مؤسسة طابة
Tabah Foundation

مجلة طابة الرقمية

ملف العدد

أسئلة في الوجود الإنساني

العدد (2) جمادى الآخرة 1448هـ · نوفمبر 2026م



تقرأ في هذا العدد

افتتاحية العدد — معالي الوزير د. أسامة الأزهري

خيرية الوجود: الأخلاق من منظور علم الوجود — د. كريم لحام

الذكاء الاصطناعي وضرورة تجديد معنى الكرامة الإنسانية — د. محمد سامي

الغزالي ودعوى موت الفلسفة: قراءة في التهافتين — السيد عبد الله الجفري

عرض كتاب: الحالات المتعددة للوجود — د. غريغوري فاندام

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة طابة الرقمية:

مجلة فصلية غير دورية تختص بالتعريف بالتقاليد الإسلامية لدراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية سعيًا إلى إعادة إحيائها.

الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة.

رئيس مجلس أمناء مؤسسة طابة

الحبيب علي الجفري

المدير التنفيذي

السيد معن الدباغ

تحرير

أحمد رأفت

مستشارو التحرير

د. أيمن عبد الوهاب

أمل مختار

د. محمد صفار

الشيخ محمد علي الجفري

الشيخ مصطفى ثابت

د. محمد سامي

المستشار الفني للمجلة

السيد محمد مشهور السقاف

لمراسلتنا:

magazine@tabahfoundation.org

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

المحتويات:

04 افتتاحية العدد

معالي وزير الأوقاف المصري د. أسامة الأزهري

08 خيرية الوجود: الأخلاق من منظور علم الوجود

د. كريم لحام

18 الذكاء الاصطناعي وضرورة تجديد معنى الكرامة الإنسانية

د. محمد سامي

25 الغزالي ودعوى موت الفلسفة: قراءة في التهافتين

السيد عبد الله الجفري

37 عرض كتاب: الحالات المتعددة للوجود

د. غريغوري فاندام

افتتاحية العدد

معالي د. أسامة الأزهري
وزير الأوقاف المصري



بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، واتَّبع هداه، أما بعد:

فإنَّ المتأمل في مسيرة العقل المسلم، وتعامله مع الثقافات الوافدة والطرائق الفلسفية المتباينة عبر التاريخ، لَيلحظ بوضوحٍ وجلاء أنه كان عقلًا واعيًا أمينًا في مناقشة الأطروحات الفكرية، وإن استدرك عليها أو اختلف معها، وهي سمة بارزة من سمات العبقرية المنهجية التي تميز بها علماء هذه الأمة.

فلم يكن العقل المسلم في محاوراته الفكرية منساقًا وراء ردود الأفعال المتشنجة، أو متعجِّلاً في إصدار الأحكام، بل كان ينطلق من أرضية صلبة قوامها إدراك المفاهيم الكبرى، والرجوع بالأفكار إلى أصولها التي نبتت منها، وجذورها التي تفرعت عنها.

فإنَّ أيَّ فلسفة أو أطروحة فكرية لا يمكن تفكيكها أو فهمها فهمًا مستوعِبًا إلا بالرجوع إلى مقولاتها الكبرى ومفاهيمها الكلية التي تشكِّل العمود الفقري لهذه الأطروحة، والتي تتشعب منها الأفكار الفرعية والمسائل التفصيلية الكثيرة.

ولم يكن هذا المنهج العلمي الرصين مجرد نظرية تبنَّاها العقل المسلم وقرَّرها، بل إنه قد تجسد عمليًّا وبأعلى درجات الدقة في علمٍ شريف من علوم المسلمين، وهو "علم مقالات الفرق"؛ حيث صاغ العقل المسلم آلية صارمة للتعامل مع أفكار الآخر، تقوم على مرحلتين متكاملتين، رُتبت فيهما الخطوات ترتيبًا منطقيًّا بديعًا.

أما المرحلة الأولى: فهي مرحلة التوصيف الدقيق والحكاية الأمينة للمقولات الفكرية للآخر، وفي هذه المرحلة يتجرد العالم المسلم من أي رغبة في الرد أو الإبطال أو المناقشة، ويوجه هِمَّته كاملةً نحو حكاية أقوال أصحاب التيار الفكري أو الطرح الفلسفي بدقة تامة وأمانة مطلقة، بحيث لو عُرض هذا التوصيف على القائلين به والمنافحين عنه لَأقروا به، ولقالوا: "نعم، هذا هو حقيقة قولنا وعين مذهبنا".

وحتى يمكن الوصول إلى هذه المرحلة فقد قام منهج هؤلاء الأئمة على حصر جميع الأفكار المبثوثة في كتب أصحاب الأطروحة الفكرية محل الدراسة، وجميع المسائل التي جرت على ألسنة منظريها، وقرروها في مجالسهم ومحاوراتهم ومناظراتهم، إلى غيرها من طرائق التعبير عن الأطروحة الفكرية لديهم، فيقوم بحصر جميع هذه الأفكار والمقولات بأدلتها وبراهينها المعتبرة عند أصحاب هذا الطرح.

ثم تأتي خطوة أخرى بعد جمع المسائل والأفكار وحصرها، فيعمد العقل المسلم إلى اعتصار هذه المسائل المنثورة والأفكار الفرعية المتشعبة، ويرد بعضها إلى بعض، ويربط النتائج بالمقدِّمات؛ حتى يُرجِعَ تلك الأقوال الكثيرة إلى عدد قليل من الأفكار الكبرى والمبادئ الأساسية التي تُرَدُّ إليها جميع الفروع والمسائل عند أصحاب هذه الأطروحة.

يظهر ذلك جليًّا لمَن تصفَّح مثلًا كتاب: (مقالات الإسلاميين) للإمام أبي الحسن الأشعري، رحمه الله، فلا تجد فيه تفنيدًا أو ردًّا أو مناقشة، بل يقوم بتلخيص كل فرقة وأطروحة في نحو نصف صفحة، وصل إليها بعد قيامه بهذا التتبع الشاق والحصر الدقيق، ثم ردِّ الجزئيات إلى الكليات، ثم في النهاية يخرج بهذه الخلاصة الدقيقة الأمينة، من بين فرثٍ ودمٍ لبنًا خالصًا سائغًا للشاربين.

ومثله ما صنعه حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي، رحمه الله تعالى، في كتابه: (مقاصد الفلاسفة)، فالإمام الغزالي في هذا المصنف لم يضع أفكار الفلاسفة في ميزان النقد، ولم يجعل همَّه فيه أو قصده منه أن يقوم بالرد عليهم، بل توجَّه فيه بكلِّه إلى

توصيف مذهبهم، وشرح طرائقهم الفلسفية، وتلخيص مقولاتهم، حتى صار كتابه هذا من أدق المراجع في فهم هذه الأفكار ومعرفة تلك الأطروحات.

وقد استهلَّ الإمام الغزالي، رحمه الله تعالى، كتابه: (مقاصد الفلاسفة) ببيان هذا المعنى والتنصيص عليه، فقال: "أما بعد، فإني التمست كلامًا شافيًا في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض آرائهم، ومكان تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلامًا وجيزًا، مشتملًا على حكاية مقاصدهم، من علومهم المنطقية، والطبيعية, والإلهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد، وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية، مقرونًا بما اعتقدوه أدلة لهم، ومقصود الكتاب: حكاية مقاصد الفلاسفة، وهو اسمه"[1]، ثم شرع في بيان ما قصده من كتابه، رحمه الله تعالى، وهكذا غيره من الأئمة الذين قصدوا بتآليفهم القيام بهذه المرحلة الأولى من الوصف والحكاية للمذاهب والتيارات والأفكار والأطروحات، دون نقد أو تفنيد أو مناقشة.

فإذا ما استقرت الأفكار، وتمحض التوصيف، وانجلت معالم المذهب كما هي عند أصحابه القائلين به والمنافحين عنه، انتقل العقل المسلم بعد ذلك إلى المرحلة الثانية، وهي: مرحلة التمحيص، والتفنيد، ووضع المقالات في ميزان العلم، وهنا يأتي دور النقد العلمي الرصين المبني على بصيرة وتصور كامل للمسائل.

وهو ما صنعه الإمام الغزالي أيضًا في كتابه: (تهافت الفلاسفة)، فبعد أن وصف الطرح الفلسفي ونقله نقلًا دقيقًا وحكاه حكاية أمينة في (المقاصد) انتقل بعد ذلك إلى التفنيد والنقد في (التهافت).

وإنَّ المتأمل في طبيعة السيولة المعرفية التي نراها هذا العصر، وما يصاحبها من تدفقٍ هائل للأطروحات الفلسفية والأفكار، ليدرك يقينًا أن العقل المعاصر أصبح يعاني من حالة تشتُّتٍ وحيرة بالغة، وأن الوقوف عند قشور الأطروحات، والغرق في مسائلها الفرعية لا يصل بنا إلى شيءٍ.

وهنا تبرز الأهمية البالغة والحاجة المُلحة لإحياء هذا المنهج الأصيل في فهم الأطروحات الفكرية ووضعها على مائدة النقاش والحوار، فإن هذا المنهج، القائم على حكاية المقالات وتوصيفها بدقة وأمانة، وتجريدِ الأفكار الفلسفية وردِّها إلى مفاهيمها الكلية، يُعدُّ حصنًا منيعًا يصون من الوقوع في آفة الصراع مع أشباح الأفكار المتخيلة، فإن كثيرًا من السجالات الفكرية المعاصرة تستهلك طاقاتها في نقد صورة مشوهة وغير دقيقة لمذهب المخالف، بحيث لو عرض عليه لنفى أن يكون مذهبه أو طرحه.

وإذا التزمت العقول بصدق الرغبة في فهم طرح الآخر، وحرصت على وصفه ونقله بدقة شديدة وأمانة بالغة، قبل القيام بخطوة النقد أو التفنيد، فإن سحب الوهم سريعًا ما تنقشع ويبقى الخلاف محصورًا في دائرة الحقيقة، وحينها يُبنى حوار حقيقي ونقاشٌ صادقٌ بنَّاء.

وإن إرساء هذا المسلك المعرفي ينزع عن الخطاب الديني والفكري سمات التشنج والانفعال، ويكسوه رداء الهدوء العلمي والنقاش الفكري الرصين، وبه يكون قادرًا على الاشتباك وتفكيك أعتى الأطروحات الفكرية المعاصرة بيسرٍ وعمق، بعيدًا عن التهويل أو التهوين.

وإنَّ مؤسسة طابة لتخطو خطواتٍ جادةً في هذا المضمار المعرفي، تبتغي بها صياغة وعيٍ رشيد، ورسم معالم منهجية رصينة تجمع بين أمانة النقل ودقة التمحيص.

ونحن اليوم بصدد خطوة من هذه الخطوات؛ إذ يأتي هذا العدد الثاني من مجلة طابة الفصلية، حاملاً عنوان: " أسئلة في الوجود الإنساني".

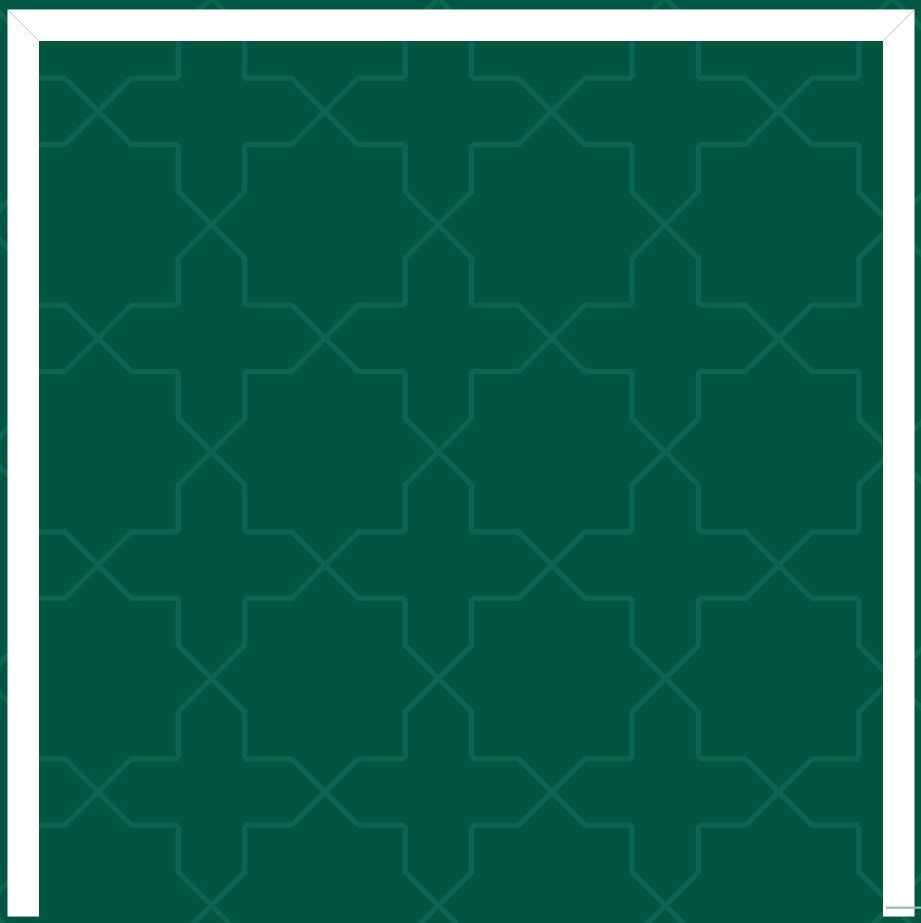
---

(1) مقاصد الفلاسفة، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، ط: دار المعارف، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، (ص: ٣١).

ويشتمل هذا العدد على جملة من المقالات والبحوث الدقيقة، التي تُقلِّب النظر في قضايا وأطروحات فكرية عميقة ومهمة؛ فيتناول العدد الأخلاق الحديثة ومدى قدرتها على الوصول إلى منظور موضوعي عقلاني، مع تَطواف حول مفاهيم القواعد الأخلاقية عند الشيخ الأكبر ابن عربي.

ويشتمل العدد أيضًا على قراءة نقدية في التراث الفلسفي من خلال تهافتَي الغزالي وابن رشد، وصولًا إلى طرح أسئلة فلسفية وأخلاقية يفرزها الذكاء الاصطناعي حول معنى الإنسان ومكانته، ثم يختتم العدد بعرضٍ لكتاب: (مراتب الوجود المتعددة) للفيلسوف الفرنسي عبد الواحد يحيى.

فإلى حضراتكم هذا العدد، راجيًا من الله تعالى أن يكون لبنةً في صناعة العقول المستنيرة، ونافذةً تطلُّ منها على آفاق الفكر والمعرفة.



خيريّة الوجود

الأخلاق من منظور علم الوجود[1]

د. كريم اللحّام[2]

«كلّما ازداد المرء قربًا من الحق صار أبعد عن السوء والقبح»

—الصفحة ١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

إنّ علم الأخلاق، وفقًا لمفكرين من مختلف مشارب المدارس الفلسفية كمحيي الدين ابن عربي ونصير الدين الطوسي، هو في المقام الأول علمٌ متعلق بالنفس؛ وهو بالضبط ذلك العلم الذي يبحث في كيفية تمكّن المرء من اكتساب استعداد في النّفس يثبت به على العمل الصالح ويميز به الفعل غير المشروع. وتسعى هذه الورقة لاستجلاء عدة أبعاد لهذا الأمر ضمن سياق مناقشة «ما بعد أخلاقية»، وهو نفسه مصطلح فنّي ذو نزعة تحليلية جديدة بتاريخ مفهومه ومقتضيات هذا المفهوم. وتصبّ هذه الورقة اهتمامها تحديدًا في الدور الصحيح للإلهيات في نطاق ترتيب العلوم لتحديد معالم الأخلاق، والأهم من ذلك فهم العلاقة بين أنماط الوجود وأنماط الفعل؛ ثم يتضّح هذا أكثر في سياق بعض فقرات من كتاب «الفتوحات المكّية» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، في النصف الثاني من الورقة.

ولعله من المفيد بادئ الأمر أن ننظر فيما له صلة بالموضوع من بعض جوانب طبيعة الخطاب «ما بعد الأخلاقي»، ثم نوجز بعبارات عامّة العلاقة بين «ما بعد الأخلاق» والأخلاق المعيارية في الأنساق التحليلية. ويمكن القول إنّ مجال اهتمام «ما بعد الأخلاق» هو تحليل التعبيرات الأخلاقية ومعانيها ووظائفها المنطقية. وبما أنّ نظريات الفلسفة الوضعية المنطقية قد نُبِذَت الآن نبذًا آمنًا (فليس ثمة شيء قديمٌ بالٍ أكثر مما كان يعدُّ طليعيًا رائدًا في السابق)، فيمكن الآن أيضًا أن تُنفى بأمان إمكانية اختزال الجُمَل والقضايا في حقائق أساسية في نظام ما في الخارج. على أنّ توضيح اللغة صار بذاته هو الغاية بدلًا من أن يكون الوسيلة لغاية، وبذلك أصبح المعنى متوقفًا على طريقة استخدام اللغة (مرحلة فتغنشتاين المتأخرة)؛ إذ لم تعد الكلمات تشير إلى أبعد من نفسها لكنّها مجرد إحالات ترجع إلى الوظيفة التي للعبارات في القضايا المنطقية؛ وأنّ الميتافيزيقا باعتبارها تفسيراً للواقعي صارت مستحيلة وإن كان الواقعي قد عُرِّف بالتجربة؛ وأنّ اللغة والفكر مترادفان والفلسفة توضّح الفكر بإيضاح العبارات المستخدمة. ومن هذا المنظور، ليس بوسع أي قضية أن تقول شيئًا عن الواقع إذ إنّ معناها مستمدٌّ من العلاقة الذاتية

(1) هذا العمل في الأصل قُدِّم ورقةً في مؤسسة «كلام للبحوث والإعلام»، في ورشة مجموعة عمل الأخلاق في معهد تحالف الحضارات في جامعة السلطان محمد الفاتح، بإسطنبول، تركيا، في ١٠-١١ أيار/ مايو ٢٠١٤. وهذه الورشة مولتها مؤسسة تمبلتون تمويلاً جزئياً. والنص كُتب في الأصل باللغة الإنكليزية، وإذا ما أُثير أي تساؤل حول قصد المؤلف من عبارة ما، فربما يرغب القارئ في الاطلاع على النسخة الأصلية الإنكليزية.

(2) كريم اللحّام، ماجستير من كلية الفنون الملكية، ماجستير من جامعة أكسفورد، دكتوراة من جامعة كمبردج، محامي «الهيكل الداخلي». له مؤلفات عديدة، منها: «موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني»، و«تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور» و«الإلهيات وعلم الاجتماع» و«المجتمع الحرفي» و«غاندي والإسلام ومبادئ اللاعنف والتمسك بالحق».

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

لعباراتها.[1]

وإنّه في هذه البيئة الاختزالية نوعًا ما قد وُضع مفهوم ما بعد الأخلاق. وكان أ. ج. آير أول من استحدث هذا المصطلح سنة ١٩٤٩ لتسمية نهجه الجديد في الفلسفة الأخلاقية، إذ بنى على ما اجتُلِب، إلى حد كبير، من «دائرة فيينا» لدى عودته إلى إنكلترا في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي.[2] فإذا كانت الأخلاق المعيارية عبارة عن النظر في أفعال معيّنة إن كانت خاطئة أو صحيحة من الناحية الأخلاقية، فإنّ ما بعد الأخلاق عبارة عن النظر في معنى الأحكام المعيارية وطبيعتها وتعليلها. ولذلك اعتاد مكلوسكي أن يقول إنّه توجد حالةٌ ظاهرة من الارتياب بين أصحاب فلسفة ما بعد الأخلاق حول طبيعة «ما بعد الأخلاق» نفسها، من جهة نزوعها للتطابق مع النظرية ما بعد الأخلاقية التي يتبنّاها أحد المنادين بها. وهنا بوسعنا أن نرى، رؤية باهتة، عودة تصنيفات نسبية بحسب الثقافات، وذلك أنّ القوانين الأخلاقية تُدرك إلى حد كبير بأنها نسبية ثقافيًا، وأنّها غالبًا السبب الكامن وراء رفض المجتمعات الحديثة لفكرة المفاهيم المطلقة كالخير والشر.

وذكر مكلوسكي أيضًا أنّه يمكن القول إنّ وظيفة «ما بعد الأخلاق»، بعد الذي بيّناه آنفًا، اكتشاف معاني العبارات الأخلاقية، مضيفًا إضافةً أقل وضوحًا نوعًا ما: «وهكذا فإنّ النظرية ما بعد الأخلاقية المتوصّل إليها تميل إلى إضفاء صبغتها على الوصف المطروح بخصوص طبيعة ما بعد الأخلاق».[3]ولذلك قد يُنظر إلى مذهب المنفعة بأنّه خُلُق معياري إذا ما عُدَّ سلسلةً من الأحكام الأخلاقية التي تعبّر عن وجهات نظر أخلاقية عن طريق نشاط فلسفي. على أنّ المنفعة بالمنظور المذكور يمكن أيضًا اعتبارها ما بعد أخلاقية إذا كان النشاط مبنيًا على تعريفات الخير والشر. وبعبارة أخرى، «ما بعد الأخلاق» ليست دائمًا حيادية من الناحية المعيارية، وقد تستلزم استنتاجات معيارية، كما في هذه الحالة.

وإنّ الخط الفاصل غير واضح إلى حدٍ مّا، وفق ما أقرّ به فون رايت،[4] ومن ثمّ فهو، في اعتقادي، يؤثر على المرجعية التنظيمية المتوقعة من أي مفهوم ما بعد أخلاقي. وهذا لأنّ المقتضى من ذلك أن يقوم فلاسفة ما بعد الأخلاق بأحكام معيارية في اختيار نوعية الحقائق التي يفسرونها، بمعنى أنّهم يحددون السمات الضرورية التي ينبغي أن يمتلكها خطاب أخلاقي ما.

ومع ذلك، أفلا يفترض هذا صحة ما ينبغي إثباته؟ إذ كيف يُفترض بامرئ أن يصل من البداية إلى «ما بعد أخلاق» معيارية ومرجعية وعلى أي أساس يمكنها أن تستند إليه؟ فهل ينبغي له في هذه الحالة أن يتكلّم على مفهوم «ما بعد ما بعد أخلاقي»، بحيث إن كان الأمر كذلك يقع في تسلسل غير متناهٍ؟ إنّ هذا متسق مع ما يجده المرء أيضًا من عدم الوضوح في الخطابات الأخلاقية لفلاسفة النزعة التحليلية مثل تشارلز ستيفنسون وستيفن تولمن وستيوارت هامشير؛ وإنّه عدم وضوح تولّد إلى حدٍّ كبير من غياب ميتافيزيقا تكاملية.

وإنّ مغالطة النزعة الطبيعية الواردة في الفصل الأول من كتاب Principia Ethica (مبادئ الأخلاق) لجورج إدوارد مور (١٩٠٣)[5] تتضمّن القول بأنّ مفهوم الخير أو القيمة الأخلاقية في حدّ ذاتها لا يمكن تطابقها مع أيّ من الأشياء العادية (أو الخصائص) الموجودة في الطبيعة.[6] وتكمن المغالطة في محاولة الانتقال من حقيقة شيء أنّه طبيعي إلى حقيقة أنّه خيّر، من «ما هو كائن (is) » إلى «ما يجب أن يكون .»(ought) فقد كان مور يزعم أنّ الأخلاق التقليدية تخلط بين الحقائق الأخلاقية والحقائق الطبيعية. وقد كان فتغنشتاين في مرحلته الأولى، إلى جانب أصحاب الوضعية المنطقية، يعتقد أنه من غير الممكن التحقق من التعبيرات الأخلاقية، إذ إنّه للقيام بذلك لا بد من اختزال التعبير الأخلاقي في شيء آخر أولًا. ولذلك فقد خلص

---

(1) انظر: ج. أ. أورمسون، Philosophical Analysis (التحليل الفلسفي) (أكسفورد: مطبعة كلارندن، ١٩٥٨).

(2) انظر: أ. ج. آير، "On Analysis of Moral Judgments" (حول تحليل الأحكام الأخلاقية) مجلة Horizon، ٢٠، رقم ١١٧ (أيلول ١٩٤٩)، ١٨٢.

(3) هـ. ج. مكلوسكي، Meta-Ethics and Normative Ethics (ما بعد الأخلاق والأخلاق المعيارية) (لاهاي: مارتينوس نيهوف، ١٩٦٩)، ٣.

(4) غ. هـ. فون رايت، The Varieties of Goodness (أنواع الخير) (لندن: رتليدج، كيغن بول، ١٩٦٣)، ٢-٣.

(5) . ج. إ. مور، Principia Ethica (مبادئ الأخلاق) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٠٣)، ص ١٠ وما يليها.

(6) الفكرة هنا أنّ الفوارق الأخلاقية ليس لها مرتبة وجود، وهي فكرة تعود إلى ديفيد هيوم، A Treatise of Human Nature (رسالة في الطبيعة البشرية)، تحرير ل. أ. سلبي بيغيه (أكسفورد: مطبعة كلارندن، ١٨٨٨)، ٤٦٩.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

الوضعيون المنطقيون إلى أنه لا مجال للتحقق من الحقائق الأخلاقية. من جهة أخرى، فقد خالفهم مور بزعمه أنّ الخير هو حقيقة، حقيقة لا يمكن تعريفها كاللون الأصفر، ولكن مع ذلك يمكن تمييزها عند رؤيتها. وكما أنّ اللون الأصفر قد يقترن باهتزازات ضوئية معيّنة، لا تُعرّفه ولا يمكن عدّها اللون ذاته، كذلك يمكن أن يقرن المرء الخير بالمتعة أو بالمنفعة، دون أن تكون المتعة أو المنفعة معرّفةً للخير أو مطابقة له.[1] فقد يقول قائل: «المتعة خير»، ولكنّه لا يقصد أنّ المتعة تعني الخير.

