

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

قسم فلسفة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:



أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في شعبة الفلسفة
اختصاص: فلسفة القيم وابتستولوجيا العلوم الإنسانية

سلطان بعنوان:

العقائد الدينية في النقاش الابستيمولوجي المعاصر - روني غينون أنموذجا -

إعداد الطالبة:
نسيمة حياهم

لجنة المناقشة:

الصفة	مؤسسة الانتساب	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	جامعة سطيف 2	أستاذ	أ.د هشام شراد
مشرفا ومقررا	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضراً	أ.د. العمري حربوش
عضوا ممتحنا	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضراً	د. اليزيد بوعروري
عضوا ممتحنا	جامعة قسنطينة 2	أستاذ محاضراً	د . بن علي عبد الغاني
عضوا ممتحنا	جامعة قالمة	أستاذ محاضراً	د. حاج علي كمال

السنة الجامعية: 2021 / 2022 م

شُكْرُكَ يَا رَبِّ



قال الله تعالى: ﴿رَبِّي أُوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ الآية 19 سورة النمل.

الحمد لله على فضله وتوفيقه وإحسانه

أتقدم بأسمى كلمات الشكر والعرفان إلى المشرف الأستاذ الدكتور

" العمري حربوش " على مرافقته ووقفته والمسؤولية اتجاه عملي هذا بتوجيهاته وملاحظاته، وإلى كل من له بصمات واضحة في إنجاز هذا العمل.



إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى أبي وأمي اللذين مهدا الطريق أمامي كي أحقق هدفي المنشود، إمتنانا، وشكرا و عرفانا، و حبا
إلى اخوتي الذين تقاسموا معي عبء الحياة.



مقدمة

حظيت العقائد الدينية باهتمام بالغ في الفكر الفلسفي، وإن تعددت الإشكاليات واختلفت، فإن إحداها تشهد حضوراً لافتاً، وتطوراً متنامياً، في الفلسفة المعاصرة، وهي ما تسمى "الدراسة الإستمولوجية للعقائد الدينية"، ورغم أنها لازالت في بواكرها الأولى، فهي تقدّم نقاشاً حول العقيدة باستحضار وسائل وآليات معرفية عديدة، تمكّن من فهمها وتأويلها، وحتى نقدها، عن طريق مساءلت المعارف والحقائق التي تقدّمها، ومدى ملاءمتها لشروط التفكير العلمي، وإثبات صحتها وصدقها والتحقّق منها، حيث تضعها على حدّ سواء مع بقية العلوم والمعارف البشريّة، إنْما إذن، نقطة تماس بين المعتقدات التقليديّة والعلوم والمعارف المعاصرة.

فمنذ الحداثة، وإثر الفصل الديكارتي بين مقولتي الذات والموضوع، سعى العقل الغربي إلى تجاوز الأسئلة الماورائية، مثل: الله، الرّوح، النفس، الخلود، الموت، البعث، الحرية وغيرها؛ التي لا تقبل أي احتزال أو تبسيط أو تحليل، لأنّها بعيدة عن المنهج العلمي، وغير صالحة للحجاج والبرهنة بالطرائق الإمبريقية، فأصبح الدّين في نظر الكثيرين "خالياً من المعنى" بتعبير الوضعية المنطقية، وبالتالي جرى إقصاء كل ما ينتمي إلى مجال الرّوح، في محاولة تريض وعلمنة المعرفة في كافة المجالات كخطوة أولى، ثم تجاوز الميتافيزيقا ونفيها، لتنصيب العلم معياراً حاكماً في خطوة ثانية.

في ظل هذه الأزمة ظهرت الإرهاصات الأولى التي تخوض في العقيدة الدّينية تماشياً مع التطور الحاصل في بقية الحقول المعرفية (الإستمولوجيا)، وولّدت نقاشات تتعلق بالعقيدة، حيث أخرجتها من إطارها المقدّس الذي انحصرت فيه حقبا طويلة من الزمن إلى حقل الإستمولوجيا، تعبيرا عن تطور تاريخ المعرفة البشرية والفكر الإنساني أو الانتقال من مبحث الوجود إلى مبحث المعرفة.

ولعلّ قراءة الإنتاج الفكري لعينون تبين خوضه في النقاش الإستمولوجي حول العقائد الدّينية، عن طريق تحليل ونقد آراء أغلب الفلاسفة، الذين سعوا إلى نفي أو إثبات الميتافيزيقا، والدّين، والمقدّس، أو التراث ككل، بالاستناد إلى أهمّ منجزات العلوم الوضعية، مجيباً عن أسئلة رئيسية من قبيل: إمكانية الاعتقاد بالدّين وعرض مبادئ الميتافيزيقا زمن المادية ودوره في التأسيس للمعرفة، ومدى أهميّة حضور التّصوف والرّوحانيّة والتّقليد والعلم المقدّس زمن العلم الكمي، ووسائل إدراك المعرفة الفائقة للعقل الإستدلالي الخطابي، واستبدال مقولة الفرضيات بمقولة المبادئ، والتّمييز بين المقدّس والدنيوي في تصنيف المعارف، وغيرها من الإشكاليات وحرصاً منه على الخروج بحل مناسب، وتجاوزاً للآراء القاصرة رفض حصر الحقيقة في علم أو عقيدة مخصوصة

وسعى للدفاع عن فرضية وجود المعرفة المطلقة، والحقيقة الخالدة، الكامنة في قلب "الدين الفطري"، والتي تسري في كامل الأديان، فإتباع أي فرع من فروع التقليد البدئي سواء كان ميتافيزيقيا أو دينيا يوصل حتما إلى نفس الحقيقة، أو يساهم في التعبير عن جزء منها، وبذلك قدّم رأيه الصريح حول السؤال عن وجود طريقة تختزل كافة الصيغ الصحيحة، محذرا الغرب من تمركزه اللامبرر حول ذاته، فمن الخطأ أن تدّعي عقيدة ما احتكارها للمعرفة (الوحي) بمفردها، وبذلك دعا للتواصل بين الشرق والغرب وتبادل المعارف، وإحياء التراث المفقود في العصر المظلم (المعاصر).

أهمية الموضوع

تعود أهمية هذه الدراسة إلى كونها تعالج موضوعا راهنيا في الفكر المعاصر، ويمثّل مرحلة انتقالية في تاريخ الفلسفة جرى فيها تحوّل من الاهتمام البالغ بالأنطولوجيا إلى الإبيستيمولوجيا، أما عن أهمية النموذج المختار، فراجع لكون غينون قد ناقش الموضوع بدقة في مؤلفاته، وقراءته تتميز بالجدّة والأهمية البالغة، حيث أبان أوجه التأزم في الموضوع المعرفي والديني، مع تقديم تحليل لذلك الوضع، باقتراح بدائل منتقاة من التراث بشقيه الديني والميتافيزيقي، محاولا إحياء الحكمة القديمة، وبعثها في المجتمعات المعاصرة، وعليه فأهمية الموضوع تتجلى أيضا في بعث رؤية جديدة تقليدية لمحاورة المركزية الغربية القاصرة عموما، والمرحلة المتأزمة (المظلمة) خصوصا، وإقامة تواصل بين التراث والحداثة، عن طريق إيجاد سبل شراكة بين الفكرين الغربي والشرقي، و التعريف بالعلوم التراثية، وتقديم رؤية أصيلة للعالم ومغزاه النهائي، تمكّن من تجاوز أزمة المعرفة الدينية.

أسباب اختيار الموضوع

اختيار الموضوع قائم على عدة أسباب، منها ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي، فمن الأسباب الذاتية: اهتمامنا بالدراسات الإبيستيمولوجية والقيمة من باب التخصص، إلى جانب ولعنا بالدراسات العقائدية والتراثية، لذلك وقع الاختيار على غينون رائد "المدرسة التقليدية في الغرب المعاصر"، والذي سعى إلى إحياء التراث الأصيل، وإعادة تفعيله في حل الأزمات الراهنة.

أما الأسباب الموضوعية، فتتعلق أساسا بكون الموضوع يعالج فكرة مميزة تشهد حضورا قويا، وأردنا أن نبين معالم هذا التحول فيما يتعلق بالعقائد الدينية، إلى جانب محاولة التعريف بالإرث الغينوني، وقيّمته خاصة في ظل شح الدراسات حوله.

إشكالية الموضوع

إنّ الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة كالتالي:

بأي معنى يقارب الفلاسفة عموماً وروني غينون خصوصاً العقائد الدينية إبستمولوجياً؟ هل يتم ذلك انطلاقاً من العقل الاستدلالي تبريراً وعقلنة لمواضيعها، أم عن طريق العقل المتعالي إثباتاً لمبادئها، وإيماناً بصدقها كحقيقة متجاوزة؟ وإذا ما تمّ اختيار المسلك الثاني، رداً على استحالة التبرير العقلاني، والمقاربة العقلانية، فهل تضحى تلك الاعتقادات غير مبررة، لخروجها عن السياق العام أو الباراديغم السائد؟. وكل هذا يعني ما المعيار الذي احتكم إليه غينون في الوصول إلى الحقيقة الدينية، وتحديد قيمتها ووسائلها وأهدافها وترتيبها؟.

أما المشكلات الفرعية فهي كالتالي:

- ما هي أبرز مشكلات العقائد الدينية الإبستمولوجية، وكيف ظهرت في الساحة الفكرية، والفلسفة المعاصرة وما موقف غينون منها؟.

- هل يصنّف غينون العقائد الدينية تحت مقولة المبادئ، أم تحت مقولة الفرضيات العلمية، وإذا اختار الأولى ما هي تلك المبادئ وما دورها، هل هي من سنخ الميتافيزيقا، أم الأسطورة أم الفلسفة، وهل يعدّ صدقها المعيار الوحيد لإثبات صدق العقائد الدينية، أما إذا اختار الثانية، فهل يمكن الحديث عن علمية العقائد وعقلانيتها؟.

- إذا وضع الدين بين قطبين كبيرين هما: العقل الشرقي بإرثه العقائدي والروحي الثقيل، والعقل الغربي بحضارته المادية المتطورة، فما هي أوجه المقاربة بينهما؟، وهل يمكن حدوث تقارب محتمل بين العقليين، أم أنّ أحدهما يجب أن يطغى على الآخر لأجل خلاص مستقبل البشرية الأرضية؟.

- ما الهدف النهائي للعقيدة الدينية؟، وكيف يمكن تفعيلها بشقيها الظاهري والباطني، وفق منهج أصيل لمجاوزة الأزمة الروحية؟.

منهج الدراسة

للإجابة على التساؤلات السابقة، وتماشياً مع طبيعة الدراسة التي تجمع بين الجانبين الإبستمولوجي والعقائدي قرنا الاعتماد على عدّة مناهج وهي: أولاً المنهج التحليلي الوصفي لبيان كيفية ظهور النقاش الإبستمولوجي وأسبابه، ثانياً المنهج المقارن وذلك للمقارنة بين العقائد الدينية، وبقية الصيغ والحقول المعرفية أوبين العقليين الشرقي والغربي، ثالثاً المنهج النقدي لنقد العقل الغربي وبيان أوجه قصوره، وأخيراً المنهج الفينومينولوجي لتحليل التجربة الدينية والصوفية، وكل ما يتعلق بمراتب الوجود والمعرفة والميتافيزيقا.

خطة البحث

تقوم خطة البحث على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول المعنون "إبستمولوجيا العقائد الدينية: البنية المفهومية والإطار العام"، يتناول الجذور التاريخية والفلسفية للنقاش الإبستمولوجي حول العقائد الدينية، مع التركيز على الأسس والركائز والمبادئ، وقد تضمن أربعة مباحث، المبحث الأول: "حفريات لغوية ومفهومية في الدين والمعرفة والإبستمولوجيا" حيث تم التعريف بأهم مفاهيم الدراسة خاصة الدين، الذي قمنا بتتبعه كلفظ، ومحاولة الإمام بتعريفه عند الغربيين فلاسفة وعلماء نفس واجتماع وانثربولوجيين، وانتهينا بمفهومه عند غينون، مع التركيز على طبيعة العلاقة التي تجمع هذا المفهوم بغيره من المفاهيم خاصة الإبستمولوجيا، أما المبحث الثاني: "الإطار التاريخي والمنهجي للنقاش الإبستمولوجي حول العقائد الدينية"، فتناول الركائز العلمية والفلسفية والظروف التاريخية التي نشأ فيها النقاش الإبستمولوجي، مع التركيز على أهم التيارات التي حاولت نقد الدين، وساهمت في تعميق أزمته، وأزمة المعرفة، فيما تطرق المبحث الثالث "نظرية المعرفة عند غينون وتحليل العلاقة بين الإبستمولوجيا والمقدس" إلى نظرية المعرفة عند غينون، وأهم معالمها، كونها المجال الفلسفي الذي تظهر فيه العلاقة بين المعتقد الديني والإبستمولوجيا في خطوطها الأولية العامة، مع التعرّيج على الانفصال الحاصل بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، وقد كان من الضروري التعرّض لهذا الانفصال، والذي أعقبه بداية جديدة للإبستمولوجيا، وميلاد لفلسفة مختلفة، دون نسيان تحليل غينون لذلك الانفصال، مع تناول المواضيع المعرفية التي وظّفها غينون لصياغة رؤيته الخاصة عن طريق تحليل طبيعة الوجدان، وارتباطه بالمعرفة الكلية الجامعة ولازمة التحقق. في حين ركز المبحث الرابع على "الميتافيزيقا الشّرّية وكيفية تحققها في إطار العقائد الدينية" ببيان أسباب نسبتها للشّرق دون الغرب، مع التركيز على عرض مبادئها الميتافيزيقا المتعددة، وأيضا تحديد علاقة بالدين، والتي سيظهر أنّها علاقة اشتمال في أساسها، وهذا ما يبرز قيمتها الإبستمولوجية، لنصل بعد هذه التحليلات لإثبات كون غينون مرجعا لإرهاصات النقاشات الإبستمولوجية حول الدين.

