدة لكانط وميل، كانت الفلسفة بمثابة بوصلة توجيهيّة، تضيء ظلال عدم اليقين وتقدّم لمحات من الحكمة العميقة.^[3] وبصفتهم أوصياء على العقل، استكشف الفلاسفة بلا كلل أعماق الحالة الإنسانيّة، واكتشفوا رؤى جديدة، وتحّدوا المعايير الراسخة، وإثارة مناقشات تحويليّة. وعند مفترق الطرق بين الاستفسار والتأمّل، يظهر مشهد خصب، حيث تدعونا الأسئلة العميقة إلى المغامرة أكثر، إذ كيف نميّز الصواب من الخطأ؟ وما هي القيم التي تقوم عليها بوصلتنا الأخلاقيّة؟ وهل يمكن للمبادئ الأخلاقيّة أن تتجاوز الحدود الثقافيّة والزمنيّة؟ هذه الاستفسارات الدائمة تثير الأهميّة الراسخة للأخلاق، ممّا يعكس سعينا المتأصّل للمعنى والعدالة، وفهم أعمق للتعايش المتناغم للأفراد داخل المجتمع.

ضمن هذا النسيج المعقّد للفلسفة، تعمل «الميتاأخلاقيّات»، أو ما بعد الأخلاقيّات، كخيوط حيويّة، يتشابك بين المجرّد والملموس، والنظريّ والعمليّ، علّها تظفر بالحقيقة^[4]. إنّها تبحث في طبيعة اللّغة الأخلاقيّة، وأسس الأحكام الأخلاقيّة، والعلاقة بين اللّغة والواقع. وبينما تعمّق في نسيج الخطاب «الميتاأخلاقيّ»، نواجه معضلات مثيرة للتفكير تحدّي مفاهيمنا المسبقة، وتجبرنا على تقييم قناعاتنا الأخلاقيّة بشكل نقديّ. ومن خلال طبيعتها المتعدّدة التخصصات، تعمل «الميتاأخلاقيّات» على سدّ ما يراه المتحمّسون لها من فجوة بين الفلسفة ومجموعة واسعة من المعرفة الإنسانيّة، وإلقاء نظرة استقصائيّة على الأعمال الداخليّة لآلئنا الأخلاقيّة. ومن التفاعل المعقّد بين العقل والعاطفة إلى الفروق الدقيقة في الواقعيّة الأخلاقيّة والنسبيّة، تسلّط «الميتاأخلاقيّات» الضوء على النسيج المتعدّد الأوجه للأخلاق الإنسانيّة. إنّها تحاول أن تلهمنا لاستكشاف حدود الأخلاق، وتوسيع آفاقنا الأخلاقيّة، وتنمية فهم دقيق للتعقيدات العميقة التي تشكّل مشهدنا الأخلاقيّ. ومن خلال التعامل مع تعقيدات البحث «الميتاأخلاقيّ»، تحثنا على أن نشرع في رحلة تحويليّة، وتدعونا إلى التدقيق في أسس معتقداتنا الأخلاقيّة، والسعي مدى الحياة

[1]- عبد الفتاح إمام، إمام، «أفلاطون والمرأة». مؤسسة هنداوي، 2025.

[2]- ميتشل، مارك، «حدود الليبراليّة: التراث، والنزعة الفرديّة، وأزمة الحرّيّة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: محمد عبده أبو العلا، ط 1، 2024.

[3]- وايت، مارتن، «سياسة القوة»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحرير: هدلي بل، ترجمة، عمر سليم التل، ط 1، 2024.

[4]- حامد أبو زيد، نصر، «نقد الخطاب الديني». الأمازون، 2025.

من أجل الوضوح الأخلاقي والنمو الفكري الذي سيبلغ بنا من حيث لا حيث ومن عند لا عند.

نظريات الحقيقة الأخلاقية

تُشير الحقيقة الأخلاقية إلى الجودة المتأصلة للأحكام القيمية، التي تسمح لها بامتلاك سمة كونها إماً صحيحة أو خاطئة. ووفقاً للواقعيين الأخلاقيين، فإنَّ هذا الجانب غير الواضح من أفكارنا الأخلاقية يتطلَّب الرفقة. وبالتالي، يجب أن نفترض وجود حقائق أخلاقية موضوعية لاحتلال العالم الذي يبدو موضوعياً، والذي أنشأته الأحكام الأخلاقية البشرية^[1]. وهذا إدراك بعيد المنال من غير المرجح أن نحققه من دون مرافقة هذه الحقائق التوجيهية بسبب حقيقة أنَّ أحكامنا الأخلاقية مدفوعة في المقام الأول بالرغبة في تعزيز رفاهية مجموعتنا الاجتماعية. من ناحية أخرى، يجادل النسبيون الأخلاقيون بأنَّه من الممكن تغليف كلِّ هذه الخصائص المتأصلة في خاصية واحدة من أفكارنا، من دون الحاجة إلى توجيه الحقائق الأخلاقية^[2]. وفي هذا السيناريو، سيكون ما يلي من أفعالنا صحيحاً بغضِّ النظر عن حقيقة أخلاقيته. وبالتالي، قد يعتقد أحد الأفراد بصدق أنَّ القتل مقبول أخلاقياً، بينما قد يكون للآخرين آراء مختلفة. ولا يزال من الممكن، في اعتقاد السائرين على هدى «ما وراء الحقيقة الأخلاقية»، اعتبار كلا المنظورين صحيحين، وإن كان ذلك بطرق متميزة، أو بالأصحِّ متميزة قدرًا ومقدارًا^[3]. ورغم أنَّ جميع الأفراد عرضة للحذف الذاتي وغير التوافقي لوجهات نظر الآخرين، إلاَّ أنَّ موقف النسبية الأخلاقية فقط هو الذي يمتلك السمات الأساسية المطلوبة للأخلاقيات العملية، التي تستثني القيم الإيمانية في تجردياتها للواقع.

يمكن أن نساءل مرة أخرى، ما هي طبيعة الحقيقة الأخلاقية؟ ففي حين يعتقد الواقعيُّ أنَّ جميع الأحكام الأخلاقية لها قيم حقيقة ثابتة محددة موجودة بشكل مستقلٍّ عن أذهاننا، أي أنَّ بعض هذه الأحكام صحيحة بينما البعض الآخر خاطئ؛ في تناقض صارخ مع الواقعيِّ الذي يعتقد في نسبية الأخلاق وأنَّ هناك عاملاً ثقافياً، أو فردياً يجعل الأحكام الأخلاقية صحيحة في حالة شخص، أو مجموعة معينة. ويدَّعي المتشككون أنَّه لا توجد حقائق أخلاقية بالمطلق^[4]، إذ إنَّ الطريقة الدقيقة الواضحة لتصوير ردود أفعالنا المناسبة وعلاقتها بالحقائق الأخلاقية ستعتمد في جزء كبير منها على ما إذا كنا نلغي، أو نخفض، هذه الأحكام الأخرى. وسيكون النظام الموصوف في المنزل مع هؤلاء الآخرين، لأنَّه لا يعمل فقط من أجل المنفعة الفريدة للنسبية الأخلاقية جنباً إلى جنب مع كلِّ منهم في النهاية. لذلك، فإنَّ تقدير الواقعيِّ للفاضل لا يتطلَّب أيَّ علاقة خاصة بين محتوى الفضيلة

[1]- الخطيب، معتز، «العدوى والاحتراز: الأخلاق الكلامية وتصادم القيم في زمن الوباء». 2023.

[2]- ضياء الدين الرئيس، محمد، «النظريات السياسية الإسلامية». التنوير للنشر والإعلام/ ط 1، 2021.

[3]- سيد، عبد الباسط، «الوعي الأسطوري الرافدي: تجلياته الفلسفية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2022.

[4]- بديع الكسم، محمد، «البرهان في الفلسفة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: جورج صدقني، ط 1، 2024.

ومحتوى الحقيقة الأخلاقية. ويدخل الباحث عن الحقيقة الأخلاقية «نظرية الفضيلة» بمجموعة متنوعة من الافتراضات الأخرى، والتي تشكل مجتمعة نسيجاً مفصلاً من الحقائق الأخلاقية^[1]. لذلك، فإن وجود «نظرية الفضيلة» يتحدث عنها الكثيرون لأن ترتيب العوامل والمعالم النظرية الأخرى، والتي تنتصر فيها الفضيلة، لا يمكن أن توجد إلا في ترتيبات الحقائق الأخلاقية حيث يجب أن تنتصر كما تم تدوينها بدقة في هذا العالم.^[2]

بالنظر إلى كل هذا، فإن «نظرية الفضيلة» هي المزود الأكثر فعالية للأدلة على العقيدة الإيمانية، أي أن «نموذجي للحقائق الأخلاقية هو نموذج من المنطقي تأييده من حيث السباق مع هذا النموذج إلى أكبر مجموع ممكن من الفضائل الأخلاقية». من هنا، فإن استكشاف طبيعة الحقيقة الأخلاقية هو مسعى معقد يثير جدلاً كبيراً بين مختلف المدارس الفكرية. ويؤكد الواقعيون بحزم أن الأحكام الأخلاقية تمتلك قيم الحقيقة المتأصلة والموضوعية، والتي تتجاوز وجهات النظر الذاتية^[3]. ووفقاً لوجهة نظرهم، توجد قيم الحقيقة هذه بشكل مستقل عن الإدراك البشري. وبالتالي، يعترف الواقعي بوجود أحكام أخلاقية صحيحة وخاطئة. في المقابل، يقترح النسبيون الأخلاقيون أن العوامل الثقافية، أو الفردية تلعب دوراً حاسماً في تحديد حقيقة الأحكام الأخلاقية. فمن وجهة نظرهم، يمتلك الأفراد، أو المجموعات الثقافية المختلفة، معايير متميزة تشكل صحة أحكامهم الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، ينخرط المتشككون في إنكار صريح لوجود الحقائق الأخلاقية تماماً، إلا أن موقفهم هذا يتحدى أساس الموضوعية الأخلاقية.^[4] وعند التفكير في استجاباتنا المناسبة للحقائق الأخلاقية وعلاقتها المعقدة، يصبح من الضروري التفكير في التأثير المحتمل لإعادة تقييم الأحكام الأخرى. إذ إن الطريقة، التي ندرك بها الحقائق الأخلاقية ونفسرها تتوقف على قدرتنا على إعادة تقييم وربما التقليل من شأن هذه الأحكام المساعدة.

ويتماشى النظام الموصوف في هذا السياق بسلاسة مع وجهات النظر البديلة هذه. إذ إن خروجها عن وجهات النظر التقليدية يفيد النسبية الأخلاقية، مما يسمح لموقف أتباعها بالتعايش بانسجام مع مدارس الفكر الأخرى.^[5] ومن المثير للاهتمام أن اعتراف الواقعي وإعجابه بالصفات الفاضلة لا يستلزم وجود علاقة مباشرة بين جوهر الفضيلة ومفهوم الحقيقة الأخلاقية. بدلاً من

[1]- نجيب محمود، زكي، «أفكار ومواقف»، مؤسسة هنداوي 2021.

[2]- محمد بشارت، سعيد، «دور تيارات الصهيونية الدينية في الحياة السياسية في إسرائيل 2019-2000». 2021.

[3]- إشو، محمد، «من ثيولوجيا العصر الوسيط إلى فلسفة الأزمنة الحديثة: من منظور الفيلسوف إتيان جيلسون». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 2023، 1.

[4]- كديور، محسن، «حد الردة وحرية العقيدة- نقد عقوبة الارتداد وسب النبي طبقاً لموازين الفقه الاستدلالي». 2024. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمه عن الفارسية: حسن الصراف، ط 1، 2023.

[5]- أودار، كاترين، «ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع». سلسلة «ترجمان» في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: سناء الصاروط، ط 1، 2020.

ذلك، يركّز على القيمة الجوهرية للسلوك الفاضل، بغض النظر عن علاقته بالحقيقة الأخلاقية. ففي استكشاف السعي وراء هذه الحقيقة يجلب مؤيدو نظرية الفضيلة معهم مجموعة من الافتراضات تشكل بنسق تراكمي نسيجاً معقداً من الحقائق الأخلاقية.^[1]

بالنسبة إلى الباحث عن الحقيقة الأخلاقية، فإن وجود «نظرية الفضيلة» يحمل أهمية هائلة. إنه بمثابة شهادة مدوية تُشير إلى أنه داخل النسيج المعقد للأطر النظرية الأخرى، لا يمكن تحقيق انتصار الفضيلة إلا ضمن ترتيبات الحقائق الأخلاقية، وهذه الحقائق تقنن بدقّة جوهر الفضيلة في عالمنا^[2]. وضمن هذا السياق الأوسع، تبرز «نظرية الفضيلة» كأقوى مصدر للأدلة لدعم العقيدة القائلة بأن نموذجنا للحقائق الأخلاقية يمثل التأييد الأكثر منطقية في ما يتعلق بالسباق نحو تعظيم المجموع التراكمي للفضائل الأخلاقية.

الواقعية الأخلاقية

الواقعية الأخلاقية من النظريات الرائدة لوجود الحقائق الأخلاقية، التي بموجبها تنص بعض المبادئ على أن الأشياء جيدة، أو سيئة، وأن هذه الخصائص هي نفسها حقائق تحمل بشكل مستقل ما يعتقد أي شخص، أو يرغب فيه، أو يحكم عليه، أو يعتبره صحيحاً^[3]. ويذهب الواقعي الأخلاقي إلى أبعد من ذلك من خلال التأكيد على أنه حتى لو اتفق جميع البشر على أن شيئاً ما جيد، فسيظلون مخطئين إذا كانت الحقائق الأخلاقية الموضوعية تقول خلاف ذلك. وتعتبر بعض المبادئ الأخلاقية صالحة لجميع العوامل العقلانية بشكل عام، وسيكون من غير الأخلاقي موضوعياً لأي فرد، أو حتى مجتمع بأكمله، أن يعامل كائناتاً حياً آخر ينتهك هذه المبادئ^[4]. من هذا المنظور الأخير، يمكن النظر إلى الحقائق الأخلاقية على أنها عواقب حتمية للممارسة الصحيحة للعقل، والتي تنطوي بشكل أساس على الفكر والمنطق. وتُشير مركزية العقل، وهو مبدأ يفترض أنه صالح لجميع العوامل العقلانية، إلى أن التفكير في حد ذاته هو بالفعل شيء أكثر، أو أفضل من وجود آراء، أو مجرد معتقدات. وهناك أيضاً تشابه أوثق بين «حقيقة العقل» والحقيقة الأخلاقية، ويمكن العثور على العديد من الأجزاء الفلسفية الأخرى، التي تبقى في بعض الأعمال في الواقعية الأخلاقية المعاصرة^[5]. وجادل العديد من الواقعيين الأخلاقيين بأنه لا مفر من أن يكون معارضو الواقعية الأخلاقية قد أخذوا بالفعل أهم نظرية أخلاقية؛ أي نوع من النسبية الأنانية، كأمر مسلم به،

[1]- كامو، ألبير، «الإنسان المتمرد». دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع - ترجمة: يارا شعاع، 2025

[2]- الجير، نديم، «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن». 2025.

[3]- رجب عباس، حامد، «في البحث عن مشترك إنساني كوني: أسئلة الدين والأخلاقي والتواصل بين بورغين هابرماس وطه عبد الرحمن». مجلة الأخلاق الإسلامية. 2022.

[4]- نجيب محمود، زكي، «ثقافتنا في مواجهة العصر». مؤسسة هنداي، 2022.

[5]- إي نيسبت، ريتشارد، «جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟». مؤسسة هنداي، 2024..

التي يجب فحصها على أساسها الخاصّ قبل أن تأخذ على محمل الجدّ معاداة الواقعيّة الأخلاقيّة؛ وكلّ هذه تشكّل خلفيّة رئيسة لمطالبات أخلاقيّة لاحقة أخرى.^[1]

لهذا، فإنّ الواقعيّة الأخلاقيّة، كنظريّة راسخة، تفترض أنّ هناك حقائق أخلاقيّة موضوعيّة موجودة بشكل مستقلّ عن المعتقدات الفرديّة، أو الرغبات، أو الأحكام، أو الحقائق الذاتيّة. من هذا المنظور، فالأخلاق ليست مجرد مسألة رأي شخصي، بل هي مجموعة من المبادئ العالميّة التي تنطبق على جميع الكائنات العقلانيّة. حتى لو كان التوافق بالإجماع يُعدّ شيئاً ما جيّداً من الناحية الأخلاقيّة، فإنّ الواقعيين الأخلاقيين يجادلون بأنّه سيظلّ من الخطأ أن تتعارض الحقائق الأخلاقيّة الموضوعيّة مع مثل هذا الاتفاق. لذلك، هناك بعض المبادئ الأخلاقيّة، التي تعتبر صالحة لجميع الوكلاء العقلانيين، وأيُّ انتهاك لهذه المبادئ سيكون غير أخلاقيّ من الناحية الموضوعيّة. ويُنظر إلى هذه الحقائق الأخلاقيّة على أنّها نتائج حتميّة مستمدّة من التوظيف الصحيح للعقل، الأمر، الذي يتطلّب تأملاً عميقاً وتفكيراً منطقيّاً.

من هنا، فإنّ التركيز على العقل كعنصر مركزيّ في الواقعيّة الأخلاقيّة يعني أنّ العمليّة المعرفيّة للفكر تتجاوز مجرد الآراء، أو المعتقدات في الأهميّة والقيمة. في الواقع، يخدم العقل كمبدأ توجيهيٍّ لجميع العوامل العقلانيّة، ممّا يشير إلى أنّ التفكير النقديّ الحقيقيّ يحمل مكانة أعلى. علاوة على ذلك، فإنّ مفهوم «حقيقة العقل» يحمل تشابهاً صارخاً مع الحقائق الأخلاقيّة، ممّا يسلّط الضوء على وجود صلة عميقة بين نظريّة المعرفة والأخلاق.

وتبغى الإشارة إلى أنّ العديد من الواقعيين الأخلاقيين المعاصرين يستمدّون الإلهام من شطايا فلسفيّة مختلفة، منتشرة في بعض الأعمال الأدبيّة، ممّا يعزّز أهميّة الواقعيّة الأخلاقيّة وإمكانيّة تطبيقها. وغالباً ما يشيرون إلى أنّ معارضي هذه الواقعيّة الأخلاقيّة يتبنون عن غير قصد نوعاً من النسبيّة الأنانيّة، وبالتالي يمنحون مصداقيّة لأهمّ نظريّة أخلاقيّة - نظريّة يجب فحصها بدقّة قبل التفكير بجديّة في معاداة الواقعيّة الأخلاقيّة. وتشكّل هذه الحجج والمناقشات خلفيّة مهمّة للمطالبات الأخلاقيّة اللاحقة، وتشكيل الخطاب في هذا المجال. ويوفّر الاستكشاف الشامل للواقعيّة الأخلاقيّة ومبادئها الأساسيّة رؤى قيّمة في طبيعة الأخلاق والحقائق الأخلاقيّة الموضوعيّة.

النسبيّة الأخلاقيّة

على عكس الواقعيّة الأخلاقيّة، هناك نظريّة أخرى تُسمّى النسبيّة الأخلاقيّة، وتشير إلى أنّ معتقداتنا الأخلاقيّة المحددة ليست صحيحة على إطلاقها، بل إنّ حقيقتها، أو زيفها يعتمد على قانوننا

[1]- بشارة، عزمي، «قضية فلسطين: أسئلة الحقيقة والعدالة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2024.

الأخلاقي الفردي. إذ إن المفاهيم المنقولة في هذا النص المثير للتفكير، بتعقيداتها العميقة ونطاقها الواسع، تطلُّ محايدة تمامًا للعديد من أشكال النسبية المختلفة. وبدلاً من ذلك، نحن مضطرون إلى الاعتراف ومنح المداومات المناسبة للعديد من الجوانب، التي لا غنى عنها والمتأصلة في عالم النسبية، والتي يمتلك الكثير منها أهمية كبيرة، ويحمل وزناً كبيراً في مناقشاتنا المستمرة وتبادلنا العلميّة. كما يمكن أن تُشير «النسبية الأخلاقية» إلى مجموعة واسعة من المواقف ووجهات النظر، حيث تشمل وتميّز بين ما يُعرف عمومًا باسم «النسبية الوصفية» و«النسبية المعيارية»^[1]. فالنسبية الوصفية، كما يُوحى الاسم، هي وجهة النظر القائلة بأن المجتمعات في جميع أنحاء العالم لديها بالفعل آراء مختلفة حول بعض الادعاءات الأخلاقية. وقد أثارت هذه الملاحظة وأسرت عقول العديد من الفلاسفة عبر التاريخ.

من ناحية أخرى، تتخذ «النسبية المعيارية» موقفاً أكثر إلزامية من خلال اقتراح أن المجتمعات يجب أن تقيم وتحكم بعضها على بعض بناء على معاييرها وقيمها الأخلاقية المتميزة^[2]. ففي عالم النسبية الأخلاقية المعيارية، غالباً ما يواجه المرء مفهوم النسبية «الميتاأخلاقية». وغالباً ما يرتبط هذا الفرع الخاص من الفكر بأشكال مختلفة من النسبية الأخلاقية المعيارية^[3]. ومن المثير للاهتمام أن الخطاب المحيط بالنسبية الأخلاقية المعيارية مليء بالحجج المقنعة المؤيدة والمعارضة لاعتمادها. وربما تكون واحدة من أكثر الحجج إثارة للاهتمام وإقناعاً لدعم النسبية الأخلاقية المعيارية متجددة في ملاحظة أن الثقافات المختلفة قد صاغت مبادئ أخلاقية متباينة. وتشير هذه الملاحظة بالذات إلى أن هذه المبادئ الأخلاقية قد لا يكون لها طبيعة عالمية بالطريقة التي يفهمها الموضوعيون الأخلاقيون.

في مجتمعنا المترابط والمتعدد الثقافات بشكل متزايد، كثيراً ما نلتقي بأفراد من خلفيات ثقافية متنوعة إلى حد كبير. لذلك، فإن وجود مثل هذا التنوع يمكن أن يجعل مهمة التبرير الأخلاقي مسعى محيراً ومعقداً. ومن الطبيعي أن نفكر في كيفية التعامل مع القيم الثقافية المتباينة الموجودة في عالمنا واحترامها. ومع ذلك، نتساءل: ماذا لو وجدنا أنفسنا في مواجهة الاعتقاد بأن قواعد ومعايير ثقافة أخرى غير عادلة بطبيعتها؟ ويسلّط هذا المأزق الضوء على الآثار المحتملة المترتبة على تبني النسبية الأخلاقية. فإذا تمّ التمسك بالنسبية الأخلاقية كحقيقة، فإنها ستخفف من الطبيعة

[1]- أحمد حسين، سماح، «تصور مقترح لاستخدام فلسفة العلم في تطوير علوم الاستدامة وأثره على عقلية النمو وتصويب أنماط الفهم الخطأ وتنمية أخلاقيات الاستدامة لدى الطالب المعلم»، مجلة كلية التربية (أسبوط). 2025.
[2]- عبد القادر أحمد، وآخرين، «التحليل التمييزي لرأس المال الاجتماعي في إحدى قرى الخريجين التحليل التمييزي لرأس المال الاجتماعي بإحدى قرى الخريجين». مجلة التقدم في البحوث الزراعية، 28(2)، الصفحات من 296 إلى 341، 2023.
[3]- زغير، شحادة، وفاء، «تمكين البحث العلمي بالذكاء الاصطناعي: تحقيق التوازن بين الابتكار والمسؤولية الأخلاقية». مجلة كلية التربية (أسبوط). 2025.

المرهقة للتعامل مع الفوارق الناشئة من الثقافات المختلفة. وبدلاً من ذلك، نتوقع الخلاف الأخلاقي كقاعدة سائدة، وبالتالي نكون قادرين على التقدم إلى الأمام في خطابنا الأخلاقي. ويظهر مجالاً إضافياً للدراسة، يُعرف باسم الأخلاقيات الدولية، أو العالمية، كاستجابة مباشرة واعتراف بهذه القضايا المعقدة والمركبة. وانطلاقاً من عالم الفلسفة العملية، تسعى الأخلاق الدولية للتنقل عبر التضاريس الوعرة والحساسية بطبيعتها للأخلاق المتعددة الثقافات. وهي تسعى لتطوير أطر ومبادئ توجيهية تمكن الأفراد والمجتمعات والأمم من المشاركة في حوار هادف ومحترم مع الاعتراف وتقدير وجهات النظر المتنوعة والخلفيات الأخلاقية الموجودة في جميع أنحاء العالم. ومن خلال القيام بذلك، تهدف الأخلاق الدولية إلى تعزيز مجتمع عالمي أكثر تماسكاً وتعاطفاً، يقوم على التفاهم المتبادل والوعي الأخلاقي.^[1]

أخلاقيات الفضيلة

إنَّ البديل لهاتين النظريتين الأساسيتين في الأنانية والنفعية، المذكورتين آنفاً، هو أخلاقيات الفضيلة التي تبدأ باستكشاف ماهية الشخص الجيد، بدلاً مما يجعل العمل جيداً، أو كيف يبدو المجتمع الجيد. فقد نشأت أخلاقيات الفضيلة في فلسفة الإغريق القدماء، وتأتي من رغبة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة في إعادة الطابع الأخلاقي، أو البعد الأخلاقي للحياة الأخلاقية.^[2] وعلى وجه التحديد، تركز أخلاقيات الفضيلة على تطوير الشخصية الأخلاقية للبشر، وتهتمُّ بالشخصية بدلاً من الواجب الأخلاقي، مثل فضيلة الصبر. بالإضافة إلى ذلك، على عكس علم الأخلاق والنفعية، لا تتعامل أخلاقيات الفضيلة مع قوائم الفضائل، أو توفر «صانع قواعد» يقدم المشورة بشأن ما يجب القيام به. وبدلاً من ذلك، فإنه يوفر المشورة حول كيفية المضي قدماً في تطوير الشخصية الجيدة وتعزيز العادات الفاضلة. ويكمن تركيز أخلاقيات الفضيلة على رعاية وتعزيز سمات الشخصية الإيجابية، مثل الصدق والنزاهة والرحمة والشجاعة.^[3] ومن خلال تنمية هذه الفضائل، يمكن للأفراد التنقل في المعضلات الأخلاقية وعيش حياة صالحة أخلاقياً، والمساهمة بشكل إيجابي في رفاهية أنفسهم والآخرين. ففي أخلاقيات الفضيلة، يعتبر تطوير الشخصية الفاضلة أمراً بالغ الأهمية، حيث يعتقد أنه من خلال زراعة العادات الفاضلة، يكون الأفراد مجهزين بشكل أفضل لاتخاذ قرارات سليمة أخلاقياً والانخراط في السعي لتحقيق الصالح العام. وتقدم أخلاقيات الفضيلة نهجاً شاملاً للأخلاق، مع الاعتراف بتعقيد عملية صنع القرار الأخلاقي وأهمية تكوين الشخصية الفردية. وهي

[1]- باياردو فلوريس سيررا، «دراسة مقارنة للفلسفة الإسلامية». 2017.

[2]- مولود شاكر، رنا، «الترنسندنالية في الفكر السياسي الأميركي المعاصر»، قضايا سياسية، 2024.

[3]- الأحمدى، حمد، «متطلبات تنمية القيم الأخلاقية لتلاميذ المدارس المتوسطة بدولة الكويت في ضوء المتغيرات المجتمعية المعاصرة»، مجلة كلية التربية (أسبوط). 2024.

تدرك أن التميّز الأخلاقي لا يتحدّد فقط باتّباع مجموعة من القواعد، أو البحث عن المتعة، أو المنفعة، بل بالأحرى من خلال تجسيد السمات الفاضلة، التي تمكّن الأفراد من التصرف بطرق تتماشى مع المبادئ الأخلاقية وتعزّز ازدهار الإنسان.^[1] لذلك، فإنّ ممارسة أخلاقيات الفضيلة تنطوي على التأمل الذاتي المستمرّ، والتأمل، وتطوير العادات، التي تعزّز السلوك الفاضل. ويشجّع الأفراد على السعي لتحقيق النموّ الشخصي والتميّز الأخلاقي، ويلهمهم ليصبحوا أفضل نسخ من أنفسهم. ومع ذلك، توفّر أخلاقيات الفضيلة منظوراً بديلاً للأنايية والنفعية، مع التركيز على تطوير الشخصية الأخلاقية للأفراد، وتعزيز العادات الفاضلة الضرورية لاتخاذ القرارات الأخلاقية والعيش حياة ذات مغزى أخلاقي.

وتشير هذه النظرية إلى أنّك طوّرت شخصية جيّدة إذا كنت تمتلك كلّ فضيلة؛ مثل هذه الجودة تعزّز السعادة. وفي الواقع، يُعتقَد أنّ زراعة ورعاية مجموعة متعدّدة الأوجه من الفضائل تضخّم شخصيّة الفرد وتساوم في الشعور بالرضا والرضا. وأحد الجوانب المهمّة جدّاً لأخلاقيات الفضيلة هو أنّها لا تركّز فقط على الفعل نفسه، بل على الصفات الجوهرية للفرد. لذلك، فإنّها تعترف بأنّ الفعل، مهما كان فاضلاً، لا يمكن أن يغيّر بطبيعته جوهر شخصيّة المرء^[2]. ومن أجل تحديد القيمة الأخلاقية للعمل، يجب على المرء أن ينظر في شخصيّة الفرد الذي يقوم بهذا الإجراء. وهذا يجلب مبدأً أساسياً، أي أنّه يجب اتخاذ قرار بشأن صلاح الفعل من خلال مراعاة كامل الطابع الذي ينبع منه.

بسبب هذه العلاقة المتأصّلة بين الشخصية والعمل، لا يمكن الحكم على كلّ موقف بشكل مستقلّ، بل يجب إعطاء الأولوية لأهمّ السيناريوهات في الحياة، التي تعكس حقاً جوهر الفرد. ويجب أن ينظر إلى شخصيّة الشخص على أنّها كيان أخلاقيّ شامل - كليّة متكاملة تضمّ مختلف الفضائل والقيم والمعتقدات التي توجّه سلوكهم في العالم. واسمحوا لي أن أقدم توضيحاً يبيّن هذا المفهوم بمزيد من التفصيل، وذلك بتخيّل مراقبة شخص يظهر باستمرار الإحسان والرحمة والصفات الاستثنائية على مدى فترة طويلة من الزمن. ومن خلال هذا العرض الثابت للفضيلة، يمكن للمرء أن يؤكّد بثقة أنّ هذا الشخص يجسّد حقاً، ويمتلك هذه الفضائل النبيلة. ففي جوهرها، تصبح شخصيتهم مرادفة لهذه الصفات المثيرة للإعجاب، وتشكّل علامة لا تمحى على هويّتهم الأخلاقية. ومن خلال الاعتراف والإدراك بوجود مثل هذه الفضائل داخل الفرد، فإننا نقدر عمق وثراء شخصيتهم، وتأثيرها العميق على أفعالهم وتفاعلاتهم مع الآخرين.

[1]- الرزاق عبد المجيد، نهلة، «التفكير القائم على الحكمة وعلاقته بالذكاء الروحي في ضوء أنماط السيطرة الدماغية لدى طلبة الجامعة»، مجلة كلية التربية (أسبوط). 2025.

[2]- المرجع السابق، مولود شاكر، 2024.

الأسس الفلسفية للفكر

في السنوات الأخيرة، كانت هناك طفرة هائلة في العمل العلمي، بما في ذلك الذكاء الاصطناعي، الذي يبحث في الآليات المعقدة للعمليات العقلية، التي تعلم خياراتنا وسلوكياتنا، مع اهتمام شديد غير عادي بفهم كيفية تأثير هذه العمليات بعمق على صنع القرار الأخلاقي. ويترتب على ذلك بطبيعة الحال أن الفلاسفة قد انجذبوا بشكل حدسي نحو استكشاف الثنائية المعرفية، حيث إنَّ الأسئلة، التي تدور حول العقل وما يسمَّى بـ«الميتأخلاقيات» لها تراث غنيٌّ متشابك بعمق مع نسيج الفلسفة نفسها.^[1] بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن فصل فهمنا للأخلاق عن فهمنا للفكر. وإذا كان هناك شيء أساسيٌّ بطبيعته للفكر يمثل تحدياً فكرياً للمفاهيم التقليدية للأخلاق، فإنَّ الخوض في هذا التحدي لديه القدرة على تقديم رؤى مثمرة. ومع ذلك، فإنَّ التفكير في طبيعة الفكر نفسه يكمن في قلب هذه العلاقة، ولأنَّها متجذرة في مصطلح الاعتقاد، الذي يجد أساسه في عالم نظرية المعرفة، يتمُّ وزن الدوافع الأخلاقية بحكمة بناء على الاعتبارات المتعلقة بما إذا كان بإمكاننا حقاً اعتبار المحتوى الافتراضي لقناعاتنا معرفة. وعندما نشرع في رحلات ميتافيزيقية، تصبح أشياء معتقداتنا ومشاعرنا الأخلاقية عرضة للمراجعة، خصوصاً عندما نكتسب فهماً جديداً لجوهر الفكر^[2]. والجدير بالذكر أنَّ قدرتنا على الحصول على المعرفة تصبح متشابكة بشكل معقد مع عالم الوجودية، ممَّا يلقي بتأثيرها العميق على بنية فئات الفكر، وبالتالي تشكيل أهمية الفكر في عالم الخطاب الأخلاقي.

لقد توصل العلم المعرفي، الذي يعمل كمجال متعدد الجوانب يشمل علم الأعصاب وعلم النفس وفلسفة العقل، بلا منازع، إلى استنتاجات ملحوظة في ما يتعلَّق بالقيود والتحيُّزات الراسخة في عمليات تفكيرنا. ويبدو من المعقول للغاية أنَّ تطوير نهج شامل للشك؛ وهو مفهوم تمَّ توسيعه بشكل متزايد في نظرية المعرفة المعاصرة، يتماشى بشكل متناغم مع الوعي بأنَّ قدرتنا المتأصلة على التفكير النقدي في الكيانات الأخلاقية تتحيَّز بلا شك بسبب موقفنا الذاتي تجاهها. ولعبت الشخصيات الفكرية المبكرة، التي درست بدقة تعقيدات الاعتقاد والمعرفة ضمن الإطار المفاهيمي الحديث دوراً محورياً في تشكيل الخطاب المحيط بهذه الموضوعات. والجدير بالذكر، أنَّ أحد هؤلاء المفكرين العميقين لا بد من أنَّهُ ظهر، ممَّا مهَّد الطريق لتفسير تفسيري نهائيٍّ للإدراك البشري، متأثراً بعمق بالاعتبارات الأخلاقية. فوجهة النظر هذه لا تعتمد فقط على مزايا إدراك الأشياء، بل تسخر الأشكال الأساسية التي تدعم علاقاتنا المعقدة معها.

[1]- شريف عبد السلام، أماني، «التغيُّر القيمي لدى طلاب جامعة أسبوت في ضوء بعض التغييرات المعاصرة»، مجلة كلية التربية (أسبوت)، 2023.

[2]- المسيري، عبد الوهاب، «رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية». 2023.

نظرية المعرفة

قليل من كتب ما وراء الأخلاق تناقش نظرية المعرفة من النوع الذي يركّز على المعرفة والاعتقاد وطبيعة التبرير. عادة، يتم استكشاف المواقف «الميتاأخلاقية» المختلفة في ما يتعلق بطبيعة الحقيقة الأخلاقية والفكر الأخلاقي بشكل مستقل عن النظر في مواقف معينة حول مواضيع في نظرية المعرفة. ومع ذلك، من الأهمية بمكان أن نُدرِك أنه نظراً لأننا نستخدم معتقداتنا الأخلاقية لشرح الأفعال الأخلاقية والتنبؤ بها، وعادة ما ندّعي المعرفة عند القيام بذلك، فإنّ أيّة نظرية كاملة لما وراء الأخلاق يجب أن تحمل نوعاً من وجهة النظر حول نظرية المعرفة. وفي ما وراء الأخلاق لدينا، يكون الحديث عن المعرفة ليس مهماً فحسب، بل لا غنى عنه أيضاً. فأيّ مفهوم للمعرفة يفضلهُ المرء، أو يستخدمه، يحمل أهمية كبيرة للتفكير الأخلاقي^[1]. وهكذا، يتم التأكيد على أنه إذا كانوا على حق، فإنّ أيّ موقف معرفي يتبنّاه المرء يجب ألا يكون متوافقاً فحسب، بل يجب أن يكون أيضاً قادراً على الاندماج والانسجام بعمق مع تاريخنا الأخلاقي المعقّد الذي يشكّل المعتقدات.

بالنظر إلى العلاقة المعقّدة بين ما وراء الأخلاق ونظرية المعرفة، يصبح من الأهمية بمكان الخوض في مناقشة الجوانب المعرفية التي تدور حول الآليات المعقّدة لاكتساب هذه المعرفة وتكوين المعتقدات وتبريرها. ففي حين أنّ غالبية كتب ما وراء الأخلاق تميل إلى دراسة المواقف «الميتاأخلاقية» المختلفة بشكل مستقل عن الاعتبارات المعرفية، يصبح من الضروريّ تسليط الضوء على أهمية دمج وجهات النظر المعرفية في أيّ نظرية ما وراء أخلاقية شاملة. ومن خلال الاعتراف بالدور المحوريّ الذي تلعبه المعتقدات الأخلاقية في شرح الأفعال والتنبؤ بها، يصبح من الواضح أنّها غالباً ما تعتمد على ادّعاءات المعرفة. لذلك، يجب أن تتضمن أيّة نظرية شاملة لما وراء الأخلاق بطبيعتها فهماً لنظرية المعرفة. ولذلك، فإنّ استكشاف المعرفة داخل إطارنا «الميتاأخلاقي» يتجاوز مجرد الأهمية. يصبح عنصراً لا غنى عنه يشكّل ويوجّه التفكير الأخلاقي بشكل أساس. وتحقيقاً لهذه الغاية، يتم التأكيد على أنّ مفهوم المعرفة الذي يشترك فيه المرء، أو يستخدمه، يحمل وزناً هائلاً في مجال التفكير الأخلاقي. ولكلّ ذلك، فإنّ توافق الموقف المعرفيّ الذي يختاره المرء مع تاريخنا الأخلاقي المعقّد الذي يشكّل المعتقدات ليس مرغوباً فيه فحسب، بل إنه أيضاً أمر حتمي لمنظور «ميتاأخلاقي» متماسك وشامل. إذ إنّ تكامل وتنسيق نظرية المعرفة والمعتقدات الأخلاقية يؤطّر أساساً قوياً يمكن أن تبنى عليه نظرية جوهرية لما وراء الأخلاق.

لهذا، يفترض أيضاً في الزعم أعلاه أنّ المعتقدات الأخلاقية ليست مجرد تعبيرات عاطفية عن

[1]- زكريا، فؤاد، «نيتشه»، مؤسسة هنداوي 2021.

التفضيل، كما أنها ليست صحيحة، أو خاطئة عالمياً، ولكنها ردود فعل معرفية.^[1] والأهم من ذلك، أن كون المرء قد مارس رد فعل معرفي لا يعني أن هذه المعتقدات الأخلاقية إما ذاتية، أو موضوعية. وإذا رغب المرء في القول إن المعتقدات الأخلاقية ذاتية، فافهم أن هذا ليس ما تدعيه الصحافة الشعبية في كثير من الأحيان. بدلاً من ذلك، ترتبط فكرة الصحافة والنظرة إلى العالم بإنكار وجود الحقيقة المتعالية. وبالنسبة إلى الكثيرين، يمكن تصنيف المعتقدات الأخلاقية تحت موضوعية / مفاهيمية وذاتية واجتماعية. وبالتالي، فإن السؤال المعرفي وثيق الصلة بتحليل مركزية الفكر والمصدقية الأخلاقية، لأن فهم ما إذا كانت المعتقدات الأخلاقية ذاتية، أو موضوعية / اجتماعية، أو مفاهيمية موضوعية يمكن أن يلعب دوراً في فهم أنواع الأسباب، التي ستكون ذات صلة بالتبرير الأخلاقي بالطريقة التي تم بها تقديم حجج مختلفة في القسم السابق في ما يتعلق بالقدرة والإعاقة وجهات النظر التقييمية للإدراك. وعلى سبيل المثال، إذا كانت المعتقدات الأخلاقية ذاتية، فإن إحدى النتائج الثانوية المحتملة لتأكيد هذا الرأي هو أنه من المرجح أن يتجاهل المرء تأثير التحيزات المعرفية مثل التذكر المساعد. والاحتمال الآخر هو أنه إذا كان أولئك الذين من المرجح أن يؤكدوا المعتقدات الأخلاقية غير موضوعيين، فقد يفعلون ذلك بوتيرة أعلى عند تقييم التبرير الأخلاقي من أولئك الذين يؤكدون وجهة النظر المعاكسة.

