

خيريّة الوجود

الأخلاق من منظور
علم الوجود



كريم اللحام

سلسلة رسائل طابة
رقم ٦، ٢٠١٧

ابحاث طابئة
TABAH RESEARCH

KRM كلام للبحوث والاعلام
KALAM RESEARCH & MEDIA





خيرية الوجود

خيرية الوجود

الأخلاق من منظور علم الوجود



كريم اللحام

ابحاث طابح
TABAH RESEARCH

KR كلام البحوث والاعلام
&M KALAM RESEARCH & MEDIA

سلسلة رسائل طباعة / رقم ٦ / ٢٠١٧

ISSN: ٨٥٨٩-٢٠٧٧

خيرية الوجود

ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-٠٠-٠٩٤-٥

© ٢٠١٧، كريم اللحام

ترجمة: محمّد سامر الست

مؤسسة طباعة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من المؤلف، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

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

صورة الغلاف: © حقوق ليدرُو رُو فُو / Shutterstock.com

ملخص

الغرض من هذه الورقة استجلاء عدة أبعاد لعلم الأخلاق، الذي هو في المقام الأول علمٌ متعلّق بالذفس، ضمن سياق خطاب «ما بعد أخلاقي». وهي تركّز تركيزاً محدداً على الوظيفة التكاملية، التي لا تنفصل، المناطة بالإلهيات (metaphysics) في نطاق ترتيب العلوم، في سبيل تحديد معالم الأخلاق وكذلك تأكيد العلاقة بين أنماط الوجود وأنماط الفعل. ثم يأتي مزيدُ سيرٍ لهذه العلاقة ضمن سياق فقرات من كتاب «الفتوحات المكيّة» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. إذ يفيد نهجٌ في الأخلاق من منظور الإلهيات، عند الشيخ الأكبر، في إثبات أنّ المقاربة الوجودية للأخلاق متأصلة بقوة في تراثنا، وهي مقاربة تقوم على تعريف متعالٍ للإنسان. وفي المقابل، فإنّ سمة الأخلاق الحديثة العجز عن تجاوز تدليس النزعة النفسانية النفعية. ولذلك فإنّه في هذا السبيل تنبثق الأخلاق القويمة عن علم كلام معتبر، يعطي بدوره علم اقتصاد سليماً فيضمن علم سياسة سويّاً، وذلك حين تكون المقدمات معلنةً و يقينية ومؤسّسة على نظام وجودي للواقع.

نبذة عن الكاتب

كريم اللحام، ماجستير من كلية الفنون الملكيّة، ماجستير من جامعة أكسفورد، دكتورة من جامعة كمبرج، محامي «الهيكل الداخلي». له مؤلفات عديدة، منها: «موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني»، و«تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور» و«الإلهيات وعلم الاجتماع» و«المجتمع الحرفي» و«غاندي والإسلام ومبادئ اللاعنّف والتمسك بالحق».

«كَلِّمًا اَزْدَادَ الْمَرْءِ قَرِيبًا مِنَ الْحَقِّ
صَارَ اَبْعَدَ عَنِ السُّوِّ وَالْقَبِيْحِ»

—الصفحة ١٥—

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

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

ولعله من المفيد بادئ الأمر أن ننظر فيما له صلة بالموضوع من بعض جوانب طبيعة الخطاب «ما بعد الأخلاقي»، ثم نوجز بعبارات عامّة العلاقة بين «ما بعد الأخلاق» والأخلاق المعيارية في الأنساق التحليلية. ويمكن القول إن مجال اهتمام «ما بعد الأخلاق» هو تحليل التعبيرات الأخلاقية ومعانيها ووظائفها المنطقية. وبما أنّ نظريات الفلسفة الوضعية المنطقية قد نُبذت الآن نبذاً آمناً (فليس ثمة شيء

قديمٌ بالٍ أكثر مما كان يعدّ طليعيًّا رائدًا في السابق)، فيمكن الآن أيضًا أن تُنفى بأمان إمكانيةُ اختزال الجُمَل والقضايا في حقائق أساسية في نظام ما في الخارج. على أن توضيح اللغة صار بذاته هو الغاية بدلًا من أن يكون الوسيلة لغاية، وبذلك أصبح المعنى متوقّفًا على طريقة استخدام اللغة (مرحلة فتغشتاين المتأخرة)؛ إذ لم تعد الكلمات تشير إلى أبعد من نفسها لكنّها مجرد إحالات ترجع إلى الوظيفة التي للعبارات في القضايا المنطقية؛ وأنّ الميتافيزيقا باعتبارها تفسيرًا للواقعي صارت مستحيلة وإن كان الواقعي قد عُرف بالتجربة؛ وأنّ اللغة والفكر مترادفان والفلسفة توضح الفكر بوضوح العبارات المستخدمة. ومن هذا المنظور، ليس بوسع أي قضية أن تقول شيئًا عن الواقع إذ إنّ معناها مستمدّ من العلاقة الذاتية لعباراتها^(١).

وإنّه في هذه البيئة الاختزالية نوعًا ما قد وُضِع مفهوم ما بعد الأخلاق. وكان أ. ج. آير أول من استحدث هذا المصطلح سنة ١٩٤٩ لتسمية نهجه الجديد في الفلسفة الأخلاقية، إذ بنى على ما اجتلب، إلى حد كبير، من «دائرة فيينا» لدى عودته إلى إنكلترا في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي^(٢). فإذا كانت الأخلاق المعيارية عبارة عن النظر في أفعال معيّنة إن كانت خاطئة أو صحيحة من الناحية الأخلاقية، فإنّ ما بعد الأخلاق عبارة عن النظر في معنى الأحكام المعيارية وطبيعتها وتعليلها. ولذلك اعتاد مكلوسكي أن يقول إنّه توجد حالة ظاهرة من الارتياب بين أصحاب فلسفة ما بعد الأخلاق حول طبيعة «ما بعد الأخلاق» نفسها، من جهة نزوعها للتطابق مع النظرية ما بعد الأخلاقية التي يتبنّاها أحد المنادين بها. وهنا بوسعنا أن نرى، رؤية باهتة، عودة تصنيفات نسبية بحسب الثقافات، وذلك أنّ القوانين

١. انظر: ج. أ. أورمسون، *Philosophical Analysis* (التحليل الفلسفي) (أكسفورد: مطبعة كلاريندون، ١٩٥٨).

