

# الرمزية الدينية

ولتر ستيس

يعالج "ولتر ستيس" في هذا البحث، موضوع "الرمزية الدينية"، فيعتبرها تختلف عن آية رمزية أخرى "غير دينية"، فهي لا يمكن ان تترجم الى لغة حرفية؛ لأنها تتلخص من خبرة أو تجربة، فيما الرمز والرمز الذي في الرمزية غير الدينية تبني عبر علاقة "المعنى"، نجد ان هذه العلاقة في الرمزية الدينية هي علاقة "استشارة" أو علاقة استدعاء". وانطلاقاً من هذا الفهم، يبدأ بالردد على الفلاسفة الوضعيين، الذين اعتبروا اللغة الدينية مجرد الفاظ منطوقه لا معنى لها، فيؤكّد على تهافت هذه النظرة التي لم تستطع ان تتبّه إلى أهمية هذه اللغة لدى أجيال متعاقبة في البشر، ظلت تقتبس هذه الكلمات المشهورة، ليصلن بعد ذلك الى تفسير الأمر بأن هذه الكلمات تستثير في نفوسنا قدرأً من تلك الخبرة التي عاناهَا صاحب هذه الكلمات نفسه.

تختلف الرمزية "الدينية" عن آية رمزية أخرى "غير دينية" من وجهين: فمن الملاحظ أولاً أن قضايا الدين الرمزية لا يمكن ان تترجم إلى قضايا حرفية، في حين ان جميع القضايا الرمزية غير الدينية - بشرط ان تكون رمزيتها مشروعة، وألا تكون مجرد مجاز محض - يمكن ان تترجم على هذا النحو. وما يجعل ترجمة الرمزية الدينية إلى لغة حرفية ضرورة من المستحيل، هو عدم قابلية الخبرة الدينية للوصف. فما تقوم القضية الدينية مقامه ليس قضية حرفية، وإنما هو خبرة أو تجربة. ومن الملاحظ ثانياً انه على حين ان العلاقة بين الرمز والرموز اليه في الرمزية غير الدينية إنما هي علاقة "استثارة" أو علاقة "استدعاء". وعلى الرغم من اتنا قد تحدثنا حتى الآن عن اللغة الدينية وكأنما هي "تعني" الخبرة، إلا أن هذا التعبير قد لا يكون هو التفسير الصحيح أو التأويل المضبوط. والواقع ان الرمز لا "يعني" الخبرة، بل هو يستثيرها أو يستدعيها. ولا غرو، فان أي "معنى" إنما هو - على وجه الدقة - "تصور"، في حين انه ليس هنا أي تصور. وتبعاً لذلك، فان أفلوطين حين يتحدث عن "انطلاق المتوحد نحو الواحد"<sup>(١)</sup> ، لكي يجيء الفيلسوف الوضعي أو التجريبي فيؤكد لنا ان هذه الألفاظ خلو تماماً من كل معنى، فانتا لا نملك سوى ان نقول إن هذا الفيلسوف على حق. ولكن هذا لا يعني ان الكلمات المشار اليها هي مجرد ألفاظ منطوقه لا معنى لها، أو أصوات فارغة لا دلالة لها، وكأننا هنا بإزاء حركة سعال أو عطاس قد أصدرها انسان ما، وان كان من الممكن ان يكون هذا هو ما يرمي اليه الفيلسوف الوضعي. ولو كان ذلك كذلك، لكان من المستحيل علينا ان نفهم كيف ان أجياً متعاقبة من البشر قد ظلت تقتبس هذه الكلمات المشهورة. وتفسير الأمر: أن هذه الكلمات تستثير في نفوسنا قدرأ من تلك الخبرة التي عانها صاحب هذه الكلمات نفسه.

وقد تكون خبرتنا مجرد انعكاس باهت معتم لما كان لديه ناصعاً واضحاً. ولكن أرواحنا مع ذلك تتذبذب تذبذباً خافتاً حين تستجيب لصوت الواضح الصريح. بيد ان خبرتنا نحن التلقائية الخاصة هي التي تكون عندئذ موضع الاستثارة؛ ولنست خبرة الصوفي نفسها هي التي تنتقل إلينا. وما أشبه كلمات الصوفي في هذه الحالة بخطafات حديدية قد أسقطت في أعماق لا شعورنا، فكان من شأنها ان جذبت خبراتنا

الباطنية الخاصة إلى نقطة أقرب إلى عتبة الشعور. ولكن هذه الخبرات - بالنسبة إلى الفالبالية العظمى منا - ليست مستدرجة إلى ما فوق العتبة، وإنما هي باقية تحت السطح، ولا تكاد ترى إلا بشق الأنفس. ومن هنا فإنها لا تظهر على المستويات العليا لشعورنا، اللهم إلا كومضات خافتة أو لمحات باهتة، بينما نراها في بعض الأحيان لا تكاد تزيد عن مجرد مشاعر غامضة.

واما اذا أثير السؤال حول الطريقة (أو الكيفية) التي تولد عن طريقها اللغة الدينية في نفوسنا الخبرة الصوفية، كان ردنا على هذا السؤال شبيها بالرد على السؤال القائل: كيف تستطيع الموسيقى - وهي عبارة عن اصوات لا معنى لها - ان تولد في نفوسنا تلك المشاعر والانفعالات والحالات الوجدانية التي تولدها؟ ان كل ما يمكننا ان نقوله - في كلتا الحالتين - هو ان هذا بالفعل ما يحدث. والأمر هنا - كمالاحظ هيوم - لا يكاد يختلف عما يحدث في حالة العلة والمعلول: فانتا لا تستطيع ان تقول كيف تسبب الحرارة تحريك جزيئات ما تم تسخينها بسرعة أعلى، كما انتا لا تستطيع ان تقول كيف يسبب التسخين غليان الماء. وكل ما يمكننا ان نقوله هو ان هذه وقائع مشاهدة بالفعل. إذاً فليس هناك أمر غير عادي على الاطلاق بالنسبة إلى الحالة التي نحن بصددها؛ الا وهي حالة العلاقة السببية المتضمنة في عملية الاستثارة المتولدة عن الرموز.

وإذا كان من غير الممكن الإلخار عن الموجود الالهي باي تصور، وإذا كان تكوين عقولنا مع ذلك يضطرنا إلى التفكير عن طريق التصورات، ان كان لنا ان نفكر اصلاً، فان النتيجة التي سوف تترتب على ذلك حتماً هي انتا ستجد انفسنا مضطرين عند التفكير في الموجود الالهي إلى استخدام تصورات لا تلائمها. وهذا هو السبب في ان كل القضايا التي يخبر بها عن الله إنما هي قضايا كاذبة. ولكن اذا كان كذلك، فلماذا نستخدم هذا التصور بدلاً من ذاك؟ ولماذا نقول عن الله انه محبة، لا كراهية؟ او لم نقول عنه انه صالح او بار، لا طالح او شرير؟ و اذا كان كل ما يمكن ان يقال عن الله

إنما هو زور أو بهتان، فماذا عسى ان يكون الفارق بين زور وزور، أو بهتان وبهتان؟ انه لم المأثور هنا ان يقال إنه، وإن كانت اية لغة دينية - لو أخذت بحذايقيرها - لا بد من ان تكون كاذبة، إلا انه قد يكون الرمز الواحد "أكثر مطابقة" من غيره. ولهذا كتب العميد إنج يقول: انه لم الصحيح ان كل لغتنا المستخدمة في الحديث عن الله، لا بد من ان تكون رمزية وغير مطابقة للحقيقة، ولكن هذا ليس مبرراً كافياً لاستبعاد كافة الرموز، وكأننا نتمكن عن هذا الطريق من معرفة الله على نحو ما يعرف هو ذاته" (٢).

ولكن، اذا لم يكن الله محبة، ولا قوة، بالمعنى الحرفي لهذا الالفاظ، فبأي  
 معنى يكون الله هو كل هذه جمیعاً؟ وادا كانت هذه التصورات - مأخذة حرفاً - كاذبة،  
 فكيف يمكن ان تكون أقل كذباً من اية رموز اخرى قد نهتدي اليها بطريق الصدفة  
 البحتة؟ انتا لنسخدم امثال هذه العبارات بوصفها أكثر او أقل "مطابقة" (للحقيقة  
 الإلهية)، ولكن، ماذا عسى ان يكون معنى كلمة "مطابق"؟ كيف يكون ذلك الذي نعده  
 كاذباً هو في الوقت نفسه مع ذلك "مطابقاً" لدرجة ما او إلى حد ما؟ انه من الطبيعي  
 ان تفسر هذه الواقعه بأن يقال ان الرمز ينطوي على شيء من "الصدق"، وشيء من  
 "الكذب". وتبعاً لذلك، فان الرمز الذي ينطوي على حظ اكبر من الصدق، وحظ أقل من  
 الكذب، يكون هو الرمز الذي يزيد حظه من "التطابق". ومن هنا فانتا لو قلنا مثلاً عن  
 اي شكل بيضاوي انه " دائري" ، لكنّا على الأقل اقرب إلى الصواب مما لو قلنا عنه انه  
 "مربع". وذلك لأننا حين نقول عنه انه "دائرة" ، فان هذا القول سيكون منطوياً على  
 عنصر من عناصر الصدق، الا وهو انه « خط منحنٍ » ، وليس شكلاً مؤلفاً من عدة  
 خطوط مستقيمة . ولكن إذا طُبق هذا التفسير لمعنى "التطابق" على الرمزية الدينية،  
 فسيكون من شأنه ان تصبح أكثر الرموز مطابقة لله قابلة للتحليل أو الانقسام إلى  
 اجزاء تصورية، وسيكون من شأن بعض التصورات الفرعية المحصلة عن طريق التحليل  
 ان تصدق على الله، بينما سيكون من شأن البعض الآخر لا يصدق عليه، كما هو الحال  
 تماماً بالنسبة إلى مفهوم "المنحني" الذي يمكن تجريده عن طريق التحليل من مفهوم  
 "الدائرة" ، فإنه مفهوم يصدق تماماً على "الدائرة". فإنه وعلى هذا الاساس يمكننا القول  
 بأن ثمة "تصورات" تدخل في مقدور العقل البشري، وتصدق تماماً على الله. ولكن  
 محصل هذا القول- في نهاية الامر- ان الله قابل للتعقل تصوريأً إلى حد ما، وان  
 بالامكان إدراكه - على الأقل إلى حد ما - عن طريق التصورات. ولكن هذا القول بأن  
 الله سر يستحيل إدراكه، لو أتنا سلمنا بهذا القول، لكان معنى ذلك ان سر الله وعدم  
 قابليته للأدراك، إنما هما مجرد مبالغة بلاغية. ولا شك انتا لن تستطيع التسليم  
 بأمثال هذه النتائج.