من هنا، فإن مستويات التأكيد على ما إذا كان الاعتقاد الأخلاقي ذاتياً قد تشير إلى اتجاهات مختلفة في ما يتعلق بتأثير التحيزات المعرفية في الاعتقاد الأخلاقي. بالإضافة إلى ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المعتقدات الأخلاقية الذاتية يمكن أن يكون لها تأثير عميق على الأفراد والمجتمع ككل. وتفتح ذاتية المعتقدات الأخلاقية مساحة لوجهات نظر وتفسيرات مختلفة، مما يسمح لمجموعة متنوعة من الأطر الأخلاقية بالتعايش. ويمكن أن يؤدي ذلك إلى مناقشات ومناقشات نابضة بالحياة حيث يتم تشجيع الأفراد على فحص معتقداتهم بشكل نقدي والنظر في وجهات نظر بديلة. علاوة على ذلك، تؤكد الطبيعة الذاتية للمعتقدات الأخلاقية على دور التجارب الشخصية والعواطف والقيم في تشكيل البوصلة الأخلاقية للفرد^[2]. وتساهم رحلات حياتنا ولقاءاتنا الفريدة في تطوير أطرنا الأخلاقية الفردية، مما يجعل المعتقدات الأخلاقية لكل شخص جانباً شخصياً وذا مغزى عميق لهويته. وفي حين أن المعتقدات الأخلاقية الذاتية تسمح بالاستقلالية الفردية والتعبير عن الذات، فإنها تتطلب أيضاً مستوى معيناً من المسؤولية في التعامل مع الآخرين الذين قد يحملون وجهات نظر مختلفة. ويصبح الحوار المحترم والتعاطف والاستعداد للاستماع أمراً

[1]- عماد حمود ثلج، ثلج عبد الناصر سلطان محسن سلام، «أثر العوامل الشخصية والموضوعية في تشكيل أنماط التندين»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 5(2)، الصفحات 16-35، 2024.

[2]- شكري، غالي، «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث»، مؤسسة هندلوي، 2025.

ضرورياً في التغلب على الخلافات الأخلاقية وإيجاد أرضية مشتركة. لذلك، تسلط الطبيعة الذاتية للمعتقدات الأخلاقية الضوء على تعقيد الأخلاق والفروق الدقيقة فيها، وتذكرنا بأهمية الانفتاح الذهني والتأمل الذاتي والالتزام بالنمو الأخلاقي. ومن خلال تبني الذاتية، يمكننا تعزيز مجتمع يقدر التنوع والتعاطف والسعي لفهم مشترك لما يعنيه أن تعيش حياة ذات مغزى أخلاقي.

الميتافيزيقا

غالباً ما ينظر إلى طبيعة الحقائق الأخلاقية على أنها تقع في مجال البحث الميتافيزيقي. فالميتافيزيقا هي نظام فلسفي يسعى لوصف وتحليل وتفسير السمات والمبادئ الأساسية التي تحكم الواقع والوجود، مما يعكس آثارها المتعددة. وعند التعامل مع الأخلاق وتعقيداتها، قد يتعمق الميتافيزيقي في السؤال الجوهرية حول ما إذا كانت الحقيقة الأخلاقية تتحد مع الوجود، وبالتالي توجد بشكل متماسك جنباً إلى جنب مع المعلومات غير الأخلاقية، التي تضيء نسيج عالمنا.

إلى ذلك، تشرح الميتافيزيقا بشكل حاسم، وتحدد البنية البدائية لما يتجاوز حواسنا وتشتمل على جوهر ما هو موجود، وتشكل حجر الزاوية الذي لا غنى عنه لفهم وتشريح الموضوع المعقد للتفسير الأخلاقي^[1]. كما تعمل كأساس لتكشف عليه المداولات النشطة في عالم الأخلاق، لأنها تبحث وتكشف عن الأساس الذي يمكن أن تركز عليه الحقائق الأخلاقية وترسخها. علاوة على ذلك، فإن النسيج المعقد للحقائق الأخلاقية التي تنسجها الميتافيزيقا يوضح التفاعل بين هذا النسيج الجوهرية للوجود والأبعاد الأخلاقية التي تشكل فهمنا للعالم. ومن خلال تحليلها الدقيق، تكشف النقاب عن الآليات المعقدة التي تشابك من خلالها المبادئ الأخلاقية مع الإطار الأوسع للواقع، مما يلقي الضوء على التوازن المعقد بين الحقائق الأخلاقية الموضوعية والتجارب الإنسانية الذاتية^[2]. وبينما يغامر الميتافيزيقيون أكثر في المشهد الفلسفي الواسع، فإنهم يبحثون في أعماق الأطر المفاهيمية والنماذج الأنطولوجية، ويسعون جاهدين لتمييز الوضع الأنطولوجي للكيانات الأخلاقية وتقييم مدى تفاعلها مع نسيج وجودنا.

فضلاً عن ذلك، توفر الرؤية العميقة التي يقدمها الاستكشاف الميتافيزيقي أساساً قوياً يمكن بناء النظريات الأخلاقية عليه وصقلها. وتعمل الميتافيزيقا بعينها البصيرة والحريصة على الكشف عن الطبيعة الأساسية للواقع، على سد الفجوة الظاهرة بين العالم المجرد للمبادئ الأخلاقية والعالم الملموس الذي تجد فيه التعبير. ومن خلال الخوض في الطبيعة الميتافيزيقيّة للحقائق الأخلاقية،

[1]- ماركبوز، هيربرت، «العقل والنورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية». مؤسسة هنداي، 2024.

[2]- إي نيسبت، ريتشارد، «جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟» مؤسسة هنداي، 2024.

يجتاز الفلاسفة التضاريس الميتافيزيقية، ويحققون في التدايعات الأنطولوجية للافتراضات الأخلاقية والطرق التي تتقاطع بها مع تجاربنا الحية. ومن خلال مثل هذه التحقيقات، تضيء الميتافيزيقا الروابط المعقدة بين حدسنا الأخلاقي والهيكل الميتافيزيقية الأعمق التي تدعم أطرها الأخلاقية^[1]. ففي جوهرها، تبرز الميتافيزيقا كمنارة للإضاءة الفكرية في عالم الأخلاق، مما يمكن العلماء من التنقل في التضاريس المعقدة للتفسير الأخلاقي. ويمتد نطاقها الواسع إلى ما هو أبعد من إدراكنا الحسي المحدود، مما يدعو المنظرين إلى الكشف عن الخيوط المتعالية التي تربط الحقائق الأخلاقية بنسيج الوجود. وكنظام متعدد الأوجه، تعمل الميتافيزيقا كطليعة للبحث الفلسفي، وتحثنا على التشكيك في طبيعة الحقائق الأخلاقية وأثارها العميقة وتحليلها وتقييمها^[2]. وهكذا، في إطار المزيج المتناغم من الميتافيزيقا والأخلاق نكتشف الأعماق العميقة للفهم البشري، ونسعى لكشف الرقص الغامض بين الأخلاق والوجود.

ومن الأمور المركزية للدراسة الشاملة واستكشاف المجال الواسع للميتافيزيقا هو التحقيق الأساس والعميق في الطبيعة المتعددة الأوجه والمعقدة للوجود نفسه. وعلى مدار التاريخ الفكري البشري، قدم عدد لا يحصى من الفلاسفة والمفكرين والعلماء من مختلف التقاليد الفلسفية بجد وشغف، وناقشوا وجهات نظر متميزة ومتنوعة حول هذا المفهوم الأنطولوجي، مما أدى إلى توليد نسيج غني من الفلسفات، التي تسعى جاهدة لكشف سر الوجود. ومن بين وجهات النظر المتباينة هذه، تؤكد مجموعة فرعية من الفلاسفة أن عالم الواقع يتم تحديده حصرياً من قبل كيانات ملموسة ومحسوسة. ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإن ما يمكن إدراكه تجريبياً من خلال الحواس يعد حقيقياً وذا مغزى. ومع ذلك، فإن هذا الخط من التفكير يقف في تناقض صارخ ويواجه بتهور خيطاً سائداً ومؤثراً من الفكر الميتافيزيقي الذي يعود إلى الحكمة الفلسفية للفيلسوف الكبير والمشهور، أفلاطون. ويدافع الميتافيزيقيون الكلاسيكيون، المستوحون من الإرث الفكري لأفلاطون، بحماسة عن فهم شامل وشامل لـ«العالم الأنطولوجي». وفي مساعيهم الفلسفية، يجادلون بأن استيعاب وفهم نسيج الوجود الواسع يتطلب اعتباراً غير محدود ويتجاوز أي قيود، أو قواعد محددة. بالنسبة إليهم، يجب فحص هذا الوجود وتحليله والتفكير فيه بالكامل، من دون قيود بأي شكل من أشكال الحدود التعسفية، أو المفاهيم المسبقة.

وفي إطار التقارب المثير للتفكير لهذا المنظور الميتافيزيقي العميق وقبول الحقائق الأخلاقية والاعتراف بها، يظهر اقتراح جذاب وأسر؛ اقتراح يؤكد الوجود المحتمل للحقائق الأخلاقية

[1]- عبد المجيد، إنتصار، مختار محمود، عبد الرازق، محمد علي رشوان أحمد، «مهارات التفكير التحليلي ومدى توافرها لدى الطالبات الموهوبات لغويًا بالمرحلة الثانوية»، مجلة كلية التربية (أسبوط)، 40(8)، الصفحات 175-213، 2024.

[2]- خليل عبدالمهدي النوايسه، جمانة، «القيادة الأخلاقية للقيادات التربوية في المدارس الخاصة في قبة الكرك»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية. 2021.

كجانب متميز وتبعي يتخلل فهمنا للواقع. ويفترض هذا الاقتراح المذهل أن الحقائق الأخلاقية، بعيداً عن كونها تجريدات مراوغة، أو غير ملموسة، يمكن أن تكون بالفعل نوعاً فريداً وجوهرياً من الحقيقة المتشابكة في الإطار الواسع لمقترحاتنا المعرفية والمضمنة بشكل معقد في البنية المنطقية لتحليلنا المفاهيمي للعالم. وهكذا، فإن الآثار المترتبة على هذه العلاقة الفلسفية يتردد صداها بقوة، مما يوفر إمكانية محيرة؛ هي إمكانية التعامل مع الحقائق الأخلاقية والتدقيق فيها بالطريقة الدؤوبة والصارمة، مثل الحقائق الأخرى التي يمكن التحقق منها تجريبياً. وبالاستقصاء الشامل هذا، تمتلك الحقائق إمكانية التفكير فيها على أنها حقائق موضوعية يمكن اكتشافها وإدراكها، مثل الكثير من الجوانب الأخرى للعالم الذي نعيش فيه. وبالتالي، يمكن إخضاع المقترحات الأخلاقية والمعتقدات الأخلاقية للتحليل النقدي، وتقييمها في إطار متماسك ومنهجي، ومن المحتمل أن تسفر عن رؤى عقلانية ومنطقية تزيد من إلقاء الضوء على النسيج المعقد للأخلاق الإنسانية.

كما هو الحال مع أي مجال من مجالات الفحص الفكري الدقيق، فإن الأصوات المعارضة، والتي تتحدى أساس هذا الصرح الفلسفي، تجعل نفسها مسموعة. ويعارض المناهضون للواقعية الأخلاقية بحماسة وبصوت عال الوجود المحتمل لهذه الحقائق الأخلاقية المزعومة، التي يقال إنها تتوافق مع معتقداتنا ومقترحاتنا الأخلاقية الراسخة. ومن وجهة نظرهم الملتبسة، يشككون في نسيج هذا المشهد الأنطولوجي، ويفحصون بشكل نقدي الواقع المزعوم للحقائق الأخلاقية ويطالبون بأدلة ملموسة على وجودها. ويشكل هذا التدفق الفكري والخطاب النابض بالحياة في ما يتعلق بوجود أو غياب الحقائق الأخلاقية ووضعها الأنطولوجي، جانباً محورياً ومرتباً ارتباطاً وثيقاً بالتنظير الأخلاقي؛ وهو أساس يمكن إرجاعه إلى القواعد الميتافيزيقية العميقة، التي شكّلت وحددت دراسة الميتافيزيقا عبر سجلات التاريخ الفكري البشري^[1]. وفي هذا التقاطع بين عوالم الميتافيزيقا والأخلاق يندمج السعي وراء الحقيقة والحكمة، ويدعونا إلى الشروع في رحلة أسرة ومضيئة من التأمل الفلسفي العميق.

دور العقل في صنع القرار الأخلاقي

يلعب العقل دوراً حاسماً لا غنى عنه على الإطلاق في الساحة المعقدة لصنع القرار الأخلاقي. ومن خلال الاستكشاف المثير للسؤال المحيط بالأهمية العميقة للفكر الواعي، يمكننا حقاً فهم الدور المتعدد الأوجه والفريد، الذي يفترضه التفكير عندما يواجه شبكة معقدة من معضلة أخلاقية. وتتجاوز الآثار البعيدة المدى للتفكير الأخلاقي الحدود السطحية، وتؤثر بشكل لا لبس فيه على

[1]- منصور & علي، «التنفيذ الإثنوغرافي وآلياته: آفاق واسعة للبحث في العلوم الاجتماعية والإثنوغرافية، المنهج الإثنوغرافي وآلياته: آفاق واسعة للبحث في العلوم الاجتماعية... الأنتروبولوجيا». 2024.

إدراكنا وميولنا الأخلاقية. في النقاش المستمر، الذي يفتح بين العقلانية والتجريبية المتحفظة، نكتسب نظرة ثابتة قيمة في مختلف الاستفسارات، التي تتعمق في العلاقة المعقدة بين اكتساب المعرفة وتمييز الحكم الأخلاقي^[1]. وبالتعمق في تعقيدات المتاهة، نأتي إلى الاعتراف بالدور المحوري للتفكير في إمكانيات التصرف في هذه الفسيفساء الغنية للمعضلة الأخلاقية، ووضع نفسه ببراعة في نسيج الأخلاق العملية. إذ إن جوهر القدرات المعرفية والتصرفية، المتشابكة بشكل معقد مع استخدام العقل، هو الذي يقف في صميم توقعاتنا عندما نواجه مأزقاً أخلاقياً. ففي مجال تقييم الوضع الأخلاقي في ما يتعلق بالإجهاض مثلاً، استحضر علماء النفس مفهوم «التفكير الأخلاقي الناضج» كميّار حيوي في الاختبارات الشاملة، التي تهدف إلى كشف التعقيدات الأخلاقية المطروحة^[2]. ومع ذلك، من المهم ملاحظة أن النقاد قد أعربوا عن مخاوفهم، مؤكّدين على إمكانية توريط الأفراد في ممارسات التلاعب داخل البيئات المهنية، واحتمال حدوث عواقب إشكالية في أسس التجارب الشخصية داخل المؤسسات البحثية.

ووفقاً للنموذج التجريبي للحدس العقلاني، يعتبر العقلاني ارتباط العاطفة، أو الحدس، بالاعتقاد لتقديم بعض الأدلة على الاقتراح المعني، على أساس أن العواطف والحدس يوفّران دليلاً على العقلاني الذي يؤمن بالاحتفاظ بالارتباط العاطفي - الدوكساسستيكي^[3]، بينما نجد وفقاً للتجريبيين، أن ارتباط العواطف ليس له دور إثباتي على الإطلاق. ولا تزال حقيقة الأمر في هذه المناقشات متاحة للاستيلاء عليها، وسيكون من المثير للاهتمام للغاية إذا كانت العواطف المرتبطة بها تقدّم أدلة دامغة على الاقتراح المعني. ومن خلال القيام بذلك، قد يساهم بشكل كبير في فكّ تشابك النزاعات الطويلة الأمد بين العقلانيين والتجريبيين، ممّا يوفر في النهاية منظوراً أوضح حول هذه المسألة^[4]. لذلك، يصبح من الأهمية بمكان التعمق في هذا الموضوع واستكشاف ما إذا كانت نتائج الفلسفة التجريبية الحديثة يمكن أن تلقي الضوء على هذه القضية المحيرة. ومن خلال إجراء سلسلة من الأسئلة المصمّمة بدقة، تمكّن الباحثون من إثبات أن الطريقة التي يفكر بها الناس في الأخلاق تستند في المقام الأول إلى العاطفة. وبشكل رائع، ردّاً على استفسارات مثيرة للتفكير مثل «هل ضرب الجراء يعني مجرد الشعور بالرضا المناسب أخلاقياً؟»، يميل الأفراد إلى إدراك مثل هذه الأفعال على أنها خاطئة أخلاقياً بسبب العاطفة الشديدة المرتبطة بالاعتقاد، بدلاً من الاعتماد فقط

[1]- خضر محمد سيد، سيد، «برنامج قائم على التحديّات الكبرى لتنمية مهارات التفكير التصميمي والتأملي لسدي طلاب معلّمي العلوم بكليات التربية»، مجلة كلية التربية (أسيوط). 2025.

[2]- دوغين، ألكسندر، «الجغرافيا السياسية لما بعد الحداثة: عصر الإمبراطوريات الجديدة: الخطوط العامة للجغرافيا السياسية في القرن الحادي والعشرين». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2022.

[3]- كامو، ألبير، «الإنسان المتمرد». عويدات للنشر والطباعة، 2017.

[4]- بديع، برتران، «زمن المذلولين: باثولوجيا العلاقات الدولية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.

على الحساب العقلاني المعرفي^[1]. وتبشر هذه الاكتشافات باختراق كبير في فهمنا للعلاقة المعقدة بين العواطف والحدس وتشكيل الأحكام الأخلاقية.

العقلانية مقابل التجريبية

من أهم المناقشات الفلسفية وأكثرها ديمومة، والتي امتدت لقرون، هو الصراع القديم بين العقلانيين والتجريبيين، إذ يؤكد العقلانيون أن المعرفة والعقل ينبعان من عوالم الفكر البشري، أو الاستنتاجات المستمدة من مبادئ المنطق والرياضيات، التي لا يمكن إنكارها. وعلى النقيض من ذلك، يجادل التجريبيون بأن جميع أشكال الإدراك ترتكز على التجارب الحسية. ومع ذلك، عندما يتعلّق الأمر بإصدار أحكام ذات مغزى حول المعرفة الأخلاقية والتفكير البشري، فمن المعتقد على نطاق واسع أن الالتزام الصارم بأيّ من وجهات النظر هذه لن يقدم سوى فهم جزئي. ويلتزم غالبية الأفراد بفكرة أن وجهات النظر الفلسفية حول المعرفة الأخلاقية والتفكير، التي تفشل في دمج تجاربنا الأخلاقية الجماعية غير مكتملة بطبيعتها، وبالتالي تفتقر إلى المصداقية^[2]. علاوة على ذلك، فإنّ هياكلنا التأسيسية المشروعة للتصورات والأحكام الأخلاقية لا تُستمد فقط من تجاربنا الأخلاقية التقليدية؛ بل هي أيضاً مستمدة من تجاربنا الأخلاقية التقليدية. كما يتم إثرائها من خلال العديد من الأدلة ذات الصلة عبر مختلف التخصصات في مجال الدراسات الاجتماعية. وتكمن النزاعات الأساسية، التي تنشأ بين مصالح أصحاب العمل والموظفين، خصوصاً في ما يتعلّق بالأجور وظروف العمل، في صميم المناقشات المحيطة بالعدالة والعديد من الاستفسارات الأخلاقية الأخرى. وهؤلاء الذين لديهم إيمان لا يتزعزع بقدره كل من الأفراد والجماعات على استخدام العقل والمشاعر الأخلاقية من أجل وضع حلول مفيدة للطرفين، يرون أنّهم يمتلكون مكانة أخلاقية أعلى مقارنة بأولئك الذين يفتقرون إلى هذه الثقة. وبالتالي، فإنّ للتوجهات الأساسية لهذين المنظورين الفلسفيين أهمية هائلة عند التفكير في الاهتمامات الاجتماعية المشروعة ومعالجتها^[3]. وبتحويل انتباهنا الآن إلى استفسارات أكثر شمولاً حول الإدراك الأخلاقي، التي تطلّ محورية لفهم جوهر الحقيقة الأخلاقية، يصبح من الواضح أنّ تحديد تعقيدات هذه الظواهر يتطلّب فهماً مُدرّكاً ومدروساً لمفاهيم «العقلانية» و«التجريبية» و«الإدراك الأخلاقي والحكم».

[1]- الغفار مكاوي، عبد، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي». مؤسسة هنداي، 2021..

[2]- علي مجيد، حسام الدين، «التشبيؤ بوصفه مدخلاً إلى الفاشية: قراءة مقارنة بين جورج لوكاش وماكس هوركهايمر». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2023.

[3]- المصدر السابق، زكريا، فؤاد، مؤسسة هنداي، 2021.

تقاطع الأخلاق والعلوم المعرفية

في المنعطف الحرج حيث يتلاقى عالم الأخلاق الواسع مع العالم المعقّد للعلوم المعرفية، يتكشّف لنا كنز من الأبحاث، يمتلك القدرة العميقة على توجيه الفحص الفلسفيّ للأخلاق. وطوال سجلات التقاليد الأخلاقية، كانت النقطة المحورية الدائمة هي استكشاف ما يشكّل الخير وتحديد الإجراءات الصحيحة. ومع ذلك، في السنوات الأخيرة، نبض المجال بطاقة متجدّدة، مع التركيز على فهم الآلية المعقّدة التي تنظّم هذه المداولات الأخلاقية^[1]. وإذا وجدت الأخلاق بالفعل جذورها متشابكة مع المعتقدات والرغبات، فلا يمكن المبالغة في الأهمية القصوى للخوض في نشأة وتطور هذه العمليات الداخلية، لأنّ شغلنا الشاغل يكمن في فهم موقفنا في نسيج الوجود المعقّد، وبالتالي، كشف تعقيدات السلوك في عالم بين ذاتي. وبالتالي، فإنّ كشف لغز هذه الخصائص المعرفية هو التركيز الرئيس للفلسفة الأخلاقية، ومع تقدّم المجال البارز لعلم الأعصاب بشكل أكبر في فحصه لكيفية ظهور هذه السمات المعرفية داخل تجاويف متاهة الدماغ البشري، فإنّ الانضباط المزدهر لأخلاقيات الأعصاب بدوره يعزّز ويشري الخطابات الفلسفية الجارية.^[2]

لقد جاءت هذه النتائج التجريبية لإثراء التنظير الأخلاقيّ في الغالب في ما يتعلّق بالمشروع العقلانيّ للدفاع عن وجهة نظر مركزية الأخلاق بالنسبة إلينا كمسلمين أولاً، وكبشر ثانياً، وجوهراً لذواتنا، على أساس كونها مركزية للعملية المعرفية فينا^[3]. وما يتمّ الكشف عنه من خلال النتائج التي توصل إليها العلم المعرفيّ هو أنّ الأحكام الأخلاقية تختلف عن الأحكام غير الأخلاقية. ومع ذلك، بين مجموعات القطيع والحكم الأخلاقيّ، عناصر من الحكم الأخلاقيّ تحدث بمعدل طبيعيّ في الجماهير، بعضها متاح ليكون واعياً، أقلّ بقليل من مستوى معدّل العتبة^[4]. وبهذه الطريقة، تمّ استخدام نموذج العملية المزدوجة للفكر لتوجيه البحث في المجالات التالية المحيطة بدراسة الحكم الأخلاقيّ؛ أي التفكير مقابل العاطفة، والتأثيرات البيئية، والثقافة والعروض الثقافية، والتميز «الشخصي» والتميز «غير الشخصي»، وأفعال التردّد الأخلاقية والتبعية، إذ قاد التحقيق في هذه المجالات المشروع العقلاني^[5]. ويدور هذا التحقيق حول استكشاف كيفية بدء المخرجات

[1]- الغفار مكاوي، عبد، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي». مؤسسة هنداوي، 2021.

[2]- بن عبد الله الزدجالي، سعود، «في منطق الفقه الإسلامي: دراسة سيميائية في أصول الفقه». 2022.

[3]- المحمادي، هدى بنت حميدان عطيان، «قياس فاعلية برنامج تعليمي مقترح في تنمية مفاهيم التربية الأخلاقية ومهارات التفكير التأملية. مجلة ديالي للبحوث الإنسانية». 2022.

[4]- هداري، عبدالله، «المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية»، 2021.

[5]- محمد رضوان، منال، «أثر استخدام التفكير فوق المعرفي في استيعاب المفاهيم الأخلاقية لدى طلاب الصف الثامن الأساسي في الأردن. مجلة العلوم التربوية والنفسية». 2021.

في الانحراف تحت طريقة المواجهة المباشرة، التي تلتزم بوجود خصمين. وعندما تسفر طريقتان عن مخرجات مختلفة، نعتبرها بمثابة دحض للفرضية المقابلة، وهذا أبلغ المشروع العقلاني بمركزية الفكر.

يجدر القول أنه كان لدراسة هذه النتائج التجريبية وآثارها على التنظير الأخلاقي، تأثير عميق. إذ إنَّها في الغالب، أُلقت هذه النتائج الضوء على هدف المشروع العقلاني المتمثل في الدفاع عن فكرة مركزية الأخلاق لوجودنا كبشر. وتلعب العمليات المعرفية بداخلنا دوراً حاسماً في تأسيس هذه المركزية. وتسلط الاكتشافات، التي جلبها العلم المعرفي، الضوء على تناقض صارخ بين الأحكام الأخلاقية والأحكام غير الأخلاقية^[1]. لذلك، تُظهر أن هذين النوعين من الدينونة مختلفان بعضهما عن البعض الآخر. ومن المثير للاهتمام، وسط مجموعات القطيع والحكم الأخلاقي، أن هناك أرضية مشتركة. وداخل الجماهير، تحدث عناصر الحكم الأخلاقي بشكل طبيعي، وإن كان بمعدل أقل قليلاً. ويمكن اعتبار بعض هذه العناصر واعية. وهي كما ذكرنا، موجودة تحت معدل العتبة بقليل، ممَّا يضيف طبقة من التعقيد إلى دراسة الحكم الأخلاقي.

للتنقل في هذا التعقيد، تحوّل الباحثون إلى نموذج العملية المزدوجة للفكر^[2]. ويعمل هذا النموذج كإطار توجيهي لاستكشاف الجوانب المختلفة المتعلقة بالحكم الأخلاقي. فقد مهّد الطريق للتحقيق في التفاعل بين المنطق والعاطفة، والتأثيرات البيئية، والعوامل الثقافية، والتمييز بين المجالات الشخصية وغير الشخصية. بالإضافة إلى ذلك، فقد فُتحت الأبواب لفهم دور أفعال التردّد والتبعية في الحكم الأخلاقي^[3]. واعتمد المشروع العقلاني بشكل كبير على التحقيقات في هذه المجالات. ويهدف الاستكشاف إلى فحص كيفية ظهور مخرجات مختلفة عند تعرّضها لطريقة المواجهة المباشرة. وتلتزم هذه الطريقة، على وجه الخصوص، بخصمين مهمين. إذا ولدت طريقتان مخرجات مختلفة، فهذا يدلُّ على عدم تأكيد الفرضية المقابلة. وساهمت هذه النتائج أيضاً في تشكيل فهم المشروع العقلاني لمركزية الفكر.

بشكل عام، تمكّن المشروع العقلاني من تعزيز حججه في ما يتعلّق بمركزية الأخلاق من خلال دمج رؤى من العلوم المعرفية. وبينما نتعمّق في هذه المجالات، نواصل الكشف عن الأعمال المعقّدة للحكم الأخلاقي وتأثيره علينا كبشر. ومن الإنصاف القول أن الفروع النفسية والمعرفية

[1]- المرزوقي، منصف، «المراجعات والبدائل: أي أسس لفكر سياسي مجدّد؟». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2022.

[2]- السيد مخلوف، محمد، أسماء، «تعظيم رأس المال الفكري بجامعة السويس لتحقيق ميزتها التنافسية (تصور مقترح)»، مجلة كلية التربية (أسبوط)، 2022.

[3]- زارع نزاد، روشنفكر، كبرى، متقي زاده، عيسى وكشمردى، «أثر التعليم عن بعد القائم على مبادئ التعلم المستند إلى الدماغ في تطوير مهارة المحادثة العربية لطلبة البكالوريوس»، بحوث في اللغة العربية، 17(33)، الصفحات 21-36، 2025.

للبحث قد تمَّ استقبالها على نطاق واسع وبشغف، ممَّا يسهِّل تقارب وتوحيد فلسفة العقل مع العديد من التخصصات، بما في ذلك فلسفة العلوم المعرفية^[1]. لذلك، فإنَّ الأهمية الكبيرة التي لعبتها المجالات المذكورة أعلاه في هذه العملية التحويلية هي أنَّها قدَّمت رؤية مثيرة للتفكير بشكل كبير متجدِّرة بعمق في الفلسفة. ويتمُّ إنتاج هذه الأفكار من قبل الباحثين الذين يعبرون عن نواياهم لتحليل نقديٍّ، أو توضيح وجهات نظر هؤلاء الأفراد الذين يرون أنَّ الفلسفة تفتقر إلى الأهمية. ومن اللَّافت للنظر أنَّ ظهور الإدراك لم يزعج الفلاسفة بأيِّ طريقة مهمَّة، بل على العكس من ذلك، كان هناك اعتراف سائد وقويٌّ بأنَّ الاكتشافات التي قامت بها العلوم المعرفية أعادت ببساطة توجيه وإعادة توجيه الاستفسارات حول الالتزامات المعيارية إلى نتائج كانت إمَّا غامضة، أو واضحة بشكل مدوِّ. وفي هذا الصدد، جسَّدت الاكتشافات مبدأً أساسياً يبدو عادياً، ولكنه تصحيحيٌّ ومفيد للغاية. وقد استمرَّت هذه المواقف ووجهات النظر بشكل ملحوظ حتى وقت قريب نسبياً، ممَّا يشير إلى الطبيعة المتطوِّرة والديناميكية لهذا الخطاب الفكريِّ، وتوسيع آفاقه إلى الأبد ودفع حدود المعرفة.

الأخلاقيات العصبية

أخلاقيات الأعصاب هي حقلٌ فرعيٌّ رائعٌ ومتعدِّد التخصصات من الأخلاقيات التطبيقية التي تعمل كجسر مهمٍّ بين الفلسفة وعلم الأعصاب. أمَّا هدفها الأساس فهو الخوض في التأثير العميق الذي يمكن أن تحدثه التطوُّرات في هذا العلم على فهمنا للأخلاق. من خلال استكشاف العلاقة المعقَّدة بين المجالين، تلقي الضوء على إمكانيَّة المعرفة في أن تثري بعمق فهمنا للسلوك البشريِّ وعمليَّات صنع القرار الأخلاقيِّ. ففي حين أنَّ فلسفة علم الأعصاب قد ركَّزت تقليدياً على التحقيق في الروابط بين المبادئ العلمية الأساسية ونظريَّاتنا الفلسفية الأساسية المتعلقة بوظيفة دوائر الدماغ وتمثيلها، نجد أنَّ التطوُّرات السريرية في هذا السياق لم يتمَّ فحصها على نطاق واسع. فعلى وجه التحديد، جرى إهمال دمجها مثل واجهات الدماغ الحاسوبية، ورقائق الحركة، والتحفيز العميق للدماغ، في موضوعات فلسفية أوسع نسبياً. وهذه التطوُّرات قادرة على إثارة عدد لا يُحصى من الأسئلة المهمَّة، والمثيرة للتفكير، والمتعلِّقة بالأفراد والمجتمع ككلِّ. على سبيل المثال، نظرًا لأنَّ هذه التقنيَّات تسعى لتغيير شبكات الدماغ، فإنَّها تطرح حتمًا استفسارات حول الهوية الشخصية والخصوصية والأمان^[2].

لقد أصبح فهم الآثار المحتملة لتعديل شبكات الدماغ الأساسية، وبالتالي التأثير على الأنماط

[1]- عزيز الخزامي، محمد، «دور الذكاء الاصطناعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية»، سيمينار. 2023.
[2]- محمد شريف، أماني، وفرغلي علي محمود، هناء، «الفرق البحثية متعدِّدة التخصصات مدخل لتطوير الأداء البحثي بجامعة أسيوط»، مجلة كلية التربية (أسيوط)، 40(6)، الصفحات 1-75، 2024.

السلوكية والشخصية، أمراً بالغ الأهمية بشكل متزايد. لذلك، من الضروري أن يشمل مجال أخلاقيات الأعصاب المناقشات التي لا تدرس فقط الأسس الفلسفية لعلم الأعصاب، ولكن أيضاً استكشاف الأدبيات السريعة التطور المحيطة بالتقدم السريري. ومن خلال ذلك، يمكن لهذه الأخلاقيات أن تلتقط حقاً الاعتبارات المعقدة والمتعددة الأوجه الناشئة من التقنيات المبتكرة، ممّا يسمح بفهم شامل وجامع لآثارها المجتمعية.

لهذا، فإن الآثار الأوسع لهذه الاكتشافات الرائدة - خصوصاً تلك المتعلقة بالحرية العميقة للإرادة البشرية والوزن، الذي لا مثيل له للمسؤولية الفردية؛ تثير نقطة تقاطع رائعة ومعقدة بين المجال المهم للغاية للنظرية الأخلاقية العصبية والمجالات التقليدية الأخرى للفلسفة الأخلاقية والسياسية، والتي أسرت منذ فترة طويلة ألمع العقول. فعلى مرّ التاريخ، انخرط فلاسفة الأخلاق بعمق في كشف الأسس المنطقية للتفكير الأخلاقي، وفكّ رموز الأساليب القويّة التي نكتشف بها الحقائق الأبدية بدقة^[1]. مع ذلك، فإن أخلاقيات الأعصاب، وهي مزيج آسر من علم الأعصاب والأخلاق، تشرع في مسار جديد تماماً من خلال اعتماد نهج تجريبي لا يشكّل ويصقل الأساليب العامّة للأخلاق فحسب، بل يدفع أيضاً إلى إعادة تقييم عميقة للمبادئ الأساسية التي تدعم البوصلة الأخلاقية للفرد. وحتماً، يولّد هذا التحوّل النموذجي الشامل اقتراحاً عميقاً بأنّ التعاون بين الفلاسفة وعلماء الأعصاب، واستكشاف العوالم الغامضة للدماغ البشري، يُحكّم النسيج الدقيق، الذي يعيد تعريف جوهر الأخلاق، ويجبرنا على التساؤل عمّا نقدّه حقاً في ضوء هذه الاكتشافات المذهلة حول هذا النسيج المعقد في داخل أنفسنا، حيث نقف متّحدين، مع علم الأعصاب كدليل لنا، في السعي لتحديد الآثار الهائلة التي تحملها الحقائق المتعالية حول البنية الفسيولوجية للدماغ لسلوكياتنا الأخلاقية والقانونية. وهكذا، في هذا السياق المؤثّر، لا يتضاءل جوهر الفلسفة أو يتلاشى في غياهب النسيان، بل تتمُّ إعادة إشعاله وتجديده من خلال الدمج المذهل للحقائق التجريبية والتأملات الفلسفية.

في قلب هذا النقاش العميق والمتعدّد الأوجه يكمن السؤال الجوهرية، والذي يتحدّى الإجابات السهلة، ويتجاوز حدود التأمل، وهو: كيف يمكننا التقلّب في المشهد المعقد لتحسينات العلاجية المشحونة أخلاقياً وإدراكياً، والتي هي بالفعل في متناول أيدينا، ممّا يدفعنا إلى النظر بشكل أعمق في المخزون الهائل من المعرفة، والتي تراكمت لدينا، بينما نسبر بلا هوادة ولا هدى في عوالم المجهول، التي لم نغامر بها بعد بشكل تجريبي.

[1]- علي، أحمد، «الإرشاد التحفيزي والروحاني في علاج الإدمان: مقالات في الطب النفسي»، 2025 .

دراسات الحالة والمعضلات الأخلاقية

لا شك في أنّ أهمية أيّة نظريّة أخلاقية هي أن تكون على الأقلّ عمليةً جزئيةً ومتجدّرةً في القرارات والأفكار اليومية للأفراد. ويعتمد الناس على العديد من المعتقدات والرغبات لتوجيه أفعالهم التي يمكن أن يستفيد الكثير منها من الدفاع المنهجيّ والأسس التي توفرها النظريّات الأخلاقية. فإذا كان السعي وراء الفهم الأخلاقيّ قد يبدو مجرداً، إلّا أنّه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمواقف الملموسة التي يواجهها الأفراد ويطلبون المساعدة في التنقل بينها. وفي الواقع، غالباً ما يستخدم هؤلاء القوّة البديهية للواقعية الأخلاقية لإقناع وتوحيد الآخرين حول وجهات نظرهم الخاصة، ممّا يوضح التطبيق العمليّ للنظريّات الأخلاقية في التأثير عليهم وتعزيز الإجماع. علاوة على ذلك، يتمّ تسليط الضوء على التطبيقات العملية للنظريّات الأخلاقية من خلال استخدام الألغاز المبنية بعناية، والتي رغم أنّها مصنّعة، أو منمّقة، توضح بشكل فعّال كيف يمكن لهذه النظريّات تشكيل عملية صنع القرار والتأثير على الأفراد^[1].

هذه السيناريوهات المثيرة للتفكير هي بمثابة رسوم توضيحية مقنعة تسلط الضوء على التعقيدات والفروق الدقيقة داخل الأطر الأخلاقية. ومن خلال تقديم مواقف واقعية للأفراد، تؤكّد أهمية التمسك بالمبادئ الأخلاقية في سياقات الحياة الواقعية، والإضاءة على أهمية الاعتبارات الأخلاقية في توجيه الإجراءات والخيارات. وتسمح القدرة على التنقل والتعامل مع هذه المعضلات بتطوير فهم أعمق للمبادئ الأخلاقية وتطبيقها في ظروف مختلفة، وإثراء بوصلتهم وعملية صنع القرار لديهم.

هنا، يمكننا التساؤل مجدداً: هل الحدس الأخلاقيّ هشّ عادة في ظروف تشغيله؟ وهل تعتمد قسوة الحقوق، أو انتهاكها جزئياً، على من، أو حتى ما تتضمنه، وما الذي يعتبره الوكيل، إن وجد، شخصاً، أو شيئاً شبيهاً بالشخص؟ هل هذه قيود؟ ويجب أن نفكر في السبب، بناءً على مجموعة متنوّعة من النظريّات الأخلاقية المختلفة، التي كان من الممكن أن تبدو مقنعة، فإنّ إجاباتها على حالات معيّنة خاطئة للغاية. وبدلاً من اتّباع هذه الروح الصدامية، حدّدت تعقيدات سلسلة من الحالات الكلاسيكية، أو الملتوية الآن، أو الحزينة، أو المواتية^[2]، إذ إنّ تنوّع القيمة وعدم القيمة الموجود في هذه العوالم الخيالية يُشير إلى أنّ أغصاننا الصغيرة من الحقوق، وعجائب الاستقلالية والرّحمة، أو مجرد الاحترام ووضع الثقة في الآخرين، تنمو على ما يبدو بشكل مختلف في التربة المميزة للعقائد الأخلاقية التي يمكن الدفاع عنها بشكل منهجيّ.

[1]- الوشمي، منيرة، «نموذج بنائي للعلاقات بين التحيزات المعرفية والنموذج السداسي للشخصية ومهارات التفكير الناقد لدى طالبات جامعة القصيم. مجلّة العلوم الإنسانية والطبيعية». 2025.

[2]- يوسف الكندري، هيفاء، «كلمة العدد». مجلّة العلوم الاجتماعية. 2024.

علاوة على ذلك، من الضروري استكشاف التعقيدات والفروق الدقيقة لهذه العقائد الأخلاقية، وكشف الشبكة المعقدة من العوامل والمتغيرات التي تشكلها وتطورها. ومن خلال التعمق في جوهر الحدس الأخلاقي، يمكننا إلقاء الضوء على هشاشته المتأصلة وفهم الطبيعة الحساسة لظروف عمله. ومن خلال التحليل الشامل والفحص الدقيق، سنكشف عن الأعماق الخفية والديناميات المعقدة للحقوق، وبالتالي نكتسب فهماً أكبر لقابليتها للتعرض للخطر.