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

الأخلاقية تُدرِك إلى حد كبير بأنها نسبية ثقافياً، وأتَمَّ غالباً السبب الكامن وراء رفض المجتمعات الحديثة لفكرة المفاهيم المطلقة كالخير والشر.

وذكر مكلوسكي أيضاً أنه يمكن القول إنَّ وظيفة «ما بعد الأخلاق»، بعد الذي بيَّناه آنفاً، اكتشاف معاني العبارات الأخلاقية، مضيفاً إضافةً أقل وضوحاً نوعاً ما: «وهكذا فإنَّ النظرية ما بعد الأخلاقية المتوصِّل إليها تميل إلى إضفاء صبغتها على الوصف المطروح بخصوص طبيعة ما بعد الأخلاق»^(٣). ولذلك قد يُنظر إلى مذهب المنفعة بأنَّه خُلِق معياري إذا ما عُدَّ سلسلةً من الأحكام الأخلاقية التي تعبَّر عن وجهات نظر أخلاقية عن طريق نشاط فلسفي. على أنَّ المنفعة بالمنظور المذكور يمكن أيضاً اعتبارها ما بعد أخلاقية إذا كان النشاط مبنياً على تعريفات الخير والشر. وبعبارة أخرى، «ما بعد الأخلاق» ليست دائماً حيادية من الناحية المعيارية، وقد تستلزم استنتاجات معيارية، كما في هذه الحالة. وإنَّ الخط الفاصل غير واضح إلى حدِّ ما، وفق ما أقرَّ به فون رايت^(٤)، ومن ثَمَّ فهو، في اعتقادي، يؤثر على المرجعية التنظيمية المتوقعة من أي مفهوم ما بعد أخلاقي. وهذا لأنَّ المقتضى من ذلك أن يقوم فلاسفة ما بعد الأخلاق بأحكام معيارية في اختيار نوعية الحقائق التي يفسِّرونها، بمعنى أنَّهم يحددون السمات الضرورية التي ينبغي أن يمتلكها خطاب أخلاقي ما. ومع ذلك، أفلا يفترض هذا صحة ما ينبغي إثباته؟ إذ كيف يفترض بامرئ أن يصل من البداية إلى «ما بعد أخلاق» معيارية ومرجعية وعلى أي أساس يمكنها أن تستند إليه؟ فهل ينبغي له في هذه الحالة أن يتكلَّم على مفهوم «ما بعد ما بعد أخلاقي»، بحيث إن كان الأمر كذلك يقع في تسلسل غير متناهٍ؟ إنَّ هذا متسق مع ما يجده المرء أيضاً من عدم الوضوح في الخطابات الأخلاقية لفلاسفة النزعة

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

٤. غ. هـ. فون رايت، *The Varieties of Goodness* (أنواع الخير) (لندن: رتلدج، كيغَن بول، ١٩٦٣)، ٢-٣.

التحليلية مثل تشارلز ستيفنسون وستيفن تولمن وستيوارت هامشير؛ وإنه عدم وضوح تولد إلى حد كبير من غياب ميتافيزيقا تكاملية.

وإن مغالطة النزعة الطبيعية الواردة في الفصل الأول من كتاب *Principia Ethica* (مبادئ الأخلاق) لجورج إدوارد مور (١٩٠٣)^(٥) تتضمن القول بأن مفهوم الخير أو القيمة الأخلاقية في حد ذاتها لا يمكن تطابقها مع أي من الأشياء العادية (أو الخصائص) الموجودة في الطبيعة^(٦). وتكمن المغالطة في محاولة الانتقال من حقيقة شيء أنه طبيعي إلى حقيقة أنه خير، من «ما هو كائن (is)» إلى «ما يجب أن يكون (ought)». فقد كان مور يزعم أن الأخلاق التقليدية تخلط بين الحقائق الأخلاقية والحقائق الطبيعية. وقد كان فتغنشتاين في مرحلته الأولى، إلى جانب أصحاب الوضعية المنطقية، يعتقد أنه من غير الممكن التحقق من التعبيرات الأخلاقية، إذ إنه للقيام بذلك لا بد من اختزال التعبير الأخلاقي في شيء آخر أولاً. ولذلك فقد خلص الوضعيون المنطقيون إلى أنه لا مجال للتحقق من الحقائق الأخلاقية. من جهة أخرى، فقد خالفهم مور بزعمه أن الخير هو حقيقة، حقيقة لا يمكن تعريفها كاللون الأصفر، ولكن مع ذلك يمكن تمييزها عند رؤيتها. وكما أن اللون الأصفر قد يقترن باهتزازات ضوئية معينة، لا تُعرّفه ولا يمكن عدّها اللون ذاته، كذلك يمكن أن يقترن المرء الخير بالمتعة أو بالمنفعة، دون أن تكون المتعة أو المنفعة مُعرّفة للخير أو مطابقة له^(٧). فقد يقول قائل: «المتعة خير»، ولكنّه لا يقصد أن المتعة تعني الخير.

٥. ج. إ. مور، *Principia Ethica* (مبادئ الأخلاق) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج،

١٩٠٣)، ص ١٠ وما يليها.

٦. الفكرة هنا أن الفوارق الأخلاقية ليس لها مرتبة وجود، وهي فكرة تعود إلى ديفيد هيوم،

A Treatise of Human Nature (رسالة في الطبيعة البشرية)، تحرير ل. أ. سلبلي بيغيه

(أكسفورد: مطبعة كلاريندون، ١٨٨٨)، ٤٦٩.