والظاهر انه لابد من ان يكون علينا فيما بعد ان نفحص بالتدقيق مفهومي  
 "المطابق" و"غير المطابق". وعلى الرغم من انتا تشعر بأنه لا بد من ان يكون لهما معنى  
 ما، إلا انتا لا تفهم حتى الآن ماذا يعنيان؛ ولا بد لنا من ان نقرر ان علماء الالاهوت قد  
 استخدمو حتى الآن هذين المصطلحين دون ان يكونوا على بينة من أمرهما، بل دون ان  
 يقوموا بأدنى محاولة من اجل تقديم أي تحليل صحيح لهما .

وقد يكون رودلف اوتو RUDOLPH OTTO<sup>(٣)</sup> من خير الكتاب الذين تعرضوا لدراسة علاقة الرموز الدينية بالحقيقة المرموز اليها. وعلى الرغم من اننا سوف نتحقق من انه لن يكون في وسعنا التسليم بتفسيره الخاص، الا اننا سوف نتعلم منه الشيء الكثير، وسوف نتخدن من وجهة نظره نقطة انطلاق لنا في بحثنا . واوتو يقرر ان "الفيبي" - وهذا هو الاسم الذي يطلقه على الخبرة الدينية الخالصة- لا يشعر به الا باعتباره امراً لا يوصف، ولا يقبل اية صياغة تصورية. ولكن المتصوف، - مع ذلك ، يرى ضرورة من التماثل بين الصيغة اللاطبيعية للفيبي، وبين بعض الصفات الطبيعية للأشياء التي سبق له اختبارها في العالم العادي. ومن هنا فإنه يستمسك بتلك الصفات الطبيعية، ويستخدمها كمجازات أو "أشكال الرمزية" للتعبير عن الصيغة اللاطبيعية للحقيقة الفيبي. وهذه هي الطريقة التي نشأت على نحوها الرمزية الدينية، وبالتالي، فإن هذه هي طبيعة الرمزية الدينية. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: ان من بين مظاهر الحقيقة الفيبيه انها تملك طابعاً قد يكون احسن وصف له ان يقال عنه: انه "رهيب" : بمعنى انه يثير ضرورة من الرهبة الدينية. وقد تستخدم في هذا الصدد كلمات اخرى مثل كلمة "الجزع" او "الخوف" ، ولكن لفظة "هيبة" AWE هي أفضل الالفاظ جميماً . ولكن اية كلمة من هذه الكلمات - مع ذلك - لا تصف لنا بالفعل صميم الشعور بالحقيقة الفيبيه. وذلك لأننا هنا بإزاء تصورات هي جميماً عبارة عن مفاهيم طبيعية عادية، مستمددة من اشياء طبيعية، وبالتالي، فإنها لا تستطيع مطلقاً ان تنهض بالتعبير عن طبيعة تلك الحقيقة الفيبيه. ولكن هناك - مع ذلك - ضرورة من التماثل او التشابه بين الخوف الطبيعي او الرهبة الطبيعية وبين الاحساس بالحقيقة الفيبيه ولهذا فإن كلمتي "جزع" و "رهبة" قد تستخدمان كمجازين او شكلين رمزيين للإشارة إلى تلك الحقيقة. ومن هنا نشأت تعبيرات كهذه: "الخوف من الله" ، او "غضب الله" ، وبالتالي فقد تولدت عن أخذ هذه التعبيرات بشكلها الحرفي بعض المعتقدات او القضايا العقلية، كتلك التي تقول مثلاً بأن الله يمكن ان يكون غضوباً او غيوراً .

43

ولنضرب مثلاً آخر فنقول: ان الحقيقة الفيبيه- إلى جانب كونها متسمة بذلك الطابع الرمزي الذي تحدثنا عنه ألا وهو طابع الرهبة - تملك ايضاً طابعاً آخر غير طبيعي، هو ما يسميه اوتو باسم طابع "الأنس"<sup>(٤)</sup>. وهذا الطابع الجذاب الذي تتسم به الحقيقة الفيبيه - وهو الحقيقة بمثابة الطابع المضاد لذلك الطابع المنفر المتضمن في الهيبة - إنما هو بطبيعة الحال غير قابل للوصف عن طريق أي تصور طبيعي. ولكن الصوفي يرى وجهاً للتماثل بينه وبين صفات طبيعية كالمحبة، والفضل، وما إلى ذلك.

شخص .. الخ

ومن هنا فان صفتى الفضل والمحبة قد اصبحتا بمثابة رمزين للإشارة إلى ذلك الطابع الفائق للطبيعة الذى لا تصفانه إلا مجرد وصف مجازى وهكذا الحال ايضا بالنسبة إلى كلمات مثل: "قوة"، و "رحمة"، و "معرفة"، بل ربما ايضا بالنسبة إلى لفظه "نفس" - ولو ان اوتو لا يسوق لنا هذه اللفظة الاخيرة كنموذج او مثال- فان هذه الكلمات جمیعا إنما هي "أشکال رمزية" تشير إلى صفات "الحقيقة الغيبية"، ولكنها لا تصفها وصفاً حقيقياً، بل هي تقتصر فقط على الاشارة اليها بطريقه رمزية. ومن هنا نشأت بعض القضايا العقلية المأثورة، كالقول بأن "الله محبة" أو كالقول بأن "الله نفس ، أو

وليس في استطاعتنا أن ننكر ما في آراء اوتو من عمق في البصيرة السيكولوجية، والتفسير الجديد المملوء بالايحاءات بالنسبة إلى التفكير الديني. ولكن العلاقة القائمة بين "الرمز" و "الحقيقة الغيبية" لا يمكن مع ذلك ان تكون على نحو ما تصورها؛ وذلك لأن العلاقة المفترضة هنا إنما هي علاقة تشابه أو تماثل. فالشعور الطبيعي بالمحبة - مثلاً- إنما هو امر " شبیه " بالطبع المميز للحقيقة الغيبية، على نحو ما ندركه إدراكاً مباشراً، ولو ان هناك ايضاً علاقة تفاير أو اختلاف. وعلى الرغم من ان هذا التشابه ليس إلا تشابهاً جزئياً، إلا انه مع ذلك تشابه حقيقي. وعلى هذا الأساس، فان من المحتمل ان يكون الرمز الذي يزيد حظه من "التطابق" هو ذلك الذي يزيد حظه من "التشابه" مع المرموز اليه، بينما يكون الرمز الذي يقل حظه "التشابه" مع المرموز اليه. ومن المحتمل ايضاً ان تكون هناك رموز اخرى - كالكراهية مثلاً - لا تشبه المرموز اليه على الاطلاق، وبالتالي، فإنه ليس يكفي ان يقال عنها: انها "غير مطابقة" ، بل يجب ان يقال عنها أنها كاذبة أو خاطئة تماماً.

والحق اننا هنا بيازاء نظرية طبيعية قد يصح الأخذ بها؛ نظراً لأنها تتفق مع الطابع العام للرمزية في مجالات اخرى غير المجال الديني. واللاحظ بصفة عامة، ان علاقة الرمز بالرموز اليه هي في الغالب علاقة تشابه. فالاستعارة الحسية تحمل بشكل ما من الاشكال ضرورة من التشابه مع ما هي منه بمثابة مجاز أو استعارة. ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: ان هموم هاملت أو متابعيه إنما هي شبیهه بالبحر من حيث وفترتها، أو هي أشبه ما تكون بأمواج البحر، من حيث انها هائجة، فیاضة، منذرة بالخطر، غلابة يعسر على المرء مكافحتها، .. الخ وهكذا الحال ايضاً بالنسبة إلى رحلة الحاج التي تحدث عنها بنیان BUNYAN، فانها تتطوى على تشابه مع " رحلة الحياة " لدى الرجل المسيحي. ولا غرو، فان التشبيه في الشعر لا بد من ان يجيء - بوجه من الوجوه- على

صورة الموقف أو الشيء الذي هو منه بمثابة تشبيه.

بيد ان أي رأي من هذا القبيل لا يمكن ان يتلاءم مع الحالة الخاصة التي نحن بيازها، الا وهي حالة الرمزية الدينية. وذلك لانه اذا كان هناك تشابه بين السمة الطبيعية المستخدمة كرمز من جهة، وبين الحقيقة الفائقة للطبيعة التي ترمز اليها من جهة اخرى، فان معنى هذا ان هناك عنصراً مشتركاً بين الواحدة منها والاخري. وبالتالي فان ثمة إمكانية لقيام مفهوم او "تصور". الواقع ان امتلاك تصور او مفهوم عن أي شيء إنما يعني إدراك تشابه او عنصر مشترك بين هذا الشيء وغيره من الأشياء، بحيث اتنا نستطيع - بالاستناد إلى هذا التشابه - ان ندرجهما تحت فئة واحدة بعينها.

وبتبعاً لذلك، فان علينا ان نبحث عن تفسير آخر للرمزية الدينية، كما ان علينا ان نحاول الاهتداء إلى تاویل جديد لمعنى لفظة "تطابق" ولفظة "عدم تطابق".

ولنعاود النظر إلى الصورة التي سبق لنا تصوّرها عن تقاطع النظام الطبيعي مع النظام الإلهي عند تلك النقطة التي هي - من الداخل - ازلية، ولكنها - من الخارج - مجرد لحظة في الزمان. ان هذه اللحظة لتبدو شفافة، وضاءة، مشرقة، ناصعة، عامرة بالوعي الذاتي أو الشعور بالذات، في نفس الصوفي العظيم. ولكنها لا توجد لدى غيره من الناس الا تحت مستوى عتبة الشعور، محجبة، معتمة، باهتة، ضبابية، وكأنما هي مظلمة تقريباً. واذا كان لنا ان نتصور - كما هو الواجب علينا بالفعل - ان تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة من اللحظات الزمانية في تاريخ حياة كل انسان، وإنما يحدث ايضاً عبر الكون في كل نقطة مكانية زمانية من نقاط النظام الطبيعي، بحيث انه لا يكاد يوجد جزء من العالم يمكن القول بأنه خلو تماماً من الله ، فان علينا وبالتالي ان نمضي بتصورنا هذا إلى حد ابعد من ذلك، بحيث نهبط به إلى المستويات الدنيا في سلم الوجود. وبتبعاً لذلك، فان اللحظة الإلهية لا بد من ان تكون موجودة ايضاً - وان كان ذلك على أعمق بعيدة منطقية او مدفونة - في حياة الحيوان، والنبات، بل حتى في حياة المعدن والصخر.