«بما أنّ نظريات الفلسفة الوضعية المنطقية قد نُبِذَت الآن نبذًا آمنًا (فليس ثمة شيء قديمٌ بالٍ أكثر مما كان يعدُّ طليعيًا رائدًا في السابق)، فيمكن الآن أيضًا أن تُنفى بأمان إمكانية اختزال الجُمَل والقضايا في حقائق أساسية في نظام ما في الخارج»

وعلى الرغم من أنّ مور، باعتباره من أصحاب النزعة الحدسية، يُعَدُّ الخيرَ غيرَ قابل للتعريف من حيث إنَّه صفة خُلُقية، فقد ذكر في أول فصلين من كتابه Ethics (الأخلاق) صيغةً نفعيةً عواقبيةً، حيث قال إنَّ واجبنا القيام بفعل يفضي أحسن إفضاء إلى توليد الخير. ففي النهاية هنا لا معيار صحيحًا عند مور إلا النظر في العواقب التي ستنتج عن مثل ذلك الفعل. بيد أنَّ المأزق الذي يواجه أي موقف عواقبيّ، على وجه الدقة، أنه قد يكون الأثرُ العاجل لفعل ما خاطئاً ولكن قد يكون أثره الآجل صحيحاً، والعكس بالعكس. فكيف يمكن، والحالة هذه، أن يحكم المرءُ بخيرية الفعل؟ ورداً على هذا التساؤل، طرح مور فكرة الصحيح الموضوعي والصحيح الذاتي؛ فإذا لم تكن مجملُ الآثار لفعل ما أفضلَ من مجمل آثار فعل بديل كان القيام به ممكناً، فذلك الفعل خاطئ خطأً موضوعيًا. بينما الفعل الخاطئ خطأً ذاتيًا هو عندما يمكن تحديد استحقاق اللوم عليه على أساس عواقبه المتوقع حدوثها. غير أنَّ معايير الموضوعية الأولى، وكذلك فكرة «المتوقع حدوثه» الذاتية والاعتباطية، من المحال حسابها لتكون أساسًا لوضع أي قاعدة للأخلاق.

«كيف يُفترض بامرئ أن يصل من البداية إلى «ما بعد أخلاق» معيارية ومرجعية وعلى أي أساس يمكنها أن تستند إليه؟ فهل ينبغي له في هذه الحالة أن يتكلّم على مفهوم «ما بعد ما بعد أخلاقي»، بحيث إن كان الأمر كذلك يقع في تسلسل غير متناهٍ؟ إنّ هذا متسق مع ما يجده المرء أيضًا من عدم الوضوح في الخطابات الأخلاقية لفلاسفة النزعة التحليلية مثل تشارلز ستيفنسون وستيفن تولمن وستيوارت هامشير؛ وإنّه عدم وضوح تولّد إلى حدٍّ كبير من غياب ميتافيزيقا تكاملية.»

وللإجابة على هذا السؤال يفترض مور هنا وجود حقّ موضوعي وحق ذاتي. فعندما لا تكون مجموع آثار فعل ما أفضلَ من مجموع آثار فعلٍ بديل آخر كان يُمكن أداؤه، حينها يكون ذلك الفعل خطأ موضوعيًا. وأمَّا الخطأ الذاتي فيتحقق عندما يمكن تحديد كراهة فعل ما بناءً على العواقب المتوقَّعة. وهنا نرى أنه لا يُمكن تعداد معايير الموضوعية السابقة مثلما لا يُمكن قبول المفهوم الذاتي والاعتباطي «لما هو مُتوقَّع» كأساس لوضع أي قاعدة للأخلاق.

وعند ستيفنسون، الذي اقتفى أثر مور مبتعدًا عن تعصب وضعية آير، إنَّ للتعبيرات الأخلاقية معنى، بيد أنه يجمع بين المعنى الحقيقي والانفعالي. فبالنسبة لستيفنسون، أي تعبير أخلاقي، كونه أمراً شبه إلزامي، لا يفضي إلى أنَّ القول «س» حسنٌ فحسب، بل يفضي أيضاً إلى أنني أستحسن «س» وأنَّ عليك أن تستحسن «س» كذلك. فهذه المطالبة بالاستحسان هي ما يقصده بالمعنى الانفعالي.[2] ويدافع ستيفنسون عن فكرته من تهمة اللاعقلانية موضحًا بقوله إنه قد تُعطى أسبابٌ لتعليل

(1) . مور، Principia Ethica (مبادئ الأخلاق)، ٦-١٧.

(2) تشارلز ستيفنسون، Ethics and Language (الأخلاق واللغة) (نيوهيفن: مطبعة جامعة ييل، ١٩٤٤)، ٣٦.

الاستحسان أو الاستقباح، وأنه لا بد أن يكون لهذه الأسباب اتساق منطقي ومن ثَمَّ تكون هذه الأسباب عقلانية. إلا أنَّ حقيقة تقديم أسباب للأحكام الأخلاقية لا يمكنها، بالتأكيد، أن تبرئ ستيفنسون من اللاعقلانية، وذلك أنَّ الاتساق المنطقي في الاستدلال لا يمكن أن يعطي معيارًا لقيمة من القيم. إذ الاتساق المنطقي بوسعه أن يُنبئني بأنَّ قضيتي صحيحة، وليس بوسعه أن يُنبئني بأنَّ قضيتي صادقة. وإذ لا ملجأ لستيفنسون إلى المبادئ الأولى، فيبقى المرء مع تعبير أخلاقي لاعقلاني استُحسِن لمجرد أنَّ المرء بوسعه، من أجل استحسانه، أن يقدم أسباباً ذات اتساق منطقي. وهو غير عقلاني على وجه التحديد لتجنُّبه أي نسق أخلاقي، وذلك أنه لا يمكن وجود واجب مُلزم عندما يكون هذا الواجب مرتكزاً على الاختيار الشخصي.

«لئن قيل إنَّ المدرسة التحليلية في السنوات الأخيرة كانت تبتعد بصورة مطردة عن نزعة آير الوضعية، إلا أنه لا تزال بقيةٌ ملحوظةٌ باقيةً في تمسكها المستمر بنهج وصفي على مستوى أفقي لا يعترف بأي تراتبية فيما يتعلق بالأخلاق. وهذه هي المشكلة الأساسية التي تعيدنا إلى نمط من النسبية الأخلاقية من غير الممكن تخفيف حدَّته بأي تطبيق لمفهومٍ ما بعد أخلاقي مؤثر.»

وقد تابع هامشير[1] وتولمن[2] مسار ستيفنسون ولكن بإضافة منعطف يهتم بدراسة الظواهر، وذلك بالنظر في الاستدلال الأخلاقي بطريقة وصفية أكثر. ومع أنَّ كلا المفكرين قد عرض دراسة في أسباب تتعلق بأحكام أخلاقية ولكن لم يقدِّم أيٌّ منهما في أي مكان أساساً لتعليل هذه الأحكام ولم يبيّن إن كان ينبغي إعطاء معيار أخلاقي واحد أولوية على معيار آخر. ولئن قيل إنَّ المدرسة التحليلية في السنوات الأخيرة كانت تبتعد بصورة مطردة عن نزعة آير الوضعية، إلا أنه لا تزال بقيةٌ ملحوظةٌ باقيةً في تمسكها المستمر بنهج وصفي على مستوى أفقي لا يعترف بأي تراتبية فيما يتعلق بالأخلاق. وهذه هي المشكلة الأساسية التي تعيدنا إلى نمط من النسبية الأخلاقية من غير الممكن تخفيف حدَّته بأي تطبيق لمفهومٍ ما بعد أخلاقي مؤثر.

الأخلاق والإلهيات

في نهج متعلّق بترتيب العلوم، سواء كان لابن سينا أم الغزالي[3] أم التهانوي أم غيرهم، تتميّز العلوم فهي إما نظرية وإما عملية. والعلم النظري هو علم غايته الأساسية تحصيل علم من حيث هو، يبحث فيه عن الحقيقة المتعلّقة بأغراضه من أجل الحقيقة لا غير. فهو قبل أيِّ شيء معنيٌّ بماهية تلك الأغراض ومن ثَمَّ فهو معنيٌّ بوجودها. وكذلك العلم العملي معنيٌّ بحقيقة الأشياء ولكنّه يسعى لاكتشاف القواعد والمعايير التي تحدّد لغرض ما كيف ينبغي أن يكون. فهو يهتم في الأساس بمبادئ التنظيم التي تحكم صحَّة الأفعال وفقاً لمعايير ثابتة مقررة.

يُعَدُّ علمُ الأخلاق (أو علم تهذيب النفس عند الغزالي) علمًا عمليًا، وهو كغيره من العلوم له ما يختص به من الموضوع والمسائل والمبادئ.[4] ووفقاً لابن سينا[5] وشارحه فخر الدين الرازي فإنَّ مبادئ الأخلاق وغائيتها موحى بها إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام؛ فقد كانوا يعلّمون مَن أُرسلوا إليهم كمال الأعمال وتمامها. ثمَّ ذكر الإمام الرازي أيضًا أنَّ تعليمهم كان بمنهج كليّ، كالذي يطلب منفعة فيوجَّه إلى فعل جزئي، وهذا في المقابل بخلاف توجيه شخص بعينه، كزيد مثلاً، في فعل جزئي معيّن.[6] وفي هذا تُترك خصوصية تطبيق المبدأ غالبًا لتقرير الفقهاء أي وفقًا للعقل العملي. وهنا يشير الإمام الرازي إلى نقطة هامة، يبدو أن

(1) ستيوارت هامشر، Thought and Action (الفكر والفعل)، الطبعة الثانية (لندن: تشاتو & ويندوس، ١٩٨٢؛ ١٩٥٩).

(2) ستيفن تولمن، An Examination of the Place of Reason in Ethics (بحث في محل العقل في الأخلاق) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٥٠).

(3) انظر كتابه: ميزان العمل (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م).

(4) أدرج الفارابي بطبيعة الحال الأخلاق في كتابه «إحصاء العلوم» تحت علم السياسات، ولكنّه لم يميّزه باسم بصفته علماً مستقلاً.

(5) انظر: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق أحمد السقا (طهران: مؤسسة الصادق، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م)، ١: ١٣-١٤.

(6) المصدر السابق، ١٤.

إيمانويل كانت لم يكن قادرًا على وضعها موضع التطبيق، وذلك أن مرجعية الأخلاق عنده كامنة في الإرادة المستقلة. ولم يتمكّن كانت من حل مسألة مجاورة قاعدة كليّة لمجال متغيّر من التطبيق، وذلك لأنه افترض أن صحة الأفعال متوقفة على إمكانية جعلها أفعالًا كليّة أو عدم هذه الإمكانية.

«إنّ النظرة الموروثة الأصيلة للأخلاق، من جهة أنّها علم، تبحث في سلوك الإنسان من وجهة نظر تتعلق بالصواب والخطأ، وليس مجرد تقديم تاريخ للأحكام الأخلاقية أو العادات المنسية؛ أي أنّها توجّه أفعال الإنسان ولا تكتفي بوصفها.»

«العلم العملي معنيٌّ بحقيقة الأشياء ولكنّه يسعى لاكتشاف القواعد والمعايير التي تحدّد لغرض ما كيف ينبغي أن يكون. فهو يهتم في الأساس بمبادئ التنظيم التي تحكم صحّة الأفعال وفقاً لمعايير ثابتة مقررة.»

وقد جعل كانت في كتابه Critique of Practical Reason (نقد العقل العملي) (١٧٨٨) كليّة الناموس الأخلاقي وضرورته متوقّفين على أمر مطلق في إراداتنا، لا على فعل تجريبي ولا على النهاية المتصورة للفعل.[1] وتفرض هذه الأوامر المطلقة نفسها تلقائيًا باعتبارها صيغًا قبليّة للإرادة، وهذه الأوامر هي التي تحدد الفعل التجريبي وتجعله فعلًا أخلاقيًا؛ ومن ثمّ فصيغة الإرادة (الأمر) هذه هي التي تجعل فعل الإنسان حسنًا من الناحية الأخلاقية. وهذا الأمر الذي يحدد الخير ضروري وصالح للتطبيق الكليّ بحيث يمكن أن تُجعل جميع أفعال الخير كليّة. ووفقًا لهذا، بوسع المرء أن يستمر في القول إنّ كلّ ما يمكن جعله كليًا لا بدّ أن يكون صحيحًا وحسنًا.[2] وإذا كانت صحة فعل ما هي كليّة هذا الفعل، على زعم كانت، فالإشكالية الأساسية التي نواجهها عندئذ هي أنّ كلّ القواعد المتعلّقة بالسلوك الصحيح لها استثناءات. فحتى تنطبق قاعدة كليّة على أكثر من فعل لا بد أن تكون هذه الأفعال من النوع نفسه، دون أي ظروف مخففة، لكي نميّز هذا التطبيق، وإلا فسيُصار إلى إيجاد قاعدة كليّة لكل نوع من هذا الفعل. فعند كانت، اختيارنا لما نريد باعتباره كليًا تمليه علينا فطرتنا العقلية، أي ما دام الذي نبتغي أن نريده باعتباره كليًا لا يتعارض مع نفسه[3]. ولا غرابة في أنّ كانت يخلط بين الأساس الموضوعي للواجب الأخلاقي والمسألة الذاتية المتعلّقة بتفسير: كيف يمكن لما هو واجب أن يطالبنا بالقيام به؟ ومن نافلة القول إنّ الكليّة بنفسها غير قادرة على إعطاء أساس كافٍ لفهم صحة فعل ما، فهذا شيء طبيعي.

إنّ النظرة الموروثة الأصيلة للأخلاق، من جهة أنّها علم، تبحث في سلوك الإنسان من وجهة نظر تتعلق بالصواب والخطأ، وليس مجرد تقديم تاريخ للأحكام الأخلاقية أو العادات المنسية؛ أي أنّها توجّه أفعال الإنسان ولا تكتفي بوصفها. وإنّ القيمة العملية لهذه النظرة هي كونها تسعى لتقديم حلول، وأنّها بذلك، في واقع الأمر، فلسفة أخلاقية من حيث إنّ هدفها بالنسبة للنفس بلوغ السعادة، ومن ثمّ بلوغ حالة وجودية. ويمكن القول إنّ لمنهاج الأخلاق ثلاثة جوانب: منهجًا عقليًا أو نظريًا يوصل إلى السلوك الصحيح، ومنهجًا إفتائيًا في إصدار حكم على حالات أخلاقية مخصوصة، ومنهجًا إحسانيًا يعتني بالتحلّي بالفضائل وتهذيب النفس.[4]

بيد أنّ العلوم كلّها تقوم على أوضاع معيّنة. ولا بدّ من تمييز الأوضاع عن المصادرات. فالأوضاع هي مقدّمات ليس بالضرورة أن تكون بديهية، ولكنّها عادةً تؤخذ من علوم أخرى أعلى منها تمّ فيها البرهنة عليها. أمّا المصادرات فهي التي يُسلّم بها دون برهنة عليها في علم آخر، وقد لا تكون قابلة لأن يُبرهن عليها في

(1) انظر: إيمانويل كانت، Critique of Practical Reason (نقد العقل العملي)، ترجمة: توماس كينغسمول أبت، الطبعة الثالثة (لندن: لونغسمان وغرين وشركاؤهما، ١٨٨٣)، ٤٩-٦٠.

(2) بالتأكيد لا ينبغي أن يكون السؤال: هل يمكن جعله كليًا؟ إنما، هل ينبغي جعله كليًا.

(3) انظر: كانت، نقد العقل العملي، 55.

(4) عند الإمام الغزالي، الأخلاق في جوهرها علم أحوال القلوب.

العلم الذي تستخدم فيه. والمصادرة هي افتراض نوعًا ما. ويمكن القول إنّ أوضاع علم الأخلاق هي قدرة الإنسان على التفكير (وضع معرفي)، ووجود الخالق البارئ (وضع عدالة إلهية)، ووجود النفس (وضع نفساني). وبغير هذه الأوضاع محال أن يوجد علم أخلاق. وإنّ مفهوم التكليف (الذي يدخل فيه الفهم الحديث للمسؤولية) الواجب على المسلم، يقتضي مكلّفًا، وقدرة المرء على فهم المطلوب منه، وفي النهاية إدراك أنّه توجد نفسٌ رهينة حساب أخير.

وينبغي التفريق عند هذه النقطة بين الأخلاق واللاهوت الأخلاقي. ففي التراث الغربي، لا تعتمد الأخلاق إلا على التجربة وعلى مبادئ العقل ومن ثمّ فهي علم طبيعي؛ بينما اللاهوت الأخلاقي يستنبط استنتاجاته من مبادئ الوحي والعقل. وعلى هذا الأساس، فإنّ تطبيق اسم «ايثكس» (ethics) على الأخلاق ربما يطرح إشكالية، وهذا قد يكون مهمًا أيضًا في التحقق مما إذا كان استعمال مصطلحات مثل (meta-ethic) «ما بعد الأخلاق» عند الكلام على الأخلاق متناسقًا فكريًا.

إنّ الأوضاع التي أُشير إليها آنفًا هي مقدّمات مبرهنٌ عليها في الإلهيات أو العلم الإلهي. والعلم الإلهي ليس فيه أوضاع، إذ إنّه علم المبادئ الأولى. وعلى الرغم من أنّ مفهوم المبادئ الأولى لا يزال يشمئز منه المفكرون الحداثيون، تبعًا لكانت وهيغل في التنقيص من الإلهيات (الميتافيزيقا)، فما فتئت النظرة التراثية المعبّر عنها هنا متصلة بلا تاريخية العلم الإلهي أو الإلهيات. فوجهة نظر نيتشه بأنّ الحقائق الميتافيزيقية مرتبطة بالتاريخ ومن ثمّ فهي عرضة للتغيير من حقبة زمنية إلى أخرى، هي وجهة ترفض وجود طبيعة دائمة تكمن وراء العصور المتغيّرة.[1] إلا أنّ قابلية الميتافيزيقا للتحول والتغيّر ادّعاء فلسفي لا بد له، على ما يبدو، من التهرّب من الإطار التاريخاني الذي وضعه نيتشه ومن جاء بعده من أجل أن يكون ادّعاءً صحيحًا؛ فإذا كان الأمر كذلك فالنظرة التاريخانية للميتافيزيقا عندئذ ليست ادّعاءً ضروريًا ولا عقلانيًا بل ادّعاء يستند إلى نزعة إرادية محضة.

وفي تراث الشيخ محيي الدين بن عربي العلم الإلهي ذوقي لا تجريبي، حيث بوسع المرء أن يقول إنّه لا يوجد أيّ علم أو نوع آخر من المعرفة يتكوّن منه العلم الإلهي؛ فكأن الشيخ محيي الدين يرى رأي من يقول إنّ المرء لا يكفي أن يتصور الحق بل هو مدعو إلى أن يتحقق به. فإن الانتكاس الحالي في الميتافيزيقا، وهو موروث من الفلسفتين الكانتية والهيغلية نُقِّح فيهما الموضوع الصوري للميتافيزيقا، أدى بها إلى أن تفقد استقلالها باعتبارها علمًا نظريًا، بالإضافة إلى استخدامها نسقًا صوريًا مختزلًا في عقيدة فكرية. وهذا أدّى أيضًا بالمبادئ الأولى، في القرن التاسع عشر، إلى أن تغدو مصادرات، إذ كان نظام الوجود يُختَزَل بالتدريج في نظام المعرفة، والمعرفة تُختَزَل في العمل أو الفعل. ومن الأهمية الإحاطة علمًا بهذا عند الانخراط في خطاب معاصر إذا كان ممكنًا التحقق من أي استيعاب ناجح لمواقف التراث الإسلامي من الأخلاق. على أنّ نجاح هذا الاستيعاب أو فشله سيتوقف على عاملين اثنين. الأول هو المقدار الممكن لتخفيف قيود العقل المعاصر فيما يتعلق بالفكر في مجال الإلهيات. والثاني هو التقليص الضروري لاستخدام المصطلحات الفنية الغربية المتناظرة في الخطاب الإسلامي باعتبارها متكافئة مع المصطلحات الإسلامية على أساس من الوصف فقط.

«وفي تراث الشيخ محيي الدين بن عربي العلم الإلهي ذوقي لا تجريبي، حيث بوسع المرء أن يقول إنّه لا يوجد أيّ علم أو نوع آخر من المعرفة يتكوّن منه العلم الإلهي؛ فكأن الشيخ محيي الدين يرى رأي من يقول إنّ المرء لا يكفي أن يتصور الحق بل هو مدعو إلى أن يتحقق به»

أخلاق التجلّي الإلهي

من الموضوعات المميّزة في التراث النفسي عند الشيخ الأكبر التناسبُ بين العالَم الكبير والعالم الصغير، وهو ما يشار إليه في بعض الأحيان بالآفاق والأنفس وفقًا لما جاء في قوله تعالى:

(1) انظر: إميل فاكنهايم، Metaphysics and Historicity (الميتافيزيقا والتاريخية) (ملووكي: مطبعة جامعة ماركيت، 1961)؛ وأيضًا: فريدريش نيتشه، The Will to Power (إرادة القوة)، ترجمة ف. كاوفمن (نيويورك: راندم هاوس، 1968).

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]. والإشارة هنا إلى تجلّيات أسماء الله في العالم وفي الإنسان. وإنّه باعتبار الحديث النبوي الشريف الذي يقول: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وأنّ «الله» هو الاسم الجامع، قال الشيخ محيي الدين: فإنّ الله تعالى خلق الإنسان في صورة جميع أسمائه. وإن كانت هذه الأسماء متجلية في جميع البشر، إلّا أنّ الإنسان ضمن نطاقه الإنساني يتميّز من جهة ظهور قهر بعض الأسماء في الحكم لبعضها الآخر في أناس، وبطون بعض الأسماء في آخرين. وحيث إنّ هذا الوصف للأسماء الحسنى منسوب لمقام الإنسان الآدمي[2]، فبقوّتها حَمَل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها كما جاء في الآية الكريمة.[3]

ثم إنّ الأسماء الإلهية عند الشيخ محيي الدين ملك للإنسان، فما من اسم إلهي إلا ولنا فيه نصيب[4]. وقد استغرق الشيخ محيي الدين في الباب الرابع والثلاثين من الفتوحات المكيّة البحثَ في الأمانة التي حملها الإنسان كما مرّ آنفًا؛ ثم ذكر، وهو يشير إلى الحديث النبوي «إنّ الله خلق آدم على صورته»، أنه وإن كان الضمير قد يعود على آدم كما قد يرى بعض النُّظّار، فإنه في واقع الأمر قد يعود على الله تعالى، وذلك لتخلق الإنسان بجميع الأسماء الإلهية. وعلى غرار الإمام الغزالي في الإحياء[5]، أورد الشيخ محيي الدين في فتوحاته الحديث القدسي (مع أنه عمومًا يعتبر حديثًا لا يصحّ) الذي يقول فيه تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلبُ عبدي المؤمن»[6]. وعند الشيخ محيي الدين هذه السعة بياء الإضافة المراد بها الصورة التي خلق الإنسان عليها، كأنّه سبحانه وتعالى يقول: «ما ظهرت أسمائي كلّها إلّا في النشأة الإنسانية»، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[7]، أي الأسماء الإلهية التي وجدت عنها الأكوان كلّها ولم تُعطها الملائكة.

وعادة ما يشير الصوفية في كتاباتهم إلى أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، إلّا أنّ الشيخ محيي الدين يرى أنّ المسألة ليست كذلك مؤكّدًا أنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحق[8]. وإنّ استقبال الحق في القلب على قدر الاستعداد الذي هو من تجلّي الغيب الذي يعطي هذا الاستعداد في العبد؛ فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد تجلّى الحق له تجلّي الشهادة فظهر بصورة ما تجلّى له فرآه بصورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب أبدًا إلا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه. فهو سبحانه وتعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾.[9]

وإنّ هذه السعة القلبية المشار إليها هي سعة تنشأ من الصورة الإنسانية، في المعنى لا في الجرم، لا سيما والله تعالى يقول: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[10]، ومن ثَمّ تنشأ قدرة الإنسان على حمل الأمانة التي لم تطق السماوات والأرض أن يحملنها. ثم يمضي الشيخ محيي الدين في وصف الإنسان في هذا الباب بأنّه نسخة جامعة باعتبار أنّ فيه شيئًا من السماء بوجه ما ومن الأرض بوجه ما، وأنه خرج على صورة الاسم الله.[11]

وقد ذكر الشيخ محيي الدين أنّ الإنسان الكامل متمثّل بالنبيّ محمد ﷺ الذي قال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي». وفي

---

(1) فصلت: 53.

(2) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 4 مجلدات (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، 2: 170.

(3) الأحزاب: 73.

(4) ابن عربي، الفتوحات، 1: 88، 2: 124.

(5) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (جدة: دار المنهاج، 1432/2011)، 5: 54.

(6) حول مفهوم سعة القلب، انظر: محيي الدين بن عربي، فصوص الحِكَم، تحقيق: أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1400/1980)، الفص 12، 119-121.

(7) البقرة: 31.