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

وعلى الرغم من أن مور، باعتباره من أصحاب النزعة الحدسية، يُعدُّ الخيرَ غيرَ قابلٍ للتعريف من حيث إنَّه صفةٌ خُلُقِيَّة، فقد ذكر في أول فصلين من كتابه *Ethics* (الأخلاق) صيغةً نفعيَّة عواقبيَّة، حيث قال إنَّ واجبنا القيام بفعلٍ يفضي أحسن إفضاء إلى توليد الخير. ففي النهاية هنا لا معيار صحيحًا عند مور إلا النظر في العواقب التي ستنتج عن مثل ذلك الفعل. بيد أن المأزق الذي يواجهه أيُّ موقفٍ عواقبيٍّ، على وجه الدقة، أنَّه قد يكون الأثرُ العاجلُ لفعلٍ ما خاطئًا ولكن قد يكون أثره الأجلُ صحيحًا، والعكس بالعكس. فكيف يمكن، والحالة هذه، أن يحكم المرءُ بخيرية الفعل؟ وردًا على هذا التساؤل، طرح مور فكرة الصحيح الموضوعي والصحيح الذاتي؛ فإذا لم تكن مجملُ الآثار لفعلٍ ما أفضلَ من مجملِ آثار فعلٍ بديلٍ كان القيام به ممكنًا، فذلك الفعل خاطئٌ خطأً موضوعيًا. بينما الفعل الخاطئ خطأً ذاتيًا هو عندما يمكن تحديد استحقاق اللوم عليه على أساس عواقبه المتوقع حدوثها. غير أنَّ معايير الموضوعية الأولى، وكذلك فكرة «المتوقع حدوثه» الذاتية والاعتباطية، من المحال حسابها لتكون أساسًا لوضع أيِّ قاعدة للأخلاق.

وللإجابة على هذا السؤال يفترض مور هنا وجود حقٍّ موضوعي وحقٍّ ذاتي. فعندما لا تكون مجموع آثار فعلٍ ما أفضلَ من مجموع آثار فعلٍ بديلٍ آخر كان يُمكن أدائه، حينها يكون ذلك الفعل خطأً موضوعيًا. وأمَّا الخطأُ الذاتي فيتحقَّق عندما يمكن تحديد كراهة فعلٍ ما بناءً على العواقب المتوقَّعة. وهنا نرى أنَّه لا يُمكن تعداد معايير الموضوعية السابقة مثلما لا يُمكن قبول المفهوم الذاتي والاعتباطي «الما هو مُتوقَّع» كأساس لوضع أيِّ قاعدة للأخلاق.

وعند ستيفنسون، الذي اقتفى أثر مور مبتعدًا عن تعصُّب وضعية آير، إنَّ للتعبيرات الأخلاقية معنى، بيد أنه يجمع بين المعنى الحقيقي والانفعالي^(٨).

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

فبالنسبة لستيفنسون، أي تعبير أخلاقي، كونه أمرًا شبه إلزامي، لا يفضي إلى أنَّ القولَ «س» حسنٌ فحسب، بل يفضي أيضًا إلى أنني أستحسن «س» وأنَّ عليك أن تستحسن «س» كذلك. فهذه المطالبة بالاستحسان هي ما يقصده بالمعنى الانفعالي. ويدافع ستيفنسون عن فكرته من تهمة اللاعقلانية موضحًا بقوله إنه قد تُعطى أسبابٌ لتعليل الاستحسان أو الاستقبح، وأنه لا بد أن يكون لهذه الأسباب اتساق منطقي ومن ثمَّ تكون لهذه الأسباب عقلانية. إلا أنَّ حقيقة تقديم أسبابٍ للأحكام الأخلاقية لا يمكنها، بالتأكيد، أن تبرئ ستيفنسون من اللاعقلانية، وذلك أنَّ الاتساق المنطقي في الاستدلال لا يمكن أن يعطي معيارًا لقيمة من القيم. إذ الاتساق المنطقي بوسعه أن يُنبئني بأنَّ قضيتي صحيحة، وليس بوسعه أن يُنبئني بأنَّ قضيتي صادقة. وإذا لا ملجأً لستيفنسون إلى المبادئ الأولى، فيبقى المرء مع تعبير أخلاقي لاعقلاني استحسن مجرد أنَّ المرء بوسعه، من أجل استحسانه، أن يقدم أسبابًا ذات اتساق منطقي. وهو غير عقلائي على وجه التحديد لتجنُّبه أي نسق أخلاقي، وذلك أنه لا يمكن وجود واجب مُلزم عندما يكون هذا الواجب مرتكزًا على الاختيار الشخصي.

وقد تابع هامشير^(٩) وتولن^(١٠) مسار ستيفنسون ولكن بإضافة منعطف يهتم بدراسة الظواهر، وذلك بالنظر في الاستدلال الأخلاقي بطريقة وصفية أكثر. ومع أنَّ كلا المفكرين قد عرض دراسة في أسباب تتعلق بأحكام أخلاقية ولكن لم يقدم أيُّ منهما في أي مكان أساسًا لتعليل هذه الأحكام ولم يبيِّن إن كان ينبغي إعطاء معيار أخلاقي واحد أولوية على معيار آخر. ولئن قيل إنَّ المدرسة التحليلية في السنوات الأخيرة كانت تبتعد بصورة مطَّردة عن نزعة آير الوضعية، إلاَّ أنه لا تزال بقية ملحوظة

٩. ستيوارت هامشير، *Thought and Action* (الفكر والفعل)، الطبعة الثانية (لندن: تشاتو & وندوس، ١٩٨٢؛ ١٩٥٩).