سيقودنا هذا الاستكشاف أيضاً إلى التشكيك في تأثير عوامل مختلفة، مثل التصور الفردي والظروف السياقية، على هشاشة الحقوق وانتهاكها. ولا غنى عن إدراك أن تحديد ما يشكل شخصاً، أو شيئاً شبيهاً بالشخص ليس مفهوماً مطلقاً بل هو مفهوم شخصي يتأثر بالمعتقدات الشخصية والبنى المجتمعية. وتتطلب هذه القيود الذاتية فحصاً شاملاً للعوامل التي تشكل وتؤثر على تصور الشخصية^[1]، ومن ثم، من الضروري استكشاف مجموعة واسعة من النظريات الأخلاقية التي سعت لتقديم تفسيرات شاملة لهذه الفروق الدقيقة والتعقيدات. ومن خلال التدقيق في أوجه القصور وتحليل استجاباتها لحالات محددة، يمكننا كشف الأسباب الكامنة وراء فشلها في معالجة المعضلات الأخلاقية المختلفة بشكل فعال. وعلى عكس النهج العدائي، يهدف هذا المسعى إلى تقديم نظرة عامة شاملة لسلسلة من السيناريوهات، لكل منها تفرده وخصوصيته^[2]. وتمتد هذه السيناريوهات من الكلاسيكيات المعتبرة عالمياً إلى الحالات الخاصة التي لا يمكن التنبؤ بها، كل منها بمثابة مصدر للحزن، أو تعزيز بيئة مواتية للاستكشاف الفكري. لذلك، فإن التشكيك المتنوعة من القيم والتقاليد، التي نختبرها في هذه العوالم الأثيرية بمثابة شهادة على تعقيد حقوقنا واستقلاليتنا وتعاطفنا واحترامنا. وهذه المبادئ الأساسية التي تبدو فطرية في داخلنا، تتطور وتتعرّز بطرق متميزة داخل الحدود المحصنة للعقائد، التي يمكن الدفاع عنها أخلاقياً. وبالتالي، يصبح من الضروري اجتياز هذه التضاريس الفريدة، وكشف التفاعل المعقد للاعتبارات الأخلاقية، وتنمية فهم أعمق لتأثيرها.

مشكلة العربية

مشكلة العربية هي سيناريو فلسفي تمت مناقشته على نطاق واسع في الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي. وهو يمثل معضلة حيث يجب على المرء أن يقرر بين السماح للعربية بالاستمرار في المسار، مما يؤدي إلى وفاة خمسة أشخاص، أو تحويلها إلى مسار آخر حيث يتعرّض شخص واحد فقط للأذى، أو القتل، وتجنب الخطر الأكبر. ومن خلال دراسة المناهج المختلفة التي

[1]- خان، فضيل، «قضاء الأحداث». مجلة كلية التربية، 2024.

[2]- دليلة شريف، «أهمية استخدام أدوات البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال (الاستبانة، المقابلة، الملاحظة، الاختبارات)»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية. 2022.

أخذها الفلاسفة في معالجة هذه المشكلة، نكتسب نظرة ثاقبة للقضايا الأساسية في الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي. ففي حين أن التحليل الشامل لمشكلة العربة قد لا يكون ضرورياً لاستكشاف هذه المشكلات، إلا أنها بمجرد فحصها، تلقي الضوء على مواقفنا واستجاباتنا لهذه المشكلة. وغالباً ما تركّز هذه المناقشات على كيفية تفكيرنا في السيناريو، إذ تُشير إحدى وجهات النظر إلى أن التركيز في مشكلة العربة يسلّط الضوء على التحديات المرتبطة بالاستجابات المعرفية المركزية. ويمكن التعامل مع هذه الاستجابات من وجهة نظر واقعية، أو نسبية، وتهدف إلى فهم كيف يمكن للأفراد التفكير في مثل هذه الظروف المعقّدة أخلاقياً.^[1]

من ناحية أخرى، يكشف فحص أخلاقيات الفضيلة عن نهج أخلاقي عملي ومتواضع يتماشى مع حدسنا عند مواجهة هذه الأنواع من المعضلات الأخلاقية. ففي هذا المنظور، يصبح اتخاذ مثل هذه الخيارات بناءً على شخصية المرء تحدياً، حيث يميل تفكيرنا العملي إلى أن يكون ملتبساً، أو غير مؤكّد. ويتمّ تعزيز هذه الفكرة من خلال الدراسات التي أجريت في علم النفس الاجتماعي، لا سيما من خلال تجارب العربة الافتراضية. وتُشير هذه التجارب إلى أنه في حين أن هناك بعض الدعم للتفكير النفعي، الذي يعطي الأولوية للعواقب التي يتمّ تقييمها عادة، هناك أيضاً تردّد في تأييد هذا الرأي بالكامل. وهنا، تعمل مشكلة العربة كأداة قيمة لدراسة الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي. وتمكّننا وجهات النظر والنهج المتنوعة المتبّعة في تحليل هذا السيناريو من اكتساب فهم أعمق لعملية صنع القرار الأخلاقي والتعقيدات المرتبطة به. ومن خلال الخوض في هذه المناقشات، يمكننا تطوير تقدير أكثر دقة لمواقفنا واستجاباتنا عند مواجهة المعضلات الأخلاقية مثل مشكلة العربة.

استنتاجات

تعطينا «مركزية» الفكر طرفاً مختلفة للتفكير في الحقيقة القيمية في الفكر الأخلاقي، بما في ذلك المفاهيم المضمّنة فيها، والعمليات، التي قد تدعمها، والطرق المؤدية إلى هذه المعرفة الأخلاقية التي قد توفّرهما. والصورتان الكبيرتان لهذه المركزية هما نظريتنا الإدراك المباشر والجدل. فقد رأينا أن هذه المفارقات بمنظورات وتصوّرات وطرق مختلفة، لكنّ عدداً من الطرق التي تمّت معارضتها بها أصبحت تبدو غير محفّزة، أو لا يمكن التنبؤ بها. وفي عدم العثور على دليل على أن التقارير الذاتية للأحكام الشديدة للغاية تفتقر حقاً إلى الحجج الصريحة، أو أنها تبريرات لاحقة تُضعفها التباسات التعميم، فقد وجدت من خلال مراجعات أرصدة الفلسفة المتاحة أن منظور

[1]- عبد الرؤوف، عبد ربه محمد، «الدور الوسيط للتحكم المعرفي (الاستباقي/التفاعلي) في العلاقة بين سلوك تعدّد المهام عبر الوسائط والجهد العقلي لدى الطلبة الجامعيين». مجلة كلية التربية (أسبوط). 2022.

الإدراك المباشر مناسب لضبط المفهوم. وفي العثور على قصة جيدة حول كيفية رؤيتنا للحقيقة الأخلاقية بطرق محدودة إدراكياً نسبياً، وجدت نموذج «العرض المرئي الأخلاقي للقلق» مناسباً كذلك؛ ولكن بالطبع هناك بعض نقاط الضعف المدمجة داخل كل حالة يستنبطها ويستنتجها ويستنتجها العرض.

وبالتوسع في «مركزية» الفكر المذكورة أعلاه وأهميتها في فهم تعقيدات الحقيقة الأخلاقية داخل الفكر الأخلاقي، من المهم استكشاف العديد من وجهات النظر والنظريات المرتبطة بهذا المفهوم. وتظهر نظرية الإدراك المباشر ونظرية الجدل كإطارين بارزين في فك رموز الطبيعة المعقدة للحقيقة الأخلاقية. ومع ذلك، غالباً ما تصطدم هذه النظريات وتقدم وجهات نظر متضاربة تحفز مناقشات مثيرة للاهتمام. ومثال على ما هو مثير لهذا الاهتمام، نجد أنه عند الفحص الدقيق يصبح من الواضح أن العديد من الحجج المعارضة ضد كل نظرية تفتقر إلى التبرير الكافي، أو تعرض أنماطاً لا يمكن التنبؤ بها، وبالتالي تشكك في صحتها. وعند التعمق في منظور الإدراك المباشر، يصبح من الواضح أن عدم وجود أدلة ملموسة تشير إلى أن الأحكام الأخلاقية المكتفة تفتقر إلى الحجج الصريحة، أو أنها مجرد تبريرات لاحقة يعزز جاذبية هذه النظرية. لذلك، فإن الفكرة القائلة بأن قدرتنا على إدراك الحقيقة الأخلاقية تلعب بشكل مباشر دوراً محورياً في تشكيل فهمنا للفكر الأخلاقي يتردد صداها بقوة. علاوة على ذلك، يقدم نموذج «العرض المرئي الأخلاقي للقلق» تفسيراً مقنعاً لقدرتنا المعرفية المحدودة على فهم تعقيدات الحقيقة الأخلاقية. ومن خلال هذه العدسة، نحن قادرون على فهم واقعنا الأخلاقي بطريقة تتماشى مع قيودنا المعرفية، مما يسهل فهمنا أكثر شمولاً للأخلاق.

إلى ذلك، من المهم أن ندرك أنه لا توجد نظرية خالية من عيوبها؛ رغم أن «مركزية» الفكر تقدم رؤى لا تقدر بثمن في عالم الحقيقة الأخلاقية، إلا أن نقاط الضعف المتأصلة تتطلب الحذر والمزيد من الاستكشاف. ووفقاً من خلال الفحص الشامل والتحليل النقدي يمكننا حقاً كشف أعماق الحقيقة الأخلاقية وعلاقتها بالفكر الإنساني. وسيكون من الصعب فصل الاستنتاجات النهائية التي نستخلصها عن المعتقدات الموضوعية الأخرى. ومع ذلك، يمكننا القول أن العمل على المعتقدات والحجج الأساسية من المرجح أن يكون مهماً لاهتماماتنا العامة. إذ إن أحد الأسباب هو أن توافق، أو عدم توافق النظريات مع الفكر، الذي نواجهه عند الناس العاديين يجعلها أطراً مفيدة محتملة للمناقشة العامة والمشاركة. على سبيل المثال، سيكون من المفيد للغاية لكل من الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي، إذا استطعنا إثبات أن الفشل في إعطاء وجهات النظر غير التبعية للمعرفة الأخلاقية دراسة عادلة وشاملة، هو في الواقع شكل من أشكال الوضوح المحدود، وأن الاهتمام العام والتوافق مع العلوم ليسا متعارضين بطبيعتهما في هذا السياق. وهذا

الإدراك يحمل القدرة على إحداث ثورة في نهجنا في التفكير الأخلاقيّ وصنع القرار.

علاوة على ذلك، فإنّ استكشاف الأخلاق في عالم الفكر يمثل عدداً لا يحصى من التحديات العمليّة، والتي تتطلّب اهتمامنا وفحصنا الدقيق. كما تتطلّب الطبيعة المعقّدة للتفكير الأخلاقيّ وتعقيد المعضلات الأخلاقيّة فهماً أفضل للعمليات المعرفيّة الأساسيّة. ويمكن أن توفر دراسة الفكر واندماجه مع الأخلاق رؤى لا تقدّر بثمن في صنع القرار الأخلاقيّ، ممّا يمكننا من التنقّل عبر المشهد الأخلاقيّ بمزيد من الوضوح والحكمة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ اكتساب فهم أعمق لطبيعة الفكر يمكن أن يساعدنا في تبديد العديد من سوء الفهم المحيط بالخطاب الأخلاقيّ. ويوفّر تنوع المنظرين وفرضياتهم المثيرة للاهتمام أرضاً خصبة للبحث المكتف، ممّا يسمح لنا بتحسين النماذج الحاليّة وتطوير وجهات نظر جديدة. ومن خلال إدراك أنّ الفكر نفسه قد يكون بمثابة حجر الزاوية للثقافات المعيارية، نقدّر أنّ المهارات المعرفيّة وعناصر العمارة المعرفيّة تلعب دوراً مهماً في تشكيل أطرنا الأخلاقيّة. ويتطلّب هذا الإدراك نهجاً متعدّد التخصصات، يشمل عوالم الأخلاق والعلوم الإنسانيّة، من أجل فهم ومعالجة الديناميّات المعقّدة في اللّعب في الأخلاق بشكل شامل.

في نهاية المطاف، فإنّ زيادة توضيح العلاقة بين علم النفس الأخلاقيّ والفلسفة الأخلاقيّة من خلال استكشاف الفكر ضمن الأنماط الحاليّة ستزوّدنا بمعلومات لا تقدّر بثمن. ولذلك، فإنّ دراسة الفكر في ضوء هذه الأنماط لديها القدرة على إلقاء الضوء على التفاعل المعقّد بين الجوانب النفسيّة والفلسفيّة للأخلاق. وعليه، سوف نسترشد بالأسئلة الأكثر صلة وإلحاحاً في سعينا لتأسيس المعرفة الأخلاقيّة وكشف طبيعة الفكر الأخلاقيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّه رغم أهميّة وإلحاح هذا المسعى، لا تزال هناك ندرة في البحث التجريبيّ حول هذا الموضوع. والمثير للدهشة أنّه حتى مجالات مثل فلسفة العقل والأنثروبولوجيا والإدراك قد أغفلت إلى حدّ كبير الحاجة الملحة إلى الاهتمام الشامل والمركّز بهذه المسألة. إذ إنّ الاستثناء فقط، الذي أدرك منذ فترة طويلة أهميّة علم النفس الأخلاقيّ والإدراك في المناقشات المعيارية. ورغم أنّ تاريخ نشر مثل هذا العمل يسبق علم التصنيف المعيارية بسنة على الأقلّ، إلّا أنّ الوزن الذي يحمله لا يمكن إنكاره. ويصوّر هذا العمل الجماعيّ صراحة جميع المتحدّثين الرسميين على أنّهم يعملون في نطاق الفلسفة المعيارية، وبالتالي التأكيد على النطاق الواسع لمزيد من التقدّم من خلال تعزيز المشاريع المشتركة بين الفلاسفة الأخلاقيين وممارسي العلوم المعرفيّة.

باختصار، يمكن القول أنّنا ربما لم نصل بعد إلى قمة المعرفة الأخلاقيّة، أو لم نفهم تماماً تعقيدات الفكر الأخلاقيّ، لكنّ الأفكار التي تمّ جمعها حتى الآن توفر لنا دافعاً كبيراً لتركيز جهودنا على خطوط محدّدة من التحقيق. ويثبت استكشاف التويج والأفكار، أو الفكر والنظريّات

الأخلاقية، أنه مسعى محفّز ومشجّع. ومع ذلك، فإن ندرة البحوث التجريبية حول هذا الموضوع تستحقّ اهتماماً فورياً. ومن الضروري أن يوحد جميع أصحاب المصلحة، بمن فيهم الفلاسفة وعلماء الإدراك والعلماء من التخصصات ذات الصلة، قواهم، ويوجهوا خبراتهم نحو تعزيز فهمنا الجماعي للعلاقة بين الأخلاق والإدراك والحقيقة. فمن خلال الاستكشاف الدقيق والمتعدّد التخصصات فقط يمكننا أن نأمل في إطلاق العنان للرؤى العميقة والإمكانات التحويلية التي تكمن في العلاقة العميقة بين علم النفس الأخلاقي والبحث الفلسفي.

خاتمة

نخلص إلى القول أن التحقيق في تقاطع العقل والفكر والبشر، له آثار محتملة في عدد من المناقشات المعاصرة في الأخلاق العملية، وكذلك في النظرية المعيارية والحقيقة «المتأخلاقية». ففي هذا المبحث، الذي نحسب أنه مثير للتفكير، فحص وتحليل متعمّق للحقيقة الأخلاقية حول مثل هذه الأفكار، وحول الحقيقة المطلقة عندما يتعلّق الأمر بقدرة الفكر المركزي على التفكير، أو للمساعدة في تعزيز تفكيرنا حول الحقيقة الأخلاقية. إذ إن كفاية وأهمية الفكر المركزي كمجال واسع وتبعي للتحقيق لكشف أعماق الحقيقة الأخلاقية والفروق الدقيقة المعقّدة تخضع للتدقيق النقدي، ممّا يثير أسئلة تبعية حول صحّة وموثوقية النظريات الأخلاقية المختلفة في تقديمها الرسمي. لذلك، فإنّ الدراسة المكثّفة والفحص الدقيق لمجموعة واسعة من المعضلات الأخلاقية المربكة خدمت في المقام الأول الغرض النبيل المتمثّل في توضيح التعقيد الأخلاقي المذهل المضمّن في التباسات كلّ موقف مكتوب، متجاوزاً حدود أيّة نظرية أخلاقية مطبّقة، وإلقاء الضوء على الأبعاد المتعدّدة الأوجه للتفكير الأخلاقي. من هنا، فإنّ أحد الآثار العميقة، التي تنشأ من هذا التحقيق المثير للتفكير، الذي يدخل في أعماق الأخلاق البشرية، هو إدراك أن بعض المعضلات الأخلاقية، حتى بعض الإشكاليات، التي قد تكون موجودة في العالم الحقيقي، غالباً ما تكون محيرة وغامضة في طبيعتها لدرجة أنّها تستعصي باستمرار على الحلول الموضوعية والمنطقية، وبالتالي تدعو الباحثين نحو مزيد من الاستكشاف والفهم للتعقيدات المتأصلة في النسيج الأخلاقي للمجتمع.

في ضوء ذلك، يمكن أن تكون أولوية تحييد البحث عن الحقيقة الأخلاقية هي أيضاً أخلاقية؛ بمعنى أن هناك أسباباً وجيهة لعدم «إجبار» التفكير الفلسفي على معالجة إشكاليات جميع الأبعاد والنهج لمثل هذا الموضوع المعقد والديناميكي. ومن خلال التركيز على العلاقة بين الفكر والعقل، يتمّ استكشاف كلّ من غموض السؤال، وكذلك المشاكل المحتملة في مفهوم الفكر المركزي. وهنا، تتمّ مراجعة وتلخيص الجزء الأكبر من العمل التاريخي والمعاصر حول أهمية الفكر التأملي في ما يتعلّق بالعقل. نعم، من أجل توضيح مبررٍ مُحدّدٍ وكاملٍ بشأن سبب كون العلاقة بين هذه

المصطلحات والأخلاق مركزيةً للغاية من حيث الإنسان الممكن.

إلى جانب كلِّ ما تقدّم، تُشير هذه الأفكار إلى أن جزءاً من التحقيق في طبيعة الحقيقة الأخلاقية البشرية يجب أن يكون متعدّد الأبعاد وشاملاً. وبالتوسّع في هذه الفكرة، يصبح من الواضح أن السعي وراء الحقيقة الأخلاقية يشمل مجموعة واسعة من التعقيدات التي تتطلّب نهجاً دقيقاً. وتلعب الاعتبارات الأخلاقية دوراً محورياً في توجيه البحث عن الحقيقة الأخلاقية، حيث إنّه من الضروريّ تجنّب فرض أطر فلسفية جامدة قد تقيد استكشاف الأبعاد والنهج المختلفة لهذا الموضوع المعقّد والمتطوّر باستمرار. ومن خلال التعمّق في الديناميات المعقّدة بين الفكر والعقل، نكشف عن التعقيد المتأصل والمزالق المحتملة المرتبطة بمفهوم الفكر المركزيّ.

في الختام، إذا أردنا الحصول على فهم شامل للعلاقة بين الفكر التأملي والعقل، من الضروريّ دراسة مجموعة واسعة من الأبحاث التاريخية والمعاصرة، التي تتعمّق في هذا المجال على نطاق واسع؛ ومنها على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه أنيت باير حول «تحيّز الموقف الأخلاقيّ والأخلاق»، وروبرت بولتون وميكا جيروود بارسونز عن «الشهادة الأخلاقية والنظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية»، وراسل دي سيلفسترو أنسكومب و«خيانة الأخلاق، في الفلسفة الأخلاقية للوك»، وأنسكومب، جيرترود عن «الفلسفة الأخلاقية الحديثة»، وما جمعا معاً من «الأوراق الفلسفية»، وغير ذلك الكثير ممّا تعج به البحوث والدراسات التي عُنيّت بالحقيقة الأخلاقية. ومن خلال مراجعة دقيقة وملخص موجز لهذه الأعمال العلمية، يمكننا أن نعبّر بشكل فعّال عن تبرير قويّ للمركزية التي لا يمكن إنكارها للمصطلحات المذكورة أعلاه في عالم الأخلاق، وبالتالي إلقاء الضوء على جوهر الوجود الإنسانيّ نفسه.

وبناءً على الأقسام السابقة في هذا المبحث، يصبح من الواضح بشكل متزايد أن أيّ استكشاف في طبيعة الحقيقة الأخلاقية الإنسانية يجب أن يتبنّى نهجاً متعدّد الأبعاد وشاملاً. وتتطلّب الطبيعة المتعدّدة الأوجه للأخلاق تحقيقاً متعمّقاً يشمل وجهات نظر مختلفة، ويشمل الأبعاد والنهج المتنوّعة التي تساهم في فهمنا لهذا الموضوع المعقّد. ومن خلال تبني هذا النهج الشامل، نمهد الطريق لفهم أكثر عمقاً للأخلاق الإنسانية، ممّا يؤدي في النهاية إلى إلقاء الضوء على الحقائق الأساسية التي تحكم وجودنا الإنسانيّ.

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم سلوم، يوسف، «تكوين الشخصية المتطرفة: النماذج التربوية نموذجاً». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2024.
2. أبو السعود، عطيات، «فلسفة التاريخ عند فيكو». مكتبة نو، 2015.
3. أحمد حسين، سماح، «تصور مقترح لاستخدام فلسفة العلم في تطوير علوم الاستدامة وأثره على عقلية النمو وتصويب أنماط الفهم الخطأ وتنمية أخلاقيات الاستدامة لدى الطالب المعلم»، مجلة كلية التربية (أسيوط). 2025.
4. الأحمدي، حمد، «متطلبات تنمية القيم الأخلاقية لتلاميذ المدارس المتوسطة بدولة الكويت في ضوء المتغيرات المجتمعية المعاصرة»، مجلة كلية التربية (أسيوط). 2024.
5. إشو، محمد، «من ثيولوجيا العصر الوسيط إلى فلسفة الأزمنة الحديثة: من منظور الفيلسوف إتيان جيلسون». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2023.
6. أودار، كاترين، «ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع». سلسلة «ترجمان» في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: سناء الصاروط، ط1، 2020.
7. إي نيسبت، ريتشارد، «جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟» مؤسسة هنداوي، 2024.
8. أباردو فلوريس سيررا، «دراسة مقارنة للفلسفة الإسلامية»، 2017.
9. بديع الكسم، محمد، «البرهان في الفلسفة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: جورج صدقني، ط1، 2024.
10. بديع، برتران، «زمن المذلولين: باثولوجيا العلاقات الدولية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
11. برلين، إزايا، «ضد التيار- مقالات في تاريخ الأفكار». 2024. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: محمود محمد الحرثاني، ط1، 2025.
12. بشارة، عزمي، «قضية فلسطين: أسئلة الحقيقة والعدالة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2024.
13. بن عبد الله الزدجالي، سعود، «في منطق الفقه الإسلامي: دراسة سيميائية في أصول الفقه». 2022.
14. الجير، نديم، «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن». 2025.
15. حافظ يعقوب، محمد، «الحلم المحبب: في الهوية والدولة والحداثة». المركز العربي للأبحاث

- ودراسة السياسات، ط1، 2024.
16. حامد أبو زيد، نصر، «نقد الخطاب الديني». الأمازون، 2025.
17. حسن سيد، عبدالله الصغير عبد المقصود، وآخرين، «تصوّر مقترح لتنمية مكارم الأخلاق ومحاسبة النفس على ضوء القصص القرآني. المجلة التربوية لتعليم الكبار»، 6(2)، صفحات 125-154. 2024.
18. خان، فضيل، «فضاء الأحداث». مجلة كلية التربية، 2024.
19. خضر محمد سيد، سيد، «برنامج قائم على التحدّيات الكبرى لتنمية مهارات التفكير التصميمي والتأثلي لـدي طالب معلّمي العلوم بكليّات التربية»، مجلة كليّة التربية (أسيوط). 2025.
20. الخطيب، معتز، «العدوى والاحتراز: الأخلاق الكلاميّة وتصادم القيم في زمن الوباء». 2023.
21. خليل عبدالمهدي النوايسه، جمانة، «القيادة الأخلاقية للقيادات التربوية في المدارس الخاصّة في قصبة الكرك»، مجلة العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. 2021.
22. دليّة شريفي، «أهميّة استخدام أدوات البحث العلميّ في علوم الإعلام والاتصال (الاستبانة، المقابلة، الملاحظة، الاختبارات)»، مجلة العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة. 2022.
23. دوغين، ألكسندر، «الجغرافيا السياسيّة لما بعد الحداثة: عصر الإمبراطوريّات الجديدة: الخطوط العامة للجغرافيا السياسيّة في القرن الحادي والعشرين». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2022.
24. رجب عباس، حامد، «في البحث عن مشترك إنساني كوني: أسئلة الديني والأخلاقي والتواصلّي بين يورغين هابرماس وطه عبد الرحمن». مجلة الأخلاق الإسلاميّة. 2022.
25. الرزاق عبد المجيد، نهلة، «التفكير القائم على الحكمة وعلاقته بالذكاء الروحي في ضوء أنماط السيطرة الدماغية لدى طلبة الجامعة»، مجلة كليّة التربية (أسيوط). 2025.
26. زارع نّراد، روشنفكر، كبرى، متقي زاده، عيسى وكشمردى، «أثر التعليم عن بعد القائم على مبادئ التعلم المستند إلى الدماغ في تطوير مهارة المحادثة العربيّة لطلبة البكالوريوس»، بحوث في اللّغة العربيّة، 17(33)، الصفحات 21-36، 2025.
27. زغبر، شحادة، وفاء، «تمكين البحث العلمي بالذكاء الاصطناعي: تحقيق التوازن بين الابتكار والمسؤوليّة الأخلاقية». مجلة كليّة التربية (أسيوط). 2925.
28. زكريا، فؤاد، «نيتشه». مؤسسة هنداوي 2021.

29. الزناداني، «تقدير الذات دراسة مفاهيمية في ضوء التصور الإسلامي». 2024.
30. السيد مخلوف، محمد، أسماء، «تعظيم رأس المال الفكري بجامعة السويس لتحقيق ميزتها التنافسية (تصور مقترح)»، مجلة كلية التربية (أسيوط). 2022.
31. سيدا، عبد الباسط، «الوعي الأسطوري الرافدي: تجلياته الفلسفية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2022.
32. شريف عبد السلام، أماني، «التغير القيمي لدى طلاب جامعة أسيوط في ضوء بعض التغيرات المعاصرة»، مجلة كلية التربية (أسيوط). 2023.
33. شكري، غالي، «النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث»، مؤسسة هنداوي، 2025.
34. ضياء الدين الريس، محمد، «النظريات السياسية الإسلامية». التنوير للنشر والإعلام/ ط 1، 2021.
35. عبد الرؤوف، عبد ربه محمد، «الدور الوسيط للتحكم المعرفي (الاستباقي/التفاعلي) في العلاقة بين سلوك تعدد المهام عبر الوسائط والجهد العقلي لدى الطلبة الجامعيين». مجلة كلية التربية (أسيوط). 2022.
36. عبد الفتاح إمام، إمام، «أفلاطون والمرأة». مؤسسة هنداوي، 2025.
37. عبد القادر أحمد، وآخرين، «التحليل التمييزي لرأس المال الاجتماعي في إحدى قرى الخريجين التحليل التمييزي لرأس المال الاجتماعي بإحدى قرى الخريجين». مجلة التقدم في البحوث الزراعية، 28(2)، الصفحات من 296 إلى 341، 2023.
38. عبد المجيد، إنتصار، مختار محمود، عبد الرازق، محمد علي رشوان أحمد، «مهارات التفكير التحليلي ومدى توافرها لدى الطالبات الموهوبات لغويًا بالمرحلة الثانوية»، مجلة كلية التربية (أسيوط)، 40(8)، الصفحات 175-213، 2024.
39. عبد الهادي بوالباروض، «العقل العلمي عند غاستون باشلار بين الواقعية النفسية ورهان الموضوعية»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية. 2024.
40. عزديني، المولدي، «فلسفة القيم النقدية عند نيتشه: استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري». ط 1، 2022.
41. عزيز الخزامي، محمد، «دور الذكاء الاصطناعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية»، سيمنا. 2023.
42. العشي، وصال، «الإستيقا وفلسفة الصورة في فينومولوجيا هوسرل». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2023.

43. علي مجيد، حسام الدين، «التشبيؤ بوصفه مدخلاً إلى الفاشية: قراءة مقارنة بين جورج لوكاش وماكس هوركهايمر». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2023.
44. علي، أحمد، «الإرشاد التحفيزي والروحاني في علاج الإدمان: مقالات في الطب النفسي». 2025.
45. عماد حمود ثلج، ثلج عبد الناصر سلطان محسن سلام، «أثر العوامل الشخصية والموضوعية في تشكيل أنماط التدين»، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 5(2)، الصفحات 16-35. 2024.
46. الغفار مكاوي، عبد، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي». مؤسسة هنداوي، 2021..
47. فون بايمه، كلاوس، «من مرحلة ما بعد الديمقراطية إلى مرحلة الديمقراطية الجديدة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة سيد فارس، ط1، 2023..
48. كامو، ألبير، «الإنسان المتمرد». دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع- ترجمة: يارا شعاع، 2025
49. كديور، محسن، «حد الردة وحرية العقيدة-نقد عقوبة الارتداد وسب النبي طبقاً لموازين الفقه الاستدلالي». 2024. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمه عن الفارسية: حسن الصراف، ط1، 2023.
50. ماركيز، هيربرت، «العقل والثورة: هيكل ونشأة النظرية الاجتماعية». مؤسسة هنداوي، 2024.
51. المحمادي، هدى بنت حميدان عطيان، «قياس فاعلية برنامج تعليمي مقترح في تنمية مفاهيم التربية الأخلاقية ومهارات التفكير التأملي». مجلة ديالى للبحوث الإنسانية. 2022.
52. محمد بشارت، سعيد، «دور تيارات الصهيونية الدينية في الحياة السياسية في إسرائيل 2019-2000». 2021.
53. محمد پيراني، عبدالرحمن، «القيمة الدستورية لحرية الرأي والتعبير في التشريعين السوداني والإيراني: دراسة تأصيلية تحليلية 2024».
54. محمد رضوان، منال، «أثر استخدام التفكير فوق المعرفي في استيعاب المفاهيم الأخلاقية لدى طلاب الصف الثامن الأساسي في الأردن». مجلة العلوم التربوية والنفسية. 2021.
55. محمد شريف، أماني، وفرغلي علي محمود، هناء، «الفرق البحثية متعددة التخصصات مدخل لتطوير الأداء البحثي بجامعة أسيوط»، مجلة كلية التربية (أسيوط)، 40(6)، الصفحات 1-75، 2024.
56. المرزوقي، منصف، «المراجعات والبدائل: أي أسس لفكر سياسي مجدد؟». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2022.

57. المسيري، عبد الوهاب، «رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية». 2023.
58. منصور & علي، «التنفيذ الإثنوغرافي وآلياته: آفاق واسعة للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المنهج الإثنوغرافي وآلياته: آفاق واسعة للبحث في العلوم الاجتماعية... الأثروبولوجيا». 2024.
59. مولود شاكر، رنا، «الترنسندنالية في الفكر السياسي الأميركي المعاصر»، قضايا سياسية، 2024.
60. ميتشل، مارك، «حدود الليبرالية: التراث، والنزعة الفردية، وأزمة الحرية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ترجمة: محمد عبده أبو العلا، ط 1، 2024.
61. نجاح طه، أ. م. د. ياسر كريم حسن، احمد، «منظومة القيم والمتغيرات الشكلية في تصميم الفضاءات الداخلية، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 2024.
62. نجيب محمود، زكي، «أفكار ومواقف». مؤسسة هنداوي 2021.
63. نجيب محمود، زكي، «ثقافتنا في مواجهة العصر». مؤسسة هنداوي، 2022.
64. نجيب محمود، زكي، «نحو فلسفة علمية». مؤسسة هنداوي، 2022.
65. هداري، عبدالله، «المفاهيم الأخلاقية بين الاتمائية والعلمانية»، 2021.
66. وايت، مارتن، «سياسة القوة»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحرير: هدلي بل، ترجمة، عمر سليم التل، ط 1، 2024.
67. الوشمي، منيرة، «نموذج بنائي للعلاقات بين التحيزات المعرفية والنموذج السداسي للشخصية ومهارات التفكير الناقد لدى طالبات جامعة القصيم. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية». 2025.
68. يوسف الكندري، هيفاء، «كلمة العدد». مجلة العلوم الاجتماعية. 2024.

علم المبدأ
LMOLMABDAA



حقوق التنظير

المنشأ الأنطولوجي لمبدأي الحق والتكليف

حقُّ الله وحقُّ الإنسان

- عبد الله جوادي آملي

الحقيقة الدينيَّة ومشكلة فهمها

نظرٌ في الوصل والفصل بين الدين والعقل الحديث

- والتر ستيتس

المنشأ الأنطولوجي لمبدأي الحق والتكليف

حق الله وحق الإنسان

عبد الله جواد آمل

فيلسوف وعارف ومرجع ديني إسلامي معاصر

ملخص إجمالي

محور هذا البحث يدور حول معرفة الأصل الذي نشأت منه مباني الحق والتكليف لدى علماء الإسلام، وكذلك لدى المفكرين غير الدينيين في العالم الغربي. ولأجل تبيين المسألة لا بد من الالتفات إلى أن اختلاف المباني يرجع في الغالب إلى اختلاف المصادر، وهذا الاختلاف يغير مسار التفكير لدى الإنسان، ولذا يندر أن يحصل الوفاق في المباني النظرية والمعرفية عند اختلاف المنابع والمصادر، وهذا أصل أساسي ومعياري مهم في جميع المباحث النظرية والعملية.

بناءً على هذا، فإن المباني العقديّة الناشئة من العقل والوحي والنصوص الدينيّة، لا تتساوى مع العقيدة الناشئة من التجربة والعقل الأداتي؛ فالاختلاف بين العلماء في طريقة التفكير والانطباعات حول الحق والحكم والتكليف وسائر المباحث الحقوقيّة، إذا كان مبنائيّاً - لا منهجيّاً - يعود إلى اختلاف المصادر في الأغلب.

ولأجل التنسيق والترتيب المنطقي للمباحث، جرى التطرق إلى هذه المواضيع تحت عنوان علاقة الإبستمولوجيا مع المسائل الحقوقيّة، ونسبة الأنطولوجيا إلى مسألة الحق والتكليف، وكذلك علاقة الأنتروبولوجيا بمعرفة معرفة الدين.

* * *

مفردات مفتاحية: الحق - التكليف الإبستمولوجيا - الأنطولوجيا - معرفة الله - المباحث الحقوقيّة.

- المصدر الأصلي للبحث مستل من كتاب «الحق والتكليف». وقد كان نُقل من الفارسيّة إلى العربيّة، ونشره المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في العراق - عام 2022.

- تعريب: د. هاشم الميلاني.

تمهيد

لا يصحُّ التطرُّق إلى مصادر الحقِّ والتكليف ومبانيهما بشكل كليّ، من دون لحاظ النظرة الكونيّة لسائر الآراء والمدارس المختلفة. وقد بيّنت الأديان والمذاهب آراء متفاوتة بهذا الخصوص، حيث ذهبت الأديان الإلهيّة إلى أنّ منشأ الحقِّ ومصدره أمر واحد، فيما المدارس الأخرى غير الإلهيّة قدمت آراء مختلفة، فزعم البعض أنّ منشأ الحقوق هو حاجة الإنسان، ورأى آخرون الإرادة والقدرة، وقسم ثالث رأى القانون منشأ للحقِّ.

سوف نتطرَّق في هذه الدراسة إلى تحليل الآراء المذكورة بهذا الخصوص ودراستها، وكذلك رؤية مدرسة الإسلام السماويّة. لكن، قبل الخوض في البحث لا بدّ من الالتفات إلى نقاط عدّة ضروريّة، هي:

1. إنّ المراد من منشأ الحقِّ إنّما هو مبدأ الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، أو الجهة المقنّنة للحقِّ؛ أي من هو واضع الحقوق والتكاليف؟ ومن الذي يحقُّ له وضع القوانين الحقوقية أعمّ من الفرديّة والاجتماعيّة؟ ويبحث عن هذا الموضوع - كموضوع مبني الحقِّ - في مباحث فلسفة الحقوق، ونتطرَّق إليه هنا بقدر الحاجة، ومن الضروريّ بيانه كمدخل للبحث.

2. يدخل موضوع حقوق الإنسان والتعرُّف على منشأها ومحتواها وآثارها، في العلوم الإنسانيّة، ومن الجدير تحديد البحث في نطاق هذا العلم من دون سواه من العلوم. وعليه، فإنّ مفهوم الحقِّ هنا لم يكن اعتبارياً محضاً، ولا يتحقّق من دون الاعتماد على الواقع الخارجي أعمّ من الإنسان والفترة والطبيعة الإنسانيّة، خلافاً لمن زعم اعتباريّة الحقِّ للإنسان^[1].

3. يُعدّ مبحث حقوق الإنسان في الأديان السماويّة، سيّما الإسلام، وهو أكمل الشرائع وأجمعها، من أهمّ المباحث، وقد ورد التأكيد عليها في آيات وروايات كثيرة، فالزعم القائل بغير بصيرة أنّ الإسلام بسبب عدم اهتمامه بحقوق الإنسان لم يتطرَّق إلى المباحث الحقوقية، وعليه لا يمكن تصوّر نظام حقوقيّ مستقلّ للإسلام، زعم باطل وغير صائب^[2].

4. تختلف المصادر والمباني والفروع بعضها عن بعض، فالفروع تؤخذ من المباني، والمباني تؤخذ من المصادر. الفروع هي المواد أو الملحقات أو الأمور الجزئية، وعلى سبيل المثال، يقال في الفقه: إنّ الفروع هي الأحكام الخاصّة الواردة في المسائل العمليّة، والمباني عبارة عن أصل البراءة والاستصحاب أو التخيير، وهذه المباني تؤخذ من المصادر، وكذلك الحال في مباني التكليف، لذا

[1]- راجع: فلسفه حقوق بشر: 5، 127.

[2]- ولا يخفى أنّ هذا التلقّي من الدين يبتني على النزعة العلمانيّة القائلة بأنّ الدين جاء للآخرة، والله تعالى لا يهتمّ بأعمال الإنسان في الدنيا، وعليه لم يشرع قانوناً لحفظ حقوقهم في الدنيا.

تتطرق أولاً إلى مصادر الحق والتكليف، ثم نبحث عن الآراء والنظريات المختلفة.

المصدر الأنطولوجي للحق والتكليف

قد يتعلّق المصدر بالأنطولوجيا وقد يتعلّق بالإبستمولوجيا، وفي المصادر الأنطولوجية يبحث عن إيجاد الظواهر وتكوينها، من أين جاء الدين ومن هو مكوّنه؟ أيّ مقام يليق بتكوين قوانين الدين وتدوينها؟ ومن الذي يضع تعاليم الدين ويبلّغها للناس. فهذه المباحث تدخل في دائرة أنطولوجيا الحق والتكليف.

ثمّ بعد الفراغ من تعيين مصدر تدوين الدين أو الحق والتكليف، يُسأل عن دليل الواضع لوضع هذه القوانين وتدوينها. وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الخوض في الحكمة النظرية، فالمصدر الأنطولوجي يرجع إلى العلة، والمصدر الإبستمولوجي إلى الدليل. وعندما يتّضح في البحث الأنطولوجي منشأ ظهور الدين والقانون والحق والتكليف، يتمّ التطرّق في الإبستمولوجيا إلى دليل ذلك، وما يطرح في الإسلام حول الدين والقانون، يمكن استخدامه في موضوع الحق والتكليف أيضاً، بل إنّ الحق والتكليف شعبة من أصل الدين وقانون الإسلام.

إنّ أصل الدين هو العقائد، الأخلاق، الفقه والحقوق، ومصدره الوجودي هو إرادة الله وعلمه الأزليّ. وهذا الموضوع لا يندرج في مباحث فلسفة الحقوق بل من مهامّ الإلهيات والحكمة النظرية. وذلك للزوم البحث عن أساس تلك الأمور - أي الإنسان والكون والعلاقة بينهما المستندة جميعاً إلى الله - في هذا العلم. ثمّ إنّ الكلام في الإلهيات والحكمة الإلهية كلام عن أصل الوجود، فالله هو منشأ الوجود ومبدأه، وهو، مضافاً إلى الخالقية، ربّ جميع الموجودات، وقد صرّح القرآن الكريم بأنّ الله ليس خالقاً للإنسان والكون فحسب، بل هو ربّهما أيضاً، فيقول بخصوص الخالقية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^[1] ويقول بخصوص الربوبية: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾^[2]. فخالق الجميع ربّهم أيضاً، غير أنّه يربّي كلّ موجود بحسب سعته الوجودية، فيقتضي مقام الإنسانية وسعته الوجودية، تربيته في ظلّ الحقوق والتكاليف والتعاليم الإلهية على ضوء الدين.

علاقة فلسفة الحقوق بالفلسفة الإلهية

النتيجة الحاصلة ممّا مرّ، أنّ فلسفة الحقوق مدينة للفلسفة الإلهية. فنظرة الحقوقيين تبتني على أصول فلسفية، الأصول التي ترى أنّ مصدر الدين الأنطولوجي هو إرادة الله وعلمه الأزليّ، وقد

[1]- سورة الطور، الآية 35.

[2]- سورة ص، الآية 66.

