

الصفحة المئوية

الافتتاحية	5
إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والإجتماع ...	19
حبيب فياض	9
الملف	31
طبيعة الإنسان وإشكالية الشر	39
ممدوح رزق	53
الخير والشر في الحكمة المتعالية	55
محمد قرارکزلو	65
إشكالية الشر على ضوء أصلالة الوجود	85
حميد رضا آية الله	95
الدين وإشكالية الشر عند إخوان الصفا	103
أحمد صبري السيد علي	123
الشر من منظور ديني بين التجريد والتجسيد	123
آمال الأتربى	123
الشر: رؤى لاهوتية وفلسفية	123
صفدر تبار صغر	123
مفهوم الشر في المجتمعات الغربية	123
غسان طه	123
الدين وإشكالية الشر	123
محمود جابر	123
الشر: رؤى مسيحية في إشكالياته وتداعياته	123
جان هيك	123
مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية	123
طراد حمادة	123

فَكْر دِيني

العلم والدين بين العلمانيين والإصلاحيين

أحمد محمد سالم

الهوية من منظور فلسفة الأديان

علي أبو الخير

الحداثة واشكالية فهم النصوص الدينية

أحد قراملكي

فَكْر فَلَسْفُو

برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلسفه

صادق الحسيني

اتحاد العقل والواقع والمعقول

زهرا مصطفوى

الشرح الإسلامية للمقولات الأرسطية

توفيق حائزى

السلوك عند السهروردي بين الرؤية والهدف

محمود نون

وَجْهَهُ وَنَظَار

الحداثة وأولويات الوعي العربي - الإسلامي

شفيق جرادي

فَوَاءِدَات

قراءة في كتاب "السوبر حادثة لحسن عجمي"

قراءة حمو بو شخار

قراءة في كتاب "حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر"

قراءة الشيخ علي جابر

إِاصْحَارَات

ذَلِكَيَادَات

137

147

169

179

191

209

223

237

247

255

261

277

الافتتاحية

إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والمجتمع

حبيب فياض

وضعت إشكالية «الشر» كلا من الفلسفة والدين أمام أسئلة صعبة، جهد الفلسفه عموماً، وفلسفه الدين خصوصاً لمعالجتها والإجابة عليها انطلاقاً من العقل أحياناً، وببرؤية محاكمة للنصوص الدينية، أحياناً أخرى، ورغم المعالجات المعمقة والجدية التي قدمت في هذا المجال، إلا أن تاريخ الفكر الديني والفلسفى يضعنا أمام حقيقة، وهي: أن باب البحث والنقاش في حقيقة الشر يبقى مفتوحاً على الدوام، وأن الخوض في هذه الحقيقة متلازم مع التفكير الديني والفلسفى والاجتماعي في كل زمان ومكان.

بيد أن مفهوم الشر في حياتنا الراهنة، يتعدى مدياته الفلسفية والدينية، ليصبح أكثر اقتراناً بدلالاته وأبعاده القيمية والمجتمعية؛ حيث بات البحث في هذا المفهوم ناظراً، بشكل أساس، إلى الطبيعة العملانية والتداعيات الحاصلة؛ وذلك بهدف الحد من آثار الممارسات الشريرة في حياة البشر والأمم. ومع ذلك، فإن هذا لا يلغى ضرورة كون نقطة البداية في المعالجة التأسيسية لإشكالية الشر هي المساحة الفلسفية والماورائية بغية تحديد نشأته وعلله وماهيتها، كمقدمة للوصول إلى تداعياته وأثاره على مستوى الأفراد والمجتمعات.

ويلي التأسيس الفلسفى والدينى لمفهوم الشر، منهجياً، الخوض في هذا المفهوم تربوياً ونفسياً واجتماعياً؛ ذلك أن الأفراد والمجتمعات، إنما هي بشكل أو باخر، متعلقات للأفعال الشريرة سواء أكانت - الأفراد والمجتمعات - ذوات يصدر عنها الفعل الشرير، أو موضوعات يرتكب بحقها، الأمر الذي يدفع إلى الاعتقاد بأن مقوله الشر كانت منذ بدء الخلية، ولاتزال، مؤشراً على مدى رقى الإنسان وكماله واقترابه من الغايات السامية التي خلق لأجلها.

ثمة أسئلة وإشكاليات عديدة تدور حول موضوع الشر، يحاول محور هذا العدد معالجة

معظمها والإجابة عليها ومنها:

- ما هو مفهوم الشر وكيف يمكن تحديد ماهيته؟
- هل يصح نسبة الشر إلى الخالق تعالى وأنه سبحانه خالق الشرور، مع أنه خير محض ومطلق؟
- ما حقيقة القول إزاء الفلسفه الملحدين الذين حاولوا الاستدلال من خلال «الشر» على عدم وجود الخالق؟
- هل مفهوم الشر نسبي، بحيث أنه شر إذا ما نظر إليه من زاوية، لكنه خير وضروري من زوايا أخرى؟
- ألم يكن بإمكان البارئ تعالى أن يخلق العالم من دون شرور؟ وهل الشكل الأتم والأصلح للكون يقتضي وجود الشرور فيه أم يقتضي انتفاءه؟
- هل الشر ذو طبيعة وجودية أم ذو طبيعة عدمية؟
- كيف تتفاوت الرؤية إلى الشر بين العرفان والفلسفة والدين والمجتمع؟
- إذا كان الإنسان مسؤولاً عن بعض الشرور التي تصدر عنه، فما هو القول في الكوارث الطبيعية مثل الزلازل والفيضانات والأعاصير والأوبئة؟
- هل الشرور تقتصر على عالم دون الآخر؟ وماذا عن جهنم والعذاب في الآخرة؟
- هل الخير هو الغالب في هذا العالم أم العكس؟
- ما هي العلاقة بين الشر والألم، فهل الآلام على الدوام من تداعيات الشرور؟
- ما هي التوصيات وال تعاليم التي أوصى الدين بها لمواجهة الشرور؟
- ما هي التجليات المعاصرة لموضوع الشر، وكيف يمكن النظر إلى الشر على ضوء العلوم المعاصرة من تربية واجتماع وعلم نفس؟
- وأخيراً، ما هي الظروف والعوامل التي تؤدي إلى ارتفاع وتيرة الشر لدى بعض الأفراد والمجتمعات وانخفاضها لدى أخرى؟

الفرانث ثابت في العلاقة بين الخات والموضوع دُوَيْه نسأؤلية حول طبيعة الإنسان وإشكالية الشر

مدوح رزق^{*}

التفكير هو غريزة السعي المحموم لتفادي الأذى وترويض الألم – الغريزة، والغريزة بهذا المعنى تعمل ضد ما هو شر، (والذي هو نسبي) من خلال إرجاع الأمر الموروث والخبرة المختلفة المتلاقة منذ النشأة الأولى في تحديد ما هو شر عند الإنسان، بيد أن ثمة أمراً ثابتاً هنا وهو ذلك الوجود الدائم للشر المتمثل في الأذى وفي ضرورة القضاء عليه أو تفاديه كيما كان.

فما هي طبيعة العلاقة بين الألم بما هو إحساس مشترك عند الذوات والتفكير الذي ينتج عنه؟

تمثل العلاقة بين الذات والموضوع مدخلاً جوهرياً لمناقشة الفرد بنفسه وعلاقته بالعالم، وما ينبع عن هذه العلاقات من قضايا وإشكاليات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم والأفكار التي تحكم الوجود الفعلي للإنسان في هذا الكون، وحينما نتعرض لهذا الأمر علينا الوقوف على العديد من تلك الأمور التي تبدو مسلمات وبدويات اعتقادية، تشكل في مختلف الأحوال التي تتباين ما يمكن تسميته بـ(اليقينيات السائدة) التي تحدد فكرة الإنسان عن نفسه وعن الأشياء المحيطة به.

حينما أفكِرُ فِي الأشْيَاء .. مَا الَّذِي يَعْمَلُ فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ ؟

التفكير لا يبني على اختيار أو التزام معلن أو ضمني بين الأنماط والخارج عنها ... الأنماط المفكرة تفكِر أساساً بالطريقة التي ينبغي ولا بد من أن تفكِر بها، كيف ؟ ... إذا أمكن التجاوز للطبائع المشتركة أو المختلفة لمفاهيم النفس والعقل والروح والوجود، وتم الاتفاق فقط على تحليل النتيجة التي ينتهي إليها رصد حركة التفكير الدائبة للأنا تجاه الأشياء، سنتمكن حينئذ من التوصل لصيغة تكاد تكون واحدة ل Maherat التفكير عند الإنسان بشكل عام تجاه الأشياء ... لماذا هي واحدة ؟ ... هل لأن الإنسان - أي إنسان - مجهز أصلاً بمكونات وجدت لتعمل بطريقة معينة وثبتة مهما اختلفت الخبرات، أو المعرف، أو الظروف المعيشية، أو التاريخية ؟ ماهي هذه المكونات ؟ وما أثر تواجدها المشترك بين مختلف الذوات على طبيعة التفكير التي تنتجه عنها ؟

هناك نوعان من الغياب يشكلان المكون الجوهرى لدى الإنسان وهما :

١- غياب الاكتمال.

٢- غياب مفهوم الاكتمال.

هذا النوعان من الغياب ثابتان منذ بداية حياة الإنسان وحتى نهايتها؛ وهما ما يوفران الإحساس بالألم (الشر)، كما يوفران المجاهدة التي لا تهدأ للخلاص منه أبداً في تحقق (الخير).

(ويحدد «دياكريشنا» التحليل الذي قدمه الهندو الأول للموقف البنياني للإنسان، فهو يعني أن الإنسان قد وصل إلى النتيجة التي تقول: أن المرء يكون دائماً غريباً عن نفسه؛ اللهم إلا في الأحوال النادرة التي يصل فيها إلى تحرير ذاته (حالة الموساكا).^(١) وعلى هذا، وكما يؤكد «دياكريشنا» فإن مشكلة الاغتراب يجب أن تفهم خارج أي نطاق ديني، وبعيداً عن أي حصر لها؛ وذلك لأنها ليست مشكلة بعض الطبقات التي تتسمى إلى بعض المجتمعات مع مراحل معينة من التاريخ؛ إنها تتصل بالأحرى بالطبيعة البشرية

(٢) ذاتها.

فمفهوم غياب الاكتمال هو ما يعني النقص الأزلي وعدم وجود الإشباع النهائي، والاحتياج الدائم لمعالجة الخلل والعجز، وهو ما يحدد للإنسان طريقة التفكير التي ينبغي أن يتبعها في هذه المواجهة.

أما غياب مفهوم الاكتمال، فهو ما يعني عدم العثور على الوصفة الحقيقية، أو القانون الواضح والثابت للقضاء على هذا العجز أو النقص الذي يضع نهاية مضمونة للألم ويحقق للإنسان الإشباع النهائي.

«لم تواتني الدنيا لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علي لأكون من العاملين لها». (٣)

يمكن للراصد أن يصف طريقة التفكير لدى الإنسان هكذا مثلاً :

حينما أفكر فالذى يعمل عندي في تلك اللحظة هو غريزة السعي المحموم لتفادي الأذى وترويض الألم . الغريزة هنا ليست الغريزة التقليدية المشتركة بين مختلف الكائنات التي تقوم بأداء مهمتها؛ لمحاولة تنفيذ الواجب التقليدي في البقاء والتکاثر في مواجهة الفناء. أو يمكن القول: إن الغريزة التي نتحدث عنها هي شكل متتطور للشكل المأثور المقترب بمفهوم الغريزة . الغريزة هنا تعمل دائماً عن طريق التفكير ضد ما هو شر والذي هو نسبي بالتأكيد بإرجاع الأمر للموروث المختلف والخبرة المختلفة المتلقاة منذ النساء الأولى في تحديد ما هو شر عند الإنسان، ولكن الأمر الثابت هنا هو ذلك الوجود الدائم للشر المتمثل في الأذى - أيًّا كان . وأيضاً في ضرورة القضاء عليه، أو تفاديه بأي طريقة كانت .

هذا يقودنا بطبيعة الحال للعودة إلى المكون الإنساني المرتبط بتلك الصورة من التفكير؛ فطالما هناك ذلك الوعي بضرورة الخلاص من الألم فلا بد من أن يسبق ذلك عملية الوعي بوجود الألم أصلاً؛ وبالتالي فالتكوينات التي تشكل ذلك الجوهر الإنساني مجهزة أساساً للشعور بأن هناك أمراً سيئاً يسمى الألم وهو ما تطلق عليه الأنما «الشر» الذي يعمل ضدها .

ما أثر التواجد المشترك للإحساس بالألم بين مختلف الذوات على طبيعة التفكير التي تنتج عنه ؟

هنا ينبغي العودة لتبسيط الاقتران بين مفهوم (الألم) ومفهوم (النقص)، والذي يعني عدم الاكتمال والحاجة للقضاء على الاحتياج؛ وبهذه الطريقة يمكن التوصل إلى أن العجز الذي أصبح صفة ملزمة للإنسان يقتضي منه الشعور بالضلال والخوف،

ويقتضي أيضاً بطبيعة الحال السعي للتغلب على هذه الضائقة وهذا الخوف؛ كما يقتضي السعي هو الآخر اتخاذ وسائل من قبل الإنسان تمكنه وتعينه على هذه المواجهة مع عجزه وغياب اكتماله ما هي هذه الوسائل؟ ما علاقتها برغبة الإنسان الغريزية في السعي للخير والتغلب على الألم (الشر)؟ ولماذا هذه الوسائل بالذات؟ وهل حققت ما كان يفترضه الإنسان من رغبات.

التبني الإجباري لأنساق الغريزة:

حينما يولد الطفل ويبدأ في المرور بمراحل اكتساب الحواس للمدركات المعرفية والشعورية تبدأ مجموعة من الأنساق المحددة في تثبيت قواعدها داخل المدركات الحسية والفكرية للطفل. من أمثلة هذه الأنساق ما يلي :

الله . الأب . الأم . الإخوة . الأقارب . الجيران . الأصدقاء . المدرسة . الوطن . الديانة .
الغرباء إلخ .

هذا فضلاً، بالتأكيد، عن مجموعة من الأنساق الضرورية القائمة على الاحتياجات المباشرة؛ كالأكل والشرب والنوم وقضاء الحاجة .. إلخ .

أما عن الرغبات الطفولية التي تعني آمال الطفل لنفسه وللآخرين للمستقبل، فلا تخرج عن هذه الدائرة من الأنساق، فأجوبة الطفل عن الأسئلة التي تطرح عليه عادة ما تكون إجابتها أن يحفظ الله أسرته من كل سوء، وأن يحافظ بصداقاته أو يقيم صداقات جديدة وأن ينجح في دراسته، ويعمل ويترزق وينجح ويحتفظ بولائه لوطنه، وأن يؤدي طقوس العبادة وأن يدخله الله الجنة بعد أن يموت .

هل يمكن أن نطلق إجمالاً على هذه الأنساق التي نعرض أمثلة منها (م الموضوعات الإنسانية)؟ أو بمعنى آخر؛ هل يمكن أن نطلق على هذه الأنساق تدابير الإنسان في السعي لمواجهة العجز وغياب الاكتمال؟

التناول هنا لا يطلق على ما هو شاذ، أو ما يبدو استثنائياً على الرغم من أن هذا الشاذ أو الاستثنائي ليس مقياساً، ولكنه يندرج بطريقة أو بأخرى داخل هذه التفاعلات بين الإنسان والأنساق. ولكن التناول هنا يتم انطلاقاً مما هو عادي؛ أي مما هو طبيعي وملحوظ ومهيمن ومسطير وواضح، ومن السهل جداً رصده واكتشافه؛ أي مما يمثل (الوضع الطبيعي العام للحالة الإنسانية وعلاقتها بأشياء هذا العالم) .

لو عدنا للأسئلة السابقة، فما هذه الوسائل؟

سنقول: إنها مجموعة من الأنساق المتوارثة والمتشعة الناتجة عن عمل المكون الإنساني الساعي لمواجهة العجز (تحقيق الخير) والتغلب على الألم (الشر). حسناً، لماذا ينتج عن

المكون الإنساني هذه الأنساق بالذات وليس غيرها ؟ المكون الإنساني بتركيبته غير البسيطة يعمل أولاً وأخيراً على تفادي الأدى وتحقيق الخلاص، وهو بسعيه الدائم لمواجهة العجز يستوعب القصور الأصلي لدى الإنسان، والذي يعني غياب الاكتمال، وغياب الاكتمال هنا يفترض بالضرورة ذلك الإدراك المبهم بأن هناك شيئاً اسمه الاكتمال.

وفكرة الاكتمال هنا ليست فكرة دينية فحسب، بل إنها خاصية جوهرية من الخصائص التي تشكل مدركات الغريرة لدى الإنسان، والتي ينبع عنها تبني الأنساق، فمن بدء اليقين بوجود المطلق الكامل (الإله)، وما يترتب على ذلك اليقين من الأداءات المختلفة تجاه الحصول من (الكامل) على ما يسد ثغرات العجز اللامنتهية لدى الإنسان (غير الكامل) مروراً بدرجات تراتبية من الأشخاص والمفاهيم لا (قربيين من الاكتمال)؛ كالآب والأم والأخ والمعلم والوطن والجمال والحق والخير والأخلاق. إلخ، وحتى المطلق النهائي (الكامل) في الحياة وهو الموت يظل الإنسان خاضعاً لفكرة خالدة وهي فكرة ضعف غير الكامل) تجاه (الكامل) .. أي كامل، لأن غير الكامل في احتياج دائم (غريري) للحصول على ما يعينه على مواجهة عدم اكتماله من الكامل . الكامل كإله .. كديانة .. كمعتقد .. كموروث .. كفكرة .. كمبدأ .. كشخص .. المهم .. أن يكون هناك ما يحتفظ بتلك الصفة (الكمال) طالما أن هناك دائماً وطوال الوقت كائن ما يعاني؛ لأنه (غير مكتمل) .

(الحقيقة الموضوعية تقع خارج فكر الإنسان وتتجاوز كل أفكاره الذي لا نهاية لكمالاته؛ فبالضرورة لا يكون الإنسان . الناقص . هو مصدر هذه الفكرة، ويتعمى بالضرورة أيضاً أن تكون هذه الفكرة في ذهن الإنسان انعكاساً لموجود . بالفعل . كامل كاماً مطلقاً وهو الله تعالى). (٤)

إذأ، فيمكننا التوصل إلى اكتشاف صيغة توافق بين المكون الجوهرى للإنسان (الذات) المتمثل في غريرة تفادي الألم (الخير)، والخلاص من العجز (الشر) الناتج عن إدراك غياب الاكتمال وإدراك غياب مفهوم الاكتمال واليقين الراسخ بوجود المكتمل وبين الأنساق الحياتية الناتجة عن أداءات هذا المكون والتي . أي الأنساق . تعتمد على وجود ثوابت ويقينيات (كاملة) ينبغي اعتقادها للحصول من خلالها على ما يعالج الخلل الناجم عن (عدم اكتمال الإنسان).

ولكن ...

هل أصبح الإنسان كاماً .. هل نجح في تفادي الألم (الحصول على الخير النهائي)

والقضاء على العجز (الشر) .^٤

الأنساق التي منحها الإنسان رغبته في الخلاص كغير مكتمل يسعى باتجاه الاتكمال تحت وطأة غريزته المقدرة بفعل مكونه الجوهرى جعلت الألم (الشر) هو العالم الحقيقى والواقعي للفرد .. حيث إن الأنفاق التي تبناها الإنسان لم توفر الحماية له؛ بل على العكس كانت هي المسؤولة عن ركام يمتد بعمر العالم من الإخفاق، بما يعني أن الغريزة فرضت على الإنسان اعتقاد النسق المفترض كماله لمواجهة عدم اكتماله لتمنعن فى ترسیخ حقيقة أن الإنسان تبدأ حياته وتنتهي وهو غير مكتمل. ولا يعرف ماذا يعني الاتكمال، سوى أن هناك فقط مطلقات كاملة لا بد من السعي إليها، موفرة له كل السبل الأكيدة لتفاقم الألم (الشر). والأمر يبدأ ببساطة متاهية من جسم الإنسان حيث :

«إن ما يعرف كل الأشياء ولا يعرف بإحداها هو الذات .. وكل فرد يجد نفسه ذاتاً فقط إلى الحد الذي يعرف فيه لا إلى الحد الذي يصبح فيه موضوعاً للمعرفة، ولكن جسمه يكون موضوعاً لأن الجسم موضوع من بين الموضوعات وهو مشروط بقوانين الموضوعات .. والجسم كشأن كل موضوعات الإدراك الحسي يقع داخل الصور العامة للمعرفة؛ أي الزمان والمكان والعلية وهي الصور التي تعد شرطاً للكثرة».^(٥)

فجسم الإنسان باعتباره موضوعاً، فهو وبالتالي محل فكرة للذات عنه واستيعاب الذات هنا للجسم تتمثل في ذلك الوعي بقصوره وضعفه، والحاجة الدائمة لمعالجة الخلل الذي يتسم مكونه الأساسي .. من الممكن الانطلاق هنا للحديث عن مسبب معتاد للألم كالمرض مثلاً .. والمرض هنا باعتباره مسبباً للألم فهو (شر)، والتداوى منه طبياً ليس بالأمر المستمر؛ لذا فسطوة الحضور الطاغي للألم يقف كتعبير عن حقيقة النسق (المفترض كماله) ووجوب وحتمية اعتقاده أملًا في الخلاص وعدم منع النسق لهذا الخلاص، بل تكريس للعجز عن مواجهة النقص (الألم).

«إن أجزاء البدن يجب أن تراطها تماماً الرغبات الأساسية التي من خلالها تكشف الإرادة عن نفسها؛ فهذه الأجزاء هي ضرورة بمثابة التعبير المرئي عن هذه الرغبات، فالأسنان والبلعوم والأمعاء هي جوع متجسد، وأعضاء التناول هي رغبة جنسية متجسدة، والأيدي المتشبثة والأقدام المسرعة تناظر رغبات الإرادة المباشرة التي تعبر عنها».^(٦)

لذا فالطبيعة العادلة للجسم البشري هي في حد ذاتها أرض خصبة لحضور الألم، هذه الطبيعة عاديتها تعني خلودها؛ أي صفاتها التي لا تتغير طالما هناك حياة .

العالم الحسي المجهَّز للإنسان:

المقصود بالعالم الحسي هنا هي تلك الأشياء المادية التي تكون محل أفكار الإنسان عنها في شتى صور وجودها، والتي سبقت وجود الإنسان والتي تمثل أيضاً (م الموضوعات فهمه) للكون. كيف يمكن اعتبار هذه الأشياء كأنساق؟

تمثل هذه الأشياء أحد أوجه (الوجود المكتمل)، باعتبار أن هذه الأشياء لم يصنعها الإنسان بنفسه ولا يعرف كيفية صنعها؛ لذا، فلا بد من أن تتحذذ تلك الصبغة من ضرورة التبني والاعتقاد اللازم واستخدامها بالطبع لمواجهة (ما هو غير مكتمل وناقص) لدى الإنسان. إذا كان هذا هو الدور الواجب والمفترض تحقيقه من قبل هذه الأشياء لرغبات الإنسان. لكن هذه الأشياء كان لها دور مختلف؛ ففضلاً عن أنها نجحت بكفاءة في ترسير مفهوم العجز لدى الإنسان عن التوصل ل Maheria (المكتمل)، فأيضاً نجحت في تثبيت حقيقة هذا الوجود غير المفهوم لدى الإنسان، وعدم الخروج عن دائرة الخضوع له من أجل تحقيق الخلاص عن طريقه. ومرة أخرى، هذا يمثل صيرورة تظل باقية بقاء الحياة، فعدم العثور على الخلاص من هذا الخضوع ليس له أية نتيجة سوى المزيد من الألم مع الاستمرار الحتمي بالطبع؛ لتبني هذه الأشياء التي تمثل موضوعات العالم الحسي للإنسان كفكرة مثالية عن (الكمال)، وبمبرأ أكثر سهولة من أي تصور، وهو عدم وجود أشياء أخرى يدركها الإنسان بسمات أخرى يمكنها أن تمنحه القدرة على التخلص من العجز الناجم عن عدم اكتماله.

المعرفة واليقين والجدوى:

المعرفة التي تقع في نطاق الذات، وتخرج حيث الوجود الخارجي كفاعل ليست معرفة مدعومة بحرية من أي نوع؛ حيث إن هذه المعرفة تقضي الانطلاق من حاجة لإثبات أو نفي أو استفهام داخل مجمل التحول من حالة الاحتياج إلى حالة الإشباع، والاحتياج هنا ليس أمراً اختيارياً، وإنما إدراك حتمي لطبيعة النقص. وبالتالي، فإن السعي للإشباع عن طريق هذه المعرفة ليس اختيارياً أيضاً، وإنما يمثل رد فعل بديهي بمحرك الغريزة الساعية لقتل أو تفادي الألم.

أما عن المعرفة ذاتها، فهي استيعاب أصلي للقصور يتشارك في صنعه الوعي، بغياب الاكتمال ووجود فكرة الاكتمال ذاتها كوجود مستقل غائب، حتى لو اتخذت هذه المعرفة صفاتها الموضوعية «اما في نظرية المعرفة، فإن الذاتية تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي؛ فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة. أما الموضوعية، فترى إمكانية التفرقة. وفي علم الأخلاق تذهب الذاتية إلى أن

مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية؛ إذ لا توجد معيارية متجاوزة أما الموضوعية فتُرى إمكانية الوصول إلى معيارية».⁽⁷⁾

إذًا، الموضوعية لا تفقد نسبيتها هي الأخرى بالمقارنة مع الذاتية في التعامل مع موضوعات العالم؛ حيث إن تفكير الإنسان لا بد له من أن يواجه حقيقة تفكير أخرى من إنسان آخر ينطلق من نفس الأساس، ولكنه يتبنى عوامل معايرة محسومة بأداءات الموروث والطبيعة المعيشية المختلفة، ما يمنحك إدراكاً إضافياً حول مدى الألم الناجم عن هذا الاختلاف تحت مظلة نسق واحد، وهو (الوصول لسد الفجوات الدالة على عدم الاتكمال وتبني النقص).

يجب على كل كائن بشري أن يتصرف بحيث يشعر بنفسه (كموضوع ومشروع) في الوقت نفسه ذلك بأنه بالنظر لكونه الإنسان المطلق فهو لا يستطيع الخضوع في سلوكه لأية قاعدة خارجية، بل يخضع للقواعد النابعة عن إرادته الذاتية فحسب. ولكن يجب على على هذه الإرادة أن تتذكر أن الأشخاص الآخرين هم أيضاً مطلقوون، فلا يستطيعون بالتالي الشعور بالالتزام تجاه قانون أخلاقي، إلا إذا كان صانعه ذاته . وهو المساوي لهم .
يشعر بالخضوع له ..⁽⁸⁾

ما جدوى الخضوع ليقين أخلاقي أصلأً بالطبع الحديث وارد في تلك اللحظة عن الفضيلة كطوق نجاة أو الوجود الأرقى، ولكن الأرقى بجدوى القانون الأخلاقي يعطي تفسيرات متعددة على الدوام حول علاقة النسق كنمط فهم للعالم، وبين معنى الالتزام بيقين نهائي تنتهي كل الأجرؤة، حتى لو كان القانون الأخلاقي يتوقف عند حد التعامل الذاتي الأحادي الجانب مع الطبيعة في الشكل الباحث عن الكينونة المتالفة مع ذاتها أو مع الآخرين؛ فإنه في النهاية يظل التساؤل عن الجدوى وعلاقتها بالألم طريقاً للبحث عن ماهية الأسواق التي لا بد من أن تكون دائمًا هي الأساس لكل شيء، هي ونقائصها التي تدخل هي الأخرى في صميم خصائصها التي لا تعرف بالخلاص .

المصادر:

- (١) - ظاهرة الاغتراب في فن التصوير المعاصر، ص ١٩.
- (٢) - م.س. ص ١٩.
- (٣) - م.س. ص ٢١.
- (٤) - نظرية المعرفة في الفلسفة، د. السيد محمد باقر الصدر.
- (٥) - ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور، ص ٥٧.
- (٦) - م.س. ص ٥٨.
- (٧) - الموضوعية والذاتية، د. عبد الوهاب المسيري.
- (٨) - كانط، التجاوز والإضفاء.

الخير والشر في الحكمة المتعالية

محمد قراکز لو^{*}

تعریف: محمد حسن زراظط

تناول الدراسة التالية نظرة صدر المتألهين الشيرازي صاحب الحكمة المتعالية إلى إشكالية الشر، وذلك من خلال مقارنتها ومقارنتها مع نظرات أخرى لدى العرفاء والمتصوفة وال فلاسفة والمتكلمين.

حيث يخلص صدر المتألهين إلى القول: بأن الخير هو "كل ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به". وينذهب إلى تقسيم الأشياء بحسب معيار الخير والشر إلى أربعة أقسام: خير محض، وخير غالب على الشر، وشر غالب على الخير، وشر محض.. مع تأكيده بأن الخير ذو طبيعة وجودية بينما الشر ذو طبيعة عدمية.

لله الملك وله الحمد ولا قدیم سوی الله
من یجد خیراً فی نفسه فلیحمد الله
ومن یجد شرراً فلا یلومن إلا نفسه

إن مقولتي الخير والشر في الحكمة المتعالية من المقولات التي يمكن أن يبحث عنها من زاوية الوجود والعدم، كما غيرها من المسائل الأساسية. ولكن يجدر الالتفات إلى هذه المسألة؛ وهي أنه بالرغم من معالجة مفهومي الخير والشر بواسطة ميزان الوجود والعدم؛ إلا أن وجهة نظر صدر المتألهين تمتاز بميزات خاصة.

مثلاً يقول الشيخ محمود شبستری فى دیوانه "کلشن راز" (حدیقة الأسرار) .

الوجود حيث يوجد هو مَحْضُ الْخَيْرِ

وإذا لوحظ فيه شر فهو من الغير(العدم).^(١)

ويقول صراحة في الباب الرابع من رسالته "حق اليقين": "الوجود عين الخير، والعدم عن الشر، والشر ناشئٌ من الاعتقاد، والنسبة". (٢)

رغم هذه (المعالجة الوجودية) لمسألة الشر إلا أن روح وجوهه تصور ملا صدرا هو في أنه ينظر إلى الخير والشر في آثاره كلها من زاوية الوجود والعدم وعلى النحو الآتي: "فالوجود كله نور، والظلمات أعدام وإمكانات".^(٢)

وبحسب ملا صدرا، بما أن الوجود أظهر الأشياء، فهو في كل مكان وفي كل موجود نور وحياة، وكل ظلمة في عالم الوجود ناشئة من الهيولى (حيث إنها المواطن الأصلي للأعدام ولكل قوة) وهي أصل ومصدر كل الشرور.^(٤)

ويذهب كذلك إلى أن الشر الحقيقي هو أمر بالقوة وعدمي".^(٥)
ويقول في كتابه "الأسفار الأربع": "كل ما يتשוקه كل شيء ويتواه ويتم به هو خير"
ويؤمن في هذا الكتاب بأن الأشياء كلها بحسب معيار الخير والشر تنقسم إلى أقسام
أربعة هي: خير محض، وخير غالب على الشر، وشر غالب على الخبر، وشر محض..

فالخير المحسن هو المطلق هو الوجود الأصلي وواجب الوجود الواحد الذي هو بسيط قائم بالذات وواحد حقيقي.

وأما الشر المحض، فهو عدم محض لا وجود له. وبحسب هذا الدليل الواضح - بالمنطق الصرائي - كل موجود هو خير بمقدار حظه من الوجود. وأما الخير الغالب على الشر، والموجود المبرأ من شائبة العدم والذي يمكن القول: إنه خير محض من بعض الجهات، فهو الموجود القوي في رتبة الوجودية والذي يكون خيره أكثر من شره. والقسم الرابع والأخير هو الموجودات الفاسدة التي تقع في معرض التحولات وهي

التي يغلب شرها^(٦).

ويقول العلامة الأشتياني في مقام توضيح وشرح هذه النظرية الصدرائية المتطابقة مع التصور الأرسطي: "الموجودات إما خير ممحض وإما خير غالب. وذلك أن الاحتمالات الواردة في المقام هي: أن يكون الشيء شرًا محضاً أو شرًا غالباً أو متساوٍ في الخير والشر، أو خيراً محضاً أو خيراً غالباً. والشر الممحض هو عدم صرف، والشر الغالب إذا وجد يكون ترجيحاً للمرجوح، والمتساوي وجوده ترجيح بلا مرجع.

إذاً ما يوجد إما أن يكون خيراً محضاً أو خيراً غالباً؛ وذلك لأن عدم وجود القسم الأخير بحجة الشر القليل يجعل الخير قليلاً وهو ارتکاب للشر الكبير".^(٧)

وكذلك يقول تلميذ صدر المتألهين وشارحه الأبرز ملاهاوي السبزواري: إن الشر القليل إذا قيس بالخير الكثير لا ينظر إليه، ولا يقاس به إذا أخذ في الاعتبار نظام الخلق الكلي:

مَا لِيْسَ مَعْوِزَنَا لِبَعْضِ مِنْ نَعْمَلِ
فِي نَظَامِ الْكُلُّ كُلِّ مُنْتَظَمٍ
وَهُوَ يَنْظَرُ إِلَى الْخَيْرِ وَالشَّرِّ مِنَ الزَّاوِيَةِ الَّتِي يَنْظَرُ إِلَيْهَا أَسْتَادُهُ، وَيَرِيَ أَنَّ الْوِجُودَ أَمْرٌ
حَقِيقِيٌّ وَمَصْدِرٌ كُلِّ خَيْرٍ وَحُسْنٍ وَشَرْفٍ وَجَمَالٍ وَيَقُولُ:

لأنه منبع كل شرف

والفراغ بين نحوي الكون يفي^(٨)

وعن هذا البيت الأخير يقول الشهيد مطهرى شارحاً: "الشر إما عدمي أو منه إلى العدم، والأعدام هي منشأ الشرور كلها... والشر إما عين العدم كالجهل، وإما منشأ العدم كالزلزال. وبالمقارنة بين الجهل والعلم يتبيّن أن الجهل شر والعلم خير، ولكن الجهل ليس أمراً واقعياً له تحقق في عالم الواقع، بل هو نفي للواقع وعدم للعلم. وبعبارة أخرى: عندما يكون الإنسان جاهلاً ويصبح عالماً هل يكون قد فقد شيئاً أم أنه امتلك شيئاً كان فاقداً له؟... وعندنا بعض الشر ليست عدماً، إلا أن الشر لا ينطبق عليها من حيث وجودها، بل من حيث كونها منشأ للمعدم مثل الزلزال والسيول.

ومن هنا يمكن القول: إن المنشأ والأصل لجميع الشرور هو العدم، وبما أن العدم هو النقطة المقابلة للوجود يصح القول: إن الوجود منشأ الخير أو خير. والوجود من حيث هو وجود خير ولو كان منشأ للشر فهو شر... ولذلك يقول ملا هادي السبزواري: "لأنه

منبع كل شرف".^(٩)

ونظراً لما بين فلسفة ملا صدرا وفلسفة المشائين والإشراقيين والعرفاء من ترابط وثيق، فإننا نجد في كتبه ومؤلفاته وقع خطواتهم، مع خصوصية مهمة هي أن صدر المتألهين ليس راوياً لفلسفة هؤلاء وأرائهم، بل هو صاحب رأي خاص وبأن لنظريات فلسفية مستقلة.

ولذلك فإننا نجد أن صدر المتألهين ومربيه ينظرون في تحليلهم للخير والشر إلى فلسفة السهروردي الإشراقي، ونجد أن صدر المتألهين يجمع في موقفه من شيخ الإشراق بين المحبة والاحترام والنقد المتكرر.

وإذا رجعنا إلى السهروردي نجد أنه يقف موقفاً مشابهاً من الشر، حيث يرى أن الشر القليل في عالم الخلق لا يُنْتَفِتُ إليه ولا يضر بالنظام الأكمل الذي عليه هذا العالم: "ومن المكنات ما هو بريء من الشر والفناء وهي العقول ونحوها. ومنه ما فيه خير كثير ويلزمـهـ شـرـ قـلـيلـ،ـ وـظـاهـرـ أـنـ تـرـكـ خـيرـ كـثـيرـ لـشـرـ قـلـيلـ شـرـ كـثـيرـ،ـ وـلـاـ يـصـحـ أـنـ يـقـالـ:ـ لـمـ مـاـ جـعـلـ هـذـاـ قـسـمـ بـرـئـاًـ عـنـ الشـرـ؟ـ إـنـهـ مـحـالـ؛ـ إـذـ لـاـ يـصـحـ أـنـ يـجـعـلـ الشـيـءـ غـيـرـ نـفـسـهـ فـإـنـ لـمـ يـجـعـلـ هـذـاـ قـسـمـ كـانـ وـقـعـ الـاقـتصـارـ عـلـىـ الـقـسـمـ الـأـوـلـ وـلـمـ يـجـعـلـ هـذـاـ قـسـمـ". (١٠)

ويرى السهروردي أن نظام الوجود هو النظام الأتم والأكمل الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل منه. ولا محل بحسبه، لوجودِ من دون معيار أو تابع لإرادة جزافية؛ لأن الوجود مساوٍ للضرورة فإما أن يكون كما هو أو لا يكون. وعلى ضوء هذه الرؤية يعتبر السهروردي أن نظرية أبي البركات البغدادي من أسوأ النظريات وأكثرها شؤماً في مجال شرح الإرادة الإلهية؛ حيث يرى البغدادي أن الإرادة الإلهية حادثة وغير متجاهلة وكل فعل يفعله الله يفعله بإرادة خاصة، فيطرأ التغيير والتبدل على الإرادة الإلهية. ويقول السهروردي في تقييم هذه النظرية: " وأنـسـ هـذـهـ المـذـاـهـبـ ماـ وـقـعـ عـلـىـ الـعـمـيـاءـ لـهـذـاـ المـجـنـونـ المـطـبـ أـبـيـ الـبـرـكـاتـ". (١١)

وفي موقف للسبزواري من الشر يرى أن الشر هو مقتضى "استدعاء ذاتيات ولوازم الأشياء وعلى وفق ما هي عليه في نفس الأمر، ونفس الأمر نشأة علمية"، وفي جواب عن سؤال: "كيف يريد أهل الشر شرهم؟" يقول: "الإرادة الأولى في نشأة العلم لم تكن موصوفة بالخير ولا بالشر؛ وذلك لأن خير الشيء ملائم لوجوده وشره ما ليس ملائماً لوجوده وهذا فرع الوجود. وفي نشأة العلم كانت الموجودات موجودة بوجود طفيلي تبعاً لوجود الحق ووجود القلم واللوح، والوجود الخاص بهذه الأشياء وجودات مشتتة لها في عالم ما لا يزال، وحيث وجدت هذه الأشياء فيما هو مناسب لوجودها سمي خيراً وما كان منافراً سمي شراً". (١٢)

والمثال الذي يطرحه السبزواري لهذه النظرية يستحق التأمل؛ حيث يقول: "لو أن شخصاً عزم قبل الربيع على تأسيس حديقة أو بستان مشحون بالأشجار المتنوعة المنظمة والورود والرياحين المنصرة؛ وعندما أتى الربيع بدأ بإنشاء هذه الحديقة وغرس فيها أشجار الفواكه فأئمرت. وبعد ذلك لو علا صوت المشمش واعتراض على صفرته، و قال الخوخ: لم جعلتني أحمر وحامضاً من دون رائحة بينما أعطيت للفتاح حلاوة الطعم وطيب الرائحة؟ والأرزر أخذه الحسد من الورد فلم يعجبه إقصاؤه إلى باطن البستان لمصلحة الورؤ الذي يزين جوانب الطريق، وهكذا كلّ أخذ بالاعتراض وتطويل اللسان، ولا شك في أن جواب هذه الاعتراضات هو أن ماهياتكم في علم صاحب البستان كانت تقتضي هذه الذاتيات واللوازم التي أنتم عليها وعند وجودكم وجدتم وفق ما أنتم عليه في النشأة العلمية.

هذا نوع وهناك نوع آخر من الاستعدادات التي تقتضيها المادة في الأشياء المادية، كما لو اعترض العصفور وقارن نفسه بالحمام، وهذا الأخير قاس نفسه بالعقاب، وكذلك لو اعترضت الدواب على خلقها المنكوس إلى جهة الأرض بخلاف الإنسان ذي القامة المنتسبة إلى الأعلى على أحسن تقويم! فالجواب هو أن هذا ما أردتم؛ وذلك لأن نطفكم المتوعة واستعداداتكم تستدعي أشكالاً متفردة. وموادكم هي التي اقتضت ذلك. وهذه مشكلة المركبات من المادة والصورة فالمادة ليست أحنجية عن صاحب المادة...". (١٢)

ومن كل ما تقدم يظهر أن لب خلاصة تصور الحكماء والعرفاء المسلمين، هي أن الشر لا تتقضى العدل وارادة الخبر عند الله ولا حكمته البالغة. (١٤)

بل إنهم يعتقدون أن كل ما يصدر عن الذات الإلهية التي هي خير مطلق، خير. يقول صاحب "كلاشن راز" (حديقة الأسرار) لا يصدر من الجميل إلا الجميل". وبالتالي كل ما له حظ من الوجود خير وحمل وشرف والشر لا وجود له.

ومن المنطق عينه يرى الشاعر الإيراني سنائي في "الحديقة" أن ذاك الذي اعترض على اعوجاج شكل الجمل غافل حيث يقول على لسان الحمل:

23 1

فمن اعوجاج القوس تنشأ الإستقامة^(١٥).
فهذا الشكل المعوج هو الأنسب
واطلب فيَ السَّيِّرِ الْمُسْتَقَامِ
لا تنظر إلى اعوجاج الشكل
إحدى ذرَفَ إِنْكَ تلوم الرسَّام

والغزالى يقف على الأرض عنديها، ويرى أن المصلحة تكمن في ما هو قائم بالفعل من موجودات مستقيمة ومعوجة. وهو يرى أن كل ما هو موجود في هذا العالم مخلوق له سبحانه وتعالى وقد خلقه. على أحسن صورة وأتم شكله بحيث لا يمكن تصور ما هو أحسن ويقول: "لو أن عقول العقلاة جمِيعاً تظاهرت لتدارك هذا العالم بصورة أحسن مما هو عليه أو تنقص منه شيئاً ليعدل، أو تزيد على ليكتمل ما كان لهم ذلك. ولكنوا مخطئين في ما يقتربون ولغفلوا عن مصلحة هنا وفسدة هناك ومثلهم كمثل الأعمى الذي يدخل قصراً منظماً وضع فيه كل شيء في مكانه، فإذا عثر وزلت قدمه اعترض على وضع هذا الشيء في الطريق؟ غافلاً عن أنه هو الذي لم يبصر طريقه".^(١٦)

وعليه يمكن اختصار رؤية الغزالى بأن الصانع صنع كل شيء كما يجب أن يصنع، وعلى حد قول سنائي الشاعر:

في العـالم كـل مـا ذـهب وـأـتـى

وكـل مـا هـو مـوـجـود وـاجـب.

وعلى أي حال لو كان بالإمكان أحسن مما كان، تأتي مسألة البخل والعجز وهاتان الصفتان من الحالات في حقه تعالى؛ ولذلك فإن الغزالى يعتقد أن كل ما في الكون من ألم ومرض وعجز وفقر عين العدل ومحض الخير.

وبالعودة إلى ما تقدم نقله عن الشيخ محمود شبسترى نجد أنه يؤكـد مـصـراً أن مـفـهـوم الشر يولد من الاعتـبار ونـسـبة الأـشـيـاء إـلـى بـعـضـها وـهـذـه هـي مشـكـلة الإـنـسـان فـإـنـه لا يـتصـور الأـشـيـاء كـمـا هـي بـحـد ذاتـها وـبـعـضـ النـظـر عن اـرـتـباطـها بـغـيرـها، بل يـتصـورـها كـمـا يـسـتـحضرـها فـي ذـهـنـه مـرـبـوـطـة بـأـشـيـاء أـخـرـى فـي كـثـيرـ من الأـحـيـان؛ ولـذلك فإن شبسترـى يـرى أن كـثـيرـاً من الكـيفـيـات والـصـفـاتـ الـتـي تـُضـفـى عـلـى الأـشـيـاء هـي وـلـيـدـة العـقـلـ الإـنـسـانـيـ أكثرـ مـا هـي وـلـيـدـة وـاقـعـ الأـشـيـاءـ.

وللتوضـيـحـ نـضـرـبـ هـذـهـ الأمـثـلـةـ: فإنـ الـذـهـنـ الإـنـسـانـيـ هوـ الـذـيـ يـرـىـ فـيـ الحـصـانـ

حيـوانـاـ نـجـيبـاـ وـفـيـ الحـمـامـ وـبـلـبـلـ وـالـقـمـرـيـ وـالـكـنـارـ طـائـراـ جـميـلاـ يـدعـوهـ إـلـىـ حـبسـ بـعـضـهاـ

24

فـيـ القـفـصـ لـيـتـمـتـ بـجـمـالـهـ بـخـلـافـ النـسـرـ مـثـلاـ، معـ أـنـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ لـيـسـ قـبـيـحـ الشـكـلـ فـيـ

الـوـاقـعـ؛ وـالـسـبـبـ فـيـ هـذـهـ الـاعـتـباـراتـ هـوـ الـعـادـةـ وـالـأـنـسـ لـيـسـ إـلـاـ. وـعـلـىـ هـذـاـ النـحوـ يـتـعـاملـ

مـعـ الـمـدـرـكـاتـ النـظـرـيـةـ أـيـضاـ، فـيـحـمـلـهاـ عـلـىـ الأـشـيـاءـ كـمـاـ تـرـتـسـمـ فـيـ ذـهـنـهـ وـيـجـعـلـهاـ الـمـعـاـيـرـ

فـيـ تـعـاطـيـهـ وـأـحـكـامـهـ.

ولـيـقـدـمـ حـيـاـ ذـكـرـ الشـاعـرـ الإـيـرـانـيـ سـهـرـابـ سـهـرـيـ؛ حيثـ يـقـولـ بـمـطـلـعـ قـصـيـدـتـهـ "لـستـ

أدرى":

لست أدرى لماذا يحكمون بنجابة الجمل وجمال الحمام
ولماذا لا نرى أحداً يسكن نسراً في قفص

وماذا ينقص البرسيم الأحمر بالقياس إلى الأقحوان

لا بد من غسل الكلمات

... الكلمة لا بد أن تكون عين الريح

... الكلمة لا بد أن تكون عين المطر. (١٧)

هذا ولا يخفى أن سهراب سهري يفرط في اختزال قضية الخير والشر والجمال
والقبح إلى كلمات ومسائل اعتبارية.

وفي الموضوع عينه يحاول الدكتور ديناني توضيح الأمر على النحو الآتي: "لا يمكن
اعتبار لحن ما غير منسجم في عالم التكوين إذا كان شخص ما يشعر به كذلك في أذنه.
فالاذن الإنسانية ترى أن صوت البible عذب بينما يصنف صوت الحمير على أنه أنكر
الأصوات، ولكن عندما نتحدث عن نظام الخالق الكلي فالأمر يختلف تماماً فربما يتساوى
صوت الحمار مع صوت البible". (١٨)

ويمكن النظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى؛ ذلك أنها لا نعثر على أمر يكون شرآ
بالمطلق ومن جميع الجهات، فربما كان شيء ما شرآ ضمن إطار ولكن عندما ينقل إلى
إطار آخر يغدو خيراً. والإنسان عادة يحكم في تقييمه للأشياء نظاماً ذهنياً خاصاً. من
هنا، نرى أن زكريا القزويني يعطي للمسألة بعداً آخر حيث يقول: "كل ما في الكون مثير
للدهشة والعجب، وهذه الدهشة يدركها الإنسان في حال الطفوقة وعند فقد التجربة،
ولكن بعد أن تراكم تجاربه وتبرز فيه ظاهرة العقل بالتدريج نجد أن هذه الدهشة تبدأ
بالزوال إثر انشغاله بقضاء حوائجه وأنسه بمداركه وتسقط من عينه كثير من الأشياء
الدهشة وأقصى ما يفعله عند رؤيته لحيوان عجيب أوامر خارق للعادة هو أن يطلق
لسانه بالتسبيح". (١٩)

25
و هنا سؤال يطرح نفسه وهو: هل يعد حُسْنُ الْجَمَالِ أمراً اعتبارياً يتشكل بحكم العادة
فحسب؟ بمعنى أنها تحكم على الكنار بأنه جميل فقط؛ لأننا اعتدنا منذ الصغر على
الحكم بجماله ولرؤيتها له في القفص؟ بحيث لو اعتدنا على رؤية النسر في القفص
أيضاً لأعطيناه نفس التقييم الجمالي؟

وعلى أي حال يؤمن المعتزلة والشيعة الإمامية بأن الله الحكيم العادل منزه عن الظلم
وفعل الشر، وأن الإنسان حر مختار في أفعاله يزنها بميزان العقاب والثواب والتکلیف

وما شابه، مع كل هذا نجد أن اهتمام المعتزلة بمسألة الشر أقل بالقياس إلى اهتمام الأشاعرة الذين ينتمي إليهم أكثر العرفاء والمتصوفة.

الخير والشر عند جلال الدين الرومي.

حتى لو قلت بأن الشر كما الخير فعاله

لا ينقص قولك فضلاً أو يخداش جماله

فال فعل السعي رشحة جود من فضله

وَالِيْكَ مَثَلًا يُشَبَّهُ بِتَدْعَى وَانَا

فـ الرسـام يـ خط بـريـش تـه الـوجه

القبيل يحيى كما الوجه الحسن. (٢٠)

وهكذا، فإن هذا العارف يرى أن كل ما في العالم من موجودات هو تجلٌ للصفات الإلهية من جلال وجمال، وقهر ولطف، وبما أن الذات الإلهية لا مثيل لها ولا ضد فكل ما هو موجود من خير وشر صادر عنها، وقد يبدو في هذا الأمر تناقضاً بحسب العالم الخارجي، إلا أنه عند العارف ليس إلا تجلياً من تجليات الذات وصفاتها. واستكمالاً لهذا التصور يرى جلال الدين الرومي أن لا وجود للشر في العالم وما يسمى شرًا هو أمر نسبي يدعو السالك إلى الاتحاد بالخير المطلق ومفارقة عالم الصراع بين الأضداد.

وهكذا نجده يكمل في تصوير هذه النظرية شرعاً فيقول:

إذا لا يوجد للاشر المطلق في العالم

واعلم أن الشر شر بالنسبة والقياس

فِي هَذَا الْزَمَانَ لَا سُكْرٌ وَلَا سَمْ

ولاية دم ولاة يد لتلك القدم

كل شيء يمكن أن يكون حلاوة لشخص وسماً لآخر

ة يدال شخص وقدمايسير بها آخر

فِي الْحَيَاةِ الْمُهَاجِرَةِ

وهو لإنما زؤام

هـ السيء لغيرك قد يكون حسنا لك

إذا حكم على الشيء من حلال عيون عشافه

وَلَا تُنْظِرْ إِلَى السَّيِّءِ بَعْدَ يَمِينِكَ

بِلْ انْطَرْ إِلَى كُلِّ مَطْلُوبٍ بَعْدِ طَابِ يَهُ

مَصْنُونٌ يَبْيِيكَ وَاسْتَغْفِرُ

بل أكثر انظر إلى صاحب الوجه

الجميل بعين تستعيرها منه. (٢١)

وفي محل آخر من ديوانه المنشوي يقول:

ليس في مَا خلق الله باطلًا يرى

من غضب أو حلم، من نصح أو مكر. (٢٢)

وكما هو واضح، فإن الرومي يرى في وجود بعض الشرور ضرورة لا بد منها تقتضيها دواعي تكامل الوجود ويعللها كما الغزالى بالحكمة والمصلحة التي يراها الله، وليس هذه النظرية من إختراع فنوات جلال الدين الرومي ولا من وضعه وإنما هي النظرية الأكثر رواجاً بين العرفاء والحكماء، ومن هؤلاء عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، صديق وأستاذ حافظ الشيرازي، الذي يؤكد حقيقة أن الشر القليل أمر لا بد منه، وينفي وجود الشر المحسن في هذا العالم ويقول في مقام تفسير وجود الشر ولو كان قليلاً:

«ليس بالإمكان تنقية هذا العالم من الشر، والعالم العلوي وحده أي عالم العقول والأفلاك بريء من الشر، وكلامنا في الشر القليل اللازم للخيرات الكثيرة ومن الواضح عدم إمكان قطع الشيء عن لوازمه؛ ولذلك يمكن القول إن المقصود الأول والأصلي الداخل في القضاء الإلهي هو الخير، والشر يأتي عرضاً وبالتالي. ومن الواضح أن منع المطر الذي لا شك في نفعه خلاف الحكمة إذا كان هذا خشية تضرر بعض البيوت أو أذية بعض المسافرين في الصحراء...». (٢٣)

ومن أبرز النماذج المؤيدة للتفسير المصلحي للشر؛ أي ما يبدو بظاهره شرًّا وهو في الواقع هو خير، ما يقصه القرآن عن مرافقة موسى للخضر وملخص القصة أن الخضر يشترط على موسى ليصاحبه أن لا يعترض ولا يسأل عن أي تصرف يصدر منه إلى أن يحدثه هو بنفسه. ويبدا السفر في البحر فيُفرق الخضر السفينة التي يركبان فيها، فينفذ صبر موسى تجاه هذا التصرف فيذكره الخضر بالشرط فيسكت، ثم يصلان إلى

قرية فيقتل فيها الخضر ولداً وبعد ذلك يستطuman أهل القرية فلا يطعمونهما ومع ذلك يعمد الخضر إلى جدار يميل إلى الانهدام فيعاود بناءه. عندها ينفض موسى يده من الشرط ويبدا بالسؤال والاستجواب، فيبدأ الخضر بتوضيح فعاله وتبريرها أما السفينة فكات لمساكين يعملون في البحر فخرقها كي يحميها من مصادرية السلطان لها، أما الولد فإنه كافر يخشى منه على أبويه المؤمنين ولذلك استحق القتل، وأما الجدار فإن تحته كنز لطفلين يتيمين أردت أن أخفيه إلى أن يبلغ الطفلان سن الرشد فيستخرجان كنزهما، ويقول الخضر: لم أفعل هذا إلا بأمر الله، هذا تأويل ما لم تستطع عليه صبراً. (٢٤)

ومن هذه الآيات يعلم أن النبي موسى بالرغم من مقام النبوة لم يطلع على المصلحة الكامنة في بعض الأفعال، وما كان من الخضر، فهو علم خاص تابع لرحمة من عند الله على حد تعبير الآية: «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً». (٢٥)

ويؤمن الشيعة والمعتزلة أن الإنسان يتحمل تبعات أفعاله تجاه العدل الإلهي. فلا ظلم يصدر منه تعالى (سورة الأنعام، الآية ١٦٠). وهو حكيم عادل (سورة النساء، الآية ١١٢). لا يجوز في حكمه، وهو الذي يهدي الإنسان إلى اختيار الأصلح، ولا يكلف الإنسان ما لا يطيق، وما يفعل الإنسان من خير أو شر يجز به. (٢٦) الخير والشر في شعر حافظ:

قال شيخنا قلم الصانع (الله) لا يكتب خطأ
عاشت تلك العين الطاهرة التي تستر العيوب
لهذا البيت لحافظ الشيرازي روابط وثيقة بالتصور الأشعري من جهة. وبالتصور
الفلسفي من جهة أخرى لما فيه من عرض للمسألة بطريقة ساخرة. وقد كان هذا البيت
من الآيات التي وقع التضارب في شرحها، حيث هناك من رأى حافظاً في هذا البيت
فيلسوفاً يعتقد بأن ما نتج عن الخلق هو النظام الأتم الأكمل. (ورأى فيه قوم آخرون غير
ذلك). وعلى أي حال في شعر حافظ عدد من المحطات التي تؤيد القول الأول.
و كذلك قوله:

الهواش

- (١) - الشیخ محمود شبستری، کلشن ران، باهتمام: احمد مجاهد، طهران، ط١، الیت ٨٧١.
- (٢) - رسالت حق الیقین، الباب الرابع، ص ١١.
- (٣) - ملا صدراء، الشواهد الروبوبیة، تحقیق السید جلال الدین الأشتیانی، ط٢، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٢ هـ، ص ٢٥٢.
- (٤) - انظر: المصدر نفسه.
- (٥) - المصدر نفسه.
- (٦) - انظر: ملا صدراء، الأسفار الأربعیة، ج ١، ص ٨٤-١٠٤، وج ٢، ص ٤٠.
- (٧) - السید جلال الدین الأشتیانی، هدایة الطالبین، (رسائل السبزواری)، ص ٢٢٧.
- (٨) - ملا هادی سبزواری، المنظومة، الطبعة الحجرية، لاتا، ص ١٢٢.
- (٩) - مرتضی مطهري، الشرح المبسوط للمنظومة، الطبعة الفارسیة، ج ١، ص ١٠٠.
- (١٠) - شهاب الدین السهروردي، المشارع والمطارات، المجموعة الأولى في الحکمة الإلهیة، طبع اسطنبول، ص ٤٦٧.
- (١١) - نقلأ عن: ابراهيم دینانی، غلام حسین، شعاع الفكر والشهود، فارسي، ص ٤٧١.
- (١٢) - ملا هادی سبزواری، الرسائل، ص ٣٢٥.
- (١٣) - المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
- (١٤) - انظر: مرتضی المطهري، العدل الإلهی، المجلد ٥ من مجموعة الآثار، قم، صدراء، ١٣٦٧.
- (١٥) - أبو المجد مجدد بن آدم سنائي، حدیقة الحقيقة، باهتمام المدرس الرضوی، ص ٨٣.
- (١٦) - أبو حامد الغزالی، کیمیاء السعاده (فارسي)، باهتمام أحمد آرام، ج ١، ص ١٢٨.
- (١٧) - سهراب سپهري، هشت کتاب، ط٧، طهران، طهوري ١٣٦٩، قصيدة: وقع أقدام المطر.
- (١٨) - شعاع الفكر والشهود، مصدر سابق، ص ١٦٨.
- (١٩) - زکریا القزوینی، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ط٤، مصر، ١٣٩٠ هـ، ص ٦.
- (٢٠) - جلال الدین الرومي، مثنوي معنوي، الدفتر ٢، الیت ٢٥٣٥ فصاعدًا.
- (٢١) - المصدر نفسه، الدفتر ٤، الیت ٦٥، فصاعدًا.
- (٢٢) - المصدر نفسه، الدفتر ٦، الیت ٢٥٩٧.
- (٢٣) - نقل بالمضمون من: السید شریف الجرجانی، شرح المواقف، قسطنطینیة، ١٢٨٦ هـ، ص ٥٢٨-٥٢٩.
- (٢٤) - سورة الكهف: الآیات ٦٥-٨٢.
- (٢٥) - سورة الكهف: الآیة ٧٥.
- (٢٦) - سورة البقرة: الآیة ٢٨٦. سورة الأنبياء، الآیة ٢٥. سورة الأحزاب، الآیات ٧٠-٧٣. سورة فاطر: الآیة ١٨، سورة الزمر: الآیة ٩، سورة الأحقاف: الآیة ١٨. سورة النجم: الآیات ٤١-٣١.

إشكالية الشر على ضوء أصلية الوجود

◊ حميد رضا آية الله

ترجمه عن الإنكليزية: طارق عسيلي

يرى ملا صدرا أن حياثة الوحدة والخيرية في الأشياء تعود إلى الوجود، وأن حياثة الشر والتمايز في الأشياء تعود إلى الماهية. وهكذا يكون كل خير منسوب لله، وكل شر يعود إلى الماهية الاعتبارية التي لا واقعية لها؛ بسبب كونها في المراتب الدنيا من مراتب الكمال الوجودي.

كيف يمكن معالجة إشكالية الشر على ضوء القول بأصلية الوجود واعتبارية الماهية.. هذا ما يتناوله البحث التالي:

شكلت مشكلة الشر، على مدى العصور القديمة، واحدة من أهم المشكلات الفلسفية والكلامية، حيث اعتبر بعضهم أن هناك تناقضًا بين الإيمان بالله، ووجود الشر، وأن على المؤمنين بوجود الله حلُّ هذا الإشكال.

ويعود طرح المشكلة إلى الفيلسوف أبيقور (٢٤١ - ٢٧٠ ق.م) الذي صاغ المشكلة بكلماته الشهيرة:

هل يريد الله منع الشر ولكنه لا يقدر؟ إذاً هو عاجز.

هل هو قادر، ولكنه لا يريد؟ إذاً هو حقد.

هل هو قادرٌ ومريض؟ من أين الشر إذاً؟

في العصور الحديثة تغير وجه المشكلة، فبدل إنكار بعض الصفات الإلهية، بدأت تشكل مشكلة الشر أساساً لإنكار وجود الله. وأشهر الآراء في هذا المجال هو الذي قدمه ج.ل. ماكي (J.I.Mackie) وبسبب الآراء الخاصة حول النموذج المسيحي لـ«المحبة الإلهية»، كانت المشكلة واحدة من أكثر المسائل جدية في الفلسفة واللاهوت الغربيين؛ حيث إنه لا يمكن العثور على فيلسوف دين، أو لاهوتى، لم يتعرض لهذه المسألة. أما بين المفكرين المسلمين، فقد كان لهذه المشكلة وجه آخر، فهي لم توجه نحو المحبة الإلهية، إنما وجهت نحو العدل الإلهي، وهذا ما جعل طريقة المعالجة تختلف مما هو موجود في الغرب. سوف أبحث في هذه المشكلة وحلولها في الفكر الغربي ثم أقدم الحل في ضوء أسس فلسفة ملا صدرا، وبالتحديد مبدأ «أصلالة الوجود».

كانت المشكلة بالغة الأهمية في الفكر الغربي؛ حيث إن بعض الفلاسفة قالوا: بوجود حل لها، مثلًا: فلسفة وايتهايد وأتباعه الإجرائية قدمت بعض وجهات النظر التي تلغي المشكلة من أساسها. وفي اللاهوت والفلسفة الإجرائية، إن القدرة الإلهية ليست إيجбарية، إنما هي نوع من القدرة المتابعة، ويحسب هذه النظرة تكون القدرة الكلية للإله مرفوضة، ولا يكون وجود الشر خطيئة العمل الإلهي.

في العصر الحديث طرح دايفد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) المشكلة من خلال مناقشته في كتاب «حوارات في الدين الطبيعي» وعلى لسان شخصية الفيلسوف، إن ما يؤدي إلى الشك بوجود الإله، ليس مجرد وجود الشر، إنما كميته الهائلة، وقد رأى أن كمية الشر في العالم تفوق كمية الخير فيه، وهذا ما يجعل أمر التوفيق بين هذه الفرضيات في غاية الصعوبة.

كما حاول لايبنتس (١٤٤٦ - ٧١٦) أن يبين العدالة الإلهية؛ حيث برهن في مؤلفه «العدل الإلهي» The Theodicy أن وجود الشر لا ينفي وجود الله بأي شكل من الأشكال،

ورد على اعترافات هيوم، مؤكداً أن الله سمح بوجود الشر لكي يسبب خيراً أعظم، وأن سقوط آدم كان "خطيئة سعيدة"؛ لأنها أدت إلى تجسد الإله، رافعة البشرية إلى مصير أسمى من الذي كان يمكن أن تلاقيه لو اختلف الأمر.

أما في الصياغات المعاصرة للمشكلة، خاصة بما تشكله من دليل على عدم وجود الله، فإن الدليل يصاغ بالمدامات والنتائج التالية:

١) الله كلي القدرة وكلى العلم.

٢) الله كامل الخيرية.

٣) الشر موجود.

٤) إذا كان الله (الكلي القدرة، والكلي العلم، والكلي الخيرية) موجوداً، لا يمكن أن يوجد شر (أو شر غير ضروري) في العالم.

٥) الشر (أو الشر غير الضروري) موجود في العالم.

٦) إذاً، الله غير موجود.

الدفاع الأساسي عن وجود الله في ضوء وجود الشر، هو الدفاع المرتكز على حرية الإرادة، فإذا عدنا إلى القديس أوغسطين (٤٣٠ - ٢٥٤) وقرأنا المعالجات الحديثة في أعمال جون هيك John Hick و آلفن بلانتغا Alvin Plantinga وريتشارد سوينبرن Richard Swinburne، نجد أن دفاع الإرادة الحرة يضيف مقدمة رابعة إلى مقوله أبيقور المهمة للتناقض، لكي نبين أن المقدمات ١ - ٣ منسجمة وغير متناقضة.

٧) يستحيل منطقياً على الله أن يخلق كائنات حرة ويضمن أنها لن تفعل الشر.

ولأن خلق كائنات حرة ومسؤولية أخلاقياً هو عمل خيري، فلا يوجد ما يضمن أنها لن تقوم بأعمال شريرة.

إن دفاع أنصار الإرادة الحرة يدعّي أن جميع الشرور الأخلاقية ناتجة عن الإرادة الحرة للمخلوقات، لكن ماذا يقول المؤمنون عن الشر الطبيعي؟ لقد ميّز الفكر الغربي بين نوعين من الشرور: أخلاقي وطبيعي.

ـ 33 ـ

"الشر الأخلاقي": يشمل كل الأمور السيئة التي يكون الإنسان مسؤولاً عنها أخلاقياً.
ـ 34 ـ

"والشر الطبيعي": يشمل تلك الأحداث الرهيبة التي تحصل من غير إكراه، مثل الأعاصير والعواصف والزلزال والبراكين والفيضانات والأمراض الطبيعية وغيرها... مما يسبب آلاماً للبشر والحيوانات.

هناك طريقتان مختلفتان لمعالجة إشكالية الشر الطبيعي:

الأولى: وهي التي قدمها آلفن بلانتغا Alvin Plantinga، وتتمثل بنسبة الشر الطبيعي

مثل: الأمراض والأعاصير والزلزال.. لعمل الشيطان وأعوانه.

الثانية: وهي التي يفضلها سوينبرن Swinburne وبحسب هذه الطريقة فإن الشر الطبيعي هو جزء من طبيعة الأشياء، وهو ناتج عن اجتماع القوانين الطبيعية الحتمية والضرورية للعمل المتناسق والمسؤولية المعطاة للبشر لممارسة حريتهم.

أصلية الوجود ومشكلة الشر:

إن أصلية الوجود سوف تغير رؤيتنا إلى حقيقة العالم ما سيغير مشكلة الشر من أساسها. فقد ناقش الملا صدراً مسألة العدل الإلهي والخُيرية المطلقة لله في جزأين من كتابه الشهير الأسفار الأربع. وفي المجلد السابع كانت معالجاته شبيهة بتلك التي طرحتها المفكرون الغربيون، مثل نسبة الشر، ونسبة الشر إلى العدم الذي لا خالق له. وأن حجم الخير الموجود في العالم أكبر من حجم الشر وإلى ما هنالك...

أعتقد أن هذا النوع من الردود مبني على أساس القول: بأصلية الماهية الذي يختلف عن الأساس الفلسفية للملا صدراً. لكنه في المجلد الثاني من كتاب الأسفار يقدم وجهة نظر أخرى حول طبيعة الشر تعبر عن النتيجة المباشرة لمبني أصلية الوجود، لكن قبل التعرض لدراسة هذا الرأي، لا بد لنا من شرح أصلية الوجود التي تشكل المفصل الأساسي في الفلسفة الإسلامية.

وبحسب الملا صدراً: إن "فكرة الوجود" هي واحدة من أوضاع المفاهيم، فهي بدائية وواضحة بذاتها؛ لأن الوجود ظاهر بنفسه مُظہرٌ لغيره، ولا حاجة لأي شيء آخر ليزيده وضوحاً.

أما حقيقة الوجود، فهي في غاية الخفاء؛ لأن حقيقته خارجية، وإذا وصلت حقيقته إلى أذهاننا كما هي فسوف يكون هذا الأمر رفضاً للحقيقة؛ لأن الحقيقة بما هي حقيقة - وليس مفهومها - يجب أن تكون خارج الذهن. أضف إلى ذلك أنه كانت حقيقة الوجود كانت موجودة في الذهن - كحقيقة النار - فإن آثاره أيضاً - سيكون لها واقع في الذهن -

وبحسب مثل النار فإن الذهن يجب أن يحترق!

عندما ندرس بعض أدلة الحقائق مثل وجود "الأنـا" وجود "الأرض" وجود "الشجرة" وجود "البياض" وغيرها... ندرك وجود عدد من المفاهيم مثل "الشجرة" "البياض" "الأرض" "أنـا".

وكل واحد من هذه المفاهيم يختلف عن الآخر. لكن رغم اختلافها فإن بينها أمراً واحداً مشتركاً، وهذا الأمر هو أنها "جميعها موجودة ولها واقع خارج الذهن". إذاً، نحن نعرف أن لدينا تصورين للأشياء، أحدهما مفهوم الشجرة والبياض والأرض... والآخر

هو مفهوم الوجود أو الواقع المرتبط بهذه المفاهيم، والأول يسمى "الماهية" والثاني "الوجود". وإذا درسنا بدقة سوف ندرك أن مفهومنا الذهني عن الوجود يختلف عن مفهوم الأشياء كالشجرة والأرض والبياض، التي نسب لها الوجود. إن ذهتنا يجib الماهية - التي تقال في جواب "ما هو"- عن الوجود ويتصورها، ثم ينسب لها الوجود في الذهن. وهذا يعني أن الوجود زائد وعارض للماهية في الذهن، ومفهوم الوجود يختلف عن مفهوم الماهية أو أي جزء منها.

فعدما نقول: "الإنسان موجود" و "بروكسل موجودة" و "الشجرة موجودة"... نلحظ أن مفهوم "الوجود" في هذه الجمل هو نفسه، رغم أن مفاهيم "إنسان" "بروكسل" و "شجرة"، مختلفة، ورغم اختلافها فإن الوجود يحمل عليها بنفس المعنى.

أصالة الوجود:

في بعض الحالات، عندما نسب شيئاً ما لآخر، هناك ما يبزء خارجي لكل موضوع محمول تماماً كما لها حقائق في الذهن. فمثلاً عندما تؤكد أن "هذه الورقة بيضاء" أو "هذه المساحة مربعة" أو "ذاك الماء دافئ"، وكما أن كل كلمة مثل: ورقة، بيضاء، مساحة، مربعة، ماء، دافئ، لها مفهوم خاص في الذهن، كذلك في الواقع لكل واحدة منها حقيقة خارجية مختلفة وخاصة. ورغم ارتباط كل حقيقة بالأخرى، كحقيقة البياض المرتبطة بحقيقة الورقة، فإنها في الوقت نفسه لها حقيقتها الخاصة وانتباها الخاص.

في بعض الحالات الأخرى، عندما نحمل محمولاً على موضوع تكون المسألة مختلفة، وفي هذه الحالات لا يكون لكل محمول حقيقة مختلفة وخاصة، ولا يوجد ثنائية في الواقع بين الموضوع والمحمول، بل يمكن أن نجد الوحدة بينهما في الواقع فقط؛ حيث إن الكثرة تنشأ فقط في الذهن. بمعنى آخر: إن الذهن يقسم الحقيقة الواحدة إلى عدة مسائل بقدرته التحليلية، وينتج تصورات ومعاني مختلفة عن الحقيقة الخارجية التي لا يكون فيها كثرة خارج الذهن.

من هذه الوحدات، الوحدة بين الوجود والماهية، فعدما نقول: "الشجرة موجودة" الموضع والمحمول (مفهوم الشجرة ومفهوم الوجود) متكرران في الذهن وهناك اختلاف بينهما، وكما شرحنا سابقاً فإن الوجود زائد على الماهية في الذهن، لكن بالتأكيد المسألة ليست كذلك في العالم الخارجي. حيث إن ظهور أحدهما مجعل بالآخر أو أن أحدهما ينتهي للأخر. إنه الذهن الذي يكون مفهومين مختلفين من هذه الوحدات الخارجية، ففي الواقع الماهية والوجود مثل الشجرة وجود الشجرة والإنسان وجود الإنسان ليسا صنفين من الحقائق؛ إذ كيف يكون لحقيقة واحدة حققتان بحيث تتألف من ذاتها

وجودها أو واقعيتها؟ إن كل شيء يعرف بوجوده خارجاً وكليته - هذه الكلية في الذهن - يشكل وحدة. وما هذه الثانية، إلا نتيجة للقدرة التحليلية للذهن. وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون الوجود والماهية معاً أصيلين. من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون الوجود والماهية معاً غير واقعيين، بحيث يكون الاثنان مجرد وجود ذهني؛ لأن هذا يؤدي إلى مثالية لا تعرف بأي وجود موضوعي للأشياء خارج ذاتنا.

إذاً، إما أن يكون الوجود هو الذي يعبر عن الواقع، وإما أن تكون الماهية، لأنه لا يمكن أن يكون الاثنان واقعيين، ولا يمكن كذلك أن يكون الاثنان غير واقعيين أو مجرد وجودات ذهنية.

تبني بعض الفلسفه الرأي القائل: بأصل الماهية، وأن الماهية هي التي تعبر عن الحقيقة الخارجية، وأن الذهن عند ملاحظته للأشياء الحقيقية يتزعز منها مفهوم الوجود، وهكذا يكون الوجود مجرد مفهوم ذهني لا واقع له. وللولهله الأولى يبدو هذا الرأي صحيحاً، وبسبب قوة العمل الذهني، نعتقد أن في الواقع أشياء، وأننا نحصل على مفهوم الوجود بانتزاعه من هذه الأشياء.

لكن الملا صدرا غير الطريقة الفلسفية، من خلال رأيه القائل: إن في العالم الخارجي وجوداً فقط (حقيقة وليس مفهومها)، وأن الذهن عندما يلاحظ حدود الوجود أو الواقع، يكون بعض المفاهيم للأشياء المختلفة. وهكذا تكون الأصلية والواقعية للوجود، وتكون الماهية افتراضياً ذهنياً، وهذه النظرية تسمى "أصل الوجود".

أصل الوجود والشر:

فلنعد الآن إلى مشكلة الشر، لنرى كيف تواجه نظرية أصل الوجود هذه المشكلة.
إذا تتبعنا الشر في العالم، ندرك أن مشكلة الشر تنشأ في حالات النقص والفرق. حيث إن بعض الناس أكثر ذكاءً من بعضهم الآخر، وإن لبعض الناس أعيناً بينما حرّم منها بعضهم الآخر، وهكذا... لا يمكن للإله أن ينعم على الجميع بنفس المواهب؟ إنه خلق البشر يتأملون في حياتهم بسبب المحدودية والنقص، لكن لا يستطيع من له القدرة الكلية أن يهب لكل شخص ما يحتاجه بدون أي نقص يسبب الألم الكبير؟ وإذا تمنى أحد ما لو كانت ظروفه أفضل مما هي عليه - بحيث يأمن من الشر المحيط به، لا يستطيع الله أن ينعم عليه كما أنعم على الناس السعداء، ويمن عليه بما من عليهم؟ ثم لا يحق لهذا الشخص أن يحتج على تمييز الله بين البشر وتفضيل غيره عليه؟

إذا فكرنا بالطريقة التي يفكر فيها من يقول: بأصل الماهية، ربما كان السؤال مشروعًا، لأنه يمكن لله أن يعطي كل شخص بعض الكلمات الإضافية فالأمر بيده، فإذا خلق الله شخصاً وكان هذا الشخص يشعر ببعض النقص والحدودية، فقد يريد من الله أن يعطيه كمالات إضافية تجبر نقصه وتقلص محدوديته. أما على مبني أصل الماهية الوجود فإن الأمر يختلف، فالله لم يخلق شيئاً في شيء، إن ما جعله الله هو الوجود، وبعد ظهور هذه المرتبة من الوجود، فإن الذهن ينتزع من حدودها مفهوم الماهية.

ليس هناك شيئاً في العالم يعطيها الله الوجود. أما التمايز بين الأشياء فيعود إلى نوع الحدود الناتج عن الكثرة الموجودة في عالمنا.

ولأن الإنسان موجود في العالم المادي بالضرورة، وأن العالم المادي يجب أن يكون متكرراً بالضرورة، إذاً، يجب أن يكون هناك وجودات مختلفة ينتزع الذهن منها مفاهيم مختلفة. إذا كانت الحالة المادية للإنسان ضرورية له، بحيث لا يمكن أن يكون الإنسان دون أن يكون مادياً، فالفارق بين البشر تعود ربما إلى جوهر الإنسانية والشرح التالي سيجعل المسألة أكثروضحاً.

جميعنا سمع تمنيات بعض الناس، لو أن آباءهم وأمهاتهم الحقيقيين كانوا أشخاصاً غير آبائهم وأمهاتهم الحقيقيين. دعنا نختبر مدى إمكانية هذا الكلام.

مثلاً، يتمنى (توم) لو أن أبوه (أ) وأمه (ب) غير الذكرين وغير الغارقين كانوا أشخاصاً آخرين مثل أبوه (ديك) (س) وأمه (ص) الذكرين والغارقين. ويعتقد (توم) أنه لو كان (س) (ص) أبوه وأمه، وكانت حياته أفضل. لكن لو فكر جيداً بمعنى هذه الفرضية لعرف أن هذا الكلام لا يعني شيئاً؛ لأن أبوه وأمه أشخاص مختلفون، لن يكون هو (توم)، فـ(توم) رجل موجود من أبوه وأمه (أ) وبـ(ب). فإذا كان (س) وـ(ص) أبواً وأمّا لشخص، فإنه

بالتأكيد لن يكون نفس (توم) الذي يتمنى ذلك؛ لكنه سيكون (ديك) الموجود بمشخصاته. ويريد (توم) أن يحتفظ بمشخصاته التي تقتضي بالضرورة أن يكون (أ) وـ(ب) أبواً وأمّا له وفي نفس الوقت أن لا يكون (أ) وـ(ب) والديه، وهذا تناقض واضح، فلا يمكن لـ(توم) أن يكون موجوداً ما لم تتوفر الشروط الضرورية لوجوده.

إذاً، لا يوجد تناقض في أن يخلق الله إنساناً - يختلف بالضرورة عن الآخرين بسبب

الكثرة في العالم المادي - لا يكون إنساناً - أي لا يختلف عن الآخرين؟
فنحن لسنا بعض الأشخاص الذين منحنا بعض الكمالات المختلفة.

الله خلق عالماً مادياً يجب أن يكون متكثراً، وجوداً محدوداً بحدود مختلفة، ثم إن
معنى الشخص نشأ بعد ذلك - أي معنى الـ"نحن" ظهر بالتجريد الذهني، والـ"نحن" لم
تكن أولاً ثم مُنحت الوجود، إنما هناك وجودات أدركت من خلالها الـ"نحن".

يرى ملا صدراً أن حيّية الوحدة والخِيرية في الأشياء تعود إلى الوجود، وأن حيّية
الشر والتمايز في الأشياء تعود للماهية.

وهكذا يكون كل خير منسوباً لله، وكل شر يعود إلى الماهية (التي لا واقعية لها) بسبب
كونها في المرتبة الدنيا من مراتب الكمال الوجودي.

الدين وإشكالية الشر عند إخوان الصفا

أحمد صبري السيد علي^{*}

ثمة بعض الاختلافات في رسائل إخوان الصفا حول مفهوم الشر، فهم يتفقون مع الفلسفات السابقة على أن العالم المادي هو شر في ذاته.. فالخير يدعو إلى البقاء والشر يدعو إلى الفناء الذي هو من صفات العالم المتلاشي.. وهم لذلك يكررون استخدام عبارة "عالم الكون والفساد" للدلالة على الوجود المادي، إلا أنهم يختلفون عن غيرهم في تفسيرهم للشر وعلاقته بالألم، إذ بدون أن الشر ناتج عن حركة الفيوض التي تلت الإبداع الأول، فما أفاضه الله على المبدع الأول كان خيراً محضاً، ثم انبعثت النفس من العقل وأصبحت تالية في المكانة ما أدى إلى نشوء قدر من النقص في درجتها وقصور في وصولها إلى الكمال.

