

الإفتتاحية

لم تعد الأخلاق مجرد توصيات ومواعظ وأداب وأحكام، بل هي نظام معرفي يمتد إلى العلم والفلسفة ونظام القيم. فقد اقتحم البحث الأخلاقي معظم الميادين، وبات مشروعًا يُسائل ويُخضع للسؤال من قبل المفكر والفيلسوف، حتى بلغ الجدل فيه أوجه من الإهتمام؛ بحيث تنوّعت وجهات النظر في القضايا الأخلاقية إلى حد التباين والإفتراق، وانتظمت هذه التوجهات المتعددة في مذاهب ومدارس وكيانات أخلاقية كبيرة.

وبهذا بات البحث الأخلاقي المنظور إليه في النطاق الفلسفـي، يترصد مجموعة من التساؤلات والهموم؛ وذلك بهدف إيجاد تصورات دقيقة لمفاهيم من قبيل: "الخير" و"الواجب" و"الحسن" .. وتحديد مجالات وموارد إستعمال هذه المفاهيم. كما يسعى إلى تسلیط الضوء على طبيعة وماهية القضايا الأخلاقية، والإفصاح عن واقعيتها أو صوريتها أو غير ذلك.

وهذا يفضي إلى البحث عن المنهج والمنطق الذي تخضع له القضايا الأخلاقية، والبحث عن المعيار التقويمي للأحكام الأخلاقية، وتحديد الموقف الأخلاقي منها كما يطال البحث الأخلاقي تحديد الأهداف والغايات الأخلاقية، وثبات الأخلاق ونسبيتها، وطبيعة العلاقة بين الوجود والوجوب الأخلاقي.

وإذا عطفنا النظر عن الوجهة الداخلية لفلسفة الأخلاق، وتعقّبناها في علاقاتها وارتباطاتها ومداليلها ومفاعيلها على الإنسان والرؤى الفلسفية الخاصة به، نجد ركاماً

التساؤلات المطروحة التي تسربت إلى البحث الأخلاقي من خلال تأثيره بالنظم الثقافية المتداولة:

- هل تبني الأخلاق على أساس عقلاني، أم أنها تتأسس من خلال الوحي؟
 - ما الذي يدعو الفلسفه الغربيين عموماً إلى تبني مقوله: الفصل بين الدين والأخلاق؟، وهل يمكن الإبداع والإثراء في بحثهم الخلقي في هذا الفصل بحيث إنه ما كان ليبلغ هذا الزخم لو لا القيام بعملية الفصل هذه؟.
 - لماذا يصرّ الفلسفه الإسلاميون على تمسين أواصر القربي بين الدين والأخلاق؟.
 - هل ثمة فلسفة أخلاق إسلامية، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد إسقاطات ناتجة عن التمازج بين ما هو يوناني قديماً، وما هو حداثوي حديثاً؟.
- كان الإسلاميون قد بذلوا جهداً موفوراً في استخراج الأسس والمعايير التي يتبني عليها السلوك الأخلاقي في القرآن الكريم، وقارنوا ذلك بالنظريات والرؤى الغربية، ومن ثم مارسو النقد، وأبدوا الوجهة الإسلامية المستقاة من القرآن الكريم؛ إذ، برهنوا على أهمية البحث الأخلاقي الفلسفى وضرورته، نظراً لما يحظى به هذا البحث من تنظير يطال صميم الوجود الإنساني من حيث السلوك والفكر، وسبل تحقيق الإنسانية في الإنسان.
- هذا ويتطرق هذا العدد إلى وقائع الندوة الدولية التي أقامها معهد الدراسات الإسلامي للمعارات الحكيمية، والتي حملت عنوان: «حواريات الروح والدين عند «هنري كوربان»» عبر عرض الأوراق البحثية الأساسية، والتي ألفها كل من الدكتور بولس الخوري «الإمام والمسيح»، والدكتور بيار لوري «الخيمياء الروحانية»، وأخيراً «فلسفة التشيع» للدكتور غلام رضا أعونى.

المُلْف

الأَخْلَاقُ وَالدِّينُ

﴿ رؤية في بناء الأخلاق من منظور قرآني ﴾

علي حجازي

﴿ منطق القضايا الأخلاقية ومعاييرها من منظور القرآن الكريم ﴾

محمد مصطفوي

﴿ مناط الفعل الأخلاقي وخصائصه في التصور الإسلامي ﴾

جعفر سبحاني

﴿ الدين والأخلاق - ثلاثة أنماط في العلاقة ﴾

أديب صعب

﴿ الدين والأخلاق وAshkaliyat النسبية عند الشهيد مطهري ﴾

حسن بدران

﴿ جدل الأخلاقي العقلاني في فلسفة الحداثة الغربية ﴾

محمد حيدر

﴿ الأخلاق والوظيفة المعاصرة ﴾

محمد شغیر

رؤيه في بناء الأخلاق من منظور قرآن

السيد علي حجازي

يقدم هذا البحث رؤية في بناء الأخلاق من منظور قرآن. حاول من خلاله الباحث أن يتعدّد قدر الإمكان عن المصادر الخارجية عن إطار إهتمامه النظري، مرتكزاً الجهد على إقامة بناءٍ أخلاقي يكون القرآن الكريم محوره؛ وهو في سبيل هذه الغاية عالج الموضوع من أبعاد متعددة، بدأها بالحديث عن أساس السلوك العملي، وفيه تحدث عن مسالك الأخلاق والهدف منها، ثم انتقل بعد ذلك إلى معالجة موضوع المسؤولية في علم الأخلاق، وخصائص الأخلاق الإسلامية، وكيفية تقسيمها.

المراجعة / العدد السابع.

علي حجازي

إن المسألة الأخلاقية من أهم وأخطر المسائل، التي تلعب دوراً كبيراً في بناء الأمم وحضارتها، وهذا يعود لشيوخها وتغلغلها في نفوس وأفكار وسلوك الناس عامة بكل طبقاتهم وفئاتهم وتياراتهم؛ لأنها تدخل في الثقافة العامة للأفراد. هذه الثقافة التي تنقسم إلى قسمين:

- 1- ثقافة النخبة: التي تعيشها الفئة الوعية في المجتمع على أساس علمي خاص.
- 2- وثقافة العامة: التي تعيشها المجتمع بشكل عام، وفق خلفية موروثة أو معتمدة. والأخلاق هي النسخة القيمي لعمل كلا الثقافتين. وهي ليست قضية نظرية بحثة، بل هي ذلك السلوك العملي الذي يرتكز على أساس نظري. ولهذا، تعددت الأخلاق، وانختلفت لإختلاف ذاك الأساس، الذي تارة يكون هو العقلية الخاصة، وأخرى يكون الدين.

ونعني بالعقلية الخاصة مقابل الدين، - «وليس العقل مقابل الدين»، المنطلق العلمي القائم على الرؤية الفلسفية للحياة الإنسانية. فتارة ينطلق من إدراك المصلحة المادية، وأخرى من مكنون النفس الإنسانية، وثالثة من ارتباط الإنسان بالعالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وأخيراً من العلاقات الاجتماعية وغيرها. ويعاقبها الإنطلاق الديني القائم على أساس ارتباط الإنسان بالله سبحانه وحقيقة وجوده، والذي يكشف عنه الوحي. ونحن إذا نظرنا لهذه المنطلقات وجدنا أنها تدور حول أمر واحد، ألا وهو المصلحة الإنسانية، فرداً وجماعة. ولهذا كان الإنسان عبر التاريخ يستخدم قدراته العقلية للكشف عن هذه المصلحة ليبني حياته على وفقها. وإذا لاحظنا عالم الوجود الإنساني وغيره من الموجودات، نجد بأن ما يميز الإنسان عن غيره، - كالحيوان مثلاً، هي الأخلاق، بما لها من منظومة تنظم حياته. أما الحضارة الغربية فقد جعلت المائز بين الإنسان والحيوان هو العقلانية. وبما أن المائز لا بد أن يكون حقيقة وواقعاً فهو مختصر بالممارسة العملية خارجاً حيث، إن كلّاً من الإنسان والحيوان يعيش وفق سلوك يخصه يحفظ وجوده الذي يتلامم معه.

رؤيه في بناء الأخلاق

المراجعة / العدد السادس.

ولهذا لا يكفي مانزا حالة التعلق فقط؛ لأن التعلق وحده لا يحفظ وجود الإنسان الملائم دون العمل. إذاً فهناك مصلحة واقعية يهدف كل موجود للوصول إليها، وإدراكتها كي يحقق هدفه الحياتي.

وبما أن العقلانية التي غالباً ما تكون وفق خلفية ورؤيه علمية معينة، فلا تجعل الإنسان مصيباً لما يتعلمه لإختلاف الرؤى وصورها عن إدراك الواقع الحقيقي، ولهذا كثيراً ما تخاطئ.

وأما الأخلاق فهي التي تنظم حياة الإنسان وفق سلوك يحفظ الوجود الإنساني بكل، فهي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، بما في الأخلاق من إدراك لمصالح الإنسانية وتنظيم سلوكها.

وهذا لا يعني نفي العقلانية، بل هي أمر ملازم للإنسان لا تنفك عنه؛ لأن من شأنها التعلق، وهو من لوازם الوجود الإنساني. والقرآن الكريم أكد على التعلق، - التدبر، التفكير... فالعقلانية السليمة هي المسددة بالأخلاق، ولهذا عبر القرآن عن الذين انحرفوا عن خط الوحي بأنهم كالأنعام بل أضل سبيلاً^[1]. وفي هذه الصفحات نريد أن نلقي الضوء على المسلك الأخلاقي الذي يضمن سعادة الإنسان في وجوده.

أساس السلوك العملي:

إن من الأمور الوجданية والتي لا تحتاج إلى برهان محركة الإنسان نحو عملٍ ما، المتمثل باللذة والألم، وكل ما فيه لذة للإنسان مادية أو معنوية، فهو هدف للإنسان ينجذب نحوه، وكل ما فيه ألم ينفر منه دفعاً له.

إذاً، فجلب اللذة والمنفعة ودفع الألم والمفسدة يشكلان أساس حركة الإنسان. وإنما الكلام في صغرى ومصداق اللذة والألم، وهذا هو محور البحث الأخلاقي. وبما أن وجود الإنسان يشمل العالم كلها المادية والمثالية والعقلية، فلا بد أن تتحدد المصلحة

والفسدة وفقها، ولا ينحصر ذلك في عالم الدنيا، بل يشمل عالم الآخرة. ولكن كل ذلك خاضع للرؤيا الوجودية لعالم الإنسان، ولهذا تعددت المسالك الأخلاقية، أو مسالك الحكمة العملية، ونحن نذكر أهمها:

- مسالك الأخلاق:

يمكن تقسيم المسالك الأخلاقية تبعاً لتنوع الغايات إلى ثلاثة:

السلوك الأول: المصالح والغايات الدنيوية كما هو معمول به في الغرب، فكل ما يجرّ مصلحة فهو حسن؛ وذلك كالغفوة والقناعة والتواضع، فهي توجب عظمة صاحبها لدى الناس، فلذا كانت حسنة.

وبعكسها الطمع والتكبر مثلاً، فإنه يجب تنفر الناس إذاً فالغاية من هذا الفعل الأخلاقي مجرد مصلحة دنيوية يحصل عليها الإنسان أمام الآخرين.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم نجد أنه لا يرضى بهذا السلوك حيث يقول:

﴿وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أُمُوَالَهُمْ رَثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنْ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِيبًا فَسَاءَ قَرِيبًا﴾⁽²⁾، قوله تعالى: ﴿هُيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتُكُمْ بِالْمُنَّ وَالْأَذْى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رَثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابْلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَفْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾⁽³⁾.

فالقرآن لا يعتبر رأي الناس ونظرهم أساساً للعمل، بل بالعكس يرى التوجه نحو الناس مبطلاً للعمل.

السلوك الثاني: الغايات الأخروية. بحيث يكون الأساس الأخلاقي للفعل هو ما يتحقق الإنسان في عالم الآخرة. فلا حسن للفعل بالنسبة لعالم الدنيا، وإنما حسن بمقاييسه الآخرة فقط، وهذا يوجد له شواهد عديدة في القرآن الكريم.

من قبيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ
الْجَنَّةَ...﴾⁽⁴⁾.

وهذا المسلك يظهر أنه المعمول به عند أهل الطرق العبادية.
المسلك الثالث: الذي نطلق عليه: المسلك القرآني وهو:
المسلك القائم على أساس المصالح الإنسانية الكمالية دنيوية وأخروية، وأن الإنسان
يبني آخرته في دنياه. ولهذا ورد: "الدنيا مزرعة الآخرة"⁽⁵⁾. فكل ما يحصل في هذا العالم
يتجلى بصورته الحقيقة الوجودية في تلك النشأة. ولهذا أراد الله سبحانه للإنسان أن يتكمّل
في هذا العالم تكاملاً إنسانياً يضمن من خلاله كماله الأخروي.

إذا فالكمال الإنساني لا يتم في نشأة واحدة فقط، بل لا بد من تحققه في كلتا
النشأتين. وهذا المسلك قائم على أساس التوحيد، فعندما يستشعر الإنسان بالتوحيد الكامل
في كل كيانه وجوده يدرك أن وجوده لا إستقلالية له بعيداً عن ارتباطه بالله سبحانه؛ عندها
يسعى الإنسان نحو تحقيق الهدف الوجودي، ألا وهو: ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونَ﴾⁽⁶⁾.

يقول سبحانه:

﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾⁽⁷⁾.

فهو المبدأ والمتّهي والغاية في كل الحالات والإنسان باعتبار كونه خليفة الله في
أرضه فهو مسؤول عن عمارة هذه الدنيا، ولذا يقول سبحانه: ﴿وَابْتَغْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ
الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَنْهِي
فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾⁽⁸⁾

- الهدف الأخلاقي:

وببناء على المسلك الثالث فالهدف هو القرب من الله سبحانه، إذ لا بد للإنسان
من أن يسعى لتحصيل حالات القرب إلى الله سبحانه، والمراد بالقرب في المنظور

الأخلاقي هو تحصيل الكمالات على نحو الوجود المرتبط بالله؛ بمعنى أن الإنسان لا يحصل نفس كمالات الله سبحانه، بل بمعنى أن الصفات الإلهية تتجلّى فيه، ويتجلى بالصفات الإلهية الكمالية. كما ورد في الحديث «تخلقوا بأخلاق الله».

وإذا رجعنا إلى القوانين الأخلاقية، رأيناها مختلفة فيما بينها، مع أن الكمال الإنساني واحد لدى الجميع؛ والسر في هذا الاختلاف يعود إلى الهدف لا إلى تحديده. واياضاح الطريق من المسائل المهمة في علم الأخلاق، ولهذا كان هناك طريق العقل، وطريق الوحي، وطريق المحبة، وطريق الخير وغيرها من الطرق.

- المسؤولية في علم الأخلاق:

كيف يمكن للإنسان أن يتلزم بالأخلاقيات دون أن ينحرف عنها؟، وما هو المحرك نحو الأخلاق. إذ أن القانون الأخلاقي لا بد له من محرك ينظم العلاقات الأخلاقية، ويضمن تحقيق هذا القانون، فكان الجزاء هو المحرك فكان هناك عدة مناهج:

1- الجزاء الخلقي - أو الضمير: أي أن ما يؤلم الضمير فهو قبيح، وما يرتاح له فهو حسن، فقتل البريء يؤلم الضمير، وإعانته الفقير تريمه.

2- الجزاء التكويني: وهو الآثار الدينية للإنسان ما يتتفع به ما يضره.

3- الجزاء الاجتماعي: أي ما يمدح عليه، وما يلام عليه عند المجتمع.

4- الجزاء الأخروي: وهو منهج القرآن. على أساس اختيار الإنسان وإرادته

لل فعل الأخلاقي.

فالقرآن يريد للأخلاق أن تكون ملكرة نفسية يتكامل بها الإنسان، لا أن تكون حالة إعلامية مثلاً يقول سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أُمُوَالَهُمْ بِاللَّئِلِ وَالنَّهَارِ سِرًا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ﴾⁽⁹⁾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلْ لَعْبَادِي الَّذِينَ آتَيْنَا يَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا يَبْيَغُ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ﴾⁽¹⁰⁾.

والواجب الأخلاقي ليس ضرورة وجودية؛ بحيث إنه يوجد بالضرورة أو يقرر الإنسان على تحقيقه، بل هو ضرورة مثالية أو أخلاقية، يتحقق بالإرادة والإختيار، فهو لا يقهر الجوارح ، ولكنه يفرض نفسه على الضمير والوجدان الإنساني .
إذا المسئولية الأخلاقية نابعة من علاقة الإنسان بربه، كونه في مقام الطاعة والقرب منه، سعيًا نحو ثوابه ووعده.

وبما أن الوجود الإنساني وجود غير مستقل بالموجودية، وإنما مرتبط بالله سبحانه وأمره بيده، كان الدين أو الوحي هو الإطار الذي يوجه الإنسان نحو حقيقة وجوده وكماله؛ ولهذا كان الدين وما يشكله للإنسان هو المحرك الوحيد لجعل الأخلاق سلوكاً عملياً؛ لأن ما يحدّه الدين من أُطر للسلوك العملي أمام الله سبحانه، هو الذي يجعل الإنسان يتحرك إما دفعاً لألم، أو جلباً للذلة. وهذا ألم ولذة، واقعيات دائمة ومن دون ذلك لا يمكن للإنسان أن يفعل شيئاً إلا في حدود البناء النظري فقط.

ولهذا صح القول: « لو لم يكن الله موجوداً لأبيح كل شيء »، فالله والدين بمقتضى حاكميته على كشف المصالح والمفاسد ، جعل حركة الإنسان مت雍مة وفق منفعته الوجودية.

والأخلاق في القرآن لا تنحصر في ذات الفعل فقط، بل العقل من حيث صدوره من الفاعل له خاصية أخلاقية؛ وهذا ما يعبر عنه بالحسن الفاعلي. فالقرآن لا ينظر إلى ذات الفعل مجرداً عن صاحبه وعن خلفية صدوره، فالنية لها دخلة في إنصاف الفعل بالحسن. فالقيمة الأخلاقية للعمل خاضعة لمقدار الإخلاص بالفعل لا لحجمه.

ولذا قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَنْبُوْكُمْ أَيُّكُمْ أَخْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾⁽¹¹⁾ ولم يقل أيكم أكثر أو أكبر عملاً؛ وذلك لدلالة على القيمة الصدورية لل فعل ولذا ورد : " إنما الأعمال بالنيات "⁽¹²⁾.

فالتصدق بخاتم لا ينظر إليه بقيمتها المادية، وإلا فهناك ما هو أكثر قيمة، ولكن تصدق الإمام علي (ع) بخاتم عادي لنيته الخالصة أصبح مورداً لنزول القرآن في حقه.

- القدوة الأخلاقية:

من المسائل التي ميزت الأخلاق الإسلامية عن غيرها.

وجود القدوة الصالحة، وهذه القدوة عند المسلمين على شكلين:

أ - ما هو متعارف عند الصوفية، والمعبر عنه في بعض الكلمات بالأستاذ، وهو الذي يأخذ بيد السالك، ويوصله إلى الهدف، فيبقى تحت إشرافه ورعايته وتعاليمه الخاصة.

ب - ما هو ظاهر من النص الديني، والمعبر عنه بالأسوة الحسنة يقول تعالى:
﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾⁽¹³⁾، فهذه الأسوة المجسدة بالرسول ﷺ والإمام عليه السلام، تجعل الموالي لهما أن يسلك مسلكهما تشبهاً لما يمتلك من قيمة سامية وقداسة في نفس الإنسان المسلم. حيث يصبح عمل الرسول عليه السلام والإمام عليه السلام هدفاً مستقلأً كمالاً للMuslim يحركه نحوه ويحقق له لذة وسعادة قد لا يجدها في غيره من الأفعال.

فالقدوة عامل محرك نحو الهدف الأخلاقي. والأمر فيه ليس بعيداً محضاً، بل مرجعه إلى أن التحلّي بالصفات الكمالية الإلهية قد تجلت بأحلى صورها في هذه القدوة، ولذا فاتباعه، والتأسي به يتحقق الهدف الأخلاقي.

- خصائص الأخلاق الإسلامية القرآنية:

أ- إنها شاملة تستوعب كل مجالات واحتياجات الإنسانية سواء منها المادية، أو الروحية؛ سواء على صعيد أفراد المجتمع الإسلامي، أو غيره سواء منها الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية وغيرها.

ب- إنها تتوافق مع العقل السليم الذي لا يختلف ولا يتخلّف.

ج- إنها تعطي قيمة للفاعل لا للفعل فقط.

د- إنها لا تتحضر في حدود النشأة الأولى للإنسان، بل تشمل عالم الآخرة.

رؤيه في بناء الأخلاق

المبحثة / العدد السابع.

- تقسيم الأخلاق القرآنية:

1- أخلاق فردية:

وهي الأخلاق الموجهة نحو شخصية الفرد كطهارة النفس، والإستقامة، والصدق، والأمانة، والرأفة، والتواضع وغيرها. أو الأخلاق السلبية كالكذب، والنفاق، والإسراف، والرياء، والفعل، والحسد، والطمع، والكبر، والجهل، وغيرهما.

2- الأخلاق الأسرية:

ـ كالإحسان إلى الوالدين وطاعتهما ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْبَيْتَانِيَّ ۚ وَالْمَسَاكِينِ وَتَوْلُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتَوْا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَتَتُمْ مُغَرِّضُونَ ﴾⁽¹⁴⁾.

ـ واحترام حياة الأولاد ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ خَشْيَةً إِنْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَاتِلَهُمْ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا ﴾⁽¹⁵⁾.

ـ والعلاقات الزوجية التي تميز بالمودة والرحمة: ﴿ وَمَنْ آتَاهُنَّهُ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لِآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾⁽¹⁶⁾.

ـ المساواة في الحقوق: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ ﴾⁽¹⁷⁾.

ـ معاشرة بالمعروف: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾⁽¹⁸⁾

3- الأخلاق الإجتماعية:

ـ قتل الإنسان: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾⁽¹⁹⁾. أكل مال اليتيم، والظلم، والخيانة، السخرية، والأمانة، والشفاعة الحسنة، العفو، الإحسان تحرير العبيد، الأخوة، التعاون على البر، الإيثار.

4- أخلاق الدولة:

ـ مشاوراة الشعب: ﴿ وَشَاورُوهُمْ فِي الْأُمْرِ ﴾⁽²⁰⁾.

- ب- امضاء القرار: ﴿فَإِذَا عَزَّمْتُ فَتَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ﴾⁽²¹⁾.
- ج- الطاعة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الْأُمُرُ مِنْكُمْ﴾⁽²²⁾.
- د- التشاور في القضايا العامة: ﴿وَأُمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾⁽²³⁾.
- ه- عدم القتال في الأشهر الحرم، أو في الأماكن المحرمة كالبيت الحرام.
- و- مساعدة المستضعفين:

5- الأخلاق الدينية:

الإيمان بالله ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يَخْيِي وَيَبْيَثُ فَامْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأَمِينِ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَبْعَوْهُ لَعْلَكُمْ تَهَدُونَ﴾⁽²⁴⁾.

الشكر على نعماته : ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَكْمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَحْأُرُونَ﴾⁽²⁵⁾.

الرضا بقضاءه ، التوكل عليه، الوفاء بعهد الله.

عدم اليأس من رحمته.

دعاة الله، التوبة، والمغفرة.

حب الله ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَ﴾⁽²⁶⁾

الخاتمة :

وفي الختام نقول أن البشرية اليوم أمام مأزق كبير تعيشه، ألا وهو نظام أخلاقي جديد، تريده الولايات المتحدة أن تفرضه على كل البشرية، على نسق النظام العالمي الاقتصادي والسياسي والثقافي. ومن هنا نجد أن من يستطيع أن يواجهه هو النظام الأخلاقي الإسلامي فهو الرادع الوحيد لهذه الهمجية. ولهذا لا بد من تقديم الحل البديل لهذا النظام ليس فقط بالخطاب والتنظير، بل بالعمل والتجسيد الفاعل لكل أخلاقنا وقيمتنا. ونحن كمسلمين نملك ذلك؛ لأن أخلاق الإسلام فيها ميزة الشمول، بحيث تتدخل حتى في حركة اليد والرجل. نسأل الله سبحانه أن يجعلنا من يلتزم بقانونه الأخلاقي. والحمد لله أولاً وأخرأ.

اللهوامش:

منطق القضايا الأخلاقية ومعایيرها من منظور القرآن الكريم

السيد محمد مصطفوي

ينقلنا الباحث في دراسته هذه إلى منطق
القضايا الأخلاقية، وهو وإن وضع في عنوان
البحث من "منظور قرآنی"، إلا أن تحليله قد
توسع ليشمل مقدمة تحدثت عن جذور الفكر
الأخلاقي في الديانات الشرقية، وصولاً إلى
العصور الحديثة. لينتقل بعد ذلك إلى معالجة
صلة القيم بالمعرفة، وعلاقة هذه الأخيرة
بمنطق القضايا. ليصل إلى تحليل معاييرها عند
الفلسفه المسلمين من أمثل: الفارابي وابن
سينا وابن مسكويه.

تمهيد:

منذ ظهور الفكر الفلسفى فى الشرق القديم كانت التساؤلات الأخلاقية تمثل البنى التحتية للجهد الفلسفى، وتم تأسيس باقى المواقف الفلسفية عليها. فإن "الأوباينشاد"^(١)، و "النظم الصراتية"^(٢)، والفكر البوذى فى الهند، والكونفوشيوسية، والتاوية فى الصين، وتعاليم زرادشت البهلوية كلها ذات جذور أخلاقية تشكل مسألة الخير والشر بيت القصيد فيها.

كما أن أقدم تراثيات اليونان تدور حول قضايا الأخلاق بدءاً من ملحمة هومير Homer (700-800 ق.م.)، وأعمال هيسيود Hesiod (700 ق.م.)، والمفهوم الإنتراعي للخير الإنساني لدى ديموقريطس Democritus (460-370 ق.م.)، ونسبية الأخلاق لدى بروتاغوراس (490-421 ق.م.)، وباحث الفضيلة لدى سقراط (470-399 ق.م.)، وعقلانية أفلاطون (430-347 ق.م.) في الجمهورية وحواريات فيدون Phaedo، والمائدة Symposium ولا سيما القوانين Laws، وفيليوس Philebus. وكذلك الأمر مع أرسطو (384-322 ق.م.)، في رسالته الثلاث: الأخلق الكبير Magna Moralia وأخلق أثوديموس Nicomachean، وأخلق نيقوماخوس Edudemian Ethics^(٣).

كما شكلت التساؤلات الأخلاقية جزءاً هاماً من المباحث الفلسفية لدى الرواقيين والأبيقربيين والأفلاطونية المحدثة، ولدى آباء الكنيسة والسيكولاريين في القرون الوسطى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلاسفة والمفكرين المسلمين أمثال جابر بن حيان (200هـ)، والجاحظ، عمرو بن بحر (255هـ)، والكندي، حنين بن إسحاق (256هـ)، والفارابي (339هـ)، وأبي حيان التوحيدى (400هـ)، ومسكويه، أحمد بن محمد (421هـ)، وابن سينا (427هـ)، والغزالى، أبي حامد (505هـ)، وابن رشد (595هـ)، والفيض الكاشانى (1091هـ)، وغيرهم.

كما شغلت قضايا الأخلاق واعتباراتها ذهن العديد من الفلاسفة الأوروبيين في عصر النهضة، وعصر التنوير، بدءاً من عقلانية ديكارت، -سينوزا، ليبنر، مروراً بتجربة هوبر-لوك- هيوم، وفلسفه فرنسا التنويريين: باسكال، فولتير، روسو، والمثاليين الألمان: كانت - شيلينغ - هيغل. وفلسفه القرن التاسع عشر: شوبنهاور- كيركفارد، واليسار الهيغلي، ونيتشه صاحب التوجه العدمي، وفلسفه "الإنسان الأعلى"، وصولاً إلى التحليليين، والتفكيين وأصحاب الغثيان، والتلفيكيين والوجوديين والبنيويين، وغيرهم.

تقسم مباحث فلسفة الأخلاق إلى قسمين رئيسين هما: ما وراء الأخلاق (metaethics)، والأخلاق المعيارية. تتولى "ما وراء الأخلاق" البحث عن أمور ثلاثة:

أولاً: المباحث الدلالية: بتحليل المحمولات الخلقية ومشتقاتها، مثل: "خير"، "واجب"، "حسن"، وغيرها بغرض تكوين فهم دقيق لمعانيها وبيان طرق استعمالها.
ثانياً: المباحث المرتبطة بتحديد علاقة المفاهيم الأخلاقية بغيرها من قضايا: بأن نبحث عن صلة المفاهيم الأخلاقية بالواقع، وهل القضايا الأخلاقية هي قضايا واقعية أم صورية؟.

ثالثاً: المباحث المتصلة بالمنهج في الأخلاق، وبيان طبيعة التفكير والاستدلال في القضايا الأخلاقية (منطق القضايا الأخلاقية).

وأما "الأخلاق المعيارية" فهي تلك المباحث النظرية التي يمكن من خلالها تقييم الأحكام الخلقية، وتحديد الموقف الأخلاقي، باختيار ما يجب أو ما ينبغي أن يعتمد، من بين البدائل المتعددة المتاحة لنا. وبتعبير آخر، الأخلاق المعيارية تزودنا بغاية أو غايات أخيرة نستطيع بها أن نبرر اختيار عمل، أو اعتماد موقف دون آخر.

وهناك تراتبية بين مباحث ما وراء الأخلاق والأخلاق المعيارية؛ بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن المعايير الأخيرة لتبرير أو تسويغ موقف إلا بعد الإذعان بوجود

مفاهيم وقضايا خلقية، والإعتراف المسبق بمنطق تحكم تلك القضايا وسيادتها. وفي حال حصول خلل على مستوى من المستويات الثلاث فإنه سوف يؤدي حتماً إلى عدم إمكانية الحديث عن المعايير الخلقية التي تقع في مرحلة متاخرة عن قضايا ما وراء الأدلة.

وتناول في هذا المقال، العنصر الأساس في ما وراء الأخلاق، أي المنطق الذي يحكم القضايا الأخلاقية من منظور القرآن الكريم، وذلك بعد توضيح مفاهيمي وتمهيد معرفي لذلك. كما نتناول بالبحث المعايير التي يمكن أن نبرر بها المصداقية الأخلاقية للمواقف الإنسانية انطلاقاً من اعتبارات قيمة تم تكريسها في القرآن الكريم.

1- منطق القضايا الأخلاقية:

لو انطلقنا من مفاهيم واعتبارات خلقية وقلنا مثلاً: "ينبغي إرجاع الأمانة إلى أهلها". أو "لا ينبغي السرقة". أو صفتنا ذلك بعبارة أخرى وقلنا: "رد الأمانة حسن"، و"السرقة قبيحة"، واعتبرنا أن محمولـي "حسن" و"قبيحة" لهما مفهوم خلقي كما أن لهما موارد إستعمال خاصة بهما أيضاً. وأن هاتين القضيتين الخلقيتين تخبران عن صلة ما بينهما وبين الواقع، فحينئذ يمكن أن نطرح السؤال التالي:

ما هو المنطق⁽⁴⁾ الذي يحكم القضيتين السابقتين وغيرهما من قضايا خلقية؟ هل التفكير والاستدلال المعتمد في الأخلاقيات هو الإستنباط⁽⁵⁾، أو الإستقراء⁽⁶⁾، أو هناك منطق خاص بالأدلة؟.

إن الإجابة على السؤال المطروح يتوقف على جملة اعتبارات راجعة إلى مسائل ما وراء الأخلاق:

أولاً: موقفنا من المفاهيم الأخلاقية، وتحديد معنى المحمولات الخلقية مثل: مفهوم الواجب، والخير، والحسن والقبح وغيرها بأنها ذات مدلـيل قيمة، أو وصفية، أو تجريبية، أو مركبة، وغيرها.

منطق القضايا الأخلاقية

المراجعة / العدد السابع.

ثانياً: موقفنا من القضايا الأخلاقية، وبعد الاعتراف بوجود مفاهيم خلقيّة ذات معنى ومدلول محدّد، يأتي الحديث عن بيان الموقف من القضايا الأخلاقية، وهل لها مدلول واقعي أم لا؟.

وإن لم يكن لها مدلول واقعي، فهل لها مدلول صوري مثل؟ فإن الموقف هنا سوف ينعكس مباشرة على الإجابة عن السؤال السابق حول منطق القضايا الخلقيّة. فمن ينكر وجود قضايا خلقيّة ولا يعترف بالوجود الحقيقى وحتى الصورى لها، حتماً لا يعترف بوجود منطق يحكم القضايا الأخلاقية. فال موقف اللاأدري الذي ينفي إمكانية وجود حقائق خلقيّة هو نوع من النزرة العدمية في الأخلاق، وموقف سلبي تجاه القضايا الأخلاقية.

فمن يعتبر مثل "ديفيد هيوم" أن العقل يحدّد الوسائل دون الغايات، وكل الغايات سواء أمام محكمة العقل⁽⁷⁾، يقرّ أنه لا أساس عقلانيًّا للأحكام الخلقيّة، وعليه فإن هؤلاء لا سبيل عقلانيًّا أمامهم لإثبات القضايا الأخلاقية.

كما أن كل نزرة تجرّد العقل من وظيفة معيارية تنفي امتلاك المعايير العقلانية الازمة للوصول إلى معرفة موضوعية تجاه القضايا الأخلاقية، وتنفي بالنتيجة إمكانية إثبات العقلاني للقضايا الأخلاقية كما هو الحال مع الوجودية (Existentialism)، والوضعيّة المنطقية (Logical Positivism)، "فيما الوجودي نظر إلى الشؤون المعيارية والقيمية على أنها شؤون لاعقلية، فإن الوضعي نظر إليها على أنها فوق-عقلية. والفرق بين اللاعقلاني (Irrational) وفوق العقلي (non rational) كبير. فاللاغعي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل، كائنة ما كانت، ولا هو متفق مع هذه المعايير، وإنَّه لا يخضع لهذه المعايير مطلقاً؛ وبالتالي فلا يمكن الحكم عليه، لا سلباً ولا إيجاباً، على أساس هذه المعايير"⁽⁸⁾.

من هنا فإن نظرية المعرفة التي تنطوي عليها الفلسفات الأخلاقية هي التي تحدد الموقف تجاه القضايا الأخلاقية، وهي التي تقرر المنطق الملائم في الأخلاقيات. فالوضعية المنطقية التي تقصر إمكانية المعرفة على العلوم التجريبية والعلوم الصورية، ولا تعتبر الأخلاق فرعاً من فروع العلوم التجريبية والعلوم الصورية، إذن تنفي إمكانية الحصول على المعرفة الأخلاقية وتنفي بالنتيجة وجود قضايا أخلاقية فضلاً عن منطق يحكم تلك القضايا.

وفي مقابل الاتجاه اللادري في الأخلاق المتمثل بالفلسفة الوضعية المنطقية والفلسفة الوجودية، هناك فلسفات تؤمن بإمكانية المعرفة الأخلاقية؛ وبالتالي إمكانية البحث عن المنطق في الأخلاقيات والسعى لإثباته. ويشمل هذا الإتجاه كل المذاهب المعيارية في الأخلاق الأعم من الغائية وغيرها، كمذاهب اللذة، والإفعال، والضمير، والواجب، والسعادة والكمال وغيرها.

ويتبين مما سبق أن الحديث عن منطق للأخلاق يتصل اتصالاً مباشراً بالمعرفة الأخلاقية ونوعها و مجالها. فمن يدّعى بأنَّ القضايا الأخلاقية تصنف ضمن العلوم الصورية فمن الطبيعي أن يفترض أن المنطق الذي يحكم القضايا الأخلاقية هو "الإستنباط" دون غيره. كما أنَّ من يتبنّى المذهب الطبيعي في الأخلاق فإنه يعتبر أن القضايا الأخلاقية قابلة للتحويل إلى القضايا التجريبية وبالتالي يحكمها "منطق الإستقراء". وأما من لا يصنف القضايا الأخلاقية ضمن العلوم الصورية، ولا العلوم التجريبية، فعليه البحث عن منطق خاص⁽⁹⁾ بالقضايا الأخلاقية.

1-1- صلة القيم بالمعرفة:

ما هي القيم الأخلاقية، وكيف يمكن إدراكها والوصول إليها؟

يبدو أن المقاربة الموضوعية للقيمة الأخلاقية من أصعب المباحث المطروحة في الأخلاق وفلسفتها. والقيمة حينما تضاف إلى الأخلاق يقصد بها المطلوبية من الناحية الأخلاقية. وللمطلوبية درجات ومستويات مختلفةٌ وتصنف القيم⁽¹⁰⁾ بصورة عامة إلى ما يلتمس لذاته ويطلب كغاية، ويكون مطلقاً لا يحدّه زمان ولا مكان، وما يطلب لغيره، وينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية. وهناك ثلاثة أصناف رئيسية للقيم: الحق، والخير والجمال. وربط البعض بين الحق والخير فاعتبروا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك (Logic of conduct)؛ لأنّه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل العليا. ولكن القليل من القيم الأخلاقية مطلقة تفوق الزمان والمكان وخصوصيات الشخص الذي يتحلى بها، وأغلب القيم الأخلاقية هي من نوع الآداب التي هي من أجل الحياة والإنسان دون العكس.

على أن الأمر الأهم في القيم الأخلاقية هو معرفة الأدوات المعرفية الصالحة لمقارنة القيم والقضايا الأخلاقية، وسبق أن أشرنا إلى أن بعض المدارس الفلسفية كالوضعية المنطقية والوجودية قطعت الطريق أمام المعرفة بمفهومها الخلقي، واتجهت اتجاهًا لا أدرىًّا في الأخلاق، وعليه فإن الحديث عما ينبغي أن يكون، - حسب هذا الاتجاه -، يختلف عما هو كائن ولا يدخل ضمن الرصد المعرفي حسب الوجودية والوضعية المنطقية. والسؤال الملحوظ هو أنه هل يوجد "منهج علمي" ثابت وحصرى نرجع إليه في تحديد الموقف المعرفي تجاه القضايا الأخلاقية وغيرها؟.

والجواب هو ما يؤكّد عليه الفيلسوف وعالم الفيزياء الشهير "أيان باربور" بأنه "لا يوجد أي منهج علمي ثابت وحصرى في مجال العلم والقضايا العلمية، ولا يمكن الحديث عن القواعد المعجزة والمراحل المعرفية الخمسية التي تنتج نتائج علمية"⁽¹¹⁾. هذا هو الحال بالنسبة إلى العلوم التجريبية، فكيف يمكن الحديث عن المنهج الثابت والحصرى في مجال الإنسانيات وقضايا الأخلاق؟.

نعم هناك معايير ثلاثة لتقدير النظريات تقويمياً علمياً وهي⁽¹²⁾:

أولاً: توافق النظرية مع المعطيات الموجودة. فمثلاً التوافق مع الإختبار (Empirical agreement)، - مثلاً -، يعتبر من الخصائص المهمة لأية نظرية في

مجال العلوم الإختبارية. ولذلك يسمى "تولمن" النظرية بـ "جواز الاستنتاج" (Inference ticket)؛ أي ما يسمح للباحث أن يصل إلى نتائج منطقية من خلاله.

ثانياً: الإتساق الذاتي: الصلات المنطقية القائمة بين المفاهيم المطروحة في مجال من المجالات. فإن التجانس (Consistency)، والإنسجام (Coherence)، يعني عدم وجود التناقض المنطقي، وتوافر ما يعبر عنه "مارغنايو" بـ "الصلات

المتعددة الأطراف" (Multiple Connections) بين المفاهيم الموجودة في البناء الداخلي لنظرية وبين باقي النظريات المعتبرة.

ثالثاً: جامعية النظرية، وهي تعني العمومية والشمول، بمعنى القدرة على إبراز الوحدة المضمرة في الظواهر المختلفة.

وخارج إطار هذه الاعتبارات لا توجد معايير ثابتة وحصرية تقيّم على أساسها النظريات والقضايا المعرفية. ولا يمكن الحديث عن "العقل المعرفي" في باب القيم، وقضايا الأخلاق انتلاقاً من فلسفة أبستمولوجية معينة كالوضعيّة المنطقية ومثيلاتها.

1-2- المعرفة ومنطق القضايا من منظور قرآني:

إن "الإيمان" الذي يطرحه القرآن الكريم في آيات عديدة له مضمون معرفي (Cognitive) ويعتبر الحائز الأساس بين "التوجه الديني" و "الفلسفة والعلم المجردين عن الدين".

إن الفلسفة الحديثة تفسّر "العلم" وتوسّس له وترشد نحو بناء الأطار النظري العام للكون والحياة (النظرية الكوسموЛОجية)، وتوظّف من أجل ذلك كل الإمكانيات

منطق القضايا الأخلاقية

المجحة / العدد السابع.

المعرفية المتاحة لها من تصورات، وافتراضات، وفرضيات، ورموز، وعلامات، والاعتبارات التجريبية والعقلانية، وتفسيرها الخاص للعلية، ونظرياتها المعرفية الخاصة، قانون إطراد الطبيعة، عقلانية الإتجاه الطبيعي، النظرية المتبناة من قبلهم للوجود، تبويب العلوم، الصلات القائمة بين العلوم ... ويستخلص من ذلك كله أن العلم هو المرجع الحصري المؤثوق به (العلمانيّة).

إن العلم الحديث نشأ وتوسّع انطلاقاً من فلسفة تؤكد على أن الأشياء يتوالد بعضها من بعض. والعالم، - حسب هذه النّظرية - عالم مستقل وأذلي، ونظام قائم بذاته، يسير وفق قوانين ذاتية. إن هذه الفلسفة ومنذ البداية تنكر ضمّانياً وجود الذات الإلهية ولا تُعْرَف لها بأي دور معرفي⁽¹³⁾.

ولكن القرآن الكريم الذي ينطلق من اعتبار وحياني، ويعتمد على مرجعية متعلالية لا يحصر المعرفة بعالم الظواهر، كما لا يحصر الحقيقة بخصائص القضايا وإذاعاناتها، والأحكام التالية لها، بل يتعدّى ذلك إلى إدخال خصوصية ذات الموضوع والواقع في الإعتبار.

وفي القرآن الكريم العقل والنقل مصدران يسيران جنباً إلى جنب: ﴿وَقَالُوا لَوْ كَتَنَا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كَنَا فِي أَصْحَابِ السَّعْيِ﴾⁽¹⁴⁾، ولذلك فسر البعض⁽¹⁵⁾ قوله، - تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾⁽¹⁶⁾ الوارد في وصف النور الإلهي؛ بأنه يشير إلى امتلاك المؤمن للمصدرين العقلي والنّقلي معاً، بخلاف الملحّد الذي ليس له إلا مصدر (نور) واحد وهو "العقل".

إضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم يؤكّد على الشهود والإشراق، وهو نوع من المكاشفة. وحسب "ابن عربى" ، "تطلق بازاء تحقيق الإبانة بالقهر وتطلق بازاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بازاء تحقيق الإشارة"⁽¹⁷⁾، كما أنها نوع من التجلّى؛ أي "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"⁽¹⁸⁾.

وقد تمسك العرفاء وأهل الذوق بآيات عديدة من القرآن الكريم لإثبات مصدرية الشهود مثل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصْفُونَ﴾ (١٥٩) إلا عباد الله المخلصين^(١٩)، وقوله تعالى: ﴿فَلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾^(٢٠). وقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيكَ الْيَقِين﴾^(٢١). وغيرها.

ولكنهم جميعاً يشيرون إلى حاجة الشهود والكشف العرفانيين إلى أساس للصدق، ولذلك يقول "القيصري": "والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنتية والشيطانية يتعلق بميزان السالك المكافئ ومع ذلك نؤمي بشيء يسير منها. وهو أن كل ما يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون الغاية في العاقبة، ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره، ويحصل بعده توجه تام إلى الحق ولذة عظيمة مرغبة في العبادة فهو ملكي أو رحماني وبالعكس شيطاني"^(٢٢).

كما يؤكّد "ابن تركة" على أهمية المقدمات للوصول إلى نتائج سليمة في عملية الاستشراف والذوق، قائلاً: "لا بد للسالكين... أن يحصلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلوب عن شوائب النسب الخارجية بقطع العلاقة المكدرة وتحليله بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتى تصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية..."^(٢٣).

وتأسيساً على ما سبق، فإن القرآن الكريم يعترف بالعقل والنقل والذوق والإستشراف كمصادر للمعرفة، ويعتمد على منطقى الإستنباط والإستقراء معاً في تلك المصادر، فنجد إعتماد الاستنباط في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٢٤). حيث اعتمد على برهان التمانع انطلاقاً من مقدمات كليلة وصولاً إلى نتائج تفصيلية.

كما نجد الاعتماد على الإستقراء في موارد عدة مثل قوله تعالى: ﴿قد خلت من فبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾⁽²⁵⁾. وقوله تعالى: ﴿فَهُلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا سُنْنَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسْنَتَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسْنَتَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾⁽²⁶⁾. وقوله تعالى: ﴿فَلْ انظروا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽²⁷⁾. وغيرها من الآيات.

إن العناصر الأساسية للنظرية الأخلاقية في القرآن الكريمتمثلة بـ"الإلزام، والمسؤولية والجزاء، والنية، والجهد"⁽²⁸⁾، تعتمد على المصادر السابقة. وحينما يتأمل الباحث في آيات القرآن الكريم التي تتناول تلك العناصر يجد أن "شريعة الضمير، - طبقاً للقرآن، - سابقة في الوجود على شريعة الدين الإيجابية، فلقد نفح الشعور بالخير والشر، وبالعدل والظلم، في كل نفس انسانية منذ كان الخلق... ثم إن الأمر الإلهي لا يمكن أن يصبح بالنسبة إلينا تكليفاً أخلاقياً إلا برضاناً، ولا يعتبر الإنسان أنه قد أطاع واجبه الديني إذا كان يؤديه دون إيمان بطابعه التكليفي، كأساس في نظام الأشياء الثابتة. فالواجب الأول هو الإيمان بالواجب، ويجب أن أتلقى من ذاتي الباطنة الأمر بطاعة هذا الأمر الأعلى﴾⁽²⁹⁾.

وهذا التلقي الباطني، - الجناني -، لا يحصل إلا بتوسيط العقل والإشراق. ودور الأخير يفوق على غيره. ذاك الإشراق الذي يعتمد على المشاهدة وهي - حسب ابن عربي -: "تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بيازء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بيازء حقيقة اليقين من غير شك"⁽³⁰⁾. ولكن هناك دائماً عنصر يحتل كل الضمير، ويعتبر جوهر الأخلاق الدينية ألا وهي "النية" والدافع للإنسان للعمل وقد ورد التأكيد عليها في العديد من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِيَّنَهَا نُوفٌ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا...﴾⁽³¹⁾. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقُلْبٍ

سليم⁽³²⁾. وغيرها من الآيات القرآنية الدالة على أهمية النية والباعث الذي يدفع الإنسان نحو عمل أو موقف ما.

2- معايير القضايا الأخلاقية:

إن البحث عن "المعيار" في الأخلاق يعني الإذعان المسبق بوجود مفاهيم أخلاقية ذات مدلول محدد، والاعتراف باقى للقضايا الأخلاقية، والتسليم بمنطق للأخلاق ومرجعية معرفية للقضايا الأخلاقية.

ويبدو أن الحديث عن المعايير الأخلاقية بعد تحديد المرجعية المعرفية وبعد القبول بسيادة منطق في الأخلاق يصبح أكثر إلحاحاً ولكن ليس أقل جدلاً، في مطلق الأحوال. وذلك بسبب الاختلاف الذي حصل بين الفلاسفة والباحثين في تحديد المبادئ والمباني والمنظفات والركائز، بل الإفتراضات والإعتبارات والاتجاهات ومؤثرات عديدة أخرى من قبليات ومقارنات، وبعديات في مجال النظرية والتطبيق. وأدى كل ذلك إلى بروز مذاهب وتفسيرات ومعايير أخلاقية منذ القدم، تبدو في أحسن الأحوال مختلفة فيما بينها.

2-1- الفلسفه المسلمين ومعايير الأخلاق:

نلمس اهتمام الفلسفه المسلمين بالقيم والقضايا الأخلاقية منذ بدايات نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى، والعديد من هؤلاء بحثوا الأخلاق من منظور فلسفى-عقلانى، ويصنف الأعلام الثلاثة: الكندى، والفارابى، ومسكوىه على رأس هذه القائمه وفيما يلى إشارة سريعة إلى تصورهم لقضايا الأخلاق ومعاييرها:

2-1-1- الكندى وعنصر الإعتدال:

بعد الكندى من أوائل الفلسفه المسلمين الذين أولوا اهتماماً كبيراً بالأخلاق ومسائلها. ينقل "ابن النديم" في "الفهرست"⁽³³⁾ مجموعة رسائل للكندي في مجال

الأخلاق، ومن هذه المجموعة: "رسالة في تسهيل سبل الفضائل"، "رسالة في دفع الأحزان"، "رسالة في الأخلاق"، "رسالة في التنبية على الفضائل" وغيرها من رسائل، مما يكشف عن مدى اهتمام الكندي بقضايا القيم.

يبني "الكندي" تصوره الأخلاقي انطلاقاً من الإجابة على التساؤل التالي: ما هي طبيعة الإنسان؟ وهو يعتقد بثنائية النفس والجسم للطبيعة الإنسانية، ويميز بين الجسم والنفس، ويعتبر الأخيرة: "روحانية وخالدة"⁽³⁴⁾. ومنه يستتبع أن الطبيعة البشرية الشريعة عائدة إلى الجسم؛ لأنَّه آلة الشهوات والغضب⁽³⁵⁾. وفي المقابل يرى أن الطبيعة البشرية الخيرة راجعة إلى العنصر الروحاني الخالد في الإنسان وهو "النفس العاقلة" التي "تمعن الغضب أن يجري على ما يهوا"⁽³⁶⁾. كذلك يعتقد الكندي بثنائية أدوات المعرفة، ويعتبر أن الحسن هو الأداة المعرفية للجسم، والعقل الأداة المعرفية للنفس⁽³⁷⁾.

إن "الكندي" ضمن تبنيه، - كما يبدو، لنظرية الملوكات، يقرُّ أن المعيار في الأخلاق، والأخلاقية هو "الإعتدال"⁽³⁸⁾. فال موقف الأخلاقي، - من منظور الكندي، - هو الموقف المتصف بالإعتدال بين البدائل المختلفة، الدائرة أمرها بين الإفراط والتغريب.

2-1-2- الفارابي ومبدأ السعادة:

من الفلاسفة المهتمين بالفلسفة العملية هو المعلم الثاني "الفارابي" وهو بعد تقسيمه للصنائع إلى صفين: "صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع"⁽³⁹⁾. يرى أن الجميل بدوره صنفان: "صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها؛ وهذه تسمى: "النظرية". والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل... هذه تسمى: "الفلسفة العملية"، أو "الفلسفة

المدنية ... والأخيرة بدورها تنقسم إلى صنفين: أحدهما: يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة فنية لنا، وهذه تسمى: "الصناعة الخلقية". والثاني: يستعمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى: "الفلسفة السياسية"⁽⁴⁰⁾.

يرى "الفارابي"، كالكندي أن "النفس العاقلة" هي جوهر الإنسان خالدة، وتنقسم إلى نوعين: الأول: النفوس العالمة؛ وهي إما فاضلة وإما فاسقة، هي فاضلة حينما تدرك السعادة وتأخذ بأسبابها. وهي فاسقة حينما تدرك السعادة ولكن تخلّي عن الأخذ بأسبابها، بل تقوم بأفعال شريرة وتحتار طريق الضلال. الثاني: النفوس الجاهلة: وهي التي لم تعرف السعادة، ولا أدركت الله، فهي غير مستكملة ومحاجحة في قوامها إلى المادة ضرورة⁽⁴¹⁾.

وانطلاقاً من الإعتبارات الآتية الذكر يقرّر "الفارابي": أن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتهاها الإنسان ويسعى إلى الحصول عليها⁽⁴²⁾. ويؤكد على أهمية "الممارسة" و "العادة" في الأخلاق المحمودة والمذمومة. والمعيار المعتمد لدى "الفارابي" في بلوغ السعادة هو "العمل الصالح"⁽⁴³⁾ الذي يصفه الفارابي بـ "العمل المتوسط"⁽⁴⁴⁾، الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، مما يعني التقاءه مع الكندي في مبدأ "الإعتدال" و "التوسط" في الأعمال والمواقوف الأخلاقية.

2-3-1-2- مسكونية والخصائص الإنسانية:

يعتبر "مسكونية" من أهم الفلسفه المسلمين في مجال الأخلاق والفلسفة العملية. ويعتبر كتابه الرائد "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" الذي ألف في نهايات القرن الخامس الهجري (العاشر الميلادي) من أهم الكتب المؤلفة في مجال فلسفة الأخلاق والقيم.

ينطلق "مسكويه" في مجال القيم من نفس منطلقات الكندي والفارابي حيث يعتبر أنَّ "النفس ليست جسماً ولا جزءاً من جسم" ⁽⁴⁵⁾. من دون التصريح والتأكيد على ثانية الروح والبدن، ثم يؤكِّد على موضوع مفصلي في باب القيم المتصل بالإنسان قائلاً: "ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلها، هو الذي يلتزم له الخلق المحمود والأفعال المرضية وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله، التي بها يشارك سائر الموجودات، إذ كان ذلك من حق صناعة أخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي" ⁽⁴⁶⁾. ويدركُ في هذا بما لاحظه الفيلسوف الألماني "كانط" على أخلاق المنفعة واللذة لكل من "بستان"، و"جيمس مل"، و"جون استيوارت مل"، بقوله: «إنَّ "اللذة" والأنانية" و "المنفعة" لا يمكن أن تكون إطلاقاً غاية للسلوك الإنساني، وإنَّ سقط الإنسان عبداً خاضعاً لزواته الحسية الزائلة. فيقترب بالطبع من مستوى الحيوان. ولن يستثنى بعدها وهذه نظرة دونية للإنسان ونقص مرفوض» ⁽⁴⁷⁾.

من هنا، يركِّز "مسكويه" اهتمامه بما يخصَّ الإنسان من قيم خلقية ويرى أنَّ "الأشياء الإرادية التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، وذلك أنَّ الغرض المقصود من وجود الإنسان إذا توجه الواحد منها إليه حتى يحصل، هو الذي يجب أن يسمى به خيراً أو سعيداً، فأما من عاقه عنها عائق آخر فهو الشرير الشقي" ⁽⁴⁸⁾. وبعد تكريسه للخصوصية الإنسانية في مجال القيم يستنتج قائلاً: "فإذا: الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية، فكل من كان تمييزه أصح، ورويته أصدق، و اختياره أفضل، كان أكمل في إنسانيته" ⁽⁴⁹⁾. وكان أكثر أخلاقية بطبيعة الحال. إن التمييز بين "الأوساط" و"الأطراف" ⁽⁵⁰⁾، يمثل نقطة جوهريَّة في الأخلاقيات الإنسانية من منظور مسكويه. كما أن التفريق بين "الخير" و"السعادة" بيت القصيد في الفكر الأخلاقي لمسكويه. و"الخير" هو "الغاية الأخيرة" ⁽⁵¹⁾ للأخلاق، من منظور مسكويه، إلا أنه "طبيعة لها ذات، وهو الخير

العام للناس من حيث هم ناس⁽⁵²⁾. وقد لا يكون خيراً خاصاً لفرد بالذات، وعليه يعبر "مسكويه" عن الخير الخاص لكل شخص بعينه بـ"السعادة"، ويعتبرها خيراً متغرياً ونسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات، يقول: "فاما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس، فهي إذا بالإضافة ليس لها ذات معينة، وهي تختلف باختلاف قاصديها"⁽⁵³⁾.

ويقسم "مسكويه" الخير إلى أقسام عدة فيرى أن "الخيرات منها ما هو خير على الإطلاق، ومنها ما هو خير عند الضرورة والإتفاقات التي تتفق لبعض الناس، وفي وقت دون وقت ومنها ما ليس بخير لجميع الناس، ولا من جميع الوجوه. كما أن الخيرات منها ما هو في الجوهر، ومنها ما هو في الكمية، ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر المقولات، فمنها كالقوى والملكات، ومنها كالأحوال، ومنها كالأفعال، ومنها كالغايات، ومنها كالمواد، ومنها كالآلات".⁽⁵⁴⁾

وبعد إقرار "مسكويه" للخير "غاية قصوى"، واعتبار مرتب وصول الإنسان إليه "سعادة" ، يشرط في العمل الخير أن يكون صادراً عن الفاعل باعتباره خيراً ليس إلا، يقول: "أن يكون في ما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه، أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل".⁽⁵⁵⁾ . ويعتبر ذلك تشبيهاً بأفعال الله، حيث إن الفعل الإلهي يصدر لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. ثم يرى "مسكويه"⁽⁵⁶⁾ أن الوصول إلى هذه المرتبة هو غرض الفلسفه ومتنه السعادة. إلا أنه صعب المنال لا يصل الإنسان إليها إلا بعد إفناء كل أنواع الإرادات الخارجية عن ذات الفعل، ويطلب إماتة الخواطر التي تكون ناشئة عن العوارض.

2-2- معايير العمل الأخلاقي من منظور القرآن الكريم:

ما هو المعيار الذي يدعو إليه القرآن الكريم؟، هل المعيار المطروح قرآنياً هو معيار نهائي أم معيار واسطة؟، وهل المعيار من منظور قرآنی واحد أم معايير متعددة؟، ولو كانت متعددة، فهل يكتفي بمعيار واحد أم المطلوب معايير مركبة؟،

وهل هناك اعتبار غير معياري في الأخلاق من منظور القرآن الكريم؟.

لابد من معالجة دقيقة للتساؤلات المطروحة كي نستطيع تحديد النظرة القرآنية للمعايير الأخلاقية.

لو نطرح التساؤلات الآتية الذكر على الآيات القرآنية التي تتحدث عن المعايير والقيم نجد ما يلي:

أولاً: يصعب الحديث عن المعيار الواحد والحصرى للعمل الأخلاقي من منظور قرآنى؛ وذلك لأن القرآن الكريم يطرح بنفسه معايير عددة:

أ- قد يطرح القرآن "المنفعة" أساساً للتقييم، كما في قوله تعالى: ﴿...فَإِمَّا زَبَدٌ فَيُذَهِّبُ جُفَاءً وَإِمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيُمْكِثُ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁵⁷⁾، ويأمر الله النبى إبراهيم عليه السلام، كي يدعى الناس إلى الحج وذلك بهدف: ﴿لِيَشْهُدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ...﴾⁽⁵⁸⁾، وغيرها من الآيات⁽⁵⁹⁾.

ويتبين أن نشير إلى أنه لا ثنائية في الشريعة الإسلامية بين الأحكام والتشريعات والقضايا الأخلاقية. ويعتبر التشريع الإسلامي أول تشريع يلتقي فيه القانون والأخلاق⁽⁶⁰⁾.

ب- وقد يطرح القرآن "الكرامة" قيمة أساسية في حياة الإنسان الفردية والإجتماعية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَمْنَا بَنِي آدَمْ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾⁽⁶¹⁾.

وقوله، تعالى: ﴿فَإِنَّمَا الْإِنْسَانَ إِذَا مَا أُبْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي

أَكْرَمَنِي...﴾⁽⁶²⁾.

جـ- وقد يعتبر القرآن الكريم "العدل"، والتقييد به قيمة كبرى في حياة الإنسان مثل قوله تعالى: ﴿...أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾⁽⁶³⁾. وقوله تعالى: (...وَإِنْ تَعْدِلُ كُلَّ عَدْلٍ...)⁽⁶⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ شَهِدَاءَ اللَّهِ﴾⁽⁶⁵⁾، وغيرها من الآيات.

دـ- وقد يدعى القرآن إلى "التحقق الذاتي" بالمفهوم الإيماني؛ أي "القوى" أو "الكمال" بالمفهوم الفلسفـي ويعتبرهما قيمـاً سامة كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الرِّزْدَادِ الْكَمالَ﴾⁽⁶⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَاقَمْ﴾⁽⁶⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿...فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَقِبِّنَ﴾⁽⁶⁸⁾. وغيرها من الآيات.

وبالتأمل في هذه الموارد وموارد عديدة أخرى حيث يطرح القرآن قيمـاً أخرى كالإستقامة والصدق، والصبر، والحكمة، وحسن النية، والإحسان وغيرها يظهر أنه من الصعب القول بأن القرآن يدعو إلى معيار واحد وحصرـي في مجال القضايا الأخلاقـية. ثانياً: كما يصعب الحديث عن المعيار الحصري يصعب الكلام عن المعيار الأخير من منظور قرآني أيضاً بسبب أنـ المعيار الأخير يتطلب إمكانـية تحويل باقي المعايير والقيم إلى ذاك المعيار الأخير. وهـل تجتمع جميع المعايير والقيم الأخلاقـية القرآنية التي أشرنا إلى جملـة منها تحت مظلـة قيمة واحدة، ومعـيار واحد، بحيث نستطيع التعبـير عن ذاك المعيار بـ"الخير الأسمـي" حسب المصطلـح الدارـج في فلسـفة الأخـلاق؟.

لقد اعتبر البعض⁽⁶⁹⁾ أنـ المعيار الأخير هو "الكمـال"، ولكن ضمن بعض القيود والشروط. ويبـدو لي أنه من الصعب اعتبار "الكمـال" معيـاراً فضـلاً عن أنـ يكون

معياراً أخيراً، حيث إننا لا نجد آية قرآنية طرحت الكمال معياراً أخلاقياً، بل الكمال أمر يتم انتزاعه بلحاظ إعتبارات عدّة، وليس له تحقق استقلالاً خارج دائرة المعايير التي ينبغي أن تطرح مسبقاً لتأتي من بعدها صفة الكمال كتعبير عن إحراز تلك المعايير في شخص أو مجتمع.

مضافاً إلى ذلك، هل يمكن تحويل القيم الأنفة الذكر إلى "الكمال"؟، بمعنى أن لفظة "الكمال" هل تحتوي على شحنات معرفية قادرة للتعبير عن الحمولة المعيارية - القيمية للألفاظ القيمية السابقة؟

والجواب بالسلب؛ لأن الكمال من الألفاظ الإطارية التي ليس لها معنى معياري - قيمي. ولا نستطيع تفريغ الحمولة القيمية الهائلة للألفاظ السابقة في لفظة "الكمال"، ومن ثم تطويقها بهدف الاستخدام القيمي. وهذا ما يؤدي حتماً إلى حالة يعبر عنها حسب التعبير الدارج لدى علماء أصول الفقه بـ"ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع".

إن القائل بأن "الكمال" هو المعيار الأخير، يقع تحت طائلة "مغالطة مصداقية"؛ حيث إن كل ما يتصور أنه "الكمال" لا يمكن التأكيد منه إلا من خلال المعايير التي ليس الكمال تعبيراً نهائياً عنها.

ثالثاً: لو أخذنا بالاعتبار المنظومة المفاهيمية القرآنية التي يشكل "التوحيد" مركزاً لتلك المنظومة، وانطلقنا من أن الأخلاق القرآنية هي الأخلاق القائمة على "المثال"، و"التمثيل"، و"التشبّه"، و"التشبه". والمثل الأعلى⁽⁷⁰⁾ هو "الكائن الكامل"، فينبغي أن نعتبر أن المعايير القرآنية المطروحة في هذا المجال هي معايير واسطة وليس معايير نهائية؛ وذلك باعتبار أن "الكمال" و "الكامل" هو حصراً "المثل الأعلى"؛ دون السائرين. وعليه فكل المعايير هي اتجاهية - توجيهية، وليس تطبيقية -

تفصيلية إننا نستهدف "المثل الأعلى" ولا يبلغه **فيا أيها الإنسان إنك كاذب إلى ربك كدحاً فملأقيه..**⁽⁷¹⁾. وتصنيف "السائل" بـ"الكامل" فيه مغالطة على مستوى التعميم الأفقي والعمودي للمعيار والمثل الأعلى.

رابعاً: لو افترضنا عدم إمكانية تحويل جميع المعايير الواردة إلى معيار واحد للتعبير به عن "الخير الأسمى" الأخلاقي؛ فالنتيجة التي نتوصل إليها هي عدم إمكانية التقيد الفعلي بـ"معيار واحد"، بل ينبغي الإعتراف بوجود معايير أخلاقية متعددة. ولكن الإشكالية التي تطرح حينئذ هي "إشكالية التسلسل والتصنيف للقيم المتعددة". لأنه قد لا يمكن الجمع بين القيم المتعددة في موقف واحد. فلو دار الأمر بين قيم متعددة وتطلب الموقف التضاحية بقيمة أخلاقية والإحتفاظ بقيمة أخرى، فإيهما يجب أن يحفظ؟، وأيهما يمكن التخلّي عنه؟ وبتعبير آخر، ما هو الأساس في ترجيح قيمة أخلاقية على أخرى؟ هل الأساس قيمي أم اعتبار واقعي؟.

الإجابة التفصيلية متروكة إلى فرصة أخرى، وهنا نستطيع القول بأن الموضوع يختلف حسب الموارد، ولا يمكن إبداء قاعدة عامة، تقضي بتقديم الأمر القيمي دائمًا على غيره، وبالعكس.

وفي مطلق الأحوال، ينبغي الحفاظ على أكبر قدر ممكن من القيم الأخلاقية المطروحة في مجال من المجالات؛ إذ لم يكن ممكناً الحفاظ على جميعها في موقف واحد، إلا أن الاعتبار الكمي والمقداري هو الحلقة الأضعف بالنسبة إلى البعد النوعي والكيفي للقيم الأخلاقية؛ لأن الأساس المكرّس في الأخلاق والشريعة الإسلامية تقديم الجوانب المعنوية على الجوانب المادية ضمن قاعدة الأهم فالمهمن. ولكن كل ما ذكرنا لا يعني إنكار "الخير الأسمى" الأخلاقي من منظور قرآني، بل عدم إمكانية القول بالتحويل والإختزال في مجال القيم المتعددة التي يطرحها

القرآن الكريم للبلوغ بها إلى "الخير الأسمى" ما توصلنا إليه هو عدم إمكانية حصر الطرق والوسائل للبلوغ إلى "الخير الأسمى" القرآنى الذى لا يراد به إلا "رضوان الله تعالى، ومرضاته".

خامساً: الإعتراف بوجود معايير أخلاقية من منظور القرآن الكريم لا يعني إنكار عنصر "الإلزام" و"التكليف" من منظور قرآنى، وهناك العديد من الآيات القرآنية الدالة على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّين﴾⁽⁷²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسُوفَ نُؤْتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا...﴾⁽⁷³⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ إِلَهٌ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُنِي...﴾⁽⁷⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَتَيْتُمْ مِنْ زَكَةً تَرِيدُونَ وِجْهَ اللَّهِ...﴾⁽⁷⁵⁾، وغيرها من الآيات الكثيرة.