(8) ابن عربي، فصوص الحِكَم، 1: 120.

(9) طه: 50؛ ابن عربي، فصوص الحِكَم، 1: 121.

(10) غافر: 57.

(11) وانظر أيضًا ما ذكره الشيخ محيي الدين عن العلاقة بين العالَم الصغير والعالَم الكبير في الفتوحات، الباب 73، السؤال 143، 2: 123.

الباب 288 من الفتوحات،[1] توسّع الشيخ محيي الدين في مفهوم الجمع مبيّنًا أنّ أول ما أمر اللهُ به عبدَه الجمعُ، وهو الأدب، وهو مشتق من المأدبة وهو الاجتماع على الطعام؛ وكذلك الأدب عبارة عن جماع الخير كلّه. وفي رواية أخرى للحديث حين قال ﷺ: «إنّ الله أدبني...» قال الشيخ محيي الدين: أي جمع فيه جميع الخيرات، لأنّه قال بعد ذلك: «... فحسن أدبي» أي جعله محلاً لكل حسن. وكذلك الإنسان، كما أشار الشيخ محيي الدين، قد قيل له: اجمع الخيرات، فما خلق الله عبده إلا للجمع فإن جَمَع ما أُمِر بجمعه وجباه كان سعيداً ووهبه الحق جميع ما جباه وأنعم عليه.

وقد اعتني هنا بفكرة الأدب عناية بالغة، من حيث إنَّ الأدب ميزان للقيم يضع الأشياء كلَّها في موضعها الصحيح. ففي الباب 445 من الفتوحات[2]، أشار الشيخ محيي الدين إلى حديث «أدبني ربي...» مرة أخرى ليبين أنه لتعريف الله تعالى بمنازل الخلق عنده من وليّ وغيره طريقان، الأول طريق الكشف، فيرى صاحبه منازل الخلق عند الله فيعامل كلَّ طائفة بمنزلها من الله، والطريق الأخرى ملازمة الأدب الإلهي، والأدب الإلهي هو ما شرعه لعباده في رسله وعلى ألسنتهم، فالشرائع آداب الله التي نصبها لعباده، فمن وفَّى بحق شرعه فقد تأدب بأدب الحق وعرف أولياء الحق، فالعبد الذي جمع الخير بيديه وملأهما به قد أخذ بأدب الله تعالى.

ثم بيَّن الشيخ محيي الدين في قول رسول الله ﷺ وهو يدعو ربَّه: «والخير كلُّه بيديك»[3] أنَّ الخير إذا أراد امرؤ أن يعرفه فهو جماع مكارم الأخلاق وهي معروفة عُرفاً وشرعاً. ثمَّ إنَّ لهذا الحديث أهمية عند الشيخ محيي الدين لإدراك العدالة الإلهية في شطره الثاني: «والشرُّ ليس إليك»[4] . ففي الباب 385 من الفتوحات[5]، قال الشيخ محيي الدين إنما الجهل عبارة عن عدم العلم لا غير، فهو ليس بأمر وجودي، وهذا العدم هو الشر. ويدلُّ قولُ النبي ﷺ «والشرُّ ليس إليك» على أنَّ الشرَّ لا يُنسب إلى الله، وذلك أنَّ الشرَّ ليس أمراً وجودياً، فالوجود كلُّه خير، وإيجاده إلى الله تعالى، إذ لا فاعل إلا الله وهو سبحانه عين الخير المحض. والشرُّ قبيح لنفسه، فلا يصح أن يقال إنَّ له مشاركة مع الحق، لا سيما والله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾[6]. فلذلك ما ظهر الشر في العالم إلا من جانب الممكن لا من جانب الحق سبحانه[7]. وكلما ازداد المرء قرباً من الحق صار أبعد عن السوء والقبح. فإنَّ ملازمة الحق هي ملازمة الأدب الإلهي، وهو الشرع. ويحسن التذكير بأنَّ الحُسْنَ أو القبح الذي يُنسب إلى حالة أفعال الإنسان مرتبط ارتباطاً مباشراً بطاعة أحكام الله أو معصيتها؛ وفيما عدا ذلك عند الشيخ محيي الدين فلا فرق بين حُسن وقبح، إنَّما هو حُسْنٌ كلُّه.[8] وفي جواب الشيخ محيي عن السؤال 45 الذي سأله الحكيم الترمذي في الباب 73 من الفتوحات، ذكر قول النبي ﷺ: «أوتيت جوامعَ الكَلِم»، وذلك بالإشارة إلى منزلة إعطاء آدم عليه السلام الأسماء كلَّها، وأنَّ هذه الحقيقة ما ظهرت في أحد من البشر إلا في النبي محمد ﷺ الذي أُعطيَ جوامعَ الكَلِم، وهو قوله في حق آدم عليه السلام «الأسماء كلَّها»، وأنَّ الكَلِم بمنزلة الأسماء والجوامع بمنزلة كلَّها. وفي الجواب عن السؤال 46: كم عدد الأخلاق التي أُعطيها آدم؟ ذكر الشيخ محيي الدين قول النبي ﷺ: «إنَّ لله ثلاثمائة خُلق مَن تخلَّق بواحد منها دخل الجنَّة». وهذه الأخلاق منحها اللهُ تعالى آدم عليه السلام، وهي لا تُكتسب بعمل بل يعطيها الله اختصاصاً.[1]

وفي الباب 149 من الفتوحات[2]، قال الشيخ محيي الدين:

---

(1) المصدر السابق، 2: 640.

(2) المصدر السابق، 4: 58.

(3) تتمة هذا الحديث الذي ذكره الشيخ محيي الدين: «والشر ليس إليك».

(4) تأمل أيضاً قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: 46)، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: 108).

(5) ابن عربي، الفتوحات، 3: 528.

(6) الحشر: 24.

(7) ابن عربي، الفتوحات، 3: 389.

(8) المصدر السابق، 3: 403.

فالأخلاق كلُّها نعوت إلهية فكلُّها مكارم وكلُّها في جبلَّة الإنسان ولذلك خوطب بها، فإنَّ بعض من لا معرفة له بالحقائق يقول إنها في الإنسان تخلُّق وفي الحق خلق، فهذا من قائله جهلٌ بالأمور إن لم يطلق ذلك مجازاً، أمَّا إن أراد بالتخلُّق أنَّ ما هو للحق حقيقة واتصف به العبد إن لم يكن عنده إلا في الوقت الذي اتصف به فسماه لذلك تخلُّقاً لا خُلُقاً، وما يكون خلقاً إلا ما جُبل عليه في أصل نشأته، فلا علم له بنشأة الإنسان ولا أنَّ الأخلاق جبلية فيه. وهذه الأخلاق التي يشير إليها الشيخ محيي الدين هي مكارم الأخلاق التي يتكلم الصوفية على التحلِّي بها، غير أنَّه ميَّز بين معنيين لها في نهاية الباب، أحدهما المتعارف عليه بأنَّه المكتسب بالتخلق، والمعنى الآخر الذي أراد أن يظهره هو ما يكون جبلياً في أصل خلق الإنسان من حيث إنَّ الله خلق آدم على صورته. وهذه الأخلاق هي قديمة لله كان بها وما كنَّا، فلما كنَّا كنَّا بها، لا أنَّا اكتسبناها ولا استعرناها منه إذ تبقى له هو سبحانه لأنه واجب الوجود.

وهكذا فإنَّه من منظور الحقيقة الإلهية كلُّ ما برز إلى الوجود خير، ولكن لأنَّ التعيين الملازم للموجود كامن في مراتب الوجود، فهذا «العدم» يتأتى منه الشرُّ. فعالم الصور من حولنا، الذي هو عند الشيخ محيي الدين بمعنى من المعاني عالمُ الظواهر أو عالم الأسباب، هو من تجلِّيات أسماء الله وقد يدلُّنا عليه سبحانه من حيث إنَّه مسبِّبُ الأسباب أو مكوِّنُ الأسباب[3]؛ وإلا فقد يكون حجاباً يبعدنا عنه سبحانه. وإنَّ هذه النظرة الإيجابية في كتابات الشيخ محيي الدين عن عالم الأسباب تتباين تبايناً جلياً مع أهل الزهد من الصوفية الذين تبرَّؤوا عموماً من الأسباب إذ لا اعتبار لها عندهم ولا أهمية. فالشيخ محيي الدين يثبت أنَّ الحكمة الإلهية قد اقتضت أنه لا يبرز شيءٌ إلى الوجود إلا وله قيمة ولا شيء فيه لا يُرجع العبد إلى الله، فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[4]. ووجهه سبحانه هو الأسماء الإلهية التي توجهت إلى طلب نظام الخلق فظهر العالم مربوطاً بعضه ببعضه بأسباب تدل دلالة إلهية على آثار الأسماء، فيتفكر فيها العبد الأديب. فالإنسان الآدمي يدرك هذا المعنى كما جاء في الأثر: «من عرف نفسه عرف ربَّه».

«وعادة ما يشير الصوفية في كتاباتهم إلى أنّ الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، إلّا أنّ الشيخ محيي الدين يرى أنّ المسألة ليست كذلك مؤكّدًا أنّ العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحق. وإنّ استقبال الحق في القلب على قدر الاستعداد الذي هو من تجلّي الغيب الذي يعطي هذا الاستعداد في العبد؛ فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد تجلّى الحق له تجلّي الشهادة فظهر بصورة ما تجلّى له فرآه بصورة معتقده، فهو عين اعتقاده»

«وهكذا فإنَّه من منظور الحقيقة الإلهية كلُّ ما برز إلى الوجود خير، ولكن لأنَّ التعيين الملازم للموجود كامن في مراتب الوجود، فهذا «العدم» يتأتى منه الشرُّ. فعالم الصور من حولنا، الذي هو عند الشيخ محيي الدين بمعنى من المعاني عالمُ الظواهر أو عالم الأسباب، هو من تجلِّيات أسماء الله وقد يدلُّنا عليه سبحانه من حيث إنَّه مسبِّبُ الأسباب أو مكوِّنُ الأسباب؛ وإلا فقد يكون حجاباً يبعدنا عنه سبحانه.»

وفي الختام ينبغي إيضاح أمر يتعلق بالمراتب المختلفة

---

(1) ولا يصح التخلُّق بها بالاكتساب لأنَّه لا أثر لها في الكون وإنما هي إعدادات بأنفسها لتجليات إلهية على عددها. وفي كتاب سيرة الأولياء يشير الحكيم الترمذي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي إلى أخلاق الله تعالى بأنَّها 117 خُلُقاً تبعاً لرواية أخرى للحديث. انظر: محمد بن علي (الحكيم) الترمذي، سيرة الأولياء، في: ثلاثة مصنَّفات للحكيم الترمذي، اهتمام: بيرند راتكه (شتوتغارت: ف. شتاينر، 1992)، 99، رقم 128.

(2) ابن عربي، الفتوحات، 2: 241.

(3) المصدر السابق، 2: 414.

(4) البقرة: ١١٥.

للعبودية[1]. وأولها العبودة وهي حال وجودي للإنسان مطابق للنظام الإلهي (أو يمكن أن نقول للأعيان الثابتة) مع عدم إمكان المعصية؛ وهي ثابتة لا تتبدل من غير اعتبار للمقام الذي قد يصل إليه من طريق التربية الروحية. والمرتبة الثانية العبودية، وهي، كما وصفها الإمام الجيلي، عدم الغفلة عن مشاهدة العبودة مع حال من الطاعة في دار التكليف وعالم التجلي، وبذلك تؤدي إلى كمال العبادة. على أنَّه قد اتضح أن العبودة ثابتة تبقى كما هي مهما تكن أفعال العبد في عالم التجلي، فلا سبيل إلى تغيرها أو معارضتها أو اتقائها، ومن ثَمَّ فلا سبيل إلى اكتسابها أو التصديق بها.

خاتمة

هذه الورقة عبارة عن لمحة موجزة حول مفاهيم القواعد الأخلاقية عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لا سيما ما جاد به من بيان الأساس الوجودي للحُسن والقبح. وإنه قد حصل في منظور الأخلاق الواجبة فصل بين فعل الشيء بذاته والأمر بفعله؛ وأنَّ أمرَ الشارع هو الذي يجعله صحيحًا أو خطأً وليس الفعل ذاته الذي يقوم به العبد. فالشيخ محيي الدين يعيد نوعًا ما تكامل الأساس الوجودي للفعل مع الفاعل نفسه، وهو الله سبحانه وتعالى، بحيث تعدّ جميع الأفعال جزءًا لا يتجزأ من تفاعل الأسماء الإلهية معها وتأثيرها فيها.

وقد كانت نيتي أن أتطرق إلى فكرة مفادها أنَّ أي نهج يتعلق بالأخلاق من وجهة نظر الإلهيات بمفهوم الشيخ الأكبر يفيد في إثبات أنَّ المقاربة الوجودية في الأخلاق متأصلة بقوة في تراثنا. وإن كان شرحها لم يفِ بالمطلوب من حيث عرضُها عرضاً موفقاً في قالب تحليلي، فمع ذلك لا يزال مؤثراً في نبذ الاعتراض المضاد للأساس الوجودي (counter-ontological)، وذلك أنَّ الخير يمكن تعريفه تعريفاً موضوعياً. على أنَّ السمة الجوهرية للأخلاق الحديثة هي أنَّها أبداً لا تسمو فوق النزعات النفسانية النفعية، وهي على نقيض الأخلاق الموروثة التي تقوم على تعريف متعالٍ للإنسان الذي هو أمر وجودي، في المقام الأول، ومن ثَمَّ فهو ضمن نطاق العلم الإلهي أو علم الإلهيات. وفي هذا السبيل تنشأ الأخلاق القويمة عن علم كلام معتبر يعطي بدوره علم اقتصاد سليماً فيضمن علم سياسة سوياً، وذلك حين تكون المقدَّمات معلنة ويقينية ومؤسسة على نظام وجودي للواقع.

◆ ◆ ◆

---

(1) كان هذا موضوع دراسة بديعة لميشيل شودكويتش بعنوان Un Océan sans Rivage (محيط بلا ساحل) (باريس: سوي، ١٩٩٢)، ترجمها إلى الإنكليزية: ديفيد ستريت بعنوان An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law‘ (محيط بلا ساحل: ابن عربي والكتاب والشريعة) (ألبني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، ١٩٩٣) ١٢١-١٢٩. انظر أيضاً: عبد الكريم الجيلي، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤).

الذكاء الاصطناعي وضرورة تجديد معنى الكرامة الإنسانية

د. محمد سامي
باحث بمؤسسة طابة

من ضمن الأسئلة الكثيرة التي يطرحها البشر على أنفسهم اليوم سؤالُ الذكاء الاصطناعي، الذي يبدو أنه السؤال الأكثر إلحاحًا في عصرنا اليوم. قد يرى البعض أن هناك أسئلة هي أكثر إلحاحًا منه، كسؤال قتل الأبرياء والمصالح التي تدخل في ذلك، وسؤال الفقر والمصالح التي تدخل فيه كذلك. ولست ههنا في معرض تقديم سؤال الذكاء الاصطناعي على غيره، إلا أني أقدمه لكونه سؤالًا يشغل مراكز البحث وأصحاب القرار، على نحو يجعل فصلَه عن غيره من الأسئلة شبهَ مستحيل.

وفي هذه المقالة أود أن أؤكد على ضرورة أن يكون كلامنا عن الذكاء الاصطناعي نابعًا عن فلسفة واعية. والذي أقصده بالفلسفة الواعية أمرين: الأول أن نكون مدركين لأبعاد الفلسفة التي من خلالها ننظر في هذه المسائل؛ لأن النظرَ في المسائل لا بد أن يكون فلسفيًّا، والثاني أن تكون لنا فلسفة واعية نستطيع من خلالها أن ننظر للأسئلة ونؤطِّر لها.

وفي السطور القليلة القادمة، أودُّ أن أنتقل تدريجيًّا من التطورات التي نراها في أدوات الذكاء الاصطناعي، مرورًا بأبعادها الاجتماعية، إلى الأطر والكليات الفلسفية التي من خلالها ننظر في هذه الأبعاد ونحللها، ثم أطرح أسئلة تبرز من خلالها ضرورة ألا يقتصر اهتمامنا في عالمنا العربي والإسلامي بالذكاء الاصطناعي من حيث التقنية، بل أن يصحب هذا الاهتمامُ الضروري بالتقنية اهتمامًا بالأسس الفلسفية والأخلاقية للعمل التقني.

«في هذه المقالة أود أن أؤكد على ضرورة أن يكون كلامنا عن الذكاء الاصطناعي نابعًا عن فلسفة واعية. والذي أقصده بالفلسفة الواعية أمرين: الأول أن نكون مدركين لأبعاد الفلسفة التي من خلالها ننظر في هذه المسائل؛ لأن النظرَ في المسائل لا بد أن يكون فلسفيًّا، والثاني أن تكون لنا فلسفة واعية نستطيع من خلالها أن ننظر للأسئلة ونؤطِّر لها.»

التطور في تقنيات وآليات الذكاء الاصطناعي

الذي نجده أمامنا في ساحة الواقع اليوم، أننا كبَشرٍ أصبحنا قادرين على جمع مادة ضخمة من البيانات التي لم تسبق لنا القدرةُ على جمعها من قبل، وأن هذه المادة بالضخامة الكافية لأن تسمح لنا بمعرفة طبائع الأشخاص وردود أفعالهم؛ على نحوٍ يمكِّننا من توقُّع تصرفاتهم بوجهٍ، والقيام بأعمالهم بوجهٍ آخر، وتطوير هذه الأعمال بوجهٍ ثالث.

والذي أعنيه بالوجه الثالث أننا أصبحنا -بفضل تطوُّر أدوات الذكاء الاصطناعي- قادرين على تحليل البيانات، وتطوير آليات تحليلها على نحوٍ غير مسبوق. وأعني بالوجه الثاني أن هذه الآليات أصبحت قادرةً على تجاوز التحليل إلى التفعيل، وهو اتخاذ القرارات وتنفيذها بالفعل بدلًا منا. فلو أخذنا مثالًا بسيطًا،

وهو جدولة الاجتماعات، من الممكن لأي شخص أن يخصص في جدوله الإلكتروني وقتًا لاجتماعات العمل، ثم يكون لديه برنامج يجمع من البريد الإلكتروني طلبات الاجتماعات التي تصله، ثم يراجع جدول العمل والأمور التي يطلب إنجازها، ثم على أساس ذلك يجدول الأعمال على نحوٍ دقيق يتيح لصاحب الجدول الوقت، ويقوم بأعمال كان يقوم بها مثلًا المساعد الشخصي في السابق. ويمكن كذلك أن تقوم آليات الذكاء الاصطناعي بقراءة أبحاث، وعلى أساسها تصل إلى إطار نظري لتحليل مجموعة من البيانات، ثم من خلال الإطار النظري تحللها بالفعل، ثم بناءً على التحليل تقوم بكتابة مجموعة من التوصيات، ثم تعتمد هذه التوصيات، ثم على أساسها تتخذ قرارات عملية مثل قرارات التوظيف، ثم ترسل خطابات التوظيف بالنيابة عن الشركة، كأن تقوم بنشر إعلان توظيف بناء على وضع المؤسسة وجدول أعمالها والوظائف التي تحتاج للقيام بها.

كنا من قبلُ نعتمد في هذه الوظائف على الإنسان، ونرى أن هذه الوظائف التي يُعتمد فيها على العقل بدلًا من البدن لا يمكن لماكينة أن تقوم بها، ثم مع ثورة الذكاء الاصطناعي أصبحت المكائن هي القائمة بها على نحوٍ لا يقتصر على الحسابات الرياضية التي يوظفها الإنسان فيما بعد باتخاذ القرار، بل تتخذ هي القرارات؛ لدرجة أنه أصبح الدارج الآن وصف هذه الآلات بالأشخاص الفاعلة أو الوكلاء (agents).

فلما وُجدت هذه الأدوات التي تفوق قدراتُها الحسابية والتحليلية للأنماط قدراتِ البشر، أصبح من الطبيعي الاعتماد عليها بدلًا من الإنسان؛ لأنها أكثر كفاءة، وبالتالي أحسن استغلالًا للموارد، وعليه تكون أكثر ربحية وفاعلية.

«لما وُجدت هذه الأدوات التي تفوق قدراتُها الحسابية والتحليلية للأنماط قدراتِ البشر، أصبح من الطبيعي الاعتماد عليها بدلًا من الإنسان؛ لأنها أكثر كفاءة، وبالتالي أحسن استغلالًا للموارد، وعليه تكون أكثر ربحية وفاعلية.»

ومهما كان الأمر كذلك، أصبح من الطبيعي اللجوء إليها بدلًا من البشر؛ مما يترتب عليه أمران متلازمان: الأول: تفريغ الوظائف من العمالة الإنسانية؛ مما يترتب عليه توابع اقتصادية. والثاني: فراغٌ يحصل للموظفين في حياتهم، يترتب عليه أبعادٌ نفسية وأخلاقية. وهذه أبعاد تتجاوز مجرد التطور في التكنولوجيا، وتنقلنا من نفس التطور إلى أبعاده الاجتماعية، والتي تؤدي بنا مناقشتها إلى التطرُّق لأبعادها الفلسفية.

أولا: بعض الأبعاد الاجتماعية للتطورات التقنية

هناك في أدبيات دراسات التنمية ما يسمى بالتفاوت العظيم (The Great Divergence)، المقصود به التفاوت الشديد الذي حصل في الإمكانيات الاقتصادية -وقد يضاف إليها ما يتعلق بها من قوة سياسية- بين دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية من جهةٍ، وبين بقيَّة دول العالم من جهةٍ أخرى. ويرجع هذا التفاوت إلى التفاوت الذي أدَّت إليه الثورة الصناعية بين العائد المادي لرأس المال (capital) وبين عائد الاستعمال (labour)، وعليه يكون الممتلكُ لرأس المال أكثرَ من يجني ثمار العمل؛ مما يتيح له قدرة التسلط على غيره أو استتباعه. فنشأ عن ذلك تمركزٌ للقوة السياسية والاقتصادية في يد البلاد نفسها التي تتمركز فيها الآن إمكانيات الاستثمار في الذكاء الاصطناعي؛ مما يزيد الفجوة والتفاوت بين من يمتلك التكنولوجيا ومن لا يمتلكها، سواء كان ذلك على مستوى الدُّول، أو الشركات، أو الأفراد.

ومن التحديات التي يسببها هذا التفاوت: المساحة التي يُتيحها للشركات الكبرى للتأثير على الحكومات، إما لتملُّك تلك الشركات للأدوات التي تحتاجها الحكومات لتعزيز كفاءتها العملية، أو لتملُّكها للبيانات التي تحتاجها الحكومات في عملها؛ نظرًا للتغيُّر الذي أحدثته التحولات الرقمية في آليات جمع البيانات، التي كانت سابقًا تتمركز عند مراكز الإحصاء الحكومية، أو بسبب قدرة هذه الشركات على التأثير على الشعوب من خلال تغيير الرأي العام.

هذه القوة التي تحصل للشركات تتيح لها القدرة على تطويع المواطنين والعملاء؛ مثال ذلك ما ذكره المهندس: محمد جودت، الذي كان من أبرز قيادات جوجل في فترة من الفترات؛ أنه كان

حينها يستطيع التحكم في رأي دول بأكملها. لذلك تكون هناك مشكلة كبيرة متعلقة بالقدرة على التأثير على آراء المواطنين، بل على المعلومات التي تصلهم، والتي على أساسها يشكلون الآراء، أو على الطريقة التي تعرض بها المعلومات عليهم؛ بحيث يُدفعون إلى تبنِّي آراء معينة على نحوٍ يظهر فيه أنهم تبنَّوها طواعيةً دون تأثير خارجي. فمن الممكن -على سبيل المثال- أن تحصل توعية بقضية ما كالقضية الفلسطينية -أو غيرها من قضايانا- لكن ليس بكل جوانبها، وبالتالي يختلف التحليل وتختلف الجهة التي توجَّه إليها أصابع الاتهام.

ولا تقتصر تلك القدرة على التحكُّم في مواقف وقرارات الأفراد على المسائل السياسية، بل تنطبق على الأمور الاقتصادية؛ سواء من ناحية الفكر الاقتصادي أو ما يتعلق باختيارات البيع والشراء. فهناك -مثلًا- إحصائيات تقول أن ٩٥٪ من القرارات الشرائية يمكن التحكُّم فيها عن طريق اللاوعي. وهذا التحكُّم ممكن، بل حاصل للشركات الكبرى؛ من خلال البيانات التي تستطيع من خلالها معرفةَ قابلياتنا النفسية ومواطن ضعفنا، واللحظات الدقيقة التي نكون فيها عرضةً للابتزاز أو للتأثُّر بإعلانٍ معين يظهر لنا؛ من خلال إشعارٍ على الجهاز المحمول مثلًا. وعلى هذا الأساس نكون عرضةً للاستغلال المالي والسياسي؛ خصوصًا إن كانت نفس البيانات يمكن استخدامها لتشكيل الآراء، أو لتأهيل الإنسان نفسيًّا للاستجابة للدعاية، وهو ما سأتعرض إلى بعض تفاصيله أدناه.

