علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مجلس الأمناء

(بحسب الترتيب الألفبائي)

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

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

11

فصليّة علميّة محكّمة تعنى بمعارف الميتافيزيقا و الحكمة الإلهيّة

العدد الحادي عشر ـ 1446هـ ـ خريف 2024م

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

رئيس التحرير

محمود حيدر

المجلس العلمي الاستشاري

سيد علي الموسوي | سليمان أولوداغ | مصطفى النشّار

مجلس مستشاري التحرير

إحسان الحيدري * الهذيلي المنصر * محمد علي ميرزائي

إدريس هاني * غيضان السيّد علي * ديلافير غورر * طلال عتريسي

مجلس التحكيم العلمي

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

المدير المسؤول	مدير التحرير التنفيذي	التصميم والإخراج الفني
قاسم الطفيلي	خضر إبراهيم حيدر	Red Design Company

تواصل

الموقع الإلكتروني: www.ilmolmabdaa.com / الإيميل: ilmolmabdaa@gmail.com

هاتف: 305347 – 009611 / 7801877152 – 00964 / 3867158 – 009611 / 355471498 – 00989

ص.ب: 113/5748 ـ بيروت ـ لبنان

ISSN: 3078 -1949

فهرس المحتويات

مفتتح **العقل بوصفه اسماً لفعل** 7

محمود حيدر

المحور

مُفكّر فيّ.. إذن، أنا موجود

نقد العقلانيَّة الديكارتيَّة برؤية ميتا - فلسفيَّة

ـ جوريس غيلدهوف 34

نقد العقل بالعقل

كيف للعقل أن يتعقَّل سواه وينقد نفسَه بنفسه؟

- علي عابدي الشاهرودي 50

عقل ما بعد العقلانيَّة

- مسعى في نقد الآفات التكوينيَّة للعقل الحديث

- نور الدين السافي 74

مواجع العقل الغربي

أفرط الغرب بتقديس عقله لتنتهي حداثته إلى الخيبة الكبرى

- ريشارد تارناس..... 100

مساحة العقل في الإلهيَّات الوحيانيَّة

بحث في بعض مشكلات العقل القياسي ومحدوديته الذاتية

ـ محمّد تقي سبحاني..... 116

فهرس المحتويات

أبعد من تقليد العقل

القلب والبرزخ والخيال ثالوث الفلسفة الرُّوحانيَّة عند ابن عربي

- مصطفى العليمي 134

ما بعد الكوجيتو الديكارتيّ

نقد العقل المؤسس للذاتية في الفلسفة الغربية

- أحمد عبد الحليم عطيّة 156

العقل الذي في الأشياء

مبدأٌ حاكمٌ على الموجودات وناظمٌ لتناقضاتها

- بتول قاسم 192

مكانة العقل كما يراها ملا صدرا

رؤية مفارقة لفهم الوجود والواجد والموجود

محمَّد تقي فعَّالي 212

محاورات

محاورة في ميتافيزيقا العقل مع هنري كوربان

هكذا وجدتُ الإلتقاء الودود بين هايدغر وابن عربي وملَّا صدرا والسهروردي

- أعد الحوار: فيليب نيمو. كاتب وصحافي فرنسي.....241

فهرس المحتويات

حقول التنظير

البداهة الميتافيزيقيَّة عقلٌ وحدس

وعي الصِّلة الاتحاديَّة بين الاستدلال المنطقي والحدس الباطني

- بديع الكسم 264

احتماليَّة التَّلاقي عقلاً في الميتافيزياء

بصدد ماهيَّة الزَّمن الفيزيائيِّ والخلق الأوَّل

- طارق خليل خليل 286

مفتـــتح

العقلُ بوصفه إسمًا لِفِعل..

محمود حيدر(*)

الذين يحسبون الرُّجوع إلى استقراء مبادئ العقل، والاستفهام عن طرق عملها، ضربًا من تمرين لا طائل منه، ظنُّوا أنَّهم "عقلوا العقل"، وبلغوا خواتيمه العظمى. لم يجد هؤلاء حَرَجًا من الجهر بلا جدوى تعريف العقل ما دام سبق للأسلاف أن عرَّفوه، وصار أمرُه بديهيًّا. ولأنَّ صِبغة الفكر البشريِّ مفطورةٌ على الاستفهام، ومسكونةٌ بالجدال، فلا يحدُّها سؤال، ولا تستكين على حال، فقد جاوزت الحدود التي صنَّعتها لها الفلسفة الأولى. وسيتَّفق لنا أن نرى كيف واصَلَ القولُ الفلسفيُّ ملحمةَ التعريف، حتى تشابهت عليه مفاتحُ الأفهام، وهالَه من بعد ذلك أن وجد العقلَ قد أشكل عليه العقل، وأنَّ مزيَّةَ العقل الكبرى في استشكالِه على نفسه.

ولأنَّ فضاء التعقُّل أوسع ممَّا في الحسبان، فإنَّه بفضل سَعَته، يستطيع أن يحيط بالأشياء الواقعة تحت دائرة نظره، فضلاً عن قدرته على تعقُّلِ ذاته بالفحص والنقد. وإذ يفعل العقلُ ما يفعله - نقدًا وفحصًا.. أو تقويضًا، فإنَّه يستطيع احتواء التناقضات وتوحيد الأضداد من دون أن يقع في شبهةٍ منطقيَّة، أو أن يتخلَّل عملَه أيُّ تناقض. فالعقل جوهرٌ درَّاكٌ يحيط بالأشياء من جميع جهاتها، ويدركها حتى من قبل أن تجد لها حيِّزًا في الواقع. بل هو في ماهيَّته الوجوديَّة، علَّةٌ أولى تُعرفُ بها الموجودات كلُّها، وهذه العلَّة ليست كينونة مفصولة عن معلولها، بل مُحتواة فيه، وبوساطته يظهرُ اسمُها لينال شرف الفعليَّة.

***

لا يُعرف العقلُ إلَّا كفعلٍ متحقِّق في حيِّز ما. أي حين يصبح فعلَ تعقُّلٍ لشيء متعيِّنٍ في الواقع. يفيدُ هذا القول، أن لا تعريف للعقل كمفهوم معزولٍ

---

*- رئيس التحرير.

عن معقولاته. ولا يُدرَك اسمه ومعناه إلاَّ لكونه فعل إدراك ونظر واعتناء بمعقول ما؛ سواء كان هذا المعقول واقعًا أعيانيًّا أم وجودًا ذهنيًّا، أو كانَ هو العقلُ إيَّاه حين يكون هو نفسه موضوع التعقُّل. فإذا كانت فعليَّة العقل هي الإمساك بالشيء على ما هو عليه في الواقع، صار الممسكُ بالشيء اسمًا للفعل الذي نسمّيه عقلاً. لا يتوقَّف الأمر على هذا الحدِّ، فلإسم الفاعل أفعالٌ وصفاتٌ مشرَّعة على السرَيَان والتمدُّد. فالعقل من حيث هو فعل، هو فاعلٌ استكشافيٌّ يختزن قدرات لا حدَّ لها في تعقُّل الأشياء. لهذا الداعي، لا وجود لجهة في ذاته لا تتعقَّل أو تستكشف. جميعُ أنشطته وفعاليَّاته في التفكير والاستدلال، وفي تدبير الأحوال التي يتولَّاها ما سمِّي "العقل العمليّ"، إنَّما هي تعبير عن هذه الخاصِّيَّة الفريدة. فالإدراك والاستدلال والكشف والاستخراج هي عوامل تعكس الفاعليَّة الاستكشافيَّة في كلِّ مرتبة من مراتبه. وبتعقُّله للشيء الذي ينبسط أمام كشَّافه يكتسب العقل ماهيَّة هذا الشيء، ويتمثَّلُها قصْدَ إدراكها على ما تمامها. يعني هذا، أنَّ عناية العقل بالأشياء هي إعرابٌ عن فعليَّته التي بها اكتسب اسمهُ ورسمَهُ وهوّيَّتَه. بل قد يُجوَّز القول أنَّ الفعليَّة المنتجة للاسم تعكس شيئيَّة العقل في امتداده مع الأشياء، كما تترجم تجاوزه لها، عندما ينتقل بها إلى طور أعلى من أجل التعرُّف على حقيقتها.

على هذه الوضعيَّة لن تكون معرفة الإنسان وصفًا للواقع الخارجيِّ، بل نتاجًا، وإلى درجة حاسمة، لأداة الذات العارفة أي العقل المتعرِّف نفسه. فالقوانين الحاكمة على العمليَّات الطبيعيَّة هي نتاج تنظيم الراصد الداخليِّ متفاعلاً مع أحداث خارجيَّة غير قابلة، بحدِّ ذاتها، لأن تُعرف بالمطلق. وإذن، فلا التجريبيَّة المحضة، ولا العقلانيَّة الخالصة مؤهلّتين لتشكيل استراتيجيَّة معرفيَّة قابلة للحياة. لهذا السبب تعرَّضت مهمَّة الفيلسوف لاهتزازات جوهريَّة، حيث لم يعد قادرًا على تحديد تصوُّر ميتافيزيقيٍّ للعالم بالمعنى التقليديِّ، بل بات ملزمًا بالمبادرة إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده. فالعقل رغم عجزه عن الحسم قبليًّا في قضايا متعالية على التجربة، قادرٌ على تحديد جملة العوامل المعرفيَّة الجوهريَّة بالنسبة إلى التجربة البشريَّة، وهو قادر كذلك، على إغناء التجربة كلِّها بنظامه. لذا باتت مهمَّة الفلسفة الحقيقيَّة متمثِّلة، إذًا، بمعاينة البنية الشكليَّة للعقل وطريقة عمله، لأنَّه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء ـ به ومنه ـ إلى الجذر والأساس الحقيقيَّين لمعرفةٍ يقينيَّةٍ بالعالم.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

I

واحديَّة الشاهد والمشهود

يحيل ما مرَّ من قبل، إلى فكرة الواحديَّة الجامعة بين الشيء وعاقل هذا الشيء. ومع نُجوزِ هذه الواحديَّة تكون قد تعيَّنت الخاصّيَّة الجوهريَّة للعقل التي تمُكِّنهُ من الإدراك الصائب. هكذا سيُنظر إلى نظريَّة اتِّحاد العقل والعاقل والمعقول كإحدى أهمِّ نظريَّات علم الوجود. فهذه الأخيرة، إلى جانب نظريَّة "أنَّ العقل الفعَّال هو كلُّ الموجودات"، استحوذتا مكانة استثنائيَّة في الأنطولوجيا الإسلاميَّة، وتعتبران من غوامض علم الإلهيَّات. إلَّا أنَّ هاتين النظريَّتين سوف تعزِّزان معًا، ما سنذهب إلى التعبير عنه بـ "واحديَّة الشاهد والمشهود". بيان الأمر، أنَّ تحقُّق هذه الواحديَّة يتمُّ حين يحضر المعقول أمام شاهد العقل. ففي هذه الحضرة تنعقد وحدةٌ لا انفصام لها بين الشاهد ومشهوده. بل إنَّ المشهود في تبدِّياته وظهورهِ ينالُ من شهود العقل قدَر تبدِّيه وحضوره. ولنا أن نتبيَّن كيف يستطيع العقل في طوره الابتدائيِّ معرفة ما يظهر من الشيء استنادًا إلى المبادئ والقوانين الطبيعيَّة الحاكمة على الأشياء. أمَّا ماهيَّة الشيء نفسه - التي حارت الوضعانيَّة بشأنها - فلن تستعصي على الإدراك لو أنَّ العقل جاوز دنيا المقولات، وحاذر كهف المفاهيم، وأعرض عن ما يحجبه عن فهم الأشياء في ذواتها. ولئن مضَينا زيادة في الاستفهام، قد نعرف من بعد مكابدة، كيف يستطيع العقل في نشاطه الفيزيائيِّ أن يحيط علمًا بالظواهر، مثلما يتَّضح لنا قصوره وعجزه في التعرُّف على ما لم يظهر منها. مردُّ ذلك، أنَّ ما لم يقدر العاقلُ على تعقُّله، له صلة تكوينيَّة بماهيَّة القوَّة الإدراكيَّة التي بوساطتها تُعقلُ الموجودات. وهذه القوَّة الإدراكيَّة التي نسمّيها العقل، تتحوَّل من فورها إلى حقلٍ تأويليٍّ فسيح. الأمر الذي يجعل العقلَ كفاعلٍ إدراكيٍّ يُشكِلُ على نفسه إلى الحدِّ الذي يشقُّ عليه فهم ذاته المدركة كجوهر غير مستقلٍّ عن ذاته. ولئن كان الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعيَّ بدقَّة إلَّا بمقدار ما يكون ذلك الواقع منسجمًا مع بُنى عقله الأساسيَّة، فذلك لأنَّ العالم الذي يتناوله العلم متوافقٌ مع المبادئ المكوِّنة للعقل. فالعالم الوحيد المتاح لمدركات العقل منظَّمٌ سلفًا وفقًا لعمليَّاته الإدراكيَّة الخاصَّة. وما من معرفة إنسانيَّة للعالم إلَّا وتكون متأتِّية عن طريق مقولات العقل البشريّ. كما أنَّ حتميَّة المعرفة العلميَّة ويقينيَّتها مستمدَّتان من العقل، ومتجذِّرتان في إدراكه وفهمه للعالم. ثمَّة من يمضي إلى القول أنَّ العقل في المعرفة الإنسانيَّة لا يتطابق مع الأشياء؛ بل الصواب أنَّ الأخيرة تتطابق مع العقل.

لكن المطابقة بين الهندسة التكوينيَّة للعقل والهندسة التكوينيَّة للعالم لا تتوقَّف عند قدرة العقل على الإحاطة العلميَّة بالقوانين الحاكمة على حركة العالم، وإنَّما تشتمل أيضًا على العلم بالكيفيَّة التي يُدار فيها العالم الطبيعيّ. فمنطق المطابقة بين الخارطة التكوينيَّة للعقل وهندسة العالم لا يقبل الفصل بين ما يظهر من الموجودات وما يستتر منها؛ ذلك لأنَّ التطابق هنا متعلِّقٌ بالماهيَّة التكوينيَّة لكل من العقل والعالم معًا. ولقد أعربت "الحكمة المتعالية" عن هذين التناغم والمطابقة، لمَّا رأت إلى العقل باعتباره نفسًا مدركةً تستطيع إدراك العالم إلى الحدِّ الذي تصبح فيه نظيراً لهذا العالم. ففي هذه الحال تصيرُ النفسُ عند تعقُّل الأشياء على ما هي عليه، عالَمًا عقليًّا مضاهيًّا للعالَم العينيّ. من بعد ذلك، تصير صحيفة النفس [العاقلة] كتابًا تامًّا تُطالَعُ فيه صور الأشياء مجرَّدُها ومادّيُّها، وصولاً إلى بلوغها العلم بالله وصفاته وآثاره، والعلم بكيفيَّة رجوع الأشياء إليه. **[المظاهر الإلهيَّة – ص 254].**

سوف يكون علينا أن نستنتج من نظر ملاّ صدرا إلى النفس كجهاز إدراكيٍّ لا متناهي الامتداد والسِّعة، أنَّه أراد بها عقلاً مُفارقًا للذي شاع لدى الإغريق ومن تبعَهُم من المذاهب الفلسفيَّة اللَّاحقة. تبيينًا لهذا المستنتج، وَجَدنا أن للعقل العاقلِ للأشياء قوى خلاَّقة فوق وضعانيَّة من قبيل الحدس والنفس والروح. وهي تجلّيات الإدراك المتحقِّق في الواقع من خلال العلم بالوجود علمًا حضوريًّا لا يحتاج لإثباته وساطة المفاهيم. مع هذه التجلّيات يغدو العقل بما هو إسم للفعل، فصلاً للعلم والمعرفة والاكتشاف والكشف. فهو الذي ينظِّم الأفعال وردود الأفعال، ويستخرج من جوفها النتائج. وإلى كونه مركَّبًا من الفهم والنَّباهة والقدرة على المجاوزة، فضلاً عن التفكير والاستدلال والاستنباط، فإنَّه يشتمل على الإحساس أيضًا. والإحساس العقليُّ يعني شعور العقل بشكل عَقلانيٍّ حيال كلِّ ما يتحسَّسُه أو يستشعره من باديات الظواهر وخفاءاتها. ومع أنَّ الفلسفة الحديثة - ولا سيما الوضعانيَّة منها - لا تعتقد بوجود حاسَّة للعقل، وأن ليس بإمكان العقل الوصول إلى الواقع، تقرّر الحكمة الدينيَّة أنَّ للحسِّ العقليِّ - أو لشهود العقل على مشهوداته - حضورًا أصيلاً في البنية المكوِّنة لماهيَّة العقل. ينبري بعضهم إلى الافتراض بأنَّ الإحساس العقليَّ هو الوعي نفسه في مرتبة عليا من مراتبه. فإذا افترضنا وعيًا أعلى يكون سيدًا للعالم، سيكون من البيِّن أنَّ هذا الوعي هو أمرٌ حقيقيٌّ لأنَّه واقعيٌّ وممكنٌ في مقام كونه عنوانًا للمعرفة الفائقة والهادي إلى غايتها. ففي منزلة كونه عقلاً إحساسيًّا، يصير قادرًا على وعي

واستيعاب الأشياء كافَّة. والقائلون بهذا الافتراض يرون أنَّ الوعي الأعلى لا يكتفي باستيعاب صور الأشياء التي يخلقها بوصفها تعبيراً عنه وحسب، بل يضعها أمامه دائمًا، وفي داخل كيانه الخاصّ، ثمَّ ينشئ معها علاقة خاصَّة عن طريق ما يسمُّونه "الوعي المستوعِب". وبما أنَّ صور الأشياء تُرفع أمام "وعيٍ مستوعب" وداخل كيان وعيٍ مشتمل، سيكون العقل الأعلى والحاسَّة العليا مختلفينِ تمامًا عن عقلنا وأشكال إحساسنا، بل سيكونان وسيلتَيْ معرفة واحتواء كاملين لا وسيلتَيْ جهل ومحدوديَّة.

II

مسلَّمات العقل ومعضلة الفهم

مبتدأ اختبار المسلَّمات العقليَّة، جرت كما هو بيِّنٌ، مجرى معرفة التعرُّف على الكون؛ والعلم بالمبدأ الذي منه ظهرت الموجودات. تعود معضلة الإدراك إذن، إلى اللَّحظة التي انعقدت فيها صِلاتُ الوصل بين العقل والسؤال عن مبدأ الوجود ومآلاته. لكن هذه المعضلة التي ركنت إلى علوم الطبيعة وقوانينها سوف تتحوَّل إلى مبادئ ناظمة للعقل الحديث، وحاكمة على وعيِه ومنطق تفكيره. حتى لقد بدا كأنَّ ثمَّة خطْبًا جللاً يدعو العقل إلى الوقوف على خَللٍ جوهريٍّ في تكوينه. في مرتبته الوضعانيَّة يحسب هذا العقل أنَّه يستطيع بوساطة العلم أن يحيط بكلِّ شيء. وقد ظهر حينئذٍ، كما لو أنَّه يثلم نفسه بملء مشيئته، من أجل أن يأنس بأمان إلى دنيا الممكنات وسحر ألوانها المبهرة. ربمَّا لم يكن يدري أنَّه بفعلته تلك، سوف يدفع نفسَه دفعًا إلى كهف العزلة. ولمَّا حسبَ أنَّه أفلح بالميثاق الأعظم الذي سيتيح له فكَّ لغز الوجود من خلال ثورته العلميَّة، وقع في تيه الأنانيَّة وجنونها. لقد أخذته العِزَّة بـ "أناه" حتى ظنَّ أنَّه الكائن الفائق الذكاء، الذي لا يدع صغيرة ولا كبيرة إلَّا وقفَ على سرِّها.. أو أنَّه الجوهر الفريد المكتفي بذاته، وليس له بعدئذٍ من حاجة إلى من يسدُّ نقصه متى استشعر النقص، ولا إلى من يمدُّه بالاغتناء متى استشعر الفقر...

لا يعني الذي مرَّ الكلام في شأنه، إنقاصًا من جلال العقل وجمال ما يختزنه من الحكمة ومحاسن التدبير.. فالمقصود على وجه التحقيق، هو الكيفيَّة التي استُعمل فيها العقل - بما هو عقل أدنى - لإعمار الحضارة الحديثة.. أمَّا العقل في أصل نشأته وعلَّة وجوده، فهو أولُ الموجودات وأشرفُها. وهو الشيء المفارق الذي ينفرد به الكائن الآدميُّ عن سائر الكائنات. بل إنَّه السرُّ الذي لا ينفكُّ مصدر حيرَة الإنسانيَّة

منذ بداية وعيه في تعقُّل الأشياء من حوله. لكنَّ الإشكال هو بالتحديد ما أنشأه العقل الوضعانيُّ من تأسيسات دنيويَّة لعلم الوجود ابتدأت مع الإغريق، ثمَّ لتشكِّل الفلسفة الحديثة تتويجًا صارخًا لها. مع المنعطف الأرسطيِّ واستحواذه على نظام التفكير البشريِّ، بلغت الحضارة المعاصرة نقطة النهاية في "ماراثون العقل المنفصل" الذي افتتحه الإغريق، وتابعته الحداثة بأطوارها المختلفة. وللذكرى، فإنَّ الأرسطيَّة لم تكن كما هي في مشهدها وشهودها سوى تراث مبنيٍّ على المنطق، والتجريبيَّة، والعلوم الطبيعيَّة. والمدرسة التي أسَّسها أرسطو وأدار فيها مناقشاته، عكست هذه التراث فكانت مركزًا للبحوث العلميَّة وتجميع البيِّنات أكثر منها مدرسة فلسفيَّة شبه دينيَّة، كأكاديميَّة أفلاطون. ومع أنَّ الأخير كان يُعدُّ عمومًا في العصور القديمة المعلِّم الأكبر، فإنَّ ذلك الحكم كان سيتعرَّض لاختلال دراميٍّ مثير في أوج العصور الوسطى، وبدا أنَّ مزاج أرسطو الفلسفيَّ هو الذي سيحدِّد التوجُّه السائد للعقل الغربيّ. فنظامه الموسوعيُّ في الفكر كان بالغ الأهميَّة إلى درجة أنَّ جلَّ النشاط العلميِّ في الغرب، حتى القرن السابع عشر، أخذ بمضامين كتاباته العائدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد، بل كان من شأن العلم الحديث، حتى حين راح يتجاوزه، أن يواصل توجُّهه ويستخدم أدواته النظريَّة.

من أظهر الجنايات التي اقترفها العقل الحديث، اختراعُه لمذهب حمَّله اسمه ليكون وليًّا على حياة الإنسانيَّة ومرشدًا لها.. يُقصد بذلك المذهب العقلانيِّ الذي زعم مناصروه امتلاكهم حُزمةً كاملةً من الإجابات الكبرى، على حُزمةٍ كاملةٍ من الأسئلة الكبرى. من السؤال لماذا كان الوجود وليس العدم، إلى الاستفهام عن الكيفيَّات المناسبة لإدارة المجتمع والدولة وحركة التاريخ... وعليه، فقد عُدَّت النزعة العقلانيَّة وفق الصورة التي ظهرت بها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب، نسَقًا ميتافيزيقيًّا ناجزًا.. بل إنَّها عوملت في أكثر المواضع والأحيان، كبديل من الدين... من مفارقات العقلانيَّة أنَّها تعاملت مع العلم كموضوع من مواضيع نشاطها الفكريّ. وضمن هذا المنحى تمَّ الاستيلاء على مقاليد الثورة العلميَّة وتوظيفها لخدمة أيديولوجيَّتها الحاكمة على حضارة الحداثة برُمَّتها.

لقد ظهرت الوضعانيَّة كفجوة تتوسَّع يومًا إثر يوم في بنية العقل الغربيّ. لعلَّ أشدَّها وقعًا دفع العقل إلى مواجهة الإيمان، والتقنيَّة إلى مواجهة البعد الروحيِّ للإنسان. والحاصل، وقوع العقل الحديث في أحاديَّة جائرة أفقدته إمكانات هائلة

كانت ضروريَّة لتجديد نفسه وتصويب المجال الحضاريِّ الذي يتسيَّد عليه. أمّا السبب فيعود إلى شغف العقل الحداثيِّ بعقلانيَّة العلم المحض ومنجزاته. وقد دلَّت الاختبارات التاريخيَّة أنَّ الغلوَّ بالعقلنة الحادَّة حين يصل إلى حدِّه الأقصى يُحدثُ مسارًا ارتداديًّا على العقل نفسه، بحيث تظهر علاماته باضطراب السلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدُّم في الميادين الحضاريَّة كافَّة. من المنطقيِّ القول بإزاء فجوة التناقض بين التقدُّم العلميِّ والإيمان الدينيِّ، أنَّ الأشياء والظواهر لا تتضادّ أو تتصارع إلَّا بين أجناسها. ولكنَّ العقل التقنيَّ لم يدرك - وبسبب من استغراقه في دنيا الرقميَّة الصمَّاء - أنَّ العلم لا يمكن أن يحتدم إلَّا مع العلم، والإيمان يستحيل أن يحتدم إلَّا مع الإيمان. والصراع الشهير بين نظريَّة التطوُّر ولاهوت بعض الطوائف المسيحيَّة - على سبيل المثال - لم يكن صراعًا بين العلم والإيمان، بل بين علم يجرِّد إيمان الإنسان من إنسانيَّته، وإيمان شوَّهَه التأويل الحرفيُّ للكتاب المقدَّس. تأسيسًا على هذه الفرضيَّة لن يكون ثمَّة من صراعٍ بين الإيمان في طبيعته الحقيقيَّة، والعقل في طبيعته الحقيقيَّة. وهذا التأكيد يشمل حقيقة تالية، هي أنَّه لا يوجد صراع جوهريٌّ بين الإيمان والوظيفة الإدراكيَّة للعقل. **[بول تيلش - بواعث الإيمان- ص 96].**

III

"الكوجيتو" مُهَيمِنًا في مملكة العقل الأدنى

عند مبتدأ الحداثة، صارت العلاقة بين العقل والدين موضع اهتمام غير عاديٍّ في حقليْ الفلسفة واللَّاهوت. تصوَّر آباء الفلسفة الحديثة وفي مقدَّمهم فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت، أنَّهم إذا فصلوا مملكة العقل عن مملكة الإيمان أمكنهم تفادي الاصطدام بين المملكتين. فلو تحقَّق ما أرادوا، سينعمون بمواهب التحيُّز للفكر العقلانيِّ من دون الوقوع في أخطار مجابهة الدين. لقد سبق أن قال بيكون في هذا الخصوص: إذا رغبنا في دراسة اللَّاهوت المقدَّس، وَجَب مغادرة زورق العقل البشريِّ الصغير والركوب في سفينة الكنيسة التي تمتلك هي وحدها حقَّ تشخيص المسار الصحيح. أمَّا ديكارت فقد دعا إلى ضرورة التسليم بالوحي الإلهيِّ في الموضوعات المتعلِّقة بالله. فإذا أوحى الله حول نفسه بأشياء فوق طبيعيَّة أي فوق قدرة عقلنا مثل رموز التجسُّد والتثليث، فيجب أن نتقبَّلها من دون تريُّث، حتى ولو لم نستطع إدراكها بوضوح، لأنَّ وجود أشياء فوق حدود إدراكنا فيما يخصُّ عظمة الله ومخلوقاته وَجَبَ ألَّا نعتبرها أمرًا عجيبًا.

في تلك اللَّحظة من تأمُّلاته الفلسفيَّة لم يكن ديكارت قد انعطف بعد إلى محاريب الكوجيتو وضراوة أحكامه. كان الرجل وقتذاك يستعين بأسلوب آخر غير أسلوب الفرز بين مملكتَي العقل والإيمان لحلِّ التعارض بين العقل والدين، وكان يدعو إلى وجوب الاعتماد على يقينيَّة المعارف المستمدَّة من الوحي الإلهيّ. بيد أنَّ هذه الرؤية وإنْ جاءت على صورة لاهوتيَّة، إلاَّ أنَّها لم تدم طويلاً، عدا عن أنَّها لم تكن تعني عدم الاكتراث للعقل والتقليل من أهميَّته. هكذا عاد ديكارت ليولي قضيَّة المنهج اهتمامًا خاصًّا، ويشدِّد على قدرة العقل في اكتساب المعرفة اليقينيَّة، ثمَّ ليمهِّد السبيل لنزعة عقلانية سوف تُعرض وتُصاغ في ما بعد على يد جون لوك(1632-1704). ورهطٌ آخرون من بعده. أمَّا خلاصة النزعة العقلانيَّة المستحدثة التي استظهرها لوك تبعًا لديكارت فهي أن يكون الاعتقاد بوجود الله مقبولاً فقط عندما يؤيّده العقل. غير أنَّ هذه الأطروحة ما لبثت أن شكّلت مفتتحًا جديدًا ستسود فيه العقلانيَّة الصلبة على حساب الإيمان، وضدَّ الاعتقاد بواقعيَّة الاعتناء الإلهيّ بالعالم.

المعضلة التأسيسيَّة التي وقع فيها العقل الحديث، انسحاره بدءًا من ديكارت نفسه، بموازين العقل الرياضيِّ وقدرته على حلِّ أسئلة الوجود حتى من دون الاستعانة بالوحي. قد يكون القَدَرُ هو الذي سيحمل فيلسوف الحداثة على اقتراف دابَّة العقل، ليجعله خطَّ الدِّفاع الأوَّل عن الإيمان المسيحيّ. والذين أدركوا متأخِّرين ما اقترفه الرَّجل، ربمَّا كانوا نصحوه ألاَّ يفعل. وما هذا إلاَّ لأنَّ حصاد الفعليَّة جاء خلاف مقصود النيَّة. لكنّ القَدَرَ سيتمِّمُ رحلته ويستحثُّه ليتّخذ "الشكَّ المنهجيَّ" دربةً لمسعاه. وما كان ذلك إلاّ لأجل أن يستدلَّ منطقيًّا على حقيقة الألوهيَّة، ثمَّ ليبلغ من طريق الاستدلال ضالَّة اليقين.

من المبين أن نقول إنَّ ديكارت ما كان ليهتدي إلى "الكوجيتو" لولا أنَّ غَلَبته شَقْوَةُ فَقْد الوجود، ثمَّ سعى ليعثر عليه عن طريق "الأنا" المكتفية بذاتها. الخَيارُ سيكون شاقًّا بالنسبة إليه؛ بل ويحتاج من المكابدة أقصاها. لقد وَقَعَ الرجلُ في معثرة الجمع المستحيل بين نقيضين غير قابلين للتواؤم في هندسات العقل الأدنى: الإيقان بالألوهيَّة الذي لزومُهُ التّسليم والإيمان، والأخذ بالعقل البرهانيِّ الذي مقتضاه الجدل والسؤالُ، والسّببيّةُ، والعلَّة المفضيةُ إلى ظهور المعلول. لم يجد ديكارت ما ينفذُ به إلى مجاوزة هذه المَعْثَرة الممتدَّة جذورُها إلى الميراثين الفلسفيَّيْنَ اليونانيِّ والرومانيِّ، إلاَّ أن يلوذَ بـ "الأنا" لكي ينجز مبتغاه. قرَّر الرُّجوع إلى نقطة البداية؛ ليكشف لنا أنَّ الشّيء الوحيد

الذي كان واثقًا منه، أنَّه هو نفسه كائن يشكُّ، وجوهرٌ يفكِّر. وها هنا يمكث الظنُّ الذي سيحمله على الاعتقاد بأنَّ الإنسان ذهنٌ محضٌ، وأنَّ معرفتَه بنفسه وبغيره منحصرةٌ بالعقل المحض، هذا الكائن العجيب الذي يسأل عن كلِّ شيء، ويشكِّك بكلِّ شيء.

في سياق دعوته لفكرته الأساسيَّة ولهيكل نظامه الفلسفيِّ، سيعلن ديكارت عبر "الأنا أفكِّر" أنَّه أنشأ أوّل قضيَّة يقينيَّة غير قابلة للشكّ. ولعلَّه أراد في هذه المطارحة أن يظهر كفيلسوف يقين حاول أن يبحر ليجد يقينه عبر سفينة الشكّ. ربمّا أخذته أسحار الرياضيَّات التي ظلَّت تلازمه حتى آخر عمره من أجل أن يعْثرَ على فردوسه الضائع. كان عليه أن يبتدئ من اللَّايقين، لينتهي إلى بداهة المعرفة اليقينيَّة بالوجود. غير أنَّ معثرته الابتدائيَّة هي تلك التي كشفها في "التأمُّلات". يقول: "أنا موجود.. يعني أنا لي وجود"، أمَّا إلى متى؟ يجيب: طالما أفكِّر.. ومتى ما توقَّف تفكيري عن التفكير، لربمَّا توقَّف الوجود ووجودي حينها. إنّ قولاً كهذا، وإن جاء لتوكيد "مشروعيَّة الكوجيتو"، إلَّا أنَّ تداعياته ستطال بالأذى مقاصده الأولى في الدِّفاع عن الألوهيَّة. ربمَّا لم يكن ديكارت يدرك، وهو يستظهر هذا التّأمُّل، أنَّه يؤسِّس لعدميَّة صمَّاءَ، تلغي الكون كلَّه حالما تنعدم "الأنا" التي كانت ترى موجودات العالم وتفكِّر فيها...

من بعد مخاض، يأتي دور الشّكِّ المنهجيِّ لكي يتولىَّ مهمة الوصول إلى المعرفة الصائبة للوجود. ومنهج الشكِّ - بالنسبة إلى صاحب الكوجيتو-، هو أقرب إلى واسطة لتقطير جميع القضايا التي نشكُّ بها منطقيًّا، وذلك بغية تحصيل المعارف التي لا يرقى إليها الشكّ. فالغاية من "الشكِّ المنهجيِّ" ليست تحديد ما هو معقول أو غير معقول الشكِّ فيه، وإنمَّا ما هو ممكن الشكِّ فيه منطقيًّا. في هذا المنهج تُحذف جميع القضايا التي لا تستطيع أن تشكِّل مقدِّمات في نظام فلسفيٍّ استنباطيّ. غير أنَّ الشكَّ المنهجيَّ له افتراضات محدَّدة: أظهرُها ما يفيد بأنَّ الفرد هو الذات المفكِّرة الوحيدة التي تثير الأسئلة. ومنه نستنتج، ومن دون ذهول واستغراب، أنَّ الجواب - أي اليقين الذي يقطع الشكّ - هو عند ديكارت يقين الفرد المفكِّر. والحاصل، أي النهاية الأكيدة للشكِّ هي بطريقة ما متمثِّلة في طريقة إثارته السؤال. وهكذا، يكون معيار الصدق عند ديكارت ما يحدِّده نظام العقل، والعقل الرياضيِّ على وجه الضَّبط. فما يصل إليه هذا العقل ويراه واضحًا ومتميّزًا بعد تفكيرٍ منظّمٍ ومدروسٍ، يمكن قبوله واعتباره صادقًا. واستطرادًا لهذه الفرضيَّة، يوصي ديكارت بوجوب إخضاع الخبرة الحسّيَّة لسلطان العقل ومعاييره؛ لأنَّ خبرة الحواسِّ هذه، هي بصورةٍ فطريَّةٍ أقلّ إيحاءً بالثِّقة من العقل.

حقيقة الأمر، أنَّ ديكارت لم يكن لينأى قيدَ أنملةٍ من شريعة الإغريق وهو يستغرق هموم "الكوجيتو". ونميل إلى القول أنَّه لم يقطع مع أرسطو، بل جاءت نظريَّته في المعرفة امتدادًا جوهريًّا لمنطقه؛ حيث خضعت لوثنيَّة الأنا المفكِّرة. وسيجوز لنا أن نلاحظ، أنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ ما هو إلَّا استئناف مستحدث لـ "دنيويَّة المقولات العشر الأرسطيَّة". وبسببٍ من سطوة النّزعة الدنيويَّة هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى "الندرة" من المفكِّرين الذين تنبَّهوا إلى معاثر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكُّلات وعي الغرب لذاته وللوجود. من هؤلاء - على سبيل المثال لا الحصر- الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر الذي قامت أطروحاته على تفكيكٍ جذريٍّ لمباني الميتافيزيقا الحديثة وحكم بتهافتها الأنطولوجيِّ والمعرفيِّ في آن. وإذا كانت فلسفة بادر النقديَّة طاولت الأُسس التي انبنت عليها الميتافيزيقا الأولى، فإنَّ نقده للديكارتيَّة يشكِّل ترجمةً مستحدثةً للميراث الأرسطيِّ بمجمله، حيث يمكن إجماله في النُّقاط الثلاث التالية:

أوّلًا: إنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ «مبدأ الأنا أفكِّر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسيَّة للوعي بجناحيه المتناهي واللَّامتناهي. والسّؤال البديهيُّ في هذا المحلِّ هو التالي: «كيف يمكن المرء أن يعرف الله بتفكير لا إلهيٍّ، أو بتفكير لا إلهَ فيه، أو بتفكير مدعوم إلهيًّا، مع أنَّ نفس وجود أو لا وجود اللَّه يُحدَّد فقط من خلال معادلة مختلَّة الأركان قوامها: "اللَّه موجود مجرَّد نتيجة للأنا موجود"».

ثانيًا: ما يريد الشكُّ الديكارتيُّ أن يقوله فعلًا، بوصفه استقلاليَّةً مطلقةً للمعرفة، ليس أقلَّ من أنَّ الإنسان بوصفه مخلوقًا يكوّن معرفته الخاصَّة، ويجعلها تؤسِّس ذاتها من دون مسبقات. الـ "أنا موجود" (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكِّر» (co gito) هي - في منطق ديكارت - تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله. وبسببٍ من كونه عاجزًا عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي - الإنسان - ومن خلال تأسيس يقينه الوجوديِّ والمعرفيِّ في "الأنا الواعي"، يحاول إظهار ذاته كموجودٍ مطلقٍ، ويجعل نفسه إلهًا مؤسِّسًا لذاته".

ثالثًا: يشكِّل الكوجيتو الديكارتيُّ، بالأساس، انعطافةً أبستمولوجيَّةً نحو الأنا، ما يستلزم انعطافةً أنطولوجيَّةً تليها انعطافةٌ أبستمولوجيَّةٌ منطقيَّةٌ أنطولوجيَّةٌ للعودة إلى ذاتها. وفي أيَّة حال، ستؤدّي الأَنَويَّة الأبستمولوجيَّة والأنانة الأنطولوجيَّة لـ «الأنا أفكِّر أنا موجود» في ميدان تطبيقها الاجتماعيِّ والسياسيِّ والحضاريِّ إلى ولادة أنانيَّة

سياسيَّة ليبراليَّة ذات نظام سياسيٍّ واقتصاديٍّ أنانيّ. وهذا هو على نحو البيان والوضوح ما أظهرته قيم الرأسماليَّة من "بربريَّات" صارخة في حقبة التّطاول الكولونياليِّ على الشّعوب الواقعة خارج المركزيَّة الغربيَّة.

على هذا النحو من النَّظر إلى "العقل الأنانيِّ" المستكفي بذاته، سيؤسِّس ديكارت عقلانيَّة العصر الحديث. وجلُّ الفلاسفة الذي خَلَفوا ديكارت، أو تبعوا دربته الاكتفائيَّة، رأوا أنَّ ذات المرء كافيةٌ في تأسيس وجوده وتفكيره، وأنَّ الإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى اللَّه في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده، ولا في معرفته، ولا في وعيه الذاتيّ.

لقد نبَّه التّحليل النّقديُّ لـ «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» إلى أنّ الأنا، عندما تتأمّل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنّها لا تملك "كوجيتو" خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، أو منسجماً معه. عندما نفكّر بشكلٍ أعمق في شروط الوعي -كما يبيّن نقّاد الكوجيتو- يصل المرء إلى إدراك أنّ الوعي المتناهي يعرف ذاته على أنّه وعي لشخص لا يُحدِثُ نفسَه، ولا يعرف نفسه بنفسه وحده. وفي الوقت ذاته الذي يعرف الوعي المتناهي «الأنا أفكر» ماهيته، يعرف أنه «مفكَّر فيه». فالوعي المتناهي مؤسَّسٌ في وعي مطلقٍ مستقلٍ بشكلٍ كاملٍ عن الوعي المتناهي. أمّا «مبدأ المفكَّر فيه»، فإنّه يعبّر عن عقيدة حضور كلّ الأشياء في اللَّه على مستوى الوعي، بمعنى أنّ الوعي المتناهي مؤسَّسٌ في اللاَّمتناهي، ومن ناحيةٍ أخرى يُبيّن أنّ معرفة الإنسان، بل هي موهبة إلهية.

Franz von Baader Fermenta cognitionis (abbr. FC) in SW Vol. II، p. 178

IV

انقلاب العقل على العقل

مبعثُ الضلالة التأسيسيَّة لـ الأنا الديكارتيَّة" يتأتَّى من افتراضها أنَّها هي سبب نفسها، وأنَّها مكتفيةٌ بذاتها ولا حاجة لمبدأٍ يؤسِّسُها. ويمكن أن نمضي إلى أبعدَ لنقول طبقًا لزعمٍ كهذا إنَّها واجدةُ نفسها. هنا نسأل: كيف لديكارت أن ينجو من عثرة التّناقض حين يزعم أنَّه كرَّس نظريَّته لإثبات وجود الله، وفي الحال عينها يتصرَّف كما لو أنَّ "أناه المفكِّرة" هي خالقة نفسها. واقع الحال أنَّ هذه الفرضيَّة المتسلِّلة إليه من طغيان منطقِهِ الرياضيِّ، لم تلحظ نقطة البَدءِ التي خرجت بسببها الأنا إلى الوجود.

فقد تقدَّمت عنده الأنا المسكونة بفقرها ومحدوديَّتها على الوجود الأكمل الحاوي لكلِّ موجود والراعي لكلِّ شيء. حقيقة الأمر أنَّ "الأنا" التي تتوِّج الكوجيتو بدت شديدة الادِّعاء بالاقتدار، إلَّا أنَّها ظهرت مبتورةً عن أصلها الوجوديِّ، حيث لا تمتلك صفة التأسيس للوجود، بل حتى لوجودها هي بالذات.

غير أنَّ الجناية الأشدَّ أثرًا على الفكر الفلسفيِّ الحديث، أنَّ الكوجيتو سيدفع بسيرورةٍ من عدم اليقين أفضت في كثير من الأحوال إلى ضربٍ من الضلال المعرفيّ. وسيكون لهذه السيرورة تداعيات جمَّة ليس على ميتافيزيقا الحداثة وحسب، وإنَّما على مجمل العلوم الإنسانيَّة في العصور اللَّاحقة.

في حقبة ما بعد ديكارت ستظهر مؤثِّرات الكوجيتو على شكل مسارٍ انحداريٍّ سريع باتِّجاه العقلانية الصلبة. وستشهد ساحة الفكر تحوُّلات انعطافيَّة مع الفيلسوف الإنكليزيِّ ديفيد هيوم (1711-1776) الذي لم يُحط الغموض بفيلسوف من فلاسفة الحداثة كمثل ما أحيط به. جلُّ من عاصروه، أو أولئك الذين جاؤوا من بعده ارتابوا من غموضه؛ وأخذهم الذهول حيال موقفه من العقل. انبرى هيوم إلى ما يتعدَّى الذي وضعه أستاذاه فرانسيس بيكون وجون لوك من قواعد للفلسفة التجريبيَّة. ولأجل أن ينفرد باختباراته الشخصيَّة، فقد خالفهما الرأي ليُعرِض عن كلِّ نزعة إيقانيَّة، وآثر التعامل مع التراث الميتافيزيقيِّ كلِّه بوصفه نقيضًا لأفهام الطبيعة البشريَّة. ربما كانت معضلة هيوم الأصليَّة أنَّه ركب موجة الثورة العلميَّة في القرن الثامن عشر من أجل أن يتربَّع فيلسوفًا أوحد على عرشها. ولكي يتَّفق له ما يريد، مضى بشغفٍ غير مسبوق إلى مناصبة الميتافيزيقا العداء، وحرص على زعزعة أركانها من داخل من دون أن يستغرق عالمها المكتظَّ بالعناء. ولقد فعل هذا إمَّا لقصور في الإحاطة بمفاهيمها، أو لخشيته الامتثال لمهابة أسئلتها العظمى.

ومثلما نالت الميتافيزيقا من هيوم نصيبها من الهدر، سينال العقل حتى في مرتبته الأداتيَّة، حظَّه الأوفى من تهمة التقصير والغموض؛ ولأنَّه عدَّ الغموضَ موجعًا للعقل مثلما هو موجعٌ للعين، قرَّر أن يجتنب الوجع المحتَّم، وينساق نحو منهجٍ غرائزيٍّ يجعل العقل أقلَّ تحليقًا في الأعالي ممَّا اتَّخذه أيُّ فيلسوف حديث. هو لم يفترض أنَّ لدينا مَلَكَة أخرى أفضل قدرة لتزويدنا بمعرفة طبائع الأشياء؛ بل رأى أنَّ الشكَّ هو الموقف المعقول الوحيد الذي يتعينَّ اتِّباعه.

لقد أدان هيوم الميتافيزيقا واستنزَلَها منازل الأفكار الزائفة، ثمَّ لينتهي إلى ضرب من السخرية ممَّا توصَّل إليه من استنتاجات: «أنا خائفٌ ومرتبكٌ من تلك الوحدة البائسة التي وضعت فيها فلسفتي». هكذا قال. لكن مرجع خوفه يعود على أرجح تقدير إلى «لا أدريَّته» حيال سؤال الوجود، وكذلك إلى شكوكيَّته بمنطق العلم ومنطق التجربة في آن. ولو عدنا قليلاً إلى تاريخ الفلسفة منذ إرهاصاتها اليونانيَّة الأولى، لتبيّن لنا أنَّ الرجل لم يأتِ بخطب جلل. مَثَلُه كمثل سائر فلاسفة الحداثة ممَّن ذهبوا مذهب الشكِّ، حتى استوطن بعضهم أرض العدم، وهوى بعضهم الآخر إلى وادي الإلحاد. جلُّ هؤلاء أخذوا عن أسلافهم الإغريق عصارة الانعدام والشكِّ ثمَّ لم يأتوا بجديد يُعوَّل عليه. في الفترة التي تلت عهد سقراط، أي قبل قرون مديدة من ظهور الحداثة في الغرب، أطلَّت الشكوكيَّة برأسها مع رائدها الأوَّل بيرون حين رأى أنَّ: «المعرفة تُعدُّ أمرًا مستحيلاً، والمصير المحتوم للبشريَّة هو الشكُّ واللَّاأدريَّة. بعد ذلك تمادت الشكوكيَّة، لتتحوَّل إلى مذهبٍ فكريٍّ يفيد أصحابه بأنَّ المعرفة الحقيقيَّة في حقل معينٍّ هي عبارة عن معرفة غير محقَّقة وليست ثابتة لدى الإنسان، أي أنَّ الحقيقة خارجة عن نطاق إدراك الذهن البشريِّ، وأنَّ الإنسان لا يمتلك القابليَّة لمعرفة الحقائق الثابتة، باعتبار أنَّ الحسَّ والعقل معرَّضان للخطأ. فضلاً عن ذلك، فقد عُدَتَّ الأصول المنطقيَّة التي وضعها أرسطو لصيانة الذهن من الخطأ غير كافية، وأنَّ السبيل الصحيح في التفكير هو التوقُّف عن إصدار آراء جَزْميَّة، ثمَّ بالغوا في منهجهم هذا لدرجة أنَّهم طبَّقوه على مسائل الرياضيَّات والهندسة معتبرين أنَّها قضايا احتماليَّة وتشكيكيَّة.

لم يكتفِ هيوم بما اقترفه بحقِّ الميتافيزيقا لمَّا حكم عليها بالبطلان، بل راح يبحث عن ذلك الفيلسوف الذي لا يقصد أكثر من أن يكون ترجمان الحسِّ الإنسانيِّ العامّ. ربمَّا كان بما له من "ذكاء"، أن يحدِّد المسار العامَّ للفلاسفة والمفكِّرين من بعده. وسنرى من بعد ذلك كيف استولدت مسارات الحداثة سلالة متَّصلة من الفلاسفة الْتَمَّ شملُها على ذمِّ الميتافيزيقا وعبادة العلم المحض. من الشواهد الصارخة أنْ تحقَّق لديفيد هيوم مع إيمانويل كانط ما كان يرنو إليه. ففي عام 1756م قرأ الأخير ترجمة ألمانيَّة لنظيره حول الشكوكيَّة كانت كافية لتهزَّ إيمانه بشرعيَّة المعرفة الميتافيزيقيَّة، وهو ما عبرَّ عنه بعد سنوات في مؤلَّفه «مقدِّمات نقديَّة» Prolegomena بجملته العصماء: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائيّ»....

V

يأس العقل الأدنى من الميتافيزيقا وإنكاره لها

أدَّت فراسة هيوم على كانط إلى الاندفاع على غير هدى نحو اليأس العامِّ من المعرفة الميتافيزيقيَّة؛ ثمَّ كانت معضلته الكبرى عندما شرع في تحويل الميتافيزيقا إلى علم. جاء الأمل الموهوم لكانط من المصدر نفسه الذي جيء به إلى ديكارت؛ أي من الثورة العلميَّة التي أبهرت الجميع بسحرها. ابتهج كانط بالنور الخافت الذي أدركه في فوضى الهندسة المعاصرة، وصار يبصر في نور العلم منبعثًا لبداية إصلاح العلوم. كان ثمَّة تباين بارز بين الضعف الواضح للأنظمة الميتافيزيقيَّة الغربيَّة وحالة الازدهار التي شهدها العلم الوضعيُّ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فقد حافظت الرياضيَّات على حُسن سمعتها القديمة، وبلغت الفيزياء مع نيوتن عزًّا لم يعهده علم الطبيعة من قبل، لكنَّ الفلسفة ظلَّت تواجه معضلة العزلة حتى كادت تذوي تحت وطأة الضربات القاسية للعلم.

ربمَّا كان من الضروريِّ في السياق إيَّاه أن نستفهم عن نوع الميتافيزيقا التي استيأس منها إيمانويل كانط (1724-1804) وكان للعقل فيها نصيب وفير. حسب الذين قرأوا نقديَّة العقل المحض وصلوا إلى قرار أنَّ كانط لم يخصِّص مكانًا لعلم الوجود بما هو وجود لا في الميتافيزيقا العامَّة ولا في الميتافيزيقا الخاصَّة. لذلك لم يكن له أيُّ شأن أو علاقة بالعلل النهائيَّة لكلِّ الأشياء الموجودة ومنها الله باعتباره عنده العلَّة الأولى. في الإلهيَّات الطبيعيَّة فقط حاول أن يثبت وجود الله عن طريق برهانين هما البرهان الوجوديُّ والبرهان الكوسمولوجيُّ، لكنَّه لم يبدِ أيَّة محاولة لإثبات سائر التعاليم الدينيَّة إثباتًا عقلانيًّا، وبذلك ترك تأثيراً مهمًّا في اَللَّاهوت البروتستانتيِّ خلال القرن الثامن عشر للميلاد.

حين راقب كانط الجدل المفتوح حول الميتافيزيقا، كان عليه أن يستقرئ ثلاثة اتِّجاهات، ثمَّ يختار الاتِّجاه الذي يناسبه منها: - الأوَّل: ما يذهب أهله إلى اعتبار موضوع الميتافيزيقا هو الوجود على نحو كليّ. - الثاني: من يرى أنَّ الميتافيزيقا هي العلم بالموجودات غير المادّيَّة (المجرَّدات). أمَّا الاتِّجاه الثالث فهو الذي سيأخذ به كانط، أي اتِّجاه الذين قالوا إنَّ الميتافيزيقا هي العلم بالأصول الأولى للمعرفة البشريَّة، والتي تشتقُّ منها أصول كلِّ العلوم الأخرى. لم تعد الميتافيزيقا العلم بالوجود

بما هو وجود، بل العلم بأصول المعرفة البشريَّة. ولقد وجد كانط أنَّ الاتِّجاه الثالث للميتافيزيقا، هو الشكل الوحيد الممكن لها.. وعليه، فإنَّه عندما يقول إنَّها غير ممكنة، فقصده في ذلك هو الميتافيزيقا بالمعنى والتفسير الثاني. والحقيقة هي أنَّ التفسير الثاني، كما سيلاحظ القارئ بنفسه، انبثق من قلب الميتافيزيقا الخاصَّة عند فولف. وكما مرَّ بنا فإنَّ الميتافيزيقا الخاصَّة تنتج ثلاثة علوم فلسفيَّة: علم الكون، وعلم النفس، والإلهيَّات الطبيعيَّة (العلم بالله). يعتقد كانط أنَّ موضوع كلِّ هذه الفلسفات الثلاث يقع خارج نطاق المحسوسات، بمعنى أنَّ كلَّ واحدة من هذه الفلسفات تتعامل مع تصوُّر متعالٍ (transcendental idea)، وتعمل على دراسته والتحقيق فيه. ومراده من التصوُّر هنا واضح تمامًا: أي التصوُّر بما هو مفهوم ضروريٌّ للعقل لا يمكن للتجربة الحسّيَّة أن تمنح أيَّ متعلِّق مناظر له.

في المسار الَّلاحق للفكر الغربيِّ، قضى قَدَر كانط بأن تميل كفَّة نقده المعرفيِّ إلى الرجحان مقابل كفَّة تأكيداته الإيجابيَّة حيال الدين والعلم على حدٍّ سواء. فمن ناحية بدا الهامش الذي وفَّره للإيمان الدينيِّ شبيهًا بنوع من الفراغ، لأنَّ هذا الإيمان كان قد افتقد إلى مجمل أشكال الدعم الخارجيِّ، سواء من العالم التجريبيِّ أم من العقل المحض، ناهيك بالافتقار إلى المعقوليَّة والملاءمة الداخليَّتين بالنسبة إلى شخصيَّة الإنسان العلمانيِّ لحديث. ومن الناحية الأخرى بات يقين المعرفة العلميِّ مفتقرًا أيضً إلى الدَّعم من جانب أيِّ ضرورة معرفيَّة داخليَّة بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مثير في جملة المقولات النيوتنيَّة والإقليديَّة التي كان كانط قد افترض أنَّها مطلَقة.

من الذين نقدوا بعمق ودراية النظام الفلسفيَّ الكانطيَّ، سيبيِّن أن مجمل مشروعه في نقد العقل المحض كان متناقضًا. إذ كيف لكانط أن يسوِّغ استخدامه للعقل ويعتبره وسيلة للبرهنة على فشل العقل في الوصول إلى المعرفة الفعليَّة بالأشياء كما هي في الواقع؟ ثمَّ كيف له أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمرُّ في وصف العقل كشيء في ذاته - أي بنيته المطلَقة؟ و - حسب أصحاب هذا الرأي - أنَّ كلَّ حججه في نقد العقل المحض لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة، وهذا لا ينطبق عليه فحسب، بل على الحالات المشابهة كلِّها. فإذا كنَّا لا نعرف إلَّا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلَّا الظاهر فقط، فهل ثمَّة معنى، في التحليل النهائيِّ،

لقولنا إنَّنا نعرف شيئًا ما؟ أمَّا سبب هذه التناقضات، فيعود وفقًا لبادر، إلى أنَّ الفلسفة النقديَّة استثنت معرفة اللَّه والدين النظريِّ من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل. [**Franz von Baader, ipid, p.180**].

VI

العقل الأدنى في عيوبه ومعاثره

أغلب الحكماء الإلهيون لم يستعملوا لفظ العقل مصطلحًا خاصًّا بهم، بل ذهبوا إلى إعطائه صفة التدبير والمعاينة. البيِّن أنَّ حذرهم، أو نأيهم عن هذا الاستعمال، جرى بسبب تقليص المتكلِّمين والفلاسفة المسلمين لمدلوله المنحصر بخصائص العقل الأدنى وسماته العامَّة. وإذا كان بعض العرفاء قد استعملوه اضطرارًا، فإنَّما لدواعٍ متَّصلة بضرورات معرفيَّة، وبحسب ما يتيحه اشتراكه اللَّفظيُّ بين الفئات التي استعملته، وكلٌّ حسب إطلاقها ومرماها من ذلك الاستعمال. ولقد كان أكثر استعمال الصوفيَّة لمادَّة "عقل" مصدرًا أو وصفًا، على أنَّ العقل وظيفة. لذا نجد في بعض أقوالهم ما يُظنُّ منه أنَّهم جعلوه ذاتًا مثل قول بعضهم: "العقل مع الروح يدعوان إلى الآخرة..." أو قولهم "العقل والهوى متنازعان... والنفس واقفة بينهما فأيُّهما ظفر كانت في حيِّزه". **[الرسالة القشيريَّة – ص 143]**.

لقد شملت الدلالة الإصطلاحيَّة للعقل عند عرفاء الصوفيَّة في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين المتعلِّقين بالعلم النظريِّ والعلم الخُلقيّ. وهما المفهومان اللَّذان كانَا معروفين في البيئة العربيَّة منذ العصر الجاهليِّ، وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينيَّة والغايات الأخرويَّة. في تلك الحقبة عنَى مفهوم العقل كلَّ ما وافق الشرع وهذَّب الطبع؛ ومن هنا أعطى العرفاء للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه إذ شمل كلَّ الحيِّز المعرفيِّ والخُلُقيِّ الممكن لدى الإنسان؛ فنجد عند الحارث المحاسبي (ت 243هـ) مثلاً أنَّ العقل يبتدئ مدلوله من فطرة الإنسان ويمتدُّ إلى آخر درجات المرقى الروحيِّ المعرفيِّ له (العقل عن الله)، أي عندما يصير بصيرة تفهم عن الله تعالى، مرورًا بالمفاهيم النظريَّة والشرعيَّة والعمليَّة. وفي مسرى جهودهم التنظيريَّة لإرساء نظريَّة معرفة، مضى العرفاء إلى تظهير ترقيات العقل وامتداداته ضمن أربعة منازل:

الأوَّل: الاستعداد، وهو عقل الغريزة أو الفطرة.

الثَّاني: التفكير، وهو الفهم الذي تقوم به حجَّة التكليف والتجربة الحياتيَّة.

الثَّالث: التخلُّق، ويجملونه في مخالفة الهوى.

الرَّابع: التحقُّق، وهو العقل عن الله، بأن يصير العقل لبًّا أو بصيرةً تعرفُ الحقّ.

إلى هذا، لم يكتف العرفاء بترك مصطلح "العقل" بسبب اشتراكه اللَّفظيِّ مع غيرهم، بل أبرزوا ما أمسى عليه هذا المصطلح من الضدِّيَّة التي نجمت عن ذلك الاشتراك. لذا سنجد ابتداءً من أواخر القرن الثالث، أنَّ مفهوم "العقل" عندهم يمكن أن يحمل على الهداية والإضلال معًا. في هذا المقام يُنقل عن أحد أبرز عرفاء المتصوِّفة في القرن الثالث الهجريِّ وهو أبو العباس بن مسروق (توفيّ سنة 299هـ): قوله: "من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله". بهذه الكلمات الدالَّة والدقيقة يستعمل ابن مسروق لفظ العقل أربع مرات. ولو رجعنا إلى مقصوده منها سنلاحظ علاقة التضادّ بين معنى اللَّفظ الأول ومعنى الثاني، إذ إنَّ مراد القائل من العقل الذي ابتدأ به قوله، ليس كالمراد من العقل الذي يليه. فالعقل الأوَّل هو وساطة وأداة احتراز من الثاني الذي هو سبب هلاك، كما يبين ذلك العقل الرابع الذي هو الثاني نفسه؛ أمَّا العقل الثالث فيحتمل أن يعود الضمير فيه إلى الأول فيصيرا شيئًا واحدًا متزايدًا بتزايد الاحتراز من العقل الثاني، كما يحتمل أن يعود الضمير على العقل الثاني فيعود حينئذٍ معنى العقل إلى أصل الاستعمال اللُّغويّ (وهو القيد)، وفي النتيجة يصير المعنى هو الاحتراز بالعقل الأول لكي يقيّد العقل الثاني عن التسبُّب في الهلاك، ومنتهى القول أنَّ مصطلح العقل في هذه الجدليَّة من الأضداد، إذ إنَّه يكون أداة هداية كما يكون أداة إضلال، وهذا المفهوم مؤسَّس على التقابل الموجود في السلوك الصوفيِّ بين العقل النفسانيِّ والعقل الربَّانيِّ؛ وما المجاهدة الصوفيَّة إلَّا محاولة لإخضاع الأول للثاني حتى يستمدُّ منه ويقوم به!. [محمد المصطفى عزام – الخطاب الصوفي – ص 267].

في الفضاء العرفانيِّ الإسلاميِّ سنجد تأصيلاً غير مسبوق في التمييز بين العقل المستغرق في ميتافيزيقا المقولات العشر، والعقل الممتدِّ إلى ما بعد ذاته. عند ابن عربي - على سبيل الذكر - يتَّخذ نشاط العقل صورتين: صورة فاعلة، يكون فيها العقل مرادفًا للـ "فكر"، أي للقياس والممارسات الاستدلاليَّة والحدِّيَّة بصفة عامَّة، وصورة منفعلة، يتَّخذ فيها العقل معنى المكان، أي مكان قبول المعارف الآتية إليه إمَّا من الله، أو من الفكر، أو من القلب. في هذا المحلِّ يوجِّه ابن عربي نقده العنيف فقط لصورة العقل بمعناه الفكريِّ، أي العقل الأدنى، ويسجِّل اقترافه لثلاثة عيوب أساسيَّة هي: عيب التقليد، وعيب التقييد، وعيب الموضوعيَّة والحياد.

أوَّلًا: عيب التقليد: إذا نظرنا إلى الكيفيَّة التي يحصِّل بها العقل في منزلته المظاهريَّة على معطياته المعرفيَّة، نجده لا يستطيع أن يدرك بنفسه لا الظواهر الخارجيَّة ولا المعاني الغيبيَّة، وإنَّما هو يقوم بذلك بالوساطة، عن طريق الاستدلال والحدِّ، سواء على صعيد الطبيعة، أم على صعيد ما بعد الطبيعة. فبالنسبة إلى ظواهر الطبيعة، كالألوان مثلاً، أو أسرار الذات والأسماء الإلهيَّة، يبدو العقل عاجزًا عن أن يقف عليها بنفسه ومباشرة. عن افتقار العقل إزاء غيره يقول ابن عربي: "إنَّ العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإنَّ الذي يكتسبه من العلوم إنَّما هو من كونه عنده صفة القبول". فـالعقل مقلِّد، ولهذا اتَّصف بالخطأ". أمَّا الصفات والأسماء والذات الإلهيَّة فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلَّا بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقلٍّ بنفسه بالنسبة إلى موارده المعرفيَّة، سواء إزاء الحواسِّ والخيال أم إزاء القلب. من هنا جاء افتقارُه وتبعيَّته لغيره. أما إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلِّد الخبر؛ فهو أولى من تقليد العقل، لاسيَّما عندما يتعلَّق الأمر بمعرفة الذات الإلهيَّة، التي يتكفَّل الله نفسه بالإخبار عنها.

- **ثانيًا**: عيب الحصر والتقييد، ويتجلَّى في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحدُّ والبرهان. ويظهر عيب التقييد بكيفيَّة سافرة وغير مقبولة عندما يتطاول العقل على الذات الإلهيَّة التي هي، بالتعريف، غير قابلة للحدِّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاق [الفتوحات- 2]. لكن ليس معنى هذا أنَّ ابن عربي يتَّخذ موقفًا لاأدريًّا من الذات الإلهيَّة؛ بل إنَّه يقترح بديلاً للوقوف على غناها وقابليَّتها للتحلِّي بصور لامتناهية، هو طريق القلب، لأنَّه مكان يَسَعُ كلَّ شيء، ولأنه لا يقيِّد ولا يحصر، بل يحيط بكلِّ الصور في تقلُّبها وتواردها المستمرّ على الذات.

- **ثالث** عيوب العقل البرهاني، ويظهر في ادِّعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعيَّة ومحايدة تصمد أمام تحوُّلات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتَطاحُن المعتقدات. ثمَّ يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأنَّ كلَّ معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفيٍّ وتاريخيٍّ معيَّن؛ ولا يمكن الاعتقاد بحقيقة خارجة عن مُدرِكها وفاعِلها الذاتيِّ والموضوعيّ. وممَّا يدلُّ على ذلك أنَّ المبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عمليَّاته المعرفيَّة، كمبدأ الذاتيَّة وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببيَّة إلخ، ليست في مأمن من الخطأ والضلال.

[محمد المصباحي- ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة www.maaber.org].

VII

نقد العقل الأدنى بالعقل الممتد

لنضع ما سنعتني به الآن في منزلة الاستفهام المركَّب عمَّا إذا بمقدور العقل أن ينقد نفسه بنفسه.. ثمَّ عن طبيعة القوَّة الإدراكيَّة التي تتولَّى عمليَّة النقد، وأين تقع وفي أيِّ مطرح تتموضع، أهي داخل العقل نفسه أو أنَّها مرتبة من مراتبه المتقدِّمة، أم مستقلَّة عنه استقلالاً ما؟

لا تتوقَّف الأسئلة عند هذا الحدِّ، بل هي تتواصل لتستفهم عن الكيفيَّة التي يحصل فيها تصوُّر نقد العقل لنفسه، وصيرورة هذا التصوُّر إمكانًا واقعيًّا. ربَّما ينبغي أن نؤسِّس أيَّ جواب على هذه الاستفهامات استنادًا إلى مبدأ يُقِرُّ للعقل بأنَّه الجهاز الإدراكيُّ الوحيد الذي يمكنه من دون سواه الإحاطة الواعية بذاته وبغيره في الوقت نفسه. في عالم الممكنات ينفرد العقل بمثل هذه الخصوصيَّة بسبب من قيام ماهيَّته ووجوده على الكائن الأول والمحض والضروريِّ، ما يحول دون الوقوع في التناقض. دلَّ هذا على أنَّ العقل حين يمارس وظيفته الإدراكيَّة تكون أسئلته واستفهاماته وإجاباته متضمنَّة فيه. ولأنَّها متضمَّنة فيه ولا تأتيه من خارج ذاته، فذاك برهان ذاتيٌّ على جوهريَّة تمكِّنُه من الإشراف على غيره من الموجودات؛ كما تتيح له تعقُّل الوقائع والأحداث على تكثُّرها وتعدُّدها وتباين أفرادها وجزئيَّاتها. ومع أنَّ العقل البشريَّ قابل للخطأ مثلما هو قابل للصواب، فإنَّ ماهيَّته المفطورة على الإدراك والتعقُّل لا تتوقَّف عند حدود محدوديَّته التي يفترضها عليه عالم الممكنات المتناهي. فرغم اجتيازه لمساحة التجربة والاستدلال تبقى مساحة ما بعد الطبيعة مشرَّعة له لاستكشاف الَّلامحدود. ومع أنَّه يُعدُّ محدودًا من زاوية القدرة والمعرفة إلَّا أنَّ هذه المحدوديَّة التي تمثِّل مملكة العقل هي من السعة والقابليَّة على الاستكشاف بحيث تمنحه إمكانيَّة العثور على سبيل لتحقيق غاياته الكبرى التي يبحث عنها بمقتضى طبيعته التكوينيَّة وهي التعرُّف على واجد الموجودات وموجبها.

لقد سبق وأشرنا، إلى أنَّ النظام العقليَّ في عالم الإمكان والممكنات هو نظامٌ فريدٌ وواعٍ لما هو عليه. ثمَّ إنَّه يستطيع أن يلاحظ نفسه ويفحصها كما يفعل مع الموضوعات الخارجة عنه. بل ويمكنه أيضًا أن يكتسب معرفة عن نفسه بنفسه من دون الوقوع في محاذير منطقيَّة. من هنا يمكن لأيِّ عمليَّة وأسلوب في هذا الجهاز أن يبدي رأيه في

النظام العقليِّ، كما بوسعه إبداء رأيه حول الأشياء الأخرى. فهو يستطيع أن يكون مدَّعيًا ومدَّعىً عليه في الآن نفسه، وإلى كلِّ ذلك يمكن أن يكون حَكَمًا عن نفسه، ويمكنه أن يكون في الوقت ذاته شاهدًا على دعوى نفسه. هذه الخصوصيَّة غير ممكنة التصوُّر في أيِّ نظام إمكانيٍّ آخر منسلخ من العقل. من هنا، كان نقد العقل أمرًا ممكنًا لأنَّ النقد يتضمَّن تثبيت العقل في مرحلة سابقة للنقد. بمعنى أنَّ حجِّيّة العقل بالمعنى العقليِّ مقرَّرة مسبقًا في نقد العقل، لأنَّ نقد العقل بالذات غير ممكن إلَّا بواسطة العقل ذاته. وعليه، يتعيَّن أن يكون العقل حجَّة قبل النقد. كما أنَّه محجوج عليه في نقد العقل، بمعنى أنَّه يمكن إقامة الحجَّة عليه، وأن يتعرَّض للمؤاخذة، والحكم عليه. أمَّا بخصوص مسألة أنَّ العقل يمكن أن يكون محجوجًا بالذات، وهو في الوقت نفسه حجَّة داخليَّة بالذات، فهذا لا ينطوي على أيِّ تناقض. ولو كان لهذا الوضع الثنائيِّ الاتِّجاه تناقضٌ لما أتيح فحص العقل بالعقل. **[الشاهرودي - العقل والعقلانيَّة - ص 204]**.

بالرُّجوع إلى فكرة معاينة العقل لذاته، وبالتالي نقده ومجاوزة ما هو عليه، يطرح السؤال التالي: كيف يمكن معاينة إدراكات العقل ومستوى نشاطه بواسطة العقل نفسه؟ في مثل هذه الحال يقترح أهل التحقيق، ضرورة أن يكون هناك على الأقلِّ مبدأ واحد لا يطاله التغيُّر والتبدُّل. كما يجب أن يصدق هذا المبدأ في كلِّ افتراض، إذ بغيابه يتعذَّر فعل النقد الذي هو فحص الشيء المراد نقده بمعيار ثابت مستقلٍّ عن الناقد والفاحص والشيء المراد فحصه. هذا المعيار غير ممكن التصوُّر سوى في العقل، لأنَّ كلَّ جهاز، وخصوصًا أجهزة الحواسيب، تتبع كلَّ أمورها بنية الجهاز وبرنامجه، فلا يوجد مبدأ يسود جهاز مستقلًّا عن بنيته وبرنامجه بحيث يُصْلِح بنحو مستقلٍّ برامجَ الأجهزة. إذن، مثل هذه الأجهزة من المتعذَّر تحسين الجهاز وفحصه والحكم عنه وحوله عن طريق الجهاز نفسه وبصورة أصيلة. أمَّا في العقل فيوجد مثل هذا المبدأ ونعني به. مبدأ «الإثبات المطلق». مؤدَّى هذا المبدأ: أنَّنا سواء أثبتنا شيئًا أم نفيناه يقوم العقل في الحالتين بعمليَّة الإثبات. إذ في حالة إثبات الشيء يكون الإثبات قد حصل، وفي حالة نفي الشيء يكون العقل قد أثبت نفي هذا الشيء. بكلام آخر، سواء قرر العقلُ القضايا الإيجابيَّة أم قرَّر القضايا السلبيَّة، فإنَّه في الحالين يكون قد أثبت كلتا القضيَّتين. ذلك يشير إلى أنَّ طبيعة العقل في الإمساك بالأشياء منوطة بضرورة غير محدودة وغير مشروطة هي ضرورة مبدأ «الإثبات المطلق» المستقلِّ عن طبيعة العقل. ولأنَّ هذا المبدأ غير محدود وغير مشروط فهو ضرورة محضة، ولأنَّه

ضرورة محضة فهو لا يقبل التعدُّدية والكثرة. من هذا الأساس يقرِّر المحقِّقون أنَّ هذا المبدأ يرجع إلى الجهات الضروريَّة لواجب الوجود، وكما أنَّ كلَّ الأشياء الممكنة مرتبطة بالواجب كذلك كلّ التعاريف والقضايا ضرورة أزليَّة تعود إلى جهات مرتبطة بالواجب أيضًا، إذ ثمَّة في أساس التعاريف والقضايا ضرورة أزليَّة تعود إلى جهات واجب الوجود. وإلى ذلك، ففي أساس الأشياء ومبدأ تحصيلها يوجد تأثير لواجب الوجود على الأقلِّ مع أنَّ كلَّ جهات واجب الوجود تعود إلى جهة واحدة، إذ إنَّ واجب الوجود أَحَديُّ الذات وأَحَديُّ المعنى، وأمَّا التعدُّديَّة فهي على حسب انتزاعاتنا لا على حسب منشأ الانتزاع. **[الشاهرودي- العقل والعقلانيَّة- ص 195]**.

VIII

العقل الممتدُّ إلى تعاليه

من بعد أن سعينا إلى تنظيرٍ أوليٍّ حول إمكان إدراك العقل لذاته وإمكان تصويب أعطاله ومعاثره؛ نواصل المسعى لنستطلع إمكانًا ما بعديًّا ينقشع فيه الأفق عن خاصّيَّة جوهريَّة للعقل، هي خاصّيَّة الامتداد نحو معرفة المحتجب من حقائق الوجود.

العقل الممتدِّ أو (العقل الامتداديِّ) الذي نقصده، هو الذي تنعقد فعليَّته وحضوره على استكشاف المطارح والفضاءات المابعد طبيعية. من أظهر مفارقات هذا العقل في مساره الامتداديِّ، أنَّه يجاوز كلَّ مشاغل العقل المقيَّد من دون أن ينفصل عنه. ولمَّا كان من خصائص العقل الامتداديِّ جمعه للأضداد، فهو يستطيع أن يُدرج العقل البرهانيّ كمرتبة لا مناص منها في مراتبه المتعدِّدة الأطوار. دأب العرفاء على نقد العقل الحسِّيِّ باعتباره عقلاً مانعًا لفهم حقائق الوجود. كانوا يقولون إنَّ من أعجب الأمور كون الإنسان يقلِّد فكره ونظره، وهما محدثان مثله، وقوَّة من قواه التكوينيَّة التي خلقها الله فيه، وجعلها خادمة العقل، مع علمه أنَّها لا تتعدَّى مرتبتها، وأنَّها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوَّة أخرى مثل القوَّة الحافظة والمصوّرة والمتخيّلة. ناهيك بقوى الحواسِّ من لمسٍ وطعم وشمٍّ وسمعٍ وبصر. ومع هذا القصور الذي تنطوي عليه هذه القوى، فإنَّ العقل يقلِّدها في معرفة ربِّه ولا يقلِّد ربَّه في ما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى ألسنة رسله، فهذا – حسب قولهم - من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط.

إذن، فإنَّ الوظيفة الأساس للعقل الممتدِّ، هي قبول الحقائق وتأييدها بعد تنزُّلها عليه من عالم التعالي. ولعمليَّة القبول دور بالغ الأهميَّة في المعرفة العقليَّة، وهو ينسجم في الأصل مع دقَّة العقل ووظيفته الوجوديَّة، والتي هي التقييد والضبط من وجهة نظر العارف. يقول ابن عربي في هذا الموضع: "إن مما هو عقل، حدَّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحقّ المعرفة به فيعقلها، لأنَّه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه، فإنَّ هذه المعرفة التي يهبها الحقُّ تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقلُّ العقل بإدراكها مع أنَّه يقبلها، ولكن لا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل.[الفتوحات- الجزء الأول- ص 94]. ولنا في هذا المضمار أن نلفت إلى شأنٍ جوهريٍّ في نشاط العقل الممتدِّ يمنحه خاصّيَّة المفارقة للأطوار التي سبقت:

أوَّلًا: خاصِّيَّة الجمع بين أطوار العقل

لتأصيل هذه الخاصِّيَّة تفترض نظريَّة المعرفة الإجابة على التساؤل عمَّا إذا كان ثمَّة من دربة معقولة لاستكشاف إمكان وصل العقل بين عالمَين متغايرين: عالم الغيب والعالم الواقعيّ. والكلام على العقل في هذا المقام ينحو نحوًا مُفارقًا في سياق بحثه الشاقِّ عن الرابطة الامتداديَّة بين أطواره المتعدِّدة في سبيل الوصول إلى الميثاق المفترض بين الوحي وحركة التاريخ. وعلى ما يبيِّن منظِّرو هذه الخاصِّيَّة، فإنَّ من شأن العبور إلى ما هو عقلانيٌّ، بوساطة ما ليس عقلانيًّا - أي الإيمان- أن يفضي، إلى زيادة التصوُّر العقلانيِّ عن الله عمقًا **[أوتو، رودولف - فكرة القدسي - دار المعارف الحِكْميَّة- بيروت - 2010 - ص 137.]**.

يُراد من هذه المعادلة، التأسيس لمركزيَّة الإيمان بالغيب والوحي باعتباره طورًا عقليًّا واقعًا فوق طور العقل الفيزيائيّ. وليس من ريب، أنَّ مثل هذا التحويل الذي يجريه الإيمان، ولا سيَّما لجهة توحيد العقلانيِّ واللَّاعقلانيِّ يفتح الباب على الوصل المنهجيِّ بين فاعليَّة الغيب في الواقع، ومؤثِّرات هذه الفاعليَّة في تنشيط قابليَّات العقل واستعداده للامتداد إلى ما وراء عالم الحسّ. وهو ما يتيحُ للإيمان بالغيب حضورًا بيَّنا في الواقع يفترضه الترابط العميق بين فيزياء الواقع وميتافيزيقا المعرفة الإلهيَّة. والذين يأخذون بخاصّيَّة الجمع بين أطوار العقل، لا يجدون تناقضًا بين المناهج العقليَّة، إلا أنهم يلحظون تمايزاً في مستوى ودور كل منها، غير أن ما هو مهمٌ في هذا التمايز،

هو التوحيد المعرفي الذي يحدثه في عالم المناهج. مع خاصّية الجمع البنّاء يختص بها العقل الممتد لا يعود ثمة اختصام بين العقلانيين الذين يتَّبعون مناهج الاستدلال، بين والحسِّيين الذين يحصِّلون معارفهم عن طريق التجربة، ناهيك بالعرفانيين الذين يبتنون معرفتهم الذوقيَّة على منهج الحدس والشهود. كل ذلك يغدو على نصاب التكامل والانسجام، حيث الكل يغتذي من الكل تحت رعاية عقلانية متعالية.

ثانيًا: خاصِّيَّة الفائقيَّة والمفارقة

فحوى هذه الخاصِّيَّة أنَّ للعقل في مقامه الامتداديِّ القدرةَ على توحيد العقلانيِّ واللَّاعقلانيِّ وفق جدليَّة التضادِّ والانسجام. وهذا يعود إلى إحاطته بالمناهج العقليَّة، لا على سبيل العبور الذي يليه الإلغاء والنفي، وإنَّما ليجعلها منازل ومحطات ضروريَّة بغية التعرُّف إلى الحقِّ المحتجب في عالم الخلق. والنتيجة التي تنتهي إليها هذه الجدليَّة التوحيديَّة، هي شهود الحقِّ المتجلِّي بالخلق. فالشهود هو إدراك حقائق المخلوقات في طور أعلى من أطوار العقل. من مفارقات هذا الطور الشهوديِّ أنَّه إذ يحتفظ بتساميه من أجل أن ينجزَ مهمَّة استكشاف الحقائق المحتجبة، لا ينفكُّ عن المراتب الدنيا التي تتعقَّل الموجودات كلاًّ بحسب مقدارها ومدى سعتها. فالعقل الشهوديُّ هو الذي تُعرف به النماذج المطلوبة للحياة وفي مقدّمها نموذج التدبير السياسيّ. وهو ما يتجلَّى في عقل النبيِّ والوليِّ وسائر المصلحين من العرفاء. أمَّا الوحي فهو الذي ينبِّه العقل إلى وجوب اكتشاف مدركاته الوحيانيَّة. فلو تنبَّه بالإصغاء إلى نداء الوحي وَصَلَهُ الإلهامُ وأدرك ما لم يسطع إدراكه من قبل أن يتنبَّه. وعند هذه المنزلة يصبح العقل المسدَّد بالوحي عقلاً شهوديًّا ممتدًّا إلى ما بعد هويَّته الفيزيائيَّة. معنى هذا أنَّ العقل يمكن له أن يُدرك إدراكًا حضوريًّا أيضًا، ذلك أنَّ العقل حاضر في مواطن الشهود الثلاثة الشهود الحسّيِّ والشهود العقلي والشهود القلبي. وله في كلِّ موطن إدراكاته المتناسبة معه. وعلى العموم، فإنَّ العقل حاضر في كلِّ ساحات الشهود، ويقوم بعمله هناك. فالعقل الشهوديُّ يستطيع ضمن الإدراك الشهوديِّ الحسّيِّ إدراك وجود الشي ووحدته في الخارج. وعلى هذا الأساس، لكي ندرك "العلّيَّة"، لا نحتاج إلى شيء زائد؛ إذ بمجرَّد رؤيتنا للمفتاح يتحرَّك بعد حركة يدنا؛ فإنَّ العقل يُدرك العلّيَّة، كونه يُدرك بنحو شهوديٍّ علاقة العلّيَّة بين اليد والمفتاح. بناءً على هذا، سوف تصبح الميتافيزيقا البعدية أمام منفسح معرفيّ

يشهد فيه العقل على الموجودات شهوداً لا شية فيه. وبحسب القاعدة الفلسفيَّة القائلة "النفس في وحدتها كلُّ القوى"، فإن الشهود العقلي حاضر أيضًا في نفس موطن الحسِّ، وله إدراكاته الخاصَّة به هناك، ففي موطن الشهود الحسّيِّ نفسه توجد حقائق لا يمكن إدراكها إلَّا بشهود العقل.

[يد الله يزدان بناه - حاجة الفلسفة إلى الدين – مجلَّة "علم المبدأ"- العدد العاشر].

ثالثًا: خاصِّيَّة العقل الممتدِّ في المعرفة الشهوديَّة

لا يكتفي النظام المعرفيُّ العرفانيُّ ببيان القواعد العقليَّة والأسُس النظريَّة للمكاشفات القلبيَّة والمشاهدات الباطنيَّة، هو يعتني بدور آخر بالغ الأهميَّة، وهو تقرير هذه المكاشفات وإخراجها من كمونها في عالم الباطن إلى عالم الظهور، ومن الغيب إلى الواقع المشهود. وعندما يفارق العارف العقل المقيَّد بعالم الحواسِّ من أجل أن ينتقل إلى طور أعلى، سيكون بذلك قد جاوز ضيق العقل الأدنى متوجِّهاً نحو عالم عقليٍّ مُفارِق تنفسح فيه المدارك وتتلاحم الآفاق. والعقل الممتدُّ الذي به يُستأنف ما لا يتناهى من معارف وجوديَّة، هو نفسه ما يسمّيه العرفاء العقل القدسيّ. والأخير هو إيَّاه ما أخذت الفلسفة الأولى ولواحقها وسمَّته اصطلاحًا العقل المستفاد أو العقل الفعَّال. إلَّا أنَّ المهمَّة التي يتولَّاها العقل القدسيُّ هي توثيق ما لم يقدر عليه العقل الفلسفيُّ صبراً وتدبُّرًا.

من العارفين من عدَّ الصلة بين العقل والقلب كالصلة بين العين والنفس. فكما أنَّه لولا العين لحرم الإنسان من نعمة الرؤية، كذلك لولا العقل لحرم القلب من البصيرة. فالعقل الذي يتمتَّع أيضًا بقابليَّة الاستدلال، يتمتَّع أساسًا بقابليَّة المشاهدة والكشف. إذ لولا العقل لما كان بمقدور القلب أن يشاهد أو أن يتحقَّق له الكشف. وبتعبير آخر، الفكر أو التفكير هو العمل الذي ينهض به العقل، وإذا ما عُدَّ العقل عين القلب، فلا بدَّ من أن يُعدَّ عمل العقل نوعًا من المشاهدة. فإذا استضاء العقل بنور القدس، واتَّحد العقل بالقلب، ورسخت البصيرة في القلب، وصار العقل يرى بوساطة القلب، تدفّقت المعارف والحقائق الإلهيَّة على قلب السالك، فيشاهدها عيانًا بوساطة قلبه وعقله معًا.

ما مرَّ من خصائص امتيازيَّة للعقل الممتدِّ، يجيز القول أنَّ العقل فعليَّة إدراك على

الشيء قبضًا غير قابل للانفلات. فالذي يعقِل في هذه الحال، هو قلب العقل، ذاك الكائن المستتر الذي منه يتدفَّق الوعي بالوجود، وبه تُدرك الأشياء على حقيقتها. ومع هذا السموِّ يصير جوهرًا هاديًا ونفسًا واعية، ذلك بأنَّ النفس في مراتب ترقِّيها تظهر ـ كما سبق وأشرنا ـ على هيئة العقل الممتدّ، حيث تكون صفة هذا العقل مطابقة لكينونة النفس، على كمال ما ينبغي من تمام المشاكلة له. وذاك يعني أنَّ النفس في منزلة كونها قلب العقل هي المصدر الأول للمعرفة الفائقة.

***

وأنىَّ كان الأمر والحال، فإنَّنا لن نفلح بميثاق العقل الممتدِّ لو داوَمْنا على الانشغال بما افترضه علينا منطق العقل الأدنى. فلهذا الأخير حدٌّ موصوفٌ أضناه التكرار والشرح. والعقل الأدنى بوصف كونه حالاًّ في قضايا الدنيا وشؤونها، فقد أكسبته هذه القضايا والشؤون صبغتها حتى صار منها وصارت منه. يسوِّغها وتسوِّغُه تبعًا لداعيات المنافع. فالعقل الأدنى في مثل هذه الأحوال، ماكرٌ وذكيٌّ يتقن المخادعة. بل إنَّه عقلٌ زئبقيٌّ يتوارى إلى الظلِّ ويأنس إلى العتمة. وسواء عَرفَه من عَرَفهُ، أم جَهِلَه من جَهِلَهُ من الأقدمين والمحدثين، إلاَّ أنَّه عقل موجبٌ للفتنة والضلال. وعلى غالب التقدير فإن التطواف في مرابعه سينتهي بصاحبه إلى الحسرة والخسران. لكن طورًا من التعقُّل يقع فوق طورالعين المدهوشة بسحر الحواسِّ ليس منه مناص. هنالك سيرى أنَّ فهم كلِّ شيء موقوفٌ على فهم ما به يكون هذا الشيء. وعليه، فإنَّ العقل "الما بعديَّ" الخارج للتوِّ من محنة الفراغ لا يذعن لانقسام الوجود وتشظِّيه. بل هو متحيِّز للتوحيد، ولذا ستجده حاثًّا خطاه بالانجذاب غير الكسول إلى مصادقة الجميل. فلو انعقد الميثاق زال التناقض الموهوم بين العقل والإيمان. وبفضل مصادقة الجميل يتقدَّم العقل "الما بعديُّ" بالنظر الحكيم إلى تلك الثنائيَّة الشاقَّة ولسان حاله يقول: العقل الذي ينفي الإيمان ويدمِّره، ينفي نفسه ويدمِّرها. والإيمان الذي يُعرِضُ عن العقل أو يزجره كان له المآل إيَّاه.. أي أنَّه يدمِّر نفسه مثلما يدمِّر الأصل الذي جاء منه.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

مُفكِّر فيّ.. إذن، أنا موجود

جوريس غيلدهوف

نقد العقل بالعقل

علي عابد الشاهرودي

عقل ما بعد العقلانيَّة

نور الدين السافي

مواجع العقل الغربي

ريتشارد تارناس

مساحة العقل في الإلهيَّات الوحيانيَّة

محمّد تقي سبحاني

بعد من تقليد العقل

مصطفى العليمي

ما بعد الكوجيتو الديكارتيّ

أحمد عبد الحليم عطيّة

العقل الذي في الأشياء

بتول قاسم

مكانة العقل كما يراها ملا صدرا

محمد تقي فعّالي

مُفكِّر فيّ.. إذن، أنا موجود
نقد العقلانيَّة الديكارتيَّة برؤية ميتا – فلسفيَّة

جوريس غيلدهوف
مفكّر وأستاذ في كليَّة اللَّاهوت في جامعة لوفان الكاثوليكيَّة- ألمانيا

ملخّص إجماليّ

ستعمل هذه الدراسة للباحث والأكاديميِّ الألمانيِّ جوريس غيلدهوف على تأصيل رؤية انتقاديَّة لعقلانيَّة الفيلسوف الفرنسيِّ رينيه ديكارت. وقد استندت الدراسة لتظهير هذه الغاية، إلى ما قدَّمه الفيلسوف الألمانيِّ المثالي فرانز فون بادر(1765-1841) من بيانات نقدية لمجمل فلسفات الحداثة وفي مقدِّمها الكوجيتو الديكارتيّ. المعروف عن بادر انه وبحكم نزعته المثالية وانتمائه إلى مدرستها، ظل حريصاً على أن يكون خارج قافلة التقليد الفلسفي التي رسم معالمها الكبرى بعض الرواد الأوائل لفلاسفة الحداثة مثل ديكارت وهيوم وكانط وصولاً إلى هيغل. لهذا الداعي سنرى أنَّ معظم الذين تناولوا هذه الشخصيَّة المغمورة، يجمعون على فرادتها في إنشاء خطاب مفارق لفلسفة الحداثة وعقلانيَّتها الصمَّاء.

الدراسة التالية تلقي الضوء على هذا الفيلسوف والمنهج الذي أقام مقارباته الفلسفية عليه، كما يضيء على أبرز القضايا النقديَّة التي تناولها بادر حيال منظومة ديكارت، وخصوصًا قضيّة الكوجيتو. من المفيد الإشارة ألى أن بادر يؤسس أطروحته على الفرضية التالية:

«كلُّ نظريّات النور والوعي والمعرفة التي تبدأ بالأنا وليس بالله تُنكر الله». وهذه من أجلى المباني النظرية التي أخذ بها وهو يقترب بالنقد والتحليل من الفلسفة الحديثة وأفقها العلماني.

* * *

مفردات مفتاحية: مفكرٌ فيَّ- الكوجيتو – اللَّاهوت - عقلانية الأنا – الوعي- ديكارت - فرانز فون بادر.

عنوان البحث بلغته الأصلية: Cogitor Ergo Sum On the Meaning and Relevance of Baader's Theological Critique of Descartes*

- المصدر: مجلّة «اللَّاهوت المعاصر»، نيسان (أبريل) -2005 - ألمانيا.
- تعريب ومراجعة: كريم زيدان وجانيت أبي نادر.

تمهيد

غالبًا ما يُنسَب بروز المادَّة المعرفيّة المعاصِرة في تاريخ الأفكار إلى الميتافيزيقا التي طرحها ديكارت. فقد سعى الفيلسوف الفرنسيّ الشهير في النصف الأوّل من القرن السابع عشر لأن يفهم مسألة التفكير من منظورٍ مختلفٍ جذريًّا. وقابل جميعَ الانطباعات الحسّيّة بالشكِّ، ورفض جميع المعايير الإبستمولوجيَّة التقليديَّة واضعًا مصدر كلِّ يقين في النفس الإنسانيَّة، تلك النفس التي تملكُ قابليَّة التأمُّل العقليّ. وعليه أصبحت عبارة «أنا أفكِّر، إذًا أنا موجود» الواردة في كتابه «مقال في المنهج»[1] نقطة الانطلاق الرمزيَّة لكلِّ فلسفة مُستقبليَّة تسعى لتفسير النتائج المذهلة للعلم الطبيعيِّ الحديث. فضلاً عن ذلك، امتلك مهاراتٍ كبيرة في الحقل العلميِّ، وساهم بشكلٍ كبير في تطوُّر الفيزياء والرياضيَّات.

في هذا السياق، قيل في ديكارت إنَّه شكَّل علامة فارقة في تحوُّلات الفكر الغربيِّ؛ فقد كان مُلهِمًا كبيرًا لمشروع سبينوزا، ووضع قاعدة منظومتَي وُولف ولايبنيز، كما أثَّر تأثيرًا بيِّنًا على فلسفة كانط النقديَّة. أمَّا هيغل، فقد وصفه بـ«الأب المؤسِّس» للحداثة الذي لا يُمكن إغفال مكانته التاريخيَّة[2]، ولأنَّ الأمر على هذه الدرجة من الأهميَّة، فقد استشعر خطورته أحد مُعاصري هيغل شبه المنسيّين - وهو الفيلسوف الألمانيُّ فرانز فون بادر (1765-1841). لقد رأى بادر أنَّ من الضروريِّ إخضاعَ فكر ديكارت إلى التدقيق الشامل. وأشار في رسالةٍ لصديقه فون سترانسكي (حُدِّد تاريخها قبل عامٍ من وفاته) أنَّه أراد وضعَ حدٍ للنزعة الديكارتيَّة في الفلسفة[3]. كانت الأسباب وراء مُعارضته الشرسة لديكارت وأتباعه فقد كانت ذات طابعٍ لاهوتيٍّ وإبستمولوجيٍّ معًا.

أُحاولُ في هذه المقالة أن أُظهِر أهمّيَّة النقد الذي يُوجِّهه بادر لفلسفة ديكارت آخذًا هذه النقاشات موضع اعتبار. وبالفعل، كما يحتجُّ كوسلوسكي، يُحتمل أن يكون نقد بادر مُثمرًا في «النقاش الحديث حول نهاية الحداثة وبدايات ما بعد الحداثة»[4]. سوف أقومُ أوّلاً بتقديم فكر بادر بشكلٍ عامّ، مُركِّزًا على موضع ديكارت فيه، بعدها، أتناولُ في القسم الأكبر من هذه المقالة خصائصَ بارزة في فكر بادر تتناقضُ مع موقف ديكارت، ولسوف أُشيرُ في كلّ حالةٍ إلى أهمّيّة

---

[1]- اشتُهرت الصيغة اللّاتينيّة لهذه العبارة بشكلٍ أكبر "cogito, ergo sum"، ولكنَّها كُتبت بشكلٍ أساسيٍّ باللُّغة الفرنسيَّة

[2]- Georg W. F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, pp.80–8189–88/.

[3]- كان بادر يحدِّد غايته النقديَّة لعقلانيَّة ديكارت بالقول «مهمّتي هي وضع حدٍّ للنزعة الديكارتيّة في الفلسفة».

Baader, Biografie und Briefwechsel, Vol. XV, p.643.

[4]- Peter Koslowski (ed), Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, p.27.

الاختلافات بين العقلانيّين والرومانطيقيّين في التأمُّل اللّاهوتيّ. وثالثًا، على نحو الاستنتاج، سوف أحاولُ صياغة درسٍ كليٍّ يُمكن تعلُّمه من بادر.

1. منزلة ديكارت في أعمال بادر

على خلاف مُعاصرَيه شيلينغ وهيغل. لم يكن بادر مفكِّرًا محترفًا. لقد عمل أغلب حياته كمهندس تعدين ورجل أعمال، إلّا أنَّه أظهر اهتمامًا شديدًا بالقضايا الفلسفيَّة نتيجة دراساته المكثَّفة لأفكار شخصيَّاتٍ مثل بوهمه وسان مارتن وكانط وهيغل وتوما الأكويني وغيرهم كثير. لقد شرع في نهاية حياته بنشر المؤلَّفات الفلسفيَّة واللّاهوتيَّة البليغة، حتى أنّه أصبح أستاذًا لمادة اللاهوت النظريّ في جامعة ميونيخ المنشأة حديثًا، ولكنّه لم يتمكّن قطّ من التعبير عن أفكاره بطريقةٍ واضحة وشاملة ومنهجيّة[1].

قد يكون هذا النقص على وجه الخصوص هو السبب الأهمَّ وراء جعل هذا المفكِّر المختلف والمتعدِّد المؤهَّلات طيّ النسيان في تاريخ الأفكار. في خلال حياته، كان بادر شخصيَّةً مرموقة للغاية ومشهورة بشكلٍ واسع، وقد مارس تأثيرًا كبيرًا في أوساط الرومانطيقيّين والمثاليّين الألمان، في الواقع فإنَّ كلَّ ممثِّل تقريبًا عن هذين التيَّارَين الفكريَّين قد تحدَّث عن بادر بمدحٍ وإجلال. كان من بين المعجبين به غوته، نوفاليس، هيغل، شيلينغ[2]، فريدريك شليغل، تيك، ويلهيلم فون همبولدت، وغيرهم[3]. مدح جميعهم مهارات بادر الخطابيَّة ومشاعره العرفانيَّة ونظرته العميقة في القضايا الفلسفيَّة واللّاهوتيَّة، إضافة إلى ذلك، لم يكن بادر رجلاً أكاديميًّا مُنعزلاً يتعاملُ مع النقاشات الفكريَّة فقط، بل كان مُنخرطًا بشغفٍ في الشؤون الاجتماعيَّة والسياسيَّة والمسكونيَّة. يجبُ أن نذكر هنا نقده للرأسماليَّة المبكرة، وانخراطه الشخصيَّ في المفاوضات التي أدَّت إلى «التحالف

---

[1]- بسبب من افتقار فكر بادر للمنهجيَّة في ترتيباته النقديَّة فقد سعى بيتر كوسلوسكي لجمع أعماله اللّاحقة في القسم الثاني من بحثه الرائع تحت عنوان:**Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling.**
إنّني أدينُ بشكلٍ كبير لأبحاث كوسلوسكي في نقاشي حول فلسفة بادر.

[2]- ينبغي أن نقول أيضًا إنَّ صداقة بادر وشيلينغ لم تدُم رُغم حصول مداولات فكريَّة وشخصيَّة مُثمرة بينهما وتأثيرهما بعضهما على بعض. حصل توجُّه شيلينغ نحو «فلسفته الوضعيَّة» قطعًا بوساطة بادر، اطّلع شيلينغ من خلال بادر على تأمُّلات جايكوب وبوهمه العرفانيَّة. ولكن بعد صدور مقالة بادر الجدليّة عام 1824 تحت عنوان «ملاحظات حول بعض الفلاسفة المعادين للدين في زماننا»، قطع شيلينغ كلَّ اتّصال به؛ لأنّه شعر بإهانة كبيرة منه. منذ تلك الحادثة فصاعدًا، واجه المؤلّفان بعضهما بعضًا بالرفض والازدراء.

[3]- للاطّلاع على مزيدٍ من المعلومات الببليوغرافيَّة حول ردود الفعل هذه وغيرها من ردود الفعل المعاصرة تجاه بادر وفكره وتأثيره، راجع إصدار رامون بيتانزوس تحت عنوان «فلسفة الحبّ لدى فرانز فون بادر» (1998)، وإصدار ديفيد بومغاردت تحت عنوان «فرانز فون بادر والرومانطيقيّة الفلسفيّة» (1927). ممَّا لا شكّ فيه أنّ بحث بيتانزوس يُشكِّلُ المقدِّمة الأفضل والأيسر حول فكر بادر في عالم الناطقين باللُّغة الإنكليزيَّة. إضافة إلى ذلك، يحوي البحث العديد من الترجمات الدقيقة للغة بادر التعبيريّة الألمانيّة الصعبة.

المقدَّس» عام 1815، وجهوده الرامية إلى تأسيس أكاديميَّة مسكونيَّة في سانت بطرسبرغ[1].

سوف أُركِّزُ في هذه الدراسة وبشكلٍ حصريٍّ على كتاب بادر الموضوع تحت عنوان: «محاضرات حول العقائد التأمُّليَّة» نشير إلى أنَّ المذكور يُعدُّ التعبير الأفصح والأكمل لفكره في فترةٍ متأخِّرة. لقد حاضر من العام 1826 لغاية 1838 مراتٍ كثيرة حول اللَّاهوت التأمُّليِّ، ولكنّه لم يُكرِّر الأفكار نفسها قطّ، بل دخل في نقاشاتٍ حيويّة حول أنماط الفكر الأخلاقيَّة والعرفانيَّة والإبستمولوجيَّة واللَّاهوتيَّة، وحتّى العلميَّة التي أراد أن ينفعل ضدَّها. شكَّلت فلسفة ديكارت إحدى المواضيع الرئيسة لتأمُّلاته النقديَّة.

لا نجد في كتاب بادر ما يشير إلى ذكر اسم ديكارت بشكلٍ صريح في كثيرٍ من الأحيان، ولكن على المستوى الضمنيِّ يلعبُ ديكارت دورًا مهمًّا بصفته «نقيضًا نموذجيًّا وأساسيًّا»[2] يُصيغُ بادر تفكيره الخاصَّ في مقابله، عوضًا عن ميتافيزيقا ذات نزعةٍ ذاتيَّة ومُشيَّدة منطقيًّا فحسب، طوَّر بادر نظرةً كونيَّة شخصانيَّة وعلائقيَّة في جوهرها، واحتجَّ بأنَّ هذه المقاربة فقط يُمكن أن تكون وفيَّة للدين المسيحيّ. انطلاقًا من إيمانه واعتقاده المسيحيِّ العميق، استشعر ضرورة مُعارضة جميع المنظومات الفكريَّة التي تُفضي إلى نتائج تتناقض مع الدين المسيحيِّ، وعليه، شكّل ديكارت وفلسفته نظريَّةً معرفيَّة أحاديَّة الجانب، لا تتركُ مجالاً لحالة القبول التي يفترضها مُسبقًا كلُّ دين، ولا للارتباط بين الله والإنسان الذي يسبقُ بنيويًّا جميعَ المحاولات الرامية إلى اكتساب المعرفة. «بدلاً من ترديد (الجملة التالية) مع ديكارت: أنا أُفكِّر، إذًا أنا موجود، يجب أن يقول الفرد: يُفكَّر فيّ، إذًا أنا أُفكِّر. أو **يُرغَب فيّ (أنا محبوب)، إذًا أنا موجود**»[3]. وعليه، يجب أن نتناول الآن أهمّيَّة هذا الاعتقاد الأساسيّ فضلاً عن نتائجه ومُقتضياته بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

2. انقلاب المنظومة الديكارتيَّة

يقتضي إحرازُ صورةٍ أوضح للنقد المبنيِّ لاهوتيًّا الذي يُوجِّهه بادر لديكارت حيازةً استراتيجيَّة

---

[1]- للاطِّلاع على فلسفة بادر الاجتماعيّة، راجع مدخل هانس غراسل حول فرانز فون بادر، «النظريَّة الاجتماعيَّة» (1957). كذلك، وثّق إرنست بينز مغامرات بادر السياسيَّة بشكلٍ جيّد للغاية في كتاب «المهمَّة الغربيَّة للكنيسة الأرثوذوكسيَّة الشرقيَّة؛ الكنيسة الروسيَّة والمسيحيَّة الغربيَّة في عصر التحالف المقدَّس» (1950).

[2]- Theodor Steinbüchel, "Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung", pp.24–42/p.25.

[3]- محاضرات في العقائد التأمُّليّة (3)، المجلَّد الثامن، ص339.

يُخبرنا فونك أنَّ عبارة «يُفكَّر فيّ، إذًا أنا موجود» تظهرُ لأوّل مرّة في عملٍ من تأليف بادر، وعليه يُمكنُ اعتباره مُفكّرًا أصليًّا في هذا المجال. راجع مقالة «الكينونة والوعي» (1960) من تأليف جيرارد فونك.

وطرحًا واضح المعالم. يستحيلُ تقريبًا دراسة عناصر هذا النقد بشكلٍ شامل بسبب الطبيعة غير المنهجيَّة لأعمال بادر، وعليه، فإنّني آثرتُ طرح نقاشٍ مفتوح وأكثر ترابطًا يُتيحُ لي الإشارة إلى العلاقات العميقة في المجموع المبهر لفكر بادر والذي - لولا ذلك - تمَّ تناوله بشكلٍ مُجتزأ فقط. الفرضيَّة الأساسيَّة التي تُدافع عنها هذه المقالة هي أنَّه: يمُكن توضيح الحدس الأساسيِّ لبادر، أو "punto di partenza" (نقطة البداية) كما تُسمّيها ليديا بروشيسي[1]، على أنّه مزيجٌ مدروسٌ بدقّة من الأفكار المعارضة لديكارت.

أ) الشكُّ بوصفه منهجًا

من المعروف جيّدًا أنّ ديكارت وصل إلى اليقين التامِّ الكامن في عبارة «أنا أكون، أنا موجود» ("ego sum, ego existo") بعد الشكِّ البنيويِّ والكلّيِّ فقط. تمسَّك لصالح العمليَّة الاستدلاليَّة باحتمال أن يُواجه البشر في سعيهم نحو المعرفة خداعًا منهجيًّا من قوّةٍ شرّيرة "malin genie". ولكن حينما برز يقين الأنا البديهيّ بشكلٍ قاطعٍ، أصبح بالإمكان استنتاج نطاقٍ كامل من أفكارٍ مُحدَّدة (وعلميَّة) بشكلٍ منطقيٍ منه. وعليه، بقي الشكُّ حسب ما يبدو الافتراض الضروريُّ في أيّ منظومة.

رفضَ بادر هذا النوع من المنهجيَّة بشكلٍ قاطع، وبدلاً من عمليَّةٍ إبستمولوجيَّة تبدأ بالشكِّ، فقد سعى نحو اليقين التامِّ المتسامي الذي يسبقُ أيَّ جُهدٍ بشريٍّ يتمثَّل بالفهم (أو حتى بالشكّ). وعليه، دافع عن الإيمان غير المتزعزع الذي يملكُ أهمّيّةً وصِلَة إبستمولوجيَّة غير قابلَين للإنكار. يضطرُّ الإنسان «فيما يتعلَّق بالتوجّه الممنوح داخليًّا والآسر لفكره، أن يتجاوز - ويسمح بتجاوز- القدرة على الشكِّ "posse dubitare" في نفسه، لكي يتشكَّل ويتوافق اليقين المباشر الممنوح بالإيمان - بصفته السابق "prius" واللّاحق "posterius" على المعرفة الفرديَّة - مع اليقين المتوسّط الذي يتعاون معه»[2]. وعليه، من الوهم إعادة البدء بالتفكير من جديد انطلاقًا من "tabula rasa" (الصفحة البيضاء)؛ لأنّ البشر دائمًا يصلون إلى الرضى من خلال حقيقة سابقة مُطلقًا: الله. وعليه، فإنّ التفكير بالمعنى الحقيقيِّ هو ببساطة الانفتاح على هذه الحقيقة السابقة مُطلقًا والعمل معها.

يعتقدُ بادر أنَّه منذ زمن ديكارت، تمَّ استبدال يقين الإيمان بالشكِّ الكلّيِّ -أي مُحاولة وضع كلِّ

[1]- لا ينبغي أن نفهم العبارة بمعنى «نقطة البداية» فحسب، فهي تدلُّ على أكثر من ذلك بكثير، أي على تلك الفكرة الأساسيَّة والمحدِّدة كلّيًّا - ولكن التي يتمُّ التعبير عنها بصعوبة- التي تتغلغل في جميع الاعتقادات الفلسفيَّة واللّاهوتيَّة البارزة.
[2]- محاضرات في العقائد التأمُّليّة (4)، المجلَّد التاسع، ص.105-106.

شيء ضمن هلالَين- وكأنَّ «هذه العزلة بالذات وتجريد عقل كلِّ فردٍ وهجرانه من قِبل الله والإنسان والماضي والحاضر، هو الشرط والضمان الوحيد لحرّيَّته وثراء نموِّه»[1]. من الواضح أنَّ بادر لم يكن يثق بالعمليَّات العقليَّة المحضة مثل التجريد والاختزال والشكِّ المنهجيِّ والمعارضة الرسميَّة للـ"الفاعل" و"المفعول". تصدرُ جميعُ هذه النقاط ضمن مفهومٍ محدَّد راديكاليًّا حول المعرفة ناشئ عن سوء فهمٍ مُبسَّط للحالة البشريّة. وعليه، يُقدِّرُ بادر بشكلٍ كبير المفكّرين الذين تخلّوا عن «المذهب العلميّ (و) المنهج على وجه الخصوص»؛ لأنّهم أنقذوا أنفسهم من «إتعاب عقولهم بهذه الأمور»[2].

ب) المعرفة كفعل

يفهمُ ديكارت الفكر البشريَّ على أنَّه «شيء مُفكِّر» ("res cogitans") مُستكشف. يسعى الفكر دائمًا وباضطرابٍ ونشاطٍ نحو أفكارٍ عميقة جديدة، ولا يثقُ بشيءٍ لا يُمكن التحقُّق منه بنفسه. تقعُ جذور الفكر وفقًا للفلسفة الديكارتيَّة في فاعلٍ يُشبه الجزيرة، يُقاومُ ويتحقَّق من كلّ تأثيرٍ خارجيّ بدلًا من الاعتراف بأنّه ما هو عليه فقط بفضل وجود تعدُّديَّة في العلاقات الداعمة. وفقًا لبادر، فإنَّ هذه المنظومة المعقّدة من العلاقات هي خُماسيّة الأبعاد: الإنسان يرتبطُ دائمًا - بالوقت نفسه - مع الله، ونفسه، والأفراد الآخرين، والمخلوقات الذكيَّة الأخرى، والطبيعة. وعليه، يتحدَّثُ عن ألعاب الخفَّة الفلسفيَّة: «إذا أراد الإنسان (بعد ديكارت) أن يبدأ التفكير من الأنا البدائيَّة مُطلقًا أو من الأنا المنكرة للنفس، وبالتالي يُنكِر (الطابع) الثانويّ لهاتين القناعتَين؛ لأنَّهما تظهران فقط كجزءٍ من قناعةٍ أعمق وبدائيَّة وتأسيسيَّة لشخصٍ آخر أو ذات رئيسة -أي الله- تكون الأنا بالنسبة إليه، أو الأنا المنكِرة للنفس هي الآخر، **فعدم البدء بهذا هو إنكارٌ له**»[3].

يحتجُّ بادر بأنَّه يوجد في العمليَّة الإبستمولوجيَّة نوعٌ من القبول الذي يسبقُ أيَّ عمليَّة فكريَّة، هذا لا يعني إنكار قُدرة البشر على تحصيل المعرفة بفاعليَّة[4]، ولكن يجبُ أن يتعرَّف الإنسان على هذا القبول على مُستوىً أعمق؛ لأنَّ المعرفة البشريَّة ليست مُمكنة إذا لم تؤخذ كمجوعةٍ شاملة. «حينما يتمُّ فحص ذلك بشكلٍ أدقّ، يتَّضحُ أنّ هذا الإقرار، بأنَّ الإنسان يُعرَف أو يتمُّ التفكير به من

[1]- م.ن.(2)، المجلَّد الثامن، ص.202-203.

[2]- م.ن.(5)، المجلَّد التاسع، ص.160. المفكّرون الذين يذكرهم بادر في هذا السياق هم بوهمه وباراسيلسوس.

[3]- م.ن.(3)، المجلَّد الثامن، ص.339.

[4]- يتحدّثُ بادر في هذا السياق عن «لغزٍ من الفعل والشغف» يكمنُ في علاقة البشر كمخلوقاتٍ ذكيّة بخالقها، أو عن «التحامٍ لضوءٍ داخليّ وشمسٍ خارجيّة».

(حالةٍ) أعلى هو النقطة المطّاطيَّة - أو النقطة النابضة "punctum saliens"- التي تنطلقُ منها كلّ معرفةٍ أخرى، وحيث تتأسّس»[1]. لا يعرفُ الفاعل البشريُّ نفسَه أو أي شيءٍ آخر حقًّا «إذا لم يعرف نفسه (كما) يعرفه الله، وأن يكون معروفًا هو فعلاً قاعدة كلّ معرفة وافتراضها المسبَق»[2].

في النهاية، فإنَّ هذا النوع من «المعرفة» الأعمق يملكُ جدارةً من الناحية الدينيَّة[3]، ولكن وفقًا لبادر هذا لا يعني أنَّ هذه «القناعة الخاصَّة» ليس لها نتائج في الحقل الإبستمولوجيِّ المحض. في الواقع، هو يرفضُ جميعَ المحاولات الرامية إلى فصْل المعرفة عن الإيمان وبالعكس، ويمُكنُ أن نشير في هذا الصدد إلى دراسةٍ مثيرة للاهتمام والتحدّي أجراها فونك، حيث وصل - وعلى قاعدة التحليل المتسامي- الظواهريّ فقط، وبإلهامٍ من هوسرل- إلى الاستنتاج نفسه الذي توصّل إليه بادر، أي أنَّ «التأكيد على «أنا أفكّر إذًا أنا موجود» مُرتكزٌ في المفكِّر»[4].

بديل بادر للفاعليَّة الذاتيَّة التي يطرحها ديكارت هو رؤية معرفيَّة يؤخَذ فيها «الحبّ» وليس «العقل» كنموذج. هذا يُشيرُ إلى أنَّ العمليّة الإبستمولوجيَّة تنبثقُ ليس من الفاعل نحو المفعول فقط، بل أيضًا - وفي الوقت نفسه - من المفعول إلى الفاعل. وعليه، يكشف بادر عن «الخطأ الأساسيِّ في هذا التأكيد (الذي تطرحه) الفلسفة الذاتيَّة...التي ينبغي وفقها أن يُعرِّف كلُّ شيءٍ قابلٍ للمعرفة نفسه في عمليّة المعرفة بطريقةٍ غير مُبالية (خاملة) كلّيًّا»[5]. المفعول إذًا «يكمنُ» بمعنىً ما في الفاعل والعكس، ولكن من دون تحديد الاثنين. ينطبقُ الأمر نفسه على العاشِقَين، فإنّهما يتحوّلان فعلاً إلى جزءٍ من وجود الآخر ويُرجّح أن يكتشفا بأنَّ توجُههما نحو الآخر لا يكمنُ في أصل علاقتهما.

الانقياد[6] والاعتراف والتقدير[7] هي المواقف الإبستمولوجيَّة المناسِبة لهذه القاعدة المؤكَّدة كلّيًّا، والسابقة أساسًا، والداعمة. وفقًا لبادر، فإنَّ المفهوم الأصدق للفاعل والذاتيَّة لا يتَّصلُ أبدًا بالكوجيتو الراضي عن نفسه، بل على العكس؛ إذ يجبُ ربط المضمون الأنطولوجيِّ للمصطلح

---

[1]- راجع «محاضرات في العقائد التأمُّليّة» حيث يستذكرُ بادر الأهمّيَّة المحوريَّة التي تؤدّيها علاقة الإنسان بالله بحقّ جميع العلاقات الأخرى.

[2]- م.ن.(1)، المجلَّد الثامن ص.110.

[3]- م.ن.(3)، المجلَّد الثامن، ص.336.

[4]- فونك، ص.180.

[5]- راجع «محاضرات في العقائد التأمُّليّة»: «سوف تُلاحظون بسهولة أنَّنا نرى أنفسنا قد أُحضرنا مُجدَّدًا إلى البصيرة نفسها... أي أنَّ ما يُعرف بشكلٍ ملائم (يملك) المعرفة (أيضًا)، ويمُكن إظهار هذا اشتقاقيًّا من خلال كلمتَي اليقين (Gewissheit) والوعي (Gewissen).»

[6]- راجع المصدر نفسه:»لا يكونُ أيّ تجلٍّ، وبالتالي أيّ فكر، مُمكنًا من دون الخضوع».

[7]- هناك إشارة مُلفتة لسان مارتن في هذا الصدد (مذكورة في المصدر نفسه): «عدم التقدير وعدم الحبّ هو أكبر دليلٍ على الجهل».

مع جذره الاشتقاقيِّ، أي الفعل subicere باللُّغة اللَّاتينيَّة (الذي يعني حرفيًّا «أن يُخضع» أو «أن يَخضع»)، بالتالي لا يُبدي بادر غير الاحتقار للـ"فلسفة الذاتيّة" الحديثة وشعاراتها: «لن أسمع، لن أخدم، لن أؤمن، لن أُصلّي، ولن أقبل».

3. منطق الوعي بالذات

في تناغمٍ مع الفرضيَّات الأساسيَّة التي ذكرناها، طوَّر بادر نظريَّةً حول الوعي الذاتيِّ اعتبرها مناقضة كلّيًّا للفلسفة الديكارتيَّة، «مُنذ أن ظهر ديكارت في الفلسفة مع (عبارة) أنا أُفكِّر إذًا أنا موجود... ساد الرأي بأنّ البشر - في تأكيدهم للذَّات أو إثباتهم للنفس داخليًّا - هم وحيدون كلّيًّا، وبما أنَّهم موجودات حرَّة فهم أحرارٌ ببساطة وسوف يبقون كذلك، وبالتالي فإنَّ وظيفتهم الأولى هي أن يعرفوا أنَّهم موجودات من ذواتهم ولها، وعلى قاعدة هذه المعرفة -إن جاز التعبير- أن يحكموا على كلِّ موجودٍ آخر، على سبيل المثال: الله»[1]. بتعبيرٍ آخر، لا ينبغي النظر إلى النفس البشريّة ككيانٍ معزول أو كحقلٍ مغلَق لا يُمكن الوصول إليه. عارض بادر فلسفيًّا جميع أشكال النزعة الذاتويَّة ورفضها. العبارة اليونانيَّة الشهيرة «إعرف نفسك!» ليست فاقدة للشرعيَّة، فبالإضافة إلى كونها تأمُّلاً بالنفس، فإنَّها يجب أن تُنشئ أيضًا تأمُّلاً حول الله والعالم.[2]

المفهوم الأهمُّ في هذا السياق هو «قابليَّة الاختراق» أو «قابليَّة النفاذ»، سواء أوُصف الآخر بالنفس المطلقة أم بشيءٍ آخر، فإنَّه موجودٌ في قلب كلِّ وعيٍ بشريٍّ بالذات. من الواضح أنَّ هذه الفكرة تفترضُ مُسبقًا نفسًا بشريَّة مفتوحة و «قابلة للاختراق». وفقًا لبادر، توجدُ في النفس حالةٌ من انعدام الوجود "inexistenz" أو من الاختراق "Durchdringung" من قِبل حقيقةٍ خارجيَّة أنطولوجيَّة وغير ملموسة، أو «موجودٍ فعليٍّ أو روحيٍّ مُخترَق ومُتغلغَل من قِبل (موجود) آخر وفيه»[3]. من جهة النفس، لا يتجلىَّ هذا إلاّ «من خلال هجرانٍ حرٍّ للنفس أو تخلٍّ حرٍّ عن النشاط الإبداعيِّ للنفس المطلقة داخل النفس ومن قِبلها ومعها[4] – وهو بالطبع موقف دينيّ أساسًا من الخضوع والتفاني.

[1]- م.ن.(4)، المجلَّد التاسع، ص.33.
[2]- م.ن.(1)، المجلَّد الثامن، ص.63.
[3]- م.ن.(4)، المجلَّد التاسع، ص.96.
[4]- م.ن.(2)، المجلَّد الثامن، ص.291.

4. جدل الأخلاق والحرّيَّة

يعتقدُ بادر أنَّ ما حقَّقه ديكارت في الإبستمولوجيا والميتافيزيقا قابلٌ للمقارنة مع ما حقَّقه كانط في الفلسفة الأخلاقيَّة، أي التحوُّل الخبيث نفسه. بالتوازي مع الاعتراف بحقيقةٍ سابقة أنطولوجيًّا في الحقل الإبستمولوجيّ، يجب الاعتراف بقوّةٍ مُحدَّدة تؤثِّر على الإرادة البشريَّة في الحقل الأخلاقيّ. يستحيلُ هذا «من دون **معرفة** الوجود الداخليّ لإرادةٍ داخل إرادة، وموجودٍ يُدرَك ويُعرَف ويُفهَم من آخر ومن خلاله»، ويُضيفُ بادر بدقَّة «رُغم أنَّ هذا الموجود المدرَك والمفهوم نفسه ليس قابلاً للمعرفة»[1].

ربما ينبغي أن نصف التحوُّل الآنف الذكر بشكلٍ أكثر دقّة. فبدلاً من كونه التابع المطيع، احتلّ الفرد المغرور الذي يدّعي الاستقلال الأخلاقيّ مركز الأضواء. ولكنَّ مفهوم الاستقلال الذي يتناوله الفلاسفة المعاصرون - خصوصًا أولئك الذين جاؤوا بعد كانط وكاستمرارٍ للفلسفة الديكارتيّة - كان خاطئًا[2]، بل أكثر من ذلك، فهو يُنشىء انطباعًا بأنّ البشر هم أسيادُ أقدارهم، أو أنَّ خيارات الإرادة الحرَّة هي الإنجازات الأعلى للحرّيَّة[3]. وعليه، فإنَّ المبدأ الحديث المتمثِّل بالاستقلاليَّة يُشرِّعُ التحكُّم غير المقيَّد بالطبيعة، ولكنّ بادر يعتبرُ أنَّ المعاملة المادّيَّة والصناعيَّة المحضة مع الطبيعة لا تتوافقُ مع النظرة المسيحيَّة للخلق.

يتبنَّى بادر مبدأ السلطة في مقابل مفهوم الاستقلال الحديث[4]. بما أنّه لا يمُكن نسبة «الاستقلال» بمعناه الصحيح إلّا إلى الموجود المطلق -أي الله-، فمن الوهم أن يخال المرء أنَّ الناس هم مُبتكرو القانون الأخلاقيّ الذي يُطيعونه أو أنّهم مُشرِّعوه الأساسيّون، وبناء عليه، ينبغي أن يُنصت البشر إلى السلطة التي تُشكِّلُ قاعدة العدل الذي يسعون نحوه، وبعبارة أدقّ، يجب أن يُدخلوا إلى ذواتهم القانون الأخلاقيّ الذي يسمعونه، والذي لا يمُكن أن يُصوَّر كعامل إكراه قمعيّ وخارجيّ وباعث على الاغتراب، بل كقوّة مُحرِّرة ورافعة ومُرضية[5]. من هنا، لن يكون من المفاجئ أن يؤدّي فهم بادر

---

[1]- م.ن.(5)، المجلَّد التاسع، ص.265. هذه الجملة الملحقة تؤكِّد معارضة بادر على إضفاء الشيئيّة والمنطق على الشؤون الدينيّة. على سبيل المثال، فإنّ الله «غير قابل للمعرفة» بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

[2]- م.ن.(2)، المجلَّد الثامن، ص202.

[3]- أمّا في ما يتعلّق بـ«الحرّيّة»، يرفضُ بادر التحليل «السلبيّ» المحض لها الذي ينسبه إلى كانط. لا ينبغي خلط الإرادة التعسُّفيّة مع المفهوم الحقيقيّ للحرّيّة الذي يتّصل بتحقيق إرادة الله والخضوع لها.

[4]- Falk Wagner, "Die spekulative Dogmatik im Umkreis Hegels und die spekulative Dogmatik Baaders".

وفقًا لفاغنر، يملكُ بادر احتجاجات جيّدة ليفعل ذلك، ولكنّه يُبالغ في تفضيل «السلطة» على «الاستقلاليّة».

[5]- محاضرات في العقائد التأمّليّة(1)، المجلّد الثامن، ص41.

لهذا الحدس الأخلاقيِّ الأساسيِّ إلى أن يقوم بصياغة نقدٍ شديد للذهنيَّة في زمانه، وليس فقط في ما يتعلّق بالدِّين. لقد حلّل بادر علامات زمانه فكشف عن اتِّجاهٍ نحو الفلسفة العدميَّة في كامل نسيج الحياة الاجتماعيَّة والفكريَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة[1]. كان مُصرًّا على مُجابهة هذا التطوُّر الخبيث الذي نسبه إلى ضياع الحسِّ الدينيِّ، واللَّامبالاة الأخلاقيَّة، وتعاظم الأنانيَّة، والخواء الروحيّ.

5. مثلَّث العلاقة بين المادَّة والطبيعة والجسم

يمُكن تلخيصُ وصفَ ديكارت الشهير للعالم الخارجيِّ بأنّه "res extensa"، أيّ «ذي حجم». نظر ديكارت إلى الطبيعة كمنظومةٍ آليّةٍ مُبدِعة[2]، والتي يمُكن - بل ويجب - أن يكشف الفكر البشريّ عن مبادئها الفاعلة. وفقًا لبادر، شكّلت هذه الفكرة مصدرًا لحالاتٍ جادّة من سوء الفهم، ويُفترض أنَّ كلَّ هذه الحالات تُختزل في تحديد المادّة والطبيعة[3]. من ناحية، تسبّب هذا التحديد بنشوء ثنائيّة الطبيعة والروح، ومن ناحيةٍ أخرى تسبّب لاحقًا بالعكس تمامًا، أي امتزاج الطبيعة والروح معًا، وهو - وفقًا لبادر- ما حصل بالضبط في فلسفة شيلينغ المبكّرة حول الطبيعة، وفي التأمّل الرومانطيقيّ المتحمِّس بشكلٍ زائد، وفي منظومة هيغل الميتافيزيقيّة الناضجة. عارض بادر هذين الموقفين الفلسفيَّين وأصرَّ على عدم فصْل الطبيعة والروح ولا الخلط بينهما.

من الواضح أنّ فلسفة ديكارت ارتكبت الخطأ الأوّل، أي أنَّها أرست المعارضة وحتّى الانفصال بين الطبيعة والروح. في مواجهة هذا التيار دافع بادر عن الطبيعة «القابلة للاختراق»[4] التي - كما تُعبرُّ عنها بروشيسي - تُختَصَر في «رؤيةٍ تستطيع - من خلال وضع نفسها في مقابل الفيزياء الميكانيكيّة وإعادة اكتشاف قيمة الكيمياء القديمة- أن تفهم الأهمّيَّة الأساسيّة لنظريَّة «الاختراق» في فلسفة الطبيعة»[5]، والسبب وراء إقدام بادر على ذلك هو سبب لاهوتيٌّ بطبيعته، فهو يرى - من دون الوقوع

[1]- في الواقع، ندينُ بمصطلح «العدميّة» بمعناه الفلسفيّ لأعمال بادر وليس لنيتشه. راجع ص.73 من كتاب بيتانزوس «فلسفة الحبّ لدى فرانز فون بادر» حيث يعتمدُ المؤلِّف على مقالٍ من تأليف إرنست بينز تحت عنوان «فرانز فون بادر والعدميّة الغربيّة».

[2]- أي «مُجرّد آلة» حسب بادر.

[3]- يعتبرُ بادر أنّ «مزيج مفهومَي الطبيعة والمادة» هو «مشكلة رئيسة لفلسفة الطبيعة». للاطّلاع على بعض المعلومات الخلفيّة، راجع الصفحة 50 وما بعدها من كتاب بروشيسي. على خلاف بروشيسي، فإنّنا نبسطُ نظريّة بادر حول الاختراق لتمتدّ إلى حقل الوعي البشريّ بالذات.

[4]- يذكرُ بادر بشكلٍ صريح أنّ ديكارت هو المسؤول عن نظريّة «عدم إمكانيّة اختراق» الطبيعة.

[5]- Procesi, p 53.

في فلسفة وحدة الوجود[1]- وجودَ علاقةٍ وثيقةٍ بين الله والطبيعة[2] لا تقتصُر على الحياة البشريَّة، ويقول: يجبُ أن تصيغ فلسفة الطبيعة بيانًا مُلائمًا حول كيفيَّة تشابُك الطبيعة الذكيَّة والطبيعة غير الذكيَّة، ولا يُمكنُ الفصل بين الأشياء الإلهيَّة والطبيعيَّة؛ لأنَّ الله لم يتوقّف قطّ عن إظهار نفسه للبشر عبر العمليَّات الطبيعيَّة[3].

هذه الرؤية «الإيجابيَّة» للمادّة والطبيعة ترتبط بشكل وثيق برؤية إيجابيّة أخرى حول البُعد الجسديّ. لا يُحلِّل بادر الحياة الجسديَّة كلعنةٍ طبعًا، بل كفرصة لتحسين الوجود البشريِّ الذي اتّخذ شكلاً ملموسًا في هذا العالم. وفي أيّ حالٍ، لا يُمكن الفصل أبدًا بين «الجسد» و «العقل»[4]، والسبب وراء ذلك يتّصلُ بشكلٍ مُباشر في عمليّة التفكُّر اللّاهوتيّ. «ما يفصلُ العقيدة الكاثوليكيّة عن جميع الرؤى الروحيّة هو الإصرار على العلاقة بين الروح والطبيعة، فلا يُمكن أن يوجد البشر كمحض أرواحٍ أو كمحض أجسادٍ، بل يحيَون دائمًا وبشكلٍ غير مُنفصل بالصورتين»[5].

6. الله

رغم أنَّ بادر ينسبُ فلسفة ديكارت إلى الإلحاد، إلّا أنّ ديكارت نفسه قدّم أدلّة عدَّة على وجود الله[6]. ومن ينظر في هذه الأدلة يتبين له أن الوظيفة الرئيسة لله في منظومة ديكارت هي ضمان الرابط بين الفكر والحقيقة لكي لا يكون العلم بالحالات الحقيقيّة لشؤون العالم وهميًّا. الله هو الجسر الذي يستطيعُ البشر عبوره بأمان حينما يُعبِّرون عن «أفكارهم الواضحة والمتميِّزة».