رغم الخلاف بين التيارات الدينية الإسلامية حول مصدر الشر والألم، فإن وجودهما يمثل حقيقة أكيدة في الفكر الإسلامي، وهو ما دعا إلى نشوب الصراعات المشهورة بينها حول قضایا كالحرية والجبر، أو العدل الإلهي، وهي قضایا نابعة من التساؤلات الملحّة للتكلمين والفلسفه المسلمين عن الشر، ووجوده، والمسؤولية عنه، والخلاص منه ؟ ومع تعدد الإجابات ظهر تياران أساسيان، وهما التيار الديني التقليدي، وتيار الفلسفه الباطنيين المسلمين، وقد حمل كل منهما إجابة مختلفة في طبيعتها وأسسها.

إن التيارات الدينية التقليدية دائمًا ما تطرح هذا التساؤل حول العلاقة بين "الدين" و "الشر" في إطار التعريف والاستدلال على أهمية وجود التمسك بتفسيرها للإيمان والأخلاقيات الدينية، هذا الطرح يتراافق مع صيغة تفسيرية وإجابة ثابتة ومعددة قبل التساؤل ذاته، تقوم على قاعدة مبدئية ترى أن الصورة الوحيدة لهذه العلاقة هي "التناقض"، فالشرع الدينية تحرم ارتكاب الإنسان للممارسات التي تمثل صور الشر في العالم كالكفر، القتل، السرقة إلخ، وبالتالي، فإن وصول الإنسان للسعادة والخلاص مررهن باكمال الإيمان الذي يعتمد على أداء التكاليف الدينية بانتظام، وتجنب هذه الممارسات المسببة للشر، في حين أن ضعف الإيمان أو عدم وجوده، وارتكاب هذه المحرمات هو سبب الشقاء الإنساني في المرحلتين.^(١)

هذا التفسير يشير إلى أن التيارات الدينية لا ترى وجود فرق بين مصطلحي "الدين" و "الشريعة"، كما أنها لا تطرح "الشر" إلا في إطار الممارسات العدوانية الظاهرة المتبادلة بين إنسان وآخر، ما يعني كونه حالة طارئة يتحملها الإنسان المرتكب لها فقط.

إن تبسيط إشكالية الشر إلى هذه الدرجة فعل متعمد تتمسك به التيارات المعبرة بصدق عن الأنساق الحياتية خشية تورطها في نتائج قد تصطدم بال المقدس، وخاصة فيما يتعلق بعقائد كالجبر والحرية، أو العدل الإلهي. وهي في جوهرها تتماس حتى مع الإيمان بالإله،^(٢) وبالتالي فهي تتجاهل طرح التساؤل حول أصل وجود "الشر"، وتوجه التساؤل إلى الصور العدوانية المباشرة والصریحة التي لا تدعو أن تكون مجرد نتائج وردود أفعال للشر.

أما الفلسفه الباطنيون، فقد كان لهم الفضل الأول في طرح التساؤلات حول الشر في الوسط الإسلامي، وعلى الرغم من أن هذه الفلسفه ترجع لمؤثرات متعددة هندية ويونانية وصابئية، كانت هي الدافع وراء صياغة هذا الطرح الذي يعد غريبًا في البيئة العربية والإسلامية الأولى، فإن المؤثر الإسلامي المنسوب إلى القرآن الكريم وأقوال النبي والأئمه العلوين يبدو هو الأقرب والأكبر في هذا الطرح^(٣).

لقد تناول إخوان الصفا - بوصفهم أهم المتكلمين والمعبرين عن الفلسفة الباطنية الإسلامية - إشكالية الشر في رسائلهم، وحاولوا تقديم تفسيرات لوجوده وعلاقته بالدين تتلاءم مع منهجهم الباطني، وإن حملت اختلافات عن غيرها من الفلسفات الباطنية السابقة عليها.

فكرة "الشر" عند إخوان الصفا:

تفق معظم الفلسفات الباطنية على أن "الشر" نابع من الوجود المادي ذاته، ففي فلسفة أوبانيشاد الهندية - وهي أقدم الفلسفات التي اعتمد عليها الباطنيون فما بعد - يظهر هذا التساؤل حول سبب ارتباط الشر بالوجود في هذا العالم المادي في تلك الكلمة التي وجهها حكيم هندي لأحد الملوك : "سيدي، ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد النتن المتحلل ؟ ... وكذلك نرى هذا العالم كله يتخلل بالفساد كما تتحلل هذه الحشرات الضئيلة"^(٤)، وفي مرحلة لاحقة اعتبر "بودا" أن الألم (الشر) في الحياة الإنسانية أرجح كفة من اللذة، فالسعادة مستحيلة وغير ممكنة لا في الدنيا، ولا في الآخرة، ولكن ما يمكن للإنسان الظفر به هو السكينة.^(٥)

لقد دخلت هذه المعتقدات الآرية إلى الأوساط الدينية بين الساميين في العراق، فقد فرقت الصابئة المندائية^(٦) ما بين خلق عالم النور (العلوي) والتي ينتج عنها تكوين من يسكن عالم السماوات الروحاني من ملائكة مطهرين مهمتهم تنفيذ ما يأمر به الإله الأعلى، وبين عالم المادة (السفلي) الذي يضم الأرض والكواكب والنجوم (الكون) ومن يوجد به من كائنات حية وغير حية^(٧)، وترتبط الميثولوجيا المندائية بين هذا العالم وبين الظلم والشر حيث إنه من خلق (بيثاهيل)^(٨) بالتعاون مع الكواكب السبعة الأشرار أبناء (الروها) ملكة الظلم، وكذلك الإنسان الذي يخلقه بيثاهيل من طين الأرض وما ينشأ عنه من خلق وطبع وغرائز مستمدة من عالم الشر، والنفس التي يضطر بيثاهيل إلى الاستعانة بقوى النور بمنحة النفس الالزامية لإنجاح الخلق دون أن يسمح له بمعرفة سرها.^(٩)

41

ومن الملاحظ أنه وبالرغم من أن هذا التصوير يفصل ما بين الإله وبين عالم الشر، إلا أن النصوص المندائية تحمل في طياتها تساؤلات تحمله مسؤولية تواجهه من دون أن تطبع في الإجابة : "طالما كنت أيها الحي هناك، فكيف حدث أن جاء الظلم إلى الوجود؟ كيف جاء الظلم إلى الوجود؟ كيف جاء النقص والعيب إلى الوجود؟"^(١٠)، كما أن بعض النصوص تحمل بقدر من التعاطف تساؤلات ملكة الظلم (الروها) أثناء صراعها مع رسل عالم النور عن سبب تحملها هذه المسؤولية : "يا إلهي لماذا وضعتني في

هذا الموضع^(١١)، وفي نص ثان تتساءل الروها عن سبب خلق الإله لها: "أبي، أبي لماذا خلقتني؟ يا إلهي، يا إلهي، لماذا جعلتني بعيدة وقطعتني وتركتي في أعماق الأرض وفي الظلمات السفلية، إلى حد أنه لم تعد لدي القوة للصعود إلى هناك".^(١٢)

إن النصين الآخرين يحملان هذا التساؤل من قبل الفلاسفة الباطنيين للإله عن سبب خلق الشر ذاته، فعلى الرغم من عدم تحميمهم الإله للمسؤولية عن خلق الكون المادي الناقص، فإنهم يتساءلون لماذا وجد الشر في الأساس حتى قبل الكون؟

في رسائل إخوان الصفاء توجد بعض الاختلافات في التصور حول الشر، فهم يشاركون الفلسفات السابقة الاعتقاد يكون العالم المادي شرًّا في حد ذاته؛ فالخير يدعو إلى البقاء والشر يدعو إلى الفناء الذي هو من صفات العدم المتلاشي^(١٣). ومن الملاحظ استخدامهم المتكرر لعبارة "عالم الكون والفساد"^(١٤) للدلالة على الوجود المادي، إلا أن تفسيرهم لهذا الشر وعلاقته بالألم يبدو مختلفاً.

اعتقد إخوان الصفاء أن الشر نتج عن حركة الفيض التي تلت الإبداع الأول، فما أفاضه الله على المُبدع الأول (العقل الكلي) كان خيراً محضاً، ثم انبعثت النفس من العقل وأصبحت تالية له في المكانة ما أدى إلى نشوء قدر من النقص في درجتها وقصور في وصولها إلى الكمال، وقد توالّت الانبعاثات بعد النفس ودرجت في القصور ما أدى إلى وجود الجزء والنقص، فقام العقل بالإفاضة على النفس، لإزالة نقصها ورفعها إلى درجته وقادت النفس بالإفاضة على ما يليها لرفعهم إلى درجتها^(١٥). يصل إخوان الصفاء من هذا التصور إلى تعريف الشر: "إن الشر لا أصل له في الإبداع، وسمي عجز الأشياء لحدوث بعضها من بعض شرًّا، بمعنى التخلف عن اللحوق بالخير الأفضل المتقدم عليه، فمتى غفل المفضول عن اللحوق بدرجة الفاضل، ورضي لنفسه بالمكان الخسيس الرذل فهو الشر المحض البعيد عن الخير".^(١٦)

إن الشر حسب هذا التعريف ناتج عن عدم الوعي بالطبيعة الناقصة للعالم والسعى لمحاولة تجاوزها عن طريق إتباع ما أنزله الوحي على الأنبياء - كما يرى إخوان الصفاء. وعلى الرغم من أن هذا التصور يتجاوز الرؤية التقليدية إلا أنه لم يطرح تساؤلاً هاماً حول الحكمة الإلهية من وجود النقص في هذا العالم الأمر الذي يؤدي إلى الشر؟ وربما خشي الإخوان من التورط في طرح هذا التساؤل الذي ستظل إجابته حكراً على الخالق، إلا أنهم في الرسالة الثانية والأربعين يشيرون إلى أن الشر في العالم عارض من قبل الهيولي وهو جوهر منفعل، ناقص القبول للفضائل - حسب تعريفهم لأسباب الشر - ومع ذلك فقد أشاروا إلى مسؤولية (الله) عن إيجاد الهيولي بهذا الشكل وتركيب العالم منه

لـ "حكمة"^(١٧)، وقد أضاف الإخوان أن ترك الهيولى لطبيعتها سوف يؤدي إلى فناء العالم، والفناء بعد الوجود شر أكبر بالنسبة للإخوان.^(١٨) وهنا، لا يفرق الإخوان بين الوجود المادى والوجود الروحى للإنسان - من منطلق إيمانهم الإسلامى - رغم اختلاف طبيعة كل منهما، فالإنسان موجود في كلا الحالتين؛ حيث يرى إخوان الصفاء أن الموت ليس سوى ترك النفس استعمال الجسد.^(١٩) والانتقال إلى المرحلة الثانية من الوجود الإنساني، إلا أن الشر والنقص خاص بالوجود المادى وحده، فلا مجال لحصول الإنسان على السعادة في العالم المادى. ولكن تجزم الرسائل بأنه لا مجال للشر في العالم الروحانى: "... ثم اعلم أن النفس ما دامت مع هذا الجسد إلى الوقت المعلوم، فإنها متغيرة بكثرة غمومها لإصلاح أمر هذا الجسد، شقيقة بشدة عنایتها في ما تتکلف من الأعمال الشاقة، والصناعات المتعبه لاكتساب المال والمتاع والأثاث، وما يحتاج إليه الإنسان في طول حياته الدنيا ... ثم اعلم أن النفس ما دامت مربوطة بالجسد، لا راحة لها دون مفارقتها هذا الجسد ... فإذاً الموت حكمة ورحمة ونعمه لنفسوس الأخيار بعد بوار الأجساد"،^(٢٠) وأقصى ما يحصل عليه الإنسان عن طريق الوصول إلى اليقين في العالم المادى هو سكون وهدوء النفس.^(٢١)

لقد تأثر إخوان الصفاء بوضوح بالفلسفة البوذية. ومع ذلك، فهناك العديد من الخلافات بين الفلسفتين، فرؤيه بوذا لأسباب الألم لخصها في الشهوة: "الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد، والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ تتسقطها" هنا وهناك "شهوة العاطفة، وشهوة الحياة، وشهوة العدم".^(٢٢) وهذه الرؤية ناتجة عن وجود متناقضين لدى بوذا، فرغم رفضه للغيبيات إلى درجة إنكاره لوجود الآلهة ذاتها. وبالتالي، فقد رفض رؤية الفلاسفة الهندو حول الخلاص، إلا أنه في المقابل كان يؤمن إيماناً راسخاً بفكرة تناسخ الأرواح التي تنص على أن الروح تستقل من بدن إلى آخر مختلف، بصورة متكررة سعياً للتکفير والتطره حتى تصل إلى حالة من الصفاء يمكنها من بلوغ حالة النيرفانا الأرضية في انتظار النيرفانا

43 الصمدية. هذه الحالة التي يشرحها أحد البوذيين بفناء ألوان الطيف في البياض الناصع الذي ليس له لون، وهو ملتقي كل الألوان.^(٢٣) فالتناسخ هو سلسلة من الألم والعقاب المتكرر للروح بسبب عجزها عن التخلص من الوجود ومنع النفس عن الولادة مرة ثانية، وفي العصر الحديث عبر الفيلسوف الألماني شوبنهاور ذات الفكره ذاتها وإن أطلق عليها "الإرادة" والتي نظر إليها بنفس النظره البوذية تقريباً؛ حيث رأى أنها جوهر الوجود وهي قوة عمياً لا عاقلة، شريرة بصفة مطلقة، تكونها الرغبة الكامنة في كل موجود تحتاج

إلى إشباع مستمر.^(٢٤)

وعلى الرغم من عدم إيمان كل من بودا وشوبنهاور بالمطلق (الإله)، فإن الدافع الأول لبودا في رفضه الشهوة هو الإيمان بالتتاسخ، وبالتالي فقد رفض فكرة الانتحار التي تؤدي إلى العودة للوجود مرة أخرى،^(٢٥) في حين لا يبدو أن شوبنهاور كان يؤمن بهذا المعتقد إطلاقاً، لكنه رغم ذلك اجتهد كي يبين أنه لو أن كل البشر أنكروا إرادة الحياة، فإن العالم سيمضي خارج الوجود، وسيسود الهدوء والسكون الأزلي كل شيء في الكون. كما رفض أيضاً فكرة الانتحار على أساس أن إرادة الحياة الهائلة القوية لا تتوقف من خلال موت الفرد: "ومن ثم فإن الفناء الإرادي للوجود الظاهري المفرد هو عمل لا غاية من وراءه ذلك أن "الشيء في ذاته" يظل كما هو دون أدنى تأثير"^(٢٦) وهنا يبدو قدر من التعارض لدى شوبنهاور الذي وصف الوجود بالعبثية،^(٢٧) وبالتالي فلا مبرر لرفضه الانتحار؛ إذ لا غاية أصلًا من الوجود، كما لا مبرر لرفضه الشهوة (كمظهر للإرادة)، فالأمر بالنسبة لكل فرد سينتهي بالموت على كل حال.

ويبدو الفيلسوف الدنماركي سيرن كيركجور أكثر تراسقاً وتأثراً برؤية إخوان الصفاء للعالم ومراحل الوجود، ربما بسبب مسيحيته الصوفية التي أثرت وتأثرت بالفلسفة الباطنية الإسلامية: "الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه : أن نعبر جسر التهدايات حتى نصل إلى الأبدية .. فالطريق إلى الله مليء بالأشواك والعذاب والدموع، وبمقدار تحملك للألام تكون علاقتك بالله".^(٢٨)

إن الفارق ما بين رؤية إخوان الصفاء والرؤية البوذية، وكذلك رؤية شوبنهاور هو الإيمان الديني، فالالتزام الإسلامي لإخوان الصفاء دفعهم إلى رفض عقيدة التتاسخ،^(٢٩) كما قسموا الوجود الإنساني - بناء على النصوص القرآنية - لمرحلتين مختلفتين، فالعدم بعد الوجود - الذي يرجوه بودا وشوبنهاور - يعد شرًّا من وجهة نظر إخوان الصفاء، إيمانهم بمرحلة ثانية خالية من النقص والمادة المسببتين للألم والشر في العالم الدنيوي، كما لم يعر إخوان الصفاء الشهوة اهتماماً، وإن ذموا المفرطين فيها إلى درجة الغفلة عن أمر الآخرة،^(٣٠) وذلك لإدراكهم الديني بوجود بداية ونهاية للعالم المادي بناء على النص القرآني، في حين لم يؤمن بودا بوجود بداية للعالم أو بالمرحلة الأخرى وإن آمن بفكرة الولادة الجديدة للروح (التتاسخ) في هذا العالم والتي تؤكدها الفلسفة الهندية عموماً. وبالتالي فقد قامت فلسفته على القضاء على هذه الولادة عن طريق القضاء على ما يؤدي إليها.

الشر والألم:

لقد اعتقد الحكماء البوذيون أن الشر هو الألم في جميع أشكاله، في جميع مظاهره^(٢١) .. وقد ذكر بودا أن الألم في العالم أرجح كفة من اللذة: " تلك _ أيها الرهبان _ هي الحقيقة السامية عن الألم: الولادة مؤلمة، والمرض مؤلم، والشيخوخة مؤلمة، والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها مؤلم ..." ^(٢٢).

اتفق إخوان الصفاء مع بودا في رؤيته عن كون الألم شرًا، إلا أن رؤيتهم للألم رغم ذلك ارتبطت بتصورهم السابق عن الوجود. فقد رأى الإخوان في البداية أن الخير والشر فطريان في المخلوقات، وقسموه (الشر) إلى ثلاثة أنواع، الأول يتمثل في الآلام الجسدية التي تتعرض لها، والثاني في الألفة والمحبة أو العدوانية الفطرية لديها، والثالث في أفعالها المعبرة عن إرادتها. ^(٢٣).

فسر الإخوان النوع الأول بالآلام الجسدية التي تتعرض لها الحيوانات الناتجة عن ما تعانيه من نقص، وقد برروا هذه الآلام بأنها جعلت للنفوس ألمًا : "كي تحثها تلك الآلام على حفظ أجسادها وصيانتها هيأكلها ... ولو لم تفعل ذلك لهلكت الأجساد في أقرب مدة وأهون سعي قبل التمام والكمال". ^(٢٤).

وفسروا النوع الثاني بحالة التألف والصراع الموجودة في العالم الدنيوي بين أنواع الحيوان المختلفة، والتي ترجع إلى اختلافها في الصور، والأشكال، والطبع، والعادات والأخلاق، والأفعال. ^(٢٥).

أما النوع الثالث، فقد فسره الإخوان بحالة الصراع الدائم بين الحيوانات في سعيها لإرضاء حاجاتها الفطرية، والدفاع عن وجودها الدنيوي (طلب المنافع ودفع المضار). ^(٢٦).

لقد أضاف إخوان الصفاء إلى هذه الشرور أنواعاً أخرى خاصة بالإنسان فقط، وقد أرجع الإخوان هذه الشرور إلى مصدرين: أولهما الممارسات تعتبرها الشرائع الدينية خيراً، كما تعتبر تركها شرًا، وقد أطلقوا عليها الخيرات أو الشرور الوضعية^(٢٧).

45

والثاني: الخيرات أو الشرور العقلية، وهي: "كل شيء إذا فعل منه ما ينبغي على الشرائط التي تتبعها، في المكان الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي، من أجل ما ينبغي، يسمى ذلك خيراً. وممتنع نقص من هذه الشرائط واحد يسمى الأمر شرًا". ^(٢٨) ويعرف إخوان الصفاء أن معرفة هذه الشرائط ليست في وسع كل إنسان، وإنما يصل إليها تدريجياً عن طريق تهذيب النفس بواسطة العلوم والأداب. ^(٢٩) وحتى الوصول إلى هذه الحالة، فإن ما يرتكبه الإنسان من شر ليس إرادياً حسب هذا التعريف، وهو يتناجم مع

رؤيتهم لأسباب وجود الشر، وكونه حالة فطرية في الحيوانات.

وقد تحدث الإخوان عن نوع آخر تسبب فيه المعتقدات والتكتيلفات الدينية الناتجة عما يعانيه الجسد الإنساني من نقص،^(٤٠) وبالتالي فالدين أيضاً يمكن أن يكون مصدراً للألم والشر، إلا أن الإخوان رغم وصفهم للتكتيلفات الدينية بكونها: "ثقل الطاعات، والجهد في العبادات، من الصوم والصلوات، ومنع النفس عن الشهوات المركوزة في الجبنة".^(٤١) فقد برروا وجود التشريعات الدينية بمحاولتها علاج "أمراض وأعلال مختلفة من الأخلاق الرديئة، والعادات الجائرة، والآراء الفاسدة من الجهات المتراكمة".^(٤٢) فرغم ما قد تسببه هذه الشرائع من ألم، إلا أنها - بالنسبة للإخوان - أقل وطأة مما ينبع عن عدم وجودها من أمراض اجتماعية أكثر إيلاماً للإنسان.

إن مبررات إخوان الصفاء لهذه الآلام والشروع بكونها ضرورية للوجود المادي (الناقص) لم ينف كونها شرًّا بالنسبة لهم، كما لم ينف كون معظمها - حسب عرض إخوان الصفاء - فطرياً وغير مكتسب، إلا أنهم نظروا إلى هذه الآلام بطريقة تشبه كثيراً العبارة السابقة لكيركجور إذا نحينا جانبًا اختلاف الأسلوب، فالله "أوجد النفوس والأرواح مع هذه الأجساد في الدنيا مدة ما، هو من أجل أن تستقيم ذاتها، وتكمل صورها، وتخرج من حدة القوة والكمون إلى الفعل والظهور، ولتستكمل أيضًا فضائلها من عرفانها أمر المحسوسات، وتخيلها رسوم المعقولات ... ليكون ذلك سبباً لانتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وتحيا بروح المعرف، وتفتح لها عين البصيرة، لتتظر إلى عالمها الروحاني، وتشاهد دارها الحيواني، ويتبين لها أنها في عالم الغربة، وموضع المحننة والبلوى".^(٤٣) فهناك ضرورة للتجربة المادية بالنسبة للإنسان كي يستطيع التعامل مع التجربة الروحية التي يعتبرها الإخوان - فيما يبدو من عبارتهم - التجربة الأساسية للإنسان، حيث تتعلق النفس بالعقل الكلي وتقبل منه الفيض والجود بالحقائق، دون عائق يعوقها من الطبيعة.^(٤٤)

المؤولية عن الشر (الله / إبليس / الإنسان):

إن رؤية إخوان الصفاء تتفى وجود أي مسؤولية مباشرة لله عن وجود الشر، فالشر موجود بسبب نقص الهيولي، والمسؤول عن نقص الهيولي هو ديناميكية حركة الإبداع والفيض ذاتها والتي تتخذ شكل التتابع في الدرجة والمكانة، فالإبداع الصادر عن الله ليس به نقص، لكن إبداع العقل للنفس أدى إلى نقص في النفس لكونها التالية في الدرجة والذي أدى إلى أن يقوم العقل بالإفاضة عليها لإكمال نقصها، وقد تواللت عملية النقص والفيض حتى وصلت إلى الهيولي غير القادر على تلقى الفيض واكتمال نقصه، إلا أن

إخوان الصفاء - فيما يبدو - يشيرون إلى أن هذا الشكل من الإبداع والخلق خاضع أيضاً لإرادة الله وحكمته، وهذه الإشارة تعكس نوعاً من الحيرة في محاولة التوفيق بين ما تؤدي إليه آراؤهم من وجود مسؤولية (للله) - بمعنى القوانين الطبيعية التي خلقها الله في العالم - في وجود الشر، وبين إيمانهم الإسلامي، وهو ما انتهى إلى اعتبارهم أن الله خلق هذا العالم بهذا الشكل لحكمة.^(٤٥)

ومن الملاحظ أن إخوان الصفاء سعوا لنفي كل ما تصوروه شرًّا عن الذات الإلهية، حتى الخاص بالعذاب الآخروي الذي وردت آياته في القرآن، حيث عرض إخوان لهذا الشكل من العقائد أثناء مناقشتهم للعقائد المسببة للألم في نفوس معتقليها،^(٤٦) وقد سعوا وبالتالي لتأويل العذاب الإلهي والجنة والنار تبعاً لرفضهم نسبة الألم والشر للذات الإلهية، فأنفس المؤمنين يخرج بها إلى ملكوت السماوات، وفسحة الأفلاك، وتخلى هناك، فهي تسبح في فضاء من الروح ... أما أنفس الكفار والأشرار فتبقى في عماها وجهاتها، معذبة متألمة، مفتمة حزينة، خائفة وجلة إلى يوم القيمة، ثم ترد إلى أجسادها التي خرجت منها،^(٤٧) وفي ما بعد الحساب اعتبر إخوان الصفاء أن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السماوات، بينما جهنم هي عالم الكون والفساد، فالمعذبون فيها سلباً بالموت حواسهم الخمس التي كانوا يتداولون بها ملذاتهم، فلا هم يستطيعون العودة إليها، ولا هي تستطيع أن تبلغ النعيم لتستفني عنها، فالعذاب هو في اشتياق النفس لشهواتها.^(٤٨)

كما أول إخوان الصفاء مسؤولية إبليس عن الشر، رغم ذكرهم لقصته مع آدم، ففرقوا بين إبليس الجسماني وإبليس الروحاني، فالشر المتواجد في الأرض ليس له شأن بـإبليس الجسماني الذي تعرض لما يتعرض له أي مخلوق من التغير والاستحال، إلا أن منزلته محفوظة لمن يخلفه ويكمل معصيته، فكل عدو قام بizarء نبي بعث أو ولد من أولياء الله فهو إبليس، كما أن كل نبي هو بمنزلة آدم.^(٤٩)

أما مصطلح "إبليس الروحاني" فقد استخدمه الإخوان للدلالة على النفس الغضبية الشهوانية الحائدة عن التقوى، المعتكفة على شهوات الدنيا،^(٥٠) ويشير الإخوان إلى الصراع داخل الجسد الإنساني بين النفس الغضبية الممثلة للمادة، والنفس الناطقة، ويمثل انتصار الأولى على الثانية الإغواء الذي تحدث عنه القرآن على لسان إبليس : «فَبِعْزَتِكَ لِأَغْوِنَهُمْ أَجْمَعِينَ . إِلَّا عِبَادُكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصُونَ».^(٥١)

إن تأويل إخوان الصفاء لإبليس ربما يشير إلى أنهم يحملون الإنسان مسؤولية الشر، إلا أن آراءهم في الجبر والحرية لا تؤيد هذا التصور، فلم يقبل الإخوان رأي المعتزلة بأن

الإنسان حر، كما لم يتقبلوا الرأي المقابل بكونه مجبراً، وإنما اعتقادوا ككل الشيعة أنه أمر بين الأمرين،^(٥٢) وقد وضح الفيلسوف الشيعي هشام بن الحكم المقصود من هذا التعبير، فذكر أن أفعال الإنسان اختيار من وجهه واضطرار من وجهه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيئ لها.^(٥٣)

فإخوان الصفاء لا يحملون الإنسان سوى مسؤولية عدم السعي المعتمد للوعي بنقصه رغم إدراكه له،^(٥٤) وتلقي الفيض من الأنبياء وهم ممثولات العقل الكلي في عالم المادة،^(٥٥) والاستسلام للشهوات واللذات الحيوانية التي ليست سوى آلام مستترة،^(٥٦) وهذا النقص هو أصل الشر عند إخوان الصفاء، فهناك هامش من المسؤولية الإنسانية عن فعل الشر، وليس عن الشر ذاته.

والواقع أن الرسائل تحتوي على بعض النصوص لإخوان الصفاء في لهجة تشبه الصراخ عن سبب الوجود وكل هذا الألم والشر المحيط بالعالم، مؤكدة أن الإنسان ليس المسؤول عن وجود الشر أو هذا الألم، وهو مع ذلك ينتقل بين أنواع من الألم طوال حياته لا يستطيع أن يتحملها ولا أن يتتجنبها،^(٥٧) وعلى الرغم من أن المقصود من هذه العبارات هو الدعوة لعدم الاهتمام بالحياة الدنيوية المليئة بالآلام والشروع، إلا أنها تشير إلى ما يحمله الزهد الذي يدعوه لإخوان الصفاء من تساؤلات كان عدم استطاعتهم الإجابة عليها مصدر قلق بالنسبة لهم، فلهجتهم تتراوح ما بين الاتزان والانفعال.

أما الخلاص الإنساني في العالم المادي، فيقوم عند إخوان الصفاء على الزهد وعدم الاستغراق في إصلاح أمر الجسد والاهتمام بإصلاح النفس عن طريق معرفة الفرق بينها وبين الجسد وحقيقة جوهرها، والاهتمام بإصلاح شأنها، وكيفية حالها بعد الموت،^(٥٨) ويرى إخوان الصفاء أن معرفة حقيقة جوهر النفس يؤدي إلى معرفة الحقائق الروحانية، وإزالة الخوف من الموت، وتحقيق لقاء الله.^(٥٩)

إلا أن هذه المعرفة وتلقي الفيض من الأنبياء، لا يعني حصول الإنسان على السعادة

في العالم المادي بالنسبة لإخوان الصفاء، فقد رروا حديث النبي (ص): "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر". وقد فسروا هذا الحديث بأن المؤمن المحق قد سجن نفسه بالمنع لها عن الشهوات والملاذ التي تردد فيها من أجلها،^(٦٠) وهم يتفقون في هذه النقطة مع شوبنهاور وكيركجور، إلا أن الآخرين أكثر تطرفاً في تصورهما للزهد المؤدي للخلاص. إن ما سيؤديه تلقي الإنسان للفيض (الحقيقة) من الأنبياء هو السكون والهدوء في الدنيا، فالخلاص بالنسبة للمؤمن هو التخلص من الجسد كما صرخ الأخوان، فالمهمة

الحقيقة للدين ليست سعادة الدنيا وإنما الآخرة، كما أن مهمة الشريعة ليست أيضاً توفير السعادة وإنما تنظيم العالم المادي كي لا يكون أكثر شراً.

خاتمة:

إن العلاقة بين "الدين" و "الشر" عند إخوان الصفاء هي "التناقض" بالتأكيد، لكنهم في المقابل لم يستطعوا تقديم تفسير واضح لرفضهم أي علاقة بين (الله) "مصدر الدين والخلق"، والنقص الذي هو المسبب الأساسي للشر، وقد لجأوا في النهاية إلى تفسيرها بـ"الحكمة"، إلا أنهم اعترفوا بأن الشريعة خاضعة أيضاً للوضع المادي نظراً لكونها مرسلة لتنظيمه، وبالتالي فهي تحمل قدرأً من صفاته في الألم (الشر) لكن آلام الالتزام بالشريعة أفضل من آلام عدم وجودها بالنسبة لإخوان الصفاء.

ويبدو التزامهم بالإيمان الإسلامي المصدر الأساسي في اختلاف رؤيتهم الفلسفية عن الرؤى الأخرى كالبودية والأوبانيشاد التي تأثر بها الفلسفية التشاوميون في أوروبا كشوبنهاور، وأقرب إلى الوجوديين المؤمنين كسيرين كيركجور، فالوجود مقسم إلى مرحلتين، والمعاناة الإيمانية في المرحلة الأولى هي الموصلة إلى الخلاص في التجربة الروحانية التالية، وهذا الجزء من الألم ليس شرًّا بالتأكيد؛ إذ إنه ألم في سبيل التقرب إلى الله وتلقي السعادة في الآخرة بمعرفة الحقائق عن طريق العقل الكلي.

كما أن الإنسان ليس مسؤولاً في فلسفة إخوان الصفاء عن وجود الشر، وإنما يمتلك هامشاً من المسؤولية في ممارسته الناتجة عن الاستسلام الوعي لحالة النقص التي يعانيها. وهذا الرأي ربما يخالف البوذية ظاهرياً – وهي أحد مصادر إخوان الصفاء – إلا أن البوذية لم تُعِنِ الإنسان من هامش المسؤولية عن ممارسة الشر، وإن كانت أيضاً رفعت عنه المسؤولية عن أصل وجوده، إلا أن هذا الرأي يخالف بالتأكيد الرأي الديني السائد الذي يعتمد على مسؤولية الإنسان عن وجود الشر بارتكابه إياه.

إن النتيجة الأهم التي توصل لها الإخوان واتفقوا فيها مع باقي الفلسفات القريبة لهم، هي أن لا مجال للخلاص أو السعادة في العالم الدنيوي، فالسعادة لن تأتي حتى عن طريق الدين أو الشريعة، وإنما يحصل الإنسان فقط على الاطمئنان والسكون. أما الخلاص، فلن يتم إلا عبر الانتقال من العالم المادي إلى العالم الروحي عن طريق الموت، فالموت هو الخلاص الحقيقي للإنسان من الشر والألم.

هوامش:

- يرجى مراجعة الكتابات السلفية في هذا الشأن على سبيل المثال: شمس الدين الذهبي، الكبائر، القاهرة (بدون ذكر سنة الطبع) طبعة دار إحياء الكتب العربية. ود. صالح بن فوزان الفوزان - كتاب التوحيد - دمياط (بدون ذكر سنة الطبع) طبعة دار ابن رجب.

- ليس المقصود من العبارة التشكيك في الذات الإلهية، ولكن في تصور بعض المذاهب الإسلامية لها.

- أحمد صبرى، إخوان الصفا بين الفكر والسياسة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٦٩ - ٧٠ .

- ول دبورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، محمد بدран، القاهرة ٢٠١١، مجلد ٢، ج ٣، ص ٤٤ .

- م. مس، ٧١، ٧٢، ٧٣ .

- الصابئة المندائية: يرجع الباحث الصابئي عزيز سباхи أن هذه الطائفة نشأت من الطوائف التي اتبعت حبي العمدان ولم تعرف بيسوع كمسيح ومخلص.

- م. مس، ص ١٥٤ .

- بيثاريل: هو ابن هيبيل زيوالا الملوك المرسل من قبل الله للقضاء على تمرد ملكة الظلام (الروها)، وأناء ج قوله في عالم الظلام يتزوج من (زهربيل) أخت (الروها) ملكة الظلام، وينجب بيثاريل، فهو مكون من جزء رضي وجزء سماوي.

- م. مس، ص ١٥٦ .

- م. مس، ص ١٥٧ .

- م. مس، ص ١٥٨ .

- م. مس، ص ١٥٩ .

- م. مس، ص ١٥٦ .

- م. مس، ص ١٥٧ .

- إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة ١٩٩٦، ج ٢، ص ٤٨ .

- م. مس، ص ٥١ .

- م. مس، ص ٤٩ .

- م. مس، ص ٥٠ .

- إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة ١٩٩٦، ج ٢، ص ٤٧١ .

- م. مس، ص ٤٧٢ .

- م. مس، ص ٢٩٤ .

- م. مس، ص ٥١ .

- م. مس، ص ٧١ .

- ول دبورانت، م. مس، ص ٧٥ .

- عباس محمود العقاد، الله، القاهرة ١٩٩٨، ص ٤٥، ٥٠، ٥١، ٥٢ .

- د. السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهاور، بيروت ١٩٩٣، ص ٤٢، ٤٣، ٥٠، ٥١ .

- ول دبورانت، م. مس، ص ٧٦ .

- د. السيد شعبان حسن، م. مس، ص ١٥٩ .

- م. مس، ص ٥٠ .

- هؤاد كامل، نصوص مختارة من التراث الوجودي، القاهرة ١٩٨٧، ص ٢٩ .

- مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٢٩، ٢٣٠ .

- إخوان الصفا، الرسائل، م. مس، ص ١٧٢ .

- د. السيد شعبان حسين، م. مس، ص ٤٨١ .

- ٢٢- ويل دبورانت، م.س، ص ٧٥ .
- ٢٣- إخوان الصفا، الرسائل، م.س، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩ .
- ٢٤- م.س، ص ٤٧٨، ٤٧٧ .
- ٢٥- م.س، ص ٤٧٨ .
- ٢٦- م.س، ص ٤٧٩ .
- ٢٧- م.س، ص ٤٨٠ .
- ٢٨- م.س، ص ٤٨٠ .
- ٢٩- م.س، ص ٤٨٠ .
- ٣٠- م.س، ص ٧٣، ٧٢ .
- ٣١- م.س، ص ٣٠٤ .
- ٣٢- م.س، ص ٤٨٧ .
- ٣٣- م.س، ص ٣٠٦ .
- ٤٤- إخوان الصفا ، الرسالة الجامعية، م.س، ص ٧٦ .
- ٤٥- إخوان الصفا، الرسائل، م.س، ص ٤٧٢، ٣٦١ .
- ٤٦- م.س، ص ٧٣، ٧٢ .
- ٤٧- م.س، ص ٢٩٠ .
- ٤٨- مصطفى غالب، إخوان الصفا، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥٣، ١٥٢ .
- ٤٩- إخوان الصفا، الرسالة الجامعية، م.س، ص ١٢٨ .
- ٥٠- م.س، ص ٧٦ .
- ٥١- م.س، ص ٧٨، ٧٧ .
- ٥٢- أحمد صبري، م.س، ص ٥٥، ٥٤ .
- ٥٣- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلافاتهم المصلحة، نسخة كومبيوتيرية، ص ١ .
- ٥٤- أحمد صبري، م.س، ص ٤٧ .
- ٥٥- إخوان الصفا، الرسائل، م.س، ص ٦٦ .
- ٥٦- م.س، ص ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩ .
- ٥٧- م.س، ص ٢٨٩ .
- ٥٨- م.س، ص ٢٨٨، ٢٨٩ .
- ٥٩- م.س، ص ٣٠٤، ٣٠٥ .
- ٦٠- فؤاد كامل، م.س، كيركجور (أعمال المحبة)، ص ٤٩ . وإمام عبد الفتاح إمام، سيرن كيركجور، بيروت ١٩٨٣، ص ١٢٨ . والسيد شعبان حسين، م.س، ص ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩ .

الشّر من منظور ديني بين النجاح والنبيذ

آمال الأتربي*

المشكلة الرئيسية في نظرية الأديان إلى الشر هي في حد ذاتها اختلاف عقائدي حول تصور الألوهية قبل كل شيء؛ حيث إن منشأ الاختلاف بين أصحاب الديانات القديمة كان مظهراً اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والشرك.. والواقع أن مشكلة الشر - أصله ونشأته - إنما هي مشكلة واجهتها الأديان جميعاً.. مما هو تفسير وجود الشر في العالم؟ وهل يمكن أن يكون مصدره الإله الواحد مع عدله وخيريته أم أن مصدره موجود آخر؟

بدأ الإنسان خطواته المتعسرة في طريق الخير والشر حيواناً ضعيفاً يفهم الضرر ولا يفهم الشر، وإذا فهم الضرر فإنما هو الضرر في جسده أو في ما يطلب الجسد من مطالب الطعام والشراب والأمن والراحة، وكانت الأرواح كلها ضارة تلاحقه بالأذى والاساءة ما لم يتول إلى مرضاتها بوسائل الشفاعة والضراعة أو بوسائل الضحايا والقرابين.^(١)

فقبل شيوع صورة الشيطان كانت بديهة الإنسان تملأ العالم بأشتات لا تحصى من الأرواح والأطیاف. وكان من هذه الأرواح والأطیاف ما يخفى ولا يظهر لأحد، ومنها ما يخفى على أناس ويظهر لآخرين بالرقى والعزم، ومنها ما يتلبس أحياناً بالأجسام ويظهر لكل من لقيه في مأواه^(٢) ولو لم يكن الإنسان يقسم هذه الأرواح إلى ذات خير وذات شر؛ لأنه لم يكن يميز بين الخير والشر، ولم يكن الشر لديه إلا صورة مجردة لعدم الخير أو الفطرة التي تولدت عنده منذ مولده؛ فالشر لا يصدر منه خير بإرادته والاعتقاد الوحيد يرجع إلى تلك الفطرة أو ذلك الضمير الذي أشعره بوجود فارق بين الخير والشر.

إن عقل الإنسان الأول لا يستطيع فهم القيم المجردة ، وكان لا بدّ له من مثال حسي أو معنوي يصور فيه هذه القيم المجردة، فكان لا بد من أن تدور هذه القيم في شخص يفهمه العقل البشري. والشر كقيمة مجردة لا بد من أن يكون لها تجسيد كيفي، وبالتالي تجسد الشر في إبليس أو الشيطان، ولكن الشيطان ليس له وجود حسي حقيقي، والاعتقاد في الشيطان كمصدر رئيس للشر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية الألوهية؛ لأن الذي جسد الشر في الشيطان هو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فالبحث في الشر يتطلب البحث في قضية الألوهية، أي الإيمان والكفر.

وقد انطبع في تصوّر الإنسان الأول خلط بين الإله والشيطان؛ كما اختلطت الأرواح والأطیاف ثم تلمس كل هذه التصورات الأولية في تجسيدها في شخصيات، لتتخصّص كل شخصية لرسالة تجرد لها وتقدر عليها حيث لا يقدر عليها أحد سواها،^(٣) كما لم يكن يوجد مقياس لدى الإنسان لكي يقيس به الأرواح والأرباب ويقيس بها أعمالها وحقوقها، ومن ثم لم يستطع التفريق بين الخير والشر وبين سلطان الإله وسلطان الشيطان.

إن فكرة الخير والشر أصلية في البشر منذ القدم بل هي السبب الوحيد للتدين والإيمان، فكم من مظاهر الطبيعة، وعامل من عوامل الكون قد أثر في الإنسان أثراً معنوياً، وخلق في نفسه معتقداً خاصاً واتجاهًا يختلف عن غيره، كما أن

عوامل الكون ومظاهره تتحصر في نوعين يختلف مفعولهما في النفس الإنسانية؛ مفید فتستأنس به وترتاح إليه، ومضر فتخشاه وترهبه، الإنسان مهما تكن عبادته بسيطة أو متقدمة لا تخلو من هذين العاملين، عامل الخير وعامل الشر، غير أن الإنسان^(٤) القديم يؤمن بهذه المظاهر مباشرة، ويؤله هذه العوامل من غير واسطة.^(٥)

وخاص الإنسان في تجسيده للشر مراحل متعددة إما بالرمز أو بالإشارة؛ حتى صاغ هذه التجسيدات في صور آلهة خالقة للشر (وهي صور معنوية رمز للشر من خلالها) فعبدتها وتقرب إليها؛ أو جسدها في صور حسية كما سنرى في ما بعد؛ ولكن الإنسان القديم في النهاية كان يعبر عن نفسه أكثر مما كان يعبر به عن البيئة التي عاشها.

تجسيد الشر في الديانات القديمة:

إن المشكلة الرئيسية في نظرية الأديان إلى الشر هي في حد ذاتها اختلاف عقائدي حول تصور الألوهية قبل كل شئ، حيث إن منشأ الاختلاف بين أصحاب الديانات القديمة كان مظهراً اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والشرك، والواقع أن مشكلة الشر - أصله ونشأتها - إنما هي مشكلة واجهتها الأديان جميعاً. ما تفسير وجود الشر في العالم، هل يمكن نسبته إلى الإله الواحد مع عدله وخيريته أم إلى موجود آخر؟^(٦) ولكن هذه المشكلة تحتل مكانة بارزة في ديانات الأمم جميعاً. لذلك فإن مراحل الانتقال في تصور روح الشر - أو تصور الشيطان - قد تكون من أوضح المعالم لمتابعة الضمير الإنساني في ارتقاءه وتمييزه، وإنه لمن السهل أن تعرف الإنسان بمقدار ما يشعر به نحو الشر من نفور أو الخوف، وليس بهذه السهولة المعرفة بالإنسان بمقدار ما يتمثله من المثل العليا للخير والفضيلة. لأن المثل العليا بطبيعتها تبتعد عن الواقع ومت天涯 بالآمال والفتراء ويشبه هذا في عالم الحس أن قياس الانحطاط بالنسبة للحضيض سهل محدود المسافات، لكن قياس الصعود والارتفاع بالنسبة إلى الأفاق العليا. أصعب من ذلك بكثير.^(٧)

لقد ظهرت قوى الشر الكونية متمثلة في أمارات الخوف وللائل العجز تجاه هذه القوى الشريرة، فحاول الإنسان القديم أن يتقرب إلى هذه القوى ليتجنب أذاتها، وأنه لا يدرك سر قوتها وشرورها فلجأ إلى تجسيدها في قوى معنوية أو شخصية مجردة لكي يسهل عليه التوصل معها إلى اتفاق، ليس هذا فقط بل لجأ لتجسيد الإله لكي يسهل عليه التقرب إلى ذلك الإله لكي يأخذ منه الخير ويبعد عنه الشر، وكان الموت أهم الحقائق الكونية التي واجهها الإنسان. وجالت في نفسه أسئلة حول حقيقة الحياة والموت والمصير الإنساني في ما بعد الموت. وهل للشر دور في الحياة الآخرة من حيث ضرورة

أن يحاسب الإنسان على أفعاله الخيرة والشريرة؟ كل ذلك أنجب اضطراباً في السلوك الإنساني وفي ذهنه وضميره.

لقد جسد المصريون القدماء الإله في آتون أو رع أو آمون أو أوزوريس، وذلك في مراحل مختلفة من تواريХ نضج الحضارة المصرية، فقد عرف المصريون حساب الروح بعد الموت وموازين الجزاء على الخير والشر والفضيلة والرذيلة وشروط البقاء التي تستوفيها الروح لتعيم بالحياة الأبدية في العالم الآخر. ولم يكن العالم الآخر لديهم مؤجلاً أو منتظراً في المستقبل بعد خراب العالم الدنيوي. وارتبط الشر في ذهن المصري القديم بالحياة بعد الموت أي البعث ومحاسبة النفس على ما فعلته في الدنيا،^(٨) ثم اعتبر المصريون الشر في العالم كله جريمة اجتماعية وطنية،^(٩) ثم تراجعت الحضارة المصرية (بعد أن عرفت التوحيد في مراحل متقدمة من مسيرتها)؛ فجعلت لكل نشاط إنساني إليها خاصاً به، فأوزوريس صار إله الخصب والنمو مع ينابيع الماء العظيمة، خاصة مع نهر النيل العظيم بصفة أن الماء مصدر للخصب وبوصفه مانحاً للحياة، ثم إن وظائف أوزوريس بحكم طبيعتها قد أدمنته منذ القدم في دائرة الشؤون البشرية مما جعله يتصرف سريعاً بالصفات البشرية والاجتماعية،^(١٠) وهي مقابل أوزوريس كان الشر يتجسد في "ست" شقيق أوزوريس، وحدث صراع بين أوزوريس وست ذبعة الأخير فيه الأول، وظل الصراع دائراً بين ست وحورس نجل أوزوريس، وهو صراع بين الخير والشر في الديانة المصرية القديمة؛ حيث لم يكتف ست بقتله لأوزوريس ولكنه دخل إلى محكمة الآلهة في عين شمس وأودع لدى هؤلاء اتهامات باطلة ضد أوزوريس، ولأن الخير لا بد من أن ينتصر ولو مؤقتاً، فإن الآلهة أنصفت أوزوريس ففار في النهاية بالحكم لصالحه وأعيد إليه عرشه بعد أن بعثت إليه الحياة من جديد مفضلًا بقاءه إليها لعالم الآخرة أو صديق الأموات^(١١) ولكن اليأس لم يتطرق إلى قلب ست، فظل يجسّد الشر لا كفكرة مجردة، ولكن كوجود معنوي يتحاشى الناس بطشهما.

ونفس هذا التجسيد لفكرة الشر كان له وجود في ديانات العالم القديم، فكانت عقيدة الهند أن المادة كلها شر أصيل فلا خلاص منه إلا بالخلاص من الجسد، وكان الشر عندهم مرادفاً للهدم والفساد، يتولاه الإله الواحد في صورة من صوره الثلاث: صورة الخالق وصورة الحافظ وصورة الهادم الذي يهدم بيديه ما بناه وما حفظه في صوريه الآخرين، ومن ثم نبتت فكرة التنازع؛ فالأرواح عند البراهمة لا تموت ولا تغنى أبداً عن الوجود، لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تتبسها، ولكنها تتنقل من بدن إلى بدن كما يستبدل اللباس إذا خلق، وتترقى النفس في الأبدان المختلفة

كما يترقى الإنسان من طفولة إلى شباب إلى كهولة إلىشيخوخة، ذلك أن النفس طالبة للكمال مشوقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن فسيح وعمر الإنسان قصير، فلا بد من تنقل النفس من بدن إلى بدن، وفي كل بدن تستفيد تجارب جديدة ومعلومات جديدة، والغرض من جهنم تمييز الخير من الشر والعلم من الجهل، فالآرواح الشريرة تتردد في حشائش الطير ومرذول الهوام إلى أن تستحق الثواب فتتجو من الشدة وتترقى في ما هو أرقى.^(١٢) فالشر في البراهمة تجسد في الروح ذاتها، وهي العقيدة التي بشرت بها البوذية وجعلتها من ضمن معتقداتها، ولكنهم أيضاً(مثل باقي الشعوب) اعتقدوا في العفاريت الخبيثة أو العابثة التي يسمونها الراكاشا وينسبون إليها أعمالاً كأعمال الشياطين في البيانات الأخرى؛ فالشر في صورة الراكاشا الذي أبغضه الآريون وصوروه لأبنائهم في الصورة التي تفربهم منه وتحذرهم من كيده؛ وديانة الهند على هذا لم تبتعد شيئاً أو أرواحاً شيطانية غير الأرواح التي يسمونها الراكاشا؛ أما الشيطان الكوني فهو مرادف للفتنة وكل ما يغري النفس بمطامع الحياة.^(١٣) فالروح - لا الشيطان - هي الشريرة وهي التي تظل تتغافل في أبدان البشر والحيوان والنبات لكي تظهر من آثامها وشرورها، وتصل إلى التر凡ا؛ لأن بودا عرف أصل الشر كله وهدى أتباعه طريق الخلاص منه وأنه حتمي عندما وجد الوجود كان الشر، فالخلاص من الشر لا يكون إلا بإفشاء الوجود بالقضاء على شهوات النفس إلى حد إماتة إرادتها حتى يصل الإنسان إلى حالة من الفناء التر凡ا، حيث السعادة الكاملة وحيث الأمل في الإفلات من متاعب توالي الولادات وتتساخ الأرواح:^(١٤) لقد امتنجت البراهمية مع البوذية في قضية التتساخ وتجسد الشر في الصورة الأرواح المتساخة أو تلك الراكاشا.

أما بابل، فقد عرفت الشر منذ القدم كما عرفه المصريون والهندو وباقى الشعوب، ولكنهم رصدوا الكواكب من أقدم الأزمنة وعلقوا مصائر الناس وأقدارهم بسعودها ونحوسها؛ فلا يسعد أحدهم بنعمة السماء ولا يشقى بغضبها إلا وهو في الحالتين عرضة للقضاء المسطور في أزياج النجوم،^(١٥) ثم خرجوا بنتيجة مفادها أن الشر يساوى النحس ويوازي القبح وتوصلا إلى أن الإساءة التي يقوم بها الإنسان هي من عند نفسه حتى لو ارتبطت بالنجوم؛ وفي سبيل تأكيد ذلك اعتبر البابليون أن الخطيئة والرذيلة والجريمة مردتها النفس والنجوم ومعهم إله الشر فدانوا بالشوية وهي ديانة فارس.^(١٦) وكانت مرحلة الديانة الزرادشتية بداية تجسيد حقيقي للشر عندما دعت إلى عقيدة الشوية، حيث الشر من عند إله الظلم والخير مصدره إله النور وأن الغلبة أخيراً لابد من أن تكون لإله النور، واعتقاد أتباع زرادشت يجسد الله في إله النور آهورامزدا

ويجسد الشر في أهريمن، وتعتبر هذه المحاولة من المحاولات الأولى لتجسيد الشر في شخص اعتباري، أهريمن مثل سنت عند المصريين، وأحيطت كل العقائد بالأساطير والفلكلور الشعبي، وحدث خلال ترقى الإنسان في مداركه أن اعتقاد ما يسمى بالمذهب الحيوي الذي قال به رابرتسن إست في كتاب «أديان الساميين» والذي يفسر اعتقاد الإنسان مذهب الضرورة، فالضرورة ما هي إلا تجربة البشر في حياتهم المبتدئة،^(١٧) والضرورة هي التي تفسر سعي الإنسان في تصور الأشياء والأحياء ثم القيام بتجسيدهم في كائنات معنوية عليا تختص إما بالألوهية أو الخيرية، أو الشيطانية والشورية؛ على أن بعض طوائف الثوية يعتقدون بأن الجسد كله شر.

ولم يكن دين الإغريق الأقدمين إلا محاولة متقدمة في التصور البشري سواء للإله أو للشيطان حيث مر دين الإغريق في الأطوار التي مرت فيها الأديان الأخرى، على أن دينهم بسبب درجة الثقافة العالية التي وصلوا إليها وسرعته نحو المدنية عندهم كان داعية لإيقاظ قوة وسرعة التصور وإلى الرقي الفلسفى والدينى، ولكن تاريخهم القديم ممتزج باليثولوجيا التي تختلط فيها أعمال الآلهة إلى حد يتذرع فيه التفرق بين الحقيقة منها والخيال،^(١٨) ولكنهم توصلوا في ما بعد عبر الثقافة إلى وجود الإله الواحد أو المسبب الأول عند أرسطو ، فابتعد عن الوثنية أو عبادة الأشجار والنبات والحيوان والطوطم والشمس والقمر، لكنهم في مرحلة لاحقة جعلوا من هذه رموزاً ألوهية أو أرباباً في مقابل المسبب الأول. أما روما، فقد كان دينها الأول دين أرواح؛ إذ لم تكن هناك آلهة حقيقة بل حفل من الأرواح تسكن الطبيعة، وكانت هذه الأرواح الطبيعية تعبد أو يُفرَّز إليها لا عن محبة لها، بل عن مساومة أو تعاقد إذ كانت تقدم لها القرابين في مقابل حمايتها وموتها.^(١٩)

وامتزج الدين الروماني بالدين الإغريقي بعد أن احتل الرومان بلاد الإغريق فأعطوا الآلهة اليونانية أسماء لاتينية وجرروا في عبادتها إلى حد بعيد، ولم يتجسد الشر لديهم في الشيطان، ولكنه تجسد في الآلهة.

ديانات وهي السماء وقضية اللعن:

إن وجود الشيطان كباعث مخلوق مصدر للشر من الحقائق المسلم بها في الديانات السماوية الثلاث، ذلك أن فكرة الإله الواحد قد استقرت بعد وجود اليهودية؛ حيث إن مسيرة البشر نحو معرفة الخالق تأرجحت بين التوحيد والشرك وبين عبادة إله للشر، وبين الخشية من كوارث الطبيعة وربطها بقوى الشر المحيطة بالإنسان، ثم ارتباط ذلك كله بالأسطورة والخرافة معاً، وهي في حقيقتها طور من أطوار فكر الإنسان. فكانت

الحضارات الأولى خطوة واسعة في طريق الإنسان لمعرفة الخير والشر ولكنها خطوات متفرقة تقابل أحياناً ولا ت مقابل دائماً في الاتجاه إلى معنى الخيرات والشرور. وقد كانت خيرات وشراً قبل أن تجتمع في خير واحد بمقاييس واحد أو في شر واحد بمقاييس واحد يتقارب فيه جميع بنى الإنسان؛ عليه فإن الله سبحانه كان يرسل الرسل، لكن دعواتهم كانت تضيّع وسط الأوهام والأباطيل، وكانت دعوة إبراهيم ثم استقرار اليهودية كدين سماوي مرتبط بالوحي سبباً رئيساً في افتتان الذهن البشري بوجود إله واحد خالق لكل شيء، ومن ضمن مخلوقاته إبليس أو الشيطان، وهو مصدر شرور البشر والإنسانية.

ومع هذا التصور التوحيدى فإن قوة الخير وقوة الشر أحياناً من عمل الشيطان وأحياناً من عمل الحية التي أدخلته في جوفها لكي يغوي آدم، وكان الشر بهذه المثابة تارة ضرراً لا يجوز، وتارة أخرى ضرراً مادياً يأتي من حيوان كريه إلى الناس لما ينفعه من سموات قاتلة، ولم يكن الشيطان منفصلاً عن زمرة الملائكة، بل كان من زمرة الحاشية الإلهية التي تفت سموات الوسادة والدسيسة، وقد كان اليهود ينسبون العمل الواحد مرة إلى المعبود "يهوا" ومرة إلى الشيطان. فقد جاء في كتاب صموئيل الثاني أن الرب غضب على إسرائيل فأهاج عليهم الملك داود، وأمره بإحصائهم، وجاء في كتاب الأيام أن الشيطان هو الذي وسوس لداود بإجراء هذا الإحصاء، ولم يرد اسم الشيطان قبل ذلك في كتب التوراة مقرضاً بأداة التعريف التي تدل على الأعلام، كأنه كان واحداً من أرواح كثيرة تعمل هذه الأعمال التي انحصرت بعد ذلك في روح واحد يسمى الشيطان ويستعين بهن على شاكلته من الأرواح، وبذلك تكون الديانة اليهودية تحملت أعباء التوسط بين الديانات الوثنية وديانات التوحيد؛ وصورة الشيطان في عقائدها هي أوفق مقاييس لسلم التطور الذي ارتقت عليه من أقدم عهودها في التاريخ إلى العهد الذي ظهرت فيه المسيحية، ففي أقدم العهود لم يكن عند اليهود فارق بين خلائق الكائنات العلوية وخلائق الكائنات الأرضية من إنسانية وحيوانية، ولم يكن عندهم فارق بين هذه

59

الخلائق والشيطان؛ فكان الشيطان يحضر بين يدي الله مع الملائكة وكان الملائكة يهبطون إلى الأرض، وكان الإله نفسه ينزل إلى الأرض ويتجول في الحدائق.^(٢٠) وكانت فكرة التجسيد للشر في صورة الشيطان أخذت بعداً كبيراً منسوباً إلى الوحي الإلهي الذي عرف الإنسان مصدر الشرور؛ ويحق القول: إنه عندما عرف الإنسان الشيطان كانت فاتحة خير له؛ لأنه استطاع أن يميز بالفطرة بين الخير والشر، لا عن جهل بشري ولكن عن حكمة إلهية علوية. ومن الإنصاف القول كذلك: بأن الوحي تدرج

للإنسان ليتطور معارفه؛ وكانت اليهودية إحدى مراحل هذا التطور، وبذلك فقد انفصل المخلوق (الشيطان) عن الخالق (الله) بالمفهوم القديم الذي تصوره الإنسان القديم عن أصل الشرور ومصادرها. ثم انتقلت فكرة الشيطان مرحلة واسعة بعد ظهور المسيحية فتم الانفصال بين الصفات الإلهية والصفات الشيطانية، وأصبح للإله عمل وللشيطان عمل، ولكنه عمل جسيم يوشك أن يضارع عمل "أهريمن" إله الظلام في ديانة زرادشت؛ لأنَّه سمي في الأنجليل باسم رئيس هذا العالم واسم إله هذا الدهر، وكانت له مملكة الدنيا ولله ملكوت السماوات، واستقل بشرط كبير من قصة الخلقة في السماء والأرض؛ فلولاه ما وقعت الخطيئة ولا سقط الجنس البشري ولا وجبت الكفاره والفساد. وتذكر الأنجليل أخبار المجانين الذين شفاهم السيد المسيح فتقول عنهم: بأنَّهم صرعنى الشيطان، أو أن الشيطان وسوس ليهودا الإسخريوطى ليسسلم المسيح للجند؛^(٢١) وكان بولس الرسول يذكر سطوة الشيطان وهو يرى أمامه معابد (مترا) في كل مكان يرحل إليه؛ ومرة أخرى تذهب الأنجليل إلى قرن الشيطان بالحية أو بالمرأة وتقول: بأن الخطيئة يشترك فيها هؤلاء الثلاثة.

ثم انتقلت فكرة الشيطان أبعد مراحلها بعد ظهور الإسلام، فالشيطان قوة الشر، وأن الله الخالق أمره بالسجود فقام نفسه بآدم فرفض لأنه رأى أنه خير منه، وأمر الله له بالسجود كان بعد إعطائه حرية الاختيار، لا عن جبر قهر، ثم تم تحديد اسم هذا المخلوق اسمه إبليس ولقبه الشيطان، ويقال: إنه كان من الجن وتسامي في عبادة الله حتى صار مثل الملائكة، وعندما رفض السجود بعد قياس نفسه طلب من الخالق أن يُنظره إلى يوم القيمة ليكون هدفه الأسمى هو غواية البشر.

بسط الإسلام على الوجود وحدة لا ثوية فيها بأي وجه من الوجه، ومنح الإرادة الإنسانية حقها وتبعتها وجعلها ظالمه إذا سمحت للشيطان أن يظلمها؛ وبهذا فإن الإسلام بهذه الخطوة وضع قضية تجسيد الشر في صورة الشيطان عن حقيقة الوجود بأسره؛ فليست الخطيئة أصلاً كونياً يعاني الإرادة الإلهية ببرادة مثلها أو مقاسمة لها في أقطار الوجود العليا والسفلى؛ ولكنها اختلاس وخلل وتصدير، وله علاجه من عمل العمل نفسه بالتنمية والهداية أو بالتكفير والجزاء؛ ولما كانت فضيلة آدم على الملائكة والجن أنه تعلم الأسماء التي لم يتعلموها، كانت هدايته إلى التوبة كذلك بكلمات من المعرفة الإلهية ولم تكن بشيء غير عمله وقوله.

إن قضية الشر المطلق في الإسلام ارتبطت بقضية الغيب وقضية العدل الإلهي التي لا تُحمل أحداً وزر أحد حتى لو كان الشيطان نفسه؛ والتجميد المعنوي للشر في

الشيطان كذلك لا يعفي النفس البشرية من مسؤوليتها.

لقد وصلت فكرة الشر في مدلولها الإنساني أسمى مراحل تطورها، وتم تجسيد الشر في إبليس، ولكن قوة هذا الشر لا سلطان لها على الضمير الإنساني ما لم يستسلم الإنسان الفرد لهوىً أو بضعف منه عن مقاومة الغواية والإغراء، فما كان سحر الشيطان إلا ضرباً من الخيال، وما كان له بقوة من قوى السحر أو قوى العلم أن يهزم ضمير الإنسان، وكل هذه القوى الخفية بجميع خصائصها التي تراكمت حولها العقائد الغابرة منتهية إلى وجود كأنه الوهم الذي يملك الضمير الإنساني تجاهله، وأن الإنسان يستطيع إذا شاء أن لا يكون للشيطان مشيئة عليه أو لا مشيئة له في أمر يosoس به إلا إن شاء الإنسان.

ويلاحظ أن الشيطان قد لُعِنَ من قبل الله الخالق، واللعن هوطرد من الملوك مع الغضب الشديد عليه، ذلك موجود في قصة الخلق في سفر التكوين، وقد انصب اللعن على الشيطان والحياة، وصارت الحياة من ضمن أعداء الإنسان ونسلاها كذلك؛ رغم ما في دور الحياة من مبالغة؛ حيث إنها قامت بإخفاء إبليس في جوفها لكي يتمكن من دخول الجنة والوصول إلى آدم لغوايته عن طريق إقناع حواء.

إن طرد الشيطان من الملوك من الملوك له دلالات إنسانية على أن الصراع بين الخير والشر يتطلب وجود الإنسان والشيطان معاً في الأرض لا في السماء، والوجود الأرضي يعتبر في حد ذاته انتصاراً لقيم الخير؛ لأن الصراع مع السماء يتطلب الصراع مع الذات الإلهية، وهو ما يرفضه الإنسان بعد أن تطورت مداركه، وأصبح الصراع مع الشيطان صراعاً مع النفس البشرية ذاتها.

ومع تأكيد الإسلام على حقيقة الشيطان ووسوسته وأتباعه للناس، لكنه أكد أيضاً أن الشيطان ليس وحده المسؤول عن قوى الشر، ففي نفس الإنسان يمكن الخير كما يمكن الشر، وأن الإنسان قد يلعن ويطرد من رحمة الله إذا بالغ في ارتكاب الشرور والآثام، والنفس البشرية ذات تركيبة معقدة فيها من التصور العقلي بقدر ما فيها من الوعي

الروحي، والتوازن الذي تتطلبه الحياة الإنسانية هو ذلك الوعي بما يتطلبه الجسد وما يقبله العقل وما يستقر في الوجدان. إن الشر كحقيقة مطبقة في الكون ما هو إلا نتيبة لحرية الاختيار التي وهبت للإنسان، وبدون هذه الحرية الاختيارية ما كان هناك معنى لحركة الحياة، وحركة السعي نحو الكمال في مسيرة طويلة. وإن إلقاء التبعة على الشيطان وحده تضفي القداسة على هذا المخلوق وتجعل منه أهريمن آخر، فهو في النهاية لا قدرة مطلقة له خلا الوسوسة لأعوانه.

والقرآن الكريم أكد على وجود شياطين من الأنس، وهذا يفسر كثرة الحروب والقتل، وهي من تواريخ الإنسان الشريرة التي تجعله أكثر خطراً من إبليس نفسه.

الشر في الفكر المعاصر: الشيطان المجازي:

إن كلمة الشيطان كانت علمًا على شخصية الكائن الشرير، فأصبحت علىأسنة الناس معنى لغوياً تطلق على أي شرير أو أي امة شريرة ويتبادر الجميع بهذا الوصف الشيطاني رغم أن أكثرهم يؤمنون بحقيقة الشيطان؛ فهو شيطان مجازي استعاره الشعراء والسياسيون،^(٢٢) اشتهرت ما عرفت بباحثات (الدمنولوجي) أو (Demonology)، وهي مباحث الباحثين عن الشيطان في العقيدة الدينية وفي التعبيرات المجازية منذ أوائل القرن التاسع عشر. فالمتدينون يؤمنون بوجود الشخصية الشيطانية ويعصرونها في أضيق حدودها ولا يبؤونها على النفس البشرية تلك المنزلة التي كانت في عقائد الأولين إلى ما بعد القرون الوسطى؛ أما المعتبرون المجازيون فريقان: فريق يلغى الشخصية الشيطانية بتة ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميها الفريزة أو الكبت أو علل الشخصية السقيمية؛ والفريق الآخر يقول: إن العقل والعلم لا يمنعان وجود الشيطان، وكل فريق له أدبياته وفلسفته؛ وفي كل الأحوال فإن تجسيد الشر في الذهن البشري كان له ما يبرره بعد مسيرة البشرية الممتدة.

الهوامش:

- (١) - عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٦.
- (٢) - عباس العقاد، إبليس، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٩.
- (٣) - م.ن، ص ١٩.
- (٤) - م.ن، ص ٢٢.
- (٥) - السيد عبد الرزاق الحسني، اليزيديون، المكتب العربي لتوزيع المطبوعات، بغداد، ١٩٨٤، ص ٤٠.
- (٦) - د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٩، ١، ص ٢٢.
- (٧) - حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٧.
- (٨) - Devil, Drugs and Doctors ,by Hward Haggard, New York, 1921,p 122.
- (٩) - The Occult Arts of Ancient Egypt, by Bernard Bromage, London, 1945, p.51.
- (١٠) - جيمس هنري بريستيد، فجر الضمير، ترجمة د . سليم حسن، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٩ - ص ١١٤.
- (١١) - م.ن. ص ١١٩.
- (١٢) - البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة أو مرذولة، مكتبة المشي، بغداد، بدون تاريخ، ص ١٢.
- (١٣) - إبليس. م.س. ص ٤٩.
- (١٤) - الشهريستاني، الملل والنحل، تحقيق د. محمد فتح الله رضوان، طبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٧٥.
- (١٥) - إبليس، مرجع سابق، ص ٤٩.
- (١٦) - Ancient Near Eastern Texts, Pritchard, Londen , 1949, p.87.
- (١٧) - د. محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٢٠.
- (١٨) - جروف سامويل داو، المجتمع ومشاكله، ترجمة إبراهيم رمزي، طبعة وزارة المعارف المصرية، ١٩٣٨، ص ٢٥٦.
- (١٩) - م.ن. ص ٢٥٧.
- (٢٠) - حقائق الإسلام، مصدر سابق، ص ٧٨.
- (٢١) - إنجيل لوقا، ٢٢.
- (٢٢) - إبليس، مرجع سابق، ص ١٥٩.

مقالة الشر ... دَوْرُ الْهُوَنِيَّةِ وَفَلَسْفِيَّةٌ

صفدر تبار صغرٌ♦

تعریب: محمد حسن زراقط

كيف يرضي الله بوجود الشر إذا كان قادراً مطلقاً، وخيراً محضاً، لا سبيل للضعف أو العجز أو الجهل إليه؟ ألا يقدر الله له هذه الصفات أن يحول دون وجود هذه الشرور؟ وهل يعتبر وجود الشر دليلاً على وجود حدود لصفات الله وعدم إطلاقها؟

تهدف هذه المقالة إلى معالجة إشكالية الشر بما هي ركيزة أساسية من ركائز الفكر الإلحادي؛ حيث يتناول الكاتب آراء فلاسفة ولاهوتيين من أمثال ملا صدرا، شلابير ماخر، أغسططين، وايتهد، مرتضى المطهرى وذلك في سياق معالجات معمقة للرد على مثل هذه الإشكاليات.

المقدمة:

لم تأت المذاهب الإلحادية جهداً للوصول إلى أهدافها، بل استخدمت كل ما أوتيت من حيل في هذا السبيل. ومن جملة الطرق التي سلكتها التشكيك في أدلة المؤمنين لإثبات وجود الله. وقد أثارت حركة الفكر الديني ونموه حفيظة التيارات الإلحادية؛ مما دفعها إلى التقدم بخطوات جديدة لهز شباك الفكر الديني.

وتهدف هذه المقالة إلى معالجة واحدة من الأسس التي تمثل ركيزة من ركائز الفكر الإلحادي، ألا وهي مسألة أو مشكلة الشر The problem of evil

ولا يستطيع أحد إنكار وجود الشر والبلايا بالمعنى العام^(١) في هذا العالم؛ لما لوجودها من وضوح يخرج العين، هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى، إن إنكار الواقع ناشئ من الجهل وضعف النفس، وهذا بذاته شر، فيؤدي إنكار الشر إلى إثبات شر آخر.

فالزلزال والنوازل السماوية المؤدية إلى قتل عدد كبير من الناس يدركها كل صاحب بصيرة، وكذلك الظلم الذي يمارسه بعض الناس. وإن النظر إلى التاريخ يكشف عن وجود شرور بأسماء عده، من العبودية التي كان يسام ذلها بعض بني البشر، إلى المشائق التي ذاق طعم معاناتها عدد غير قليل من الأبراء، إلى غير ذلك مما تفني الإشارة إليه عن التصريح به.

والسؤال المطروح هنا هو: كيف يرضى الله بوجود الشر إذا كان قادراً مطلقاً، وخيراً محضاً لا سبيلاً للضعف أو العجز أو الجهل إليه؟ أليس بإمكان الله بهذه الصفات أن يحول دون وجود هذه الشرورة؟ وهل يمثل وجود الشر دليلاً على وجود حدود لصفات الله؟

توضيح المفاهيم:

تعريف الخير والشر:

إن تقديم تعريف خاص للخير والشر يؤدي إلى أحکام مسبقة نود التحرز عنها. ومرادنا من تعريف الخير والشر هنا ليس تقديم تعريف خاص، وإنما الإشارة إلى معناه العام المبادر إلى الأذهان والذي يتافق عليه أكثر الناس إن لم نقل: جميعهم. وبكلمة عامة، الشر هو الشيء الذي لا يرغب به، والخير هو الشيء الذي يطلبه الجميع. وإن أكثر التعريفات المطروحة تشير إلى هذا المعنى المذكور أعلاه؛ ومن ذلك تعريف ابن سينا له بقوله: "إن الخير ما يتשוקه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه..." وبعد حديث عن الشر وأنه المعنى المقابل للخير، ولأجل ذلك قالت الحكماء: إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات أو عدم كمال..."^(٢)

وفي محاولة تعريف أخرى لصدر المتألهين الشيرازي نجده يقول: "إن الخير ما يتشوهه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه... - والشر هو فقدان وعدم -، ولأجل ذلك قالت الحكمة: إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي...»^(٢) وورد في موسوعة روتلنج الفلسفية: "الشر هو نتيجة أقبح ذنوبنا الأخلاقية، وهو فرض ضرر وعقوبة غير عادلة على الآخرين، والقتل والتعذيب والاستعباد... بعض من نماذج الشر".^(٤)

أنواع الشرور:

يمكن تقسيم الشر إلى ثلاثة أقسام بلحاظ مجال وجوده، وهذه الأقسام هي:
الشر الطبيعي:

والمقصود من هذا العنوان كل شر مصدره الطبيعة أو مجده، من زلازل وبراكين وصواعق وسيول وأمراض، وغير ذلك مما يزعج الإنسان أو يودي بحياته.

الشر الأخلاقي:
وهو ما يرتكبه الإنسان ويفعله باختياره من معاصٍ وأفعال سيئة مؤذية؛ كالظلم، والخيانة، والسرقة، والتبر، والقتل، وغيرها من الأعمال المشابهة.

الشر الميتافيزيقي:
والمقصود من هذا القسم هو الشر الذي يصيب الموجودات الممكنة عموماً؛ وهو عبارة عن المحدودية الالزامية للوجود الممكن، وبتعبير ملا صدرا الفقر الوجودي، فكل وجود ممكن محدود بالقياس إلى وجود الواجب غير المتأهي ونسمي هذا شراً؛ لأن كل محدودية نقص وضعف، والنقص والضعف يندرجان في مفهوم الشر. وتتجدر الإشارة إلى أن الشر بهذا المعنى لا يدخل في محل بحثنا؛ وذلك لأن المحدودية الوجودية لازمة للخلق ومقتضى طبيعة الوجود الممكن، والمعترضون على وجود الشر لا يرون هذا النقص الوجودي منافياً لوجود الله ولا لصفاته العالية.

جهات البحث المختلفة:

لقد بحث الفلسفه عن الشر من جهات عده ومن زوايا كثيرة؛ ليثبت الملحدون منهم التناقض بينه وبين وجود الله، ولكن غالباً ما يتم البحث في هذه المسألة من بعدين اثنين هما:

الشر بوصفه قرينة:

في هذا الاتجاه ينظر إلى الشر بوصفه أمراً غير منسجم مع الصفات التي يذكرها المؤمنون بالله له. فيجري التساؤل عن كيفية التوفيق بين وجود الشر والمصائب وبين القدرة غير المتناهية لله؟ وهل يمكن وصف الله بالخير المحسن المطلق وهو يرضى بوجود هذا الشر؟ هل يمكن التوفيق بين وجود الشر وبين العلم غير المتناهي لله؟ وهنا يُنتظر من المؤمنين الإجابة عن هذه الأسئلة عبر التصرف في صفات الله أو من خلال توجيهه الشر والبلايا.

الشر والإشكالية المنطقية:

في هذا التوجه يجري الإصرار على أن الإيمان بوجود الشر والإيمان بوجود الله متناقضان لا يمكن الجمع بينهما.

وهنا، لا يجري البحث على النحو المشار إليه أعلاه في القسم السابق؛ أي عن حكمة الله وقدرته وغيرها من الصفات، بل يقال ببساطة: إن الشر موجود ولا شك في وجوده لبداهته؛ وعليه، فلا بد من إنكار وجود الله نفسه.

وحرصاً منا على الوضوح سوف نحاول معالجة العنوانين المذكورين أعلاه في محورين منفصلين:

مسألة الشر بوصفها قرينة:

تظهير الإشكالية:

تقدّم أن الإشكالية المثارة في هذا المحور هي تنافي وجود الشر مع الصفات الإلهية. فكيف يتحمل الله الخير المحسن وجود الشر في هذا العالم؟ بل وأهم من ذلك، كيف يرضى بإيجاد الشر؟ وذلك أن المؤمنين بوجود الله ينسبون إليه مجموعة من الصفات غير المتناهية كالقدرة والعلم وإرادة الخير، فكيف يمكن أن يصدر الشر وما يتضمنه هذا المفهوم من آلام وبلايا عن إله هذه صفاته؟ وفي نهاية المطاف يبدو أن العجز عن حل هذه المعضلة، سوف يؤدي إلى تغيير في تصور المؤمنين لصفات الله. ولهؤلاء اختيار واحد من هذه الحلول المقترحة:

- ١- أن يوافقوا على وضع حدود للعلم الإلهي؛ بحيث يؤمنون بجهل الله - معاذ الله - بمصاديق الشر.
- ٢- وضع حدود للقدرة ما يؤدي إلى الاعتراف بالعجز عن منع وقوع الشر.
- ٣- وضع حدود لإرادة الخير عنده سبحانه وتعالى.

وعلى أي حال، هذه بعض الحلول وسوف يأتي ذكر غيرها ولا نقصد في هذه المقالة طرح جميع الحلول المقترحة، وإنما نهدف إلى ذكر أهم النظريات المطروحة.
نماذج من الحلول المقترحة في المحور الأول:

1- الشتوية:

بعد الإيمان بمصدرين للخلق واحداً من الحلول التي كان لها من تبناتها. وحاصل هذه الرؤية هو: "إن وجود الشر إلى جانب الخير في العالم يكشف عن أن لهذا الوجود مصدرين: أحدهما خير صدر عنه الخير، والآخر شرير أو جد الشر، والأول لم يكن ليرضى بوجود الشر لو استطاع الحيلولة دون وجوده، فالمبرر لوجوده هو العجز وعدم القدرة".^(٥)

وهكذا يتضح أن الشتوية عندما حاولوا الخلاص من مأزق الشر تورطوا في أمرين:
أحدهما: فرض وجود شريك للخلق؛ الأمر الذي يتناقض مع مبدأ التوحيد.
ثانيهما: تقيد قدرة الله والإيمان بقصوره عن منع الشر.

نقد الحل الشتوي:

لقد آمن الشتويون بوجود مصدرين للوجود؛ تبعاً لاعتقادهم بأن للشر وجوداً منحازاً متميزاً عن الخير. ولكن غاب عن هؤلاء أن ماهية الشر ليست سوى ماهية عدمية، فالقبع هو عدم الجمال فحسب، وبعض الشرور عدم محض كالفقر والجهل والموت؛ فهذه هي عدم الغنى وعدم العلم وعدم الحياة وليس لها وراء هذا العدم واقع أو حقيقة ثابتة. وإلى جانب هذه توجد بعض الشرور فيها بعد وجودي كالزلزال والسيول والآفات والظلم، ولكن مع ذلك يمكن الشر في بعدها الآخر العدمي؛ أي بما يتربت عليها من عدم للحياة وعدم للأمن.

ونتيجة ذلك يمكن القول: إن البعد العدمي في الأشياء هو الشر؛ سواء كان عدماً بالذات أو مؤدياً إلى عدم.^(٦)

استدلال ملا صدرا على عدمية الشر:

يرى ملا صدرا أن الشر عدم، ويؤكد أن لا حظ له من الوجود. ويقول في مقام استدلال لهذا المدعى: "... إن الشر لا ذات له، بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات أو عدم كمال ذات، والدليل عليه أنه لو كان أمراً وجودياً، لكان إما شرًا لنفسه أو شرًا ثالثاً. لا يجوز أن يكون شرًا لنفسه وإلا لم يوجد؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته، ولو افترضنا الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان

الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه أرفعها ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته، مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها... ولا جائزأً أيضاً أن يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شرًّا لغيره؛ لأن كونه شرًّا لغيره إما أن يكون أنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شرًّا لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم. وإن لم يكن معدماً لشيء أصلأً فليس بشر". (٧)

ثم يقول الشيرازي: "إذاً بعد أن ثبت أن الشر ليس له وجود منحاز لا يمكن أن نبحث له عن مبدأ، وبالتالي فإن هناك مبدأ واحداً هو مبدأ الخير وعدم الشر هو الذي يدعى شرّاً".