وهذا ما دعا بعض الباحثين لاستنتاج من الآيات القرآنية المذكورة "أن الهدف الذي ينبغي لنشاط المؤمن أن يتواخاه وهو يؤدي واجبه لا يكمن في طيبات هذه الدنيا، ولا في السرور والمجد في الأخرى، ولا في إشباع شعور الخير، بل ولا في إكمال وجوده الباطن... إنَّ اللَّهَ، الَّلَّهُ الَّذِي يَجْبُ أَنْ يَكُونَ نَصْبُ أَعْيُنَا، وَأَيْةً غَايَةً أُخْرَى تَدْفَعُ الْإِنْسَانَ لِلْعَمَلِ هِيَ فِي ذَاتِهَا اِنْتِفَاءُ الْقِيمَةِ وَعَدَمِهِ" ⁽⁷⁶⁾. ومن ثم يضيف قائلاً: "ففي نظر هذه الأخلاق ليست اللذة، ولا المتفعة، ولا السعادة، ولا الكمال ليست هذه كلها بقادرة في ذاتها على أن تنشئ هذا المبدأ، وكل ذلك يجب أن يكون خاضعاً لسلطان "الواجب" بأقدس معاني الكلمة، وأكثرها واقعية، وأسمها درجة" ⁽⁷⁷⁾. ونستطيع أن نستنتاج مما ذكرنا أن القرآن الكريم لا يكتفى بالتائج والغايات والخبرات فقط، بل ينظر إلى الفعل الخلقي في ذاته، ويؤكد على الدوافع والبواعث والنوایا أيضاً. فكيف يمكن الجمع بين المذهب الغائي (Teleological)، ومذهب الواجب⁽⁷⁸⁾ (Deontological) من منظور قرآنی؟

إن "الواجب" الذي يدعو إليه القرآن الكريم يختلف عن الواجب بمفهومه الكانطي؛ وذلك في السمات الرئيسية الثلاث التي يرى كانط للواجب، حيث يقرر⁽⁷⁹⁾: أولاً: أن الواجب صوري محض، لا صلة له بتغيرات الواقع والتجربة. وثانياً: إنه منزه عن كل غرض؛ أي لا يطلب من أجل تحقيق منفعة أو لبلوغ السعادة، و...، وثالثاً: قاعدة لا مشروطة للفعل لا يؤسس الواجب على شيء آخر.

في حين أن القرآن الكريم لا يعتبر الواجب صورياً بحثاً ليس له صلة بتغيرات الواقع ومفاعيل التجربة؛ لأنّه قد يتغير الواجب، يتأكد أو يتخفّف بالنظر إليهما، كأن يتحول "الواجب الكفائي" مثلاً إلى "الواجب العيني"، والعكس صحيح أيضاً.

كما أن الواجب والتکلیف القرآنیین ممزوجان بالغاية، وليس منزهین عنها. فتنشأ التکالیف الأخلاقیة لأجل غایات کبری، وإن كان الواجب والتکلیف ثابتین فی كل الأحوال، فقد تكون "التزکیة" ، - مثلاً ، الغایة القصوی: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تَظْهِرُهُمْ وَتَزْكِيهِمْ بِهَا﴾⁽⁸⁰⁾. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمُصِيرُ﴾⁽⁸¹⁾. وغيرها من الآیات.

كما أن الواجبات القرآنية ليست واجبات قاعدية محضة، - كما هو الحال مع کانط - بل واجبات معللة بأمور أخرى، ومؤسسة على غيرها: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ للْتَّقْوَى﴾⁽⁸²⁾، قوله تعالى: ﴿وَأُوفُوا الْكِيلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقَسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽⁸³⁾.

ثم إن "النية" لها دور أساس في كل الأفعال الأخلاقية حيث: "إنما الأعمال بالنيات"⁽⁸⁴⁾. وتأثير بشكل عميق على طبيعة العمل الأخلاقي، إلا أن ذلك لا يعني: "أن النية الحسنة هي في ذاتها الخير الأخلاقي: "الخير المطلق بلا حدود" ، و"الخير الوحد في العالم، بل وفيما وراء العالم"⁽⁸⁵⁾. فلسوف يقودنا ذلك منطقياً إلى توسيع

جميع الأخطاء، والضلالات التي تحدث للضمير فحسب، بل أن تتخذ منها قيمة مطلقة، ونماذج كاملة من نماذج الفضيلة⁽⁸⁶⁾. وذلك مرفوض لا لما سبق فحسب، بل لأن قاصد الخير، كما يقول "الغزالى": "قصده الخير بالشر على خلاف مقتضى الشر شرًّا آخر، فإن عرفه فهو معاند للشرع، وإن جهله فهو عاصٍ بجهله، إذ طلب العلم فريضة على كل مسلم، والخيرات إنما يعرف كونها خيرات بالشرع، فكيف يمكن أن يكون الخير شرًا..."⁽⁸⁷⁾.

ولكن نقلنا لقول الغزالى لا يعني تبنياً لرأيه حول الخير والشر الشرعيين، المبني على التصور الكلامي الأشعري في باب الحسن والقبح، بل ما يعنينا من كلامه هو أن النية البحتة لا تحول الشر إلى الخير، كما أن الفعل الخير لا يكسب السمة الأخلاقية إلا بالنية الحسنة. نعم، قول الشر يكشف عن البعد الفعلي من دون التأثير في البعد الفاعلي المشروط به العمل الأخلاقي أيضاً.

وأخيراً، نؤكد على أن المعيارية ليست شرطاً كافياً، وإن كانت شرطاً لازماً في العمل الأخلاقي من منظور قرآنى، بل يلزم توفر الإحساس بالواجب. وفي الإحساس بالتكليف والواجب يساهم المصدر الإشراقي بدورٍ أساساً لأنه كما أشرنا على مساس دائم بقضايا الضمير، والضمير هو الركيزة الأساس في العمل الأخلاقي، يتقوّم به المسار ويوجّه به المصير وتخلص به النوايا.

الهواش:

(1) راجع: بيتر كونزمان ورفاقه: **الفلسفة** (أطلس v.j.t)، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 2001، ص 17.

(2) راجع: (م.س)، 2001، ص 17.

(3) راجع:

A History of Western Ethics, Edited by Lawrence Becker, Garland Publishing: New York and London, 1992.

(4) المراد بالمنطق هو علم معايير الاستدلال الصحيح، والذي يتم ضمن الاعتراف المسبق بالقضايا الأخلاقية.

(5) الاستبساط: منهج الاستبساط (deduction) هو استدلال هابط يبدأ من مقدمات كلية، ويهبط منها إلى نتائج جزئية تلزم عنها بالضرورة، وبغير حاجة إلى تجريب. وهو منهج العلوم الصورية.

(6) الاستقراء: منهج الاستقراء (Induction) هو منهج العلوم الأخبارية (Informal Sciences) وهو استدلال صاعد يبدأ من ملاحظة جزئيات تجريبية ليصل منها إلى صيغة كلية على هيئة قانون عام يحكم جميع الحالات.

(7) راجع:

David Hume: An Enquiry Concerning the Principal of Morale, (Oxford, Clarendon Press, 1894).

وأنظر: صاهر، عادل: **الأخلاق والعقل**، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 1990، ص 19.

(8) الأخلاق والعقل (م.ن.)، ص 22.

(9) هناك من الفلاسفة من يذعن بوجود منطق خاص بالأخلاق مثل "تولمن"، أنظر: Stephen Toulmin: **The Place of Reason in Ethics** (Cambridge University Press, 1950).

(10) راجع: عبده، مصطفى: **فلسفة الأخلاق**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999، ص 16-17.

(11) Ian Graeme Barbour: **Issues in Science and Religions**, London, SCM Press Ltd, 1972.

نقلاً عن الترجمة الفارسية: علم ودين، ترجمة: بهاء الدين خرمشاھي، مرکز نشر دانشکاهی، طهران، ط 2، 1374 هـ.ش. (1995م)، ص 170.

(12) راجع: إيان باربور: (م.ن.)، ص 177-179.

(13) راجع:

Prof. Dr. S. Moh. Naquib al-Attas: **Islam and Philosophy of Science**, ISTAC, Kula Lumpur, 1989.

- (14) الملك/ 10.
- (15) راجع: دراز، محمد عبد الله: "دستور الأخلاق في القرآن"، ترجمة: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 10، 1998، ص 34.
- (16) النور / 35.
- (17) ابن عربي، محي الدين: "رسائل ابن عربي"، دار المدى، دمشق، 2001، ج 2 ص 309.
- (18) (ن.م.)، للمزيد حول المصطلح راجع: الكاشاني، عبد الرزاق: "مصطلحات الصوفية"، طبعة بيدار، قم، د.ت. ص 153-154. والقيصري، داود: شرح فصوص الحكم، طبعة بيدار، قم، د.ت..، ص 33. الفصل السابع، تحت عنوان: "في مراتب الكشف وأنواعها".
- (19) الصافات/ 159-160.
- (20) فصلت/ 6.
- (21) الحجر/ 99.
- (22) القيصري، داود: "شرح فصوص الحكم"(م.س.)، ص 111.
- (23) ابن تركة، صائب الدين علي بن محمد: تمهيد القواعد، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه، طهران، 1360 ش(1981م)، ص 272-274.
- (24) الأنبياء/ 22.
- (25) آل عمران/ 137.
- (26) فاطر/ 43.
- (27) يونس/ 101.
- (28) راجع في تفصيل هذه العناصر: دراز، عبد الله: دستور الأخلاق في القرآن،(م.س.).
- (29) (ن.م.)، ص 678.
- (30) ابن عربي: رسائل ابن عربي(م.س.)، ص 309.
- (31) هود/ 15.-.
- (32) الشعراء/ 89.
- (33) راجع: ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، د.ت.، ص 363.
- (34) أنظر الكندي: رسالة الحيلة في دفع الأحزان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، د.ت، ص 7.

- .17) (م.ن.)، ص 17.
- .17) (م.ن.)، ص 17.
- .11) راجع: (م.ن.)، ص 11.
- .30) راجع: (م.ن.)، ص 30.
- (39) الفارابي: رسالة في التنبية على سبيل السعادة، نقلًا عن: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 49 وما بعدها.
- .(40) (م.ن.).
- (41) الفارابي، نقلًا عن (م.ن.)، ص 50 وما بعدها -بنصرف-.
- .(42) (م.ن.).
- .(43) (م.ن.).
- .(44) (م.ن.).
- (45) مسکویه (أحمد بن محمد بن یعقوب الرازی): تهذیب الأخلاق وتطهیر الأعراف، دار مکتبة الحیاء، بيروت، د.ت. ص 29.
- .(46) (ن.م.)، ص 34.
- (47) نقلًا عن: اسماعیل (د. قیاری محمد): قضایا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، والهیئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، ط 2، 1978، ص 10 و 29.
- .34-35) مسکویه: (م.س.)، ص 34-35.
- .35) (م.ن.)، ص 35.
- .36) راجع: (م.ن.)، ص 36.
- .83) مسکویه: (م.س.)، ص 83.
- .83) (م.ن.)، ص 83.
- .(53) (م.ن.)، ذات الصفحة.
- .84-85) (م.ن.)، ص 84-85.
- .92) (م.ن.)، ص 92.
- .93) راجع: (م.س.)، ص 93.
- .17/الرعد) (57).
- .28/الحج) (58).

- (59) راجع: البقرة/164، والمائدة/119، وہود/24 وغيرها.
- (60) راجع حول الموضوع: المودودي (أبو الأعلى): نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية، جدة، 1985، ص 136-137. وأبو زهرة(محمد): الملكية ونظرية العقد في الشريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 1-2.
- (61) الإسراء/70.
- (62) الفجر/15.
- (63) النساء/58.
- (64) الأنعام/70.
- (65) النساء/135.
- (66) البقرة/197.
- (67) الحجرات/13.
- (68) آل عمران/76.
- (69) راجع: البزدي (محمد نقي المصباح): معارف القرآن، تعریب: محمد عبد المنعم الخاقاني، ج 3، 4، الدار الإسلامية، بيروت، ط 1، 1989م، ص 166-167.
- (70) حول "المثل الأعلى" أقسامه ومحوريته في الطرح القرآني، راجع: الصدر، السيد محمد باقر: "المدرسة القرآنية": "السنن التاريخية في القرآن"، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989، ص 132-107.
- (71) الإنفاق/6.
- (72) الزمر/2.
- (73) النساء/114.
- (74) طه/14.
- (75) الروم/39.
- (76) دراز (عبد الله): (م.س.)، ص 680.
- (77) (ن.م.)، ص 681.
- (78) يعتبر "كانط" من أهم الدعاة إلى المذهب الديونطيولوجي، الذي يتبنى مذهب الواجب في الأخلاق. للمزيد حول هذا المذهب راجع: كانط(ایمانویل): تأسیس میتافیزیقاً الأخلاق، تعریب: عبد الغفار مکاوى، ومراجعة، عبد الرحمن بدوى، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968م.

(79) كانط: "تقد العقل العملي"، وتأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ورد في: ابراهيم (د. زكريا): المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الفجالة، ص 167-168.

.103 (80) التوبة

.18 (81) فاطر

.8 (82) الماندة

.35 (83) الاسراء

. (84) حديث شريف

. (85) كما هو الحال مع كانط.

.438-437 (86) دراز (عبد الله): (م.ن.)، ص 357-358. نقلًا عن: دراز:

(87) الغزالى، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج 4، ط الحلبي، ص 442 (م.س.)، ص 438-437.

مناط الفعل الأخلاقي وخصائصه في التصور الإسلامي

بقلم: آية الله جعفر سبحانى

تعریف: حیدر نجف

تعتبر العلاقة بين الأخلاق والإنسان محور معظم الفلسفات؛ لذلك، يقدم الشيخ جعفر سبحانى في هذا البحث "مناط الفعل الأخلاقي حسب الفهم الإسلامي" مقدماً لذلك بمقدمة بسيطة تتحدث عن محورية الإنسان في الأخلاق. ليعود بعد ذلك إلى الحديث عن الجذور الداخلية للأخلاق، و"حسن الفعل وقيمه"، و"دور التخيير" و"العلاقة بين الإنسان ونزعاته الداخلية".

ويحلل الكاتب خلال عرضه الكثير من المصطلحات؛ مثل: النية، والعمل الصالح، والقضايا المطلقة، وضمان التطبيق للقيم الأخلاقية. ويختتم بنتيجة تستعرض محاور القضايا الأخلاقية.

عرف اليونانيون القدماء، والأوربيون المعاصرون نظماً أخلاقية متعددة، تولى مؤسسوها التعريف بها والدفاع عنها. إلا أن معظم هذه النظم يعود إلى ما بعد عصر النهضة، حيث تغيرت أساليب البحث ومناهج الدراسة، إلى أن انبثقت فكرة "العلمانية"، وفصل الدين عن الدولة، أو "نبذ الدين" بتعبير أصح.

وفي مثل هذه الظروف، إنبرى دعاء فصل الأخلاق عن الدين، إلى تدوين وعرض جملة نظم أخلاقية، ستطرق في بحوث لاحقة للمناطق السائدة فيها. أما الذي نود إيصاله في هذا المقام فهو النظام الأخلاقي في التصور الإسلامي وخصائصه.

إن صياغة أي نظام أخلاقي رهن بمعرفة الإنسان، فما لم يحط مؤسس النظام الأخلاقي علمًا ومعرفة بالإنسان، لن يسعه فرز القيم الإيجابية من أضدادها، وتميز القضايا الباعثة على السعادة من القضايا المفضية إلى الشقاء. فالغاية من إطلاق النظم الأخلاقية رسم طريق السعادة والهناء، وما لم يعرف الإنسان، لم تعرف أسباب سعادته وشقائه. وإذا واجهتنا نظم أخلاقية تتضارب مع بعضها جوهرياً، فمرد ذلك إلى تباين مؤسسيها في معرفتهم للمخلوق الإنساني، وهو تباين يترك بصمات واضحة على رسم القيم الأخلاقية وتبيينها.

وسنعتمد هنا إلى تعريف الإنسان من وجهة نظر الإسلام، ليتجلى لنا كيف أنه أسس مدرسته الأخلاقية على أساس معرفة عميقة بالإنسان؟ على أنه من الضروري أولاً تحديد مناط الفعل الأخلاقي من وجهة نظر الإسلام، واختلافه عن الفعل العادي. لهذا ستكتسب المقدمة التالية أهمية خاصة لاستيعاب مجمل البحث.

مناط الفعل الأخلاقي في الإسلام:

كثرت التجاذبات بشأن ماهية الفعل الأخلاقي، وفروقه عن الفعل العادي. فتناقض العلماء والمفكرون في هذه الإشكالية منذ عصر اليونان القديم إلى اليوم، وكانت المحصلة ظهور مدارس ومذاهب نعرض لها بالتدريج.

المهم بالنسبة لنا في هذا البحث الإشارة إلى ملاك، أو مناط الفعل الأخلاقي حسب الفهم الإسلامي. فما هو الحد الفاصل إسلامياً بين الفعلين الأخلاقي والعادي؟.

1 - الجذور الداخلية:

"الأخلاق"، جمع "الخلق"؛ بمعنى الطبيعة. واختيار هذه المفردة فيه دلالة على أن الفعل الأخلاقي يجب أن تكون له جذوره الضاربة في دخلة الإنسان وباطنه، فيكون مظهراً وتجلياً لإحساس من الأحاسيس الداخلية الراقية؛ وعليه، فالفعل الذي لا يشي ب موقف الإنسان من الغرائز، لا يكون أخلاقياً. فإذا ما مورس ضغط خارجي على أحد الأشخاص كي يشيد مستشفى أو مركزاً علمياً مثلاً، واستجاب لهذا الشخص، فلن يكون عمله فعلاً أخلاقياً لافتقاره إلى الحافز الداخلي، واقتصره على العامل الخارجي الذي فرض على الإنسان أداء هذا الفعل.

وطبعاً يعد الجذر الداخلي شرطاً لازماً لل فعل الأخلاقي، وليس شرطاً كافياً. فالشرط الثاني هو حسن العمل وإيجابيته. ولأجل إيضاح هذا الشرط من الواجب الإشارة إلى تقسيم القضايا في الحكمة النظرية والعملية إلى "ذاتية المعيار"، و"غير ذاتية المعيار". يصنف الفلاسفة قضايا الحكمة النظرية إلى شقين:

أ: القضايا البدائية.

ب: القضايا النظرية.

المراد بالقضايا البديهية جملة القضايا التي لا يحتاج العقل لتصديقها أو تكذيبها إلى أدلة وبراهين. فتكون القضية إذ ذاك " ذاتية المعيار" ، كما في قولنا: إن الجزء أصغر من الكل.

أما القضايا النظرية فيتوقف تصديقها أو عدم تصديقها على الأدلة والبراهين وإيمان النظر، لذلك كانت القضايا البديهية ذات دور محوري في حل القضايا النظرية، وبتجاهلها تنغلق أبواب العلم والمعرفة في وجه الإنسان.

وينسحب نظير هذا التصنيف على قضايا الحكمة العملية أيضاً. والفارق بين البديهيات والنظريات في الحكمتين شيء واحد، المطلوب في قضايا الحكمة النظرية معرفتها والعلم بها، لأن نقول: "لكل ظاهرة سبب وموجد". فالقضية إذن لا تتمد بطبيعتها إلى دائرة العمل والممارسة، بينما المطلوب النهائي في قضايا الحكمة العملية، هو العمل بها وتطبيقاتها، لأن نقول العدل حسن، والظلم قبيح.

في القضايا الأولى نروم المعرفة، وفي الثانية نسعى إلى العمل بعد المعرفة. وعلى كل حال، تتوزع كلتا الفئتين إلى قضايا بديهية، وأخرى غير بديهية. ونستخدم في تقسيم قضايا الحكمة النظرية مفردي "البديهيات" و "النظريات". أما في تقسيم قضايا الحكمة العملية فلا نستخدم لفظي "البديهيات" ، و "غير البديهيات". وإذا أردنا إستعمال تعابير جامع لكلتا الحكمتين، فمن المناسب أن نقول:

أ: قضايا ذاتية المعيار.

ب : قضايا غير ذاتية المعيار.

ليس سبب هذا التقسيم في كلا النوعين من القضايا واضحأ. فلو كانت كل القضايا في الحكمتين نظرية أو "غير بديهية" لتعذر كشف الحقيقة وامتنع، فالمشكلة لا تعالج المشكلة. لذا توجب أن يكون بين أكواام القضايا "النظرية" و "المعقدة" قضايا

مناط الفعل الأخلاقي

المتحجة / العدد السابع.

جلية تمثل مفتاح حل القضايا الأخرى. ولا فرق في هذا بين الحكمة النظرية والحكمة العملية.

2 - حسن الفعل وقبحه

ذكرنا أن الهدف النهائي من معرفة قضايا الحكمة العملية هو تطبيقها والعمل على وفقها. ويوزع العقل قضايا هذه الحكمة إلى حسنة وقبيحة. وهو مكتف بذاته في نعتها بالحسن والقبح، ولا يحتاج إلى غيره، فيصف على نحو قاطع هذه القضية بالحسن وتلك القضية بالقبح، فيقول: العدل حسن وينبغي العمل به، والظلم قبح ويجب الإنتهاء عنه. ولا يشترط في الفاعل سوى الوعي والإختيار.

وهذه الأحكام بشأن العدل والظلم، من الأحكام الذاتية المعيار لهذه القوة الإدراكية.

إذاً، فالأخلاق جزء من مقوله: "الجمال". وطريق اكتشافها هو العقل الذي يتعامل مع الفعل ذاته مجردًا عن كل شيء عدا حسن أو قبحه، فيعلن هل هو إيجابي أم سلبي؟

وبالمستطاع تصنيف الجمال إلى حسي جسدي، وأخر روحي. والجمال من المفاهيم التي يستطيع الإنسان إدراكتها، لكن يعجز عن صيتها في قالب التعريف، فهو "يدرك ولا يوصف". ومع ذلك يمكن القول: حقيقة الجمال هي توازن وانسجام أجزاء الشيء الجميل. ومثل هذا بالضبط يصدق على جمال الروح. خلق الإنسان بموهب وقابليات مختلفة، وكل واحدة من هذه القوى تعد من عوامل حياة الإنسان وبقائه، شريطة أن يقوم التعادل والتوازن بين هذه القوى، وينتهج سبيل الاعتدال في

إشباع كل قوة وتلبية احتياجاتها، ويتحاشى الإنسان حالات الإفراط والتفرط. وعندئذ تستعيد الروح جمالها، وتمهد الأسباب لحكومة العقل وسلطانه.

وبالتالي، فالأخلاق هي ذلك السلوك الإنساني النابع من الروح الجميلة، وجمال الروح ممكن في ظل تعادل القوى الإنسانية وتوازن النزعات والميول. من هذا البيان، يمكن إستخلاص أن الأخلاق قد تكون من سمات الجمال، ويتسنى أيضاً أن تكون من سمات العدالة. ذلك أن جمال الروح لا يتحقق إلا في ظل الإعتدال واستخدام كل قوة من القوى الإنسانية بعيداً عن الإفراط والتفرط. فعلى الإنسان استخدام القوة الشهوية والقوة الغضبية، وإلا انقطع نسل البشر. ولكن يجب في الوقت ذاته عدم تسليم زمام الحياة لهاتين القوتين، بل يتبعن تحكيم العقل في استخدام هذه الميول واستثمارها.

إن جمال الجسم يتكون في عالم الرحم الذي لا سبيل للإنسان إليه. بينما جمال الروح المتاح بفضل إيجاد التعادل بين القوى والموازنة بين إستثمار النزعات الداخلية، نمط من الجمال يخضع لإرادة الإنسان و اختياره. فالروح الجميلة المعتدلة تستتبع سلوكاً جميلاً. أما الروح غير الجميلة غير المعتدلة فتصدر عنها أفعال قبيحة سلبية.

يستفاد من الآيات القرآنية والأحاديث الإسلامية أن حقيقة الفعل الأخلاقي كامنة في حسن أو قبحه. وما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، - وما واجبان إسلاميان، إلا دعوة لجملة أمور أخلاقية حقيقتها كونها "معروفاً" أو "منكراً". وسبعين لاحقاً أن مديات الأخلاق في الإسلام أوسع من الأخلاق التي يدركها العقل العملي. لذا كانت بعض الفرائض والواجبات أو المنكرات من القضايا الأخلاقية التي كشف عنها الوحي، ولم يكن باستطاعة العقل تشخيصها. يقول القرآن عن النبي الأكرم ﷺ:

مناطق الفعل الأخلاقي

المتحجة / العدد السابع.

﴿يأمرهم بالمعروف وينههم عن المنكر^(١)﴾ والمعروف والمنكر أو الإيجابيات والسلبيات، بعضها يعرفها العقل العملي من تلقاء نفسه، وبعضها يدل عليها الوحي الإلهي.

وعليه يتساوى ما نقل عن أفلاطون حول حقيقة الفعل الأخلاقي، وأنه من سخن الجمال، وما ذهب إليه الفلاسفة المسلمين والمتكلمون العدليون.

وحيث قد اتضح ملاك الفعل الأخلاقي في الفهم الإسلامي، أن الأولان للإشارة إلى مرتکرات وخصائص النظام الأخلاقي في الدين الحنيف.

١ - الإنسان خليط من المادة والمعنى:

تفيد النظرة السطحية للإنسان أنه موجود مادي، يخرج إلى العالم بعد أشواط من النمو الأولى في رحم الأم، ليبدأ مساره صوب التكامل المادي، وبعد اجتياز مراحل الطفولة والمراهقة والشباب والكهولة والشيخوخة، ينطفئ مشعل حياته إلى الأبد، ولا يعود شيئاً مذكوراً.

إنها رؤية لا ترى الإنسان مخلوقاً لغاية أو هدف، بل ليس من المؤكد من أين جاء هذا الإنسان؟ ولماذا؟ وإلى أين هو سائر؟.

أما من منظار المتألهين، - لا سيما فلاسفة الإسلام والمتكلمين المتمعقين -، فالإنسان مزيج من المادة والمعنى، من الجسم والروح. وفي نظرية أعمق لا يكون الحديث عن إمتزاج شيئاً صحيحاً، إنما حقيقة الإنسان هي روحه ونفسه، وما البدن إلا أداة لتكامل الروح، فالإنسان يرى المرئيات بعينه، ويسمع المسموعات بأذنه، لكن الرائي والسامع الحقيقي لهذه الأشياء ليسا العين أو الأذن، بل الروح الإنسانية التي تستخدم العين والأذن أداتين للرؤية والسماع.

وقد أثبتت الفلسفه المسلمين تجرد الروح عن المادة بالبراهين الفلسفية. ويحاول الغربيون اليوم الوصول إلى ذات النتائج بالأساليب التجريبية. ولا يسعنا في هذا المقام سرد البراهين الفلسفية على تجرد الروح. لذا نكتفي بعرض وجهة النظر القرآنية بالإشارة إلى آيتين كريمتين، كي يتضح أن القرآن يرى النفس الإنسانية أسمى وأرقى من المادة:

أ - يلعن القرآن الكريم في سورة "المؤمنون" بعد إشارته إلى مراحل خلق الإنسان في رحم الأم، إلى المرحلة النهائية من الخلق فيقول: **﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾**⁽²⁾.

إنها خلقة تختلف جوهرياً عن الأطوار السابقة من الخلقة؛ لأن الأطوار السابقة محصورة كلها في إطار الخلق المادي. وهي أولاً: النطفة، وثانياً: العلقة، وثالثاً: المضفة، رابعاً: تحول المضفة إلى عظام، وخامساً: إكتساع العظام لحما.

وحينئذ ينتهي البيان القرآني لهذه المراحل الخمس، فيشير إلى المرحلة السادسة بلهجة متفاوتة، فيقول: **﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾**.

إنه خلق جديد؛ لأنه طور تكتسب فيه المادة تكاملاً آخر، وتحتضن في داخلها الروح.

ب - يروي القرآن في سورة السجدة شبهة منكري المعاد القائلة أن موت الإنسان يحدث بسبب تفرق أجزاء بدنـه، وبذلك تفرق شخصيته وتفنـى، وإذا ما جمعت الأجزاء تارة أخرى إلى بعضـها، فلن تعود إليها الشخصية الأولى التي كانت فيها، بل ستكتسب شخصية جديدة لا يصح أن تتحمل المسؤولية حيـال أعمال الإنسان السالفة.

مناطق الفعل الأخلاقي

المتحجة / العدد السابع.

ويقول القرآن رداً على هذه الشبهة: ﴿فَلَمْ يَتُوفَّكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وَكَلَّ
بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تَرْجَعُونَ﴾⁽³⁾.

والآن، يجب أن نرى كيف تمثل هذه الآية رداً على شبهة الكافرين المعتقدين
أن موت الإنسان وتفرق أجزاء جسمه يعني شخصيته إلى غير عودة، فتكون شخصيته
الثانية شخصية أخرى لا تتحمل مسؤولية فعل الشخصية الأولى.

خلاصة الرد أن موت الإنسان لا يعني فناء شخصيته، إنما يبقى قوام حقيقة
الإنسان محفوظاً عند الله. فملك الموت يستوفي حقيقة الإنسان ويرجعها إلى الله.
تصرح هذه الآية بأن ما يعني ليس حقيقة الإنسان، فحقيقة تُؤخذ من قبل
ملك الموت، وكلمة "يتوفّاكُم" هنا؛ بمعنى "يأخذكم".

عبارة أخرى، متى ما شكلت المادة شخصية الإنسان، تصبح الشبهة المذكورة،
وتمثل إشكالاً متيناً حيال عقيدة المعاد. أما إذا كانت شخصية الإنسان فوق المادة
والمواديات، فسترتفع فوق أي فناء أو انحلال. إنما تُنتزع الروح من الجسم بوساطة
ملك الموت، وتبقى عند الله إلى يوم القيمة، ثم تعود كل نفس إلى جسدها الدنيوي.

2 - الإنسان مخلوق مخير:

الأخلاق مقوله تختص أساساً بالمخلوق الوعي المخير. فمعلم الأخلاق يوصي
البشر بالقيم الحسنة، ويحضه على سلوك طريق واجتناب آخر، فيضعه في الإتجاه الذي
يبلغ به التكامل. وغني عن القول أن هذا الأمر خاص بموجود يستطيع تشخيص القيم،
فيفضل بمتنهى وعيه تعاليم السعادة على سبل الشقاء. وإذا اعتبرناه فاقداً للاختيار والحرية،
رسائراً من دون إرادة في أحد هذين الطريقين، فسيعود إرشاده وتعليمه ضرباً من اللغو.

وتنطوي قضية الحرية الإنسانية على الكثير من التعقيدات. فالإنسان يلاحظ من ناحية إمارات الجبر في حياته، ومن ناحية أخرى، يلمس حقيقة الحرية والاختيار في داخله. لذلك يبقى حائزًا هائماً مدة من الوقت إلى أن يختار إحدى الفكرتين.

فهو يرى من جهة، أنه لم يدخل هذه الحياة بحريته و اختياره على الإطلاق، كما لم يختار البيئة التي ينشأ فيها؛ وبذلًا فإن عوامل الوراثة والثقافة والبيئة ترك آثارها لا إرادياً في روحه ونفسيته، وبالتالي، يتكون في ضوء هذه العوامل السابقة لولادته واللاحقة لها، ويبقى مقيداً بها، تحيّم عليه السير في طريق معين.

ولو كان حراً مختاراً على الإطلاق، لما صحَّ أن تهيمن عليه هذه العوامل الخارجية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، يشعر الإنسان بعد أن ينمو ويكبر ويصل درجات التعلق والإدراك بحقيقة الحرية في أعماقه، ولا يرى نفسه مجبراً على القيام بهذا الفعل أو ذاك. صحيح أنه دخل هذا العالم بغير اختياره، ونشأ في بيئه لم يختارها بنفسه، لكنه الآن يمسك بزمام حياته، ويستطيع مكافحة المشكلات والعقبات بشكل من الأشكال، ويوجه مسار حياته بأي إتجاه يشاء.

ليس معنى الحرية أن تكون كل خصوصياته من لحظة الولادة إلى لحظة الموت تحت تصرفه.

أو أن يختار عوامل الولادة والتربية بحرية مطلقة. إنما حقيقة الحرية هي أن يشعر الإنسان بفارق كبير بين حركة اليد وحركة القلب، فيرى نفسه مسؤولاً عن الأولى، وغير مسؤول عن الثانية. وبالتالي فهو حر خلال طريق الحياة في ممارساته وأفعاله. صحيح أن بعض المصادر في هذه الحياة خارجة عن إرادة الإنسان، فقد يذهب الإنسان ضحية حريق خلافاً لإرادته. أو يصاب بسيول وزلازل، أو تطاله معارك ليس له دور فيها، على أنه يشعر بحريته في جملة من الأفعال، ولا يرى أي

مانع أو رادع يقف بوجه إرادته، وأنه لا يتحمل أية مسؤولية عن الأعمال الخارجية عن حيز إرادته و اختياره، فمسؤوليته تقترب فقط بالمارسات التي يمسك هو بزمامها، وبمستطاعه توجيهها إلى حيث يشاء.

ونذكر هنا بقول القرآن الكريم حول حرية الإنسان: «من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعلها وما ربك بظالم للعبيد»⁽⁴⁾. ويقول في آية أخرى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽⁵⁾.

3 - الإنسان ونزعاته المتضادة:

خلق الإنسان بنزعات وغرائز متفاوتة. الواقع أنه خليط من نزعات متضادة غير متناسقة في داخل الإنسان، ثمة ميول مختلفة ومتضادة؛ فمن ناحية ينطوي المخلوق البشري على حب الحق، وطلب الحقيقة، وتوخي العدالة، ونشدان المثل العليا. ومن ناحية أخرى، تضغط عليه نزعات الأنانية وحب المنفعة، وعبادة المناصب، وطلب المال، وتحرى الشهرة. القسم الأول من هذه الميول نابع من روحه الملوكية وفطريته السامية، بينما ينبثق القسم الثاني من غرائزه الدانية التي تضمن بقاءه، وتحكم بتحركاته وتصرفاته الحياتية، ولها جذورها العميقة في نفس الإنسان إلى درجة قد تمسك معها أحياناً بزمام مصيره وترسم مسار حياته، وتحد بطبعاتها وتمردها المذهل من نفوذ العقل وبصيرته.

وينظر الإسلام باحترام لكل الغرائز، فكلها ذات دور وتأثير في تألق الوجود الإنساني. ولو عُمدَ إلى كبت بعضها وإطلاق العنان للبعض الآخر، لما بلغ الإنسان كماله المنشود. فإذا كانت نزعـة العبودية لله، وطلب العدالة، والميول صوب مساعدة الآخرين

والمعوزين، من أسباب الكمال وبواعته، فإن حب الذات ونزعه الغضب والشهوة تعد هي الأخرى من أركان الحياة الإنسانية.

والإنسان الحالي منها إنسان متزوك، إما أن يسلم الروح إلى باريها في زوايا العزلة، وإما أن يذهب لقمة سائفة للذئاب.

بناءً على هذا، يتوجب أن تقتربن العبادة وطلب الحق، بالعمل والسعى الدنيوي، ليتسنى للإنسان بلوغ الكمال المطلوب باستثمار كلا الجانبيين. فحينما دعا الإسلام إلى التزاوج وتلبية الحاجة الجنسية، قرر ذلك في إطار العفاف، ونهى عن أي إفراط أو تفريط في الشهوات.

4 - معيار الإيجابي والسلبي:

هناك معايير لتشخيص المبادئ الأخلاقية والقيم الروحية السامية هما:

أ- الأمور الفطرية والتزعمات الخلقية.

أثبتنا فيما مر بنا أن خلقة كل فرد مقتربة بجملة من التزعمات، فهو يميل ذاتياً لا شعورياً إلى العدل، والوفاء بالعهد، ورد الإحسان بالإحسان، ومساعدة العاجزين. ويعتبر هذه الممارسات حسنة، وفاعليها محسنة خيراً.

ويستتبع مقابل ذلك جملة أمور، ويبغض أي ميل نحوها. والمبادئ الأخلاقية في الإسلام تقوم على أساس الفطرة والخلقة، فالنظام الأخلاقي الإسلامي لا ينحرف ولو بقدر شعرة عن هذه الفطرة، لذلك كانت الأخلاق الإسلامية عالمية تشمل كافة البشر، ولا تحدها حدود أو قيود.

ب: أنوار الوحي:

ومع هذا فإن نور الفطرة، - وحتى ضياء العقل -، يعجز أحياناً عن تشخيص القيم الخيرة وأضدادها - وهنا ييدو الوحي أوثق السبل لمعرفة الحقيقة والواقع.

لذلك كانت بعض المحرمات والواجبات من التعاليم الأخلاقية التي ربما تعذر على فطرة الإنسان، وعقل الناس البسيط تحديد المصالح المتواخدة منها. أما الوحي الإلهي فيحيط بكل شيء فقد قرر جملة من المحرمات والواجبات للبشر.

يقول الإسلام أن تقضي عيوب الآخرين، والتدخل في أسرار الناس واستغابتهم والتفاخر بالعنصر، ممارسات ممنوعة باتفاق، وكذلك الإنتفاع من القمار وشرب الحرام وأكل الميتة. فإذا أدرك العقل فلسفة تحريم هذه الأشياء فنور على نور، وإنما كنا مؤمنين بهذه الدساتير توکاً على عصمة الوحي، فلا نشك أنها مشرعة لأجل إسعاد البشر.

الفطرة والعقل الإنسانيان يدعوانه للخضوع أمام الله الذي من عليه بكل هذه النعم، بينما أن الطريقة الصحيحة للشكرا والثناء غير معروفة لدى الإنسان، لذلك يهرب الشرع لمساعدته، فيدل أنه أسلوب الشكرا والثناء يتمثل بالصلة والصيام.

وهكذا ترتكز الأخلاق الإسلامية على ركينين:

- أ: الميل الفطرية والمعارف الوجدانية التي تحدد الحسن من القبيح.
- ب: الوحي الإلهي، وإرشادات الخالق فيما يخص الممارسات المفضية إلى السعادة أو الشقاء.

5 - العمل الصالح والينبوع الظاهر:

يرتكز تقييم أفعال الإنسان في العالم المعاصر، على النظر لظاهر الأعمال وشكلها الخارجي؛ فمثلاً إذا تضرع أحد إلى الله أمام الناس أو راح يعول وي بكى من خوف الله، ويستغفره ويتصدق عليه، أو إذا بني رجل ثري مستشفى خيراً للفقراء، فإن الناس ستنشئ عليه وعلى فعله، ولا تقيم وزناً لنيته وحافزه من هذا العمل، وهل أنه بكى وتضرع من خوف الله حقيقة، أم أنه أراد الرياء والنفوذ إلى قلوب الناس؟، وهل شيد الثاني مستشفاه

بدوافع إنسانية حقيقة ولمجرد مساعدة المعوزين والفقراء، أم أن أغراضًا مادية تقف وراء فعله الحسن هذا، كأن يريد الفوز في انتخابات مدنته أو محافظته؟

مع أن ظاهر العمل يمثل أحد العناصر المهمة لقويته في النظام الأخلاقي الإسلامي، ولكن ما لم يصاحبه عنصر آخر، لا يتسع اعتبار فعل الإنسان عملاً أخلاقياً خيراً. والعنصر الآخر هو النية الطاهرة التي تعد ينبع العمل وأصله. من هنا إذا كان الفعل الحسن صادراً عن نوايا مادية لم يكن جديراً بالتقدير والثناء، ولا يعد عملاً قيمياً. وبهذا الشرط يبتعد النظام الأخلاقي الإسلامي عن كل النظم الأخلاقية في اليونان القديم والغرب المعاصر بيون شاسع، ولا يقر بأخلاقية العمل إلا إذا صدر عن إيمان الفاعل بالله وإخلاصه له، لا عن أهوائه ونزواته الشخصية.

كان مشركي مكة في عصر الرسالة وثنين، لكنهم ينهضون بعمير المسجد الحرام على أحسن وجه، - لذلك أصابوا منزلة رفيعة في قلوب المجتمع العربي آنذاك، بينما أن القرآن يؤكّد بكل صراحة أن عملهم هذا بلا قيمة، مشدداً على ضرورة أن يكون العمل الصالح ثمرة في شجرة الإيمان والإخلاص. فالعمل إسقاط لنية الإنسان وإنعكاس لها، لذلك يتلوّن بألوانها ويكتسب نكهتها، فأنى لهؤلاء النفر الكافرين المقرّين بکفرهم أن يعمروا بيوت الله التي هي للمؤمنين بالله. يقول الباري عز وجل في هذا:

﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمَرُوا مَساجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ
أُولَئِكَ حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾⁽⁶⁾.

وفي الآية التالية، يقرر أن عمارة المساجد من اختصاص المؤمنين بالله واليوم الآخر، ومقيمى الصلاة ومؤتى الزكاة والذين لا يخشون إلا الله:

مناطق الفعل الأخلاقي

المراجحة / العدد السابع.

﴿إِنَّمَا يُعْمَرُ مساجدُ اللَّهِ مِنْ أَمْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَأَتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشِي إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁷⁾.

6 - النية الحسنة بدليل العمل الصالح:

أحياناً تحل النية الحسنة محل العمل الصالح، وتعد بدليلاً عنه. وهذا لا يعني أن المدرسة الأخلاقية في الإسلام تدعوا إلى الاكتفاء بالتوابيا الحسنة، وعدم الإكتراث بالأفعال والتطبيقات العملية، إنما الغاية من هذا الفهم إعداد كافة شرائح المجتمع للأعمال الخيرية، حتى يبادر من كانت له المقدرة إلى العمل، وينتمي غير القادر محفزات العمل الصالح في سريرته، حتى إذا واتته المقدرة، هرع إلى الحسن والتحقق بصفوف المحسنين.

حينما انتصر جيش الحق في معركة الجمل، جاء رجل للإمام علي عليه السلام وقال له كنت أود لو كان أخي معنا يشاركونا هذه المعركة، وليري كيف نصرك الله على أعدائك، فقال له الإمام: "أهوى أخيك كان معنا؟ فقال: نعم، قال: لقد شهد .."⁽⁸⁾. وليس أخوك فقط، بل كل من سيولدون لاحقاً ويسيرون لنصرنا إذا سمعوا به، سيثابون ويؤجرون كما نؤجر.

والنتيجة، هي أن الإسلام يشدد أعظم التشديد على تطهير النية وإصلاح النوازع، ويكافح بجد كل أنماط الرياء. ويكتفي لهذا مراجعة آيات ذم الرياء في القرآن الكريم⁽⁹⁾.

7 - القضايا المطلقة الشاملة:

المطلق والنسيبي مفردتان شائعتان في العلوم والفلسفة، يعرف الدارسون معانيهما غالباً. فإذا كانت القضية بلا حدود ولا تخوم، وحكمها سار في كل الأزمنة

والأمكنة، فهي قضية مطلقة؛ أي أنها تشمل كل المصاديق، ولا يشذ عنها شاذ، فمثلاً قضية أن الحديد يتمدد بالحرارة، ذات إطلاق وشمول؛ لأن صدقها لا يتوقف على زمان أو مكان بذاته، فحكمها لا يتغير في أي زمان أو مكان، ولا يستلزم إلا تماثل الظروف. أما أن تكون بناءة من الأبنية كبيرة أو صغيرة فهذا نعت غير ثابت؛ لأنه منوط بالبنية التي تقيس عليها البناءة الأولى. فقد تكون البناءة صغيرة بالقياس إلى أخرى أكبر منها، وكبيرة بالنسبة إلى ما هو أصغر منها، لذا لا يمكن اعتبار الصغر أو الكبر صفة ثابتة لها.

والقيم الأخلاقية في المدرسة الإسلامية تتمتع بإطلاق وشمولية مؤكدة، لأن المحاور التي تعتمد其 ذات إطلاق وشمول عام. ومحاور القضايا الأخلاقية في الإسلام هي:

- 1 - النزعات الخلقية وميول البعد المتسمامي في الإنسان.
 - 2 - الوحي الإلهي حينما تعجز الفطرة والعقل عن تحديد القيم.
- حول المحور الأول، نذكر بأن الميول المتسمامية واحدة لدى جميع البشر، فالعدل حسن جميل، والظلم سيئ قبيح في فطرة كافة الناس. والقضية المرتكزة على مثل هذا المحور تصطبغ بلونه، وتغدو عالمية مطلقة، لذلك يرى كل أفراد البشر بذوقهم الفطري أن مجازاة الإحسان بالإحسان جميلة، وبالإساءة قبيحة. والقضية النابعة من مثل هذين المعينين، تبقى فياضة متفجرة إلى الأبد.

طبعاً، قد تكون بعض المدارس الأخلاقية على هذه الشاكلة أيضاً، على أن المدرسة الأخلاقية الإسلامية تُسمّ بوضوح خاص في هذا المضمون؛ فالمدرسة

مناط الفعل الأخلاقي

المراجحة / العدد السابع.

التي ترى محور الحسن والقبح في اللذة الغريزية، والتصور الشخصي للجمال، والمنفعة المجتمعية الحاصلة، لا تستطيع تقديم نظام أخلاقي متناسق للبشرية. فالملذات الشخصية كسموم الأفاعي والعقارب حيوية جداً لهذين الحيوانين، وقاتلته فتاكه لمن يلسعانه. وربما كان المشروع مفيداً لمجتمعٍ ما، مضرأً لمجتمع آخر. وبذا فإن اعتبار النفع الشخصي أو الاجتماعي محوراً لتشخيص الممارسة الأخلاقية مؤشر إفلاس وتخبط في رسم ملامح نظام أخلاقي متماسك.

وقد يقال أن القضايا الأخلاقية الإسلامية "نسبة" هي الأخرى. فالصدق مثلاً وهو قيمة أخلاقية ليس مجندأ ولا محموداً في كل الأحوال، فإذا أدى إلى هلاك إنسان بريء، بدا قبيحاً مذموماً، وفي المثل الفارسي: أن "الكذب المصلح خير من الصدق المهلك".

والرد على هذا الإشكال حول حسن الصدق وقبح الكذب واضح جداً، إذ يتوجب القول عن الصدق في مثل هذه الظروف: أساس الصدق لا يفقد حسنه وجماله أبداً، بينما أن العقل في هذه الظروف الخاصة لا يسمح للإنسان بالصدق، لأن إنساناً شريراً يريد إساءة استغلال هذا العمل الخير، بسفك دم إنسان مسكين. وبالتالي فإن الإمتنان عن هذا العمل الحسن، لا يفيد انتفاء حسنه وتفضي إيجابيته؛ إنما يعني الحيلولة دون جور الجائزين المتربيسين الدوائر بإنسان مظلوم، ويريدون مد العمل الصالح جسراً إلى ممارسات شيطانية مجرمة.

وب شأن الكذب الإضطاري، ننوه إلى أنه قبيح مذموم حتى في مثل هذه الظروف ولكن بما أن الإنسان يقف هنا إزاء مفترق طرفيين، أحدهما: إرتكاب

عمل قبيح، والثاني: الإنزال لعمل أقبح، لذا يحكم العقل بالصبر على القبيح ويسمح للمرء بالكذب، ويرجح قبيحاً على قبيح آخر. والمسألة كحالة إنقاذ إنسان تتوقف على كسر شباك الآخرين. فالعقل يجيز هذا القبيح لأجل هدف أسمى، لكنه لا ينكر إطلاقاً قبح العمل وسلبيته.

8 - القيم الأخلاقية وضمان التطبيق:

بصرف النظر عن آراء فريق من علماء الأخلاق يجعلون اللذة الشخصية محوراً للنظام الأخلاقي، فإن كافة النظم الأخلاقية توصي بجملة أمور تعارض غالباً مع التزادات الفردية للإنسان وتطبيق مثل هذه الدساتير بما هي عليه من طبيعة وخصائص، يستلزم ضمانة تنفيذية تصحب الإنسان في سرّه وعلاناته، وتحضّه على أداء الحسنى والإقلاع عن السوء. لكن للأسف أما أنه لا يوجد في النظم الأخلاقية البشرية ضمانة تنفيذية، أو أنها إذا وجدت، لا تتعذر سياط الوجдан وضغوط الضمير. والحال أن هذه الضمانات لا تتصمد لسيول الأهواء والنزوات الجامحة على شكل شهرةٍ وغضب، ولن يكون مصيرها سوى الهزيمة النكراء.

من خصائص النظام الأخلاقي في الإسلام أنه يتو KA على الدين، لذلك تقتربن الإرشادات الحاثة على إثبات الحسنات واجتناب السيئات بمسؤولية ثقيلة، مما يضفي على النظام الأخلاقي في الإسلام تألقاً وعظمة مميزة.

إن الأخلاق المرتكزة على الدين، بالشكل الذي تغدو معه المعتقدات الدينية والإيمان بالثواب والعقاب الآخروي رصيداً وضمانة إجرائية لل تعاليم الأخلاقية، هي

مناطق الفعل الأخلاقي

المراجعة / العدد السابع.

السبيل الذي اختطته الأديان السماوية، لا سيما الدين الإسلامي الحنيف، فأثمر طوال أربعة عشر قرناً نتائج باهرة.

الاعتقاد ياله مطلعاً على باطن الإنسان وظاهره، ولا يخفى عليه شيء في السماوات ولا في الأرض، وهو يعلم بعدد ذرات الكون اللامتناهية، إله هو الحكم يوم الجزاء. والذي يفتح ملف أعمال الإنسان المدون من قبل الملائكة بمتنهي الدقة وبمتنهي عن أي أغراض مادية، وليس هذا فحسب، بل يرينا أعمالنا تارة أخرى بقدرته غير المحدودة، ويُشهد علينا جوارحنا بإرادته الماضية النافذة، ثم يحزى كل إنسان بجزائه الحق⁽¹⁰⁾، مثل هذا الاعتقاد الراسخ المتين، أعظم رصيد للأخلاق، وهو الضمانة الطبيعية لتطبيق المبادئ الإنسانية. الواقع أنه أثمن كنز وأضخم رصيد ورثناه عن رسول السماء، وينبغي صيانته وحراسته كتراث لا يقدر بثمن.

إن قدرات الإيمان بالله والإعتقاد بجزاء الآخرة، يصل أحياناً إلى درجات تعصم الإنسان من الذنب، وتجعل من المذنب شخصاً ملكتياً بريئاً.

إن قدرة الإيمان الديني على التحكم بالإنسان من الشدة بحيث لو تصرف المؤمن خلافاً لمقتضي الإيمان ومني بالهزيمة في ساحة حربه ضد العواطف والغرائز، لعاد وفكرة فوراً بالتعويض، وعرج على طريق الندم والحسرة لما صدر عنه من أخطاء، وسلم نفسه من تلقاء نفسه لمحكمة الدين، من دون آية ملاحقة قضائية دينية، طالباً من رئيس المحكمة بكل جد معاقبته وتطهيره حتى يلتتحقق به يوم القيامة متخفقاً من الذنوب، ظاهراً من الأدران⁽¹¹⁾.

النتيجة:

يمكن الخلوص من مجمل ما أوردناه، إلى محاور القضايا الأخلاقية في الإسلام، والتعرف على خصائص النظام الأخلاقي الإسلامي، فيما يلي تلخيص لها على شكل نقاط:

1 - تمثل الروح في الرؤية الإسلامية حقيقة الإنسان، والروح خالدة باقية بعد الموت. وينبغي أخذ الحياة الدنيوية والأخروية بنظر الاعتبار عند التخطيط لسعادة. لذلك كانت بعض المللّات ممنوعة بوصفها منكرات؛ لأنها تناول من سعادته الأخروية، خصوصاً إذا قلنا أن العذاب الأخرى، هو باطن أعمالنا الدنيوية التي تتجسد في ذلك العالم وضمن ظروف خاصة على شكل جحيم، والذين يتمتعون بصيرة معمقة تشعرهم بتبعات هذه الأفعال، يعدونها من السيئات التي يجب نبذها.

2 - بما أن الإنسان فاعل مخier، لا يعد عمله قيمياً إلا إذا صدر عن وعي وحرية تامة. فإذا سند الإنسان ما ترتب عليه من ضرائب أو زكاة مجرراً، يكون قد أدى الواجب، إلا أن عمله هذا لا يعد فعلاً أخلاقياً.

3 - يعني النظام الأخلاقي الإسلامي بالغرائز السامية والدينية في الإنسان، ويوصي بها جميعاً في ظل الاعتدال والموازنة.

4 - الفطرة والوحى هما مناطاً القيم الأخلاقية في الإسلام.

5 - حسن العمل وجمال الظاهر لا يسقى الطابع القيمي عليه، إلا إذا صدر الفعل عن نية طاهرة. فالرياء الذي يراد به خداع الآخرين يسلخ الأفعال عن قيمتها وبعدها الأخلاقي.

6 - النظام الأخلاقي الإسلامي نظام مطلق ثابت شامل؛ لأن محوره الميول الإنسانية الداخلية والوحى، وكلاهما خالد شامل.

مناطق الفعل الأخلاقي

المتحجة / العدد السابع.

- 7 - يتتوفر النظام الأخلاقي في الإسلام على ضمانة تنفيذية، فهو ليس من سلخ التوصيات المفتقرة لأي محفزات وإلزامات.
- ويمعرفة أسس النظام الأخلاقي في الإسلام، من الضروري إعادة قراءة المدارس الأخلاقية في اليونان القديم والغرب الحديث لمعرفتها بوجه أفضل في ضوء المعارف الإسلامية الأصلية.

الهوامش:

- (1) الأعراف: 157، تقول الآية الكريمة ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة، والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخباث ويفسح عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونضروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾. الأعراف 157.
- (2) المؤمنون: 14، تقول الآية الشريفة "ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين" (المؤمنون / 14).
- (3) السجدة: 11
- (4) فصلت: 46
- (5) الكهف: 29
- (6) التوبه: 17
- (7) التوبه: 18
- (8) نهج البلاغة، الخطبة 11
- (9) البقرة: 261 إلى 266
- (10) مضامين آيات قرآنية عديدة منها: لقمان: 16، سباء: 4، الزلزال : 7 و 8.
- (11) تروي صفحات تاريخ القضاء الإسلامي، الكثير من الشواهد على هذه الحالة، نحجم عن سردها درءاً للإطالة.

الدين والأخلاق: ثلاثة أنماط في العلاقة

أديب صعب

يحلّل الباحث في هذا النص العلاقة بين الدين والأخلاق، فبدأ بحثه بمقدمة منهجية رسم من خلالها خطة عمله، ثم عاد ليعالج "توحيد الدين بالأخلاق" عارضاً آراء كلٍّ من "إيمانويل كانط"، و"لودفيغ فيورباخ"، و"كارل ماركس"، و"ديفيد هيوم"، و"ريتشارد بريثويت". ليتقلّل بعد ذلك إلى دراسة فكرة أن "الدين عدو الأخلاق"، وفيه نجد "فردريك نيتشة" و"برتراند رصل". وأخيراً ناقش الآراء التي تحدثت عن "استقلالية كل من الدين والأخلاق".

بين الدين والأخلاق كثير من النقاط المشتركة⁽¹⁾. فالمفاهيم الخلقية، مثل الواجب وحرية الإرادة والمسؤولية والخير والصواب والمثل العليا والعدل والسلام والمحبة والسعادة، جزء لا يتجزأ من الدين، الذي لا يقتصر على العقائد النظرية بل يجعل من الأعمال الصالحة اختباراً لصحة الإيمان. هكذا يقرن الإسلام دائمًا بين الإيمان وعمل الصالحات، وتذهب المسيحية إلى أن "الإيمان بدون الأعمال ميت"⁽²⁾، وأن "من لا يحب أخيه الذي أبصره، كيف يحب الله الذي لم يبصره؟"⁽³⁾.

لكن الفرق بين الأخلاق الدينية والأخلاق غير الدينية أن هذه تنبع من العقل أو الشعور البشريين أو من مقتضيات السعادة الفردية والاجتماعية، في حين أن تلك تأخذ شكل التعاليم والفرضيات والوصايا الإلهية المنزلة.

يمكن اختصار آراء المفكرين حول العلاقة بين الدين والأخلاق ضمن ثلاثة

محاور:

1- الدين والأخلاق واحد.

2- الدين قد يكون عنصراً سلبياً بالنسبة إلى الأخلاق.

3- لكل من الدين والأخلاق استقلاليته.

توحيد الدين بالأخلاق:

هنا نقع على نظريات مفكرين مثل كانط وفويرباخ وماركس وفلاسفة التحليل اللغوي. لعل الأخلاق، لا بل الأخلاق في علاقتها مع الدين، أهم ما يميز فلسفة إيمانويل كانط (1724 – 1804). هذه الأخلاق تدور على مفهوم الواجب، وعلى ضرورة تأديته كهدف أخير في ذاته، أي لا شيء سوى كونه واجباً⁽⁴⁾. الإنسان مفظور على معرفة واجباته التي يمكن تلخيصها بالمبدأ الآتي: افعل للآخرين ما تريده أن يفعله الآخرون

لكل، متميناً أن يصيير فعلك قانوناً عاماً شاملأً. من هذا القبيل قول الحقيقة وحفظ الوعود والمهود، وعدم السرقة والقتل والأذى، واحترام كرامة الآخر.

لكن ما هو التبرير الأعلى للواجب؟ وهل يجوز أن يضحي المرء بكل شيء في سبيل تأدية واجباته من غير أن يحصد، بالضرورة، سوى الخيبة؟ جواب كانط أنه لا بد من تبرير أخير لتضحية المرء برغباته ومصالحه الواقية، وهذا التبرير هو السعادة. وإذا كان تحصيل السعادة عسير المنال في هذه الحياة، فالعدالة تقضي تحقيقه في حياة أخرى روحية. وهذه لا يضمنها سوى الله. هكذا يفترض الإيمان بالخير الأعلى، أي بالفضيلة والسعادة، إيماناً بوجود الله. ولئن أخفق الفلاسفة في إقامة الدليل النظري على وجود الله عبر مناقشاتهم الميتافيزيقية التقليدية، فها هو كانط يقيم الدليل على "العقل العملي"، أي الأخلاق. فالتجربة الخُلُقية تسفر عن إيمان بحقائق معينة لا يستطيع الميتافيزيقيون برهانها، هي الله والحرية وخلود النفس. والله، الذي يمنحك السعادة مكافأة على الفضيلة، هو مانح القانون المطلق، بمعنى أن الواجبات الخُلُقية أوامر حفرها الله في صدور الناس، أي في فطرتهم. من هنا كان صوت الضمير هو صوت الله. ويذهب كانط أبعد من هذا إلى القول بأن أهم ما في الدين هو الأخلاق وأن العبادة الصحيحة لله تقوم لا على الطقوس أو الشعائر بل على فعل الواجب. فالإنسان يزدِي الصلاة والعبادة لله بطريقة واحدة صحيحة، هي إطاعة ضميره وتأدية واجبه. كانط آمن بالله، إذاً، لكنه وجد فحوى الإلهيات وجواهر الدين في الأخلاق التي يوحياها الله لكل فرد عبر ضميره.

هناك نظرة أخرى، توحد الدين بالأخلاق، هي نظرة لودفيغ فویرباخ (1804 - 1872)، الذي أعلن قلب المفاهيم الدينية رأساً على عقب بتحويله جواهر الدين من "اللاهوت" إلى "الأثربولوجيا"، أي من الله إلى الإنسان⁽⁵⁾. فعندَه أن الإنسان هو الذي ابتدع مفهوم الألوهية بإضفاء طبيعته الإنسانية في كمالها على العالم الخارجي. ولدى

الإنسان طاقة غير محدودة في هذا المجال، لأن طبيعته البشرية تنطوي على العقل والإرادة والمحبة. والحياة الخلقية الفاضلة تعني استغلال هذه الطاقة إلى أقصى حدودها من أجل تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية. هذا، في نظر فويرباخ، هو جوهر الدين الذي يمثل أعظم رجاء للإنسان. لكنه رجاء يتحقق هنا على الأرض، عبر تأسيس حياة أفضل في المكان الوحيد الممكن. وباطلاقه عبارته الشهيرة "الإنسان إله الإنسان"، أدعى فويرباخ أنه يعبر عن حقيقة الأديان التي دعت الإنسان إلى "الثاله"، أي تحقيق أعلى ما في طبيعته وطاقته. وما إن يدرك الإنسان أن "الله" اسم لطبيعته المثالية وقد رُفعت إلى المطلق حتى يتغلب على تغريبه الذي نشأ من الدين التقليدي المختنق. هكذا يستعيد إيمانه بنفسه وقدرته ومستقبله، ويدرك أن "ما كان في الأمس ديناً ليس ديناً اليوم، وما يسمى اليوم إلحاداً هو دين الغد".⁽⁶⁾

وبالعودة إلى كانت، نجد أن الدين يغدو معه أخلاقاً، في حين تغدو الأخلاق مع فويرباخ ديناً. ويمكن التعبير عن نظرة كانت بالمعادلة الآتية: "الدين أخلاق"، وعن نظرة فويرباخ بالمعادلة الآتية: "الأخلاق دين". وإذا صح أن النظرتين توحّدان بين الدين والأخلاق، إلا أن نظرة كانت تجد التبرير الوحيد للأخلاق في حياة ثانية، أي في الإيمان بالله وخلود النفس، فيما ترفض نظرة فويرباخ وجود الله والحياة الثانية رفضاً تاماً وتدعو إلى تحقيق الخلاص الاجتماعي الذي ينطلق من محبة الإنسان للإنسان ويهدف إلى تأسيس وحدة بين الناس يت天涯 فيها الظلم وتحقق الحرية والعدالة والمساواة والسعادة للجميع.

وتبنى كارل ماركس (1818 - 1883) خط فويرباخ، محولاً إياه من أداة نظرية لتفسير العالم إلى أداة عملية للتغيير العالم عبر النظام الاجتماعي والسياسي⁽⁷⁾. ورأى ماركس أن الدين "التقليدي" يغرس الإنسان عن نفسه ويولّد لديه النزوع إلى خلق عالم وهمي يلهيه عن مواجهة مشاكله الحقيقية. فبدلاً من إصلاح أوضاعه المتربدة على هذه

الأرض، خصوصاً وضعه الاقتصادي البائس الآتي من استبعاد أصحاب رأس المال للعمال المتجرين، تنسج مخيّلته فردوساً وهمياً خارج الأرض تتحقق فيه سعادته المنشودة، ولكن بعد الموت. هذا الدين "الوهمي"، الذي ابتكرته الطبقات الحاكمة منذ فجر التاريخ لاستغلال الطبقات العاملة، هو "أفيون الشعوب" حسب تعبير ماركس، في حين أن الدين "الصحيح" هو الدين الإنساني الذي يسعى إلى إصلاح وضع الإنسان على الأرض، فيحرره من تغريبه عن ذاته ويعيد إليه قيمة عمله. في هذا المجتمع المثالي تتفي الحاجة إلى الدين إذ تتحقق سعادة الإنسان على الأرض، وهي المكان الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه حياة أو سعادة، وتحل الأخلاق الإنسانية محل الأخلاق الطبقية.

مع الفلسفة التحليلية أيضاً، التي سادت العالم الأنكلوستكسيوني منذ نحو سبعة عقود وكانت استمراراً لتجربة ديفيد هيوم (1711 – 1886)، نقع على نظرة تفضي الدين إلى أخلاق⁽⁸⁾. وقد عمدت هذه الفلسفة، في مرحلتها الأولى المعروفة باسم الوضعية أو الإيجابية المنطقية، إلى حصر نطاق المعرفة والمعنى في بديهيات الرياضيات والمنطق وفي قوانين العلوم الاختبارية، مع وضعهما أموراً مثل الدين والفن خارج كل نطاق موضوعي وإحالتهما على مرتبة ذاتية مثل الشعور والإرادة. إلا أن هذه الفلسفة، في مرحلة لاحقة، أعادت الاعتبار إلى التصاريح الدينية، ولكن مع تجريدتها من عنصرها الديني المميز، ألا وهو حقيقة الألوهة، وفهمها على أساس أخلاقي محض.

ولعل معالجة الفيلسوف البريطاني ريتشارد بريثويت (1900 – 1990) لموضوع الدين من أبرز ما يميز موقف فلاسفة التحليل اللغوبي في هذا المجال⁽⁹⁾. يذهب بريثويت إلى أن المعنى الوحدي الذي يحمله الكلام الديني هو المعنى الخلقي. ولكن في حين كان فلاسفة الإيجابية المنطقية قد أحالوا تصاريح الخلقيات على مرتبة

الشعور الذاتية، يقترب بريثويت وجماعة التحليل اللغوي بعض الشيء من موقف كانط يقولهم إن هذه التصاريح إفصاح عن قصد صاحبها التصرف وفق خطة عمل هي خطة عامة لمجموعة من الناس، أو قابلة للإدراج تحت خطة من هذا النوع. وإذا كان لا يجوزفهم أي تصريح، سواء أكان علمياً أم دينياً أم خلقياً، إلا في سياقه العام، فالتصاريح الدينية، في سياقها العام، هي تصاريح خلقية. وبالرغم من خفضه الدين إلى أخلاق، يضيف بريثويت أن ثمة فوارق بين الاثنين، منها أن الدين لا يعلن خطة عمله بصيغة مباشرة، بل يجب استخراجها من كتاباته ككل، وأن العبارات التي يقدم بها الدين رسالته ليست تجريدية على غرار الفلسفة الخلقية، لكنها صورية تعتمد الأمثلة والقصص الحسية. ويختلف دينٌ عن دين آخر بقصصه الخاصة. وهي قصص ممكنة الحصول، لكن لا يهم، بالنسبة إلى رسالة الدين الأخلاقية، أن تكون حصلت فعلاً. فأهميتها ليست في واقعيتها أو علميتها أو تاريخيتها، بل في العبرة الخلقية الكامنة وراءها، أي في حثها الناس على اعتماد خطة العمل الدينية والتصرف بطريقة معينة. وعلاقة القصص الدينية بالسلوك علاقة نفسية، الأمر الذي يعني أن غايتها اقتراح خطة عمل والحفز عليها، لسرد أحداث واقعية.

قبل الانتقال إلى النمط الثاني من العلاقة بين الدين والأخلاق، أود إبداء ملاحظتين نقديتين حول الطرائق التخفيضية، سواء منها تلك التي عرضناها أو لم نعرضها.

الملاحظة الأولى أن الدين يطرح أسئلة ملحّة لا تتطرق إليها الأخلاق بالضرورة، وقلما وقعنا على مثلها في المسائل الخلقية. وهي أسئلة تتناول مفهوم الألوهة وأصل الكون ومصيره والموت والبعث والإعجاز والنبوة والشرّ، والمؤمن الجاد يضع حياته الخلقية ضمن هذا الإطار، فيبني أخلاقه على إيمانه.

أما الملاحظة الثانية فهي أن النظارات التخفيضية من شأنها القضاء على شرعية الدين بإخراجه من دائرة العقل والمعرفة. لكن أن نعقل شيئاً أو موضوعاً ما يعني أن نتبه إلى وجوده، أن نحيط به، أن ندركه، أن نحلله، أن نعبر عنه. وبما أن الموضوعات التي نعرفها أو نقيم معها علاقة هي موضوعات مختلفة كثيراً في ما بينها - فبعضها مادي وبعضها غير مادي، بعضها حسي وبعضها غير حسي - كان لا بد من اختلاف صيغة النبه والإحاطة والإدراك والتحليل والتعبير من موضوع إلى آخر. فإذا كانت حقيقة الله وحقيقة هذه الصفحة حققتين موضوعيتين، فإدراك وجود الحقيقة المادية التي هي الورقة مختلف عن إدراك وجود الحقيقة الروحية التي هي الله. وهكذا الإحاطة بكل من هاتين الحقائقتين ووصفهما والتعبير عنها. فالكتاب الذي هو الله ليس موجوداً مادياً أو حسياً، ولا بد من أن يختلف إدراك وجوده والتعبير عنه تبعاً لنوع وجوده.

هذا يعني أن العقل ليس مفهوماً واحداً جاماً، لكنه يختلف باختلاف المعقول. وإذا لن نحاول هنا تفصيل القول في هذا الأمر، لأن مسألة مثل العقل والمعقول تتضمن عملاً تأليفيًا على حدة، فالقول بأن لكل موضوع أو نشاط عقله يعني أن له نطاقه ومنطقه. أما إخراج الدين من دائرة العقل فيؤدي إلى إخراجه من دائرة المعقول. هكذا يظهر مفهوم تجاوز العقل في أكثر معانيه مباشرةً، وهو "اللاماعقل". لكن ما من مؤمن يرتضى أن يضع حياته الدينية خارج العقل بهذا المعنى. هذا لا يعني البة أننا ندعو إلى التخلص من مقوله الإيمان، وهي مقوله دينية أساسية. ولكن يجب أن ندرك أن العقل والإيمان يشيران لا إلى أداتين تحصل بهما المعرفة، بل إلى موضوع المعرفة. وهذا الموضوع، في حال الإيمان، هو الله، الآخر المطلق واللامحدود، الذي يتتجاوز الإنسان كلّه، في عقله وإيمانه معاً. والإيمان الديني يعني أن يضع المرء كل شيء في ضوء اللامحدود ويعقل كل شيء في هذا الضوء.