ينتقد بادر هذا المسار الفكريَّ بشكلٍ راديكاليٍّ للغاية، وذلك إلى الحدِّ الذي رفض أن يُشاركه نقطة انطلاقه. هو يعتبرُ أنَّ من غير المسموح المبادرة لإثبات وجود الله استنادًا إلى النفس البشريّة، وبناءً على ذلك راح يرفضُ «كلّ تلك الفلسفات التي تسعى لتعليم البشر أن لا يفهموا أنفسهم عبر الروح الإبداعيّة، بل عبر أنفسهم فقط، بل وأن يفهموا الروح الإبداعيَّة من خلال «أنا أكون» (Ego

---

[1]- يرفضُ بادر مفهوم وحدة الوجود بشكلٍ صريح؛ لأنّه يتعارض مع الرؤية المسيحيّة حول تسامي الله وحرّيّته. تشهدُ ملاحظاته المتكرّرة حول فلسفة سبينوزا وبعض أقرانه الرومانطيقيّين في أنحاء النصّ على هذا الاعتقاد.

[2]- رسائل بولس هي مصدر إلهام كبير في هذا الصدد، حتى أنّ بادر يذكرُ «فلسفة طبيعة» بولسيّة لم يتمّ لغاية الآن إدخال أهمّيّتها في عقل مُعاصريه. إضافة إلى ذلك، وفي ما يتعلّق بمبدأ «يُفكَّر فيّ» الأساس، يُمكن أن يستحضر الإنسان أيضًا إلهامًا بُولُسيًّا واضحًا إلى حدٍّ كبير: «إذا ظنّ الإنسان أنّه يعرف أيّ شيء، فإنّه لا يعرف كما يجب أن يعرف؛ ولكن إذا أحبّ الإنسان الله فإنّ (الله) يعرفه».

[3]- ينشطُ هنا التأثير الكامل للمتصوّف الألمانيّ جايكوب بوهمه وتأمّلاته حول الطبيعة، ولكن خطّة هذا البحث لا تسمحُ بمتابعة الموضوع بشكل إضافي.

[4]- يؤكّد بادر على القول اللّاتينيّ «لا شيء في الروح لم يكن (سابقًا) في المادّة (أو مرّ عبر المادّة)».

[5]- محاضرات في العقائد التأمّليّة (1)، المجلّد الثامن، ص58.

[6]- يوجد بحثٌ ممتاز حول هذا الموضوع تحت عنوان «مفهوم الله والأدلّة على وجوده» من تأليف Jean-Marie Beyssade في كتاب «دليل كامبريدج حول ديكارت».

Sum)، أو إثباته مع ديكارت الذي يستدلُّ على وجود الله من خلال استنتاجٍ مُنبثقٍ عن الأنا»[1]. «في مقابل كلِّ تلك النظريَّات المعرفيَّة التي تُنكرُ الله أساسًا، والتي تسمحُ للناس أن يكونوا مُلتفتين إلى أنفسهم ويتكاملوا قبل معرفة الله، فإنّنا نؤكِّدُ أنَّ البشر يعرفون الله لأنَّ الله يسمحُ ويأمرُ نفسه بالكشف عن ذاته[2]. وهكذا تختزلُ المقاربة العقليَّة الله كموضوعٍ في التدبُّر الفكريّ بدلاً من النظر إليه كموجودٍ داعمٍ ومُخلِّص. وفقًا لبادر، يوجد على مُستوىً أعمق حالة إلغاء لله في الأهواء البشريَّة، أو حتى في المحاولات الرامية إلى إثبات ذاته. ومن باب المقارنة نقول إنَّ نظريَّة بادر حول الله لا تقتصر على التأكيد على أبديَّته وكماله وعدم إمكانيَّة الإحاطة به علمًا، بينما تقتصرُ نظريَّة ديكارت على ذلك بشكلٍ واضح. هذه المفاهيم ليست باطلة ولكنَّها غير كافية تمامًا. يتحدَّثُ بادر عن الله مُستخدمًا المصطلحات الفلسفيَّة التقليديَّة مثل ديكارت، ولكنَّ الكلمة الفصْل ليست لهذه المصطلحات قطّ، وهذا الصدد، يُمكن اعتماد تعديل بادر لمفهومَي أحديّة الله وأبديّته كمثالَين، إذ لا ينبغي النظر إلى أحديّة الله كحقيقةٍ مُجرَّدة بمعنى الحاوي لجميع المخلوقات، بل كأحاديّةٍ أو فرديّة مُطلقة وحرّة يُمكنها أن تأخذ المبادرات. وعليه، ينظرُ بادر إلى الابتعاد عن الله[3] على أنّه مثال على التكبُّر المرفوض للبشر.

7. نظريَّة منطقُ الانفصال

تتولَّد مواضع الاختلاف الستّ بين بادر وديكارت التي تناولناها آنفًا من اختلافٍ أكثر جوهريَّةً. يكمنُ نقد بادر الأساس الذي وجَّهه إلى فلسفة ديكارت في أنَّ هذه الفلسفة تُشكِّلُ نظريّةً ميتافيزيقيّة تعملُ وفقًا لما يُمكنُ أن نصفه بأنّه «منطق الانفصال»، بالفعل، وفي كلّ ميدانٍ من التفكير الفلسفيِّ، طوّر ديكارت فروقات، ومتناقضات ذات قطْبين، وانقساماتٍ إلى شُعبتين، وثنائيَّات وما إلى ذلك، منها: الله والمادة، المنطق والإيمان، العقل والجسد، الشيء المفكِّر "res cogitans" والشيء الممتدّ "res extensa". إضافة إلى ذلك، واجه ديكارت صعوباتٍ جادّة في إعادة الربط بين هذه الحقائق بعدما قام بفصلها عن بعضها. على أيِّ حال، تنتمي أدلَّة ديكارت على وجود الله وتخميناته حول الغدّة الصنوبريَّة إلى الأبعاد الأقلّ إقناعًا من فكره.

---

[1]- محاضرات في العقائد التأمُّليّة: «كيف يمُكنهم (العقلانيّون) أن يُحصِّلوا معرفة حول الفكر المعادي لله، أو الفاقد لله، أو الخالي من الله، أو حتى (الفكر) الذي يتمّ بمساعدة الله حينما يكون وجود الله أو عدمه (مُستندًا) إلى أن يُقرّر فكرهم بذلك، ويضعون المعرفة بذاتهم قبل أن يُعرَفوا لأنّ (جملة) Deus est «الله موجود» الخاصّة بهم هي نتيجة فقط لـ «أنا أكون» (Ego sum).

[2]- محاضرات في العقائد التأمّليّة (4)، المجلّد التاسع، ص112.

[3]- حسب لبادر، أن يكون الإنسان «من دون» الله ليس إلاّ شكلاً خفيًّا عن كون الإنسان «معاديًا» لله. فضلاً على ذلك، يعتقد بادر أنّ وجود الله يقينيّ حتمًا، أي ليس فقط من وجهة نظر دينيّة: «لا يُعتقَد (فقط) بوجود الله، بل يُعرَف ذلك (أيضًا)». يدّعي بادر هنا أنّه يتوافق مع موقف توما الأكويني، ولكنّ صحّة رأيه هي موضع للشكّ.

لقد طوّر بادر في مقابل «منطق الانفصال» ما يسمّيه بـ نظريّة «الحقيقة الكاملة»[1] التي تنبني على أساس الوعي العميق والدائم للترابُط من وجهة نظرٍ مسيحيَّة مؤكَّدة. بالطبع لا يُنكِر بادر التوتُّرات والاختلافات الحقيقيّة[2]، ولكنّه يُصرُّ على وجود ترابط على الدوام فوق الاختلافات. وسنكون مُنصفين بالفعل تجاه حدس بادر المحوريّ -الذي نُسمّيه اليوم «رؤية تأمُّليَّة»- حينما نؤكِّد على إنكاره الكلّيّ لفلسفة ديكارت لصالح نظرةٍ كونيَّة مسيحيَّة مُحيطة ومُتكاملة وشموليَّة.

ولعلَّ ما يثير الاهتمام هو أنَّ هذه النظرة الكونيَّة لا تسمحُ بوقوع انفصالٍ بين التفكُّر الفلسفيِّ واللَّاهوتيّ. وفي هذا الصدد، يسعى بادر حتمًا للارتباط بتقاليد القرون الوسطى وبتوما الأكويني على وجه الخصوص. فهو على قناعة أنَّ «ما هو غير لاهوتيّ في تلك الأفكار الفلسفيَّة هو غير فلسفيٍّ في الوقت نفسه، تمامًا كما أنَّ ما هو غير فلسفيّ في الأفكار اللَّاهوتيّة النقيضة يبدو على قدم المساواة غير لاهوتيّ، وبالتالي يُمكن ويجب أن يربط الفرد تواضع الإيمان مع سموّ البحث في ترويج العلوم الدينيّة وتطبيقها (أي العقائد التأمُّليّة)»[3]. وهكذا تتّصلُ معرفةُ الله ومعرفة العالم ومعرفة البشر بشكلٍ غير قابل للانفصال، وهذا هو الحال أيضًا في المقاربات التأمُّليّة والتجريبيّة تجاه الحقيقة، وعليه، يُعارضُ بادر بشدّة الذهنيّة التي سادت في زمانه، وتتمسّكُ بعنادٍ بعدم إمكانيّة التوافق بين المعرفة والإيمان.

في الحاصل تبرز مجموعة من الأسئلة الختاميَّة أهمُّها ما يلي: هل أنصفَ بادر ديكارت، وإن كان الجواب نعم، فإلى أيِّ حدّ؟ يبدو أنّ بادر لم يقرأ أعمال ديكارت بأسلوب المحترف، ولكنَّه فعل ذلك قطعًا بحقٍّ مؤلَّفات بوهمه وهيغل. لقد أخذ بادر ديكارت كمثال -كنمطٍ أو نموذجٍ فكريّ- وهذا يُشرِّع حديثنا عن «ديكارت» و «الفلسفة الديكارتيّة» في الوقت نفسه. لم يقم بادر في رفضه العامّ أو في قيامه بقلب العناصر الديكارتيّة بتناول التشابهات الواضحة بين موقف ديكارت وموقفه. لاحظ فونك أنّ المفكِّرَين يعتقدان بأنّ «الذات التجريبيّة المحدودة ليست قادرة على أن تُحصِّل الطمأنينة من خلال إنجازاتها. ينبثقُ اتّحاد الأنا بالنسبة إلى ديكارت وبادر أيضًا من (حقيقة) أنّه جُعِل ممكنًا... من إنجازاتٍ لا تعودُ إلى الذات التجريبيّة»[4]. هذا الأمر يستثير السؤال الآتي: على ضوء هذه الملاحظة، هل يكون النقد المستلهَم لاهوتيًّا الذي يُوجّهه بادر لديكارت فاقدًا للمعنى

---

[1]- يعودُ هذا المصطلح إلى كوسلوسكي.

[2]- عارض بادر أيضًا نظريّات مُوحِّدة واضحة مثل فلسفة شيلينغ حول الهويّة، وحدة الوجود، فلسفة سبينوزا، واتجاهات عرفانيّة عدَّة.

[3]- محاضرات في العقائد التأمُّليّة (4)، المجلّد التاسع، ص8.

[4]- Funke, p.175–176.

ومَلغيًّا؟

إجابتنا على السؤال السابق تفيد بما يلي: لا! يتَّضحُ أنَّ حدس بادر حول الفلسفة الديكارتيَّة ونتائجها ودلالاتها لا يخلو من التقدير. لا يُمكن تبسيط المشكلة من خلال تحليل قراءة بادر القاسية لديكارت فحسب، أو من خلال تصوير حالات تحيُّزه المفترضة وبالتالي إدانتها، تُعيقُ هاتان الاستراتيجيّتان النقاش الشامل حول ما يقعُ على المحكّ هنا. برأيي، وكما أدرك بادر نفسه، فإنَّ همَّه كان مُختلفًا تمامًا عن همِّ ديكارت، حاول الأخير العثور على قاعدةٍ صلبة للعلوم -«رياضيّات كلّيّة»- بينما كان هدف بادر أكثر شمولاً، أي دمج جميع (أنواع) المعرفة في نظريَّةٍ تأمُّليّة واحدة وفيّة للدين المسيحيّ. فهم بادر ذلك بوضوح، ولكي يُحقِّق ذلك كان عليه أن يُغيِّر -أو على الأقل أن يتحدَّى- مركز فلسفة ديكارت.

ينبغي الالتفات أيضًا، إلى أنّ مخاصمة بادر للفلسفة الديكارتيَّة لم تنشأ من العدم، فحتى في عصر التنوير، كانت الفلسفة الديكارتيّة موضعَ نزاعٍ شديد[1]، كان هذا هو الحال مع هارمان على سبيل المثال، وهو مُفكِّرٌ مهمٌّ مهَّد بمعنىً ما الطريق للرومانطيقيّين، وكان بادر مُطّلعًا على أعماله. فوق كلّ شيء، تتعارض إعادة التأهيل العامَّة للحواسِّ مع النزعة المنطقيَّة لديكارت. يذهبُ كوندليليس أبعد من ذلك ويدَّعي أنَّ «عصر التنوير ككلٍّ اتَّسم برفض المعتقدات الديكارتيّة»[2]. أكمل الرومانطيقيّون - وخصوصًا «مدرسة توبنغن» الشهيرة - هذا الاتِّجاه وقاموا بتفصيله بشكلٍ إضافيّ. ولقد صاغ كلٌّ من دراي، موهلر، ستودنماير، وكُون احتجاجاتٍ ضدَّ ديكارت والفلسفة الديكارتيّة تُشبه تلك الأدلَّة التي قدَّمها بادر. يذكرُ ستاينبوخل الآتي: «اختلفت روح توبنغن عن الروح الديكارتيّة... يتناقضُ شكّ ديكارت الموجود «منذ البداية» مع فهمهم للتقليد، وتتناقضُ نقطة بدايته الكامنة في وعي الذات مع فهمهم للجماعة التي يقفُ فيها الأنا، وتتناقضُ نزعته المنطقيَّة التي تفرضُ الوعي الذاتيِّ وكامل عبء المعرفة مع فهمهم للوضعيَّة غير المختزَلة في المنطق، و(فهمهم) لسلطةٍ ممنوحة في التاريخ حينما يتمُّ الإيمان بالروح المقدَّسة، الحيَّة والفاعلة للوحي واكتساب المعرفة بها. تتّفقُ مدرسة توبنغن في هذا النقد الموجَّه لديكارت بشكلٍ أساس مع بادر»[3]. ولكن ربمَّا بادر هو أكثر راديكاليَّة وصرامة بقليل.

---

[1]- Panajotis Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, pp. 170–209.

[2]- Ibid., p.172.

[3]-Theodor Steinbüchel, "Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung", p.122.

لم يكن بادر مُثيراً للاهتمام من الناحية التاريخيّة فحسب، بل أن أهمّيّة فكره تكمن على نحو مضاعف في الاتّجاهات الجديدة التي تدلّ عليها عقائده التأمُّليّة وخصوصاً فيما يتّصل باللاَّهوت المستقبليّ السليم. يؤكد بادر خلافاً لأكثر معاصريه أنّ النظرة الكونيّة المسيحيّة الصحيحة والشاملة يجب أن تترك مجالاً ليس فقط للذكاء بل للإيمان والرغبة والإرادة أيضًا؛ ليس للتحليل فقط بل للتركيب أيضًا؛ ليس للبشريّة فقط، بل للطبيعة أيضًا؛ ليس للقانون الأخلاقيّ فقط، بل للتقوى والخضوع أيضًا؛ ليس للسعي نحو المعنى فقط، بل للروحانيّة أيضًا؛ ليس لهذا العالم الظاهر فقط، بل -فوق كلّ شيء- للإله الشخصيّ الموجود بشكلٍ غير مرئيٍّ فيه. ربما واجه بادر صعوباتٍ في الطرح المكتوب لأفكاره، ولكنّه كان ثابتًا بشكلٍ مُدهش في التفكير بها[1].

ماذا يُمكنُ في النهاية أن يتعلَّمه علماء اللَّاهوت المعاصرون من النقد اللَّاهوتيّ الذي يُوجِّهه بادر لديكارت؟

أوّلًا، من المفيد معرفيًّا أن نُلاحظ كيف يغوصُ بادر في أصول الحداثة، فقد درس بشكلٍ نقديٍّ فرضيَّاتها وكشف عن نقاط ضعفها التي تتضمَّنُ توجُّهًا أحاديَّ الجانب نحو النفس، وعدم الاكتراث بـ «الآخر» بالمعنى الواسع للكلمة وحتّى عدم تقبُّله في بعض الأحيان، ورفض مُلاحظة حالات تحيُّزها الخاصَّة أو عدم القدرة على ذلك.

ثانيًا، يُقدِّمُ بادر بدائل وحلولاً أيضًا، ومن المفاجئ أنّه عصريٌّ ويبني الجسور بين حقباتٍ تاريخيّة مُختلفة[2]. وعليه، يستطيعُ أن يُظهر طريقًا للنجاة من مُعضلات الحداثة[3]، لأنّه من المرجَّح أنّ البحث عن فترة ما بعد الحداثة «الحقيقيّة» لا ينبغي أن يتمَّ في العمليَّات المتواصِلة المتمثِّلة بالتجزئة، وإضفاء الشخصانيَّة، والتقسيم، والتحديد التقييديّ -، وهي في الواقع لا تصنعُ شيئًا غير إكمال «منطق انفصال» شبيه بالفلسفة الديكارتيّة. وعليه، تتألّف فترة ما بعد الحداثة «الحقيقيّة» في دراسة الترابط بين كلّ شيءٍ بشكلٍ أعمق.

---

[1]- أنظر كتاب بيتانزوس، ص105: «من اللَّافت للنظر أنَّ الحجم الكبير والمجتزأ للمؤلّفات التي أنتجها بادر على مدى أكثر من خمسة عقود يُظهر هذا القدر من الاتساق والترابط الداخليّ التام. لا يوجد قسم رئيسيّ من مؤلفات بادر غير مُرتبط بشكلٍ تكامليّ مع كلّ قسمٍ رئيسيّ آخر. بالفعل، فإنّ فكر بادر خال على نحوٍ استثنائيّ من التناقض الذاتيّ».

[2]- Hans Grassl, "Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels", p.44.

[3]- Peter Koslowski: Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, p.27.

قائمة المصادر والمراجع

1. Falk Wagner, “Die spekulative Dogmatik im Umkreis Hegels und die spekulative Dogmatik Baaders”.
2. Franz von Baader. **Vorlesungen über speculative Dogmatik**. Vol.IX.
3. Georg W. F. Hegel**. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.**
4. Hans Grassl, “Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels”.
5. Panajotis Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.
6. Peter Koslowski: Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders,
7. Theodor Steinbüchel, “Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung”.
8. Baader, **Biografie und Briefwech**sel, Vol. XV.
9. Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling.

نقد العقل بالعقل
كيف للعقل أن يتعقَّل سواه وينقد نفسَه بنفسه؟

علي عابدي الشاهرودي
فيلسوف وعالم في الإلهيات وأصول الدين- إيران

ملخّص إجماليّ

أين هو العقل؟ وما مكانه في المعرفة وفي الوجود؟، وكيف تبدو علاقته بأجزاء وأقسام النظام الإدراكيّ؟

لطالما كانت «طبيعة العقل» هي الأساس الأوَّل والأخير في الجهاز المعرفيّ، لذا، كان السؤال الأهمَّ والأبرز لدى الفلاسفة والعلماء يدور حول ماهيَّة التعقُّل، فضلاً عن أسئلة أخرى منها: كيف يمكن للعقل أن يَتَعَقَّل ما يدخل في خصوص ذاته كما يَتَعَقَّل في خصوص «ما سواه»؟ وبالتالي: كيف ولماذا وإلى أيِّ مدى يمكنه أن ينقد نفسه ويصدر أحكامًا حول نفسه؟

في هذه الدراسة نحاول أوَّلًا، إيضاح مسألة أساسية وهي أنَّ نقد العقل من جانب العقل نفسه تعدُّ عمليَّة ممكنة التصوُّر ومتاحة. ثانيًا، أن نقد العقل لنفسه قد حدث بالفعل. ثالثًا، ان النقد ميزة خاصَّة للعقل ولا يمتلك أيُّ جهاز إدراكيٌّ آخر مثل هذه المقدرة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: نقد العقل، العقل العامّ، العقل الخاصّ، طبيعة العقل، العقل المعصوم، تعقُّل الذَّات، تعقُّل الغير.

العنوان الأصلي للبحث: نقد العقل بالعقل.

* المصدر: مجلّة «دراسات العلوم الإنسانية»، العدد 47، صيف 2007.

- نقله إلى العربية: حيدر نجف.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

لا بدَّ من القول بدايةً أنَّه ما من جهاز إدراكيٍّ سوى العقل بوسعه أن ينقد ذاته ويحكم في نفسه داخل النظام المعرفيّ. أيضًا في البنى التكنولوجيَّة لا يتسنَّى افتراض بنية من قبيل الحاسوب تستطيع حقًّا أن تشرف على نفسها، وتفحصها وتصلحها وتحكم عليها وعنها. ففي نظام الوجود الممكن، العقل وحده هو الذي يمكن أن تكون له مثل هذه الخصوصيَّة بفضل استناد ماهيَّته ووجوده إلى الكائن الأوَّل والمحض والضروريِّ، من دون الوقوع في تناقض أو دور أو تسلسل أو تشتُّت (عدم القطعيَّة)[1].

شروط النقد وأسلوب فحص الجهاز من قبل نفسه

كي يستطيع الجهاز فحص نفسه ونقدها، من الضروريِّ توفُّر الشروط التالية:

أوَّلًا: تفكيك نفسه إلى قسمين أحدهما المشرف والثاني المُشرَف عليه. ولذا، فهو يحتاج إلى جهاز ثالث يقوم بعمليَّة الفرز والتفكيك، وينبغي أَن ينطوي على كلا القسمين في الجهاز السابق، كما يحتاج هو نفسه إلى انفصال القسمين المذكورين. هذا الانفصال إمَّا أن يكون موجودًا في نظام الجهاز أو يحصل بواسطة جهاز رابع. إذا كان موجودًا في نظام الجهاز فما فُرض أنَّه جهاز واحد سيكون جهازين، وفي هذه الحالة لن يحصل فحص الجهاز بوساطة نفسه. وإذا كان جهازًا آخر وقعنا في التسلسل. ومثل هذا التسلسل ينفي إمكانيَّة وجوده، وإذا افترضنا تحقُّقه فهذا سيجعله متناقضًا ومستحيلًا منطقيًّا. هذا بالإضافة إلى البراهين التي أقامها الفلاسفة على بطلان التسلسل الترتيبيِّ والتجمُّعيّ.

ثانيًا: إذا افترضنا إمكانيَّة تفكيك جهاز بواسطة نفسه فمن الضروريِّ ألَّا يقع الجهاز المراد تفكيكه في عدم القطعيَّة (= التغيّر)، لأنَّه لو عانى منها لما كان ما يراد فحصه بالوضعيَّة المحبَّذة المطلوبة للجهاز (وضعيَّة ما قبل التفكيك) بل بالوضعيَّة الجديدة. وهذه العمليَّة تعني أنَّ فعل التحليل والتفكيك لم يحصل (= خلف).

ثالثًا: إذا افترضنا عدم استلزام المحالات المذكورة في البندين السابقين، فمن الضروريِّ ألَّا

---

[1]- المراد هنا الإشارة إلى نقد مبدأ عدم القطعيَّة الذي قرَّره هايزنبورغ في الفيزياء الكوانتوميَّة (الكميَّة). وقد فَسرّ هذا المبدأ بمعنى نفي قانون العلّيَّة في الميكروفيزياء. لكن هذا البيان لعدم القطعيَّة غير صحيح إذ لا يمكن معاينة رصيد ودعامة له لا في الفيزياء ولا في جهاز العقل. أما إذا تم تفسير مبدأ عدم القطعيَّة تبعًا لقانون العلّيَّة واستخدم القانون لتبيينه وتفسيره فسيتمهَّد الطَّريق للنقد في الفيزياء. ولكاتب السطور تفسيره وتبيينه لهذا المبدأ على أساس قانون العلّيَّة والذي من شأنه الانتقال من الفيزياء إلى ما بعد الفيزياء. نقول هنا بإيجاز: هذا الرأي (إذا كان يقصد عدم العلية حقاً) يتنافى مع العقل العام، كما أنه ينقض الأساس المنطقيِّ لرياضيَّات الاحتمالات، ويفضي في داخل الفيزياء الكميَّة (الكوانتوميَّة) إلى مفارقة وتناقض، لأنَّه يجب أن يلغي أيّ فعل ورد فعل كمّيّ (كوانتوميّ) ليستطيع تفسير حدث ما في ضوء مبدأ عدم القطعيَّة. طبعًا لا بدَّ من تحليل وتركيب هذه النظريَّة بشكل مفصل في أربعة موازين هي الميزان المنطقيّ، والميزان الرياضيّ، والميزان الفيزياويّ، والميزان ما بعد الطبيعيّ، لتتوفَّر إمكانيَّة نقدها. وما تمَّت الإشارة إليه مجرَّد لمحات إلى بعض المشكلات التي تواجهها هذه النظريَّة.

يؤدّي الفحص إلى عدم القطعيَّة، لأنَّ الفحص والحكم حوله إذا أدَّيا إلى عدم القطعيَّة فلن يكون قد وقع فعلاً. بكلام آخر، لو افترضنا أنَّ تفكيك الجهاز (غير العقل) ممكن على يده هو نفسه، ولو افترضنا أنَّ التفكيك لم يؤدّ إلى عدم قطعية، مع ذلك سيكون الفحص في جهاز (غير العقل) متعذِّرًا لأنَّ فعل الفحص يؤدّي إلى عدم القطعيَّة (= التغيُّر) في ذلك الجهاز، ويأخذه إلى وضعيَّة وموقع جديد لم يكن موجودًا سابقًا.

رابعًا: من أجل إمكانيَّة فحص جهاز بواسطة الجهاز نفسه، ينبغي أن يكون هناك على الأقلِّ مبدأ واحد لا يطاله التغيُّر والتبدُّل بفعل أيِّ عمليَّة، كما يجب أن يصدق هذا المبدأ في كلِّ افتراض، إذ بغيابه يتعذَّر فعل النقد الذي هو فحص الشيء المراد نقده بمعيار ثابت مستقلٍّ عن الناقد والفاحص والشيء المراد فحصه. هذا المعيار غير ممكن التصوُّر سوى في العقل، لأنَّ كلَّ جهاز، وخصوصًا أجهزة الحواسيب، يتبع بنيته وبرنامجه، فلا يوجد مبدأ يسوده مستقلاً عن بنيته وبرنامجه بحيث يُصْلِح بنحو مستقلٍّ برامجَ الأجهزة. إذن، من المتعذَّر تحسين الجهاز وفحصه والحكم عنه وحوله عن طريق الجهاز نفسه وبصورة أصيلة. في حين أنَّ هذا المبدأ موجود في العقل.

مبدأ الإثبات المطلق للعقل

المبدأ الأوَّل للعقل غير المشروط وغير المحدود هو «الإثبات المطلق»، وفحواه: سواء أثبتنا شيئًا أم نفيناه يقوم العقل في الحالتين بعمليَّة الإثبات. بتعبير آخر سواء قرر العقلُ القضايا الإيجابيَّة أم القضايا السلبيَّة يكون في الحالتين قد أثبت كلتا القضيَّتين. هذا المبدأ هو أساس مبدأ عدم التناقض والذي تستحصل منه الأصول والمبادئ الأخرى بنحو تحليليٍّ أو استنباطيٍّ بشكل عامّ، وعليه وعلى المبادئ الأخرى يقيمُ العقلُ مقدرته على نقد ذاته، لأنَّ هذه المبادئ لا تقبل التغيير مهما كانت الظروف، وهي معيارٌ بيده تفحص به المعارف والقضايا فيتبيَّن صدقها أوكذبها، كمالها أونقصها.

يتجلَّى ممَّا سبق أنَّ طبيعة العقل منوطة بضرورة غير محدودة وغير مشروطة هي ضرورة مبدأ «الإثبات المطلق» المستقلِّ عن طبيعته. ولأنَّ هذا المبدأ غير محدود وغير مشروط فهو ضرورة محضة، ولأنَّه ضرورة محضة فهو لا يقبل التعدُّدية والكثرة. إذن، يرجع هذا المبدأ إلى الجهات الضروريَّة لواجب الوجود، فكما أنَّ كلَّ الأشياء الممكنة مرتبطة بالواجب كذلك كلّ التعاريف والقضايا مرتبطة به أيضًا، إذ ثمَّة في أساس التعاريف والقضايا ضرورة أزليَّة تعود إلى جهات واجب الوجود، كما أنَّه في أساس الأشياء ومبدأ تحصيلها يوجد تأثير له. وعليه، فالتعقُّل والفحص منوطان بمعرفة بعض جهات واجب الوجود على الأقلّ، مع أنَّ كلَّ هذه الجهات تعود إلى جهة واحدة، إذ إنَّ واجب الوجود أَحَديُّ الذات وأَحَديُّ المعنى، والتعدُّديَّة بحسب انتزاعاتنا لا بحسب منشأ الانتزاع.

يُستنتج من هذا المبدأ أنَّ للتصديق بواجب الوجود ضرورة منطقيَّة هي في مستوى الضرورة نفس الأمريَّة بنحو غير مشروط وغير محدود. وهذا تقرير آخر لبرهان الصدّيقين. ولأجل الوجود الضروريِّ لله لا يحتاج هذا التقرير إلى مقدِّمات صعبة كما لا يحتاج إلى نظريَّات. ولو كان بحاجة إلى مقدِّمات صعبة أو نظريَّات لما كان ضروريًّا شاملاً.

من هنا، وعلى أساس مبدأ «الإثبات المطلق»، ومبدأ الهوّيَّة المحضة، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ نفي الوساطة بين الوجود والعدم (= السلب والإيجاب)، ومبدأ طرد نفس الأمر لكلِّ شيءٍ يناقضه، ومبدأ بطلان الدور المحض، ومبدأ بطلان التسلسل في الاستدلال (البرهنة)، وكذلك على أساس المعاني القبليَّة المقوِّمة لماهيَّة سنخ العقل مثل: الوجود، العدم، الـ «إنّ» أو الـ «يوجد»، الـ «ليس» أو الـ «لا يوجد»، إذا-فإنّ، الضرورة، الإمكان، الامتناع، العلّيّة، المعلوليَّة، الشيئيَّة، الواقعيَّة، التعقُّل، التصوُّر، التصديق، وباقي المعاني القبلية، على أساس كلِّ هذا نقول إنَّ نظام التعقُّل قابل للتبيين، وعلى أساس هذا النظام يمكن الاستدلال كما يمكن الفحص (= النقد بكلِّ مراحله)، وكذلك التحكيم وإصدار الحُكْم من دون أن يصل مستقبل التعقُّل في مرحلة التحكيم إلى طريق مسدود. طبعًا، قد تحدث انسدادات بنحو فرديٍّ وبسبب خصوصيَّات العقل الجزئيَّة، أمَّا سنخه سواء في الفرد أم في الجمع فلا انسداد فيه، مع أنَّ لذلك حدودًا وشروطًا كما سيأتي في الحدِّ والشرط العقليَّين.

عمليَّة النقد هي ذاتها عمليَّة التفكيك والاكتشاف والبرهنة والمقارنة

في ضوء ما تقدَّم، نستنتج أن أجهزة الحواسيب وغيرها ليست من سنخ العقل، سواء سُمّيت ذكيَّة أم غير ذكيَّة. لذلك، فالتفكير بالنسبة إليها غير متاح، والتفكير المعبِّر عن كلِّ الأعمال العقليَّة يمكنه نقد نفسه من دون الوقوع في الدور والتسلسل والتناقض وعدم القطعيَّة، وأن يبادر في هذه العمليَّة داخل نفسه إلى التحليل والفرز والتركيب.

في هذا السياق، ستنتهي ماهيَّة العقل، بقطع النظر عن أيِّ نظريَّة، إلى المعرفة من خلال الاكتشاف والبرهنة (الاستدلال) والاستنباط والمقارنة و... . وعمليَّة النقد بدورها تحصل داخل الاكتشاف والبرهنة والتطبيق، وليست لها ماهيَّة منفصلة عن هذه العمليَّات. يصدق عنوان النقد هذا على عمل العقل لأنَّه يعيد النظر في عمليَّة المعرفة والاستدلال التي قام بها كأنَّها موضوع، لكنَّ إعادة النظر هذه لا تخرج هي الأخرى عن حدود الاكتشاف والاستدلال والمقارنة، وليست بشيء خارج سنخ النشاطات العقليَّة. العنصر الأساس في النقد الذي جعل خصوصيَّة النقد في النظام الأحسن الإمكانيِّ مقتصرةً على طبيعة العقل هو قدرة العقل على تفكيك ذاته عن ذاته. بمعنى أنَّه في النظام الكليِّ جُعلت هذه القدرة كجزء من طبيعته، ولهذا يمكنه أن يفصل نفسه بوصفه حَكَمًا وفاحصًا عن نفسه بوصفه موضوعًا للتحكيم والفحص. وعمليَّة الفصل تحصل من دون إيجاد

مسافة فاصلة بين العقل والعقل، ومن دون الوقوع في عدم القطعيَّة والدور والتسلسل والتناقض. فلو حصلت أيُّ واحدة من هذه المشكلات لما كانت عمليَّة الفصل العقليِّ ممكنة.

الآن، وقد علمنا أنَّ النقد الذاتيَّ متعذِّر على كلِّ الأجهزة باستثناء جهاز العقل، نتطرَّق إلى عنوان «نقد العقل للعقل»، أو «فحص العقل للعقل».

مسألة نقد العقل للعقل

السؤال الأوَّل: لماذا وبأيِّ وجه يستطيع العقل أن يفحص نفسه بواسطة نفسه؟

السؤال الثاني: حول كيفيَّة هذا الإمكان وهذا الفعل النقديِّ ومنطوقه هو: كيف يمكن للعقل أن ينقد نفسه، وكيف يحصل هذا النقد؟

السؤال الثالث: هو بين الفاحص والمفحوص، أو بين قوَّة النقد والشيء المنقود. ففي نقد العقل للعقل، الناقد والمنقود كلاهما العقل ذاته، وهنا نطرح وندرس السؤال القائل: لماذا وكيف ينفصل الناقد عن المنقود؟

قبل أن نخوض في الإجابات عن هذه الأسئلة، من الضروريِّ التذكير بأنَّ أيَّ إجابة نقدِّمها وأيَّ حلٍّ نسلكه لأنَّه نابع من طبيعة العقل [سواء كانت هذه الإجابات إيجابيَّة أم سلبيَّة]، نفترض مسبقًا صحَّة استدلال واكتشاف طبيعة العقل، وصحَّة حكم سنخه. من هنا، لا يمكن الإجابة أن تكون باتِّجاه تحطيم متانة حكم العقل العامّ. ولأنَّ الإجابات منوطة بمتانة ورصانة حكم العقل بنحو قبليٍّ، والإجابات نفسها من سنخ الأمور العقليَّة، فلو وضعت في سياق تحطيم هذه المتانة لكانت إجابات متناقضة ليس بوسعها حلُّ المسألة والمشكلات التي يراد الإجابة عنها في هذه المسألة.

تعريف العقل العامّ

في العقل العامِّ، ترجع الأصول والتعاريف والعلاقات إلى سنخ العقل وطبيعته، لا إلى مرتبةٍ أو صنفٍ أو نوعٍ منه. ففي أيِّ حالة افترضت فيها طبيعته تفترض كلَّ هذه التعاريف والمبادئ والعلاقات معها. مثال على ذلك: تعاريف من قبيل الوجود والعدم والإنّ واليوجد، إذا- فإنَّ، تتعلَّق بسنخ العقل، ولا يمكن أخذه بنظر الاعتبار من دون أن تتحقَّق فيه مثل هذه التعاريف. فالعقل من دون تصوُّر الـ «إن» والـ«يوجد» والـ «لا يوجد» يساوي اللَّاعقل. كما أنَّ مبدأ امتناع التناقض أو ضوابط الوحدات الثماني أو التسع أو الأكثر من ذلك في صدق التناقض، قد تحدث انسدادًا من العقل العامّ. أينما افترُض العقلُ يفترض معه امتناع التناقض والمبادئ المشروطة به، والضوابط المذكورة له، أو الأمور الأخرى من هذا القبيل. طبعًا الإعلان يحتاج أحيانًا إلى فعل عقليٍّ لكن هذا الفعل لا ينتج شيئًا في العقل، وهو ليس من قبيل الاكتسابات النظريَّة المتعلِّقة بالعقل الخاصِّ، ويحتاج إلى استنباط واكتساب نتيجة.

بعض أجزاء العقل العامِّ تحتاج إلى فعل عقليٍّ للإعلان والتجلية، من قبيل ضابطة الوحدات الثماني أو التسع أو الأكثر من ذلك. مع ذلك أنْ تُعدَّ وحدة الحمل إلى جانب سائر الوحدات من شروط صدق التناقض فهذا يرتبط من ناحية بنظريَّة جديدة في المنطق وما بعد الطبيعة، وهو من ناحية أخرى حصيلة سنخ العقل. ولا بدَّ من معالجة هذه المسألة وحلِّها في موضعها.

يجدر القول أنَّ السؤال حول مضمون الحمْل في هذه الحالة من السنخ الأوليّ أم الشائع؟ ليس بالاكتساب. وبعض تطبيقات الحمل الأوليِّ والحمل الشائع فقط تحتاج إلى اكتساب واستدلال وبرهنة، مثل: هل حمل الفصل أو الجنس على النوع من سنخ الحمل الأوليِّ أم من سنخ الحمل الشائع؟ ونظير: حمل الفرد على الكليِّ من أيِّ أنواع الحمْل؟ وأيضًا نظير قولنا: لماذا كان حمْل الكليِّ على فرده بالذات حملاً شائعًا وليس حملاً أوليًّا؟ كذلك مثل مجموعة كلِّ المجاميع التي لا تضمُّ نفسها كعضو فيها. ينتمي هذا المثال إلى رياضيَّات المجاميع وقد طرحه برتراند راسل كنموذج متناقض. السؤال في هذا النموذج هو: هل الحمل من صنف الحمل الأوَّليِّ أم من صنف الحمل الشائع أم لا من هذا ولا ذاك، وفي هذه الحالة الثالثة ينبغي أن يكون لنا صنف آخر من الحمل. يتجلَّى من هذه النماذج أن عددًا من نماذج الحمل ليس لها طابع عامٌّ وضروريٌّ فهي تحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

إذن، ثمَّة فرق بين التجلية والاكتساب. فعلى سبيل المثال، القضايا المعروفة بأنَّها «قضايا قياساتها معها» تتعلَّق بالعقل العامِّ مع أنَّه قد تكون ثمَّة حاجة إلى التجلية في بعض الأحيان. ورغم أنَّه يوجد فيها نوع من البرهنة والاستدلال إلَّا أنَّ الاستدلال في العقل مع القضيَّة، من دون اكتساب. من قبيل: كلُّ عدد زوجيٍّ يقبل القسمة إلى عددين متساويين. إذن، الاستدلال من حيث هو استدلال لا يتنافى مع ضرورة صدق قضيَّة من القضايا، إنَّما القضيَّة يمكن أن تكون استدلاليَّة إلى جانب كونها ضروريَّة. فقط في حالة أن يكون نفيها أو إثباتها منوطين بالاستدلال، ولا يستطيع سنخ العقل أن يأتي به ويقرِّره، ستكون القضيَّة من النوع الاكتسابيّ.

بعد هذا الشرح، نجيب الآن عن الأسئلة المطروحة:

أوَّلًا: لماذا يستطيع العقل أن ينقد ويفحص نفسه بواسطة نفسه؟

في الإجابة عن البند الأوَّل من السؤال نقول إنَّ العقل يستطيع أن يجعل نفسه موضوعًا للنظر والتأمُّل كباقي الأشياء والمواضيع. وهذا شيء واقع لأنَّ السؤال في هذا الشأن واقع.

عندما نسأل: هل بالمقدور السؤال حول العقل وجعله موضوعًا للنظر والتفكير والتأمُّل؟ فهذا السؤال يتضمَّن «جعل العقل موضوعًا» قبل طرحه. وعندما نسأل: هل بالإمكان التفكير حول العقل؟ فهذا ينطوي على حصول التفكير حول العقل ووقوعه في السؤال نفسه. لمزيد من الشرح والإيضاح في هذا الخصوص نقول إنَّ كلَّ تفكير وإشراف يمارسه العقل حول شيء يحصل لأنَّ له

تصوُّره حول ذلك الشيء سواء كان هذا التصوُّر من دون واسطة أم تصوُّرًا بوساطة. بكلام آخر، لدى العقل موضوع معيَّن، وحينما ينظر في هذا الموضوع يكون موضوعًا لإشرافه ونظره وتأمُّلاته، ولأن له معرفته من نفسه يمكنه أن يجعل حصيلة هذه المعرفة موضوعًا لتفكيره شأنه شأن أيِّ موضوع آخر. إذن، تنقيح ملاك التفكير حول شيء ما، أو جعل الشيء موضوعًا للتفكير، يبيّن أنَّ العقل كما يستطيع فصل نفسه عن الأشياء وجعلها مواضيع لنظره وتفكيره يستطيع كذلك فصل نفسه عن نفسه، أي أن يجعل تصوُّره الذي يمتلكه عن نفسه موضوعًا لدراسته وتأمُّلاته. هذه العمليَّة تجلية لفاعليَّة العقل العامَّة، وليست نظريَّة تمَّ إثباتها ببرهان أو استدلال معيَّن حتى تدحض بعد ذلك ببرهان آخر. وهي تجلية، فسواء صدَّقنا تفكير العقل حول العقل أم رفضناه نكون في كلتا الحالتين قد فكّرنا فيه. وإذا تحقَّقت موضوعة ما أو قضيَّة ما حتى في حال نفيها ورفضها فستكون عامَّةً وتنتمي إلى سنخ العقل.

إشكال على إمكانيَّة تفكيك العقل في داخله

ليس المراد من العقل العامِّ أنَّ يتقبَّل جميع الأفراد الشيء ويوافقونه، بل المراد أن تتصوَّره طبيعة العقل وتصدِّقه تلقائيًّا من عند نفسها، ولأنَّ طبيعة العقل تفعل هذا إذن لا مندوحة من أنَّ كلَّ كائن عاقل يقرِّره بحسب طبيعة عقله، سواء وافقه كفرد أم رفضه. «العاميَّة» أو «العموم» من أحكام طبيعة العقل التي تعبِّر عن نفسها في عقل أيّ كائن عاقل، سواء كانت خصوصيات الفرد متطابقة معها أم غير متطابقة. من هنا، حتى لو رفض الأفراد الأحكام العامَّة للعقل تبقى هذه الأحكام جارية في جميع مبادئه وقضاياه وبراهينه، ويبقى العقل يفكِّر على أساسها.

هنا يمكن طرح إشكال يقول: إنَّ العقل يدرك نفسه بالإدراك الحضوريِّ، ولأن الشيء هو نفسه ولا فاصل بين الشيء ونفسه، يطرح السؤال: كيف يمكن للعقل، الذي علمُهُ بنفسه هو عين نفسه، أن يفكّك نفسه ويجعل نفسه موضوعاً للملاحظة والتأمُّل؟

الجواب هو أنَّ عمليَّة الفصل من صنف العلم الحصوليّ. فيمكن للعقل على أساس علمه الحضوريِّ بنفسه، وعلى أساس قدرته على العلم بنفسه، أن يصنع من أيِّ معلوم حضوريٍّ معلومًا حصوليًّا، ويجعل هذا المعلوم الحصوليَّ موضوعًا لتفكيره وتأمُّله. بالإضافة إلى هذا، باستطاعة العقل عن طريق العلم الحصوليِّ معرفة جوهره باعتباره جهاز المعرفة ذاته، وحول إمكانيَّة جعله موضوعًا يمكنه أن ينظر في موضوعته، ويستنتج عن طريق تنقيح المناط أنَّ كلَّ عقل بما في ذلك عقل الشخص نفسه، أي العقل الجزئيّ، له مثل هذه المقدرة. هذه الفاعليَّة تستعرض عظمة العقل، عظمة تتمثَّل في أنَّه لو حذف من العالم الممكن كلِّه لما استطاع هذا العالم النهوض بهذا الاستعراض. فعقل كلِّ فرد يلتفت نحو طبيعة العقل ويسأل: أيها العقل الذي يتحلَّى بكلِّ هذه العظمة، ويُجلي نفسه في كلِّ أركان نظام الإمكان، من أيّ نسل أنتَ، ومن أيّ بلادٍ لا مكان ولا

زمان لها جئتَ إلينا؟ طبيعة العالم إذا خسرتك وحُذِفتَ منها لن تستطيع أن تثمرك وتصنعك، فما أنت ومَن أنت؟!

يجيب العقل: لستُ أجنبيًّا على العالم، ولي معرفتي وألفتي بكم جميعًا، ولا أنزعج أبدًا من زعلكم وغضبكم وخوفكم وحرصكم، وأحاول دومًا عرض الحقيقة أمامكم. لقد وضعني الله في النظام الكليِّ لتفحصوا وتحكموا طبقًا للمعايير المحضة فقط «**وزِنوا بالقسطاس المستقيم**» (سورة الشعراء، الآية 182).

ولأني، رغم كلِّ هذا، محدود ومشروط وبحاجة لاستعمال العقل الخاصِّ، وكذلك أنا في مدَيَات عقلي أحتاج إلى الاستدلال العقليِّ الخالص، وأحتاج كذلك إلى معطيات ومعلومات وقوانين العقل العمليِّ والعقل الأخلاقيِّ العامِّ، وأحتاج كذلك إلى معطيات الحسِّ الخاصِّ والحسِّ العامِّ والشهود والكشف غير الحسّيِّ، لذلك جعل الله في النظام الأحسن كائنًا عاقلاً معصومًا (ع) للكائنات العاقلة في كلِّ زمان. هذا الكائن المعصوم جامع ومثاليٌّ ويتحلَّى بكلِّ المعايير.

هذا السؤال والجواب جديران بطبيعة العقل، والعقل ذاته هو الذي يكتشف وجود الكائن المعصوم المرشد المعين من قبل الله في كلِّ زمان.

ثانيًا: كيف يمكن للعقل أن ينقد ذاته؟

السؤال الثاني في هذه المسألة هو كيف ولماذا يستطيع العقل بوضعه نفسه موضوعًا لإشرافه ونظره أن ينقد نفسه ثمَّ يحكم عن نفسه؟ العقل كما قيل عبارة عن أساس المعارف والقضايا والبراهين والاستدلالات العامَّة، وعلى هذا الأساس يتجلَّى العقل العامّ، ويتحقَّق العقل الخاصُّ بنشاطه ومن داخله. إذن، عندما نقول إنَّ العقل يدرس نفسه فمعنى ذلك أنَّه يعيد النظر في نظام معرفته وعلومه. ليس المقصود من نقد العقل بالعقل نقد ذات العقل بوصفه جوهرًا، فتلك قضيَّة أخرى مختلفة. موضوع البحث هنا هو النظام العقليُّ، وتتمثَّل نتيجة المطالعة والبحث في أسئلة عدَّة حوله، هي:

السؤال الأوَّل: ما هو هذا النظام، وكيف هو، ولماذا هو قائم؟ وهذا السؤال بحدِّ ذاته يتضمَّن مسائل عدَّة.

السؤال الثَّاني: هل هذا النظام العقليُّ صحيح أم غير صحيح، وهل ينطوي على الواقع أم لا؟

السؤال الثَّالث: مهما كانت النتيجة التي يقدِّمها العقل في معرض الإجابة، فمن أين سيعلم أنَّها نتيجة صحيحة أم لا؟ وبأيِّ معيار يعرف الصحَّة من السقم ويختبرهما؟ بل ما هي الصحَّة أساسًا وبماذا تتحقَّق؟ من هنا يتبيَّن معنى النقد، وكيف يمكن للعقل أن يمارس الفحص والنقد في خصوص ذاته من دون أن يقع في تناقض ومحذورات عقليَّة؟

السؤال الرَّابع: متى ما فرغنا من أنَّ العقل يمكنه من دون الوقوع في محذور أن يفحص نفسه، فهل إمكان الفحص هذا عبثيٌّ اعتباطيٌّ، أيّ من دون ضوابط ومن دون أسس، وبلا نتيجة، أم أنَّ له أساسه ومعياره وخاضع لضوابط ومعايير؟ عندما يُجاب عن هذا السؤال يستقرُّ النظام العقليُّ باعتباره نظامًا كفوءًا فاعلاً، وتبعًا له وعلى أساسه تكون المعارف والعلوم ممكنة. بمعنى أنَّ المعارف والعلوم تنضوي تحت مظلَّة الانضباط العقليِّ وتتشذَّب بوساطة الفحص والنقد إلى الحدِّ الذي يستطيعه البشر غير المعصومين من الخطأ، ويكتسب الجاهزيَّة والاستعداد للإصلاح والاستكمال وأحيانًا التغيُّر.

بالعودة إلى السؤال الأوَّل الذي تضمَّن جملة من الأسئلة، يمكن الإجابة عنه على النحو التالي:

أ- ماهيَّة النظام العقليّ

يتحتَّم القول هنا أنَّ النظام العقليَّ نظام من التعاريف (الموضوعات) والقضايا وعمليَّات البرهنة والاستدلال، وكلُّه خاضع لتغطية الملكة العقليَّة التي بوسعها ملاحظة نفسها، أي أن تدرس هذا النظام وتجعل الأمور الأخرى مواضيع لملاحظتها وتبدي آراءها فيها. وعليه، فالنظام العقليُّ في نظام الإمكان وفي نظام الممكنات نظام فريد واعٍ لنفسه، ويستطيع أن يلاحظ نفسه ويفحصها كما يفعل مع الموضوعات الخارجة عنه. كما يمكنه أن يكتسب معرفة عن نفسه بنفسه من دون الوقوع في محاذير منطقيَّة. من هنا، يمكن لأيِّ عمليَّة ولأيِّ أسلوب في هذا الجهاز أن يبدي رأيه في النظام العقليِّ، كما بوسعه إبداء رأيه حول الأشياء الأخرى. كذلك يستطيع أن يكون مدّعيًا ومُدَّعىً عليه في الوقت نفسه، ويمكن أن يكون حَكَمًا عن نفسه وأن يكون في الوقت ذاته شاهدًا على دعوى نفسه. هذه الخصوصيَّة غير ممكنة التصوُّر في أيِّ نظام إمكانيٍّ آخر منسلخ من العقل، والبنية الحاسوبيَّة التي تستطيع التصرُّف بهذا الشكل غير ممكنة.

في ضوء ما سبق، يجدر القول أنَّ نقد العقل أمر ممكن، ويتضمَّن تثبيته في مرحلة سابقة للنقد. حجّيّة العقل بالمعنى العقليِّ مقرَّرة مسبقًا في النقد لأنَّه غير ممكن إلّا بوساطة العقل ذاته. كما أنَّ العقل محجوج في نقد العقل بمعنى أنَّه يمكن إقامة الحجَّة عليه، ويمكن أن يتعرَّض للمؤاخذة، ومن ثمَّ التحكيم والحُكْم عليه، وهذا لا ينطوي على أيِّ تناقض. ولو كان لهذا الوضع الثنائيُّ الاتجاه تناقضًا لما أتيح فحص العقل بالعقل.

ب- دراسة كيفيَّة النظام العقليّ وإمكانه

السؤال التالي كان: لماذا هذا النظام ممكن ولماذا هو موجود؟ الجواب هو دراسة العقل في ذاته وتحليله يدلّاننا لماذا هذا النظام ممكن. ملاك الإمكان هو سعة ماهيَّة العقل في المواقع المتعارضة، بمعنى أنَّه يستطيع أن يكون في موقف المشرف بالحفاظ على ماهيَّته وأيضًا في موقف المُشرَف عليه. ويمكنه أن يكون في موقف المدَّعي وأيضًا في موقف المدَّعَى عليه. كما يمكنه أن

يتربَّع على كرسيِّ التحكيم، وأن يقف أيضًا في منصَّة الشهود. فلو أفرغت ماهيَّة العقل من ذاتها في المواقع المتعارضة، ولم يكن لها هذه السِّعة والمدَيات لما استطاعت أن تكون كذلك. إذن، حين نسأل لماذا يستطيع العقل أن يفحص العقل؟ فالجواب هو: لأنَّه يستطيع من دون الوقوع في محذور منطقيٍّ، ومن دون أن يُفرَّغ من الماهيَّة العقليَّة، أن يقف في المواقف (المواقع) المتعارضة، من دون أن يظهر في داخله أيُّ تعارض معها. هذه في الحقيقة أبرز وأخصُّ سمة للعقل منحت له في النظام الأحسن. وهذه الخصوصيَّة علامة من علامات فاعليَّة التدبير الوجوبيِّ في الوجود، إذ من دون موجود بالذات لن تكون ماهيَّة بهذه المدَيات والسِّعة ممكنةً في المواقع المتعارضة.

الموجود بالذات وواجب الوجود كما هو مبدأ الوجود والماهيَّة وملاك القانون الأخلاقيِّ كذلك هو مبدأ التدبير المطلق الذي يحيط بكلِّ المواقع والمواقف. الماهيَّة الواسعة للعقل ووجوده المبسوط نابعان من التدبير الإلهيِّ المطلق، وهذا التدبير من خواصِّ أحكام واجب الوجود. ولأنَّ واجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من جميع الجهات، وعلى جميع الافتراضات، وحسب كلِّ مراتب نفس الأمر، فلا يسلب منه وجوب الوجود في أيِّ مرتبة من نفس الأمر. إذن، قدراته غير محدودة، وباستطاعته في نظام الإمكان أن يُوجِد ماهيَّات جامعةً لأمور مختلفة. ولهذا يمكن في داخل مستوى من المستويات الممكنة تحقيق ماهيَّة العقل لتكون جامعة لمواقع متعارضة، وتستطيع أن تفحص كلَّ الأمور حتى العقل ذاته طبقًا للمعايير، وتحقيق العقل الكليِّ في خارج تلك المؤسسات في كلِّ النظام حسب جميع مراتب الواقع، ليرجع العقل الداخليُّ إلى العقل الكليِّ في الخارج، وبذلك يكون الفحص والحكم العقلي ممكنين.

ج- تبيين ماهيَّة العقل كماهيَّة جامعة لمواقع مختلفة

العقل ماهيَّة واسعة، وعندما يتحقَّق يكون ذلك إمَّا في وعاء ما أو في موقع ما، بما في ذلك الأحوال والمواقع المتعارضة. وحتى إذا افترضنا تعطيله فسيكون موجودًا وفعَّالاً، إذ يبقى هو نفسه الذي يبدي الآراء ويقول إنَّه تعطل. وهذا الحكم بافتراض التعطيل هو حكم عقليٌّ ناجمٌ عن فعاليَّة العقل. إذا كان المفترض فعَّالاً، ومهما كان الموقع والظرف، وحتى لو كان هذا الموقع متعارضًا مع المفترض، ولم يفقد ماهيَّته، فمثل هذا المفترض له ضرورة الصدق.

العقل ماهيَّة من سنخ أنَّه يمثِّل العقل في الأحوال المتعارضة، ويمثِّل جهازًا من الموضوعات والقضايا والبراهين والأدلَّة، وحتى لو كان أحد هذه الأحوال فرضيَّة تعطيله، فإنَّ هذه الفرضيَّة بحدِّ ذاتها ناجمة عن وجود وفاعليَّة جهاز العقل وصدقه. من هنا، فإنَّ لسنخ النظام العقليِّ ضرورة الصدق، بمعنى أنَّه يتعذَّر تكذيب سنخ حكم العقل (مع أنَّ هذا الحكم على الخصوص أو ذاك الحكم على الخصوص يمكن أن يتَّسما بالصدق أو الكذب)، لأنَّه من تكذيب سنخ التحكيم يلزم وجوده وفاعليَّته. بل إنَّ تكذيب سنخ تحكيم العقل هو ذاته تصديق سنخ تحكيم العقل بالضرورة، لأنَّ هذا التكذيب هو

بحدِّ ذاته تحكيم عقليّ. ومثل هذه الماهيَّة التي تكون في كلِّ الأحوال صحيحة وصادقة بوصفها ماهيَّة تُصدِر أحكامًا، هي برهان على وجود العقل الوجوبيِّ لواجب الوجود بالذات.

يجدر القول هنا أنَّ سنخ العقل الذي مرَّ بنا هو سنخٌ إمكانيٌّ لا توجد فيه ضرورة، ولكنَّه إذا تحقَّق في وعاء أو ظرف معينَّ فهو صادق في جميع المواقع المتوافقة والمتعارضة. أي أنَّ سنخ التصديق العقليِّ وسنخ المعرفة العقليَّة قائمان، ولكنْ كلُّ فرد من التصديقات العقليَّة خارج نطاق الضروريَّات يمكن أن يكون خاطئًا فينبغي فحصه بمعيار ضروريَّات الصدق وعدم الصدق. وعليه، فإنَّ كلَّ فرد من المعرفة العقليَّة يمكن أن ينقض الواقع أو يتخطَّاه، لكنَّ طبيعة التصديق قائمة حتى في حال تكذيب القضيَّة. وهذا السنخ هو نفسه العقل العامُّ والنظام العقليُّ الضروريُّ الصدق.

بيد أنَّ ضرورة الصدق بوصفه صدق الحكم هو غير ضرورة الوجود. فالعقل الإمكانيُّ ليست له ضرورة وجود، لذلك لا يتحقَّق في الحجر والخشب، وعلى افتراض عدم وجود الكائن العاقل فلن يكون العقل موجودًا. هذه الضرورة منطقيَّة صوريَّة وتعود إلى طبيعة المعرفة العقليَّة بغضِّ النظر عن المعارف الفرديَّة في العقل الخاصِّ والتي تقبل الخطأ والتكذيب. مثال على ذلك: مبدأ امتناع التناقض، أو مبدأ حاجة الحادث والممكن إلى علَّة، ومبدأ امتناع الترجيح بلا مرجِّح هي مبادئ ترجع إلى سنخ العقل، ولذا تكون صادقة مهما كانت الظروف، وحتى تكذيب هذه المبادئ والأصول مسبوق بتصديق هذه الأصول، بمعنى أنَّه يجب أوَّلًا تصديقها حتى يمكن افتراض تكذيبها. هذه الضرورة في صدق القضايا وفي المعرفة في عين الإمكان الوجوديِّ والإمكان الماهويِّ هي علامة على العقل الوجوبيِّ في نظام الإمكان، والعقل الوجوبيُّ من الصفات الذاتيَّة لواجب الوجود، كما أنَّ أيَّ ممكن آخر هو علامة على صفة من الصفات الوجوبيَّة. وتنبغي الإشارة إلى أنَّ نظام الإمكان كلِّه معلول للمشيئة الإلهيَّة وعلامة على التدبير الربوبيّ. كما أنَّه معلول للقدرة الإلهيَّة ومؤشِّر على تلك القدرة. والسؤال الذي يُطرح الآن، لماذا هذا السنخ من العقل علامة للعقل الوجوبيّ؟ والجواب هو لأنَّ العقل الوجوبيَّ ضروريُّ الوجود، فهو متحقِّق الوجود مهما كان الموقع والظرف، ولا يوجد أيُّ افتراض يمكن فيه القول بنفيه ونفي وجود الواجب. كلُّ افتراض يقال فيه بنفي الواجب سيكون هذا النفي مسبوقًا بوجود الواجب، وهو أيضًا عين تقريره، لأنَّه موجود قائم، مهما كانت الظروف والمواقع والاحتمالات والافتراضات. حتى في حال افتراض العدم المحض، فهذا الافتراض مسبوق بوجود الواجب، وهو نفسه عبارة عن تقرير الواجب. من هنا، كان العقل الإمكانيُّ في نظام الممكنات، والذي له ضرورة معرفيَّة بعد الوجود مهما كانت الظروف ولا يمكن تعطيله، معلولاً لواجب الوجود وعلامة للواجب، سواء من حيث وجود الواجب بالذات نفسه أم من حيث العقل الوجوبيِّ، أو من الحيثيَّات الأخرى، مع أنَّها كلَّها تعود في الحقيقة إلى حيثيَّة واحدة هي الوجوب والضرورة الأزليَّة. هذا التعدد في الحيثيَّات في الواجب مفهوم مثل تعدُّد حيثيَّات الصفات. فالصفات عين ذات الواجب لكنَّ مفاهيمها متعدِّدة، وهي حقيقة واحدة، حقيقة

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

الذات التي لا تقبل التعدُّد ولا التمييز. وفي تقرير برهان الصدّيقين سيأتي بإذن الله بيان أنَّ الله موجود مهما كانت الافتراضات والاحتمالات، وفرضيَّة نفي الله مسبوقة هي ذاتها بوجود الله، وهذه الفرضيَّة هي ذاتها عين التصديق بوجود الله.

المقصود من العقل الوجوبيِّ العقل الوجوبيِّ المحض، ومن تعابير العلم المحض، لذا فهو عالِمٌ محض من دون حاجة إلى افتراض معلومات. إنَّه علم قائم موجود مهما كان المعلوم: «عالِمٌ إذ لا معلوم». إنَّه علم غنيٌّ عن المعلوم، وهذا العلم ذاته يغني عن المعلوم. في الذات لا حاجة لتصوُّر صورة علميَّة أو مفهوم يبيّن هذا العلم أو يصدِّقه.

د- لماذا نظام العقل وما الغاية منه؟

ما نعنيه هنا ليس العقل الجزئيَّ، ولذا فالمراد من هذا السؤال هو طبيعة العقل التي لا يمكن أن تكون لها غاية بالذات تتنافى مع نفسها. من هنا كان سنخ العقل في صدد معرفة مثاليَّات سنخ العقل ليصل إلى المثاليَّات المحضة والتامَّة والكاملة في المعرفة. وفي هذا الاتِّجاه يريد جعل كلِّ الأشياء الأخرى معقولة، أي جعلها من سنخ طبيعة العقل(مسانخة له)، وبهذا يجعل كلَّ الأشياء في سياق المثاليَّات التامَّة الكاملة للعقل بل ويجعل نفسه أيضًا في سياق هذه المثاليَّات. من هنا، فإنَّ كلَّ مساعي العقل، حتى في العقل الجزئيِّ من حيث هو عقل وليست جزئيَّته هي المقصودة، تصبُّ في سياق مثاليَّات العقل التامَّة الكاملة. وعليه، فإنَّ طبيعة العقل في حقيقتها طبيعة نظريَّة من حيث المعرفة، وعمليَّة من حيث أنَّ المعرفة باتِّجاه المثاليَّات وفي سياقها ومن ثمَّ في سياق المثاليَّات المحضة. ولأنَّ المعيار الأول والأخير للمعرفة والعمل العقليِّ هو هذه المثاليات، وهي تامَّة وكاملة، كانت طبيعة العقل في تماميَّتها أخلاقيَّة من دون تمييز وتبعيض وفي كلِّ المواقع والظروف. إذن، فالعقل النظريُّ غير منفصل عن العقل العمليِّ، وكلاهما عين الطبيعة الأخلاقيَّة للعقل. وعليه، فالغاية الحقيقيَّة لطبيعة العقل غاية نظريَّة وهي أيضًا غاية أخلاقيَّة. على هذا الأساس، ما من فعل للعقل عبث ولغو، كما أنَّه ليس ثمة فعلان للعقل متعارضان. بكلمات أخرى كما أنَّه لا تناقض في العقل كذلك لا عبثيَّة فيه، ولا تتنافى أفعاله مع الأخلاق، والنتيجة العقليَّة سواء على صعيد المعرفة أم على صعيد الأخلاق ليست متعارضة ولا لغوًا ولا عبثيَّة بل ليست سوى نتيجة مثاليَّة محضة. والمثاليَّة المحضة باعتبارها غاية غايات العقل هي في كلِّ طبيعته الملاك الأصليُّ ومنشأ الأحكام والأفعال العقليَّة. وبالتوكّؤ على هذه الطبيعة وهذه المثاليَّة يستطيع العقل فحص نفسه والحكم عن نفسه من دون الوقوع في محذور منطقيٍّ أو محذور أخلاقيّ. ولكن، لأنَّ طبيعته إمكانية ومحدودة فهي بحاجة إلى طبيعة العقل الكليِّ والعالميِّ لتستطيع بمقارنة براهينها وأدلَّتها وأفعالها وقوانينها مع جهازها العام من جهة، ومع طبيعة العقل العالمي من جهة ثانية، أن توفِّر معيارًا دائميًّا لكلِّ المواقع والظروف لقانون المعرفة وقانون الأخلاق. ولأنَّ القوانين العقليَّة العامَّة مودعة في طبيعة العقل بشكل عامٍّ فهي في متناول العقل، ولذا، ينبغي أن تكون طبيعة العقل العالميِّ أيضًا في

متناول العقل، بمعنى أنْ يستطيع العقل الداخليُّ وبمعيار مستقلٍّ عن الظروف الذهنيَّة تشخيص أحكام العقل العالميِّ وآرائه. هذا في حين يستطيع عقل الكائنات العاقلة مراجعة العقل الكليِّ في العالم، ومثل هذه المراجعة متعذِّرة إلَّا إذا كان العقل الكليُّ في متناول عقل الكائنات العاقلة عن طريق الإدراكات العامَّة، والحسُّ العامُّ أحد هذه الإدراكات العامَّة. في هذه الحالة، يجب أن يكون العقل الكليُّ موجودًا مستقرًّا في نظام الطبيعة، ومتحقّقًا في النظام الكليِّ كما هو مستقرٌّ في النظام الكليِّ ويكون في متناول الكائنات. وهكذا، فالعقل العالميُّ يساوي موجودًا إمكانيًّا معصومًا يودعه التدبير الإلهيّ لواجب الوجود في النظام الممكن ليكون النظام الممكن أحسن الأنظمة.

هـ - هل هذا النظام العقليُّ صحيح أم غير صحيح؟

هذا السؤال ليس صائبًا في خصوص سنخ العقل الذي لا يخضع لمثل هذا السؤال. أوَّلًا[1] لأنَّ السؤال ذاته ينبثق منه. وثانيًا لأنَّ الطبيعة التي لا يتسنَّى تكذيبها، وهي صادقة في مواقع متعارضة كما أسلفنا، هي صحيحة من دون أيِّ شرط، ولا يمكن السؤال عن صدق أو كذب سنخها، لأنَّ هذا السنخ نفسه هو معيار الصدق والكذب. وإذن، فماهيَّة العقل من حيث هو عقل صادقة في كلِّ افتراض وفي كلِّ ظرف وموقع، حتى الافتراضات المتعارضة. على هذا الأساس، صدق طبيعة العقل ضروريٌّ، وهو معيار لفحص صدق أو كذب الموضوعات والقضايا والاستدلالات والبراهين التي تُقرَّر هي الأخرى في العقل. نستنتج من هذا أنَّ العقل، من حيث طبيعته المحضة لا من حيث جزئيَّته ولا من حيث هذه الحالة أو تلك، هو أساس المعرفة ونظام الاستدلال ومعيار الاكتشاف، ولا يخضع للسؤال والمساءلة، لأنَّ السؤال نفسه ثمرة طبيعة العقل لا هذا العقل أو ذاك العقل. إذ عندما يقال هذا أو ذاك تتسرَّب النظريَّات إلى مجال البحث، وهي ممكنة الخطأ وقاصرة ومحدودة. في هذا العقل أو ذاك العقل عندما تؤخذ طبيعة العقل بنظر الاعتبار وهي الموسومة بالعقل العامِّ، تترتَّب كلُّ أحكام العقل المحض على هذه الحيثيَّة، ولهذا يسمَّى العقل العامَّ، إذ لا يستطيع أيُّ عقل من حيث هو عقل الخروج عن أحكام طبيعة العقل. وعليه، فأحكام طبيعة العقل صادقة لكلِّ فرد من العقل من حيث هو عقل في أيَّة ظروف ومواقع. إنَّه عامٌّ بهذا المعنى وليس بمعنى أنَّ الناس توافقوا عليه من باب الصدفة. إجماع كلِّ الأفراد من باب الصدفة لا مكان له في العقل العامّ، فهو ملاك سريان أحكام طبيعة العقل في أيِّ عقل مفترض من حيث هو عقل، ولذا فهو غير منوط بالتصميم، ولا يندرج تحت عنوان الإجماع أو التوافق، إذ حتى لو أرادت العقول تكذيب أحكام طبيعة العقل سيكون تكذيبها خاليًا من المعنى بسبب التناقض في

[1] - لأنَّه ينبغي افتراض معيار مستقلٍّ عن العقل ليمكن القول هل هو صحيح أم لا. ولكن كلُّ معيار ينبغي معرفته بواسطة طبيعة العقل سواء كان في الخارج أم في الداخل. السؤال هنا يفتقر للمعنى لا أنّ له معنى وهو غير ممكن، لأنَّ السائل هو طبيعة العقل وطبيعة العقل يجب أن تتصوّر صدقًا أو كذبًا خارج العقل لتسأل هل هو صحيح أم لا؟ وخارج العقل لا يمكن إدراك صدق أو كذب، لأنَّ الإدراك إنما يتمُّ بالعقل. إذن، سنخ العقل ضروريٌّ، وتكذيب سنخ العقل مستحيل حتى من باب التصوُّر، فالتصوُّر تكذيب خال من الفرض، أيّ لا يمكن افتراض مثل هذا التصوُّر.

التصوُّر، وسينسب إلى إرادة جزافيَّة لا مكان لها في العلم.

لكن هذا العقل وذاك العقل في الموجودات الممكنة الخطأ (غير المعصومة)، هو بالطبع عرضة للخطأ ومحدود وتدريجيّ. فالمراد من طبيعة العقل أو سنخ العقل الجزء الضروريّ والعامّ من العقل، والذي يُقرِّر مبدأ عدم التناقض ومبدأ امتناع الترجيح بلا مرجِّح وسائر المبادئ والأصول الأوليَّة وكذلك المعاني الأولى. والمراد من العقل الخاصِّ هو الجزء الاكتسابيُّ المعرَّض للخطأ من العقل.

في عقل المعصوم (ع) يتساوى كلا الجزئين العامّ والخاصّ، فالعقل هناك كلُّه ضروريُّ الصدق، لأنَّ عقل المعصوم معيار العقول، وبذا كانت كلُّ قضاياه ضروريَّة الصدق ولا سبيل للخطأ إليها. بل إنَّ عقل المعصوم (ع) أشد من العقل الضروري لأن العقل الضروري في الكائنات المعرَّضة للخطأ مدرج في النظام الجزئي للعالم أمّا عقل المعصوم (ع) فمكمِّل لنظام الإمكان الكليِّ، ولذا فالعناية الإلهيَّة تقتضي وجوده في مراتب الواقع لكي لا يتعطَّل نظام العالم عن الارتقاء إلى الغايات الكماليَّة.

و- ما الصحَّة وبأيِّ معيار تُعرف؟

السؤال الثالث الذي ينبغي أن نشير إليه في هذه المسألة الثانية هو: من أين يعرف العقلُ أنَّ قضيَّة ما صحيحة أم خاطئة؟ وبأيِّ معيار يشخّص الصحَّة ويفحصها؟ وبشكل عامٍّ ما هي الصحَّة؟

يتألَّف هذا السؤال من ثلاثة أجزاء. نبدأ الإجابة عنها من الجزء القائل: من أين يعلم العقل أنَّ قضيَّةً ما صحيحة أم غير صحيحة؟ وبأيِّ معيار يشخّص الصحَّة ويفحصها؟ وما هي الصحَّة؟

للجواب عن السؤال ما هي الصحَّة؟ مراحل عدة:

المرحلة الأولى: هي أنَّ القضيَّة الصحيحة هي القضيَّة التي لا تناقض فيها. وإذن، فقضايا مثل القضيَّة التي تقول إنَّ الدائرة مربَّع، أو التي تقول إنَّ مساحة الدائرة تساوي محيطها مقسومًا على القطر و... لأنَّ فيها تناقضًا فهي غير صحيحة وتُعدُّ كاذبة من الناحية المنطقيَّة والعقليَّة المحضة.

المرحلة الثانية: أنَّ القضيَّة الصحيحة هي التي لا تكون على الضدِّ من العقل العامِّ (= العقل الضروريّ الذي يشمل التصوُّرات والمفاهيم والقضايا والبراهين الضروريَّة الصدق والغنيَّة عن الاكتساب).

إذن، فقضيَّة من قبيل: القضايا (= التصديقات) لا تختصُّ بأيِّ واقع وراء نفسها، قضيَّةٌ غير صحيحة لأنَّها تتعارض مع العقل العامِّ الضروريّ. أضف إلى ذلك أنَّها باطلة بسبب اشتمالها على التناقض، لأنَّ هذه القضيَّة نفسها (القضايا لا تختصُّ بأيِّ واقع وراء نفسها) قضيَّة تختصُّ بواقع وراء نفسها، إذ إنَّ هذه القضيَّة تحكم عن القضايا وتقول إنَّ القضايا لا تختصُّ بأيِّ واقع وراء نفسها،

فهذه القضيَّة تختصُّ بواقع وراء نفسها هو القضايا. إذا كان حكم هذه القضية صحيحاً سوف تكذِّب نفسها وهي تختص بواقع القضايا. وستكون هذه القضية كاذبة في الوقت نفسه الذي تكون فيه صادقة. وبالتالي فهي حسب معناها الداخليِّ متناقضة.

المرحلة الثالثة: هي إذا كانت القضيَّة من سنخ العقل الخاصِّ (= العقل الذي يعمل بالنظريَّات حيث تتكون العلوم كلُّها بعناصرها وعلاقاتها) كانت صحَّتها [فضلاً عن شرط عدم التناقض وعدم التضادِّ مع العقل العام والضروريِّ الصدق] مشروطة بتطابقها مع الواقع. وإذا لم تكن متطابقة مع الواقع فهي غير صحيحة.

في ما يتعلَّق بذلك الجزء من السؤال الذي يقول: بأيِّ معيار يشخِّص العقلُ الصحَّة ويفحصها فيجب القول أنَّ العقل من أجل معرفة القضيَّة الصحيحة من غير الصحيحة له معياران:

المعيار الأول داخليٌّ وهو الجزء الضروريُّ والعامُّ من العقل. بتعبير آخر طبيعة العقل [من حيث هي طبيعة العقل ومن حيث استقلالها عن تعيُّنات الكائنات العاقلة] هي المعيار الداخليّ لمعرفة صحَّة التصوُّر[1] أو القضيَّة.

المعيار الثاني فوق الذهنيِّ أو فوق المفهوميِّ أو فوق القضاياتيِّ. وإذا كان التصوُّر أو القضيَّة متطابقة مع الأمر نفسه كانت صحيحة وإلّا كانت كاذبة. لكن المسألة الأصليَّة: ما هو نفس الأمر؟ وعن أيِّ طريق وعلى أيّ أساس يمكن معرفة أنَّ القضيَّة متطابقة مع نفس الأمر أو غير متطابقة؟

الحلُّ التفصيليُّ لهذه المسألة يُترك للمرحلة الثانية من نقد العقل بالعقل. ونكتفي هنا بالإشارة إلى نظريَّة اتُّخذت في هذه الدراسة بمثابة المصدر.

إشارة إلى تفسير نفس الأمر

نفس الأمر هو موقع أو حالة تكون للشيء أو المفروض من تلقاء نفسه (= في نفسه = in itself) بشكل مستقلٍّ عن نوع المعرفة والحكم. لكن معرفة نفس الأمر تحصل بشكل عامٍّ ومستقلٍّ عن النظريَّة وهو ما يحقِّق معيار منطق نفس الأمر. هذا التعريف تعبير عن الموقع اللَّامحدود الوجوبيِّ الذاتيِّ، وتعبير أيضًا عن موقع الممكنات (سواء كانت كلّيَّة أم جزئيَّة أو علاقةً أو موضوعًا أو محمولاً)، وتعبير كذلك عن الموقع الامتناعيِّ للممتنعات. من باب المثال التناقض مستحيل بنفسه. والتناقض حسب نفس الأمر مستحيل، ومعرفتنا تتلقّى هذا النفس الأمر بشكل عامٍّ شائع.

هنا ينبغي السؤال: كيف ولماذا وعن أيِّ طريق يمكن أن ندرك في القضايا أنَّ القضيَّة «س» متطابقة مع نفس الأمر، والقضيَّة «ص» غير متطابقة؟

---

[1]- ثمَّة في التصوُّر أيضًا صدق وكذب. التصوُّر المركَّب لأنَّه يتضمَّن التصديق يتطرَّق له الصدق والكذب بوضوح. أمَّا في التصوُّر البسيط فيمكن للصدق والكذب أن يتحقَّقا من حيث كشف الواقع. كما أنَّ الصدق والكذب ممكنان من حيث الانطباق على المصاديق.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

جواب هذه المسألة باختصار، ومن دون شروح وأدلَّة، هو كما يلي:

معيار وأسلوب تشخيص تطابق المعرفة مع نفس الأمر

نفس الأمر سواء كان عقليًّا محضًا أم تجربيًّا أو حسّيًّا متاح عن طريق مراجعة العقل العامِّ (الشائع) فهو نفسه طبيعة العقل. البراهين والأدلَّة النظريَّة التي هي أساس كلِّ العلوم، سواء العقليَّة منها أم التجربيَّة أو الاستنباطيَّة، لأنَّها من سنخ العقل الخاصِّ لا تتَّسم بضرورة الصدق فهي ممكنة الخطأ، لذلك فهي بحاجة إلى محكّ وفحص ليُعلم هل تتطابق مع نفس الأمر أم لا. في البراهين والأدلَّة، من أيِّ نوع كانت، الأساس الرئيس هو الحدود الوسطى لهذه البراهين والعلاقة بين الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي مع الحدود الوسطى. وحتى في القياسات الاستثنائيَّة، سواء الاتصاليَّة أم الانفصاليَّة، الأساس الرئيس هو البرهان والاستدلال على الحدود الوسطى وعلاقة الأطراف بها. ضابطة كلِّ الاستدلالات من حيث الدستور المنطقيِّ تعود إلى الأشكال الضروريَّة والعامَّة. فقانون الاستدلالات والبراهين ينهض على الحدود الوسطى وهي ملاكات الاستنتاج، وترتهن مُنتِجيّتُها بعلاقة أطراف الاستدلال بهذه الملاكات (= الحدود الوسطى). والآن ينبغي من ناحيةٍ فرز جهاز العقل العامِّ (= طبيعة العقل) بكلِّ مفاهيمه وتصوُّراته وتصديقاته وقوانينه ودساتيره واستدلالاته وبراهينه العامَّة، ووضعه في موقع مستقلٍّ عن آراء وأدلَّة العقل الخاصّ. من ناحية أخرى، يجب وضع جهاز استدلالات العقل الخاصِّ سواء في الأمور العقليَّة المحضة أم في الأمور التجربيَّة والحسّيَّة، أو في الأمور الاستنباطيَّة، في موقع إمكانيَّة الخطأ وهو موقعه الأصليّ. ومن ثمَّ عرض الاستدلالات ونتائجها على جهاز العقل العامِّ [وهو نفسه جهاز القضايا والأدلَّة العامَّة]. والآن، إذا ثبت عن طريق طبيعة العقل (العقل الضروريّ الصدق = العقل العام) أن الحد الوسط في الاستدلال هو الملاك، وإلى جانب ذلك إذا كان شكل الاستدلال من نوع الشكل الضروريّ (مثل الشكل الأول للقياس المنطقيِّ)، وكذلك إذا تكرَّس ارتباط الأجزاء الحمليَّة أو الشرطيَّة للاستدلال بالحدِّ الوسط عن طريق طبيعة العقل (لا العقل الخاصّ)، في هذه الحالة سيكون الاستدلال صحيحًا ونتيجته تتطابق مع نفس الأمر.

على سبيل المثال، نقول إنَّ هذا الشكل مثلَّث، وكلُّ مثلَّث مجموع زواياه تساوي زاويتين قائمتين. في هذا النموذج الذي له الشكل المنطقيُّ الأول يعتبر المثلَّث حدًّا وسطًا. فإذا كان كذلك [طبعًا في هندسة إقليدس وعلى السطح المستوي (= السطح المثاليّ في الهندسة الإقليديَّة)] فلأنَّه هو الملاك التامُّ لتساوي زواياه الثلاث مع زاويتين قائمتين. وإذا كان هذا الشكل مثلَّثًا حقًّا أو يفترض أنَّه كذلك (لأنَّ الأشكال المثاليَّة في الهندسة الإقليديَّة موضع بحث ونقاش، وتُعدُّ الأشكال المرسومة في الطبيعة بمثابة تمثال لها)، في هذه الحالة سيكون الاستدلال المذكور ونتيجته متطابقين مع نفس الأمر، ولا يشكِّل حجم الأشكال المرسومة في خارج الذهن خللاً وعقبة في الوصول إليه.

أمَّا في خصوص الإجابة عن هذا الجزء من السؤال الثالث والقائل: من أين للعقل أن يعلم أنَّ قضيَّة ما صحيحة أم لا؟ فجوابه يتَّضح ممَّا قيل في جواب الجزء الأخير والجزء الثاني من هذا السؤال.

من هنا، إذا حفظنا طبيعة العقل [وهي نظام معيار المعرفة والنقد والحكم] في مكانتها المستقلَّة لكي لا تختلط بأحكام النظام النظريِّ لبراهين العقل الخاصِّ، ثمَّ حلَّلنا وفرزنا براهين العقل الخاصِّ [وهو النظام النظريُّ القابل للخطأ والمشروط والتدريجيّ للاكتشاف]، وعرفنا الحدود الوسطى وعلاقتها بسائر إجزاء البراهين والاستدلالات، ثمَّ عرضنا براهين العقل الخاصِّ، إذا كانت في مسائل العقل المحض، على العقل العامِّ الضروريِّ فقط، وإذا كانت في مسائل العقل المحض إذا عرضناها على العقل العامِّ وأيضًا على الحسِّ العامِّ، وإذا كانت في المسائل الاستنباطيَّة أرجعناها إلى العقل العامِّ وأيضًا إلى المصدر الأصليِّ للنصوص، في هذه الحالة يستطيع العقل أن يعلم أيَّة قضيَّة صحيحة وأيَّة قضيَّة غير صحيحة، ويستطيع على الأقلِّ أن يعلم ما هي طريقة تشخيص صحَّة أو قضيَّة ما أو سقمها. وما لم تتوفَّر كلُّ هذه الشروط تبقى القضيَّة معلَّقة، إذ لو حكم العقل بصحَّة قضية ما أو سقمها، رغم أنَّ الشروط الكافية لتحديد الصدق أو الكذب غير متوفّرة، يكون قد ابتعد عن طبيعة العقل، وخرج حتى عن منطقة العقل الخاصِّ، ووقع فريسة أحكام الوهم والظنِّ والحسِّ الخاصِّ المنفلت من الضوابط العلميَّة.

وعليه، فإنَّ نتيجة استخدام فحص أحكام العقل الخاصِّ بواسطة جهاز العقل العامِّ والضروريِّ هي أنَّ: العقل الخاصَّ الذي هو منبع الفلسفة وباقي العلوم عليه أن يكتشف الواقع، وإذا لم يوفَّق لكشفه سيعلم ما هو الطريق لاكتشاف الواقع مع أنَّه لا يمتلك الوسيلة للسير في ذلك الطريق.

في ضوء ما سبق من شرح، تكون الإجابة عن الأجزاء الثلاثة للسؤال الثالث قد تمَّت باختصار، لكنَّ تبيين الإجابة لم يحصل لحدِّ الآن إذ يحتاج هذا التبيين إلى مراحل عدَّة:

المرحلة الأولى: ينبغي بشكل مقارن فصل العقل العامِّ وهو نفسه طبيعة العقل عن العقل الخاصّ. ومع أنَّه تمَّ فرز أحدهما عن الآخر تبقى العمليَّة الغالبة في هذا الفرز تجريديَّة. ولذلك، في المرحلة اللَّاحقة من نقد العقل، يجب استكمال هذه العمليَّة بعمليَّة مقارنة، وإيضاح كيفيَّة ارتباط العقل الخاصِّ بطبيعة العقل (= العقل العامّ = العقل الضروريُّ الصدق = العقل الشائع).

المرحلة الثانية: يجب معرفة مشخّصات الاستدلالات الناتجة من طبيعة العقل، وتمييزها عن الاستدلالات الناجمة عن جهاز النظريَّات (= العقل الخاصّ).

المرحلة الثالثة: لا بدَّ من تبيين أنَّ الاستدلالات التجربيَّة من سنخ العقل الخاصّ، فهي جائزة الخطأ. إذا أردنا أن يكون لنا استدلالٌ تجربيٌّ مطابقٌ لنفس الأمر بشكل عامّ، من اللَّازم أن تكون ملاكاته نابعة من طبيعة العقل، وتلقّياته الحسّيَّة ترجع إلى الحسِّ العامّ، ولأجل وضع عمليَّة التجربة

تبعًا للقانون التجريبيِّ (مركَّب من العنصرين العقليِّ والحسّيِّ) يجب عدم الاستعانة بالنظريَّات، لأنَّ النتيجة في كلِّ استدلال تابعة لأضعف مقدِّماته. فإذا كان جزء من الاستدلال فقط غير ضروريِّ الصدق كان الاستدلال كلُّه (ككلٍّ واحد) غير ضروريِّ الصدق، مع أنَّ بعض أجزائه [التي تمَّت بشكل منفصل منقطع عن الاستدلال] لها ضرورة الصدق. ولهذا، بكذب إحدى المقدِّمات يبطل الاستدلال مع أنَّ باقي المقدِّمات تتمتَّع بالصدق، وصورة الاستدلال من سنخ الضروريِّ الصدق، وهذا هو القانون المنطقيُّ القائل: النتيجة تابعة لأخسِّ المقدِّمتين.

ثالثًا: أضواء على معيار فحص العقل بالعقل

السؤال الثاني الذي ينبغي الخوض فيه في المسألة الثانية هو: هل يمكن الفحص بطريقة جزافيَّة من دون ضوابط ولا أسس ولا نتائج، أم أنَّ العمليَّة ممكنة بمعيارها وضوابطها؟

الجواب هو: لأنَّ عمل العقل ينبع من طبيعته فهو معقولٌ وليس جزافًا. ولأنَّ هذا العمل على أرضيَّات كثيرة عددها لا نهائيٌّ بالقوة، إذن ثمَّة معايير شاملة يمارس العقل أعماله طبقًا لها. كما أنَّ أعماله باتِّجاه غايات إلى أن تنتهي إلى الغايات الأصليَّة ومن هناك إلى غاية الغايات. من هنا، كان عملُه في سياقِ المثاليَّات، ومن ثمَّ المثاليَّة التامَّة الكاملة، ومثل هذه المثاليَّة هي بداية عمل العقل، وكذلك نموذج عمله، وأيضًا نتيجة عمله. ذلك أنَّ المثاليَّات، خصوصًا عندما تؤخذ في طبيعة العقل، تتحقَّق في كلِّ السياق، في بدايته ووسطه ونهايته. إنَّها في البداية منبت عمل العقل، وفي وسط الطريق نموذج عمله، وفي النهاية غاية عمله. هذه المثاليَّات التي هي غايات في المعرفة عبارة عن النظم والطبائع الكليَّة والملاكات الشاملة التي تنتهي إلى أكمل وأهمِّ موجود وهو الوجود الواجب. أمّا في باب الوصول الوجوديِّ إلى المثاليَّات وهي السلوك، فالعقل يريد الوصول إلى مرحلة الكليَّة الوجوديَّة فضلاً عن الكليَّة المفهوميَّة والكليَّة القضاياتيَّة والكليَّة المعرفيَّة. وعن طريق الوصول إلى الكليَّة الوجوديَّة تكون مثاليَّة العقل المحضة تحقيقَ القرب من واجب الوجود. وتعبير القرب يُستخدم هنا لأنَّ الوصول إلى واجب الوجود مستحيل بالمعنى الحقيقيِّ للوصول والذي يفيد المعيّة. وحتى الصادر الأول هو في مرتبة القرب التي لها درجات، لأنَّ مرتبة الوصول الحقيقيِّ هي مرتبة المعيّة مع الواجب وهي مرتَّبة ممتنعة، لأن المعيّة تعني الوقوف على عرض واحد مع الواجب، ولا شيء يمكن أن يكون في مرتبة وعرض واحد مع الواجب، إلّا إذا لم يكن المراد من الوصول المعيّة، ففي هذه الحالة من الجدير أن يُبيّن المراد منه لكي لا يستوجب الوقوع في إشكال.

إذن، يشير تعبير اللقاء أيضًا إلى القرب وليس إلى الوصول. الواجب مع الممكن لكن الممكن ليس مع الواجب. إذا جاء تعبير الوصول أو اللقاء فمن باب معيَّة الواجب مع الممكن لا معيَّة الممكن مع الواجب. وكلَّما كانت خصوصيَّة المعيَّة أكثر كان اللقاء أشدّ، وبتعبير أدقَّ كان القرب

أشدّ. ويُعبرَّ عن مراتب اللقاء والقرب هذه بالفناء، والبقاء بعد الفناء، والفناء من الفناء، وغير ذلك. وعلى هذا الأساس، لطبيعة العقل غاية معرفيَّة وغاية أنطولوجيَّة، وكذلك غاية وجوديَّة، ولها في كلِّ هذه الأمور (= الغايات المعرفيَّة والوجوديَّة) غاية بالذات، وهي غاية أخلاقيَّة، وتلك الغاية بالذات منبت وأساس العمل العقليِّ، ولماذا يعمل العقل من أجل المعرفة؟ ولماذا يعمل للوصول إلى الغايات الوجوديَّة؟ هذه الـ «لماذا» سببها الطبيعة الأخلاقيَّة للعقل. وعلى أساس هذه الطبيعة يكون حبُّه للغايات حبًّا أخلاقيًّا وهو أكمل أنواع المحبة، ولذلك فهو دائم ثابت. طبعًا من حيث تمكُّنه من المثاليَّات والغايات والنتائج هو حبٌّ ومحبَّة، ومن حيث كونه في صدد تحصيلها هو شوق إلى الغايات. في كلِّ الأحوال، الشوق والعشق وعمومًا المحبَّة العقليَّة ليست من السنخ النفسانيِّ والسنخ البشريِّ. فمن حيث هو عقل فعشقه وشوقه من سنخ الكمال الوجوديِّ والكمال الأخلاقيّ. ولهذا، ما من مثاليَّة للعقل مطلوبة أكثر من المثاليَّة الأخلاقيَّة. كما أنَّه في العقل النظريِّ المحض ما من برهان أكمل من برهان الصدّيقين، وتأتي البراهين اللمّيّة في مرتبة تالية له.

هنا ينبثق سؤال أساسيٌّ للعقل كلِّه، بعد أن يكون هذه الأمر ممكنًا وواقعًا، وهو: بأيّ عقل يُنقد العقل؟ هل يُنقد العقل العامُّ بالعقل العامِّ، أم العقل العامُّ بالعقل الخاصِّ، أم العقل الخاصُّ بالعقل الخاصّ؟ وإذا لم تتحدَّد الإجابة عنه سيسقط العقل عن نظامه، ولن تكون له نتيجة ونهاية. النقود الواردة من حيث هي نقود ومن حيث هي موجَّهة إلى العقل، تُعدُّ عمليَّة صحيحة بصرف النظر عن درجة اعتبارها ونهوضها.

في نقد كانط المعروف للعقل أيضًا يغيب هذا السؤال. فهو لم يحدِّد بماذا يُنقد العقل. وطبعًا إنه لشيء مفترض مسبقًا أن هذا النقد هو بالعقل ذاته، ولكن بأيِّ عقل نَقَدَ أيَّ عقل؟ هل نقد العقل الخاصَّ بالعقل الخاصِّ أم نقَد العقل الخاصَّ أو العقل العامَّ بالعقل العامّ؟ هذه الأمور لم تُبرَّز بشروطها وحدودها الواضحة في نقد كانط ولا في النقود الأخرى. وحين نقول إنَّها لم تُبرَّز فلأنَّ أصل نوع النقد معلوم واعتبر متحقِّقًا في هذه النقود. يقوم النقد على أساس قاعدة عقليَّة هي العقل الضروريُّ، وموضوعه أيضًا له نقاط قوَّته وضعفه، بمعنى أنَّه قابل للنقد والمراد هو العقل الخاصّ. من المؤكَّد في كلِّ هذه النقود أنَّ العقل العامَّ يَنقُدُ بنحو ما نوعًا من العقل الخاصِّ، لكنَّ الغائب هو تحديد حدود العقل العامِّ من العقل الخاصِّ، والعقل الفاحص من العقل المفحوص. صحيح أنَّ الأمر قائم على قاعدة العقل العامِّ، ولكن هل في النقد أُخذ كلُّه من العقل العامِّ أم أخذ جزءٌ منه من العقل الخاصِّ وطُبِّق على العقل الخاصّ؟ أو هل الفحص ورد من العقل الخاصِّ على العقل العامِّ، وهل هذا ممكن أم لا؟ إذن، بعد الإجابة عن الأسئلة السالفة يتجلَّى أهمُّ سؤال وهو السؤال عن الفاحص والمفحوص، أي قوَّة النقد وموضوع النقد. وسيأتي في البحث اللَّاحق ما هو الناقد ومَن هو.

رابعًا: حلُّ المسألة الثالثة: مسألة القوَّة الناقدة والشيء موضوع النقد أو الفاحص والشيء موضوع الفحص

هذه المسألة يمكن تفكيكها إلى مسائل عدَّة، وللإجابة عنها يجب أخذ معنى النقد بشكل منضبط، ومن ثمَّ دراسة الأسئلة والإجابة عنها.

ماهيَّة النقد

ليس النقد بمعنى تسجيل المؤاخذات والإشكالات، مع أنَّه قد يفصح في ثناياه عن إشكالات، كما قد يفصح عن نقاط القوَّة. كما أنَّه لا يعني الاعتراض بمعنى أنَّه لا يرمي إلى حذف وإلغاء رأي من الآراء. وهو لا يعني المعارضة أيضًا أي الصراع والنزاع، وأن نهدف إلى تعزيز رأي معارض لرأي آخر. إنَّما النقد بمعنى تقييم رأي ما بمعايير يمكن وفقًا لها تشخيص صحَّته أو سقمه، وقوَّته أو ضعفه، أو شروطه وحدوده. فمن خلاله قد يتجلَّى أن هذا الرأي ليس صحيحًا وحسب هو ايضًا بل موضع تصديق طبيعة العقل. كما أنَّ الحالة المقابلة لهذه الحالة ممكنة هي الأخرى حيث يتبيَّن من النقد والفحص أنَّ الرأي ليس خاطئًا وحسب بل أيضًا لا يوجد أيّ افتراض يمكن على أساسه تصوُّر صحَّته.

نقد العقل العامِّ بالعقل العامّ

النقد بالمعنى الذي قيل ممكن بواسطة العقل العامِّ تجاه العقل العامِّ نفسه. مع أنَّ العقل العامَّ صحيح في كلِّ الأحوال لأنَّه ضروريُّ الصدق وأساس العلم والمعرفة (ولا بدَّ منه حتى لتقرير شكٍّ من الشكوك) وما من شيء بوسعه دحضه ونفيه[1]. رغم كلِّ ذلك، للعقل العامِّ حدوده التي تتَّضح في سياق الفحص والنقد، كما أنَّ له شروطًا تتاح وتتَّضح بالفحص. وهناك في العقل العامِّ إمكانيَّات للمعرفة ممكنة الكشف بالفحص. ولذا ففحص العقل العامِّ بالعقل العامِّ لا محبَّذ وحسب بل وضروريٌّ، لأنَّ المراد من نقد طبيعة العقل بطبيعة العقل هو تجلية حدود وشروط هذا العقل العامِّ بوساطة النقد، فبهذه العمليَّة سيتبيَّن مقدار قدرة العقل العامِّ وعلاقته بالعقل الخاصِّ، وبجهاز الحواسّ، وبالتجربة والأدلَّة والبراهين السابقة للتجربة. وحيث تجلّى عبر الإجابة عن الأسئلة السابقة أنَّ بوسع العقل أن يلاحظ نفسه كمشرف، وأن يبحث في نفسه ويدرسها، وبعبارة أخرى يستطيع أن يجعل ذاته موضوعًا للبحث والدراسة، لذا يمكن نقد سنخ العقل بوساطة سنخ العقل بالمعنى الذي مرَّ بنا. مع أنَّه من المعلوم مسبقًا بنحو سابق للتجربة وسابق للبرهنة والاستدلال، أي بنحو سابق مطلق محض أن لا سبيل للكذب إلى العقل العامِّ، ولا توجد أيَّة موضوعة أو قضيَّة كاذبة في العقل العامِّ، بيد أنَّ النقد فيه ليس بمعنى تشخيص الإشكال والخطأ بوساطة النقد بل بمعنى فحص حدوده وشروطه وقدراته. وبهذا المعنى، فنقد العقل العامِّ بالعقل العامِّ ممكن. وهذا

[1]- الدحض فعلٌ عقليٌّ يتولاَّه العقل العامُّ حتى لو كان فاعله العقل الخاصّ. والإثبات أيضًا فعلٌ عقليٌّ يقوم به العقل العامُّ مع أنَّ العقل الخاصَ هو الذي ينفِّذه.

الجانب من نقد العقل هو نفسه الجزء الأول من جواب سؤال فحص العقل بالعقل.

نقد العقل الخاصّ بالعقل العامّ

الجزء الثاني من المسألة يتعلَّق بنقد العقل الخاصِّ من قبل العقل العامِّ، وهو أهمُّ مسائل نقد العقل بالعقل. ففي هذا الجزء يفحص العلم بكلِّ أقسامه والفلسفة بكلِّ أقسامها من حيث هي حصيلة العقل الخاصِّ عن طريق نقد العقل الخاصِّ بوساطة العقل العامّ.

عندما يُنقَد العقل الخاصُّ تُنقَد ثماره وهي الفلسفة وسائر العلوم بحسب العقل العامّ، بمعنى أنّ نقاط قوَّة وضعف العقل الخاصّ، وهذه العلوم تُشخَّص وتُعرف ويتبيَّن تجاوز العلوم لحدود وشروط العقل الخاصِّ من خلال النقد، وبهذا تُعرض الإشكالات في الأدلَّة التي تستخدم في العلم ككلٍّ على العقل. وهذا يعني أن تعرف ما هي هذه الإشكالات، ومن أين تتسرَّب إلى العقل الخاصِّ والعلوم.

القصد من هذه الإشكالات التي يمكن أن تتجلَّى وتظهر عبر النقد هي الإشكالات العامَّة والممكنة حول العلوم لا الإشكالات الخاصَّة بكلِّ علم. فتلك الإشكالات يمكن أن تُميّز وتُشخّص من خلال نقد كلِّ علم بنحو خاصّ. فنقد العقل يمكن أن يُجلي فقط الخطوط العامَّة للإشكالات في حدود مدَيَات النقد.

لمزيد من الإيضاح ينبغي معرفة العقل الخاصّ، وهنا نكتفي في شرحه بالمقدار التالي: العقل الخاصُّ عبارة عن الجهاز المستنتج من العقل العامِّ لاكتشاف التعاريف والنظريَّات. ومع أنَّ هذا الجهاز ثمرة العقل العامِّ لكنَّه لا يُستنتج بشكل عامٍّ من طبيعة العقل. ولو كان يُستنتج بشكل عامٍّ من العقل العامِّ لكان هو نفسه جزءًا من العقل العامِّ ولما كان عقلاً خاصًّا.

إذن، ظهور هذا الجهاز هو ظهور خاصٌّ واكتسابيّ، وثمَّة عقول خاصَّة مختلفة بحسب الآراء المختلفة. وعلى هذا، يمكن أن يكون هناك عقلٌ خاصٌّ مشترك بين آراء عديدة، لكنَّه ليس بعقل عامّ. وللإيضاح نقول: في كلِّ نظريَّات مسالك الفلسفة ثمَّة عقلٌ خاصٌّ مشترك يمكن اعتباره جهاز العقل الخاصِّ المشترك بين مسالك فلسفيَّة عدَّة على النحو الذي سيأتي في ما يلي. تقرير هذا الجهاز [الجهاز العقليُّ المشترك بين المسالك ما بعد الطبيعيَّة] هو أن مفاهيمَ وأصولاً من قبيل: الوجود والعدم، الإمكان والوجوب، قانون العلاقة بين العلَّة والمعلول، عدم الصدور العرضيِّ للكثرة عن الواحد المحض في المرتبة الأولى وإمكان الأشرف، هي جهاز عقلٌ خاصٌّ مشترك بين فلسفات أرسطو، وإفلوطين، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، والسهروردي، والميرداماد، وصدر الدين الشيرازي (الملاَّ صدرا)، وهو في الوقت ذاته ليس عقلاً عامًّا، إذ من الممكن أن يعثر النقد على إشكالات في هذا الجهاز تؤدّي إلى تغييره أو تغيير جزء من مكوِّناته.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

وهكذا في نظريَّات الفيزياء الكلاسيكيَّة هناك جهاز عقل خاصٌّ مشتركٌ من قبيل فيزياء نيوتن وصولاً إلى فيزياء ماكسويل. وفي الفيزياء الكوانتوميَّة (الكميَّة) ثمَّة جهاز عقل خاصٍّ مشترك. وأيضًا في علم أصول الفقه الخاصِّ بالاجتهاد في الفقه والذي ظهرت فيه لحدِّ الآن مدارس ومسالك أصوليَّة فقهيَّة عدة يمكن أن يكون هناك جهاز مشترك. المقصود من العقل الخاصِّ جهاز من النظريَّات يُدرَك بواسطة قوَّة المعرفة والإدراك. وإذا كان هذا الجهاز نتيجة الاستدلال العقليِّ يكون إدراكه بواسطة العقل الخاصِّ، وإذا كان نتيجة الاستنباط من المصادر والأدلَّة الدينيَّة ستكون القوَّة التي تدركه في البشر أيضًا القوَّة العقليَّة، ولذلك فالجهاز الإدراكيُّ العقليُّ الخاصُّ هو الذي استنبطه من المصادر والأدلَّة الدينيَّة. إذن، العقل الخاصُّ قد يختصُّ برأي واحد وقد يكون مشتركًا بين آراء عدَّة، ومع ذلك لن يكون عقلاً عامًّا، لأنَّ انبثاقه من العقل العامِّ ليس على النحو العامِّ وإلَّا لكان عقلاً عامًّا، ولما كان بحاجة إلى التحقيق والاكتساب، ولما كان فيه اختلاف، بينما اختلاف الآراء موجود وقائم، وحلُّ المسائل في هذه الآراء بحاجة إلى الاستدلالات والبراهين والاستنباطات العميقة. ولأنَّ جهاز الاستدلال والاستنباط وطريق الاجتهاد البشريِّ، رغم كلِّ هذا، لا يُعدُّ معصومًا، فقد لا يتطابق مع الواقع، ولذا ينبغي أن يكون الاجتهاد مستمرًّا ولا ينسدُّ طريقه أبدًا.

تتمةً للتفكيك بين العقل العامِّ والعقل الخاصِّ، يتعيَّن أن نضيف أنَّ هذا التفكيك ضروريٌّ لدى البشر غير المعصوم، أمَّا لدى البشر المعصوم فالعقل العامُّ والعقل الخاصُّ شيء واحد، والعقل المعصوم عقل ضروريٌّ في الجملة، ولذا فهو معيار كلِّ العقول. كما أنَّ للحسِّ العامِّ والحسِّ الخاصِّ عند المعصوم حكمًا واحدًا. الكلام عن العقل العامِّ والعقل الخاصِّ لدى البشر الممكن الخطأ (غير المعصوم) أمَّا لدى المعصوم فلا يتميَّز العقل العامُّ عن العقل الخاصِّ والحسُّ العامُّ عن الحسِّ الخاصّ. بكلام آخر، العقل الخاصُّ في المعصوم عين العقل العامِّ، وهو ضروريُّ الصدق إذ لا سبيل للخطأ إليه. وكلُّ ما في الأمر أنَّ امتناع الخطأ في المعصوم «بالغير» ومن حيث الارتباط بالله لا بالذات، كما أنَّ الوجود أيضًا بالغير. الحسُّ العامُّ والحسُّ الخاصُّ أيضًا كلاهما ضروريُّ الصدق لدى المعصوم، وعندما يتبدَّلان إلى قضيَّة فلن يكون للخطأ والخلل سبيل إليها.

نقد العقل الخاصِّ بالعقل الخاصّ

الجزء الثالث هو نقد العقل الخاصِّ بالعقل الخاصّ. وإيضاح هذا النقد هو أنَّ جهازًا من النظريَّات والأدلَّة (سواء كانت عقليَّة محضة أم تركيبيَّة بين العقل والحسِّ، أو تركيبيَّة بين العقل والشهود)، يفحص من قبل جهاز آخر من النظريَّات والأدلَّة. ولأنَّ تجريد العقل الخاصِّ عن طبيعة العقل متعذِّرٌ، ففي كلِّ سياق من التعقُّل الخاصِّ، وفي كلِّ عمليَّة منه تجري عناصر العقل العامِّ وضوابطه، إذ من دون هذه العناصر والضوابط لا يمكن التفكير. وحين نقول نقد العقل الخاصِّ بالعقل الخاصِّ فليس المقصود بذلك التجرُّد من العقل العامِّ، فهذا متعذِّر، بل يَنقُدُ جهازٌ من العقل الخاصِّ جهازًا آخر من العقل الخاصِّ على أساس العقل العامّ.

في هذا السياق، يتمُّ التوكُّؤ على العقل العامِّ شئنا أم أبينا. ويكن الفارق في فحص العقل الخاصِّ بوساطة العقل العامِّ في أنَّ الجهاز الناقد هناك كان سنخ العقل فقط، أمَّا هنا فالجهاز الناقد علاوة على سنخ العقل المتحقِّق في كلِّ جهاز معرفيٍّ هو نظام من الأدلَّة والآراء والنظريَّات يفحص نظامًا آخر من الأدلَّة والآراء والنظريَّات، ثمَّ يحكم عليه وعنه. للمثال: فلسفة ابن سينا نُقدت من قبل الفلسفة الإشراقيَّة للسهروردي. وهذا النقد من قبيل نقد العقل الخاصِّ بالعقل الخاصِّ، لأنَّ جهازًا من الإدراكات والنظريَّات له عنوان المنطق والفلسفة الإشراقيَّة نَقَدَ جهازًا آخر من الإدراكات والنظريَّات، وحصلت بفعل هذا النقد تغييرات في ذلك الجهاز. والناتج أنَّ بعض الأساليب تمَّ دحضها أو كشف اللِّثام عن نواقصها، وبعض القضايا الأصليَّة في فلسفة ابن سينا حذفت، وبعض الاستنتاجات في هذا الجهاز تمَّ دحضها و... نتيجة هذه النقود ومن ثمَّ الأحكام هو تنحّي فلسفة ابن سينا وحلول أسلوب وضابطة وتعاريف وأصول الفلسفة الإشراقيَّة مكانها.

مثال آخر، نقد الفيزياء الكلاسيكيَّة من قبل الفيزياء الحديثة، وهو بدوره نقد عقل خاصٍّ بوساطة عقل خاصّ.

مثال ثالث، نقد الفلسفة المشائيَّة والفلسفة الإشراقيَّة من قبل صدر الدين الشيرازي (الملاَّ صدرا) حيث حلَّت عبر ذلك فلسفة الوجود محلَّ تلكمُ الفلسفتين.

5 – امتناع نقد العقل العامِّ بالعقل الخاصّ

أمَّا الجزء الرابع من المسألة، أي نقد العقل العامِّ بالعقل الخاصِّ، فهو متعذِّر، لأنَّ عمليَّة التعريف والاستدلال والفحص والحكم في العقل الخاصِّ مبتنية على العقل العامّ. ففي كلِّ استدلال وفي كلِّ حكم يعتبر العقل العامُّ هو الأساس والمبنى بشكل مسبق، وعلى هذا المبنى يقوم التعقُّل. ومن أجل نقد العقل العامِّ بوساطة العقل الخاصِّ من حيث هو عقلٌ خاصٌّ يجب إفراغه من سنخ العقل تمامًا، وهذا يعني نفي ماهيَّة العقل على العموم وعلى الخصوص، وبهذا لا يبقى مجال للتفكير. لو أراد العقل الخاصُّ أن ينقد العقل العامَّ فسوف يتجرَّد تمامًا من العقل الخاصِّ، ويعود الأمر إلى نقد العقل العامِّ بالعقل العامِّ وهو الجزء الأول، أو أن ينقد العقلُ الخاصُّ العقلَ العامَّ بتركيبة من العقل العامِّ والخاصِّ، وهذا أيضًا متعذِّر لأنَّ الجزء الذي يشكِّل الجانب الخاصَّ من العقل إذا كان في صدد الحكم على العقل العامِّ فلن يستطيع ذلك إلاّ عن طريق النظريَّات العقليَّة الخاصَّة، وتلك النظريَّات صدقها وكذبها منوط بتصديق العقل العامّ. أي قبل أن تفحص النظريَّات العقل العامّ يجب أن تحظى بتصديقه. من هنا كان النقد والحكم الذي يمارسه العقل الخاصُّ من حيث هو عقلٌ خاصٌّ تجاه سنخ العقل ليس متعذِّرًا وحسب بل أيضًا لا يمكن تصوُّره.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة، نخلص إلى القول بلزوم أن نعود وندرس في بحوث قادمة موضوعات

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

من قبيل: إلى أيِّ مدى يمكن نقد العقل بالعقل؟ وهل ثمَّة حدود لهذه العمليَّة بحيث تكون مساحة ما وراء هذه الحدود متعاليةً على النقد؟ ولأنَّ مهمَّة العقل هي البرهنة والاستدلال والمعرفة عن طريق التفكير والبرهان، والانتقال من ذلك إلى مرحلة الاكتشاف التي هي المرحلة الأخيرة في المعرفة والعلم، نسأل: هل عمليَّة نقد العقل بالعقل تُعرِّض المعرفة والاستدلال والاكتشاف لمشكلات وعقبات أم لا؟

في مجال آخر، لا بدَّ من التطرُّق إلى بحوث مقارنة في ما يتعلَّق بالمسائل المطروحة، ودراسة نظريَّات نقديَّة من قبيل النظريَّة الكلاميَّة عن الفلسفة والنظريَّة الكلاميَّة عن العقل، ومنها على سبيل المثال نظريَّة أبي حامد الغزاليِّ في «تهافت الفلاسفة» وفي نقد الفلسفة أو نقد العقل. وكذلك نقد الملَّا أمين الإسترآبادي أحد كبار علماء المذهب الإخباريِّ للعقل والمذهب الأصوليِّ، أو نظريَّة نقد العقل لدى كانط أو... .

الغاية من ذلك هي إيضاح أنَّ هذه النقود من سنخ أيِّ جزء من البحوث المطروحة في هذه الدراسة؟ وهل أخذت الخصوصيَّات المطروحة في هذه الأجزاء بنظر الاعتبار أم لا؟ وإذا كانت كذلك فهل تمَّت تجليتها وإبرازها أم لا؟ وإذا تمَّ إبرازها ففي أيَّة ضابطة؟ لأنَّ كلَّ واحدة من النظريَّات الناقدة تنظِّم جهازًا خاصًّا للنقد وتَفحص على أساسه نظريَّةً أخرى أو مسلكًا آخر وتحكم حوله.

يبقى القول، على سبيل المثال، أنَّ جهاز النقد الإشراقيِّ للمسلك المشائيِّ يختلف تمامًا عن جهاز نقد الغزاليِّ للمسلك المشائيّ. وكذلك نقد كلِّ واحد من هذه المسالك الثلاثة للعقل يختلف عن نقد المسلكين الآخرين. وعلى هذا المنوال ليست أجهزة الفحص والنقد متساوية ومتشابهة، بل إنَّ لكلٍّ منها أسسه وضوابطه وأسلوبه الخاصّ.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة.
3. الداماد الحسيني، محمد بن محمد (الميرداماد)، القبسات، القبس العاشر، إعداد: د. مهدي محقق، انتشارات جامعة طهران، ط2، 1367هـ.ش.
4. كانط، إيمانويل، سنجش خرد ناب (نقد العقل المحض)، ترجمه عن النصِّ الألمانيِّ إلى اللُّغة الفارسيَّة: أديب سلطاني، طهران، اميركبير، 13290هـ ش.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (بشرح الخواجة نصير الدين الطوسي)، ج 2، طهران، نشر كتاب، 1403، هـ ق.
6. ابن سينا، الطبيعيات / الشفاء.
7. السبزواري، ملَّاهادي، شرح المنظومة، الطبعة القديمة(أوفست)، انتشارات دار العلم.
8. المظفَّر، محمد رضا، أصول الفقه، ج1، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه، ط 4، 1370هـ ش.

عقل ما بعد العقلانيَّة
مسعى في نقد الآفات التكوينيَّة للعقل الحديث

نور الدين السافي
أكاديمي وباحث في الفكر الفلسفي الغربي – تونس

ملخّص إجماليّ

من البيِّن، كما يفيد المشهد الراهن، أنَّ عواصف التغيُّر شملت المباني الكبرى التي قام عليها العقل الحديث والحداثة التي أسَّسها. ولعلَّ ما حصل في شأن العقلانيَّة التي اعتمدتها الحداثة الغربيَّة كرؤية تأسيسيَّة لفهم العالم يقدِّم مثالاً ساطعًا على المآل التراجيديِّ الذي بلغته حضارة العقل المحض. وهكذا سنشهد خلال العقود المنصرمة سيلاً من المراجعات حيال مجمل الأفكار والنظريَّات التي شكَّلت بمجموعها البنية الهادية للعقل الحديث على مدى خمسة قرون متَّصلة.

لقد ظهرت مراجعات عميقة عُرِفت بـ «الفكر المابعديّ» مثل ما بعد العلمانيَّة وما بعد الحداثة وما بعد العقلانيَّة وغيرها... وهذه الما بعديَّات، وإن كانت متنوِّعة في مسائلها، هي واحدة في جوهرها، ذلك لكونها تعكس لنا عمق الأزمة الحضاريَّة والثقافيَّة التي يعيشها العالم الغربيُّ المعاصر في جميع مظاهر وجوده. وكون الحداثة الغربيَّة تأسَّست على نظرة معيّنة ومخصوصة للعقل فإنَّ تجاوزها ومراجعتها نقديًّا يقتضي ضرورة مراجعة مفهوم هذا العقل الذي أقامت عليه كلَّ بنيانها. فما هي طبيعة هذه العقلانيَّة الحديثة إذن؟

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العقلانيَّة - ما بعد العقلانيَّة - العقل المحض - الحداثة - عقلانيَّة لاديكارتيَّة.

تمهيد

أُخِذ مصطلحا العقلانيَّة وما بعد العقلانيَّة معًا، من مصطلح «العقل» في العصر الحديث، أي مصطلح **راسيو/ Ratio** ومعناها في أصلها اللَّاتينيِّ **حسب وأحصى**. ورغم القرابة المعنويَّة مع الأصل الإغريقيِّ **نوس ولوغوس** فإنَّ **الراسيو** سينفصل ويستقلُّ عن الدلالة القديمة للعقل ليقدِّم نفسه في صورة **العقل الرياضيّ**. وبذلك سننتقل تاريخيًّا من العقل القديم الذي يعتبر نفسه **ملكة وجوهرًا** إنسانيًّا خالصًا، بها يتميَّز عن الحيوان، إلى العقل بوصفه **بنية وفاعليَّة أكسيوميَّة**[1] تفعل في الواقع وتنفعل به، أي بوصفه بنية تاريخيَّة ديناميكيَّة متجدِّدة باستمرار. فلم يعد للعقل مبادئ مثل التي حدَّثتنا عنها الفلسفات اليونانيَّة والوسيطة كمبدأ الهوّيَّة وعدم التناقض والثالث المرفوع، وإنَّما العقل بنية تقوم على مواضعات يضعها بنفسه ليفهم العالم حوله ويبني قوانينه، وسنسمّي وضعه لقواعده ومواضعاته بـ«**العقلانيَّة الصوريَّة**»، كما سنسمّي عمليَّة فعله في الواقع وتفسيره له وفهمه لظواهره بـ«**العقلانيَّة التجريبيَّة**»، وهما وجها العقلانيَّة المعاصرة التي تعبِّر عن المنهج العلميِّ والفلسفيِّ الذي يستعمله الإنسان الحديث والمعاصر في بناء رؤيته للعالم. وما نعرفه اليوم من وجوه التقدُّم العلميِّ والفلسفيِّ والتكنولوجيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ والاجتماعيِّ وغيرها ليس إلَّا تجلّيات هذا العقل المعاصر وهذه العقلانيَّة المعاصرة.

ذلك لا يعني أنَّ هذه العقلانيَّة لن تعرف أيَّ نقد علميٍّ وفلسفيٍّ، لأنَّ كلَّ النقد الذي عرفته هو شرط تقدُّمها وتطوُّرها المستمرِّ لأنَّها منفتحة وليست مغلقة، وبحسب تعبير بشلار «**عقلانيَّة لا ديكارتيَّة**»، لأنَّ الديكارتيَّة عقلانيَّة مغلقة لكونها جسَّمت أولى خطوات العقلانيَّة المعاصرة التي تمَّ تجاوزها.

1 - العقلانيَّة الحسابيَّة

العقلانيَّة هي إذن **عقلانيَّة حسابيَّة رياضيَّة**، وهذا يعني أنَّها ترجمة لمفهوم العقل الذي يعني الحساب. **فأن نفكِّر يعني أن نحسب**. يقول هوبز: «ماذا نعني بكلمة عقل عندما نعتبر أنَّها تعني عددًا من قدرات الفكر. وفعلاً، فإنَّ العقل في هذا المعنى ليس إلَّا الحساب (أي الجمع والطرح) المُجرى لاستخلاص عدد من التسميات العامَّة التي اتَّفقنا عليها لتسمية وتحديد أفكارنا أو للدلالة عليها: لتسميتها وتحديدها عندما نحسب انطلاقًا من أنفسنا، وللدلالة عليها عندما نبرهن للآخرين على حساباتنا»[2].

---

[1]- الأكسيوميَّة أو المنهج الأكسيوميّ مبنيٌّ على قضايا افتراضيَّة يُسلَّم بها تسليماً من دون برهان، وهذه القضايا تسمَّى الأوليَّات، وهي مصاغة بدقَّة وتؤدّي إلى استدلالات صارمة. لذلك فإنَّ الأكسيوميَّة تبدأ بجرد كامل الأوليَّات أي لكلِّ القضايا التي نسلِّم بها من دون برهان مثلما فعل «بيانو» في نظريَّة الأعداد الطبيعيَّة. وفي الخاصيَّة تمكِّننا (منظومة الأوليَّات) من الإقتصاد في التفكير حيث نجمع نظريَّات عديدة في واحدة، ونتصوَّر الكثرة في الوقت عينه.

[2]- T.Hobbes: Leviathan. Tr; F. Tricand. Ed. Sirey Paris 1971. P-38.

والعقلانيَّة هي الأسلوب النظريُّ الذي يقوم بالعمليَّات الحسابيَّة في كلِّ ما يتعلَّق بأمور الإنسان العلميَّة والفلسفيَّة والسياسيَّة وغيرها، فعندما «نقوم بعمليَّة استدلال عقليٍّ فإنَّنا لا نقوم إلَّا بتصوُّر مجموع أجزائه، أو بتصوُّر الباقي انطلاقًا من طرح نقوم فيه باستخلاص مجموع من آخر. وإذا كان يتمُّ بوساطة الكلمات فذلك يعود إلى أنَّنا نتصوَّر عمليَّة الاستنتاج ابتداء من تسمية الكلِّ، أو من تسمية الكلِّ إلى تسمية الأجزاء... ومثلما أنَّ الحسابيّين يعلِّمون الناس كيف يجمعون ويطرحون في مجال الأعداد، يفعل الهندسيّون الشيء نفسه في مجال الخطوط والأشكال... كما يفعل المناطقة الشيء نفسه في مجال استخلاص واستنتاج الكلمات عن طريق تسميات معيَّنة لاستخلاص إثبات معينَّ... أمَّا المؤلِّفون الذين يشتغلون بقضايا السياسة فهم يجمعون إلى بعضها عددًا من المواثيق والمعاهدات ليبنوا الواجبات المطروحة على الناس، أمَّا فقهاء القانون فهم يقومون بجمع القوانين والوقائع وإضافة بعضها إلى بعض لينتهوا إلى تبيُّن ما هو عادل أو غير عادل في سلوك الأفراد»[1].

ما سبق توضيح وتدقيق أحاط بكلِّ المسائل التي يجب تناولها عقلانيًّا، علميًّا وفلسفيًّا وسياسيًّا. ونعني عقلانيًّا، حسابيًّا ورياضيًّا «فإذا كان للجمع والطرح مكانهما في مجال ما، كيفما كان هذا المجال، فإنَّ للعقل كذلك مكانه فيه، وهناك حيث لا يكون لهاتين العمليَّتين مكان فليس للعقل ما يفعل»[2]. هذا هو المفهوم الحديث للعقل بعد أن بدأ يستقلُّ عن مفهومه القديم الذي اعتُبر عقلاً بدائيًّا قاصرًا عن إدراك حقيقة الوجود نظريًّا وعمليًّا.

العقل الحديث إذن، عقلٌ خاصٌّ جدًّا ومغايرٌ للعقل الذي عرفه تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط وعند المسلمين واليونانيين، لكونه خرج من مفهوم العقل بما هو جوهر الوجود الإنسانيِّ أو النفس الناطقة إلى مفهوم العقل باعتباره عقلاً حسابيًّا وهو المعنى الأصليُّ لمصطلح راسيو Ratio اللَّاتينيِّ الذي أخذ مكان مصطلح انتلاّكت intellect اللَّاتينيِّ أيضًا. كما أنَّ هذه النقلة المفهوميَّة والاصطلاحيَّة قد حدثت للتأكيد على ميلاد العقل الحديث بما هو عقلٌ رياضيٌّ يوجِّه التفكير العقليَّ وجهةً جديدةً مغايرة. وبهذا يكون التفكير العقلانيُّ مغايرًا للتفكير العقليِّ، لأنَّ مفهوم العقل أعمُّ من مفهوم العقلانيَّة. فالعقلانيَّة ليست إلَّا وجهًا من وجوه معنى العقل القديم. إنَّها تعني العقل الحسابيَّ الذي أرجع كلَّ الفكر والعلم إلى العمليَّات الحسابيَّة في العلم والإنسان والمجتمع والاقتصاد والسياسة. ولهذا السبب مثَّلت الرياضيَّات شرط العلم الحقيقيِّ اليوم في مقابل الفكر الإيديولوجيِّ الذي لا يعدو أن يكون سوى كلام إنشائيٍّ لا قيمة له لأنَّه لا يمكن التحقُّق منه تجريبًا ولا البرهنة عليه رياضيًّا. كما أقصت المدرسة التحليليَّة والمنطقيَّة الوضعيَّة الجديدة كلَّ تفكير لا

[1]- الأكسيوميَّة أو المنهج الأكسيوميّ مبنيٌّ على قضايا افتراضيَّة يُسلَّم بها تسليماً من دون برهان، م. س، ص37.
[2]- المصدر نفسه. ص 37.

علوم الإنسان والمجتمع
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

يكون قابلاً للتحقُّق التجريبيِّ والتعبير الرياضيِّ واعتبرته خاليًا من المعنى ويمكن تصنيفه ضمن بقايا التفكير اللَّاعلميِّ الذي تنتسب إليه الشعوب التي يسمّيها الغرب في أنتروبولوجيَّاته المتوحِّشة والبربريَّة، أو التي لا تزال تعيش تحت وطأة الفكر اللَّاهوتيِّ أو الميتافيزيقيّ.

من هنا يجدر القول أنَّ العقلانيَّة الحديثة ليست إلَّا عقلاً حسابيًّا أبعدَ كلَّ أشكال التفكير الأخرى القائمة على النظر أو التأمُّل أو اللُّغة الطبيعيَّة. وقد تمكَّنت من كسب نجاحات واقعيَّة عظيمة أكَّدت فعلها وسيطرتها على الواقع الموضوعيِّ. ويتجسَّم هذا الفعل في التكنولوجيَّات المتطوِّرة والتي تزداد تطوُّرًا مع الزمن. بل صرنا نتحدَّث عنه عن أشكال جديدة من العقلانيَّة التي تجسِّمها تطوُّرات الذكاء الاصطناعيِّ وما يحمله هذا الذكاء من قدرات خارقة في الواقع في قوَّة السيطرة والفعل في الواقع عمومًا، والواقع الإنسانيِّ خصوصًا.

وإذا كانت العقلانيَّة الحديثة ترفع دومًا شعار المنطق والموضوعيَّة والحياد والبرهنة والتحقُّق، فإنَّ الحقيقة التي تبنيها وتقدِّمها كتفسير حقيقيٍّ للواقع والأحداث والأشياء تقوم على تفسير مستقلٍّ عن كلِّ أشكال القوى الأخرى، أي القوى غير العلميَّة مثل القوى الدينيَّة والسياسيَّة وغيرها. ويبدو أنَّ تطوُّرها اليوم ظاهرة خارجة عن سياقه الأول أي سياقه العارف المحايد إلى سياق الانتماء السياسيِّ والإيديولوجيّ. وقد كان ماكس فيبر من الأوائل الذين أثاروا هذه الظاهرة الجديدة في كاتبه (العلم والسياسة بوصفهما حرفة). وإذا كانت محاضراته انتبهت إلى هذا الجانب في وقت مبكر فإنَّ الواقع العلميَّ اليوم يكشف بشكل فعليٍّ عن تلك الصلة الوثيقة التي حوَّلت وجهة العقلانيَّات العلميَّة من بحث عن الحقيقة كما ادَّعت في بداية عهدها إلى بحث عن إجابات عمليَّة تستجيب للسلطان السياسيِّ والبراغماتيَّة الواقعيَّة التي تقتضيها علاقات القوى الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة. ويتجلَّى هذا بشكل واضح في ما يُسمَّى اليوم **بالنمذجة العلميَّة** التي كشفت عن الوجه العميق للعقلانيَّة في وجهها العلميِّ والفلسفيِّ والسياسيِّ، وهي تعلن عن مغادرتها بشكل علنيٍّ صريح عالم الحياد العلميِّ والفكريّ، حيث لم تعد الحقيقة هي الغاية الحقيقيَّة للبحث والتفكير وإنَّما المصلحة والسيطرة والهيمنة. ونلفت هنا إلى أنَّ العلم في عقلانيَّته الحاليَّة ليس إلَّا أداة إيديولوجيَّة أخرجت العقلانيَّة العلميَّة من سياقها الأول المعلن إلى سياقها الحاليِّ، أي السياق السياسيَّ، وهذه أول مظاهر عصر ما بعد العقلانيَّة الذي يعيشها العقل العلميُّ المعاصر.

2 - العلم اليوم وإشكاليَّة النَّمْذَجة العلميَّة

عرف العلم في السنوات الأخيرة من القرن العشرين تطوُّرات نوعيَّة غيَّرت منهجه وأسلوبه وطريقة عمله ونتائجه ونظرته للعالم والإنسان والعالم والواقع. وتجسَّمت هذه التحوُّلات في

أسلوب جديد في التفكير العلميِّ والممارسة العلميَّة والتكنولوجيَّة عُرِفت باسم **النَّمْذَجة العلميَّة**. وقد سُمِّيت كذلك بسبب تنوُّع مقارباتها للواقع والفعل فيه، ويمكن أن تظهر في إجراءات تبسيطيَّة للواقع تُصاغ في قالب حسّيٍّ، قد يكون خريطة أو تصميمًا أو رسمًا، كما تُصاغ في قالب نظريٍّ، قد يكون معادلات رياضيَّة أو رموزًا مجرَّدة. فعلى أيِّ نحو يمكن استعمال النموذج؟ وما هي متطلِّبات صنعه؟ وهل هو إجراءٌ منهجيٌّ في العلم أم أنَّه إنتاجٌ معرفيّ؟ ما هي وظيفته في الواقع، وما أثر هذا التحوُّل في الممارسة العلميَّة على العقلانيَّة العلميَّة خصوصًا والعقلانيَّة عمومًا؟

لتوضيح طبيعة هذه الأسئلة يمكن تقديم بعض الأمثلة العلميَّة كمحاولة أوَّليَّة لفهم المسألة التي نريد تحليلها الآن. فعندما نعبرِّ مثلاً عن القانون الثاني لنيوتن بكتابة: **f=ma** القوَّة هي نتاج تسارع الكتلة، فنحن نضع نموذجًا، أي أنَّنا نبسِّط وضعيَّة واقعيَّة عبر ردِّها إلى وضعيَّة بسيطة. إنَّها نمْذَجة ما يحصل في الطبيعة، وهو نموذج لأنّه لا يمكن أن يحصل ذلك في الطبيعة دائمًا. وينبغي إجراء تبسيط أقصى من أجل القول أنَّ ذلك يحدث دائمًا.