الفصل الثاني: الموسوم "بالعقائد الدينية والتحليلات الإبستمولوجية المقارنة" نقارن فيه بين العقائد الدينية وبقية الحقول المعرفية، وكافة الصيغ، مثل: العلم والعقلانية، والأسطورة، والفلسفة، والحكمة وغيرها، ما يجمع العقائد الدينية وما يفرقه عنها، وذلك بالتركيز على ما يسمى "المعايير" و"المبادئ"، حيث تناول المبحث الأول مشكلة "الدين، العلم، الحقيقة والأنساق المعرفية"، وذلك عن طريق تحليل العلاقات بينها، وبيان موقف غينون منها، إلى جانب التركيز على استتبعات التحلي عن الحقيقة كميّار للتمييز، بينما تناول المبحث الثاني إشكالية "الدين والعقلانية"، والذي يركز على نقد ما يسمى العقلانية الديكارتية المتأزرة مع الفردانية، وكيفية تبرير المعتقدات الدينية، أما المبحث الثالث، فتناول "العقائد الدينية بين الميثوس

واللوغوس: جدلية الأسطورة والحكمة"، والذي نبين فيه أن الدين يختلف عن الأسطورة بمفهومها المعاصر والمنحط، الذي لا يخضع للمنطق والفلسفة، أما المبحث الرابع فتناول نقد العلوم المعرفية للدين، والذي يروم في النهاية علمنته.

الفصل الثالث الذي يحمل عنوان: "نقد العقل الغربي والمنظومة المعرفية المعاصرة من وجهة نظر تراثية وتحليل الأزمة الروحية" فتناول أيضا بالتحليل والمقارنة العقائد الدينية، ولكن هذه المرة من منظور نقدي يزاوج بين الرؤيتين الشرقية أو التراثية، والغربية أو المعاصرة، في محاولة تقدم نقد مؤسس للأزمة الروحية عموما والدينية خصوصا، هذا التقدم المؤسس على مرتكزات تراثية وعقائدية، من ضمنها "عقيدة الدورات الكونية والمرحلة المظلمة"، "المراكز الروحية والتعميم التدريجي"، "النهاية الكسمو-إستيمولوجية للعالم"، وهو مدار المبحث الأول، وفي المبحث الثاني نعرض إشكالية "المعرفة والعمل" عن طريق تحليل بنية الفعل، وبيان الجانب المقدس فيه، وكيف جرى الانتقال من الحرفة إلى الصناعة، مع نقد المفهوم المعاصر للإبداع، خاصة الإبداع بالمعنى الديني، لنصل إلى إعادة صياغة العلاقة بين الروحي والزمني، وتجاوز الانفصال الذي يبدو شرحا عميقا من المتعذر تجاوزه، وقد تبدو هذه المواضيع للوهلة الأولى منفصلة لا رابطة تجمعها بينما، وفي الحقيقة فإن "التأمل والفعل" هما مبحثان يميزان بين المقدس والديني في سياق الممارسات الإنسانية. يلي هذا مبحث ثالث معنون "العلوم المقدسة والعلوم المدنسة"، وإن كان يبدو تكرارا للمبحث الأول من الفصل الثاني، إلا أن الأمر ليس كذلك، حيث نركز هذه المرة على تحليل العلم في العقائد التراثية شرقية كانت أو غربية، مع الاهتمام أكثر بمقارنة تلك العلوم بالعلوم المعاصرة، وتقدم مثال "الفيزياء" باعتبارها أهم علم تؤسس على ضوء مبادئه بقية العلوم، لذلك نبين "بنية المادة وطبيعة الكمية والكيفية"، وفق منظور نقدي وتصحيحي في نفس الوقت. أما المبحث الرابع المعنون "بحركة تصحيح المفاهيم والرد على التزييفات" فإن التحليل فيه انصب على الرمز والشعيرة، ببيان مفهومها، أهميتها ودورها في المعتقد الديني، وبيان خطر تحريفها الذي يؤدي إلى عقائد خاطئة، مثل "الشرك" الذي يعد تحريفا لعقيدة "التوحيد"، مروراً بتحليل الروحانية الزائفة وفعل قلب الرمز، لنصل إلى الرد على أهم العقائد المعاصرة مثل: الأرواحية والثيوصوفيا.

الفصل الرابع والأخير وعنوانه: "رسم مسار الانفتاح على العقائد الدينية وتجاوز النقاشات حول القطاعات العلمية: نحو إستيمولوجيا بديلة"، فنخصصه للبدائل التي يقدمها غينون، من بينها "إعادة إحياء التراث ودور الصفوة"، وهو عنوان المبحث الأول، والذي نبين فيه كيفية إعادة إحياء التراث، بكل أشكاله

دون إقصاء أي شكل من هذه الأشكال، دينية كانت أو ميتافيزيقية، وفق رؤية جامعة تساهم في حل الإشكاليات عند غينون، مع بيان كيف ساعده الربط بين أشكال التراث المختلفة في الوصول إلى حلول وآراء أصيلة، مع التأكيد على مفهوم الصفة ودورها.

وفي المبحث الثاني "العرفان الصوفي المقارن وميلاد الروحانية الحقيقية" فسيكون لنا وقفة مع بدائل أخرى أكثر تفصيلاً، بيان كيفية إحياء التراث البدئي، وضرورة احترام التراتبية الانطولوجية والابستمولوجية بين مراتب الوجود والمعرفة، هذا التحديد للمراتب ينتهي إلى بيان كيفية ميلاد "الإنسان الكامل" المتحقق بكل تلك المراتب، والذي سيكون الحاكم على حضارة روحانية ممكنة، في بداية دورة زمنية جديدة مرتقبة، بعد نهاية عصور الظلام.

بينما في المبحث الثالث "علم مقارنة الأديان الأصيل وتأسيس العلوم المقدسة" فنتناول أهمية الدراسات المقارنة وقيمتها، عن طريق تجاوز تفسيرات "علم الأديان" الغربي، وإحياء علم الأديان التراثي والذي من شأنه أن يجعل من المقارنة ذات قيمة معرفية، وحتى عملية، بيان الحد الفاصل بين المقدس والديني.

في المبحث الرابع "نقد وآفاق" سنحاول بيان امتداد الفكر الغينوني في الفلسفة المعاصرة، عن طريق تحديد أوجه التأثير وموقعه ضمن المدرسة التقليدية في الغرب، وتقديم أبرز أوجه النقص في فكره وفكر المدرسة ككل، من خلال رأي بعض الفلاسفة.

أخيراً وفي الخاتمة نجمع ما تمّ التوصل إليه بالتحليل والنقد والتأويل في ثنايا البحث، وإن كان التركيز فيها منصباً على ضرورة إحياء قراءة جديدة للمعتقدات الدينية في الغرب.

الدراسات السابقة

نوقشت رسالة ماجستير بعنوان "التيار الروحي وأزمة العالم الحديث (روني غينون نموذجا دراسة تحليلية) للباحث عطية بن عطية (جامعة الجزائر - الجزائر 2009-2010)، حيث ركز على الأزمة الروحية ببيان مفهومها العام والخاص، وأسبابها: (التزعزاع الإنساني، الفردانية، البرغمانية، الانفصال بين الروحي والزمني)، وتناجها: (ظهور المركزية السلطوية، ونشوء القوميات، والانفصال بين السلطة والسيادة، وبروز اللائكة، واحتلال التوازن، وانتشار الفوضى، والانفصال بين المعرفة والفعل)، إلى جانب إعطاء لمحة تاريخية عن التيار الروحي، والبدائل التي يقترحها للخروج من تلك الأزمة مثل (المعرفة الحديثة، الميتافيزيقا والتقليد) بالإضافة إلى تقديم نقد للفكر الغينوني والتيار الروحي.

إنّ هذه الأطروحة، وإن تناولت أفكار غينون، إلا أنّ اهتمامها منصب على "الأزمة الروحية"، مما يعني أنّها دراسة قيمية (سؤال القيم والأخلاق)، حتى وإن وجدت فيها جوانب نقدية، بينما أطروحتنا تركز على الجانب الإبتيمولوجي والديني، وتحاول بيان واقع المعرفة الدينية في الغرب، لذلك ففي موضوعنا جوانب أخرى لم يتطرق إليها الباحث على سبيل المثال: التصوف، الرمز، الأسطورة، مراتب الوجود والمعرفة، طبيعة العقلانية، العلاقة بين الدين والعلم والعقلانية، وغيرها من المواضيع.

صعوبات الدراسة

لا تخلو أي دراسة من الصعوبات سواء منهجية أو معرفية، ومن أهم هذه الصعوبات: ندرة المصادر التي تتناول الدراسات الإبتيمولوجية للمعتقد الديني عموماً، وقلة المصادر التي تتناول الفكر الغينوني والمدرسة التراثية خصوصاً، ضف إلى ذلك صعوبة المفاهيم التي يستخدمها غينون، والتي استلها من اللغة السنسكريتية والتي يقابلها بمصطلحات من تراثيات مختلفة، مما يُصعّب تناولها بدقة، بالإضافة إلى شساعة الفكر الغينوني وترامي أطرافه بما يحول دون الإلمام الدقيق به، وإعطائه حقه من التحليل والنقاش.

صعوبة فهم العلاقة بين المعتقد الديني والابستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة، ككل، وفي فكر غينون خصوصاً، حيث لم نجد نصوص فلسفية صريحة تحلل هذه العلاقة، مما استلزم اللجوء إلى المنهج التحليلي للوقوف على تلك العلاقة في نصوص غينون، والتي لا توجد فيها تحليلات ابستمولوجية صريحة للمعتقد، وإن خفت هذه الصعوبة في بعض المباحث مثل مبحث "الدين والعقلانية". ضف إلى ذلك أن الفكر الغينوني يركز على الفلسفة الحديثة وما قبلها، وعليه فإن أغلب المواضيع الابستمولوجية المعاصرة غائبة في نصوصه، وهذا ما استلزم اللجوء إلى "المنهج المقارن" في كل مرة، حيث نقارن ما توصل إليه، بما هو متداول في الفكر المعاصر وأحياناً نؤوّل فهمه.

إن تركيز غينون في تحليله للمعتقد انصب على الجانب الانطولوجي، وذلك راجع في نظرنا لعدم فصله بين الابستمولوجيا والانطولوجيا، وبما أن مجال الدراسة الزمني "الفترة المعاصرة"، والتي يتمّ فيها الفصل بين الحقلين فإننا لجأنا إلى تبيان الجانب الانطولوجي من المسائل واستلال الجانب الابستمولوجي منه، أو اللجوء إلى التّأويل في كل مرة، على سبيل المثال في الحديث عن مراتب الوجود قابلناها بمراتب المعرفة، عن طريق تحليل الملكات، ومرتبها الوجودية ككل، كحل وحيد للخروج عن البعد الأنطولوجي.

أغلب المعايير المتداولة في النقاش الابستمولوجي المعاصر للحكم على صحة المعتقد، لم يشر إليها غينون، بل إن بعضها ظهر بعد وفاته في الألفية الجديدة، مما جعل اللجوء إلى المبادئ الميتافيزيقية أمراً ضرورياً

يمكننا من استنتاج المعايير التي يراها غينون مناسبة، مثل "الحقيقة"، والذي يطرح عدّة إشكاليات هو الآخر، لا يسع المقام لذكرها.

الصعوبة الأخرى التي ينبغي الإشارة إليها، هي عدم وجود تحليلات كافية في مؤلفاته لبعض المفاهيم وحتى المواضيع، حيث يكتفي بالإشارة إليها فقط، مثل: طبيعة المادة، مفهوم الكمية والكيفية، تقسيم مراتب الوجود وتسميتها بأسمائها، والتي لم نجدها في النصوص الغربية المعاصرة، مما جعلنا نلجأ في شرحها وتحليلها إلى النصوص الإسلامية والمقابلة بينها، مثل نصوص: ابن سينا، ابن رشد، السهروردي، وحتى الطبطبائي، وهذا ما خلق إشكاليات جديدة من قبيل أي النصوص أقرب للنص الغينوني، خاصة وأن المدارس الإسلامية تتنوع بين مشائية، وإشراقية، وفروع عديدة، بينها اختلافات كثيرة، لا يلزم الخوض فيها دون اطلاع واسع، أو محاولة الجمع بينها في تحليل نص مختلف تماما "النص الغينوني"، ولو من باب التأويل والاجتهاد.

الفصل الأول: إستيمولوجيا العقائد الدينية:

الدلالات المفاهيمية والإطار العام

تمهيد

1- مقارنة لغوية ومفاهيمية للدين والابستمولوجيا

2- الإطار التاريخي والمنهجي للنقاش الابستمولوجي

حول العقائد الدينية

3- نظرية المعرفة عند غينون وتحليل العلاقة بين

الابستمولوجيا والمقدس

4- الميتافيزيقا وكيفية تحققها في إطار العقائد الدينية

الفصل الأول: إبستمولوجيا العقائد الدينية: الدلالات المفاهيمية والإطار العام

تمهيد

إنّ تحليل تصوّر غينون "للعقائد الدينية" ومساءلتها ضمن مشروعه الإبستمولوجي يتطلب منهجيا تحديد مفهوم "الدين"، بيد أن هذا التّحديد على أهميته ومساهمته في بناء الموضوع نظرياً لا يكفي لوحده؛ بل ينبغي استحضار جملة مفاهيم أخرى مثل: "الإبستمولوجيا" و"الميتافيزيقا" وحتى "المعرفة"، وتحديد العلاقات المنطقية بين هذه الصيغ أو النسيج المفاهيمي الذي يربطها، لإعطاء عمق للتّحليل من جهة، ومن جهة ثانية للحد من التيه والانفلات، بالتركيز على رصد كافة التداخلات، التشابهات والإختلافات؛ لا يعني إذن تحليل هذه المفاهيم، ونقدها وإعادة ترتيب العلاقات بينها، ولما لا بناءها مجرد توصيف وإسهاب، وإنما إظهار وكشف للأدوات الإبستمولوجية التي تجعل القراءة مؤطرة ومعقدة.