ومما يتعلق بالاقتصاد كذلك -من مظاهر التفاوت- مسألةُ القوة الشرائية وانخفاضها المترتب على الفقدان الكبير للوظائف بسبب حلول أدوات الذكاء الاصطناعي محلَّ الإنسان في الوظائف؛ فإنه ليس من البعيد أن يكون جلُّ اعتمادنا في المستقبل القريب على الآلات، فإن هذا الأمر قد بدأ يحصل بالفعل كما هو الحال -مثلًا- في ما يسمى بالمصانع المظلمة في الصين، وهي مصانع لا تحتاج للإضاءة؛ لأنها لا تحتاج للبصر، ولا تحتاج للبصر لأنها لا تحتاج للعمالة، ولا تحتاج للعمالة لاعتمادها على المكائن التي تعمل بالحساسات وليس بالبصر. حتى قال البعض -على سبيل الدعابة-: إننا في المستقبل سنحتاج في مصانعنا بالإضافة إلى المكائن، إلى إنسان واحد وكلب؛ الإنسان يضغط زر المكائن، والكلب يمنع الإنسان من التدخُّل في عملها!

إذا اقتربنا من هذا الوضع بالفعل، ستحصل أزمةٌ في القوة الشرائية بسبب الاستغناء عن العمالة، الذي سيؤثر بالسلب على قدرة الناس على الشراء بسبب فقد الوظيفة ومن ثم الدَّخل، مع زيادة كبيرة في العرض بسبب ارتفاع الكفاءة الإنتاجية. لذلك ينشغل الاقتصاديون بهذا الأمر من وجهين: الأول: كيف يعيش الناس بدون وظائف ومرتبات؟ والثاني: من سيشتري المنتجات في ظل عدم وجود دخل؟ والحلول التي تطرح الآن تدور حولَ تقنينِ التوظيف حتى إن لم تكن هناك زيادة إنتاجية بسببه، أو ضمانِ حدٍّ أدنى للدخل للأفراد وإن لم تكن لهم وظائف يشغلونها.

ومن مظاهر التفاوت كذلك مشكلةُ كون البيانات التي تعمل على أساسها آليات الذكاء الاصطناعي تُعاني، على الرغم من ضخامتها، الشديد من التحيُّز، ولا أعني بذلك كون التحيز مقصودًا، لكنه أمرٌ يفرضه كون غالبية البيانات المتاحة على الشبكة أو المتاح الوصول إليها هي بيانات فئات معينة من البشر، لها خصائصها المتعلقة بالثقافة والتموضع المجتمِع والإمكانيات المادية والتكوين النفسي واللغة.

وبالتالي تكون آليات الذكاء الاصطناعي أكثرَ دربةً على التعامل معها، بل تتحيز في تعاملها مع غير هذه الفئة إلى الفئة نفسها. فعندما يستعمل هذه الآليات من ليسوا من الفئات التي تشكل المدخلات البيانية، تكون النتائج أقلَّ كفاءة مع تحيزها. فإن أخذنا مثالًا بسيطًا وهو استعمال الآليات في البحث الأكاديمي، تكون النتائج مبنيةً على المصادر المتاحة للآليات التي تدربت عليها، وهي مصادر غالبيتها تابعة لثقافة معينة وأدواتها للتحليل ومصادرها، وبالتالي تكون النتائج بطبيعة الحال متحيزةً لفهم دون فهم، وعليه تكون العقول حول العالم على أساس تحيزات ومصالح فئة دون فئة من البشر.

ثانيًا: أمثلة للتقييم الفلسفي للأبعاد الاجتماعية

1- سعادة بلا عمل؟

للتطوُّر التقني للذكاء الاصطناعي أبعادٌ اجتماعية كما ذكرنا أعلاه، ولتلك الأبعاد الاجتماعية أبعادٌ فلسفية؛ فالكلام عن العمل -على سبيل المثال- لا ينبغي أن يقتصر على الوظيفة، فإن أبعاد العمل

الإنساني تتجاوز مسألة المشاركة في الاقتصاد واكتساب الأجر. وإن كان الأمر كذلك، فلا تكون أبعاد تفريغ العمالة مقتصرةً على الأبعاد الاقتصادية، التي تركز على مسألة مصادر الدخل وتوازنات القوة الشرائية.

«عندما يستعمل هذه الآليات من ليسوا من الفئات التي تشكل المدخلات البيانية، تكون النتائج أقلَّ كفاءة مع تحيزها. فإن أخذنا مثالًا بسيطًا وهو استعمال الآليات في البحث الأكاديمي، تكون النتائج مبنيةً على المصادر المتاحة للآليات التي تدربت عليها، وهي مصادر غالبيتها تابعة لثقافة معينة»

ولعل من أسباب اقتصار الكثير -ممن يناقشون هذه المسألة- على الجانب الاقتصادي، أنه في فترة من الفترات نظرت أوروبا إلى العمل على أنه شرٌّ لا بد منه، وأن الأفضل للإنسان ألا يعمل، إلا أنه مضطر إلى ذلك لكي يحصل على المال. وعلى أساس تلك النظرة يقل الالتفاتُ إلى القيمة الذاتية للعمل بغض النظر عن التوظيف، مثل كون بعض الأعمال من فروض الكفاية التي يجب إنجازها، وإن لم تكن مجزيةً من الناحية المادية. وهنا تكون القيمة للوظيفة ليس في كونها مصدرًا للدخل، بل في ارتباطها بالقيم الإنسانية العليا، ومن هنا تأتي صلة العمل بالسعادة.

من الفلاسفة المعاصرين-ومنهم جون تازيولاس الذي شغل سابقًا منصب مدير مركز أكسفورد لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي- من يقول أن سعادة الإنسان مرتبطة ذاتيًا بالعمل؛ فالإنسان يكون سعيدًا عندما يشعر بنوع من التحقيق متمثلًا في أنه عمل شيئًا ذا قيمة وصعبًا. فإذا عمل شيئًا صعبًا وشاقًّا لكنه ليس ذا قيمة، لا يشعر بأن هذا الشيء مسعِدٌ له، ولو عمل شيئًا ذا قيمة لكن دون بذل أي مجهود، فإنه لا يشعر بالتحقيق كذلك، وعليه لا يشعر بالسعادة.

ومما يذكره بعض من ينظرون للسعادة في عالم بلا عمل -كالفيلسوف المعروف ديفيد تشالمرز- أننا يمكننا توفيرُ نفس السعادة للإنسان المفرغ من العمل؛ من خلال ألعاب الفيديو التي نخلق له فيها عقبات يحتاج لتجاوزها، إلا أن هذا الكلام غيرُ مقنعٍ؛ لأن الإنسان إذا لم يتجاوز عقبةً حقيقية لا يشعر بأنه قد تجاوز عقبة فعلية تُشعره بوجود المعنى من خلال مساهمته في شيء ذي قيمة.

2- عالم بلا نزاع؟

وهناك كذلك تصوُّر بأننا سيأتي يومٌ تختفي فيه من حياتنا العقباتُ فنكون سعداء، لكن هذا التصور فيه سوءُ فهم كبير لطبيعة الإنسان؛ إذ إن فيه تصور أن الإنسان إذا كُفِي حاجاته المادية سيعيش في سلام داخلي وسيكون مسالمًا. لكن هذا الكلام يتجاهل أن الإنسان لديه شهوات غير مادية، تظهر فيه بقوة عندما يُكفى حاجاته الأساسية، مثل شهوة الرغبة في الشعور بالتميُّز وأنه أحسن من غيره، ومن هنا تكون رغبة البعض في التحكُّم في غيرهم.

«ومما يذكره بعض من ينظرون للسعادة في عالم بلا عمل -كالفيلسوف المعروف ديفيد تشالمرز- أننا يمكننا توفيرُ نفس السعادة للإنسان المفرغ من العمل؛ من خلال ألعاب الفيديو التي نخلق له فيها عقبات يحتاج لتجاوزها، إلا أن هذا الكلام غيرُ مقنعٍ؛ لأن الإنسان إذا لم يتجاوز عقبةً حقيقية لا يشعر بأنه قد تجاوز عقبة فعلية تُشعره بوجود المعنى من خلال مساهمته في شيء ذي قيمة.»

فإذا حصل ولُبّيت حاجات الإنسان المادية من خلال الاقتصاد، فلا متَّسع في الحياة العامة أن تلبّي رغبة كل من يريد سلطةً فيها، ومن ثم سيكون هناك نزاع بين الناس، إلا إن تم القهرُ الكليُّ لمن يريد السلطة من قِبَل من يملكونها من خلال الذكاء الاصطناعي، وهو ما يطرح مشكلة أن السلطة في العالم كله ستتمركز في يد فئة قليلة جدًّا. وربما يكون هناك حل آخر لمشكلة السُّلطة، وهو أن تصبح آليات الذكاء الاصطناعي قادرةً على أن تبرمجنا برمجةً دقيقة من الطفولة، على ألا نُريد السلطة ونكون جميعًا طائعين لهيكل قُوَى ما!

3- بيئة عمل بلا قرارات إنسانية؟

ومما يتعلق بالعمل كذلك، أن البرمجة اقتربت كثيرًا من أن تكون قادرة على تحديد المهام داخل بيئة العمل إلى أدق التفاصيل. فبمعرفة البيانات المطلوبة عن المطلوب إنجازه، والوقت المحدد لذلك، وعدد أفراد فريق العمل، وبياناتهم الشخصية المتعلقة بمَواطن قوة كل عضو منهم. يمكن تحديد جميع المهام المطلوبة وتحديد من يقوم بأي مهمة جزئية وفي أي دقيقة من يومه، على نحوٍ يستغل كل لحظة من لحظات وقت العمل، وكل ذرة من ذرات الموظفين، دون أن يكون لهم دخل في ذلك؛ لكون الجهاز أكثر كفاءة من الموظفين ومن ثم أكثر ثقة.

ومن شأن ذلك أن يكون لدى الإنسان شعور خانق بالمراقبة، وأنه ليس له الخيار في كيفية عمله، وأن دوره مقتصر على تنفيذ ما يمليه عليه البرنامج؛ مما من شأنه أن ينزع المعنى والتحدي من العمل. فإن مما يُشعر الإنسان بالمعنى في عمله قدرتُه على تفعيل عقله، ومن ثم إضافة البصمة الإنسانية له، وهو الفارق بينه وبين الدواب التي كان يسخرها لنفسه في عمله قبل الثورة الصناعية، ومن شأن ذلك أن يشعر الإنسان بالامتهان.

وهنا يأتي سؤال: هل نضحي بالاستقلالية من أجل الإنتاجية؟ وما الذي يجعل الشركة تقدم استقلالية الموظفين وشعورهم بالتحقيق وبالكرامة إن كان الغرض الأسمى للشركة -ككيانٍ- هو الربح، وإن كانت قيمتها المجتمعية أو مدى تنافسيتها مرهونةً بذلك؟ ولو قلنا أن الشركة يمكنها تعويض الموظفين عن ذلك بزيادة الدخول، فهل يكون ذلك من قبيل بيع الإنسان لإنسانيته وكرامته؟ فإن أردنا الخروج من هذا المأزق، هل يمكننا ذلك بدون تنظير جديد لمفهوم العمل وقيمته؟

4- ترشيحات بلا أبوية؟

ومما يتعلق بخسارة الاستقلالية الترشيحاتُ التي تقدمها له المواقع والتطبيقات بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ فإن ما يظهر لنا في هذه المواقع والتطبيقات ليس هو بعينه ما يظهر لغيرنا، كما هو الشأن عند الذهاب للسوق مثلًا، إنما هي ترشيحاتٌ دقيقةٌ مبنية على أنماط تصرفنا التي تدرسها الآلة لتعطينا الترشيحات المصممة من أجل جعلنا أكثر استهلاكًا.

«الترشيح لا بد منه في عصر الغثاء الرقمي الذي يجعل الإنسان يقابل آلافًا من المنتجات المرئية أو الاستهلاكية ولا يستطيع أن يفحصها كلها، لذا لا بد من أن تكون هناك آلية لتحديد ما الذي يراه، فإن لم يكن التحديدُ مبنيًّا على جانب الربح البحت فينبغي أن يكون مبنيًّا على تقييم قيمي، ومن ثمَّ نجد أنفسنا أمام نفس السؤال مرة أخرى: من يحدد القيم الحاكمة على لوغاريتمات الذكاء الاصطناعي وكيف يحددها؟ وإن كان هناك من يحددها، فكيف يمكن أن نجعل ذلك خاليًا من التسلُّط والأبوية؟ فإن كان ذلك مستحيلًا، فكيف نفرِّق بين الأبوية المقبولة والأبوية المذمومة؟»

لكننا لو فرضنا أن الشركات قررت أن تكفَّ عن الاستغلال، هل ستنتهي المشكلة؟ لا؛ لأن الترشيح لا بد منه في عصر الغثاء الرقمي الذي يجعل الإنسان يقابل آلافًا من المنتجات المرئية أو الاستهلاكية ولا يستطيع أن يفحصها كلها، لذا لا بد من أن تكون هناك آلية لتحديد ما الذي يراه، فإن لم يكن التحديدُ مبنيًّا على جانب الربح البحت فينبغي أن يكون مبنيًّا على تقييم قيمي، ومن ثمَّ نجد أنفسنا أمام نفس السؤال مرة أخرى: من يحدد القيم الحاكمة على لوغاريتمات الذكاء الاصطناعي وكيف يحددها؟ وإن كان هناك من يحددها، فكيف يمكن أن نجعل ذلك خاليًا من التسلُّط والأبوية؟ فإن كان ذلك مستحيلًا، فكيف نفرِّق بين الأبوية المقبولة والأبوية المذمومة؟

هذه الأسئلة حول الأبوية مهمةٌ كذلك فيما يتعلق بمشكلة أخرى متعلقة بالترشيحات، وهي كون رغبات الإنسان وتصوراته تتشكل من قِبَل غيره. فالمحتوى الذي يتم ترشيحه لي، كما أنه شُكِّل ليناسب تحيزاتي فإنه صُمم كي يقويها ويعززها؛ لأنه لا يُظهر لي إلا ما يُشبهني، مما يخلق تدريجيًّا ذاتًا غير قادرة على التعامل مع الغير؛ لأنها لم تعرفه ولم تفكر فيه.

ولا يكمن حلُّ المشكلة في مجرد إظهار المحتوى المخالف، فإن إظهاره لا يعني بالضرورة معرفته وفهمه وتعلمه؛ فإنه قد يؤدي

إلى الملل، وهذا لا يناسب الشركات وسيؤدي بها إلى الخسارة. كذلك فإنه قد يعرض الإنسان لأفكارٍ مخالفة لأفكاره، لكنها أفكار سيئة وقد لا يكون الفرد مؤهلًا نفسيًّا وفكريًّا للتعامل معها.

5- خصوصية بلا تسليع؟

ثم هناك مشكلة انتهاك الخصوصية، وهي أن المواقع التي نرتادها وهواتفنا النقالة تجمع بياناتنا في كل لحظة، ومن خلالها تعرف أدق تحركاتنا، وهناك الآن من الأجهزة ما يعرف حالات الإنسان المزاجية من حركة النبض مثلًا، أو درجة الحرارة، وتصبحُ هذه البيانات سِلَعًا تباع للشركات التي تريد بيع منتجاتها من خلال معرفتها. فهذا تسليعٌ للإنسان وحركاته دون أن يشعر، ودون أن يكون له قدرة حقيقية على عدم توفير بياناته للمواقع والتطبيقات؛ لشدة اعتماد الإنسان المعاصر على هذه الخدمات.

ومن الناس من ينظر إلى هذه المشكلة بعينٍ اقتصادية بحتة، وهي أن البيانات يتم تسليعها وبيعها دون أن يكون لصاحب البيانات أي عائد مادي من بيعها، ومن ثم يقترح بعض الفلاسفة أن يكون تسليع البيانات رسميًّا؛ بحيث يحق لصاحبها أن يحدد السعر الذي يقبله مقابل بياناته، وأن تنشأ وكالات لسمسرة البيانات تتفاوض بالنيابة عن صاحبها، وكذلك تكون هناك تعاونيات يمكن من خلالها أن يجتمع أصحاب البيانات لتشكيل قوًى تفاوضية، يحصلون من خلالها على الأسعار المناسبة لبيع بياناتهم.

فهاهنا توجد مشكلة تسليع البيانات، ومشكلة أخرى تضاف إليها عندما يعتبر بائع بياناته صانعًا للقيمة بالفعل؛ من حيث كونه مشاركًا في العملية الاقتصادية ومصدِّرًا للدخل لأسرته ووطنه. ولعل الكثير يشاركني في أن هذه النظرة للقيمة مشكلة.

6- توفيق بلا استغلال؟

ومن الأساليب التي تستعمل لاستغلال العمالة -بدعوى التوفيق بين العميل والمنتَج- أن يتم ربطُ العميل بالموظف أو البائع لدى الشركة التي تتوافق طباعه معه؛ حيث يرتاح له نفسيًّا ويكون أكثر استعدادًا للشراء، بغضِّ النظر عن جودة المنتج أو احتياجه الحقيقي له، فيدفع المال وهو مرتاح.

وهذا فيه نوعٌ من الخداع، وهو كمن يدفع ببائعة جميلة المظهر إلى عميل شاب، يكون جمالها هو سببَ شرائه للمنتج لا إعجابه بالمنتج. فهذا من جانبٍ تلاعبٌ بالعميل، ومن جانبٍ آخر استغلالٌ وتسليع للمرأة وللإنسان بوجه عامٍّ؛ بجعله مجرد أداة ترويج، لا لكونه يُحسن بيان منافع المنتج، لكن لمجرد كونه نوع الشخص الذي يحتاج إليه العميل.

«ومن الأساليب التي تستعمل لاستغلال العمالة -بدعوى التوفيق بين العميل والمنتَج- أن يتم ربطُ العميل بالموظف أو البائع لدى الشركة التي تتوافق طباعه معه؛ حيث يرتاح له نفسيًّا ويكون أكثر استعدادًا للشراء، بغضِّ النظر عن جودة المنتج أو احتياجه الحقيقي له، فيدفع المال وهو مرتاح.»

وهذا الأمر يرتبط كذلك بنظرتنا للعمل الإنساني، وكونه يعتمد على كون الإنسان يستطيع التصرف، وليس مجرد آلة تحرك من أجل الإنتاج.

ويظهر ارتباط الإشكاليات المذكورة أعلاه بعضها ببعض، إذا نظرنا إلى العلاقة بين انتهاك الخصوصية، وتهديد الاستقلالية، وتعزيز التحيزات، والاستغلال. فإن الشركات عندما تعرف أدقَّ البيانات عن الأشخاص، على نحو يتجاوز -في كثير من الأحيان- معرفةَ الأشخاص بأنفسهم، كما هو الحال في مثال امرأة بدأت تظهر لها منتجات متعلقة بالحَمْل قبل أن تعرف بأنها حامل؛ لأن اللوغاريتمات توصلت من خلال تفاعلاتها أن تصرفاتها تُشبه تصرفات الحوامل، ومن ثم توقعت ذلك قبل أن تظهر على المرأة العلامات الواضحة للحمل التي تستطيع المرأة معرفتها بحواسها.

وهذا مثال واحد على أمور كثيرة، قد لا يعرفها الإنسان عن نفسه وتعرف من خلال تفاعلاته النفسية والبيولوجية الدقيقة. وهذه الأمور إن عرفتها الشركات ولم يعرفها الأفراد، قد نصل إلى حالةٍ يُستعبد فيها الإنسان خلالَ اللاوعي؛ على نحوٍ يظنُّ فيه أن قراراته حرة لكنها بالفعل قرارات موجهة من قِبَل الغير. وهذا يخالف الكرامةَ الإنسانية؛ لأن ما يميز الإنسان قدرتُه على اتخاذ القرارات من خلال النظر والتأمل والتفكر، بخلاف الحيوانات التي تكون قراراتها تابعةً للغريزة والتفاعلات النفسية

والبيولوجية والعصبية. فلو أدرك الإنسانُ أن هذا يحصل له ورضي، فهذا مؤشرٌ خطر كبير، وإن لم يدرك ذلك سيعيش حياته مخدوعًا، وهذا أمر يرفضه الأحرار.

خاتمة

فنحن أمام ظاهرة تضعنا -باعتبارنا ننتمي للنوع الإنساني- في وضع حرجٍ، في ما يتعلق بنظرتنا لأنفسنا ولموقعنا في العالم. فإنا نرى أن هناك شيئًا اسمه العقل أو الفهم تجلَّى في الإنسان على نحو لا نجده في بقية المخلوقات من حولنا. وهذه الخاصية هي التي تواجه التحدي الكبير الآن، باعتبار أن ما يميز الإنسان هو أن قراراتُه نابعةً من داخله ومبنيةً على التفكر وليست مجرد انفعال تجاه الظروف الخارجية.

فإن كان هذا هو أساس حفظ كرامة الإنسان فكيف نحميها من الامتهان، في عصرٍ صارت فيه تفاعلاتنا النفسية وفهمنا لها ونظرتنا لمن حولنا ونظرة من حولنا إلينا -قابلة للتشكيل من قِبَل من يمتلكون زمام أدوات الذكاء الاصطناعي.

هناك نظرة للإنسان تُنكر أن هناك عقلًا يعرف الخير ويسعى تجاهه، وتدَّعي أن الإنسان ما هو إلا مجموع هذه التفاعلات، وبالتالي تجد هذه النظرة نفسها ضعيفة أمام هذا التحدي المذكور؛ لأنه طبقًا لتلك النظرة لا مانع أن نسلم أنفسنا لأدوات الذكاء الاصطناعي، إن كانت أكثر منا قدرةً على معرفة انطباعاتنا وميولنا، ومن ثم اتخاذ القرار على أساسها. لكنا في ذلك نتخلى عن لُب إنسانيتنا، وهو قدرتنا على المعرفة وجعلها أساسًا في اتخاذ قراراتنا؛ وإن كنا نرى أن هناك في إنسانيتنا ما يستدعي أن يحفظ من هذا التهديد.

«نحن أمام ظاهرة تضعنا -باعتبارنا ننتمي للنوع الإنساني- في وضع حرجٍ، في ما يتعلق بنظرتنا لأنفسنا ولموقعنا في العالم. فإنا نرى أن هناك شيئًا اسمه العقل أو الفهم تجلَّى في الإنسان على نحو لا نجده في بقية المخلوقات من حولنا. وهذه الخاصية هي التي تواجه التحدي الكبير الآن، باعتبار أن ما يميز الإنسان هو أن قراراتُه نابعةً من داخله ومبنيةً على التفكر وليست مجرد انفعال تجاه الظروف الخارجية.»

فعلينا أن نبحث عن طريقةٍ لتقرير أهمية الاختيار الإنساني العقلاني الحر، الذي تكمن حريتُه في الاستجابة للحق، وكونه هو لُبَّ إنسانيتنا، ومن ثم العمل على كيفية حفظ هذا اللُّبّ وتنميته، في عصر يدعو فيه الصراع على المال والسلطة للقضاء على هذا الجانب من الإنسانية؛ بدعوى أنه ليس في الإنسان ولا في الوجود ما يتجاوز الطبيعةَ والتفاعلات الكيميائية.

لقد أدت الثورة الصناعية بالبشر إلى حالةٍ توهموا فيها أنه من الممكن فصلُ الحياة العملية عن الأخلاق، والأخلاق عن ما وراء الطبيعة؛ إلا أننا في عصر الذكاء الاصطناعي وجدنا أنفسنا في حالة لا يمكننا فيها أن ننكر هذا الترتب، كما حاولت أن أوضحه أعلاه.

فالنظرة التي تفصل ما وراء الطبيعة عن الطبيعة، أدت بنا إلى تصوُّر عن الإنسان جعلَهُ مهددًا بالامتهان التامِّ؛ إن لم نتدارك أنفسنا بإعادة النظر في الحقيقة الإنسانية وموقعها في الوجود. وعليه، فلا يمكن لنا أن نحافظ على إنسانيتنا في عصر الذكاء الاصطناعي؛ إلا إن عادت الفلسفة أو محبة الحكمة لموقعها التأسيسي في منظوماتنا التعليمية والمجتمعية.

◆ ◆ ◆

الغزالي ودعوى موت الفلسفة: قراءة في التهافتين

السيد عبد الله بن أحمد الجفري
باحث بمؤسسة طابة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

ينتشر في الأوساط الأكاديمية والثقافية بل والإعلامية كلام كثير عن كتاب الغزالي المشهور: تهافت الفلاسفة، وكتاب ابن رشد في الرد عليه: تهافت التهافت.

ويقال إن ابن رشد قد بين عوار الغزالي وبعده عن البحث العلمي، فهل هذه الدعوى صحيحة؟

وهل كان رد ابن رشد قاطعا للغزالي أم كان يجيبه في غير ما ادعاه؟

وهل كان الغزالي متجنيا على الفلاسفة خارجا في نقاشهم عن البحث العلمي، أم كان ملتزما بمعاييره عارفا بمذهب من يرد عليه غير متقول عليه ما لم يقله؟

وهل أمات الغزالي الفلسفة من أصلها؟

في هذه المقالة نعرض للمحات من الكتابين ليتضح شأن العلمين، لعله يحصل بها الجواب عن الأسئلة السابقة، ولنقتصر في اللمحات على مسألتين اثنتين فقط، ونختم بكلامه في التكفير دون التعرض لبقية المسائل لضيق المقام، ولأن المقصود إعطاء فكرة عن النقاش وتسليط الضوء على نهجه.

أولا: تقدمة عن سمات الكتابين

وقبل أن نعرض لذلك تجدر الإشارة إلى دقة النقل عند هذين العالمين، فالغزالي قد كتب مقاصد الفلاسفة شارحا مذهبهم بالتفصيل، ثم في التهافت نقل بعضه ولخص كثيرا مما فصله بدقة، وكذلك نجد ابن رشد في نقده، لخص كلام الغزالي تلخيصا شافيا وافيا واضحا غير مخل بمقاصده ومعانيه، يوقف على المقصود بعبارة أوجز من عبارة الغزالي، وهذا أمر في غاية الأهمية في مثل هذا العمل.