ثبت في الفلسفة الإلهية أن هدف إرسال الرُّسل وإنزال الكتب السماوية، إنما هو التعليم والتربية، وأنَّ أساس الوحي والنبوة خلق المعرفة وارتقاء البشرية إلى مقام الإنسانية الرفيع.

فالحكمة النظرية برؤيتها هذه صدَّت بعض المزاعم الجاهلية، منها السؤال عمَّا إذا كان الإنسان الماديُّ يمكنه فهم الوحي. وقد أثبتت الفلسفة الإسلامية في علم النفس أن للإنسان روحًا مجردة وللروح قوى أرقاها القوة القدسيَّة، ولهذه القوة القدرة على الارتباط بما وراء الطبيعة. وعليه، فإنَّ للوحي والنبوة بُعدين ومعهما يكتملان؛ أي: المنشأ الفاعليُّ للوحي، وهو ذات الله المقدَّسة، والجانب القابليُّ له، وهو نفس الإنسان الكامل القدسيَّة. فالفلسفة تتكفَّل في الإلهيات بيان المبدأ الفاعليُّ للوحي والإلهام، أمَّا علم النفس فيتكفَّل بيان المبدأ القابليُّ. وعليه، فالفلسفة الإلهية يركنيتها الفلسفة الإلهية وعلم النفس) تكون من أهمِّ أركان فلسفة الحقوق وعمادها العلميِّ.

يجدر القول أن فلسفة الحقوق في الإسلام تجعل إرادة الله وعمله الأزليَّ مبدأ الوجود والدين والأحكام والحقوق والتكليف. لذا، فإنَّ عماد فلسفة الحقوق هي الفلسفة الإلهية، ولا يمكن إهمال هذا الارتباط وهذه العلاقة، فالمباحث كلُّها تتعلَّق بالمصدر الأنطولوجي للدين والحق والتكليف.

المصدر الإستمولوجي للحق والتكليف

بعد إثبات وجود المبدأ لنظام الوجود، وهو القدرة الإلهية الأزلية، وأنَّ الإنسان ليس غريباً في نظام التكوين، بل بينهما ترابط وثيق، وأنَّ تلك الذات الربوبية تدبَّر نظام الوجود وتدبِّر الموجودات، وبما أنَّه عالم بجميع المصالح وجميع المفسدات، ويعلم أسرار الأشياء والأفعال والأخلاق والأشخاص، وهي التي تكون ملاك التقنين ووضع القانون في نظام التكوين والتشريع، فبعد إثبات هذا قد يُطرح سؤال، مفاده: من أين نعلم تقرير هذه الأحكام من قبل الله؟. يقول علم أصول الفقه المتكفَّل بيان المصدر المعرفيُّ للدين: إنَّ مصدر الأحكام وتعاليم الدين والحق والتكليف، هو الكتاب والسنة والعقل والإجماع الكاشف للنقل، وكلُّها تحكي عن إرادة الله. فهذه المباحث تُعدُّ جزءاً من المصادر الإستمولوجية.

وللعقل معنى واحد عند أهل التوحيد والموحِّدين، ولكن عند الملحدين فالمغالطة تُعدُّ عقلاً أيضاً ويطلق عليه العقل الإلحادي. كما ورد عن الإمام الصادق (بخصوص معاوية استعمال كلمة الشيطنة والنكراء، ولا يستعمل لفظ العقل، فعندما سئل عن العقل، قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»)، وعندما سئل عمَّا عند معاوية قال: «تلك النكراء والشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل»^[1]. فمباحث كهذه تدخل في المباحث الإستمولوجية.

[1]- أصول الكافي 1: 10.

منشأ الحقوق عند مفكّري الغرب

ذهب أغلب مفكّري الغرب إلى أنّ منشأ الحقّ هو العقود الاجتماعيّة، وأنّ تكوين المجتمع يبتني عليها، وتتكوّن حقوق الإنسان جميعها على أساسها. لذا، لا حاجة إلى البحث عن منشأ آخر. وذهبوا إلى أنّ الحقوق لا واقعيّة لها بمعزل عن المجتمع، وعندما يتشكّل المجتمع الإنسانيّ مع ما فيه من تدوين القوانين والعقود الاجتماعيّة، تنتزع حقوق الإنسان منها، والمراد من العقود الاجتماعيّة ما يدوّنه الحكّام أو القوى المقتنّة من مجموعة قوانين وأحكام، كما يصرّح بذلك أحد مفكّري الغرب توماس هوبز (1588 - 1679) من أنّ جميع الحقوق تنشأ من الحاكم ولا توجد حقوق إلهيّة أو طبيعيّة. الوضع الطبيعيّ للإنسان هو الحرب إذ البشر يتعاملون بشكل عشوائيّ، ولا بدّ من وجود حاكم مطلق لمراقبتهم^[1].

لو افترضنا صحّة هذا المدّعى، فالسؤال المطروح: هل يمكن تأمين حقوق الإنسان جميعها عن طريق العقود الاجتماعيّة؟، وهل تشتمل هذه العقود على جامعّة كافية؟ الرد يكون بالإيجاب عند أصحاب العقود الاجتماعيّة؛ لأنّ الحقّ عندهم ميزة يمنحها القانون للإنسان^[2].

لكن هذه الرؤية لا تتوافق مع المباني الإسلاميّة؛ لأنّ حقيقة الإنسان مسبوقه بما وراء الطبيعة وملحوقه به، أي أنّ للإنسان عدا جانبه الجسديّ والماديّ، روحاً أصيلة ومجرّدة لم تكن من التراب ولا تعود إلى التراب، وتصنع العقائد والأخلاق والأحكام والحقوق هويّته الكاملة، ولا بدّ من أن تعتمد جميع قوانينه على أصول الخلقّة الأولى، وتعود إلى مرجعه النهائيّ بعد الموت. وعليه، فإنّ جميع أوامره ونواهيه الحقوقيّة والتشريعيّة تبتني على الوجود والعدم التكوينيّ، بحيث إنّ تلك الحقائق التكوينيّة لو تجلّت على شكل التشريع مثلاً، لتبلورت على شاكلة المواد الحقوقيّة، ولو تجلّت هذه المواد الحقوقيّة والتشريعيّة على شكل التكوين، لكانت على شاكلة تلك الحقائق التكوينيّة، فباطن هذه القوانين وملكوته حقائق، وظاهرها حقوق، بحيث إنّ التكوين والتشريع، الحقيقة والحقوق، الملكوت والملك، الظاهر والباطن وجهان لعملة واحدة. ومنطقة الفراغ التي هي موارد الإباحة، التخيير العقليّ، أضلاع الواجب النقليّ ونحوها، تعتمد على منطقة تكوينيّة حرّة ومفتوحة، وبحسب سعتها يحصل اتّساع في الحكم التشريعيّ.

منشأ الحقوق عند مفكّري الوحي والنبوة

يرى بعض مفكّري الوحي والنبوة أنّ العقل البشريّ يكفي لهداية الإنسان وسعادته ولا حاجة إلى الوحي، فالعقل يلبي جميع حوائج الإنسان، ومع وجوده يكون التمسك بأيّ أداة أخرى للوصول

[1]- راجع: سنت روشنفكري در غرب 283-292.

[2]- ديباجه اي بر دانش حقوق: 45 فما بعد.

مناشئ عقلية، ولكن لا يمكن الادعاء بأن عقل الإنسان هو واضع القوانين بمفرده، ويمكنه تنظيم حياة الإنسان وتقويم خطواته. فكما أن العقود الاجتماعية والقوانين المدنية لا ترقى لتكون المنشأ الواقعي للحقوق، كذلك لا يقدر العقل على أن يكون ينبوع الحقيقي لحقوق الإنسان.

مصدر الحق عند المثاليين

ذهب المثاليون إلى أن الإرادة الإلهية أو العقل البشري هما مصدر الحقوق الفردية والاجتماعية. وهذه الفئة لا تعني بالحقوق الناشئة من سلطة الحاكم أو أي جهة أخرى، ولا تعبا بالحقوق الاجتماعية المدونة من قبل الدولة. فحقوق الإنسان تحدّد بالحقوق الفردية والطبيعية، وسائر القوانين الوضعية لا بدّ من أن تكون مظهر الحق الطبيعي، وقيمة القوانين الحقوقية واعتبارها في سيرها طبقاً للحق الفطري^[1].

ويوصي هؤلاء بلزوم كفاح القوانين المخالفة للحقوق الفطرية والطبيعية. لذا، من الأفضل للدول والقوى الحاكمة عدم القيام بوضع القوانين الحقوقية وتدوينها، بل ينبغي لها متابعة الإرادة الأرقى وهي الإرادة الإلهية، ووظيفة الحاكم التوصل إلى تلك الإرادة الأرقى الحائزة على القواعد المطلوبة. ولكن، هل يمكن الوصول إليها واقتباس القواعد المثالية منها؟ وهل هذا العمل يدخل في حیطة سلطة الحاكم؟ وهل لجميع الحقوق هذه الموقعية أو يلزم استناد بعض الحقوق الاجتماعية والفردية إلى الإرادة الإلهية؟... أسئلة لا إجابة لها. ويعني ذلك أن هذه الرؤية وُلدت عند تفاقم ظلم الحكّام وجهاز الدولة لرعاياها، وهؤلاء المفكّرون التجأوا إلى هذه الفكرة للتخلّص من ظلم الحكّام وتعديهم.

مع لحاظ هذا الأمر، يظهر أن المراد من الحقوق عند المثاليين، الحقوق الفطرية والطبيعية لا الحقوق العامة. ولكن، كما قلنا سابقاً، إن جميع الحقوق الاعتبارية لدى الإنسان مسبوقة بحقائقه التكوينية، وقد يُعبر عنها تارة بالأمر الفطرية، وتارة بالأمر الطبيعية، وعندما تذكر أمور ما فوق الطبيعة، وتلحظ كل واحدة من هذه التعابير زاوية من زوايا الوجود البشري الفسيح، أمكن أن تكون صحيحة، وأن الله هو المحيط بجميع الجوانب. لذا، فإن المصدر الوجودي لحقوق الإنسان هو إرادة الله وعلمه الأزلي، والدليل الوحيد الكاشف عنها هو العقل البرهاني والعلوم الوحيانية القرآن والسنة) ويلزم عليهما اكتشاف الحقوق بالتناسق في ما بينهما ومن دون تعارض.

منشأ الحق عند الواقعيين

لم يعتن بعض الواقعيين خلافاً للمثاليين بالحقوق الفطرية والطبيعية، بل ذهبوا إلى لزوم تنظيم

[1]- راجع: فلسفه الحقوق 1: 40، 2: 43.

الحقوق الاجتماعية في العلاقات المدنية فحسب. وتلخص رؤيتهم على غرار الواقع الاجتماعي في الأغلب، ولا يستسيغون الرؤية المثالية، ويهتمون بإرادة الناس في صياغة الحقوق أكثر من إرادة الله، لذا جعلوها وسلطة الحاكم منشأ الحق ومصدره لا الإرادة الإلهية التي هي أرقى من إرادة الجمع. فالحقوق تتغير بتغير ميول الناس وأهوائهم، ووظيفة الدولة تأمين الحقوق التي يطلبها المجتمع^[1]. وبناءً على هذا، يدافع أنصار هذا الاتجاه عن الحكومة الديمقراطية لإحقاق الحقوق لا الحكومة الإلهية.

وترد على هذه الرؤية مؤاخذات كثيرة، أهمها لزوم التعرف على حدود حوائج الإنسان ونطاقها في فلسفة الحقوق، وما هو المراد من الحاجة، هل الحوائج الفطرية أم الحوائج الحيوانية الكاذبة؟ ويظهر أنهم يقصدون جميع الحوائج، كما صوّت بعض من يُصطلح عليهم بالواقعيين في الغرب على قانون جواز المثلية الجنسية في البرلمانات التقنية، وجعلوها جزءاً من الحقوق القانونية.

منشأ الحق والتكليف عند أنصار الفردانية

يشير بعض المفكرين إلى أنّ حقوق كل فرد ملصقة مع شخصيته وتكون معه دائماً، فلإنسان من حيث كونه إنساناً حقوق لا يمكن لأيّ قوة سلبها أو انتقالها إلى الغير، ولا يمكن لأيّ أحد أن يحدّ من حقوقه إلا إذا أجاز ذلك. إنّه يتّجه إلى المجتمع ويقبل بالعيش الاجتماعي المشترك فيما لو لم يتضارب مع حقوقه الفردية. فالإنسان مع قطع النظر عن خالقه، ومع قطع النظر عن أيّ نوع من التكاليف والمسؤوليات، يمتاز بحقوق ذاتية وطبيعية، ولا بدّ من احترام حرّيته الفردية بأيّ نحو كان، وعليه، فمنشأ الحق إرادة الفرد نفسه، لا حوائج الأفراد، أو السلطة الحاكمة، أو إرادة المجتمع.

إلى ذلك، يعتقد الفردانيون أنّ الاجتماع الإنسانيّ السليم والمجتمع المتحضّر يتكوّن في ما إذا تمّ تأمين الحدّ الأعلى من الحقوق الفردية، ولو سُمح للفرد أن يقرّر طبقاً لإرادته الشخصية، علم من ذلك كيفية سير المجتمع نحو التكامل. فإرادة الفرد هي المنشأ الوحيد القادر على رفع الموانع أمام حقوق الأشخاص وتأمينها في جميع الأبعاد.

هذه الرؤية الموسومة في أوروبا بالوجودية تضرب بجذورها في الغرب، وظهرت على إثر الأزمات وانعدام الأمن الحاصلة جرّاء الحروب في القرن التاسع عشر، وه تُؤكّد كثيراً على الفردانية، حيث اعتقد مؤيدوها بعدم وجود أيّ واجب أو أهداف تفرض على الإنسان تحديد المسير، بل لا بدّ من أن يخلق هو قيمه بنفسه. إنّه في كلّ لحظاته في حالة التكوّن وإعمال الإرادة، وكلّ ما أَرادَه وقرّره فهو حقّ وله قيمة، ولا بدّ من اتّخاذه تكليفاً وواجباً.

[1]- راجع: فلسفة الحقوق 1: 41، ديباجه اي بر دانش حقوق: 61.

وذهب الوجوديون الملحدون بعدم وجود أي شيء خارج إرادة الإنسان، فلكل شخص ماهيته الخاصة به، والإنسان يتم تعريفه بالاختيار والانتخاب. من هنا فإن سلوكهم الفلسفي وطريقتهم العقلي يبتني على الفردانية الإفراطية، والمجتمع يفرض آراءه على الإنسان، ولذا يخل وجوده في المجتمع، وعليه لا يمكن استعراض أي شيء في مصدرية الحقوق بدل إرادة الفرد.

منشأ الحقوق والتكاليف في الإسلام

اتضح من خلال الآراء المطروحة، لزوم التأمل في موضوع البحث هذا، إذ إن أغلب المباحث المذكورة تفقد الاستحكام الكافي، وعليه يلزم الدقة المتناهية في معالجة الموضوع.

قد يقال في منشأ ظهور الحق إن للإنسان حقوقاً طبيعية، وقد يقال إن له حقوقاً فطرية، وقد يسأل تارة عن ماهية حقه، وتارة أخرى عن توقعه من الحق، فهذه الأمور كلها لازمة لكنها غير كافية. ولأجل تبين الموضوع يلزم اتّصاح حقيقة الإنسان وموقعه في هندسة الخلق. لذا، يلزم استذكار أنّ منشأ الحق كمنشأ الحكم والقانون والتكليف، يستند إلى مسألة الوحي والنبوة؛ والسبب في ذلك:

1. لم يكن الإنسان موجوداً تحدّد أبعاده بالولادة والموت فحسب: «وأنتم بنو سبيل على سفر من دار ليست بداركم وقد أودنتم منها بالارتحال»^[1].

2. تبدأ حياة الإنسان الواقعية بعد الانتقال من هذه الدنيا، فحياته الدنيوية والمادية محدودة جداً: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...﴾^[2] .. وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ ﴿^[3]﴾ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى ﴿^[4]﴾.

3. إن الإنسان لم يكن في عداد سائر الموجودات المادية، بل يمتاز عن سائر الموجودات من جميع جهاته الوجودية، لذا يخاطبه الخالق بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾^[5] ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾^[6].

4. العناصر المحورية والوجودية للإنسان تتركب من الجسم والروح، فالجسم من عالم الطبيعة والروح من العالم الإلهي، ولذا فبعض حقوقه طبيعية وتزوّد به الجوانب المادية، وبعضها الآخر حقوق ما فوق طبيعية تتعلق ببعده المعنوي.

[1]- نهج البلاغة، الخطبة: 183.

[2]- سورة العنكبوت، الآية 64.

[3]- سورة غافر، الآية 39.

[4]- سورة الضحى، الآية 4، وأيضاً الأنعام: 32، الأعراف: 169، التوبة: 38، يوسف: 109، النحل: 30، الأعلى: 17.

[5]- سورة البقرة، الآية 30.

[6]- سورة الإسراء، الآية 70.

5. إنَّ الله تعالى خلق نظام الوجود في اتجاه تأمين أهداف خلقه الإنسان وسخرها له: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ...﴾^[1] ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾^[2]. ألا وإنَّ الأرض التي تقلكم والسماء التي تظلكم، مطيعتان لربكم، وما أصبحتا تجودان لكم ببركتهما توجُّعًا لكم، ولا زلفة إليكم، ولا لخير ترجوانه منكم، ولكن أمرتا بمنافعكم فأطاعتا، وأقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا^[3]. وقد ورد في الأحاديث القدسيَّة أيضًا أنه تعالى خلق جميع الأشياء للإنسان وخلق الإنسان لنفسه^[4].

6. الغاية من خلق الإنسان وصوله إلى كمال الدنيا وفلاح العقبى، والعبوديَّة هي الطريق الوحيد للوصول إلى الكمال والفلاح، يقول أمير البيان (عليه السلام) بأنَّ الإنسان أمهل في أيام وجوده في الدنيا ليسلك الطريق الصحيح، وأنَّ رضى الله هو طريق النجاة الوحيد، وعليه لا بدَّ من السعي نحو تحصيل النور الإلهي:

«عباد مخلوقون اقتدارًا، ومربوبون اقتسارًا، ومقبوضون احتضارًا، ومضمّنون أجدانًا... قد أمهلوا في طلب المخرج، وهدوا سبيل المنهج، وعمّروا مهل المستعجب، وكشفت عنهم سُدف الريب، وخلّوا المضممار الجياد وروية الارتياح، وإناء المقتبس المرتاد، في مدّة الأجل ومضطرب المهل»^[5].

7. إنَّ تحصيل رضا الله سبحانه وإن كان كمال الإنسان الواقعي، ولكن هذا لا يعني ذمَّ الدنيا والأرض والسماء، بل إنَّ الدنيا في مرآة الإسلام مهد الكمال وسلّم الرقيّ ودار لتحصيل مراتب الإنسانيَّة المتعالية، ومحلّ هبوط الملائكة، فالدنيا في الإسلام لم تكن مذمومة أوّلاً وبالذات، بل مذمومة ثانيًا وبالعرض، فالمذموم فيها حبّها والتعلّق بالمال والمقام الدنيويّ الداعي إلى نسيان الله والقيامة: ﴿...وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾^[6]. فلا يوجد أيّ تناف بين الحياة الدنيويَّة السليمة والسعادة الأخرويَّة في التعاليم الإلهيَّة: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾^[7].

8. يقع نطاق العقل أرقى من الحسّ والتجربة من الوجهة المعرفيَّة، ويمكن تحصيل كثير من المعارف عن طريقه، ولكن لا تنحصر جميع العلوم بالعقل؛ إذ إنَّ بعض المعارف المتعالية تحصل عن طريق الوحي.

[1]- سورة الجاثية، الآية 13.

[2]- سورة لقمان، الآية 20.

[3]- نهج البلاغة، الخطبة: 143.

[4]- شرح فصوص الحكم للخوارزمي: 833.

[5]- نهج البلاغة، الخطبة: 83.

[6]- سورة الرعد، الآية 26.

[7]- سورة القصص، الآية 77.

9. يُعدُّ العقل البرهانيّ - لا المشوب بالوهم والخيال - من أدلّة الشرع، أي كما ذكر سابقاً إنّ إرادة الله وعلمه الأزليّ منشأ الدين وتكوين القوانين العقديّة والأخلاقيّة والفقهية والحقوقية، وأنها تكتشف عن طريق العقل البرهانيّ والنقل، لذا لا بدّ أولاً من تحرير العقل من آفات الوهم والخيال، وثانياً يُنظر إلى الدليل النقليّ المعتمد بجنبه، كما أنّ الدليل النقليّ لا بدّ من صونه أولاً من الوهن والضعف والجعل والدسّ والتقيّة ونحوها، وثانياً أن يُلاحظ البرهان العقليّ إلى جنبه؛ إذ لا العقل يكشف حقيقة الدين بمفرده، ولا النقل يكفي بمجرّده، نعم يكفي الدليل النقليّ المعتمد في موارد خاصّة، تكون في نطاق حرم الوحي الآمن حيث لا طريق للعقل إليها بتاتاً، ولا يتطرّق إليها أيّ حكم إيجابيّ أو سلبيّ.

مع لحاظ هذه المقدمات، نصل إلى قاعدة لزوم تحديد الحقوق والتكاليف بحسب سعة الإنسان الوجوديّة، ولا يحيط بأبعاد الإنسان الوجوديّة أيّ أحد سوى صانعه، فالذي يحدّد حقوق الإنسان الواقعيّة، لا بدّ من أن يكون محيطاً به وعالماً بحوائجه، ولا بدّ من أن ينشأ الحقّ من هذه الجهة، وإلاّ لا يستطيع أيّ مبدأ آخر أن يكون منشأ واقعياً لأحكام الإنسان وحقوقه وذلك لنقصه الوجوديّ^[1].

نعم، لا بدّ من أن لا تختلط هذه الرؤية مع نظريّة الأمر الإلهيّ التي تُسند جميع الأمور إلى الله تعالى، وتعتقد بتعطيل العقل في حياة الإنسان؛ لأنّ هذه النظريّة مردودة عندنا، ومع لحاظ هذه الرؤية لا تكون أيّ إرادة وسلطة قادرة على إعطاء الحقوق الواقعيّة للإنسان سوى القدرة الإلهيّة المطلقة، مع الالتفات إلى أنّ نطاق العقل المعرفيّ محفوظ لهذه السلطة ولا يتطرّق إليه أدنى خلل.

وبناءً على هذا، فإنّ المبادئ المشروحة للعقل، تحكم بكلّ سهولة على أنّ هذه السلطة بإمكانها تعيين الحقوق والتكاليف وآليات الوصول إليها وتخاطبه: ﴿.. وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى...﴾^[2].

لا ريب في أنّ الذات الإلهيّة المقدّسة هي التي تعيّن حقوق الإنسان الفطريّة والطبيعيّة، كما تعيّن حقوقه الفرديّة والاجتماعيّة، وكذلك موقعيّة حقوقه وأثارها ونتائجها، وهي التي تبيّن حقوقه الكاملة والجديرة به، وكذلك حقوق سائر الموجودات، وتعرّف الحقوق الواقعيّة عن الكاذبة، وتكاليف الأشخاص في مواقعهم المختلفة بالنسبة إلى تلك الحقوق. إنّه لم يقصّر في كتاب التشريع الذي ﴿.. تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾، ولو ذرّة واحدة من حقوق كتاب التكوين الذي يعدّ مقام الإنسان الحقيقيّ، وبما أنّ الله سبحانه حقّ محض، فذاته المتعالية منشأ جميع الحقوق.

[1]- راجع: فلسفه حقوق بشر: 111.

[2]- سورة البقرة، الآية 197.

يقول الله تعالى: ﴿.. الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ...﴾^[1]. ومن طرائف هذه الآية تقييدها لكلمة الحق بـ (من) الابتدائية، بمعنى أن الله سبحانه مبدأ الحق ومنشأه لا أن الحق قرين معه ومصاحب له، فهو الحق بالأصالة، وهو مبدأ تدفق جميع الحقوق، فالقرب منه قرب للحق، والبعد عنه بُعد عن الحق، ولا يوجد أصدق من طريق الله - الذي بيّنه الانبياء عن طريق الوحي - لإحياء الحق والوصول إليه في الحياة الفردية والاجتماعية.

ولا يخفى على أيّ عاقل وجود حقوق طبيعية للإنسان وحتى الحيوانات، ولكن الكلام في طريق تحصيل هذه الحقوق الفطرية والطبيعية، هل مجرد الرغبة الطبيعية والفطرية توجب تحصيل حقوقه، أو أن الذي وهبه هذه الحقوق لا بدّ من أن يعلمه طريق تحصيلها؟ وعلى ضوء الإجابة على هذه الأسئلة تحوز المدارس الوحيانية موقعيتها ومعناها الواقعي، وتظهر نواقص القوانين البشرية.

الدين سبيل لتأمين الحقوق

يقع الكلام في تحصيل الحق، فهل يمكن تحصيله أم أنه يتحقق صدفة؟ كل حق يزود ذا الحق بالمنافع والفوائد، فهل مجرد استحقاق الفرد أو المجتمع للحق الفلاني يكفي للاستفادة منه أو يحتاج استيفاءه إلى جهد وسعي؟ ثمّة فرق بين كون الإنسان ذا حق وبين تحقق فوائد تلك الحقوق، وإثبات الحق من لوازم استحقاقه لكنه غير كاف في الاستفادة منه، إذ لا بدّ من تحصيله ولا بدّ من السعي لأجله، مع أن لاستيفاء أي حق طريقاً خاصاً. وطريق استحصاله وفعليّة فوائده وتحققها، هو ما يطلق عليه بالوظائف والتكاليف، فإذا كان لا بدّ من استحصال الحق، فالتكاليف أفضل طريق له، وهنا تحوز القوانين والبرامج معناها وتفسّر على ضوءه الواجبات والمحرمات في الدين.

تعدّ الواجبات طرق تأمين الحقوق، كما أن المحرمات تحكي عن الموانع والآفات، فالحقوق من دون تكاليف تكون مجرد ادعاء وتنظير ولا مصداق لها. وتوجد طرق لتأمين الحقوق لا بدّ من التعرف عليها، كما لا بدّ من اجتناب بعض الأمور كي لا تضرّ بحقوق الإنسان، والإتيان بأمور كي تتحقق تلك الحقوق ويستفيد الإنسان المستحق منها.

يتّضح بهذا البيان الترابط بين التكوين والتشريع، وكيفية التعامل بينهما، فمنشأ الحق من سنخ التكوين والوجود والعدم، والتكليف من سنخ التشريع والأمر والنهي، كما أن الحق نفسه يكون من قبيل التشريع والأمر والنهي، ومنشأ التكليف من سنخ التكوين والوجود والعدم. وكيفية الترابط بينهما ونوعية التعامل بينهما تعدّ من المسائل المهمة في مباحث الحقوق. وعليه، فالتشريع قانون ازدهار التكوين، ولأجل ازدهار التكوين ونموه وتفعيل القابليات المستترة التي تعدّ حقاً بأجمعها،

[1]- سورة آل عمران، الآية 60.

نحتاج إلى برنامج وقانون يحتوي على الأوامر والنواهي ويبيّن عن طريق التشريع.

إلى ذلك، فالدين مجموعة من القوانين المدوّنة التي تسبّب تأمين حقوق الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، وإن كان مجموعة من التكاليف والأوامر والنواهي، غير أنّ هذه الأوامر والنواهي هي الطريق الوحيد لتوفير حقوق الفرد والمجتمع، فلا معنى حينئذٍ لعدّ التكاليف ثقلاً زائداً على الإنسان فرضه عليه شخص ليصل إلى منفعه الخاصّة.

أ- التكليف ضمان الحق:

قلنا إنّ الحقوق من دون وجود تكاليف لا مصداق لها وأمر غير مستساغ، وخالق الدين هو خالق الإنسان أيضاً، وخالق الإنسان عالم بحقيقته ومصالحه ومنفعه، لذا، ولأجل تفعيل الحقوق في مسير إحياء منافع الإنسان ومصالحه، وضع تعاليم وتكاليف ودوّنها في مجموعة باسم الدين لينال الإنسان حقوقه.

فجميع الأوامر والنواهي والحلال والحرام في الشرع المعبر عنها بالتكاليف الدينيّة، جاءت لإحقاق حقوق الإنسان؛ لأنّ خالق نظام الوجود يعلم بعلمه المطلق ما هو سبب قوام الإنسان وسعادته، وما هو باعث على استمرار مصالحه الجسديّة ليجعلها حلالاً، وأيّ العوامل تسبّب ضرره الروحيّ والجسديّ ليجعلها حراماً.

فإذا كان الأمن والحرّيّة والصحة الجسديّة والحياة الشريفة والرفاه المادّي النسبيّ من حقّ الإنسان، فلا بدّ من التعرّف على منشأ وعوامله وإلزام الإنسان بها، كما يلزم التعرّف على الموانع ونهي الناس عنها، وهذا الأمر يتعلّق بحقوق الإنسان الماديّة.

الكلام نفسه يجري في الحقوق المعنويّة أيضاً، فإذا كان ارتقاء الروح إلى حقيقة الإنسانيّة، وصعودها إلى المقامات العرفانيّة، وتكامل الإنسان إلى مقام الخلافة الإلهيّة من حقّ الإنسان، فينبغي التعرّف على العوامل والموانع أيضاً. الأوامر والنواهي الواجبات والمحرمات) وتكاليف الدين، تتعهد بيان الحكم، أي تهدينا الأوامر إلى العوامل النافعة، وكما تدوّن النواهي لبيان الموانع الضارّة، وهكذا يمكن للإنسان استيفاء حقوقه. فالتكاليف الدينيّة بهذا المعنى تضمن حقوق الإنسان الواقعيّة، ولم تكن ثقلاً زائداً مفروضاً من شخص ثالث بحيث تكون الكلفة عليه والمنفعة للغير.

ب. رؤية صدر المتألّهين:

لقد أنكر بعض الفرق الكلاميّة - كالشاعرة - التكليف، وذكروا شبهة تقول: لماذا تكون مخالفة العبد للتكاليف الإلهيّة سبباً للعذاب ومنشأً للعقاب مع أنّ الله لا يحتاج طاعة العبد؟ وذهب بعض أهل زماننا إلى السؤال: ما الحاجة إلى الدين والتدين، مع أنّ الدين مظهر للعبوديّة، ولكن بعض المدارس الجديدة كالهيومانيّة أصبحت مظهرًا للحرّيّة؟

يقول صدر المتألهين ضمن بيان الغرض من التكليف وأداء الأفعال الواجبات والمحرمات):

«إنّ تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب، فإذا غلب عليه الحرارة أمره بشرب المبرّدات، وهو غنيّ من شربه لا يضرّه مخالفته ولا ينفعه موافقته... ولكن النفع والضرر يرجعان إلى المريض ويلزمان لأفعاله، وإنّما الطبيب مرشد فقط... فكما أنّ الله خلق للشقاء سبباً مفضياً إليه، فكذلك للسعادة الاخرويّة سبباً وهو الطاعة»^[1].

الحرام في الدين يعني كفّ النفس عن المعصية والذنوب، ويمكن تطهير النفس من الرذائل الأخلاقيّة وتهذيبها بالسعي والمجاهدة، كما أنّ اجتناب الفضائل واكتساب الرذائل في الدنيا، يوجب العذاب والهلاك للنفس في الآخرة، كالأخلاق واختلال المزاج الموجب للأمراض الجسديّة في الدنيا. وعليه، فإنّ الأثر الطبيعيّ لتكليف إنمّا هو العقاب والعذاب، كما هو الحال في الأثر الطبيعيّ والوضعيّ لشرب السمّ الموجب للهلاك.

وقد جاء الأنبياء ليلبّغوا الناس هذه الرسالة، ويرشدوهم طريق الفلاح بواسطة التكليف الدينيّة، ومن أبي قبول تعاليمهم وإرشادهم سيبتلي بآثار أعماله، يقول الإمام (ع):

«سبحانك خالقاً ومعبوداً بحسن بلائك عند خلقك، خلقت داراً وجعلت فيها مأدبة، مشرباً ومطعماً وأزواجاً وخدماءً وقصوراً وأنهاراً وزروعاً وثماراً، ثمّ أرسلت داعياً يدعو إليها، فلا الداعي أجابوا ولا فيما رغبّت رغبوا، ولا إلى ما شوّقت إليه اشتاقوا، أقبلوا على جيفة قد افتضحوا بأكلها واصطلحوا على حبّها»^[2].

ت. حكمة التكليف الوجوديّة:

هناك من يطرح شبهة أنّ الإنسان لم يُخلق باختياره، ولم تبدأ حياته بإرادته، ومنطقيّاً لا وجه لتكليفه، فلماذا نُكلّف بعقائد وأعمال نعدّب على تركها؟ نحن لم نرد الدخول في حلبة الوجود كي نُكلّف بتكاليف، وبعد أن خلّقنا مجبرين نريد أن نكون أحراراً ولم نُكلّف بأيّ تكليف.

ث. هذه الشبهة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: إنّ الإنسان لم يُخلق باختياره بل خلق مجبراً ومكرهّاً، ولم يستأذن أحد منه في خلقته بل خلقه الخالق بقدرته، وظاهر الأمر هكذا أيضاً، كما يقول أمير المؤمنين (ع): «عباد مخلوقون اقتداراً ومربوبون اقتساراً»^[3].

[1]- تفسير القرآن الكريم 2: 49.

[2]- نهج البلاغة، الخطبة: 109.

[3]- نهج البلاغة، الخطبة: 83.

ولكن الواقع أنّ الله سبحانه بكرمه وسخائه منح أعلى مراتب الوجود المناسبة لحفنة من التراب وقطرة من الماء، وأوصله بالمجاهدة والسير الجوهريّ والتحوّل الباطنيّ إلى مقام الإنسانيّة الرفيع، ومنحه قابليّة الكمال والجمال والجلال، وعرض هذا الكأس في غطاء من نظام العليّة والمعلوليّة. وشرح هذه العمليّة إجمالاً: إنّ جميع المخلوقات والإنسان أيضاً خلقوا طبقاً لأصل السنّة الإلهيّة ضمن نظام العليّة والمعلوليّة، وعندما تكتمل سلسلة العلل لخلق موجود سيصدر لا محالة، وصدوره هذا يلازم اكتمال العلل.

فالفاعل يتمكّن من إرادة إيجاد المعلول وله القدرة على عدم خلقه، فالإنسان يتمكّن بإرادته واختياره وعدم تهيئة المناخ اللازم في اكتمال العلة لخلق ابنه، ولكن عندما تكتمل العلة لا معنى لإذن المعلول؛ أي الابن، إذ المعلول المعدوم لا معنى لاختياره ولا إجباره؛ لأنّ الإرادة والاختيار والجبر والتفويض تتحقّق للموجود لا المعدوم. ولعدم فهم هذا الأمر بشكل جيّد قال شاعر العرب أبو العلاء المعري برؤيته السليبيّة:

هذا ما جناهُ أبي عليٍّ وما جنيتُ على أحد

إنّ نظام الوجود يبني على أسس لا يتطرّق إليها أيّ ضعف وفتور، ومن هذه الأسس استحالة تخلف المعلول عن العلة، وهو أصل عقليّ ثابت وإنكاره يعني إنكار حكم العقل، فمن ذكر هذه الشبهة قد أنكر في الواقع قانون العليّة.

القسم الثاني: السؤال عن سبب تكليف الإنسان بالتكاليف الإلهيّة، ومنشأ هذا السؤال يرجع إلى حكمة التكليف المستتر في أنطولوجيا الإنسان، وقد مرّت الإشارة إليه، وهو أنّ سبب تكليف الإنسان إنّما هو لأجل تبين موقعيّته وتكريم مقامه الإنسانيّ، فالإنسان عند قبول الأمانة الإلهيّة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾^{[1][2]} واحتوائه على أعلى مراتب المقامات العلميّة وتعرّفه على أسماء الله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾^[3] حاز مقاماً أرقى، واختصّ بمرتبة الخلافة الإلهيّة في الأرض.

فقبول المسؤوليّة والتكاليف من لوازم الاحتفاظ بهذه الموقعيّة، والعقل والمنطق يحكمان بإمكانية وجود أيّ ميزة في ظلّ قبول التكاليف والوظائف، وبمقدار هذا الامتياز للشخص سيُطالب بالمسؤوليّة. بعبارة أخرى: إنّ التكليف يُفسّر على ضوء الامتياز والموقعيّة، ويصون هويّة الإنسان ويحفظها، ولأجل هذا لم تكلف الحيوانات وسائر الموجودات الأخرى بالتكاليف الملقاة على عاتق الإنسان؛ لأنّ الإنسان يريد أن تكون له حياة إنسانيّة يعيش على ضوئها، وميله الفطريّ لم

[1]- سورة الأحزاب، الآية 72.

[2]- سورة الإسراء، الآية 70.

[3]- سورة البقرة، الآية 31.

يقتصر على الحياة الطيبة والمثالية فحسب، فالتكليف لا بد منه لحياته.

وفي مقام التصور نفترض إنساناً لم يتقيد بالمباني العقدية والمسائل الأخلاقية والأحكام العملية، فأى شخصية يمكن تصورهما لإنسان كهذا وأي هوية تلاحظ له؟ ألا يبقى غير التلقي والتصور الذي قدمه بعض مفكري الغرب من أنه ذئب أو حيوان سياسي أو قرد عار؟

ويظهر أن الإنسان لو افترض من دون المباني العقدية التوحيدية ومن دون تحمّل المسؤولية أمام المسائل الأخلاقية ومن دون تعهد للأحكام العملية، لم تكن له مرتبة سوى ما قيل أو أدنى منها، كما ورد في القرآن عبائر من قبيل الظالم والجاهل والباغي والحريص والعجول والعاصي^[1]. فمخاطب هذه الأوصاف هو الإنسان العاري من التكليف أي الإنسان المتنحّي عن تحمّل المسؤولية، وعليه فإنّ حكمة التكليف مقرونة مع العزة الإنسانية، كما أنّ إنسانية الإنسان مرهونة بالتكليف.

فثبوت التكليف مع العمل به، يساوي صعود الإنسان إلى المراتب المتعالية، وسقوط التكليف أو عدم العمل به يعني هبوطه عن مدارج الإنسانية المتعالية، إذ الإنسان بحاجة إلى موجود أغنى منه لرفع نواقصه وفقره: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^[2].

إنّ ظاهرة الفقر لا ترتفع إلاّ بأداء التكليف من قبل الفقير أمام الغني المطلق، يقول صدر المتألّهين في جواب منكري التكليف:

«وما عرفوا حكمة الإيجاد وترتيب النظام، وجهلوا علم التكليف، فكيف أجابوا عمّن سألهم من المكلف الذي قيل له افعل أو لا تفعل؟ وبمن تعلق الأمر والنهي؟، وإلى من توجهت الشريعة النبوية. فكانت الشريعة كلّها هباءً وعبثاً، وغاية السعي والطاعة ضائعاً وهذراً»^[3].

وقد ورد عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

«إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»^[4].

يمكن تلخيص ما مرّ ضمن النقاط التالية:

1 - إنّ روح أيّ تكليف تشريف لا تحمّل.

[1]- راجع: الأعراف: 179، الأحزاب: 72، الحج: 66، العلق: 6، الإسراء: 11، 100، الكهف: 54.

[2]- سورة فاطر، الآية 15.

[3]- تفسير القرآن الكريم 2: 230.

[4]- التوحيد: 360-361.

2 - يستبطن أيُّ تكليف الحقِّ في داخله، كتكليف الطفل بالتعلُّم، والمريض بالحمية؛ لأنَّ التعلُّم حقُّ أيِّ طفل، والسلامة حقُّ قطعيٍّ لأيِّ مريض.

3 - إنَّ النداء الخارج من فطرة أيِّ إنسان، وكذلك الصوت المسموع من هويَّة أيِّ إنسان، إنَّما هو الاستغاثة بالتكاليف الإلهيَّة، وما يخرج من منصَّة الشهوات ومذيع الغضب وإعلام النفس الأمارة المخالفة للإنسانيَّة، إنَّما هو نفير الشيطان الزاعم إطلاق الإنسان، والموهن لمقامه بمقايسته مع البهائم والحاط لقدره وحرمته. وعليه، يجب على كلِّ إنسان حاذق التمييز بين نداء الصديق عن صفير العدو، ومعرفة تسبيح طائر الحقِّ عن خوار عجل السامريِّ.

بهذا، ستنجلي له حكمة التكليف الوجوديَّة التي تعدُّ غاية خلقه الإنسان الأساسيَّة، ويعلم أنَّ الإنسان مرآة صافية لقدرة الله ومخزن محبة الله، كما أنَّ ذلك العارف سأل الله عند المناجاة وقال: إلهي ما الحكمة من خلقي؟ فجاء النداء: الحكمة من خلقتك رؤيتي في مرآة روحك ومحبتني في قلبك^[1].