لذلك نسعى في هذا الفصل إلى تحديد السياق الإشكالي والمنهجي، أو الإطار العام للدراسة، بدء بتحديد المفاهيم الأساسية، مع التعرّيج على المحطات التاريخية، والتّحوّلات الكبرى، علمية كانت أو فلسفية وصولاً إلى لحظة ميلاد القراءة الجادة لما يسمى إبستمولوجيا العقائد الدينية، خاصة في سياق الفلسفة الغينونية، عن طريق تحليل نظرية المعرفة عموماً، والمعرفة الدينية خصوصاً، مع التأسيس لذلك النقاش بعرض مبادئ الميتافيزيقا الأساسية.

1- مقارنة لغوية ومفاهيمية للدين والإبستمولوجيا

مما يشري جوانب النقاش حول العقائد الدينية الضبط المفاهيمي، وبيان التداخلات والتشابهات بين مختلف الصيغ، وبعبارة أدق بين الصيغتين الدينية والإبستمولوجية، وتجدد الإشارة أنه من الصعب عزل هذه المفاهيم عن مصادر مفكر أو فيلسوف معيّن، لتجنّب والابتعاد عن صلب الموضوع، لذلك سنحاول ضبط هذه المفاهيم مع التركيز على التعريفات والأفكار التي يقدمها غينون، لاجتناب أي خلط أو التباس محتمل بين رأيه والآراء المشابهة له.

1- مفهوم الدين

أولاً: لغة

استناداً إلى المعاجم العربية يظهر وجود جذر كلمة "دين" وهي "دَانَ"، وهذا ما يدلّ على حضور كلمة "دين" في اللسان العربي منذ القدم، فهي ليست حديثة؛ إذ تمّ ضبط أصلها الاشتقاقي وتعريفها تقريباً في جلّ المصنفات المعجمية مهما كان نوعها (معاجم الألفاظ، والمعاني، والمصطلحات، والمفردات)، فقد ورد في معجم "لغة الفقهاء": "الدِّيَانَةُ مصدر "دَانَ" ما يُتَعَبَّدُ به لله"¹، وفي "الصّحاح": "دَانَهُ دِينَاً أي أدلَّهُ واستعبده"². وهذا المعنى ورد أيضاً في "المعجم الوسيط" على النحو التالي: "الدِّينُ، الطَّاعَةُ، يقال دَانَ لَهُ، يَدِينُ، دِيناً، إذا أَصْحَبَ وَاِنْتَقَدَ وَطَاعَ، وَقَوْمٌ دِينٌ أي مُطِيعُونَ مُنْقَادُونَ"³. وفي "القاموس المحيط": "دَانَ، يَدِينُ، عَزَّ وَذَلَّ وَأَطَاعَ وَعَصَى، وَاِعْتَادَ خَيْرًا وَشَرًّا، وَأَصَابَهُ الدَّاءُ"⁴.

1- محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1988 ص212.

2- أبو إسماعيل بن حماد الجوهري الفراء، الصحاح تاج اللغة العربية وصحاح العربية، ج5، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط4 دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1987، ص2117.

3- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، دط، دار الدعوة للنشر، القاهرة، مصر، ص320.

4- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005 ص1198.

أما في "كتاب الزينة" فإنّ الدّين يتصرف على الوجوه السابقة بالإضافة إلى كونه: "الحال، وإنما قيل لمن أقام على ملة الإسلام هو على دين الإسلام لأنه أقام الطاعة لله ورسوله، أعماله محسوبة على الله يوفّيه حسابها على أعماله، وكانت هذه حاله فكان دينه طاعةً، وعادةً، ودأبًا للمنجزات، وحسابًا له عند الله"¹.

ونلاحظ انطلاقًا من هذه الاشتقاقات والمعاني التّضارب والاختلاف، بل وحتى التّضاد، وهذا ما أكده "توشهيكو إيزوتسو Toshihiko IZutsu (1914-1993) في دراسته الشّهيرة "الله والإنسان في القرآن" حين قال: "لكلمة دين وجهين متضادين: الأول إيجابي والثّاني سلبي، أما جانبها الإيجابي فهو يعني: يقهر يقمع، يحكم بقوة ويعني جانبها السّليبي: يخضع، يستسلم، يصير طيّعاً منقاداً"².

ورغم هذا الاختلاف الظاهر من حيث الاشتقاق ووجوه التّصريف، إلّا أنّ "عبد الله دراز" يوجزها ببلاغة في ثلاثة أفعال وكلمات بالتّناوب: "تؤكد تارة على معنى متعدّد بنفسه "دانه يدينه"، وتارة على فعل متعدّد باللام "دان له" وتارة على فعل متعدّد بالباء "دان به"، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المنسوبة التي تعطيتها الصيغة"³. باختصار فإنّ المعنى يتمحور حول لزوم الانقياد، سواء كان إلزام الانقياد، أو إلزام الانقياد، أو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له⁴.

وإذا كان اشتقاق كلمة دين في اللّغة العربية واضح، فإنه في اللّغات الإنجليزية والفرنسية وحتى الألمانية مختلف حولها، وهذا ما أكده لالاند بقوله: "دين: Religion: اشتقاق متجادل فيه، يستخرج معظم القدماء [لاكتانس أوغسطين، سيرفيوس] الدّين Religion من Religare، ويرون فيه فكرة الرّبط سواء الرّبط الواجب تجاه بعض الممارسات، وإما الرّبط الجامع بين النّاس، أو بين البشر والآلهة"⁵، فهذا هو التّفسير لأصل كلمة دين في اللّغات الغربية والمتداول بكثرة.

لكن هناك معنى آخر روماني مستخرج من نص لشيشرون بعنوان "في طبيعة الآلهة"، حيث قال فيه: "إنّ الذين يستردون أو يستقبلون بكلّ عناية الأشياء المتعلقة بالآلهة، هؤلاء أطلق عليهم كلمة "الدّينيين"، وهي

1- أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة، معجم اشتقافي في المصطلحات الدينية والثقافية، ج1، تحقيق سعيد الغانمي، ط1 منشورات الحمل، القاهرة، مصر، ص ص408، 409.

2- توشهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرّؤية القرآنية إلى العالم، ترجمة هلال محمد الجماد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007، ص342.

3- محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دط، دار القلم، الكويت، ص30.

4- المرجع نفسه، ص31.

5- أندري لالاند، الموسوعة، ترجمة خليل أحمد، ط2، منشورات عويدات، 2002 بيروت، لبنان، ص ص1203.

كلمة مشتقة من المصدر استقبل أو تلقى¹، فالمعنى التقليدي الروماني مشتق من "Relire" بمعنى تحديد الرؤية بدقة².

باختصار فإنّ أصل الكلمة اللاتيني إماً من Relegere أي: Recueillir جمع، أو من Religare: ربط³، ويبقى المعنى الأول أي "الرّبط" الأصح في نظر الباحثين منهم غينون كما سيأتي بيان ذلك.

ثانياً: اصطلاحاً

يصعب الإمام بتعريف دقيق للدين، فهو مفهوم متبدّل يظهر بعدّة ضيغ، وربما ترجع صعوبة تعريفه تعريفاً دقيقاً جامعاً إلى: "التّبّين في الأفضليات وزوايا النّظر، واختلاف هذه الأخيرة ناجم عن عدم التّفريق بين ثلاثة تبادلات ملحوظة للظاهرة الدّينية، وهي على التّوالي: الدّين الفردي، الدّين الجمعي، المؤسسة الدّينية"⁴. أما روني غينون* فيعتقد أولاً، وقبل كل هذه الاعتبارات، أنّ الاختلاف راجع إلى حضور "العنصر العواطفّي" في المذاهب الدّينية، مما يضيف خصوصية في التّعبير عن التّعالم بين دين وآخر، وهذا العنصر يتبدّل

1- فيليب بورجوه، منابع تاريخ الأديان، ترجمة فوزية العشماوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2015 ص307.

2- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص13.

3- Noëlla Baraquin, jean dugué, dictionnaire de la philosophie, troisième édition, armand colin, paris, 2007, P299

4- فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، 2002، ص ص29،30.

* غينون، واسمه الكامل: رينيه جان ماري جوزيف Guénon, René jean marie Joseph، ولد في فرنسا في 15 تشرين الثاني 1886، قضى سنواته الأولى في دراسة الرّياضيات، لكن بعد انتقاله لباريس سنة 1904 تلقى علوماً أخرى غيرها وأبدى ميلاً واضحاً إلى دراسة العلوم الخفية، حيث وفرت له البيئة الجديدة الظروف الملائمة لذلك، فاعتنق المارتنية، وانظّم إلى منظمات تابعة للحركة الماسونية، ثمّ أصبح واحداً من أعضاء الكنيسة الغنوصية، وأسس مجلته "الغنوص"، ورأس تحريرها وتقلبه بين هذه المذاهب والجمعيات لم يكن دون هدف، وإتّما كان يسعى إلى المعرفة والعلم الباطني، الذي لم يجده كاملاً في أيّ منها (ليس معرفة كاملة بالعلم الباطني) من خلال جمع تلك المعارف وإعادة تكوين خلاصة ميتافيزيقية تقليدية، ولم يقف عند هذا الحدّ فدرس مذاهب الشّرق الأقصى، والإسلام الباطني، وقضى بعد ذلك وقتاً طويلاً في تأليف مؤلفاته، واستقرّ عام 1930 في مصر، واشتهر باسم "عبد الواحد يحيى". من أبرز مؤلفاته: الإنسان وصيرورته بحسب الفيديانتا (1925)، رمزية الصليب (1921)، مدخل عام إلى دراسة المذاهب الهندوسية، الثيوسوفية تاريخ شبه ديانة (1921)، باطنية دانتي (1925)، [جورج طرابشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان 2006، ص ص446، 447].

مع الزمان والمكان، فلا غرابة أن تتباين الآراء وتختلف مع مرور الوقت، ولا تثبت على حال¹.
ثم إنّ التباين لا يتعلق بالتعريفات فحسب، بل بتصنيف هذه التعريفات، فبينما يقتصرها البعض على المذاهب والمناهج والفلسفات السائدة في الغرب فقط، يتعدها البعض الآخر فيقدم تعريفات تتجاوز الأطر الغربية، والاتجاه الأول قاصر في نظر غينون، لأنّ الدّين ليس ظاهرة غربية فحسب بل عالمية، حيث يعبر عن التّراث الكوني الواحد². وعليه فما يسمى الدّيانة ليس مفهوماً منحصرًا وضيّقًا جدًا في المعنى كما يعتقد بعض الفلاسفة والمفكرين، لأنّ الاختلافات الظاهرية لا تنفي جوهر الدّين؛ بناءً على هذه الاعتبارات فإن تعريف الدّين سيكون مستلماً من الرّؤية الغربية والإسلامية على النحو التالي:

أ- مفهوم الدّين في الرّؤية الغربية

تمّ تداول مفهوم الدّين وتحليله وفق رؤى عديدة، وفي أغلب الحقول المعرفية مثل: الفلسفة، علم النفس علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، وغيرها.

أولاً: مفهوم الدّين عند الفلاسفة

سعى الفلاسفة إلى تقديم تعريف للدّين في سياق تحليلهم للعقل ومعارفه ودوره في الحياة الاجتماعية وحتى الفردية تحت حد الإيمان والاعتقاد، بغية المساهمة في تنظيم علاقات الإنسان بالإنسان، أو الإنسان بمبدأ ما، ومعرفة حقيقة الاعتقاد.

يرى شلايرماخر Friedrich Schleiermar (1762-1834) أن "الدّين هو الإيمان، والشّعور والتّجربة بوصف هذه الأبعاد كلا متماسكا يندرج ضمن لون حياتي متنوع بعينه"³، فالدّين إذن ليس اكتشاف للعلل المتعالية، فهو لا يتعالى على الحياة لكونه تجربة تتسم بالآنية واللحظية، أي أن "الدّين هو التّجربة الفورية المثقلة بالوجود والأفعال الكونية، ولا علاقة للدّين باكتشاف العلل والمقاصد أو الاستنتاج والاشتقاق"⁴.

1- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، 2018، ص9.

2- روني غينون، شرق وغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2016 ص9.

3- فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتفريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2017، ص77.

4- فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتفريه من المثقفين، المرجع السابق، ص74.

ويؤكد كانط Emmanuel Kant (1724-1804) على مفهوم آخر للدين بقوله: "إنما الدين (متى اعتبرناه على الصعيد الذاتي) هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية"¹، فيكون الدين هو تطابق الأفعال مع الإرادة الحرة، أي أنه إيمان عقلي قبل كل شيء، يتميز بالصدق والقوة، ولا يحتاج أي إثبات.

بينما رأى نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) أن الدين منشئه الضعف، ويمكن مرادفته بالشفقة والرحمة والتكافل وغيرها من المصطلحات، فهو إذن اختراع الضعفاء والمغلوب عليهم لإعاقه الأقوياء والحد من إرادتهم الحرة، وبالتالي لا توجد أي حقيقة في الدين، لأنه باختصار وهم عقلي وشروء عاطفي، أي أن البيئة الفقيرة والعفنة ولدت فكرة "حب ابتداء دين يمكن فيه أن تكون ثمة محبة، وهكذا فإن المرء يعلو على جميع سوءات الحياة، ولا حتى يشعر بها"².

أما هيجل Friedrich Hegel (1770-1830) فالدين عنده "هو العلاقة بين روحين، وهو علم الروح بالروح"³، فالعلاقة التي تجمع الروح المطلق (الخالق) أو اللامتناهي والروح المتناهي (المخلوق)، أو العلاقة التي تجمع العقل الكلي والعقل الجزئي هي جوهر الدين، وطبيعة هذه العلاقة معرفية وجدانية ومزدوجة ففي "الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني مؤقت، وأن ذلك الدين هو بالنسبة لوعينا بذلك النطاق الذي منه كل ألباز العالم تنحل، والتناقضات الخاصة بأعمق مدى للتفكير تجد معناها وقد تكشف بعد التّحجب"⁴.