وكذلك نشير إلى أن الغزالي ركز في رده على الفارابي وابن سينا الحاكيان لكلام الفلاسفة والمحققان الأعظمان عند المسلمين لما يقولون، ولذلك لقبوهما بـ: المعلم الثاني والشيخ الرئيس، وهذا لا يوافق عليه ابن رشد، فلذلك لم يعترض على كل كلام الغزالي بل وافقه في بعضه، مثل مسألة امتناع صدور المتعدد عن واحد، لأنه لا يوافق ابن سينا فيها وليس راضيا عن فهمه لأرسطو وغيره من القدماء، حيث قال: "وهذا كله سخافات وهذيانات، أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي، والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد وإن كان يوجد فيه المقولات العشر، فما أكذب هذه القضية : (أن الواحد لا يصنع إلا واحدا) على ما فهم ابن سينا وأبو نصر –أي الفارابي- وأبو حامد في "المشكاة" فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول" اهـ[1]، ثم

(1) (294)، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1998.

قال بعد كلام في نفس المسألة: " والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا **لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة**" وتابع بعد أسطر: " وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي، ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير موضع من كتبه : إن علومهم الإلهية هي ظنية" اهـ[1]، وقال بعدها عن إلزام للغزالي على الفلاسفة إنه صحيح، ثم عقب بعد كلام: " فأبو حامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبا يجاوبه بجواب صحيح: سُر بذلك وكَثَّر المحالات اللازمة لهم، وكل مُجْرٍ بالخلاء يُسَر[2]، ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به. وأصل فساد هذا الوضع قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة... فهذا كله هذيان وخرافات.

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين، وقد تمدح هو في آخر مقاله اللازم بهذا المعنى وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئا، وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم -لتفسير اختاره وذكره- تكون القضية القائلة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة، وأن الواحد يصدر عنه كثر قضية صادقة أيضا" اهـ[3] ، وقال أيضا بعد ذكره أن الغزالي لم يحط بالمسألة: " وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة" اهـ[4].

والغزالي قد بين في بداية التهافت أن الفلاسفة فرق شتى ونزاعاتهم كثيرة، فاقتصر على مقدمهم وهو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول: أرسطاليس، وأن المترجمين لكلامه متنازعون وأقومهم بالنقل والتحقيق: الفارابي وابن سينا، قال: "فإن ما هجراه لا يتمارى في اختلاله... فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب" اهـ[5]، ولا شك أن مقصد الغزالي ليس ترف البحث في أقاويل لأناس في جهات سحيقة، بل يريد ما يمس المسلمين منها، وما يراه ضارا بعقيدتهم، وهذا هو الأولى بمن يشتغل بأي علم فضلا عن الشريعة، أن يرى فائدته المرجوة من هذا الاشتغال كيلا يضيع الوقت في المفضول ويترك الفاضل.

ثانيًا: غرض كتاب تهافت الفلاسفة

وبعد هاتين الإشارتين: فبداية ما نقول أن الغزالي قد كتب التهافت لبيان خلل الفلاسفة في بعض المباحث التي طرقوها، لا لهدم منهج الاستدلال العقلي، وهذا أمر واضح إذ هو يرد عليهم بالحجاج العقلي والمنطقي، وقد بيّن أهمية علم المنطق في مقدمة كتاب المستصفى في علم الأصول الذي يعد أحد أهم العلوم لدارس الشريعة إذ هو منهج الاستنباط من الأدلة، بل جعل مقدمة الكتاب في تبيين علم المنطق، وقال: "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا" اهـ[6]، مع أن علم المنطق كما هو معلوم يعزى الفضل في إظهاره وترتيبه وتبيين قواعده لأرسطو، حيث يقولون إنه واضع هذا العلم، وعليه ينص المتكلمون والمناطقة المسلمون حتى أهل السنة منهم.

ثم كما ذكرنا أن الغرض من كتابه بيان الخلل الواقع في

---

(1) (295).

(2) مجر: اسم فاعل من أجرى، وهذا مثل تضعه العرب لمن يعجب بفضيلة فيه ولا يرى فضيلة لغيره، قال أبو عبيد القاسم بن سلّام في الأمثال (136) : " قال الأصمعي: من أمثالهم في مثل هذا قولهم: كل مجر بالخلاء يسر، قال: وأصله الرجل يُجري فرسه بالمكان الخالي الذي لا مسابق له فيه، فهو مسرور بما يرى من فرسه، ولا يدري ما عند غيره. يضرب للرجل تكون فيه الخلة يحمدها من نفسه، ولا يشعر بما في الناس من الفضائل" اهـ

(3) (297-298).

(4) (300).

(5) (78)، دار المعارف، الطبعة التاسعة، تحقيق: د. سليمان دنيا.

(6) (1/10)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

كلامهم، وليس الغرض إثبات مذهبه بالبرهان، فقد قال في المقدمة: " المقصود...بيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأُبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة" اهـ[1]، وقال أيضا في موضع آخر بعد رده مسألة قدم العالم: " فإن قيل: فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكال، قلنا: المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم... وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله ونسميه قواعد العقائد، ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم" اهـ[2].

فإن عُرف هذا فلا معنى لكلام ابن رشد في أول ما بدأ به كتابه: "نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان" اهـ[3]، إذ الغزالي لم يدع الإثبات بالبرهان أصلا! وكذا قوله في موضع آخر رادا على الغزالي ما بينه من قصده: " أما قوله: (و إنما غرضنا أن نشوش دعاويهم و قد حصل): فإنه لا يليق هذا الغرض به، و هي هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك و تحيير العقول" اهـ[4]، وكيف تكون هفوة وقد بين منهجه في أول الكتاب؟ ولماذا لا يليق به تشويش دعوى الخصم وإضعافها؟ أليس هذا من أساليب النقاش المعتبرة المعروفة التي يمارسها ابن رشد نفسه في كتاب التهافت نفسه؟! ونعم العالم قصده الحق، وطلب الحق من طرقه إبطال الباطل وهو من أساليب القرآن، كما في الثلث الأخير من سورة الطور مثلا حيث ذكر تعالى في كتابه أسئلة عدة للكفار من جنس الإلزام والإبطال: " أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون" " أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" إلى آخر الآيات، ثم ألم يبين الغزالي أن محل التبيين والإثبات فسيصنفه في كتاب آخر وقد وفى بوعده؟ وهل هذا إلا تغافل عن شرط الغزالي وتشنيع عليه بشيء ليس هو مقصود تصنيفه أصلا؟

ثالثا: الكلام على المسائل

1- قدم العالم

بعد أن قرر الغزالي حجة الفلاسفة في قدم العالم أنه يستحيل حدوثه لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم ثم صدر فإنما لم يصدر لعدم المرجح، ثم هذا المرجح لا يخلو إما أن يكون قد تجدد أو لا، فإن لم يتجدد فلم حصل العالم في هذا الوقت لا قبل، وإن تجدد فننظر في المرجح لم حصل الآن لا قبل.

فتعقبه ابن رشد بأن هذا قول في أعلى مراتب الجدل لكنه ليس برهانا، لأن مقدماته عامة وليست ذاتية وأن الممكن يطلق على الممكن الأكثري والأقلي والذي على التساوي، وحاجتها للمرجح ليست سواء، وأن هناك إمكانا في الفاعل هو إمكان الفعل، وإمكانا في المنفعل وهو القبول، وظهور الحاجة فيهما إلى المرجح ليس على التساوي، وهكذا بدأ بطرح أسئلة واحتمالات من هذا القبيل عن التغير والقدم..الخ، وهذا الكلام عليه تعقبان:

الأول: أن هذا لا يقدح في الدليل إذ مداره على الحاجة للمرجح فتساويها وعدمه لا مدخل له هنا.

ثانيهما: أن عرض الغزالي إنما هو لحجة الفلاسفة، فأيا ما كان فالاعتراض متوجه عليهم لا عليه.[5]

---

(1) (82).

(2) (123).

(3) (59).

(4) (416) ، وقد تنبه لذلك الدكتور سليمان دنيا في تعليقه على تهافت ابن رشد ص (62)ـ دار المعارف، الطبعة السادسة.

(5) وتنبه لهذا أيضا د. سليمان (64).

«بداية ما نقول أن الغزالي قد كتب التهافت لبيان خلل الفلاسفة في بعض المباحث التي طرقوها، لا لهدم منهج الاستدلال العقلي، وهذا أمر واضح إذ هو يرد عليهم بالحجاج العقلي والمنطقي، وقد بيّن أهمية علم المنطق في مقدمة كتاب المستصفى في علم الأصول الذي يعد أحد أهم العلوم لدارس الشريعة إذ هو منهج الاستنباط من الأدلة، بل جعل مقدمة الكتاب في تبيين علم المنطق»

ثم لما رد الغزالي عليهم بقوله: بم تنكرون على من يقول بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه؟

«والحق أن قول ابن رشد مجرد تشغيب، فإنه أقره على تراخي المفعول عن الإرادة، فلم الاعتراض، وأين السفسطة؟! ثم إنه قال بعدم جواز التراخي عن العزم، فالسؤال: ما هو العزم هذا الذي تريد إثباته»

لم يكن من ابن رشد إلا أن يقول: هذا قول سفسطائي وذلك أنه لما لم يمكنه القول بتراخي المفعول عن فعل الفاعل قال بتراخيه عن إرادته، وتراخيه عن الإرادة جائز، أما عن الفعل والعزم عليه فلا، فالشك باق بعينه اهـ بتصرف يسير.[1]

والحق أن قول ابن رشد مجرد تشغيب، فإنه أقره على تراخي المفعول عن الإرادة، فلم الاعتراض، وأين السفسطة؟! ثم إنه قال بعدم جواز التراخي عن العزم، فالسؤال: ما هو العزم هذا الذي تريد إثباته؟[2]

ثم تابع ابن رشد بقوله: إن الجواب ينبغي أن يكون بأحد أمرين: أن فعل الفاعل ليس يوجب تغييرا في ذاته، أو يوجب لكن التغير من ذات المتغير لا من خارج، والثاني أن من التغيرات ما يمكن أن يلحق القديم دون حاجة إلى مغير.

وبين لم قال ذلك بأن الفلاسفة خصوم الغزالي هنا يتمسكون بمقدمتين لنفي الفعل بالإرادة، وهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير، وأن القديم لا يتغير، فلا يصح أن يكون الفاعل قديما.

وذلك لأن حصول أول فعل في الوقت المعين بعد إرادته أزلا يقتضي حصول حالة متجددة اقتضته في ذلك الوقت لم تكن قبله، وتلك الحالة المتجددة إما في المفعول أو الفاعل أو كليهما، فننظر لتلك الحالة الطارئة من أين أتت؟ لو قلنا من غير الفاعل القديم هذا لاقتضى وجود فاعل قبله، فلا يكون هو الأول ويكون محتاجا لغيره، وهذا باطل باتفاق الفريقين.

وإما أن يكون الفاعل الأول هو الذي أحدث الحالة المتجددة، وعليه فيلزم أن يكون الفعل الذي افترضناه أولا ليس بأول! هذا خلاصة تقرير ابن رشد في دفع اعتراض الغزالي، وادعى لزومه ضرورة.

وذكر اعتراضا آخر لكنه مدخول كما صرح هو بذلك فلا نطيل بذكره لعدم اتساع المقام.

«وهذا إشكال آخر على ابن رشد، إذ كيف تعترض بجواب قد ذكر معناه الغزالي وتنبه للإشكال الذي فيه، بل وقواه بما رآه تقوية له؟ أما كونها أضعفت حجتهم أو قوتها فهذا للنظر فيه مجال وليس فيه كبير إشكال، ومثل هذا مما يسوغ فيه اختلاف وجهات النظر.»

والواقع أن اعتراضه هذا معناه مشهور قد ذكر مجمله الغزالي في التهافت نفسه وأن الفلاسفة يمكن أن يجيبوا بأن القول بإرادة قديمة محال بين الإحالة، وذكر مجمل الدليل السابق،[1] ونقله ابن رشد مقرا إياه، بل ذكر قريبا منه أيضا في الاقتصاد[2]، وذكره أيضا الرازي في المطالب العالية[3]، وزاد الغزالي الإشكال بيانا وتقوية في التهافت بذكر مثال في أمر وضعي وهو الطلاق، وأنه كما لا يعقل

(1) (68) دار المعارف، مصدر سابق.

(2) الإمام الأشعري جعل العزم من أوصاف إراداتنا ولا يطلق على الله تعالى، انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص69)، دار المشرق، تحقيق دانيال جيماريه.

حصول لفظ الطلاق بشروطه ثم يتأخر وقوع الطلاق عن التلفظ به ولو أراد مريد الطلاق نفسه وفاعله ذلك لم يصح له فمن باب أولى الأمور العقلية الواجبة، وزاده أيضا بذكر العزم والقصد في أفعالنا واستحالة ما قيل في الإرادة القديمة سواء جعلناها في حكم العزم أو القصد.

ولكن ابن رشد لم تعجبه هذه الزيادة ورأى أنها أضعفت حجة الفلاسفة القوية في هذا، قائلا: تمثيله هذا يجعل للأشعرية أن تقول إن الإرادة مثل الطلاق المعلق بوقت، فكما تأخر الطلاق فيه فيتأخر حدوث العالم فيها، ورده بأن الأمر في الوضعيات ليس كهو في العقليات.

وهذا إشكال آخر على ابن رشد، إذ كيف تعترض بجواب قد ذكر معناه الغزالي وتنبه للإشكال الذي فيه، بل وقواه بما رآه تقوية له؟ أما كونها أضعفت حجتهم أو قوتها فهذا للنظر فيه مجال وليس فيه كبير إشكال، ومثل هذا مما يسوغ فيه اختلاف وجهات النظر.

أما الغزالي فرد عليهم بالرجوع لأصل جوابهم في قولهم بأنه محال بين، فقال: بم عرفتم ذلك، أبالضرورة فلا يصح لكم دعواها إذ كيف اختصصتم بمعرفتها دون العدد الهائل المخالف لكم الذين لا يحصرون، أم بالنظر فيجب أن تبينوه بالقياس المنطقي الذي تشرطونه لا بمجرد الاستبعاد ولا بالتمثيل بصفاتنا إذ الفرق ظاهر.

وهذا كما ترى جواب سديد، اعترضه ابن رشد باعتراض غريب، بتوهينه أولا بقوله: هو من الأقاويل الركيكة، ثم بقوله: إنه ليس من شرط الضروري أن يعلمه جميع الناس، والغزالي لم يقل ذلك، بل استشكل عدم معرفته من جماعات (غير محصورة) -وهذه هي العبارة الفارقة المهمة- مع كونهم عقلاء مع دعوى أنه ضروري، فكيف تصح ضرورته؟ ثم قال: وما الفصل بينكم وبين خصومكم إذا ادعوا أن قولكم مخالف للضرورة؟

وكان جواب ابن رشد إرجاع الأمر إلى الفطرة السليمة التي شبهها بالذوق الشعري للكلام ومعرفة كونه موزونا من عدمه!

ولا أعلم هل يحتاج القارئ الكريم لتوضيح وهن هذا الجواب وأنه أحق بأن يقال فيه: إنه جواب سفسطائي، ألم يبق للمسألة العقلية المهمة هذه من جواب إلا الفطرة التي شبهها بالذوق الشعري؟ وماذا سيقول لو قال لهم الغزالي على قياس جوابه الأول: فما جوابك لمن سيقول لك إن الفطرة عندنا اقتضت صحة الإرادة القديمة مع تأخر الفعل بلا إشكال؟

على أنه زاد في الشعر إرجاعه لعلم العروض أيضا، فلم لا يرجع الأمر هنا للدليل العقلي؟! وما الفاصل المحدد لسلامة فطرة هذا المقتضية لتصحيح مذهب الفلاسفة وخلل فطرة الآخر النافية لمذهبهم؟ فهذا أحق أن يقال عنه بأنه جواب ركيك.

ومما قاله هنا ما كرره مما يخالف مقصد الغزالي في الكتاب: أنه كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه بهذه الأقاويل إن كان قصده إقناع الخواص، وقد قدمنا أن هذا ليس بمقصده في هذا الكتاب.

«ولا أعلم هل يحتاج القارئ الكريم لتوضيح وهن هذا الجواب وأنه أحق بأن يقال فيه: إنه جواب سفسطائي، ألم يبق للمسألة العقلية المهمة هذه من جواب إلا الفطرة التي شبهها بالذوق الشعري؟ وماذا سيقول لو قال لهم الغزالي على قياس جوابه الأول: فما جوابك لمن سيقول لك إن الفطرة عندنا اقتضت صحة الإرادة القديمة مع تأخر الفعل بلا إشكال؟»

وقد قال علاء الدين الطوسي في كتابه: الذخر عن جواب الفلاسفة عن إشكال الغزالي: " وما ذكرتم ليس إلا إعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات، فإن محصله أن تخلف الأثر عن المؤثر المختار مع استجماعه لشرائط التأثير محال، وهذا عين محل النزاع"[4]، وقال

(1) (96).

(2) (232)، طبعة خاصة بالأزهر الشريف (2016).

(3) (4/45) وما بعدها، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى.

(4) (48) مكتبة المتنبي، الطبعة الأولى.

بعد ذلك بكلام طويل: " كيف ولو جاز أن يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل العقلاء به وتوجههم التام إليه وأنظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه ثم خفاؤه على أكثرهم: لكان الضروري أخفى بكثير من النظريات، ودعوى أن إنكاره يجري مجرى إنكار الأوليات مكابرة جدا" اهـ[1].

2- إنكارهم لحشر الأجساد

فقد نص الغزالي على إنكارهم لذلك وشرح مذهبهم وتأصيله لهذا وإنكارهم لصريح القرآن زعما أن القول به يخالف العقل، وأن كل ما ورد هو أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين[2]، - وهذا ثابت قد نص عليه ابن سينا في مؤلفه: رسالة أضحوية في أمر المعاد[3]-، ورده الغزالي بأن الله على كل شيء قدير، وبأن قولكم باستحالته عقلا باطل بل هو ممكن، وأن هذه المسألة كيفما دارت تنبني على مسألتين:

حدوث العالم، وخرق العادات،[4] ودلل عليها في الكتاب بما لا مزيد عليه قبل ذكر هذه المسألة.

فكان جواب ابن رشد أن هذه المسألة لم تعرف عن قدماء الفلاسفة،وأنهم أشد الناس تعظيما للشرائع وإيمانا بها لأنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، إلا أن الشرائع يقصد بها تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وما يهنى به الجمهور، وأن الفلسفة موضوعها نظري معرفي، وأما هذه المسألة فشرعية بحتة مقصودها الحث على العمل، ومسألة حشر الأجساد إثباتها أحث على الأعمال الفاضلة، ولا ينبغي التعرض لمبادئ الشرائع بنفي ولا إثبات!! وأن ما ينشأ عليه الإنسان منها في صغره فمن ضرورة فضيلته أن لا يتعرض له عند نقلته للخاصة بنفي أو تأويل ولا يستهين بما نشأ عليه، ويحمله على أحسن تأويل، ويعلم أن المقصود بهذا التعليم هو ما يعم لا مايخص، ومن صرح بالنفي أو التأويل فهو مناقض للأنبياء وصاد عن سبيلهم، فإنه أحق الناس أن يطلق عليه اسم الكفر.

وهذا كلام غريب وخروج عن محل النقاش لأمر آخر يشتت المبحث.

الكلام كما قال الغزالي محصور فيما قاله فلاسفة المسلمين، وهو الذي صرحوا به، فما الحاجة لتشتيت الكلام بذكر الفلاسفة القدماء وتعظيمهم للشرائع..الخ؟

ثم هل مثل هذه المسألة الخطيرة يقال فيها: ينبغي عدم التعرض لها والتصريح بها مع صراحة الآيات والأحاديث المتواترات بالبعث والنشور وكيفية ذلك بما لا يدع مجالا للشك في قطعيتها بالأجساد، وأن تأويلها تحريف للكلم عن مواضعه؟

ثم قوله: لا ينبغي التعرض لمبادئ الشرائع بنفي ولا إثبات: كلام جانب فيه الحق كما هو واضح.

إذا كانت مبادئ الشرائع لا يتعرض لإثباتها، فما الذي نحاول إثباته وذكره؟

ثم ما هذا التفريق بين العامة والخاصة حتى في المبادئ لا في الدقائق فحسب؟ هذا مما لا يوافَق عليه.[5] وهل ينبغي للعالم أن يعلم الناس الخطأ الصريح شرعا ليحثهم على الفضائل بذلك؟[6]

لكن ابن رشد بعد ما تقدم وافق الغزالي في معاندتهم ورد ما

---

(1) (53).

(2) (282).

(3) قد كان د. دنيا يظن أنهم لا يقولون بها، ونقل نصوصا عن ابن سينا في النجاة وغيره يثبت الحشر، وفاته أن عندهم تفريق بين عقيدة العامة والخاصة، ثم اطلع على الرسالة فوجد فيها التصريح بالإنكار الجسماني فرجع عما قاله، وكتب ذلك في مقدمته للطبعة الثانية من تهافت الفلاسفة (33_35).

(4) (306).

(5) نعم، للإنصاف هو قد كتب في ذلك كتابه: كشف مناهج الأدلة، وبين رأيه فيه وما يلقى للجمهور وما لا يلقى، لكن الاعتراض هنا على كلامه وإطلاقه السابق، على أن ما قاله في كتابه ليس بمسلم، بل فيه إشكالات كثيرة أيضا مع ما فيه أيضا من المحاسن، قال عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (1/235): " وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة ووجوب إلقائه إلى الجمهور. كما جاءت به الشريعة، وبيان ما يقوم عليه من ذلك البرهان، للعلماء، كما يقوم به ما يوجب التصديق للجمهور. وذكر فيه ما يوجب على طريقته أن لا يصرح به للجمهور، وذكر فيه ما يوجب من الأمور، التي قام عليها البرهان على طريقة ذويه" اهـ

(6) من الجدير بالذكر الإشارة لقول ابن تيمية في منهاج السنة (1/356): " ولهذا كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهرا للوقف ومسوغا للقولين، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل" اهـ

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

قالوه وقال إن ما قاله جيد، وهذا في مقام البحث والنظر في حقيقة المسألة بعد أن قدم الاعتذار السابق بالفرق بين الخاصة والعامة!

3- مسألة تكفير الغزالي للفلاسفة

وهو الأمر الذي ينقلنا لآخر ما نريد التعليق عليه هنا، وهو تكفير الغزالي للفلاسفة في هذه المسألة، وفي مسألة قدم العالم ونفي علم الله بالجزئيات، حيث قال الغزالي آخر التهافت: " فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين" اهـ[1].

ولكن ابن رشد اعترضه مع ما سبق عنه من الإقرار بكفر من يصرح بنفي حشر الأجساد بإطلاق، وإنما اعترض على الغزالي لأنه يرى أن الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم بالمعنى الذي كفرهم به المتكلمون[2]، وأنهم لا يقولون بنفي علم الله بالجزئيات، مع ثبوت هذا عنهم كما في كتاب التعليقات وكتاب الإشارات لابن سينا[3]وقد فصل مذهبهم فيه الغزالي في مقاصد الفلاسفة،[4] وبأن مسألة حشر الأجساد هي مسألة نظرية عندهم وليست ضرورية، وقد ذكر ابن رشد ذلك أيضا في كتابه: كشف مناهج الأدلة[5]، ثم زعم في تهافته أن الغزالي ذكر أن الصوفية تقول بالمعاد الروحاني لا الجسماني، قال: وعليه فلا يكون في ذلك إجماع على تكفير من قال بالروحاني، وزعم أيضا أن الغزالي جوزه وتردد في التكفير به، ولم أجد -إلى الآن- ما قاله عنه[1]، ثم قال: " وهذا كله كما ترى تخليط، ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة"[2]، وكلام ابن رشد كما ترى غير سديد، لما ذكرنا من ثبوت ذلك عندهم، وحتى لو لم يثبت عند من يرجع إليهم من القدماء فلا يضر ذلك الغزالي، إذ هو قد قصر كلامه على ابن سينا والفارابي كما تقدم، وعليه فلم يخطئ في الحكمة.

نعم، يمكن أن يقال: إن التكفير بمسألة قدم العالم فيه أن

---

(1) (309)، وقد استغرب د. سليمان دنيا من تكفير الغزالي لهم، واستعظمه، وذكر أن قدم العالم بالجنس قد قال به بعض المسلمين، وأن الإشكال عند المتكلمين في قدم العالم هو القول بالإيجاب، وما دام يمكن تفادي القول به مع القول بقدم العالم وأن وجوده بالقصد والاختيار كما فعل ابن تيمية في قوله بقدم الجنس فلا ضير، وذكر نصوص الغزالي في التحذير من التكفير في غير التهافت، وقال إن الغزالي في التهافت غيره في غيره، وهذا في الحقيقة كلام غير محقق، لأن التكفير في القول بقدم العالم عينا لا جنسا، وبما يقوله الفلاسفة من لازم ذلك من عدم الخلق بقصد واختيار، ففرض شيء آخر لهم غير قولهم: لا يصح. وأما التكفير والتحذير منه فهو في الأمور المحتملة أو الدقيقة جدا، كما نص الغزالي ونقل عنه دنيا، أما ما لا يلائم الإسلام مما فيه إنكار للمعلوم من الدين بالضرورة كإحاطة علم الله وحشر الأجساد: فهذه كفر لأنها تكذيب للأنبياء كما قال الغزالي، ولا يعقل أن يتوقف أحد في كفر من ينكر أن محمدا رسول الله أو من ينكر الصلوات الخمس وهو قد نشأ بين المسلمين ويعلم تواترها بحجة الحذر من التكفير! ولذا نجد الغزالي كفرهم أيضا في المنقذ من الضلال وهو من آخر كتبه.