وعن هذا الطريق يمكننا ان نصل إلى تصور وجود "سلم للوجود" أو نظام للموجودات الطبيعية، تقوم فيه مرتبة فوق أخرى. وسيكون لدينا في القاع (أو بأسفل السلم) ما اصطلحنا على تسميته عادة باسم المادة الجامدة، ثم يليها في الترتيب على التعاقب: النباتات، ثم الحيوانات، ثم البشر، وأخيراً أولئك الممتازون من البشر، ومن نطلق عليهم اسم "الصوفيين". وما يجعل أي موجود من هذه الموجودات أرقى أو ادنى

في هذا السلم، إنما هو مدى تحقق اللحظة الالهية فيه؛ اعني درجة انفصال تلك اللحظة في طوابي لا شعوره، او درجة الارتفاع التي وصلت اليها، سواء أكانت قريبة من نور الوعي الناصع، أم كانت فوق عتبة الشعور. واللاحظ لدى الصوفي ان هذه اللحظة لحظة شعورية واعية تماماً، في حين أنها قد تكون لدى الرجل العادي في اغلب الاحيان تحت عتبة الشعور، وان كان من الممكن - عن طريق الاستثارة أو التوليد- جذبها قرب السطح، لدرجة انه هو نفسه قد يصبح على وعيٍ غامض بها.

ولكن هناك مستويات من تحت مستويات من اللاشعور، وأعمقًا من تحت أعماق. فالملاحظ - مثلاً- لدى الحيوان ان هذه اللحظة مطوية في أعمق اعماق وجوده، لدرجة انه لاسبيل إلى استشارتها باية حال من الاحوال، وليس ثمة وسيلة لانتشالها أو استخراجها من تلك الأعماق الدفينة. واما في حياة النبات، فان شيئاً لا يمكن على الاطلاق ان يستثار، حتى ولا - كما نظن عادة- أي إدراك واعٍ للموضوعات الطبيعية، كالشمس، والريح، وببرودة الليل، ونور النهار. وعلى حين ان هذه جميعاً - على الأقل- قد أصبحت لدى الحيوان على مستوى الادراك الوعي، فاننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل لدى النبات. والواقع ان حياة النبات من اولها إلى آخرها - إنما هي سبات أو نوم مغناطيسي متصل، يستجيب فيه النبات للمنبهات الخارجية بطريقة عمياً، دون ان يكون على وعي بها، مثله في ذلك مثل الموجود البشري حينما يكون في حالة تنويم مغناطيسي أو في حالة جولان نومي. ولا بد لنا من ان نفترض أنه اذا كان لدى المعدن أو الصخرة وعيٍ يكون صميم حياتها أو وجودها، فان هذا الوعي لا يوجد الا في حالة ظلام دامس، دون ان يكون في وسعنا ان نفهمه، اللهم الا اذا حاولنا ان نشبهه بما يحدث لدينا في خبرات النوم، والتقويم المغناطيسي، والجلان النومي. وفي هذه الظلمة الشاملة، بل في تلك الحلقة التي لا تفوقها حلقة، مما تعجز اية حيلة بشرية عن التخلص منه أو التغلب عليه، تكمن اللحظة الالهية، مطوية أسيرة، وكإإنما هي تترقب تلك اللحظة التي تتطلق فيها إلى النور، في مرحلة مقبلة نائية، هيئات لنا ان نتصورها من مراحل تاريخ العالم.

وقد يكون في وسعنا ايضاً ان نتصور هذا السلم من الوجود على أنه عملية "تحقق ذاتي" لله. فالله ماثل في خبرة الصوفي، وهو موجود هناك في حالة اتحاد تام مع ذاته؛ بمعنى انه متطابق مع ذاته، متحقق تحققًا ذاتياً تاماً، جلياً كأكمل ما يكون من الظهور. وفي مثل هذه اللحظة، لا يكون هناك أي "تفاير" بين الله والعالم؛ وذلك لأن التفرقة بين الذات والموضع - التي قد أصبحت ملحة هنا تماماً - إنما هي بعينها التفرقة بين الله

والعالم. وفكرة اعتبار العالم "مفایر" بالنسبة إلى الله إنما هي الركيزة، أو الدعامة: بل المعنى الأصلي لتلك الثنائية القائمة في صميم نسيج الخبرة، ألا وهي ثنائية "الذات والموضوع". ومن هنا فان الملاحظ في الخبرة الصوفية، ان الذات والموضوع، أو الله والعالم، أو النظام الالهي والنظام الطبيعي، قد امتزجا، أو أصبحا واحداً، في وحدة الاشياء القصوى، اللامنقوسة، الخالية تماماً من كل علاقة. ومعنى هذا ان الله قد ارتد إلى ذاته، فأصبح الله هو الله تماماً.

وأما لدى الرجل العادى، فان الموجود الإلهي ايضاً قد حقق ذاته، ولكنه لم يحققها على الوجه الأكمل. ومعنى هذا ان اللحظة الازلية تكمن لدى الرجل العادى - في الظروف السوية أو الطبيعية - تحت مستوى حياته الواقعية، وكإنما هي في أصل حياته الذهنية، دون ان تكون قد بلغت مرحلة الوعي الذاتي والتحقق الذاتي. ولو أنها واصلنا الرجوع القهقرى، هابطين إلى المستويات الدنيا من الوجود، لتحققنا من ان لدى ما نسميه بالكائنات الجامدة تماماً، حيث توارى الاصل وحل محله ظلام القبر أو ظلمه الجحيم، يظل الله قائماً، ولو انه قد أصبح في حالة ضياع، أو اغتراب عن الذات، بعيداً كل البعد عن وجوده الذاتي التام المكتمل. وربما كانت فكرة هبوط الله إلى الجحيم مجرد رمز لا شعوري ناقض لهذه الحقيقة.

وقد يكون في وسعنا الآن ان نفسر طبيعة الرمزية الدينية، وان نفهم على وجه الخصوص معنى الاصطلاحين: "أقل مطابقة"، و "أكثر مطابقة". والواقع ان علاقة الرمز بالرموز اليه ليست علاقة تشابه، بل هي علاقة "قرب"، يختلف شدة وضعاً، من حالة "التحقق الذاتي" التام لله. صحيح ان لفظتي " قريب" و "بعيد" استعاراتان أو مجازان، ولكن من السهل تأويلهما. ذلك لأن الملاحظ في سلم الوجود ان ثمة مستوى اقرب إلى التتحقق الذاتي لله من مستوى آخر، اذا كانت مستويات الوجود المتوسطة التي تفصله عن ذلك التتحقق الذاتي التام أقل مما يفصل المستوى الآخر عن مثل هذا التتحقق الذاتي التام.

ومن الممكن تطبيق هذه الحقيقة على مسألة فهم التطابق النسبي أو عدم التطابق الذي تنسبه إلى الرموز الدينية، فنقول ان أكثر الرموز تطابقاً إنما هي تلك التي تستمدتها من أعلى مراتب الوجود، في حين ان أقل الرموز تطابقاً إنما هي تلك التي تستمدتها من ادنى المراتب. ومن هنا فان لفظتي "نفس" و "شخصية" هما الرمزان العامان اللذان يتطابقان مع الله على أحسن وجه، في حين ان الرموز الأخرى المستمدۃ من مستوى الوجود الجمادي، مثل رمز القوى الطبيعية أو كتل المادة، إنما هي أقل

الرموز مطابقة لله. وتبعداً لذلك فان القول بأن الله "عقل" أو "شخص" إنما هو أصدق من القول بأنه "قوة": وذلك لأن لفظة "قوة" تشير أولاً وبالذات إلى وقائع مادية، كالجاذبية والالتحام وما شاكل ذلك، وكل هذه إنما تدرج تحت أدنى نظام من انظمة الوجود، أو هي تخص موجودات بعيدة كل البعد عن مستوى التحقق الذاتي للألوهية.

حضاً ان مفهوم "القوة" قد لا يعد رمزاً غير مطابق على الاطلاق لله ، بدليل ان كون الله "قادراً على كل شيء" يمثل صفة أساسية من صفات الله. وقد نميل إلى الظن بأن "القدرة" و"القوة" شيء واحد، وان المسألة هنا - إلى حد ما- إنما هي مجرد مسألة لفظية صرفة. والحق ان لفظة "قدرة" ، بل لفظة "قوة" ايضا، إنما هما مفهومان قد استُمدَا من أكثر من مستوى واحد من مستويات الوجود، وهما - لهذا السبب - مصطلحان غامضان ملتبسان. ولكننا بطبيعة الحال نتحدث ايضا عن ذهن "قدير" وشخصية "قوية". وتبعداً لذلك فان نسبة "القوة" إلى الله - يعني القوة الطبيعية أو المقدرة الفيزيائية - لن تكون على الفور سوى رمز غير ملائم، فج إلى ابعد الحدود. واما نسبة القوة إلى الله - بالمعنى الذي يقال به عن الأذهان أو الشخصيات انها قوية - فانها لن تكون رمزية غير مطابقة لله.

ولو آتنا نظرنا الآن إلى "الحياة" - في سُلم الوجود - لوجدنا انها تحتل مركزاً وسطياً بين "المادة الجامدة" و "العقل". الواقع ان ما يخص النباتات إنما هو الحياة، لا العقل. وتبعداً لذلك، فان "الحياة" رمز أقل تطابقاً مع الله من "العقل" أو "الشخصية"، ولكنها في الوقت نفسه رمز أكثر تطابقاً مع الله من الرموز الأخرى المستعارة من عالم الجمادات. وسوف يكون علينا من بعد ان نناقش الرمزية الاخلاقية التي تتسب إلى الله صفات كالمحبة أو الخيرية. ولكننا نستطيع ان نلاحظ منذ الآن انها تستمد رموزها من مستوى العقل، وبالتالي فانها أكثر تطابقاً مع الله من الرمزية القائمة على المستوى الأدنى من مستويات الحياة. وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول ان القول بأن الله محبة أصدق وأكثر تطابقاً من القول بأنه حياة. صحيح ان "الله الحي" رمز هام له قيمة، ولكننا هنا بإزاء موقف مشابه لما لاحظناه في حالة رمز "القوة" أو "القدرة". ولو كان لنا ان نستخدم اشد الالفاظ عمومية، كان في وسعنا ان نقول ان النظام الكوني - الذي تمثل فيه المادة الجامدة أدنى حد من حدوده - إنما يتدرج في الارتفاع عبر مراحل أو مستويات متعاقبة هي على التوالي: الحياة النباتية، فالحياة الحيوانية، فالوعي، ثم العقل، واخيراً الشخصي. وتبعداً لذلك، فان الحياة تخص على وجه التحديد ذلك المستوى الدني نسبياً الا وهو مملكة النبات. وعلى ذلك فاننا لو نظرنا إلى الحياة على

هذا النحو، لبدت رمزاً غير مطابق مطلقاً لله. ولكن الحياة تمتد في حركة صاعدة، حتى ترقى إلى مرتبة العقل. وآية ذلك أن الحيوانات والبشر هي أيضاً كائنات "حية". ومن هنا فإن لفظة "حي" - حين تستخدم للإشارة إلى الله - لابد من أن تفهم على أنها صفة لشخص، لا لنبات. ولو أنتا نظرنا إليها على هذا النحو، لما كانت - بطبيعة الحال - رمزاً غير مطابق لله.