في حين يذهب فيورباخ Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) للاعتقاد أن: "الدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن لا يوجد دون ضوء ودون هواء ودون ماء ودون أرض ودون طعام، هو باختصار كائن يعتمد على الطبيعة، وهذا الاعتماد في الحيوان والإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الجواني هو اعتماد غير واع، ولكن عند ارتفاعه إلى الوعي والتخيّل

1- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2012 ص244.

2- فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ذيب، ط2، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ص70.

3- فريدريك هيجل، تكوينية الوعي الإنساني والدين، من دروس فلسفة الدين لهيجل، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، ط1، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة كلمة، أبو ظبي، 2015، ص42.

4- فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دط، دار الكلمة، القاهرة، مصر، ص23.

وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح ديناً¹، فالإنسان مرتبط بالطبيعة، تابع لها، لذلك فوعيه بالطبيعة وبالجوهر الإنساني هو ما يسمى "الدين".

وفي تعليق كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) على موقف فيورباخ يقول: "ينطلق فيورباخ من واقع أن الدين يجعل الإنسان غريباً عن نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني موضوع للتمثيل، وعالم واقعي دنيوي وأن عمله يقوم على جرّ العالم الدنيوي إلى قاعدته الدنيوية"²، بمعنى إنزال الدين من السماء إلى الأرض وإحلاله في الجوهر الإنساني، باعتبار جوهر الدين هو جوهر الإنسان، هذا الجوهر الذي جرى رفعه إلى عالم متعال في أغلب العقائد.

أما ويليام جيمس William James (1842-1910) فرغم إقراره بوجود عدّة معاني للدين، إلا أن هذا لا يمنعه من ضبط المفهوم وفق ما يتلاءم وفلسفته، إذ يقول: "دلّت كلمة دين في تاريخ الفكر الإنساني على كثير من المعاني، ولكنني حين أستعملها الآن أقصد بها ما فوق الطبيعة، مقررًا بذلك أنّ ما يدعى بنظام الطبيعة الذي يتضمن عالم التجربة ليس إلا جزءاً من مجموعة الكون، وأنّ هناك وراء هذا العالم المشاهد عالماً آخر غير مشاهد لا نعرف عنه الآن شيئاً إيجابياً، ولكننا ندرك أنه ليس لحياتنا هذه من قيمة إلا في علاقتها وارتباطها به"³، فالدين ارتباط بين العالمين فوق الطبيعي والطبيعي، فلا معنى للعالم الثاني دون العالم الأول الذي يتصل به ويستمدّ قيمته منه، ورغم ظهور جيمس في ثوب المركزي للدين إلا أنّه ينتمي إلى التيار البرغماتي الذي يعدّ الدين وهم ونظرة قاصرة للحياة وسلبية في نفس الوقت، والتي تقود إلى الإيمان بقوى تفوق الطبيعة وتلهي الإنسان عن منافعها خاصة المادية منها، والواجب عليه الكدح في سبيل نيلها.

ثانياً: عند علماء النفس

يذهب سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) في كتابه "مستقبل وهم" إلى القول أنّ: "المذاهب الدينية جميعها أوهام لا سبيل لإقامة البرهان عليها"⁴، باعتبار الدين عقدة تكونت بفعل قتل الأب البدائي، وبعد هذه الحادثة ظهرت الرغبة في التكفير عن الذنب، وفي شرحه لهذه العقدة يقول: "كانوا

1- لودفيغ فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1991، ص42.

2- كارل ماركس، فريدريك أنجلز، حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1981، ص55.

3- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمد حب الله، دط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ص127.

4- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرايشي، دط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص43.

تخلصوا من الأب بالعنف، وكرّد فعل منهم على فعلتهم قرروا أن يحترموا منذ ذلك فصاعدا إرادته"¹، وهذه النظرية التي ترى أن الدّين كان كتكفير عن الخطيئة البدائية موجودة في كافة العقائد الدّينية السّماوية، وربما هي ليست بالجديدة، غير أن فرويد قد نزع صفة القداسة عنها.

ويدعم إيريك فروم Erich Fromm (1900-1980) هو الآخر هذه النظرية، مؤكداً أنه "لو أننا خدشنا سطح الإنسان الحديث لاكتشفنا عدداً من الأشكال الفردية البدائية للدّين، وكثيراً من هذه الأشكال تسمى أمراضاً عصائية، بيد أن المرء يستطيع أيضاً أن يسميها (...) بأسمائها الدّينية: عبادة الأسلاف الطوطمية الفيتشية، الطقوسية، عبادة الطّهارة"²، ويحاول فروم تقديم تفسير عام للظاهرة الدّينية التي تبدو مكتملة في العصر الحاضر وبدرجة أقل في الماضي: إنّ الدّين نتيجة أمراض عصائية، فالعالم كلّه خاضع لها وهكذا يصل إلى تقديم مفهوم دقيق يصح على جميع رواد مدرسة التحليل النفسي كالتالي: "إنني أفهم الدّين بأنه أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة"³، فالدّين لا يعبر عن حيرة جماعة ما بقدر ما يعبر عن وعيها فيكون بمثابة ناظم للفكر والعمل ومشارك إنساني (جماعي) يتيح للأفراد معرفة الصواب والخير ويحدد موضوع للعبادة، هذا الوعي الذي نتج عن خطيئة ينبغي تكفيرها.

ثالثاً: عند البنيويين

يمكن أن نسجل الآن ما قدّمه علماء الانثروبولوجيا من مقاربات لمفهوم الدّين، حيث قاموا بالتركيز على دراسة المجتمعات البدائية، محاولين بذلك الولوج لعمق الظاهرة الدّينية، رابطين إياها بأشكال أخرى مثل: السّحر والأرواحية، والطوطمية، فنجد مثلاً جيمس فريزر James Frazer (1854-1941) في كتابه "الغصن الذهبي" يعرفه على النحو التالي: "الدّين كما أفهمه، هو عبارة عن استرضاء واستمالة قوى تفوق قوة الإنسان، يعتقد أنّها توجه وتتحكم بسير الأمور الطّبيعية والحياة البشرية، وبناءً على هذا التعريف يتشكّل الدّين من عنصرين هما: العنصر النظري، وهو الإيمان بالقوى العليا، والعنصر العملي، وهو محاولة إرضاء تلك القوى"⁴.

1- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، المرجع السابق، ص 59.

2- إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، دط، مكتبة غريب، الإسكندرية، مصر، ص 31.

3- المرجع نفسه، ص 25.

4- جيمس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، ط1، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، سوريا، 2014، ص 79.

هذه الرؤية تحاول القبض على مفهوم الدين من منظور جديد، باعتباره سعي المخلوق الضعيف (الإنسان) في سبيل الحصول على رضا قوى فائقة (آلهة وأرواح)، وبذلك يكون الدين مكون من شقين: الاعتقاد أو الإيمان بقوى واعية تدير العالم، وتتحكم في زمامه من جهة، وعمل طقوس وعبادات لاسترضاء هذه القوى خوفاً من عقابها من جهة أخرى، فالممارسات تكون نتيجة الإيمان، وباعتبار القوى الحاكمة للعالم عاقلة، فإن الممارسات أو الفعل يمكن أن يغيّر ويحوّل اتجاهها ليكون في صالح الإنسان، وذلك عن طريق نوع خاص من الإقناع.

رابعاً: عند علماء الاجتماع

لقد ذهب علماء الاجتماع إلى تقريب الدين انطلاقاً من فهم الظواهر الاجتماعية، فالدين عند إميل دوركايم (Émile Durkheim) (1858-1917): ظاهرة أو كيان غير قابل للتجزئة، أو نظام معقد من الأساطير والعقائد والطقوس والاحتفالات، بمعنى أنه يقوم على المعتقدات والطقوس، ويميّز فيه بين مجالين أو عالمين: أحدهما مقدّس، والآخر مدنس¹، بمعنى أن الدين إيمان بعقائد محددة، والقيام بطقوس وعبادات بناءً على تلك الاعتقادات ووفق معيار المقدّس والمدنس، الخير والشر، ليكون بذلك منظومة اجتماعية توحد الأفراد بالعبادات والمعاملات.

بعد عرض هذه المقاربات، يتضح أنّ "كل تعريف من هذه التعريفات يركّز على جانب واحد من جوانب تعريف الدين، أي أنه غير جامع ولا مانع، وبالجملة فهي ليست وصفاً دقيقاً للدين، والسبب في ذلك أنّ ظاهرة الدين أكثر تعقيداً واتساعاً لجوانب عديدة من أن تُعرّف تعريفاً مختصراً مركزاً²، مثلاً نلاحظ أنّ تعريف هيجل قد ركز على الجانب العقلي، فيما أهمل العبادة والسلوك، بينما ركّزت تعريفات أخرى على الجانب العاطفي (شلايرماخر، فرويد، فروم)، وربطت بذلك الدين بالمتغيّر والمتبدل، نافية عنه صفة الثبات والإطلاق، فيما ذهبت تعريفات أخرى لنفي الألوهية (دوركايم، ماركس، نيتشه). إن محاولة تفسير الدين بقصره على أصل بيولوجي غرائزي، أو عقلي منطقي، أو حتى نفسي عواطفية غير كافية، فهي تحاول تأصيل الشعور بالمقدس في النفس الإنسانية، ونفي أن يكون خرافات ربما، بيد أنها عاجزة عن الإحاطة بهذه الظاهرة. إن هذه

1-Émile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, Quadrige/puf, 4^e Edition, paris, 1960, pp49,50.

2- فرج الله عبد الباري، العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، ط1، دار الآفاق العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006 ص54.

المحاولات هي دراسة للدين من خارج الدين حيث تعتبره خطأ، إيديولوجيا، وعي زائف، وهم نفسي، ولا تفسره لذاته¹.

إنّ الغرب يعدّ الدين "ظاهرة" تقبل التحليل والتفسير وحتى التقدّم، أمّا الشّرق -ونقصد المسلمين على وجه التّحديد- فله رأي آخر رغم شيوع محاولات كثيرة لاستعارة المناهج الغربية، وتطبيقها على الدراسات الإسلامية إلا أنّ الدين بقي مفهوما ثابتا باعتباره منظومة وحيانية تتألف من العبادة والمعاملة²، عصيّة على التّبديل والتّحريف.

ب- تعريف الدين في الرؤية الإسلامية

يرتبط مفهوم الدين في التّصور الإسلامي بما ورد في القرآن، وإن كانت هناك أديان قبل الإسلام (اليهودية والمسيحية)، فإنّ مفهوم الدين قد تبلور في ظل الرسالة المحمدية كمفهوم مضبوط، باعتباره ديناً واحداً وعالمياً³.

على هذا الأساس يتفق علماء وفقهاء الإسلام على أنّ: الدين واحد هو الإسلام لا غير، وكل الشّرائع تؤدي إليه وبالتالي فالذي يختلف ليس الدين لكونه واحداً، وإنما الشّرائع، باعتبار هذه الأخيرة إنما تدلّ على مجموعة تعاليم أخلاقية واجتماعية تتبدل بمرور الزمن⁴، ونفهم من هذا أنّ الدين صادر من الله مما يمنحه الثبات الدائم، وإن تبدّلت الشّرائع فالعقيدة واحدة لا تتغيّر.

هكذا يكون "الدين" حسب اصطلاح القرآن هو الطريقة الإلهية العامة التي تشمل كل أبناء البشر، في كل زمان ومكان، ولا تقبل أي تغيير أو تحويل مع مرور الزمن، وتطوّر الأجيال، ويجب على كلّ أبناء البشر إتباعها وهي تُعرض على البشرية في كلّ أدوار التاريخ بنحو واحد، دوّما تناقض وتباين⁵، وبذلك فالدين يحافظ على عناصره الأساسية، باعتباره "طريقة" كلاً بدأ النسيان يمسّ بعض جوانبه يجري التذكير به وإعادة بعثه كأول مرة باعتباره واجب الإتياع، بيد أنّ إلزامية الإتياع لا تنفي العقل الاختيار الحر (مثلما اعتقدت

1- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، 2013 ص374.

2- العربي بلقاسم فرحاتي، اضطراب مفهوم الدين في علوم الحدائث وتداعياته، ط1، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، بن عكنون الجزائر، 2015، ص31.

3- انظر: آل عمران، الآيات، 19-25.

4- جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، ج1، ط5، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، 1430، ص618.

5- المرجع نفسه، ص617.

المعتزلة، لأنه -أي الدين- "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالياً، كالاعتقاد والعلم والصلاة"¹. فهذا التخصيص بالدين راجع لكون الإنسان يتمتع بالعقل، فيستطيع من خلاله اختيار طريق الخير.

من هنا فإنّ "الدين مقابل الإنسان، ولذلك لزمه دون سائر الأنواع، وسمي باسم مشتق منه، ويقال له متدينّ وإنما وقع الدين مقابل النوع الأفضل وهو الإنسان، لأنه غايات السياسات وأحسنها وأقومها إنما هو الدين وأفضل الحيوان وأعدله تركيباً وأقومه مزاجاً وأحسنه تقويماً إنما هو البشر، فلزم أحسن الأنواع في باب التقويم، أحسن السياسات في باب الوضع، وهو الدين"².

بهذا نتبين أن الدين باعتباره أحسن السياسات إنما يليق بالإنسان أحسن الأنواع، كي يكون هناك تكافؤ بين الطرفين، وإتّما كان التدين خاصيته والدين لصيق به باعتباره يحتلّ قمة التراتب الهرمي في سلم الموجودات الواقعة في عالم الملك، فيتوجب ذلك الكمال سلوك سبيل يقود إلى الخضوع لله وإظهار العبودية له، فيصحّ كون الدين إذن "ما يدان به من الطاعات مع اجتناب المحرمات"³، وتعبيراً عن الامتنان بالمنزلة الراقية والرفيعة في سلم الموجودات من جهة أولى، وإلتاحته -تعالى- ميزان مضبوط للتمييز بين الخير والشرّ، الحلال والحرام بالمفهوم الإسلامي من جهة ثانية، أي إتباع الأوامر والتواهي المؤكدة، وعليه فالدين أيضاً "وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول"⁴ من الوحي.