إذن **التبسيط نمْذَجة**، والنموذج هو ما يسمح بالتقدُّم في فهم وضعيَّة يمكن أن تكون هي ذاتها مركَّبة أو معقَّدة[1]. وهذا التصوُّر في الممارسة العلميَّة اليوم يحتاج منَّا تقديم بعض التفاصيل والتوضيحات التي تكشف عن طبيعة الممارسة العلميَّة والتكنولوجيَّة، وعلاقة كلِّ هذا بفهم الواقع وتفسيره وتأويله من جهة، والفعل فيه وتغييره من جهة أخرى. وسنعالج كلَّ هذا حتى **اسم النَّمْذَجة أي الاسم المعاصر للممارسة العلميَّة**. وهذه بالضرورة مقاربة إيبستيمولوجيَّة جديدة مغايرة للمقاربات القديمة تستدعي الانطلاق من طرح دلالة النموذج ورصد بعض خصائص القراءة الإيبستيمولوجيَّة ومقاصدها. ويمكن الإشارة في هذا السياق، وعلى نحو موجز، إلى ما يسوِّغ الحديث عن إبيستيمولوجيا النماذج أي التحوُّل من قراءة تاريخيَّة للعلم اهتمَّت بالبحث في شروط تكوُّن المعرفة العلميَّة، ومقتضيات الفصل بين العلميِّ واللَّاعلميّ... إلى قراءة العلم على نحوٍ آنيٍّ ومباشر لبنيته ولغته وأبعاده.و يمكن أن يتعلَّق الأمر بانتقال في القراءة من خارج العلم وناقدة له، إلى قراءة من داخل العلم وقائمة فيه.

ظهرت كلمة « **النَّمْذَجة**»، المقابل العربيّ لكلمة Modélisation في اللُّغة الفرنسيَّة، سنة 1975، وكلمة **Modelling** في اللُّغة الإنكليزيَّة سنة 1965، وإذا كان هذا المفهوم قد انتشر سريعًا في السنوات العشرين الأخيرة، فذلك وفق المعنى الذي راج استعماله اليوم عن كلمة النموذج في الحقول العلميَّة المختلفة. وقد اعتُبرت النَّمذجة العلميَّة في البداية مشروطة بتمثُّل رياضيٍّ كما عبرَّ

[1] - نوفال، باسكال، بحث في مفهوم النموذج. ص 196-197.

عن ذلك أحد الرياضيين المعاصرين (**أوكلاندEkeland**) مُعرِّفًا النَّمْذَجة بأنّها: **البناء (الذهني) لنموذج رياضي**، أي شبكة معادلات ترمي إلى وصف الواقع. بينما يمكن توسيع نطاق هذا التعريف بالقول: أنَّها البناء القصديُّ الذي يمثِّل بوساطة منظومة من الرُّموز بعض ما تدركه تجربة الواقع على النحو الذي أدركته الذات المُنمْذِجة. على أن لا يُفْهم من ذلك ضرب من الارتباط المباشر بالواقع، لأنَّ من أهمِّ إجراءات النَّمْذَجة استبعاد العلاقة المباشرة بين النموذج والمجال الواقعيِّ، إذ ما يميّز النموذج بوجه خاصٍّ هو كونه **بناء** يُصاغ في الغالب من بعض الخواصِّ المُنتقاة من الواقع. وطبيعة هذا الإجراء تكمن في توخِّيه أبعادًا متداخلة ومتلازمة يعسر الفصل بينها فعليًّا، وإن كانت المباحث الإيبستيمولوجيَّة تطرح إمكانيَّة الفصل من الناحية المنهجيَّة، مثل **البعد التركيبيِّ والبعد الدلاليِّ والبعد التداوليّ**. وتكتسي مجمل هذه الأبعاد خصائص وظيفيَّة تحدِّد طبيعة النموذج وشروط إنشائه، كما تحدِّد مميّزات النموذج بصفته إجراء معرفيًّا واستعمالاته الممكنة في الحقلين النظريِّ والتطبيقيِّ، وما ينبثق من هذه الاستعمالات سواء من الناحية الإبستيمولوجيَّة أم الفلسفيَّة. في هذا المجال يمكن أن نحاول التعرُّف على بعض تجلِّيات هذه الخصائص الوظيفيَّة من الناحية الإيبستيمولوجيَّة، ثمَّ أوجه الاستفادة منها في نطاق استقصاء أبعاد النَّمْذَجة وحدودها، ولعلَّ ذلك ما يضعنا إزاء اعتبارين مبدئيَّين، لكنَّهما ليسا الوحيدين: الاعتبار الأول يقوم على النظر إلى الُّلغة الصوريَّة المنطقيَّة الرياضيَّة والاستنباطيَّة بمثابة الضمانة العلميَّة بالنسبة إلى العديد من الجماعات العلميَّة. فلا وجود لنموذج إلَّا ما هو ممثّل بلغة رياضيَّة، من هنا، تُعدُّ عبارة «**النَّمْذَجة الرياضيَّة**» شرطًا لأيِّ بناء علميّ. والاعتبار الثاني لا يقلُّ مشروعية عن الأوَّل، ويتمتَّع بمزاياه، يسمَّى **بالنَّمْذَجة التداوليَّة** Modélisation pragmatique أو **النَّمْذَجة الاستكشافيَّة** Modélisation heuristique. وفي هذا الصدد، يرى **هربرت سيمون** أنَّ الفكر الإنسانيَّ يستطيع أن يتصوَّر ويبني أنساقًا رمزيَّة متفرِّعة إلى نماذج تأويليَّة، تواصليَّة، قابلة للبرمجة... يمكنه الاستدلال عليها عقليًّا.

وعليه، فإنَّ التصوُّر الأوَّل للنَّمذجة يُرْجعها إلى تطبيق النماذج التي تكون جديرة بأن تُصاغ في لغة منطقيَّة رياضيَّة، والتصوُّر الثاني يعتبرها مرتبطة بمسار تبلور النماذج عبر استكشاف أنساق رمزيَّة حسابيَّة. وفي جميع السياقات العلميَّة، صارت العقلانيَّة العلميَّة اليوم متَّحدة في **عقلانيَّة النَّمْذَجة** حيث تتَّحد العلوم مع السياسة، والنظر مع الممارسة، والتخيُّل العلميُّ مع الواقع العلميِّ بما هو واقعٌ مبنيٌّ ومُنشأ. والعمل العلميُّ بشكله الجديد صار عملاً سياسيًّا أو لنقل بتعبير آخر: إنَّ العمل السياسيَّ عملٌ علميٌّ، وإنَّ العمل العلميَّ عملٌ سياسيٌّ يختزلهما مصطلح النَّمْذَجة أو المُنَمْذَج.

3 - المُنَمْذج (العالم) والسياسيّ

النظر قليلاً في صيغة العنوان قد يوحي بالمطلوب والمنتظر ألا وهو النظر في العلاقات الممكنة والصِّلات المتوفِّرة بين المنمذج والسياسيِّ أي بين ذاتين، كلّ واحد منهما يظهر مستقلاً عن الثاني، إذ يمكن الحديث عن المنمذج (العالم) فقط أو عن السياسيِّ فقط من دون النظر في الثاني أو صلته بالثاني أو وجه قرابته بالثاني. كما أنَّ النظر في صيغة العنوان تستبعد مبدئيًّا مسألة كبرى في الفلسفة والإبستمولوجيا ألا وهي إشكاليَّة العلاقة بين **العلم والسياسة**، رغم أنَّ النظر في هذا الإشكال ضرورة تحتِّمها تطوُّرات العلوم المعاصرة. والذي يمكن أن أختار له عنوانًا مناسبًا له وهو **النَّمذَجة والسياسة**.

وبما أنَّ تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر السياسيِّ حافل بالأدبيَّات التي تناولت وجوه القرابة بين هذين الضربين، أي العلم والسياسة، لا تبدو العودة إليه ضروريَّة، رغم الفوائد المرجوّة منها وذلك لسبب مبدئيٍّ أراه وجيهًا، وتفترضه هذه المعالجة، وهي البحث في الصِّلات الممكنة مثلاً بين السياسيِّ والمنمذج، وليس بين السياسيِّ والعالم. فهذا التحوُّل في النظر جعل المسألة تتحوَّل في عمقها لتظهر وجوهًا أخرى لا يمكن أن نخضعها لما عهدناه في الأدبيَّات الفلسفيَّة السائدة عن العلاقة بين العلم والسياسة. ولعلَّ هذه المقاربة تفيدنا في معرفة واقع العقلانيَّة المعاصرة التي بدأت تغادر صورتها النموذجيَّة الأولى لتتحوَّل إلى عقلانيَّة أداتيَّة سياسيَّة ضيَّقت مجال العقل وحدَّت من قدرته على طلب الحقِّ وحبِّ الحكمة، الأمر الذي يدفع الفلاسفة اليوم إلى استعادة سؤال الإنسان من جديد في كليَّته عقلاً وعاطفة وغرائز وعملاً وتربية وأخلاقًا وإيمانًا وكشفًا وعرفانًا...

نحن اليوم في آخر القرن الحادي والعشرين، عندما نتحدَّث عن العلم نتحدَّث عن النَّمْذجة، وعندما نتحدَّث عن المنمذج نتحدَّث عن العالم. ولذلك أرى من المناسب النظر في مقصود مصطلح المنمذج ضمن حقل نظريٍّ وإبيستيميٍّ جديد عبَّر عنه لي موانييه بقوله: «هل تساعد المعرفة العلميَّة البشر على جعل الأرض أرضًا حضاريَّة أو متحضِّرة»[1]، وهو تعبير أخذه من إدغار موران في دعوته لجعل «**الأرض متحضِّرة**». civiliser la terre. فماذا نعني بالمنمذج اليوم الممثِّل لأرقى وجوه العقلانيَّة التي تجاوزت شكلها الأول وغادرته؟

حرصت جلُّ البحوث والمقاربات على الوقوف على دلالة النموذج والنَّمْذجة، وعلى عديد الخصائص المميّزة لهذا الضرب من العقلانيَّة والتفكير العلميِّ الجديد الذي شمل حضوره معظم

[1] -Jean Louis Le Moigne Le constructivisme Modéliser pour comprendre T3 p 249.

الظواهر العلميَّة الرياضيَّة والفيزيائيَّة والإنسانيَّة في اتِّجاه جامع بين الاختصاصات، وواصل بين المناهج مدشِّنًا بذلك تصوُّرًا جديدًا للعلم موضوعًا ومنهجًا وغاية. وللاستفادة من هذه المقاربات، أحبِّذ التركيز على معنى المنمذج ودوره، ولكن قبل ذلك لا بدَّ من محاولة أولى للردِّ على شبهة منهجيَّة ممكنة. فنحن عادة ما نفكِّر في العلاقة من دون النظر في حدَّيها بصورة منفصلة لأنَّ المطلوب هو العلاقة وليس الحدَّين منفصلين، فكيف أشرِّع لنفسي الحديث عن المنمذج وهو حدٌّ في العلاقة من دون الحديث عن العلاقة نفسها، والنظر في طبيعة الحدَّين داخلها؟ البحث عن العلاقة ليس بديهيًّا ولا ممكنًا في بحثنا هذا من دون النظر العكسيِّ، أي عكس ما هو معناه، ذلك أنَّ مسألة النَّمذجة في العلوم دفعتنا إلى إعادة بناء تصوُّرات متعدِّدة تمسُّ كلَّ العقل العلميِّ والعمليِّ، أي العقلانيَّة العلميَّة بجميع وجوهها. ومن ثمَّ، فإنَّ المقصود بالمنمذج هنا هو الذي سيسمح لنا بالحديث عن السياسيِّ، بل ربما نتمكَّن من القول أنَّ **عمل المنمذج هو جوهر العمل السياسيّ**. فهل نسمح لأنفسنا بالقول أنَّ **المنمذج سياسيٌّ** بالضرورة؟ هذه الصيغة الجديدة للمسألة تشرِّع لي السؤال عن حقيقة المنمذج ما هي.؟ يقول نيكولا بولو : «إنَّ مهندسًا جديدًا قد وُلد»[1]، ويقصد بذلك أنَّ نظرة جديدة للعالم أي للمهندس تعريفًا وممارسة وملامح قد وُلدت، وهو ما يفصل جوهريًّا بين معنى المهندس القديم ومعناه الجديد، والعالِم القديم والعالِم الجديد. ولتبرير هذه الولادة الجديدة للمهندسين الجدد يحدِّثنا بولو عن المسافة الفاصلة بين المعارف العلميَّة المختصَّة من جهة والعلم العاديِّ والمعيش ونظام المدينة والعلوم الإنسانيَّة والثقافة من جهة أخرى. ويرى ضرورة ربط الصلة بين هاتين الجهتين، وربطُ الصلة هذا يدعونا إلى السؤال عن حقيقة هذا الإنسان القادر على فهم المنطق الداخليِّ للُّغة، وفهم كلِّ اختصاص أو مجال آخر، وردّ كلّ ذلك جميعًا إلى رهانات اجتماعيَّة أخرى، وقادر على ترجمة الواحد بالآخر.[2] فهل نفهم من هذا أنَّ المنمذج هو العالم أي المهندس بالمعنى الجديد؟

لفهم صورة المهندس الجديد لا بدَّ من النظر إلى مجالين مهمَّين هما مجال الرياضيَّات ومجال علوم الحاسوب وعلوم المعلوماتيَّة بشكل عام، ذلك أنَّ الرياضيَّات منذ سنوات 1960 و1970م بدأت تعرف تحوُّلات جذريَّة لمست شغلها النظريَّ المجرَّد وشغلها التطبيقيَّ وذلك بسبب انشدادها إلى التطوُّر الذي حصل في العلوم المعلوماتيَّة والحاسوبيَّة والعلوم المتَّصلة بها.

ولا شكَّ في أنَّ معنى النموذج عرف تطوُّرات مختلفة ومتعدِّدة. فالنموذج بالمعنى العلميِّ والذي نجده سائدًا عند العلماء اليوم يفيد معنى **التمثُّل représentation**، أي أنَّ النموذج في العلم

[1] -Nicola Boulo p 264.
[2]- Ibid. P 264.

هو تمثُّل للعالم وللظواهر، بينما نجد له معنى آخر عند النحَّات مثلاً فهو الموضوع الذي يريد تمثُّله ونحته وتصويره، وهذه أولى مظاهر صعوبة التعريف. فهل النموذج هو الصورة الذهنيَّة والماديَّة التي نبنيها عن الواقع أم هو الواقع الذي نأخذه قصد تصوُّره وتمثّله؟ أمام هذا التداخل في التصوُّر لمعنى النموذج نرى المهندس الجديد يتعامل معه على نحو مخصوص. فهو في البداية قدَّم لنا نماذج ماديَّة ثمَّ سرعان ما تحوَّل إلى النماذج الرياضيَّة المحسوبة إعلاميًّا أو عبر جهاز الحاسوب. **فالمحاكاة simulation الرقميَّة** تستعمل عادة لإعادة تمثُّل الظاهرة، ومن ثمَّ فإنَّ عمل المهندس لا يقتصر على استعمال الرياضيَّات والحوسبة/الإعلاميَّة (l'informatique) فقط، وإنما يقتضي بالضرورة أن يأخذ الواقع الاقتصاديَّ والسياسيَّ والاجتماعيَّ بعين الاعتبار. وحسب تعبير نيكولا بولو إنَّ النَّمذجة تتدخَّل في كلِّ الأنشطة الاقتصاديَّة، وحسب وجهة نظر المنمذج يكون اختيار اللُّغة والمنهج والعلامات حسب استعمال متعدِّد للمعاني الرياضيَّة مع ربط ضروريٍّ ولازم والتزام كليٍّ بالاجتماعيِّ، حيث لا تكون الرياضيَّات رمزيَّة تصف واقعًا مجرَّدًا وإنما هي لغة بين فاعلين اجتماعيين مثَلها في ذلك مثل اللُّغة العاديَّة ضروريَّة ونافعة، ومع ذلك يمكن أن تكون مغلَّطة ومتردِّدة غير دقيقة.[1] وبذلك، نتأكَّد من قيمة نموذج معينَّ من خلال قدرته على تحقيق هدفه الذي من أجله أُنشئ، وإلى إمكانيَّاته التطبيقيَّة التي يوفِّرها.

يتمُّ النظر إلى العمل العلميِّ إذن من جهتين: **أولاهما** النظر إلى المخابر وصلاتها بالمؤسَّسات التعليميَّة والعلميَّة التي تملك المعارف النظريَّة، **وثانيهما** النظر إلى الصناعة وما يتعلَّق بها مثل السوق. فهذه الأشياء تحتاج حلولاً لمشاكلها التي لم يتمّ تجاوزها بعد. فالعلم اليوم وما يتَّصل به من معارف يبذل وسعه لإيجاد حلول للمشاكل، والتكنولوجيا والسوق تضع مشاكل عديدة التي تبحث عن حلول. ولهذا السبب، وفي هدا المناخ المعرفيِّ والعمليِّ تتأكَّد لنا أن النَّمْذجة هي الطريق الأمثل للمهندس. فهي ليست أداة معرفة فحسب، وإنَّما أيضًا مناسبة للحوار بين مختلف المتدخّلين والفاعلين وبين مختلف المصالح والأساليب المنطقيَّة التي لا تلتقي عادة ولا نجد بينها توافقًا[2]. إذا كان الأمر كما بيَّنَّا فإنَّ تعريفًا مناسبًا للنموذج يمكن اقتراحه وبتعبير نيكولا بولو النماذج هي **تمثُّلات موالية** les modèles sont des représentations partisanes ذلك أنَّه أمام إمكانيَّات التعبير المتعدِّدة، وأمام تعدُّد التمثُّلات تكون النماذج في آخر الأمر اختيارات حزب أو جماعة، ومن ثمَّ، فإنَّ هذا الرأي المكوّن ليس إلاَّ التزامًا في الفعل وهو مسؤوليَّة المهندس الذي نجده اليوم في وضعيَّة أوضح من ذي قبل، فهو ليس عالماً سيئًا، أو من درجة ثانية، إنَّه مركَّب

[1]- Ibid. P 268.

[2]- Ibid. p 275 et 282.

لتمثُّلات[1] من أجل الفعل والقرار. فمهنة المهندس إذن مهنة جديدة.

لقد جُعل المهندس ليفهم، وعادة ليُقنع، ولأجل ذلك يستعمل لغة عاديَّة ورمزيَّة، فعلوم المهندس متكوِّنة من **علوم صغيرة** sciencettes ترتكز على أمرين مهمَّين: من جهة تركِّز على العلوم، ومن جهة أخرى تركِّز على الممارسة الاجتماعيَّة، وهذا هو الذي يمنحها قوَّة مخصوصة واستعمالاً موسَّعًا جدًّا. ومن ثمَّ فإنّ تأويل فعل المؤسَّسة وفهم سيرها وفهم سير العلوم وتأويلها هو الفضاء المميّز الذي يظهر فيه فكر المنمذج أو المهندس أي العالِم الجديد. فلغة المهندس ليست نقيَّة لأنَّها تقوم بدور الفاعل الاجتماعيِّ الذي يمكن أن يكون مؤسَّسة أو جماعة، وهي لغة لا تتمتَّع بالطابع الكليِّ الذي نجده في الُّلغة الهندسيَّة أي الرياضيَّة. وبهذه الكيفيَّة فإنَّ الُّلغة المتَّبعة عند المهندس أو المنمذج تجعل الأخير قادرًا على الاضطلاع بمهامّه الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة. فللنماذج مهامٌّ ووظائف اقتصاديَّة واجتماعيَّة مهمَّة جدًّا.[2]

الأقطاب الفاعلون في عمليَّة النَّمْذجة

صاحب الشغل أو الباعث:Le maître d'ouvrage . وهو المجتمع أو الفاعل الاقتصاديُّ الذي لأجله يوضع النموذج، وهو الذي يموِّله، وهو الذي عادة من يستعمله. مثال ذلك مكاتب الدراسات والبحوث، والمهندسين والمخابر وغيرها.

المقاول أو المتعهِّد: L'entrepreneur وهو الإعلاميُّ l'informaticien وأعني به صاحب تكنولوجيا الإعلام والحاسوب، وهو القادر على تحقيق النموذج تحقيقًا ماديًّا وتحويله من مستواه المجرَّد إلى مستوه الواقعيِّ، وهو الواقع الافتراضيّ Le virtuel.

الحقوقيّ: وهو الذي يضمن للفعل أو لفعل المنمذج طابعه الشرعيَّ، أي يجسِّم قانونيًّا إرادة الباعث والمقاول.

إذا كان فعل المنمذج بهذه الصورة، فكيف يحقِّق العلم حضوره الاجتماعيَّ والسياسيّ؟ وأيّ معنى للتحضُّر ترمي النمذجة إلى تحقيقه؟

يؤكِّد لي موانييه le moigne أنَّ مهمَّة الإنسان الأساسيَّة هي جعل الأرض متحضِّرة يظهر فيها أثر فعل الإنسان، ولعلَّ هذا ما كانت توفِّره العلوم الوضعيَّة مثلما يذكر ذلك أوغست كونت أي من خلال مبدأَيْ **النظام والتقدُّم** Ordre et Progrès . أو الشعار التالي: «**النظام أساس، والتقدُّم هدف**». وإذا كان البشر منذ القديم يبحثون عن هذه المدينة التي تحكمها مجموعة صغيرة من العلماء

[1]- **Ibid. P 301.**
[2]- **Ibid. P 323.**

والتقنيين أو الأكاديميين ضدَّ بروتاغوراس ومع أفلاطون فإنَّ الواقع التاريخيَّ يسجِّل الحضور السياسيَّ على نمط بروتاغوراس وضدَّ أفلاطون. ومن هنا يطرح لي مواني السؤال التالي: هل يمكن أن نقرَّ بالفصل الدائم بين موهبة بروميثوس وذكاء التقنيين وموهبة هرمس وذكاء السياسيّ؟ هل يمكن أن نوافق أو نعترف بانتصار أفلاطون على بروتاغوراس؟ وهو يرى أنَّ علوم الهندسة لم تعد علمًا تطبيقيًّا، بل صار **علمًا تصوُّريًّا**، أي يضع لنفسه تصوُّرات لغاية التطبيق والعمل واتخاذ القرار، وبتعبيره أنَّ علوم الهندسة علوم أساسيَّة[1]. ولذلك، فإنَّ المثل الذي يضربه ماركس مفيد جدًّا حول الفرق بين العمل الإنسانيِّ والنشاط الحيوانيّ. فالمهندس حسبه يصنع الخليَّة في رأسه قبل صناعتها في المنحلة. والنمذجة هنا هي التصوُّر نفسه والفعل نفسه أو الإنجاز. وبهذا يبرز الاتحاد التامُّ في فعل المنمذج بين التصوُّر والإنجاز وكلاهما فعل اجتماعيٌّ يعطي صورة للعمل العلميِّ بوصفه نشاطًا اجتماعيًّا أي نشاطًا غائيًّا بالضرورة، أي تسكنه غاية اجتماعيَّة. فالعلم يفقد معناه إذا ما سلبنا منه هذه الغاية. وهذا يدعونا حسب لي مواني إلى ضرورة تغيير أداة الجواب عن سؤال لماذا بأداة» من أجل أن «عوضًا عن أداة «لأن» [2].

فالمنمذج Le maître d'ouvrageبالضرورة أي المهندس أي العالم في ثوبه الجديد يُعقلن الواقع بصور متعدِّدة، ويضعنا أمام اختيارات متعدِّدة، ويرفض القول بالحلِّ الواحد أو القول الواحد بسبب وجود معايير متعدِّدة. فالاختيار بين الإمكانيَّات يبقى مفتوحًا رغم أنَّ المهندس في بنائه للأفكار يستعمل حسابات دقيقة للغاية. ومن ثمَّ فإنَّ أمر الفعل يصبح رهين اتخاذ القرار، وهذا القرار يساهم فيه المنمذج بكيفيَّة من الكيفيَّات أي من خلال بنائه للنماذج التي يراها ملائمة أو مناسبة للغرض، وبما أنَّ الأمر متعلِّق بفاعليَّة اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة فإنَّ اتِّخاذ القرار تتدخَّل فيه بالضرورة هذه العناصر كلُّها، **ويصبح فعل النمذجة فعلاً سياسيًّا بالضرورة**، وهذا الأسلوب في النظر والحساب يجعل المنمذج متفاعلاً ومتعاونًا مع بقيَّة المواطنين في النظر والتروّي والمداولة لاتخاذ القرار المناسب الذي يجعل من الفعل في الواقع فعلاً ممكنًا، وهو فعل متناغم مع القيم والقانون والنجاعة المنتظرة. ويلخص لي مواني مشروع النمذجة هذا بقوله: «العلوم المركَّبة قادرة - بل يجب أن تساعدنا ما إن نوحد قوانا مع بعض من خلال التروي والمداولة - على جني مدنيَّة إبستيمولوجيَّة civisme épistémologique منتبهة إلى معاني المعارف التي يمكن تعليمها، والتي لها رسالة إنتاج المعنى لفائدة مؤسَّساتنا ومكوّنة في الوقت نفسه من خلال المحاولة سياستها الحضاريَّة. هو مشروع يمكن إنجازه من خلال فعل ترميزيّ. فجعلُ الأرض متمدِّنة أو متحضِّرة

[1]- Le moigne p 288

[2]- Selon l'heureuse formule de 'hivon Forester il est aussi légitime de répondre à la question « pourquoi » par la conjonction afin de. que par la conjonction par ce que » p 259

هل يعني غير أن يسكنها مواطنون مسؤولون ومتعاونون؟ ألا بجدر بنا أن نحوِّل المشروع الوضعيَّ بهذا المشروع الجديد والطموح؟ يجب أن نتصوَّر مدنيَّة إبستيمولوجيَّة منتبهة إلى ذكائنا مسؤولة ومتَّحدة مع مشاركتنا في تحويل أو تغيير وتركيب مغامرتنا البشريَّة الرائعة لكوكبنا»[1]. لمَّا صنف أرسطو العلم اعتبره علمًا بالجوهر لأنَّه لا يمكن بناء علم بالعرض، فالعرض غير قابل للمعرفة العلميَّة. وعند حديثه عن السياسة أو القضايا العمليَّة الأخلاق والسياسة يحدِّثنا أرسطو عن الفطنة أو **الفرونيزيس** الذي يتعقَّل العالم العرضيّ. فالسياسة تقتضي عقلاً عمليًّا وفطنة وليس عقلاً نظريًّا برهانيًّا. لذلك كانت السياسة علمًا وكانت علمًا بالعرض، أي ليست علمًا بالمعنى العلميِّ الدقيق أي علمًا بالجوهر. العقلانيَّة المعاصرة المتمثِّلة في العلوم المعاصرة مع علوم الهندسة أو النمذجة اقتربت إلى السياسة وصارت هي الأخرى علمًا بالتعدُّد والإمكان وفق المشاريع المتنوِّعة التي ينشئها العقل. فبالفطنة والرويَّة يتعقَّل العالم قضاياه اليوم، وبهذا يتَّفق العلم المعاصر مع السياسة في قولها بالفطنة والرويَّة وبالخطابة والجدل بعدما كانت تقول بالجوهر والبرهان. هذا الفهم جعل باسكال نوفال Pascal Nouvel يرى في **الايتوبيَّات** l'utopies السياسيَّة القديمة مثل الجمهوريَّة الأفلاطونيَّة أو غيرها ليست إلَّا نماذج مماثلة ومشابهة للأمثلة الهندسيَّة التي نجدها عند المهندس والتي تمكِّن المهندس من دراسة مباشرة ومجرَّدة وتامَّة لسيرورات لا نجد لها حضورًا في الواقع، ولا يمكن لأيِّ ملاحظ أن يراها كما هي في مكان وزمان معيَّنين[2]. هذا التصوُّر مكّن نوفال من تعريف النموذج السياسيّ على هذا النحو: «نعني بالنموذج في السياسة وبمعنى عامٍّ كلَّ تصميم أو تجربة فكريَّة دقيقة تمكِّن من التفكير الدقيق والمنسجم، وتكون واقعيًّا قابلاً للنقد من طرف الفاعلين الاجتماعيين الذين تهتمُّ بهم السياسة[3]. نفهم من هذا أنَّ للسياسة علاقة مزدوجة أو ربما متناقضة مع مقتضيات العقلانيَّة. فالرأي السائد يحمل شكوكًا تجعلنا نؤمن بأنَّ العقلانيَّة الكاملة في النظريَّة ليس لها من مقابل عمليّ إلَّا الديكتاتوريَّة الكاملة.[4]

من جهة ثانية، تبدو التوجُّهات اليوم والمهتمَّة بالشأن السياسيِّ تعطي أهميَّة بالغة للنظريَّة السياسيَّة، ولذلك يتساءل باسكال نوفال عن إمكانيَّة تصوُّر نظريَّة في السياسة مستقلَّة تمام الاستقلال عن كلِّ فرضيَّة جوهرانيَّة تخصُّ طبيعة السياسة. فالشائع في هذا العصر أنَّ تحليل الميكانيزمات الاجتماعيَّة تتَّجه نحو جعل النظريَّة السياسيَّة مكوّنًا من مكوّنات أخَر في دراسة أشكال التنسيق والتوافق والتشارك في النوع البشريّ. وبهذا يمكن للسياسة أن تفقد موضوعها الخاصَّ لتصير علمًا

[1]- Ibid. Pp 262 -263
[2]- Pascal Nouvel : Enquête sur le concept de modèle p 163
[3]- Ibid p 162
[4]- Ibid p 165

بالعمل الجمعيِّ والمشترك، وتلتبس تفرعاته وتشعباته مع علم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس[1].

هذا التحوُّل في تعريف السياسة واختلاط مجالها بمجالات أخر قريبة ومشتركة يرجعنا إلى الفهم العام الذي ورثناه عن الإغريق والعرب وهو انتماء السياسة إلى مجال العقل العمليِّ أو الحكمة العمليَّة، وهو العقل القادر على التروّي والفطنة، أي التعقُّل حسب تصوُّر الفارابي أو **الفرونيزيس** حسب تصوُّر أرسطو. كما يمكن أن نقرّ أيضًا بأنَّ في فعل المنمذج والسياسيِّ تقاربًا جوهريًّا وهو الفعل أو العمل بشكل عامٍّ، وهو الفعل التي يسبقه القدرة على أخذ القرار بين الإمكانيَّات التي يراها العقل ممكنة فتكون النمذجة بهذا الفهم نمذجة فعل أو نمذجة للفعل.

أول أشكال النَّمذجة الممكنة هنا هي **النَّمْذجة المثيرة** modélisation dramatique والمتمثِّلة في أن نضع في مسرح الفعل الأنصار الذين يجعلون منطق تفاعلهم ومواقفه ظاهرًا وجليًّا.

أما ثاني أشكال النَّمذجة فهي **النَّمْذجة الرياضيَّة**modélisation mathématique التي ترمي إلى تقديم الشكل المنطقي للتفكير العقلي والحسابات التي يقوم بها الأعوان لكي يتبنّوا استراتيجيا معيَّنة لمواجهة وضع معينَّ آخذين بعين الاعتبار استراتيجيا الأعداء أو الآخرين أي شركائهم[2] . كما نميِّز داخل النَّمذجة الرياضيَّة اهتمامين مهمَّين:

الأول، **استعمال بنائيٌّ** يرمي إلى بناء تصوُّرات ونماذج لمسائل، وإلى التفكير المعقلن في هذه النماذج لاستنتاج حلول قابلة للتطبيق أو على الأقلّ حلول يمكن التثبُّت منها.

الثاني، **استعمال لغاية التعديل**، ويتمثَّل في وجود أفكار موجَّهة عندما تكون الأوضاع في غاية من التعقيد ومتمرِّدة عن أشكال التحليل في غياب حساب حقيقيٍّ وناجع للوضع.

وحسب هذين الاستعمالين للنماذج الرياضيَّة، فإنَّ استعمال الرياضيَّات يمتلك قيمة خلاَّقة وحقيقيَّة. وتتمثَّل في خلق نظام وإعادة إقحامه[3]، أو استعماله مرتكزين على بعض الحدوسات التي تمَّ اختبارها في مسائل كلاسيكيَّة أو عاديَّة. بهذا يتَّضح أنَّ كلمة « **علم** » بدأت تعرف تحوُّلات مهمَّة، وأنَّ كلمتَي «**نمْذَجة و**»**مهندس**» بدأتا هما أيضًا تعرفان تحوُّلات واضحة. وهذا يعني أنَّ مفهوم العقلانيَّة بدأ في التحوُّل وجاهز لكي تتجاوزه محاولات التفكير الجديدة، أي أنَّه تفكير جديد مستعدٌّ لتجاوز النظريَّات العقلانيَّة الأولى نحو أنماط تفكير أخرى مفتوحة على إمكانيَّات جديدة للعقل البشريِّ واهتماماته بعيدًا عن الضيق الإيبستيمولوجيِّ الحديث والمعاصر. ولعلَّ

[1]- Ibid p 167.

[2]- Ibid p 181.

[3]- Ibid pp 182- 183.

التطوُّر العلميَّ في عصر ما بعد العقلانيَّة الذي شهده العالم، وخصوصًا إثر الحرب العالميَّة الثانية، جعل المهتمّين بالشأن العلميِّ والشأن السياسيِّ يتَّحدان في رؤية متقاربة جدًّا، ذلك أنَّ الأمر السياسيَّ لم يعد يعني السياسيَّ فحسب، بل يعني أيضًا المواطنين عمومًا ومن بينهم العالم والمهندس، وأنَّ الشأن العلميَّ لم يعد يعني العالم فحسب، بل يعني السياسيَّ، وكل مواطن أيضًا، وبهذا فإنَّ الخطَّ الفاصل بين هذه الأنشطة لم يعد واضحًا، وأنَّ الاستقلال الذي كان قائمًا بين هذه المجالات لم يعد واضحًا أيضًا. فالجميع يشارك الجميع في فهم ظاهرة ما، أو تحليل بيانات معيَّنة، أو اتِّخاذ قرار ما، لأنَّ أيَّ فهم أو تحليل أو قرار إنَّما يهمُّ المواطن عمومًا مهما كانت المهمَّة التي يضطلع بها. وإذا كنَّا في وقت ما نتغنَّى باستقلال العالم بوصفه باحثًا عن المعرفة مستقلاًّ عن غيره، فاليوم لم يعد ممكنًا التحدُّث عن عالم يعمل بهذه الكيفيَّة لأنَّ المعرفة لم تعد هي الهاجس الأول لدى العالم وإنَّما هو الوجود أو التعايش السلميُّ لبني البشر، خصوصًا أنَّ تجربة الحربين وصعود أنظمة كبرى وعملاقة جعلت الشأن السياسيَّ مختلفًا جوهريًّا عمَّا كان شائعًا في الأدبيَّات السياسيَّة عند الفلاسفة أو الحقوقيين، ولم يعد من الممكن القول بأنَّ العالم قد يخضع صاغرًا مرغمًا للأمر السياسيِّ، لأنَّ العالم لم يعد مستقلاًّ عنه بل صار القرار السياسيُّ مبنيًّا على البحوث العلميَّة التي يقدِّمها العالم، فالعالم والسياسيُّ فاعلان متداخلان في الفهم والتحليل وأخذ القرار. فلا استقلال بينهما ولا انفصال. وكأنَّ فعل أحدهما رهين فعل الآخر من جهة، وكان الفعل السياسيُّ يحتاج إلى نمْذَجة سلوكه وتدخُّلاته، وكأنَّ الفعل العلميَّ يحتاج إلى الشرط السياسيِّ ليكون فاعلاً وممكنًا، بل إنَّ الفعل العلميَّ بما هو نمْذَجة أو بناء للنماذج ليس إلاَّ فعلاً سياسيًّا في العمق والغايات. ولذلك يرى «دومينيك بستر» أنَّ لفظ علم تغطّي ممارسات عديدة... ومن ثمَّ، فإنَّ الحدَّ بين العلم والهندسة، وبين العلم بما هو معرفة والعلم بما هو تحكُّم وسيطرة على الأشياء والإنسان، صار باهتًا ولا يمكن رؤيته بوضوح. لقد صار أداة مشتركة لتحليل الوضعيَّات وتوجيه الفعل والعمل»[1]. فالفضيلة الوحيدة التي يمكن اعتمادها في هذا السياق هي فضيلة النجاعة أي نجاعة المقاربات التداوليَّة. فالنتائج فقط هي التي يمكن اعتبارها، وهي الوحيدة التي تعنينا، وهي التي توجِّه اهتمامنا إلى المنابع المتنوِّعة للمعرفة والفعل، أكانت هذه المنابع سيكولوجيَّة أم إشهاريَّة أو منطقيَّة أو تقنيَّة أو هندسيَّة[2]. لقد تعلَّم عصرنا الحالي العمل التشاركيَّ داخل حلقات بحث، أو مكاتب للدراسات، أو غيرها من المؤسَّسات التي غيَّبت دور الفرد الذي كانت تنسب إليه الاكتشافات والصناعات، كما تميَّز هذا العصر بتنوُّع اختصاصات هذه المكاتب والمؤسَّسات وسبب ذلك أنَّ الأعضاء أو الأطراف المشاركين فيها علماءٌ ومهندسون وتقنيّون واقتصاديون

[1]- **Dominique pestre et Amy Dahan. Les sciences pour la guerre. Pp 11- 12.**
[2]- **Ibid p 14.**

وسياسيون وعسكريون وغيرهم كثير. فالكلُّ يعملون في اتِّجاه واحد وهدف واحد، وهو مزيد من القدرة على الفعل والتحكُّم والذي لا يكون إلاَّ بتوفير العدد الأكبر من المعلومات والقدرات الأكبر إعلاميًّا ورياضيًّا على التحليل والقراءة والقوَّة التصوُّريَّة الضروريَّة على بناء النماذج القادرة على إعادة بناء الواقع والكشف عن سبل مهمَّة بحلِّ مشاكله والتحكُّم فيها، وهذا يعني أنَّ اختصاصات كبرى، أو فلنقل مجالات متعدِّدة تجتمع من أجل عمل واحد، ومنها سوفت وار وهارد وار والعلوم الصلبة وعلوم الهندسة والعلوم الاجتماعيَّة. بتعبير آخر، يقول دومينيك بستر: « يجب إيجاد زاوية الهجوم المناسبة ووضع الإجراءات المناسبة لاتخاذ الحلِّ والفعل بطريقة متناسقة من خلال تفعيل كلِّ المنابع المتاحة وتقويم النتائج في كلِّ فترة للمرور إلى مرحلة أخرى، وهكذا.. إنَّه استخدام هائل ومكثَّف للعلماء والمهندسين في تحضير ومتابعة العمليَّات العسكريَّة والذي أدَّى إلى تعميم تداخل المادّيِّ والتصوُّريِّ والتكنولوجيِّ والحجاجيّ»[1].

العقلانيَّة والعلم وما بعدهما

يوفِّر العلم اليوم وسائل ماديَّة وذهنيَّة لتطوير مردوديَّة كلِّ المؤسَّسات من خلال التطوُّر التكنولوجيِّ والحساب والعقلنة الإداريَّة لجعل فعلها أكثر جدوى ونجاعة. ولهذا السبب صار بإمكاننا القول بأنَّ العلم والإنسان الذي ينتجه استطاعوا أن يكونوا فاعلين مباشرين للعنف الجذريِّ، ويفكِّروا بأنَّ الممارسة والتطبيق لهذا الفنَّ قد يبرِّران ما لا يمكن تبريره عادة. ويستعين دومينيك بستر بقول لدافيد إدغارتون David Edgerton يؤكِّد فيه أنَّه يمكنّنا الحديث عن **أمميَّة العلم** في القرن العشرين nationalisation des sciences au 20 siècle ، ويمكن رسم ملامح هذه الأمميَّة على النحو التالي:

- تمويل الدولة للبحث العلميّ.
- خلق مؤسَّسات تكنو-علميَّة technoscientifiques أمميَّة أو وطنيَّة.
- خلق وكالات وطنيَّة أو أمميَّة بهدف دفع البحوث وتمويلها.
- خلق مخابر وطنيَّة.

وبهذا التصوُّر يتأكَّد معنى البعد الوطنيِّ للبحث العلميِّ والتكنولوجيِّ، أي أنَّه مهمَّة وطنيَّة من الدرجة الأولى، وعلى الدولة أن تأخذها على عاتقها كاملة، وتجعل العلم عملاً وطنيًّا يعني أنَّه صار يمثل أهمّيَّة وطنيَّة من الدرجة الأولى، وأنَّ الدولة هي التي تتولىَّ متابعة أنشطته وأعماله.

---

[1]- Ibid pp 14 -15.

ويتجلَّى **تأميم العلم**، خصوصًا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، في النظر إليه بوصفه وسيلة فعل وممارسة بيد الدولة لتدعيم الأمَّة وأمنها وقوَّتها داخليًّا وخارجيًّا. فتنامي دور الدولة والعلم الذي يدعمها يفسِّر سبب تحوُّله اليوم إلى تقنيَّة أو تكنولوجيا تتدخَّل في كلِّ الأنساق والمؤسَّسات الشيء الذي يجعل الدولة مكلّفة بتكوين عدد كبير من العلماء والمهندسين، بل إنَّ هذه المهمَّة التي تضطلع بها الدولة بعد الحرب مهمَّة كبيرة للغاية، سواء كان ذلك على المستوى التقنيِّ أم الصناعيّ[1]. وللتعبير بشكل أوضح عن معنى تأميم العلم يجب التوقُّف على فكرتين مهمَّتين:

أوَّلًا: لائكيَّة أو علمنة العلم Sécularisation de la science.

ثانيًا: تأصيل البحث العلميّ scientifique. Fondamentalisation de la recherché

في الواقع، إنَّ فكرة **علمنة العلم** تحيل إلى كونه تحوَّل في جوهره إلى تقنيَّة نظريَّة وعمليَّة قادرة على تفسير العالم وتأويله والفعل فيه، وأعطت للإنسان سلطان الفكر والعمل فأصبح فعليًّا مالك الطبيعة وسيّدها على حدِّ عبارة ديكارت التي عبَّر بها عن حلمه وحلم البشريَّة وقتها أي منتصف القرن السابع عشر. وأنَّه لا يوجد سلطان أعلى من سلطان العلم منهجًا وأسلوب عمل وفعل وممارسة.

أمَّا فكرة **تأصيل البحث** فتعني أنَّ نجاعة العلم تتطلَّب عودة ضروريَّة للأصول والأسُس التي يقوم عليها. فالعلم بهذا المعنى وبهذه المنزلة يموِّل عالم المهندسين بشكل ليس له مثيل. فكلُّ العلوم تقريبًا أدَّى تقدُّمها العلميُّ إلى تحويل إنتاجها المعرفيِّ إلى أدوات فعل وتحكُّم مادّيَّة. وهذا ما يفسِّر التحوُّلات الكبرى التي عرفتها العلوم المعاصرة وخصوصًا في الولايات المتَّحدة الأميركيَّة وغيرها من البلدان المتقدِّمة علميًّا. ففي الصناعات الأميركيَّة يظهر بوضوح دخول الميكروفيزياء والفيزياء الكوانتيَّة وبعمق في مخابر البحث الصناعيِّ كما يظهر ازدهار العلم الهجين الجديد أي العلم الأصيل والمهندسين. وهذا ما يفسِّر اليوم الاتِّجاه الجديد في البحث. فالأسلوب الأمثل في العمل العلميِّ هو أسلوب يقوم على أسُس العلم وأصولها لمساءلتها وتطويرها من جهة، ومهنة المهندس من جهة ثانية. وهذان الوجهان هما اللَّذان يجتمعان في شخص المنمذج وفعل النَّمْذجة.[2] وهكذا تتحوَّل **العقلانيَّة العلميَّة** - متمثِّلة في النظريَّة - العلميَّة شيئًا فشيئًا إلى فكرة النجاعة في العالم الواقعيِّ وفكرة النفع عند المهندسين وأصحاب التصوُّرات والمبدعين التكنولوجيين. أي أنَّ

[1]- Ibid p 19.
[2]- Ibid pp 20- 21.

يكون المهندس اليوم قادرًا على إيجاد الحلِّ السريع والناجع لكلِّ المشاكل التي تعترض الواقع السياسيَّ أو الاجتماعيَّ أو الاقتصاديّ... وبهذا تبقى النظريَّة العلميَّة قائمة ما دامت قادرة على تقديم حلٍّ علميٍّ وتقنيٍّ وأداتيٍّ للمشاكل العمليَّة التي يواجهها الواقع. فالنَّمْذجة إذن، من حيث العمق والتكوين والغاية، ليست إلَّا إيجادًا لحلٍّ مناسب وناجع وفعَّال، وهو عين الفعل السياسيّ. وكأن الممارسة السياسيَّة والممارسة العلميَّة واحدة من حيث الجوهر. ولأنَّ الأمر كذلك فإنَّ الدولة ستوظِّف أبرز قوَّة فيها ألا وهي قوَّة العلم لتنمية طاقاتها وقدراتها. فإلى جانب مؤسَّساتها المعروفة في الفكر السياسيِّ وفي التاريخ السياسيِّ أيضًا، نتحدَّث الآن عن المنظَّمات الصناعيَّة والإنتاجيَّة وأنساق إنتاج الأسلحة الذي يقوده المهندسون والصناعيون. وهو ما يفسِّر ما كان يُسمَّى وقتها **النَّسق الحكيم** le système sage الذي يضمُّ نسق الصحَّة العموميَّة، ونسق المراقبة العامَّة، وغيرها من الأمور التي تمَّ وضعها لجعل الدولة والأمَّة والوطن في أتمِّ وجوه القوَّة، وكلُّ هذا يتحقَّق بفضل علماء الهندسة الذين يضعون مشاريعهم البنائيَّة أي النَّمْذجة.

في ضوء ذلك، لم يعد العمل السياسيُّ مقتصرًا على أداء الحكومات والتشريعات، وإنَّما يشمل كلَّ وظائف الدولة والأمَّة والوطن والمجتمع. فكلُّ عناصره فاعلة من جهتها في تسيير شؤون الدولة، وتحقيق أهدافها، وضمان سلامتها وقوَّتها. فيكون الجهاز العسكريُّ والجهاز الاقتصاديُّ والجهاز الصناعيُّ عاملة جميعها بفضل جهاز المهندسين الذي يحرك كلَّ دواليبها بإتقان كامل. وهذا لم يعد يُفهم على أنَّه توظيف السياسيِّ للعلميِّ أو التكنولوجيِّ أو إخضاع العلماء لخدمة الدولة والسياسة ومصالحها، وإنَّما صار يُفهم وفق نموذج نظريٍّ آخر ألا وهو أنَّ العمل العلميَّ والمخابر والمهندسين والصناعيين مثل العسكريين والاقتصاديين يعملون بأسلوب واحد وروح واحدة في اتِّجاه واحد هو قوَّة الأمَّة ومناعتها. فالعمل العلميُّ سياسيٌّ في العمق من حيث شرط فعله وإبداعه، ومن حيث الغاية التي من أجلها يعمل ويبدع. فالدفاع ضدَّ المخاطر الخارجيَّة من جهة، وتحقيق قوَّة الدولة وسلامتها من جهة ثانية، هما القيمة العليا الأكثر توزُّعًا بين كلِّ المواطنين في الولايات المتَّحدة الأميركيَّة بعد الحرب الثانية وأثناء الحرب الباردة وبعدها.

6 – منزلة العقلانيَّة اليوم (عصر ما بعد العقلانيَّة)

يبدو ممَّا تقدَّم أنَّ العلم في نهاية الحرب الثانية هو «مملكة مجموعة من الجامعيين قليلي العدد يُنظر إليهم بكونهم علماء ولهم منزلة رمزيَّة راقية ومرموقة، ويمثّلون صوت العدالة الاجتماعيَّة والحقيقة. فهم ينطقون باسم العدالة الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة الكلّيَّة، كما هم نشيطون في الخطاب السياسيِّ والإيديولوجيِّ من دون أن يكونوا محترفين. عمومًا، إن عالمهم عالم إنساني». وبهذا ينظر

إليه على أنَّه مستقلٌّ عن عالم المهندسين ورجال الأعمال[1]. ومع الظروف السياسيَّة والعسكريَّة الجديدة، وتحت التأثير الأميركيِّ بدأت صورة العلم والعلماء تتغيَّر تمامًا. فالعلم والتكنولوجيا ضروريَّان لأمن الأمَّة وسلامتها، وبالتالي، فالدولة هي التي ستأخذ على عاتقها مهمَّة تسيير العلم والعلماء وقيادتهم خدمة للاقتصاد والجيش. ومع قوة الحرب الباردة ومواجهة القوة الشرقيَّة السوفياتيَّة يجب تحريك واستعمال وتوظيف كلِّ المعارف والعلوم والعلماء لبناء الدولة وأمنها القوميّ[2].

هذا التحوُّل في النظرة والمنزلة والدور هو الذي جعل جون كريدج john Krige يصرِّح بأنَّ الحرب العالميَّة الثانية قد قلبت العلاقات بين العلم والمجتمع في الولايات المتحدة الأميركيَّة.[3] والدليل على ذلك أنَّ الدولة هي التي تتولَّى تقديم نفقات كبرى وخياليَّة في توجيه البحوث العلميَّة والتكنولوجيَّة إيمانًا منها بأنَّ العلم والتكنولوجيا مهمَّان جدًّا لضمان أمن الدولة عسكريًّا في مواجهة التهديدات السوفياتيَّة. فهما يلعبان دورًا أساسيًّا وأوليًّا في هذه الحرب الباردة لتقوية البلاد اقتصاديًّا، ولتنمية الرفاهة لكلِّ الأفراد ولضمان السلم الاجتماعيّ[4].

إذا كان الأمر كما بيَّنَّا، فإنَّ العلم كما تصوّره شميد Schmid كان باحثًا عن القوانين متمفصلاً داخل نظريَّة. وكانت التجربة بالنسبة إليه أداة موضوعيَّة للتثبُّت، أمَّا النماذج فكانت أدوات محليَّة. وهذا التصوُّر الوضعيُّ للعلم لا يمكن أن يتوافق مع الأشياء المركَّبة. وهذا يعني أنَّه يجب أن يكون مغايرًا تمامًا لما كان عليه سابقًا.[5] أي يجب إعادة صياغة الإبستيمولوجيا آخذين بعين الاعتبار علوم الهندسة وإجرائيَّات النَّمْذجة لكي نبيّن أنَّ الأشياء المركَّبة متوافقة معها، رغم أنَّنا نجد صعوبة كبرى في البحث عن معيار لتمييز العلم عن غيره. لهذا السبب، يرى جون ماري لي قاي أنَّ البحث العلميَّ ليس إلَّا مهنة مثل غيرها من المهن، كالخبَّاز والسمكريِّ وسائق الطائرة...الخ. لا يمكن أن تكون مهنة العالم كما يقال لنا دومًا هي بناء تصوُّر عن العالم أو تصوُّر علميٍّ للعالم، بل إنَّ كلَّ المحاولات التي تريد أن تربط ميكانيكيًّا بين ما يحدث خارج المخبر وما يحدث داخله باءت جميعها بالفشل.[6] فالعلم اليوم يبدو منظَّمة اقتصاديَّة وسياسيَّة على حدٍّ سواء، الأمر الذي يجعل الباحث متمسّكًا بخصاله الاستراتيجيَّة العامَّة أكثر من تمسُّكه بالخصال العلميَّة. ففي مجال

[1]- Peter Galison les nombres la bombe H et la simulation du réel. Pp 318- 319.
[2]- Ibid p 336.
[3]- John Krige La science et la sécurité civile de l'occident p 369.
[4]- Ibid p 370.
[5]- Jean Marie Le Gay et Anne Françoise Schmid Philosophie de l'interdisciplinarité p18.
[6]- Ibid p 26.

البحوث والدراسات اليوم لم يعد ممكنًا الفصل بين ما هو علميٌّ وما هو تكنولوجيّ[1].

تبيَّن لنا أنَّ العقل والعقلانيَّة والأنظمة المعرفيَّة المعبّرة عنها عرفت مع مطلع الحداثة تحوُّلاً نوعيًّا في الوجهة والغاية والموضوع والمنهج. ورأينا مع الفلسفات القديمة اليونانيَّة والوسيطة الإسلاميَّة والمسيحيَّة أنَّ الفلاسفة نظروا إلى العقل بكونه (لوغوس logos وانتلاّكت intellect)، وعالجوا المعرفة من خلال براديغم (نموذج) الوجود، أي من خلال سؤال الوجود، أي سؤال ما الوجود؟، وسؤال هل هو موجود؟، وسؤال كيف هو موجود؟ وسؤال لم هو موجود؟. وقد كان كتاب «**تيتاتوس**» **لأفلاطون** أول الكتب المستقلَّة التي طرحت سؤال المعرفة وعالجته بصوره المختلفة والنسقيَّة، وكان كتابه «**الجمهوريَّة**» وخصوصًا الفصلين السادس والسابع منه هو الذي قدَّم الجواب وبرهن عليه، إلى جانب كتابه «**السفسطائي**» و«**البرمنيد**» حين نقد فلسفته في المُثل، وغيَّر نظريَّته في المعرفة، وبدَّل وجهتها ونتائجها. ومع الفلسفة الأرسطيَّة التي وضعت «**الأرغانون**» أضافت لنظريَّة المعرفة الآلة التي تعصم الفكر من الوقوع في الزلل إذا ما احترم قوانينها وقواعدها، ووحَّد بين الهيولى والصورة، وأنزل مُثل أفلاطون من السماء إلى الأرض، فأنتج فلسفة عقليَّة مغايرة لأستاذه. ومنذ ذلك التاريخ المؤسّس لم تخرج نظريَّات العقل والمعرفة عن سياق سؤال الوجود إلاَّ مع التجربة الفلسفيَّة الإسلاميَّة في بعض وجوهها عندما تمكَّن الفلاسفة المسلمون من إضافة عامل مهمٍّ في البناء العقليِّ والمعرفيِّ ألا وهو عامل الوحي فصار الإنسان مفكِّرًا ومتفكّرًا متأمِّلاً لآيات الطبيعة وآيات الكتاب المبين. ولإنجاح هذا التصوُّر الإسلاميِّ الجديد العقل والوحي، دشَّن الفلاسفة المسلمون لأول مرة في تاريخ الفلسفة مفهوم الذات أي مفهوم الأنا أفكر والذي كان مع أكبر شخصيَّتين فلسفيَّتين هما الشيخ الرئيس ابن سينا الذي تجاوز المشّائيَّة، وجعل الوحي أصل الحكمة النظريَّة والعمليَّة، وأرسى أولى علامات فلسفة الذات، وحجَّة الإسلام الإمام الغزالي الذي أعاد النظر في المنهج الفلسفيِّ من خلال النقد والشكِّ الذي طال الآلة أي العقل والمنطق نقدًّا وشكًّا، وطال المباحث الميتافيزيقيَّة التي ستعرف معه أول أشكال النقد العميق والجذريّ والذي سيكتمل مع الفلسفة الحديثة... ليؤسِّس بصورة نهائيَّة ولأول مرة أول نظريَّة في المعرفة من خلال نموذج الذات، رغم أنَّه لم يتمكَّن من التخلُّص من نموذج الوجود، فكانت نظريَّته جامعة للنموذجين على نحو عجيب. ومع كلِّ ذلك فإنَّ العقل الحديث ضيَّق من مجالات العقل ليحصره في وجهه الحسابيِّ، ولم يعد العقل الحداثيُّ قادرًا على رؤية الوجود إلاَّ من خلال العقل الصوريِّ الذي استأثرت به الرياضيَّات والمنطق الرياضيُّ، فخرجت جلُّ مشاغل الإنسان من نطاق الفكر وأنظمة المعرفة، وسقط العقل المعاصر في ضيق الأفق الذي شُرِّع للعدميَّة بجميع أشكالها.

---

[1]- Ibid p 99.

يجدر القول أنَّ أزمة العقلانيَّة بجميع وجوهها وأشكال حضورها جعلت عصر ما بعد العقلانيَّة يعلن عن وجوده وحركاته. ونلاحظ أنَّ خذا العصر قد جهَّز جميع شروطه المتمثِّلة:

أولًا، في تجاوز الصورة النمطيَّة والبريئة للعقلانيَّة العلميَّة التي ادَّعت لقرون حيادها الموضوعيَّ ودقَّتها الرياضيَّة لمعرفة الكائن لأنَّ العلم اليوم ليس إلَّا أداة سياسيَّة نفعيَّة براغماتيَّة تعمل في سياق فكرة النفوذ والسيطرة بما في ذلك السيطرة على الإنسان ونمط وجوده في العالم. **ثانيًا**، في تجاوز الصورة النمطيَّة والمقدَّسة للعقل الحسابيِّ الذي اعتبر منذ مطلع الحداثة RATIO الأداة والمنهج الأمثل الذي تجاوز العقل التقليديّ القديم INTELLECT أي العقل المتأمِّل القائم على أساس ميتافيزيقيٍّ لا يمكن التحقُّق من نتائجه ومهجه تجريبيًّا وواقعيًّا.

ثالثًا، في تجاوز القول بنقد الميتافيزيقا والاكتفاء بعالم الظواهر سواء من جهة المنهج العلميِّ وظواهر الطبيعة والحياة، أم من جهة الظاهراتيَّة التي تربط الوعي بما يظهر لاستكشاف الماهيَّة وفق قصديَّة معيَّنة تتَّخذها الأنا أفكر.

ولا شكَّ في أنَّ الاقتصار على الظواهر من جهة فلسفيَّة وعلميَّة وإبعاد الميتافيزيقا باعتبارها تتجاوز العقل وشروط فعله وإدراكاته، وتوجيه الوعي المعاصر إلى القول بالنسبيَّة من جهة، واللَّاأدريَّة من جهة أخرى مع ربط الفكر بالعمل والممارسة التي تتحكَّم فيها الاختيارات السياسيَّة سواء كانت ليبراليَّة أم كليانيَّة ماركسيَّة أو وضعيَّة... هذه السياقات قيَّدت الفكر والأفكار والعقل والمعقول، وصرنا نعيش في زمن البعد الواحد الذي رغم ريبيَّته ولا أدريَّته يقف من الممارسات الروحيَّة والعرفانيَّة والدينيَّة موقف الرافض الذي يراها في مجال أوهام العقل وأوهام المعرفة. ولم تسعفه لا أدريَّته ونسبيَّته لينسّب أحكامه في هذا الاتِّجاه. والواقع أنَّ وضع العقلانيَّة المعاصرة تأزَّم أكثر، وقد اعترف أغلب الفلاسفة بهذه الأزمة الروحيَّة والفكريَّة والعلميَّة والفلسفيَّة فلم يعد العقل اليوم قادرًا على مرافقة هموم الإنسان وأسئلته وحيرته الروحيَّة والوجوديَّة.

في هذا السياق الذي يصف واقعًا إنسانيًّا ذا بعد واحد، يعيش إنسان ما بعد العقلانيَّة وما بعد الحداثة أزمة مركَّبة ذات أبعاد متعدِّدة، خصوصًا أن السياسة طغت وشملت جميع أبعاد الوجود الإنسانيِّ بما في ذلك البعد العقليُّ والفكريُّ عندما استحوذت على مجال العقلانيَّة العلميَّة لتكون عقلانيَّة سياسيَّة فاعلة في الواقع الإنسانيِّ نظريًّا وعمليًّا. وصار العقل العلميُّ والسياسيُّ والفلسفيُّ يبحث عن نفسه في عصر البعديَّات الذي كشف بشكل جليٍّ على أزمة العقل المعاصر والإنسان المعاصر. إنَّه عصر ما بعد العقلانيَّة بجميع مظاهره التي شملت مناهج التفكير ومناهج العمل والفعل. وقد عبَّر العديد من الفلاسفة عن هذا التحوُّل منذ أعمال برغسون الفلسفيَّة الذي أعلن

محدوديَّة العقلانيَّات الفلسفيَّة والعلميَّة، ثمَّ أعلن التصوُّف حلاًّ ضروريًّا للحضارة المعاصرة.

إذا كانت الحضارة هي ما يسمو الإنسان به فوق المرتبة الحيوانيَّة، حسب التعريف الفرويديّ[1]، فإنَّ سيرورتها المعاصرة أدَّت إلى مشاكل حادَّة لأنَّ «تقدُّمنا في الحضارة الماديَّة هو الذي زاد في حدَّة المشاكل الاجتماعيَّة والسياسيَّة على نحو مدمِّر. فالمشاكل الإجتماعيَّة الحديثة تزجُّ بنا في صراع طبقيٍّ يهزُّ العلاقات الإقتصاديَّة والقوميَّة ويزعزع أركانها...»[2]. هذه الحضارة التي صنعت الإنسان المعاصر ضخَّمت جسده حيث «أفرط في البدانة وبقيت فيه الروح على حالها فغدت من الضآلة بحيث لا تستطيع أن تملأه، وأصبحت من الضعف بحيث لا تملك أن توجِّهه، وهذا ما يفسِّر الفجوة التي حدثت بينهما، وهو ما يفسِّر المشاكل الإجتماعيَّة والسياسيَّة والدوليَّة الخطيرة التي هي جميعًا تعريفات لهذه الفجوة. وبسعيها لملء هذه الفجوة تثير هذه المشاكل اليوم جهودًا عظمى تسير على غير نظام، وتذهب سدى. ولعلَّ ما نحتاجه هاهنا هو ذخائر جديدة لطاقة كامنة ينبغي أن تكون أخلاقيَّة هذه المرة... فالجسد حين يتضخَّم يتطلَّب مزيدًا من الروح، والميكانيكا تقتضي التصوُّف، ولن تستردَّ وجهتها الحقيقيَّة، ولن تقدِّم خدمات تتناسب وقدرتها إلاَّ إذا استطاعت الإنسانيَّة التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها، وأن ترنو إلى السماء»[3].

هذه الإنجازات الماديَّة إذن «ليست حضارة، ولكنَّها لا تصبح حضارة إلاَّ بمقدار ما تستطيع عقليَّة الشعوب المتمدِّنة أن توجِّهها وجهة كمال الفرد والجماعة، وتبعًا لهذا من الضروريِّ أن يكون العنصر الروحيُّ في الحضارة قائمًا بكلِّ قوَّته»[4].

نقد ما بعد العقلانيَّة

غنيٌّ عن القول أنَّ الحالة الرَّاهنة للحضارة أصبحت موضع انتقاد الفلاسفة والمفكِّرين بمختلف تيَّاراتهم، فماركوز يعتقد أنَّ «الخلفيَّة التكنولوجيَّة هي خلفيَّة سياسيَّة بحكم أنَّ تحويل الطبيعة يفضي إلى تحويل الإنسان، وبحكم أنَّ إبداعات الإنسان تتأتىَّ من مجموع اجتماعيٍّ وتعود إليه، ويمكن أن نقول دومًا إنَّ الطابع الآليَّ للعالم التكنولوجيِّ لا يحفل في حدِّ ذاته بالغايات السياسيَّة، فبإمكانه أن يدخل ثورة على مجتمع، أو أن يكون سببًا في تأخُّره»[5].

لذلك، فإنَّ موقع الإنسان في هذا العالم أصبح واقعًا تحت سلطة المؤسَّسات والعلاقات

---

[1] – راجع كتاب فرويد «قلق في الحضارة»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للدراسات والنشر – بيروت.

[2] – فلسفة الحضارة: ألبرت اشفيتشر، ألبرت، ص 110.

[3] – برغسون: منبعا الأخلاق والدين: الفصل الرابع PUF.

[4] – فلسفة الحضارة، ص 111.

[5] – هاربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد Ed de Minuit 169-177.

«فالجسد لا يصبح قوّة نافعة إلاَّ إذا كان جسدًا منتجًا وجسدًا مستعبدًا في آن واحد»[1] ، أي خاضعًا للسلطة التي بيدها أدوات السيطرة، والتي يسمّيها ميشال فوكو بالتكنولوجيا السياسيَّة للجسد.

لقد وقع اختصار الإنسان في الجسد، واختصر الجسد في النفع، ولا يكون النفع إلاَّ بالاستعباد لأنَّ وسيلة تحقيقه هي الإنتاج، وهذا التوجُّه كان نتيجة التغيير الحاصل في مفهوم العمل الذي أصبح لا يتجاوز الحدَّ الاقتصاديَّ، أي مظهر الإنتاج وأداته، وفي علاقته بالإنسان أصبح أداة تحقيق لإنسانيَّته وتأكيد لذاته، أي أنَّه يبيّن من يكون بتبيان ما هو قادر عليه، وبيان ما هو قادر عليه بقيامه بشيء محدود[2]. وهذا الضيق الذي أصبح عليه مفهوم الإنسان وتجنَّدت له الاتِّجاهات الماركسيَّة مدافعة عن معناه ومحاربة ما سواه، هو الذي أفقد الإنسان فاعليَّته الحقيقيَّة بما هو إنسان قادر ومريد وحرٌّ ومسؤول، وجعله أداة خاضعة للقانون الطبيعيِّ من جهة والقانون الإجتماعيِّ والسياسيِّ من جهة أخرى. بل إنَّ كلَّ التغيُّرات التي تحصل في العالم إنمَّا تحصل بصورة مستقلَّة عن إرادة الإنسان يقول ماركس: «إن الناس في الإنتاج الاجتماعيِّ لوجودهم يدخلون في علاقات محدَّدة، ضروريَّة مستقلَّة عن إرادتهم هي علاقات الإنتاج التي تتناسب مع درجة التطوُّر المخصوص الذي بلغته قوى الإنتاج الماديَّة عندهم»[3] .

الإنسان إذن، هو نتاج الواقع الاقتصاديّ. وكلُّ ما له علاقة بالقيم، سواء تلك المرتبطة بقيمة الحقِّ أم الخير أو الجمال أو غيرها، إنمَّا يرجع في حقيقته إلى هذا الواقع الذي يمكن أن نوجزه في كلمة المال التي جعلها ماركس ومن ورائه المجتمعُ المادّيُّ في نموذجه الحديث، تساوي كلمة إنسان. يقول ماركس: «لست في ذاتي محدَّدًا البتَّة بما أكون، ولا بما أستطيع، فقد أكون قبيح الوجه ولكن يمكنني أن أشتري أجمل امرأة، فلست إذن قبيح الوجه... وقد أكون في ذاتي كسيحًا غير أنَّ المال يوفِّر لي أربعة وعشرين رِجلاً فلست إذن كسيحًا، وقد أكون رجلاً سيئًا، لئيمًا، عديم الضمير، لا مهجة له، غير أنَّ المال متوفّر، وكذا يكون مالكه أيضًا. والمال هو منتهى الخير فمالكه إذن خير. ثمَّ إنَّ المال ينجيني من شرِّ الُّلؤم، فإذا الناس يعتقدون أنني نزيه، وقد أكون بلا مهجة، ولكن المال هو المهجة الحقيقيَّة لكلِّ الأشياء، فكيف يمكن لمالكه أن يكون بلا مهجة؟ أضف إلى ذلك أنَّ المال قادر على اشتراء أناس ذوي مهج وأفكار، أفليس من له سلطان على ذوي المهج والأفكار هو أبعد في هذا المجال من رجل الفكر نفسه؟ فأنا القادر بمالي على تحقيق كلِّ ما يهفو

[1] – ميشال فوكو (المراقبة والعقاب)، ص 30Edition Gallimard .

[2] – بول ريكور: الحقيقة والتاريخ ص 224.

[3] – كارل ماركس: نقد الاقتصاد السياسي: المقدِّمة 5 – 4Paris Edition Sociales 1957 P..

إليه الفؤاد، أفلست إذن مالكًا كلَّ السلطات البشريَّة؟ إذن، أفلا يحوِّل مالي كلَّ صنوف العجز فيّ إلى ضدِّها؟»[1].

في الواقع، لم يعد حدُّ الإنسان هو النطق، وإنَّما أصبح هو المال، وكلُّ قيم الإنسان تردُّ في آخر المطاف إلى قيمة المال. ولعلَّ ذكر هذه النماذج من الفلسفة الغربيَّة المعاصرة يعكس بوضوح قيمته ومنزلته. غير أنَّ الوعي بسلبية هذه القيمة حاضر أيضًا وعمقه يتأكَّد شيئًا فشيئًا ولكنَّه مازال دون القوَّة الكافية التي تمكِّنه من التغلُّب على المعنى السائد لأنَّه لم يستطع بعد بناء نظرة كونيَّة جديدة صلبة «إنَّ محاولات الفلسفة النظريَّة لإيجاد أساس للأخلاق في معرفة طبيعة العالم أصابها الإخفاق، فالأخلاق القائمة على العلم والاجتماع أخلاق لا حول لها ولا قوة... لهذا وجدت نفسها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر في موقف لا تحسد عليه»[2].

إنَّ حالة الانحلال التي دبَّت في العالم الغربيِّ جعلت كلَّ تعامل مع الفكر يُصاب بخيبات بل إنَّ قوة الفكر لم تعد لها المكانة اللَّائقة بها لأنَّها عوَّضت بقوة المال فسيطرت النزعة التشاؤميَّة وغُيِّبت كلُّ المُثل العليا، وأنَّ «استقصاء النظر في نظريَّة عن الكون أنشأها الفكر هو الطريق الممكن الوحيد للعثور على الاتِّجاه الصحيح وسط الاضطراب الفكريِّ الذي يعمُّ العالم اليوم».[3]ولكن كيف ستكون هذه النظريَّة؟ يجيب صاحب فلسفة الحضارة : «إنَّ الأخلاق التي ترضي الفكر لا بدَّ لها من أن تولد من التصوُّف. وكلُّ فلسفة عميقة وكلُّ دين عميق هما في النهاية كفاح من أجل التصوُّف الأخلاقيِّ والأخلاق الصوفيَّة، ونحن معشر الغربيين، وقد شغلنا بالجهود لتأمين نظرة أخلاقيَّة فعَّالة في العالم والحياة، لا نمكِّن التصوِّف من بلوغ أهدافه. إنَّه يعيش بيننا عيشة منزوية متقطِّعة، ونشعر غريزيًّا أنَّه في تعارض مع الأخلاق الفعَّالة، ولهذا فليست لنا أيَّة علاقة باطنيَّة به، وغلطتنا الكبرى مع ذلك هي اعتقادنا أنَّنا نستطيع من دون التصوُّف أن نصل إلى نظرة في الكون والحياة الأخلاقيَّة ترضي الفكر... وقد آن أوان أن نتخلَّص من هذه الغلطة، والعمق والرُّسوخ في التفكير لا يأتيان النظرة في الحياة والعالم الخاصَّة بالأخلاق الفعَّالة إلَّا إذا انبثقت هذه النظرة من التصوُّف»[4] .

---

[1] – ماركس: مخطوطات 1844 – المخطوط الثالث Edition Sociales 119 – 121.

لا يمكن للغزالي أن يعلّق على هذه الفقرة إلَّا بقوله: «إنَّ من قهر شهواته فهو الحرُّ على التحقيق، بل هو الملك، ولذلك قال بعض الزهَّاد لبعض الملوك: ملكي أعظم من ملكك، فقال كيف؟ قال: من أنت عبده عبدي، وأراد به أنَّه عبد شهواته، وشهواته صارت مقهورة له، فعبد الشهوات العاجز عن كسرها وقهرها رقيق وأسير بالطبع، لا يزال في عناء دائم وتعب متواتر إن قضى وطره يومًا عجز عنه أيامًا»، ميزان العمل، ص 13.

[2] – فلسفة الحضارة اشفيتسر، ص 307.

[3] – المصدر نفسه، ص 84.

[4] – م.ن، ص 371.

هكذا يهتدي الفكر الغربيُّ الحديث إلى التصوُّف بعد تجاوزه النقديِّ للعقلانيَّة والدخول في عصر جديد قلنا عنه عصر البعديَّات التي تمثِّل ما بعد العقلانيَّة فيها أهمَّ ملامحه حتى يعيد نظرته إلى العالم وإلى الحياة فينشئ أخلاقًا فعَّالة يبني بها الإنسان ويخرجه من الحالة التي تردَّى فيها إثر سيطرة أخلاق الإنتاج والمنفعة والنفوذ. وإذا كان عصرنا «يستدعي التصوُّف» حسب عبارة برغسون، فذلك لأنَّ هيمنة العقل بما هو أداة نفوذ وسيطرة لا يمكن أن تصنع الإنسان المطمئنَّ إنما تصنع فقط الإنسان القلق الذي يرى الوجود يبعث على «الغثيان» حسب تعبير «سارتر». فالعقل إذن يجب أن يكون قوَّة إدراك ومعرفة من جهة، وقوَّة عمل من جهة أخرى، فيجمع بين الأرض والانحناء والعمل والعلوّ والشموخ والرفعة والجمال، ولا يمكن لأيِّ عقل أن يقوم بهذه المهمَّة إلَّا إذا كان عقلاً مشبعًا بالحياة، إرادته بيده، ماسكًا بزمام أمره، مسيطرًا على الوهم. وهذا هو عقل المتصوِّف، أي العقل الكامل الذي يسعى دومًا لجعل التوازن والاعتدال قائمين في ذاته وفي الكون، فإن تضخَّم الجسد فلا بدَّ من تضخُّم الروح لحصول الاعتدال، وإلَّا انقلبت الأمور وسقطت القيم، وهذا هو عمل التصوُّف، إنَّه عمل الحياة نفسها، أي أنَّ أخلاق التصوُّف هي أخلاق الحياة، وسوء فهم التصوُّف هو الذي جعل المفكِّرين ينظرون إليه على أنَّه أخلاق عدميَّة. إنَّ مثل جسد متضخِّم من دون روح قويَّة تصنع الاعتدال كمَثل تقنيَّة خرجت عن إرادة صانعها، وقد بدأ وعي الإنسان الغربيِّ بهذه المسألة يتجذَّر أكثر فأكثر. يقول هيدغر: «إنَّنا نريد أن نصبح أسيادًا عليها (أي التقنية) وإرادة السيادة هذه ستصبح أكثر إلحاحًا بقدر ما تهدِّد التقنيَّة أكثر فأكثر بالإفلات من مراقبة الإنسان»[1]. فالإنسان الغربيُّ يريد إعادة صناعة سيادته أي سلطته لأنَّ مفهوم الإنسان عنده غاب واندرس وحلَّت محلَّه التقنيَّة بمعناها العامِّ، وصناعة سيادته هو جوهر التصوُّف لكونه يجعله إنسانًا مشدودًا إلى الأرض توَّاقًا إلى السماء، وبلغة برغسون إنَّ «أصول هذه الميكانيكا أكثر تصوُّفًا ممَّا قد يعتقد، ولن تسترد هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقة، ولن تقدِّم خدمات تتناسب وقدرتها إلَّا إذا استطاعت الإنسانيَّة التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء»[2]، فتقطع مع المجتمع الإستهلاكيّ[3]ذراعيها للمجتمع المتوازن والمعتدل أي السويِّ. فالمجتمع الاستهلاكيُّ يعمِّق البعد الحيوانيَّ في الإنسان، وهدف الحضارة هو السموُّ عنه «ولذلك قيل: من كان همُّه ما يدخل في بطنه كانت قيمته ما يخرج منها[4].

حريٌّ القول أنَّ تأسيس قيمة أخرى غير قيمة الأنعام هي هدف المفكِّرين والفلاسفة في الغرب

[1] – هايدغر، مارتن، مقالات ومحاضرات 1958 – ص 10-12Edition Gallimard .

[2] – برغسون: منبعا الأخلاق والدين – الفصل الرابع.

[3] – إن هدف المجتمع الاستهلاكي تحقيق الرفاهية المادية للإنسان فحسب أي تسخير كل ما لديه من قوى لهذا الغرض فوصل الأمر اليوم إلى تسخير الإنسان ذاته ويظهر في أشكال الاستغلال سواء بين الطبقات أو بين الشعوب.

[4] – ميزان العمل، ص 79.

اليوم، والدعوة إلى التصوُّف التي أشرنا إليها ليست دعوة إلى الموت وإنَّما هي دعوة إلى الحياة. فالناس ثلاثة أصناف: صنف هم المنهمكون في الدنيا بالالتفات إلى العقبى إلاَّ باللِّسان وحديث النفس، وهم الأكثرون وقد سُمُّو في كتاب الله عَبَدة الطاغوت وشرّ الدواب ونحوها[1]. وصنف مخالف لهم غاية المخالفة اعتكفوا بكلِّ هممهم على العقبى، ولم يلتفتوا أصلاً إلى الدنيا، وهم النُسَّاك. وصنف ثالث متوسِّطون وفَّوا الدارين حقَّهما، وهم الأفضلون عند المحقِّقين لأنَّ بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة، ومنهم عامَّة الأنبياء (ع) إذ بعثهم الله عزَّ وجلَّ لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد»[2].

من هنا، فإنَّ تحقيق هذا الاعتدال هو جوهر التصوُّف وهو جوهر الحضارة التي ينادي بها بعض الفلاسفة الجدد في العصر الحاليِّ، إلى جانب القائلين بفلسفة التواصل، وفلسفة الاختلاف والفرق، وفلسفات المعنى والتأويل وغيرها من التصوُّرات الفلسفيَّة التي حاولت تجاوز أزمات العقلانيَّة الأداتيَّة مؤكِّدة على ضرورة أن يستعيد الإنسان المعاصر التفكير الذي يؤصِّل كينونته ويحرِّره من العقل الرياضيِّ الذي يبرِّر للمجتمع الاستهلاكيِّ ذي البعد الواحد. أمَّا التفكير خارج حدود العقلانيَّة المادّيَّة فيقتضي التحرُّر من ضيق العقل الرياضيِّ والنظر في أبعاد حضور الروح الذي يكون فعل العقل أحد تجلّياته وليس كلَّ كينونته. ومن ثمَّ، فإنَّ التأكيد على أبعاد الروح واستئناف التفكير في الوجود من جديد يقتضي بناء إنسان جديد يؤمن بقدراته من دون أن يغفل عن حدوده في سياق تجربة روحيَّة عميقة تعيد للتأمُّل والتفكُّر مكانتهما، واستئناف النظر في اتِّساع الوجود وخصوبته. ففي روح الإنسان وعمق كينونته يسكن عمق الوجود وإشراقاته. وليس الوجود في حقيقته إلاَّ تجليًا للجواد الذي جاد بجوده. وسيبقى الوجود مستعدًّا ليكشف عن ذاته ما دام الموجود الإنسانيُّ قادرًا على تجاوز ظاهريَّات العقل معترفًا بحدوده ومحدوديَّته، منفتحًا بكليَّته على إشراقاته اللَّامتناهيَّة. وعليه، فإنَّ كلَّ حديث في العقلانيَّة والحداثة يقتضي ضرورة الحديث عن ما بعد العقلانيَّة وما بعد الحداثة، للدلالة على فعل التجاوز المستمرّ. ففوق كلِّ ذي علم عليم.

[1] – وهو معنى المجتمع الاستهلاكي اليوم (المنهمكون في الدنيا).
[2] – ميزان العمل، ص 120.

قائمة المصادر والمراجع

1. برغسون، هنري: منبعا الأخلاق والدين - الفصل الرَّابع.
2. برغسون، هنري: منبعا الأخلاق والدين: الفصل الرَّابع PUF.
3. راجع كتاب فرويد «قلق في الحضارة»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطَّليعة للدِّراسات والنشر - بيروت.
4. فلسفة الحضارة: ألبرت اشفيتشر، ترجمة: عبد الرَّحمن بدوي.
5. كارل ماركس: نقد الاقتصاد السياسي: المقدِّمة 4Paris Edition Sociales 1957 P – 5.
6. ميشال فوكو (المراقبة والعقاب)، ص 30Edition Gallimard .
7. نوفال باسكال، بحث في مفهوم النموذج، ص ص:196-197.
8. هاربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد 177-Ed de Minuit 169.
9. T.Hobbes: Leviathan. Tr; F. Tricand. Ed. Sirey Paris 1971.
10. Jean Louis Le Moigne Le constructivisme Modéliser pour comprendre T3
11. Selon l'heureuse formule de 'hivon Forester il est aussi légitime de répondre à la question « pourquoi » par la conjonction afin de. que par la conjonction par ce que »
12. Pascal Nouvel : Enquête sur le concept de modèle .
13. Dominique pestre et Amy Dahan. Les sciences pour la guerre.
14. Peter Galison les nombres la bombe H et la simulation du réel
15. John Krige La science et la sécurité civile de l'occident .
16. Jean Marie Le Gay et Anne Françoise Schmid Philosophie de l'interdisciplinarité .

مواجع العقل الغربي
أفرط الغرب بتقديس عقله لتنتهي حداثته إلى الخيبة الكبرى

ريشارد تارناس
فيلسوف سويسري معاصر من أصل أميركي

ملخّص إجماليّ

كلما ضاعف الإنسان المعاصر من جهده للسيطرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئها، من أجل أن يحرر نفسه من قبضة الطبيعة، كلما تضاعفت معرفته من خطر تذويبه ميتافيزيقياً في بوتقة الطبيعة، وصولاً، الى تذويبه في شخصيتها الميكانيكية واللَّاشخصية أيضاً. وهكذا تتمثَّل مفارقة التقدم الفكري للإنسان المعاصر بظاهرة لافتة، وهي ان عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتمية (الديكارتية، النيوتنية، الداروينية، الماركسية، الفرويدية) التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانية والإرادية الخاصة، مع العمل في الوقت نفسه على نزع إحساسه بأنه أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من ضمن حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

هذا النص للفيلسوف السويسري ريشارد تارناس هو أحد فصول كتابه المعروف الذي صدر في بداية تسعينيات القرن العشرين المنصرم وقد وضعه تحت عنوان "آلام العقل الغربي" وفيه يبين المآلات الانحدارية التي عصفت بالتفكير الغربي وجعلته في حال ألم وجودي بسبب تحوَّل التقنية إلى قوة كلية تسيطر على روح الغرب وعقله.

* * *

مفردات مفتاحية: مواجع العقل – وثنية الفلسفة - نقد العقل لذاته- المعرفة العقلية – المعرفة الحسية- انهيار الحداثة.

-ـ المصدر: فصل من كتاب "آلام العقل الغربي" للمفكر والفيلسوف السويسري ريتشارد تارناس
Richard tarnas the passion of the western mind, copyright, 1991
- تعريب: دالي نصر ـ مراجعة فريق التحرير.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

مع وضوح نتائج علوم إسحق نيوتن التركيبية، انطلق التنوير وهو على ثقة غير مسبوقة بالعقل البشري. ولقد أثَّر نجاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعي بصورة بيِّنة في جهود الفلسفة لما جرى ذلك على صعيدين: أولاً، على صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانية في عقل الانسان وتشابكه مع العالم المادي، وثانياً، على صعيد توجيه اهتمام الفلسفة الى نوع من تحليل العقل المؤهل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفي.

وكما هو معلوم فإن جون لوك كان معاصراً لنيوتن ووريثاً لبيكون. وهو أول من رسم المزاج المناسب للتناغم مع التنوير، وذلك عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي القائل أن ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس. كان مقبلاً على الفلسفة بدءاً من ديكارت، إلا أنه تأثّر أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من نيوتن، وبويل، والجمعية الملكية، وفي الوقت نفسه كان معجباً بتجريبية غاسندي الذرية. لم يكن لوك قادراً على تبني الايمان العقلاني الديكارتي عن طريق المبادئ الفطرية. لعل إحجامه في هذا المورد يؤكده قوله ان لا مناص لجميع المعارف عن العالم من أن تكون مستندة في المطاف الأخير، إلى التجربة الحسية، وذلك عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، إذ عبر التأمل بعد الاحساس، يستطيع العقل أن يتوصل الى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية تأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللذان يتدفق منهما جميع ما لدينا. أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء. تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلقٍ سلبي لتجربته. وهو يتلقى الانطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثُها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية حيث تبدأ المعرفة بالإحساس[1].

غير ان نزعة الشكِّ الوليدة في الموقف التجريبيِّ كانت جليَّة منذ البداية عبر الصعوبات التي واجهها لوك مع نظريَّته المعرفيَّة. أقرَّ لوك بعدم وجود أيِّ ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانيَّة عن الأشياء مشابهة حقَّاً للأشياء الخارجيَّة التي يُفترض أنَّها تمثّلها. كما لم يكن قادراً على اختزال جميع الأفكار المعقَّدة، مثل فكرة الجوهر أو الكُنه، إلى أفكار بسيطة أو إحساسات. ثمَّة في عمليَّة المعرفة الإنسانيَّة ثلاثة عوامل: العقل، الموضوع الماديّ، والملاحظة أو الفكرة التي تمثِّل ذلك الموضوع في العقل. فالإنسان لا يعرف الموضوع إلاَّ بالواسطة، أي عبر الفكرة، وأما خارج إدراك الإنسان فليس ثمَّة إلاَّ عالَمٌ من الجواهر المتحرِّكة؛ وفيض من الانطباعات المختلفة عن العالم الخارجيِّ

[1]- آي بي كوهن - نورة في العلم - جامعة هارفرد - كامبردج - -1985 ص 237.

التي يمارسها الإنسان في عمليَّة المعرفة والتي لا يمكن إثبات انتمائها إلى العالم بحدِّ ذاته على نحوٍ مطلق.

ثم جاء القس بيركلي بعد لوك ليبيِّن أنَّ من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصاص التي يسجِّلها العقل البشريُّ، الأوليَّة منها والثانويَّة، معاشة، - آخر المطاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمَّة أيُّ إمكانيَّة للتوصُّل إلى استنتاج حاسم حول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثِّل موضوعاً خارجياً أو تشبهه، بخاصة إذا ما تم إيصال التحليل التجريبي للمعرفة الإنسانيَّة إلى خاتمته بصرامة. وبالفعل، لن يكون ثمَّة أيُّ استنتاج حاسم في ما يخصُّ حتى وجود عالم أشياء ماديَّة خارج العقل تنتج تلك الأفكار. فليس هناك أيُّ وسيلة قابلة للتسويغ يستطيع المرء استخدامها ليتمكَّن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسّيَّة، وليس، من ثمَّ أيُّ فكرة في العقل يمكن عدُّها «شبيهة» بشيء ماديٍّ بما يجعل الأخير «ممثّلاً» لدى العقل. وبما أنَّ المرء غير قادر بالمطلق على الخروج من العقل ليعقد مقارنة بين الفكرة والشيء الفعليِّ، فإنَّ مفهوم التمثيل كلَّه سيكون بلا أساس. الحجج ذاتها استخدمها لوك ضدَّ الدقَّة التمثيليَّة للمواصفات أو الخصائص الثانويَّة، لأنَّ نمطَي الخصائص كليهما يجب عدُّهما، في النهاية، من تجارب العقل[1].

العقل المنقلب على العقل

من بعد بيركلي، جاء ديفيد هيوم ليدفع النقد التجريبيَّ المعرفيَّ إلى مداه الأقصى. ولهذه الغاية سيوظِّف رؤية بيركلي مع العمل على توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديث – وهذه الرؤية كانت أكثر تعبيراً عن لتلك النزعة العلمانيَّة القائمة على الشكِّ متزايدة الظهور من مونتاني إلى بايل والتنوير. وبوصفه تجريبياً فقد أسند المعرفة الإنسانيَّة كلَّها إلى التجربة الحسّيَّة. اتفق هيوم مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظريَّة التمثيل عند لوك؛ غير أنَّه اعترض على حلِّ بيركلي المثالي. إنَّ التجربة الإنسانيَّة هي بالفعل مع ما هو ظاهريٌّ فقط، مع الانطباعات الحسّيَّة. إلاَّ أنَّه لم يكن هناك أيُّ سبيل للتأكُّد يقينيّاً ممَّا هو خلف الانطباعات الحسّيَّة، على الصعيدين الروحيِّ وغير الروحيّ. ومثل بيركلي لم يستطع هيوم قبول قيام بيركلي بمماهاة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية. المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب. وفي سياق تحليله راح يميِّز بين الانطباعات الحسّيَّة والأفكار: فالانطباعات الحسّيَّة – عنده- هي أساس أيِّ معرفة، وتأتي بقوَّة وحيويَّة تجعلانها فريدة. أمَّا الأفكار فهي نسخ باهتة عن تلك الانطباعات. يقول هيوم: إذا كان العقل يحلّل من دون تصوُّر مسبق، فعليه أن يعترف بأنَّ كلَّ معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائيٍّ متواصل من الإحساسات المتفرِّدة، وبأنّ العقل يفرض على حشد هذه الإحساسات نظاماً من صنعه هو. يستجرُّ العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمدّاً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل

[1]- هيوستن سميث – ما بعد عقل ما بعد الحداثة – ويتن – إيلينيوي 1989 – ص 8.

لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنَّه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهر متشظّية، والسببيَّة بحدِّ ذاتها ليست إحدى تلك إلاَّ الإنطباعات البسيطة. لعلَّ الأصحَّ هو أنَّ العقل يقوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكار - وليست تلك إلاَّ واحدة ومن عادات الخيال البشريِّ - بافتراض علاقة سببيَّة غير ذات أساس في أيِّ انطباع حسّيٍّ. فكلُّ ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

جزء من مقصد هيوم سيظهر بوضوح عبر دحض المزاعم الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستنتاجي. حسب هيوم ثمة طرحان ممكنان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والأخر الى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على إحساس ذو علاقة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس») هي على الدوام عابرة (كان من شأنها أن تكون مختلفة، وإن لم تكن كذلك فعلاً). أما أي طرح مستند الى العقل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، منتمياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية - بمعنى أن إنكارها يفضي الى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكتف ذاتياً دون تبعية الزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر اظهار ما هو مضمر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغوا. فالعقل وحده لا يستطيع ـ أكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء[1].

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة الى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسويغ. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (أ) ليست ضمانة لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبنٍ لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية. إلا نوعاً من القناعة النفسية المجذرة، بعيداً عن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي. ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي.

[1]- **Hume David** - A Treatise of Human Nature. Edited by **L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon. 1967. P. 267.**

بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق. يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، ويقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق بعزم نحو تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. وحجته في ذلك هي التالية: «إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسويغ منطقيا، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية».

بوساطة هيوم جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من أرسطو وتوما الإكويني إلى الأوكامي، وبيكون، ولوك، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات، وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز أفلاطون الأساسي بين «معرفة» الواقع من جهة و«رؤية» المظاهر أو تكوين «رأي» حولها من جهة أخرى، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان أفلاطون يرى الإنطباعات الحسية، وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي - من موافع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة - كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للانقلاب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية. لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري. معيار الحقيقة- وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية ينظر إليها على أنها حقيقية بالنسبة إلى العقل؛ وعليه، بقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

لقد ظهر التحدي الفكري أمام ايمانويل كانط في النصف الثاني من القر ن الثامن عشر مستحيلاً: مثل هذا التحدي قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة مؤكدة وصحيحة للعالم. وزعم الفلسفة بأن التجربة عاجزة كلياً عن التمخض عن مثل هذه المعرفة، من جهة، كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الانسان حر أخلاقياً ومعنوياً، وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضرورية، حتمية. وفي زحمة جملة هذه الادعاءات والمزاعم المتداخلة والمتصارعة، ما لبثت أزمة فكرية بالغة العمق أن نشأت وبرزت على السطح. وأما الحل الذي اقترحه كانط لتلك الأزمة فلم يكن أقل تعقيداً وعبقرية ووزناً بما انطوى عليه من أهمية[1].

كان كانط شديد القرب من العلم النيوتني وانتصاراته الى حدٍّ جعلته واثقاً من قدرة الانسان على امتلاك المعرفة اليقينية. غير أنه مع ذلك ظل يشعر بمدى قوة تحليل هيوم القاسي والصارم للعقل

[1]- kant, immanuel critique of practical reason. Translated bu L. W. Beck. New York: Bobbs- Merril, 1956, p. 220.

البشري. بات كانط من جهته هو أيضاً معدوم الثقة بالمعطيات المطلقة حول طبيعة العالم، تلك المعطيات التي لم تكن تدعي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقا التأملية العقلانية الخالصة، والتي كانت قد وقعت بشأنها في صراع لا نهائي وغير قابل للحل على ما بدا. يقر كانط بأن الانسان لا يستطيع أن يعرف الا ما هو ظاهراتي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقية ذات علاقة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربته غير ذات أساس. وقد بيَّن أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية- من الرب، وخلود الروح، أو لا نهائية الكون – كان يجحد نفسه، بالضرورة، ويقع أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافلاً بالادعاءات والتشوشات، خالياً كلياً من أي تقدم تراكمي. لا مناص للعقل من أن تتوافر له الأدلة التجريبية لكي يصبح قادراً على المعرفة، غير انه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما من القضايا الماورائية(الميتافيزيقية) المشابهة إلا أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذاً، بعيدة عن متناول العقل البشري[1].

التطابق العقلي مع العالم

كان على كانط أن يقول أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفاً من جانب أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس - برأي كانط - من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً، بل انه، يبادر وبفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها. وبالتالي فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة، إلا بمقدار ما يكون ذلك الواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل. لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون متأتية عبر مقولات العقل البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية ويقينيتها مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. بل يمكن القول أيضاً، أن المعرفة العلمية ويقينيتها ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بحد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

السؤال هنا هو التالي: كيف توصل كانط إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ لقد انطلق

[1]- kant, Immanuel, Ipid, P. 175.

من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للتحصيل من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتيَ المكان والزمان تبقيان[1]. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلانً قبّليان من أشكال حساسية الإنسان»: إنهما يشرطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشرطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذاً، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتعذر معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل. غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذًا: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعاً مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولآن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها «مُهَيْكَلة قبلياً» في العقل وليست مستمدة من التجربة - ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمتثل، بالضرورة، لشكل المكان القَبْلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل – ليتحقق مما هو حقيقي بعد كل التجارب الممكنة - كما في محاولة إثبات ما إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكوِّنان أساسيان من مكوِّنات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

بنظر كانط كان تقسيم الأطروحات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هي ضرورية ولكنها حشو أو لغو) من جهة، وتلك المستندة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولة منطوية على الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كلتيهما. ففي غياب مثل هذا التضافر من شأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ ولا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس، لذا لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

جاء تحليل هيوم ليثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم. ذلك لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب

[1] - kant, Immanuel religion within the limits of reason alone, 2nd ed. Translated by T.M Greene and H.H.Hudson. la Salle, III: open court. 1960, p. 220.

الظاهراتية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً لكانط أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين. إلا أن كانط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن كانت محبوكة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات نيوتن وغاليليو لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تفضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحصيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحو مدروس ودقيق على هذه الطبيعة.

من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة. وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط بالاختبارات يستطيع أن يتيقَّن من عدم وجود استثناءات. ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توافر فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالم، لرصده واختباره على نحو مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

أشرفية العقل على الكون

معرفة الإنسان ليست، إذاً، مطابقة بقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضفي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كانط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كانط الكوبرنيكية»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصد. وقد نجح كانط بالمثل في تفسير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد[1].

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبة إلى هيوم) والعلم النيوتني، نجح كانط في تسليط الضوء على حقيقة أن عمليات الرصد البشرية للعالم لم يسبق لها، بالمطلق، ان كانت محايدة، إن كانت بريئة من أحكام نظرية مفروضة قبلياً. فالمثل الأعلى البيكوني لتجريبية متحررة من «التوقعات» إن هو إلا ضرب من ضروب الاستحالة. لا جدوى منه في العلم، كما ليس ممكناً تجريبياً، لعدم وجود آي رصد تجريبي وأي اختبار إنساني، نقي، محضر، محايد، دون أي افتراضات لاشعورية أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلمية، من غير الممكن القول إن العالم موجود ناجزاً وحده بأشكال وصيغ قابلة للفهم، يستطيع الإنسان

[1]- **Kandt, I, Ipid. P. 204.**

تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقة وشحذ حواسه بالتجربة. لعل الأصح هو أن العالم الذي يدركه الإنسان ويحاكمه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبيا؛ إنه مبدع، دائب على البناء والهيكلة. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارعة بعد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جسور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل المعرفة ممكنة. أقدم العقل، بالضرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربة، فلم تكن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعرف بالمطلق، لا التجريبية المحضة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذاً، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضت مهمة الفيلسوف إذاً لعملية إعادة تحديد جذرية. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزما بالمبادرة، بدلاً من ذلك إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده، فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، فإنه قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهرية بالنسبة إلى التجربة البشرية، وعلى إغناء التجربة كلها بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذاً، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.

لم تكن النتائج المعرفية لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف. ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي. بالموضوع ذاته. بدا وكأن العارف والمعروف قد توحدا في نوع من السجن الأنانوي. فالإنسان يعرف، كما سبق للأكويني وأرسطو أن قالا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقي، أو بأي حقيقة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشري. ليس ثمة أي تسويغ الهي لحملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقل الفاعل (لومن إنتلكتوس آجنتس Lumen intellectus agentis) عند توما الإكويني[1]. لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما إذا كانت لمعرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية ما، أم هي حقيقة إنسانية مجردة. فقط الضرورة الذاتية لمثل هذه المعرفة هي المؤكدة. وبالنسبة إلى العقل الحديث؛ تبقى الحصيلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوع من الذاتية الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالي، أو مخترقة للعالم بوصفه عالماً. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كما تتراءى له، لا كماهي بذاتها. استعادياً بقيت النتائج

[1]- aquinas thomas. summa theological. translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. Newyork. Benziger 1947, P. 48.

طويلة الأمد لكل من الثورتين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محرّرة ومختزلة في الوقت نفسه. الثورتان: كلتاهما، أيقظتا الإنسان وشدَّتا انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بروح المغامرة، غير أنهما، كلتيهما، دأبتا في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً - الأولى من مركز الكون، والثانية من المعرفة الحقيقية لذلك الكون. وهكذا بات الاغتراب الكوزمولوجي متضافراً مع الاغتراب المعرفي.

بتعبير آخر، يمكن القول: إن كانط قام بقلب الثورة الكوبرنيكية: إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم. إلا أن ادعاء الإنسان مركزية كونه المعرفي لم يكن سوى الوجه الآخر لإقراره بحقيقة أنه لم يعد قادراً على الاضطلاع بمهمة إقامة أي احتكاك مباشر بين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهري. صحيح أن كانط نجح في «أنسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني - برنامجي العلم الحديث الأصليين- أن كان متمتعاً به أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم من إسناد المعرفة إلى مطلق جديد -عقل الإنسان- وعلى الرغم من إضفاء صفات النبل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى وجهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتياً ومفككة أساساً. وذلك بسبب جملة اليقينيات الفكرية العائدة لأحقاب أخرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه هو، لا الكون المعروف. ومع ذلك فإن كانط رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقل البشري، إقراراً كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميط اللثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كل من المعرفة اليقينية والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى. من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفساح في المجال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

رأى كانط أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي. وإن لم يكن قابلا للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفة قوانين الطبيعية من قبل نيوتن. إلا أن المرء يستطيع، مع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكن هناك أي رب؛ أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها صحيحة للأسباب آنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومع القفزات المتقدمة التي حققتها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قادرا على إقامة صَرّح

الدين على أي أساس كوزمولوجي أو ميتافيزيقي: بل لعله يستطيع، بدلا من ذلك. أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات - وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن كانط؛ مستلهماً روح روسو ولوثر قبله. من تحديد اتجاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان مما هو خارجي وموضوعي لابتكار رده الديني على الحياة. إن التجربة الشخصية الداخلية، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

في المسار اللاحق للفكر الغربي، قضى قَدَر كانط بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحان مقابل كفة تأكيداته الإيجابية، فيما يخص كلاً من الدين والعلم على حدّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ. لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبي أم من العقل المحض، وأخذ يبدو متزايد الافتقار الى المعقولية والملاءمة الداخليتين بالنسبة الى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوتنية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

لقد نجح نقد كانط الثاقب والفاعل عملياً في سحب الذرائع حيال ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها. مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي - النسبيات المعمقة المستحدثة ليس فقط من قبل آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ، بل ومن جانب دارون، ماركسس، وفرويد؛ من جانب نيتشه، دلثي، فيبر، هايد غر، وفيتغنشتاين؛ من جانب ساسور، لفي شتراوس، وفوكو؛ من جانب غودل، بوبر، كوين، كون، مع جيش كامل غيرهم، أيضا - تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولا إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركَّبة ومهيكلة، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حدٍّ كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة. طبقات مختلفة. لغات متباينة. أشخاص مختلفين، سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة كانط الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أياً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشَّف مسارُ الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمثاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر

القرن الثامن عشر واوائل القرن التاسع عشر، بادر فيخته، شلنغ، وهيغل إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إن هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الأنطولوجية) للكون – أي أن معرفة الإنسان لا تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة- وإلى بناء نظام ماورائي (ميتافيزيقي) بعقل كلي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العلياء» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان كانط قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني؛ صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً[1].

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما البثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه. إلى تقليص أهمية علَّة وجودها التقليدية. فقي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشييئه المجرّد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى. عقلا عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين؛ فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآتياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحسامس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها. كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى دارون، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب منه: إن فكرة الإنسان محدَّد، ومهيكل، ومشوَّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ ثقافة، طبقة اجتماعية، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

على أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدرة عقل الإنسان

[1] - عندما يتحدث الكاتب عن غروب شمس الميتافيزيقا فإنما يقصد الفضاء الفلسفي المابعد حديث الذي آل إليه العقل الغربي، حيث بات كل همٍّ من هموم الوجود داخلاً في التشخيصات التفصيلية لوجوده، من دون الإلتفات إلى مبادئه الكلية. وهذه إحدى أخطر النتائج الفلسفية التي تمخضت عن ثورة كانط المعرفية. «المحرر».

على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غرار ما كان مفهوماً تقليدياً، لما يشبه الهجر وتم التخلي عنه إلى حدٍّ كبير. مع استثناءات قليلة، جرت إعادة توجيه المشروع الفلسفي وإقحامه في عمليات تحليل مشكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجة، جميعا دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطلعة بدور ما قابل للحياة، إضافة إلى بقائها إحدى وصيفات الكوزمولوجيا العلمية، فان من شان هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلفة للمعرفة الإنسانية – أي بمواصلة عمل كانط مع مقاربة تكون أكثر نسبية من جهة وأعلى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها: أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافية، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجية). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخن مأخذ الجد.

ومع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفة التقنية – الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلي بالسمات الأكاديمية البحثية، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فقد جزءاً كبيراً من خطورته وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العادي الذكي، ففقد، من ثم، جزءاً كبيراً من نفوذه الثقافي السابق، بات علم الدلالات (السيمانتكس) أوثق صلة بالوضوح الفلسفي من جملة التأملات الكلية - الكونية السابقة، غير أن علم دلالات الألفاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية، مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قد تم التخلِّي عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق كلي الشمول أو متعالٍ أو أصلي في الكون يمكن لعقل الإنسان أن يدعي، على نحو مشروع، امتلاك معرفته.

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللَّايقين الجارف. فالعلم حقَّق عصراً ذهبياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عادية في سائر فروعه الرئيسة مع تنظيم مؤسِّسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العملية المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجي بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحوٍ مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تقهقرهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر – بل والمتسارع في الحقيقة – كان مؤكداً دون أدنى شك، فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد كانط، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعلية العلم المعرفية المتفوقة والدقة الموضوعية الصارمة لبُناه التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة التحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، وفي القرون الوسطى، أن

اضطرا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً، فبالنسبة الى العقل الحديث كان العلم هو الذي يقدم صورة العالم الأكثر واقعية وجدارة بالثقة - وإن بقيت تلك الصورة محدودة بالمعرفة «التقنية» للظواهر الطبيعية، وبالرغم من مضاعفاتها التمزيقية وجودياً.

بأساء عقل ما بعد الحداثة

العجيب أننا نلمس هنا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظرته الخاصة. مع مائزٍ وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد من وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءها، في حين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدرٍ أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم على إضفاء النسبية على الذات ليس بالتحديد، إلا إقراراً بأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته. موقفاً فوق المساءلة والشك. كما لا يستطيع، بالاستناد الى مبادئه الخاصة، أن يسوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضع نفسه في مواجهتها. فمثل هذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه. قصة غيب قد تكون أكثر مكراً ودعاءً من نظيراتها، غير أنها ليست، في النهاية، أقل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاتها ذاتها، لا بد لتأكيد النسبية التاريخية والعبودية الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكثر من منظور محلي ومؤقت آخر مجرد، بالضرورة، من أي قيمة كونية شاملة، من خارج التاريخ. جميع الأشياء يمكن أن تتغير غدا. ومن المضمر، إذاً، أن مطلق ما بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً. يفعل منطقه هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. أنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل ما بعد الحداثة.

إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى إعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مع نوع من الريبةالممزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائباً، أحياناً على الانحدار إلى مهاوي الانعزال الكلبي والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح ان السمات الأبرز لوضع ما بعد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديته،تعقيده، وغموضه - هي بالتحديد امميزات الضرورية للإنبثاق المحتمل لأي صيغة جديدة جذرياً من صيغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزها تعالياً عليها في الوقت نفسه. ففي سياسة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) المعاصرة، ما من منظور -ديني، علمي، أو فلسفي- يحتكر القول الفصل. الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدر يكاد أن يكون غير مسبوق من المرونة والتلاقح الفكريين. كما يتجلى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعوة، بل وممارسة، «حوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولدى النظر إلى المشهد الفكري المعاصر ككل، فإن من شبه المتعذر المبالغة في الانسيابية والتعددية المفرطتين لهذا المشهد. لا يقف الأمر عند كون عقل ما بعد الحداثة نفسه دوامة تنوّع متمادية، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقة أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصرة وفوضاها. ومع إثارة الشكوك حول هذا الحشد الهائل من الافتراضات المعتمدة سابقاً. لا يبقى، إذا بقي، إلا القليل من القيود القبلية على ما هو ممكن، وأعداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنا فإن على أي تعميمات بشأن عقل ما بعد الحداثة أن تبقى مشروطة بنوع من التسليم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديث. للعقل العلمي للرومنطيقية والتنوير، لتوفيقية النهضة. للبروتستنتية، الكاثوليكية، واليهودية - ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكوني. تستمر اليوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصر من التراث الثقافي الغربي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكي - فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) - ظلت دائبة على الانبثاق من جديد لتضطاع بأدوار جديدة في المشهد الفكري الراهن.

يضاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه. مثل الغنوسطية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة وقديمة سابقة على الحضارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحية العائدة لأوروبيي العصر الحجري الحديث ولسكان أميركا الأصليين، ما لبثت التحقت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها - كما لو كانت جميعاً متزاحمة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأوجية.

على جبهات كثيرة، إذاً، بدأ إصرار عقل ما بعد الحداثة على تعددية الحقيقة وتغليبها على جملة البُنى والأسس الغابرة يتيح سلسلة طويلة من إمكانيات مقاربة المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً ما يتم قطع الطريق على الفوائد العملية للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم من التوافق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الإنبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بما يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات الفكرية. في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر»(غيرترود

شتاين، 1874-1946). ثمة فوضى تفسيرات قيمة. ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديغم) ثقافي أحادي. إلا أن التشظي وعدم التجانس ليس خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسطلة ومتحكمة، دائبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

أما المسألة الفكرية التي تقضّ مضاجع العصر، فهي معرفة ما إذا كانت حالة التردد والضياع الميتافيزيقيين والمعرفيين العميقين حالة ستستمر على نحو لا نهائي. أوما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كلياً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بحشد من المبادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسيّ العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. آي بي كوهن – نورة في العلم – جامعة هارفرد – كامبرردج – 1985.
2. هيوستن سميث – ما بعد عقل ما بعد الحداثة – ويتن – إيلينيوي 1989.
3. Hume David - A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. .Oxford: Clarendon. 1967
4. kant, immanuel critique of practical reason. Translated bu L. W. Beck. New .York: Bobbs- Merril, 1956
5. kant, Immanuel religion within the limits of reason alone, 2nd ed. Translated .by T.M Greene and H.H.Hudson. la Salle, III: open court. 1960
6. aquinas thomas. summa theological. translated by the English Dominican .Fathers. 3 vols. Newyork. Benziger 1947

مساحة العقل في الإلهيَّات الوحيانيَّة
بحث في بعض مشكلات العقل القياسي ومحدوديته الذاتية

محمّد تقي سبحاني
مفكر وأستاذ الفلسفة والإلهيات- كلّيّة العلوم والثقافة الإسلاميَّة للأبحاث- إيران

ملخّص إجماليّ

تُقسم الأبحاث المرتبطة بالعقل إلى ثلاثة حقول، هي: معرفة الوجود (الأنطولوجيا)، وعلم النفس (السيكولوجيا)، وعلم المعرفة (الإبستيمولوجيا). ومِن بين الأبحاث المعرفيَّة المهمَّة للعقل، هو بحث التعامل بين العقل والوحي في إطار الحصول على الحقائق الاعتقاديَّة. وفي هذه الرؤية يعمل الوحي على تنوير العقل بوساطة ثلاث آليَّات، هي: الآليَّة التنبيهيَّة، والآليَّة البيانيَّة، والآليَّة التعليميَّة. رغم ذلك كلّه، يبقى العقل يعاني في بعض الموارد مِن المحدوديَّات الذاتيَّة، وسوف نعمل في هذه المقالة على بحث هذه المحدوديَّات والقيود في ضوء الاستفادة مِن القواعد الأربع الآتية: قاعدة نفي القياس ـ وقاعدة استحالة المعرفة بالكنه ـ وقاعدة استحالة المعرفة بالإحاطة، وقاعدة استحالة المعرفة بالوصف.

* * *

مفردات مفتاحية: العقل - الإلهيات الوحيانية - معرفة الوجود - الحقائق الإعتقادية.

- **عنوان البحث بلغته الأصلية:** «قلمرو عقل در الهيات وحيانى»، المصدر: كتاب جستارهاى اعتقادى؛ عقل،

- **الإعداد:** مهدي باغبان خطيبي، مؤسسه معارف اهل بيت عليه السّلام، الصفحات 378 إلى 398. نشير إلى أن هذا البحث متضمنٌ في كتاب صدرت ترجمته العربية مؤخراً عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ـ بيروت.

- تعريب: حسن علي مطر.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

كثرُ هم من يذهبون اليوم إلى الاعتقاد بضرورة البحث في باب العقل حول ثلاثة مباحث أساسيَّة، هي: أنطولوجيا العقل، وسيكولوجيا العقل، وإبستيمولوجيا العقل. ورغم وجود وشائج وصلات بين هذه الحقول الثلاثة، إلَّا أنَّها تمتاز بعضها مِن بعض مِن الناحية المنطقيَّة، ويجب بحث كلٍّ منها في موضعه الخاصِّ به.

البحث الأوَّل، في أنطولوجيا العقل

يقع الكلام في ماهيَّة العقل وحقيقته، وهل هو حقيقة مجرَّدة أم غير مجرَّدة؟ وهل يقع خارج النفس الإنسانيَّة أم في داخلها؟ وهل هو عين الذات ومتَّحدٌ معها أم يباينها ويختلف عنها؟ وما إلى ذلك مِن المسائل الأخرى.

لقد تمّ طرح بعض الأبحاث في هذا الشأن في معارف القرآن الكريم والنصوص المأثورة عن أهل البيت(ع)، كما تحدَّث الكثير مِن المتكلِّمين والفلاسفة والعرفاء في هذا المجال أيضًا. وحيث أنَّ هذا البحث يقع خارج مساحة العقل، فسوف نرجئه إلى فرصة أخرى.

البحث الثاني، في سيكولوجيا العقل أو علم نفس الإدراك العقليّ

لا بدّ مِن التذكير ـ بطبيعة الحال ـ بأنَّنا لا نوافق على هذين التعبيرين كثيراً. فالكلام هنا يدور حول مسار إدراك العقل والتحقيق في كيفيَّة وصوله إلى مدركاته. ومنذ القِدم احتدم النقاش بين المفكِّرين المسلمين وغير المسلمين حول هذه المسائل، وتمخَّض ذلك عن أبحاث متعدِّدة في هذا الشأن. كذلك ظهر في المرحلة المعاصرة اتّجاه في علم النفس، يسمَّى عادة بـ«سيكولوجيا الإدراك»، ويبحث في مسار الإدراك مِن زاوية خاصَّة. كما كان الفلاسفة المسلمون بدورهم يتعرَّضون إلى القوى الإدراكيَّة المختلفة، وكانوا يبيِّنون كيفيَّة أداء كلِّ واحدةٍ مِن هذه القوى في مختلف مراحل الفهم. أمَّا المتأخّرون مِن الفلاسفة المسلمين فعملوا على تقسيم العلم إلى قسمين، هما: العلم الحضوريّ، والعلم الحصوليّ، وشرحوا مسار كلٍّ منهما.

ومعلومٌ أنَّ هذا البحث شغل حيّزًا كبيراً مِن اهتمام المفكّرين الإغريق أيضًا، بل هناك اختلاف كبير حول هذه المسألة حتّى بين أفلاطون وأرسطو (الأستاذ والتلميذ). فقد كان أفلاطون يقول بأنَّ مدركاتنا العقليَّة تحصل مِن طريق تذكُّر الصوَر المثاليَّة؛ هناك صوَر تقع في العالم الأعلى، وقد سبق لنا أنْ تعرَّفنا عليها، ولذا فإنّنا نرى ذلك المثال الكلّي بعقولنا. أمَّا أرسطو، في المقابل، فكان يرى أنَّنا نمتلك في داخل نفوسنا قوَّة باسم العقل، وأنَّ جميع معارفنا تأتي كنتيجة وثمرة لأفعال وتفاعلات هذه القوّة. هذا العقل الذي يكون في بداية أمره بالقوّة، يعمل على تجريد الصوَر الحسِّيَّة وانتزاعها،

وبعد أنْ تصبح كلّيّة ومجرّدة بالكامل، تتحوّل إلى إدراك عقليّ.

من جانب آخر، وقع الاختلاف بين المتكلّمين والحكماء في العالم الإسلامي، بل وقع اختلاف كبير في هذا الشأن حتّى بين الفلاسفة المسلمين أيضًا. مِن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنَّ شيخ الإشراق السهروردي كان يرى أنَّ الإدراك الحسّيَّ ـ ولا سيّما مشاهداتنا ـ ليس إدراكًا ارتساميًّا وحصوليًّا، بل هو إدراك حضوريّ. فعندما أنظر إلى هذا القدح الموجود أمامي، لا يكون الأمر كما لو أنَّ صورته في نفسي، وإنَّما يكون ذلك على شكل العثور على القدح الخارجي.

على كلّ حال، يُعدُّ بحث سيكولوجيَّة الإدراك أو كيفيَّة حصول الإدراكات العقليَّة، مِن الأبحاث المهمّة التي يجب النظر إليها في باب العقل بشكل شامل وجامع.

البحث الثالث، إبستيمولوجيا العقل

يدور البحث هنا حول المسألة التالية: هل المدركات العقلانيَّة للإنسان معتبرة مِن الناحية المعرفيَّة أم لا؟ وفي إبستيمولوجيَّة العقل هناك في الحدِّ الأدنى أربعة محاور أصليّة للتحاور والنقاش، يتمُّ التعرُّض لها اليوم في علم جديد ومستحدث باسم «الإبستيمولوجيا»[1] أيضًا.

المحور الأوّل: بحث «حجّيَّة الإدراك العقليّ»، فهل العقل حجَّة ويمكن له أنْ يوصلنا إلى الحقيقة والواقع أم لا؟

المحور الثاني: دائرة ورقعة إدراك العقل؛ بمعنى أنَّه إذا أمكنه أنْ يبيِّن لنا المعلوم، فما هو مقدار وحدود هذا التعبير والكشف عن المعلوم؟ هل هو مطلق وغير محدود أم يقف عند حدٍّ خاصّ؟ وهذا البحث هو الآخر مِن الأبحاث القديمة بين الفلاسفة وغير الفلاسفة.

كان بعض العلماء المسلمين يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ كلَّ من يؤمن بحجّيَّة العقل، يتعيّن عليه الاعتقاد بها في جميع الحقول والمجالات بشكل مطلق؛ وذلك أوّلاً: لأنَّ «عقليّة الأحكام لا تخصّص». وثانيًا: إذا قلنا بأنَّ العقل يفهم موضوعًا، ولا يفهم موضوعًا آخر، يجب أنْ يكون هناك بين الموضوعين اختلاف وترجيح، ولا وجود لمثل هذا الترجيح في البين. ومِن ناحية أخرى، نعلم أنَّ الترجيح بلا مرجِّح ممتنعٌ ومُحال. وبطبيعة الحال، فإنَّ القاعدة القائلة: «إنَّ عقليَّة الأحكام لا تخصَّص» أي لا ترتبط بهذا المقام، وإنَّما هي ترتبط بما إذا كان مِن الثابت أنَّ لدينا معرفة عقليَّة، وأمّا أنْ يفهم العقل موضوعًا ما أو لا يفهمه، فلا صلة له بالقاعدة المذكورة.

في ضوء مباني القرآن والسنّة، نرى أنَّ هناك تفاوتًا واختلافًا بين ما يفهمه العقل وما لا يفهمه، وأنَّ هذا الاختلاف ليس ذوقيًّا واستحسانيًّا، وإنَّما هو أمر معقول وملموس، وهذا في حدِّ ذاته خير

[1]- **Epistemology.**

مرجَّح لكي نقول بأنَّ العقل في موضع يفهم (لأنَّ النسبة بين العقل والمعقول بحيث تجعل هذه المعرفة ممكنة)، وفي موضع آخر لا يفهم (لعدم توفُّر مثل هذه الظروف والشرائط).

ثمَّة بحثان مهمّان آخران في إبستيمولوجيا العقل أيضًا، هما أوّلًا: علاقة العقل مع سائر مصادر المعرفة (من قبيل: الفطرة، والتجربة، والشهود)، وثانيًا: مسار العقل في الوصول إلى المعرفة.

تعامل العقل والوحي؛ المفهوم القيّم لأهل البيت(ع)

كما سبق أنْ ذكرنا، فإنَّ بحث مساحة العقل وارتباطه بسائر مصادر المعرفة، وكذلك علم منهج الإدراك العقليّ، مِن جملة أبحاث إبستيمولوجيا العقل. وبحثنا هنا يدور حول مساحة المدركات العقليَّة، حيث نروم بيان هذه المسألة في ضوء المصادر الدينيَّة. لقد ذكر أهل البيت(ع) في هذا البحث مسائل قيّمة وحلولاً ناجعة، وهم بالمناسبة قد أحالونا إلى حكم العقل، وهذه واحدة مِن النقاط القيِّمة والسامية جدًّا في النصوص والروايات المأثورة عنهم؛ بمعنى أنَّ الأئمّة الأطهار (ع) أنفسهم، قد استدلّوا عقليًّا، وبيّنوا السبب العقليَّ الذي يجعل العقل محدودًا، وما هي الجهات التي يكون فيها محدودًا. وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل ـ بهداية مِن الوحي ـ يُدرك ما هي حدود معرفته.

مِن الجدير بالذكر والتأمّل أنَّ أهل بيت العصمة الأطهار(ع)، قد بيّنوا نقطة أساسيَّة ومنهجيَّة في مسألة حدود ومساحة العقل في ضوء الاستناد إلى القرآن الكريم، بيد أنَّ المفكِّرين المسلمين قلّما تناولوها بالبحث والدراسة. وبطبيعة الحال، فإنَّ كبار علماء الإماميَّة قد فطنوا إلى هذه المسألة منذ زمن بعيد، ولكنْ قلّما كُتب الظهور لنتائج ذلك على المستوى العملي. باختصار، إنَّ العقل يحتوي على حجّيّة بإجماع العلماء المسلمين، وهذه الحجّيّة مستقلّة. وإذا ما تجاوزنا استثناء واحدًا يتمثَّل بالحشويَّة ـ وهم بدورهم مِن فرق أهل السنَّة ـ فإنَّ سائر الفرق والمذاهب الأخرى تُجمع على هذا الأصل. كما أنَّ اختلاف الأشاعرة إنَّما يقع في حدود العقل، وليس في أصل حجّيّة العقل. وعلى هذا الأساس، يمكن القول أنَّ الكلّ تقريبًا يُجمع على أنَّ الإنسان يمتلك مصدرًا معرفيًّا يدرك بوساطته حقائق الوجود على نحو الاستقلال؛ أي أنَّه يفهم بعض الأمور ويتعقّلها مِن دون الاستعانة بمصدر آخر. وهذا هو الذي نعبرِّ عنه بـ«حجّيّة العقل المستقلّة».

وغنيٌّ عن القول أنَّ الذين حقّقوا في الآيات والروايات، يعلمون أنَّ الحجيّة الاستقلاليّة للعقل، هي مِن المحكَمات والمسلَّمات. وأمَّا نقطة الاختلاف بين مدرسة أهل البيت (ع) وبين سائر المدارس والمذاهب الفكريَّة الأخرى، فتكمن في أنَّه رغم التأكيد على الحجّيَّة الاستقلاليّة للعقل، يتمُّ التصريح بأنَّه حتّى في هذه الأمور ذاتها التي يستقلّ في فهمها، لا يكون مستغنيًا عن الوحي والمعلّم الإلهي. وإليك عبارة الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات) في هذا الشأن، إذ يقول:

«واتَّفقت الإماميَّة على أنَّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنَّه غير منفكٍّ عن سمع ينبِّه العاقل على كيفيَّة الاستدلال».[1]

ويقول الشيخ المفيد، وهو مِن كبار المتكلّمين العقليين مِن الشيعة: إنَّ جميع الإماميّة[2] ـ خلافًا للمعتزلة ـ يذهبون إلى الاعتقاد[3] بأنَّ للعقل حجّيَّة مستقلّة، إلاّ أنَّ هذا لا يعني أنَّه يستطيع في مقام الثبوت أنْ يفتح طريقه في الوصول إلى المعارف الدينيَّة مِن دون معلِّم إلهيّ. إنَّ هذا الأمر مطلب عقليٌّ بالكامل، ولو تدبَّر شخص وتأمَّل في ذلك، فإنَّه سوف يقرُّ بأنَّ العقل البشريَّ في الأساس قد سلك هذا المسار ذاته في التاريخ. ولذلك نقول في مقام الإثبات: إنَّ الحجّيَّة ثابتة للعقل على نحو الاستقلال، إلاَّ أنَّ هذا الأمر في مقام الثبوت لا يلزم عنه الاستغناء عن الوحي في مقام الوصول إلى مضامين ومدركات العقل.[4] كما ورد عن أهل البيت (ع) قولهم إنَّ أوَّل وأكبر رسالة للأنبياء(ع) هي «إثارة العقل» وإيقاظه للحصول على المعقولات الحقيقيَّة: «وأرسل إليهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ... ليثيروا لهم دفائن العقول».[5]

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المعلومات العقليّة ـ في ضوء الرواية أعلاه ـ عبارة عن دفائن وكنوز، ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بمساعدة وإرشاد وهداية مِن الأنبياء والوحي الإلهيّ. ففي مقام الإثبات، عندما يقال للعقل: هذا هو الطريق إلى معرفة الله ومعرفة أسماء الله، فإنَّ تعقّل ذلك فسوف يفهمه. والشاهد على هذا المُدَّعى هو مجموع التاريخ البشريِّ الذي يثبت أنَّ أكثر الناس ـ رغم امتلاكهم للعقل ـ هم مِن المشركين الذين يعتقدون بالأساطير والأوهام، والذين يكونون في الغالب مِن أهل الفساد؛ بمعنى أنَّهم يمتلكون عقلاً، ولكنَّهم لا يعقلون. ومجمل الكلام يكمن في أنَّ التعقُّل ـ بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة ـ لا يستغني عن الوحي. وعليه، فما قيل مِن أنَّ العقل حيث يكون حجّة؛ إذن يكون جميع ما ورد في الدين في حقل المعارف الإلهيَّة والتعاليم النظريَّة مجرَّد إرشاد، هو موضع تأمّل. إنَّ الإرشاديَّة تعني أنَّ الأنبياء عندما يرشدوننا إلى حقيقة مِن الحقائق الأصليّة، فإنَّ العقل يجدها على نحو الاستقلال ويتعبَّد بها، ولكنْ هل كان بمقدور هذا العقل البشريِّ أنْ يدرك

---

[1]- المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 44.

[2]- أي في عصر المفيد (الواقع في القرن الرابع للهجرة).

[3]- وقد استطرد المفيد يقول في تتمّة الكلام أعلاه: «وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم مِن رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيديّة على خلاف ذلك». (المفيد، أوائل المقالات، ص44).

[4]- إنَّ الاختلاف بين معارف أهل البيت (ع) وبين ما قاله المتكلّمون مِن المعتزلة أو فلاسفتنا عبر التاريخ ـ طبقًا لما تقدّم ذكره ـ يكمن في أنَّ العقل في معارف أهل البيت (ع)، ومؤلّفات كبار العلماء مِن الإماميّة في القرون الأولى، يتمتّع بحجّيّة مستقلّة وذاتيّة، وليس هناك أيّ شكّ أو تردّد في ذلك؛ بمعنى أنَّه حيث يفهم العقل مبادئ الدين، تكون له حجّيّة مستقلّة وذاتيّة. بيد أنَّ حجّيّته لن تكون انحصاريّة. إنَّ العقل لا يمكنه الاكتفاء بنفسه في الوصول إلى معقولاته. ولكي يصل إلى هذه المعارف ودقائق الحقائق الإلهيّة، يحتاج إلى تنبيه وبيان وتعليم مِن قبل الوحي. هذه الخلاصة هي الركيزة الأصليّة في فهم نقاط الاشتراك والافتراق في مساحة العقل والوحي.

[5]- نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

تلك الحقائق بنفسه لولا تذكيره بها مِن قبل المعلم الإلهيّ؟ المباني العقلانيّة لمدرسة أهل البيت (ع) تنفي ذلك صراحة. والذي يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ كلام الأنبياء والأوصياء الإلهيّين ـ في حقل حقيقة التوحيد، والأسماء والصفات الإلهيّة، وأفعال الله، وتقدير الله وقضائه، وسعادة الإنسان، والعلاقة بين فعل الإنسان وفعل الله، والمعاد والبرزخ والعوالم الماضية ـ هو كلام إرشاديٌّ بأجمعه؛ بمعنى أنَّه يعتقد أنَّ الإنسان يستطيع بتفكيره أنْ يصل إلى هذه المعارف، وهذا يعني أنَّ الأنبياء قد تحدَّثوا عن الأمر ذاته الذي يمكن للإنسان أنْ يفهمه ويدركه بعقله أيضًا! نسأله: هل هذا ما عليه واقع تاريخ التفكير البشريّ حقًا؟ هل كانت رسالة الأنبياء تقتصر على مجرَّد بيان بعض الأمور التعبُّديَّة، مِن قبيل: الصلاة، والطَّهارة، والدّيَّات، والقصاص فقط؟ أم أنَّ الرسالة الأولى تكمن ـ كما تقدَّم ـ في إثارة العقل البشريِّ وإيقاظ الفطرة الإنسانيَّة، وهداية الناس إلى طريق معرفة الله سبحانه وتعالى (التوحيد)، ومعرفة الإنسان (الأنثروبولوجيّ)، ومعرفة الوجود (الأنطولوجيا) والكون بأسره؟

من هنا نقول، انطلاقًا من مباني القرآن الكريم والسنَّة المطهّرة ـ التي نعتقد أنَّ بيانها ونشرها مِن مختصّات المدرسة الفكريَّة لأهل البيت (ع)، إنَّه لم يرِد الحديث عنها في أيِّ مدرسة فلسفيَّة أو جماعة مذهبيَّة أخرى في تاريخ التفكير الإسلاميّ.