الدين منشأ الحقِّ والتكليف

نتقل إلى بيان منشأ الحقوق والتكاليف، وأيِّ مبدأ يحقُّ له رسم حقوق الإنسان أو تكليفه بتكاليف.

قبل ذلك، لا بدَّ من إيضاح أنَّ الحقوق التكوينيَّة لأيِّ موجود ومنه الإنسان، لم تكن اعتباريَّة ووضعيَّة، بل حقائق عينيَّة مترابطة. فالإنسان يحوز حقوقاً بحديثه، وحقوقه هذه تطابق وجوده، والعبء الأنطولوجيُّ هو المرجع في تعيين الحقِّ لأيِّ موجود. وقد أشرنا سابقاً إلى لزوم معرفة أضلاع الإنسان الثلاثة، والوقوف على حقيقته وموقعيته في نظام الخلقة وكيفية تعامله مع نظام الوجود. والأمر المهمُّ أنَّ التعرف على الحقِّ الواقعيِّ، يستلزم المعرفة الكاملة والاطلاع الدقيق على هذه الأضلاع الثلاثة. إذ من دون معرفة هذه الأبعاد معرفة صحيحة وتامة لا يمكن رسم حقوق الإنسان، فالمعرفة وعدمها في هذا الباب يمكن تصوُّرها على ثلاثة أنحاء: المعرفة التامة، المعرفة الناقصة، وعدم المعرفة.

لقد أذعن جميع المفكرين إلى أنَّ تدوين حقوق الإنسان مع لحاظ عدم معرفة حقيقة الإنسان ومكانته في نظام الوجود، يؤول إلى تدوين منشور ظالم لا منشور حقٍّ، وكذلك الحال في ما لو كانت المعرفة ناقصة، أي أنَّ تدوين أيِّ حقٍّ للإنسان بالابتناء على المعرفة الناقصة، لا ينتج نسبياً سوى المنشور الظالم للإنسان. ولا ينبغي الزعم بأنَّ المعرفة الناقصة من حيث اشتمالها على قسم

[1]- فهنك مأثورات متون عرفاني: 82.

من معرفة الإنسان، تكون كاملة في ذلك القسم؛ لأنه وإن أمكن التعرف على بعض حقوقه البدائية، إلا أن معرفة الإنسان الحقيقية مع لحاظ أبعاده الثلاثة تكون كالوعاء الزجاجي الذي لو انثلم طرف منه لا يمكن الاستفادة من سائر أطرافه. فحقيقة الإنسان تصحُّ مع لحاظ تلك الأضلاع الثلاثة جنبًا إلى جنب، ومع نكرانها أو عدم الالتفات إلى بعضها تتعطل كل المجموعة، وعليه لا يمكن الحصول على حقوق الإنسان الواقعية إلا عند معرفته التامة والكاملة.

من أين يعثر الإنسان على هذه المعرفة الكاملة. ومن الذي يمتاز بها؟ وما هو مصدر معرفة الإنسان ومنشأ الوجود؟ القول بأن كل معرفة لابدَّ من أن تؤخذ من مصادرها يُعدُّ من أكثر الأقوال اطمئنانًا في مسألة المعرفة، ولعدم وجود أيِّ وساطة للمعرفة ستكون حينئذ في غاية النقاء والوضوح. وعليه، فلا المعرفة الناقصة تفيد ولا المعرفة الكاملة بوسائط، بل لابدَّ من أن تكون المعرفة من دون وساطة، ومعرفة كهذه لا توجد إلا في ساحة الربوبية، وهي الأمر المفقود عند البشرية.

يلزم البحث عن المعرفة التامة في محضر خالق الإنسان الموصوف بالكمال المطلق، إذ بضاعة غير الغني المطلق مزجاة، فمن تكون بضاعته قليلة في معرفة الإنسان والوجود وكيفية تعامل الإنسان مع الكون، لا بدَّ من أن يستعين بمكان آخر، وإذا تقرر استقاء الوسائط معارفها من المصدر الأصلي، فمن الأجدر رجوع الجميع إلى مصادر المعرفة الأصلية.

الهادي بالذات والهادي بالعرض

عندما نراجع النصوص الدينية القرآن والسنة) بخصوص مسألة الهداية والقيادة، نحصل على منهجية منطقية في غاية الروعة، فالقرآن يرى أن الهادي الحقيقي هو الهادي بالذات لا بالعرض، فإذا افترضنا موجدَين عالمين عاقلين عادلين، يدعوان الناس والمجتمع إلى الحق، ولكن يدعو أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فالهادي بالذات أحقُّ بالاتباع من الهادي بالعرض: ﴿.. أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى...﴾^[1]. فالتقابل في هذه الآية لم يكن بين يهدي (ولا يهدي) لأنَّ من الواضح التقدّم التعيّن لمن يهدي إلى الحق على من لا يهدي إلى الحق، بل التقابل هنا بين مبدئين يهديان إلى الحق، ولكن أحدهما بالذات ﴿.. يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ...﴾ والآخر بالعرض ﴿.. لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى...﴾.

وطبقًا لما جاء في التفاسير، فإنَّ هذه الآية نزلت لإبطال مدعى من يقول بالوهية الملائكة وبعض الأنبياء؛ لأنَّ الملائكة والأنبياء، وإن كانوا هداة إلى الحق، لكنهم غير مستقلين في الهداية ولا أضلاء، لأنَّهم طالما لم يكونوا مهتدين لن يصبحوا هداة، وعليه، فالعقل يحكم بلزوم متابعة من

[1]- سورة يونس، الآية 35.

يكون مصدر الهداية، وعندما يكون الملائكة والأنبياء هداة بالعرض، يتضح حال غيرهم. والأمر كذلك في مسألة المعرفة؛ أي لا بدّ من الاعتماد على من يكون مصدرًا أصيلاً لها، ولا يكون ذلك سوى الله الذي هو علم محض. وبناء على هذا يتضح أنّ الأشخاص العاديين الذي لا يملكون معرفة صحيحة عن الإنسان، كما أنّ الأنبياء أيضًا من حيث بشريّتهم لا يملكون معرفة بالأصالة عن الإنسان، فيتضح من هنا من الذي يحقّ له رسم حقوق الإنسان وتكليفه. فالذي يحقّ له تولّي تعيين الحقوق وتدوين القوانين وحقوق الإنسان، هو خالق الإنسان والعالم التامّ بجميع الوجود، والحكيم المطلق، والعاقل المحض. ومع لحاظ ما ذكر يمكن القول بأنّ مصدرًا كهذا يتمكّن من وضع الحقوق الواقعيّة للإنسان، ولا يرقى أيّ مصدر آخر لذلك؛ لأنّه يفقد العناصر المقومّة لوضع الحقّ، وكلّ ما يفعله لا ينتج سوى الظلم للبشريّة.

المبدأ الفاعليّ للحقّ

بناءً على ما مرّ، يلزم انحصار حقّ وضع حقوق الإنسان بيد الله تعالى؛ لأنّه الوجود الوحيد العالم بحقوق الإنسان الواقعيّة. وترك أمر كهذا لأيّ مصدر آخر غير الله - حتّى الإنسان نفسه - لا ينتج سوى الظلم وزوال الحقّ. فإيكال وضع الحقوق إلى الله الذي هو حقّ محض ومالك جميع الحقوق، يكون عين العدل وحافظاً لحقوق الإنسان [مع العلم] بأنّ مجرد استحقاق الإنسان للحقوق - المعلومة بالإجمال والمجهولة بالتفصيل - لا يصحّ إيكال وضع الحقوق إليه. فإذا كان الإنسان المبدأ الفاعليّ لوضع الحقوق، وكانت الحقوق المصطنعة من قبله ظلماً للإنسان، فهل تسمّى هذه الحقوق حقّاً واقعيّاً؟

إذا كان الله قد خلق البشر، وأدخله نشأة الطبيعة بنظامه الخاصّ، ثمّ نقله بنظام ونسق خاصّ آخر إلى العالم الآخر، ثمّ دعاه ببرامج خاصّة إلى محكمة العدل وحاكمه، وإنّ ذاته المقدّسة هي العالمة بجميع جوانب نظام الوجود وأمور الإنسان، فلماذا لا يمكن القول بأنّ من حقّ البشريّة أن يضع الله لها الحقوق؟ وإذا لم يضع الله حقوقه ولم يرسل الأنبياء لتبليغها، ألا يحقّ للإنسان الاعتراض والقول بأننا يا ربّ لا نعلم بأسرار العالم ولم يكن ذلك باستطاعتنا، فلماذا لم تُهدنا ولم تبلّغنا حقوقنا الواقعيّة؟ من هنا نستنتج بوضوح أنّ وضع وإبلاغ الحقوق من قبل الله تُعدّ من حقوق الإنسان المسلمّة، وهذه هي فلسفة الرسالة التي أشار إليها كثير من الحكماء الإلهيين.

المستحقّ والمحقّق للحقّ

اتّضح ممّا ذكر الفرق بين الإنسان كصاحب الحقّ والله كمبدأ فاعليّ للحقّ، فأحدهما مستحقّ للحقوق والآخر مُحقّق لها، ولا توجد أيّ ملازمة بين المبدأ الفاعليّ للحقّ وبين مستحقّ الحقوق.

ويمكن أن يكون شخص صاحباً للحق ولم يكن واضحاً له، فالقول بأن الله واضح الحقوق لا يعني نفي حقوق الإنسان، وكون الإنسان صاحباً للحق لا يعني كونه المبدأ الفاعلي للحق أيضاً. وكون الإنسان صاحباً للحق يعني أنه مستحق لتلقي القوانين الحقوقية لا واضحاً للحق، ومن حقوقه المسلمة أن يتولى الله وضع حقوقه الواقعية وإبلاغها.

لقد خلق الإنسان بحصيلة معرفية مزجاة: ﴿.. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85)﴾^[1]، لكن له تعامل واسع مع نفسه ومع المنظومة الكونية، وعليه فإن إحساسه وتجاربه البشرية من جهة، والبراهين التجريدية من جهة ثانية، لا تزدهر ولا تلبّي حوائجه الغيبية والشهودية إذا لم تكن عن طريق الوحي الإلهي، ومن جهة أخرى لا يتيسر للإنسان الشهود العرفاني والكشف التام من دون الهداية الوحيانية والإفاضة الربوبية والإشراف الغيبي، لذا ينحصر همّه العلمي في التجربة وبعض البراهين العقلية.

إن الوصول إلى جميع حوائج الإنسان من جهة، والوقوف على جميع عوامل رفع الحاجة من جهة ثانية، لم يكونا باستطاعة الإنسان ببضاعته المزجاة هذه. إذ إن جميع قوانين الحقوق الاعتبارية، تُعدّ كالقوانين العينية لحقائق الموجودات الممكنة، من حيث اختتامها من دون وساطة أو مع الوساطة إلى الله الواجب الأزلي الأبدي. والحاصل: أن وضع حقوق الإنسان وتدوين القوانين الحقوقية، لا يصححان إلا إذا كانا من قبل الله سبحانه، والكاشف لهما يكون تارة النقل المعبر المستند إلى الوحي الإلهي، وتارة أخرى إلى العقل البرهاني.

حكمة طاعة الله عند ابن سينا

لا شك في أن الإنسان لا يتمكن من رفع حوائجه الفردية والاجتماعية عن طريق التعقل المحض، إذ إن قدرته ناقصة. ولقد أولى ابن سينا - من أكبر حكماء الإسلام - اهتماماً خاصاً بالجوانب الاجتماعية والسياسية لهذه المسألة، إذ يشير إلى أمر قد ابتلى العالم المعاصر بها، وهو الظلم الناتج من القوانين البشرية الناقصة وأصحابها الظلمة إلى الإنسان المظلوم، لذا ذكر حلاً لاستخلاص البشر من ظلم الظلمة يستطيع الإنسان عند العمل به نيل حقوقه. إنّه يعتقد بأن الإنسان بسبب شاكلته الوجودية لا يستطيع الحياة بشكل مستقل ومنفرد، وإذا لم يتشارك معه غيره تتعسر عليه الحياة بل تتعدّر، إذ لا يتمكن أي شخص من رفع جميع حوائجه بمفرده، لذا حدثت بين أفراد المجتمع روابط وأخذ وعطاء، والعدالة تقتضي هذه الروابط. ولحفظ العدالة لا بدّ من وجود شريعة، ويجب أن يُطاع الشارع، وأن تكون له علائم وخصائص كي يُعلم أنّه من قبل الله، وينبغي

[1]- سورة الإسراء، الآية 85.

وجود الثواب والعقاب للمطيع والعاصي، فيجب إذن معرفة الشارع والمعاقب، ولا بدّ من أن تحتوي المعرفة على عامل يحفظها ويمنع من نسيانها، لذا وجبت الطاعات والتكاليف المذكورة للمعبود، ولزم تكرار العبادات للحفاظ على ذكر الله^[1].

وقد ورد على هذه النظرية إشكالان، أجاب ابن سينا عن أحدهما:

الإشكال الأوّل: ما الحاجة إلى الشريعة للحفاظ على العدالة؟ في حين أنّ الإنسان يتمكّن بعقله من المحافظة عليها ومعرفتها؟ والجواب: إنّ العقل يعدّ في الواقع جزءاً من أدلّة الشريعة، والعقل والنقل نوران إلهيان يتعاقدان ويكشفان حكم الله، ولكن بما أنّ العقل يتعرّض في الأغلب لأوامر هوى النفس وتكفّل النفس الأمّارة إمارته: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير»^[2]. ويسعى ليفسّر العدل والحرية وسائر الأصول الحقوقيّة طبقاً لمنافعه، أو بما أنّ العقل قد يختلط في موارد بالباطل، لذا لا تكفي عقول البشر في أصل تشخيص العدالة والمحافظة عليها.

الإشكال الثاني: لماذا وجب على الناس تكرار التكاليف واستمرار العبادات؟ والجواب: إنّ دليله التداوم على ذكر الله وبالمأل الدعوة إلى العدالة والقسط المقومين للحياة البشرية، وقد أشير في القرآن إليهما: ﴿فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...﴾^[3] ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾^[4].

فالملتزمون بتكاليف الله والمرابطون عليها، ينالون مضافاً إلى الفوائد الدنيويّة الأجر الأخرويّ، وبناءً على هذا توجد حكم كثيرة في طاعة الأوامر الإلهيّة لا تخفى على أيّ ذي مسكة.

هل قبول الدين ورفضه حق أم تكليف؟

من المباحث المهمّة في الدين وحقوق الإنسان، هي أنّ النسبة بين الدين والإنسان نسبة تكليفيّة أم حقوقيّة؟ بمعنى أنّ الإنسان هل مكلف بقبول الدين أو محقّ، وهل مختار في قبول الدين ورفضه؟ لذا فإنّ الدين أفضل عامل لتأمين حقوق الإنسان، وثانياً إنّ الله سبحانه هو المبدأ الفاعليّ لحقوق الإنسان والدين ومبلّغه. وهذه المباحث تتعلّق بماهيّة محتوى الدين. والسؤال هنا عن أصل قبول الدين، هل يكون حقّاً أو تكليفاً؟ وهل الإنسان مختار في قبول الدين أو مكلف؟

قد يزعم البعض بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾^[5] ونحوها أنّ قبول الدين

[1]- الإشارات، النمط التاسع الفصل الرابع: 371.

[2]- نهج البلاغة، الحكمة 211.

[3]- سورة المؤمنون، الآية 32.

[4]- سورة الحديد، الآية 25.

[5]- سورة البقرة، الآية 256.

من حقّ الإنسان ولم يكن حكماً أو تكليفاً، ويقول في تعريف الحقّ أيضاً: ما يكون الإنسان حرّاً في قبوله أو رفضه، فعندما ينفي الله الإكراه في الدين، فهذا يعني أنّ قبول الدين جزءاً من الحقّ من دون التكليف، وكلّ ذي حقّ حرٌّ ومختار في إهمال حقّه ولم يكن مقيداً أو مكلفاً.

وجواب هذا الإشكال والوهم: إنّ الحكم على قسمين: تكوينيٌّ وتشريعيٌّ، وقد بين القرآن الكريم أنّ عمليّة تكوين الإنسان المتكفّلة لبنية خلقته تبني على الحرّيّة، ومن هذه الوجهة فالإنسان موجودٌ حرٌّ، حتّى بين التوحيد والإلحاد فضلاً عن الطاعة والعصيان، فخلقته الإنسان والقوانين التكوينيّة الحاكمة عليه تسمح له أن يكون ملحدًا أو موحدًا، فالعمل خلافًا لهذه الحرّيّة التكوينيّة لم يكن مذمومًا بل هو محالٌ. لأنّ الإنسان إذا لم يرد شيئاً تكوينياً فمن المحال إجباره عليه، أي الجبر محال وليس قبيحاً، ممتنع وليس ممنوعاً ومستحيلاً، فالإنسان مجبر على هذه الخلقة التكوينيّة، أي مجبر على أن يكون حرّاً، ولا يمكن إزالة أصل الحرّيّة المودعة في هويّته الإنسانيّة، لا من قبله ولا من قبل جهة أخرى، وعليه فلا معنى للإكراه في الأمور التكوينيّة.

مصدر فعل الإنسان

إنّ الجبر والاختيار، الحرّيّة والإجبار، الإرادة والإكراه ونحوها، إنّما ترجع إلى مصدرية فعل الإنسان لا إلى كونه مورداً للفعل، بيان ذلك:

إذا تمّ إخراج شخص بالإجبار من مكان أو نقله إلى مكان فهو حينئذٍ يقع مورداً للفعل لا مصدرًا للفعل، فإنّه حينئذٍ لم يكن فاعلاً للفعل إطلاقاً كي يبحث عن أنّه فاعل بالجبر أو الاختيار؛ لأنّه بناءً على خلقته التكوينيّة حرٌّ تكوينياً، يقبل ما يريد ولا يمكن إجباره على شيء يخالف إرادته.

بعبارة أخرى: عندما يكون الإنسان مورداً للفعل، فحينئذٍ يخرج الأمر عن موضوع البحث، ولا يدخل هذا القسم في حدود بحثنا، ولكن عندما يكون الإنسان مصدر الفعل، أي إذا أراد فعل شيء يفكر في البداية ثمّ يريد ويعزم ثمّ يفعل، فهو حينئذٍ حرٌّ في العمل، أي يمكنه - عطفًا على هذه المبادئ - فعل شيء أو تركه، ولذا يقول الله: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ... ﴾ [1] ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [2] وهنا يأتي دور قوله: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... ﴾ أي أنّ الدين غير قابل للإكراه، ولا يعني لا تكرهوا الإنسان؛ لأنّه حرٌّ تكوينياً ولا يمكن إجبار الموجود الحرّ.

إنّ قلب الإنسان - وهو محور الفكر والعزم - لم يكن تحت سلطة أيّ أحد ليتمكّن من أمره

[1]- سورة الكهف، الآية 29.

[2]- سورة الإنسان، الآية 3.

بتكليف أو إجباره على شيء، فعقيدة كل شخص تحت اختياره وبيده، وصاحب العقيدة هو الذي يتمكن من الاعتقاد بشيء أو عدم الاعتقاد به، وبعبارة أخرى: جملة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... (256)﴾ ناظرة إلى الإنسان كما أنها ناظرة إلى الدين أيضاً، أي لا الإنسان قابل للإكراه؛ لأنه خلق حرّ تكويناً، ولا الدين لانه من سنخ الاعتقاد والاعتقاد عقد بالقلب والأمر القلبي لم يكن تحت اختيار نفسه ولا غيره، أي لم يكن بيد غيره؛ لأنه لم يكن ضمن نطاق صلاحياته، ولم يكن بيد الإنسان نفسه؛ لأن العقيدة من سنخ العلم والتصديق، والتصديق العلم بحاجة إلى مبادئ، وعندما تتحقق مبادئ العلم والتصديق تحصل النتيجة، وعندما لا تتحقق لا تظهر النتيجة. فعندما تتحقق المبادئ لا يستطيع الشخص منع ظهور نتائجها ولا غيره، وإذا لم تتحقق المبادئ والمقدمات، لا يتمكن الشخص ولا غيره من إظهار النتيجة والتصديق، وعليه بما أن الدين من الأمور العقديّة لا يمكن الإكراه فيه ويتوقّف ظهوره على المبادئ.

بيد أن ظهور المبادئ العلميّة التي تعدّ الأرضيّة اللازمة لحصول العقد بين الموضوع والمحمول، تحتاج إلى عقد آخر كي تتحد عصارة القضايا والعقود العلميّة مع قلب الإنسان لتتحقق العقيدة، ويعبر عن هذا العقد القلبي بالإيمان، وبما أن العقد الثاني أي العقيدة المسماة بالإيمان، تختلف عن العقد الأوّل الحاصل بين موضوع القضية ومحمولها، يمكن حينئذ انفكاك الإيمان عن العلم بل إنه أمر متحقّق، أي يمكن أن يفهم شخص أمرًا علميًا بشكل جيّد، ويقف على العقد بين الموضوع والمحمول، ولكن لن يؤمن به ولم يعقد قلبه عليه ولم يعتقد به.

حق الإنسان التكويني والتشريعي

لقد اتّضح - لحدّ الآن - أن الإنسان حرّ في نظام التكوين، لا يتطرق الإكراه إلى هويّته الوجوديّة، فهل نظام التشريع كذلك أيضاً؟ قوانين التكوين تتحدّث عن الوجود والعدم، والبحث عن الحقّ وعدم الحقّ يقع في نطاق التشريع، فإذا قلنا إنّ البحث عن الوجود والعدم يعين مسألة الحقّ؛ أي: للإنسان كلّ الحقّ في قبول الدين أو رفضه، فيكون حينئذٍ من حقّ الانسان قبول الدين والتوحيد وعدم قبوله والنكول عنه والدخول في الإلحاد.

وتكون ثمرة البحث أن كلا طرفي القضية؛ أي: التدين وعدم التدين، سيان بالنسبة إلى الإنسان، والحال أن حقيقة الأمر لم تكن هكذا، والآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... (256)﴾ تبين حقيقة تكوينيّة لا أحقيّة كلا الطرفين في الإثبات والنفي، فصحيح أن الإنسان حرّ ومختار تكويناً، ولكن لم يكن موجوداً يتساوى عنده جانبا التوحيد والإلحاد، كما لا ينتهي طريق التوحيد والإلحاد إلى مكان واحد.

لم يكن الإنسان لتؤثر جميع الأمور المتناقضة في بنية فطرته وطبيعته تأثيراً واحداً، كما أن الغذاء سواء كان سمّاً أم عسلاً لا يؤثر تأثيراً واحداً على الجهاز الهضمي، فكذلك لا تتساوى في فطرته أيُّ عقيدة أعمّ من التوحيد والإلحاد. فالإنسان حرٌّ في تناول السمِّ والعسل، ويتمكّن من أكل أيِّ صنف منهما بإرادته واختياره، ولكن لا تتساوى الآثار الناتجة من تناول هذين الغذائين المصنّفي والمسموم. وبخصوص العقيدة يتمكّن الإنسان أيضاً اختيار أيِّ عقيدة بإرادته واختياره، ولكن لا تتوافق جميع العقائد مع فطرته. فبعض العقائد تكون كالسمِّ القاتل للروح، فهل يمكن القول أنّ الإنسان بمجرد تمكّنه من إثبات هذا الشيء أو نفيه، صار ذلك الشيء من حقّه؟ وهل يُعدُّ الشيء المسبّب لهلاك روح الإنسان حقّاً؟ أو أنّ حقّ الإنسان هو ما يحقّق حياته الطيبة؟ فظاهر ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ لم يشر إلى حقّ الإنسان التشريعيّ كي يقال إنّ القرآن وصف الإنسان بكونه ذا حقّ، بل إنّ مفادها يشير إلى الحقيقة التكوينية، أي أنّ بنية الإنسان تكون بحيث يقدر على التوحيد وعلى الإلحاد، ومحور البحث هنا عن قدرة الإنسان لا الحقّ الشرعيّ، وبعبارة أخرى: إنّ للإنسان حقّ الحياة فطرياً وروحياً، وما هو من حقّه إنّما يكون حياته المعنوية في قبال موته المعنويّ، فالموت المعنويّ والفطريّ ليس من حقوقه، ولكن له أن يختار أحدهما.

والواقع أنّ للإنسان القدرة على استيفاء الحقّ أو إسقاطه، وهنا يكمن كماله حيث يكون مختاراً تكوينياً يتمكّن من انتخاب أحد الطرفين واختياره، مع أنّ الحقّ التشريعيّ يكون في أحدهما، وهنا يكشف عن نفسه، ويبين ساحتها الوجودية، ويتمكّن من إثبات مقام خلافة الله.

على أيّ حال، فإنّ حرّيّة الإنسان التكوينية صحيحة، غير أنّ الحرّيّة التشريعية تؤول إلى الإباحية، وهذا يخالف منطق الدين، وإذا سمح منطق الدين هذا الأمر بالابتناء على آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾، فكيف يمكن تفسير باقي آيات القرآن الدالة على العذاب والعقاب؟ ومع هكذا توهم عن الحقّ، تكون كثير من الآيات المتعلقة بالقيامة عبثاً.

وعليه، فإنّ إمكان الاختيار لا يعني أحقيّة أيّ انتخاب أو تساوي أيّ منتخب عند الله، فإنّ إمكان انتخاب أيّ قانون تكويني، والزعم بأنّ الإمكان التكوينيّ يطابق أحقيّة نتائج الانتخاب زعم جاهليّ. وقد نادى محققو أهل الشرك بالقول: ﴿..لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا...﴾^[1] أي إنّ الباطل هو ما لم يتحقّق، وما تحقّق فهو حقّ، فإذا كان الاعتقاد الإلحاديّ والعقيدة الشركية خلافاً للحقّ لمنعه الله؛ لأنّه قادر على منعه، وهم في غفلة عن الفرق بين الحرّيّة التكوينية والحقانية التشريعية، فالله تعالى جعل للإنسان حقّ الانتخاب تكوينياً، لكنّه جعل الحقّ في واحد تشريعاً، فما زعمه البعض إنّما يتناسب مع نظام الملائكة أو هندسة البهائم. إذ كلّ ما يحدث هناك يكون حقّاً، ولكن في نظام

[1]- سورة الأنعام، الآية 148.

الإنسان ولوجود الإمكان التكويني لانتخاب الحق والباطل، لا يكون ما يتحقق حقاً لزوماً.

إذا كان الحق بمعنى الحرية التشريعية وتساوي نتائج الاختيار، فهذا لا محل له في قاموس الدين، كما لا يقبله أي عالم، إن قبول الدين يدخل في نطاق اللزوم) ومن هذه الحيثية يكون تكليفاً لكنه تكليف يرجع إلى الحق. فلإنسان الحق في التكامل والتعالى، وطريق استيفائه يكمن في قبول الدين والتعاليم السماوية. والتدين حق مسلّم للإنسان، وهو يتمكّن من غض الطرف عن هذا الحق أو استيفائه، أي يتمكّن من أن يكون متديناً أو غير متدين، ولكن لم يكن عدم التدين حقاً، وعليه فإن ثمره هذين المعتقدين لا تتساوى، كما أنّ الحياة من حق الإنسان يمكنه استيفاؤها والبقاء على قيد الحياة، ويمكنه غض الطرف عنه والانتحار، ولكن لم يكن الانتحار حقاً، كما أنّ ثمرتي هذين الانتخابين الحسنة والقبیحة لا تتساويان.

بناءً على هذا، فحق الإنسان هو التدين لا أن يكون قبول الدين ورفضه حقاً، وهذا الكلام مغالطة وفكر غير صائب يجري على ألسنة البعض؛ لأنّ الإنسان يطلب الحق، ويريد الكمال لنفسه، ويريد الوصول إلى المعرفة في طريق تحصيله. وهو يصل إلى الكمال في ظلّ الشريعة، كما ينمو النبات والحيوان في ظلّ الطبيعة، فلا شك في رجوع حرية الإنسان إلى التكوين ويعود التكليف والتعهد إلى التشريع، لذا يقول القرآن بخصوص حرية الإنسان ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ من جهة، ومن جهة أخرى يبيّن بكلّ وضوح النتائج الحلوة والمرّة، لانتخاب أيّ من التوحيد والإلحاد.

إنّه يبيّن النتائج السيئة للانتخاب في آيات من قبيل: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾^[1] .. وَمَا لَهُمْ النَّارُ وَبُنْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ...﴾^[2]. أو يقول عن لسان الذين سلكوا مسلك أئمة الكفر بسوء اختيارهم: ﴿..حَتَّى إِذَا آذَرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾^[3]. ﴿.. فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^[4].

ويقول في الذين سلكوا طريق الهداية، وبحثوا عن الحق للتكامل والرقى بحسن اختيارهم: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(14)﴾^[5] ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾^[6]. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾^[7].

[1]- سورة الحاقة، الآيتان 30-31.

[2]- سورة هود، الآية 16.

[3]- سورة الأعراف، الآية 38.

[4]- سورة الأعراف، الآية 39.

[5]- سورة الأحقاف، الآية 14.

[6]- سورة التوبة، الآية 89.

[7]- سورة التوبة، الآية 122.

بناءً على هذا، فطريق الحق والباطل لا يصل إلى نتيجة واحدة، فنتيجة أحدهما الانحطاط ونتيجة الآخر الاعتلاء، أحدهما الشقاء والآخر السعادة، أحدهما النار والآخر النور، والحاصل أن هذين الانتخابين لا يتساويان: ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ... ﴾ [1].

يجدر القول أن حرية الإنسان التكوينية في انتخاب أي طريق من سائر الطرق في حياته لا يدل على أحقيته التشريعية، أي أن حق الإنسان التكويني محفوظ له في انتخاب أي مسير شاء، ولكن لا يعني الحق والحرية التكوينية استنتاج الحق والحرية التشريعية، فيلزم التفكيك بين الحق التكويني والتشريعي للتخلص من المغالطات المحتملة، وعدم جعلهما بمعنى واحد.

مباني الحق والتكليف

في البدء لا بد من تبيين معنى المبنى ومفهومه. فالمراد من المبنى العلمي للحقوق والتكليف، القوة العلمية الحامية التي تتمكن من تأمين الأسس الفنية للقواعد الحقوقية. وعليه، يُطلق المبنى على تلك الأصول العلمية التي تبرر فنياً جميع القوانين الحقوقية.

ويعود البحث عن مباني حقوق الإنسان والقوة الساندة لها، إلى زمن فلاسفة اليونان، واستمر إلى يومنا الحاضر، ولا شك بابتناء الحقوق والتكليف على مبان متينة، وتعد هذه المباني سنداً للقواعد الحقوقية، ولكن وردت أقوال مختلفة في ماهيتها، قال البعض: إن مبنائها العدالة والحرية، وقال البعض الآخر: إنه سلطة الدولة، وذهب فريق إلى أنه النظم الاجتماعي، وجعل فريق آخر ضمان بقاء الدولة من مباني الحقوق. والقول بأن العدالة والحرية من مباني الحق قول صحيح، وإن لزم بيان مفهوم العدالة والحرية وتعيين نطاقهما، وهو من النقاط المهمة.

فالمصطلحات المذكورة لها مفاهيم في المنظومة الكونية المادية تختلف عن مفهومها في المنظومة الكونية الإلهية، إذ تفسر المباني المذكورة في المنظومة الكونية المادية والثقافة غير الدينية، عن طريق عقول الناس الناقصة، وتدور في الأغلب مدار عقل المعاش، وتتطرق المذاقات الخاصة في مقام تفسيرها وبيانها. ولكن في المنظومة الكونية الإلهية والثقافة الدينية، تكون لهذه المصطلحات معان أدق. فالمفسر - الشخص أو الجهة - لهذه المباني، ينبغي أن يمتاز بخصائص يخلو منها الإنسان العادي. فالدين يعلمنا أن الحرية والعدالة والنظم من الكلمات المقدسة، وأيضاً عند إثباتها كمبان للحق والتكليف وحتى عند عدم إثباتها، ينبغي أن لا تفسر على ضوء الفكر المادي والإلحادي للمفكرين النفعيين أو الحكام والطغاة، بل لا بد من أن يمتاز واضعها عن الآخرين بخصائص ثلاثة:

1. أن يكون عالمًا - بمعونة الله وإمداده الغيبي - بالملاكات الواقعية والمصالح والمفاسد الحقيقية، والخير والشر الأصيل، والنفع والضرر الصحيح، وأن يحوز الحكم اللدني.
2. أن لا يتطرق إليه السهو والنسيان.

[1]- سورة الحشر، الآية 20.

3. أن يكون معصوماً ومصوناً من الخطأ والمعصية والذنب في جميع أفكاره وأعماله.

فإذا قيل بابتناء القوانين الحقوقية على مبنى العدل، فهو كلام مقبول عندنا، ولكن المهمّ تحقق الشرائط لوضع الحقوق ومدونها، فالحقوق المبتنية على العدل تحقق جميع منافع الإنسان في جميع أبعاد حياته. والحرية والأمن والنظم والرفاه النسبي التي تُعدُّ من الأهداف الرئيسة للحقوق، كلّها مرهونة بهذا الأمر، وإلاّ فالمبتلى بالجهل والقصور والسهو والنسيان والخطأ والعصيان غير مؤهل لحيازة هذه الموقعية.

إنّ لكثير من الكلمات مفاهيم متعالية، لكنّها عندما تقع بيد غير أهلها، يتدنّى مفهومها ومحتواها، ففرعون مثلاً كان يرى الإلحاد وعبادة الأوثان ديناً صحيحاً، والاستعمار والاستعباد هداية، والعبودية للآخرين والظلم وقتل الرجال وذبح الأطفال رشاداً^[1].

الضامن للحقوق الفردية والاجتماعية

تبين ممّا سبق وجود التكليف أمام الحقّ، سواء أكان في النطاق الضيق كالأسرة والقرية والمدينة، أم النطاق الدولي؛ لأنّ ذا الحق وإن لزم قيامه بحقه واستيفائه كما قال أمير المؤمنين: «لا يمنع الضيم الدليل، ولا يدرك الحقّ إلاّ بالجد»^[2]. ولكن على من يكون مورداً للحقّ أن يعين صاحب الحقّ، سواء أكان بخصوص حقوق الأشخاص في ما بينهم، أم الدولة أمام سائر الدول أم الدول والأمم في ما بينها.

علماً بأنّه يوجد بين التكاليف روابط متينة، بحيث لا يصل صاحب الحقّ إلى حقه ولا المكلف إلى تكليفه من دون رعايتها، وهذا الحقّ الإنسانيّ يوجد للكافر والظالم والملحد في ساحة السجال بين الإيمان والكفر، والقتال بين العدل والظلم، والكفاح بين التوحيد والإلحاد، وإن حرم نفسه من سائر حقوقه عامداً. ففي الحرب بين المسلمين والكفار، إن انتصر المسلمون وخسر الكافرون وقتلوا أو أسروا، فلهم مع هذا حقّ مرسوم يجب على الحاكم الإسلاميّ رعايته، لذا يقول أمير المؤمنين (ع): «إن أظهرتنا على عدوّنا فجبّنا البغي، وسدّدنا للحقّ، وإن أظهرتهم علينا فارزقنا الشهادة، واعصمنا من الفتنة»^[3].

هناك عاملان مهمّان يؤثّران في تعيين سهم ذي الحقّ، وفي امثال المكلفين لتأدية حقوق الآخرين، وفي التعاون الداخليّ والمساعدة في إنجاز مهام المدينة أو الوطن أو الأمة. هذان العاملان هما: الإيمان بالله، والإخلاص في هذا الإيمان، القادران على دمج الحقوق مع التكاليف بشكل تامّ. وإلاّ فالحقّ المنفصل من التكليف، والتكليف المنفصل عن الحقّ، لا يحقق التعهّد

[1]- سورة غافر: 26-29.

[2]- نهج البلاغة، الخطبة: 29.

[3]- نهج البلاغة، الخطبة 1171.

المتقابل، لذا يقول أمير المؤمنين: «وشدّ بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين في معاقدها»^[1]. من الواضح أنه لا يوجد بدٌّ عند إجراء الحقّ من عقده بتكاليف الآخرين؛ بمعنى أنّ حقّ الدولة يتحقّق حينما يُعقد مع تكليف الأمة وكذلك العكس، أو يتحقّق حقّ الوالدين حينما يُعقد مع تكليف الأولاد، وكذلك العكس، كما أنّ الحقّ الدوليّ لسائر الدول يتحقّق عندما يُقرن مع تكليف الدول الأخرى، والعامل لعقد الحقّ بالتكليف إنّما هو الإيمان القرين بالإخلاص، حيث يكون نوراً باطنياً وحافظاً دائماً وحارساً حقيقياً، ومن دونه لا يُقرن الحقّ بالتكليف، أو ينتقض بعد فترة وجيزة. لذا يقول أمير المؤمنين: «من واجب حقوق الله على عباده... والتعاون على إقامة الحقّ بينهم»^[2]. طبعاً هذا الحقّ أعمُّ من حقّ الله وحقّ العباد.

نخلص إلى القول أنّ هناك عاملين أساسيين في تحقّق الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، وأداء التكاليف الخاصّة والعامة، ولهما دور بارز، أحدهما الاعتقاد بوحدانيّة الله، والآخر الإخلاص في العمل، أي رفع جميع أنواع الحرص والمثّة والالتكّاء على القوّة الوحيدة التي تكون منشأ جميع القوى، والعمل لأجل نيل رضاه، وتقديم رضى الله على رضى الخلق.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. شرح الإشارات، الإشارات والتنبيهات؛ ابن سينا، خواجه نصير الدين طوسي، قم، نشر البلاغة، 1375ش.
3. شرح فصوص الحکم، داود بن محمود قيصري، تحقيق: دار الاعتصام، قم، منشورات أنوار الهدى، جاب أول، 1415 ق.
4. فرهنك مآثورات متون عرفاني، باقر صدري نيا، انتشارات سروش، جاب أول، 1380 ش.
5. فلسفة حقوق بشر؛ آية الله جوادي آملي، قم، مركز نشر اسراء، 1381 ش.
6. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ علامة حلي، تصحيح آية الله حسن زاده آملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، جاب هفتم، 1417 هـ.
7. نهج البلاغة؛ محمد بن حسين بن موسى سيد رضى، تحقيق: صبحي صالح، بيروت، دار الأسوه، 1415 ق.

[1]- م.ن، الخطبة، 167.

[2]- نهج البلاغة، الخطبة، 216.

الحقيقة الدينية ومشكلة فهمها

نظري الوصل والفصل بين الدين والعقل الحديث

والتر ستيس

فيلسوف أميركي

ملخص إجمالي

ينظر الفيلسوف الأميركي والتر ستيس (1886 - 1967) عبر هذه المقالة، في قضية شككت محور سجل عميق في مجتمعات الحداثة خلال القرن العشرين المنصرم. نقصد بذلك، قضية التناظر المعقد بين الحقيقة الدينية ومسلمات العقل لحديث. فهو يرى أن ثمة نظرتين متناقضتين بدتاً للعالم في الأزمنة الحديثة: النظرة العلمية أو الطبيعية للعالم، وما أطلق عليه النظرة الدينية.

يعتبر ستيس أن ماهية الثقافة الحديثة تكمن في الصراع بين هاتين النظريتين. وهو صراعا يمكن حله عن طريق «صلح» ودّي بين العلماء والأساقفة. وعليه، فقد أحييت القضية إلى الفلاسفة لأنّها تتصل بالنظرة العامّة إلى العالم، ولا تتعلّق بتفصيلات أيّ علم من العلوم الطبيعية. فضلاً عن ذلك، فإنّ أيّ مصالحة تفضي إلى تسوية تعطي العلم قطعة من العالم، والدين قطعة أخرى، إنّما هي عملية سطحية لا قيمة لها. وهذا هو الاستبصار جاءت الرومانسية في القرن التاسع عشر - بغضّ النظر عن الحلول الجزئية التي قدمتها على هذا الصعيد، وهكذا نجد أنّ القضية لمّا تزل ماثلة أمامنا من دون أن يحلّها أيّ تقارب حصل، أو يمكن أن يحصل، بين العلماء ورجال الدين.

مفردات مفتاحية: الحقيقة الدينية - العقل الحديث - التصوّف - الأخلاق - الروحانية - العلم.

- عنوان البحث بلغته الأصلية: The problem of Religious Truth

- المصدر الأصلي: Walter Terence Stace: Religion and the modern mind- London Macmillan & co. LTD - 1953

- تعريب: فريق الترجمة، مراجعة الهيئة العلمية.

تمهيد:

ربماً يمكن أن نضع المسألة بصيغة السؤال الآتي: هل الدين حقّ، أو هل أيُّ جزء من أيِّ دين حقّ؟ وحتى لو جاء السؤال بصيغة هل أيُّ دين حقّ؟ كان سينبغي عليّ حتى عهد قريب أن أجيب بغير تحفظ: لا. وكنت سأقول: إنّ الدين ليس سوى مجموعة من الأفكار الباطلة والخرافات مصدرها النهائيُّ التفكير بالتمني. فنحن نؤمن بوجهة نظر عن العالم نريد الإيمان بها ونتمنّاها، وهي أنّ هذا العالم تحكمه قوى صديقة لنا، ولقيم الخير والجمال التي نعتز بها.