إذاً وفق هذا التصور الذي يطرحه ملا صدرا لا وجود لشيء هو "شر بالذات" نعم هناك "شر بالعرض"؛ أي توجد بعض الوجودات تنافي وجوداً آخر هو خير، وعلى أي حال فهذا القسم الأخير وإن كان خيراً في حد نفسه إلا أنه شر بالعرض. ومن هنا، لا يصلح هذا الجواب لحل الإشكالية من جميع الجهات، وعليه، فلا بد من اتباع وسائل أخرى للوصول إلى حل يرفع الإشكالية من جميع جوانبها.

٢- جواب القديس أوغسطين (Augustine):

إن أول من تصدى لحل معضلة الشر في الفكر الديني المسيحي هو القديس أوغسطين، فقد حاول من خلال توضيح ماهية الشر فلسفياً والبحث الكلامي عن علة الشر للدفاع عن العدالة الإلهية.

فهو يرى أن ما له حظ من الوجود هو الخير وأما الشر فهو عدم، مثلاً: العمى ليس له نصيب في الوجود، بل هو عدم للبصر ليس إلا، فالموجود هو البصر وهو خير، وأما العمى فهو عدم للوجود. فممن خلق الله الكون لم ينفذ الشر إلى دائرة الوجود.

وفي تعليمه الكلامي لما يسمى شرًا يقول: "يعود وجود الشر إلى إرادة الملائكة والبشر، وقد بدأت الطواهر الشريرة في الوجود عندما عصى بعض الملائكة الله وتمردوا على إرادته، وإثر ذلك خُدِعَ الإنسان الأول (آدم وحواء) ووقعوا في شباك إبليس، وبذلك ابتعدوا عن دائرة الرحمة الإلهية. وبناء على ذلك فالشرور الأخلاقية تصدر بشكل مباشر عن إرادة الإنسان، وأما غيرها من الشرور التي لا يد مباشرا للإنسان فيها (الشر الطبيعي)، فهي نتيجة ذنوب الإنسان ومعاصيه، وهي كفارة الذنب التي يتكها الإنسان باختباره".^(٨)

وعليه، فلا تنافي بين وجود الشر وبين العدالة الإلهية؛ لأن وجود الشر يتحمّل

مسؤوليته الإنسانُ باختياره المعصية، فيلزم بتحمل نتائجها وتعنتها.

نقد شلائر ماخر لأوغسطين:

يوجه الفيلسوف الألماني شلائر ماخر انتقادين إلى أوغسطين هما:

الانتقاد الأول:

إن الله القادر الذي خلق هذا العالم خلقه وفق إرادته؛ أي أن هذا العالم هو العالم الذي يريد، والعالم الذي خلقه لا شر فيه، ولكن مع ذلك نرى أنه سيق إلى الانحراف عن الإرادة الأولى الخيرية. وبالرغم من أن الإنسان أقدم على الخطيئة الأولى برغبته وإرادته، إلا أنه لا ضرورة تدفع الإنسان إلى ارتكاب الخطيئة. إذاً، يستطيع الله خلق إنسان معصوم عن الذنب، ومع ذلك لم يفعل، فيعود أمر وجود الشر إلى كيفية خلق الإنسان وليس إلى الإنسان نفسه.

الانتقاد الثاني:

يعتقد أوغسطين أن العالم كان في الأساس خالياً من الشر وبدأ الشر يدب في الوجود عند انحراف الملائكة والإنسان وارتكابهم للخطيئة. وعلى هذه النقطة يعتري شلائر ماخر قائلًا:

أولاً: لا تستطيع ادعاء أن الإنسان كان أكثر كمالاً ثم انحدر إلى مستوى أدنى، بل ما نعرفه هو أن الإنسان سار من الأدنى إلى الأعلى؛ فالشر كان قبل الإنسان.

ثانياً: لقد أثبتت التجربة الإنسانية والعلم أن الشر الطبيعي سابق على وجود الإنسان ومتقدم عليه؛ فهو مقتضى طبيعة هذا العالم الذي خلقه الله. (٩)

وقفة مع شلائر ماخر:

يعتقد شلائر ماخر بحسب انتقاده الأول الموجه إلى أوغسطين بأنه كان ممكناً بالنسبة لله خلق إنسان لا يقدم على الشر ولا يرتكبه. ولكن السؤال الذي يواجه شلائر ماخر هنا هو: هل يمكن خلق إنسان مختار ومع ذلك يمنع من ارتكاب أحد الخيارات؟ سوف يأتي الجواب في دفاع بلانتينجا.

وحول الانتقاد الثاني يجب القول: إن أوغسطين يعتقد بأن الشرور الطبيعية جماعها ناتجة عن الخطيئة التي ارتكبها الإنسان؛ ولذلك حاول نفي وجود الشر قبل الإنسان، ولكن إذا أثبتتنا أن بعض الشر الطبيعي فقط ناتج عن الخطيئة، فسوف لن يرد انتقاد شلائر ماخر؛ لأنه ليس من الضروري انتفاء الشر قبل الإنسان لبحث عن وقوعه أو عدم وقوعه، وهذا الاعتراض سوف في دفاع إيرناؤس. (١٠)

٣- نظرية العدل عند إيرناؤس:

يبيتى الدفاع الذى يعتمد الأستاذ إيرناؤس (١٢٥-٢٠٢) فى مقابل مشكلة الشر على وجود مرحلتين في خلق النوع الإنساني: المرحلة الأولى هي التي يكون فيها الإنسان أشبه بحيوان ذكي مستعد ويحمل أهليّة التكامل والترقى، ومن أجل هذا التكامل وجد.

وفي المرحلة الثانية يصل إلى الكمال الأخلاقي الأعلى والعبودية الحقيقة لله. ولكن الوصول إلى المرحلة الثانية (الحياة الخالدة) متوقف على الاختيار الحر للإنسان لكمالاته التي يريد التحلي بها؛ ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلا برفع معيقات الوصول وتحمل المصائب ومكافحة الصعاب.

إذاً، الشر الأخلاقي لازم ضروري لل اختيار الحر، وأما بالنسبة للشر الطبيعي، فربما كانت بعض هذه الشرور نتيجة لفعل الإنسان نفسه، ولكن لا دليل على شمول هذه القاعدة لجميع الحالات، ولا مجال لإثبات أن كل الشرور الطبيعية ناتجة عن إرادة الإنسان و اختياره للخطيئة.

ومن هنا، يتضح لنا أن إيرناؤس يعتقد بأن الله لم يرد مند البدء خلق عالم خال من المصاعب والبلايا؛ بحيث يحصل الإنسان فيه على كأس اللذة الأولى، بل أراد خلق عالم يسمح للإنسان بتربية روحه ولو من خلال الصبر وتحمل الصعاب.⁽¹¹⁾

والعالم المناسب لتحقيق هذا الهدف هو العالم الذي يتتوفر فيه الألم والمعاناة والعجز والهزيمة؛ وكل هذه المشكلات هي التي تسمح للإنسان بالوصول إلى المرحلة الثانية مرحلة الحياة الخالدة والعبودية الحقة لله والقرب منه. (١٢)

٤- اللاهوت التقدمي : Process theology

يمثل هذا التيار واحداً من الاتجاهات الحديثة في اللاهوت المسيحي، التي تبناها بعض "اللاهوتيين" المسيحيين بوحى من فلسفة وايتمد. والحل الذى يقترحه هذا التيار هو التوفيق بين الشر وبين الله، من خلال تقيد قدرة الله والاعتراف بحدود تنتهى عندها هذه القدرة. ويعتقد هؤلاء بأن الله لم يخلق الكون من العدم وإن كان يستطيع بقدراته. ولا شك في أن هذه الرؤية تختلف عن ما هو سائد في التقليد المسيحي، الذي يرى إلى الله بوصفه خالقاً وقدراً ذا قدرة لا حدود لها.

وفي مقابل هذا التصور الأخير، يرى وايتهد أن الله يمثل علة إلى جانب سائر العلل ويلعب دوراً في عملية الخلق المستمر، وذلك لأنّه جزء من العالم أيضاً. (١٢) وربما يكون مراد وايتهد هو: أن الله ليس علة تامة، وإنما هو جزء من علة أو فرد من مجموعة علل

ناقصة. وعليه، فلا شك في كون وجوده شرطاً لازماً لوجود العالم بمقتضى طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول، إلا أن وجوده ليس شرطاً كافياً.

والقدرة الإلهية عند أهل هذا التيار هي قدرة ترغيب وليس قدرة تامة؛ أي لا يستطيع الله إيجاد ما يريد، بل يبحث على وجوده. والله عند وايتهد خير مطلق لا يدخل الشر ساحتها. ومن هنا، استحق العبادة. وحاصل موقف وايتهد من مسألة الشر أن إرادة الخير عند الله لم تكن لتسمح بوجود الشر لو كانت القدرة الإلهية تامة كاملة.

وقفة مع اللاهوت التقديمي:

حاصل هذا الموقف الفلسفى هو أنه تمت التضحية بإحدى الصفات الإلهية (القدرة) لتبرير وجود الشر والتوفيق بينه وبين إرادة الخير عند الله. ولكن في مقابل هذا لا بد من الالتفات إلى أن الاختلاف بيننا وبين هذه الرؤية في المنطلق الذي انطلقا منه، ولو كان لنا موقفهم نفسه من مسألة القدرة لما اختلفنا معهم في النتيجة، ولكن الاختلاف بيننا مبنائي؛ وذلك أننا في الكلام الإسلامي، بل في سائر الأديان نرى إلى الله بوصفه قادرًا مطلقاً، بل إن أكثر الأديان في تقييمها لهذه الرؤية تجد أنها فرار من نقطة الماء للوقوف تحت الميزاب. ولا يمكن في هذه المقالة البحث في هذا المبني الخلافي؛ ولذلك ندع ذلك إلى محل آخر.

٥- تحليل أرسطو الفلسفى:

ربما لا يكون من المبالغة اعتبار التحليل الفلسفي الذي طرحته أرسطو من أحسن الأجرمية التي قدّمت لحل مشكلة الشر، وقد تابعه في هذا التحليل عدد كبير من الفلاسفة والمتكلمين، ومن هؤلاء ملا صدرا وابن سينا وغيرهم؛ وحاصل هذا التحليل هو: "قد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادئ الاحتمال إلى خمسة أقسام:

- ١- ما هو خير كله لا شر فيه أصلاً
- ٢- وما فيه خير كثير مع شر قليل
- ٣- وما فيه شر كثير مع خير قليل
- ٤- وما يتساوى فيه الخير والشر
- ٥- وما هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً

والأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم أصلاً، إنما الموجود من الخمسة المذكورة، وهو قسمان:

فالقسم الأول الذي كله خير لا شر فيه أصلاً هي أمور وقعت تامة الوجود لا يفوتها

شيء مما ينبغي أن يكون لها... وهي كالعقل المقدسة وكلمات الله التامة....

والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزم شر قليل، فيجب وجود هذا القسم أيضاً منه؛ لأن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه... كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والإحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها إحراق بيت أو ولد ثياب نبي...^(١٤)

٦- علة إيجاد الشر القليل:

يشير تحليل أسطو لمشكلة الشر سؤالاً هو: لماذا أوجد الله الشر حتى لو كان قليلاً؟
ألم يكن من الأفضل خلو العالم من الشر حتى لو كان قليلاً؟
في جواب هذا السؤال نقول: ليس من الصحيح المطالبة بخلق عالم خالٍ من الشر؛
وذلك لأن الشر القليل من اللوازم التي لا تنفك عن عالم المادة، فهذا العالم عالم
الارتفاع والهبوط، عالم فقدان والوجود، وهكذا دواليك.

ويصح السعي وراء عالم خالٍ من الشر عندما نفترضه عالماً من خارج إطار المادة،
وأما الجمع بين مادية العالم وخلوه من الشر فهو كالمطالبة بنار لا تحرق.

ويقول الشهيد مطهرى حول هذه النقطة: "القاعدة Formula التي تأسس عليها نظام الكون هي قاعدة التضاد، والدنيا ليست سوى مجموعة من الأضداد: الوجود والعدم،
البقاء والفناء، الصحة والمرض، الهرم والشباب، كل هذه الأضداد عبارة عن مجموعات
من التوائم. إن قابلية التغيير وتروء التكامل ناشئان عن التضاد. ولو لا التضاد لما عرض
التكامل طريقة إلى هذا العالم، ولما انتقدت رسوم جديدة على صفحة الوجود. وقابلية
المادة للصور الجديدة وتضاد هذه الصور في ما بينها عامل تخريب وبناء في آن معاً،
فلو لم ينهدم القديم لما فُسح المجال للجديد ليبني. إذاً، من الصحة بمكان القول: إن
التضاد هو منشأ الخير وعماد العالم وركيزة التي يستند بنائه عليها".^(١٥)

وعليه، فإن وراء خلق هذا العالم المادي، بالرغم مما فيه من شر، حكمة عظيمة
وهدفًا كبيراً لا يمكن أن يتحقق في غيره. ومن هنا، كان ترك خلقه بحجة ما فيه من
شر تركاً لخير كثير من أجل شر قليل، وهو في حد نفسه شر كثیر.

٧- الشر في نظام الكل:

لا يقبل الطبع الإنساني الشر، بل ينفر منه عندما ينظر إليه وحده ويقصر النظر
عليه دون سواه. ولكن السؤال هو: لماذا أوجد الله الشر جزءاً من النظام الكلي للوجود؟
ومن هذه الزاوية يجب أن ينظر إلى الموضوع.

والنظرة إلى النظام الكلي الجامع ترفع كثيراً من المشكلات؛ وعلى ضوء هذه الرؤية

يبدو بوضوح أن الوجود المستقل المنفرد للموجودات ما هو إلا وجود اعتباري، والوجود الحقيقي هو الوجود الملحق المرتبط؛ أي وجود الشيء بوصفه جزءاً من نظام متكامل؛ وذلك لأن الوجود المرتبط أو العضوي هو الذي يظهر دور كل جزء.

ومن هنا، فإن الحكم على الأشياء لتقييمها سلباً أو إيجاباً مرهون بنظرية كلية جامعية، وبهذه النظرة سوف ينسحب إلى الظل التقييم السلبي الانفرادي للأشياء مصلحة الخير الكلي الجامع. وللتوضيح نمثل بالملح؛ فإن أكثر الناس لا تستسيغ طعمه ولا تود تذوقه عندما يكون منفراً، ولكن عندما يجعل جزءاً من مركب هو الطعام يزول استقباحه، بل يتتحول إلى عنصر مرغوب فيه. والشيء نفسه يقال عن النار فإنها شر عندما ينظر إليها بشكل مستقل، وأما إذا أخذت كجزء من نظام أشمل فإن تقييمها يختلف تماماً وتتحول إلى خير بعد أن كانت شراً.

وفي ختام هذا الموقف أشير إلى أنه نُسب إلى لينينتز من فلاسفة أوروبا في القرن السادس عشر. (١٦)

٨- الشر نسبي:

تنقسم صفات الأشياء إلى قسمين:

١- الصفات الحقيقية؛ أي ذلك النوع من الصفات التي لا يحتاج ثبوتها للموصوف إلى ملاحظة شيء آخر للمقارنة به، بل يكفي النظر إلى الشيء نفسه لنسبة هذا النوع من الصفات إليه. مثال ذلك: وصف الحياة للإنسان، فإن صفة الحياة صفة تطلق على الإنسان من دون أن يضطر إلى ملاحظة الموت أو ملاحظة حي آخر.

٢- الصفات النسبية، وهي الصفات التي ليست ثابتة للشيء في نفسه، بل يتوقف ثبوتها على ملاحظة غيره ومقاييسه به، وقد تزول عندما تلحوظ شيئاً ثالثاً. مثلاً: أكبر وأصغر وما شابهها أوصاف نسبية إضافية، فمن الممكن أن يكون كتاب أكبر من كتاب آخر، وأما بالقياس إلى كتاب ثالث فلا يبقى "أكبر".

وعلى ضوء هذا التقسيم للصفات يتضح أن الشر ليس صفة ذاتية حقيقة للأشياء، بل هي من النوع الثاني. فإن كثيراً من الموجودات الموصوفة بأنها شر توصف بهذا الوصف بالقياس إلى شيء آخر، وقد تكون في حد ذاتها خيراً، بل أحياناً بالقياس إلى ثالث قد لا تكون شراً. فالمصائب والآلام من حيث إنها موقعة للإنسان في العسر والحرج هي شر، ولكن عندما نلاحظ آثارها على تربية الإنسان روحياً ونفسياً تصبح

خيراً، وهكذا... (١٧)

فلسفة الشر في القرآن والحديث:

تستند بعض الحلول التي اقترحها لمشكلة الشر على فكرة أن بعض الشرور تشمل على الخير الكثير؛ وهذا الخير هو مبرر وجودها، ويمكن تلمس هذا الحل عند عدد من الفلاسفة؛ منهم أرسطو في محاولته التي أشرنا إليها، وكذلك عند أولئك الذين تبناوا فكرة كون الشر حسناً لأنه جزء من نظام عام.

ولكن هل يمكن أن يكون الشر معبراً أو جسراً للوصول إلى الخير كثراً أم قل؟ باستعراض سريع لمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن الموصومين، نجد أنها تؤشر إلى حقيقة واضحة مفادها أن ما يسميه الناس شرًا تبرره حكمة الله، وتحسن إرادة الخير عنده سبحانه وتعالى:

١- البلاء عامل من عوامل اليقظة والتوبة:

من الواضح أن المعصية تعود في بعض أسبابها إلى الغفلة التي تضرب أغشيتها على قلب الإنسان، فيحتاج بين الفينة والفينية إلى منبه يقرع في آذانه طبول اليقظة؛ والمصائب هي واحدة من هذه المنبهات بحسب القرآن الكريم:

﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾
(سورة الأنعام: الآية ٤٢).

﴿وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيباً إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعوه إليه من قبل ...﴾. (سورة الزمر: الآية ٨).

﴿ولنذيقهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون﴾ (سورة السجدة: الآية ٢١).

والمقصود من العذاب الأدنى في هذه الآية هو بلاء الدنيا وليس الموت أو ما بعده، وذلك لأنه يذكر أن الحكمة من هذا العذاب هي الانتباه والرجوع.

٢- البلاء أثر تكويني لمعاصي العصاة:

تشير آيات عدّة إلى أن بعض أنواع البلاء نتيجة طبيعية لسوء أفعال الإنسان، وفي بعض الآيات والأحاديث أن هذه البلاءات كفارنة عن بعض الذنوب:

﴿وَمَا أَصَابُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوُنَّ كَثِيرٌ﴾ (سورة الشورى، الآية ٣٠).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام: "إن العبد إذا كثرت ذنوبه ولم يكن عنده من العمل ما يكفرها، ابتلاء الله بالحزن ليكفرها". (١٨)

٣- البلاء امتحان وسبب للتكامل:

- ١- عن الصادق عَلِيَّ: "إِنْ فِي الْجَنَّةِ مُنْزَلَةٌ لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْأَيْتَلَاءِ".^(١٩)
 - ٢- «وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِلَيْنَا تَرْجِعُونَ» (سورة الأنبياء: الآية ٢٥).
 - ٣- «وَلَنَبْلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثُّمُراتِ وَيُشَرِّعُ
الصَّابِرِينَ» (سورة البقرة: الآية ١٥٥).
- الأقرب في محفل الأنس والسمير

ينال الحظ الأولي من كأس البلاء

ويقول الإمام علي عَلِيَّ: "أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلُبُ عُودًا وَالرَّوَاعَيْنَ الْخَضْرَةَ أَرَقَ
جَلْوَدًا".^(٢٠)

في هذه الرائعة يشير أمير المؤمنين إلى أن من يكابد الآلام والمصاعب يشتند عوده
ويخرج منها أقوى وأصلب في مقابل من يقضي حياته لاهياً ناعم البال، فإنه يكون أرق
جلداً وأقل قدرة على تحمل المصاعب. وفي الختام نجد أن هذه المجموعة من الآيات
والروايات تتضمن ذلك التبرير الذي أشرنا إليه للشر وهو أن الهدف منه هو تربوي
يراد به تهذيب الإنسان أولاً وأخراً.

التحليل المنطقي للشر:

روح الإشكالية المثارة في هذا القسم هي أن الشر ينافي العقيدة الدينية في أسسها
وشيء من تفرعاتها. ومن الدعاة المخلصين لهذه النظرية يمكن الإشارة إلى مجموعة من
الباحثين؛ منهم: جان مكي (J.L. Mackie 1917- 1981)، حيث يقول في مقالته "الشر
والقدرة المطلقة": "إن التحليل المنطقي للشر يبين بوضوح أن المعتقدات الدينية لا تستند
إلى أساس عقلي محكم، بل يبين أنها غير عقلانية؛ أي أن أجزاء العقيدة الدينية
ومفرداتها الأساسية غير منسجمة إلى درجة لا يمكن القبول بها، إلا إذا تم غض النظر
عن العقل ومقتضيات التفكير المنطقي".^(٢١)

وبدافع إثبات عدم الانسجام المشار إليه يذكر مقدمات هي:

- قادر مطلق، عالم مطلق، مرید للخير بشكل مطلق، ولنسم هذه القضية (أ).
- الشر موجود، ولنسم هذه القضية (ب).

وببني فرضيته على ضوء تفسيره للمقدمة الأولى بأن القادر المطلق هو الذي يقدر
على فعل كل شيء، وهو العالم بكل شيء، وكذلك أيضاً "مرید الخير" هو الذي لا يرضى
بوجود الشر أبداً.

وهكذا يبدو الثنائي واضحاً دون أدنى لبس، فإن القادر المطلق ومرید الخير العالم

بكل شيء، إذا افترضنا وجوده، فكيف يمكن أن نؤمن بوجوده وفي الوقت عينه نؤمن بوجود الشر؟

ومن الجهة المقابلة الشر أمر بديهي لا يمكن إنكار وجوده. إذًا، لا بد من إنكار المقدمة الأولى؛ أي وجود القادر المطلق.

ولمزيد من إيضاح التاقض والتافي بين المقدمتين (أ) و (ب) يستعين بمقدمتين اثنتين:

جـ- الخير هو النقطة المقابلة للشر تماماً، بحيث لا يكون الخير خيراً مطلقاً إلا إذا لم يسمح بوجود الشر.

د- قدرة القادر المطلق لا حدود لها على الإطلاق.

إذا صحت المقدمة (ج) فلا بد من أن لا يقبل الله بوجود الشر، وإذا صحت المقدمة

(د) فلا بد من أن يتدخل الله لمنع ما لا يقبل بوجوده.

وبمقتضى هذه المقدمات الأربع يصل مكي إلى إنكار وجود الله، ويتساءل ألا يكفي وجود كل هذا الشر لنفي وجود الله؟

هل من الصحيح الإيمان برضى الله المريد للخير وال قادر المطلق والعالم كذلك مع وجود هذا الحجم من الشرور والبلايا؟ (٢٢)

بالعودة إلى المصادر الإسلامية ربما يقال: إن أفضل الحلول للتاقضي المدعى هو الإيمان باختيار الإنسان في الشر الأخلاقي وفي قسم من الشر الطبيعي، وأما سائر حالات الشر الطبيعي التي لا يد للإنسان فيها، فإنها تستمد مبررها من الحكمة الإلهية (بالنحو المشار إليه في ما سلف من هذه المقالة).

ولكن بما أن دعوة هذه النظرية صبوا نظريتهم في قالب المنطق، فإننا نستفيد في نفي عدم الانسجام المدعى من رد بلانتينجا Alvin Plantinga؛ لأنه صاغ رده بالقالب المنطقي أيضاً.

نظريّة الدفاع المبني على الاختيار:

يعد بلانتينجا واحداً من الفلاسفة المتألقين المعاصرین. الذين حاولوا التصدي لحل مشكلة الشر على أساس منطقية وقد عرّفت نظريته بـ "الدفاع المبني على الاختيار" The free will defense . وهو يسعى بادئ ذي بدء لرفع التنافي بين المقدمتين المذكورتين في نظرية مكي: "الله الخير القادر موجود" و "الشر موجود" . فيقول: نحن نحتاج لرفع التناقض إلى قضية ثالثة تستوفي الشروط الآتية:
- أن تكون محتملة الصدق.

- منسجمة مع القضية الأولى.

- أن يكون تركيبها مع القضية الأولى مستلزمًا للقضية الثانية.

وفي هذه المحاولة الدفاعية لا يشترط حتمية وقوع القضية الثالثة في الخارج، بل يكفي للاستفادة منها لرفع التناقض أن تكون ممكنة، وذلك لأن إثبات الإمكان يكفي لرفع التناقض؛ أي يكفي لرفع التناقض أن ثبت إمكان وجود الله في حالة وجود الشر في ظروف خاصة. ولأجل العثور على هذه القضية الثالثة المنشودة يسعى بلانتينجا لإيجاد نوع من التواصل بين إرادة الإنسان و اختياره وبين قدرة الله المطلقة.

"عندما تكون سائر الظروف متشابهة فإن وجود عالم فيه مخلوقات مختارة أفضل وأكثر قيمة من العالم من دون مخلوقات مختارة. ويمكن لله أن يخلق موجودات مختارة، ولكنه لا يستطيع إجبارهم على فعل الخير و اختياره؛ لأن الإجبار على اختيار الخير يتناهى مع الاختيار. إذاً يلزم من الاختيار القدرة على فعل الخير كما على فعل الشر الأخلاقي، ولا يصح أن يمنح الله القدرة على فعل الشر مع المنع عنه تكويناً في وقت واحد.

وواقع الحال أن الله خلق الإنسان مختاراً؛ وبعض الناس يعرف اختياره وقدرته في فعل الشر، وهذا هو مصدر الشر الأخلاقي. وحقيقة أن بعض الناس يقع في الخطأ عند ممارسة إرادته و اختياره، لا تتناهى مع قدرة الله ولا مع إرادته الدائمة للخير؛ وذلك لأن السبيل الأوحد لمنع وقوع الشر هو المنع عن الخير الأخلاقي أي المنع عن القدرة على اختيار الخير.

وعليه، يمكن تقرير القضية الثالثة المبتدأة على النحو الآتي: "من الممكن في حق الله أن يخلق كائنات مختارة؛ ومن لوازم الاختيار التي لا تتفق عنه ارتكاب الشر، وهذا أفضل وأجمل من خلق كائنات تفعل الخير من دون اختيار"، ولنسم هذه القضية (ج).

بالالتفات إلى القضية (ج) يمكن أن يكون الله قادرًا؛ أي يمكنه أن يخلق العالم كما يريد، ولكنه يريد العالم الذي يسكنه إنسان مختار لأنه حكيم ومريد للخير. أي هو يرى خير الإنسان في إعطائه القدرة على فعل الخير وترك الشر بإرادته ورغبةه و اختياره (أ).

ولازم التواصل بين القضية (ج) والقضية (أ) هو القضية (ب)؛ أي إن اللازم لهذا الخلق المتكامل هو وقوع الشر ووجوده. عليه يمكن أن تجتمع القضيتان (أ) و (ب)؛ أي وجود الله قادر المريد للخير ووجود الشر. وبعبارة أخرى لا تناهي بين وجود الله وجود الشر". (٢٢)

وبالرغم من طرح بلانتينجا لهذه القضية على نحو الإمكان، إلا أن الإمكان بمجرده يكفي لرفض المتناقض المدعى.

نقد مكي لجواب بلانتينجا:

يؤكد مكي في ردّه على بلانتينجا على مفهوم القدرة المطلقة الذي يقبله هذا الأخير. فبحسب رأيه إن الله قادر وقدرته مطلقة؛ فهو يستطيع أن يخلق العالم بالشكل الذي يريد، ومن ذلك خلقه لكائنات مختارة تختار الخير بشكل دائم ولا تفعل إلا الصواب. وهنا يسأل: "لماذا لم يخلق الله بشراً يختارون الخير والصواب دائماً، بدل أن يخلقهم كما هم؛ لأنهم تارة يختارون الخير وطوراً يختارون الشر؟ فإذا لم يكن من المستحيل اختيار الخير مرة واحدة أو مرات عدّة، فإنه ليس من المستحيل اختيار الخير دائماً".^(٢٤)

رد على الرد:

يعتقد المفكرون عادة بأن قدرة الله المطلقة ليست محدودة بغير حدود المنطق؛ أي أن الله يستطيع إيجاد الأشياء التي هي في حد نفسها ممكنة، وبعبارة أخرى تلك الأشياء التي لها استعداد التحقق و"الأنوجاد".

وأما الأشياء التي ليس لها قابلية التتحقق و"الأنوجاد" مثلاً: يمكن أن يخلق الله مربعاً، وأما المربع ذو الزوايا الثلاث فلا يمكن إيجاده. ولا شك في أن هذا لا يؤدي إلى الخلل وطروع النقص على قدرة الله؛ لأن العجز في القابل وليس في الفاعل؛ أي أن الشيء يقبل ما تقتضيه ذاته، ولا يمكن أن يقبل خلاف ما تقتضيه ذاته إلا إذا تغيرت حقيقته، فلا يصح القول: بأن وجود المربع ذي الزوايا الثلاث ممكن إلا إذا صار مثلاً.

ويتابع بلانتينجا ردّه على نقد مكي فينظر إلى القدرة المطلقة من زاوية أخرى فيقول: ربما كانت بعض الأشياء في حد ذاتها ممكناً، ولكنها تقع خارج حدود قدرة الله. وهو في هذه المرحلة يخطو خطوة أبعد مما فعل أولاً في مقام تبيين القدرة الإلهية، فيدخل بعض القيود عليها. في الخارج ربما يكون من الممكن وجود مخلوقات مختارة لا تختار إلا الخير ولا تقترب من الشر؛ ولكن تتحقق هذه الوضعية يتوقف على اختيارهم ولا يدخل في نطاق قدرة الله؛ وذلك لأن المفروض أن الله خلق الإنسان مختاراً ومعه لا يمكن أن يعين له أفعاله.^(٢٥)

فكيف يمكن لخالق أن يوجد مخلوقات حرة، بحيث تكون قادرة على الخير والشر، وفي الوقت عينه يمنع من تحقق الصنف الثاني.

ولو حصل ذلك فلن يكون فعل الصنف الأول (الخير) اختيارياً. عليه، فإذا أراد الإنسان وفقاً لرغبته وإرادته أن يفعل الخير ولكن الله لن يكون

قادراً على تعيين وتحديد هذا الاختيار، وبما أن "سلب الاختيار بالاختيار لا ينافي الاختيار"، فلن يكون خروج هذه الحالة أو الحالات عن القدرة الإلهية منافياً للقدرة المطلقة؛ أي ليس عجزاً من الله أن يهب الإنسان قدرة على الاختيار تؤدي إلى خروج نتيجة الاختيار عن قدرته، فإنه من الأول قادر على عدم إعطاء هذه الصلاحية للإنسان. وما نقصده من عدم القدرة في هذه الحالات هو عدم الانسجام؛ أي لا ينسجم إعطاء الاختيار مع المنع عند الممارسة.

إذاً، من جهة لا يتافق المنع التكويني من وجود الشر مع الحكمة الإلهية، ومن جهة ثانية يؤدي إلى سلب القدرة؛ من حيث إنه يريد الاختيار الحر للإنسان فمنعه من الممارسة خلافاً لما يريد. وأخيراً كان يستطيع الله منذ البدء خلق كائنات مجبورة على فعل الخير وحده، ولكن لما كان هذا الخلق خلاف الحكم فقد صرف النظر عنه.

التناقض المنطقي في طرح مشكلة الشر الأخلاقي:

إن أولئك الذين يعتقدون أن الشر الأخلاقي يتافق مع وجود الله أو مع بعض صفاتاته، يريدون من الإنسان إذا كان مخلوقاً لله أن لا يفعل إلا الخير ولا يرتكب الشر، ولو فعل الأخير لكان في فعله هذا دليلاً على النقص في صفات الله أو قرينة تؤشر إلى عدم وجوده.

ولكن يبدو أن مصممي هذه الإشكالية متهمون بالتناقض: فهل يمكن كون الاختيار ضرورياً للإنسان، ويكون ارتكاب الشر ممنوعاً؟
فمن جهة ورد في إحدى المقدمات السابقة:

أن الإنسان مختار في انتخاب الخير أو الشر، بل لا بد من أن يكون مختاراً. وفي قضية أخرى: إن من لوازم الاختيار إمكان وقوع الخير والشر. فهل ينسجم الإيمان بهاتين القضيتين مع الإيمان بقضية: إن وقوع الشر يؤدي إلى نقص في صفات الله أو إلى إنكار وجوده في الأساس.

فهل القضية الأولى في هذه الفقرة الأخيرة تجتمع مع القضية الأخيرة؟ فكيف يسمى الإنسان مختاراً إن لم يستطع ارتكاب الشر وكان ممنوعاً عليه؟
إن صح ذلك فلن يكون مختاراً.

ولو قيل: إن مصممي هذه الإشكالية لا يؤمنون بكون الإنسان مختاراً، وليسوا كذلك قطعاً، فعندها لا يعود هناك شر أخلاقي، ويدخل هذا النوع من الشر في دائرة الشر الطبيعي؛ حيث إن الشر الأخلاقي شرطه الاختيار.

الشر الطبيعي والإشكالية المنطقية:

تقديم أن روح هذه الإشكالية تكمن في التنافي بين وجود الشر ووجود الله؛ ولذلك فإن تحليل هذه الإشكالية يجب أن يتمركز على هذه النقطة بالتحديد، وهي رفع وحل التناقض المدعى؛ بحيث ثبت الانسجام بين وجود الشر ووجود الله.

ندعى أننا استطعنا حل إشكالية التناقض في الشر الأخلاقي على الأقل. وأما في الشر الطبيعي فنقول:

أولاً: إن حل التناقض المدعى في مجال الشر الأخلاقي يؤدي تلقائياً إلى حل الإشكالية في الشر الطبيعي؛ وذلك لأن الدعوى هي التناقض بين الشر مطلقاً والله. وعندما ثبت أن نوعاً من الشر لا يتناهى أو يحتمل عدم منافاته لوجود الله، سوف تتحل الإشكالية في الدائرة الأوسع، وبخاصة إذا وافقنا على أن الاحتمال كاف لرد دعوى التناقض.

ثانياً: يمكن معالجة الشر الطبيعي بنحو مستقل بأن يقال: إن من المحتمل أن حكمة الله وعلمه وقدرته اقتضت وضع بعض المصائب والبلايا؛ لتعتبر طريقة في الحياة الدنيا، إذا كانت هذه المصائب وسيلة من وسائل الوصول إلى الكمال. إذًا، يمكن أن يكون الله قادراً مطلقاً عالماً مطلقاً ومريداً للخير كذلك مع وجود الشر في دائرة الوجود.

ثالثاً: إن كثيراً من مصاديق الشر الطبيعي هي نتيجة تكوينية تترتب تلقائياً على اختيار الإنسان لبعض المعاصي. وعليه، فلا تنافي بين الشر ووجود الله في هذه المصاديق أيضاً.

الهوامش:

- (١) - المقصود من الشرور والبلايا بالمعنى العام المصائب التي قد تبدو شرًّا وإن كانت في الواقع غير شر، كما سيتضح خلال العرض الآتي.
- (٢) - ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة ٨، الفصل ٦.
- (٣) - صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٥٨.
- (٤) - John Kekes, Routledge Encyclopedia of philosophy, v. 3 , P. 436.
- (٥) - لمزيد من التفصيل انظر: جان ياسپر، فلسفه الدين، الترجمة الفارسية لفريق الترجمة في مركز: مطالعات وتحقيقات إسلامي، ص ١٢٠. وبرنارد رام، عقل وإيمان، الترجمة الفارسية، لمهرداد فاتحی، ص ١١٣، ومرتضی مطهری، العدل الإلهی، طهران، مؤسسة صدر للنشر، ص ١٤١.
- (٦) - مرتضی مطهری، مصدر سابق، ص ١٤٢.
- (٧) - صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق، ص ٥٩.
- ولكن لم أجد في المصدر هذه العبارة بعينها، فربما كان النقل بالمعنى مع شيء من التصرف. (المغرب).
- (٨) - جان هيك، فلسفه الدين، الترجمة الفارسية لبهرام راد، الهدى للنشر، طهران، ص ٩٣.
- (٩) - المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (١٠) - في العبارة شيء من الخلل، وهذا ما أمكن الوصول إليه منها. (المغرب).
- (١١) - المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (١٢) - انظر: برنارد رام، مصدر سابق، ص ١١٧.
- (١٣) - انظر: جان هيك، مصدر سابق، ص ١٠٥.
- (١٤) - صدر المتألهين، مصدر سابق، ص ٦٨-٦٩.
- (١٥) - مرتضی مطهری، العدل الإلهی، ص ١٩١. (فارسي) وقارن الترجمة لمحمد الخاقاني، ط١، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٠٥.
- (١٦) - انظر: برنارد رام، مصدر سابق، ص ١٥٥.
- (١٧) - مرتضی مطهری، مصدر سابق، ص ١٤٧.
- (١٨) - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب تعجيل عقوبة الذنب، ج ٢.
- (١٩) - الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مادة بلاء، ج ١، ص ١٠٥.
- (٢٠) - نهج البلاغة، قسم الكتب والرسائل، الرسالة ٤٥.
- (٢١) - ج. ل. مکی وآخرون، الكلام الفلسفی، (الترجمة الفارسية أحمد نراقي وإبراهیم سلطانی، ١٣٧٤ هـ.ش. ج ١، ص ١٤٤).
- (٢٢) - ج. ل. مکی، المصدر نفسه، ١٣٧٤ هـ.ش. ج ٢، ص ١٤٤.
- (٢٣) - آلفین بلانتینجا، فلسفه الدين (الله والاختيار والشر) الترجمة الفارسية محمد سعیدی مهر، قم، منشورات طه، ١٣٧٦ هـ.ش. ص ٣٥.
- (٢٤) - جماعة من المؤلفین، العقل والاعتقاد الدينی، الترجمة الفارسية.
- (٢٥) - ج. ل. مکی وآخرون، الكلام الفلسفی، مصدر سابق، ص ١٧٢.

مفهوم الشر في المجتمعات الغربية

د. غسان طه

تتناول هذه المقالة "مفهوم الشر في المجتمعات الغربية" بالمقاربة والتحليل لهذا المصطلح لناحية الحبيشيات التي ترافقت معه في أذهان الغربيين، وما أدى إليه من بروز اتجاهات ومدارس اختلفت رؤاها باختلاف منطقتهم.

فما هو مفهوم الشر؟ وكيف تجلو تحدياته في نظر مفكري الغرب؟ وهل يقابله مصطلح أو مفهوم الخير؟

تلك التساؤلات سوف تجد صدى لها في سياقات سطور هذا الموضوع، وهي على أية حال تشكل إجابات ناتجة عن طبيعة المقاربة التي تناولها الكاتب؛ حيث عمد إلى إجراء نوع من المقارنة لمفهوم الشر في المجتمع الغربي منذ أن اعتنقت أوروبا المسيحية في العصر الروماني تحت حكم الإمبراطور قسطنطين ثم آراء الكنيسة والمفكرين الغربيين في العصور التالية وصولاً إلى عصر الحداثة.

حظي مصطلح الشر منذ حقبات موغلة في القدم بالكثير من اهتمام الإنسان، وما زالت تُرسم حوله الكثير من علامات الاستفهام؛ ومن خلاله ثار الجدل وكثرت المناقشات، فولدت مدارس وأيديولوجيات راحت تتسجد رؤى تحمل في منطوياتها مبادئ وأفكار، هي حصيلة فلسفة تأملية حول أسبابه ومصادرها، وأخرى غائية دارت حول ممكناً تجاوزه، فكثرت هذه الرؤى وتعددت بتنوع ومتطلقات المفكرين. غير أن مصطلح الشر نفسه يفتح الباب أمام التمييز والفصل بين الشر ككلمة وكمصطلح وبين الشرور.

فالشر مفهوم انتزاع نظري لا يمكن فهمه إلا من خلال مصاديق عملية تسمى الشرور؛ أي كأفعال واقعة، سواء بفعل الكمون الذي يخرجها إلى ميدان الفعل، أو اتفاقاً ومصادفة بنتيجة خلل ما أو اشتباك مصالح البشر.

فالشرور التي تحصل جراء علاقة الإنسان بالطبيعة، أو جراء علاقة الإنسان بأخيه، أو جراء علاقته بنفسه وبخالقه، هي شرور تحدث؛ ومنها يتم البحث في الشر كمفهوم انتزاعي أولًا ثم يصار إلى معاودة البحث في الأفعال الواقعية بما إذا كانت تشكل شروراً فعلية أم لا.

جراء انقسام المدارس حول هذا الأمر، يمكننا التوقف على طبيعة مقاربة هذا الموضوع في المنظور الغربي، وكما يراه الغرب ومنذ خروجه من إطار سلطة الكنيسة، ليس من منطلق الفصل التعسفي مع تراثه وثقافته التي تناследت عبر قرون مديدة؛ بل لأن الحقبة التي ترافقت مع بروز مفهوم الحداثة شكلت أحد أهم المنعطفات التي مررت بها المجتمعات الغربية، لكونها أرست نمطاً من العلاقات فيما بينها من جهةٍ وبينها وبين الشعوب البشرية من جهة أخرى.

ويجب التتبّه بدايةً إلى أن مقاربة موضوعة الشر يقاربها أحد طرفيها هو الخير، ولكن لكل منها تفسيراً وتصوراً يختلف عن الآخر؛ فما هو شر لدى البعض عسام يكون خيراً والعكس كذلك؛ غير أن قاعدة التوافق هي في اعتبار أن الخير هو مقبول وحسن ويجب القيام به، وأن الشر مذموم وقبيح ويجب درؤه والإقلال عنه وإن اختلفت التحديدات في ما يمكن أن يدخل في التصنيف على أنه خير أو شر.

لذلك يستوجب الأمر الانطلاق من تحديد مفكري الغرب أنفسهم لما هو خير من الناحية التوصيفية ولما هو شر؛ حتى تستقيم المقاربة وتخرج من حيز العمومية والضبابية والغموض.

فما هو الشر وكيف تتجلى تحدياته في نظر مفكري الغرب؟

بطبيعة الحال هناك الكثير من الآراء في هذا الشأن؛ وهي على تنويعها تتضارب فيما بينها، ويمكننا في هذا المجال الاقتصر على بعض منها انسجاماً مع ما تسمح به الحدود الممنوعة لصفحات هذا البحث.

لكن في البداية يجدر التوقف عند معنى الخطيئة بكونها عملاً ينافي الخير في الفكر الديني المسيحي للغرب.

الخطيئة في المنظور الديني للغرب:

منذ أن اعتنقت أوروبا المسيحية أثناء الإمبراطورية الرومانية تحت حكم الإمبراطور قسطنطين كان على معتقلي عقيدتها، الانصياع إلى أفكارها وتعاليمهما سيما في ما يتصل منها بأفعال المؤمن بها لجهة تصنيفها بين أفعال تقع في دائرة الخير وأخرى تقرن إلى الشر. ولعل أبرز مرتکباتها في ذلك ما ورد حول فهم موضوعة الخطيئة.

الخطيئة بالمفهوم التقليدي في الفكر اليهودي والمسيحي، مطابقة في الجوهر لعدم طاعة رب. وهذا المعنى واضح في الموقف المشترك من الأصل في الخطيئة الأولى، وهو خروج آدم عن طاعة رب.

ولم تعتبر هذه الفعلة، في العقيدة اليهودية، خطيئة أصلية ومتصلة، أورثها آدم لكل ذريته، كما اعتبرتها العقيدة المسيحية، وإنما هي ليست إلا خطيئة أولى، وليس متوارثة ولا هي موجودة بالضرورة، في ذرية آدم. (١)

لا مجال للدهشة إذا اعتبرنا أن الكنيسة كيَّفت نفسها، منذ البداية تقريباً مع نظام إقطاعي لا يرضي من الأفراد، من أجل تسيير أموره، بأقل من الطاعة المطلقة لكل القوانين، سواء كانت تلك القوانين مراعية لمصالحهم أم لم تكن كذلك.

في الفهم الآخر للكنيسة ثمة آراء أخرى لمفهوم الذنب والطاعة، حتى يؤكّد القديس توما الإكويني في رؤيته للسلطة وعدم الطاعة، أن الخطيئة تتفق تماماً مع النزعة الإنسانية؛ حيث يذهب إلى أن الخروج على سلطة غير عقلانية ليس ذنباً أو إثماً، وإنما الإثم يكون في انتهاك الحياة الإنسانية الكريمة. ثم يعلن أن الإنسان لا يمكن أن يسيء للرب إلا إذا كانت أفعال هذا الإنسان انتهاكاً لحياته وكرامته.

إن تأصيل الخطيئة لدى الإنسان منذ خروج آدم عن الطاعة، وجراء اعتبار أن الذنب هو ما يخالف كرامة الإنسان، ويرتكبه البشر بفعل الأنانية والجشع، فقد رمت العقيدة الكاثوليكية طريق الخلاص، إذ ترى أن حال التباعد بينبني الإنسان والغربية الكاملة التي لا تخففها المحبة والحب هي الجحيم، وإذا كانت العزلة بخروج آدم

وتبعاً له عن حواء جراء الخطيئة الأولى، فإن العزل والتبعاد ليس فعلاً من أفعال عدم الطاعة فإنها ليست بحاجة لغفوا أو غفران، وإنما هي بحاجة إلى علاج، ولا يمكن أن يكون تقبل العقوبة هو العلاج وإنما الحب هو العلاج الشافي.

فحديث توجد الخطايا توجد الفرقـة، ولكن حيث توجد الفضيلة توجد الوحدة والتوحد مع الكائنات.^(٢)

لقد قيـض للكنيسة حتى مطلع القرن السادس عشر الدمج بين الروحي وال زمني كسلطة ثيوقراطية تتجسد باسم الحق الإلهي، غير أن الإخفاق الذي منيت به الكنيسة جراء تقييد الحريات والحجر على الأفكار وإقامة محاكم تفتيش العقائد، دفع الكثير من المفكرين الغربيين وبينهم المصلحين الدينيين إلى الفصل بين الزمني والديني.

فمنذ بروز الثورة الصناعية كانت أوروبا قد عرفت فصلاً كاملاً بين هذين الشأنين، ومع بروز الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر بدأت تترسخ الأفكار العلمانية التي تراوحت بين ترسـيخ الفصل باعتبار الدين شأنـاً فـرديـاً، وبين اعتبار أن الدين ليس هو من يحدد القيم التي بينـها الخـير والـشـر، بل الإنسـان وهو مرـكـز الكـون هو من يحدد ذلك.

ولا شك في أن للثورة الفرنسية، مثلـاً، علاقة ما بالثورة الصناعية التي أقـلتـ في إنكلترا قبل ذلك بـسنوات عـدـة، ولكنـها ما كانت لـتحـصـل أبداً لوـلا التـحـولـ الذي طـرأـ على العـقـلـيـةـ الأـورـوبـيـةـ منـذـ أـواـخـرـ الـقـرـونـ الـوـسـطـىـ. التـحـولـ الذيـ أـنـزـلـتـ منـ خـالـلـهـ الطـبـيـعـةـ اللـهـ عـنـ عـرـشـهـ، وـأـنـزـلـتـ الأـمـمـ الـمـلـكـ، وـالـحـقـ الـطـبـيـعـيـ أـنـزـلـ الـحـقـ الإـلـهـيـ.^(٣)

إذا صـحـ كلـ هـذـاـ، فـلـمـاـذاـ لمـ يـنـبـذـ الأـورـوبـيـوـنـ وـالـأـمـيرـكـيـوـنـ الـمـسـيـحـيـةـ صـرـاحـةـ باـعـتـارـهـاـ عـقـيـدـةـ لـمـ تـتـمـاشـيـ معـ الـعـصـرـ الـحـدـيـثـ؟ ثـمـةـ أـسـبـابـ عـدـيدـةـ مـنـهـاـ - عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ - أـنـ الـأـيـديـوـلـوـجـيـاـ الـدـيـنـيـةـ مـطـلـوـبـةـ لـلـمـحـافـظـةـ عـلـىـ رـوـحـ الـانـضـبـاطـ عـنـ النـاسـ وـصـيـانـةـ التـمـاسـكـ الـاجـتمـاعـيـ.

يـجدـ المـفـكـرـ وـعـالـمـ النـفـسـ إـرـيكـ فـرـومـ أـنـ ثـمـةـ أـسـبـابـ أـكـثـرـ أـهـمـيـةـ:

فالـنـاسـ الـمـؤـمـنـوـنـ إـيمـانـاًـ رـاسـخـاًـ بـالـمـسـيـحـ، كـأـعـظـمـ مـنـ أـحـبـ، بـإـمـكـانـهـمـ أـنـ يـحـولـواـ هـذـاـ الإـيمـانـ بـطـرـيقـ الـاغـرـابـ، إـلـىـ تـجـرـيـةـ الـمـسـيـحـ هوـ الـذـيـ يـحـبـ نـيـابةـ عـنـهـمـ. وـهـكـذـاـ تـحـولـ الـمـسـيـحـ إـلـىـ وـثـنـ، وـأـصـبـحـ الـإـيمـانـ بـهـ تـعـوـيـضاًـ عـنـ الـمحـبـةـ الـتـيـ يـعـجزـ عـنـهـاـ الشـخـصـ. وـالـصـيـغـةـ الـبـسيـطـةـ الـلـاـوـاعـيـةـ لـهـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـإـيمـانـ هـيـ أـنـ الـمـسـيـحـ هوـ الـذـيـ يـحـبـ كـلـ الـحـبـ نـيـابةـ عـنـهـمـ، وـأـنـ الـخـلـاـصـ مـضـمـونـ فـيـ الـمـسـيـحـ الـذـيـ يـعـوـضـ مـنـ عـدـمـ السـلـوكـ عـلـىـ مـثـالـهـ، وـيـفـدـ الـإـيمـانـ كـسـتـارـ رـخـيـصـ لـتـغـطـيـةـ السـلـوكـ الـشـخـصـيـ الـمـتوـحـشـ، وـيـخـفـ الشـعـورـ الـلـاـوـاعـيـ بـالـذـنـبـ.^(٤)

مع ذلك رغم عدم نبذ الدين بشكل مطلق، فإن أسس القيم هي من تعرضت للنقد الشديد من مفكري الحداثة الذين ببرروا ممارسات الإنسان وأفعاله بردتها إلى الضمير أو حب السلطة، واللذة والمنفعة.

فلسفة الحداثة في مقابل الطاعة والالتزام المسيحي:

مذهب القوة الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردرريك نيتше في القرن التاسع عشر كردة فعل على الأخلاق المسيحية، بعد ما اعتبرها تؤدي بالإنسان إلى الخنوع والاستسلام والخمول وتحمل الظلم والعبودية.

ومن هنا صنف في كتابه "ما وراء الخير والشر" الأخلاق إلى صنفين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد. فالقوة والشجاعة من صفات السادة، بينما الدل والرثاء من صفات العبيد، وعلى الإنسان أن يسعى لتجنب أخلاق العبيد والخروج من زمرتهم وما يراه العبيد قيّماً ليس له قيمة حقيقية، وهذه القيم التي يؤمنون بها إنما هي لأجل الانتقام من السادة، والأخلاق الصحيحة هي أخلاق السادة الذين يعطون السلطة قيمتها الحقيقية.

والرجل العظيم هو الذي ينتمي إلى فئة السادة، ولا ينبغي أن يمنعه مانع من الوصول إلى هدفه، وإذا اقتضى الوصول إلى مقصوده ارتكاب بعض الشرور، فعليه أن يواصل سيره ولا يتتجنب ذلك. والخير بنظر نيتše هو الذي ينمی حس السلطة، والشر برأيه هو ما يولد من الضعف، والسعادة هي إحساس ازدياد السلطة والانتصار على العوائق لا القناعة، بل المزيد من السلطة لا السلام بل الحرب، العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وما هو أكثر ضرراً هو العطف على المرضى أي المسيحية. كيف لا والحيوانات القوية تبتد الضعيفة وهذا الأمر مقبول بالنسبة للإنسان أيضاً.^(٥)

لقد سبق نيتše بحوالي قرن من الزمن عدد من المفكرين الذين تكبووا لتبرير أفعال الإنسان في دوافعها وسياقاتها ورسم غاياتها؛ فمثلاً لا حسراً، تذهب فلسفة المنفعة واللذة إلى تحديد مقومات العمل بما هو خير أو شر وفقاً لتماشيه وموافقته مع ما يذهب إليه كل من بنتام، وجون ستيفوارت مل، فاللذة عند بنتام هي الخير الوحيد والألم هو الشر الأوحد، وكذلك هي عند ستيفوارت مل. غير أن بنتام يرى أن المنفعة العامة ليست هدفاً بذاته، بل هي وسيلة لهدف آخر هو المنفعة الشخصية التي هي الهدف المطلوب والأصلي ولكن وفقاً لمقتضيات المجتمع ومراعاة المنفعة الآخرين.^(٦) خلافاً لمذهب المنفعة واللذة كان جان جاك روسو قد سبق هذه الفلسفة بآراء تعيد الإنسان إلى طبيعته؛ فوفقاً له أن الطبيعة خلقت الإنسان طيباً ولطيفاً إلا أن المجتمع

هو الذي يجعله شريراً، وكذلك خلقته الطبيعة حراً والمجتمع هو سبب شقائه وتعاسته، وهذه القضايا الثلاث المترابطة تدل على حقيقة واحدة هي كون المجتمع بالقياس إلى الطبيعة كالشر بالقياس إلى الخير.

ويرى روسو أن كلاً من أفراد الإنسان يملك قوة تعرف باسم الضمير، وظيفتها تمييز الخير من الشر. فبرأيه توجد في أعماق كل الأرواح قاعدة نظرية تحكمها في تمييز الحسن من القبيح في أعمالنا وأعمال الآخرين، رغم اختلاف العادات والقوانين، وهذه القاعدة هي الضمير وهذا الضمير هو الذي يدعو الإنسان إلى خدمة الصالح العام، بينما يدعوه عقله إلى الأنانية؛ مما على الإنسان والحال هذه سوى اتباع الضمير بدل السير خلف العقل.^(٧)

يتضح من سياقات هذه الأفكار أن قيم الخير والشر أصبحت بمنأى عن تحديد الدين المسيحي لها إن لم تكن ردة فعل، أو بمثابة دعوة لإسقاط القيم ذات المنشأ الديني بشكل كامل.

للإستزادة في بلورة هذه الفكرة ثمة أفكار أخرى لا تقل شأناً عن ذلك. فقد أعلن الراديكاليون الذين هم من أبرز مفكري "مركزية الإنسان" الحديثة والداعين في أوروبا القرن الثامن عشر وببداية القرن التاسع عشر في بيان لهم نشروه سنة ١٨٠٠م، أن أرفعوا الله عن قاعدة الأخلاق وضعوا محله "الأخلاق"؛ لأن الإنسان موجود ذو "وجودان أخلاقي أصيل"، وهذا الوجودان الأخلاقي من وجهة نظرهم، ينبع من طبيعة الإنسان الذاتية.

إن الاستناد إلى الطبيعة الإنسانية وكذلك إلى الوجودان الأخلاقي، هو الأساس الرئيس لمركزية الإنسان بلا إله في عصر هؤلاء المفكرين^(٨).

إن الوجودية وفي تبرير فلسفياً غريب، تعرف الإنسان، بأنه نسيج وحده في العالم. وجود ليس له خاصية معينة من قبل الله أو الطبيعة، ولكنه لما كان له القوة على الاختيار فهو يصنع نفسه بنفسه، ويبدعها فهو وجود حر وواع وأصيل.

ولكن ما معنى الإرادة الحرة للإنسان؟ هي بنظر سارتر أن الإنسان يصنع بعمله نفسه، وعمله يعني الاختيار، ومعنى الاختيار أن إرادته الحرة لا تتبع من أي عامل جبري خارجي إلهي أو مادي، بل هي بمثابة علة أولى أو مستقلة.

وهنا مشكلة مهمة أساسية غير قابلة للحل، وهي أن سارتر لم يتمكن من الإجابة على أن هذه الإرادة في العالم المادي من أين أتت وظهرت، بل إنها مشكلة الاختيار الذي مهما كان حراً أو مستقلاً فإنه يجب أن يكون له ملاكُ أو يتم على أساس "القيم".

بناءً على ذلك، فإن مبحث "الخير" و "الشر" يطرح نفسه، وبالطبع فإن سارتر يعرف هذا الموضوع تماماً ويعرضه.

إن سارتر يحاول أن يجيب عن كليهما؛ فيطرح أصل "حسن النية" باعتباره ملاك كل من "الخير" الذي يجب أن يختاره للإيجاب، و"الشر" لل اختيار السلبي. فإذا كان الفرد عند الاختيار العملي يشعر بأنه يجب أن يكون هذا الاختيار أسلوباً عاماً ويقتدي به الآخرون أيضاً، فمثل هذا العمل هو خير.

وإذا كان يشعر بأنه فقط يفعل ذلك وحده ولا يقتدي به الآخرون إذاً هو "شر".
إذاً أصبح ملاك الخير والشر شعوراً فردياً أولاً. وثانياً إن الموضوع هو ذهني تماماً.^(٩)

إن اعتبار الإنسان ذا إرادة حرة مثل الله يعمل كل ما يريد؛ فالإجابة عن سؤال كيف يعمل؟ إذا كان يعمل كييفما يريد، وكيف يمكنه أن يطرح من أجل ملاك الاختيار وضابط القيمة، وأساس الخير والشر، قاعدة خارجة عن "حسن نية الإنسان" في هذا العالم المادي الذي لا معنى له إلا وفق قاعدة سارتر "كل عمل مجاز لهذا الإنسان القادر الحر".

أليس يؤدي ذلك إلى انهيار قواعد حسن النية وجميع القيم ويتحول الإنسان إلى شيطان وذئب على أخيه الإنسان؟

لقد كرست فلسفة الأنوار حرية الفرد وأدت إلى تحرير الأنما و لكنها أدت في آنٍ معاً إلى اضمحلال القيم الأخلاقية والروحية والاجتماعية؛ لتحيل ذلك إلى إضفاء مرجعية ذاتية على قيم الخير والشر دون استفادتها إلى أبعاد روحية.

لقد أصبح الغرب منذ ذلك الحين سجينياً لعقلنة لم تبه القدرة على الإقناع بأن هذه الذات باتت تعيش في الداخل الأوروبي أسيرة حرية الاستهلاك والرغبة واللذة، وبأنها الذوات مجتمعة عاشت تاريخها المنعтик من الكنيسة تاريخاً للغزو والأبهة والجشع؛ فهل يمكن الاقتناع بأن ثمة معايير للخير والشر وراء تلك الاندفاعة نحو الشعوب الأخرى، والتي هي نوع من الحرب الدائمة في ظل الإحساس باستحالة عيش الفرد في جماعته الأوروبية، أو في علاقة الأوروبي كمجتمع مع الآخر دون الاستناد إلى منطق الغلبة التي تطيح معايير الخير والشر وتجعلها أسيرة منطلقاتها الذاتية.

نهاية النفق:

وإذا ما تحدثنا عن موقف الإنسان الغربي من الإيمان، فالسائل الآن في المجتمع الغربي، هو أن الإيمان لم يعد من المفاهيم التي تتلاءم مع المناخ العقلي للعالم في

الوقت الحاضر.

نقف مع عالم النفس إريك فروم في تشخيصه للمجتمعات الأوروبية وأفق الخروج من المأزق، فما يريد فروم قوله: إن التحرر الديني في الغرب لم يؤد بإنسانه إلى تحرر حقيقي، إذ توهم الإنسان أنه قد حطم أصنامه القديمة، وتخلص من أشد قيوده ضراوة، ولكن الواقع أن الإنسان المعاصر لم يتحرر بشكل كامل. ففي منظور فروم أن الإنسان سار خطوات شاسعة تجاه الحرية السلبية التي حررته من خارجه فقط، لكنه ابتعد كثيراً عن الحرية الإيجابية التي يستطيع من خلالها أن يحطم أصنامه التقليدية ليصبح عبداً لأصنامه الجديدة: المال، الإنتاج، القانون، وكل شيء صنعه الإنسان. وهكذا فقد أصبح مفترياً عن ذاته وأصبح ذاتاً زائفة.

يقول: إننا بحاجة اليوم إلى الإيمان، هذا الإيمان هو وسيلة الإنسان للتغلب على الضعف واليأس والخوف الذي يهدد أعماق الإنسان الغربي.

من هنا - والقول لفروم - فإن وظيفة أديان التوحيد هي إنقاذ الإنسان، ورده إلى الإيمان وحمايته من التكوص إلى عبادة الأسلاف، والطوطمية، والعجل الذهبي وذلك لن يتم إلا إذا نجح الدين في صياغة شخصية الإنسان بطريقة جديدة تتاسب والقيم التي يقرها، وإذا أصبح قادراً على التعبير عن روح التعاليم والمثل العليا، وكيف عن أن يكون مجرد كلمات ونصوص محفوظة. (١٠)

الهوامش:

- (١) - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظاهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠، ص ١٢٧.
- (٢) - المرجع نفسه، ص ١٢٨ - ١٣٠.
- (٣) - فرنسوا فوركيه، المال والقوة والحب، ترجمة سناء أبو شقرا، بيروت ١٩٩٩، ص ١٣٢.
- (٤) - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظاهر، مرجع سابق، ص ١٥٢.
- (٥) - مجتبى مصباح، فلسفة الأخلاق، ترجمة محمد زراظط، معهد الرسول الأكرم ﷺ للشريعة والدراسات الإسلامية، ص ٧٦.
- (٦) - م.ن. ص ٦٨.
- (٧) - م.ن. ص ٨١.
- (٨) - علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، دار الصحف للنشر، طهران، ص ٢١.
- (٩) - م.ن. ص ٦٤ - ٦٥.
- (١٠) - حسن محمد حماد، الاغتراب عند إريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥، ص ١١٨.

الدين واشكاليه الشر

بقلم: محمود جابر*

يمثل الشر عائقاً في حياتنا النفسية، كما يمثل ضرباً من الانقسام أو التوزع؛ لأنّه يمنع من الخصوص للقيم العليا التي تضمن لنا نمطاً من النظام أو التكامل في الشخصية.. والشر ينطوي على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة واستكانة أمام الإغراءات الدينوية.. لكن يجب الاعتراف بأنّ الشر يندمج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الآخر هو الخير. ولا بد من القول: إنه من المستحيل تسمية الشر دون اقتران في الأذهان بفكرة الخير؛ لأنّ الشر منه هو بمثابة سلب أو نفي أو حرمان، من دون أن يعني ذلك القبول بما يقول به بعض الفلاسفة من كونه عدماً نظراً لأنّه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصلية أو لخبرة أولية.

إن فلاسفة الأخلاق قد وجدوا في الشر والخير مجرد مفهومين أخلاقيين مرتبطين بعلم الأخلاق ethology. ويرى آخرون أن الشر والخير خبرتان تاريخيتان ترتبطان بترقية الحياة الشخصية للإنسان. وأية ذلك أن الشر والخير (حالتان) تتصلان اتصالاً وثيقاً بالسياق التاريخي لكل شخصية، أو بالاتجاه العام لكل حياة فردية، ولا غرو فإن المهم في الحياة الخلقية هو أولاً وبالذات (الكيفية) التي تتحذّها الإدراة - أعني - ما قد يشيع في وجودنا الشخصي من نظام أو اضطراب. ولو أننا أحطنا الخير والشر إلى دوامة الحياة الخلقية لما وجدنا أدنى صعوبة في أن نفهم الخير على أنه رغبة في ترقية الأخلاق والقيم، في حين أن الشر هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاد من القيم والعمل على الهبوط بها. وتبعاً لذلك، فإن ما نسميه باسم خبرة الشر يمثل حركة انحلال أو تدهور تضع في طريق نمونا الروحي بعض العراقييل، أو العثرات فتحول دون نضج الحياة الخلقية وازدهار الروح، وهناك أيضاً شروراً أخرى تكمن في صميم حياتنا الشخصية، وتلك هي الشرور المرتبطة في أصلها بانحراف الإرادة، أو اضطرابها. ولا غرو، فإن معظم الشرور الخلقية نابعة أولاً وقبل كل شيء من الطبيعة البشرية ذاتها من متناقضات contradictions.

ولعل هذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى القول: بأن الشر مظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفكيره، وحين تحدث أحد أمهر رجالات المسيحية المشهورين - ألا وهو القديس بولس - عن قيام تعارض بين قانون الأعضاء الجسدية، وقانون الروح فإنه لم يكن يعني بهذا الحديث سوى الإشارة إلى اقتران "حالة الطبيعية" بحالة التمزق التفكك أو عدم التكامل (disintegration) وأن الشر يمثل عائقاً في حياتنا النفسية، ويمثل ضرباً من الانقسام أو التوزع؛ لأنه يمنعنا من الخضوع للقيم العليا التي يمكن أن تضمن لنا ضرباً من النظام أو التكامل في الشخصية، ويرمز هذا إلى أن الشر ينطوي دائماً على استسلام للظروف الخارجية المتعارضة واستكانة أمام الإغراءات الدينوية والاستماع إلى (نداء القيم) وحين يقول بعض الفلاسفة: بأن الأخلاق (تجربة القيم) تمثل دائماً ضرباً من (الخيانة) أو (عدم الوفاء)، فإنما يعنون بذلك أنها في جوهرها عملية إنكار للقيم، ويقول الفيلسوف الفرنسي لاڤل lavelle: «إننا لا نكاد نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً؛ وذلك لأنه ليس يكفي أن نقول: إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفيها الآخر هو الخير، ولا بد أيضاً من أن نقول: إنه من المستحيل أن نسمي الشر دون أن تثير في الأذهان فكرة (الخير) على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نفي أو حرمان privation، وليس معنى هذا أننا نقول مع بعض

الفلاسفة: بأنه (عدم) أو (وجود) نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى للتجربة أصلية أو لخبرة أولية».(١)

إن تحديد مركز الشر في حياتنا الشخصية من وجهة نظر الفلسفة (الذين يشيرون إلى أن مركز الشر) ينبع دائمًا من (التمرد على الوحدة)، ويدللون على ذلك من خلال قولهم: إن الإنسان دائم الحنين إلى الوحدة الأصلية والسكنية المطلقة، ولكن التجربة مع الأسف لا تفتئ تمدنا بأسباب التصدع والتمزق والانكسار ما يشيع في حياتنا النفسية ضرباً من التفكك والانقسام. ولقد لاحظ بعض فلاسفة الميتافيزيقيا أن هذا الانقسام الذي يتهدد باستمرار وحدتنا النفسية ليس عرضاً دخيلاً على وجودنا الميتافيزيقي، بل هو حقيقة أصلية لا سبيل إلى القضاء عليها نهائياً والسر في ذلك إنما هو تركيب الإنسان نفسه بوصفه نفساً وبدناً، فإن هذا التركيب يجعل من الإنسان موجوداً هجيناً يحمل بين جنباته عنصريين متعارضين من الصعب جداً أن يتحقق بينهما أي ضرب من ضروب التالف أو التوافق أو الانسجام، ولو وقف الأمر عند حد هذا الحد لهان الخطب، ولكننا أيضاً موجودات متاهية في المكان والزمان، ومثل هذا الوجود (الزمني المكاني) لا بد بالضرورة من أن يمزق وحدتنا ويجزئ نشاطنا، ما يؤدي بنا دائماً إلى الانقسام على أنفسنا ولو دفعنا عن الإنسان إمكانية الشر أو الخطأ أو الضلال لأصبح الإنسان كائناً مجبراً لا يملك أدنى قسط من الحرية على الاعتقاد.

ويرى د. عبد الوهاب المسيري أن نظرية الأخلاق عند الفلاسفة التوبيرين تجعل الإنسان لا يضمّر شرًّا، فهو خير بطبعته، ويطمح إلى الخير والجمال والحق بشكل تلقائي طبيعي. فالشر ليس جزءاً أصيلاً من الطبيعة أو من النفس البشرية في حالتها الطبيعية الأولى، وهذا الإنسان الخير يبحث عن مصلحته، ولكن بطريقة مستترة لا تتقاض وصالح الآخرين، وإن الأفكار الدينية المختلفة (مثل: فكرة السقوط، والخطيئة الأولى، ووجود الشر) لا تستند إلى أي أساس طبيعي مادي محسوس، وما نرتکبه من آثام وكل ما نقاوله من شرور في المجتمع الإنساني إن هو إلا نتاج شيء مادي خارجي، مثل البيئة الاجتماعية أو الجغرافية أو التاريخية أو المادية أو العناصر الوراثية فالإنسان في داخله خير.^(٢)

كما يرى كارل بوير أن نظرية هوميروس للتاريخ مثل سفر التكوين ترى الواقع التاريخية تعبيراً مباشراً لل�性 الشاذة للالهة متقلبة المزاج الشبيهة بالإنسان ويقول: إن هذا التفسير يتعارض مع ما ساد في اليهودية في ما بعد، وإن القديس أوغسطين

كما تأثر في كتابه (مدينة الله) بالعهد القديم فإنه تأثر أيضاً بآفلاطون، وتتأثر أيضاً بالعصر الذي كان يعيش فيه والذي سادت فيه المانوية الفارسية التي فسرت العالم على أنه حلبة صراع بين المبادئ الطبيعية والخبيثة. وكذلك فعل القديس أوغسطين الذي وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله والمبدأ الذميم لمدينة الشيطان أو بين الجنة والنار. وقد ذهب بوير في النهاية إلى أن هذه النظريات المبنية على المبدأ التاريخي المعاصر إنما تترجم ببساطة مقولات الميتافيزيقي الدينية وتحولها إلى مقولات طبيعية، واجتماعية، وبذلك فإنها لا تفعل سوى استبدال الإله والشيطان بسلالات طيبة أخلاقياً أو بيولوجيًّا، وسلامات رديئة أو غيرأخلاقية أو طبقية.^(٢)

هذا الامر يدخل الإنسان في صراع مع الطبيعة/المادة وعادة ما يحسم الصراع لصالح المادة، ومن ثم تصبح القيم مسألة اجتماعية؛ أي أن المجتمع هو الذي ينتجها وليس القيم هي التي تحكم المجتمع وأصبحت الأخلاق تجارب بعض الناس، ومن ثم فهي لا تتمتع بأية مطلقة أو ثبات، ويجب أن تخضع دائماً للتقويم والتفاوض المستمر ويدخلها عالم الحداثة، والحداثة كما عرفها أحدهم: بأنها تغيير القيم بعد إشعار قصير، والشر هو انحراف عن الطبيعة وخروج على حالة الطبيعة، وكما يقول روسو: "إن أول إنسان سقط في حالة الطبيعية هو الإنسان الذي جاء إلى قطعة أرض وقال: هذه أرضي".

وهنا نطرح السؤال التالي: ما الذي دفع بهذا الإنسان الطبيعي إلى أن يفعل ما فعل؟ وما الذي يسبب هذا الانحراف؟ ولماذا يقتل الإنسان (ال الطبيعي) أخيه (ال الطبيعي)؟ أليست الطبيعة كلها خيراً؟ ومن ثم فإن الإنسان الطبيعي خير بطبيعته، وقد بين الماركيس دي صار، وهو من أهم مفكري عصر التوبيخ، وهو مثل روسو من المنادين بالعودة للطبيعة وهو يقول: إن الطبيعة زودت الإنسان (ضمن ما زودته به من مقدرات) كما هائلاً من الغرائز والشهوات والرذائل، فالطبيعة قوة لا شخصية وهذا تبرير لأعمال العنف والقسوة وأشياء أخرى كثيرة!!

فولتير فيلسوف الإستماراة الذي تعاون مع دينيس ديدرو في إعداد الموسوعة قد تأثر بأفكار جون لوك، الذي كان يرى أن الطبيعة تتحرك حسب قوانين صارمة أزلية، وأن الإله ليس جوهراً مستقلاً وإنما هو حال في الطبيعة لا ينفك عنها، وكان فولتير يقرن بين الإله والطبيعة وكان يرفض الأفكار الكامنة في العقل فمصدر المعرفة هو الملاحظة والتجربة، وكذلك يرى جولييان دي لاميترى الذي تأثر بفلسفة ديكارت، فهو يرى إسقاط الجانب الميتافيزيقي وأن الكون آلة تحكمها قوانين الحركة، وأن الإنسان

مثل الحيوان وأن روح الإنسان تقرار للجسم، وأن افتراض وجود الإله افتراض لا لزوم له؛ لأن الإنسان مادة وفقط، وفي كتاب كلود أدريان (الروح) يقول: نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا.

هؤلاء جميعاً أرجعوا أمر الشر والمحرمات إلى السلطة التي ابتدعت الأسطورة ويقول أحدهم: فإذا كشفنا عن بواعث ابتداع الأسطورة كشفنا عن الطريق الوهمي المؤدي إلى مفهوم الخير والشر.

وابتداع الأسطورة كامن في ابتداع الحضارة؛ لأن التفكير العلمي مع نشأة الحضارة كان بدائياً، الأمر الذي دفع الإنسان إلى التفكير الأسطوري عندما كان ينقصه التفكير العلمي. وقد تبني الكهنة التفكير الأسطوري وبفضله خلقوا "المحرمات" التي تمثل قواعد السلوك، فبلغت القسمة الشائبة: الخير والشر وقيل: "افعل" ولا تفعل". ومن هذه القسمة الشائبة نشأ القانون الخلقي أو بالأدق الواجب وينتج من ذلك أن التحرير هو أصل الواجب؛ أي أن المحرّم هو الذي يأتي في الصدارة وليس الواجب، وهذا المحرّم هو في خدمة السلطة في ممارسة للضبط والكبت.^(٤)

وفي كتاب (مشكلة الإنسان) نجد أن المؤلف ينتصر لنفس المبدأ التوبيري في مفهوم الشر فيقول: "إن البشر قد اخترعوا الشيطان حتى يحملوه مسؤولية كل ما في الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب وفصام فهم يقولون: إن الشيطان هو الفساد الأكبر، والضلال الأعظم والشر المغض والكراهية نفسها بلحهما ودمها، وليس أيسر على الإنسان من أن يلقي بتبعة الشر على الشيطان !!

أليس الإنسان هو الذي نشر الانقسام والخصام، ويفلّب رب على السلام ويتنفس في خلق ضروب التعذيب والإيلام^(٥) !!

أليس ابن آدم هو ربّ الشر الذي لا يكف عن إشاعة الاضطراب، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير؟ لا يحق لنا إذاً أن نقول: إن بضاعة الشر لم ترج إلا لوجود بني البشر في هذا العالم أولئك المشترىن الذين يتهافتون على سلعة الشيطان لأنها بضاعتهم ردت إليهم؟^(٥)

(الكرما) والشر في الهند القديم والمسيحية:

وتأتي ديانات الهند القديمة البراهمنية والبوذية التي ترى أن الخطيئة أو الشر كامن في النفس البشرية، وأن التقمص أو التناسخ أو ما يسمى بـ(كرما) هي إحدى الوسائل التي تجعل الإنسان يكفر عن خططيته السابقة والتي لا يعلمها، وأن الروح سوف تحل في شخص آخر أو كائن آخر أعلى، إن كان صالحًا بارًا، أو أدنى إن كان

شريراً شقياً، وربما وصل التناصح بالتدني عن درجة الإنسان إلى درجة الحيوان والهوم.(٦)

وقد يكون من الحشرات أو الهوم أو الشعابين أو القطط، فإن كان صالحًا تقمصت روحه جسماً أرقى، وهكذا تظل الروح تقمص جسماً بعد جسم، وتتناصح صورة بعد صورة إلى أن تصل لدرجة النقاء أو التخلص من إثمهما القديم، وأن التخلص من هذا الإثم يتطلب تحمل المزيد من الألم والابتعاد عن الشهوات، ولزوم الطيبة والحب والتسامح، بل الابتعاد عن الحياة نفسها والترهب والزهد في الحياة. إن قضية أزلية الشر في النفس البشرية لم تكن مشكلة تتعلق بديانات الهند القديمة فقط، ولكنها أيضاً تعلقت بالمسيحية وقبلاً بها اليهودية التي آمنت بأزلية الخطيئة في النفس البشرية وحملتها للإنسان الأول (آدم) ورغم وجود فارق مركزي بينهما؛ حيث إن كلاً من المسيحية وقبلها اليهودية اللتان آمنتا بأزلية الخطيئة في النفس البشرية تؤمنان بأن الشر منبعثه الشيطان الذي أغوى آدم عن طريق الحياة والزوجة، ورغم ذلك أيضاً فإنها تعتقد بأن الشر أزلي ولا خلاص منه وتضعن أمام إشكالية ومعضلة تراوح الشر بين النفس البشرية والشيطان، والإنسان الذي هو من صنع الله وأن الله بار ورحيم وخير، ورغم ذلك خلق الإنسان بخطيئة وقد تكون مكتسبة، إلا أنهم نعموها بالأزلية والتي تنتقل من الأب الأول (آدم) وحتى آخر إنسان، ولا خلاص من ذلك إلا بفداء كبير يصل إلى حد أن يقدم الله (ابنه) المسيح أو المخلص أو المسيح ليظهر النفس البشرية، وبذلك فإن مشكلة الشرك وتعدد الآلهة والصانع الأول تظل جدلية في هذا الفكر دون فكاك ولم يستطع الفكر اليهودي أو المسيحي أن يخرج من هذه الجدلية إلا في عصر التتوير حينما أنكر وجود الله أو أنكر فعله الدائم، وأرجعوا كل هذا إلى الطبيعة أو إلى قانون الإفراز الاجتماعي ليجعلوا من الشر أو الخير قيمتين اجتماعيتين، وأن الشيطان أو المحرّم من صنع السلطة لتحكم أو تكتب.

الوحданية والإسلام ومفهوم الشر:

إذا انتقلنا إلى الشر في الإسلام، فإن الشر مقابل للخير، وإن التضاد هو من قبيل استمرارية الحياة وتجددها، ولو لا ذلك ما صح وجود أشخاص متاهين. وقد ذهب شهاب الدين السهروردي في تلویحاته إلى أن الشر لا ذات له، بل الشر عدمي فهو عدم شيء، أو عدم كمال شيء، وما يعرف في الوجوديات بالشيء فإنما يكون تأدبة إلى عدمي ما، حتى إن كان موجوداً لا يؤدي إلى عدم كمال لشيء فلا يكون وجوده شرًّا لنفسه ولا شرًّا لغيره^(٧)، ولكن الإسلام نفى أزلية الشر التي تكمن فيها الرؤيا الشركية

بوجود مخلوق أو كائن أو جوهر أزلي لم يخلقه الله أو خارج الأشياء ويعبث في الأشياء (الكائنات) لفسادها ورغم أن الإنسان يستطيع كسب الشر، وأن الذنوب وأعمال الذنوب وأعمال الشر لا تنتقل من شخص إلى آخر لقوله تعالى: «أَلَا تَزِوْنَ وَزْرَ أَخْرَى وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى»، إن النفس مكتسبة للخير أو للشر على السواء، وهذا أمر يتعلّق بإرادة البشر، قال تعالى: «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا»، وأن الشر الذي أشیر إليه بإبليس باعتباره أصل الشر والذي اكتسبه بفعله المنكر وعصيته لله بإرادته المختارة الحرة، ومعلومية الله الأزلية وتقديره، وأن إبليس أخذ على نفسه غواية البشر، ونقل الشر إليهم عن طريق سلب إرادتهم الرافضة للغواية وإيقاعهم، ويكمّن الشر كأحد أسباب التدافع الكوني في المركب العام للحياة الدنيا التي جعلت دار كسب للثواب، وفق الإرادة الحرة للاختيار. فالشيطان (الشر) موجود مؤقت لاستحقاق الثواب وليس موجوداً أزلياً، وأن النفس الإنسانية ندية وظاهرة بطبعها الفطري «فَطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». وأن كل إنسان يولد على الفطرة ويتوقف مآلـه ليس على شر أزلي، أو الخطيئة الأولى أو الهبوط الأول ولكن على فعله المكتسب.