١٠. ستيفن تولن، *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (بحث في محلَّ العقل في الأخلاق) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٥٠).

باقيةً في تمسكها المستمر بنهج وصفني على مستوى أفقي لا يعترف بأي تراتبية فيما يتعلق بالأخلاق. وهذه هي المشكلة الأساسية التي تعيدنا إلى نمطٍ من النسبية الأخلاقية من غير الممكن تخفيف حدته بأي تطبيق لمفهومٍ ما بعد أخلاقي مؤثر.

الأخلاق والإلهيات

في نهجٍ متعلّق بترتيب العلوم، سواء كان لابن سينا أم الغزالي^(١١) أم التهانوي أم غيرهم، تميّز العلوم فهي إمّا نظرية وإما عملية. والعلم النظري هو علم غايته الأساسية تحصيل علم من حيث هو، يبحث فيه عن الحقيقة المتعلقة بأغراضه من أجل الحقيقة لا غير. فهو قبل أيّ شيءٍ معنيٌّ باهية تلك الأغراض ومن ثمّ فهو معنيٌّ بوجودها. وكذلك العلم العملي معنيٌّ بحقيقة الأشياء ولكنّه يسعى لاكتشاف القواعد والمعايير التي تحدّد لغرض ما كيف ينبغي أن يكون. فهو يهتم في الأساس بمبادئ التنظيم التي تحكم صحّة الأفعال وفقاً لمعايير ثابتة مقرّرة.

يُعدُّ علمُ الأخلاق (أو علم تهذيب النفس عند الغزالي) علماً عملياً، وهو كغيره من العلوم له ما يختص به من الموضوع والمسائل والمبادئ^(١٢). ووفقاً لابن سينا^(١٣) وشارحه فخر الدين الرازي فإنّ مبادئ الأخلاق وغايتها موحى بها إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام؛ فقد كانوا يعلمون مَنْ أرسلوا إليهم كمال الأعمال وتمامها. ثمّ ذكر الإمام الرازي أيضاً أنّ تعليمهم كان بمنهج كليّ، كالذي يطلب منفعة فيوجّه إلى فعلٍ جزئي، وهذا في المقابل بخلاف توجيه شخص بعينه، كزيد مثلاً، في

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

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

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

فعل جزئي معيّن^(١٤). وفي هذا تُترك خصوصية تطبيق المبدأ غالباً لتقرير الفقهاء أي وفقاً للعقل العملي. وهنا يشير الإمام الرازي إلى نقطة هامة، يبدو أن إيمانويل كانت لم يكن قادراً على وضعها موضع التطبيق، وذلك أن مرجعية الأخلاق عنده كامنة في الإرادة المستقلة. ولم يتمكن كانت من حل مسألة مجاورة قاعدة كَلِيَّة لمجال متغيّر من التطبيق، وذلك لأنه افترض أن صحة الأفعال متوقفة على إمكانية جعلها أفعالاً كَلِيَّة أو عدم هذه الإمكانية.

وقد جعل كانت في كتابه *Critique of Practical Reason* (نقد العقل العملي) (١٧٨٨) كَلِيَّة الناموس الأخلاقي وضرورته متوقّفين على أمر مطلق في إرادتنا، لا على فعل تجريبي ولا على النهاية المتصورة للفعل^(١٥). وتفرض هذه الأوامر المطلقة نفسها تلقائياً باعتبارها صيغاً قَبَلِيَّة للإرادة، وهذه الأوامر هي التي تحدّد الفعل التجريبي وتجعله فعلاً أخلاقياً؛ ومن ثمّ فصيغة الإرادة (الأمر) هذه هي التي تجعل فعل الإنسان حسناً من الناحية الأخلاقية. وهذا الأمر الذي يحدّد الخير ضروريٌّ وصالحٌ للتطبيق الكليّ بحيث يمكن أن تُجعل جميع أفعال الخير كَلِيَّة.

ووفقاً لهذا، بوسع المرء أن يستمر في القول إنَّ كلَّ ما يمكن جعله كَلِيّاً لا بدّ أن يكون صحيحاً وحسناً^(١٦). وإذا كانت صحة فعل ما هي كَلِيَّة هذا الفعل، على زعم كانت، فالإشكالية الأساسية التي نواجهها عندئذ هي أن كلَّ القواعد المتعلقة بالسلوك الصحيح لها استثناءات. فحتى تنطبق قاعدة كَلِيَّة على أكثر من فعل لا بد أن تكون هذه الأفعال من النوع نفسه، دون أي ظروف مخفّفة، لكي نميّز هذا التطبيق، وإلا فسيُصار إلى إيجاد قاعدة كَلِيَّة لكل نوع من هذا الفعل. فعند

١٤. المصدر السابق، ١٤.

١٥. انظر: إيمانويل كانت، *Critique of Practical Reason* (نقد العقل العملي)، ترجمة: توماس

كينغسميل أبت، الطبعة الثالثة (لندن: لونغمان وغرين وشركاؤهما، ١٨٨٣)،

٤٩-٦٠.

١٦. بالتأكيد لا ينبغي أن يكون السؤال: هل يمكن جعله كَلِيّاً؟ إنّما، هل ينبغي جعله كَلِيّاً.

كانت، اختيارنا لما نريد باعتباره كلياً تمليه علينا فطرتنا العقلية، أي ما دام الذي نبتغي أن نريده باعتباره كلياً لا يتعارض مع نفسه^(١٧). ولا غرابة في أن كانت يخلط بين الأساس الموضوعي للواجب الأخلاقي والمسألة الذاتية المتعلقة بتفسير: كيف يمكن لما هو واجب أن يطالبنا بالقيام به؟ ومن نافلة القول إن الكليّة بنفسها غير قادرة على إعطاء أساس كافٍ لفهم صحة فعل ما، فهذا شيء طبيعي.