الدين عدو الأخلاق:

إذا كان هناك نظرات تُوحّد بين الدين والأخلاق كتلك التي رأينا، إنما يابقائها على الإيمان أو برفضه، فهناك، على طرف آخر، نظرات يرى دعاتها في الدين عنصراً سلبياً للأخلاق. هذا نجده مع مفكرين ظهروا في القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل نيتše ورصل، بعدما مهد له بعض مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر⁽¹⁰⁾.

تميزت فلسفة فردرريك نيتše (1844 - 1900) بفتح النار لا على الدين التقليدي فحسب، بل على "الدين العلماني" أيضاً، الذي حملت لواءه الحركات الإيديولوجية الديمقراطية والاشراكية⁽¹¹⁾. هذه رفضت الإيمان بالدين، لكنها أبانت على القيم الجماهيرية المطلقة التي نادت بها المسيحية. أما الفرد المتفوق الذي دعا إليه نيتše فلا يأتي إلا بعد قلب مائدة القيم، خصوصاً الدينية.

رفض نيتše فكرة القانون الخلقي الشامل والقيم المطلقة، وركز على الأفراد المتفوقيين. وعنه أن الإنسان المتفوق يبدع قيمه من غنى حياته وقوته، في حين أن الخانعين والعاجزين يخشونه فيحاولون طمسه بتأكيدهم أخلاقيـ "القطيع" التي يعتبرونها مطلقة. ودعوة نيتše إلى الذهاببعد من الخبر والشر تعني الارتفاع عن أخلاق الجماهير التي رأى أنها تنحدر بكل شيء إلى مستوى واحد، وتشجع الابتذال وتردع نمو الإنسان المتفوق. لكنه لم يقصد هجر القيم وإحلال الفوضى محل الأخلاق. كذلك لم ينشأ حberman الجماهير الأخلاق التي تلائمها، بل دعا إلى حرمانها أي سلطان لفرض نظامها الخلقي على الإنسان المتفوق، المدعو إلى إبداع قيم نخبوية جديدة تعيـ عن الحياة الصاعدة وتمكـن الإنسان من تجاوز نفسه على الدوام نحو مرتبة أعلى في سلم الوجود الإنساني.

وجد نيتشه في المسيحية، وفي الدين عموماً، نموذجاً لأخلاق الجماهير. واتهمها بإذلال الجسد واحتقار الدوافع والغرائز وحرية العقل والقيم الجمالية. ورأى أنها تجعل الإنسان ضعيفاً ومستسلماً ومتواضعاً وخانعاً ومعدب الضمير وعاجزاً عن النمو الحر، وتمتنع نمو المتفوقين أو تحطّمهم. وفي حين لم يشأ أن تتهافت الشخصية إلى مجموعة غرائز عمياً، إلا أنه لم يصف أبداً محتوى " الأخلاق الجديدة" التي دعا إليها بحماسة فائقة. واكتفى بالدعوة إلى إحلال الإيمان بالإنسان المتفوق محل الإيمان بالله، الأمر الذي يفتح الطريق، في نظره، أمام طاقات الإنسان الخلاقة لكي تفتح إلى أقصى حد. فالإله المسيحي وإله الأديان عموماً، بأوامره وزواجه، لا يقف في الطريق بعد الآن، ولم تعد علينا الإنسان متوجهين نحو سماء وهمية وراء الطبيعة وعالم آخر غير هذا العالم. وإذا عرف الإنسان كيف جاءت فكرة الله، بطل إيمانه به، وأخذ هو مكان الله كخالق للقيم.

ولم يجد نيتشه بدليلاً للدين في العلوم الطبيعية، إذ لا تستطيع تزويد الإنسان برؤيا وهدف واتجاه لكي يحقق ذاته ويتحاطي ذاته نحو الأفضل. لكنه وجد هذا البديل في الفلسفة، كما يعطيها المفكر الحر المتوحد، المترغب للتفكير والزاهد بالمناصب. ولشن دعا ماركس إلى ثورة جماهير (بروليتاريا)، فقد دعا نيتشه إلى ثورة مضادة هي ثورة النخبة. وكما رأى نيتشه في المسيحية تأكيداً لأخلاق الجماهير، فقد رأى أن المحاولات الایديولوجية، كالديمقراطية والاشراكية، التي رفضت الإيمان بالله وأبقيت على القيم التقليدية، ليست أكثر حظاً من الأديان في تشجيع خلقيّة الجماهير المبتذلة وطمسم الإنسان النحوي المميز.

على غرار نيتشه، انطلق الفيلسوف البريطاني برتراند رصل (1872 - 1970) من رفض الدين كأساس للأخلاق⁽¹²⁾. لكنه، على عكس نيتشه، وجد البديل لا في

الفلسفة، بل في العلم. ولعلَّ هذا الخلاف الظاهري عائد إلى أن نيتشه تكلم عن هدف الأخلاق، وهو تحقيق الذات أو السعادة، في حين تكلم رصل عن الوسائل الضرورية لتحصيل السعادة.

يقول رصل إن الكثيرين يخبروننا أنه بعيداً عن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون المرء سعيداً ولا فاضلاً. لكنه يجد أن التجربة والمراقبة لا يقرآن هذا الرأي⁽¹³⁾. فأهم الفضائل التي يمكن أن يتمتع بها الإنسان اثنان: العطف والمنطق. إلا أن المنطق، في رأي رصل، تعوقه العقائد من أي نوع كانت، والعطف يعوقه الإيمان بالخطيئة والعقاب. لذلك يرى أن العالم يحتاج لا إلى العقيدة الدينية أو أي عقيدة سواها لتأسيس السعادة، بل إلى الشغف والبحث العلميين.

وَجَدَ رصل أن ركائز الأخلاق الدينية، وهي الله والحرية وخلود النفس، لا يؤيدتها العلم⁽¹⁴⁾. وعنده أن الدين مُلد من الخوف وجَرَّ البُؤس على الجنس البشري⁽¹⁵⁾، وأن فكرة الله مستمدَّة من الطغيان في الشرق، وغير جديرة بالإنسان الحر⁽¹⁶⁾. ورأى أن الأخلاق المسيحية، والدينية عموماً، لم تكن أفضل من سواها في الممارسة، لأنها ارتبطت بسلبيات كثيرة مثل قهر الجسد واضطهاد من اعتبرتهم منحرفين⁽¹⁷⁾. وفي مقاله "لماذا لست مسيحياً" (1927)، الذي أعطى كتابه الرئيسي في الموضوع عنوانه، وجد رصل أن الشر والظلم المنتشرين على أوسع نطاق في العالم برهان ضد وجود الله، لا على وجوده⁽¹⁸⁾. وإذا وجد المؤمنون بالله في فكرة الحياة الثانية تحقيقاً للخير والعدل، ففي رأي رصل أن مبدأ الاحتمال العلمي لا يتبع لنا الاعتقاد بحياة أفضل من هذه.

ويتناول رصل شخص المسيح كمعلم للأخلاق، فيرى أنه ليس أعظم الناس فضيلةً ولا حكمةً كما يصوّره اتباعه. ويستعرض تعاليم المسيح الإيجابية، وأهمها المحبة، فيجد أنها ليست جديدة، وأن لاوتسو (مؤسس الديانة الطاوية في الصين) وغوتاما (مؤسس الديانة البوذية في الهند) سبقاه إليها بخمسة قرون أو ستة. ثم إن

المسيحيين، في نظر رصل، لا يحاكون المسيح في العطف على الفقراء والضعفاء وعدم إصدار الأحكام على الآخرين. وهناك جانب سلبي في تعاليم المسيح، يقول رصل إن أسوأ ما فيه الاعتقاد بالجحيم والنار الأبدية. وهو اعتقاد قائم على القسوة، لا على الرحمة والعطف. ومن العناصر السلبية لدى المسيح تحذيره أولئك الذين لا يؤمنون بمجيئه الثاني، ودعوته إلى انتظار النهاية وإهمال الغد، وتهديده عدم المؤمنين به وتسفيتهم "أولاد الأفاغي". ويجد أن "الدين المسيحي، كما هو منظم في كنائسه، كان وما يزال العدو الرئيسي للتقدم الخُلقِي في العالم"⁽¹⁹⁾. ويضرب الكنيسة الكاثوليكية مثلاً في عدم سماحها بالطلاق لفتاة قليلة الخبرة تزوجت رجلاً ذا مرض جنسي لتعاني لاحقاً عذاباً لا مبرر له. ويتساءل: هل تظن الكنيسة أن السعادة البشرية لا علاقة لها بالأخلاق؟ ولا يعجب إذا انتهَى الدين العنف ضد الناس، لأنَّه قائم على الخوف، وهو أساس العنف والقسوة: الخوف من المجهول، من الإخفاق، من الموت، وعلى طلب الحماية في كائن مطلق يعطف على الناس ولا يخذلهم. لكن العالم يحتاج إلى المعرفة والعلم، لا إلى أوهام. والإنسان لا يفهم شيئاً في العالم ولا يستطيع السيطرة على شيء إلا بواسطة العلم، هذا العلم الذي لم يتطور إلا بانفصال الفكر عن الدين وسلطان الكنيسة.

المشتراك في نظرتي نيته ورجل، على اختلافهما، هو جعلهما الدين عدواً للأخلاق. والمناقشات التي قدمها كلاهما مبنية على تفاصيل يمكن اعتبارها ظروفاً تاريخية في حياة الدين أو سوء استخدام له. وقد اعترف رجل بهذا الأمر، لكنه لم يعدَ خطأ: إذا قال قائل إن هؤلاء المسيحيين لا يمثلون المسيحية الحقة، ففي الإمكان الرد عليه بأن الحكومة السوفياتية لا تمثل الماركسية الصحيحة⁽²⁰⁾.

إن هذا النوع من المنطق يرتكب مغالطة هي المناقشة ضد الأشخاص (argumentum ad hominem) لا ضد أفكارهم. وإذا وجد الفيلسوفان

المذكوران في بعض مبادئ المسيحية، مثل قهر الجسد، عدوًا للأخلاق الصحيحة، فهذا لأنهما تناولاً مبادئ تفصيلية مفردة وعزلها عن الأخلاق المسيحية أو الأخلاق الدينية ككل. إلا أن الأخلاق الدينية لا يمكن أن تحل محلها مجموعة مبادئ مبعثرة ومعزولة عن سياقها. وإذا أخذنا الوصايا العشر عند اليهود والمسيحيين أو الفضائل الهندوسية أو البوذية أو أي مجموعة من الوصايا الدينية العملية، لوجدنا أن عددها ليس بذي شأن على الإطلاق حيال المبدأ العام الذي تقوم هذه الأخلاق عليه. فالوصايا العشر قد تختصر إلى خمس وقد تفصل إلى ما لا نهاية. وفي الإنجيل أن ناموسياً سأله المسيح ليجريه: "يا معلم، أية وصية هي العظمى في الناموس؟ فقال له يسوع: تحب الله إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها: تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء"⁽²¹⁾. (ثم أوضح المسيح أن "القريب" هو الإنسان الآخر، كائناً من يكون). وما فعله المسيح لم يكن إضافة وصية جديدة إلى الناموس، أي الوصايا العشر، بل كان اقتراح المبدأ العام الذي تقوم عليه الأخلاق المسيحية كلها، وهو المحبة. وسواء أكانت الوصايا عشرًا أم ألفًا مؤلفة، فهذه كلها محبة الله ومحبة الآخر. لذلك ثار المسيح على شكلية الفريسيين أو ناموسيتهم التي تحاول حصر الأخلاق في وصايا جامدة لا تكترث للمواقف التي يحصل الاختيار والعمل فيها، ووضع ركيزة للأخلاق في الداخل، في الإيمان القلبي العميق، لا في الخارج.

ثم إن تمييز نيتشه بين "أخلاق الجماهير" و"أخلاق النخبة"، وإدانته الأخلاق المسيحية والدينية عموماً لأنها من النوع الأول في رأيه، ليس بالتمييز الواضح الذي يمكن أن نخرج منه بنتيجة عملية صحيحة. فإذا كان تحديد أخلاق الجماهير أنها تلك التي تطمس المواهب الفردية، وأخلاق النخبة أنها تلك التي تتيح للمواهب مجال التفتح والتحقق، فأفهم ما ينطوي عليه الدين هو تفتح الإمكانيات الفردية الخلاقة إلى أقصى

حدودها الممكنة. وعندما أعطى يسوع مثل الوزنات أو المواهب⁽²²⁾، كانت العبرة أن الفرد مسؤول تجاه الله عن حسن استخدام المواهب التي أعطاها إياها أو عن سوء استخدامها. وإذا كانت النخبة تشير إلى نوعية مختارة من الناس لتفوقها في مجال أو آخر من مجالات الحياة، وكانت الجماهير تشير إلى غالبية الناس التي لا مواهب خاصة لديها تميزها عن سواها، فلا يجوز التفرقة بين الناس دينياً أو خلقياً على أساس معطيات لا يد لهم فيها. وإذا أمعنا النظر في الأخلاق الدينية، لوجدنا أنها، بمعنى عميق جداً، ليست أخلاقاً للجماهير أو لغالبية الناس، لا بل هي أخلاق أبطال وقديسين، تقوم على مجاهدة النفس. ولthen كان الدين يدعو الجميع دعوة واحدة إلى أخلاق من هذا النوع، فالذين يقبلون رسالة الدين الإيمانية والخلقية حق القبول هم قلة، لأن كثرين يدعون وقليلين ينتخبون⁽²³⁾ كما في كلام المسيح⁽²⁴⁾، وأن "أكثرهم يجهلون" و"أكثرهم لا يعقلون"⁽²⁵⁾ وأكثر الناس لا يؤمنون⁽²⁶⁾ حسب التعبير الإسلامي. وعندما تكلم نি�تشه نفسه عن الأفراد المتفوقين، فهو دعا الجميع دعوة واحدة إلى التفوق، وكان طموحه أن يكون أكبر عدد ممكن من الأفراد متفوقاً حقاً.

أما إقدام رصل على جعل العلم عدواً للدين فليس أكثر مداعاة إلى القبول من تمييز نি�تشه بين أخلاق الجماهير وأخلاق النخبة وإدانته الدين بحججة دعوته إلى أخلاق جماهيرية مبتدلة. فنحن لا نجد في الإنجيل ولا في أي كتاب مقدس إدانة للعلم أو دعوة إلى الإلقاء عنه. صحيح أن في المسيحية وسوها فرقاً تجد في العلم سلاحاً من ابتکار الشيطان وتعارض استخدام وسائل كالمخدرات والمسكنات في العمليات الجراحية، ويقاوم بعضها الجراحة والطلب على وجه العموم. إلا أن أي اتهام للمسيحية أو سواها من الأديان على أساس تفسير شاذ أو متطرف أو على أساس ممارسات سلبية قامت بها هذه المؤسسة الدينية أو تلك باسم الدين، مثل إقدام محاكم التفتيش

الكاثوليكية في عصر النهضة الأوروبية على اضطهاد العلماء والمؤلفين والمبدعين في الغرب باسم صيانة العقائد والقيم المسيحية، هو مغالطة منطقية وواقعية لا تميز بين المبدأ الأصلي وتشويهه.

استقلالية كل من الدين والأخلاق:

النمط الثالث من العلاقة بين الدين والأخلاق يذهب إلى أن لكل منهما استقلاليته. فالأخلاق ليست ديناً والدين ليس أخلاقاً، وإن كان لكل من الاثنين تأثيره في الآخر.

أن يكون لكل من الدين والأخلاق استقلاله يعني أن لكل منهما نطاقه. فما هو نطاق الأخلاق، وما هو نطاق الدين؟ بعضهم نظر إلى الأمر من زاوية ضيقه جداً، فحصر نطاق الأخلاق في حالات الصراع بين الرغبة والواجب، وحصر نطاق الدين في الطقوس أو الشعائر التي يؤدinya المؤمن داخل أمكنة العبادة أو في مناسبات وأوقات محدودة.

لكن ماذا عن تأدية المرء واجبه خارج إطار الصراع؟ ألا يدخل هذا ضمن الأخلاق؟ إذا راجعنا مصطلحات الأخلاق الأساسية، مثل الواجب والقيم والحرية والإرادة والمسؤولية والخير والصواب، لأدركنا أن نطاق الأخلاق هو نطاق الأفعال الإنسانية كلها، على نحو يستحيل معه التمييز بين الحياة الإنسانية والحياة الخلقية. فالحياة الإنسانية خلقة بالضرورة، والإنسان كائن خلقي بالتحديد. وهو هكذا ليس في نطاق محصور من نطاقات حياته، هو النطاق الاختباري الذي ينطوي على صراع بين الرغبة والواجب، بل في نطاقات حياته كلها. وإذا كانت الحياة الإنسانية سعياً إلى تحقيق الذات، فهذا يعني أن هدف الأخلاق هو تحقيق الذات. وبما أن بعض

الفلسفات الخُلُقية، وبينها فلسفات تنادي بالقيم الموضوعية المطلقة، تقتصر نظرتها إلى الوجود على الذات والعالم من غير أن تتجاوزهما إلى الله، إما لأنها لا تعرف بوجود الله وإما لأنها لا ترى وجوده ضرورياً لمعرفة القيم والواجبات وتحقيق الموضوعية الخُلُقية، فهذا يعني، بالنسبة إلى هذه الفلسفات على الأقل، أن الأخلاق ممكنة بانفصال عن الدين. فالضمير قوة فطرية في الإنسان، تجعل كل فرد يدرك ماهية الخير والشر والسعادة والبُؤس والصواب والخطأ وبقية المقولات الخُلُقية.

يضاف إلى هذا أن الملحد أو المشكك لا يعفى من الحياة الخُلُقية على أساس موقفه السلبي من وجود الله. فالملحدون والمشككون والذين لا يدينون بأي دين يعتبرون، في أي حال، مسؤولين عن أفعالهم كأي شخص مؤمن، لأنهم قادرون على معرفة الخير والشر والخطأ والصواب⁽²⁷⁾. والأنظمة المدنية في أي مكان حول العالم لا تستثنى هؤلاء من التقييد بالقانون، الذي هو جزء لا يتجزأ من الأخلاق. إذاً، الملحد لا يعفى من فعل الخير على أساس إلحاده. ويبقى فعل الشر سيئاً خلقياً سواء أكان هناك إله أم لا، وحياة أخرى أم لا.

يمكن أن نخرج بنتيجتين مما سبق: الأولى أن نطاق الأخلاق واسع جداً بحيث يشمل الحياة الإنسانية كلها، والثانية أن الأخلاق نشاط إنساني قائم في ذاته، يستطيع المرء ممارسته باستقلال عن الدين. ولكن ماذا عن نطاق الدين؟. إذا كانت الأخلاق تقوم على نظرة إلى الوجود تنطلق من السؤال عن الإنسان: عن معنى حياته وهدفها وقيمتها، فالدين لا يقوم أساساً بدون نظرة من هذا النوع. لكن الفرق الأساسي بين النظرة الدينية وأي نظرة سواها إلى العالم هو أن الدين يضع الإنسان والعالم وأي حقيقة من هذا القبيل في إطار حقيقة شاملة هي حقيقة الحقائق جميعاً: الله. ولا يقتصر الدين على النظر الذهني المجرد إلى حقائق الوجود في ضوء الحقيقة الكبرى

الشاملة التي هي الله، بل يتعذر ذلك إلى شعور الفرد بوجود الله واتكاله على الله. فعلاقة المؤمن مع الحقيقة القصوى علاقة شخصية، أي علاقة بين شخص وشخص. وتؤكد الصلاة، في شكلها الفردي والجماعي، طبيعة هذه العلاقة.

لكن إذا كان الدين نظرة شاملة إلى الوجود، أي نظرة إلى الإنسان والعالم في ضوء الحقيقة الإلهية القصوى ووضع كل شيء بلا استثناء في إطارها، فهذا يعني أن الأخلاق تقع هي الأخرى داخل هذا الإطار. بكلام آخر، إن أخلاق المؤمن جزء من إيمانه، وهي تكتسب حقيقتها وتبريرها الآخرين في ضوء هذا الإيمان. وإذا صح أن الأخلاق لا تستتبع الدين بالضرورة، فالدين يستتبع الأخلاق ولا يكتمل إلا بها. والحق أن كل الأديان قرنت العمل بالإيمان، أي الأخلاق بالعقيدة، لا بل جعلت العمل مختبراً للإيمان. فإذا سلمنا بأن الأخلاق ممكنة من غير دين، فالدين ليس ممكناً دون أخلاق. ولا بد للمؤمن من اختبار مبادئه وخياراته وأحكامه الخلقية في ضوء إيمانه الديني. وإذا كان هدف الأخلاق تحقيق الذات، فلا معنى لتحقيق الذات، بالنسبة إلى المؤمن، إلا في ضوء الحقيقة القصوى التي تنتهي إليها الذات، وهي الله. ولعل الفارق الرئيسي بين الأخلاق غير الدينية والأخلاق الدينية أن هذه تحصل في إطار الشعور بالاتكال على الله، فيما تحصل تلك خارج هذا الإطار. الفرق، إذًا، ليس في أن للأخلاق الدينية محتوى مختلفاً بالضرورة عن محتوى الأخلاق خارج الدين. فالقيام بالواجب، أي فعل الخير وتجنب الشر، مطلوب من المؤمن وغير المؤمن جميعاً. ولكن في حين يجد القائلون بالأخلاق غير الدينية مصادر مختلفة للخير، كالعقل والشعور والمجتمع والتربية، فإن القائلين بالأخلاق الدينية يجدون مصدراً واحداً للخير، هو الله.

ثمة فرق آخر بارز بين الأخلاق الدينية والأخلاق غير الدينية، هو أن الدين، في ربطه الأخلاق بالقداسة، يطلب من المرء مثلاً عالياً جداً، هو أقصى ما يستطيع بلوغه. فحين يكون الله مصدر الأخلاق وتبريرها، يغدو المثال الأعلى الذي يضعه المرء لنفسه ويسعى إلى تحقيقه مثلاً إلهياً. وإذا تجعل الأديان من التنور أو التأله هدفاً للإنسان، فهي إنما تضع له هدفاً خلقياً يشهد على أن أخلاق المؤمن أخلاق أبطال وقديسين. وربط هذه الأخلاق بالله يشدّد الإنسان في مجاهدة النفس والصراع مع الأهواء التي قد تقف في طريق الواجب. ولنا من سير القديسين والأولياء والصالحين في كل الأديان ما يجعل من حياتهم مثلاً وقدوة للآخرين، وما يقلل من أهمية الخلافات العقائدية القائمة في ما بينهم ويظهرهم واقفين على طريق واحدة وباذلين سعيًا واحدًا في التأله أو الاتجاه نحو الله.

وفي وضعها الإنسان وسعيه في علاقة مباشرة مع الله، تضييف الأخلاق الدينية إلى القاموس الخلقي عبارات ومفاهيم مثل: الخطيئة، التوبة، الغفران، الحساب، الخلاص. هذه المفاهيم تدخل في لب العقيدة الدينية التي تدور، في جزء كبير منها، على الأخلاق. وبيدو جلياً أن هذه المفاهيم ليست نظرية بمقدار ما هي عملية. ومهما كانت الأخلاق، في شكلها الفلسفية، عملية، فالأخلاق الدينية أكثر عمليةً منها إذ لا معنى لها البتة إن لم تكن طريقة حياة. فالإيمان في الإسلام، كما رأينا، مقررون على الدوام بعمل الصالحات، والإيمان في المسيحية ميت بلا أعمال. كذلك تتميز الأخلاق الدينية عن الأخلاق غير الدينية ببعض وسائلها أو ممارساتها، ومنها طريقة الحياة الرهبانية أو الصوفية التي تقتضي اعتزال العالم وتبلغ فيها مجاهدة النفس ذروتها. والنسل موجود، على نحو أو آخر، في كل الأديان.

لهذا كله يمكن القول بأن الخبرة الدينية تفتح أبعاداً وإمكانات في الأخلاق ما كان المرء ليعرفها خارجها. ولئن نشأت في الأخلاق الدينية نزعات شكلية تجلّت في فرض قواعد جامدة على المؤمنين بحجّة أنها فروض إلهية مقدسة واعتبار كل انحراف عنها انحرافاً عن "الدين القويم" يستوجب العزل والفصل والاضطهاد، كما نجد في كتاب التلمود اليهودي، إلا أن هذه الحماسة الدينية الشكلية دليل غلوّ وتطوّف، لا دليل تَعْقُلٌ وحسن نظر في الإيمان. ويكفي أن نذكر أن جميع مؤسسي الأديان ثاروا على الأخلاق الشكلية المنغلقة ودعوا إلى أخلاق منفتحة نابعة من القلب، من "الروح" لا من "الحرف"⁽²⁸⁾. وبالرغم من ثورة المسيح على شكلية الفريسيين التي تميز كل رسالة العهد الجديد، إلا أن هذا لم يمنع بعضهم من صياغة قواعد ناموسية مغلقة حاولوا فرضها بالقوة على أنها فروض إلهية. هذه الممارسات الشاذة دفعت أناساً مثل فويرباخ إلى القول: "حيثما أقيمت الأخلاق على الاهوت والحقٌ على السلطة الإلهية، يمكن تبرير أكثر الأمور سوءاً وظلماً"⁽²⁹⁾.

إلا أن بعد الديني الصحيح من شأنه أن ينزع الشكلية عن مفهوم الواجب ويربطه أكثر فأكثر بالداخل: بالروح أو القلب أو المحبة. وإذا يربط الدين الواجب بمصدره وتبريره الذي هو الله أو الخير المطلق، لا يبقى الواجب علينا حتى عند اصطدامه بما يعارضه في حياتنا، بل نزدّيه ونضخّي بكل شيء في سبيله بإيمان ورجاء ومحبة، أي بذلك الفرح الإلهي الذي يميز الخبرة الدينية.

هكذا نجد الطريق من الدين إلى الأخلاق واضحاً، وإن كان لكل منها استقلالية عن الآخر. لكن لا يمكن أن يكون هناك طريق من الأخلاق إلى الدين؟ أليست أقصر هذه الطرق توحيد الأخلاق بالدين؟ لكننا رأينا أن هذا التوحيد يفتح الباب على إمكانات عده. فمع كانت وجذنا طريقاً من المفاهيم الخلقية إلى الله، ولكن

مع الإبقاء على محتوى واحد للدين هو المحتوى الخلقي أو تأدية الواجب. ومع فوبيات وقنا على دين بلا إله، دين إنساني تصير فيه الطبيعة البشرية إلهًا. ومع بريشيت وفلسفة التحليل اللغوي خفض الدين إلى أخلاق أو طريقة حياة، مع الاستغناء عن كل عناصره الإلهية.

لكتنا نسمع من أوساط كثيرة أن صوت الضمير هو صوت الله، وأن المبادئ الخلقية الفطرية التي يجمع عليها الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة أكبر دليل على أن الله يكشف عن ذاته للناس ويختلطهم عبر صوت الضمير. فالله يخاطبنا من الداخل. ومن لا يكشف الله داخله أولاً لن يجده في مكان. هذا ما تذهب إليه كل الأديان. لكن ماذا عن الذين يعترفون بصوت الضمير من غير أن يقرروا أنه صوت الله؟ إن بين هؤلاء مفكرين مرموقين مثل جورج إدوارد مور الذي نادى بالأخلاقي المطلقة دون أن يؤمن بالله⁽³⁰⁾، وبرتراند رصل الذي دافع بعناد عن القيم الإنسانية العليا، لكنه وجد، كما رأينا، أن الدين عدو الأخلاق.

المفكر الديني البريطاني جون بايلي (1886 - 1960) يرى أن الله لا يستثنى أحداً من مخاطبته، حتى أولئك الذين يسمون أنفسهم ملحدين أو مشككين⁽³¹⁾. ويقول إن كل شخص مؤمن في أعماق قلبه، وإن أنكر ذلك بعقله. وإذا سلّمنا بأن صوت الضمير هو صوت الله، فلا يمكن البتة القول بأن صوت الله يدوي في ضمير المؤمن وحده ولا يدوي في ضمير غير المؤمن، حين يكون محتوى هذا الصوت واحداً في كلا الضميرين. فصوت الضمير هو النقطة التي يتلاقى عندها كل الناس، من مؤمنين وملحدين ومشككين. من هنا كانت الأخلاق مدخلاً حسناً للحوار بين المؤمنين وغير المؤمنين وللحوارات بين الأديان، لا بقصد الاقتصار على شؤون الأخلاق التي تجمع وتفادي شؤون العقيدة الدينية التي تفرق بل تمهدأ

للحوار الديني الكامل الذي يتناول أموراً مثل وجود الله وطرائق مخاطبته الناس والعلاقة بين الإنسان والله ومفاهيم الخطيئة والخلاص والثواب والعقاب والحياة الثانية.

أما القول بأن معرفة القانون الخلقي بانفصال عن الله تُعني عن مفهوم الألوهية فمروض لسبعين. الأول أن الإنسان يستطيع، بمعنى، معرفة ذاته ومعرفة العالم ومعرفة كل شيء بانفصال عن الله أيضاً. لكن النظر إلى الذات والعالم وكل شيء آخر بعيداً عن الله ليس كالنظر إلى هذه كلها في ضوء الله. والسبب الآخر هو أن معرفة القانون الخلقي المطلق هي، في الوقت نفسه، معرفة الله، لأن الله والقانون واحد. فإذا كان الله متلهى الكمال في كل شيء، فهو متلهى الخير أيضاً.

لذلك لا مجال للدفاع عن قول دعاء الاستقلالية الخلقيَّة بأنه حتى عندما نكون مبادئنا الخلقيَّة في ضوء إيماننا الديني فالدين لا يدخل مباشرة في تكوين هذه المبادئ. إن الدين الطبيعي، على الأقل، يدخل في هذا النطاق. والدين الطبيعي مكون من عنصرين أساسين: الشعور بمخلوقيتنا والشعور بواجبنا. والعنصران كلاهما يشيران إلى الاتكال على الله. والدين الطبيعي، بناحيةِ الوجودية والخلقية هاتين، هو أساس أي لقاء ديني وخلقي بين الناس. وإذا شاء المؤمنون بهذا الدين الموحى أو ذاك القول بأن كل إنسان على وجه الأرض "مؤمن" من غير أن يعرف أو يعترف، فهذا الإيمان يشير إلى الدين الطبيعي لا إلى أديان الوحي. وهذا الدين يتتمي إلى فطرة الإنسان. وهو الأساس العقلي لقبول أي دين موحى. وعندما جعل المسيح معنى الدين والناموس والأنباء في حب الإنسان غير المشروط لله ولأخيه الإنسان، فهو إنما أكد على دين الفطرة في جانبيه الوجودي والخلقي. وهكذا فعل الإسلام بالتشديد على دين الفطرة. والأديان كلها تؤكد أن الحساب يحصل على أساس ما يكشف عن

نفسه كخير أو شر، صواب أو خطأ، للضمير، أي القانون الخلقي الطبيعي. هكذا تصير الأخلاق جزءاً لا يتجزأ من الدين الطبيعي. وإذا لا تبقى العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة طارئة، تبدو الأخلاق جزءاً من الدين والدين جزءاً من الأخلاق.

الهواش:

(1) مادة هذا البحث مستمدّة، في معظمها، من كتاب "أديب صعب"، المقدمة في فلسفة الدين،
بيروت: دار النهار، 1994، ط. 2، 1995.

(2) رسالة يعقوب، 2: 26.

(3) رسالة يوحنا الأولى، 4: 20.

(4) تراجع كتابات إيمانويل كانط في الموضوع، خصوصاً:

- Groundwork of the Metaphysics of Morals.

- Critique of Practical Reason.

(5) كتاب لودفيغ فويرباخ الرئيسي في هذا الموضوع هو جوهر المسيحية.

Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity (translated by G. Eliot),
New York: Harper, 1957.

(6) المصدر نفسه، ص 32.

(7) تراجع كتابات كارل ماركس الأساسية، وأهمها رأس المال. أنظر أيضاً:

Karl Mark, Selected Writings, edited by T. B. Bottomore and M. Rubel,
Harmonds worth: Penguin Books, 1961.

كذلك يراجع كتاب نقد المثالية الألمانية الذي وضعه ماركس مع فردريل إنغلز.

(8) تراجع الكتب الآتية حول الفلسفة الأنجلوسكسونية:

- A. J. Ayer, ed. Logical Positivism, New York: The Free Press, 1959.
- A. J. Ayer and others, The Revolution in Philosophy, London: Macmillan, 1956.
- J. O. Urmson, Philosophical Analysis, Oxford: clarendon press, 1958.
- G. J. Warnock, English philosophy since 1900, London: Oxford University Press, 1969.

(9) طرح بريثويت رأيه في الكتاب الآتي:

Richard Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

(10) حول فلسفة التنوير:

Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, Princeton: Princeton University Press, 1951.

- Kingsley Martin, *Rise of French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, London: Phenix House, 1962.
- Paul Hazard, *La pensée européenne en 18e siècle*, de Montesquieu à Lessing, Paris: Boivin 1946.

(11) كتب فرديريك نيتشه الرئيسية هي: هكذا تكلم زرادشت، وراء الخير والشر، أصول الأخلاق.

(12) أنظر الكتاب الآتي:

Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, London: Unwin Books, 1957, pp. 65 ff.

.169 – 168 المصدر نفسه، ص

.46 المصدر نفسه، ص

.28 المصدر نفسه، ص

.26 المصدر نفسه، ص

.166 المصدر نفسه، ص

.27 – 13 المصدر نفسه، ص

.25 المصدر نفسه، ص

.166 المصدر نفسه، ص

.40 : 22 إنجيل متى،

.29 – 14 : 25 إنجيل متى،

.14 : 22 إنجيل متى،

.111 سورة الأنعام (6):

.63 سورة العنكبوت (29):

.1 سورة الرعد (13):

(27) أنظر الآتي:

- H. D. Lewis, *Morals and Revelation*, London: George Allen and Unwin, 1951, Chapter 1, "Morality and Religion", pp. 1 – 27.
- H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, London: The English Universities Press, 1965, Chapter 22, "Religion and Ethics", pp. 254 – 264.

(28) أنظر بولس الرسول، الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، 6: "الحرف يقتل، ولكن الروح يحيي".

(29) فويرباخ، جوهر المسيحية، ص 274.

(30) أنظر الكتاب الآتي:

G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge: Cambridge University Press
(first Published in 1903).

(31) راجع الكتاب الآتي:

John Baillie, Our Knowledge of God, London: Oxford University Press,
1939.

الدين والأخلاق وإشكالية النسبية

عند الشهيد مطهري

الشيخ حسن بدران

يعالج هذا البحث نظرية الأخلاق عند الشهيد مرتضى مطهري، وذلك عبر تتبع الأفكار التي أوردها في بعض كتبه ذات الطابع الأخلاقي، كتاب "فلسفة الأخلاق"، و"ثبات الأخلاق"، و"تحقيق نظرية نسبية الأخلاق". ولقد حاول الباحث أن يقدم قراءة موضوعية منسجمة مع أفكار الشهيد التي قارن فيها بين السائد في فلسفة الأخلاق عند المسلمين، وتلك السائدة في الغرب، معرجاً في السياق على تبيان العلاقة بين الدين والأخلاق ليخلص من ذلك إلى معالجة موضوع ثبات الأخلاق من خلال أحدث ما قدم من نتاج فكري على مستوى علاقة الوجوب الأخلاقي بفلسفة الوجود سيما عند العلامة السيد الطباطبائي.

علاقة الأخلاق بالدين:

يتسم الفعل الإنساني بالستمة الأخلاقية من جهة كونه فعلاً مكتسباً، يضفي عليه الناس قيمة معنوية تسمو به فوق المعايير المادية، وتجعله قابلاً للمدح والثناء والتكرير، وتخرجه بذلك عن أن يكون مجرد فعل إعتيادي .

وقد استوقفت «المعيارية الأخلاقية» «الشهيد المطهرى» على أكثر من صعيد، وحاول أن يضع يده على كل ما من شأنه أن يبرر لاتصاف الفعل الخلقي بمفردات من قبيل: «القيمة»، و«المدح»، و«الثناء»، وأن يسبر أغوار الرؤى المختلفة شارحاً ومحققاً، ومتقدماً، ومصوّباً .. فجاءت أبحاثه، وـ «محاضراته» واضحة وبماشة، ولا تكاد تخلو في كثير من جوانبها من المقارنة والمعاصرة .

وقد عرض الشهيد في بعض محاضراته الأخلاقية كلاماً من «نظريّة العاطفة»⁽¹⁾، و«نظريّة الإرادة»⁽²⁾، و«نظريّة الضمير والوجdan الأخلاقي»⁽³⁾، و«نظريّة الجمال»⁽⁴⁾، وغيرها من نظريات. ورأى أن كل واحدة منها تصلح لكي تشكّل معياراً أخلاقياً، ولكن على نحو جزئي. فكل واحدة منها، تكشف النقاب عن جانب من الحقيقة. وخلص إلى القول بأن الحقيقة الكاملة تكمن في أن الأخلاق من «مقوله العبادة» لا غير .

وعلى سبيل المثال، فإن القول بأن جذور الأخلاق كامنة في ضمير الإنسان هو قول صحيح نسبياً، ولكن لا ينبغي أن نتوهم أن الوجدان الخلقي هو حسًّا مستقلًّا عن حسًّا معرفة الله تعالى، وهنا يكمن خطأ «كانت» حين اعتبر أن التكليف الخلقي ينبع من أعمق الضمير الإنساني، من دون أن يتوقف في ذلك على شيء آخر. وإنما فإن الضمير يكتسب التكليف بالإلهام والفطرة من مجال آخر هو الله تعالى ﴿وأوحينا إليهم فعل الخيرات﴾ الأنبياء: 73.

الدين والأخلاق عند مطهري

المراجحة / العدد السابع.

كما أن القول بأن الأخلاق من مقوله المحبة والعاطفة، هو قول صحيح نوعاً ما، ولكنه لا يكفي من الناحية المنطقية لتبرير الفعل الذي يتجاوز فيه الإنسان ذاته إلى الغير، وإنما لماذا يضحي الإنسان بنفسه من أجل الآخرين دون مقابل؟ فإذا كان ثمة مبرر منطقي لمثل هذا التساؤل، فهو في الإيمان بالله تعالى، ذلك أن الإنسان يشعر في قرارة قلبه أن محبوبه الواقعي يريد منه ذلك الفعل، ولهذا فهو يحب الغير.

وأيضاً، فإن القول بأن الأخلاق من مقوله الجمال، وأن روح الإنسان تدرك الجمال المعنوي الكامن في الصدق والأمانة والإيثار والعفة .. هو قول صحيح إلى حد ما، ولكن لا ينبغي أن يغفلنا ذلك عن منبع الجمال وأصله (الذات الإلهية المقدسة) ، فان الإنسان يتصل بهذا المنبع بصورة غير واعية. ويتوج عن ذلك ان ينظر الإنسان في أعماقه إلى التكليف الإلهي بما أنه صادر عن الله تعالى، وبالتالي فكل ما هو صادر عن الله يراه جميلاً .

هذه النظريات وسوها تفتقد إلى المبرر المنطقي الداعي إلى السلوك الأخلاقي، ولن تجد مبررها الكافي إلا في ظل الدين والإيمان بالله، وعلى ضوء الشواب والعقاب. بل إن مستوى العلاقة التي تربط الإنسان بالله تعالى قد تتجاوز حدود النفعية التي تمظهر في الإتيان بالفعل العبادي بداعي الخوف من النار، أو الطمع بالجنة، فترقى إلى مستوى تتوحد فيه المسارات والميول والمسالك المختلفة للإنسان، بحيث تعمل جميعها في الإتجاه الذي تكون فيه العبادة تعبيراً راقياً عن حالة الشكر، والإمتنان لله تعالى، فتصطبغ الفعل حينئذ بصبغة الأخلاقية.

فالأخلاق من مقوله العبادة، والمقصود من العبادة هنا هو حقيقة من الحقائق، بحيث لا تمثل الصلاة والصوم والحج .. سوى جسم وقالب تلك الحقيقة. سواء كنا نعي تلك الحقيقة أم لا، وسواء كنا ملتقطين إليها أم لا، فإن تلك الحقيقة موجودة في أعماق الإنسان على كل حال .

والإنسان حين يقوم بعبادة الله تعالى بصورة غير واعية، فإنه يكون خاضعاً له بالفطرة، ومتبعاً لمجموعة من الأوامر الإلهية المستلهمة في وجود هذا الإنسان وكيانه الداخلي. وبمجرد أن يتحول شعوره اللاواعي إلى الشعور الوعي، - وهو الهدف منبعثة الأنبياء -، فان جميع أفعاله تصبح أخلاقية حينئذ؛ بمعنى انه عندما يقوم بتنظيم غرائزه وميوله على أساس الواجبات الإلهية لتعمل في الإتجاه التكامللي الصحيح الذي فيه مصلحة الإنسان ، فإن أكله، ونومه، ومشيه، وكلامه، وحياته، وموته كلها تصبح حينئذ عملاً أخلاقياً ومقدساً: ﴿إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايِ وَمَمَاتِي لَهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأنعم 162. وعليه، فلا يمكن تبرير الأخلاق إلا في ظل عبادة الله تعالى.

ومن جهة ثانية، فإن الله تعالى قد أودع في وجود الإنسان إستعدادات متنوعة، وأي مذهب أخلاقي يستطيع أن يستثمر جميع تلك الإستعدادات الكامنة في وجود الإنسان من غير إفراط ولا تفريط فذلك هو المذهب الجامع الكامل. وعند مراجعة المذاهب الأخلاقية المختلفة نجد أن كل مذهب منها قد وضع إصبعه على إحدى الخصال الروحية في الإنسان دون غيرها. بعضها يعتمد على مقوله العاطفة فحسب، وبعضها يؤكّد على مقوله الإرادة، وبعضها على الضمير .. وإذا عرفنا أن الأخلاق الإسلامية تقوم على أساس روح الإنسان ونفسه، ندرك حينئذ أن المذهب الأخلاقي الكامل والجامع هو هذا المذهب الذي نجده في الإسلام دون غيره.

والنفس التي تنهرض الأخلاق على أساسها هي النفحة القدسية الإلهية في الإنسان، وهذه هي الذات الحقيقة الأصيلة. وأما الذات الحيوانية فهي ذات

متوهمة. والانسان في اغلب الأحيان يتخيل أن الذات الوهمية فيه هي الذات الحقيقة، وهذا هو معنى « نسيان الذات ». والإسلام حين يدعو إلى مكافحة النفس فإنه يقصد بها الذات المتوهمة والمتحيلة. وعليه فلا بد من إماتة الذات المتوهمة حتى تظهر الذات الحقيقة الأصيلة من وراء الستار .

ويبدو أن « هيجل » كان أول من تناول موضوع الغربة عن الذات، والإنسان عنها في الفلسفة الغربية، كما تعرض له الفيلسوف المادي « هайдغر » حين جعل الذات الإنسانية على قسمين: إحداهما الذات الشخصية، والأخرى الذات الكلية المغروسة في أعمق كل واحد منا .

ومع ذلك فإن القرآن الكريم كان قد سبق، - ولأسباب متعلقة بالهدایة -، إلى تناول موضوع ثنائية الذات. وألمح إلى أنه توجد في الإنسان ذات حيوانية طفيليّة، وفي نفس الوقت فيه نفخة من الروح الإلهي، تمثل الذات الحقيقة في الإنسان . وفي الواقع، فإن ذات الإنسان واحدة لا أكثر، وهذه الذات الواحدة لها درجات، فحين يحتمم الصراع داخل الإنسان بين الرغبات الطبيعية والإرادة الأخلاقية، فإن الصراع يدور حقيقة بين الذات الطفيليّة والذات الأصيلة، لذلك إذا انتصرت الذات الأصيلة على الذات الطفيليّة يشعر الإنسان حينها بنشوة النصر، بينما إذا انتصرت الذات الطفيليّة على الذات الحقيقة يشعر بمراة الهزيمة. هذا الشعور بالنصر أو بالهزيمة يكشف عن الذات الأصيلة في الإنسان .

وإذا أحسنَ الإنسان بذاته الحقيقة التي هي من عالم الملائكة، وأدرك عظمة هذه النفس، فإنه لا ينحط إلى المستويات الدانية. وهذا هو السر في أن الإنسان يلتذ بالعلم وينفر من الجهل، فإن ذاته الواقعية هي من جنس العلم ولا تناسب مع الجهل. وهكذا يلتذ بالقدرة وينفر من الضعف؛ لأنه يدرك حضورياً أن ذاته تتسب إلى عالم

القدرة والعظمة. ومن هنا كانت جميع المشاعر الأخلاقية ناشئة من الظفر بالذات وإدراك حقيقتها. ولهذا تميزت الأخلاق الإسلامية بكونها متمحورة حول معرفة النفس والإحساس بكرامتها وعظمتها مصدرها .

هل الأخلاق نسبية أم مطلقة وثابتة؟ :

تدرج النظريات الأخلاقية التي تجعل للأخلاق معياراً محدداً من قبيل العاطفة، والضمير، والتناسق بين مصالح الفرد والمجتمع، والتوازن بين قوى الروح، والجمال .. الخ في خانة القول بالثبات. ولكن لا ينبغي الخلط هنا بين الأخلاق باعتبارها خصالاً وسجايا وملكات ثابتة، وبين الفعل الأخلاقي والسلوكيات التي تسمح بتحقق تلك الروحيات في الخارج، والتي قد تختلف باختلاف الظروف والأحوال والإعتبارات الطارئة. وبهذا يتضح المراد من حديث أمير المؤمنين عليه السلام الذي يفهم منه أن النموذج الأخلاقي للمرأة يختلف عنه للرجل، فقد جاء في نهج البلاغة: « خيار خصال النساء شرار الرجال ». وذكر ثلات خصال للمرأة وهي « الزهو والجبن والبخل » .. فالتغيرات بينهما في الخلق ليس باعتباره خصلة نفسية، فهو أمر ثابت بهذا المعنى، لا يختلف بين الرجل والمرأة. وإنما يختلف باعتباره سلوكاً أخلاقياً، كما يقال مثلاً: « التكبر على المتكبر عبادة »، والمقصود سلوك التكبر وليس نفس الخصلة، والسلوك كما تقدم أمر نسبي .

كما لا ينبغي الخلط بين الأخلاق بالمعنى المتقديم، والذي يرتبط بنفس الإنسان ونظام عمل غرائزه .. وبين الآداب التي لا ترتبط بنفس الإنسان وعمل غرائزه، وإنما هي أمور اكتسابية يطلق عليها اسم الفنون والصنائع، كالخط والكتابة والخياطة وركوب الخيل والسباحة .. فان هذه الآداب متغيرة بتغير الزمان والظروف،

الدين والأخلاق عند مطهري

المجحة / العدد السابع.

وكما جاء في نهج البلاغة فلا ينبغي بالإنسان أن يؤدب أولاده بأدابه لأنهم خلقوا لزمان غير زمانه .

نعم، قد تطلق كلمة الآداب، ويراد بها السنن والمستحبات، كآداب أكل الطعام، والبسملة عند الإبتداء بالطعام، وغسل اليدين، وتنظيف الأسنان .. وأمثال هذه السنن والمستحبات لا تختص بعصر دون آخر، ولا بقوم دون قوم، بل هي مطلقة وثابتة .

وتعتبر العبادة من أبرز المصاديق الأخلاقية الثابتة؛ لأن العبادة حاجة ثابتة يجدها الإنسان في أعماقه، وهي المركب والزاد للحصول على الكمال الذي ينشده الإنسان في وجوده .

وتعتبر العدالة أيضاً في مقدمة المصاديق الأخلاقية الثابتة، لأن أساس العدالة هو وجود الحقوق الواقعية والفطرية التي تستمد واقعيتها من الله تعالى، فالفرد له حق والمجتمع له حق، وكلاهما أصيل بنظر الإسلام، والعدالة تكون بإعطاء كل ذي حق حقه، وإذا كانت العدالة مبنية على أساس الحق والإستحقاق، وكانت عموم الإستحقاقات ثابتة وواحدة ومطلقة، فالعدالة تكون أيضاً ثابتة .

ومع ذلك، توجد نظريات تشير بصرامة إلى نسبة الأخلاق، خصالاً وسلوكاً. وتبنى نسبة الأخلاق فيها على محورية المجتمع، وانتخاب الإنسان كمعيار لحسن الأفعال وقبحها. فكل فعل محمود بنظر العموم يكون حسناً، وكل فعل غير محمود عندهم يكون قبيحاً.

- مما يجعل الفعل محموداً في عصر دون آخر بنظر « هيجل »، هو « روح العصر ». فروح العصر تدفع بالمجتمع دوماً إلى الأمام، وتترك، - نتيجة ذلك، آثارها وانطباعاتها على أفكار الناس، وتحكم بتحديد أولوياتهم، وبالتالي فإن روح

العصر المتفاوضة مع التكامل هي التي تلهم الأخلاق والقيم، وتجعلها مهلاً لقبول الناس و اختيارهم لها في عصر ما بعد أن لم تكن مقبولة لهم في ظروف مختلفة.

- ويكون معيار التغير بنظر « سارتر » في الانتخاب الشخصي، فإن هذا الانتخاب يؤهل الفعل لاكتساب صفة الحسن، والانسان لا ينتخب فعلاً ما إلا لأنّه يراه جيداً، وبالتالي فهو بانتخابه له يضفي عليه قيمة، كما يضفي عليه صفة العموم في نفس الوقت الذي يكون فيه جزئياً، فهو قد اختار هذا الفعل للآخرين أيضاً.

وسوف نتجاوز هاتين النظريتين، لنقف على الرأي الأهم والأعمق في موضوع نسبية الأخلاق. وهو الموضوع الذي عالجه الشهيد مطهرى على ضوء نظرية الإدراكات الإعتبرانية « للسيد الطباطبائي ».

ثبات ونسبة الحقيقة لا يستلزم ثبات ونسبة الأخلاق:

قال الفلاسفة بثبات الحقيقة كما قالوا بثبات الأخلاق، ومع ذلك أفردوا للبحث في كل منهما مجالاً خاصاً لوجود فرق بينهما، فإن الحقيقة أصل نظري، بينما الأخلاق أصل عملي. والحكمة النظرية تبين الحقائق الموجودة في الماضي والحاضر، فهي صورة الواقع على ما هو عليه، وخبر عن الواقع، والبحث فيها يتناول مطابقتها للواقع وعدمها، كما يتناول ثبات هذه المطابقة وتغييرها. أما الحكمة العملية فمرتبطة بالإنسان، والبحث فيها مرتبط بما يجب أن يفعله الإنسان؛ ولذلك فهي إنشاء. ومنه يعلم أنه ليس في الأخلاق خبر عن الواقع ولا مطابقة. ومن جهة ثانية؛ فإن العقل النظري قوة في النفس، تكشف بها عما هو خارج عنها. بينما العقل العملي سلسلة إدراكات يتم بها تدبير البدن. فهو مختص بطبيعة النفس، والعقل النظري مختص بما وراءها. ومن جهة ثالثة؛ يرى الفلاسفة أن ماهية الإنسان وجوهره وكماله في العلم،

خلافاً للعرفاء الذين لا يرون الكمال في العلم، لاعتقادهم أن الإنسان الكامل هو الذي يبلغ الحقيقة، لا الذي يكشف عنها. فالعقل العملي عندهم يسعى لتدبير البدن أحسن تدبير من خلال توازن القوى وتعادلها. وهذا التدبير يتم بسلسلة أحكام تمكّنه من بلوغ الحقيقة. وعليه، فالحق أن يفصل بين الحقيقة والأخلاق في مورد البحث⁽⁵⁾. ومع ذلك، ثمة من يرى أن القول بثبات الأخلاق وخلودها يرتبط بفلسفة الوجود، بينما القول بنسبية الأخلاق وتغيرها مرتبط بفلسفة الصيرورة والتحول. فإذا كانت الحقائق متغيرة متبدلة، فلا بد أن يشمل هذا التغيير الأحكام والأخلاق معاً.

ويرى الشهيد مطهري أنه على فرض أنه ليس في الواقع إلا الصيرورة والتحول، فإن ذلك لا يستلزم التغيير في محتوى فكر الإنسان . ومع أن محتوى الفكر لا يوجد مستقلاً عن الوجود الذهني أو الخارجي، إلا إن الإنسان حين يفكر في أية قضية فإنه يجرّدها من وجودها الذهني والخارجي، ثم يحكم على القضية المجردة بأنها صادقة أبداً، وذلك في مقام الإعتبار. وإنما لو كان الفكر متغيراً، فسوف يتغير الاعتبار أيضاً؛ وما تصورناه بالأمس لن يبقى إلى اليوم، ولكن لا أحد يتلزم بذلك. وبهذا يتضح أنه حتى ولو أخذنا بفلسفة الصيرورة، وسلمتنا بتغيير الحقائق، فإن تغيير الحقائق لا يستوجب تغيير الأخلاق؛ لأن الأخلاق عبارة عن مجموعة من الأوامر والتواهي (اعتبارات)، وتغيير الحقائق لا يستلزم تغيير الإعتبارات .

ثبات الأخلاق مبنٍ على القول بذاتية الحسن والقبح في الأشياء:

قد يقال أن كل تشريع، سواءً أكان تشريعاً أخلاقياً أم غير أخلاقي (كما في مورد الأحكام)، فهو قائم على المصالح والمفاسد، وهذا هو معنى قول المتكلمين والأصوليين: « الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية ». وبحسب تعبير

المرحوم « النائي »: « المصالح والمفاسد هي في علل الأحكام، والأحكام هي ما يجب وما لا يجب في الوصول إلى تلك المصالح، فهي تابعة لتلك المصالح والمفاسد كما يتبع المعلول علته ». فإذا كانت المصالح والمفاسد أموراً واقعية، وكانت الأوامر والنواهي عهوداً واعتبارات تنشأ من تلك المصالح والمفاسد، فلا بد أن تكون متغيرة بتغيرها .

ومن هنا نحتاج إلى البحث في الأوامر والنواهي، وهل أنها تنشأ من المصالح والمفاسد الواقعية أم لا ؟ وبعبارة أدق؛ هل الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء أم لا ؟ فإن بحثنا يتمحض في الأخلاق دون الأحكام .

ويمكن بيان ثبات وخلود الأخلاق من خلال مسألة الحسن والقبح الذاتيين، فإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال، فسيبقى الفعل الحسن حسناً دائماً، كما سيبقى الفعل القبيح كذلك ما دامت السموات والأرض؛ لأن الصفة الذاتية لا تختلف ولا تختلف. ويمكن للعقل، - إستناداً إلى الحسن والقبح الذاتيين -، ان يحكم بفعل الحسن وترك القبيح. وأما إذا كان الحسن والقبح غير ذاتيين، بأن كانوا مبتدئين للرابطة بين الإنسان وأفعاله، فسوف يتراجع حينئذ القول بنسبية الأخلاق، فالمحبوب عند الإنسان يكون حسناً، والمكره عنه يكون قبيحاً. عليه، هل الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء أم لا ؟.

الحسن والقبح في الأشياء ليسا ذاتيين وإنما هما ناشئان من

الوجوبات الاعتبارية :

من المباحث المعاصرة التي أغنت هذا الموضوع، بحثاً وتنقيباً، البحث الذي أعده « السيد الطباطبائي » في المقالة السادسة من « أصول الفلسفة »⁽⁶⁾ حيث قال:

الدين والأخلاق عند مطهري

المراجحة / العدد السابع.

«كل ما نستنتجه مرتبط بالحكمة العملية، ومتصل بعالم الأفكار الإعتبرارية، فالحكمة النظرية أو الحقيقة على وفق التعبير هنا معناها الأفكار الحقيقة التي هي الصورة الواقعية للأشياء. والأفكار العملية معناها الأفكار الإعتبرارية. والأفكار الإعتبرارية هي كل الأوامر والنواهي وكل ما يطرح في علم الأصول. وقد طرحت في علم الأصول طرحاً أحسن من طرحتها في كل ما عداه».

وقد بحث «السيد الطباطبائي» حول كيفية نشوء الأفكار الإعتبرارية في المقالة السادسة من «أصول الفلسفة»، وتوصل إلى ما يلي :

1 - إن الذهن يمتلك قدرة على التقاط أفكار عن الأشياء الخارجية، وهي أفكار حقيقة لا قدرة له على اختراعها من نفسه، ثم يقوم بتطييقها على الواقع ما؛ أي يجعل الشيء مصداقاً لشيء آخر على وفق حساب، وبالتالي الاصطلاحى: يصنع مجازاً. وليس المجاز، - بنظر «السكاكى» -، تصرفًا في اللفظ، وإنما في المعنى، بأن نرى زيداً مصداقاً للأسد واقعاً، ثم نطلق اللفظ عليه. وهذا إنشاء يقوم به الذهن. وللمرحوم «السيد البروجردي» تعبر لطيف في هذا الصدد، إذ يقول: عندما نقول: رأيتأسداً يرمي، فإننا نستعمل جملة بدلاً من اثنين. فكأننا قلنا: رأيت زيداً يرمي، وزيد مثل الأسد. وهو يقبل كلام «السكاكى» في المجاز؛ وعليه فالذهن يمتلك قدرة على الانتزاع والإنشاء وما شابه، فيجعل الشيء مصداقاً لشيء آخر على وفق حساب.

والقضية الأساسية التي يطرحها «السيد الطباطبائي»، وينطلق في بحثه منها هي أن منشأ الإعتبر هو فكرة حقيقة يقوم العقل بتعميمها وتطييقها على غير موردها، فكل مجاز يعبر عن حقيقة، لها مصدق واقعي حقيقي. والعقل لا يخلق المفهوم الإعتبراري، كمفهوم الملكية، دفعة واحدة، بل هو يقوم بحفظ مفهوم في صورة حقيقة يعتبره مجازاً لشيء آخر. و شيئاً فشيئاً اتسعت نظرية الإعتبر لتشمل كل المفاهيم التي تدرج في باب القيم والأخلاقيات، كالحسن والقبح.

2 - إن الطبيعة تتجهز بوسائل تعينها على التحرك إلى مقصدها⁽⁷⁾. ولكن تجهز الطبيعة في الحيوان ليس بكاف لبلغ ما تريده، فيستعين الحيوان بجهازه الشعوري والإدراكي. وبالتالي، يحصل تنسيق بين الطبيعة التكوينية، وجهاز الشعور الذي يعمل على إيصال الطبيعة إلى ما تريده. والإنسان يحسب أنهما اتحدتا اتفاقاً وبدون تنسيق، فالحيوان يلتذ بالطعام والطبيعة تحقق مبتغاها. والإنسان يتحرك بجهازين هما «الطبيعة»، و«الفكر والإرادة». ويتبين جهاز «الفكر والإرادة» تحقيق ما يصبو إليه جهاز «الطبيعة». ويرى «السيد الطباطبائي» أن هذا التنسيق قائم بينهما بشكل دائم، ولا يعبأ بالموارد الشاذة في شأن الإنسان الذي يعمل بحكم العقل .. والإرادة لها مقدمات، وهي كما صورها القدماء: تصور الفعل الإختياري، ثم التصديق بفائدة، والرغبة فيه، ثم الجزم، والعزم، فتحصل الإرادة، وبعدئذ يحدث الفعل الإختياري. والشيء الأساس عند «السيد الطباطبائي» هو الحكم الذي تنشئه النفس بوجوب الفعل، لا الحكم النظري بفائدة. فكل فعل إختياري يتضمن حكماً إنسانياً اعتبارياً كما سترى في المسألة التالية .

3 - يرى «السيد الطباطبائي» أن بين الطبيعة والغايات رابطة وجوب وضرورة من النوع العيني والتکویني والفلسفی الموجود بين العلة ومعلولها، ولكن الإنسان يقيم هذا الوجوب العيني في الطبيعة بين شيئاً وشيئاً ليس بينهما هذه الرابطة. ومن هنا يشرع عالم الإعتبار، فتنشأ هذه الوجوبات التي يخلقها الذهن، ومن الوجوب ينشأ اعتبار الحسن. وهكذا يرى الإنسان المحسن والمساوئ في الأشياء. وعليه، فإن الوجوب والحسن والقبح هي في الواقع اعتبارات تكشف عن رابطة بين الإنسان وفعله، وتنشأ من إحساساته.

أحد الاعتبارات عند «السيد الطباطبائي» هو أصل الاستخدام، وهو أن للإنسان صلة بقواه، وهي صلة عينية وتکوینية وواقعية. فقوة اليد في خدمتنا تکويننا، وكل مادة خارجية هي وسيلة للإنسان ينتفع بها انتفاعه بيده، ومثلاً ما أن يده هي ملكه،

فإن المادة الخارجية تكون ملكه أيضاً. ولا يختص هذا الإعتبار بالمواد الخارجية من جمادات ونباتات وحيوانات، فالإنسان ينظر حتى إلى الإنسان الآخر بعين الإستخدام. وهذا الإعتبار (الاستخدام) عام وفطري برأي «السيد الطاطبائي»، وهذا يعني أن الإنسان خلق بطشه مستغلاً⁽⁸⁾.

وعليه، فكل وجوب برأي «السيد الطاطبائي» ينشأ من أن الطبيعة لها أغراض في صميمها تسعى إليها، فالجماد والنبات والحيوان تنجز الأفعال غريزياً، والإنسان ينجز أفعاله ويريدوها ويفكر فيها من أجل غاية لا ينالها إلا بيارادته. وهذه الغاية هي في الواقع غاية الطبيعة التي تتذرع بالتفكير والإرادة للوصول إليها. ومن هنا تمس الحاجة إلى الإعتباريات تلقائياً .

والحكمة النظرية تبحث في الوجودات، والحكمة العملية تبحث في الوجوبات، والفلسفه يرون هذه الأخيرة أموراً إعتبرية غير قابلة للإستدلال. وقد صرَّح «السيد الطاطبائي» بأن هذه المسائل (الإعتبرية) ليست قابلة للبرهنة، فإن البرهان لا يرد في الأمور الإعتبرية لا من طريق قياسي ولا من طريق تجريسي. لأن مبادئ القياس يجب أن تكون من البدويات، أو المحسوسات، أو الوجدانيات، أو المجربات في حين أن الحكمة العملية متعلقة بمفهوم الحسن والقبح، وهو متزع مما يجب وما لا يجب، وما يجب وما لا يجب تابعان للمحظوظ والمكروره، وليس المحظوظ والمكروره واحداً عند الجميع، فالناس متفاوتون فيما. وما يجب وما لا يجبهما وسيلة لبلوغ مقاصد متغيرة، وتغيرها يستدعي تغيير الأحكام، فما يجب باق ما دام المقصد، فإذا تغير المقصد، تغير الوجوب قهراً. ولهذا قال: الإدراكات الإعتبرية على خلاف الإدراكات الحقيقة، فهي مؤقتة. وبهذا يكاد يقول بأن الأخلاق لا يمكن أن تدوم. نعم، لقد قال: أصول الإعتبريات باقية، وهي في حدود خمسة أو ستة. وعليه

يتبين أن ما يجب وما لا يجب، وكذلك الحسن والقبح، أمور نسبية وذهنية تماماً⁽⁹⁾. فالمعاني الأخلاقية ليست أموراً عينية بحيث تكون قابلة للتجربة والإستدلال المنطقي الخاصين بالأمور العينية.

ويصل «برتراند راسل» إلى النتيجة نفسها في فلسفة التحليل المنطقي، ويقول في كتابه: «تاريخ الفلسفة» عند شرحه لنظرية «أفلاطون» بشأن العدالة، واعتراض «تراسيماخوس» عليه بأن العدالة ليست سوى منافع الأقوياء: هذا الرأي يضعنا عند المسألة الأساسية للأخلاق والسياسة وهي: هل هناك معيار لتمييز الحسن من القبح غير ما ذكر؟ فما لم يكن هناك معيار فلا يمكن رفض الكثير من النتائج التي توصل إليها «تراسيماخوس».

وخلالاً «لأفلاطون»⁽¹⁰⁾، تلتقي وجهة نظر «راسل» مع وجهة نظر «الطباطبائي» في اعتبار الحسن والقبح من المفاهيم النسبية، والتي ينظر إليها من زاوية علاقة الإنسان بالأشياء، فعندما تكون لنا غاية نريد بلوغها نقول: هذه وسيلة حسنة، وحسن هذه الوسيلة هو هذا الوجوب، لا صفة واقعية لتلك الوسيلة. وحسن الصدق يعني أنه حسن بالنسبة لأمر معين، لا أنه حسن للجميع. وبالتحليل المنطقي توصل «راسل» إلى أن الحسن والقبح اعتباريان. وأنهما ليسا من الصفات الذاتية للأشياء، وإنما هما من الصفات الموصولة أو غير الموصولة بالنسبة لغاية معينة، فالصدق حسن؛ لأنَّه يوصل إلى الغاية الكذائية، فيجب أن يقال. والكذب قبيح لأنَّه لا يوصل إليها فيجب أنْ يقال. وهذا يعني أنه ليس لدينا هنا سوى وجوب القول وعدمه، والحسن والقبح يتزمان من هذا الوجوب وعدمه. وهذا عين القول بنسبية الأخلاق.

وخلاصة رأي «راسل» أن مفهوم الحسن والقبح مبين للرابطة التي بين الباحث ومورد بحثه. فإذا كانت رابطة محبة عدداً شيئاً حسناً، وإذا كانت رابطة

الدين والأخلاق عند مطهري

المحجّة / العدد السابع.

بغض عدناه سيناً، وإذا لم تكن رابطة محبة ولا رابطة بغض لم يكن ذاك الشيء حسناً ولا سيناً.

وفي الجواب على «راسل» يقول الشهيد مطهري إنه يجب أن نحرز أولاً جذر (معيار) المحبة، فنعرف لماذا يحب الإنسان هذا الشيء ولا يحب ذاك؟، ولا إشكال في أن الإنسان يحب الشيء الذي يفيده ويصلح حياته، فالطبيعة تنزع نحو كمالها، ولذا تدفع الإنسان بالإرادة والإختيار، وتملؤه شوقاً وميلاً وتعلقاً به. وهكذا تزوده بمفهوم ما يجب وما لا يجب، والحسن والقبح. ومثلما تنزع الطبيعة إلى جهة كمال الفرد ومصلحته، تنزع كذلك إلى كمال النوع ومصلحته. ولهذا تبعث الطبيعة الجميع على حبّ أشياء يتحقق بها كمال النوع. وهذه المحبوبات متشابهة دائمة كلية مطلقة، وهي معيار المحسن والمساوئ. والعدالة والقيم الأخلاقية كلها من الأمور التي تراها الطبيعة من مصالح النوع، فتثير في نفوس الجميع شوقاً إليها بالإختيار. فتحصل في النفس سلسلة مما يجب ومما لا يجب بصورة أحكام إنسانية.

والأصل الذي التفت إليه «راسل» من (أنا أحب) هو أنه عنوان لفرد يفكر بمنافعه المادية والجسمية فقط. ولم يتلتفت إلى أنه أصل لفرد يحسن بكرامة أعلى من روحه، ويحب مصالح النوع. فنحن لدينا نوعان من الوجوبات: واجبات فردية جزئية نواجهها يومياً، من قبيل يجب أن أتناول هذا الطعام، وأن أليس ذاك القميص. وواجبات كلية مشتركة بين الناس جميعاً، أي أنه توجد بين الناس مصالح مشتركة.