لقد لاحظنا أن الرموز المستعارة من عالم المادة الجامدة والقوة الطبيعية إنما هي أبعد الرموز عن التطابق مع الحقيقة الإلهية. ولو أنتا ارتأينا أن الله موجود ماديّ، أو كتلة من الصلصال، أو حتى قوة كهربائية، لشعرنا على التو بما في هذه الرمزية من عدم تطابق وعدم تناسب باي وجه من الوجه. ومع ذلك، فانتا حتى في هذه الحالة، لا نجد أنفسنا بإزاء كذب مطلق أو خطأ صراح. والواقع ان هذا النوع من الرمزية إنما هو الأصل فيما اصطلحنا على تسميته باسم "عبادة الاوثان": أعني عبادة الخشب أو الحجارة، والشمس أو القمر. ولكن النوع الرаци من الرمزية، ألا وهي رمزية الحياة والعقل، ليست منعدمة تماماً في عبادة الاوثان، بدليل ان الحجارة أو الخشب يصاغ على صورة الكائنات الحية، كما ان الاجسام السماوية تتصور على ان فيها موجودات روحية تشيع فيها الحياة. واذاً فليس ينبغي ان نعد عبادة الاوثان "ديانة" باطلة تماماً، وكابنما هي من صنع الشيطان، وإنما يجب ان نعدّها مستوى تطورياً من مستويات الدين، لا تطبق فيه على الله سوى أكثر الرموز بعيداً عن التطابق أو الملاءمة.

وكل أنماط الرموز التي تعرضنا لدراستها حتى الآن - بما في ذلك القوة، والقدرة، والحياة، والعقل، والشخصية - لا تتطوّي من حيث هي كذلك على أي مضمون اخلاقي. فهذه الأنماط مستندة إلى نظام من الوجود يتم فيه الانتقال من الأدنى إلى الأعلى. ولكن "الادنى" و "الأعلى" ليسا أخلاقياً "ادنى" و "أعلى": وذلك لأن نظامها إنما هو نظام وجود، لا نظام قيمة: بمعنى انه نظام كوني أو اونطاولوجي، لا نظام تقويمي أو أكسيولوجي. وبعبارة اخرى يمكننا ان نقول: انه على الرغم من ان العقل أسمى في سلم الوجود من الحياة النباتية، إلا ان هذا لا يعني انه في ذاته أفضل خلقياً. ونحن ننسب إلى الله صفات تقويمية، مثل: خير، وبار، ومحب، ومنعم. ولكن: "عقل" و "شخصية" و "حياة" ليست الفاظاً تقويمية، وإنما هي الفاظ محابية اخلاقياً.

ييد ان من المحتمل ان يثار شيء من الشك حول صحة هذا الحكم: وذلك لأننا قد اعتدنا تصور العقل على انه شيء أرقى من الحياة، كما اعتدنا تصور الحياة على أنها شيء أرقى من المادة الجامدة. والواقع ان جذور هذه الفكرة القائلة بترتيب نظام

### نفسه ليس إلا عقلاً وشخصية؟

وأنه من المعروف لنا جميعاً ان النظرية البيولوجية في التطور لا تتطوي من حيث هي كذلك على أي مضمون تقويمي. فليس هناك أدنى مبرر - في نظر العلم - للتوحيد بين العملية التطورية واي تقدم خلقي. وقد وصفت هذه العملية باعتبارها تغيراً أو انتقالاً من الأقل تركيباً إلى الأكثر تركيباً، أو من الأقل تنظيماً وتكاملاً. وليس هناك أي مسوغ للتوحيد بين ما هو أقل أو أكثر تعقيداً وتكاملاً - من حيث هو كذلك - وبين ما هو أقل أو أكثر قيمة، وتبعاً لذلك، فإن اعتبار التطور البيولوجي تقدماً أخلاقياً إنما ينظر إليه في العادة على انه خطأ ساذج، ولكن هذا الخطأ الذي يقولون عنه انه عامي مبتذل إنما يستند - مع ذلك - إلى حدس صحيح. والحق ان نظام الوجود لا بد من ان يكون في الواقع نظاماً، وان كان التثبت من هذه الحقيقة قد يتطلب جهداً فكرياً جديداً أو تحليلياً عقلياً جديداً.

والامر الذي لا بد لنا من ان نؤكده - اولاً وقبل كل شيء - هو ان في الكون نظاماً من القيم، كما ان فيه ايضاً نظاماً من الوجود؛ وان ما هو أدنى في احد السلمين - ثانياً - إنما هو أدنى ايضاً في السلم الآخر، وان ما هو أعلى في الواحد منها إنما هو أعلى ايضاً في الآخر. ولا بد لنا من ان نفعل ذلك، حتى نبرز تطبيق الرمزية التقويمية على الله. وإذا كان هناك أمر قد تحققنا منه فيما سلف، فهو ان الصفات المستمدة والامر الذي لا بد لنا من ان نؤكده - اولاً وقبل كل شيء - هو ان في الكون نظاماً من القيم، كما ان فيه ايضاً نظاماً من الوجود؛ وان ما هو أدنى في احد السلمين - ثانياً - إنما هو

الوجود، متأصلة في صميم شعورنا الفريزي، فضلاً عن ان النظريات التطورية قد جاءت فعملت على تقويتها وإراسء دعائهما. ونحن نميل بشكل طبيعي إلى ربط لفظتي "أعلى" و"أدنى" باللغتين الاخلاقيتين: "أفضل" و"أسوأ"، وكأنما هما تعنيان شيئاً واحداً بعينه! ولعلنا لن تكون - في خاتمة المطاف - على حق، حين تقوم بهذا التوحيد بين ما هو "أعلى" كونياً (أو كوسموLOGياً)، وما هو "أعلى" أخلاقياً. وسيكون علينا فيما بعد ان نبين كيف ان نظام القيمة يسير في الواقع جنباً إلى جنب مع نظام الوجود، وان ما هو "أعلى" في احد السلمين إنما هو "أعلى" ايضاً في السلم الآخر. ومع ذلك، فان السلمين ليسا سلماً واحداً بعينه. واية ذلك ان العقل والحياة لا ينطويان في ذاتهما وبالضرورة على اي ضرب من ضروب الخير الاخلاقي. والنبات من حيث هو كذلك ليس اقرب إلى الفضيلة من الصخرة، كما ان العقل ليس بالضرورة خيراً، بل هو قد يكون في صميم الواقع شريراً إلى أبعد حد، ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نرى ان الشيطان

أدنى ايضا في السلم الآخر، وان ما هو أعلى في الواحد منها إنما هو أعلى ايضا في الآخر. ولا بد لنا من ان نفعل ذلك، حتى نبرز تطبيق الرمزية التقويمية على الله. واذا كان هناك أمر قد تحققنا منه فيما سلف، فهو ان الصفات المستمدة من مستوى العقل والشخصية إنما هي رموز أكثر مطابقة لله من تلك الرموز المستمدة من المستويات الدنيا، ألا وهي مستويات الحياة والقوى المادية. ولكن هناك أعداداً كبيرة من صفات القيمة التي تطبقها رمزاً على الله، دون ان يكون من الممكن تبريرها عن هذا الطريق. فالله خير، وبار، وعادل، ورحيم، ومحب، وشفوق. وما لا بد لنا الان من ان نضعه موضع التساؤل، إنما هو تبرير هذه الصفات. ولتساءل - بصفة خاصة - لم تكون إحدى صفات القيمة أصدق أو أكثر تطابقاً من صفة أخرى؟ لماذا يكون من الأوفق أو الأنسب ان نقول عنه انه محبة، بينما لا يصح او لا يحسن ان نقول عنه انه كراهيّة؟ ولماذا نقول عنه انه بار، بدلاً من ان نقول عنه انه شرير؟ لقد رأينا حتى الان حقيقة واحدة: الا وهي ان العقل رمز مطابق - او ملائم - او سبباً لله. ولكن العقل ليس بالضرورة عقلاً خيراً، كما ان النفس ليست بالضرورة نفسها محبة. والكراهيّة- مثلها في ذلك مثل المحبة سواء سواء - إنما هي صفة تدرج تحت مستوى العقل. فالرمزية التقويمية التي نسبها إلى الله، او تطبقها على الله، لا تجد تبريراً لها في فكرة وجود سلم كوني للوجود؛ نظراً لأن هذا السلم ليس "سلم قيم".

صحيح اننا سوف نجد ان ما هو - في نظام القيم - أكثر قيمة، إنما هو أقرب إلى الله مما هو أقل قيمة، كما سبق لنا ان رأينا في النظام الكوني ان ما هو أعلى كونياً إنما هو اقرب إلى الموجود الالهي مما هو أدنى كونياً. ولكن الامر لن يكون على هذا النحو، اللهم الا اذا كان الله نفسه موجوداً يمكننا ان نتصوره بلغة القيم؛ باعتباره الكائن الأسمى او الأعلى إلى أقصى حد. والسؤال الذي لا بد لنا الان من ان نطرحه هو: على أي اساس نستند حينما نتصور الله على هذا النحو؟

ولا سبيل إلى العثور على جواب لهذا السؤال، اللهم إلا بالرجوع إلى "اللحظة الازلية" منظوراً إليها من الداخل، ولو اننا اقتصرنا على النظر إلى النظام الطبيعي، لما كان في استطاعتنا ان نعثر على سلم قيم؛ وذلك لأن الشيء الواحد في هذا النظام لا يقل أو يزيد خيرية عما عداه، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب ان يقال ان الأشياء جميعاً في حالة استواء في اللامبالاة. ومعنى هذا ان النظام الطبيعي، منظوراً إليه على انه مجرد نظام "طبيعي"، ليس بنظام أخلاقي.. حقاً اننا نستطيع بطبيعة الحال ان نقول عن الأشياء التي تروقنا انها حسنة أو طيبة، وان نقول عن الأشياء التي لا تروقنا انها سيئة