بناءً على المفاهيم السابقة نصل إلى ما يلي الدين عند علماء وفلاسفة الإسلام يمكن مرادفته بالإسلام فلا فرق بينهما، ويتشكل من طاعات تطبّق، ومحرمات تجتنب بحرية تامة، نظراً لوجود العاقليّة في الإنسان. وبعد الفراغ من عرض مفهوم الدين بناءً على الرؤيتين الإسلامية والغربية، نصل إلى النقاش الغينوني حول تلك المفاهيم، وتجدر الإشارة إلى أنّ تعدد المصادر الفكرية لروني غينون بين شرقية وغربية، ربما يشكل عائقاً في الإحاطة بالمفهوم عنده، خاصة مع وجود بون شاسع بين المفهوم الغربي أو المسيحي من جهة والمفهوم الإسلامي من جهة أخرى، ولكن مع ذلك لا بدّ من تقديم تعريف مبدئي للدين يجعلنا إلى عمق

1- أبي البقاء بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ط2 مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998، ص443.

2- أبو يعقوب إسحاق السجستاني، إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، ص90.

3- أبي يعلى الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، لبنان، ص192، 193.

4- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985، ص111.

نظريته الإبستمولوجية ككل، بل يمكن القول أنّ النقاش حول الدين في طابعه الابستمولوجي يبدأ من التعريفات خاصة التعريفات الغربية التي تركز على الجوانب العلمية.

لقد أشار غينون إلى السيولة والإفراط في استخدام مصطلح الدين الأمر الذي حال دون الإمساك بمعنى كلي شامل وحقيقي له، أو جامع ومانع، فربط كلمة "دين" بمفردات أخرى على شاكلة: ديانة الوطن، وديانة العلم ودين الواجب، لا يدلّ على تغيرات لغوية طفيفة، بقدر ما يعبر عن الجدل العشوائي حول بعض المصطلحات وبما أن اللغة هي ترجمة للأفكار (وضعية العقول)، فإنّ تلك العبارات توضح الفهم الغربي المعاصر للمصطلح والبعيد كل البعد عن معناه الحقيقي¹، فعلى الرغم من تعدد المقاربات التي حاولت الإحاطة بمفهوم الدين ظاهريا مثل: الدراسة الفلسفية، التحليل النفسي (ظاهرة نفسية)، علم الاجتماع (ظاهرة اجتماعية)، إلا أنّها تندرج ضمن نفس الإطار تقريبا (الإطار العلمي)، ويؤكد غينون من خلال تحليله أن هذه المدارس ما هي إلا انحراف وشذوذ، قائمة على إخضاع الدين إلى الرغبات البشرية؛ حينئذ فقد جوهر الدين أو جانبه المتعالي ونجم عن ذلك اختفاء الميدان الروحي، وبقي الجانب البشري فارغا من بعده الجواني².

إن محاولة إخضاع الدين للمقاربات النفسية، الإنسانية والاجتماعية، باستخدام مناهج دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية، وآخر ما توصلت إليه العلوم في هذين المضمارين، وحتى باللجوء إلى آليات مثل: التحليل والفهم والتأويل، بغية النفاذ إلى بنيته الداخلية، أدى إلى انحطاط الدين، إذ صار مجرد ظاهرة بسيطة كبقية الظواهر الملموسة، إن هذه الدراسات لا تُعلي من شأن الدين، بقدر ما تساهم بنصيب قلّ أو كثر في تعميق مشكلته وحسب غينون فإنّ الدين أصبح مجرد ظاهرة اجتماعية، وليس أساسا وناظما اجتماعيا³.

لقد رأى غينون أن فهم الدين من منظور تبسيطي، واعتباره مجرد عنصر من عناصر النظام الاجتماعي لا خصيصة تميّزه عن بقية العناصر الأخرى يؤدي إلى تراجع الرؤية التراثية (المسيحية والإسلامية)، والتي كانت تمنحه دورا مركزيا في النظام الاجتماعي، وقد نتج عن تراجع تلك الرؤية إخضاع المجال الروحي للميدان الزمني بل اختزاله فيه، في انتظار الإنكار التّهائي للجانب الروحي⁴. بناءً على هذه المعطيات أكد غينون على نزوع العقل الغربي إلى إقصاء الفكر الروحي عموما والدين خصوصا، كلما عجز عن الدمج بين متطلبات العلوم

1- روني غينون، رموز العلم المقدس، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2014، ص9.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص60.

3- روني غينون، رموز العلم المقدس، المصدر السابق، ص8.

4- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، المصدر السابق، ص60.

والمعارف الحديثة، وما تفرضه العقائد الدينية من مبادئ إلهية ثابتة عصية على التبدّل، لينتهي به المطاف إلى العلمنة.

يبدو أنّ غينون حاول تسييح حدود الدّين، ومنحه الشّرعية ليؤكد قداسته، ويميزه عن غيره من العلوم والمعارف، وهذه الشّرعية بمثابة شهادة ضمان لدين معيّن، والتي تمنح كامتياز من الممثلين للملّة الأصلية الأولى فقط¹.

يستعمل غينون كلمة دين في حديثه عن العقائد والفلسفات الغربيّة، وحين يتجه إلى الشّرق يفضل كلمات أخرى من قبيل: ميتافيزيقا، حكمة، تراث، مع استثناء الحضارة الإسلامية التي يوجد فيها الدّين بالمعنى الذي يريده هو، فالدّين عموماً والألاهوت خصوصاً صورة باهتة للميتافيزيقا أو الحكمة وترجمة لها لتعبيره عن شدّة وقوة العاطفة والإحساس وابتعاده عن الحدس. إنّ غلبة العنصر العاطفي على الطّابع الدّيني ليس محض صدفة بل راجع لخلفيات ابستمولوجية تتعلق بالقدرات، الملكات، وقوّة الفهم، التي تختلف بين الأجناس كما يعتقد غينون، أي بين الشّرقين والغربيين². لا مرية إذن في تأزّم مفهوم الدّين، وربما كان غينون على حق حينما انتقد الخلط المفاهيمي الدّال على انحطاط العقلية الغربية وتدنيها وبلادتها، حيث: "ليس الدّين بالنسبة لأكثر عدد من الناس سوى مسألة عاطفية، بدون أي عمق عرفاني، فلا تمييز عندهم بين انتساب غامض للتديّن، وبين الدّين الذي يختزل في الآداب أو الأخلاق العامة"³.

ج- مفهوم الدّين عند غينون

لقد أولى غينون عناية خاصة ببعض المفاهيم في مؤلفاته تعريفاً وتدقيقاً، وربما هذا ما حدا به لتأليف كتاب تحت عنوان "التربية والتحقّق الروحي تصحيح المفاهيم"، والذي نبّه فيه إلى ضرورة "الحذر الدقيق من الانزلاق إلى الخطأ بفعل بعض التشابّهات الظاهريّة في التعبير، فنفس الكلمات يمكن أن تقبل معاني متعددة ومطبقة على مستويات متباينة جداً"⁴، ولعل من بين هذه المفاهيم التي تطرح عدّة إشكاليات كلمة "دين" التي جرى الخلط في فهمها، ومن هذا المنطلق حدد غينون مفهوم "الدّين" كما يراه هو على النحو التالي:

1- أنظر: روني غينون، ملك العالم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2013، ص46.

2- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص144.

3- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص8.

4- روني غينون، التربية والتحقّق الروحي تصحيح المفاهيم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2014، ص56.

من النَّاحية اللُّغوية لا يخالف غينون بقية الباحثين الغربيين الذين رأوا أن كلمة "دين" اشتقاقياً تعني "كل ما يربط"، ورغم موافقته وإجماعه مع البقية حول هذه الدلالة؛ فإنه يطرح سؤالاً مهماً بقوله: "كلمة دين تعني من حيث اشتقاقها ما يربط، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى، أو ما يربط الإنسان بالإنسان؟"¹، وهذا السؤال رغم بساطته إلا أنه يحاول ضبط اشتقاق الدين بدقة، ببيان وشائجه المتعددة وامتداداته.

يجيب غينون عن ذات السؤال بأن الدين يشمل المعنيين معاً، أي ما يربط الإنسان بمبدأ أعلى من جهة وما يربط الإنسان بالإنسان من جهة أخرى، ففي العصرين اليوناني والروماني شاع استخدام المعنى الثَّانِي حيث يعدّ الدين كقانون أو رابطة اجتماعية لا غنى عنها في أي مدينة من المدن، بينما في العصور اللاحقة خاصة المسيحية تبدّل المعنى من مجرد الرابطة الاجتماعية إلى الصِّلة بمبدأ أعلى، والجدير بالذكر أنّ المعنى الأول لم يختفي تماماً، بل اختلفت الأولويات فقط، حيث كانت قديماً تمنح لعلاقة الإنسان بالإنسان، وصارت حديثاً تمنح للمبدأ الأعلى².

ومن النَّاحية الاصطلاحية، يرى غينون أن: "الدين يتضمّن بالضرورة ثلاثة عناصر، تنتمي إلى نظم مختلفة وهي: العقيدة، والقانون الأخلاقي، والعبادة، وحينما ينقص أحدها فلا مجال للقول بأنّ هناك ديناً بمعنى الكلمة وسوف نضيف، أنّ العنصر الأول هو الجزء العقلي من الدين، والثاني هو الجزء الاجتماعي، والثالث عنصر شعائري يشترك في تلك الوظيفتين"³، وانطلاقاً من هذا النصّ نلاحظ أنّ غينون قدّم تعريفاً مركباً للدين حيث ركّز على عناصره، أو أركانه، أو ركائزه الأساسية، فما هو عند تحليل عناصره سوى عقائد، وأخلاق وأحكام، تُشكّل توليفة واحدة لا فكاك بين أجزائها، وينقلة إبستمولوجية فإنّ الدين ارتباط بين الجانب العقلي، والجانب الاجتماعي، والجانب الشعائري الذي يعبر عن الاثنين معاً.

وتكملة لتعريف الدين، يؤكد غينون على أنّه من غير الممكن الاقتصار على عنصر من العناصر السالفة في التعريف وإقصاء غيرها، فإهمال أي عنصر من شأنه أن يجعل التعريف (غير ناجز)، مثلاً لو تمّ تعريف الدين بأنّه مجموعة شعائر، فإنّ التعريف يكون ناقصاً وفضفاضاً باعتبار كل الأديان لها شعائر معينة، هذه الشعائر

1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، ترجمة عمر الفاروق عمر، ط1، المجلس الأعلى

للتقافة، القاهرة، 2003، ص75.

2- المصدر نفسه، ص ص75-77.

3- المصدر نفسه، ص78.

التي تتنوع بين دينية ودينية، أو مقدسة ومدنسة¹، وعلى نفس المنوال لا يمكن تعريف الدين بأنه عقيد فقط لأن الاعتقاد يجب أن يتكامل مع بقية العناصر التي تآزره، وقبل ذلك يجب أن يستند إلى مبادئ إلهية، كما أن الدين ليس بنظام أخلاقي فحسب، ذلك أنه ما من نظام أخلاقي إلا ويستند إلى الاعتقاد الذي يضع معايير للحكم في النظام الأخلاقي، أي أن: "الدين أمراً آخر غير مسألة إخلاص عاطفي، وأمراً آخر غير تعاليم أخلاقية، أو عزاء أو تسلية لنفوس أضعفها الحزن والألم، بل يمكن أن نجد في الدين الغذاء المتين "الفعال"².

بناءً على الأركان الأساسية السابقة، والضرورية، والتي لا يقوم دين دونها، يرى غينون أن مفردة "دين" لا تنطبق إلا على الأديان السماوية الثلاثة، أو الإبراهيمية - كما تسمى في المجال التداولي الإسلامي - والتي تلتمح فيها العناصر الثلاثة التي سبق ذكرها، وأصل المصطلح يهودي³.

ويدوا أن غينون لم يقدم التعريف السابق للدين؛ والذي يحدد عناصره الأساسية والاتساق الضروري بينها فقط، بل أضاف عبارات أخرى متممة يوضح فيها منشأ الدين، ووظيفته، وغايته، على النحو التالي: "ما من دين بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إلا وأصله غير بشري، وهو منظم بكيفية تحفظ أمانة عنصر هو أيضا "غير بشري" صادر من الأصل، وهذا العنصر الذي هو من طراز ما نسميه بالفعاليات الروحية له تأثير فعلي بواسطة شعائر خاصة، والقيام بهذه الشعائر، لكي يكون شريعياً سوياً، أي لكي يوفر قاعدة استناد حقيقية للفعالية المقصودة يستلزم تبليغاً مباشراً غير منقطع ضمن التنظيم الديني"⁴. أي أن الدين ذو أصل إلهي يتشكل من عقائد ومبادئ متعالية؛ يجري تناقلها من زمن إلى آخر لحفظ وديعة التراث الروحي، عن طريق هيئة روحية مخلوقة لذلك، ولها صلاحيات وسلطات، وتتيح القيام بطقوس وممارسات وشعائر وعبادات مرتبطة بالإيمان وبالاعتقاد، تحمل دلالة رمزية، تسمح بالارتقاء نحو المطلق.

إن الجهل بتفسير الدين دفع الباحثين في العصر الحديث إلى محاولة فهمه انطلاقاً من المنظور التاريخي حتى أن جيمس فرايزر وبعض أتباعه اعتقدوا أن عصر السحر سابق لعصر الدين⁵. ينفي غينون أن يكون عصر السحر سابق على عصر الدين، باعتبار الأخير ليس تطويراً للأول ولا تصحيحاً له؛ لأن "السحر علم

1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص79.

2- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص9.

3- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص81، 82.

4- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ص47.

5- جيمس فرايزر، الغصن الذهبي، مرجع سابق، ص86.

بحصر المعنى، بل يمكن القول أنه علم فيزيائي بالمعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، إذ المقصود هو قوانين بعض الظواهر، وكيفية حدوثها¹، لذلك من المستبعد وجود علاقة الأصل والفرع بين الدين والسحر.