الهوامش:

- (١) - السيد الفيضي، الدين والفلسفة، دار العهد القديم، القاهرة، ١٩٥٨.
- (٢) - د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج ١، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٢، ص ٢١٥ .
- (٣) - كارل بوير، فقر المذاهب التاريخية، ترجمة د. أحمد مستجير، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٧٩، ص ٢٤٨ .
- (٤) - د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٩٨ .
- (٥) - د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، القاهرة، دار العلم، ١٩٨٩، ص ١٢٧ .
- (٦) - السيد الفيضي، مصدر سابق، ص ٢١ .
- (٧) - شهاب الدين السهروردي، مجموعة شيخ الإشراق، التلویحات، ج ٢، الجزائر(٥٦)، الهيئة العامة للقصور الثقافية، ص ٤٦٠ .

الـشـر : دـوـر مـسـيـدـيـة فـي إـشـكـالـيـاـنـه وـنـخـاعـيـاـنـه

جان هيـك[♦]

تـعـرـيـب: طـارـق عـسـيـلـي

الإشكالية:

أكثر ما يدفع الناس إلى الشك بوجود الله محب، ويجعلهم يلجأون إلى تفسير الكون انطلاقاً من النظريات الطبيعية المختلفة، هو ما يكابده البشر من آلام، وما يختبرونه من وجود للطمع والحدق والأثانية...

وعوضاً عن تعريف "الـشـر" بالعبارات الموجودة في نظريات العدل الإلهي⁽¹⁾ (مثل: "الـشـرـ هوـ ماـ يـتـعـارـضـ معـ الإـرـادـةـ الإـلـهـيـةـ")، يمكن أن نعرفه ظاهرياً بالإشارة إلى ما تدل عليه الكلمة، من ألم جسدي ونفسى، وأذى أخلاقي يشكل أحد أسباب الألمنين النفسي والجسدي؛ حيث إن مقداراً كبيراً من الألم البشري ينشأ عن عدم الإنسانية التي يتصف بها بعض الناس.

وهذه الآلام تشمل: الفقر والظلم والاضطهاد وال الحرب، وكل ما يندرج في خانة اللاعدل؛ كعدم المحافظة على الكرامات، وعدم المساواة التي وقعت على مر التاريخ. حتى أن الأمراض تناست إلى الحد الذي لا يستطيع الطب النفسي والجسدي تحديدها بدقة؛ بسبب ارتباطها بأمور كالعواطف والأخلاق والبيئة الاجتماعية. لكن، رغم أن الكم الأكبر من الألم والمعاناة ناتج عن الفعل البشري، فإن الكثير منها ينبع عن أسباب طبيعية كالجرائم، والزلزال، والعواصف، والحرائق، والبرق، والفيضانات، والجفاف... .

وكتحد للإيمان بالله، تم طرح إشكالية الشر بصفة معضلة على الشكل التالي: إذا كان الله كامل المحبة، فعليه أن يقضي على الشر، وإذا كان الله كلي القدرة، ينبغي أن يكون قادراً على إلغاء الشر، لكن الشر موجود؛ إذاً، لا يمكن أن يكون الله كلي القدرة ولا كامل المحبة.

هناك حل (قدمته - على سبيل المثال - العلوم المسيحية المعاصرة) يرتكز على القول بأن الشر وهم من صنع الذهن البشري. وهذا ما يمكن استبعاده فوراً من قبل الإيمان اليهودي - المسيحي التقليدي، لا سيما أن هذا الكلام مستحيل في ظل دين يرتكز على الواقعية الصارمة للكتاب المقدس، الذي تعكس صفحاته خصائص مزيج الخير والشر في التجربة البشرية. كما أن صفحات الكتاب المقدس تسجل أنواع الحزن والمعاناة، ونماذج من "لا إنسانية الإنسان مع أخيه الإنسان"، إضافة لوجودنا غير الآمن في هذا العالم. وبغياب أي محاولة جادة لاعتبار الشر مجرد ظلام وقبع فطيع يؤلم القلب، لا شك، إذا، بحسب الإيمان الكاثوليكي، أن الشر أمر حقيقي ولا يمكن اعتباره وهماً بأي معنى من المعاني.

لكن كيف واجه اللاهوت المسيحي هذه الإشكالية؟

هناك ثلاثة ردود مسيحية رئيسية على إشكالية الشر:

الرد الأول غربي، ويتعلق بمفهوم سقوط الإنسان من صلاحه الأصلي؛ والرد الثاني (نسبة إلى أريانوس): ويتعلق بفكرة الخلق التدريجي لبشرية كاملة عبر العيش في عالم ناقص؛ ورد اللاهوت الإجرائي الحديث، الذي يتعلق بفكرة إنه محدود القدرة، لا يقدر على منع الشرور التي تصدر عن البشر أو عن الطبيعة.

وب قبل محاكمة هذه الردود الثلاثة، سوف تناقش مسألة مشتركة بينها جميعاً.

تتمثل الأرضية المشتركة في ما يسمى دفاع "الإرادة الحرة" الذي يتعلق على الأقل بالشر الأخلاقي الناتج عن الأذى البشري؛ حيث رأى الفكر المسيحي أن الشر

الأخلاقي يتعلّق بحرية الإنسان ومسؤوليته. وكونك شخصاً يعني أنك مركز محدود للحرية، وفاعل يتحكم بتصرفاته (نسبة) مسؤولة عن قراراته. وهذا يعني أن لك حرية التصرف صواباً وخطأً. إذاً، لا يوجد ما يثبت مسبقاً أن الفاعل المختار صاحب الإرادة الحرة، لن يختار الفعل الشنيع. وبالتالي، وبحسب الصيغة الأقوى لدفاع الإرادة الحرة، تكون إمكانية فعل السوء غير قابلة للفصل منطقياً عن وجود خلق محدود، وإن القول: كان ينبغي على الله أن لا يوجد مخلوقات ترتكب الخطايا، يساوي القول: كان ينبغي على الله أن لا يخلق البشر.

لقد واجهت هذه المقوله تحدياً ممن يزعمون عدم وجود تناقض في قولنا: كان يمكن لله أن يجعل الناس ذوي إرادة حرة مع ضمان أن يفعلوا الصواب على الدوام. يقول أحدهم:

"إذا لم توجد استحالة منطقية في اختيار الإنسان الحر للخير في مناسبة واحدة أو عدة مناسبات، لن يكون هناك استحالة منطقية في الاختيار الحر للخير في جميع المناسبات. إذاً، لم يكن الله محرجاً بين خيارين: إما أن يجعل الناس مسيّرين فاقدين للإرادة الحرة، أو أن يجعلهم بسلوكهم الحر يرتكبون بعض الأخطاء؛ لقد كان أمامه خيار أفضل وهو إيجاد مخلوقات تتصرف بحرية وتختار الصواب على الدوام. ومن الواضح، أن فشله في تحقيق هذه الإمكانية لا ينسجم مع كونه كلي القدرة وكل الصلاح".^(١)

نجد في هذه المقوله شيئاً من قوة الحجة، بيد أن هناك صيغة معدلة عن دفاع الإرادة الحرة، واقتراحاً للرد عليها يقول: إذاً كنا نعني بالأعمال الحرة، الأعمال التي لا إجبار عليها من الخارج، لكنها تصدر عن طبيعة الفاعل عندما يتصرف إزاء الظروف التي يعيش فيها، إذاً، لا يوجد تناقض بين كوننا أحراراً وبين كون أفعالنا "معلولة" (لطبيعتنا التي منحنا إياها الله)، لكن هناك من يلمح إلى وجود تناقض في القول إن الله هو علة ما نقوم به من أفعال وبين القول إننا كائنات حرة، خاصة بالنسبة لله. التناقض حاصل بين الاعتقاد بأن الله جعلنا نتصرف بطريقة معينة، وبين أننا أشخاص مستقلين بشكل كامل عن الله.

أما إذا كانت كل أفكارنا وأفعالنا مقدرة مسبقاً، فمهما بُدا لنا أننا أحرار ومسؤولون فإننا لسنا أحراراً ومسؤولين بالنسبة إلى الله^(٢) إنما نحن مجرد عبيد له. مثل هذه "الحرية" يمكن مقارنتها بحرية المرضى الذين يتصرفون بناء على إيحاءات التقويم المغناطيسي وبيدون لأنفسهم أحراراً، مع أن المنوم المغناطيسي يسيطر

على إرادتهم. وهذا يشير إلى قدرة الله على خلق مخلوقات كهذه، لكن قد لا يكون هذا ما يريد، - على الأقل ليس إذا كان الله يسعى لخلق أبناء وبنات لا مجرد دمى بشريّة.

الشوديسا الأغسطينية

جاء الرد المسيحي الرئيسي والتقليدي على مشكلة الشر عن طريق القدس أوغسطين (٢٥٤ - ٤٣٠ ب.م.). وقد شكل هذا الرد أكبر مصدر للفكر المسيحي على مر القرون الماضية، لكنه لم يسلم من النقد في العصر الراهن.

يشتمل الرد الأوغسطيني على مبني فلسفية ولاهوتية، أما الموقف الفلسفى الرئيسي، فيرتكز على القول بالطبيعة السلبية أو العدمية للشر؛ إذ إن أوغسطينين يلتزم بالاعتقاد اليهودي – المسيحى، الذى يرى أن الكون كله خير –؛ أي أن الله خلق الخير لغاية خيرٍ. كما يرى أوغسطين، أن هناك أنواعاً من الخير أعظم من أنواع، وأنواعاً أعلى من أنواع، وهذا يشكل وفرة وتنوعاً هائلاً، بحيث يكون كل ما هو موجود خيراً بحسبه ومرتبته، باستثناء ما تلف وفسد.

الشر – سواء كان إرادة شريرة، أو لحظة ألم، أو اضطراب، أو خراب في الطبيعة- ليس صناعة الله، إنما هو خلل في شيء ما كان في الأصل خيراً. ويضرب أوغسطين العمى مثلاً، العمى ليس "شيئاً"، الشيء الوحيد الذي يجعل البصر ممكناً هو العين التي هي بذاتها خير، وشرية العمي تكون في فقدان العين لعملها السليم. وبعميم هذا المبدأ رأى أوغسطين أن الشر يتشكل دائماً من خلل وظيفي لشيء يكون بأصله خيراً. خلق الله الكون في تناسق كامل يعبر عن الغاية الإلهية من خلقه. والوجود عبارة عن هرم من الكائنات العليا والسفلى، بحيث يكون كل موجود خيراً في مرتبته. كيف حصل الشر اذا؟

حصل الشر بالأساس في مراتب الوجود ذات الإرادة الحرة للملائكة والبشر، حيث هبط بعض الملائكة من مرتبة الخير المحسن، التي هي الله – إلى مرتبة أقل صلاحاً نتيجة عصيانهم لربهم، ثم أغروا الإنسان الأول وسببوا سقوطه. وهذا السقوط للملائكة والإنسان كان مصدر الخطية أو الشر الأخلاقي. أما الشرور الطبيعية كالأمراض، وغضب الطبيعة، والزلزال، والعواصف وغيرها.. فهي عقوبات ناتجة عن الخطايا، إذ كان يفترض في بني البشر أن يكونوا حفظة الأرض، لكن هذا السقوط الإنساني تسبب بانحراف الطبيعة. لذلك قال أوغسطين: كل شر يمثل خطية أو عقاباً لخطية". (٢)

تضييف الثيوديسا الأوغسطينية أنه في نهاية التاريخ ستكون الدينونة، يوم يدخل

الكثيرون في الحياة الأبدية، وكثيرون آخرون (الذين رفضوا باختيارهم نعمة الخلاص الإلهي)، سوف يدخلون الجحيم الأبدى. بالنسبة لأوغسطين: "طالما هناك سعادة للذين لا يخطئون، يكون العالم كاملاً، لكن التعاشرة والخطيئة لن يجعلوه أقل كمالاً، لأن عقوبة الخطيئة تصحح ما أفسدته الخطيئة".^(٤) وهو بهذا يدعو إلى توازن أخلاقي تكون على أساسه الخطيئة التي تخضع لعقاب عادل قد محبت، ثم لن تكون سبباً في إفساد كمال كون الله.

إن نظرية أوغسطين حققت هدفها، وهو تبرئة ساحة الله من أي مسؤولية عن إيجاد الشر، وذلك بتحميلها المسؤولية للمخلوق بشكل كامل. بالقول: إن الشر نشأ من إساءة استخدام المخلوق لحريرته في اختياره فعل ذي أهمية كونية، في مرحلة ما قبل التاريخ البشري - فعل كان له سابقة في مملكة السماء من خلال السقوط غير المفهوم لبعض الملائكة، الذين يترأسمهم إبليس عدو الله.

أول وأهم نقد وجه للثيوديسا الأوغسطينية كان على لسان اللاهوتي البروتستنти الألماني الكبير فريدريك شلایرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤).^(٥)

مفاد النقد أن فكرة العالم الذي خلقه الإله بقدرة مطلقة؛ وكان بالضبط كما أراده، لا يحتوي على أي نوع من الشر، هي فكرة خاطئة. صحيح أن المخلوقات الحرة التي شكلت جزءاً منه كان لها الحرية في أن تخطئ، لكن بما أنها كانت كاملة، ولا يوجد أي اثر للشر فيها، وبما أنها تسكن في بيئة كاملة، فإنها لا يمكن أن تسقط في الخطيئة؛ لذا يمكن القول: إن نفس فكرة أن مخلوقاً كاملاً يخطئ فجأة وبدون سبب هي فكرة متناقضة؛ لأنها تقول بخلق الشر لذاته من لا شيء. غير أن المهم في ذلك أن أوغسطين نفسه عندما سُئل لماذا سقط بعض الملائكة بينما بقي الآخرون ثابتين، اضطر للاستنتاج أن "هؤلاء الملائكة، إما أن يكونوا قد تلقوا نعمة أقل من المحبة الإلهية من غيرهم، أو إذا كان كلاهما قد خلقا بنفس الدرجة من الصلاح، حينما سقط من سقط بارادته الشيريرة، كانت مساعدة العناية الإلهية للأخرين أعظم، بحيث أصبحوا، بنيلهم هذا المقدار من البركة، واثقين أنهم لن يسقطوا بعدها أبداً".^(٦)

النقد الأساس، إذاً، هو أن خلقاً لا نقص فيه قد لا يضل سبيله أبداً، وإذا فعل تكون المسئولة بالنهاية عن ذلك مسئولة الخالق؛ لأن "كل معلول في النهاية عائد إليه".

وهذا يتفق مع النقد الذي قاله ماكي Mackie - الاقتباس الوارد قبل قليل -، كان يمكن لله أن يخلق كائنات حرة، لا تخطئ أبداً، كما سنرى في الفقرة التالية. أما في

النظرية الأخرى التي قدمها أريانوس فإنها تقوم على فكرة أنه بالرغم من أن الله كان يمكن أن يخلق كائنات يمكن أن تكون من البداية محدودة الكمال، إلا أنه لم يفعل ذلك في الواقع، لأن كائنات بهذه لن تكون قادرة على أن تكون حرة ومسؤولة، ولن تكون هذه الكائنات أبناء وبنات الله.

أما النقد الثاني: فقد صيغ في ضوء العلم الحديث، ويقول: إننا لا نستطيع اليوم أن نعتقد أن النوع الإنساني كان كاملاً من الناحية الأخلاقية والروحية، ثم سقط من تلك الوضعية في التاريخية التي تتمركز حول الذات وتشكل الطرف الإنساني كما نعرفه اليوم؛ لأن الأدلة تشير، أن البشرية نشأت بالتدرج وتطورت عن أشكال حياة دنيا لا تتمتع بالحد الأدنى من الوعي الأخلاقي، ولا تعرف أكثر من مفاهيم دينية بدائية جداً. ولم يعد ممكناً كذلك، اعتبار الأمراض الطبيعية، والزلزال، وما شابه، نتائج لسقوط الإنسانية؛ لأننا نعرف الآن أن هذه الأمور كانت موجودة قبل وجود البشر بزمن طويل، ونعرف أن الكائنات الحية افترست كائنات حية، وأن العواصف والزلزال والأمراض (آثار تصلب الشريانين وجدت في عظام حيوانات ما قبل التاريخ) كانت منذ مئات الملايين من السنين حتى قبل نشوء الإنسان العاقل *homo sapiens*.

هناك نقد ثالث يهاجم فكرة العذاب الأبدي في الجحيم، الذي أكدت الأديان أنه سيكون مصير جزء كبير من البشرية. فلأن عذاباً كهذا لا يمكن أن ينتهي، فهو لا يصب في مصلحة أي هدف بناء، بل على العكس من ذلك، يقال: إنه سيجعل من إيجاد أي حل لمشكلة الشر أمراً مستحيلاً؛ لأنه سوف يجعل خطيئة المدانين، وألام وأوجاع الشر الأخلاقي جزءاً من البنية الدائمة للكون.

الثيدوديسيا الاريانوسية

لم يكن أوغسطين أول فيلسوف مسيحي يناقش مشكلة الشر، بل كانت إشكالية الشر حاضرة في التراث المسيحي منذ نشوئه، وكان لها جذورها في فكر الآباء الأولين للكنيسة الناطقين باللغة اليونانية، وربما كان أهمهم القديس أريانوس Irenaeus

108

.(c. 130-c. 202 A.D.)

ميز إيريانوس بين مرحلتين من خلق النوع الإنساني:⁽⁷⁾

في المرحلة الأولى أوجد البشر كحيوانات ذكية تتمتع بقابلية هائلة على التطور الأخلاقي والروحي. غير أنهم لم يكونوا آدم وحواء الكاملين الذين كانوا قبل السقوط، كما في التراث الأوغسطيني، بل كانوا مخلوقات غير ناضجة في بداية عملية طويلة. في المرحلة الثانية من خلقهم، وهي الحاصلة الآن، يتتحولون تدريجياً من خلل

أجوبتهم الحرة، من حيوانات بشرية إلى "أولاد الله" (وصف أريانوس المرحلتين كأن البشرية خلقت أولاً "على صورة" الله لتصير "شبيهة" بالله _ مشيراً إلى ما ورد في سفر التكوين ١: ٢٦).

إذا تجاوزنا أريانوس نفسه، يمكن أن نسأل ما الداعي لخلق البشر غير ناضجين وغير كاملين، بدل خلقهم كعنصر من المخلوقات الكاملة؟ تتمحور الإجابة عن هذا السؤال حول القيمة الإيجابية لحرية الإنسان، حيث يوجد اعتباران مدعمان تم اقتراهما: واحد يعتمد على حكم حدسي يرى أن الخير الإنساني الذي أتى من خلال خيارات أخلاقية حرة ومسؤولة، وفي مواقف صعبة ومغربية، يكون ذا قيمة جوهرية أكثر من الخير الذي تم خلقه جاهزاً بدون المشاركة، أو المساعدة الحرة للعامل الإنساني. وهذا الحدس يشير إلى خلق الإنسان، لا في حالة كمال، بل في حالة نقص لا يستحيل التحرك انطلاقاً منها، عبر صراع أخلاقي، تجاه إنسانية محتممة بالكمال.

الاعتبار الآخر هو: إذا كان الرجال والنساء قد خلقو في الحضور المباشر للإله (غير المحدود في الحياة، والقوة، والصلاح، والعلم)، فلن يكون لهم حرية حقيقة بالنسبة لخالقهم. ولكي يكونوا شخصانين بشكل كامل وأحراراً من الناحية الأخلاقية، يجب أن يخلقا على مسافة من الله _ لا مسافة مكانية، بل مسافة معرفية؛ مسافة بالأبعاد المعرفية. لقد خلقو في كون مستقل يشكلون جزءاً منه، ووجود الله فيه ليس واضحاً كلوضوح، لكن يمكن أن يكون الله فيه معروفاً من خلال رد التأويل الحر للإيمان.

وهكذا يشكل موقف الإنسان واحداً من التوترات الأنانية الطبيعية الناشئة عن غريزة حب البقاء من جهة، ونداء الأخلاق والدين للتعالي على مركبة الذات من جهة أخرى.

في حين أن وجهة النظر الأوغسطينية ترى، أن حالة الكمال تقع في الماضي السحيق، في حالة أصلية، تم التأكيد عليها بفطاعة الخطيئة الأصلية. يرى النموذج اللاهوتي الاريانوسي كمالنا كبشر موجوداً أمامنا في المستقبل، في نهاية عملية طويلة وشاقة لخلق جديد عبر الزمن.

وهكذا يكون جواب الثيوديسيا الاريانوسي عن السؤال عن مصدر الشر الأخلاقي: إن هذا النوع من الشرور ضروري لخلق الإنسانية على مسافة معرفية من الله، حيث يكون الإنسان في وضع يتمتع فيه بحرية حقيقة بالنسبة لخالقه، ويمكن أن

يستجيب باختياره للإله الذي يدعوه لتحقيق ذاته كابن لله.

والآن يمكن أن نعود إلى مشكلة الآلام والأوجاع. رغم إمكانية إرجاع أسباب معظم الآلام والأوجاع البشرية إلى إساءة استخدام الحرية البشرية، فإن كثيراً من مصادر هذه الآلام والأوجاع لا صلة لها بالإرادة البشرية - مثل، الجراثيم، والزلزال، والعواصف والأعاصير، والفيضانات، والجفاف، والآفات الزراعية... على المستوى العملي يستحيل غالباً، وضع حد بين الآلام الناتجة عن أذى وأخطاء البشر، وبين ما يصيب البشرية من خارج هذا الإطار، لأن كلاهما ممزوجان في تجاربنا ولا سبيل إلى الخلاص منها.

غرضنا الآن، يكمن في أهمية الإشارة إلى أن الفئة الثانية موجودة، وإنها تشكل جزءاً من بنية عالمنا. ولكن الرد على الشيوديسا - إذا أدير بحكمة - ، فإنه سيؤدي إلى مسار سلبي؛ إذ لا يمكننا أن نبرهن بإيجابية أن كل موضوع للألم البشري يصب في هدف الخير الإلهي، من جهة أخرى، يبدو من الممكن أن الهدف الإلهي كما يفهم في اللاهوت الأريانوسي لن يتحقق في عالم صمم كجنة نعيم.^(٨)

تتعلق إحدى مقدمات هذا البرهان بطبيعة الغاية الإلهية من خلق العالم. غير أن الفرضية العادلة للشكاكين هي تصور الإنسانية كخلق كامل، وأن غاية الله من خلق العالم كانت تزويد هذا المخلوق الذي خلق بأحسن تكوين بيئية تناسب حياته. وبما أن الله خير ومحب، فمن الطبيعي أن تكون البيئة التي خلقها الله لحياة الإنسان على قدر كبير من الراحة والملاعبة (المسألة شبيهة بمن يصنع قفصاً لحيوان أليف). وبما أن في عالمنا مصادر للألم، والتعب، والخطر على أنواعها، تكون النتيجة، أن موجد هذا العالم لا يمكن أن يكون إلهًا كلي القدرة والحكمة^(٩).

وكما في الشيوديسا الأريانوسي، فإن غاية الإله لم تكن خلق جنة ينعم سكانها بالحد الأقصى من المللوات وبالحد الأدنى من الآلام. بدل ذلك ينظر للعالم على أنه محل "صناعة الأرواح" أو لصناعة الأشخاص، قد تصبح فيه الكائنات الحرة، - التي تصارع فيه المهام والتحدي لوجودها في البيئة المشتركة - "أولاد الله" و"ورثة الحياة الأبدية". وعالمنا، مع كل ما فيه من معيقات، يشكل الأرضية المناسبة للمرحلة الثانية والأصعب من عملية الخلق.

هذا التصور للعالم (سواء أكان جزءاً من الإطار اللاهوتي لأريانوس أم لا) يمكن تدعيمه بطريقة "برهان الخلف". فلنفرض خلافاً للواقع، أن العالم عبارة عن فردوس لا إمكانية فيه للألم والأوجاع. إن النتائج المترتبة على وجود عالم بهذا ستكون

مستحيلة، مثلاً، لن يجرح أحد أحداً: إذ سينقلب سكين المجرم ورقا، أو ستتحول الرصاصات إلى هواء لطيف؛ وحزنة البنك التي يسرق منها مليون دولاراً، سوف تمتلئ بطريقة ما ب مليون دولار أخرى؛ والمكر والخداع والمؤامرات والخيانة، لن يكون لها أي تأثير على المجتمع. لن يُجرح أحد صدفة: لا متسلق الجبال، ولا مررم أبراج الكنائس، أمّا الطفل الذي يسقط من الأعلى أثناء اللعب، فسيصل إلى الأرض دون أي أذى، والساقي المتهور لن ينتهي به تهوره إلى كارثة. ولن تكون حاجة للعمل، طالما أن تجنب العمل لن يسبب أي أذى، ولن يكون نداء للاهتمام بالآخرين في حالات الخطر والعوز، لأنه في عالم كهذا لن يكون خطر ولا عوز على الإطلاق.

ولكي تكون هذه السلسلة المتتالية من التعديلات ممكنة، يجب أن تعمل الطبيعة "عناء خاصة" بدل العمل بمقتضى القوانين العامة التي علينا أن نتعلم احترامها في ما يخص عقاب الألم والموت. كما ينبغي أن تكون القوانين الطبيعية مرنة للغاية، بحيث يعمل قانون الجاذبية في بعض الأحيان، ولا يعمل في بعضها الآخر؛ وأحياناً يكون الشيء الواحد صلباً، وأحياناً يكون لينا، وبحيث لا يوجد شيء اسمه علم؛ لأنه لن تكون للعالم بنية ثابتة للبحث. وبالغائنا لمشاكل ومصاعب البيئة الموضوعية بما فيها من قوانين، ستصبح الحياة حلماً نحلق فيه بسهولة وسرور لكن بدون هدف.

يمكن لنا على الأقل أن نبدأ بتخييل هذا العالم – ومن الواضح أنه في مفاهيمنا الأخلاقية الحاضرة ليس له معنى، مثلاً، إذا كانت فكرة إيداء شخص ما تشكل عنصراً أساسياً في مفهوم الفعل الخطأ، ففي جنة النعيم ليس هناك أفعال خطأ – ولا أفعال صحيحة للمقارنة بالخطأ. لن يكون للشجاعة والقوة أي قيمة في وسط لا خطر فيه أو مصاعب أساساً.^(١) والمفاهيم الأخلاقية التي تفترض العيش في بيئه موضوعية، كالكرم، واللطافة، والحب، والرحمة ، والإيثار، وغيرها .. لن يكون لها أي حظ من الوجود.

على سبيل المثال: إذا أودي شخص ما، فإن هذا سوف يؤكد وجهة النظر القائلة بإمكان حدوث خطأ في الجنة، وإذا لم يكن هناك أي احتمال لحدوث خطأ، يعني أن هذه البيئة لا تعرف المشكلات. وبالتالي، فإن عالماً كهذا، مهما قدم من ملذات، لن يصلح كبيئة لتطوير الصفات الأخلاقية للشخصية الإنسانية. وقياساً إلى هذه الغاية قد يكون أسوأ عالم يمكن أن يوجد!

يبدو إذاً، أن الوسط المصنوع لأجل التمكين من تنمية أكمل الصفات للحياة الشخصية في الكائن الحر، يجب أن يكون فيه قدر كبير من المشتركات مع عالمنا

الحالى، ويجب أن يعمل بمقتضى القوانين العامة، كما يجب أن يحوي مخاطر كبيرة، وأحزانا، ومصاعب، ومشاكل، وعوائق، وإمكان التعرض للألم والفشل والإحباط والهزيمة. وإذا لم يحتوا التجارب والمجازفات الخاصة- التي يحتويها عالمنا، فإنه سيحتوى غيرها بدلا منها.

ولكي ندرك هذه الحقيقة، لا يعني بأي شكل من الأشكال، أن يكون لنا نظرية مفصلة في العدل الإلهي. لكن يعني أن نفهم أن هذا العالم، بكل ما فيه من آلام وألاف الصدمات الطبيعية التي تزعزع كيان الإنسان" هو بيئه، من الواضح جدا أنها لم تخلق لأجل مضاعفة اللذة البشرية إلى الحد الأقصى، أو تقليل آلام البشر إلى أدنى مستوى، بل هو مصنوع لغاية مختلفة كلّاً وهي "صناعة الروح".⁽¹¹⁾

هكذا جاءت الإجابة الأريانوسية عن سؤال: لماذا الشر الطبيعي؟ لتقول: إن عالماً من هذا القبيل فقط، وله هذه الميزة الخاصة، يمكن أن يشكل بيئه للمرحلة الثانية (أو بداية المرحلة الثانية) للخلق الإلهي، حيث تحول الحيوانات البشرية بالتدريج عبر أجوبتها الحرة لتصير "أولاد الله".

في هذه النقطة أشارت الثيوديسا الأريانوسية بثلاث طرق إلى موضوع الحياة بعد الموت، التي ستناقشها بالتفصيل في فصل لاحق.

أولاً: رغم وجود مناسبات كثيرة خرج فيها الخير منتصراً على الشر عبر ردة فعل الشخص عليه، هناك حالات أخرى عديدة حصل فيها العكس. وأحياناً تكون العقبات سبباً لقوة الشخصية، حيث يؤدي وجود الخطر إلى الشجاعة والإيثار، وتؤدي الآفات إلى الصبر والثبات الأخلاقي. من جهة أخرى فإنها قد تؤدي أحياناً إلى الجبن والأناانية والضجر وانحلال الشخصية..

لذلك يبدو أن أي غرض من تكون النفس الذي يحصل في تاريخ العالم يجب أن يستمر إلى ما وراء هذه الحياة، إذا كان الهدف منه تحقيق أكثر من مجرد نجاح مشتت وجزئي.

ثانياً: إذا سألنا السؤال الأقصى عن: ما إذا كانت مصلحة صناعة الشخصية تستحق عناء وحزن الحياة البشرية؟ يجب أن يكون الجواب متناسباً مع مستقبل عظيم وخيار بما يكفي لتبرير كل ما حصل في سبيل صناعة الروح.

الإجابة: إن النعيم الأبدي وسعادة الحياة الفائقة التصور التي تشكل غاية الحب الإلهي لنا، تستحق كل آلام وأسفار رحلة الإنسان الطويلة في هذا العالم وفي العالم الآخر أيضاً.

ثالثاً: إن الشيوديسا theodicy الأريانوسية لا تستلزم تعليماً للحياة بعد الموت فحسب، إنما تستلزم أيضاً -لتكون كاملة - أن يكون المصير النهائي لكل البشر هو جنة الخلد.

هذا النموذج من الشيوديسا واجه نقداً من عدة جهات، حيث احتج بعض اللاهوتيين المسيحيين على رفضه لل تعاليم التقليدية: أي سقوط البشرية، والدينونة الأخيرة. كما ناقش الفلاسفة النقاديون، أن هذا النموذج عندما يبرهن بشيء من العقلانية أن عالم صناعة الشخصية لا يمكن أن يكون فردوسا، فإنه لم يبرر الامتداد الفعلي للألام البشرية بما فيها الشرور الكبيرة من قبيل المحرقة اليهودية Holocaust.^(١٢)

وزعم آخرون أن هذه الشيوديسا نجحت في تبيان أن سبب لزوم أن تكون مثل هذه الأمور ممكنة في عالم الله - كفباء يحوي الماهيات والحريات - رغم أن التاريخ البشري يمكن أن يكون أفضل بدون تلك الجرائم الشنيعة والأخطار. وهناك أيضاً نقاط خلاف لا يمكن حلها من قبيل إذا كانت عملية الخلق هذه، - حتى لو أدت إلى خير مطلق -، يمكن أن تعبّر عن الصلاح الإلهي.

الشيوديسا الإجرائية

اللاهوت الإجرائي منتج حديث تبني فيه عدد من اللاهوتيين المسيحيين فلسفة أ. ن. وايتهد (1861-1947) A.N. Whitehead^(١٣) كإطار ميتافيزيقي لهم.

يعتقد اللاهوت الإجرائي -لأسباب عديدة، بما فيها وجود الشر في العالم- أن الإله الذي لا يمكن أن يكون غير محدود في قدرته، لكنه يتفاعل مع العالم الذي لم يخلقه، وهو قادر على التأثير فيه. وبالرغم من إشارة بعض اللاهوتيين الإجرائيين إلى شيوديسا خاصة، فإن الرؤية لم تتضح إلا في كتاب دايفيد غريفن David Griffen الله، القدرة والشر: شيوديسا إجرائية . God, Power and Evil: A Process Theodicy^(١٤) وقد شكلت هذه الشيوديسا -على خلاف الشيوديسات التقليدية لأوغسطين وأريانوس-، نقطة انطلاق لنظرية غريفن.

وفق التقليد المسيحي الرئيسي، الله هو خالق الكون كلّه من لا شيء ex nihilo، وسلطنة الله المطلقة على الخلق غير محدودة. غير أنه لكي يسمح بوجود وحرية البشر، أحجم الله عن ممارسة قدرته المطلقة، مشكلاً بذلك مملكة مخلوقة لها نوع من الاستقلالية، يتعامل معها الله بغير إجبار، سعياً للاستجابة لحمة من المخلوقات.

بيد أن اللاهوت الإجرائي، يعتقد أن الله يتصرف بلا إجبار، بـ"الترغيب" والـ"الإقناع"، لكن وخلافاً لفكرة أن الله يحد ذاته، يعتقد اللاهوت الإجرائي أن ممارسة الله لقدرته عبر الإقناع وليس بسلطة القوة هو ضرورة ناشئة عن بنية الواقع الميتافيزيقية المطلقة، فالله خاضع للحدود التي تفرضها القوانين الأساسية للعالم؛ لأن الله لم يخلق العالم من لا شيء ex nihilo ثم أسس بنيته، بل الكون عبارة عن عملية غير مخلوقة تشمل الألوهة. لكن وايتمد Whitehead في بعض الماقطع لح أن المبادئ الميتافيزيقية المطلقة أول ما تأسست بقرار إلهي أصلي.

غير أن غريفن Griffin مشى على خطى هارتشورن - Hartshorne اللاهوتي الإجرائي- في اعتبار أن هذه المبادئ القصوى هي ضرورات أزلية، وليس أموراً من صنع الله، وهي قوانين عامة ومطلقة، بحيث لا يمكن تصور أي بديل عنها، وأنها تقع في مجال خارج حتى عن الإرادة الإلهية. ووفقاً لذلك، كما يقول غريفن: "الله لا يحجب عن السيطرة على المخلوقات، لأن الله يفضل الإقناع، بل لأنه بالضرورة لا يستطيع ضبط المخلوقات بشكل كامل".^(١٥)

ويمكنا أن نضيف إلى هذه النقطة، فرقاً آخر عن الفكر المسيحي التقليدي، يكون مهماً بالنسبة للنتيجة النهائية لعملية الخلق. وهي، وفقاً للصيغة الأريانوسية، أن المخلوقات التي يسعى الله لجعلها كاملة عن طريق حريتها، هي مخلوقات لله وهي مفطورة على الانجداب له. لكن، من جهة أخرى، في الفكر الإجرائي، بدأ خلق البشر بصراع مع الفوضى التي كانت سائدة في البدء، حيث كان الهدف الإلهي غير المكتمل موجوداً في طبيعتهم فقط.

الحقيقة المطلقة، وفقاً لللاهوت الإجرائي، هي عملية خلق تنتج باستمرار خبرات من اللحظات السابقة. لكن الخلق ليس أمراً زائداً على الواقع، - أي على ما هو موجود في لحظة ما- بل هو قوة الخلق الموجودة في كل أمر واقعي. فكل موجود، أو "كائن واقعي" أو "حادثة واقعية" يشكل حدثاً للحظة، مشحوناً بالحالية، بحيث يبيث درجة من القدرة؛ بيت القدرة أولاً بالطريقة التي يتلقى وينظم فيها معطيات اللحظة السابقة. إنها قدرة الانتقاء تمارس "ادراكات" سلبية أو إيجابية^(١٦) للمعطيات التي تصير "تاماً" فريداً. وهكذا يكون في كل موجة من الحوادث الواقعية التي تشكل لحظة من حياة الكون، عنصر خلق، أو سبباً ذاتياً. والحادثة الواقعية لا يقررها الماضي بشكل كامل. إنها مقررة جزئياً، ومقررة للمستقبل جزئياً، كما أن الحاضر نفسه تدركه الحوادث التي تليه. ومحدد جزئي للمستقبل يمارس القدرة من جديد، وهذه الفعالية

في التأثير لا تتفصل عن الواقعية، كما أن كل حادثة واقعية، بصفتها لحظة خالقية، تبُث درجة من القدرة بالضرورة.

بيد أن الموجودات المحدودة، لا تمارس سلطة؛ لأن الله فوضها إليها، بل لأنها جزء من الكون هي تمارس قدرة وخلقية، وأن الخالقية، وامتلاك القدرة معلولة للموجودية، ويستحيل، حتى على الله، أن يحتكر القدرة. كل ما هو موجود هو بطبعيَّته خالق جزئياً كما أنه مخلوق جزئياً من قبل حوادث سابقة كانت بذاتها مخلوقة جزئياً. كما أن قدرة الله على كل حادثة، وعلى توجيهه مجموع سلسلة الحوادث، محدودة بالضرورة، ووجود الشر في العالم هو معيار المحدودية التي تعترض الإرادة الإلهية. يقدم الله باستمرار أفضل الإمكانيات لكل حادثة عندما تخلق نفسها، لكن الحوادث المتتالية لها الحرية بعدم العمل وفق الخطة الإلهية، وكما يقول وايتهد: "طالما أن الامثال غير كامل، سيكون الشر موجوداً في العالم".^(١٧)

فالشر وفقاً للاهوت الإجرائي؛ نوعان، يتقاضان مع نوعين من الخير. والمعايير في ذلك جمالية أكثر منها أخلاقية. الحادثة الواقعية هي لحظة اختبار، والقيم التي يمكن أن تجسدها الخبرة هي انسجام وتوتر، وتنامي الكثرة في وحدة مركبة، ولحظة خبرة جديدة، يمكن أن تكون منسجمة أكثر أو أقل، وحيوية متواترة أكثر أو أقل. وعندما تفشل في تحصيل الانسجام، تعرّض شر التناقض. هذا التناقض، يقول وايتهد: "هو الشعور بالشر بأعمّ معانٍ؛ أي الألم الجسدي والشر النفسي، كالحزن والخوف والكرابحية".^(١٨) وإذا فشلت لحظة الخبرة بتحصيل أعلى توتر مناسب، فإنها تعرّض الشكل الآخر من الشر، الذي هو التفاهة بعينها. إن الانسجام والتوتر إلى حد ما يتصارعان؛ لأن مستوى أعلى من التوتر يصير ممكناً بالتركيب المتزايد، وهو بهذا يشكل خطراً على الانسجام؛ حيث إن أي شكل من الشر سواء كان تناقضاً أو تفاهة، لا يمكن تحاشيه على المستوى النظري في عملية الخلق، وربما كان أكثر أهمية. إن التعقيد الأكبر الذي يزيد من غنى الخبرة، يجعل أبعاد آلم جديدة ممكنة. هكذا يمكن أن تكون للبشر صفات تتبع الفرح وتتفوق تلك الموجودة في أشكال الحياة الأدنى، لكنهم سيكونون عرضة للألام الأخلاقية والروحية التي تفوق بكثير تلك التي للحوانات الأدنى لدرجة يمكن لهذه الآلام أن تدفع البشر للانتحار، ولا مفر لأن الشر جزء موروث في عملية الخلق .

إن تطور العالم بمجمله، بما فيه الحياة على الأرض، يعود إلى قوة الدفع الإلهية لزيادة الانسجام والتوتر في حادثة حاضرة، تخلق بدورها إمكانات جديدة لانسجام

وتور أكثر في المستقبل؛ وهذا الدفع الإلهي مبرر على أساس أن الخير الذي أنتج والذى سينتج يفوق الشر الذى أنتج وسينتج. كان يمكن لله أن يترك الفوضى الأولى منتشرة بدل تحويلها إلى كون منظم، وتطوير أشكال أعلى من الموجودات. الله إذاً، مسؤول عن إطلاق واستمرار تطور العالم المحدود من حالة الفوضى إلى قابلية للخير والشر أعظم.

ويبقى هذا المفهوم الخاص عن الإله المحدود بحاجة إلى ثيوديسا للدفاع عن الصلاح الإلهي في مقابل وجود الشر، كما يقول غريفن: "الله مسؤول بمعنى حد المخلوقات باتجاه تلك الحالات التي تعيش فيها بالمشاعر المتنافرة والمتوترة إلى حد كبير".^(١٩)

الثيوديسا المقترحة، هي أن الخير المخلوق في العالم، لا يمكن أن يتحقق بدون إمكانية - كما حصل - وجود الشر الذي مازال متشابكا معه بشكل معقد. ويمكن الدفاع عن الصلاح الإلهي بالقول: إن المجازفة في تطور العالم حسبت لكي تنتج - وأنتجت - كمية ونوعية من الخير تفوق كل الشرور التي حصلت والتي يمكن أن تحصل. لأن البديل عن مجازفة الخلق لم يكن مجرد لاشيء، بل شرًا تافهاً كامناً في الفوضى الأولى التي كانت قبل الخلق. هذه الثيوديسا صيفت في كلمات غريفن بالقطع التالي:

إن السؤال عن إمكانية أن يكون الله عرضة للإدانة، يجاب عنه بسؤال آخر، هل للقيم الإيجابية الموجودة في عالمنا قيمة كافية ل تستحق مخاطرة التجارب السلبية التي حصلت، وحالات الرعب العظيمة التي تلوح أمامنا كممكنت مستقبلية؟ وهل يجب على الله، لكي يتتجنب إمكانيات من قبيل وجود هتلر، وحالات رعب مثل تلك التي حصلت في أوسيفتشر، أن يحول دون وجود أشخاص مثل المسيح، وأفلاطون، وسقراط، وكوفنفوشيوس، وموسى، ومندلسون، ومايكل أنجلو، وليوناردو دافنشي، وأبراهام لنكولن، والمهاتما غاندي، وجون كندي، ولويس أرمسترونغ، وألبرت أينشتاين، والملائين من البشر الآخرين المعروفين وغير المعروفين ممن عاשו على هذه الأرض؟ بمعنى، هل يجب على الله من أجل تجنب "لا إنسانية الإنسان تجاه الإنسان" أن يتتجنب خلق الإنسانية (أو بعض الأنواع من المخلوقات) كلها؟ يمكن فقط لأولئك الذين يقدرون على الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، أن يدينوا إله اللاهوت العملي على أساس وجود الشر في العالم.^(٢٠)

بالإضافة إلى ما أكد عليه غريفن، إن الله فاعل مباشر في مخاطرة الخلق، لأن ما

يختبره الله يرتبط جزئياً ما يختبره المخلوق؛ إذ إن الله يشاركنا سعادتنا البشرية وكذلك آلامنا البشرية وما دون البشرية. كل ما في العالم من حزن وعذاب وأذية يمر عبر الوعي الإلهي، كما تمر السعادة والنشوة والمجد والقداسة والذكاء.

إن الله - الذي يعلم وحده المعايير الكلية للخير والشر - يعرف أن المخاطرة تستحق القيام بها، وأن هذه الحقيقة يجب أن تساعدنا على القول: إن الخير يفوق الشر وإن وجوده مبرر كما يقول غريفن:

إن إدراك هذه الحقيقة الإلهية كما يصورها اللاهوت الإجرائي لا تزيل فقط أساس الغضب الأخلاقي الذي قد يوجه نحو إله يراقب دون أن يتغاضف، ويتجاوز في عملية الخلق، بل تقدم أساساً إضافياً يتجاوز خبرتنا المباشرة، لأجل التأكيد أن المحاجفة كانت تستحق القيام بها.

كما أن ذلك الكائن الذي هو العلة الفاعلة التي أدت بال الخليقة إلى الخروج من حالة قربة من العدم إلى حالة أكثر انسجاماً وحيوية، هو أيضاً، المتلقي للخير والشر الذي ينبع عن عملية الخلق، بمعنى آخر، إن الكائن الوحيد الذي يحظى بموقعة المختبر للثمار الحلوة والمرة الناتجة عن مخاطرة الخلق، هو نفسه الكائن الذي فعل وما زال عمليّة مخاطرة الخلق. (٢١)

أما عناصر الجذب في هذه النظرية فتتلخص بطريقتين:

الأولى، أنها تتتجنب المشكلة التقليدية التي تنشأ من الاعتقاد بالقدرة الكلية لله. فلا يكون الله خالق الكون هو الكلي القدرة، والمسؤول بما فيه من مواصفات، بل جزء، أساسي وفرد - من الكون نفسه، ولا يقدر على تغيير بنيته الأساسية أو على التدخل المباشر بتغيير تفاصيله. وإله كهذا لا يحتاج إلى التبرئة من سماحة بوجود الشر، طالما أنه لا يقدر على منع الشر. (غير أن هذه النقطة لطفت في كتابات غريفن؛ الذي قال: كان يمكن لله أن يحجم عن "إغراء" الكون في التطور الجذري الذي أنتج الحياة الحيوانية والبشرية، بكل آلامها وعذاباتها).

الطريقة الثانية، تمثل بالطلب المثير من الكون ليكون إلى جانب الله في الصراع الدائم ضد الشر. هكذا كانت الدعوة الأخلاقية للأشكال الأولى من الاعتقاد بالإله المتقاهي الذي يسعى لمساندتنا في معركة النور المستمرة ضد الظلام - كما في الزرادشتية والمانوية أو (فرضية مؤقتة) في فكر جون ستيفارت مل الذي كتب: إن معتقداً كهذا .. يسمح بالإيمان بأن الكم الهائل من الشر موجود، لم يكن من صنع وإيجاد الكائن الذي طلب منا أن نعبدوه، وإنما كان رغمـاً عنه. وأن الإنسان

الفضل يفترض في هذه النظرية أن الشخصية المجيدة لزميله في العمل إلى جانب الكائن الأعلى، شركاء في صراع عظيم.^(٢٢) وعلى الرغم من جاذبية اللاهوت الإجرائي، فقد ووجه بنقد حاد.^(٢٣)

أحد المزاعم الأساسية- التي لا يمكن أن يوافق عليها اللاهوتيون الإجرائيون- هي انه يتحدث عن نخبوبة أخلاقية ودينية غير مقبولة. في كل العصور عانت غالبية الناس من الخطر والخوف من الجوع، وكانت غالبية الناس تعاني من سوء التغذية، ومعرضة للجروح المعيشية، والأمراض الموهنة، بحيث لا يتجاوز مرحلة الطفولة إلا الأصحاء، كما أنهم كانوا يعيشون تحت ظروف الظلم والعبودية، وبحالة من اللا أمن والقلق الدائم كما يصفها رينيه دوبوس Rene Dubos وبربارا وورد Barbara Ward في بحثهما عن الظروف الإنسانية:

إن الحياة الفعلية لغالبية البشر كانت محكومة بالعمل الشاق، وعرضة للأمراض المميتة أو الموهنة، وفريسة للحرب والجوع ، مطاردة بفقدان الأولاد، مليئة بالخوف، والجهل الذي يؤدي إلى مزيد من الخوف. وأخيراً، المصير الجهنمي المرعب الذي ينتظر الجميع.

إن التوقي إلى السعادة والعون والراحة، وردات الفعل العنيفة تجاه الخوف والقلق، هي ببساطة ما يشكل الظروف الإنسانية.^(٢٤)

اللاهوت الإجرائي لا يشير إلى أن ولادة ملائكة البشر في هكذا ظروف، وكونهم مجرّبين على تحملها، ناتج عن خطأ ارتكبواه. لا سيّما أن التوتر الكبير الذي يسببه الألم الجسدي والنفسي الممكّن على المستوى البشري هو جزء من عملية إيجاد الكون. ويبدو أن النتيجة المترتبة على ثيوديسيا لاهوت غريفن الإجرائي هي قبول الله بذلك؛ لأن نفس العملية المعقّدة التي أنتجت كل هذه الآلام أنتجت النخبة من البشر. ولكن مقابل كل "إنسان مدھش"، ربما وجد عشرات الآلاف غيره بدون المستوى الأدنى من الحرية الشخصية، وبدون أي فرصة للتطور الفكري والأخلاقي والجمالي والروحي، وإن حياتهم أفتئت في صراع يائس من أجل البقاء. وقد أشرنا سابقاً، وفقاً للاهوت الإجرائي، إلى أن الأحزان والآلام كلها تمر عبر الوعي الإلهي؛ أو كما يقول وايتهد: الله "شريكنا في الآلام وهو الذي يفهمها"،^(٢٥) لكن يبدو أن الله راض عن تحمل هذا القدر الكبير من الآلام البشرية، وعن هذا القدر من القابليات البشرية التي لم تتفعّل؛ لأن النخب - وكجزء من عملية إيجاد الكون-، فعلت في ذاتها بعض أفضل القابليات الإنسانية.

سوف نخطئ بالتأكيد إذا قلنا - في الشيوديسا الإجرائية- أن التعساء عانوا من الحرمان لكي يتمتع السعداء بسعادتهم. المسألة ليست أن بعض الناس قد صدوا أن يضحووا لأجل خير الآخرين. لا سيّما أن الحد الأقصى من الشرور كالقسوة والإهمال والظلم والاستغلال، كان يمكن أن لا تحصل - وأن عملية الخلق أفضل بدون هذه الأمور.

تفيد التعاليم الإجرائية (كما يقدمها غريفن) أن إمكانية خلق المستوى الذي حصل من الخير البشري يحتاج إلى إمكانية خلق مستوى أقل من الشر . ووفقاً لهذه الشيوديسا، يكون الخير الذي حصل مستحقاً لما بذل قبله من أذى ومن تحمل للألام.

يمكننا الآن أن نسأل: هل يمكن أن يساوى إله كهذا بإله العهد الجديد، الذي فهم كخلق يبث حبه الكلي والمجرد؟ من الواضح، أنه لا يصل إلى مستوى إله الlahوت التحرري المعاصر، الذي هو إله الفقراء والمظلومين والعبيد، والمعرض لكل تمييز في المجتمع البشري،^(٢٦) وإله هؤلاء المحرومون من فرصة تفعيل قابلياتهم الأخلاقية والروحية والفكرية والجمالية الكامنة في طبيعتهم.

إن إله الشيوديسا الإجرائية - بحسب هذا النوع من النقد - هو إله النخب، وإله العظام والناجحين من البشر. ويبدو أنه إله القديسين دون الخطأ، وإله العباقة دون الأغبياء والمخالفين والعاجزين عقلياً؛ هو إله صفة البشر وليس إله الملائين التي لا تحصى الذين دُفعوا في سبيل تحقيق ذواتهم إلى العنف والطمع، والخداع في صراع يائس لأجل البقاء. وهذا إله ليس إله الملائين الواهنين بسبب سوء التغذية، أو الذين تأملوا وما توا نتيجة للظلم والاستغلال، والأوبئة والمجاعات، والفيضانات والزلزال، أو الذين ماتوا في طفولتهم (قد يزيد عدهم عن نصف الولادات البشرية).

إن إله هذا النوع من الشيوديسا، رغم أنه ليس الصانع المطلق للكون (لأنه لا يوجد ما هو كذلك)، يبقى مسؤولاً عن إيجاد نخب بشرية من مراحل الحياة الأولى، معرضاً السواد الأعظم من البشر للألم والأذى، لأجل خاطر الناجحين أخلاقياً وروحيًا من يُسر الله بهم.

قد يجد الله، فعلاً، كما يشير غريفن- المشهد الكلي للحياة البشرية على مر العصور خيراً قياساً إلى ما فيها من شر؛ فرغم الخبرة الإلهية، وألام المتألين، وعدم قلة أولئك الذين لم تتفعل قابلياتهم، هناك ما يرجح كفة الميزان، وهو سعادة وإنجازات المحظوظين. لكن، الجوعى والمظلومين؛ وضحايا أوسفيفيتش، والبشر المختلفين عقلياً،

وآخرون ممن أحبوا وحزنوا لأجلهم، لا يمكن أن تتوقع منهم أن يشاركون عملية الخلق من وجهة النظر هذه؛ لأنهم لا يمكن أن يروا إلهاً كهذا مستحضاً للعبادة والتمجيد. إنهم لا يستفيدون من التعاليم المنشطة، التي لا يستفيد منها إلا تلك النخب، وهذا يذكر بنظرية القرن التاسع عشر الرأسمالية: دعه يعمل *lassez faire* ، التي رغم إقصائها للضعفاء، لا يتأثر بها النظام الكلي الذي يبقى صالحًا؛ لأنه ينتج أيضًا من هم أغنياء ثقافياً وروحيًا.

يمكن تحويل المسألة بالطبع، إذا قدرت الثيوديسا الإجرائية على تأكيد الإكمال الناجع والحتمي لعملية الخلق ضمن انجاز سماوي مستقبلي يشارك فيه الجميع حتماً. وهكذا لن تكون مأساة الحياة، رغم وجودها، نهاية المطاف؛ بل ستكون محبوكة في ما يسميه دانتي الكوميديا الإلهية وعندها يصح ما قالته الأم جوليان: "كل شيء سيكون على ما يرام، وكل شيء سيكون حسناً، وكل حالات الأشياء ستكون على ما يرام". غير أن غري芬، في حين أنه لم يستثن إمكان استمرارية الوجود الإنساني غير الجسدي بعد الموت، أكد أنها لا تستطيع أن تستخرج من هذا الإمكان وجود الخير المأمول النهائي وغير المحدود لتبرير وجود كل الشرور التي حصلت في طريق الوصول. ويؤكد، أيضًا، أن أي تبرير حتى يكون مقنعاً ينبغي أن يوجد في الخصائص الفعلية لوجود الإنسان في هذا العالم. لا سُـما بوجود إمكان توقع حصول كارثة بيئية نووية تبيد الجنس البشري، أو يكون الناجون منها قلة من التعساء، يمكن أن يقولوا: "لا يهم إلى أي مدى من السوء سيحصل المستقبل، فإنه لن يلغى استحقاق الخير البشري الذي ساد في الآلاف الماضية من السنوات." (٢٧)

بالإشارة إلى أن ثيوديسا غري芬 الإجرائية نبوية لدرجة تنتهك المعتقد المسيحي الأساسي بخصوص المحبة الإلهية لجميع الخلق، قد يصدر احتجاج أن مبادئها القصوى جمالية أكثر منها أخلاقية. بالنسبة للبعض تبدو هذه المقاربة مناسبة ولكنها بالنسبة للبعض الآخر ليست كذلك.

وبالعودة إلى مشكلة الشر كتحد للإيمان، يمكن أن نرى أن هناك طرقةً متقدمةً لمواجهة هذا التحدي، واحدة من هذه الطرق أو غيرها كانت كافية على ما يبدو بالنسبة لكثير من المؤمنين، للبرهنة العقلية على عدم الحاجة للتخلص من الإيمان، حتى ولو لم يكن هناك مقدار كافٍ من التبرير العقلي يمكن أن يهدئ الأوجاع والأحزان والآلام الحقيقية التي يعاني منها بنو الإنسان.

الهوامش:

- (١) "theodicy" كلمة نحتها ليبنتس من الكلمة اليونانية *theo* و *Dike* وتعني العدل الإلهي، لأجل حل مشكلة الشر لاهوتياً.
- (٢) J.L Mackie "الشر والقدرة الكلية" ، ابريل ١٩٥٥ ، ص ٢٠٩ .. وهي فكرة مشابهة لما طرحة أنتوني فلو في كتاب القدرة الإلهية الكلية وحرية الإنسان _ مقالة جديدة في النظرية الفلسفية.
- وهو تعليق نقدي هام حول الجدليات التي قدمها نينيان سمارت في كتابه : القدرة والشر والإنسان الكامل (السوبر)، أبريل ١٩٦١، مذيل بردود فلو (يناير ١٩٦٢) وماكي (ابريل ١٩٦٢). انظر أيضاً: آلفن بلانتينجا (الله والحرية والشر)، منشورات أيرمانز ، ١٩٧٧ .
- (٣) دي جينسي، الحرية المنقوصة، ٣-١ .
- (٤) الإرادة الحرة ، فصل ٢ ، ص ٢٦ .
- (٥) شلايرماخر، انظر العقيدة المسيحية، الجزء الثاني.
- (٦) مدينة الله، الفصل ٩ ، ص ١٢ .
- (٧) انظر: أريانوس _ نقض الهرطقات، الكتاب ٤ ، ص ٣٧ ، ٣٨ .
- (٨) من الكلمة *hedone* اليونانية وتعني اللذة.
- (٩) هذا موجود بصورة بارزة في مناقشات ديفيد هو姆 حول إشكالية الشر ، وذلك في محاوراته، الجزء ٤ .
- (١٠) من أشعار تينيسون _ أكلوا اللوتـس _ وهو تعبير عن الرغبة _ (فسرها فرويد كرغبة الجنين إلى رحم الأم).
- (١١) حدد هذا النقاش إشكالية معاناة الإنسان _ أما ألم الحيوان فهو غير متواجد هنا - أوستون فاريـر _ محبوبية القدير والآلام اللامتاـهـية (شركة جاردن سيتي نـ و ١٩٦٢) فصل ٥ و جون هيـكـ، الشر ومحبة الله، الجزء ٢ (لندن مارميـلـانـ وـنيـويـورـكـ : هـارـبـورـ ١٩٧٧) ص ٣٠٩ - ١٧ . الكتاب الأخير يبرز الحضور الشديد للشـيـوـدـيـسـ الأـرـيـا~سـيـةـ.
- (١٢) انظر مثلاً: إدوارد اتش، مادين وبـيـتر اـتشـ هـارـ، الشر وفكرة الألوـهـيـةـ، من ١١١، تشارلز توماس، ١٩٦٨ ، فصل ٥ .
- (١٣) انظر جون كوب وديفيد غريفين، (A Process Theodicy) ، مطبوعات فيـلـادـيـلـفـيـا ويـسـتـمـنـسـتـرـ، ١٩٧٦ـ).
- (١٤) ديفيد غريفين (A Process Theodicy God, Power and Evil) مطبوعات فيـلـادـيـلـفـيـا ويـسـتـمـنـسـتـرـ، ١٩٧٦ـ)، كذلك انظر: باري وايتـيـ، الشر وطريق الله، دار نـشـرـ مـيـلـيـنـ، نـيـويـورـكـ، ١٩٨٥ـ .
- (١٥) غريفين، A Process Theodicy God, Power and Evil ، ص ٢٧٦ .
- (١٦) الفعل مردود للخبرة المعلوماتية المستمدـةـ منـ خـبـرـاتـ أـخـرـىـ، وـتـسـمـىـ الإـحـسـاسـ أوـ الشـعـورـ الـإـيجـابـيـ، أما الفعل الذي يستقى معلوماتـهـ منـ الإـحـسـاسـ وـحـدهـ يـسـمـىـ الشـعـورـ السـلـبـيـ.
- (١٧) وايـهـيدـ، Religion in the Making ، جامعة كـمـبـرـيـدـجـ، نـيـويـورـكـ، ١٩٣٠ـ، ص ٥١ـ.

- (١٨) وايتيهد، Adventures of Ideas جامعة كمبريدج، نيويورك، ١٩٣٣ ، ص ٢٣٠ .
- (١٩) غريفين A Process Theodicy God, Power and Evil .
ال المصدر نفسه، ص ٢٠٠ .
- (٢٠) المصادر نفسه، ص ٢٠٩ .
- (٢١) المصادر نفسه ، ص ٢٠٩ _ ٢١٠ .
- (٢٢) جون ستواتر مل، ثلاث مقالات في الدين، لونج مان، لندن، ١٨٧٥ ، و دار نشر جون جرينوود، ص ١١٦-١١٧ .
- (٢٣) انظر: مادين وهار، الشر وفكرة الألوهية، فصل ٦ .
- (٢٤) باريلا وارد ورينيه دوباس، أرض واحدة فقط، شركة نورتون، نيويورك، ١٩٧٢ ، ص ٢٥ .
- (٢٥) أفريد وايت هيد، المسيرة والحقيقة، نشر جامعة أوكسفورد، ١٩٢٩ - ص ٤٩٧ .
- (٢٦) هذا التغير يبدو في كون الحقيقة في مسيرة اللاهوت تتجه إلى حركة اللاهوت التحرري التي تقوم على المقارنة. انظر: سكوبيرت اودن، العقيدة والحرية : نحو تحرير اللاهوت، نشر ويستمنستر فيلاديلفيا ، ١٩٨٢ ، ويقى التساؤل مطروحا حول الفكرة التي قدمها غريفين.
- (٢٧) غريفين A Process Theodicy God, Power and Evil .
ص ٢١٣ .

مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية

د. طراد حمادة.

الشر المحس لا يوجد بحد ذاته، وبعض أعمال الإنسان يمكن أن تحمل الشر، والشر المحس هو العدم المحس، وبخلافه الخير المحس إذ معناه: الوجود المحس والنور المحس، فالله لم يخلق الشر، ولا يوجد الشر إلا بالنسبة إلى تعليم شرعي معين، وبالنسبة لمبدأ أخلاقي متواضع عليه، فهو تقييم ذاتي، وليس له وجود موضوعي، وكذلك الخير، فالموجودات بعينها ليست خيراً ولا شراً، فالآلام والمرض والفقر والجهل والقبح والخطيئة منيت بنقص فعدت شروراً ولو تفاديها هنا النقص لما عادت كذلك.

من القضايا الكبرى التي اعترضت الفكر البشري قضية الشرور في العالم؛ من شأنها، وما ترتب عليها. وقد أدت هذه القضية إلى بروز مذاهب ومعتقدات غزت على منوال الموقف منها، ما انعكس على تفسير الوجود وفهم منشأه ومصدره، فضلاً عن فهم معنى العدالة الإلهية لدى المؤمنين بأن خالقاً خلق الكون.

من تلك المذاهب التي برزت كنتيجة لعدم تقبل ارتباط الخير والشر بإله واحد، المذاهب القائلة بثنائية مبدأ الوجود؛ حيث قالوا: بمبدأ للخير وأخر للشر.

وبحسب الشهيد مطهرى فإن الدافع الذى وقف وراء القول: بثنائية المبدأ، كان دافعاً تنزيهياً للبازارى؛ حيث أرادوا تنزيه البازارى عن نسبة الشر إليه، فذهبوا إلى القول: بوجود خالق آخر للشر، فكان إله الخير وإله الشر أو إله النور وإله الظلمة أو يزيدان وأهرين.

لقد بُرِزَ انحراف آخر في الفكر البشري نتيجة لظهور الشرور في العالم، وكان هذا الانحراف إنكارياً للبازارى لا تبريرياً؛ أي أن أصحابه لم يقفوا في مناقشة المسألة على أساس أن هناك خالقاً مربداً عالمًا حكيمًا للكون، بل اعتبروا أن في هذا الكون فوضى وعدم انتظام، بسبب ما رأوا من مظاهر اعتبروها شروراً؛ كالزلزال والموت والسّموم... وبالتالي فإنه ليس وراء خلق حكيم فريد عالم...

إن المشكلة الكبرى التي انزلقت فيها الأقدام في المذهبين السابقين تكمن في القراءات الجزئية لهذا العالم من جهة، وفي عدم التدقّيق في حقائق الأمور من جهة أخرى.

إن المذهبين السابقين في معالجة مسألة الشرور في العالم، ليسا بمعتبرين في منطق مدرسة الولي، ومدرسة الحكمة الإلهية.

لقد ظهر من خلال النصوص الدينية التوحيدية أن الله ينسب الخير إلى نفسه كما يمكن نسبة الشر إليها، قال تعالى: «كل نفس ذاتية الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة ولينا ترجعون». ^(١) فمثل هذه الآية كما تصرح بأن للشر وجوداً ما، فإنها تصرّ بإمكان نسبته إلى الله كما الخير؛ وذلك على نحو الابتلاء للعباد.

لقد كان على الحكماء الإلهيين بدورهم أن يعالجو قضية الشر ونسبته إلى البازارى كيف تكون؟ مع المحافظة على أنه تعالى واحد بالوحدة الأحادية، متصرف بالصفات الجمالية والجلالية، دائم الفيض على البرية.

وحرى بالقول أن هذه القضية تم العمل عليها ومعالجتها على يد الحكماء الأقدمين؛ بحسب ما أشار إليه الملا صدراً في الأسفار الأربع، وقد أضاف حكماء المرحلة الإسلامية إلى ذلك شرحاً وبياناً؛ بحيث بينوا ماهية وجود الشرور، وبأي معنى

تكون؟ وهل أن شرها ذاتي أو نسبي؟ وهل أن ذلك يقبح في كمال الباري في شيءٍ أم لا؟
وهل يمكن أن يوجد عالم أفضل من هذا العالم أو لا؟
ولقد أخذت هذه القضية محلها في النصوص الكلامية أيضاً ولدى الفقهاء
وعلماء الأخلاق؛ بحيث كان لها النصيب الوافي في أبحاثهم.

بحث جينولوجي، وتعليق في أطروحة الشهيد مرتضى مطهري (قده) في مشكلة الشر

إن مبحث الشهيد مطهري، يكشف عن متابعة دقيقة لمشكلات الموضوع، وفيها جمع مباحث الفلسفة المسلمين، مع مباحث فلاسفة الغرب، ولم يترك شاردة ولا واردة، ما أوقعني في مأزق، البحث عن جديد، فقلت: لعل المخرج الذي يناسب هذا الموقف هو أن أحضر جينولوجياً، لأكشف أصول مبحث الشيخ الشهيد، وأعمل على مسعي التفكيك، لأكشف عن إطلالته وإحاطته بما سبق وطرحه الآخرون، ولعل في هذا العمل بعض الفائدة، وشيئاً من المتعة أيضاً...

سأعمل أيها السادة الأعزاء بنصيحة الشيخ الرئيس ابن سينا الذي قال: إن من رام
وصف شيءٍ من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته، فهو معدودٌ عند الحكماء ممن زاغ
عن محجة الإيضاح. وعليه، يجب التجدد قبل الحديث عن الشر و موقف كل من الدين
والفلسفة، التجدد لإثبات وجود الشر أو نفيه بمعنى نفي الوجود المحسن عنه، وهذا
أمر مختلف عن ذلك القصد؛ لما ذهب إليه بعض المشتغلين بالفلسفة عندنا من القول:
إنه ليس أيسر على الفلسفة عندنا من أن ينكروا وجود الشر، بدعوى أنه حقيقة
سلبية محسنة، وعدم فارغ لا قوام له، وخيارٌ مقنعٌ لا بدّ من إزاحة النقاب عنه. ولكن
إنكار وجود الشر لن يمنعنا من أن نتألم، ونحزن، ونمرض، ونشقى، ونواري أحبابنا
التراب، وننحدر إلى الهاوية يوماً بعد كل هذا العذاب. وسواء أجال الإنسان بصره في
ما حوله، أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه، فإنه لا بدّ في كلتا الحالتين من أن يرى
جمهوره من الشرور التي يمسك بعضها بيده بعضهما الآخر، وأنها هي ت يريد أن تضرب
حصاراً منيعاً حوله. وليس يكفي أن يدبر الإنسان ظهراً لكل تلك الشرور، حتى يbedo
له الخير وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التي تتمتع بنعمة الوجود، وإنما نحن نشعر
في كل لحظة أن جذور الشر متصلة في أعماق الوجود؛ لأن الحيوان يتألم والإنسان
يشقى، والعالم يفني، والوجود كله على حد تعبير شوبنهاور يحلق في ضباب العدم

الكثيف.

لا أظنكم أيها السيدات واللadies أنكم ستمنحونني إصغاءكم لو حدثكم عن حطام الغول، فالغول وهم وعدم محض، ولكنكم تصفون هنا لحاديسي عن الشر؛ وهذا يعني، أنه موجود بشكل من أشكال الوجود، لا يتفق مع ما ذهب إليه د. زكريا إبراهيم، في ما ينقل عنه من اعتبار هذا الوجود حقيقة أصلية، ولا في ما ذهب إليه شوبنهاور من اعتبار الوجود نفسه شرًّا، لأنه ينتهي إلى العدم. وكأنني بشوبنهاور يلاحظ عدمية الشر، ويساوي بين الشر وبين الوجود بسبب هذه (العدمية) التي ينتهي إليها الوجود، وبكلمة أكثر صراحة: إن الوجود الذي يواجه الموت هو الشر بعينه.

اعتبار الشر عدماً، كان معروفاً في الفلسفة الوسيطة، وفي مبحثه المعنون "الشر عدم محض"، يلفت الشهيد مرتضى مطهرى، أن تحليلًا بسيطاً كاف ليثبت لنا كون ماهية الشر عدماً محضاً؛ أي أن كل الشرور عدم وليس وجوداً. ويطلب مطهرى من قارئه الصبر؛ فإن لهذا البحث تاريخاً طويلاً فجذوره ضاربة في الفكر اليونانى القديم، خاصة عند أفلاطون.

والذين يقولون: إن الشر عدمي لا يقصدون بذلك أن ما يعرف في أواسط الناس باسم الشر لا وجود له حتى يقال: إن هذا مخالف للضرورة، وأنه إن كان الشر عدماً فلا وجود له إذن، وأن الإنسان غير مكلف بمقاومته، ثم يضيف أن بعض الوجودات من نوع القائص والفقدانات، وأن دور الإنسان جبران النواقص، ثم ينتقل مطهرى إلى جدلية الخير والشر، ويرى أن الشر والخير مخلوطان لا يقبلان التفكيك ولا الانفعال، فالخير والشر قد عُجنا في الطبيعة وركباً، ولكنه ليس تركيباً كيماوياً وإنما هو تركيب أعمق وألقت، إنه تركيب من نوع تركيب الوجود والعدم. والعدم نفي وفراغ، ولا يمكن أن يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود. إن حديث مطهرى صريح من ناحية اعتبار الشر سلباً ونفياً وقداناً للوجود. ويضرب على ذلك أمثلة من قبيل المرض سلب للصحة والجهل سلب للعلم... وهكذا. ولا ينسى الشيخ الشهيد نسبية الشر؛ فالشر أمر نسبي، والصفة النسبية لا يكفي فيها فرض الموصوف والصفة دون أمر ثالث ينسب ويربط بينهما، مثل صفة الصغر والكبر فهما نسبيتان، ويعنى ذلك أنهما كمتان يمكن قياسهما.

يقول الشاعر مولوي: إن السم في الحياة يمنع الحياة الحياة ولكنه يهدى الموت للإنسان. إذن الشر المطلق لا وجود له والموجود هو الشر النسبي. ويهدف بحث الشيخ مطهرى إلى تحقيق أنه فقط مع الموجودات الواقعية وليس النسبية يمكن الحديث عن

الخلق، وأنه إذا نسبت أمور اعتبارية إلى علة ما فهذه النسبة مجازية وبالعرض؛ ولهذا قال الحكماء: إن الشرور لا يتعلّق بها الإيجاد ولا الخلق، وينتقل البحث ليجيب عن أصل الشر والعدل الإلهي، فلا نقول: بثنائية الصدور والأصل، فالعدم من حيث هو عدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا مصدر مستقل. وكيف قسم الإنسان الكون إلى قطبين: الخير والشر، وقالت الفلسفة الإيرانية القديمة: بثنائية (يزدان) ومعناه الله، (أهريمان) ومعناه الشيطان. فهل يشبه شيطان الثنائيين الشيطان في المفهوم الإسلامي؟ هل الشيطان مسؤول عن خلق الشر؟ إن بينهما تفاوتاً كما بين السماء والأرض، إن حدود الشيطان في الإسلام هي الدعوة والتزيين ولا يتجاوزهما، وليس الشيطان في القرآن قطباً في مقابل الله، والشيطان خالقٌ مستقلٌ لبعض الموجودات. ثم ينتقل بعدها إلى مناقشة موقف فلاسفة التشاؤم.

لو طبقنا منهج الحفر الجينولوجي والسعى التفككي على أطروحة الشيخ مطهرى عالية القيمة، لوجدنا فيها حركة مزدوجة تمثل في الواقع عودة إلى الوراء، وهذا ما سوف نفعله في البحث عن جيناتها المركبة، وحركتها داخل الواقع في مناقشة الآراء الفلسفية المتعددة التي عرفت في مضمار هذا البحث، وحركة نحو المستقبل للجواب عن الأسئلة المضمرة في حركة العقل الإنساني، وكأنه فعل في مبحثه الفلسفى ما كان الشيخ الأنصاري قد فعله على مستوى الفقه والأصول في كتاب (المكاسب). الوقت لا يتسع لشرح ما ينتج عن عملية الحفر الجينولوجي أو التفكيك الفلسفى، لكننى يمكن أن أقول: إن فى مطابوى مبحث الشهيد مطهرى إجابات علىأغلب الفلسفات التى تناولت مسألة الشر فى المباحث الميتافيزيقية، ما تعلق فعلها بأصل الشر و Maherite و ماهيته وجوده وعلاقته بالفعل الإنساني، ومسألة الحرية أو الجبر والاختيار، وكذلك فى مسألة علم الله، وفي الشر من حيث علاقته بالأخلاق وعلاقة الأخلاق بالميتافيزيقا والفعل الإنساني، وجدلية علاقة الخير والشر في واقع الحياة الإنسانية.

سأبدأ بإثارة المشكلات التي تناولتها الفلسفة الغربية بهذا الموضوع، ثم أنتقل إلى الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي، مع قدر كبير من الاختصار في الموضوعين، مكتفيًا بالإشارة إلى المسائل، تاركاً للحوار توضيح بعض جوانبها. وذلك لطبيعة البحث والوقت المعطى له.

في البعد الخلقي للفلسفة أو مشكلة الخير والشر، يتفق الباحثون المعاصرون على أن المشكلة الرئيسية هي مشكلة الماهية. فقد ذهب جورج مور في كتابه الشهير "مبادئ الأخلاق" (١٩٢٢) إلى استحالة تعريف ماهية الخير أصلًا. فمفهوم الخير من المفاهيم

الأولية أو البسيطة التي لا يمكن ردها إلى ما هو أبسط منها. تماماً كاللون الأصفر، أما أن نعرف اللون الأصفر أو لا نعرفه. واستحاللة تعريف الخير يرتبط بتصنيفه في عداد الأمور الخارجية عن نطاق الموجودات، أو الأحداث الطبيعية والأحكام التي يمكن أن تصدر على الخير والشر، شيمة الأحكام الجمالية ليست إلا تصورات إنسانية صادرة عن كائن مدرك، يصنف الموجودات والأفعال التي تحظى باستحسانه (ضرورة وجود رابط ثالث) كما ذكر مطهرى.

ويرى الفيلسوف الوضعي فيتفشيان أن قيمة الشيء هي جزء من الشعور الذهني الذي يحملنا على اعتبارها (خيراً أو شرّاً) وهي تقع خارج العالم. في العالم كل شيء يحدث كما يحدث فعلاً. ويرى بعض الفلاسفة أن الركيزة الأساسية للخير والشر تقوم على ميتافيزيقا دينية، باعتبار القيم الأخلاقية قواعد أو تشاريع رسمتها سلطة إلهية علينا، تقاس بحسبها أفعال الفرد وتقسم إلى "طاعات" و"معاصٍ"، بمقدار ما تتحقق مع تلك القواعد وتختلف عنها.

وهذا ما حمل الفلسفة إلى الفصل بين الميتافيزيقا والأخلاق، والبحث عن أسس الطبيعة وعالم الإدراك والإرادة البشريين. وأكدت المبادئ أو القواعد الأخلاقية على تشاريع كثيرة يسنها "العقل العملي المجرد"، فلم يكن لها وجود خارج نطاق هذا العقل. إن التجربة الأخلاقية في الفلسفة الغربية تصرّ بأن الخير يوحد ويؤلف بين الأشكال المختلفة، فيما الشر هو الانفصال والانقسام والتناقض والنشوز أو انعدام الانسجام. بل من شأن الشر أن يوجد الانقسام داخل الضمير الواحد نفسه. ويقول ليبرنتز: إن الشر على أنواع، فهناك الشر الميتافيزيقي الذي هو مجرد تعبير عن التقصّ، ثم هناك الشر الطبيعي الذي يتمثل على صورة الألم، وهناك الشر الخلقي الذي ينحصر في الخطيبة. وليس في استطاعتتنا أن نحمل الإنسان وحده مسؤولية كل ما في الوجود من شرور؛ فإنه من المؤكد أن في الوجود ضررًا من "الاضطراب" أو الاختلاط أو الفوضى أو سوء النظام، مما دفع بعض الفلسفه إلى التحدث عن عنصر لا معقول Kaman في صميم الوجود. والإرادة البشرية تجد نفسها منذ البداية بإزاء Absurde ضرب من يدعوها لارتكاب الشر دعوة سافرة.

ويرى بعضهم أن ذلك ضرب من دعوة الإنسان للتخلّي عن الوحدة L'unit؛ من أجل الانغماض في الكثرة Diversit (سنرى رأي المعرى في هذا الأمر). ولكن الطبيعة وحدها هي المسؤولة عن ولع الإنسان بالكثرة.

إن البعض يتحدث عن وحدة الإنسان ككائن بشري، لكن الإنسان مكون من نفس

وجسد، ولكننا نسب للجسد كثيراً من أسباب الشرور (أفلاطون). لقد اخترع البشر الشيطان حتى يحملوه كل ما في الوجود من شرور، وليس أيسر على الإنسان من أن يلقي على الشيطان بتبعه الشر. إن الشيطان ويا للأسف ليس بالشخصية المملاة المنفرة، وإنما هو رجل مهذب تطيب لنا معاشرته وتحلو صحبته، والمرأة التافهة تبدو لنا أحياناً بمظهر الشخصية الجذابة ذات النظارات العميقة والسحر الأخاذ؛ (لتتأمل دور الشيطان في مسرحية فاوست الشهيرة ومقابلته مع شيطان أبيوب).

في مسألة الابتلاء، أو مسألة الإغواء؛ الشيطان العصري كائن عصري يستخدم أساليب عصرية، تجذب أناساً عصريين كذلك!

إن الوقوف أمام النظارات الثانية التي تقول: بوجود مبدئين أصليين: مبدأ خير مطلق، ومبدأ شر مطلق، تهدف إلى استبعاد الشر من جذور الإرادة الإنسانية.

ليست الخطيئة أن ت يريد السوء بل الخطيئة أن تسيء الإرادة. ويدهب الفيلسوف الألماني شيلر إلى أن ثمة علاقة بين الألم والتضحية. ويرى الفلسفه أن الشر والخير ليسا مفهومين، بل هما خبرتان، حالتان تتصلان بالشخصية الإنسانية وتجربتها الخاصة. إن ثمة شروراً في العالم الخارجي، وثمة شروراً في صميم نفوسنا. ويرى الفيلسوف الفرنسي لافل Lavelle أننا لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً إيجابياً دون أن نشير فكرة الخير، على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نفي أو حرمان-
Priva-tion (يقارب مصطلحات مطهري). وليس معنى هذا أن ننكر وجود الشر، أن نقول مع بعض فلاسفة العصور الوسطى: بأنه عدم أو (وجود)، بل كل ما هنالك أننا نسب إلى الشر معنى نسبياً، نظراً لأنه يبدو لنا دائماً بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصيلة أو خبرة أولية. إن وجود الشر يثبت أن للإنسان حرية؛ وممارسة الحرية لذاتها مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلي بين الخير والشر، وارتباط المسألة بمشكلة الاختيار والحرية. لكن هل ينبغي أن نبغض الشر؟ يقول جانكفلش: الإرادة الخيرة لا تعرف الكراهية ولا تبغض (الشر) فهل تكون الكراهية هي إرادة الشر؟ المسألة تتعلق بالعلاقة مع الآخر بقصد إنكاره أو نفيه أو سلبه (تأمل في قصيدة سم الأفعى للروميو). إن الكراهية في صميمها سلب Negation. إن الشر حقيقة خفية قد تتدس حتى في النوايا الطيبة وضرورة فعل الخير المستمر. وفي ما تعلق بفعل الله، جاء عند فيلسوف فرنسي «أن الله إذا ما قدم خيطاً من حرير لأشنق نفسي، فإنه مسؤول عن مآل هذا الفعل، بمعنى أن خالق الخير إذا نتج عنه شراً يسأل عن هذه النتائج...».