أو ردئه، ومثل هذا القول - أو ما شاكله - إنما هو في الواقع التفسير الطبيعي للقيم، ولكن هذه نظرة ذاتية بشكل واضح جلي. ولن تكون القيم عندئذ سوى مجرد ظواهر متوقفة تماماً على النفس البشرية، بوصفها مجرد رغبات أو مقاصد لتلك النفس، وتبعاً لذلك يعرف الخير والشر بلغة السعادة البشرية أو اللذات الإنسانية. وليس هذا من الخطأ في شيء: فان الحل "ال الطبيعي" لایة مشكلة فلسفية إنما هو حل صحيح، أو هو تقرير صادق عن النظام الطبيعي. والحق أن النظام الطبيعي خلوً بالفعل من القيم. ولو اتنا نظرنا اليه على حدة، لكان في وسعنا ان نقول انه ليس ثمة شيء واحد في النظام الطبيعي خلوً بالفعل من القيم. ولو اتنا نظرنا اليه على حدة، لكان في وسعنا ان نقول انه ليس ثمة شيء واحد في النظام الطبيعي يمكن ان يعد أحسن من أي شيء آخر، اللهم إلا اذا كان نعني بذلك انه أبعث على السرور بالنسبة إلى الكائنات البشرية. وتبعاً لذلك، فإنه لو لم تكن هناك كائنات بشرية في العالم، أو لو حدث مثلاً ان انقرض الجنس البشري غداً عن آخره - فإنه لن تكون هناك قيم في الكون. وهذا ما يعبر عنه عادة بأن يقال ان الكون غير مكتثر بالقيم، وأنه لا يعبأ في كثير أو قليل بالخير أو الشر، وإن القيم إنما هي مجرد ظواهر بشرية، وهذا هو السبب ايضاً في انه ليس لدى العلم ما يمكن ان يقوله عن القيم؛ وذلك لأن العلم إنما يقتصر على وصف "وقائع" الكون. والواقع ان مجال العلم إنما هو النظام الطبيعي: وقائعه وقوانينه. وليس في وسع العلم ان يقول شيئاً عن القيم، لأن القيم غير متوافرة في النظام الطبيعي.

وإذاً، فإنه لا بد لنا - اذا اردنا الاهتداء إلى سلم القيم- من ان ننظر إلى النظام الإلهي: اعني إلى اللحظة الإلهية، منظوراً إليها من الداخل. ومعنى هذا أنه لا بد لنا من ان نعاود النظر إلى خبرة الصوفي، فهناك نجد الإجابة عن سؤالنا في متناول ايدينا بشكل مباشر، والواقع أننا نجد هناك، لا سلماً كاملاً للقيم، بل ذل الحد الأقصى، أو تلك الذروة العليا، أو تلك القيمة السامية التي تمثل قمة ذلك السلم. والحق ان جميع الذين استقر بهم المقام - في وعي ذاتي مستبصر - عند اللحظة الإزلية، اعني في ضوء ذلك النور المكتمل المنبعث عن تتحققها الذاتي الصريح، او لئلک الذين وقفوا أمام الحقيقة الإزليه وجهاً لوجه، نقول ان هؤلاء جميعاً قد اتحدت كلمتهم على القول بأن هذه اللحظة - ايً ما كان تصورنا لها- إنما هي بمثابة "خبرة" للقيمة السامية المتعالية. والمصطلحات المستخدمة في هذا الصدد كثيرة: فهي خبرة النعيم الأقصى، وهي الغبطة التي لا ينطبق بها .. الخ. والله - على نحو ما ينكشف مباشرة خلال هذه الخبرة - إنما هو المحبة والسلام، وهو النور الاعظم، وهو السكينة المباركة، وهو الملجأ أو الملاذ، وهو

الهدف أو الفایة؛ وهو الإله الخیر، البارّ. واما اولئک الذين استطاعوا ان ينفذوا تماماً إلى اعماق تلك الخبرة، فانهم يشعرون بأنهم قد استوعبوا، او استفرقوا، او انغمسووا بأكملهم في محیط هائل من المحبة والسلام والخیر والنعیم الذي لا يوصف. ولما كانت هذه الخبرة غير قابلة للوصف، فان الالفاظ مثل: محبة، وغبطة، وسلام، وسکینة، لا بد من ان تكون هي نفسها مجرد مجازات. الواقع ان هذه الالفاظ مستمدۃ من اللغة العادیة التي يعبر بها عن الاحوال الطبيعیة للسعادة، ولكننا لا بد من ان نفترض انها اکثر الرموز الاخلاقیة جمیعاً مطابقة؛ بمعنى انها "اقرب" إلى الطبيعة الالهیة من كل ما عداها من رموز أخرى.

وإنه من الطريق أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الصوفي بصفة عامة يستخدم الفاظاً شائعة، وتصورات طبيعية، كرموز يشير بها إلى الحقيقة الالهية، إلا أنه قد يعمد بين الحين والأخر، إما إلى صياغة لفظ جديد من أجل وصف خبرته الفريدة في نوعها، وإما إلى استخدام لفظ طبيعي قديم - على أقل تقدير- من أجل التعبير عن معناه الصوفي الخاصّ. وهذا هو الحال - مثلاً - بالنسبة إلى لفظة "غبطة" blessedness : فان الغبطة ليست بتاتاً هي عين السعادة، وإن كانت السعادة هي المقابل الطبيعي لها. والرجل المتدين لا ينشد السعادة، بل هو ينشد الغبطة. ومهما يكن الأصل الاستقافي لهذه اللفظة في اللغة الشائعة، فإن الملاحظ أنها قد أصبحت الآن لفظة صوفية أو دينية تماماً، وبالتالي، فإنها لم تعد تكون جزءاً من الحصيلة اللغوية الطبيعية المتداولة بين الناس على الاطلاق. وقد يكون هناك قدر كبير من السعادة في العالم؛ أعني في النظام الطبيعي، ولكن ليس ثمة غبطة روحية، كائناً ما كان نوعها. وكل من استطاع ان يعرف مثل هذه الغبطة الروحية، مهما تكن درجة تلك المعرفة، بل كل من استطاع ان يفهم معنى العالم، فإنه إنما يستمد هذه المعرفة وذلك الفهم من تأثير اللحظة الالهية على حياته الباطنية، حتى ولو كانت تلك اللحظة مغمورة في شايا حياته اللاشعورية.

إذاً، فان النقطة العليا، وهي الذروة، في سلم القيم، نقطة ثابتة محددة، كما ان لها تبريرها في صميم الخبرة المباشرة. ولكن، ما القول في المستويات الدنيا من هذا السلم؟ ان كوننا لا نلتقي بها مباشرة في نطاق اللحظة الازلية، اعني في المستوى الأعلى او الأسمى؛ إنما يعني فقط ان الله في ذاته هو وحده "القيمة العليا". فالله بعيد كل البعد عن ان يكون اية قيمة من القيم الدنيا. الا انه قد يكون من حقنا ان نفترض ان القيم الدنيا تتدرج في الترتيب ابتداءً من القيمة العليا، كما تجرب المستويات الدنيا من

الوجود فتدرج في الترتيب ابتداءً من المستوى الأعلى للوجود . ولما كانت القيمة العليا قد أصبحت الآن محددة، فإنه قد يكون في وسعنا ان نفترض ان المستويات الدنيا المتدرجة في الانخفاض سوف تكون هي المستويات البعيدة المتدرجة في البعد عن القيمة العليا، كما كان الحال تماماً بالنسبة إلى نظام الوجود . ولقد رأينا ان المادة الجامدة هي أبعد المستويات عن الله في سلم الوجود، فلعل من حقنا ايضاً - وبالتالي - ان نعتقد انها أنواع الدرجات في سلم القيم، وتكون الدرجة التالية لها في سلم القيم هي الحياة، ثم العقل .

ولكن، هل هناك أي تبرير لهذا الرأي سوى احتمال وجود تماثل بين النظائر؟ الواقع أنه اذا كان لنا ان نهتم إلى أي تبرير، فإنه ليس من المحتمل ان نهتم اليه في نطاق العمليات التي يقوم بها العقل التصوري؛ وذلك لأن العقل التصوري إنما هو الضرب من الوعي الذي يدرك النظام الطبيعي، وليس في نطاق النظام الطبيعي أي سلم للقيم . والضرب الخاص من الوعي الذي يدرك النظام الالهي إنما هو "الحدس"، فلا بد لنا إذن من ان نتوقع الاهتداء إلى علامات على وجود "سلم القيم" عن طريق الحدس . ونحن نجد اول علامة من هذا القبيل في الاعتقاد الحدسي الذي سبق لنا الاشارة اليه آنفاً، بأن التطوير الحيوي أو البيولوجي هو بوجه من الوجوه تقدم خلقي . وإننا لنعرف جميعاً ان "العملية التطورية" قد تخلفت وتعثرت في طريق مسدودة . ولكن الصورة العامة - مع ذلك - تبدو وكأنما هي في مجموعها "تقدم" . ومهما قيل لنا ان الأكثر تعقيداً ليس بالضرورة هو الأكثر اتصافاً بالطابع الخلقي، وإن إفحام الأحكام التقويمية على علم الحياة إنما هو خطأ مبتذل، الا ان العقل البشري مع ذلك يظل مستمسكاً بافتuate الحدسي بأن ما هو أسمى في سلم التطوير إنما هو أرقى أيضاً في سلم القيم . حقاً ان التطوير قد سار في طريق التقدم ابتداءً من الخلية الحية حتى الإنسان، مارأً ببعض المراحل المتوسطة، ألا وهي مراتب الموجودات الحية . ولكن ثمة حدساً لا يمكن استئصاله يوحىلينا بأن الإنسان موجود أسمى من الحسان أو التمساح، لا بمعنى كونه أرقى منهما في سلم القيم ايضاً . وقد يقال لنا ان هذا الظن لا يخرج عن كونه مجرد صورة من صورة الفرور الانساني، وإن كل ما نعنيه بكلمة "أفضل" أو "أسمى" إنما هو "أكثر شبهًا بنا" ، وأنه لو طلب إلى التمساح ان يدللي برأيه لكان رأيه على النقيض تماماً من رأينا . وكثيراً ما تستبدل بنا الاساليب العلمية في التفكير، أو هي كثيرةً ما تلح علينا وتبعث الحيرة في عقولنا، فلا نلبث ان ننتهي إلى إنكار تلك الأحكام، والشك فيما لدينا من حدوس، ولو أتنا افترضنا انها تشير إلى مظهر حقيقي من

مظاهر الواقع، لكن هذا التفسير فرضاً مقبولاً لا يقل جودة عن التفسير القائل بأنها مجرد ظواهر ترتد إلى غرورنا بأنفسنا.