يظل السحر بمثابة علم دوني في الحضارات المتطورة، لأنه يرتبط بالجانب السلبي والظلماني، والمتخلف في المخيلات، بل إنه يساهم بدرجة كبيرة في انهيار الحضارة إذا أسيء استخدامه، لذلك "فعندما تسمي حضارة على وشك الغروب، فإنّ الجانب الأسفل لتراثها هو الذي يستمرّ أطول مدة، وبالأخص الجانب السحري الذي يساهم مع ذلك، بفعل الانحرافات التاجمة عنه، إلى القضاء عليها نهائياً"².

1-2- الإبستمولوجيا مفهومها وعلاقتها بالمعرفة والمعرفة الدينية

استخدام مصطلح "الإبستمولوجيا" لأول مرة في كتاب "سنن الميتافيزيقا" لمؤلفه الفيلسوف الإسكتلندي ج.ف. فرير J.F Ferrier سنة 1854، عندما ميّز بين مبحثين في الفلسفة: مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الإبستمولوجيا)³، لذلك فليس من الغريب أن يتأخر ظهور هذا المصطلح في المعاجم حيث لم يكن لمصطلح "الإبستمولوجيا" -حسب الباحثين- ظهور قبل التاريخ أعلاه؛ بالرغم من أنّ بعض المسائل التي تندرج تحت هذا الفرع من الفلسفة طرحت منذ زمن طويل.

من الناحية اللغوية، فإنّ "الإبستمولوجيا": "لفظ مركب من لفظين: أحدهما: إبيستما (Epistémé) وهو العلم والآخر لوغوس (Logos)، وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الإبستمولوجيا إذن، نظرية العلم أو فلسفة العلوم"⁴، والمعنى الاصطلاحي للإبستمولوجيا ليس ببعيد عن المعنى اللغوي، حيث ورد في موسوعة لالاند الفلسفية تعريفاً لها على النحو التالي: "تدلّ هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق، فهي حقا ليست دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية وتنتمي إلى المنطق، كما أنّها ليس توليفا أو إرھاصا ظنيا بالقوانين العلمية (على منوال المذهب الوضعي والنشوي) جوهريا، المعلوماتية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداهما الموضوعي"⁵. بناءً على هذا التعريف تتضح مميزات وخصائص الإبستمولوجيا، ومنها أولا: الإبستمولوجيا لا تعنى بالمنهج، والذي هو

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 130.

2- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 170.

3- عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1999 ص 28.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 33.

5- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 356، 357.

مهمة الميتودولوجيا Methodologie ثانيا: أنّ الإبستمولوجيا لا تعنى بالقانون "الأورغانون"، والذي يعدّ من مهمات الوضعية والنشئية، ثالثا والأهم أنّها ليست هي "نظرية المعرفة"، وبحسب لالاند "علينا إذا التفريق بين المعلوميّة ونظرية المعرفة، على الرغم من كون المعلوميّة مدخلا لها ومساعدتها اللازب، فهي تمتاز من نظرية المعرفة، بأنّها تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، في مختلف العلوم والأغراض أكثر مما تدرسها على صعيد وحدة الفكر"¹.

يحمل التعريف السابق عدداً من الإشكاليات، فرغم طرحه للمفهوم بدقّة، وتحديد مصداقيته، وأطره حيث أكدّ على أنّ الإبستمولوجيا لها موضوع محدد هو المعرفة العلمية بمبادئها وفرضياتها ونتائجها، ولها هدف محدد هو الآخر، والذي يتمثل في تحديد الأصل المنطقي لتلك الفرضيات والمبادئ وحتى النتائج، وتحديد قيمتها ومداهما الموضوعي، إلاّ أنّه ويفصله بين الميتودولوجيا والمنطق، والأكثر من ذلك نظرية المعرفة، يضعنا أمام إشكاليات حقيقية: أهمها الخلط بين الإبستمولوجيا وغيرها من حقول المعرفة من جهة، والفصل بينها وبين حقول أخرى من جهة ثانية، رغم صعوبة الخلط والفصل معا.

تفرض الضرورة المنهجية على الباحثين تمييز موضوعات البحث الخاصة بكل علم، لكي يصبح علما قائماً بذاته غير أنّ التمييز -الضرورة- يصبح صعباً؛ حينما تكون بعض العلوم متداخلة ومتاخمة حدودها لبعضها البعض، مثلما هو حاصل بين الإبستمولوجيا والميتودولوجيا، وفلسفة العلوم، ونظرية المعرفة، فلو أراد الإبستمولوجي فحص نتائج العلوم، فإنّه ينطلق من المنهج الذي هو من مهام الميتودولوجي، أمّا نقد نتائج العلم وتأويلها، فهو من اختصاص فيلسوف العلم، الذي بدوره يستند إلى نظرية المعرفة لتحديد صادق القضايا من كاذبها، وتحديد قيمتها الموضوعية².

وبالرغم من أهمية دراسة العلاقات التي تربط الإبستمولوجيا وغيرها من الحقول المعرفية؛ إلاّ أن الأهم هنا هو تحديد العلاقة بينها، وبين نظرية المعرفة تبعا لموضوع البحث الذي نشغل عليه، لذلك، لا بد من بيان إمكانية الفصل أو الوصل بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، وببيرة أقل شدة، التباعد أو التقارب بين ما هو ابستمولوجي وما هو معرفي، حيث يوجد موقفين من الإشكالية.

1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع نفسه، ص 357.

2- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان 2002، ص ص 19، 20.

إن الموقف الأول يتبني الفصل أو (التباعد)، بينما الموقف الثاني يتبني الوصل أو التقارب، وبين هذا وذاك انقسم المفكرون ليس فلسفياً وعلمياً فحسب، بل جغرافياً أيضاً، فظهرت مدرستان كبيرتان: المدرسة الفرنسية من جهة، والمدرسة الأنجلوساكسونية من جهة أخرى. بمعنى أن الانقسام راجع لعدم وفاء الفرنسيين لمصطلح Epistémè بمعنييه اللغوي والاصطلاحي القديم، حيث حولوه من معناه العام knowledge، إلى معناه الخاص Science، فأصبح موضوع الإبستمولوجيا "العلوم البحتة"؛ لأنّ المعرفة العلمية هي المعرفة الحقيقية في نظرهم بينما بقي الأنجلوساكسونيون أوفياءً للمصطلح بمعناه القديم، اللغوي والاصطلاحي، وبذلك فالإبستمولوجيا عندهم مرادفة لنظرية المعرفة أو العلم، فما الإبستمولوجيا إلاّ مبحث في نظرية العلم (المعرفة)¹.

بناءً على رأي الباحثين فيما يتعلق بعلاقة الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، فإنّ أغلبهم يميلون إلى التقريب بين الحقلين، ويرون أنّ العلاقة بينهما بلغة المنطق هي علاقة نوع بجنس، حيث أنّ الإبستمولوجيا تمثل صورةً خاصةً من صور المعرفة، ألا وهي المعرفة العلمية، في حين أنّ نظرية المعرفة أكثر عمومية، بينما يعتقد جون بياجيه (1896-1980) Jean Piaget، بما أنّ المعرفة دوماً في تطوّر، ويستحيل أن تبلغ تمامها واكتمالها المطلق؛ فإنّ كل إبستمولوجيا تبحث في هذا التصور تصير في التّهيأة نظرية معرفية²، أي أنّ نظرية المعرفة تتّصف وتميز بالعمومية وهذا هو الفارق الجوهرية الذي يفصلها عن الإبستمولوجيا.

إنّ حجة القائلين بالتباعد بين الحقلين ليست قوية بما يكفي، صحيح أنّه لدينا ثلاثة أنواع من المعارف: العلمية والحسية والعرفانية، وبغضّ النظر عن النوع الأخير، فإنّ النوع الأول يستند إلى النوع الثاني، باعتباره معرفة ابتدائية، لذلك ففي إطار المعرفة العلمية، نشهد دوماً إثارة إشكاليات قديمة عن قيمة المعرفة الحسية وعلاقتها بالمعرفة العقلية، بل وعلاقة الذات بالموضوع، ومدى موضوعية العالم الخارجي، وعليه يمكن الجزم بحضور الاتصال والانفصال معاً فالانفصال هو الحاصل إذا أخذنا نظرية المعرفة بمعناها الأكثر عمومية والإبستمولوجيا بمعناها الأكثر دقّة، والاتصال حاصل إذا تجاوزنا هذا وذاك³.

1- زينب إبراهيم شورا، الإبستمولوجيا دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 2004، ص ص6، 7.

2- محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا؟، ط2، مكتبة المعارف للتوزيع والنشر، الرباط، المغرب، ص ص13، 14.

3- محمد عابدي الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، المرجع السابق، ص ص21، 22.

وإذا كانت نظرية المعرفة تبحث - كما هو معروف - إمكانية المعرفة، وحدودها، ووسائلها، وقيمتها الموضوعية، ترتبط بالإبستمولوجيا رغم بعض الاعتراضات أو التحفظات، فإنّ العقائد الدينية تدرس في الفلسفة وبالذات في نظرية المعرفة تحت مسمى إبستمولوجيا العقائد الدينية، وتتناول عادة العلم الديني والمعرفة الدينية وغيرها من الموضوعات، لذلك يمكن القول بأنّ إبستمولوجيا العقائد الدينية لها علاقة وطيدة بالإبستمولوجيا العامة¹.

بمعنى أنّه، بغض النظر عن الجدال حول علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة، وإذا نظرنا إلى الأولى بمعنى الثانية، فإنّ إبستمولوجيا العقائد الدينية، هي دراسة العقائد الدينية كجزء من الإبستمولوجيا الفلسفية العامة أو هي سحب الدين إلى حقل الإبستمولوجيا، وتطبيق مبادئها وأساليبها وحقائقها عليه، فهي طريقة من طرق دراسة الدين والعقائد الدينية في الفلسفة المعاصرة.

وتبحث إبستمولوجيا العقائد الدينية مجموعة من القضايا الرئيسية، والمترابطة مع بعضها البعض في نفس الوقت، "فهي تسعى إلى تفسير معنى لغة الدين؛ وإلى تحديد الوضع الإبستمولوجي للعقائد الدينية، وفي المقام الأول، تحديد شروط إثبات وعقلانية ويقينية العقائد الدينية؛ وإلى توصيف طبيعة ووظائف "التجربة الدينية" وبصورة خاصة "التجربة الصوفية"؛ وإلى تعيين "نماذج الإيمان" الممكنة، وأخيراً تسعى إلى ترسيم العلاقات بين فلسفة الدين وعلوم الدين، هذه هي كما يبدو لنا الاتجاهات الأساسية لبحث الدين في الفلسفة الغربية المعاصرة"².

فإبستمولوجيا العقائد الدينية، التي لا تخرج عن إطار الإبستمولوجيا العامة، لا بدّ أن تدرس وسائل وقيمة وحدود وإمكانية المعرفة حول العقائد الدينية، بالإضافة إلى عدّة مواضيع أخرى متنوعة كلها تدور حول المعرفة أبرزها: لغة الدين والرمزية، عقلانية العقائد الدينية أو العلاقة بين العقيدة والإيمان، علاقة الدين بالمعرفة عموماً وبالعلوم المعرفية خصوصاً، علاقة المعرفة بالوجود، التجربة الدينية والتّصوف، موقع الأسطورة في العقيدة الدينية المسار العام للعقيدة، ودورها في تقديم صورة مجملّة من التّاريخ البشري، تبرير الإيمان، والكثير من المواضيع المختلفة والمتنوعة، والتي نجدها حاضرة في النقاش الغينوني حول العقائد الدينية، عموماً إنّ أبرز موضوع هو إثبات صحة العقائد الدينية وصدقها.

1- يوري أناتو ليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، دط، دار البلد، ص71.

2- المرجع نفسه، ص ص29، 30.

وإذا كانت "المعرفة الدينية ذات أطر ثلاثة: المعرفة العقائدية، أو المعرفة الشرعية الفقهية، والمعرفة الأخلاقية وليس هناك معرفة دينية خارجة عن هذه الأطر"¹، فإنّ الاهتمام في هذا البحث ينصبّ على الإطار الأول، أو المعرفة العقائدية، وكل ما يرتبط بها من موضوعات وإشكاليات، تأسيساً ونقداً وتبريراً لتلك المعرفة ومقولاتها.

2- الإطار التاريخي والمنهجي للنقاش الإبستمولوجي حول العقائد الدينية

2-1- مسوغات النقاش المعاصر حول الدين

هناك مجموعة من الدوافع التي أدت إلى انتشار الدراسات حول العقائد الدينية، وهي من وجهة نظر المفكرين والفلاسفة المعاصرين متنوعة ومتشاكلة مع بعضها البعض، ولعلّ أهمها على الإطلاق: الثورة على جمود وظلام العصور الوسطى، والسعي الجاد لكشف وفضح ألعيب وتجاوزات الكنيسة، وبطلان إصلاحها وإعادة الاعتبار للإنسان، عن طريق إعادة موقعته في الوجود الأرضي، واعتباره سيّد نفسه، ومالك الطبيعة والحاكم عليها غير أنّه ومن منطلق تجنّب الوصف التاريخي، والسرد البعيد عن التقدّم، والذي لا يتلاءم ومتطلبات الدراسات الإبستمولوجية، فإنّ الهدف هنا، ينصبّ على تقديم الدوافع، مع بيان رأي غينون فيها وموقفه منها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الثورة على ظلام العصور الوسطى وجمودها

لقد سعى الغرب منذ فجر النهضة إلى قطع الصلّة مع الماضي، وذلك عن طريق التخلّي عن التّراث والمعارف والعلوم المستمدة منه جميعاً، واستبداله بما هو حديث وراهني، بمعنى أنّه: "تمّ التّحول من سلطة أرسطو وشراحه إلى سلطة العقل، والانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التّمرکز حول الله إلى التّمرکز حول الإنسان، ومن البحث عن خلود الرّوح إلى البحث عن طبيعة البدن وتكوين الجسم"² غير أنّ هذه التّحوّلات الجذرية، والقطائع المتعددة بين الدّيني والدّنيوي، والمقدّس والمدنّس، والمتعالّي والإنسي أو الإلهي والوضعي، والتّراثي والحداثي، وإن كانت تبدو في ظاهرها براقّة وإيجابية، وبداية حقيقية للتّقدّم الجاد في نظر الغريين؛ إلّا أنّ غينون عدّها تأسيساً عميقاً لأزمة لم تشهدها البشرية من قبل.