في الحفر الجينولوجي داخل الفلسفة الإسلامية ساكتفي بإيراد موافق كل من

المعرى والغزالى وابن عربى؛ لكشف أصول مبحث الشيخ مطهري. عند المعرى لا خير ولا شر مطلقاً، بل خيرٌ مشوب بشر؛ يقول حكيم المعرفة:
والخير والشر ممزوجان، ما افترقا

فكل شهيدٍ عليه الصاب مذروءُ
إنه خيرٌ مشوب بدخنٍ. وهي كنایة جميلة يقصد الخير المدخول فيه كنماذج اللهب
والدخان فيها ينبعث من الحطب الجزل. انظر هذا التركيب الجميل للخير والشر
الذى صاغه المعرى، مشوب بدخن، (إن اللهب هو الأصل) فيما الدخان مراافق له،
مخالط من طبيعته. انظر وتأمل ذلك على صعيد حقيقة وجود الشر.

إن (خلطه) أو (خلطة) المعرى تستحق التأمل. في العرفان الإسلامي الدخان دليل
على النار، عندما أشاهد دخاناً أحكم أن ثمة ناراً (لا دخان بلا نار)، وهذا الدليل عقلي
استدلالي، فيما إذا شاهد الإنسان النار مباشرة، فالدليل وجودي؛ بحيث يكون الناظر
شاهدًا ومشاهدة (دليل المشاهدة)، وهذا الدليل أقوى عند العرفاء من الاستدلال،
فقدم الاستدلال خشبية، إذن النار التي هي الوجود الحق العيني المشاهد فيها الشر
يبدو كالدخان (أما أنه يدل على وجود ما هو وجود النار والخير) سواء بالإشارة إليه
أو بسلبه.

وعن الاجتماع يولد الشر والفساد، كما يقال عن اجتماع النفس بالجسم يقول:
وإذا كثـر الناس شـاع الفـسـادُ

كما فـسـدَ القـولُ مـا كـثـرَ

لذلك فإن الهرب من الشر يكون بالعزلة والابتعاد عن الناس:
فـأـوـسـعـ بـنـيـ حـوـاءـ هـجـرـاـ فـإـنـهـمـ

يـسـيـرـونـ فـيـ نـهـجـ مـنـ الـفـدـرـ لـاحـبـ

والعقل هو المقياس الذي يزن به الخير والشر.

عند الغزالى الشـرـ هوـ المـقـيـاسـ الـذـيـ يـعـرـفـ بـهـ الـخـيـرـ وـالـشـرـ، وـالـإـنـسـانـ مـسـؤـلـ عـنـ
خـيـرـهـ وـشـرـهـ، وـالـخـلـقـ قـاـبـلـ لـتـغـيـرـ، وـفـيـ النـفـسـ قـاـبـلـةـ لـلـخـيـرـ وـالـشـرـ، وـالـحـلـ فـيـ تـهـذـيبـ
الـخـلـقـ وـتـرـيـةـ النـفـسـ عـلـىـ طـرـيـقـ الصـوـفـيـةـ.

في علاقة الخير والشر بالاختيار والجبر، يرى الغزالى أن ذلك مرتبط بالفعل
الاختياري، فيما الفعل الطبيعي والإرادى جبريان، ويرى أن عدالة الله قائمة في كل
تصرف؛ بحيث نجد في الأصل السادس في إحياء علوم الدين ما نصه:
إن الله تعالى قادر على إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق؛ لأنه ملك مطلق

التصريف في ملکه، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملکه، أما الظلم فهو التصرف في ملک الغير بغير إذنه، وهو محال على الله تعالى..

وقصة الكاغذ والجبر مشهورة في مجال الجبر والاختيار عند الفزالي، وهنا تجب مقارنة مفهوم العدل الإلهي عند مطهرى، وكذلك عند المعتزلة بالتصور الذي يعرضه الفزالي.

يقول مطهرى: في مجلس "سيف الدولة الحمدانى" قال سيف الدولة بحضور "أبى فراس الحمدانى": أنشدت بيتاً من الشعر لا أظن أحداً يأتي تبانيه ما عدا أبا فراس:

لَكْ جَنَاحٌ مِّنْ يَعْلَمْ

فَدَمِي لَا تُطَلِّه

فأجاب أبو فراس:

قَاتِلٌ إِنْ كَنْتَ مِنَ الْكَا

فَأَلِي الْأَمْرَ رَكَّلَه

أي أن (لماذا) (ولأجل) لا معنى لهما في مورد المالك المطلق.

لا فرق عند ابن عربي بين الخير والشر في المطلق. وإن كان الله سبحانه مصدر الخير، فلا يجوز أن نصدر الأحكام على الإنسان بأنه مصدر الشر.

والشر المحض لا يوجد بحد ذاته، وبعض أعمال الإنسان يمكن أن تحمل محمل الشر. والشر المحض هو العدم المحض وبخلافه الخير المحض معناه: الوجود المحض والنور المحض، فالله لم يخلق الشر بنظر ابن عربي، ولا يوجد الشر إلا بالنسبة إلى تعليم شرعى معين، وبالنسبة إلى مبدأ أخلاقي متواضع عليه فهو تقدير ذاتي، وليس له وجود موضوعي. وكذلك الخير، فال موجودات بعينها ليست خيراً ولا شراً: فالآلم والمرض، والفقر، والجهل والقبح والخطيئة (نفس أمثلة مطهرى) منيت بنقص فعدت شروراً، ولو تقادينا هذا النقص لما عادت شروراً.

ونسمى الشر شرآً لأننا نجهل الخير المستتر فيه (المعري، مطهرى)، ونجهل الحكمة الإلهية (يتحدث مطهرى عن هذه الحكمة من خلقه، وبعد فالله يغمر الموجودات جميعها برحمته). وباستطاعتنا تجاوز الشر بالحب الإلهي معالجة الغرب للكراهية والحب في مسألة الشر، مستفادة من العرفان الإسلامي وكذلك بتهذيب الأخلاق على طريقة الصوفية.

كيف يفسر ابن عربي وجود الشر، وهل يعقل أن يتجلى الحق في الشر؟ إن وجود

- الشر في فلسفة الوحدة والتجليات معضلة كبرى، فكيف حلها ابن عربى؟
 إن كل حكم على الشر هو حكم نسبي يعود إلى الأمور التالية:
- ١- الشرع: الشرع يحكم على بعض الأفعال بأنها شر (علاقة الرجل بزوجته خير، وبغيرها شر (زنا)).
 - ٢- المجتمع الخلقي (الفلسفة الأخلاقية عامة).
 - ٣- عدم الملازمة لطبع الإنسان.
 - ٤- العقل.

يتضح أن الخير هو الوجود أما الشر، فهو عدم يخلقه الشر والعقل والطبع والعادات والمجتمع.

وفي مسرحية فاوست للشاعر الألماني غوته، يتخلص فاوست من إغواء الشيطان بالجسد الإلهي، وبعد تجاهل مارغريت تطلب له شفاؤه من السيدة العذراء. فتقول لها السيدة العذراء:

إصعدى إلى فوق إلى فإنه يحبك فيراك، ويتبعك.

تلقي هذه المواقف الفلسفية في دوائر متداخلة، وهي غير قادرة على إثبات وجود الشر كوجود أصيل، وتصدره عن الله أو عن صادر مستقل، وهو مرتبط بالخير كسلب له، أو نقص وجودي منه ومرتبط بالأخلاق في بعدها الميتافيزيقي، وعلاقتها بالعقل العملي (العقل عند المعري، وابن عربى)، وبالاجتماع الإنساني (المعري، وابن عربى)، إن أساس الفكر الغربى نجد جيناته في الفلسفة الإسلامية التي تناولت موضوعات وجود الشر بكل أبعادها، بل كان لها السبق الزمني كما كان لها السبق في المعالجة والإحاطة بالموضوع من كل جوانبه..

رأى يلزم مناقشته:

تلزم ملاحظة الفرق بين مطهري وابن عربى في حال صحة تفسير د. سعاد الحكيم لموقف ابن عربى من حيث القول عن الشر: إنه عدم مخلوق من الشر.. إلخ، فيما المشكلة (عدمية الشر) عند مطهري وأمثاله من العرفاء (الشيعة) تقوم على اعتبار نصيبه من التجلي أو (الفقر الوجودي)، فالشر يلامس العدم؛ أي أنه ينحدر في مستوى الخيرية حتى تعدم فيه أو تلامس العدم، وهو وبالتالي (نقص) و(فقر). وعليه، تكون كافة الخلق - على توعاته - تجليات للحق إنها على قدر قابلية المجلس.

العلم والدين بين العلمانيين والإصلاحيين

د. أحمد محمد سالم*

يُلاحظ أن الدعوة إلى العلم - في المجتمعات العربية والإسلامية - قد تأرجحت بين محاولة التصالح مع البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوي والأفغاني وعبدة.. أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع. كما هو الحال عند طه حسين، وشibli شمبل، وسلامة موسى، والإشكالية تكمن في أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع تأصيل الثقافة العلمية في مجتمعاتنا؛ وذلك لأن التيار الأول انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم في خدمة أهداف دينية وليس من أجل خدمة الإنسان، بينما ذهب التيار الآخر إلى توظيف العلم من أجل تهميش دور الدين.

إن قضية تأصيل العلم في الفكر العربي الحديث من القضايا الهامة التي اهتم الفكر العربي بمعالجتها، وقد تأرجحت الدعوة إلى تأصيل العلم بين التصالح مع الدين والبناء التقليدي للمجتمع، وبين الدعوة إلى العلم من دون اعتبار للبناء التقليدي للمجتمع، فكان الطهطاوي يرى أن محمد علي قد استعان بالإفرنج من أجل الاستفادة منهم، وإن كان هذا قد آثار العامة، إلا أن الطهطاوي يبرز أن الحاجة قد دعت إلى هذا فيقول: "إن العامة بمصر، وبغيرها من جهلهم يلومونه في أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج، وترحيبه بهم ، وإنعامه عليهم، جهلاً منهم بأنه يفعل ذلك لإنسانيتهم، وعلومهم، لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إلى هذا".^(١)

وقد كان الطهطاوي يدرك أن جامعاتنا الإسلامية، لا تدرس العلوم الحكيمية، وأنها تدرس علوم اللغة، والعلوم النقلية، ولهذا وجب علينا نقلها من الإفرنج فيقول: "لقد رأيت سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته". ويقوم الطهطاوي بتأهيل دعوته إلى العلم من خلال تراث الأمة التقليدي فيقول: "إن علماءها - أوروبا - أعظم من غيرها في العلوم الحكيمية، وفي الحديث: الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك، وفي الحديث: اطلبوا العلم، ولو في الصين".^(٢)

ومن هنا نلاحظ أن الطهطاوى في سعيه نحو تأصيل داخل البناء التقليدي للمجتمع، لا يبدو خارجاً في ذلك على عمامته الأزهرية، فقد كان الطهطاوى ينظر إلى نقل العلم بنظرة الشيخ، وليس بنظرة المفكر الليبرالي، فكان يرى أن للإفرنج "حسوات ضلالية في العلوم الحكيمية مخالفة لسائر الكتب السماوية".^(٣) وبالتالي فإن الطهطاوى كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية في إطار نظرة معيارية دينية، تعامل مع منتجات هذه الحضارة في ظل معيار الكفر والإيمان، الهدایة والضلالة، ولا شك في أن هذا نتيجة كون الطهطاوى في جوهره رجل دين رغم ليبراليته الظاهرة. وقد سار الاتجاه الإصلاحي على نفس درب الطهطاوى في الدعوة للعلم في إطار الدين، فنجد الأفغاني في حواره مع رينان يبرز كيف أن الإسلام لا يعارض الاستفادة من منجزات العلم كافة البلاد من أجل العلم، كما أن الإسلام لا يعارض الاستفادة من منجزات العلم الحديث. كذلك سعى الأفغاني إلى تأصيل الاكتشافات العلمية داخل سياق النص القرآني، وقد ذهب محمد عبده إلى الرؤية نفسها حين قال: "إن الإسلام جعل المسلمين مسوقين بداعي منه إلى طلب العلم".^(٤)

وإذا كان محمد عبده ييرز الدعوة إلى العلم من خلال الوحي، فإنه يرفض دعوة التوجه العلمي العلماني المتعالية على المجتمع، والرافضة لأوضاعه فيقول: "إن التوجهات العلمية التي لا تصالح مع المجتمع، وتتعالى عليه باسم العلم، يشكلون خليطاً غريباً على المجتمع، ويكونون بين الأمة كخلط غريب لا يزيد طبائعها إلا فساداً".⁽⁵⁾

ومن جانب آخر، فقد حاول التيار الليبرالي تأصيل العلم؛ وذلك لأن العلم لديهم "هو وسيلة المعرفة وحاجاتها، وبه تتبعه أذهان أفرادها إلى ما هم عليه، وما درجوا عليه من الاختلاف، والعادات، والكلمات، والنواقص، بحيث يكونون على شعور دائم بأحوالهم".⁽⁶⁾ ومن ثم، فإن الدعوة إلى العلم عند الليبراليين تساهم في تحرير الإنسان من الأوهام والاستبداد؛ لهذا كانت أهمية دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة، لأن العلم قرين الحرية. ويستند الليبرالي في تأصيل العلم إلى المعنى الغربي، كما يبدو أن إسهامات العلم العربي مجرد قيمة تاريخية، وبالتالي فإن الليبرالي لا يسعى إلى أن تكون دعوته للعلم ممتدة داخل البنية التقليدية للمجتمع، وهذا ما جعل طه حسين يقول: "إننا مضطرون إلى أن نعيش، ولن نستطيع إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون إلى أن نتفق بالبخار، والكهرباء، وأن نستعمل الطبيعة كلها لحياتنا، ومنافعنا، والعلم وحده هو سببنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون، لا كما يدرسه آباءنا منذ قرون طويلة بالعدول عن طب باستور، وكلود برنار، إلى طب ابن سينا، وداود الأنطاكى".⁽⁷⁾

وإذا كان التيار الليبرالي يسعى إلى تأصيل العلم في حياتنا بصرف النظر عن البناء التقليدي، فإن التيار العلمي يؤكد على هذا دائماً؛ وذلك لأن المستقبل للعلم وحده فقط، كما أن الإنسان في حاجة له، فنحن "نحتاج للعلم الطبيعي لنبلغ به حاجاتنا من الحياة، ويكمel علينا نصراً قد نشعر به إذا فقدنا العلم".⁽⁸⁾

ولقد روج سالم موسى للثقافة العلمية في جل مؤلفاته، فدعا إلى تأصيل نظرية التطور، ونظريات العلم المختلفة؛ وذلك لأن ثقافة العلم هي ثقافة الابتكار، كما أن "المعرفة العلمية تشكل ثورة على المعارف التقليدية، وبالتالي فإذا أردنا أن نجعل أذهان الشباب عصرية فلن تكون كذلك إذا أهملنا العلم؛"⁽⁹⁾ لأن العلم هو الذي يقرر القوة لعارفه، وهو الذي يقرر الضعف لمن ينكرونه، فالعلم هو فن القوة بجميع معانيها،⁽¹⁰⁾ ولهذا فإن الأمة العربية قد تختلف عن أوروبا لأنها أهملت العلم والصناعة، ولن تستطيع أن تستعيد مكانتها إلا إذا أخذت بالعلم والصناعة.⁽¹¹⁾

ومما سبق نلاحظ أن الدعوة إلى العلم تأرجحت في ثقافتنا بين محاولة التصالح مع

البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوي، والأفغاني، وعبدة، وغيرهم من أقطاب التيار الإصلاحي، أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع كما هو الحال عند طه حسين، وشبل شمبل، وسلامة موسى لأن الأخذ بالعلم عندهم كان يعني رفض هذه البنية. ونستطيع أن نقول: تأرجح الفكر العربي الحديث بين التصالح مع البنية التقليدية، وبين رفض هذه البنية، ولم يستطع الفكر العربي تأصيل الثقافة العلمية في مجتمعاتنا العربية، وذلك لأن التيار المتصالح مع البنية التقليدية انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم من أجل خدمة أهداف دينية، وليس من أجل خدمة الإنسان وكذلك كان يختزل دعوته العلمية أحياناً إلى الكشف عن الإعجاز العلمي للقرآن الكريم.

ومن جانب آخر كان التيار العلمي العلماني يوظف العلم والعقلانية من أجل تهميش دور الدين، ولهذا كان ينظر إلى هذا التيار بعين الشك والريبة في أفكاره، كما أن هذا التيار كان يريد تكرار النموذج الغربي في دعوته للعلم، فيبرز العلم في مقابل الدين، كل هذا جعل مسامعي التيار العلمي لا تلقى رواجاً في الأوساط الفكرية، وبذلك لم تستطع تيارات الفكر العربي المختلفة تأصيل الثقافة العلمية في حياتنا، كما أن الفكر العربي لم يعد النظر في البناء الثقافي التقليدي للمجتمع، حتى يهدم ما يعيق تأصيل هذه الثقافة، فالفكر العربي إما متصالح كلياً مع هذه البنية، وإما رافض لها، مع العلم أن قوة هذه البنية هي أحد المعوقات الرئيسية لتأصيل العلم في ثقافتنا العربية المعاصرة.

إن الدعوة إلى تأصيل العلم في ثقافتنا قد جر معه مشكلة أخرى، وهي مشكلة علاقة العلم بالدين تلك المشكلة التي صاحبت تطور العلم في أوروبا، وتتاقلها دعاء النزعة العلمية في الفكر العربي متغافلين عن أن هذه المشكلة قد حدثت في أوروبا نتيجة لتطور العلم هناك، وأن اكتشافات العلم كانت تهز أركان العقيدة المسيحية، وقد حاولت النخبة المسيحية أن تنقل المشكلة برمتها إلى الفكر العربي، فكان التيار العلماني المسيحي يرى " بأننا في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان" (١٢) ولعل هذا ما أكدته أحد مؤرخي الفكر العربي حين قال: " كان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل، والمنهج العلمي يهاجمون بشكل غير مباشر المصادر التي استمدت منها السلطة الاجتماعية والسياسية شرعيتها" (١٣) وقد توحدت وجهة نظر التيارات العلمانية، حول علاقة العلم بالدين، والنظر إلى طبيعة هذه العلاقة من خلال عدة ركائز أساسية وهي كالآتي:

- 1- استند العلمانيون إلى أن طبيعة العلم تغير طبيعة الدين، فالعلماني يرى أن " الدين نزعة ذاتية، أما العلم فترى مفهوماً موضوعياً عاماً، وموضوعية العلم تتحصر في أن

ينظر إلى عالم الطبيعة أكثر من نظره إلى طبيعة الروح المستترة،^(١٤) وبالتالي فإن للعلم حدوداً لا يتعداها، وهو حين يبحث في الدين فإنما يلزم في ذلك حدود العلم، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية، ويترك للدين وازع ما بعد العقلية،^(١٥) ومن جانب آخر فقد أكد طه حسين على أن كلاً من العلم والدين له ملكرة خاصة به، "فالعلم والدين لا يتصلان بملكرة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور، ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال والعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بقدر"،^(١٦) فشلة اتفاق واضح على الخلاف بين طبيعة العلم، وطبيعة الدين من حيث وسيلة المعرفة في كل منها، ومن حيث طبيعة المعرفة هل هي ذاتية أم موضوعية؟

٢- ومن جانب آخر يؤكّد أقطاب التيارات العلمانية، على أن الخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى عداء من قبل الدين تجاه العلم أو العكس، بل يرجع إلى خلاف بين رجال العلم ورجال الدين، فيرى إسماعيل مظہر أن الخلاف بين العلم والدين يرجع إلى تفت رجال الدين. وهو هنا يتحدث عن الواقع الأوروبي الذي يدعون إلى الانتظام فيه فيقول مظہر: "إن ذلك الخلاف لم يكن نتاجاً لعداء واقع في طبيعة الدين يعاين العلم، بل نعتقد أنه راجع إلى جهل الإنسان وغروره، وتمكن عواطف التسلط على العقول عند رؤساء الدين".^(١٧) ولعل هذا ما أكدته قاسم أمين الذي رأى أن "هذا النزاع بين أهل العلم وأهل الدين، ولا أقول: بين العلم والدين".^(١٨) ومن هنا، نلاحظ أن العلمانيين يتلقون على أن الخلاف، هو خلاف بين رجال العلم ورجال الدين، ويكرر العلمانيون نفس التجربة الغريبة في موقفها من علاقة العلم بالدين، وذلك لأن أغبّهم يرى نفسه من خلال الانتظام في التجربة التاريخية الغربية، مع تجاهل واضح لأصول الثقافة التي ينتمون إليها، والاختلاف الواضح بين طبيعة المسيحية، وطبيعة الإسلام، وهذا ما أبرزه أحدّهم حين قال: "إن تبعات المسيحيين أتّقى من تبعات المسلمين في مناهضة العلماء والمفكرين الذين أوذوا في ظل المسيحية، فسترّاهم كثيرين جداً، ومصدر هذا أن الإسلام حر طليق لا يأخذ العقل الإنساني بما لا يطيق، ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم، ولا يضع أمامه الأسرار التي يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير، ولهذا فإن الإسلام أشد نصراً للتجدد".^(١٩)

٣- ويحيل العلمانيون، الخلاف بين العلم والدين إلى دور السياسة فيقول طه حسين: "إن العلم نفسه لا يستطيع الأذى، والدين نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد، وتستطيع الأذى، وهي تتخذ العلم حيناً وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة إليه".^(٢٠) ومن جانب آخر يكرر أهمية دور السياسة في علاقة

العلم بالدين، فيرى: "أن الذي قيد حرية الفكر، والذي اضطهد الناس هو السلطة الحكومية، ما دام الدين بعيداً عن الحكومة فإن كهنتهم لا يمكنهم أن يضطهدوا أحداً، أما إذا صار الدين والدولة جسماً واحداً أمكن لرجال الدين أن يضطهدوا من يشاؤون؛ وذلك لأن رجال الدين كانوا قابضين على أزمة السلطة في الدولة، ومن ثم فهناك طائفة من الناس تضطهد الناس باسم الدين، وقد تكون هذه الطائفة من رجال السياسة أو من رجال الدين"^(٢١)، ومن ثم يمكن القول: إن العلمانيين يتلقون على أهمية دور السياسة في تعميق الخلاف بين العلم والدين، وهذا أيضاً تكرار للتجربة الغربية في علاقة العلم بالدين.

٤- ومن جانب آخر يتفق العلمانيون على أن الخلاف بين العلم والدين يستمد قوته وعنته من أن الدين حظ الكثرة، في حين أن العلم هو حظ القلة فيقول طه حسين: "إن الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قوته وعنته من الفرق الجوهرى بين العلم والدين فحسب، وإنما يستمد قوته وعنته من مصدر آخر، وهو أن الدين حظ كثرة، والعلم حظ قلة، فسوداد الناس مؤمن ديان، مهما يختلف العصر، والطور، والمكان والعلماء، والمفاسفون قلة دائماً، فليس غريباً أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي نسميها العلماء أو الفلسفه، وبين السواد"^(٢٢) ويرى سلامة موسى أن سطوة الجماهير هي المحركة للنظم السياسية، فيقول: "يجب أن نذكر بأن الحكومات مؤلفة من الجماهير، وقد تكون من صفة الجماهير، ولكنها تبقى مع ذلك متاثرة بروحها تحسب لها، وقد تقدر عواقب غضبها، وتتملقها باضطهاد من ترغب في اضطهاده".^(٢٣)

٥- ومن ناحية أخرى انتقد طه حسين الصورة السيئة التي كان عليها حال المدافعين عن الدين في المجتمع، وذلك من خلال حادثة "الإسلام وأصول الحكم" و "الشعر الجاهلي" فالشيخ حاكموا علي عبد الرزاق وأخرجوه من زمرة العلماء، وفصلوه من منصبه، ويرى طه حسين أن الشيخ "يوظفون نصاً في الدستور ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، فإن معنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور حماية الإسلام من كل ما يمسه أو يعرضه للخطر، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم، وبين الإلحاد، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد سواء صدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم".^(٢٤)

ولأن نموذج الرجل الديني المحافظ هو أحد أسباب تعميق الخلاف بين العلم والدين

فقد طالب طه حسين بتجديد الأزهر، عسى أن يدرا الفجوة فيقول: "لا أريد تجديداً في الأدب، إنما أريد تجديداً في الأزهر"^(٢٥)، وينبغي ألا تخاف الدولة من المحافظين، لأن الدولة كانت تخاف من المحافظين في الأزهر، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إسراف في الرفق... وينبغي على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لا يعدهم للنهوض بالأعباء التي تفرضها هذه المناصب، ومن ثم ينبع أن تمحي الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة^(٢٦).

وإذا كان هذا هو موقف التيار العلمانية من علاقة العلم بالدين، فإن التيار الإصلاحي يرى أنه لا تعارض بين الإسلام والعلم، وأن ما حدث في أوروبا لا ينبع أن يتكرر في العالم الإسلامي، ومن ثم فقد روجت الحركة الإصلاحية لمقوله: إن الإسلام لا يعارض العلم، بل إن القرآن قد جاء بالعديد من الاكتشافات العلمية، ومن ثم فإن حركة الإصلاح ترى "أنه لا بد من أن ينتهي أمر العالم إلى تأخي العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم، ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صح معناه، تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله"^(٢٧).

ومن هذا المنطلق، حاول محمد عبده في محاوراته مع فرج أنطون أن يؤكّد أن "طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي، فلم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية"^(٢٨)، ويرى محمد عبده أن ما حدث من اضطهاد إنما هو نتاج للجهل بالدين فيقول: "لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب الذي يسميه الأديب - أنطون - اضطهاداً إنما هو بسبب جهلهم بدينهم، فالدواء الذي ينفع في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا بردهم إلى العلم بدينهم، والتبصر فيه، والوقوف على أسراره، ... كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تنكرت النفوس، وتبدل الأنس وحشة"^(٢٩)، ومن ثم فإن محمد عبده يرجع اضطهاد العلم عند المسلمين إلى جهل المسلمين بدينهم؛ لأنهم لما كانوا على دراية كاملة بها تقدموها في مختلف مجالات العلم.

ويتفق محمد عبده مع العلمانيين، في أن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين، فيقول: "لم يكن جِلَاداً بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالُف في الآراء، شأن الأحرار في الأفكار الذين أطلقوا من غل التقسيم"^(٣٠).

ومن جانب آخر يتفق الموقف الإصلاحي مع المواقف العلمانية في الدور السيء للسياسة في الخلاف بين العلم والدين، فيرى محمد عبده في حواره مع فرج أنطون أن

السياسة بالفعل قامت بهذا الدور فيقول: "إن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم، فأئنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيالي يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة" (٢١).

ومما سبق يتضح أن الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين تأرجح بين نزعة عقلية ابتعادها التيارات العلمانية في حصر أسباب الخلاف بين العلم والدين مثل دور السياسة، وخلاف رجال العلم مع رجال الدين، والخلاف بين طبيعة العلم وطبيعة الدين، وإن كان حديث هذا التيار لا يخلو من تكرار نمط موقف الحضارة الغربية من علاقة العلم بالدين، ومن جانب آخر فقد ركزت الحركة الإصلاحية على أن الإسلام لا يضطهد العلم، ولكن اضطهاد العلم نتج عن الجهل بالإسلام، وكذلك فقد اتفق التيار الإصلاحي مع العلمانيين على دور السياسة في اضطهاد العلم، وإن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين.

الهوامش:

- (١) - الطهطاوي، *تلخيص الإبريز في تلخيص باريز*، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٧٠.
- (٢) - المرجع نفسه، ص ٧٦.
- (٣) - المرجع نفسه، ص ٢٥٩.
- (٤) - محمد عبده، *الإسلام دين العلم والمدنية*، ص ١٢٩.
- (٥) - محمد عبده، *الإسلام وال المسلمين*، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨١.
- (٦) - قاسم أمين، *تحرير المرأة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٤٣.
- (٧) - طه حسين، *من بعيد*، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٥٤.
- (٨) - إسماعيل مظهر، *ملقى السبيل*، ص ٢٦.
- (٩) - سلامة موسى، *التحقير الذاتي*، ص ١٧.
- (١٠) - سلامة موسى، *أحاديث إلى الشباب*، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٩، ص ٢٠٦.
- (١١) - سلامة موسى، *ما هي النهاية؟* ص ٢٦.
- (١٢) - سلامة موسى، *اليوم والغد*، ص ٢٠.
- (١٣) - هشام شرابي، *المثقفون العرب والغرب*، ص ٥٧.
- (١٤) - إسماعيل مظهر، *ملقى السبيل*، ص ١٠٨.
- (١٥) - المرجع نفسه، ص ٩٠.
- (١٦) - طه حسين، *من بعيد*، ص ٢٢٤.
- (١٧) - إسماعيل مظهر، *ملقى السبيل*، ص ١٠٧.
- (١٨) - قاسم أمين، *المرأة الجديدة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (١٩) - طه حسين، *من بعيد*، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٢٠) - المرجع نفسه، ص ٢٣٥.
- (٢١) - سلامة موسى، *حرية الفكر*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٣٢ - ٣٤.
- (٢٢) - طه حسين، *من بعيد*، ص ٢١٢.
- (٢٣) - سلامة موسى، *حرية الفكر*، ص ١٠٥.
- (٢٤) - طه حسين، *من بعيد*، ص ٢٤٢.
- (٢٥) - طه حسين، *تجدد*، دار الفرجاني، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٩.
- (٢٦) - المرجع نفسه، ص ٢٤.
- (٢٧) - محمد عبده، *الإسلام دين العلم والمدنية*، سينا للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ١٦٣.
- (٢٨) - المرجع نفسه، ص ١٤٢.
- (٢٩) - المرجع نفسه، ص ١٧٣.
- (٣٠) - المرجع نفسه، ص ١٦٩.
- (٣١) - المرجع نفسه، ص ١٤٧.

الهوية من منظور فلسفة الأديان: دراسة ونوثيقٌ

بقلم: علي أبو الخير*

الإنسان هو محور اهتمام القرآن الكريم، وعليه تدور آياته الكريمة، لكن اهتمام القرآن بالإنسان كهدف قرآنی لا يتطابق مع الفكر البشري الذي يسعى إلى الارتقاء بالإنسان لسعادة مادياً ومعنوياً وحتى روحياً انطلاقاً من معطيات دينية بعيداً عن الدين والوحي..
فما هي هوية الإنسان بحسب فلسفة الأديان؟ وكيف يمكن المقارنة بين الفهم البشري لهذه الهوية والفهم الديني الوحياني لها؟ وما هي علاقة مفهوم الاستخلاف في تشكيل محددات ومكونات هذه الهوية؟

نطرح مسألة الهوية (كإحدى مكونات شخصية أي شعب) إما استناداً إلى مقياس إقليمي قومي، أو أممي ديني. وهذا الطرح المعاصر يصبح هوية أي شعب بتاريخ هذا الشعب أو ذاك، محددين هذا التاريخ بعناصر الخصوصية والتميز والأصالة، وكل هذه العوامل تختزن عند المفكرين المعاصرين في الذات الجمعية بعد إعادة بعث مكونات حضارتها التي قد تكون غارقة في القدم. الهوية القومية تستند إلى التاريخ لتحديد تميزها وتقدرها وأصالتها، ولكن دوماً ما ترتبط الهوية القومية بالافتخار بالجنس القومي، فإذا ما أصبحت هذه الدوله قوية عسكرياً فإنها تفتح لنفسها مجالاً حيوياً من الأفكار والأرض، فتحاول إثبات تميزها فتشعر فكرها أو تطلق لجيوشها المجال في توسيعة رقعة أرضها تمهيداً لإثبات نظرية التفوق القومي العربي، فتدفع الحروب كما حدث في الحربين العالميتين الكبيرتين، كما أن إطلاق الهوية الدينية من جانب القوى المهيمنة على اعتبار إقليمي أو أممي، فإنها تطلق لنفسها العنوان لفرض دينها وإلغاء الأديان الأخرى، فتشتعل الحروب، كالحروب الصليبية التي انتطلقت بعد أن أشعل البابا أوربان الثاني في الدول الأوروبية عام ١٠٩٥ الحرب ضد الشرق المسلم بصيغة تحديد هوية المقاتلين المنضميين الذين ذهبوا وقود الحرب التي دامت مائتي عام، وحدد البابا رؤيته لهذه الحرب في مقولته: "الرب يريد هذه الحرب".

لكن الإسلام والإسلام وحده هو الذي حدد وصاغ ذات الإنسان وهويته على مفهوم إنساني، يمكن إرجاعها إلى الفطرة التي يولد الإنسان عليها، والقرآن الكريم صاغ هوية ذلك الإنسان عندما مزج بين الممكن والمثال، بين الطموح البشري والضمير الإنساني، هذا المزج القرآني هو الذي كيّف حياة الإنسان المؤمن والكافر عندما منح الله جل شأنه حرية الاختيار للإنسان المكلف بالخلافة على الأرض، هذه الحرية الاختيارية هي هوية الإنسان العالمية كما جاءت في القرآن الكريم. هوية الإنسان إذاً في القرآن هوية مثالية، المثالية فيها قد لا ترتبط إلا بالمؤمنين الصالحين من البشر، ولكنها عند غير المؤمنين فطر الله الإنسان عليها ترفض الظلم والاستغلال والاستبداد والقهر وكتب الآراء، ومن خلال هذه الفطرة تأتي آيات القرآن الكريم لكي تحدد نوعين من الهوية هوية إنسانية عالمية، وهوية إيمانية خصوصية. يأتي هذا البحث في كيفية صياغة الهوية من منظور قرآني، ويركز على العناصر التالية:

أولاً: عوامل بناء الهوية في القرآن الكريم.

ثانياً: الهوية في المنظور التوراتي.

ثالثاً: الهوية في المنظور الإنجيلي.

رابعاً: الهوية في القرآن الكريم.

خامساً: هوية الأمة المؤمنة كما جاء في القرآن الكريم.

١- الهوية وعوامل بنائتها في القرآن الكريم:

الإنسان هو محور اهتمام القرآن الكريم، وعليه تدور آياته الكريمة، ولكن الاهتمام بالإنسان كهدف قرآني لا يتطابق مع الفكر البشري الذي يسعى إلى الارتقاء بالإنسان لسعادة مادياً ومعنوياً أو حتى روحياً. هوية الإنسان في القرآن هو كونه خليفة، حيث جاءت بالدعوة إلى رب العالمين وإلى الحق الذي يتساوى فيه أبناء آدم وحواء، وجاءت بذلك لأن إنساناً واحداً خلق الله فيه منْ قوة الروح ما يكفيه العصبيات والضلالات جمِيعاً ويغلب عليها ويجريها في غير مجريها،^(١) وهوية الإنسان ك الخليفة لا تعني آدم عليه السلام وحده فما كان آدم بعينه ليفعل ذلك، ولكن الحوار في الآية الكريمة «وَإذ قَالَ رَبُّكَ لِلملائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^(٢)، كان يدور عن الجنس البشري أو الإنسان الذي قرر الله خلقه^(٣) فالخلافة هي مسؤولية عامة لا يجوز لفرد أن يستأثر بها أو أن يحتكر اللقب، وإنما يضطلع بها البشر المؤمنون الذين يقبلون التكليف ويتطوعون بتنفيذ إرادة الله بهذا الاستخلاف. الهوية في القرآن هوية إنسانية عامة تحدد خصائص الإنسان بصفاته التي وضعها الله فيه يوم خلقه، بل قبل خلقه «وَإذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذَرِيتُهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَسْتَبِرْكُمْ قَالُوا بَلِي شَهَدْنَا»^(٤)، ومن أجل بناء شخصية إنسانية متكاملة حرة ومتّيزة وفريدة فقد طلب الأمر عدة عوامل لبناء الهوية الإنسانية العامة:

أولاً :

عامل عقلاني:

حيث خلق الله العقل للإنسان وذلك للتمييز بين الخطأ والصواب، ومن أجل العقل فقد تطلب حرية الاختيار والتي هي نتيجة للعقل وليس سبباً له، والقرآن الكريم حرص على إيقاظ العقل وإطلاق حرية إمعان النظر والتفكير الضروري لحرية العقل والتفكير لعدم جبر الإنسان لمعرفة الله إلا بعد تمحيص عقله؛ لأن القرآن الكريم كان يخاطب أقواماً ينكرون، وأقواماً يشكرون وأقواماً يدينون بالتوراة والإنجيل، ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور، ومن أمّة العرب وسائر الأمم، فلزم فيه تمحيص القول بالربوبية عند كل خطاب، وقادت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعبادة، بين الإله الواحد؛ وتلك الآلة التي كانت تعبد يومئذ بغير

برهان.^(٥)

حرص القرآن الكريم من البداية على جعل العقل وسيلة الإنسان لمعرفة الخالق وبباقي المخلوقين على السواء، فكانت الوحدة تقوم على أساس قاعدة النظرة الإنسانية التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الإنسان، وهيأ لهذه الخلافة الإلهية في الأرض.^(٦)

وقد كانت الظروف الإنسانية والحياتية في البداية ملائمة لأن تأخذ هذه النظرة دورها في تحقيق الوحدة واستمرارها باعتبار بساطة الحياة الاجتماعية وعدم وجود التعقيد في ظروفها.^(٧)

فالعقل هو أول عوامل بناء الهوية الإنسانية؛ لأن الإنسان كما يصوّره القرآن الكريم مخلوق مقدس خليفة لله في أرضه وهذه هي مسؤوليته وعليها تتحدد هويته العالمية، وعندما أرسل الله في ما بعد الرسل للأقوام الذين اتبعوا أهواهم وتذبذبوا طريق الهدى فعبدوا أوثاناً وأشركوا مع الله آلهة أخرى، كان هؤلاء الرسل يتبعون طريق العقل أولاً لهداية أقوامهم، فالدين وسيلة لا غاية،^(٨) وعندما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم «وادْقُلْنَا لِلملائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمْ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...»^(٩) كان الأمر الإلهي تكريماً لبني الإنسان أجمع، اعتبر الإنسان المركز والمحور الذي خلق الله من أجله كل المخلوقات، ولأنه كذلك فقد كرمه الله جل علاه «وَلَقَدْ كَرَمْنَا بْنَيَ آدَمْ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...»^(١٠)، «وَصَوَرْكُمْ فَأَحْسِنْ صُورَكُمْ».^(١١)

فالخطاب القرآني هو المتميز بانطلاقه من الحقيقة الكاملة، من الجوهر الثابت ليتعامل ويفاعل بعد ذلك مع الفرع المتغير في الزمان والمكان، أي مع تطور حياة الإنسان والمجتمع، من أجل ذلك تميز القرآن الكريم في التعبير عن مصدر الحقيقة في الإنسان،^(١٢) وأولى هذه الحقائق ارتباط العقل في الإنسان بالوحى الصادر عن الله الذي خلق الإنسان وميّزه بالعقل، ومجال العقل البحث في أسرار الكون والطبيعة، والعقل مناط التكليف وأساس المسؤولية، به يدرك الإنسان الأمور، وتعطيل القوة العقلية ينتج عنه الجهل من نور العلم الذي هو أساس الإيمان الحق والاعتقاد الصحيح والمعرفة اليقينية، وكتاب الله الكريم مليء بالأحكام والاستدلالات العقلية في ما يتعلق بالأمور الغيبية مثل: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا».^(١٣)

«مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ».^(١٤)

ومنها ما يتعلق بأمور لا يستطيع العقل القاصر إدراكتها، ولكن العقل القاصر هذا

يدرك أن قوة أعظم هي التي خلقت وأبدعت وصورت، وهذا لا يتنافى مع التصور العقلي الذي ميّز الإنسان.

﴿أَمْنَ حَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.^(١٥)

﴿إِنِّي فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لَا يَأْتِيَاتُ لِأَوْنَى الْأَلْبَابِ﴾.^(١٦)

﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَوَ الْأَلْبَابِ﴾.^(١٧)

﴿أَمْنَ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْيِدُهُ﴾.^(١٨)

وهي آيات تدل على أن عمليات التعلم والتفكير استندت على المشاهدة التي هي أقوى الأدلة على التفكير (العقلي)، ولم لا، والله سبحانه أمر الإنسان بطلب البرهان على كل حقيقة تعرض عليه، وقد أخرج القرآن أكثر من مرة أهل الملل المخالفين، واعتبر أن كل كلام لا يعتمد على برهان لا يكون علمًا ولا يرمي إلى مرتبة العلم، بل هو فرض أو تخمين وهو في أحسن الأحوال ظن لا يصل إلى العلم^(١٩)؛ والقرآن الكريم ينص على :

﴿قُلْ هَاتُوا بِرَهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.^(٢٠)

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلُكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ﴾.^(٢١)

ثانياً :

العامل الإرادي لبناء الهوية:

حب الله الإنسان بالإرادة وهي تلك التي تشمل أوجه السلوك الإنساني وتنظم موقفه وعلاقته بغيره ومجتمعه على كافة مستويات هذا المجتمع بل علاقته بالوجود كله، بكتائبه العاقلة وغير العاقلة؛ لأنَّه هو الخليفة المتصرف في ملكية الله سبحانه وتعالى بموجب استخلاف المالك له وفي حدود ما قرره المالك جل وعلا، لقد شاءت إرادة الله أن يختلف الناس وأن تتتنوع الحضارات وتتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات؛ لذلك فالقرآن الكريم لم يبشر أبداً بوحدة الجنس البشري في عقيدة واحدة (ولو

151

كانت عقيدة التوحيد). فالقرآن الكريم يقول: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شَعوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعْرَفُوا﴾ إن أكرمكم عند الله أتقاكم^(٢٢)، للتعارف المتنوع بين شعوب الأرض وقبائلها بكل أديانها ومذاهبها، والأكرم هو الأتقى عند الله وليس عند الإنسان، فإنَّ إرادة الإنسان تقف عند التبليغ بما تحيط به، هي أحسن والإنسان المؤمن بالله هو الأكرم، ولكنَّه ليس الذي يقوم بفرض التوحيد على باقي الشعوب بحد السيف فـ﴿لَا إِكْرَاهُ فِي الدِّينِ﴾، إنَّ الإنسان يتتحمل مسؤولية اختياره بإرادته، فلا شك في أن وحدة الجنس البشري في

فـكـرـ وـاحـدـ وـانـفـاءـ أـيـ مـعـارـضـةـ أـوـ خـلـافـ يـنـهـيـ حـرـيـةـ الإـرـادـةـ، وـمـنـ ثـمـ تـسـقـطـ
الـمـسـؤـلـيـةـ. (٢٤)

لقد حدد الله للإنسان إرادته الحرة التي جاءت عبر المحاولات والخطأ في المسيرة الإنسانية، ولكن الإنسان يتوجه من المخالفة، ويندفع غريزياً إلى إزالة التعدد إما بالابتلاع أو بالذوبان فيه، (٢٥) حاولت حضارات ابتلاع المخالفين أو تحويلهم إلى مذاهبها وأديانها من خلال التكيل والتعذيب، وكل الحضارات التي قامت على فكر بشري بشرّرت بوحدة الجنس البشري بإرادتها وتحت أعلامها وفي ظل فلسفتها التي اعتقدت أنها لخير البشرية كافة، وادعت أنها بتحقيق هذا الخير بالقوة المسلحة وإجبار الناس على الدخول في نظامها أو في ملوكـتـ اللهـ، كلـ هـذـهـ الحـضـارـاتـ اـنـتـهـتـ بـقـهـرـ الـكـيـانـاتـ الـمـخـالـفـةـ وـاسـتـعـمـارـهـاـ وـإـخـضـاعـ مـصـالـحـهـمـ وـتـطـورـهـمـ لـمـصـالـحـهـاـ هيـ .
ومـاـ مـنـ حـضـارـةـ اـسـتـطـاعـتـ أـنـ تـدـخـلـ كـلـ النـاسـ فـىـ نـظـامـهـاـ لـأـنـ ذـلـكـ مـخـالـفـ لـإـرـادـةـ اللهـ، إـرـادـةـ إـنـسـانـ أـيـضاـ الـتـيـ تـرـفـضـ الـقـهـرـ وـالـكـبـتـ فـضـلـاـ عـنـ فـرـضـ الرـأـيـ بـالـقـوـةـ ولوـ كـانـ فـيـهـ خـيـرـ الـبـشـرـيـةـ، وـلـذـلـكـ جـاءـتـ الـآـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ الـكـثـيـرـةـ توـكـدـ حـقـ إـرـادـةـ
لـلـإـنـسـانـ وـالـتـيـ هـيـ أـحـدـ عـوـامـ بـنـاءـ هـوـيـةـ.

﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ﴾ وـمـنـ شـاءـ فـلـيـكـفـرـ. (٢٦)
﴿وَلَوْ شـاءـ رـيـكـ لـأـمـنـ مـنـ فـىـ الـأـرـضـ كـلـهـمـ جـمـيـعـاـ﴾ أـفـأـنـتـ تـكـرـهـ النـاسـ حـتـىـ يـكـونـواـ
مـؤـمـنـينـ. (٢٧)

القرآن الكريم إذن أعطى الحصانة الإنسانية لإرادة البشر جماعات وأفراداً، هذه الحصانة الإنسانية تفرض على الجماعة الصالحة أو المؤمنين الصالحين حماية كل البشر من الطواغيت أيًّا كانت دياناتهم لجعل الإرادة الحرة وحدها هي التي تجذب غير المؤمن للانضمام للجماعة الصالحة، حتى لا تنتفي إرادة الإنسان وتتعرض المجتمعات للخطر عندما تتعرض لمحاولات الدول الاستعلائية في فرض إراداتها على مقدرات دول أخرى، تحت الشعار القديم نفسه وهو هداية البشر وتوحيدهم في مجتمع واحد أو الدخول في دين واحد.

ثالثاً :

المنهج التربوي والثقافي لبناء الهوية:

﴿وَإِذْ قَلَنَا يـاـ آـدـمـ اـسـكـنـ أـنـتـ وـزـوـجـكـ الـجـنـةـ وـكـلـ مـنـهـاـ رـغـدـاـ حـيـثـ شـئـتـمـاـ﴾ وـلـأـنـ
هـذـهـ الشـجـرـةـ فـتـكـونـاـ مـنـ الـظـالـمـينـ...﴾. (٢٨)

لقد كانت التربية الإلهية لأدم عليه السلام أول معالم تحديد الهوية الإنسانية،

فقد نهى الله آدم عن الاقتراب من الشجرة، وهو نهي اختيار لا نهي إجبار، وإن كان إسقاطاً لحرية الاختيار، وقد افترنت الدعوة القرآنية لكل البشر بالاقتداء بالرسل كمنهج تربوي ثقافي.

﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾^(٢٩) لقد كان تعليم الله آدم هو بذرة الثقافة الإلهية للإنسان لكي يكون عالماً بالأشياء وأسمائها وصفاتها، أسماء الإنسان والحيوان والنبات والجماد، علم كامل من الثقافة تميز بها الإنسان لكي يتمكن من عملية الاستخلاف التي خلقه الله لأجلها.

ولا يمكن للإنسان حسم قضايا الإيمان والكفر إلا بالثقافة التي تميزه عن باقي المخلوقات، الثقافة ومفرداتها هي التي حددت مسيرة الإنسان من زمن آدم حتى العصر الحديث، لقد علم الله الإنسان الأسماء والعلوم وحدد له طرق الاستفادة من العلوم، ثم منحه نبذات يسيرة من كيفية التعامل مع المخلوقات من باب العلم:

﴿الله يعلم ما تحمل كل أثني وما تغيب الأرحام وما تزداد﴾^(٣٠)

﴿ وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾^(٣١)

﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع...﴾^(٣٢)

﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ثاراً فإذا أنتم منه توقدون﴾^(٣٣)

﴿ وسخر لكم الليل والنهر والشمس والقمر...﴾^(٣٤)

﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾^(٣٥)

﴿ وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسِي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين﴾^(٣٦)

واقترنت الثقافة القرآنية بالتربيـة الإلهـية، فالاقتداء بالرسـل أـهم وأـبرـز المعـالم التـربـوية القرـآنـية الـتـى تـحدـد لـلـإـنـسـان طـرـيقـه نحو الرـفـاه الإـنـسـانـي الـدـينـي والـدـينـيـوـي، الـاـقـتصـادي والـاجـتمـاعـي والـسيـاسـي، وحرـص القرآنـ الـكـرـيم على مـخـاطـبـة المؤـمنـين عند تـوجـيهـ الخطـابـ التـرـبـوي بـ: "أـيـهـا الـذـين آـمـنـوا" تـرـكـيـة لهم وترـبـيـة دـينـيـة تعـتمـد على العـاطـفـة والـتـعـقـلـ.

﴿ أولئك الذين هدى الله بهداهم اقتدهم﴾^(٣٧)

﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٣٨)

﴿ يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾^(٣٩)

وفي القصص القرآني أسلوب تربوي يعتمد الحجة والمنطق، يعطي العبرة

للمكذبين بالرسل وبدعوتهم إلى الإخلاص في توحيد الله وعبادته ليكون بحق الخليفة الذي يستحق شرف الخلافة في الأرض بعد أن سخر له كل ما في الكون لخدمته.

الجماعة المؤمنة التي ستقوم بالتبليغ هي التي ستتفذ المنهج التربوي الذي يرفض التعصب المقوت، ويرفض تقسيم الناس على أساس الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها.

رابعاً :

النفحة الإيمانية لبناء الهوية:

لم يترك الله الإنسان لعقله فقط، بل منحه دفعه إيمانية قوية روحانية خالصة تعمق قلبه، حتى يتمكن من تقبل الصدمات الحياتية والروحانية التي تواجهه أثناء مسيرة حياته، وهي نعمة إلهية للإنسان. يقول الحق في كتابه الكريم: «وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدى به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين» (٤٠)، النفحة الإيمانية في القلب الذي يملك الحدس والوجدان والعواطف؛ فإذا كان العقل يفكر في السموات والأرض والكون، ويصل بالتالي إلى نعمة الإيمان بخالق الكون، فإن الله يربط على قلبه هذا الإيمان فلا يعود للتشكيك في إيمانه، ولا يصبح العقل مصدر نقاوة إن هو فكر في الغيبات الإلهية وفي ذات الله جل شأنه، فطالما وصل لاقتناع بأن خلق هذا الكون ليس عبثاً، تعمره النفحة بأنوارها القدسية فيثبت على الحق الذي هداه الله إليه، فيتفرّغ العقل لإعمار الكون واستغلال كل موارده لسعادة البشر على اختلاف مللهم ونحلهم.

والنفحة الإيمانية تفطر الإنسان على حب الخير ورفض الظلم ونجدة المظلوم وإثارة الغير على النفس ولو كان بها خصاصة، مناط التكليف العقل، ومناط الإيمان القلب وهو توأمان متلازمان ضروريان لحياة الإنسان و اختياره، وهو أساس كل دين إلهي؛ فمنذ نوح وحتى محمد صلوات الله عليهم، والذين عند جميع الأمم أول ما يمتزج بالقلوب ويرسخ في الأفئدة وتصطبغ النفوس بعقائده، فهو سلطان الروح ومرشدها، فلم يترك الله الإنسان سدى بل أعطاه كل الملائكة الفطرية والتعليمية لكي يصل بنفسه إلى الحق المبين.

٢- هوية الإنسان في التوراة:

حددت التوراة هوية الإنسان ببركة رب التي منحها لإبراهيم عليه السلام، وتلك البركة التي يتبارك بها تميز بين الإنسان الصالح والإنسان غير الصالح ففي سفر

التكوين خطاب من رب إبراهيم: "ويبارك في نسلك جميع أمم الأرض"^(٤١) هذه البركة خرجت من إبراهيم من نسله الإسحاق والإسماعيلي على السواء، وانتشرت دعوته عبر ذريته من الأنبياء والأوصياء، فشملت معظم الجنس البشري، والبركة التي ذكرتها التوراة تختص بعقيدة التوحيد التي انحرف عنها البشر حتى أغرقهم الله بالطوفان أثناء نبوة نوح عليه السلام، لذا كان وجود شعب كامل يدين بعقيدة التوحيد الإبراهيمية ضرورة لازمة لكي تنتشر دعوة إبراهيم عبر ذريته، وهذا ما يتحقق وما جاء في القرآن الكريم: «إني جاعلك للناس إماماً»^(٤٢) ولا يعني الإمام للناس سوى تحديد هوية كل الناس، باعتبار الإنسان هو نفسه المخلوق المقدس الذي كرمه الله، إبراهيم الذي جعله الله أباً لجمهور من الأمم هو الذي منحه الله ذرية تعرف الله وتعبده وتوجهه وعليها عبء نشر دعوة التوحيد تلك لتتحدد مسؤولية الدعاة من ذرية إبراهيم.

التوراة ليس فيها ذكر لاستخلاف الله للإنسان في الأرض، ولكن المؤكد أن التوراة قبل التحرif كانت تتضمن إشارة إلى هذا الاستخلاف ففي سفر التكوين: "أما أنا فهو ذا عهدي معك و تكون أباً لجمهور من الأمم؛ لأنني أجعلك أباً لجمهور من الأمم وأنثرك كثيراً جداً وأجعلك أمماً وملوك منك يخرجون، وأنتم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبداً"^(٤٣)، هذا العهد هو استخلاف إبراهيم وذراته للأرض، وهو استخلاف للإنسان الصالح، الذي يستحق الاستخلاف، وليس المقصود بجعله أباً لجمهور من الأمم أن تخرج هذه الأمم من صلبه، بل أن يكون لهم إماماً يقتدون به في سيرهم إلى الله تعالى، وأيضاً فإن الوعد له من الله تعالى أن يكون من نسله أنبياء وأئمة يدعون الناس لطاعة الله وعبادته^(٤٤)، ويفهم ضمناً من استخلاف إبراهيم وذراته وتجلّي دعوته بين الأمم الأرض أن الاستخلاف أعطى للإنسان في أول عهده ولما نزع الإنسان إلى الشر والجهل جعل قضية الاستخلاف تختصر في إبراهيم ودعوته، التوراة إذاً حددت هوية الإنسان الذي يجب أن يحكم وخصائص هذا الحاكم المؤمن.

على أن التوراة، ونقصد بها العهد القديم ظلت تدافع عن الإنسان وتميزه عن سائر المخلوقات، فقد رتب العهد القديم نشأة الكون في ستة أدوار؛ كل دور منها سمي يوماً، ففي الأيام الثلاثة الأولى خلق النور ثم الماء، ثم فصل بين ماء أعلى وماء أسفل، فكانت السماء والأرض، وفي الأيام الثلاثة الأخرى ظهرت نباتات الأرض والكواكب في السماء، وبها ظهر الليل والنهار، ثم ظهرت زحافات الماء والطيور

وأخرجت الأرض أنفساً حية من الحشرات والبهائم، وأخيراً ظهر الإنسان.^(٤٥)
وفي هذا الترتيب يبدو منطق جيد، خلقت الأشياء الدنيا الأساسية أولاً، ثم ظهر
بعدها ما يحتاج إليها وتتوقف حياته عليها، فالعشب لا يوجد إلا بعد ظهور الأرض
وبعد الماء، والحيوانات تحتاج إلى الماء والعشب، والإنسان يحتاج إليها جميعاً، فخلق
بعدها، وهو سيدها وكلها مُسخرة له.

ولكن مع تبني قبائل إسرائيل للمفهوم الاحتكاري للتوحيد، فإن مفسري التوراة
ومحرفيها أخذوا يضيقون من انتشار التوحيد بين الأمم وجعلوا من شعب إسرائيل
وحده هو المعنى بعناية "يهوا" إله إسرائيل، وجعلوا محور التاريخ الإنساني يدور حول
تلك القبائل التوراتية، وإن هوية الشعب الإسرائيلي هوية توراتية تلمودية، فاليهود
الذين تخلوا عن تعاليم الرب حاقت بهم لعناته وأصابتهم نكساته، ورغم انحراف
اليهود عن تعاليم الأنبياء فقد ظلوا يعتبرون "يهوا" راعي الأمة الإسرائيلية، وأن
التوراة والتلمود تدور حول الإنسان الإسرائيلي، وأن الوسيلة الوحيدة لارتقاء الجنس
البشري تتمثل في حكم الإسرائيликين للعالم، وأن الإسرائيликين عليهم أن يرحلوا ومعهم
الكتاب المقدس إلى الأرض المقدسة لتكون أورشليم عاصمة العالم، وكل موطن
يعيشون فيه هو مكان مؤقت للعودة الميمونة للتحضير لعودة المسيح الذي يحكم العالم
من داخل أسوار مدينة الله في بيت المقدس.

الإنسان في التوراة إذاً انحصر في الإنسان الإسرائيلي دون غيره، ميزت الغربة
هذا الإنسان وجعلته يعيش في أوهام العودة؛ ففي المزامير:^(٤٦)
على أنهار بابل هناك جلسنا، بكينا عندما تذكرنا صهيون
على الضفاف في وسطها علقنا أعادتنا
كيف نرجم ترنيمة الرب في أرض غريبة
إن نسيتك يا أورشليم تنسني يميني

هكذا تميز الإنسان اليهودي المشتت الغريب، باشتياق العودة، وحب للوطن المفقود
وكراهية للأرض التي يعيش فيها، وإلى جانب ذلك افتخار اليهود بأنهم شعب منفرد
متميز خلق الله الكون من أجله، وببركة الله تجلت فيه وحده، وتوارثوا هذا الافتخار
وتآصل في نفوسهم وأثمر غروراً، فظنوا أنفسهم شعب الله المختار وأن بقية الخلق
هم الأمم الذين لا يرقون إلى مرتبة إنسانية، يقول المفكر البريطاني أرنولد تويني عن
هذه العقلية الإسرائيلية: "إن النفسية التي تدمغ اليهود ي أساسها خطيتهم القاتلة
التي ارتكبواها في حق أنفسهم، إذ كانوا في سالف العصور الشعب الوحيد الذي بلغ

مكانة روحانية سامية بفضل اعتقاده وحدانية الله، وبلغوا مكانة روحية سامية دون بقية الشعوب، لكن اليهود بعد أن زودهم الله بهذه الحقيقة المطلقة الخالدة، وأودع فيهم فراسة روحانية لا تبارى، تركوا العنان لأنانيتهم فاستهواهم سراب دنيوي خادع، إذ توهموا أن السمو الروحي الذي بلغوه إنما خلعه الله عليهم وحدهم بموجب عقد أبدى يجعل منهم شعب الله المختار.^(٤٧)

هذا الاعتقاد اليهودي في الاختيار الإلهي لهم انعكس على اعتقادهم في الألوهية .. وأعطياهم قلباً ليعرفوا أنني أنا رب فيكونوا لي شعباً وأنا أكون لهم إلهاً^(٤٨) وإنه ليتبين أنهم ظلوا يضيقون أفق عبادة الله، ويحصرون مجال الحظوة عندهم جيلاً بعد جيل، فكان شعب الله المختار في مبدأ الأمر عاماً شاملأ لقوم إبراهيم، ثم أصبح بعد بضعة قرون محصوراً مقصوراً على قوم يعقوب ثم أصبح بعد ذلك محصوراً على قوم موسى وحدهم، ثم على أبناء داود وعلى من يدينون لعرشه بالولاء ومن ذريته كان ينبغي أن يظهر المسيح المخلص لهم في أواخر الزمان.^(٤٩)

لقد ظل اليهود على ولائهم لفكرة التفوق والعنصرية التي تتناقض تماماً مع الفطرة التي فطر الله الناس - كل الناس - عليها والتي لا تميز شعباً عن شعب أو فرداً عن فرد، وإذا علمنا أن اليهود تفرقوا في البلاد وتآثروا بثقافات هذه البلاد، علمنا أيضاً أن هذا التأثر لم يقض إطلاقاً على تلك العقيدة العنصرية؛ ولذلك فإن الدعوة الصهيونية لم تخل عن قوميتها، وقاده الصهيونية الأوائل كهرتزل وحاييم وايزمان وبين جوريون كانوا علمانيين، ولكن ظل إخلاصهم للقومية اليهودية هو المحرك لجلب التأييد اليهودي، وغير اليهودي لإقامة دولة إسرائيل في فلسطين، يصف ليوبنسر المفكر اليهودي في "المسألة الملتهبة" اليهود بأنهم^(٥٠) موتى أمام الحياة والأحياء، أجانب أمام المواطنين، غرباء في الأرض التي ولدوا فيها.

وهو يلخص هوية الإنسان الإسرائيلي من مضمون فهمه للتوراة، على أن هوية الإنسان غير اليهودي أو الجوييم هوية تأتي في مرتبة أدنى من هوية الإنسان

اليهودي، فنفوس اليهود وحدها مخلوقة من نفس الله وعناصرهم من عنصره حتى لو ارتكبوا المعاصي وتخلوا عن تعاليم يهوا، فهم وحدهم أبناء الله الأطهار جوهرأ، كما يعتقدون أن الله منحهم الصورة البشرية أصلاً تكريماً لهم، على حين أنه خلق غيرهم "الجوييم" من طينة شيطانية أو حيوانية، ولم يخلق الجوييم إلا لخدمة اليهود، ولم يمنحهم الصورة البشرية إلا محاكاة لليهود لكي يسهل التعامل بين الطائفتين إكراماً

لليهود، إذ بغير هذا التشابه الظاهري – مع اختلاف العنصرين – لا يمكن التفاهم بين طائفة السادة المختارين وطائفة العبيد المحترفين.^(٥١)

فالهوية في التوراة هوية يهودية عنصرية تفتخر بالعرق أكثر من الدين، وتنتصر للقوميّة أكثر من الإله، هوية خادمة لليهودية المتفوقة العنصرية، لا مجال لها سوى إثبات التفوق الإسرائيلي وتفرد تلك القبائل اليعقوبية.

٣- هوية الإنسان في الأنجليل:

لم يتعدد لقب الإنسان في دين آخر مثل دين المسيح عليه السلام، وإضافة ابن إلى الإنسان تحديد شخصية عيسى فهو ابن الإنسان ودعوه للإنسان الخاطئ قبل المؤمن، في سفر أشعيا جاءت بشارة بالمسيح "روح السيد الرب على" لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب منكسرى القلب، لأنادي للمسيحيين بالاعتق، وللمسؤلين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب ويوم انتقام لإلهنا، لأعزى كل النائجين".^(٥٢)

فابن الإنسان كلمة لازمة للسيد المسيح تقديرًا لشريعة الحب التي نادى بها، لأن الإنسان المقدس هو محور الكون وسيده، وبشريعة الحب قضى على شريعة الكبراء والرياء وعلم الناس أن الوصايا الإلهية لم تجعل للزهو والدعوى والتيه بالنفس ووصم الآخرين بالتهم والذنوب، ولكنها جعلت لحساب نفسك قبل حساب غيرك، وللعطاف على الناس بالرحمة والمعدنة، لا لاقتراض الزلات واستطلاع العيوب.^(٥٣)

وال المسيح نفسه موضوع الإنجيل، وهو ابن الإنسان. ولستنا بصدد الحديث عن نقض عقيدة التثليث وزعمها بأن المسيح ابن الله، ولكننا نركز على حقيقة أن هوية الإنسان عند الله في الإنجيل تتلخص في كون المسيح ابن الإنسان وليس في كل الأنجليل عن المسيح أنه ابن الإنسان (لأنه ولد بغير أب): ما يؤكد أن الإنسان الأب للمسيح هو الإنسان كما اصطفاه الله ليكون خليفة له في الأرض، أو في ملکوت الله. فال المسيح يقول: "الحق أقول لكم: إن من القيام ها هنا قوماً لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الإنسان آتياً في ملکوته"،^(٥٤) فإني أقول لكم: لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الإنسان"^(٥٥)، وقال لهم: ابن الإنسان سيد السبت أيضًا،^(٥٦) بل لتعلموا أن ابن الإنسان له سلطة غفران الذنوب،^(٥٧) لأن ابن الإنسان جاء ينشد وينقد الضالين،^(٥٨) يتضح أن ابن الإنسان جاء لكي يقيم ملکوت الله في الأرض وقد فهم المؤمنون الأوائل أو الحواريون هذا الملکوت على أنه الدار الآخرة وفهمه اللاحقون كذلك، وإن كانت الإشارة إلى ملکوت الله في دعوة ابن الإنسان قد تبين أن الملکوت الأرضي في الحياة

كان له شأن كبير في دعوة المسيح على أساس شريعة الحب التي جاء بها، كان المسيح في بداية دعوته يكرز بين اليهود باعتباره أحد أنبيائهم، ولكن تحولت الدعوة من خاصة إلى عامة ومن أمة واحدة إلى سائر الأمم، بل إلى الإنسان فرداً كان أو عنواناً يشمل كل إنسان^(٥٩) والحقيقة أن الدعوة اليهودية عبر أطوارها كانت خالية من التسامح، خالية من الحب لغير اليهود، وإن تلك الدعوة اقتصرت على التفوق والتعصب، لهذا كانت دعوة المسيح تكميلاً وتنويعاً وسداً للنقص في الشريعة اليهودية، لذلك قال المسيح: "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل، فإن الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس، حتى يكون الكل"^(٦٠) ولكن اليهود رفضوا دعوته واعتقدوا أن المسيح المنتظر لا يكون إلا ملكاً يكمل مسيرة قبائل إسرائيل لإقامة مملكة يهودا في أورشليم، ولكن أورشليم صارت شيئاً هزيلًا في عصر المسيح، انتهك اليهود حرمتها ولم يتورعوا عن تدنيس الهيكل وتحويله إلى مغارة لصوص، فأيقن المسيح أن المدينة المقدسة التي أضحت مدينة رذيلة سوف تهدم "فإنه ستأتي أيام ويحيط بك أعداؤك بمدرسة، ويحدقون بك ويحاصرونك من كل جهة، ويهدمونك ويبتكرون فيك، ولا يتركون فيك حجراً على حجر لأنك لم تعرفني زمان افتقادك"^(٦١)

تميزت دعوة المسيح بالحب والتسامح ولم تتميّز بالجماعة_ الصالحة المتكاملة من بعده والتي كان عليها أن تكرز بملكته الله الذي يُشرّب به يسوع، وضاع الإنسان المسيحي بين كلمتي ابن الإنسان الحقيقة وابن الله الوهمية، فاختزن اللاوعي اضطراب المعانى الإلهية ذات الصلة بالوعي والوضعية التي اقتصرت على لاهوت المسيح، على أن المسيح نفسه كان يرمي إلى الارتفاع بالإنسان إلى نور الإيمان الكامل وصدق الاستمساك بروح الشريعة عن يقين لا بطقوسها.

ثم إن دعوة المسيح تحولت بعد عصر الحواريين إلى دعوة لا تمت إلى دين المسيح بصلة، فباسم المسيح أخذ الوثنيون يشيدون حضارتهم تحت شعار ابن الله الوحيد، ومع تقدم الزمن لم يعد هناك ارتباط بين دعوة النبي المتواضع الرقيق الخلق الذي قال: إن رسالته هي فقط التبشير بكلام الله والتكرير بين الأمم بالقادم باسم رب والتبئ بمجيء آخر الرسل أو المعزي الذي سيشهد له، وبين ما تحمله الكنيسة من توجهات غير قائمة على دعوة المسيح.

فإذا كانت دعوة اليهود قائمة على فكرة شعب الله المختار، فإن الدعوة المسيحية الأولى كانت تهدم هذه الفكرة أو بمعنى عصري حديث، فإن الأنجليل الأربعة أول

وثائق معادية للسامية.

على ذلك، فإن هوية الإنسان المحصورة داخل البيت الإسرائيلي خرجت بمساحتها إلى نطاق أكثر عالمية وأكثر انتشاراً لا على حقيقة العقيدة، بل على حتمية شرعية حماية تلك العقيدة ونشرها بحد السيف، لا على أساس شريعة الحب، ولكن على شريعة الاستعلاء على الخلق تلك الشريعة وإن أقت الأضواء على مرحلة متقدمة من تاريخ الإنسان تثبت أن ذلك المخلوق المقدس مرشح من جديد ومهمأ لاستقبال آخر الدعوات التي يجب أن تلهم الجماعة الصالحة المؤمنة بحقيقة موقفها الجديد والمسؤول عن الاستخلاف الحقيقي لله في أرضه.

٤- دور القرآن الكريم في صياغة الهوية:

يفرق القرآن الكريم بين هويتين: هوية إنسانية عالمية تشمل الجنس البشري كله، وهوية إيمانية تقتصر على المؤمنين بوحدانية الله والمتخلفين بخلق القرآن وبسيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم.

يخاطب القرآن الكريم كل البشر من منظور إنساني متميز بالعقل والإرادة والإدراك والفطرة الإيمانية التي فطر الله الناس عليها، «يا أيها الإنسان ما غرك بريرك الكريم»^(١٢) «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملقيه»^(١٣) «يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً»^(١٤) «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»^(١٥) كما أنه يخاطب النبي الكريم بأنه رسول إلى البشر جميراً على اختلاف أنسنتهم وألوانهم «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»^(١٦) «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً»^(١٧) «وما أرسلناك إلا كافة للناس»^(١٨) وفاتحة القرآن التي يتلوها المؤمنون في صلواتهم تنص صراحة على أن الله رب العالمين «الحمد لله رب العالمين»^(١٩).

ولكن الهوية الإنسانية في القرآن الكريم قد ميزت هويات البشر بحسب انتسابهم العقائدي: هوية للوثنيين، وهوية للمشركين، وهوية لأصحاب الديانات السماوية، فالهوية العامة تشمل البشر جميعاً، أما الهوية الخاصة المميزة التي تدرج تحت المفهوم الذاتي هي تلك التي افترق الناس حولها، وهي التي ميز الله البشر من خلال تصنيفهم الإنساني، فهناك هوية وثنية كأقوام نوح وصالح وهود وقد أهلتهم الله بذنوبهم الشركية جراء عدم تصديقهم أنبياء الله، وهناك هوية شركية تظهر معالها كثيراً في قریش قبل الإسلام، وهم أهل الجاهلية الذين أشركوا الأصنام مع الله وقالوا: إنما يعبدون الأصنام لتقريرهم إلى الله زلفى «ما نعبدهم إلا ليقرروننا إلى

وهناك هوية كتابية تخص اليهود والنصارى، وقد ميز القرآن هؤلاء بأنهم أهل الكتاب، وهي كلمة لطيفة ومعبرة ومؤثرة، فآية النبي ومعجزته هي القرآن الكريم، والقرآن ما هو إلا كتاب معجز خالد، وإطلاق صفة أهل الكتاب على اليهود والنصارى صفة ملائمة لأقوام عرّفوا الله وإن ضلوا الطريق في عبادته، وقد حاول القرآن الكريم كثيراً أن يعالج مجمل انحرافات الجنس البشري وأسباب الاختلاف التي كانوا عليها خصوصاً قضية الشرك بالله تعالى، وقد أرجع القرآن أصل الاختلافات إلى الهوى والتعصب للأسماء والشعارات بعيداً عن الالتزامات العلمية والسلوكية كقول اليهود: نحن أبناء الله وأحباؤه، أو قول النصارى: بأن المسيح ابن الله الوحيد.

والشيء الجدير بالذكر أن القرآن حرص على تفنيد مزاعم الوثنيين والكافر وأهل الكتاب ودعوتهم إلى الأصل الجامع المشترك للإنسان قبل الاختلاف، والقرآن ليس فيه آية واحدة تدعوا إلى فرض العقيدة بقوة السيف؛ والجهاد للدفاع عن النفس والعرض والأرض والدفاع عن المؤمنين لكي يتمكنوا من عبادة الله ونشر دين الله بالمحاجلة وبالتي هي أحسن.(٧١)

ويؤكد القرآن أن الإيمان شوق عميق من أشواق النفس الإنسانية ينساق إليها بباعث من فطرته^(٧٢) وهذه الفطرة هي التي نقول عنها: بأنها هوية المؤمنين، فالقرآن يؤكد وحده مضمون دعوة الأنبياء المتعددين عند استعراض رسالاتهم إلى أقوامهم، كما الرسالة الإسلامية الصحيحة هي عدم التفريق بين الرسل والإيمان بهم جميعاً مع احترامهم والإنتكاري على من يفرق بين هؤلاء الرسل لأنهم جميعاً رسل الله تعالى،^(٧٣) «أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رِبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمِنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُلِهِ لَا تُنْفِرُونَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رِسْلِهِ»^(٧٤) «وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أَوْتَيْ مُوسَى وَعِيسَى، وَأَوْتَى النَّبِيُّونَ مِنْ رِبِّهِمْ لَا نُنْفِرُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^(٧٥) فالهوية الإيمانية للمؤمنين هي، نفسها الفطرة

أو الدفعة الإيمانية التي ملأ الله بها صدور المؤمنين الموحدين بالله، وليس الغاية الإيمانية وحدها القادرة على تحديد هوية المؤمنين، فهناك العقل والإرادة، بالإضافة إلى أن هوية المؤمن ليست بأي حال استعلائية، فهي عقيدة ملزمة العقل للمؤمنين أن يتحلوا بالأخلاقيات الفاضلة ويدافعوا عن المستضعفين بصرف النظر عن جنسيتهم وعقيدتهم، فهي حيوية رافضة للظلم داعية إلى الخير آمرة بالمعروف نافية عن المنكر، وقد أوضح الله سبحانه وتعالى في القرآن الأسس التي تقوم عليها هوية

المؤمنين منها الإيمان بالله الواحد الأحد، والإيمان بالأنبياء والرسل: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا»^(٧٦).

الذات الإيمانية أرجعها الله جل شأنه إلى الأصل الإبراهيمي فهو أبو الأنبياء وهو الذي تجلت دعوته في كل الأمم، كذلك جاء التأكيد في القرآن على أن إبراهيم كان مسلماً حنيفاً ولم يكن يهودياً ولا نصرانياً «وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين»^(٧٧) وعلى هذا الأساس الإيماني دعا القرآن أهل الكتاب بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم من خلال التأكيد على بشارته في التوراة والإنجيل.

وقد حرص القرآن الكريم على ترك الاختيار للبشر في الإيمان والكفر، وأعلن عن ضرورة مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، والدعوة إلى الإيمان تتطلب أصلاً من واقع نقاشي حيوي يثبت أن الإسلام ما جاء لكي يوحد الجنس البشري؛ لأنه لم يبشر بوحدة الجنس البشري في عقيدة واحدة، وقد شاء الله هذا التمايز والتعدد ليتحقق به التعاون بين البشر، والله طلب من المسلمين حماية هذا التنوع من خلال إطلاق حرية الاختيار وهذا يريح الضمير ويرجع الذات المؤمنة إلى فطرتها التي فطر الله الناس عليها، والإسلام شامل لمناهج الحياة جميعها ما يحمي المؤمن من ازدواج الشخصية، فالمؤمن غير حائر بين نوازع الجسم ونوازع الروح، ولا هو يتواتر بسبب عدم قبول كل الأمم دين الإسلام، فالقرآن يخاطب نبينا الكريم: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مَذْكُورٌ لِسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْبِطِرٍ»^(٧٨) فالسيف آخر مراحل الدعوة، واستخدام السيوف ليس لإجبار الناس على الدخول في الدين، بل لإراحة المستبددين الظالمين عن الأمم المستعبدة والتي تمنع المستضعفين من الاطلاع على رسالة الله.

والقرآن أيضاً يخلص النفس المؤمنة من شوائب المعصية وأدران الشهوات وأفاف الهوى لتصير نفسها روحانية خالصة مخلصة التوجه والمهدى والوسيلة، ويخلص الإمام علي عليه السلام صفات المؤمنين التي تميز هويتهم عن غيرهم بقوله: «إِنَّكَ تَرَى لِهِ (أي للمؤمن) قُوَّةً فِي دِينٍ، وَحَزْمًا فِي لِينٍ وَإِيمَانًا فِي يَقِينٍ، وَحِرْصًا فِي عِلْمٍ، وَعَلَمًا فِي حَلْمٍ، وَقَصْدًا فِي غُنْيٍ، وَخَشْوَعًا فِي عِبَادَةٍ وَتَجْمِلًا فِي فَاقَةٍ، وَصَبَرًا فِي شَدَّةٍ، وَطَلَبًا فِي حَلَالٍ وَنَشَاطًا فِي هَدَىٰ، وَتَحرِجًا عَنْ طَمْعٍ... يَعْتَرِفُ بِالْحَقِّ قَبْلَ أَنْ يَشَهَدَ عَلَيْهِ، لَا يَضِيعُ مَا اسْتَحْفَظُ، وَلَا يَنْسِي مَا ذَكَرَ، وَلَا يَنْابِزُ بِالْأَلْقَابِ، وَلَا يَضَارُ بِالْجَارِ، وَلَا

يُشمت بالمسائب، ولا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحق".^(٧٩) وحرص القرآن على الوحدة الإسلامية المؤمنة، ومعالجة أسباب الاختلاف بين المسلمين وإيجاد أرضية مشتركة بين كل المؤمنين لإيجادها من الاختلاف المسموح به في نطاق الإسلام والقائم أصلًا على حرية الاختيار.

٥- هوية الأمة المؤمنة من منظور القرآن الكريم:

بعد أن أقر القرآن الكريم الهوية الفردية للإنسان المؤمن، أكد على هوية الأمة المؤمنة، فهي أمة واحدة «إن هذه أمّتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبادون»،^(٨٠) تعبد الله بصفة عامة وتحمي المجتمع من منافقي الهوية، ومن مثيري الفتنة، تأمر بالمعروف وتحرم عن المنكر وتسعى ككل إلى إصلاح المجتمع المؤمن وتحصينه من الأطماع الخارجية الظالمة.

هوية الأمة تتطلّق من قوانين التعايش الإجمالي السلمي بين أفرادها باختلاف مذاهبهم طالما أن كل الجماعة الصالحة تؤمن بالله الواحد وتصلّى إلى قبلة واحدة، لا يكفر أحدً أحداً، ولا يلوم أحدً أحداً على ما اعتقد أنه صواب طالما أنه يستقي أصول مذهبة من القرآن وسنة نبيه الأعظم، وكل مؤمن مسؤول أمام الله والمجتمع الصالح، هذه المسؤلية الثانية بين طوائف الأمة وطبقاتها تمليها شريعة متassقة في عقائدها وتكليفها، ولو لا هذا التناسق لكان اضطلاع الأمة بمسؤولياتها العامة من النقائض التي لا تعقل في قسطناس العدل أو في منطق الواقع؛ لأنها تسوم الناس من جانب ما تبطله من الجانب الآخر،^(٨١) ومن الأمة المؤمنة تتطلّق كل دلائل الخير لتشييع التسامح والتراحم والتعاطف لتكون الجماعة المؤمنة نموذجاً للإنسان المثالي الذي يطبق القوانين التي وضعها الله لكي يكون الإنسان مستحقاً لخلافة الله في أرضه.

على أن الأمة الإسلامية بهويتها الجماعية المميزة عليها أن تتفق على أصول الوحدة، والإيمان يقيناً بأن صلاح الأمة في وحدتها.