(2) ومما يمكن قوله هنا أن نفي الإرادة عن الله الذي يلزم المتكلمون به الفلاسفة لقولهم بقدم العالم وأنه صادر بالإيجاب يعارضهم فيه ابن رشد، وذلك أن الفلاسفة فسروا إرادة الله بالعلم، فأخذ المتكلمون منهم نفيهم لصفة الإرادة بمعنى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، لكن ابن رشد فسر كلامهم في ص 439 بأن معناه: أن فعله سبحانه الصادر عنه هو صادر عن علم، وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل، لا أن العلم هو الإرادة، وهذا على أنه ليس كلامهم لكنه فهم لابن رشد هو أيضا خروج عن محل النزاع، ومراوغة في الكلام، إذ الكل متفق على هذا، لكن ما معنى هذه الإرادة؟ هل هي عين ما يقوله المتكلمون أو غيره؟

(3) قال في التعليقات ص (116) طبعة مكتب الإعلام الإسلامي بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي: " ينبغي أن نجتهد في أن لا نجعل علمه عرضة للتغير والفساد البتة بأن نجعله زمانيا أو مستفادا من الحس ومن وجود الموجودات فيلزم ذاته أن أدخل في علمه الزمان فيكون متغيرا وفاسدا، لأن الشاء يكون في وقت بحال، ويكون في وقت آخر بحال آخر" ثم قال بعدها بصفحات: " ذا كان هذا الكسوف الشخصي معقولا لا من الأسباب الموجبة له، بل وجوده وقت كونه، كان معقوله مستفادا من الحسّ به. وهذا لا يصحّ في البارى لأنه نقص فيه لأنه يلزم أن يكون وجود هذا الكسوف أفاده علما لم يكن له." اهـ ، وقد نقل عنه د. دنيا (210-211) من الاشارات مثل هذا، وذكر أن الرازي بل حتى الطوسي الفيلسوف الشيعي الناصر لابن سينا أيد هذا الفهم له، ثم ذكر أن الشيخ محمد عبده في حاشيته على العضدية نقل عن الشيرازي صاحب المحاكمات أنه هذا هو فهم الطوسي لا مراد ابن سينا، وأن مراد ابن سينا أنه يعلمها على الوجه المقدس عن الزمان لأنه لا حاضر ولا ماض ولا مستقبل بالنسبة لصفاته تعالى، ونقل عن الفارابي أنه تعالى يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها.

(4) انظر شرحه لمذهبهم (236) وما بعدها طبعة دار المنهاج.

(5) قال: " والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول" اهـ (204) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

مجرد هذا الاعتقاد ليس تكذيبا لرسول الله، الذي هو مناط التكفير كما نص عليه الغزالي في فيصل التفرقة[3]، بل بلازم لها وهو سلب الإرادة عن الله، وإذا علمنا أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة لا يسلبونها فيبعد أن نكفرهم باللازم، ولن نورد هنا ما أورده دنيا أنه يمكن الجمع بين القدم والفعل بالقصد والاختيار في اعتقاد قائل ذلك ونقل في ذلك نصوصا، وأن إبطال هذا نظري يمكن الخطأ فيه ويبقى المخطئ مسلما وإن حكمنا ببطلان كلامه قطعا: لأن الفلاسفة لا يقولون بهذا بل يقولون بحصول الفعل بالإيجاب، ويفسرون الإرادة بالعلم.

ويمكن أيضا القول بأن مسألة نفي العلم بالجزئيات أيضا من دقائق المسائل وغوامضها، مع اتفاق الجميع على أن الأمور منكشفة لله انكشافا تاما، ونص الفلاسفة على أنه تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة، ولذلك قال كثير من الأشاعرة كالبيجوري: "وعلى هذا فالمولى يعلم الأشياء كلها حتى الجزئيات باتفاق منا ومنهم، لكن عندنا يعلم الجزئيات من حيث إنها جزئيات، بمعنى أنها منكشفة لله بعلمه، وعندهم يعلم الجزئيات من حيث كلياتها" اهـ[4]، إلا أنهم اختلفوا مع المتكلمين في كيفية الانكشاف، فيبعد التكفير بها أيضا، والغزالي رأى أن كلامهم فيه تنقيص لعلم الله فكفرهم به، وقد خالفه بعض العلماء من الأشاعرة، فقال الفرهاري في النبراس : " وههنا بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتهذيبه وهو أن الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات بل صرحوا بأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء والأرض، وكيف ينكرونه وهم يقولون بأن الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول وبأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول؟! بل مرادهم أنه يعلم الجزئيات على طريق الكلية، ومثلوه بعلم المحاسب أن في نصف رمضان من سنة كذا خسوف القمر فهذا علم كلي بمعلوم جزئي، ولا يتغير بحال. وهذا القول، وإن كان خلاف الحق، لكن ليس بشديد الشناعة؛ ولذا قال صاحب الفتوحات: الفلاسفة لا يُكَفَّرُون في مسألة العلم، وإن كُفِّروا بوجوه أخر" اهـ[5]

ومثله العلامة ولي الدين في حاشيته على العصام[6].

بل إن العلامة الجامي مال إلى نفي هذه التهمة عنهم مؤيدا للنصير الطوسي في ذلك، وأن ما قالوه وصرحوا به من نفي العلم بالجزئيات ليس على ظاهره، قال في الدرة الفاخرة: " ولكن أنكره بعضُ المتأخرين[7]، وقال: نفي تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه، وهو عاقل لذاته بذاته عندهم، ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية، ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة." اهـ[8]

---

(1) ونسبه لكتابه مشكاة الأنوار، ولم أجد ما قاله بعد الفحص فيه، بل الذي في الاقتصاد له التصريح بالتكفير بها، انظر (410-411) طبعة دار المنهاج، والاقتصاد بعد التهافت، وأشاد بكتابه الاقتصاد في الأربعين الذي ألفه بعد ذلك أيضا، وفي المنقذ من الضلال وهو من أواخر كتبه كما سبق.

(2) (558)، وقد ذكر مثل هذا في كتابه كشف مناهج الأدلة، وقال: " أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان، وأما حفظه للأمرين فلأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه "التفرقة بين الإسلام والزندقة"، وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن ما فعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما، والصواب كان أن لا يصرح بالحكمة للجمهور" اهـ ، وفيه تهافت ظاهر، من كون ابن رشد نفسه صرح بالحكمة للجمهور، مع أن الغزالي لم يصرح بكل شيء كما نص ابن رشد نفسه في ذلك الكتاب، وإنما أحال لكتب أخرى وذكر أنه أيضا لم يذكر كل شيء! ، والعجب بعد ذلك من الجابري الذي يرى في ابن رشد دفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل مع تصريح ابن رشد بمنع التصريح بالحكمة للجمهور!

(3) (54) طبعة دار المنهاج.

(4) حاشية شرح العقائد النسفية، ص (574).

(5) ص (255).

(6) (165).

(7) وهو الطوسي في رسالته في أجوبة القونوي كما قاله الصاروخاني في شرح الدرة الفاخرة.

(8) (147) طبعة الأصلين للدراسات والنشر.

وبقيت مسألة حشر الأجساد وقولهم بها، وهي مشكلة، ويمكن القول بأنها قد تدخل فيما لا يُكذب به صاحبها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إذ ضبط الغزالي في فيصل التفرقة هذا التكذيب بنفيه للأمر بجميع أنواع وجوداته، وذكر أن الوجودات خمسة، ومنها الوجود العقلي والوجود الشبهي، قال عنه: "وأما الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة، ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة قصب وخشب، وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية.

وأما الوجود الشبهي: فهو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج، ولا في الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصة من خواصه، وصفة من صفاته" اهـ[1]، وحشر الأجساد من الوجود العقلي، إذ قُصِد جوهره وحقيقته، لكن الإشكال أن الغزالي أيضا كفرهم في الفيصل، ولم يعذرهم بتأويلهم إذ التأويل عنده في الأصول بلا دليل قاطع كفر، لأنه تكذيب للرسول، مع ما في ذكره من عظيم الضرر في الدين، وذكر ذلك أيضا في العلم بالجزئيات وأنه ليس من درجات التأويل التي قالها، ولم يذكر قدم العالم، ثم قال: " وهم معترفون بأن هذا ليس من التأويل، ولكن قالوا: لما كان صلاح الخلق في أن يعتقدوا حشر الأجساد لقصور عقولهم عن فهم المعاد العقلي، وكان صلاحهم في أن يعتقدوا أن الله تعالى عالم بما يجري عليهم، ورقيب عليهم، ليورث ذلك رغبة ورهبة في قلوبهم، جاز للرسول عليه الصلاة والسلام أن يفهمهم، وليس بكاذب من أصلح غيره، فقال ما فيه صلاحه، وإن لم يكن كما قاله، وهذا القول باطل قطعاً؛ لأنه تصريح بالتكذيب، ثم طلب عذراً في أنه لم يكذب، ويجب إجلال منصب النبوة عن هذه الرذيلة، ففي الصدق وإصلاح الخلق به مندوحة عن الكذب" اهـ[2]، وهذا كلام قوي رصين، ووجه التكفير فيه ظاهر صريح إذ هم كما ذكرنا وأقره ابن رشد إنما يصرحون للعامة بخلاف الحقيقة ويرون أن رسول الله فعل ذلك، وهو كلام خطير، وكلام الغزالي فيهم مع قوته قابل للاختلاف فيه.

وعلى كل حال: فمسألة التكفير من المسائل الظنية التي يصح الاختلاف فيها في المكفرات ثم في الأشخاص الذين وقعت منهم، والاحتراز كقاعدة عامة أولى كما قال الغزالي ، والله أعلم.

خاتمة فيها دعوة للتأمل

وبعد هذا التطواف الذي حاولت إيجازه قدر المستطاع يتبين متانة الغزالي في الفلسفة والشرع، وأنه إنما ناقش المسائل بمنظور عقلي بحت لا بموروث قلد فيه من قبله، وبمنهج علمي متين لا بمجرد الإنكار لما لا يألفه، فهل بعد هذا يصلح أن يُقال: إن الغزالي أمات الفلسفة؟ وهل من قال هذا يمكن أن يكون مطلعا فقط – لا أقول محققا- على كلام الغزالي وكيفية نقاشه وإيراده للمسائل بدقة وعقلانية، أم هو مقلد لغيره من الغرب الذين قالوا ذلك؟ وهل القائلين بذلك من مثقفي الغرب قالوه عن اطلاع حقيقي لتراث الغزالي رغبة في العلم والفهم أم لأغراض أخرى؟

«وبعد هذا التطواف الذي حاولت إيجازه قدر المستطاع يتبين متانة الغزالي في الفلسفة والشرع، وأنه إنما ناقش المسائل بمنظور عقلي بحت لا بموروث قلد فيه من قبله، وبمنهج علمي متين لا بمجرد الإنكار لما لا يألفه، فهل بعد هذا يصلح أن يُقال: إن الغزالي أمات الفلسفة»

نجد من الأكاديميين المتخصصين منهم من له رأي يقدر فيه الغزالي جدا، كالدكتور اريك فان ليت (Eric van liet) المحاضر في قسم الدراسات الدينية بجامعة ييل يقول عن تهافت

(1) (65-66).

(2) (79-80).

الفلاسفة: " الكتاب شديد النقد للفلسفة، وقد استُخدم هذا بصورةٍ انتقائية للإيحاء بأنه وجّه «الضربة القاضية» للفلسفة. وكثيرون قالوا: «كتب الغزالي تهافت الفلاسفة، وبعده لم يجرؤ أحد على مسّ الفلسفة»، ثم حلّ «العصر المظلم» الذي ذكرتُه على العالم الإسلامي. وإن بدا لكم هذا بعيدًا عن المعقول، فلأنه بالفعل بعيدٌ عن المعقول.

وفي الوقت نفسه رُفع هذا الكتاب إلى مقام أحد أكثر الإسهامات أصالةً في الفلسفة الوسيطة، وتتوفر اليوم دراساتٌ كثيرة حوله، وهناك طبعةٌ ثنائية اللغة في غاية الإتقان حررها Michael Marmura. إذن هو كتابٌ معروف بالبراعة، ويُقال أيضًا إن أثره كان سلبيًا حاسمًا، لكن تلقي هذا الكتاب نفسه لم يُدرس إلا قليلًا، إذا فتّشتَ فيما يقوله الباحثون ستجد أنهم لم يبحثوا فعليًا أثر «تهافت الفلاسفة» كما ينبغي." اهـ[1]

ومن الافتراءات أن بعضهم حاول أن يجعله سبب تخلف المسلمين في الصناعات الظاهرة، كما قال د. نيل تيغراس تايسون: إن الغزالي قال إن الرياضيات من عمل الشيطان![2] وهذا كذب لم يقله الغزالي، بل قال: " اعلم: أن علومهم - بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه - ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية.

أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتهم بعد فهمها ومعرفتها"[3] .

وأما القول بأن الغزالي دمر الفلسفة في العالم الإسلامي فإن أول من فعل ذلك من الغرب هو المستشرق الفرنسي ارنست رينان في كتابه: ابن رشد والرشدية، كما قال ذلك الدكتور فرانك جريفل الأستاذ بجامعة ييل في دراسته حول النظرة الغربية للرؤية الكونية عند الغزالي، وهذه القضية قد تم تجاوزها تماما في الأوساط الأكاديمية الغربية بعد أن لاقت انتشارا واسعا خلال القرن العشرين، وكانت أول أطروحة تخالف هذه السردية هي أطروحة شلومو پينيز عام ١٩٣٧ أي قبل ٨٥ عامًا![4] ومع ذلك ظل بعض مثقفينا يرددها مغفلا تطور الدراسات في الأكاديمية الغربية، وكذلك بعض دكاترتهم غير المتخصصين في هذا الشأن مثل نيل المذكور.

مع أنه بقليل من البحث سيعرف الناظر أن الكلام في الفلسفة استمر بعد الغزالي بقرون، حيث ألف الشهرستاني المتوفي سنة 548 هـ كتابا سماه: مصارعة الفلاسفة، يناقشهم فيه كالغزالي، ونجد في كلام المتكلمين كالرازي ذكر الفلاسفة وكلامهم والرد عليهم في عدة من كتبه كما صرح هو بنفسه حيث قال في كتابه اعتقادات فرق المسلمين: " وكان أعظمهم قدرا ارسطاليس وله كتب كثيرة ولم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الذي كان في زمن محمود بن سبكتكين وجميع الفلاسفة يعتقدون في تلك الكتب اعتقادات عظيمة وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا الى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الإشارات وكتاب جوابات المسائل البخارية.." اهـ[5] وسرد أسماء أخرى، وألف موسوعته الكبيرة: المطالب العالية في العلم الإلهي، وهو كتاب جمع فيه بين الفلسفة وعلم الكلام، وبعده بحوالي قرنين دعا السلطان محمد الفاتح عالمين أن يصنفا كتاباً للمحاكمة بين تهافت الإمام الغزالي والحكماء، والعالمان هما: المولى مصطفى بن يوسف الشهير: بخواجه زاده، والمولى: علاء

---

(1) من محاضرة له نظمتها مؤسسة طابة منشورة على صفحة المؤسسة في اليوتيوب بعنوان: تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.

(2) إنما ذكرت هذا الدكتور مع أنه لا وزن له معتبر في الدراسات الفلسفية -إذ هو دكتور في الفيزياء الفلكية- حتى يظهر أن هذا الكلام في الغرب ليس له وزن الآن في الأوساط الأكاديمية الفلسفية.

(3) المنقذ من الضلال، ص (138)، دار الكتب الحديثة، ومثله في المعنى في أول تهافت الفلاسفة (80)، دار المعارف، نعم ذكر الغزالي آفات تعرض لدارسها لكن هذا أمر خارجي ليس له علاقة بصحة العلم نفسه من عدمه، وقد ذكر آفات في علوم الشريعة أيضا فهل يقول عاقل أنه يبطلها وهو محسوب عليها!

(4) Press, 2017, and: F. Griffel. 'The Western K. El Rouayheb and Sabine Schmidtke. Oxford Handbook of Islamic Studies. Oxford University .Century. Dîvân. 2011 stReception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21

(5) ص(91)، دار الكتب العلمية.

الدين الطوسي، فصنف كل منهما كتابا في ذلك، اسم الأول منهما: التهافت، واسم الثاني: الذخر، وهذا يدل على بقاء الفلسفة، وحضور مباحثها وأفكارها، بل نجد بعض موسوعاتهم العقلية الكبيرة كشرح المواقف للشريف الجرجاني وشرح المقاصد للسعد التفتازاني أكثرها كلام عن الأمور العامة وهي مباحث فلسفية تتضمن الكلام عن الجوهر والعرض والوجود والعدم ونحوها.

على أننا لو رجعنا خطوة للوراء لننظر ما هي الفلسفة التي نقدها الغزالي وغيره من العلماء؟ وهل المقصود بها نفس المعنى الذي يريده بعض كتاب عصرنا؟

إن أريد بالفلسفة: النظر العقلي في الوجود وإعمال الفكر فيه، فليس هذا هو الذي نقده الغزالي كما يظن من يعترض عليه، بل استعمله هو ومن قبله من المتكلمين ومن بعده كذلك، بل حثوا عليه بشدة وأوجبوه على المكلف القادر حتى جعل بعض كبارهم كالأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني أول واجب على الإنسان هو النظر المؤدي لمعرفة الله، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وابن فورك وإمام الحرمين: أول واجب القصد إلى النظر.[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى ما قاله د. اريك عن المتكلمين: " إذا سُمّوا (متكلمين)، فهل يجعلهم ذلك تلقائيًا أقل إثارة للاهتمام؟ أظن أنه في بدايات الاشتغال على هذا الحقل هذه مشكلة حقيقية ينبغي تجاوزها: أن يرى الناس أن المتكلمين في الحقيقة فلاسفة، وليسوا "لاهوتيين" بالمعنى الضيق الذي قد يُفهم من كلمة "لاهوت"، لأن هؤلاء المتكلمين كانوا يناقشون مسائل شديدة الاتساع تتعلق بالطبيعيات، وبنظرية المعرفة، وبالأنطولوجيا/الوجود..." اهـ[2]

وإن أريد بها: مجموعة من الأقوال قال بها الفلاسفة واتخذوها مذهبا: فلا أظن عاقلا يمنع من نقدها أو يراه نقصا، بل ما يُدعى إليه من الفكر الحر والنقد البناء يقتضي ذلك ويحتمه، وبعض الأقوال قد هجرت الآن ولا يقول بها من يدافع عن الفلاسفة كنظرية العقول العشرة، ونظرية تدبير الأفلاك للعالم السفلي، فإذن هم لم ينقدوها كفلسفة بل نقدوا الأفكار التي انحرفت عن الجادة، وهذا حراك علمي مثمر مفيد.

والمفارقة العجيبة هنا أن بعض مثقفينا قدم ابن رشد كمفكر مستنير مع أنهم يخالفونه في أصوله وطريقة تفكيره من أصلها! فنراهم يهملون العقل وينقدونه في حين أن ابن رشد يعتبره ويرفع قدره.

«وابن رشد على سعة علمه وعقله لم أر له -حسب اطلاعي- من خلال التهافت حضورا كثيرا في تراثنا في كلام العلماء وتقريراتهم، سواء الموافق للغزالي أو المخالف له، إلا في أفراد قليلين منهم»

وابن رشد على سعة علمه وعقله لم أر له -حسب اطلاعي- من خلال التهافت حضورا كثيرا في تراثنا في كلام العلماء وتقريراتهم،[3] سواء الموافق للغزالي أو المخالف له، إلا في أفراد قليلين منهم، ومن أشهر هؤلاء الذين حضر في كتاباتهم كتابه التهافت بل وغيره مع موافقه له في بعض أساليبه في الرد بل وفي بعض ما قاله مما خالف فيه الغزالي ورد به عليه: ابن تيمية! نعم، ابن تيمية نفسه، ولك أن تذهب في العجب من ذلك كل مذهب! إذ الأول صدر نفسه مدافعا عن أرسطو ضد الغزالي، بل مخالفا لابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين في فهم أرسطو، والثاني صدّر نفسه المدافع عن عقائد السلف الصالح المباينين أشد المباينة للفلاسفة! وهو وإن كان يصرح بنقد ابن رشد وعدم ارتضاء مسلكه لكن وافقه في أمور عظيمة مما رد به على الغزالي ومما خالفه فيه في الجملة، كعدم التصريح بنفي الجسمية وفي إثباته الجهة لله تعالى الله عن ذلك ونقل عنه نقولات طويلة جدا في بيان تلبيس الجهمية وفي درء تعارض العقل والنقل وغيرهما[1]، ونرى أيضا

---

(1) هذا مشهور عنهم، وانظر على سبيل المثال: شرح المواقف للشريف الجرجاني (1/275-276)، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى .

(2) من المحاضرة سابقة الذكر.

(3) إنما قصرت الكلام على التهافت لأنه موضوعنا ولأنه في الفقه المالكي حاضر وينقلون عنه، وأما كتبه الأخرى في الاعتقاد والحكمة فتحتاج لبحث وتقص أكثر، وليس عندي فيها حكم الآن.

مشابهته لابن رشد في بعض طرقه في الرد من تشعيب المبحث كما سبقت الإشارة لبعض ذلك، وإن كان كما ذكرنا يصرح بأنه وافق إخوانه الفلاسفة وخالف السنة، لكن المقصود هنا وجود أثر لابن رشد في كتابات ابن تيمية، ومناقشة ابن تيمية لكلامه ورده عليه في مواضع كثيرة، حتى قال في درء التعارض: " قلت: ابن رشد يتعصب للفلاسفة، فحكايته عنهم أنهم يقولون: إنه مريد، كحكايته عنهم إنهم يقولون: إنه عالم بالمخلوقات، ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم، وأما نقل ذلك عن جملتهم، أو المشائين جملة، فغلط ظاهر." اهـ[2]، وقال في منهاج السنة: " وقد رد على أبي حامد في تهافت التهافت ردا أخطأ في كثير منه، والصواب مع أبي حامد" اهـ[3] وليس ذكر كلام ابن رشد في تهافته موافقة أو مخالفة بكثير عند عامة العلماء غيره.

وختاما هناك أسئلة تتوجه للمهتمين بهذا المبحث:

هل يعرف المدافعيون عن ابن رشد منهجه وأفكاره معرفة تامة؟

ثم بعد ذلك ما مدى قبولهم لها والتزامهم بها؟

هل عندهم قناعة به أم اتخذوه مجرد وسيلة لضرب الغزالي والتراث من خلاله؟

وهل ابن رشد في الواقع خارج عن منظومة التراث ومنهجه؟

ولعل في هذا القدر كفاية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

◆ ◆ ◆

(1) بيان تلبيس الجهمية (1/235-249)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، درء تعارض العقل والنقل: (6/210-237)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

(2) (10/141).

(3) (1/356)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

عرض كتاب

الحالات المتعددة للوجود[1]

د. غريغوري فاندام

باحث بجامعة اللوفان[2]

يُعدُّ كتاب «**الحالات المتعددة للوجود**» أحدَ الأعمال المركزية في بيبليوجرافيا رينيه جينو (ت1951م)، نُشر الكتاب عام 1932م، ويعيد فيه جينو تناولَ عناصر متعددة من الميتافيزيقا، كان قد طوَّرها سابقًا بين عامي ١٩١٠م و١٩١٢م في سلسلة مقالات نشرها في مجلة **الغنوصية** La Gnose، ثم عاد إلى بعضها جزئيًّا في مؤلفاته السابقة، ولا سيما «**الإنسان وصيرورته بحسب الفيدانتا**» Man and His Becoming according to the Vedanta (١٩٢٥م)، و«**رمزية الصليب**» The Symbolism of the Cross (١٩٣١م)، وهما العملان الأكثر استشهادًا بهما في هذا الكتاب.

يسعى جينو في هذا العمل إلى دراسة الوجود، دون جعله متمركزًا حول "الحالة الإنسانية"، بل من خلال التمييز بين "حالاته" المختلفة وتراتبيتها[3]. ومع ذلك، لا تغيب الحقيقة الإنسانية عن الكتاب؛ إذ يتناول جينو الحالة الإنسانية بشكل رمزي بوصفها حدًّا للمقارنة لفهم الحقائق الميتافيزيقية التي يعرضها[4]. ويبدو أن أطروحته تبلغ ذروتها، على نحو شبه غائي، في الفصول الأخيرة التي تنتقل إلى اعتبارات عملية تتعلق بالتحقق الفعلي لهذه الحقائق الميتافيزيقية.