بعض الوجوبات جزئية متغيرة، وبعضها كلية ثابتة:

ومن هنا، يرى «السيد الطباطبائي» أن الإعتباريات (الوجوبات) على نوعين: ثابت ومتغير. فالعدل والظلم وأمثالهما مثال للاعتبارات الثابتة، والواجبات الفردية والجزئية مثال للإعتباريات المتغيرة، وهذه الوجوبات الفردية والجزئية لا ريب في

نسبتها وتغيرها من شخص إلى آخر. فعندما أقول: هذا الغذاء لذيد لي، فإن فيه جانباً نظرياً هو علمي بلذته، كما أن فيه جانباً عملياً هو وجوب تناوله. والمهم هنا هو الوجوبات الكلية التي يعمل الناس جميعاً على أساسها عملاً واحداً، وتكون دائمة وكلية، من قبيل: **﴿فَأَلْهِمُهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾** الشمس: 8. ومن قبيل: **﴿وَأَوْحِنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَكُوهُمْ﴾** الأنبياء: 73. وعلى القول بوجود مثل هذه الوجوبات، فيمكن لنا أن نتصور مسألة ثبات الأخلاق حينئذ، ولكن لا يعود التمييز بين الحكمتين النظرية والعملية، باختصاص الأولى بالوجودات والثانية بالوجوبات كافياً. فإن الصناعة تتضمن عدة وجبات، إلا أنها لا تدخل في الحكمة العملية؛ لأنها وجبات جزئية. نعم، تدخل الوجوبات الأخلاقية في الحكمة العملية؛ لأنها تكون لمقاصد كلية تباع من الروح المجردة (كما سترى)، وليس لمقاصد جزئية تباع من الطبيعة المادية المحدودة للإنسان. فهذه الوجوبات الكلية مشتركة بين الجميع، توجد في أذهان الناس جميعاً وليس لدى البعض دون البعض .. ويشعر بها الناس شعوراً واحداً.

المعيار الذي تنشأ منه الوجوبات الكلية هو لأنّا العلوية في

الإنسان :

والمبني الذي ترتكز إليه هذه الوجوبات، - بعد أن رفضنا قول المتكلمين بأنّ الحسن والقبح صفتان عينيتان، ذاتيان في الأشياء، واستنتاجنا أنّهما رابطة بين الإنسان والشيء - ، يعود إلى أحد التوجيهات الثلاثة التالية:

أ - الغيرية والعمومية: التوجيه الأول هو أنّ الإنسان كما يهدف لسد حاجاته الذاتية، يهدف أيضاً لسد الحاجات النوعية، فله أهداف نوعية، وهي أن يحب الشيء ولكن ليس من أجل نفسه، وإنما من أجل الآخرين. وبناءً على هذا التوجيه يكون

العمل اعتيادياً ومتندلاً إذا عاد على عامله، ويكون متعالياً وكريماً إذا عاد على الآخرين. فالغورية ملاك الرفعة، والذاتية ملاك الضعف. ومعيار الأخلاقية هو العمومية؛ لأنه ينبع من حب الخير للآخرين، وهذا أصل عام وكلبي. فالصدق بما هو صدق ليس حسناً، بل هو حسن لأن فيه الخير العام، وخدمة الآخرين. وهذا يعني أن الأخلاق إجتماعية الطابع. وعلى وفق هذا التوجيه نصل إلى أصل أخلاقي كلي خالد تغير مصاديقه وهو ثابت. وعلى هذا التوجيه نرد جميع الأخلاق إلى أصل واحد ثابت دائم هو خدمة الآخرين. والفرق كبير بين تغير الأصل وتغير مصاديقه. وهذا التوجيه يخالف رأي «السيد الطباطبائي» القائل بأن جهاز الإنسان الحسي يطابق جهازه الطبيعي والتكتوني، وأن أصل الاستخدام في الإنسان عام وضروري ..

ب - **الأنـا الكـلـيـة:** والتوجيه الثاني هو أنه لا يمكن أن يكون ما يريده الإنسان غير مرتبط بالأنـا، وكل ما أنتـ به لا بد أن يعود على نفسه هو، غـاـيـةـ الـأـمـرـ أنـ لـلـإـنـسـانـ نفسـينـ: فـرـديـةـ وـإـجـتمـاعـيـةـ. فـلـإـنـسـانـ فـرـدـ، يـحـسـ (بـأـنـاـ) وـاحـدـةـ، هيـ الفـرـديـةـ الشـخـصـيـةـ. وـكـذـلـكـ المـجـتمـعـ لـهـ شـخـصـيـةـ، وـشـخـصـيـتـهـ حـقـيقـيـةـ لـاـ إـعـتـارـيـةـ، وـتـرـكـيـبـهـ مـنـ الـأـفـرـادـ لـيـسـ إـعـتـارـيـاـ (وـهـيـ حـقـيقـةـ ذـكـرـهـاـ «ـدـورـكـهـاـيمـ»ـ وـأـخـرـونـ، وـاستـبـنـطـهـاـ «ـالـسـيـدـ الطـبـاطـبـاـئـيـ»ـ مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ). فـالـمـجـتمـعـ لـهـ نـوـعـ خـاـصـ مـنـ التـرـكـيـبـ، يـخـتـلـفـ عـنـ التـرـكـيـبـ الـطـبـعـيـ الـذـيـ تـزـولـ فـيـ مـيـزـاتـ الـعـنـاصـرـ. فـكـلـ أـفـرـادـ يـتـمـتـعـونـ باـسـتـقـالـلـهـمـ وـإـرـادـهـمـ، وـكـلـ مـنـهـمـ يـحـسـ بـنـوـعـيـنـ مـنـ الـأـنـاـ إـحـدـاهـمـ فـرـديـةـ، وـالـأـخـرـىـ جـمـاعـيـةـ. وـالـعـرـفـاءـ بـدـورـهـمـ يـرـوـنـ الـأـنـاـ الـوـاقـعـيـةـ هـيـ الـأـنـاـ الـكـلـيـةـ، وـأـنـ الـإـنـسـانـ حـيـنـ يـقـولـ (ـأـنـاـ)، وـيـتـخـيلـ نـفـسـهـ مـنـفـصـلاـ، فـهـوـ مـشـتـبـهـ. وـيـرـجـعـونـ النـفـسـ الـوـاقـعـيـةـ إـلـىـ الـحـقـ تـعـالـيـ، وـلـاـ يـرـوـنـ الـأـنـاـ الـفـرـديـةـ إـلـاـ تـجـلـيـاـ لـتـلـكـ النـفـسـ الـوـاقـعـيـةـ، فـكـأـنـ هـنـاكـ روـحـاـ كـلـيـةـ فـيـ الـوـاقـعـ تـتـجـلـيـ فـيـ مـخـتـلـفـ الـأـفـرـادـ؛ أيـ أنـ كـلـ (ـأـنـاـ)ـ تـرـجـعـ إـلـىـ أـنـاـ وـاحـدـةـ. وـقـدـ تـوـصـلـ وـلـيمـ جـيـمـسـ إـلـىـ هـذـاـ

المطلب بنوع من التجارب النفسية، وأن ضمائر الأفراد ترتبط في الباطن أحدهما بالأخر دون إطلاع غالبا، والإرتباط الحاصل ناشئ من إتصالها بالمنبع الإلهي.

وعليه، فإن الأفراد يكتسبون بعد التركيب واقعاً حضارياً هو واقع حقيقي، فيحسن الإنسان أحياناً بأن نفسه ليست فردية، وإنما هي كلية، فيعمل حينئذ عملين: أحدهما من أجل أنا الفردية، والآخر من أجل أنا الجماعية في نفسه.

وعليه، فهذا التوجيه للوجوبات الكلية يعود إلى الطبع الاجتماعي في الإنسان، فالإنسان مفطور على الاجتماع، وقد زُرع في كيانه ميل وبواعث عديدة تهدف إلى سد حاجاته الاجتماعية كما هو الحال في سد حاجاته الفردية. ولو لا هذا الميل الاجتماعي لديه لما نشأت الوجوبات الكلية. وهذا الحكم مرتبط «بالأنا الكلية» الذي يريد الوصول إلى مقصدته، فيدفع الإنسان نحو الأفعال الأخلاقية التي هي أصول كلية ودائمة وعامة، ووجوبات ثابتة لا تتغير أو تتبدل. ويختلف هذا التوجيه عن السابق في أن التوجيه السابق يستند على وجود الأنما، واتخذها هدفا. فالإنسان يعمل من أجل الأنما عملا، ومن أجل غيرها عملا. بينما استند التوجيه الثاني على إحساس الإنسان ب نوعين من الانما، فهو يحس بالأنا الفردية، فيعمل من أجلها، ويحس بالأنا الجماعية ويعمل من أجلها. فالأنما الجماعية شيء كلي دائم، وكل ما انبعث منها أخلاقي، وما انبعث من غيرها ليس أخلاقياً. ويمكن أن تغير مصاديق هذا الأصل مع أنه كلي دائم.

ج - الأنما العلوية: والتوجيه الثالث هو انه ليس بإمكان الإنسان أن يعمل

دون ارتباط بذاته الخاصة، فللإنسان نوعان من الأنماط: هما التحتية والعلياً. فكل أمرٍ له درجتان هو في إحداهما مثل جميع الحيوانات، وفي الأخرى هو ذو واقع علوي، فحين نقول: طبيعة الإنسان؛ إنما نقصد واقعه لا مظهره المادي. وهذا الواقع الحيواني في درجة، وواقعه الملكوتي الذي هو القسم الأصل في درجة أعلى. وهو يحسن بالأنماط

العليا في نفسه. فحين تتنافر الدوافع الحيوانية والإنسانية يميز هذه من تلك بعقله، ويسعى بيارادته إلى تغلب الدوافع التي يتصر لها العقل. وقد يوفق في هذا الكفاح وقد لا يوفق فيه، فإذا غلبت الشهوة انهزم فيه الإنسان ، وإذا غالب الشهوة أحسن بالظفر في نفسه، في حين أنه لم ينتصر عليه أحد ولا انتصر على أحد، وإنما انتصر جانب من وجوده على جانب آخر منه؛ فعند غلبة العقل يحسن بالنصر، وعند غلبة الشهوة يحسن بالهزيمة. وهذا لأن الأنماط عنده عقلانية وإرادية، والجنبة الحيوانية عنده هي السفلى، وهو منزلة مقدمة لواقعه الذي هو الجنبة السفلية التي هي نفسه وغيره في آن واحد. وعليه يكون توجيه الأصول الأخلاقية على النحو التالي:

لله تعالى كمالات بحسب الأنماط الملكوتية، وهي كمالات واقعية لا إنشائية؛ لأن الإنسان ليس جسماً فقط، وإنما هو جسم وروح. وكمال الإنسان المعنوي والروحي عمل علوي قيم، والعمل الذي لا يتلاءم وعلو الروح عمل اعتيادي ويعد تافهاً. وعلى هذا النحو نقبل الحسن والقبح اللذين قال بهما «السيد الطباطبائي» و«راسل» وغيرهما.

والبحث هنا: أي (أنا) نحبها؟ العليا أم السفلية؟

إذا كان المحبوب هو الأنماط العليا كان الحب أخلاقياً وذا قيمة، وإحساس الإنسان بالأخلاق ناشئ من هنا. والإنسان يتعاطى مع الجنبة السامية من وجوده، والأعمال الرفيعة المرتبطة بها، على أنها حقيقة، وليس اعتبارية؛ لأنه يرى تلك الجنبة في وجوده أكمل وأقوى من غيرها. وكل الكلمات ترجع إلى هذا الوجود، ولذا أرجعت خصال الصدق، والصواب، والإحسان، والرحمة، والخير، وأمثالها إلى الأنماط العليا في الإنسان. وقد قال الحكماء: إن الحكمة العملية مربوطة بالفعل الإختياري من ناحية الفضل والكمال. ويرجعون الأمر في النهاية إلى النفس، ويصرحون بأن لنفس الإنسان كمالين: نظري وعملي. وأن اكتساب حقائق العالم

كمال نظري، ومكارم الأخلاق كمال عملي للنفس ينميه ويوازن بينها وبين الجسم، ويدعم ما لديها من كمال واقعي.

الأنا العلوية مشتركة بين جميع الناس، ولذا فالأخلاق ثابتة:

وإذا أخذنا بهذا الرأي، وصلنا إلى أصل إسلامي كبير لم يذكره الحكماء، وهو أن الإنسان يحسن، - بصورة غير واعية -، بالسمو بحكم ما لديه من شرف وكرامة ذاتيين، وهما جنحة ملكوتية ونفحة إلهية فيه. ويحسن بأن هذا العمل أو الملكة قد تكون مناسبة للشرف وقد تكون غير مناسبة، فإذا ناسبته وانسجمت معه، عدت خيراً وفضيلة، وإن كانت رذيلة. وتوجيه ما يجب وما لا يجب والحسن والقبح هو أن الناس خلقوا متشابهين في الكمال، ولخلقهم متشابهين كان ما يحبون لوناً واحداً، وهكذا نظراتهم، أي أنهم متشابهون في الكمال المعنوي على الرغم من اختلافهم في الأجسام والأماكن، وتغيرهم في الحاجات البدنية، ولا بد أن تكون المحبوبات والطبيات والمساويء والمنكرات واحدة كلية دائمة. وبهذا تعلل الفضائل الإجتماعية وغيرها كالصبر والإستقامة.

وعليه، فهذه الوجوبات الكلية تستمد جذورها من الشرف والكرامة الإنسانيين. ومن شأنها أن تسمو بروح الإنسان إلى المقاصد العليا إذا ما سخر لها فكره وإرادته. فعندما يقول الإنسان، أن الفعل الفلاني مما يجب فعله، فإنه يقصد بذلك أن يبلغ ذلك السمو، وإن لم يتتبه لهذا القصد في شعوره. وفي المقابل، فإن الطبيعة المادية المحدودة في الإنسان تفرض عليه وجبات جزئية، تصبو إلى سدا حاجاته المحدودة كالغذاء ونحوه، لكنها لا تعد أخلاقاً.

والتوجيهان الأولان يعللان الأخلاق الإجتماعية فقط كالإيثار وإعانة الغير، ولكنهما لا يعللان الصبر والإستقامة. خلافاً للتوجيه الأخير الذي يعلل الأصول الأخلاقية كافة. وبقبولنا لهذا الأصل المبين لجميع المحسن والمساوي، وأنها ناشئة من ارتباط الشيء بكماله، فإننا نستكشف به أن هذه المحسن والمساوي مشتركة كلية دائمة؛ وبالتالي تكون الأخلاق ثابتة⁽¹¹⁾.

الهوا من:

- (1) وهي ترى ان الفعل الاحقى هو ذلك الفعل النابع من عاطفة تفوق الميول والرغبات الفردية، وبهدف الى إيصال الخير للآخرين. بينما الفعل العادي لا يكون خارجا عن اطار الذات وعن حدود الأنماط. والاتجاه الذي يرى في المحبة أصلًا أخلاقيا، كما في المسيحية، يتسمى الى هذه النظرية .
- (2) وهي ترى أن المعيار في كون الفعل أخلاقيا ليس هو العاطفة، وإنما هو العقل والإرادة. ولا بد أن تقوم العاطفة بنشاطها في ظل أوامر العقل والإرادة. وأما إذا بقيت العاطفة مطلقة العنان فإنها تقوم بأفعال غير أخلاقية. وهذا هو إتجاه الفلسفه الاسلاميين عموما .
- (3) وهي ترى انه يوجد في أعماق الإنسان قوة غير العقل والعاطفة، وهي تلهم الإنسان ما يجب عليه فعله أو تركه في المجال الأخلاقي، وهذه القوة هي الضمير والوجدان، فالافعال الأخلاقية هي التي تتعلق بوجودان الإنسان ، والأفعال العادلة لا تكون متعلقة بالوجودان بل بالطبيعة كالأكل والشرب. من أصحاب هذا الإتجاه الفيلسوف الألماني « كانت » .
- (4) وهي ترى أن الأخلاق من مقوله الجمال، فإذا استطاع الإنسان أن ينمي في نفسه حسـ الجمال بوساطة التربية، وتمكن بذلك من إدراك جمال مكارم الأخلاق ، فإنه سوف لن يقدم على الكذب، والغيبة، والخيانة، وأمثالها من الأفعال. وحتى لو فرضنا أن المولى تعالى أجاز ارتكاب هذه الافعال فإن الإنسان يجتنبها لقبتها، فالإنسان يلتذ بالأشياء الجميلة، كذكر الله، وينفر من الأشياء القبيحة. ويتميـ المتكلـون، - سـ العـدـلـيـةـ مـنـهـمـ - ، إـلـىـ هـذـاـ إـتـجـاهـ فـيـ بـابـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ العـقـلـيـنـ ، كـمـاـ يـتـمـيـ «ـ أـفـلاـطـوـنـ»ـ إـلـىـ هـذـاـ إـتـجـاهـ وـلـكـنـ الـجـمـيلـ عـنـهـ لـيـسـ هـوـ الـفـعـلـ، وـإـنـمـاـ هـيـ الـرـوـحـ، وـالـفـعـلـ الـأـخـلـاقـيـ هـوـ الـفـعـلـ الـجـمـيلـ الـذـيـ يـصـدـرـ عـنـ تـلـكـ الرـوـحـ.
- (5) وعلى الرغم من التوسيـعـ الـذـيـ حـظـيـ بهـ درـسـ الشـيـخـ ابنـ سـيـنـاـ لـلـحـكـمـتـيـنـ النـظـرـيـةـ وـالـعـمـلـيـةـ فـيـ الإـلهـيـاتـ وـالـمـنـطـقـ مـنـ الشـفـاءـ، وـفـيـ كـاتـبـ الـمـبـاحـثـاتـ. إـلـىـ أـنـ الـبـحـثـ فـيـهـماـ، - سـيـمـاـ فـيـ الـعـقـلـ الـعـمـلـيـ - ، مـاـ زـالـ يـشـوـبـهـ الإـبـهـامـ، فـهـلـ أـنـ الـعـقـلـ الـعـمـلـيـ هـوـ قـوـةـ إـدـرـاكـ فـيـ الـنـفـسـ كـالـعـقـلـ النـظـرـيـ؟ـ، أـمـ أـنـهـ لـيـسـ مـنـ سـنـخـ الإـدـرـاكـ؟ـ وـبـكـلـمـةـ ثـانـيـةـ هـلـ هـوـ قـوـةـ عـالـمـةـ فـيـ الـنـفـسـ فـحـسـ، - وـيـطـلـقـ عـلـيـهـاـ أـنـهـ عـقـلـ بـالـاشـتـراكـ الـلـفـظـيـ - ، أـمـ أـنـهـ قـوـةـ عـالـمـةـ أـيـضـاـ؟ـ، وـهـلـ هـمـاـ قـوـتـانـ فـيـ الـنـفـسـ أـمـ قـوـةـ وـاحـدـةـ؟ـ.

(6) وهو مع غناه فقد أهمل فيه جانباً مهماً وهو أنه لم ينطلق في بحثه من كلمات القدماء ليعرف جذر هذه المطالب في كلمات الشيخ وأمثاله. والسبب في ذلك هو أنه وصل إلى بحثه عن طريق أصول الفقه لا الفلسفة، واستلهم القسم الأول من بحثه من آراء الشيخ محمد حسين الأصفهاني في باب الإعتباريات .

(7) إمتلاك الغاية مرتبط بالطبيعة نفسها، ييد أنها قد تشعر بهذه الغاية تارة (كما في الحيوان)، ولا تشعر بها تارة أخرى .

(8) ويرى «السيد الطباطبائي» في «الميزان» عند تفسير الآية: «كان الناس أمة واحدة» البقرة: 213 أن المسائل الاجتماعية والأخلاقية أصل ثانوي. وبينما يقول في «أصول الفلسفة» أن الاستخدام أمر فطري، والعدل الاجتماعي أمر فطري أيضاً، إلا أنه يستند إلى فطرة معدلة. ومن جهة ثانية يصرّح في «التفسير» بأن الإنسان مدني بالطبع، لا بالطبع، بينما يقول في «أصول الفلسفة» أن الإنسان مدني بالطبع، لكن الطبع هنا غيره هناك. فهو لا يقبل أن يكون الإنسان مجبولاً على الإجتماع، وإنما يرى اجتماعه نتيجة لتعادل وتزاحم غيريتين. فقولنا: (كل امرئ، غایته الأولى استخدام غيره، وهذا إحساس عام للناس جميعاً)، نتيجة الحتمية هي الحرب وتanax العباءة. فكلامه يشبه كلام «الداروينية الحديثة» التي ترى أن الأصل في الإنسان والحيوان هو تنازع البقاء، والذي عبر عنه هو بالإستخدام. فالأصل في الإنسان التنازع الذي يأتي التعاون بعده، والإنسان يتنازع ليقي. وليس العدو نوعاً واحداً دائماً، فقد يتفرق الناس على عدو مشترك، لإحساسهم أنهم غير قادرين على مواجهته منفردين، وأن بقاءهم رهن بتآزرهم، فينشأ التعاون كما تنشأ المعاهدات التي تبرمها الدول فيما بينها دفعاً لخطر مشترك. فهو في الحقيقة تعاون منبعث من التنازع، ولهذا تحدث الحرب بين الأصدقاء في الظاهر عندما يزول العدو المشترك. وبعد مدة يسيرة ينشأ الخلاف بين الفئة الغالبة وتحصل الحرب ثانية، وهكذا حتى إذا بقي اثنان احتراضاً أيضاً، وكان البقاء للأصلح. وإذا بحثنا عن جذور المبادئ الأخلاقية للتعاون والتآلف والاتحاد وأمثالها، وجدناها ناشئة عن التنازع. ومعنى هذا أنك إذا أردت أن تبقى إزاء العدو، فسيطلبك الصدق والإستقامة وأمثالهما. والجدير بالذكر أن الشهيد مطهري لا يقبل بأصل الإستخدام كأصل عام للحياة، وهو يرى أن مسألة الحسن والقبح العقليين وما يجب وما لا يجب، تختص بالانسان الذي ينجز أعماله الإختيارية بالارادة والتفكير؛ أي الإنسان الراشد. أما الطفل والحيوان وما لا مجال

للعقل العملي إليه، فلا يمكن أن يشملهم عالم الاعتبار الذي هو خاص بالانسان العاقل، خلافاً للطباطباني .

(9) وما قاله « راسل » وأضرابه يعود الى قول « الطباطباني » هذا، فقد قالوا بأنه لا يمكن اتخاذ معيار للأخلاق، وأن غاية قولنا (هذا الشيء حسن) هو أن القائل يحب ذلك الشيء، وحبه له لا يعني أن الجميع يجبونه، فالحسن عندي هو شيء آخر عند غيري، وما كان حسناً لدى الماضين هو غيره لدى اللاحقين به .

(10) ناقش « راسل » وجهة النظر الأفلاطونية التي تنظر إلى الحكمتين النظرية والعملية بعين واحدة، فالخير عند « أفالاطون » هو الحقيقة الأخلاقية التي يجب على الإنسان أن يعرفها، وهو حقيقة مستقلة عن النفس، لذلك لا فرق بين الأخلاق والحقيقة بنظر « أفالاطون » .

(11) تم إعداد هذا البحث من المصادر التالية للشهيد مطهري: (فلسفة الاخلاق) تج. محمد عبد المنعم الخاقاني، ط.2، 1995 م. مؤسسة البعثة، بيروت. (تحقيق نظرية نسبية الاخلاق) تج لجنة الهدى، ط.1، 1991 م. دار البلاغة، بيروت. (ثبات الاخلاق) تج. لجنة الهدى ، ط.1، 1993 م. دار المحجة البيضاء، بيروت .

جدل أخلاقي - العقلاني

في فلسفة الحداثة الغربية

محمود حيدر^(*)

يسعى هذا البحث إلى قراءة سؤال الأخلاق، انطلاقاً من النافذة المعرفية للمنجز الفلسفى الغربى وتطوراتها بدءاً من كانط وصولاً إلى فوكو وهابرماس. يهدف الباحث من خلال مسعاه، إلى بيان العلاقة الإشكالية بين مفهومي العقلانية والأخلاقية، والسباق الذى اختل菊 بيازائهما بين التيارات الفلسفية الحداثية قرابة ثلاثة قرون متصلة . على أن المنطقة المحورية في جدليات العقلاني - الأخلاقي في الحداثة الغربية هي المال الإنحداري الذى بلغه سؤال الأخلاق . لاحظ الباحث أن ثمة عودة إلى الكانطية في صيغتها البكر، مشيراً إلى ضرورة الأخذ بالكانطية كمعيار للخير في الألف الثالث من خلال القاعدة الشهيرة: تصرف كما لو أنك تستطيع أن تجعل من مبدأ فعلك قاعدة كونية.

^(*) باحث في الفكر السياسي والفلسفى.

حين مضى إيمانويل كانت ليسأل "ما هي الأنوار؟"، كان على يقين من أنَّ مهمته تتعدي مقام التعريف. فهو لم يكن يتغى الاكتفاء، وحسب، بتصنيف ماهية الأنوار، وإنما توخَّى قراءة سيرورة التجربة كما هي في صعودها وهبوطها، وفي أنظمة القيم التي أطلقتها سحابة الفترة التي عايشها فيها.

جاء السؤال الكانطي ليفتح على ممارسة فلسفية لا تُبقي الأنوار بمنأى من فضاء النقد. جاء بالسؤال لينقد الخلاء الأخلاقي الذي تسبَّبت به العقلانية الصارمة. لذلك سيرى إلى الأنوار بما هي خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول فيها عن وجوده . والقصور، - على رأيه - ، هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان) بمعزل عن الآخرين. أمَّا الإنسان القاصر فهو المسؤول عن قصوره لأنَّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنَّما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين". ثم أطلق كانت أطروحته الشهيرة كمحاولة لاجتياز التشخيص الذي راح يأخذ بناصية الأنوار: "لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك" ، وكان ذلك بحق هو شعار عصر التنوير.

لم يتوقف كانت عند هذا الحد. فوجد أنَّ كمال الأنوار لا بد له من عقلانية مشروطة بالطاعة. كان يقول "فكُروا قدرَ ما تشاوون وفيما تشاوون، ولكن عليكم أن تطيعوا". وسيؤخذ عليه فيما بعد، بأنَّه زاوَّجَ بين حرية الفكر وطاعة الحاكم. - وهنا ليس بالضرورة كما يتبيَّن من تأويلية كانت للطاعة أن يكون الحاكم شخصاً بعينه؛ فسيتبَّئن لنا في ما بعد أنَّه يقصد القانون أو المؤسسة بوصفهما الناظم العام لحركة الأفراد وسلوكهم في الاجتماع أكثر مما يرمي إلى شخصنة المطاع - لكن هذا الإشكال المكسو بالغموض، هو الذي شاع يومئذ، حيث ستضاعفه الظروف التي حكمت ظهور الأطروحة الكانطية، لجهة أنَّ صياغتها تمتَّ في بلاط الملك فريديريك ملك بروسيا. ومع أنَّ لكانط حجَّه في قوله أنَّ تحديد الحرية لا ينافق التنوير إذا أحسِّنَ استعماله، فإنَّ غاية "ناقد العقل

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

المحض " من وراء أطروحته، كانت حفظ الأنوار العقلية بالأخلاق العملية. وهو ما يسوغه في مقالته لناحية "أن الاستخدام العام لعقلنا لا بد أن يكون حرّاً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر، في حين أنَّ الإستخدام الخاص لعقلنا لا بد أن يخضع لتحديد صارم جداً دون أن يكون ذلك من المواتع المحسوسة في "طريق التنوير".^(١)

مع ذلك، ظلَّ التأويل الكانطي لحقيقة الأنوار مثار جدال على امتداد قرنين متصلين حتى يومنا هذا. لكن التطورات الفلسفية التي أعقبت ثورة كانت ستتمثل في ياشكاليات لا نهاية لها في ثنائية العقل / الأخلاق. وسيأتي زمن لاحق في الغرب تسود فيه قاعدة: "كل ما هو عقلي فهو واقعي". ومع هيغل ستبدأ رحلة جديدة تزوج الأنوار بالحداثة بوصف الأنوار روح هذه الحداثة. وكما سيظهر تاليًا فإنَّ الغالب في الحداثة الغربية المتأخرة أنَّها نظرت إلى العقل وتعاملت معه، بما هو أداة صارمة، وحيدة لصناعة أزمتها، أو ما يمكن وسمُّها بنطاقها الجيو- معرفي والحضاري.

هل يجوز القول: إنَّ انقلاباً على الكانطية تمَّ باسم العقلانية الحالصة، على يد الذين جاؤوا بعده كهيغل وماركس وفرويد ونيتشه على وجه الخصوص، ثم أولئك الذين ورثوا هؤلاء أمثال لوكاش، ودوروكهايمير، فضلاً عن هيوم، وهوسرل، وهайдغر، وباشلار، وليفي ستراوس وفووكو؟.

سوف يبدو الجواب مُستصعباً لأنَّ المذكورين كانوا على تفاوت مقيم فيما بينهم في كثير من النزوعات والاجتهادات والأفكار والنظريات. غير أنَّ مشتركاً ظلَّ يصلُّهم وهو أنَّهم أعادوا تقديس العقل المجرَّد، وأجروا ضرباً من الفصل عن الأخلاق، فضلاً عن الدين، سيكون له آثارٌ حاسمة على التاريخ اللاحق للعقل الحداثي الغربي.

على أنَّ كانت الذي نقل الإهتمام الفلسفي من حدود الأنطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل؛ أي إلى نطاق التجربة الإنسانية

المباشرة، إنما كان بذلك ينزلُ الفكر من حدود المتنق المجرد، إلى حدود منطق الأحداث، وصلتها بعقل الإنسان من جهة، وبعمله من جهة أخرى. فمنذ أن أطلق شعاره الثلاثي: ماذا يمكنني أن أعلم؟ ماذا يمكنني أن أعتقد؟ ماذا يمكنني أن أفعل؟... كان يقلب أساس التقليد الفلسفـي كلـه. إذ ينتقل التفـلسفـ من مهمة ادعاء الكشف عن الحقيقة، والحقيقة المطلقة، إلى مهمة التساؤل الأساس عن معيار كلـ حقيقة، والحقيقة المطلقة ذاتها، وعن معيار العمل (الأخلاق والسياسة)، الذي يرتكز هو بدوره على حدود المعرفـةـ. غير أنـ كـانـطـ الذي وعـىـ مهمـتـهـ فيـ الـبـحـثـ عـنـ الشـكـلـ مـنـذـ الـأـصـلـ،ـ كانـ فيـ الـوقـتـ ذاتـهـ يـتـمنـيـ أنـ يـقـدـمـ المـضـمـونـ كـذـلـكـ.ـ فـمـنـ حـيـثـ إـنـ الـهـدـفـ التـقـلـيدـيـ لـلـفـلـسـفـةـ هوـ "ـاـكتـشـافـ الـحـقـيقـةـ"ـ،ـ وـكـأنـ لـهـ وـجـوـداـ مـسـتـقـلاـ عـنـ الـعـقـلـ وـالـإـنـسـانـ،ـ أـرـادـ كـانـطـ أنـ يـكـشـفـ عـنـ "ـشـكـلـ"ـ الـذـيـ بـهـ يـمـكـنـ أنـ تـمـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـعـنـ قـوـانـينـ هـذـاـ الشـكـلـ.ـ وـهـوـ فـيـ هـذـاـ كـانـ يـهـدـمـ اـدعـاءـ عـزـيزـاـ عـلـىـ الـفـلـاسـفـةـ مـنـذـ قـدـيمـ الزـمـانـ،ـ بـإـمـكـانـ بـلـوغـ حـقـيقـةـ مـفـصـولـةـ عـنـ الـفـعـلـ،ـ وـبـيـنـيـ بـدـيـلـاـ عـنـهـ فـيـمـاـ سـوـفـ يـسـمـىـ مـسـتـقـبـلاـ "ـنـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ"ـ.ـ لـقـدـ حـاـوـلـ كـانـطـ جـادـاـ أـنـ يـقـيـمـ سـلـطـةـ الـمـعـيـارـ،ـ الشـكـلـ،ـ مـقـابـلـ سـلـطـةـ الـمـطـلـقـ،ـ الـمـضـمـونـ.ـ وـبـذـلـكـ فـتـحـ الـطـرـيـقـ وـاسـعـاـ أـمـامـ الـعـلـمـ،ـ مـنـ جـهـةـ لـبـنـاءـ مـضـامـينـ جـزـئـيـةـ،ـ وـحـقـائـقـ نـسـيـةـ،ـ وـأـمـامـ الـفـلـسـفـةـ الـجـديـدـةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ لـتـنـازـلـ عـنـ حـقـ اـمـتـالـكـ الـمـطـلـقـ،ـ وـالـتـرـاجـعـ نـحـوـ أـصـوـلـ الـمـشـكـلـاتـ الـمـعـرـفـيـةـ وـالـسـلـوكـيـةـ،ـ دـوـنـ تـورـطـ بـمـضـامـينـهـاـ الـخـاصـةـ.ـ لـذـاـ كـانـ جـهـدـ كـانـطـ يـنـصـبـ بـالـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ عـلـىـ عـمـلـيـةـ تـحرـيرـ أـوـلـىـ لـلـفـلـسـفـةـ مـنـ طـغـيـانـ الـلـاهـوتـ الـدـيـنـيـ مـنـ نـاحـيـةـ،ـ وـطـغـيـانـ الـمـطـلـقـ الـفـلـسـفـيـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ،ـ وـإـنـ كـانـ يـصـعـبـ التـميـزـ بـيـنـهـمـاـ عـنـدـمـاـ نـوـاجـهـ الـفـلـسـفـاتـ الـوـثـوقـيـةـ السـابـقـةـ عـلـىـ كـانـطـ.ـ لـقـدـ كـانـتـ إـذـاـ بـدـاـيـةـ رـحـلـةـ الـمـوـقـفـ الـنـقـدـيـ هـيـ فـيـ هـذـاـ تـحرـيرـ الـذـيـ بـدـوـنـهـ مـاـ كـانـ لـطـرـيـقـ النـقـدـ أـنـ يـشـرـعـ أـبـوـابـهـ أـمـامـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ لـتـحـقـيقـ مـرـحلـتـهاـ الـإـنـطـلـاقـيـةـ نـحـوـ الـعـلـمـ وـالـتـجـربـةـ.ـ⁽²⁾

فكرة "الواجب" كأخلاق عليا:

لم تكن رؤية كانط للأثار خارج الدائرة الكبرى لرؤيته الوجودية. لهذا جاء "نقد العقل الممحض" ليضيء على قضية من أعقد القضايا التي ستكون مدار السجال الفلسفي في غرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عنيها بها قضية توحيد الأخلاق بالدينين. على هذا الحِيَز تقوم الرؤية الكانتية على فكرة الواجب. وهي على ما نعرف، كانت الفكرة المحورية في أطروحته لا على الصعيد النظري فحسب، بل على الصعيد العملي أيضاً. فقد تميزت حياة كانط بالتقيد الصارم بالواجب. ويمكن تلخيص نظرته الخلائقية بأنّها دعوة إلى تأدية الواجب كغاية في ذاته، أي لا لشيء سوى كونه واجباً. والناس، - عنده - يعرفون الواجب بفطرتهم، وهو يدُّهم على ما ينبغي فعله في هذا الظرف أو ذاك. وقد عبرَ كانط عن هذا الواجب غير المشروط بقوله: "إنَّ على المرء أن يفعل للآخرين ما يريد أن يفعلوه له؛ أي أن يؤدّي الفعل الذي يتمنى أن يصير مبدأ عاماً(...)" وهكذا فإنَّ الدافع الأعلى للعمل الخلقي عند كانط هو الواجب من أجل الواجب؛ أي كغاية في ذاته، وليس الواجب الذي يسفر عن مكافأة أو ثناء أو إطراء ، وإلا انحطَّت الأخلاق عن رتبتها⁽³⁾.

بدءً من هذه القاعدة الأخلاقية الفلسفية سوف تمضي فكرة الواجب من أجل الواجب إلى مداها الأقصى. لم يكتفَ كانط بما تؤديه الفكرة من أفعالٍ أخلاقية عامة، فقد سعى إلى عقد رباط وثيق مع الدين بوصفه الفضاء الجامع للعقلاني والخلقي في آن. ثم راح يسأل عن التبرير الأعلى للواجب؛ أي هل يجوز أن يضحي المرء بكل شيء من أجل الواجب ولا يحصد، بالضرورة سوى الخيبة؟ ويجب أنَّه لا بد من أن يكون ثمة تبرير آخر لهذه التضحيات، هو ما يعده على الحياة معنى. ويجد كانط هذا التبرير في السعادة. لكن هذه السعادة هي من النوع الذي لا يتحقق تماماً إلا في حياة ثانية. عند هذه النقطة بالذات يجد كانط طريراً من الواجب إلى الله، ومن الأخلاق إلى الدين.

فالسعادة كمكافأة على الواجب غير ممكنة بعيداً عن كائن خلقي أعلى يضمنها. هكذا يفترض الإيمان بالخير الأعلى، أي بالفضيلة والسعادة، إيماناً بوجود الله (...).

هكذا رأينا مع كانت أنّ معايير "الدين هو الأخلاق" تفترض وجود الله، وهي تعني أنّ المحتوى الوحيد للدين هو السلوك الفاضل القائم على فعل الواجب كغاية في ذاته وإطاعة صوت الضمير كما لو كان صوت الله. لكن سيأتي بعد كانت من يتقدّم بنظرة أخرى تجعل من الدين أخلاقاً من غير أن ترى ضرورة لوجود الله. من أبرز دعاء هذه النظرة المفكّر والفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ الذي عاش في القرن التاسع عشر وأحدث أثراً كبيراً حتى وقتنا هذا⁽⁴⁾.

وحتى لا نمضي في المنحى الذي رأى إلى فيورباخ كنقيض لـ"كانت" في رؤياه للدين والأخلاق لا بد من ملاحظة إنّ رؤية فيورباخ للدين، ولصلة الدين بالأخلاق، وأيهما أسبق على الآخر، قد مرّت بأحقاب متفاوتة. وهذه الأحقاب هي بمثابة مراتب يمكن رصدها في أربعة تطورات، تعكس أربعة مفاهيم في فهمه لطبيعة الدين.

الأول تمثّل في "جوهر المسيحية"، حيث قدّم تصوّراً للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بـ"جوهر الإيمان عند مارتن لوثر" الذي يُعدُّ مرحلة انتقالية بين "جوهر المسيحية" وكتابه "جوهر الدين" وـ"محاضرات في جوهر الدين" اللذين يمثلان المرحلة الثالثة في تفكيره. بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها في كتابه: (Théogony) الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن "الدين عند فيورباخ".

ما يهمنا هو المرحلة الأخيرة في تفكير فيورباخ الديني. حيث يُظهر فيها بوضوح أكثر الإرتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضّرة وضفت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان. وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين، - كما ظهرت في المراحل السابقة - طوّر فيورباخ افتراضاً شَعْرَ آنه أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للتطور الديني. ففي كتابه: "التيوجونيا"، الصادر

عام 1857م، أشار - على سبيل المثال - إلى إدراك الإنسان لمُثله العليا لاعتماده على كائنات أخرى، يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

وطبقاً لهذا الرأي، فقد ادعى الإنسان أنَّ رغباته يمكن الحصول عليها. ولذلك يجعل هذا الافتراض صحيحاً، نَظَرَ البَشَرُ إلى آلهتهم على أنَّهم المكمّلون والضامنون للرغبات البشرية. فنشأة الآلهة لا تكمن، - فيما يرى فيورباخ - ، في اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن في حافر إيجابي يقوم على افتراض أنَّ الرغبات والأمنيات البشرية تتفق وطبيعة العالم. وثمة من قارئه من رأى أنَّ فيورباخ نشر كتابه: "التيوجونيا" من أجل إيجاد توافق بين "إنسانية" "جوهر المسيحية"، و"طبيعية" "جوهر الدين". حاول فيورباخ أن يعثر في مفهوم الله على العناصر الإنسانية والطبيعية. فالإنسان بهذا المعنى حين يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة، يُسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليهما، "أي على الطبيعة". ورغم ذلك، فإنَّ فيورباخ كما يعتقد ريرдан B.M.Reardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان. ولهذا يضع فلسفته في تيار "الفكر الديني في القرن التاسع عشر" في كتابه الذي يحمل الإسم نفسه. ففيورباخ ليس مستهزئاً بالدين؛ ذلك لأنَّ الجانب الديني للحياة ليس عبثاً، وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته. وذلك لأنَّ موضوع الدين الرئيس هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدي صور الألهوت غير المتناسقة. "فالله انعكاس للإنسان على ذاته⁽⁵⁾.

سوف نجد الرأي نفسه لدى جون لويس الذي يرى أنَّ "فيورباخ كان رجلاً متدينًا إلى أبعد الحدود، ومن ثم فإنَّ ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أيَّة مادَّية سابقة. فهو لا يحقر الدين، وإنما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة"⁽⁶⁾. وفي هذه الدلالة من فهم الأطروحة الأخيرة لفيورباخ حول الدين، لا يبدو لنا على الراجح أنَّ هذا الأخير حاد كثيراً عن الكانطية، وما كانت عليه أحوالها حيال الدين.

والآن لنعد إلى كانت لسؤال عما إذا كان الفيلسوف الألماني لا هو تأكيداً كسواء من فلاسفة الألهوت المسيحي؟.

ثمة من الدارسين من لا يفضل خلع هذه الصفة على كانت؛ ذلك لأنَّ الأخير رفض المناقشات التقليدية أو الميتافيزيقية على وجود الله في كتابه: "نقد العقل المحسن" ، لكنَّه سبَّبَ في كتابه: "نقد العقل العملي": "إنَّ افتراض وجود الله ضروري للحياة المنطقية". ومن جهتنا نزعم أنَّ هذا الافتراض ليس برهاناً كانطياً؛ بمعنى كونه نتيجة مناقشة نظرية، إنَّه إفتراض عملي. فالأخلاق تستدعي الإيمان بالله في التحليل الأخير، وذلك للمزاوجة بين الفضيلة (الواجب) والسعادة. وهذا ما سُميَّ به "البرهان الخلقي" على وجود الله. وهو إفتراض لا تستقيم الأخلاق الكانتية إلا به⁽⁷⁾. وعلى أي حال، فإنَّ نظرة كانت إلى الدين على أنَّه أخلاق، لا تعني إنكار وجود الله وإحلال بدليل محله، كالإنسانية، وإعلان الأخلاق ديناً. ومع أنَّه (كانت) لم يمارس، - حسب الدارسين -، الطقوس الدينية، ولا الصلوات، ولا نما صوفياً. إلا أنَّه نظر إلى الخبرة الخلقيَّة كما لو كانت الخبرة الدينية الوحيدة. فالدين الصحيح، - وكما يبيِّنُ كانت نفسه - هو الحياة الخلقيَّة التي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتضحية بكل شيء في سبيله لأنَّه الواجب. وكل شيء غير طريقة الحياة الخلقيَّة يطن الإنسان أنَّه قادر على فعله لإرضاء الله هو، - في نظر كانت -، محسن وهم ديني وعبادة زائفه لله. وعندَه أنَّ المؤسسات الدينية قد تكون بعيدة جداً عن الدين الحقيقي. في حين أنَّ الكنيسة الحقيقية كيان غير منظور، يمثل الاتحاد الروحي للناس جميعاً في الفضيلة عبر الخدمة الخلقيَّة لله⁽⁸⁾.

يستفاد من ذلك، على الجملة، أنَّ الإنسان عند كانت هو كائن عاقل؛ وبما أنَّه عاقل فهو كائن أخلاقي، وبما أنَّه أخلاقي فهو كائن دين. ولهذا فإنَّ البحث في المسألة الدينية عنده لا يقوم إلا على دراسة مسبقة للأخلاق. في كتابه: "تأسيس ميتافيزيقاً الأخلاق" يبدأ كانت بطرح الضرورة القصوى لبناء فلسفة أخلاقية خالصة ومطهَّرة من كل

ما يعود إلى علم النفس و"الأثربولوجيا"؛ ولهذا السبب يعود إلى الوعي المشترك والعادي لسؤاله حول موضوع الأخلاق ، فيجد أنَّ هذا الوعي المشترك يعتبر الإرادة الخيرية الشيء الوحيد الذي هو خير ذاته أخلاقياً. وإنَّ هذه الإرادة لا يُحكم عليها من خلال نجاحاتها، بل فقط من خلال نيتها ومساعها. والذي يجعل من إرادة ما، إرادة خيرية هو أفهم (مفهوم) الواجب، فتصبح الإرادة الخيرية هي التي تفعل إقراراً للواجب وليس وفقاً له فقط. ذلك لأنَّ القيمة الأخلاقية للفعل، - إقراراً للواجب - ليست في الهدف الذي يتوصل إليه الشعار الذي يقرره. وهذا الشعار لا يتعلَّق بواقع موضوع الفعل، بل يتعلَّق فقط بمبدأ الإرادة الذي لا يخضع لأي موضوع من موضوعات الميَّل (Pendant). من هنا يصبح "الواجب ضرورة القيام بالفعل احتراماً للقانون. وما يشكِّل الإرادة الخيرية هو أساساً خصوصها للواجب، وليس تعارضها مع الميَّل. وهنا لا يقصد كاط بالضرورة أنَّ الميَّول عند الإنسان هي كلَّها سيئة، ولكنَّه يرفض أن تشكِّل هذه الميَّول شعارات الإرادة ومبدأ الأخلاق. فهو لا يستبعد من الأخلاق الفعل الذي يساعد في إنجازه ميَّلٌ ما. ولكنَّه يرفض الفعل القائم فقط على الميَّل؛ لأنَّ الإرادة الخيرية هي التي تطيع الواجب مهما كان هذا الميَّل⁽⁹⁾.

لقد أخضعت مقوله الواجب عند كاظن إلى تأويلات لا حصر لها. سوى أنَّها لم تغادر النقطة المحورية التي أسَّت لكل تلك التأويلات. هذه النقطة بوصفها المشترك الداخلي للدين والأخلاق، والله، وفطرة الكائن العاقل. ثمة من قدَّم الدين على الأخلاق؛ أي بوصف الأخلاق ناتج الفضاء الديني الامتناهي، وبوصف هذا الأخير، ناتج الوحي الإلهي. وثمة منْ: وجد أنَّ علاقة الدين بالأخلاق عند كاظن هي كعلاقة الأثر بالسبب. وما قيل عن بحثه في الدين على أنه تبرير للدين المسيحي هو أمرٌ مشكوك فيه، - حسب وجهة النظر هذه - ، ذلك لأنَّ تناوله الدين المسيحي

بالذات كان من باب ما يجب أن يكون، وليس من باب ما هو قائم؛ لأنَّه دافع عما يجب أن يكون الدين المسيحي، وليس عما هو في الواقع⁽¹⁰⁾.

إلاً أنَّ هناك من المؤوَّلين من لم يفصل الدين عن الأخلاقية الكانطية التي وردت في جملة مصْفَاته، وخصوصاً في "نقد العقل العملي"، و"ميافيزيقاً الأخلاق". صحيح أنَّ كانت لم يعطِ أهمية للأديان التاريخية. وفلسفة الدين عنده ليست فلسفة هذا الدين أو ذاك، بل هي فلسفة كل دين، إلاً أنَّه تكلَّم على فلسفة الدين الطبيعي. وفي حين كان الدين الطبيعي في القرون الوسطى يعني البراهين الفلسفية أو الميافيزيقية على وجود الله، صار مع كانت يعني إفتراض وجود الله كضرورة للحياة العملية أو الخلقية. وقد تأثَّر كانت في أفكاره الدينية بأفكار عصر التنوير في أوروبا، خصوصاً بعقلانية الربوبيين. حيث إنَّ الربوبيين، - كما هو معروف - قد خفضوا الدين إلى تعاليمه الخلقيَّة، ولم يوافقوا على المحاكمات اللاهوتية بين مختلف الفرق المسيحية. ثم اشتَدَّت تلك النزعة في القرن الثامن عشر بين مَنْ سُمِّيَّ بـ"المفكِّرين الأحرار" الذين رفضوا سلطان التقاليد، وأعلنوا الاحتكام إلى العقل. واتَّخذت (هذه النزعة) شكل الدعوة إلى فصل الدين عن الميافيزيق، وجعله ديناً خلقياً. فالربوبيون عقلانيون آمنوا بالله، لكنهم أنكروا الإيمان بالوحي الديني⁽¹¹⁾.

وأيَا كان رأي القائلين بالتزام أو عدم التزام كانت بال المسيحية كلاهوت، أو بموافقتها "المفكِّرين الأحرار" في إنكار الإيمان بالوحي الديني، أو عدم موافقته لهم، فإنَّ الكانطية منحت جلَّ حقولها لثنائية الدين / الأخلاق. وجعلتها ضمن إطار الموضوعات الكبرى لفلسفة الدين. والأهم من كل ذلك أنَّ السؤال الكانطي في العقل والأخلاق والدين سيؤسس لرحلة مفتوحة من الأسئلة التي أخذت بها الحداثة منذ ثلاثة قرون، ولم تنفك عنها إلى الآن. فإذا كانت الأشياء في العالم، من حيث هي كائنات لا تستقل بوجودها، تفترض علَّةً عليها تفعل وفقاً لغايات، فإنَّ الإنسان، - بحسب الكانطية - ، هو

الغاية الأخيرة للخلية. وذلك لأنَّه بدون الإنسان فإنَّ سلسلة الغايات المتوقفة بعضها على بعض لن تكون مؤسسة تأسيساً كاملاً. وفي الإنسان وحده، أو فيه وحده بوصفه ذاتاً للأخلاقية ، يمكن العثور على التشريع الذي يجعله وحده قادراً على أن يكون غاية أخيرة تخضع لها الطبيعة بأسرها من الناحية الغائية⁽¹²⁾.

لا يتوقف الأمر على عمومية الأطروحة الكانتية. ولسوف يتجه البحث في المساجلات اللاحقة إلى سياق من القراءة ينظر إلى الدين والعقل والأخلاق على أنها ثلاثة فارقت النقد لتدخل في فضاء التأويل اللامتناهي. وثمة من رأى أنَّ مثل هذه المفارقة لو حصلت لاقامت الحد على النقد.

كان السؤال لدى عدد من أقطاب الفلسفة المعاصرة أمثال: غادامير، وهابرماس، وريكور هو أين تقع الكانتية من النقد والتأويل؟؛ وهل يمكن الإستنتاج أنَّ كانط اختار النقد بدليلاً عن التأويلية السائدة ؟ وبالتالي، هل يمكن العثور لدى كانط على ضربٍ من التأويلية الفلسفية؟ أم أنَّ النقد الذي ارتضاه عنواناً لفلسفته وشعاراً لعصر برمه، لا يمكن له أن يتلقي مع أية تأويلية ممكنة؟.

سعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور إلى بيان أنَّ كانط كان صاحب تأويلية فلسفية. وربما ذهب ريكور إلى حكم كهذا ليتمكن من استعادة كانط على النحو الذي يسدِّد ممارسته الهرمنيوطيقية لتحقيق فهم حديث للثلاثية الكانتية. لقد اتكَّأ ريكور في حكمه هذا على كتاب: "الدين في حدود عقل مجرد" الذي نشره (كانط) سنة 1993. وينطلق من أنَّه "ليس بوسعنا أن نعتبر الكتاب المشار إليه امتداداً لمنطقة النقد التي رسمتها مؤلفات كانط النقدية، بل يجدر بهذا الكتاب أن يحمل عنوان: "تأويلية فلسفية في الدين". في حين راح من يخالف ريكور في قراءته لكانط ليبيئَ أنَّ الفيلسوف الألماني ليس صاحب تأويلية فلسفية في الدين. بل إنَّه على وجه الدقة صاحب فلسفة حكم.. ثم إنَّ كتاب: "الدين في حدود عقل مجرد" ليس تأويلية للدين مثلما ذهب إلى

جدل الانقطاع: الأخلاق في معزلها:

لأنَّ الأخلاق أول ما يطلبُه الإنسان من الأديان السماوية، فقد جاءت التصورات التقليدية لتنظر إلى الأخلاق باعتبارها مفهوماً دينياً سماوياً، وبالتالي لا يمكن الفصل بين الأخلاق والدين. لكن الحداثة، وعني الحداثة الغربية على الأخص ستشهد لمفكريْن سعوا إلى تفكيك الرباط داخل تلك الثنائية. فرويد مثلاً سيجد أنَّ مستقبل الدين وهو من الأوهام، وعليه فلا مناص لإنقاذ الأخلاق من أن تصبح وهماً إلَّا أن يتم عزلها عن الدين وعن المؤسسة الكتبية.

وربما أمكن القول: إنَّ تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية، وظهور الأخلاق الدينية أو الأرضية، من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعده. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجعة / العدد السابع.

علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية فهي أخلاق توصي بمحنة الضعيف من قبل القوي؛ لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصرامة، فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنما هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتألهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للأخلاق العلمية، لا سيما الأخلاق الداروينية⁽¹⁴⁾.

ولبيان جدل الإنقطاع والتحولات التي تقلب فيها الغرب سعرض بعض المذاهب التي تخللت سيرورة العقل الأخلاقي الغربي بعد كانت. وهي على الجملة ذهبت إلى النظر في الأخلاق بوصفها معطىً وضعيًا ومجتمعياً. منها على سبيل المثال ما ظهر في القرن الثامن عشر ما سُمي المذهب الانفعالي، ويمثله الفيلسوف الإنكليزي التجريبي ديفيد هيوم (1711 - 1776) وهو يرى أن المعرفات الحقيقة هي المعرفات التي يكتسبها الإنسان عن طريق الحس؛ ويتربّ على هذا المذهب أنَّ القضايا الأخلاقية الحقيقة هي تلك المبرزة للأحساس والإفعالات، لا للحقائق الواقعية. وبخلص إلى "أنَّ الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس الأخلاقي لا إلى العقل وإدراكاته. ويعد المذهب الانفعالي واحداً من المذاهب الأخلاقية غير التوصيفية. ويتفق هذا المذهب مع المذهب الأشعري (لدى المسلمين) في أنه لا يرى أنَّ للأحكام الأخلاقية منشاً واقعياً. بل يعتقد بأنَّها مجرد بيان كاشف عن أحاسيس وعواطف من يطلقها. ويمكن اعتبار المدرسة الوضعية المنطقية (تأسست في فيينا في العقد الثاني من القرن العشرين بزعامة مورتيس شليك) في بعدها الأخلاقي من أهم فروع هذا المذهب⁽¹⁵⁾.

- **المذهب الاجتماعي:** مؤسسه إميل دوركهایم (Emile Durkhiem) 1858 - 1919، ومعتقداته الأخلاقية يقوم على أربعة أحياز:
أ - لا وجود للأخلاق من دون المجتمع.

ب - المجتمع يملك شخصية مستقلة عن الأفراد.

ج - لا بد من إتباع المجتمع في الأخلاق فهو الذي يحدد معادلة الحسن والقبح.

د - معرفة الأعمال الحسنة والقبيحة تكون بالرجوع إلى أخلاقيات المجتمع وأدابه، وتقاليده. (...).

- **مذهب المنفعة:** تبناه الفيلسوف جرمي بنتام 1832 - 1848 (Jerme Bentham). وليس وجون ستيوارت ميل 1806 - 1873 (Jhon Stuart Mill) Benthams). وهذا المذهب سوى نسخة معدلة من الأبيقورية " فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد " ويقول جون ستيوارت مل: " اللذة هي المبتغى الأوحد ". فهما يشتركان مع أبيقور في القول ، بأنَّ السعادة هي الخير بالذات ، والسعادة ليست سوى اللذة. ولقد رأى هذان الفيلسوفان أنَّ المشكلة الأساسية في الأبيقورية، هي كونها تهتم بالفرد ومصالحه، وتغفل المنفعة العامة (...). على أنَّ الفيلسوفين يختلفان حول كون المنفعة العامة هدفاً أو وسيلة، رغم اتفاقهما على كونها مطلوبة، وخيراً أخلاقياً. "بنتام" يعتقد أنَّها وسيلة للوصول إلى السعادة الشخصية. أما ستيوارت مل فيعتقد بكونها هدفاً ومطلوباً أصلياً. (...).

- **المذهب العاطفي:** يؤمن العاطفيون عموماً بأنَّ الأفعال التي لها صفة فردية من جميع الجهات (أي ترجع آثارها ونتائجها إلى الشخص الفاعل وحده) لا تقع ضمن دائرة التقويم الأخلاقي (...). ومن أبرز ممثلي هذا المذهب: آدم سميث (Adam Smith) 1723 - 1790) الاقتصادي، وفيلسوف الأخلاق الإنكليزي المعروف، والألماني آرثر شوبنهاور (1788 - 1860) والفرنسي أوغست كونت (Augeste Compt) 1798 - 1857 (...).

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

- مذهب القوّة: يعدّ هذا المذهب، - الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردرريك نيتше (1844 - 1900)، - ردة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي. هذا التأثر بالرواقة الذي أدى إلى إتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الإستسلام للقضاء والقدر؛ ومن هنا، شعر نيتše بأنّ من يتربى على هذا المذهب، سوف يكون إنساناً خاماًًا مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي، وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية: "فكان اعتراض نيتše على المسيحية، هو أنها تدعوا إلى روحية العبودية في نفوس أتباعها"، وترئي إنساناً خاماًًا وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة ، وعلى المذهب الأخلاقي أن يرئي إنساناً فاعلاً ومؤثراً . وهو يقول عن المسيحية: "أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بآقسي حكم أصدره مدحّع حتى الآن، وأرى فيها أبغض صور التدمير، أدمّها وأعدّها لعنة عظيمة، فهي ليست سوى ذل البشرية الحالدة".

يرى نيتše أنَّ "القوّة" و "السلطة" أساس الأخلاق الفاضلة كلّها. وفي شرحه لنظرية الأخلاقية يرى أنَّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، وهذا الأمر يحتاج إلى القوّة. لذا فإنَّ الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء.(...) وأحسن خلاصة لمذهب نيتše الأخلاقي، ما يذكره هو بنفسه حين يسأل ثم يجيب: "ما هو الخير؟ . هو الذي ينمي حس السلطة؟ ما هو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ما هي السعادة؟ هي إحساس إزدياد السلطة، والانتصار على الواقع لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام، بل الحرب، لا الفضيلة، بل الذكاء. العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان ، فما هو الأكثر ضرراً من الفساد؟ هو العطف على المرضى؛ أي المسيحية". لكن الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هайдغر (Martin Heidegger) سوف يتجاوز القراءة المدرسية التقليدية لنيشه حين ينظر إليه على أنه آخر الميتافيزيقيين في العالم الغربي. إذ

يتكتَّف في فكره السؤال الميتافيزيقي وينجز فيه. وجواب نيتشه عن هذا السؤال (الميتافيزيقي) هو التالي: إنَّ إرادة الاقتدار هي الطابع الأساس لكل "كائن" بينما يشكل "العود الأبدي لذات النفس" التعُّن الأعلى للكيونة.

ويوضح هайдغر أنَّ ما يقصده نيتشه بـ"إرادة الإقتدار" أنَّها ليست إلاً تفسيراً لكلمة الإرادة التي تتضمَّن الحركة نحو... التوجه نحو شيء ما... الإرادة هي سلوك يتوجه نحو... إنَّ ذلك كله، - يضيف هайдغر - ليس بعد إرادة ولكنه متضمن فيها. فالإرادة هي أن تكون سيداً على ذاتك، إنَّها الخضوع لقيادتنا الخاصة، وهي القرار بأن تخضع لأحكامنا أو التي هي بذاتها تنفيذ(...). على أنَّ التعريف الجوهرى للإرادة بحسب تأويلية هайдغر لنيتشه - هو أنَّها "ماهية الكائن" وهي تطلع نحو اقتدار أكثر ، نحو التعزيز والسمو: "الإرادة هي أن تكون أقوى" وهي تميز بكونها خلاقة كما يكتب نيتشه. والإقتدار هو معنى آخر لـ"الإرادة". ويمثل نيتشه غالباً بين "الاقتدار" وـ"القوة" دون أن يعطي لهذا المفهوم الأخير أيَّ تحديد. أما لماذا حكم هайдغر على نيتشه بأنه آخر ميتافيزيقي الحداثة الغربية؟ فإننا نجد جوابه عندما يمضي في قراءة المفاهيم الأساسية التي وضعها نيتشه، وخصوصاً "إرادة الاقتدار" بوصفها فناً من ناحية، وبوصفها معرفة من ناحية ثانية. يرى هайдغر أنَّ كلمة "الاقتدار" تتضمَّن المعانى الثابتة لــ"القوة" كما ظهرت في اليونان القديمة. ويقارن بين مفهوم "الاقتدار" والمفهوم الأرسطي لــ"Actus" والــ"Potentia"، لا كما وصل من خلال العصر الوسيط، ولكن كما يظهر في كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو. وبين هайдغر، أنَّ ثمة علاقة تربط بين "الكيونة بالقوة" وـ"الكيونة بالفعل" الأرسطيين، ومفهوم الكيونة عند نيتشه. ذلك رغم أنَّ نيتشه لم يكن يعي هذه الصلة. وهذا الفهم للإقتدار يضع "إرادة الاقتدار" في المسار الأساس للفكر الفلسفى الغربى ، وبالتالي فإنَّ عمل نيتشه ، على قلب القيم من خلالها . يندرج ضمن هذه الميتافيزيقا⁽¹⁶⁾ .

هذا المعنى الميتافيزيقي لـ "فيلسوف العدم" سوف يعيده إلى فضاء الوجود عبر ما يسميه بـ "الإنسان الأعلى" الذي يولد من "العود الأبدي لذات النفس". والمعروف أن هذه الأخيرة هي إحدى الأطروحات المركزية التي تشكل أساس فلسفة نيتше، والتي تمنح الكائن كيونته الخلقية من حيث كونها القبول الأعلى للحياة وللكائن.

المفارقة أنَّ قراءة هайдغر لنيتشه بوصفه فيلسوفاً ميتافيزيقياً ظلت في حجرة ضيقَة، بينما سادت القراءة التقليدية التي اختزلت الفيلسوف بوصفه، - فحسب - عدواً للأخلاق والدين.

- **مذهب العقلانية المفتوحة:** مع الفيلسوف النمساوي كارل بوبر (1902 - 1994) الذي احتلَّ موقعاً مميزاً في ثقافة القرن العشرين، ويعدَّ واحداً من أبرز فلاسفة العقلانية المفتوحة وفلسفة العلوم، ستنتقل العقلانية الغربية إلى طور جديد كل الجدة. وسيكون للأخلاق معنى آخر خارج الدائرة المثالية للأفلاطونية المحدثة وكذلك خارج دائرة الديالكتيك الهيغلي. يتخد بوبر من المجتمعات القائمة في الغرب الأوروبي والأميركي نموذجاً لمفهوم المجتمع المفتوح جاعلاً من الديمقراطية الليبرالية المثال الأعلى للنظم الاجتماعية. وبذلك يكون الوسط العلمي ما يرجع إليه كونه نموذج النقاش العقلاني القابل لكل النظريات والإقتراحات، شرط أن يتم مناقشتها وتقييمها حسب المعايير الموضوعية للمنهج العلمي (...). كذلك يرى بوبر في حرية التعبير وتنوع الأفكار والاتجاهات في الديمقراطية الليبرالية شيئاً لعملية الجدال النقدي بين التفسيرات والفرضيات المختلفة في الفيزياء. وتجري عملية تحقيق الأصلح والأفضل في المجتمع بطريقة شبيهة بتلك التي يجري فيها التقرُّب من الحقيقة في العلم. فكما أننا لا نملك، - حسب بوبر - ، أي وسيلة مباشرة للإقتراب من الحقيقة العلمية، حيث يتم ذلك عن طريق كشف الخطأ ودحضه في التجارب، كذلك لا يملك المجتمع من وسيلة لتحسين حياة أفراده إلاً بواسطة تخفيف آلامهم وتسهيل الصعوبات التي تواجههم. وعندَه إنَّ

تحقيق السعادة ليس أمراً ممكناً، بل الممكن هو كشف مصادر الآلام والآسي ومحاربتها قدر الإمكان. إذ " بدلاً من طلب السعادة الفصوى لأكبر عدد من الأفراد يتعين علينا، بتواضع أكثر، أن نطلب للجميع أقل قدر ممكן من العذاب، وأن يتحمل العذاب الذي لا يمكن تجنبه، - كالمجاعة في حال نقصان المواد الغذائية - بالتساوي. وفي هذا شبه بالنظرة إلى المنهج العلمي التي عرضتها في " منطق الاكتشاف العلمي". إنَّ المسألة الأخلاقية تصبح أكثر جلاءً إذا ما وضعنا مطالباً سلبياً، أي إذا طلبنا القضاء على العذاب بدلاً من توفير السعادة".

عند هذه النقطة من تعريف بوير للأخلاق الواقعية سوف تنطلق العقلانية النقدية إلى أبعد مدى لها. وستمارس نقداً صارماً للأفلاطونية، مروراً بالكانطية والهيغيلية والماركسية ساعية إلى تأسيس عقلانية عملية لا تكون فيها الأخلاق إلا عضواً في منظومة مجتمعية يتنظمها العالم المفتوح على كل ما هو جدير بالبقاء والديمومة. يقول بوير عن أفلاطون: إنَّه في تصوره للدولة لا يرى مكاناً للعدالة إلا في مجتمع تراتبي صارم يحدد لكلٍّ فرد موقعه الواضح في البنية الهرمية. فيكون الحفاظ على العدالة وبالتالي على السلم الاجتماعي قد تحقق بوساطة نظام حديدي قائم على الطاعة المطلقة. إختار أفلاطون الدولة التوتاليتارية الجذرية على حساب الروح الفردية والديمقراطية، وهو الخيار الذي أودى بأستاذه الكبير سقراط إلى الموت.

بعد قرون فلسفية طويلة ستعود الأطروحة الأفلاطونية عبر هيغل، الذي وجد فيه بوير تضحيَّة متجلدة بكيان الأفراد وخياراتهم الذاتية على مذبح الكلمات التاريخية والاحتمالية الموضوعية. إذ ينطلق الفيلسوف الألماني من مبدأ المساواة بين ما هو عقلاني وبين ما هو قائم تاريخياً، وتصبح الأشكال المجتمعية تجليات ضرورية ذات نسب متفاوتة في النضج، لتحقيق العقل الكلي لدن ذاته. وتصبح آلام الأفراد وعدابات البشر الثمن الذي لا بد من دفعه لكي تتحقق الفكرة المطلقة ذاتها عبر الصراعات المجتمعية

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحورة / العدد السابع.

والقومية، وهذا هو جوهر الديالكتيك الهيغلي (...). على هذا النحو لا يحجم بوبر عن ربط فلسفة الهوية الهيغلي بالملكية المطلقة لفريدرريك وليام، حاكم بروسيا والمعارض لكل تquinin دستوري لسلطته. وخلف هذا الإدغام الظاهري ، تترئس مصالح الملكية المطلقة لفريدرريك وليام. إنَّ فلسفة الهوية تفيد في تبرير النظام القائم. ونتيجتها هي وضعية أخلاقية وقانونية ؛ أي العقيدة القائلة بأنَّ ما هو قائم هو صالح، لأنَّه لا توجد معايير إلَّا المعايير السائدة. إنَّها عقيدة: "السلطة دائمًا على حق" ... إنَّ توتاليتارية هيغل الجذرية تعتمد على أفلاطون بقدر اعتمادها على فريدرريك وليام الثالث، ملك بروسيا في الحقبة المهمة خلال الثورة الفرنسية وبعدها. ومضمونها أنَّ الدولة هي كل شيء والفرد لا شيء ؛ فهو مدين للدولة بكل شيء، في وجوده المادي كما الروحي. يكتب هيغل: "إنَّ الكلي موجود في الدولة. والدولة هي الفكرة الإلهية كما هي متحققة على الأرض... علينا إذن أن نعبد الدولة كتجلي لإله على الأرض، وأن نعتبر أنَّه إذا كان فقه الطبيعة صعباً، فإنَّ فقه جوهر الدولة أكثر صعوبة بدرجة لا متناهية... إنَّ الدولة هي مسيرة الله في العالم... يجب فهم الدولة ككائن حي... والدولة الكاملة تتمنع، في جوهرها، بالوعي والفكر. الدولة تعي ما تريد ... الدولة متحققة ؛ الواقع المتحقق هو حتمي. ما هو متحقق هو حتمي أبداً... الدولة قائمة لذاتها... إنَّ الدولة هي الحياة الأخلاقية القائمة، المتحققة فعلاً ". هذه المقاطع كافية لتبيان أفلاطونية هيغل وإصراره على المرجعية الأخلاقية المطلقة للدولة، وهو يضرب عرض الحائط بكل أخلاق فردية وكل ضمير شخصي.