إن النظرة الموروثة الأصيلة للأخلاق، من جهة أتمها علم، تبحث في سلوك الإنسان من وجهة نظر تتعلق بالصواب والخطأ، وليس مجرد تقديم تاريخ للأحكام الأخلاقية أو العادات المنسية؛ أي أتمها توجه أفعال الإنسان ولا تكتفي بوصفها. وإن القيمة العملية لهذه النظرة هي كونها تسعى لتقديم حلول، وأتمها بذلك، في واقع الأمر، فلسفة أخلاقية من حيث إن هدفها بالنسبة للنفس بلوغ السعادة، ومن ثمّ بلوغ حالة وجودية. ويمكن القول إن لمنهاج الأخلاق ثلاثة جوانب: منهجاً عقلياً أو نظرياً يوصل إلى السلوك الصحيح، ومنهجاً إفتائياً في إصدار حكم على حالات أخلاقية مخصوصة، ومنهجاً إحسانياً يعتني بالتحليّ بالفضائل وتهذيب النفس^(١٨). بيد أن العلوم كلّها تقوم على أوضاع معيّنة. ولا بدّ من تمييز الأوضاع عن المصادر. فالأوضاع هي مقدّمات ليس بالضرورة أن تكون بديهية، ولكنها عادةً تؤخذ من علوم أخرى أعلى منها تمّ فيها البرهنة عليها. أمّا المصادر فهي التي يُسَلَّم بها دون برهنة عليها في علم آخر، وقد لا تكون قابلةً لأن يُبرهن عليها في العلم الذي تستخدم فيه. والمصادرة هي افتراض نوعاً ما. ويمكن القول إن أوضاع علم الأخلاق هي قدرة الإنسان على التفكير (وضع معرفي)، ووجود الخالق البارئ (وضع عدالة إلهية)، ووجود النفس (وضع نفساني). وبغير هذه الأوضاع محال أن يوجد علم أخلاق. وإن مفهوم التكليف (الذي يدخل فيه الفهم الحديث للمسؤولية) الواجب

١٧. انظر: كانت، نقد العقل العملي، ٥٥.

١٨. عند الإمام الغزالي، الأخلاق في جوهرها علم أحوال القلب.

على المسلم، يقتضي مكلفاً، وقدرة المرء على فهم المطلوب منه، وفي النهاية إدراك أنه توجد نفس رهينة حساب أخير.

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

إنّ الأوضاع التي أُشير إليها آنفاً هي مقدّمات مبرهنٌ عليها في الإلهيات أو العلم الإلهي. والعلم الإلهي ليس فيه أوضاع، إذ إنّ علم المبادئ الأولى. وعلى الرغم من أنّ مفهوم المبادئ الأولى لا يزال يشمئز منه المفكرون الحداثيون، تبعاً لكأنت وهيغل في التنقيص من الإلهيات (الميتافيزيقا)، فما فتئت النظرة التراثية المعبر عنها هنا متصلة بالتاريخية العلم الإلهي أو الإلهيات. فوجهة نظر نيتشه بأنّ الحقائق الميتافيزيقية مرتبطة بالتاريخ ومن ثمّ فهي عرضة للتغيير من حقبة زمنية إلى أخرى، هي وجهة ترفض وجود طبيعة دائمة تكمن وراء العصور المتغيرة^(١٩). إلا أنّ قابلية الميتافيزيقا للتحوّل والتغيّر ادّعاء فلسفي لا بدّ له، على ما يبدو، من التهرّب من الإطار التاريخاني الذي وضعه نيتشه ومن جاء بعده من أجل أن يكون ادّعاءً صحيحاً؛ فإذا كان الأمر كذلك فالنظرة التاريخانية للميتافيزيقا عندئذٍ ليست ادّعاءً ضرورياً ولا عقلياً بل ادّعاء يستند إلى نزعة إرادية محضة.

وفي تراث الشيخ محيي الدين بن عربي العلم الإلهي ذوقي لا تجريبي، حيث بوسع المرء أن يقول إنّه لا يوجد أيّ علم أو نوع آخر من المعرفة يتكوّن منه العلم

١٩. انظر: إميل فاكنهايم، *Metaphysics and Historicity* (الميتافيزيقا والتاريخية) (ملووكي:

مطبعة جامعة ماركيث، ١٩٦١)؛ وأيضاً: فريدرش نيتشه، *The Will to Power* (إرادة

القوة)، ترجمة ف. كاوفمن (نيويورك: راندّم هاوس، ١٩٦٨).

الإلهي؛ فكأن الشيخ محيي الدين يرى رأي من يقول إنَّ المرء لا يكفي أن يتصوّر الحق بل هو مدعو إلى أن يتحقق به. فإن الانتكاس الحالي في الميتافيزيقا، وهو موروث من الفلسفتين الكانتية والهيغلية نُفِّحَ فيهما الموضوع الصوري للميتافيزيقا، أدّى بها إلى أن تفقد استقلالها باعتبارها علمًا نظريًا، بالإضافة إلى استخدامها نسقًا صوريًا مختزلًا في عقيدة فكرية. وهذا أدّى أيضًا بالمبادئ الأولى، في القرن التاسع عشر، إلى أن تغدو مصادر، إذ كان نظام الوجود يُختَزَلُ بالتدرّج في نظام المعرفة، والمعرفة تُختَزَلُ في العمل أو الفعل. ومن الأهمية الإحاطة علمًا بهذا عند الانخراط في خطاب معاصر إذا كان ممكنًا التحقق من أيّ استيعاب ناجح لمواقف التراث الإسلامي من الأخلاق. على أن نجاح هذا الاستيعاب أو فشله سيتوقّف على عاملين اثنين. الأول هو المقدار الممكن لتخفيف قيود العقل المعاصر فيما يتعلّق بالفكر في مجال الإلهيات. والثاني هو التقليص الضروري لاستخدام المصطلحات الفنية الغربية المتناظرة في الخطاب الإسلامي باعتبارها متكافئة مع المصطلحات الإسلامية على أساس من الوصف فقط.