العلاقة بين العقل والوحي

تتلخَّص العلاقة بين العقل والوحي في ثلاثة محاور، هي: محور التنبيه، ومحور البيان، ومحور التعليم.

المحور الأوّل، التنبيه: بمعنى أنَّ الوحي ينبِّه العقل إلى مدركاته العقليَّة. وحتّى بالنسبة إلى الأصول العقليَّة الأساسيَّة، يكون الإنسان بحاجة إلى التذكير والتنبيه والإيقاظ. وإنَّ جوهر كلامنا الرَّاهن يكمن في المعارف الإلهيّة، من دون البديهيَّات والأوّليَّات. مِن ذلك في بحث التوحيد ـ على سبيل المثال ـ صحيح أنَّ العقل يفهم ويدرك أصل وجود الله على نحو الاستقلال، وتكون له حجّيّة في هذا الشأن، ولكنْ عندما نتأمّل في القرآن الكريم، نجد أنَّ النبيّ إبراهيم (ع) ـ نبيَّ التوحيد ـ يقوم في الخطوة الأولى بالاستدلال على وجود الله وتوحيده وصفاته. وعليه، فإنَّنا في هذه النقطة نحتاج إلى منبِّه ومذكِّر، كي لا يقع العقل في الانحراف عن فهم دفائنه. وقد ورد بيان هذا الأمر في الكثير مِن الروايات.

المحور الثاني، البيان: أي أنَّ العقل في بعض الأمور يدرك أصل المسألة من دون خصائصها. وسوف نتحدّث لاحقًا عن السبب الذي يجعل فهم الجزئيَّات ليس مِن شؤون العقل، وأمَّا عدم قدرته على إدراك الجزئيَّات، فهو واضح. بطبيعة الحال، يمكن للإنسان أنْ يمارس الحدس في الجزئيَّات

ويتوهَّم فيها أو يتخيَّل، ولكنَّه لا يستطيع التعقُّل بشأنها. مِن ذلك أنَّ بعض الحكماء ـ على سبيل المثال ـ يقولون بأنَّ علمنا بأنفسنا علم حضوريٌّ. وعلى افتراض القبول بالعلم الحضوريِّ، يرِد هذا السؤال: هل أنا في العلم الحضوريِّ بنفسي، أدرك جميع جهات النفس أم لا؟ لو كان الأمر كذلك، لما وقع الاختلاف بين كبار الحكماء. في حين تمَّ تقرير ما يقرب مِن خمسة وأربعين قولاً بين عقلاء البشر في خصوص حقيقة النفس منذ باكورة الأمر إلى يومنا هذا. حتّى أنَّ الكثيرين مِن المعتزلة رفضوا القول بتجرُّد النفس، وقالوا بأنَّها عبارة عن هذا البدن المحسوس. ومن بين المتكلّمين مِن الإماميّة ذهب السيّد المرتضى والشيخ الطوسي إلى الاعتقاد بأنَّ حقيقة النفس هي هذه البنية المحسوسة أيضًا. وما يزال الاختلاف محتدمًا بين فلاسفة البشر وكبار العقلاء حولها، ويعود السبب في ذلك إلى أنَّهم يدركونها في الجملة، وأمّا ما هي خصائص هذه النفس، وما هو شكل ارتباطها مع البدن، وما هو نوع حقيقة نشاط الإنسان وعمله، فكلُّها خارجة عن قدرة تعقّله. في الواقع، إنَّ مهمّة الوحي تكمن في التعريف بأبعاد مِن النفس، ويقول إنَّ النفس الإنسانيَّة تمتلك هذه الخصائص. وعندما يتمُّ تذكير العقل بهذه الموارد، فسوف يقرُّ بها. هذه الحالة هي الدور البيانيُّ ذاته للوحي بالنسبة إلى العقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ مِن بين الحقول الخاصَّة بالوحي والتي لا يمكن للعقل أنْ يصل إليها، حقل إدراك الجزئيَّات.

المحور الثالث، التعليم: إنَّ الوحي معلِّم العقل. والعقل في بعض المعارف والحقائق يصل إلى مرحلة يقول معها: هذا هو الحدُّ الذي أصل إليه ولا أستطيع أنْ أتجاوزه؛ وكلّ ما سوف أقوله بشأن الأمور الواقعة وراء هذا الحدّ، لن يعدو أنْ يكون مجرَّد حدس وظنٍّ ووهم ورجمٍ بالغيب. مِن ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أنَّ شخصًا لم يرَ غابات الأمازون في حياته، وكلُّ ما يمتلكه عن هذه الغابات الشاسعة مجرَّد معلومات عامَّة، فإنْ أراد تصوير حقيقتها، فسوف يقع في مطبِّ الوهم والخيال. يمكن لخيال الإنسان أنْ يضطلع بهذا الأمر، ولكنْ هذا شيء آخر غير التعقُّل. والحدود بين التعقُّل والتخيُّل تكمن في هذه النقطة. فالتعقُّل يعني العثور على الحقيقة، والتخيُّل يعني التصوُّر والتشبيه والتمثيل والظنَّ، وهو ما ورد التعبير عنه في القرآن الكريم بمفهوم «التخرُّص»[1].

جاء في كتب اللُّغة في بيان معنى «الخرص»: «أصل الخرص التظنّي فيما لا تستيقنه».[2] يقول العقل تارة: هذه هي حدود علمي، ولا يمكنني التعرُّف على ما وراء ذلك. إنَّ دور الوحي هنا هو التعليم. وفي هذه المرحلة يتعيَّن على العقل أنْ يستلهم الدروس مِن المعلّم الإلهيِّ وأنْ يتتلمذ على يديه. وما قيل مِن أنَّ العقل يجب عليه أنْ يتعبَّد في المعارف على نحو صرف، إنَّما يتعلّق بهذه

[1]- كما في قوله تعالى: ﴿وإِنْ هُمْ إلاّ يَخْرُصُونَ﴾. الأنعام: 116؛ يونس: 66. وانظر أيضًا: الزخرف: 20.
[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص21.

المرحلة الثالثة. في الحالتين الأولى والثانية، يكون للوحي دور في المعرفة العقلانيَّة للبشر، ويقدِّم يد العون إلى العقل في هذا الشأن، بيد أنَّ العقل في نهاية المطاف، هو الذي يدرك المعارف، وأمَّا مِن دون الوحي فيكون طريق العقل ـ مِن الناحية الثبوتيّة ـ للحصول على هذه الحقائق صعبًا أو مغلقًا. مِن ذلك ـ على سبيل المثال ـ صحيح أنَّ العقل لا يستطيع وحده أنْ يصل إلى كنه النفس، وهو غير مدرك لحقيقة كمالاتها، ولكنَّه في الوقت نفسه لا يتعبّد في هذا المورد، وإنَّما عندما يتذكّر مِن طريق الوحي، فإنّه يصل بنفسه إلى إدراك ماهيَّتها وكمالاتها. والصورة الثالثة حيث يعمل الوحي على بيان حقيقة، ولا يتمكَّن العقل مِن العثور على حقيقته، وهنا يتعلّم مِن معلِّم يعترف بصدقه وإشرافه على تلك الحقيقة. بطبيعة الحال، حتّى هذا التعبُّد بدوره عقليٌّ أيضًا. ولو سمَّيناه تقليدًا، فهو تقليد عقليّ. وجميع عقلاء العالم يمتلكون هذا الأسلوب والمنهج، وفي هذه الناحية يتَّحد الملحد مع المؤمن على السواء.

مِن خلال هذه المحاور الثلاثة، يمكن مواصلة البحث عن العقل والوحي في الآيات والروايات. وبحثنا هنا يدور في حقل القيود والمحدوديَّات في مساحة العقل في المحور الثالث؛ أي في حقل «المحدوديَّات الذاتيّة».

القواعد الفكريَّة والعقليَّة على أساس الكتاب والسنَّة

من المفيد القول أنَّ أهل بيت العصمة الأطهار (ع)، في بحث مساحة العقل والوحي ـ بالإضافة إلى الجزئيَّات التي تحدَّثوا عنها ـ قد ذكروا قواعد يمكن بوساطتها التعرُّف على كلٍّ منها بشكل صحيح. وهذا هو مكمن واحد مِن إشكالاتنا في أبحاث «فقه المعارف» بالقياس إلى «فقه الأحكام». لقد عمد فقهاؤنا الكبار إلى تقعيد جميع الأمور في فقه الأحكام. وها هو مسار الاجتهاد بالنسبة إلى الفقيه أضحى معبَّدًا وسهلاً للغاية مِن خلال قراءة القواعد الفقهيّة والأصوليّة. ولكنْ، حيث لم نتعامل مع المصادر الدينيّة إلّا قليلاً، فإنّنا في حقل العقائد لم نصل إلى أبنية مقعَّدة. ونحن نقترح على فريق مِن من الباحثين والمحقّقين والأساتذة أنْ يعملوا على ضبط وتأسيس القواعد الفكريّة والعقليّة على أساس الكتاب والسنّة.[1] وفي ما يلي سوف نشير إلى بعض القواعد على سبيل المثال:

1 - قاعدة نفي القياس

مِن بين تطبيقات القواعد الكلاميّة، تحديد مساحة العقل. والنموذج الواضح في ذلك مسألة

[1]- إنَّ الذي نعنيه هنا ـ بطبيعة الحال ـ هو استخراج الأصول والمباني المعرفيَّة بالاستناد إلى المحتويات الوحيانيَّة والأسلوب المنبثق عن العقل والوحي، من دون تأويل الآيات والروايات على أساس الأفكار البشريَّة التي لا تكون في الغالب معقولة ولا مشروعة. أنظر نموذجًا مِن هذه التأويلات في المصدر الآتي: خرّميان، قواعد عقلي در قلمرو روايات.

القياس. لقد رسم أهل البيت (ع) حدودًا وأطُرًا للمعرفة العقليَّة. وفهم هذه القاعدة يعتمد على فهم حقيقة القياس. نحن نعمل عادة في العلوم الحوزويَّة على تقسيم القياس إلى اثنين: القياس المنطقيِّ، والقياس الفقهيِّ (التمثيل). ولكنْ، إذا كان الشخص مطّلعًا على تاريخ الفلسفة، فسوف يدرك أنَّ جذور هذين القياسين واحدة. والسبب الذي يدفعنا إلى القول بأنَّ القياس الفقهيَّ ليس معتبرًا، لا يعود في الأساس إلى أنَّه مِن سنخ آخر غير القياس المنطقيّ. والفقهاء عندما يتحدّثون عن القياس المنصوص العلّة ويثبتون اعتباره، إنَّما يصبُّونه في قالب مِن القياس المنطقيِّ، فنراهم يقولون مثلاً: حيث يقول الشارع: «الخمر حرام لأنَّه مسكر». إذًا يمكن القول: «إنَّ الفقاع إذا كان مسكرًا فهو حرام أيضًا». إنَّ الخلل الذي يعاني منه القياس الفقهيُّ، يكمن في أنَّ كُبراه عبارة عن موجبة كليَّة لا تستند إلى أيِّ دعامة علميَّة. نقول مثلاً: حيث يكون الخمر حرامًا، وهناك شبه بين الفقاع والخمر في الإسكار أو غير الإسكار، إذن يكون الفقاع حرامًا أيضًا. ولكنْ، ما هو الدليل على الكبرى الكليَّة «كلُّ مسكر حرام»؟. على هذا الأساس، فإنَّ الإشكال الأساسيَّ في القياس، هو أنّك تستفيد مِن قضيَّة بوصفها مقدّمة مِن دون تقديم أدلَّة كافية عليها. وعندما ندقِّق في الروايات، نجد أنَّ بحث القياس لا يختصُّ بأبحاث الفقه فقط[1]، بل تمَّ استعماله في الكثير مِن الموارد في مباحث التوحيد مباشرة. كذلك فإنَّ القول: «إنَّ أول من قاس إبليس»[2]، إنَّما كان ناظرًا إلى حقل العقائد. وكلّ من يعمل على تشبيه الخالق بالمخلوق، يكون قد مارس القياس.

إنَّ العقل يدرك مِن طريق القياس، وما دام القياس في الحدود التي يمكن للعقل أنْ يعمل فيها على توظيفه، يكون هذا الإدراك معتبراً. واليوم تقوم أكثر علومنا على أساس مِن القياس أو الاستقراء. فلو توقَّعنا هطول المطر غدًا، فسبب ذلك يعود إلى قياس الأنواء الجويَّة على حالات مشابهة حدثت في السابق باستمرار وصولاً إلى الحالة الرَّاهنة. والمشكلة تكمن في أنَّهم في ما يتعلَّق بالمعارف الإلهيَّة، يعملون في الغالب على المقارنة بين مقولتين وقياس إحداهما على الأخرى، من دون أنْ تكون هناك سنخيَّة بينهما، إذ نستنتج مطلبًا مِن العالم المخلوق وننسبه إلى ساحة الخالق. ويمكن لنا إثبات أنَّ الكثير مِن أخطائنا في الأبحاث الفلسفيَّة والعرفانيَّة تعود بجذورها إلى هذه النقطة. مِن

---

[1]- نحن إنمّا نستفيد بالبحث الفقهيِّ مِن روايات القياس فحسب، في حين أنَّ بحث القياس في رواياتنا يشمل الأعمّ مِن الأبحاث الفقهيَّة وغير الفقهيَّة؛ بمعنى أنَّه لو قام المتكلّمون بما قام به الفقهاء بالنسبة إلى الروايات، لكان لدينا اليوم تراث كلاميٌّ في مسألة القياس أيضًا، وهذا ما لا نمتلكه حاليًّا للأسف الشديد؛ وذلك لأنّنا لا نهتمُّ بالروايات والنصوص الدينيَّة في هذا الحقل. وفي الأساس، فإنَّ أصحاب الرأي وأصحاب القياس الذين كانوا في عصر الأئمَّة، وكانت هذه الروايات تستهدفهم، لم يكونوا يفصلون بين مقام العمل ومقام النظر. وكان أبو حنيفة ـ إمام الكوفيين والعراق ـ معروفًا بوصفه زعيم أصحاب القياس. وكان مِن القائلين بالقياس حتّى في الأبحاث الاعتقاديَّة أيضًا. وقد نهاه الإمام الصادق (ع) عن العمل به. إنَّ مداليل رواياتنا تعبرِّ عن هذه النقطة بوضوح، وهي أنَّ مسألة القياس والرأي، هي مسألة كليّة في مسار فهم الدين.

[2] الكُليني، الكافي، ج1، ص148.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما يتعلَّق بمسألة علم الله. نحن البشر نرجع إلى أنفسنا وندرك علمنا، وحيث نعتبر علمنا لا يخلو مِن أمرين، فهو إمَّا حصوليٌّ وإمَّا حضوريٌّ، نتّخذ مِن ذلك مبنى وأساسًا للقول: إنَّ جميع العلوم إمَّا حصوليَّة وأمَّا حضوريَّة. واللَّافت أنَّه حتّى ما قبل ذكر العلم الحضوريِّ، وكان العلماء لا يعرفون سوى العلم الحصوليِّ، كان الفلاسفة يقولون في تعريف العلم إنَّه: «... الصورة الحاصلة مِن الشيء عند العقل»[1]. وعلى هذا الأساس، كانت الفلسفة المشائيَّة تذهب إلى الاعتقاد بأنَّ علم الله هو الآخر ارتساميٌّ أيضًا! ومن وجهة نظر ابن سينا، لم يكن هناك علم إلَّا وهو علم ارتساميٌّ، إذ لا يمكن ـ مِن وجهة نظره ـ تصوُّر علم غيره.

ورد القول في الكثير مِن الروايات أنَّ القياس لا مكان له في الإلهيّات. إنَّ اعتبار القياس في الحصول على المعرفة، إنَّما يكون حيث يمكن للعقل بنفسه أنْ يصل إليها ويحكم بشأنها. لو قام العقل بالمقارنة بين أمرين غير متسانخين، ويقيس حقل المجهولات على حقل المعلومات، لا يكون هذا هو مضمار معرفة العقل.

2 - قاعدة استحالة المعرفة بالكُنه

مِن بين روايات أهل البيت (ع) أنَّ المعرفة بالكُنه بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى مستحيلة.[2] فهذه المعرفة تعني التعرُّف ـ بالإضافة إلى آثار وظواهر الشيء ـ على باطن وحقيقة ذلك الشيء. فتارة نتعرَّف على الشيء مِن طريق التعرُّف على صوته ولونه الظاهريِّ، وتارة أخرى نتعرَّف عليه بذاته وجوهره. وقيل إنَّ المعرفة بالكُنه إنَّما تكون ممكنة إذا كان الشيء تحت إشراف العقل، وما يخرج عن نطاقه غير قابل للاكتناه. وعليه، لا نقول إنَّ «المعرفة بالاكتناه» باطلة مِن الأساس، وإنَّما نقول: إنَّ كُنه الشيء إنَّما يمكن التعرُّف عليه إذا كان العقل مشرفًا عليه. وعلى هذا الأساس، وبناءً على الأصل الكلّيِّ في البينونة التامّة بين الخالق والمخلوق، لا تكون المعرفة بالكُنه بالنسبة إلى الذات الإلهيَّة ممكنة؛ وذلك لأنَّ القواعد والأساليب العقليَّة لا تجيز مثل هذه المعرفة.

3 - قاعدة استحالة المعرفة بالإحاطة

هذه النقطة هي الأخرى مِن النقاط الدقيقة للغاية في رواياتنا. فقد ذكر أهل البيت الأطهار(ع) في الكثير مِن الروايات ـ استنادًا إلى آيات القرآن الكريم ـ أنَّ المعرفة بالإحاطة مِن بين أنواع المعرفة

---

[1]- الحلّي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص311.

[2]- أشرت في مقالة سابقة إلى عدد مِن هذه القواعد مدعومة بالأدلَّة الروائيَّة وتطبيقاتها. أنظر: سبحاني، «أسماء وصفات خداوند»، صص97-110.

العقليَّة. وهي تعني ـ مِن الزاوية اللُّغويَّة ومِن زاوية الروايات ـ المعرفة بالتفصيل.[1] فعندما تتعرَّف على شيء بجميع جزئيَّاته وعناصره وأبعاده، تكون محيطًا به. ومِن الواضح أنَّها غير ممكنة في ما يتعلَّق بالساحة الربوبيَّة، بل وفي باب أيِّ حقيقة تفوق إشراف العقل. يمكن أنْ يكون للعقل معرفة بالإحاطة التفصيليَّة بالنسبة إلى بعض الأمور، وأمَّا الحقائق الربوبيَّة فلا يمكن التعرُّف عليها والاستدلال على وجودها وصفاتها إلاَّ مِن طريق آثارها وأفعالها. وفي مثل هذه الحالة، يتمُّ التعرُّف على الخصائص الكليَّة للشيء فحسب، وأمَّا الحقائق التفصيليَّة فلا يمكن إدراكها، وكلُّ ما يقال فوق ذلك بشأنها لن يكون معرفة عقليَّة.

4 - قاعدة استحالة المعرفة بالتحديد أو المعرفة بالوصف

هذه أيضًا مِن بين القواعد المهمَّة في مسألة العقل. إذ إنَّ جزءًا كبيراً مِن معارفنا العقليَّة يتحقَّق مِن طريق التوصيفات وبيان أوصاف الأشياء. كما أنَّ الكثير مِن إدراكاتنا العقليَّة هي مِن قبيل المعرفة بالوصف، وقد تمَّ توضيح هذه المعرفة في رواياتنا بأنَّها ذات حدّ. وحيث نعمل في موضع على استعمال الوصف، فإنّنا نعمل بذلك على التحديد: «من وصفه فقد حدَّه»[2]. ونلفت إلى أنَّ هذه القاعدة التي هي قاعدة عقليَّة أيضًا، تثبت استحالة أنْ يقوم شخص بوصف شيء، ولا يعمل في الوقت نفسه على تحديده. وكلُّ ما لا يمكن تحديده، لا يمكن توصيفه؛ بمعنى أنَّه لا يمكن العلم به مِن طريق أوصافه. ومِن هنا، عمدت الروايات المتواترة إلى منعنا مِن السعي إلى المعرفة بالوصف والمعرفة بالتصوُّر في ما يتعلَّق بالله تعالى، كما في قولهم:

ـ «كلُّ ما تُصُوِّر، فهو بخلافه».[3]

ـ «كلُّ ما ميَّزتموه بأوهامكم في أدقِّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم».[4]

ـ «ما توهَّمتم مِن شيء، فتوهَّموا الله غيره».[5]

كما نلاحظ، فقد ورد هذا الأمر في كلام الأئمَّة الأطهار (ع) بوصفه قاعدة كلّيَّة. والمراد مِن «الوهم» هنا، ليس هو الوهم بمعناه المنطقيِّ والفلسفيِّ، بل هو بمعنى الفهم والإدراك الذهنيِّ؛ بمعنى أنَّنا في الإدراكات العقليَّة نصل في نهاية المطاف مِن الأمور غير المشهودة إلى صورة عن

---

[1]- م.ن، ص103.
[2]- نهج البلاغة، الخطبة رقم: 152، ص212.
[3]- الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج1، ص201.
[4]- المجلسي، بحار الأنوار، ج66، ص293.
[5]- الكُليني، الكافي، ج1، ص249؛ ابن بابويه، التوحيد، ص114.

الشيء، ونقول بعد ذلك: لقد تعرَّفنا على الله، أو قد توصَّلنا إلى تحديد صفة علم الله أو قدرة الله، وتعرَّفنا على أقسام أفعال الله، وما إلى ذلك مِن العبارات الأخرى. وكلُّ هذه الأمور مِن الإدراكات الوهميّة تتحقّق مِن طريق صورة أو وصف، ويعمل العقل على تسرية نوع مِن المعرفة ـ التي هي معرفة وصفيَّة ومرتبطة بأمور الخلق ـ إلى حقل الخالق الذي لا يمتلك أيّ تصوُّر عنه.

لا شكَّ في أنَّ كلَّ واحد مِن هذه القواعد ونظائرها يحتاج إلى المزيد مِن البحث والتحقيق، ولكنْ لم يكن لنا مِن غاية هنا سوى الإشارة إلى أصل المطلب.

أسئلة وأجوبة

1 - قال الشيخ الراحل آية الله مجتبى القزويني في كتابه "بيان الفرقان": «إنَّ الله يمكنه أنْ يمنح شخصًا المعرفة بكنه ذاته». فهل هذا أمر ممكن؟

الجواب: إنَّ القسم الأوّل مِن هذا السؤال شبيه بالسؤال القائل: هل يمكن لله أنْ يُدخل الكون بأسره في بيضة مِن دون أنْ تكبر البيضة أو يصغر الكون؟ لا بدّ مِن التدقيق في أنَّ لدى العقل أساليبه الخاصَّة في الوصول إلى المعلومات، وجميع هذه الأساليب تتنافى مع معرفة ذات الحقِّ تعالى. فمن المستحيل أنْ يتمكَّن العقل مِن قياس ذات الحقِّ تعالى أو وصفه أو الإحاطة به. إنَّ جميع هذه الأساليب العقليَّة تتنافى مع الذات الإلهيَّة اللَّامتناهية. وعليه، فهذا الادِّعاء محال ذاتي مِن الأساس.

2 - طبقًا لما تقدَّم ذكرُه، فإنَّ جميع أنواع المعرفة في مورد الله سبحانه وتعالى، يتمُّ تحديدها بالوحي؛ إذًا، ما هو مكمن اختلاف الأسلوب الوحيانيِّ عن الأسلوب العقلانيّ؟

الجواب: إنَّ معرفة الله تعالى تارة تكون على شكل معرفة الذات أو معرفة كنه الصفات، وتارة على شكل معرفة أصل وجود الله أو أصل وجود الصفات. ذكرنا أنَّ العقل بنفسه يشهد بأنَّه ليس هناك ما يمنع مِن المعرفة مِن طريق الآيات أو الأفعال، والروايات صريحة في جميع هذه الموارد؛ وعلى هذا الأساس ليست هناك أيَّة مشكلة في أنْ يتمكَّن الإنسان مِن الاستدلال بعقله على الله مِن طريق الآيات. وأمَّا حيث يكون مِن طريق الأفعال، فلا تلزم منه الإحاطة. وحيث يكون مِن طريق الآثار، فإنّه لا يستتبع وصفًا له. وأمَّا معرفة الله مِن طريق الحدِّ والوصف، فليست ممكنة. هناك في كتاب "أصول الكافي" رواية مأثورة عن أمير المؤمنين عليّ (ع)، يقول فيها: «الذي سُئلت الأنبياء عنه، فلم تصفه بحدٍّ ولا ببعض، بل وصفته بفعاله ودلّت عليه بآياته».[1]

توجد هنا مسألتان متقابلتان؛ المسألة الأولى هي وصف الله سبحانه وتعالى بحدِّه وذاتيَّاته، وهو

[1]- الكُليني، الكافي، ج1، ص345؛ الصدوق، التوحيد، ص32.

أمر غير ممكن، ولم يفعل الأنبياء ذلك. والمسألة الأخرى هي وصفه بالأفعال والاستدلال عليه مِن طريق الآيات، وليس هناك ما يمنع ذلك. في أسلوب ومنهج معرفة الفهم العقليِّ، يكون هذا الخطُّ والحدُّ عقليًّا بالكامل. على أساس الأصول المتقدِّم ذكرها، لا يمكن التعرُّف على ذات الحقِّ تعالى وصفاته؛ ولكنْ يمكن لنا أنْ نحصل على إدراك عقليٍّ عنه مِن طريق آثاره وآياته.

-3 بالنظر إلى روايات استحالة تحديد وتوصيف الذات الربوبيَّة، نتساءل أولاً: هل هذا الملاك هو ملاك المعرفة العقلانيَّة فقط أم يشمل مطلق المعرفة؟ وثانيًا: إنَّ الروايات مطلقة، وإذا كانت استحالة التوصيف هي الملاك، وجب علينا القبول بلوازم ذلك أيضًا، والقول: حتّى الوحي والروايات بدورها لا تقدِّم لنا معرفة عن الساحة الربوبيَّة، وكلُّ ما يعرِّفه الوحي وكلُّ معرفة يتمُّ الحصول عليها، هي غير معرفة الحقِّ تعالى.

الجواب: إنَّ هذه الخصوصيَّة لا تشمل جميع الإدراكات والمعارف؛ بل هي تختصُّ بالمعارف التي تحصل مِن طريق العقل أو الأدوات البشريَّة المحدودة مثل الإنسان نفسه؛ وأمَّا المعرفة التي يتمُّ إعطاؤها مِن قبل الله نفسه، فهي تفوق الإدراك العقليِّ:

ـ «اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة».[1]

ـ «اللَّهم عرِّفني نفسك، فإنّك إنْ لم تعرِّفني نفسك لم أعرف نبيّك».[2]

لقد ورد في مدرسة أهل البيت (ع) أنَّ هذا النوع مِن المعرفة، يقع وراء الإدراك العقليّ. وقد قام الشيخ الحرّ العامليُّ في كتابه "إثبات الهداة" بتبويب الروايات ذات الصلة بهذا الموضوع بشكل جيِّد. وبطبيعة الحال، فقد ورد ذكر هذه الروايات في جميع المصادر الروائيَّة المعتبرَة والأوّليَّة. وإنَّ واحدًا مِن الفصول التي ذكرها الشيخ الحرُّ العامليُّ هناك، تشتمل على هذا النوع مِن الروايات:

ـ«هل جُعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ ... قال: لا، على الله البيان».[3]

ـ «ليس لله على خلقه أنْ يعرفوا، وللخلق على الله أنْ يعرّفهم، ولله على الخلق إذا عرّفهم أنْ يقبلوا».[4]

إذًا، لدينا هناك معرفة أخرى، ليست مِن سنخ المعرفة العقليَّة؛ بيد أنَّ ما جاء في الروايات والآيات

---

[1]- الكُليني، الكافي، ج1، ص213؛ الصدوق، التوحيد، ص286.
[2]- الكُليني، الكافي، ج2، ص414.
[3]- الكُليني، الكافي، ج1، ص396؛ الصدوق، التوحيد، ص414.
[4]- الكُليني، الكافي، ج1، ص398؛ الصدوق، التوحيد، ص412.

بشأن معرفة الحقِّ تعالى وصفاته، قد قام أهل البيت (ع) أنفسهم بتفسيره، وقالوا بأنَّ لدينا نوعين مِن الصفات؛ وهما: صفات الإقرار، وصفات الإحاطة، وهذه «صفات إقرار، وليست صفات إحاطة».. وصفة الإحاطة هي ما تقدَّم ذكره ذاته؛ بمعنى حصول الإحاطة بالموصوف مِن طريق الوصف. مِن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّي لا أمتلك أيَّ معلومات عن الأشياء الموجودة خلف هذا الجدار، فإنْ نقلتم لي صفاتها، سوف أحصل على علم ومعرفة بها، وإنْ لم أعلم بأوصافها، لن أحصل على علم بها، وفي هذه الحالة يكون علمي وجهلي دائرًا مدار الصفات. أمَّا صفات الإقرار فتكون حيث تحصل المعرفة بتعريف الله؛ إذ يقوم الله بالتعريف عن نفسه، ولا يتعرَّف الإنسان عليه مِن طريق الأوصاف، بل مِن طريق الصفات الواردة في الوحي، فيقوم بالإقرار بذلك المعروف الفطريّ. قالوا: لولا الأنبياء لما كان بمقدوركم أنْ تدعوا الله. إنَّ الأنبياء هم الذين علّموكم تلك الأوصاف، وإنّكم تقرّون بتلك الحقيقة مِن طريق تلك الصفات. هذا ما ندعوه بصفات الأخلاق في قبال صفات الإحاطة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما جاء في الكتاب والسنَّة، لا يمثِّل نقضًا للكلام السابق والقواعد المذكورة؛ بل إنَّ الوحي في المعرفة العقليّة والمعرفة الفطريّة، يعمل على تسهيل وتصحيح المسار.

4 - لقد ذكرتم ـ بالاستناد إلى رواية ـ أنَّ العقل في حجاب عن التخيّل في ذات الحقّ تعالى.

الجواب: إنَّ كون العقل في حجاب أو كونه ممنوعًا مِن فهم مقولة ما، لا يُعبِّر عن ضعفه في فهم مطلب ما، بل ربمّا يصل إلى فهمه بعد إزالة الحجاب. إذًا أين يكمن عجز العقل؟

5 - لماذا منع الله مِن التفكير في بعض الأمور، مِن قبيل التفكير في كُنه ذاته؟

الجواب: إنَّ هذا المنع قبل أنْ يكون منعًا تشريعيًّا، فهو منع تكوينيّ. وإذا بحثتم في مضمون هذه الروايات، فستجدون أنَّها تتضمَّن كلمات مِن قبيل: «أعجز» و«امتنع» ممَّا يُعبِّر عن نوع مِن الواقعيَّة. وهذه الواقعيّة عبارة عن أنَّ الإنسان كائن محدود، وعقلانيَّته بدورها محدودة أيضًا. وهكذا، فإنَّ مجال سيطرة الأساليب التي يمتلكها العقل ويعمل على توظيفها في المعرفة هي الأخرى محدودة أيضًا. ومِن الطبيعيِّ أنَّ اللَّامحدود لن يتَّسع له وعاء محدود. إنَّ الله تعالى قد أعطانا عقلاً، ومهَّد الأرضيَّة للمعرفة، إلَّا أنَّه ختم عليه بخاتم الامتناع. وعلى حدِّ تعبير الفلاسفة: إنَّ الجعل جعل بسيط، وليس جعلاً مركّبًا «ما جعل الله المشمش مشمشًا، ولكنْ أوجده»[1].

إنَّ الله سبحانه قد خلق العقل. والعقل حيث يكون مخلوقًا فهو محدود. وعندما يحلُّ هذا المخلوق المحدود في الوعاء الوجوديِّ للبشر، يصبح أكثر محدوديَّة. فهل يمكن مِن الناحية

[1]- السبزواري، شرح المنظومة، ج2، صص223-224.

العقليَّة فهم الحقيقة اللَّامحدودة بوساطة الإدراك المحدود؟ إنَّ هذا العجز والامتناع ليس تشريعيًّا، وإنَّما هو مودع وكامن في أصل المحدوديَّة المعرفيَّة والأسلوبيَّة للعقل. بوساطة المعرفة العقليَّة يتمُّ أصل إثبات الصانع، وأصل الصفات الإلهيّة واحتياجنا إلى الصانع، مِن دون أنْ يلزم مِن ذلك التحديد والإحاطة، ومِن دون أنْ تتحقَّق المعرفة بكُنه الذات. وفي الوقت نفسه، فقد تفضَّل الله تعالى علينا بالمزيد وأعطانا مراتب أعلى مِن المعرفة والعلم بتعريف ذاته. وتلك المعرفة لا تعود في دائرة المحدوديَّة وحجاب العقل، بل هي فوق العقل والإدراك البشريّ.

6 - هناك مِن الروايات ما يعتبر أنَّ العقل هو الصادر الأوّل، فما هو العقل المراد هنا؟

الجواب: إنَّ التعبير بـ«الصادر الأوّل» إنَّما ظهر في الفلسفة. وذلك في معرض البحث عن صدور العقل الأوّل، ثمَّ العقول الطوليَّة وصولاً إلى العقل الفعَّال. هذا التعبير مصطلح للعقل، وقد تسلّل إلى العالم الإسلاميِّ مِن أرسطو والفلاسفة الإسكندرانيين. والبحث الآخر في الفلسفة القديمة، هو بحث العقل في موطن النفس الإنسانيّة. يقال إنَّ الإنسان يمتلك عقلاً بالقوَّة، وحيث يبدأ بالإدراك يصل إلى مرحلة الفعليَّة، ثمَّ يتحوَّل إلى الملَكة، وصولاً إلى العقل المستفاد في نهاية المطاف. وإنَّ الفلاسفة أنفسهم منذ العصور المسيحيَّة الوسطى ـ حيث تلقّفوا هذين الأمرين مِن الإغريق ـ تحيَّروا في الجمع بين هذين المطلبين، وتاهوا في معمعة العثور على الربط بينهما؛ بمعنى ما هي النسبة بين العقول العشرة ـ التي تقع في مرتبة المجرَّدات ـ وبين هذا العقل البشريِّ الذي هو جزء مِن حقيقتنا الوجوديَّة، ولأيّ سبب ـ في الأساس ـ نُسمّي كلا الموردين عقلاً؟ وعندما وصل الدور إلى الحكماء المسلمين، عاد هذا الإشكال مجدَّدًا، ولم يتمّ حلُّ هذه المعضلة. ولكنْ ورد في الروايات المأثورة عن أهل البيت (ع) هذا التعبير القائل بأنَّ الموجود الأوّل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى مِن بين عالم المجرَّدات والروحانيَّات، هو العقل: «إنَّ الله عزَّ وجلّ خلق العقل، وهو أوّل مخلوق مِن الروحانيين»[1].

ثمّ ورد التصريح في الروايات بأنَّ ما نمتلكه تحت مُسمَّى العقل، لا يعدو أنْ يكون مجرَّد شعاع مِن مصدر نور العقل. وعلى هذا الأساس، فإنَّ النسبة تصبح واضحة جدًّا. فلماذا وقع الفلاسفة في معضلة تجاه هذه المسألة؟ ذلك لأنَّهم اعتبروا العقل البشريَّ مِن ذاتيَّات الإنسان، وقالوا باتِّحاد العاقل والمعقول. العقل في روايات أهل البيت (ع) عبارة عن كمال يُمنح إلى النفس الإنسانيّة، ويمكن سلبه منه أيضًا، وليس هناك أيّ محذور في ذلك. في حين يرى الفيلسوف أنَّ العقل ذات

[1]- الكُليني، الكافي، ج1، ص43.

الإنسان عينها، ويقول إنَّ الإنسان حيوان ناطق، وإنَّ النطق ذاته عينها. وعليه، كيف يمكن أنْ يكون العقل في عالم المجرَّدات بوصفه مستقلاً مثلها، وفي الوقت نفسه يكون نور العقل جزءًا مِن ذاتي؟ وأمَّا في ضوء مباني أهل البيت (ع)، فإنَّ ذلك النور العقليَّ الموجود في أنفسنا، هو شعاع مِن ذلك النور المجرّد للعقل، وليس ذاتيًّا فينا. وعليه، فإنَّ اتحاد العاقل والمعقول غير مقبول في رؤيتهم(ع). بل إنَّ العقل يُفاض إلى أنفسنا. وعلى هذا الأساس، فإنَّ نور العقل هذا موجود، ونحن بدورنا نستفيض ونستضيء منه. إنَّنا نمتلك نور العقل حقيقة، وعندما نحصل على الاستفاضة الحقيقيَّة نكون عقلاء، وعندما تسلب منا هذه الاستفاضة لا نكون مِن العقلاء. وهذا التحليل لا ينطوي على أيِّ محذور في مدرسة أهل البيت (ع)، كما تمَّ بيانه بوضوح في الروايات المأثورة عنهم أيضًا.

-7 بالنظر إلى ما ذكرتموه مِن أنَّ العلاقة بين العقل والوحي، هي علاقة «التعامل»، فهل يمكن أنْ تتعارض بعض الروايات أو حتّى آيات القرآن مع العقل؟ أو قد يبدو هذا الأمر قابلاً للتصوير؟ وعندها لو وقع التعارض فأيٌّ منهما يجب التخلّي عنه؟ وهل يجب الجمع بينهما بشكل وآخر أم لا؟ وأخيرًا أليس مِن الأفضل أنْ نستغني عن التعبير بـ«التعامل» ونستعمل بدلاً منه مصطلح «تثوير العقل» بوساطة الوحي؟

الجواب: نحن لا نناقش في الألفاظ، وإنَّما علينا أوّلاً أنْ نعرف ما هو جوهر الكلام؛ لنرى بعد ذلك ما هو التعبير المناسب الذي يجب أنْ نضعه للتعبير عنه. أصل الكلام هو أوّلاً: أنَّ العقل في تثويره وتحفيزه يحتاج إلى تنبيه وإرشاد الوحي. وثانيًا: هناك بعض المعارف العقليَّة التي يعرفها العقل على نحو الإجمال، ولكنَّ معرفة تفاصيلها وجزئيَّاتها لا تدخل ضمن حدود العقل المستقلّ. ثمّ يأتي الوحي ويعمل على تفصيل تلك المجملات العقليَّة. وكذلك هناك موضع يشير به الوحي إلى العقل، ويقول له: إنَّ فهمك هنا محدود، ولا تستطيع فهم هذا النوع مِن الأبحاث، وكلَّما ذهبت في هذه المنطقة أبعد، وقعت في المزيد مِن التكلّف، وأوغلت في الحيرة والضياع. وفي هذا النوع مِن الموارد يتعبَّد الإنسان بحكم العقل، ويؤمن بما يمليه عليه الوحي.

النقطة المهمَّة في البين، هي أنَّ علينا ألَّا نقتصر على الاعتقاد بمنطق تعامل العقل والوحي فحسب، بل يجب أنْ نذعن به في مرحلة السلوك العلميِّ بوصفه أسلوبًا علميًّا. وينبغي لهذه القاعدة المنهجيَّة والأسلوبيَّة أن تسجِّل حضورها التامَّ والكامل في مسألة التوحيد، وفي الأسماء والصفات، والجبر والاختيار، وصولاً إلى قضيَّة المعاد. علينا أنْ نرى كيف يتمُّ «تثوير» العقل أو تطويره تحت إشراف الوحي. والخلاصة هي أوّلاً: إنَّ العقل ليس هو المصدر الوحيد والحصريُّ للحصول على المعرفة. وثانيًا: إنَّه محدود في فهمه، وله سقف يقف عنده. وثالثًا: إنَّه حتّى في ذات

دائرته المحدودة يحتاج إلى تنبيه وإرشاد وبيان مِن الخارج.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ توهُّم التعارض بين العقل والنقل بتقريره الراهن، يعود بجذوره إلى الرؤية الاستقلاليَّة لهذين المصدرين المعرفيَّين. كثيراً ما نقرأ ونسمع أنَّ المدرسة التفكيكيَّة تذهب إلى الاعتقاد بوجوب الفصل والتفكيك بين العقل والنقل، أو بين العقل والوحي. حتّى أنَّ بعض كبار الفلاسفة أخذوا يدعون في مؤلَّفاتهم الأخيرة إلى هذا الأمر أيضًا![1] في حين أنيّ لم أرَ حتّى الآن في أيّ موضع أحدًا مِن كبار مدرسة التفكيك يدعو إلى الفصل والتفكيك بين العقل والوحي. نعم إذا كان هناك شخص مِن أصحاب الحديث أو سلفيَّة أهل السنَّة يقول مثل هذا الكلام، فهذا بحث آخر. والواقع أنَّ المدرسة التفكيكيَّة تذهب إلى الاعتقاد بعدم وجوب الفصل بين العقل والوحي، بل إنَّها ـ على العكس مِن ذلك ـ ترى وجوب إقامة نوع مِن التعامل والتعاطي بين العقل والوحي. إنَّ جذور النزاع والتعارض بين العقل والوحي، إنَّما تكون حيث ننظر إلى العقل بوصفه موجودًا مستقلاًّ عن الوحي بالكامل؛ إذ يعمل العقل بشكل مستقلٍّ على بناء منظومة فكريَّة. ثمَّ نرى بعد ذلك أنَّ ظاهر النصوص لا ينسجم مع هذا البحث العقلي. لو أنَّ العقل والوحي مضيا قُدُمًا وجنبًا إلى جنب نحو الأمام، وتعاملا في ما بينهما، فسوف يتمُّ حلُّ أكثر الموارد التي ننظر إليها اليوم بوصفها أمورًا متعارضة. أو أنَّ الظاهر الذي يُدَّعى بالنسبة إلى بعض النصوص ليس ظاهرًا؛ لأنَّ العقلاء يفهمون خلافه، أو أنَّ ذلك الشيء الذي بنيناه لأنفسنا تحت مسمَّى الإدراكات العقليَّة، ليس مِن حكم العقل. في نظريَّة التعامل والتعاطي، يتمُّ مِن جهة تثوير الكنوز والدفائن الحقيقيَّة للعقل بوساطة الوحي، ويتَّضح اختلاف البرهان العقليِّ عن الأوهام والتخيُّلات البشريَّة، ومِن جهة أخرى مع حضور العقل في جميع مراحل فهم النصِّ، لا يُفهم مِن النصِّ شيء على خلاف المعرفة العقليَّة الواقعيَّة أبدًا. وعليه، يجب ـ بناء على نظريَّة التعامل والتعاطي ـ إعادة تحليل وتقرير بحث التعارض بين العقل والوحي مِن جديد. وعندها سوف نرى أنَّ مسألة التعارض كانت قابلة للحلِّ منذ بداية مسار الفهم.

[1]- الجوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص184.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. نهج البلاغة.
3. ابن منظور، محمَّد بن مكرم، لسان العرب.
4. الجوادي الآملي، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيَّة)، قم، نشر إسراء، ط1، 1386هـ.ش.
5. الحلّي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم، انتشارات بيدار، 1363هـ.ش.
6. الخرّميان، جواد، قواعد عقلي در قلمرو روايات (القواعد العقليَّة في حقل الروايات)، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، 1388هـ.ش.
7. سبحاني، محمَّد تقي، «اسماء و صفات خداوند» (أسماء وصفات الله)، في: دانشنامه امام علي (ع)(موسوعة الإمام علي (ع)، إعداد: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط1، 1380هـ.ش.
8. السبزواري، هادي بن مهدي، شرح المنظومة، طهران، نشر ناب.
9. الشيخ المفيد، محمَّد بن محمَّد النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم، المؤتمر العالمي لألفيَّة الشيخ المفيد، 1413هـ.
10. الصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه، التوحيد، تصحيح: السيّد هاشم الحسيني، قم، جامعة المدرِّسين في الحوزة العلميَّة بقم، ط1، 1398هـ.
11. الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللّجاج، تصحيح: محمَّد باقر الخرسان، مشهد، نشر المرتضى، ط1، 1403هـ.
12. العلاَّمة المجلسي، محمَّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
13. الكُليني، محمَّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: دار الحديث، إعداد: محمَّد حسين درايتي، قم، مؤسَّسة دار الحديث، 1429هـ.

أبعد من تقليد العقل
القلب والبرزخ والخيال ثالوث الفلسفة الرُّوحانيَّة عند ابن عربي

مصطفى العليمي
باحثٌ في فلسفة التصوف واستاذ في كليَّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة 9 أفريل، تونس

ملخّص إجماليّ

تهدف هذه الدِّراسة إلى التَّحقيق في ماهيَّة المقولات الجديدة لفلسفة ابن عربي الرّوحيَّة، وكيفيَّة إنتاجها لأفق يجتاز الطّور الخاصَّ بالعقل، ويستبدله بطور القلب بأدواته الكشفيَّة والذّوقيَّة. لقد استطاع ابن عربي أن يستوعب كامل الإرث المشّائيِّ، وأن يطوِّع بشكل مقتدر وحثيث مجمل أجهزة إنتاج المعنى في عصره من أجل تأسيس معقوليَّة موازية للعقل، تتولىَّ كشف الحقيقة الترنسندنتاليَّة عن طريق تحقيق مصالحة نوعيَّة واستثنائيَّة بين خطابيَْ الفلسفة والتّصوُّف.

سنحاول في هذه الدراسة أن نفصح عن بعض ملامح هذا النَّقد ومقتضياته، عبر إعلانه نهاية عصر العقل واستئنافه عصر القلب، آخذين بعين الاعتبار مهمَّة القلب في ضبط خياراته الأنطو- معرفيَّة، وإعادة هيكلة أدواته الخاصَّة كالكشف والذّوق والإلهام، وانفتاحه على ملكات جديدة للإدراك مثل الخيال حتى يحسن ترجمة الحقائق. وقد لاحظنا أخيراً أنَّ أهمَّ ثنائيَّة مكَّنت القلب من بلوغ مقاصده هي البرزخ والخيال بوصفهما بنى وتعيُّنات جديدة للحقيقة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الفلسفة الرُّوحانيَّة ـ العقل ـ النَّقد ـ القلب ـ الكشف ـ الذَّوق ـ البرزخ ـ الخيال.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

إذا انطلقنا من مسلَّمة تقول إنَّ القضيَّة الكبرى للعقل لا تكمن في قدرته على اكتشاف الحقيقة وإنمَّا في كيفيَّة اشتغاله طبقًا لما يجب أن تكون عليه الحقيقة، فإنَّ تلك المسلَّمة تفرض التَّلازم بين موضوع الحقيقة ونهج اكتشافها. والتوفيق بين الالتزامين يدعونا إلى تجريب المسألة على نحو استشكاليٍّ على الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، وتحديدًا على المدوَّنة الأكبريَّة التي تستجيب إلى هذا الامتحان العسير. ورغم أنَّ التَّقليد الفلسفيَّ لا يقبل بسهولة ما نحن بصدد القيام به، نتيجة سيطرة المنطق الوضعيِّ، وتوجيهه لتاريخ الفلسفة إلى حدود القرن التّاسع عشر، حيث تكون الكتابات الصّوفيَّة واقعة خارج نطاق العقل ومناقضة لأفقه، ومُعفاة من هذا الاختبار الفلسفيِّ، إلاَّ أنَّ التّطبُّع بطباع المثاليَّة الألمانيَّة بدءًا من كانط وهيغل، ومرورًا بالكتابات الرّومانسيَّة لفيخته وشيلنغ وحتّى شوبنهاور ونيتشه، وتكريس ذلك مع هايدغر وتلاميذه، من شأنه أن يحوِّل ابن عربي إلى محاور خطير جدًّا في الفلسفة، لأنَّه صار يقول خطابًا هو من صميم الفكر الفلسفيّ. فالكتابات غير الفلسفيَّة صارت فلسفيَّة، خصوصًا بعد إعلان نيتشه[1] الشَّهير ودعوته الفلاسفة لأن يتَّخذوا طرقًا أخرى ووسائل جديدة لقول الحقيقة، خشية ضياعها واندثارها.

تبعًا لما تقدَّم، وبالعودة إلى مدوَّنة ابن عربي، نلاحظ أنَّه قد استوفى شروط الدُّخول في أفق الفيلسوف، وصار يستولي على عظمة الفلاسفة وإن كان ليس منهم، فهو ليس من المشهد لكنَّه ليس غريبًا عنه، ممَّا يجعله محاورًا عنيدًا وخطيرًا، ما دام يطوِّر بشكل مقتدر وحثيث معقوليَّات شتَّى في عصره، ويعمل على استيعاب كلِّ التَّعبيرات وكلِّ أجهزة المعنى داخل الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة، من أجل نقد العقل وإحداث تحوُّل نوعيٍّ في الفلسفة، يعمل على تهيئة أرضيَّة معرفيَّة ومناخ جديد للتّأسيس، ويجري تحوُّلات منهجيَّة تتجرَّأ لأوَّل مرَّة على استعمال أدوات بحث جديدة وغير مسبوقة، وذلك بعد إدراكه عقم المعقوليَّة السّائدة والتَّفكير في هدمها وإعادة بنائها. والواقع أنَّ توجيه النَّظر نقديًّا إلى المتن الأكبريِّ يجعلنا نتفطَّن إلى وجود تشابهات وصلات عميقة وميكروفيزيائيَّة أحيانًا بين النقد لدى الغرب، والنّقد لدى العرب، وإن كانت صلات غير مقصودة في ذاتها، ولا تفضي إلى أيِّ تقارب أو اشتراك، فهي تبدو غريبة عن البداهة وعن التَّناسب، اللَّهمَّ إلاَّ إذا أخذنا بشروط الوساطة التي يمثِّلها التّصوُّف، الذي ينطوي على علاقة ملتبسة بين الفلسفة والواقع، فكان اختيار التَّعامل مع المتن الأكبريِّ يقع ضمن إحداثيَّة نظريَّة تهدف إلى التَّعامل مع النّقد الذي حصل في تاريخ الفكر العربيِّ الإسلاميِّ في لحظة محدَّدة من تاريخه، بدأت مع الغزالي واستأنفت جذريًّا وجدّيًّا مع ابن عربي.

[1]- نيتشه، ما وراء الخير والشرِّ، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 44 ـ 47.

يتنزَّل فكر ابن عربي إذن، ضمن لحظة نوعيَّة في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ، بما يمثِّله من حالة صادمة للوعي المتمرِّد على المعقوليَّة الرّسميَّة والمؤسّساتيَّة (فقه، علم كلام، فلسفة، علوم اللُّغة...)، وتطويعها خدمة لمبحث جديد يُسمَّى **الفلسفة الرّوحيَّة**، أو **الولادة الثّانية للرُّوح**، التي سمحت بالتّحرُّر من مشكلتين هما الأنطولوجيا الأرسطيَّة، والتّقليد في الاعتقاد. من هنا نكتشف طرافة موضوع نقد العقل عنده، والذي كان مدفوعًا بدافع روحيٍّ وأنطولوجيٍّ، ترتَّب عليه الرَّبط بين الدّين والإيتيقا والأخلاق، خلافًا لكانط الذي كان نقده مدفوعًا بدافع إبستيمولوجيٍّ ترتَّب عليه الفصل بين الدّين والأخلاق، فهو يمثّل ثورة فكريَّة حقيقيَّة لم تُفهم ولم تنل حظَّها الفلسفيَّ بما يكفي، خصوصًا أنَّها تسير على النّهج نفسه الذي خطَّه الغزاليُّ؛ فالسِّجال بين التّهافتين يواصله ابن عربي سواء في لقائه بابن رشد أم في مواضع متفرِّقة وصِيَغ متباينة من متنه، ليكشف عن موضوع الفلسفة الرّوحيَّة، بما هي حكمة أهل الذّوق القائمة على الكشف والإلهام والفتوح واللَّمع والبوارق والنّفث في الرَّوع، التي تتخطَّى عتبة حكمة الفلاسفة القائمة على القياس والاستدلال والتّحليل والبرهان، حيث يتحوَّل الفهم من خاصّيَّة مميّزة للعقل إلى خاصّيَّة مميّزة للقلب، ترتَّبت عليها منقلبات كثيرة من أهمِّها التّأليف النّوعيُّ وغير المسبوق بين ما هو أخلاقيٌّ وبين ما هو إيتيقيٌّ لغرض الارتقاء بالإنسان إلى نموذج بروتوتيبيٍّ يشارف على مقام النّبوَّة، إذ إنَّ ابن عربي يهيّئنا للدُّخول مبكِّرًا في لحظة فلسفيَّة واعدة، تجعل الحقيقة رهينة تجربة روحيَّة وباطنيَّة، توفِّر المادَّة الضّروريَّة لإيتيقا مبتكرة، تسمو بالذَّات العارفة إلى طور نبويٍّ وملائكيٍّ، يمكِّنها من الفهم العميق والثّريِّ للوحي وللوجود وللإنسان، بكيفيَّة تتحوَّل فيها الحياة إلى مملكة للحبِّ ومستودع للجمال.

فضلاً عمَّا سبق، لقد رسم مجال العقل عن طريق الحدِّ من غروره وصلفه وغلوِّه وعلوِّه، حين جعل نفسه مكتَّفًا بذاته وفي غنى عن أيِّ أداة / وسيلة أخرى في المعرفة، مقابل تأسيس لحظة نقديَّة هي عبارة عن محاولة لإيجاد أدوات فهم جديدة للوجود وللوحي (علوم المِلّة)، واستيعاب الحلول اليونانيَّة للمعرفة على نحو روحيّ. وقد تزامن تجاوزه الأطروحة المشّائيّة التي تجعل من الوجود تابعا للعقل، أو تجعل من العقل يستوعب الوجود (المقولات العشر)، مع إقراره بتبعيَّة العقل للوجود، لأنَّ الوجود صار أشمل من أن يستوعبه العقل، كما أصبح ينظر إليه كموضوع لتجربة روحيَّة. ممَّا انجرَّ عنه المصالحة بين ملكات ذهنيَّة لم تكن قابلة للمصالحة أو التَّقارب مثل الخيال والعقل، والقلب والعقل، حيث أصبح القلب يستعمل الخيال والعقل كعينين يدرك من خلالهما الحقائق الرّوحيَّة. يضاف إلى ذلك تعامله النّوعيُّ والمتميّز مع فنتازيا الخيال، حيث فتح هذه الملكة المبدعة / الجامحة على الوجود وعلى قيم الجمال والجلال والكمال، حتّى يصبح قادرًا على الجمع بين المتناقضات وبين المستحيلات، ضمن أسرار عجائبيَّة لا تفهم إلَّا ذوقًا أو كشفًا أو إلهامًا.

علوم المبدأ
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

لقد رأينا أن نبسط البحث في هذه الدِّراسة في ذهاب ابن عربي إلى ما هو أبعد من العقل، وكيف انبرى مفكِّكًا لجميع تقنيَّاته، ومجسّمًا لرغبته في المصالحة بين الفلسفة والتّصوُّف، والفصل بين بُنى العقل وهيئاته المعرفيَّة مثل النّفس والرُّوح والفكر والمعرفة والقلب والعلم والحكمة والتّصوُّف، فصلاً يُراد به رسم الفضاء الخاصِّ باشتغال كلِّ ملكة وضبط تقاطعاتها، لنكشف بعد ذلك أهمَّ الأسُس الجديدة التي قامت عليها فلسفته الرّوحيَّة، آخذين بعين الاعتبار تحليل مضامين البرزخ والخيال والقلب، وموضِّحين تشابك طرق اشتغال هذه الأدوات في كشف الحقيقة خارج طور العقل. ونطرح في هذا السياق جملة أسئلة هي:

- كيف نقدِّر وجاهة هذا الإنجاز النّقديّ؟

- ما المقصود من دمج التّفكير الفلسفيِّ مع مبحث التّصوُّف؟

- أيُّ مسالك ينبغي أن تتَّبعها الفلسفة حتى تتَّخذ وجهة روحيَّة؟

- ما الدَّافع الذي يجعل ابن عربي يجرؤ على تفكيك بنية العقل المشّائيِّ ويحوِّل الفهم من منهج العقل إلى نهج القلب؟

- إلى أيِّ مدى نجح نقده للعقل من خارج العقل نفسه؟ وأيُّ معنى يعطيه القول أنَّ الذّوق والكشف والإلهام هو كلُّ الفلسفة؟

- هل يصحُّ أن تستفيد الفلسفة من أدوات القلب لتنفتح على عالم الخيال والبرزخ فتؤسِّس لحقيقة عجز العقل عن إدراكها؟

1.ابن عربي والإعلان عن نهاية عصر العقل واستئناف عصر القلب

لا نخطئ حين نحوِّل أجراس تفكيرنا نحو المتن الأكبريِّ، الذي يقتنص ببراعة لافتة لحظة الغزالي ليؤسِّس معالم معقوليَّة ما بعد عقليَّة، هي عبارة عن نقد فلسفيٍّ احترافيٍّ قادر على محاورة الفكر اليونانيِّ المبدع، بحيث يستمرُّ على النَّهج نفسه الذي سلكه الغزاليُّ في مناقشة المشّائيّين حول علوم الطّبيعة، التي بنت رؤية عقليَّة متكاملة عن الوجود والمعرفة، وجدَّدت الميتافيزيقا التي أفسدت برأيه العلم والدّين معًا؛ أفسدت العلم حين منحته طموحات لا نهائيَّة في مجال الطبيعة من خلال القول بالسّببيَّة، وأفسدت الدّين حين جعلت الإيمان عبارة عن اعتقاد راسخ في وجود حقائق مطلقة وثابتة.

في مقابل ذلك، يسعى ابن عربي إلى تحويل الإيمان إلى تجربة غير رسميَّة لا يتحكَّم بمقاليدها

علماء الرّسوم[1]، وذلك على قاعدة أخطأ عقلك حيث لم يخطئ إيمانك.

مثل هذه التّجربة من شأنها أن تعيد بناء المعنى انطلاقًا من استعادة غير مسبوقة لتجربة النّبوّة بما هي تجربة قرآنيّة فرقانيّة تقوم على الّلقاء والإلقاء/ التّلقّي، والتّدوين / الحفظ، لقاء جبريل، وتلقّي الوحي منه، ثمَّ كتابته أو تدوينه وحفظه، وهذا تعيين لطور لا يبلغه **إلاَّ الكُمَّل من الرِّجال** كصيغة عليا للذّات العارفة المتحقّقة بالأسماء والصّفات الإلهيَّة وبالحقيقة المحمّديَّة، التي تؤهِّلها للفهم العميق والوجيه لما يريده اللّه من البشر، ذاك الفهم الذي يجتاز طور العقل، الذي عرَّفه ابن عربي بالقول: «تكون مراتبُ المعلومات من الممكنات ثلاثًا: مرتبةٌ للمعاني المجرَّدة عن الموادِّ الّتي من شأنها أن تُدرَك بالعقول بطريقة الأدلَّة والبداية، ومرتبة من شأنها أن تُدرَكَ بالحواسِّ وهي المحسوسات، ومرتبة من شأنها أن تُدركَ بالعقل أو الحواسِّ وهي المُتخيّلات، وهي تشكّل المعاني في الصّور المحسوسة تُصوِّرها القوَّة المصوِّرة الخادمة للعقل يقتضي ذلك أمرٌ يُسمَّى الطّبيعة فيما ينشأ منها من الأجسام الإنسانيَّة والجنيَّة فلمّا إن شاء الله أن يُوضِّح للمكلَّفين من عباده أسبابَ سعادتهم على ألسنة رسله من البشر إليهم بواسطة الرُّوح العُلويِّ المُنزّل بذلك على قلوب بعض البشر المُسمّين رُسُلاً وأنبياءَ، أجرى المعاني في المخاطبات مَجرَى المحسوسات في الصّور الّتي تقبل التجزّيء والانقسام والكثرة وجعل محلّ ذلك حضرة الخيال فحصروا المعاني في الخطاب فتلقّتها بالتّشبيه العقولُ كما تتلقّى بالمحسوسات الّتي شبِّهت بها هذه المعاني الّتي ليس من شأنها بالنّظر إلى ذاتها أن تكون متحيّزةً أو مُنقسمةً أو قليلةً أو كثيرةً أو ذات حدٍّ ومقدار، وكيفٍ وكمٍّ، وجعل لنا الدّليل على قَبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصّور ما يراه النّائم في نومه من العلم في صورة الّلبن فيشربه حتّى يرى الرّيَّ يخرج من أظفاره، فقيل له ما أوّلته يا رسول الله؟ فقال العلم ومعلوم أنَّ العلم...إنمَّا هو معنى مجرَّد عن الصّور الّتي من شأنها أن تدركها الحواسُّ فكان منها ما قال الشّارع في تقسيم العقول على النّاس كما تُقسَّم الحبوب... ليبيّن بهذا تفاصيل النّاس في العقول لأنَّه المشهود عندنا لأنّا نرى أشخاصًا يتّصفون بأنّهم عقلاء ذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله خواصَّ الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكيم على خمسين وجهًا ومائةً وأكثر وأقلَّ من المعاني الغامضة، والعلوم العالية المتعلّقة بالجناب الإلهيِّ أو الرّوحانيِّ أو

---

[1]- عند التّحقيق في جذور هذا النّعت الذي يطلقه ابن عربي على علماء الملَّة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء الُّلغة وفلاسفة... سرعان ما نضطرُّ إلى العودة إشكاليًّا إلى متن الغزالي، وبالتّحديد إلى مواضع بعينها يبدو أنَّها قد ساهمت بقسط كبير في توفير الجهاز المفهوميِّ وحتّى التّقنيّ والإجرائيّ لتيسير مواجهته لعلماء الملَّة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلاً في رسالته الشّهيرة أيُّها الولد لتعيين طائفة محدَّدة من المشتغلين بالعلوم المجرَّدة، الذين يعتقدون أنَّه بفضلها ستكون النّجاة وخلاص النّفس واستغناؤها عن العمل. (أنظر: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نسخة منقّحة مصحَّحة بإشراف مكتب البحوث والدِّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت ـ 2010، ص257). وقد استعمل ابن عربي هذا النَّعت في رسالة مخصوصة بهذا الرَّسم. أنظر: «المعلوم من عقائد أهل الرُّسوم»، ضمن الرَّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002، ص 73 ـ 106.

الطّبائع أو العلم الرّياضيِّ أو الميزان المنطقيِّ، وعقل شخص ينزل عن هذه الدّرجة إلى ما هو أقلَّ، وآخر ينزل دون هذا الأقلّ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكبر، فلمّا شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسِّمها على الأشخاص تقسيم الذّوات الّتي تقبل الكثرة والقلّة ويسمّى المعنى القابلُ لهذه القسمة المعنويّة الممثّلة، العقلَ الأكثرَ، أي الّذي قسّمت منه هذي العقول الّتي في العقلاء من الموجودات بحسب ما بينهم من التّفاوت»[1].

يتحوَّل التّصوُّف عند ابن عربي إلى ترجمانٍ للحقِّ، ترجمان خلاّق ومبدع لكلِّ الألسن وبجميعها، ليس في معنى الُّلغات، وإنَّما في معنى التَّجارب والمراحل والمراتب الرّوحيَّة، لأنَّ الإنسان إنَّما هو منتج روحيٌّ محدَّد خلقًا وغاية. فما ينبغي التّنويه به أنَّ ابن عربي يؤسِّس برنامجه النّقديَّ بإعلانه التّمرُّد على تقاليد العقل المشّائيِّ، الذي يفهم الإنسان في صيغة كائن مجرَّد، أو محمول منطقيٍّ، ليشرِّع في المقابل إلى فلسفة روحيّة، تعتبر هذا الكائن ذاتًا مبدعة تستولي على رؤية ذوقيَّة، وتجربة روحيَّة في الوجود موجَّهة بالعقيدة. ونتيجة لذلك، فإنَّ نقد العقل لديه لا يعني مجرَّد أمر عارض أو انخراط في نزعة تضادٍّ مع المعقوليَّة الرّسميَّة بلا هدف، وإنَّما هو مشروع منظَّم وموجّه يشي بأنَّ ابن عربي كان على صلة مباشرة بالمتن المشّائيِّ تبرِّر هذا النّقد. وقد بيَّن عثمان يحي[2] في الفصل الرَّابع من أطروحته الخاصَّة بتصنيف مؤلَّفات ابن عربي أنَّ في متن هذا الحكيم ما يؤشِّر لوجود علاقة مباشرة بالأرسطيَّة تجلَّت أساسًا في تكفُّله الردَّ على أرسطو، ونقد تصوُّراته وتجاوزها في رسالة هي على الأرجح تعدُّ واحدة من أوائل تأليفاته، إذ مثَّلت استجابة لطلب ملحٍّ من أستاذه عبد اللّه المروريِّ حين صرَّح بأنَّه ينوي فيها معارضة كتاب **سرّ الأسرار**[3] لأرسطو، ممَّا يكشف بما لا يدع مجالاً للشكِّ أنَّه على سعة اطِّلاع على معقوليَّته، وعليم بخفاياها. وهي رسالة كان قد استأنف فيها حديثًا عن جملة من المتقابلات أهمُّها تلك التي تحصل ما بين الماكروكوسم (اللّه) وبين الميكروكوسم (الإنسان)، والتي لم ينهها إلاَّ في كتابه **عنقاء مغرب**[4].

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، ضبطه وصحَّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميَّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء الثّالث، م، م، ص 100. يمارس ابن عربي عملاً تفكيكيًّا للعقل من جهة بناه الخاصَّة واستعمالاتها. لكنّ أهمّ ما ينبغي التّوقُّف عنده يكمن في حرصه على الوقوف على حدوده: إذ إنَّ نقد العقل يفرض تشخيصًا دقيقًا لمجلاَّت اشتغاله، وتعيين حدوده، وهو ما يستهدفه النّقد كعمل ينقل جميع المسائل المعرفيَّة والأنطولوجيَّة والعقائديَّة من نطاق الاهتمام العقلانيِّ إلى نطاق روحيٍّ وذوقيٍّ يكون القلب معنيًّا بفصل المقال فيها باعتباره الملكة التي تفوق العقل، وتوجد فوق طوره. وخطورة هذا التّجرّؤ أنَّه يستهدف تقويض القاعدة المركزيَّة التي يلوذ بها علماء الرّسوم من فقهاء ومتكلّمين ونحويين وفلاسفة المتمثِّلة في منح العقل سلطات غير محدودة للحكم على المسائل، في مقابل التّشريع لمنوال معرفيٍّ جديد يقوم بخرق قواعد العقل، وتفوض القلب والذّوق بديلين مناسبين لكلِّ الأحكام الممكنة.

[2]- يحيى (عثمان)، مؤلَّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمه عن الفرنسيَّة د. أحمد محمد الطّيب، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب 2001، ص 47.

[3]- أرسطو، كتاب سّر الأسرار المعروف بكتاب السياسة والفراسة في تدبير الرّئاسة، تقديم سامي سلمان الأعور، دار العلوم العربيَّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1995.

[4]- ابن عربي، «عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، ضمن الرَّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى،2002، الجزء الرّابع، ص 79 ـ 162.

يبدو أنَّ مضامين فلسفة ابن عربي الرّوحيَّة تجعلنا في غنى عن استعمالين خصوصيَّين واحد للحقيقة ميّز العقل المشّائيَّ، وآخر للدّين ميَّز علم الكلام والفقه. فحين يقترن ظهور الفلسفة لديه بالخصومة مع ممثّلي العلم الرّسميِّ، يعطي الإمكانيَّة لنشأة معقوليَّة تحدُّ من أمر استفحال التّفكير المنطقيِّ والعقلانيِّ، ويضفي قيمة إضافيَّة لنشأة معقوليَّة منافسة أفصح عنها لقاءه الشّهير بابن رشد، الذي رأى فيه بعض الدّارسين لقاء بين بحرين متلاطمين، بحر الفلسفة وبحر التّصوُّف وما بينهما برزخ الشّريعة[1]، فيما رأى البعض الآخر أنَّه لقاء يشبه إلى حدٍّ كبير لقاء أنباذوقليس وأرسطو[2]. فقد أسَّس عصر القلب فضاءً جديدًا تطرح فيه المشكلات على نحو متجدِّد ومتقدِّم يراجع مختلف القناعات السّائدة[3]. إذ إنَّ قيمة العقل في هذا الأفق الرّوحيِّ لم تعد تقاس بطريقة استرداديَّة، أي بالقياس إلى حجم التّأثيرات التي أحدثها خارج الوعي الإغريقيِّ فحسب، وتحديدًا لدى المفكِّرين العرب والمسلمين، وإنّما أيضًا بشروخه وتصدُّعاته ونقائضه التي كشف عنها نقد ابن عربي. فضمن هذا الموقع بالذّات تحاول الفلسفة الرّوحيَّة أن تستعيد أفقًا حدسه الغزالي ولم يعطه الصّيغة المكتملة والنّهائيَّة، ويتعلَّق بذاك الطّور الذي يفوق طور العقل ويجتازه.

ولعلَّه من العسر بمكان أن يتمَّ تنفيذ مهمَّة كهذه كان الغزالي أوَّل من وضع نفسه في إطارها، إذ كيف يمكن للتَّجربة الرّوحيَّة أن تثمر خطابًا فلسفيًّا رائدًا يكشف عن قصور أدوات العقل وقواعده في إدراك الحقيقة؟ وما هي الطّريقة المُثلى لرسم ملامح هذا الخطاب الجديد، والحال أنَّ محرِّكه الأساسيَّ يشتغل على النّقيض تمامًا من محرّك العقل؟ مثل هذه المخاطرة لم تكن لتثني ابن عربي عن عزمه إحياء مبحث علوم الأسرار، بوصفه موضوع فلسفته الرّوحيَّة، التي عرَّفها بالقول: «العلم

---

[1]- شودكوفيتش (ميشيل)، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشرّيعة، ترجمة د. أحمد الصّادقي، مراجعة د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطّبعة الأولى 2018، ص 17.

[2]-Teleranta (Mikko), Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, The University Of Helsinky May 2012, p 120.

[3]- من بين الدَّارسين المرموقين لمدوَّنة ابن عربي نجد المستشرق الأميركيَّ الحالي ويليام تشيتيك، الذي يقرُّ أنَّ مكانة القلب في الفكر الإسلاميِّ هي مكانة مركزيَّة لا يمكن الاستهانة بها، وهو يستند في ذلك إلى البحث التّالي:

.Sachiko Morata, The tao of Islam, Sunny Press, 1992, chapter 10

وقد ناقش هذه المسألة في سياق طرحه لمسألة العلاقة بين العلم والمعرفة والقلب في كتابه:

Chittick) w.c(, Ibn ʻArabī on the Benefit of Knowledge, in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia, 2006, p 44.

وأبرز ما نلاحظه في هذه المراجع تلك الخلاصة التي انتهى إليها تشيتيك، وصاغها في نصِّ المحاضرة السّنويَّة، التي أقيمت في أكتوبر 2015 في أحضان المركَّب الجامعيِّ بنيويورك، ونشرت في ما بعد في مجلّة مجتمع ابن عربي، حيث يجعل من ابن عربي روائيًّا يقودنا إلى تقليده الثّقافيِّ وميراثه الحضاريِّ، وهو يرى أنَّ جميع المشتغلين بالنّظر من المسلمين يتّفقون على أنَّ القلب والمعتقد هما من يوقظ الباحثين وينبِّههم إلى طبيعتهم الرّوحيَّة والفكريَّة. فلقب محيي الدّين بالنّسبة إلى تشيتيك يدلُّ على أنّ ابن عربي هو من سيعيد الحياة إلى هذا الدّين. أنظر:

Chittick) w.c(, Ibn Al - Arab: The door way to an intellectual tradition. In: The Journal of Muhyddin Ibn Arabi Society, 2015.

علوم المهدي LLMOUMABDAA
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

الإلهيُّ هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الرّوح الأمين على قلبه، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت عنه حرفًا إلَّا عن إملاء إلهيٍّ وإلقاء ربّانيٍّ أو نفث روحانيٍّ في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلِّفين بكسر اللَّام اسم فاعل، فإنَّ رسالة التَّشريع ونبوَّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، فلا رسول بعده (ص) ولا نبيَّ يشرِّع ولا يكلّف، وإنَّما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرَّعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطَّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحقِّ فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة»[1].

2. في ضبط خيارات الخيال البعيدة عن العقل

من بين المنقلبات الجوهريَّة التي أحدثها نقد ابن عربي للعقل المشّائيِّ قلبُ صورة العلاقة التّقليديَّة بين العقل والوجود (كوسموس = لوغوس) ليجعل نفس هذا العقل تابعًا للوجود، ما دام الوجود صار من منظور أكبريٍّ أوسعَ وأشملَ من أن يستوعبه العقل. فأنطولوجيا ابن عربي تقوم على ثلاثة أسُس متكاملة وهي: الكون والإنسان والقرآن، أو الماكروكوسم بمختلف ظواهره وعناصره، والذي يعتبر الإنسان بمثابة كون صغير داخل الكون الأكبر، ويرى أنَّ الوحي يتضمَّن عرضًا لا نهائيًّا للأسرار التي أودعها الحقُّ في الخلق. ولعلَّنا نجد في هذا العرض ما يبرِّر بداية فكر أصيل يتَّخذ من تمثُّل الوجود موضوعًا لا يُدرَك إلَّا عن طريق تفعيل ملكاتٍ مغايرة للعقل. فالوقائع الأنطولوجيَّة التي يختبرها تفصح عن نظام الأشياء عاكسًا للأسماء والصِّفات والأفعال الإلهيَّة، والتي يستحيل تمثُّلها خارج طريق التّصوُّف على نحو معراجيٍّ يمكِّنه من التّعرُّف على حقيقة التّجلّي الأسمائيِّ، وكشف العلاقة بين الوحدة والكثرة، أو بين عالم الألوهة وعالم الأعيان الثَّابتة.

يوضح دنيس غريل هذا المنعطف النّقديَّ الذي يسلكه ابن عربي مستحضرًا الفصل 248 كتاب **المواقف** للأمير عبد القادر الجزائريِّ، الذي يحمل عنوانًا رمزيًّا **إنّا كرمز وفكّ كنز**، بمعنى أنَّ الأسرار التي أودعها اللّه في الوجود، وعبَّر عنها القرآن، هي عبارة عن كنز مكنون على الذَّات العارفة أن تجتهد في كشفها، خصوصًا أنَّها تتجلَّى في هيئة إيحاءات أو رموز إلهاميَّة ترد على قلب العارف الذي يعرِّفه ابن عربي بوصفه: «القلب معلوم بالتّقليب في الأحوال دائمًا، فهو لا يبقى على حالة واحدة. فكذلك التّجلِّيات الإلهيَّة. فمن لم يشهد التّجلِّيات بقلبه ينكرها فإنَّ العقل يقيِّد وغيره من القوى إلَّا القلب فإنَّه لا يَتقيّد، وهو سريع التّقلُّب في كلِّ حال. ولذا قال الشَّارع: إنَّ القلب بين

[1]- ابن عربي،المصدرنفسه، الجزء السّادس، ص 233.

أصبعين من أصابع الرَّحمان يقلّبه كيف يشاء، فهو يتقلّب بتقلُّب التّجلّيات والعقل ليس كذلك. فالقلب هو القوَّة الّتي وراء طور العقل، فلو أراد الحقُّ في هذه الآية بالقلب أنَّه العقلُ ما قال لمن كان له قلب فإنَّ كلّ إنسان له عقل».[1]

مثل هذه المعقوليَّة يكون محرِّكها الأوحد، حسب ابن عربي، هو القلب المعروف بالتّقلُّب، ويقصد به تلك الملَكة الإعجازيَّة التي عبرَّ عنها الحديث النّبويُّ بالقول: «ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن اللّيّن الوادع»، وذلك في إشارة إلى قوَّة القلب على تحمُّل العلم اللَّدنيّ. وقد رأى دانيال برولكس أنَّ القلب يشتغل بالتّزامن مع تفعيل ملكة الخيال، وأنَّ الكشف عن ملامح تجربة الذَّات العارفة في الوجود لا يتحقَّق إلاَّ باستعمال أدوات تأويليَّة وأخرى فينومينولوجيَّة[2]. وقد أيّد موقفه ذاك مستندًا إلى ردِّ هنري كوربان على مقال محمَّد حسن العسكري «ابن عربي وكيركيغارد»، وأرسله إلى مدير مجلَّة **الميتافيزيقا والأخلاق** جون وال بتاريخ 28 فيفري 1963، حيث بيَّن أنَّ المعلِّم إكهارت وجاكوب وبوهم وحدهما من فهما تصوُّرات ابن عربي الخياليَّة، لأنَّهما قد أدركا فعلاً قيمة الخيال ودوره في صياغة تفاصيل التّجربة الرّوحيَّة وجزئيّاتها المختلفة[3]. وقد اعتمد أحمد الصّادقي الأدوات التّأويليَّة والفينومينولوجيَّة نفسها في مقاربة مسألة العقل والوجود عند ابن عربي[4].

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الجزء الأوّل، م، م، ص 436 ـ 437. وكما هو معلوم فإنَّ القلب يعبرِّ عن طور أكثر نضجًا من طور العقل بالنَّظر إلى السّياق الرّوحيِّ الثّريِّ من جهة مضامينه، والعميق من جهة النّوافذ التي يفتحها على قضايا متشعِّبة الأركان. وهو الموقف المألوف لدى المتصوِّفة، والذي يستمدُّ جذوره من متنَي الغزالي وابن طفيل. أنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، دار المعارف للطِّباعة والنّشر، سوسة، 1988، ص 6-11، و ابن طفيل، حي بن يقظان منشورات دار المعارف للطِّباعة والنَّشر، سوسة / تونس 1988 ص 110 ـ 115. بمعنى أنَّ هذه الملَكة هي وسيلة العارفين في معراجهم إذ تُمكِّنهم من إدراك علوم الأسرار، وفهم حقيقة أعيان الموجودات في حالة من الوجد والاستغراق تصل حدَّ الفناء أو الموت الإراديِّ أو الطّوعيِّ، الذي يعبر ما هو ظاهر نحو ما هو باطن. وهذه مرتبة من الوجود لا يدركها العقل بل يستشعرها القلب. قول تؤيِّده الرِّسالة الموجَّهة إلى الفخر الرّازي والمتضمِّنة علاقة هندسيَّة نوعيَّة بين الوجود والمعرفة والخيال والذّوق. أنظر: ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن الرّسائل، م، م، الجزء الثّاني، ص 207 ـ 208. ولئن حافظ ابن عربي على جعل القلب طاقة روحيَّة مغالبة لطاقة العقل، فإنَّ هذا التّعريف يتضمَّن اختلافًا جزئيًّا مع التّعريف الذي يقترحه الكاشاني في معجمه، من جهة حرصه على تمييز هذه الملَكة عن غيرها من الملَكات الأخرى كالرّوح والنّفس في الحالة التي تقترن بحصول المعرفة، والقدرة على التّمييز بين قطاعاتها ومناهجها. (أنظر: الكاشاني (عبد الرزّاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، م، م، ص 162). لكنّ المرجع الأبرز الذي يشكّل مستندا لابن عربي في صياغته لمعقوليّة القلب هو الغزالي حين جعل من تفعيل دور هذه الملكة مفتاحا لكلّ الأسرار، ومستودعا لجميع الحقائق. أنظر: الغزالي، المنقذ من الضّلال، دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، 1988، ص 10. والذي يعود فيه رأسا إلى صاحب قوت القلوب. أنظر: نفس المصدر، ص 47. حيث نجد ابن عربي يحيل إليه في مواضع مختلفة من متنه، ضمن إشارات تكشف ما يتمتّع به القلب من مواهب تتحقّق بفعل الإخلاص بصفته شرط نجاح كلّ علم يتبعه عمل. أنظر: المكيّ (أبو طالب)، علم القلوب، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص 137 ـ 164.

[2]- Proulx (Daniel), Le rôle de l'imagination de l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhme, université de Montréal, Novembre 2011, p13.

[3]- Corbin (Henri), Lettre du 28 Février 1963 en réponse de l'article Moh.Hassan Askari : « Ibn Arabi et Kierkegarad » dans Revue de métaphysique et de morale, vol 68, n°2, 1963, p.p 234 - 237.

[4]- الصّادقي (أحمد)، إشكاليَّة العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم الدّكتور عبد المجيد الصّغير، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2010 .

تقوم هذه التّأمُّلات على وجوب إقصاء قضايا العقل لفائدة قضايا القلب، إذ إنَّ فلسفة ابن عربي الرّوحيَّة لا تفصح عن مضامينها إلَّا بعرض الخيط النّاظم الذي يوجِّه نقده للعقل، والمتمثِّل في توظيف الخيال والقلب من أجل اكتشاف المعاني الرّوحيَّة، والتّخلّي عن منهج الاستدلال والبرهان العقليَّين. فالمسألة المبدئيَّة التي هي أشدُّ إلحاحًا في نظر ابن عربي هي التي تدور على معنى استعمال الوظيفة النّفسيَّة الكونيَّة للخيال على حدِّ عبارة كوربان[1]، فقصور العقل وافتقاره لوسائل إدراك الحقائق الرّوحيَّة يجعله في حاجة إلى سندات مغايرة وإلى تقنيَّات لم تفكِّر بها المشّائيَّة. ومثل هذا النّقد لا ينبغي أن يفهم منه أنَّه عداء للعقل أو النُّفور من استعماله، وإنَّما تطوير له واحتواء لممكناته على نحو مقتدر وحثيث، لتطويع جميع أجهزة المعنى التي يتولَّى إدارة شؤونها خدمة لرهانات الفلسفة الرّوحيَّة، المتمثِّلة في ضبط مخطَّط الموضوعات التي تشتغل عليها، إذ يصبح القلب مشرّعًا لعلوم موضوعها تلك العلاقة بين الذّات الإلهيَّة المحتجبة (الحقّ)، وبين العالم الظّاهريِّ بصوره المتنوِّعة (الخلق). وقد نعت ابن عربي هذا العلم بنعوت مختلفة منها علم الأنساب الإلهيَّة، وعلم المرايا[2] الذي يعكس ورع السَّالك، ويعينّ طوبوغرافيا سياحاته ومعارجه الرّوحيَّة، وقد صار الخيال معه مرجعًا يسمح للذَّات السّالكة بالانتقال إلى أفق معقوليَّة تتأسَّس على مفهوم التّحوُّل والاتِّصال بعالم الألوهيَّة ضمن شروط ذاتيَّة تسمح بها الذَّات لنفسها متَّخذة النّبوَّة مركزًا موجّهًا.

لقد وضع ابن عربي علوم القلب في شقاق مع العقل ومناهجه، فبدل البرهنة والوضوح والتّميُّز الذي يسم العلاقة بين الأسباب والنّتائج، والرَّبط بينها آليًّا، نواجه زخمًا هائلاً من الحقائق، وتضخُّمًا كبيرًا في تدفُّق اللَّمع والبوارق والكشوفات الرّوحيَّة، تستدعي طاقات جبَّارة لفكِّ رموزها، وتحويلها من فلك الإشارة إلى طوبوغرافيا العبارة. إذ إنَّ ابن عربي يضعنا أمام أفق لا نهاية أو حدود له، أفق يسمح بتفجير طاقات ملكات طالما أحجم العقل عن الاعتراف بها. كأنَّه يراهن على إحداث فاجعة توقظ الذّات من عمق سباتها الدّغمائيِّ تجاه العقل، فتغادر غرف معتقلاته نحو أفق الخيال كشرط ضامن للمعنى ولكشف الحقيقة. وبهذا الشّكل يكون نشاط الفلسفة الرّوحيَّة نتاج جهود ذاتيَّة هدفها تأسيس منوال معرفيٍّ، يستمدُّ قيمته من علوِّ مكانه ومكانته الرّوحيَّة[3]. فصورة الذّات العارفة التي ينوي تأسيسها كما يبدو هي صورة تتشكَّل هويّتها الرّوحيَّة اقتداء بالنّبوَّة، التي يرتفع مقامها إلى مقام إدريسيٍّ يتنزَّل في سياق بشريٍّ وأرضيٍّ ضمن عمليَّة تأليفيَّة نوعيَّة بين ما هو متعالٍ وما هو

[1]- كوربان (هنري)، الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسم، ص 18.
[2]- كوربان (هنري)، المرجع نفسه، ص 186.
[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر الطّبعة الثّانية 2007، ص 48.

إنسانيٌّ ليحافظ بمقتضاها على سموِّ مرتبة الإنسان بصفته أفضل الكائنات خصوصًا لمَّا يتحقَّق في نموذج «الإنسان الأتمّ / الكامل». ويتجلَّى هنا موضوع مناصحة رسالة ابن عربي إلى صديقه الوليِّ عبد الله بدر الحبشي حين يوصيه بضرورة تمثَّل الحدود الفاصلة بين العقل وبين الخيال قائلاً: «إنَّ الله سبحانه لمَّا عرَّفني حقائق الأشياء على ما هي عليه في ذواتها، وأطلعني كشفًا على حقائق نسبها وإضافاتها، أردت أن أدخلها في قالب التّشكيل الحسّيِّ»، وجاء ذلك ليقرِّب مأخذها على الصّاحب الوليِّ الحبشي، وليتَّضح لمن كلَّ بصره عن إدراكها ولم تسبح دراري أفكاره في أفلاكها»[1].

يجدر القول هنا أنَّ الهاجس الأكبريُّ أعاد الظّهور من جديد متمثِّلا في محاولة وضع العالم بأكمله تحت تصرُّف الإنسان الأتمّ، المتحقِّق بالحقيقة المحمّديَّة، فهو يرسي نهجًا روحيًّا ينقل الذّات العارفة من تقليد يفرض تبعيَّة أنطومعرفيَّة للعقل تجاه الوجود، إلى أفق جديد تقوم جميع إجراءاته على إدراك الحقائق بناء على الكشف والذّوق والإلهام. ويستوجب هذا المشغل تهيئة الفلسفة حتى تصوغ مقولاتها الخاصَّة بتجربة الذّات الرّوحيَّة في الوجود، ممَّا يترتَّب عليه إنشاء الدَّوائر والجداول، ومدُّ الرَّقائق والحبائل حتَّى يتَّضح للذَّات العارفة ما في الكون من تراتب لا يسعها إلاَّ خيال أوغل في معارج السّلوك الرّوحيِّ حيث: «يقرب على الطَّالب مأخذ الفوائد والمعاني منها، ويتصوَّر المعنى في نفسه صورة متجسِّدة تسهل عليه العبارة عنها لقوَّة حصولها في الخيال، ويحرص النَّاظر على استيفاء النّظر حتّى يقف على كلّيَّة معانيها»[2]. ولئن كانت المعاني الرّوحيَّة صعبة الإدراك، فإنَّ التّعبير عنها يبدو أكثر صعوبة، لذلك رأى بعض الباحثين أنَّه من الأفضل الاستئناس بجملة من المناهج والتجهُّز بطائفة من الأدوات، التي تساعد على التّعبير عن تلك المعاني مثل السّيميولوجيا والفيلولوجيا والثيولوجيا وعلم اللّسانيَّات، إضافة إلى أدوات التعبير الهيرمنيوطيقيَّة والفينومينولوجيَّة، نظرًا لقدرتها على إعادة ترتيب نشاط الخيال[3].

كلُّ من يتفكّر هذا القول يدرك جيّدًا القيمة النّظريَّة والأنطولوجيَّة للخيال، وكيف يتحوَّل إلى طاقة مبدعة هي شرط اكتمال فلسفته الرّوحيَّة. وقد عبرَّ عن ذلك ويليام تشيتيك في موقف طريف تضمَّنه كتاباه «**درب الصّوفي إلى المعرفة: ميتافيزيقا الخيال عند ابن عربي**»، و «**عوالم خيال: ابن عربي ومشكل تعدُّد الأديان**»، وخصوصًا الكتاب الأوّل الذي يكشف فيه منذ المقدِّمة أنَّ الحضارة الغربيَّة

---

[1]- ابن عربي، إنشاء الدّوائر، مكتبة الثّقافة الدّينيَّة، القاهرة، من دون تاريخ، ص 7.

[2]- ابن عربي، المصدر نفسه، ص 8.

[3]- Danniel Proulks, ibid p 46.

عاشت طويلاً مناوئة للخيال / المخيّلة متبنّية للعقل ومناصرة للعقلانيَّة الصَّارمة والجافَّة حتّى عاشت أعلى درجات سطوتها واستبدادها، ممَّا أهدر فرصة نادرة للانفتاح على التّراث الرّوحيِّ للغرب، وأفقد الخيال ألق حضوره في المشهد الثقافيِّ الطّاغي، فاضطرّه ذلك إلى البحث عن أسرار الإبداعات الرّوحانيَّة في ثقافات مغايرة، والبحث عن منابع الخيال لديها، ممَّا يفسِّر الاهتمام الرّاهن المتنامي بابن عربي، وهو يثني على هنري كوربان، الذي كان سبَّاقًا إلى التّنبيه إلى هذا المشكل في كتابه «**الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي**»، وماسينيون في اهتمامه بالحلاَّج... وهو ما يفسِّر أيضًا شدَّة الهوس الغربيِّ بابن الرّومي، وبحث مفكِّريه عن روابط مع فكر ابن عربي: مثل ربطه بهيغل أو سبينوزا، أو درّيدا أو الفينومينولوجيا، أو تأثيره في بوهم والمعلِّم إكهارت، أو تأثيره في فكرة الكوميديا الإلهيَّة لدانتي، أو بجعل فكره يتناسب مع الطّاويَّة / الطاوولوجيا كما يرى المستشرق الياباني إيزوتسو (الطّاويَّة: فلسفة تنحدر من التراث الصينيِّ ترى أنَّ الحياة تسير في تناغم تامٍّ مع التّاوو ذاك المبدأ العميق الذي هو مصدر بناء الكون، وقد رأى أنَّ مفهوم الخلق الدَّائم أو المستمرِّ لدى ابن عربي يعني ما يعنيه التاو= فكرة الصّيرورة لدى هيرقليطس)، أو بجعله مدخلاً مناسبًا لما بعد الحداثة كما يرى تشيتيك... فحتى الحركة الرّومانسيَّة في الشعر لدى الغرب الحديث، كانت تعبرِّ عن ذلك، انطلاقًا من عودة غوته إلى الشرق من خلال مؤلَّفه «**الدّيوان الشّرقي للمؤلّف الغربي**».

3.الخيال أساس نقد ابن عربي للعقل

قد تكون مظاهر النَّقد التي يقترحها ابن عربي تبرِّر بوجه من الوجوه اختيار البدائل المناسبة لتأسيس الأفق الجديد الخاصِّ بالقلب، وإنّ الكشف عن هذا الأساس المطلق للفلسفة الرّوحيَّة يجعلنا نقتنع اقتناعًا كافيًا بأنَّ تفسير العالم بأدوات خياليَّة هو من الخطورة بمكان من جهة رفضها لجميع الاشتراطات العقليَّة، بعدما تبيَّن أنَّ هذه الملكة لم تعد الأداة المُثلى لاستنباط الحقيقة، وأنَّه لا ينبغي التّمادي في الوثوق بقدراتها اللَّامحدودة في بلوغ اليقين. فالنَّقد الصَّريح للعقل الذي سمح لابن عربي بتجاوز مقولاته حول الوجود، قد سمح له أيضًا بتحويل دلالة الخيال من السِّياق الأرسطيِّ، الذي يعتبره ملكة يقتصر دورها على مجرَّد استحضار الصُّور في غيابها، إلى قوَّة مبدعة ذات طاقة خلاَّقة، تضطلع بأداء دور محوريٍّ في علاقة الذَّات العارفة بالعالم. فنكون بذلك أمام وسيط سحريٍّ بين الفكر والوجود[1]، يجعل من كلِّ إبداع عبارة عن فعل خلاَّق يترتَّب عن تفعيل

[1]- كوربان (هنري)، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، م، م، ص 157.

طاقات مقترنة بقوّة ديناميّة، قادرة على اكتشاف حقائق الوجود في شكل خزائن وكنوز مطمورة، لا يتمكّن من اكتشافها إلاّ ذو قدم راسخة في معارج الطّريق الرّوحيّ، وذو خيال مبدع قادر على تمثُّل الحقائق وما يناسبها من موجودات.

تجدر الإشارة إلى أنَّ المستشرق الأميركي ويليام تشيتيك يقاسم كوربان هذا الهاجس وهذا التّقييم لدور الخيال، خصوصًا من جهة علاقته بالحلم باعتباره حركة ملكيَّة ووسيلة ديناميَّة، تعبر منها البوارق والإشارات الإلهيَّة إلى قلب العارف وخياله، لأنَّ الله قد خلق الكون من العدم وهو في أفضل إمكان تخيُّله؛ وقد خصَّص حيّزًا من كتاباته للحديث عن الصّلة الأنطولوجيَّة بين الخيال وبين الحلم: فبالإضافة إلى القسم الثالث D+E من كتابه «**سبيل الصّوفيّ إلى الحبّ**»، يخصِّص في الفقرة السّابعة من القسم الثّالث من كتابه «**سبيل الصّوفيّ إلى المعرفة**» لامتحان العلاقة بين الخيال وبين الحلم في سياق تمثُّل الكون، وهذا الموقع المخصَّص للخيال في معرفة حقائق الوجود مرشَّح للعب دور الوسيط بين عالم المعقولات وبين عالم المحسوسات، أو بين عالم الألوهيَّة بما هو عالم الحق، وبين الكون بما هو عالم الخلق: بذلك يكون ابن عربي قد ضبط الخيارات الكبرى لوضع أحد الأعمدة الكبرى لفلسفته الرّوحيَّة وهو الخيال، الذي من شأنه أن يجعله معبرًّا عن المعاني والحقائق المتعالية عن طريق التّأويل. إذ إنَّ الحلم الذي يقع تأويله هو الأداة التي تمكَّن العارف من فهم حقائق الوجود، والعبور إلى طور آخر أكثر خطورة ويتمثَّل في استنباط حقائق الشّريعة، التي أصبح ينظر إليها ككون جامع للحقائق لم تفرِّط في شيء، وما على العارف إلاَّ أن يستعين بالخيال لفهم الكون عن طريق الوحي. وقد بيَّن تشيتيك[1] أنَّ إدراك مضامين أيِّ عقيدة أو شريعة دينيّة لا يتمُّ إلاَّ عن طريق قوَّة كهذه.

تكمن عظمة التصوُّر الذي يؤسِّسه ابن عربي في نظر ويليام تشيتيك في عزمه على إجراء إصلاح جذريٍّ لملَكة الخيال، بكيفيَّة تجعلها معبرّة عن وحدة كلّيَّة للإدراك، تمكِّن الذَّات العارفة من الارتقاء في مدارج الطّريق الرّوحيِّ من الأحوال إلى المقامات[2]. وقد تمكَّن بفضله من إرساء قواعد ومفردات ثابتة تقوم عليها نظريَّة الخيال مثل: الخيال المطلق، العماء، التّجلّي الإلهيّ، النّفس الإلهيّ، الأعيان الثّابتة، الحضرة الإلهيَّة، البرزخ... فيصبح النّظر إلى الكون متشكِّلاً على نحو تتجلّى فيه الأفعال والأسماء والصّفات الإلهيَّة، تجلّيًا لا يُدرَك إلاَّ عن طريق تجاوز المعنى الظّاهر إلى الباطن بمساعدة

[1]- Chittick (w), the Suphi path of knowledge, op, cit, p 113.
[2]- ibid, p.p 113- 115 .

الخيال. والمقصود من ذلك أنَّ الخيال بوساطة الحلم قد صار قادرًا على تأويل العلاقة بين الصّور المحسوسة وبين المعاني والأفكار، ومثل هذا الرَّبط هو موضوع عالم القلب.

الواضح أنّ ابن عربي يستلهم هذه العلاقة من قصص الأنبياء مثل رؤيا يوسف ورؤيا إبراهيم، وقد رأى في هذه الحقيقة ما يشبه الحكمة الإلهيَّة التي توهَب إلى الأولياء والعارفين، فميتافيزيقيًّا يمكن النَّظر إلى الخيال كأساس لمعرفة لا تعمل وفق نظام استدلاليٍّ أو برهانيٍّ أو فرضيٍّ استنتاجيٍّ، وإنّما بحسب مواهب ذوقيَّة، هي على شاكلة مدد إلهيٍّ تستطيع الذّات العارفة أن تتَّخذها وهي مطمئنّة أساسًا أوَّلًا للفلسفة الرُّوحيَّة. ربّ فلسفة تستمدُّ جذورها من فلك النّبوَّة، ومن الحكمة الإلهيَّة كنور ربّانيٍّ يكشف عن مقدار تجلّي الصِّفات والأسماء الإلهيَّة. وبذلك تنحصر وظيفة الخيال في معرفة التّجلّي الأسمائيِّ بقدر طاقة القلب، وهو ما يصرِّح به ابن عربي قائلًا: «فلمَّا أوجد الصّور في النّفس، وظهر سلطان النّسب المعبرَّ عنها بالأسماء صحَّ النّسب الإلهيُّ للعالم فانتسبوا إليه تعالى فقال اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردَّ انتسابكم إليّ. أين المتَّقون أي الذين اتَّخذوا الله وقاية فكان الحقُّ ظاهرهم أي عين صورهم الظّاهرة، وهو أعظم النّاس وأحقُّه وأقواه عند الجميع، وقد يكون المتّقي من جعل نفسه وقاية للحقِّ بصورته»[1].

يمكن اعتبار هذا الموقف بمثابة نقطة ارتكاز يؤسِّس عليها ابن عربي نموذج الحقيقة الرّوحيَّة في فلسفته، والتي ستترتَّب عليها معايير الحقائق الأخرى. فقوَّة الخيال هي التي تجعل الحقائق الإلهيَّة تستقرُّ في قلوب العارفين طبقًا لمقاماتهم الأنطولوجيَّة والرّوحيَّة؛ فمن مقام الجمع إلى مقام الفرق أو مقام هو / لا هو يستطيع العارف أن يميِّز بسهولة بين الحقِّ والخلق أو بين الظَّاهر والباطن. إنَّه المقام الخاصُّ بالورع وبإعداد الذَّات وتهذيب سلوكها والارتفاع بها نحو مقام التّقوى، الذي يميّز بين درجات العارفين وتفاوت علمهم؛ فمنهم من يكون علمه بالمشاهدة، ومنهم من يكون بالذّوق، ومنهم من يكون بالمكاشفة. ويدلُّ ذلك على أنَّ الفاصل بين عمل العقل وعمل القلب هو إلغاء الأوَّل لكلِّ دور يقوم به الخيال ووضع حاجز فاصل بينهما، في حين يحرص الثّاني على استعمال الخيال كعين يسع فضاء إدراكها مظاهر التّجلّي الأسمائيّ.

جدير بالتّنويه أنَّ مسلك الفلسفة الرّوحيَّة الأكبريَّة، الذي ينهج دون منهج، يفصح عن مفهوم حركيٍّ للخيال، بوصفه فعاليَّة نشيطة ونوعيَّة تختصر درجة تربُّص القلب بالحقيقة. فهو أعظم اكتشاف سمح لابن عربي أن يدرك ثراءه وتميُّزه، ويشرِّع على أساسه فلسفته الترنسندنتاليَّة، التي

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، م، م، ص 147.

تحوِّل الذَّات العارفة إلى ذات مبدعة، يكون وجودها بمثابة مجازفة كبرى تعمل على تفكيك عمل العقل. واللَّافت أنَّ ابن عربي يحصر المحاور الأساسيَّة للخيال في ثلاثة مستويات، هي: الخيال المطلق، الخيال المنفصل، والخيال المتَّصل، فهو يمنحه صفات رياضيَّة، لكنَّه يرفع مهمَّته إلى توجيه التَّجربة الرّوحيَّة للذّات العارفة عن طريق الخيال من أجل إدراك أسرار الكون ذّوقيًّا كان قد عبرّ عنه قائلاً:» واعلم أنَّ العلوم الإلهيَّة الذّوقيَّة الحاصلة لأهل الله تعالى مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فإنَّ الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها»، إذا تقرَّب عبدي إليَّ بقرب النّوافل تجلَّيت له باسمي السّميع فيسمع كلَّ ما يسمع بالسّمع المضاف إليَّ لا يسمع نفسه فكان كلُّ مسموعاته دليلاً له عليّ، وتجلّيت له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرُّفات نفسه»[1].

إذا كان ابن عربي قد أدرك الحقيقة المطلقة عن طريق القلب، الذي يستعمل الخيال والذّوق والإلهام كأدوات مثلى، فإنَّه قد عزم على ذلك بعد أن وضع مفاعيل العقل في وضع محبط، لأنَّها تخطئ طريقها. فتمثُّل الكون لم يعد مستساغًا بوساطة العقل، لأنَّ مقولاته أصبحت على غير قدرتها المعتادة في استيعاب الوجود، بل صار لزامًا توظيف ملكة الكشف، بأدواتها الجديدة المعبِّرة عن الحقيقة بواسطة لغة الإشارة والرَّمز كحوامل جديدة لما يملكه القلب، الذي يجعل منه الذّوق مرآة عاكسة لتجلّيات الحقّ. هو لم يكرّس جهدًا أو وقتًا لفكرة أو نظريَّة أكثر ممَّا كرَّسه لهذه المسألة، فقد ركَّز أسُس مشروعه الرّوحيِّ على توفير المادَّة الأوّليَّة لخارطة أنطولوجيَّة ومعرفيَّة متشابكة العناصر لا تقدر على صياغتها إلَّا معقوليَّة متعالية، تجتهد الذّات العارفة في ابتكار الأدوات المريحة المعبِّرة عن رمزيَّة حقيقتها، ورفع حظِّ نيلها إلى أفق استثنائيٍّ غير متاح إلَّا للخاصَّة أو لخاصَّة الخاصَّة. مثل هذا المنعطف الرّوحيِّ يشكِّل العنوان الأوفى لتجربة ذوقيَّة وخياليَّة ممتنعة عن الظّهور إلَّا عن طريق شقِّ أفق روحيٍّ على نحو معراجيّ.

من أجل ذلك يكون التّنزيل الصَّريح والصَّحيح للفلسفة الرّوحيَّة لابن عربي هو اجتياز عتبة نسقيَّة الفكر المنطقيِّ والرّياضيِّ وصرامة التّحليل الفلسفيِّ نحو سياق مرجعيٍّ، تحكمه تجربة روحيَّة توحيديَّة، تكون إحدى مهمَّاتها الكشف عن إمكانيَّات النَّقد، وقدرته على تحويل الفهم من خاصّيَّة مميِّزة للعقل إلى خاصّيَّة مميِّزة للقلب، يلعب فيها الخيال والبرزخ والذّوق دورًا حاسمًا ومحدَّدًا. فتركيزه على بناء معقوليَّة ما بعد عقليَّة هدفه تحرير القلب من هيمنة العقل، وإبطال

[1]- ابن عربي، نفس المصدر، ص 136.

شرعيَّة تنصيب نفسه كسلطة عليا هي من يدير شؤون الحقيقة على مرِّ الأزمان، ولا يعني ذلك إنكار الحقيقة أو الدَّعوة إلى تجافيها، وإنَّما بيان أنَّ الوعي الرّوحيَّ يمثّل نطاقًا خاصًّا، يجيز تحكيم تجربة الإلهام والذّوق كمقاييس جديدة تتوسَّط العلاقة بين الذَّات وبين عالم الحقِّ، وبينها وبين عالم الخلق. إنَّه يؤسِّس لمعادلة إضافيَّة تتمثَّل في إلغاء فرضيَّة المشّائيّين، التي تخضع الوجود إلى مقولات العقل، لفائدة إحداثيَّة جديدة تعتبر أنَّ الوجود أشمل منه وينبغي إخضاعه إليه، في سابقة تعيد ترتيب العلاقة بين العقل والوجود واللّه، لتصبح قائمة على خضوع العقل للوجود وخضوع الوجود إلى اللّه[1]. وقد وجد نفسه في حاجة إلى تأكيد أولويَّة الخيال والكشف، لأنّه يضعنا أمام معنى عميق للحقيقة قائم على الفصل الجذريِّ بين قوَّة العقل، التي ترتكز على المحاجَجة وإتيان الدّليل والبرهان، وبين قوَّة القلب بأدواتها الذّوقيَّة والإلهاميَّة.

من البديهيِّ أن تجرَّنا النّجاحات التي حقَّقها ابن عربي في هذا الغرض صوب منطقة من التَّفكير، تشعرنا بوجوب الاقتناع بفساد كلِّ أقيسة العقل وأنظمته، وبطلان مفاعيل كلِّ العلاقات التي يتبنَّاها مع العالم بمقتضى قواعده، وهو ما يفضي إلى قتامة وضع غير مريح إزاء طريقة اندماج البشر وانخراطهم الخاصِّ في العالم. إنَّه يفرض علينا ضربًا من الحيرة تجاه مسؤوليَّة وجودنا الذّاتيِّ في العالم، وما إذا كان الاشتغال على المسافة التي تفصلنا عن الله أمرًا يعنينا بالقدر اللَّازم. ففي نظره من لا كشف له لا علم له، لأنَّ العلوم القلبيَّة هي عبارة عن أنوار تفد إلى قلب العارف في شكل مدد وفتوحات لا تقبل الشكَّ أو الخداع، فتؤدّي وظيفة كشف الحقيقة في كلّيَّتها بكلِّ وضوح وتميُّز واكتمال، ولا يشوبه أيُّ ارتياب أو نقصان. كأنّ ابن عربي يجعل علوم العقل وعلوم القلب في نزاع حول الكلّيات، وهو يميل إلى جعل مبحث الفلسفة الرّوحيّة أكثر كلّية من مباحث النّظر العقلي، بالنّظر إلى قدرتها المحتملة على كشف تجلّي الحقائق المتعالية والأفكار المطلقة، المنفصلة تماما عن العالم المرئي. وإنّ ما به تتميّز الحقائق الرّوحيّة هو تخطّيها الطّور الخاصّ بالعقل إلى طور ميتا ـ عقلي، يتعامل بانفتاح مع تجارب متباعدة ومرجعيّات مختلفة، داخل خزّان إشكالي واحد منظّم بالقلب، يجعل الوجود متمثّلا بشكل مرتّب ومنظّم[2].

---

[1]- Syafaatim Almirzanah, Sufi hermeneutics of Ibn Arabi and its application for interfaith dialogue, international institute of Islaming thought.

[2]- أنظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلَّم بن عربي، م، م. ص 201 ـ 230، وكذلك فلسفة التّأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء المغرب، الطّبعة 7 ، 2011، ص 51 ـ 149.

4.مفهوم البرزخ وعلاقته بنقد ابن عربي للعقل:

لو عدنا إلى المدوَّنة الأكبريَّة لأدركنا أنَّ عالم الخيال يتماهى مع عالم البرزخ، ويكمن الفرق بينهما فقط من النَّاحية الوظيفيَّة. فابن عربي يعرِّف البرزخ حرفيًّا بالخيال حين يصرِّح: «فإن قلت وما عالم البرزخ؟ قلنا عالم الخيال». وهو يستعمله استعمالاً قرآنيًّا ضمن سياق مُناقَشَة الدَّور الوُجوديِّ للصُّورة/الخيال، ليفيد دلالة الحاجز أو الحدّ. فبالعودة إلى القرآن يفيد البرزخ ذاك المانعَ أو الحاجز أو الفاصل، الذي يمنع تمازج مياه البحرين؛ بحر ماؤه عذْب فرات، وبحر ماؤه ملح أجاج، حرصًا على أنْ لا يبغيَ أحدُهما على الآخر (25:53، 55:20).

كما يستعمل ابن عربي مفهوم البرزخ في معنى مغاير كان علماء الشّريعة يقصدونه لتفسير سفر الأرواح بعد موتها، ليفيد الحاجِز الذي يحجز الأرواحَ المتوفَّاة عن الرُّجوع إلى العالَم. إذ يذهب تصوُّرهم إلى أنَّ البرزخ هو فضاءٌ مُسْتقرٌّ للرُّوح منذ لحظة موتها إلى حدود انبعاثها. بيد أنَّ ما يؤسِّسه نقديًّا حول هذا المفهوم هو تعبيره عن كلِّ شيء من شأنه أن يجمع ويُفَرِّق بين شيئين في الوقتِ نفسِه، من دون أنْ يحمل أيَّ ازدواجيَّة في ذاتِه، مثل الخطِّ الحاجِز بين الظِلِّ ونورِ الشَّمس. وقد قسّم عالم البرزخ إلى قسمين: البرزخُ الأعلى أو برزخ البرازخ للدَّلالة على الخيالَ المُطْلَقَ أو غير المدرك، والبرزخ الذي يدلُّ عنده على الكون بوصفه عالم الأشياء الممكنة، أي يمثّل عالَم المُمْكِنات، التي ليستْ ضروريَّة في ذاتها أو مُسْتَحِيلة، وليستْ مُطْلَقَة أو غير مُطلَقَة.

يريد ابن عربي أن يؤسّس نموذجًا جديدًا يرتكز على إدراك التَّداخل بين البرزخ والخيال، فما هو طريف وإشكاليٌّ لديه يكمن في تشكيل تصوُّره للكون، الذي يقوم على ثلاث طبقات عليا ووسطى ودنيا: وتتمثَّل الطّبقة العليا في ما يسمّيه الغيب المطلق أو الوجود الملائكيَّ حيث توجد المعاني المثاليَّة المطلقة، أمَّا الطَّبقة الأدنى فتمثِّل عالم الشَّهادة أو العالم المادّيَّ أو عالم الأجساد. والطَّريف حقًّا لديه أنَّه يجعل هاتين الطّبقتين تتَّصلان وتنفصلان في الآن نفسه عن طريق عالم الخيال، الذي تكون وظيفته منحصرة في الجمع بين خصائص هذين العالمين. وهو يستعمل تسميات أخرى لتعيين هذه الوظيفة مثل النّفسَ الرَّحمانيِّ، الذي ليس بموجود مطلق ولا كلمات منطوقَة. «فالحقُّ هو النُّورُ المَحْضُ، والمُحال هو الظُّلْمَة المَحضَة؛ فالظُّلْمَة لا تنقلبُ نورًا، والنُّور لا ينقلب ظُلْمَة أبَدًا. والخَلْق بين النُّور والظُّلمَة برزخ لا يَتَّصف بالظُّلْمَة لذاته ولا بالنُّور لذاته، وهو البرزخ والوسط الذي له من طَرَفَيْه حكم. ولهذا جعل للإنسان عينين وهداه النَّجدين (القرآن، 8:90-10)؛ لكونه بين طريقين، فبالعين الواحِدَة من الطَّرِيق الواحِدَة يقبل النُّور وينظر إليه بقَدْر استعداده، وبالعين

الأخرى من الطريق الأُخرى ينظر إلى الظُّلْمة ويُقبل عليها، وهو في نفسه لا نور ولا ظُلمَة[1].

يُعدُّ عالم البرزخ في المنظور الأكبريِّ ذاك العالم الذي يلتحم فيه المرئيُّ باللَّامرئيِّ والغيبيِّ بالشّهوديِّ، فتتَّخذ فيه الأشياء الحسّيَّة معانيها الرّوحيَّة المتعالية والمجرَّدة. ذلك ما يكشفه مثال الحلم، الذي يعتبر وسيلة ملكيَّة معبِّرة عن حقيقة الطّبقة الوسطى كجزء من عالم البرزخ؛ فالمشاهد التي نراها في الحلم وندركها ونتفاعل معها مادّيًّا هي في الواقع ليست كيانات قائمة بذاتها ولا متعيّنة، إنَّها صور وأشكال ذات معنى، لكنَّها فاقدة لأيِّ حضور مادّيٍّ، فهي ليست حسّيَّة محضة ولا خياليَّة محضة، وإنَّما هي مزيج بينهما، تمامًا مثل الصُّورة التي تعكسها المرآة، فهي موجودة لكنَّها ليست مادّيَّة، أو هي كالسَّراب نراه ولا نصل إليه. وعلى المنوال نفسه وتلك الشَّاكلة يكون عالم البرزخ أو عالم الأرواح. فمقاربة ابن عربي لعالم البرزخ وصلته بالخيال إنَّما تُفهم عن طريق نعتين وصف بهما الوحي وهما القرآن، الذي يدلُّ على معنى الجَمْع والاقتران، والفرقان، الذي يدلُّ على معنى الفَصْل والتَّفريق. وهذان المعنيَان يحدِّدان الملامِح الأنطولوجيَّة والإبستمولوجيَّة لعالم البرزخ، إذ إنَّ الاسم الأوَّل يُحيلنا إلى توحيد الوجود الواحديِّ (المُتَصَوَّر بالخيال)، ويفصِل الثاني بين المعارِف والإدراكاتِ المُتَعَدِّدةِ (المُدْرَكَة بالعقل)[2].

من الواضح أنَّ ابن عربي، وإن كان ينظر إلى الخيال والعقل على أنَّهما عينان للقلب، فإنَّه ينظر إلى البرزخ باعتباره الفضاء الأنسب الذي يشتغل فيه القلب، ويفعِّل جميع طاقاته. ويذهب ويليام تشيتيك إلى أنَّ ابن عربي يستعمل الُّلغة التي وضعها الفلاسفة أثناء حديثهم عن قوى الرُّوح، ورغم ذلك، نجدُ أنَّه كانَ أكثر عناية بالحالَة الوجوديَّة للخيال، والتي لم يُعرها الفلاسفةُ الأوائلُ أيَّ اهتمام. وقد كان استخدامُه للخيال ينسجمُ مع معناه الحياتيِّ الذي يُداني الصُّورةَ أكثر من الخيال. وقد وُظِّف للإشارة إلى انعكاس الصور، والخيالات، والأمور المُفْزِعة، وكلِّ ما قد يتبدَّى في الأحلام والرُّؤى، و يُعَدُّ بهذا المعنى مُرَادِفًا لمصطلح المِثَال الَّذي فَضَّله كثيرٌ من الكُتَّاب المُتَأَخِّرين.

يُلِحُّ ابن عربي على أنَّ الصُّورةَ تَجمَعُ بين جانبين اثنين، وتعمل على توحيدهما في واحدٍ أَحَدٍ؛ لذا يتشابهان ويختلفان في الآن نفسِه. وانعكاس الصُّورة يعني المِرْآةَ والموضوعَ المُنْعَكِس معا، أو أنَّه لا يَعْنِي المرآة ولا الموضوع. والحُلم هو الرُّوح والمَرْئِيُّ معًا وإلَّا ما هو الرُّوح وما هو المرئيُّ. والصُّوَرُ بطبيعتها هي/لا هي. وبعينِ العقل، لا تكونُ الفكرةُ إلا صحيحةً أو خاطِئةً، أمَّا عين الخيال،

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، م، م، الجزء الرَّابع، ص 59.
[2]- ويليام تشيتيك، «ابن عربي»، ضمن موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عبد العاطي طلبة.

فإنَّها ترى المفاهيمَ صورًا، وتقول بخطئها وصوابها في آن واحد، أو بانعدام الخطأ والصواب معًا. ولا تظهر تطبيقاتُ هذه الأنطولوجيا إلاَّ عندما ننظر إلى عوالم الخيالِ الثَّلاثة[1].

خاتمـة

أهمُّ ما يمكن أن نخلص إليه من نتائج هذه الدِّراسة هو أنَّ أفضل مدخل لمقاربة فكر ابن عربي هو المدخل النَّقديُّ، وأنَّ أفضل مدخل لمقاربة المسألة النّقديَّة هو المدخل الإيمانيّ. ذلك أنَّ ما انتهى إليه من نقد جذريٍّ وجارف لمنهج العقل وأدواته، واستبدالها ببُنى جديدة لإدراك الحقيقة، لم يكن مجرَّد إعلان عن تمرُّد عن المعقوليَّة الرَّسميّة، وإنَّما هي ذهاب إلى الحدود القصوى في هيكلة البحث عن الحقيقة، التي لم تعد متجانسة بكيفيَّة تنسحب على الوجود وعلى التَّفكير بالصِّيغ المعهودة، وأصبحت رهينة حدوس روحيَّة أصيلة لتجربة ثريَّة ومتعالية، تنفتح على خبرات أنطولوجيَّة وجماليَّة وأخلاقيَّة يمثِّل البرزخ والخيال محرِّكاتها الفاعلة. فعند هذه الحدود ينفصل ابن عربي عن التَّقليد المشّائيِّ، ويختار أن يفتتح وجهة جديدة لبناء المعنى، وتغيير مسار الفلسفة في اتِّجاه ضبط نموذجها الأنسب، المتمثِّل في جعل القلب ناطقًا رسميًّا باسمها، حيث يتولىَّ إدارة شؤون الحقيقة فيها. فما يمكن استنتاجه هو أنَّ حضور القلب قد طُبع بميزتين رئيسيَّتين: ميزة أولى جعلته في تمفصل مع ملكة الخيال بوصفه حلقة ربط بين عالم الألوهة وعالم الأشياء، وميزة ثانية استدعت اكتشاف عالم البرزخ، الذي يجمع ويفرِّق بين الحقائق الرّوحيَّة المتعالية وبين ما يناسبها في الواقع.

والطَّريف في هذه المقاربة هو أنَّها لم تخطىء مقاصدها الأصليَّة حين جعلت كشف الحقيقة رهينة التَّداخل بين البرزخ والخيال عن طريق الحلم، وذلك يفسِّر نوعيَّة جديدة من المعرفة، لا تنضبط لبراهين العقل واستدلالاته قدر انضباطها لكشوفات القلب. وعندئذ يمكن القول أنَّ التَّحاور مع نقد ابن عربي للعقل وجرَّه إلى الفلسفة هو محاولة جادَّة لإعادة اختراعه، خصوصًا أنَّه يقترح اتِّصال التّأمُّل الفلسفيِّ بالتّجربة الرّوحيَّة للذَّات العارفة، التي تشتقُّ خصوصيَّتها من تحرُّرها من المعقوليَّة الرَّسميَّة.

يبدو أنَّ ابن عربي قد وعى جيّدًا الدَّرس النّقديَّ للغزالي، ورفعه إلى المقام الذي يجعل منه ندًّا عنيدًا ومضارعًا صلبًا للمشّائيَّة، التي يمثِّلها رمزيًّا واعتباريًّا ابن رشد. إذ إنَّ عبقريَّته تكمن في تفطُّنه إلى شراك الثّنائيَّات الميتافيزيقيَّة التي أربكت العقل وأوقعته في نقائض لا يمكن حلُّها مثل

[1]- أنظر: ويليام تشيتيك، المرجع نفسه.

ثنائيَّات الوحدة والكثرة الوجود والعدم الذَّات والصفات والقِدم والحدوث الظّاهر والباطن... وقد تمكَّن لأوّل مرَّة من حلِّها عبر دمج مجاليَ الخيال والعقل من ناحية، ودمج مجاليَ العقل والقلب من ناحية أخرى ليؤسِّس لنظريَّة التّجلّي الأسمائيِّ التي تمكَّن بوساطتها من تأسيس رؤية توحيديَّة للعلم ترتكز على الوحي والسنَّة النّبويَّة، وهي رؤية ـ إن أحسن الباحث أو القارئ الظنَّ بها ـ كفيلة بدفع جميع الإحراجات والأحكام المسبقة والتُّهم الجاهزة التي تعرَّض لها الفكر الأكبريُّ، وأوّل هذه التُّهم وأشهرها هي القول بوحدة الوجود.

إنَّ مثل هذه الإمكانيَّة تمنحنا الضَّمانة المثلى لرفع مقام نقد للعقل إلى الطّور المفصليِّ في تاريخ الفكر الفلسفيِّ في عصره، الذي أدرك نهايته الفعليَّة تحت وطأة تدخُّل النَّقد وتحطيم مقولات العقل وأنساقه على مسطَّح ميدان السّياحة والسّفر التي تطؤها أقدام العارف، والتّردُّد بين الأحوال والمقامات والمنازل التي يتقلَّب فيها القلب. فنقد العقل من داخل الأفق الرّوحيِّ الذي يقترحه ابن عربي ليس مجرَّد اختبار لطاقات العقل، أو تقييم لخطّة عمله، بقدر ما يمثّل علامة فلسفيّة فارقة تنحت نسيجا متشابكا من القضايا ومن النّظريَّات المتداخلة، والجمع بين جميع أجناس التّفكير واتِّجاهاته التي أجبرت الفلسفة في المرحلة ما بعد الحديثة على اتِّباعها، ممَّا يكشف عن أدلَّة إضافيَّة تفترض افتراضًا قويًّا أنَّ الكينونة الرّوحيَّة هي الوحيدة المؤهَّلة للتّمتُّع بانخراطها في العالم، وهي فكرة نجد أنَّ خيطها الرَّفيع والنَّاظم مبثوث في أرجاء المدوَّنة الأكبريَّة كافَّة، أين يجبر الحكمة على مغادرة دروب التّأمُّل والبحث عن الحقيقة نسقيًّا باحترام منطوق العقل الرَّسميِّ، إلى أفق لا يسمح باستمرار هيمنة العقل بقدر ما يسمح بالنَّتائج التي يفضي إليها الكشف والذَّوق والإلهام.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية:

1. ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، ضبطه وصحَّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميَّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.
2. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشُّعاع للنَّشر الطَّبعة الثَّانية 2007.
3. ابن عربي، إنشاء الدَّوائر، مكتبة الثّقافة الدّينيَّة، القاهرة، من دون تاريخ.
4. ابن عربي، «المعلوم من عقائد أهل الرُّسوم»، ضمن الرَّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد

الفتَّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، الطَّبعة الأولى، بيروت، 2002.

5. ابن عربي، «عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، ضمن: الرَّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتَّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، بيروت، الطَّبعة الأولى،2002.

6. ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرَّازي»، ضمن الرَّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتَّاح، مؤسَّسة الانتشار العربي، الطَّبعة الأولى، بيروت، 2002.

7. ابن طفيل، حي بن يقظان منشورات دار المعارف للطِّباعة والنَّشر، تونس، 1988.

8. أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلَّم بن عربي، المركز الثَّقافي العربي، الطَّبعة الثَّالثة، الدَّار البيضاء، 2006 .

9. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التَّأويل، المركز الثقافي العربي، الدَّار البيضاء المغرب، الطّبعة 7، 2011.

10. أرسطو، كتاب سرّ الأسرار المعروف بكتاب السياسة والفراسة في تدبير الرِّئاسة، تقديم سامي سلمان الأعور، دار العلوم العربيَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1995.

11. الحكيم (سعاد)، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطَّبعة الأولى، 2018.

12. الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نسخة منقَّحة مصحَّحة بإشراف مكتب البحوث والدِّراسات في دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، 2010.

13. الصَّادقي (أحمد)، إشكاليَّة العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم الدُّكتور عبد المجيد الصَّغير، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2010 .

14. الكاشاني (عبد الرزَّاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيَّة، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، الطَّبعة الأولى، 1992.

15. المكيّ (أبو طالب)، علم القلوب، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 2004.

16. تشيتيك (ويليام)، «ابن عربي»، ضمن: موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عبد العاطي طلبة.

17. شودكوفيتش (ميشيل)، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشَّريعة، ترجمة د. أحمد الصَّادقي، مراجعة

18. كوربان (هنري)، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ترجمة فريد الزَّاهي، منشورات مرسم.

19. يحيى (عثمان)، مؤلَّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمه عن الفرنسيَّة د. أحمد محمد الطّيّب، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب 2001.

المصادر الأجنبية

1. **–Almirzanah (Syafaatim)**, Sufi hermeneutics of Ibn Arabi and its application for interfaith dialogue, international institute of Islaming thought**.**

2. **-Chittick (w),** the Suphi path of knowledge : Ibn al-ʻArab***ī***'s Metaphysics of Imagination **Albany: SUNY Press, 1989.**

3. **-Chittick) w.c(, Ibn Al - Arabī: The door way to an intellectual tradition. In: The Journal of** Muhyddin Ibn Arabi Society**, 2015.**

4. -Chittick) w.c(, Ibn ʻArab**ī** on the Benefit of Knowledge, in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia.

5. -Corbin (Henri), Lettre du 28 Février 1963 en réponse de l'article Moh. Hassan Askari : « Ibn Arabi et Kierkegarad » dans Revue de métaphysique et de morale, vol 68, n°2, 1963.

6. **-Proulx (Daniel),** Le rôle de l'imagination de l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhme**, université de Montréal, Novembre 2011.**

7. **-Sachiko Morata,** The tao of Islam**, Sunny Press, 1992.**

8. **-Teleranta (Mikko),** Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, **The University Of Helsinky May 2012.**

ما بعد الكوجيتو الديكارتيّ
نقد العقل المؤسس للذاتية في الفلسفة الغربية

أحمد عبد الحليم عطيّة
أستاذ الفلسفة في كليّة الآداب بجامعة القاهرة - مصر

ملخّص إجماليّ

نتناول في هذه الدِّراسة قضيَّة إعادة النظر في الكوجيتو الديكارتيِّ المؤسِّس للذَّات والذاتيَّة في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة. ولتنجيز هذه الغاية سوف نعمل على استقراء عدد من الدراسات الفلسفيَّة المتنوِّعة التي تسعى لتحليل الكوجيتو معرفيًّا باعتباره جوهر الذاتيَّة في الفلسفة الديكارتيَّة. والهدف هو فهم ما يحدث اليوم من أعمال أكاديميَّة حول ما آل إليه الإرث الديكارتيُّ ولا سيما مفهوم الأنا والذات، أو في الكتابات المتداوَلة في «الميديا» حول الكوجيتو؛ وهذه الكتابات سواء كانت جامعيَّة أم إعلاميَّة، تبدو متناثرة، أو متعدِّدة متنوِّعة، أو معدَّلة مطوَّرة، أو محاوِرة مجادِلة، أو مفسِّرة مؤوِّلة.

لقد مضى على الكوجيتو ما يقرب من أربعة قرون، تخلَّلتها أضعاف عددها من دراسات؛ أنتجت "كوجيتويات" متعددة، حيناً تتنافس وتتصارع، وحيناً آخر تتجادل وتتحاور، وفي أحيان كثيرة تسلك جدليّة التقارب والتباعد والاختصام. مهمَّتنا هنا هي تناول هذه الدفعة من "الكوجيتويات" التي شغلت الفكر الفلسفيَّ في فترة ما بعد الديكارتيَّة. أما الغاية من ذلك فهي معرفة كيفيَّة التفاهم والتعايش معها في إطار أربعة حقول معرفيّة: الكوجيتو الظاهريَّاتيَّ والتأويليَّ ـ الكوجيتو ما بعد الحداثيِّ ـ فالكوجيتو الأفريقيِّ ـ وأخيراً الكوجيتو ما بعد الاستعماريّ.

* * *

كلمات مفتاحيَّة: الكوجيتو الديكارتي - الذاتية العقلية - الميتافيزيقا الغربيَّة - الفينومينولوجيا ـ التأويلية.

علوم المدى
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

في المستهلّ، نتناول وجهات نظر ثلاث حول الكوجيتو، لباحثين أوروبيين وأفارقة وآسيويين. نخصِّص الفقرة الأولى لما عُرف بـ الكوجيتو الظاهرياتيِّ، عند كلٍّ من هوسرل وسارتر وميرلوبونتي وريكور وجان جريش، وننتقل إلى الكوجيتو العصبيِّ الإدراكيِّ الذهنيِّ عند العالم البرتغاليِّ انطونيو داماسيو، ونتوقَّف في الفقرة الثانية عند الكوجيتو ما بعد الحداثيِّ، كوجيتو الجنون واللَّاعقل والإرادة والرَّغبة، أو النقد الأركيولوجيِّ للذات؛ خصوصًا عند نيتشه وفرويد وفوكو ودريدا وجاك لاكان، ثمَّ ننتقل إلى الصورة الحاليَّة للذات أو الكوجيتو ما بعد الرقميِّ لبيان الأنا في عالم الوسائط «الميديا». أمَّا في الفقرة الثالثة فنبحث الكوجيتو الأفريقيَّ، ما بعد الكوجيتو الأوروبيِّ في كتابات عدد من الفلاسفة الأفارقة، حيث يظهر التقابل بين مفهومين يمثِّلان توجُّهين يشغلان العالمين الأوروبيَّ والأفريقيَّ هما: الكوجيتو Cogito والأوبوتيو Ubruntu، ونتوقَّف خصوصًا عند أول ناقد أفريقيٍّ لديكارت وهو أنطون فيلهام أمو الذي قدَّم في أطروحة نقديَّة للكوجيتو في القرن الثامن عشر تحت عنوان "نقد ديكارت: اياثيا العقل البشري". كذلك ما قدَّمه كلٌّ من مارسيل موكاديMarcel Mukad ، ومايكل كباكالا (1931-2013)، وبنزت لوجو من رؤية أفريقيَّة للكوجيتو الديكارتيّ. فيما نخصِّص الفقرة الرابعة للكوجيتو ما بعد الكولونياليِّ عند إيزيك داسل ورامون جرو سفوكيل.