وهكذا تقوم مقوله المجتمع المفتح البويرية على رفض مفهوم التغيير الجذري كما فهمه أفلاطون وماركس؛ أي التغيير المطلق من الصفر حيث يعاد بناء المجتمع على أساس جديدة مختلفة كلياً عما سبق. إنَّ التقليد والمؤسسات السائدة ذات قيمة حياتية براغماتية لأنَّه من دونها لا يستطيع الأفراد أن يقوموا بأدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم؛

وبالتالي ينهاز صرح النشاط الاجتماعي كله. فمهما بلغت مساوى النظام القائم فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً، تدرج الحياة الاجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، وذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تغامر بنشر الفوضى والدمار، مستخدمة مفاهيم أخلاقية مجردة كالعدالة (أفلاطون) والمساواة (الماركسية).

سوف تتمتد "البوبيرية" إلى نسيج "العقل الأخلاقي الغربي" بظواهره وأحيائه الأوروبية والأميركية. وفي خلال المرحلة المعرفية الفلسفية التي وصفت بـ "ما بعد الحداثة" أو "الحداثة البعدية" سوف يتبيّن لنا كم للتنظير البوبيري من مفعولية ثقافية وأيديولوجية على صعيد ممارسة وتشكيل أنظمة القيم الجديدة في العقل الغربي. ولو نحن قسنا القضية "الما بعد حداثة"، وفق المعيار البوبيري لمفهوم المجتمع المفتوح لوجدنا أنه يحوي عناصر نظرية وأخلاقية براغماتية، تركّبت على نحو أشد صرامة. لذا فإنَّ تجربة بوبير في فقه الظاهرات الاجتماعية إنما تنطلق من موقف سياسي وأخلاقي واضح في دفاعه عن الديمقراطية الليبرالية واعتصامه ضمن دائرة القيم الفردية، ومع ذلك فهو بمجرد أن يمضي في مواجهة محيطات الواقع التاريخي حتى يعود إلى الاعتراف بالدور الحاسم للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة، وتحديداً بدور وهمة الدولة في ضبط الروح العام للمجتمع المفتوح. وهو في ذلك يوحّي بشيء من التناقض والتباين في موقفه الفلسفي. الأمر الذي سوف نقع على تمثّلاته الجلية فيما بعد؛ أي في الكيفية التي إتبعها العقل الغربي، والعقل الأميركي على وجه الخصوص فيما يمكن وصفه بأخلاقيات الهيمنة.

- **المذهب الحفري (الأركيولوجي):** في مرحلة متاخرة من رحلة العقل الفلسفي الغربي سيكون لتأويل الأخلاق بعد مختلف. علمًا أنَّ عمليات التأويل التي سنأتي عليها بعد قليل لم تغادر مؤثرات ما سبقها. إحدى أبرز محطات هذه الرحلة كانت مع الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو. ولعلَّ كتابه: "تاريخ الجنسانية" المؤلف من

ثلاثة أطوار، سيعدهُ النقاد الوعاء الذي يحوي في طياته فلسنته الأخلاقية. والسؤال الذي نواجهه هنا هو التالي: أية أخلاق تلك التي تقرب إليها فوكو في "تاريخ الجنسانية"؟ هناك من قدم الإجابة بعأ لقراءته للقصد "الفوكوي" وجد أولاً أنَّ الأخلاق ضمن هذا الحقل ت يريد أن تتجاوز كل الأديبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق، (La Morale) وبين الإтика (L'éthique). وهذا الفصل يميّز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والتواهي التي تتنصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها. إذ يبقى السلوك هو أقرب إلى أصحابه ومنفذه، من كل ما يمكن أن يضاف إليه قسراً أو طوعاً من الأوامر والتواهي. فالأركيولوجي لا يهمه منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، ولكنه يتوجه إلى سلوك الأفراد الفعلي تجاه ذاتهم أولاً. وهو ما يسميه فوكو بتقنيات ممارسة الذات، يجعلها تكون بالنسبة للخارج كثيبة موجة في خضم العالم، كما يقول دولوز، بحيث تكون هي الداخل في الخارج، وهي الخارج في الداخل. وسيبدو تأويل فوكو لافتًا لتلك "المارسة الذاتية" ، سيظهر لنا أنَّ نظريته تلك ناتجة عن اختبار ومعاينة أكثر مما هي معرفة ذهنية مجردة.

فحين سئل فوكو من قبل شارحيه الأميركيين عن فلسنته في السلطة والمثقف، دريفوس ورابينوف، ماذا سيكتب بعد الانتهاء من شرح تاريخ الجنسانية؟ أجاب الفيلسوف فوراً: سأهتم بذاتي.. وبالطبع فليس معنى ذلك أنَّ فوكو أجمل الاهتمام بذاته إلى ما بعد الانتهاء من مشاريعه الفلسفية الكبرى، كما أجمل الكتابة في إтика الذات. فلقد كان الانشغال الذاتي - بالذات هو عنوان الهم الفوكوي الفلسي ، والفردي الخاص به في آن، منذ البداية. وهو منذ "تاريخ الجنون" و"مولد العيادة" وصولاً إلى "الكلمات والأشياء" و"المراقبة والمعاقبة" كان محور تفكيره هو التحفيز العميق الشامل عما يقع

على الذات من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولاً في النتيجة إلى إكتشاف النقلة المختلفة التي تشكلها الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه، وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة وسط خضمها.⁽¹⁹⁾

في مناقشته لحداثة التنوير التي جرت تحت السؤال نفسه الذي طرحته كانط "ما الأنوار؟" يعود فوكو ليمارس عملية أركيولوجية موجودة أصلاً في قلب الإشكال الكانطي. كما لو أنه يريد أن يعمّقه أو يؤوّله على طريقته. وهذا هو يقول : يبدو لي أنا لم نعرف قبل اليوم فيلسوفاً مثل كانط في نصه هذا، -المقصود نص كانط في "الأنوار"-، حيث ربط بإحكام ومن الداخل معنى تأليفه بالمعرفة، وجمع التفكير حول التاريخ بتحليل خصوصي للخطبة الفريدة التي يكتب فيها وعنها: يبدو لي التفكير بالراهن، -والكلام لفوكو - بوصفه اختلافاً في التاريخ وسيباً لمهمة فلسفية خصوصية، بمثابة العامل الجديد في هذا النص. وضمن هذا المنظور يرى فوكو أنه وجد نقطة انطلاق نحو ما يسميه موقف الحداثة. ويتساءل فوكو بالاستناد إلى نص كانط عمّا إذا كان ممكناً تصور الحداثة على أنها موقف أكثر من كونها مرحلة من التاريخ (...). ويقول: إننا نتحدث غالباً عن الحداثة بوصفها سمة عهد، أو مجموعة من الصفات المميزة لعهد ما، وتنبئها على هذه الصورة في روزنامة تكون فيها مسبوقة بما قبل الحداثة، شبه الساذجة أو البدائية، ومتبوعة بـ"ما بعد حداثة" مريبة وملتبسة.. وأعرف إننا نتساءل عندها إذا كانت الحداثة تشكل تتمة "الأنوار" أو تطورها، أو أنها قطيعة أو إنحراف بالنسبة إلى المبادئ الأساسية للقرن الثامن عشر.

غير أنَّ الاستفهام الأكثر مرارة لدى فوكو هو ذاك الذي لا حظناه في نهاية مقالته حين يصرّح: "لا أعرف إذا كنَا سنصبح راشدين ذات يوم. أشياء عدّة في تجربتنا تؤكد لنا أنَّ حدث "الأنوار" التاريخي لم يجعل منا راشدين، وإننا لم نصبح كذلك بعد"⁽²⁰⁾.

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحف / العدد السابع.

هل نقدر أن ندرك مرارة الإستفهام الفوكي هذا، على أنه ضرب من مقاربة أخلاقية لتهافت الحداثة الغربية بعد نحو ثلاثة قرون على "الأنوار"؟ غالباً الظن أنَّ المسألة بالنسبة إلى فوكو مضت في مسارها الحفرى / المعرفي على نحو لا ينأى عن سؤال الأخلاق بوصفه سؤالاً فلسفياً بامتياز.

جداليات الأخلاق التواصيلية:

تميَّز السجال الفلسفى في الغرب ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين بإعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق كأحد أهم الأسئلة الأنطولوجية. فلقد صار من المؤكَّد بالنسبة للنخب ومؤسسات الفكر والمجتمع المدني أنَّ مجتمعاً لا يستطيع أن يرضي رغبة الفضيلة في الطبيعة البشرية، ليس مجتمعاً عقلانياً. إنه فقط أحد الأنظمة المتأجِّلة بحسب توصيف أرسطو، والذي يمكن أن يسقط ، عاجلاً أم آجلاً، عندما تجد الفئة المظلومة الفرصة المناسبة لذلك.

جرى هذا القول مجرى نقد الحداثة التي اتخذت من العقلانية المجردة سبيلاً واحد لها لتثبتُ أقدامها وتسود. وسيأتي في الغرب من يستعيد ثالوث الإستفهام الكانطي وينوِّله على طريقة، بوصفه ثالوثاً لا يخص عقلانية الغرب فحسب، بل يمتد إلى العقل الإنساني في شموله الكوني: ماذا يمكن لنا أن نعرف ؟، وماذا نعمل كي نحقق المعرفة، أي كيف نعرف ؟، وما الذي يمكننا أن نرجوه كي نعرف ؟، ... وهنا تواصل الحلقات الثلاث في السعي نحو أي مشروع يرنو لتأسيس عقلاني تواصلي: النظري، والعملي، والعملي النظري؛ فتنتقل بذلك من حيز الفهم والتحليل الواصف، إلى البحث في ذات الحدث المعرفي؛ أي تفكيك العقل من الداخل.

على هذا الوجه، سنرى كيف أنَّ الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس⁽²¹⁾ ركَّز ضمن طموحه في تأسيس نظرية معيارية للحداثة، على أربعة أسس نظرية لبلورة تصوره

النقي للمعرف، وللمجتمع وهي: نظرية العقلنة، ونظرية النشاط التواصلي، وجدل العقلنة الاجتماعي، ونظرية المجتمع التي تجمع بين الإهتمام بقضايا الممارسة وباعتبارات النظام. ومن أجل صياغة كل هذه المفاسيل النظرية عمل هابرماس على التقاط مختلف الإنفتاحات النظرية والفكيرية التي سمحت له ببلورة أسئلته، وبتعميق تحليلاته للكشف عن الآليات المختلفة المنتجة للظواهر المرئية للحداثة. فقد الإستلاب والتشيؤ كما عند أدورنو ولوكاش من خلال نقد العقلانية الأداتية أدى إلى ملامسة ما أسماه بـ"الإستعمار الداخلي" للعالم المعيش الذي تفرضه عمليات العقلنة على العلاقات وأشكال التبادل⁽²²⁾. وبالرغم من كل ذلك، فإن هابرماس لم يرد أن يتخد من سلبيات العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع الحداثة، بل إنّه يلحّ على موضعية فكره في سياق تطورها وتحولها، ولكن بشرط الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصصية دون القفز إلى مرحلة ما يسمى بما بعد الحداثة، أو التشبّث بالمواقف المضادة للحداثة. لأنّ همّه المركزي تمثّل في إعادة تنشيط الطاقة النقدية للعقل الأنواري، من خلال إبراز المضمون المعياري لفكرة التفاهم الموجودة في مختلف اللغات، وأشكال التواصل.

كيف صيغت الأخلاق التواصصية بالترابط الحميم مع العقلانية لكي تتم إعادة تشكيل الحداثة بعيداً عن التشويء والإستلاب؟

سنلاحظ بداية أن احتمال الهيمنة داخل مجتمع معقلن يمكن تجنبه، في نظر هابرماس؛ وذلك باحترام معايير محددة تسترشد بما يسميه بـ"أخلاق التواصل"؛ لأنّها تقدّم وجهة نظر نقدية لمختلف وجهات النظر المعرفية للسياسة(...)، ففي هذه الحالة تتدخل أخلاق التواصل لتأسيس وجهة نظر نقدية لا تعطي الأهمية، فقط، -للمنطلقات المنهجية، أو للمنطق المحرّك للموقف المعرفي، بل تهتم كذلك بالصيغة الإيديولوجية. أي إنّ هذه الأخلاق تعرف لكل مجال بقدرته على التبرير والتفسير داخل

حدود مجاله الخاص ، بدون أن تسمح له باذاعاته التعميم انطلاقاً من المقدّمات والنتائج والأحكام التي تنتجهها ممارسته المعرفية على موضوعاته الخاصة (...) فالأخلاق التواصيلية ، عند هابر ماس ، هي التي تخلق إطاراً عقلانياً للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة ، وللتفاوض بين المصالح المتعددة ، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والشرعية الديمocrاطية ، والتساؤل الدائم عن شروط الإتفاق بين ما هو ضروري عملياً . وما هو ممكن موضوعياً .⁽²²⁾

إنَّ ما يمكن النظر إليه بوصفه استراتيجية أخلاقية هو لأجل إعادة تصويب حركية العقل؛ حيث ظهرت هذه الحركة في المراحل المتقدمة لصعود الحداثة كما لو أنها سخرت للإسلاب الممحض . ربما بدا المجهود النظري الذي بذله هابر ماس منذ النصف الثاني للقرن العشرين وكأنه محاولة فلسفية تتوجّي إقامة الحدّ على ظاهرة اختزال العقل التي امتلأت بها الأحيان المختلفة للحداثة الغربية . إنَّ محاولة هابر ماس وسوها من المحاولات المتأخرة في الفلسفة الغربية سعت إلى الكشف عن العقل المرتبط والملازم للممارسة التواصيلية اليومية ، وفي إعادة بناء مفهوم غير اختزال للعقل . وذلك اعتماداً على قاعدة صلاحية الخطاب . لا سيما وأنَّ العقلانية الغربية تعطي أولوية إثنائية للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف تحقيق مصالح وغايات معينة . وألجل ذلك فهي تدمج أكثر من وساطة ، وعلى رأسها المال والسلطة لضمان التوازن الاجتماعي الذي يسمح بمبادرات تدخل في سياق الشاطئ الأداتي أو الإستراتيجي .

في هذا المدلول يبدو العقل التواصلي ضرباً من كانطية متجلدة ، ولكن بلغة ما بعد حداثية . فالعقل التواصلي هو روح العقل العملي لجهة تلازمه التكويني مع الأخلاق . ذلك أنَّ الفلسفة الألمانية فيما بعد الحداثة إنبرت إلى توكييد العقل التواصلي " كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية ، سواء في تعبيرها الأنواري ، أو في تمظهراتها النقدية . صحيح أنَّ فكر الأنوار يؤكد على عنصر النقد في دعوته العقلانية ، لكن تطورات

المجتمعات الصناعية وتطبيقات العقلانية، التي لا تكف عن التجدد والتبدل، جعل الفكر الأنواري يستند طاقاته المفاهيمية من جهة، فيما تحول بشكل من الأشكال إلى خطاب يضفي المشروعية على المجتمع الحديث من جهة أخرى.⁽²³⁾

إن العقلانية التواصلية التي ستجد في القيمة الأخلاقية أساساً لها، هي المقابل الفلسفي للعقلانية الأداتية، مع أن الأخيرة ستفلح بالسيطرة على عالم ما بعد الحداثة في الغرب. لكن العقلانية الأداتية التي أنتجت عالماً موجهاً من طرف إدارة صارمة إلى درجة الرعب كما يقول أدورنو، ستكون موضع نقد لا هوادة فيه فيما كان العالم يتوجه بخطى حثيثة نحو نهاية القرن العشرين.

العقل الأخلاقي الغربي منقوداً:

سوف ينمو لدى الأنجلوسيـا الفكرية والفلسفـية في الغـرب الراهن ما يمكن اعتباره فلسفة أخلاقـية نـقدية. من مبادئها أنـ الفلسفـة وهي تقتـرح قوـاعد عـامة لـالسلوك ، أو تقدم نـظريـات عنـ العالم، فلا بدـ منـ أنـ يكونـ لهاـ وجـهة دـينـية. فيـحتاجـ الدينـ لـعقلـانيةـ الفلـسـفةـ. وـمنـ جـهـتهاـ لاـ تـتجـاهـلـ الفلـسـفةـ مشـكلـاتـ الـدـينـ. ولـقـدـ كـانـتـ إـهـتمـامـاتـ كـانـطـ التـأـسـيسـيـةـ فيـ السـؤـالـيـنـ الأـشـهـرـيـنـ مـاـذـاـ أـعـرـفـ؟ـ، وـمـاـذـاـ عـلـيـ أـنـ أـسـلـكـ؟ـ، ذاتـ قـيمـةـ دـينـيةـ لـأـنـ تـقلـ عنـ قـيمـتهاـ الـفـلـسـفـيـةـ. فـتـسـأـلـ عنـ كـيـفـيـةـ إـرـتـبـاطـ إـلـاـنسـانـ بـحـاجـاتـهـ؟ـ، وـعـنـ الـذـيـ يـوـجـدـ فـيـ الـأـشـيـاءـ وـيـتـحـقـقـ فـيـ أـفـكـارـنـاـ؟ـ.

لكنـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ بـحـسـبـ المـفـكـرـ الـأـمـيرـكـيـ جـونـ بـانـيسـ هيـ أـكـثـرـ مـنـ قـوـاعـدـ السـلـوكـ فـيـ مجـتمـعـ ماـ. لأنـ هـذـهـ قـوـاعـدـ يـمـكـنـ أـنـ تـخـتـلـفـ كـلـيـاـ باـخـتـلـافـ الـجـمـاعـاتـ. فـالـأـخـلـاقـيـةـ تـقـضـيـ باـحـتـرـامـ نـظـامـ الـكـوـنـ الـذـيـ فـرـضـهـ "ـالـلـوـغـوسـ"ـ، الـفـيـضـ الـمـقـدـسـ الـذـيـ يـحـافـظـ عـلـىـ بـنـيـانـ الـكـوـنـ وـنـظـامـهـ. وـبـمـاـ أـنـهـ مـاـ مـنـ شـيـءـ يـمـكـنـ أـنـ يـوـجـدـ خـارـجـ "ـالـلـوـغـوسـ"ـ فـنـحـنـ أـيـضـاـ جـزـءـ مـنـهـ، حـتـىـ أـنـ يـجـبـ أـنـ نـحـترـمـ دـسـتـورـهـ الـذـيـ هوـ واحدـ لـكـافـيـةـ أـشـكـالـ الـحـيـاةـ وـحتـىـ لـلـأـشـيـاءـ غـيرـ الـحـيـةـ.⁽²⁴⁾

جدل الأخلاقي - العقلاني

المتحجة / العدد السابع.

منذ كانط إلى الكلام اللاحق على الحداثة البدوية، أو ما سمي " ما بعد الحداثة " مرأة ثلاثة قرون أو نحوها. في هذه الأثناء لم ينفك سؤال الإنسان عن كونه السؤال الفلسفى الذى تدور حوله أسئلة الوجود كلها. لكن هذا السؤال سوف يستدعي سؤال الأخلاق كسؤال متعلق به تعلقاً سنتياً. بل هو عين الأول، وتجلى له تماماً كما هو شأن العقل كمائز للإنسان، وإن ذهب فلاسفة محدثون إلى تقديم العقل على الأخلاق تقديماً لم يدركوا أنهم بهذا إنما يتزععون من الكائن البشري ما هو من تكوين ذاته وطبيعته.

لقد بدا واضحاً في الرؤى الجديدة لسؤال العقل / الأخلاق في الغرب أن مقوله: " كل ما هو عقلي هو واقعٍ " ليست إلا واحدة من القواعد التي أسست للإسلام. وهي بهذا جعلت الإنسان حيواناً سياسياً بامتياز، إذ دفعت به إلى الحد الذي لا يرى نفسه إلا في مرآة سلطانها. والذين وضعوا هذه المقوله في سياق الزمان الواقعي كانوا على يقين بأنّهم إنما فعلوا ذلك ليبيّنوا أنَّ الأطروحة الأخلاقية التي حملتها الفلسفة الألمانية على أجنحة اللاهوت الديني، إنَّ هي إلا سراب لا يلوى على شيء. كان التنظير الذي أراد أن يُسقط الأخلاق من عالياتها الأرضي ، يستهدف أصلاً كل ما له صلة بالدين والميتافيزيقاً . قالوا: إنَّ الأخلاق والدين هما شكل من أشكال الإيديولوجيا الهائمة خارج دائرة الواقع، وإنَّ الكائن هو نتاج التاريخ، وإن انتظم الأمر في نطاق الديالكتيك الذي يبيّن أنَّ الوعي ليس هو الذي يحدُّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي ..

هذا هو الأمر الذي جعل الكلاسيكيات الفلسفية للماركسية تصبَّ نقداً لا هوادة فيه على الفلسفة الألمانية. فلم تر فيها إلا إيديولوجيا وإغتراب كونها خاضعة من حيث تكوينها وتطورها لهيمنة التصورات التي وفرّها لها اللاهوت الديني.

لقد أرادت المادية الديالكتيكية أن تدفع عن الإنسان الإسلام الذي أطلقته حركة الحداثة وتقنياتها، فإذا بها تدفعه نحو إسلام من نوع آخر منذ تلك اللحظة التي

أمسكت فيها بناصية الحركة التاريخية بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين بأكمله.

ولم يكن إفتتاح الألفية الثالثة ليجيء بما يبدّل من روح التساوي الحاد في مقوله العقلي / الواقعي. فلقد أظهر المشهد العام كل ما يمتّ بصلة إلى النهايات والبدايات في آن. كان ثمة نهاية مدوّية للسجل الإيديولوجي في حداثة الغرب المتأخرة. ليتبدئ ضرباً جديداً من "المواج الإيديولوجي" تولّت الليبرالية "المابعد حداثة" رسم أحدهاته وأجناسه وفصوله عبر الآليات الهائلة لثورة الإتصال، وما توصلّ إليه الذكاء الخارق للزمن التكنو-إلكتروني المعولم.

في كتابه: "سؤال الأخلاق" - والذي يعد بحق عالمة فارقة سيسخار إليها في فلسفة الأخلاق - ينقد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الحداثة الغربية، ويبين نقطة إشكالية مهمة في الحدود الفاصلة والجامعة بين العقل والأخلاق، وأيهما أخص بالنسبة

للإنسان. يبدأ بالرد على القائلين بأنّ "ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بسواب لا خطأ معه"، فيرى أنّ هذه الدعوة "لا تصدق إلاً على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة. فمعلوم، - كما يقول - ، أنّ البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلاً بعد محاولات متالية، تخطئ فيها أكثر مما تصيب. وحتى إذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية. وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور؛ بل ما المانع من أن نسمّي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلًا؟! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلاً في الدرجة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية، - كما هي في تصور هذا البعض - ، هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتُميّزه عن البهيمية؛ فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون، على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما؛ وبهذا، يقع هؤلاء هم أنفسهم في الخطأ من حيث أرادوا الصواب، آتين مرة أخرى على - غفلة منهم - بنيّص مقصودهم، فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم ينزلونه رتبة دونها.

وإذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح والصلاح في المال، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرار متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلاً مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم "الأخلاقية"؛ فالأخلاقية هي وحدتها التي تجعل أفق الإنسان مستقلًا عن أفق البهيمية؛ فلا مراء في أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليها كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ويمضي طه عبد الرحمن في الشطر الأول من رحلته النقدية في كتاب سؤال الألحاد، مظهراً للإلتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية والمحدثين. حيث ظنَ هؤلاء أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأنَّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وبعد الرحمن يخالف أصحاب هذا الظن، بملحوظة أنَّ العقلانية تقوم على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من "الأخلاقية"، وهذه يشتراك فيها الإنسان مع البهيمة. وهناك العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه؛ وخطأ المحدثين أنَّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان؛ ولا يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأنَّ العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: "العقلانية النظرية" التي لا أخلاق فيها و"العقلانية العملية" التي تبني على الأخلاق؛ ذلك لأنَّ الأولى، - أي العقلانية النظرية -، إنَّ أمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرد بها الإنسان كما تبيَّن. أما الثانية - أي العقلانية العملية -، فإنَّه، إنْ جاز أن يتفرد بها الإنسان ، فلا يجوز أن تكون الأولى أصلاً لها، ولا حتى أن تكون في رتبتها كما يُظنَّ؛ والصواب أنَّ الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليس العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا، ينبغي أن تتجلِّي الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغللاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنَّه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرَّد وفعل سلوكي مجسَّد.⁽²⁵⁾

حداثة المابعد: اللاديني لا أخلاقي:

لم يغادر النقاش الفلسفى الذى شهدته الحداثة الغربية المتأخرة ثالوث العقل، - الدين، - الأخلاق. ذلك على الرغم مما أقت به الثورة التكنولوجية من حُجَّب لا حصر لها على فضاءات النقاش. قد يكون العكس تماماً هو الذى حدث بالفعل؛ أي أنَّ هذه الثورة بتظاهراتها المختلفة شديدة التنوع، وصولاً إلى الثورة الرقمية

والمعلوماتية كتجليٌّ أخير لها، سوف تضاعف الحاجة لاستحضار سؤال الأخلاق والدين، ناهيك عن سؤال العقل. وإذا كان لنا أن نلاحظ مناحي وإتجاهات حركة الفلسفه في الغرب، - الآن، فسنجد إلى أي مدى يظهر الديني كعامل مؤثر في الظواهر ذات المنشأ الفلسفي. كان العالم الروسي نيكولا برديائيف يقول: "إنَّ للقيظات الفلسفية دائمًا مصدرًا دينيًّا، وظلَّ يميل إلى الإعتقاد، حتى في ذروة شروع النزعات الفلسفية الإلحادية، أنَّ الفلسفه الحديثة عامة، والفلسفه الألمانية خاصة هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط ، وذلك بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها. فلقد نفذت المسيحية، - بحسب برديائيف - ، إلى ماهية الفكر نفسه من فجر العصور الحديثة.⁽²⁶⁾

لا بل حتى أولئك الذين يوصفون بالتيار الفلسفي المادي أكدوا على ضرورة الدين باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني، وإنَّه يجب على الفلسفه نفسها أن تدخل حظيرة الدين، وأن تجعله محوراً لها.

الأهم من ذلك أنَّ الإستعادة، الحديثة لمفهوم الأخلاق بما هو نأى عن الشر ونزع إلى الخير، بل للأخلاق الكانطية المسيحية تعيناً، إنَّما هي استعادة من باب الوجوب. ثمة في الغرب اليوم، بل ومنذ بضعة عقود إرهاصات ذات حرارة مرتفعة تدعوا إلى مراجعة شاملة للعقلانية كمفهوم وكمفهوم وكمفهوم وكمفهوم وكنمط حياة في آن.

في رؤياه النقدية لأنَّ الأخلاق الحديثة الغربية سيلاحظ طه عبد الرحمن، - في كتابه الذي أتينا عليه قبل قليل - مَدِيات التهافت التي عصفت بالحداثة، فوُجد أنَّ الحضارة الغربية الحديثة التي هي حضارة "اللوغوس" أو حضارة العقل، هي حضارة ذات وجهين: عقلي وقولي، وذات شَقَّين: معرفي وتقني، وكيف أنَّ هذين الوجهين وذينك الشَّقَّين، وإنْ قصداً تلبية حاجات الإنسان المختلفة والممتزأدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدر ما يهددان إنسانيته ؛ فالوجه العقلي من هذه الحضارة يقطع عنه أسباب الترقى في مراتب الأخلاق، والوجه القولي يضيق نطاقها، ويجمد حركتها، وينقص من شأنها.

والشق المعرفي يخرجها من الممارسة العلمية، ويفصلها عن المعاني الروحية. والشق التقني يعمل على إستبعادها والإستحواذ عليها كما يحرص على أن يستبدل بها غيرها؛ وما ذاك إلا لأن هذه الحضارة حضارة ناقصة عقلاً، وظالمة قولًا، ومتآمرة معرفة، ومتسلطة تقنية. وفي السياق نفسه يستطرد عبد الرحمن ليظهر أن حاجة المفكر المسلم إلى أن يتأنّ في الممارسة الأخلاقية هي أشد منها في أي وقت مضى، وهو يضع لهذه الحاجة اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن الآفات التي تحملها حضارة "اللوغوس" إلى الإنسان، وهي، - كما ذكر - ، أربعة أساسية: "النقص" و"الظلم" و"التازم" و"التسلط"، والتي تؤدي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما يبأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآلاته، لا يمكن أن يخرج منها أهلها بمجرد تصحيحات وتعديلات يدخلونها على هذا الجانب أو ذاك من هذه الحضارة المتکاثرة؛ نظراً إلى أن هذه التقويمات المحدودة ليست في قوة هذه الآفات الشاملة، حتى تقدر على محو آثارها وسوءاتها الأخلاقية؛ ولا أدل على ذلك من أنهم لا يكادون يفرغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتواها من حيث لا يشعرون، فيقومون إلى إصلاحها، فيجدون مرة أخرى من الإفساد ما وجدوا من ذي قبل، وهكذا من غير انقطاع؛ وهذا يعني أنَّ أخلاق السطح لا تنفع في الخروج من آفات العمق، بل لا بد في ذلك من طلب أخلاق العمق. وهذه، على خلاف الأخرى، تدعونا إلى الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ"اللوغوس"، وإنما يكون فيها لـ"الإيتوس" (أي الخلق)، بحيث تتحلّد فيها حقيقة الإنسان ، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله؛ فلا مناص إذاً من أن نهيئ الإنسان لحضارة "الإيتوس" ، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الأجل.

والاعتبار الثاني: أنَّ العالم - بلا شك - ، مقبل على تحولٍ أخلاقي عميق في ظل ما يشهده من تحولات متلاحقة في جميع مناحي الفردية وميادين الحياة المجتمعية؛

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجعة / العدد السابع.

وإذا كان لا بد لهذه التحولات المختلفة من أن تُفرز قيماً ومبادئ، ومعايير أخلاقية جديدة، فلا يبعد أن يلجم سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي، وإن كان هذا النظام الأخلاقي الجديد قد لا يرى النور إلا بعد الفراغ من وضع سلسلة من أنظمة عالمية متعددة أخرى: إقتصادية وسياسية وعسكرية وإعلامية وثقافية؛ ومروء هذا التأخير إلى سيادة تصور للأخلاق يجعلها تابعة للاحقة لهذه الأنظمة الأخرى، لا متبوعة وسابقة عليها.

والاعتبار الثالث: إنَّ هناك غياباً كلياً للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، ولا يجعله يواجه التحدي الأخلاقي المقبل؛ وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلاً تضعضاً في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون ، على ما يبدو في الأفق القريب، إلاً ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعانى الروحية لثبتت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة.⁽²⁷⁾

ما لا يُشك فيه أنَّ الاعتبارات التي وضعها طه عبد الرحمن، وهو يتقصى مسار التحولات في العقل الأخلاقي الغربي تفضي إلى ضرب من التواصل والتأثير على البنية الأخلاقية للمجتمعات العربية والإسلامية، وتلك مسألة سيكون لها مجال مخصوص من النقاش. مع هذا فإنَّ ما يتولأ بهثنا هذا في تحولات الفكر الأخلاقي الغربي قد يؤدي مساحة لا يأس بها من المهمة اللاحقة.

عقلانية التنوير: أثر بعد عين:

لقد مضى زمن مدید بدا أنَّ اللحظة لم تَحنْ لكي يختلي العقل الغربي بنفسه ويتأمِّل. ثمة مَنْ يزعم، - وفي زعمه اقتراب من حقيقة المشهد في الغرب-، أنَّ الحداثة وهي تنجز آخر تقنياتها لا تتفك تستغرق في غفلتها التي أدت بها إليها عقلانيتها ذات

البعد الواحد. لم تعد العقلانية، - كما حملت في نصوص التنوير الغربي - صالحة على ما يظهر - للإحاطة بما صار يعرف اليوم بـ "ما بعد الحداثة". كذلك فإن العقلانية التي نذرت نفسها لاستنقاذ التاريخ من بدايتها، وأوهامه، وفوضاه، دخلت في ما ينافي قيمتها الأصلية. حتى السؤال الذي أنتجه ليعثر لها على طريقة فضلى لسيادة العقل، ما فتن أن انقلب عليها. صار سؤالاً استجوابياً في ما يقدمه المشهد العالمي من تغيب لأحكام العقل وقوانينه. كأنما إنقلبت هي أيضاً، على نفسها، فاستحال "وطئماً" للخداع والإيهام، بعدها كانت أنجزت فلسفتها "العظمى" في "تأليه" الإنسان.

إستهللت العقلانية بيانها في ما أملته عليها حاجتها إلى الوثوب والترقي. فكان عليها أن تتسلل الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وأن تؤكد وجوب أن يغادر العالم فضاء الوعي الإيديولوجي بما هو، - على ما روت - فضاء مكتظ بالأوهام، إلى رحاب الوعي العقلاني. غير أنَّ السيرورة التي حكمت العالم على امتداد ثلاثة قرون انتهت إلى منعطفات تراجيدية، وكانت الحربان العالميتان الأولى والثانية في النصف الأول من القرن العشرين، والحروب المتفرقَة الكبرى والصغرى في نصفه الثاني، بمثابة علامات حاسمة في التحول النهائي في إتجاه الألأعقلانية الجائرة.

أما عالمة التحول الكبرى فهي تلك التي انتهت إليها العقود الخمسة من الحرب الباردة. ما رتبته إنهيار منظومة تاريخية كاملة من ثوابت الفهم، وأنظمة القيم، وعلاقات القوة، في العالم كله. ربما كانت الحرب الباردة تحصيلاً هادئاً للعقلانية، عندما أرادت أن تستريح من تمجيدها للعنف. إلا أنها ما كانت لتتجنح إلى مثل هذه المسالمة الماكراة، لو لا أن انضبط العالم بتوازن مثير للهلع.. وإنما استأنف الغرب السياسي هذيانه العنيف، ومشى بخيلاً نادر خلف العقل الهيغلي، مطمئناً لفلسفة القوة، بوصفها علة التاريخ، وسبب اشتغال العقل وسلوah. سنلاحظ أنَّ هذه الفلسفة، (فلسفة هيغل) "تميل إلى تشبيه مدار التاريخ، أي مدار الروح، بمدار الشمس. كانت تقول بأنَّه إذا كان نور

جدل الأخلاقي - العقلاني

المراجحة / العدد السابع.

الشمس يسير من الشرق إلى الغرب ، فإنَّ ضوء العقل يتحرك في الوجهة نفسها، ذلك أنَّ آسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ .

جرى هذا التنظير الفلسفى مجرى اليقين فى غربة الغرب السياسى. أسس "روحياً" لحملات القوة، وسُوَّغ لمقوله إستعمار الشرق، فجعلها تاريخاً ممتدًا لم تنته أحقبته بعد. لقد اعتبرت عقلانية التنوير أنها هي نفسها التاريخ، وهي نفسها البديل للزمان للأعقلاني الذى استولد جهالة القرون الوسطى تحت تأثير المؤسسة المسيحية. ومعها أصبح زمان الإنسان أدنى إلى صحراء تيه لجهة كونه مجرد ما يدونه الإنسان عن تفوقه وقوته وفعاليته وجبروته. أي كل ما يكتبه ، أو يروي تقدمه. ولذلك فليس من قبيل التجريد أن يستنتاج ايديولوجيو العقلانية الغربية، - الأميركية - تعيناً، أنَّ فن تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق. لقد انبرى هؤلاء إلى إستدعاء هذه المقوله ورفعها إلى مستوى متعال؛ فكان من نتيجة ذلك أنَّ آلت بهم إلى ذروة للأعقلانية، بينما هم يدخلون الألف الثالث على حسان التهديد التوسي، وإحتكار السيطرة المطلقة على العالم. إنَّ الخط الذى انتهت إليه العقلانية الحديثة من خلال، - مطابقة العقل الكوني الإنساني بين الواقع والمعقول؛ أي إضفاء العقلانية على المعقول بدلاً من عقلنته - قد دفعت به إلى أن يقبل كشيء معقول عدداً من مظاهر الإستلاب الإنساني. لم يعد العقل مجسداً في الأفعال والأنظمة وال العلاقات البشرية، أو أن يسعى إلى البحث عمما يحرر من الإستلاب، بل أصبح يرِّ أنواع الإستلاب الموجود. وبذا بوضوح أنَّ ضغط الواقع القائم في المجتمع الإنساني المعاصر قد دفع إلى أن يتراجع خطوات إلى الوراء عمما كان قد أعلن عنه كغاية له في لحظة انثنائه، وفي مراحل تطوره الأساسية. لم تعد غاية العقل هي الكشف عن جوانب اللامعقول في الواقع، بل غدت هي البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها اعتبار ذلك الواقع مطابقاً للمعقول. لم تعد الغاية هي التجاوز والتنوير والتغيير،

بل أصبحت هي التبرير بعينه. وبدل أن يكون العقل الإنساني موجهاً للواقع المعاصر له، أصبح خاضعاً لهذا الواقع...⁽²⁸⁾.

"عقلنة" لا عقلانية الهيمنة:

تعبر اللأعقلانية عن نفسها، دائمًا، بوسائل عقلانية. ذلك أنَّ عقلنة ما هو غير معقول؛ أي منح المشروعية لسيطرة رأس المال والشركات وامتداداتها يستلزم تأليف لغة ذرائعة قصدها إضفاء رداء المعقولية على الذي يحدث. لقد إنحدرت العقلانية هنا صفة جديدة كل الجدة. أصبحت بمثابة إيديولوجية توسيع الربط بين الإجراءات والوسائل المتوفرة وبين ما هو مرسوم من أهداف واستراتيجيات. لعلَّ دولة ما بعد الحداثة (تحتل أميركا نموذجها الصارخ اليوم) هي أكثر النماذج اهتمامًا إلى هذا التحويل الإيديولوجي للعقلانية. عند انتهاء الحرب الباردة أخذت الليبرالية قسطها الوفير من الراحة لكي تؤدي إنتصارها. زعم منظروها أنها نهاية التاريخ وخاتمة السعادة. وقد تسمى لهم بواسطة شبكة هائلة من الاتصالات البصرية والسمعية - أن يتوجوا المقدمات الأولى لمعارف ما بعد الحداثة. إستطاعت "العقلانية الأمريكية" أن "تفلس" للأعقلون الدولي"، و"تفهم" لا توازنيته. وتؤدي الاستهلاك، فتمنحه صفة النظام المقتدر، الأيل إلى إنتاج حقائق معرفية تؤسس للديمقراطية الجديدة وحقوق الإنسان. كان على "عقلانية" ما بعد الحرب الباردة أن تقطع صلتها بالموروث المفاهيمي لحداثة التنوير. لقد حسمت مقالتها المدعاة بتقريرها أن تداعيات المشهد العالمي "لا يعكس فقط نهاية الحرب الباردة، أو نهاية حقيقة خاصة بعد الحرب، بل نهاية للتاريخ بالذات؛ أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعيم الديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائي للسلطة على البشرية جموعاً. وفي ما يوحى إظهار عقلانيتها إعترفت الليبرالية بأنَّ انتصارها جرى في مجال الأفكار وهو لم تزل بمعظمها هناك، فلم يكتمل في العالم الواقعي. كأنَّما تريد بهذا أن

تؤسس لـ "الما بعد" ولـ "ما ينبغي" أن تكون برامجها الميدانية في العالم. لكي تسود الليبرالية سيادة كاملة، مطلقة، تملك خلالها الزمان والكونية معاً وبلا منازع.⁽²⁹⁾ هل تشعر الليبرالية ، في زمن "الما بعد العالمي" ، أنها بلغت حدود "الجنون" حين جابت نظام القيم، وجعلت العالم كينونة متزوعة الأخلاق؟.. ثم هل تجد نفسها واقعة في ما يشبه الخواء المفتوح على الامتناهي؟!!.

لقد تنبأت الوجودية إلى هذا بصورة مبكرة. فأجابت فيما يشبه الفانتازيا الفلسفية حين وجدت أنَّ الألْعَقْلَانِيَّة غالباً ما ترتدى رداء العقل لكي تعيد اكتشاف ذاتها، ثم لظهور حسنها عارية أمام الملا. ربما هي تدرك أنَّها مضطربة إلى الهروب من العقل تحت وطأة المصلحة والدوام وغريرة البقاء. لكن سيدو أنَّ لعبة الهرب من العقل إلى الجنون كأنها عودة إلى العقل بمخيلة أخرى. إنَّ هذه السيرورة التي ستؤول حتماً إلى مآل كهذا، لا بد أن تنتج معرفة على صورتها. معرفة تسعى إلى ملء الخواء، ولو بآيديولوجيات كاذبة. بحيث تكون المحصلة شيوخ قناعات واعتقادات كلية، غايتها عقلنة السائد السياسي ونمط حياة المتفوق، وغايتها تأسيس المزيد من القدرة على اتساح العالم عبر تحويل التبرير الإيديولوجي إلى مقدس يدخل في ثنايا الوجдан العام للبشرية. بهذا يصير كل ما ومن يساهم في تشكيل وترسيخ هذه الغايات معترفاً به، وعضوًا في المشروع العقلاني وكل ما ومن يعرقله يصير لا عقلانياً أو كائناً لا تاريخياً.

كان مؤلماً للفيلسوف الفرنسي جان فنسوا ليوتار أن يقف أمام صورة العالم فيجده على هذا النحو من الخواء والوحشية فإذا هو يقول: "لقد منحنا القرنان التاسع عشر والعشرون من الإرهاب قدر ما نتحمل. لقد دفعنا ثمناً باهظاً للحنين للكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة، يمكننا أن نسمع دمداً الرغبة في العودة إلى الإرهاب،

في تحقيق الوهم للإمساك بالواقع. والإجابة هي: لشن حرباً على الكلية Totality لكن شهوداً على ما يستعصي على التقديم، لنشاط الاختلافات، ونقد شرف الإسم⁽³⁰⁾.

كذلك سوف يأتي من الفلاسفة الفرنسيين المابعد حداثيين من يعيد التأكيد على أنَّ العقلانية، وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مُضمر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعروفة بسلطان العقل والداعية له، أو المتقدة لبعض إنتاجه باسم إنتاجات أخرى أنت أو لم تأت بعد. والطريق الذي يقترحه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا والمدعو بالتفكير، إنما هو إستراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافت فيه كل الخطط حسب رأيه، وقيل كل ما يقال، وفُعلَ ما يمكن أن يفعَل. فالخطاب المطلق قد أُنجز وانتهى سلطانه. وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. ودریدا ليس يائساً من إستراتيجية للتفكير في حقلٍ بات كلُّ شيء فيه خرباً وأنقاضاً، بالرغم من كون التفكير واقعاً بين الإحراج الفلسفى (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية). لكن له حيلته ومحاربته. فهو في الوقت الذي يقول فيه أمر الكلام فإنه يدحض، ولو صامتاً، كلام الأمر ذاك. كان يقول مثلاً إنَّ هذا هو الحق (وهو ليس الحق تماماً)، وإنَّ هذا هو الخير، (وليس الخير تماماً). وراء الأوامر المنطقية يقف صفات مترافقَ من الأفكار الخلفية الصامدة الأخرى غير الملفوظة التي تقيم مملكة المختلف حتى في لحظة الإقرار بكل المزدوجات الفلسفية المعهودة. فتحت قبة الخطاب المطلق يتلهي التاريخ. لكن لعبة التفكير قادرة على إستعادة البحث فيما وراء ذاكرة الرموز والدلائل. إنها ليست الطريق المؤدية إلى اللاشعور الذاتي للتاريخ، ولكنها تصنع زمان اللاشعور التاريخيَّ هذا بعد تحققاته الشعورية ذاتها وليس قبلها. فهي ليست قراءة الحاضر لما وراء الماضي، وإنما قراءة ما وراء الماضي في الحاضر ذاته⁽³¹⁾.

تنوير المابعد: الإنسان مغلولاً.

أظهرت تحولات نهاية القرن العشرين ما ينبع بهزّة كبرى أصابت عالم الإنسان. فجعلته على غير سويته، وبذلك أحواله على الجملة. وبدا كما لو أنَّ خلاصه يوجب قيمة أخلاقية جديدة. غير أنَّ هذه التحولات لم يقابلها بعد ، "قوة توازن" تعيد للعالم صوابه، وتفتح للإنسان باباً للتفاؤل. حتى ليبدو الحال، كما لو كان عالم الإنسان يجري بشفف نادر نحو الكارثة. أو كأنَّه سائر، تحدوه الرغبة ليصنع جحيمه بنفسه.

كل شيء، - على ما يبدو -، يلح فضاء التفاؤل الحائر في الغرب الثقافي. وليس ثمة ما يوقف السباق إلى الهاوية سوى ما تبقى، مما يحكى عن حقوق الإنسان. لكن الأمر سيقى غير موقف على هذا المحدد الأخلاقي، فالعقل الذي روهن عليه لكي يتنظم أزمنة التنوير، "ويؤنسن" إنسانها، غداً عقلاً محتملاً بشهوة المصلحة والإستحواذ. ولقد ثبت من تجربة العقل على إمتداد تسعه عقود فائته كم كانت نتائجها كارثية على الإنسان. خصوصاً حين جعل العقل الوسيلة الأشد فظاعة، لإستلاب الكائن البشري. وقبل بضعة عقود كان للمفكِّر المعروف هيربرت ماركوز رؤية ثاقبة في تشكيل صورة مستقبلية للمجتمع الصناعي الغربي. لقد كشف عن مقوله الإنسان ذي البعد الواحد الذي خلقه المجتمع ذو البعد الواحد. فالإنسان في هذا المجتمع فقد حقَّه في الحياة بمجرد أن سُلِّم للمجتمع مقابلـه أمره. فتوهَّم بأنَّه يعيش الحرية فيما هو يغرق في إستلاب سقيق لا قاع له. رأى ماركوز يومها أنَّ "المجتمع المستلب" يلبِّي حاجات وهمية لإنسانه من خلال الدعاية الكاذبة ووسائل الإتصال الجماهيرية الخادعة. وفي اعتقاده أنه إذا كان المجتمع يحرص، - بهذا المعنى - على تلبية هذه الحاجات المصطنعة أفلبس ذلك لأنَّها شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب؟، بل أيضاً لأنَّها خير وسيلة لخلق الإنسان المسلوب، القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد المتكيَّف معه؟، وما الإنسان ذو البعد الواحد في هذا المعنى، إلَّا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. فإذا كان

(هذا الإنسان) يتوهם بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية " حاجاته" ، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهם بأنه حر لمجرد أن منحت له حرية اختيار سيارته (...) إن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية؛ أي فكره بالذات. الفكر أصلاً هو عدو للذوق لمجتمع السيطرة؛ لأنّه يمثل قوة العقل التقديمة، السالبة، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون، لا باتجاه ما هو كائن. وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة إيديولوجية. إن المجتمع ذا بعد الواحد قد أحاط الإيديولوجيا بالإزدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية، بل هو امتصها وأبطل مفعولها. مع أنّ هذا لا يعني بالطبع أنه لم تعد هناك إيديولوجيا. كل ما هنالك أنّ المدينة التقنية أصبحت هي الإيديولوجيا. وأبرز وجهاتها من هذه الزاوية المذهب العاملبي في الفيزياء، والمذهب السلوكي في العلوم الاجتماعية. والسمة المشتركة الأساسية لهذه المذهبين هي الالتزام بالواقع المعطى أو القائم، ونبذ المفاهيم الشمولية أو النقدية التي تهدّى بالكشف عن بعد آخر لذلك الواقع.

لم يسفر منطق التحولات الذي استغرقه الرحلة الطويلة للحداثة الغربية ، إلا عن إدخال الإنسان في لجة اللايقين. أما كارثة التحرّر التي تحدّث عنها ماركوز فهي تلك التي دفعت العالم إلى فضاء اللاعقلانية بوسائل عقلانية. وهنا تكمن على نحو خاص قوة المجتمع ذي البعد الواحد؛ أي الطابع العقلاوي للأعقلانية. لقد ذهب مدير هذا النوع من المجتمع إلى تسويق ما عرف بـ"الفكر الإيجابي"؛ أي الفكر الذي يمهّد لسيطرة القبول والإذعان وعدم الاحتياج. إنّ الأكثر مداعاة للهلع في هذه السيرورة، هو أنّ الفكر الإيجابي ناجم من إمتثالية صارخة للأمر الواقع.

كأنما القبول القسري "لإيجابية" سينتحول إلى إيمان بها، وإلى اعتقاد بقيمتها العليا، وبحسب ماركوز فإنّ "القبول بالفكرة الإيجابية هو قبول قسري ويبيّن ذلك بالقول

أنه قسري لا بحكم الإرهاب، وإنما بفعل سلطة المجتمع التكنولوجي وفعاليته الساحقة المغفلة. في حين أنَّ الفكر الإيجابي يؤثر من هذه الزاوية المحددة على الوعي العام، وبالتالي، على الوعي النبدي. كذلك فإنَّ ابتلاء الإيجابي للسلبي يتمثل في التجربة اليومية العاجزة عن التمييز بين الظاهر العقلاني والواقع اللاعقلاني.⁽³²⁾

لقد ذهبت العقلانية في "أدلة" نفسها حتى الرمق الأخير. لكنها لم تستيقظ من لوعي الإستحوذ بعد. لقد أدخلت نفسها والعالم في كونية بلا أخلاق، فبدا المشهد الإجمالي على صورة عالم بلا عقل. ذلك أن عقلانية ما بعد الحداثة، هي الآن في ذروة الخروج على العقل، ومع ذلك فهي لم تغادره حتى في اللحظة التي يشطح فيها نحو الجنون..

هكذا منحت عقلانية الغرب الحداثة "العقل" قابلية صريحة للإستخدام والطاعة. فالعقل، على ما نعرف، يملك قابلية أن يتخد من ذاته موضوعاً. مثلما يملك القدرة على التخارج نحو العالم وإتخاذ معطياته موضوعاً للكلام والفعل. ولهذا فإنَّ جميع الأسئلة تثار خارج العقل وداخله بوساطة العقل. لكن السؤال عن محل الأخلاق في فضاء العقل، سوف يظل الأهم في الفضاء اللامتناهي لعالم الإنسان. وخصوصاً في أثناء الارتحال المتواصل لحداثة الغرب المقبلة.

منذ بضع سنوات، وفيما كان سؤال الأخلاق يجري مجرى السجال الحر في تحولات ما بعد الحداثة، راح من الغربيين من يدعوا إلى تجديد الكانطية. هذا هو عالم الاجتماع الفرنسي سيرج لا توش⁽³³⁾ الذي يرى ضرورة وجود "قانون للسلوك الحسن" يكون مؤسساً على أخلاق كونية. ثم يبين أنه لغياب الضوء الكاشف المحدد يتبنى كمعيار للخير بما يظنه المعيار الأدنى في القاعدة الأخلاقية الكانطية: تصرف كما لو أنك تستطيع أن تجعل من مبدأ فعلك قاعدة كونية...

الهوامش:

- 1 إيمانويل كانط - ما هي الأنوار؟ تقديم جميل قاسم ، ترجمة شربل داغر ، دار الأنوار ، بيروت ، 2003.
- 2 مطاع صدقي ، نقد العقل الغربي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت 1990 ، ص 115 - 116.
- 3 أديب صعب ، المقدمة في فلسفة الدين ، دار النهار ، بيروت ، الطبعة القانية 1995 - ص 236.
- 4 المصدر نفسه ، ص 237.
- B.M.Reardon: Religion thought, in Nineteenth Century -5 Cambridge Unipress 1966. p.83.
- 6 أحمد عبد الحليم عطية ، جوهر الدين عند فيورباخ ، الفكر العربي المعاصر ، العدد 75 - آذار (مارس) نيسان (أبريل) 1999 .74
- 7 المصدر نفسه ، ص 239
- 8 المصدر نفسه ، ص 239
- 9 إلهام منصور ، في المسألة الدينية / الأخلاقية عند كانط - " مجلة الفكر العربي المعاصر" العدد (58 - 59) تشرين ثاني - كانون أول 1988 .
- 10 إلهام منصور ، المصدر نفسه.
- 11 أديب صعب ، مصدر سبق ذكره ، ص 239
- 12 عبد الرحمن بدوي ، إيمانويل كانط ، فلسفة القانون والسياسة ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979 - ص 440
- 13 أم الزين بن شيخة المسكيني ، كانط والتأويلية ، "الفكر العربي المعاصر" العدد 121 - 122 ، خريف 2001 ، شتاء 2002.
- 14 أحد قراملكي ، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ، ترجمة حيدر نجف وحسن العربي ، مراجعة عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، بيروت ، طبعة 1 ، 2002 ، ص (209).

جدل الأخلاقي - العقلاني

المحجّة / العدد السابع

- 15- مجتبى، مصباح ، فلسفة الأخلاق ، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية ، ترجمة محمد حسن زراقط ، "معهد الرسول الأعظم العالمي" ، بيروت ط(1) ، 2000 ، ص 48.
- 76, 68, 54
- 16- هайдغر قارئاً نيتشه ، "مجلة العرب والفكر العالمي" العدد الرابع ، خريف 1988
- 17- كارل بوبر ، مدخل العقلانية النقدية ، سلسلة قضايا لبنيانة (١). المؤتمر الدائم للحوار اللبناني ، بيروت 1992 ، ص 167.
- 18- المصدر نفسه ، ص 179 - 182
- 19- مطاع صفدي ، إتيكا فن الوجود ، الفكر العربي المعاصر ، العدد السابع ، صيف 1989.
- 20- راجع "ما هي الأنوار؟" ، مصدر سبقت الإشارة إليه ص (71).
- Habermas (J): La technique et la Science Comme Ideologi , op. - 21 cit, pp 88-89
- 22- محمد نور الدين أفاء ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، نموذج هابرمانس ، دار أفريقيا الشرق ، الرباط ، الطبعة الثانية ، ص 167.
- 23- المصدر نفسه ، ص 209
- 24- جون بانيس ، أساس التعامل الأخلاقي للقرن الحادى والعشرين ، ترجمة أحمد رمـو ، دار علاء الدين ، دمشق ، 2002 ، ص 73.
- 25- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد لأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الرباط ، ط 1 2001 ، ص 13 - 14.
- N. Berdyaev: The Russian Revolution, the Uni, of Michigan - 26 press, 1961 pp. 11-12.
- 27- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سبق ذكره ، ص 145.
- 28- محمود حيدر ، في أحوال ما بعد الحداثة ، العقلانية الغربية لم تعد ذات أثر ، "مجلة فكر" العدد 78 - 79 ، تموز ، كانون ثاني 2002.
- 29- المصدر نفسه.
- 30- جان فرنسو ليونار ، الوضع ما بعد الحداثي ، دار شرقيات للنشر ، القاهرة ، ترجمة أحمد حسان ، ص 109.

- 31 مطاع صدفي ، مصدر سبقت الإشارة إليه.
- 32 هربرت ماركوز ، الإنسان ذو البعد الواحد ، راجع مقدمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ،
.65 - 12 - 13 .1988 ط.3، ص.12 - 13 - 14 .
- 33 les nouveaux maitres du monde. le monde diplomatique Manieres de
voir. 28 november 1995.

الأخلاق والوظيفة المعاصرة

الشيخ محمد شقير

يثير الشيخ محمد شقير في بحثه عدداً من الأسئلة، فهو يدعو إلى إعادة الإعتبار للأخلاق الدينية، لما لها من دور في بناء إنسان جديد لا تحكم فيه المصالح المادية، وسلبيات المصالح، مؤكداً على ضرورة الخطاب الأخلاقي ومركزيته، إذ لم يعد مقبولاً التعامل معه كمادة معرفية تقع في هامش المواد المعرفية الأساسية.

إن من الأهمية بمكان أن ندرك بداية عن أية أخلاق نتحدث، فهل يدور الحديث عن أخلاق المنفعة المادية؟، أم أنه يرتبط بتلك المنظومة الأخلاقية التي ترتكز على الدين والغيب والروح؟، إذ إن استخدام مفهوم الأخلاق في أكثر من مجال يفرض علينا أن نبادر أولاً إلى هذا التمييز حرصاً على تقديم الفكرة بشكل واضح وبعيد عن الإلتباس.

إننا نتحدث عن تلك الأخلاق التي تستمد جذورها من الفطرة والدين، وترتكز على الغيب والروح ومحورية النفس؛ أي تلك الأخلاق التي تعطي الأهمية للجانب الروحي ولتهذيب النفس وترويضها، وفك أسرها من قيود المادة والدنيا. إن أخلاق الرحمة والمحبة وإرادة الخير والسعادة للإنسان والوجود هي الكفيلة بالعناية وبالإسهام في الوظيفة مورد البحث.

إن ميزة الأخلاق الدينية التي ترتكز على الغيب أنها استطاعت أن تقوم بعملية توحيد بين منفعة النفس ومنفعة الغير، حيث لا يغدو نفع الغير إلا نفعاً للنفس ومنفعة الغير، حيث لا يمكن الحصول على نفع أكمل للنفس إلا من خلال نفع الغير. إن هذه المزاوجة بين نفع الأنماط ونفع الغير لا تجدها في غير المنظومة الأخلاقية الدينية إلا بمعنى من المعاني لا يشفي الغليل، ولا يقنع السائل.

ولذلك يمكن القول أن الأخلاق الدينية لا تبذر المنفعة، ولكنها توسيع مجالها إلى مستوى يشمل النفس ويتضمن الروح، ويستوعب الآخرة ولا يبقى محصوراً في حدود البدن والمادة والدنيا؛ وبالتالي فإن تلك الأخلاق تهذّب علاقة الإنسان بالمادة، وتجعلها قائمة على أساس من تلك المزاوجة وذلك التوحيد وهو ما يسمح بتأسيس مختلف المجالات.

وينبغي الإشارة إلى أن الأرضية التي تقوم عليها المزاوجة هي الغيب، الذي يعطي مضموناً مختلفاً لجملة من المفاهيم الأخلاقية، ويفتح لتلك المفاهيم باباً يطل بها

على عالم أرحب رحب الروح، وفضاءً أوسع سعة الغيب؛ ومن هنا فإن أساسية الغيب للمنظومة الأخلاقية، هي أساسية تسرى بتأثيراتها إلى جميع المفاهيم والمفردات الأخلاقية .

إن الأخلاق القادرة على القيام بتلك المهمة في إعادة التوازن على مستوى علاقة الإنسان بالمادة والروح، هي تلك الأخلاق التي ترى الإنسان موضوعاً والله تعالى هدفاً، وموضوعية الإنسان هي في جانبه الروحي وفي نفسه، وهدف العملية الأخلاقية هو الله تعالى، حيث ترى في ذلك التخليق اقترباً من الله تعالى، وفوزاً برضاه وطياً للفيافي في سبيل السير والسلوك إليه تعالى. وبناءً على ما تقدم، نجد من الضروري الدعوة إلى عولمة أخلاقية تعيد الإعتبار لمفاهيم الضمير، و الخير، والرحمة، وتعيد الإعتبار للإنسان كقيمة بحد ذاته لا باعتباره مصدراً للنفع وموضوعاً للربح والمصلحة المادية. إن أخلاقية السوق تسعى إلى بسط سلطتها في أرجاء المعمورة، وهي تعمل بقوة على ضخ مفاهيمها في الذهنية الجمعية لشعوب الأرض، وهي توسيع على حساب أخلاقيات الإنسان؛ إنها تسعى إلى السيطرة الثقافية على أنماط التعامل الإنساني مع ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من سيادة معايير في التعامل، ترتكز على النفع المادي دون أن تأخذ بعين الاعتبار القيم الإنسانية وقيمة الإنسان .

إن تلك العولمة الأخلاقية، - التي ندعو إليها، يجب أن ترتكز على عنصرين:

الأول وهو بعد الغيبي وما يؤثره من رسم فضاءً أوسع للقيم والمعايير الأخلاقية، وما يؤدي إليه من توحيد بين مصلحة الأنماط ومصلحة الغير، ولو في تلك المسافة التي يسهم كل من العقل والنقل في إثباتها وإثبات جميع مفرداتها؛ والثاني هو محورية النفس الإنسانية، وما تخزنـه من فطرة نقية وضمير حي بما يؤسسـ لإنطلاقـة واعية ومدركةـة من تلك النفس لتجعلـ بالـتاليـ النفسـ ذاتـهاـ محلـ لـعملـهاـ وجـهـدهـاـ؛ـ بـمعـنىـ أنـ تكونـ الـهدـفـ

أي الموضوع المحور الذي تدور حوله القضايا الأخلاقية التي تستشرف الغيب والدين والله تعالى.

إن من الأهمية بمكان أن ندرك أن هذه المنظومة الأخلاقية، التي نحن بصدده الحديث عنها هي منظومة أخلاقية ترتكز على المبادئ الدينية والروح الدينية التي تنسجم والأسس التي أشرنا إليها، وهي تستمد مضمونها من الدين، وبالتالي فإن تلك المنظومة الأخلاقية هي منظومة أخلاقية إلهية ودينية.

وأمام المشهد المتزدي على المستوى الأخلاقي والقيمي، والذي ينذر بعواقب خطيرة تمس المجتمع البشري عامة لابد للمنظومة الأخلاقية أن تبادر للقيام بوظيفتها على أتم وجه في إحياء النزعة الأخلاقية في الوعي العالمي، وفي إعادة الإعتبار للمعايير الأخلاقية في مختلف المجالات؛ ومن أجل القيام بتلك الوظيفة ينبغي مراعاة هذه الأمور:

1- تقديم خطاب أخلاقي قادر على النفوذ إلى الوعي الشعبي والعقل الجماعي، فالخطاب الأخلاقي يجب ألا يكون خطاباً نحبوياً، وهو ليس لفترة دون أخرى، إنه لعموم الناس. ويجب أن يستخدم في آلياته البينية تلك الآليات التي يمكن لعموم الناس أن يفهموا دلالاتها ومعانيها. وينبغي لذلك الخطاب الأخلاقي أن يستخدم جميع الإمكانيات البينية والبلاغية التي تساعده على القيام بدوره في النفوذ إلى قلوب الناس ونفوسهم، فسحر اللغة، وسلامة البيان، ولطافة البلاغة، مع المحافظة على عدم تحويل اللغة إلى حاجز يمنع عموم الناس من الوصول إلى المفاهيم الأخلاقية إلا إذا كان لابد من كتابات أخلاقية تقتضي قوة مضمونها المعرفي، وعمق مفاهيمها العلمية لغة خاصة، فهنا تتطلب المصلحة المعرفية هكذا بيان، وإن كان لا بد وبالتالي من تسهيل تلك المعارف

الأخلاقية حتى تصل من خلال فعل التفكير والتبسيط إلى بيان قوي في عمقه، واضح في دلالته بما يمكن من فهمه وإدراك معارفه؟

- 2 - إن من الأهمية بمكان تقديم الأخلاق كمادة جديرة بالبحث والتنقيب، ويجب أن تدرج على قائمة المواد المعرفية التي تهم بها جملة من المعاهد والمراکز والمؤسسات ذات العلاقة بفروع العلوم الإنسانية والفلسفية .

إنه لم يعد مقبولا التعامل مع الأخلاق كمادة معرفية تقع في هامش المواد المعرفية الأساسية كالفلسفة وعلم الاجتماع، إذ إنه من المطلوب أن نحدد المعايير التي يمكن على أساسها أن نختار جملة من المواد المعرفية، فيما نعرض عن مواد أخرى؛ والموازين التي تحكم من خلالها بأولوية بعض المواد فيما ننظر إلى مواد أخرى بأهمية أقل.

وإذا كانت النفعية بمفهومها الإيجابي الذي يشمل المادة والروح معياراً أساسياً فمن الصعب أن نجد مادة معرفية يمكن لها أن تقدم على الأخلاق بمفهومها الواسع والشامل وبوظيفتها المرتاجة منها؛ لأن شعاع الأخلاق لن يدع زاوية في زوايا المجتمع الإنساني إلا وسوف يدخل إليها، ولن يترك كوة ينفذ من خلالها إلى أي من ميادين الاجتماع البشري إلا وسوف يدخل منها، مهتماً في إصلاح العلاقات الإنسانية، وفي سيادة القيم المعنوية والخلقية، وفي إعادة التوازن في علاقة الإنسان بالمادة والروح.

إن العلاج الأخلاقي لذاك المفهوم لن يقتصر على الإطار الشكلي للعلاقات الإنسانية . بل لابد أن يدخل إلى المنبع الداخلي (النفس) لتلك العلاقات مهذباً، ومربياً، ومؤدياً، وعاملأ على تزكية تلك النفس، لتكون الرصيد الأكبر والكتن الأعظم في تلك العلاقات.

إن الأخلاق بذلك المعنى لا بد أن تدخل إلى المصنع والمتجر والمدرسة والجامعة ولا بد أن تعنى بالبيت والأسرة، وينبغي أن تكون السائدة في المؤسسات وفي الأطر السياسية والإجتماعية وفي العلاقات الدولية، إن الأخلاق عندها لا بد أن تكون قادرة على عبور الحواجز والحدود والقارب وأن تتجاوز جميع الفروقات المصطنعة أو الواقعية بين بني الإنسان لأنها سوف تناطح ذلك القاسم المشترك بينهم أي أنها سوف تناطح العقل وتراود الضمير وتنادي الفطرة وتحاكي القلب.

-3- إن من المطلوب تشكيل نظام للبحث الأخلاقي تتتوفر فيه جملة من المميزات التي تعطي القدرة للفعل المعرفي الأخلاقي على إنماء المعرفة الأخلاقية وتطويرها، بما يجعلها قادرة على القيام بوظائفها على أن يلاحظ بشكل أساس التقسيم الموضوعي في البحث الأخلاقي ليجعل البحث متمحورا حول موضوعات حيوية، وقضايا عملية تمسّ صميم الواقع الحياتي للمجتمع البشري، وهو ما سوف يوفر لدينا أكثر من نتائج يدور حول عناوين الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والأخلاق الأسرية، وأخلاق الزوج وأخلاق الزوجة... وبالتالي لا بد أن تتتوفر في ذلك النظام هذه المميزات الأساسية:

أولاً: يجب أن يكون متلائماً ومنسجماً مع متطلبات العصر وحاجاته؛ بما يعني أن النتاج الذي سوف يسهم بذلك النظام في الوصول إليه، يجب أن يكون قادرًا بشكل فعال على الولوج إلى جميع مفاصل المجتمع وميادينه.

ثانياً: يجب أن يوفر مستوى أكبر من الفرصة للإنتاج في المادة مورد البحث، إذ إن بعض (مناهج) البحث وأنظمته تجعل الإنتاج عقيماً إلى حد كبير، بينما نجد أنظمة ومناهج أخرى تسهم بشكل قوي في زيادة الإنتاج المعرفي ونوعيته.

ثالثاً: من المهم أن يسمح ذلك النظام بالاستفادة من جملة من مناهج العلوم الإنسانية التي تتلاءم مع تلك المادة الأخلاقية، من أجل أن تسهم في تفعيل البحث الأخلاقي، ولا ضير في ذلك طالما أن المنهج الأخلاقي قد رأى إمكانية الإستفادة من هذه الأدوات المنهجية أو تلك .