أخلاق التجلي الإلهي

من الموضوعات المميّزة في التراث النفسي عند الشيخ الأكبر التناسب بين العالم الكبير والعالم الصغير، وهو ما يشار إليه في بعض الأحيان بالآفاق والأنفس وفقًا لما جاء في قوله تعالى: «سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(٢٠). والإشارة هنا إلى تجليات أسماء الله في العالم وفي الإنسان. وإنه باعتبار الحديث النبوي الشريف الذي يقول: «إنَّ الله خلق آدمَ على صورته»، وأنَّ «الله» هو الاسم الجامع، قال الشيخ محيي الدين: فإنَّ الله تعالى خلق الإنسان في صورة جميع أسمائه. وإن كانت هذه الأسماء متجلية في جميع البشر، إلا أنَّ الإنسان ضمن نطاقه الإنساني يتميّز من جهة ظهور

٢٠. فصلت: ٥٣.

قهر بعض الأسماء في الحكم لبعضها الآخر في أناس، ويطون بعض الأسماء في آخرين. وحيث إنَّ هذا الوصف للأسماء الحسنی منسوب لمقام الإنسان الأدمي^(٣١)، فبقوتها حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها كما جاء في الآية الكريمة^(٣٢). ثم إنَّ الأسماء الإلهية عند الشيخ محيي الدين ملك للإنسان، فما من اسم إلهي إلا ولنا فيه نصيب^(٣٣). وقد استغرق الشيخ محيي الدين في الباب الرابع والثلاثين من الفتوحات المكيّة البحث في الأمانة التي حملها الإنسان كما مرَّ آنفاً؛ ثم ذكر، وهو يشير إلى الحديث النبوي «إنَّ الله خلق آدمَ على صورته»، أنه وإن كان الضمير قد يعود على آدم كما قد يرى بعض النظار، فإنه في واقع الأمر قد يعود على الله تعالى، وذلك لتخلّق الإنسان بجميع الأسماء الإلهية. وعلى غرار الإمام الغزالي في الإحياء^(٣٤)، أورد الشيخ محيي الدين في فتوحاته الحديث القدسي (مع أنه عموماً يعتبر حديثاً لا يصحّ) الذي يقول فيه تعالى: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن»^(٣٥). وعند الشيخ محيي الدين هذه السعة بياء الإضافة المراد بها الصورة التي خلق الإنسان عليها، كأنه سبحانه وتعالى يقول: «ما ظهرت أسماي كلها إلا في النشأة الإنسانية»، وذلك لقوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(٣٦)، أي الأسماء الإلهية التي وجدت عنها الأكوان كلها ولم تُعطها الملائكة.

وعادة ما يشير الصوفية في كتاباتهم إلى أن الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد، إلا أن الشيخ محيي الدين يرى أن المسألة ليست كذلك مؤكّداً أن العبد يظهر للحق

٢١. محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ٤ مجلدات (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، ٢: ١٧٠.

٢٢. الأحزاب: ٧٣.

٢٣. ابن عربي، الفتوحات، ١: ٨٨، ٢: ١٢٤.

٢٤. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (جدة: دار المنهاج، ١٤٣٢/٢٠١١)، ٥: ٥٤.

٢٥. حول مفهوم سعة القلب، انظر: محيي الدين بن عربي، فصوص الحکم، تحقيق: أبو العلاء

عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠/١٩٨٠)، الفص ١٢، ١١٩-١٢١.

٢٦. البقرة: ٣١.

على قدر الصورة التي يتجلىّ له فيها الحقّ^(٢٧). وإنّ استقبال الحق في القلب على قدر الاستعداد الذي هو من تجلّي الغيب الذي يعطي هذا الاستعداد في العبد؛ فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد تجلّي الحق له تجلّي الشهادة فظهر بصورة ما تجلّي له فرآه بصورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلبُ أبدًا إلا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّي له فيعرفه. فهو سبحانه وتعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢٨).

وإنّ هذه السعة القلبية المشار إليها هي سعة تنشأ من الصورة الإنسانية، في المعنى لا في الجرم، لا سيما والله تعالى يقول: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢٩)، ومن ثمّ تنشأ قدرة الإنسان على حمل الأمانة التي لم تطق السماوات والأرض أن يحملنها. ثمّ يمضي الشيخ محيي الدين في وصف الإنسان في هذا الباب بأنّه نسخة جامعة باعتبار أنّ فيه شيئاً من السماء بوجه ما ومن الأرض بوجه ما، وأنّه خرج على صورة الاسم الله^(٣٠).

وقد ذكر الشيخ محيي الدين أنّ الإنسان الكامل متمثّل بالنبيّ محمدٍ ﷺ الذي قال: «أدبني ربّي فأحسن تأديبي». وفي الباب ٢٨٨ من الفتوحات^(٣١)، توسّع الشيخ محيي الدين في مفهوم الجمع مبيّناً أنّ أول ما أمر الله به عبده الجمع، وهو الأدب، وهو مشتق من المأدبة وهو الاجتماع على الطعام؛ وكذلك الأدب عبارة عن جماع الخير كلّه. وفي رواية أخرى للحديث حين قال ﷺ: «إنّ الله أدبني...» قال الشيخ محيي الدين: أي جمع فيه جميع الخيرات، لأنّه قال بعد ذلك: «... فحسّن أدبي» أي جعله

٢٧. ابن عربي، فصوص الحکم، ١: ١٢٠.

٢٨. طه: ٥٠؛ ابن عربي، فصوص الحکم، ١: ١٢١.

٢٩. غافر: ٥٧.

٣٠. وانظر أيضًا ما ذكره الشيخ محيي الدين عن العلاقة بين العالم الصغير والعالم الكبير في

الفتوحات، الباب ٧٣، السؤال ١٤٣، ٢: ١٢٣.