بداية، سنعمل على تفصيل نشأة وظهور وتطوُّر وتعدُّد وتحاور هذه الكوجيتويات على النحو التالي:

من الكوجيتو الديكارتيِّ إلى الكوجيتو الفينومينولوجيِّ

نتناول في هذه الفقرة وجهات النظر الفلسفيَّة التي سعت لفهم وبيان طبيعة الكوجيتو باعتباره أساس الفلسفة الديكارتيَّة وما نتج من تفكير في الكوجيتو، تعديلاً وتطويرًا، تفسيراً وتأويلاً في إطار الفلسفة الغربيَّة بداية من الظاهرياتيَّة والتأويليَّة باعتبارها قراءة جديدة على ضوء الاتجاهات الجديدة في الفلسفة الغربيَّة التي عرفت مع هوسرل والفينومينولوجيا وريكور والهيرمنيوطيقا.

علينا النظر في تطوُّر الكوجيتو الديكارتيِّ بداية من هوسرل، حيث تحوَّل النقد الذي قدَّمه فلاسفة القرنين السابع والثامن عشر إلى قراءة وتطوير وإعادة صياغة الكوجيتو، حيث يمكننا أن نجد منذ هوسرل كوجيتوات متعدِّدة، بحيث يمكننا أن نتخيَّل شجرة الكوجيتو الهوسرليِّ على غرار شجرة الفلسفة الديكارتيَّة، فهناك الكوجيتو الفينومينولوجيُّ عند رائد الفينومينولوجيا، وهناك الكوجيتو الوجوديُّ، أو الجسديُّ على اختلاف أشكاله لدى سارتر وميرلوبونتي وقبلهما نيتشه، مثلما نجد الكوجيتو التأويليُّ لدى ريكور وفلاسفة الهيرمنيوطيقا ممَّن شغلوا بالاجو المتعيّن والتحوُّل من

الذات المتوافق الفرديَّة إلى الذات الكلّيَّة المتعالية.

لسنا في حاجة إلى التأكيد على القيمة الفلسفيَّة والتاريخيَّة التي حظي بها الكوجيتو (Cogito) الديكارتيُّ، قدر حاجتنا إلى النظر في ما آلت إليه فلسفة الذات بعد زيادة التفكير الوضعيّ وتعدُّد المحاولات الرامية إلى مجاوزة الميتافيزيقا.

إنَّ قيمة الكوجيتو لم تعد تقاس بما أحدثه من تحوُّل جذريٍّ في مسار الفكر الفلسفيّ، وإنَّما بانكساراته وأصدائه داخل الفراغات التي خلَّفتها العلوم. ضمن هذا الموقع بالذات، حاولت الفينومينولوجيا مع مؤسِّسها هوسرل استعادة التأمُّلات الديكارتيَّة، أو بالأحرى استعادة عرش الفلسفة وتجديد ولايتها على مختلف النظم المعرفيَّة.

من هنا، تطرح تاجة بو حجة بن علي الأسئلة التالية من أجل تحليل العلاقة بين هوسرل والكوجيتو الديكارتيّ: ما هي قيم العودة إلى ديكارت؟ ما البديل الذي ارتأته للكوجيتو الديكارتيِّ، وما سبل استكشافه؟

ينبغي القول أنَّ فلسفة الفينومينولوجيا موجَّهة إلى الذات، وهذه الوجهة هي التي جعلت هوسرل يعترف بأنَّ دراسته لديكارت قد أعطت دفعًا قويًّا لظهور فلسفة متعالية، أو لظهور الفينومينولوجيا التي ما زالت بصدد التكوين، ويمكن اعتبارها أو تسميتها بالديكارتيَّة الجديدة. لكن، على عكس ديكارت الذي عمل على تشييد صرح من الحقائق القائمة والمؤسّسة على الكوجيتو، حاول هوسرل أن ينقِّب في أعماقه وأن يستكشف بنيته. فهذا "الأنا أفكر" "لا شيء أوثق منه ولا شيء أبسط من الإقرار به، نسلِّم بإمكانيَّة الانطلاق منه من دون عناء، ولكن نرى بأقلِّ يقين كيف يمكن بلوغه"[1].

لقد اعتبر ديكارت "الأنا أفكر" حقيقة متعلِّقة بموجود، أو بمادَّة جوهريَّة تؤدّي دور الذات الأخيرة بالنسبة إلى صفة الفكر، وبدل التوقُّف عندها انساق ديكارت إلى جملة من الاستنتاجات، فجعل من الكوجيتو نقطة انطلاق لسلسلة من الاستدلالات، الأمر الذي وضع حاجزًا بينه وبين "الأنا الخالص"، الذي لم يستطع أن يدرك ثراءه وتمييزه عن "الأنا العالمي" Le moi Mondain، ولعلَّ هذا ما يبرِّر حكم هوسرل عليه بأنَّه قد قام بمعنى ما، بأعظم اكتشاف ولكنَّه لم يستوعب المعنى الخاصَّ للذاتيَّة المتعالية ولم يتخطَّ بذلك البوابة التي تؤدّي إلى الفلسفة المتعالية الحقيقيَّة.

هذا المسار بالذات هو جعل الأنا تتيه عن ذاتها، لذلك لم يكن نقد هوسرل للكوجيتو الديكارتيِّ من زاوية منطقيَّة محضة، بمعنى أنَّه لم يعد قراءة "أنا أفكر أنا موجود"، من حيث هو حكم أو قضيَّة منطقيَّة، أو في ضوء ما وجّه إلى هذا الحكم من انتقادات من قبل الفلاسفة، بل من جهة أنَّ ديكارت

[1]- بن على، ناجة بوحجة (2002) هوسيرل والكوجيتو الديكارتي، مجلة الفكر العربي المعاصر. ع 114-104.

لم يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنَّ الأنا بإمكانه أن يوضح نفسه بشكل دقيق ولا محدود استنادًا إلى الخبرة المتعالية دونما حاجة إلى أيِّ سند خارجيٍّ أو ضمان إلهيّ. لقد كان هدف هوسرل، كما تذكر تاجه بو حجة، تجاوز "الأنا الإنسان" للمكوث فى "الأنا المتعالي"، والتنصُّل من كلِّ الفرضيَّات المسبقة التي عاودت البروز من جديد.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ مسلك الفينومنيولوجيا غير مسلك الديكارتيَّة، والغرض من إحياء التأمُّلات ليس استنتاج المبدأ الأقصى للعلوم أو لوجود العالم كموضوع، بل إعطاؤها بعدًا نقديًّا، فتأمُّلات هوسرل كانت "نقدًا للخبرة الباطنيَّة المتعالية، نقدًا يتعلَّق بالأشكال الفرديَّة المحدَّدة لهذا الخبرة. إنَّه يحدِّد موضوع التأمُّلات بكونه الفينومنيولوجيا المتعالية، وإزاء ذلك نجد أنفسنا فى مواجهة "علم هو مطلق الذاتيَّة يبدو فيه الأنا، الموضوع الوحيد لهذا العلم، الذي يبدأ كعلم محض بالأنا أو كايغولوجيا خالصة Egologie Pure [1].

لا ريب في أنَّ سارتر كان محور اهتمام الفلاسفة والنقاد والمثقَّفين لمواقفه السياسيَّة، ونال اهتمامًا كبيراً في الكتابات الفلسفيَّة خصوصًا في الخمسينيَّات والستينيَّات في ثقافتنا العربيَّة باعتباره فيلسوفًا فرنسيًّا كبيراً امتدادًا لرينيه ديكارت الذي شغلنا بفلسفته ومنهجه فى مصر بسبب تبنّي الجامعة المصريَّة له، ودعوة طه حسين لمنهج منذ العشرينيَّات وفي الستينيَّات ظهر اهتمام بكتاباته عن الخيال والصورة والأنا موجود الذي ترجم احتفاءً بحضوره إلى مصر.

كان هوسرل يريد القول أنَّ لجوء ديكارت إلى تمثُّل الله كأحد تمثُّلاتنا الفطريَّة بغية استخدامه في برهان مفارقة وجود العالم لبطون الوعي، هو تحرُّك لا فينومينولوجيّ ولا ينسجم بالتالي مع المبدأ الديكارتيِّ ذاته؛ مبدأ التأسيس المطلق للمعرفة. تكمن الفكرة الديكارتيَّة، في نظر هوسرل، في عزم ديكارت على إجراء أول إصلاح جذريٍّ للفلسفة شهده التاريخ، وذلك بغية جعلها علمًا يتمتَّع بأساسات مطلقة. إلَّا أنَّ المهم في نظره أنَّ فكرة هذا الإصلاح وهي متضمّنة في إعادة بناء هيكليَّة المعرفة؛ تستمدُّ قيمتها من رجوع ديكارت في محاولته هذه إلى ذاتيَّة الإنسان ليؤسِّس فيها وعليها بناء المعرفة. أنا أفكر، إذن أنا موجود.

يرى صاحب «**تعالى الأنا**» في كتابه **الوجوديَّة مذهب إنسانيّ**؛ أنَّ كلَّ نظريَّة تتناول الإنسان خارج الكوجيتو؛ تكون احتماليَّة، وكلَّ مذهب يبنى على الاحتمال يهوي في العدم، إذ كي توجد حقيقة ما لا بدَّ من أن توجد حقيقة مطلقة وهي إدراك الإنسان لذاته إدراكًا مباشرًا ومن غير أي وساطة[2]. إلا ان الوعي بالنسبة لسارتر هو فعل وليس جوهرا، مما يتعارض مع الجوهرانيَّة المثاليَّة خصوصًا عند ديكارت.

---

[1]- المصدر السابق، ص 107.

[2]- ج ب سارتر الوجودية مذهب انساني، تقديم كمال الحادج بيروت منشور المكتبة الياة، ص 44. وانظر حميدة هرياجى: الكوجيتو بين ديكارت وسارتر. مجلة دراسات فلسفية، المجلد العاشر، يونيو 2014.

من الكوجيتو الصحيح إلى الكوجيتو المجروح

لم يكن الاهتمام الفلسفيُّ فى هذه الفترة حول سارتر، بل نجد حضور ميرلوبونتي بارزًا باعتباره صاحب الكوجيتو الجسديّ الذي قُدِّمت حوله بضع دراسات[1]، وإن كان الانشغال بالكوجيتو التأويليِّ أكثر ظهورًا خصوصًا لدى بول ريكور.

يحتلُّ كتاب «**الذات عينها كآخر**»؛ موقعًا مميَّزًا بين كلِّ مصنَّفات ريكور، وفيه يناقش المشكلة التي شغلت فكره؛ وهي مشكلة الذات، والذات الفاعلة، التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكرو وجودها. وهو يخبرنا أنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ الواثق من نفسه، والذي اعتقد أنَّه قد ترسَّخ وكان قادرًا على تأسيس ذاته بذاته؛ قد أذلَّه نيتشه وحوَّله إلى مجرَّد وهم كما سنرى في حديثنا عن الكوجيتو ما بعد الحداثيّ.

يوضح ريكور أنَّ الطموح التأسيسيَّ للكوجيتو الديكارتيَّ يمكن التعرُّف عليه أوّلاً من الطابع المُغالي للشكِّ؛ والذي يفتتح فضاء الاستقصاء في كتاب **التأمُّلات**. ففرضيَّة الخداع الكلّيِّ تنبثق من شكِّ ديكارت، وإذا كان ممكنًا أن ينبثق الكوجيتو من هذا الوضع المتطرِّف للشكِّ فهذا يعني أنَّ هناك من يقود هذا الشكّ، أعني الأنا التي تنعكس في الكوجيتو، وهي ميتافيزيقيَّة ومغالية بقدر ما هو الشك بالنسبة إلى كلِّ محتوياته[2].

لا شكَّ في أنَّ هذه الملاحظة أساسيَّة من أجل فهم انقلاب الشكِّ إلى يقين الكوجيتو في التأمُّل الثاني: فبحسب الاستهداف الأنطولوجيِّ للشكِّ؛ إنَّ الأمر الأكيد هو يقينيَّة وجودي التي تحويها ضمنًا ممارستي نفسها للتفكير في ما تقوم عليه فرضيَّة الخادع الأكبر: «ليس هناك من شكٍّ بأنيّ موجود، إن كان يخدعني، ويخدعني مهما شاء؛ فإنَّه لن يستطيع على الإطلاق أن يجعلني ألاَّ أكون، ما دمت أفكِّر بأني شيء ما. إنَّنا هنا أمام قضيَّة وجوديَّة: إن فعل أكون ليس مجرَّد رابطة ولكنَّه يؤخذ بمعناه المطلق: «أنا أكون، أنا موجود»؟[3]

ينطلق ريكور هنا من مُعطى تجديد «العزم الأنطولوجيِّ الذي يسكن الكوجيتو، والذي كان قد نُسي في صياغة ديكارت». فلئن كان يقبل «هدم االكوجيتو» المعرفيِّ؛ فهو يريد «إعادته إلى المخطَّط الأنطولوجيِّ باسم أنا أوجد». ولعلَّ مقصد ريكور، كما يرى المسكيني، يتمثَّل في «سبر

---

[1]- ثريا الأبقع: الكوجيتو وصلة بين الذات والظاهر والوجود: دراسة تحليلية نقديةن مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد الأول يناير 2013. وانظر ايضاً حمال مفرج: كوجيتو الجسد عند ميرلوبونتى، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة.

[2]- ريكور، بول، (2005)، الذات عينها كـأخر، ترجمـة وتعليـق وتقـديـم: جـورج زيناتي، ط1، بيروت، المنظمـة العربية للترجمة

[3]- نفس الموضع السابق.

التفسير الإيجابيِّ لـ«أنا أوجد الذي يحلُّ محلَّ الكوجيتو» (نفسه). الهدف الأسمى هو الدفاع عن «إمكانيَّة وجود فلسفة جديدة للأنا»[1].

تنوُّعات الكوجيتو التأويليّ

يمكننا أن نجد في ما كتبه جان جريش في "**الكوجيتو التأويليّ: التأويَّليَّة الفلسفيَّة والإرث الديكارتيّ**"، امتدادًا لما قدَّمه بول ريكور تحت عنوان الكوجيتو المجروح أو المهمَّش، أو الكوجيتو المحطَّم والمكسور؛ حيث نتعرَّف على ما نجده في العديد من التيَّارات الفلسفيَّة الأوروبيَّة المعاصرة ما بعد الحداثيَّة الجينالوجيَّة والتفكيكيَّة والتأويليَّة صورًا للكوجيتو ما بعد الديكارتيّ؛ تمثّل مع ما سوف نعرض له من انتقادات فلسفيَّة أفريقيَّة وأمريكولاتينيَّة كوجيتويات جديدة تزحزح الكوجيتو الديكارتيَّ، وتقدِّم لنا صورًا تاريخيَّة وثقافيَّة حضاريَّة بالإضافة إلى الصور الأوروبيَّة التي تعبِّر عن واقع مغاير للكوجيتو الديكارتيّ.

بيد أنَّنا لا نكتفي بتتبُّع وتناول تحليل هذه الكوجيتويات ونقدها الفلسفيّ للكوجيتو الديكارتيّ وحججها في ذلك؛ وهل وصلت إلى مرحلة الصراع الفلسفيِّ على غرار ما يطلق عليه ريكور صراع التأويلات، أم يمكن أن تتعايش تلك الكوجيتويات الأوروبيَّة الناقدة والمتجاوزة الكوجيتو الديكارتيّ مثل: الكوجيتو الَّلاكانيّ نسبة إلى جاك لاكان؛ الذي يمثِّل امتدادًا للاتِّجاهات النيتشويَّة والفرويديَّة الناقدة للأنا أفكر الديكارتيِّ، وأيضًا الكوجيتو التفكيكيّ عند جاك دريدا في حواره مع ميشيل فوكو حول الأنا الديكارتيّ، وهما اتِّجاهان وجدا اهتمامًا لدى بعض الباحثين العرب. وهناك أيضًا الكوجيتو التأويليّ، كما نجده لدى كلٍّ من بول ريكور وجان جرايش، وكلها اتِّجاهات ما بعد حداثيَّة يقدِّمها فلاسفة فرنسيون؛ بحيث يصحُّ أن نطلق عليها الكوجيتو ما بعد الديكارتيِّ الهوسرليِّ والريكوريِّ، أو ما بعد الحداثيِّ النيتشويِّ والهايدغريِّ والفوكوويِّ والَّلاكانيِّ.

يميّز جان جريش بين تصوُّرين متباينين للهرمنيوطيقا: الأول الهرمنيوطيقا على طريقة الألمان، والثاني الهرمنيوطيقا على طريقة الفرنسيين، ومنطلقها التأسيس الديكارتيُّ للفلسفة التأمُّليَّة. وقد انشغل جريش بما يسمَّى "الكوجيتو المجروح"، حيث أعلن عن نيَّته إصدار كتاب يحمل هذا العنوان، ومنذ ربع قرن تحوَّل غرض الكوجيتو المجروح إلى أحد مطالب الفهم النقديِّ. وقد لعبت التأويلات الجديدة لديكارت والديكارتيَّة دورًا لا يستهان به في هذا المشروع، حيث ألقى كلٌّ من ميشيل هنري وجان لوك ما يرون وريشير وليفيناس الضوء على الإشكاليَّة التي طرحها كتاب

[1]- الموضع نفسه.

الكوجيتو المجروح، وكلٌّ منهم صاغ تأمُّله الديكارتيَّ الخاصَّ مع تقديم تأويل للكوجيتو.[1]

ألقى هؤلاء المؤلِّفون الضوء على الإشكاليَّة التي يشير إليها عنوان "**الكوجيتو المجروح**"، وعمل كلٌّ منهم على صياغة "تأمُّله الديكارتيِّ" الخاصِّ، وإن كان معنى الجرح يتبدَّل، إن نحن انتقلنا من الانفعالات بالذات (aulto affection) فأخذوا على المعنى الذي قصده ميشيل هنري، ومن الانفعال بالغير (hétéro-affection) عند ليفيناس، مرورًا «بالأنا البَدئيِّ» عند ريشير، ثمَّ بما سمَّاه ماريون (adonné).

إنَّ دراسة هذه التنويعات هي حفزٌ شديدٌ من أجل أن توضح التأويليَّة علاقتها الخاصَّة بديكارت، وبما لها من فكرة الكوجيتو المجروح». فماير يقبل بالمثال الديكارتيِّ لكوجيتو هو «سيّدٌ ومالكٌ» لأفكاره (cogitationes). هذا ما نجده في النحو الذي يتَّخذ به ديكارت مكانه المؤوَّل الأفضل للرُّؤى الثلاث التي كانت حاسمة في مسيرته الفلسفيَّة، فإن جملة من الدراسات التي خصصها جان لوك ماريون لهذه الرؤى الثلاث: ديكارت – المؤوّل بفكِّ شيفرة ديكارت – الحالم من أجل أن يوحي إلينا بمشروع لبضعة أفكار لديكارت – الفيلسوف.[2]

بناءً على المثال الأوحد للفينومينولوجيا، يظهر لنا أنَّه من المهمِّ والجدير بالنَّظر تحليل استراتيجيَّات الاستعادة؛ التي كانت (التأمُّلات الميتافيزيقيَّة) لديكارت هدفًا لها لدى مؤلّفين من أمثال هوسرل، وهايدغر، وليفيناس، وميشال هنري، من دون أن ننسى جان لوك ماريون.[3]

داماسيو، الكوجيتو العصبيّ الذهنيّ

ظهرت مقاربات للإدراك متعلِّقة بالجسد. وقد اكتسبت تلك المقاربات، في العلوم الإدراكيَّة، زخمًا في التسعينيَّات، وما زال مستمرًّا حتى اليوم، حيث اعترض علماء وفلاسفة مثل فرانسيسكو فاريلار Francisco Varela، إيفان تومبسون Evan Thompson، وإليانور روش (Eleanor Rosch 1991)، وأنطونيو داماسيو (Antonio Damasio1994)، واندي كلارك Andy Clark ، على الثنائيَّة الديكارتيَّة (العقل/ الجسد) التي، رغم الجهود الجبَّارة التي بذلها فلاسفة مثل رايل ودينيت وغيرهما، ظلَّت تمارس تأثيرها على العلوم المعرفيَّة.[4]

من المفيد القول أنَّ التطوُّر الذي لفت الأنظار في مجال العلوم المعرفيَّة هو ما تحقَّق من تقدُّم

---

[1]- جان جريش الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والأرث الديكارتي. ترجمة فتحي انقرو مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، 2020.

[2]- المصدر السابق.

[3]- نفس الموضع.

[4]- شون جالا جردان زهانى: العقل الظاهراتى: مقدمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفية، ترجمة بدر مصطفى، المركز القومى للترجمة، القاهرة 2019.

مذهل في علم الأعصاب. ففي السنوات العشرين الماضية تمكَّنَّا من تعلُّم قدر هائل من المعارف حول كيفيَّة عمل الدماغ. وقُدِّمت لنا تقنيَّات مثل تصوير الدماغ (الرنين المغناطيسيّ الوظيفيّ fMRI) نماذج تجريبيَّة جديدة. فلكي يصير من الممكن تصميم التجارب بشكل صحيح، وكذلك تفسير نتائجها، يرغب المجرِّبون في كثير من الأحيان في التعرُّف على ماهيَّة الخبرة الخاصَّة بالموضوع.

الفصل الديكارتيُّ بين العقل والجسم؛ من أجل تأكيد وحدة الذَّات؛ الحيَّة المتجسِّدة؛ رافضًا للرؤية الميكانيكيَّة السلبيَّة والعمليَّات الجسديَّة كما يدَّعي ديكارت؛ يجعلها تتحرَّك بفاعليَّة في عالمها بل وتحدِّده. وهذا المنظور للطبِّ يمثِّل محاولة لدمج العمليَّات الداخليَّة للجسم أو العمل معها؛ كونها حسَّاسة لكيفيَّة تعرُّف المرضى بأجسادهم. يتساءل البعض «كيف يمكن تطبيق المعرفة النظريَّة على الأفراد الجسديين الملموسين مع نتائج علاجيَّة؟. من هذا المنظور، يجب أن يكون الطبيب منفتحًا لإعطاء الاحترام لجسم الفرد قبل تطبيق الإجراءات العلاجيَّة على المريض. على نقيض ذلك، فإنَّ النظرة الديكارتيَّة للمعرفة الطبيَّة باعتبارها حقيقة موضوعيَّة لا لبس فيها؛ تخلق انطباعًا بأنَّ المؤشِّرات الطبيَّة «المحايدة القيمة»؛ لها وضع أكثر صحَّة من القيم الشخصيَّة والخبرة للمريض[1].

كتب البرتغاليُّ أنطونيو داماسو عالم الأعصاب الذي ينقض الكوجيتو موضحًا أخطأ ديكارت؟ في كتابه «**خطأ ديكارت 1994**» مجموعة من الانتقادات، تستثمر نتائج علم الأعصاب من أجل تفنيد الأطروحات الديكارتيَّة حول الأنا والوعي الذاتيِّ، في ماذا أخطأ أبو العقلانيَّة؟[2]

ويتناول في كتابه حالة (فينياس جيج -phineas gage)، حالة العامل الأميركيِّ البسيط في السكك الحديديَّة خلال القرن التاسع عشر؛ الذي تعرَّض لحادث غريب، وذلك عندما اخترق قضيبٌ معدنيٌّ رأسه، ممَّا أدَّى إلى تلف الفصِّ الجبهيِّ الأماميِّ للمخّ.

يعدُّ فينياس جيج؛ مثالاً ملموسًا عن دور الدماغ في تحديد طبيعة الشخصيَّة. ماذا حدث حتى تتغيَّر القدرات العقليَّة وكذا السلوك الشخصيُّ لفينياس؟ الإجابة أنَّ هذا الرجل فقد العواطف التي تمكِّننا من التكيُّف مع محيطنا الاجتماعيّ. وهذا في نظر داماسيو دليل على أنَّ العواطف تقع في أساس عمليَّاتنا الإدراكيَّة والمنطقيَّة. وهذا بطبيعة الحال عكس ما كان يدَّعي ديكارت.

---

[1]- Chris cosans: The Embodiment of Birth theoretical Medicine 22: 47-55, 2001. Kluwer Academic Publisher, Hetherlands.

كريس كوزناس: نموذج الولادة ترجمة محمد سعيد هلوان. أوراق فلسفية. القاهرة [قيد النشر]. ونقول مرة أخرى إن مسألة المنهجية تستدعى النظر فى سبل يمكن الاعتماد عليها فى توصيف الخبرة الواعية، والظاهريات تقدم لنا ذلك.

[2]- الفاهم محمد: عالم الأعصاب البرتغالى أنطونيو داماسو ينقض الكوجيتو... أين أخطا ديكارت https://www.alittihad.ae/2018/article/70797/

تدلُّ حالة فينياس على الدور الكبير الذي تلعبه العواطف في تكيُّف الإنسان مع الوسط الذي يعيش فيه؛ وهذا يعني أنَّها ضروريَّة جدًّا من أجل الإدراك السليم، على العكس تمامًا ممَّا كان يعتقد ديكارت، الذي نظر دومًا إليها كشيء مناقض تمامًا للعقل. بل أكثر من هذا، يؤكِّد داماسيو أنّ الجسد الذي احتقره ديكارت، واعتبره مجرَّد جوهر ممتدٍّ؛ يمكن أن يلعب دورًا كبيرًا في تمثُّلاتنا العقليَّة، نظرًا لأنَّه وهو يمارس أنشطته في العالم، يشكِّل إطارًا مكانيًّا وزمنيًّا ثابتًا يمكن أن تستند إليه باقي التمثُّلات الإدراكيَّة.

نحن هنا أمام أطروحة تقلب كلَّ ما كنَّا نعرفه عن الوعي بالذات. نعلم جميعًا أنَّ ديكارت وضع العقل في جانب والعواطف في جانب ثان، مؤكِّدًا أنَّهما لا يعملان معًا، لأنَّ العقل لا يمكنه أن يتأثَّر بأيِّ شيء آخر. يربط أنطونيو داماسيو بينهما لأنَّ العواطف تلعب دورًا أساسيًّا في اتِّخاذ القرارات العقليَّة؛ فعندما تتضرَّر المناطق من الدماغ المسؤولة عن العواطف كما في حالة بعض الأمراض العصبيَّة، فإنَّ الإنسان يصبح غير قادر على التحكُّم في إدراكاته العقليَّة واتِّخاذ قراراته بشكل سليم. وهكذا، فإنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ مناقض تمامًا للحقيقة، ما دام الوعي لا ينفصل بتاتًا عن الجسد. وعلى هذا، يمكن القول أنَّه إذا كان ديكارت ينطلق من فعل التفكير؛ لكي يثبت فعل الوجود، فإنَّ داماسيو يقلب الكوجيتو الديكارتيَّ، مؤكِّدًا أنَّ فعل الوجود في العالم ذاته هو ما يسمح بقيام التفكير.[1]

إلى ذلك، يمكن أن نقول بأنَّ الأطروحة الضمنيَّة التي يدافع عنها داماسيو محاولاً تطويرها في كلِّ كتبه، هي أنَّ كلَّ ما بحثه الفكر الفلسفيُّ حول الوعي وجوهر الأنا والتي اعتبرت مواضيع ميتافيزيقيَّة خالصة، يمكن معالجتها وحلُّ إشكالاتها بالاعتماد على البيولوجيا وبالخصوص علم الأعصاب. وأنَّ الوعي يمكن اختزاله إلى علاقات صوريَّة وخوارزميَّات شكليَّة ما دام كلُّ ما يحدث داخل الدماغ يمكن اختزاله إلى العمليَّات الميكانيكيَّة البيولوجيَّة أو ما أطلق عليه في كتابه: «الشعور بما يحدث» الأسُس البيولوجيَّة للعقل. في هذا السياق، ألا يمكن أن تكون النظرة الاختزاليَّة الميكانيكيَّة هروبًا من التعقيد الأساسيِّ الذي يكتنف الذات البشريَّة ووعيها بذاتها وامتلاكها لإرادتها الحرَّة؟.

لقد أصبح الوعي ظاهرة قابلة للقياس والإحصاء والتكميم، ممَّا يطرح السؤال: هل سيتمكَّن علم الأعصاب من فكِّ شيفرة هذا «النور الفطريّ» - كما كان يسمّيه ديكارت - لتبديد الغموض الذي يكتنف الذات البشريَّة؟ تلكمُ على أيِّ حال هي رهانات علم الأعصاب المستقبليَّة.[2]

[1]- محمد الفاهم : نفس الموضع.
[2]- المرجع السابق.

5 – الكوجيتو ما بعد الحداثيّ

أ. كوجيتو الحياة والإرادة "أنا موجود إذن أنا أفكّر"

مع نيتشه في نقده للكوجيتو، نجد نمطًا آخر من نقد الذات، فالأنا أو الوحدة الذاتيَّة للإحساسات والإدراكات هي مجرَّد عادة نحويَّة، إذ أننا ألفنا فى النحو أن ننسب لكل فعل فاعلا، فنحن الذين نضفى الوحدة والهوية على حالاتنا النفسيّة وأفعالنا السلوكيَّة. عند نيتشه الـ: "أنا أفكر إذن أنا موجود"؛ تنطوي على أفكار من المستحيل البرهنة عليها، ففيها اعتقاد بأنَّنى أنا الذي يفكِّر، وبأنَّه لا بدَّ من أن يوجد شيء يفكِّر، وبأنَّ الفكر نشاط صادر وناتج من كائن يُنظر إليه على أنَّه علة وسبب؛ يرى أنَّ اعتقاد ديكارت بأنَّه عندما يفكِّر في شيء فلا بدَّ من وجود شيء هو الذي يفكِّر – ذلك الاعتقاد؛ الذي جعله يقول: أنا أفكِّر، حين شعر بتفكير، فإنَّه ليس إلاَّ تعبيراً عن الاستعمال النحويِّ الذي اعتدنا عليه، والذي يضع لكلِّ فعلاً فاعلاً[1]. يتمُّ مع نيتشه إذن قلب كامل للكوجيتو الديكارتيِّ؛ الذي تمَّ فيه إعلاء الوعي أو "الأنا أفكِّر". فبدل جعله مصدر الفكر يصبح مع نيتشه مجرَّد كينونة هامشيَّة زائفة.

تخاطب فقرة نيتشه رقم 276 في كتابه "**العلم المرح**" كما يبيّن جوناس مونتي مخطَّط ديكارت الإبستمولوجي: "مازلت أحيا، ما زلت أفكِّر، ما زال عليَّ أن أحيا، لأنَّ ما زال على أن أفكر. أنا موجود إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود" للمفارقة، لقد عكس نيتشه المنطق في عبارة ديكارت الشهيرة: "أنا أفكِّر إذن أنا موجود" كطريقة وإن كانت شاعريَّة وجذَّابة، لخلق مقولته. ثمَّ ألقى نقده بوضع نسخته الخاصَّة قبل مقولة ديكارت.[2]

اهتم نتيشه بكوجيتو ديكارت ليس فقط بسبب دعائمه الميتافيزيقيَّة المطلوبة لاتِّخاذ اليقين من الوجود البشريِّ، ولكن أيضًا بفعل مفهومه لذات تفكيرها يبدو منفصلاً عن إرادة القوة، وليست نتيجة لها. "تجيء" الفكرة، كما يوضح جوناس، في فلسفة نيتشه: حين "تريد"، ليس حين "أريد"، هذا شرط للـ (التفكير) المتوقَّع". ومع ذلك، لا يبدو أنَّ النقد يخاطب استنتاج تفكير ديكارت.

يستهدف جوناس مونتي تقييم نقد نيتشه للكوجيتو الديكارتيِّ في كتابيه "**العلم المرح**" و"**ما وراء الخير والشر**". وهو يحلِّل أوّلاً الاعتراضات على **تأمُّلات ديكارت على الفلسفة الأولى**؛ بالتركيز على تصوُّرات العقل والوعي والحقيقة والذات. بفعل ذلك، يمكن للمرء أن يقدر عكس نيتشه (أنا موجود إذن أنا أفكِّر) كشرط قبل "أنا أفكِّر إذن إنا موجود" لدى ديكارت، مدركين أنَّ هناك

---

[1]- **Jonas Monts. Sum , ergo Cogito: Nietzsche Re-orders Descartes, aporia vol.25, no.2, 2015.** ترجمة أمير زكى: أوراق فلسفية، قيد النشر

[2]- المرجع السابق.

افتراضات مسبقة؛ تتضمَّن مفهوم ديكارت عن الكوجيتو. ويقيم اعتراضات نيتشه، ويختتم بمناقشة إن كان كوجيتو ديكارت سيخضع في النهاية لهذه الاعتراضات.

يؤكِّد نيتشه في كتابه "**ما وراء الخير والشر**" أنَّ كوجيتو ديكارت ممكن فقط؛ لأنَّه يفترض مسبقًا ما "أنا" ما "أفكِّر فيه"، وهو ينتقد مفهومه عن "أنا" منفصلة عن "التفكير" الذي يمكن أن يقرِّر نفسه. بعبارة أخرى، يخلص إلى أنَّ ديكارت يتصوَّر أنَّ "الأنا" هي سبب الفكر، وفي هذه الحالة؛ ليس نتيجة لإرادة السلطة ولكن بداهة. كما كتب نيتشه في **الفجر**؛ على عكس موضوع ديكارت، يتمُّ تحديد "أنا" نيتشه من خلال إرادة السلطة، ولا ينظر إليها على أنها سبب رئيسيّ. علاوة على ذلك، يبدو أنَّ ديكارت يأخذ كنقطة انطلاق مفهوم "الأنا" على أنه محدَّد ذاتيًّا، وهو مفهوم يتعارض مع "أنطولوجيا" نيتشه الذي يرى أنَّ إرادة السلطة - الصراعات بين قوى متعدِّدة في عمليَّة التغيير المستمر - تحدّد كلّ شيء، بحيث يكون البشر في طاعة مستمرَّة لمثل هذه الدوافع.[1]

يعترض نيتشه على تصوُّر شيء مفكّر على أنَّه يمتلك ملكة؛ يمكن أن تسبّب الحالات العقليَّة وتتحكَّم فيها. هذا لأنَّ ما يحدِّد الكائن كلَّه كأنا خياليَّة هو البناء الاجتماعيُّ (الكلمات والمفاهيم والمحتوى المنظَّم)، لكنَّ هذه الأنا الخياليَّة؛ تظلُّ مجرَّد تعبير مفاهيميٍّ "مرئيٍّ" عن الكلّ. كما يشرح كاتسافاناس: "بما أنَّ نيتشه يدَّعي أنَّ الحالات الواعية، والحالات الواعية فقط، لها محتوى مفصليٌّ من الناحية المفاهيميَّة، فإنَّه يترتَّب على ذلك أنَّ الحالات العقليَّة اللَّاواعية ليس لها محتوى مفصليٌّ من الناحية المفاهيميَّة. يجب أن يكون للحالات اللَّاواعية نوع من المحتوى غير المفاهيميّ". بعبارة أخرى، ليس الأمر أنَّه لا يمكن للمرء أن يتصوَّر بعض الحالات غير الواعية، لا يمكن للمرء أن يستنتج أنَّ هذه الحالات غير موجودة أو تابعة لحالات واعية، كما أنَّ الحالات الواعية تشكِّل الأنا بمعزل عن حالات اللَّاوعي وتسيطر عليها. نتيجة لذلك، يمثِّل كوجيتو ديكارت جانبًا واحدًا فقط من الذات لا يمكن فهمه إلَّا بمفهوم معيّن بالفعل.

هذا ما نجده لدى فرويد الذي يرفض القول بأنَّ الحياة النفسيَّة كلَّها وعي وشعور، أن اللَّاشعور يحكم الحياة النفسيَّة للفرد، وكلُّ ما هو شعوريٌّ له مرحلة تمهيديَّة لا شعوريَّة. بعد أن كان الإنسان يستطيع الشكَّ في كلِّ شيء ما عدا شيئًا واحدًا هو "الوعي". لقد أصبح الإنسان ليس سيدًا لذاته ولا مالكا لقراره، إذ وراء الوعي يكمن اللَّاوعي، وراء الشعور يكمن اللَّاشعور الذي يتحكَّم في حياة الإنسان رغمًا عنه[2].

في سياق الأطروحة الفرويديَّة عن أسبقيَّة الرغبة الأساسيَّة من أجل إعادة صياغة الكوجيتو، يقول

---

[1]- المرجع نفسه.

[2]- سيغموند فرويد- تفسير الأحلام- ترجمة نظمى لوقا، كتاب الهلال (سلسلة ثقافية شهرية) العدد 137 ص 189.

بول ريكور: قبل أن تتحدَّد الذات شعوريًّا، وإراديًّا كانت أصلاً محدَّدة في الكائن على المستوى الغرائزيِّ وتعني أسبقيَّة الغريزة هذه بالنسبة إلى الوعي والإرادة أولويَّة الـ (أنا موجود) على الـ (أنا أفكر). وينتج من ذلك تفسير للكوجيتو أقلّ مثاليَّة وأوثق صلة بالوجود. إنَّ الوظيفة الفلسفيَّة الفرويديَّة هي إقامة مسافة بين يقينيَّة الكوجيتو المجرَّدة وإعادة اكتشاف حقيقة الذات العينيَّة، وفي هذه المسافة ينزلق نقد الكوجيتو المزيف وتفكيك أوثان الأنا التي تقيم حاجزاً بين الأنا وبين أنا ذاتيًّا[1].

وعندما أعلن نتيشه عن مفهوم الذات بوصفه مجرَّد وهم، وأعلن فرويد أنَّ اللَّاوعي هو الذي يتحكَّم في الوعي، بدأت تلك المركزيَّة في التراجع، وأصبح نقد الذات والإعلان عن لا مركزيَّتها، من أهمِّ مقوِّمات ما بعد الحداثة. وهذا ما يظهر لدى جاك دريدا الذي قدَّم لنا مع جاك لاكان ما نطلق عليه الكوجيتو ما بعد الحداثي، حيث قام بتفكيك الكوجيتو الديكارتيِّ؛ كما يظهر من خلال المناظرة التى تمَّت بينه وبين ميشيل فوكو[2].

وفي هذا السياق، يتناول البعض موقف فلاسفة ما بعد الحداثة، خصوصًا كلاًّ من دريدا وفوكو، من الكوجيتو الديكارتيِّ؛ فقد قامت فلسفته أساسًا ضدَّ المركزية؛ فكان من الطبيعيِّ أن يعيد قراءة الكوجيتو عند ديكارت، محاولاً تفكيك تلك المركزيَّة التي احتلَّها الذات في الفكر الفلسفيِّ الغربيِّ. وترتبط قراءة دريدا للكوجيتو الديكارتيِّ ارتباطًا وثيقًا بقراءة ميشيل فوكو للكوجيتو؛ "فمناقشة نقده لديكارت خلال كتاب "**الكوجيتو وتاريخ الجنون**" لا ينفصل عن سياق مناقشة دريدا في ما يتعلَّق بالكوجيتو الديكارتي"[3].

ب. الكوجيتو واللَّاعقل، النقد الأركيولوجيُّ للذَّات

شكَّلت دروس فوكو عن ديكارت في الجامعة التونسيَّة (1966 1968-)، مناسبة لشرح فلسفة ديكارت واكتشافه للكوجيتو، والتّنبيه إلى بعض مواضع الالتباس التي تَخلّلت النّصوص الدّيكارتيَّة وأهمُّها **المقال في المنهج** وكتاب **التأمُّلات**. لقد كان فوكو في دروسه بتونس شارحًا لفلسفة ديكارت وليس ناقدًا مثلما جاء ذلك في كتابه "**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**" . ولئن عمد فوكو في دروسه بالجامعة التونسيَّة؛ إلى قراءة المشروع الديكارتيِّ ووضعه طريقة جديدة أفضت إلى اكتشاف الكوجيتو والإله والعالم مُعلنًا عن نهاية المدرسانيَّة ومُفتتحًا لإيبستيميَّة "التَّمثُّل"، فإنَّه لم يتطرَّق إلى

[1]- فرح على: الكوجتيو الديكارتى وهيرمينوطيقا التحليل النفسى، المحطة فى أول أكتوبر 2023.

[2]- فقد رأى فوكو أن هناك اقصاء حقيقية للجنون على مدار تاريخ الفكر، وأن الكوجيتو عند ديكارت يقصى الجنون ويستبعده. بينما عند دريدا الكوجيتو ما بعد الحداثى يظهر اساءة قراءة لديكارت ويرى ان شخصية الشيطان الماكر؛ التى استعان بها ديكارت تعبر عن الجنون الكلى. ويمثل الكوجيتو الديكارتى بلغة دريدا مركزية لوغوس وميتافيزيقا حضور.

[3]- مروة حسن أنور: تفكيك الكوجيتو الديكارى، حوليات آداب عين شمس- المجلد 66 أكتوبر- ديسمبر 2016.

مسألة إقصاء الجنون انتصارًا للعقل تعبيرًا عن زهو الذات المُفكِّرة وتعاليها عن التاريخ الحقيقيِّ، تاريخ الجسد والسلطة والمنفى والسجون. وعند فوكو يظهر التقابل بين العقل والجنون، الذي ينتج من نقده للكوجيتو الديكارتيِّ وإيثاره للكوجيتو اللَّاعقليّ.

يتولىَّ فوكو النّظر في الفكر الديكارتيِّ من حيث تقوده مفترضات وتوجُّهات علميَّة وفلسفيَّة وتاريخيَّة وتيولوجيَّة تنتهي الديكارتيَّة إلى تأسيس الحقيقة الأولى وهي الكوجيتو؛ بوصفه "الأساس الصارم والحاسم والثابت" في العلوم. وإذا كان رهان كتاب **التأمُّلات** هو التأسيس، فهذا ما حدا بفوكو إلى توكيد قيمة الكوجيتو المُتضمِّن ثلاث إشكاليَّات متداخلة في ما بينها، هي:

- إشكاليَّة النفس أو البسيكولوجيا العقلانيّة في مقابل الإسكاتولوجيا الروحانيَّة، والكشف عن العلاقة اللُّغزيَّة بين النّفس والجسد.

- إشكاليَّة وجود الإله أو التّيولوجيا العقلانيَّة وتخطِّيها للتّيولوجيا المدرسانيَّة التي تعتمد النّصوص المقدَّسة.

- إشكاليَّة العالم أو الميكانيكا الفيزيائيَّة-العقلانيَّة في مقابل الكوسمولوجيا الأرسطيَّة.

وهذه الإشكاليَّات في تواشجها ترجع إلى أساس هو مفهوم الكوجيتو باعتباره الحقيقة الأولى.[1]

اللَّافت للانتباه في ما يرى فوكو هو التّردُّد بين إعطاء أسبقيَّة الماهيَّة عن الوجود أو على العكس من هذا أسبقيَّة الوجود عن الماهيَّة. ويبدو أنَّ الكوجيتو، على سبيل المثال، يشي بمعرفة الفكر أوَّلًا قبل الوجود لكأنَّ الماهيَّة تسبق الوجود. فالماهيَّة تسبق الوجود. ولكنَّ ديكارت في **كتاب التّأمُّلات** يقرُّ بوجود الأنا ثمَّ يحدِّد ماهيَّته وهي التّفكير " بالضّرورة كلّما نطقتُ بها وكلّما تصوّرتها في ذهني». هناك إذن، أمرٌ يقينيٌّ وهو «أنا كائن»، «أنا موجود»، وبهذا يظهر في الكتاب أنَّ الوجود يسبق الماهيَّة. لكنَّ هذا التّردُّد في النّصِّ الديكارتيِّ مثلما يقرُّ فوكو بذلك لا يشكِّل تناقضًا لأنَّ الوجودَ هو وجوديٌّ كفكر بحيث غدا الوجودُ كيانًا قائمًا في ذاتي كذات مفكِّرة. فالوجود والماهيَّة يلتقيان في نقطة مركزيَّة هي الأنا. وهكذا كانت «**التّأمُّلات**»، بحسب فوكو، وفيَّة للأسُس الميتافيزيقيَّة والاعتقاد في كون الوجود لدى ديكارت يقوم على بداهة الفكر. فالميتافيزيقا الديكارتيَّة هي ميتافيزيقا «مثاليَّة» أساسها الكوجيتو.[2]

ويواصل سفيان عبد الله تحليله لموقف فوكو من الكوجيتو الديكارتيِّ فيقول: «ينقد فوكو تردُّد ديكارت بين اعتبار الكوجيتو أو الأنا هو أساس الوجود، وبين تنصيب الإله ضامنًا لكلِّ حقيقة.

---

[1]- سفيان عبد الله: الوجه الآخر لديكارت فى دروس فوكوا بالجامعة التونسية مقال مخطوط؛ قيد الطبع.
[2]- الموضع السابق.

إذ تحتوي **التّأمُّلات** على «ثغرة» تتولَّد في صميم السّؤال الديكارتيِّ: « من أنا؟ « بل إنَّها تشمل الكوجيتو نفسه ومآلاته الأنطولوجيَّة والكوسمولوجيَّة. إنَّ «الثغرة» أو هذا النقص؛ الذي يُشدِّد عليه فوكو في قراءته لفلسفة ديكارت هو التباس العلاقة بين الكوجيتو وما يتَّصل به من إثبات وجود الإله.. ولهذا تتميَّز الأنطولوجيا الديكارتيَّة بهذا التساوق بين اكتشاف الكوجيتو والبرهنة على وجود الاله، فيفقد منزلته الأساسيَّة من حيث هو أولى الحقائق ضمن نظام الأفكار، لتحلَّ محلَّه فكرة الإله باعتبار أنَّه الضَّامن لأفكارنا. ويتوقَّف وجود العالم على اكتشاف الحقيقة الأولى الكوجيتو ثمَّ الإله.[1]

ج. الكوجيتو بين النقد الأركيولوجيِّ والنقد التفكيكيّ

لا يؤدّي الكوجيتو عند ميشيل فوكو إلى تأكيد الوجود؛ بل يجعل الفكر يتوجَّه إلى اللَّامفكَّر فيه، ويصطدم بالانتماء الصعب للوجود والتفكير وغموض كينونة الإنسان. هو يرى أنَّ الكوجيتو يعبر عن إقصاء حقيقيٍّ للجنون واستبعاد تامٍّ له؛ حيث احتلَّ الجنون المكانة المضادَّة للعقل "فأنا الذي يفكِّر لا يمكن أن يكون مجنونًا". هذا الأمر يتعلَّق باستحالة أن يكون المرء مجنونًا، وهو أمر أساسيٌّ لا بالنسبة إلى موضوع الفكر، بل بالنسبة إلى الذات التي تفكِّر الآخر. لقد كان الهدف من الشكِّ عند ديكارت- كما يرى فوكو- هو تأسيس سلطة العقل المطلقة على حقيقة لا يمكن الشكُّ فيها، وهي الكوجيتو[2]: منذ تأسيس ديكارت للكوجيتو؛ ظلَّ الفكر الحديث ينظر إلى الجنون بوصفه "آخر" الخطاب العقليِّ أو "نقيض الخطاب العقليّ".

إذا كان ديكارت قد قام بطرد مسألة الجنون خلال مساره البحثيِّ عن الحقيقة وأثناء لقائه بذاته، فإنَّ فوكو قد وضع قضيَّة الجنون ضمن أولى القضايا الفلسفيَّة للترشُّح لنيل شهادة الدكتوراه عن رسالته حول "**تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي**". لم يعد الأنا عنده يتحدَّد بمعزل عن الجنون، بل يتشكَّل داخل حقل مؤسَّسات السلطة مثل المنفى والسجن والعيادة. الذات لم تعد سيادة نفسها ومتمركزة في العالم وقادرة على معرفة الأشياء فى وضوحها وتميّزها كما كان يتصوَّر ديكارت. الممارسات الإنسانيَّة تبدو بعيدة كلَّ البعد عن مفهوم البداهة. فوكو، على عكس ديكارت، لا يريد أن يدرك البداهات بل هو يدعو إلى تكسيرها لاسيما "بداهة السجن"

تبيّن نعيمة الرياحي أنَّنا إذا أردنا أن نشتغل على العلاقة بين فوكو ويكارت أو حول القراءة الفوكوويَّة للفكر الديكارتيِّ لاسيما أنَّ فوكو كان قد خصَّ ديكارت بالنقاش فى الفصل الثاني من الجزء الأول من كتابه "**تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى**"، كما خصَّه بالاهتمام عندما حلَّل

[1]- زهير الخويلدى. الموضع السابق.

[2]- نعيمة الرياحي: ميشال فوكو وديكارت: اللاعقل آخر العقل. مجلة مسارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، 2017.

إبتسميَّة التمثُّل كإبستميَّة كلاسيكيَّة وهي إبتسميَّة الحداثة الديكارتيَّة أي اللَّوحة الرياضيَّة والفنيَّة.

تتمحور العلاقة بين الفيلسوفين أساسًا حول منزلة الذات العاقلة فى الفلسفة، وقيمة الحقائق التي تؤسِّسها، وأهميَّة التاريخ كفضاء لكلِّ ممارسة معرفيَّة أو غير معرفيَّة، وهي محاور عديدة نفذ من خلالها فوكو إلى فكر ديكارت لكي ينقدها ويبيّن تهافتها وهشاشتها[1].

لقد كتب جاك دريدا "**الكوجيتو وتاريخ الجنون**" ليحاور فوكو حول مسألة الكوجيتو؛ وهو يبحث عن المركز في كتاب "**تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى**". فإذا كان الكوجيتو الديكارتيُّ: أنا أفكر إذن أنا موجود، والكوجيتو الفوكووي. ما دمت أفكِّر لا يمكنني أن أكون مجنونًا. وهنا يعترض دريدا فيقول: سواء كنت مجنونًا أو لم أكن، فإنَّ الكوجيتو يظلُّ موجودًا، وليس الجنون في كلِّ معانيه سوى حالة من حالات الفكر[2].

بالنسبة إلى دريدا "الخطاب المطلق عند ديكارت انتهى سلطانه، وفي هذه اللَّحظة علينا أن نقول شيئًا مختلفًا، وأن نعمل العمل المختلف؛ حيث يمنح الكوجيتو الديكارتي نفسه صفة اللَّانهائيَّة بديلاً من اللَّاهوت. فالذات تؤكِّد نفسها وتظفر بذاتها بوصفها حقيقة حاضرة، ويصبح حضور الموضوع مستمدًّا من حضور الذات. والذات لا تؤكِّد الموضوع وحضوره ومعناه؛ إلاَّ من أجل التعالي بحقيقة الذات وحضورها.

إلى ذلك، إذا أردنا توصيف الكوجيتو الديكارتيِّ فى ضوء المنهج الأركيولوجيِّ عند فوكو، يتَّضح لنا أنَّ عبارة عن لحظة تاريخيَّة تمَّ فيها الفصل العنيف بين العقل والجنون. أما إذا أردنا توصيف الكوجتيو الديكارتيِّ في ضوء استراتيجيَّة التفكيك عند دريدا فسيتَّضح لنا أن الكوجيتو يعبرّ عن لحظة تصعد فيها الذات إلى مكانة مركزيَّة مقدَّسة لحظة تمركز وتسلط للكوجيتو باعتباره أساس الحقيقة واليقين. وقد بيَّن دريدا أنَّ الكوجيتو لا يمتلك حضورًا نهائيًّا. وبالتالي لا يمكن اعتباره أساس للحقيقة واليقين[3].

د. الكوجيتو بين الأنا أفكّر والأنا أوجد

مقولة ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود" على خلفيَّة مقولة جاك لاكان "أنا أفكِّر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكّر". لبيان كيف يتمُّ تفكيك الكوجيتو لصالح التنوُّع والاختلاف، انطلاقًا من التحوُّل اللغويِّ الذي اجتاح الفلسفة المعاصرة؛ فالكوجيتو الديكارتيُّ ينظر إلى الفكر من زاوية

---

[1]- المرجع السابق، نفس الموضع.

[2]- جاك دريد: الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلة الفكر العربى المعاصر، ع 58-59، بيروت 1988، ص 65-75.

[3]- محمد يحيى فرج – كتاب الكوجيتو – ص 91، نقلا عن مروة حسن أنور ص556

الحضور التأمُّليِّ الخالص. غياب الوجود فكريًّا عند لاكان (أفكر حيث لا أوجد..) يفرِّغ صور الوجود لدى ديكارت؛ حين يُفكِّر أناه على نحو تام، وبالعكس فإنَّ امتلاء الفكر ديكارتيًّا (أنا أفكِّر..) يفرِّغ ما يشكل وجود الأنا لاكانيًا.

تبرز مشكلةُ المقولتين في ما يرى سامى عبد العال من أنَّ اللُّغة مهمَّشة عند ديكارت مقارنة بالفكر المجرَّد، وهي كذلك تتراجع نظير حضور الأنا في العالم. هذا التهميش دفع ديكارت إلى الاعتقاد بالوجود الخالص للفكر. مع أنَّ التجريد والفكر الخالص يرتبطان في ما يقول جاك دريدا باقتصاد الخيال والسرد والبلاغة وفلسفة اللُّغة، لأنَّ أيَّ تعبير عنهما يمسُّ هذه الجوانب. بينما نظرًا لأنَّ اللُّغة أساسيَّة عند لاكان، جاءت مقولته معبِّرة عن تأسيس اللُّغة داخل الفكر لا خارجه[1].

مشكلة ديكارت هي الاعتقاد بأنَّه طالما يترك الذوات الأخرى تحاوره وتُسائل موقف الأنا الأساسيّ، فهو بمنأى عن التشكُّك والتردُّد. وهذا من وجهة نظر لاكان غير صحيح بالمرة، لأنَّ وعيًا بالآراء المناقضة يُعدُّ جزءًا من تكوينه كاشفًا عن اللَّاوعي الذي يمثّله في أعمق أفكاره. ليس الآنا أذن هو ضمير المتكلم ولا هو الحضور القائم داخل الإنسان، لكنه الآخر دومًا. فالأنا عبارة عن خيوط متشابكة ومجدولة وملتفَّة من اللَّاوعي والوعي بالحياة، كلّ ذلك يتشكَّل على هيئة نظام هو اللَّغة.

وقد كان اكتشاف اللَّاوعي موجهًا مباشرة للكوجيتو الديكارتيّ، حتى وإن لم يكن ليقصد المواجهة معه، ولاسيَّما أنَّ اللَّاوعي يثبت انعدام الحضور الذاتيِّ البديهيِّ للأنا. كما أنَّه يضرب فكرة الشفافيَّة الذاتيَّة transparent subjectivity التي تشكِّل أساسًا لكلِّ الفلسفات الحديثة. لذلك يبدو أنَّ كلاًّ من تحليل الأنا وتحليل اللّاوعي، رغم أنَّه يعمل في اتجاهات مختلفة، يسائل فكرة الكوجيتو ذاتها[2].

معنى ما سبق أنَّه إذا كان الأنا لدى ديكارت خالصًا لنفسه، فليس هناك أنا لاكاني بقدر ما هو ذات. والذات عابر للنطاق الفرديِّ إلى النحن. ولئن كان الأنا الديكارتيُّ ماهيَّة منطوية على ذاتها، فإنَّ الذات اللاكانيَّ منفتح، هو المساحة الحرَّة للآخر داخل أنفسنا معًا. وأنَّ اللَّاوعي عند (لاكان) ليس مقابلاً للوعي عند (ديكارت)، لأنَّ الأول يبتلع الثاني ولن يستطيع الأخير حجبه ولا تحجيمه.

الواضح أنَّ كوجيتو لاكان في ما يرى عبد العال يعيد قراءة كوجيتو ديكارت ويخلخل مواضعاته الكامنة لا في بنيته الدلاليَّة وحسب، إنما أيضًا في تصوُّراته عن اللُّغة. تخرج دلالة الوجود بمعان

[1]- د. سامي محمد عبد العال: كوجيتو اللغة ... والأنا أوجد (رينيه ديكارت وجاك لاكان) مجلة كلية الآداب – جامعة الفيوم مجلد 13، عدد 2 يوليو 2021 صـ 2193.

[2]- نقلا عن سامى عبد العال؛ المصدر نفسه Mladen Dolar, Cogito As the Subjecrt of The Unconscious, p. 14

طريفة عند ديكارت ولاكان معًا، ديكارت اعتبر دلالته مطابقة لمضامين الفكر عندما يتأمَّل ذاته، في حين طرحها لاكان بصيغة اللاوجود، وكان واعيًا بالمكبوت والمقموع من الفكر، وإن كان لاكان قد ترك اللغة تطهِّر فضاءها وتنقِّح رواسبها وتنفتح على الآخر. فلولا الآخر الذي شيطنه ديكارت لما كان للأنا أن ينفتح انفتاح الحريَّة والديمقراطيَّة والليبراليَّة والتحرُّر من كلِّ هيمنة ومركزيَّة. كان لاكان يحرك الذات الغربيَّة؛ التي تكوَّنت تاريخيًّا بتراث الكوجيتو الديكارتي"[1].

الكوجيتو ما بعد الرقميّ

تتَّبع الفرنسيَّة إلزا جودار تطوُّر مفهوم الذات والذاتيَّة من خلال تطوُّر الصورة أو "البورتريه" صورة الوجه الإنسانيِّ والوجه مرآة الروح ومرآة الذات؛ وتربط هذا الفن بظهور الكوجيتو وتتبع تطوُّر الذاتيَّة من الانتقال من فنِّ الصورة إلى الصورة الرقميَّة السلفي إلى صورة Ai: وصور الافاتار.[2]

1 - كان عصر النهضة الأوروبيَّة العصر الذهبيَّ للبورتريه، إلَّا أنَّ ارتباط البورتريه بمفاهيم الذات المؤسِّسة للحداثة جاء مع ليوناردو دافنشي عبر توغّله في أعماق النفس البشريَّة في لوحته «موناليزا»، ومعه لم يعد هذا الفنُّ مجرَّد نقل للملامح، بل أصبح سعيًا لإبراز الأبعاد المعقّدة للذات عبر الإبداع بتمثيل ملامح الفرد. وكما تذكر سارة الغوباشي، صار إحدى ثورات الحداثة التي تقدَّمت مع تنامي نزعة التحرُّر من سلطة اللَّاهوت الدينيِّ، عن طريق خلخلة مركزيَّته، بسحب الذات من أفقها الكنسيِّ إلى الأفق الإنسانيّ. وهي النزعة نفسها التي عبرّ عنها ديكارت فلسفيًّا، وصاغ على أساسها «الكوجيتو». وتضيف: تعرَّضت «الذات الفردانيَّة» لكثير من التغيُّرات، وأعيد إنتاجها مرَّات ومرَّات، كما رأينا عبر صور الكوجيتو المتعدِّدة، ومع كلِّ عمليَّة إعادة إنتاج تظهر نسخة جديدة من الذات تتناسب مع عصرها. من هنا، علينا أن نتتبَّع كيف انعكس كلُّ هذا على تصويرنا وتمثيلنا لوجوهنا؟ ونحلِّل التطوُّرات التقنيَّة الأخيرة في التصوير عن ذاوتنا المعاصرة[3].

2 - حصرت الثورة الرقميَّة وجود الذات المعاصرة في إطار الصورة، السيلفي. فالتقاط السيلفي عمليَّة بسيطة تقنيًّا، وشرطها الأساسيُّ هو التكرار بلا حدود: التقط صورة لنفسك في أيِّ مكان، وفي أيِّ وقت. واعتبرها توثيقًا للحظاتك التي لا تنسى. وترجع أهميَّتها وانتشارها المتسارع إلى أن توقُّف الفرد المعاصر عن التصوير يعني اختفاءه، أو على أقلِّ تقدير التشكيك في وجوده؛ فيصبح الخوف من الفناء المجازيّ، و"الكنسلة" الرقميَّة، وسواسًا قاهرًا له، يدفعه دائمًا إلى «مشاركة» صور

---

[1]- سامي عبد العال: المرجع السابق، ص 2270

[2]- الزاجودار: أنا أوسيلفى إذن أنا موجود: تحولات الأنا فى العصر الافتراضى، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2019.

[3]- سارة الغوباشى: من البورترية إلى صور الـ AI كيف تغير "كوجيتو " الذات الحديثة. https:7al.net/haayz/

متعدِّدة عن ذاته عبر السيلفي. إلَّا أنَّ هذه المشاركة، كما سنرى وكما تؤكِّد إلزا جودار، تشير إلى نسيان الذات أكثر من تذكُّرها، إذ لا يؤكِّد المرء وجوده بالتفكير أو العقلنة، بل من خلال تفاعلات و«لايكات» الآخرين على الشبكة. لم تعد الذات مركزًا أنطولوجيًّا، كما كانت أيام ديكارت، ومن هنا ظهر كوجيتو جديد: «أنا أطلقت عليه جودار أو سيلفي إذًا أنا موجود".

تبدو السيلفي آليَّة تعبير جماليٍّ وفنيٍّ ظاهريًّا، ولكنَّه بالعمق وفق جودار، آليَّة لإنتاج العزلة بذواتها المقزِّمة. في ما مضى كان تصوير الذات عبر البورتريه طريقة للفخر بملامح المرء. أمَّا اليوم فالفرد مهدَّد بـ»الشبحية»، والقتل المعنويِّ الإلكترونيّ. وإذا حُرم من التواصل عبر «الدردشات»، ونيل الاعتراف عبر «اللَّايكات» والتعليقات المؤيّدة، فماذا سيبقى له في واقع يخاف منه؟

3 - السيلفي ليست المرحلة الأخيرة، فقد برزت اليوم ظواهر أكثر «حداثة»، مثل صور "الأفاتار" وبورتريهات الـAi (الذكاء الصناعي). فى هذه المرحلة لا يعرف الفرد السبب وراء تحويل ملامحه إلى تلك اللَّوحات الغريبة، وحتى لا يسأل نفسه عن الهدف وراء تغذية تلك التقنيَّة بهذا الكمِّ الهائل من البيانات، أو إذ كان هذا الفعل معاديًا لإنسانيَّته وإنسانيَّة الآخر. وتخبرنا جودار أنَّنا إذا عدنا إلى «الكوجيتو»؛ فيمكن القول أنَّ العقل يفقد دوره بوصفه ملكة فكريَّة، ويتمُّ تقليصه إلى مجرَّد أداة تحقِّق أهدافًا معينَّ.[1]. كما تطرح السؤال التالي: بما أنَّ الوجه هو الذي يبدأ كلَّ خطاب بين الآخر والأنا، فهل مازال هناك أمل بتواصل فعَّال في ظلِّ ذوات الأفاتار والذكاء الصناعي المعاصرة؟

النظر إلى وجه الآخر، المُعدُّ عبر السيلفي والأفاتار والذكاء الصناعي، يثير الرُّعب من غرائبيَّته، والفزع من عدم تطابقه مع صورته الرقميَّة، والعواقب الناتجة من ذلك. وتتصاعد الحيرة حول ما نراه: هل هو خياليٌّ أم مفرط في واقعيَّته؟ هل يشبهني وأشبهه أم نحن مختلفان؟ هل يشبه صورته في ذهني أم أنَّه يخدعني؟ [2]

إذا كان الكوجيتو الديكارتيُّ يقوم على الانعتاق والتحرُّر من مختلف المعتقدات والتصوُّرات اليوميَّة والقبْليَّة، ومن مختلف الأحكام والمعتقدات الشائعة، فإنَّ الثورة الرقميَّة لم تقم بتحرير العقل و(الذات المفكِّرة) من التمثُّلات العاطفيَّة والأحكام المرتبطة بالمضامين الجاهزة، ومختلف الحالات التواصليَّة التي تشمل الرغبات والاستهامات الحميميَّة.

وفق هذا التصوُّر، تغيَّر الكوجيتو الديكارتيُّ من الوجود الواقعيِّ والذاتيِّ التفكيريِّ إلى الافتراضيِّ، خصوصًا في الاستعمالات الذاتيَّة للصورة، كصور السليفي، وصور العرض الذاتيِّ، والفيديوهات الحيَّة التي تعبرِّ عن تدخُّل الأفراد في مختلف الموضوعات، والتي تشير إلى انفتاح

[1]- سارة الغوباسى، المصدر نفسه.
[2]- المرجع السابق نفسه.

الأنا والتحرُّر من كلِّ القيود وتجاوزها في مختلف المركزيَّات الوجوديَّة والتخصُّصات المعرفيَّة والجوانب الأخلاقيَّة. في هذا السياق، تقول إلزا غودار في كتابها «**أنا أوسيلفي، إذن أنا موجود**»:» لم تعد الذات وعيًا لنفسها، بل صارت وعيًا لغيرها، لم تعد ذاتًا تقيم في الجوهر وتستمدُّ قيمتها من نفسها، بل من كميَّة «استهلاكها»، بوصفها صورة. فصورة السيلفي بهذا المفهوم تظهر كأنَّها واقعة ثابتة وضرورويَّة في العالم الافتراضيّ، وتحدُّ من وجود الذات، بحيث يتمُّ اختزالها في سطحيَّة شاشة العرض، وهذا أدَّى إلى تحويل معنى الأطروحة الديكارتيَّة «كوجيتو ديكارت». «أنا أفكر ، إذن أنا موجود» ؛ إلى مبدأ جديد هو: «أنا أرى، أنا رأيت، إذن أنا موجود»، وهكذا سيكون الشعور بالوجود مرهونًا بالرؤية وبمختلف الأفعال التواصليَّة التي تفرض الإنتاج والتعبير والتواصل المستمرَّ وغير المحدود للذات، مع الشعور بالاعتراف في نظر الآخر. ويكمن التحدّي هنا في هيمنة نشاط الرؤية، بمعنى إذا أردت أن تكون موجودًا، فيجب أن تجسِّد ذلك بعرض صور فوريَّة وسريعة مع ضمان مشاهدتها على نطاق واسع[1].

من الواضح، حسب ما صرحت به غودار، في معرض حديثها عن صور السيلفي، أنَّ الأشخاص الذين يقومون بالتصوير بشكل مفرط، وتمثيل أنفسهم على الشبكات الاجتماعيَّة لديهم مشاكل نفسيَّة عميقة ونرجسيَّة. وهي تعتبر أنَّ التمثيلات السريعة مجرَّد قناع جديد يقوم على استثمار طاقات الحضور الجماليِّ، والتباهي خارج الإدراك الحسّيِّ السليم والواعي. وإلى جانب ذلك، هو مظهر من مظاهر الانخداع بالجمال الذاتيِّ الذي يقوم على تعظيم الأنا الظاهرة بشكل نرجسيٍّ وفوريٍّ وتقديسها من خلال الإفراط فى أشكال وصيغ التعبير عن المشاع[2].

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ قوَّة الكوجيتو الديكارتيِّ، وإعادة بعثه على يد مورفيوس في الحاضر، ليست في صورته الرياضيَّة، أو بساطته فحسب، بل هي أيضًا في ذاتيَّته المطلقة. في هذا الإطار يقول كريم الصياد «هو في جانب منه ارتداد من العالم إلى الذات، وقد سار التاريخ حتى وصل إلى المرحلة السبرنطيقيَّة، التي انفصلت فيها الكلمة عن الجسد، وأوشكت فيها كلُّ الأجساد أن تتحوَّل إلى كلمات. وذلك حرفيًّا، ينقل بيانات الدماغ إلى شرائح نقل البيانات. وحفظها، ممَّا له أثر كبير على مفهومنا عن العقل، والجسد، والإيداع، والذاكرة، والتاريخ، والحريَّة الإنسانيَّة والطبيعة.

ولكن رغم إحياء الكوجيتو في العالم الافتراضي، فهو مبعوث لمهمَّة أخرى غير التي استهدفها منه ديكارت، فقد كان هدفه العثور على النقطة الأرخميدسيَّة التي تمكِّن له ارتكازًا عليها كي يحرِّك كرة العالم، لكنَّ الكوجيتو السبرنيطيقيَّ، كما يضيف، لا وظيفة له سوى البرهنة على وجود الوعي

[1]- جمال شعبان شاوش، أ. بسمينة حدوث. تحولات الصورة فى البيئة الرقمية من ايديولوجيا الاستعراض إلى الكوجيتو الرقمى, رقمنة، مجلة الدراسات الإعلامية والاتصالية، المجلد الثانى العدد الثالث، ديسمبر 2022، الجزائر.

[2]- المصدر نفسه.

الفرديِّ فحسب، من دون أن يطمح إلى البرهنة على وجود العالم. من هنا، يمكن اعتبار الكوجيتو الديكارتيِّ في سباق العالم الرقميِّ مبدأ لهدم واقعيَّة الواقع، وذلك في ارتكان حجج بوستروم نفسها على التسليم بوجود الذات للفكرة، التي تشكُّ في واقعيَّة كلِّ شيء.[1]

لقد طرح بوستروم فعلاً حَّجة قوَّته للتشكيك في واقعيَّة الواقع، لكنها هي نفسها يمكن أن تستخدم لتفكيك العقل، الذي يبرهن على وجوده الكوجيتو الديكارتيُّ، والذي تقوم عليه حجَّة بوستروم نفسها. وفرضيَّته، في ما كتب الصياد، تجاهلت فرض أن يكون ذلك الوعيُ الحاضر بالكامل بعالم رقميٍّ مزيَّف، هو نفسه وعٌ رقميٌّ يعيش في عالم رقميٍّ، وهذا الفرض يؤدّي بالتالي إلى فرضيَّة أن نكون جميعًا عقلاً واحدًا، أو مجموعة من العقول الرقميَّة للنقصمة التي لا تعرف أنَّها كذلك، وهذا في حدِّ ذاته يقضي تمامًا على مبدأ الكوجيتو الديكارتيِّ، هذا المبدأ الذي لم تهزمه الفلسفة، ثمَّ هزمته التكنولوجيا.[2]

6 – ما بعد الكوجيتو الأوروبيّ

أ-الكوجيتو الأفريقيُّ في البحث عن الأبونتو

استخدم ديكارت الكوجيتو، الأنا؛ التي تدرك ذاتها عن طريق الفكر؛ وتشير إلى الذاتيَّة، واقتصرت على الذات الأوروبيَّة العاقلة المدركة الواعية؛ وانطلاقًا منها تمَّ تهميش وأبعاد الذات والأنا غير الأوروبية؛ لأنَّها أقرب إلى الطبيعة والحسِّ وبعيدة عن العقل؛ عن التفكير وعن التاريخ، بحيث أنَّ أفريقيا أقرب إلى الطبيعة والصين والهند أبعد عن التاريخ. من هنا فالكوجيتو الديكارتيُّ؛ كوجيتو فرنسيٌّ، أوروبيٌّ، غربيٌّ يعبِّر عن الأنا الديكارتيِّ والذاتيَّة الفرنسيَّة والذات الغربيَّة وليس شرقيًّا ولا أفريقيًّا ولا عربيًّا. ومع إعادة التفكير في عقليَّة الشعوب والحفر في أركيولوجيا المركزيَّة الغربيَّة، ورفض نظرتها لما سواها، واكتشاف عدم كونيَّتها؛ مهَّد الحديث عن ذاتيَّات أخرى وهويَّات متعدِّدة والكشف عن كوجيتو مغاير، كوجيتو غير غربيٍّ، والإبانة والكشف عن كوجيتويات متنوِّعة شرقيَّة، أفريقيَّة، عربيَّة؛ تلك التي تمَّ استبعادها ولم يتطرَّق إليها لا ديكارت ولا غيره من فلاسفة الغرب، وألقى بها هيغل خارج التاريخ. ونحن نجد أنفسنا فى يوم الناس هذا على أعتاب مرحلة مختلفة في حاجة إلى فلسفة تاريخ جديدة؛ تتطلَّب الحديث عن كوجيتو مغاير بل كوجيتويات كثيرة؛ يهمُّنا منها الكوجيتو الشرقيُّ، الكوجيتو العربيُّ والكوجيتو الأفريقيُّ؛ الذي نرتبط به ويرتبط بنا ونحيا معه ويحيا معنا في عالم واحد.

لا بدَّ من القول أنَّ الحديث عن الكوجيتو الأفريقيِّ؛ ليس وليد اليوم، ولا نتاج المابعديَّات بل

[1]- كريم الصياد: الكوجيتو من عصر العقل إلى عصر الواقع الافتراضى ، المجلة السعودية للدراسات الفلسفية، العدد الأول، 2021، ص50.

[2]- كريم الصياد: المرجع السابق.

له جذوره لدى عدد من الفلاسفة الأفارقة منذ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وبالطبع هناك كوجيتويات متعدِّدة شرقيَّة، عربيَّة وأمريكولاتينيَّة؛ أقربها جغرافيًّا الكوجيتو الشرقيُّ والأفريقيُّ، فالكوجيتو الإفريقيُّ يقصد به عند البعض البحث عن حضور ذات؛ تنتمي إلى هذه الجهة من العالم؛ وتنطلق من الأنا أفكر؛ لكي تطرح بعض الأسئلة القديمة وفق شروط الزمن المعاصر، أو لكي تطرح بعض الأسئلة الجديدة المستوحاة من الوضع الراهن في أفريقيا[1].

نتبيَّن مضمون الكوجيتو الأفريقيِّ المتميّز عن الكوجيتو الديكارتيِّ من المقارنة بين "كوجيتو ديكارت و"الأوبونتو" ولفهم الأوبونتو وهو من أهمِّ المفاهيم الأفريقيَّة؛ علينا أن نسرد الكثير من الأساطير والقصص والأمثال الشعبيَّة، ونشير إلى معتقدات وفلسفات أفريقيَّة، لكنَّنا مبدئيًّا نذكر حكاية بسيطة؛ أقصوصة لأحد علماء الأنثروبولوجيا الأوربيين؛ يعمل فى أدغال أفريقيا في أقصى الجنوب؛ لفت نظره مجموعة أطفال؛ يلعبون فى أكواخ بدائيَّة؛ فأراد فهم ماذا يفعلون، فاقترح مسابقة لهم يحصل الفائز منهم فى الجري على سلَّة تفَّاح بمفرده جائزة له؛ إلَّا أنَّ الأطفال جميعًا اصطفّوا صفًّا واحدًا وذهبوا يدًا بيد إلى السلَّة؛ وجلسوا يأكلون معًا. حاول العالم أن يوضح لهم أنَّ بإمكان أيِّ واحد منهم أن يستحوذ على السلَّة بكاملها وحده؛ لو سبق زملاءه، لماذا لم يفعلوا ذلك. أجابوا بكلمة واحدة هى "اوبونتو Ubuntu» والتي تعني «أنا موجود، لأنَّنا موجودون» أي أنَّ الشخص هو شخص من خلال أشخاص آخرين Umuntu ngumuntu negabantu[2].

"الاوبونتو" جذور مغروسة في الفلسفة الإنسانيَّة في أفريقيا وهي تنير فكرة حضور المجتمع فى الذات الجماعيَّة، بمعنى "نحن موجودون إذن أنا موجود"؛ فوجودي مرتبط بوجودك؛ ووجودك مرتبط بوجودي، نعيش حياة مشتركة. فالوجود شرط للوجود ذاته وإقصاء أيِّ وجود، هو إقصاء للوجود كلِّه؛ فالجزء والكلُّ مرتبطان فى وحدة الوجود، من أجل استمرار الوجود.

يشرح ستيف سونغ معنى الاوبونتو مقابل كوجيتو ديكارت الفرديِّ وهو ما يطلق عليه كوجيتو الإنسان المنعزل، وهو يعتبر أنَّ الإنسان المنعزل يشكِّل تناقض في المصطلحات عكس الاوبونتو . يقول تردُّد صدى هذه الكلمة في ذهني كإنسان باعتبار اعتراف منا بترابطنا ومسؤوليَّتنا الإنسانيَّة تجاه بعضنا البعض، وحتى تجاه جميع الكائنات الحيَّة. هذا الفهم لمفهوم أوبونتو جعل ستيف سونغ يرى أنَّ ديكارت اتَّخذ منعطفًا فلسفيًّا كبيرًا منذ بضع مئات من السنين لم تتعاف الفلسفة الغربيَّة بعد[3].

إنّ التمييز بين "الذات" و"الآخر" الذي يعتبر بديهيًّا في الفلسفة الغربيَّة لا يظهر فى فكر أوبونتو.

[1]- محمد وقيدى: الكوجيتو الأفريقى، جريدة الصحراء المغربية، أبريل 2006.

[2]- محمد كمال: بين كوجيتو ديكارت وأوبونتو مانديلا، صحيفة الأيام البحرانية 27 ديسمبر 2019، العدد18، 112.

[3]- ستفين سونغ، مقال مخطوط، ترجمة دعار حامد (ملف ديكارت والاوبونتو)، قيد الطبع، أوراق فلسفية.

وكما قال جون مبيتي الفليسوف الكينيُّ في كتابه الأديان والفلسفة الأفريقيَّة (1975): "أنا موجود لأنَّنا موجودون، وبما أنَّنا موجودون، فأنا موجود". ويضيف Abeba Birhana إنَّ فكرة الذات المتقلِّبة والغامضة يمكن أن تكون مزعجة. يمكننا أن نعزو هذا الانزعاج، في جزء كبير منه، إلى رينيه ديكارت؛ الذي اعتقد في القرن السابع أنَّ الإنسان كان فى الأساس مكتفيًا ذاتيًّا. ويطرح السؤال التالي: هل هناك طريقة للتوفيق بين هاتين الرؤيتين للذات الأفريقيَّة والديكارتيَّة. الرؤية العلائقيَّة التي تحتضن العالم الأوبونتو، والرؤية المستقلَّة الداخليَّة الكوجيتو؟ إنَّ الإجابة تكمن فى الحوار، نحن نحتاج الآخرين من أجل تقييم وجودنا، وبناء صورة ذاتيَذة متماسكة.

يخلص Abeba Birhana إلى أنَّ المجالات الناشئة للإدراك المتجسِّد والنشط في التعامل بدأت مع النماذج الحواريَّة للذات على محمل الجدّ. ورغم أنَّه في أغلب الأحوال، يكون علم النفس العلميُّ على استعداد تامٍّ لتبنّي الافتراضات الديكارتيَّة الفرديَّة التي تقطع الشريط الذي يربط الذات بالآخرين، عبارة من الزولو Zulu Umuntu ngumuntu ngabantu"" تؤكِّد أنَّ "الشخص هو شخص من خلال أشخاص آخرين". وهذه العبارة أغنى وأفضل كثيراً من عبارة ديكارت "أنا أفكّر. إذن أنا موجود".[1]

هذا المبدأ يشير أيضًا إلى أنَّ الوجود يعنى أن تكون فى شركة مع الآخرين. تمّ التعبير عن هذا المفهوم نفسه فى عبارة الزولو- أو مونتو تجابانتو Umuntu ngabantu الإنسان هو شخص من خلال أشخاص آخرين. ولذلك فإنَّ الأفكار الفلسفيَّة واللَّاهوتيَّة مستمدَّة من الفكر والممارسات الجماعيَّة. إنَّ مفاهيم الوحدة، والتضامن، والانسجام، والضيافة، والاحترام، والاستجابة، والرعاية، والإنسانيَّة، والرَّحمة، والانفتاح، والثقة بالنفس، والتوافر، والمعاملة بالمثل، والكرم، والحكمة الجماعيَّة، والتعاون، والمجتمع التي تنتشر في الفلسفة الأفريقيَّة ولاهوت أفريقيا. أوبونتو تمَّ العثور عليها بشكل جيّد في الأمثال الأفريقيَّة التي تؤكِّد الجماعيَّة، ويذكر لنا بعض الأمثال لتوضيح هذه القضيَّة :

- عندما تتَّحد شبكات العنكبوت، يمكنها أن تربط أسد (الأمهريَّة - إثيوبيا).
- يغسل اليدين بعضهما البعض (أكان، رويانكور- روكيجا- أوغندا؛ الزولو جنوب أفريقيا).
- عينان أفضل من واحدة (هيا- تنزانيا).
- ظفران يقتلان القملة (لويا- كينيا).

---

[1]- Abeba Bithane, Descartes was wrong: a person is a person through other persons. University college Dublin, عن ملف ديكارت والاوبونتو، ترجمة دعاء حامد

- الأسنان التي تعمل معًا تكسر العظم (روكيغا رونيانكوري).

- طفل واحد لا يمنع الطيور من الوصول إلى الحديقة (روكيغا رونيانكوري).

- الشخص الذي يرفض النصيحة يبحر في قلوب من الطين.[1]

2 - تظهر بدايات الكوجيتو الأفريقيّ الذي يعني بالإضافة إلى جذوره اللُّغويَّة دلالته العقلانيَّة والتنويريَّة، لدى عدد من الفلاسفة الأفارقة منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممَّن طرحوا قضيَّة الكوجيتو؛ أولهما الفليسوف الغاني زيرا ياكوب (Zera Yacob (1599-1692؛ الذي ولد فى أكسيوم، وتعلَّم بها، وانتقل بين مدارس عدَّة لتلقّي دروسه الأوليَّة واستقرَّ أخيرًا لمدَّة عشر سنوات في دراسة الإنجيل إلى جانب التعاليم الكاثوليكيَّة والقبطيَّة فضلاً عن التقليد الأرثوذكسيّ السائد. يمكننا أن نبيّن الفلسفة العقليَّة لياكوب من خلال عمله الأساس «التحقيق» Hatata الذي كتب عام 1667 بطلب من تلميذه والد هيوات Wada Heywat. ينتقد ياكوب معاصريه، ليس فقط بسبب عدم التفكير باستقلاليَّة، بل على قبولهم ادّعاءات العرَّافين والمنجّمين. ويوصي بالتفكير العقليِّ، فكلُّ البشر يولدون بذكاء واحد وقيمة متساوية مثلما يقول ديكارت «**العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس**»، أي أنَّهما يشتبكان هو وديكارت مع القضايا نفسها، ومع ذلك فقد اختلف ياكوب الأفريقيُّ عن ديكارت الفرنسيِّ؛ الذي أدان صراحة الكفَّار والملحدين ووصفهم بأنَّهم أكثر غرورًا من المتعلّمين، في «**التأمُّلات في الفلسفة الأولى**»، في حين أنَّ ياكوب على النقيض أقرب إلى أن ينحو منحى لا أدريٍّ علمانيٍّ أكثر من ديكارت[2].

وقد ضمَّن ياكوب حججه الفلسفيَّة العديد من الموضوعات المتعلِّقة بالتكافل والمرأة؛ وسعى لتحقيق ذلك في الواقع، ذلك أنَّه بعد ترك حياة الصحراء والكهوف وعرض الزواج على خادمه فقيرة تدعى هيرودوت؛ تعمل عند إحدى الأسر الغنيَّة. وقد نجح في إقناع سيدها؛ الذي كان يعتقد بعدم وجود تكافؤ في زواج امرأة أميَّة من رجل متعلِّم. وعندما قبلت هيرودوت بسعادة عرض الزواج، سرعان ما أخبرها ياكوب أنَّها لم تعد خادمة بعد الآن، بل شريكة الحياة؛ ففي الزواج يتساوى كلٌّ من الرجل والمرأة، وهنا يبدو ياكوب أكثر استنارة حين يتعلَّق الأمر بالعبوديَّة[3].

يظهر الكوجيتو الأفريقيُّ لدى الفيلسوف التنويريِّ الذي عاش في ألمانيا وعاصر كانط وكانت له إسهاماته الفلسفيَّة التي تجعلنا نعيد التفكير في كثير من الأحكام التى أصدرناها، والصفات التي

---

[1]- The Routledge Handbook of African Theology Theological method Philosophy and Theology in Africa. نفس الملف السابق

https://ebrary.net/253717/religion/therefore_ ubuntu_philosophy_theol.ogy

[2]- هيربور نسرود: التنوير الإفريقى، ترجمة عبد الله الحميدى، مجلة الحكمة 5 يوليو 2018.

[3]- الموضع نفسه.

علم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

عرف بها فيلسوف ألمانيا الكبير؛ بعد أن نوضح الدور الذي قام به أنطون فيلهلم أمو والتي تجعله بحقٍّ داعية المساواة وحقوق الإنسان والتنوير؛ الذي لم يتوقَّف عند حدود الإنسان الغربيِّ؛ حين قدَّم أطروحته الأولى عن حقوقه الأفارقة فى أوروبا؛ اعتمادًا على القوانين الرومانيَّة التي أتاحت لهم المساواة[1]. ثمَّ يأتي دوره الفلسفيّ في نقد ديكارت، خصوصًا تصوُّر الفيلسوف الفرنسّي للثنائيَّة والعلاقة بين العقل والجسم، حينما ناقش أطروحته الثانية عن «اباثيا» عدم فاعليَّة العقل الإنسانيّ؛ ممَّا طرح للنقاش من جديد دور ومكانة الفلاسفة الأفارقة ليس في تاريخ الفلسفة الأفريقيَّة فحسب لكن أيضًا في تاريخ الفلسفة ككلّ.

ب- نقد أمو لفلسفة العقل عند ديكارت

نتوقَّف عند أنطوان فيلهلم أمو Amo William وهو فيلسوفٌ غانيٌّ؛ نقل صغيرًا إلى هولندا من موطنه في أكسيم، غانا، في بداية العقد الأول من القرن الثامن عشر، وكان حينها في سنِّ الثالثة تقريبًا، حيث قام برعايته أمير ألمانيّ. درس الفلسفة، وعلم وظائف الأعضاء والطبِّ والفقه والتاريخ. بعد تخرُّجه أصبح أستاذًا للفلسفة وكتب عددًا من الأعمال، من بينها حقوق الأفارقة فى أوروبا، وكانت أطروحته الأساسيَّة في الفلسفة **نقدًا لديكارت اباتيا العقل البشري** نقدًّا دقيقًا.

العقل البشريُّ هو جوهر غير ماديٍّ، "يكمن" فى الجسد كموضوع ويستخدمه الجسد كأداة وكوسيط، هو روح متجسِّد ومختلف عن الأرواح غير المتجسِّدة؛ التي تمتلك المعرفة من خلال الأفكار، لأنَّ الفكرة تُعرف بأنَّها "العمل اللَّحظيّ لعقلنا، والذي من خلاله تمثِّل لنفسها الأشياء؛ ما هو الاختلاف بين أمو وديكارت؟ يعترف ديكارت بالعلاقات ثنائيَّة الاتِّجاه المتبادلة بين الوظائف العقليَّة والفسيولوجيَّة، والمشكلة تكمن في شرح كيفيَّة دخول جوهر غير ماديٍّ في تفاعل ثنائيٍّ أو حتى في اتِّجاه واحد مع جوهر ماديّ؛ فهناك مشكلة مسبقة منطقيًّا تتعلَّق بكيفيَّة وجود ماديٍّ يمكن أن يعتمد بأيِّ شكل من الأشكال على غير جوهريّ[2].

هناك زاوية أخرى لحجّة أمو، والتي تتعلَّق بالطابع النشط البحت للعقل والطابع السلبيِّ البحت لـ"الشعور" كما هو واضح من الاقتباسات المتعدِّدة منه. فالعقل (الروح) بالنسبة إليه بوساطة كائن ماديّ. أن تتأثَّر بهذه الطريقة هو أن تكون سلبيًّا. لذلك، لا يمكن القول أنَّ العقل يشعر؛ وفق ما يجادل آمو، لا يمكن أن يكون هناك كيان روحيٌّ اتصل بجسد ماديٍّ، فلا يمكن لأيِّ كائن روحيٍّ

[1]- Kwasi Wiredu: Amo's Critique of Descrates philosophy of Mind, in companion to African philosophy edited Kwasi Wired 2004, p.200206-.

[2]- Amo, William (1968) The Apatheia of the Human Mind, trans. William Abraham in Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim, translation of his works (Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg).

أن يتجسَّد في الجسد البشريّ. بالكاد نحتاج إلى الإشارة إلى أنَّنا نتعامل هنا مع تناقض مفاهيميٍّ عزيز على الكثير من الميتافيزيقا الغربيَّة. لكن يمكنني أن أغامر ببعض الأفكار بشأنها في ما يتعلَّق بفلسفة العقل فى إشارة خاصَّة إلى لغة وفكر الاكان Akan .

تجدر الإشارة إلى أنَّ ما يطرحه ويريدو، يتعلَّق بالدور الذي قام به آمو فى تمهيد السبيل لكوجيتو أفريقيّ: لماذا كان آمو معارضًا بشدَّة لإسناد الأحاسيس إلى العقل رغم قبوله بالمبادئ الأساسيَّة للفلسفة الثنائيَّة للعقل؟ إنَّ وعي آمو مشرَّب بمفهوم العقل الضمنيِّ في لغة وفكر أكان، المجموعة العرقيَّة التي ولد آمو بينهم وترعرع فى البداية قبل أن ينتقل في طفولته الأولى إلى أوروبا؟ وأن إطاره المفاهيميّ، بقدر ما يمكن تحديده من لغته ومجموعة المعتقدات المجتمعيَّة، فإنَّ الشعور بالإحساس لا يقع ضمن مجال العقل، العقل فكريّ وليس حسيًّا. ليست القضيَّة ما إذا كان مفهوم أكان صحيحًا أم غير صحيح، ولكن ما إذا كانت هناك آثار له في نظريَّة آمو فى أباتيا. من المسلَّم به، كما يوضح ويريدو، أنَّه تأثَّر بشدَّة بالأفكار الثنائيَّة الحاليَّة في عصره ومكان إقامته. لقد كان آمو أفريقيًّا وفيلسوفًا في نقده لديكارت وهذا ما يمهِّد السبيل للحديث عن الكوجيتو الأفريقيِّ الأوبونتو.[1]

ج- جدليَّة الكوجيتو الأفريقيّ بين الأفريقيَّة والكونيَّة

ثمَّة أربع ملاحظات مهمَّة يقدِّمها مارسيل موكادي على الكوجيتو هي:

أوَّلًا: يدَّعي ديكارت في يقين وجوده هو فحسب، ومن منطلق المتكلِّم - ولم يثبت وجود العقول الأخرى. هذا القول على المستوى الوجوديِّ يختلف كثيراً مع الطريقة الأفريقيَّة في التفكير Sumus ergo sum.

ثانيًا: لم يقل إنَّ وجوده ضروريٌّ؛ إنَّما يقول إنَّه إذا فكَّر، إذن هو بالضرورة موجود.

ثالثًا: هذه الحجَّة تُقال لكي تكون شكًّا منهجيًّا وهي مختلفة كليًّا عن شكِّ الفلاسفة الشكّيين.
رابعًا: هذه القضيَّة «أنا أفكِّر، أنا موجود» تُعدُّ صحيحة، ليس اعتمادًا على الاستنباط أو على الاستقراء الأمبريقيِّ، ولكن على الوضوح والبرهان الذاتيِّ للقضيَّة. لم يستخدم ديكارت هذا اليقين الأول، الكوجيتو، على أنَّه الأساس الذي يبني عليه المزيد من المعرفة؛ إنَّما على أنَّه الأساس الرَّاسخ الذي يمكن أن يعتمد عليه وهو يسعى لاستعادة معتقداته.

لقد أعلن كبير الأساقفة كباكالا في روما عام 1994 كما يذكر موكادي[2]: أنَّه بالنسبة إلى الأفارقة،

---

[1]- Kwasi Wiredu, Ibid, p.200- 203.

[2]- مايكل كباكالا فرانسيس (1936-2013) أسقف ليبيري، تابع للكنيسة الكاثوليكية، وصار كبير الأساقفة عام 1981.

فإنَّ الكوجيتو «Cogito ergo sum» تحوَّلت إلى «نحن موجودون إذن أنا موجود». هذا الكوجيتو يعبرِّ باختصار على الفكر الأفريقيِّ الأعمق. كما يلقي الأكاديميُّ الكينيُّ المعروف جون مبيتي؛ الضوء على المبدأ نفسه في كتاباته، خصوصًا في كتابه «**الأديان والفلسفة الأفريقيَّة**»، نقرأ التالي: «فقط من منطلق الناس الآخرين، يصبح الفرد واعيًا بوجوده، وبواجباته، وبامتيازاته ومسؤوليَّاته تجاه نفسه وتجاه الآخرين. يمكن للفرد أن يقول: «أنا موجود، لأنَّنا موجودون، ولأنَّنا موجودون، بالتالي أنا موجود». ويؤكِّد في «مقدِّمة إلى الدين والفلسفة الأفريقيين» أنَّ: «هذه نقطة محوريَّة في فهم النظرة الأفريقيَّة للبشر».

الأفارقة «موجودون مع (الآخرين)» بطبيعتهم. يعني هذا، أنَّهم تعلَّموا منذ نشأتهم من خلال الأقوال والأمثال أنَّ الإنسان لا حول له من دون مجتمع واجتماع. هنا توجد أمثال شعبيَّة راجت في أفواه الأفارقة مثل MTU mi Watu، «الإنسان بشر»؛ Kidole kimoja hakivunji chawa، يعني «إصبع واحدة لا يمكنها أن تلتقط الحشرة»؛ تلك المقولات تؤكِّد على البعد الجمعيِّ وتعزِّز حقيقة أنَّ العائلة هي أول موضع للتربية والتشكُّل البشريّ. لا توجد حياة فرديَّة، والحياة خارج نطاق المجتمع تعني العدم. لن تعود هناك حياة لديه لأنَّه لكي تعيش لا بدَّ من أن يكون ذلك «مع (آخر)». وأن تكون مع آخر ينبغي أن تكون منسجمًا مع المجتمع. في اللَّحظة التي يتحطَّم فيها «الوجود مع»، يفقد العضو نزاهته، ويفتقد الطاقة والقوة الحيويَّة[1].

ينقلنا موكادي نقلة مهمَّة في صياغة كونيَّة للكوجيتو الأفريقيِّ ويقدِّم ثلاث ملاحظات إضافيَّة على جون مبيتي، وبالتالي على كبير الأساقفة كباكالا، هي:

أوَّلًا، أنَّ المبدأ الأفريقيَّ ليس إبستمولوجيًّا، إنَّما بالأحرى هو مبدأ أنثروبولوجيٌّ ووجوديّ. إنَّه يعتمد على الجماعيَّة، على الانتماء والوجود مع (آخرين). التضامن الأفريقيُّ يمضي ضدَّ الفردانيَّة والنسبيَّة الغربيَّة. وفي هذا النطاق، لدى أفريقيًّا الكثير لتشاركه مع بقيَّة العالم. في العالم المعولم، نحن جميعًا في تواصل. ما يوحِّدنا هو بشريَّتنا المشتركة. لدينا مفهوم الأوبونتو[2]، وهو يعني أنَّه لا يمكن أن توجد ككائن بشريٍّ في عزلة. لا يمكن أن تكون بشريًّا وحدك. نفكِّر في أنفسنا كثيراً جدًّا على أنَّنا مجرَّد أفراد منفصلين بعضنا عن بعض، بينما ما تفعله، وما أفعله، يؤثِّر في البشريَّة كلَّها.

---

[1]- Mukad, Marcel: Screening the African Cogito Erga, Sum, A challenging Scio- Episemological Journal of Science and Research (2022). P.1272 -1277.

ترجمة أمير زكي: رصد الكوجيتو الديكارتي، أوراق فلسفية قيد النشر.

[2]- في فلسفة البانتو (1959) يعبر بلاسيد تمبلز عن رأي مفاده أن المعتقدات والممارسات الثقافية الأفريقية تظهر مبدأ أنطولوجي أو ميتافيزيقي، وهو السبب غيرالمرئي للحياة والموت وكذلك لجميع الأفعال. هذه «القوة الحيوية»؛ هي قيمة أساسية في الفكرالأفريقي تقوم عليها كل الأشياء، الحية وغير الحية، وهي القوة الخلاقة الكامنة وراء كل عمل بشري وغير بشري. إنها قوة «متداخلة ومتغلغلة (Setiloane 1998b: 80) في الكون؛ يتعلق الواجب الأخلاقي بوجود هذه القوة الحيوية، وبالتالي فإن الواجب الأخلاقي هو نتيجة مباشرة لهذه القوة دون ربطها بتعليمات محددة للإله.

على أفريقيا أن تقدِّم هذه القيمة الكليَّة للعالم كلِّه، الذي صار قرية صغيرة. الكوجيتو الأفريقيُّ هنا جماعيٌّ، أخلاقيٌّ، تواصليٌّ لا يتوقَّف عند الأنا، بل عند النحن، يحقِّق التضامن والتراحم مقابل الكوجيتو، الذي يعبرِّ عن الفرد؛ الذي لا ينشغل إلَّا بإدراكه لذاته.

ثانيًا: مبدأ الجماعيَّة يذكِّرنا بالخطر حين ينطبق على المجتمع الأفريقيّ. يذكِّرنا بمقولة أفريقيَّة معروفة أخرى: «الدم أكثر كثافة من المياه»: Damu ni nzito kuliko maji.

ثالثًا: في هذا المبدأ، يبدو دور «الأنا» أنَّه تعرَّض للخلخلة؛ «الأنا» يبدو أنَّه فقط ودائمًا في ظلِّ النحن. تحديدًا في هذا الشأن فمبدأ Sum ergo sumus المتَّخذ من المبدأ الأفريقيِّ الأصليِّ Sumus ergo sum يتحدَّانا: هل الـ Sum ergo sumus ممكن في أفريقيا؟

على هذا، يمكن أن نفهم ونفسِّر التصريح الأفريقيَّ لكبير الأساقفة كباكالا؛ كما يبيّن موكادي على النحو التالي: كان كباكالا يملك قدرة عظيمة على التواصل، وكان يعرف كيف يتعامل مع الجمهور الموجود أمامه حين استعان بمقولة Cogito ergo sum، فهم كلُّ المشاركين ما كان يعنيه، سيكون الأمر أكثر إرباكًا حين يتساءل المرء، بعدما يقرأ تصريح كباكالا: «ما الذي يجعل شخصًا موجودًا؟ الإجابة لدى ديكارت، وفقًا لكباكالا، «الأنا» المفكِّر، بينما تكون الإجابة لدى كباكالا شخصيًّا، «النحن» الجمعيّ أو أن نكون مع (آخرين). يقرِّر موكادي أنَّ تصريح «Sumus ergo sum»، «نحن موجودون إذن أنا موجود» دليل ونغمة أساسيَّة في فلسفتنا الأنثروبولوجيَّة. ويتساءل هل Sum ergo sumus ممكن في أفريقيا؟

السؤال الأساسيُّ في أفريقيا هو «متى يمكن للمرء أن يقول أنا موجود؟ إنَّه فقط حين يكون في انسجام مع المجتمع، يمكن له أن يكون كائنًا مفكِّرًا. يبدو أنَّ كباكالا يؤكِّد هذا المعنى المتعلِّق بالانتماء، بالتالي الأنا له معنى مقتصر على هذه الكليَّة: «**نحن موجودون لأنَّني موجود، بالتالي نحن موجودون**». في هذا الضوء، يبدو أن غرض كباكالا ليس أن يضع الغرب في مواجهة أفريقيا، أو أفريقيا في مواجهة الغرب، ولكن أن يركِّز على الجزء الوجوديِّ للتصريح، لأنَّ على المستوى الوجوديِّ، فديكارت لا يهتمُّ بوجود الآخرين، وإن اهتمَّ بوجوده الشخصيِّ لأنَّه يفكر.[1]

نحن نعجب بمبدأ الجماعيَّة في أفريقيا، ولكن مع ذلك تظلُّ هناك حاجة جادَّة لتقديم مساحة أكبر لـ «الأنا» الأفريقيِّ وسط المجتمع. لا بدَّ من خلق مساحة من أجل تعليم «أنا» الأفريقيَّة الثِّقة بالنفس. هنا يظهر فهم وتفسير موكادي المختلف للكوجيتو الأفريقيِّ، حين يؤكِّد أنَّه لا ينبغي لمبدأ الجماعيَّة أن يكون السبب في التغطية على «الأنا» المفكِّرة. يوجد اختلاف هائل بين التحرُّر من المجتمع والحريَّة من أجل المجتمع، التحرُّر من أن تكون مع المجتمع إلى الحريَّة من أجل

[1]- Mukod, Marcel. Ibid.

المجتمع. لا يكفي أن تقول أنا موجود؛ لأنَّه يمكنني ذلك، أو أنَّني موجود في المجتمع مثل الحجر الجامد.

ويضيف أنَّ أفريقيا تحتاج إلى أن تستيقظ من سباتها؛ الذي يغطي على «الأنا» الفرديَّة المفكِّرة. «لا يوجد الفرد وحده؛ إنَّما يوجد؛ لأنَّ الآخرين يوجدون. بالتالي، عليه أن يلعب دوره الكامل وسط تشابك الوجود». «الأنا» الأفريقيَّة المختفية عليها أن تظهر أنَّ عبارة عن وجود مفكِّر واعٍ. يمكن للمرء أن يثبت وجوده بإدراك أنَّه وجود مفكِّر حيّ. حقيقة أنَّه يعيش ويفكِّر لا بدَّ من أن تُسَوَّغ بالتفكير في رفاهيَّة المجتمع التي تتكشَّف هويَّة المرء تحت مظلَّته.

في تفسيري تحوُّل كوجيتو ديكارت (أنا أفكِّر إذن أنا موجود) إلى أنا موجود مردُّه إلى أنَّنا موجودون sumus ergo sum. حاولت أن أظهر أنَّ هذا البيان غامض لأنَّه يمكن أن يؤدِّي إلى إنكار محدَّد لإبستمولوجيا الأفارقة من جانب. وموقف كباكالا قد فحص المبدأ الفرديَّ على أساس وجود يولي الانتباه في الحقيقة إلى وجود المرء؛ بالتفكير من دون الانتباه أو العناية بالآخرين.[1]

على هذا، يميّز موكادي بين الكوجيتو الديكارتيِّ الغربيِّ والكوجيتو الأفريقيِّ مؤكِّدًا أن الأوبنشو وليس الأنا الفرديَّة هو ما تحتاجه أفريقيا؛ إلَّا أنَّ الكوجيتو كما يحدِّده كباكالا باعتبار كوجيتو أفريقيّ جماعيّ، ويقدِّم لنا قراءة وتفسيره إنسانيّ كونيّ وليس جماعيًّا افريقيًّا فحسب؛ يمهِّد للوجود البشريِّ ككلّ، يجمع بين المحليِّ والعالميّ.

يعني هذا أنَّ البشر عليهم أن يواجهوا الحدود والتعارض بين الفرد والمجتمع، وبين الخاصِّ والعامِّ، وبين الأنا والنحن، وبين العالميِّ والمحليّ. هذا الموقف الاجتماعيُّ الإبستمولوجيُّ الذي يقترحه موكادي ويشرحه على النحو التالي، يمثِّل: فكرًا عالميًّا، وتصرُّفًا محليًّا، أو فكرًا فرديًّا ومحليًّا وتصرُّفًا عالميًّا. أي أنَّه تفكير أصيل له انعكاسات على المجتمع. بالتالي، اقترح موكادي أن يتحوَّل بيان كباكالا إلى: «بالنسبة إلينا نحن الأفارقة، كوجيتو الغربيين ليس كافيًا، إنّه يحتاج إلى Sumus ergo sum (نحن موجودون إذن أنا موجود). حتى يصبح الـ Sum ergo sumus في يوم ما واقع لأفريقيا إلى جانب الـ Sumus ergo sum.[2]

يتعامل بوجو (Benezet Bujo) بشكل شامل مع فكرة الأخلاق الأفريقيَّة وكيف تختلف عن الأخلاق الغربيَّة كمحاكاة ساخرة للكوجيتو الديكارتيِّ صاغ بوجو (أنا مرتبط إذن نحن موجودون) من أجل التأكيد على الاختلاف في الأنثروبولوجيا الأفريقيَّة وإبراز الأخلاق؛ التي تتعلَّق مباشرة بالاندماج المجتمعيِّ والتأثير المجتمعيّ. هذه الفكرة ترتبط بالمفهوم المعروف على نطاق واسع

[1]- Ibid.
[2]- Ibid

لـ أوبونتو:أنا موجود لأنَّنا كذلك. يصبح المرء إنساناً فقط في شركة مع حياة الآخرين. كما أنَّه يقاوم فكرة القوَّة الحيويَّة لتمبلز Tempels لسبب بسيط هو أنَّه قد يكون لها الكثير من الدلالات الفرديَّة،وأنَّ القوَّة الحيويَّة هي نتيجة وهدف للسلوك الأخلاقيِّ وليس أساسه. من ناحية أخرى، هو يدرك أيضًا ضرورة عدم تبنّي شكل من أشكال التشاركيَّة كمبدأ للأخلاق الأفريقيَّة. القول المأثور «أنا مرتبط، وبالتالي نحن نكون « يحمي الفرد من أن تهيمن عليه أخلاقيَّة جماعيَّة من دون أن يكون جزءًا من بناء تلك الأخلاق[1].

7 – الكوجيتو ما بعد الكولونياليّ

يرجع ما نطلق عليه الكوجيتو المابعد كولينياليِّ إلى كلٍّ من ايزيك داسل وعالم الاجتماع البورتوريكيِّ رامون غروسفوكيل. فقد استلهم الأول من نقد داسل للفلسفة الديكارتيَّة، ومن عمله التاريخيِّ العالميِّ المتعلِّق باحتلال الأميركيَّتين خلال القرن السادس عشر الطويل؛ العمليَّات التاريخيَّة التي أنتجت بنى المعرفة المؤسَّسة على العنصريَّة المعرفيَّة، والتمييز الجنسيِّ المعرفيّ. وهو يناقش تشكُّل العنصريَّة والتمييز الجنسيِّ في العالم الحديث، وعلاقته بالمدَّة الطويلة للبنى الحداثيَّة الخاصَّة بالمعرفة[2]. وما دام التراث الديكارتيُّ قد أثَّر كثيرًا في البنى الغربيَّة للمعرفة، فإنَّ بحث داسل يبدأ بمناقشة الفلسفة الديكارتيَّة، ثمَّ يعرض لمسألة احتلال الأندلس، في حين يناقش بعد ذلك مسألة احتلال الأميركيَّتين وما خلّفته من آثار على السكان الأصليين من المسلمين واليهود في إسبانيا خلال القرن السادس عشر، وعلى الأفارقة المختطفين من أفريقيا الذين استُعبِدوا فيهما. أمَّا في المحور الرابع فيتحدَّث عن الإبادة الجماعيَّة البشريَّة والمعرفيَّة التي تعرَّضت لها النساء الهندوأوروبيَّات الَّلواتي أُحرقْن أحياء من الكنيسة المسيحيَّة بتهمة ممارستهنَّ السحر، فيما يدور المحور الخامس الأخير حول مشروع إنريك داسل «تخطّي الحداثة» Transmodernity، وتعرف المقصود من وضع حدٍّ لاستعمار الجامعة المغربة في العالم الأوروبيِّ، ومن هنا نطلق على ما قدَّمه جروسفوكيل وايزيك داسل الكوجيتو الما بعد كولينياليّ.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ حجَّة داسل مفادها أنَّ شرط إمكانيَّة المقولة الديكارتيَّة لمنتصف القرن السابع عشر: «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود»، هي (150) عامًا من تطبيق مقولة: «**أنا أحتلّ، إذن أنا موجود**»، التي توسَّطت تاريخيًّا بالإبادة الجماعيَّة البشريَّة والمعرفيَّة المتمثِّلة في مقولة: «**أنا أبيد، إذن أنا موجود**». فعبارة «أنا أبيد» هي وساطة بنيويَّة سوسيوتاريخيَّة بين التعبير: «أنا أفكِّر»، و«أنا أحتلّ». هذا ما لم ندركه من كوجيتو ديكارت منذ تعرَّفنا عليه ممَّا يقرب من القرن ونصف القرن

[1]- بي جي: نيل الأخلاق والدين في الفكر الأفريقي، ت/ دعاء عبدالنبي حامد

[2]- رامون غروسفوكيل، بنية المعرفة في الجامعات المغربة: العنصرية المعرفية، والتمييز الجنسي المعرفي، والإبادات الجماعية البشرية والمعرفية الأربع في القرن السادس عشر،ترجمة: بدر الحاكيمي

حتى اليوم، وتجلّى واضحًا في ثقافات أخرى أفريقيَّة وأمريكو لاتينيَّة.[1]

بيد أنَّ المثير للاهتمام هو اعتباره الفلسفة الديكارتيَّة ضروريَّة لبدء أيِّ نقاش عن بنى المعرفة في الجامعات المغربة، لأنَّه يفترض أن تكون الفلسفة الحديثة قد أسِّست على يد رينيه ديكارت، وتمثِّل مقولته: «أنا أفكّر، إذن أنا موجود» تأسيسًا جديدًا لمعرفة تحدَّت السلطة المعرفيَّة للعالم المسيحيِّ منذ عصر الأمبراطوريَّة الرومانيَّة. على هذا، فإنَّ أساس المعرفة الجديد الذي أنتجته الفلسفة الديكارتيَّة لم يعد هو الإله المسيحيَّ، بل أصبح هو الكوجيتو الجديد. ورغم أنَّ ديكارت لم يُعرِّف قطُّ ما هو «الكوجيتو»، فمن الواضح في فلسفته أنَّ هذا «الكوجيتو» يحلُّ محلَّ الإله، بوصفه تأسيسًا جديدًا للمعرفة، ويتحلَّى بصفات مؤنْسنة للإله المسيحيِّ.

من وجهة نظر ديكارت، يستطيع «الكوجيتو» أن ينتج معرفة حقيقيَّة متجاوزة الزمان والمكان، ومعرفة عالميَّة غير مشروطة بأيِّ خصوصيَّة، ومعرفة موضوعيَّة بمعنى أنَّها مساوية للحياديَّة، ومعادلة لمعرفة الإله. يناقش جروسفوكيل كيف صار الكوجيتو الديكارتيُّ الحجَّة والثِّقة المعرفيَّة الغربيَّة المهيمنة والمسيطرة ليس معرفيًّا فحسب بل وجوديًّا أيضًا وتحوَّل إلى سلطة حاكمة وحيدة، لا تلقي بالاً للآخر، فهي تمثّل ليس فقط الذاتيَّة بل الأنا وحديَّة.[2]

في ما يخصُّ الحجَّة الثانية (الإبستمولوجيَّة)، يرى ديكارت أنَّ السبيل الوحيد الذي يستطيع « الكوجيتو « أن يحقِّق اليقين من خلاله في الإنتاج المعرفيِّ، هو منهجيَّة نظريَّة الأنا وحديَّة Solipsism. فكيف يمكنه أن يحارب الشكّيَّة، ويحقِّق اليقين في الإنتاج المعرفيّ؟ الجواب المقدَّم من ديكارت هو أنَّه يمكن تحقيق ذلك بحوار أحاديٍّ داخليٍّ للموضوع مع نفسه؛ بحيث يمكن للشخص أن يطرح أسئلة، ثمَّ يجيب عنها في حوار أحاديٍّ داخليٍّ حتى يصل إلى اليقين في المعرفة. ولكن، ما الذي قد يحدث لو أنتج الإنسان معرفة عن طريق الحوار، أي في علاقات اجتماعيَّة مع كائنات إنسانيَّة أخرى؟ إنَّ الأثر الرئيس الذي سيحدث هو انهيار ادِّعاء ديكارت أنَّ «الكوجيتو» يمكنه إنتاج اليقين في المعرفة بعيدًا عن العلاقات الإجتماعيَّة مع كائنات إنسانيَّة أخرى، فمن دون نظريَّة الأنا المعرفيَّة، سيكون موجودًا في علاقات اجتماعيَّة خاصَّة، وفي سياقات تاريخيَّة واجتماعيَّة معيَّنة.

هذه الأسئلة يجيب عنها داسل بالحجَّة الآتية: كوجيتو ديكارت:»أنا أفكّر، إذن أنا موجود» سبقته بمئة وخمسين عامًا عبارة «أنا **احتلُّ إذن أنا موجود**». فالعبارة الأخيرة هي شرط الإمكانيَّة لعبارة ديكارت. والادِّعاء المغرور الوثنيُّ للفلسفة الديكارتيَّة المتمثِّل في أنَّ العقل ينتج معرفة معادلة

[1]- المرجع نفسه.
[2]- المرجع السابق.

لمعرفة الإله، آت من منظور شخص يُعدُّ نفسه مركز العالم، لأنَّه تمكَّن من احتلاله قبل ذلك. فمن هذا الكائن؟ إنَّه – كما يراه داسل – **الكائن الإمبرياليّ**. ومن هنا يؤكِّد جروسفوكيل أنَّ مقولة «**أنا أحتلّ**» التي بدأت مع التوسُّع الاستعماريِّ للرجال الأوروبيين عام 1492 م، هي الأساس، وشرط الإمكانيَّة لمقولة «أنا أفكِّر» التي علمنت كلَّ صفات الإله المسيحيِّ، وحلَّت محلَّه بوصفها أساسًا جديدًا للمعرفة، وذلك أنَّه عندما احتلَّ هؤلاء الرجال العالم، أمكن التخلُّص من الإله بوصفه قاعدة أساسيَّة للمعرفة. وبعد احتلال العالم، حقَّق الرجل الأوروبيُّ «مماثلة» الإله في خصائصه، ما منحه الامتياز المعرفيّ.[1]

إذا كان البعض يرى أنَّ هناك حلقة مفقودة بين عبارة «**أنا أحتلّ، إذن أنا موجود**» والكوجيتو الديكارتيّ «**أنا أفكِّر، إذن أنا موجود**»، وأنَّه لا توجد ضرورة تلازميَّة لنستقي من العبارة الأولى العالميَّة الوثنيَّة، والعنصريَّة المعرفيَّة، والتمييز الجنسيِّ المعرفيّ. فإن هناك مما يرى الناقد ما بعد الكولينياليِّ؛ ما يربط عبارة «**أنا أحتلُّ، إذن أنا موجود**» Ego Conquiro بالمعرفة الوثنيَّة المعادلة لمعرفة الإله المتمثِّلة في عبارة «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود» Ego Extermino. وما يربط بينهما هو نطق الإبادة الجماعيَّة البشريَّة والمعرفيَّة معًا؛ التي تتوسَّط بين «**أنا أحتلُّ**»، والعنصريَّة المعرفيَّة والتمييز الجنسيِّ المعرفيِّ لعبارة «**أنا أفكِّر**» بوصفها أساساً جديداً للمعرفة في العالم الاستعماريِّ الحديث. فعبارة «**أنا أبيد، إذا أنا موجود**» هي الشرط البيوسوسيولوجيُّ تاريخيّ؛ الذي جعل الربط ممكنًا بين عبارتيَ: «**أنا احتلّ، إذن أنا موجود**»، و «**أنا أفكِّر، إذن أنا موجود**».[2]

في هذا السياق، يناقش جروسفوكيل مسألة مهمَّة مفادها أنَّ الإبادات الجماعيَّة البشريَّة والمعرفيَّة الأربع للقرن السادس عشر هي الشرط السوسيوتاريخيّ لإمكان التحوُّل من «**أنا أحتلُّ، إذن أنا موجود**» إلى العنصريَّة المعرفيَّة والتمييز الجنسيِّ المعرفيِّ لـ «**أنا أفكِّر، إذن أنا موجود**».

لقد كانت هذه الإبادات موجَّهة إلى المسلمين واليهود في أثناء احتلال الأندلس، واعتبرت تأسيسًا لامتياز معرفيٍّ للرجال الغربيين. وهي أفضت إلى نشوء سلطة أبويَّة / عنصريَّة وبنى معرفيَّة متداخلة مع عمليَّات التراكم الرأسماليِّ عالميًّا. فعندما كتب ديكارت في القرن السابع عشر عبارته المشهورة: «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود» من أمستردام، لم يكن **هذا «الأنا» – في المعنى المتداول في تلك الآونة – يمثل شخصًا أفريقيًّا، أو واحدًا من الشعوب الأصليَّة، أو مسلمًا، أو يهوديًّا، أو امرأة (غربيَّة، أو غير غربيَّة)، وإنما عُدّ كلٌّ من هؤلاء دونيًّا ما دامت بنية السلطة الذكوريَّة العنصريَّة العالميَّة موجودة، وعُدَّت معرفتهم أيضًا دونيَّة بفعل تلك الإبادات الجماعيَّة. وفي المقابل، فإنَّ**

---

[1]- المرجع نفسه.
[2]- المرجع نفسه.

الذي عُدَّ أسمى معرفيًّا هو الرجل الغربيّ فقط، ففي المعنى المهيمن في ذلك الوقت، كان هذا « الكوجيتو « يمثِّل الذكر الغربي، أي أنَّ الجانب الآخر لعبارة: «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود» هو البنيَّة الجنسيَّة والعنصريَّة للكوجيتو: «أنا لا أفكر، إذن أنا لست موجودًا». فهذه الأخيرة تعبِّر عن استعمار الوجود، حيث إنَّ كلًّا من هؤلاء الأشخاص عُدُّوا دونيين، لا يفكِّرون، ولا يستحقّون صفة الوجود، لأنَّ إنسانيَّتهم ما تزال موضع سؤال. إنَّهم ينتمون إلى منطقة «اللَّاوجود» بحسب تعبير فانون Fanon، أو إلى «الخارجانيَّة» بحسب تعبير داسل.[1]

من هنا، يدعو الناقد ما بعد الكولونياليِّ إلى ما يُطلق عليه مشروع «**تخطّي الحداثة**»؛ الذي يرى أنَّه على العكس من ذلك، مهمٌّ، وتكمن نقطة انطلاقه في هذا الذي كان منبوذًا، تافهًا، ومحكومًا عليه بأنَّه عديم الفائدة بين الثقافات العالميَّة، بما في ذلك الفلسفات الهامشيَّة أو المستعمرة. ولبيان ذلك وتوضيحه، نقول إنَّه مشروع يدعو إلى حوارات سياسيَّة فلسفيَّة داخليَّة؛ لإنتاج معاني متعدِّدة، حيث إنَّ العالم الجديد هو عالم متعدِّد يحتاج إلى كوجيتويات متنوِّعة. ورغم أنَّ هذا المشروع لا يعادل احتفال التعدُّديَّة الثقافيَّة الليبراليَّة للتنوُّع المعرفيِّ في العالم، من حيث المساحة والموضوعات التي تركتها بنى السلطة الاستعماريَّة سليمة، فإنَّه كما يبيّن جروسفوكيل يعترف بالتنوُّع المعرفيِّ من دون نسبيَّة معرفيَّة. فالمطالبة بالتعدُّديَّة المعرفيَّة – خلافًا للعالميَّة المعرفيَّة – ليست أمرًا معادلاً للموقف النسبيِّ، حتى أنَّ مشروع «تخطّي الحداثة» يعترف بالحاجة إلى مشروع عالميٍّ مشترك متداول مناهض للرأسماليَّة، والذكوريَّة، والأمبرياليَّة، والاستعمار، لكنَّه يرفض عالميَّة الحلول، حيث يعرف الواحد للبقيَّة ماهيَّة الحل[2].

في الإطار ذاته، تُبيِّن كتابات المفكِّرين والفلاسفة الأفارقة، أنَّه يتعيَّن إعادة بناء تصوُّر جديد لنمط حضور أفريقيا وللجسد الأفريقيِّ لكي يتحقَّق الإعلاء من شأن الفكر الفلسفيِّ الأفريقيِّ، والاحتفال الفعليِّ بمتخيّل الأفارقة الثريِّ، والمتنوِّع، باعتبار أنَّ هذا الجسد نال الاستعمار من شرفه، وعرَّضه للتدنيس والاغتصاب والتدمير. ولإخراجه من دائرة السُبات والجمود، كما يرى المغربيُّ نور الدين أفايه؛ يتطلَّب الأمر انعاش هذا الجسد وبثَّ الروح في أوصاله حتى يستعيد الحركة. من هنا، فإنَّ الفيلسوف الأفريقيَّ، وهو يفكِّر في ما جرى ويجري، يدرك أنَّ الأمر ليس مجرَّد أمانٍ أو أوهام، وأنَّ الواقع الأفريقيَّ في منتهى التعقيد، كما يدرك أنَّ عليه تحمُّل مسؤوليَّة التفكير من داخل هذا الوضع المُعقَّد. لذلك، وجدنا فلاسفة أفارقة انخرطوا فى معركة فكريَّة من أجل بناء تمثُّل جديد لأفريقيا، بدءًا بمواجهة آثار الاستعمار، والانزلاقات المتعدِّدة التي طبعت التجارب السياسيَّة لمرحلة الاستقلال، وذلك لتحقيق مسعى تحرير العقول من تبعات الاستعمار، وحثِّ الشباب على

[1]- رامون غروسفوكيل: بنية المعرفة فى الجامعات المغربة، سبق ذكره .
[2]- المرجع نفسه.

تعلُّم الانفتاح على العالم، والتعامل معه على أساس مبدأ مركزيٍّ تكون فيه أفريقيا مالكة لمصيرها، أو على الأقلِّ غير تابعة أو مرتهنة لأحد.

من هنا، علينا أن نتوقَّف أمام أحد الفلاسفة الذين خاضوا فى مواجهة الاشكاليَّات الفكريَّة التي تطرح على أفريقيا منذ بداية تسعينيَّات القرن الماضي، الفيلسوف جان غودفروا بيديما Jean-Godefroy Bidima , الذي يرى أنَّ المفكِّر الأفريقيَّ مُطالَب بفحص الحقائق الأفريقيَّة والكونيَّة من خلال مساءلة "الما لا يقال"، والهوامش ونقد الأوهام المغلوطة، وتفكيك منابع العنف التى تفرضها "عقليَّة الهيمنة".

نشر بيديما كتاب "الفلسفة الزنجيَّة اللاأفريقيَّة" سنة 1995، وتناول فيه خمسة محاور بدت له أنَّها تستحقُّ الإبراز: تاريخ الفلسفة الزنجيَّة وسجالاتها، علاقاتها بالفلسفة العالميَّة، حقولها ومناهجها، تقييمها النقديّ، وانفتاحها على المستقبل[1]. ثمَّ ينتهي إلى تناول ما يسمّيه بآفاق الفكر الأفريقيِّ؛ وتتمثَّل في:

أولًا، في محاربة القراءة الأصوليَّة للتاريخ، بنسج علاقة جديدة بالزمن، وإدراجه ضمن عمل ترجمة معاناة الإنسان الزنجيِّ في شكل صرخة مدوّيَّة لا تخجل من إعلانها؛

ثانيًا: الخوض فى إنجاز قراءة فنيَّة للواقع مفادها تقبُّل صمت التأمُّل الذاتيّ، وفصل الذات عن تجذُّرها الهويَّاتيِّ الضيق، وفتحه على علاقة حقيقيَّة مع الآخر باعتبارها الشرط الأساسيَّ للخلاص، مع ضرورة ادماج الخطاب النسائيِّ في المعالجات الفلسفيَّة.

ثالثًا، إعادة بناء فهم العلاقة بالزمن؛ إذ لا مناص، في نظره، من الاجتهاد للقبض على المكان الذي يتحكَّم في الماضي من أجل ترويض المستقبل[2].

---

[1]- محمد نور الدين أفاية: أفريقيا حين تفكر فى ذاتها، هسبريس، الرياض فى 21 مارس 2024.
https://www.hespress.com/%D8

[2]- محمد نور الدين أفاية، المرجع السابق.

قائمة المصادر والمراجع

1. بن علي، ناجة بوحجة (2002) هوسيرل والكوجيتو الديكارتيّ، مجلَّة «الفكر العربي المعاصر»- ع 114-104.
2. بي جي: نيل الأخلاق والدين في الفكر الأفريقي، ت/ دعاء عبدالنبي حامد.
3. ترجمة أمير زكي: رصد الكوجيتو الديكارتي، أوراق فلسفيَّة - قيد النشر.
4. ثريا الأبقع: الكوجيتو وصلة بين الذات والظاهر والوجود: دراسة تحليليَّة نقدية- مجلَّة «الحكمة للدراسات الفلسفيَّة»، العدد الأول يناير 2013. وانظر أيضًا جمال مفرج: كوجيتو الجسد عند ميرلوبونتي، الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، القاهرة.
5. ج ب سارتر الوجوديَّة مذهب إنساني، تقديم كمال الحاج- بيروت.
6. جاك دريد: الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلَّة «الفكر العربي المعاصر»، ع 58-59، بيروت 1988، جان جريش الكوجيتو التأويلي- التأويليَّة الفلسفيَّة والأرث الديكارتي. ترجمة فتحي انقرو «مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع»، الرباط، 2020.
7. جمال شعبان شاوش، أ. بسمينة حدوث. تحوُّلات الصورة في البيئة الرقميَّة من أيديولوجيا الاستعراض إلى الكوجيتو الرقمي- رقمنة، مجلَّة "الدراسات الإعلاميَّة والاتصاليَّة"، المجلَّد الثاني- العدد الثالث، ديسمبر 2022، الجزائر.
8. حميدة هرياجي: الكوجيتو بين ديكارت وسارتر. مجلَّة «دراسات فلسفيَّة»، المجلَّد العاشر، يونيو 2014.
9. د. سامي محمد عبد العال: كوجيتو اللغة ... والأنا أوجد (رينيه ديكارت وجاك لاكان) مجلة كليَّة الآداب – جامعة الفيوم - مجلَّد 13، عدد 2 يوليو 2021.
10. رامون غروسفوكيل، بنية المعرفة في الجامعات المغربة: العنصريَّة المعرفيَّة، والتمييز الجنسيّ المعرفيّ، والإبادات الجماعيَّة البشريَّة والمعرفيّة الأربع في القرن السادس عشر، ترجمة: بدر الحاكيمي.
11. رأى فوكو أنَّ هناك اقصاء حقيقيًّا للجنون على مدار تاريخ الفكر، وأنَّ الكوجيتو عند ديكارت يقصي

الجنون ويستبعده. بينما عند دريدا الكوجيتو ما بعد الحداثيِّ يظهر إساءة قراءة لديكارت، ويرى أنَّ شخصيَّة الشيطان الماكر التي استعان بها تعبرٌ عن الجنون الكليّ. ويمثِّل الكوجيتو الديكارتيُّ بلغة دريدا مركزيَّة لوغوس وميتافيزيقا حضور.

12. ريكور، بول، (2005)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق وتقديم: جورج زيناتي، ط1، بيروت، المنظَّمة العربيَّة للترجمة.

13. الزاجودار: أنا أوسيلفي إذن أنا موجود: تحوُّلات الأنا فى العصر الافتراضيّ، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربب، الدار البيضاء، 2019.

14. سارة الغوباشي: من البورترية إلى صور الـ AI كيف تغيَّر "كوجيتو " الذات الحديثة. https:7al.net/haayz/

15. ستيفن سونغ، مقال مخطوط، ترجمة دعاء حامد (ملف ديكارت والأوبونتو)، قيد الطبع، أوراق فلسفيَّة.

16. سفيان عبد الله: الوجه الآخر لديكارت في دروس فوكو بالجامعة التونسيَّة - مقال مخطوط؛ قيد الطبع.

17. سيغموند فرويد- تفسير الأحلام- ترجمة نظمي لوقا، كتاب الهلال (سلسلة ثقافيَّة شهريَّة) العدد 137.

18. شون جالا جردان زهاني: العقل الظاهراتي: مقدِّمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفيَّة، ترجمة بدر مصطفى، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2019.

19. فرح علي: الكوجتيو الديكارتي وهيرمنيوطيقا التحليل النفسي، المحطَّة فى أول أكتوبر 2023.

20. كريس كوزناس: نموذج الولادة ترجمة محمد سعيد هلوان- أوراق فلسفيَّة- القاهرة [قيد النشر].

21. كريم الصياد: الكوجيتو من عصر العقل إلى عصر الواقع الافتراضي، "المجلَّة السعودية للدراسات الفلسفيَّة"، العدد الأول، 2021.

22. مايكل كباكالا فرانسيس (1936-2013) أسقف ليبيري، تابع للكنيسة الكاثوليكيَّة، وصار كبير الأساقفة عام 1981.

23. محمد كمال: بين كوجيتو ديكارت وأوبونتو مانديلا، صحيفة الأيام البحرانية 27 ديسمبر 2019، العدد18.

24. محمد نور الدين أفاية: أفريقيا حين تفكِّر في ذاتها، هسبريس، الرياض فى 21 مارس 2024.

25. محمد وقيدي: الكوجيتو الأفريقي، جريدة "الصحراء المغربيَّة"، أبريل 2006.

26. محمد يحيى فرج – كتاب الكوجيتو – ص 91، نقلاً عن مروة حسن أنور.

27. مروة حسن أنور: تفكيك الكوجيتو الديكاريّ، حوليَّات آداب عين شمس- المجلَّد 66 أكتوبر- ديسمبر 2016.

28. نعيمة الرياحي: ميشال فوكو وديكارت: اللَّاعقل آخر العقل. مجلَّة «مسارات فكريَّة»، اتحاد الكتاب التونسيين، 2017.

29. هيربور نسرود: التنوير الأفريقي، ترجمة عبد الله الحميدي،مجلَّة "الحكمة"- 5 يوليو 2018.