سوى أنّي بعد مزيد من التفكير والتأمّل والدراسة عدّلت موقفني، وعثرت على إجابة عن السؤال الذي طرحته هي: نعم. وتفسير ذلك هو موضوع هذا الفصل، وأخشى أن تظهر محتوياته على أنّها، بمعنى خاصّ، ليست أكثر من مجموعة من الآراء الشخصية جداً لكاتب معيّن، وعموماً أنا أقدمها لما لها من قيمة.

1 - حقيقة النظر الدينية إلى العالم

من المهمّ أن نبدأ بإلقاء الضوء على النظرة الدينية إلى العالم، لا بوصفها مجموعة من القضايا العقلية عن طبيعة العالم، وإنّما على أنّها تعني طريقة في الحياة. وأيُّ دين، بالطبع، هو أن يتضمّن، مجموعة معقّدة من القضايا عن الكون، لكن كلّ دين يقدّم طريقة لحياة، وسوف أتناول الدين من هذه الزاوية أولاً، لكي أرجئ النظر في الجانب العقليّ منه، أي من حيث هو مجموعة من المعتقدات، حتى أدرسه في نهاية هذا الفصل.

سوف أقتبس ثلاث فقرات من مسرحية «ت.س. البيوت»^[1] حفلة الكوكيتيل^[2]، وهذه الاقتباسات مأخوذة من أجزاء متفرقة، لكن من الجدير بالذكر أنّها جميعاً موضوعة على لسان الشخصية نفسها التي كانت أقوالها تحمل، بمعنى ما، الرسالة الرئيسية للمسرحية. ومن المؤكّد أنّ كلّ شيء آخر فيها يعلمنا أنّ هناك طريقتين ممكنين في الحياة لا بدّ لنا من أن نختار بينهما:

الطريق الأول، يقول «رايلي Reily»، شخصية المسرحية، متحدّثاً عن الحياة البشرية:

«أفضل ما في أسوأ وظيفة هو ما يستطيع أيُّ أحد منا أن يستفيده منها - ما عدا، بالطبع، القديسين». وفي سياق آخر بعد ذلك تقول الشخصية نفسها: «هناك، طريق، لو كانت لديك الشجاعة.

[1]- انتقل ت.س البيوت الشاعر الإنكليزيّ - الأميركيّ الأصل - من البروتستانتية إلى الكاثوليكية في مرحلة متأخرة من حياته فاتّسعت آفاقه المعرفيّة، وتعمّقت أشعاره بالمعاني الدينية كما في «أربعاء الرماد» الذي صدر عام 1930.

[2]- ت.س البيوت «حفلة الكوكيتيل» والاقتباسات مأخوذة بإذن من الناشرين: هاركورث وبيسر وشركائها. والتشديد في هذه الاقتباسات من عندي ما عدا كلمة «هناك» السطر الأول في الاقتباس فهو من وضع إليوت نفسه (المؤلّف).

بإمكانني أن أصف الأول بألفاظ مألوفة لأنك رأيتها، كما رأيناها جميعاً. موضحة، إلى حد ما، في الحياة أولئك الذين يحيطون بنا.

أمّا الطريق الثاني فهو مجهول، ومن ثمَّ يتطلَّب الإيمان - ذلك الضرب من الإيمان الذي ينشأ من اليأس. وليس في استطاعتنا أن نصف الغرض أو الغاية التي يتَّجه نحوها، ولن تعرف سوى أقلَّ القليل إلى أن تصل إلى هناك. وسوف تبدأ الرحلة وأنت أعمى، وإن كان الطريق يؤدي إلى ضبط النفس، أن ما تبحث عنه سيكون في المكان الخطأ.

وفي الاقتباس الثالث يقول «رايلي» في صفحات تالية: «غير أن مثل هذه التجربة لا يمكن سوى الإشارة إليها فحسب، في الأساطير والصور. ولكي تتحدَّث عنها، فإنَّ عليك أن تتحدَّث عن الظلام، والمتهات، ورعب المينوتور»^[1].

هناك إذن «طريق»، وهناك «تجربة»، وهناك «غرض وغاية»، وهو طريق القديسين، ومع ذلك فهو «مجهول» غير معلوم لأحد، وهو كذلك لأولئك «الذين يملكون الشجاعة» من دون غيرهم، و«الغرض أو الغاية» لا يمكن وصفها. و«التجربة» كذلك لا يمكن أن توصف، بل فقط الإشارة إليهما عن طريق «الأساطير والصور». وفي اعتقادي أنَّ هذه الكلمات تعبر عن «الطريق» الذي يسير فيه القديسون، والذي يؤدي إلى «تجربة» وغاية مجهولة وغير معلومة لأحد، اللهم إلا من خلال «الأساطير والصور» - وهي تعني التصورات التي هي حقائق أساسية في الديانات.

لدى كلِّ دين طريق، وهناك غرض وغاية أو تجربة ينتهي إليها هذا الطريق: «أنا هو الطريق، والحق، والحياة» في ما يقول المسيح في إنجيل القديس يوحنا.

تتكلم الديانة البوذية عن «الطريق النبيل ذو الشعب الثماني». أمّا الغرض والغاية والتدربة - وهي أمور مستترة - فهي توصف بطرق مختلفة على أنَّها «الخلاص» أو «السماء» أو «الزفران Nirvana» أو «الاتحاد مع براهمان». ويبدو أنَّ الديانات المختلفة تشير إلى طرق مختلفة وغايات مختلفة. لكنني سوف أوكد أنه يوجد دائماً وفي كلِّ مكان، في كلِّ الديانات العظيمة، غاية واحدة فحسب وتجربة واحدة فحسب، وطريق واحد - ربما مع بعض التحفُّطات، يمكن «الإشارة إليه عن طريق أساطير وصور» مختلفة تشكِّل الاختلافات بين هذه الديانات.

أعطى الشاعر إليوت لكلماته، تأويلاً مسيحياً خاصاً. ومن هنا يبدو أنَّه نهاية المسرحية يعلمنا أنَّ «الطريق» يؤدي بالضرورة إلى الإستشهاد الذي هو إذا ما أخذ بمعناه الحرفي يعني الموت من أجل الإيمان، وهو خاصية للتصوُّر المسيحي. (جميع الديانات تتضمن، بالطبع الاستشهاد، لو كان

[1]- المينوتور Minotaur حيوان خرافي في الأساطير اليونانية نصفه على هيئة رجل ونصفه الآخر على هيئة ثور.

يقصد بذلك فحسب دمار رغباتنا في العالم). وأنا لا أعرف ما إذا كان على حق في هذا التأويل أم لا.

إلا أنني في جميع الأحوال لن أتابعه في تأويله المسيحي الخاص الذي يمكن أن يعطيه لكلماته. ولقد أوضحت من قبل أن الدين في رأيي، وكذلك النظر الدينية، إلى العالم ليست خاصية تخص المسيحية وحدها، وإنما هي تنتمي إلى التراث الكلي للبشرية، ولا يهم ما إذا كانت المعاني التي سوف أقدمها لكلمات مستر إليوت هي نفسها المعاني التي يقصدها. ذلك لأنني سوف أستخدمها لأعبر بها عن رأيي ومعاني الخاصة. وسوف أقدم لها مجالاً أوسع جداً مما كان يقصده هو. إذ يبدو أن ما يقوله ينتمي إلى ديانة واحدة فحسب، لكنني سوف أذهب إلى أنه ينطبق على جميع الديانات العظيمة.

إن الأساطير والصور والرموز التي نشير بواسطتها إلى التجربة، وإلى الغاية، هي في رأيي، رغم أنها قد لا تكون كذلك في رأي إليوت، العقائد والمعتقدات للديانات المختلفة. وهذه الديانات تختلف، بل وتتناقض، بعضها مع بعض. هنا على وجه التحديد تكمن الاختلافات بين الديانات. أما الوحدة بينهما، فهي كامنة في المقام الأول، في الطريق والغاية، طريق الحياة الذي هو طريق القديسين. وربما كان السيد إليوت يقصد بكلمة «القديس» الإشارة إلى المسيحي فحسب. أما بالنسبة إلي فإنني أقصد القديسين في أي دين. في ما يتعلق بالسؤال عما إذا كان هذا الطريق يتضمن أية وجهة نظر عامة أو مشتركة عن طبيعة العالم، فذلك شيء سوف أناقشه في نهاية هذا الفصل. وعلى ذلك فسوف تكون ثمة ثلاث مشكلات ينبغي علينا أن نناقشها:

الأولى: تصور العقائد والمعتقدات الدينية على أنها أساطير وصور.

الثانية: طريق الحياة، والغاية والتجربة.

الثالثة: ما إذا كانت التجربة تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون.

أما لجهة القول أن العقائد والمعتقدات الدينية كلها هي أساطير وصور، فهو يعني أن لا شيء منها صادق بالمعنى الحرفي. إدراك ذلك هو المساهمة التي قدمها للفكر: الشكك، والملاحظة وأيضاً النظرة العلمية إلى العالم. لكن غاب عنهم شيء ما، فقد ذهبوا، ببساطة، إلى أن المعتقدات ليست صحيحة، وكانوا على حق في ذلك، وما فشلوا في رؤيته هو أن المعتقدات ليست مجرد أكاذيب وإنما هي أساطير، وصور وتشبيهات مجازية تشير إلى طريق الحياة، وإلى الغاية، وإلى التجربة، وربما كان ذلك أيضاً المشكلة التي أشرنا إليها في رقم (3) في ما سبق، والتي أرجأنا مناقشتها إلى ما بعد، أي أنها ترمز إلى حقيقة أشد عمقاً عن الكون.

الذي علينا أن نبينه أولاً هو أن المعتقدات إذا ما أردنا فهمها فهماً حرفياً فسوف نجدتها كاذبة. ومن هنا جاء ما تريد الصفحات القادمة أن تكافح من أجله، وسوف تبدو وهي تفعل ذلك كما لو كانت إلحاداً وشكاً خالصاً.

أوضح بداية، أنني لا أستطيع أن أتناول جميع المعتقدات في جميع الديانات لكي أبين أنه إذا أخذت حرفياً فسوف تكون كاذبة. فمثل هذا العمل لن تكون له نهاية على وجه التقريب، كما أنه ليس ضرورة على الإطلاق. وجميع الشعوب المتديّنة، من الناحية العمليّة، تذهب إلى أن العقائد الخاصّة بالديانات الأخرى غير ديانتها كلّها كاذبة. فالرجل المسيحي لا يقبل عقيدة الهندوسي في التناسخ. والبوذي لا يقبل عقيدة المسيحي في التثليث. والطريقة التي سوف أتبعها هي أن أخذاً معتقداً واحداً فحسب، يكون شائعاً بين معظم الديانات. وتعتقد معظم الشعوب أنه العقيدة الأساسيّة أكثر في الدين. ثمّ أبين إذا ما فهمناها فهماً حرفياً، فليس ثمة مبرر للاعتقاد بأنها صادقة، وأنّ هناك أكثر من مبرر لافتراض أنها كاذبة.

تلك العقيدة هي الإيمان بأنّ ثمة موجوداً يطلق عليه اسم الله وهو شخص، أو عقل أو روح ووعي، يشكّل خطة في ذهنه، وأنّه خلق العالم بناء على غرضه هو. ولست أعتقد أنه يمكن «البرهنة» على أنّ ذلك كذب، إذ يمكن تصوّر وجود مثل هذا العقل الإلهي الذي صنع العالم على نحو ما يصنع صانع الساعة. وإن كنت أعتقد أنه يمكن بيان أنه ليس ثمة سبب على الإطلاق للاعتقاد في وجود مثل هذا الموجود، وأيّ تصوّر ينطوي، في الواقع، على مثل هذه الصعوبات علينا أن نتخلّى عنه.

أمّا القول بأنّ فكرة الله ربّاً انطوت على معنى رمزيّ فهو قول صحيح. وقد أرجأنا مناقشته إلى الصفحات الأخيرة، فنحن الآن معنيون فحسب بالمعنى الحرفي لهذه الفكرة.

2- لا علاقة للعلم بالبرهنة على وجود الله

أول شيء ينبغي علينا أن نقوله هو أنّ العلم لا علاقة له مطلقاً بهذا الموضوع. فلا أهميّة على الإطلاق، بالنسبة إلى وجود الله، أن تكون الشمس تدور حول الأرض، أو أن تكون الأرض هي التي تدور حول الشمس. أو ما إذا كانت الكواكب تتحرّك في حركة دائريّة أو إهليلجيّة، أو أن تكون قوانين الحركة هي التي ذكرها جاليليو أو التي قال بها نيوتن. فالانتقال من تعاليم العلم المبكر إلى التقليل من الإيمان بالله كان انتقالاً سيكولوجياً وليس منطقيّاً.

صحيح أنّ الاعتقاد العلميّ بأنّ جميع الأحداث لا بدّ من تفسيرها تفسيراً كاملاً عن طريق الأسباب الطبيعيّة، وأنّه لا توجد تدخّلات من قوى تعلو على الطبيعة. ذلك يثير صعوبات حقيقيّة،

أمام الأفكار البدائية الساذجة عن فعل الله في العالم، لكن حتى ذلك يمكن التغلب عليه بقدر قليل من الذكاء المنطقي. علينا فقط أن نفترض أن وجود الله ضروري لاستمرار وجود العالم، وأن الله يعمل فيه الآن كما كان في الماضي، دائماً من خلال وبوساطة القوانين الطبيعية. ومن الواضح أن علم نيوتن لا يحتوي على شيء يتناقض مع الإيمان بالله، وكذلك العلم في يومنا الراهن، ولن يوجد علم في المستقبل يفعل ذلك.

إن نوع التفكير الذي يكون قاتلاً حقاً للإيمان الحرفي بالمعتقدات الدينية، يأتي باستمرار عن طريق الفلاسفة وليس عن طريق العلماء، أما المعتقد الشائع الذي يقول العكس فهو محض ضلال، وهو يرجع، من ناحية، إلى انتقالات الفكر الخاطئة التي أشرنا إليها بالفعل، كما يرجع من ناحية أخرى إلى واقعة أن العلم على كل لسان، في حين أن الفلسفة مجهولة إلا لفئة قليلة من الناس.

أنا أعرف رجلاً يعترف بالإيمان بالله، لكنه يقول، نتيجة للضغط أن ما يعنيه بكلمة الله هو المجموع الكلي للنزعات الخيرة في الموجودات البشرية. غير أن ذلك ليس هو ما كانت تعنيه العصور بكلمة الله، لأنها كانت تعني عقلاً أو روحاً أو وعياً خلق العالم ويقوم بحكمه. والتصور كما بيّنا في الفصل الثاني لا بد من أن تسوده نزعة تشبيهية (تضفي على الله صفات الإنسان) ولا بد من أن نبرز ذلك لكي نفهم ما سيأتي.

ما هو الداعي الذي يجعلنا نؤمن بمثل هذا الموجود؟ هناك عدد معروف جيداً ممّا يسمّى «الأدلة على وجود الله» ظهر بين الحين والحين طوال تاريخ الفكر من أفلاطون فصاعداً، وضعه الفلاسفة والألاهوتيون معاً. ومن المستحيل هنا أن أفحصها كلها، فمعظم الفلاسفة - باستثناء فلاسفة الكاثوليكية الرومانية - ومعظم رجال الدين المستنيرين فلسفياً أنفسهم، ينظرون إليها الآن على أنها مغالطات عفا عليها الزمان. ويميل المفكرون الدينيون الآن إلى الثقة أكثر وأكثر لا على البراهين المنطقية الخارجية، وإنما على النور الداخلي للخبرة الدينية المستقرّة في أعماق البشر. ولقد سبق أن فحصت فعلاً، في الفصل الخامس، أحد البراهين الشهيرة: وهو برهان النظام، وبيّنت ما فيه من زيف ومغالطة. وليس في استطاعتي هنا أن أفعل شيئاً أكثر من تقديم مناقشة موجزة لبضعة أسطر أخرى للفكرة التي آمن بها الناس في الماضي للبرهنة على وجود الله.

يفيد أحد الأفكار الشائعة جداً بأنه لا بد للعالم من سبب أول، ولا بد من أن يكون هذا السبب الأول هو الله. لكن لماذا لا ترتد سلسلة الأسباب والتتائج إلى الوراء، إلى ما لا نهاية في الماضي بحيث لا تكون هناك بداية؟ قد يكون من الصعب تصوّر ذلك، ولقد اعتقد بعض الفلاسفة أن فكرة الزمان اللامتناهي تتضمن تناقضات. غير أن النقطة الهامة هي أن فكرة الله بوصفه السبب الأول تعرّض بالضبط المشكلات والمتناقضات نفسها، ولا تقدّم حلولاً لها، ذلك لأن وجود الله، في

النظرة التقليديَّة، يرتدُّ إلى الوراء في ماضٍ لا متناهٍ بالطريقة نفسها التي ترتدُّ بها سلسلة الأسباب.

بعض اللاهوتيين عندما رأوا ذلك قالوا إنَّ أزليَّة الله ليست امتداداً لا متناهياً في الزمان، وأنَّ الله خلق الزمان عندما خلق العالم. غير أنَّ ذلك سوف يؤدِّي إلى تناقض. إذ لو صحَّ لكانت للزمان بداية، ولم يكن هناك زمان قبل هذه البداية. غير أنَّ تصور بداية للزمان في لحظة لا تكون هي نفسها فيه، أعني ليس لهما زمان قبلها، هو تناقض ذاتيٌّ، غير أنَّ النقطة الرئيسيَّة هي أنَّه ليس ثمة مبررٍ للقول أنَّه لا بدَّ من أن يكون هناك سبب أول، وأنَّه إذا كانت هناك مشكلة في تصوُّر زمان لا متناهٍ في الماضي يحتوي على سلسلة لا نهاية لها من الأسباب، فإنَّه ستكون هناك المشكلة نفسها بالضبط في تصوُّر زمان لا متناهٍ في الماضي لا يحتوي إلاَّ على سبب واحد لا متناهٍ نطلق عليه اسم: الله.

لنفترض أننا سلَّمنا بضرورة أن يكون هناك سبب أول. فلماذا يكون هذا السبب الأول عقلاً أو روحاً؟ البرهان الذي يقول إنَّ سلسلة الأسباب لا يمكن أن تمتدَّ إلى الوراء إلى ما لا نهاية، لا يبيِّن شيئاً عن طبيعة السبب الأول؟ ولماذا يكون روحياً أو عقلياً بدلاً من أن يكون مادياً...؟ الإجابة الوحيدة التي قُدِّمت لهذا السؤال هو أنَّ افتراض العقل أو الروح هو الافتراض الوحيد الذي يمكن أن يفسَّر وجود الغرض، وتكثيف الوسائل مع الغايات الذي نجده في الطبيعة. وبعبارة أخرى، فإنَّ البرهان على أنَّ هناك سبباً أول، حتى لو سلَّمنا بوجوده، مضطَّرُّ إلى أن يكمل نفسه ببرهان آخر عن النظام حتى يبيِّن لنا أنَّ السبب الأول لا بدَّ من أن يكون عقلاً بدلاً من أن يكون أيَّ شيء آخر.

أمَّا مناقشة البرهان الذي يقول إنَّ المعجزات تثبت وجود الله فقد ولَّى زمانه، فلا يؤمن كثير من الناس الآن بأنَّ المعجزات قد حدثت. لكن ربما احتاج هذا الموضوع إلى كلمة قصيرة: افترض أن حادثة مذهلة جدًّا قد وقعت واستغلق علينا فهمها تماماً من قبيل أن يتحوَّل الماء إلى خمر، أو يتحوَّل الحجر إلى خبز. في هذه الحالة نميل إلى الإيمان بأنَّ معجزة قد حدثت. فإمَّا أن تعود الأحداث الغريبة والشاذة إلى قانون طبيعيٍّ معينٍ لكننا نجهله الآن، وإمَّا أن تكون خرقاً للقانون الطبيعي، ولا نستطيع تفسيره حتى الآن بالقوانين الطبيعيَّة، لكننا نستطيع تفسيره إذا عرفنا كلَّ قوانين الطبيعة، عندئذٍ لن تكون المعجزة تدخُّلاً إلهياً، وبالتالي فلن تقدِّم أيَّ دليل على وجود الله.

لكن لو عرفنا المعجزة بأنَّها تدخُّلٌ من الله لكسر قانون الطبيعة، فلا نستطيع استخدام أيِّ حادثة مذهلة كبرهان على وجود الله ما لم نكن نعرف بالفعل جميع قوانين الطبيعة، ونعرف أنَّ هذه الحادثة المعينة لا يمكن تفسيرها أبداً عن طريق هذه القوانين. قد تكون الحالة الوحيدة التي أعرفها هي حالة المشلولين الذين نالوا الشفاء عند زيارتهم إلى منطقة لورد Lourdes^[1]، ولو كان ثمة

[1]- لورد Lourdes بلدة تقع في جنوب فرنسا، وقد أصبحت منذ عام 1858 محجَّاً يقصده المرضى من الكاثوليك التماساً للشفاء.

شواهد كافية لها قيمتها على ذلك - وأنا لا أعرف ما إذا كانت هناك مثل هذه الشواهد أم لا - فينبغي علينا الإيمان بها، لكنّها في الواقع لا تبرهن على شيء. ذلك لأنّنا لا نعرف جميع قوانين الطبيعة وكلّ الأسباب الطبيعيّة التي تؤثر في الجسم البشريّ. ونحن على وشك أن نعرف القليل عن النتائج للحالات السيكلوجيّة غير المعتادة على النظام الفيزيقيّ. وربما كان «الإيمان» من هذه الحالات التي تؤثر بقوة. وإن كنّا لانزال نجهل بشكل مؤسف مثل هذه الأمور، لكن ليس ثمة مبرر على الإطلاق يجعلنا نفترض أنّ هذا الشفاء، لو كان قد حدث، لا يرجع إلى أسباب طبيعيّة.

إلى ذلك، لو سلّمنا بأنّ جميع الأدلّة على وجود الله غير سليمة، فإنّ ذلك بالطبع، لا يبرهن على عدم وجوده، فالقول بأنّه لا يوجد دليل يشهد على وجود جبل يبلغ ارتفاعه ثلاثين ألف قدم على سطح القمر، لا يبرهن على عدم وجود مثل هذا الجبل، بل من الممكن أن يوجد. وبالطريقة نفسها، قد يكون هناك موجود اسمه الله حتى ولو لم يكن هناك دليل متاح لنا على وجوده. فمن المستحيل البرهنة على عدم وجود الله، في استطاعتك فقط أن تقول إنّّه لا يوجد دليل على وجوده. دعنا نفترض إذن أنّ هناك مثل هذا الوجود هو لله.

-3 في الإجابة عن طبيعة الله

الآن ما الذي تخبرنا به الديانات التقليديّة عن طبيعته؟

إنّه عقل أو روح أو وعي. وهذا العقل في التراث المسيحيّ لا متناه، أزليّ، كليّ القدرة - قادر على كلّ شيء - وكامل أو مكتمل الخير. دعنا ننظر في بعض الصفات. إنّ كلمة «عقل» أو «روح» لا بدّ من أن تؤخذ بمعناها الحرفيّ بوصفها تضمّن المعنى الجوهريّ نفسه الذي يكون لها عندما نطبّقها على الموجودات البشريّة. ولا شكّ في أنّ فكرة «عقل الله» تحتوي على قدر من المعنى الرمزيّ فقد تكون أسطورة أو صورة تعني شيئاً آخر.

لكنّنا الآن معنيون بالمعتقدات الدينيّة عندما تؤخذ بمعناها الحرفيّ. وإذا فهمت على هذا النحو فإنّ عقل الله لا بدّ من أن يكون شيئاً شبيهاً بالعقل البشريّ، رغم أنّه بغير شكّ سيكون أكثر قوة وحكمة وخيريّة. إنّ كلمة «عقل» إذا ما أخذت بحرفيّتها، تعني تياراً من الحالات النفسيّة المتتالية المتتابة، والمتغيّرة التي تعقب الواحدة منها الأخرى في تسلسل زمنيّ. ولا يمكن للوعي - بالمعنى الحرفيّ للكلمة - أن يوجد على أيّ نحو آخر. فليس من الممكن أن نتصوّر وعياً لا يتغيّر، لأنّ الوعي يعتمد على التفاعل بحيث لا يكون ممكناً إلّا إذا أعقبت فكرة أو إدراكاً، فكرة أخرى - أو إدراكاً آخر يقابلها. وبالتالي، فالوعي الذي يكفّ عن التغيّر يكفّ أيضاً عن الوجود، وينتقل إلى ظلمات اللاوعي. ومن ثمّ فلو كان الله وعياً بالمعنى الوحيد الذي نعرفه لكلمة الوعي، فلا بدّ من أن يكون

وعياً متغيراً.

أمّا القول بأنّ وعي الله يتدفّق في الزمان، فذلك يتناقض مع صفة الثبات واللاتغيّر التي تسبب أيضاً إلى الله في جميع الديانات، فهو يضع الله، في الحال، في الزمان، وذلك يتناقض أيضاً مع التصوّر اللاهوتيّ لله، القائل بأنّه فوق الزمان، وأنّه هو الذي خلقه. كما يتناقض أيضاً مع اللاتناهي التي هي صفة الله. فاللامتناهي لا يمكن أن يتغيّر، لأنّ ما يتغيّر ينقصه شيء في لحظة ما سيكون عنده في لحظة أخرى. وذلك الذي ينقصه شيء لا يمكن أن يكون لا متناهيًا. والفكر اللاهوتيّ كلّهُ يفترض أنّ الله لامتناهي. أمّا العقل البشريّ فهو متناهٍ في مقابل العقل الإلهيّ اللامتناهي. لكن كلّما فكّرنا فيه، رأينا أنّنا لا نستطيع أن نلحق به أيّ معنى على الإطلاق لهذه اللّغة، طالما أنّ العقل يتدفّق بحالات واعية متغيّرة، والتغيّر يتضمّن التناهي، ومن ثمّ كان العقل الإلهيّ تناقضاً في الألفاظ.

صحيح أنّنا نستطيع أن نفهم معنى الزمان اللامتناهي، أو المكان اللامتناهي، لكن ما الذي يعنيه لفظ «اللامتناهي» عندما يوصف به الوعي..؟ وطالما أنّه لا يمكن تقديم إجابة عن هذا السؤال فقد ذهب بعض المفكرين إلى القول بأنّنا عندما نصف الله بصفة «اللامتناهي»، فكلّ ما في الأمر أنّنا نستخدم لفظاً شرفياً.

عندما نصف الله بأنّه «الخير اللامتناهي»، و «الحكيم اللامتناهي» وما إلى ذلك، فكلّ ما نعنيه، في الواقع، هو أنّه خيرٌ جدًّا، وحكيمٌ جدًّا.. الخ، أي أنّه أفضل منّا بكثير وأشدُّ منّا حكمة، ولو صحَّ ذلك فسوف يكون الفرق بيننا وبين الله فرق في الدرجة فحسب. ومن المؤكّد أنّ ذلك لاهوت سيّء. وسوف يصرُّ رجل اللاهوت على أنّ الله لا متناهي حقًّا. لكن لا يمكن في هذه الحالة إضفاء أيّ معنى على كلامه، فإمّ أن يتوقف عن إيمانه بلا تناهي الله، أو أن يستخدم لغة لا معنى لها.

كذلك فإنّ نشاط الله وإبداعه يتناقضان مع صفة اللامتناهي، لأنّ الفعل والنشاط والخلق والإبداع تتضمّن التغيّر الذي يتّسق فقط، كما سبق أن رأينا مع المتناهي. ولقد اعترف الفكر اللاهوتيّ باستمرار بأنّ الظهور والاختفاء صفات للموجود المتناهي، وهذا هو السبب في أنّهم يقولون إنّ الله ثابت ساكن لا يمكن أن يتغيّر. لكن إذا صحَّ ذلك فإنّ وعي الله لا يمكن أن يكون قد تغيّر من إدراك غياب العالم من قبل أن يخلقه إلى إدراك حضوره بعد عمليّة الخلق. هناك أيضاً صفات ترتبط بصفة القدرة على كلّ شيء التي تنسب إلى الله، فهل هذه الصفة تعني أنّه قادر على خلق الدائرة المربّعة؟ لا شكّ في أنّ ذلك خُلف محال. لكن لو صحَّ ذلك كان معناه أنّ قوانين المنطق ملزمة للعقل الإلهيّ على نحو ما هي ملزمة للعقل البشريّ، وأنّ هناك أشياء إذن لا يستطيع أن يفعلها.

ربّما تعامل القارئ مع الملاحظة الأخيرة باعتبارها تافهة، إلّا أنّه لا يقدر أن يعتقد ذلك بشأن المشكلات التي تنشأ مرتبطة بفكرة اللامتناهي أو الخيريّة التامّة لله، لأنّه لا يمكن التوفيق بينهما

وبين وجود الألم والشر في العالم، وقد أدت إلى واحدة من أعظم المشكلات اللاهوتية شهرة، وأعني بها مشكلة الشر. فإذا كان الله هو المصدر النهائي لكل شيء، وكان معنى ذلك أنه المصدر النهائي للشر، لكن كيف يمكن أن يتسق ذلك مع خيريته الكاملة؟

يكتب هيوم في هذا الصدد فيقول:

«إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بغير جواب: فهل يريد الله أن يمنع الشر، لكنه لا يستطيع؟ لو صحَّ ذلك لكان عاجزاً. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ لو صحَّ ذلك لكان غير خير. أم أنه قادر ويريد في آن معاً؟ وفي هذه الحالة من أين جاء الشرُّ إذن؟..»^[1]

النقطة الجديرة بالملاحظة هنا، هي أن قوة برهان هيوم كلها تعتمد على أنه يأخذ جميع الألفاظ المستخدمة بمعناها الحرفي. وربما كان من الضروري أن نذكر القارئ بأن ما نحاول تبينه هو فقط، أن فكرة وجود الله إذا ما أخذت حرفياً فلن تكون سوى أسطورة. ولن يكون لبرهان هيوم أية قوة ما لم تكن ألفاظ مثل «قادر» و «يريد؟» و «يستطيع»، قد استخدمت بمعناها المألوف في حياة البشر، بوصفها تعني الأشياء نفسها التي تعنيها إذا ما قلنا عن الموجود البشري أنه قادر أو يريد أو يستطيع أن يفعل هذا الشيء أو ذاك. ولن يكون له أدنى قوة ما لم يكن هناك اعتقاد بأن الله عبارة عن شخص أو عقل بالمعنى نفسه الذي نستخدمه عن الموجودات البشرية عندما نقول: إنها أشخاص لها عقول. لكن إذا ما أخذت الألفاظ والأفكار بمعناها الحرفي عندئذ فإن برهان هيوم لن يكون له جواب على الإطلاق. لكن ذلك لا يبين أن فكرة الخير اللامتناهي لله لا ترمز إلى معنى أشد عمقاً وحقيقة من ذلك، لكن لو صحَّ ذلك فإنه هو ما أطلقنا عليه اسم خاصاً هو الأسطورة.

لقد باءت بالفشل كل المحاولات لحل هذه المشكلة على مستوى التفسير الحرفي. فقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الشر ليس واقعة إيجابية بل هو فحسب واقعة سلبية. فهو ليس سوى غياب الخير، ومن ثم فهو لا شيء، ولا يمكن أن يكون الله مسؤولاً عن خلق اللاشيء. لكن ذلك يعني أن نقول إن الألم والشر لا يوجدان وجوداً حقيقياً على الإطلاق، وهو خلف عال.

مفكرون آخرون ذهبوا إلى أننا لا يمكن أن نجد شرراً في العالم لو نظرنا إلى العالم ككل. إن مظهر الشر يبدو فقط لرؤيتنا الجزئية المحدودة. وعدم توافق النغم في التأليف الموسيقي يبدو غير سار لو سُمع وحده. لكن عندما نسمعه كجزء من قطعة موسيقية كاملة فسوف نجد أنه يسهم في جمال الكل. وبالطريقة نفسها سوف يكف الشر عن أن يبدو شرراً لو تمكنا من النظر إلى الكون نظرة شاملة تضمه في كل واحد.

[1]- ديفيد هيوم «محاورات حول الديانات الطبيعية» (نيويورك، إصدار شركة هانز للنشر، عام 1951)، القسم 8 مباشر.

بيد أن هذه الفكرة - كسابقتها - تتجه نحو إنكار وجود الشرّ فتجعله مجردّ مظهر وليس حقيقة. وفضلاً عن ذلك، لو كان المظهر يرجع إلى نظرتنا الجزئية المحدودة، فلا بدّ من لنا من التسليم بأنّ نظرتنا الجزئية المحدودة، على الأقلّ، حقيقة، ونرى شرّاً حقيقياً وليس مجردّ مظهر.

ولقد وجد مفكّرون آخرون، بعدما شعروا باليأس التامّ من مثل هذه المراوغات وألوان الهروب- ملاذاً في مفهوم «السرّ» أو الغموض»، فذهبوا إلى أنّ أعمال أو طرق الله في العام أسرار غامضة أمام العقل البشريّ، وأنّ علينا أن نقبل الشرّ على أنّه واحد من هذه الأسرار. غير أنّ ذلك ملجأ غير منطقيّ وغير متّسق في آن معاً، لأنّ هؤلاء المفكّرين أنفسهم سوف يصرون على أنّ الأشياء الخيرة والجميلة في العالم هي دليل على خيرية الله. لكن لو صحّ ذلك، فلا بدّ من أن تكون الأشياء الشريرة- بالمنطق نفسه- دليلاً إما على شرّه أو على عجزه.

لا شكّ بأنّ أولئك الذين يلجأون إلى مفهوم السرّ الغامض يقبلون الدليل عندما يكون لصالح قضيتهم، لكنهم يرفضون قوله عندما يسير ضدّهم. ولقد اخترت في هذه الصفحات، كعينات، قلّة فحسب من البراهين الشكّية التي يمكن استخدامها لتدمير قضية مثل: «هناك عقل قادر على كلّ شيء، خير على نحو لا متناهي، خلق العالم ويحكمه». وقد يكون بعض هذه البراهين مقنعاً وقد لا يكون البعض الآخر كذلك. وسوف يكون من الممكن بالطبع أن نلتقط الثغرات، وأن نناقش وأن نجادل. لكن قوة البراهين الشكّية من هذا القبيل كلّها، سواء طرحتها بطريقة تخلو من الخطأ أم لا، لا بدّ من أن تبرهن في النهاية، كما اعتقد، على أنّها لا تقاوم أمام عقل مخلص تماماً، وغير متحيّز تماماً في آن واحد.

فما هي إذاً، النتيجة التي تشير إليها.. «إنّها، في رأيي، لا تشير إلى أنّ جميع الديانات زائفة، ولا حتى القضية التي سقّتها الآن توّ- كاذبة تماماً. ولكنها تشير فحسب إلى أنّ مثل هذه المعتقدات ليست صادقة حرفياً، وأنها في أفضل حالاتها «أساطير وصور» ربما «تشير إلى» حقيقة أكثر عمقاً، ونحن عندما نتحدّث عنها فإننا نتحدّث عن الظلام، والمتاهات، ورعب المينوتور. وهذا يعني أنّنا نتحدّث عن الآلهة والعقول القادرة على كلّ شيء والشياطين.

ما هي إذن- حتى نعود إلى مشكلتنا الثانية- طريقة الحياة، والغاية، والتجربة، التي ترمز إليها هذه الأساطير والصور؟ وما هي الحقيقة الأكثر عمقاً التي تشير إليها..؟

هناك طريقان للحياة يتبعها معظم الناس وهما: طريق «الاستفادة من أفضل ما في الوظيفة السيّئة وطريق «القديسين» - القديسين في أيّ دين. فما هو هذا الطريق الثاني، وما هي غايته؟ طالما أنّ الطريق والغاية، بحسب كلات اليوت- «مجهولان»، وما دامت الغاية «لا يمكن وصفها»، فإنّ المؤلّف- وهو يتبع الطريق الأول- لا يمكن أن نتوقّع منه أن يعرفهما أو يصفهما.

ليس بمقدور أحد أن يفعل ذلك، حتى أولئك الذين اتّبَعوا الطريق الثاني يمكن أن نقتبس بعضها، ونحن أيضًا نجدها لا لنعبّر عن الحقيقة الحرفية العادية، ولا عن «نصف» الحقيقة، لأنّ هذه الحقيقة «لا يمكن التعبير عنها» بألفاظ اللغة، وهذا هو السبب في أنّ الناس ابتكروا الأساطير والصور التي تشير فقط أو تلمّح إليها. «التجربة» التي هي أيضًا؟ «لغاية» التي «لا توصف فهي تفوق الوصف».

غير أنّ هذه الوثائق المباشرة للتجارب الشخصية للقديسين والمتصوّفة تقترب - على الأقل - بطريقة ما من الحقيقة العارية أكثر من المعتقدات الرسمية للعقائد المختلفة التي كانت في الجانب الأكبر منها من عمل اللاهوتيين وليست من عمل القديسين - رغم أنّ القديس واللاهوتي قد يكونان في حالات نادرة شخصًا واحدًا.

4- فلسفة الغبطة

«ستظلّ الحقيقة والدستور الضروريّ الثابت للوجود كما يقول بوذا قائمة في الاعتقاد أنّ جميع مكونات الوجود بائسة».^[1] وجاء أيضًا في الأوبنشاد «في اللامتتاهي وحده توجد الغبطة. أمّا المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة».^[2] ولو أنّنا أمعنا التفكير في هذه النصوص بطريقة غير متحيّزة لوجدنا أنّ هاتين العبارتين يمكن أن تظهرأ أمامنا على أنّهما مبالغة كبيرة لا سيّما العبارة الأولى. وقد يكون الأمر كذلك. وربما سلّمنا بأنّ السعادة القصوى لا توجد إلّا مع الله، الموجود اللامتتاهي، لكن هناك قدرًا كبيرًا من السعادة الأصلية موجودة في الحياة اليومية. ومع ذلك فإنّ التعبيرات التي توازي آيات الأوبنشاد يمكن أن توجد في آداب جيع الديانات. فما ينفك القديسون يخبروننا أنّه لا يوجد سعادة على الإطلاق، إلّا مع الله.

حتى في لغة اليوت أنّ كلّ ما يستطيع أن يفعله الفرد منا، باستثناء القديسين، هو أن يستفيد من أفضل ما في الوظيفة السيّئة»، وهذه العبارة تقول على أقلّ تقدير، إنّ الطريق العادي للحياة لا يمكن أبدًا أن يكون شيئًا آخر سوى وظيفة أو عمل سيّئ، فلا يمكن عمل وظيفة خيرة بأيّة وسائل مألوفة مثل النقود أو الممتلكات أو رباطة الجأش أو حتى الشعر والموسيقى، والعلم، والفلسفة، والفن. وكل شخص متدين يقول، في الحقيقة، الشيء نفسه إن الحياة في هذا العالم المتناهي سيّئة، وأنّ «الغبطة لا توجد إلّا في اللامتتاهي وحده» وهو يقولها بألفاظ قويّة أو ضعيفة، فمثلاً لغة بوذا هي الأقوى، وربما كانت لغة اليوت هي الأضعف^[3].

[1]- مقتبس من المدوّنة المقدّسة للبوذيّة أخرجها هـ. س. وارن، مطبعة جامعة هارفارد - الولايات المتّحدة الأميركيّة، عام 1896، ص 20.

[2]- الأوبنشاد 7-23 في الكتابات الهندوسية المقدسة، سلسلة أفري مان.

[3]- شرح ستيس هذه الفكرة في كتابه «الزمن والأزل» وتحديدًا في الفصل السادس منه، ص 205.

لكن إذا نظرنا نظرة منصفة غير متحيّزة، ألا نجد أن جميع هذه العبارات الدينيّة تبدو كاذبة؟ فهناك قدر كبير من السعادة موجود في الأشياء المتناهية، وهناك كثرة من المتع البريئة، وهناك الزهور، وغروب الشمس، والقصائد، والموسيقى، والمسرحيات مثل مسرحيّة إبيوت. فما الخطأ في أمور مثل لعبة البيسبول أو كرة القدم...؟ وهناك أيضًا أشياء طيّبة نأكلها ونشربها، والاستمتاع بهذه الأمور قد لا يكون شيئًا نبيلًا على وجه الخصوص. ولا شكّ في أنّ هناك متعًا رفيعة ومتعًا دنيا. وهناك ألم ومعاناة أيضًا.