«يسعى جينو في هذا العمل إلى دراسة الوجود، دون جعله متمركزًا حول "الحالة الإنسانية"، بل من خلال التمييز بين "حالاته" المختلفة وتراتبيتها. ومع ذلك، لا تغيب الحقيقة الإنسانية عن الكتاب؛ إذ يتناول جينو الحالة الإنسانية بشكل رمزي بوصفها حدًّا للمقارنة لفهم الحقائق الميتافيزيقية التي يعرضها»

وهكذا ينسج الكتاب علاقةً دقيقةً بين التأملات الأنطولوجية الخالصة ودلالاتها الرُّوحية العملية، كما أن تخصيص الفصل الأخير لمفهوم ميتافيزيقي للحرية يُضفي على العمل بُعدًا رُوحيًّا وأخلاقيًّا واضحًا.

إن إزاحة المركزية عن المنظور الإنساني التي يقترحها جينو، ينبغي فهمها في سياق حرصه المعلن على الحفاظ على البعد غير القابل للتعبير عن الحقائق التي يتناولها. فمنذ التصدير في بداية الكتاب، يحذِّر جينو القارئ من أن حقيقة ما يعرضه يجب

---

(1) ترجمة د. مريم العشماوي، باحثة في العلوم الإنسانية، متخصصة في دراسات العلوم الإنسانية في العصر الرقمي.

(2) جميع الاستشهادات بالنص مأخوذة من طبعة إعادة النشر الصادرة عام 1980م، عن الناشر الأصلي: رينيه جينو، الحالات المتعددة للوجود (Les états multiples de l'être)، باريس، منشورات فيجا (حلقة الذهب)، 1980م، 108 صفحات. وقد قمت بترجمة النص بنفسي. وقد نُشر مؤخرًا عرضٌ موجز لهذا العمل، إلى جانب ترجمة كاملة للفصل الثامن عشر، في: جريجوري فاندام، «رينيه جينو: الحالات المتعددة للوجود»، ضمن: تحرير م. رستم، A Sourcebook in Global Philosophy، منشورات إكوينكس، 2025م، ص 113-118. رينيه جينو، الحالات المتعددة للوجود Les états multiples de l'être، باريس، منشورات فيجا (حلقة الذهب)، ١٩٣٢م، ١٠٨ صفحات

(3) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ٧-٨.

(4) يوجب التنبيه، فضلًا عن ذلك، إلا أن جينو أعلن لاحقًا عن دراسة مخصّصة لـ«شروط الوجود الجسدي» (ص 65)، غير أنّ هذه الدراسة لم تُنشر قط.

البحث عنها خلف الطابع المنهجي الظاهري للعرض؛ لأنها تتعلق «بما لا يمكن حصره في أي شكل، والذي يشكِّل ميتافيزيقيًّا ما هو أكثر أهمية»[1].

وعلى الرغم من البنية الظاهرة للكتاب، والتدرُّج المنطقي لفصوله الثمانية عشر، يوضح جينو أنه يسعى إلى «تفادي أي مظهر من مظاهر التنسيق المنهجي»؛ لما يحمله ذلك من «تقييدٍ يتنافى مع طبيعة المذهب الميتافيزيقي ذاتها»[2].

وإلى جانب الوضوح والإيجاز اللذيْن يصوغ بهما جينو أطروحاته الأنطولوجية، يتميَّز الكتاب أيضًا بكشفه عن الأسس الميتافيزيقية لنقده للحداثة؛ فهو ينتقد «بعض التصورات الغربية»، القديمة والوسيطة على السواء، التي جعلت الوجود المتجلِّي مبدأً أسمى، وهو اتجاه يرى أنه تفاقم في الفكر الحديث عبر نوع من النسيان الذي ألغى الأساس الميتافيزيقي المصاحب لهذا التصور[3].

وينخرط جينو، على امتداد الكتاب، في حوار متقطع مع أرسطو وتوماس أكويناس، لا سيما في نظرية المعرفة[4]؛ كما ينتقد أُسس الثنائية الديكارتية[5]، ويصحّح مفهوم لايبنز عن «التلازم الإمكاني» (compossibility) وما يترتب عليه من تصورات حول تعدد العوالم[6]، أو الجواهر الفردية[7].

وتكمُن أهمية أخرى لهذا العمل في إتاحته ربط فكر جينو مباشرة بمذهب مراتب الوجود (maratib al-wujud)، كما تطوّر في الفكر الإسلامي ابتداءً من أعمال ابن عربي (ت 1240م) وشراحه. وقد كُتب الكتاب بعد انتقال جينو إلى القاهرة عام 1930؛ مما يثير تساؤلًا لا يزال مفتوحًا حول مدى حضور الفكر الأكبري (Akbarian) في مجمل أعماله[8]، فمعظم الإشارات إلى التراث الإسلامي في الكتاب تبدو مستمدةً من مقالات وترجمات إيفان أجويلي Ivan Aguéli (ت 1917) المنشورة في La Gnose.[9]، ويحمل العمل بذلك أثر مباشر لفكر أجويلي وطريقته الخاصة في تركيب وتعريب -أو ترجمة- تعاليم ابن عربي[1].

يميِّز جينو في أنطولوجيته بين «الوجود الكلي»، الذي يكون متجلّيًا في بعض الحالات وغير متجلٍّ في حالات أخرى[2]، وبين «الوجود» بالمعنى الدقيق، الذي يدلُّ عنده على الوجود المتجلِّي. وبما أن الوجود الكلي يتجاوز كل شكل وكل تصور، فإن مرتبة التجلي هي التي تشكِّل «مجموع كل الممكنات العرضية»[3]، غير أن مذهب «الحالات المتعددة للوجود» لا يعني تعددًا كمّيًّا لهذه الحالات، بل ما يسميه جينو «تعددًا من نظام متعالٍ» ينطبق على جميع «العوالم» أو درجات الوجود، وهي في حقيقتها غير متناهية[4]. فالتعدد المقصود هنا هو تعدد «إمكانات تصور الوجود»، وهي ليست غير محدودة فحسب، بل «غير متناهية

---

(1) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ٨.

(2) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص11.

(3) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ١٠.

(4) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ٨٧-٨٩، ص ٩٢.

(5) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ٦١.

(6) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ٢٢.

(7) جينو، **الحالات المتعددة للوجود**، ص ١٠٢.

(8) انظر في هذا السياق إلى المسارات البحثية الأولى التي وضع أسسها باولو أوريتسي في دراسته: باولو أوريتسي، «حضور التصوف في أعمال رينيه جينو»، ضمن: فيليب فور (تحرير)، رينيه جينو: نداء الحكمة الأولى، منشورات سيرف، 2016م، ص 333 -340. كما يجدر التنبيه هنا إلى أن عملًا نُشر بالفرنسية تحت عنوان: «العقيدة الإسلامية للحالات المتعددة للوجود» يسعى -من وجهٍ ما- إلى عرض التصورات الأنطولوجية الخاصة بالتقليد الأكبري -كما تتبلور في كتابات عبد القادر الجزائري (ت 1883م)- وذلك من خلال منظور مصطلحات جينو. انظر: جان فرانسوا أوبرْدون، العقيدة الإسلامية للحالات المتعددة للوجود في المواقف الروحية للأمير عبد القادر، دار البراق، 2017م، 291 صفحة.

(9) وإلى جانب الإشارة إلى مفهوم **وحدة الوجود**، الذي سنعود إليه لاحقًا، يمكن ملاحظة -على سبيل المثال- ذكر **الأسرار الربّانية** (ص 103، حاشية 6)، وهو مفهوم سبق أن أشار إليه جينو في الإنسان وصيرورته بحسب الفيدانتا (الفصل التاسع) ورمزية الصليب (الفصل الرابع). ويبدو جليًّا أن استعمال هذا المصطلح مشتقٌّ مباشرة من مقال إيفان أجويلي «صفحات مُهداة إلى الشمس: صحائف شمسية» (Pages dédiées au Soleil. Sahaïf Shamsiyah)، المنشور في La Gnose، المجلد 2، العدد 2 (فبراير 1911م)، ص 59-66.

حقًّا، كالحقيقة الكلية ذاتها»[5].

ومنذ الفصل الأول يتضح أن مفهوم الإمكان هو المفتاح للمنظور الأنطولوجي الذي يقدمه جينو؛ فالفصل الأول مخصص لـ«اللامتناهي والإمكان»؛ حيث يوضح العلاقة بين اللامتناهي بوصفه عدم تعيُّن وعدم تحديد خالصيْن، وبين غير المتناهي الذي يشير إلى امتداد المحدود. ومن ثم فإن فكرة اللامتناهي -عند جينو- لا تقبل النقضَ؛ لأنها خالية من التناقض، وبالتالي فهي ضرورة عقلية[6].

وتؤسس هذه الفكرة لمفهوم «الإمكان الكلي»، الذي لا يمكن أن يحدَّه شيءٌ؛ لأن الاستحالة ليست سوى العدم[7]. فاللامتناهي والإمكان الكلي هما وجهان لمبدأ واحد: الأول فاعل، والثاني منفعِل، وكلاهما يُستوعبان في اللامتناهي ذاته[8]. ويترتب على ذلك أن «الوجود» -أي الوجود المتجلِّي- لا يستوعب مجمل إمكان الوجود، بل إن هذا الإمكان يتجاوزه.

يطوّر الفصل الثاني هذا المفهوم بتمييزه بين «الممكن» و«المتلازم إمكانيًّا»؛ حيث يشير التلازم إلى الإمكان من حيث علاقته بمجموع الممكنات[9]. فكل مجموعة من الممكنات المتلازمة تشكِّل «عالمًا» أو «درجة من درجات الوجود الكلي»[10]، تحددها شروط وجودها. غير أن مجموع العوالم لا يستنفد الإمكان الكلي؛ لأن هذا الأخير لا ينحصر في التجلي[11]. وتُعد هذه النقطة أساسيةً لفهم منظور جينو؛ إذ تعني أن الإمكان أكثر واقعية أنطولوجيًّا من الوجود المتجلّي[12]، وأن التمييز الشائع بين الممكن والواقعي «لا قيمة ميتافيزيقية له»[13].

ويُستكمل توضيح هذه المسألة في الفصل الثالث، المخصص لـ«الوجود واللاوجود»، حيث يُختزل التمييزُ في نهاية المطاف إلى العلاقة بين المتجلّي وغير المتجلّي، أو بين إمكانات التجلي وإمكانات عدم التجلي[14]. ويُعرّف الوجود هنا بأنه «مبدأُ التجلي» أو «مجموع إمكانات التجلي»[15]. وهو لذلك ليس لامتناهيًا ولا يساوي الإمكان الكلي. أما ما يقع «ما وراء الوجود» فيسميه جينو «لعدم وجود مصطلح آخر» بـ«اللاوجود»، مع التشديد على أنه «ليس مرادفًا للعدم»[16]. فاللاوجود -بهذا المعنى- «أسمى من الوجود» أو «أعلى منه»[17]، وإن لم يكن لامتناهيًا.

---

(1) للاطلاع على فلسفة أجويلي وصلتها المباشرة بالتقليد الأكبري عبر عبد القادر، انظر جريجوري فاندام، «اللاسلطوية الأكبَرية: إيفان أجويلي (ت. 1917) والإسلام والحرية والشريعة»، ضمن عدد خاص بعنوان: إحياء محيي الدين: الاستخدامات المعاصرة لفكر ابن عربي وإعادة ابتكار الإسلام، تحرير م. سيدجويك وج. فاندام، مجلة Religiographies، المجلد 3، العدد 2، 2024م، ص 6-24. وللاطلاع على استمداد جينو من أجويلي، انظر أيضًا إلى الأدلة التي عرضها أوليفر فوتروس في دراسته النقدية: أوليفر فوتروس، إيفان أجويلي: اللؤلؤة على التاج، دون مكان نشر: أوليفر فوتروس، 2021م.

(2) جينو، ص ١٠.

(3) جينو، ص ٨١.

(4) جينو، ص ١٠.

(5) جينو، ص ١١.

(6) جينو، ص ١٤-١٥.

(7) جينو، ص ١٦.

(8) جينو، ص ١٨.

(9) جينو، ص ٢٠.

(10) جينو، ص ٢١.

(11) جينو، ص ٢٤.

(12) جينو، ص ٢٢.

(13) جينو، ص٢٣.

(14) جينو، ص ٢٥.

(15) جينو، ص ٢٥.

(16) جينو، ص ٢٥.

(17) جينو، ص ٢٦.

«فاللامتناهي والإمكان الكلي هما وجهان لمبدأ واحد: الأول فاعل، والثاني منفعِل، وكلاهما يُستوعبان في اللامتناهي ذاته. ويترتب على ذلك أن «الوجود» -أي الوجود المتجلِّي- لا يستوعب مجمل إمكان الوجود، بل إن هذا الإمكان يتجاوزه.»

ويمضي جينو ليؤكد أن الوجود ذاته -بوصفه مبدأً- مندرجٌ بالضرورة ضمن إمكانات عدم التجلي[1]. ومن هنا ينتقد اختزال الميتافيزيقا في «الأنطولوجيا» وحدها؛ لأن الوجود ليس سوى التعيُّن الأوّلي وليس المبدأ الأسمى لكل شيء. فإقصاء اللاوجود يعني -في نظره- «إقصاء كل ما هو ميتافيزيقي خالص»[2]. فحالة عدم التجلي دائمة وغير مشروطة، بينما حالة التجلي عابرة ومشروطة.

ويستشهد جينو بالخلاء مثالًا على إمكانٍ من إمكانات عدم التجلي؛ إذ لا يمكن أن يوجد خلاء داخل التجلي نفسه[3]. وينطبق الأمر ذاته على الصمت، الذي يحتوي مبدأ الكلام كما «يحتوي» اللاوجود الوجود.[4]. فـ«الكلام ليس سوى صمتٍ مُعبَّر عنه»[5]. وهكذا يحدِّد الوجود واللاوجود أحدهما الآخر، ولا يتحقق اللاتناهي والإمكان الكلي إلا باتحادهما[6].

بهذه المبادئ، يصوغ جينو في الفصل الرابع «أساس نظرية الحالات المتعددة»، ويبدأ بالتمييز بين «الوجود» being و«الوجودية/التحقُّق الوجودي» (existence)[7]؛ فالأول هو مبدأ التجلي، بينما الثانية هي «التجلّي الكامل لمجموع الإمكانات» الكامنة في الوجود. وهكذا يحتوي الوجودُ التحقّقَ الوجودي كما يحتوي اللاوجودُ الوجودَ.

ويشير جينو هنا صراحةً إلى مفهوم **وحدة الوجود** (wahdat al-wujud)، مُحيلًا القارئ إلى التطويرات الواردة في عمله السابق رمزية الصليب، المُهدى إلى الشيخ عليش الكبير (ت 1921)[8]. فوحدة الوجود -بحسب جينو- لا تعني وحدة «الوجود» بل وحدة «التحقُّق الوجودي»، وهو ما يقتضي تعدد «درجات» تتوافق مع حالات تجلي ذلك التحقق[9]. فكلُّ حالة من حالات تجلي الكائن تقابل درجة من درجات الوجود[10]. ويؤكِّد -من خلال مثال الحالة الإنسانية- أن الجسد ليس سوى إحدى كيفيات هذه الحالة التي تتحدَّد «بمجموع من الشروط التي ترسم حدود إمكاناتها».

ويتناول الفصل الخامس «العلاقات بين الوحدة والكثرة». ويبدأ جينو بتوضيح أن اللاوجود لا يحتوي على أي كثرة، وأن الحديث عن «حالات عدم التجلي» إنما يشير إلى «تمييز لا وجود له في ذاته»؛ لأن اللاوجود ينتمي -بالمعنى الدقيق- إلى مجال غير المشروط وغير المتعيّن[11]. فهو «صفر ميتافيزيقي» يسبق الوحدة، ولا يمثل سوى أحد أوجه اللامتناهي؛ من حيث كونه مبدأ الوحدة. ومن ثم، فإن «الوحدة الأولى ليست سوى الصفر المثبَت»[1] ؛ أي أول تعيّن وأعمّ الإقرارات. وهذا التعيّن الأول يحتوي جميع التعيّنات اللاحقة، وهو مبدأ الكثرة[2]. فالكثرة عند جينو لا تنبثق من الوحدة، بل «تكون كامنةً فيها دائمًا»، وكل التجلي يصدر عن الوحدة الأولى دون أن يغادرها؛ بحيث «توجد

(1) جينو، ص ٢٥.
(2) جينو، ص ٣٩-٤٠.
(3) جينو، ص ٢٦.
(4) جينو، ص ٢٩.
(5) جينو، ص ٢٩.
(6) جينو، ص ٢٦.
(7) جينو، ص ٣٢.
(8) جينو، ص ٣٣. انظر Akbarian Anarchism للتعرف عن العلاقة بين الشيخ عليش وإيفان أجويلي.
(9) جينو، ص ٣٣.
(10) جينو، ص ٣٧.
(11) جينو، ص ٣٧.

الكثرة داخل الوحدة ذاتها»[3]، ولا تكون الكثرة وهمية إلا إذا فُصلت عن هذا المبدأ الوحداني[4].

وتربط الفصول الأربعة التالية هذه التصورات الميتافيزيقية بواقع الحالة الإنسانية. فيتناول جينو -أولًا- «حالة الحلم» (الفصل السادس)، بوصفها تجليًا كاملًا للحالة الإنسانية في بعدها اللطيف غير الجسدي[5]. ومن اللافت أنه يستحضر هنا التقاليد الهندية والصينية، دون أن يقِيم صلة صريحة مع نظريات الخيال والرؤيا عند ابن عربي ومدرسته. ففي حالة الحلم، يكون الإنسان في عالم منبثق كليًّا من داخله؛ وحين يدرك أنه يحلم يكون في آنٍ واحد فاعلًا ومشاهدًا، مما يمكّنه من إدراك «التعديلات الفعلية» لفرادته إدراكًا تركيبيًّا، والتمييز بين كثرتها وبين مبدئها، أي وحدته الفردية التي تقوم عليها واقعية عالم الحلم[6].

وينتقل التحليل بعد ذلك إلى «إمكانات الوعي الفردي» (الفصل السابع). فبينما تحصر المدارس النفسية الحديثة الوعي في «وعي ظاهري»، أي وعاء يُنظر إليه فقط من خلال علاقته بالظواهر -يرى جينو أن الوعي «شيء مغاير تمامًا»[7]. فهو ليس «حالة خاصة من حالات الوجود»، بل «شرط من شروط الوجود في بعض الحالات»، بل وحتى «علة وجودها»؛ لأنه يشير إلى «ما به يشارك الكائن الفردي في العقل الكلي»[8].

وعلى الرغم من أن الوعي ليس سوى عنصر واحد من عناصر الوجود، فإنه قابل لـ«امتداد غير محدد»، وهذا يشمل حتى الإنسان العادي الذي لم يطوّر «كيفياته غير الجسدية»؛ إذ إن وعيه «أوسع بكثير مما يُتصوَّر عادة»[9]، ومن ثم لا بد من إضافة «الوعي الفوقي» (superconscious) الميتافيزيقي إلى «اللاوعي» الذي تدرسه النفسية الحديثة، مع التأكيد على أن كليهما ليس سوى امتدادات للوعي نفسه، ولا يجوز الخلط بينهما وبين «اللاوعي» بالمعنى المطلق[10].

وهنا يتبيّن مرة أخرى أن «وحدة الذات» وهمٌ إذا أُخذت في الاعتبار التعدديةُ والتعقيدُ الكامنان داخل الوعي نفسه، إلى حدِّ أن «وحدة النوع» -في نظر جينو- «أصدق وأعمق من وحدة الفرد»[11]. ولذلك ينبغي النظر إلى مجموع حالات الوعي الممكنة، بما فيها تطوُّرها وتعدُّلاتها، «على أنها موجودة في آنٍ واحد داخل كائن واحد» لا يختزل في الوعي الفردي[12].

ويصل جينو بعد ذلك إلى «الذهن» بوصفه «العنصر المميز للفردانية الإنسانية» (الفصل الثامن)، مميزًا إياه عن الوعي بالمعنى العام. فالميزة الخاصة بالوعي الإنساني هي كونه «وعيًا بالذات»، أو «حسًّا داخليًّا»، يقوم على ملكة الذهن ويخصّ الإنسان وحده[13]. وبعبارة أخرى، فإن «الذهن هو ما يميّز الإنسان تحديدًا»، وهو ما يمنع مقارنته بالكائنات الأخرى.

ويقدّم جينو هنا ملاحظة مهمة حول تعريف أرسطو للإنسان بوصفه حيوانًا ناطقًا، موضحًا أن هذه الصفة لا تنطبق إلا على

---

(1) جينو، ص ٣٨.
(2) جينو، ص ٣٨.
(3) جينو، ص ٣٩.
(4) جينو، ص ٣٩.
(5) جينو، ص ٤١.
(6) جينو، ص ٤٢-٤٣.
(7) جينو، ص ٤٧.
(8) جينو، ص ٤٨.
(9) جينو، ص ٤٩.
(10) جينو، ص ٤٩.
(11) جينو، ص ٥١.
(12) جينو، ص ٥٠-٥١.
(13) جينو، ص ٥٤.

الإنسان الفردي؛ لأنه لا يُعدّ حيوانًا إلا من حيث بُعده الجسدي[1].

فالذهن والعقل و«الفكر في نمطه الإنساني»، كلها ملكات فردية تنتمي إلى الأفراد بوصفهم أفرادًا[2]. ولذلك لا يمكن إسنادُ مطابقة كونية للعقل إلا بطريق القياس لا التطابق. فمفاهيم العقل الكونية، مثل «اللوغوس الأفلاطوني-الإسكندري»، تشير في الحقيقة إلى مبادئ المعرفة الأساسية التي تفرض نفسها على العقل الفردي بوصفها «معطيات من نظام متعالٍ تُشترط بها كل نشاط ذهني». ويتضح ذلك من كون هذه المبادئ مفترضة منطقيًّا كمقدمات، بينما لا تكون المنطقية سوى تطبيق أكثر أو أقل وعيًا لها ضمن شروط الفهم الإنساني[3].

ومن هنا تبرز ضرورة التمييز بين الذهن و«العقل المحض»؛ ففي الانتقال من الكوني إلى الفردي، يُنتج العقلُ الوعيَ الذي ينتمي إلى النظام الصوري (كما هو حال العقل والذاكرة والخيال)، بينما يشارك العقل المحض مباشرة في النظام اللاصوري[4]. ومع أن الملكة الذهنية محدودة في ذاتها، فإنها قادرة على «تطوير إمكانات غير محدودة»، ويجب لذلك النظر إليها على أنها «أقل بكثير وأكثر بكثير» مما تتصوره النفسية الحديثة[5].

ويعالج الفصل التاسع «تراتبية الملكات الفردية»، المبنية على التمييز بين كونية العقل وفردية الذهن. فـ«المبدأ النفسي»، الخاص بالحالة الإنسانية، يضم -إلى جانب البعد الذهني- العنصر الوجداني، الذي يقرِّبه أكثر من العالم الجسدي[6]. ويكشف تمايز الملكات عن «تعدد الحالات» داخل الكائن الفردي، رغم أن هذا الأخير لا يمثل في ذاته سوى حالة واحدة من حالات الوجود الكلي.

ومن ثم، يؤكد جينو ضرورة الحديث عن «تراتبية حالات الوجود الكلي»[7]. فالملكات الفردية -على الرغم من عدم محدودية تطورها- محددة العدد، ولا يُفضي تقسيمها إلى إمكانات جديدة. وتتيح هذه التراتبية فهم الحالات المتعددة للوجود عبر صورة مختزلة لها، كما تُقدم تصورًا مغايرًا للحالة الإنسانية، لا يفصل فيها النظام الجسدي عن باقي كيفيات الحالة الفردية، على خلاف الثنائية «روح، مادة» السائدة في الفكر الغربي الحديث[8].

«يؤكد جينو ضرورة الحديث عن «تراتبية حالات الوجود الكلي». فالملكات الفردية -على الرغم من عدم محدودية تطورها- محددة العدد، ولا يُفضي تقسيمها إلى إمكانات جديدة. وتتيح هذه التراتبية فهم الحالات المتعددة للوجود عبر صورة مختزلة لها، كما تُقدم تصورًا مغايرًا للحالة الإنسانية، لا يفصل فيها النظام الجسدي عن باقي كيفيات الحالة الفردية، على خلاف الثنائية «روح، مادة» السائدة في الفكر الغربي الحديث»

تعود الفصول التالية إلى جملة من المفاهيم الميتافيزيقية الأساسية؛ ففي الفصل العاشر المعنون بـ«حدود غير المتناهي» يجد جينو مناسبة لإعادة النظر في العلاقة بين امتداد كل حالة من حالات الوجود وتراتبية هذه الحالات المختلفة، وهي علاقة يمكن تمثيلها عبر المستويين الأفقي والعمودي في تمثيل هندسي

(1) جينو، ص ٥٤-٥٥.
(2) جينو، ص ٥٥.
(3) جينو، ص ٥٦.
(4) جينو، ص ٥٧-٥٨.
(5) جينو، ص ٥٨.
(6) جينو، ص ٥٩.
(7) جينو، ص ٦٠.
(8) جينو، ص ٦١.

للوجود[1]. فالامتداد الأفقي للحالات -كما يوضح جينو- لا يحتلُّ أي موضع داخل التراتبية العمودية؛ «لأن مجموعه يُختزل هناك إلى نقطة واحدة»[2]. وتُردّ العلاقة بين ما يسميه جينو أيضًا «السعة» و«الارتقاء» إلى مسألة اللاتحديد الملازم لإمكانات كل حالة. ويعرض جينو التمييز بين اللاتناهي وغير المتناهي من خلال صورة هندسية: فـ«حدود غير المتناهي» تُحدَّد، في المستوى الأفقي، بـ«دائرة حدّية» لا تُغلق عند أي نقطة، وهذه الدائرة ليست سوى مقطع قطري من «المجسّم غير المتناهي» الذي يمثل مجموع الوجود[3].