بيد ان هناك ايضاً حداً آخر من شأنه ان يمدنا بدليل على صحة دعوانا. ذلك ان الحدوس الأخلاقية الموجودة لدى البشرية المتحضرة، مجتمعة على القول بأن هناك مراتب عليا ومراتب دنيا في صميم الاساليب البشرية في طلب إشباع الحاجة: اعني ما اصطلح فلاسفة السعادة على تسميته باسم "اللذات". وليس من شك في ان هذا السلم الحدسي إنما هو مقاييس غامض أو سلم مبهم إلى أبعد حد. ولكنه مع ذلك معيار حقيقي، وهو يؤثر تأثيراً قوياً على حياتنا. ونحن نتصور بصفة عامة ان ضروب الاشباع الذهني، والجمالي، والخلقي، أسمى أو أعلى قيمة، من ملذات الحواس أو ضروب الاشباع الحسي. وقد لا يكون هناك أي إثم في ملذات الأكل والشرب والجنس؛ فان لهذه الملذات مكانتها الخاصة في الحياة، فضلاً عن أنها نجانب الصواب لو اتنا توهمنا انها في حد ذاتها شر. ولكن من المؤكد ان هذه الملذات أدنى من غيرها. ولو كان لنا ان نستعير من أفلاطون مثلاً مشهوراً له، لقلنا ان هناك لذة يحصل عليها المرء من حكه لجلده في الموضع التي يشعر فيها بأكلان، وأغلب الظن أنه لا جناح عليه في ان يفعل ذلك؛ ولماذا لا يكون من حق المرء ان يستمتع بمثل هذه اللذة؟ ولكن لا يمكن ان نتصور ان تكون اللذة مساوية - من حيث القيمة - للإشباع الذي يمكننا الحصول عليه عن طريق الاستماع إلى موسيقى عظيمه أو شعر ممتاز، أو حتى للإشباع العقلي الذي يرجع ان يكون في وسع العالم الرياضي الحصول عليه من ضروب النشاط الذهني الذي يقوم

. به.

وان طالب الفلسفة ليعلم جيداً كيف ان مشكلة تفسير أو تبرير هذا التصور القائل بوجود لذات عليا ولذات دنيا إنما هي مشكلة تكتفها المصاعب من كل صوب. وقد تعرض لمناقشة هذه المشكلة كل من أفلاطون، وبنتام، ومل، وغيرهم، واقتربوا لها حلولاً مختلفة. ولكن حسبنا في الوقت الحاضر ان نؤكّد نقاطاً ثلاثة: اولاً: اتنا هنا بإزاء حدس، لا بإزاء نتيجة ترتبت على عملية عقلية. وثانياً: ان هذا الحدس عام كلي، او هو شبه عام، لدى الأجناس المتدينة، فهو ليس بمثابة "فطرة" تختص بها بعض الحضارات المحلية. وثالثاً: ان كون هذا الحدس قد حير الفلاسفة لمدة ألفي عام، واضعاً بين ايديهم في الواقع عقدة لم يستطيعوا فك خيوطها، إنما يرجع إلى انهم قد حاولوا البحث عن حل لهذه المشكلة دائماً وابداً في نطاق النظام الطبيعي وحده، في حين انه لا سبيل إلى فهم هذا الحدس الا باعتباره تدخلاً للنظام الالهي في صميم النظام

الطبيعي، أو أثراً تحدثه اللحظة الازلية على التاريخ والحظات الزمان.

وللننظر - بادئ ذي بدء - فيما قلناه عن تلك الحقيقة من انها حدس. وهنا نجد - فيما نعتقد- ان هذا القول يفتقر إلى شيء من البرهنة. الواقع اتنا هنا بإزاء شيء نميل إلى القول بأننا نعتقد فيه أو نؤمن به - ان كان لدينا أي ضرب من الاعتقاد أو الایمان به - بطريقة غريزية وليس لكلمة "غريزة" - في هذا المقام - أي مضمون علمي: فاياً ما كانت نظريتنا الخاصة في "الغرائز"، بل حتى لو كنا نشك في وجود أمثل هذه العوامل أو الحالات السيكولوجية، فإن من المؤكد ان كل فرد منا يعرف ما هو المقصود بعبارة كتلك التي تقول: "لقد شعرت غريزياً بـذا" ، أنها تعني ان الاعتقاد أو الوجدان قد ظهر في شعورنا بطريقة مباشرة، لا كنتيجة لـية عملية شعورية تحمل ثمرة الاستدلال. صحيح ان بعض المعتقدات الحدسية أو الغريزية قد تفسر على أنها راجعة إلى استدلال لا شعوري، ولكننا هنا بإزاء موضوع على درجة كبيرة من الغموض؛ وربما كان من واجبنا ان نفرق بين الحدوس الاصلية (أو الصحيحة)، كتلك التي تعد دعامة للوعي الديني، وأشباه الحدوس التي هي في الواقع مجرد استدلالات لاشعورية. بيد انه قد لا يكون في وسعنا مع ذلك ان ننكر ان الاعتقاد بوجود ضروب علينا وضروب دنيا من الاشباع إنما بوجه من الوجوه اعتقاد حدسي. ودليلنا على ذلك ان هذا الاعتقاد يمثل مشكلة في نظر الفلاسفة: فان مشكلتهم - على وجه التحديد - إنما هي تقديم تفسير عقلي لذلك المعتقد الحدسي: بمعنى انهم يريدون ان يبينوا لنا الاسباب - ان كان ثمة أسباب - التي يستند اليها هذا الاعتقاد. ومشكلة الفلاسفة انهم لم يستطيعوا بالفعل ان يعثروا على تلك الاسباب. اذاً: فان من غير الممكن ان يكون هذا المعتقد قد

قام على اساس اية عملية عقلية أو استدلالية لدى السواد الاعظم من الناس.

واما الحقيقة الثانية فهي ان هذا الحدس شائع لدى معظم الاجناس المتدينة. وفي الامكان تقديم الكثير من الاسانيد على صحة هذه الحقيقة، كما ان في الامكان ايضا التوسع في شرح المعارف الدالة على ذلك، ولكن حسبنا هنا ان نشير إلى الواقع التالية: فهذا الحدس يظهر بصورة أو بأخرى في العالم اليوناني الروماني القديم، وفي الحضارة المسيحية، وفي الهندوكية والبوذية. ولا يكاد احد يشك في ان أي طالب يدرس الكتابات الدينية والأخلاقية لدى الصينيين واليابانيين سيجد ادنى صعوبة في الاهتداء إلى هذا المعتقد كانت تمثل ماهية المذهب السقراطي في النفس، كما انها قد تجلت ايضا في الاعتقاد السقراطي بأن امور النفس أشرف من امور البدن. وهي تشيع كذلك في محاورات افلاطون ان "العقل" - وفقاً لما جاء في كتاب "الجمهورية" - يملك في

باطنها طبيعة أسمى من الانفعالات والشهوات الحسية، وهو وبالتالي الحاكم الطبيعي المسيطر عليها. حقاً ان الكلمة "عقل" هي بطبيعة الحال كلمة غامضة، فضلاً عن ان افلاطون نفسه لا يعرفها. ولكن من الواضح ان هذه الكلمة إنما تعني القوى "العليا" أو "الملكات" السامية للقوة الناطقة، في مقابل الملكات "الدنيا" للحواس. و"الصور" أو "المثل" الأفلاطونية التي أشاع افلاطون حولها هالة من الوجдан الصوفي، والتي تمثل العنصر الالهي أو شبه الالهي في العالم، إنما تدرك بعين العقل، لا بعين البدن. وهكذا الحال ايضاً في الفكر المسيحي: فان اشباع حاجات الجسد قد نظر اليه دائمًا على انه في مستوى ادنى من تلك الضروب السامية من الاشباع، التي ترتبط بملكات النفس وقوى الذهن. وما يصدق على الفكر المسيحي يصدق ايضاً على كل من الفكر الهندي والفكر البوذى سواء بسواء، والبالغة في هذا الاتجاه تردي إلى "الزهد"، وهو ما يمكن تعريفه بأنه الاعتقاد بأن ملذات البدن ليست مجرد لذات دنيا فحسب، وإنما هي ايضاً شر ايجابي. ولم يكن للزهد نصيب في الفكر اليوناني (مثلاً في أحسن صوره)، كما انه قد لقي من جانب بوذا انكاراً ايجابياً؛ نظراً لأن بوذا كان يبشر بمذهب "الطريق الوسط" بين الانغماس في الامور الحسية والزهد. وقد ظهرت نزعه الزهد على فترات متقطعة من تاريخ "الرهبانية" المسيحية. ولكن ظهورها بين الحين والآخر في جميع البيانات الكبرى إنما هو الدليل على ما للحدس الذي نحن بصدده من قوة كلية شاملة، ما دام الزهد لا يعني شيئاً آخر سوى المبالغة في تأكيد ذلك الحدس. وقد يكون من المفيد لنا - في هذا الصدد - ان نسوق مثلاً آخر نستعيده من كاتب محدث في الاخلاق، فهذا ج.ي. مور G. E. Moore يتأمل الدعوى القائلة بأن اية لذتين متساوietين في الكم (الشدة، والاستمرار... الخ) لا بد من ان تكونا وبالتالي متساوietين في القيمة، ومن ثم فان اية واحدة منهما لا يمكن ان تكون بطبيعتها افضل او أسمى من الاخرى، ثم يعلق على هذه الدعوى فيقول: "انها - أي هذه الدعوى - تتضمن قولنا - مثلاً - بأن الحالة النفسية لرجل سكير - حينما يكون مسروراً للغاية بعملية تكسير الاواني الخرفية - لا تقل قيمة في ذاتها، ولا تعد ادنى اخلاقياً من حيث ضرورة العمل على تحصيلها، عن الحالة النفسية لرجل يدرك إدراكاً واعياً تماماً كل ما هو " رائع" في مأساة الملك ليبر؛ على شرط ان تكون كمية اللذة في كلتا الحالتين واحدة". والاستاذ مور يرفض هذا الرأي، لكنه يستطرد قائلاً: "ان المسألة هنا ايضاً - بطبيعة الحال - لا تقبل مطلقاً اي دليل، سواء في هذا الاتجاه ام ذاك. ولو قدر لاي شخص ان ينتهي الى القول بأنه ليس هناك اي نوع من أنواع المتعة يمكن ان يعد في ذاته افضل من غيره... فلن

يكون هناك أي سبيل للبرهنة على انه مخطئ. ولكن يبدو لي انه قد يكون من المستحيل تقريباً ان يعتنق شخصٌ - استبان له الامر بوضوح - مثل هذا الرأي؛ ولو وجد مثل هذا الشخص، فانتي أظن انه سيكون من الواضح وضوها ذاتياً انه يجانب الصواب".<sup>(٥)</sup>

يتضح لنا مما تقدم ان الاعتقاد الخلقي الذي يشير اليه الاستاذ مور إنما هو بعينه الاعتقاد الذي نحن بصدده مناقشته، الا وهو الایمان بأن أمور النفس والعقل أبل في ذاتها من أمور البدن. وحسبنا ان ننظر إلى الكلمات التي وضعناها بالحرف الاسود، لكي نتبين بكل وضوح ان هذا الاعتقاد حدسٌ وليس معتقداً عقلياً، وان كان الاستاذ مور - بطبيعة الحال - لا يرمي إلى الانحراف في سلك اية نظرية حدسية، فضلاً عن انه لم يستخدم بالفعل هذا المصطلح.