٣١. المصدر السابق، ٢: ٦٤٠.

مَحَلًّا لكل حسن. وكذلك الإنسان، كما أشار الشيخ محيي الدين، قد قيل له: اجمع الخيرات، فما خلق الله عبده إلا للجمع فإن جَمَعَ ما أُمِرَ بجمعه وجباه كان سعيدًا ووهبه الحق جميع ما جباه وأنعم عليه.

وقد اعتنيت هنا بفكرة الأدب عناية بالغة، من حيث إنَّ الأدب ميزان للقيم يضع الأشياء كلَّها في موضعها الصحيح. ففي الباب ٤٤٥ من الفتوحات^(٣٢)، أشار الشيخ محيي الدين إلى حديث «أدبني ربي...» مرة أخرى ليبين أنه لتعريف الله تعالى بمنازل الخلق عنده من وليٍّ وغيره طريقان، الأول طريق الكشف، فيرى صاحبه منازل الخلق عند الله فيعامل كلَّ طائفة بمنزلها من الله، والطريق الأخرى ملازمة الأدب الإلهي، والأدب الإلهي هو ما شرعه لعباده في رسله وعلى ألسنتهم، فالشرائع آداب الله التي نصبها لعباده، فمن وثق بحق شرعه فقد تأدَّب بأدب الحق وعرف أولياء الحق، فالعبد الذي جمع الخير بيديه وملاهما به قد أخذ بأدب الله تعالى.

ثم بيَّن الشيخ محيي الدين في قول رسول الله ﷺ وهو يدعو ربه: «والخير كلُّه بيديك»^(٣٣) أن الخير إذا أراد امرؤ أن يعرفه فهو جماع مكارم الأخلاق وهي معروفة عُرْفًا وشرعًا.

ثم إنَّ لهذا الحديث أهمية عند الشيخ محيي الدين لإدراك العدالة الإلهية في شطره الثاني: «والشرُّ ليس إليك»^(٣٤). ففي الباب ٣٨٥ من الفتوحات^(٣٥)، قال الشيخ محيي الدين إنَّما الجهل عبارة عن عدم العلم لا غير، فهو ليس بأمر وجودي، وهذا العدم هو الشر. ويدلُّ قولُ النبي ﷺ «والشرُّ ليس إليك» على أن الشرَّ لا يُنسب إلى الله،

٣٢. المصدر السابق، ٤: ٥٨.

٣٣. تمة هذا الحديث الذي ذكره الشيخ محيي الدين: «والشرُّ ليس إليك».

٣٤. تأمل أيضًا قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾

(فصلت: ٤٦)، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا

يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨).

٣٥. ابن عربي، الفتوحات، ٣: ٥٢٨.

وذلك أنَّ الشرَّ ليس أمرًا وجوديًّا، فالوجود كُلُّه خير، وإيجاده إلى الله تعالى، إذ لا فاعل إلا الله وهو سبحانه عين الخير المحض. والشرُّ قبيح لنفسه، فلا يصح أن يقال إنَّ له مشاركة مع الحق، لا سيما والله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (٣٧). فلذلك ما ظهر الشر في العالم إلا من جانب الممكن لا من جانب الحق سبحانه (٣٧). وكلِّما ازداد المرء قربًا من الحق صار أبعد عن السوء والقبح. فإنَّ ملازمة الحق هي ملازمة الأدب الإلهي، وهو الشرع. ويحسن التذكير بأنَّ الحُسْنَ أو القبح الذي يُنسب إلى حالة أفعال الإنسان مرتبط ارتباطًا مباشرًا بطاعة أحكام الله أو معصيتها؛ وفيما عدا ذلك عند الشيخ محيي الدين فلا فرق بين حُسْن وقبح، إنَّما هو حُسْن كُلُّه (٣٨). وفي جواب الشيخ محيي عن السؤال ٤٥ الذي سأله الحكيم الترمذي في الباب ٧٣ من الفتوحات، ذكر قول النبي ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم»، وذلك بالإشارة إلى منزلة إعطاء آدم عليه السلام الأسماء كُلِّها، وأنَّ هذه الحقيقة ما ظهرت في أحد من البشر إلا في النبيِّ محمد ﷺ الذي أُعطيَ جوامعَ الكلم، وهو قوله في حقِّ آدم عليه السلام «الأسماء كُلِّها»، وأنَّ الكلمَ بمنزلة الأسماء والجوامع بمنزلة كُلِّها. وفي الجواب عن السؤال ٤٦: كم عدد الأخلاق التي أُعطيها آدم؟ ذكر الشيخ محيي الدين قول النبيِّ ﷺ: «إنَّ لله ثلاثمائة خُلُقٍ مَنْ تخلَّقَ بواحد منها دخل الجنة». وهذه الأخلاق منحها الله تعالى آدم عليه السلام، وهي لا تُكتسب بعمل بل يعطيها الله اختصاصًا. (٣٩)

٣٦. الحشر: ٢٤.

٣٧. ابن عربي، الفتوحات، ٣: ٣٨٩.

٣٨. المصدر السابق، ٣: ٤٠٣.

٣٩. ولا يصح التخلُّق بها بالاكْتِسَاب لآَنَّهُ لا أثر لها في الكون وإنَّما هي إعدادات بأنفسها لتجليات إلهية على عددها. وفي كتاب سيرة الأولياء يشير الحكيم الترمذي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي إلى أخلاق الله تعالى بأنَّها ١١٧ خُلُقًا تبعًا لرواية أخرى للحديث. انظر: محمد بن علي (الحكيم) الترمذي، سيرة الأولياء، في: ثلاثة مصنَّفات للحكيم الترمذي، اهتمام: بيرند رانكه (شتوتغارت: ف. شتاينر، ١٩٩٢)، ٩٩، رقم ١٢٨.