1- مالك مصطفى وهي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2008، ص36.

2- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، دط، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991، ص245.

إنّ التّحوّلات سالفة الذكر تدعو إلى الغرابة في نظر غينون، بالتّظر إلى سرعة نسيان آثار العصر الوسيط من الجانبين المعرفي والجمالي، فمنذ القرن السابع عشر لم تبقى أي أفكار من ذلك العصر¹، خاصة مع تنامي الانبهار بمنجزات الحضارة الحديثة على جميع الأصعدة، وبالرغم من كل تلك المنجزات التي أجهرت الجميع والاكتشافات التي ادعى المحدثون أنّها إبداع؛ إلا أنّ غينون بقي مصراً على أنّ وجودها من قبل ونسبها للمحدثين هو تعدّد صريح على منجزات السّابقين، ويضرب غينون مثالا على ذلك باختراع الطباعة، الذي وجد في الحضارة الصينية، ونفس الأمر ينطبق على إدعاء اكتشاف القارة الأمريكية، وسبب عدم الكشف عنها في الحضارات السّابقة راجع إلى تفادي المخاطر التّاجمة عن ذلك². بمعنى آخر إنّ الحقبة الحديثة التي قامت على أربع اكتشافات وهي: البوصلة المغناطيسية، وآلة الطباعة، والسّاعة الميكانيكية، والبارود، والتي فتحت باب الحداثة والعلمنة على مصراعيه، كانت ذات أصول شرقية³، فادّعاء القطيعة مع الماضي المظلم هو تخلي عن تركة فكرية ومعرفية ثقيلة بل وسلب بعض حقوق الآخرين ومنجزاتهم تحت غطاء الحداثة والتّقدّم.

ثانياً الإصلاح الدّيني وتنامي التّقد

في خضمّ العدوانية الإرتكاسية التي شتّها دعاة النهضة على العصر الوسيط وظلامه، فإنّ الجانب العقائدي الدّيني لم يسلم هو الآخر من التّقد، بل إنّ موضوع الدّين عاد إلى الواجهة في العصر الحديث ومعلوم أنّ الكلام عن العقيدة الغربية؛ كلام عن الفكر الكنسي بجميع مبادئه وبكافة أطرافه، لقد ظهر التّقاش في بادئ الأمر بين المدافعين عن وحدة الكنيسة، وتراثها العريق، الذي لا ينبغي المساس به بأي وجه من الوجوه، وبين المنشقين عليها والمعارضين لقواعدها وممارساتها، فمن الجانب الأول، دافع لاهوتيون كاثوليك عن مؤسسات الكنيسة، وتراثها المذهبي باعتباره مرجعية لا غنى عنها، بل إن غياب ذلك التراث، يؤدي إلى فقدان "كلمة الربّ" نفوذها وإمكانية فهمها من قبل المؤمنين المسيحيين⁴.

أما من الجانب الآخر، فقد دعا رواد الإصلاح البروتستانت إلى التّنقيب في الكتاب المقدّس، مع استحضر جميع وسائل التّقد، إلى إعادة النّظر في الإيمان، والوحي، والكتاب المقدّس، وعلاقة الإنسان بمبدئه

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2017، ص 20-21.

2- المصدر نفسه، ص21.

3- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جنكر، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، الإمارات العربية المتحدة 2010، ص169.

4- المرجع نفسه، ص282.

الأعلى، محاولين كشف أكاذيب الكنيسة الكاثوليكية، فالمسيحية الحقيقية في الرؤية البروتستانتية تتأسس على ثلاثة ركائز هي: الإيمان، والتّعمة الإلهية، والكتاب المقدّس، وإذا كانت هذه الأسس هي نفسها في الرؤية الكاثوليكية؛ فإنّ خطأها كامن في القول بأن الكنيسة، وهيكلها التراتبي، وتراثها العقدي ترتبط بالإيمان بالربّ كما ورد في الكتاب المقدّس¹.

إنّ المواجهة بين الكاثوليك والبروتستانت هي مواجهة بين دعاة الأصالة ودعاة الإصلاح، ومرمى كل منهما مضاد لمرمى الآخر، بالرغم من اتفاقهما المبدئي على "سلطة الكتاب المقدّس" الذي لا يشوبه خطأ وعلى أصالة الإيمان، وهيمنة الوحي؛ غير أنّ الإنسان هو الذي أحدث شرحاً بين من ينظر إليه على أنّه يحتاج الوساطة الكنسية، وبين من يرفض تلك الوساطة، وهذا ما يتجلى في فكر مارتن لوثر *Martin Luther* (1483-1546)، وكالفن *John Calvin* (1509-1564). لقد وصفت جاكلين روس *Jacqueline Rose* (1934-1999) الإصلاح بأنه قاده لوثر، لكن عمقه كالفرن، ودفع به إلى الأغوار، صحيح أنّ كلتا العقيدتين تقومان على: ضرورة الثّورة، وسلطة النص المقدّس، فكرة أنّ الخلاص مُؤمّن بواسطة الإيمان والتّعمة واستبعاد الموروث، واللّقاء بين المؤمن والمسيح دون واسطة، لكن كالفن جعله يستمر في الهدم إلى أن بلغ أهدافه الواضحة منذ البداية، حيث تم التوصل من خلاله إلى نقطة هامة كان لها بالغ الأثر على الحضارة الغربية في الفترات الزّمنية اللاحقة، وهي أنّه لا معنى لوجود الإنسان، إلا عن طريق الإيمان، الذي يتيح إدراك المسيح، ونيل النعمة عن طريق إيمان قلبي، وهذا اللّقاء القلبي والمباشر لا يعطي أهميةً بالغةً للكنيسة ووساطتها².

البروتستانتية إذن، خطاب الإصلاح والتّقد دون شكّ، بسعيها لتقديم عقائد دينية موضوعية، مثل الخلاص والتّبشير بميلاد المسيح في ذات الفرد، وإعادة درس الكتاب المقدّس، وتمحيص التّراث المتوارث وإخضاعه للتّحقيق والمباحثات، زرعت الشك في العقائد والأصول المسيحية وفي المجتمع ككل، حيث دعمت نمو عقلية علمية نقدية مكّنت العقل البروتستانتية خصوصاً، والعقل الحديث عموماً، من مجابهة عقائد

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، المرجع السابق، ص 213.

2- جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة أمل ديبو، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الإمارات العربية المتحدة، 2011، ص 117.

متأصلة، عن طريق إخضاعها للتقد، مع التركيز على تمحيص الواقع الموضوعي دون وساطة، أي تصورات أو مرجعيات تقليدية، وحتى "الكلمة" نفسها خضعت لاحقاً للتقد، وانتهت بانتصار العلمانية¹.

إنّ الصّراع بين الكاثوليك (الأسكولائية) والبروتستانت كعقيدين من النّاحية الإبستمولوجية، يدور حول مسألة واحدة ومهمّة في نفس الوقت، لعظم تأثيراتها اللاحقة على الفكر الغربي برمته، وهي: تحديد مصدر المعرفة الدّينية، إن كان الوحي الإنجيلي الخالص كما يفهمه حرفياً البروتستانت، أم كامل التّقليد الكنسي الكاثولوكي المتكوّن من الإنجيل، والتّقاليد الكنسية، وكافة التّأمّلات الإيمانية، والعقلية، حول الكتاب المقدّس، لأزيد من ألفي سنة مضت؟، والنّزاع حول هذه القضية فتح باب الشكّ حول ما إذا كانت أهمية التّقليد الكنسي (التّراتب الهرمي للدّرجات التّراث العقائدي برمته) قد بدأت بالاضمحلال شيئاً فشيئاً، لقد سعت الكنيسة الكاثوليكية إلى الدّفاع عن مصالحتها واعتقادها نافيةً حتمية الزّوال².

لقد تأسّست فرضية الكاثوليك على ثلاثة اعتبارات تبدو مقبولة وصحيحة في نظر غينون، وهي كالآتي:

الاعتبار الأول: هو التّفاضل في الدّرجات، والوظائف، وجلّ الأنظمة الاجتماعية؛ مما يكفل سيطرة وحكم المؤسسات الدّينية، خاصة في مجال التّعليم والسياسة.

الاعتبار الثّاني: هو أنّ التّراث العقائدي يشكّل الوحي الأصلي، إذ لا فرق بينهما بتاتا، وأي خروج عن هذا التّراث هو خروج عن العقيدة المسيحية الأصليّة الصّحيحة، ومحاولة للتّحريف والطّمس (مصدر المعرفة والكتاب المقدّس).

الاعتبار الثّالث والأخير: هو أنّ القول بالتّقدم يؤدّي إلى التّعارض مع روح الكنيسة ومبادئها. إجمالاً، تلك هي الأسباب الرّئيسية وراء الفرضية القائلة بأنّ مصدر المعرفة الدّينية كامن في التّراث برمته وبعيداً عن الفهم الإنساني وحده.

أمّا الفرضية المضادة التي كانت ثورة عارمة على الكنيسة، فإنّها بدت غير مشروعة في نظر غينون، هذه الفرضية التي تأسّست على اعتبارات عديدة هي الأخرى:

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، المرجع السابق، ص 290.

2- جون والبريدج، الله والمنطق في الإسلام خلافة العقل، ترجمة تركي مصطفى، ط 1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ص 60.

الاعتبار الأول: رفض كل ترابئية مجحفة في الدّرجات أو المؤسسات أو الطبقات، ومشايعة التعليم والعلوم في سعيها نحو تحقيق الخلاص الديني، أولها "المساواة".

الاعتبار الثّاني: يجب أن تستقى المعارف من النّص المقدّس فقط، بالاستناد إلى الملكات التي يملكها الإنسان (العقل)، للوصول إلى معرفة موضوعية مطهّرة من الأهواء والمصالح (الكتاب المقدس مصدر المعرفة).
الاعتبار الثّالث: الإيمان بأنّ الوصول إلى هذه المعرفة الصّحيحة، وكذا المبرأة من خطأ الكنيسة وممارساتها يفتح الباب نحو التّقدم، والخروج من الجمود والظّلام الذي استمر قرونًا من الزمن.

وبعد الصّراع الطّويل بين العقيدتين سالفتي الدّكر، بدأ زوال الشّكل التّقليدي للوعي الديني بفعل التّقدّم الموجه إليه، وظهر شكل جديد من نفس الوعي، يُعطي هذه المرة من "المبادئ الفردية" أو الفردانيّة، هذه الأخيرة التي يعتبرها غينون نقطة تحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، فإذا أخذ التّراث في مظهره الخارجيّ شكلاً دينياً تجلّى في الكاثوليكية إبّان العصور الوسطى، فإنّ العصر الحديث كان ثورة على ذلك التّراث، وبالتالي على الكاثوليكية، كما تجلّى في البروتستانتية التي تبلورت فيها الفردانية بوضوح، بل هي الفردانية عينها في المجال الديني، حيث يجمعهما إنكار المبادئ، وبالتالي فمبنى الفردانية هو نفس مبنى العالم الحديث¹.

قد يتبادر إلى الدّهن من الملاحظة الأولى أنّ البروتستانتية مضادة للعقلانية، لأنّ العقل لا يحصل على الحقيقة الدّينية إلّا إذا تصالح مع الكتاب المقدّس وتناغم معه²، فكيف يقول غينون أنّ مبنى البروتستانتية هو نفس مبنى العالم الحديث؟. والإجابة على ذلك، إنّ الفردانية، وإشادتها بالفعل الإنساني، وتحفيزها له، أدى إلى ميلاد الوعي العقلاني، ومن ثمّ العقلانية؛ هذه الأخيرة التي انفصلت عن الدّين شيئاً فشيئاً، باعتبارها بدأت بالشّك الديكارتي الذي طال كل شيء، وصولاً إلى تفعيل العقل وحده دون سواه، هكذا يرى غينون أنّ العمل التّصحيحي الذي قامت به البروتستانتية هو في جوهره عمل تخريبي، أدى إلى ميلاد الولايات والأزمات الحضارية الحديثة والمآزق المتعددة، فإلى جانب المساواة والفردانية، كان ظهور القوميات بعد زوال النّظام الإقطاعي أحد أسباب تكسير وحدة مسيحية العصر الوسيط³، فكل هذه الظروف مجتمعةً ساهمت في ميلاد العلمنة، التي دعت صراحة إلى فصل الديني عن الديني.

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص72.

2- جون ولبريدج، الله والمنطق في الإسلام، مصدر سابق، ص58، 59.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص101.

ثالثاً: ثورة المناهج العلمية وظهور فكرة التماذج

إنّ الحديث عن الثورة المنهجية، هو إشارة إلى نقطة تحوّل كبيرة مست المجتمعات الحديثة وثباتها وأنظمتها المعرفية، ثمّ إنّ: "الشّرط المنهجي شرط نقدي، بمعنى شرط ترسيخ سلطة النّقْد وقيم ومبادئ العقل في نسيج المجتمعات ومسارات التاريخ، إذ من حيث هو فعالية في تواصل التّصوص والأفكار بعضها ببعض؛ يسهم في الرّفع من مستوى المناقشات والمعارك الفكرية المختلفة"¹، هكذا عدّت الثورة المنهجية، وأيضاً الثورة العلمية، كفتح كوني أوربي عظيم، يحيلنا إلى وحدة الطّريق والهدف، في كافة العلوم والفنون وفروع المعرفة.

لقد اعتمدت العصور الحديثة على سلطة العقل بدل سلطة العقائد الدّينية، وعلى المنهج التجريبي كسبيل للوصول إلى المعارف بدل الكتاب المقدّس، وسلطة الكنيسة. "إنّ العلم الحديث، ونتيجة المكاسب الهائلة التي حصدها، وضع الأساليب المتبعة لقراءة الفلسفة والدّين تحت شعار تأثيره، وعمم الجوانب النّقديّة والتحليلية العلمية على نطاق الدّين، التاريخ، الفلسفة، المجتمع، الحكومة وجميع أسس الحياة البشرية، ولكن منهج أصالة العلم هذا لم يقترح أيّة معرفة جدية أخرى تستطيع ملء الفراغ الذي يحدثه الدّين"²، ففي أعقاب هذا العلم الجديد، ومعارفه المتميزة تماماً عن المعرفة الدّينية، تمّ تحديد العلوم وتصنيفها بصورة جديدة في الغرب مع إعطاء الأولوية للعلوم التي تقوم على المنهج التجريبي.