ولا يعيّب الإسلام أن المسلمين اختلفوا ولم يتركوا هامشاً للاختلاف، ولا يعيّب دين الله أن المسلمين ضيّعوا الحق في ما بينهم وصار بأسمهم بينهم شديداً، فالقرآن الكريم الكتاب الخالد الذي حفظه الله هو ما جاء به محمد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله وسلم، وهو الكتاب الداعي جميع الأمم لنبذ التعصب للأباء والعشيرية، ونبذ التعصب للأفكار الوضعية، وعلى الجميع اللجوء إلى الحكمة والموعظة الحسنة عند النقاش للوصول إلى الحد الأدنى للوحدة وتلك تحتاج لأبحاث أخرى اجتهادية كثيرة.

ويقيناً إن العالم بأسره عائلة واحدة خلقها الله من أب واحد لا يتميز فيها إنسان على إنسان سوى بالقوى، القوى التي تحدد الهوية القرآنية المؤمنة التي لا تتميز عن الآخرين بعرف أو لون أو جنس، والامتياز الوحيد هو المسؤولية الكاملة عن وعي شامل بخلافة الله، وهو امتياز مكلف للنفس المؤمنة، ولكنه تكليف يزيد المؤمن تشريفاً وارتقاء، والله سبحانه وتعالى يقول في قرآنـه الكريم: «ولقد كتبنا في الزيور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون».^(٨٢)

فوراثة الأرض من قبل العباد الصالحين هي التي تحدد هوية المؤمن، وتحدد موطنـه، هويته الصلاح والإيمان وموطنـه كل بقاع الأرض.

الهواشم:

- (١) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ١٩٩٩، ص ١١٤.
- (٢) سورة البقرة: الآية ٣٠.
- (٣) محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد... الأقلام... الأنجلترا، منشورات العصر الحديث، القاهرة، مصر، ١٩٨٥، ص ٢٠.
- (٤) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.
- (٥) عباس العقاد، الله، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٧٢.
- (٦) السيد محمد باقر الحكيم، الوحدة الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، مصر، ٢٠٠١، ص ٢٨.
- (٧) م.ن، ص ٣٩.
- (٨) فهمي هوبيدي، الدين للناس والعكس ليس صحيحاً، بحث منشور في مجلة العربي الكويتية، العدد ٢٢٦، يوليو (تموز)، ص ٣٧.
- (٩) سورة البقرة: الآية ٣٤.
- (١٠) سورة الإسراء، الآية ٧٠.
- (١١) سورة التغابن: الآية ٢.
- (١٢) بو عبد الله غلام الله، دور العقل في الخطاب الديني، بحث منشور ضمن إصدار وزارة الأوقاف بمصر (ضمن مجموعة باحثين في مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٢، ص ٨٣١.
- (١٣) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.
- (١٤) سورة المؤمنون: الآية ٩١.
- (١٥) سورة النمل: الآية ٦٠.
- (١٦) سورة آل عمران: الآية ١٩٠.
- (١٧) سورة الرعد: الآية ١٩.
- (١٨) سورة النمل: الآية ٦٤.
- (١٩) د. عبد المعطي محمد بيومي، دور العقل في الخطاب الديني، بحث منشور ضمن إصدار وزارة الأوقاف بمصر (ضمن مجموعة باحثين في مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٢ ، ص ٧٨٧.
- (٢٠) سورة النمل: الآية ٦٤.
- (٢١) سورة الجاثية: الآية ٢٤.
- (٢٢) سورة الحجرات: الآية ١٢.
- (٢٣) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.
- (٢٤) خواطر مسلم، مرجع سابق الذكر، ص ٢١.
- (٢٥) م.ن.
- (٢٦) سورة الكهف: الآية ٢٩.
- (٢٧) سورة يونس: الآية ٩٩.
- (٢٨) سورة البقرة: الآية ٣٥.
- (٢٩) سورة البقرة: الآية ٣١.
- (٣٠) سورة الرعد: الآية ٨.

- (٢١) سورة الحديد: الآية ٢٥.
(٢٢) سورة النحل: الآية ٥.
(٢٣) سورة يس: الآية ٨٠.
(٢٤) سورة النحل: الآية ١٢.
(٢٥) سورة النحل: الآية ١٨.
(٢٦) سورة الرعد: الآية ٣.
(٢٧) سورة الأنعام: الآية ٩٠.
(٢٨) سورة الرعد: الآية ١١.
(٢٩) سورة فاطر: الآية ٢.
(٣٠) سورة القصص: الآية ١٠.
(٣١) سفر التكوين ١٨/٢٢.
(٣٢) سورة البقرة: الآية ١٢٤.
(٣٣) سفر التكوين ٩/١٧.
(٤٤) تامر مصطفى، بشائر الأسفار بمحمد وأله الأطهار، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٤٦.
(٤٥) د. عبد الجليل شلبي، اليهود واليهودية، كتاب اليوم، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٦٢.
(٤٦) المزامير: ١٣٧.
(٤٧) نقاً عن كتاب "محمد في التوراة والإنجيل والقرآن" تأليف: إبراهيم خليل أحمد، مكتبة الوعي العربي، القاهرة بدون تاريخ، ص ٥٣.
(٤٨) تكوين ١٨/١٨.
(٤٩) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٢٩.
(٥٠) اليهود واليهودية، مرجع سابق، ص ٦٩١.
(٥١) محمد خليفة التونسي، بروتوكولات حكماء صهيون، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥١.
(٥٢) سفر أشعيا ١/٦١-٣.
(٥٣) عباس محمود العقاد، حياة المسيح، كتاب اليوم، مصر، ١٩٥٣، ص ١٣٢.
(٥٤) إنجيل متى ١٨/١٦.
(٥٥) متى ٢٢/١٠.
(٥٦) إنجيل لوقا ١٦/١٦.
(٥٧) لوقا، ٢٤/٥.
(٥٨) لوقا ١٩/٨-١٠.
(٥٩) حياة المسيح، مرجع سابق، ص ١٦٠.
(٦٠) متى ٥-١٧-١٩.
(٦١) لوقا ١٩/٤٢-٤٤.
(٦٢) سورة الانفطا: الآية ٦.
(٦٣) سورة الانشقاق: الآية ٦.
(٦٤) سورة البقرة: الآية ١٦٨.
(٦٥) سورة الحجرات: الآية ١٢.
(٦٦) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.
(٦٧) سورة الفرقان: الآية ١.

- (٦٨) — سورة سباء: الآية ٢٨.
- (٦٩) — سورة الفاتحة: الآية ١.
- (٧٠) — سورة الزمر: الآية ٣.
- (٧١) — الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٦.
- (٧٢) — حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٧.
- (٧٣) — الوحدة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧ - ٥٨.
- (٧٤) — سورة البقرة: الآية ٢٨٥.
- (٧٥) — سورة البقرة: الآية ٢٣٦.
- (٧٦) — سورة الشورى: الآية ١٣.
- (٧٧) — سورة آل عمران: الآية ٦٧.
- (٧٨) — سورة الغاشية: الآية ٢١/٢٢.
- (٧٩) — نهج البلاغة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ج ٢، ص ١٦٤.
- (٨٠) — سورة الأنبياء: الآية ٩٢.
- (٨١) — حقائق الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٩.
- (٨٢) — سورة الأنبياء: الآية ١٠٥.

المحاكاة وإشكالية فهم النصوص الدينية

د. أحد قراملكي
ترجمة: د. دلال عباس

للعقل دور أخلاقي في فهم النص الديني بطريقة الإبطال، أي أنه يبيّن أي تفسير هو غير مناسب ومرفوض، لكنه لا يعين بصورة دقيقة أي تفسير مناسب ومرجح، لذلك لا بد من التمسك بمنهجية خاصة لمواجهة التعددية الحداثوية، وإذا لا يمكن إنكار «ببنية» فهم النصوص والتعددية الناتجة عنها، فإن من الضروري توفير مواجهة ممنهجة للتعدد الأفهام وتتنوع الطرق.. المنهجية الحصرية ينتج عنها أمور مرفوضة، لكن عبر التعدد المنهجي (العبر مناهجية) يمكن أن تحل الإشكالية.

الخلاصة:

تتصدى هذه المقالة _ انطلاقاً من فرضية حداثية المباني- للبحث عن معيار لفهم النصوص الدينية في خضم التفاسير المتوعدة والمتمدة.

إن نظرية "بيئية التفسير" تؤكد على تأثير خصائص الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية في تفسيره، فيؤدي ذلك إلى تعدد أنواع الفهم. أما نحن فقد نقلنا التفسير من ميزان الصدق والكذب إلى ميزان الجيد والرديء. لتوطيد منطق التفسير على قواعد منطق الترجيح.

إن الاتجاه الرائج نسبياً لدى علماء التأويل، يركّز على الأخلاق معياراً لتعيين التفسير الأفضل، لكن هل يصلح هذا الجواب حلاً لمعضلة فهم النصوص الدينية؟ أم أنه يجرنا نحو معضلة أكثر جذرية؟ وهل بالإمكان التوصل إلى عولمة الأخلاق دون العودة إلى المبادئ التقليدية أو حتى المعاصرة؟

هذه المقالة تجيب عن هذا السؤال بطرحها لنظرية "الحد الأدنى المطلق"، حيث يستخدم ميزان الأخلاق لتقويم فهم النصوص الدينية، وتبني عولمة الأخلاق على أساس "المطلق"، المعتمد بدوره على نظرية الفطرة، لكن مع تفسير خاص لمعنى "الفطرة". وجدير بالذكر أن "العبر مناهيجية" تعرض المنهجية المطروحة التي يمكن بواسطتها التوصل إلى الفهم الأصوب من بين الأفهام المتمدة.

المصطلحات المستخدمة:

- فهم النص الديني- منطق الترجيح - الحد الأدنى المطلق - الفطرة - نظرية بيئية التفسير- الفهم الأخلاقي للدين- "ال عبر مناهيجية".

أهمية التنوع في فهم الدين:

إن التنوع في تفسير النصوص الدينية، هو اليوم في ضوء المنهج الحداثي، أمر لا شك فيه ولا مفر منه، وقد تقدمت نظرية بيئية عالم التعبير والفهم، كما تقدم عالم التجربة (بما في ذلك التجارب الفلسفية والعرفانية)، خطوات إلى الأمام، ومن خلال التجاذب بين معطيات علم الدلالة وعلم التأويل يعتقد Fatz أن المعنى رهن بالتفاعل بين قصد المتكلم وحصة المخاطب من الفهم، ويؤكد على أهمية تدخل خصوصيات الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية في فهمه للنصوص الدينية وفي تفسيره لها،

وذلك يجعل من التنوع والكثرة أمراً إلزامياً، لا يمكن تجاهله. (١)

يقول المولوي في مقدمة المثلوثي: (٢)

كُلُّ امْرَئٍ يُعْتَقِدُ أَنَّهُ قدْ صَارَ رَفِيقِي

دون أن يبحث في داخلي عن أسراري

لـكـنـ العـيـنـ وـالـأـذـنـ قـدـ حـرـمـتـاـ ذـلـكـ النـورـ

فَرِي لِيس بعْدِي دَأْ من أَنِينِي

يبدو أن إصدار الأوامر والوصايا بوجوب التوصل إلى إدراك الأسرار الباطنية النصوص، وعدم الاعتماد على الظن والتخيّل والعواطف والنظريات والفرضيات الذهنية المسبقة، يعدُّ لغوًّا وأمراً بالمحال. فتتواء العناصر التي تتدخل في الفهم الديني، يضعننا أمام تعدد أنواع الفهم، وهذا التدخل هو غالباً غير واعٍ ولا علاج له. وقد أدركنااليوم عدم إمكانية حدوث ما كان يعتقد به ابن سينا، عن الإنسان المعلق في الهواء الطلق، المتحرر من كل أنواع التأثير بالعوامل والدوافع والمحركات.

إن حذف خصائص الفرد الشخصية والثقافية والتاريخية من فهمه معناه حذف المفسر والتفسير، وتشكيك بالموضوعية التقليدية والحداثية على السواء.

إن الحداثويين يؤكدون تأثير "البيئة"، ليس فقط في تفسير النصوص، وإنما كذلك

في مجال العلوم التجريبية. (٢)

فالواقع العلمية وإن كانت خالية من القيم، فهي أيضاً مثقلة بال מורوث الاجتماعي والتاريخي للفرد.^(٤)

بناءً على ما تقدم، نقول: إن التعدد والتتنوع في فهم النص الديني ليس أمراً مستهجناً ولا مذموماً، ولا هو حتمي ولا باطل. المهم هو كيفية مواجهتنا لتتنوع الأفهام، وهل هنالك إمكانية لحصر الأفهام المتعدة في شبكة قواعد المنطق وفي ميزان المنطقية؟ وماذا اقترحت الحادثة لمواجهة ذلك، وأي منطق يمكن أن يستخدم ميزاناً لتقويم أنواع الفهم المختلفة؟

فهم النص الديني ومنطق الترجيح:

على أساس الفكر الحداثي يرفع التنوع في فهم النصوص الدينية التفسير عن ميزان الصدق والكذب، ويعتبر أن تقييم الأفهام بواسطة المنطق ذي القيمتين نوعٌ من المحدودية، هنا يُطرح ميزان اللائق وغير اللائق، المناسب وغير المناسب. وهكذا يصبح منطق تفسير النص الديني رهناً بقواعد منطق الترجيح^(٥).

لكن ما هو معيار الترجيح في هذا المقام؟ وأي فهم للنص الديني هو الأصوب والآخر؟ وما هو معيار ترجيح فهم معين على فهم آخر؟ وهل من الممكن عرض معيار موحد وعاملي مع الأخذ في الاعتبار ببيئة التفسير، وهي أمر قد أرخي سدوله أيضاً

على حقول المعرفة البشرية كافة؟

الأخلاق معياراً للفهم:

في هذه الأيام يتم التأكيد على الأخلاق معياراً للفهم. ففي رسالة كلينورود المعروفة «أخلاقي الاعتقاد»، وفي مقالة ويليام جيمز الدائعة الصيت كذلك، تأكيد على أن كلاً من الفهم والاعتقاد سلوك كأنواع السلوك الأخرى يمكن تقويمه في ميزان الأخلاق. وبإمكاننا كذلك أن نرى كثرة استخدام فقهاء الشيعة القدماء للأخلاق معياراً في اختيار التفسير أو ترجيحه. على الرغم من عدم اهتمامهم بتنظيم مثل هذا المنطق أو تدوينه. ويتحول العقل في الواقع كأحد مصادر التشريع الأربعة (استباط الحكم الشرعي)، إلى عقل عملي مبنيٌ على أساس أن العدل حسن والظلم قبيح، كما أن هاجس عدالة الاستباطة موجّلٌ في القدم.

لقد بحث الأصوليون في بنائهم منطق الترجيح في الفهم الديني على قواعد العقل العملي عن مبدأ عالمية الأخلاق، وطروا نظرية الحسن والقبح العقليين والذاتيين، وتقع هذه النظرية في الخانة التقليدية على سلم النظريات التي تقول: بطبيعة الأخلاق، وتطرح الحد الأعلى المطلق في الأخلاق كذلك. والنتيجة المترتبة على هذا الأمر هي أن الأساس الثابت والمعيار العالمي الموحد غير مناسب لترجيح التفسير.

لكن تأملات هيوم، طرحت في العصر الحديث نظرية جديدة في تحليل الحسن والقبح، يمكن أن تعدّ في نظر التقليديين مصداقاً للتحويلية Reductionisme التي تحول "الف حسن" إلى "أنا أحب الف" و "ب قبيح" إلى "أنا لا أحب ب".

إن رد الحسن والقبح إلى العواطف والمشاعر يمكن ملاحظته في منطق الترجيح الأرسطي، فالإرسطيون يقولون في تحليل الآراء المحمودة ما يلي: (٦) "منها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد وهمه وحسه، ولم يؤدب بقبول قضایتها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم كثرة الجزئيات ولم يستند إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح...".

على أساس نظرية هيوم ينتقل القبح والحسن من عالم الفهم والإدراك إلى عالم الأحساس والعواطف، وأكثر من ذلك، تؤدي "أنا أحب" صراحة إلى بيئية الأخلاق وتعدها وتحولها: لذا فإن تأسيس التأويل على الأخلاق يغدو كالحفر على الماء..

الأستاذ مطهري يؤيد مبدأ رد الحسن والقبح إلى "أنا أحب وأنا أكره" يقول: "نحن نوافق على أصل الحسن والقبح الذي قال به "العلامة الطباطبائي" و "راسل" أي أن الحسن والقبح هما الحب والكره".^(٧)

وقد حل مطهري عملياً نظرية هيوم على أساس تحليل العلامة الطباطبائي^(٨) ومن مستلزمات هذه النظرية صراحة تنوع الأخلاق ونسبيتها وتحولها. كذلك فإن الأستاذ مطهري بطرحه لنظرية "الفطرة" يكون قد جدد عملياً نظرية العلامة الطباطبائي، كما ارتضى تحليل هيوم من "أنا أحب" إلى "أنا أحب العلوى والإنساني".^(٩) ويقول: "إن معنى طلب الخير فطرياً، معنى ذلك القول: بالنسبة في الأحكام الأخلاقية".^(١٠)

خلاصة القول: إن الأخلاق يمكن أن تكون معيار ترجيح فهم على فهم آخر، وأن تكون مبنية أيضاً على أساس "الفطرة". هذا الكلام يستدعي إضافة قواعد معينة إلى منطق فهم الدين وأخذ الفطرة كأحد الأسباب والمصادر، أو بعبير أدق كمنهجية لفهم النص الديني.

لكن ما هي الفطرة؟ وبأي المبادئ الفلسفية يمكن جلاء مفهومها؟ إن إرجاع الفطرة بمقتضى الطبيعة الآدمية من حيث إن الإنسان يقف في مواجهة طباعه وغراييه إلى نوع من الجوهرانية الأرسطية؛ أي إرجاع الفطرة إلى الحقائق السابقة، التي أودعها الله في جبلة الإنسان، يمكن أن يكون إلى حد ما تفسيراً ديكارتياً.

إذاً، هل يمكن – اعتماداً على قرفيات المبني الحداثوية – جلاء مفهوم الفطرة والدفاع عنها؟

الجواب إيجابي: فإذا نحن انطلقنا من المفاهيم التي وضعها علماء النفس التجربيون على أساس أن "الفطرة" ليست استعداداً وإنما هي إرث بشري جماعي يمكن في "عين الكثرة" الحداثية التوصل إلى "وحدة" ما بعد حداثوية، فالناس في "عين الكثرة" الحتمية يتمتعون إلى حدٍ ما بتركيب عضوي واحد وبناء روحي واحد. - حتماً بحسب الإنسان الذي عهدناه في التاريخ - فلربما كان أفراد البشر في المستقبل متباينين ولم يكونوا مصداقاً للقول إنه: "طالما أنا أمام الإنسان المجرّب في التاريخ، سيكون هنالك إجماع عام على موضوع (أحب) و (أكره) وسيكون هنالك اعتبار بشري عام وشامل للواجبات وللمحرّمات الأخلاقية".^(١١)

و عمومية الأخلاق وتوجيهها ليس بالضرورة رهناً بكون الحسن أو القبح عقليين أو

ذاتيين، ولا بالنظريات الطبيعية الأخرى، لكن ما هو ضروري في هذا المقام هو إجماع البشر التام واعتبارهم العام.

نطلق على هذه النظرية اسم "الحد الأدنى المطلق" وهي:
أولاً: تؤمن عالمية الأخلاق وعموميتها.

ثانياً: تكتفي بتلاؤم الأخلاق العالمية وتأثيرها.

ثالثاً: هي منسجمة مع مبادئ الحداثة دون التطرق إلى ضروراتها كنسبة الأخلاق وصلاحيتها.

رابعاً: تقدم تصوراً جديداً عن الفطرة والفترات.

إن تنوع الأفهام يستدعي بالضرورة تمعن الأفراد بالذكاء الانفعالي الكافي واللغة المشتركة، والتمسك بقواعد المنطق المقارن.

المنهجية المطروحة:

يعمل المعيار الأخلاقي في فهم النص الديني بطريقة الإبطال؛ أي أنه يبين أي تفسير هو غير مناسب ومرفوض، لكنه لا يعين بصورة دقيقة أي تفسير مناسب وراجح؛ لذلك نحن نسعى للتمسك بطرح منهجية خاصة لمواجهة التعديلية الحداثوية. ونحن لا ننكر بيئة فهم النصوص الدينية والتعددية الناتجة عنها، لكننا ندعو إلى مواجهة ممنهجة لتنوع الأفهام وتنوع الطرق، المذموم هو المنهجية الحصرية والتغول الناتج عنها، لكن المنهجيات المتعددة يمكن أن تحل المشكلة.

دمج المناهج المتعددة أو مقارنتها، مما طرحان لدراسة مقارنة بين الفروع، يمنع للتمسك بهما الحصرية، ويعالج النسبية كذلك. وقد تكلمت على هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب: "مناهج البحث في الدراسات الدينية".

الهوامش

- (١) - "نظريّة زمنيّه فهم ديني ومقدس" .(Fatz 1978- 1983)
- (٢) - المقصود الشاعر الإيراني جلال الدين الرومي (٦٤ هـ ٦٧٢ هـ) صاحب المشوي. (المترجمة).
- (٣) - پوپر، ١٩٧٢، ص ٣٤١ - ٣٦١.
- (4) - Gergen 1991, and Watson 2004, and Kekman 1466.
- (5) - Logic of Preference (Davidson, 1966, Moutalakis, 1982, Recher, 1963 m , von wright, 1963, 1972).
- (٦) - ابن سينا، الإشارات، ص ٤١ و ٤٢ .
- (٧) - مطهرى، ١٣٦٧، ص ٢٤٥ .
- (٨) - أصول فلسفة وروش رئاليسم، مقالة ششم ، ١٣٦٢، ص ١٣٩ - ١٩٣ .
- (٩) - مطهرى، ١٣٧٦، ص ٢٤٥ ، ومجموعة آثار، ج ٢، ص ٥٢٦ .
- (١٠) - مطهرى، المجموعة الكاملة، ج ٢، ص ٤٧٦ .
- (١١) - فرامرز، قراملکی، ١٣٨٢، ص ١٨٥ .

برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلسفة

السيد صادق الحسيني ♦

برهان الصديقين من أحكم البراهين وفي منتهى المتانة والاستقامة. ويفيد أعلى مراتب الجزم واليقين. وهو أيضاً من أشرف البراهين لعرفة الله؛ لأنه يستند على حقيقة الوجود كي يصل إلى واجب الوجود، بالإضافة إلى ما تقدم. فإن برهان الصديقين من أبسط وأسهل البراهين؛ لأن الوصول إلى معرفة واجب الوجود لا يحتاج إلى واسطة من قبل غير الحق، وهذا الدليل غني عن اللجوء إلى الدور أو التسلسل.

الصديق لغة:

ذكر اللغويون معاني كثيرة ومختلفة لكلمة "الصديق"، منهم الراغب الأصفهانى إذ يقول: "الصديق من كثر منه الصدق، وقيل: بل يُقال لمن لا يكذب قط، وقيل: بل من لا يتأنى منه الكذب، وقيل: بل من صدق بقوله واعتقاده وحقق صدقه بفعله".^(١)

وأوضح الطريحي ثلاثة معانٍ لهذه الكلمة:

١- كثير الصدق.

٢- المداوم على التصديق بما يوجب الحق.

٣- الصديق الذي عادته الصدق.^(٢)

وورد في القرآن الكريم أيضاً إطلاق هذه الكلمة على الأشخاص الذين عرروا بملازمة الصدق في الأفعال والأقوال والنيات والمواثيق التي تربطهم بالله والناس.^(٣) "الصديق" هو ذلك الإنسان الذي دليله الصدق المحسن، وليس في وجوده أية شائبة من الكذب في تفكيره، ولا يستشهد بغير ذات الحق.

الصديق بعد اجتياز مرحلة الاستدلال بالآيات الإلهية في (الآفاق والأنفس) في محضر الحق الإلهي وبذلك يصل إلى معرفة حقائق الأشياء بهذه الوسيلة.^(٤)

فلسفة تسمية برهان الصديقين:

مع ملاحظة مفهوم كلمة "صديق" يمكن الوصول إلى أسباب تسمية هذا البرهان (بالصديقين لأحد الأسباب الآتية) بالاسم الذي وضع له، وهي:

١- يستفيد "الصديقون" عن هذا الطريق في الاستشهاد في المحضر الإلهي للكشف عن الحقائق.

٢- ونتيجة لهذا البرهان يقينية بالكامل، وتحصل بذلك على مراتب اليقين، وليس في طريقة أية شائبة من الكذب.

٣- وبارتکاز الحكيم المتأله على هذا البرهان يشاهد حقائق الأشياء.

٤- إن طريق الوصول إلى الحق، هو طريق الأنبياء الصديقين، وطريق الصديقين 180 لـ يأتي بعد مرتبة الأنبياء الربانيين وهكذا ...

مع ملاحظة هذه المحاور، بحث الشيخ الرئيس أبو علي سينا لأول مرة مسألة الدليل والبرهان، وجيء باسم "برهان الصديقين". وضمن هذا الدليل يرى فيه أنه أقوى البراهين في مجال الإلهيات، (معرفة الله)، وهو يقول في هذا الطريق: إن الوجود موجود؛ لأنه يدل على وجود الحق تعالى. وجود الحق تعالى شاهد على سائر مراتب الوجود، وفي نهاية المطاف نحصل على هذه النتيجة: هذا حكم للصديقين الذين

^(۵) بسته‌دون به لا عليه.

من بعد الشيخ الرئيس ابن سينا، اقتدى جميع العرفاء المتألهين به في هذا
الخصوص (تسمية برهان الصديقين)، ولكن المرحوم الأشتياني في تعليقه على شرح
منظومته استخدم كلمة "صديقٍ" بدلاً من كلمة "صدّيقين" في تسمية هذا البرهان.

مقاييس التفاضل بين برهان الصديقين وسائر المعارف الإلهية:

قبل تعريف معاني وألفاظ هذا البرهان يجدر بنا أن نشير إلى تصنيفين من بrahamin الإلهيات من قبل المحقق الطوسي والآخوند (رحمهما الله)، أحد التقسيمين لبراهين معرفة الله (سبحانه وتعالى) من حيث وجهة نظر سالكي طريق المعرفة، يتفرع هذا التقسيم إلى خمس مجموعات:

- طريق الفلسفه؛ الذين يستدلون على الوجود بالحدث الزمانى.
 - طريق الطبيعين؛ الذين يستدلون على حركة العالم بالمحرك الأزلي.
 - طريق الحكماء الإلهيين؛ الذين يستدلون بإمكان الحسن على وجود الحق.
 - طريق العرفاء (أهل العرفان)؛ الذين يستدلون بالبداهة على أنهم دائمًا في حضرة الحق، وكذلك الوجود كله.
 - طريق الحكماء المتألهين؛ الذين ينظرون إلى حقيقة الوجود من وجود الحق فنالى.

وفي تقسيم آخر لبراهين معرفة الله (سبحانه وتعالى) يقدم المرحوم الآخوند ثلاث مجموعات لذلك:

- ١- الطرق التي تنظر إلى السالك والمسلك والمقصد بصورة منفصلة مثل برهان النظم.
 - ٢- الطرق التي تنظر إلى أن السالك والمسلك واحد، ولكن المقصود منفصل، مثل الطبيعيين عن طريق معرفة النفس.
 - ٣- الطرق التي تنظر إلى أن المسلك والمقصد واحد، والساalk منفصل، ذلك برهان الصدّيقين.^(٦)

مع ملاحظة هذه المقدمة والمطالب المذكورة، يمكننا أن نعدّ المقاييس الكلية لبرهان الصديقين على الوجه الآتي:

- ١- في طريقة الصديقين يجب أن تبدأ الرحلة من ذات الحق إلى ذاته مع استدلال واستشهاد على ذلك، أو حصول التبؤ بذلك. بعد هذا الطريق ولا يجب أن يكون أي رواية من مخلوقات أو أفعال وأثار حتى في طريقة هذا، وكلما كان اتخاذ القرار جزءاً

من الفرضيات العقلية لا يخلُ ذلك ببرهان الصديقين.

٢- شكل البرهان يكون من الأشكال البديهية التي ينتج عنها الصدق واليقين، بصورة كاملة وأن يخلو الطريق من شوائب الكذب والخطيئة.

٢- المقدمات المأخوذة في البرهان من مجموعة القضايا البديهية الأولية. ولا يجب أن نأتي بمقدمات غير بديهية وأولية ومبادئ نظرية في هذا الشأن.

٤- يجب أن نستند إلى أقصر وأقل المبادئ بشكل لا يحتاج إلى صرف وقت كبير؛
لكي يصل الإنسان إلى الطريق المطلوب والنتيجة بأقصر الطرق، وأقل وقت ممكن.
وبتعبير آخر أقصر البراهين.

٥- أن تكون له قابلية واستعداد على إثبات التوحيد والصفات والأفعال الإلهية، مضافاً إلى إثبات ذات الله (الواجب الوجوب).

ومن الطبيعي أن يعتبر برهان الصديقين في معرفة الله لدى الحكماء المتألهين المقاييس الأولى على أقل حدّ في هذا المجال، وتحسب بقية المقاييس من شروط الكمال لهذا البرهان.

امتيازات برهان الصديقين على سائر براهين معرفة الله:

ذكر المرحوم صدر المتألهين امتيازات (محاسن) برهان الصديقين على النحو الآتي:^(٧)

١- برهان الصديقين من أحكام البراهين وهو في منتهى المتانة والاستقامة ويفيد أعلى مراتب الجزم واليقين.

٢- هو من أشرف البراهين لمعرفة الله؛ لأنَّه يستند على حقيقة الوجود كي يصل إلى واجب الوجود. والوجود هو الخير المطلق (الصرف) ومنبع الخيرات كلها، وفي حال أن البراهين الأخرى التي تدل على معرفة الله جعل المخلوقات واسطة لإثبات واجب الوجود، وتلك المخلوقات ممزوجة بالعدم والنقص. وعند الوجود المحسن لا وجود لها وعند مقايسة العدم هو منشأ الشر والشر المحسن.

٣- برهان الصديقين هو أبسط وأسهل البراهين؛ لأن الوصول إلى معرفة الله الواجب الوجود (الحق وصفاته وأفعاله) لا يحتاج إلى واسطة من قبل غير الحق، وهذا الدليل لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل.

٤- **برهان الصديقين** يكفي وحدة معرفة ذات الحق، وتوحيد الذات ومعرفة صفات الحق، وتوحيد الصفات، ومعرفة أفعال، الحقة، بخلاف البراهين الأخرى.

ولكن مع كل هذه الامتيازات والمحاسن فإن فيه عيباً واحداً وهو عدم إمكان فهم هذا

البرهان لعامة الناس؛ لأن الإنسان أكثر تماساً بالماديات وعالم الخلق ومن هنا يصعب عليه إدراك الوجود المحس من غير واسطة، وهذا ما يتّأطى من قدرة الحكيم المتأله ويتجلى له هذا البرهان^(٨).

اختلاف برهان الصديقين مع البرهان الوجودي في فلسفة الغرب:
برهان الصديقين دليل لإثبات الحق تعالى من ذات الحق بذات الحق يستدل به على ذلك. في هذه الحقيقة يقرر أصل الوجود.

أما في البرهان الوجودي فإن القديس أنسيلم (١٠٣٣ م - ١٠٩١ م) الذي هو أول من أوضح ذلك، مستنبطاً إثبات الله سبحانه وتعالى وحتى وجوب الحق تعالى من صرف تصور الله.^(٩) وبواسطة متابعة سطحية في نقطتين أساسيتين يمكن تفضيل برهان الصديقين على البرهان الوجودي:

١- من ضروريات البرهان وجوب إدراك أنَّ إثبات الوجود ضرورة ذاتية لذلك، يعني أن الموضع ذاته مع تصور أكبر الموجودات يكون في الذهن كاملاً ومطلقاً. وسيكون الحكم بوجود ذلك ضرورياً ومقابل ذلك إذا لم يكن لدى شخصٍ، هذا النوع من التصور عن موجود كامل ومطلق في ذهنه، فليس له الحكم بضرورة ذلك أيضاً.

أما الضرورة التي تثبت في برهان الصديقين فهي ضرورة أزلية وحتى في فرض عدم الموضع أيضاً يلزم وجود ذلك، ومحموم في أية صورة للموضع وضرورة.

٢- في برهان إدراك الوجود يقال أثناء الضرورة: بوجود الله، وضرورة وجود الله هي حمل أولي، وحمل شائع بأن الله ممكن الوجود لأنَّه أحد المخلوقات الذهنية. ولذا وجود تصور الله في الذهن حمل شائع. ولأجل إثبات الله خارج الذهن يجب الاعتراف بضرورة الحمل الشائع لإثبات الله. ولا يثبت الاحتمال والمفهوم الأولي الوجود الخارجي لله، أما في برهان الصديقين حمل المحموم يعني ضرورة الوجود على الموضع باحتمال شائع ومفاهيم مندرجة في الموضع مشيراً على ذلك. ويوضح ذلك في الخارج؛ لأن السفسطائيين ينكرون بداية الوجود، ويرون إثبات الوجود خارجاً، بعد ذلك يحصل الإثبات في الذهن وفي المقدمة تأتي الضرورة الأزلية بعد ذلك.

صياغات عده لبرهان الصديقين:

وُضعت تقارير مختلفة لبرهان الصديقين، منها ما قرره المرحوم الأشتيني حيث نقل سعة عشر تقرير لهذا البرهان عن السابقين^(١٠)، منها أربعة تقارير مختصة بالحكيم السبزواري، وتقريراً واحداً يتعلق بشيخ الإشراق، والتقارير الباقيه مأخوذة من بعض العرفاء والحكماء الربانيين.

وفي البداية يؤخذ بنظر الاعتبار أن إضافة تقارير الفلاسفة والحكماء المعاصرين إلى هذا التعداد، يجعل مجموع التقارير الموجودة كثيراً جداً.

ولا بد من الإلتئات كذلك إلى أن العديد من هذه التقارير متقاربة، وتتفرد فقط قلة منها، والتي تعتبر من التقارير المحورية والمتميزة، وتنمايز الصياغات عن طريق الحد الأوسط، فمثى كان الحد الأوسط لصياغة لأحد البراهين متفاوتاً مع الحد الأوسط لصياغة، هنا يكون بين الصياغتين اختلافاً ومتغيراً، ولكن إذا كان الحد الأوسط متقارباً للبراهين (للبراهين) لا يظهر افتراقهما.

بل يمكن القول: بأن قسماً من تلك التقارير المشار إليها في بحوث أولئك العظاماء ملخص من تقارير أخرى. وعلى الترتيب تم حذف التقارير المشتركة؛ لإظهار تقارير مختلفة ضمن ثلاثة فصول:

١- متابعة تقارير برهان الصديقين في فلسفة المشاء والإشراق.

٢- متابعة تقارير برهان الصديقين في جانب العرفاء (أهل العرفان).

٣- متابعة تقارير برهان الصديقين في الحكمة المتعالية.

تقارير برهان الصديقين من نظر فلسفة المشاء والإشراق:

تقرير الفارابي لبرهان الصديقين:

أعطى الفيلسوف الفارابي براهين في باب معرفة الله، ما كان سبباً لإيجاد أشكال جديدة وكاملة لبرهان الصديقين، لم يطلق على أحد براهينه تلك اسم برهان الصديقين. ولكن بعضاً من استدلالاته يُحسب من أحسن وأقدم هذا البرهان.

المرحوم الملا صدراً أوضح تقارير الفارابي على النحو الآتي:

"لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب وكان مبدؤها ممكناً حاصلاً بنفسه، لزم إما إيجاد شيء لنفسه وذلك فاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفهش".^(١١)
"إن الممكن سواء كان واحداً أو متعدداً، متربتاً أو متكافئاً لا يقتضي وجوب الوجود،

فلا بدّ في وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات".^(١٢)

صدر الدين لا يتخذ هذه التقارير ضمن تقارير برهان الصديقين. وبوجه النظر إلى طرح مسألة الإمكاني في هذا التقرير يكون مانعاً لكتينونة الصديقين أو على الأقل يكون مثل تقرير أبي علي سينا يُحسب ناقصاً.

تقرير الفارابي يقوم على ثلاث مقدمات:^(١٣)

١- الشيء ما لم يجب لم يوجد.

٢- إن الشيء ما لم يمتنع عليه جميع أنحاء العدم لم يوجد.

٣- إن المكانتات سواء كانت متناهية أم لا في حكم ممکن واحد.

بعد هذه المقدمات يحصل على النتيجة بأن الوجود بغير الاستناد على حقيقة واجب الوجود، لا يمكن أن يتحقق. وإذا أردنا التعمق في آراء الفارابي ببرهان الصديقين، وإدراك ذلك، من الأفضل التأمل في الكلمات المنقوله عنه، بواسطة أحاديث الآخرين

في شرح آثار الفارابي والرجوع إليها:

لَكَ أَنْ تُلحِظَ عَالَمَ الْخَلْقِ، فَتَرِى فِيهِ أَمَارَاتِ الصَّنْعَةِ وَلَكَ أَنْ تُعْرِضَ عَنْهُ وَتُلحِظَ عَالَمَ الْوِجُودِ الْمُحْضِ وَتَعْلَمَ أَنَّهُ لَا بدَّ مِنْ وَجُودِ الْذَّاتِ وَتَعْلَمَ كَيْفَ يَنْبَغِي - أَنْ يَكُونَ - عَلَيْهِ الْوِجُودُ بِالْذَّاتِ، إِذَا اعْتَرَتَ عَالَمَ الْخَلْقِ فَأَنْتَ صَاعِدٌ، وَإِنْ اعْتَرَتَ عَالَمَ الْوِجُودِ فَأَنْتَ نَازِلٌ، تَعْرِفُ بِالنَّزُولِ أَنَّ لِيْسَ هَذَا ذَاكَ، وَتَعْرِفُ بِالصَّعُودِ أَنَّ هَذَا هَذَا".^(١٤)

في هذا البيان يذكر الفارابي قانونين منفصلين لمعرفة الحق تعالى:

والقانون الثاني هو برهان الصديقين، يقول الفارابي: في معرفة الحق طريقان: في الطريق الأول من النظر في موجودات العالم ونظام الله في الوجود دليل حاصل على إثبات وجود الحق. وفي الطريق الثاني عن النظر في الحق، وحقيقة الوجود، والوجود المحض تتجلى أماماتها ومظاهرها في صور الموجودات وترتيب النظام الخلقي، في الأسماء والصفات الإلهية. ولكن في الطريق الأول يُطوى قوس الصعود، وفي الطريق الثاني يتم سير قوس النزول وذلك بواسطة معرفة ومشاهدة الحق. وأن الموجودات في حالة العدم والبطلان لدى معرفة الذات، وأن وجود الأشياء كلها من الحق وتتجلى مظاهرها للناظرين.

في بيان الفارابي هذا إذاً ظهرت الإشارة إلى برهان الصديقين بوضوح. ولكن في هذا الدليل نوع من الإبهام والغموض.

صياغة الشيخ الرئيس لبرهان الصديقين:

أبو علي بي سينا في دليله يذكر بيانات مفصلة وفي نهاية دليله وإشاراته يسميه برهان الصديقين. وهنا في برهان ابن سينا يستنتج وجود قطعي و المسلم به، والوجود المطلق مقابل إنكار الوجود. وبعد ذلك لا يمكن الشك في أصل الموجودات ما لم نكن من السفسطائيين. وهناك تقسيم يقول: الموجود إما واجب، وإما ممکن، أو الصنف الثالث فمحال. بعد ذلك يحتاج أبو علي إلى ترجيح الواجب وإبطال تسلسل الوجود إلى ما لا نهاية.

"فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممکن الوجود بحسب ذاته، ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه"

من حيث هو ممكн، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره، إما أن يتسلسل إلى غير النهاية...".^(١٥)

في توضيح استدلال الشيخ الرئيس يجب أن يقال:

إذاً في العالم هناك موجود، ففيقيناً هناك الواجب؛ لأن الممكн لا يوجد إلا بالواجب.
ويقول أبو علي في هذا الاستدلال في هذا الأصل الكلي: في الفرض أن جميع الموجودات ممكنة، ممكн وبدون علة ويكون من تلقاء ذاته، أن يكون الجمع بين النقيضين ويكون غير الضروري في نفس الحال ضروري الوجود، أو هذا الممكн بسبب غير محقق يكون الوجود مقابل فرضه غير ممكн أيضاً. في حال إذا كان ذلك غير متكئ على هذا الوجود الممكн. ويحصل الدور والتسلسل إذا ما أراد الاستناد إلى ممكنت أخرى، ولا تنتهي سلسلة الاحتياجات؛ لأن الدور والتسلسل باطل.^(١٦)

وبعد الوجود الممكн يجب أن لا يخلو من واجب الوجود، ويبطل النقيض الذي يشير إلى خلو الممكн عن الواجب.^(١٧)

وبالنظر إلى كلام الشيخ الرئيس أيضاً في أولوية الوجود الممكن والوجوب جاء حديث في هذا المجال. ونستطيع بيان دليل الشيخ في برهان الصديقين نلخصه على شكلين:^(١٨)

١- السفسطة باطلة، وليس لها الواقعية الوجودية، وتحقق هذا الممكن تحقق ملازم مع ترجح وجوده، وترجحه إذا كان لذاته فهو المطلوب، وإذا كان لغيره يجب أن ينتهي بموجود له ترجح ذاتي لذا يكون الدور والتسلسل باطلاً.

٢- السفسطة باطلة، ولكن لها واقعية في الوجود، تتحقق هذا الممكود ملازم بوجوبه لذلك، "الشيء ما لم يجب لم يوجد"، لذا فإن وجوبه الذاتي موجود فهو المطلوب، وإذا كان غيره يجب أن ينتهي بموجود له وجوب ذاتي، لذلك يبطل الدور والتسلسل أيضاً.
في البيان الأول يستفاد من بطلان الترجح بلا مرجع، وفي البيان الثاني يستفاد من قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" ويستند على ذلك. ومن الطبيعي أن ظاهر كلمات

الشيخ الرئيس وردت مطابقة في كتب مختلفة.^(١٩)

وتتجدر الإشارة إلى أن منظور الشيخ الرئيس هنا في استخدام الكلمة "إمكان" في الاستدلال، هو إمكان الحسن، لا إمكان الحاجة والفقر، لذا يُحسب الإمكان الفكري من اكتشافات صدر المتألهين.^(٢٠)

إشكالات دليل الشيخ:

هناك إشكالات تظهر في برهان الشيخ الرئيس بحاجة إلى المتابعة:

الإشكال الأول: يقول صدر المتألهين: إن بيان دليل الشيخ لا يمكن أن يحسب على برهان الصديقين. بسبب أن الشيخ في استدلاله يتوجه إلى مفهوم الوجود، لا حقيقة الوجود^(٢١). ولكن يجب القول: بأن المقياس الرئيسي لبرهان الصديقين هو في نحو تجعل الآيات في الوجود بالنظر والملاحظة.

الإشكال الثاني: في برهان الشيخ الرئيس أدرك أثر دليل وجود الممكن بوجود الواجب، وهذا البرهان معروف لدى الحكماء بـ "الإمكان والوجوب"^(٢٢).

في هذا الإشكال أيضاً يعتبر برهان الشيخ أن أصل وجودية في الموجودات كافٍ ولم يذكر ذلك^(٢٣)، ولعل هذا البرهان محاسبة عقلية صرفة بالاستناد إلى فرضيات عقلية أوصلتنا إلى هذه النتيجة.

الإشكال الثالث: أن هذا البرهان آني ولا يفيد اليقين.

في جواب للعلامة يقول: إن هذا البرهان لكون قسم منه من مفردات العامة ممزوج ومتصل بالبرهان، لذا يحسب من البراهين الهامة^(٢٤).

الإشكال الرابع: أن برهان الشيخ الرئيس متکفل فقط في أصل إثبات ذات الحق، وغير ذلك، لا يهدى إلى بيان وسبل التوحيد والصفات وكمالات ذات الحق.

الإشكال الخامس: برهان الشيخ مع الاقتدار في أصالة الجوهر، لأجل الاستفادة من إمكان الحسن في الاستدلال، هنا يظهر بأن وصف الماهية مع أصالة الوجود غير مطابق.

تقرير "دليل" شيخ الإشراق من برهان الصديقين:

يقول شيخ الإشراق حول بيان برهان الصديقين:

"متى كان النور مجردأ من لحاظ الماهية وفي ماهيته محتاجاً، محتاجاً لنور يكون قائماً ومستقيماً بذاته. وليس من جوهر الظلام وليس مصدراً للنور. وفي البرهان يلزم الأمور المتناهية مجتمعة وثابتة في سلسلة الأنوار المجردة مترتبة في الشكل اللامتناهي. ومن المستحيل بعد الواجب الأنوار القائمة بالذات والأنوار العارضة والهياكل الأخرى لها منتهية وراء نور آخر ليس له بديل أو مثيل وذلك هو نور الأنوار والنور والأعظم الأعلى"^(٢٥).

ويذكر شيخ الإشراق في بيان آخر: "لا يمكن لأي شيء أن يُبعث من العدم، وإلا أصلاً لا يمكن أن يكون موجوداً، ونور الأنوار موجود بوحدانية الذات وليس في تقرير ذاته وجوده أي شرط، ولذا يكون ذلك النور جزءاً من هذا النور غير الملزم بالشروط، لأنه غير شرطي وضدي، وليس ناتجاً من رغبة ذاتية، بل وجوده دائماً قائماً بالذات (قيّوم

بالذات) (٢٦).

شيخ الإشراق يعلم أن النور أمرٌ له حقيقة ظاهرة ومُظهر الموجودات الباقية، وفي ذاته. وكل شيء ظاهر أكثر ظهوره من حقيقة الذات (٢٧). مع ملاحظة هذا النظر ومجموعة البيانات والأصول في البيانات المذكورة أعلاه، مع مجموعة أصل التشكيك في حقيقة النور في نظر الشيخ إشراق، يثبت الحقيقة في واجب بالذات، وجامع جميع الكمالات ومظاهر الإشراق أو ما فوق التصور بأن الواجب بالذات يكون وراء كل ألوان التعريف والتوصيف.

إش كالات دليل شيخ الإشراق:

إن هذا الدليل تقع عليه إشكالات متعددة، نشير إلى بعض منها:

- ١- مبني دليل شيخ الإشراق على برهان الصدّيقين يبْتَئِي على قاعدة أصالة الماهية، وثبت بطلانه في الحكمة المتعالية.
- ٢- يؤخذ في نظر الاعتبار إلى أن الموجودات الجسمانية في حكمة الإشراق عُرِفت بالكدوره والظلم. لذا هذه الموجودات خارج سياق البحث، بينما في الحكمة المتعالية بدليل طرح حقيقة الوجود فإن جميع الموجودات من أعلى المراتب إلى أقل المراتب كلها مشمولة بالبحث.
- ٣- إذا لم يكن مراد شيخ الإشراق من النور حقيقة الوجود، وكان مراده المفهوم أو الماهية. لم يبق محل للشك في ذلك، ومعنى جامع النور أو نسبته إلى تمام الخصائص من جملة الكمال، أو نقص المراتب، كذلك وجوب الواجب والإمكان، ممکن وغير مقتضى، وهذا الوجوب والإمكان بواسطة غيره. وليس هذا يكون جزءاً من الذات أو إذا اقتضى أحدي هذه الخصائص تكون بقية المراتب ليس لها مصداق ذاتي في هذا الجمع (٢٨).

الهوامش:

- (١) _ مفردات ألفاظ القرآن، ص ٣٧٧.
- (٢) _ مجمع البحرين ١٩٩/٥.
- (٣) _ من مفردات "الصديق" في القرآن الكريم ضمن الآيات: «يُوْسُفُ أَيْهَا الصَّدِيقِ أَفْتَنَا فِي سَبْعَ بَقَرَاتٍ سَمَانٍ يَأْكُلُهُنْ سَبْعَ عِجَافٍ وَسَبْعَ سَبِيلَاتٍ خَضْرٌ أَخْرٌ يَابْسَاتٍ...» (سورة يوسف، آية ٤٦). «وَذَكَرَ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا». «وَذَكَرَ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا». (سورة مريم، آية ٥٦، ٤١).
- (٤) _ شرح لكلمة الصديق من وجهة نظر الحكماء للمحقق الطوسي في كتابه "شرح الإشارات" ص ٣١٤ والحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار الأربعية ٦/١٢، والعلامة الطباطبائي في الميزان ٤٣٤/٤.
- (٥) _ وجادى ألمى، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعية، القسم ١، ج ٦ ، ص ١١٧.
- (٦) _ الشيخ الرئيس أبو علي سينا، الإشارات والتبيهات، النمط الرابع.
- (٧) _ للاستفادة أكثر من التقسيمات، يراجع: كتاب المحقق الطوسي، شرح الإشارات، ص ٣١٤، والملا
- (٨) _ مدرداً، الأسفار ١٤/٦ و ٤٤، وكذلك كتاب أسرار الآيات، ص ٣٧.
- (٩) _ راجع الكتب: الأسفار ٦، ١٦، ٢٤، ٣٤ و ٣٦.
- (١٠) _ الملا مهدى النراقي، شرح إلهيات الشفاء، ص ١٥٩.
- (١١) _ راجع الكتب: دبل إدواردنز، جسر إدواردنز، دلائل إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية، ترجمة الشهيد علي رضا جمامي، ومحمد محمد رضائي، ص ٣٧، ديكارت، تأملات في الفلسفة البدائية ترجمة أحمد أحmedi، دلائل إثبات وجود الله.
- (١٢) _ تعليقه الأشتيني على شرح المنظومة، من ص ٤٨٩ إلى ص ٤٩٧. شرح إلهيات الشفاء، للمرحوم الملا مهدى النراقي، ص ١٥٧ - ١٥٨.
- (١٣) _ للاستفادة أكثر يراجع كتاب الأستاذ وجادى ألمى، شرح الأسفار، ١٧٥/٦.
- (١٤) _ الأسفار، ٢٦/٦.
- (١٥) _ الفارابي، فصوص الحكم، الفصل ١٨، ص ٦٢.
- (١٦) _ الإشارات، ١٩/٢.
- (١٧) _ في شرح كلمات الشيخ الرئيس أبي علي سينا ذكرت فقرات كثيرة وما نقل هنا يعتبر أبسط الشرح وأكثر اختصاراً، لأجل الاستفادة يراجع الكتب: نهاية الحكمة، ٢٨٤/٢، الأسفار، ٢٦/٦، شرح الإشارات، ص ١٩٦.
- (١٨) _ يراجع الكتب: الإشارات والتبيهات، ١٩/٢، ١٩٧، تعليقات، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٨٧، الرسالة العلمية للعلاتي، ص ١٠٦، ١٠٥.
- (١٩) _ العلامة الطباطبائي ذكر هذين التقريرين، أولهما بعنوان تقرير الشيخ، والثاني جاء على شكل تقرير مستقل. راجع: كتاب نهاية الحكمة ٢٨٤/٢.
- (٢٠) _ وجوب المكنون بعلة موجبة. جاء ذلك في الرسالة العلمية للعلاتي بشكل واضح.
- (٢١) _ للعلامة المطهرى له آراء في هذا المجال، راجع: كتاب أسباب التعلق بالМАديات، ص ١٢٢.
- (٢٢) _ الأسفار، ٢٦/٦.
- (٢٣) _ المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (٢٤) _ راجع: كتاب الأسفار، ص ٢٧.
- (٢٥) _ أصول الفلسفة، ٥/٨٠، هوامش.
- (٢٦) _ الأسفار، ٦/٢٦ و ٢٨، شرح الأسفار، ص ٢١٨.
- (٢٧) _ المصدر نفسه، ص ٢٢١.
- (٢٨) _ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

اتقاد العقل والعاقل والمعقول

د. زهرا مصطفوی^{*}
ترجمة: هدى بيضائي

التعقل بحسب رأي ملا صدرا هو حضور العقول والصور النورية المستقلة عند العاقل، ولكن التعقل بحسب رأي ابن سينا هو حصول الصور العقلية والمفهوم للمعقول عند العاقل، لذا إن كانت نظرية الاتحاد متفقاً عليها من قبلهما، فإن أحدهما يعتقد باتحاد النفس والصور المعقولية بمعنى ارتقاء النفس إلى عالم العقول والاتحاد مع الجوادر العقلية المستقلة والأخر يعتقد باتحاد النفس مع التصورات والتصديقات والمفاهيم العقلية الموجودة في النفس.

المقدمة:

عندما نبحث عن جذور مسألة اتحاد العقل والعاقل والمعقول نجدها في كلمات تلامذة أرسطو، المشهور أن بعد أرسطو شيع هذا الكلام بين الحكماء مثل الإسكندر وفرفوريوس ومن ثم تلامذته.

وقد فسرت نظرية الاتحاد بتفاصيل عدّة مثل: واتحاد العاقل مع العقل الفعال، واتحاد العاقل مع المعقول، واتحاد المدرك مع المدرك،... وما شابه.

وهذه النظرية مقبولة في اليونان من قبل حكماء مثل أفلاطون^(١) وفي الحقبة الإسلامية نجد إشارات لها في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي.^(٢) وفي نفس الوقت نجد أن صدر المتألهين قام بشرح وتفسير وتتفقيح هذه النظرية ورسخ أساسها. وقد ذكر^(٣) أن مسألة الاتحاد بين العاقل والمعقول لم تجد حلًّا عند أي من حكماء المسلمين حتى زمانه، ولا نجد في كتب المسلمين مطلبًا مهمًا في شرح هذه النظرية. وهو توجّه بالتفاة خاصة إلى مسبب الأسباب وطلب الكرامة منه، فشمله الإلهامات الإلهية وشمله الله تعالى بفضله وكرمه وأعطاه من خزائن علمه علمًا جديداً، حتى فتح للمتّأخرین ما كانوا قد حرموا منه وكان وفقاً على سابقین.

وفي المقابل أنكر ابن سينا بشدة هذه النظرية، وقد اعتبر قول فرفوريوس حشوًّا وزائداً جملة وتفصيلاً. ويدرك أن فرفوريوس مهووس ويطمح في رئاسة المشاء ويطلق كلاماً جزاً. لا يفهمه لا هو ولا غيره من علماء المشاء الذين اعترفوا بأنهم لم يفهموا شيئاً من كلامه. ولكن حب الرئاسة وطلب الجاه يمنعه من الاعتراف بالخطأ.^(٤) على كل حال ما يجب التدقّيق فيه، هو ما استخلصه الحكيمان المسلمان، ابن سينا وصدر المتألهين من هذه النظرية. ونأمل في إطار هذه الدراسة أن يصل القراء المحترمون إلى مقاييس دقّقة بين رؤى الفيلسوفين اللذين ترأساً مذهبين في الفلسفة ودراسة الاستدلّالات والإشكاليات التي طرحتها كل من الحكيمين على نظرية الآخر.

192

التعقل

معنى التعقل:

إن الفهم الصحيح لمبحث اتحاد العاقل والمعقول مرتبط بمعرفة معنى التعقل. وحقيقة التعقل بمعنى العلوم والإدراك العقلي مشتركة بين الإنسان وبقية الموجودات، ولهذا يجب أن تكون دراسة هذه الحقيقة بطريقة تشمل التعقل الإنساني بالإضافة إلى تعقل بقية الموجودات. بالتأكيد سيتم شرح هذا في مكانه والإشارة إلى أن

الموجودات المادية غير المجردة، لا تحظى بهذا الكمال الوجودي وهي عاجزة عن هذا الإدراك.

وأيضاً يجب الالتفات إلى أنه لما كان التعقل أحد فروع العلم فيجب أن يُعرف تعريف يراعي تعريف العلم. ولهذا تعرض صدر المتألهين في كتاب الأسفار^(٥) في بداية مبحث اتحاد العاقل والمعقول لنظريات الفلسفية حول العلم وأخضعمها للنقد والتدقيق.

وبشكل إجمالي يقول صدر المتألهين في تعريف العلم^(٦): العلم من الحقائق التي تكون ماهيتها عين إنيتها وهذه الحقائق لا يمكن تعريفها بحدٌ أو رسم؛ لأنها ليس لها جنس أو فصل حتى تعرف بالحد. وليس هناك شيء أعرف من العلم ليعرف به، بل هو من البديهيات الواضحات التي تحتاج إلى بعض التبيهات والتذكيرات للوصول إلى الإدراك الصحيح لها.

ويقول الشيخ الرئيس بشأن التعقل:

"كل صورة أدركها فإنما أدركها إذا وجد مثالها في".^(٧) إن النفس تعقل، بأن تأخذ في ذاتها صور المعقولات.^(٨)

لهذا، التعقل في نظر ابن سينا، هو حصول صورة المعقول عند العاقل وهو يعتبر صدق هذه النظرية في الباري عز وجل أيضاً. بالطبع لابن سينا نظريات متفاوتة في كيفية حصول صور المعقول في نفس العاقل.

ويُفهم من بعض كلماته أن نفس العاقل بتجريد الصور من المادة وعوارضه ولوافق المادة، تخرج من مرحلة الحس والخيال والوهم وتصل إلى مرحلة العقل. يستفاد من بعض عباراته أن نفس العاقل بالاتصال بالعقل الفعال، تكتسب الصور المعقولة من فيض العقل الفعال، وسوف نشرح هذا الأمر بشكل أكبر.

لكن صدر المتألهين يقول بخصوص التعقل:

"والتعقل هو إدراك الشيء من حيث ماهيته وحده".^(٩)

من ثم يكمل في يقول: التعقل بحاجة إلى تجريد، التجريد من المادة وعوارضها ولوافقها، ويشرح: التجريد يكون بأخذ العلم من المواد؛ أي بعد الإحساس بالشيء وبوجوده، يجب تجريده من المادة، فيحصل فيما علم جديد. من ثم بتجريد عوارض ولوافق المادة، مرحلة جديدة من العلم، الذي يسمونه التعقل. ولكن لو كان الموجود ذاته عقلاً فلا حاجة إلى التجريد، بل النفس بواسطة وجود تلك العقول تصبح عالماً عقلياً.

ويذكر صدر المتألهين في كيفية اكتساب العلوم العقلية: "فالحق أن صور الجوادر العقلية من معاني تلك الحقائق، وذرات تلك الجوادر. هذا يعني أن صور المحسوس من كل جسم هي الجوهر الحسي له، والصور العقلية لذلك الجسم هي المعنى الجوهرى والعقلى له".^(١٠)

ومعأخذ مباني ملا صدرا بعين الاعتبار يمكننا الفهم وبسهولة أن مقصوده من معنى الجوهر العقلي وصورة الجسم العقلي ليس الصورة الذهنية أو التصورية، بل المقصود هو الصورة العقلانية المستقلة مثل النوري الأفلاطوني. وبعقيدة ملا صدرا، التعقل معنى درك الصور العقلانية والجسم المستقل، كما عبر في عبارة له: "النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية، تشاهد ذاتاً نورية مجردة".^(١١)

مقارنة بين الفيلسوفين:

وعلى هذا الأساس يكون التفاوت بين ما ذكره صدر المتألهين وابن سينا في حقيقة التعقل هو عبارة عن أن التعقل في عقيدة ابن سينا بمعنى درك مفاهيم الحدود وماهيات الأشياء على نحو الوجود الذهني وحصول صورة الأشياء في موجود مجرد، سواء أكان العقل أم النفس.

والتعقل في عقيدة ملا صدرا يعني مشاهدة الحقائق والصور الحقيقية المجردة عن المادة ولو احتجها التي هي متحققة بنحو مستقل.

وفي رأي ملا صدرا أن العلم هو حضور وجود المدرك عند المدرك، وجوداً خالصاً لا يشوبه عدم أو فقدان. ولهذا فإن الأشياء المادية وغير المجردة لا يمكن أن تتعقل أو تصل إلى حقيقة التعقل؛ لأنها ممزوجة بالعدم والفقدان دائماً، بل يرى أن العلم عبارة عن وجود بشرط أن لا يكون هنالك حجاب، والمادة والعدم والنقص تعتبر مواطن للعلم وحجاب عليه.

طريقة تحصيل الصور العقلية:

مما ذكرنا من عبارات ابن سينا، نصل إلى استنتاجين من التعقل: الأول، التعقل عن طريق التجريد، والآخر التعقل عن طريق الاستفاضة والاتصال بالعقل الفعال.

وفي رأي صدر المتألهين التعقل يستحصل فقط عن طريق ارتقاء النفس ودرك الذوات المجردة، لا عن طريق الاتصال بالعقل الفعال وأمثاله.

نظريّة التجريد التام:

يقول ابن سينا: تعقل النفس يعني دركها للصور المعقوله بالتجرد عن المادة.

والصورة المعقولة على نوعين: إما مجردة بشكل ذاتي عن المادة، وفي هذه الحالة لا تتبدد النفس عناء تجريد تلك الصورة، وإما أن العقل هو الذي يجرد تلك الصورة عن المادة.^(١٢)

ويشرح بأنه عندما يحس الإنسان بوجودِ ما، يأخذ صورة المحسوس من الوجود الخارجي، لكن بنحو محتاج للمادة. إضافة إلى لواحق تلك الصورة. وفي حين التخيل، يأخذ الصورة دون المادة ولكن مع لواحق المادة ومع أنه في حين توهم الصورة يدركها دون المادة ولو احتجها، ولكن لارتباطهما كمصدر بالمادة لا يمكن للزمن أن ينفصل عن لواحق المادة بشكل مطلق؛ لأنه في كل الصور يتصور تلك المفاهيم كعارض على المادة مع أنها غير مادية.

ولكن في حين التعقل، تأخذ النفس الموجود الذهني والصورة العقلية، مجردة من جميع لواحق المادة وتعقلاً لها وهذا التجريد التام يوجب التفاوت بين التعقل وسائر الإدراكات.^(١٣)

نقد نظرية التجريد:

انتقد ملا صدرا، وفي موضع عده، هذه النظرية بشدة ويقول: إن المشهور بين الحكماء هو أن النفس تتزعز صورة المحسوسات من المادة وتجردها وعندما ينتهي هذا التجريد يحصل التعقل.

ويفسر ملا صدرا هذه النظرية بطريقة كأن النفس ساكنة وثابتة والحركة والتغيير تقع في الأشياء، بمعنى أن الصور المحسوسة تتغير فيقع التجريد والنفس دائماً هي المدرك فقط.

ويشير إشكالية: لو كان الأمر على هذا النحو، لكان على الجوهر النفسي الإدراك دون ارتباط بالصور العقلية؛ لأنه لا ارتباط بين الصور العقلية والنفس، والنفس لو أدركت موجوداً مغايراً لها، غير مرتبطة بها، يكون العلم إضافة فقط؛ لأنه بين موجودين مستقلين غير مرتبطين لأنه لا يصح إلا مقوله إضافة، في حين أن مقوله إضافة في مبحث العلم أمر لا يقبله الفلاسفة.

إذاً ارتباط الصورة العقلية بالنفس، يلزم من أن النفس مادة تلك الصور وأنها متحدة معها، ولكن القائلين: بهذه النظرية ينكرون تغيرات النفس واتحادها بالصور المعقولة.

لهذا تجريد الصور المحسوسة للحصول على صور معقولة أمر محال، ويجب تفسير التعقل بشكل آخر بحيث تكون الأشياء ثابتة والنفس متغيرة؛ أي أن العوالم

متعددة والنفس تتحرك من عالم إلى عالم، ولها إدراك حسي في عالم المحسوسات وإدراك عقلي في عالم العقول.^(١٤)

نظريّة الاتصال بالعقل الفعال:

الطريقة الثانية للتعلق في كلام ابن سينا هي الاتصال بالعقل الفعال، حيث يقول: يوجد جوهر مفارق في عالم الوجود، وصور المعقولات بالذات موجودة في ذلك الجوهر؛ لأن هذا الجوهر عقلي بالفعل وليس له حالة الإمكان وعندما تتصل النفس بهذا الجوهر العقلي، تترسم في النفس صور عقلية خاصة تصل النفس إليها عن طريق إدراك الجزئيات.^(١٥)

وعلى هذا الأساس النفس بإدراكيها الجزئيات تكسب الاستعداد للاتصال بالجوهر المفارق العقلاني، وحاصل هنا الاتصال، ارتسام صور عقلية في النفس. وعندما تتجه النفس مرة أخرى إلى عالم الحس، تُمحى تلك الصورة العقلية، كما أنها لو التفت إلى صورة عقلية أخرى تُمحى الصورة العقلية الأولى.

قد تطرق ابن سينا في مبحث النفس من كتاب "الشفاء" بشكل واسع لدراسة هذه النظرية وهناك يقول: النفس الإنسانية عاقلة بالقوة وتقدر أن تكون عاقلة بالفعل ولكن هذه العقلية لا تحصل من تقاء نفسها، بل تحتاج إلى علة كي توصلها من حالة القوة إلى حالة الفعل. وهذه العلة هي أمر خارج من النفس وهي أعلى منها وهي العقل.

ومن الواضح أن هذه العلة يجب أن تكون عقلاً بالفعل، كي يوجد بينها مبادئ صور الأشياء ولكي تتمكن من إعطاء تلك الصور إلى النفس وهي العقل الفعال.^(١٦)

ويذكر ابن سينا في بيان التفاوت بين هذه النظرية ونظرية تجريد الصورة من المادة: عندما تطلع القوة العاقلة على الجزئيات وتدرك الجزئيات الموجودة في الخيال، ومن جهة أخرى ينعكس العقل الفعال على هذا الإدراك، تُجرد الجزئيات من المادة ومتصلقاتها وتنتفع في النفس الناطقة. وليس المقصود أن النفس تنتقل من الخيال إلى التعقل، بل المراد هو أن النفس بالاطلاع على هذه الجزئيات، تستعد لإفاضة هذه الصور المجردة من العقل الفعال عليها؛ أي أن الفكر وترتيب القياسات تسبب في أن النفس تتمكن من قبول الفيض ومن ثم يذكر بأن نفس الإنسان لا يصبح معقولاً بالفعل بل عاقلاً فقط.

ويقول: عندما تكون النفس فعالة بواسطة الإشراكات، يحصل بينها وبين الصور العقلية نسبة وفي النفس ترسم الصورة، وتكون من جنس النفس من جهة، ومن جهة

أخرى لا تكون من جنس النفس.

فمن جهة أنها مجردة فهي من جنس النفس، ولكن من جهة أنها معقولة بالفعل فهي تختلف عن النفس؛ لأن الخيالات التي هي معقولات بالقوة، بواسطة هذا الإشراق والاتصال تصبح معقولات بالفعل، ولكن الخيالات تبقى بنفس تلك الصورة ويستحصل منها على الصور التي تبدل إلى العقل الفعال فقط، لا نفس الخيالات. لذا النفس قابلة والصور العقلية فيها مجردة.

النقطات الثلاث المشتركة بين الحكيمين:

إن من الضروري في هذه المقالة، الإشارة ولو باختصار إلى الوجوه المشتركة بين ابن سينا وملا صدرا في مبحث التعقل، كي نتمكن من خلال هذه الوجوه المشتركة، فهم الاختلاف بشكل أفضل.

١- تجرد العقل:

العقل باعتباره قابلاً للصور المعقولة أو باعتباره متحدداً مع الصور المعقولة، يجب أن يكون مجرداً؛ لأن المعمول غير القابل للقسمة مجرد، لهذا يجب أن يكون العاقل مجرداً عن المادة، وهذا يعني أن لا تعقل في عالم الأجسام.^(١٧)

٢- تجرد المعقول:

برأي الحكيمين إن الصور العقلية والمعقولات مجردة عن المادة ولو احتملها، وإن التعقل لا يشمل الأمور الجزئية أو المادية أو الأمور المشوهة بلواحق المادة. إذ إحدى شروط التعقل هو أن الإدراك ينحصر بالأمر غير المادي والمجرد التام.^(١٨)

٣- نفس، عاقل بالقوة، عاقل بالفعل:

بعقيدة الحكيمين النفس الإنسانية الوجود المجرد، يمكنه التعقل وهو عاقل بالقوة، وعندما يتتعقل يصبح عاقلاً بالفعل. لهذا يقع التغيير في النفس ويوصلها من كونها بالقوة إلى كونها بالفعل. وبحسب رأي الشيخ الرئيس، يحصل هذا الأمر بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. وبحسب رأي صدر المتألهين يحصل بواسطة الاتحاد بين المثل النورية والعقول المفارقة والصور النوعية المفارقة.^(١٩)

معنى اتحاد العقل والعاقل والمعقول:

بعدما عرضنا نظرية ابن سينا وملا صدرا في معنى التعقل يجب الإشارة إلى مسألة الاتحاد، وتوضيح المقصود من هذه المقوله وتبين وجوه الاختلاف والاتفاق بين

الحكيمين في هذه النظرية.

من المعروف أن صدر المتألهين هو من المدافعين عن نظرية الاتحاد، وابن سينا من المنكرين لهذه النظرية، ولكن في الوقت نفسه، قد ذكر بعض الأساتذة المحترمين في درس الاتحاد، أن نظرية الاتحاد متفق عليها وأن الفلاسفة الإسلاميين لم يفهموا عبارات الشيخ الرئيس الذي يقبل نظرية الاتحاد.^(٢٠)

ولأجل توضيح نظريات ابن سينا وصدر المتألهين وتبيين: هل كان هنالك خلاف بين هذين الفيلسوفين الكبارين في نظرية اتحاد العقل والعاقل والمعقول أم لا؟ يجب الالتفات إلى عدة نقاط مهمة منها النقاط المشتركة بينهما.

وكما بینا في بداية هذا المقال، إننا لو قبلنا أن ابن سينا يقبل نظرية اتحاد العاقل والمعقول ولكن قراءته ورؤيته إلى هذه النظرية تتفاوت مع رؤية صدر المتألهين إليها ولهذا لا يمكن أن يقال بالتوافق في هذه المسألة.

وجوه الاشتراك:

١- اتحاد العقل والمعقول:

يقول ابن سينا في كتاب "النجاة": إن العقل هو تجرد المعقولات من المادة ولو أواهها^(٢١) أي المعقولات المجردة والصور العارية من المادة هي المعقول. وتجرد هذه الصور والمعقولات هو العقل. ومن حيث إن تفاوت المعقولات المجردة وتجرد المعقولات أمر اعتباري وفي عالم الخارج لكليهما حقيقة واحدة. لهذا فإن العقل والمعقول في رأيه متهدان كعقيدة صدر المتألهين.

ويقول في قسم آخر من الكتاب: إن القوة العاقلة التي تكون صور الموجودات ثابتة فيها، إما صور تلك الموجودات التي حصلت بتجريدها من المادة، أو صور الموجودات التي لم تكن مرافقة للمادة من البداية، ولم تكن مادية أصلاً.^(٢٢) وهذه المطالب هي شواهد على أن رأي الشيخ الرئيس هو أن العقل والمعقول متهدان.

وفي شرح هذا المطلب نقول: بأن المعقول اصطلاحاً يقسم إلى قسمين: المعقول بالذات والمعقول بالعرض. المعقول بالعرض موجود خارجي تدركه النفس وتحصل عليه بواسطة الصور الذهنية الحصورية. ولا شك في أنه لا يوجد أحد يدعى بأن المعقول بالعرض يتحد مع العقل والعاقل عدا السفسيطائيين الذين ينكرون الحقائق الخارجية. المعقول بالذات هو الصورة الذهنية والموجود الذي بوجوده تتعقل النفس، ولا شك في

أن هذه الصورة الذهنية تحصل في العقل ولا اختلاف بينها وبين التعلم وأن المقصود من مبحث اتحاد العاقل والمعقول هو هذا المعمول بالذات.^(٢٣)

٢- اتحاد علم الباري تعالى بذاته:

أحد وجوه الاشتراك بين ابن سينا وصدر المتألهين هو أن الباري تعالى عالم بذاته وعلمه بذاته، عين ذاته ولا تكثر في ذاته بهذا الإدراك، وهنا يتعدد العقل والعاقل والمعقول.

وقد عبر الشيخ الرئيس عن هذه النظرية بطرق متفاوتة في كتب مختلفة، وهذا دليل على اعتماده على هذه النظرية واستدلالاتها وهو يقول: "إنه ذاته عقل وعاقل ومعقول".^(٢٤)

ومن ثم يشرح ويسقط هذه الجملة، بأن المقصود هو اتحاد علم الباري تعالى بذاته؛ لا علم الباري بغيره. وابن سينا لإثبات هذا المدعى يذكر أدلة أخرى لا نذكرها خشية الإطالة.^(٢٥)

٣- اتحاد في علم الموجودات بالذات:

يشير الشيخ الرئيس ضمن أداته لإثبات نظرية الاتحاد في علم الباري بداية إلى هذه الملاحظة أن هذه الخصوصية ليست مختصة بواجب الوجود، بل هي تشمل كل الموجودات المجردة العاقلة والمعقولة، وأن لديها علمًا بذاتها وفي هذا الإدراك العقل والعاقل والمعقول واحد.

ويقول: "النفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها، يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً".^(٢٦) ويدرك لإثبات مدعاه أن ما يمنع التعقل هو المادة ولو احتجتها، وأن المادة تمنع من أن يكون الشيء معقولاً، وأيضاً تمنع أن يكون الشيء عاقلاً. ولهذا العاقل موجود مجرد تحقق له ماهية مجردة والمعقول يعني الماهية المجردة لشيء. وإذا كان الشيء مجرد فهو معقول؛ ولأنه متتحقق في ذاته إذاً المعقول هو ذاته وهو العاقل أيضًا؛ لأن الماهية المجردة حاضرة. إذاً كل مجرد عقل وعاقل ومعقول، وهذه المفاهيم الثلاثية لا يحصل لها أي تكثير حقيقي.^(٢٧)

رؤيه الشيخ الرئيس لنظرية الاتحاد:

وتتضح حقيقة الخلاف بين ابن سينا وصدر المتألهين في مبحث الاتحاد، وفي البداية لا بد من توضيح المراد من اتحاد العاقل والمعقول، وهل للفيلسوفان نقاط القاء في إدعاءاتهم؟

ففي هذا المبحث طرح ابن سينا نظريتين ودافع عنهما. الأولى إثبات الاتحاد والأخرى إنكار الاتحاد، يقول الشيخ حسن زادة أملبي: إن الشيخ الرئيس كأكثر الحكماء المشائين يقول بالاتحاد. لذا سندرس عبارات ابن سينا في هذا المجال حتى مقصوده من اتحاد العاقل والمعقول فهو في مقام الإنكار يقول: "ما يقال من أن ذات النفس تصير في المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي".^(٢٨)

ويذكر في مكان آخر: "أن قوماً من المتتصدرين يقع عندهم أن جوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي".^(٢٩)

وهو يقول: إن البعض قالوا: إن النفس حين تعقل تتصل بالعقل الفعال، وهذه النظرية صحيحة؛ لأن النفس باتصالها بالعقل الفعال وإدراك الجزئيات والاستعداد لإدراك الكليات، تتقبل الفيض من العقل الفعال. وترسم في النفس صور المعقولات، ولكن قال البعض: إن اتصال النفس بالعقل الفعال هو على نحو الاتحاد؛ أي أن النفس تتبدل إلى عقل فعال وهذا قول باطل.^(٣٠)

ويقول ابن سينا في شرح الاتحاد: إن تبدل الشيء إلى شيء آخر يكون على ثلاثة أقسام:

الأول: أن الشيء يتبدل من حالة إلى أخرى ويسمى بالاستحالة.

الثاني: أن الشيء من يتركب مع موجود آخر فتحصل على موجود ثالث مركب.

الثالث: أن الشيء من دون الاستحالة والتركيب يتحول إلى شيء آخر. وهو يقول: إن مدعي القائلين: باتحاد العاقل والمعقول هو من القسم الثالث وهذا القول كلام شعري وغير معقول.^(٣١)

ويقر الشيخ الرئيس في كتاب "المبدأ والمعاد" بدليل الاتحاد دون إنكاره، وفي هذا الكتاب يذكر نتيجة القول بالاتحاد على هذا النحو: إن نسبة الصور العقلية مع العقل بالقوة، ليست كنسبة الصور الطبيعية إلى هيولى الطبيعة، بل عندما تصل الصور العقلية في العقل بالقوة، يتعدد ذاتها ولن يكون هناك شيئاً القابل والمحبوب (لهما ذات متمايزة)، بل في حقيقة العقل بالفعل تلك الحقيقة المجردة هي المعقوله.^(٣٢)

وبهذا يتضح مقصود ابن سينا بجلاء في مبحث اتحاد العاقل والمعقول، أن الصور المعقوله هي العقل بالفعل، والعقل بالقوة، بإدراك صور معقوله وارتسامها في العقل بالقوة تتبدل إلى العقل بالفعل.

وبالالتفات إلى هذه العبارة واستباط الشيخ الرئيس من مسألة اتحاد العاقل والمعقول واستدلاته في كتاب (المبدأ والمعاد) نطرح هذه الإشكالية بأن من الممكن أن

يكون ابن سينا قد بدأ آراءه في هذا البحث فأنكر الاتحاد في بعض كتبه وأثبته في كتب أخرى.

ويجيب الخواجة نصير الدين الطوسي على هذه الإشكالية أن ابن سينا كتب كتاب (المبدأ والمعاد) في شرح مذهب المشائين وقد ذكر هذه النكتة في مقدمة الكتاب.^(٢٣) فهو يذكر في مقدمة الكتاب: لقد كتبت هذا الكتاب على أساس ومباني آراء الحصليين المشائين وأسعي في طرح المشكلات والنكات وشرحها وبسطها وتفصيل المجمل.^(٢٤)

وقد أظهر صدر المتألهين ترددًا في قبول حقيقة وقوع استبصار لابن سينا وإشراق نور من الملائكة له. وقبوله باتحاد العاقل والمعقول؟ أما العبارة في كتاب (المبدأ والمعاد) كتبت على أساس الوعد الذي ذكر في مقدمته بأنه سيداري ويراعي نظريات الحصليين المشائين.

يشير الأستاذ حسن زادة آملي إلى عبارات أخرى عدة للشيخ الرئيس يقول فيها بصراحة بنظرية الاتحاد، ويقول: إن عدم تدقيق الفلسفه في هذه العبارات سبب إدراج ابن سينا مع منكري هذه النظرية وتلك العبارات هي:

- الكمال المختص بالنفس الناطقة، هو تحولها إلى عالم عقلي، ترسم فيه صور كل شيء ويكون فيه النظام المعقول ويوجد فيه الخير الذي يفيض من المبدأ الأول على الجواهر الشريفة الروحانية، ومن ثم الجواهر المتعلقة بالأبدان، ومن ثم الجواهر الجسمانية. على نحو تكون في النفس الناطقة هيئة كل شيء، وتبدل إلى عالم العقل يجب أن يكون بموازاة عالم الوجود ويتحدد معها ويرسم في النفس مثالها.^(٢٥)

- إن شدة وصول النفس إلى كمالها الخاص هو حصول المعقولات وهذا غير قابل للقياس مع وصول باقي الموجودات إلى بعضها؛ لأن الوصول في الموجودات يحصل بواسطة السطوع. ويسري هذا الوصول في كل وجود النفس وكأنه الصورة المعقولة بدون أي انفصال، ولذا العقل والعاقل والمعقول أمر واحد أو قريب منه.