-4- وبالتالي نجد من الأهمية بمكان العمل على تخصيب المادة الأخلاقية ب مختلف مجالاتها، والمراد بذلك الإستفادة من جميع الإمكانيات المعرفية في سبيل تفعيل البحث وتطويره في هذا الحقل المعرفي. ولا شك أن ما ذكرناه من نقاط سابقة يسهم في هذه النتيجة، ألا وهي إنماء المعرفة الأخلاقية وتطويرها، وجعلها قادرة على مواكبة الفضاء المعرفي الذي تسبح فيه؛ أي إن المطلوب إيجاد علمية تحفر للبحث في هذا العقل العلمي، وتدفع إليه وتشجع للإنتاج فيه سواء في جانبها العمودي؛ أي على مستوى تعميق المفاهيم، والبحث في جذورها المعرفية والفلسفية، وإرجاعها إلى أنسابها الكلامية والعلمية؛ أم في جانبها العمودي على مستوى شرح تلك المفاهيم وتطويرها، والعمل على تسليلها في إغاء تلك المباحث الأخلاقية، وجعلها من أولويات المواد المعرفية، التي تدفع الباحثين إلى التقييب والتحقيق فيها، وإلى استخدام جميع أدوات البحث ووسائله وأساليبه .

إن ما يمكن ان نصل إليه من خلال ما تقدم هو أن الوظيفة الإنقاذية للأخلاق ما زالت قائمة، بل كلما تقدم بنا الزمن كلما كانت الحاجة إلى تلك الوظيفة أكثر، لكن الأخلاق كمادة معرفية في وضعها الحالي تحتاج إلى الكثير من الجهد المنهجي، ليتمكنها من القيام بوظيفتها من خلال بناء نفسه وتجزئتها بالقيم .

إن تلك الأمور التي ذكرناها فيما يرتبط بتخصيب المادة الأخلاقية، وتشكيل نظام للبحث الأخلاقي قادر على أن يفي بهذه المهمة، ويقدم الأخلاق كمادة معرفية تمتلك أولويتها الدراسية في المؤسسات الأكاديمية، والمعاهد الدراسية والعلمية، فضلاً عن تقديم خطاب أخلاقي يملك إمكانية النفوذ إلى جميع مفاصل الحياة الاجتماعية وزواياها؛ إن جميع هذه الأمور تسهم بشكل قوي في مساعدة الأخلاق على القيام بوظيفتها في الظروف الحالية لمجتمعنا المعاصر.

الندوة

حواريات الروح والدين

هذه الأبحاث هي الأوراق الرئيسية التي قدمت إلى الندوة الدولية التي نظمها معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية بالتعاون مع "معهد الدراسات الإسلامية المسيحية" (جامعة القديس يوسف)، "ومعهد EPHE للعلوم الدينية في باريس"، "مؤسسة حكمة وفلسفة في طهران"، والتي عقدت بتاريخ الأول من "أيار مايو 2003".

﴿ الإمام والمسيح عند هنري كوربان

بولس المخوري

﴿ هنري كوربان والخيمياء الروحانية

بيار لوري

﴿ فلسفة الإسلام عند هنري كوربان

غلام رضا أعراني

الإمام وال المسيح عند هنري كوربان

بولس الخوري

يقدم الدكتور بولس الخوري قراءة مقارنة لنظرة الإمام وال المسيح عند هنري كوربان، وقد بدأ البحث بمقدمة تتناول ولادة النازع الديني لدى الإنسان، ومن ثم انتقل إلى تحديد دور الإمام والولاية في الإسلام والمسيحية، مستهلاً الكلام عن «موقع الإمام»، ثم عرض لفكرة «تكوين الإمام الأنطولوجي». وبعد ذلك قام بعقد مقارنة بين «الإمام وال المسيح»، وانتهى إلى مسألة «تأويلية كوربان وماوراءياته».

مقدمة^(١):

في تصور أوغוסت كونت، صاحب النظرية الوضعية، ل تاريخ الفكر البشري، أن الناس الأوائل، عندما شاهدوا الظواهر الطبيعية، تبادر إلى أذهانهم أنها من فعل الآلهة، وبناءً على هذا الاعتقاد، ابتدعوا شعائر عبادية هي من نوع السحر، كما كانت معتقداتهم من نوع الأسطورة^(٢). يمكن أن نخلص من هذا التصور ومن غيره من التصورات والنظريات في نشأة الدين، إلى القول بحاجة في طبيعة الناس إلى الاتصال بكائن أو كائنات تتعالى على الوضعية البشرية، جعلتهم يتدعون وسائط تلبيةها. فكانت أشخاص بشرية تقوم بهذا الدور، وكانت أماكن العبادة والصلوات والذبائح وغيرها من الشعائر^(٣). ولما انتقل الناس من عبادة الآلهة إلى عبادة الإله الواحد، بات السؤال هو إيه عن الوسيط بين الناس وهذا الإله. ذلك أن الناس عرفوا ما يبعد بينهم وبينه، حيث عرروا أنهم هم كانتات متناهية وأنه هو الكائن اللامتناهي. وفي الأديان التوحيدية، كان الوسيط هو كلام الله منزلًا على الأنبياء ومدوئًا في كتاب. وهذا ما جعل هنري كوربان يقول بـ "ظاهرة الكتاب" - le phénomène du Livre - وبما تشيره هذه الظاهرة، عند "أهل الكتاب"، من تساؤلات وتنظيرات. ومحتصر هذه التساؤلات السؤال عن الوسيط بين الله والناس، أي عن كيفية التنزيل وكيفية التأويل، وبخاصة عن كيفية فهم المعنى الحقيقي للكتاب المنزل^(٤).

في سياق هذه التساؤلات والجواب الشيعي عنها، يقوم هذا البحث بعرض ما قاله كوربان في موقع الإمام، وفي تكوينه الأنطولوجي، وفي وظيفته وكيفية قيامه بها. يلي ذلك عرض للمقارنة التي أنشأها كوربان بين الإمام والمسيح. وفي ختام البحث مسألة منهج كوربان التأويلي و موقفه الماورائي:

موقع الإمام:

في سياق عرض الجواب عن هذا السؤال المزدوج، أي التنزيل والتأويل، يقوم كوربان بتحديد وظيفة كلٌّ من الذين اصطفاهم الله ليكونوا وسطاء بينه وبين الناس. وذلك بالاستناد إلى التصورات الإسلامية، خصوصاً الشيعية الإثنى عشرية أو الإمامية منها. وأساس هذه التصورات عنده " الفلسفة النبوة - prophétologie - و الفلسفة الإمامية" ⁽⁵⁾ - imâmologie - ، مما يدلّ على أن الوساطة بين الله والناس تكون، في رأي الإسلام الشيعي خصوصاً، من طريق النبوة ومن طريق الإمامة. ذلك أن الشريعة التي أتى بها النبي لها من المعاني الظاهر والباطن، وأن الإمام هو المؤمن على المعنى الباطن، أي المعنى الحقيقي للشريعة. من هنا كان تلازم وظيفة النبي ووظيفة الإمام.

في تحديد موقع الإمام، يلجم كوربان ⁽⁶⁾ إلى تصور الولاية والنبوة والرسالة وتتصور العلاقة بين الولي والنبي والرسول. ففي ما خصّ النبوة، ثمة، في التصور الشيعي الإثنى عشرى، نبوة التعريف، التعليمية والعرفانية، وثمة نبوة الشرع، وهي رسالة الرسول القائمة بإبلاغ الناس الشريعة أي " الكتاب السماوي الذي أُنزل في قلبه" ، وثمة نبوة الأنبياء المرسلين، وهم كثُر ولم يأتوا بشريعة. أما الأنبياء الذين أرسلوا بالشريعة، فهم "ألو العزم" ، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد.

أما العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، وبالتالي بين الولي والنبي والرسول، فتتمثل بثلاث دوائر متداخلة. فالولاية تتمثل بالدائرة المركزية، لكونها باطن رسالة الرسول. وهذه الرسالة تتمثل بالدائرة الخارجية. وبينهما دائرة النبوة. من هذا التصور يتبع أن كلَّ رسول هو رسول ونبي وولي، وإن كلَّنبي هونبي وولي، وأن الولي ولي وحسب. ويدرك كوربان أيضاً تصور العلاقة بين الولاية والنبوة والرسالة، فيقول إن الرسالة هي بمثابة القشرة، والنبوة هي بمثابة اللوزة، والولاية هي بمثابة زيت هذه

اللوزة⁽⁷⁾. ويفسر ذلك بقوله إن رسالة الرسول، إذا كانت من دون حالة النبي، كانت مثل الشريعة، أي الدين الوضعي، متى افتقرت إلى الطريقة، أي الطريقة الصوفية، أو كانت مثل الظاهر من دون الباطن، أو مثل القشرة من دون زيت اللوزة. وكذلك كان حال النبي من دون الولاية مثل الطريقة متى افتقرت إلى الحقيقة، أو مثل الباطن من دون باطن الباطن، أو مثل اللوزة من دون الزيت⁽⁸⁾.

ويذكر كوربان تفصيلاً تعليم الأنمة في الأنبياء وأصنافهم الأربع⁽⁹⁾. ثمة النبي الذي يتلقى رسالة من الله خاصة به، فكأنه أُرسل إلى نفسه وليس إلى الناس. وثمة النبي الذي يرى الملائكة ويسمعه في الحلم، ولا يراه في حال اليقظة، وهو أيضاً لم يُرسل إلى أحد من الناس، ومثاله النبي لوط. وثمة النبي الذي يرى الملائكة ويدرك صوته في الحلم وفي حال اليقظة، وقد يكون مرسلاً إلى قوم وليس إلى الناس كافة، ومثال ذلك يونس (يونان). والنبي، في هذه الأحوال الثلاثة، هو النبي المُرسَل، ونبوته هي نبوة التعريف. أما في فئة الأنبياء المرسلين، فثمة الأنبياء الستة - أو السبعة - الكبار، وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد. فهم مرسلون، ورسالتهم تقوم بإعلان شريعة جديدة تنسخ ما سبقها. وهذه هي نبوة التشريع. ويوضح هذا التعليم أن الرسالة لا تكون لنبي إلا متى نضجت نبوته، كما أن النبوة لا تكون إلا لمن اكتملت ولاليته⁽¹⁰⁾.

وفي النبوة والولاية، يقول كوربان⁽¹¹⁾: ثمة نبوة مطلقة عامة، ونبوة مقيدة خاصة. النبوة المطلقة هي نبوة الحقيقة المحمدية الأزلية والأبدية. والنبوة المقيدة هي تجلّيات النبوة المطلقة في جميع الأنبياء. وحيث كاننبي الإسلام خاتمها وخاتمهم، كان هو تجلّي الحقيقة المحمدية. وكذلك شأن الولاية بما هي باطن النبوة الأزلية. فثمة

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

ولاية مطلقة وعامة، وثمة ولاية محدودة وخاصة. وولاية كلّ ولیٰ هي من جملة تجلیات الولاية المطلقة. وختام هذه التجلیات هو الإمام الأول، في حين أنّ خاتم الولاية المحمدیة هو المهدی، أي الإمام الثاني عشر، الإمام الغائب. فالإمامية المحمدیة، أي مجموع الأئمة الإثنی عشر، هي خاتم الولاية. إذاك تبین أنّ حقيقة خاتم الأنبياء وحقيقة خاتم الأولياء هي حقيقة واحدة ذات وجهين، وجه ظاهر هو النبوة، ووجه باطن هو الولاية .

لو كان للكتاب المنزل معنى واحد حقيقي، هو المعنى الظاهر، لما كانت حاجة للإمام، ولكان الكتاب مضى مع الماضي، طالما أنّ محمدًا كان خاتم الأنبياء. لكنّ الكتاب يبقى حيًّا على مدى الدهر، لكون معناه الحقيقي هو المعنى الباطن. فكانت الحاجة، بعد أن انتهى التنزيل، إلى من يقوم بالتأویل. وهذه هي وظيفة الإمام. ⁽¹²⁾

وظيفة الإمام:

كانت وظيفة خاتم الأنبياء والمرسلين أن يعلن الشريعة، وكان له معرفة معناها الظاهر ومعناها الباطن. وهو، إذ حرص على ديمومة الشريعة الإلهية، وعلمًا منه أنه بشر غير باق، جعل من يكون بعده مؤتمناً وقيماً على القرآن. فكان الإمام، الهدی إلى المعنى الباطن، لأنّه المهدی الذي هدأ الله ⁽¹³⁾. في ذلك لدينا شهادة الإمام علي، حيث يقول: لم تنزل آية من القرآن على رسول الله إلا وقرأها عليٰ وجعلني أتلوها. فكنت أكتبهما بيدي، وكان يعلمني التفسير (الحرفي) والتاؤل (الروحي)، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام. وكان يسأل الله أن يوسع فهمي وذاكرتي. ثمَّ كان يضع يده على صدري ويسأل الله أن يملأ قلبي معرفة وفهمًا، وحكمًا ونورًا . ⁽¹⁴⁾

إذن كان الإمام الأول، كما أى إمام من بعده، يعلم الظاهر والباطن علماً إرثياً، لا دخل فيه لكلام المتكلمين. وبذلك صار الإمام حجّة الله وقيمة الكتاب. وكانت هذه العلاقة بين محمد وعليٰ أساس العلاقة بين التنزيل والتأويل، أي بين النبيٰ والإمام. مما جعل كوربان يقول، شارحاً التصور الشيعيَّ في ذلك، بدائرة النبوة، التي ختمها محمد، وبدائرة الولاية، التي يختتمها الإمام متى ظهر بعد غيابه. وحيث يشرح كوربان معنى التأويل بأنه إعادة الشيء من ظاهره إلى أوائله أي إلى حقيقته الباطنة⁽¹⁵⁾، كانت العلاقة بين التنزيل والتأويل تذكر بالحركة المزدوجة والمتالية التي أطلقت عليها الأفلاطونية الحديثة، على لسان بروقلوس ، تسمية proodos πρόοδος و epistrophe ἐπιστροφή ، أي خروج أو ظهور وعوده، للتدليل على الفيض من الوارد والعودة إليه. وفي ذلك يقول كوربان إن الفكر الإسلامي يتحرّك، ضمن البعد العموديٍّ، على خطين، خط المبدأ وخط المزاد⁽¹⁶⁾.

ولمَّا كانت وظيفة الإمام التأويل بهدف الكشف عن المعنى الحقيقي، ذكر كوربان قول الإمام السادس، جعفر الصادق، في معاني كتاب الله: يحتوي كتاب الله على أربعة أشياء: ثمة العبارة، وثمة الإشارة، وثمة اللطائف أي المعاني الباطنة المتعلقة بعالم ما يفوق الحسن، وثمة الحقائق أي التعاليم الروحية الفائقة. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء، أو، في تفسير آخر، العبارة للسماع، والإشارة للفهم الروحي، واللطائف للرؤبة التأملية، والحقائق تختص تحقيق الإسلام التام. ويرى كوربان في كلام الإمام السادس صدّى لقول عليٰ بن أبي طالب، الإمام الأول: ليس من آية قرآنية إلا ولها من المعاني أربعة، وهي الظاهر، والباطن، والحدّ، والمطلع. فالظاهر للتلاوة، والباطن للفهم الداخلي، والحدّ يحدّ الحلال والحرام، والمطلع هو ما

يريد الله أن يتحقق في الإنسان بكل آية⁽¹⁷⁾. ويدرك كوربان في هذا السياق حديث النبي القائل بوجود سبعة من المعاني الباطنة للقرآن⁽¹⁸⁾، وبأن وظيفة الإمام الأساسية إنما هي التعليم، من دون أن يفترض ذلك ما يشبه سلطة التعليم الكنسي في المسيحية الرسمية. فالإمام، كما «رجل الله»، هو شخص ملهّم، ويتعلّق تعليمه بالحقائق، أي بالباطن، علمًا أن الإمام الثاني عشر المنتظر، متى عاد في آخر هذا الزمان، *Aiôn Aiôw* سيعلن باطن جميع ما سبقه من الوحي الإلهي⁽¹⁹⁾.

ويذكر كوربان تحديد جعفر الكشفي (أوائل القرن التاسع عشر الميلادي) لمهمة التأويل الروحي، ممثّلاً بين التفسير والتأويل والتفهيم. فالتفسير يتناول المعنى الحرفي، وهو يخصّ العلوم الفقهية. والتأويل، أي إعادة الشيء إلى أصله، هو علم يفترض توجّهاً روحيًا وإلهاماً إلهياً، وهو يخصّ درجة وسطى من الفلاسفة. والتفهيم علم محوره فعل الفهم بفضل الله وإلهامه أصله وأداته وغايته الله، وهو الدرجة الأسمى للفلسفة. وعلم التفسير ليس فيه من الفلسفة شيء، وهو بالنسبة إلى الحقيقة يوافق فلسفة المتأثرين. وعلم التأويل هو «حكمة الرواق»، لأنّه علم من وراء حجاب (رواق *stoa*) وعلم التفهيم، أو الهرميونيطقا المتعالية، فهو «حكمة الإشراق»، أو «الحكمة المشرقة»⁽²⁰⁾.

ويتابع كوربان شرحه لمفهوم التأويل، وذلك أولاً بعلاقته بالتنتزيل. التنتزيل هو الوحي الذي أملأه الملائكة على النبي، وهو تنزيل من العالم الأعلى. أما التأويل، فهو إعادة إلى الأصل، أي إلى المعنى الحقيقي والأصلي للكتاب، أو إيصال الشيء إلى أصله. فالذي يمارس التأويل يحوّل النص من ظاهره ويعيده إلى حقيقته. ذلك هو التأويل الروحي أو الرمزي الباطني. ويزيد كوربان، مستنداً إلى الكلمة اللاتينية التي تعني الشرح، وهي *exegesis*، أن هذه الفكرة تحيل إلى الشارح، أي الإمام، وتحيل إلى «الخروج»

exode، كما خرج بنو إسرائيل من عبودية مصر، والخروج خروج من المجاز ومن عبودية الحرف ومن النفي exil، ومن "غرب" Occident الظاهر، إلى "شرق" Orient المعنى الأصلي المحجوب .⁽²¹⁾

ثم يشرح معنى التأويل في العرفان الإسماعيلي، مبينا تلازم التأويل والولادة الروحانية. فشرح النصوص يلزム "شرح النفس" exegesis. والشرح يرافق علم الميزان. في هذا السياق، يبدو منهج جابر بن حيان الخيمياني تطبيقاً للتأويل، بمعنى حجب الظاهر وإظهار المحجوب. في هذا المنحى، يتقابل المجاز والحقيقة. وعلى عكس ما يتبادر إلى الذهن، فالحرف هو مجاز المعنى. فالظاهر الحرفي ta exō شعّةٌ تـà هو الشريعة أو النص المادي للقرآن. والباطن هو المحجوب.⁽²²⁾

أما العلاقة بين الشريعة والحقيقة، والظاهر والباطن، والتفسير والتأويل، فهي علاقة "الرمز بالمرموز" أو "المثل بالممثل". والمثل هو التعبير الوحيد الممكن عن الممثل، أي بالمعنى الذي "يتماض معه". ويفترض الشرح الرزمي حكمة إلهية ترى أن العوالم "يتماض" بعضها مع بعض، كالأكون الروحية غير الحسيّة، والعالم الكبير أي "الإنسان الكبير" Homo maximus، والعالم الصغير. ويفترض التأويل تفعيل وجдан التخييل أو التصور، ذلك الوجدان الذي أكد الفلاسفة الإشراقيون وظيفته المعرفية⁽²³⁾.

ويذكر كوربان قولًا للإمام الأول في فرق الناس الثلاث: ثمة العالم الرباني أي النبي والإمام، وثمة الذين تلقوا تعليمه في طريقة النجاة ويحاولون إبلاغه للناس، وثمة جمهور الذين انغلقوا ولم يتقبلوا التعليم. فنحن، أي الأئمة، نعلم، ومشايعونا تعلموا منا، والباقي زبد يحرفه السيل⁽²⁴⁾.

ثم، على أساس العلاقة بين النبي وعلى، يمكن اعتبار الولاية أو الإمامة نبوة باطنية، تلازم النبوة التشريعية وتكميلها. أما التلازم، فيكون بأن كلَّنبي لازمه إمام خاص

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

به⁽²⁵⁾، بل اثنا عشر إماماً⁽²⁶⁾. ويدرك كوربان، بحسب تعليم الإسماعيلية، إمام كلّ من الأنبياء الكبار، وهم: شيث إمام آدم، وسام إمام نوح، وإسماعيل إمام إبراهيم، وهارون إمام موسى، وشمعون (سمعان) إمام عيسى، وعلى إمام محمد⁽²⁷⁾. ومن بين هذه الأنمة يتميّز على، كما ورد في حديث للنبيّ قال فيه: أُرسل على سرّاً مع كلّ من الأنبياء، أما معي فقد أُرسل علانية⁽²⁸⁾. وفي عليّ قال النبيّ أيضاً: أنا وعلى نور واحد⁽²⁹⁾. مما يعني تلازم النبيّ والإمام، كما يتلازم الظاهر والباطن، والتزييل والتأويل. أما انتقال نور الإمامة من شخص إلى شخص، فلا يتمّ في الأساس من طريق النسبة المادية، بل من طريق النسبة الروحية. وهذه النسبة الروحية هي التي جعلت الأنمة تتسبّب جسدياً إلى النبيّ عبر فاطمة وعليّ⁽³⁰⁾.

أما كيف يقوم الإمام بمهنته، أي كيف تكون له معرفة معنى الشريعة الباطن، فيميّز كوربان⁽³¹⁾ بين الوحي الخاص بالنبي والإلهام والكشف. ففي حين أن النبي يرى الملائكة، كان للإمام أن يسمعه سمعاً روحيّاً. وتوضيحاً لذلك، يستند كوربان إلى تنظيرات ملأ صدراً في بصيرة الباطن وفي المعرفة القلبية⁽³²⁾، وب نوع خاص في التمثيل بالمرأة. ثمة حجاب بين مرآة القلب وللوح المحفوظ حيث الأشياء كلها مطبوعة. ويندو تجلي المعارف من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب كأنه انعكاس الصورة من المرأة الأولى في المرأة الثانية. وقد يحاول الفلاسفة رفع الحجاب، فيتم لهم الاكتساب، وقد يهب ريح الإنعام الإلهي ويرفع الحجاب أمام عين القلب، فيتم للإمام والولي الإلهام والكشف. وفي ذلك يتبيّن الفرق بين العلوم الكسيبة الرسمية التي مصدرها التعليم البشري، والعلوم الإرثية الحقيقة التي مصدرها التعليم الإلهي والتي يرثها الإلهيون وحياناً أو إلهاماً أو كشفاً معنوياً أو كشفاً صورياً. والقول بالصوري يفترض وجود التخيّل به

يُدرك عالم المثال⁽³³⁾، وسطًا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي. فكانت العوالم ثلاثة، عالم الجسد وعالم المثال وعالم العقل. فللولي الإدراك بالروح، وللنبي الإدراك بالنفس، وللرسول الإدراك بالجسد. وللقلب حواس خمس مأورائية، منها الرؤية العقلية الروحية، والسماع العقلي الروحي، والسماع الحسي الباطني. بهذه الحواس المأورائية يُدرك تكليم الملائكة أو الروح القدس وتحديثه، ويتم التعليم الباطني.

هذا من حيث تلقى الإمام معرفة الباطن، أي معنى الوحي أو الشريعة الحقيقة. يبقى عليه إبلاغ ما تعلم. وذلك هو التأويل، أي الفهم والتفسير. في هذا الباب، استفاد كوربان من فينومينولوجيا هوستل ومن هرمينويطيقا هايدغر. فأخذ فكرة الظاهرة وجمعها إلى فكرة تأويلها أي إرجاعها إلى حقيقتها الخفية، مما جعله يرتفع بالظاهرة والتأويل إلى مقوله "كشف المحجوب"⁽³⁴⁾. يبدأ كوربان بتحديد مهمة "أديان الكتاب" بأنها محاولة فهم المعنى الحقيقي للكتاب، ويفصل عملية الفهم هذه إلى أوجه ثلاثة، هي فعل الفهم، وظاهرة المعنى، والكشف عن حقيقة هذا المعنى⁽³⁵⁾. ويقول إنه وجد في تصوّر هايدغر لفينومينولوجيا أساس الهرمينويطيقا الفلسفية بما هي "المفتاح" الذي يكشف عن المعنى الباطن المحجوب وراء الكلمات الظاهرة. ثم يقول إنه وجد في كتاب هايدغر في دونس سكوت Duns Scot ما كان يُعرف عند الفلاسفة الوسيطيين الغربيين باسم "الغراماتيقا النظرية" grammatica speculativa، وفيها مفهوم "المعنى المفعولي" significatio passiva.

ويشرح كوربان كيف استعمل لوثر هذا المفهوم⁽³⁶⁾ لتأويل آية وردت في المزמור (1: 31) تقول: بعدلك نجني. تسأله لوثر كيف تأتي النجاة من العدل وليس من الرحمة. فخلص إلى أن الآية تعني: بعدلك أجعلني عادلًا أي صالحًا مبرئًا. ويقول كوربان إنه وجد هذا النوع من التأويل في "الحكمة الإلهية" عند الإلهييين المسلمين.

الإمام وال المسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

ويورد مثلاً على ذلك أن هذه الحكمة لا تقول بأولية الكائن ولا الكينونة، بل بأولية فعل الأمر "كن" ⁽³⁷⁾ *estō*- وليس "ليكن" *fiat*، كما في اللاتينية. وبالتالي، عن الكلمة "كن" ، من جهة الله، الأمر الفعلي، ومن جهة الكائنات، الأمر المفعولي ⁽³⁸⁾. ويخلص كوربان إلى القول بأن الفينومينولوجيا ربطت بين كيفية الفهم *modus intelligendi* وبكيفية الكيان ⁽³⁹⁾ *modus essendi*. ويفيد كوربان أن كيفية الكيان لا تُناقَش، بل تُقبل أو تُرْفَض. وليس بعيداً من ذلك قول نيشه بالمنظوريَّة *perspectivismus*، وقول الفلسفة الوسيطية اللاتينية بأن المتألقي يتلقى الأشياء وفاصاً لما هو عليه *qui quid recipitur ad modum recipientis recipitur*، وقولها *cognoscens et cognitum in actu sunt* بأن العالم والمعلوم بالفعل هما واحد *unum*.

ومن قبل قال بروتاغوراس إن الإنسان هو قياس كل شيء ⁽⁴⁰⁾ .

استناداً إلى هذا المبدأ، يقول كوربان إن الهرمينيسيقا هي الشكل الخاص لمهمة عالم الظاهرات. مما يخوله أن يسرد مفردات عربية (ظهور، إظهار، مُظَهِّر، مَظَهِر، مَظَهِرَيَّة) وفارسية (هاست - كردان، هاست - كمتنده، هاست كرده، هاست غرديده)، تدل على تشابه الفكر الإسلامي القائل بالظاهر والباطن والفكر الفينومينولوجي التأويلي، وأن يجعل هدف الفينومينولوجيا "كشف المحجوب" وراء الظاهرات، معتبراً ذلك موافقاً لقول " العلم الإغريقي " "إنقاذ الظاهرات" *τὰ φαινόμενα sôzein ta phainomena*، ولتأويل هайдغر للكلمة اليونانية (*ἀλήθεια alètheia*) الدالة على الحقيقة، أي على الكشف. ويتم هذا الكشف بفعل حضور - *da-sein* - القائم بالعملية الفينومينولوجية التأويلية ⁽⁴¹⁾ . وفي موضع أخرى، يقول كوربان إن موضوع الهرمينيسيقا هو الرمز أو المثل ⁽⁴²⁾ ، وهو

الأفراد. وإن للهـمـينـيـطـيقـا درـجـات تـحدـدـها كـيفـيـة الكـيـان⁽⁴³⁾. وعلى هـذـا الأـسـاسـ، اـنـتـقـلـ كـورـبـانـ من تـأـوـيلـاتـ هـايـدـغـرـ إـلـى تـأـوـيلـاتـ السـهـرـوـرـديـ. ويـقـولـ كـورـبـانـ بـهـمـينـيـطـيقـا مـسـتـمـرـةـ تـحـافـظـ عـلـىـ كـلـمـاتـ التـقـلـيدـ، لـأـنـ كـلـاـًـ مـنـهـاـ تـسـهـمـ فـيـ لـقـاءـ يـتـمـ بـيـنـ الصـورـةـ أوـ المـثـالـ وـالـفـكـرـةـ أـوـ الـمعـنـىـ⁽⁴⁴⁾.

ويقاربـ كـورـبـانـ بـيـنـ الفـرـقـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـ عـنـدـ هـايـدـغـرـ بـيـنـ الـكـيـنـونـةـ - esse بالـلـاتـيـنـيـةـ، das Sein، بالـأـلـمـانـيـةـ - والـكـائـنـ - ens بالـلـاتـيـنـيـةـ، das Seiende بالـأـلـمـانـيـةـ - وـالـفـرـقـ فـيـ الـعـرـبـيـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـمـوـجـودـ. وـيـنـتـلـقـ مـنـ هـذـاـ الفـرـقـ لـيـعـرـضـ قـوـلـ اـبـنـ عـرـبـيـ فـيـ الـفـرـقـ بـيـنـ التـوـحـيدـ الـأـلـوـهـيـ وـالتـوـحـيدـ الـوـجـودـيـ. فـالـتـوـحـيدـ الـأـلـوـهـيـ، الـطـاهـرـيـ، يـؤـكـدـ تـوـحـيدـ اللهـ، الـمـوـجـودـ الـأـسـمـيـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ التـوـحـيدـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـ، الـبـاطـنـيـ، يـؤـكـدـ تـوـحـيدـ الـوـجـودـ. فـالـوـجـودـ وـاحـدـ أـوـحـدـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـمـوـجـودـاتـ الـتـيـ يـوـجـدـهـاـ الـوـجـودـ هـيـ كـثـيرـةـ. الـوـجـودـ الـوـاحـدـ هـوـ الـأـلـوـهـةـ الـمـمـتـنـعـ إـدـرـاكـهـاـ فـيـ ذـاـتـهـاـ، لـكـنـهـ يـدـرـكـ فـيـ تـجـلـيـاتـهـ، مـمـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـأـلـوـهـةـ وـاحـدـةـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـأـلـهـةـ، أـيـ الـأـسـمـاءـ الـإـلـهـيـةـ وـأـسـكـالـ التـجـلـيـاتـ الـإـلـهـيـةـ، كـثـيرـةـ هـيـ. أـمـاـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ الـوـاحـدـ وـالـمـوـجـودـاتـ، فـقـدـ مـاـلـهـ بـرـوـقـلـوسـ بـالـعـلـاقـةـ بـيـنـ وـحـدـةـ الـوـحـدـاتـ وـكـثـرـةـ الـمـوـجـودـاتـ الـتـيـ تـوـجـدـهـاـ وـتـوـخـدـهـاـ. فـالـتـوـحـيدـ يـعـنـيـ أـنـ يـوـحـدـ الـوـاحـدـ كـلـاـًـ مـنـ الـكـائـنـاتـ، عـلـمـاـ أـنـ شـرـطـ وـجـودـ الـمـوـجـودـ هـوـ أـنـ يـكـونـ مـوـحـدـاـ.⁽⁴⁵⁾

وـفـيـ هـذـاـ السـيـاقـ، يـذـكـرـ كـورـبـانـ⁽⁴⁶⁾ الـدـرـجـاتـ الـأـرـبـعـ الـتـيـ يـرـىـ السـهـرـوـرـديـ أـنـهـاـ تـقـودـ إـلـىـ كـمـالـ التـوـحـيدـ، وـهـيـ:

- 1- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ إـلـهـ إـلـاـ اللهـ.
- 2- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ هوـ إـلـاـ هـوـ.
- 3- درـجـةـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ: لـاـ أـنـتـ إـلـاـ أـنـتـ.

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

4- كلَّ من خاطب أشرك لكونه افترض الثنائية. لذا كان كمال التوحيد بقول: لا أنا إلا أنا. أمَّا الذي يقول "أنا"، فليس هو المتصوَّف، لأنَّ المتصوَّف هو مجاز أو تجاوز الله في الإنسان، على ما قال ماسينيون⁽⁴⁷⁾ Massignon. ويقول السهروردي إنَّ هذه الأقوال الأربعَة إنَّ هي إلَّا حجاب، فالضمائر (هو، أنت، أنا) تغرق في بحر الفناء . ينطلي علينا تركيز كوربان على فكرة التجلي من وظيفة الإمام التأويلية إلى تحليله لكيان الإمام الأنطولوجي. فالسؤال هو ماذا يجب أن يكون الإمام في كيانه كي يقوم بدور الوسيط بين الله والناس، متلقِّياً من الله المعنى الباطن للكتاب والوحى، ونافلاً هذا المعنى إلى الناس .

تكوين الإمام الأنطولوجي:

كي يكون الإمام وسيطاً بين الله والبشر، عليه أن يتكون من شيءٍ من الألوهة ومن شيءٍ من البشرية، أو على الأقل أن يكون له وجه يؤهله لتلقي الإلهام، ووجه يؤهله لإبلاغ الناس ما تلقاه⁽⁴⁸⁾. في صدد ذلك يشرح كوربان التصور الشيعي لضرورة أن يكون إماماً لا يكفي نص القرآن، لأنَّ له من المعاني الخفية والأغوار الباطنة والمفارقات الظاهرة ... فوجب تأويل النص حيث يكون معناه حقيقياً ... ووجب أن يوجد إنسان يكون في آن وريثاً روحيَاً وملهمَا، ويمتلك الباطن والظاهر، فيكون هو حجَّة الله، وقيمة الكتاب، أي الإمام. لذا كان على الفكر الشيعي أن يحدد ماهية الإمام الماثلة في كلَّ من الأئمَّة الإثني عشر⁽⁴⁹⁾. ويقول كوربان: بوساطة الإمام يصير الإله المحجوب Deus absconditus الإله المتجلي أو الموحى به Deus revelatus. ويخلص إلى القول إنَّ حقيقة الوحي القرآني، بما هي تشمل الظاهر والباطن، تقتضي مَنْ يكون "قيمة

القرآن"⁽⁵⁰⁾

يقول كوربان إن كلاً من النبي والإمام شكل من أشكال تجلّي النور الواحد، "النور المحمدي" و "الحقيقة المحمدية" أي الحقيقة النبوية الأزلية⁽⁵¹⁾. ويمثل الإمام بالقلب، في قوله إن مثل الإمام بالنسبة إلى أمته كمثل القلب بالنسبة إلى العالم الصغير الإنساني، والقلب ليس العضو المادي، بل هو "الجسد اللطيف النوراني"، حيث تسكن النفس. وهو، في العالم الصغير، رأس قوى الإدراك الروحي وإمامها⁽⁵²⁾.

ويقول كوربان⁽⁵³⁾ إن القرآن هو الإمام الصامت، في حين أن الإمام هو القرآن المتكلّم، أي الكلمة الباطنة التي تعبّر، في قلب مَن يتبعه، عن معانٍ الكتاب الخفية. ويذكر كوربان أقوال مفكّرين من الشيعة، وبخاصة أقوال ملاً صدراً والقاضي سعيد القمي، في الأساس الماورائي للفلسفة النبوية والإمامية. وهذا الأساس هو فكرة "النور المحمدي" المخلوق منذ البدء، وقد توسيع الفكرة فصارت فكرة "الحقيقة النبوية الأزلية"، وهي تعني فكرة كلمة الإلهية، وبخاصة فكرة الملا الإلهي المؤلّف أزيلاً من كيانات نورانية أربعة عشر تجلّت في أشخاص الأربع عشر المعصومين. أمّا هؤلاء الأربع عشر، وهم النبي وفاطمة ابنته والأئمّة الإثنا عشر، فهم الملا النوراني للنبوة الأزلية. وفي تجلّياتهم الأرضية كان كلّ من الإثني عشر "قيم الكتاب" ومظهراً لتلاميذه معناه الكامل التام.⁽⁵⁴⁾

وفي التصور الشيعي أنّ الذات الإلهية لا تدرك. لكنّ هذا الإله المحجوب Deus absconditus غير المدرّك يوحى بنفسه متجلّياً منذ البدء في النور المحمدي أي ملاً الأربع عشر المعصومين. فيقول الإمام الخامس، محمد باقر: نحن الإثني عشر يد الله ولسانه وأمره وقضاؤه ومعرفته وحقيقة نوح

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع

العالم الأرضي: أو: نحن وجه الله، نحن سدنه هيكل الغيب الإلهي، نحن منجم الوحي.
فينا معنى التأويل (أي معنى الوحي الباطن) (55)

وفي التصور الشيعي أن للكلمة المحمدية أو للنور المحمدية أو للأربعة عشر وجوداً أزلياً. ولما خلق الله آدم، جبل الخالق جزءاً من هذا النور بطينة العلَّيين، وأدخل جوهر هذا النور أو مادته في جوهر آدم بما هو أول الأنبياء. ولذا كان هذا النور البُعد الإلهي، أو الlahوت، الذي يلازم، في كلّنبي، البُعد البشري المخلوق، أي الناسوت، من دون تمازج بينهما. وليس انتقال هذا النور عملية فزيولوجية، بل هو يثير فكرة الجسد اللطيف النوراني الصافي caro spiritualis. ولذا لا يكون أحد من الأئمة الإثنى عشر شخصاً مقدساً لمجرد انتسابه الجسدي إلى النبي، بل تشير هذه النسبة الأرضية إلى نسبته إلى الملائكة. فليس الإمام إماماً لكونه من بيت النبي، بل هو في هذا العالم من نسل النبي ووريثه لكونه إماماً منذ البدء في الملأ (56).

ولفهم كيان الإمام في أساسه، يبدأ كوربان (57) بذكر تعليم الإمام جعفر حيث قال: إن الصورة الإنسانية هي الشهادة الأسمى التي يشهد بها الله لخلقه. وهي الكتاب الذي خطه بيده. وهي الهيكل الذي شيده بحكمته. وهي مجموع صور جميع الأكوان. وهي مختصر المعارف التي تفتحت من اللوح المحفوظ. وهي الشاهد المرئي الذي يتحمل مسؤولية كلّ الغيب. وهي الضامنة والحجّة في مقابل كلّ منكر. وهي الصراط المستقيم المُنشأ بين الجنة والجحيم. ثم يشرح التصور الشيعي على النحو الآتي: هذه الصورة الإنسانية، في مجدها الأزلية القديم تُدعى "آدم الحقيقى"، أو الإنسان الكبير، أو الروح الأسمى، أو العقل الأول، أو القلم الأسمى، أو الخليفة الأسمى، أو قطب الأقطاب. هذا الإنسان Anthropos السماوى يمتلك النبوة الباقيَة، النبوة الأصلية الحقيقة، التي تفتح، قبل الزمان، في الملأ السماوى. لذا فهي الحقيقة المحمدية

الأزلية، نور المجد المحمدية، الكلمة المحمدية. وإليها يشير النبيَّ حيث قال: خلق الله آدم (ἄνθρωπος Anthropos) على صورته. ويقول النبيَّ في نفسه، بما هو المظهر الأرضيَّ لهذا الإنسان (ἄνθρωπος Anthropos): أول ما خلق الله هو نوري (أي العقل أو القلم أو الروح). وهذا ما أراد بقوله: كنت نبياً، في حين كان آدم (الأرضيَّ) بعدَ بين الماء والطين (أي غير متكون).

ويتابع كوربان شرحه قائلاً: هذه الحقيقة النبوية هي وحدة مزدوجة (bi-unité)، ذات بعدين، بعُد ظاهر وبعُد باطن ... وكما كان لبُعد الظاهر في شخص النبيِّ محمد تجليه الأرضيَّ النهائيَّ، كذلك وجب أن يكون لبُعد الباطن تجليه الأرضيَّ، فكان ذلك في شخص أقرب الناس إلى النبيِّ، عليَّ بن أبي طالب، الإمام الأول. لذا كان لعليَّ أن يقول: كنت ولِيَا في حين أنَّ آدم (الأرضيَّ) كان بعدَ بين الماء والطين. فقبل أن يكون بين شخص النبيِّ وشخص الإمام نسبة "جسمانية" ، كانت بينهما "نسبة معنوية" ، عبر عنها النبيُّ في حديث له يقول: أنا وعليَّ نور واحد قبل أربعة آلاف سنة من خلق الله آدم الأرضيَّ. ثم يختتم النبيُّ حديثه مخاطبنا الإمام: لو لا خشتي أن يغالي فيك قوم من أمتي، كما غالَت النصارى في عيسى، لقلتُ فيك قولًا يجعلَ من مررت بقربهم يجمع تراب خطاك بحثًا عن دواء. لكن يكفي أنك بعضِي وأنني بعضك. ويرثني من يرثك، لأنك لي كهارون لموسى، مع فرق أنه لن يكوننبيًّا من بعدي⁽⁵⁸⁾.

وفي ما خصَّ العلاقة بين اللاهوت والناسوت، كانت أشخاص الأنْمَة، في التصور الشيعي، مجرد تجليات إلهية، أي ظهوراً أو مَظهراً، كما يكون الأمر في المرأة. فالصورة في المرأة لا تتحدد بجوهر المرأة. وكذلك الصورة الإلهية تنعكس في شخص الإمام ولا تتحدد به جوهريًّا. وعلى هذا النحو كانت الأنْمَة أسماء الله، وبذلك زال خطر التشبيه وخطر التعطيل. أما وجودهم السابق بما هم ملأ الكائنات النورانية، فيؤكده الإمام

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المراجعة / العدد السابع.

ال السادس جعفر الصادق بقوله: خلقنا الله من نور سموه، وخلق من طين (نورنا) أرواح مشابعينا. لذلك خطّت أسماؤهم بأحرف مشعة في اللوحة المرمزية التي كانت لدى فاطمة⁽⁵⁹⁾. والإمام ليس من يعلم المعنى الباطن وحسب، بل هو بالذات هذا المعنى. ولكونه النور الذي ينير قلوب المؤمنين، صار القول المأثور "من عرف نفسه عرف ربّه" يفيد "من عرف نفسه عرف إمامه" أي وجه الله المتّجه نحوه. ويرى كوربان أن كلّ هذه الأوصاف تضمّنتها "خطبة البيان" المنسوبة إلى الإمام الأول متكلّما باسم الإمام الأزلي: أنا عالمة القدير، أنا عبد الغيوب، أنا مدخل المداخل، أنا الأول والآخر، الظاهر والباطن، أنا وجه الله، أنا مرآة الله والقلم الأسمى واللوح المحفوظ، أنا الذي سمي إيلينا في الإنجيل، أنا حافظ سرّ رسول الله ... إلى آخر التعبير السبعين⁽⁶⁰⁾ في هذه العبارات ما يقارب بين الإمام والمسيح من حيث وظيفة الوسيط بين الله والبشر. ولم يفت كوربان ما يقارب ولا ما يباعد بينهما .

الإمام والمسيح:

بداءً يحدّد كوربان الفرق بين الإسلام والمسيحية بأن ليس في الإسلام ظاهرة الكنيسة، بمعنى أن ليس في الإسلام من "كهنوت" "يمتلك" "وسائل النعمة" "سلطة التعليم، وأن ليس فيه من سلطة حبرية ولا سلطة مجتمعية تحديد العقائد. ثمَّ بمعنى أنَّ الفكر المسيحي تمحور حول الوعي التاريخي، يجعل الله يتجسد في التاريخ البشري. نتج من ذلك أنَّ معنى الكتب المنزلة الحقيقي هو، في المسيحية، المعنى التاريخي، أي المعنى الحرفي⁽⁶¹⁾.

ويشير كوربان إلى أنَّ نواة معتقد المسيحية الأولى، المسيحية اليهودية، أي جماعة أورشليم أو الكنيسة التي كان على رأسها الرسول يعقوب، كان البحث في النبوة،

وفي "النبي الحقيقي" (62) *Verus Propheta*، ذلك البحث الذي دون في الكتابات المنحولة المنسوبة إلى إقليمنطوس، وفي ما سمي "إنجيل برنابا" (63). ويشير إلى أن تعليم بولس الرسول تغلب على المعتقد المسيحي اليهودي. لكن التعليم في النبي الحقيقي ورثه الإسلام وطوره في شكل فلسفة نبوية (64). ثم يقول إن السؤال الأول والأخير في المسيحية اليهودية كان هل يسوع هو النبي الذي أنبأ به موسى (في تثنية الاشتراع 19: 15 وما يتبع). وفي اعتقاد هذه المسيحية أن ما يحمل المعنى الخلاصي ليس هو موت يسوع، بل مجده الثاني المتصر والمُتَنَظر. فيسوع كان المخلص بوصفه منيراً ومثيراً للضمائر، وكان موضوع انتظار ورجاء معادي. ويلاحظ كوربان أن إارة الضمير والانتظار المعادي تتميز بهما الإمامية الشيعية. ويقول: كما أن ظهور النبي الحقيقي لم يتم بموت يسوع، بل كما كان الفكر والتقوى في انتظار ظهوره الآتي، كذلك كان الأمر في الشيعة الإثنى عشرية بالنسبة إلى الإمام الثاني عشر، علمًا أن مفكري الشيعة رأوا في الإمام الثاني عشر الفارقليط الذي أنبأ به إنجل يوحنا (65). ويعاود كوربان القول بتلقي إمام الإمامية ومسيح المسيحية اليهودية في فكرة "النور المحمدية" أي "الحقيقة النبوية الأزلية"، وفي وظيفة إنارة القلب بالمعرفة التامة. ويرى الترداد بين معنى الإمام "المعصوم" عند الإمامية ومعنى النبي "الذي لا يخطئ" (66).

وتقول الشيعة، في تصوّرها للنبي الحقيقي، بالأنبياء الستة (أو السبعة) الكبار، وهم آدم النبي الأول ثم نوح وإبراهيم وموسى (وداود) وعيسى ومحمد خاتم الأنبياء. في مقابل هذا التصور، ثمة تصوّر "سبعينة الغيب" عند الأبيونيين، أي السبعة الذين ظهر فيهم "المسيح الأزلية" *Christus aeternus*، وهم أخنونخ ونوح

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع

وابراهيم وإسحق ويعقوب وموسى ويسوع. وهم أركان العالم السبعة، أو الثمانية متى ذُكر آدم المسيح الذي تجلَّى فيهم. فلدينا "مساء الناس الثمانية" *Xριστοῦς ἀνθρώπων Symmaque*، *octo Christos hominum* كما قال هيرونيموس في تفسيره لنبوة ميخا (4: 5). ويقارن كوربان هذا التصور مع تصور المانوية للأنبياء، وهم آدم وشيث ونوح ويسوع وبودا وزرادشت وماني⁽⁶⁷⁾.

وفي معرض الكلام في النور المحمدني أو الحقيقة النبوية الأزلية، يشير كوربان إلى أن الكائنات النورانية الأربع عشر المعصومة، أي النبي وابنته فاطمة والأئمة الإثنى عشر، هم تجليات إلهية وليسوا تجسيداً للألوهة⁽⁶⁸⁾. فهذا إذن هو الفرق الأساسي بين التصور الشيعي للإمام والتصور المسيحي للمسيح⁽⁶⁹⁾. ويقول كوربان، شارحاً التصور الشيعي لكيان الإمام والأئمة: الأسماء والصفات لا تُقال في الذات الإلهية *Deus absconditus*، بل في ملء النور الأصلي المتمثل بالأشخاص الذين تجلت فيهم الكلمة الإلهية الواحدة⁽⁷⁰⁾. ويقول كوربان إن نزول النور المحمدني في الأنبياء وبالتالي في هذا العالم لا يعني البتة تجسيداً ولا شيئاً من تعليم بولس الرسول. فإذا كانت وظيفة الإمام تشبه وظيفة المسيح، فذلك يصح في سياق مسيحانية ملائكية *Engelchristologie* كما قالت بها المسيحية الأصلية⁽⁷¹⁾.

وفي سياق الكلام في الأئمة الإثنى عشر، يقول كوربان إن المسيح، كغيره من الأنبياء، كان له اثنا عشر إماماً، وهم ليسوا الإثنى عشر رسولاً، بل أساقفة أورشليم الذين خلفوا يعقوب "أخًا الرب" [متى 13: 55]⁽⁷²⁾، مما يدل على أن التصور الشيعي للمسيح أقرب إلى التصور المسيحي اليهودي منه إلى التصور المسيحي الرسمي كما

حدّدته المجامع الكنسية. والدليل على ذلك في شرح كوربان للتصوّر الشيعي لاجماع بعد اللاهوت وبعد الناسوت في الإمام: ليس ثمة ما يوحّي بشيء يشبه الاتحاد الأقنوومي في المسيحية الرسمية. أمّا ما يقارب بين تصوّر الإمام عند الشيعة وتصوّر المسيح، فيظهر في فكرة الإمام الأزلّي الموافقة لفكرة المسيح الأزلّي *Christus aeternus* ضمن فكرة النبي الحقيقى *Verus Propheta* في المسيحية اليهودية. وذلك تعقّيماً على قول النبي في علي: أُرسل على (أي الإمام) سرّاً مع كلّ من الأنبياء من قبلي، أمّا معي، فقد أُرسل جهراً. ⁽⁷³⁾

وفي معرض الكلام في الإمام الثاني عشر، يقول كوربان إنّ معنى عودته في آخر الزمان يقرب قول المسيحية المعاذية في "جسد المسيح الروحي" *Caro Christi spiritualis*. والقول بجسد روحي لا يؤخذ بمعنى نظرية الظاهرية *docétisme*، ففي هذه النظرية لا يعني الجسد الروحي أنّ جسد المسيح كان شبحاً أو استيهاماً ⁽⁷⁴⁾.

وفي حين حاول الفكر الإسلامي التدليل على أنّ محمداً هو الفارقليط ⁽⁷⁵⁾ استناداً إلى فكرة النبي الحقيقي في المسيحية اليهودية، يقول كوربان إنّ هذه المقوله تحولت إلى الإمام. وذلك بدليل القول المنسوب إلى الإمام الأول: أنا هو الذي سمي إلياس في الإنجيل، أو: أنا المسيح الثاني. ويذكر كوربان نظرية الشيخ الشيعي الإيراني علي أكبر نهاوندي في الفارقليط الذي أنبأ به الإنجيل. يميّز الشيخ ظهوراً للفارقليط في شخص النبي بما هو رسول تنزيل الشريعة الأزلية، وظهوراً له في شخص الإمام الثاني عشر رسول التأويل. ويذكر كوربان أيضاً في هذا الموضوع قول حيدر آملي: إنّ ما تسمّيه النصارى الفارقليط هو ما نسمّيه، نحن الشيعة، الإمام المنتظر (الإمام الثاني

عشر) ⁽⁷⁶⁾.

وفي نظرية شاملة، يقول كوربان إنَّه، في حال دُمِرتَ المسيحية بفعل مخاطر التاريخ، قد يقود العرفان الشيعي إلى اكتشاف مسيحيَّة مختلفة عن الأشكال التاريخيَّة للمسيحيَّة، لكونها تدرج في دائرة الدين النبوى. ⁽⁷⁷⁾

إذن قد يكون ما يقارب بين الإمام والمسيح، من حيث إنَّ كلاًًاً منهما وسيط بين الله والناس، هو، في رأي كوربان، مفهوم التجلي، في حين أنَّ ما يباعد بينهما هو مفهوم التجسد ⁽⁷⁸⁾. ولما كان كوربان قد أسس هذا التقارب وهذا التباعد على منهجه التأويلي، صار لنا، وعلينا، أن نسائل تأوiliته وماورائياته .

تأوiliّة كوربان وماوريائاته

يصرَّح كوربان، في ما خصَّ المنهج، أنَّه فيلسوف أكثر منه مستشرق. والواقع أنَّ كوربان تمكَّن من أن يكون في آن فيلسوفاً ومستشراً. يدلُّ على استشرافه إخراجه إلى العلن كنوزاً دفينَة، هي كنوز الفكر الفلسفِي والديني الإسلامي، وخصوصاً الشيعي الإيراني منه ⁽⁷⁹⁾، واعترافه أنَّه استطاع أن يقوم بهذا العمل لكونه "غربياً" ⁽⁸⁰⁾. وتدلُّ على فلسنته قدرته على النفاذ إلى المعانٍ التي استبطنها هذا الفكر، معتمدًا في ذلك المنهج التأويلي الذي انتهجه مستفيداً من فكر هайдغر الفينومينولوجي والهرمينويطيقي، ومن بعده من "حكمة الإشراق" السهروردية ⁽⁸¹⁾.

لن أستفيض في مسألة تأوiliّة كوربان. أكتفي بالإشارة إلى أنَّ كوربان يبرر انتقاله من تأويل هайдغر إلى التأويل الإشراقي باعتقاده أنَّ ثمة درجات أو صُعداً من التأويل، يعود تباعيَّها إلى تباعيَّ كيان المتأوّل، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل بأنَّ كيفية الفهم تحكمها كيفية الكيان. وفي كيفية الكيان هذه، يقول كوربان إنَّها أمرٌ واقع يبرر نفسه كما اللون أو الصوت، بحيث لا يمكن إنكاره، كما لا يمكن إثباته منطقياً.

وهذا ما يذكر بموقف شيلر Max Scheler من التَّقيِّم، مطْبِقًا المبدأ الفينومينولوجي القائل بمشاهدة الأشياء في ذاتها Wesenschau من خلال الظاهرة، حيث نرى العدل في فعل عادل والشجاعة في فعل شجاع. بناءً على ذلك، يبيّن كوربان كيف انتقل من قول هайдغر بأنَّ الإنسان "كائن إلى الموت" ، إلى القول بأنَّ الإنسان "كائن إلى ما بعد الموت" .

ومن جملة ما يتكون منه منهج كوربان تركيزه على ما سماه بالفرنسية *imaginaire* وميّزه مما سماه *imaginal*. فالخيال قد يخترع ما ليس من الحقيقة في شيء، وقد يدرك "عالم المثال". ولنا أن نسأل كوربان كيف يُعرَف الفرق بين غير الحقيقى *imaginaire* والحقيقة أو المثال *imaginal*. وقد يجب أن مرد الفرق إلى الفرق بين كيان عادى وكيان روحاً ناني؛ إذَاك يقول بالمعرفة القلبية، أو بفعل الإلهام والكشف، محسناً هذه المعرفة بكونها أمرًا واقعاً يبرر نفسه بنفسه.

فلما كانت تأويلية كوربان على هذا المستوى، بات علينا محاولة الوقوف على مستوى كيانه. الملاحظة الأولى في هذا الشأن تتناول فكرة الطبقات التي يتوزع الناس عليها. ذلك أنَّ الإنسانية هي هي في أيٍ فرد من البشر. صحيح أنَّ الأفراد يختلف بعضهم عن بعض، وأنَّ الفراداة أمرٌ واقع. لكنَّ التباين لا يستتبع التفضيل. موقف التفضيل هذا إنَّ هو إلا من الإفرازات الاجتماعية، حيث يسعى كلَّ فرد إلى التفوق على غيره من أترابه. فما الذي يحول دون أن تُبنى على تصرف اجتماعيٍّ فكرة الطبقات الكيانية والطبقات المعرفية؟

ثمَّ، في السياق نفسه، نلاحظ أنَّ كوربان يتبنّى المقوله الدينية، مقوله اصطفاء الله لبعض البشر دون غيره، وجعله ولِيًّا أو نبِيًّا أو إمامًا. ففي حين قد يبرر كوربان هذا الاصطفاء بأنه من فعل الله، منكرًا بالتالي على البشر أن يسائلوا الله على ما يشاء ويفعل، قد يتadar إلى الذهن أن المجتمعات البشرية فيها الشعب والقائد، وفيها الرعية والراعي،

الإمام والمسيح عند هنري كوربان

المحة / العدد السابع.

وفيها المسكين والثري، وفيها العوام والصفوة. وذلك من دون الأخذ بالاعتقاد الشعبي القائل بأن الله سلط الملوك وأنعم على الأثرياء.

ثم يقول كوربان إن الله نزل على الأنبياء كتبًا فيها كلامه وشرعيته، وإن لهذه الكتب من المعاني الظاهر والباطن. وذلك يفترض الاعتقاد بأن الله كائن وأنه كائن متكلّم، مع الاعتقاد بأن الله ليس كمثله شيء، فكيف للبشر أن يعلموا أن وجوده يماثل وجود البشر. ثمة من العرفة من أحجم عن قول أي شيء في الله، بناءً على اعتقادهم أن الله لا يدرك في ذاته. لكنهم اعتقدوا أن ثمة إليها هو الله، وأن الله تكلّم وأنزل كتبه على الأنبياء. والسؤال كيف يكون كلام الله، وكيف يصير هذا الكلام إلى الناس في شكل كلام الناس، ولماذا وساطة ملاك ونبي وإمام بين الله والناس؟ ثم كيف يكون الباطن الروحي باطن الظاهر المادي، فما الصلة بينهما؟ صحيح أن علم التحليل النفسي يبحث عن المعنى الباطن من خلال المعنى الظاهر. لكن المعنيين ماثلان في النفسية الواحدة، من دون افتراض تفوق المعنى الباطن على المعنى الظاهر، في حين أن معنى الوحي الباطن له من الروحانية ما ليس للمعنى الظاهر.

هذا كلّه يندرج في خانة الماورائيات. وكوربان نفسه، إذ يؤكّد أن الفلسفة عنده هي، كما عند هайдغر، فينيومينولوجيا وهرمينويطيكا، يقول إنه ولد أفلاطونيا، وإنه أخذ بالماوريات. وهذا ما جعله يقول بتاريخ مقدس غير التاريخ الزمني، وبزمن أنفسي، وبـ "لامكان" (82)، وبشرق وغرب غير ما تعرفه الجغرافيا، وبملائكة، وبالذات المثالية لكل فرد من الناس، إلى ما هنالك من الغيبات والأمور غير المرئية. لكنه يقول أيضًا بأن العالم المرئي يتماثل مع "العالم غير المرئي". أما التوفيق بين المثل والماورائيات، فقد يكون على نحو ما قال به أفلاطون، من أن رؤية جسم جميل يثير في النفس، في آخر المطاف، ذكر الجمال المثالي الذي شاهدته النفس من قبل، قبل سقوطها وحلولها في

الجسد .

يبقى السؤال لماذا يحتاج الناس إلى أن يكون وسيط بينهم وبين إلههم؟ قد يجيب كوربان أن ذلك يعود إلى شعور الناس بما يبعد بين كيانهم المتناهي والكائن اللامتناهي. عندئذ يكون السؤال كيف يكون بشرٌ وسيطاً بين المتناهي واللامتناهي؟ ذلك أن على الوسيط أن يشارك على نحو ما الطرفين في خصوصيات كلٍّ منها، أي عليه أن يكون له شيء من اللاهوت وشيء من الناسوت. في ذلك اختلف وتقارب الجواب المسيحي والجواب الإسلامي، الشيعي منه خصوصاً. مرد الاختلاف والتقارب إلى اختلاف المسيحيين في تصورهم لكيان المسيح. يميز كوربان بين التصور المسيحي الرسمي والتصور المسيحي اليهودي والعرفاني أو الغنوسي للمسيح. في التصور المسيحي الرسمي الذي حدّدته الكنيسة الكاثوليكية والمجامع الكنسية أن المسيح هو الوسيط لكونه في آن إلها وإنساناً. ومعلوم أن المجامع انعقدت لتحديد تعليم الكنيسة الرسمية في المسيح. فقالت إن له طبيعة إلهية وطبيعة بشرية في أقوام واحد. وفي المقابل، معروف موقف أصحاب الطبيعة الواحدة الناتجة من اتحاد الطبيعتين، وموقف النساطرة أصحاب الطبيعتين والأقونمين والمشيئة الواحدة. أما قبل أن تحدّد المجامع التعليم الكنسي الرسمي على أساس تأويلها لأقوال الأنجليل "القانونية"، فقد صدرت تنبيرات وكتابات منحولة عن أوساط مسيحية يهودية أو أبيونية أو غنوسيّة، منها ما أنكر طبيعة المسيح الإلهية، ومنها ما أنكر أن يكون له جسد بشرٌ حقيقي، ومنها ما جعله نبياً، منها ما جعله ملائكاً ...⁽⁸³⁾.

السؤال الأساسي في المسيح عن كيفية حضور الله في المسيح. فيميّز، مثلاً، بانبرغ الحضور بالروح والحضور الجوهرى والمسيح الوسيط والحضور الظهوري وحضور الوحي⁽⁸⁴⁾. ويمكن الوقوف على التصور المسيحي الخلقيدوني واليعقوبى

والنسطوري عند الكتاب المسيحيين العرب، وعلى النقض الإسلامي لهذا التصور، من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، في بحثي " مواد لدراسة المجادلة اللاهوتية بين المسلمين والمسيحيين من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر " ⁽⁸⁵⁾. من التعبير الوارد في الكتابات المسيحية عن حضور الإله في الإنسان يسوع: الاتحاد، التجسد، التائس يقابله تأله الإنسان، ثم الامتزاج، الاختلاط، الاتصال، الاقتران، ثم سكن، الحلول، المحل، الهيكل، التجلي، الظهور، ثم تدرع، لبس ⁽⁸⁶⁾. ومن التعبير التي وردت في رد المسلمين على النصارى: الاتحاد، التجسد، التائس، الحلول، التدرع، الظهور، الاختلاط، الامتزاج، الحجاب، الهيكل، تركب، المحل، دبر، دثر (إدثر)، التدبير ⁽⁸⁷⁾.

ومثلاً على ذلك، يكتب بولص الراهب أسقف صيدا الأنطاكي، وهو أسقف خلقيدوني أي أنه يتمي إلى الكنيسة الرسمية، في قوله في فرق النصارى: نظرنا في الاتحاد، فوجدناه يقال على ثلاثة أنحاء، منها اتحاد ظهوري، وهو اتحاد النار بالحديد، ومنها اتحاد مجاورة، كالزريت والماء في القنديل، ومنها اتحاد ممازجة، كالخل والعسل. فنظرنا في هذه الاتحادات، فوجدنا الاتحاد الظهوري أقرب إلى ما نحن عنه فاحضون. لأن النار، إذا ما هي اتحدت بالحديد، كانت القطعة واحدة جامعة لطبيعتين، وكل طبيعة منها قائمة بذاتها من غير فساد يدخل على الطبيعة الواحدة من الأخرى. والقطعة واحدة وليس اثنين، وهي من حيث النار تحرق وتضيء، ومن حيث الحديد تقبل الشج والعقطع والطي، من غير وصب يدخل على طبيعة النار اللطيفة مما يدخل على طبيعة الحديد الكثيفة. فعلمنا أن اتحاد طباعي السيد المسيح في قنومه الواحد مشاكل لاتحاد طبيعة النار اللطيفة والحديد الكثيفة في قنوم القطعة الواحدة الجامعة لطبيعتين وفعلين مختلفين

... فتمسكتنا بالاتحاد الظهوري، الذي هو كالنار والحديد . ⁽⁸⁸⁾

ويكتب المؤلف نفسه، في رسالته إلى بعض أصدقائه بصيدها: أما تجسم كلمة الله إنساناً تماماً، فلأنه لم يخاطب الباري تعالى أحداً من الأنبياء إلا من وراء حجاب، حسب ما جاء في الكتاب: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيناً أو من وراء حجاب. وإذا كانت اللطائف لا تظهر إلا في الكثائف، فكلمة الله تعالى التي خلقت اللطائف تظهر في غير كثيف؟ لا. ولذلك ظهر في عيسى بن مريم، إذ الإنسان أجل ما خلقه الله، ولهذا خاطب الخلق الذي شاهده منه، كما خاطب موسى النبيَّ من العوسةجة ... وقد نرى الحداد يأخذ قطعة من حديد فيحميها بالنار حتى تصير ناراً، ويطرقها ويقطعها، والنار متحدة بها. والشجَّ والعقطان داخلان على طبيعة الحديد، والنار بريئة من ذلك، بل تفعل ما في طبيعتها وهو الإحراب والضياء، والقطعة واحدة جامعة لطبيعتين. وعلى هذا المعنى

كانت طبيعتنا السيد المسيح المُتحدتان في شخصه الواحد⁽⁸⁹⁾.

ومثال على ذلك ما كتبه أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، في ردِّه على النصارى: وأجمعوا جميعاً أنَّ الائتلاف فعل حادث به صار المسيح مسيحاً. ثمَّ اختلفوا في ذلك الفعل ما هو وعلى أيِّ وجه كان، وكيف صار من الإثنين واحد. فزعم بعضهم أنَّ الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به. وقال بعضهم بل اتحدت هيكلًا ومحلًا. وقال بعضهم بل اذرعت الجسد اذرعاً. وقال بعضهم لم تحلل في ولكنها دبرت على يديه وظهرت منه لهذا الخلق لا على الحلول ولا على المخالطة. وزعم بعضهم أنها ظهرت فيه كما يظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، لا على أنَّ نقش الخاتم انتقل فحلَّ في الطينة ولا خالطها ولا زال عن موضعه. وقال بعضهم ليس على شيء من ذلك كلَّه، ولكن على معنى أنَّ الكلمة ظهرت في ذلك الجسد كما تظهر صورة الإنسان ويرى وجهه في المرأة المجلوقة النقيَّة، فعلى هذا الوجه زعموا كان

الائتلاف لا على غيره⁽⁹⁰⁾.

يرد ابن عدي قول الوراق⁽⁹¹⁾: إن هذه الأقاويل التي حكى أن النصارى تقولها في الاتحاد إنما يقولها من يقولها لا على أنها كنه معنى الاتحاد. فإن علماء النصارى وأهل التقى منهم يعتقدون كيفية اتحاد الابن الأزلية بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبهها من يشبهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء. لكنه، في موضع آخر، يرد قول الوراق: ليس يقول علماء النصارى إن الكلمة ظهرت فيه كما ظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة. ويرد أيضاً: جميع هذه التفريعات وهذه الإلزامات ... مفرأة من أصلين منشأها منها ومبناها عليها، وهو القول إن الكلمة ظهرت في الجسد كظهور نقش الخاتم في الطينة، والقول إنها ظهرت في الجسد كما ظهرت صورة الإنسان في المرأة المجلوة النقية. وعلماء النصارى لا يقولون هذين القولين ولا يرضون بهذين المثالين ولا بواحد منهمما⁽⁹²⁾. ويقول أيضاً: ما أظنْ عاقلاً عارفاً بلغة العرب ومناظباتها يتصور من لفظة الظهور المعنى الذي يتصور من لفظة الاتحاد. وكيف يجوز للملكتة أن تقول إن الظهور هو الاتحاد. بل لست أشك في أنه لن يقول ذلك منهم من يعقل ما يقوله⁽⁹³⁾. لكنه في ذلك يخالف أغليبية الكتاب المسيحيين الذين يستعملون لفظة الظهور للفظة التجلي للتعبير عن اعتلان الكلمة في الجسد الذي لبسه وتدرّعه وتجلى واتّخذه حجاباً⁽⁹⁴⁾

أخلص من ذلك إلى أن تشبيه الاتحاد أو التجسد بالظهور والتجلي قد يقارب بين الإمام والمسيح. وذلك خصوصاً متى ذكرنا قول بولس الرسول في المسيح إنه صورة الله (1 كورنثوس 11:7، 2 كورنثوس 4:4، كولوسي 1:15، عبرانيين 1:3)، وإن الذين سبق أن عرفهم الله هم متشابهون صورة ابنه (رومانيين 8:29)، ومتى قال: لا أنا بل المسيح يحيا في (غلاطية 2:20)، ومتى قال في جسد المسيح إنه حجاب (عبرانيين 10:20)، ومتى قال: هكذا قيامة الأموات، يُزرع الجسد بفساد ويقوم بلا

فساد، ... يُزرع جسد حيواني ويقوم جسد روحاني (1 كورنثوس 15: 42، 44)، ومتى قال بمجيء المسيح عند القيمة (1 كورنثوس 15: 23، 1 تسالونيكي 2: 19 و 3: 13) ...⁽⁹⁵⁾

لكن، أكان فرق بين تجسيد الكلمة في يسوع فصار مسيحًا وظهور الصورة الإلهية في مرأة الإمام، أم كان بينهما تشابه، يبقى أن نسأل كيف يمكن أن يكون ثمة وسيط بين اللامتناهي والمتناهي، أي كيف يكون لمرأة بشرية أن تعكس صورة إلهية، وكيف يكون لل وسيط وجه إلهي ووجه بشري في كيانه الواحد. وثمة سؤال أساسي: كيف يمكن أن يكون، إلى جانب وجود اللامتناهي، وجود كائنات متناهية، أي كيف يكون اللامتناهي الوجود كله ويكون مع ذلك في الوجود كائنات مغايرة له: فإذاً أن يكون اللامتناهي وحده في الوجود، وإنما أن يكون وجود واحد فلا يكون فصل بين متناهٍ ولا متناهٍ⁽⁹⁶⁾. أما إذا قيل إن وجود اللامتناهي والمتناهي وجود الوسيط بينه وبين المتناهي يؤكّد هما الاعتقاد وتراهما عين القلب ويُعرّفا من طريق الإلهام، فليس في هذا القول جواب عن السؤالين، حيث لم يثبت من قبل وجود معرفة تفوق المعرفة العقلية، ولا وجود درجات في الكيان .