وقد يرى البعض أنّ الآلام تفوق المتع، وقد يرى آخرون العكس. لكن أليس من الكذب أن نقول إنّه لا توجد في الحياة سعادة على الإطلاق، وأكثر من ذلك أن نقول إنّ مكونات الوجود بؤس؟. مع ذلك، فإنّ القول بأنّه لا توجد سعادة إلّا مع الله، ولا غبطة إلّا مع اللّامتناهي هي العبارة التي تتكرّر على نحو موصول على ألسنة القديسين. أتراهم يتحدثون لغواً، وينكرون الحقائق الواضحة..؟ أم تراهم يقصدون شيئاً فشلنا نحن في فهمه حتى إذا كان نردده، كالبيغاء، بألستنا في الكنيسة، والمحفل، والمسجد...!؟

في اعتقادي أنّ ما أدلى به القديسون صحيح - ليس فقط أنّ فيه بعض الحقّ - بل إنّه كلّ حقّ. صحيح أنّ هناك متعاً ولذات وفيرة، متاحة لنا في طريق الحياة الشائعة - إذا نظرنا إليها من مستوى معين، وأنّ كثرة منها متع بريئة تماماً. والقديس لا ينكر ذلك. فهو لا ينكر أنّ باستطاعتك أن تقضي أوقاتاً ممتعة. وأنت عندما تقضي أوقاتاً ممتعة فإنك تستمتع بوقتك تماماً. لكن المستوى الذي يتمّ فيه ذلك هو مستوى سطحيّ، ونحن نجد في مستوى أعمق أنّ هذه المتع جميعاً سطحيّة، وضحلة، وفارغة، وعقيمة فهناك ظلام دامس تحت بريق البهجة التافهة، وأنّ البؤس هو محورها، وهذا هو السبب في أننا باستمرار نشغل أنفسنا في سعي مؤقت، بسبب الانشغال أننا نريد أن ننسى ما نكون عليه نحن أنفسنا في أعماقنا فعلاً.

ولا يصدق ذلك على الحيوانات، فهناك شيء في الإنسان غير موجود في الحيوان، وإلى هذا الشيء تشير أسطورة خلود النفس. فما هو هذا الشيء؟ لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال، لأنّ هذا الشيء «لا يمكن أن يوصف» بأنّه فوق الوصف. فلو قلنا إنّه «التعطش إلى اللّامتناهي» فإنّنا نستخدم لغة الأسطورة، ونحن أيضاً نستخدم لغة حزينة كثيبة ومبتذلة. ولو أنّنا قلنا: إنّ الإنسان الحقّ هو الله حيث اغترب عنه، وهذا الاغتراب بما أنّه الطبيعة الجوهرية للإنسان بوصفه موجوداً متناهيًا هو البؤس الداخليّ الذي نتحدّث عنه، فإنّنا في هذه الحالة نستخدم مرّة أخرى بلغة مبتذلة معادة، وكذلك لغة الأسطورة. لكنّنا لا نستطيع أن نقول سوى شيء كهذا.

صحيح أنّ الإنسان يمكن أن ينسى نسياناً تاماً ذلك الظلام الداخليّ للنفس لدرجة أنّه يصبح غير

واع به، ولا يعرف له معنى عندما يتحدث أحد عنه. وعندئذ قد يسأل: كيف يمكن للإنسان أن يكون شقيًا - ولا يعرف، مع ذلك، شيئًا عن شقائه؟ أن الإنسان إذا ما شعر بالسعادة، فهو إذن سعيد. لكن حتى على المستوى السطحي للحياة اليومية فإن ذلك غير صحيح.. أنه يمكن الاعتقاد خلال فترة من الزمان أن المرء سعيد ثم يتحقق بعد ذلك من أن ذلك غير صحيح، وأنه لم يكن كذلك. وقد يسأل المرء مرة أخرى عما إذا كان من الأفضل له - إذا لم يكن المرء واعيًا بالظلام بداخله وكان سعيدًا على المستوى السطحي - أن يظل في الحالة التي هو عليها، قانعًا بها. وذلك هو نفسه السؤال القديم عما إذا كان من الأفضل أن تكون خنزيرًا راضيًا عن أن تكون سقراط ساخطًا. والجواب هو: كلاً لن يحدث ذلك ما لم تكن خنزيرًا.

5- جوهرية الدين وحقيقته

الحقيقة الجوهرية للدين، لكل دين، أنه يوجد طريقة للخروج من ظلام الحياة هذا طريق إلى النور. أن الغاية من طريقك الحالي عقيمة، أما الغاية من الطريق الآخر فهي «الغبطة»، و«النعيم»، وليست هذه مجرد درجة لما يسميه الناس «بالسعادة» وأنها ليست مجرد «متعة رقيقة»، فالغبطة والنعيم - على نحو ما تفهم هذه الكلمة الأخيرة عادة - لا تنتمي إلى نظام الأشياء نفسه على الإطلاق، وطريق الخروج - طبقًا لجميع الديانات - طويل جدًا وشاق جدًا. لكنه ممكن لو لديك الإرادة الكافية، فما هو هذا الطريق؟

ثمّة افتراض أن طريق القديسين يعتمد على الحياة حياة خيرة طيبة. أعني حياة أخلاقية. أليس القديس هو مجرد إنسان خير جدًا؟ ويطلق هذه الواجهة من النظر القول بأن الأخلاق هي ماهية الدين، وربما قيل عندئذ أن ماهية المسيحية هي موعظة الجبل. فعندما نطرح المعتقدات جانبًا نجد أنه لا يبقى أمامنا سوى الأخلاق، لأنه لا يوجد شيء آخر في الدين، بجانب الأخلاق والمعتقدات. وكذلك وجهة التي تقول إن الدين: «هو الأخلاق المشبعة بالعاطفة، تجعل الأخلاق جوهر الدين.

وطريقة التفكير هذه كلها إنما هي عبارة عن تخبط قاتل. إذ من الصعوبة البالغة أن نقول إنها لا يمكن أن تكون سوى نتيجة لضرب من العمى الديني. فكما أن هناك أناسًا متبلدين في إحساسهم الجمالي، حتى أنهم يظهرون أمام الآخرين عميانًا، وهم مثلاً أولئك الذين ليس لديهم أي إحساس بالموسيقى أمامهم سوى خليط من الأصوات - فتلك هي الحال أيضًا مع الدين. ولا يوجد أمثال هؤلاء الناس بين الشكّك فحسب، بل إنهم أيضًا شائعون بين أصحاب الآراء المألوفة.

الدين ليس ببساطة، هو الأخلاق. ولا هو خليط أو مزيج من الأخلاق والمعتقدات. بل هناك شيء ثالث يختلف اختلافًا كبيرًا عنهما هو الذي يشكل ماهية الدين. صحيح أن الدين يعتمد

باستمرار على الحياة الأخلاقية، وصحيح أيضاً أن القديسين، في العادة أناس على خلق رفيع، وليس ذلك مجرد صدفة لكنه ضرورة، لأنَّ المحبَّة والشفقة أو الرَّحمة تنبع بالضرورة من رؤية خاصَّة، وتجربة خاصَّة. ولهذا، نجد أنَّ المتصوِّف والقديس هما بالفعل أجزاء منهما بحيث لا يملكان البعد عن الأخلاق، غير أنَّ الأخلاق هنا ليست هي الدين.

طريق الأخلاق وحده لن يودِّي أبداً إلى «الغبطة» و«السعادة الروحية»، و«الخلاص»- وتلك هي الغاية من الطريق كما يقال. أنه يمكن أن يودِّي إلى «السعادة الدنيوية». ولقد حاول أفلاطون، وفلاسفة آخرون، أن يبرهنوا على أنَّ الرجل صاحب الخلق هو رجل سعيد بالضرورة. وكنا نأمل أن يكون ذلك صحيحاً، ومع ذلك فهناك نوع من الإحباط وخيبة الأمل أو التضييل تذهب إلى أنَّ الحياة هي أخلاقية فقط. قد يقوم المرء بأداء واجبه، ومع ذلك يظلُّ شقيّاً، أو على الأقلِّ ساخطاً بطريقة أساسية. إذ يبدو، في النهاية، أنَّ الأخلاق لم تفده شيئاً، وأنها ليست سوى عبء ثقيل يحمله على كاهله. وعلى أيَّة حال، فإنَّ السعادة، حتى إذا كانت الحياة الأخلاقية لا تضمن ذلك، فلن تكون سوى ظاهرة سطحية مثل المتعة. فهي ليست الغبطة أو النعمة التي تسعى إليها ظاهرة سطحية مثل المتعة. فهي ليست الغبطة أو النعمة التي يسعى إليها الدين.

ما هو إذن، هذا الطريق، ما هي هذه الغاية؟ إنَّها إذا شئنا الدقَّة «لا يمكن أن توصف» فهي تفوق الوصف. ولا بدَّ من أن تفهم عبارة «تفوق الوصف» بمعناها الدقيق، بمعنى أنَّها ما لا يمكن أن يقال، وما لا يمكن التفوُّه به على الإطلاق بأيَّة كلمات يمكن تصوُّرها، وبأيَّة لغة تصوُّرها- ولن تكون في المستقبل. ويمكن أن يفيدنا هنا ما خلفه لنا القديسون أنفسهم من وثائق. لأنَّ في استطاعتهم أن يقولوا ما لا يمكن قوله، لكن في استطاعتهم التلميح أو الإشارة إليه بوضوح أكثر ممَّا تفعله معتقدات الدين. ويؤمن القديسون، بالطبع، بمعتقدات الدين ويكرِّرون ذلك: فيؤمن القديسون المسيحيون بالمعتقدات المسيحية، والقديسون الهندوس بالمعتقدات الهندوسية، والقديسون المسلمون بالمعتقدات الإسلامية. فهم جميعاً بشر قبل كلِّ شيء آخر مقيِّدون في معتقداتهم العقلية، بالثقافات المختلفة التي نشأوا فيها، وبمقدار ما يكرِّرون عقائد ديانة معينة ينتمون إليها، يناقضون الديانة الأخرى. لكنَّهم في بعض الأحيان يرتفعون ويجاوزون الثقافات المختلفة، ويسعون للنطق بماهية الدين الخالصة نفسها. وعندما يفعلون ذلك فإنَّ أقوالهم تكشف عن قدر مذهل من الاتفاق.

في الحقيقة والواقع كما أرى، أنَّ جوهر الدين ليس الأخلاق بل التصوُّف، وطريق القديسين هو طريق الصوفية. ومن هنا فإنَّني أستخدم كلمتي «القديسين» و«المتصوِّفة» في هذا الكتاب بمعنى واحد. ولا أستطيع أن أمنع نفسي من هذا الاستخدام حتى إذا لم يكن يتفق مع تعريفات المعاجم، وقضيتي التي أدافع عنها هي أنَّ كلَّ دين هو في النهاية تصوُّف، أو أنَّه يتبع الجانب الصوفيَّ في

الطبيعة البشرية. ومن ثمَّ فجميع المتديّنين متصوّفة، بدرجة كبيرة، أو صغيرة. وليس ثمّة خطّ حاسم بين المتصوّف وغير المتصوّف. فأولئك الذين يُعرفون، عادة، بأنّهم متصوّفة، ويعترفون هم أنفسهم بذلك، هم أولئك الذين يتحقّق تصوّفهم بوضوح على ضوء الوعي الكامل، أمّا الإنسان المتديّن العادي، فتصوّفه كامن بداخله، أعني أنّه يختفي تحت عتبة الوعي، ولا يُرى على السطح الأعلى، وهو نفسه لا يعترف بوجوده، ولا يعترف به غيره من الناس. فالقدّيس هو الرجل المتديّن على الأصالة. ومن ثمَّ فجوهر حياته هو التصوّف سواء عرف ذلك هو نفسه ووصف به نفسه، أم عرفه الآخرون المحيطون به الذين يراقبونه ويصفونه- أم لا.

وسوف أقتبس في ما يلي بعضاً من أقوال المتصوّفة أخذتها عن قصد من عدد من الثقافات والديانات المختلفة. وما هو مشترك بين هذه النصوص كلّها هو أنّ هناك نوعاً من التجربة أو الخبرة، أو الطريقة التي تخبر بها العالم تُلغى فيها جميع التميزات بين شيء وآخر- بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع- وتتجاوزها أو تعلو عليها، حتى أنّ جميع الأشياء المختلفة في العالم تصبح واحدة، أعني تصبح متّحدة بعضها مع بعض. ولا بدّ لنا من أن نفترض أنّها لا تزال مع ذلك مختلفة، بمعنى ما، لكنها مع ذلك ليست مختلفة بل متّحدة. وسوف يتذكّر قراء الفلسفة عبارة هيغل الشهيرة «الهويّة في الاختلاف». ولكن على حين أنّ هيغل كان يتحدّث عن ذلك كنظرية فحسب فإنّ القدّيسين يمرّون بتجربته أو يخبرونه في العالم- وهو أمر مختلف أتمّ الاختلاف. ولعلّ في تأكيد إمكان، أو بالأحرى التحقّق، لمثل هذه التجربة أو الخبرة ما يثير في الحال حشداً من الأسئلة. لكن دعنا على أيّة حال نتقدّم الآن إلى الشواهد أو جزء منها ممّا يسمح به المكان:

هناك شاهد ذائع هو «مايستر إيكهارت»^[1] المتصوّف الكاثوليكيّ في القرن الثالث عشر. وفي ما يلي سوف نسوق بضع فقرات من كتاباته على النحو التالي: يقول إيكهارت: «الكلّ في واحد. والواحد في الكلّ. الأشياء بالنسبة إلى النفس المدركة هي كلّ واحد» وواحد في كلّ. ها هنا يكمن نقاء النفس وطهارتها، فقد تطهّرت من حياة منقسمة، ودخلت في حياة موحّدة. فكلّ ما ينقسم في الأشياء الدنيا سوف يصبح موحّداً بمجرد أن تتسلّق النفس وترتفع إلى حياة لا يوجد فيها تضادّ ولا تقابل. وعندما تصل إلى حياة المعقولة [أي الاستبصار الحقّ] فإنّها لا تعرف تضاداً ولا تقابلاً. نبني يا إلهي متى يقع الإنسان في الفهم المحض؟ أقول «عندما يرى الإنسان الشيء منفصلاً عن غيره من الأشياء» ومتى يعلو الإنسان على الفهم المحض؟ أستطيع أن أخبرك: «عندما يرى الكلّ في واحد عندئذٍ يكون الإنسان قادراً على تجاوز الفهم المحض»^[2].

[1]- إيكهارت، برهان (المعلّم إيكهارت) -1260 1327) فيلسوف صوفي ألمانيّ. كان مدرساً للأهوت في كولونيا.

[2]- اقتبسه رودلف أوتو من كتابه «التصوّف في الشرق والغرب»، نيويورك ماكميلان، عام 1923، ص 45.

في هذه الفقرة نجد أن تجربتنا المألوفة بالعالم تسمى «بالفهم»، وهو الذي يفصل ويميز الأشياء بعضها من بعض؛ أمّا الرؤية فهي تعني تجاوز ذلك حيث لا تضاد ولا تقابل ولا تمييز ولا انفصال، بل «الكلّ في واحد». وفي فقرة أخرى يقول إيكهارت: «كلُّ ما لدى الإنسان، من الناحية الخارجية، متكثرٌ، أمّا، من الناحية الداخلية، فهو واحد. فكلُّ أوراق الحشائش، والغابات، والأحجار، وجميع الأشياء واحدة. تلك هي الأعماق البعيدة..»^[1] وأيضاً: «عندما تصل الروح إلى ضوء ما فوق الحسن، فإنّها لا تعرف شيئاً اسمه التضادُّ أو التقابل..».

6- حضورية الروح

الروح في مثل هذه التجربة تجاوز بالضرورة حدود الزمان والمكان، ذلك لأنّهما الشرطان الضروريّان للتقسيم والانفصال، والكثرة، والتضادّ، والتقابل. فالمكان يقسم الأشياء هنا عن الأشياء هناك، ولذا، فإنّ الرؤية الموحّدة التي ترى الكلّ في واحد هي تجربة بالأزليّ، لأنّ الأزل ليس طويلاً بلا نهاية في الزمان، بل هو اللازمان، ولهذا السبب نفسه فهو تجربة باللامتناهي. فحيث يكون الكلّ في واحد، فلن يكون هناك شيء خارج هذا الواحد. ومن ثمّ فلا شيء يحده أو يحيط به. وما من ريب في أنّ فكرة الحدود هي جوهر المتناهي. فما هو محدود هو وحده المتناهي. غير أنّ الشيء المحدود محدود بشيء آخر. وإذا لم يكن ثمّة سوى الواحد، فلن يكون هناك شيء آخر يحده أو يحيط به.

ذاك هو المعنى المحدّد لمصطلح «اللاتناهي» على نحو ما يستخدم في التفكير الدينيّ. وذلك هو الحلّ في المفارقات التي اكتشفناها حول فكرة الله بوصفه عقلاً أو روحاً لا متناهيّاً. وبالتالي، فليس في مقدورنا أن نضفي أيّ معنى على هذه العبارة طالما فهمنا اللامتناهي على أنّه يعني اللانهاية المحضّة- كما هي الحال عندما نتحدّث عن لا نهائية الزمان أو المكان، ولقد رأينا الآن أنّ الروح المتناهي هو الروح الذي يكون «الكلّ في واحد» بالنسبة إليه.

زوّدنا ذلك أيضاً بمفتاح لمعنى الأبيات التي اقتبسناها من «الأوبنشاد» في ما سبق: «في اللامتناهي وحده توجد الغبطة، أمّا المتناهي فلا توجد فيه أيّة غبطة..» ذلك يعني أنّه لا توجد أدنى غبطة، في طريقة الحياة المألوفة التي ترى جميع الأشياء بما سمّاه «إيكهارت» بالفهم... رغم أنّه قد توجد فيها متعة وسعادة. إذ تكمن الغبطة فقط في الوعي الأعلى الذي يمثّل طريقة الحياة الثانية، طريقة القديسين.

[1]- المرجع نفسه، ص 61.

شاهدنا الثاني سيكون فيلسوفاً وثنياً هو أفلوطين^[1]، الذي كتب تلك الرؤية التي بلغها بنفسه: «رؤيتنا لأنفسنا.. هناك تواصل مع النفس يرتدُّ إلى طهارتها. لا شكَّ في أننا ينبغي أن لا نتحدَّث عن فعل الرؤية. بل أن نتحدَّث بدلاً من ذلك عن الرؤية وقد تمت. ويتحدَّث الرائي- بوضوح شديد- عن الوحدة البسيطة. ذلك لأننا أثناء فعل الرؤية لا نرى ولا نميِّز أن هناك اثنين، فضلاً عن أنه لا يوجد اثنان بالفعل، فالإنسان يتغيَّر، ولا يعود بعد هو نفسه، ولا متعلِّقاً بذاته، فقد اندمج مع الموجود الأعلى، غارقاً فيه، مشكَّلاً واحداً معه، فهمها لا يكونان اثنين إلا في الانفصال فحسب.

ذلك هو ما ترتب في الرؤية، وتعجز عن إخبارنا به، إذ كيف يمكن للإنسان أن يستردَّ أبناء الموجود الأعلى، بعد أن انفصل عنه، عندما كان يراه متَّحداً معه مشكَّلاً مع ذاته شيئاً واحداً؟ ذلك ما لا يمكن أن يقال، ولا ينكشف لأيِّ شخص سوى من واثاه الحظَّ السعيد ليراه بنفسه... فقد كان الرائي شخصاً واحداً مع المرئي... فأصبح هو الوحدة التي لا اختلاف فيها ولا تمايز، لا من حيث علاقته بنفسه، ولا بأيِّ شيءٍ آخر... وحتى الذات نفسها، فتنها الله وسحرها فاستحوذ عليها، فهدأت وأصبحت في سكون كامل، بل هذا الوجود بأسره...

«تلك هي حياة الآلهة، أو التي تشبه حياة الآلهة، والرجال المباركين - والتحرُّر من الأمور الغريبة التي تزعجنا هنا. إنها حياة لا تجد متعتها في أيِّ شيءٍ من أشياء الأرض- إنها فرار المتوحِّد إلى المتوحِّد»^[2].

أمَّا العبارات التي وضعنا تحتها خطوطاً (للتشديد) فتنطوي على النقاط الأساسية التي هي واحدة في جميع الروايات. سواء صدرت عن مسيحيين أم مسلمين، أو وثنيين، أو هندوس، أو بوذيين فهي تقول:

أولاً: إنَّ «الكلَّ واحد» في هذه التجربة، وليس ثمة تمايز بين الرائي والمرئي (لا تفرقة بين الذات والموضوع)، ولا تفرقة بين شيءٍ وشيءٍ آخر. لا تقسيم، ولا انفصال، ولا تفرقة.

ثانياً: إنَّ الرؤية نتيجة لذلك تجاوز العقل وتعلو عليه (الفهم عند إيكهارت).

ثالثاً: لهذا السبب فإنَّها لا توصف، فلا توجد كلمات يمكن أن تصفها، لأنَّ الكلمات تعتمد على التمييز والتفرقة بين شيءٍ وشيءٍ آخر، أعني أنَّها تعتمد على العقل أو التعقُّل (الفهم عند إيكهارت).

[1]- ولد في أسبوت بمنطقة الصعيد (عام 203 م- وتوفي في 270 للميلاد)، وتأثر في فلسفته بتراث الشرق القديم وفلسفة أفلاطون. سوى أنه أعطى فلسفته خصوصيتها عبر نظرية الفيض الإلهي.

[2]- أفلوطين: التساوية السادسة (المقالة الحادية عشرة)، نيويورك جمعية مديتشي - ترجمة ستفن ماكيننا- في الترجمة العربية.

رابعاً: إنَّ التجربة هي تجربة التحرُّر، والغبطة والنعيم، والهدوء، والسلام. فلقد رأينا أنَّ المتصوِّف الوثنيَّ يتَّفَق مع المتصوِّف المسيحيِّ. دعنا نتحوَّل الآن إلى ثقافة مختلفة اختلافاً كلياً وأعني بها ثقافة المند. والديانتان الرئيسيتان في هذه الثقافة هما: المندوسية والبوذية. وتختلف معتقداتهما بالطبع اختلافاً تاماً عن المعتقدات المسيحية، أو المعتقدات في الفلسفة الوثنية القديمة. ولا يمكن الشكُّ بأنها تأثرت بهذه المعتقدات»، فهما نتاجان محلَّيان للتجربة الهندية الخالصة.

النظرة الموحَّدة في الديانة البوذية وهي الوعي الأعلى الذي فوق «الفهم» المحض - يسمَّى «بالنرانا». ويسمَّى أيضاً الاستنارة، وهو- في الديانة البوذية- في الشمال يسمَّى في بعض الأحيان «روح بوذا» أو «ماهية الروح». إنَّه لخطأ كامل أن نفترض أنَّ النرانا هي نوع من المكان أو الحالة التي يصل إليها المرء بعد الموت. إنَّها حالة الروح التي يمكن أن يبلغها رجال ما زال في أجسادهم حياة ويمشون على الأرض. ولقد بلغها بوذا في مرحلة مبكرة من حياته، ثمَّ عاش وسار في ضوئها نصف قرن من الزمان. ولقد ميَّز أشقا جوشا Ashvaghosha الذي كتب موجزاً للبوذية سمَّاه «صحوة الإيمان، في القرن الأول الميلادي- ميَّز بين «الوعي الذي يفرق ويميِّز»، وهو الذي سمَّاه إيكهارت بالفهم الذي يميِّز ويفرق بين الأشياء المختلفة، وأطلق عليه أفلوطين اسم «العقل» أو «التعقل»- وبين «الوعي الحدسي» أو ماهية الروح التي يكمن فيها بلوغ الاستنارة. يقول:

«إنَّ ماهية الروح لا تنتمي إلى أيِّ تصوُّر جزئيِّ، من تصوُّرات الظواهر أو اللاظواهر.. ليس لديها وعي متجزئ، وهي لا تنتمي إلى أيِّ نوع من الطبيعة التي يمكن وصفها. فالمفردات والوعي بها لا تظهر إلى الوجود إلاَّ بوصفها موجودات حاسَّة تتعلَّق بخيالات كاذبة تدور حول الاختلافات وتعتزُّ بها»^[1].

ويقول المؤلِّف نفسه في فقرة أخرى: «في هذا الجانب من الاستنارة، تتحرَّر ماهية الروح من المادَّة، ومن التفرد، ومن التفكير الذي يفرق..»^[2].

وأيضاً: «لو أنَّ أيَّ موجود حاسِّ كان قادراً على أن يظلَّ متحرِّراً من كلِّ تفكير يفرق، لبلغ حكمة بوذا»^[3].

وهو يقول مؤكِّداً ما ينبغي أن نسَمِّيه بعلاقة الحياة الأخلاقية للرؤية المتعالية- أعني الرؤية التي هي الحياة الخلقية- يقول:

[1]- هناك ترجمة «الصحوة الإيمان موجودة في «إنجيل بوذا»، ص 364.

[2]- المرجع السابق، ص 365.

[3]- المرجع نفسه، ص 366.

«الخاصية الرابعة» [للاستنارة] هي إثبات المساعدة الرحيمة للمتحرر من جميع قيود. الذات فهي تجذب جميع المتشابهات في وحدتها النقية الساكنة الهادئة المسالمة التي تحوي كل شيء، وتنبير أرواحهم بريق متعادل حتى أن جميع الموجودات الحاسة يكون لها حق متساو في الاستنارة...»^[1]. لماذا تؤدي الرؤية الموحدة إلى الحب، والرحمة، ولماذا تكون مصدراً للحياة الخيرة؟. لأن جميع الاختلافات تختفي فيها، بما في ذلك الاختلاف بين «الأنا» و «الأنت» الذي هو مصدر الأناية والذاتية.

والإشارة إلى السلام والسكينة في هذه الفقرة هامة كذلك. فنحن نتذكر العبارة المسيحية التي تتحدث عن السكينة و «السلام الإلهي الذي يفوق كل فهم» فلماذا يفوق كل فهم..؟ إننا نتمتع في الكنيسة بهذه العبارة من دون أن نفهم معناها، أو أن نفترض أنها ذروة عليا ليس لها دلالة محددة. مع أنها على العكس تعني ما نقول بالضبط. فإذا ما رجعنا إلى استخدام إيكهارت «الفهم» لوجدنا أن السلام الإلهي هو نفسه النعيم الذي هو الغاية من طريق القديسين، وهو نفسه الغبطة التي «لا يمكن الحديث عنها» في النرفانا، وهو حرفياً غير واضح أمام الوعي المنطقي والعقل الذي يفرق، أو الفهم الذي يفصل ويميز. ولعلاقة لها بالسلام على نحو ما تستخدم هذه الكلمة في الحياة اليومية وفي التفكير المألوف، أكثر مما يكون النعيم علاقة بكلمة السعادة المألوفة.

ويقول أشقاجوشا مشيراً إلى الأناية:

«بمجرد ما تدرك الروح الاختلاف، توقظ الرغبة والنهم وتتبع طريق الآلام، عندئذ تلاحظ الروح أن بعض الأشياء ترتبط بذاتها وبعضها لا يرتبط بها. ولو كان في استطاعة الروح أن تظل ساكنة لا يزعجها اضطراب الاختلافات والتميزات، فإن تصور الذات- الأنا (التي مصدر الشر الأخلاقي) سوف يزول.»^[2]

وفي نص آخر من نصوص بوذية الشمال، اخترناه من بين نصوص عديدة، نجد بوذا يقول لـ«أناندا» تلميذه المفضل: «لو أنك» يا أناندا رغبت الآن في فهم أكثر كمالات الاستنارة القصوى... فلا بد لك من أن تتعلم أن تجيب عن الأسئلة من دون أن تلجأ إلى التفكير الذي يفرق- لأن أعداد «البوذا» العشرة المنتشرة في أرجاء الكون قد نشأوا من دورة دائمة التكرار من الموت وإعادة الميلاد بهذه الطريقة الفريدة نفسها، أعني بالثقة والاعتماد على الأرواح الحدسية.»^[3]

[1]- المرجع نفسه، ص 368.

[2]- المرجع السابق، ص 369

[3]- النص موجود في إنجيل بوذا السالف الذكر، ص 112.

و «الروح التي تفرق» عند بوذا هي «الفهم» عند ايكهارت» و «العقل» أو «التعقل» عند أفلوطين. أما الروح الحدسي فلا تفرق ولا تمايزء انها الرؤية الموحدة التي يكون فيها الكل في واحد أو هي «البصيرة» عند ايكهارت.

وننتقل من البوذية إلى الهندوسية. ان «الأوبنشاد»^[1] وهو المؤلف الذي كتبه قديسو الغابة المجهولون ويرجع تاريخه إلى ألفين وخمسمائة سنة أو ثلاثة آلاف سنة- كان هو المصدر الرئيسي لأفضل ما في الفكر الهندوسي منذ عصره حتى يومنا الراهن. والموضوع العظيم الذي تتحدث عنه الأوبنشاد هو الكشف الذي قام به مؤلفوه، وهو أن «اتمان» Atman أي النفس الفردية أو ذات الإنسان متحدة مع براهمان^[2] الذي هو النفس الكلية أو الله أنا الله.

أو إذا شئنا استخدام كلمات الأوبنشاد نفسها: «أنت هو» فالفرق التي، تضعها بيننا وبين براهمان هي مايا Maya أي وهم أو عدم. والتغلب على هذا الوعي هو الخلاص. لأن النفس عندما تتغلب عليه فانها تنتقل إلى الله وتتحد معه.

7- التغلب على الوهم بالوعي الألوهي

لكن التغلب على هذا الوهم لا يعني فهمه فهماً عقلياً. فقد يعرف البعض على سبيل الفكر التجريدي أن ذات المرء (أو نفسه) تتحد مع الله في هويّة واحدة. لكن ذلك لا يقضي على وهم الاختلاف، والانفصال بين الله والنفس (الذات). وفي استطاعة المرء أن يقارن ذلك بأيّ وهم بصريّ كرؤية السراب مثلاً. فأنت ترى أمامك بحيرة ماء في الصحراء، وقد تكون لديك المعرفة العلميّة التي تقول إنّه لا ماء هناك. لكن هذه المعرفة لا تجعلك تتخلّص من هذا الوهم، فأنت لا تزال ترى الماء هناك؛ وبالطريقة نفسها فإن المعرفة العقليّة التي تقول إنّ ذات المرء (أو نفسه) متّحدة في هويّة واحدة مع الذات الالهية لا تساعد قيد شعرة في التخلص من وهم الاختلاف والانفصال: فهوية ذات المرء مع الذات الالهية لا بدّ من المرور بتجربتها بالفعل. وفي هذه التجربة الصوفيّة العليا وحدها، يسقط قناع الوهم، وتنتقل النفس إلى تجربة واحدة مباشرة مع براهمان. وتحدث الأوبنشاد عن هذه التجربة الصوفيّة في كلّ مكان. والأمر لا يتطلّب قدراً كبيراً من الذكاء لكي نرى أن هذه التجربة تتحد في هوية واحدة مع الرؤية الموحدة عند ايكهارت» أو هي نفسها هذه الرؤية. وهي أيضاً حالة الجذب عند أفلوطين، فضلاً عن كونها الروح الحدسي الذي لا يفرّق عند البوذية.

[1]- «الأوبنشاد» كلمة سنسكريتيّة مؤلّفة من مقطعين «أوبا» ومعناها «بالقرب من..» و «شاد» ومعناها «أجلس» أو مجلس» فهي حرفياً تعني «الجلوس بالقرب من المعلم».

[2]- براهمان Brahman هو الاسم الذي أعطته الأوبنشاد للموجود الأسمى. وبراهمان محايد من حيث الجنس وهو يتميّز عن براهما Brahma الإله الخالص.

حسب «الأوبنشاد» هناك أربع حالات محتملة للروح. والحالات الثلاث الأولى هي: اليقظة، الحلم/ النوم بغير أحلام. «ويقول الحكيم: أما الحالة الرابعة فهي ليست تجربة ذاتية، ولا هي تجربة موضوعية، ولا هي تجربة تمثل حالة متوسطة بين التجريبتين، كما أنها ليست وضعاً سلبياً لا يكون هو الوعي ولا اللاوعي. وهي ليست معرفة الحواس، ولا معرفة نسبية، ولا معرفة استدلالية.

في الحالة الرابعة ثمة ما يتجاوز الحواس، والفهم، كما يتجاوز كلَّ تعبير. إنها - بمعنى أعمق - الوعي الموحد الخالص، التي يُطمس فيه تماماً كلُّ إدراك للعالم وللكترة. إنها سلام لا يوصف لأنه يفوق الوصف. إنها الخير الأقصى. أو الواحد بغير ثان، إنها الذات»^[1].

في هذه الفقرة نجد أن «الذات» تعني براهمان أي الذات أو النفس الكلية. وعبرة «الواحد بغير ثان» هي تعبير آخر يستخدم بصفة مستمرة لوصف براهمان، و «بغير ثان» تعني أنه لا يوجد شيء خارج براهمان» يمكن أن يحده أو يحيط به»، ومن ثمَّ فهو «لا متناه» بالمعنى الدقيق للامتناهي الديني الذي سبق أن شرحناه.

نلاحظ ممَّا سبق أنَّ الخاصية الجوهرية لهذه الرؤية السامية أنَّ فيها يتمُّ تجاوز كلِّ اختلاف، وتمايز، وكثرة أو تعدُّد، وهي - كما قال ايكهارت - تجاوز الفهم. وهي لا يمكن أن توصف لأنها فوق الوصف، وتلك هي الحال مع جميع المتصوفة أيًّا كانت الديانة التي ينتمون إليها، إذ من المستحيل التعبير عنها عن طريق اللغة. فهي كما قال «اليوت» «لا يمكن وصفها» وهي «مجهولة». إنها السلام، والغبطة، والنعيم، والخير الأقصى - والخلاص. إنها «الغاية» من «الطريق». إنها ما تقول به- في الفكر المسيحي - أسطورة النعيم بعد الموت.^[2]

أعود فأقتبس من «موندাকা أوبنشاد» العبارة الآتية:

«الذات الخفية [براهمان] تتحقَّق في ذلك الوعي الخالص حيث لا توجد ثمة ثنائية» (التشديد من عندي).

إلى ذلك، ثمة منهج من أكثر المناهج شيوعاً تلفت «الأوبنشاد» النظر بوساطته إلى غياب كلِّ تمايز واختلاف في التجربة الصوفية بالالهيِّ بإصرارها على انعدام الشكل لبراهمان (ولا أهمية ولا فارق بين قولنا غياب الشكل لبراهمان وانعدام الشكل في التجربة الصوفية لأنَّ الاثنين واحد). لأنَّ الشكل يعني نوعاً من الطابع أو الخاصية التي تميِّز شيئاً عن شيء آخر. فالذهب، مثلاً يتميِّز عن

[1]- الاقتباسات مأخوذة من «الأوبنشاد» ترجمة سواني براهما فندا وفردريك مانشستر (بوسطن - مطبعة بيكون 1948). والتعبير الذي ترجمه هنا «ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية» جعله مترجم آخر هو ر. أ. هيوم «ليست معرفة داخلية ولا معرفة خارجية» (المؤلف).

[2]- شرح المؤلف هذه الأفكار بالتفصيل في كتابه «التصوف... والفلسفة»، وقد ترجمناه إلى العربية - وتصدره قريباً مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

الخصائص بخصائص مختلفة - مثل بالفرق بين اللون الأصفر واللون الرمادي. وطالما أن له شكلاً وله خواص، وطالما أن ذلك هو ما يميّز شيئاً عن شيء آخر، فإنّ الشكل هو من ثمّ، مبدأ التمايز والكثرة أو التعدّد. أمّا إذا قلنا إنّ «الكلّ هو واحد؛ فإنّه، بالتالي، لن يكون له شكل ولا أيّة خصائص أو كميّات.

ومن هنا فإنا نقرأ في «كاثا أوبنشاد» ما يلي:

« لاصوت» ولا شكل، لا تلمس، لا تموت، لا تفرق، لا لون، أزليّة، ثابتة، لا تتحرّك تجاوز الطبيعة- تلك هي الذات أو النفس».

وهناك أيضاً:

«توصف الذات بأنّها ليست هذا ولا ذاك- إنّها لا بحيط بها فهم» لأنّها لا يمكن أن تفهم...».

هي لا يمكن أن تُفهم بمعنى أنّها لا يمكن فهمها عن طريق العقل التصوّريّ اعني «بالفهم» الذي تحدّث عنه ايكهارت» الذي يبدأ باستمرار بالتمييز بين هذا وذاك. لكن يمكن أن نخبرها بالرؤية الإلهيّة.. وتلك هي تجربة القدّيس.

في استطاعتنا الآن أن نستخرج معاً النقاط الأساسيّة عمّا قلناه في ما سبق عن الطريق، والتجربة، والغاية من سلوك القدّيسين في جميع الديانات. فماهيّة هي العلوّ أو التجاوز لكلّ كثرة أو تعدّد في رؤية موحّدة ترى الواحد.

وفي مثل هذه التجربة لا تزول التفرقة بين هذا وذاك فقط، مثلاً بين الحجر والخشب، بل أيضاً التمايز بين الذات والموضوع، بين التجربة والقدّيس الذي يقوم بالتجربة، فهو يشعر أيضاً بالتجربة على نحو مباشر بأنّها الغبط، والسلام، والنعيم. وذلك هو مصدر جميع الأساطير عن الفردوس القادم.

وللتجربة أيضاً طابع الأزليّة، فطالما أنّ المكان والزمان هما من مبادئ الرؤية، والتجربة وحدة لا تنقسم فإنّها من ثمّ «فوق الزمان والمكان». وحتى لو كانت رؤية الجذب الصوفيّ لا تستمرّ إلّا لحظة واحدة- التي يمكن أن تحسبها لو أنّنا نظرنا إليها من الخارج، فإنّ هذه اللحظة عندما تُرى من داخلها أزليّة ولا زمان لها.

هذا هو معنى الأزل، فهو لا يعني زمان لا نهاية له، بل يعني اللّأزمان. وهذا الأزل في تجربة القدّيس هو مصدر جميع الأساطير عن خلود النفس، والبعث... إلخ التي يرمز فيها إلى الأزل بفكرة الزمان الذي لا نهاية له. وفي النهاية فإنّ التجربة طابع اللّاتنامي بمعنى أنّه لا يوجد شيء خارجها يحدها أو يحيط بها، لأنّه في التجربة يكون فيها «الكلّ واحد» لا يوجد «آخر» يمكن أن يشكل حداً،

وهذا اللاتناهي في الرؤية هو مصدر كل الأساطير عن الحكمة اللامتناهي، والقدرة اللامتناهية، ومعرفة الله. وفي مثل هذه الأساطير يكون اللاتناهي، مثل الأزل لكي يعني بما لا نهاية له، عندما يشوه على هذا النحو فإن الله بوصفه روحاً لا متناهيًا تؤدي إلى ظهور ألوان من الخلف والعبث والمشكلات لاحظناها في الصفحات السابقة.

قد يبدو ذلك كله أشبه بنسيج أحلام خيالية. ومن السهل جدًا أن نضربه بآلات المنطق الحريية. وإذا كنا مطبوعين على هذا النحو فسوف نقول ما يلي: ليس من الضروري أن نفترض أن القديسين والمتصوفين يقولون عن وعي ما ليس حقًا. بل لا بد من أنهم خدعوا بطريقة ما. والتجربة التي يتحدثون عنها مستحيلة لأنها تناقض ذاتي. لأن الوعي من أي نوع يعتمد على التقابل، والتمايز، والاختلاف. فإذا ما اختفى التمايز بين المختلفات، اختفى معه الوعي، ويصبح ببساطة غير واعين. إذن، فإدراكنا للاختلافات جزء من معنى كلمة «وعي» تمامًا كما أن التعبير «له أربعة أضلاع» جزء من معنى كلمة «مربع»، فلا يمكن إذن أن يكون هناك وعي بغير إدراك للمختلفات. للسبب نفسه الذي لا يمكن من أجله أن يكون هناك مربع مستدير.

لكن، لا بد لنا من الإشارة إلى أن الرجل الذي يولد أعمى، وهو بالضبط المنطق نفسه- والذي لا يعرف العالم إلا من خلال اللمس- وقد نتغاضى عن الشم، والتذوق، والصوت- في استطاعته أن يبرهن أنه لا يمكن أن يوجد شيء اسمه الإبصار. وقد يسير برهانه على النحو التالي: الوعي يعني إدراك الأشياء عن طريق اللمس. ومن ثم فجزء من معنى الوعي هو اتصال الجسم بالشيء الذي نخبره.