٣- كمال جوهر العقل هو ما يتجلّى فيه نور الحق بقدر ما يمكن، ثم يتمثل فيه كل الوجود بالشكل الذي هو عينه مجرد من المادة، فيبدأ من الله ويتم بالجواهر العقلية وينتهي بالجواهر الروحانية المادية والأجرام السماوية. من ثم يصبح هذا التمثل على نحو لا يمكن التمييز بينه وبين الذات العاقلة وهذا الكمال هو جوهر العاقل الذي يدل إلى الجوهر العقلي بالفعل.^(٢٦)

ويذكر الأستاذ آملي أن المقصود من (تمثلاً لا يتميز عن الذات) هو أن يكون تمثل

المعلوم للعالم على نحو لا يكون أي تميز بين العالم والمعلوم، بل يكونان متolidين.^(٣٧) ولهذا معأخذ هذه العبارة بعين الاعتبار، يمكننا أن ندرج الشيخ الرئيس بين القائلين: بنظرية العاقل والمعقول. مع أن المشهور بين الفلاسفة أن الشيخ مخالف لهذه النظرية. ولكن على أي حال يجب الالتفات إلى أن نظرية الاتحاد عند صدر المتألهين تختلف عن ما نقل حتى الآن عن ابن سينا.

أنواع الاتحاد:

قام صدر المتألهين في مباحث مختلفة بالتحقيق في أنواع الاتحاد. مثلاً كما ذكر الرئيس في إلهيات الشفاء بأن اتحاد المادة والصورة، والاتحاد التركيبي، والاتحاد بين الجوهر والعرض هي من أنواع الاتحاد.^(٣٨) ولكن في مبحث الاتحاد يشير إلى ثلاثة أنواع للاتحاد،^(٣٩) ويدرك بأن نوعين من الأنواع الثلاثة محالة:

- الموجودان يتعدان على نحو أن الموجودين يشكلان موجوداً واحداً ولا شك في أن هذا النوع من الاتحاد محال والشيخ الرئيس أيضاً يقيم أدلته على بطلانها.^(٤٠)

- المفاهيم أو الماهيات تصبح مفهوماً أو ماهية واحدة على نحو يمكن حملها على بعضها بالحمل الذاتي الأولي. مثلاً مفهوم العاقل هو مفهوم المعقول وهذا النوع من الاتحاد لا شك في أنه محال؛ لأن المفاهيم المتقابلة لا يمكن أن تتبدل إلى مفهوم واحد أو يتبدل أحدهما إلى الآخر. وفي الحمل الذاتي مفهوماً الموضوع والمحمول مفهوم واحد ولكن يختلفان من جهة الإجمال والتفصيل.

نعم من الممكن أن نجد موجوداً واحداً بسيطاً يصدق عليه أنه عاقل وأيضاً معقول؛ أي وجود واحد ومعان متکثرة. ولكن ليس هذا تكثير جهات الوجود. يذكر الرفيعي القرزويني في شرح هذا الأمر: "القسم الأول، اتحاد المعاني والمفاهيم المختلفة في الوجود، بمعنى أن شيئاً أو عدة أشياء مختلفة من جهة المعنى والتصور في مقام الوجود والتحقق، تحول إلى موجود واحد. والاختلاف بينهما فقط بلحاظ التصور؛ أي إمكان تصور كل منها على حدة، وهذا القسم من الاتحاد ممكن وواقع مثل اتحاد الجنس والفصل في النوع، فيختلفان في المعنى والمفهوم مثل معنى الحيوان والناطق اللذين لهما وجود واحد في مقام الوجود في الإنسان ويفترقان في المعنى".

ومثل صفات الكمالية والحق تعالى جلت أسماؤه التي هي عين ذات الباري مثل العلم والقدرة والحياة حيث تختلف في المفهوم ولكن تجتمع وتتعدد في وجود الباري عز وجل. ويمكننا القول: بأن الباري تعالى عين العلم وعين القدرة وعين الحياة.^(٤١)

جـ - الموجود يتغير ويتبديل على نحو تصدق عليه ماهية أو مفهوم كلي بعددما لم يكن

يصدق عليه؛ لأن الموجود استكمال وتكامل وجوده وعلى إثر هذا التكامل تصدق عليه مفهوم خاص.

يقول ملا صدرا: هذا القسم من الاتحاد صحيح وممكن، بل واقع في الخارج. مثلاً يجتمع في الإنسان الواحد جميع معاني الجماد والنبات والحيوان. ولتوسيع هذا القسم من كلام ملا صدرا يجب الرجوع إلى عبارات الأستاذ رفيعي قزويني؛ لأنه لم يتضح في كلام ملا صدرا أن هذا القسم من الاتحاد هو اتحاد بين مازاً أو مازداً؟ وهل المقصود اتحاد الماهية أو المفهوم مع الوجود المتكامل؟ أم أن المقصود اتحاد الوجود المتكامل مع الوجود الناقص السابق، كما يستفاد من مثاله.

يقول القزويني: "القسم الثالث، هو اتحاد أمرتين يقعان في طول بعضهما البعض؛ أي أحدهما ناقص الوجود والأخر هو الصورة الكاملة له. يكتمل بواسطته ويعرف النقص عنه ويخرج من القوة إلى الفعل. كالطفل الذي يصبح شاباً، والجاهل الذي يصبح عالماً، والعاجز الذي يصبح قادرًا؛ وخلاصة ما يقال عن الاستكمال والترقي هو القسم الثالث.

اختلاف الاستنتاجات:

١- من جهة المعقول:

قد بينا أن التعقل عند ملا صدرا هو حضور المعقول والصور النورية المستقلة عند العاقل. ولكن التعقل بحسب ابن سينا هو حصول الصور العقلية والمفهوم للمعقول عند العاقل. لذا إن كانت نظرية الاتحاد متفقاً عليها من قبلهما فأحدهما يعتقد باتحاد النفس والصور العقولة بمعنى ارتفاع النفس إلى عالم العقول والاتحاد مع الجوهر العقلية المستقلة، والأخر يعتقد باتحاد النفس مع التصورات والتصديقات والمفاهيم العقلية الموجودة في النفس. لهذا فإن الإنسان بحسب ابن سينا يقدر أن يكون عالماً عقلياً مشابهاً للعالم الخارجي ولكن ملا صدرا يرى أن النفس تتدد مع عالم العقول.

٢- من جهة كيفية الاتحاد:

يرى صدر المتألهين أن النفس بإدراكها الجزيئات يمكنها الارتفاع بالحركة الجوهرية والوصول إلى عالم العقول ومشاهدة الذوات النورانية في عالم العقول، والاتحاد معها. ولكن يرى الشيخ الرئيس، أن النفس تتدد مع الصور الذهنية فقط عن طريق تجريد الصور من المادة وعوارضها. ويقول في كتاب «المبدأ والمعاد» الذي طرح فيه نظرية الاتحاد ودافع عنها: إن العقل يأخذ صور العقولات ويجريدها عن المادة وعوارضها ويدرك المعنى الكلي والم المشترك.^(٤٢)

٣- من جهةبقاء ذات العاقل:

يرى صدر المتألهين، أن النفس في حركتها التكاملية تتحد مع العقول وتنتحرك من عالم إلى آخر وهذه الحركة الاستكمالية في النفس باقية من جهة، ومتغيرة من جهة. كباقي الحركات الجوهرية المتحركة بسبب اتصال الحركة، والباقي لأصالة الوجود، وفي ذات الوقت متغيرة وتنتقل من مرحلة إلى أخرى.

ولكن يعتقد الشيخ الرئيس أن النفس باقية ولا يطرأ أي تغيير في جوهرها، مع حصول بعض التغييرات فيها؛ لأن هذه التغييرات تحصل بإشراق نور العقل الفعال في القوة العاقلة بالنفس، والقوة العاقلة للنفس تصبح عالماً عقلياً بواسطة حصول صور الأشياء فيها ولكن ذات النفس باقية. فهذا الاتحاد بين القوة العاقلة للنفس يعني العقل والصور العقلية لا بين النفس والصور العقلية.^(٤٢)

٤- من جهة استحالة أو تغيير جوهر النفس:

الشيخ الرئيس وبسبب إنكاره لحركة الجوهر، يرى الاتحاد بمعنى الاستحالة؛ أي أن النفس مع التغيير في كيفيةها وهي حصول صور المعقولات فيها، تتحد مع العالم العقلي وتحتفظ في النفس هيئه العالم الخارجي.

لأنه وكما أوضحنا فإن الاتحاد هو بمعنى تغيير الشيء وتبدلاته إلى شيء آخر، وينكره ابن سينا بدون تحقق الاستحالة أو التركيب والامتزاج.^(٤٤)

وقد أيدَ ابن سينا هذه النظرية في المباحث التي أثبت فيها اتحاد العاقل والمعقول بواسطة حصول صور الموجودات في القوة العاقلة للنفس. فلهذا، النظرية التي يؤيدها الشيخ الرئيس تختلف عن تلك النظرية التي يؤيدها صدر المتألهين.

الخاتمة:

ومن المناسب في نهاية هذه المقالة أن نذكر عبارة لصدر المتألهين في قبول ابن سينا لنظرية اتحاد العاقل والمعقول.

فهو يقول: إنه لو استبصر الشيخ الرئيس واتجه نحو نظرية الاتحاد (مع ما أعطاه ملا صدرا لهذه النظرية) يجب أن يتخلّى عن كثير من مبانيه الفلسفية ويدرك بعض تلك المبانى:

- ١- وقوع الحركة في الجوهر.
- ٢- كثرة المفارقات المضحة.

٢- وقوع متعددين تحت مقوله الواحد النوعي، بدون تعلقهما بالمادة.^(٤٥)

ويجد المتخصص بأنه في توضيح كلام ملا صدرا يمكن الإشارة إلى موارد أخرى

يحتاج الشيخ الرئيس إلى قبولها لو أراد أن يقبل نظرية الاتحاد بحسب رؤية ملا صدرا.

فيجب أن يقبل نظريات جديدة في الفلسفة ويعدل عن مشهور الحكماء ومنها:

- ٤- وحدة حقيقة الوجود.
- ٥- التشكيك في حقيقة الوجود.
- ٦- إن النفس جسمانية الحدوث ولديها مراتب مختلفة.
- ٧- إن هيولى الشخصية الواحدة ليست عدديّة.
- ٨- العلم حضوري فقط.
- ٩- العلم فوق المقوله.

الهوامش:

- ١- أفلوطين، أثولوجيا، ص ٥٠ .
- ٢- الدعاوى القلبية، ص ٩ .
- ٣- ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٢١٢ .
- ٤- المصدر نفسه، ص ٢٢٥ .
- ٥- ابن سينا، الإشارات والتبيهات، شرح الإشارات والتبيهات، ج ٢، ص ٢٩٣، و الشفاء، الطبيعيات، النفس، ٢١٣ .
- ٦- ملا صدرا، الأسفار، السفر الأول، المرحلة العاشرة، ج ٣، ص ٢٧٨ به بعد.
- ٧- ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٢٧٨ .
- ٨- ابن سينا، التعليقات، ص ٧٩ .
- ٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .
- ١٠- ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٣٦١ .
- ١١- ملا صدرا، الأسفار ج ٣، ص ٣٠٥ و ٣٠٧ .
- ١٢- ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص ٢٢ .
- ١٣- الأسفار، ج ٣، ص ٤٤٧ .
- ١٤- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .
- ١٥- ابن سينا، النجاة ، ص ٣٤٧ .
- ١٦- ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص ٢٤١ إلى ٢٤٣ .
- ١٧- ابن سينا، الإشارات والتبيهات، شرح الإشارات والتبيهات ج ٢، ص ٣٦٤ .
- ١٨- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢٠٨ و راجع ابن سينا، عيون الحكمة ج ١، ص ٣٢ .
- ١٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢٠٩ .
- ٢٠- ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٤٧٠ . و ابن سينا، النجاة، ص ٣٥٦ .
- ٢١- ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٣٦٠ . و ابن سينا، النجاة، ص ٣٤٤ .
- ٢٢- ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٣٧٠ . و ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢٠٨ .
- ٢٣- انظر: حسن حسن زاده آملي، اتحاد العاقل والمعقول، الدرس الأول، الحذور التاريخية للبحث.
- ٢٤- ابن سينا، النجاة، ص ٣٦١ .
- ٢٥- ابن سينا، النجاة، ص ٣٤٨ .
- ٢٦- راجع: الشهيد مطهرى، الشرح المبسوط للمنظومه، ج ٢، ص ٣٤ و ٣٥ و ملا صدرا، رسالة في المظاهر الالهية في أسرار العلوم الكمالية (مطبوع في حاشيه المبدأ والمعاد، ملا صدرا)، ٢٥٥، و ابن سينا، المباحثات ص ٢٠٦ .
- ٢٧- ابن سينا، النجاة، ص ٥٨٧ .
- ٢٨- راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٥٧ و التعليقات، ص ٧٩ .
- ٢٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .
- ٣٠- رجوع كنيد به ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٣٥٧ و التعليقات، ص ٧٩ .
- ٣١- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٢١٢ .
- ٣٢- ابن سينا، الإشارات والتبيهات، شرح الإشارات والتبيهات، ص ٢٩٣، ج ٢، ص ٢٩٣ .
- ٣٣- المصدر نفسه، ج ٢ .

- ٤٣- المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٥ .
- ٤٢- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٠ .
- ٤١- نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتبيهات، ج ٢، ص ٢٩٢ .
- ٤٠- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١ .
- ٣٩- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٤٢٦، والنجاة، ص ٦٨٦ .
- ٣٨- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٢٦٤ .
- ٣٧- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١ .
- ٣٦- المصدر نفسه .
- ٣٥- ابن سينا، الإشارات والتبيهات، شرح الإشارات والتبيهات، ج ٢، ص ٢٤٥ .
- ٣٤- حسن زاده آملي، العاقل والمعقول، ص ٢٢ .
- ٣٣- راجع: ملا صدرا، حاشية إلهيات الشفاء، ص ٢١٢ و ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات، مقالة ٥ ، فصل ٧ ، وملا صدرا، الأسفار، ج ٥، ص ٢٠٢ .
- ٣٢- راجع: ملا صدرا، الأسفار، ج ٣، ص ٢٢٥ ، واتحاد العاقل والمعقول، فصل ٣ .
- ٣١- راجع: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ٧٦ و ملا صدرا، الأسفار، ج ٢، ص ٩٧ .
- ٣٠- رفيعي، اتحاد عاقل به معقول، ص ٨ .
- ٣٩- المصدر نفسه، ص ٩ .
- ٣٨- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١٠٢ و ١٠٢ .
- ٣٧- المصدر نفسه، ص ١٠٤ و ١٨٩ .
- ٣٦- ابن سينا، الإشارات والتبيهات، شرح الإشارات والتبيهات، ٣: ٢٩٥ .
- ٣٥- راجع: حسن زاده، اتحاد العاقل والمعقول، الدرس الثاني.

الشروع الاملامية للمقولات الأرسطية

توفيق حائزى^٦

اللغات هي وجهات نظر مختلفة تتراقب على وصف ما يسمح بوصفه دائماً دون توقف الوجود الحقيقى، فينتج عن ذلك متصورات وأوصاف متعددة، وأشكال ذهنية مختلفة، ويظهر بوضوح عدم ضرورة ما اختاره أرسطو من محمولات و حين ترجمت إلى العربية؛ إذ نتج عن اختلاف وجهات النظر اختلال في التمثيل والتعریف، فانتقض ما تم ادعاؤه من عدم إمكانية اختزال محمولة في أخرى. وانتقض إمكان وصل ما كان عند الإغريق في محمولة معينة، بما يناسبها في المحمولة العربية، ذلك أن المحمولات أشكال أوصاف توصف بها أشياء الوجود، ولكن من دون أن تكون الأشكال واحدة في جميع اللغات.

يتناول البحث التالي حياثيات وخصوصيات فهم المقولات الأرسطية على ضوء اللغة العربية.

يعتبر هذا المقال محاولة لإعادة النظر في مبحث المقولات عند الفلاسفة المسلمين. سنبدأ بالحديث أولاً عن تاريخ مختصر للنقول والشرح العربية وغيرها، ثم ننتقل إلى الحديث عن ترجمة المصطلح من اليونانية إلى العربية، وعن صحة ذلك، مقتربين بترجمة جديدة تراعي المعاني الأولى للمصطلح ثم ستشمل الدراسة نقد صيغ المقولات وتعاريفها عند الفلاسفة، وسيتم اقتراح صيغ جديدة لها، تراعي ما نراه أقرب إلى التعبير عن حقيقة المقولات، فهي: "معان كونية نحملها على أشياء الوجود"، وأنشاء الحديث عن التعريف استبطاناً للأبعاد التي اعتبروها في تعريفاتهم، وهي البعد المعنوي، والبعد الكوني، والبعد العرضي، والبعد الشيئي. وقد فاضلنا بين هذه الأبعاد، وجعلنا البعد المعنوي البعد الحقيقي للمقولات، فهي معان قبل أن تكون أكواناً أو أعراضًا. وأضفنا بعداً آخر، هو البعد اللغوي، وهو الذي به نذكر أن المحمولات لا بد أن تصاغ داخل لغة معينة.

وفي الأخير خلصنا إلى نتيجة بحقيقة المقولات، وهي أنها ليست كلية، إلا أن تكون هذه الكلية مضافة إلى عالم من عوالم الفلسفة الممكنة.

١- تاريخ شروح المقولات:

تُرجمت أهم كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية، وضمنها ترجم كتاب المقولات. وقد قال صاحب الفهرست "ابن النديم": إن ناقل الكتاب إلى العربية هو "حنين بن إسحاق" ^(١)، وفصل صاحب كشف الظنون بتبييه على أن النقل كان من الرومية ^(٢)، وقد سبق للروم ^(٣) أن ترجموا المقولات الأرسطية من اليونانية إلى لغتهم، قام بويس Boëce بذلك في القرنين ٦-٥ الميلاديين، وقد صنع له شرحاً، واعتمد متكلمو القرون الوسطى وفلسفتهم على شرحين هما: شرح بويس هذا، وشرح أبييلار Abelard، هذا عن مصير الكتاب عندهم. وقد سبق أن شرح اليونان الكتاب وتعددت الشروح، وقد ذكر سمبليسيوس Simplicius بعض أسماء الشرّاح: ثامسطيروس، وفورفوريوس، والإسكندر الأفروديسي، وهيرمينيوس، وماكسيم، وبوبطوس، ونسيوس، ونيكوسترات، وجامبليك، وديكسيب، ^(٤) ونبه على غایاتهم من تلك الشروح، فمنهم من قصد الشرح والاختصار، والبعض الاعتراض، والبعض الآخر اقتراح الجديد كما فعل أفلوطين، ولا ننسى شرح سمبليسيوس. وقد ذكر صاحب الفهرست أسماء أخرى يونانية ورومية منها ما ذكرناه فوق، قال: "فمن شرحه وفسره فرفوريوس، اصطفن الإسكندرى، اللينس، يحيى النحوى، أمونيوس، ثامسطيروس، ثاوفرسطس، سنبليقوس

ورجل يعرف بثاون سرياني وعربي... ومن غريب التفاسير قطعة تضاف لأمليخس، قال الشيخ أبو زكرياء: يوشك أن يكون هذا منحولاً إلى أمليخس".^(٥)

وفي العهد الإسلامي، قامت جماعة أخرى من الفلاسفة بشرح الكتاب أو اختصاره، قال صاحب الفهرست: "ومن فسر هذا الكتاب: أبو نصر الفارابي، وأبو بشر متى، ولهذا الكتاب مختصرات وجومع مشجرة وغير مشجرة، لجماعة منهم ابن المفع، ابن بهريز الكندي، إسحاق بن حنين، أحمد بن الطيب الرازى".^(٦) ومنمن شرحه من الفلاسفة كذلك: ابن سينا، وابن رشد، ولا يخفى أن المقولات أصبحت موضوعاً من موضوعات علم الكلام المتأخر؛ فقد تم دمج الحديث عنها وشرحها وتعريفها منذ أن ابتدأ ذلك أبو حامد الغزالى، فهو الآخر تطرق للحديث عن المقولات في كتبه، كمعيار العلم ومقاصد الفلسفه.

٢- ترجمة المقولات إلى العربية وصحتها:

لقد تمت ترجمة الكلمة اليونانية عبر وسائله، وقد رأينا أن حنين بن إسحاق ترجم الكتاب من الرومية، وقد كانت النتيجة ترجمة الكلمة اليونانية بالمقولات، فما العلاقة بين الكلمتين؟ إن الفعل الذي اشتقت منه الكلمة الإغريقية هو "categorēin"؛ يعني معنيين اثنين هما: ("accuser" و "attributer").^(٧) وقد يطرد من بعض أقوال الفلاسفة المعنى الثاني الذي هو العمل، قال الفارابي: "سميت المقولات" مقولات؛ لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً عليه بلفظ، وكان محمولاً على شيء مشار إليه محسوس"^(٨)، ولا شك في أن للقول صلة بالعمل، إلا أن استعماله بإضافة "على" لا وجود له في العربية، وفيه من الإبهام الذي كان ينبغي تفاديه، أفالا يحتاج الأمر منا إلى إعادة ترجمة الكلمة، واقتراح بديل أقرب إلى التعبير عن معنى الكلمات ومشتقاتها، وأجدر أن يبين سبيل الفكر في حقيقة الموضوع؟ قد رأينا أن فعل "categorēin" يدل على معنى الفعل "accuser" ، ومعنى الفعل ("attributer")^(٩)، وقد وجدنا فعلاً قريباً من الدلالة عليهما، هو فعل "حمل" ، فالحمل هو "L'attribution" وبإضافة على، فيقال: "حمل على" ، يقترب الفعل من الدلالة على معنى الفعل باليونانية، فقد يحمل على شخص بتهمة. وبهذا اندفعنا إلى اقتراح ترجمة الكلمة اليونانية التي ترجمت من قبل بالمقولات، ترجمتها بالمحمولات، واحدتها محمولة، والتاء هنا "دالة على المبالغة"^(١٠)، وترجمة الكلمة بما اقترحناه لا يوقع في اللبس والخطأ اللذين يوقع فيهما استعمال كلمة "مقوله"؛ فاللبس والخطأ ينبع كلاهما من استعمال "على" بالإضافة إلى القول، واستعمال "حمل على" يحافظ على بيان العبارة ويدرك بالمعنى الأول والأصلي للكلمة.

٣- صيغ المحمولات المترجمة وتعاريفها:

لقد اخترنا أربعة نماذج للدراسة، وهي لفلاسفة أربعة هم: الفارابي، وابن سينا، والغزالى، وابن رشد.

١-٣ صيغ المحمولات:

الفارابي (١١)	ابن سينا (١٢)	الغزالى (١٣)	ابن رشد (١٤)
الجوهر	الجوهر	الجوهر	الجوهر
الكم	الكمية	الكم	الكم
الكيفية	الكيفية	الكيف	الكيفية
الإضافة	الإضافة	الإضافة	الإضافة
متى	متى	متى	متى
أين	الأين	الأين	أين
الوضع	الوضع	الوضع	الوضع
له	الجدة	الملك	له
ينفعل	أن ينفعل	الإنفعال	أن ينفعل
ي فعل	أن يفعل	ال فعل	أن يفعل

لقد اختلف الفلاسفة المسلمين في استعمالهم للألفاظ الدالة على المحمولات المحمولة على أشياء الوجود، وكما يظهر من الجدول أعلاه، فقد تنوّعت صيغ هذه المحمولات؛ فمنها الاسم "الجوهر"، ومنها المصدر (الإضافة، الانفعال، الفعل، الملك، الجدة)، ومنها ما يكاد يكون جملة؛ كـ(أن ينفعل، أن يفعل)، ومنها شبه الجملة؛ كـ"له". ومن هذه الصيغ ما أخذ من أسماء الاستفهام المسؤولة عن ظهور المحمولة؛ كـ"كم"، وـ"أين". وقد أضيف إليها أحياناً التعريف، فأصبحت بهذا الشكل: "الكم"، وـ"الأين"، ولم ترد "كيف" إلا معرفة هكذا "الكيف".

ولقد أجمع الفلاسفة أحياناً على تسمية بعض المحمولات بالألفاظ نفسها؛ كـ"الجوهر"، وـ"الإضافة" وـ"الوضع"، وـ"متى"، واحتلّوا في تسمية باقي المحمولات؛ فقد يتفق اثنان أو ثلاثة على التسمية بنفس الاسم، إلا أنهم لا يجمعون على اسم واحد؛

فقد اتفق الفارابي وابن سينا وابن رشد على استعمال لفظ "الكم"، وفارقهم الغزالى فاستعمل لفظ "الكمية"، واتفاق الفارابي والغزالى وابن رشد على استعمال لفظ "الكيفية"، وفارقهم ابن سينا باستعمال لفظ "الكيف"، واتفاق الفارابي وابن رشد على استعمال "أين" و"له"، وابن سينا والغزالى على استعمال "الأين"، واتفاق الفارابي والغزالى على استعمال "أن يفعل" و"أن ينفعل"، وتفرد كل من ابن سينا وابن رشد في تسميتهم، فسمّاهما ابن سينا "الفعل" و"الانفعال"، وابن رشد "يُفعل" و"يُنفعل".

والملاحظة العامة التي تلاحظ، هي اضطراب صرفية المحمولات عند هؤلاء الفلاسفة، وقد وضعنا سلّماً يرتب قيمة الصيغ، تمهيداً لاقتراح لائحة محمولات تراعي هذا الترتيب، وهو كالتالي:

- ١- ترفع قيمة ما يكاد يكون جملة على الجملة المبتدئة، فـ "أن ينفعل" أعلى قيمة من "ينفعل"، وكذلك "أن يفعل" من "يفعل".
- ٢- وترفع قيمة المصدر على ما يكاد يكون جملة؛ فترفع قيمة "الفعل" على "أن يفعل"، وـ "الانفعال" على "أن ينفعل".
- ٣- وترفع، من باب أولى، قيمة المصدر على شبه الجملة؛ فالمملك أو الجدة أفضل من التعبير بـ "له".
- ٤- وترفع قيمة المحمولة الاسمية على المحمولة التي أبقيت على صيغة اسم الاستفهام؛ فترفع قيمة كل من "الكيف" وـ "الأين" وـ "الكم" على حساب "كيف" وـ "أين" وـ "كم".
- ٥- وترفع قيمة المحمولة المصدر على المحمولة الاسم؛ فترفع قيمة كل من "الكيفية" وـ "الكمية" على "الكيف" وـ "الكم".

ويحصل لنا من ترتيب تقسيمنا هذا جدول نجمع فيه كل ما يستحق التفضيل من صيغ المحمولات:

الجوهر، والكمية، الكيفية، الإضافة، متى، الأين، الوضع، الملك أو الجدة، الفعل، الانفعال.

ولما كان المصدر الصناعي هو الأقرب إلى التعبير عن وظيفة كل ممحولة، وهي الدلالة على حمل معين على الوجود، أو معنى، أو كون من الأكون، فحينما نقول كيفية الوجود، إنما نعني كون الوجود كيماً، وهذا بشرط استبدال لفظ الوجود بلفظ الموجود الذي يوهم، لكونه اسمًا، بانفصال الوجود، وتعيّنه خارج الذهن، عكس الوجود، وهو مصدر، فهو ينبع على البعد الذهني والمفهومي لأي تصور عن الوجود الحقيقي،

اخترنا أن نصوغ كل المحمولات على هذه الصيغة، وأن نتخلص من الألفاظ الدالة على الاستفهام كـ "كيف"، وـ "متى"، وـ "أين"، وهذا جدول نقترن فيه الصيغة النهائية للمحمولات:

- ١- الجوهرية.
 - ٢- المقدارية.
 - ٣- الحالية.
 - ٤- الإضافية.
 - ٥- الزمانية.
 - ٦- المكانية.
 - ٧- الوضعية.
 - ٨- الملكية.
 - ٩- الفعلية.
 - ١٠- الانفعالية.

٢-٣ - تعريف الفلسفه للمحمولات:

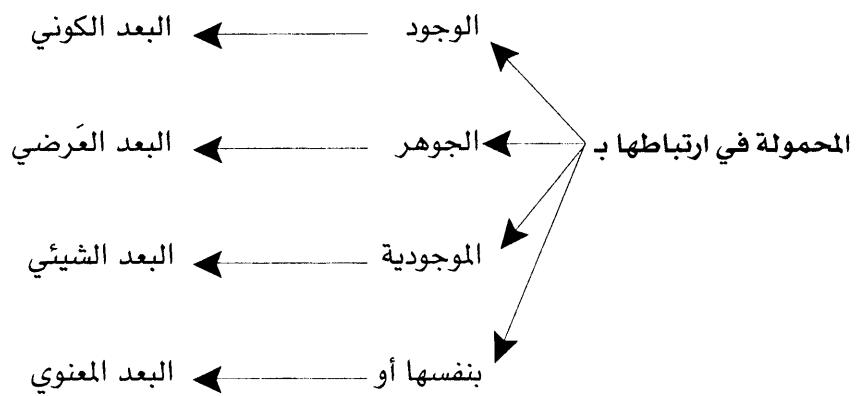
كما قمنا بعرض الصيغ التي صيغت بها المحمولات العشر عند الفلاسفة الأربع، سنعرض تعريفات الفلسفة لها مقارنين بينها، ومستتجين الأبعاد التي اعتبرت في اختيارهم لصيغ تعريفية دون أخرى، وتعاريفهم هذه معروضة كاملاً قصد تسهيل الملاحظة والدراسة.

الفارابي	ابن سينا	الغزالى	ابن رشد (١٤)
	الجوهر		
ما هو على كل موضوع لا في موضوع.	كل ما وجود ذاته ليس في موضوع.	ما ليس في موضوع.	
	الكم، الكمية		
فمنه منفصل ومنه متصل ومنه ما أجزاءه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه ما ليس وضع.	فهي العرض الذي يلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان.	وهو الشيء الذي يقبل ذاته المساواة واللامساواة والتجزيء.	هو كل شيء أمكن أن يقدر جميعه بجزء منه.

الكيفية، الكيف، المساواة			
<p>هي بالجملة الهيئات التي يقال بها في الأشخاص كيف هي؟</p> <p>هي هي التي لا يحوج تصورها إلى الإلتفات إلى أمر خارج، اعتبار وجودها فيه، نسبة إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار؛ يكون به ذا أجزاء</p> <p>كل هيئه في قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه، نسبة إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار؛ يكون به ذا أجزاء</p> <p>هي بالجملة الهيئات التي يقال بها في الأشخاص: كيف هي وهي التي يجاحب في المسألة عن شخص كيف هو؟</p>			
الإضافة			
<p>نسبة بين شيئين بها بعينها، يقال: كل واحد منها بالقياس إلى الآخر، وهذه تؤخذ للأول منها، فيقال: بها بالقياس إلى الثاني، فيقال: بها بالقياس إلى الأول.</p> <p>فهي حالة الذي وجوده بالقياس إلى بسب كون شيء آخر، إما بذاتها، مثل الكثير والقليل، وإما مقابلته، وليس له وجود غيره.</p> <p>هو المعنى للجوهر تعرض ذاتها بالقياس إلى غيره في شيء آخر، إما بذاتها، مثل الكثير والقليل، وإما مقابلته، وليس له وجود غيره.</p>			
<p> فهو أن ينتقل الفاعل باتصال النسب التي له إلى أجزائها يحدث في الشيء الذي ينفعل حيم ما ينفعل.</p> <p>استمرار تأثر الشيء بغيره.</p> <p>نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة.</p>			

بالإضافة، مثل المضطجع والمتكم، فإن الإضطجاع والإتكاء من مقولة المضاف، والمضجع والمتكم هو من هذه المقولة.	والوازة بالقياس إلى الجهات وأجزاءه المكان.	
--	--	--

نجد في بداية كل تعريف استعمال نوع من أنواع الكلمات الدالة إما على الشيئية، وإما على الكونية، وإما على العرضية، وإنما على المعنوية، إذ يتم التبييه على البعد الشيئي للمحمولات، أو البعد العرضي، أو البعد المعنوي، فباعتبار البعد الأول، يمكن ربط المحمولة بما يقع تحتها من الموجودات^(١٥) المتصفه بصفتها؛ ففي محمولة "الكيف" تقع "الألوان" وهيئات النفس وغيرها من الأشياء، وتحت محمولة "الجوهر" تقع الموجودات الحاملة لصفة عدم الوجود في موضوع؛ كـ: "إنسان"، وـ"حيوان"، وـ"شجر"، وباعتبار البعد الكوني، يتم تأكيد المعنى الوجودي للمحمولة؛ فهي نوع من أنواع الكون، فالإضافة مثلاً، هي كون الوجود إضافة، و قريب من هذا، البعد المعنوي؛ إذ يمكن النظر إلى المحمولة من زاوية كونها معنى نحمله على الأشياء، أو نسقطه عليها. أما البعد العرضي، فيتولد من ربط المحمولات التسع بالمحمولة الأساسية، وهي "الجوهر". وفي ما يلي رسم يعرض جملة الأبعاد التي ذكرناها، وهي التي حتمت استعمال نوع من أنواع الكلمات عند الفلاسفة المستشهد بتعريفهم:



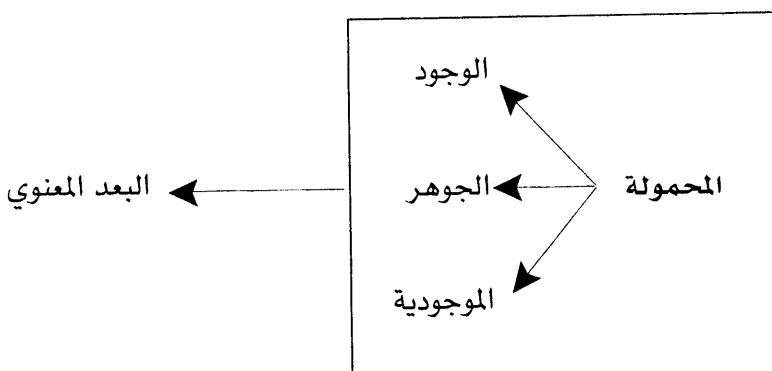
ولنعطي مثلاً من التعريفات السابقة على كل بعد من الأبعاد الأربع: المثال الأول: ما قاله الغزالى في تعريف "أن يفعل"، وتعريف "متى" و"أين" و"الجدة"، وتعريف ابن سينا لكل من: "متى" و"أين" و"الملك" و"الوضع"، والفارابي لتعريف: "الوضع".

ومثال البعد الثاني: ما عرّف به الغزالى الكمية والإضافة.

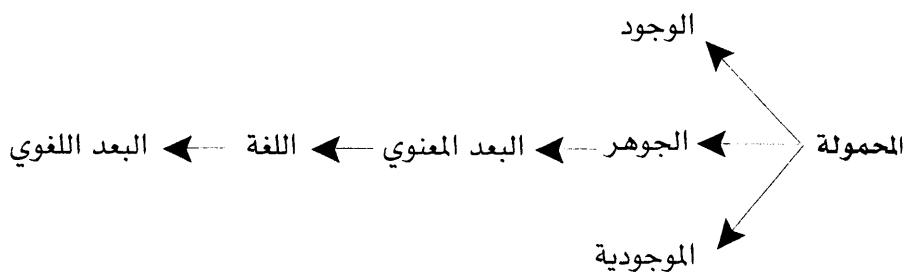
ومثال البعد الثالث: ما عرّف به الفارابي الجوهر والكيفية، وابن سينا "الجوهر" و"الكم" و"الكيف"، وابن رشد "الجوهر" و"الكيفية" و"الإضافة".

ومثال البعد الرابع: تعريف ابن سينا للإضافة، والغزالى للكيفية، وفي استعمال الفارابي وابن سينا لكلمة النسبة اقترب من اعتبار ما عرّفوه من المحمولات معاني.

ما هو الترتيب الصحيح لقيمة الاعتبارات الأربع؟ هل يمكن اعتبار المحمولات حقائق وجودية أو معنوية أو شبيئية أو عرضية؟ نرى أن أول ما يجب أن يُعتبر البعد المعنوي؛ إذ ليست المحمولات سوى معانٍ نحملها على الموجودات، فاعتبار الوجود جوهرًا لا يعني سوى إسقاط معنى الجوهرية على الوجود الذي نتصوره، لا الوجود الحقيقى، وكذلك الأمر مع سائر المحمولات. أما البعد الكوني، فهو معتبر ثانياً بسبب ما سبق أن افترضناه من أن الوجود له معانٍ، وبعده يمكن افتراض هذه المعانى أكواناً تكاد تتفصل عن الوجود الذهنی لتعينا في وجود خارج الذهن. أما البعد العرضي، فيتولد من التقسيم الذي قسمّنا به الوجود أول الأمر، فاعتبرناه جوهرًا وعرضًا. وعلى هذا ستكون العرضية معنى يقع في معنى آخر، هو الجوهرية، فهذا الاعتبار بعيد بدرجة ثلاثة عن الاعتبار. أما الاعتبار الشبئي، فهو أبعد الاعتبارات اعتباراً، لما فيه من ادعاء شبيئية المعانى الإنسانية وانفصالها عن الأذهان، وفي ما يلي رسم يبين ترتيب قيمة الأبعاد الأربع:



ولقد نسي الفلسفه بعداً آخر من الأبعاد التي يجب اعتبارها وهو البعد اللغوي؛ فالارتباط الأول الحقيقى هو ارتباط الإنسان باللغة، وليس ارتباطه بالخارج، ولللغة التي يتكلمها الإنسان، ذات تاريخ، وحاملة لأشكال معينة تسبق ارتباطه بخارجها، وهذا رسم يبين اعتبار البعد اللغوي:



خلاصة وخاتمة: حدود كلية المقولات:

بأنسياقنا للحديث عن بعد اللغوي، يسهل الحديث عن عدم ضرورة اختيار لائحة من المحمولات النهائية؛ ذلك أن أي اختيار يخفق في إصابة الحمل النهائي، كيف والحمل سيل لا يتوقف، والكلمات والعبارات لها أعمار، فاستعمال كلمة يتأثر بدلالة شكلها الصرفي، ودلالتها المعنوية والتركيبية، سواء أكان هذا التركيب تركيباً لها في جملة صغرى أم تركيباً في جملة كبرى، و اختيار كلمة تدل على حمل عال غير مأمون العاقبة؛ فالكلمة متأثرة بالجملة التي وردت فيها، ويتبع تعقد المعاني وتدخلها طول أو قصر الزمن الذي استعملت فيه الكلمة؛ فكلما كان الزمن طويلاً، كان التعقد والتدخل كبيراً، فكيف يمكن تخلص الكلمة من سيل المعاني التي حملت بها في عمر استعمالها، وكيف يمكن توحيد معناها وتمييزه، وهي لا تحمل معنى من المعاني إلا بنصرة باقية الكلمات التي جاورتها في زمن استعمالها، ولا تسلم المحمولات العليا التي يراد حصرها في عشر، أو في عدد آخر من هذا القانون، ولا يجد من أراد الاختيار والحصر أمامه إلا لغة سيقوم داخلها بالعمل، وسينتهي لا إلى المعاني الأساسية للوجود الحقيقي، بل إلى المعاني الأساسية، لما بلغت لفته أن تسمح به من وصف وجود متصور، فاللغات هي وجهات نظر مختلفة تتعاقب على وصف ما يسمح بوصفه دائماً دون توقف الوجود الحقيقي، فينبع عن ذلك متصورات وأوصاف متعددة، وأشكال -هنية مختلفة. وقد ظهرت بوضوح عدم ضرورة ما اختاره أرسطو من محمولات، حين ترجمت إلى العربية؛ فقد نتج عن اختلاف وجهات النظر اختلال في التعريف والتمثيل، فانقضى ما تم ادعاؤه من عدم إمكانية اختزال محمولة في أخرى، وانتقض إمكان وصل ما كان عند الإغريق في محمولة معينة، بما يناسبها في المحمولة العربية، ذلك أن المحمولات أشكال أوصاف توصف بها أشياء الوجود، ولكن لا نعثر على ذات الأشكال في جميع اللغات.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن رشد، كتاب المقولات، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢ .
 - ٢- ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نسخة وقدم له الدكتور ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
 - ٣- ابن النديم، كتاب الفهرست، تحقيق رضا المازندراني، دار المسيرة، ط٢، ١٩٨٨ .
 - ٤- حاجي خليلة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار العلوم الحديثة .
 - ٥- الغزالى أبو حامد، مقاصد الفلسفه، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١ .
 - ٦- الفارابي أبو نصر، كتاب المقولات، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥ .
 - ٧- الفارابي أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، ١٩٧١ .
- 8- Heidegger Martin, questionsII, traduit de l'allemand par François Février, Gallimard, 1968.
9. Simplicius, Commentaire sur les categories, Fascicule (1) traduction de PH Hoffman, E J Bill, Leiden, 1990 .

الهوامش

- (١) - الفهرست، ص ٣٠٩ .
 - (٢) - أي اللاتينية، ينظر كشف الظنون ٢ / ١٨١٠ .
 - (٣) - سنستعمل لفظ القديم للدلالة على ما يطلق عليه أحياناً اللاتين .
 - (٤) - أسماؤهم بالفرنسية كالتالي:
Thémistius, Porphyre, Alexandre d'aphrodise, Herminos, Maxime, Boëthose, Lucius, Nicostrate, Jamblique, Dexippe.
- ينظر:
- Commentaire sur les categories P (3,4,5,6,7,8).
- (٥) - الفهرست، ص ٣٠٩ .
 - (٦) - م.س. الصفحة نفسها .
 - (٧) - ينظر: فصول منتزعة، ص ٦٦، ٥٢ .
 - (٨) - ينظر: المكان العام، ينظر مقال لهيدجر:

_Ce qu'est et comment se determine la "In questions II ".

 - (٩) - ينظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١٢١١/٢ .
 - (١٠) - ينظر: كتاب المقولات صفحات (٩٣، ٩٠، ٩٣، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨، ١١١، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٤). .
 - (١١) - ينظر: كتاب النجاة، ص ١١٦، ١١٧ .
 - (١٢) - ينظر: مقاصد الفلسفه، صفحات (٤٨، ١٦٤، ١٦٣، ٤٧، ٢٩، ١٧). .
 - (١٣) - ينظر: كتاب المقولات، صفحات (٥٥، ٤٧، ٢٩، ١٧). .
 - (١٤) - إن تغيير صيغة المقولات، أو بالأحرى المحمولات، لن يؤثر في تصنيف الموجودات، بل بتصنيف المعناني التي تحملها على الوجود. وما تعتبره موجودات لن يكون سوى آثار للحمل المعنوي، وعلى كل حال، فإن المشكل يعود إلى السؤال: ما الأصل؟ الاسم أم المصدر وهو مشكل نحو عويض.

الملوك عند السهروردي بين الرؤية والهدف العمل والعجب" نموذجاً

محمود نون

يعد السهروردي فيلسوف الإشراق المؤسس لهذه المدرسة في الحياة العقلية عند المسلمين. وحكمة الإشراق ليست سوى التجلي، وهي مذهب للفكر وطريقة للسلوك، ومذهب وسط بين التصوف وأذواقه والفلسفة ونظرياتها.

يركّز البحث التالي على موضوع "العمل والعجب" في فلسفة الإشراق طبقاً لما جاء في مصنفه "رسالة الأسئلة والأجوبة" نظراً لأهمية هذا الموضوع وتطوره في تربية النفس وتخلصها من الشوائب المظلمة، على طريقة الإشراقيين من جهة، وما يتطلبه من سلوك، وما يؤدي إليه من نتائج في إطار السمو الإنساني، من جهة ثانية.

يوم جاء "الحسين بن منصور" ^(١) إلى "الجنيد" طالباً المساعدة في الكشف عن حقيقة ما تربط بين الله وعباده، حذر أستاده من دفع رأسه ثمناً لذلك، تماماً كما حذر من قبل "الستري"، و "ابن عثمان المكي" فيما أيده بعض أصحابه: "الجريري"، و "الشبلبي"، و "ابن عطاء"، من غير أن يوافقوه على التصريح بذلك أمام العامة، مخافة أن تقع الكارثة على الجميع.

لذا، حين حوكم بتهمة الكفر، والخروج على الشريعة، وحمل به "حامد بن العباس" ^(٢)، إلى الصليب، مر "الشبلبي" من أمامه مخاطباً، معاذًا بالآية الكريمة: «أولم ننهك عن العالمين» ^{١٦}

هذه المخاطبة - المعاذبة، تختصر موقفاً متكاملاً للمتصرف من التصرف بالحقيقة التي يكافف الله بها خاصته وأولياءه، فلم يجيزوا إيصالها إلى العامة، ^(٣) لأن عقول العامة تبقى قاصرة عن استيعاب الحقائق، فتبهر بقوة النور والمعرفة، وترتد على الخاصة متهمة إياهم بالكفر والزندقة، تماماً كما حصل للحلاج، والسهوروري، والسجستانى، وغيرهم.

والتاريخ العربي - الإسلامي حافل بالشخصيات الفكرية التي ارتدت عليها الحكم وال العامة، بدءاً من أبي ذر الغفارى إلى آخر مفكر في عصرنا الحاضر. لكن هذا لا يعني أن الثقافة العربية والإسلامية لم تشهد نمواً من فجر الإسلام حتى القرن الخامس للهجرة حيث توقفت عن ذلك "... وقد يكون الحكم استمراوا تبرير سلطانهم فقووا العناصر التي تؤيد ذلك وشدوا أزرها". ^(٤)

ولعل الركود الفكري، والتخوف السياسي، كان ضحبيهما شيخ الإسلام، أبو الفتوح يحيى بن حبشن أميرك، الملقب بشهاب الدين "السهوروري المقتول" ^(٥) في قلعة حلب، عن سنتين وثلاثين سنة، بأمر من صلاح الدين، بعد أن ألح عليه فقهاء حلب ورفعوا إليه دعوى تطالب بقتله على أثر مناظرة دفعوه إليها، فاتهموه بالكفر والخروج على الشريعة، خصوصاً في موضوع النبوة، الذي يطلّ منه السهوروري على الإمامية، ويدعوا من خلاله إلى التفريق بين النقل والعقل، بحججة أن القدرة المطلقة للإله يمكنها أن تبعث بنبي جديد، وإن كان هذا الإمكان لا يخرج بالقوة إلى الفعل. في حين أن علماء عصره كانوا يلتزمون حرفيية النصوص. ويرى المستشرق "هورتن" أن هذا الموضوع أثار اضطراباً في الحياة السياسية، ما أخاف أهل السلطة من دعوة إلى ثورة تطيح بالحكام، وتأتي بالقائلين بالإمامية، خصوصاً وأن البعض يتحدث عن علاقة السهوروري بالنزارية التي كانت قيادتها العليا في قلعة "الموت"، وأنه كان من دعاتها،

وقد حذر البعض من نشر أفكاره ومقارعته الفقهاء. لكنه أصر على رؤاه "إيمانه العميق بضرورة الكشف عن المعرفة وإطلاع الناس عليها حتى يتبنوا الطريق القويم الموصى إلى الحقيقة يكاملها".^(١)

والرجل مولود في "سهرورد"، تلّمذ في العاشرة من عمره على الشيخ مجد الدين الجيلي المتأثر بالمشائية، ثم تركه ليطوف الآفاق طلباً للمعرفة، فالتقى الشيخ ظهير الدين القارئ، فتعلم على يديه، وانطلق وحيداً بين بلاد الروم وببلاد الشام، مبشراً بأفكاره العقلانية، مظهراً قدرة فائقة في المجادلة، خصوصاً بعد استفادته من أستاذه "فخر الدين الماردini" المتعمق بدراسة مصنفات "الشيخ الرئيس" فاكتسب عقلانية أوصلته إلى تأسيس مدرسة إشراقية في بلاط الأمير "عماد الدين قره إرسلان" في ديار بكر، مبدياً ميولاً إلى الموسيقى واحتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدينية⁽⁷⁾ غير مبال بكسائه، وغير مكترث بالعادات والتقاليد الاجتماعية السائدة، ما جعل بعض أصدقائه ي Hazardونه من ذلك أو يتبنّاؤن بقتله.

صاحب مدرسة صوفية إشراقية، عاصر كبار العرفانيين أمثال "ابن عربي" و"ابن الفارض"، و"سعد الدين الحموي"، وغيرهم. عُرف بالزهد والتقوى والاعتدال؛ وصفه "ابن عربي" بالعبد الصالح. عُرف بمرجعيته بين معاصريه، تفجرت ينابيع الحق من داخله، فأنشد إلى المطلق وتشوق إلى الاتصال به، لكنه مع ذلك غير مهم بمغارات الأمور، لا بل يتبأّ بممorte كفيرة من كبار رجال الفكر، فيقول في قصيدة "حنين":^(٨)

أبداً تحن إلى ياكِم الأرواح
 ووصالكم ريحانه والراح
 وقلوب أهل ودادكم تشتقا لكم
 وإلى لذى ذلة إئكم ترتاحُ
 واحدٌ متى للعيش قيَن تكْلِفَها

خـضـنـجـكـمـعـكـمـلـيـسـعـلـيـكـمـ

لاصب في خفف ض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسكم مشتاقه
ولى رضاكم طرفه طماح
عودوا بنور الوصول في غرسق الجفا

وبمorte^(٩)، تكون قد أطفئت إحدى الشعل الإشراقية المهمة في التاريخ الإسلامي. وكادت أن تمحي مؤلفاته، لو لا الجهود المضنية التي بذلها تلميذه "الشهرزوري" ، كما أكد ذلك "ابن خلكان" وغيره من كبار معاصريه.

على العموم، فمؤلفاته قاربت التسعة وأربعين. منها ما كتب بالفارسية (بستان القلوب، صفير سيرغ، لغات موران، رسالة روري، المبدأ والمعاد، وأصوات أجنبة جبرائيل...)، ومنها ما كتب بالعربية والفارسية (هياكل النور، الألواح العمادية...)، والباقي منها بالعربية، وقد فقد بعضها ونشر البعض الآخر، فيما بقي قسم منها مخطوطاً (رسالة الأسئلة والأجوبة...).

يعتبر السهروردي فيلسوف الإشراقية وأستاذها في الحياة العقلية عند المسلمين. وحكمة الإشراق ليست سوى التجلي، وهي مذهب للفكر وطريقة للسلوك، و”مذهب وسط بين التصوف وأدواته والفلسفة ونظرياتها“^(١٠) وقد استوعب الحكم القديمة من فارسية، ويونانية، وهندية، فدخل في عمق الأفلاطونية المحدثة، وقد تناولها بالرمز والمجاز، فرمز ”إلى المعنى الروحاني بالمنير، وإلى المادي بالظلم، وإلى العقل بالنور، وإلى النفس الإنسانية بالأنواد المحردة، وإلى الله بنو الأنوار .. وهكذا...“^(١١).

وإذا كان من المستحيل، أن نحيط من خلال دراسة موجزة بجميع مؤلفاته، فإننا سنقتصر بحثنا هذا على موضوع (العمل والعجب) من "رسالة الأسئلة والأجوبة" (١٢)، الذي تضمنه السؤال الثاني من الرسالة وجواب الشيخ عليه، نظراً لخطورة هذا الموضوع وأهميته في تربية النفس، وتخليصها من الشوائب المظلمة، على طريقة الإشراقيين من جهة، وما يتطلبه من سلوك، وما يؤدي إليه من نتائج في إطار السمو الإنساني، من جهة ثانية.

والرسالة، بأسئلتها الثمانية عشر مع أجوبتها، توجد نسخة منها في "المكتبة الظاهرية" بدمشق، وأخرى في "مكتبة مجلس الشورى الإسلامي" في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ لكن نسخة دمشق تمتاز بالدقة والكمال^(١٢)، أكثر من زميلاتها

الموجودة في "مكتبة مجلس الشورى الإسلامي"، لذلك اعتمدت مرجعاً أساسياً لأكثر الدراسات، من دون إهمال النسخة الأخرى التي اعتمدت للمقارنة والتصويب .. وهي تشمل على ثمانية عشر سؤالاً مع أجوبتها، وقد جاءت بدون أي تصنيف موضوعي أو ترتيب، وتطرقـت إلى قضايا مختلفة ... وهي تتضمن المشاكل والأسئلة التي كانت تواجه المريدين في أعمالهم وسلوكيـهم، فضلاً عن أجوبة على الشبهـات والاعتراضـات التي كان يثيرها الآخرون أمام المتصوفـين في القرن الثاني عشر".^(١٤)

^(١٤) والاعتراضات التي كان يثيرها الآخرون أمام المتصوفين في القرن الثاني عشر.

ونورد منها السؤال الثاني مع جوابه^(١٥)، كموضوع للبحث الذي نحن في صدده:

- السؤال: مع العمل يتداخله العجب، ومع ترك العمل يخلد إلى البطالة.

- **الجواب:** لا يترك الأعمال ويداوي بأن يعمل، أن ظهوره من النفس، وكلما ألم بباطنه خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر، فإنه يصير ذلك كفارة خاطر العجب. ولا يدع العمل رأساً.

والعجب حسب ما ذكره العلماء، هو "تعظيم العمل الصالح واستكثاره والسرور والابتهاج به، والتغنج والدلال بواسطته، واعتبار الإنسان نفسه غير مقصّر"؛ وهو غير السرور بالعمل مع التواضع والخضوع لله تعالى وشكّره على التوفيق وطلب المزيد منه الذي "هو أمرٌ ممدوح" ،^{١٦} وهو أيضاً غير الابتهاج الذي يحصل للنفس من اليقين بصحّة أداء العمل مع الإقرار بنعمة الله^{١٧} والخوف من نقصانها أو زوالها.

فهو مرتبط بالاكتفاء بالحدود، والاعتقاد بعدم التقصير وبمانة على الله سبحانه.^(١٨) من شأنه "حب النفس" وإساءة الظن في الخلق، واستعظام الأعمال الصغيرة؛ وله درجات ومراتب في الخصال الحسنة وفي الفساد أيضاً^(١٩) والابتلاء بالمعصية أهون من الابتلاء به، وهو من المهلكات كما يعتبره الرسول الأكرم ﷺ؛ إذ إن من مفاسده "استصغر المعاصي"، ودفع الإنسان إلى التكبر والرياء والاستهانة بقيمة أعمال الآخرين وجدواها، وإلزام الحق تعالى بإعطاء الأجر والثواب. وفي ذلك يقول الإمام الخميني رض: "هي العد نفسيه وبواسطة الابهان أو الملوك أو الأعمام، دائئراً

لله وأنه بذلك يكون مستحقاً للجواب، ويرى واجباً على الله أن يجعله عزيزاً في هذا العالم، ومن أصحاب المقامات في الآخرة... وإذا ما أصابه بلاء وصادفه ما لا يرغب، فإنه يتعرض على الله في قلبه، ويتعجب من أفعال الله العادل، حيث يبتلي المؤمن من الظاهر، ويرزق المنافق، ويغضب في باطنه على الله تبارك وتعالى وتقديراته، ولكنه يظهر الرضا بالظاهر، ويصب غضبه على ولی نعمته، ويظهر الرضا بالقضاء أمام الخلق". (٢٠)

وهذا ما يجعلنا نعتبر أن المعجبين، في فهمهم للعمل ونتائجـه، يقتربون من الروح البراغماتية (المفعوية) التي تعتبر "النجاح المادي الملموس دليلاً على صحة السبل المتّبعة" ،^(٢١) و"النظريات والمذاهب فروضاً للعمل تمتّن بما ينتج عنها في المواقف الفعلية في الحياة" ،^(٢٢) كما تعتبر أن مدى صدقية هذه المذاهب والنظريات "يرتبط بمنفعتها وبدرجة القبول لها والرضا عنها".^(٢٣)

وإذا كانت البراغماتية قد جعلت وقوع المصدر النهائي للقيم في "نطاق الخبرة الحسية بالرغبة والارتياح الناشئ عن تحقيقها" ،^(٢٤) فإن العجب هو مظهر لهذه الروحية في العلاقة مع الله - وإن كان في جانب منها الانتظار لاجتلاف المنفعة في الآخرة - في حين أن الدنيا، في الإسلام، ليست "بدارٍ تبيّن نتائج الأعمال والملكات" :^(٢٥) «وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك»^(٢٦) بل هي "دار امتحان وتقرير بين الشقي والسعيد، والمطيع والعاصي":^(٢٧) «الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أياكم أحسن عملاً»^(٢٨). وقوله سبحانه: «أياكم أحسن عملاً»، يربط نتيجة الامتحان بأحسن الأعمال ويفسر الأحسن بالأصوب، والأصوب بخشية الله والنية الصادقة، وهي الصور الباطنية للنفس والباعثة على التشخيصات الحقيقية للأرواح، أو أنها من مظاهر التشخيصات الغيبية الجوهرية للنفس. بل بناءً على تأثير القلب والباطن من الأعمال الظاهرة، يحصل التشخيص عبر الأعمال أيضاً، فامتحان الأعمال اختبار للذاتيات أيضاً.^(٢٩) فخير الأعمال ما كانت خالصة لله تعالى، لأنها في هذا الخلوص تؤشر إلى نقاه النفوس، وصدق المرايا، فتجعلها في جهوزية دائمة للتوحيد. و"التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك الله بالوحданية الذاتية والقيومية، وإنما يعني تجريد الكلمة (الصغرى، وهي النفس) عن علائق الأجسام في المكان، حتى ينطوي في الريوبانية القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه" ^(٣٠) فإذا ما استطاع الإنسان هذا التجريد، تصبح المشاهدة لديه في دائرة الإمكان - لأن شرطي حصولها: غياب الحجاب، ووجوب الاستعداد، يكونان قد استكملا حضورهما عبر هذا التجريد - كما تصبح نفسه مستعدة لقبول الإشراق أيضاً.

والمشاهدة والإشراق، جوهر الإشراقية، عمليتان متعاكستا الاتجاه، تعاكس النزول والصعود، بين النفس ونور الأنوار. ففعل الإشراق يشبهه بإشعاع الشمس على الأرض، و فعل المشاهدة يشبهه بمشاهدة العين للمرئيات. والمشاهدة لا تكون بارتسام صورة المرئي في الشبكية، بل بحصول الإشراق الحضوري للنفس على المستنير، كما أن

الإشراق لا يكون بالانفصال الجرمي بل بالفيض؛ وذلك لا يمكن إثباته بالحجج العقلية، بل بالانسلاخ عن هياكل الأبدان، وقد رأى أفلاطون، ومن قبله سocrates، وهرمس، وأغاثاذيمون، وأنبادقليس هذا الرأي. وأكثراهم صرّح بأنه شاهد (الأنوار القاهرة) في عالم النور. وحکى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهد (هذه الأنوار)، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أبصارهم الروحانية.^(٣١) والسهروردي نفسه "كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرًا على ذلك لو لا أن رأى برهان ربه. ومن لم يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة".^(٣٢)

وإذ توجه السهروردي بفلسفته هذه إلى الخاصة من حكماء ومشايخ ومتصوفة، فإنه ابتغي توسط هؤلاء في نقلها إلى العامة، بالمجاهدة والسلوك. وفي حياته الشخصية ما يقرن القول بالفعل، والرؤية بالحركة، والسلوك بالهدف، من ظهور له بثياب مهلهلة، إلى احتقارٍ منه لمظاهر الأبهة؛ إلى ما في أجوبته على أسئلة علماء خراسان من معاملة صارمة للنفس، ما يترجم عمليًّا نواحي إشراقيته، علمًا أن ظاهر هذه الترجمة يطال العامة، وباطنها لا يقوى عليه غير التقاة والأصفباء؛ لأنَّه يطال خفايا النفس الإنسانية بكل ما يدور فيها من تجاذبات بين مفاعيل الظلمة والنور، ويرصد الجدلية الحادة في الحركة بين قطبي السمو والسقوط؛ ولأنَّه، بمعنى أشمل، ينظر في الجانب الخفي من عالم الإنسان، وينظرُ له، ويعمل على انتظامه، بعيدًا عن المظاهر الواضحة للعيان. ولعل النص الذي نعالجه، بسؤاله وجوابه، يضعنا في عمق ما سعت إليه رؤية السهروردي من تهذيب وترويض للإنسان، لمسح نقاط الصدا عن صفحة النفس وإعادتها إلى براعتها الأولى، لتكون قادرة على استقطاب النور، وجاهزة للمشاهدة.

وفي السؤال جانباً: ظاهر وخفي، يتداخلان في الشق الأول: "مع العمل يتداخله العجب"، ويفترقان في الشق الثاني: "ومع ترك العمل يخلد إلى البطالة"، فيغيب الخفي ويسود الظاهر. وإذا عرفنا أن موضوع السؤال لا يخص الإنسان/ العامة، بل الإنسان/ الخاصة، يصبح بإمكاننا أن نرصد حصول حركة الانحدار في دخول العجب إلى النفس، لتبلغ ذروتها في البطالة، وبالتالي نرصد حضوراً للإنسان/ العامة يتشكل طردياً بحضور العجب، ليصل إلى الغياب، طردياً أيضاً، بغياب العمل. إذ إن البطالة

تساوي السكون، مجازاً، والسكون يساوي الموت والغياب.

إنها إشكالية الحركة بين الظاهر والباطن، وإشكالية السكون المضاد على مستوى الظاهر والباطن معاً؛ وبالتالي، هي إشكالية الوجود الإنساني بين النفعية والتآله. وفي الحالين تبقى التربية (تربيـة النفس) العامل الأساس، من بين جميع العوامل، التي تحدد المسار الإنساني بكل من الفلسفتين، الآنفيتي الذكر.

في الجواب، يجوز السهور وردي بالإنسان من العامة إلى الخاصة، ومن الجزء إلى الكل، ومن الدنو إلى التآله. وهو في جوابه هذا يبدو متمنكاً من أدق التفاصيل، عارفاً بخفايا النفس الإنسانية، ملأها فلسفياً، عالم نفس رفيعاً، إذ يدفع بالإنسان/الخاصة للتخلص من العجب بالاستغفار وإكراء الخاطر، ليصبح مؤهلاً للسعـي إلى التآله. ما يعني تشكل حركة الصعود في النقطة الأخيرة من محصلة الانحدار/ الغياب. وتوجهـها عكسيـاً حتى الحضور في النقطة الأولى من تشكل الإنسان/ المتأله.

وفي عودة إلى نص الجواب نلاحظ التلازم بين الاستغفار وإكراء الخاطر، مقابل التلازم القائم بين العجب والعمل، عبر معادلة علاجية تستند إلى التواصل بين التلازمين؛ فقوله: "يداوي بأن يعمل"، يعني أن المرض ناتج عن العجب وليس عن العمل نفسه. والعجب أو الزهو^(٢٢) محـصلـ من نشـاطـاتـ النفسـ الإنسـانـيةـ،ـ وـظـهـورـهـ "ـمـنـنفسـهـ"ـ،ـ وـخـطـورـتـهـ فيـ أـنـ يـفـسـدـ عـلـىـ هـذـهـ النـفـسـ صـفـاءـهـاـ،ـ فـيـعـزـلـهـاـ عـنـ التـفـاعـلـ معـ الأـنـوارـ،ـ وـيـبعـدـهـاـ عـنـ إـمـكـانـيـةـ التـواـصـلـ وـالـمـاـشـاهـدـةـ.ـ وـالـشـفـاءـ يـكـونـ بـعـزـلـ العـجـبـ عـنـ الـعـلـمـ،ـ وـإـخـرـاجـهـ مـنـ النـفـسـ.ـ أـمـاـ العـلـاجـ فـيـكـونـ بـتـلـازـمـ الـاسـتـغـفارـ وـإـكـرـاءـ الخـاطـرـ.ـ وـالـاسـتـغـفارـ:ـ "ـدـرـجـةـ الـعـلـيـينـ وـهـوـ اـسـمـ وـاقـعـ عـلـىـ سـتـةـ معـانـ:ـ أـوـلـهـاـ النـدـمـ عـلـىـ مـاـ مـضـىـ،ـ وـثـانـيـ العـزـمـ عـلـىـ تـرـكـ العـوـدـ إـلـيـهـ أـبـداـ،ـ وـثـالـثـ أـنـ تـؤـديـ إـلـىـ الـمـلـوـقـهـنـ حـقـوقـهـ حـتـىـ تـلـقـيـ اللـهـ أـمـلـسـ لـيـسـ عـلـيـكـ تـبـعـةـ،ـ وـرـابـعـ أـنـ تـعـمـدـ إـلـىـ كـلـ فـرـيـضـةـ عـلـيـكـ ضـيـعـتـهـاـ فـتـؤـديـ خـقـهاـ:ـ وـالـخـامـسـ أـنـ تـعـمـدـ إـلـىـ الـلـحـمـ الـذـيـ نـبـتـ عـلـىـ السـحـتـ:ـ فـتـذـيـهـ بـالـأـحـزـانـ"ـ

حتـىـ تـلـصـقـ الجـلدـ بـالـعـظـمـ وـيـنـشـأـ بـيـنـهـماـ لـحـمـ جـديـدـ،ـ وـالـسـادـسـ أـنـ تـذـيقـ الجـسـمـ الـأـلـمـ الطـاعـةـ كـمـ أـذـقـتـهـ حـلـاوـةـ الـمـعـصـيـةـ...ـ"ـ^(٢٤)ـ وـهـوـ،ـ فـيـ مـعـانـيـهـ هـذـهـ،ـ رـياـضـةـ روـحـيـةـ - جـسـدـيـةـ مـعـقـدـةـ وـصـعـبـةـ،ـ تـتـعـدـىـ الـلـفـظـ إـلـىـ الـمـارـسـةـ،ـ وـالـنـيـةـ إـلـىـ السـلـوكـ،ـ لـمـحـوـ الـأـثارـ الـجـسـمـيـةـ وـالـرـوـحـيـةـ الـتـيـ تـحـصـلـ فـيـ مـلـكـةـ الـجـسـمـ وـالـنـفـسـ مـنـ جـرـاءـ الـذـنـوبـ،ـ حـتـىـ تـعـوـدـ النـفـسـ مـصـقـولـةـ كـمـ كـانـتـ فـيـ بـادـئـ الـأـمـرـ،ـ وـتـعـوـدـ الـفـطـرـةـ إـلـىـ رـوـحـانـيـتـهـ الـأـصـلـيـةـ،ـ وـتـحـصـلـ الـطـهـارـةـ الـكـامـلـةـ^(٢٥)ـ؛ـ فـالـصـورـ الـمـلـكـوتـيـةـ لـلـأـعـمـالـ بـمـثـابـةـ وـلـيـدـ الـإـنـسـانـ،ـ وـالـتـوـبـةـ

والاستغفار بمثابة اللعان ونفي الولد؛ والحق، تبارك وتعالى، بسبب غفاريته وستاريته يقطع الصلة بين وليد الإنسان (الصور الملكية للأعمال المحرمة) والإنسان بواسطة لعان المستغفر^(٢٦).

والأية الكريمة: «واستغفر لله إن الله كان غفوراً رحيمًا»^(٢٧) تؤكد ذلك، علمًاً أن العفو والمغفرة يستعملان في كلامه تعالى في شؤون مختلفة، يجمعها جامع الذنب، وهو التباعد عن الحق بوجهه؛ وأن “أمره للنبي بأن يستغفر، ليس لصدور ذنب ذي بال وتبعة منه، ولا لإشرافه على ما لا يحمد منه، بل ليسأل من الله أن يظهره على هوى النفس...”^(٢٨)

فإذا ما قرن الاستغفار بإكراه الخاطر وتحمّل المشقة، حصلت الكفارة، وسترّت العيوب، وتغطّت الندوب، وعادت النفس إلى صفائها وجهوزيتها لتلقي الأنوار، أو للدخول في المشاهدة. وفي ذلك افتتاح للذات على الحضور، وانتصار لها على التشتت، وخروج بها إلى مواطن الانبعاث، وإحساس عميق بكرامة الإنسان وقداسته.

وإذا كانت مؤلفات السهروري مفرقة في النظرية والفلسفة، فإن أهمية هذه “الأسئلة والأجوبة” تكمن في ما تمثله من لتلك الفلسفة التي أدرك واضعها صعوبة فهمها، والتعاطي بها، فأوصى بإبعادها عن العامة، وحفظ كتابها “الاحتياط فيه، وصونه من غير أهله”^(٢٩) وعدم منحه “إلا أهله من استحکم طبقة المشائين”^(٤٠) وارتاض قبل الشروع “أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات، مقللاً، منقطعاً إلى التأمل لنور الله...”^(٤١)

ولعلمنا أن السائرين من العلماء هم في موضع الواسطة بينه وبين العامة، وأن هدف فلسفته ارتقاء النفوس إلى التأله، حتى “تطيعها مادة العالم، ويسمع دعاؤها في العالم الأعلى...” لأن “النفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله، ويتمكن فيها نور خلاق”，^(٤٢) ندرك ما في هذه الرسائل من قدرة عالية ليس على تبيان كيفية تحويل الأفكار الفلسفية إلى سلوك نزاه ونلمسه؛ ونتعامل معه في حركة الحياة الإنسانية^(٤٣) في واقع الحياة، وحسب، بل على ما فيها من معطيات متوجهة في التربية الإنسانية المعاصرة، يبدو عالم اليوم بأمس الحاجة إليها.

كلمةأخيرة:

إذا كانت التربية، بمعناها الأشمل، تقوم على النمو والإعلاء، النمو كإطار مادي ملموس يتمظهر فيه الإعلاء؛ أي مجموعة القيم والمبادئ، فإن هدفها هو تحقيق الإنسان المنشود، ومنهجها هو الطريق التي تسلك للوصول إلى ذلك التحقيق، وما

يفرضه من تغييرات في السلوك تخضع لجدلية التبادل والتلازم بين النمو والإعلاء، وليس إلى اكتساب المعرفة وتخزينها وحسب.

وإذا كانت التربية، والتربيـة الحديثة تحديداً، تطال كل هذه الأمور فإن السهروردي الذي ابتكـى من إشراقيته، تحقيق الإنسان المتأله، القائم على التوحيد، "الإنسان المنشود"، منذ ما يزيد على ثمانية قرون، قد أدرك أساس هذه التربية، ومنهجها، كما أدرك معنى بلوغ هذه الغاية، ومظاهرها، وذلك بقوله في "رسالة صفير سيمرغ": "فطالما كان الناس مقتصرـين على المعرفـة، بقوا بعيدـين عن الهدف، وهذه الحال تعدّ من الشرك المقنـع. كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظـة التي يفني فيها معرفـته في العـارف، لأنـ الذي يرضـى بمعرفـته رضـاه بالـعارف الذي يـعرفـه، لا يزال في حال من اتجـه قصـده إلى المعرفـة نفسها" ،^(٤٤) ذلك أنـ السهروردي يـريد أنـ تحـول المعرفـة في الإنسان إلى سـلوك كاملٍ تـفيض عنه الحـركة فيـض النـور عنـ المنـير.

وإذ نعتقد أنـ التجـديد يعني امتـلاك روح العـصر من غيرـ أنـ تخـلـع الجـذـور من روـحـية ما جاءـت به التجـارب الإنسـانية من ثوابـت لـتكـريم الإنسان والـسمـوـ به، فإنـنا نـرى فيما بـحثـنا فيهـ، من سـؤـال وجـواب دعـوة لـلـإنسـانـ / الفـرد تـجـوز روـحـيتهاـ الـقـرـونـ الـماـضـيةـ إـلـىـ عـصـرـنـاـ، عـصـرـ العـولـمةـ، لإـعادـةـ الـاعـتـبارـ إـلـىـ قـدـسـيـةـ الإـنـسـانـ بـتـخلـيصـهـ من آلـيـةـ القـطـيعـ، وـتفـعـيلـ دورـهـ فيـ إطارـ الجـمـاعـةـ، عنـ طـرـيقـ تـنـمـيـةـ شـعـورـهـ بـحـضـورـ الذـاتـ وـمـسـؤـوليـتهاـ فيـ آـنـ وـاحـدـ، وـذـلـكـ أـمـرـ مـغـاـيـرـ تـمامـاـ لـماـ قـدـ يـتـبـادرـ إـلـىـ ذـهـنـ الـبعـضـ منـ أـنـناـ نـدـعـوـ إـلـىـ تـأـصـيلـ روـحـ الفـردـيـةـ فيـ مجـتمـعـاتـاـ الـمـشـرقـيـةـ، الـقـائـمـةـ أـصـلـاـ عـلـىـ تـسـلـطـ الفـردـ وـتـغـيـيبـ الـجـمـاعـةـ، الـأـمـرـيـنـ الـلـذـيـنـ سـهـلاـ سـيـادـةـ النـواـحـيـ السـلـبـيـةـ منـ الـعـولـمةـ فيـ مجـتمـعـاتـاـ، مـنـ غـيـرـ أـنـ يـكـونـ لـدـيـنـاـ الـقـدرـةـ عـلـىـ الإـفـادـةـ مـنـ النـواـحـيـ الإـيجـابـيـةـ أوـ الـمسـاـهـمـةـ فيـ إـدارـتهاـ .

حاشية:

- (١) - المعروف بـ "الحلاج" ت ٩٢٢ م، هـ ٣٠٩.
- (٢) - وزير الخليفة العباسي "المقدار بالله".
- (٣) - "من أفضى السر هلك" .. "من تكلم خرج".
- (٤) - الدكتور نقولا زيادة، ملحق النهار، ٥ أيار ١٩٩٤.
- (٥) - تميّزاً له عن "أبي النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن عمّویة الملقب ضياء الدين السهروردي المتوفى بيغداد سنة ٥٦٣ هـ، وعن "أبي حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمّویة" الملقب بالسهروردي المتوفى سنة ٦٢٢ هـ.
- (٦) - الدكتور مصطفى غالب، السهروردي، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٢، ص ٢٢.
- (٧) - عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٩٩.
- (٨) - السهروردي المقتول، إعداد وتحقيق يوسف إيش، بيروت، دار الحمراء، ط ١، ١٩٩٠، ص ٧٧.
- (٩) - في "عيون الأنبياء في طبقات الأطباء"، ابن أبي أصيبيعة، الجزء الثاني، المطبعة الوهابية، ط ١، القاهرة، ١٨٨٢ م، ص ٢٧١ - ١٦٨. يقول ابن أبي أصيبيعة: "حدثنا الشيخ سعيد الدين محمود بن عمر قال: كان شهاب الدين السهروردي قد توجه إلى الشام ومن بعدها إلى حلب، ونظر بها الفقهاء. ولم يجاريه أحد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقرره وصار مكيناً عنه مختصباً به، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن يقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزاد عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه، بخط القاضي الفاضل ولا يبقى بوجه من الوجوه ولما بلغ الفاضل، وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أن يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه، ولما بلغ شهاب الدين السهروردي وأيقن أنه يقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يترك في مكان مفرد ويُمنع منه الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى، ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ست وثمانين وخمسين للهجرة بحلب وكان عمره نحو ست وتلائين سنة". وفي رواية أخرى يضيف ابن أبي أصيبيعة ١٦٩/٢: أن الملك الظاهر بن صلاح الدين - بعد مدة نقم على الذين أفتووا في دمه، وقبض على جماعة منهم واعتقلهم وأهانهم، وأخذ منهم أموالاً عظيمة... مقتبسة من رسالة بعثها "خير الله سعيد" من بكين إلى الأستاذ "هادي العلوي". أوردناها تماماً كما تضمنتها الصفحة ٢٨ من مجلة "الحرية" الصادرة في بيروت في ١٢/١/١٩٩٣. حيث يذكر "خير الله سعيد" أنه أوردها دون تدخل في مجال أخطائها اللغوية والمطبعية غير المقصودة.
- على ضوء ما سبق، نورد الأسئلة التالية:

- هل أنس السهروردي، في أعماقه، أهليته للإمامية؟ فسعى إليها؟ وإلى أية إمامية سعى؟ إلى الإمامة ببعدها التاريخي، أم إلى الإمامة ببعدها العقائدي؟ هل أن فقهاء حلب خافوا نجاح مشروعه هذا، فسيروا المحاضر، ليقطعوا عليه مدّ العون من الملك الظاهر؟ أم أنهم خافوا أن يتخد الملك الظاهر من آراء السهروردي وسلوكه مقاييساً لصدقية الفقهاء فيحرمهم من كثير من الامتيازات؟
- أسئلة قد تبقى دون إجابات، ولكنها قد تلقي الضوء على جوانب كثيرة من التاريخ العربي والإسلامي.
- (١٠) - قمر الكيلاني، في التصوف الإسلامي، ص ١٣٦.

- (١١) - السهروردي، م.س. ص ١٢٧.
- (١٢) - أحمد طاهر عراقي، مجلة الثقافة الإسلامية، العدد السابع والأربعون، كانون الثاني، شباط ١٩٩٣.
- (١٣) - متحفظة برقم ٤٦٥٣.
- (١٤) - مجلة الثقافة الإسلامية، م.س. ص ١٨٢.
- (١٥) - م.ن. ص ١٨٤.
- (١٦) - الإمام الخميني رض، الأربعون حديثاً، تعریب محمد الغروی، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م، ص ٨٣.
- (١٧) - «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك». (سورة النساء، آية ٨٩).
- (١٨) - أنظر: بحار الأنوار، المجلد ٧٢، ص ٣٠٦.
- (١٩) - للمزيد من الاطلاع، راجع: الأربعون حديثاً، م.س. ص ٨٤-٨٥-٨٦-٨٧.
- (٢٠) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٨٦.
- (٢١) - د. سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٩٨، ص ٤٩.
- (٢٢) - م.ن. ص ٥٣.
- (٢٣) - م.ن. ص ٧٠.
- (٢٤) - م.ن. ص ٩٥.
- (٢٥) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٢٨٢.
- (٢٦) - سورة النساء: آية ٧٩.
- (٢٧) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٢٨٢.
- (٢٨) - سورة تبارك: آية ٢.
- (٢٩) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٣٥٧.
- (٣٠) - شخصيات قلقة في الإسلام، م.س. ص ١١٩.
- (٣١) - السهروردي المقتول، م.س. ص ١٠٤.
- (٣٢) - م.ن. ص ٢٦.
- (٣٣) - لسان العرب، مادة عجب.
- (٣٤) - الإمام علي بن أبي طالب (ع)، نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، بيروت، مؤسسة المعارف، لا تاريخ، ص ٧٧٤-٧٧٥.
- (٣٥) - الأربعون حديثاً، م.س. ص ٢١٢.
- (٣٦) - م.ن. ص ٣١٥.
- (٣٧) - سورة النساء: آية ١٠٦.
- (٣٨) - السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المجلد الخامس، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٧٢.
- (٣٩) - السهروردي المقتول، م.س. ص ١٣٤.
- (٤٠) - م.ن. ص ١٣٤.
- (٤١) - م.ن. ص ١٣٤.
- (٤٢) - م.ن. ص ١٣٢-١٣٣.
- (٤٣) - فلسفات تربوية معاصرة، م.س. ص ١٠.
- (٤٤) - شخصيات قلقة في الإسلام، م.س. ص ١٢١.

وجهة ونظر

■ الحداثة وأولويات الوعي العربي - الإسلامي

شفيق جرادي

الحداثة وألوان الوعي العربي - الإسلامي

الشيخ شفيق جرادي*

ظلت فكرة الحداثة تعني الحاجة إلى موقف من الماضي، بغية التوصل إلى تحقيق الانقطاع عنه، إلى أن كان القرن التاسع عشر الذي تحرر من الروابط التاريخية...

لقد كان معنى الحداثة يتحدد بفعلها الزمني، وامتداداته في الآنات المتواصلة مع الحاضر كلحظة لتوليد المستقبل.. وبات المعنى تحايأً مستمراً مع حركة الفعل في الوعي، والنتاج الفني، والعلمي، والثقافي والفلسفي.. الذي يشكل مظاهر التموضعات السياسية والاجتماعية... وكل ذلك لا يخرج عن فهم ووعي خاص بالزمن بما هو توجه نحو الأمام، فهذه الحداثة إذن هي: نهاية الحاصل في الزمن الذي منه تصير لحظة الحاضر ماضياً يوئد على الدوام مستقبلاً مفتوحاً على احتمالات تصادفية تخترق كل المعايير.