وفي الباب ١٤٩ من الفتوحات^(٤٠)، قال الشيخ محيي الدين: فالأخلاق كلّها نعوت إلهية فكُلّها مكارم وكلّها في جبلّة الإنسان ولذلك خوطب بها، فإنّ بعض من لا معرفة له بالحقائق يقول إنها في الإنسان تخلّق وفي الحق خلق، فهذا من قائله جهلٌ بالأمر إن لم يطلق ذلك مجازاً، أمّا إن أراد بالتخلّق أنّ ما هو للحق حقيقة واتصف به العبد إن لم يكن عنده إلا في الوقت الذي اتصف به فسماه لذلك تخلّقاً لا خُلُقاً، وما يكون خلقاً إلا ما جُبل عليه في أصل نشأته، فلا علم له بنشأة الإنسان ولا أنّ الأخلاق جبلية فيه. وهذه الأخلاق التي يشير إليها الشيخ محيي الدين هي مكارم الأخلاق التي يتكلّم الصوفية على التحلّي بها، غير أنّه ميّز بين معنيين لها في نهاية الباب، أحدهما المتعارف عليه بأنّه المكتسب بالتخلّق، والمعنى الآخر الذي أراد أن يظهره هو ما يكون جبلياً في أصل خلق الإنسان من حيث إنّ الله خلق آدم على صورته. وهذه الأخلاق هي قديمة لله كان بها وما كنّا، فلما كنّا كنّا بها، لا أنّا اكتسبناها ولا استعرناها منه إذ تبقى له هو سبحانه لأنه واجب الوجود.

وهكذا فإنّه من منظور الحقيقة الإلهية كلّ ما برز إلى الوجود خير، ولكن لأنّ التعيين الملازم للموجود كامن في مراتب الوجود، فهذا «العدم» يتأتى منه الشرُّ. فعالم الصور من حولنا، الذي هو عند الشيخ محيي الدين بمعنى من المعاني عالمُ الظواهر أو عالم الأسباب، هو من تجلّيات أسماء الله وقد يدلّنا عليه سبحانه من حيث إنّّه مسبب الأسباب أو مكوّن الأسباب^(٤١)؛ وإلا فقد يكون حجاً بعبادنا عنه سبحانه. وإنّ هذه النظرة الإيجابية في كتابات الشيخ محيي الدين عن عالم الأسباب تتباين تبايناً جلياً مع أهل الزهد من الصوفية الذين تبرّؤوا عموماً من الأسباب إذ لا اعتبار لها عندهم ولا أهمّية. فالشيخ محيي الدين يثبت أنّ الحكمة الإلهية قد اقتضت أنّه لا يبرز شيء إلى الوجود إلا وله قيمة ولا شيء فيه لا يرجع العبد إلى الله، فإنّ الله

٤٠. ابن عربي، الفتوحات، ٢: ٢٤١.

٤١. المصدر السابق، ٢: ٤١٤.

تعالى يقول: ﴿فَأَيُّنَا تُوَلُّوا فَمَنْ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾^(٤٢). ووجهه سبحانه هو الأسماء الإلهية التي توجّهت إلى طلب نظام الخلق فظهر العالم مربوطاً ببعضه ببعضه بأسباب تدل دلالة إلهية على آثار الأسماء، فيتفكّر فيها العبد الأديب. فالإنسان الآدمي يدرك هذا المعنى كما جاء في الأثر: «من عرف نفسه عرف ربّه».

وفي الختام ينبغي إيضاح أمر يتعلّق بالمراتب المختلفة للعبودية^(٤٣). وأولها العبادة وهي حال وجودي للإنسان مطابق للنظام الإلهي (أو يمكن أن نقول للأعيان الثابتة) مع عدم إمكان المعصية؛ وهي ثابتة لا تتبدل من غير اعتبار للمقام الذي قد يصل إليه من طريق التربية الروحية. والمرتبة الثانية العبودية، وهي، كما وصفها الإمام الجليلي، عدم الغفلة عن مشاهدة العبادة مع حال من الطاعة في دار التكليف وعالم التجلي، وبذلك تؤدي إلى كمال العبادة. على أنّه قد اتضح أنّ العبادة ثابتة تبقى كما هي مهما تكن أفعال العبد في عالم التجلي، فلا سبيل إلى تغييرها أو معارضتها أو اتقائها، ومن ثمّ فلا سبيل إلى اكتسابها أو التصديق بها.

خاتمة

هذه الورقة عبارة عن لمحة موجزة حول مفاهيم القواعد الأخلاقية عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لا سيما ما جاد به من بيان الأساس الوجودي للحسن والقبح.

٤٢. البقرة: ١١٥.

٤٣. كان هذا موضوع دراسة بديعة لميشيل شوكويتش بعنوان *Un Océan sans Rivage* (محيط

بلا ساحل) (باريس: سوي، ١٩٩٢)، ترجمها إلى الإنكليزية: ديفيد ستريت بعنوان *An*

Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law (محيط بلا ساحل: ابن

عربي والكتاب والشريعة) (ألبي: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية، ١٩٩٣) ١٢١-١٢٩.

انظر أيضاً: عبد الكريم الجليلي، الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلّى لأهل الذكر من الأنوار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤/٢٠٠٤).

وإنه قد حصل في منظور الأخلاق الواجبة فصل بين فعل الشيء بذاته والأمر بفعله؛ وأنَّ أمرَ الشارع هو الذي يجعله صحيحاً أو خطأً وليس الفعل ذاته الذي يقوم به العبد. فالشيخ محيي الدين يعيد نوعاً ما تكامل الأساس الوجودي للفعل مع الفاعل نفسه، وهو الله سبحانه وتعالى، بحيث تعدّ جميع الأفعال جزءاً لا يتجزأ من تفاعل الأسماء الإلهية معها وتأثيرها فيها.

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