الهوامش:

(1) ملاحظة :

ينقل كوربان إلى الفرنسيَّة في أبحاثه مقطوعات من نصوص فارسية أو عربية. لم ذكر الأصل الفارسيَّ (لكوني أحجهل الفارسية) ولا الأصل العربيَّ (لكوني لم أحصل عليه). فنقلت إلى العربية ترجمة كوربان الفرنسيَّة. وقد يظهر في ذلك كيف فهم كوربان النصوص التي استند إليها .

(2) راجع عرض "قانون الحالات الثلاث " كما بيتها لوبييه في نصوص مختارة لأوغوست كونت في علم الاجتماع، ص 11-10 (X-XI) من المقدمة:

Auguste Comte, *Sociologie, textes choisis par Jean Laubier*, PUF, Paris, 1957 .

(3) راجع في هذا الموضوع الفصل الأول من الكتاب الأول من الجزء الأول من "علم الأصول اللاهوتية " الذي اقتبسه من الألمانية عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون، منشورات المكتبة البولسية، 2000، ص 37-51. - راجع أيضًا :

Adel Theodor Khoury - Georg Girscek, *se Wissen der Das religi Menschheit*, I-II, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1999, 2000: I, 17-21, 25-29, 201-305 ; II, 11-195.

(4) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 21-22 :

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, collection Folio Essais, Gallimard, Paris, 1986.

يعبر كوربان عن هذه الأفكار في ص 57-58 من بحثه "استبطان المعنى في الهرميوطيقيا الصوفية الإيرانية "، في " حولية إبرانوس " :

Henry Corbin, " L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne ", *Eranos Jahrbuch XXVI*, 1957.

(5) أو ما يسميه كوربان " حكمة نبوية و وكلوية "، في مقاله " في مفهوم الفلسفة الإيرانية الإسلامية "، ص 6، في المجلة الفلسفية لفرنسا والعالم :

Henry Corbin, " Pour le concept de philosophie irano-islamique ", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 1974.

- (6) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 75-77. - يفصل كوربان أصناف الأنبياء في بحثه المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس "، ص 70-71. - وفي نبوة التعريف ونبيّة التشريع، راجع البحث نفسه، ص 81.
- Henry Corbin, " De la philosophie prophétique en Islam shī'ite ", *Eranos Jahrbuch XXXI*, 1962.
- (7) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 76. - وبحثه المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس "، ص 87. - ومقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، في " دفتر لرن "، ص 130.
- Henri Corbin, " La prophétologie shī'ite duodécimaine " ; in: *Henry Corbin* (dir. Christian Jambet), *Cahiers de L'Herne*, Paris, 1981.
- (8) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 76.
- (9) في كتابه المذكور، ص 86-87.
- (10) عرض كوربان باختصار أصناف الأنبياء، في ص 183-184 من بحثه " نظرية المعرفة الرؤوية في الفلسفة الإسلامية ":
- *
- Henry Corbin, " Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique ", *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, février 1977.
- (11) راجع كتاب كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 74.
- (12) يقول كوربان، في مقالته " الفلسفة النبوية الإسماعيلية "، في " دفتر لرن "، ص 144، إن آدم، وهو التجلى الأول للنبيّ الحقيقى، سميت باسمه الحقبة الأولى من الدورة الراهنة، ويلى هذه الحقبة حقبات النبوة الخمس الأخرى بأنبيانها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وكلٌّ من هؤلاء الأنبياء الستة كان " ناطقاً "، أي أنه أتى بشريعة جديدة وكتاب جديد. أمّا السبع الذي يأتي من بعدهم، فلن يأتي بشريعة جديدة، بل يعلن المعنى الباطن لكلٍّ ما أُوحى به سابقاً، وهو " قائم القيمة "، " إمام قيمة القيمة ".
- (13) راجع الصفحة 51 من بحث كوربان المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي "، في " حولية إبرانوس " - وفي البحث نفسه، ص 57-66، عرض لضرورة أن يكون الأنبياء وأن يكون الإمام.

(14) راجع في ذلك ملأ صدرا، "شرح أصول الكافي"، طهران، ص 440: نقله كوربان في بحثه المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"، في "حولية إيرانوس"، ص 64 وص 107-108 (الحاشية 34).

(15) راجع مقالة كوربان "التصوف والظرف" *Mystique et humour*، في "دفتر لرن"، ص 177، حيث يقول: إن التأويل يعني إعادة الشيء إلى أوائله، ويعني الكشف عن الحقيقة الداخلية أي المعنى المحجوب وراء ظاهر الحرف الخارجي أو وراء آية ظاهرة. - راجع أيضاً كتابه "الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة"، ص 23، حيث يحدد كوربان التأويل بالفارسية :

Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Buchet/Chastel, Paris, 1977: le ta'wil, c'est ramener une chose à sa source, à son archétype (*tchîzî-râ-be-asl-e khwôd rasânîdân*).

ويحدّد كوربان التأويل في مفهومه الإسماعيلي في مقدمة كتاب "كشف المحجوب" لأبي يعقوب السجستاني، ص 27 :

Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le dévoilement des choses cachées (Kashf al-Mahjûb)*, Recherches de philosophie ismaélienne, traduit du persan et introduit par Henry Corbin, collection Islam spirituel, Verdier, 1988 : مبدأ التأويل أي الهرميونيطيقا المتعالية التي هي نفس الفكر الإسماعيلي وحياته، من حيث هي تؤمن ارتفاع الكائن من صعيد الكيان إلى صعيد آخر، أي من الرمز أو المثل إلى ما يرمز إليه أو الممثل، وفي النهاية تحدّد المعاني الكثيرة التي تشملها كلمة القيامة.

(16) راجع كتابه في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 25-26.

(17) المرجع نفسه، ص 27-28.

(18) يعرض كوربان "الأبطن السبعة" التي للقرآن (استناداً إلى الحديث القائل: إن للقرآن ظاهراً وبطناً، ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن)، في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرميونيطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إيرانوس"، ص 94-98، وص 137-143، وص 160-163.

(19) راجع كتابه في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 28-29. - يعبّر كوربان عن الفكرة نفسها في مقاله المذكور في "مفهوم الفلسفة الإسلامية"، ص 11.

(20) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 31-32. - يذكر كوربان قول جعفر الكشفي في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرماني بطريق الصوفية الإيرانية " ، في " حولية إيرانوس " ، ص 82-83. - يقول كوربان، في ص 124 من بحثه " الرسالة التعليمية والهرمية في إيران " ، في " حولية إيرانوس " : هذه المعرفة هي مشرقة لكونها هي مشرق المعرفة :

Henry Corbin, " Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran " , *Eranos Jahrbuch* XVII, 1949.

ويقول كوربان الأمر نفسه في ص 28 من بحثه " الزرادشتيات في فلسفة السهروردي شيخ الإشراق " :

Henry Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh-ol-Ishraq* (ob. 587/1191) éditions du Courrier, Tarehe 1325/1946

(21) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 35 .

(22) المرجع نفسه، ص 35-36. - في الولادة الروحانية، راجع ص 53 من بحث كوربان المذكور " في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي " ، في " حولية إيرانوس " ، وراجع أيضاً ص 51 من بحثه " التعليم الإماماعلي أو الباطنية والكلمة " ، في " حولية إيرانوس " :

Henry Corbin " L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe " , *Eranos Jahrbuch* XXXIX, 1970.

(23) راجع كتابه في " تاريخ الفلسفة الإسلامية " ، ص 36-37 .

(24) المرجع نفسه، ص 68 .

(25) المرجع نفسه، ص 80 .

(26) راجع الصفحة 133 من محاضرة كوربان " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، والصفحة 106 من كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " .

(27) راجع الصفحتين 135-136 من كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية " . - يذكر كوربان أسماء الأنماة الذين لازموا الأنبياء، وهم: شيث وقابيل وأخنونخ في حقبة آدم، وسام ويافث في حقبة نوح مع الأنماة الذين كانوا لصالح وهود، وإسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وأبيوب وزينون ودانيل الكبير في حقبة إبراهيم، ويشوع وغُرَّير وهارون في حقبة موسى، وسليمان وأَصَفَ في حقبة داود، وشمعون الصفا ومن تبعه حتى بحير (بحيري) الذي أكد لمحمد رسالته النبوية، في

الصفحة 65 من بحثه "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الالهيات الشيعية"، في "حولية إيرانوس" :

- Henry Corbin, "L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite", *Eranos Jahrbuch XXVIII*, 1959.
- (28) "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 73.
 - (29) راجع الصفحة 134 من محاضرة كوربان "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" في "دفتر لرن المذكور .
 - (30) راجع الصفحة 134 من المحاضرة المذكورة .
 - (31) راجع الصفحتين 85-98 من كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" .
 - (32) في المعرفة القلبية راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 61-60.
 - (33) راجع بحث كوربان في موضوع "عالم المثال، أو الخيالي والمثال" : Henry Corbin, "Mundus imaginalis, ou l'imaginaire et l'imaginal ", *Cahiers internationaux du symbolisme*, 6, Bruxelles, 1964, p. 3-26.
 - (34) راجع في هذا الموضوع نص "المقابلة" التي أجرتها كوربان مع فيليب نيمو، ونص "التعليق على هذه المقابلة، في " دفتر لرن " :

Henry Corbin (dir. Christian Jambet), Cahiers de L'Herne, Paris, 1986: — p. 23-37: "De Heidegger à Sohrawardî - Entretien avec Philippe Nemo" ; — p. 38-56:: Henry Corbin, "Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique".

 - (35) في "المقابلة" ، في "دفتر لرن" ، ص 24-25.
 - (36) في بحثه الذكور "استبطان المعنى في الهرمانيسيطا الصوفية الإيرانية" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 63-64، وفي بحثه المذكور "التعليم الإماماعيلي أو الباطنية والكلمة" ، في "حولية إيرانوس" ، ص 124 .
 - (37) هذه الصيغة، إذا كانت من اللاتينية *esto*، عنت "لتكن" أو "ليكن" في المستقبل، في حين أن "كن" أنت في الحاضر تقابلها في اللاتينية الصيغة *es*. وإذا كانت من اليونانية *σώτισθαι* عنت "ليكن" في الحاضر، في حين أن "كن" أنت في الحاضر ت مقابلها في اليونانية الصيغة *rhi*.

(38) يشرح كوربان بالتفصيل معاني العبارة "كن فيكون"، في ص 64 من بحثه المذكور "التعليم الإسماعيلي أو الباطنية والكلمة"، في "حولية إبرانوس".

(39) يقول كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمنيويطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إبرانوس"، ص 81: تحدد الوضعيّة الهرمنيويطيقية بكيفيّة كيان المتأوّل بالنسبة إلى الموضوع الذي يحاول فهمه والذي لا يظهر له إلا في علاقّة تحدّدها كيفيّة كيانه ... ويقول بداخل المتأوّل موضوعة .

(40) يذكر أفلاطون، في "تنياتيتوس" أو *Θεαίτητος*، قوله *πάντων χρημάτων μέτρον* "ανθρωπον εἴναι، τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶι δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" :
لأنه يقول ما مفاده أن الإنسان هو قياس جميع الأشياء، بالنسبة إلى الكائنات منها على أنها كائنة، وبالنسبة إلى غير الكائنات منها على أنها غير كائنة. - وقد فسر بعضهم، مثل رامنو Clémence Ramnoux، وافقاً لتفسير أونترستايمر Untersteiner، كلمة بروتاغوراس استناداً إلى أن مفردة "قياس *μέτρον*" تعني بالحرفي "التحكم": راجع في ذلك ص 445 من كتاب "تاريخ الفلسفة"، المجلد الأول، الجزء الأول :

Histoire de la philosophie, I-1 (dir. Brice Parain), Folio Essais 337, Gallimard, Paris, 1969. — M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, Florence, 1949-1962.

راجع في ذلك الصفحة 678 من كتاب دومون "المدارس الفلسفية قبل سقراط" :

Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio Essais 152, Gallimard, Paris, 1991,

حيث يذكر المترجم قول بروتاغوراس كما نقله سكستوس أميريكوس، ص 60 من الفقرة السابعة من *Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens*:

الإنسان قياس كل الأشياء، قياس وجود الكائنات منها، وعدم وجود غير الكائنات منها.

(41) راجع المقابلة، في "دفتر لرن"، ص 26-27. - يحدّد كوربان، في بحثه المذكور "رسالة التعليم والهرمسية في إيران"، في "حولية إبرانوس"، ص 146، مهمّة الفينومينولوجيا بأنّها بحث في شروط تجلي الظاهرة، أي في ما يُظهر الإنسان لنفسه وكيف يظهره لنفسه، مستدلاً لذلك بما

يعني الفعل اليوناني "أبوفاينيستاي" . . . *ἀποφανεῖσθαι*

(42) راجع مقالته "التصوف والظرف" *Mystique et humour* ، في "دفتر لرن" ، ص 176 . - وفي المقالة نفسها، ص 182-183، يقول كوربان إن الأشياء، إذ تظهر في أشكالها الظاهرة، تظهر على حقيقتها في عالم المثال. ويقول، ص 184، إن خبرة الرؤية *expérience* تكون أجمل المثل، وهو مثل "الذات" *Soi* الذي يبحث عنه الفيلسوف، وهو الذات أي *الانا Moi* السماوي المتعالي الذي يتمثل *symbolise avec* مع *الانا الأرضي* .

(43) راجع "المقابلة" ، في "دفتر لرن" ، ص 26 .

(44) المرجع نفسه، ص 36 .

(45) المرجع نفسه، ص 34-35. - يكرر كوربان هذه الفكرة في عدة من كتاباته، منها، على سبيل المثال، الرسالة التي وجهها إلى دافيد ل. موئر متحدثاً فيها عن بحثه في "مفارقة التوحيد". في هذه الرسالة يمثل كوربان وحدة الواحد بعملية ضرب حسابية $1 \times 1 = 1$...، وكثرة الكائنات بعملية جمع حسابية $1 + 1 + 1 = 3$...، فيقول بوحدة الألوهة - *theotès θεότης* - كشرط لكثرة الآلهة - *heo theoi* - حيث تحول صيغة التوحيد "لا إله إلا الله" - *non Deus* - إلى الصيغة "لا إله إلا آلهة" (*non Deus nisi Dii*) . راجع :

David L. Müller, "Sur le *Paradoxe du Monothéisme*" ; in: *Henry Corbin* (dir. Christian Jambet), *Cahiers de L'Herne*, Paris, 1986, p. 122-123.

راجع بحث كوربان "مفارقة التوحيد" في "حولية إيرانوس" ، ص 72-87 .

Henry Corbin, "Le paradoxe du monothéisme" , *Eranos Jahrbuch* 45, 1976 (Brill, Leiden, 1980).

- يعبر كوربان عن هذه الأمور في ص 19-20 وص 54 من بحثه "ضرورة الفلسفة الملائكية" :

Henry Corbin, "Nécessité de l'angélologie" , *L'Ange et l'Homme*, 1977.

- ويدرك كوربان الفكرة نفسها في ص 40-41 من بحثه "في التزكيه كترابق ضد العدمية" ، في "هل التأثير العالمي للتفكير الغربي يجعل الحوار الحقيقي بين الحضارات ممكناً؟" :

Henry Corbin, "De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme" , *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?* , Téhéran, 1977, Berg International, Paris, 1979.

- ويعبر كوربان عن هذا التصور في مقاله " تعقيب بيوغرافي على حديث فلسي "، في الصفحة 54 من " دفتر لرن " المذكور. - ويشرح كوربان كيف يحلل الحكماء الإلهيون الإسماعيليون صيغة التوحيد " لا إله إلا الله " يؤكّد الشطر الأول " لا إله " من الصيغة أن ليس من إله، ويؤكّد الشطر الثاني " إلا الله " الاستثناء الذي يفيد أنه على الرغم من أنه ليس من إله، فثمة " هذا الإله " الذي يقع عليه اسم " الله ". راجع مقالته " الفلسفة النبوية الإسماعيلية "، في " دفتر لرن " المذكور، ص 141. - يحلل كوربان الفصل الأول من الجزء الثاني من رسالة " صفير سيمورغ " (صفير العنقاء) للسهروردي، في ص 82-81 من كتابه " السهروردي الحلبسي مؤسس المذهب الإشراقي " :

Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep (ob. 1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*, Maisonneuve, Paris, 1939.

(46) المرجع الأخير، ص 31-32.

(47) في كتابه على الحالج، ص 521-522.

(48) يعرض كوربان كيف يكون الإمام وجه الله وجه الإنسان في بحثه " وجه الله وجه الإنسان ".

Henry Corbin, " Face de Dieu, Face de l'homme ", *Eranos Jahrbuch XXXVI*, 1967

ص 197-211. كيف يكون " الإمام قطب النفس " .

(49) راجع " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ص 78.

(50) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، ص 131.

(51) المرجع نفسه، ص 128. - يقول كوربان، في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرميون يطبقا

الصوفية الإيرانية "، في " حولية إيرانوس "، ص 74: الإمام في ذاته هو المظهر الأزلية، الإنسان

السماوي، شكل " الأنسنة " anthropomorphose الإلهية .

(52) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية "، ص 132.

(53) المرجع نفسه، ص 132.

(54) المرجع نفسه، ص 133.

(55) المرجع نفسه، ص 133-134.

(56) المرجع نفسه، ص 134. - يشير كوربان، في مقالته "التصوف والظرف" *Mystique et humour*، في "دفتر لرن"، ص 178، إلى تصور "الإنسان الكامل"، وهو *anthropos teleios* عند أتباع هرمس، وهو "القطب" أو "قطب الأقطاب"، أي الإمام الغائب. - يقول كوربان، في بحثه المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية"، ص 104: الإنسان الكامل (*Anthropos teleios*) هو مظهر الاسم الإلهي الأسنى وصورته المرئية، وهو الاسم الذي يشمل الأسماء كلها، والإنسان الكامل يختصر في شخصه جميع تجليات الأسماء الإلهية.

(57) راجع كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 72. - يقول كوربان، في مقالته "الفلسفة النبوية الإسماعيلية"، في "دفتر لرن"، ص 141: من العقل الأول والعقل الثاني يفيض عقل ثالث، هو آدم الماوراني، أو "الإنسان السماوي" *Anthropos céleste*، معه يبدأ "الدراما في السماء" الذي يتجلّى على الأرض بتجليات "النبي الحقيقي" *Verus Propheta*.

(58) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 72-73. - في النسبة بين النبي وعلي، وفي قول النبي في علي، راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"؛ في "حولية إيرانوس"، ص 85.

(59) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 81-82. - يذكر كوربان تمثيل التجلي أو الظهور الإلهي بانعكاس الصورة في المرأة، في بحثه المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية"، في "حولية إيرانوس"، ص 97.

(60) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 83. - في التجلي والمرأة، راجع بحث كوربان المذكور "في الفلسفة النبوية في الإسلام الشيعي"؛ في "حولية إيرانوس"، ص 81-82.

(61) في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ص 23.

(62) يشير كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمانيطيقا الصوفية الإيرانية"؛ في "حولية إيرانوس"؛ ص 71، إلى أن الإمامية الشيعية أخذت الحكمة النبوية من المسيحية الأولى، مسيحيّة الأبيوتين، وطورتها. - يذكر كوربان باختصار أن الإسلام دين نبوي وأنه ورث إلهيات

النبي الحقيقى " التي كانت لل المسيحية اليهودية، في بحثه المذكور " نظرية المعرفة الرؤيوية فى الفلسفة الإسلامية " ، ص 182-183 .

(63) كتب كوربان مقدمة (ص 5-17) عنوانها " السالف الإبراهيمي " ، لكتاب لوبيجي تشيريلو " إنجيل برنابا، أبحاث في تأليفه وأصله " :

Henry Corbin, " *Harmonia abrahamica* " = préface à évangile de Barnabé
Recherches sur la composition et l' origine du texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Paris, 1977.

(64) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 127-128 . - ويلاحظ كوربان أن الفلسفة النبوية والإمامية الإماماعيلية هي أيضاً متمحورة على فكرة " النبي الحقيقى " Verus Propheta . راجع مقالته " الفلسفة النبوية الإماماعيلية " ، ص 138 من " دفتر لرن " المذكور . - في كتابات إقليمينضوس المنحولة وإنجيل برنابا، راجع كتاب كواستن في آباء الكنيسة، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول، ص 70-73 و 146 :

Johannes Quasten, *Initiation aux pères de l'églises I*, Cerf, Paris, 1955.

(65) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 128 . - يشرح كوربان وظيفة الإمام الخلاصية في مقالته " الفلسفة النبوية الإماماعيلية " ، في " دفتر لرن " ، ص 145-146 .

(66) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 132 .

(67) المرجع نفسه، ص 131 . - في " المسحاء الثمانية " ، راجع ص 42 من بحث كوربان المذكور " ضرورة الفلسفة الملائكية " .

(68) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 132 .

(69) راجع مقالة كوربان " المانوية ودين الجمال " ، في " دفتر لرن " ، ص 170: يبيان مفهوم شكل الظهور الفرق بين التجلي والتجسد . - يؤكّد كوربان في بحثه المذكور " استبطان المعنى في الهرميون يطبقاً الصوفية الإيرانية " ، في " حولية إيرانوس " ، ص 61، أن الفرق كلَّ الفرق هو بين فكرة الظهور الإلهي وفكرة التجسد . ويقول: المسيحانية القرآنية ظهورية الطابع docétiste .

(70) راجع مقالته " الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية " ، ص 133 .

- (71) المرجع نفسه، ص 134. - في "المسيح الملائكة" Christos Angelos ، راجع ص 38-53 من بحث كوربان المذكور "ضرورة الفلسفة الملائكتية". - ويدرك كوربان المسيحانية القائلة بالملائكة Christos Angelos في "مصير الفلسفة الإيرانية بعد ابن رشد" (محاضرة، 15 ديسمبر 1976)، ص 129. - في تصور الإسماعيلية، يظهر كائن، هو الإنسان التام أو "آدم الأرضي الأول" ، يتجلّى فيه آدم الروحاني السماوي أي الملائكة آدم، من دون أن يكون معنى التجلي مرادًا لمعنى التجسد: راجع "الفلسفة النبوية الإسماعيلية" ، في "دفتر لرن" ، ص 144. - في الصفحة نفسها، يقول كوربان إن التصور الشيعي لأدم يوافق التصور الأبيوني لأدم المعصوم anamartētos . - وفي الصفحة 145 من المقالة نفسها، يكرر كوربان قوله بالفرق بين التجلي والتجسد. - وفي الصفحة 148 من المقالة نفسها، يؤكّد كوربان أن وظيفة الإمام تشبه وظيفة المسيح كما في تصور المسيحية اليهودية أو مسيحيّة رسائل إقليميّن ضوس المنحولة وإنجيل برنيا، وأن التصور الإسماعيلي الفاطمي للإمامية يقرب تصور أصحاب الطبيعة الواحدة في المسيح .
- (72) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 133 .
- (72) المرجع نفسه، ص 134. - راجع القول نفسه في الصفحة 63 من بحث كوربان المذكور "الإمام الخفي وتجديد الإنسان في الإلهيات الشيعية" في "حولية إبرانوس" .
- (74) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 136 .
- (75) راجع بحث كوربان المذكور "استبطان المعنى في الهرميونطيقا الصوفية الإيرانية" ، في "حولية إبرانوس" ، ص 71 .
- (76) راجع مقالته "الفلسفة النبوية الشيعية الإثناعشرية" ، ص 137 . - يشير كوربان، في مقالته "الفلسفة النبوية الإسماعيلية" ، في "دفتر لرن" ، ص 147، إلى أن الإسماعيليين يعتقدون هم أيضًا أن إمام القيامة هو الفارقليط. - وفي الصفحة 148 من المرجع الثاني نفسه، يقول كوربان إن أبي يعقوب السجستاني، في "كتاب الأصول" يرى أن رمز الصليب المسيحي يرمز إلى المعنى الباطن الذي للكلمات الأربع التي تتالف منها شهادة التوحيد "لا إله إلا الله" .
- (77) راجع "التعقب" ، في "دفتر لرن" ، ص 46 .

- (78) راجع في كتابه "الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة" المذكور، ص 37: الفلسفة النبوية الشيعية تقودنا إلى تصور نبوي لفلسفة أفلاطونية مختلفة عن الأفلاطونية المسيحية بقدر ما يختلف دين نبوي يقول بالتجليات الإلهية عن دين يقول بالتجسم. - يقول كوربان في بحثه المذكور "استبطان المعنى في الهرمینوطيقا الصوفية الإيرانية"، في "حولية إيرانوس"، ص 91: تداخل الروحي والجسدي يقود "الروحين" إلى تصور جسدية روحية أو روحانية جسدية من دون أن يعني ذلك التجسد في التصور المسيحي.

(79) غالبية النصوص صدرت في سلسلة "المكتبة الإيرانية" Bibliothèque iranienne التي أنسها. وأول ما أصدر كوربان فيها كتاب "كشف المحجوب" لأبي يعقوب السجستاني في نصه الفارسي، مع مقدمة بالفرنسية، سنة 1949.

(80) راجع "التعليق"، في "دفتر لرن"، ص 51. - يقول كوربان عن نفسه إنه "مستشرق أوروبي" في بحثه المذكور "الزرادشتيات في فلسفة السهروردي شيخ الإشراق"؛ ص 7.

(81) في هذا الموضوع، راجع "المقابلة" و "التعليق"، في "دفتر لرن"، ص 23-37 و 38-56.

(82) راجع بحث كوربان المذكور "مقارقة التوحيد"، في "حولية إيرانوس"، ص 118-119: اخترع السهروردي العبارة الفارسية "نا-كُجا-آباد" *le pays du non-ou* ويحلل كوربان، في هذا الموضوع، إلى فهرس كتابه "في الإسلام الإيراني" *En Islam iranien* المجلد الرابع. - ويدرك كوربان تعبير السهروردي في بحثه المذكور عن السهروردي، ص 34-35. - ويشرح كوربان معنى "اللامكان" أو "اليوتوبيا" في بحثه المذكور "عالم المثال، أو الخيالي والمثال"، ص 4-12.

(83) في هذه الپیارات الفكرية راجع، من بين أبحاث كثيرة مقتضبة أو مستفيضة، كتابات غريلماير ولبيار وغران وبانشبرغ :

Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, de l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, traduit de l'anglais, Cerf, Paris, 1973. — J. Liébaert, *L'Incarnation: I, Des origines au concile de Chalcédoine*, in: *Histoire des dogmes*, III, I/a, Cerf, Paris, 1966. — R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. —

Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, Paris, 1971, traduit de l'allemand.

في موضوع ما اعتبرته الكنيسة الرسمية القديمة من البدع، راجع كتاب غريلماير المذكور، خصوصاً ص 112-124. - وفي التصورات المسيحية اليهودية والغностية وفي البدع، راجع ص 21-

Bernard Sesboüé et 37 و 182-178 و 229 من كتاب سبويه وفولينسكي:

Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*: I, *Le Dieu du salut*, Desclée, 1994.

- أمّا الكتابات المنحولة، فقد نشرتها بالفرنسية دار غاليمار :
crits apocryphes chrétiens, I, édition publiée sous la direction de François

Bovon et Pierre Geoltrain, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1997,

ونقلها إلى العربية أ. جوزف قرئي وأ. الياس خليفة، في ثلاثة مجلدات: "الأناجيل المنحولة" ، "الأعمال والرسائل المنحولة" ، "الرؤى المنحولة" ، دير سيدة النصر، نسيبه - غوسطا، 1999 .

(84) راجع كتاب بانبرغ المذكور، ص 137-160 .

(85) صدر البحث بالعنوان الفرنسي :

Paul Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle*: Chapitre V-A, *Le Verbe incarné*: A- *Doctrine chrétienne* ; Chapitre V-B, *Le Verbe incarné*: B- *Correspondances musulmanes* ; Chapitre VII, *Notions philosophiques et théologiques*: A- *Conception chrétienne*, p. 279-362: 3, *Le Verbe incarné* ; Chapitre VII, *Notions philosophiques et théologiques*: B- *Réaction musulmane*, p. 247-412 ; collection Religionswissenschaftliche Studien, 11/3 et 4, 6.2 et 6.3, Oros Verlag, Altenberge, 1997, 1999, 2001, 2002.

(86) راجع المجلد 6.2/11 (6.2)، ص 296-312 .

(87) راجع المجلد 6.3/11 (6.3)، ص 252-306 .

(88) راجع كتابي في بولص الراهب الأنطاكى، قوله في فرق التنصاري، رقم 15-17 :

Paul d'Antioche, *Traité théologiques*, édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury, deuxième édition, Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Christiana, 1, Echter Verlag, Würzburg /

Oros Verlag, Altenberge, 1994 (première édition: Paul Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe siècle)*, collection Recherches de l'Institut de lettres orientales, XXIV, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964)..

(89) المرجع المذكور، رسالة إلى بعض أصدقائه بصيدا، رقم 36. 39-40.

(90) راجع الصفحتين 9 و 167 من النص في مخطوطة باريس العربية رقم 167 (سنة 1228)، التي يقرأ فيها رد الوراق ورد يحيى بن عدي على رد الوراق. - وفي التشبيه بنقش الخاتم وبالمرأة، راجع قول الوراق، ص 130 و 178 وظ، 180 و .

(91) المرجع المذكور، ص 9 ظ - 10 و .

(92) المرجع المذكور، ص 178 و، 180 وظ .

(93) المرجع المذكور، ص 212 و .

(94) راجع كتابي المذكور رقم 6 (11/6.2)، ص 306-312 .

(95) راجع في هذا الموضوع كتاب سرفو في المسيح في إلهيات القديس بولس، خصوصاً الصفحتان 128 وما يتبع، 222 وما يتبع، 324 وما يتبع، 386-387 :

L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, Paris, 1954.²
- وفي موضوع المسيح صورة الله راجع، من بين أبحاث كثيرة، مقال لاتور والفصل الأول من كتاب سخيليبيكس :

Jean-Jacques Latour, “*Imago Dei invisibilis, esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*”, in: H. Bouëssé et J.-J. Latour (dir.), *Problèmes actuels de christologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965. — E. Schillebeecks, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris, 1960 (traduit du néerlandais).

- وفي موضوع المسيح وسبطاً بين الله والإنسان راجع، من بين أبحاث كثيرة، الفصل الأخير من كتاب كاسبر في Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünewald-Verlag, يسع المسيح:

Mainz, 11 1992.

(96) يجيب كوربان عن هذا السؤال في بحثه المذكور ”استبطان المعنى في الهرميونيطيقا الصوفية الإيرانية“ في ”حولية إيرانوس“، ص 87، بقوله: العالم ليس له وجود غير إلهي، فالخلقة هي ظهور إلهي، ويدرك القول: كان الله ولم يكن معه شيء، ولما ينزل كذلك. - إذاك لماذا الاستمرار بالقول بالإله والإنسان، وبالتعالي والمثلول، وبعالم مادي وعالم روحي؟

هنري كوربان

والخيماء الروحانية

بيار لوري

(١) ترجمه إلى العربية: خيري شعراوي

يعرض الدكتور بيار لوري في بحثه لموضوع الخيماء الروحانية في الفكر الإسلامي. هذا القطاع المعرفي الذي لا يزال من الموارد الخصبة، والتي تحتاج إلى دراسة تظهر القابع فيها، وهو قد بدأ البحث بمقدمة تتحدث عن تاريخ الخيماء في الحضارات، ثم انتقل لعرضها في العالم الإسلامي تبعاً لرؤيه كوربان، لاسيما في إعماله التي عرض فيها فلسفة جابر بن حيان والجلاديقي.

(١) معهد جامعة الأزهر .

تعلق المؤلفات الأساسية لهنري كوربان⁽²⁾ في مجلتها بدراسة الفكر الفلسفية والصوفي للإسلام، لكن بعض هذه الأعمال لا تتوقف عند هذا الحقل المعرفي؛ بل إننا نذهب إلى توجيهه فيلسوفاً وفيناً، حيث عمل على الفلسفة الغربية وكان شغوفاً بالعديد من العلوم وال المجالات العقلية، وكان له آراء مهمة، فهو قد دعا إلى التفكير وإعادة النظر في أجزاء كاملة من الفلسفة والانتروبولوجيا، وعلم التحليل النفسي، وذلك قبل أن تظهر بداية أعماله بحثه في حقل الثقافات العربية والفارسية⁽³⁾.

سوف نتناول في هذا البحث زاوية خاصة من أعمال كوربان؛ تلك التي تتعلق بالخيمياء الروحانية؛ وهي زاوية حادة، ولكن ليس بالمعنى الهندسي؛ لأن "فن" هرمس احتل في أعمال وأفاق هنري كوربان مكانة ذات أهمية خاصة. وفي هذا الإطار، سيعتمد هذا المقال على فكرة أساسية: هي أن جانباً مهماً وربما أساسياً من البحث الفلسفى عند كوربان، يتعلق بظاهرة الأديان الكتابية. فالمؤمنون اليهود والمسيحيون أو المسلمين – انطلاقاً من انت�ائهم إلى نص موحى به من عند الله، يوجه فكرهم، ويحاولون تفسيره، وتأنيله باستمرار، – يجدون أنفسهم بشكل دائم في حالة تفسيرية. فالنص هنا لا يحيلنا إلى رسالة واحدة، محافظة على المعنى نفسه في جميع أشكالها. قد يمكننا استفادتها بمساعدة القواعد اللغوية والقواميس. ولكنه يستعمل بالنسبة إلى الفلاسفة والروحانيين للأديان الثلاثة على معانٍ متعددة لا ينفصل بعضها عن بعض. كما يقترح النص بالنسبة لعلماء الدين الصوفيين عدة معانٍ داخلية باطنية (في اللغة العربية الباطن هو ما يقابل الظاهر). هكذا فإن التأمل الفعال للنص المقدس يشمل عملية معقدة: فالمؤمن مستوحياً من معطيات الوحي الذي يعطيه المعاني الباطنية يتتحول داخلياً. وهذا التحول الداخلي يسمح له أن يلتقط معانٍ باطنية جديدة كالتفسير الفكري، والسلوك الصوفي الذين يصطحبان ويتازران مع بعضهما البعض. غير أن خاصية الخيمياء بالنسبة للخطوات التفسيرية الأخرى هي أنها لا ترجع إلى نص مقدس؛ أي أنها لا تعتبر نفسها كوسيلة

للتفسير الروحاني الكتافي. بكل تأكيد، توجد عدة نصوص خيمائية، ولكنها لا تقدم نفسها ككلام ذي منبع متسامٍ، بل كتفسيرات وتأويلات لأعمال معملية. وأيا كانت الفاعلية الروحانية المفترضة لرمذية هذه النصوص، فلا يجب قط أن ننسى أن الملاحظة المباشرة والفورية للظواهر الطبيعية تمثل قاعدة الإعتبارات الخيمائية. قصارى القول تعتبر الخيمياء تجاوزاً لمسيرة التفسير الكتافي الباطني، وتشمل تحويلاً داخلياً، ولكنه منفصل عن التقاليد الدينية بكل ما تعنيه الكلمة. ومن هنا، فإن بعدها العالمي الشمولي هو الذي جذب انتباه هنري كوربان. وقبل أن نشير ما أضفاه كوربان على دراسة الخيمياء المكتوبة باللغة العربية، نعتقد أنه من المهم أن ننوه بالنقاط الأساسية لنشأة علم هرمس الشهير وتطوره. لذا فيمكننا بشكل عام أن نميز ثلاث مراحل:

- 1- نشأ علم الخيمياء في مصر في حوالي القرن الثاني قبل الميلاد في أواسط الفينician، وفلسفية اللغة اليونانية. ويصعب أن نحدد بدقة ارتباط هذا العلم بالتقاليد التقنية والدينية للعصر الفرعوني. فالنصوص الأولى المعروفة لدينا تعود إلى الكتابات المحرقة لفلسفية من أمثال: ديمقريطس وأفلاطون وفيثاغورس، وللحكم مثل: الإسكندر وكليوپاترا، وحتى بعض الآلهة: مثل هرمس وبالتأكيد إيزيس... ثم ظهرت بعد ذلك آثار لكتاب أكثر تحديداً: مثل زوسيم بانوبوليس في نهاية القرن الثالث وببداية القرن الرابع. وأخيراً، هناك العديد من الكتاب الآخرين من القرن الرابع والخامس، يعتبرهم مفسرين للنصوص القديمة، علمنا عنهم عن طريق فقرات مت�اثرة قد تركوها. هذه الفقرات تبدو ذات أسلوب غامض في بعض الأحيان؛ لأن هذا الأدب الاسكندرى يصعب تفسيره في الغالب.

2- لقد تلقى العالم العربي الإسلامي مبكراً هذه الخيماء بشغف شديد، وذلك في بعض الأوساط على الأقل. فمنذ العصور الأولى للهجرة يبدو أنه كان هنالك أدب غزير، يتداول باللغة العربية أعمالاً خيمائية منسوبة للكتاب الإغريقي، بل حتى لألهتهم. وبجوار ذلك، كنا ننسب لكتاب باطنين مسلمين أعمالاً هامة في هذا المضمار، وذلك مثل نصوص خالد بن يزيد، والإمام جعفر الصادق عليه السلام وجابر بن حيان. وتعتبر تلك مرحلة فاصلة، كما يقول ر.هاللو: "ليس فقط قدر كبير من النصوص القديمة من الخيماء الأوروبية في العصور الوسطى ترجمت من اللغة العربية، ولكن العالم الإسلامي إستحدث أنواعاً، ومفاهيم ومفردات، مهدت الطرق الأساسية التي سلكها الدارسون في العصور الوسطى".⁽⁴⁾

3- لقد عرفت أوروبا اللاتينية الخيماء بدءاً من القرن الثاني عشر؛ وذلك مع ترجمة عدد من النصوص العربية. وهكذا انتشرت مسلمات "مجمع الحكماء"، أو مسلمات العمل القصير. ولكن ذات الأهمية الكبرى "لوح الزمرد"، ثم أتى بعد ذلك في القرن الثالث عشر كتاب كان أشهرهم البرت الكبير، وأرنو دي فيلوف، وروجيه بيكون. أما ذروة علم الخيماء فقد كانت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبعد التنوية بذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: ما هي الخيماء عند الكتاب المسلمين؟.

الخيماء عند العلماء المسلمين:

بشكل ظاهري يتعلق الأمر بعملية مخبرية⁽⁵⁾، تؤدي إلى إعداد جوهر تتواءن وتتناغم عناصره فيما بينها. هذا الجوهر من شمع "مايع" لونه أحمر فاقع، يسمى "حجر الفلسفة"، يلقى على رصاص من صهر فيتحول إلى ذهب⁽⁶⁾.

وخاصية الحصول على هذا التحول قد يمكن تحقيقها بفضل معرفة ثاقبة للآثار الطبيعية الدقيقة، وذلك أكثر الأشعة الضوئية ⁽⁷⁾، أو أكثر النفخة غير المرئية التي تحفي الكون ⁽⁸⁾. ومع ذلك فإن قراءة ولو سطحية للتصوصات الخيميائية توحى لنا أن طموح هذه الدراسة أوسع من ذلك التعريف السابق بكثير.

لقد عرف التاريخ بكل تأكيد عدداً كبيراً من الباحثين عن الذهب من (النافحين)، ظهروا على وجه الخصوص في بلاط الأمراء، وكان العديد منهم قد وجهوا أبحاثهم آمنين، - على الرغم من إخفاقهم في كل مرة، أن يحصلوا على منبع للثروات لا ينفذ. وكانت أعمالهم تلك مستسلمة غالباً. وهنا يحق لنا أن نرى أحد مصادر الكيمياء الحديثة ⁽⁹⁾. لكن مما يتضح للعيان يمكن أن نتباهي المشروع الخيميائي قبل كل شيء ببحث عن المعرفة الغنوصية. ووفقاً لمدرسة جابر بن حيان، فإن هذا المطعم إلى معرفة مطلقة يتم بوساطة العالم الأوسط. ففي الواقع إن العالم الكبير فسيح، وأكثر تعقيداً من أن يعرف عن طريق الملاحظة الإنسانية. والعالم الصغير (أي الإنسان) يهرب من الملاحظة الإنسانية لأنه لا يتأتى للمرء أن يرى عين ذاته. لهذا فإن المعامل الخيميائي يعتبر هو والعالم الوسيط، فهو في نفس الوقت شبيه بالعالم الكبير (الكون) وبالعالم الصغير (الإنسان) إذ أنه يقدم موضوعاً للدراسة وللتأمل على قدر المستوى البشري.

ولدينا هنا كما يقول هنري كوربان علم المعادن، وعلم البلورة، وعلم النبات، وعلم الحيوان. وهي علوم ينبغي استخدام موضوعاتها دراستها كمرايا؛ أي أن كائنات العالم الثلاث هي بمثابة مرايا تجعل كوكبيات العالم العلوي مرئية... ولا داعي لكسر المرأة لنرى ما بداخليها ⁽¹⁰⁾.

ولقد ربط كارل جوستاف يونغ في كتابه علم النفس والخييماء (1944) بين بعض معطيات أحلام مرضاه، وبين التصورات الخيميائية الغربية ملاحظاً الإسقاط النفسي في مادة الحلم لمراحل العملية التفردية (ما يميز فرداً عن سواه). وفي كتابه: "جذور

"الضمير" (1952) يحلل نصوص الرؤى لـ زوسيم دو بانوبوليس الذي ذكرناه فيما سبق. وكما سيوضّحه بحثنا فإن رؤية هنري كوربان كمؤرخ للفلسفة والتصوف والبعد كل البعد عن الإعتبارات الكلينيكية كانت مختلفة كثيراً. وكان كوربان قد اهتم عن قرب بالتراث الضخم للأدب химيائي باللغة العربية، إلا أنه لم يتسع له أن يدرس إلا بعض الأجزاء فقط، مشجعاً بذلك الباحثين الشباب، - وكانت أحدهم - في ذلك العصر - على نشر وترجمة بعض المخطوطات وشرحها. ثم قام بعد ذلك بنشر عدة نصوص، منها ثلاثة نصوص أساسية نشرت تحت عنوان: "الخيماء كصنعة مقدسة"⁽¹¹⁾. ويُجدر بنا هنا أن نشير أيضاً إلى أعماله ملحمة محفوظة "جسم روحياني وأرض سماوية المنشورة لدى بوشيه / كاستل 1979" وكتاب "مسار التعليم"، طهران المعهد الفرنسي للعلاقات الإنسانية 1993 ص 154 وما بعدها". وتشتمل هذه الأعمال على تحليلات وترجمات لأجزاء خيمائية. وأخيراً، فإن البيانات المكتوبة عن هذه المخطوطات والمحاضرات التي ألقاها هنري كوربان في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، والتي قامت بحفظها "استلا كوربان" تعتبر ثمينة للغاية؛ لأنها تسمح لنا أن نلقي، ونرى مباشرة ردود أفعال هذا العالم والfilosof وأفكاره.

أما بالنسبة لأحد أكبر موضوعات عمل هنري كوربان فهو التفسير الباطني، ودور الخيال في هذا المجال؛ وتظهر هنا وظيفة الخيماء على وجه الخصوص كما أشرنا إليه سابقاً؛ وذلك لأنها لا تعتمد على نص "فالخيمائي يجري، - يتأمل، عمله على جميع المعادن كما يطبق المفسر التفسير الرمزي؛ أي "تأويل النص"⁽¹²⁾". فنحن هنا نتعامل بنوع ما مع تفسير الظواهر الطبيعية، وتأويل كتاب الكون. ولكن لا بد أن نفهم أن تفسير كتاب الكون ليس مجرد نقل للتفسير الأدبي، فالعالم لا يقرأ بنفس الطريقة، وعلم معاناته وأسراره لها طبيعة أخرى⁽¹³⁾. فلا بد أن نعمل هنا نشاط

الخيال الفعال، ولكن الموجه بطريقة أخرى هي الطريقة الأكثر شمولية والأكثر كمالاً "ومن هنا فإن الخيمياء تعتبر تطبيقاً وربما أفضل تطبيق لهذا التأويل أو التفسير الروحاني، تفسير النفس التي هي أساس وهدف الحكمة الإلهية الإسماعيلية"⁽¹⁴⁾. وأود هنا أن أتابع هنري كوربان في شرحه وتفسيره الذي يكمل هذه الملاحظة مع الإحتفاظ بتساؤل أخير: هل الخيمياء تسمح لنا بالاستغناء عن تفسير الكتاب؟، ألا تفتح لنا طريقاً آخر نحو صوفية قابلة للإنفصال عن النص وعن طائفة المؤمنين بالمعنى الاجتماعي للكلمة؟.

نستطيع أن نتابع فكر هنري كوربان على ثلاثة مستويات:

1- الخيمياء كخطوة فوق الطائفية:

إن عدداً كبيراً من نصوص الخيمياء العربية يمكن الإستدلال به في هذا الإتجاه "فوق الطائفي". هذه النصوص تمثل على وجه الخصوص في الكم الضخم من الأدب المنحول المنسوب إلى الكتاب القدماء؛ ومن بين تلك المؤلفات خصّ هنري كوربان بالدراسة نصاً يونانياً محفوظاً بالعربية⁽¹⁵⁾، هو كتاب: "الأصنام السبعة". يقدم لنا هذا النص كعمل لباليناس الحكيم، أو لـ أبولونيوس الطواني. ولقد لعب باليناس هذا دوراً هاماً في أدب الغبيات العربي، إذ يعد الكاتب المفترض لكتاب هام أثري يهتم بالتفسير الباطني المكتوب باللغة العربية، هو كتاب: "سر الخلقة" الذي يحتوي على أقدم استشهاد بـ (لوح الزمرد) الذي يقدم بشكل مرکَز رسالة هرمس العميقه الموجهة إلى البشر. ولقد ظهر كتاب الأصنام السبعة هذا في القرن الرابع عشر بعد الميلاد، في عمل ضخم للحكيم وعالم الغبيات جالداكي هو: "كتاب البرهان المتعلق بالسر الباطني لعلم الميزان"، وهذا العمل يقدم لنا خطاباً مضمونه الخيمياء،

وذلك في إطار سردي من نوع خاص، حيث يتواجد الرواية ورفاقه في مكان ذي خصبة ورفاهية وأبهة، كما يصف لنا الرواية كل شيء بدقة. ويتبين هنا أن الحدث قد تم على "أرض النور" التي تكلم عنها هنري كوربان في عدد كبير من كتاباته. وهذا المكان ليس خيالاً أدبياً، ولا وصفاً وهمياً، بل يحدد لنا أماكن وحقائق في أبعادها الخيالية، وهذا بالتأكيد ما جذب هنري كوربان. ثم يتقل القصاص بعد ذلك إلى وصف لمشهد إعداد شعيرة، هي ظهور ابن الشمس أمامنا وإلقاءه خطاباً. وهنا أيضاً يتحدث عن رسمية الإحتفال بالفاظ ذات رمزية شديدة؛ حيث يتقدم هذا الصنم ويؤكد من فوق منصته مصدره الشمسي، والقوة التي يشملها بداخله. فابن الشمس هذا هو أصل الذهب، وأصل كل عناصر الخلق التي تستخلص منه بطريقة متجانسة⁽¹⁶⁾، ثم يعلن لنا رابطته الزوجية مع بنت القمر التي يجب أن تسمح بميلاد طفل كامل، وهذا الأخير ليس شيئاً آخر سوى حجر الفلسفة؛ أي الخميرة أو بذرة الحياة وعامل التحولات⁽¹⁷⁾.

ولقد قام جالداكي بشرح هذه الأوصاف وهذا الخطاب، كما قام بشرح رمزيتها. وفي الواقع، فإن جوهر الموضوع هنا هو جمع المتناقضات في مختلف مجالات الثقائهما، وذلك في نظام العالم الدنيوي (ما يقع تحت القمر)، ونظام الظواهر الطبيعية عامة (الفاعل منها والمنفعل) ولكن أيضاً في مجال عمل التفاعلات химическая (الحار والبارد، الجاف والرطب... الخ)، وأخيراً في التطور الخفي لروح الباحث⁽¹⁸⁾. فإن كانت التلميحات للعمل الجوهرى الملموس مستورة إلا أنه يمكن استقراؤها (كالانتقال إلى حالة السائل أو الجاف)، ولكن المغزى الإنساني موجود هنا بلا شك؛ أي أن شمس الفكر تخصب النفس البشرية الشهوانية. فضلاً عن ذلك، فإن الفهم والعرفانية لا تحدث مجرد تحولات عقلية فحسب بل تتعلق بالكائن ككل، وبالتالي، فإن الجسد يصبح روحأً،

والروح تصبح جسداً، لذا فإن إعداد الجسد للبعث يتم تدريجياً⁽¹⁹⁾. فالهدف إذاً آخر هو⁽²⁰⁾ وهكذا كما يوضح جالداكي فإن الذي يقوم بالعمل الخيميائي يمكن أن يرى وبالتالي بعثه⁽²¹⁾ هو نفسه. على غرار الميت عندما يدخل إلى عالم البرزخ حيث تتجلّى له فجأة أشياء غير مرئية للأشخاص الغارقين في العالم الحسي.

هذه الفقرة لجالداكي لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى مفهوم الخيال كطريق حقيقي للمعرفة. فالعمل الخيميائي يقدم لنا المفاتيح المتخيلة لفهم كل ما هو ظاهر ومضمر، فلا يمكننا أن نفهم ما نحياه تماماً بكل ملكاتنا. العقل المستنير فقط هو الذي يستطيع أن يدرك نور الكائنات: "أن الخيال الحقيقي هو الذي يشكل الرابطة بين عملية التفاعلات الخيميائية والتحول الداخلي، ولكن العملية تعتبر ضرورية"⁽²²⁾.

نجد انفسنا إذاً في موضع تفسيري، ولكن على الظواهر الميزو-كوزميكيه (العالم الأوسط). كما كان يروي لنا خيميائي إيراني معاصر أهمية الأحلام والرؤى في حالة اليقظة، وذلك أثناء إتمام أبحاثه المعملية، وأن هذه الرؤى كانت تعطي شروحاً وحلولاً فعالة في الوقت المناسب. إن ما يعطيه الحلم للبعد الخيالي للأشياء ليس فقط أنه بعيد عن واقع العالم الملمس، - الذي يمكن أن يكون هو الآخر أحد أشكال الحلم، ولكن بإمكانه أن يعطي المفاتيح المحتملة. وكما نرى فإن هذه الظاهرة تتعدى إطار جميع الأديان وتعبر التغيرات الثقافية. ويمكننا أن نقول إنها ليست مرتبطة بعبادة النجوم، أو الوثنية فجالداكي يدخل في مقاله صيغاً أو أشكالاً للوحданية، ولكنه لا يبحث عن تعميقها في نص سابق للإسلام، بل إن مضمون النص وفحواه عالمي.

مع ذلك قد يكون من الخطأ أن تخيل أن الخيماء في أرض الإسلام كانت منعزلة عن الفكر المحيط بها، لأنها ارتبطت بالسنة النبوية بطرقها الخاصة.

2- الخيماء وميراث النبوة.

لقد زعم علماء الخيماء المسلمين مبكراً الأصل النبوى للعلم الذى يمارسونه. ونذكر هنا أن المسلمين أدركوا التاريخ عن طريق المهام التى أسندها الله إلى الرسل؛ تلك المهام تتناول الموضوعات الأساسية لرسالة التوحيد، مكيفين إياها مع ظروف الزمان والمكان المختلفة. هؤلاء الأنبياء لم يقوموا فقط بدور المصلحين الدينيين، بل كان بعضهم ملوكاً، والبعض الآخر (أبطالاً حضاريين). ومن بين هؤلاء الأبطال الحضاريين، فإن الأكثر اعتباراً هو إدريس (الذى ذكره القرآن في سورة مريم، آية: 56. وفي سورة الأنبياء، آية: رقم 85) الذي يقابل شخصية أخنونخ في الكتاب المقدس، والذي رفع إلى السماء، ويقابل أيضاً هرمس. ويؤكد كتابنا أن إدريس / هرمس هذا قد تلقى الوحي في مختلف الفنون: الفلك، فن المعمار المقدس، والتنجيم، والطب، والخيماء⁽²³⁾. هذا الفن الأخير (أي الخيماء) لا يمكن فهمه كعمل إنساني، ولكن كعلم أصله رباني. ولكن الباطنيين ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ حيث قالوا إن الخيماء تشكل جزءاً من هذه العلوم التي تستوحى من التفسير الباطنى. وبهذا المعنى فإنها لا تستوحى من النبوة التشريعية القائلة بالتفسير الظاهري، لكن من المعانى الخفية التي هي بمثابة جوهرها. وبالنسبة للكتاب الشيعيين الذين يعتبرون أن تعاليم أئمتهم تأتى لتكميل المعطيات الظاهرة للقرآن وللشرع، فإن الخيماء تتعلق بمعرفة خفية مقدرة للصوفة. هكذا فإن العمل الضخم الذى ينسب لجابر بن حيان يستند إلى سلطة الإمام السادس جعفر الصادق. فالنبي المشرع أتى ليقدم لنا الشرع؛ أما الإمام فهو يأتي ليعلمنا المعانى الخفية لذلك الشرع. فالخيماء إذا تمثل بعدها لهذا العلم الباطنى حاضراً في المراحل المختلفة لنشر الوحي⁽²⁴⁾. وبالرغم من رفض أهل السنة لتلك النظرة الإمامية إلا أنهم سيتبينون وضعاً شبهاً؛ لأن هذا الدور الحضاري لهرمس في معناه العميق الذى تشمله الصنعة المقدسة أثاره المفسر الصوفي

ابن عربي بشكل مبهم في كتابه: "مداوي الكلوم" في فتوحاته المكية. ومع ذلك يمكن القول إن علماء الخيمياء وحدتهم يشتركون في هذه الرؤية للتاريخ، واضعين مذهبهم في مركز عدة الخلاص (الروحي). لذا فجالداكي عندما ميز في القرآن عدة إشارات إلى العمل الكبير⁽²⁵⁾، فيما يتعلق بالآيات 17/18 من سورة الرعد، فإن تفسيره لا يمكن أن يفهم أو يقبل إلا من دارس قد فهم كل وجهات النظر هذه مسبقاً.

وهكذا فإن نصوصنا كنصوص الخيمياء الإسكندرية واللاتينية تقوم على كتمان الأسرار: قال الإمام علي: "إذا كان قد جاز للحكماء القدماء من قبلني أن يحدثوا الناس عن ذلك كما تطلبون مني إذا فإن الصبية الصغار كان من الممكن أن يتعلمواه في الصغر ولكن لم يسمح لهم بالحديث عن ذلك إلا بالطريقة التي ذكرتها"⁽²⁶⁾. الأمر يتعلق هنا بموضوع فوق طبيعة البشر. كما يروي لنا ابن عربي أنه اراد ذات يوم أن ينشر حقائق تتعلق بعلوم الطبيعة فرأى في الحلم أن أمه تخلي ثيابها، وتكتشف عن عورتها، فشبّه أمه بالطبيعة؛ مستخلصاً من ذلك أنه كان من المخزي والحرام أن نكشف النقاب عن بعض الأسرار⁽²⁷⁾.

أما أهمية الخيمياء كبعد باطني للوحي النبوى، فتظهر في نص ثان قام بترجمته وتحليله هنري كوربان. يتعلق ذلك النص بشرح وتعليق جالداكي لخطبة ذات مضمون باطنى كان قد ألقاها علي بن أبي طالب الإمام الأول للشيعة⁽²⁸⁾. وكان المضمون الأساس لهذه الخطبة هو الكشف عن الطبيعة الحقيقة للإمام (التجلّى الإلهي الأعظم والأكمل)، وأمتداد الحكمـة والقدرة الإلهية. ولكن بعض الروايات تضمنت جزءاً خاصاً بالخيمياء، تستحضر مستمعين لخطبة الإمام يسألونه عن وجود الخيمياء فأجابهم الإمام علي لتهـ قوله: "تسألوني عن أخت النبوة... أشهد بالله أن الخيمياء وجدت، ولم تزل موجودة فلا يوجد على ظهر الأرض من شجرة ولا يابس ولا شيء آخر إلا ويستمد أصله منها أوليس جزءاً منها". يتبع بعد ذلك سلسلة من التعريفات اللغزية للخيمياء التي كانت

تحير، - على ما يبدو، المستمعين⁽²⁹⁾. اهتم جالداكي بعد ذلك بشرح هذه التنبويات والأقوال المختلفة⁽³⁰⁾. ووفقاً لما يقول فكل هذه التنبويات تعود لتقول: إن الرسالة وكذلك عملية التحول في الخيماء هي حسب المفهوم الجاري للإسلام. ولكن يجب آلا نخطيء في معنى هذه النصوص، فهي لا تقصد تبرير الخيماء في أعين المفهوم الإسلامي الجاري، ولكن تقديمها كعلم مقدس بكل حقوقه، إنها أخت النبوة و[ليست ابنتها].

وأخيراً، فإن الخيماء تدخل بشكل متجانس في الرؤية الصوفية الإسلامية، فوحدة الكون حسب القرآن تحرّم؛ أي أن كل شيء يأتي من الله ويعود إليه. هكذا يسلك الخيميائي الذي يكتشف أن كل شيء يبدأ من جوهر واحد، ويعود إلى الواحد⁽³¹⁾، يأتي من مادة فوضوية ليخلق النظام ثم يفككه بعد ذلك لكي يصل إلى البعث الأخير⁽³²⁾. وكيف يكون غير ذلك ما دام الصانع والفاعل الوحيد من البداية إلى النهاية هو الله وحده!⁽³³⁾ . ونأتي هنا إلى رؤية وحدانية للعالم، تبقى في انسجام تام مع الروح العامة للفكر الإسلامي. ونتذكر بهذا الكلام مفكراً ذا بصيرة في القرن التاسع عشر هو الشيخ أحمد الإحساني الذي كتب متحدثاً عن الخيماء: "الأرواح هي النور الوجودي في حالة أثيرية، أما الأجسام فهي النور الوجودي في حالة جامدة. والفرق بين الإثنين هو كالفرق بين الماء والثلج."⁽³⁴⁾ وهنا فإن كتابنا يرجعون إلى حقيقة عالمية خفية أو ضمنية، ألا وهي أن التأملات لنظام طائفي تأتي للتوضيح أو للإخفاء، ولكن لا يمكن أن يعلنوا بذلك صراحة. مع ذلك يبقى سؤال لم يطرح، وهو كيف يتسمى لقراءة الكون أن ترتبط في نفس المفسر الغنوسي بحيث تتم عملية التحول؟. تحليلات هنري كوربان تقودنا إلى أبعد من ذلك في مجال التفسير الباطني الشيعي على وجه الخصوص.

3- البحث عن اليتيم:

لقد قام هنري كوربان بترجمة وتحليل عمل قصير (اثني عشر صفحة)، ولكنه في غاية الصعوبة يُنسب إلى جابر بن حيان⁽³⁵⁾، ويتعلق الأمر بنص أساس حاول أن يعيد لنا منه بناء المحتويات.

ويتوجب علينا هنا أن نذكر شيئاً عن المؤلف المفترض لهذا النص، وهو جابر بن حيان. وفقاً للبيانات المعطاة في العمل المنسوب إليه، لقد عاش من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن التاسع بعد الميلاد، وهو تلميذ الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (توفي في عام 765)، ولقد وصل جابر بن حيان تحت توجيهه ملمه إلى قمة علم الخيمياء الباطنية، ثم اتصل بيلات بغداد وخاصة عائلة البرامكة؛ ثم قضى بقية حياته في الخفاء، وذلك لغضب البرامكة عليه في عام 803. وقد أظهر مؤرخ العلوم باول كروس في سلسلة من الدراسات أن النصوص الجابرية كانت قد كتبت في فترة زمنية متأخرة في القرنين التاسع والعشر بعد الميلاد. وتلك النصوص كانت بدون شك عملاً لمدرسة مرتبطة بشخصية تاريخية أو غير ذلك باسم جابر الذي أضاف إليها تدريجياً المفاهيم والمذاهب. النص الذي يشغلنا هنا يعكس دون شك المناقشات بين تيارات غلاة الشيعة في القرن العاشر، أكثر مما يعكس التعليم المباشر للإمام جعفر، ولكن يذكرنا هنري كوربان بـألا نترك أنفسنا منغلقين داخل تلك النظرة التاريخية، لأن المضمون الروحاني للأفكار التي يقدمها النص يفوق بكثير تلك المجادلات والمناقشات التي لاحظها المؤرخون. والكتاب الجابريون كانوا يوضّعون في حركة غلاة الشيعة، أي في التيارات التي تُضفي أهمية قصوى على الجانب الباطني لتعاليم الأنمة. ويعتقد بول كروس أنه يمكن ربط هؤلاء الكتاب بالإسماعيلية

الفاطمية، ويبدو في الحقيقة أنهم كانوا ينطلقون من تيار مستقل يرى في نشر المعتقدات الباطنية أحد العوامل التي تعجل بإتمام العلم الآخروي للتاريخ البشري⁽³⁶⁾، وأحد الأسئلة الأساسية التي كانت تطرح على هؤلاء الكتاب، وكذلك على تيارات غلاة الشيعة بوجه عام هي مسألة الترتيب الهرمي بين الأشخاص الثلاثة السامية التي تظهر لنا الألوهية.

1- الناطق: وهو النبي الذي يتحدث جهاراً إلى الناس عن القانون الخارجي؛ أي الشرع، العقائد المشتركة، علم الظاهر. وهو في الإسلام يتمثل في شخص النبي محمد الذي نشير إليه بالحرف (م).

2- الصامت: وهو الإمام الذي يملك التأويل الباطني للشرع والكتاب، ولكن لا يعظ به الناس جهاراً، بل يحفظه لحلقة محدودة من المتعلمين المؤهلين لتلقيه منهم. وهو يقابل في الإسلام شخص الإمام علي (ورثته). ونشير إليه بالحرف (ع). والإمام هنا صامت تاريخياً، لأنه لا يتحدث علانية، ولأنه صامت بصمت الله من الصمت الذي يسبق الكلمة (logos) (ومن هنا يأتي الإختلاط في المصلح).

3- المعلم : ويشار إليه بحرف (س)، وهو الحرف الأول من الإسم سلمان، صحابي فارسي لمحمد وعلي. وعلى غرار الروح القدس، جبريل، يعلم الناطق عن أسرار الصامت أو العكس، أو حديث العهد... وهكذا بكل دقة هو الترتيب الهرمي الذي سيصبح نقطة مذهبية أساسية.

لقد تجادل الشيعة كثيراً حول مسألة الرفعة والاستعلاء بين هذه الشخصيات العلوية الثلاثة. فالأغلبية قالت بفكرة أولوية النبي أي (م). ولكن بعض التيارات وضعتها موضع اختلاف، هكذا فإن النصيريين وهي جماعة شيعية متشددة توجد في

غرب سوريا حتى يومنا هذا، قالوا بالتصنيف التالي الـ(ع) ثم الـ(م) ثم الـ(س). والجدلية هنا عظيمة كما أوضح ذلك لويس ماسنيون، ثم من بعده هنري كوربان، إذ يتعلق الأمر بحالة الباطنية، وبشكل نهائي بالخبرة الدينية نفسها⁽³⁷⁾، إذ يتعلق الأمر اعترافاً بضرورة وعلوية الشرع والعقيدة الخارجيين، لكي نصل بعد ذلك إلى حقائق ما وراء الطبيعة المunderجة بشكل طبيعي في هذا الشرع. وفي المقابل، إذا قلنا بأولوية الـ(ع) على الـ(م)، فإن ذلك يمثل فعلاً هادماً للقاعدة بالمعنى الإشتقاقي للفظ؛ أي وضع الشرع في وضع تابع للإستئارة المباشرة للروح. أما جابر بن حيان فقد اعتقد ترتيباً خاصاً به وهو التالي: الـ(ع) أولاً، ثم الـ(س)، ثم الـ(م)، لذا قام هنري كوربان بتحليل العواقب التي تنتج عن مثل هذا الوضع الذي يدفعنا لملاحظة الدور الوسيط للملك متوسطاً بين الإمام الصامت الذي لا يمكن الوصول إليه والرجل الذي يتحدث من، -وعن-، حقيقته الملحوظة. وعنها ولذلك فإن جابر بن حيان سيستخدم كل البراهين لكي يبرر موقفه المتطرف، ومن بينها تلك البراهين المستوحاة من التأملات السرية للحرروف العربية وأسرارها⁽³⁸⁾. هكذا كخيميائي فإن جابر يتخيّل ويتصوّر العلاقات الكائنة بين الشخص وبين الشرع والتدريب الروحاني. يتعلق الأمر هنا بمفهوم جذري بل ثوري، حيث نجد بعد فوق المذهبي للخيمياء الذي طرحته سابقاً.

أما موقف جابر فإنه لم يتوقف إلى هذا الحد فحسب، بل أضاف شخصاً رابعاً هو المجيد الذي أطلقه على عنوان كتابه، هذا المجيد ليس شخصية نموذجية معروفة في التاريخ مثل علي ومحمد وسلمان ولكنه غير معروف أو خفي، باحث مجهول أو خيميائي فريد. ويدعى المجيد أيضاً اليتيم، وذلك ليس لكونه دون سلف، بل لكونه لم يعرف الإمام شخصياً، ولم يختلط به في العالم الملحوظ. أما

تدربيه فقد تم على الطريق الروحاني المستثير بوساطة الملك. وبهذا المعنى فهو يعد أرقى وأعلى من المعلم التاريخي ومن النبي الظاهري الذين استطاعوا الإقتراب من علي أثناء حياته. فالمجيد هو الدارس للمعانى اللاهوتية الربانية فعلياً. وما يقتربه جابر هنا يعد ثورة مذهبية حقيقة داخل الإسلام الشيعي، بل داخل الإسلام بشكل عام. ففي مقابل الإمام كل باحث عن الحقيقة يمكنه أن يتتجنب الطريق الظاهري والمذهبى؛ لأنه يقابل الإنسان الكامل وبمعرفته أياه يصبح مماثلاً له. وبالتالي فإن الخيميائى يصل إذن إلى أعلى الدرجات في معرفة معبده الداخلى. ولكن يمكننا أن نتساءل ما هي العلاقة بين العمل الخيميائى المعملى واكتشاف الإمام؟.

للإجابة على هذا السؤال يمكن أن نقول أن اكتشاف الحجر الفلسفى هو الإمام نفسه. والعقل الليب المنقى بشكل كافٍ لكي يتمم الآلية الداخلية لتجسيد الروح يدرك على الفور من هو الإنسان الكامل، إنه الفكرة الكاملة للإنسان كما صورها الله، ونشرها على كل درجات الوجود⁽³⁹⁾.