والظاهر ان الأدلة التي أتيتنا على ذكرها فيما سبق إنما هي الكفيلة بأن تبين لنا بما لا يحتمل الشك ان هذا الحدس ليس خاصية تفرد بها حضارة ما من الحضارات، بل هو ظاهرة عامة سائدة عملياً لدى جميع الاجناس البشرية المتعددة. فليس هذا الحدس وقفاً على الفكر المسيحي؛ بدليل انه متوافر ايضاً لدى العالم الوثي القديم. وهو ليس وقفاً على الغرب؛ بدليل انه يظهر ايضاً بكل قوة في الهند.

واما النقطة الثالثة التي نريد ان نقررها فهي ان هذا الحدس في الحقيقة إنما هو بمثابة فيضان لللحظة الالهية على العالم الطبيعي. وقد سبق لنا ان رأينا انه على الرغم من ان النظامين منفصلان تماماً، الا ان اللحظة الازلية، منظوراً اليها من الخارج باعتبارها لحظة من لحظات الزمان، تملك علاً ومعلومات في النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك؛ فان ثمة فيضاً داخلياً من المشاعر لا بد من ان يجيء فينبع ابتداءً منها متوجهاً نحو النظام الطبيعي. وهذه الواقعة تتم على نحوين، او في اتجاهين، فمن جهة يلاحظ ان الصوفي العظيم يجلب معه إلى دائرة الزمان ذلك الجو الخاص الذي تسم فيه عيانه، فيحدث بعض الآثار الاخلاقية والدينية في نطاق العالم، وتكون له تأثيراته الخاصة على غيره من الناس. ومن جهة أخرى - وهذه النقطة أكثر اهمية من كل ما عداها - تجيء اللحظة الالهية الباطنة في لا شعور الرجل العادي "غير الصوفي" فتسقط تأثيراتها على المستويات العليا لحياته الشعورية، وهذه التأثيرات لا تثبت ان تتجلى هنالك على صورة مشاعر غامضة. وأما هذه المشاعر الفامضة فانها تتطوى في شايها على بعض الحodos الاخلاقية، ومن بينها ذلك الحدس القائل بأن أمور العقل والنفس أبل من أمور البدن.

بيد أننا لم نستطع حتى الآن ان نبين "لماذا" كان العقل - حتى في نطاق اللحظة

الالهية - أسمى أو أعلى - بمعنى التقويمي لهذه الكلمة - من المادة. لقد بينما ان اللحظة الالهية - أسمى أو أعلى - بمعنى التقويمي لهذه الكلمة - من المادة. لقد بينما ان اللحظة الالهية في ذاتها إنما هي القيمة الكبرى، أو النقطة العليا، في سلم القيم. ولكننا لم نعمد إلى تبرير ان نظام القيم قيما دون هذه النقطة العليا. فكيف السبيل إلى القيام بهذا الجهد؟ ان الاجابة على ذلك هي ان حدسنا الخلقي يقدم لنا الدليل على ان نظام الوجود ونظام القيم هما امر واحد بعينه. فنظام الوجود، في تدرجه من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، إنما يسير على النحو الآتي: المادة الجامدة، فالحياة، فالوعي الصوفي وفي هذا النظام، تجيء المادة، التي تعني بصفة عامة أمور البدن والحواس، في أسفل السلم. ثم تجيء فوقها الحياة، والعقل، بينما تحتل اللحظة الاهلية موضع الذروة. ولكن هذا ايضا هو بعينه النظام الخلقي، على نحو ما يشهد به وعيانا الخلقي الحدسي. إذاً فإن السبب الذي يفسر لنا لماذا كانت أمور البدن من الناحية الخلقية أدنى من أمور العقل، إنما هو ان العقل "أقرب" إلى القيمة العليا للتحقق الذاتي المكتمل لله، من المادة.

ولا سبيل إلى اكتشاف هذه الحقيقة، اللهم الا عن طريق الحدس الديني والخلقي: أعني بأن نأخذ في اعتبارنا وجود نظام الهي إلى جانب النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك، فإن كل فلسفة تستند بأسرها إلى دلائل النظام الطبيعي وحده، لا بد من ان تلقي صعوبة كبرى في تبرير حدوسنا الخلقية. وهذا هو السبب في أن الفلاسفة بصفة عامة قد اعتبروا المشكلة غير قابلة للحل، والواقع أنهم قد حاولوا ان يقدموا للمشكلة تفسيراً طبيعياً صرفاً. وهذا هو السبب في ان جون ستيفوارت مل قد اصطدم بإشكالات كثيرة حينما تعرض لمسألة اللذات العليا واللذات الدنيا. صحيح ان مل قد أكد وجهة نظر "فلسفة اللذة" القائلة بأن المعيار الاوحد لكل قيمة إنما هو اللذة، ولكنه قد أكد في الوقت نفسه ان لذات العقل هي في حد ذاتها أسمى من لذات البدن. ولم يجد نقاده أدنى صعوبة في الكشف عما تضمنه هذان الرأيان، اللذان ظل متancockاً بهما، من تاقض بين الواحد منهما والآخر؛ وذلك لأن في القول بوجود تفاؤت بين لذتين متساويتين في الكم، على اعتبار ان إحداهما أفضل من الأخرى، ما يتضمن الاعتراف بوجود معيار آخر للقيمة غير اللذة. وإذا كانت سائر الاشياء الأخرى إنما يحكم بها على اللذات نفسها؟ انه من الواضح انه لابد من ان يكون لها معيار آخر غير معيار اللذة. وهذا النزاع المشهور إنما هو - على أقل تقدير - اكبر شاهد على ما كان يتمتع به مل من نزاهة عالية. وهو حينما أكد - على الرغم من كل ما كانت تقتضي به نظريته

الخاصة في اللذة - ان اللذات البدنية هي في الواقع أدنى كيفية من اللذات العقلية، فانه إنما كان يستند إلى حدوسه الخلقية العميقية، أكثر مما كان يستند إلى نظريته. والحق ان في استطاعة الفيلسوف الطبيعي ان يقدم لنا تفسيره الخاص للموضوع. وهو هنا مخير في اتباع واحد من طريقين، فهو قد يستطيع مثلاً ان يقيم نظريته في صراحة ووضوح على بعض الحodos: وكثيرٌ من الفلسفة الاخلاقيّين قد اخذوا هذا المسلك. ولكن الملاحظ في هذه الحالة - اذا افترضنا ان الفيلسوف الطبيعي سوف يضرب صفحأً تماماً عن النظام الالهي، عاماً إلى اقامة فلسفته بأسراها على أساس بعض الاعتبارات الطبيعية الصرفة - ان الحدس سوف يبدو في نظريته على أنه مجرد واقعة غفل<sup>(١)</sup> لا سبيل إلى تفسيرها في صميم الوعي البشري. وهنا سيكون الامر كما لو كان لدى العقول البشرية التواء سيكولوجي يصور لها ان هذه اللذة أسمى من تلك، في حين ان كلتا اللذتين إنما هما متساويتان من حيث الكم.

بيد ان ثمة فلاسفة طبيعيين آخرين يحاولون تفسير الحدس المذكور على أنه ثمرة لاستدلال استقرائي لا شعوري، دعمته قرون طويلة من الخبرة البشرية. ذلك ان الاجيال الطويلة قد أثبتت في الواقع ان أمور العقل توفر للبشر، بمرور الزمن، سعادة اكبر مما توفره لهم أمور البدن. وهذا هو السبب في ان الناس قد اصطلحوا على تسميتها باسم اللذات "العليا". وفي الامكان تقديم أسباب طبيعية صرفة لتفسير ظاهرة توليد الامور العقلية لقدر اكبر من السعادة. فمن الممكن ان يقال - مثلاً - ان أمور العقل قلما تكون مضادة للحياة الاجتماعية، في حين ان ملذات البدن، لو انفمس فيها المرء بشكل مفرط، خصوصاً لذات الجنس منها، لا بد من ان تتعارض مع حياة الجماعة. وعلى حين ان الهوى العنفي للفن أو الرياضة لا يسبب في العادة أي أذى لاحد، نجد ان الهوى الجنسي - اللهم الا اذا تم التحكم فيه بكل عناء - كثيراً ما يكون مصدراً لنكسات أو مصائب. وقد ذهب كاتب هذه السطور - في دراسات أخرى له سابقة - إلى تأييد الرأي القائل بأن الحدس الخلقي إنما هو نتيجة لاستدلال استقرائي لا شعوري، عملت على دعمه الخبرة البشرية الطويلة في مضمون الحياة، أو محاولة الحياة بطريقة سعيدة ناجحة.

ومثل هذه النظرة الطبيعية إلى الاخلاق ليست باطلة، والواقع ان بعض النظريات الطبيعية في الاخلاق لا بد من ان تكون صحيحة. وذلك لأن كل نظام من النظمتين: الالهي والطبيعي، إنما هو نظام "قائم بذاته". ونظراً لأن النظام الطبيعي قائم بذاته، فإن كل واقعة طبيعية لا بد من ان تكون قابلة للتفسير التام بلغة المذهب الطبيعي