تختزن بعض المصطلحات المتدولة في الفكر والثقافة، بريقاً ونزواً يتجاوز أحياناً حدود الدلالات الخاصة بها، بحيث إنها توقع الباحث في التباسات المعنى والفهم.. والحداثة هي من تلك المصطلحات التي كثر الكلام فيها إلى درجة تحجب بين الباحث وبين الشعور بالحاجة إلى إقامة تعريف خاص ومحدد... ظناً منه أن لهذا المصطلح من الوضوح الناتج عن كثرة التداول والاستعمال ما يفي بغرض الفهم، دونما اضطرار لتحديد المعنى...

ولعل مثل هذا الظن، شكّل أحد أسباب الانفلات عن رسم أبعاد المضمون؛ بل والانزياح عن المعنى في الكثير من الأحيان... ونحن هنا، وإن كنا نعتقد أن الحداثة قد تمَّ تعريفها عن طريقين: أولهما: التعريف المعجمي...

وثانيهما: التعريف بالسياق التاريخي...

فإننا نميل للقول: إن الحداثة هي فعل التجدد والانقطاع المستمر...

وبما أنها فعل، فإن تعريفها بسياقاتها التاريخية هو الأكثر قدرةً على تبيان محمولات معانيها ودلائلها، دون أن تنسى ما للتعريف المعجمي من فوائد في رسم صورة المفهوم عند الذهن، إلا أن الاقتصار على التعريف المعجمي قد يوقع المصطلح في محدود التعاطي معه وكأنه جوهرٌ ناجز لحقيقة كاملة، وهذا ما لا يتوافق مع طبيعة الحداثة وتولداتها إن من حيث المنشأ أو من حيث الاستمرار.

ففقد "استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتور سميًّا، عن الماضي الروماني الوثني. رغم تبدل المضمون. تعبّر الجدة Modernity دومًا عن الوعي الخاص بحقيقة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم إلى الحديث." (١)

وظلت فكرة الحداثة تعني الحاجة لوقف من الماضي، بغية التوصل لتحقيق الانقطاع عنه إلى أن كان القرن التاسع عشر الذي تحرّر من الروابط التاريخية.. حتى ما عادت تستمد الشهادة الحداثية، بالمعنى المشدّد للكلمة، قوتها هذه من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة حالية.

وانقلاب الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأمس، انقلاب مستهلك ومنتج في آن معًا، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها.

وهكذا فلقد كان معنى الحداثة يتحدد بفعلها الزمني، وامتداداته في الآنات المتواصلة مع الحاضر للحظة لتوليد مستقبل، وبات المعنى تحايلًا مستمراً مع حركة

ال فعل في الوعي، والناتج الفني، والعلمي، والثقافي، والفلسفي.. الذي يشكل مظاهر التموضعات السياسية والاجتماعية...

وكل ذلك لا يخرج عن فهم ووعيٍ خاص بالزمن بما هو توجه نحو الأمام "ولكن التوجه إلى الإمام، وتوقع مستقبل غير محدد وليد المصادفة. وعبادة الجديد، أمورٌ تعني حقاً تمجيد حالية تلد كل مرة من جديد ماضياً ذاتي التجديد".^(٢)

فهذه الحداثة إذاً هي: نهاية الحاصل في الزمن الذي منه تصير لحظة الحاضر ماضياً يولد على الدوام مستقبلاً مفتوحاً على احتمالات تصادفية تخترق كل المعايير؛ لذا عبرَ أدورنو أن "الاهتزازات هي ختم الصحة للحداثة، بواسطتها تتفى الحداثة، يائسة، انغلاق ما يبقى دوماً على حاله. والانفجار هو أحد ثوابتها. ما هو طاقة معادية للتقليد يصبح إعصاراً مبتلعاً: الحداثة إذاً، أسطورةٌ متوجهة ضد نفسها. لا زمنيتها تصبح كارثة اللحظة التي تحطم الاستمرارية الزمنية"(النظرية الجمالية).^(٣) فمداليها بهذا المعنى المقدم لسياراتها الأفهومية تقوم على:

- تحقيق للذات فوق كل معايير الانضباط بما فيه انضباطات الزمن.

- تحصيل خبرة ذاتية لا تعرف التوقف عند استكمالات ناجزة.

ج- تحويل الحاضر إلى إعصار ينسف كل رواسب ذاته المنسوبة إلى علاقات ماضوية، وذلك عبر اعتماد مبدأ اعتبار كل ذات حاضرة؛ ماضياً مستهلكاً وهذا ما يشكل رافعة لبناءات المستقبل، وبذلك لا تكون الحداثة تعبيراً عن مرحلة بل إنها الديمومة التي لا تكتمل ولا تتوقف عند حد.

وهذا كله طبعاً عند الذين اعتبروا، وما زالوا أن الحداثة لم تنته بعد؛ وإن افتراض قيام (ما بعد الحداثة) إن هو إلا صورة من صور حركة الحداثة نفسها... إنها تلك الصورة الناقدة لذاتها، وللمشاريع التي رافقت حركة الحداثة عينها -

بحسب رأي يورغن هابرماس - الذي يدعو إلى ضرورة قيام تواصلية حداثوية بين مختلف القطاعات العلمية، والفنية، والفلسفية، وإدخالها مع سائر مفاصل قطاعات الحياة؛ إذ بمثل هذه التواصلية يحفظ الإنجاز الحداثوي، ويستمر في تعبيره عن ذاته... تغيرات الحداثة:

يمكن لنا أن نعتبر أن تعدد التعبيرات التي تولدها الحداثة تشكّل سبباً من أسباب غموض هذا المصطلح/ المفهوم. فهو من المفاهيم التي وسمت كل عناصر ومكونات وتعابير (المعاصرة).. على تنويعها وتشتيتها؛ لذا اقترب من المفاهيم التي استدعت الحاجة إلى تعريفها.. لما مثله من قاسم مشترك بين كل تلك التعبيرات المعاصرة

طابعها التحولي".^(٤)

المتنوعة.. وقد عرض (محمد سبيلا) الفارق بين الحداثة، والتحديث على ضوء هذا الواقع المفهومي للحداثة، معتبراً "أن الدارس يشعر مباشرة بوجود قدر من التعارض بين الحداثة والتحديث. فالمفهوم الأول يتخذ طابع بنية فكرية جامعة لل TYPES المشتركة بين المستويات المتعددة، منظوراً إليها من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنائي، بينما يكتسي مفهوم التحديث مدلولاً جديرياً وتاريخياً منذ البداية من حيث إنه لا يشير إلى القسمات المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تفتح هذه المستويات، وإلى

وفي ظني أن مثل هذا التفريق قد يصلح لو اعتبرناه من باب الكلام حول أمر واحد، وإن من جهتين؛ أو حيثيتي نظر، إلا أن الذهاب لاعتبار الحداثة بنية، والتحديث دينامية.. هو إسقاط لأسلوب نظرنا نحن في العالم العربي والإسلامي تجاه الأشياء، والمفاهيم.. ورغبتنا في أن نحوال الجدليات المستمرة الباقيّة للهوية من خلال فعلها الدائم إلى صورة ثابتة، أو شبه ثابتة حتى نستطيع التقاطها. والحداثة بهذا المعنى لا يمكن فهمها في موطن تولدها.. وإن أمكن لنا (هنا) في عالمنا تقديمها بشكل يتناسب مع واقع كوننا نقارب الحداثة، مقاربة التقابل بين سياقنا النظري والعملي، ومفهوم الحداثة وفعلها في محط قيامها الغربي..

وهو الأمر الذي ينبغي أننا قد نقدراليوم على تصوّر الحداثة لكن بمعاييرنا نحن، إلا أننا لم ندخل فيها كواقع معيش، بل إن الحداثة في عالم تولدها، إذا كانت قد شكّلت فعل اندفاع نحو الأمام.. فإنها طرحت من قبل عالمها، وتلقينها نحن (هنا) كواقع استباعي وكخط تجزئي.. فصارت(هناك) قدرة نموٌ مستديم.. وأسقطت هنا كإشكالية دائمة، للتذكير بالعجز الدائم، عبر سلطة قمعية لواقعنا الفكري، والأدبي والعلمي، بل ولوّاقعنا الإداري، والسياسي، والاجتماعي..

هذا ومن المفارقات الكبرى في تعاطينا مع الحداثة، أن البشرية قد أنتجت عبر تاريخها الطويل "أربع أدوات عملاقة للإنتاج الحضاري هي: السلطة، والأمة، والوطن واللسان.. ما حدث لأوروبا في العصر الوسيط هو تفكك أدوات الإنتاج الحضاري العملاقة هذه، فتوقف الإنتاج الحضاري نفسه لمدة تزيد عن عشرة قرون".^(٥)

وقد قدم بعض العرب هذا التفكك الغربي بالطريقة التالية:

١- تقسيم الوطن الواحد إلى مئات الإقطاعيات التي تحكمها تحالف الإقطاع من الفرسان، والكنيسة ممثلة بالرهبان. حتى أصبحت كل إقطاعية بسكانها الأقنان، في حدود جغرافية، وسياسية، واقتصادية مغلقة معزولة عن غيرها من الإقطاعيات، مما

ضرب وحدة الوطن والسلطة والشعب...

-٢- "لم يعد اللسان اللاتيني لسان إنتاج كما كان في العهد الروماني فسادت اللهجات. والنتيجة الأكثر رعباً هي توقف تدفق الطاقة الحضارية بالغرب. فكان عصر الظلمات كما نعته عقيدة الحداثة لاحقاً.

لهذا السبب الهام رفعت الحداثة إبان ثورتها الكبرى في القرون: الثامن عشر، والتاسع عشر، والقرن العشرين شعار: القومية والدولة القومية، أو الوطنية والسوق القومية أو الوطنية، واللسان القومي أو الوطني شعار الأمة أو الشعب؛ أي رفعت شعار إعادة بناء أدوات الإنتاج الحضاري من سلطة مركزية قوية وأمة ووطن موحد ولسان موحد" (٦).

رغم ذلك لم يراع منظرو حركة الفكر الداعية للحداثة في العالمين العربي والإسلامي، ظروف النشأة للحداثة ومسوغاتها.. وغضوا الطرف عن أن الواقع (هنا) كان يستند لوحدة السلطة المتمثلة بدستورية النص، والأمة والوطن الإسلامي، واللسان العربي.. وأن المفارقة الكبرى كانت مع مجيء الحداثة التي قطّعت أوصال هذه المراجعات الأربع.

كما ولا يمكننا اجتناب المفارقة الثانية والمتمثلة في أن عصر التوبيخ، سعى للعودة إلى الأصل الحضاري لما قبل العصر الوسيط، وعصور الظلمات، لإعادة بث الحيوية في الواقع الغربي.. في الوقت الذي أسقطنا التجربة الإحيائية الأولى (عصر النص) لمقابل لعصر الظلamas، بدل جعله في مقابل عصر التأسيس للتور الغربي..

ما أبعدنا عن أفق تصحيح المسار، الذي ظهر في العالم الإسلامي بالتجارب التاريخية التي تحول فيها الحكم إلى قيصرية وكسروية خانقة.. الأمر الذي يعني بالضرورة أن علينا البدء من مرحلة التفسير، والتجربة الخاطئة دون غيرها وهذا ما يرسم لحركة انطلاقنا نقطة انطلاق من النص، والتجربة الأولى، لتصحيح مسارات الانحطاط وإعادة التواصل بين الواقع، ومنطلقات الهوية.

وهكذا بات علينا الاستناد إلى جملة من الأمور:

أولها: فهم الواقع العربي والإسلامي الذي يشكل فيه الدين أساساً لا يمكن تجاوزه؛ رغم أن الاعتماد على هذا الأساس يحمل محذورين:

المحذور الأول: الواقع بمنطق التسلف؛ إذ العودة لمرجعية الصدر الأول للإسلام قد تساوي عند البعض "حرافية" الاعتماد، وإسقاط الماضي على الحاضر..

المحذور الثاني: جعل الهوية تأخذ بعداً أحادياً بسبب توقف الوعي التاريخي عند

مرحلتي الإنسانية الأولى للدين، المتمثل بحركة التجربة الأولى (عصر الصحابة)، والتجربة الثانية (عصر التابعين). وتحويل ذاك الوعي إلى أصل تطهري يقفل دائرة الوعي والعقل العملي على ثبات من التصورات. فيكون التاريخ الماضي هو سر كل رجاء، وتوقع منتظر من حركة الحياة بتفاصيلها..

وهنا إذ نعرف بالدين كواقع حي، لا يمكن إلا الدعوة إلى إجراء تواصل جدلٍ نقدي بين النص، والواقع. وفتح المجال واسعاً للدين ليقول ما عنده من مخزون استمرار، كما فتح الميدان للواقع أن يحضر بكل تشابكاته وأسئلته وإشكالياته.. والعقل هنا يكون عقلًا اجتهادياً يمارس نقدياته بمحاري الصلة الجدلية بين الواقع والنص من جهة، كما ويمارس تجاوزه لإطلاقية الماضوية التاريخية، وذلك عبر الاستناد لكون ميدان التطبيق في الإسلام يحمل روح الفقه النصوصي الفتوىي، كما ويحمل روح الفقه التدبيري لحركة المصالح والمفاسد التابعة لخصوصيات الموضوع (الواقع) مورد المعالجة.. والزمن كما تبدلات البيئة المحيطة لها دخلاتها الكبرى في رسم سبل الوصول نحو المقاصد، إن لم نقل: إن لها دورها الخطير في رسم المقاصد عينها...

من هنا، فالتسليف عبارة عن حالة جامدة لا يمكن الوقوع في شباكها عند قراءة النص الديني، وعند قراءة التجربة المدنية..

ثانيها: إن اعتماد تجربة ناجزة والعمل على نقد الذات من خلالها، هو وجه صاحب للتسلُّف والتقليدية.. فمتابعة التجربة الحداثوية للغرب فيها الكثير من شلل، ووهن التفكير، والوعي، والممارسة؛ لأنها ستتوقعنا في دائرة الفراغ في تقدير حقائق الواقع، وأولوياته بواقع غير مماثل جعلناه معياراً. في الوقت الذي مثل فيه هذا الواقع الحداثوي الغربي نقضاً وثورةً ضد المعياريات الخانقة، ما يجعلنا نلهث أمام سراب بقىعية يحسبه الظمان ماءً حتى إذا ما جاء عنده لم يجده شيئاً...

ثالثها: ضرورة فتح الرؤية والوعي على السؤال المفتوح، فالهوية ليست واقعاً وجوهراً أحادياً. بل هي خصوصية تداخل فيها عناصر وحيثيات مركبة تطبع للتكامل. وعند كل مفترق وتعاود فتح السؤال النقيدي على تأصيل الذات وحركة الواقع لطموح استكمالي مستديم... وهذا يتعلّق بفعل الذات، لا بفعل الذوات بالهوية...

رابعها: الالتفات إلى أن الوعي العربي للحداثة وإن ميّز بين الرؤية والإنجاز، إلا أنه جعل الإنجاز هو معيار الحكم على الخصوصية العربية والإسلامية، منطلاقاً منه لنقض الرؤية، عبر طرح القطعية بين الأصل والمسار.. والتاريخ والحاضر.. ما جعل العقل العربي عقلاً سجاليًّا نكوصياً، في الوقت الذي يلتهب فيه العقل النبدي الغربي

بمراجعات كثيفة للحداثة، وبناء رؤية تقوم على تفكير الحداثة بما بعد الحداثة.. وهذا ما خلق اضطراباً مذهلاً في عقلنا، ورؤيتنا الاستباقية، التي أخذت تشعر بالانهيار والتسليم التعبيدي، لإحداثيات حركة الوعي والفكر الغربي، دونما أي مقاومة اجتهادية فاعلة...

ما أثبتت في واقعنا ازيداً في شرخ العلاقة بين الأنثليجنسي المثقفة، ومحيطها العام، كما وأكَّدَ أواصر الصلة بين المفكر والسلطة. سواءً أكانت سلطة الحاكم ومؤسساته الداخلية، أم سلطة الحاكم ومؤسساته الخارجية...

وأخيراً باتت المعرفة عند هؤلاء سابقًا في الحديث حول النهایات والعبثية.. فأين الحداثة العربية-الإسلامية من كل ذلك؟

إنها خطر الأفكار المخملية التي ما أحدثت إلا ضجيج القطيعة وتشاقل الركون والتقلدية.. ومسوًغاً لردات فعلٍ سلفيةٍ قاتلة...

الهوامش

- (١) - هابر ماس يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج نامر، بيروت، دار النهار، ط١، ٢٠٠٢ . ص ١٧.
- (٢) - ن.م. ص ١٨.
- (٣) - ن.م. ص ١٨.
- (٤) - محمد سبيلا ،<http://aljabri.15.m.com/n.2-3sabila.htm>
- (٥) - طلابي، محمد، موقع (الحداثة)، <http://alislah.org/Articles.asp> موقع حركة التجديد والإصلاح، تاريخ كتابة النص ٢١/٣/٢٠٠٥، تاريخ سحب المقال ٥/٥/٢٠٠٥ . - المصدر نفسه.

نَيْةُ الْحَدَاثَةِ

فِرَاءُهُ فِي كِتَابِ السُّوْبِرْ حَدَاثَةِ حَسَنِ عَجْمَى

حمو بو شخار *

يقدم الناقد المغربي حمو بو شخار دراسة موضوعية لكتاب "السوبر حداثة" الصادر عن دار بيisan، ٢٠٠٥، بيروت.

ويوضح كيف أن السوبر حداثة تحاول الخروج من الحداثة وما بعد الحداثة. فالفكرة الأساسية لدى حسن عجمي مؤلف "السوبر حداثة" هي أن اللامحدود يحكم الكون ورغم ذلك من الممكن معرفته؛ فمن خلال لا محدودية الوجود نتمكن من تفسيره. على هذا الأساس يدعو الباحث اللبناني حسن عجمي إلى دراسة الأكوان الممكنة كما يشير الناقد حمو بو شخار.

فإذا ما نظرنا إلى الأكوان الممكنة مجتمعة ستبدو لنا أنها غير محددة الحقيقة، ولذا كان من الطبيعي الاعتماد على مفاهيم ما بعد الحداثة كمفهوم اللامحدود من أجل الوصول إلى الهدف الأساسي للحداثة ألا وهو المعرفة.

كل تناول للعمل يطرح مواضعات ومواقع ستظل تتजاذب المعنى. يصرّ حسن عجمي^(١) أنه يوجد في أرض مشتركة بين "النص الواقعي والقارئ والكاتب" (ص ٢١٠).

ولكون النص الذي يتشكل في هذه اللحظة غير نهائي بشكل حاسم، فهو كما يقول الكاتب: نص افتراضي.^(٢) يضاف إلى ذلك أن المعنى هو ما لا يقبل التجميع بل والمستعصي عليه؛ لأننا نجهل عنوانه ومكان إقامته، "فمن غير المحدد ما إذا كان المعنى قائماً في النص (الواقعي) أم في الكاتب أم في القارئ".

لكن إذا كان الكاتب لا يتبرأ منه دفعه واحدة (ص ١٠١)، وإذا كان القارئ متربداً فالمراهنة ستكون على الكتاب، ما دام يقدم مغلفاً، لكي يرد مفتوحاً. ولما كان نصه ينهض على غرار الأكوان المتعددة (ص ٢١٤) فمستوياته متعددة بدورها.

من هنا، الطبقات المتوازية التي ستعالى أو تنخفض تموجات متغيرة لكتابة خيبة الحادثة، التي تجد منشأها في شهادته على المحو الضروري لقيام الكتابة، نقرأ: "أشهد أنك تكتبني حين تبدأ في محو".^(٣)

مع إنجاز هذه العمليات، يتم تفادي الوقوع في الملل، إذ لا تكرار ولا انتظار أي وعد بالخلاص.

موقع سوبر حادثة:

طريق الحادثة ذاته غير مأمون. ثمة فرق بين اعتبارها إيماناً بإمكانية تأصيل مجموعة معارف (ص ١١) وبين جعل المعرفة هدفها الأساسي (ص ١٢). إذا كان الكشف الما بعد حداثي هو الارتكاب من كل هدف أسمى أوأساسي، سيكون موقع تصور السوبر حادثة في درجة بين الحادثة وما بعد الحادثة. والباحث حسن عجمي يضع مهمة "السوبر حادثة أن تستغل ما بعد الحادثة للوصول إلى أهداف الحادثة.

وعلم الأفكار سيتکفل بتحصيل معرفة بالعوالم الممكنة، والتي يعد عالمنا الواقعي جزءاً منها. ولما كانت الحادثة لا تهتم إلا بهذا الأخير، الأمر الذي يحصرها في دراسة ومعرفة الواقع لا غير (ص ١٢). سيلتقى علم الأفكار في جزء أساسي منه مع أهداف السوبر حادثة، والتي يتعمّن عليها منذ الآن الخروج عن مفهومي الحادثة وما بعدها. إن الأفكار ستعادل العوالم الممكنة في كتاب السوبر حادثة.

إن علم الأفكار يعفي العالم من التتحقق مما أنجزه بالخبرة والتجربة بل يحرره من

قلق السقوط في التناقض (ص ٢١). والوظيفة المعرفية لهذا العلم هي قدرته على توضيح الظواهر والتبيؤ بها. وإذا تحقق صدقها سيعزز مكانته كنظرية علمية، فضلاً عن كونها نظرية فلسفية (ص ١٦).

كتابات علم الأفكار:

بتطبيقه على فكرة اللامحدود س يتم إلغاء كل وصاية يمكن أن تمارس بحجـة اعتمـاد صراـمة معرفـية مزعـومة ليـقـودـنا إـلـى دـيمـقـراـطـية الشـفـافـة، التـي تـمـنـحـ الحقـ لـلـبـاحـثـ فـي درـاسـة ما هو مـمـكـنـ، فـيـوـسـعـ منـ مـجـالـ كـلـ مـمارـسـةـ لـلـحـرـيـةـ بـعـدـ تـقـيـيدـ أوـ فـرـضـ منـهـجـ واحدـ وـوحـيدـ؛ فـيـرـيـطـ بنـاءـ أـيـةـ فـكـرـةـ بـطـرـيقـةـ تـخـصـهاـ وـحـدهـاـ، فـتـعـدـ المـناـهـجـ. نـجـدـ هـنـاـ أـنـ "ـالـمـنهـجـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ مـنـاهـجـ مـخـتـلـفـةـ تـتـنـوـعـ مـعـ تـوـعـ العـوـالـمـ المـكـنـةـ التـيـ يـرـادـ درـاستـهاـ"ـ (ـصـ ١٧ـ).

إذا كان التفكير الممكن فصلاً لا يعبأ بالأوثان الفكرية التي نصبت للتقيد بها، إنه تغليق لها والانفتاح على غير المعتقدات التي حضرت بمقررات المدرسة والإذاعة والمساجد. إنه الحق في التفليس وإنشاء نظريات عليمة(ص ١٩).

الحجـة والـدليل لـيـس ضـرورـيـة للـعـبـور إـلـى الـعـرـفـة، كـذـلـك التـحـصـيل لـلـحـكـم أو عـدـمـه عـلـى صـدـقـة نـظـرـيـة. فـالـعـارـفـ نـفـسـهـا مـفـتـقـرـة لـلـكـمالـ، لـجـبـلـها بـنـقـاطـ عـمـيـاءـ. وـسيـبـقـنـ لـلـحـدـسـ نـصـيـبـهـ هـنـا بـمـيـلـ التـفـكـيرـ إـلـى مـلـامـسـةـ الـحـقـيـقـةـ مـنـ بـعـيدـ أوـ قـرـيبـ، وـمـنـ دـوـنـ أـيـ قـهـرـ حـدـودـيـ لـلـحـرـيـةـ لأـجلـ اـزـدـهـارـ الـبـحـثـ.

اعتقاد علم الأفكار يفترض تحبييد منْ يقدم نفسه صادقاً وحقيقة، وإقامته بين "مزدوجتين وتتناساه" قبل أن يفاجئ التاريخ الباحث بالكشف عن زيف النظرية العلمية أو الفلسفية. وإن سعي المزدوجتين هو "مسح الاغتراب"^(٤)، كما يمكن "للخطأ أن يندمج في البداهة ذاتها".^(٥)

تعريف النص:

يكون بالعناصر اللامحدودة فيه (ص ٢٥)، فاللامُحدَّد يقلص من عبء المرجع، إن لم يلغه، حتى تتساوى النصوص معه تخلص من تراتبية أو مركزية ما تضع نفسها فوق كل النصوص. إذا كان النص مفرداً فالرأي الذي ينتجه قادر على أن يصير بدوره نصاً مفرداً. هكذا لا يعود فرق بين النص والرأي (١).

النص في مرحلة يكون تماماً كالحجر -كافكا-، وما أن يتم ولو جه حتى يبرز اللامحدد، ومن ثم الحاجة إلى تغييره، سواء التشتتيب، كإضافة أو تعليقه دفعه. واللامحدد سيكون هذه الإمكانية لتفيير ناجح (ص ٢٧).

في مجال العلوم، مثلاً، سيشرع الباب لتعيش كل النظريات، ما دام أن التدليل على صدق نظرية، مهزوز في نسبة ادعاء الموضوعية. سيأخذ اللامحدد وجه فرضية لا تقوم على المذهب الواقعي ولا اللاواقعي. وهي تقول: "بما أنه من غير المحدد أية نظرية علمية هي الصحيحة، فلا بد من أنه توجد نظريات علمية تتباين بالظواهر المرئية نفسها رغم اختلاف تلك النظريات" (ص ٣٩). ويبقى نجاح؛ كل نظرية شأنًا تاريخيًّا وإلا تحولت إلى اعتقاد؛ لذلك كل نجاح نسبي كما كل فشل (ص ١٣٢).

اللامحدد مع الواقع الاجتماعي، يفاجئ ويباغت، وتكون مسألة التصرف مع اللاحساب ملحمة. وتبقى مسافات غير قابلة للردم بين "الصفة الشريرة" و "الصفة الخيرية" (ص ٤٣) عبارة عن خوض لانتعاش الفوضى (ص ١٣٨).

التفسير بعدي، لحدوثه بعد وقوع الحادثة. والسلسلة المفترضة لهذا الفرض، ليست نهائية وصحيحة؛ لأنَّه سيظهر دوماً من يهاجم ويقدم السلسلة البديل، دون أن يكون بمقدور أحد أن يلغى دواعيه إلى حيث، ريثما تكشف النظرية عن لا محدودها.

الدين ليس مفرداً:

إن تصور اللامحدد كما تحاول السوبر حداة أن تقدمه، والبرهان عليه من خلال تطبيقات وأمثلة توضيحية إلى الإقرار بعدم الإقرار في أي "مذهب هو المذهب الصادق وأي مذهب هو المذهب الكاذب" (ص ٦٢)، ومسألة الشك واليقين، في هذه الحالة، تظهر أنه كما لو كان يستحيل خروج أحد الحدين عن الآخر؛ ليتضمن كل منهما بذرة الآخر، كما قال ج. لكان بخصوص العاقل (ة) الذي لا يحق أن يكون كذلك إلا إذا احتوى بذرة من الجنون.

التارجع بينهما للهروب من الفرض العقدي، سيمنحه لنا اللامحدد، ما دام أننا "نملك حدوساً وحججاً متعارضة".

أن يكتب مارسيل غوشيه، أننا لا نتخلص من الدين أبداً؛ أو أن تم الإجابة عن سؤال: "ما الدين؟ - الدين هو الإجابة".^(٧) فشلة إقرار بالتورط؛ لكون المعتقد كدين، لا يمكن التتحقق من أنه هو الصحيح؛ (ص ٧٠) وغير محدد موضوعياً. وتظل المعتقدات المشتركة (ص ١٥٠) أو المترسخة تعارض بعضها بعضاً؛ أي إكسابها لنا "حق كل فرد في التصرف بحرية (...)" في ممارسة شعائر كفره أو ديانته" (ص ١٥٤).

التصور والوصف والثقاف:

الأشياء في الكون تنهض باللغة وفي الزمن الضروري لكي تكشف نفسها و"اللغة" -

التي - تستخدم مفهوم الأشياء" (ص ٨٠)، تحتاج الزمن لينضج فيه التصور. العبور من لحظة الدهشة أي مما يسميه المؤلف اللغة التي "تستخدم مفهوم الصفات" السياسية؛ بحيث إذا رمنا الاختزال مخافة أن يدركنا النمر الذي "خلف تلك الأشجار، (ص ٧٦). سيكون اللجوء إلى الافتراض، لا مناص منه. العبور من الاختزال إلى الافتراض يكشف الخطر المتخفي وراء عملية المتأفة، ستعد اغتراباً، وبالتالي عقبة يلزم التعامل معها بحذر.

الافتراض الذي لدى هو، تماشياً مع فكرة استغلال الوقت للتعبير عن وجود النمر، حدث اللجوء إلى مرجعية لغوية مغایرة، لكن توجد في نفس سوق المعاملات- كما الحال في شمال أفريقيا- وبدلأ من التبيه بـ - عندك النمر- تم بفعل الخوف نطق تمازيفت - Ghirakaghelyas-. هنا ولو تم التعبير بتصور aghelyas، بما هو فكرة مجردة وأكثر عمومية،^(٨) سيحتاج للغة الصفات، وتكون الكارثة قبل وصول التصور؛ أي قبل أن "أعي أو أدرك مضمون تجربتي" (ص ٧٩).

التجربة التي ينعدم تصورها خارج اللغة؛ لذا ترقب "أن الأشياء كما هي ممنوعة لي من قبل الإدراك مفتوحة بشكل دائم على آفاق غير محددة"^(٩). سيدعم مواصلة الحياة. واختلاف المعتقدات وتناقضها عند الأفراد والجماعات لم تحرم يوماً أحداً من الحياة. ويبقى أنه "من غير المحدد أية مجموعة من المعتقدات هي الصحيحة أو التي تشكل معرفة حقيقة" (ص ٨٦). مع هذا التخريج يجب لا ننسى أن "لكل موجود مبرره" كما ينحو هيدغر^(١٠) الأخذ بهذا المبدأ كقياس يمنعك من فرض تأويل أو معنى محدد على أي كان، كما يمنحك حق أن يرفض، وانتهي.

نحو الماجئ:

المبدأ العام الذي يؤطر الكتاب، منذ البداية: اللاتحديد له مزية إزالة البريق وتعريمة التجهم الذي يرفعه الصوت الصادم، المالك للحقيقة المطلقة. الارتياح يخلق قلقاً. فتتوالد الأسئلة. وانفصال "الضروري الكاذب" (ص ٨٩).

فعالية تصور ما، لا يبقى محدوداً. وخاصةً بمحيط ثقافي معين. لا اختيار هذا التصور، سيتم الرجوع إلى عالمنا لاختيار واقعة حية، سيتهم الوضع اللغوي للأمازيغية في شمال أفريقيا. فهي في رؤوس من جعلوا من المغرب، نسخة ردئية للشرق العربي، لغة ميتة، وبالتالي غير متصرفة في عالمهم. لكن هذه اللغة نفسها، من جهة أخرى، لغة حية عند أهلها، وفي الجغرافيا التي تحيا بها يومياً.

التناقض الذي يظهر سيوجد في الرؤوس المعبأة، لن يقيموا هنا، لترسيم لغة،

الغربيّة في هذه الحالة، تاريخيًّا هي دخيلة. وبدعم قرار سياسي "التعريب لا يمكن أن يكون ممارسة عقلية بالنسبة للمغرب، ولكن تتمة لشيء انطلق من (فتوحات إبادة) والذي لم ينفذ جفافه".⁽¹¹⁾

إذا كانت العبارة صادقة بالضرورة، أي أن تمازيفت حية، كما في أفواه ناطقها، وهو أمر متجسد في أعمال. هل كونها كاذبة بالضرورة، سيجعلني حجة، كما العديد من أهالي شمالي أفريقيا، على كونها ميتة، من خلال اللجوء إلى استعمال لغة أجنبية (العربية....) وليس تمازيفت للتعبير؟ أم أن النص المنتج هو واحد من "أنواع لغوية جديدة" (ص ٨٩) يفريض عن عوالم محتملة، ليس بأعلى ولا بأدنى من أنداده، كما يحدث مع اللوحة النسخة واللوحة الأصل، عندما يضيع التوقيع، وترفع لها نفس إمكانات التأويل؟

لكن "لأنَّا نأخذ اللغة العربية مثلاً لنا، لو أنها موجودة، لم يحدث الخلاف حول كيف يجب أن تكون موجودة، لكن لقد قام هذا الخلاف. من هنا اللغة ليست موجودة. من جهة أخرى اللغة موجودة وإنما ما استطعنا أن نتalking about it" (ص ١٣٧).

اللغات جميعاً، لها وظيفة ثقافية، "ولا تقدم لنا في الواقع إلا بناءات متعددة للواقع" (١٢)، تخلص المجتمعات من عبث (الاغتيال اللسانى).

أداة، إلّا ما بعد، مفتوحة في كتاب حسن عجمي على إلغاء الفرق. لا تراتب بين اللوحة الأصلية والمزورة، لتعذر تحديد ماهية الفن (ص ٩٥)، الشعر (ص ٩٦)، النثر (ص ٩٧)، إن لم ينسحب على كل الأنواع الأدبية (ص ٩٨). و "عدم اختلاف" الأنواع تحدّد للحدود بين الواقع المحروسة في عهود الإقطاع.

المرور، الانتقال، حتى التهريب والتيه سيكون جوازات إلى مرحلة الد ما بعد، التي تهيئ لـ "لقاء اللامرتب".^(١٣)

التحرر من الإقطاع، اقتضى إيجاد دلالات مهمشة وملغية بإعادة الاعتبار لها. فـ"منذ اللحظة التي ينشأ فيها اللاتوازي بين الأستاذ وزواره، ينعدم التساوي أمام الذي هو جمال اليوم، الذي يضعننا جميعاً أمام نفس حالة العوز^(١٥) (*état de dénuement*) الافتقار هنا لا يعني، حمل سلال، واقفقاء الكبار لالتقاط ما تساقط (دوغي). إن بعد المعنى إلغاء لاستبداد المعنى. إنه "المعرفة، عملية بحث مستمرة، ويصبح باستمرار" (ص. ١١٠).

امتداح فضائل التعددية، مع كتاب السوبر حداة، مغربية، تستند على الكثير من الحرية وعلى ضمان حقوق عدة للأفراد في المجتمع؛ (اقتصادي، سياسي، ديني،

العيش (ص ١٧٤) المجتمع إذا كان مدعواً لاحتضان جماعاته (ص ١٥٩) عليه ألا يصير وصياً عليها. ففي الاحتضان حماية وخيمة ستحول دون "تجاوز اليقينيات التي سببها تاريخنا ولغتنا وقوميتنا، التي غالباً ما تمنعنا عن فهم حقيقة الآخرين" (ص ١٦٤).

ما لا يترجم إلا بخيانة:

الدرس الفينولوجي مهم لإرساء توسيع شجرة نسب المفردة، على مستوى الربط الذي يقوم به سيجري؛ لأنه يضيء عتمات، يُسْكِنُ عنها وتهمش في إطار اللغة الواحدة. وهذه المسألة مهمة؛ لأن ما أن يتم الانتقال بها إلى لسان جماعة لغوية أخرى حتى يتبدد كما لو وقع في الثقب الأسود^(١٤). فلو تم نقل نموذج "راح، يروح، رح" (ص ٢٠٢) إلى الفرنسية مثلاً لما استقام أي شيء.

عملية الإرساء التي تمت الإشارة إليها، عملية تهم تأسيس المذهب وترسيخ المعتقد. أما كون اكتساب لغة جديدة فيعني اكتساب اعتقاد جديد (ص ٢٠٣) فمحض دوحة. يكفي التساؤل: بماذا نفسر المسرح الخاص بالحجاب في أوروبا؟ الرد، ينحصر في، أن هؤلاء الناس لم يكتسبوا لغة، ولم يخرجوا من قبيلتهم. وهذا النموذج هو الآخر، في تبيان ما لا يترجم، والقائم الوجود مع ذلك.

السوبر حداثة كاختيار:

التفكير^(١٥) الممكن وبناء النص مع حسن عجمي، دعوة للخروج من الدوغماء. وكل أصناف الحضور المستبد، حتى الحداثي باعتماد أدوات ما بعد الحداثة، التي لن يتاخر في الارتداد والتخلّي عنها كلما تبدي فيها أنها تتحوّل إلى التمرکز، كما سيحدث مع المعرفة التي كان مصدرها، المجتمع والسلطة (ص ٢٢٧) لاختيار الذي رامته السوبر حداثة، هو كون المعرفة هي دون مصدر أو توجد في استقلال عن العالم المادي.

إذا كان هناك من تأثير لها سيكون على غرار الثقب الأسود، الذي يفترض فيه أن يكون عبارة عن منطقة خالية حيث يتحطم القانون والطبيعة داخلها. ولا شيء يدخل الثقب إلا وتبدد^(١٦) Vanishes، بهذا سيدشن للعبور إلى الممكن من علم الأفكار كما سطر العنوان الفرعى للكتاب. بعد أن وجدت تجسيداً في: بيان ما بعد المفاهيم^(١٧).

هوامش:

- (١) - حسن عجمي، السوبر حداة، بيسان ط١، ٢٠٠٥. الأرقام داخل النص إحالة على هذه الطبعة.
- (٢) - يعرف النص الافتراضي بـ "لا بد من بنائه من خلال الاعتماد على النص القائم على الورق وبالاستعانة بما يفهم القارئ منه وما يقصد الكاتب به" ص ٢١١.
- (٣) - حسن عجمي، وحي اللغة (بيان اللامعنى)، دار النضال، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٥١.
- (٤) - ليونار : PUF, 1995, P. 40 . La phénomologie,
- (٥) - مصدر نفسه، ص ٢٨.
- (٦) _ M. Talbi: Réflexion d'un musulman cortem porain, Fennec, 2005, P.39.
- (٧) - دريدا وج. فاتيمو: الدين في عالمنا، توبقال، ص ٢٥.
- (٨) _ Armand Cuvillier: Nouveau vocabulaire philosophique ، A. Colin,1966, (le concept).
- (٩) _ J.F. Lyotard, ibid.I 21.
- (١٠) _ Tout existent a sa raison, I.
- (١١) _ Banhakeia. Hassan _de la politique de la langue à la constitution de Tamazight (2, partie_ Tawiza, Uttun, 100, Tamut, 2005.
- (١٢) _ Benveniste: P.L.G.II, cérès,1995, P.66.
- (١٣) _ Derrida.J.in: Heidegger en France, A.Michel, 2001, p.116.
- (١٤) _ Michel Deguy, ibid, p. 86.
- (١٥) _ Hassan Ajami: Super Modernism, Bissan, 2005, P.15.
- (١٦) - م. خريف، القدس العربي، عدد ١٦ ع ٤٩١٧ مارس ٢٠٠٥ .
- (١٧) - Hassan Ajami, ibid, p.15.
- (١٨) - حسن عجمي، وحي اللغة، ص ٧٦.

قراءات

قراءة في كتاب «حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر»^{*}

الشيخ علي جابر

إن أصحاب الهرمنيوطيقا لم يتتفقوا على تحديد واضح لнациتها وأهدافها: فهل هي علم تفسير النص أو تأويله أو منهج للفهم، أو علم ظواهر الوجود وتحليل الفهم بما هو ظاهرة وجودية لها شروطها للتحقق؟

من هنا: "نحن لسنا أمام بنية فكرية واحدة متصلة تطرح إشكاليات متناسقة، بل في مواجهة لون من الإشكالات والشبهات على ضوء فهم معين لمعنى الهرمنيوطيقا" ... إنطلاقاً من هذه الرؤية يبدأ الشيخ علي جابر قراءته لكتاب الدكتور زهير البيطار "حوارات في فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر".

مقدمة:

أقدر في البداية للأستاذ الدكتور زهير البيطار الجهد الذي بذله مشكوراً ومجوراً في معالجة مجموعة من المشكلات والقضايا الفكرية الحيوية. والتي تشكل بتأثيراتها المتعددة تحديات للإسلام والمتدين إليه، كما تشكل تحديات للدين الإلهي بصورة عامة. وقد حاول، في حدود ما قرأت أن يعالج كل قضية برؤية إسلامية تأصيلية، ليؤكد قدرة الإسلام على تقديم الأجوبة على التساؤلات التي تطرح في كل عصر. ونظرأً لعدد المواضيع وأهميتها، وتعذر تناولها جمِيعاً، فضلَت التركيز على موضوع الفصل الأول، وهو حول فهم النص على ضوء الإشكالات التي تشيرها (الهرمنيوطيقا)، باعتبار أن هذا الموضوع يلعب دوراً تأسيسياً في العلاقة مع النص الديني، وبالتالي مع الدين نفسه، ولأن الإجابة وتحديد الرؤية لقضية الفهم والتفسير تشكل مدخلاً ضرورياً في معالجة باقي المشكلات المطروحة.

ملاحظة أساسية:

هنا ملاحظة أساسية وهي أنه كان من المناسب ترتيب البحث في قسمين: الأول حول الإشكالات العامة للفهم، والقسم الثاني في المشكلات الدائرة حول فهم خصوص النصوص الدينية، نظراً للتمايز بين القسمين وكون القسم الأول يؤسس لمعالجة القسم الثاني مع ملاحظة الخصوصية الدينية (النص الوحياني). وهذا الترتيب يتtagم مع الاتجاهين الأساسيين للهرمنيوطيقا. دراسة وتحليل الفهم عموماً، وفهم النص الديني. وبداية أيضاً فإن أصحاب الهرمنيوطيقا لم يتتفقوا على تحديد واضح لما هيتها وأهدافها: فهل هي علم تفسير النص أو تأويله أو منهج لفهم، أو علم ظواهر الوجود وتحليل الفهم بما هو ظاهرة وجودية لها شروطها للتحقق؟

وعليه، فنحن لسنا أمام بنية فكرية واحدة متماسكة تطرح إشكاليات متناسقة، بل في مواجهة لون من الإشكالات والشبهات على ضوء فهم معين لمعنى الهرمنيوطيقا.

وقد بات واضحاً لكل متتبع في هذا الميدان أن أكثر الاتجاهات الهرمنيوطيقية تحدياً هي الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة التي صاغها (مارتن هайдغر) وتلميذه (هانس غادamer).

لكن التحول الكبير الذي أدخله في فهم الهرمنيوطيقا أخرجها عن أصولها الراجعة إلى النص وشؤونه لتصبح فلسفية تسعى لفهم معنى الوجود عبر دراسة وفهم وتحليل الوجود الآني وهو الوجود الإنساني، وإن كان (غادامر) أكثر تركيزاً على ماهية الفهم وأركانه الأنطولوجية، وأقل توغلاً واشتقاً في معنى الوجود على العكس من

(هайдغر).

وتطرح الهرمنيوطيقا الفلسفية سؤالين أساسين في مجال المعرفة النصية:

الأول: معنى الفهم عامة، وفهم النص خاصة، وهل هو امتزاج أنق المعاني عند المعنى مع أنق معاني النص أم هو شيء آخر؟

السؤال الثاني: ما هي الغاية من قراءة النص؟ هل هي فهم مراد المؤلف أم تحديد الفهم الذي يصل إليه القارئ نفسه؟

إن من الضروري التسليم بحقيقة (هدفية النص) التي تستند إلى سيرة العقلاة في استخدام اللغة وإنشاء النصوص، والتي تستدعي إيلاء هذا الهدف والمقصد الاهتمام اللازم، منعاً من السقوط في اللغوية. وهذا ينسحب على البناء النظري الخاص لـ (هайдغر)، فإن النص إذا كان بنية وجودية يصل خلالها إلى فهم الوجود نفسه فإن اللامبالاة تجاه معناه المقصود هي نوع من العبثية التي تنافي سمو الوجود.

كما أن هذه الهدفية لا تلغي إمكانات الكشف عن معانٍ أخرى هي من ملازمات النص وإيحاءاته واستعداداته لتوليد معنى آخر كشأن ذاتي له قد لا يكون مقصوداً بالضرورة لمؤلفه بصورة مبكرة لكنه متاح للقارئ أيضاً.

وهذه النقطة الجوهرية نجدها حاضرة في المنهج التقليدي الديني عندما فرق بين (التفسير) و(التدبر). فالتفسir يثبت المراد الأولي من النص ويمنع من تضييعه عبر التفسير .

يقول العلامة الطباطبائي (قدره) معرفاً التفسير بأنه: «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدتها ومدليلها». ^(١) فهو وإن كان في اللغة: «أخذ الشيء بعد الشيء»، لكنه في الاستخدام القرآني بمعنى «التأمل في الآية بعد الآية» أو «التأمل في الآية بعد التأمل». فالتدبر هو تأمل وتفكير في بعدين: عرضي يربط بين الموارد القرآنية المختلفة، وطولي يرتفق في المعنى ذاته. ^(٢)

إن هذا التدبر يعكس مرونة واسعة في التعامل مع النص بفعل تزايد المعارف وتراكمها لدى الإنسان وتتوسيع مداركه واستعداداته العلمية.

وإن فهم الإنسان هو انفعاله مع ما يقابله وتعقله له أو علمه به. وبتعبير العلامة الطباطبائي: «انفعال الذهن عن الخارج عنه بانتقاد الصورة فيه». ^(٣) ومعنى ذلك حصول العلم.

وحينما نأتي إلى النص مهما كان بسيطاً، فإن فهمه على مستويين: المستوى الأول: هو تحديد مدلول النص بحسب الوضع اللغوي والاستخدامعرفي

للألفاظ، وهذا هو الفهم العادي والشائع بين الناس الذي بنوا على أساسه معاملاتهم وتقاهماتهم. وهذه اللغة تكون مفهمة للمعنى بشرط اجتماع ثلاثة عناصر عند المخاطب:

العنصر الأول:

١- دلالة الألفاظ المحددة على معانٍ محددة والحاصلة بتبني البشر على هذه الدلالات وارتباط اللفظ ورموزه بالمعنى ارتباطاً وثيقاً بحيث يكون حضور اللفظ حضوراً للمعنى.

٢- العنصر الثاني: هو مراعاة التركيب اللغوي وأساليبه الأدبية من المجازات والكتابيات. فقد لا يكون المعنى اللفظي الوضعي مقصوداً، بل المجازي أو الكتابي بمحاجحة القرائن المقالية.

٣- والعنصر الثالث: هو مراعاة القواعد المنظمة لغة لضمان سلامة الاستخدام وتميز المعاني فيها، كالفاعل والمفعول والمبدأ والخبر ونحو ذلك.

إلى هنا، يفترض أن يصل المعنى المراد إلى المخاطب العالم باللغة وأوضاعها، فيفهمه دون دخالة أية خصوصية ذاتية أو زمانية أو مكانية، والفهم هنا يعني إدراك المعنى المدلول عليه في اللغة والذي وضع لأجله النص، ويضاف إلى المتكلم أو المؤلف بلا أدنى شبهة.

إن في أفق النص بحسب الدلالة اللغوية والعرفية ليس سوى معنى واحد ونهائي يتحدد من خلال العالم اللغوي نفسه.

المستوى الثاني: هو المعاني الاحتمالية الأخرى والتي تتفاوت درجة التثبت منها. ومعنى احتماليتها أن النص يتحملها على نحو الإمكان. ويمكن تظهيرها بفعل الذهنية الخاصة وإعمال القابليات في مقام حكمه الخاص على النص.

إن الفهم هنا يقوم بدور الإنتاج وتوليد المعنى من النص، وهو لنوع من الناس من يمارس التفكير في النص، والربط بين المعاني المفردة داخل النص ومع خارجه، وأيضاً من يتحقق بالمعنى أو مقارباته. ولا شك في أن للقابليات الذهنية والشعورية دوراً مهماً في هذا الاستيلاد. إن الفهم هنا ليس عادياً ويمكن أن نسميه بالفهم النوعي، لكنه ينبع من ذات النص وإن بدا في بعض الحالات أنه يذهب بعيداً. وبعبارة أخرى: إن هذه المعاني المتولدة تتنسب إلى النص ولو بتعدد الوسائل، وتحمل الكثير من خصوصياته. لكن موقف الهرمنيوطيقا الفلسفية مختلف بالكامل، فالمعارف القبلية للمفسر تلعب دوراً حاسماً في تحديد الفهم والتفسير، وتذهب إلى حد قطع الصلة

بالمؤلف وبالنص ومقاصده التي هي علل وجوده.

إن الادعاء والحال هذه أنها قراءة أخرى مختلفة كلّاً للنص هو في غير محله؛ لأن فعله في الحقيقة ليس قراءة، بل إنشاءً جديداً للنص لكن بعنوان الفهم والتفسير، وهذا شأنه، لكن ليس من حقه أن ينسب المعنى الأجنبي إلى النص ومؤلفه.

إن من المشكلات التي تعاني منها الهرمنيوطيقا الحديثة على ما يبدو هي وزن العناصر الخارجية المتمثلة بالقبليات والنزع الفلسفية إلى حد تغريب النص ذاته.

والواقع أن المخزون المعرفي والشعوري يؤدي دور المساند والمغذي لفهم النص مع المحافظة على الصلة بالمؤلف ومقاصده، فيعمق المعنى ولا يخالفه. وبعبارة أخرى يرفع من رتبة المعنى. فللمعنى الواحد في عين أنه واحد مراتب عدة لا تتناقض بالكلية وإن كان لها تمايز.

وإذا كان المعنى حقيقة وجودية، كما أن النص بآلفاظه وحدة وجودية، فإن هذه الحقيقة الوجودية لها ظهور متعدد، وكل ظهور هو رتبة له بمعية خصوصية زائدة تكون المحصلة شدة ظهوره من جهة، وسعة انتباقه الوجودية من جهة أخرى.

إن الاستيلاد يتحقق هنا في نفس النص ومن ذات المعنى الأول ليتحقق المعنى الثاني دون نفي التأثير الخارجي في عملية الاستيلاد. وبهذا يتضح أن القبليات وما هو خارج النص يؤخذ على نحو الشرطية لتوليد المعنى سواء باتجاه مقاربة الواقع أو مجاراته. وكلما كان النص محكماً في ألفاظه ومramيـه، كلما كانت إمكانات الاستيلاد للمعنى أقوى.

وهذا ما يوضح حقيقة ما ذكره المفسرون مستفاداً من روایات المتصوّمين (عليهم السلام) من أن القرآن الكريم "لا حد لمعانيه" و "يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر" و "لا تتفذ خزائنه" ونحو ذلك.

ختاماً يقول العلامة الطباطبائي فقيه حول مراتب المعنى: "اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ متربّة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حرم نعمة التدبر" ^(٤).

المواضيع:

- (١) - الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤.
- (٢) - راجع: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩.
- (٣) - المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.
- (٤) - المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨.

اصدارات

- اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة.
- تقنية الفهم التتابعي.
- العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الاستشراق.
- إخوان الصفا بين الفكر والسياسة.
- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية.
- نصير الدين الطوسي (مقاربة في شخصيته وفكره).
- التجربة النورانية عند الإمام الغزالى.

اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة

اسم الكتاب : اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة .

اسم الكاتب : د. سعاد محمد فتحي محمود .

الناشر : إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤ .

حجم الكتاب : ١٩٢ صفحة، من الحجم الكبير .

يعالج الكتاب اتجاهات الحديثة في تطوير مناهج الفلسفة الحديثة والقديمة على السواء، ويخلص إلى أنّ هناك أساساً يجب أنْ تقوم عليها دراسة الفلسفة ؛ تلك الأسس هي التي تعتبرها الكاتبة اتجاهات الحديثة التي تطور مناهج الفلسفة. ويولي الكتاب أهميةً خاصةً لدراسة الفلسفة في المدارس والجامعات.

ينقسم الكتاب إلى أربعة محاور:

المحور الأول: اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة:

ويتضمن هذا القسم سبعة فصول تفصّل هذه الاتجاهات التي تطور مناهج الفلسفة وكيفية التعامل معها ..

هذه الفصول هي:

١- الفلسفة التطبيقية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٢- تدريس الفلسفة للأطفال كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٣- التفكير الناقد كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٤- المفاهيم الفلسفية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٥- القراءة في المحتوى كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٦- الأخلاق والقيم كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

٧- الفلسفة العلمية كأساس لوضع مناهج الفلسفة.

المحور الثاني:

ينصبّ على إلقاء الضوء على أهمية إعداد وتنظيم المحتوى، وطرائق تدريس الفلسفة، وكذلك عمليات التقويم للدارسين .

المحور الثالث:

ويُلْقِي العَبَءُ عَلَى كَاهِلِ الْمَعْلُومِ لِلْفَلْسُفَةِ، وَيَفْصِلُ كِيفِيَّةَ صَقْلِ الْمَعْلُومِ وَإِظْهَارِ دُورَتِهِ الْهَامِ فِي تَدْرِيسِ الْفَلْسُفَةِ؛ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ هُوَ الَّذِي يَجُبُ أَنْ يُعَدَّ وَيُنَفَّذَ الْمَنَاهِجُ الْفَلْسُفِيَّةُ.

المحور الرابع:

يتَحَدَّثُ عَنْ مَاهِيَّةِ الرُّوحِ الْفَلْسُفِيَّةِ وَأَهْمَمِ مَمْيَزَاتِهَا، فَالرُّوحُ - كَمَا يَذَهَّبُ الْكِتَابُ - هِيَ الْحَقِيقَةُ الْمُفَكَّرَةُ وَالْذَّاتُ الَّتِي تَتَصَوَّرُ الْأَشْيَاءَ فِي مَقَابِلِ الْمَوْضِعِ الْمُتَصَوَّرِ، وَقَدْ تَسَمَّى الرُّوحُ بـ "الذَّهَنِ" الَّذِي هُوَ قَدْرَةٌ مُعَدَّةٌ لِاِكْتَسَابِ الْعِلْمِ، وَالرُّوحُ قَدْ تَأْتِي مَرَادِفَةً لِلنَّفْسِ الْفَرْدِيَّةِ، فَتَدْلُّ عَلَى الْقَدْرَةِ الْمُفَكَّرَةِ الْمُسْتَقْلَةِ عَنِ الْهُوَيِّ.

تقنية الفهم التتابعي

عرض: إنعام حيدورة

اسم الكتاب: تقنية الفهم التتابعي.

اسم المؤلف: خديجة صفا.

الناشر: معهد المعارف الحكيمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

ط١، ١٤٢٦هـ، م٢٠٠٥.

عدد الصفحات: ٢٢٢ صفحة من الحجم الكبير.

يحاول هذا الكتاب أن يقوم بدور إحيائي للتراث الصوفي عند المسلمين، وكذلك تجاوز إشكاليات الفهم الناتجة عن التوحد لدى المتصوفة بين الذاتية والغيرية، كما أنه يحاول تبرئة النص الصوفي من تشويهات التقسير، وتهم التكفير، كما أنه تميز بكشف مفاهيم الصوفية الخاصة وال العامة من عالمه العلمي الكوني المتصل بالإلهي، والتي شكلت فلسفة وحدة الوجود (عند ابن عربي والبساطامي).

وقد توزع البحث على أربعة فصول، ضمن مخطط تتابعي لعنوان البحث:
التحولات البنائية للرمز والمصطلح في النص الصوفي ضمن جدلية المكان/ الزمان/
الناس/ الحركة.

الفصل الأول كان تحت عنوان: "تعريف الزهد والتتصوف". وقد تم هذا التعريف
لغة واصطلاحاً، وقد عرضت الباحثة فيه رؤيتها الخاصة حول التتصوف والزهد
الصوفي، تاريخياً عبر الميثولوجيا، وفكرياً بوصفه حالة وجودانية فردية، وثقافياً كونه
مرتبة إيمانية.

والفصل الثاني حمل عنوان: "وظيفية الرمز والمصطلح". وفيه عالجت الباحثة كلاً
من الرمز والمصطلح لغة واصطلاحاً، منطلقة منه إلى تعريف الزهد وما يتبعه من
اصطلاحات رمزية متعلقة بالمعرفة الصوفية، ومن ثم حاولت تبيين موقع الرمز
والمصطلح في نصوص ابن عربي والبساطامي، بحسب الأسلوب البلاغي للزاهد في

التشابه والتقابل، أو التضاد والتنازع بين الرمز والمصطلح، كما يمكن لهما أن يتبادلاً مواقعهما بتبادل موقع المرسل والمرسل إليه، وذلك بالكشف والتجلي من خلال الأسلوب الحدسي - الخطابي التعليمي: الشطحات، المقولات، والرسائل.

وفي الفصل الثالث الذي أخذ عنوان:

"بنائية الرمز والمصطلح في النص الصوفي"، تحدثت المؤلفة عن واقع المجتمع المادي - الفيزيائي، والروح - الميتافيزيقي، والواقع الواحد للواعقين عبر المصطلح والرمز المستعملين من قبل الزاهد- الصوفي في نصه، ثم حولت الكلام إلى الثقافة الواحدة في النص الصوفي من خلال إسقاط الصوفي للرمز في المصطلح بدمج الثقافتين بثقافة جديدة موحدة من منظور جديد إبداعي، لخلق جدلية الرمز والمصطلح من خلال نماذج أسلوبية (مقولات وشطحات) من نصوص ابن عربي والبساطامي.

أما في الفصل الرابع: "فاعلية الزمان والمكان والناس في الحركة الكاشفة للهوية"، فقد قسم إلى أربعة مفاصيل تخص: الزمان، المكان، الناس، والحركة. معرفةً كلاً منها لغة وأصطلاحاً، ثم كل مفصل إلى أربعة محاور تتناسب مع الأحوال والمقامات للزاهد في عالم باطن الكلمة (الإنسان- الكون)، وكذلك تتناسب مع حال الناس وحركتهم الحياتية في الزمان والمكان المحاكي لواقعهم المادي، ليصل إلى القول: بأن من خلال تتبع دقائق حركيات سلوك الزاهد- الصوفي، متلوناً بأحواله، يعرج معارجه ويتلقي كشفه المناسب لزمان ومكان وناس حركية موقعه، من ثم ينال الوسم المعرفي أخيراً و المؤدي إلى تسمية الصوفية في عين قلب المعنى ماسكاً تقنية الفهم التتابعي عبر رصد جدلية الزمان المكان الناس الحركة في نصوص ابن عربي والبساطامي.

وأما الخاتمة فقد تركت مفتوحة على بساط البحث الإنساني اللانهائي.
وفي نهاية البحث عرضت الباحثة نتائج فكرية علمية فيزيائية من خصوصيات الرصد لحركة الزاهد - الصوفي في زمكان وناس نصه، معتبرة أن نظرية الفهم التتابعي هي عينها نظرية الفلسفة الصوفية، القائمة على أساس الزهد: الإدبار عن الدنيا والإقبال على الله؛ أي الفهم لا التفسير.

لتختتم بالقول: إن الصوفية هي عينها العرفانية، أي الوصول إلى الغاية. ويعتمد كل منها على تقنية "عرفت نفسي بنفسي ففنيت وعرفت ربى بربى فحييت".

العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الدراسات الاستشرافية

اسم الكتاب: العقلية الإسلامية والعربية في ميزان الدراسات الاستشرافية.

اسم الكاتب: د. محمد عبد الرحيم البيومي.

الناشر: المؤلف نفسه، القاهرة - ٢٠٠٤.

حجم الكتاب: ٦٨ صفحة من الحجم الكبير.

يبحث الكتاب أصلاً في نظريات بعض فلاسفة الغرب المستشرقين المتعلقة بالتعصب، ويرد بعلمية إسلامية على هذه النظريات .

يقع الكتاب في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : نظرية التعصب الديني:

ويعرض الكاتب فيه لآراء المفكرين: الألماني تتمان في نظرية التعصب الديني، والفرنسي فيكتور كوزان وسانيلا الألماني، ثم يقوم بالرد على فكرة الاستشراق عن التعصب الإسلامي كما يراه فلاسفة الغرب، وي FIND حدث كلّ مفكر على حدة، ويستدل بأقوال بعض المنصفين فيما حوتة نظرية التعصب، مثل: فلنت وكرادي فو وموريis بوكياي الذي قارن بين آباء الكنيسة الذين كبلوا العقول باسم الدين وبين الإسلام الذي فتح الآفاق للعقل لكي يحصلوا على العلوم والمعارف.

المبحث الثاني : نظرية التعصب للجنس:

ويخلص الكاتب في هذا المبحث إلى أنّ التعصب للجنس أساسه التعصب الديني، وعرض لرأي آرنست رينيان، وبيان ما حوتة نظرية التعصب للجنس في الفكر الاستشرافي من تناقضات، وموافق بعض مفكري الإسلام فيما حوتة هذه النظرية

المبحث الثالث: حركة الترجمة:

يتعرض الكاتب في هذا المبحث إلى حركة الترجمة التي قامت في البيئة الإسلامية؛ حيث كان لهذه الترجمة الفضل في صيانة الفكر الإنساني من الضياع، وقد أثرت في الحياة الأوروبية والحضارة المعاصرة وأثرتها.

إخوان الصفا بَيْنَ الْفَكْرِ وَالسِّيَاسَةِ

أحمد صبري السيد

اسم الكتاب : إخوان الصفا بَيْنَ الْفَكْرِ وَالسِّيَاسَةِ .

اسم الكاتب : أحمد صبري السيد .

الناشر : دار مصر المحرورة، القاهرة، ٢٠٠٥ .

حجم الكتاب : ١٨٣ صفحة من الحجم الكبير .

يستعرض الكتاب الحديث عن جماعة إخوان الصفا، خاصةً وأنّ رسائل هذه الجماعة السرية ظهرت في فترة مضطربة (في القرنين الثالث والرابع الهجريين) شهدت سقوط البرجوازية التجارية بسبب فقدان العالم الإسلامي للسيادة على البحار والمحيطات، الأمر الذي أدى إلى إجهاض الصحوة العلمية التي كانت تقودها هذه الطبقة بعد أن فقدت أهم موارد她的 المالية، وسيطرة العسكرية التركية على الدولة العباسية، وسيادة الإقطاع كطبقة و控制系统 أساس لعلاقات الإنتاج في المجتمع. يقع الكتاب في مقدمة وثلاثة فصول طوال هي: المذهب الديني، والمؤلفون، والتظيم السري لجماعة إخوان الصفا والنشاط السياسي .

الفصل الأول : المذهب الديني :

يستعرض هذا الفصل رأيين دار حولهما الخلاف في تحديد العقيدة الدينية التي ينتمي لها إخوان الصفا ..

269

الرأي الأول يقول: بأنّ إخوان الصفا جماعة تنويرية فلسفية ضمت المثقفين والمستشرقين من كُلّ المذاهب، ويتبني د. محمود إسماعيل هذا الرأي .

والرأي الثاني ينقسم إلى عدة اتجاهات: اتجاه يرى أنّ إخوان الصفا حركة اعتزالية، واتجاه آخر يرى أنّ إخوان الصفا جماعة شيعية اثنا عشرية، واتجاه ثالث يرى أنّهم ينتمون إلى الشيعة الزيدية، ورأي رابع ينسبهم إلى الشيعة الإمامية . ينقد الكتاب هذه الآراء، ثمّ يستعرض عقيدة الإخوان في الإمامة، وفي الجبر

والاختيار، والصفات، وفي المسيح عليه السلام، والاجتهداد، والقياس، وتصور العالم الروحاني، ويصل إلى أن إخوان الصفا ينتمون بشكل ما إلى الشيعة الإسماعيلية؛ حيث إن من غير الممكن تفسير التشابه العقائدي بين إخوان الصفا والإسماعيلية بكونه مجرد تشابه بين فرقتين تأثرتا بمنهج فلسفياً واحداً؛ حيث إن هذا التشابه يتتجاوز حدود الأفكار العامة إلى التفاصيل العقائدية التي أنتجها الامتزاج بين العقائد الإسلامية الشيعية والفلسفة اليونانية، وهذا المزج العقائدي لم يقم به سوى الدعاة الإسماعيليين عقب وفاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام .

الفصل الثاني : المؤلفون :

يبحث هذا الفصل في مؤلفي رسائل إخوان الصفا، ويستعرض الصعوبة التي لاقت الباحثين في تحديد شخصية إخوان الذين كتبوا الرسائل، ويدرك ما ورد في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" للتوحيدى، ثم يحاول أن يعدد الأهداف السياسية لإخوان، ومن ثم يصل إلى أن الدعاة الإسماعيليين هم المؤلفون للرسائل بمشاركة الإمامين الإسماعيليين: أحمد بن عبد الله، والحسين بن أحمد.

الفصل الثالث : التنظيم السري لجماعة إخوان الصفا والنشاط السياسي:

يستعرض الكتاب تنظيم إخوان الصفا السري الداعي لتحقيق أغراضهم الدينية والسياسية، ثم يستعرض عدة نصوص بالرسائل اشتغلت على تعليمات أصدرها الإخوان لدعائهم في الأقاليم، حملت بعض مميزات الأسلوب الدعوي الذي اتبعه الإخوان والذي تميزت به الحركات الباطنية الشيعية التي ظهرت قبل تكون الإسماعيلية في أواخر القرن الثاني الهجري: كالالتزام المتشدد بالسرية في طرح العلوم الباطنية، والتدرج في طرح العقائد على المدعو، وكذلك قامت جماعة الإخوان بتأسيس تنظيمها لأغراض سياسية، واتخذت التعليم ونشر أفكارها الفلسفية التوبيدية كوسيلة وغطاء في آن واحد لتحقيق هذه الأغراض .

ويقول الكاتب في الخاتمة: بأن دراسة العقائد الشيعية - خاصة في العرفان والفلسفة . دراسة صحيحة من مصادرها - بعيداً عن الروايات المذهبية - تُعد أحد أهم الوسائل التي يمكن الباحث من معرفة أصول وعقائد إخوان الصفا وتفسيراتهم للشريعة والقرآن إضافةً على أفكارهم الفلسفية .

عرض لكتاب الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

اسم الكتاب: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .

اسم المؤلف: د. عاطف العراقي .

الناشر: مكتبة الأسرة، القاهرة، ٤٠٠٢ .

عدد الصفحات: ٦٥٥ صفحة من الحجم الكبير .

يتحدث المؤلف في الكتاب عن فلسفة ابن رشد والمستقبل أو الماضي من خلال الحاضر والمستقبل .

والكتاب يحتوي ثمانية فصول:

الفصل الأول: الماضي والرؤية المستقبلية:

ويتضمن هذا الفصل معالم الفلسفة الرشيدية المستقبلية ، ومجالات هذه الفلسفة، والنظرية المستقبلية من خلال فتح النوافذ الداعية إلى استخدام العقل كما قرر ابن رشد في كتبه أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها.

الفصل الثاني: تراث ابن رشد برواية نقدية:

ويستعرض هذا الفصل أهم مؤلفات ابن رشد ورؤيته العقلانية من خلال شروحه ومؤلفاته، وأن قصد الفلسفه هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم .

الفصل الثالث: فلسفة ابن رشد .. آخر فلاسفة العرب:

يتضمن هذا الفصل اهتمام ابن رشد بفلسفة آرسطو، بالإضافة إلى فلسفته في مجال الإنسان والفلسفة الإلهية، حيث تميز ابن رشد بحسن نceği من النادر أن نجد له مثيلاً في فكرنا الفلسفى العربى .

الفصل الرابع : ثقافتنا العربية بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم:

يتساءل الكاتب في هذا الفصل: لماذا يقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية؟ ويحلل هذا السؤال على عدة محاور تبرّر لابن رشد تبوّه قمة الفلسفة العربية؛ وذلك لازدهار حركة الترجمة من اللغات الأجنبية، ثم يدعوا إلى الاستفادة من الفلسفة الرشيدية في استخدام العقل لإحيائه وإحياء الأمة من خلاله.

الفصل الخامس : ثورة النقد في الفلسفة الرشيدية:

يتضمن هذا الفصل أهمية الاتجاه النقيدي في الفلسفة الرشيدية من خلال نقده لآراء المتكلمين والمتصوفة وال فلاسفة الذين سبقوه، وأسس الاتجاه النقيدي عند ابن رشد.

الفصل السادس: فلسفة ابن رشد وفِكْرُنا العربي المعاصر:

يؤكد الكاتب على أنّ التراث الرشيد يلتزم بالمنهج العقلي ، والأمة في حاجة إلى هذا المنهج؛ لأنّ الخير يتمثّل في جَعْل العقل هو الدليل والمرشد الذي يجعلنا نتخطى ظلمات الجهل والتقليل .

الفصل السابع : ثقافة العولمة والمستقبل التنمويري:

يُبَرِّز الكاتب أهمية ثقافة العولمة، شارحاً أَبْرَز المشكلات الفكرية التي تتصدى لها ثقافة العولمة، ثم يجد في جذور من فلسفة ابن رشد بعضاً من ثقافة العولمة؛ فثقافة التدوير. كما يرى الكاتب. من القضايا المصيرية للأمة: فلا تحيَا إلَّا بها .

الفصل الثامن: التدوير ومستقبل الثقافة العربية:

يستعرض الكاتب المحاوّلات التدويرية عند مفكّرنا القدامي والمحاولات التدويرية عند المفكّرين المعاصرين ، وذلك انطلاقاً من الفلسفة الرشيدية؛ فالحديث عن التدوير المعاصر يتطلب البحث في جذور التدوير في فِكْرُنا القديم؛ وذلك ردّاً على دعاء الجمود والتقليل .

ويشمل الكتاب . كذلك . المؤتمرات والندوات التي عُقدَتْ حُول ابن رشد في دُول مختلفة .

التجربة النورانية عند الإمام الغزالى

من الأنما المنطقية إلى الأنما المتعالية

(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المُنْقَذ)

اسم الكتاب : التجربة النورانية عند الإمام الغزالى ..

من الأنما المنطقية إلى الأنما المتعالية

(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المُنْقَذ)

اسم الكاتب : د. عادل محمود عمر بدر .

الناشر : دار الحضارة العربية للنشر والتوزيع، طنطا (مصر) ، ٢٠٠٤ .

حجم الكتاب : ١٠٥ صفحة من الحجم الكبير .

ويتناول المؤلف في هذا الكتاب قراءةً نقديةً مقارنةً للبعد العقلي عند الإمام الغزالى من خلال كتابه " المُنْقَذ مِنِ الضلال " والذي ضمَّنَ فيه كثيراً مِن تجربته الذاتية .

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول: بنية التجربة الغزالية في المُنْقَذ (من الأزمة إلى الأنما المنطقية) :

ويتناول فيه المؤلف النقاط التالية :

١- أزمة الغزالى الروحية في منظور الفحص .

٢- المنحني الشخصي لحياة الغزالى وسيرته الذاتية في المُنْقَذ .

٣- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنما المنطقية (العقل النظري) .

الفصل الثاني: مضمون التجربة الغزالية في المُنْقَذ (من الأنما المنطقية إلى

اكتشاف الأنما المتعالية كوحدة عليا للعقل) :

ويتناول فيه المؤلف ما يلي :

١- مجاوزة الغزالى للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة) .

٢- حوار الغزالى لتاريخ الفلسفة وتحقيق المعاوزة (رؤية نقدية من التهافت إلى

المُنْقَذ) :

- أ- الميتافيزيقا السينوية بما هي نتاج لاكتشاف الأنما المطلقة كهوية في ذاتها .
- ب- حوار الغزالي للمذهب السينوي، واكتشاف الأنما المطلالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنما المطلالية بوصفها نوراً) .
- ج- نورانية الأنما المطلالية في المنقد بوصفها كمالاً لوحدة العقل .

الفصل الثالث: النتائج الفلسفية للرؤيا الغزالية :

إن التجربة النورانية ذات مضمون عقلي ، وهذا المضمون العقلي ليس واضحاً فقط في الترابط العضوي الذي عبرت عنه التجربة بين العقل الإنساني في صورته المطلالية كأنما مطلالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، بل هذا المضمون واضح في تكاملية المعرفة الإنسانية والتي تمثل قاعدة هذا الانبعاث .

الخواجة نصير الدين الطوسي (مقاربة في شخصيته وفكره)

اسم الكتاب: الخواجة نصير الدين الطوسي.

(مقاربة في شخصيته وفكره).

اسم المؤلف: سهيل الحسيني.

الناشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ. ٢٠٠٥ م.

عدد الصفحات: ٢١٠ من الحجم الكبير.

يعمل هذا الكتاب على التعرف - عبر معطيات تاريخية مدروسة- على شخصية الشيخ الخواجة نصير الدين الطوسي، كمنطلق منهجي لدراسة الإنجاز العلمي والفكري والديني على تنوّعه كوحدة موضوعية تقارب البحث من زاوية إنسانية حية. فالباحث هنا ينظر إلى الواقع السياسي كمتحول حافظ للكيان الإسلامي سواءً على مستوى الفكرة، أو الدين أو التراث أو الجماعة والطوائف المذهبية والشراحت العلمية. كما أنه اعتمد المنهجية الوصفية دون إغفال الظروف التاريخية المواتكة لحياة نصير الدين الطوسي.

وتحمل الباب الأول عنوان: "المشرق الإسلامي الحدود الجغرافية والخصائص".

وقد قسم الباب إلى فصلين، وتناول فيه الكاتب مدخلاً تاريخياً لعصر - الخواجة الطوسي - وجغرافياً - موضحاً من خلاله مكان الأحداث وطبيعتها، ومعتبراً أن موضوع الغزو الذي كلف فيه هولاكو يستهدف ما يشتمل على بلاد المشرق الإسلامي، والعراق وببلاد الشام وأسيا الصغرى ومصر، وأن مشروع هولاكو من البداية يستهدف إنشاء دولة، وأن العلماء الذين تعاملوا مع المغول تعاملوا معها كواقعة اجتماعية وتاريخية، ضمن رؤيتهم لتلك الحيثيات والظروف.

الخواجة نصیر الدین الطوسي

(مقاربة في شخصيته وفکرہ)

اسم الكتاب: الخواجة نصیر الدین الطوسي.

(مقاربة في شخصيته وفکرہ).

اسم المؤلف: سهیل الحسینی.

الناشر: معهد المعارف الحکمیة (للدراسات الدينية والفلسفية).

الطبعة الأولى، ١٤٢٦ھـ. ٢٠٠٥م.

عدد الصفحات: ٢١٠ من الحجم الكبير.

يعمل هذا الكتاب على التعرف - عبر معطيات تاريخية مدرستة - على شخصية الشیخ الخواجة نصیر الدین الطوسي، كمنطلق منهجي لدراسة الإنجاز العلمي والفكري والديني على تنوّعه كوحدة موضوعية تقارب البحث من زاوية إنسانية حیة. فالباحث هنا ينظر إلى الواقع السياسي كمتتحول حافظ للكيان الإسلامي سواءً على مستوى الفكرة، أو الدين أو التراث أو الجماعة والطوائف المذهبية والشراحت العلمية. كما أنه اعتمد المنهجية الوصفية دون إغفال الظروف التاريخية المواتكة لحياة نصیر الدین الطوسي.

وتحمل الباب الأول عنوان: "المشرق الإسلامي الحدود الجغرافية والخصائص". وقد قسم الباب إلى فصلين، وتناول فيه الكاتب مدخلاً تاريخياً لعصر - الخواجة الطوسي - وجغرافياً - موضحاً من خلاله مكان الأحداث وطبيعتها، ومعتبراً أن موضوع الغزو الذي كلف فيه هولاكو يستهدف ما يشتمل على بلاد المشرق الإسلامي، والعراق وببلاد الشام وأسيا الصغرى ومصر، وأن مشروع هولاكو من البداية يستهدف إنشاء دولة، وأن العلماء الذين تعاملوا مع المغول تعاملوا معها كواقعة اجتماعية وتاريخية، ضمن رؤيتهم لتلك الحيثيات والظروف.

وأما الباب الثاني فكان تحت عنوان: "الخواجة نصير الدين الطوسي المنحى الشخصي". وقسم إلى أربعة فصول. وفيه تحدث المؤلف عن الحقبة التي عايش فيها الطوسي المغول وكيفية انتقاله إلى معسكرهم. وسبب إبقاء هولاكو على حياته، وظروف وفاته.

وفي الباب الثالث: "الخواجة الطوسي آثاره العلمية والتجدد العلمي". جعله المؤلف في فصلين استعرض فيها آثاره العلمية محاولاً الإحاطة بكل المجالات التي بحث فيها. كما عمل على دراسة تقويمية لهذه الآثار.

وأما الباب الرابع: "مرصد مراغة الخصائص والمميزات". فهو أيضاً في فصلين، عمل فيما على المقارنة بين "مرصد مراغة" والمراصد التي أنشئت قبله وبعده، كما حدد خصائصه وأهميته على المستوى العلمية. واعتبره معلماً هاماً وفريداً في تاريخ الحضارة الإسلامية، كما عرض فيه الآثار الحضارية لنشاط الخواجة الطوسي.

والباب الخامس حمل عنوان: "مقاربة لمشروع الخواجة الطوسي الفكري". وتوزع على ثلاثة فصول، تحدث فيها المؤلف عن مشروع نفقد الفلسفة، ورد على نقد الغزالى لها. واعتبر أن الخواجة الطوسي قد أحيا الدرس الفلسفى وذلك من خلال معالجة عدة مسائل عقائدية وفق المنهج الفلسفى، وأسس لكون المسائل والمعطى الشرعي جزءاً من الحكمة. وكذلك قد أحيا الفلسفة من خلال الرد على نقد الفلسفه، واعتبار الطوسي لهذا النقد أنه قول سخيف ونظر ضعيف، ورث من القول لا يستعمله الأدباء إلا المنتسبين بالانتقام والمتسوقيين عند العوام. ومن ثم تعرض للتجدد الذي قام به الطوسي في علم الكلام، وذلك من خلال مقارنة على مستوى المنهج الاستدلالي. فقد اعتبر أن الشيخ المفيد ما وضعه من خطة لمباحثه يقوم ببحث مقارن على مستوى الآراء المذهبية والفكرية بين مختلف علماء المذاهب الإسلامية وبين المذهب نفسه، فقد كان يهدف لصياغة دستور يحدد ويميز عقائد الشيعة عن عقائد غيرهم من المذاهب، أما الخواجة الطوسي، فقد مارس عملية استدلالاته واضحة في "المقاديد" وناقش المخالفين بدون الإشارة إلى أسمائهم.

ومن ثم تطرق إلى العرفان عند الخواجة الطوسي و"الإشارات والتبيهات" عند ابن سينا. ليخلص إلى القول: إن الخواجة الطوسي قام ببناء منظومة فريدة في ذلك الوقت جمع فيها نتاج الفلسفة مع الكلام مع العرفان كان لها الأثر لقيام الحكمة المتعالية عند "صدر المتألهين".

خلويات

إن في جَوْفِ مِعْطَفِي لَسِرَا
هو رَمْزٌ خارج عقلي وديني
أنا في عُصَبَةِ العشاقِ السُّكَارِي
مُتَحَرِّرٌ من عَارِ الصُّلْحِ والعداءِ
أنا طَيْرٌ في سِرْبِ طَيُورِ السَّمَاءِ
أنا في عُيُونِ الْعَاشِقِينَ كَيْتِ
أنا المفتون بِجمَالِ حَبِيبِي
أنا الطَّلِيقُ مِنْ جَنَّتِي الْعَلِيَّةِ
أنا مَنْ بِغَمْزَةٍ مِنْ عَيُونِ وَرَدِيَّاتِ الْخُدُودِ
أَسْتَغْفِي عَنْ دَلَالِ الْحُورِ الْعَيْنِ
وَبِلِسَانٍ بَعِيدٍ عَنْ كُلِّ لِسَانٍ
أَقُولُ فِي مَحَفِلِ حِسَانِي الْمُدَلَّاتِ
يَا نَقْطَةَ عَطْفِ سِرِ الْوَجُودِ
أَرْفَعُ عَنِ الْمُحِبِّ كَأَسَ السُّكَرِ

الإمام الخميني (ره)