وهكذا تنبثق كثرة وجهات النظر الجزئية من وحدة وجهة النظر المركزية، عبر انتشار غير محدد «على نحو اهتزازي». وما قد يبدو من منظور التجلي «خروجًا تدريجيًّا إلى الخارج»، هو في الحقيقة محتوى دائمٌ داخل وحدة وجهة النظر المركزية. ومن ثم فإن إعادة إدماج وجهات النظر الجزئية في وحدة المركز ليست سوى «تكامل» بالمعنى الرياضي الدقيق؛ إذ لا يمكن تصور أي عنصر منها بوصفه منفصلًا عن كليّته[4].

ويأتي الفصل الحادي عشر لتوضيح «مبادئ التمييز بين حالات الوجود»، وتُبحث هذه المبادئ وفق ترتيب منطقي وأنطولوجي، يميِّز بين دورات تطور الوجود المختلفة، مع النظر إليها في آنٍ واحد من حيث تزامنها[5]. فالشرط الزمني -شأنه شأن الشرط المكاني- لا يخص إلا بعض الدورات أو بعض الحالات الخاصة، ومن بينها -بطبيعة الحال- الحالة الإنسانية في نمطها الجسدي[6].

وأكثر التمييزات جوهريةً بين حالات الوجود هو التمييزُ بين حالات التجلي وحالات عدم التجلي، وهو تمييز أُرسيت أسسه منذ الفصول الأولى. ويلي ذلك تمييز ثانٍ يتعلق بكل شرط عام أو خاص يمكن تصوره؛ بحيث تُفرَّق الحالات بحسب خضوعها أو عدم خضوعها لشرط معيّن[7].

وهنا أيضًا يلجأ جينو إلى التمثيل الهندسي، مشبّهًا هذا التمييز بمنحنى مرسوم على سطح يقسمه إلى جزأين: أحدهما محدد بداخل المنحنى، والآخر يمتد بلا تحديد خارجه[8]. ويُختتم الفصل بملاحظة أساسية: فعلى الرغم من أن هذه التقسيمات الجوهرية للوجود قد تبدو قائمةً على ثنائية، فإنها لا تفترض أي ازدواج حقيقي؛ لأن هذه التمييزات تصدر عن مبدأٍ واحد، بحيث لا يوجد «سوى تعيُّن واحد يُنظر إليه في آنٍ واحد من وجهتيه الإيجابية والسلبية»[9].

«الصورة -عند جينو- ليست سوى شرط خاصٍّ لبعض أنماط التجلي، وبصورة أعمّ هي الكيفية التي تُقيَّد بها الوجودية الفردية. ومن ثم فإن التمييز بين الصوري واللاصوري يطابق التمييزَ بين الفردي وغير الفردي، غير أن الصورة ليست بالضرورة مكانية أو زمانية، كما في الحالة الإنسانية؛ لأنها ترتبط بكل حالة وفق شروطها الخاصة، التي قد لا تخضع للزمان والمكان»

أما الفصل الثاني عشر «الفوضيان»، فيتناول تمييزًا أساسيًّا آخر: التمييز بين الحالات الصورية والحالات اللاصورية. فالصورة -عند

---

(1) جينو، ص ٦٣.

(2) جينو، ص ٦٢.

(3) جينو، ص ٦٤. يمكن بالطبع أن يخطر بالبال هنا مفهوم الكرة اللامتناهية، الذي نجده لدى عدد من المفكرين المسلمين، ولا سيّما في شرح **فصوص الحكم** لِعفيف الدين التلمساني (ت ٦٩٠هـ/١٢٩١م). انظر عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم (طهران: سخن، 1382هـ)، ص ١٩٨.

(4) جينو، ص ٦٤-٦٥.

(5) جينو، ص ٦٧.

(6) جينو، ص ٦٨.

(7) جينو، ص ٦٨-٦٩.

(8) جينو، ص ٦٩-٧٠.

(9) جينو، ص ٧١.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

جينو- ليست سوى شرط خاصٍّ لبعض أنماط التجلي، وبصورة أعمّ هي الكيفية التي تُقيَّد بها الوجودية الفردية[1]. ومن ثم فإن التمييز بين الصوري واللاصوري يطابق التمييزَ بين الفردي وغير الفردي، غير أن الصورة ليست بالضرورة مكانية أو زمانية، كما في الحالة الإنسانية؛ لأنها ترتبط بكل حالة وفق شروطها الخاصة، التي قد لا تخضع للزمان والمكان. ويعرّف جينو الصورة، عبر تمثيل هندسي مرة أخرى، بأنها «مجموع من الاتجاهات المحدِّدة»[2].

وانطلاقًا من السرد الكوسمولوجي التوراتي الذي يذكر فصل المياه (التكوين 1: 6–7)، يوضح جينو أن الإمكانات الصورية واللاصورية تُرمز في هذا النص بـ«المياه السفلى» و«المياه العليا»؛ حيث يرمز الماء عمومًا إلى الإمكان بوصفه «كمالًا انفعاليًّا»[3]. وهذا هو المبدأ الكوني الذي يسميه جينو «المادة» substance، في مقابل «الماهية» essence التي تشير إلى الصورة[4]. وتشير «سطح المياه» إلى مستوى الفصل بينهما، أي إلى الحالة التي يتم فيها العبور من الفردي إلى الكوني، والتي يُحدث فيها الأمر الكوني (Fiat lux) تعيّن الصور المؤدي إلى تراتبية حالات الوجود[5].

وتتيح هذه التراتبية فهم مسألة «المراتب الروحية» من منظور ميتافيزيقي، وهو موضوع الفصل الثالث عشر. فالمراتب الروحية -عند جينو- هي «مجموع حالات الوجود التي تعلو على الفردية الإنسانية»، وبوجه أخص «الحالات اللاصورية أو فوق الفردية»[6]. ومن ثم فإن «كل ما يمكن قوله لاهوتيًّا عن الملائكة يمكن قوله ميتافيزيقيًّا عن حالات الوجود العليا».[7].

ومع ذلك، يوضح جينو أن مجموع هذه الحالات «قابل للتحقق؛ انطلاقًا من الحالة الإنسانية، بل حتى أثناء الوجود الجسدي الأرضي»[8]. وهذا «التحقق» ليس سوى التحرر «الذي يفكّ به الكائن قيودَ كل شرط خاص من شروط الوجود»، وهو ما يُسمّى أيضًا «الهوية العليا»[9].

ويستعير جينو هذا المصطلح من إيفان أجويلي، الذي استخدمه بوصفه ترجمة غير حرفية لمفهوم وحدة الوجود. كما يشير إلى «ترتيب التصوف» في الإسلام، مُحيلًا إلى رسالة منسوبة إلى ابن عربي تحمل هذا العنوان، من دون أن يذكر ترجمة أجويلي وتقديمه لها في La Gnose[10].

وتمثل الدرجات المختلفة للتراتبية الروحية -عند جينو- المراحل التي تعبرها جميع الكائنات في آنٍ واحد وتعاقب نحو هذا «التحقق الأسمى»[11]. ولا تمتلك هذه الدرجات واقعيتها وقيمتها إلا بقدر ما تشكِّل إعدادًا موجَّهًا نحو غاية واحدة. ومن هذه الزاوية، فهي متكافئة إزاء المطلق الذي تنتهي إليه عملية التحرر من عرضيات التجلي، ولا تشترط بأي حال المرور بها جميعًا على التوالي من أجل بلوغ هذا التحرر[12]. أما الكائن الذي بلغ هذا التحرر النهائي، فإنه يمتلك هذه الدرجات «زيادةً»؛ بحيث تشكّل بعضُها «مظهره الصوري» و«وظيفته» داخل التجلي[1].

---

(1) جينو، ص ٧٣.

(2) جينو، ص ٧٣.

(3) جينو، ص ٧٤.

(4) جينو، انظر الفصل الافتتاحي لكتاب هيمنة الكم The Reign of Quantity.

(5) جينو، ص ٧٤-٧٥.

(6) جينو، ص ٧٩.

(7) جينو، ص ٧٨.

(8) جينو، ص ٧٩.

(9) جينو، ص ٨٠.

(10) Ivan Aguéli (Abdul Hâdî), "Les catégories de l'initiation par le plus grand des Maîtres spirituels Seydi Mohyiddin (Tartîbut-Taçawwuf) Ibn 'Arabi", La Gnose 2, no. 12 (December 1911), p. 323-28.

(11) جينو، ص ٧٩.

(12) جينو، ص ٨٠.

يقدّم الفصل الرابع عشر «ردًّا على الاعتراضات المستمدة من تعددية الكائنات». فيؤكد جينو أن من المشروع تمامًا الحديث عن «الكلية» بالنسبة لكل كائن، ما دام «الكائن الذي بلغ بالفعل حالة عدم التجلي يمتلك بذلك كل ما عداها»[2]. ويزداد هذا وضوحًا حين نلاحظ أن «المتجلّي من حيث هو متجلٍّ -أي: من حيث التمييز الذي يحدّه- ليس شيئًا يُذكر مقارنة بغير المتجلّي»؛ لأن «ما هو حقيقي على نحو مطلق (...) هو، حتى بالنسبة لإمكانات التجلي، الحالة الدائمة وغير المشروطة التي تنتمي فيها هذه الإمكانات، في أصلها وجوهرها، إلى نظام عدم التجلي»[3].

ويتعلق جانب آخر من الاعتراض بمشاركة عددٍ غير محدد من الكائنات في حالة واحدة، وبالسؤال عمّا إذا كانت هذه الحالة تتحقق كليًّا أم لا. ويرد جينو بأن الكائن الذي يتموضع في مركز حالة معيّنة يصبح بذلك سيدَ مجموع تلك الحالة، ويستوعب ذاته في كل ما تحتويه؛ بحيث «ينعكس التمايز المبدئي لغير المتجلّي داخل المتجلّي»[4].

تُختتم الفصول الأربعة الأخيرة من الكتاب بمعالجة قضايا تتصل اتصالًا مباشرًا بالتحقّق الفعلي لحالات الوجود المختلفة. ويُفتتح هذا القسم بمناقشة «تحقّق الوجود عبر المعرفة» (الفصل الخامس عشر)، أي بالعلاقة بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا. فبالنسبة لجينو، تقوم هذه العلاقة في نهاية المطاف على تطابق «الذات والموضوع»[5]، أو على «استيعاب الموضوع داخل الذات»؛ بحيث تتوافق درجات التحقّق الفعلي مع درجات المعرفة.

وعلى هذا الأساس -وفي حوار صريح مع التعريف الأرسطي للمعرفة- يؤكد جينو أن «كل معرفة حقيقية وفعّالة هي معرفة مباشرة»، ويضيف: «من دون هذه المعرفة المباشرة، تصبح الميتافيزيقا ذاتها مستحيلة تمامًا»[6]. ويذهب أبعد من ذلك حين يصرّح بأن «لا ميتافيزيقا حقيقية لمن لا يدرك إدراكًا حقيقيًّا أن الوجود يتحقق بالمعرفة، ولا يمكن أن يتحقق إلا بها»[7]. وبما أن المعرفة الحقة مباشرة، فإن نسبية المعرفة «ليست سوى معرفة النسبي والعرضي». ومن ثم فإن التمييز المشروع الوحيد بين قيم المعرفة، هو ذلك الذي يفرّق بين المعرفة المباشرة أو الفعّالة، والمعرفة الوسيطة أو الرمزية[8].

ويُخصص الفصل السادس عشر للتمييز الضروري بين «المعرفة والوعي». فالوعي، «حتى في أعمّ معانيه ومن دون حصره في شكله الإنساني الخاص»، لا يكافئ المعرفة عند جينو. فهو «ليس سوى نمط عرضي وخاص من المعرفة ضمن شروط معينة»، ولا يمكن لذلك أن ينتمي إلى حالات غير مشروطة. أما المعرفة، فيجب أن تكون بالضرورة ممتدة بامتداد الإمكان الكلي، أي «غير متناهية» بالمعنى نفسه[9].

«وعلى هذا الأساس -وفي حوار صريح مع التعريف الأرسطي للمعرفة- يؤكد جينو أن «كل معرفة حقيقية وفعّالة هي معرفة مباشرة»، ويضيف: «من دون هذه المعرفة المباشرة، تصبح الميتافيزيقا ذاتها مستحيلة تمامًا»»

وإذا كانت «المعرفة» و«الوجود» هما «وجهين لواقع واحد»، فإن استعمال مصطلح «الوجود» يجب أن يكون استعمالًا تمثيليًّا؛ لأن «المعرفة تتجاوز الوجود». فمفهوم «الواقعي» لا يشير إلى تمييزٍ

(1) جينو، ص ٨١.
(2) جينو، ص ٨٣.
(3) جينو، ص ٨٤.
(4) جينو، ص ٨٥.
(5) جينو، ص ٨٧.
(6) جينو، ص ٨٨.
(7) جينو، ص ٨٩.
(8) جينو، ص ٨٩-٩٠.
(9) جينو، ص ٩١.

عن الممكن، بل إلى «تعبير عن الديمومة المطلقة، داخل الكلِّي، لكل ما يبلغه الكائن امتلاكًا فعليًّا عبر تحقّقه التام لذاته»[1].

ويضيف جينو أن العقل المحض ليس «حاويًا للمعرفة الكلية» إلا على سبيل المجاز؛ لأن «الحاوي والمحتوى متطابقان تمامًا» في المنظور غير الثنائي، وكلاهما بالضرورة غير متناهٍ. وبعبارة أخرى: لا يمكن للإمكان الكلي أن يُدرَك إلا بذاته[2].

ويستشهد جينو في هذا السياق بنصٍّ من رسالة الأحدية، التي نسبها مترجمها إيفان أجويلي إلى ابن عربي اعتمادًا على بعض المخطوطات[3]، لكنها تعود في الواقع إلى أوحد الدين البلياني (ت 683 أو 686هـ / 1284 أو 1287م)[4]. ويقول النص: إن الإمكان الكلي يدرك ذاته «من غير أن يكون هذا الإدراك موجودًا على أي وجه من الوجوه». وهكذا يكون العقل والمعرفة حقيقة واحدة، يُنظر إليها من حيث فعلها وانفعالها، تمامًا كما هو الحال بالنسبة للامتناهي والإمكان الكلي[5]. وبما أن المعرفة الكلية مطابقة للإمكان الكلي، فلا يوجد ما هو غير قابل للإدراك، بل ينبغي الحديث عن «قابلية عقلية كلية». ولا ينطوي ذلك -يؤكد جينو- على أي موقف عقلاني بالمعنى الحديث؛ لأن العقل ملكة إنسانية خاصة ولا يطابق العقل المحض[6]. فالعقل المحض هو «العلة العليا لوجود كل الأشياء، أو السبب الكافي الميتافيزيقي الحقيقي»، الذي يتعيّن في جميع مراتب الإمكان من دون أن يتأثر بأي منها[7].

ويتجاوز العقل المحض بذلك التقابلَ المألوف بين «الضرورة والعرضية»، وهو موضوع الفصل السابع عشر. فرغم أن التجلي عرضي من حيث هو تجلٍّ، فإنه ضروري من حيث امتلاكه «جذرًا دائمًا ومطلقًا في الإمكان الكلي». فالقيود السلبية التي تُكوِّن التجلي هي في حقيقتها إيجابية حين تُنظر إليها بوصفها إمكانات، ويكون التجلي بهذا المعنى ضروريًّا في مبدئه، أي «محتوى في الإمكان الكلي»[8].

ومن ثم فإن التجلي «ضروري وعرضي في آنٍ واحد بحسب زاويتي النظر»؛ شريطة التذكير بالنقطة الأساسية القائلة بأن «المبدأ لا يمكن أن يتأثر بأي تعيّن». فـ«التجلي الذي يفرضه مبدؤه لا يمكن أن يفرض بدوره هذا المبدأ بأي وجه»، وهو ما ينطوي على «لا تبادلية» تمنع أي تصوُّر حلولي أو وحدوي مادي[9]. وبذلك يكون العرضي ضروريًّا بمعنى أنه «مفروض بسبب علته الكافية». ويغدو «المبدأ» و«السبب الكافي» في التحليل الأخير «شيئًا واحدًا»، متى فُهم السبب الكافي بوصفه «العلة النهائية لوجود الشيء»، لا مجرد علته القريبة[10].

ويختتم جينو الكتاب بفصل أخير (الفصل الثامن عشر) مخصص لـ«المفهوم الميتافيزيقي للحرية». ويقترح فيه «البرهنة على الحرية ميتافيزيقيًّا» من خلال اعتبارها إمكانية، مما يعفيه من «إثقال البحث بالحجج الفلسفية التقليدية»[11]. فالحرية تُفهم هنا بوصفها «إمكانية من إمكانات الوجود أو التجلي»،

---

(1) جينو، ص ٩٢.

(2) جينو، ص ٩٣.

(3) Ivan Aguéli (Abdul Hâdî), "L'identité suprême dans l'ésotérisme musulman : Le Traité de l'Unité" (Risalatul-Ahadiyah), par le plus grand Arabi (traduction) des Maîtres spirituels, Mohyiddin ibn, "La Gnose 1, n° 6, 7, 8 (June, July, August 1911), p. 168-74, 199-202, 217-223.

(4) انظر العرض النقدي للرسالة بقلم ميشيل شودكيفيتش، Awḥad al-Dīn Balyānī, Épître sur l'Unicité Absolue، ترجمة M. Chodkiewicz (Les Deux Océans، 1982). وكما بيّن شودكيفيتش، فإن المنظور الميتافيزيقي لبلْياني أقرب في الواقع إلى مذهب الوحدة المطلقة (al-waḥdat al-muṭlaqa) المرتبط بابن سبعين (ت. 668هـ/1270م) منه إلى مذهب ابن عربي.

(5) جينو، ص ٩٣.

(6) جينو، ص ٩٣-٩٤.

(7) جينو، ص ٩٥.

(8) جينو، ص ٩٧.

(9) جينو، ص ٩٨.

(10) جينو، ص ٩٩-١٠٠.

(11) جينو، ص ١٠١.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

لكنها تظل إمكانية «نسبية»؛ لأنها مندمجة مباشرة في قيود الكثرة، حيث يحدُّ كل كائن غيره في حالات تجليه.

وبما أن وحدة الوجود المتجلّي هي مبدأ الحرية، وأن هذه الحرية مقيَّدة بقيود الكثرة الملازمة لحالات هذا التجلي -فإن «الكائن يكون حرًّا بقدر مشاركته في هذه الوحدة»، ويكون «أكثر حرية بقدر ما يمتلك وحدةً أعظم في ذاته، أو بقدر ما يكون أكثر واحدية»[1].

وعليه، فالحرية عند جينو صفة تعمُّ جميع الكائنات، ولا تقتصر على الحرية الإنسانية وحدها. فهي «تقوم على وجه الدقة في اللحظة الميتافيزيقية للانتقال من العلة إلى المعلول»، وهذه العملية برمّتها تقع في «آنٍ ميتافيزيقيٍّ» ذي «فعلية دائمة»[2]. فالحرية المطلقة هي «التعيّن الذاتي» في امتداده مع الوجود المتجلّي، و«اللاتعيّن» فيما وراء الوجود[3]. أما الحرية النسبية فتخصّ الكائنات من حيث خضوعها لشروط التجلي، في حين لا تنتمي الحرية المطلقة إلا للكائن المتحرر من شروط الوجود المتجلّي، الذي يصبح «واحدًا» على نحو مطلق في مرتبة الوجود الخالص، والذي -لكونه مطابقًا لعلته الكافية- «يكون هو ذاته قانونه»[4].

وبهذا الختام، يقيم كتاب «**الحالات المتعددة للوجود**» جسرًا بين الميتافيزيقا والأخلاق الروحية. فالعمل -في مجموعه- يقدّم تركيبًا بالغَ الاتساق لرؤية جينو الميتافيزيقية؛ حيث تتداخل الأنطولوجيا ونظرية المعرفة والتحقّق الروحي تداخلًا لا انفصام له. ومن خلال تأسيس تراتبية حالات الوجود على مفهوم الإمكان الكلي، يبني جينو إطارًا يُنسِب الحالة الإنسانية إلى حجمها الحقيقي، وفي الوقت ذاته يمنحها دورًا حاسمًا بوصفها نقطة الانطلاق نحو التحقُّق الفعلي. وهكذا ينفتح الكتاب على مذهب في المعرفة والحرية، يبلغ ذروته في الهوية العليا بين الوجود والمعرفة والتعيّن الذاتي.

«الحرية عند جينو صفة تعمُّ جميع الكائنات، ولا تقتصر على الحرية الإنسانية وحدها. فهي «تقوم على وجه الدقة في اللحظة الميتافيزيقية للانتقال من العلة إلى المعلول»، وهذه العملية برمّتها تقع في «آنٍ ميتافيزيقيٍّ» ذي «فعلية دائمة»»

◆ ◆ ◆

---

(1) جينو، ص ١٠١-١٠٢.

(2) جينو، ص ١٠٣-١٠٤.

(3) جينو، ص ١٠٥.

(4) جينو، ص ١٠٥-١٠٦، ويجدر التنبيه إلى أنّ هذا التعبير يَرِدُ أيضًا في الفصل الأوّل من **السلطة الروحية والسلطة الزمنية** Spiritual Authority and Temporal Power وفي الفصل التاسع من **رمزية الصليب** The Symbolism of the Cross؛ حيث يقدّمه جينو في كلتا الحالتين على أنّه مشتقٌّ من «الباطنية الإسلامية» Islamic esotericism، من دون أن يُحدِّد المصدر في أيٍّ من الموضعين.

عن مؤسسة طابة

مؤسسة غير ربحية تُعنى بتقديم أبحاث ومبادرات واستشارات وتطوير كفاءات، وتسهم في إعادة تأهيل الخطاب الإسلامي المعاصر للاستيعاب الإنساني، وتسعى إلى تقديم مقترحات وتوصيات لقادة الرأي لاتخاذ نهج حكيم نافع للمجتمع، بالإضافة إلى إعداد مشاريع تطبيقية تخدم المثل العليا لدين الإسلام وتبرز صورته الحضارية المشرقة.

مهمة مؤسسة طابة

الإسهام في إعادة تأهيل الخطاب الإسلامي لاستعادة قدرته على فهم الواقع وسبر أغواره، وصياغة رؤى يستقي منها قادة الرأي والقرار مواقفهم وتوجهاتهم، مستندين في ذلك إلى مرجعية أصيلة واستيعاب للتنوع الثقافي والحضاري الإنساني.

رؤية مؤسسة طابة

إعداد الدراسات والكفاءات والمؤسسات لتطوير خطاب إسلامي واضح، وإيصاله للعالم بأسره بطريقة تؤدي إلى الإدراك.

مبادرات طابة

مُبَادَرَاتُ طَابَة
TABAH INITIATIVES

تعمل مبادرات طابة على ترجمة المحتوى العلمي إلى أنشطة ومبادرات؛ فتقوم باستقراء التوقعات، وتهتم بشؤون التطرف في طرفيه: الإفراط باسم الدين، والتفريط باسم اللادين، وتعتني بالصلة مع العلماء والدعاة في العالم الإسلامي لفهم الواقع والتفاعل معه، وتعمل على الاعتناء بالتزكية وبناء الشخصية السوية. ومن هذه المبادرات:

سَنَد

مبادرة سند

شبكة رقمية تبيّن حقائق الأمور وتزيل الغشاوة عن الناس بمعرفة تصرفات المتطرفين الذين ينسبون أنفسهم إلى نصرة الإسلام، وإبطال شبهاتهم وادعائهم نسبتها إلى الإسلام؛ بما يصحح المفاهيم، ويحفظ على الناس دينهم، ويميز أفعال التطرف باسم الدين بأنها فعل الخوارج.

سؤال

مبادرة سؤال

مبادرة مجتمعية ترحب بالأسئلة الوجودية الشائعة بين الشباب، وتلتزم بحوار هادئ يحترم عقل الإنسان، ويملأ قلبه، ويناسب وجدانه؛ إذ تعمل على خلق مساحة للاستفادة المتبادلة بين فريق المبادرة والشباب، من خلال فعاليات وأنشطة متنوعة لمناقشة الأسئلة التي تشغل الأذهان، وتعدّها شرائح مختلفة من المجتمع أسئلة محرّمة أو ممنوعة.

مبادرة تزكية وعمارة

تسعى إلى بناء الإنسان وتزكية نفسه ليقوم بإعمار الأرض على وصف الإتقان والإحسان كما أراد الخالق سبحانه وتعالى؛ فهي مبادرة تقوم على تقديم منهج إرشادي للحياة الهادفة، مما يسهم في إيجاد الأفراد والمجتمعات الإنسانية الفاضلة الآمنة فكريًّا وخُلُقيًّا.

مبادرة طابة للدراسات المستقبلية
TABAH FUTURES INITIATIVE

الدراسات المستقبلية

وحدة بحثية استشرافية تقوم على الدراسات لمحاولة الفهم والربط بين الدين والعالم الحديث، ويجمع عملها بين البحوث التحليلية والمشاريع على أرض الواقع التي تعالج مباشرةً الاحتياجات المستقبلية للمجتمعات. ويتركز العمل حاليًّا على محورين أساسيين: مستقبل الهوية الدينية، وجيل الألفية المسلم.

للتواصل

magazine@tabahfoundation.org

تابعونا

شكرًا لكم..

مؤسسة طابة
Tabah Foundation

magazine@tabahfoundation.org