30. https://www.hespress.com/%D8Chris cosans: The Embodiment of Birth theoretical Medicine 22: 472001 ,55-. Kluwer Academic Publisher, Hetherlands.

31. Jonas Monts. Sum , ergo Cogito: Nietzsche Re-orders Descartes, aporia vol.25, no.2, 2015. ترجمة أمير زكي: أوراق فلسفيَّة، قيد النشر

32. Kwasi Wiredu: Amo's Critique of Descrates philosophy of Mind, in companion to African philosophy edited Kwasi Wired 2004, p.200206-.

33. Amo, William (1968) The Apatheia of the Human Mind, trans. William Abraham in Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim, translation of his works (Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg).

34. Mukad, Marcel: Screening the African Cogito Erga, Sum, A challenging Scio-Episemological Journal of Science and Research (2022). P.12721277-.

35. Abeba Bithane, Descartes was wrong: a person is a person through other persons. University college Dublin, عن ملف ديكارت والاوبونتو، ترجمة دعاء حامد

36. The Routledge Handbook of African Theology Theological method Philosophy and Theology in Africa. الملف السابق

37. https://ebrary.net/253717/religion/therefore_ ubuntu_philosophy_theol.ogy

العقل الذي في الأشياء
مبدأٌ حاكمٌ على الموجودات وناظمٌ لتناقضاتها

بتول قاسم
أكاديميَّة وباحثة في الفلسفة الحديثة - العراق

ملخّص إجماليّ

نقصد من العقل الذي في الأشياء ذاك الناظم للتناقض الذي يتخلَّل وجودها. وهو بمعنى أخصّ مبدأ هذا الوجود، الذي منه تنطلق، وبه تتوجَّه وتتطوَّر، وإليه تعود عندما تحقِّق الغاية من وجودها. ولأنَّ الأشياء تتضمَّن التناقض فإنَّ فيها عقلاً يوجِّه تاريخ حياتها فتنمو وتتطوَّر وتحيا به، فإذا انتهى التناقض توقَّفت فيها الحياة. وكما أنَّ العقل الذي في الأشياء يحكم وجودها فهو يحكم وجود الإنسان والعقل الإنسانيِّ، به يعمل العقل ويُعرف، ذلك بأن الأمور كما يقال تعرف بأضدادها أو نقائضها وبها تتميَّز. فالمعرفة هي إدراك التناقض؛ كما أنَّ الوجود هو وجود التناقض، فالتناقض يعني معرفة، ويعني عقلاً تتضمَّنه الأشياء ما دامت تتضمَّن التناقض.

لا شكَّ في أنَّ علاقات التناقض كثيرة، إلَّا أنَّنا ركَّزنا على أعلاها وأوَّلها وأكثرها تجريدًا، ونقصد بها العلاقة بين الوجود والعدم، لأنَّها تختصر لنا الكلام على هذه العلاقات. ولعل أهمَّ ما جاء في البحث هو استنتاج وجود حالة أولى سابقة على خطوات الجدل الثلاث التي قال بها هيغل، وهي خطوات أو حالات العقل أو الوجود المتغيّر المادّيِّ الذي يتخلَّله التناقض، وهذه حالةٌ سابقةٌ على حركة التناقض فلا تخطو ولا تتحرَّك، بل هي ثابتة متعالية سابقة على وجود الجدل، وهي مصدره، وهي الوجود الأوَّل الذي ليس له نقيض ولا شريك.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العقل في الأشياء، الوجود والعدم، الحركة، التناقض الصيرورة، الديالكتيك، هيغل.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

للجدل والفلسفات الجدليَّة التي تناولت التناقض تاريخ قديمٌ؛ وهو يمتدُّ من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة العصر الحديث. في العهد القديم كانت فلسفة هيراقليطس هي الأشهر والأكثر حضورًا وتأثيرًا على ما بعدها؛ وفي العصر الحديث فلسفة الألمانيِّ هيغل هي الأعمق والأكثر تفصيلاً وإثارة للجدل ولهذا نستعين بها مع أنَّنا نعترض على كثير من مبادئها، وسنناقشها من خلال النتائج التي توصَّلنا إليها.

تنطلق فلسفة هيغل من حقيقة معروفة ومبدأ مهمٍّ وهو أنَّ التناقض يتخلَّل عالم الفكر والمادَّة، وأنَّ «جميع الأشياء هي في ذاتها متناقضة»[1]. وترى «أنَّ هذا المبدأ هو من أكثر المبادئ تعبيرًا عن حقيقة الأشياء وماهيَّتها «[2]. ثمَّ إنَّ المتناقضات تعرف ببعضها، وببعضها تتميَّز. ذلك يعني أنَّ الفكر لا يستطيع إدراك حقيقة الشيء عن طريق ضرب من الإدراك المباشر، أو يكشف بوساطته ماهيَّته الجوهريَّة. والسبب يعود إلى أن «ليس ثمَّة معرفة مباشرة (غير موسَّطة). وهذا القول لا ينفي فقط إمكانيَّة إحراز الحقيقة بحدس حسّيٍّ مباشر، بل ينفي أيضًا إمكانيَّة بلوغ الحقيقة بوساطة مفهوم منعزل»[3]. إنَّك لا تدرك الشيء إلاَّ إذا أدركت نقيضه، فالنقيضان هما الشرط لمعرفة كلٍّ منهما، ولوجود كلٍّ منهما، « كلُّ شيء في الطبيعة، وكذلك في الفكر، يشترط وجود ضدِّه، آخره، الذي هو معيُّه ومناسِبُه الضروريّ»،[4] ذلك لأنَّه لا معنى له إلاَّ به، لا معنى له إلاَّ بالانتقال إليه، لا معنى له إلاَّ بالخطوة الثانية إليه. ونحن نوافقه في وجود التناقض وفي كون المتناقضات تُعرفُ ببعضها كما ذكرنا. لكن ما نعترض عليه من كلامه هذا هو كون المتناقضات (في ذاتها متناقضة)، وهو يقصد أنَّ أحد المتناقضين هو نفسه الآخر، وأنَّه يتضمَّنه وينقلب أو يتحوَّل إليه في حركة ذاتيَّة، وهذا ما لا نقرُّه عليه .

ميتافيزيقا العلاقة كرابطة للأشياء

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المتناقضات تجتمع في علاقة أو وحدة يرتبط بها المتناقضان وتسمَّى وحدة النقيضين أو الضدَّين. وعمليَّة المعرفة تعتمد على إدراك هذه العلاقات؛ فالعلاقة التي تجمع بين الأشياء تولِّد خصائِصَهَا[5]. مفاد هذا أنَّه لا معنى لها خارج العلاقة، خارج الوحدة التي تجمع

---

[1]- المنهج الجدليّ عند هيغل، إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، نفسه، ص199.
[2]- المصدر السابق.
[3]- فكر هيغل، روجيه غارودي، ترجمه وقدَّم له إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ص75.وينظر: «موسوعة العلوم الفلسفيَّة»، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، طبعة أولى1983، ص206ـ207.
[4]- فكر هيغل، ص80.
[5]- أنظر: فكر هيغل، ص80.

بين المتناقضين وهما فيها «غير قابلين للفصل»[1]، فأحدهما لا معنى له مفصولاً عنها، وبهذا «يصبح الجوهريُّ هو العلاقة»[2] في عمليَّة المعرفة، وفي عمليَّة الوجود، وأنَّ فهم الشيء يقتضي «الانتقال من الشيء إلى العلاقة»[3]، و«في هذه اللَّحظة يدخل الوعي حقًّا في مملكة الفهم»[4]، فالفهم والمعرفة علاقة، كما أنَّ وجود الشيء يقتضي وجوده أن يحلُّ في داخل العلاقة. ولقد حدَّد هيغل المعرفة بثلاث خطوات تنطلق من أحد النقيضين إلى الآخر، ثمَّ إلى العلاقة بينهما وهي الخطوة الثالثة. ذلك يعني أن كل معرفة هي خطوات ثلاث للأشياء في تحقُّق وجودها.

وإذا كانت العلاقة جوهر عمليَّة المعرفة وجوهر عمليَّة الوجود، وإذا كان بها يُفهم أحد النقيضين، أو يُعرف أو يوجد ويكون له، فمعناها لدى هيغل «الحقيقة العينيَّة الأولى».[5] أي أنَّها الحقيقة التي ينبثق منها الشيء ونقيضه، أو يوجدان، وهما خارجها محض عدم أو تجريد. وكون العلاقة هي الحقيقة العينيَّة الأولى-وهذا محل اتفاق معه- أي أنَّها الحقيقة فالنقيضان في داخلها متعيّنان، ولكنَّها ليست الحقيقة الأولى وهذا ما سنقرِّره في ما بعد. فهيغل يسمّي الخطوة الأولى (الوجود الخالص) الذي يعدُّه كالعدم، أو أنَّه والعدم سواء، وهذا محلُّ خلاف معه.

نشير في هذا المورد إلى أنَّ المعرفة هي إدراك التناقض، كما أنَّ الوجود هو وجود التناقض، فالموجودات الماديَّة متناقضة. و«التناقض منطق للحركة»[6]، والحركة تتمثَّل بالرفض أو الفصل أو النفي، فهي حالة صراع. وإذا كان التناقض حركة هي صراع بين نقيضين، فإنَّ أحدهما خارج علاقته بالآخر سكون،[7] لأنَّ وجوده وحده يعني أن ليس هناك معه ما يصارعه، فهو ساكن لا يتحرَّك. والسكون عدم لأنَّنا قلنا إن لا معنى أو لا وجود لأحد النقيضين خارج علاقته بالآخر، فهو عدم أو تجريد خارجها. وعليه، فالسكون يُعرف ويتحدَّد معناه بالتناقض الذي هو حالة حركة، ولا يمكن تعريفه انطلاقًا منه، بل لا يمكن تعريفه إلَّا انطلاقًا من نقيضه: « يمكن تعريف السكون انطلاقًا من الحركة لا العكس، إذ إنَّ الحركة وحدها واقعيَّة بينما السكون ما هو إلَّا تجريد»[8].

السكون إذن عدم، لأنَّه أحد النقيضين خارج علاقته بالآخر، والحركة وجود لأنَّها تناقضُ النقيضين، وأحد النقيضين يُتعرَّف بالآخر أو يوجد به. ولمَّا كانا في داخلها وجود فهي وجود، ووجود

---

[1]- المصدر السابق.
[2]-المصدر نفسه، ص97.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه.
[5]- هيغل أو المثاليَّة المطلقة، زكريا ابراهيم، الناشر مكتبة مصر للطباعة، 1970، ص155.
[6]- فكر هيغل، ص79، وينظر: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص200 و«موسوعة العلوم الفلسفية» ص217.
[7]- أنظر: فكر هيغل ، ص 18.
[8]- المصدر السابق، ص 82.

واقعيّ: «إنَّ الحركة هي التناقض في وجوده المرئيّ «[1] أي الظاهر أو المتعينّ أو المحسوس، إذ إنَّ « الحركة الخارجيَّة التي تدركها الحواسُّ ليست إلَّا الوجود الفعليَّ المباشر للتناقض»[2]، وإذا كانت الحـركة هي التي تعـرِّف السكون أو توجده، أي إذا كانت هي علَّة وجوده، فإنَّ هذا يعني حقيقة أسبقيَّة وجودها على وجوده، لأنَّ العلَّة سابقة على المعلول. وإذا كانت الحركة نقيضين، والسكون بعد وجوده هو أحد هذين النقيضين، فإنَّ أسبقيَّة وجود الحركة على وجود السكون يعني أسبقيَّة وجودها على وجود أحد طرفيها. وهذا الاستنتاج استنتاجنا ولم يقل به هيغل .

السؤال المطروح هنا: ما صورة الحركة، إذن، عندما كان أحد طرفيها غير موجود؟

نجيب: إنَّها بصورة نقيضين، أحدهما موجود والآخر عدم غير موجود، أي أنَّها بصورة نقيض واحد هو الوجود وهو الطرف الفاعل. وهذا يعني أنَّ هناك تناقضًا آخر بين هذا النقيض الواحد(الذي يتَّسم بالاستقرار) والنقيضين الاثنين(الحركة) وإنَّ الواحد سابق على الحركة.

وثمَّة سؤال آخر هو: كيف يكون الواحد سابقًا على الحركة (الاثنين)، وقد قلنا إنَّ وجود أحد النقيضين يقترن بالآخر، وإنَّه يتطلَّب وجوده؟

والجواب هو: لقد ذكرنا أنَّ الحركة أو العلاقة قبل وجود أحد طرفيها بصورة نقيضين أحدهما وجود والآخر عدم و(الوجود) و(العدم) تناقض أو نوع من التناقض، وهكذا يستطيع هذا النقيض (الواحد) أن يسبق وجود (الاثنين)، وأن يسبق وجود التناقض لأنَّ هناك تناقضًا ولكن بلا تناقض.

ماذا نسمّي العلاقة أو الحركة عندما كانت بأحد طرفيها؟

نستطيع أن نستعمل تعبير «أصل العلاقة «، أو «أصل الحركة» ليدلَّ على العلاقة أو الحركة عندما كان أحد طرفيها عدمًا. وهذا يعني أنَّ نقيض السكون (الذي هو الحركة) له صورتان، هما: الحركة وأصل الحركة، فهو أصل الحركة قبل أن يوجد نقيضه (السكون)، وهو الحركة بعد وجوده، وهذا يعني أنَّ وجود الحركة أو العلاقة يرتبط بوجود النقيض الآخر، فوجودها ليس سابقًا على وجوده، بل إنَّ أحدهما مرتبط بوجود الآخر.

إنَّ أسبقيَّة الحركـة أو العلاقة تعني أسبقيَّة أصل الحركة أو أصل العلاقة. وكما أنَّ وجود الحركة أو العلاقة ليس سابقًا كذلك فإنَّها ليست علَّة وجود الطرف الآخر الذي يوجد في ما بعد وهو السكون أو العدم، وذلك لأنَّها معلولة وأنَّها تكون بعد إذ لم تكن موجودة، فهي ليست أصل الوجود ولا علَّته. وإذا لم تكن أصلاً للوجود فإنَّ أصلها السابق (أصل العلاقة) أو(أصل الحركة)

[1]- هيغل، مختارات ـ 1ـ ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1978، ص131.
[2]- المنهج الجدليّ عند هيغل، ص200.

ليس كذلك أصلاً للوجود ولا علّة له لأنَّه يوجد بصورة ثمَّ يكون بصورة أخرى، فهو متغيّر متحوِّل وما كان كذلك لا يكون أصلاً، وأنَّ هناك ما غيَّره وحوَّله وكان علّةَ وجوده وتغيُّره وتحوُّله وهذا هو الوجود السابق الذي له استقلاله عن الوجود المتغيّر المتمثّل بـ(أصل العلاقة)، أو (أصل الحركة)، و(العلاقة)، أو (الحركة)، و(الوجود المتعينّ)، لأنَّ صور الوجود هذه موجودة ومتغيّرة ومعلولة به كما قلنا، ولا يمكن أن تكون العلّة والمعلول واحدًا .

يجدر القول هنا أنَّ دليلنا على وجود هذا الوجود السابق هو أنَّ حركة الوجود المتغيّر - كما سنبيّن - تنتهي إلى أحد النقيضين فقط (الوجود المتعينّ) خالصًا من الآخر، بعد نفي الآخر، وهذا يدلُّنا على أنَّ هناك وجودًا سابقًا على الوجود المتغيّر(بصورهِ المختلفة)، هو مصدرُه وهو ما بدأ منه لأنَّه هو ما انتهى إليه، فما تنتهي إليه الحركة الدائريَّة هو ما تبدأ به إذ النهاية فيها هي نقطة البداية. أمَّا لماذا كانت الحركة دائريَّة، فهذا لأنَّ حركة الصراع بين المتناقضين هي حركة غائيَّة أي أنَّها تسعى إلى غاية هي انتصار أحد النقيضين في معركة الصراع فإذا بلغتها وقفت عندها، ولمَّا كان أحد النقيضين (الوجود) هو السابق والفاعل فهو الذي يتسنَّى له الانتصار على نقيضه ودحره والبقاء وحده بعد نفي الآخر. إن انتهاء الحركة إلى (الوجود المتعينّ) فقط يعني أنَّ هنالك (وجودًا) أولَ سابقًا على (الحركة) بكلِّ تغيُّراتها وصورها لأنَّ الحركة تنتهي إلى (وجود متعينّ) فقط خالصًا من الآخر- كما ذكرنا - وهذا يعني أنَّ هنالك وجودًا سابقًا عليها وعلى (أصل الحركة) غير مقترن بنقيض، وأنَّه هو مصدر الحركة السابق عليها .

الصراع داخل العلاقة بما هي حركة

تعود مسيرة الصراع في داخل (العلاقة) أو (الحركة) إلى أحد النقيضين (الوجود) الذي بدأت منه. وصورة حركة المسيرة هذه تكون دائريَّة لأنَّ النهاية فيها هي البداية - كما ذكرنا - . ولأنَّها تنتهي إلى (الوجود) فقط (بلا علاقة مع الآخر) نستنتج وجود حالة سابقة للوجود (غير مرتبطة بغيرها) هي حالة رابعة ولا نقول (خطوة)، إنَّها حالة أولى سابقة على خطوات الجدل الثلاث التي تمثّلها الحركة أو العلاقة، ولا علاقة لها بهذه الخطوات ولا بعلاقة التناقض، فهي سابقة على التناقض وعلى حركة التناقض، فلا تخطو ولاتتحرَّك بل هي حالة ثابتة متعالية سابقة على وجود الجدل وهي مصدره. والدليل عليها كما قلنا هو أنَّ خطوات الجدل انتهت إليها، فلمَّا كانت هذه الخطوات مدفوعة بغاية فما تنتهي إليه الحركة الغائيَّة هو ما بدأت منه، أي أنَّها بدأت من الوجود الأول الذي ليس له ضدٌّ ولا شريكٌ يجمعه معه في علاقة. من هنا يتبيَّن أنَّ الوجود له أربع حالات وليس ثلاثًا كما ذهبت فلسفة هيغل . الوجود الأول هو الوجود السابق الثابت، ثمَّ الوجود المتغيّر الذي نصَّ عليه المنهج الجدليُّ لهيغل والذي له ثلاث خطوات هي:

-1 الخطوة الأولى هي عبارة عن وجود خالص غير متعيّن وعدم .

2 - الخطوة الثانية هي عبارة عن وجود متعيّن وعدم متعيّن، أي أنَّ كلا النقيضين يعارض الآخر ويناقضه في تناقض ظاهر متعيّن .

-3 الخطوة الثالثة هي الوجود المتعيّن فقط بعدما استطاع أن يدحر نقيضه العدم ويكون وحده .

هذا النقيض الذي كان موجودًا في (أصل العلاقة)، أو (أصل الحركة)، يمثّل أو يعكس الوجود السابق الذي له استقلاله عن (أصل الحركة)، والذي هو أصل الوجود مطلقًا، والذي كان وليس معه نقيض يكافئه، والذي تفرَّد في الوجود، والذي هو (الله) تعالى. هذا الوجود السابق هو علَّة وجود (العلاقة) أو (الحركة)، وهو علَّة وجود (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة)، وهو علَّة وجود (الوجود المتعيّن)، فهو الأصل السابق، وهو مصدر الوجود. (الوجود السابق) يوجد السكون أو العدم ، وهو بذلك يوجد الحركة.

إنَّ أسبقيَّة (الوجود السابق) على العلاقة، أو الحركة تعني أسبقيَّة الحالة الأحديَّة على الحالة الاثنينيَّة (العلاقة) أو (الحركة)، وعلى الوجود الثلاثيِّ المتغيّر للعلاقة أو الحركة أو خطواتها الثلاث. فالأحديَّة هي السابقة وهذا ما نختلف به مع فلسفة هيغل .كما نختلف معها إذ ذهبت إلى أنَّ علاقة التناقض التي عبرّت عنها بالصيرورة هي الحقيقة الأولى، أمَّا الوجود السابق عليها، فهو كالعدم، تجريد خاوٍ أو هو العدم: «إن الصيرورة هي أول فكرة عيانيَّة، ومن هنا هي المفهوم الأول، في حين أنَّ الوجود والعدم هما تجريدات خاوية»[1]. فالصيرورة هي أول حقيقة عينيَّة - كما يرى - لأنَّ النقيضين لا يوجدان إلَّا في الصيرورة[2]. وهما مختلفان أي متعيّنان فيها[3]. أمَّا قبل الصيرورة فليس هنالك اختلاف أو تناقض - كما يقول - هنالك الوجود (أو الكائن) في لاتحدُّده: «في بداية الفكر ليس عندنا إلَّا الفكر في لاتحدُّده الخالص، إذ إنَّ التحدُّد يحوي سلفًا التعارض، وفي البداية لا يوجد ضدّ. اللَّاتعيّن الذي لدينا هنا هو اللَّاتعيّن المباشر. وهو اللَّاتعيّن الذي يسبق كلَّ تعيُّن، اللَّامعيّن كنقطة انطلاق مطلقة، هو ذا ما ندعوه بالكائن. عن هذا الكائن لا يمكن أن يكون لنا أحساس ولا حدس ولا تمثيل، إذ إنَّه الفكر الخالص، وبوصفه كذلك يصنع البدء»[4].

هذا الوجود السابق الذي ليس لدينا عنه إحساس ولاحدس ولا تمثيل، كالعدم - لدى هيغل - لأنَّه غير محدَّد أو غير متعيّن مثله فهما شيء واحد:[5]. «إنَّ البداية هي الوجود الخالص، وهذا

---

[1]- هيغل ص48-49، وينظر (المنهج الجدليّ عند هيغل)، ص157. وينظر كذلك: هيغل/ مختارات ـ 1ـ ص106.
[2]- أنظر: خيغل، مختارات – -1 ص 104.
[3]- أنظر: المصدر السابق، ص 103.
[4]- المصدر نفسه، ص 99، أنظر: (المنهج الجدلي عند هيغل، ص 140).
[5]- أنظر: هيغل، مختارات، ص 102.

الوجود الخالص هو فكر خالص لأنَّه لا يحتوي على أيِّ موضوع من موضوعات الفكر وإنَّما هو بالأحرى ليس إلاَّ هذا الفكر المجرَّد. فنحن حين نبدأ في التفكير»لا يكون أمامنا سوى الفكر في لا تعيُّنه الخالص..وهذا اللَّاتعيُّن عبارة عن فكر - وفكر صرف - وهو بما هو كذلك يشكل البداية..» لأنَّ البدء الأول لا يمكن أن يتوسَّط له شيء «فهو لا يرتبط بغيره ولا يشير إلى شيء وراءه..»، ومعنى ذلك أنَّه خلوٌّ من كلِّ تحديد أو تعيين لأنَّ أيَّ تحديد سوف يضفي عليه طبيعة جزئيَّة تقوم بإزاء طبيعة جزئيَّة أخرى، سوف يجعله «س» وليس «لا س». وكلُّ ما نستطيع أن نحدِّد به الوجود الخالص هو أن نقول إنَّه الهوّيَّة الخالصة أو «الحياديَّة» المطلقة، فهو لا يدلُّ على شيء بالذات له وجود معيَّن. ومن هنا يمكن أن يُنعت بأنَّه تجريد صرف، إلاَّ أنَّنا لابدَّ من أن نسارع ونقول إنَّه ليس نتيجة عمليَّة تجريد قمنا بها، وإلاَّ لتضمَّن توسُّطًا، وإنَّما هو «..انمحاء أصيل للسمات يسبق كلَّ طابع، وهو أولها جميعًا..». والواقع أنَّ هذا الوجود الخالص أو هذا اللَّاتعيُّن المباشر هو العدم لا أكثر ولا أقلّ: «لأنَّ الشيء الذي يخلو تمامًا من كلِّ تحديد أو تعيُّن هو بالضبط ما نقصده بالعدم».

الوجود الخالص - إذن - هو اللَّاتعيُّن الخالص، أو هو السلب الخالص لأنَّه خلوٌّ من كلِّ تحديد، ومن ثمَّ فهو فكر فارغ أو عدم»[1]. وهذا ما نعترض عليه لأنَّنا أثبتنا أسبقيَّة أحد النقيضين ووجوده قبل وجود علاقة التناقض أو الحركة أو الصيرورة في تسمية هيغل والتي يعدُّها الحقيقة الأولى وما قبلها عدم وفراغ.

الوجود بين الصيرورة والعدم

يمكن وصف الوجود لدى هيغل بأنَّه وجود متعيّن، أي وجود في الصيرورة، فهو يصف الوجود الخالص السابق، والذي هو الخطوة الأولى من خطوات الجدل، بأنَّه عدم. وإذا كان كذلك فما هو العدم الذي يضعه في مقابل الوجود الخالص إذا لم يكن ثمَّة فرق بينهما، ولماذا يفرق بينهما في اللَّفظ؟.

في حديثه عن الصيرورة حيث يذهب إلى أنَّ الوجود والعدم يتحوَّل أحدهما إلى الآخر فيها، يقول إنَّ بينهما فرقًا وتباينًا وإلاَّ فلا معنى للتحوُّل، لكنَّه في حديث آخر عن الوجود والعدم يقول إنَّه لا فرق بينهما، ويصفهما بصفات واحدة، فيذكر أنَّ الوجود والعدم كلاهما أفكار، وأنَّ العدم شيء موجود غير متعيّن كالوجود الخالص[2]. كذلك يقول إنَّنا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لا نصل إلاَّ إلى العدم، وبالعكس[3]، وإنَّ النور المطلق هو ظلام مطلق[4]، وإنَّ فعل الإثبات هو فعل

[1]- المنهج الجدلي عند هيغل، ص 153-154.
[2]- المصدر السابق، ص 154.
[3]- المصدر نفسه، ص 156
[4]- المصدر نفسه، ص 161.

الإنكار[1]، ذلك لأنَّه ليس هنالك تناقض ظاهريٌّ بينهما يؤكِّد وجودهما في الظاهر، فالوجود عنده هو وجود صفات ظاهرة، ولمَّا كان الوجود الخالص والعدم بلا صفات ظاهرة، فلأنَّ هذه ناشئة من تأثير أحد النقيضين بالآخر وتأثُّره به[2]، أي أنَّها تشترط وجود تناقض واقعيٍّ ظاهر، فهما كما يصفهما عدم وتجريد.

والواقع أنَّ ما وصف به هيغل الوجود الخالص والعدم جرَّه إلى نتائج غير معقولة، فهو يقول بأن لا فرقَ بينهما، ثمَّ يقول إنَّ بينهما فرقًا في الصيرورة. ولقد وصف الماهيَّة التي هي وجود بالذات من دون علاقة بأشياء أخرى هي عدم لديه لأنَّه لا تعيّن بأنَّها قوَّة فاعلة نشطة سالبة تسلب نفسها أي تخلق سلبًا لها[3]. فالماهيَّة التي هي عدم تُعدُّ قوَّة فاعلة نافية عنده، أي ذات إرادة، وقلنا إنَّه لا ينبغي لها ذلك وفق كلامه لأنَّها عدم لا ينفي الآخر ويدخل معه في علاقة ضدّيَّة واختلاف، فأحد النقيضين ينفي نقيضه إذا كان وجودًا متعيّنًا، كما نفهم منه، إمَّا أن يكون عدمًا فهو لا ينفي الآخر لأنَّه لا علاقة له بالآخر، فلكي يكون أحد النقيضين نفيًا للآخر ينبغي أن يكون نقيضه، داخلاً معه في علاقة تناقض، أي أن يكون وجودًا متعيّنًا، وعندما يكون عدمًا فهو خارج هذه العلاقة.

من المهمِّ القول أنَّ الوجود ليس وجودًا متعيّنًا حسب، فلقد توصَّلنا إلى أسبقيَّة أحد النقيضين (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة) على الآخر، وهولا يشترط وجود نقيضه لأنَّه سابق على وجود التناقض أو ظهوره وتعيُّنه. أي أنَّ هنالك وجودًا قبل وجود التناقض وظهوره. هيغل يؤكد هذا حين يصف الماهيَّة التي تسبق وجود الصيرورة بأنَّها تسلب نفسها، أي تخلق سلبها (العدم) وتتجلَّى . فهي قوَّة فاعلة خالقة لسلبها الذي هو موجود بموجِد، أي أنَّه ليس فاعلاً إنمَّا منفعل يتلقَّى تأثير غيره فيه، وأن وجوده متأخِّر عن وجود(الوجود) الذي يخلقه. فالماهيَّة قوَّة خالقة، وليست عدمًا أو كالعدم، كما يصفها، لأنَّ العدم لا يَخلق، فهي الوجود الخالق، وسلبها مخلوق. وهذا السلب لم يكن موجودًا، أي أنَّه كان عدمًا وهي تخلقه. فما يسبق الصيرورة أو العلاقة - وهما الوجود الخالص والعدم اللَّذان يكمنان في أصل العلاقة أو أصل الحركة - يتميّزان بأنَّ أحدهما خالق والآخر مخلوق، أو سيخلق. والخالق وجود، والمخلوق قبل خلقه عدم. وهو يصفهما بأنَّهما وجود وعدم، ولكنه يقول إنَّه لا فرق بينهما. فهناك إذن تميُّز بينهما وليس صحيحًا أنَّه لا فرق بينهما، حتى قبل ظهور التميُّز وتعيُّنه وتحوُّله إلى تميُّز أو تناقض واقعيٍّ محسوس.

إذا كان الوجود الخالص عدمًا - لدى هيغل - أو هو والعدم سواء، لأنَّ أحدهما لم يتعيّن من الآخر، فهذا يعني أنَّه يصبح (وجودًا) بعد أن يتعيّن من نقيضه عقب ظهور التناقض وخلقه، وهذا

[1]- المصدر نفسه، ص 154.
[2]- المصدر نفسه، ص 208.
[3]- المصدر نفسه، ص 224.

يعني أنَّ نقيضه (العدم) يبقى عدمًا بعد التعيّن وظهور التناقض. فلكي يكون هو وجودًا متعيّنًا، يكون نقيضه (عدمًا) متعيّنًا. وبهذا لا يكون الوجود هو التعيُّن فقط، لأنَّ (العدم) أصبح متعيّنًا ولكنَّه نقيض للوجود بعد تعيُّنه أيضًا. فالوجود ليس تعيّنًا فقط، فهنالك وجود قبل التعيّن والظهور، وهنالك وجود بعده.

في ضوء ما تقدَّم، توصَّلنا إلى أسبقيَّة وجود أحد النقيضين على العلاقة أو الحركة وفسَّرنا ذلك. وقلنا إنَّ العلاقة أو الحركة التي هي نقيضان اثنان كانت بصورة أحد طرفيها يمثّله (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة).. وهنا نذكّر بأنَّنا قلنا إنَّه لا وجود لأحد النقيضين إلا بالآخر.. فكيف يمكن إذن لهذا النقيض أن يسبق نقيضه، وكيف يمكن أن يكون له وجود بلا وجود نقيضه؟ .. نقول هنا، إنَّ كون أحد النقيضين (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة) موجودًا، وكون النقيض الآخر: العدم أو السكون، عدمًا، هو ما يكفل وجود نوع من التناقض، لأنَّ الوجود والعدم تناقض، ولكن بلا تناقض، ونقصد بلا تناقض ظاهر أو متعيّن، ذلك لأنَّ عدم وجود أحد النقيضين يؤثِّر في الآخر ويجعله وجودًا كامنًا أو غير ظاهر. فعندما يختفي وجود العدم وهو وجود ظاهر، يختفي وجود نقيضه (الوجود) الظاهر أيضًا، والذي هو الشرط لوجوده ، فإذا لم يكن هذا الوجود الظاهر لنقيضه موجودًا، كان هو عدمًا. فالوجود الظاهر لهذا الوجود السابق كان غير موجود، وكان وجودًا محضًا إزاء عدم محض، وهذا نوع من التناقض، لكنه تناقض غير متعيّن، أو غير ظاهر، هو تناقض كامن حتى يوجد العدم فيصبح متعيّنًا أو ظاهرًا. ولو كان هيغل قد ذكر أنَّ الوجود الخالص هو نقيض كامن قبل أن تخلق العلاقة أو الصيرورة فيصبح كلٌّ منهما وجودًا متعيّنًا، لما بدا على كلامه شيء من الاضطراب، علمًا أنَّ له أقوالاً تنصُّ على الوجود الكامن أو الماهيَّة قبل أن تصبح وجودًا متعيّنًا عند خلق التناقض[1]. والواقع أنَّ هذا الوجود الكامن غير العدم، هو غنى مطلق إزاء فقر مطلق، وهو ثبوت إزاء محو، وهذه أوصاف هيغل نفسه. أمَّا نحن فنفضّل أن نسمّيهما حياةً وموتًا أو امتلاءً وخلوًّا أو فراغًا، وهو المصطلح الذي تطلقه الفيزياء على العدم . والامتلاء والفراغ يكونان قبل التعيُّن والظهور وبعده، فالوجود والعدم - كما قلنا - ليسا هما التعيُّن والظهور أو عدم التعيُّن والظهور فقط .إنّهما يمثّلان نوعًا من التناقض ولكن بلا تناقض لأنَّ (العدم) لم يوجد بعد، ومع ذلك فهو في مقابل الوجود الخالص يكتسب تميُّزًا ما أو تعريفًا.

هذا التمييز بين العدم والوجود لا يراه هيغل، فالوجود الخالص الذي يسبق العلاقة أو الصيرورة، وبه يبدأ الجدل، لا يمكن تمييزه من العدم: «نحن لا نستطيع أن نفرق بين الوجود والعدم، لأنَّ كلَّ تفرقة تتضمَّن شيئين، وبينهما صفة توجد في الواحد من دون الآخر، ولكن الوجود خلوٌّ من كلِّ

[1]- المصدر نفسه، ص 185-186.

صفة وكذلك العدم. فضلاً عن ذلك، حين نفرّق بين شيئين فلابدَّ من أن نجد شيئًا مشتركًا يندرجان تحته، هو الجنس، وفي حالة الوجود الخالص والعدم الصرف ليس ثمَّة شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة، وقد يعترض معترض»[1] ونحن أيضًا، نعترض على فلسفة هيغل، إذ ذهبت إلى كمون كلا النقيضين، أحدهما في الآخر:ــ « كلٌّ منهما يخفي في داخله آخره»[2]، ونردُّ عليها بأنَّ أحد النقيضين المتأخِّر عن نقيضه في الوجود وهو (العدم) أو (السكون) له صفة أنَّه يكمن في نقيضه (العلاقة) أو (الحركة) فيكون عدمًا غير ظاهر، ويكون نقيضه (الوجود) بصورة (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة). فالعدم هو أحد النقيضين خارج علاقته بالآخر، أي أنَّه خارج نطاق العلاقة، ومكانه فارغ، وهذا الفراغ يمثّل كمونًا لأحد النقيضين. وهنا ننبّه إلى أنَّنا لانعني بكمون العدم في الحركة أنَّه يكمن في هذا النقيض الذي يكون أحد طرفي الحركة وهو الوجود الخالص، فهذا النقيض صافٍ في جوهره لايتضمَّن تناقضًا، ونحن نأخذ بمبدأ الهويّة الثابتة التي لاتتضمَّن تناقضًا بالنسبة إلى هذا النقيض. أمَّا اجتماعهما في (الحركة) أو العلاقة - وهو ما ذهبنا إليه - فهذا الاجتماع لايعني أن تختلط هويّتاهما وأن لا يكون بينهما فرق، بخلاف فلسفة هيغل التي ذهبت إلى أنَّ كلاًّ من النقيضين يعتمد وجوده على وجود الآخر[3]، ونردُّ عليها بأنَّ هذا النقيض المتأخِّرلا يعتمد النقيض السابق على وجود نقيضه ليوجد بدليل أنَّه كان سابقًا في الوجود قبل أن يوجد الآخر.

معضلة هيغل

أخطأ هيغل حين ضرب مبدأ الهويّة الثابتة الذي يتضمنه المنطق القديم، منطق أرسطو. فذهب الى أن الأشياء متناقضة في ذاتها، وأن الشيء ينقلب إلى ضدِّه ويتحوَّل اليه. ولقد أوقعه هذا في مأزق لايمكن تفسيره أو قبوله وضرب مبدأ الصيرورة وهو من المبادئ المهمَّة في منهجه الجدليّ. فالصيرورة تعني لديه انتقالاً بين مختلفين وإلاَّ فلا معنى للانتقال، فلا انتقال من دون اختلاف ولاصيرورة. ولكن هذا الانتقال وهذه الصيرورة يكونان من الشيء إلى نفسه، وبهذا تتحطَّم مقولة الصيرورة ولا يعود ثمَّة معنى لبقائها: (الصيرورة أوّلاً: هي انتقال الوجود إلى العدم ولكنَّ العدم هو الوجود، فهي انتقال الوجود إلى الوجود، لكن ذلك ليس صيرورة ومن ثمَّ فقد اختفت. ثانيًا: هي انتقال العدم إلى الوجود، ولكنَّ الوجود هو العدم، ولذا فالصيرورة هي انتقال العدم إلى العدم. وهذا الانتقال كذلك ليس صيرورة، وهكذا تنهار وتتحطم. ولن تكون نتيجة هذا الانهيار الوصول إلى العدم لأنَّ معنى ذلك أن نرتد إلى إحدى المقولتين، ولن تكون النتيجة أيضًا وجودًا وإنما هي اتحاد متوازن للوجود والعدم هو الوجود المتعيّن: وهذا الاتحاد المتوازن يصيب كلاًّ منهما بالشلل

[1]- المنهج الجدلي عند هيغل، ص 154.
[2]- فكر، هيغل، ص 80.
[3]- أنظر: «المنهج الجدلي عند هيغل»، ص 202.

على حدٍّ تعبير هيغل فتتوقَّف الحركة أو الصيرورة .

هذا الأمر دفع أحد شرَّاح هيغل إلى القول بضرورة الاستغناء عن لفظة الصيرورة واستبدالها بغيرها: ((إنّ مقولة الصيرورة قد يفهم منها أنَّها تتضمَّن فكرة التغيّر إلَّا أَّن ذلك غير صحيح على الإطلاق.. إنَّ سير الجدل سيكون أكثر وضوحًا لو أنَّنا استغنينا عن لفظة (الصيرورة) وأطلقنا على مركب الوجود والعدم اسم الانتقال إلى الوجود المتعين)). وإذا كنَّا نؤمن بمبدأ الهوّيَّة ولانؤيّد هيغل بإلغاء هذا المبدأ ودعواه بأنَّ الشيء هو ضدُّه، فنحن بحاجة إلى تفسير قولنا بوحدة الأضداد والعلاقة بين الضدَّين. والحقيقة أنَّنا نقصد بذلك أنَّ النقيض يستدعي نقيضه، فهو يوجد ويعرف من خلال علاقته به. وهذه العلاقة هي ما نقصده بوحدة الضدَّين أو العلاقة بينهما، وهي علاقة لاتمسُّ حقيقة وجوهر كلٍّ منهما، وهما يتفاعلان في داخل هذه العلاقة أو الوحدة، وليس أحدهما هو الآخر. وفي داخل كلِّ الأشياء هناك وحدة للمتناقضات لاتعني أنَّ هذه المتناقضات تزدوج هوّيَّتها فتكون هي الشيء ونقيضه في الوقت نفسه. ومن ضمن هذه الأشياء الإنسان والعقل الإنسانيُّ الذي يعمل من خلال التناقض ويوحِّد بين المتناقضات ليعرفها، هو وحدة متناقضات أو علاقة بينها، وقبل أن يكون علاقة (اثنين) ويداخله السلب أو النقص كان مسبوقًا بالواحد (أصل العلاقة) أي العقل الكليّ والهوّيَّة الخالصة، الذي هو الحالة السابقة على العقل الإنسانيِّ، والوجود الإنسانيِّ، والوجود المادّيّ للأشياء.

لا بدَّ من الإلفات هنا إلى أنَّ المناقضة صراع يسعى فيه أحد النقيضين إلى هدم نقيضه والقضاء عليه، وكنَّا قد قلنا إنَّ الوجود السابق أو الحالة الوجوديَّة الأولى السابقة على وجود علاقة التناقض أو الحركة ووجود السكون هو مصدر لهما أي لوجودهما، أي أنَّه يوجدهما، وسبب إيجاده لهما أنَّه يريد أن يتجلّى لأنَّه وجود جوهريٌّ خالص من دون صفات ظاهرة، وهذا يعني أنَّه في صناعته للعلاقة يضع وجودًا يمثِّله كأحد طرفي العلاقة في مقابل العدم أو السكون نقيضه في العلاقة، وبهذا يتجلّى ويتعيّن بوجود علاقة التناقض. وهو بإيجاده للعلاقة أو الحركة يوجد العدم أو السكون أو يظهره لأنَّه أحد طرفي العلاقة أو الحركة، وقبل أن يوجد كان فراغًا أو خلوًّا فيها. هذا الفراغ أو الخلوُّ سيصبح نقيضًا ظاهرًا يتَّخذ صفة الضدِّ من نقيضه (الوجود) الذي يجتمع معه في العلاقة أو الحركة، والذي سيصبح هو كذلك وجودًا ظاهرًا له صفات وخواصٌّ ظاهرة إزاء نقيض له صفات وخواصٌّ ظاهرة. والواقع أنَّ وصفة الوجود التي نركز عليها لدى هذا النقيض هي صفة إيجابيَّة وفاعلة تعني الحياة والقدرة على الإحياء والإيجاد. أمَّا صفة العدم وخواصُّه فهي محو لما يتَّصف به الوجود، فهو خلوٌّ من الحياة، وهو سلبيٌّ منفعل يتلقَّى فعل الوجود فيه عندما يحوِّله إلى وجود مثله، وجود يعكسه أو يظهره بعدما كان كامنًا.

كنا قد ذكرنا أنّ الموجودات المادّيَّة ومنها الإنسان والعقل الإنسانيُّ عبارة عن علاقة تناقض، فالكون المادّيُّ تكوِّنه الذرَّات وهي أصغر جسيماته وتتكوَّن من علاقة بين شحنة موجبة وشحنة

سالبة تناقضها. وهذه الذرَّات تكوِّن جسم الإنسان لأنَّه من ضمن أشياء الكون الماديَّة. وإذا نظرنا إليه بكونه مؤلَّفًا من خلايا وليس من ذرَّات فهذه الخلايا مؤلَّفة من عامل ذكريٍّ وآخر أنثويٍّ، وقد اتَّضح في دراسة لنا سابقة أنَّهما يمثّلان علاقة تناقض بين الوجود والعدم . وكون الإنسان علاقة يذكره الإمام علي(ع): «معجون بطينة الألوان المختلفة والأشباه المؤتلفة، والأضداد المتعادية والأخلاط المتباينة»[1]. وإذا نظرنا إليه في تكوينه الروحيِّ والفكريِّ فهو مزيج من علاقات التناقض، ولقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في الآية الكريمة: « **ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها**»[2] شرَّها وخيرَّها ، ففي كلِّ إنسان جانب إلهيٌّ وجانب شيطانيّ. ولقد تحدَّى الشيطان الله تعالى وتوعَّد أن يحاربه عن طريق الإنسان بأن يحرفه عن صراطه المستقيم . وهذا يعني أنَّه في صراع بحكم طبيعته المتناقضة. كذلك العقل الإنسانيُّ يخوض صراعًا داخليًّا ضدَّ نفسه، ذلك أنَّه يتضمَّن معرفة كلّيَّة أو وجودًا كليًّا سابقًا عليه (أصل العلاقة)، وهذا الوجود الكلّيُّ يحاول أن يتجاوز عقل الإنسان (العلاقة) لكونه وجودًا جزئيًّا لعدم نفيه بعدُ للعدم أو السلب الذي فيه، وذلك لكي يرقى بالعقل الإنسانيِّ إلى مستوى الكلّيَّة. وهذا النوع من الصراع لم ينصّ عليه هيغل.

واذا كان الوجود السابق يوجد (العلاقة) ويوجد الصراع، فإنه يسيطر عليه، ونتيجة الصراع ستؤول اليه، وهو الذي سيتسنَّى له الانتصار بهدم نقيضه أو القضاء عليه والقضاء على التناقض(العلاقة)، وهذا هو غاية الصراع. وإذا كان العقل الإنسانيُّ(علاقة) فنتيجة الصراع تعني تجاوزه لطبيعته الجزئيَّة أي لكونه علاقة -بتجاوزه للسلب الذي فيه - وعودته إلى العقل الكلّيِّ السابق عليه والمتضمَّن فيه.

قلنا إنَّ هذا النقيض السابق يوجد النقيض الذي كان عدمًا، ونحن سمَّيناه وجودًا، وإذا كان هو وجودًا فإن نقيضه عدم.. واذا كان وجود هذا النقيض الذي كان عدمًا يوجد التناقض، فهذا يعني أنَّه يبقى يحتفظ بصفة العدم المناقضة للوجود بعد وجوده، أي يبقى يحتفظ بصفة (ضدّ الوجود)، فهو يمثِّل العدم - كما قلنا - رغم تحوُّله إلى وجود لأنَّه على الضدِّ ممَّا يمثِّله الوجود. ووجوده يعني (ظهوره) تميّزه من نقيضه، أو خلوَّه منه، إنَّه يعني وجود الفراغ أو الخلوّ أوظهوره .

نضرب مثالاً على ذلك: إذا فرضنا أنَّ الخير (وهو أحد النقيضين في علاقة الخير بالشر) هو هذا النقيض السابق في الوجود، فإنَّ الشرَّ نقيضه هو عدمه، هو الذي تنعدم فيه صفة الخير أو ماهيَّته، ينعدم فيه (وجود) الخير أو يُنقض. فهو بالنسبة إلى الخير الذي هو (وجود) يمثِّل هذا النقيض الذي يحتفظ بصفة العدم (عدم وجود الخير) بعد وجوده.. وعلى هذا، تكون الموجودات المتناقضة، بعضها يمثِّل الوجود وبعضها الآخر يمثِّل العدم مع أنه وجود.

---

[1]- نهج البلاغة، دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت، 1993، ص 29
[2]- القرآن الكريم، الشمس، 7، 8.

العدم مجرَّد نقيض افتراضي للوجود

إنَّ وجود العدم يعني ظهوره بعد أن لم يكن ظاهرًا، واتّخاذه صفة الضدِّ من (الوجود) يعني نقيضه. وبهذا الظهور ظهر التناقض الذي كان غير ظاهر أو غير متعيّن. هنا نميّز بين وجود العدم ووجود الوجود السابق عليه.. وجود العدم يشترط وجود نقيضه، فهو وجود ظاهر لأنَّ النقيضين سيكونان موجودين، يُظهِر أحدُهما الآخرَ أو يحدّده. أمَّا وجود الوجود فلا يشترط وجود نقيضه، فهو سابق على وجود نقيضه، وعندما كان سابقًا وكان نقيضه عدمًا، كان وجودًا محضًا ضدَّ عدم محض. وقد قلنا إنَّ أحد النقيضين يستمدُّ معناه أو تتَّحدد صفاته من نقيضه، لأنَّ الصفات هي علاقة بالآخر كما تقول فلسفة هيغل. ولمَّا كان نقيض الوجود عدمًا، كان هو وجودًا محضًا بلا صفات ظاهرة أو متميّزة، ولذلك نسمّيه وجودًا كامنًا أو جوهريًّا غير ظاهر.. أمَّا وجود العدم فهو وجود ظهور فقط، لأنَّه لا يوجد من دون وجود نقيضه، ولأنَّه يبقى يحتفظ بصفة (العدميَّة) بعد وجوده، لأنَّه ضدُّ هذا النقيض الذي كان موجودًا. وقد ضربنا لوجوده مثلاً بوجود (الشرّ) الذي هو عدم للخير، الذي يبقى يحتفظ بصفة (عدم الخير) بعد وجوده.. أمَّا وجود (الوجود السابق) فهو وجود بالماهيَّة لأنَّه كان موجودًا قبل وجود الآخر الذي كان عدمًا، وهو ضدُّ العدم، ولكنَّه قبل وجود العدم واتخاذه صفة الضدِّ لم يكن متميزًا هو الآخر تميزًا ظاهرًا، فكان وجودًا جوهريًّا كامنًا، وجودًا محضًا ضدَّ عدم محض . وبعد وجود العدم، أي ظهوره، وظهور التناقض، أصبح وجودًا ظاهرًا، أي أنَّه أصبح وجودين: وجودًا بالماهيَّة، ووجودًا بالظهور. أمَّا وجود العدم فهو ذو جانب واحد، وجود بالظهور والتعيّن فقط .ولقد قلنا إنَّ العدم هو عدم لأنَّه خارج علاقته بنقيضه، وإنَّه يتحوَّل إلى وجود في داخل علاقة التناقض لأنَّه يظهر ويتميَّز في داخل هذه العلاقة من نقيضه، يكون له معنى، أي تتحدَّد صفته بعد أن لم تكن كذلك، وبعد أن يقترن بنقيضه وينسب اليه .

وجود العدم - إذن - يعني تحوُّله إلى علاقة، لأنَّه كان عدمًا خارجها. وإذا كان يعني تحوله إلى علاقة، وإذا كانت العلاقة تعني صراعًا بين طرفيها، وأنَّ للصراع نتيجته التي ينتصر فيها هذا النقيض الذي هو سابق، أي (الوجود) وأنَّه يدحر عدوَّه، فإنَّ الطرف الذي سيبقى من هذه العلاقة هو الوجود.. هو الطرف الذي يمثِّل الوجود السابق، فهو يقضي على الطرف الذي يمثِّل العدم، ويَخلف وجوده، فتبقى العلاقة (وجودًا) وتنتهي عدمًا.

هكذا تنتهي عمليَّة النقض إلى القضاء على التناقض وإلى (وجود) فقط هو الوجود الظاهر أو المتعيّن الذي يمثِّل وجودين هما: الوجود السابق (أصل العلاقة) أو (أصل الحركة) وهو الذي كان وجودًا جوهريًّا كامنًا، والوجود الماديّ الظاهر، الذي يعكس هذا الوجود السابق بعد وجود العدم والقضاء عليه أو نفيه وتحويله إلى (نفي النفي) أو الإثبات وهو الوجود المتعيّن ، العاكس

والمُجلي. هذا الوجود المتعيّن الذي يعكس الوجود السابق يشير إلى علاقة التناقض التي انتهت لأنَّه نفيٌ لوجود العدم (الصفة التي قضي عليها) أو عدم لها، فهو الصفة الأخرى منفيّة، أي أنَّه سلب للآخر، أي أنَّه يتضمَّن الآخر منفيًّا، يقول هيغل: « فإذا كنا نتحدَّث عن الوجود المتعيّن، فلابدَّ من أن نلاحظ أنَّه يتضمَّن السلب كذلك . إنَّه وجود كذا وليس وجود شيء آخر، ولو رفع منه هذا السلب لعدنا من جديد إلى الوجود الخالص الفارغ أو اللَّاتعيّن بما هو كذلك»[1]. فالوجود المتعينّ يتضمَّن سلب الآخر، يتضمَّن الآخر منفيًّا. ويقول كذلك: «التعيُّن أو الكيف إيجاب وسلب في آن معًا، أو هو وضع ورفع في وقت واحد، ويرجع ذلك إلى أنَّه يشمل الوجود والعدم (أو الإيجاب والسلب). فالكيف من ناحية تعيّن للشيء، أي هو ما هو عليه، أعني وجوده. فإذا كان الشيء يتَّصف بصفات معيَّنة كأن يكون لاذع المذاق أبيض اللون، على شكل مكعبات.. إلخ، قلنا إنَّ هذا الشيء هو الملح، فالكيف من هذه الناحية وجود الشيء نفسه. والكيف من ناحية أخرى جانب سلبيّ: فالكيفيَّات التي تجعل الشيء قطعة من الملح، تجعله أيضًا ليس قطعة من السكر. ونحن لو نظرنا إلى الجانب الإيجابيِّ في الشيء لوجدنا أنَّ هذا الجانب هو وجود الشيء كما هو موجود في ذاته وبمعزل عن الأشياء الأخرى. وإلى الشيء في جوانبه السلبية، استطعنا أن نقول إنَّ هذا الجانب ينفي شيئًا آخر، وهو بذلك الوجود الذي له علاقة بأشياء أخرى، أو ينفي أشياء أخرى، وهو من هذه الناحية مقولة فرعيَّة هي الوجود للآخر»[2]. فكلُّ موجود متعينّ أو ماديٍّ له علاقة بالآخر من حيث أنَّه نفي للآخر: « كلُّ تعيّن سلب كما قلنا، والكيف تعيّن للشيء، فالكيف سلب»[3].

حريٌّ القول أنَّ الوجود المتعيّن أي الماديَّ يتضمَّن الآخر منفيًّا، وهو هذا المظهر الذي يمثِّل عمليَّة البناء بعد الهدم، وهو الخطوة الثالثة والأخيرة من خطوات الحقيقة، حقيقة الشيء، وهو يمثِّل تحقُّقًا للخطوة الأولى (الماهيَّة أو الجوهر)، وعودة إليها، لأنَّه يمثِّل التحقُّق الفعليَّ للماهيَّة أو الجوهر في الوجود الماديِّ الواقعيِّ أو الوجود المتعيّن، وهو بهذا ينهي مسيرة الحقيقة، ويوقف حركتها، لأنَّ غاية المسيرة هي أن تتعرَّف الخطوة الأولى أو تتعيّن، ولم يتحقَّق هذا إلَّا بالخطوة الثالثة التي قلنا إنَّها الخطوة الأخيرة لأنَّها نفي للخطوة الثانية، نفي للنفي. وهي بهذا عودة للخطوة الأولى بعد أن أصبحت متعيّنة سالبة للخطوة الثانية أو نافية لها .

من هنا، فإنَّ قضاء الوجود المتعيّن على التناقض يعني القضاء على الصراع وعلى الحركة.. أي أنَّ الحركة لها نهاية هي نهاية التناقض، نهاية الصراع، وعندها يستقرُّ سير الأشياء، ولقد قلنا إنَّها متحرِّكة لأنَّها (متناقضة) ثمَّ مستقرة، بعد أن تفارقها الحركة، ويفارقها التناقض .وبالتالي فإنَّ

[1]- أنظر::المنهج الجدلي عند هيغل»، ص 159.
[2]- المصدر السابق، ص 160.
[3]- المصدر نفسه.

العلاقة أو الصيرورة - لدى هيغل - يُقضى عليها، وسوف تنتهي إلى هذا الوجود المتعيّن ونتيجتها: «حتى تصوُّرنا الشائع للصيرورة أنَّ شيئًا ما يخرج منها، وأنَّها من ثمَّ لها نتيجة. بيد أنَّ هذا التصوُّر قد يثير تساؤلاً: لماذا لا تظلُّ الصيرورة مجرَّد صيرورة، ولماذا يكون لها نتيجة؟ .. والإجابة على هذا التساؤل تأتي ممَّا تظهر عليه الصيرورة فعلاً. إنَّها تحتوي على الوجود والعدم بطريقة تجعل هذين العنصرين ينتقلان دائمًا الواحد إلى الآخر، ويلغي الواحد منهما الآخر، وطالما أنَّ الوجود والعدم يفنيان في الصيرورة (وهذه هي فكرة الصيرورة نفسها) فلابدَّ من أن تفنى هي الأخرى.. «إنَّ الصيرورة تبدو كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء الماديَّة. ونتيجة هذه العمليَّة على أيَّة حال ليس عدمًا خالصًا، ولكنَّه وجود يتَّحد مع السلب في هويَّة واحدة، وهو ما نسمّيه بالوجود المتعيّن»[1]. ولابدَّ من أن نشير إلى أنَّ هذا الوجود الذي يتَّحد مع السلب في هويَّة واحدة لدى هيغل هو غير ما نقصده بقولنا إنَّ هذا الوجود الماديَّ المتعيّن الذي تنتهي إليه الحركة، والذي هو الخطوة الثالثة من خطوات الحقيقة، يتضمَّن سلب الآخر، فنحن لا نقصد أنَّه يتضمَّن العدم نقيضه إنمَّا نقصد أنَّه يتضمَّن نفيَه (نفي النفي) ولا يتضمَّنه هو كما يذهب هيغل، وهو نفسه الذي قال إنَّ الخطوة الثالثة هي نفي للنفي أي أنَّها إثبات.

اختفاء الكينونة والعدم

في هذا السياق يمكن القول أنَّ التناقض الذي تمثّله العلاقة يختفي ليحلَّ محلَّه الوجود المتعيّن كما يقول هيغل: «الكينونة والعدم بوصفهما ليسا إلاَّ واحدًا في الصيرورة فإنهما يختفيان. الصيرورة من جرَّاء هذا التعارض الذي تحويه، تمضي في الوحدة حيث ينحذف الضدَّان، ونتيجة هذا المضيِّ هو الوجود (الكينونة المتعيّنة)»[2] التي قلنا إنَّها تعني عنده الكينونة التي تنطوي على ضدِّها أو سلبها، وليست التي تنطوي على نفي سلبها .

وعليه، فالعلاقة أو الصيرورة هي مرحلة ما قبل الوصول إلى الوجود المتعيّن أو المادّيِّ الظاهر وحده.. «إنَّ الصيرورة لـم تكن سوى قنطرة ومعبر إلى الوجود المتعيّن»[3]. ولكن الوجود المتعينّ الذي تنتهي إليه الصيرورة لدى هيغل هو وجود يتَّحد مع العدم - كما قلنا - أي الوجود الذي ليس له هويَّة خالصة، وليس هو الوجود المتعيّن الذي تكون الصيرورة أو العلاقة معبراً له، وهو الذي ينفي الآخر ولا يتضمَّنه حيث أنَّه خلوٌّ منه وسلب له وإثبات في الوقت نفسه. والحقَّ إنَّ كلام هيغل على الوجود المتعيّن والصيرورة فيه غموض واضطراب.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 158.

[2]- هيغل، مختارات – -1 ص 108.

[3]- المنهج الجدلي عند هيغل، ص 168.

غاية الحركة بلوغ العقل

قلنا إنَّ أحد النقيضين هو ضدٌّ للآخر ونفيٌ له، أي أنَّ حقيقة وجوده تتعلَّق بحقيقة الآخر، ولهذا يشترط لوجوده ألَّا يتجرَّد ممَّا يشير إلى علاقته به. فالوجود هو نفي للعدم، ولكن الوجود كان موجودًا والعدم نقيضه كان عدمًا قبل أن يتمَّ نفيه.. لابدَّ إذن من أنَّ حقيقة وجود (الوجود) تتأثَّر بالعدم. هل يلغي العدم الوجود، أي هل يعدمه ما دام العدم ضدًّا للوجود أيضًا ونفيًا له؟... نردُّ على هذا السؤال بـ لا، فالوجود كائن كما استنتجنا. وما هو تأثير كينونة حالة العدم على الوجود الذي هو نفي لها أيضًا ما دامت لا تعدمه وما دام وجوده كائنًا؟ هنا نقول: إنَّ العدم لا يعدم وجود نقيضه (الوجود) أو ينفيه كما قلنا، فوجوده كائن ولا يتحوَّل إلى عدم.. إنَّه يعدم الوجود الظاهر فقط . وعدم وجوده هو أو عدم ظهوره يؤثِّر في الوجود السابق بأن يجعله غير ظاهر أو غير متعيّن. وهذا يعني أنَّ هنالك وجودين- كما قلنا - الوجود السابق على العلاقة أو الحركة، أي الجوهريَّ الكامن أو غير المتعيّن أو غير الظاهر، والوجود الذي يظهر بوجود العدم، فهو وجود متعيّن أو ظاهر. فالعدم لا يعدِم الوجود السابق على الحركة أو يقضي عليه، لأنَّ هذا كائن، لكنَّه يكتم صفته ما دام عدمًا، يجعله كامنًا، أي أنَّ العدم يسبب كمون الوجود، فيكون وجودًا بالذات .

معنى ذلك أنَّ العدم هو قضاء على الوجود الظاهر، ولذلك كان كائنًا، والوجود السابق على العلاقة أو الحركة كان موجودًا، لأنَّ العدم ليس نفيًا له، العدم لا ينفي هذا الوجود، بل ينفيه هذا الوجود، فالوجود ناف والعدم منفيٌّ، ينفيه الوجود السابق. وليس صحيحًا أنَّ كلا النقيضين أحدهما ينفي الآخر، أو كما يقول هيغل يلغي أحدهما الآخر في الصيرورة ويتحوَّل إلى الآخر. كيف يمكن للعدم أن يكون فاعلاً أو قوَّة سالبة نافية، والعدم موت كما يصفه؟ العدم لا ينفي لأنَّه ليس بقوة. وبعد أن أصبح متعينًا واتخذ صفة الضدِّ للوجود بعد وجود العلاقة ووجوده فيها يبقى مجرَّدًا من صفة (النافي) لأنَّ هذه صفة الوجود الذي هو (الفاعل) لا صفة (المفعول) أو (المنفيّ) التي هي صفة العدم، وهذا هو نوع من التناقض بينهما، وليس صحيحًا بهذا أنَّ أحدهما ينفي الآخر، أو أنَّهما يتنافيان.

من هنا، فإنَّ وجود العدم هو وجود ظاهر، وهو عدم إذا كان الوجود كامنًا. أمَّا الوجود السابق فهو وجود عندما كان العدم عدمًا لكنه وجود كامن وبعد وجود العدم يتحوَّل إلى وجود ظاهر كذلك في العلاقة، فهي تُظهِر كلا النقيضين.. فالوجود الكامن هو جوهر أو فكر أو مضمون، والوجود الظاهر هو عَرَض ظاهر أو فعل أو شكل يُظهِر الوجود السابق عليه فيجعله ظاهرًا، وبهذا يكون للوجود السابق وجودان: باطن وظاهر (قبل أن يوجد العدم وبعد وجوده). وللوجود المتأخِّر وجود واحد، ظاهر، وهذا هو الفرق بينهما.

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ الوجود السابق الذي هو الماهيَّة أو الجوهر أو الفكر أو الروح يخلق العدم، أو يوجده فيتحوَّل إلى وجود ظاهر أو متعيّن أو واقع مادي يتجلى به. ومن هذا الواقع أو الوجود الظاهر الإنسان صاحب العقل المفكر، أي أنَّ الوجود السابق يريد أن يتجلَّى كذلك من خلال المعرفة الإنسانيَّة والعقل الإنسانيِّ من ضمن الوجود الماديِّ الذي يتجلَّى به والمتمثِّل بالموجودات المادّيَّة والكون أجمع. وإذا كان الوجود السابق يوجد العدم أو يظهره على مراحل أو أجزاء فإنَّ ظهور الوجود الماديِّ المتمثّل بالإنسان والعقل الإنسانيِّ الذي يسعى لأن يُجلي المعرفة الكليَّة سيكون على مراحل أو أجزاء حتى ظهور العقل الكامل الذي يخلو من كلِّ سلب، والذي يتجاوز نقص العقل الإنسانيِّ الجزئيِّ، ويحقِّق عودته إلى العقل الكلّيِّ المطلق . هذه المراحل الجزئيَّة الكثيرة تُختزل بثلاث خطوات يخطوها العقل الإنسانيُّ ليلتحق بهذه النهاية. وهذه الخطوات تمثِّل وجود علاقة التناقض بصورها الثلاث . وقد وصفها هيغل في المعرفة الدينيَّة - التي هي ثاني خطوة من خطوات العقل لديه - والتي فيها يسعى الإنسان لمعرفة المطلق أو الله والتوافق معه، فيحصل هذا عبر لحظات ثلاث تقابل لحظات العقل الثلاث، وهي: لحظة العقل الكلّيّ أو الله ، وهي تقابل لدينا لحظة (أصل العلاقة)، ثمَّ لحظة الجزئيَّة التي يشطر العقل الكلّيُّ فيها نفسه إلى العقل الكليِّ والعقل الجزئيِّ متمثّلاً بعقول الأفراد المتناهية. والعقل الكليُّ والجزئيُّ هنا منفصلان يقف كلٌّ منهما في مواجهة الآخر بوصفهما نقيضين، وهذه تقابل لدينا لحظة (العلاقة) أو (الحركة). ثمَّ لحظة الفرديَّة وهي عودة الجزئيِّ إلى الكليِّ وعلاج الانقسام الذي حدث، وهي ما يقابل (الوجود المتعيّن) . هذا يعني أنَّ العقل البشريَّ يسعى لإلغاء بعده وانفصاله عن الله، ويكافح لكي يربط نفسه به ويتصالح معه، وهذا الجهد يتمثَّل ــ لدى هيغل ــ بالعبادة. وهكذا، فإنَّ العبء الأساس الملقى على عاتق كلِّ دين هو وصل الإنسان بالله وإلغاء بعده عنه، وهذا يفترض سلفًا نوعًا من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عمليَّة ضروريَّة تعتمد على عودة العقل البشريِّ المتناهي المنعزل إلى الله والصدور عنه [1].

نلفت هنا إلى أنَّ الوجود الجوهريَّ أو الفكر أو المضمون (أصل العلاقة) لا يتجلَّى كاملاً في الوجود الإنسانيِّ والعقل الإنسانيِّ في أول نفي للعدم، ذلك لأنَّه ينفيه على مراحل، وكلُّ مرحلة عبارة عن خطوات ثلاث تمثِّل الثالثة منها عودة لأنَّ الفكر فيها يحقِّق نفسه في الواقع ويمثِّل وجودًا متعيّنًا، وهذا يمثّل انطباقًا على الجوهر أو الوجود الأول وعودة اليه. وتستمر سلسلة المثلثات في مسيرة الفكر الكلي الطويلة التي يسعى فيها للتحقُّق الكامل . وبهذا لا يمثّل ما يتجلَّى منه في أول نفي إلَّا جزءًا من الجوهر الكامل، وهو في كلِّ نفي يضيف إلى هذا الجزء حتى يتجلَّى كاملاً.

[1]- ينظر: فلسفة هيغل، ولترستيس، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975، ص683ـ685.

إنَّ الوجود الظاهر المتعيّن الذي يمثِّله هذا الجزء المحدود هو نقيض معادٍ للكلِّ الذي يمثِّله الجوهر أو الوجود السابق . وبهذا يرتبط الوجود (الكلّيُّ) بعلاقة تناقض بينه وبين الجزء المتحقِّق. وهو يحاول في كلِّ نفي أن يتجاوز الجزء ليحقِّق نفسه كاملاً، أي أنَّ النفي يستمرُّ، ويستمرُّ الصراع بين الجزء والكلِّ حتى يتجاوز الكلُّ العدمَ كاملاً. وهو في كلِّ نفي يرجع إلى ما حقَّقه ليرى مدى انطباقه عليه، ثمَّ ليتجاوزه ويطوِّره.

في ضوء ما تقدَّم، يجدر القول أنَّ علاقة التناقض بين الكلِّ والجزء تتمثَّل بالتناقض بين الوجود الماديِّ الظاهر والوجود الجوهريِّ الكامل. والوجود الظاهريُّ المتعيّن ليس كاملاً في مراحل وجوده الأولى حتى تتكرَّر عمليَّات إيجاده على مراحل أو أجزاء متتالية ليتحقَّق إيجاده كاملاً. والعقل الإنسانيُّ الجزئيُّ المحدود ليس كاملاً في مراحل وجوده الأولى وليس فعله الذي هو نتاج عقله ومعرفته كاملاً كذلك. العقل الكليُّ يتجاوز العقول الجزئيَّة المحدودة من خلال الولادات المستمرَّة حتى يوجد العقل الإنسانيَّ الكامل(لدى الإنسان الخليفة) الذي يسعى لاستيعاب الحقيقة أو المعرفة الكلّيَّة. ثمَّ إنَّ النفي أو النقض يبقى مستمرًّا ما دام التناقض قائمًا بين الكلِّ الذي يعنيه الجوهر، والجزء الذي هو ظاهر أو واقع لا يعكس إلَّا بعَضا منه. ويبقى الصراع مستمرًّا حتى يتحقَّق الكلُّ تمامًا من خلال الواقع ومن خلال الإنسان .

هذه الحقيقة تفسِّر لنا التطوُّر الذي يحرِّك كلَّ شيء في الوجود. فالموجودات تتطوَّرلأنَّها في بداية نشأتها لايعكس ما يظهر منها أولاً كلَّ الجوهر الكامن فيها وإنما يظهر هذا كاملاً من خلال نفيه للعدم كاملاً. ومن خلال عمليَّة الصراع الدائر أو عمليَّة النفي يتجلّى الجوهر كلُّه شيئًا فشيئًا. فالإنسان مثلاً يكون طفلاً ثم يتدرج في نموه من خلال تجلي الجوهر الكامن فيه والذي يحرك نموه. وكل الحيوانات والنباتات وكل شيء ينمو إنما بفضل التحقق التدريجي لكل الجوهر الكامن فيه. والعقل الانساني يمر بهذا التطور التدريجي المستمر للانسان وذلك لكي يتكامل مع الجوهر الكلي الكامن فيه والذي يوجد مستقلاً عنه كذلك . العقل الانساني يعاني من النقص ولهذا قلنا عنه أنه علاقة تناقض ، فهو يتضمن الإيجاب والسلب . وهو يسعى الى تجاوز السلب الذي فيه لكي يلتحق بالعقل الكلي أو يلاقيه. إن السلب أو النقص الذي في العقل يدفعه الى الحركة والتجاوز لكي يتطور الى الكل الذي هو غاية الحركة لديه.

الحركة تحكمها إذن غاية، هي بلوغ العقل أو الفكر أو الجوهر الكامل نفسه عن طريق الواقع أو الوجود المادّيِّ الظاهر ومنه الإنسان، ولهذا فإنَّ النفي أو التجاوز لا يبقى مستمرًّا، وإنَّما له أجل وغاية يقف عندها. الغاية التي انطلق منها، والتي يعود إليها في النهاية عن طريق الواقع. والنفي يقف فقط عندما تكون النهاية هي البداية. وهنا نعرف أنَّ عمليَّات النفي هذه التي تتمثَّل بنفي

الوقائع الجزئيَّة - بسبب ما تتضمَّنه من سلب - كانت توجِّهها هذه البداية التي تطالعنا في النهاية. وكما أنَّ البداية هي فكرة خالصة من السلب فالنهاية كذلك، ولذا فهي تمثِّل عودة إلى البداية. هنا فقط يقف النفي أو النقض، عندما لا يبقى هناك تناقض بين البداية والنهاية، وهنا فقط تنتهي الحركة إذ لا تناقض ولا صراع.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ حركة العقل الذي يحرك العالم وأشياءه ويحرك الإنسان، تحكمها غاية هي البداية الكلّيَّة الكاملة، وهي النهاية التي ينتهي إليها العقل الإنسانيُّ بجهده وسعيه. وعندما تكون النهاية هي البداية في الفكر، فمعنى هذا أنَّه يسلك في حركته سلوكًا دائريًّا، فمن خصائص الحركة الدائريَّة أنَّ البداية فيها هي النهاية وبالعكس، وبهذا فإنَّ «الفكر يؤلِّف منظومة تامة، منظومة أغلقت على نفسها»[1]. و«الطابعُ الدائريُّ للمنظومة يظهر الآن بوضوح تام»[2]، فالنهاية «تبلغ مجدَّدًا بدايتها وترجع إلى نفسها»[3]. والنهاية تبلغ بدايتها عن طريق التحقُّق العمليّ. وبدايتها جوهر أو فكر مجرَّد تصل إليه أو تعود إليه عن طريق الواقع[4]: «والفكرة الخارجة من ذاتها، المتجسِّدة، لتصل بإنتاجها الحياة الواعية إلى العودة لذاتها»[5].

خاتمة

نختم بالقول أنَّ العقول الإنسانيَّة تمثِّل أجزاء في مسيرة العقل الكلّيَّة لأنَّها غير كاملة بسبب ما تتضمَّنه من سلب، وهذا يمثِّل صراعًا بين العقل الذي هو علاقة بين الإيجاب والسلب، أي الذي مازال يتضمَّن السلب أو النقص ولم ينفِه عنه تمامًا، وبين العقل الكلّيِّ الذي يمثِّل الحقيقة الجوهريَّة المتضمَّنة فيه، والتي يرتبط بها بسبب هذا النقص بعلاقة الجزء بالكلِّ، والخاصِّ بالعامِّ، والمحدود بغير المحدود. فالكلُّ يصارع الجزء فيها، والعامُّ يصارع الخاصَّ، وغير المحدود يصارع المحدود حتى يصل به إليه.. ومن هنا يكون الجزء والخاصُّ والمحدود، هو العائق المعادي الذي على الفكرة الكلّيَّة أن تغلبه، وهذا يمثِّل لها «صراعًا قاسيًا ضدَّ نفسها.. وما تريده هو أن تبلغ مفهومها الخاصَّ ذاته»[6]، أي أنَّ الصراع يبقى مستمرًّا حتى ينتهي التناقض بينهما، وحتى يكون الجزء على قدر الكلِّ، ويكون العقل الإنسانيُّ على قدر الفكرة الكليَّة، ويكون الفعل الإنسانيُّ على قدر الفكر، وهذا يعني أنَّ الفكر يتناقض مع الفعل، ولا يتناقض معه عندما يبلغ به إليه فيكون على قدره .

---

[1]- فكر هيغل، ص 151.
[2]- المصدر السابق.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- أنظر: «المنهج الجدلي عند هيغل»، ص 284.
[5]- هيغل، ص 54.
[6]- فكر هيغل، ص 55.

مفاد ذلك أنَّ الفكر أو العقل يعود إلى البداية باستيعاب الأجزاء، فهو يرجع إلى ما حقَّقه ليستكمل جوانب النقص الأخرى، محتفظًا بما حقَّقه بوصفه عناصر الفكرة الكلّيَّة. فهذه السلسلة الطويلة من الإنكارات المتجاوزة لا تُمحى تحت تأثير الحركة الجدليَّة، لأنَّها أجزاء ممَّا يعنيه الكلُّ في سعيه الدائب نحو التحقُّق الكامل[1]. إنَّ الكلَّ يتحقَّق أو يتجلىَّ في العقل الإنسانيِّ بعد سلسلة من عمليَّات تجلّي الأجزاء أو توليدها واستيعابها وتجاوزها: «الماهيَّة تتجلَّى في توليد وزوال أعراضها»[2].

من هنا، يجدر القول أنَّ تاريخ تطوُّر الواقع المادّيِّ إنَّما هو تاريخ تطوُّر العقل لأنَّ الواقع مصدره العقل كما ذكرنا، وهو تاريخ عمليَّة نقض مستمر، ولكن إلى أجل وغاية. وعليه، فإنَّ النقض هو القانون العامُّ للتطوُّر العقليِّ، وهو حركة العقل التي تحكم تطوُّره، وتحكم تطوُّر الواقع في ما بعد .

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. **«موسوعة العلوم الفلسفيَّة»، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، طبعة أولى1983،**
3. **فكر هيغل، روجيه غارودي، ترجمه وقدَّم له إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت،**
4. **فلسفة هيغل، ولترستيس، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975،**
5. **المنهج الجدليّ عند هيغل، إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان،**
6. **نهج البلاغة، دار الأندلس للطباعة والنشر ـ بيروت.**
7. **هيغل أو المثاليَّة المطلقة، زكريا ابراهيم، الناشر مكتبة مصر للطباعة، 1970،**
8. **هيغل، مختارات ـ 1ـ ترجمة إلياس مرقص، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1978،**

[1]- أنظر: «هيغل أو المثالية المطلقة»، ص 254.
[2]- هيغل، مختارات – -1 ص 90.

مكانة العقل كما يراها ملا صدرا
رؤية مفارقة لفهم الوجود والواجد والموجود

محمَّد تقي فعَّالي
أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة باقر العلوم – إيران.

ملخّص إجماليّ

قدَّم صدر الدين الشيرازي(ملا صدرا)، نظرة مختلفة إلى العقل، وهي النظرة التي ستتحول إلى منشأ للكثير مِن الابتكارات المتعدِّدة له في مختلف الحقول، مِن قبيل: معرفة الله، ومعرفة الوجود أو الأنطولوجيا، والإبستيمولوجيا، والمعاد، والعلم، وكذلك العلاقة بين العقل والدين. تعود جذور هذه المبتكرات بأجمعها إلى رؤيته الجديدة حيال مسألة العقل والإدراكات العقليَّة. وترتيباً على تأصيلاته العقلية التي امتلأت بها أعماله في الحكمة المتعالية جاءت مطالعاته في أصالة الوجود والوجود المشكّك والحركة الجوهريَّة، ناهيك عن المباني الأنطولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة لتشكل انعطافات نوعية في مباحث العقل. وهو الأمر الذي أتاح منفسحاً غير مسبوق في تاريخ الفلسفة لجهة تفسير الكثير من المعضلات الكبرى مِن قبيل: كثرة الصوَر في العقول المفارقة، وكثرة الصوَر في عقل الأفراد، ومرتبة الخيال البرزخيِّ، وكيفيَّة التعقُّل، حتى الوصول إلى معرفة العقل في الحكمة المتعالية.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: العقل - الحكمة المتعالية - أصالة الوجود - تشكيكيَّة الوجود - الماهيَّة - الحركة الجوهريَّة .

- عنوان البحث بلغته الأصلية: «عقل از نظر ملا صدرا» في كتاب سرچشمه حكمت: جستارهايى در باب عقل الإعداد: على نقى خدايارى، باللُّغة الفارسيّة. جدير بالذكر أن هذا البحث هو من جملة الأبحاث والدراسات التي صدرت بالعربية مؤخراً عن مركز الدراسات الاستراتيجية في بيروت والنجف الأشرف.

- تعريب: حسن علي مطر.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

تقوم الحكمة المتعالية ـ الوارثة للحكم السابقة ـ على أساس مبانٍ خاصَّة لا يمكن ـ مِن دون فهمها بشكل عميق ـ التعرُّف على آرائها المختلفة في مورد كلِّ موضوع، بما في ذلك موضوع العقل؛ وعليه، لا بدَّ أوّلاً مِن العمل على بيان المباني الأنطولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة على نحو الإجمال، والانتقال بعد ذلك إلى بحث مفهوم العقل فيها.

1 ـ المباني الأنطولوجيَّة

- أصالة الوجود

لا بدَّ من القول أنَّ صدر المتألِّهين ـ مِن خلال قبوله بـ«أصالة الوجود» واعتقاده بتقدُّم الوجود على الماهيَّة ـ عمد إلى نفي تركُّب الوجود والماهيَّة في الأشياء. فالموجود في الخارج، والذي يشكِّل حقيقة الأشياء وتترتَّب عليه الآثار، هو وجودها، أمَّا الماهيَّة فهي مجرَّد ظهور ذلك الوجود في الذهن لا أكثر[1]. وبهذا المعنى ليس لها إلاَّ وجود تبعيٌّ، فهي مفتقرة إلى الوجود الحقيقيِّ والأصيل.

مع القول بأصالة الوجود، تتَّصل جميع كائنات العالم ببعضها؛ في حين أنَّ نظريَّة أصالة الماهيَّة تقدِّم عالماً لا طريق فيه للكائنات المتباينة كي ترتبط بعضها ببعض أبدًا. هذه المسألة تترك تأثيرها على جميع حقول الفلسفة والإلهيَّات؛ وذلك لأنَّ معرفة الموجود المغاير لي والمتباين معي، إمَّا هو مستحيل أو هو في غاية الصعوبة والتعقيد.

- الوحدة التشكيكيَّة للوجود

يعمد صدر المتألِّهين ـ مِن أجل البحث والتعليم ـ إلى طرح نظريَّة «الوحدة التشكيكيَّة للوجود». وعلى أساسها يكون الوجود على ثلاث مراتب، هي:

أ- «الوجود الصرف» الذي لا يشتمل على أيِّ قيد، وهو «الهوّيَّة الغيبيَّة» ذاتها و«الأحديَّة» ذاتها.

ب- «الوجود المنبسط» الذي يكون قيده هو الإطلاق.

ج- «الوجودات المقيَّدة»، والتي هي العقول، والنفوس، والأفلاك، والعناصر والمركَّبات.[2]

يمكن تشبيه الوجود المنبسط بستارة تعدُّ الوجودات المقيَّدة بمنزلة الصور المنقوشة عليها. وهي تشتمل على سلسلة مِن المراتب، تقوم بينها العلّيَّة والمعلوليَّة. وفي البداية يقع هناك عالم

[1]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج1، ص 49.
[2]- المصدر نفسه، ج2، صص327-328.

العقول، يليه عالم المثال، وفي المرتبة الأخيرة عالم المادَّة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الوجود في أعلى مراتبه هو الذات الإلهيَّة، وفي أدنى مراتبه يصل إلى الهيولى الأولى، حيث لا يوجد سوى الاستعداد والقوَّة المحضة.

في نهاية مسار فلسفته، يصل صدر المتألِّهين إلى طريق الأولياء والعرفاء ـ الذين هم مِن أهل الكشف واليقين ـ ويعتقد بالوحدة الشخصيَّة للوجود.[1] كما يصل مِن تحليل علاقة العلَّة والمعلول إلى نتيجة مفادها أنَّ نسبة المعلول إلى علَّته هي مجرَّد الربط وتمام وجوده بالنسبة إلى العلَّة. فلو أنَّ سلسلة العلل في عالم الوجود تصل إلى الله والذات الإلهيَّة ـ التي هي أبسط ذات ـ لكان وجود جميع الكائنات مِن أجل تلك الذات الأحديَّة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ جميع الكائنات والموجودات، تكون مراتب وأشعَّة لذلك النور الواحد الحقيقيِّ، وتجلِّيات لذلك الوجود الواحد القيّوم الإلهيّ.[2]

جدير القول أنَّ الاختلاف بين نظريَّتي «الوحدة التشكيكيَّة» و«الوحدة الشخصيَّة للوجود» يكمن في أنَّ الوجود في النظريَّة الأولى يشتمل في حدِّ ذاته على تشكيك، إذ يبدأ مِن أعلى المراتب؛ حيث واجب الوجود المتمثّل بالله عزَّ وجلَّ، ويستمرُّ إلى أدنى المراتب؛ حيث الهيولى الأولى. أمَّا على أساس النظريَّة الثانية، فليس هناك في العالم سوى وجود واحد، وهو الله ذاته حيث لا تشكيك فيه، لكنَّ مظاهره مشكّكة. بعبارة أخرى: في البداية يكون التشكيك مطروحًا في الوجود، وفي المنتهى يكون التشكيك في المظاهر.

- الحركة الجوهريَّة

في نظريَّة «الحركة الجوهريَّة» يذهب صدر المتألِّهين إلى الاعتقاد بأنَّ الوجود إمّا ثابتٌ وإمَّا سيَّال، وأنَّ الحركة بدورها نوع مِن الوجود السيَّال. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الحركة في الواقع عبارة عن «تجدُّد الأمر»، وليس «الأمر المتجدِّد»، ولا تعرض على الجسم، وإنَّما هي مِن «عوارضه التحليليّة». وبعبارة أخرى: ليست الحركة الجوهريَّة مِن لواحق الجسم، وإنَّما هي مِن مبادئه، وفي الواقع هي فصل الجسم.[3] وعلى أساس هذه النظريّة، تكون لكلّ جسم حركة في الذات، وتتّجه إلى غاية ومقصد، وجميع الحركات العرضيَّة بدورها يجب أنْ تنتهي وتعود بشكل ما إلى هذه الحركة الذاتيَّة. وفي مقابل الأجسام ـ التي هي في حالة مِن الحركة ـ تقع الظواهر المجرَّدة، مِن قبيل الملائكة، حيث تكون ثابتة ولها مقام معلوم.

---

[1]- م.ن، ج1، ص 71.
[2]- م.ن، ج2، ص 291.
[3]- م.ن، ج3، ص74.

نلفت هنا إلى أنَّ للوجود السيَّال صورتين؛ فهو مِن جهة مثل الزمان؛ له وجود شامل وواسع، ومِن ناحية أخرى له وحدة اتصاليَّة وتشخُّص؛ ولذلك فإنَّ بقاءه هو عين فنائه.[1]

- قوس النزول والصعود

في ضوء أصالة وتشكيك الوجود، تكون كلُّ مرتبة علَّة لما دونها مِن المراتب، وعلى أساس قاعدة إمكان الأشرف، يمكن التوصُّل مِن وجود المراتب الدنيا إلى وجود المراتب العليا؛ وذلك لأنَّ فيض الوجود لا يستطيع الوصول إلى المراتب الأدنى إلّا مِن خلال العبور مِن المراتب الأعلى.[2] ولذلك، يجب على الوجود أن يتنزّل مِن واجب الوجود ـ الذي هو غير متناهٍ في الكمال والفعليَّة ـ حتّى يصل إلى أدنى المراتب؛ أي الهيولى الأولى ـ التي هي لامتناهية في الإمكان والقوّة ـ وبذلك يتشكَّل قوس النزول.

مِن ناحية أخرى، وعلى أساس نظريَّتَي الحركة الجوهريَّة وقاعدة إمكان الأخسّ، يمكن التوصُّل إلى وجود المرتبة الأشرف، حيث يعود الوجود بوساطة الحركة الجوهريَّة وفي مساره الصعوديِّ إلى مبدئه مِن دون أيِّ طفرة، وبذلك يتشكَّل قوس الصعود.[3]

وعليه، يكون المبدأ الأعلى بسبب سعته الوجوديَّة، هو الأوَّلَ والآخر، وهو الفاعلَ والغاية لجميع الموجودات، وهو بالوحدة غير العدديَّة جامعًا لجميع التكثُّرات. وفي البداية تنزل منه جميع الموجودات، وفي المنتهى تصعد إليه جميع الإنيَّات.[4]

2 ـ المباني الأنثروبولوجيَّة

- وجود النفس

يمكن بيان الاستدلال على وجود مطلق النفس، على النحو الآتي: تصدر عن بعض الأجسام، آثار، مِن قبيل: الحسّ، والحركة، والتغذية، والنماء، والتناسل، وليس الأمر كما لو كانت هذه الآثار تسير على منوال واحد ومِن دون إرادة. إذ يمكن لهذه الآثار أنْ تكون مِن المادَّة الأولى أو مِن الصورة الجسميَّة المشتركة أو مِن القوَّة الفاعليَّة التي تسمَّى بـ«النفس». ولكنَّها ليست مِن المادَّة الأولى؛ لأنَّها قوَّة محضة، وليس لها أيُّ نوع مِن الفاعليَّة والتأثير. وهي لا يمكن أنْ تكون مِن الصورة الجسميَّة أيضًا، وإلّا فإنَّ الآثار المختلفة لا ترى مِن الأجسام؛ إذًا فهي ترتبط بأمر باسم النفس.[5]

---

[1]- المصدرنفسه، ص101.
[2]- م.ن، ج7، صص 235-236.
[3]- م.ن، ج7، ص257.
[4]- م.ن، ج9، ص 141.
[5]- م.ن، ج8، ص6.

لا بدَّ مِن الالتفات إلى أنَّ هذا الاستدلال ـ الذي ذكره ابن سينا أيضًا[1] ـ يشتمل على جميع مراتب النفس؛ وذلك لأنَّ الشيء الذي يكون مبدأ للآثار، إمّا أنْ يحتوي على آثار مختلفة، أو له أثر واحد. فإنْ كان أثره واحدًا ومِن دون إرادة، فإنَّ هذا المبدأ يُسمَّى صورة معدنيَّة، وإنْ لم يكن كذلك سُمّي نفسًا. وإنْ كانت له آثار واحدة، ولكنَّها تصدر عن إرادة، كان مِن النفس الفلكيَّة. وإنْ اختلفت آثاره مِن دون إرادة كانت نفسًا نباتيَّة، وإنْ كان مع الإرادة كان مِن النفس الحيوانيَّة.[2]

-تعريف النفس

النفس هي الكمال الأوَّل بالنسبة إلى الجسم الطبيعي الآلي. والكمال الأوَّل هو كمال مثل الفصل الذي تكون نوعيَّة النوع رهنًا به، في حين أنَّ الكمال الثاني، مثل الحركة، إنمَّا يحصل بعد قوام النوع وتبعًا له. والمراد مِن الجسم الطبيعيِّ الآليِّ هو الجسم الذي يمكنه الحصول على كمالات بوساطة أدواته وقواه الذاتيَّة.[3]

تجدر الإشارة إلى أنَّ نفس الإنسان ليس لها مقام محدَّد ومعلوم مِن حيث الهوّيَّة والماهيَّة؛ بمعنى أنَّها لا تملك درجة معيَّنة في مراتب الوجود مثل سائر الكائنات والموجودات الطبيعيَّة والنفسانيَّة والعقلانيَّة، بل لها مقامات ودرجات مختلفة، كما لها عوالم قبل وبعد الدنيا، ولديها في كلِّ مكان صورة غير الصوَر الأخرى.[4] بعبارة أخرى: إنَّ النفس بعد الحدوث في المادَّة، تكتسب في البداية تجرُّدًا برزخيًّا، ثمَّ تكتسب بعد ذلك تجرّدًا عقليًّا، وفي نهاية المطاف يمكنها الذهاب إلى أبعد مِن مرتبة العقول، حتَّى تصل إلى مقام ما فوق التجرُّد، وتدخل في عالم الأسماء والصفات.

-حدوث النفس وبقاؤها

النفس ـ مِن وجهة نظر صدر المتألّهين ـ ليست قديمة ـ بحيث تكون مخلوقة قبل خلق البدن (كما هو الرأي المنسوب إلى أفلاطون) ـ ولا هي روحانيَّة الحدوث ـ بحيث تُخلق بالتزامن مع خلق البدن (كما هو الرأي المنسوب إلى ابن سينا) ـ بل توجد مِن البدن ذاته بفعل الحركة الجوهريَّة، وتحصل على التجرُّد بالتدريج. وعلى هذا الأساس، فإنَّ النفس «جسمانيَّة الحدوث والتصرُّف وروحانيَّة البقاء والتعقُّل».[5]

إلى ذلك، عمد إلى توجيه وتأويل كلام أفلاطون قائلاً بأنَّ مراده مِن قِدَم النفس قِدَم منشئها

---

[1]- ابن سينا، الشفاء (كتاب النفس)، ص13.
[2]- حسن زاده الآملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ص92.
[3]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج8، ص16.
[4]- م.ن، 343.
[5]- المصدرنفسه، ج8، ص347.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

ـ حيث تعود إليه بعد الانقطاع عن الدنيا[1] ـ لا أنْ تكون النفوس البشريَّة موجودة بهذه التعيُّنات التفصيليَّة والجزئيَّة قبل وجود البدن.[2] ولكنَّه مع ذلك يرفض ـ مثل ابن سينا[3] ـ نظريَّة قِدم النفس أيضًا.[4]

بيد أنَّ ملاَّ صدرا يعتبر رأي ابن سينا لا يخلو مِن الإشكال أيضًا، ويذهب إلى الاعتقاد بعدم إمكان القول بإيجاد نوع جسمانيٍّ واحد مِن خلال تركيب الصورة العقليَّة بالمادَّة الجسمانيَّة. وهو يشترط في بحث الإدراك اتِّحاد المدرِك والمدرَك، في حين أنَّه مع القبول برأي ابن سينا، لا يمكن للنفس الروحانيَّة أن تتَّحد بالبدن الجسمانيِّ، وأنْ تدركه وتدرك سائر الأمور المادّيَّة أيضًا.

-قوى النفس

للنفس قوى متعدِّدة؛ ولا تفنى القوى الأخرى بزوال قوَّة واحدة. كما نرى تناقضًا بين الأفعال الوجوديَّة، مِن قبيل: «الجذب والدفع» أو «القبول والحفظ».[5]

وبطبيعة الحال، لا بدَّ مِن الالتفات إلى أنَّ النفس الناطقة باعتبار التجرُّد عن المادَّة، لا تحتاج إلى القوى المتعدِّدة، وجميع القوى التي توجد مِن جهات متعدِّدة مِن حيث ارتباط النفس بالبدن، تتحقَّق في مقام تجرُّد النفس بوجود واحد. وسرُّ هذا المعنى يكمن في أنَّ هذا العالم هو عالم التفرُّق والانفصال، وأنَّ الوجود المادّيَّ بسبب الضعف والنقص، لا يمكن أنْ يكون جامعًا للكمالات. وعلى هذا الأساس، ما دام الإنسان كائنًا في هذا العالم، فإنَّ قوَّة سمعه سوف تكون غير قوَّة بصره، وقوَّة بصره غير قوَّة لمسه، ولكنْ في مقام روحانيَّة النفس تكون قوَّة السمع والبصر واللَّمس والذوق موجودة بوجود واحد.

مِن وجهة نظر الحكمة المتعارفة، لكلِّ بدن نفس واحدة، والقوى معلولة لتلك النفس ومنشعبة في الأعضاء؛ وأمّا مِن وجهة نظر الحكمة المتعالية، فإنَّ النفس متَّحدة مع جميع القوى وتكون مبدأ وغاية لها. وعلى أساس نظريَّة «الوحدة الشخصيَّة للوجود» يجب اعتبار نسبة القوى إلى النفس، كنسبة «ظهورات الوجود» إلى الوجود.[6]

عندما نلتفت إلى أنفسنا، لا نجدها محدودة بحدٍّ أو مرتبة معيَّنة، وإنَّما نجد النفس ـ في عين اتِّصافها بالوحدة والبساطة ـ تدرك الظواهر المعقولة والصوَر المتخيَّلة والمحسوسة مع ذاتها. لا

---

[1]- م.ن، ج3، ص488.
[2]- م.ن، ج8، ص332.
[3]- ابن سينا، الشفاء (كتاب النفس)، ص307.
[4]- الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة في المناهج السلوكيَّة، ص221.
[5]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج8، ص62.
[6]- المصدرنفسه، ج8، ص51.

أنَّها تدرك المعقولات بذاتها، وتدرك غيرها بأدوات الإدراك. وعلى هذا الأساس، فإنَّ نفس الإنسان رغم امتلاكها لوجود وهوّيَّة واحدة، لها درجات، ولها مقام في كلِّ واحد مِن عوالم العقل والمثال والطبيعة؛ بل وحتّى كلِّ قوَّة مِن القوى ـ بدورها ـ لها مراتب. مِن ذلك على سبيل المثال، أنَّ البصر أقوى مِن السمع، أو أنَّ قوَّة الخيال لدى الشاعر أقوى مِن قوَّة الخيال لدى الأشخاص الآخرين.[1]

3 ـ مفهوم العقل

يشير صدر المتألِّهين إلى عناوين ثلاثة، هي: القلم والنور والروح، بدلاً مِن العقل ووجوهه.[2] وعلى هذا الترتيب يتمُّ التعبير عن أشرف الممكنات ـ أي العقل ـ بـ«القلم»؛ لأنَّه واسطة الحقِّ في تصوير العلوم والحقائق بالألواح النفسانيَّة. إنَّ قلم الله ليس جسمًا وحديدًا، كما أنَّ لوحه ليس مِن جنس الحجر أو الورق، بل هو وجود خاصٌّ يكون سببًا في قبول الأثر مِن العلوم والمعارف. وعلاوة على ذلك، يُطلق على أوَّل مخلوق مصطلح النور أيضًا؛ وذلك لأنَّ النور وجود والظلمة عدم، والعقل هو الصادر الأوَّل الذي هو عين الوجود، وبالتالي يُطلق عليه عنوان الروح أيضًا؛ وذلك لأنَّ العقل هو أصل الحياة.

-العقل المفارق: الصادر الأوَّل

سبق أنْ قلنا: إنَّ كلَّ مرتبة مِن الوجود ـ على أساس أصالة الوجود وتشكيكه ـ هي علَّة لما دونها مِن المراتب. ومِن ناحية أخرى، فإنَّ أوّل موجود ـ بناء على قاعدة «الواحد» ـ تنشأ مِن ذات الأحديَّة، وحدة مشابهة لوحدة ذات الحقّ. هذا الموجود المطلق له «وحدة حقَّة ظليَّة»، ووحدة غير عدديَّة وغير نوعيَّة وغير جنسيَّة، إذ تشمل جميع التكثُّرات المترتِّبة على الوجودات الخاصَّة؛ ولذلك فإنَّ هذا الوجود في عين الكثرة واحد، وفي عين الوحدة متكثِّر.[3] يُسمّى هذا المخلوق الأوّل بالوجود المنبسط؛ وهو وجود شامل لجميع المراتب، وسائر الموجودات هي مثل النقوش على هذه الستارة. وقد أطلقوا على هذه الطبقة ـ التي هي أعمق مِن طبقة الوجودات الخاصَّة، ولها مثل الوجودات الخاصَّة أصالة وحقيقة ـ عنوان «العمى»، و«مرتبة الجمع»، و«حقيقة الحقائق»، و«حضرة أحديَّة الجمع» أيضًا.[4]

لا بدَّ من القول أنَّ إنشاء هذا الوجود لا يكون مِن طريق العلّيَّة؛ وذلك لأنَّ لازم العليَّة هو المباينة

---

[1]- م.ن، ج7، ص255.
[2]- الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص17.
[3]- المصدرنفسه، ج2، ص331.
[4]- م.ن.

بين العلَّة والمعلول، وهذا الأمر لا يكون إلّا في مورد الوجودات الخاصَّة والمتعيِّنة، ومِن حيث تعيُّنها واتِّصاف كلِّ واحد منها بعينها الثابتة، يمكن أنْ يكون لها مفهوم ومعنى.

لقد بيَّن صدر المتألِّهين هذا الكلام الذي قاله الحكماء بأنَّ العقل الأوّل هو الصادر الأوّل أيضًا[1]، ولكنَّه في نهاية المطاف يراه كلامًا مجملاً، ويجد له معنى في القياس بين العقل الأوّل وسائر الموجودات المتعيِّنة والمتباينة وذات الآثار المختلفة؛ وذلك لأنَّ العقل الأوَّل في التحليل الذهنيِّ بدوره قابل للتحليل بالوجود المطلق والماهيَّة الخاصَّة والإمكانيَّة:

«وقول الحكماء: إنَّ أوَّل الصوادر هو العقل الأوَّل ـ بناء على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد ـ كلام حملي بالقياس إلى الموجودات المتعيِّنة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأوليَّة ههنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلّا فعند تحليل الذهن، العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهيَّة خاصَّة ونقص وإمكان، حكمنا بأنَّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط. ويلزمه بحسب كلِّ مرتبة ماهيَّة خاصَّة وتنزُّل خاصٌّ يلحقه إمكان خاصّ».[2]

وعلى هذا الأساس، يجب اعتبار الصادر الأوّل وجودًا منبسطًا ـ مشتملاً على مراتب ـ وله بحسب كلِّ مرتبة ماهيَّة خاصَّة، وأنَّ العقل الأوّل هو المرتبة الأولى مِن هذه المراتب. وقد ورد ذكر هذا التفاوت بين الصادر الأوّل والعقل الأوّل في كتب العرفاء المتقدِّمين مِن أمثال القونويّ أيضًا.[3]

-ظهور الكثرة الطوليَّة

يقول صدر المتألّهين في توجيه ظهور الكثرة مِن الوحدة بالنظر إلى مباني الحكمة المتعالية: إنَّ الفيض الأوّل له وحدة بالذات؛ لأنَّه قد أفيض مِن «الأوّل» تعالى، وله كثرة بالعرض؛ وذلك لأنَّ الماهية قد أصبحت لاحقة به مِن دون أيِّ جعل، ولمجرَّد نقصه الذاتيّ. إنَّ للصادر الأوّل جهات مختلفة، حيث يصدر أمر مِن كلّ جهة:

«إنَّ للفيض الأوّل وحدة بالذات مِن جهة كونه موجودًا فائضًا عن الأوّل. وله كثرة بالعرض مِن جهة لحوق الماهيّة به مِن غير جعل وتأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأوّل تعالى. فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء؛ ومِن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له شيء ومِن جهة ماهيَّته وإمكانه وفقره شيء، الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ. ثمَّ يزيد التكثّر في الأسباب؛ فيزداد الكثرة في المسبّبات. والكلّ منسوب إليه تعالى بالذات».

---

[1]- الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة في المناهج السلوكيَّة، ص139.
[2]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج2، ص332.
[3]- حسن زاده آملي، دو رساله در مثل و مثال، ص26.

وعلى هذا الشكل، فإنّه مِن تعقّل ذات الواجب تعالى بوساطة الصادر الأوّل يوجد العقل اللّاحق، ومِن تعقّل ذاته مِن حيث الواجب بالغير يحصل الفلك الأوّل نفسه، ومِن تعقّله مِن حيث الإمكان يوجد جرم الفلَك الأوّل.[1]

نلفت في هذا السياق إلى أنَّ عدد العقول ـ مِن وجهة نظر ملّا صدرا ـ لا ينحصر بعشرة فقط، بل هي بعدد الأجرام المتحرّكة والنفوس المدبِّرة لها؛ لأنَّ كلَّ متحرّك يحتاج إلى محرّك، والحركات الطبيعيَّة تستند إلى الشوق والإرادة، والشوق يعود إلى غاية عقليَّة؛ لأنَّ عدد الأفلاك والكرات المتحرّكة كثير جدًّا، ومِن هنا لا يعلم عددها أحد غير الله سبحانه وتعالى.

«والعقول أعلاها مرتبة وأقربها منزلة مِن الحقِّ وأشدُّها عبوديَّة وعشقًا له، فعددها على عدد الكرات وعدد مدبِّراتها، فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها إلّا هو، كما قال: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**﴾[2]».

- ظهور الكثرة العرضيَّة

مِن وجهة نظر الحكمة المتعالية، لكلِّ طبيعة حسّيَّة ـ الأعمّ مِن الفلكيَّة أو العنصريَّة ـ طبيعة أخرى في العالم الإلهيِّ، وهي عبارة عن ذات المُثُل الإلهيَّة والصوَر المفارقة. هذه المجموعة مِن الصوَر المفارقة، هي صوَر تلك الأشياء الموجودة في علم الله سبحانه وتعالى. ويبدو أنَّ مراد أفلاطون وأتباعه مِن المُثُل النوريَّة، هو هذه الصوَر ذاتها.[3]

لا بدَّ مِن الإشارة إلى أنَّ المُثُل النوريَّة ـ كما كان يرى الفارابي ـ ليست علم الله، وإنَّما هي صوَر ناشئة من علم الله.[4] وعلى هذا الأساس، فإنَّ تكثرّها ناشئ من تكثرُّ الموجود في علم الله؛ لأنَّ عالمها تصوير عالم العلم الإلهيّ.

في هذا الصدد، يذهب صدر المتألّهين إلى الاعتقاد بأنَّ كثرة الأنواع في العالم المادّيِّ لا يمكن توجيهها وتفسيرها بمجرَّد تكثرُّ القوابل أو الجهات القابلة فقط، بل يجب إمّا القبول برأي أفلاطون القائم على وجود المبادئ العقليَّة المتعدِّدة وأرباب الأنواع، وإمَّا القبول بوجود الجهات المتعدِّدة في العقل الأخير أو العقل الفعَّال. بتعبير آخر:

«لأنَّ الأنواع المختلفة لا يكفي في تكثُّرها ووجودها تكثرُّ القوابل أو تكثرُّ جهاتها القابليَّة، بل يحتاج إمَّا إلى مبادئ متعدِّدة عقليَّة كما رآه الأفلاطونيّون مِن أنَّ علل الأنواع المتكثرِّة في هذا العالم،

---

[1]- م.ن، ص141.
[2]- سورة المدّثر: 31.
[3]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج5، ص202.
[4]- حسن زاده آملي، دو رساله در مثل و مثال، ص100.

عقول متكثّرة هي أربابها، وإمَّا جهات متعدِّدة فاعليَّة في العقل الأخير، كما هو رأي المشّائين».[1]

لا بدّ مِن التذكير بأنَّ وحدة العقل الفعَّال بحيث أنَّ وجود الصوَر الكثيرة فيها، وكذلك اتّحاده مع النفس، لا يؤدّي إلى تكثُّرها؛ وذلك لأنَّ هذه الوحدة ليست وحدة عدديَّة، بل هي وحدة مرسلة وعقليَّة؛ أي أنَّها وحدة لا تقبل الجمع مع الكثرة.[2]

- العقل الإنسانيّ

بالإضافة إلى مقام ما فوق تجرُّد النفس في عالم الأسماء والصفات، فإنَّ العقل هو أعلى مراتب النفس وأسمى درجات التجرُّد. وعلاوة على ذلك، وفي ضوء تشكيك الوجود[3] هو واجد لجميع كمالات المراتب الأدنى منه. ومِن هنا فإنَّ معرفة النفس، دون معرفة أعمق طبقات النفس؛ بمعنى مرتبة العقل، سوف تكون معرفة ناقصة.

ومِن ناحية أخرى، تقترب معرفة المراتب الأدنى مِن النفس مِن الكمال عندما يتمّ التعرُّف على المرتبة الأعلى، التي هي في الواقع علَّة لها؛ وذلك لأنَّ معرفة المعلول لن تكون ممكنة إلَّا بوساطة التعرُّف على علَّته.

- العقل النظريُّ والعمليّ

تشتمل نفس الإنسان على قوَّتين عالمة وعاملة لا تنفصلان بعضهما عن بعض. وذلك بعكس ما هي عليه الحالة في الحيوان؛ حيث تنفصل هاتان القوَّتان لأنَّ نفس الحيوان أدنى، ولم تصل إلى مرتبة تتَّحد فيها قواها وتجتمع. والعقل ـ في مورد كلِّ واحد مِن القوى العاملة والعالمة ـ يُستعمل في معان مختلفة، تشترك في ما بينها على نحو الاشتراك اللَّفظيّ.

1 - في ما يتعلَّق بالقوَّة العاملة أو العقل العمليِّ، يُستعمل العقل في ثلاثة معانٍ على سبيل الاشتراك اللَّفظيِّ؛ وذلك لأنَّ أفعال الإنسان تكون قبيحة تارة وحسنة تارة أخرى، وهذا الحُسن والقبح يكونان مكتسبين تارة وغير مكتسبين تارة أخرى:

«أمَّا العاملة: فلا شكَّ أنَّ الأفعال الإنسانيَّة قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة؛ وذلك الحُسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً مِن غير كسب. وقد يحتاج إلى كسب. واكتسابه إنَّما يكون بمقدِّمات يلائمها. فإذًا يتحقّق ههنا أمور ثلاثة، الأوّل: القوّة التي يكون بها التميُّز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة. والثاني: المقدِّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. والثالث: الأفعال

[1]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج7، ص279.
[2]- م.ن، ج3، ص337.
[3]- للمزيد مِن الإطّلاع حول موضوع العقل، يمكن الرجوع إلى ملحق هذه المقالة.

نفسها التي توصف بأنَّها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي».[1]

أمَّا معاني العقل الثلاثة، فهي:

ـ أنَّ العقل بالمعنى الأوّل في حقل العقل العمليِّ، عبارة عن قوَّة يتمُّ الفصل والتمييز بها بين الأمور القبيحة والحسنة. ففي وجود الإنسان قوّة يمكن التمييز والفصل بوساطتها بين القبيح والحسن، يطلق عليها عنوان العقل.

ـ في بعض الموارد يحتاج الفصل بين الأمور القبيحة والحسنة إلى تنظيم مقدِّمات؛ ليمكن مِن خلالها استنباط القبح أو الحُسن بين الأمور. والعقل في الاصطلاح الثاني، يُطلق على هذه المقدِّمات.

ـ بعد التعرُّف على الأمور القبيحة والحسنة والتمييز في ما بينهما، يتمُّ على أساسها القيام بأعمال وأفعال تنقسم بطبيعة الحال إلى قسمين: قبيح وحسن. والعقل في هذا المعنى الثالث يطلق على هذه الأفعال القبيحة والحسنة.

- المعنى الأوَّل للعقل، هو الذي يستعمله عامَّة الناس، بمعنى القوَّة المميّزة. مِن ذلك، على سبيل المثال، أنَّه يتمُّ اعتبار معاوية بن أبي سفيان عاقلاً تارة، ولا يُعتبر عاقلاً تارة أخرى. إنَّ مرادهم مِن العاقل، هو الشخص العالم والفاضل، ويمتلك تفكيراً حسنًا لفهم أمور الخير أو الشرّ:

«فالأوّل هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان أنَّه عاقل. وربمّا قالوا في عقل معاوية أنَّه كان عاقلاً. وربمّا يمتنعون أنْ يُسمّوه عاقلاً ويقولون إنَّ العاقل مَن له دين. وهؤلاء إنمَّا يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أنْ يؤثر مِن خير أو يجتنب مِن شرّ».[2]

- المعنى الثاني مِن العقل يُستعمل في لغة المتكلِّمين، ومرادهم منه هو المقدِّمات التي يمكن بوساطتها التعرُّف على الأمور الحسنة أو القبيحة؛ كما أنَّه عند إقامة الدليل على إثبات شيء أو نفيه، يقولون: إنَّ هذا الأمر شيء يؤيّده العقل أو يرفضه. ومرادهم مِن العقل هو المقدّمات المقبولة والآراء المحمودة.

«والثاني هو العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم؛ فيقولون هذا ما يوجبه العقل أو ينفيه أو يقبله أو يردّه، فإنمَّا يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع؛ فإنَّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع

---

[1]- م.ن، ص418.
[2]- المصدر نفسه، ص419.

أو الأكثر مِن المقدّمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس، يُسمّونه العقل».[1]

- المعنى الثالث يرد استعماله في الكتب الأخلاقيَّة؛ إذ يتمّ إطلاق العقل على الأفعال الحسنة أو القبيحة ذاتها. ومرادهم مِن ذلك، مراقبة الأفعال على طول الزمان، كي يتمّ اكتساب الملَكات الأخلاقيّة. إنَّ هذه الأفعال بالنسبة إلى العقل العملي، مثل المبادئ التصوريّة والتصديقيّة بالنسبة إلى العقل النظري:

«والثالث ما يُذكر في كتب الأخلاق. ويراد به المواظبة على الأفعال التجربيَّة والعاديّة على طول الزمان؛ ليُكتسب بها خُلُقًا وعادة. ونسبة هذه الأفعال إلى ما يُستنبط مِن عقل عملي، كنسبة مبادئ العلم التصوريّة والتصديقيّة إلى العقل النظري».[2]

2 - في القوَّة العالمة أو العقل النظريِّ، يستعمل العقل في ثلاثة معان؛ فتارة يُستعمل في ذات قوَّة العقل، وتارة أخرى في إدراكات العقل. وحيث أنَّ بعض المدركات مكتسب وبعضها الآخر غير مكتسب، لا يُستعمل لفظ العقل إلَّا في تلك الطائفة المكتسبة مِن المدركات.

من هنا، فإنَّ المعاني الثلاثة للعقل النظريِّ، هي كالآتي:

ـ المعنى الأوَّل للعقل هو إطلاقه على القوَّة العالمة ذاتها أو العقل النظريِّ. لقد وهب الله الإنسان قوّة يتمكَّن بوساطتها مِن إدراك المفاهيم الكلّيّة. إنَّ القوّة المدركة للمفاهيم الكلّيّة هي العقل. وبعبارة أخرى: إنَّ العقل اسم للمدرِك.

ـ الإنسان بهذه القوَّة يعمل على إدراك الكلّيَّات؛ ولذلك فإنَّ المفاهيم الكليَّة تُعدُّ مِن المدرَك. إنَّ العقل في هذا المصطلح الثاني، يتمُّ إطلاقه على المدركات، التي هي المفاهيم الكلّيَّة ذاتها، والمتعلِّقة بالإدراك.

ـ المصطلح الثالث للعقل هو مصطلح خاصٌّ؛ إذ إنَّ المدركات الكلّيَّة ـ الأعمُّ مِن التصوُّريَّة أو التصديقيَّة ـ تحصل على شكلين، وهما: المدركات المكتسبة، والمدركات غير المكتسبة. فإذا كانت المدركات الكلّيّة تحصل بطريقة مكتسبة، سمّيت عقلاً:

«وأمَّا القوَّة العالمة ـ وهي العقل المذكور في كتاب النفس ـ فاعلم أنَّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوَّة، وتارة على إدراكات هذه القوَّة. وأمَّا الإدراكات، فهي التصوُّرات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب. وقد يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب».[3]

---

[1]- م.ن.
[2]- م.ن.
[3]- م.ن.

وفي تبويب عام، يمكن القول: إنَّ العقل ـ مِن وجهة نظر صدر المتألّهين ـ يُطلق على ستّة معان، وإنَّ هذه المعاني للعقل تأتي على صيغة الاشتراك اللفظي. وهذه المعاني الستّة للعقل، هي:

1 - القوَّة الفارقة والمميّزة بين الأمور القبيحة والحسنة.

2 - المقدِّمات التي يتمُّ بوساطتها استنباط الأمور القبيحة والحسنة.

3 - الأفعال التي تتَّصف بالقبح والحسن.

4 - القوَّة المدركة للكلّيَّات.

5 - المفاهيم والإدراكات الكلّيَّة.

6 - الإدراكات الكلّيَّة المكتسبة.

وبطبيعة الحال، فإنَّ المعاني الثلاثة الأولى ترتبط بالعقل العمليِّ، والمعاني الثلاثة الأخيرة ترتبط بالعقل النظريّ.

ذكر صدر المتألِّهين أنَّ استعمالات العقل على ستَّة أقسام[1]: المعنى الأوّل هو غريزة يكون الإنسان بوساطتها مستعدًّا لتحصيل العلوم. والحكماء يستفيدون مِن العقل بهذا المعنى في كتاب البرهان. المعنى الثاني، هو العقل المستعمل في لغة المتكلّمين الذين يقولون أحيانًا: إنَّ هذا شيء يعمل العقل على إثباته أو نفيه. والمراد منه هو العلوم الضروريَّة وغير المكتسبة. المعنى الثالث يجب العثور عليه في الكتب الأخلاقيّة. فعلماء الأخلاق يعتبرون العقل جزءًا مِن النفس التي يعمل الإنسان بوساطتها على إدراك الأفعال القبيحة والحسنة والتمييز بينها. المعنى الرابع هو الرويَّة وسرعة الفطنة. والعُرف يستعمل العقل بهذا المعنى عادة. المعنى الخامس يُستعمل في كتاب النفس، إذ ينظر إلى مراتب العقل الأربعة، وهي: العقل بالقوّة، والعقل بالملَكة، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل. أمَّا المعنى الأخير فيُستعمل بدوره في كتاب الإلهيَّات. والعقل بهذا المعنى عبارة عن قوَّة نتعرَّف بوساطتها على ذات الحقِّ تعالى وأسمائه وصفاته.

لا يدَّ من القول أنَّ لنفس الإنسان حيثيَّتين؛ فمِن حيث أنَّها تأخذ الفيوضات ممّا فوقها، تسمّى بالقوَّة العلاَّمة، ومِن حيث تأثيرها على ما دونها، تسمّى بالقوّة الفعّالة. وتسمّى القوّة الأولى ـ المدركة للتصوُّرات والتصديقات وتفهم الحقّ والباطل ـ بالعقل النظريِّ، وتسمَّى القوّة الثانية ـ المدركة للفنون والصناعات البشريَّة وفهم الحُسن والقبح ـ بالعقل العمليّ.

وللقوَّة الفعَّالة ناحيتان:

---

[1]- الشيرازي، شرح أصول الكافي، صص18-20.

ـ مِن خلال الاستفادة مِن القوَّة العلاَّمة له، يستخرج الرسوم والصوَر مِن صلب هيولاتها ويعمل على تصوُّرها. وبذلك تكون هذه القوّة مثل ملَك الموت الذي يخرج الأرواح مِن الأجساد، ويأخذها إلى عالم الآخرة. والنفس في هذه المرحلة تتقبّل ـ مثل الهيولى الأولى ـ هذه الصورة في ذاتها.

ـ تستطيع ـ مِن خلال الاستفادة مِن قوَّته الفعَّالة ـ أنْ يطبع الصوَر التي يمتلكها في الهيولى الجسمانيَّة، وبذلك يعمل على إيجاد المصنوعات البشريَّة.

والقوَّة العلاَّمة ـ أو العقل النظريّ ـ تستطيع أنْ تتقبَّل صوَر المعارف والمعقولات التي تفاض عليها مِن الأعلى. وبعبارة أخرى: إنَّ صوَر المعقولات تفاض مِن العالم الأعلى ومِن قبل واهب الصوَر ـ الذي هو العقل الفعَّال ـ والعقل النظريّ يقبل بها مِن هذه الناحية، ويقف منها موقف القبول.[1]

يمكن ذكر مراتب العقل النظريِّ على الشكل الآتي:

العقل الهيولانيّ: الإنسان في بداية الأمر، وبحسب فطرته، له استعداد لتقبُّل جميع المعقولات؛ وذلك لأنَّ النفس في هذه المرحلة تخلو مِن جميع الصوَر، وتكون مجرَّد قوَّة محضة، وشبيهة بالهيولى الماديَّة ـ التي لا تمتلك أيَّ صورة حسّيَّة ـ ولذلك فقد وضعوا له عنوان العقل الهيولانيّ؛من هنا، فإنَّ العقل في البداية استعداد محض، ويمكنه أنْ يتقبّل جميع الصوَر المعقولة.[2]

العقل بالملَكة: مِن خلال سطوع نور الحقِّ تعالى، تظهر المدركات العقليَّة الأولى على الإنسان، إذ يدرك الأمور الأوَّليَّة، مِن قبيل: «الكلّ أكبر مِن الجزء»، أو «النار محرقة». وبعد تحقُّق هذه المدركات، يتَّجه الإنسان بشكل طبيعيٍّ نحو الاستنباط. تُسمَّى هذه المرحلة بـ«العقل بالملَكة»؛ لأنَّه الكمال الأوّل بالنسبة إلى القوّة العاقلة.[3]

العقل بالفعل: إنَّ النفس بعد مواصلة الحركات الفكريّة الإراديّة ـ مِن قبيل: القياسات والتعاريف، ولا سيّما البراهين والحدود ـ وبعد استمرار سطوع الأنوار الإلهيَّة، يصل إلى مرحلة تُسمَّى بمرحلة «العقل بالفعل». وفي هذه المرحلة يمكن للعقل أنْ يشاهد المعقولات المكتسبة متى ما شاء، من دون أنْ يتحمّل أعباءً جديدة. إنَّ هذا الأمر ـ بسبب كثرة قراءة المعقولات وكثرة الرجوع إلى المبدأ ـ واهب للصوَر؛ حتّى يصبح هذا الرجوع والاتصال ملَكة للنفس، ولا يكون هناك مانع داخلي لها؛ وأمّا المانع الخارجي، فسوف يكون قائمًا ما دام للنفس وجود في هذه الدنيا. إنَّ هذا المانع

---

[1]- الشيرازي، مفاتيح الغيب.
[2]- الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص517؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص25.
[3]- الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص521.

الخارجي يحول دون وصول الفرد إلى كنه الاتصال والصفاء الكامل.[1]

العقل المُستفاد: عند اتّصال النفس بالمبدأ الفعال، يُسمَّى العقل ذاته بالفعل ـ الذي يعمل على مشاهدة المعقولات ـ بـ«العقل المُستفاد»؛ وذلك لأنَّ النفس في هذه المرحلة تستفيد ممّا فوقها. إنَّ الإنسان الذي يصل إلى هذه المرحلة يكون قد طوى جميع قوس الصعود. إنَّ غاية عالم الوجود هي خلق الإنسان، وغاية خلق الإنسان هو العقل المستفاد، بمعنى: مشاهدة الأمور المعقولة والاتصال بالملأ الأعلى.[2]

أمَّا مراتب العقل العمليِّ فهي عبارة عن:

ـ **تهذيب الظاهر:** هذا الأمر يحصل عن طريق العمل بالشريعة والآداب النبويَّة.

ـ **تهذيب الباطن:** تصفية الداخل مِن الأخلاق والملَكات الرذيلة والخواطر الشيطانيَّة.

ـ **تنوير الباطن:** يستنير الداخل بوساطة الصوَر العلميَّة والمعارف الحقيقيَّة والإيمانيَّة.

ـ **فناء النفس:** النفس تصل مِن ذاتها ـ ومع عدم النظر إلى ما سوى الله ـ إلى مقام الفناء في الله والبقاء بالله.[3]

إنَّ غاية الحكمة النظريَّة أو العقل النظريِّ أنْ تكتسب نفس الإنسان على نظام شبيه بالنظام العينيِّ والخارجيّ. وبعبارة أخرى: إنَّ عالم الوجود له نظامٌ خاصّ. لو سعى الإنسان لكي يجعل هذا النظام الخارجيَّ داخليًّا وعقلانيًّا؛ بمعنى أنَّ العقل يكتسب نظامًا شبيهًا بنظام العالم العينيِّ، وبذلك تكون غاية العقل النظريِّ متوفّرة. وعلى هذا الأساس، يكون العقل في هذه الحالة قد تمكَّن مِن تعقّل الأشياء كما هي في عالم الخارج.

ومِن هنا فقد روي عن النبيِّ الأكرم (ص)، أنَّه قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي». كما نقل ما يُشبه هذا الدعاء بشأن النبيّ إبراهيم (ع) أيضًا. وأنَّ مضمون هذا الدعاء إشارة إلى غاية العقل النظريّ.

العقل العمليُّ بدوره يحتوي على غايات ونتائج، وهي أنْ يقوم الإنسان على الدوام بالأعمال الصالحة، كي تسمو النفس في هذه الحالة، ويكون الجسد تحت تصرُّفها وسلطانها. فلو تمَّت تلبية هذه الغاية، فسوف يصبح الإنسان متخلّقًا بالأخلاق الإلهيَّة، ويدخل في زمرة الصالحين:

«أمَّا النظريَّة فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالمًا عقليًّا مشابهًا للعالم العينيِّ، لا في المادَّة، بل في صورته وهيئته ونقشه. وهذا الفنُّ مِن الحكمة

---

[1]- م.ن، ص522.

[2]- م.ن.

[3]- الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص523؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص20.

هو المطلوب لسيّد الرُّسُل المسؤول في دعائه (ص) إلى ربّه، إذ قال: (ربّ أرنا الأشياء كما هي). وللخليل (ع) أيضًا حين سأل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾[1]. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها أيضًا».[2]

-كيفيَّة التعقُّل

يبدو في النظرة الأولى أنَّ لدى صدر المتألِّهين رؤيتين مختلفتين في باب التعقّل؛ إذ يرى في موضع أنَّ الإدراك الحسّيَّ والخياليَّ معلولاً للنفس، ويرى أنَّ الإدراك العقليَّ نتيجة إضافة إشراقيَّة للذوات العقليَّة والنوريَّة الواقعة في عالم الإبداع:

«وأمَّا حلُّ النفس بالقياس إلى الصوَر العقليَّة مِن الأنواع المتأصِّلة، فهي بمجرَّد إضافة إشراقيَّة تحصل لها إلى ذوات عقليَّة نوريَّة واقعة في عالم الإبداع، نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميَّة كنسبة المعقولات التي ينتزع الذهن عن المواد الشخصيَّة على ما هو المشهور إلى تلك الأشخاص بناء على قاعدة المُثُل الأفلاطونيَّة».[3]

بيد أنَّه، في موضع آخر، يصرِّح بأنَّ إدراك حقائق الأشياء عند تجرُّد النفس واتِّصالها بالمبدأ الفيَّاض، ليس مِن طريق «الرشح»، ولا مِن طريق إفاضة الصوَر على ذات النفس، ولا مِن طريق مشاهدة تلك الصوَر في ذات المبدأ الفعَّال. فالنفس مِن أجل إدراك الحقائق، يجب أنْ تفنى عن ذاتها، وتبقى بالحقِّ تعالى لكي يمكنها الاستغراق في مشاهدة ذات الحقِّ تعالى. وإذا وصلت إلى الفناء فسوف تدرك ذات حقائق الأشياء وليس صورها؛ إذ في غير هذه الحالة، سوف يلزم التكرار في التجلّي، وهذا أمر باطل. وعليه، فإنَّ النفس الفانية تصبح مستغرقة في مشاهدة الحقّ وعلَّة العلل، ومِن طريقها تصل إلى حقائق الأشياء، وعلى هذا الأساس تقع الحقائق ـ كما هي ـ تحت تصرُّفها:

«إنَّه قد اختلف الحكماء في أنَّ إدراك النفس الإنسانيّة حقائق الأشياء عند تجرُّدها واتِّصالها بالمبدأ الفيَّاض، أهو على سبيل الرشح أو على نهج العكس، أي: مِن جهة إفاضة صوَر الأشياء على ذاتها، أو على مشاهدتها في المبدأ الفعَّال ذاته، ولكلٍّ مِن المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفنّ. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنَّه لا هذا ولا ذاك، بل بأنَّ سبب الاتصال التامِّ للنفس بالمبدأ، لما كان مِن جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنيَّتها وبقائها بالحقِّ واستغراقها في مشاهدة ذاته، فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، لا أنْ ما يراه مِن الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، وإلَّا يلزم التكرار في التجلّي الإلهيِّ، وهو ممَّا قد ثبت بطلانه».[4]

---

[1]- سورة الشعراء: 83.

[2]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج1، ص21.

[3]- المصدرنفسه، ص288.

[4]- م.ن، ج2، صص359-360.

ولتفسير هذا الرأي المختلف بحسب الظاهر، يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنَّ النفس ـ مِن وجهة نظر صدر المتألّهين ـ إذ تكون مِن عالم الملكوت، فإنَّها تعمل على إبداع الصوَر العقليَّة القائمة بالذات، وتبدع الصوَر الطبيعيَّة القائمة بالمادَّة أيضًا. هذه الصوَر لا تحلُّ في النفس، وإنَّما هي مِن أجل النفس؛ كما أنَّ جميع الموجودات مِن أجل الله سبحانه وتعالى وحاصلة وحاضرة عنده، من دون أنْ يكون الله قابلاً لها. وعليه، فإنَّ النفس الإنسانيَّة تحتوي في عالمها الخاصِّ على جواهر وأعراض مفارقة ومادّيَّة، وتشاهدها مِن دون وساطة صورة أخرى. لو تحقّقت مشاهدة صورة مِن طريق صورة أخرى، سوف يلزم التسلسل، وهذا محال.

والنقطة المهمّة في البين، هي أنَّ النفس مع وجود قدرة الإيجاد، إذ تقع ضمن المراتب السفلى مِن النزول، وتكون هناك وسائط بينها وبين مبدأ وجودها، تكون عرضة للضعف؛ لذلك فإنَّ الصوَر الخياليَّة والعقليّة التي توجد فيها، إنَّما هي ظلّ وشبح الكائنات التي توجد مِن مبدئها. ونسمّي هذه الموجودات الشبيهة بالظلال بـ«الموجودات الذهنيَّة». وبطبيعة الحال، فإذا تجرَّد الشخص مِن ثوبه البشريِّ، فسوف يمكنه بسبب شدَّة اتصاله بعالم القدس، أنْ يعمل على إيجاد الأمور الخارجيَّة أيضًا.[1]

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ النفس ما دامت ملتفتة ومتعلّقة ببدنها، يتحقّق إدراك الصوَر العقليَّة مِن طريق الإضافة الإشراقيَّة بينها وبين الذات النورانيَّة (المُثُل المجرَّدة). فبسبب تقيّدها في المادّة، لها وجود ضعيف لا يمتلك إدراكًا حضوريًّا وشفّافًا عن تلك الذوات النورانيَّة؛ ولذلك فإنَّها تشاهدها بشكل كلّيٍّ ومبهم؛ ولكنَّها بعد مفارقة الجسم المادّيِّ، تصبح قادرة على المشاهدة الكاملة والحضوريَّة.[2]

بعبارة أخرى: إنَّ النفس ـ في الإدراك العقليِّ ـ هي التي تنتقل مِن المحسوس إلى المتخيَّل، ومِن المتخيَّل إلى المعقول؛ وبعد العبور مِن عالم المادَّة والمثال، تصل إلى عالم العقل وتدرك المعقولات؛ وقد استفاد صدر المتألّهين في هذه المسألة مِن الحركة الجوهريَّة في النفس، وهي مِن جملة إبداعاته القيّمة؛ بمعنى أنَّ الجواهر هي الأخرى ـ بالإضافة إلى الأعراض ـ متحرّكة أيضًا. فللجوهر حركة في نفسه وذاته، والحركة تقع في صلب ذات الجوهر. أحد وجوه هذه الحركة في النفس يتحقّق في حقل الإدراكات. فإذا كان لها إدراك حسّيٌّ فتقع ذاتها في مرتبة الحسّ، وإذا حصلت على إدراك خياليٍّ، فتقع ذاتها في مرتبة الخيال، وإذا تمكّنت مِن الوصول إلى إدراك المفاهيم الكلّيَّة، ففي هذه تكون هي المتعالية والمتسامية، وتكون واصلة إلى مرتبة العقلانيَّة،

[1]- م.ن، ج1، صص265-266.
[2]- الشيرازي، سه رسالة فلسفي، ص234.