وفي نهاية هذه الملاحظات، لا نود أن نعطي إجابة قاطعة ونهائية للسؤال الذي طرحته في المقدمة الذي هو: هل نستطيع بوساطة الخيماء أن نتجنب تفسير الكتاب؟ لأن خيماء اللغة العربية تشمل عدداً كبيراً من الميول والمذاهب والتأويلات. ولقد قام هنري كوربان باكتشاف النزعات الشيعية، - في أعمال جابر بن حيان هندجالدакي -، ولكن ذلك لا يجب أن يخفي وجود نزعة باطنية خيمائية واسعة عند أهل السنة مندمجة أحياناً في تصورات - راجع على سبيل المثال عمل ابن عربي - تكرس مكاناً كبيراً في تفسير الكتاب المقدس (القرآن). مع ذلك هذه التحليلات التي نقلها إلينا هنري كوربان لبعض الأجزاء تكفي لكي نلاحظ ما يلي:

- 1 - لقد أصبحت الخيمياء علمًا باطنيةً إسلاميًّا كاملاً، بل العلم الباطني الأول؛ وهو لا يتبع أي علم تقليدي؛ لأنَّه قام بإعداد تاريخ وسند لمفاهيمه الخاصة. تقدم نفسها كتقنية لعمل وفلسفة في آن واحد وتدعى تحديد الأفق، حتى أفق التاريخ؛ لأنَّه عندما تتجلى أسرار الخيمياء، فإنَّ التاريخ البشري المقدس سيبلغ نهايته.
- 2 - تصل الخيمياء إلى منطقة قد تختلط فيها النبوة؛ هذا الذي حدَّده الوضع التابع للـ (م) ليس فقط بالنسبة للـ (ع) والـ (س)، ولكن أيضًا بالنسبة للمجيد. ويمكن أن نصل للتفسير العرفاني مباشرةً ناهلين من منبه، - الإمام نفسه -، دون اللجوء إلى درجات الوسيطة. يمكننا أن نصل بصعوبة إلى مستوى أكثر عالمية وشموليَّة للخطاب الصوفي. وذلك ما يمكن أن نختصره في إطار مختلف بيت من الشعر للشاعر المصري الكبير ابن الفارض الذي كان يُحب هنري كوربان دائمًا أن يذكره:
إلي رسوأ كنت مني مرسلًا وذاتي بأياتي علي استدللت

الهوامش:

- (1) معيد بجامعة الأزهر.
- (2) ثلاثة مائة وخمسة عناوين وفقاً لقائمة C. Jambet عن قائمة كتب هنري كوربان، 1981 L'Herne ص 345 - 360 ولا بد أن نضيف إليها أيضاً عدداً كبيراً من المنشورات نشرت بعد وفاته.
- (3) انظر ص 23 - 56، انظر كذلك D. Shayegan، ومصنفه روحانيه الإسلام الإيراني، ، باريس 1990.
- (4) النصوص الخيميائية، Turnhout، Breplos، 1979، ص 64.
- (5) في صورة شكلية بيانية، الذي يجري العملية يقوم بالتقدير الجزئي الذي يفصل العناصر بنظام التبخر: الهواء والنار والماء مع الاحتفاظ بترسب صلب (الأرض) كل من هذه العناصر ينقى لفترة طويلة بوساطة طرق مختلفة ثم جمعت عن طريق التجمع التزاوجي لكي تكون الحجر الفلسفى.
- (6) يجب أن نلاحظ أن موضوع إكسير الحياة الطويلة الذي يمكن أن تحصل عليه عن طريق هضم محلول الحجر الفلسفى لا يظهر في الأدب الخيمى في اللغة العربية.
- 7 انظر الخيماء كصنعة مقدسة، ص 47 وما بعدها.
- 8 م.ن، ص 51 وما بعدها.
- (9) المثل الأكثر بروغاً في المجتمع الذي يشغلنا هنا كان أبا بكر الرazi (رازي في اللاتينية)، فقد ترك العديد من المقالات عن الخيماء، وقدم لنا وصفاً للأدواء والإجراءات المعملية الخ.
- (10) انظر محاضرات 21 - 3 1973 المذكورة في كتاب الخيماء كصنعة مقدسة، 1986 ص 11.
- (11) إصدار L' Herne 1986 الذي يشتمل على الأجزاء الثلاثة التالية: "تعليق جالداكي على خطبة البيان"، "كتاب المجيد لجابر بن حيان" وكتاب التماثيل السبعة للأبولونيوس دي تيان.
- (12) انظر محاضرات 26 - 2 1973، المذكورة في كتاب (AHH)، ص 12 وفي موضع آخر ص 152.
- 13 انظر AAH ص 12 - 152.
- 14 انظر AAH ص 152.

(15) يمكننا أن نفترض على الأقل أن الأمر يتعلق هنا بترجمة ولكن هذه النقطة غير مؤكدة حيث نجد في الواقع عدداً كبيراً من هذه النصوص المتتحلة والتي من المحتمل أن تكون قد تكونت في عصر إسلامي. وهذا الأدب المتتحل باللغة العربية واسع المجال وقد يمتد إلى مدة طويلة حيث ألمت أعمال محرفة باللغة العربية بداية خلال قرون. ومن أجل فكرة جامعية عن هذا الموضوع انظر ، M. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden/ Keln Brile, 1972. ص 148 وما بعدها. وفي كتاب الخيمياء صنعة مقدسة لم يترجم هنري كوربان إلا جزءاً صغيراً من المقالة والمقدمة موضحاً ومبرزاً تمثال الذهب وتماثيل الستة معادن الأخرى التي ذكرت فيما بعد في نص لجالداكي.

16 أمثل العقل في الإنسان "انظر AAH ص 101".

17 "انظر AAH، ص 103".

18 "انظر AAH، ص 105".

19 "انظر AAH، ص 65".

20 "انظر AAH، ص 120 وما يليها".

21 "انظر AAH، ص 39".

(22) انظر محاضرات 4-6-1973 المذكورة في AAH، ص 13.

(23) "انظر AAH، ص 79-88".

(24) إن سر مفتاح الخيميائين تتناقله الأنبياء من بعد آنوك، وقد تكلمت عنه التوراة وكذلك كتب

الأنبياء، وأخيراً أنزل الله سر الخيمياء في القرآن الكريم، انظر جالداكي، AAH ص 81.

25 "انظر AAH، ص 104، 105".

(26) من نص خطبة البيان المذكور في AAH ص 32.

(27) انظر الفتوحات المكية طبعة القاهرة الجزء الثاني ص 430-431.

(28) أصلة هذه الخطبة مشكوك فيها كثيراً؛ فالنسختان اللتان وصلتا إلينا متأخرتان جداً: (في القرن الرابع للهجرة)، وهما متناقضتان ولكن الأفكار التي تطويان عليها تورّخ في اللحظات الأولى للإمامية.

29 "انظر AAH، ص 30-32".

30 "انظر AAH، ص 33 وما يليها".

31 أنظر AAH ص 44

32 أنظر AAH ص 38 - 39

33 أنظر AAH ص 114

(34) أنظر جسد روحاني، وأرض سماوية، ص 232

(35) يتعلق الأمر بنص عربي نشره بول كراوس من خلال مخطوطة فريدة وفي حالة سيئة في مختار

رسائل جابر ابن حيان، باريس / القاهرة 1936.

(36) أنظر:

P.Lory, Alchimie et mystique en terre d'Islam 1989, partie2

(37) أنظر:

L.Massignon Salmân Pâk et les prémices spirituels de l' Islam iranien, Opera Minora, 1, Beyrouth, Dar Al- Maaref, 1962, p.464, AAHp. 159 et également Ch. Jambet, La grande Résurrection d'Alamût, Lagrasse, Verdier, p.299.

(38) انظر AAH ص 173 وما يليها.

(39) انظر p. Lory المرجع السابق ص 59 وما يليها.

فلسفة الإسلام عند هنري كوربان

غلام رضا أعواني

يقدم الدكتور أعواني قراءة متأنية، يستعرض فيها رؤية كوربان للإمامية وموقعها في فكره، بالإضافة إلى الأسباب والد الواقع التي حركته من أجل تبنيها، وجعلها جزءاً من منظومته الفكرية، بدأ الباحث بالحديث عن المعرفة عند كوربان، ومن ثم انتقل لمعالجة العلاقة بين الإمامة والوجود، ومن ثم العلاقة بين النبوة والولاية، ومعرفة الإمام. أخيراً؛ وصل الباحث للحديث عن دور الإمام في العملية التأويلية.

كوربان والمعرفة:

الدكتور هنري كوربان عالم عبقرى فرنسي، لم يكن مستشرقاً بالذات، بل كان قبل كل شيء مفكراً فيلسوفاً، طالباً للحقيقة أينما وجدت، متعمقاً في المعانى والحقائق؛ وهذا ما دفعه إلى مغادرة دياره متوجهاً إلى شرق العالم الإسلامي وخاصة إيران، - مهد العلم والفلسفة والحكمة - ، وبذل جهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية وتعريف حكماء الغرب عليها ، خاصة في مجال نهضة التشيع، التي لم يهتم بها كما يجب.

كان هنري كوربان متقدماً لبعض اللغات الإسلامية كالعربية والفارسية والتركية، وكان يلم بدراسة الفلسفة عند كبار فلاسفة الغرب أمثال: ادموند هوسرل، اتين جيلسون، إميل برهيه، "إرنست كاسيرر" وغيرهم، مما أدى إلى رسوخه العميق في هذا العلم، وغرس في باطنه جذور العلم والحكمة، واستفاد من كل منهم ما كان في وسعه أن يستفيد، حتى أخذ من هوسرل منهجه الخاص في الفلسفة المسمى "فونموولوجي" الذي كان له دور خاص في دراساته الإسلامية. وأخذ عن جيلسون تأملاته في المسيحية وحضارتها وبحوثها العميقة والدقيقة فيما يرتبط بالوحى، وصلتها بالعقل، ومسائل شتى في حقل الدين، والكلام المسيحي. وأخذ عن إميل برهيه معلوماته الواسعة في فلسفة الإغريق، والأفلاطونية المحدثة، وأيضاً في ما يرتبط بتاريخ الفلسفة قديمها وجديدها. ولذلك استفاد من "كاسيرر" وعدد غير قليل من المبرزين في ثقافة العصر الحديث .

كان هنري كوربان أول من ترجم هيدغر إلى اللغة الفرنسية، الفيلسوف الذي كان له تأثيره الخاص في الفلاسفة المعاصرين كسارتر وغيره، قد استفاد كوربان من هيدغر نظريته الخاصة في مسألة التأويل وفهم المتون، وكيف يجب للفيلسوف أن يعتبر عن حقيقة الوجود؟ .

كان فيلسوفنا يقرأ ويتأمل كل هذه المسائل، ويبحث عن الحقيقة أينما وجدت، ولحسن الحظ، هذا الشغف، دفعه للتعرف إلى رسائل شيخ الإشراق المعروف بالشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي عن طريق زميله وأستاذه ريتز في أثناء الحرب العالمية الثانية.

نشر كوربان المجلد الأول من مصنفات السهروردي في إسطنبول، حيث وجد نفسه كالشيخ المقتول أسيراً في سجن "الغربة الغربية" مقيداً في أغلال المادة المظلمة، فسعى سعيه في أن يتخلص من أغوار هذه الهاوية، ووجد ضالته في الحكمة والعرفان اللذين كانا يتمثلان في الفكر الشيعي، وخاصة في الشيعة الإثنى عشرية، ووجد حلًّا لهذه المشكلة في معرفة إلهية ناتجة عن الولاية المطلقة التي كانت تتجسد في الأئمة المعصومين عليهم السلام.

نظيرية الوجود والإمامية:

في نظيرية الوجود عند كوربان، الوجود يبدأ من الله، - سبحانه وتعالى - ، وينزل أمر الوجود حتى ينتهي إلى الإنسان الذي هو آخر قوس النزول، بمعنى آخر أول قوس الصعود الذي يرتفع في المراتب والدرجات حتى يصل إلى قمة الكمال، ويصير إنساناً كاملاً يربط الإسم الأول بالإسم الآخر، ويتم دائرة الوجود. هذا الإنسان الكامل في نظر كوربان هو الولي الكامل الولاية، وهو الإمام بالمعنى الشيعي للكلمة. فهذا الإمام كمال دائرة الوجود التي بدأت من الحق سبحانه وتعالى. فيجوز لنا أن نقول: إن الإمام هو كمال دائرة الوجود، وبه تنتهي كل الكمالات، فإذاً يجب علينا أن نأخذ ببحث الإمامية بعين الاعتبار حتى نتكلم عن الوجود.

الإمام هو حامل الأمانة الإلهية المشار إليها في الآية الكريمة: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَيْنَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا وَأَشْفَقُنَّ مِنْهَا وَحَمَلَهَا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»⁽¹⁾، كوربان في هذا الصدد يشير إلى قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: إن هذه الأمانة الإلهية هي الولاية⁽²⁾. فهذه الآية بالإضافة إلى الحديث يشيران إلى «الأسرار الإلهية»، وإلى العلوم الباطنية للنبوة، التي استودعها الأئمة المعصومون عليهم السلام لشيوعهم⁽³⁾.

إنه من الصعب حمل هذه الأمانة الإلهية، فإنه لا يحملها إلا من امتحن قلبه للإيمان. كوربان في هذا الصدد يروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قوله: «إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان»⁽⁴⁾. وأيضاً: «إن أمرنا سر مستتر، وسر لا يقيده سر، وسر على سر، وسر مقنع بسر»⁽⁵⁾.

وكثيراً ما يحكى عن الإمام زين العابدين عليه السلام قوله:

لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنان
يا رب جوهر علم لو أبوح به
يررون أقبح ما يأتونه حسناً
ولا ستحل رجال مسلمون دمي

العلماء ورثة الأنبياء:

بناءً على هذا الحديث النبوي الشريف، وعلى أساس المأثورات المروية عن أهل البيت عليهم السلام، يبحث هنري كوربان عن علوم الأئمة المعصومين، التي تارة يعبر عنها بـ«العلم الأرثي»، وتارة بـ«العلم القلبي»، وتارة بـ«العلم المعنوي». السؤال هو «ما هو العلم الأرثي؟»، وكيف يتميّز هذا العلم من العلوم الأخرى؟. لا شك في أن «العلم الأرثي» يشير مباشرة إلى الحديث الشريف الذي يعرّف العالم كوارثٍ من ورثة الأنبياء،

فعلى هذا، تسمى علوم الأنبياء "علم الوراثة"، لا علم الدراسة الذي يقتصر عن طريق الدرس والبحث والتعليم والتعلم البشري. وكما أن في الوراثة الفقهية كلما كانت القرابة بين الوارث والمورث أكثر، كان حظه ونصيبه من الإرث الصوري أكبر كذلك. كذلك في الوراثة المعنوية والحقيقة؛ الميزان والملاك هو قرب نسبة الصوري والمعنوي من العالم الوارث إلى روح رسول الله ﷺ فكلما كانت نسبته المعنوية والصورية من الرسول أقرب، كان حظه من العلوم الإلهية واللدنية أوفر. وما كان أحد أقرب إلى رسول الله ﷺ صورة ومعنى من الأئمة المعصومين (٦)؛ ولهذا كانوا خلفاء وأوصياء حقاً، هم أبواب مدينة علم الرسول ﷺ وعندهم معاقل العلم وأثار النبوة، وعلم الكتاب، وفصل الخطاب، وهم أثمار شجرة النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومنبت الرحمة، ومعدن العلم، حجج الله في عباده، وشهادوه في خلقه، وخزانة على علمه، والداعون إلى سبيله، والقائمون بكتابه، أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، وأعلام الورى، ورثة وحي الله، وحملة كتاب الله؛ هم صفوته وخيرته في خلقه، ومستودع مواريث الأنبياء، وأركان الإيمان، ودعائم الإسلام، والمستجمعون لعلوم الأولين والآخرين كما قال صلوات الله عليه مشيراً إلى علي بن أبي طالب (٧): «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب (٨)». وقال صلوات الله عليه كما ينقل كوربان في كتابه: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" «أنا وعلى من نور واحد» (٩)، «كنت أنا وعلى من نور واحد قبل أن يخلق الله آدم في الأرض» (٩). وفي نفس الحديث يشير إلى كيفية إنقال هذا النور الواحد في الأصلاب الطاهرة الشامخة حتى ظهر في شخص رسول الله ﷺ وعلى بن أبي طالب (١٠).

النبوة والولاية:

من البحوث التي إعنى بها الأستاذ كوربان هو الصلة بين النبوة والولاية، وكثيراً ما يبحث عن هذا الموضوع في شتى كتبه ورسائله. عند كوربان، - كما عند الشيعة -: الولاية هي باطن النبوة، وأصلها، ولا يمكن أن يكون هناكنبي إلا أن يكون هو ولياً أو لا وبالذات، ولا يمكن أن توجد دونها. بعبارة أخرى: مسألة الولاية رأس المسائل الإلهية عند الشيعة، وميزتها عن الفرق الأخرى. فلنفرض ثلاث دوائر متعددة المركز تمثل لنا بشكل رمزي العلاقة الذاتية بين الرسالة والنبوة والولاية. الدائرة التي في المركز تمثل «الولاية»، والتي في الوسط تمثل النبوة، والتي في المحيط تمثل الرسالة. الرسول يكوننبياً وولياً والنبي يكون ولياً، في نفس الوقت دون العكس، الرسول له ثلاثة مراتب (الرسالة والنبوة والولاية)؛ فهو أعلى درجة وشرفاً من الكل، وبعده في المرتبة هو النبي، الذي تتحقق في نفسه مرتبتا النبوة والولاية، وبعده مرتبة الولي. أما من جهة أخرى في شخص واحد كالنبي والرسول فولايتهما هي الأصل؛ لأنه لا يمكن أن تتحقق النبوة والرسالة دونهما. وهذا يبين لنا لماذا تؤكد الشيعة أهمية مسألة الولاية لهذه الدرجة؟!.

يجب أن نأخذ في الإعتبار أن الولاية في اللغة مأخوذة من الـ «ولي» وهو بمعنى قرب الشيء للشيء، دون أن يكون بينهما حائل أو حاجز. فالأولياء في غايةقرب من الله تعالى، فلهذا يترجم لفظة الولي باللغة الفرنسية (*les amis de Dieu*)؛ أي أحباء الله، ولفظة الولاية»: (*Preximite*) إلى القرب. وأيضاً يجب أن نأخذ بعين الإعتبار أن «الولي» هو اسم من أسمائه سبحانه وتعالى دون النبي والرسول، كما يقول تعالى في كتابه المبين: ﴿هُوَ الْوَلِي﴾، و﴿هُوَ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الطَّاغُوتُ يَخْرُجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽¹⁰⁾. وأيضاً جعل الله الهدایة

فلسفة الإسلام عند هنري كوربان

المتحفية / العدد السابع

الإلهية موقوفة على الولاية كما يقول في سورة الكهف: «من يهدِ الله فهو المهتدِ ومن يضلُّ فلن تجد له ولِيًّا مرشدًا»⁽¹¹⁾.

الولي والنبي والرسول هم حجج الله، - سبحانه وتعالى -، على أرضه، والنبوة التشريعية، والرسالة وإن ختمتا برسالة الرسول ﷺ ، الذي هو خاتم الأنبياء. أما الولاية فلا تقطع بختم الرسالة، لأن الولي، - كما رأينا -، إسم من أسمائه تعالى. والإسم باق ما بقي على وجه الأرض مؤمن متوجه قلبه إلى الله، كما في الحديث المروي: «لاتقوم الساعة وفيها من يقول الله الله»؛ فلهذا يقول الأستاذ كوربان بأنه بعد ختم النبوة، حجة الله على خلقه باقية في شكل الولاية المحمدية المتمثلة بكمالها وتمامها في أئمة المعصومين عليهم السلام أو بلغة أخرى؛ بعد ختم دائرة النبوة تبدأ دائرة الولاية.

وكل من النبوة والولاية في نظر كوربان كما في نظر بعض أعلام الشيعة تنقسم إلى المطلقة، والمقيدة؛ فالنبوة المطلقة مختصة برسولنا الأعظم عليه السلام والتي يعبر عنها بـ«الحقيقة المحمدية» هي نبوة جامعة أولية، كانت في أزل الآزال، كما تكون في أبد الآباد نبوته مبدأ وأصل لكل النبوتات، ومنها يأخذ الأنبياء نبوتهم الخاصة كما أشار إليه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «آدم ومن دونه تحت لوائي»⁽¹²⁾، و«كنت نبياً وأدم بين الماء والطين»⁽¹³⁾. والثاني: النبوة المقيدة، أو الخاصة، أو الجزئية، وهي نبوة سائر الأنبياء الذين أخذوا من مشكاة نبوته واقتبسوا من نور معرفته.

فأخذ، - في نظر كوربان -، كلنبي نبوته في كل عصر وزمان من مشكاته حتى يجوز أن نقول: كانت نبوة كلنبي مجلى ومظهرا من نور نبوته، وبه اختتمت وظهر كمالها كما بدأت منه أولاً.

أما الولاية المطلقة هي كمال الولاية، كولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام، كلهم من نور واحد، في رأسها ولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي يعتبره خاتم الولاية

المطلقة، وختم الولاية الخاصة المحمدية ﷺ هو المهدى الموعود المنتظر عليه السلام. وفي نظر كوربان نسبة الأولياء إلى ختم الولاية؛ أعني المهدى الموعود المنتظر، كنسبة الأنبياء إلى نبوة النبي الخاتم عليه السلام؛ هذا يعني أن الأولياء بأجمعهم يقتبسون ولادتهم من مشكاة الختم. والختم إن كان آخرهم زماناً، كان أولهم رتبة وشرفاً ويؤيد نظريته فيما يروى عن الإمام علي بن أبي طالب (كنت ولیاً وأدّم بين الماء والطين) ⁽¹⁴⁾.

ولكن في نظر كوربان يأخذ ختم الولاية، ولادته المطلقة من باطن ختم النبوة، لأنهما من نور واحد ومن ذات واحدة، إن اعتبرت من حيث ظاهرها فهي النبوة، وإن أخذت من وجه باطنها، فهي الولاية لأنها كما قلنا: لكل شيء ظاهر وباطن، وهم من أسمائه تعالى.

يقول كوربان: «كل من المسلمين يعترف بأن دائرة النبوة اختتمت بنبوة محمد ﷺ خاتم النبوة والرسالة، ولكن للشيعة هناك يبدأ دور آخر هو دور الولاية المعنوية الإلهية بعد انتهاء دائرة النبوة. ونحن سنبحث بالدقة فيما بعد، أن ما انتهت واختتمت عند مفكري الشيعة هو دائرة النبوة التشريعية. أما النبوة بمعناها العام التي تسمى بها الأنبياء فيما قبل الإسلام (أنبياء بني إسرائيل مثلاً) هي باقية في شكلها الجديد في شخصية الأولياء المحمدية. تغير الاسم ولكن بقيت هناك الحقيقة» ⁽¹⁵⁾.
 لعل هنري كوربان يشير إلى الحديث الشريف: «علماء أمتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل» ⁽¹⁶⁾؛ فالعلماء عنده هم الأولياء، ولعل قوله يشير إلى رواية عن أمير الؤمنين عليه السلام في حديثه مع كميل الذي يشير فيه إلى ثلاثة أصناف من الناس: "عالم رباني وتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يمليون مع كل ناعق" ⁽¹⁷⁾، ويقول الإمام: نحن (أي الأئمة) العلماء الربانيون وشيعتنا متعلمون على طريق النجاة. في نظر كوربان، الأئمة عليهم السلام هم: "العلماء الحكماء الأولياء على الإطلاق" ⁽¹⁸⁾.

ويتابع كوربان على حديث مروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام الذي يشير فيه إلى أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي كتاب كتبه الله بيديه، والهيكل الذي بناه بحكمته، وهي جامع الحقائق في اللوح المحفوظ، وخير شاهد وشهود، يدل على الغيب وصراط مستقيم ممدوح بين الجنة والنار، يقول: «هكذا يكون مبحث النبوة عند الشيعة. هذه الصورة الإنسانية في جلاله وعظمته الأزلية تسمى: «الإِدَمُ الْحَقِيقِيُّ»، والإنسان الكبير (Homo maximus) والروح الأعظم، والعقل الأول، والعلم الأعلى، والخلقة العظمى، وقطب الأقطاب. هذا الإنسان – (anthrepos) هو المستودع والحافظ للنبوة الباقية والنبوة الأصلية الحقيقة... وأيضاً هو المسمى بالحقيقة المحمدية، ونور العظمة المحمدية، والكلمة المحمدية، وإليها يشير النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه حيث يقول «خلق الله آدم على صورته»⁽¹⁹⁾. وكان النبي مظهر أرضي لهذه الحقيقة حتى يقول: «أول ما خلق الله نوري»⁽²⁰⁾. و«أول ما خلق الله روحني»⁽²¹⁾، و«أول ما خلق ... العقل»⁽²²⁾، و«أول ما خلق ... العلم»، (وغيره). كما أن عند أعظم الحكماء هناك أحاديث على صلة وثيقة عميقة بين نوره والروح، والعلم، و(العقل الأول) وبهذه الحقيقة يشير في قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه: «كنتنبياً وأدماً بين الماء والطين»⁽²³⁾.

معرفة الإمام :

بحث الإمامة أو معرفة الإمام من أروع ما يبحث عنه كوربان في منشوراته وكتبه، وهو الذي وضع لفظة Immamologie بالفرنسية ليدل على معرفة الإمام، وهو أول عالم من بين المستشرقين يبذل عناية خاصة بهذا المبحث، ويكتب كثيراً في هذا الصدد في شتى كتبه القيمة. في نظر كوربان لا بد من إمام يكون به قوام الدين والدنيا، ما زال الدين به قائماً. هو عماد الدين ودعامة اليقين، الناس به يهتدون، وبنوره يستضيئون، صلوات الله عليه وآله وسلامه «أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله»⁽²⁴⁾.

نحن قلنا من قبل أن الإمام يجب أن تكون له الولاية المطلقة ، ولن نعيد الكلام فيه. ومن المميزات الأخرى للإمام في نظر كوربان أنه قائم بالكتاب؛ أي القرآن . لأن الكتاب له ناسخ ومتناول ومحكم ومتشبه، وللقرآن ظهر وبطن وحدٌ ومطلع، ولظهوره بطن إلى سبعة أو إلى سبعين، وأيضاً للقرآن عبارات، وإشارات، ولطائف، وحقائق لا تعرف العامة إلا ظاهرها، وهم محظوظون عن حقائقها وبواطنها وأسرارها. الإمام هو الذي يؤول الكتاب؛ أي هو صاحب علم التأويل، والتأويل هو إعادة المتن إلى أوله؛ أي إلى أصله في العلم الإلهي، والإمام هو الذي يقدر على تأويل المتن من ظاهره إلى باطنـه، ومن باطنـه إلى حقيقته الأصلية في علم الله. وهذا أمر صعب مستصعب جداً. هذا العلم لا يكون في كلام المتكلمين، وفلسفة المتكلسين، وفقه المتفقين، كما لا يكون ناتجاً عن أقىـسة المستدلين لذلك «يجب أن يكون هناك رجل في نفس الوقت وارث إلهي، وملهم على خلقـه، وحافظ لكتابـه وقائمـ به، الإمام الـهادي المـهـدي» مقامـه في الأمة كـمـقامـ القـلـبـ في الـبـدـنـ، بل الروحـ منـ الجـسـدـ.

علم الأولياء، من وجهـهـ نـظرـ آخرـ، لا يكون علمـاـ رـسـمـياـ كـسـيـباـ، بل هو علمـ لـدـنـيـ موـهـوبـ منـ اللهـ تـعـالـيـ بـتـعـلـيمـ إـلـهـيـ، لا يـسـتـدـلـونـ مـنـ المـمـكـنـ إـلـىـ الـواـجـبـ أوـ مـنـ الـمـحـدـثـ، بل يـعـرـفـونـ اللهـ بـالـلـهـ، وـيـشـهـدـونـ عـلـيـهـ بـهـ، وـيـشـهـدـونـ بـهـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ دونـ العـكـسـ ﴿إـلـهـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ شـهـيدـ﴾⁽²⁵⁾، ﴿شـهـدـ اللهـ أـنـهـ لـاـ إـلـهـ إـلـاـ هـوـ وـالـمـلـائـكـةـ وـأـوـلـوـ الـعـلـمـ قـائـمـاـ بـالـقـسـطـ﴾⁽²⁶⁾ ﴿أـلـمـ تـرـ إـلـىـ رـبـكـ كـيـفـ مـذـ الـظـلـ وـلـوـ شـاءـ لـجـعـلـهـ سـاكـنـاـ ثـمـ جـعـلـنـا الشـمـسـ عـلـيـهـ دـلـيـلاـ﴾⁽²⁷⁾. فهو دليلـ علىـ خـلـقـهـ، يـعـرـفـونـ بـهـ، ولا يـعـرـفـ بـهـ. منـ نـظـرـةـ أـخـرـيـ يـجـبـ أنـ يـكـونـ القـائـمـ بـالـكـتـابـ مـتـحـقـقاـ بـهـ، وـأـنـ يـكـونـ كـتـابـاـ نـاطـقاـ، وـأـنـ يـكـونـ مـضـاهـيـاـ لـحـقـيقـةـ الـكـتـابـ؛ وـلـهـذاـ فـالـكـتـابـ وـالـعـتـرـةـ لـنـ يـفـتـرـقـ فـيـ الدـنـيـاـ وـفـيـ الـآـخـرـةـ أـبـداـ. وـفـيـ هـذـاـ الصـدـدـ يـقـولـ كـورـبـانـ: «مـنـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ تـبـقـيـ الـأـرـضـ خـالـيـةـ مـنـ

فلسفة الإسلام عند هنري كوربان

المبحثة / العدد السابع.

الحجّة بعد زمـن الرسول ﷺ، فالحجّة هو ضمان الله في أرضه، ومجيبٌ عنه تجاه الناس حتى يتقرّبوا إليه. والحجّة يمكن أن يكون معرفةً بين الناس، أو يكون محظوظاً عنهم مستوراً. الحجّة هو الذي يهدي الناس إلى المعانـي الخفـية، والأسرار الإلهـية في الكتاب، ويبيّن لهم ما هو مستور عن البصائر والأبصار.

عند كوربان رأس الإمامـة وأمـها، الإمامـ عليـ بنـ أبيـ طالـبـ ؓ، ولكن لا يـسـوغـ لناـ أنـ نـفـصلـ بـيـنـ الأـثـمـةـ؛ لأنـهـ كـانـواـ كـمـاـ قـلـنـاـ مـنـ نـورـ وـاحـدـ. وـعـدـ الأـثـمـةـ عـنـ كـورـبـانـ، كـمـاـ عـنـ الشـيـعـةـ عـدـ رـمـزـ يـحـكـيـ عـنـ التـامـامـةـ وـالـكـمـالـ؛ لأنـ عـدـ الـبـرـوجـ "أـثـنـاـ عـشـرـ"ـ، وـهـوـ نـفـسـ عـدـ الشـهـوـرـ عـنـ اللهـ، وـعـدـ أـسـبـاطـ بـنـيـ إـسـرـائـيلـ، وـعـدـ الـعـيـونـ الـتـيـ اـنـجـسـتـ مـنـ الصـخـرـةـ. وـفـيـ هـذـاـ الصـدـدـ، يـرـوـيـ كـورـبـانـ قـوـلـ سـيدـ حـيـدرـ آـمـلـيـ قـائـلاـ: "الـأـنـمـةـ بـأـجـمـعـهـمـ مـنـ نـورـ وـاحـدـ، وـمـنـ حـقـيـقـةـ وـاحـدـةـ، الـتـيـ تـجـسـدـتـ فـيـ اـثـنـيـ عـشـرـ شـخـصـاـ، وـكـلـ مـاـ يـصـحـ عـلـىـ وـاحـدـ مـنـهـ يـصـحـ عـلـىـ الـجـمـعـ".

من الممـكـنـ أنـ يـتـعـرـضـ هـذـاـ القـوـلـ لـلـنـقـدـ، وـيـقـالـ: هـذـاـ بـعـينـهـ قـوـلـ الـمـسـيـحـيـةـ فـيـ الـأـقـانـيمـ الـثـلـاثـ، يـجـبـ كـورـبـانـ عـنـ هـذـهـ الـمـشـكـلـةـ وـيـقـولـ: فـيـ الـمـسـيـحـيـةـ، الـمـسـيـحـ عـلـيـهـ السـلـامـ، أـقـنـومـ مـنـ الـأـقـانـيمـ الـثـلـاثـ، وـيـشـبـهـنـاـ لـهـ الـأـلوـهـيـةـ كـمـاـ يـشـبـهـنـاـ لـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ، وـهـذـاـ الـأـمـرـ لـاـ يـتـطـابـقـ مـعـ الرـؤـيـةـ الـشـيـعـيـةـ، فـالـإـلـامـ عـنـهـمـ عـبـدـ مـنـ عـبـادـ اللهـ، كـامـلـ فـيـ الـعـبـودـيـةـ، لـاـ يـرـفـعـ رـأـسـهـ أـبـداـ لـيـدـعـيـ الـرـبـوبـيـةـ، وـلـكـنـهـ هـوـ مـظـهـرـ كـامـلـ لـلـإـسـمـ الـأـعـظـمـ الـجـامـعـ لـلـأـسـمـاءـ كـلـهـاـ، فـهـوـ مـجـلـىـ تـامـ لـلـأـلوـهـيـةـ وـمـظـهـرـ لـلـأـسـمـاءـ الإـلـهـيـةـ كـلـهـاـ.

سمـعـتـ مـنـ بـعـضـ الـأـصـدـقـاءـ الـعـلـمـاءـ الـأـمـانـاءـ، يـقـولـ مـاـ يـعـوـزـ الـمـسـيـحـيـةـ، هوـ نـظـرـيـةـ الـظـهـورـ وـالتـجـلـيـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـأـقـانـيمـ الـثـلـاثـ.

كـمـاـ فـيـ الـحـدـيـثـ أـنـ الـعـقـلـ هـوـ رـسـولـ فـيـ الدـاخـلـ، كـمـاـ أـنـ الرـسـولـ هـوـ عـقـلـ فـيـ الـخـارـجـ، يـصـرـحـ كـورـبـانـ، بـاـنـ إـلـامـ هـوـ قـلـبـ الـعـالـمـ؛ يـعـنـيـ أـنـهـ هـوـ قـلـبـ فـيـ الـخـارـجـ. هـكـذـاـ الـقـلـبـ الـمـتـنـورـ بـنـورـ الـإـيمـانـ، وـالـوـلـاـيـةـ هـيـ إـمـامـ فـيـ الدـاخـلـ، وـيـسـتـشـهـدـ بـحـدـيـثـ مـرـوـيـ عـنـ

الإمام جعفر الصادق عليه السلام فحواه أن نور الإمام في قلب المؤمنين أكثر شروقاً من ضوء الشمس في رابعة النهار.

فالأنمة الذين يضيئون أرض قلوب المؤمنين، والذين حجبهم الله عن رؤية هذا النور، لهم قلوب مظلمة مدلهمة. (فالأنمة) هم دعائم الأرض وأركانها ، والعلماء المذكورة في الكتاب، وهم الذين أوتوا علم الكتاب والحكمة، فهم خلفاء الله في أرضه، وهم أبواب الله المفتوحة، وهم المجتبون المستجبون الوارثون. القرآن يهدي الناس إلى الأنمة، كما أن الأنمة يهدون الناس اليه. هم معدن المعرفة وشجرة النبوة وموضع الرسالة ومختلف الملائكة وورثة علوم الأنبياء من الأولين إلى الآخرين ”⁽²⁸⁾.

في نظر كوربان ، لقد حدث شيء عجيب بعد دور الأنمة الهاديين المهديين في تاريخ الإسلام، فالولاية التي كانت لا تتجزأ عن الإمامة انفصلت عنها، وهذه الولاية افتقدت دعمها الأساس المتمثل بالإمامية، كما أن هذا التاريخ أظهر أن علماء الفقه صاروا هم ورثة الأنبياء، وإليهم انتهت علوم الدين، وميزان اليقين؛ ونتيجة لهذا انفصلت الشريعة عن علم الحقيقة .

الحكمة النبوية :

كثيراً ما تقترب الحكمة في القرآن الكريم بعلم الكتاب والنبوة، وجاء في وصف الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه انه يعلم الناس الكتاب والحكمة. بناء على هذا، وضع هنري كوربان إصطلاح "الحكمة النبوية" تعبراً عن هذا المعنى. فمن هم رواد هذه الحكمة في الإسلام، في مقابل كل طرف يدعى أحقيته. فمن هو الذي يمتلك الحقيقة؟، أهل الكشف والعرفان؟، أم أهل الفلسفة والبرهان؟، أم أهل الجدل والكلام؟. جميع هؤلاء مختلفون فيما بينهم، حتى داخل القطاع المعرفي الواحد، فمن الفلسفه من يؤيد الكشف بالبرهان، ومنهم من لا يعتقد بالتصوف، ومنهم من يثبته ويذعن به. وأهل الكلام

يكرهون الفلسفة والعرفان، وأصحاب الهمة يفرون من الكلام وأهله ويتنافروا . عند كوربان هذه أطروحات ناقصة عن أهل الحقيقة، لأنها تعقل وتغض النظر عن فرقـة أخرى، هي أهل الحكمـة الحقيقـية، وهي الحكمـة النبوـية التي تختصـ بالأنـمة المعـصومـين وشـيعـتهمـ. هذهـ الحـكمـة أـوـفـىـ منـ جـدـلـ أـهـلـ الـكـلامـ وـبـرـهـانـ المـشـائـينـ وـكـشـفـ الـعـرـفـاءـ. هذهـ الحـكمـةـ النـبـوـيةـ مـبـيـنةـ عـلـىـ منـهـجـ التـأـوـيلـ الإـلـهـيـ المـخـتـصـ بـالـرـاسـخـينـ فـيـ الـعـلـمـ،ـ الـذـيـ يـكـشـفـ الـحـجـابـ عـنـ الـمـحـجـوبـ،ـ وـيـدـفـعـ سـتـرـ الـظـاهـرـ عـنـ الـبـاطـنـ.ـ الـحـكمـةـ النـبـوـيةـ هـيـ الـحـكمـةـ الـتـيـ تـأـخذـ نـقـطـةـ عـزـيمـتـهاـ مـنـ وـاقـعـ الـنـبـوـةـ فـيـ ذـرـوـتـهـاـ وـقـمـتـهاـ،ـ وـأـيـضاـ هـيـ مـعـرـفـةـ قـدـيمـةـ؛ـ لـأـنـهـ تـبـعـثـ مـنـ عـلـمـ الـنـبـوـةـ.ـ لـهـاـ يـنـبـوـعـهـاـ فـيـ الـأـحـادـيـثـ الـمـأـثـورـةـ عـنـ الـأـنـمـةـ الـمـعـصـومـينـ الـلـهـيـلـيـلـ؛ـ الـأـحـادـيـثـ الـتـيـ غـالـبـاـ مـاـ تـصـرـحـ عـنـ ذـلـكـ بـمـنـ قـرـآنـيـ مـمـلـوـءـ بـالـإـشـارـاتـ وـالـلـطـافـنـ.ـ وـأـنـاـ أـظـنـ أـنـهـ مـنـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ نـرـجـعـ تـارـيـخـياـ وـزـمـانـياـ إـلـىـ مـرـاجـعـ أـكـثـرـ قـدـماـ مـنـهـاـ،ـ وـمـنـ الـبـدـيـهـيـ أـنـ يـجـدـ كـورـبـانـ هـذـهـ الـحـكمـةـ النـبـوـيةـ بـأـسـرـهـاـ فـيـ تـعـالـيمـ الـأـنـمـةـ.

نظـرـيـةـ التـأـوـيلـ:

كانـ كـورـبـانـ كـتـلـيـدـ لـلـفـلـاسـفـةـ الـغـرـبـيـنـ الـكـبـارـ،ـ يـعـرـفـ نـظـرـيـةـ التـأـوـيلـ؛ـ أـيـ الـهـرـمـنـوـطـيقـاـ فـيـ الـغـرـبـ فـيـ شـكـلـهـاـ الـقـدـيمـ فـيـ أـفـلاـطـونـ،ـ أـفـلـوـطـينـ،ـ فـيـلـوـنـ الـإـسـكـنـدـرـانـيـ،ـ أـوـغـسـطـينـ،ـ وـالـقـدـيسـ توـمـاـ الـأـكـوـينـيـ،ـ وـفـيـ شـكـلـهـاـ الـجـدـيدـ فـيـ شـلـايـرـ مـاـخـرـ،ـ وـدـيـلـتـاـيـ،ـ وـمـارـتـيـنـ هـيـدـغـرـ .ـ كـورـبـانـ فـيـ مـحاـولـتـهـ الـأـخـيـرـةـ مـعـ Phillipـeـ nemoـ أـشـارـ إـلـىـ أـهـمـيـةـ نـظـرـيـةـ هـايـدـغـرـ فـيـ التـأـوـيلـ،ـ وـأـكـدـ عـلـىـ تـأـثـرـهـ بـهـاـ .ـ

كلـمـةـ هـرـمـنـوـطـيقـاـ هـيـ يـونـانـيـةـ فـيـ الأـصـلـ،ـ مـرـكـبـةـ مـنـ Hermesـ noetikeـ الجزـءـ الأولـ يـشـيرـ إـلـىـ هـرـمـسـ الـهـرـامـسـ؛ـ أـيـ هـرـمـسـ؛ـ المـلـثـ الـعـظـمـةـ Hermesـ trismegistusـ وـكـانـواـ يـعـتـبـرـونـهـ نـبـيـاـ يـمـثـلـ الـوـسـاطـةـ بـيـنـ الـإـنـسـانـ وـالـرـبـ،ـ وـيـعـبـرـ عـنـ الـحـقـائقـ الـبـاطـنـيـةـ الـإـلـهـيـةـ.ـ هـذـاـ النـبـيـ الـذـيـ يـعـتـبـرـهـ أـفـلاـطـونـ مـنـ أـكـبـرـ الـحـكـمـاءـ الـعـظـمـاءـ فـيـ الإـغـرـيقـ،ـ وـكـانـ الـمـسـلـمـونـ

يطابقونه مع إدريس النبي عليه السلام الذي أتى بالعلوم من السماء إلى الأرض، وأيضاً الآباء المسيحيون كانوا يعتبرونه كأخنونخ النبي عليه السلام المذكور في التوراة.

كان أرسطو يعبر عن القسم الذي يبحث عن القضايا *perihermeneias* (أو كتاب العبارة)؛ لأن القضية تعبّر عن الواقع الخارجي، ولكن نشأت النظرية الهرمنوطيقية الجديدة، خاصة في فلسفة إمكان الوجود لبعض التزاعات العرفانية المتافيزيقية منها، وأيضاً لتأكيد المذهب البروتستانتي على الكتاب المقدس، وفهمه، وقد تأكّدت بعد أن انكر كانتيه إمكانية فهم الشيء في ذاته (*ding an sich*) والأمر المعقول (*noumenon*) للإنسان، وإن فهم الإنسان لا يمكن أن يتعدّى عن الظواهر *phenomenon*. وأما ما كان مسيطرًا على الهرمنيوطيقا المحدثة كان تأكيدها على نسبة القراءات، وتعددتها وتنوعها، القراءات الدينية، والتأكيد على الاختلافات الإقليمية؛ وإن فهم الإنسان ذو طابع تاريخي، وعلى الإنسان أن يتخلص منها، ويتحمّل حسب تاريخية الفهم.

يبدأ كوربان من هذا المبدأ أن كل أمة دينية لها كتاب خاص، ولهذا عبر القرآن الكريم عن أهل الدين: "أهل الكتاب". التعبير القرآني: "أهل الكتاب" يشير إلى كل أمة دينية لها كتاب إلهي مقدس؛ يعني أن وجود كل الأمة يكون مسبوقاً بذلك الكتاب المرسل من السماء. من المعلوم أن لكل كتاب نبياً مرسلاً يوحى إليه ذلك الكتاب، وهو يفسر للأمة متشابهاتها وغموضها. الظاهرة الدينية تفرض للأديان مسألة واحدة، وهي فهم كتابهم المقدس، الذي هو مدار حياتهم ومعرفتهم في هذه الدنيا وفي الآخرة. عند كوربان الهرمنيوطيقا هي علم الفهم والتفهيم (*comprendre et faire comprendre*) (*Sens Vrai*)؛ من البديهي أن الفهم هو فهم المعنى، يعني هو فهم المعنى الصحيح. وهذا يعني أن الفهم لا يكون أمراً نسبياً أو تاريخياً.

إن في نظر كوربان، الفهم هو مشروط بوجود الفاهم، يعني نحو وجوده الخاص. بعبير آخر؛ كل فهم هو يفرض من قبل وجود الإنسان؛ أي المعرفة الإنسانية وهذه المعرفة لا تكون نسبية أو تاريخية بل تكون معرفة مطلقة، العلم الحديث ينظر إلى الإنسان بنظر تاريجي سيكولوجي، أو إجتماعي، أو غيره. وعلى هذا يكون فهم الإنسان تاريجياً، أو اقتصادياً أو إجتماعياً أو غيره وهذا عند كوربان ليس بصحيح يجب علينا أن ننظر إلى الإنسان، - أي فهم الإنسان - ، نظراً ذاتياً حقيقياً وهذا النظر فوق التاريخ والاقتصاد والمجتمع وغير ذلك .

عند كوربان وجود الإنسان هو فهم الإنسان في هذه الحياة، هو توقف هرمنيوطيفي، توقف يكشف موطن المعنى الحقيقي، ووجوده الحقيقي عند كوربان. علم التأويل في الكتب المقدسة كالتوراة، والقرآن، والإنجيل، وان كان بحثاً عن وقائع تاريخية، لكن هذه الواقع لا يجب أن تفسر كحوادث مضت في القرون الخالية، ولكن لها معناها الخاص في زماننا هذا، بل في كل الأزمان. أنظر كيف يحاول كوربان أن يبطل نظرية التعدي التاريخي، ونظرية نسبة القراءات وتعددتها، ونظرية تاريخية الفهم في متون المقدس، إشارة إلى حديث مروي عن الإمام الباهر مفاده: لو كان وحي القرآن ما كان له معنى سوى بالنسبة إلى الإنسان أو جماعة خوطبوا في زمن نزول الوحي، لكان الوحي ميتاً لا معنى له الآن. ولا يكون كذلك الكتاب، أعني القرآن هو وحي لا يموت أبداً، الآيات القرآنية حجة على الذين يعيشون في المستقبل، كما هي حجة على الذين عاشوا في ما مضى من الزمن؛ معناه أنه لو كانت أوامر القرآن ونواهيه صادقة للذين عاشوا في ذلك الزمان، ما كان لنا اليوم أن نمر بالواحد ونأمره بأمر الله ونمنعه عن نواهيه، وليس كذلك بل أحکام القرآن أزلية، أبدية الأزل.

في ختام الكلام أشير إلى مسألة أخرى؛ وهي أنه كان لكوربان دور أكبر في ترتيب الفكر الإسلامي. فهو أول من نشر نشرة تحليلية لمصنفات شيخ الإشراق

السهروردي الشهيد الإسلامي، وهو أول من عرف بشخصية العارف الشيعي السيد حيدر آ ملي، وهو الذي كشف الستار عن تاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الممتد ما بين نصير الدين الطوسي، و ملا صدرا، وهو الذي كتب بالتفصيل عن المسائل الهامة في الفلسفة المعاصرة.

هو أول من عرف الغرب على الملا صدرا. هذا ويدرك صديقنا الفيلسوف شرف الدين أنه أثناء زيارته لهايدغر وجد عنده كتاب: "المشاعر" للملا صدرا مع تحقيق وترجمة وتقديم كوربان.

هذا، وكان الكاتب الفرنسي الشهير يورن يونسكيو، يقول: بعدها قرأت ترجمة كوربان لكتاب المشاعر، إنفتحت أمامي آفاقاً عظيمة من الفكر، لذلك نجد في هذه الشخصية فيلسوفاً كبيراً، عالج أهم المسائل الفلسفية من وجهة نظر الحكمـة، ونجد عندـه التـالـىـ، ونجد عندـه حلـاً للكـثـيرـ من المشـاـكـلـ التي تـهـمـنـاـ الـيـومـ .

الهوامش:

- (1) الأحزاب: .72
- (2) البياضي، زين الدين النباتي: "مصابح الهدى في إثبات الولاية،" تحقيق محمد الباقر البهودي الحيدري، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، د.م، د.ت، ج 1 ص 229
- (3) هنري، كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" (النص الفرنسي)، ص 60
- (4) م.ن، ص 61. كما من الممكن أن نجد أصل هذا الحديث في بحار الانوار للمجلسي، ج 2، ص 71.
- (5) المجلسي، "بحار الأنوار"، م.س، ج 2، ص 71.
- (6) السيد المرعشبي: "شرح إحقاق الحق،" منشورات مكتبة آية الله مرعشي نجفي، قسم، د.ت، ج 12، ص 84.
- (7) مالك ، "الموطأ"، ج 2 ، ص 842
- (8) أنظر أيضاً تفسير القمي، ج 1 . ص 406.
- (9) للمزيد أنظر: تذكرة الخواص، طبعة الغربى ، ص 52.
- (10) البقرة: .257
- (11) الكهف: .17
- (12) أبو صلاح الحلبي، "الكافي الفقه" تحقيق رضا أستادي، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان، 1403هـ ، ص 56.
- (13) التستري، نور الدين: "إحقاق الحق" ، ص 203.
- (14) البرسي، رجب: "مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين ،" تحقيق السيد علي عاشور، مؤسسة الأعلمى، ط 1 ، 1419، ص 185.
- (15) كوربان ، "تاريخ الفلسفة" . م.س، ص 68.
- (16) المسعودي، محمد فاضل ، "الأسرار الفاطمية" ، مؤسسة الزائر في الروضة ، قم، 1420، ص 222.
- (17) القابنجي، حسن: "شرح رسالة الحقوق،" مؤسسة اسماعيليان، قم، 1402، ص 480.
- (18) كوربان، هنري: "تاريخ ..." م.س، ص 62.

-
- (19) الطبرسي ، علي أحمد : "الإحتجاج" تحقيق السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان، بيروت، ج2 ص57.
- (20) البرسي، : "مشارق" م.س، ص 41
- (21) الميلاني، علي، "نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار" مهر، قم، 1414، ج 5، ص 222.
- (22) البرسي: "مشارق..." م.س، ص 42.
- (23) بخار الأنوار، ج 16 ، ص 402، ب 12،
- (24) محمد: 14
- (25) الحج: 17
- (26) آل عمران: 18
- (27) الفرقان: 45
- (28) كوربان: "تاريخ الفلسفة" م.س، ص 76.

إصدارات

إصدارات

اسم الكتاب : الإسلام والمسيحية " بحوث في نظام القيم المعاصر " .

اسم المؤلف : مجموعة من العلماء والدكتاترة .

الناشر : دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أولى 1424 هـ / 2003 م.

يفع الكتاب: 300 صفحة ، حجم كبير .

يضم هذا الكتاب في طياته وقائع ندوة " نظرة الإسلام والمسيحية إلى نظام القيم المعاصر "، التي عقدت في معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية على مدى يوم كامل، وذلك نهار السبت في التاسع عشر من تشرين الأول - أكتوبر - 2002 م؛ الثالث عشر من شعبان 1424 هـ . وقد توزعت أعمال الكتاب (الندوة) إلى أربعة فصول (محاور) بالإضافة إلى مقدمة وملحق .

يبدأ الكتاب بمقدمة تتحدث عن القيم الدينية المشتركة بين الإسلام والمسيحية، ومن ثم يتقلل إلى عرض كلمة المعهد التي ألقاها الحاج طارق عسيلي، والتي حددت دوافع ومتطلبات إقامة هذه الندوة، ليعود بعد ذلك إلى كلمة سماحة الشيخ نعيم قاسم التي افتتحت المؤتمر، والتي حملت عنوان " نظرة الإسلام والمسيحية إلى نظام القيم " . وفيها تحدث عن القيم الدينية التي تحمل في بنيتها الأساسية نظرة واضحة للإنسان، فهي تمثل الوحي الإلهي الذي عالج الأسس، وبالتالي فهي تختلف عن القيم المتحركة والمتغيرة التي تخضع للتجارب والأبحاث الفاقصة. وانطلاقاً من النقطة السالفة الذكر، بدأ سماحته بمعالجة بعض النقاط، منها: " اختلاف القيم " ، " التسلط الأمريكي " ، " بين الحوار والتصادم " ، تطوير الشرق الأوسط، وصولاً إلى خاتمة جاء فيها: " أن رياح الحرب القوية والعدوان

المكشوف على منطقتنا من بواباتها المتعددة تستدعي ثباتا واستعدادا وصبرا وثقة بالنفس وبالله .

ينتقل بعد ذلك الكتاب إلى استعراض وقائع الجلسة الأولى للندوة، والتي أدارها الأستاذ غسان رمال، وفيها نجد الورقة البحثية التي حملت عنوان: "الثقافة الأمريكية والجدلية المثاررة حولها" والتي أعدّها الدكتور علي بهشتى، وفيها استعرض موضوعات متعددة منها " التجانس الثقافي مقابل التعدد الثقافي "، و"الشمولية في مقابل الفردية "، و" ثقافات مختلفة، عقلانية مختلفة "، ويقول بهشتى ملخصا: " حاولت أن أ Offer خلاصة للتعددية الثقافية، كحركة إجتماعية وثقافية كانت قد تطورت ضمن المجتمع الأميركي خلال العقود الماضيين من خلال المجادلات الإنقادية المثاررة من قبل أصحاب التعددية الثقافية. بشكل رئيس، تلك المجموعات التي التزمت بالتنوع الثقافي؛ وأهمية الهوية الثقافية.

وتتابع بهشتى: استعرضنا المعرفة بشكل عام، خاصة في الإنسانيات، العلوم الإجتماعية والفنون؛ والطبيعة المميزة لثقافة الطبقة المتوسطة للذكور البيض. التي شكلت معاهد ثقافية، إجتماعية وسياسية في الولايات المتحدة لفترة طويلة.

وقد تعرضنا للأراء الليبرالية والمتحفظة حول السببية. خاصة في نقدمهم للتعددية الثقافية، فإن كلتا الثقافتين تنسدان نوعاً من العقلانية التي اعتبرت أنها تمتّع بالتفوق والعالمية على تعاليم وثقافات أخرى.

ولتوفير فهم أفضل للفروقات الموجودة بين الثقافات، فقد وظفت اعتبار تعاليم المسألة الأخلاقية عند Mcintyre. طبقاً لذلك، عند مواجهة ثقافات مختلفة، لا يكون السؤال حول كون ثقافتنا أكثر عقلانية من ثقافة الغير وكون هذه الأخيرة أقل عقلانية أو غير عقلانية. ولكن تواجهنا تعاليم مختلفة حول المسألة الأخلاقية، كل منها مزودة باعتبار خاص للعقلانية.

هذا الإعتبار، كما لوحظ سابقاً له تضمنات مهمة قد تتحدى فهمنا للدولة الحديثة، وتدعونا لإعادة تقييم جديدة لوظائفها. بالتأكيد، المنشدة إلى مبدأ أحادية الثقافة في عمليات وضع الأنظمة والإنقسام الوهمي بين طرق الحياة العقلانية مقابل غير العقلانية التي لم تعد مقبولة.

ومن ثم ينتقل الكتاب إلى استعراض الوجهة الإسلامية في هذا الموضوع، والتي ألقاها الأستاذ الدكتور أسعد السحراني والمعنونة: "من قيم الأخلاق في الإسلام والمسيحية في مواجهة النظام القيمي الأميركي"؛ وفيه استعرض العناوين التالية: "الخلق" و"الأخلاق الإنسانية في رحاب الإسلام والمسيحية" و"تحديات الأمراكة على إنسان اليوم". وفي خاتمة هذا البحث، قال الدكتور السحراني: "إن إنفاذ إنسان القرن الحادي والعشرين لن يحصل ما لم تهزم الأمم مشروع العولمة / الأمراكة بكل ما يحمل من مفاهيم التسلط والسيطرة، وضرب الهويات الثقافية للشعوب والأفراد، وفي مقدمة ذلك نشر ثقافة هابطة منحطة المفاهيم، تخاطب الغرائز، وثيرها، وتقدس المادة والفردية، وتعبد الدولار والشهوات، وكل هذا يخالف الدين".

أما المحور الثاني، فقد حمل عنوان: "المفهوم الفلسفى للإنسان" أدار الجلسة الأستاذ قاسم قصیر ، وفيه تحدث الأستاذ مصطفى الحاج علي، وقدم ورقته البحثية التي حملت عنوان: "مصير الإنسانية والانسان بين مرکزة الغربية ومرکزة الأمراكة" وفيه تطرق إلى الاستعمار وجدلية القطيعة بين الناسوت واللاهوت"، "وتجلیات جدلية النفي والإثبات"، "وما بعد الحداثة كصياغة لعالم جديد" و"المرکزة" ، "واحتقار التكنولوجيا" "مفارات المركزية الغربية" ، الأمراكة إعادة إنتاج للمركزية، بالإضافة إلى خلاصة قال فيها: إن الأمراكة تبشر بمستقبل بشري يغوص بكل صنوف الصراعات والتناقضات، التي لا يمكن حلها من دون أيجاد أرضية تصالحية مع اللامتناهي والمقدس تعيد لكل منها مكانته واعتباره، ومن ثم إخراجه من دائرة الاستهلاك والتوظيف الدنيوي والإنساني في سياق لعبة المصالح، وصراعات القوى.

بعد ذلك استعرض الكتاب وجهة نظر إسلامية للشيخ علي جابر، تحدث فيها عن موقع الإنسان بين القيم الدينية والقيم المعاصرة وفيها؛ تحدث عن كيفية تقديم الإسلام للإنسان من خلال عناوين متعددة منها: "الخلق الابداعي"، "التعليم الإلهي" "الحقيقة الإنسانية" "الوجود التكريمي للإنسان" وصولاً إلى "محورية الإنسان في الرسالات السماوية".

ويعرض الكتاب أيضاً وجهة نظر مسيحية حول الموضوع نفسه للأب يوسف مونس تحت عنوان النظرة إلى الإنسان كمحور لحركة الوجود والرسالات؛ وفيه نجد العناوين التالية: "التجليات الإلهية في مسار الإنسان"، "الإنسان كمحور أساس" "مجد الله يتائق في الإنسان".

وأخيراً، في هذا المحور يقدم الكتاب وجهة نظر مسيحية أخرى للدكتور مشير عون، تحدث فيها عن هوية الإنسان في المسيحية والإسلام والعلمانية؛ وفيه قام بدراسة مقارنة تظهر نقاط التوافق والاختلاف بين هذه المجموعات الفكرية الثلاث.

الجلسة الثالثة: حملت عنوان مفهوم الحرب في النظام القيمي المعاصر أدارها الدكتور نجيب نور الدين، وتحدث فيها الدكتور وجيه قانصو الذي قدم ورقة بحثية تحت عنوان: "الحرب العادلة وعلاقتها بالأخلاق والفرد والمجتمع والدولة"، وكذلك تطرق إلى العقلانية وال الحرب المقدس، وصولاً إلى تحليل هذا المفهوم في العالم المعاصر.

أما وجهة النظر الإسلامية فقد قدمها سماحة السيد هاشم صفي الدين، وفيها تطرق إلى وجوب الجهاد وعاقبته وأهدافه. وفي المقابل قدم الأب الدكتور أنطوان ضو وجهة نظر مسيحية تحدث فيها عن إحترام الحياة البشرية في المسيحية، ودافع الحرب كما حلّل مفهوم الحرب العادلة وموقف الدين منها.

الجلسة الرابعة: حملت عنوان دور الدين في تشكيل النظام الحضاري أدارها السيد عبد الحليم فضل الله، قدم خلالها الدكتور حسن حنفي ورقة بحثية تحدث فيها عن دور الدين في تشكيل النظام الاجتماعي وأهمية الأخلاق في قيام المنظومات القيمية، ثم

قدم السيد محمد مصطفوي وجهة نظر إسلامية تحدث فيها عن دور الدين في تشكيل النظام الحضاري محللاً معنى الدين والحضارة، وأزمة النظر والتنظير في هذا الموضوع. هذا وقدم الأستاذ جورج ناصيف وجهة نظر مسيحية تكلم خلالها عن دور الدين في البنيان الحضاري.

بالإضافة إلى وقائع هذه الجلسات ضمن الكتاب يوجد ملحقان، الأول: ورقة بحثية كان قد قدمها الدكتور مشير عون للندوة تحدث فيها عن الإسلام والمسيحية والعلمانية، وعلاقتها بنظام القيم. وملحق ثانٌ: لسماحة الشيخ حسن بدران رد فيها على ما ورد في الملحق الأول.

اسم الكتاب: نقد نظرية القبض والبسط.

الكاتب: الشيخ أحمد واعظي.

التعريب: الشيخ محمد زرقط.

الناشر: معهد الدراسات الإسلامية للمعارات الحكيمية، بالإشتراك مع دار الهادي،

طبعة أولى 1424هـ 2003م.

يقع الكتاب في 90 صفحة حجم كبير.

يقدم الكتاب قراءة نقدية لفكرة عبد الكريم سروش كما ورد في كتابه: "القبض والبسط" وقد توزع الكتاب على مقدمة للمؤلف بالإضافة إلى أربعة فصول، تطرق في الفصل الأول إلى نظرية القبض والبسط وأركانها الأساسية لا سيما في دعاويها الأساسية الثلاث: "مرحلة التوصيف" ، "ركن التبيين" ، "وركן التوصية".

أما الفصل الثاني فقط تطرق إلى ركن التوصيف بشكل موسع، وشرح بعض الإشكاليات فيه من خلال معالجة موضوعات الدين والدين والنص الديني، ثم عالج الكاتب الإشكال الثاني على نظرية سروش في ركن التوصيف، والتي تختص في موضوع "الشريعة الصامدة" و"التحول العام في المعرفة الدينية". وانتقل بعد ذلك الكاتب إلى الفصل الثالث، فعالج فيه بعض الإشكالات كإشكال قانون الترابط العام بين المعارف ودراسة أصل التغذية والتلاوم وقنواتها الأساسية، وختم الشيخ واعظي كتابه بفصل حمل عنوان: "نقد ركن التوصية" وفيه عالج الموضوعات التالية: "نظرية القبض والبسط وتكامل المعرفة" ، "نظرية القبض والبسط والشك" ، نظرية القبض والبسط والإيمان الديني" ، لغوية التفكير في النصوص الدينية" ، "لغوية التوصية".

اسم الكتاب : نظرات في الفكر الإلحادي الحديث.

اسم المؤلف : مشير باسيل عون.

الناشر : دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة أولى 1424 هـ / 2003 م.

يقع الكتاب: في 100 صفحة ، حجم كبير .

هذا الكتاب عبارة عن محاضرات جامعية كان قد ألقاها الدكتور مشير عون على طلاب الفلسفة واللاهوت، ونقلها إلى صيغة الكتاب من أجل تعميم الفائدة. وهذا الكتاب قد توزَّع على مقدمة شرح من خلالها الكاتب دوافع الكتاب، بالإضافة إلى خمسة فصول، توزعت على الشكل الآتي :

الفصل الأول : تحدث فيه عن الإلحاد في فكر لوبيغ فويرباخ وتأثيراته على الفكر الأوروبي .

الفصل الثاني: الإلحاد في فكر فريدریخ نیتشه؛ وفيه تحدث عن موقف نیتشه من المسيحية وفکرته عن موت الإله، وولادة الإنسان الحر المتفوق، كما تطرق الكاتب في هذا الفصل لمفهومي السيد والعبد.

الفصل الثالث : مدخل إلى الإلحاد في الفكر الماركسي، وفيه تحدث عن موقف الماركسية من الدين .

الفصل الرابع: تحدث فيه عن الإلحاد في الفلسفة الوضعية، وفيه أخذ الفيلسوف لوبيغ فینگنستاین كمثال لهذه المدرسة؛ مركزاً على العلاقة بين اللغة والدين، والعلاقة بين الإلحاد الفلسفی والیقین الديني.

وختم الدكتور مشير عون كتابه بفصل حمل عنوان: "فلسفة الدين في هوية المادة وطبيعة الحقّ؛" وفيه تطرق إلى ماهية الدين والفلسفة، وفلسفة الدين ومدلولها، بالإضافة إلى عرض موجز لبعض التوجهات الكبرى في فلسفة الدين.

وختم كتابه ببعض المصطلحات المفيدة في فلسفة الدين.

يصدر قريباً

- 1 موقف من الدين - مجموعة من المختصين الغربيين.
- 2 شرح دعاء مكارم الأخلاق - الشيخ شفيق جرادي.
- 3 الإسلام بين المادية والمثالية - البروفسور سيد حسين نصر.
- 4 تطور الفكر الديني في الغرب - الدكتور حسن حفني.
- 5 مناهج البحث الديني - الدكتور احمد فراملكي.
- 6 التعددية الدينية (المرايا المتقابلة) مجموعة من الباحثين.
- 7 نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين - الشيخ علي جابر.
- 8 مقدمة في علم الكلام - الشيخ حسن بدران.
- 9 فلسفة الدين - جون هيغ.
- 10 المنطق - الشيخ سمير خير الدين.
- 11 سلسلة الحكمـة المـتعالـية.
- 12 الإستقراء نظرية إسلامية في المعرفة - الدكتور نزيه الحسن.
- 13 موسوعة الفكر الإسلامي المعاصر.
- 14 موسوعة الصحيفة السجادية.

افتتاح قسم البحوث والدراسات

بتسديد من الباري سبحانه إستكمل «معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية» إعداد «قسم البحوث والدراسات المعمقة» وهو قسم يتشكل من:
أولاً: معهد التدريب البحثي لإعداد وتأهيل الباحثين.

ثانياً: دائرة إعداد ووضع البرامج والتصورات والدراسات المتخصصة في
الحقول التالية:

أ- الفلسفة: وهو حقل يعني بالتنقيب عن مكامن القوة المجهولة في الفلسفة الإسلامية وأعلامها... تبسيط الأفكار الفلسفية لتكون بمتناول المهتمين- دون الخروج عن عمق مضامونها... ونشر الوعي الفلسفـي في المجالـات العقائدـية والمعرفـية؛ مع رسم لـمسارـيـع بـحـثـيـة ورـؤـى فـلـسـفـيـة توـاـكـبـ التـحـديـاتـ الـمـعاـصـرـةـ.

ب- علم الأديان: في تاريخها ومقارناتها وفلسفتها ومناهج البحث المعتمدة أو المقترحة حولها. مع تأكيد على خصوصية الديانة الإسلامية كدين جامع ومحاور...

ج- الـدـرـاسـاتـ الـمـعاـصـرـةـ: عبر رصد الإتجاهـاتـ والتـيـارـاتـ والأـحـادـاثـ والـتـحـولـاتـ ذاتـ الطـابـعـ الـفـكـرـيـ الـمـعاـصـرـ.

د- الفكر السياسي: دراسة أهم مدارس الفكر السياسي من منطلقاته الدينية والفلسفية وتأسيساته القانونية، دور الدين في حركته على مستوى توليد النظم والدساتير، وقواعد الحقوق والإجتماع.

هـ- الدراسات الاسلامية: عبر تسهيل التراث خاصة «المعقول» ومنهجياته في معارفه وعلومه شتى، وكيفية تلاقيه مع الأديان والفلسفات والمعتقدات.

الأعداد القادمة من مجلة المحة:

- فلسفة الدين.
- لغة الدين.
- نحو قيام فنًّا إسلاميًّا معاصر.
- الإنسان في الأديان.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.