وحدها .وليس الحدوس الأخلاقية للإنسان - على نحو ما تتجلى في النظام الزماني - سوى وقائع طبيعية .وهكذا الحال أيضا - في هذا الصدد - بالنسبة إلى حدوسه الدينية .واية ذلك، ان اللحظة الأزلية- منظوراً إليها من الخارج - ليست - كما سبق لنا القول - سوى لحظة في الزمان؛ أعني أنها جزء من النظام الطبيعي، متضمن في الشبكة الكلية الشاملة للعلل والمعلولات، وقابل تماماً للتفسير عن هذا الطريق . وهذه الحقيقة أيضا - بطبيعة الحال - لا بد من ان تصدق على الحدوس الأخلاقية . صحيح ان الحدس الخلقي - منظوراً إليه من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية - لن يبدو إلا مجرد واقعة غفل .ولكن هذا هو الحال ايضاً بالنسبة إلى كل ما عداه من وقائع . وقد كانت هذه الحقيقة هي التي انكشفت ل بصيرة ديفيد هيوم .وذلك أنه اذا كان من قبيل الواقعه الغفل ان يبدو هذا الحدس الخلقي أو ذاك في صميم الوعي البشري، انما لواقعه غفل ايضاً ان يتولد غليان الماء عن الحرارة .والقول بأن النظام الطبيعي قائم بذاته انما هو ايضاً الدعامة التي يستند اليها المبدأ العلمي القائل بأنه لا بد من العثور على علة طبيعية لكل واقعة طبيعية، وأنه من الخطأ الالتجاء إلى آية قوة فائقة للطبيعة . وهذا كثيراً ما يبدو العالم المتدين كما لو كان ظاهرة غريبة: لانه يؤمن من جهة بأن إفحام الله من اجل تفسير آية ظاهرة جزئية إنما هو عمل مضاد للروح العلمية، ولكنه من جهة اخرى قد يسمح لنفسه بأن يعتقد - بوجه من الوجه- ان الكون في جملته- اذا ميزناه عن أي جانب جزئي منه، او أي حدث جزئي في داخله- إنما هو صنيعة الله . وهنا نجد انفسنا بازاء تمييز تعسفي محض، هيهات للعالم ان يقوم بتقديم اي تبرير له ولكن غريزته - مع ذلك - إنما هي على صواب .واية ذلك انها تشير إلى الطابع القائم بذاته تماماً لكل نظام من النظمتين .و اذا كان الله "مغايراً تماماً" للنظام الطبيعي، فإن النظام الطبيعي ايضاً "مغايراً تماماً" لله . وهذه الحقيقة الاخيرة إنما تدل على ان الله ليس جزءاً من النظام الطبيعي، وان كل الواقع المتضمنة في باطن ذلك النظام لا بد من ان تكون قابلة لتفسير طبيعي صرف .وليس مهمة العلم سوى تقديم مثل هذا التفسير .وبعد لذلك فان كل عالم يسلم بتدخل بعض القوى الفائقة للطبيعة، او يتبع إلى تفسيرات فائقة للطبيعة، لا بد من ان يعد خارجاً على الروح العلمية .

اما اذا قيل انه على الرغم من ان النظرية الطبيعية في الاخلاق لا بد من ان تكون ممكنة، إلا أنها مع ذلك لا تعبر عن الحقيقة التامة، بل هي لا بد من ان تكمل بالتفسير المقترن هنا، وهو القائل بتدخل القيم الصادرة عن النظام الازلي في صميم مجرى القيم الزمانية، فان مثل هذا القول قد يكون مجانباً للصواب .حقاً، اتنا نحن انفسنا قد أكدنا

فيما سبق وجود مثل هذا "التدخل"، الذي لا نعده ملحاً أو "تممة" للتفسير الطبيعي، ما دام هذا التفسير متكامل الأطراف تماماً. والواقع ان التفسيريين لا يتداخلان، ولا ينافق أحدهما الآخر، ولا يصطدم أحدهما بالأخر، بل ان كلاً منهما قائم بذاته في صميم منطقته الخاصة، مكتمل تماماً في ذاته. والفيلسوف الطبيعي على حق حين يمضي في هذا النوع من التفسير للأخلاق حتى النهاية، وحين يعرض على أي إقحام لایة عناصر فائقة للطبيعة على هذا التفسير الطبيعي؛ وهو في ذلك إنما يشبه العالم الفيزيائي الذي يتخذ دائمًا مثل هذا الموقف.

وكثيراً ما يثار التساؤل عن القيم أهي مطلقة، أزليّة، موضوعية، أم هي نسبية، زمانية، ذاتية؟ والجواب عن هذا التساؤل ان القيم هي هذا وذاك في آن واحد. والحق ان هناك سلماً مطلقاً للقيم، ولكنه لا يندرج تحت النظام الطبيعي، بل هو ينكشف فقط في تلك اللحظة السامية: لحظة الاشراق الصوفي، أو في تلك الحدود الاخلاقية التي لا تخرج عن كونها قوى ادنى أو درجات أقل من ذلك الاشراق النهائي. ولكننا لو نظرنا إلى تلك الالهامات الخاصة بالقيم من الخارج: أعني من وجهة النظر التي تبديها لنا بصورة لحظات متتابعة في الزمان، فإنها عندئذ لا بد من ان تبدو لنا نسبية، زمانية، ذاتية. والحق أننا لو نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية، لوجدنا ان أي شيء لا يمكن ان يكون في الواقع أفضل من أي شيء آخر، اللهم الا بقدر ما يكون تحقيقه لسعادتنا أو لذمتنا أفضل. ولما كانت سعادة هذا الانسان لا يمكن ان تكون هي بعينها سعادة ذلك الانسان، فان القيم لا بد من ان تكون عندئذ نسبية. وأقصى ما يمكن ان يبيّنه المرء في هذه الحالة هو ان بعض القيم قد تكون أكثر أو أقل عمومية؛ بمعنى ان هناك شروطًا معينة للسعادة البشرية تكاد تكون - على وجه التقرير - واحدة بالنسبة إلى سائر البشر الأسواء. وحينما ينظر إلى القيم من وجهة النظر الزمانية، فإنها لا بد ايضاً من ان تبدو لنا ذاتية. وذلك لأن الاشراق الصوفي، منظوراً اليه من وجهة النظر الزمانية، لا يخرج عن كونه مجرد حالة ذاتية من حالات ذهن الصوفي؛ أعني مجرد وهم من الاوهام. وأما اذا نظر اليه من الداخل، فهناك - وهنالك فقط - يكون هذا الاشراق إلهاماً إلهياً. ولن يكون سلم القيم، الذي يبدأ من الاشراق الصوفي - من وجهة النظر الطبيعية - سوى مجرد وهم ذاتي. بل ان الله نفسه لن يكون سوى مجرد وهم. ولا شك ان هذه النتائج الطبيعية - منظوراً اليها من وجهة نظرها الخاصة - ألا وهي وجهة النظر الزمانية، ستكون صحيحة تماماً. والحق ان الوهم - ايًّا ما كان تعريفه الاستدلالي الدقيق - إنما هو بكل تأكيد شيء مضاد للواقع. ولا رب ان الله، والأزل،

والنظام الازلي للقيم، لا تدرج جمیعاً تحت نظام الواقع، الا وهو نظام الزمان، بل هي تدرج تحت النظام الازلي الإلهي.

اما بعد، فقد حاولنا في هذا الفصل ان نبرر الرمزية الدينية، وان نفسر علاقه الرمز بالرموز اليه، وان نشرح بصفة خاصة باي معنى وعلى اي نحو يمكن ان يكون الرمز الدينى الواحد أكثر مطابقة من رمز آخر. وقد بينما ان هناك نوعين من الصفات تسبب رمزاً إلى الله. والنوع الاول منها إنما هو تلك الصفات المحايدة اخلاقياً، كقولنا عن الله إنه "عقل" أو "شخص" أو "قدرة". وأما النوع الثاني فهو صفات القيمة، كالمحبة، والشفقة، والرحمة، والعدالة، والبر. وما يبرر النوع الاول من الصفات إنما هو المفهوم القائل بوجود نظام للوجود، في حين ان ما يبرر النوع الثاني منها إنما هو القول بوجود نظام للقيم. وفي كلتا الحالتين، لا يكون الرمز الأكثر مطابقة سوى ذلك المجاز المستمد من مستوى أعلى من مستويات السلم، على ان تؤخذ كلمة "أعلى" هنا بمعنى "أقرب" إلى الله.

### الهوامش:

(١) يعني افلوطين بهذه العبارة فرار النفس المؤمنة من العالم، وهروبها إلى الله، وكأن "الوحيد" ينشد "الوحيد"، او كأن المفرد يريد ان يختلي بال孑فرد. وعبارة افلوطين الاصلية لا تخلو من مجاز؛ لانه يستخدم الكلمة يونانية تعني في الاصل الطيران او الانطلاق او الهروب. (المترجم).

(2) CHRISTIAN MYSTICISM, P. 111. THE IDEA OF THE HOLY

(٣) الاهيبة والأنس مقامات الصوفية.

(٤) Ethics G. E. Moore 237 ص. والعبارات التي بالحرف الاسود هي من وضعنا نحن (أي المؤلف).

(٥) ورد في لسان العرب: "الغفل: المقيد الذي أغفل فلا يرجى خيره ولا يخشى شره... والاغفال: الموات. والغفل: سبب ميتة لا علامة فيها... وكل ما لا علاقة فيه ولا أثر عمارة من الأرضين والطرق".

(٦) ان هذه لهي أحسن صورة يمكن ان تقدم للعقلية "العلمية الدينية". وانه من المحتمل-

مع ذلك- ان يكون هناك الكثير من العلماء، ممن يهبطون بأنفسهم إلى ما دون هذا المستوى، فيقررون ان المبدأ القائل بوجود طبعة منظمة مبدأ صحيح بصفة عامة، ولكنهم يستجيبون لأنفسهم الظن بأنه قد وجدت - أو ان هناك بالفعل- استثناءات عرضية يتدخل فيها الله. وأخر عالم كبير اعتنق بصرامة هذا الرأي إنما كان - فيما اعتقد- نيوتن: فقد افترض نيوتن ان الكواكب، لو تركت لذاتها، أو بالاحرى لقانون الجاذبية، لانحرفت انحرافاً ضئيلاً عن مساراتها الاصلية، بحيث انها في النهاية قد تتطاير عبر الفضاء أو قد تدنوا أكثر فأكثر من الشمس، اللهم إلا اذا حيل بينها وبين ذلك بوجه ما من الوجه. وتبعاً لذلك فقد قام الله - في بعض المناسبات- بدفعها إلى الخلف وإعادتها إلى مواضعها الصحيحة. وقد أشار ليبرنس إلى إله نيوتن، فقال عنه انه لم يكن مجرد إله ميكانيكي فحسب، وإنما كان ايضاً ميكانيكاً مسكننا ، نظراً لأنه كان يجد نفسه مضطراً دائماً إلى مواصلة ترميم آله، حتى يجعلها تسير سيراً طبيعياً. واي عالم فلك - في وقتنا الحاضر- لا بد من ان يعلن رسمياً انه لا يجد في راي كراي نيوتن سوى مجرد فضيحة علمية، ولكن أخشى ما تخشاه ان يكون هناك علماء كثيرون يسلمون - بطريقة غير رسمية- أو خفية، أو سرية- بأنه قد تكون هناك حالات استثنائية يتدخل فيها الله، ولو ان هذه الحالات - لحسن الحظ- هي على الدوام حالات نائية في الزمان أو المكان، بحيث أنها لا تؤثر على نتائج التجارب العلمية. ونظراً لأنها كائنات بشرية، فان من المرجح انهم يخفون هذه الزلات عن زملائهم بل بصفة خاصة عن أنفسهم.