ولذلك فإنَّها بأيّ رتبة إدراكيَّة، تحصل على المرتبة الأعلى. وعليه، فإنَّ مراتب الإدراك في الحقيقة، ليست شيئًا آخر غير مراتب النفس.

نشير هنا إلى أنَّ الواقعيّة لا تعني أن تكون النفس ثابتة، ولا تخرج مِن مرتبتها، وفي الوقت نفسه تحصل لها الإدراكات الحسّيَّة أو الخياليَّة أو العقليَّة، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الإدراكات العقليَّة مِن طريق التجريد والتقشير؛ كما ذهب المشّاؤون إلى هذا الرأي. النفس تتعالى مِن خلال تعالي الإدراكات، وتتنزّل بتنزُّلها. وهي في حالة صيرورة دائمة من طرفين، هما: الارتفاع أو التعالي، والتسفُّل أو التنزُّل. ومِن بين طرق تعالي أو تنزُّل النفس هي الإدراكات. ومع كلِّ تعالٍ حاصل ومتحقّق تخطو بدورها خطوة نحو التعالي أيضًا، وفي حالة تحقّق آخر حدٍّ للإدراكات ـ أي الكلّيَّات ـ بالنسبة إليها تصل إلى شهود ومشاهدة الذوات العقلانيَّة، وبهذه الطريقة يتحقّق الإدراك الكلّي:

«إنَّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلّيَّة تشاهد ذواتًا عقليَّة مجرَّدة، لا بتجريد النفس إيَّاها وانتزاعها معقولها مِن محسوسها ـ كما هو عند جمهور الحكماء ـ بل بانتقال لها مِن المحسوس إلى المعقول، وارتحال مِن الدنيا إلى الآخرة، ثمَّ إلى ما ورائهما، وسفر مِن عالم الأجرام إلى عالم المُثُل ثمّ إلى عالم العقول».[1]

من هنا، يذهب ملاَّ صدرا ـ في مورد الإدراك العقليِّ ـ إلى الاعتقاد بأنَّ النفس في بداية الأمر تشاهد الصوَر العقليَّة مِن بعيد. وفي المرحلة المتوسِّطة، عند التعقّل، ترتبط مع عالم العقل، ولا سيَّما العقل الفعَّال وتتَّحد به، وفي نهاية المطاف وفي مراتبها العالية تفنى في الحقِّ تعالى، وتصل إلى مرتبة أعلى مِن عالم العقول، وتصبح بذاتها خالقة للصوَر العقليَّة.[2]

4 ـ توظيف العقل

-معرفة الله

هل يتمكَّن عقل الإنسان مِن معرفة الحقِّ تعالى؟ سؤال يردُّ عليه صدر المتألِّهين بالنفي. والدليل على ذلك، أنَّ الإنسان بوساطة الحسِّ لا يدرك غير عالم الخلق، وبوساطة العقل لا يدرك غير أمور عالم الأمر؛ والموجود الذي هو فوق عالم الخلق والأمر، يكون خارجًا عن متناول الحسِّ والإدراك العقليّ. ثمَّ إنَّ الإنسان لا يستطيع أنْ يدرك الحقَّ تعالى إلاّ بوساطة الطريق النوريِّ الذي يرسله الله سبحانه وتعالى. وبعبارة أخرى: إنَّ معرفة الحقِّ على نوعين: المعرفة الإنيَّة، والمعرفة اللمّيَّة. الأولى تحصل مِن طريق ما سوى الله؛ فإنْ تمكَّن الإنسان مِن الحصول على معرفة العلّة مِن طريق عالم

[1]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج1، صص289-290.
[2]- حسن زاده آملي، دروس اتِّحاد عاقل به معقول، ص353.

الإمكان وعالم المعلول، وتوصَّل بذلك إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، سوف يكون قد حصل على معرفة إنيَّة؛ وأمَّا إذا عرف الله بالله، ولم يكن هناك في البين شيء يتوسَّط بينه وبين معرفة الله، فيكون قد حصل على معرفة لميَّة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى.

في هذا السياق، يرى ملاَّ صدرا أنَّ للعقل طريقًا في المعرفة الإنيَّة، ويمكنه مِن هذا الطريق أنْ يحصل على معرفة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، بيد أنَّ المعرفة الأصليَّة هي المعرفة اللميَّة، إذ لا يكون للعقل مِن خلال هذه المعرفة طريق إلى الله عزَّ وجلّ:

«فإنَّ تصرُّف الحسِّ وما يجري مجراه، لما كان فيما هو مِن عالم الخلق والتقدير. وتصرُّف العقل، لما كان فيما هو مِن عالم الأمر والتدبير، فالذي يكون فوق الخلق والأمر جميعًا، فهو محتجب عن الحسِّ والعقل جميعًا؛ فلا يدرك نور الحقِّ إلاَّ بنور الحقِّ، ولا ينال إلاَّ بقوَّة مِن له الأمر والخلق؛ كما ورد عن أبي عبدالله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأولي الأمر بالأمر بالمعروف ... الحديث ».[1]

إنَّ مراد صدر المتألِّهين مِن عالم الخلق هو عالم الدنيا ـ الذي يمكن إدراكه بالحواسِّ الظاهريَّة ـ ومراده مِن عالم الأمر، هو العالم الذي يدرك بالحواسِّ الباطنيَّة الخمس، وهي: النفس والقلب والعقل والروح والسرّ. إنَّ سبب تسمية هذا العالم بعالم الأمر، هو أنَّه يوجد بالأمر الإلهيِّ و«الكينونة الوجوديَّة» [المعبرَّ عنها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2]]. وعليه، فإنَّ العوالم عالمين: عالم الخلق وعالم الأمر. ولكلِّ واحد منهما دلالة على مرتبة مِن الوجود؛ بيد أنَّ عالم الأمر فوق عالم الخلق، وأقرب إلى الحقّ:

«العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر وعالم الخلق. فعبرَّ عن عالم الدنيا ـ وهو ما يدرك بهذه الحواسِّ الظاهرة الخمس ـ بالخلق لقبوله المساحة والتقدير. وعبرَّ عن عالم الأمر ـ وهو ما يُدرك بالحواسِّ الخمس الباطنة، وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ ـ بالأمر؛ لأنَّه وجد بأمر «كن»، دفعة بلا وساطة شيء آخر».

لا ريب في أنَّ سبب عدم التمكُّن مِن إدراك الله بالعقل، هو أنَّ المدرِك يمكنه أنْ يدرك الشيء إذا كان مِن جنسه فقط. فالحسُّ والخيال والوهم والعقل إنَّما تدرك أمورًا ومدركات مِن جنسها فقط. فلو عبر الإنسان بسلوكه مِن مرتبة النفس والقلب وصفاتهما، فسوف يصل إلى مقام السرّ، وسوف يتمكَّن مِن إدراك حقيقة القلب والنفس والحسّ. وعندما يجتاز مقام السرّ، سوف يصل إلى عالم

[1]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج7، ص38.

[2]- سورة يس: 82. وانظر أيضًا: سورة البقرة: 117؛ سورة آل عمران: 47؛ سورة الأنعام: 73؛ سورة النحل: 40؛ سورة مريم: 35؛ سورة غافر: 68.

الأرواح، ويدرك حقيقة السرّ. والسالك مِن خلال عبوره مِن عالم الأرواح، سوف يصل إلى بحر الحقيقة، ويشاهد الصفات الجماليَّة لعالم الأرواح وما دونها. لو أنَّه فني عن أنانيَّته بوساطة الأنوار الجلاليَّة للحقِّ تعالى، ووصل إلى أعماق بحر الحقيقة، فسوف ينال هوّيَّة الحقِّ تعالى، مِن خلال استغراقه في هذه الهوّيَّة التوحيديَّة والبقاء ببقاء الله، وفي نهاية المطاف سوف يتعرَّف على الله بالله. وفي مثل هذه الحالة، فإنَّ الإنسان الفاني يقدِّس الله، وبوساطته سوف يمكن التعرُّف على جميع الأشياء:

«فإنَّهم لما عبرَّوا بالسلوك عن النفس وصفاتها والقلب وصفاته، ووصلوا إلى مقام السرِّ، وعرفوا بعلم السرِّ معنى القلب والنفس والحسِّ ... وإذا عبرَّوا عن السرِّ ووصلوا إلى عالم الأرواح، عرفوا بنور السرِّ. وإذا عبرَّوا عن عالم الروح ووصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة، عرفوا بأنوار مشاهدات صفات الجمال عالم الأرواح وما دونها. وإذا فنوا بسطوات الجلال عن أنانيَّة وجودهم وصلوا إلى لُجَّة بحر الحقيقة، وكوشفوا بهوّيَّة الحقِّ تعالى. وإذا استغرقوا في بحر الهوّيَّة الأحديَّة وبقوا ببقاء الألوهيَّة، عرفوا الله بالله، ووحَّدوه وقدَّسوه وعرفوا به كلَّ شيء».[1]

على هذا الأساس، لا يندرج صدر المتألِّهين ضمن طائفة القائلين باللَّاهوت السلبيّ. كما أنَّه لا يرتضي عقيدة التعطيل، ولا يقول بالتشبيه. إنَّه لا يرى شيئًا مِن هذه الأقوال قابلاً للدفاع. ويُفهم مِن المصادر الإسلاميَّة والشيعيَّة (الآيات والروايات المأثورة عن أهل البيت (ع)) أنَّ الإنسان غير محروم مِن معرفة الحقِّ سبحانه وتعالى؛ كما لا ينبغي التنزُّل بالله إلى مستوى الإنسان؛ ولذلك يمكن الوصول إلى معرفته به. والذي يحصل عليه العقل معرفة إنيّة؛ بيد أنَّ المعرفة الحقيقيَّة لله ليست هي التي تحصل مِن طريق العقل، بل يجب على الإنسان أنْ يكابد عناء السلوك الطويل ومواصلة الطريق بصبر وبصيرة.

-معرفة الوجود (نظريَّة اتِّحاد العاقل والمعقول)

لا شكَّ في أنَّ حقيقة العلم عند المتقدِّمين متفاوتة. فقد عرَّفه صاحب (شرح المطالع) بقوله: «العلم صورة للشيء تحصل عند الذات المجرَّدة»[2]. وقد ذكر القاضي عضد الدين الإيجي ثلاثة آراء بشأنه حقيقته[3] .كما يرى الفخر الرازي أنَّه غنيٌّ عن التعريف، ويقول ببداهة تصوُّره، وذكر لذلك دليلين. أمَّا الرأي الآخر قد ذكره محمّد الغزالي حيث يرى أنَّ العلم لا يخلو مِن التعريف، بيد أنَّ تعريفه صعب. وثمَّة ستة تعريفات ينقلها الإيجي عن المعتزلة والأشاعرة والحكماء الذين

[1]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج7، ص106.
[2]- الأرموي، شرح المطالع، ص8.
[3]- القاضي الإيجي، شرح المواقف، صص62-86.

يرون أنَّ العلم هو حصول صورة عن الشيء عند العاقل. كما أنَّ لابن سينا تعريفًا مشابهًا لتعريف هؤلاء الحكماء.[1]

من جانبه، يرى صدر المتألّهين أنَّ الكلمات والتقريرات السابقة في مورد حقيقة العلم، تحتوي على إشكالات عدَّة، مِن بينها: أنَّه لا شيء منها يشمل العلم الحضوريّ. والشيء الآخر أنَّ جميع المعقولات الثانية تبقى خارج دائرة جميع هذه التعاريف. وبعبارة أخرى: إنَّ جميع التعاريف السابقة تشمل العلوم الماهويَّة فقط. ومِن هنا، فجميع هذه التعاريف تحمل أريج أصالة الماهيَّة.

في هذا الصدد، يذهب ملاَّ صدرا إلى الاعتقاد بأنَّ العلم مِن سنخ الوجود. والوجود على قسمين: ماديٍّ ومجرَّد، وعليه فالعلم مِن سنخ الوجود المجرَّد[2]. وهو بينٌ في الواقع تأثير مسألة أصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة بشكل واضح. فلو أنَّنا أعطينا الأصالة للوجود فقط، وملأنا صلب الواقع بالوجود، لتعيَّن علينا أنْ نتَّبع هذا الأصل أيضًا، ونعتبر العلم أمرًا وجوديًّا. وبطبيعة الحال، فإنَّ اعتبار علميَّة هذا الأمر الوجوديِّ، يأتي مِن جهة أنَّه يحكي عن الخارج، وننظر إليه برؤية آليَّة.

توضيح ذلك أنَّ مفهومًا ما يمكن النظر إليه مِن زاويتين مختلفتين: فتارة يكون حاكيًا ومرآة تعبرِّ عن خارجه؛ بحيث عندما تلتفت النفس إليه، ترى خارجه لا ذاته. ومِن هذه الزاوية لا يكون ملحوظًا على نحو الاستقلال، بل الملحوظ هو مصداقه وخارجه، وإنَّما يلتفت إلى المفهوم بوصفه وسيلة وطريقًا إلى خارجه؛ ويسمَّى هذا النوع مِن النظر بـ «النظر الآلي». ففي هذه الرؤية، إذا وقع المفهوم موضوعًا، وتمَّ حمل المحمول عليه، فإنَّ هذا المحمول في الواقع سوف يكون بيانًا لحكم وخاصّيَّة مصداق ذلك المفهوم وليس ذلك المفهوم ذاته. وفي المحاورات العرفيَّة، يتمُّ استعمال جميع المفاهيم على هذه الشاكلة، مِن قبيل: «الجدار أبيض»، و«الجسم ثقيل».

في المقابل، يقع النظر الاستقلاليُّ بحيث لا يكون هناك أيُّ التفات إلى المصداق والخارج ومحكيِّ المفهوم أبدًا، بل إنَّ الاهتمام كلّه ينصبّ مِن قبل الإنسان على المفهوم ذاته، وهو الذي يُسمّى بـ«النظر الاستقلالي». وفي هذه النظرة، إذا كان المفهوم محمولاً عليه ذلك الموضوع والمحمول، فإنَّ هذا المحمول سوف يكون بيانًا لحكم وخاصّيَّة ذات المفهوم، وليس مصداقه ومحكيّه؛ ومِن ذلك على سبيل المثال: «الإنسان كليٌّ»، و«الإنسان نوع»؛ إذ تكون الكليَّة والنوعيَّة مِن خصائص مفهومه وليس مِن مصاديقه وأفراده في الخارج. وفي هذين المثالين، لا يكون مفهوم الإنسان ـ مِن حيث هو حاكٍ عن المصاديق والأفراد في الخارج ـ قد وقع موضوعًا، بل يكون هو موضوع القضيَّة. وفي بعض الموارد، بدلاً مِن مصطلح «النظر الآلي» يتمُّ استعمال مصطلح

[1]- ابن سينا، التعليقات، ص69.

[2]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج3، ص299.

«المفهوم مِن حيث هو حاك عن الخارج» أو «المفهوم عندما يُستفاد منه بوصفه (ما يُنظر به) »، وبدلاً مِن «النظر الاستقلاليِّ» يتمُّ استعمال مصطلح «المفهوم مِن حيث هو مفهوم»، أو «المفهوم عندما يكون على نحو (ما يُنظر فيه)».

إنَّ الحكم المذكور ـ أو هاتين الرؤيتين إلى المفهوم ـ يصدق في مورد وجود العلم أيضًا؛ بمعنى أنَّنا لو اعتبرنا العلم مِن سنخ الوجود، يمكن النظر إليه على طريقتين، وهما: الطريقة الاستقلاليَّة، والطريقة الآليَّة. وفيما لو نظرنا إليه نظرة آليّة، سوف يكون لدينا علم عن الخارج؛ وأمَّا إذا نظرنا إلى هذا الوجود برؤية استقلاليَّة، فسوف يكون هذا نوعًا مِن الوجود مثل سائر الوجودات الخارجيَّة. ومِن هذه الناحية لا يمكن إطلاق العلم عليه، إلَّا إذا اعتبرناه نوعًا مِن العلم الحضوريِّ، وفي مثل هذه الحالة لا يكون العلم مجرَّد وجود محض؛ وذلك لأنَّ الخاصّيَّة الذاتيَّة للعلم، هي الكشف والشهود. ومِن هنا يجب إدراج هذا المعنى في تعريف العلم أيضًا.

مِن ناحية أخرى، لو أنَّنا في مقام بيان حقيقة العلم اعتبرناه أمرًا وجوديًّا، فعندها نكون قد دخلنا في بحث أنطولوجيَّة العلم ومعرفته الوجوديَّة، وقد رأينا أنَّ هذه النظرة إلى العلم، لا تدخل ضمن دائرة بحث المعرفة الإبستيمولوجيَّة والمنطقيَّة. ويبدو أنَّ صدر المتألِّهين يسعى في الغالب لإثبات تجرُّد العلم، وعلى هذا الأساس لا تكون لديه نظرة إلى حيثيَّة الكشف والحكاية ومرآتيَّة العلم، ولا يأتي على ذكر هذه المسألة.

يجدر القول أنَّ لحصول ماهيَّة الشيء المعلومة بالنسبة إلى العالم، حالات عدَّة، منها:

ـ حصول الهويَّة العينيَّة للشيء الخارجيِّ بالنسبة إلى العالم، مِن قبيل: علم العلَّة بمعلولها.

ـ حصول هويّيَّة الشيء لذاته، مِن قبيل: علم العالم بذاته.

ـ حصول صورة أمر خارجيٍّ بالنسبة إلى العالم، مِن قبيل: علم النفس بصوَر الموجودات في الخارج.

إنَّ حقيقة العلم هي ذات وجود وحصول أمر ما عند العالم؛ وكلُّ شيء يكون موجودًا بنحو ما لأمر آخر؛ أي العالم، سوف يكون معلومًا لذلك الشيء. وعليه، فإنَّ كلّ موجود له وجود لغيره، لن يكون معلومًا لذاته؛ لأنَّ وجود ذلك الموجود لغيره بالنسبة إلى الموضوع، وليس لذاته؛ وذلك لأنَّ هذا الموجود ليس مدركًا لذاته.

ولحصول العلم حالتان، إحداهما على شكل الاتِّحاد، والأخرى على شكل علاقة وجوديَّة وذاتيَّة، وهذا الأمر لا يتحقَّق إلَّا في العلاقة العلّيَّة؛ ومِن هنا، فإنَّ لكلِّ وجود مستقلٍّ علم حضوريٌّ بذاته ومعلولاته التي لها وجود حقيقيٌّ، وله علم حصوليٌّ بالمعلولات التي لها وجود ذهنيٌّ وظلّيّ.

والصوَر الموجودة في الذهن معلومة بالذات، وما يطابقها في الخارج، يُعدُّ معلومًا بالعرَض.[1]

على هذا الأساس، فالعلم ـ مِن وجهة نظر الحكمة المتعالية ـ مِن سنخ «الوجود»، والعالم ليس ظرف المعلوم، بل هو ذات العلم. والعالم بفعل ازدياد العلم يقوى ويغدو أكثر نورانيَّة. كذلك فإنَّ النفس من جنس الوجود، والعلم بدوره أمر وجوديٌّ أيضًا. وعليه، يكون اتّحاد هذين الأمرين ممكنًا. ثمَّ إنَّ اتحاد العاقل والمعقول جزءٌ مِن اتِّحاد العالم والمعلوم؛ لأنَّ العقل مرتبة مِن الإدراك والعلم أيضًا. وعلى هذا الأساس، تكون قوَّة الحسِّ متَّحدة مع المحسوس، وقوَّة الخيال متَّحدة مع متخيّلاتها.

نذكِّر هنا بأنَّ صوَر الأشياء على أنواع عدَّة؛ فتارة تكون ماديَّة، وفي مثل هذه الحالة يكون قوام وجودها بالمادَّة والعوارض المادّيَّة. وهذا النوع مِن الصوَر لا يُصبح معقولاً بالفعل أبدًا، كما أنَّها لن تكون محسوسة بالفعل أيضًا إلاَّ بالعرَض. وهناك صور الأمر المجرَّد، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين: التامَّة والناقصة. والصورة التي تكون واصلة إلى التجرُّد التامِّ، تصبح معقولة بالفعل، والصورة التي تكون ناقصة سوف تكون متخيّلة أو محسوسة بالفعل. ومِن بين هذه الأقسام المذكورة، تحتوي الصورة المعقولة بالفعل على خصوصيَّة، وهي أنَّ وجودها لذاتها ووجودها للعاقل واحد، كما أنَّ الصورة المحسوسة تحتوي على هذه الخصيصة أيضًا؛ بمعنى أنَّ وجودها لذاتها وذاتها للجوهر الخاصِّ شيء واحد، واتحاد العاقل والمعقول، أوبعبارة أخرى اتحاد العالم والمعلوم، ليس شيئًا آخر غير ذلك:

«إنَّ صوَر الأشياء على قسمين: إحداهما صورة ماديَّة قوام وجودها بالمادّة والوضع والمكان وغيرها. ومثل تلك الصورة لا يمكن أنْ يكون بحسب هذا الوجود المادّيِّ معقولة بالفعل، بل ولا محسوسة أيضًا كذلك، إلاّ بالعرَض. والأخرى صورة مجرَّدة عن المادّة والوضع والمكان تجريدًا، إمّا تامًّا فهي صورة معقولة بالفعل، وإمّا ناقصًا فهي متخيّلة أو محسوسة بالفعل. وقد صحّ عند جميع الحكماء أنَّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد مِن جهة واحدة بلا اختلاف. وكذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه ووجوده للجوهر الحاسِّ شيء واحد بلا اختلاف جهة».[2]

من المفيد القول أنَّ للاتِّحاد بين شيئين ثلاثة معانٍ، وهي كالآتي:

-1 الاتِّحاد في المعنى الأوّل، هو بين وجودين متباينين.

-2 الاتِّحاد في المعنى الثاني، هو بين مفهومين متباينين. وهذان النوعان مِن الاتِّحاد محال.

---

[1]- الشيرازي، الشواهد الربوبيَّة في المناهج السلوكيَّة، صص108-109.
[2]- الشيرازي، الأسفار العقليَّة الأربعة، ج3، ص314.

-3 الاتِّحاد في المعنى الثالث، يعني أنْ يصبح موجودًا بفعل التغيُّر والاستكمال الوجوديِّ، بحيث يصدق عليه مفهوم عقليٌّ وماهيَّة كليَّة جديدة لم تكن تصدق عليه في السابق. مِن ذلك ـ على سبيل المثال ـ فإنَّ جميع معاني الجماد والنبات والحيوان تصدق على الإنسان. وبعبارة أخرى: يمكن للنفس بفعل الحركة الجوهريَّة، في عين الوحدة أنْ تتَّحد مع جميع هذه المعاني؛ بمعنى أنَّ النفس في مرحلة جماد، وفي مرحلة نبات، وفي مرحلة أعلى حيوان.[1]

-الإبستيمولوجيا

العقل مِن أهمِّ مصادر المعرفة وأكثرها رسوخًا، والمسألة الأهمُّ الموجودة حاليًّا في إبستيمولوجيَّته هي مسألة التطابق. فهو يشتمل على سلسلة مِن المفاهيم العامَّة والكليَّة. والسؤال الذي يرد هنا هو: هل هذه المفاهيم متطابقة مع العالم الخارجيِّ أم لا؟ إذا كان الردُّ بالإيجاب، فإلى أيِّ حدٍّ يكون هذا التطابق؟ والجواب عن هذه الأسئلة أوجد الكثير مِن الآراء والنظريَّات المختلفة.

على أساس الحكمة المتعالية، لا نواجه مشكلة التطابق في المعرفة العقليَّة الكاملة؛ وذلك لأنَّها نتيجة الاتِّحاد مع العقل الفعَّال. والإنسان في هذا الاتِّحاد يكون في الحقيقة والواقع قد اتَّحد مع مرتبة علَّة العالم المادّيِّ، وحتّى المثاليِّ أيضًا. ومن ناحية أخرى، إنَّ معرفة العلَّة بالنسبة إلى المعلول معرفة كاملة؛ وذلك لأنَّ المعلول في الواقع رقيقة العلَّة. وبعبارة أخرى: العلّة والمعلول يمكن بيانهما بحمل «الحقيقة والرقيقة» على بعضهما. وعلى هذا الأساس، فإنَّ كلَّ ما يمتلكه المعلول تكون العلَّة مالكة له في مرتبة أعلى؛ وعليه، إذا كانت المعرفة العقليَّة تحصل مِن طريق الاتِّحاد مع العقل الفعَّال، والعقل الفعَّال علَّة الموجودات والمعاليل؛ فتكون متطابقة مع العالم الخارجيّ.[2]

لا بدَّ مِن الالتفات إلى أنَّ مشكلة التطابق تقوم على فرضيّة مهمّة، وهي ثنائيّة الإنسان والعالم. هذه الفرضيّة لم يتمّ إثباتها، وقد وجدت مشكلة التطابق في أفكار المشكّكين وفي أكثر الفلسفات الحديثة بعد رينيه ديكارت. فيمكن للإنسان ـ في ضوء الحكمة المتعالية ـ مِن خلال مساره التكامليِّ أنْ يصل إلى مرتبة بحيث يكون جميع العالم معلولاً له، وأنْ يتعلَّم مِن خلال إشرافها مِن علوٍّ «مرتبة العليَّة» بجميع المخلوقات، وهذا العلم هو عين الواقع. وعلى هذا الأساس، فالمطروح في الحكمة المتعالية، هو مسألة العينيَّة لا التطابق؛ بمعنى أنَّ المعرفة العقليّة هي عين عالم الخارج، وليست متطابقة معه. وبطبيعة الحال، تكون مسألة الخطأ في الإدراكات مطروحة في هذه الحالة، بيد أنَّ صدر المتألِّهين يعمد إلى حلِّها بنحو مِن الأنحاء.[3]

---

[1]- الشيرازي، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص325.
[2]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج2، صص299-300.
[3]- الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ج1.

-معرفة المعاد

كمثل سائر الفلاسفة المتقدِّمين، يرى ملاَّ صدرا أنَّ المعاد الروحانيَّ مختصٌّ بالأشخاص الذين بلغوا مرحلة مِن الإدراكات العقلانيَّة؛ إلاّ أنَّهم يواجهون مشكلة في بيان معاد الأشخاص الذين لم يصلوا إلى هذه المرحلة، في حين أنَّه هو قد تغلّب على هذه المشكلة وتوصّل إلى حلّها.

فمن جانبه، يرى ابن سينا أنَّ بقاء النفوس التي لم تصل إلى المرحلة العقلانيّة يواجه مشكلة؛ بمعنى أنَّهم لم يكتسبوا الحدّ الأدنى مِن الإدراكات العقليّة، مِن قبيل: التصوُّرات والتصديقات اليقينيَّة مِن المبادئ المفارقة وعلل الحركات الكلّيَّة. هذه النفوس لا تجد موضعًا للحلول فيه بعد فناء البدن، ولذلك فإنّها بعد الموت إمَّا أنْ تنعدم بشكل تامٍّ ـ وهذا مخالف لتعاليم الدين ـ وإمّا أنْ تكتسب نوعًا مِن التعلّق ببدن الأفلاك ـ كما هو رأي الفارابي ـ ولكنَّ هذا الرأي لا يستند إلى دليل محكم مِن وجهة نظر ابن سينا.[1]

هذه المشكلة، وفق رأي صدر المتألّهين، تنشأ مِن عدم اطّلاعهم؛ بمعنى وجود عالم في المعاد بالنسبة إلى النفوس التي بقيت في حلّ الخيال، وهذا العالم هو عالم المثال. وهو يرى أنَّ امتلاك المعقولات الأوليَّة في مورد النفوس الناقصة لا يجدي شيئًا؛ وذلك لأنَّ هذا النوع مِن المطالب لا يحتوي على لذّة أو ألم، وإنْ كانت تحتوي على شيء مِن ذلك، فلا يوجد تناسب بين قوَّة الخيال وهذا النوع مِن المعقولات. كما أنَّ التعلّق بالأجرام السماويّة بدوره لا يجدي شيئًا أيضًا؛ لأنَّ هذه النفوس قبل الموت، لم يكن لها أيّ تعلّق بهذه الأجرام لكي تريد ـ أو يكون بمقدورها ـ الانجذاب نحوها.[2]

إنَّ ذات الوجود وكذلك إدراكه، يُعدّان ـ مِن وجهة نظر ملاَّ صدرا ـ خيرًا وسعادة. فكلّما كان الوجود أكمل وأكثر خلوصًا كان خيره وسعادته أكبر، وكلّما كان نقصه أكثر كان الشرّ والشقاء فيه أكبر. وعلى هذا الأساس، كلّما كملت النفس وقطعت علاقتها عن الجسد المادّي بشكل أكثر، وكان لها رجوع أكبر نحو ذاتها الحقيقيَّة وذات المبدأ، سوف تكون بهجتها وسعادتها أشدّ وأكثر عمقًا، وهي سعادة لا يمكن مقارنتها بالملذَّات الدنيويَّة؛ وذلك أوّلًا: لأنَّ المدرِك والمدرَك في الإدراكات العقليّة أقوى مِن الإدراكات الحسّيَّة. وثانيًا: لأنَّ الصوَر العقليَّة متّحدة مع ذات النفس، وتستوجب كمالها. ومِن هنا، فإنَّ الصوَر العقليَّة متلازمة مع ذات النفس بشكل أكبر مِن الصوَر الحسّيَّة.

إنَّ كمال النفس الناطقة يكون بالاتّحاد مع العقل الكلّيِّ وارتسام الصوَر الكلّيَّة للموجودات

[1]- ابن سينا، الإلهيّات من كتاب الشفاء، صص469-473.
[2]- الشيرازي، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص285.

فيه، لتصبح بهذه الطريقة عالماً عقليًّا، وتعود إلى موطنها الأصليّ. أمَّا سبب عدم ميل الإنسان إلى ذلك الكمال والسعادة القصوى، فينشأ مِن أسباب عدَّة، أوَّلها هو التعلّق بالبدن، وتعلّق الخواطر بالمقاصد الدنيويَّة، ويكون نتيجة ذلك هو التخدير والانفصال عن الواقع، وثانيها هو عدم إدراك المعقولات العينيَّة، والقناعة بإدراك الوجود الذهني لها. وبعبارة أخرى: لا يمكن بلوغ تلك اللَّذَّة بمجرّد جمع وحفظ الصوَر العقليّة، بل لا بدّ مِن مشاهدتها. فالذي يكتفي بمجرَّد التقليد وتكون له نفس طاهرة، يدخل في رحاب الجنَّة البرزخيَّة، ويستمتع بالصوَر الموجودة في تلك الجنَّة.[1]

يرى صدر المتألّهين أنَّ حدَّ نصاب العلم في الوصول إلى السعادة الحقيقيَّة، عبارة عن:

ـ أنَّ العلم بالله والوجود اللَّائق به، مِن قبيل: العلم بصفاته، مثل علمه المطلق وغير الانفعاليِّ، والعلم بقدرته الكاملة على إيجاد جميع الممكنات، وكذلك علمه بعنايته ورحمته الواسعة.

ـ العلم بالعقول الفعَّالة التي هي كلماته التامَّة والإلهيَّة اللَّامتناهية وملائكة العلم.

ـ العلم بالنفوس الكلّيَّة التي هي الكتب وملائكة العلم.

ـ العلم بترتيب النظام النزوليِّ والصعوديِّ، وأنَّ الوجود يصل مِن الله إلى العقل، ومِن العقل إلى النفوس، ثمَّ إلى الطبائع والأجسام. وهذا النظام يقوم بعد ذلك بالصعود إلى أوّل المعادن، وبعدها يعمل على إيجاد النباتات، ثمَّ الحيوانات، إلى أنْ يصل إلى درجة العقل المُستفاد، ويعود في نهاية المطاف إلى مبدئه.[2]

وفي قبال السعادة الحقيقيَّة، هناك شقاء حقيقيٌّ له حالتان، هما: الشقاء الحاصل بسبب الإعراض عن اكتساب العلوم الحقيقيَّة، والإقبال على الجسد والشهوات الحيوانيَّة، حيث يعتبر الله هذه الجماعة مِن الغافلين والقاصرين وأصحاب الحجاب، وهم الغافلون الذين ختم الله على قلوبهم.

والواقع أنَّ الحالة الثانية ترتبط بأولئك الذين ينكرون الحقيقة مِن أجل الوصول إلى مآربهم ومقاصدهم الدنيويَّة. وهذه الجماعة رغم امتلاكها لاستعداد إدراك المعارف العقليَّة، إلَّا أنَّها قد فرَّطت بهذا الاستعداد، وبدلاً مِن ذلك خلقت في نفسها حالة مِن الشيطنة والاعوجاج. وقد عدَّها القرآن الكريم مِن أهل النفاق والمستحقّين للعقوبة.[3]

هناك جنّتان ـ مِن وجهة نظر صدر المتألّهين ـ هما: جنّة المعقول، وجنّة المحسوس. كما قال الله سبحانه وتعالى في محكم الذكر: ﴿**وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ**﴾[4] الناظر إلى جنّة المعقول، في

[1]- المصدر نفسه، ص128.
[2]- م.ن، ص130.
[3]- المصدر نفسه، صص131-133.
[4]- سورة الرحمن: 46.

حين أنَّ قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا مِن كلّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾[1] ناظر إلى الجنّة المحسوسة. وجهنّم بدورها على نوعين، وهما: جهنّم المحسوسة، وجهنَّم المعنويَّة. والنقطة الموجودة هنا، هي أنَّ الجنَّة المحسوسة والنار المحسوسة، كلتاهما ترتبطان بعالم البرزخ مصحوبتان بالصوَر المقداريَّة، إلاّ أنَّ واحدة منهما صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضبه:

«فاعلم أنَّ الجنّة جنّتان: محسوسة ومعقولة، كما قال تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾، وقوله: ﴿فِيهِمَا مِن كلّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾ المحسوسة لأصحاب اليمين والمعقولة للمقرَّبين وهم العلّيّون. ولذا، النار ناران: محسوسة ومعنويَّة كما مرّ. وكلٌّ مِن الجنّة والنار المحسوستين عالم مقداريٌّ: إحداهما صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضبه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾[2]. ولذلك تصول على الجبّارين وتقصم المتكبرّين».[3]

-العقل والدين

يذهب ملاّ صدرا إلى الاعتقاد بأنَّ العقل والدين متطابقان على نحو تامٍّ؛ لأنَّ غايتهما هي معرفة الله وأسمائه وصفاته؛ بيد أنَّ أحدهما يسعى لذلك مِن طريق الوحي الذي يُسمّى بالنبوَّة، والآخر يسعى لذلك مِن طريق اكتساب الحكمة، ويُسمّى بالولاية:

«قد أشرنا مرارًا إلى أنَّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقَّة الإلهيَّة، بل المقصود منها شيء واحد، وهي معرفة الحقِّ الأوَّل وصفاته وأفعاله. وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة، فتسمَّى بالنبوَّة. وتارة بطريق السلوك والكسب، فتسمَّى بالحكمة والولاية».[4]

من ذلك على سبيل المثال، أنَّ ملاَّ صدرا في بحث المعاد الجسمانيِّ، يؤكِّد على أنَّ البدن الأخرويَّ ـ كما ورد على لسان الشريعة ـ شبيه بالبدن الدنيويِّ بشكل كامل.[5] وفي مسألة تجرُّد النفس ـ بالإضافة إلى الأدلَّة العقليَّة ـ يذكر الأدلَّة النقليَّة أيضًا؛ ليتَّضح أنَّ العقل والشرع في هذه المسألة متطابقان. يقول في هذا السياق:

«فلنذكر أدلَّة سمعيَّة لهذا المطلب؛ حتّى يعلم أنَّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميَّات. وحاشا الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة. وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنَّة».[6]

---

[1]- سورة الرحمن: 52.
[2]- سورة طه: 81.
[3]- الشيرازي، العرشيّة، ص273.
[4]- الشيرازي، الأسفار العقليّة الأربعة، ج7، ص327.
[5]- م.ن، ج9، ص307.
[6]- م.ن، ج8، ص303.

إلى ذلك، يرى صدر المتألّهين أنَّ الذين يفهمون ظاهر الشريعة فقط، هم وحدهم الذين يرون تناقضًا بين الشريعة والفلسفة ويصابون بالحيرة؛ بيد أنَّ الذين يصلون إلى عمق العقل والفلسفة ويدركون أعماق الشريعة وباطنها، يرون تطابقًا تامًّا بين العقل وأحكام الشريعة، ويقول:

«لأنَّ في الناس أقوامًا مِن المتفلسفين لا يعرفون مِن الشريعة إلّا رسمها، يتصدّرون ويتكلّمون بما لا يُحسنون، ويتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة، فيقفون في الحيرة والشكوك؛ فيضلّون ويُضلّون وهم لا يشعرون».[1]

-معرفة العلم

مِن بين موارد استعمال العقل في رؤية وفكر صدر الدين الشيرازي، ما يرتبط بحقل معرفة العلم. فالمفاهيم العقليَّة على نوعين: بعضها يرتبط بالماهيَّات ـ وهي التي تسمَّى بالمعقولات الأوَّليَّة ـ وبعضها الآخر يرتبط بالمفاهيم التي هي ليست مِن سنخ الماهيَّات، وهي التي يُطلق عليها عنوان المعقولات الثانية. المعقولات الأولى مِن سنخ العلوم مِن الدرجة الأولى، والمعقولات الثانية مِن نوع العلوم مِن الدرجة الثانية.

يجدر القول هنا أنَّ أساس ودعامة جميع العلوم التجريبيَّة، قد تشكَّل مِن المفاهيم الماهويَّة، بمعنى أنَّ بنية هذه العلوم ومفاهيمها الرئيسة تتألّف مِن المعقولات الأولى. ومِن ناحية أخرى: إنَّ المفاهيم الفلسفيَّة الأصليَّة مِن سنخ المعقولات الثانية؛ ولذلك فإنَّ المفاهيم الأصليّة للعلوم التجريبيَّة، وكذلك المفاهيم الأساسيَّة في الفلسفة، تتألّف مِن المعقولات. وعلى هذا الأساس، فإنَّ المعرفة العقليَّة عند صدر المتألِّهين، منشأ لتحليل ومعرفة سنخ المفاهيم الأصليَّة والأساسيَّة للعلوم التجريبيّة وكذلك للفلسفة.

ملحق: جذور البحث في مورد العقل في اليونان

الفلاسفة قبل عصر سقراط

لا نرى مفهوم العقل عند الفلاسفة الإيونيين، مِن أمثال: (طاليس الملطي، وأناكسيماندر، وأنكسيمانس الملطي). أمَّا هرقليطس ـ الذي كان يرى أنَّ أصل العالم عنصر واحد باسم النار ـ فقد أطلق عليه اسم الله، والعقل (لوغوس)، واعتبره القانون الكليّ والعالميَّ الموجود في صلب جميع الأشياء، ويعمل على تحديد التغيير المستمرِّ في العالم. كما يرى أنَّ العقل الإنسانيَّ جزءٌ مِن ذلك العقل الكليِّ الذي يجب على العقل الإنسانيِّ أنْ يصل إليه.[2]

[1]- الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص323.
[2]- كابلستون، تاريخ فلسفه، ج1، ص55.

من جانبه بارمنيدس ـ الذي كان بخلاف هرقليطس يعارض التغيير ـ يرى أنَّ الحقيقة في العقل، وأنَّ المعقول والوجود شيء واحد. فالحقيقة في العقل وليست في الحسّ. كما يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ الوجود لا يمكن إدراكه إلّا بوساطة الفكر فقط؛ وهو الوجود الواحد والمتعيّن، والذي يكون مِن الناحية المكانيّة متناهيًا ومستديرًا.[1]

وقد عمد أناكساغوراس إلى فصل العلَّة المحرِّكة عن المادَّة المتحرِّكة، وسمَّى العلَّة المنفردة بالذهن أو العقل (نوس). فالعقل هو علَّة حركة كلِّ شيء، وهو أطهر وألطف الأشياء ـ وهو منفصل عن كلّ أمر مادّي ـ وجزء مِن (الأمر غير المعيّن) لأناكسيماندر؛ إذ يصدر الأمر إلى جميع الأشياء، كما أنَّه جزء مِن نار هرقليطس التي تستحقّ اسم لوغوس والعقل. والعقل ليس خالقًا للمادّة، وإنَّما هو مجرّد عامل لإيجاد الحركة والنظم فقط.[2]

أفلاطون

يرى أفلاطون أنَّ المُثُل لها سلسلة مِن المراتب، وعلى رأسها «مثال الخير». فكما أنَّ الشمس في العالم المحسوس تمثّل مصدر الحياة والازدهار ونور البصر، كذلك في مثال الخير بالنسبة إلى عالم ما وراء المحسوس، لا تكون الأشياء القابلة للمعرفة مدينة في التعرّف عليها لهذا المثال فحسب، بل وهي كذلك مدينة له في وجودها وصيرورتها أيضًا. وبطبيعة الحال، فإنَّ «الخير» ذاته ليس شيئًا وجوديًّا، بل هو عنصر في تقييم وتعزيز ما وراء الوجود.[3]

يرى أفلاطون أنَّ روح الإنسان قبل حلولها في البدن والدخول في الدنيا المجازيّة، كانت موجودة في عالم المعقولات والمُثُل، وقد أدركتها وعلمت بها هناك، ولكنَّها حيث لبست ثوب الجسد، نسيت تلك الحقائق. كما يرى أنَّ الإنسان بعد مشاهدة هذه المحسوسات والظلال، ومِن خلال السير والسلوك العقلاني (الديالكتيكي)، يعيد استذكار تلك الحقائق المجرَّدة والعقلانيَّة. وبعبارة أخرى: إنَّه يدرك ذلك الشيء الذي كانت أرضيّته موجودة في وجوده.

المرحلة الأولى مِن السير والسلوك، هي الخيال أو الـ(إيكازيا)، والذي يكون متعلّقه هو الصوَر والضلال والانعكاسات في الماء، والأجسام الصلبة والصافية والشفّافة.

المرحلة الثانية هي عقيدة (الإيمان)، ويكون متعلّقها هو المتعلّقات الواقعيَّة المتطابقة مع صوَر الخيال، والتي مِن بينها الحيوانات والطبيعة والأمور الفنيَّة أيضًا. وفي هاتين المرحلتين، نكون على صلة وارتباط مع عالم المحسوسات أو الـ(دوكساستا)، ونتيجة ذلك ما يُسمَّى بالظنّ أو الـ(دوكسا).

---

[1]- م.ن، صص-63 64.

[2]- غاتري، تاريخ فلسفه يونان، ج8، صص-25 28 .

[3]- أفلاطون، دوره آثار، ص 508.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

في المرحلة الثالثة، نعمد مِن خلال الاستفادة مِن الفرضيَّات والشرع بمزاولة التعقُّل أو الاستدلال وما يُسمَّى بالـ(ديانويا)، ويكون متعلِّق معرفتنا المفاهيم الرياضيَّة أو الصور الوسيطة وما يُصطلح عليه بـ(ماته ماتيكا). هذه الصور أعلى مِن المحسوسات؛ لأنَّها أزليَّة وأبديَّة، بيد أنَّها تقع في موضع أدنى مِن المُثُل؛ إذ يكون لها الكثير مِن النظائر، وليست واحدة وفريدة مثل المُثُل.

أمَّا في المرحلة الرابعة، فيصل الفرد إلى العلم أو الـ(نويزيس)، ويعمل على إدراك الصوَر الأولى أو المبادئ وما يُصطلح عليه بالـ(آرخاي)، وبالتالي يمكنه مِن خلال السعي الحثيث مشاهدة مثال الخير والعلَّة الكلّيَّة لجميع الأشياء. وفي هاتين المرحلتين الأخيرتين نواجه عالم العقول أو (النويتا)، ويكون حاصل ذلك هو المعرفة أو الـ(أبيستيمه)[1].

أرسطوطاليس

يرى أرسطو أنَّ المعرفة تبدأ مِن الإحساس، وتنتقل مِن القوَّة إلى الفعل، وأنَّ معرفة كلِّ مرحلة تحصل مِن مرحلة أخرى. فالمرحلة العقليَّة موجودة بالقوَّة في المرحلة الحسّيَّة، والتعقُّل هو العلَّة الغائيَّة للإحساس، والعقل هو هذه المفاهيم الكلّيَّة ذاتها أو موجدًا لها. والإحساس والتخيُّل شرط للإدراك العقليِّ والكلّيّ.

وهناك في العقل مراحل تبدأ مِن مرحلة الانفعال، وتصل إلى مرحلة الفعليَّة. ويسمِّي أرسطو المرحلة الوسيطة بـ«المرحلة النطقيَّة». ويرى أنَّ العقل يعمل على إيجاد المعقولات، كما أنَّه يصل في الأثناء إلى مرحلة التحقُّق والفعليَّة.[2]

إنَّ خصائص العقل الهيولانيِّ (= القابل، والإمكانيّ، وبالقوَّة، والمنفعل) عبارة عن:

ـ المفارق للبدن؛ إذ ليس له آلة أو خصائص ماديَّة، مِن قبيل: الحرارة والبرودة، وقدرته الإدراكيَّة غير محدودة. وبعد التعقُّل يمكن للمعقول القويِّ أنْ يدرك المعقول الضعيف، ولا يقبل الضعف والفساد في نفسه.

ـ مجرَّد مِن جميع أنواع الصوَر.

ـ يحتوي على حالة قابليَّة فقط، ولكنَّه لا ينفعل؛ إذ ليس له مادَّة أو صورة، واسم العقل المنفعل اسم تسامحي، له وجود بالقوّة، وقبل التفكير ليس له أيُّ واقعيَّة بالفعل.[3]

وفي مورد العقل الفعَّال، يمكن القول: هو الموجود الذي يحوّل الصوَر المعقولة بالقوّة في

[1]- م.ن، ج2، صص509-621.
[2]- داودي، عقل در حكمت مشاء، صص-77 79.
[3]- م.ن، صص 84-87.

الأشياء المحسوسة إلى الفعليّة؛ لذلك يجب أنْ يكون فعليًّا مِن قبل. وقد ذكر أرسطو تشبيهين لهذا النشاط العقليِّ، هما:

ـ الصَّانع: يؤثّر في المادّة التي لها استعداد قبول الصورة، بحيث تتحوَّل تلك الصورة الموجودة في تلك المادَّة إلى الفعليَّة.

ـ النور: يحوِّل الألوان الموجودة في الأشياء بالقوَّة إلى الفعليَّة.

ومِن بين المفسِّرين لآراء أرسطو، هناك اختلاف حول وجود عقلين أو بُعدين مِن أبعاد العقل. إذ يقول بعضهم: إنَّ العقل الفعَّال جوهر أسمى ومستقلّ عن العقل المنفعل؛ إذ:

ـ في تشبيه العقل بالصنعة والنور، يكون هذان الأمران منفصلين عن الجسم أو اللَّون.

ـ إنَّ للعقل الفعَّال صفات تتناسب مع كونها مفارقة بشكل أكبر؛ مِن ذلك أنَّ أرسطو ـ على سبيل المثال ـ يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ العقل هو البُعد الإلهيُّ مِن وجود الإنسان، أو أنَّ العقل هو البُعد الإلهيّ. ويذهب بعضهم الآخر إلى الاعتقاد بجوهر عقلي واحد ذي بُعدين؛ إذ:

ـ لو كان لنا عقلان مختلفان، عندها فإنَّ المعرفة ـ التي هي عمل واحد بسيط ـ سوف تزول.

ـ سوف يصبح للإنسان ـ الذي هو شيء واحد ـ صورتان.

ـ لو كان العقل الفعَّال منفصلاً عن العقل المنفعل ومشتملاً على صوَر فعليَّة، فإنَّ هذا الأمر سوف يكون هو عالم المُثُل الأفلاطونيَّة، وهذا شيء يرفضه أرسطو بشدَّة.[1]

أفلوطين

ذهب أفلوطين ـ مثل بارمنيدس ـ إلى القول بأنَّ التفكير متّحد مع الوجود، وقد تحدَّث مرارًا عن وحدة العقل والمعقول والموجود والجوهر والوجود. كما أنَّه ـ مثل أفلاطون ـ يرى أنَّ مشاهدة الطبيعة ونظمها، يمثّل طريق الوصول إلى هذا النموذج الأوّل وهذه الحقيقة، وهو المكان الذي توجد فيه جميع هذه الحقائق على شكل معقول وخالد.

العقل الخالص يعني الله الذي هو الكمال والعقل الموجود والمشتمل على جميع الأشياء الخالدة. إنَّه كلّ شيء، ولذلك يكون ساكنًا وخالدًا. فالعقل يعمل على إيجاد الوجود بوساطة التفكير فيه، ووجود العقل مِن خلال التفكير فيه وكلاهما له علّة غير ذاتهما؛ ولذلك فإنَّهما يوجدان معًا؛ لأنَّهما موجودان مع بعضهما. العقل بوصفه مفكّرًا والوجود بوصفه موردًا للتفكير. هذه الثنائيّة تعمل على إيجاد وصنع الأصول الأولى والعدد والكميَّة وخصّيصة كلٍّ واحدة منها، وتعمل على

[1]- المصدر نفسه، ص 88.

إيجاد الكيفيّة، ومِن هذين الأمرين، يظهر كلّ شيء آخر.

للعقل وحدة في عين الكثرة، وهذا الأمر هو الذي يميّزه مِن «الواحد»، الذي له وحدة عدديَّة. فجميع الموجودات والمعقولات في العقل، كما أنَّ جميع أجزاء الكائن الحيِّ، موجودة في نطفها. والعقل يؤدّي وظيفتين بشكل متزامن، هما: التفكير بالآراء، والتفكير بذاته.

ثمَّ إنَّ العقل صادر مِن «الواحد»، و«الروح» مِنه؛ وذلك لأنَّه كامل، وبحكم هذا الكمال، يجب أنْ يكون موجدًا. وطريقة صدور العقل مِن الواحد والروح مِن العقل «فيضان»؛ بمعنى أنَّه كما أنَّ الأنوار توجد مِن مصدر النور بفعل فيضانه، فإنَّ هذه الموجودات بدورها تظهر إلى الوجود بفعل فيضان موجود أسمى.[1]

كما أنَّه يرى أنَّ جميع الأشخاص بعد الولادة، يعملون على توظيف الإدراك الحسّيِّ قبل العقل، ويدركون المحسوسات بذلك. وهناك مِن الناس من يقضي عمره في الوقوف على المحسوسات، ويعتبرها بداية ومنتهى كلِّ شيء. وهناك أشخاص آخرون، يقوم الجانب الأفضل مِن أرواحهم باستثارتهم، فيرومون الوصول إلى جمال أكبر ممَّا تتوق إليه قلوبهم، ولكنَّهم حيث لا يستطيعون مشاهدة ما هو أعلى، ولا توجد لديهم أرضيَّة أخرى يقفون عليها، ينحدرون نحو الأسفل. وهناك طائفة ثالثة مِن الناس الإلهيّين، يتمكَّنون بمساعدة قوَّتهم الأكبر وقوَّة بصيرتهم مِن رؤية عظمة ما هو أعلى منهم ويتَّجهون نحوه. هؤلاء هم الأشخاص العاشقون لـ«جمال الروح»، طريقتهم للوصول إلى تلك الأعالي والمرتفعات هي السير والسلوك (الديالكتيكي) ذاته. ولهذا السير مرحلتان، هما:

1 - الذهاب إلى عالم المعقولات.

2 - السير في عالم المعقولات والوصول إلى قممها.

هذا الديالكتيك يخلِّص الإنسان مِن الحيرة والضلال في عالم المحسوسات، ويأخذه نحو عالم المعقول، حيث يمكن له أنْ يتغذّى على «الحقيقة الصافية والبسيطة» (بحسب تعبير أفلاطون). فالعقل يضع مبادئ هذا العلم تحت تصرُّف كلِّ روح تستطيع الحصول عليها. والديالكتيك ليس مجرَّد نظريَّة وقواعد محضة؛ بل إنَّها تتعامل مع الأشياء، ومادّتها عبارة عن الموجودات الواقعيَّة.[2]

[1]- دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج8، صص-596 598 .
[2]-م.ن، صص-599 600.

قائمة المراجع والمصادر

1. الشيرازي، صدرالمتألّهين محمّد بن إبراهيم ، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، 1354هـ.ش.
2. ابن‌سينا، أبوعلي، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى زارعي، قم، نشر بوستان كتاب، 1381هـ.ش.
3. ـــــــــــ، الإلهيّات مِن كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده الآملي، قمّ، مركز انتشارات دفتر تبليغات حوزه علميه 1376هـ.ش.
4. ـــــــــــ، الشفاء (كتاب النفس)، قمّ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1415هـ.
5. ـــــــــــ، التعليقات، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.
6. الأرموي، أبوبكر، شرح المطالع، قمّ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1416هـ.
7. أفلاطون، دوره آثار افلاطون (سلسلة أعمال أفلاطون)، ترجمه إلى اللُّغة الفارسيّة: محمّد حسن لطفي، طهران، نشر خوارزمي، 1367هـ.ش.
8. حسن‌زاده الآملي، حسن، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، طهران، انتشارات أمير كبير، 1371هـ.ش.
9. ـــــــــــ، دروس اتحاد عاقل به معقول (دروس اتحاد العاقل بالمعقول)، قم، انتشارات قيام، 1375هـ.ش.
10. ـــــــــــ، دو رساله در مثل و مثال (رسالتان في المثل والمثال)، قم، نشر نثر طوبى، 1382هـ.ش.
11. خراساني، شرف الدين، «إسكندر أفريدوسي»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج8، طهران، 1377هـ.ش.
12. ـــــــــــ، «أفلوطين»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 8، طهران، 1379هـ.ش.
13. داودي، علي مراد، عقل در حكمت مشاء (العقل في الحكمة المشائيّة)، طهران، نشر دهخدا، 1340هـ.ش.

14. شيخ الإشراق، مجموعه مصنَّفات شيخ اشراق (سلسلة أعمال شيخ الإشراق)، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، 1372هـ.ش.

15. الشيرازي، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1410هـ.

16. ـــــــــــ، أسرار الآيات، تحقيق: السيّد محمّد الموسوي، طهران، نشر حكمت، 1385هـ.ش.

17. ـــــــــــ، العرشيّة، تصحيح: غلام حسين آهني، طهران، انتشارات مولى، 1361هـ.ش.

18. ـــــــــــ، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، تحقيق وتعليق ومقدِّمة: السيّد جلال الدين الآشتياني، بيروت، المركز الجامعي للنشر، 1360هـ.ش.

19. ـــــــــــ، سه رساله فلسفي (ثلاث رسائل فلسفيّة)، تصحيح: السيّد جلال الدين الآشتياني، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1378هـ.ش.

20. ـــــــــــ، شرح أصول الكافي، طهران، مكتبة المحمودي، 1391هـ.

21. ـــــــــــ، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمّد خواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1363هـ.ش.

22. الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، أصول فلسفه و روش رئاليسم (أسس الفلسفة والمنهج الواقعي)، قمّ، نشر دار العلم، 1350هـ.ش.

23. غاتري، سي. تاريخ فلسفه يونان (تاريخ فلسفة اليونان)، طهران، نشر فكر روز، 1377هـ.ش.

24. القاضي الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، قمّ، منشورات الشريف الرضي، 1370هـ.ش.

25. كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، 1368هـ.ش.س

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

محاورات

محاورة في ميتافيزيقا العقل مع هنري كوربان

هكذا وجدتُ الإلتقاء الودود بين هايدغر وابن عربي وملَّا صدرا والسهروردي

حاوره في فيينا: فيليب نيمو

محاورة في ميتافيزيقا العقل مع هنري كوربان
هكذا وجدتُ الإلتقاء الودود بين هايدغر وابن عربي وملَّا صدرا والسهروردي

أعدّ الحوار:
فيليب نيمو ـ كاتب وصحافي فرنسي

تقديم

عُدَّ هذا الحوار مع الفيلسوف والمستشرق الفرنسيِّ هنري كوربان كواحدٍ من أهمِّ المحاورات الفلسفيَّة التي أجريت معه في خلال السنوات الأخيرة من حياته. الميزة المحوريَّة لحواريَّته هذه أنَّها تأتي على صورة تناظر ومقارنة بين الفيلسوف الألماني الأبرز في عصر ما بعد الحداثة مارتن هايدغر وثلاثة من أشهر حكماء المسلمين وعرفائهم هم: السهروردي، وابن عربي، وملَّا صدرا. لقد تركَّزت الأسئلة والإجابات كما سيظهر لنا حول مفهوم الوجود والموجود، ومدارج الفهم المتعلِّقة بهما. ومن المبين أنَّ مثل هذا المبحث كان منذ اليونان ولمَّا يزل، يهيمن على مشاغل الفلسفة من دون أن يفقد شيئًا من سحره وجاذبيَّته.

ولسوف نجد كيف أراد كوربان أن يؤسِّس لمنطقة لقاء تجعل هايدغر ونظامه الفلسفيَّ على وصلٍ ما مع الميتافيزيقا الإسلاميَّة ببُعدَيها الفلسفيِّ والعرفانيّ.

نشير إلى أنَّ هذا الحوار الذي أجراه فيليب نيمو (Philippe Nemo) مع كوربان جاء على حلقات في إذاعة فرنسا ـ الثقافة (Radio France - Culture)، في تموز (يوليو) من العام 1976، أي قبل عامين من ارتحال الفيلسوف الفرنسي في السابع من تشرين الأول (أكتوبر) 1978.

- عنوان الحوار كما ورد بلغته الأصليَّة: **From Heidegger To Suhravardi: An Interview With Philippe Nemo.**

- المصدر: **www.imagomundi.com.br /espiritualidade/corbin-heid-suhr.pdf .**

- نقلته إلى العربية: جانيت أبي نادر – مراجعة: إدارة التحرير.

فيليب نيمو: نعرف سيد هنري كوربان أنَّك أول من ترجم الفيلسوف الألمانيِّ مارتن هايدغر إلى الفرنسيَّة، وكنت أوّل من أدخل الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة إلى الثقافة الفرنسيَّة. كيف تتوافق هاتان المهمَّتان في الشخص نفسه، في الوقت الذي يعتبرُ فيه هايدغر أنَّ الغرب وطنٌ له، وأنَّ فلسفته هي ذات طابع ألمانيٍّ بالإجمال. أفلا يُعدُّ ذلك تناقضًا بين الانشغال بترجمته وترجمة السهروورديِّ كفيلسوف ومتصوِّف مسلم؟...

كوربان: لقد سُئلت مثل هذا السؤال كثيراً، وكنت ألحظ باستمتاع، في بعض الأحيان، دهشة المحاورين حين يتبدَّى لهم أنَّ مترجم هايدغر هو نفسه من أدخل الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة إلى الغرب الحديث. وكانوا يتساءلون: كيف تمكّن من التوفيق بين هاتين المهمَّتين؟ حاولت أن أقول لك منذ فترة، وخلال لقاء جرى بيننا بعد وفاة هايدغر بأشهر قليلة، إنَّ هذا الاندهاش هو نتيجة الانغلاق الذي يتخبَّطون فيه، وتحديد سلوكنا بشكل مسبق. يُقال: هناك المتخصِّصون باللُّغة الألمانيَّة وأدبها وحضارتها، وهناك المتخصِّصون باللُّغات والثقافات الشرقيَّة الذين ينقسمون إلى متخصِّصين في الدراسات الإسلاميَّة وآخرين في الدراسات الإيرانيَّة، وغيرهم. لكن كيف نجمع بين الألمانيَّة والإيرانيَّة؟ فلو كان لدى من يطرح هذه الأسئلة فكرة بسيطة عن ماهيَّة الفلسفة والأبحاث التي يقوم بها الفيلسوف، ولو أنَّهم تصوَّروا أنَّ العوارض اللسانيَّة بالنسبة إلى الفيلسوف ليست سوى أمور هامشيَّة تشير إلى تنويعات طبوغرافيَّة ذات أهميَّة ثانويَّة فحسب، لما كانوا اندهشوا إلى تلك الدرجة؟

لقائي مع هايدغر

فيليب نيمو: هل قابلت هايدغر، وكيف كانت صِلتُك به، وإلى أي مدى كانت علاقتك بفلسفته مباشرة ومقبولة؟

كوربان: أغتنم الفرصة هنا حتى أبيّن بعض ما خفي من الأمور. فقد سبق أن صادفت مدوَّنات خياليَّة حول سيرتي الروحانية. كان لي الشرف أن أمضيت لحظات لا تُنسى مع هايدغر في فرايبورغ، في نيسان/أبريل 1934 وفي تموز/يوليو 1936، تحديدًا خلال الفترة التي كنت فيها أعتمل على ترجمة مختارات من نصوصه كانت نُشرت في حينها تحت عنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟». ومن المثير للدهشة حين قيل على لساني إنَّني لو كنت تحوَّلت نحو الصوفيَّة، فسيكون ذلك نتيجة خيبتي بفلسفة هايدغر. هذه الشائعة غير صحيحة البتّة. فالمؤلَّفات الأولى التي أنجزتها حول السهروورديِّ تعود إلى العامين 1933 و1935، أمَّا شهادتي التي نلتها من معهد اللُّغات الشرقيَّة فتعود إلى العام 1929، في حين نُشرت ترجمتي لهايدغر في العام 1938. الفيلسوف يعمل على أبحاثه في مختلف الجبهات بوقت واحد. لا سيَّما حين تكون الفلسفة بالنسبة إليه فعلاً عقليًّا يتخطَّى حدود المفهوم الضيّق للعقلانيَّة الذي أورثنا إياه «عصر الأنوار». فضلاً عن ذلك، يستلزم البحث الذي يعمل

الفيلسوف عليه، الدخول في حقل أكثر رحابة من أجل أن يتمكَّن من احتواء الفلسفة الأسطوريَّة لشخصيَّات مهمَّة مثل يعقوب بوهمه، وابن عربي، وسويدنبورغ، وسواهم . ذلك، لكي يتلقَّى، بكلِّ بساطة، معطيات الكتب المقدَّسة وتجارب العالم الخياليِّ، كالعديد من المصادر المقدّمة للتأمُّل الفلسفيّ. في الأساس درست الفلسفة، لذا فإنَّني، في الواقع، لست متخصِّصًا باللُّغة الألمانيَّة ولا حتى باللُّغات الشرقيَّة، وإنَّما أنا فيلسوف يتابع مسعاه حيثما تقوده الروح. فإذا قادتني إلى فرايبورغ وإلى طهران وأصفهان، تبقى هذه المدن في نظري «مدنًا رمزيَّة»، أي رموزًا لرحلة معرفيَّة مستمرَّة.

إنَّ ما أطمح إلى استيعابه، مع أنَّني لا أتأمَّل ذلك خلال اللَّحظات القليلة القادمة، هو التالي: ما كنت أبحث عنه في هايدغر، وما عثرت عليه بفضله، هو نفسه ما كنت أبحث عنه وعثرت عليه في الميتافيزيقا الإيرانيَّة الإسلاميَّة، وفي أعمال فلاسفة وعلماء سأذكر في ما بعد بعض الأسماء البارزة منها. ولكن مع هذه الأخيرة، جاءت الأمور على مستوى آخر يفسِّر لماذا في النهاية لم يكن مجرَّد مصادفة إن حملني قدري في مهمَّة إلى إيران غداة الحرب العالميَّة الثانية. منذ ثلاثين عامًا حتى الآن، ولم أتوقَّف عن إقامة العلاقات وتعميق صلتي بالثقافة الروحانيَّة والمهمَّة الروحانيَّة لهذا البلد. وعليه، سيكون من دواعي مسرَّتي، لا بل من الضرورة، أن أحدّد أيضاً، لكي يفهم الآخرون، ماهية عملي، والبحث الذي أقوم به، وما الذي أدين به لهايدغر، وما الذي احتفظت به طوال مسيرتي المهنيَّة كباحث.

تأويليَّة هايدغر

فيليب نيمو: يبدو واضحًا من كتاباتك أنَّك دخلت إلى النصِّ الهايدغريِّ مؤوّلًا، ما الذي دفعك إلى هذا الفضاء؟

كوربان: أودُّ في البداية الكلام حول فكرة الهرمنيوطيقا التي تظهر في الصفحات الأولى لكتاب هايدغر «الوجود والزمان». المزيّة الكبرى التي يتمتَّع بها هي أنَّه أقام فعل التفلسف نفسه حول الهرمنيوطيقا. كانت هذه العبارة تبدو غريبة، لا بل همجيَّة، عندما كان يستخدمها الفلاسفة قبل أربعين سنة. غير أنَّ هذا المصطلح الآتي من البلاد الإغريقيَّة، كان يستخدمه المتخصِّصون في كتاب الإنجيل. ونحن ندين بالاستخدام الاصطلاحيِّ هذا لأرسطو، فرسالته peri hermêneias قد ترجم عنوانها إلى اللَّاتينيَّة بـ "De interpretatione"، أي «العبارة».

أما بالنسبة إلى فلهلم دلتاي، فقد أخذ هذا المفهوم عن فريدريش شلايرماخر، اللَّاهوتيِّ الكبير في الرومانسيَّة الألمانيَّة، والذي خصِّص له دلتاي عملاً كبيرًا بقيَ غير مكتمل. هذا هو المكان الصحيح الذي نجد فيه الأسس اللَّاهوتيَّة، لاسيَّما البروتستانتيَّة، لمفهوم الهرمنيوطيقا الذي نستخدمه اليوم في الفضاء الفلسفيّ. وأعتقد للأسف بأنَّ شبابنا الذين يتبنَّون أفكار هايدغر قد فقدوا شيئًا من هذا الرابط بين الهرمنيوطيقا واللَّاهوت. لذلك، ولاستعادته، ينبغي تظهير فكرة

عن الَّلاهوت مغايرة كليًّا لتلك المتعارف عليها اليوم في فرنسا كذلك في البلدان الأخرى. وهذه الفكرة الجديدة لا يمكن أن تتمَّ إلَّا بمساعدة مفهوم الهرمنيوطيقا الذي يُمارَسُ في ديانات الكتب السماويَّة؛ اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام. ذلك لأنَّ الهرمنيوطيقا تطوَّرت في ثقافة هذه الديانات كتأويل عفويٍّ مع محافظتها على الانبعاثات المستقبليَّة.

فيليب نيمو: لماذا يحصل ذلك برأيك.. هل لأنَّ كتابك يتضمَّن ـ كما تقول ـ كلَّ الأمور التي تهمُّنا؟

كوربان: يكفي أن نفهم المعنى الحقيقي للهرمنيوطيقا التي أقصدها من خلال ثلاثة جوانب: عمليَّة الفهم- ظاهرة المعنى- وأخيرًا اكتشاف حقيقة ذلك المعنى.

فيليب نيمو: لكن يبقى السؤال ساريًا، هل هذا المعنى الحقيقيُّ هو نفسه ما نطلق عليه عادة "المعنى التاريخيّ"، أم المقصود هو المعنى الذي ينقلنا إلى مستوى آخر بعيدًا عن التاريخ على النحو المتعارَف عليه لهذه الكلمة؟

كوربان: الهرمنيوطيقا التي نمارسها في الكتب السماويَّة تهتمُّ إجمالاً بالمواضيع والمفردات المتداوَلة في الظاهراتيَّة. فما كنت أستمتع به عند هايدغر، كان في العموم صادرًا عن الهرمنيوطيقا التي تعود إلى الَّلاهوتيِّ الألمانيِّ شلايرماخر؛ وإذا كنت أدّعي أنَّني أنتمي إلى الظاهراتيَّة، فذلك لأنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هي المفتاح الذي يكشف عن المعنى المستتر أو الباطنيّ للموجودات. وبالتالي، فما قمت به ليس سوى متابعة التعمُّق الموجود في المناطق الرحبة وغير المكتَشفة في المنظومة المعرفيَّة الروحيَّة للإسلام الشيعيِّ، هذا فضلاً عن المناطق المسيحيَّة، واليهوديَّة المجاورة. السبب في هذا يعود إلى أنَّ مفهوم الهرمنيوطيقا كان له نكهة هايدغريَّة من جهة، ولأنَّ كتاباتي الأولى كانت تتعلَّق بالفيلسوف الإيرانيِّ الكبير السهروردِيِّ، حيث أنَّ بعض «المؤرِّخين» تمادوا في التلميح إلى أنَّني خلطت بين هايدغر والسهروردِيّ.

في هذا السياق، ثمَّة كتاب لا يتمُّ الحديث عنه كثيرًا ضمن مجموعة مؤلَّفات هايدغر. صحيح أنَّه كتاب قديم، لا بل من الكتب الأولى التي ألّفها، لأنَّه كان الأطروحة التي قدَّمها. نحن نتكلَّم هنا عن كتابه «دانز سكوت» Duns Scot، الذي يتضمَّن بعض الصفحات الشيّقة جدًّا والتي تتعرَّض لما كان يطلق عليه فلاسفتنا من القرون الوسطى «النحو التأمُّلي».

إنَّ ظاهرة المعنى التي تُعدُّ أساسيَّة في ميتافيزيقا كتاب «الوجود والزمن» لهايدغر، هي الرابط بين الدالِّ والمدلول. ولكن يجب أن نتعلَّم كيفيَّة الحصول على هذا الرابط الذي من دونه سيظلُّ الدالُّ والمدلول موضوعًا للتقصّي النظريّ.

فيليب نيمو: ماذا لو انتقلنا إلى المفردات الغريبة التي يطرحها أمامنا هايدغر، والتي وضعت مترجمه الفرنسيّ الأول تحت اختبار عسير؟

كوربان: في هذا المجال عليَّ أن استحضر كلمات مثل Erschliessen، وErschlossenheit، وعبارات يقصد بها الأفعال التي تنكشف من خلالها كيفيَّات الوجود الإنسانيِّ، وعبارات مثل Entdecken، أي الاكتشاف، أو الـ Verborgen، أي كشف المستور. إلَّا أنَّني ما لاحظته بشكل سريع أنَّنا نجد مرادفًا لهذه الكلمات في الُّلغة الغربيَّة الكلاسيكيَّة لدى كبار الثيوصوفيين المثاليين في الإسلام. تراودني كلمات عربيَّة مثل ظاهر (zâhir) وباطن (bâtin). هناك أيضًا ظهور (zohûr)، وإظهار (izhâr)، ومُظهِر(mozhir)، ومَظهَر(mazhar)، ومَظهَريَّة (mazharîya). أما في الُّلغة الفارسيَّة فهناك كلمات مثل hastkardan أي الخلق، و hastkonandeh أي الخالق، و/hastkarde hastgardîdeh أي المخلوق. ليس عليَّ استخدام المعجم، إذ يكفي مع هذه المصطلحات أن نستشعر من المفردات ما يأتي به علم الظواهر. هناك في الواقع ما يسمَّى بالمستويات الهرمنيوطيقيَّة. لقد بات هذا المصطلح شائعًا اليوم بخلاف ما كان عليه في الماضي. يقتضي الأمر بطبيعة الحال، وفي جميع الأحوال، النظر في المستويات الهرمنيوطيقيَّة عبر مختلف أشكال الكينونة والتي تشكِّل دعامتها، والتي لا بدَّ من تمييزها لتفادي أيِّ التباس متسرِّع بين طرق الفهم، رغم أنَّني لطالما حذَّرت طلَّابي في باريس وطهران من سوء فهم كهذا. من الضروريِّ في هذا الإطار تكوين مفهوم محدَّد للظاهريَّات والهرمنيوطيقا. لا شكَّ في أنَّنا غالبًا ما تساءلنا حول كيفيَّة ترجمة فكرة الظاهريَّات بكلِّ دقَّة، إنَّ إلى اللغة العربيَّة أو الفارسيَّة. يتمثَّل أحد الحلول في ترجمة الكلمة بكلِّ بساطة إلى الحرف العربيّ.

البحث عن المعنى المكنون

فيليب نيمو: ما الذي تعنيه بالكشف والمكاشفة وفق المنهجيَّة الهرمنيوطيقيَّة؟

كوربان: كشف المحجوب هو المقاربة التي تعتمدها الظاهريَّات، عبر كشف المعنى المستتر، أو الباطنيّ. والحاجب هو نحن أنفسنا طالما أنَّنا لا نثبت وجودنا، طالما أنَّنا لسنا هناك على المستوى الهرمنيوطيقيِّ المفترض. ليس علينا بالتالي العمل معًا، حتّى كنَّا سنتوقَّع اختلافًا على مستوى الهدف، وهو اختلاف يتجلَّى في واقع أنَّ هذا الكشف بحسب الثيوصوفيين لدينا هو كشف الباطن المخفيِّ تحت الظاهر العلنيّ. بهذه الطريقة، تبقى الهرمنيوطيقا لديهم مطابقة للمصدر والأساس معًا، أي ظاهرة الكتاب المقدَّس المنزَّل. وهذا تحديدًا هو المقصود ممَّا يشار إليه بالعربيَّة بـ«التأويل». لا علاقة بالتالي للتأويل الأصيل بـ«المجاز»، لكن قد يحدث أن يترك صعود هذه المستويات الهرمنيوطيقيَّة الانطباع لدينا بأنَّنا تركنا خلفنا شريكنا الظاهريَّ الغربيّ. لكن بما أنَّنا نسير على الدرب الهرمنيوطيقيِّ نفسه، فلمَ لا يلاقينا؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن يحكم علاقاتنا المستقبليَّة. إسمح لي أن أشير ههُنا إلى كتابي عن ابن عربي الثيوصوفيِّ العظيم لمَّا شرح معنى أسماء الله الحسنى بشكل مبهر. ذلك هو محور تركيزيٌّ في الكتاب الذي يشكّل محور عملي كباحث في العلوم الفلسفيَّة والدينيَّة.

فيليب نيمو: ما دمت مهتمًّا إلى هذه الدرجة بالحكمة المشرقيَّة وبالعرفاء المسلمين، لماذا لم تخصِّص مؤلَّفًا بيبليوغرافيًّا يؤرّخ لسيرتهم الذاتيَّة واختياراتهم الفلسفيَّة والدينيَّة؟

كوربان: لن يكون صعبًا عليك عزيزي فيليب نيمو أن تتفهَّم سبب عدم قدرتي وعدم رغبتي في أن أكون مؤرِّخًا بالمعنى الشائع والمتعارَف عليه لهذه الكلمة، أي العالم الذي يكتب عن الماضي، إنَّما من دون أن يكون مسؤولاً عنه، أو حتّى عن المعنى الذي يعطيه له، في حين أنَّه هو من يعطي هذا الماضي هذا المعنى أو ذاك، ويطابق السببيَّة التاريخيَّة مع المعنى الذي يختاره له. فالوقائع، بالنسبة إلى المؤرِّخ، قد مضت، والأحداث أصبحت من الماضي، في حين أنَّه لم يكن هناك، ذلك أنَّ المؤرِّخ يجب ألَّا يكون هناك أينما ومتى حصل ذلك، لا بل ينبغي ألَّا يكون هناك، وألَّا يظهر وجوده في ذلك الماضي لكي يتمكَّن من التحدُّث عنه بكلِّ موضوعيَّة تاريخيَّة. حتى لو استخدم مصطلحات مثل ماضٍ حيٍّ، أو وجود الماضي، فلن يتعدَّى هذا الوجود كونه مجرَّد استعارة حميدة لحجَّته الشخصيَّة. في المقابل، على الظاهريِّ الهرمنيوطيقيِّ أن يبقى دومًا هناك (Dasein)، فعبر إبراز وجوده يتجلّى ما هو مخفيٌّ تحت الظاهرة، وذلك عبر فتح المستقبل المتضمّن في ذلك الماضي الغابر.

في سياق آخر، فإنَّ التحليل يعني تطبيق الهرمنيوطيقا بما يفترض مسبقًا وضمنيًّا خيارًا فلسفيًّا مفهومًا للعالم، Weltanschauung أو رؤية كونيَّة. يتجلَّى هذا الخيار في الأفق نفسه الذي ينتشر تحت إطاره تحليل انفتاح (Da) الوجود الإنسانيّ (Dasein). لكن من غير الضروريِّ البتَّة الاتفاق مع الرؤية الكونيَّة الضمنيَّة هذه لتشغيل كلِّ الموارد الخاصَّة بتحليل هذا الـDasein الذي ترجمته للتوِّ بـ«الكينونة». فإن كانت رؤيتك الكونيَّة لا تتزامن وتلك الخاصَّة بهايدغر، فسيترجم ذلك بواقع أنَّك ستعطي انفتاح الكينونة بعدًا آخر لا يعطيه كتاب «الوجود والزمان». كنت قد قارنت ذلك للتوِّ مع المفتاح الذي يوضع بين يديك لفتح قفل. فهذا المفتاح هو الهرمنيوطيقا، وما عليك سوى أن تعطي هذا المفتاح الشكل الذي يجعله متناسبًا مع القفل الذي تريد فتحه. تظهر لنا في هذا الإطار الأمثلة التي طرحتها منذ لحظات بأنَّ مفتاح الهرمنيوطيقا، عند تحديد شكله المناسب، يفتح جميع الأقفال التي تمنع الوصول إلى ما هو محجوب، وما هو مخفيّ، وما هو مستتر.

فيليب نيمو: أرجو أن تبيِّن لنا سيد كوربان ما الذي تقصده من النظر إلى الهرمنيوطيقا بوصفها مفتاحًا للدخول إلى عالم هايدغر؟

كوربان: لقد أشرت قبل قليل إلى أنَّ استعمال المفتاح التأويليِّ الذي وضعه هايدغر في متناولنا لا يعني الانخراط المباشر في فلسفته وفي نظرته للعالم. فالتأويليَّات تعمل انطلاقًا من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ ذلك بأنَّ مهمَّتها تكمن في تسليط الأضواء على الحضور الإنسانيِّ، وهذا الفعل يدرك نفسه ويموضِعُها. كذلك يحدِّد «الدا» (الهنا) وضعيَّة حضوره ويكشف الأفق

الذي كان حتى ذلك الوقت محجوبًا عنه. ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا ملاَّ صدرا على وجه الخصوص تبلغ أوجها في ميتافيزيقا الحضور. ولدى هايدغر تنتظم حول هذه الوضعيَّة التباسات التناهي الإنسانيِّ الذي يحدِّدُه باعتباره «وجودًا من أجل الموت». أمَّا لدى ملاَّ صدرا وابن عربي، فالحضور ليس كما يعيشانه في هذه الدنيا، أي بما هو حضور تكون غائيَّته الموت كما تكشفه لهما «ظاهرة العالم وظاهره» المعيش، وإنما هو «وجود في ما وراء الموت». نحن ندرك منذ الوهلة الأولى أنَّ تصوُّر العالم، والاختيار الفلسفيَّ السابق للوجود، سواء لدى هايدغر أم لدى حكماء التصوُّف المسلمين الإيرانيين هي نفسها عنصر مكوّن لـ«دا» (هنا) الدازاين، ولفعل الحضور للعالم ولتنويعاته. ومن هناك، ليس علينا سوى حصر مفهوم الحضور عن قرب ما أمكننا ذلك.

فيليب نيمو: من أجل أيِّ شيء يمكن أن يكون الحضور الإنسانيُّ حضورًا؟

كوربان: تبدأ الإجابة في هذا الصدد بالمنظومة العرفانيَّة لدى الإسماعيليين. فهم يميّزون بين أمرين: أولاً: ثمَّة معرفة أو علم صوريٌّ هو العلم في صورته المعتادة؛ وهو يتمُّ بوساطة إعادة تصوُّر وشكل خياليٍّ في النفس. وثانيًا: ثمَّة علم يسمّونه علمًا حضوريًّا، وهو لا يمرُّ بوساطة تمثيل أو تصوُّر ولا بشكل خياليٍّ وإنَّما هو حضور مباشر، ذلك الحضور الذي به يفترض فعل حضور النفس ذاتها حضور الأشياء التي يسمّونها أيضًا علمًا إشراقيًّا، باعتباره في الآن نفسه بزوغ شمس الوجود على النفس وطلوع الإشراق الصباحيِّ للنفس على الأشياء التي تكشف عنها وتتكشَّف لذاتها باعتبارها حضورًا مشتركًا compresences. من المهمِّ هنا أن نحفظ على الدوام الدلالة الأصليَّة الأولى لكلمة إشراق أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا مشرق يجب عدم البحث عنه في خرائطنا الجغرافيَّة، فهو النور الذي يطلع، النور السابق على كلِّ شيء منزَّل وعلى كلِّ حضور، لأنَّه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور.

فاعلية الحضور في الوجود

فيليب نيمو: ماذا أيضًا وأيضًا حول هذه النقطة بالذات (الحضور والإحاطة)؟

كوربان: الاختلاف بأجمعه سيكون حين سنطرح السؤال التالي: أي حضور يستحضر الحضور الإنسانيَّ لنفسه بممارسة فعل الحضور؟ بعبارة أخرى: بأيِّ كوكبة من الحضور يحيط الدازاين نفسه عبر تكشُّفه لذاته؟ ولأيِّ عوالم يتمُّ الحضور بالوجود هنا؟ هل عليَّ الاقتصار على ظاهرة العالم الذي يحلِّلَه هايدغر في كتاب الوجود والزمن؟ أم عليَّ الشعور بحضوري والقبول به وتمديده إلى كلِّ العوالم البَيْنِيّة، كما يكشفها لي ويوحي بها إليَّ الحضور الإشراقيُّ لأهل العرفان المسلمين الإيرانين؟ إنَّني بإثاراتي لهذا السؤال، أردت توضيح الاختلاف الذي تحدَّثت عنه قبل قليل. فإذا كان هايدغر يعرِّفنا كيف نحلّل «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني أبدًا، كما ترى، أنَّ حدود الأفق الهايدغريِّ سوف تفرض نفسها على فعل الحضور هذا. لذلك كنت أشرت سابقًا

إلى الَّلحظة الحاسمة التي انصرفت فيها نحو مستويات تأويليَّة لم تتوقَّعها التحليليَّة الهايدغريَّة التي كانت آنذاك بين يدي. مع فعل الحضور نجدنا بصحبة التراتبات الدينيَّة للأفلاطونيِّ الجديد بروقليس، وللعرفان اليهوديِّ، والعرفان الفلانتينيِّ، فضلاً عن العرفان الإسماعيليّ. فالمستقبل وبُعد المستقبل انطلاقًا من ذلك، هو ما يتقرَّر. فإذا كان فعل الحضور هو المستقبل الذي لا يَكُفُّ عن التشكُّل في الحاضر، والآتي الدائم الخاصّ بي، فما هو هذا المستقبل؟ لا يمكننا هنا مداورة عمليَّة الاختيار، أي الاختيار الفلسفيّ المضمَر في ما قبل المسعى الهرمنيوطيقيّ. فالتأويليَّات لا تقوم سوى بالكشف عنه. فمن جهة، يصدح القول المأثور والمؤثر للتحليليَّة الهايدغريَّة: الوجود من أجل الموت. ومن جهة ثانية نحن مَدعوّون بقوَّة إلى حريَّة في ما وراء الموت. لنحافظ على كلمة هايدغر Entschlossenheit أي القرار الصارم، وهو ما يعبّر عنه اليوم بالقرار بلا رجعة. إذ إنَّ الأمر يتعلَّق بإدراك أن هذا القرار لم يكن حركة تراجع أمام الموت، وبالتالي ليس عجزًا عن أن يكون المرء حرًّا من أجل ما وراء الموت، ثمَّ أن يكون حاضرًا للموت ومن أجل ما وراء الموت. أخشى ما أخشاه بالفعل أن تخفق الإنسانيَّة في أيامنا هذه أمام الحريَّة من أجل ما وراء الموت. لقد راكمنا بالكثير من الذكاء المعرفي في كل المعارف والعلوم المتاحة: تحليل نفسي، وعلم اجتماع، وماديَّة تاريخيَّة، ولسانيَّات، وتاريخانيَّة، إلخ. وكلُّ شيء تمَّ استحضاره لحجبنا عن كلِّ نظر وكلِّ دلالة في الماوراء. والبشريَّة المتطوِّرة بالغ التطوُّر، في منتهى مئات الآلاف من السنين، خصوصًا تلك التي يتصوَّرها فرانز فرفيل في روايته «نجم الذين لم يولدوا»، حتى هذه الإنسانيَّة ـ في ما عدا المؤهَّلين لذلك دائمًا وهم «حكماء الزمان» ـ لا تكفُّ عن السقوط باعتبارها إنسانيَّة بالغة الوهن والشيخوخة. هنالك في آخر المطاف المعنى الميتافيزيقي لكلمة «غرب»: الانحطاط والغروب، وهو المعنى الذي أثبته السهروردي في قصَّته المؤثِّرة والقصيرة «الغربة الغربيَّة». سوف أصرِّح يومًا ما كيف أنَّ قهذه القصَّة كانت بالضبط الَّلحظة الحاسمة الذي رميت فيها جانبًا بثقل التناهي الذي كانت تنوء تحته السماء المكفهرَّة للحريَّة الهايدغريَّة. وكان عليَّ أن أدرك أنَّه تحت هذه السماء المعتمة، كان «دا» الدازاين جزيرة صغيرة ضالَّة، أي جزيرة «الغربة الغربيَّة».

يُهدِّئ الناس أنفسهم دائمًا بالقول: «الموت جزء من الحياة». وهذا أمر غير صحيح، إلَّا إذا نحن فهمنا الحياة في معناها البيولوجيّ. بيد أنّ الحياة البيولوجيَّة بنفسها مشتقَّة من حياة أخرى هي مصدرها وهي مستقلَّة عنها هي الحياة الجوهريَّة. وطالما ظل القرار الصارم «من أجل أن يكون المرء حرًّا من أجل الموت» فإن الموت سيكون عبارة عن انغلاق وسياج لا مخرجًا، وآنذاك لن نخرج من هذا العالم أبدًّا. وأن يكون المرء حرًّا من أجل ما بعد الحياة يعني حدسه وجعله يأتي كمخرج وبوابة للخروج من هذا العالم باتجاه عوالم أخرى. بيد أنَّ الأحياء هم الذين يخرجون من هذا العالم، لا الأموات.

أرجو أن أكون قد حقَّقت النجاح رغم كلِّ شيء، خلال هذه الَّلحظات القصيرة. وأن أجعل

القراء يعرفون كيف أنَّ الفيلسوف نفسه يمكنه أن يكون في الآن عينه أول مترجم فرنسيٍّ لهايدغر والمتأوّل للواقعة الدينيَّة الإيرانيَّة. أعني بذلك أن يفهموا كلَّ ما استقيته من تأويليَّات هايدغر، وكيف ولماذا استخدمتها لأبلغ الغاية التي رسمتها لمسيرتي الفلسفيَّة. وأعتقد أنَّ ذلك كان تجربة بالغة الاختلاف عمَّا مثَّلته التقاطعات الناجحة إلى هذا الحدِّ أو ذاك، بين فلسفة هايدغر واللَّاهوت. علينا أن ندرك أيضًا كيف أنَّني بعد الأعوام الطويلة التي مكثت فيها في المشرق بعيدًا عن أوروبا، كان من الصعب عليّ إعادة التواصل من جديد بشخص هايدغر وفلسفته.

فليب نيمو: لقد تحدثتَ قبل قليل عن هايدغر الذي قمت بترجمته سنة 1938. وقد شدَّدتَ على التباين بين التأويليَّات الهايدغريَّة للدازاين والتأويليَّات التي كشف لك عنها الفلاسفة والمتصوِّفة الإيرانيون. هذا التباين تقيسه بالإحالة إلى كلمَتيْ «شرق» و«مشرقي»، كما يستعملهما هؤلاء الفلاسفة. لكن هل علينا أن نفهم أنَّ مؤلَّفات هايدغر بعد 1938 شهدت توقُّفًا وثباتًا على المواقف المكتسبة إلى حدود ذلك الوقت. هل علينا أن نفهم أنَّ القسم الثاني من مؤلَّفاته، بعد مرحلة كتاب «الوجود والزمن» و«ما هي الميتافيزيقا؟» لم تغيّر من هذا الانغلاق الذي أحسست به في القسم الأول منها ؟

كوربان: انتباه.. لا أريد بأيِّ حال أن أستعمل كلمة «انغلاق» إزاء فيلسوف عَلَّمنا أن نفتح العديد من أقفال الوجود. بيد أنَّ السؤال الذي طرحته عليَّ يتعلَّق بحالتي أنا: ما الذي كانت تمثِّله مؤلَّفات وفكر هايدغر لباحث معروف ويُنظر إليه في الوقت نفسه باعتباره متأوّلاً لفلسفة إيرانيَّة إسلاميَّة ظلَّت أرضًا مجهولة في الغرب؟ لقد حاولت الإجابة حسب مستطاعي على سؤالك، وطبعًا لم يكن للأمر أن يتعلَّق فقط بمؤلَّفات هايدغر كما كانت متوفِّرة لدينا سنة 1938 والتي كانت مؤلَّفات ذات وزن لا يستهان به آنذاك. والسؤال الذي تطرحه عليّ الآن يستهدف مجمل أعمال هايدغر. وللإجابة عنه يلزمنا دراسة مقارنة كاملة لهذا المجموع مع مجموع الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة. قد تكون هذه المهمَّة ممكنة في يوم ما، لكني أعترف بأنَّها تتجاوزني حاليًّا، فلا يزال أمامي الكثير ممَّا أقوم به حيال الفلاسفة الإيرانيين، وعلى وجه الضبط لكي يغدو ذلك البحث الفلسفيُّ المقارن ممكنًا في يوم ما. وهذه المهمَّة سوف تكون أكثر لياقة ـ من جهة ـ بزملاء فلاسفة شباب، من الذين حافظوا على علاقة وطيدة مع الإنتاج الفلسفيِّ اللَّاحق لهايدغر، وهو الاتصال الذي فقدتُه لا محالة خلال سنواتي المشرقيَّة الطويلة، ومن جهة ثانية بالفلاسفة الشباب، وسواهم الذين شجعتهم على الدراسة الشخصيَّة للعربيَّة والفارسيَّة، حتى يستطيعوا الفعل في مجال الفلسفة والتصوُّف الإسلاميين عبر تخليصها من «كهف» ما يسمَّى عادة «بالاستشراق».

لقد كانت وفرة المؤلَّفات وامتدادها، كما تعلم، هائلة. فقد تمَّ الإعلان عن نشر الأعمال الكاملة التي تتضمَّن نصوص المناظرات، في ما يناهز السبعين مجلَّدًا. وهو ما يعادل منشورات فلاسفتنا المشرقيين. ثمَّة إذن، آفاق جميلة للعمل و«لإرادة الوجود»، وهي لامحدودة وتتطلَّب الفهم. ولقد

آن الأوان لإعادة القول: أيُّها الفلاسفة، لتركبوا سفنكم للإبحار. وعلى كلِّ حال، فأنا أعتقد أنَّه من المفيد القيام بشهادة في أفق الجواب عن سؤال يبدو أشبه باللُّغز. هذا السؤال يتعلَّق بمصير ما كان يعتبر الجزء الثاني من كتاب "الوجود والزمن"، وهو الجزء الذي من دونه لا يغدو الجزء الأول سوى قوس محروم من عماده، والذي كان سيكمل البنيان الأنطولوجيَّ للتاريخيَّة الأصليَّة الهايدغريَّة. ولقد رأيت بأمِّ عيني مخطوط الجزء الثاني هذا على طاولة عمل هايدغر في يوليو 1936 بفرايبورغ. وهو كان موضوعًا في مشَدٍّ كبير. بل إنَّه تسلّى بوضعه بين يديَّ كي أقدِّر وزنه، وكان ذا وزن ثقيل. ما الذي حدث بعد ذلك لهذا المخطوط؟ ثمَّة إجابات متناقضة، ولا يمكنني أنا بنفسي أن أقدِّم إجابة عن ذلك.

أحديَّة الوجود والموجود المتكثِّر

أعود إلى سؤالك: فكما أنَّني لا يمكنني الحديث عن «انغلاق» في المسعى الفلسفيِّ لهايدغر، كذلك لا تمكِّننا سعة مؤلَّفاته من الحديث عن توقُّف أو ثبات. والحقيقة أنَّ المسألة لا تكمن هنا. فالمسألة تتعلَّق بمعرفة ما إذا كانت التحليليَّة الهايدغريَّة طيلة هذا الإنتاج التأليفيِّ، والتي تمَّ تشغيلها في مظاهر متعدِّدة، قد حافظت ضمنيًّا على المسلَّمات المضمرة لفلسفة ورؤية للعالم قابلة لأن نقف عليها منذ البداية. فتحليل الوجود من أجل الموت باعتباره استباقَ إمكانيَّة تكوين كلٍّ مكتمل عند الكائن الإنسانيِّ، هل هذا يفترض أم لا، من البداية، فلسفة للموت؟ أعتقد أنَّ فكرة تناهٍ مفترض، لدى الفلاسفة «المشرقيين» الذين أتيت على ذكرهم، يرفض بالعكس القبول بتناهي وجودٍ محكوم عليه أن يتراجع إلى الخلف. لهذا فضَّلت الحديث عن تأويليَّات للوجود الإنسانيِّ تتوقَّف مبكرًا عند منتهىً هو في الحقيقة لا يقبل أبدًا الاكتمال والانتهاء من غير قفز إلى الأمام يكون قفزًا باتجاه الماوراء.

الالتفاتة اللَّاهوتيَّة عند هايدغر

فليب نيمو: أريد أن أطرح عليك سؤالًا أخيراً. لقد بيَّنتم التباين بين أفق التحليليَّة الهايدغريَّة والأفق «المشرقي». لكن إذا كان صحيحًا عدم وجود مكان لمفهوم الله لدى هايدغر، بما أنَّ الله يتمثَّل لديه في مفهوم ميتافيزيقيٍّ، مفهوم الكائن المطلق، ثمَّة مع ذلك لديه مكان لبُعد المقدَّس، ولأمر يسمّيه الاختلاف الأنطولوجيَّ بين الوجود والموجود، أي للاختلاف بين عالمين، العالم الأبديّ الأعلى، وعالم مؤقَّت دنيويّ. بناءً على هذا كلِّه، ألا يوجد هنا سبيل للمصالحة واللقاء بين هايدغر والفكر الدينيّ؟

كوربان: لديّ انطباع، يا عزيزي نيمو، أنَّ السؤال كما تطرحه يسعى ليجعل من هايدغر أفلاطونيًّا كبيراً. وهذا سيقودك في طريق وعر، حيث سيكون عليك أن تلاحظ كلَّ خطوة من خطواتك. وأنا لست متأكِّدًا من أنَّ بإمكاني أن أتبعك فيه. لنذكِّر أولاً أنَّ بإمكاننا القول بأنَّ هايدغر على الأقلِّ قد

حدس بالبعد «المشرقي» رغم أنَّ الأمر لا يتعلَّق بـ«المشرق» بالمعنى الذي يمنحه له الإشراقيون، «أفلاطونيو بلاد فارس». وقد تكون أنت نفسك قد بلَغَتك أصداء عن تصريحات مدهشة لهايدغر تتعلَّق بالأوبانيشاد جعلتنا نحسُّ أنَّ ما كان يرغب فيه هو أمرٌ من ذاك القبيل. ثمَّ علينا أن نعترف بأنَّ العلاقة بين الوجود والموجود لا تعادل البتَّة العلاقة بين العالم العلويِّ والعالم الدنيويّ. فلا يكفي أن نعارض بين عالم للوجود وعالم للموجود للوصول إلى المقدَّس. فعالم الموجود أو الكائن لا يعني كونه العالم الباطل والمؤقَّت، ذلك أنَّ كلَّ أكوان الآلهة والملائكة هي أكوان خالدة للموجود. بالمقابل، أنت تضع الأصبع جيدًا على شيء أساسيٍّ بتذكيرك أنَّ مفهوم الله في نظر هايدغر هو المفهوم الميتافيزيقيُّ للموجود الأسمى أو المطلق، وهو كان يدرك صعوبة ذلك المفهوم بالتساؤل عن العلاقة الممكنة بين هذا الكائن الأسمى وبين اللَّاموجود، أي العدم، حين يقال إنَّ الموجود المخلوق موجود من عدم، أي من العدم بفعل الموجود الخالق. ونحن هنا نلامس صعوبة أساسيَّة، بل جذريَّة أيضًا، بحيث أنَّها تشكِّك في معنى التوحيد بكامله. وقد رصد حكماء التصوُّف المسلمون بحذر فائق هذه الصعوبة بما أنَّ أفق الفكر والروحانيَّة الإسلاميين بكامله يهيمن عليه التوحيد أي توكيد الواحد. فما هو حال هذا الواحد؟

بإمكان هذا الخلط الكارثيِّ أن يحدث. وقد ندَّد به حكماء التصوُّف الإيرانيون بفكر ثاقب، محذِّرين من الخلط الذي مارسه الكثيرون من المتصوِّفة، ومن بعدهم أكثر من مستشرق. إنَّه الخلط بين الوجود والموجود. صحيح أنَّنا نقارب هايدغر في هذه النقطة. ففي الحكمة الصوفيَّة الإسلاميَّة، تكلَّم ابن عربي (القرن 13) بشغف على الاختلاف بين التوحيد الألوهيِّ والتوحيد الوجوديّ. فالتوحيد الألوهيُّ الظاهر يؤكِّد وحدانيَّة الله باعتباره موجودًا مطلقًا، وبوصفه الموجود الذي يبسط هيمنته على كل الموجودات الأخرى. أمَّا التوحيد الوجوديُّ الباطنيُّ فإنَّه يؤكِّد الوحدانيَّة المتعالية للوجود. فالوجود في جوهره واحد أحد. والموجودات التي يحيِّنها الوجود في فعل وجودها هي جوهريًّا متعدِّدة. والوجود الواحد الأحد هو الألوهة الواحدة الوحيدة، غير القابلة للمعرفة في غيبها. إنه ما يستعصي على التعرّف، وهو لا يمكن معرفته إيجابياً إلا في تجلّياته. فالتجلّي إذن أمرٌ جوهريٌّ كي يكون ثمَّة لاهوت توكيديٌّ ممكن. لهذا بالضبط تكون الألوهة واحدة ووحيدة، أمَّا الآلهة، أي الأسماء الحسنى، والصور الإلهيَّة وصور التجلّي فهي متعدِّدة. ولا أحد منها يمكن أن يأخذ وظيفة العلَّة المطلقة. والخلط بين إحدى هذه الصور الضرورية والإله الواحد الأحد يعني إقامة صنم وحيد مكان الأصنام الأخرى بحيث يتهدم التوحيد في انتصاره. وتوكيد الوجود في أحديَّته، باعتبار ذلك الوجود الأحد هو الألوهة نفسها، يعني توكيد جوهره نفسه، لكن هذا لا يعادل أبدًا وفي أيِّ شيء توكيد وحدانيَّة الموجود. فسيكون أمرًا مخيفًا القول بأنَّ ليس ثمَّة غير موجود واحد؛ إذ سيكون ذلك ضربًا من العدميَّة الميتافيزيقيَّة يتكفَّل الواقع بتفنيدها. فإنَّ الموجودات الأخرى تغور

في الَّلاتحدُّد والعدم، وينمحي انتظام الوجود في تراتبيَّة الموجودات. وذلك هو الوهم الذي أسكر العديد من المتصوِّفة المدَّعين، وهو ما سمَّاه بعض المتأوِّلة الغربيين «وحدة الوجود» onisme existentiel، من غير أن ينتبهوا إلى أنَّ هذا الاصطلاح يتضمَّن تناقضًا في الصفة، باعتبار أنَّ الوجوديَّ l'existentiel هو جوهريًّا متعدِّد. أمَّا العلاقة بين الوجود الأحد والموجودات (هذا الأحد المتعالي في الحقيقة على الوجود الذي يوجِده في الموجودات)، فقد بلوره في الأصل في أفضل صورة بروقليس الكبير، في العلاقة بين إله الآلهة l'Hénade des hénades وتراتبيَّات الموجودات التي تجوْهِر فرديَّتها بمنحها الوجود. فليس ثمَّة فعلاً من وجود ـ موجود إلَّا كلّ مرَّة باعتباره وجودًا (سواء تعلَّق الأمر بإله، أم بملك أو بإنسان أو بنوع، أو مجموعة من النجوم، إلخ). لهذا، فإنَّ حكماء التصوُّف المِرآوي لا التأمُّلي (spéculatifs) الكبار قد اعتبروا دائمًا أنَّ ذات التوحيد هي الواحد نفسه. إنَّه الواحد الموحِّد. فهو الذي يجعل من كلِّ موجود، ومن كلِّ واحد منا موجودًا أحدًا وفريدًا باعتباره هو أحده. ذلك هو ما عبَّر عنه الحلَّاج بقوله: «حَسَبُ الواحد إفراد الواحد له».

ربمَّا كنَّا ذهبنا بعيدًا عن الوجود والموجود لدى هايدغر. لكن ذلك ليس سوى مظهر، بما أنَّ سؤالك هو الذي جرَّنا إلى إثارة هذا الجانب الحِكْميِّ الإلهيِّ من ميتافيزيقا الوجود لدى معلِّمنا الكبير ابن عربي وكما ترى فقد قلت بأنَّ التجلّي الإلهيِّ جوهريّ، وذلك في صور متعدِّدة توافق كلّ واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتمُّ التجلّي. لكن الإله الشخصيَّ المتجلِّي لا يمكنه أن يقوم بوظيفة العلَّة المطلقة المحجوبة. هذا الخلط، بخلفيَّاته، هو ما لا يتخلَّص منه التوحيد إلَّا بالمفارقة الباطنيَّة للواحد المتعدِّد. من الناحية الوجوديَّة الأصليَّة قد نقول بأنَّ الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئًا (كائنًا) كالله. من الناحية الَّلاهوتيَّة الله هو الذي يتكشَّف للإنسان. والحكمة التصوُّفيَّة المِرآويَّة تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنيَّة للطرفين مترابطين ترابطًا لا ينفصم. فالله المتشخِّص personnalisé بالتجلّي الشخصيّ، وهو يتكشَّف للإنسان، يكشف الإنسان لنفسه، وبكشفه الإنسانَ لنفسه يتكشَّف لنفسه ويكشف ذاته لذاته. فمن هذا الجانب وذاك، تكون العين التي تنظر هي العين التي يقع عليها النظر. وكلُّ تجلٍّ (بدءًا من الدرجة الدنيا للرؤية الذهنيَّة) تتمُّ في تزامن هذين الجانبين. وربما كان لدينا هنا شيء يشابه أفلاطونيَّة جديدة متجاوَزة، بيد أنَّ التجاوز يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. صحيح أنَّه يبقى علينا القيام بالعديد من الأبحاث في هذا المنحى. لكن، بانتظار ذلك، يبقى الانطباع الذي أحتفظ به هو ما عبَّر عنه أحد الزملاء، وأعتقد أنَّه بيير تروتينيون بقوله: إنَّ التأويليَّات الهايدغريَّة تترك لدينا انطباعًا أنَّها لاهوت من غير تجلٍّ.

الإسم الوجوديّ وكلمة الله

فيليب نيمو: قد يكون علينا تعميق البحث، لجهة موضوع الكلمة التي أسَّست في العمق في العصر الحديث من قِبل هايدغر، والتي تتوافق مع التقليد المسيحيِّ لكلمة الله، وهنا نجد أنفسنا في قلب تقليد المقدَّس. وسواء أأخذ هذا المقدَّس اسم الله أم أخذ فقط اسـم الوجود، فالذي يعنينا أساسًا هو الاختلاف الأنطولوجيُّ في ذاته، أي الاختلاف بين الوجود والموجود، بالشكل الذي يتداول في الديانات لجهة التمايز والاختلاف بين العالم العلويِّ والعالم الدنيويّ. وإذا ما نحن أخذنا هذا الاختلاف في ذاته ولذاته، ألا نجد ثمَّة وحدة في المصادر بين هايدغر وعالم الديانات؟

كوربان: من جانبي أدرك جيدًا هاجسك هذا. لذلك فإنَّ سؤالك يقودنا إلى العلاقة بين الُّلوغوس الوجوديِّ الهايدغريِّ والُّلوغوس اللَّاهوتيِّ، أو بعبارة أفضل: لوغوس لاهوت الديانات الكتابيَّة كلِّها. وقد ذكَّرت في البداية بهذا القول المأثور المشترك بين كلِّ الحكماء الإلهيين، والذي هو ليس سوى إشراقة من إشراقات إنجيل يوحنا: «لا يصعد إلى السماء إلَّا ما نزل منها». فهل نزل لوغوس التحليليَّة الهايدغريَّة من السماء كي يصعد إليها؟ أنا أعتقد أني أرمِّز بذلك بحثك عن استلهام مشترك بين هايدغر والديانات الأخرى. لكن، إن نحن تمكنَّا من القراءة الميسَّرة لسيرورات العلْمنة التي نزعت الطابع المقدَّس عن المقدَّس، فلا يبقى لنا أيُّ شاهد على إعادة تقديس ما صار علمانيًّا. صحيح أنَّنا نلاحظ انتعاشًا متواترًا لـ"المُعَلْمَن"، يمنح لهذا الأخير الحظوة والامتيازات التي كانت للمقدَّس. لكن ذلك ليس في الواقع سوى كاريكاتور شيطانيّ. فالعلمنة الميتافيزيقيَّة لا تقنع إلَّا بموت الآلهة لا بانبعاثها. وعلينا إذن، أن نركِّز جهدنا كلَّه على كلمة «انبعاث» هذه. فكلُّ المعاني التي تفترضها تعني القطيعة مع نظام منتظم للأشياء: انتزاع، وخروج من القبر. والانبعاث يتمُّ إعلانه لنا في ما بعد، من خلال لغز قبر الفراغ. بالمقابل، فإنَّ "علْمنات" يومنا هذا تروح ترتضي بالتقديس المزيَّف. وأعتقد أنَّ المبشِّر المعلن لكلِّ انبعاث وبعث هو الكلمة بامتياز، أي الكلمة ذات النبرة الإلهيَّة العليَّة. على هذا النحو، وبهذه الطريقة الوجيهة يقودنا سؤالك إلى موضوع الكلمة، وإلى التقليد التوراتيِّ للكلمة الإلهيَّة. ثمَّة بالتأكيد لدى هايدغر موضوع للكلمة. لكن لا يلزم أن ننسى أنَّ أصدقاءنا "القباليين" (المتصوِّفة اليهود) هم مثل المتصوّفين في المسيحيَّة والإسلام. فقد حلَّلوا بروعة ظاهرة الكلمة، أي كيف تغدو الكلمة كتابًا، وكيف تنبعث الكلمة المكتوبة في الكلمة الحيَّة. ومقارنة مع ذلك، فإنَّ كلمة هايدغر تبدو لي موسومة بلَبْس يتمثَّل في ما يلي: هل هي غروب يكون عبارة عن علْمنة للكلمة؟ أم هي فجر يعلن عن ولادة ثانية، وعن انبعاث للكلمة في التقليد التوراتيِّ؟ والجواب متعلِّق بهؤلاء وأولئك، والأجوبة الكامنة في هذه الإجابات تجعلني أعتقد أنَّ

فلسفة هيغل إذا كانت مصدرًا لولادة نزعة هيغليَّة يمينيَّة ونزعة هيغليّة يساريَّة، فإنَّ السؤال الذي طرحت من بين تلك الأسئلة التي يمكن أن تقود الفلسفة الهايدغريَّة إلى أن تكون مصدرًا لنزعة هايدغريَّة يمينيَّة ونزعة هايدغريَّة يساريَّة.

ما يبدو لي جوهريًّا الآن، وما يبدو لي أيضًا أنَّه يؤكِّد على انسجام حوارنا هذا، هو أنَّ سؤالك يُرجعَنا إلى البداية. فقد انطلقت من فكرة التأويليَّات لدى هايدغر، التي ذكَّرتنا بأصولها اللَّاهوتيَّة. وها هوذا سؤالك عن الكلمة، يحتلُّ الصدارة في التأويليَّات، ويعيدنا إلى تلك الأصول. وهكذا نكمل معًا الدائرة الهرمنيوطيقيَّة، وذلك فأل حسن.

أتصوَّر أنَّ تجربتي الخاصَّة، كما حاولت رسمها، تتَّفق مع الهمِّ الذي يشي به سؤالك، بالمقدار الذي كانت به التأويليَّات الهايدغريَّة منفتحة على تأويليَّات كاملة. لا أعتقد أنَّ المعاني الأربعة العاديَّة التي ارتبط بها التفسير الوسيطيُّ المعروف كان لها الفضل في دفعنا إلى مستوى غير مشهود من الوجود، أي نحو مغامرة تأويليَّة «لا تراجع فيها» ولا عودة. مقابل ذلك، ثمَّة تأويليَّات للكلمة مخصوصة بالديانات الكتابيَّة، كان لها جوهريًّا فضلُ إنتاج تسامٍ وخروج وانفتاح نحو هذه العوالم "الغيبيَّة" التي تمنح لعالمنا معنىً حقيقيًّا. وأنا أفكِّر في المجال المسيحيِّ في يواكيم دو فلور، وسيباستيان فرانك، وجاك بوهم، وسويدنبورغ، وف. ك. أوتنغير، وغيرهم. إنَّهم شاهدون يؤكِّدون إلى جانب زملائهم الباطنيين في اليهوديَّة والإسلام أنَّ ظاهرة الكتاب المقدَّس، بعيدًا عن تجميد انطلاق مبادرات الفكر، هي المحفِّز الأكبر لها. ولكن، مثلما أنَّ آخرين تحدَّثوا عن ضرورة «ثورة دائمة»، فأنا أدعو إلى ضرورة «تأويليَّات دائمة». وأعني بذلك التكيُّف مع الاكتشافات التاريخيَّة والأركيولوجيَّة، التي تصل في الغالب إلى اختزالٍ لـ«النشيد التاريخيِّ» للكتاب المقدَّس في بُعْدٍ عاديٍّ ووقائعَ يوميَّة ذات تفسيرات سوسيولوجيَّة جاهزة، تكتفي بإقصاء بعض الكلمات التي تعتبر نافلة وذات بُعد مقدَّس مزعج شيئًا ما. فالتأويليَّات الدائمة لا تزيح أيَّ كلمة من التقليد، فكلُّ كلمة يجري الحفاظ عليها، كونها تساهم في اللِّقاء الصريح بين الصورة والفكرة. أمَّا السؤال المطروح في هذه النقطة بالذات فهو: هل كان هايدغر سيتبعنا في هذه العمليَّة التي تنحو إلى تحويل "العقل" من طابعه الأنطولوجيِّ إلى "عقلٍ" لاهوتيّ؟ إنَّ الحيرة التي يمكن أن نواجهها بفعل جوابه الممكن هي أمر ثانويّ. فالحديث عن «أرثوذوكسيَّة» هايدغر أمر غير مقبول، وعلينا متابعة مهمَّتنا بالشكل الذي نراه. ربما استطعنا العثور في خضمِّ الكمِّ الهائل من مؤلَّفاته غير المنشورة، أو في أحد حواراته المسجَّلة، على إيماءة نحو جواب معيَّن. وربما أيضًا يكون سرُّه قد دفن معه إلى الأبد.

علم المبدأ
ILMOLMABDAA

حقول التنظير

البداهة الميتافيزيقيَّة عقلٌ وحدس

وعي الصِّلة الاتحاديَّة بين الاستدلال المنطقي والحدس الباطني

- بديع الكسم

احتماليَّة التَّلاقي عقلاً في الميتافيزياء

بصدد ماهيَّة الزَّمن الفيزيائيِّ والخلق الأوَّل

- طارق خليل خليل

البداهة الميتافيزيقيَّة عقلٌ وحدس
وعي الصِّلة الاتحاديَّة بين الاستدلال المنطقي والحدس الباطني

بديع الكسم
فيلسوف وأكاديمي راحل- سوريا

ملخّص إجماليّ

هذه المقالة للفيلسوف السوري الراحل بديع الكسم(1924-2000) مستلَّة من كتابه «البرهان في الفلسفة» وهو نفسه أطروحته للدكتوراه التي وضعها تحت عنوان: «فكرة البرهان في الميتافيزيقا» وقدمها في جامعة جنيف – سويسرا عام 1958. المشهور عن هذا الكتاب، وكما يجمع عدد من الفلاسفة والمفكرين من أوروبا والعالم العربي، انه يكشف عن قدرة استثنائية لدى الكسم في تظهير مكانة العقل على الاستدلال وتقديم البراهين الدقيقة في علم الوجود والإيجاد. إلى ذلك يُنظر إلى هذا الكتاب - وهذه الدراسة فصل أساسي منه- بوصفه انعطافة مفارقة في إبداع القول الفلسفي عربياً وعالمياً؛ وخلافاً لما درجت عليه فلسفات الحداثة لجهة اعتبار العقل الاستدلالي القياسي وحده دون سواه هو المحجة الأخيرة والنهائية.. فقد سعى الكسم إلى بيان التكامل الميتافيزيقي بين العقل المجرد والحدس الباطني لفهم عالم الوجود وإدراك حقائقه ولقد بدا للناظر في مقاصد الكسم أن البداهة الميتافيزيقية التي انطوت عليها مباحث الكتاب إنما تشكل مقدمة تأسيسية لنظرية معرفة جديدة في الفلسفة الحديثة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: البداهة الميتافيزيقية ـ العقل الاستدلالي ـ الحدس الباطني ـ البرهان العقلي ـ فلسفة الحداثة.

علم المبدأ
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

ليس من مخالفة بين الاستدلال الميتافيزيقيَّ والاستدلال المنطقيّ. ومعنى هذا أنَّه ما من نظريَّة فلسفيَّة كبرى يمكن أن تكون متناقضة داخليًّا. والبرهان الذي يدعمها ويؤيِّدها لا ينطوي، في الواقع، على خطأ في الاستدلال يمكن التحرِّي عنه بالاعتماد على قواعد الفكر المتَّسق وحدها. أمَّا محاولات بعض المنظِّرين على صعيد التفكير الميتافيزيقيِّ - والتي استهدفت وضع مناهج الفيلسوف النظريَّة خارج نطاق المنطق الصوريِّ – فقد كانت محاولات عقيمة وغير مثمرة، لأنَّ بعضها يرتكز على تقويم خاطئ للنهج الحقيقيِّ لهذه البرهنة الفلسفيَّة أو تلك؛ وبعضها الآخر على التباس في الحدود المنطقيَّة.

في سياق مساعيها الى تسييل الكتابات والنصوص الإبداعية ارتأت الهيئة العلمية لفصلية «علم المبدأ» إعادة نشر هذه المقالة لأهميتها التنظيرية في عالم الفلسفة والميتافيزيقا، ولتناسُبِها ومحور هذا العدد المخصص حول ماهية العقل وهويته والأطوار التي يقطعها لإدراك العالم.

من هنا، بوسعنا أن نسلِّم تمامًا مع ريبو، أو رينيانو، أو بيرلمان، بأنَّ البرهان الميتافيزيقيَّ يقوم، بوجه عامٍّ، على أساس حدوس عاطفيَّة، أو على أساس أحكام قيمة. ولكن، إذا كان معنى هذا أنَّ نقطة انطلاق البرهان الميتافيزيقيِّ تتكون، في بعض الأحيان، بفعل حقائق من طبيعة عاطفيَّة أو قيميَّة، فهذا لا يستتبع القول بأنَّ الانتقال العقليَّ من حقيقة إلى أخرى هو انتقال زائف منطقيًّا، أو خارج على المنطق. كذلك بوسعنا أن نسلِّم، مع كولنوود وجان هرش، بأنَّ التوكيد الميتافيزيقيَّ لا يستنتج من حقيقة كليَّة وموضوعيَّة بل من اتخاذ موقف، هو موقف ميتافيزيقيٌّ في الأصل. ومع ذلك، لا نرى أنَّ مثل هذا الترابط بين التوكيدات الميتافيزيقيَّة يمكن أن يكون من طبيعة تسوِّغ قيام تعارُض بين استدلال الفيلسوف واستدلال المنطقيِّ أو العالم. وعليه، وجدنا من الضروريِّ أن نحتفظ لمفهوم «الدور» بدلالاته التقليديَّة، وأن نتناوله بوصفه خطأً صوريًّا خالصًا.

نلفت، بدايةً، إلى أنَّ التمييز البارع الذي أقامته جان حرش بين «الدور الفاسد الزائف» و«الدور الفاسد الحقيقيِّ»، يتيح لنا فهم كيف أنَّ الاستدلال الذي يقوم به فيلسوف صادق لا ينطوي، في الحقيقة، على دور منطقيٍّ بحصر المعنى، أو – إذا شئت – على دور يناقض المنطق بحصر المعنى. لا بل نعتقد بأنَّ كلَّ نظريَّات الاستدلال الميتافيزيقيِّ، التي ناقشناها آنفًا، تنتهي، إذا ضغطنا عليها ضغطًا كافيًا، إلى الاعتراف بأنَّ العقدة في مشكلة البرهان الفلسفيِّ تكمن بالأحرى في جزئه الحدسيِّ، لا في جزئه النظريِّ، في نقطة انطلاقه، وليس في النهج الذي سار عليه. ولا شكَّ في أنَّ النتيجة المباشرة لهذا «الإرجاع» للسرِّ الميتافيزيقيِّ هي قطع الطريق على تلك المنازعات الفلسفيَّة العقيمة، التي تعيش منعزلة على صعيد الاتِّساق الصوريِّ، وعلى صعيد دقَّة الاستنتاج، وذلك إيثارًا

للسهولة، أو بسبب التفسير الخاطئ، أو بتأثير الوهم.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الاستدلال السليم، الصحيح والصادق صوريًّا، ليس محتَّمًا أن تكون نتيجته صحيحة وصادقة ماديًّا، لأنَّه لا يتضمَّن صدق مقدِّماته. وسبق لأرسطو أن أدرك هذا وفهمه تمامًا. وقد رأينا أنَّ روجييه لم يحالفه التوفيق حين جنح إلى اتِّهامه بأنَّه يخلط بين مادَّة البرهان وصورته. فما أغرب أن نجد أنَّه ليس من النادر العثور على نظريَّات تعارض التمييز الجدريِّ بين الحدس والنظر العقليِّ. كما رأينا آنفًا أنَّ جالابير، مثلاً، يرمي إلى تأسيس «البداهة بالمعنى الدقيق للكلمة» على الاستدلال[1].

في هذا السياق، يحدثنا ج. قيالاتو، وهو توماييٌّ مع لمسة برغسونيَّة وبلوندليَّة، عن «الاتّحاد المشخَّص بين النظر العقليِّ والحدس»[2]. من المؤكَّد أنَّه يبدأ بالتمييز بين هاتين العمليَّتين وتحديد خواصِّهما المميّزة تحديدًا بارعًا. غير أنَّه يسترعي الانتباه، بعد ذلك، إلى أنَّ المعرفة الحدسيَّة والمعرفة النظريَّة - من دون أن تكونا قابلتين للانفصال واقعيًّا- هما حاضرتان على نحو من الأنحاء، إحداهما في الأخرى، حضورًا مشخصًا»[3]. وهو في الواقع، لا يجد أيَّ عناء في بيان أنَّ «المعرفة هي دائمًا الرؤية رؤية عقليَّة»؛... وهذا الأمر يؤول إلى القول بأنَّ «كلَّ معرفة هي، في الحقيقة، معرفة حدسيَّة، وأنَّ الحدس وحده معرفة». أمَّا النظر العقليُّ، فما هو إلاَّ «سبيل للوصول، ووسيلة، وطريقة لبلوغ المعرفة؛ أو هو بتعبير آخر، معرفة صائرة، في طور النموِّ، وفي طور العمل. إنَّ ما هو نظريٌّ هو استطالة الفكر. فالفكر يمارس النظر لكي يعرف، ولكن فعل المعرفة ذاته عنده هو رؤية»[4].

لكن، ينبغي أيضًا أن نوافق قيالاتو في أنَّه «لا يوجد نظر عقليٌّ بلا حدس، لأنَّ هذا الحدس حاضر «في الحدِّ الأوليِّ من المجرى النظريِّ» و«على طول مسيرته» وفي «حدِّه الأخير»[5]. أو لم يقل ديكارت عن عمليَّة استنتاج أمر من أمر آخر تتمُّ بالحدس؟[6]. وهذا الالحاق للنظر بالحدس يعني أنَّ الفعل الحدسيَّ هو الأساس الذي يقوم عليه تسويغ كلِّ خطوة من خطوات الاستنتاج. فمن الواضح أنَّ الإدراك العقليَّ الذي يسمح لنا بالانتقال من حقيقة إلى نتيجتها اللَّازمة عنها (أو الذي يقسُرنا على ذلك)، إنمَّا هو فعلٌ حدسيّ.

بيد أنَّ رؤية النتيجة اللَّازمة، أو حدس النتيجة، ليس حدسًا مباشرًا، ولا بداهة أولى. فلا غنى إذن عن المحافظة على التمييز بين الحقيقة الأوليَّة والحقيقة الفرعيَّة أو المبرهَنة. ولا يعترض قيالاتو،

[1]- أنظر، ص 48.
[2]- ج. قيالاتو: النظر العقلي والحدس، ص 29.
[3]- م. ن. ص 39.
[4]- م. ن.، ص 40-41.
[5]- م. ن.، ص 41-47.
[6]- أنظر: قواعد لقيادة العقل، ص 11.

من حيث المبدأ، على ذلك. ولكنَّه ينساه، على ما يبدو، عندما يحاول أن يبيِّن أنَّه «لا يوجد كذلك، في الزمان، حدس بلا نظر عقليّ». وهو ينبِّهنا إلى أنَّه ينبغي أن نفهم من ذلك «أنَّه لا يوجد، في الزمان، حدس لا يندمج في سياق نموٍّ نظريّ، يكون هذا الحدس منه بمثابة البذرة، أو النسغ، أو الثمرة»[1]. فليس من الصعب إذن، كما نرى، البرهان على أنَّ الحدس وحده لا يكتفي بذاته، وأنَّه يتضمَّن - عندما يكون ثمرة نموٍّ نظريٍّ -استدلالاً. ولعلَّ بوسعنا هنا الردَّ بأنَّ الحدس، الذي يندمج في سياق نظر عقليٍّ لا يقوم تسويغه على أساس هذا النظر العقليّ.

في هذا الإطار، لا يترددَّ قيالاتو في إلحاق بداهة المبادئ العقليَّة بالنظر العقليِّ. فهو يقول: «لا ريب في أنَّ المبادئ بديهيَّة، لا بغيرها، وإنَّما بذاتها. ولولا ذلك لما كانت هي المبادئ، ولافترضت مبادئ أخرى. إنَّها تسوِّغ كلَّ نظر عقليٍّ من قبل أن ينتج منها. ولكنَّ هذا لا يعني القول بأنَّها حدسيَّة على نحو مستقلٍّ عن النظر العقليِّ الذي توجِّهه وتقوده. فهي إنَّما تسوِّغ وتؤسِّس وتوجِّه لمصلحة النظر العقليِّ، وإنَّما هي، بكلمة واحدة، تسفر عن بداهتها ويشرق حدسها بالممارسة».[2]

من جهتنا، نعتقد بأنَّ هذا التنازل لهذا النوع من الاختباريَّة يقرّب تصوُّر قيالاتو من ذلك التصوُّر الذي لا يرى في مبادئ العقل إلَّا كسبًا من التجربة المعاشة. والواقع أنَّ النظر العقليَّ، الذي يستخدم مبدأ السببيَّة، مثلاً، لا يكون صحيحًا إلَّا إذا كان المبدأ صحيحًا سلفًا. لكن القول بأنَّه هو الذي يسمح للمبدأ بأن يكشف عن ذاته يكافئ، على نحو من الأنحاء، نفي السمة القبليَّة في المبدأ. اللَّهم إلَّا إذا أوضحنا أنَّ حدس المبادئ ليس مشروطًا بالنظر العقليِّ إلَّا على الصعيد النفسانيّ. وهذا الأمر لا يدمِّر، على الصعيد المنطقيِّ والأنطولوجيِّ، الأولويَّة أو الأولويَّة المطلقة للمبدأ بالقياس إلى النظر العقليّ.

الأمر الذي يبدو لنا غائمًا أكثر عند قيالاتو هو اهتمامه ببيان دور النظر العقليِّ في الحدس البرغسونيّ: «أمَّا الحدوس التركيبيَّة، التي حدَّثنا عنها ديكارت، والحدوس الوجدانيَّة، التي حدَّثنا عنها برغسون، فلا حاجة تقريبًا إلى التذكير بأنَّها تفترض إعدادًا وتحضيرًا في الزمان، وأنَّ هذا الإعداد أو التحضير يؤلِّف النظرُ العقليُّ لحمَته وسداه. إنَّها حدوس «مستحقَّة». وإذا كانت حدوسًا مباشرة، فما ذلك لا لأنَّها توصَّلت بإجراءات استقرائيَّة واستنتاجيَّة دؤوبة، وممارسات طويلة صبورة مولِّدة للمادّات والفضائل، إلى حذف الوسطاء أو دمجهم، وهم الوسطاء الذين تعيَّن على هذه الحدوس أن تستعين بهم في البداية. والواقع أنَّ في الرؤية «مباشرة» قد اكتسب كسبًا غير مباشر[3]. صحيح أنَّ الحدس، في رأي برغسون، لا ينبثق في الوجدان خارج كلِّ جدل، ولكنَّ لا يؤلف نقطة

[1]- قيالاتو: م. ن، ص 50.
[2]- م. ن. ، ص 57.
[3]- م. ن، ص 55.

انطلاق، ولا يعدُّ حقيقة أولى، إنَّما يمثل، بالأحرى، المرحلة الأخيرة من التأمُّل، أو - إذا شئت - العقدة التركيبيَّة المؤلَّفة من العديد من التجارب المعاشة. وهذا ما يؤول بنا إلى التمييز بين تصوُّرين للحدس، بدلاً من تصوُّر واحد.

1. الحدس المركَّب والحدس التأسيسيّ

لنتذكر كيف أدرك برغسون معنى الحدس الأساسي في فلسفة اسبينوزا أو بركلي، وكيف فهمه. فهو يقول: «... لا أعرف شيئًا أعمق مغزى من التباين الشاسع بين الشكل والمضمون في كتاب مثل كتاب الأخلاق: فمن جهة، هذه الأشياء الهائلة التي تدعى «الجوهر» و«الصفة أو المحمول» و«الجهة»، والعدَّة الرائعة من النظريَّات مع التعريفات الآخذة بعضها برقاب بعض، واللَّوازم والهوامش والحواشي، وهذه المجموعة من الآليَّات المعقَّدة، وهذه القوَّة الساحقة، التي تجعل المبتدئ أمام كتاب الأخلاق مذهولاً إعجابًا ورهبة، وكأنَّه أمام بارجة من طراز البارجة دريدنوت. - ومن جهة أخرى، شيء مرهف ودقيق وبالغ الخفَّة حتى يكاد يكون أثيريًّا، يفلت من بين يديك حين تقترب منه، ولا يمكنك النظر إليه، حتى من بعيد، من دون أن تغدو عاجزًا عن الاهتمام بأيِّ شيء آخر مهما كان، حتى لو كان يعدُّ في رأس ما يستدعي الاهتمام، وحتى لو كان التمييز بين «الجوهر» و«الصفة أو المحمول»، وحتى لو كان ثنائيَّة «الفكر» و«المادَّة». وخلف الكتلة الثقيلة من المفهومات ذات الصلة بالمذهب الديكارتيِّ والمذهب الأرسطيِّ، يقف حدس اسبينوزا، وهو حدس لا يمكن لأيِّ تعبير أن يكون بسيطًا بالقدر الكافي للإعراب عنه. فلنقل، مكتفين بتقريب المعنى، إنَّه الشعور بوجود التزامن بين الفعل الذي به يعرف عقلنا الحقيقة معرفة تامَّة، والعمليَّة التي بها يولده الله،(...) وأنَّ الإنسان الخارج من الذات الإلهيَّة، عندما يتوصَّل إلى العودة إليها، لا يرى بعدها إلَّا حركة وحيدة، حيث كان، من قبل قد رأى الحركتين المتعاكستين في الذهاب والإياب. - إنَّ التجربة الأخلاقيَّة تأخذ على عاتقها حلَّ التناقض المنطقيِّ، وجعل الإياب ذهابًا، وذلك بحذف (الزمان) على نحو مفاجئ».[1]

لن نجد كبير عناء كي نلاحظ أنَّ هذا الحدس، الذي يوحِّد بين «القفول» أو «الاهتداء» و«الصدور» أو «الفيض»، والذي يصف وجهة نظر الإنسان الخارج من الذات الإلهيَّة، ويحلُّ بالتجربة الأخلاقيَّة تناقضًا منطقيًّا، لا يشكِّل قاعدة المذهب السبينوزيِّ أو نقطة انطلاقه: وإنّما لبّه وصميمه، أو فلنقل أوجَه وذروته. فليس عبثًا أنَّ اسبينوزا لم يضعه في المكان، الذي وضع فيه بديهيَّاته. صحيح أنَّ مثل هذا «الحدس» لا يتجلَّى لا متغذيًّا بالنظر العقليِّ ومتضخِّمًا به. ولكن لا ينبغي، في هذه الحالة، أن نخلط بينه وبين المعرفة الحدسيَّة، التي تتحقَّق، بحسب التعريف نفسه، خارج كلِّ نظر عقليّ.