غير أن الناس الذين يتحدثون عن الإبصار يقولون: كأنه يمكن إدراك الأشياء عن بعد أو من دون ملامسة الجسم للشيء. لكن ذلك تناقض ذاتي، لأن كون المرء على اتصال بالشيء هو جزء من معنى التجربة أو الإدراك. وهذان البرهانان - الأول ضد التجربة الصوفية، والثاني ضد الإبصار- هما برهانان قبليان^[1] Apriori. أعني أنهما يقومان على أساس المنطق الخالص، لا على أساس التجربة. فهناك ببساطة شيء اسمه الإبصار، رغم أنه يبدو متناقضًا مع الرجل الضعيف. وهناك ببساطة شيء اسمه التجربة الصوفية، رغم أنها تبدو متناقضة مع أولئك الذين لم يمرّوا بها. وفي استطاعتك أن تقول، بالطبع، إن ما يقوله القديس أو الصوفي ليس سوى كذب، أو إنّه مضللّ مخادع، وربما قال الرجل الضعيف الشيء نفسه عن الرجل الذي يرى.

لكن يبدو لي تكرر مستمرّ للأشياء نفسها تقوم به أعداد لا حصر لها من المتصوفة في مختلف

[1]- أي أنّهما سابقان على التجربة أو هما عقليّان منطقيّان لم يستمدّا من عالم الواقع الذي نعيشه (المترجم).

البلاد والعصور والثقافات، والتي تكون في حالات كثيرة مستقلة بعضها من بعض، ولم يتأثر بعضها ببعض، من وجهة نظرة ترى اتفاق هؤلاء المتصوفة في المسائل الأساسية في رؤيتهم، والكتابات الهائلة كشواهد التي لم أستطع هنا أن أقدم سوى بضعة نماذج قليلة منها- من وجهة النظر هذه أستطيع القول أن مثل هذا التفسير غير معقول، والتفسير المعقول يكمن في قبول وتصديق ما يقولونه.

نصل الآن إلى المشكلة الثالثة التي طرحناها في بداية هذا البحث، وهي: ما إذا كانت تجربة القديس تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون. يبدو أن هناك نظرتين محتملتين يمكن أن يأخذ المرء بهما، فقد يقال إن التجربة المتصوفة حقيقة، بمعنى أنه يمرُّ حقاً بهذه التجربة وأن لديه هذه الصفات العجيبة التي يخبرنا بها. لكنّها ليست سوى تجربة ذاتية في ذهنه هو، ومن ثمّ فهي لا تتضمن شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للعالم خارجه. وهذه التجربة، من هذه الزاوية، أشبه بالحلم، والحلم حقيقيٌّ بمعنى أنه حالة ذاتية في ذهن الحالم، لكنّها لا توجد في العالم الخارجي، وهي لا تتضمن شيئاً على الإطلاق من العالم. ويمكن أن نطلق على وجهة النظر هذه اسم: النظرة الذاتية للتصوف.

الرؤية الأخرى المحتملة هي التقرير بأن التجربة الصوفية تتضمن، ببساطة، شيئاً موضوعياً. وقد يقال: إنها تتضمن أن هناك موجوداً حقيقياً، من ناحية الموضوع، وهو بروج أو شخص هو الله، وهو خالق هذا الكون. وتلك هي وجهة النظر التي تأخذ بها معظم الديانات ومعظم المتصوفة. ففي الهندوسية، مثلاً، نجد أنهم يؤمنون بأن التجربة الموحدة تتحد مع براهمان، وبراهمان هو الله- رغم أنه ينبغي علينا أن نضيف أن مفكرى الهندوس كثيراً ما لا يعتقدون في الله كموجود شخصي. ويمكن أن تسمى وجهة النظر هذه باسم: النظرة الموضوعية. ومن ثمّ يكون السؤال الذي ينبغي علينا أن نطرحه: هل تتضمن التجربة الصوفية ما يسمى عادة «الوجود الموضوعي لله»؟

من البين أن جميع الديانات لا تأخذ بهذه النظرة الموضوعية. ومن غير المأمون أن نتحدث- بثقة شديدة- عما كان بوذا وتلاميذه الأوائل يؤمنون بها. غير أن الكتابات البوذية المبكرة تظهر هنا رغم أنه مرّ بتجربة صوفية، ربما كانت أوضح ممّا مرّ به أيُّ إنسان- فإنه لم يجعلها موضوعية. لقد نشأ كرجل هندوسيٍ لكنّه أنكر ظاهرياً حقيقة «براهما».. وما أكّده هو حالة الاستنارة للقديس التي هي «النرفانا». ويبدو ذلك في مواجهتها تأولاً ذاتياً، وقد قالت به بوذية الجنوب أعني المدارس البوذية في سيام، وبورما، وسيلان (سرى لانكا)- رغم أن بوذية الشمال رفضته. وهذا هو السبب في أن البوذية يقال عنها أحياناً إنها مذهب في الإلحاد.

هنا لا بدّ من الالتفات إلى أن البوذية ليست هي العقيدة الوحيدة في الهند التي أخذت بالنظرة

الذاتية للتجربة الصوفية، فقد قالت بالشيء نفسه مذاهب السنخا واليوجا.

ويبدو من ذلك أن القول بالتأليه ليس مضموناً ضرورياً لتجربة القديس. لكن من المؤكد أنه مضمون طبيعي - وهو ما يبدو أن الغالبية العظمى من الرجال المتدينين تتجه نحوه، ويظهره بتأكيد جميع الديانات الكبرى من المسيحية إلى الهندوسية واليهودية إلى الإسلام.

8- دحض التصورات البشرية عن الله

ثمة طرح يقول: إما أن تكون النظرة الموضوعية أو النظرة الذاتية، هي الصحيحة، وأنا مضطرون للاختيار بينهما. وفي رأيي أن ذلك غير صحيح. فكل نظرة صحيحة من زاوية مختلفة. وسوف أبدأ ببيان أن كلاهما إذا ما أخذت على أنها الحقيقة الوحيدة فيمكن الاعتراض عليها.

إن اعتراض الرجل المتدين على وجهة النظر الذاتية هو أنها تقوّض حقيقة الدين. ولقد سبق أن رأينا النظريات اللاهوتية لا يمكن أن تكون صحيحة حرفياً، بل يمكن فقط أن تكون رمزية. وذلك يرادف قولنا إنها أساطير تشير تلميحاً إلى حقيقة أعمق. لكن لو صحّ ذلك لكان معناه أنه لا بدّ من أن تكون حقيقة أكثر عمقاً يمكن الإشارة أو التلميح إليها، ويمكن، بالطبع، أن نقول إن ما تشير إليه ببساطة هو التجربة الصوفية الذاتية نفسها^[1]، لكنها وجهة نظر غير مقنعة تماماً للوعي الديني. هي ترادف قولنا إن «فكرة وجود الله» لا تعني سوى أنها فكرة صوفية معينة توجد أحياناً في أذهان بعض الناس.

ولا شكّ في أن الرجل المتدين يمكن أن يسلم بأن التصورات الشائعة عن الله الذي هو روح، بمعنى أنه تيار من الحالات السيكلوجية: كالانفعالات، والعواطف، والإرادة، والأفكار... الخ، يعقب بعضها بعضاً في الزمان، لا يمكن أن تصف الطبيعة الحقيقية لله، وإنما هي رمزية فحسب. لكن لو أريد للدين أن يكون صحيحاً بأي معنى، فلا بدّ، في رأي الرجل المتدين، من أن يكون هناك موجود حقيقي معين هو الذي يرمز إليه.

أما الاعتراض على النظرة الموضوعية فهو ليس بمثل هذا الوضوح، وإن كان مثله في الأهمية. فلو أننا نظرنا إلى التجربة الصوفية نفسها، وتساءلنا ماذا تتضمن، لأجبت أنها تعلن عن نفسها بوصفها لا هي ذاتية ولا موضوعية. وهذا ما تقرّره نصوص كثيرة في «الأوبنشاد» اقتبسناها من قبل. مثل «أما الحالة الرابعة فهي ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية»، فإذا اعترض معترض قائلاً: إن ذلك هو رأي الفكر المندوسي لا المسيحي، فلا بدّ من أن نحتجّ لأنها تقول فقط الواقعة الأساسية عن التجربة الصوفية أيّاً كان الدين الذي توجد فيه، أعني أنها تعلقو وتجاوز التمييز بين الذات

[1]- تلك هي وجهة النظر التي أخذتُ بها في بحث كتبتُه بعنوان «المذهب الطبيعي والدين...» لكنني تخلّيت عنها (المؤلف).

والموضوع»، فإذا أضفنا إلى ذلك أن مضمون التجربة الصوفية هو الله نفسه فإنه ينتج من ذلك أن الله نفسه لا هو ذاتي ولا هو موضوعي.

يتضمن ذلك أيضاً أن الله ليس موضوعاً، وأنا لا نستطيع أن نقول بصدق حتى أنه (موجود لأن كلمات «موضوعي»، و«موجود»)، أو ماهو موجود أو ما هو موضوعي هو شيء يقع خارج الأشياء الأخرى، وهو من ثم متناه. مع أن الله لا متناه وليس شيئاً بين أشياء أخرى. وهذا هو السبب الذي من أجله تفشل جميع الأدلة على وجود الله، ذلك لأن البرهنة على أن شيئاً ما موجود، تعني أن تنتقل عن طريق الاستدلال من شيء معين إلى شيء آخر.. وهكذا نجد أن الأدلة تفترض أن الله هو «شيء آخر». فمثلاً، لو كان الله هو السبب الأول، فهناك، إذن، أشياء أخرى إلى جانب الله هي النتائج التي يكون هو بالنسبة إليها سبباً، وهي الأشياء التي تنتقل منها إليه عن طريق الاستدلال، فالشمس والقمر موجودان وما موضوعيان، وذلك يعني أنهما جزء من النظام الطبيعي أعني نظام الزمان- المكان. غير أن الله ليس جزءاً من هذا النظام. ومن ثم فهو ليس موجوداً ولا موضوعياً.

لكن من العبارة التي تقول إن الله ليس موضوعياً، لا ينتج أنه ذاتي، أو مجرد فكرة وهمية. أو حالة من الحالات السيكولوجية في ذهن شخص ما. لأن ما تعلمنا إياه التجربة الصوفية هو أنه لا هو موضوعي ولا ذاتي.

والقول أن الله ينبغي ألا يكون الواحد ولا الآخر يبدو أنه قول لا يمكن فهمه أو الإحاطة به، وينبغي ألا يدهشنا ذلك، ما دمنا نعرف أن عدم فهم الله أو الإحاطة به، في هذه الصورة أو تلك، قد تأكد في جميع الديانات الكبرى. ومع ذلك، فإن شيئاً ما يمكن عمله لمساعدة العقل للخروج من هذا المأزق. لقد اعتدنا عن طريق العلم على تصوّر الإطار المرجعي. فافترض، مثلاً، أن حادثين (س)، و (ص)، حدثتا، فإنه طبقاً لنظرية النسبية، من وجهة نظر الزمان- المكان كإطار مرجعي، فإن (س) يمكن أن تحدث قبل (ص) وبعدها. وحتى وقت قريب كان يُنظر إلى ذلك على أنه تناقض. وكان ينبغي علينا القول أنه لا يوجد سوى نظام واحد للزمان، وإذا وقعت حادثتان غير متأنتين، عندئذ إما أن تكون (س) قد وقعت قبل (ص)، أو أن (ص) وقعت قبل (س). وعلى أية حال، فإن من الخطورة بمكان أن تضغط على التماثل العلمي إلى أبعد مدى في مجال الدين فإنك لن تجد أن تشابهاً أو تماثلاً علمياً يمكن أن يفسر الحقيقة الدينية على نحو سليم. لكن، مع هذا التحذير، ومع تذكّر أنه ليس أكثر من مجرد تماثل ناقص، فربما قلنا إن التناقض بين النظرة الطبيعية والنظرة العلمية للعالم، والنظرة الدينية يرجع إلى واقعة أننا استخدمنا إطارين مرجعيين. فقد تحدثت عن النظام الطبيعي أو النظام الزماني، ونظام الأزل بوصفهما إطارين مرجعيين. وينكشف نظام الأزل في تجربة القديس الصوفية. والنظام الطبيعي هو نظام عالم الزمان والمكان الذي ينكشف أمام

العلم أو أمام العقل. وإذا ما استخدمناه كإطار مرجعي، فعندئذ سوف يكون من هذه الوجهة من النظر هو الحقيقة الوحيدة، وستكون التجربة الصوفية ذاتية، وفكرة الله عبارة عن وهم. وتلك الحقيقة التي يعرضها مذهب الإلحاد، ومذهب الشك، والمذهب الطبيعي. لكن إذا ما استخدمنا نظام الأزل كإطار مرجعي فإن الله من هذه الوجهة من النظر، وكذلك نظام الأزل سيكونان الحقيقة الوحيدة، وسيكون العالم والنظام الطبيعي عبارة عن وهم. ولو نظرنا إلى اللحظة الصوفية من خارج ذاتها لوجدنا أنها لحظة في الزمان. ولو نظرنا إليها من داخل ذاتها لوجدنا أنها الأزل ككل.

من هنا، فالقول بأن الله وهم هو وجهة نظر المذهب الطبيعي، أمّا القول بأن العالم وهم فهو وجهة نظر الأزل. وتجد هذه النظرة الأخيرة التعبير الفعلي عنها في عقيدة «المايا Maya» [العدم- الوهم] الهندوسية وفي صورة أقل تطوراً جميع تلك الفلسفات من أمثال فلسفة أفلاطون، واسبنوزا، والمثاليين الألمان، وبرادلي التي ذهبت إلى أن عام الزمان والمكان هو مجرد «ظاهر»، أو أنه «ليس الحقيقة الصحيحة»، أو أنه «يصف حقيقة»، أو أن له «درجة دنيا من الحقيقة».

سوف نلاحظ أن هذه النظرة تتطابق مع استبصار كانط القائل بأن حل المشكلة الدينية ليس في القيام بتسوية ما، بل في القول بأن المذهب الطبيعي العلمي لا بد من أن يكون صادقاً مائة في المائة، وأن الدين أيضاً لا بد من أن يكون صادقاً مائة في المائة. فالمذهب الطبيعي هو الحقيقة الوحيدة عن النظام الطبيعي، والدين هو الحقيقة الوحيدة عن نظام الأزل. غير أنه يمكن القول بأن النظامين هاتين معاً في التجربة الصوفية التي هي في آن واحد أزلية- من منظورها الخاص، وهي لحظة في الزمان من منظور الزمان. والإنسان، كما قال كانط، يسكن في هذين العالمين معاً. والخطأ الوحيد الذي وقع فيه هو فشله في إدراك أن الإنسان يمكن أن تكون له تجربة مباشرة بنظام الأزل في الرؤية الصوفية.

إذا قبلنا الاقتراح الذي عرضناه هنا لحل المشكلة الدينية فلا يزال هناك عدد من الأسئلة يلح على الناس في حياتهم اليومية الذين لا يندمجون في الزمرة المعروفة باسم المتصوفة. فقد يطرح سؤال مثل: ما الذي يؤدي إليه ذلك كله؟ وإلى أين يتركنا؟ فقد يبدو أن الرؤية الدينية لا تكون ممكنة إلا لفئة قليلة غير عادية من البشر، ذلك لأن الصوفي العظيم نادر مثل الشاعر العظيم. فما الذي يمكن أن يعنيه الدين بالنسبة إلينا؟ ألا ندخل نحن في الحساب هنا أم أننا بعيدون تماماً عن هذا الموضوع؟ وبغض النظر عما نؤمن به ألا تبدو لنا كرواية مسافر فحسب، شيئاً لا يمكن لنا أن نمرّ بتجربته أو أن نعرفه؟ وإذا صح ذلك فإنها لن تعني شيئاً بالنسبة إلينا في حياتنا العملية، وربما نقرر أن نتجاهلها تماماً.

الإجابة عن هذا التساؤل هي أنه من الخطأ أن نفترض أن هناك خطأً فاصلاً وحاسماً يمكن أن نجره بين التجربة الصوفيّة، وغير الصوفيّة، ومن السهل أن نعترف بأنه لا يوجد خطأً فصل بين الشاعر وغير الشاعر، فنحن جميعاً شعراء بدرجة كبيرة أو صغيرة. وهو ما تبرهن عليه واقعة أن الشاعر العظيم عندما يتحدّث تردّد أرواحنا صدى أقواله، وتصبح رؤيته هي رؤيتنا بحيث يمكن أن نقول إن هذه الرؤية موجودة بداخلنا وأنه يستدعيها فحسب. وإذا لم يكن الأمر كذلك، أعني إذا لم تكن شعراء بداخل أنفسنا، فإنّ كلماته ستكون بالنسبة إلينا مقاطع لا معنى لها، وسوف نستمع إليها بغير فهم عميق.

الشيء نفسه بصدق بالنسبة إلى التصوّف، فالناس جميعاً أو على الأقلّ الناس أصحاب الحسّ المرهف كلّهم متصوّفة بدرجة ما. فهناك جانبٌ صوفيٌّ في الطبيعة البشريّة، كما أن هناك جانباً عاقلاً في هذه الطبيعة. وأنا لا أعني بذلك أننا متصوّفة بالقوّة فحسب، بمعنى أننا نستطيع، نظرياً، أن نعيش حياة هي مستحيلة عملياً بالنسبة إلى معظمنا، وأن نحقق الوعي الصوفيّ. فذلك في الواقع سيكون عديم الفائدة. بل أعني أننا نمتلك الوعي الصوفيّ الآن، رغم أنه مطمور عند معظمنا فحسب، وذلك هو ما تبرهن عليه واقعة - كما هي الحال في الشعر - أقوال القديس أو الصوفيّ تستدعي استجابة ما بداخلنا مهما كانت باهتة، فهناك شيء يستجيب لأقوال الشاعر. لماذا أصبحت، إذن، عبارة أفلوطين، «فرار المتوحّد إلى المتوحّد» عبارة شهيرة تناقلتها العصور؟ لماذا خلبت عقول أجيال من البشر..؟ إنّها ليست مجرد لغو فارغ حتى بالنسبة إلى الناس الذين - رغم أنّهم لم يمرّوا طوال حياتهم بتجربة يمكن أن تسمّى «تجربة صوفيّة» - فإنّهم مع ذلك أصحاب أذهان حسّاسة من الناحية الروحيّة، لا بدّ من أنّها، إذن، تحركّ عندهم بعضاً من مياه الروح العميقة التي تكون عادة مختبئة والتي يمكن أن تنجذب عندئذٍ إلى السطح أو قريباً منه. ففي أعماقنا بعيداً عن عتبة وعينا المألوف، تكمن تلك الروحيّة الحدسيّة التي لا تفرّق والتي أصبحت عند الصوفيّ العظيم طافية على السطح، وموجودة في ضوء المعرفة الواعية وعياً تاماً.

من المعقول أن نجد أن الناس العاديين عندما يكون لديهم ما يسمّونه «بالمشاعر الدينيّة» أو «التجارب الدينيّة» من أيّ نوع، سواء أكان في أذهانهم فكرة واعية عن الله أم من دونها، سواء، أكان ما يشعرون به من رهبة، وتعجب، وجلال الجبال، وغروب الشمس أو منظر البحر، فإنّها تحركّ أعماق الرؤية الصوفيّة. ولو أننا استطعنا أن نستخرجها إلى سطح الوعي وإلى الضوء الواضح، فسوف تكون هي رؤية الجذب عند الصوفيّ العظيم وقد اكتملت تماماً.

9 - حقيقة الاستبصار

يقول الاستبصار القديم إنّ بعض «المشاعر» على الأقلّ لم تتشكّل بعد، وهي معلومات بدائيّة

ناقصة. وهذا هو تبرير المشاعر الدينية الشائع عند عامة الناس. فهي ليست عواطف ذاتية حساسة، وإنما هي تجارب صوفية باهتة. إنَّها رؤية معتمة لما هو أزلِّيُّ، تظهر على هيئة مشاعر، أو حتى انفعالات وعواطف لأنَّها غامضة ومعتمة.

ها هنا تجد أساطير الديانات المختلفة وظيفتها وتبريرها. ولا شكَّ في أنَّها زائفة أو كاذبة إذا ما أخذت بحرفيَّتها. لكن سواء أخذها المتعبَّد بحرفيَّتها أم تعرَّف عليه بوصفها أساطير، فهي تقوم بوظيفة إثارة تلك المشاعر الدينية بداخله، والتي هي في الواقع نظرة بعيدة جدًّا عن الإلهيِّ.

فقد يشعر المرء بقلبه، أو قد يقول بلسانه إنَّ الله هو إله الحبِّ، وقد يصلِّي لذلك الإله. ولا يهتمُّ بعد ذلك ما إذا افترض بسداجة أنَّه هناك، في مكان ما لا يراه من حوله، يصيح السمع إلى كلماته، إلى كلمات الروح العظيم الخير المحسن الذي ينظر إليه بعاطفة بشرية تسمَّى بالحبِّ.

لا يهتمُّ أيضًا ما إذا كان، على العكس، يعرف أنَّ لغته وأفكاره هي تعبيرات رمزية لا ينبغي أن تؤخذ بحرفيَّتها، أمَّا الأثر الداخليُّ فهو كامن فيه، إنَّه نداء الأزلِّيِّ، فذلك في الحالتين شيء واحد.

ذلك هو تبرير الأساطير والصور، ومن ثمَّ تبرير العقائد والمعتقدات في الديانات الكبرى في العالم. ولا شكَّ في أنَّها تميل في جانب إلى الهبوط إلى مرتبة الخرافات، وفي الجانب الآخر إلى تجريدات عقلية بحته مية من الناحية الروحية ولا حول لها. ولا شكَّ في أنَّها تصبح من هذه الزاوية قيودًا على عقول الناس، بل حتى مصادر للاضطرابات العقلية والروحية، وقد تصبح ضروريًّا من الخدع والزيف. ولهذا السبب يتحوَّل إليها العقلية والروحية، وقد تصبح ضروريًّا من الخدع والزيف. ولهذا السبب يتحوَّل إليها فلاسفة الشكِّ ليجعلوا منها تطهيرًا روحيًّا، ويقوم الشكَّك أيضًا بهذه الطريقة بوظيفة لها قيمتها في الحياة الروحية.

لكن معظم الناس - من حيث الأساس - يحتاجون إلى أساطير وصور لتشير فيهم الرؤية الإلهية. وعندما تهبط قائمة الرموز إلى التجريدات المحضة، أو تنحطَّ إلى مرتبة الخرافات، تظهر قائمة جديدة. وفي استطاعة المرء أن يفترض أنَّه حتى عظماء الصوفية لن يحتاجوا إلى أيِّ تمثُّلات مجازية عن الأزلِّيِّ، ما دام الآليُّ نفسه. ومع ذلك فإنَّ الغالبية العظمى منهم يستخدمون رموز الدين الذي ولدوا في رحابه وتعلَّقوا بأهدابه، وبهذه الطريقة يبدو أنَّ ما يقوله أحد المتصوِّفة يتناقض مع ما يقوله متصوِّف آخر. والواقع أنَّهم يستخدمون رموزًا مختلفة لكنهم يعبرون عن حقيقة واحدة.

قد يلتحق المرء بكنيسة معينة، وقد لا يلتحق على الإطلاق، وقد ينفر من الخرافات التي تهبط إليها الديانات فتصبح مشحونة بضروب من الزيف والنفاق. أو ربما رأى الزيف الحرفيِّ في العقائد، ولأنَّه تعلم أنَّ يأخذها حرفيًّا، يعتقد أنَّه لا يوجد طريق سوى ذلك. ولأنَّه فشل في أن يرى حقيقتها

الرمزية ووظيفتها، يبقى في السلب المحض. وعندئذ قد يسمي نفسه «لا أدرياً» أو «ملحدًا»، ولكن لا ينتج من ذلك أنه لا ديني حتى لو اعترف بذلك. ويبقى الدين الذي يؤمن به في صورة من المشاعر الدينية الواضحة، التي لا تعطىها أساطير على الإطلاق»، والتي لا شكل لها، ولا بد لكل إنسان في الديانة المعينة أن يشق بنفسه طريقه الخاص، وليس من حق أولئك الذين وجدوا طريقهم الخاص، إدانة أولئك الذين عثروا على طريق آخر.

وإذا ما قبلنا نظرية الدين التي أوجزتُ خيوطها، فإنها على الأقل سوف يمكن أولئك الذين لم يجدوا مكاناً في ديانة معينة أن يفهموا الجانب الديني في الطبيعة البشرية، سواء بالنسبة إلى أنفسهم أو بالنسبة إلى الآخرين في آن معاً، وأن يجدوا وظيفة وتبريراً للعقائد الدينية التي يؤمنون بها، ولأصحاب العقول البسيطة الذين يتعقلون بها، وكذلك بالنسبة إلى أولئك الناس الأكثر تحضراً، والذين ربما أسرعوا أكثر مما ينبغي في إدانتها».

وجهة النظر عن الدين التي أوجزتها بطريقة سيئة في هذا البحث عرضها المؤلف بتفصيل تام في كتابه «الزمان والأزل» (المؤلف).

قائمة المصادر والمراجع

1. «انجيل بوذا».
2. أفلوطين: التساعية السادسة (المقالة الحادية عشرة) نيويورك جمعية مديتشي - ترجمة ستفن ماكين - في الترجمة العربية.
3. الأوبنشاد في الكتابات الهندوسية المقدسة - سلسلة أفري مان.
4. ايكهارت، برهان (المعلم ايكهارت) - (1260-1327) فيلسوف صوفي ألماني. كان مدرساً للآهوت في كولونيا.
5. ت.س اليوت الشاعر الإنكليزي - ديوان «أربعاء الرماد» صدر عام 1930.
6. ديفيد هيوم «محاورات حول الديانات الطبيعية» (نيويورك - إصدار شركة هانز للنشر عام 1951) القسم 8 مباشر.
7. رودلف أوتو «التصوف في الشرق والغرب»، نيويورك ماكميلان عام 1923.
8. مقتبس من المدونات المقدسة للبودية أخرجها ه. س. وارن - مطبعة جامعة هارفارد - الولايات المتحدة الأميركية - عام 1896.

Synopses of Essays

'Ilmol-Mabda'

disparities alter the trajectory of human thought, making agreement in theoretical and epistemological foundations rare when sources diverge—a fact that constitutes a basic principle and a significant criterion across theoretical and practical domains. Accordingly, doctrinal foundations derived from reason, revelation, and sacred texts cannot be equated with those formed solely through experience and instrumental reason. Divergences among scholars in their conceptions of right, judgment, duty, and other legal or ethical questions are often rooted in differences of sources rather than in methodology. For the sake of logical coherence, this study explores these issues under the headings: the relationship of epistemology to legal questions; the relevance of ontology to the problem of right and duty; and the link between anthropology and the understanding of religion.



Religious Truth and the Problem of Its Understanding: Reflections on the Connection and Separation between Religion and Modern Reason

Walter Stace

In this article, American philosopher Walter Stace (1886–1967) examines a central issue that fueled deep debates in modern societies throughout the twentieth century: the complex interplay between religious truth and the assumptions of modern reason. He observes that two seemingly irreconcilable worldviews have come to dominate the modern age: the scientific or naturalistic view of the world, and what he terms the religious view. Stace argues that the essence of modern culture lies in the conflict between these two perspectives—a conflict that cannot be resolved by a superficial “truce” between scientists and clergy. Consequently, the issue has been relegated to philosophers, since it concerns the general worldview rather than the details of any particular science. Moreover, any reconciliation that grants science one portion of reality and religion another is merely superficial and devoid of value. This was the insight recognized by Romanticism in the nineteenth century, regardless of the partial solutions it proposed. Thus, the problem remains unresolved before us today, with no genuine reconciliation achieved or likely to be achieved between scientists and religious leaders.

sphere, further entrenched the view of truth as a purely human construct. In contrast, the study presents the Islamic perspective as a constructive and integrated model, wherein epistemology rests on a harmony of multiple sources. It concludes that relativist doctrines suffer from “self-contradiction”: the claim that “there is no absolute truth” is itself an absolute claim. Furthermore, relativism leads to a “criterion crisis,” in which no standard remains to adjudicate between conflicting views—resulting in epistemic and moral chaos.



The Legitimacy and Reality of Thought: On the Centrality of Moral Truth in Human Existence

Al-Sadiq Al-Faqih

This study examines how moral truths are formed within processes of thought by investigating relevant literature, ideas, and knowledge, particularly in the gray areas between “good” and “evil” surrounding the notion of truth. Surprisingly, contemporary philosophy—including moral philosophy—has increasingly reached a consensus that truth is usually a conceptual matter rather than a direct representation of reality. This view appears particularly persuasive when it comes to moral truths. The paper analyzes and critiques the position that moral truths are conceptual, existing therefore in the mind rather than in the external world. Accordingly, it raises the question of how and why one might search for moral truth in the subjective reality of human thought—which is, in essence, the foundation of everything. Of course, there exists a broad anti-foundationalist tradition that rejects such inquiries, as a corollary of rejecting objective normative truths.



The Ontological Origin of the Principles of Right and Duty: The Right of God and the Right of Man

Abdullah Jawadi Amoli

This study revolves around uncovering the origin from which the principles of “right” and “duty” emerged in Islamic scholarship, as well as among non-religious thinkers in the Western world. To clarify this matter, it is essential to recognize that differences in foundational premises usually stem from differences in sources. Such

and its place in divine sciences and mystical knowledge. The researcher pursues this aim by conducting a general survey of key sources in the field—particularly those illuminated by theoretical gnosis through the works of prominent Muslim mystics such as Ibn ‘Arabī and al-Kāshānī. He also draws upon insights provided by Muslim philosophers like Ibn Sīnā and others. The research further grounds the concept and term through references to religious texts that offer linguistic explanations and interpretive elaborations of the Muhammadan Reality. Moreover, it proceeds to a deep hermeneutical reading that situates the Muhammadan Reality as the ontological cause and foundational principle through which the world and all creatures came into existence. In this sense, the purpose of creation itself is inseparable from the divine secret manifested in this Reality.



Relativity and Truth in Understanding the Manifestations of the Real:

A Comparative Study between Western Philosophy and Islamic Thought

Ihsan Ali Al-Haidari

This study offers a critical and comparative analysis of the concept of “truth” as understood in modern and postmodern Western thought on the one hand, and in Islamic philosophy on the other. Its aim is to deconstruct the philosophical foundations of relativism, which has become pervasive in contemporary discourse, and to demonstrate its contradictions, while simultaneously reconstructing a coherent notion of truth within the Islamic epistemological framework as a viable and sound alternative. The paper traces the deconstruction of absolute truth in Western philosophy from its roots with the Greek Sophists—particularly Protagoras’ dictum that “man is the measure of all things.” It then follows the trajectory into modernity, where the scientific revolution and the rise of scientism restricted credible knowledge to material experience, thereby undermining metaphysical truths. Pragmatist philosophy reinforced the idea that “the true is what works,” rendering truth contingent and utilitarian. Secularism, by separating religion from the public

What is the Muhammadan Reality? Its Concept, Meaning, and Purposes in Islamic Gnosis

Ahmed Majid

The concept of the Muhammadan Reality may well be at the forefront of notions that have taken countless paths of interpretation and *ijtihād*. Within the lexicon of gnosis and Sufi sciences—both classical and contemporary—the term and its associated designations extend into realms that surpass the classical boundaries of theoretical Sufism. The concept has appeared across diverse disciplines: philosophy, *kalām*, Qur’anic studies, hadith, literature, and mystical poetry, among others. The Muhammadan Reality has been referred to by parallel designations such as “Reality of Realities,” “the First Being in the Cloud (*al-habā’*),” “the First Intellect,” and “the First Determination.” Advocates of these terms affirm that all prophets and messengers prior to Muhammad (PBUH) were in truth his deputies and inheritors, and that their role in history was to manifest the Muhammadan Reality—or the Muhammadan Spirit—before the appearance of his noble body. This implies that the Muhammadan Reality is the primordial light from which all prophets, saints, and gnostics derive their knowledge. This study aims to clarify the meaning of the Muhammadan Reality, and to trace its development within the scientific and historical contexts of Sufism and Islamic gnosis. It employs a descriptive methodology that seeks to present and describe the texts as they are, thereby allowing the researcher to form a comprehensive view of the subject from its roots to its maturity. At the same time, it also relies on an analytical methodology, provoking the texts and uncovering their intended meanings and objectives.

* * *

The World as a Manifestation of the Muhammadan Reality: A Hermeneutic Endeavor

Mohammed Ahmed Ali

Summary

This study seeks to clarify the concept of the Muhammadan Reality

the critic of pure reason. This conviction has remained widespread among philosophers of the 18th–20th centuries, including historians of philosophy. Yet, others contend the opposite—that Kant’s attempt was but a disguised concession to the very metaphysical and theological foundations he sought to undermine. Nietzsche, for instance, saw nothing transformative in Kant’s arrival, branding German philosophy instead with terms such as decadence, deception, and folly. He questioned: what is truly new in Kantian philosophy? This article argues that the inevitability of faith reasserted itself within Kant’s own system. The first sign of failure in demolishing faith appeared when Kant was compelled to divide reason into two spheres, thereby relegating faith from the domain of theoretical reason to that of practical reason. Ironically, this marginal “practical reason” became a new center, undermining theoretical reason by confining it within limits—while faith survived intact.



The Thing-in-Itself as an Imagined Phenomenon: Kant in Delusion

Eva Schaper

Philosophical imagination is not necessarily futile; on the contrary, many imagined constructs are indispensable as methodological tools of understanding. Such images are accepted in both philosophical and scientific methodologies. When we regard Kant’s notion of the “thing-in-itself” (*Ding an sich*) as one of these tools, we are not accusing him of fabricating a fictitious tale, but rather attempting to grasp the methodological framework that he himself believed to be revolutionary. In doing so, we seek to rescue some of Kant’s crucial insights from misinterpretation and from being dismissed as mere speculative gestures. This attempt is not new. Its first systematic formulation was proposed by Hans Vaihinger, who advanced his philosophical thesis in the phrase “As-If”, positioning it as both an interpretation and an extension of Kant, and as an acknowledgment of the imaginative method as foundational to his thought. For Vaihinger, theoretical approaches belong to the realm of the “as-if” whenever their core concepts are imaginative: that is, when they cannot be expected to correspond or conform to anything given, and when affirming their truth is, in principle, impossible.

studies in the humanities lack the depth to analyze mind, soul, and spirit. The urgency of this field lies in the inability of current human sciences to provide viable knowledge-based solutions in “anthropology of knowledge” and “human sociology,” disciplines from which new areas of study must emerge—areas we are in dire need of in our present age.



The Incompleteness of Heidegger’s Interpretation of Platonic Truth: A Critical Analysis

Saeed Beinaei Motlaq/ Seyed Majid Kamali

In Plato’s Doctrine of Truth, Martin Heidegger claims that the meaning of truth was reduced from “unconcealment” to “correspondence,” thereby laying the groundwork for the dualism of mind and world and the history of metaphysics. This article argues, by drawing upon concepts of the Ideas of the Good and the Beautiful in Plato’s thought, that Heidegger’s reading amounts to a *petitio principii*. His interpretation of Plato’s allegory of the cave views it as the historical origin of Western metaphysics and as a distortion of the meaning of truth. According to Heidegger, Plato reduced “unconcealment of being” into a conceptualized, definable notion of truth. The authors counter that other Platonic dialogues reveal broader conceptions of truth beyond mere correspondence. They argue that Heidegger’s and Plato’s approaches to being, especially regarding the relation to time, differ fundamentally—and this divergence shaped Heidegger’s interpretive method.



The Labyrinth of Truth in the Kantian Moral System: A Critical Inquiry

BIdris Hani

There is no doubt that Kantian philosophy accomplished a major revolution in modern philosophy by subjecting reason itself to critique. In doing so, it delivered a decisive blow to the remaining philosophical foundations of Christian theology and Western metaphysics. Many hold that no one dismantled the last bastions of faith since Descartes more effectively than Kant,

Objective Truth from the Perspectives of Science and Religion: Relativism and Realism in Modern Western Literature

John Taylor

How does truth appear when approached from two fundamental fields of knowledge: science and religion?

This article attempts to answer this question within the ongoing debate over realist and relativist interpretations of science. To achieve this aim, it situates its analysis amid the artistic and literary effects of the scientific revolutions, especially through the influential work of Thomas Kuhn regarding scientific paradigms in Europe across centuries of modernity. The author also examines the rationale for rejecting the relativist stance, which holds that religious disagreement can only be understood through grasping objective truth—thus opening the way for a realist interpretation of this aspect of religion. This viewpoint, while contentious among theologians and sociologists in Europe, remains essential for understanding the orientations of current thought in the postmodern age.



Right and Truth from a Philosophical–Mystical Perspective: Critique of the Vision and Its Pitfalls

Fadi Nasser

At first glance, one might assume that a topic such as “Right and Truth from a Philosophical–Mystical Perspective” is a kind of intellectual luxury without practical benefit for contemporary society. This assumption is reinforced by scientific and technological progress, artificial intelligence, and the declining interest in philosophical, religious, and mystical studies. Such a judgment, however, stems from ignorance of the intellectual and existential needs of both human reason and society. The decline in genuine theoretical insights into the concept of the “Perfect Human,” and the reduction of humanity to the notion of “the rational animal,” reflect a failure to grasp the reality of human existence. Moreover, contemporary

Abstract

Synopses of Essays in the thirteenth Issue of 'Ilmol-Mabda'

The Legitimacy of Duality as an Ontological Principle

Forgotten Truths in Contemporary Human Civilization (Justice as an Example)

Abdullah Mohammed Al-Falahi

This study addresses the problem of decline and systematic marginalization of forgotten truths in contemporary human civilization, such as spiritual and moral values, as well as other values like freedom, equality, human rights, and justice within both religious thought and idealist philosophy. The paper traces the regression of these values under the dominance of mechanistic secular reason and contemporary globalized material modernity, in which they have been sidelined in favor of utilitarian pragmatism and a ferocious industrial–commercial capitalist economy. It highlights the value of justice as a detailed model, showing how it has shifted from being a universal, ethical, and human principle to a procedural, technical, and local legal concept—an evolution that has negatively impacted the moral conscience of today’s civilization. Furthermore, the study seeks to uncover the relationship between the neglect of higher values and the exacerbation of contemporary human crises. It discusses the responsibility of religion, philosophy, and modern legislation in reviving these forgotten truths—both theoretically and practically—on ethical, philosophical, and human foundations as an entry point to comprehensive civilizational reform.



Table of Contents

- WHAT IS THE MUHAMMADAN TRUTH?

ITS CONCEPT, MEANING, AND PURPOSES IN ISLAMIC GNOSIS

Ahmed Majid 142

- The World as a Manifestation of the Muhammadan Truth

A Hermeneutical Endeavor

- Mohammed Ahmed Ali 158

- Relativity and Truth in Understanding the Manifestations of the Real

A Comparative Study between Western Philosophy and Islamic Thought

- Ihsan Ali Al-Haidari 172

- The Legitimacy of Thought and Its Truth

On the Centrality of Moral Truth in Human Reality

- Dr. Al-Sadiq Al-Faqih 192

Fields of theorization

- The Ontological Origin of the Principles of Right and Duty

The Right of God and the Right of Man

- Abdullah Jawadi Amoli 232

- Religious Truth and the Problem of Its Understanding

"A Reflection on the Connection and Separation between Religion and Modern Reason"

Walter Terence Stace 260



Table of Contents

INTRODUCTION

- **The Legitimacy of Duality as an Ontological Principle**
- Mahmoud Haidar 7

Issue Folder

- **Truth and the Forgotten Realities in Contemporary Human Civilization**

(Justice as a Case Study)

- Abdullah Mohammed Al-Falahi 42

- **Objective Truth from the Perspectives of Science and Religion**

Relativism and Realism in Modern Western Literature

- John Taylor 70

- **Truth and the Real from a Philosophical–Gnostic Perspective**

A Critique of the Vision and Its Pitfalls

- Fadi Nasser 80

- **The Incompleteness of Heidegger’s Interpretation of Platonic Truth**

A Comparative Critique between Al-Jabri and Taha Abderrahmane

- Saeed Beynaei Motlaq & Seyed Majid Kamali 96

- **The Maze of Truth in the Kantian Moral System**

A Critical Exegesis

- Idris Hani 112

- **The Thing-in-Itself as an Imagined Phenomenon**

Kant in Delusion

- Eva Schaper 128

Board of Trustees



Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maaulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kiliç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan Banah	Iran

ILMOLMABDAA

13

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Thirteenth issue- 1446 A.H. – Spring 2025 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi

Suleyman uludag

Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer- Talal Atrisi

Scientific Peer-revision Council

(Mohamed Mahjoub (**Tunis**))

(Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**))

(Habibullah Babaii (**Iran**))

(Kenza AlQassmi (**Morocco**))

(Yassin Bin Obeid (**Algeria**))

(Bakri Alaa Addin (**Syria**))

(Saber Aba Zeid (**Egypt**))

(Jaafar Najm Nasr (**Iraq**))

(Amin Youssef Audeh (**Jordan**))

(Hoda Niimah Matar (**Lebanon_**))

Director-in-Charge

Qassem Toufaily

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347

00961 – 13540762

00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ISSN: 3078 -1949

ILMOLMABDAA

13

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The Thirteenth issue- 1446 A.H. – Spring 2025 A.D.