[1]- الحدس الفلسفيّ، في «الفكر والمتحرِّك»، ص 123-124.

وحدس بركلي، كما يصفه برغسون، يبيِّن لنا، على نحو أفضل؛ أنَّه لا يمثِّل البداهة الأولى في فلسفته. إنَّ عمل هذا الفيلسوف يتلخَّص، برأيه، في أربع دعاوى أساسيَّة: «الأولى، التي تضع تعريفًا لنوع من المثاليَّة، والتي بها تتعلَّق النظريَّة الجديدة في الرؤية (وإن كان الفيلسوف قدَّر أنَّ من الفطنة أن يعرض هذه النظريَّة على أنَّها مستقلَّة) يمكن أن تصاغ على هذا النحو: «المادَّة هي جملة من الأفكار». وقوام الثانية هو الزعم بأنَّ الأفكار المجرَّدة والعامَّة ترجع إلى كلمات: وهذه دعوى المذهب الإسمي. والثالثة تؤكِّد واقعيَّة الأرواح وتميِّزها خصوصًا الإرادة: ولنقل إنَّها دعوى المذهب الروحانيِّ أو المذهب الإراديِّ، أمَّا الأخيرة، والتي يمكن أن نسمّيها دعوى مذهب التأليه، فتقرّر وجود الله مستندةً، بالدرجة الأولى: على مشاهدة المادَّة».[1]

هذا كلُّه واضح كلَّ الوضوح. غير أنَّ برغسون يضيف أنَّ من المحال «أن نفحص فلسفة بركلي بانتباه من دون أن نرى الدعاوى الأربع التي ميَّزناها فيها، تتقارب في البداية، ثمَّ تتداخل بعضها في بعض، بحيث إنَّ كلَّ واحدة منها تبدو وكأنَّها غدت حبلى بالثلاث الأخريات...»[2]. ومن وجهة النظر هذه تبدو النظريَّة، على حدِّ قول برغسون «كمثل كائن عضويٍّ وليس كتجميع»[3].

ماذا يعني هذا الكلام بالضبط؟ لا مراء في أنَّ النظريَّة الفلسفيَّة تؤلِّف كيانًا عضويًّا تتكامل أجزاؤه بطريقة معيَّنة، بمعنى أنَّ لكلِّ جزء منها مكانه المحدَّد بدقَّة في البناء برمَّته. ويكفي أن نسحب الجزء، الذي في الدور الأسفل، حتى نعرض للخطر الجزء الذي في الدورالأعلى. وهذا يفضي إلى القول بأنَّ التوكيد غير المباشر يستمدُّ حقيقته وتوازنه من التوكيدات السابقة عليه. وعلى كلِّ حال، هذا هو المعنى الذي به يضع نفسه على أنَّه مثبت أو مبرهن. ولو ضربنا مثلاً بأيَّة نظريَّة هندسيَّة لظهر لنا ذلك بوضوح. فالنظريَّة الهندسيَّة لا تبنى بتجميع عدد من القضايا.

ولكن عندما ننظر إلى مذهب فلسفيٍّ كامل نظرتنا إلى كيان عضويّ، فإنَّنا نذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، ونسلِّم بوجود تسلسل ضروريٍّ بين التوكيدات المختلفة، أو النظريَّات، التي تكون لبنات بنيانه. وما أغرب أن نرى برغسون نفسه يلجأ الى مثل هذه المسلَّمة في التحليل الذي أجراه لفلسفة بركلي. لأنَّنا نعرف أنَّه يحاذر في فلسفته الخاصَّة أن يقع في أيَّة مذهَبَة منطقيَّة للحقائق التي يكتشفها.

نحن لا نعتقد بأنَّ دعاوى بركلي الأربع مترابطة ذاتيًّا، بحيث يمتنع علينا أن نرفض إحداها من دون أن نرفض الأخريات، إنَّما هي منفصلة حتى في ذهنه. ولقد سبق لبرغسون أن لمَّح إلى نظريَّة الرؤية، وجرى الحديث عن «فلسفتين» لبركلي، بقصد القول أنَّ الفيلسوف غيَّر موقفه، في هذه

[1]- م. ن. ، ص 125.
[2]- م. ن. ، ص 126.
[3]- م. ن. ، ص 127.

النقطة أو تلك، من نظريَّته، ولكن ليس في نظريَّته برمَّتها[1]. فلا يغيبنَّ عن البال أنَّه حتى اسبينوزا، الفيلسوف المهندس، لا يريد أن يربط مصير أيَّة قضيَّة من قضايا كتابه «الأخلاق» بمصير أيَّة قضيَّة أخرى. إنَّه يعلم حقَّ العلم أنَّه يدخل بديهيَّات جديدة وتعريفات جديدة في مستهلِّ كلِّ قسم من أقسام كتابه. فمن الممكن، بالتالي، رفض بعض قضاياه، والمحافظة على القضايا الأخرى في الوقت نفسه. ويبدو لنا من قبيل التبسيط حقًّا القول مع فينلون أنَّه «ما أن تصيب من مذهب اسبينوزا في موضع من المواضع، حتى تنقطع سلسلته المزعومة كلُّها»[2]، أو مع غوسدروف بأنَّه يكفي أن نسلِّم بالتعريف الأول من الكتاب الأول من الأخلاق، حتى نسلّم «في الوقت نفسه بنظريَّة اسبينوزا كلِّها».[3]

وإذا عدنا إلى مثل الهندسة نقول: من الواضح أنَّنا عندما نرفض في الهندسة اللَّاإقليديَّة مسلَّمة من مسلَّمات إقليدس، لا نرفض كلَّ النظريَّات الإقليديَّة، ولكن بعضها وحسب، وعلى وجه التحديد النظريَّات التي تستند إلى المسلَّمة المرفوضة. وفضلاً عن ذلك، أليس بوسعنا أن نسلِّم، مع توما الأكويني، بنظريَّة وجود الله، من دون أن نسلِّم بنظريَّة المعرفة الملائكيَّة؟ أليس بوسعنا أيضًا أن نوافق مع برغسون على فلسفة الحدس، وأن نعترض، في الوقت نفسه، على فلسفته في «منبع الدين»؟ إنَّنا نعتقد اعتقادًا جازمًا بأنَّه لم ينفق سنوات في التأمُّل من أجل استخلاص فلسفته الأخلاقيَّة والدينيَّة من الأجزاء الأخرى من مذهبه، أو من الحدس الأساسيّ في هذا المذهب. لقد أراد، بالأحرى، أن يتآلف مع عالم جديد، مع تجارب جديدة،ـ لكي يصل إلى تصوُّر لا يمكن التنبُّؤ به على كلِّ حال، كونه تصوُّرًا جديدًا في جوهره.

مع ذلك، فإنَّ برغسون عندما حاول أن يلقي الضوء على الدعاوى الأساسيَّة عند بركلي، لم يتردَّد في أن يقول: «... ينبغي مع ذلك أن أشير، بالنسبة إلى دعوى واحدة أو اثنتين من الدعاوى الأربع، إلى أنَّه يمكن استنتاج أيَّة دعوى منها من سائر الدعاوى»[4]. فعندما فحص مثاليَّة بركلي في مغزاها العميق رآها «تتوافق مع المذهب الإسميّ». وعندما انتقل من نظريَّة وجود الله إلى نظريَّة الأرواح، كتب قائلاً: «إذا كان جسم مصنوعًا من «أفكار»،... فلن يتمكَّن من التأثير في أجسام أخرى؛ وعلى ذلك لا بدَّ من أن تكون حركات الأجسام آثارًا ناجمة من قوَّة فاعلة أنتجت هذه الأجسام نفسها، وبسبب من النظام الذي يشهد عليه العالم، لا يمكن لها أن تكون إلَّا علَّة عاقلة[5]. وأخيرًا «إذا

[1]- أنظر في هذه المسألة: نجيب بلدي، في «فلسفة بركلي الدينيَّة».

[2]- فينلون: رسائل في موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين، الرسالة الخامسة، رقم 1، الأعمال الكاملة، ط. غوم، م 1، ص 129، نقلاً عن جول مارتان: ابرهان الفلسفي، 1898..

[3]- غوسدروف: المفصل في الميتافيزيقا، ص 22.

[4]- الفكر والمتحرِّك، ص 127.

[5]- م.ن. ، ص 128-129.

كان الله يطبع في كلٍّ منَّا إدراكات، أو «أفكارًا» – كما يقول بركلي- فإنَّ الموجود الذي يتلقَّى هذه الإدراكات، أو بالأحرى الذي يمضي لاستقبالها، هو على العكس من الفكرة: إنَّه إرادة، لكنَّها،ـ على كلِّ حال، لا تنفكُّ تحدِّدها الإرادة الإلهيَّة بلا انقطاع»[1]. ويختتم برغسون كلامه بقوله: «وهكذا يغدو العقل البشريُّ، والمادَّة، والعقل الإلهيُّ حدودًا لا نستطيع التعبير بها، إلَّا بتبعيَّة أحدها للآخر. ونجد أنَّ المذهب الروحانيَّ نفسه، عند بركلي، لا يعدو كونه وجهًا من وجوه دعوى لا على التعيين من الدعاوى الثلاث الأخرى». ومن المفيد القول، في هذا الإطار، أنَّ استعادة هذا الاستنتاج البرغسونيِّ ومناقشته في تفاصيله تستغرقان وقتًا طويلاً. فلنكتفِ بالقول أنَّه استنتاج يحبس، على ما يبدو، فلسفة بركلي داخل دور، ثمَّ يترك هذا الدور معلَّقًا في الهواء.

صحيح أنَّ بوسعنا في الهندسة الاقليديَّة، على سبيل المثال، أن نبرهن على المسلَّمات انطلاقًا من النظريَّات، إذا عددنا هذه النظريَّات مسلَّمات. ولكن، مع ذلك، يبقى أنَّ المنطق الحقيقيَّ في الهندسة الإقليديَّة يفترض مسلَّمات إقليدس سلفًا. أمَّا في حالة بركلي فما من مسلَّمات. إنَّ كتاب «مبادئ المعرفة البشريَّة» يبدأ بانتقاد الأفكار العامَّة والمجرَّدة، وببناء المذهب الإسميّ. أمَّا المادَّة فلا وجود لها، لأنَّ مفهومها مفهوم مجرَّد ليس إلَّا. في هذا الصدد، يقول بركلي: «... وهكذا نرى إلى أيِّ حدٍّ كانت عقيدة الوجود القائم خارج عقل الجواهر الممتدَّة المتحرِّكة مرهونة وتابعة لهذه النظريَّة الغريبة في الأفكار المجرَّدة»[2]. وبعد ذلك بقليل يقول: «لو أعدنا البحث في أقوال الفلاسفة الأكثر تحرِّيًا للدقَّة عن المعنى. الذي يعطونه للجوهر المادّيِّ، لوجدناهم يعترفون بأنَّهم لا يحمِّلون هذه الكلمات معنى مختلفًا عن الفكرة العامَّة للوجود موحَّدة مع المفهوم النسبيِّ لحامل الأغراض. فالفكرة العامَّة للوجود تبدو لي الأكثر تجريدًا والأكثر امتناعًا على الفهم بين الأفكار طرًّا»[3].

إلى ذلك، فإنَّ الوجود هو الوجود المدرك (esse est [ercipi) ولا بدَّ من أن يسبق توكيد وجود الله، لأنَّ هذا التوكيد ينبغي له، كي يتبرهن، أن يستند إلى مذهب اللَّامادّيَّة. وتلخِّص الفقرات الثلاث والثلاثون الأولى من المبادئ ما هو جوهريٌّ في فلسفة بركلي، وتتَّبع، على طريقتها، «نظامًا للأسباب» غر قابل للعكس. ويبيّن لنا أ. أ. لوس هذا النظام بطريقة ساطعة باهرة[4].

من المؤكَّد أن برغسون لا يترك دعاوى بركلي الأربع في الفراغ، بل هو يعترف بأنَّه إذا كان مشهد نفاذ الدعاوى المتبادل يعطينا فكرة أصحَّ عن جسم النظريَّة، فهو لا يجعلنا ننفذ إلى روحها. ولذلك نجده يبذل قصارى جهده للوصول إلى الحدس الأصيل الذي يبثُّ الحياة في مواقف هذا

---

[1]- م.ن. ، ص 129.
[2]- مبادئ المعرفة الإنسانيَّة (ترجمة أ. لوروا، القسم الأول، 11.
[3]- م.ن. ، القسم الأول، 17.
[4]- أنظر أ. أ. لوس: لاماديَّة بركلي(بالإنكليزيَّة).

الفيلسوف الإنكليزي. وبرغسون يعثر على هذا الحدس، فيقول: «يبدو لي أنَّ بركلي يرى المادَّة كمثل غشاء رقيق وشفَّاف قائم بين الإنسان والله. وهذا الغشاء يظلُّ شفَّافًا طالما لم يلتفت الفلاسفة إليه ولم يشغلوا بالهم به، وعندئذٍ يتجلَّى الله من خلاله. ولكن ما أن يمسَّه الميتافيزيقيون، أو حتى الحسّ الشائع بما هو حسٌّ ميتافيزيقيٌّ، حتى يخشن على الفور ويغدو سميكًا معتمًا، ويشكِّل ستارًا، لأنَّ الكلمات من أمثال «الجهر» و«القوَّة» و«الامتداد المجرَّد» الخ.. تنزلق خلفه، وتوضع عليه مثل طبقة من الغبار، وتقف أمامنا حائلاً دون رؤية الله بالشفَّافة»[1].

حريٌّ القول أنَّ فكر برغسون لا يقاوم حقًّا. فكتاباته، حتى عندما تندرج في إطار توضيح عامٍّ للنظريَّة الفلسفيَّة، تسحرنا وتأخذ بمجامع قلوبنا. ولكن يبدو أنَّها لا تصحُّ دائمًا. إنَّها تكشف عن ساحر لا عن جدليٍّ محاور. وفي هذه المسألة، التي نعالجها، يبدو أنَّ «نزعته البيولوجيَّة» الأوليَّة قد حملته – ويا لها من مفارقة! – إلى «نزعة منطقيَّة» تتَّصف بالمبالغة والغلوّ، لأنَّ النظر إلى فلسفة من الفلسفات في مجموعها، على أنَّها كيانٌ عضويٌّ، يفترض سلفًا اتصالاً باطنًا بين أجزائها، ويقود بالتالي إلى البحث عن مبدأ هذا الاتصال في حدس وحديّ. والحال أنَّ المذهب الفلسفيَّ هو تجمُّع أفكار غير متناقض بالتأكيد، أكثر ممَّا هو كيانٌ عضويّ. ونعني بذلك أنَّه ينطوي على كثرة من الدعاوى القائمة على أساس حدوس متميّزة. أمَّا وحدة المذهب فينبغي البحث عنها في وحدة الفكر، الذي يضع المذهب لا في وحدة الحدس الذي يؤسِّسها ويسوِّغها. ويكفي أن ننسى هذا حتى نهبَّ معترضين على فلسفة برمَّتها، متذرِّعين بأنَّها تضمُّ بين دعاواها الأساسيَّة دعوى نقدِّر أنَّها غير مقبولة. ويذكِّرنا شارل بيرلمان بأنَّ «سيمون قيل تستمد حجَّة ممَّا نجده في كتاب أرسطو من دفاع عن نظام الرقِّ، لكي تدين مذهب أرسطو برمَّته، وليس هذا وحسب، بل لكي تدين أيضًا التيَّار التومائيَّ الذي يستلهمه»[2]. ولعلَّ بيرلمان قد أفرط في قسر فكر سيمون قيل المتنوِّع الأغراض. ولكن هذا لا يمنع أنَّها كتبت تقول: «إنَّ إنسانًا يكلِّف نفسه عناء إنشاء تقريظ لنظام الرقِّ لهو إنسانٌ لا يحبُّ العدالة، ولا علاقة للقرن الذي عاش فيه بذلك البتَّة. والتسليم بفكر إنسان لا يحبُّ العدالة على أنَّه فكر يعدُّ مرجعًا وحجة، يشكِّل إهانة للعدالة، التي لا مفرَّ من أن ينالها العقاب بسبب نقص التمييز[3].

بدوره، يعترف نيكولا برديايف بأنَّه لا يحبُّ ديكارت. فقد كتب: «لا أستطيع أن أفكِّر في ملكوت الله، من دون أن أخصِّص فيه مكانًا لهرّي موري.. لطالما أثارت نظريَّة ديكارت، التي تقول بأنَّ الحيوانات ليس لها أرواح، وليست إلاَّ آلات متحرِّكة وحسب، تثير في نفسي النفور والضيق، لأنَّني

[1]- برغسون: م. ن. ، ص 131.
[2]- ش. بيرلمان و ل. أولبريشتس تيتيكا: الخطابة والفلسفة، ص 61. انظر أيضًا سيمون قيل: التجذُّر، ص 206 – 207.
[3]- سيمون قيل: م. ن. ، ص 207.

أعدَّها نظريَّة خرقاء. وهذا هو السبب الذي من أجله لم أحبب ديكارت قطّ»[1].

من جهة أخرى، كان برغسون مستعدًّا لقلب دعويين (غير ثانويّتين) من دعاواه في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» في أعقاب بعض المناقشات مع الأب سرتيانج. والواقع أنَّ سرتيانج قد كتب عن هذا الموضوع، فقال: «إنَّ العلاقة بين المسيح والكنيسة غير محدَّدة في مؤلَّفات برغسون. يجب أن نقول إنَّها لا تبدو فيها، إلَّا على أنَّها ظاهرة من ظواهر التاريخ، لا على أنها ناتجة دينيًّا من طبيعة الأشياء. ولهذا كان المؤلِّف يعلن أنَّ «ما يدين به الدين للتقليد، ولعلم اللَّاهوت، وللكنائس» غريب عن الفلسفة. وكان من دواعي غبطتي أنَّني جعلته يعدل عن هذا التصوُّر، وكان ينبغي أن يكون توكيد مضادٌّ ملحقًا في طبعة قادمة من (المنبعان). ولكن الموت لم يُتِح المجال لهذه الكلمة الطيبة أن تتحقَّق، فظلَّ المذهب يشوبه التشابه...»[2]. وقال أيضًا: «كان برغسون معاديًا للبروتستانتيَّة، فهي - في نظره- هرطقة مسيحيَّة مؤسفة. وكان يقول عنها إنَّ هذا الغصن، بانفصاله عن الجذع، قد فقد النسغ. وكان يفسِّر على هذا المنوال لماذا عجز البروتستانت دائمًا عن تقديم متصوِّفتهم، في حين أنَّ في الكنيسة الكاثوليكيَّة قدَّمت عددًا غفيراً من هؤلاء المتصوِّفة. ومع ذلك، فإنَّ تصوُّره الخاصَّ عن التصوُّف يمكن أن يؤخذ بمعنى بروتستانتيٍّ، من حيث إنَّه تصوُّف فرديٌّ تمامًا في أساسه، ولا يبدو اجتماعيًّا إلَّا على نحوٍ ثانويٍّ، وذلك عندما يكون تأييدًا وتثبيتًا، ووسيلة للتعبير، وغنى في التماثل والتواؤم. وهذا أيضًا جعلتُه يعدل عنه، من دون أن يُتاح له أن يثبت كتابة فكره الجديد»[3].

لقد أوردنا هذه الشهادة الطويلة لأنَّها ذات مغزى. فهي تظهر، مرَّة أخرى، ما يتَّسم به التصوُّر التركيبيُّ للحدس الفلسفيِّ من اتِّباع الوهم والهوى، وصعوبة العثور على صلة باطنة، أو على تبعيَّة متداخلة بين دعاوى مذهب من المذاهب، بل في وجهٍ واحدٍ من وجوه مذهب فلسفيّ.

على هذا، نقول إنَّ زمان الخلق الفلسفيِّ ليس ديمومة متَّصلة. إنَّه – إذا استعرنا هذه الصورة الجميلة من دانيال كريستوف – زمانٌ «خشن»[4]. كما يبيّن لنا كريستوف بجلاء، في كتابه «الزمان والقيم»، أهميَّة اللَّحظات المنفصلة في عالم العمل الأخلاقيّ. ومن جهة أخرى، كتب إتيان جلسون بحقّ: «لقد كان من عادة فكتور دلبوس أن يقول إنَّ كلَّ مذهب فلسفيٍّ هو نتيجة لتسوية بين عدَّة مبادئ، وليس نتيجة لمبدأ واحد. وبعض هذه المبادئ وظيفته منع أيِّ مبدأ من سائر المبادئ من تنمية نتائجه بكامل آثارها. وكان [دلبوس] يعرف كانت معرفة أكثر من وثيقة، فلم يكن ممكنًا إلَّا أ، يلحظ هذه الواقعة. وحتى اسبينوزا، مهما بدا بسيطًا، يمكن أن يكون مثلاً آخر على ذلك، ونحن

[1]- ن. برديايف: الجدل الوجودي للإلهيّ والإنسانيّ، ص 187.
[2]- سرتيانج: النور ومخاطر البرغسونيَّة، ص 52.
[3]- م. ن. ، ص 54.
[4]- أنظر د. كريستوف: الزمان والقيم، ص 178.

نعترف بأنَّنا لا نرى أيَّة فلسفة كبرى لا يمكننا ذكرها مثلاً لتأييد ذلك»[1]. ولكن، لمَّا كنَّا لا نبحث هنا في كيفيَّة تحقيق توازن المبادئ في صلب المذهب الفلسفيِّ، فقد اكتفينا بالبحث في كيفيَّة وضع المبدأ نفسه في أساس تصوُّر ميتافيزيقيٍّ، وفي قاعدته.

2. بداهة الحدس الميتافيزيقيّ

من الصعب أحيانًا التمييز، للوهلة الأولى، بين ما هو بديهيٌّ وما هو مبرهَن في نظريَّة فلسفيَّة. ولكي نقتنع بذلك، يكفي أن نتذكَّر البرهان على وجود الله بالحركة، عند أرسطو، وعند توما الأكويني. إذ يبدو أنَّ نتيجة البرهان تتمُّ برهنتُها بالاعتماد على مبدأ عقليٍّ، وعلى ملاحظة واقعيَّة. ويلخِّص جلسون هذا البرهان كما يلي: «كلُّ متحرِّك يتحرَّك بغيره. وحواسُّنا تبلغنا أنَّ هناك حركة، كالحركة الشمسيَّة على سبيل المثال. فالشمس، إذن، تتحرَّك لأنَّ شيئًا يحركها. ولكن الذي يحرِّكها متحرِّك أو ليس متحرِّكًا. فإذا لم يكن متحرِّكًا، بلغنا نتيجتنا، أعني ضرورة وضع محرِّك لا يتحرَّك نسمّيه الله. وإذا كان متحرِّكًا، فذلك لأنَّ محرِّكًا آخر يحرِّكه. وإذن، إمَّا أنَّه يجب الصعود إلى اللَّانهاية، وإمَّا أنَّه يجب وضع محرِّك لا يتحرَّك. ونحن لا يمكننا الصعود إلى اللَّانهاية، فمن الضروريِّ إذن، وضع محرِّك أول لا يتحرَّك»[2].

لكن في هذا البرهان، كما يقول جلسون، توجد قضيَّتان تحتاجان إلى إثبات، أعني (كلّ شيء يتحرَّك بغيره) و(أنَّنا لا نستطيع الصعود إلى اللَّانهاية في سلسلة الأشياء المحرِّكة والأشياء المتحرِّكة). القضية الأولى يبرهنها أرسطو بثلاثة أدلَّة: الدليل الأول «يفترض هو نفسه ثلاث فرضيَّات»[3]. والقضية الثانية تبرهن أيضًا بثلاثة أدلَّة.

لن نعود إلى متابعة تفاصيل البرهان، ولكنَّنا نلفت الانتباه، مع ذلك، إلى أنَّ الدليل الثالث على القضيَّة الأولى، مثلاً، يفترض أن «كل متحرك قابل للقسمة». وهذا يعني أنَّ هذا التوكيد لا غنى عنه في ذهن أرسطو من أجل الوصول إلى المحرِّك الأول. أكثر من ذلك، فهو لا يستطيع الانتقال من وجود المحرِّك الأول الذي لا يتحرَّك من الخارج، إلى وجود محركٍ أول لا يتحرَّك مطلقًا إلاَّ بإدخال مفهومَي «القوَّة» و«الفعل». وبلفت النظر إلى أنَّه من المُحال أن يكون الوجود وجودًا بالقوَّة ووجودًا بالفعل، في وقت واحد ومن جهة واحدة[4].

على هذا المنوال يجعلنا أرسطو نتراجع من قضيَّة إلى قضيَّة أخرى. غير أنَّه يقول لنا إنَّه «يجب

---

[1]- إتيان جلسون: ملاحظات على التجربة في الميتافيزيقا، في «أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة»، م 4، ص 5.
[2]- إ. جلسون: التومخائيَّة، ص 90.
[3]- م. ن. ، ص 90.
[4]- أنظر: أرسطو: الطبيعة، 8. أنظر كذلك جلسون: م. ن. ، ص 94.

التوقُّف». وحيث نتوقَّف بالضبط نقبض على البداهة، وتصبح ملك أيدينا. ولكن، إذا كان الحال على هذا المنوال، فأين يجب أن نتوقَّف بالضبط؟.

لنضرب مثلاً بسيطًا جدًّا ومحدودًا جدًّا، وهو مثل العلاقة بين مبدأ السبب الكافي ومبدأ التناقض. نحن نعرف أنَّ هيوم أخذ على عاتقه دحض كلِّ الأدلَّة التي تجعل مبدأ السببيَّة مرتكزًا على مبدأ التناقض[1]. وقد أيقظ هذا الدحض كانط من «سباته الاعتقاديّ»، وقاده إلى النظر إلى مبدأ العلَّة على أنَّه واحد من الأحكام التركيبيَّة القبليَّة، أي على أنَّه لا يمكن إرجاعه إلى حكم تحليليٍّ، مثل مبدأ الهويَّة أو مبدأ التناقض. ومع ذلك، فإنَّ المشكلة قد أعيدت دراستها على أيدي بعض الفلاسفة المعاصرين، وحلَّت بطريقتين متباينتين. فمبدأ العلَّة، في نظر بعضهم، هو مبدأ أول، وبالتالي غير قابل للبرهان، وبديهيٌّ بذاته. وهو، في نظر بعضهم الآخر، ومنهم جاك ماريتان، لا يمكن إنكاره من دون الوقوع في التناقض. وهذا يعدل القول بأنَّه قابل للنظر فيه ببرهانٍ بالخلف. في هذا المجال، يقول جاك ماريتان: «إذا نفيت مبدأي علّة الوجود والسببيَّة أكون قد نفيت بذلك مبدأ الهويَّة، لأنَّه إذا كان الشيء الموجود، والذي ليس موجودًا بذاته، ليس موجودًا بغيره، فإمَّا أنَّه ليس له ما يجعله موجودًا، فهو إذن ليس موجودًا، (مع أنَّه موجود)، وإمَّا أنَّ له بذاته ما يجعله موجودًا، فهو إذن موجود بذاته (مع أنَّه ليس موجودًا بذاته)[2].

هل يجب أن نقول إنَّ مبدأ العلَّة، في رأي ماريتان، يمثِّل حقيقة فرعيَّة وقابلة للبرهان، وليست بالأحرى مبدأ أول؟ نعتقد أنَّ بوسعنا القول أنَّه إذا كان قابلاً للإرجاع على مستوى معينَّ، فإنَّه يظلُّ مبدأ على مستوى آخر. ففي «عالم النظر» في الفلسفة، أي في صميم التفكير الميتافيزيقيِّ، يضع نفسه بديهيًّا بذاته. فالبداهة تعني هنا الاكتفاء الذاتيّ. وقابليَّة المبدأ للإرجاع ليست سمة مميّزة لهذا المبدأ إلاَّ من الخارج، وعلى نحو من الأنحاء زائدة. وبلغت أندريه لالاند النظر إلى أنَّ «القضايا الأكثر بداهة في علم من العلوم، حتى في الرياضيَّات، ليست بالضرورة القضايا الأكثر بساطة والأكثر عموميَّة (أي القضايا، التي تؤلّف منظومة المبادئ الأقل عددًا، التي منها يمكن استنتاج هذا العلم). فالبداهة تنتمي عادة إلى طبقة من القضايا، التي لا تكون أولى من وجهة النظر المنطقيَّة»[3].

قد يساعدنا هذا التمييز على فهم أفضل لدلالة البداهة، التي تتَّسم بها الحقائق الأولى في النظريَّة الميتافيزيقيَّة. إنَّ الكوجيتو الديكارتيَّ، على سبيل المثال، ما يزال يضايق مؤرِّخي الفلسفة. فهم يتساءلون إن كان يمثِّل في ذهن ديكارت توكيدًا مباشرًا أم نتيجة استدلال. ويبدو أنَّ نصوصه

[1]- أنظر هيوم: المفصل في الطبيعة الإنسانيَّة (ترجمة أ. لوروا، ج 1، ص 151-155.
[2]- جاك ماريتان، تأمُّلات في العقل، ص 47.
[3]- المفردات، مادَّة: البداهة.

الصريحة تسوِّغ الفرضيَّتين المتناقضتين كلتيهما[1]. ونحن نعتقد بأنَّ الكوجيتو يجب أن يُعدَّ بداهة ميتافيزيقيَّة. فلنرَ كيف.

الواقع أنَّ ديكارت، وهو يسعى لوضع فلسفة، لم يكن يبحث عن أيَّة حقيقة مهما كانت يمكن أن تقدِّم له نقطة انطلاق، لأنَّ هناك حقائق عاديَّة أو غير مثمرة. وتلك الحقائق التي تتعلَّق بقواعد الاستنتاج، أو معنى الحدود، التي تستخدم في اللُّغة، مثلاً، عاجزة عن أن تشقَّ أمامه طريق التقدُّم إلى الحقيقة. ومع ذلك، فإنَّ هذه الحقائق لا يمكن أن توضع موضع الشكّ. ولقد كان ريمون على صواب عندما قال: «إنَّ الشكَّ، مهما افترضنا أنَّه شكٌّ جذريٌّ، يضمُّ، بالضرورة، الإيمان بسلطان الاستنتاج، الذي هو الخاصَّة المميِّزة للعقل البشريِّ، وهو السلطان الذي تعبّر عنه صيغة «إذا ...إذن...» التعبير الأكثر عموميَّة. إنَّ إنكارنا على العقل ملكة استنتاج النتائج من فرضيَّة، يعني أنَّنا ننتزع من الشكِّ إمكان الحدوث؛ وأنَّنا نضع أنفسنا، بالتالي، خارج شروط كلِّ فكر، وخارج الشكِّ، الذي نؤكِّد وجوده، بالذات»[2].

معنى هذا أنَّ الشكَّ الحقيقيَّ لا يمكن إطلاقًا أن يكون شكًّا كليًّا، من دون أن يكون، في الوقت نفسه، انتحارًا عقليًّا. وشكُّ ديكارت، على كلِّ حال، لا يحمل إلاَّ على ما يقبل الشكّ. فهو لا يشكُّ في أنَّه يملك أسبابًا صحيحة وغير قابلة للشكِّ تحمله على الشكِّ في هذا الشيء أو ذاك. إنَّه لا يشكُّ في أنَّه يشكُّ، أي أنَّه يفكِّر. ولا يشكُّ أيضًا في أنَّه موجود، لأنَّه لو كان يشكُّ في ذلك، لظلَّ سجين شكِّه إلى الأبد، ولكان عاجزًا عن العثور على نفسه من جديد، ولكان بحاجة إمَّا إلى نعمة خارجيَّة تنتزع الشكَّ من قلبه وتشفيه (وتجربة الغزالي تبيّن ذلك بجلاء يدعو إلى الإعجاب)، وإمَّا إلى حقيقة وجود تفضي به إلى استنتاج الوجود. وديكارت لا يلجأ إلى نعمة خارجيَّة، ولا إلى حقيقة وجود تكون أساسًا لوجوده الذاتيّ. وعلى كلِّ حال، أنىَّ له أن يجد مثل هذه الحقيقة، إن لم يجدها في ذاته؟ ولمَّا كان المشكوك فيه لا يمكن أبدًا أن يقود إلى اليقينيِّ، فإنَّ «أنا موجود»، عند ديكارت، لا تولد من الشكِّ، ولا تخرج منه. إنَّها بالأحرى تقاوم الشكَّ، وتضع نفسها، ليس بفضل أسباب الشكِّ، وإنمَّا رغم هذه الأسباب كلِّها. وهو، بهذا المعنى، يعرِّف عن حقيقة بديهيَّة. وإذا ما قيل إنَّ هذه الحقيقة مسبوقة عنده، مع ذلك، باستدلال طويل، فنردَّ بأنَّ هذا الاستدلال لا يستخدم لتأسيس هذه الحقيقة تأسيسًا إيجابيًّا، أو لاستنتاجها من حقيقة سابقة، أو، بكلمة مختصرة، للبرهان عليها، بل بالأحرى لتمهيد الطريق ونزع العقبات. ودور الاستدلال هنا، كما عند أفلاطون، هو إعداد الفعل الحسيِّ، وقيادة العقل إلى إدراك موضوعه إدراكًا مباشرًا.

[1]- أنظر بوجه خاصّ أ. ريمون: الكوجيتو، التحقُّق من فرضيَّة ميتافيزيقيَّة، في «الفلسفة الروحانيَّة»، ج 1، ص 239-76.
[2]- أز ريمون: م. ن. ، ص 51.

غير أنَّ حقيقة الـ «أنا موجود» ليست أساس كلِّ الحقائق الممكنة، فهي ليست إلَّا المثل الأنموذجيَّ لهذه الحقائق، وتتميز من الحقائق الأخرى بأهميَّة مضمونها وبإمكاناتها في النموّ. في هذا السياق، يقول ديكارت: «... عندما قلت إنَّ هذه القضيَّة أفكر، إذن أنا موجود، هي الأولى والأكثر يقينًا، التي يمكن أن تعرض لذلك الذي يوجِّه أفكاره بنظام، فلم أنفِ بذلك أنَّه تجب قبل ذلك معرفة ما هو الفكر، واليقين، والوجود، وأنَّه من أجل التفكير يجب الوجود، وأشياء أخرى مماثلة. ولكن، لأنَّ هذه مفهومات بالغة البساطة، فلا تجعلنا بذاتها نمتلك معرفة أيِّ شيء موجود، فلم أرَ من الواجب أن نقوم هنا بأيِّ تعداد لها»[1].

لا بدَّ من القول أنَّ بداهة الكوجيتو بداهةٌ ميتافيزيقيَّة. فهي، على صعيد المعرفة بوجهٍ عامٍّ، ليست أولى على نحو مطلق، لأنَّ بداهات أخرى توجد إلى جانبها، أو حتى تسبقها. ومن وجهة النظر المنطقيَّة فإنَّ «من أجل التفكير يجب الوجود» متضمَّنة في «أنا أفكر إذن أنا موجود». وإحداهما ليست صادقة أكثر من الأخرى. ولكن، على الصعيد الميتافيزيقيِّ، فإنَّ الكوجيتو وحده هو حقيقة أولى. وهذه الحقيقة هي متيافيزيقيَّة، لا لأنَّها تؤكِّد - كما تبيّن لنا جان هرش بجلاء - وجودًا قريبًا عن عالم الموضوعات وحسب، بل لأنَّها أيضًا من صعيد أنطولوجيٍّ بالمعنى الدقيق للكلمة، ولأنَّها تتَّصل باستقلال الفكر، حقيقتنا العميقة.

لا شكَّ في أنَّ ديكارت لم يزعم أنَّه قد بدأ ثورة فلسفيَّة بتوكيده البسيط أنَّه موجود. فالوجود الذي يؤكِّده هو وجود الفكر غير المتجسِّد، الفكر الخالص. وعلى هذا النحو يوجد الفكر ويقوم بذاته. ولمَّا لم يكن عرضًا تابعًا لشيء آخر غيره، فلا يمكن أن يكون إلَّا جوهرًا. صحيح أنَّ ماهيَّته ليست كلُّها إلَّا تفكيرًا، ولكنه جوهر رغم كل شيء. فديكارت يرفض سلفًا كلَّ تصوُّر للفكر على أنَّه ظاهرة ثانويَّة، أو على أنَّه إفراز من الدماغ. إنَّه يغرس جذر الفكر في الوجود، وينشئ مذهبًا روحانيًّا أصيلًا، لأنَّ الروحانيَّة الظاهريَّة التي تتردَّد في وضع الاستقلال الأنطولوجيِّ للفكر ليست إلَّا صورة من صور المادّيَّة. والفكر - الجوهر عنده لا يمكن أن يكون إلَّا خالدًا بالطبيعة. وفكرتا اللَّامتناهي والكمال اللَّتان يملكهما هما فكرتان حقيقيَّتان واقعيَّتان تتضمَّنان وجود اللَّامتناهي و(الكمال). وعلى هذا النحو، تبدو لنا بداهة الكوجيتو بداهة ميتافيزيقيَّة لأنَّها تضع بالفعل الأساس لميتافيزيقا كاملة.

إلى ذلك، فإنَّ «الطلب الفلسفيَّ المُلحَّ للوصول إلى بداهة ضروريَّة وأولى في ذاتها»[2]، عند هوسرل، ليس طلبًا لأيِّ يقين كان. فالجدل الطويل الذي يسبق توكيد «الذات» المتعالية في كتاب

[1]- ديكارت: مبادئ الفلسفة، القسم الأول، 10، أعمال ديكارت، م 1.
[2]- أ. هوسرل: تأمُّلات ديكارتيَّة (ترجمة بيفر واو. ليفيناس)، التأمُّل الأول، 6.

«التأمّلات الديكارتيَّة» لا يتمُّ إلاَّ بفضل سلسلة لامتناهية من الحقائق أتاحت المجال لتوكيدات ذلك الجدل، واستنتاجاته، وشكوكه، ومراجعاته. فالفينومينولوجيا لا تستطيع أن تسير في طريقها إلى إقامة أُسُس «علم دقيق وصارم»، إلاَّ بالاعتماد على حقائق دقيقة وصارمة قبل ذلك. لكنَّ هذا لا يمنع أنَّها تتَّخذ نقطة انطلاق لها بداهة ضروريَّة فلسفيَّة حصرًا.

هذه البداهة ليست هي نفسها، عند هوسرل وعند نيكولاي هارتمان، على سبيل المثال، ذلك أنَّ هارتمان لا يقبل في الواقع بأن «نعلّق» موضوع المعرفة العالي، وأن نضعه «بين قوسين»، فهذا الموضوع، في رأيه، يتجلَّى في التجربة الفينومينولوجيَّة وكأنَّه مستقلٌّ واقعيًّا عن الوجدان. لذلك، يجب أن ننظر إليه على هذا الأساس، ونبدأ باستكشاف الجانب الميتافيزيقيِّ من المعرفة بتوكيد وجود «معضلة»، تتمثَّل في كون الذات لا تصل إلى إدراك الموضوع، إلاَّ بالخروج من دائرتها الخاصَّة بها[1].

من هنا، فالبداهة الميتافيزيقيَّة مفتوحة وغنيَّة بالإمكانات. إنَّها بداهة كبرى، ولا تفرض نفسها بقوَّة القياس، لأنَّها حاضرة في صميم كلِّ تفكير، ومع ذلك، نكتشفها بفضل التأمُّل النقديِّ والنظريِّ وحتى الهجوميّ.

في هذا المجال، تقول جان هرش إنَّ من المُحال وضع وجود الوحدة العالية موضع الشكّ. فهذا، على حدِّ قولها، «لا يعني أنَّ هذا برهان. إنَّ الوحدة العالية، إذا شئت، تتَّصف ببداهة عميقة مفرطة في الثبات في الفكر البشريِّ، فليس بوسعنا البرهان عليها، ولا رفضها. ولكونها موجودة دائمًا، فما هي ببرهان. ولكونَّها موجودة دائمًا، فهي ستكون موجودة في السؤال الذي يحاول الاعتراض عليها. إنَّنا لا نستطيع التفكير من دونها. إنَّها ليست مبرهَنة، وليست بديهيَّة بالمعنى العاديّ، وإنمَّا هي حاضرة، ولعلَّني أقول كلّيَّة الحضور في الفكر البشريّ».[2]

3. البداهة الذاتيَّة والبداهة الموضوعيَّة

عندما يتصوَّر الفيلسوف بداهته فإنَّه يتصوَّرها موضوعيَّة. وليس ذلك بالمعنى الازدرائيِّ أو التحقيريِّ، الذي يسبغ أحيانًا على كلمة (الموضوعيَّة) في فلسفات الوجود، وإنمَّا بالمعنى الذي يسبغ على الحقيقة المكتَشفة غير المصنوعة، والتي تعلو على خصوصيَّات الفرد الذاتيَّة والجائزة. ومن المؤكَّد أنَّه لا يمكن أن ينظر من زاوية نظر الله، ذلك أن تناهيه البنيويَّ يضع فكره برمَّته في الزمان. وهذا الفكر ليس «لا تاريخيًّا» إلاَّ في قصده وفي اندفاعته. ولكنَّ هذا الفكر كان هشًّا ومهدَّدًا

[1]- أنظر ن. هرتمان: مبادئ لميتافيزيقا المعرفة (ترجمة د. فانكور، ج 1، القسمين الأول والثاني، 6).
[2]- جانهرش: تباعد المنظورات البشريَّة في الاختيار، والعالم، والوجود، ص 101.

في كلِّ لحظة، ويشعر بأنَّه أمام المطلق وجهًا لوجه.

ويجدر القول هنا أنَّ صدق الفيلسوف وإخلاصه لرؤيته يمتزجان مع ولائه للحقِّ الذي يفوقه ويتجاوزه، وإذا كان يتطلَّع دائمًا إلى النور، فإنَّما في النور تجري حياته التأمُّليَّة.

بيد أنَّ الفلسفات متباينة. وقد يكون بوسع فكر يميل إلى المصالحة، أو ربما يتَّصف بالرَّحمة، أن يسعى جاهدًا للكشف عمَّا هو مشترك بين هذه الفلسفات. ولعلَّه لا يدَّخر وسعًا في الحدِّ من تباينها، فيجعله مقتصرًا على أساليبها في القول والتعبير، وفي حذف هذا التباين من صميم مواقفها الروحانيَّة. لكن، هناك واقعة تنتصب أمامنا متحدِّية واأسفاه! ذلك أنَّ الناس يتبادلون الكراهية ويقتلون. وخلف عداوتهم في الحياة تختفي عداوة مذهبيَّة وتعارض ميتافيزيقيّ. وهذا وحده يكفي ليجعل عدم توافقهم الدائم في تفكيرهم، وبالتالي في آرائهم ومعتقداتهم، يبدو جليًّا ومأساويًّا، إن لم نقل مفجعًا. وهنا سنبقى في مجال النظريَّات التي تحاول أن تفسِّر الكثرة الجذريَّة في البداهات الميتافيزيقيَّة.

لن نطيل في هذا الموضوع أو نسهب، بل سنكتفي بالتذكير ببعض الاتجاهات التي تحاول أن تعثر على بنية تحتانيَّة للموقف الفلسفيِّ، سواء في حتميَّة الحياة الاجتماعيَّة، أم في لا شعور الفيلسوف، أو في طبعه.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ سوسيولوجيا المعرفة زيٌّ رائجٌ في هذه الأيام، وأتباعها يجدون في الفلسفة موضوعًا للدراسة مناسبًا وساحرًا للألباب. وهنا يذكر جورج غورفيتش بين الروَّاد الأوائل لهذا الاتجاه كونت وماركس ودوركايم[1]. كما يقدِّم لنا جاك ج. ماكيه، وهو من أتباع التومائيَّة الجديدة الصُّرحاء، دراسة مفصَّلة ومتبحِّرة ونقديَّة عن مذهبَيْ ك. مانهايم و أ. سوروكين[2]، ويبينِّ لنا كيف يعرض مانهايم النظريَّة الماركسيَّة في الإيديولوجيا، مصحِّحًا إيَّاها في الوقت نفسه، بقصد تحديد العلاقة القائمة بين وجهة نظر عقليَّة، من جهة، وزمرة اجتماعيَّة، من جهة أخرى. في هذا الصدد، يرى مانهايم أنَّ «المعرفة الكيفيَّة مرتبطة بوجهة نظر اجتماعيَّة، لأنَّها وسيلة تلاؤم مع شروط الصراع من أجل الهيمنة والسيطرة»[3]. وتشمل دوائر الفكر المحدَّدة اجتماعيًّا كلاًّ من «رؤية العالم» (Weltanschaungen) والأنطولوجيا[4].

وإذا كان مانهايم يدرس الإيديولوجيَّات السياسيَّة، بوجه خاصٍّ، فإنَّ سوروكين يميل، بدلاً من

[1]- أنظر ج. غورفيتش: التمرين على البحوث في علم الاجتماع المعرفيّ، مركز التوثيق الجامعي، الكراسة الأولى، ص 56.
[2]- جاك ماكيه: علم الاجتماع المعرفي، بنيته وعلاقاته مع فلسفة المعرفة.
[3]- م. ن. ، ص 60.
[4]- م. ن. ، ص 54.

ذلك، إلى دراسة النظريَّات الفلسفيَّة. فهو يحاول أن «يبرهن على أنَّ ما يُعدُّه مجتمع معينَّ صادقًا أو كاذبًا، علميًّا أو غير علميٍّ، شرعيًّا أو غير شرعيٍّ، جميلاً أو دميمًا، مشروط أساسًا بطبيعة الثقافة المسيطرة»[1]. والخاصيَّة المميَّزة في هذه الثقافة هو تصوُّرها للحقيقة الأخيرة للعالم. ويتمُّ التعبير عن هذا التصوُّر بإحدى الطرق الثلاث التالية:

-»إنَّ العالم، الذي نستطيع إدراكه بحواسِّنا، حقيقيٌّ، وما يفوقها ويتجاوزها وهميّ».

- «إنَّ ما يفوق حواسِّنا حقيقيٌّ، وهذا العالم الدنيويُّ ليس إلَّا ظاهرًا وهميًّا خادعًا».

- «إنَّ ما نستطيع إدراكه بحواسِّنا حقيقيٌّ، ولكنَّ الحقيقة لا تنحصر كلُّها ضمن نطاقه، فما يفوق الحواسَّ حقيقيٌّ أيضًا»[2].

من هنا، كانت المذاهب الثقافيَّة الثلاثة، التي يسمّيها سوروكين على التوالي: «مذهب الحواسّ»، و«مذهب المثلنة»، و«المذهب المثالوي». وكمقولات الفكر الأساسيَّة تابعة لهذا المذهب، أو ذاك، من هذه المذاهب الثلاثة.

ورغم أنَّ ج. ماكيه من أنصار سوسيولوجيا المعرفة بوجه عامٍّ، فإنَّه لا يعتقد بجدواها في حقل الميتافيزيقا. بدوره، يرى شارل بيرلمان أنَّ صعوبات هذا النوع من الدراسة لا يمكن حلُّها إلَّا بالاعتماد على نظريَّة المحاجَّة الخطابيَّة[3]. ونحن نعتقد أنَّ بول ريكور هو أفضل من أوضح بدقَّة الحدود الذاتيَّة لكلِّ سوسيولوجيا للمعرفة الفلسفيَّ، فهو يقول: «إنَّ سوسيولوجيا المعرفة لا تستطيع – ليس بالعرض، وإنَّما لأسباب مبدئيَّة – أن تجد إلَّا «أجناسًا مشتركة»، وليس ماهيَّات مفردة. وهذه النقطة هي التي يتجاوز تاريخ الفلسفة فيها سوسيولوجيا المعرفة. إنَّ الفهم يستلزم من الفيلسوف المؤرِّخ، بعد أن يتخلَّى عن «علم الأنماط» تمامًا، ويطرح جانبًا النظرات البانوراميَّة في «تيَّارات الفكر»، أن يتَّصل بعمل متفرِّد؛ ولا نعني أن يتَّصل بذاتيَّة المؤلِّف – فلا نفلت في هذه الحالة من السوسيولوجيا إلَّا لنقع في إسار علم النفس – وإنَّما بمعنى الأثر أو العمل بحسب اتِّساقه الباطن...»[4]

جديرٌ بالذكر هنا أنَّ المنقِّبين في اللَّاشعور يكونون، في كثير من الأحيان، شديدي الخطر على الفيلسوف. فهم يحدجونه بنظرة لا احتشام فيها، وأحيانًا بلا وازع من حياء. إنَّ دراسة اليندي عن

---

[1]- م. ن. ، ص 181.

[2]- م. ن. ، ص 179.

[3]- أنظر: الخطابة والفلسفة، ص 122-141.

[4]- بول ريكور: التاريخ والحقيقة، ص 77-78.

أرسطو[1]، مهما كانت مثيرة للاهتمام، تبدو لنا أشبه بالفضيحة. فأرسطو، في نظر المؤلِّف، هو، إذا صح القول، خَؤون بالفكرة.. تعارض وجدانيٌّ انفعاليٌّ نحو الأب، وشذوذٌ جنسيٌّ مستتر، واستعدادٌ للعصيان والتمرُّد: هذه كلُّها لا تفسِّر سلوكه وحسب، بل تفسِّر فلسفته أيضًا. يقول الينديي: «كان لزامًا على أرسطو أن يظلَّ، طول حياته، أمينًا لإيديولوجيا مطابقة للأعراف والتقاليد ومحافظة، من دون أن يكفَّ عن خيانة كلِّ أولئك الذين ارتضى سلطتهم وإمرتهم في البداية، أي من دون أن يكفَّ عن التمرُّد والعصيان»[2]. وعلى هذا المنوال، خان أرسطو أثينا، وفيليب، والإسكندر، وأفلاطون أيضًا. ولأنَّه جاسوس مأجور - على حدِّ قول الينديي - فقد «بنى نصبًا للخيانة الفكريَّة، قيّض له أن يبقى قرونًا عارًا وشنارًا على البشريَّة». ولبيان هذه الفكرة سنكتفي بنقل نص الصفحة التالية من دون مناقشتها.

«إذا كان ينبغي لكلِّ شيء أن يحكم عليه بحسب نهايته أو خاتمته، فإنَّ عمل أرسطو يتميَّز من كلِّ المذاهب الفلسفيَّة الأخرى بأنَّه يسوِّغ حقَّ الأقوى، والرقَّ، والحرب، واستغلال الغنيِّ للفقير، وكلَّ ما يجعل البشريَّة قبيحة. وللوصول إلى هنا انطلق عمله من نظرات ميتافيزيقيَّة أبعد ما تكون عن المنفعة أو المصلحة في ظاهرها، وذلك عبر شبكة من الاستنتاجات المنطقيَّة، حيث نلتقي من جديد طريقة المماحكات السفسطائيَّة التي كان أفلاطون وسقراط يحتقرانها أيَّ احتقار، وهذا كلُّه في مطوَّلات من الكتب العاقلة والاعتقاديَّة».

«ولقد تمكَّن أرسطو من أن يقدِّر في البلاط المقدونيِّ إلى أيِّ حدٍّ كان يمكن للصورة المثاليَّة للأكاديميَّة أن تضايق أسياده، فاتَّخذ منها علنًا الموقف المعاكس».

«وكان أفلاطون قد أبدى، في كلِّ مناسبة، نفوره من الحركة. لقد كان يعرف بالتأكيد أنَّ الأشياء تتحرَّك، وما كان لتكشيرات ديوجين أن تعلِّمه شيئًا في هذه النقطة. ولكنَّه كان يرى السِّمة المتحركة بمثابة المؤشِّر على عدد المظاهر، واللَّاحقيقيّ بمثابة عامل من عوامل الخطأ في الفكر. أمَّا أرسطو فاتَّخذ التغيُّر قاعدة في مذهبه، مؤكِّدًا أنَّ الحقيقة الواقعيَّة الواحدة، غير المنقسمة، والساكنة، تتضمَّن نفي الفلسفة الطبيعيَّة. ولمَّا كان أفلاطون قد اعتقد أنَّ الحركة، في عالم الصور، تجري على نحو منفصل وفجائيٍّ، فإنَّ أرسطو دافع عن اتِّصال الحركة، لا من حيث هي حلول حالة محلَّ حالة أخرى فجأة، بل من حيث هي انتقال متقدِّم بالتدريج».[3]

وهذا مثل آخر مُستقى من كتاب لازيروفتس الذي عنوانه «بنية الميتافيزيقا»، وهو يتعلَّق بنفي

[1]- ر. الندي: أرسطو أو عقدة الخيانة.
[2]- م. ن. ، ص 25.
[3]- م. ن. ، ص 95-96.

الحركة أو التغيُّر عند بارمنيدس وزينون. ويتلخَّص تفسير لازيروفتس المبتكر في ما يلي: الميتافيزيقيُّ يقيم أحيانًا «معادلة لا شعورية» بين الحدين «التغير» و«الموت»[1]. فهو يلجأ على ابتكار لغويٍّ لكي يتخلَّص من القلق في مواجهة الموت، وهو ابتكار «يبرهن» على عدم وجود التغاير، فيستنتج لا واقعيَّة الموت. أمَّا توكيد هيراقليطس المضادُّ «كلُّ شيء يتغيَّر» فيعني بدوره أنَّ المصير نفسه ينتظرنا جميعًا، وأنَّ كلَّ الناس صائرون إلى الموت. وهذا الأمر يمنحنا ارتياحًا عدوانيًّا.

في هذا السياق، يوضح المؤلِّف أنَّ الأمر يتعلَّق بتفسير ينبغي لنا أن نصل إلى «رؤيته»، وإلاَّ ظلَّ مستترًا. ونحن نعترف بأنَّنا لا نرى بقدر كبير من الوضوح. فقد يكون لدينا شعور بأنَّ تحليل اللَّاشعور يجب أن يلقي الضوء على شيء ما عند الفيلسوف، ولكن لا يبدو أنَّ هذا الشيء هو فلسفته على وجه الدقَّة.

نستخلص ممَّا تقدَّم أنَّ تفسير الحدس الفلسفيِّ بطبع الفيلسوف يزداد وضوحًا بالتدريج، ويتبع انتشاره ويحتلُّ مواقع جديدة كلَّ يوم. لقد كان ف. يولان، ولويس روجييه، واندريه كريسون يحدّثوننا عن «أسر العقول» وعن «عقليَّات». ويستعيد أ. قولف علم الانماط لدى كريتشمر. فيجعله قاعدة انطلاقه، ويؤكِّد أنَّ «الاتجاه السياسيَّ في النظريَّة الفلسفيَّة ينبع من عامل خارج العقل، واتخاذ الفيلسوف موقفًا من المشكلات الميتافيزيقيَّة ليس، في التحليل الأخير، إلاَّ تعبيرًا عن ثوابت شخصيَّته[2].

يقول غاستون برجيه بمزيد من الوضوح: «نعتقد أنَّه قد أصبح باستطاعة علم الطباع، منذ الآن، أنَّ يصنع ما هو أكثر من اقتراح الفرضيَّات التفسيريَّة الشديدة العموميَّة. فهو يستطيع أن يبيِّن المواقف التي هي في أساس المذاهب الفلسفيَّة الكبرى، وذلك بشيء من الدقَّة، والدخول في التفاصيل بما يكفي من العمق[3]. ويواصل برجيه الجهود التي بذلها لوسين، الذي انطلق بدوره من تصنيف الطباع عند هيمانس وقيرسما، فيعلن مثلاً أنَّ الطبع اللَّافاعل الانفعاليَّ يبدو في كثير من الأحيان فعَّالاً، عندما لا يكون إلاَّ منجذبًا أو مدفوعًا. «فليكفّ عن الدفع أو الجذب الخارجيِّ، ويترك لذاته، فيصبح فريسة تردُّد غير محدَّد. ولتظهر عقبة غير متوقَّعة، فإذا بالعمل الذي بدأه يبدو له مُحالاً. ففي كلِّ مكان يعيش تجربة المقاومة، لأنَّه لا يعمل شيئًا بلا جهد. لذلك لم يكن غريبًا أنَّ العاطفيَّ مين دوبيران أقام ممَّا لا يعدو أن يكون مُعطى من معطيات طبعه واقعة أوليَّة، فبنى على الجهد مذهبه الفلسفيَّ برمَّته»[4]. ويقول أيضًا: «إنَّ برغسون البلغميَّ البارد الطبع لا يتحمَّس أمام

[1]- م. لازيروفيتس: بنية الميتافيزيقا، ص 77 (بالانكليزيَّة).
[2]-إ. فولف: المذاهب الفلسفيَّة والأمزجة، في «المجلَّة الفلسفيَّة»، 1947، ص 84.
[3]- غ. برجيه: مناقشات الفلاسفة، في «أعمال المؤتمر القومي الأول للفلسفة» (بالايطاليَّة)، 1949، م 1، ص 881.
[4]- غ. برجيه: دراسة عمليَّة في تحليل الطباع، ص 25.

المأساة الدينيَّة. إنَّه يفحص الوقائع ويفكِّر، وفي الوقت الذي كان فيه أحد محاوريه متحمِّسًا. وقد تملَّكه الهياج ذات يوم في حضوره، وثائرًا يفعل الرغبة في أن يهتدي برغسون، ذو النفس الكبيرة، على يديه، ظلَّ هو هادئًا، يسجِّل ملاحظات، ويدوِّن على بطاقات ملامح التجربة الصوفيَّة التي كان يحدِّثه عنها».[1]

في الواقع، إنَّ كتاب برجيه غنيٌّ بالأمثلة، ولكن ماذا يمكن أن نستنتج منه؟ إنَّ كانط وبرغسون، على سبيل المثال، يصنَّفان، بوجه عامٍّ، في عداد الفعَّالين - الَّلا انفعاليّين - الثانويّين. وهذا ربمَّا كان يصف «نواة الاستعدادات العميقة، الموروثة، الفطريَّة أو الخلقيَّة، التي تكون البنية التحتانيَّة السيكوسوماتيَّة»[2] عند كانط وعند برغسون. ولكن هذا يعني أنَّه يفسرِّ فلسفة كانط وفلسفة برغسون؟ لقد لاحظنا أنَّ برجيه كتب بطريقة تقوم على الحصر والتحديد، وإن كانت تثير شيئًا من الضيق، فقال ما يلي: «إنَّ ما يعطيه المجتمع هو أفكار جاهزة، وأنماط محدَّدة من السلوك، وحتى حركات»، وبالجملة يعطي مادَّة. أمَّا ما يُستمدُّ من الطبع فهو صور. إنَّ أسرة هذا الغلام الصغير، أو مدرسته، تجعله كاثوليكيًّا أو شيوعيًّا. وطبعه يجعله رقيقًا أو فظًّا، صوفيًّا أو وضعيًّا»[3].

هذه الفقرة تحدِّد تمامًا، في الواقع، نطاق تأثير الطبع. ولكن هل بوسعنا القول، والحالة هذه، أنَّ علم الطباع يصل إلى حدِّ بيان «المواقف التي هي في أساس المذاهب الفلسفيَّة الكبرى»؟. فضلاً عن ذلك، فإنَّ هذه الفقرة لا تفلت، على ما يبدو، من النزعة النفسانيَّة، حتى تقع في إسار النزعة السوسيولوجيَّة، لأنَّ ذلك الذي يقول: أنا كاثوليكيٌّ لأنَّني أنتمي إلى مجتمع كاثوليكيٍّ، هل يكون كاثوليكيًّا حقًّا؟.

نرى أنَّ فكر برجيه لا يرمي بالتأكيد في صميمه وجوهره إلى ربط حقيقة مطلقة بجوازات تاريخيَّة. ومهما يكن من أمر، نعتقد أن الكييه عندما رد عليه في مناقشة حول العلاقات بين الفلسفة والطبع، كان على حقٍّ إذ قال: «عندما قال ديكارت إنَّ كلَّ حقيقة متناهية لا تنطوي في ذاتها على علَّتها الذاتيَّة، وعندما قال» إنَّني لا أعرف أصل فكري، وعندما أعلن أنَّ الله ربما كان خادعًا، فإنَّ هذا كلَّه، مهما كانت الجذور الفعليَّة لقلق ديكارت، إنمَّا هو العقل البشريُّ في تماسه مع الوجود، وفي تماسه مع مشكلته الذاتيَّة، وفي تماسه مع قلقه الذاتيِّ، وإنمَّا هو العقل البشريُّ شاعرًا بأنَّه متناهٍ، وعاجزًا عن عقل المتناهي إلاَّ انطلاقًا من الَّلامتناهي. ذلِكُم هو المقياس الذي يميّز العقل من شروطه النفسانيَّة»[4].

---

[1]- م. ن. ، ص 28.

[2]- أنظر مقدِّمة رونيه لويسين لكتاب برجيه المذكور آنفًا، ص 7.

[3]- برجيه: م. ن ، ص 15.

[4]- أنظر ف. ألكييه: البنى المنطقيَّة والبنى الذهنيَّة في تاريخ الفلسفة، في «نشرة الجمعيَّة الفرنسيَّة للفلسفة»، 1953، ص 115.

4. خاتمة

نخلص إلى القول في الختام، أنَّ البداهة عند الفيلسوف تضع نفسها حدسًا للحقّ. وأنَّ منظِّري «قابليَّة إرجاع» الفلسفة لا يعترضون عليها. لكننا لا نظنُّ أنَّ بالإمكان نسبته إلى فلسفةٍ من الفلسفات بمحاولة إعداد بيان يتمُّ فيه جرد توكيداتها، أو تصنيفها. فمن أجل تجاوزها، لا بدَّ من البدء بإنشاء فلسفة جديدة. وعليه، هل نقول إنَّ هذه الفلسفة ستكون بالضرورة سجينة مذهبيَّتها الاعتقاديَّة، عاجزة عن فهم الفلسفات الأخرى، ومصرَّة على رفض هذه الفلسفات بوصفها كاذبة، بدلاً من أن تقبلها على أنَّها نسبيَّة؟ سنجيب بالآراء التالية:

1. يمتنع على المرء أن يتَّخذ لنفسه مكانًا خارج كلِّ فلسفة ممكنة. ومن يظنُّ أنَّه يفعل لا يعدو، في الحقيقة، كونه يعيش فلسفة ضمنيَّة سيِّئة الإنشاء، فلسفة يرفض أن يتَّحمل مسؤوليَّتها الكاملة.

2. إن اتخاذ الموقف الميتافيزيقيِّ لا يستمدُّ اندفاعاته من فراغ العزلة، ولا يتمُّ في هذا الفراغ. إنَّه ينبع من تجربة الفيلسوف الكاملة، وليس عمله سوى بلورة هذه التجربة. والفيلسوف إنسان منفتح أساسًا على فكر الناس وتجربتهم. إنَّه يتَّصل بعالم الثقافة بأسره، ويغتني بالإبداعات الفكريَّة قاطبة، وذلك قبلَ بناء مذهبه، وأثناءَه، وبعدَه، فيمكن له. إذن، أن يلتقي مع الفلاسفة الآخرين حول عدد من التصوُّرات الجوهريَّة. إنَّ همَّ معرفة الحقِّ، الذي يبعث الحياة فيه، يجعله مهيَّأ للارتقاء الأصيل.

3. إنَّ روح التسامح والتفهُّم تؤلِّف جزءًا أساسيًّا من الفلسفة، لا ينفصل عنها، ولا يضاف إليها من الخارج. واحترام الفيلسوف ومحبَّته لأخيه الإنسان، وتجاوز الخلافات المذهبيَّة، التي تفصله عنه، إنَّما يكون بالانطلاق من مضمون فلسفته. لذلك، فهو لا يسمح لنفسه بأن يثور، أو يقاتل، ضدَّ أيِّ توكيد في فكر الآخرين يقدّر أو يرى أنَّه توكيد «مغلوط». وإنَّما يدَّخر قواه القتاليَّة للقضاء على ما ينتزع من الإنسان عظَمَته، وما يفسد فيه كرامة الوجود. كلُّ شيء، إذن، رهنٌ بالفلسفة التي نحيا، والتي بها نبشِّر. فالتحرُّر من الظلمات، ومن روح الكهف، يعني سلوك درب الحقيقة والنور.

قائمة المصادر والمراجع

1. أ. ريمون: الكوجيتو، التحقُّق من فرضيَّة ميتافيزيقيَّة، في «الفلسفة الروحانيَّة»، ج 1،

2. إ. فولف: المذاهب الفلسفيَّة والأمزجة، في «المجلَّة الفلسفيَّة»، 1947،

3. أ. هوسرل: تأمُّلات ديكارتيَّة (ترجمة بيفر واو. ليفيناس)، التأمُّل الأول، 6.

4. إتيان جلسون: ملاحظات على التجربة في الميتافيزيقا، في «أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة»، م 4، ص 5.

5. ج. غورفيتش: التمرين على البحوث في علم الاجتماع المعرفيّ، مركز التوثيق الجامعي، الكراسة الأولى،

6. جاك ماكيه: علم الاجتماع المعرفي، بنيته وعلاقاته مع فلسفة المعرفة.

7. جانهرش: تباعد المنظورات البشريَّة في الاختيار، والعالم، والوجود،

8. ديكارت: مبادئ الفلسفة، القسم الأول، 10، أعمال ديكارت، م 1.

9. غ. برجيه: مناقشات الفلاسفة، في «أعمال المؤتمر القومي الأول للفلسفة» (بالايطاليَّة)، 1949، م 1،

10. ف. ألكييه: البنى المنطقيَّة والبنى الذهنيَّة في تاريخ الفلسفة، في «نشرة الجمعيَّة الفرنسيَّة للفلسفة»، 1953،

11. فينلون: رسائل في موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين، الرسالة الخامسة، رقم 1، الأعمال الكاملة، ط. غوم، م 1، 1898.

12. م. لازيروفيتس: بنية الميتافيزيقا، ص 77 (بالانكليزيَّة).

13. مبادئ المعرفة الإنسانيَّة - ترجمة أ. لوروا، القسم الأول، 11.

14. ن. هرتمان: مبادئ لميتافيزيقا المعرفة (ترجمة د. فانكور، ج 1، القسمين الأول والثاني، 6).

15. هيوم: المفصل في الطبيعة الإن سانيَّة (ترجمة أ. لوروا، ج 1،

احتماليَّة التَّلاقي عقلاً في الميتافيزياء
بصدد ماهيَّة الزَّمن الفيزيائيِّ والخلق الأوَّل

طارق خليل خليل
فيزيائيّ وأكاديميّ في كليَّة العلوم بالجامعة اللبنانيَّة - لبنان.

ملخّص إجماليّ

يهدف العقل بجانبيه العلميِّ والفلسفيِّ إلى فهم الكون بمُكوِّناته الحيَّة ومن ضمنها الإنسان. ففي رحلة البحث حول حِكْمة الله من تكوين الكون، كما نستطيع فهمه، نلحظ أنَّ الأكثر تحقيقًا هي التقنيَّات التي أُنجِزت وأدَّت إلى ما يُعرف الآن بالحضارة التقنيَّة. هذا الأمر يدفع إلى التساؤل حول حدود تلاقي فيزيائيّي الزَّمن المتخيّل مع تساؤلات المفكّرين بمنطلقاتهم المتعدّدة؟

سنحاول في هذه الدراسة التوليفيَّة عبر مقاربة علم الزَّمن فهم السؤال عن احتماليَّة التَّلاقي مع الخَلْق الأول. وسوف نسلك إلى هذه المحاولة سبيل المنهج العقلي في استقراء الزمان الفيزيائي والكينونة، وبالتالي الاستدلال على حقائق الموجودات استناداً إلى المعطيات المذهلة في الفيزياء الحديثة.

* * *

مفردات مفتاحية: العقل العلمي- الزمان الفيزيائي- الخلق الأول – الزمان المتخيّل – التعقلن.

علوم المعارف
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

تمهيد

إنّ عوامل التعقلن والتفكّر منذ نشأة الإنسان، وهي في نموٍّ مطَّرد رغم كلِّ ما يتمُّ رصده من مؤشِّرات تفكِّك على مرِّ العصور وإعادة تركيب نسيج الإنسان الاجتماعي، هذه العوامل تتنامى عبر استمراريَّة البحث عن مفاهيم الوعي، الذاكرة، الإدراك، السببيَّة، السرمديَّة، التزامن، المكزمان ومنه يشتق النسبيُّ، وغيرها التي تعيدنا إلى السؤال عن الخلق الأول، العقل الأرفع، ما نعلمه عن دلالاته بإدراكاتنا / معلوماتنا حيث تعجز الاختبارات الماديَّة. إنَّ خروج الإنسان في بداية القرن الحادي والعشرين عبر تكوين الجماعات العلميَّة من جبريَّة المنزلة الاجتماعيَّة إلى فضاءات اللَّامتناهيات أدّى إلى إعادة وعيه لتموضعه ضمنها. وهذا التطوُّر أو التغيُّر في التموضع يمكن أن يتكشَّف مع عِلم الزمن كمفهوم أدرجه الإنسان ضمن معاملات تعالج الأحداث/الأشياء الماديَّة وتفاعلاتها. لكن هل ندرك فعلاً معنى الزمن؟

وهل الزمن مفهوم أوجدناه للتعبير عن إدراكنا لوجودنا المحسوس والمعيوش؟ وبالتالي ينبثق الزمن من مفاهيم أعمق يعود العِلم بها إلى المُكوِّن/الخالِق وما نتعامل معه حول الزمن ومنه الفيزيائيُّ / الماديُّ يتمثَّل بالتفاعلات بين مكوِّنات هذا الكون وفرادته التي تشكِّل ضمنًا الفطرة الإنسانيَّة إحدى تجلّياته الأعلى.

من أحاديث النبيِّ محمد(ص) نقرأ: لا تسبّوا الدهر فإنَّ الله هو الدهر. وهذا الحديث النبويُّ يدلُّ على العمق العلائقيِّ في فهم الزمن كأحد تجلّيات الخالِق. كما نجد في كلِّ بنية زمنيَّة ما يؤشِّر إلى حكمة الله. ففي الزمن الذاتيِّ يظهر الوعي وهو إحدى ميزات خَلق الإنسان، أمّا في الزمن الداخليِّ عند دشاردان فتتداخل المادَّة والروح في ما يسمَّى بنقطة أوميغا.

بدايةً، سنشير إلى بعض مقاربات الزمن، كالزمن الذاتيِّ (البسيكولوجيِّ)/الداخليِّ والوعي، المُدّة والقيمة الزمنيَّة [1]، وصولاً إلى عِلم الزمن عبر الفيزياء وتشعُّباته إلى الزمن الطاقويِّ/الماديِّ والزمن المُتخيَّل/المعلوماتيِّ المُشفَّر(الفيزياء الرقميَّة).

من ضمن تعريفات الزمن وتقسيماته التي تشير إلى مصدر لامادي، إلى انتظام وتناغم مُسبَق من خارج المادَّة، فهو ما ينبثق من محرِّك الزمن [2] عبر الفيزياء. لذلك سنحاول في هذه الدراسة التوليفيَّة فِهم عِلم الزمن عبر الفيزياء. كما أنَّ تعدُّد تعريفات الزمن البنيويَّة تدلُّ على صعوبة الانطلاق من هيكليَّة واضحة موحّدة يُبنى عليها كما سيتّضح خلال هذه المقاربة.

---

[1]- **Durée et temporalité.**

[2]- **Moteur du temps.**

1 – معانٍ متعدِّدة للزمن

نَعيبُ زَمانَنا وَالعَيبُ فينا

وَما لِزَمانِنا عَيبٌ سِوانا

وَنَهجو ذا الزَمانِ بِغَيرِ ذَنبٍ

وَلَو نَطَقَ الزَمانُ لَنا هَجانا

هذه الأبيات من ديوان الإمام الشافعيّ[1]* تؤشرّ كمثَل على بعض معاني الزمن، كما نجد ما أشار إليه عبدالله العلايلي[2]** عن أزمان الكينونة، الحينونة، والدينونة.

وإذا تمعَّنَّا في تعريف الزمن لغويًّا نجد أنَّه متعدِّد المعاني فيُستخدم للتعبير عن التزامن، التتابع، التغيُّر، المدَّة، الحدث، الحظّ والظروف، الشيخوخة والموت، وحتى المال والاقتصاد، وكثير من المعاني التي يحملها حسب مكانها في النصّ، وبالتالي هي تعريفات كثيرة لفهم معنى الزمن انطلاقًا من الُّلغة والتي تُفصِح حول صعوبة وضع هيكليَّة واضحة لتحديد ماهيَّته.

ومن صفات علم الزمن أنَّه لا ينساب(غير انسيابيّ)، لا يملك سرعة، لا يتكرَّر، لا نمرُّ به مرَّة أخرى، ولا شكل له. وهذا التعدُّد في التعريف يظهر الغموض في سبره، كما يأخذنا إلى محاولة فهمه أي وصفه عبر ديناميكيَّاته. بمعنى آخر، سنُوَضِّحه أو نصِفه عبر تأثيراته.

تُعدُّ الفيزياء الحديثة المجال، إن لم يكن الوحيد فهو الأكثر تمكينًا للعقول العلميَّة من سبر مفهوم الزمن كمُتغيرٍ في دالّات رياضيَّة مبنيَّة على مسلَّمات متشعِّبة.

نلحظ ظواهر بيولوجيَّة، كواكبيَّة، جيولوجيَّة، نفسيَّة،... فنقول إنَّها تملك زمنًا كواكبيًّا، بيولوجيًّا(كخفقان دقَّات القلب)، نفسيًّا، إلخ، ولكنّها في الواقع تعبرِّ عن زمانيَّات[3] متعدِّدة خاصَّة ولكن فهم عِلْم الزمن هو عبر الفيزياء الذي تنبثق منه هذه الزمانيَّات.

2 – الوعي والزمن

الوعي بأبسط تعريفاته يُقسِّم إلى القابل والفاعل. فالأول يسمح بتمييز الألوان، التناغم، استخدام

---

[1]- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المُطَّلِبيّ القُرَشيّ هو ثالث الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة وصاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، ومؤسس علم أصول الفقه، وهو أيضاً إمام في علم التفسير وعلم الحديث، وقد عمل قاضياً فعُرف بالعدل والذكاء. إضافةً إلى العلوم الدينية، كان الشافعي فصيحاً شاعراً، ورامياً ماهراً، ورحّالاً مسافراً.

[2]- عبدالله العلايلي: لُغَوِيٌّ أَدِيبٌ مَوْسُوعِيٌّ، وَفَقِيهٌ مُجَدِّدٌ لُبْنَانِيٌّ. لُقِّبَ بِفَرْقَدِ الضادِ؛ بِاعْتِبَارِهِ مِن أَبْرَزِ الشَّخْصِيَّاتِ اللُّغَوِيَّةِ الإِصلاَحِيَّةِ التَّنويرِيَّة.

[3]- Temporalité: Ce qui désigne le caractère de ce qui est dans le temps, qui a une valeur temporelle.

الذاكرة، أمّا الآخر فيصبُّ في إطار مفاهيم كدور الحَكَم، إعطاء الأمر، تنفيذ أفعال معيَّنة... وهو يجعل اللّحظات تتعايش في مجاله بينما تُخبرُنا الفيزياء أنَّها لا يمكن أن تتعايش. ويعتمد لتقدير المُدَد الزمنيَّة بشكل دقيق عبر النظام العصبيِّ والدماغ ولتخزين الأحداث الماضية عبر الذاكرة، كما يُعطي بُعْدًا جديدًا لماهيَّة الزمن وكيفيَّة انتظام خلايانا بأنواعها وأدوارها المختلفة حسب ما يُعْرَف بساعة الدماغ أو الساعة البيولوجيَّة. وبحسب بِرغسُنْ، لا ذاكرة له وبالتالي لا هويَّة من دون وعي الذات. لذلك، يبدو أنَّ فهمه عبر تفاعل الفيزياء مع علم الأعصاب في مجال الفيزياء الحيويَّة[1] كالطروحات القائمة على دور الميكروتوبول[2] (راجع كتاب روجيه بنروز «اللّامتناهيون والروح الإنسانيَّة) ستأخذ حيّزًا متقدّمًا.

من المهمِّ القول أنَّ فهم الوعي لا يقلُّ تعقيدًا عن الزمن، فنجده في طروحات لدشاردان: الخليَّة هي مادّة واعية، كذلك - ما اقترحته في هذا الصدد والمفكّر خليل أحمد خليل - بأنَّ تفاعل الخلايا بعضها مع بعض يمثِّل الوعي والروح في آنٍ معًا. وجدير بالذكر مقال لماكس تِغمارك[3] حاول فيه تعريف الوعي على بأنَّه حالة من حالات المادَّة، كالحالة الصلبة، السائلة، المُمَغنطة، وله آليَّة يعمل على أساسها. ويضيف بأنَّ كلَّ حالة من حالات الوعي هي وِحدَة متكامِلة لا يمكن تحليلها إلى مكوّنات منفصلة.

وعليه، فإنَّ ثباتنا في الانتقال من لحظة في الحاضر إلى لحظة أخرى في الحاضر، بينما نمتلك حريَّة الانتقال في المكان، ووعينا لتعايش تسلسل لحظات الحاضر وتخزينها في ذاكرتنا، يؤشِّر على المصدر اللّاماديِّ الناظِم الدقيق لوجودنا.

3 - المعنى الفيزيائيُّ للزمن - مُحَرِّك الزمن

كما أشرنا بدايةً، يمكن فهم علم الزمن عبر مجال الفيزياء. فهذا المجال معنيٌّ بفهم حركة الأجسام، المادَّة والطَّاقة، في فضاء وزمان محدَّدين. ناهيك بدور الفيزياء المفصليِّ في تفسير العديد من المجالات البنيويَّة الأخرى كالكيمياء وعلوم الحياة، تطوُّر التكنولوجيا والفلسفة. بالعودة إلى وصف ديناميكيَّات الزمن الفيزيائيِّ، علينا أن نحاول تحليله عبر ديناميكيَّاته المنبثقة

[1]- Biophysique: La biophysique est une discipline à l'interface de la physique et la biologie où les concepts physiques et les outils d'observation et de modélisation de la physique sont appliqués aux phénomènes biologiques.

[2]- Les Microtubules existant dans les cellules nerveuses.

[3]- Max Tegmark: He is a Swedish-American physicist, machine learning researcher and author. He is best known for his book Life 3.0 about what the world might look like as artificial intelligence continues to improve. Tegmark is a professor at the Massachusetts Institute of Technology and the president of the Future of Life Institute.

من الأطر العلميَّة عبر مسلّمات ونظريَّات مقسِّمة هذا الكون وحقائقه إلى عوالم ووقائع متعدِّدة ندركها بتمثُّلات/نماذج ذات هيكليَّات رياضيَّة[1] مختلفة تنطوي في معادلاتها الأزمنة الفيزيائيَّة عبر مُعامِلات[2] تدلِّل لمعاني هذه العوالم ومنها الكلاسيكيَّة، الكوانتيَّة، الكوسمولوجيَّة المُفسرَّة عبر النسبيَّة العامّة، والمنبثق منها الثقوب السود، الإنفجار العظيم والنشوء، أضف إلى ذلك العوالم المُفترَضَة من الأوتار الفائقة[3] ذات الأبعاد المتعدِّدة، والتي تتجاوز أبعاد المكزمان الأربعة، كذلك نظريَّة الجاذبيَّة الكوانتيَّة ذات الحلقات[4]، ناهيك بما يمكن أن ينبثق من فرضيَّات جِداليَّة حول المادَّة والطاقة الغامضة اللّتين لا بدّ من أنَّ لهما شأنًا كبيراً في تركيبة نسيج المكزمان الكَونيّ.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الزمن وُهِب ديناميكيَّة تختلف كلّيًّا عن أيَّة تفسيرات اعتدنا أن نصيغها حول قِيَم فيزيائيَّة أخرى كالمكان والمادّة، الانتظام والفوضى، وغيرها كثر. ويكتنف ديناميكيَّة الزمن الكثير من الغموض، فبدايةً ما هي آليَّة قياسه؟ هل عقارب الساعة تشير إلى الزمن أم تشير إلى حركة ثابتة لأجسام بالنسبة إلى أخرى كحركة الأرض حول الشمس، أو ذبذبة الإلكترونات في الذرَّات، وغيرها من الروابط الميكانيكيَّة بين الأنظمة؟

بطبيعة الحال، الزمن هنا هو الوقت كمقياس لهذه الحركة النسبيَّة، ما يُعرَف بإيجاد مرجعيَّة للتعبير عنه. كما يبدأ غموضه من التساؤل عن كَمْ من الوقت قد مضى على بدئه؟ بمعنى آخر، تُعبرِّ المدّة الزمنيَّة عن ديناميكيَّة الأجسام، ولكن المفارقة أنَّ تلك المدَّة لا تنطبق على ديناميكيَّة الزمن أو القوَّة التي تدفعه، أو على ما يبدو التعبير الأفضل حسب الفيزيائيِّ والفيلسوف إ. كلاين[5] مُحَرِّك الزمن.

من المفيد القول أنَّ الزمن يمنعك من أن تبقى رائيًا وموجودًا في لحظة الحاضر، أي يمنعك من أن تثبت فيها، بينما تستطيع أن تبقى حاضرًا أي موجودًا في الموقع المكانيِّ(الفضاء) نفسه. فإذًا،

---

[1]- Cadre mathématique.

[2]- Paramètres.

[3]- Supercorde: La théorie des supercordes est une tentative pour expliquer l'existence de toutes les particules et forces fondamentales de la nature, en les modélisant comme les vibrations de minuscules cordes supersymétriques. Au début du XXIe siècle, elle est considérée comme la plus féconde des théories pour une gravité quantique, même si elle souffre des mêmes défauts que la théorie des cordes en raison de l'impossibilité de la vérifier par l'expérimentation.

[4]- Théorie gravitationnelle quantique à boucles: La gravitation quantique à boucles (loop quantum gravity en anglais) est une tentative de formuler une théorie de la gravitation quantique, et donc d'unifier la théorie de la relativité générale et les concepts de la physique quantique. Elle est fondée sur la quantification canonique directe de la relativité générale dans une formulation hamiltonienne (l'équation de Wheeler-DeWitt).

[5]- Etienne Klein: C'est un physicien, philosophe des sciences et producteur de radio français. Il dirige le Laboratoire de recherche sur les sciences de la matière tout en menant une carrière de vulgarisation autour des questions soulevées par la physique contemporaine, notamment par la physique quantique et la physique des particules.

علوم المعهد
العدد الحادي عشر - 1446هـ - خريف 2024م

من أدوار مُحَرِك الزمن هي تجديد لحظة الحاضر، وبالتالي بقاء المُراقِب فاعِلاً ورائيًا في كلِّ لحظة من الحاضر. من هنا، هل يحقُّ لنا القول بأنَّ الزمن يمرّ؟

إنَّ التمعُّن في توصيف الزمن عبر المدّة هو أيضًا غامض. نقول غالبًا إنَّ المدّة تعادل ظاهرًا من حيث الزمان ما هو من حيث طول المكان. إنَّها بالفعل مختلفة كلّيًّا، لأنَّ الطول مُكَوَّن من نقاط تتعايش في الحاضر(إنَّني أرى كلَّ النقاط معًا). بالمقابل، وعلى سبيل المثال، إنَّ مدَّة من دقيقة مُرَكَّبة من لحظات تتوالى من دون القدرة على التعايش أي رؤيتها في آن. وإتمامًا لوصف المدّة، عندما نتطرَّق إلى الـ»دقيقة»، على سبيل المثال، فنحن بالواقع في بداية انسياب هذه الدقيقة، أمَّا اللّحظات التي تليها فهل هي بالفعل في بعض الأماكن، أي هي أحداث لاحقة موجودة، ونحن من سينتهي بنا الأمر بالمرور بها، أو تلك اللّحظات ليست في أيِّ مكان؟ بمعنى آخر، هل اللّحظة الآتية التي ستحدث بعد لحظة الحاضِر ما زالت في العدم؟ وهل المستقبل موجود بالفِعل في الوقت القادم؟

هذه التساؤلات تنبثق منها تساؤلات بنيويَّة أخرى حول الماضي، الحاضر والمستقبل، وضمنًا الذاكرة في توصيف الزمن. فمعادلات الفيزياء لا تحتوي في دالّاتها على هذا التقسيم، بينما يظهر في الأنتروبيا والمبدأ الثاني في الترموديناميك الزمن الكوسمولوجيِّ وما يحمل من تعقيدات على المستوى الوجوديِّ والفلسفيّ. أمّا الشقُّ الآخر حول انتماء الحدث الآتي إلى العدم أو إلى مجموعة متعدِّدة من الأحداث المُشَفَّرة، فهو موضع نقاش فلسفيٍّ يقابله على المستوى اللّاهوتيِّ حصرًا معرفة الغَيْب بالخالِق حيث لا يعلم به إلّا الله.

في هذا السياق، وسَّع آينشتاين توصيف الزمن انطلاقًا من النسبيَّة التي تحوي المكزمان[1] بأبعاده الأربعة. فكانت الفكرة، على ما يبدو، أنّ المكزمان موجود منذ الأزل، والمُراقبون، الراصدون أو المراجع من يتحرّكون على خط الكون حيث يزامِنون[2] المكزمان، ويعطونه قيمة زمنيَّة، ولكنَّه غير زمنيٍّ بطبيعته.

يندغم المكان والزمان في المكزمان بخلفيَّة بنيويَّة عميقة حول نسبيَّة الزمن، وبالتحديد التزامن بين المراجع، والذي ينهي ما بناه نيوتن حول الزمن المُطلَق، كما يضيف بُعْدًا نوعيًّا في وصف

[1]-Espace-temps: En physique, l'espace-temps est une représentation mathématique de l›espace et du temps comme deux notions inséparables et s›influençant l›une l›autre. En réalité, ce sont deux versions (vues sous un angle différent) d›une même entité.

Cette conception de l'espace et du temps est l'un des grands bouleversements survenus au début du XXe siècle dans le domaine de la physique, mais aussi pour la philosophie. Elle est apparue avec la relativité restreinte et sa représentation géométrique qu›est l›espace de Minkowski ; son importance a été renforcée par la relativité générale.

[2]- Temporaliser.

ديناميكيَّة الزمن، ولكن يبقى ثَبْر تعريفه غامضًا كدالَّة مرتبطة بمتغيّرات واضحة. هذا التوسُّع تطوَّرعلى المستوى الفلسفيِّ بِما عُرِف بالكَوْن-الكلّي[1] حيث تتعايش كلُّ الأحداث وتُزامَن بظهورها كسلسلة نسمّيها مسار الزمن(عدم العودة في الزمن).

من خصائص الزمن أنَّ القوانين الفيزيائيَّة هي ذاتها في كلِّ لحظاته. لنأخذ على سبيل المثال قوانين نيوتن أو ماكسويل حيث تغيُّر مسار أجسام أو تعطُّل أجهزة وتقنيَّات كهرمغناطيسيَّة لا يعود حُكْمًا إلى تغيُّر بنية الدالَّات التي تحكم تلك الأنظمة. بينما يجدر الإشارة إلى أنَّ القوانين ودالَّاتها بُنِيَت رياضيًّا ضمن مسلَّمات وتغيُّر تلك المسلَّمات يُرْفَق بتغيُّر القوانين التي تحكم الأنظمة المعنية اختباريًّا. أَضِف أنَّ هذه الملاحظة البنيويَّة تُفسِّر مدى صِحَّة وكيفيَّة استخدام المسلّمات والقوانين المنبثقة منها لفهم بدايات النشوء والانفجار العظيم حيث استحالة الوجود في بدايات زمنه الحقيقيِّ(الفيزيائيّ). من هنا فإنّ ثبات تلك القوانين يعيدنا إلى التساؤل حول العوامل المُثَبِّتة لها، ودور الخالِق منذ النشوء حتى الآن في التناغم المُسْبَق للكون.

3 – السببيَّة والزمن

يُفسَر مبدأ السببيَّة عبر حدوث أو تحقُّق حَدَث[2]15 يبقى حقيقة مرسَّخة إلى الأبد منذ لحظة حدوثه. بمعنى آخر، يسجَّل منذ لحظة تحقّق شروط تسبُّبه كمُتغيِّرٍ متحقِّق في بنية أو نسيج المكزمان، ممّا يؤدّي إلى نتائج تنجم عن لعبهِ دورَ المُغيِّرِ في جدليَّة العلّة(السبب) والنتيجة (الأثر). أمَّا السبب فيكون دائمًا سابقًا زمنًا أو رتبة للأثر إذ إنَّ هذا التراتب أو الانتظام يعني عدم جواز أن يكون فِعْل السبب لاحقًا للتأثير.

وتشمل تطبيقات مبدأ السببيَّة كَمًّا هائلاً مِنَ المجالات من عِلْم الوجود والفلسفة إلى العلوم الدقيقة في ما يسمّى بفلسفة العلوم. وسنتطرق إلى تأثير السببيَّة على الفيزياء وبالتحديد دورها الأساسي كمُقيِّد[3] بحيث لا يجيز العودة بالزمن.

[1]- Univers-Bloc: la théorie de l'Univers-bloc est une conception du temps selon laquelle l'Univers tout entier se déploie dans un continuum d'espace-temps où tous les événements présents, passés et futurs coexistent.

[2] - Evénement: En physique, un événement est un point de l'espace-temps, correspondant à un certain lieu à un certain instant.

[3]- Contrainte.

بدأت فكرة الزمن تأخذ منحًا رياضيًّا مع غاليله[1]، وتطوُّر الزمن المُطلَق عند نيوتن[2] انطلاقًا من إيمانه العميق بمفهوم أنَّ الله مطلق، ومن ضمن مبدأ السببيَّة اعتَبر الزمن مُعامِل يُرْمَز إليه بحرف (ز)[3] ، فهو عدد ببُعْد واحِد عنده إمَّا مسار دائريٌّ وإمَّا نصف خطٍّ مستقيم. بطبيعة الحال، وانسجامًا مع السببيَّة، استثنى نيوتن والفيزيائيون من بعده الزمن الدائريِّ لأنَّه لا يُمكِن للأثر أن يعود ويؤثِّر على السبب(الفِعْل). ففي ميكانيك نيوتن الزمن مُوحَّد مستقيم إنقاذًا لمبدأ السببيَّة، ولكن رغم ذلك، بقي تعريفه غامضًا.

كما أنّ احترام السببية صيغ في الميكانيك الكلاسيكية النسبية، النسبية الخاصة لآينشتاين عبر مسلّمة حد أعلى سرعة ممكنة لأية كتلة بسرعة الضوء. أضف أنّ هذا الحد هو ثابت بنيوي في المكزمان. أمّا في معادلة ديراك في الميكانيك الكوانتية النسبية فإن للسببيَّة بعدٌ آخر وضعها في مرتبة أحد قوانين الطبيعة، وإضافةً إلى تركيب المعادلة الذي يُقَيِّد العودة في الزمن (كمنع اختفاء جزيئات قبل ظهورها)، فقد سمح مبدأها عبر هذه المعادلة باكتشاف جزيئات جديدة عُرِفت بالمواد المضادَّة كالبوزيترونات وغيرها، حيث يُقابَل الجزيء بجزيء مضادّ. ويُعدُّ هذا الاكتشاف النظريُّ والمنطوي على السببيَّة مِنَ التجلّيات الكبرى الضروريَّة في فِهْم العقل البشريِّ لمكنونات الطبيعة والكون. كما يمتدُّ التداول في مبدأ السببيَّة لفهم الانفجار العظيم والنشوء الكونيِّ الذي سأشير إليه باقتضاب.

نلفت هنا إلى أنَّ اعتبار مصدر الكون قد بدأ مع هذا الانفجار يتطلَّب تفسير معنى «مصدر»

---

[1]- Galilée: C'est un mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien du XVIIe siècle. Par ses études et ses nombreuses expériences, parfois uniquement de pensée, sur l'équilibre et le mouvement des corps solides, notamment leur chute, leur translation rectiligne, leur inertie, ainsi que par la généralisation des mesures, en particulier du temps par l'isochronisme du pendule, et la résistance des matériaux, ce chercheur a posé les bases de la mécanique avec la cinématique et la dynamique. Il est considéré depuis 1680 comme le fondateur de la physique, qui s'est imposée comme la première des sciences exactes modernes.

[2]- Newton: Isaac Newton est un mathématicien, physicien, philosophe, alchimiste, astronome et théologien anglais, puis britannique. Figure emblématique des sciences, il est surtout reconnu pour avoir fondé la mécanique classique, pour sa théorie de la gravitation universelle et la création, en concurrence avec Gottfried Wilhelm Leibniz, du calcul infinitésimal. En optique, il a développé une théorie de la couleur fondée sur l›observation selon laquelle un prisme décompose la lumière blanche en un spectre visible. Il a aussi inventé le télescope à réflexion composé d›un miroir primaire concave appelé télescope de Newton.

En mécanique, il a établi les trois lois universelles du mouvement qui constituent en fait des principes à la base de la grande théorie de Newton concernant le mouvement des corps, théorie que l›on nomme aujourd›hui « mécanique newtonienne » ou encore « mécanique classique ».

[3]- (t): temps.

لأخذه كمعيار واضح. فهو تعني الانتقال من العدم (غياب وجود أيِّ شيء) وظهور أول شيء، ولكن لكلِّ أثر(نتيجة) سبب يسبقه، وفي هذا السياق ينتفي وجود مصدر للكون. هنا تبرز فرادة الكون-المعلومة التي سأقوم بمناقشتها في القِسْم التالي، أضف إلى أنَّ طبيعة العدم وتفسيره هو إشكاليَّة أخرى في عِلم الوجود وسياقاته.

4 – فرادة الكون–المعلومة، حالة ك م س وحدود التلاقي بين الأزمنة

ذُكِر في الإنجيل: في البدء كان الكلمة، وما الكلمة إلَّا معلومة. فهل تكون نظريَّة الكون-المعلومة ربمَّا كفرادة بتشفيراته «0» و «1» كمرشَّح حول أنَّ الكون كما نعلمه إسقاطًا لما قبل الانفجار العظيم فتنصهر التشفيرات مع حقول هيجز من خلال جزيئه الذي تمَّ إثبات وجوده في مختبرات السرْن[1] ليؤكِّد فرضيَّة نشوء الجزيئات الاخرى والكتلة منه. كما أنَّ فرادة الكون- المعلومة تنسجم كلِّيًّا مع مبدأ النقص عند غودل حول أنَّ الكون متناسقٌ وليس كاملاً ممَّا أدَّى إلى نشوئه من مصدر خارج المكزمان (المادَّة)، ولا يمتلك أيًّا من خصائصه لتكون نظريَّة المعلومة اللَّاماديَّة حاضرة كمرشَّح متقدِّم في هذا الإطار.

يُعدُّ النقاش الدائر حول فرادة الانفجار العظيم، ما قبل حدود جدار بلانك[2] وما بعده، مِنَ الأفكار المتقدِّمة والعميقة في محاولة فهم نشأة الكون ضمن معادلات الرياضيَّات في نظريَّة المعلومة والفيزياء الرقميَّة، وأبعد من ذلك، فهي تؤشِّر إلى إدراكاتنا العظيمة في تكويننا والمحدودة في رحاب الخالِق.

---

[1]- CERN: The European Organization for Nuclear Research, known as CERN (French pronunciation: Conseil européen pour la Recherche nucléaire), is an intergovernmental organization that operates the largest particle physics laboratory in the world.

[2]- Mur de Planck: Le Mur de Planck (du nom du physicien Max Planck) désigne la période de l'histoire de l'univers où ce dernier avait un âge de l'ordre du temps de Planck, à savoir environ 1044- secondes. Avant ce temps, période appelée l'ère de Planck, toutes les lois actuelles de la physique classique comme de la physique quantique trouvent leur limitation dans la mesure où il devient nécessaire d'avoir une description microscopique de la gravitation (on appelle une telle théorie gravité quantique) qui reste encore mystérieuse à ce jour. Notre connaissance se heurte donc à un mur conceptuel. Les grandeurs comme la pression, la température sont si élevées que l'espace-temps semble acquérir une courbure infinie, ce qu'on appelle encore une singularité en relativité générale. La taille de l'univers à cet instant est de l'ordre de la longueur de Planck, dénotée LPlanck, et vaut approximativement 10-35m, ce qui est la plus petite distance physique ayant un sens dans les théories actuelles. Elle représente l'échelle de longueur naturelle dans laquelle serait écrite une éventuelle théorie de la gravité quantique. Le temps et l'espace tels que nous nous les représentons habituellement deviennent des concepts sans doute beaucoup plus compliqués au-delà du mur de Planck, c'est-à-dire pendant l'ére de Planck. Les développements actuels en théorie des cordes et en gravité quantique à boucles suggèrent même que temps et espace ne seraient pas des concepts premiers mais plutôt qu'ils émergeraient d'une réalité physique plus complexe. Il est par exemple possible qu'une fois atteinte l'échelle de Planck, temps et espace ne soient plus continus mais prennent graduellement un caractère discret et discontinu.

يبدو أنّ التساؤل على المستويين الفلسفيِّ والفيزيائيِّ حول عدم تقبُّل بعض العلماء أنّ الكون قد أتى ونشأ من العدم[1]، قد بدأ يجد سبلاً منطقيَّة على المستويين الفكريِّ والنظريِّ للإجابة على هذا النقص البنيويِّ في فقدان مصدر للنشوء الذي له تَبِعات كبيرة حول معاني فرادة الوجود الإنسانيِّ وكلِّ المكوِّنات الحيَّة التي ما برحت تتطوَّر في الفضاء الحيويِّ للكون الأزرق.

والواضح أنَّ معادلة حالة **ك م س**[2] نسبةً إلى العلماء كُبو، مارتان وشْوِنغِر، هي أفضل تعبير رياضيٍّ لتبلوُر فهم مُتَقَدِّم لفرادة الانفجار العظيم كنقطة حرجة[3] تسمح ببناء فهم منطقيٍّ لانتقال النظام الكونيِّ من حالة من التوازن والسكون المتأرجِح لتجاوز جدار بلانك، وبدء تطوُّر مكوِّناته الأساسيَّة الماديَّة والطاقويَّة والحقليَّة في زمن حقيقيٍّ يتطوَّر ويتفاعل مع المكان في المكزمان كما تُظهِرُه دلالات معادلات النسبيَّة العامَّة.

وعليه، ما الذي تفجَّر ومُحِيَ وتَمَظْهَرَ كطاقة مصدريَّة للانطلاق التوسُّعيِّ لهذا الكون؟ إنَّه كَمٌّ مَهول من المعلومات ولكن محدودٌ مُخَزَّنٌ في ما قبل الانفجار العظيم \ النشوء في زمن مُتَخَيَّل[4] لا علاقة له بالخيال كما نعيه ونُدرِكُه في تأمُّلاتنا وأحلامنا وأوهامنا وأمانينا، بل هو موجود في معادلة حالة «ك م س» ضمن وقت مزدوج، وقت مُعَقَّد[5]، يشمل الوقت الحقيقيَّ الفيزيائيَّ الذي نعهده والمُرْفَق مع الطاقة. أمّا الوقت المُتَخَيَّل فمُرْفَقٌ بالمعلومة ويمتدُّ إلى ما قبل الانفجار العظيم في عالم رقميٍّ مُشَفَّر يحمل عددًا لامتناهي من الأرقام حيث يسمح مبدأ لانداوِر بمحو عدد كبير مُحدَّد منها قد أدّى إلى الانتقال إلى النظام الكونيِّ المادّيِّ المُتَوَسِّع حسب الفهم الكوسمولوجيِّ الآنيّ.

نلفت هنا إلى أنَّ الكون المعلومة الذي يستحيل اختبار وجوده إلى استحالة تجاوز جدار بلانك إنَّما يدلِّل بمنطق مُقْنِع على أنَّ الكون الماديَّ هو إسقاط لِما قبل الانفجار العظيم مِنَ العالم المعلوماتيِّ اللّاماديِّ بما ينسجم مع مبدأ غودل حول أنّ الكون متناسقٌ وليس كاملاً، فيكون هذا الكون الماديُّ قد انبثق من مصدر خارج المكزمان لاماديّ ولا يمتلك أيًّا من خصائصه.

---

[1]- Néant.

[2]- Etat KMS: Ces trois lettres proviennent du nom des trois savants: Kubo, Martin et Schwinger.

[3]- Point critique: Dans un diagramme de phases , le point critique ou état critique est le point auquel deux phases d›une substance deviennent initialement indiscernables l›une de l›autre.

[4]- Temps imaginaire: C'est la partie imaginaire du temps complexe.

[5]- Temps complexe: En mathématiques, c'est inclu dans l'ensemble des nombres complexes qui est actuellement défini comme une extension de l›ensemble des nombres réels, contenant en particulier un nombre imaginaire noté i, tel que i2 = −1.

Notation x + iy.

5 – خلاصة

من المفيد القول أنّ هذا التحليل التوليفيَّ المُقْتَضَب عن عِلْم الزمن بدأً من محرّك الزمن وصولاً إلى الكون-المعلومة، والإشارة إلى غيره من النماذج المتداولة بين الكبار من الفيزيائيين، يحمل في طيّاته الكثير من مفاهيم الميتافيزياء عبر التطرُّق إلى لامتناهيات فلسفيَّة وجوديَّة عن ما قبل النشوء وما بعده ربمّا إلى عوالم متعدِّدة متوازية الأقرب منها إلى إدراكاتنا، كَوْن المعلومة والعبور إلى كون الانفجار العظيم. فبدايةً **من أدوار** مُحَرِّك الزمن تجديد لحظة الحاضر، ومن خصائصه أنَّ القوانين الفيزيائيَّة هي ذاتها في كلِّ لحظات الزمن. فثبات تلك القوانين كدالّات رياضيَّة يطرح التساؤل الدائم حول العوامِل المُثَبِّتة لها، ويعيدنا إلى دور الخالِق منذ النشوء حتى الآن في التناغم المُسْبَق للكون.

كما أنَّ بدْء هذا الوعي لتجزئة البعض من لامتناهيات البُنية الرقميَّة المُشفَرة، والتي تختلف دلالاتها بإسقاطها على البُنى الكونيَّة وأزمنتها المتعدِّدة، ومنها بُنى المتناهيات الماديَّة، إنّما تحمل في طيّاتها مفاهيم فلسفيَّة وجوديَّة حول الدورالميتافيزيائيِّ، هذا المصدر اللّامادِيِّ في آليَّة فَكِّ رموز هذه التشفيرات إلى مُكوِّنات مادّيَّة متناهية من حقول وجزيئات في هذا الكون وفي مراحل متقدّمة المركّبات الحيَّة في الفضاء الحيويِّ[1] للكوكب الأزرق الحاضن لوجودنا العضويِّ وحُكْمًا الفكريِّ في هذا العالم. ناهيك بأنَّ فرادة الوجود الإنسانيِّ تظهر اختباراتها الداخليَّة عبر وعيها لتصرُّفاتها، مشاعرها وأحاسيسها بتصوُّرات ذات زمن ذاتيٍّ (داخليٍّ) وتفاعلها مع الخارج ببعدَين مَكانيٍّ وزمانيٍّ عبر إسقاطات إدراكيَّة، نسبةً إلى إدراكاتنا، مُتبادَلَةً بين ما تتلقَّاه من الخارج وما تعيه في الداخِل.

جديرٌ بالذكر أنَّ بيار تيبار دشاردان[2] تطرَّق إلى الزمن الداخليِّ، كما تطرّق بيار بورديو[3] إلى

---

[1]- Biosphère: C'est l'ensemble des organismes vivants et leurs milieux de vie, donc la totalité des écosystèmes présents que ce soit dans la lithosphère, l'hydrosphère et l'atmosphère.

[2]- Pierre Teilhard de Chardin: C'est

un prêtre jésuite français, chercheur, paléontologue, théologien et philosophe. Scientifique réputé, théoricien de l'évolution.

Dans Le Phénomène humain, il trace une histoire de l'Univers, depuis la pré-vie jusqu'à la Terre finale, en intégrant les connaissances de son époque, notamment en mécanique quantique et en thermodynamique. Il ajoute aux deux axes vers l'infiniment petit et l'infiniment grand la flèche d'un temps interne, celui de la complexité en organisation croissante, et constate l'émergence de la spiritualité humaine à son plus haut degré d'organisation, celle du système nerveux humain : pour Teilhard, matière et esprit sont deux faces d'une même réalité.

[3]- Pierre Bourdieu: C'est un sociologue français.

Il est considéré comme l'un des sociologues les plus importants de la seconde moitié du XXe siècle. Son ouvrage La Distinction a été classé parmi les dix plus importants travaux en sociologie du siècle par l'Association internationale de sociologie.

Le monde social des sociétés modernes apparaît à Pierre Bourdieu comme divisé en ce qu'il nomme des « champs ». Il lui semble, en effet, que la différenciation des activités sociales a conduit à la constitution de sous-espaces sociaux, comme le champ artistique ou le champ politique, spécialisés dans l'accomplissement d'une activité sociale donnée. Pierre Bourdieu a également développé une théorie de l'action, autour du concept d'habitus, qui a exercé une grande influence dans les sciences sociales.

التصوُّرات والاستعدادات في نظريَّته عن الحقول في المجتمعات. وهذا التلاقي بين الزمن الذاتيِّ ببعده الإنسانيِّ، الحيويِّ والزمن المُتخيَّل ببعده التشفيريِّ يدلّلان على عمق اندغامهما في رِحاب الكوَّان الخالق، وهنا لا بدَّ من أن نستذكر قول أبي العلاء المعرّي: **وتزعم أنّك جرمٌ صغيرٌ ... وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ.**

وينبغي القول أنَّ تجلِّيات الخَلْق الأول والخالِق، هذا التناغُم المُسْبَق لا ينحصر فقط في النشوء بل في كلِّ سياقات البنى المادّيَّة والواعية وضوابط تطوُّرها منذ الأزل ضمن معايير تتناسب في دقّة لامتناهية. فلولا الوعي لما أدركنا فكرة الزمن، لأنَّ غموضهما يعيدنا إلى التساؤل عن العلاقة البنيويَّة بين فهم الزمن، الخَلْق الأوَّل والخالِق.

6. آفاق

من المواضيع التي يتوجَّب التوسُّع بها هي حول الزمن والأنتروب أو الأنتروبيَّة[1] حيث يبرز هذا الربط على ما يبدو انطلاقًا من أنَّ الحالة الأساسيَّة في بداية الانفجار العظيم هي الأقلّ احتماليَّة، فما الذي دفع إلى تحقُّقها؟

هنا تبلور تعدُّد في الآراء والتفسيرات حول كيفيَّة تقدير وتعريف ما هو منتظم وما هو غير منتظم ويميل إلى الفوضى والسديميَّة في دراسة نظام محدَّد، ولهذا دلالاته البنيويَّة في الأنتروبيَّة وحُكمًا الزمن لارتباطهما في أيِّ تطوُّر يتمُّ اختياره للأنظمة من البسيطة إلى المعقّدة ومنها الجينات التي نتكوَّن منها. وفي هذا السياق، لا بدَّ من الاستناد إلى أعمال كارلو رُفللّي[2] ونقاشات آلان كون[3] حول مصدر الزمن الترموديناميكيِّ والاستنتاج أنَّ الزمن هو متغيرٌ منبثِق أو ناشىء من التطوُّر. فالزمن يظهر عبر تفاعل المُكوِّنات داخل الكون. والكون الكليُّ لا يحكم ديناميكيَّاته مفهوم الزمن.

إنّ عدم قدرة الفيزياء على تعريف محرِّك الزمن كما اتّضح في سياق تلك الدراسة التوليفيَّة، إنمّا يحمل في طيَّاته تساؤلات حول أيِّ مجالات قد تأخذنا مع الفيزياء إلى الإجابة عن البعض من تساؤلاتنا حول تعدُّد معاني الزمن. وكما ذكرنا من تلك المجالات المشتركة المرشّحة مع الفيزياء،

---

[1]- Entropie: C'est une grandeur physique qui caractérise le degré de désorganisation d'un système.

[2]- Carlo Rovelli: C'est un physicien théoricien et philosophe des sciences italien vivant à Marseille. Il est l'un des fondateurs de la gravité quantique à boucles (loop quantum gravity).

Il est l'auteur de plusieurs livres de vulgarisation scientifique, dont Dans L'Ordre du temps, il livre ses découvertes et réflexions sur le temps, domaine qui le passionne depuis qu'il a commencé ses études de physique.

Avec Alain Connes, il formule un modèle covariant de la théorie quantique des champs, basé sur l'hypothèse du « temps thermique ». Selon cette hypothèse, le temps n'existe pas dans la théorie fondamentale, mais émerge seulement dans un contexte thermodynamique ou statistique. De plus, l'écoulement du temps serait une illusion due à une connaissance incomplète.

[3]- Alain Connes: C'est un mathématicien français. Il a révolutionné la théorie des algèbres de von Neumann. Pour ces travaux, il a reçu la médaille Fields en 1982.

يبرز دورعلم الأعصاب[1] في فهم الوعي، وعي أزمان الماضي والذاكرة، والحاضرِ الذي هو القاسم المشترك بين الماضي والمستقبل.

قائمة المصادر والمراجع

1- Durée et temporalité.

2- Moteur du temps.

3- Temporalité: Ce qui désigne le caractère de ce qui est dans le temps, qui a une valeur temporelle.

4- Biophysique: La biophysique est une discipline à l'interface de la physique et la biologie où les concepts physiques et les outils d'observation et de modélisation de la physique sont appliqués aux phénomènes biologiques.

5- Les Microtubules existant dans les cellules nerveuses.

6- Max Tegmark: He is a Swedish-American physicist, machine learning researcher and author. He is best known for his book Life 3.0 about what the world might look like as artificial intelligence continues to improve. Tegmark is a professor at the Massachusetts Institute of Technology and the president of the Future of Life Institute.

7- Cadre mathématique.

8- Paramètres.

9- Supercorde: La théorie des supercordes est une tentative pour expliquer l'existence de toutes les particules et forces fondamentales de la nature, en les modélisant comme les vibrations de minuscules cordes supersymétriques. Au début du XXIe siècle, elle est considérée comme la plus féconde des théories pour une gravité quantique, même si elle souffre des mêmes défauts que la théorie des cordes en raison de l'impossibilité de la vérifier par l'expérimentation.

[1]- **Neuroscience: Ce sont les études scientifiques du système nerveux, des structures et de leurs fonctionnement des systèmes nerveux, depuis l'échelle moléculaire jusqu'au niveau des organes, pour exemple le cerveau, aussi bien que de l'organisme nerveux entier.**
Le champ de la recherche en neurosciences est un champ transdisciplinaire : la biologie, la chimie, les mathématiques, la bio-informatique ainsi que la neuropsychologie sont utilisées en neurosciences. L'arsenal conceptuel et méthodologique des neurosciences va de pair avec une diversité d'approches dans l'étude des aspects moléculaires, cellulaires, développementaux, neuroanatomiques, neurophysiologiques, cognitifs, génétiques, évolutionnaires,
computationnels ou neurologiques du système nerveux.

10-Théorie gravitationnelle quantique à boucles: La gravitation quantique à boucles (loop quantum gravity en anglais) est une tentative de formuler une théorie de la gravitation quantique, et donc d'unifier la théorie de la relativité générale et les concepts de la physique quantique. Elle est fondée sur la quantification canonique directe de la relativité générale dans une formulation hamiltonienne (l)équation de Wheeler-DeWitt).

11-Etienne Klein: C'est un physicien, philosophe des sciences et producteur de radio français. Il dirige le Laboratoire de recherche sur les sciences de la matière tout en menant une carrière de vulgarisation autour des questions soulevées par la physique contemporaine, notamment par la physique quantique et la physique des particules.

12-Espace-temps: En physique, l'espace-temps est une

représentation mathématique de l)espace et du temps comme deux notions inséparables et s)influençant l)une l)autre. En réalité, ce sont deux versions (vues sous un angle différent) d)une même entité.

Cette conception de l'espace et du temps est l'un des grands bouleversements survenus au début du XXe siècle dans le domaine de la physique, mais aussi pour la philosophie. Elle est apparue avec la relativité restreinte et sa représentation géométrique qu)est l)espace de Minkowski ; son importance a été renforcée par la relativité générale.

13-Temporaliser.

14-Univers-Bloc: la théorie de l'Univers-bloc est une conception du temps selon laquelle l'Univers tout entier se déploie dans un continuum d'espace-temps où tous les événements présents, passés et futurs coexistent.

15-Evénement: En physique, un événement est un point de l'espace-temps, correspondant à un certain lieu à un certain instant.

16- Contrainte.

17- Galilée: C'est

un mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien du XVIIe siècle. Par ses études et ses nombreuses expériences, parfois uniquement de pensée, sur l'équilibre et le mouvement des corps solides, notamment leur chute, leur translation rectiligne, leur inertie, ainsi que par la généralisation des mesures, en particulier du temps par l'isochronisme du pendule, et la résistance des matériaux, ce chercheur a posé les bases de la mécanique avec la cinématique et la dynamique. Il est considéré depuis 1680 comme le fondateur de la physique, qui s'est imposée comme la première des sciences exactes modernes.

18- Newton: Isaac Newton est

un mathématicien, physicien, philosophe, alchimiste,

astronome et théologien anglais, puis britannique. Figure emblématique des sciences, il est surtout reconnu pour avoir fondé la mécanique classique, pour sa théorie de la gravitation universelle et la création, en concurrence avec Gottfried Wilhelm Leibniz, du calcul infinitésimal. En optique, il a développé une théorie de la couleur fondée sur l'observation selon laquelle un prisme décompose la lumière blanche en un spectre visible. Il a aussi inventé le télescope à réflexion composé d'un miroir primaire concave appelé télescope de Newton.

En mécanique, il a établi les trois lois universelles du mouvement qui constituent en fait des principes à la base de la grande théorie de Newton concernant le mouvement des corps, théorie que l'on nomme aujourd'hui « mécanique newtonienne » ou encore « mécanique classique ».

19-(t): temps.

20-CERN: The European Organization for Nuclear Research, known as CERN (French pronunciation: Conseil européen pour la Recherche nucléaire), is an intergovernmental organization that operates the largest particle physics laboratory in the world.

21- Mur de Planck: Le Mur de Planck (du nom du physicien Max Planck) désigne la période de l'histoire de l'univers où ce dernier avait un âge de l'ordre du temps de Planck, à savoir environ 1044- secondes. Avant ce temps, période appelée l'ère de Planck, toutes les lois actuelles de la physique classique comme de la physique quantique trouvent leur limitation dans la mesure où il devient nécessaire d'avoir une description microscopique de la gravitation (on appelle une telle théorie gravité quantique) qui reste encore mystérieuse à ce jour. Notre connaissance se heurte donc à un mur conceptuel. Les grandeurs comme la pression, la température sont si élevées que l'espace-temps semble acquérir une courbure infinie, ce qu'on appelle encore une singularité en relativité générale. La taille de l'univers à cet instant est de l'ordre de la longueur de Planck, dénotée LPlanck, et vaut approximativement 1035-m, ce qui est la plus petite distance physique ayant un sens dans les théories actuelles. Elle représente l'échelle de longueur naturelle dans laquelle serait écrite une éventuelle théorie de la gravité quantique.

Le temps et l'espace tels que nous nous les représentons habituellement deviennent des concepts sans doute beaucoup plus compliqués au-delà du mur de Planck, c'est-à-dire pendant l'ére de Planck. Les développements actuels en théorie des cordes et en gravité quantique à boucles suggèrent même que temps et espace ne seraient pas des concepts

premiers mais plutôt qu'ils émergeraient d'une réalité physique plus complexe. Il est par exemple possible qu'une fois atteinte l'échelle de Planck, temps et espace ne soient plus continus mais prennent graduellement un caractère discret et discontinu.

22- Néant.

23- Etat KMS: Ces trois lettres proviennent du nom des trois savants: Kubo, Martin et Schwinger.

24- Point critique: Dans un diagramme de phases , le point critique ou état critique est le point auquel deux phases d'une substance deviennent initialement indiscernables l'une de l'autre.

25- Temps imaginaire: C'est la partie imaginaire du temps complexe.

26- Temps complexe: En mathématiques, c'est inclu dans l'ensemble des nombres complexes qui est actuellement défini comme une extension de l'ensemble des nombres réels, contenant en particulier un nombre imaginaire noté i, tel que i2 =

Notation x + iy.

27- Biosphère: C'est l'ensemble des organismes vivants et leurs milieux de vie, donc la totalité des écosystèmes présents que ce soit dans la lithosphère, l'hydrosphère et l'atmosphère.

28- Pierre Teilhard de Chardin: C'est

un prêtre jésuite français, chercheur, paléontologue, théologien et philosophe. Scientifique réputé, théoricien de l'évolution.

Dans Le Phénomène humain, il trace une histoire de l'Univers, depuis la pré-vie jusqu'à la Terre finale, en intégrant les connaissances de son époque, notamment en mécanique quantique et en thermodynamique. Il ajoute aux deux axes vers l'infiniment petit et l'infiniment grand la flèche d'un temps interne, celui de la complexité en organisation croissante, et constate l'émergence de la spiritualité humaine à son plus haut degré d'organisation, celle du système nerveux humain : pour Teilhard, matière et esprit sont deux faces d'une même réalité.

29-Pierre Bourdieu: C'est un sociologue français.

Il est considéré comme l'un des sociologues les plus importants de la seconde moitié du XXe siècle. Son ouvrage La Distinction a été classé parmi les dix plus importants travaux en sociologie du siècle par l'Association internationale de sociologie.

Le monde social des sociétés modernes apparaît à Pierre Bourdieu comme divisé en

ce qu'il nomme des « champs ». Il lui semble, en effet, que la différenciation des activités sociales a conduit à la constitution de sous-espaces sociaux, comme le champ artistique ou le champ politique, spécialisés dans l'accomplissement d'une activité sociale donnée. Pierre Bourdieu a également développé une théorie de l'action, autour du concept d'habitus, qui a exercé une grande influence dans les sciences sociales.

30- Entropie: C'est une grandeur physique qui caractérise le degré de désorganisation d'un système.

31- Carlo Rovelli: C'est un physicien théoricien et philosophe des sciences italien vivant à Marseille. Il est l'un des fondateurs de la gravité quantique à boucles (loop quantum gravity).

Il est l'auteur de plusieurs livres de vulgarisation scientifique, dont Dans L'Ordre du temps, il livre ses découvertes et réflexions sur le temps, domaine qui le passionne depuis qu'il a commencé ses études de physique.

Avec Alain Connes, il formule un modèle covariant de la théorie quantique des champs, basé sur l'hypothèse du « temps thermique ». Selon cette hypothèse, le temps n'existe pas dans la théorie fondamentale, mais émerge seulement dans un contexte thermodynamique ou statistique. De plus, l'écoulement du temps serait une illusion due à une connaissance incomplète.

32- Alain Connes: C'est un mathématicien français. Il a révolutionné la théorie des algèbres de von Neumann. Pour ces travaux, il a reçu la médaille Fields en 1982.

33- Neuroscience: Ce sont les études scientifiques du système nerveux, des structures et de leurs fonctionnement des systèmes nerveux, depuis l'échelle moléculaire jusqu'au niveau des organes, pour exemple le cerveau, aussi bien que de l'organisme nerveux entier.

Le champ de la recherche en neurosciences est un champ transdisciplinaire : la biologie, la chimie, les mathématiques, la bio-informatique ainsi que la neuropsychologie sont utilisées en neurosciences. L'arsenal conceptuel et méthodologique des neurosciences va de pair avec une diversité d'approches dans l'étude des.

Synopses of Essays in the Fifth Issue of

‘Ilmol-Mabda’

Mohammad Taqi Fa'ali, professor of philosophy and theology at Baqir al-Olum University in Iran, contributes "The Status of Reason According to Mulla Sadra", offering a metaphysical perspective on existence, the perceiver, and the perceived.

In the "Dialogues" section:

A rare philosophical conversation is presented between the renowned French philosopher and orientalist Henry Corbin and French writer Philippe Nemo, held in Vienna. Corbin reveals a profound epistemological insight often overlooked in intellectual circles: a shared metaphysical ground exists among Heidegger, Ibn Arabi, Mulla Sadra, and Suhrawardi.

In the "Fields of Theory" section:

Two important contributions are featured:

A selected text from the late Syrian philosopher and academic Badi' al-Kasim, titled "Metaphysical Intuition: Reason and Insight", in which he stresses the integral connection between logical reasoning and inner intuition.

A study by Tariq Khalil Khalil, researcher at the Faculty of Sciences, Lebanese University, titled "The Probability of Intellectual Convergence in Metaphysics", discussing the essence of physical time and the concept of primordial creation.

I Am", offering a meta-philosophical critique of Cartesian rationalism.

Ali Abedi al-Shahroudi, philosopher and scholar of theology and the principles of religion, explores the question "How can reason comprehend and critique itself?" in his article titled "Criticizing Reason through Reason." Noureddine Essafi, a Tunisian academic and researcher in Western philosophical thought, presents a study titled "Post-Rational Reason", focusing on the structural flaws of modern reason.

Richard Tarnas, a Swiss-American philosopher, contributes "The Wounds of the Western Mind", a study based on the foundational premise that the West's over-glorification of reason has led to a profound existential disappointment.

Mohammad Taqi Subhani, philosopher and professor at the Islamic Science and Culture Academy in Iran, writes on "The Scope of Reason in Revelatory Theology", examining some of the problems inherent in deductive reasoning and its internal limitations.

Mustapha Al-Oleimi, a researcher in Sufi philosophy and professor at the Faculty of Human and Social Sciences of April 9 University in Tunisia, authors "Beyond the Tradition of Reason". He grounds his view in the thought of the great Sufi Ibn Arabi, asserting that the heart, the imaginal realm, and the intermediary world form a spiritual-philosophical triad. Ahmed Abdel Halim Atiya, philosophy professor at Cairo University, offers "Beyond the Cartesian Cogito", a critique of Descartes' framework that laid the groundwork for modern subjectivity.

Batoul Qassem, an Iraqi academic and researcher in modern philosophy, presents "The Reason Within Things", discussing the principle of reason as a governing force over beings and a harmonizer of their contradictions.

Abstract

Synopses of Essays in the Eleventh Issue of 'Ilmol-Mabda'

(The Science of Principle):

"Reason: Its Limits, Reach, and Transcendence"

The eleventh issue of Ilm al-Mabda', a peer-reviewed quarterly journal specializing in metaphysical knowledge and divine wisdom, has been released. This issue revolves around the overarching theme: "Reason… in its Limitation, Extension, and Transcendence" (From Lower Reason to the Extended Intellect). It features a selection of in-depth studies and articles presented by philosophers, intellectuals, and academics from the Arab and Islamic worlds, in addition to contributions by scholars from Europe and North America. The articles are organized according to the journal's standard thematic structure as follows:

In the "Foreword":

Editor-in-Chief **Mahmoud Haidar** opens with an introductory essay titled "Reason as a Name for an Act", in which he proposes a new understanding of reason as a cognitive faculty that manifests only through the grasp of its intelligibles.

In the "Main Theme" section, nine research papers on the subject of reason are presented:

Joris Geldhof, theologian and professor at the Catholic University of Leuven in Germany, contributes a study titled "A Thinker in Me… Therefore

Table of Contents

- **"The Fate of the Soul between the First Philosophy and Religious Philosophy: A Comparison Between Aristotle and Ibn Sina"**

- Hallal Ismail 230

- **"The Essence and Identity of the Philosophy of Religion: The Purposes and Connotations of the Concept in the Modernist Environment"**

- Khodor Ibrahim 230

Table of Contents

-Beyond the Cartesian Cogito: A Critique of the Mind Founding Subjectivity in Western Philosophy

- Ahmed Abdel Halim Attia 156

- The Mind That is in Things: A Governing Principle Over Existents and an Organizer of Their Contradictions

- Batoul Qasim 192

- The Status of Reason as Seen by Mulla Sadra: A Paradoxical Vision for Understanding Existence, the Existent, and the Being

- Muhammad Taqi Fa'ali 212

Dialogues

- A Dialogue on the Metaphysics of the Mind with Henry Corbin: This is How I Found the Friendly Encounter Between Heidegger, Ibn Arabi, Mulla Sadra, and Suhrawardi

- Prepared by Philippe Nemo 248

Fields of theorization

- Metaphysical Self-Evidence: Reason and Intuition – Awareness of the Unitive Link Between Logical Inference and Inner Intuition

- Badi' al-Kasm 264

- The Possibility of Intellectual Encounter in Metaphysics: Concerning the Nature of Physical Time and the First Creation

- Tariq Khalil Khalil 286

Table of Contents

INTRODUCTION

- The Mind as a Noun of Action

- Mahmoud Haidar 7

Issue Folder

- A Thinker Within Me... Therefore, I Exist. A Meta-Philosophical Critique of Cartesian Rationalism

- Joris Geldhof 34

- Critique of Reason by Reason: How Can the Mind Comprehend Itself and Criticize Itself?

- Ali Abedi al-Shahroudi 50

-The Post-Rational Mind: An Attempt to Critique the Formative Afflictions of the Modern Mind

Nour al-Din al-Safi 74

- The Sufferings of the Western Mind: The West Overdid the Sanctification of its Mind, Leading its Modernity to Great Disappointment

- Richard Tarnas 100

-The Scope of Reason in Revealed Theology: A Study of Some Problems of Analogical Reason and its Inherent Limitations

- Muhammad Taqi Subhani 116

- Beyond the Imitation of the Mind: The Heart, the Interworld, and the Imagination – The Trinity of Spiritual Philosophy According to Ibn Arabi

- Mustafa al-Alimi 134

Board of Trustees

Pr. Izhar Nuri	Indonesia
Pr. Toufiq Bin Amer	Tunisia
Pr. Jad Hatem	Lebanon
Pr. Zaim Khanshalawi	Algeria
Pr. Sidi Ali Maaulainain	Morocco
Pr. Abdullah Falahi	Yemen
Pr. Azmuddine Ibrahim	Malaysia
Pr. AlSadeq AlFakih	Sudan
Pr. Fouad Sajwani	Sultanate of Oman
Pr. Velin Belev	Bulgaria
Pr. Muhammad hussain Al Yasin	Iraq
Pr. Mahmud Erol Kılıç	Turkey
Muhammad Taher Al-Qadri	Pakistan
Pr. Muhammad El-Mokhtar Jieye	Senegal
Pr. Muhammad Ahmad Ali	Syria
Pr. Mol Badi	Brunei
Pr. Muhammed Salem Al-Sufi	Mauritania
Pr. Yadullah Yazdan	BanahIran

ILMOLMABDAA

11

A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The eleventh issue- 1446 A.H. – Autumn 2024 A.D.

Editor-in-Chief

Mahmoud Haidar

Scholarly Advisor

Sayed Ali Moussawi | Suleyman uludag | Mustafa Al-Nashar

Managing Editors

Ihsan Haidari - AlHuthaili AlMansar- Mohammad Ali Mirzaii

Idriss Hani - Ghaidhan Sayyed Ali- Dilaver Gurer- Talal Atrisi

Scientific Peer-revision Council

(Mohamed Mahjoub (**Tunis**
(Muhammad Yahya Babah (**Mauritania**
(Habibullah Babaii (**Iran**
(Kenza AlQassmi (**Morocco**
(Yassin Bin Obeid (**Algeria**
(Bakri Alaa Addin (**Syria**

(Saber Aba Zeid (**Egypt**
(Jaafar Najm Nasr (**Iraq**
(Amin Youssef Audeh (**Jordan**
(Hoda Niimah Matar (**Lebanon**

Director-in-Charge

Qassem Toufaili

Executive Editor

Khodor Ibrahim Haidar

Design and Art Direction

Red Design Company

For Contact

Website: www.ilmolmabdaa.com

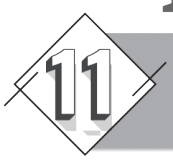
Email: ilmolmabdaa@gmail.com

Tel: 009611 – 305347 | 00961 – 13540762 | 00961 – 1908993

PO Box: 113/ 5748 - Beirut, Lebanon

ISSN: 3078 -1949

ILMOLMABDAA



A Scholarly Peer-Reviewed Quarterly Journal on
Metaphysical Knowledge and Divine Wisdom
The eleventh issue- 1446 A.H. – Autumn 2024 A.D.