كل هذه العوامل حتمت ميلاد النّقاش الإستمولوجي، إذ لم يعد هذا المشروع نوعاً من التّرف الفكري بقدر ما هو إحساس عميق بالمآزق التي تترصص بالإنسان الحديث والمعاصر، وكنتيجة حتمية لأزمات العلوم والمعارف، أي أنّه "مع تطور البحث العلمي في أوروبا إبان عصر النهضة، وما جاء بعده من عصري الأنوار والحداثة، تبلور ما يعرف بفلسفة العلوم؛ فالعلم كما يقال في هذه الفلسفة لا يفكر في نفسه، وإتّما هذه هي مهمة العلم، من هنا جاءت المقاربة بين الفلسفة التي تهتم بالدّين وعلومه، وبين فلسفة العلوم، فالأصل في هذه المقاربة هو تطوّر البحث الفلسفي في الحواضن الدّينية في أوروبا"³، فليس من المستغرب أن يكون النّقاش

1- فريد لمريني، الفلسفة والنقد مرصّد إستمولوجية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2016، ص101.

2- مسعود سماني، الدّين وعملية العولمة، ترجمة عبد الكريم الجنابي، ط1، دار المصطفى صلى الله عليه وسلم العالمية، قم، إيران 1430 ص85.

3- غالب الناصر، مباني الدّين التجريبي والتعددية الدّينية في فلسفة عبد الكريم سروش، ط1، مركز الفكر الإسلامي المعاصر النجف، العراق، 2016، ص213.

حول العقائد الدينية هو مواكبة للتطورات المعرفية الحاصلة من جهة، ومن جهة أخرى كردة فعل على "فلسفة العلوم"، فلا يمكن لفلسفة العلم ولا ينبغي لها نسيان هذا الجانب المهم من حياة الإنسان (الدين).

إنّ دراسة "العقائد الدينية" في حاجة هو الآخر إلى الاستعانة بالمكتشفات الحديثة في الحقول المعرفية لاستكمال إجراءات النقد التي هي صلب النقاش الابستمولوجي، ذلك أنّ: "الجامع بين علم الأديان، وعلم المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم الإنسانية هو: القدر التقدي في المنهج، الذي يتخذ من الإنسان وجهوده لمعرفة المقدّس وتصوّره محور البحث"¹.

رابعاً: ظهور إبستمولوجيا جديدة: الخروج من تداعيات الميتافيزيقا والعقائد الدينية إلى مسألة العلوم والمعارف الوضعية

ترتّب على بحث الفلاسفة المحدثين لمسألة المعرفة إشكاليات عديدة، والبداية بعرض شكلين منها هما على التوالي: إمكانية المعرفة، ومصدر المعرفة، وطبقاً للإشكالية الأولى، فإنّ هناك معارف ممكنة شريطة الالتزام بقواعد صارمة، وطبقاً للإشكالية الثانية، يلزم من رؤية الفلاسفة إنّما أن يكون مصدر المعرفة حسّي أو عقلي أو تركيبّي (كانط). لقد عمد الفلاسفة والمفكرون إلى بحث إمكانية المعرفة في سياق شكهم ونقدهم لكلّ المعارف مؤكّدين على أنّ هناك معارف ممكنة (الطبيعيّات أو الماديّات)، وأخرى مستحيّلة مثل (الغيبّيّات)، والتي تصبح ممكنة مع الأخذ بالاعتبار دور وسائل المعرفة العادية في الوصول إليها وفق ضوابط محددة، مثلما اعتقد ديكارت في أنّ الشكّ حتماً يوصلنا لليقين، واثبات الذات هو إثبات لوجود الله أيضاً. لقد تمّ الرد على تلك الاعتقادات من بينها اعتقاد ديكارت حول المعرفة الغيبية، والذي أفضى إلى الإلحاد، الألوهية أصبحت نتيجة التّفكير "أنا أفكر" أي أنّ الإنسان يكوّن معرفته الخاصة والمؤسّسة على ذاتها دون الحاجة إلى "الأنا موجود" فإثبات نفسه يكون بالتّفكير والكيّونة بمعزل عن الله².

وهناك من عمّق هذه الأفكار مثل كانط، الذي قام بتمييز "الشّيء في ذاته" عن "الشّيء لذاته"، ولزم عنه تمييز آخر بين عالم الألوهية وعالم الطبيعة، وإنّ بدا هذا التّمييز إيجابياً على المستوى الابستمولوجي؛ إلاّ أنه قد يبدو سلبياً على المستوى الأنطولوجي، لأنّ التّمييز بين الكائن المتعالّي على الزمكان وبين الدّين ككائن

1- غالب الناصر، مباني الدّين التحريبي والتعددية الدّينية في فلسفة عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 217.

2- محمود حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، ضمن كتاب إيمانويل كانط الجزء الثاني: مابعد الطبيعة- فلسفة الدّين، تحرير أمير عباس صالح، ط 1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قم، إيران، 2019، ص 21.

زمكاني يفتح باب التأويل، وتعدد القراءات، وحتى تضاربها، بين من يرى كانط فيلسوفاً دينياً وبين من يراه فيلسوفاً ملحداً¹.

2-2- تيارات نقد الدين والهوس بأنسنة المقدس وتوالي الانهيارات المعرفية

استخدمت في نقد العقائد الدينية عدّة أفكار واستراتيجيات، انتظمت داخل أطر فكرية عديدة، مشكلة تيارات ومذاهب، تضمنت في بادئ الأمر البحث في الرؤية الدينية المسيحية بعد انتهاء العصر الوسيط، لكنّها سرعان ما صاغت خطابات تبرز زيف وحلل هذه العقيدة، وأثرها على العلم والثقافة الأوروبية، ولما لا العالمية كما أنّ الرؤية إلى العالم التي تبدلت من رؤية قروسطية دينية إلى رؤية علمية حديثة، أسّس لمفهوم النقاش وكل ما يستتبعه من مظهرات ثقافية، فتبعاً للتصور الأوروبي المبني على تقاطب ثنائي للعالم "ذات وموضوع"، فإنّ العقائد الدينية عامة أو المسيحية خاصة يجب أن تخضع مثلها مثل بقية المعارف الإنسانية للتمحيص، وفق معايير محددة تبعاً لموضوعها، مما يعيد تشكيل هوية الغرب الذي يتمركز هذه المرة حول "الأنا"، التي ما عادت تمسها العقيدة الدينية بالدرجة الأولى، إنّما تمسها النزعة العلمية والعقلية المستعصية عن العالم الماورائي، ولقد تجلّت هذه التيارات في ثلاث هي: التيار الإلحادي، التيار الارتياحي، الدين الطبيعي.

أولاً: التيار الإلحادي

ردا على سيطرة الكنيسة الكاثوليكية والعقائد الدينية المسيحية، ظهر نقاش أوروبي واسع حول هذه العقيدة وحول الدين، فالمقاربة السائدة تغيرت زمن الحداثة من الشعور القوي بالإيمان إلى شعور غامض حيال الدين، إلى درجة الإنكار التام لبعض العقائد.

صحيح أنّ الإلحاد ليس وليد العصور الحديثة، بل رافق الدين منذ البدايات الأولى للإنسان، لكنّه لم يظهر بصورة جليّة وواضحة وصریحة إلاّ مؤخراً، لقد ورد في كتاب "الإلحاد في الغرب" أنّ هيوم وديكارت مهذا الطريق إلى الإلحاد أو تقويض دعائم الدين دون قصد، مثلاً هيوم رغم تسليمه بصحة المعتقد الديني بالاستناد إلى الكتاب المفتوح (الطبيعة)، إلا أنه أنكر خلود الروح والمعجزات والموجودات في الكتاب المرقوم (الوحي المنزل)، والتي تعدّ دعائم للإيمان².

1- محمود حيدر، الميتافيزيقا المتلومة، ضمن كتاب إيمانويل كانط الجزء الثاني: مابعد الطبيعة- فلسفة الدين، المرجع السابق ص23.

2- رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، ط1، الانتشار العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص19.

بيد أنّ الإلحاد ظهر بصورة جليّة للعيان أكثر في القرن الثامن عشر وما تلاه، إذ أصبح الملحدون والعلمانيون يدافعون على مواقفهم باستمرار، مقدمين حججاً على بطلان العقائد ومنكرين لها، فما كان يبدو انتهاكاً صريحاً للعقيدة في العصور الوسطى، صار حقاً مشروعاً في عصر الأنوار وما بعده، ربما أحياناً باستخفاف مفرط مقارنة مع بقية العصور. من بين أهم الملحدين في القرن التاسع عشر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1908)، لقد أشار ويل ديورانت في كتابه "قصة الفلسفة" إلى أنّ شوبنهاور لم يكن يميل إلى احترام النظم الكنائسية السائدة في عصره، وكان يمتدح رجال اللاهوت، ويرفض اعتبارهم مرجعاً في العقائد الدينية، ولكنه مع ذلك أعطى قيمة لبعض الشعائر الدينية رغم عدم إيمانه بالألوهية، وذلك لأنّها تقوم على مبدأ الخطيئة الذي يعبر عن الإرادة، والتكفير عن الخطايا إنما يكون بقتل هذه الإرادة¹.

إنّ اهتمام شوبنهاور بالدين تابع لنظرته الكلية للعالم، هذا العالم الذي يراه "إرادة وتمثلاً"؛ أي له باطن وظاهر، وباطنه شرّ محض، من هنا تكون الإرادة (الشر) جوهر الوجود²، لذلك وجب القضاء على هذه الإرادة والوقوف ضدها بإنكارها، هنا يأتي دور الدين عنده، فرغم إلحاده يقرّ بدور بعض الشعائر في نفي إرادة الحياة مثلما هو موجود في البوذية والمسيحية على وجه التحديد، وفي هذه النقطة بالذات يخالفه تلميذه غير المباشر نيتشه، الذي ينكر الدين، وكل ما يرتبط به جملةً وتفصيلاً، من الألوهية إلى كافة العقائد والممارسات.

ثانياً: التيار الارتياحي

يعود تاريخ الارتياح -خاصة الارتياح إزاء العقائد الدينية- مثله مثل الإلحاد إلى أبعد العصور، بل ربما تزامن مع بداية الاعتقاد نفسه أو يسبقه حتى، وهو ما رصدته هيكت في كتابه "تاريخ الشك"، حين اعتقد أن بدايته في سجل التاريخ تعود إلى منذ ألفين وستمئة عام، أي أنه أقدم من معظم ضروب الإيمان³، بل الأكثر من ذلك، عدّ الشكّ مصححاً ومكماً للدين، فهو يجعله حيوي يبحث مسائله وتوسيعها، مثل مسألة صحة منظومة تكليف عليا أو إلهية ما، فإذا ما كان الإيمان جسد الدين وهيكله، فإنّ الشكّ منح الحيوية للعقائد

1- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المششع، ط9، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1988، ص436.

2- آرثر شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأمريكية، القاهرة، مصر، 2006 ص282.

3- جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشكّ، ترجمة عماد شيخة، ط1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2014، ص27.

الدينية من أفلاطون Plato، مروراً بأوغسطين، إلى رينيه ديكارت، René Descartes إلى بليز باسكال Blaise Pascal، ازداد النقاش حول الدين نفسه عن طريق الشك¹.

على الرغم من قدم الشك، واحتمال ورود الخطأ في بعض العقائد الدينية بفعل عوامل متعددة، إلا أنه صار أشد قوة وحضوراً في الفترة الحديثة والمعاصرة، وهذا راجع إلى الأسباب السابقة من أبرزها: الثورة على ظلام العصور الوسطى، ففي القرن التاسع عشر تبنت مجموعة من الفلاسفة مهمة زرع الريبة في كل عقيدة وكانت الصورة التي كونوها عن الدين والعقائد الدينية مشبوهة، ففي هذا القرن بالذات "راح الناس فيه يعتقدون حقاً، أنّ الإلحاد في ذاته أفضل من الإيمان، وأنّ حركة الإنسانية ينبغي أن تنحوا هذا المنحى، كان وجدانا جديداً ولاقى ترحيباً واسعاً، كان كارل ماركس Karl Marx، وسيغmond فرويد Sigmund Freud وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche الأكثر شهرة فحسب من هذا الرأي"²، لذلك نركز على شرح وجهة نظر هؤلاء الثلاثة باعتبارهم رواد الشك وأقطابه.

لا شك أنّ الفلسفة الماركسية تميز في المجتمع بين طبقتين، إحداهما تتشكل من العمال والكادحين وأخرى من أرباب العمل والأرستقراطيين، هذه الأخيرة التي تحاول دوماً السيطرة على الأولى، وإخضاعها حفاظاً على مصالحها، عن طريق زرع القيم التي يشر بها الدين، وعليه فالدين بالإضافة إلى كونه تبرير للاضطهاد، هو ملجأ الأمل الإنساني أيضاً، فالتاريخ حسب ماركس يدلنا على أنّ العلاقات الاجتماعية وعلاقة السيد بالعامل مستمدة من الدين³.

لقد نظر ماركس إلى الدين باعتباره حجاباً للوعي، وحاتلاً أمام الرؤية الصحيحة والسليمة للحياة والحقيقة بل الأكثر من ذلك، أنّ الدين أفيون الموجودات الإنسانية، اخترعته للهروب من الظروف الاجتماعية المزرية فلا بد إذن من مواجهة تلك الظروف، وإيجاد حلول لها بدلاً من الهروب منها⁴، فالدين على الطريقة التي تبنتها الموجودات الإنسانية، وأيضاً على الطريقة التي تكفل ضمان حقوق الطبقة البرجوازية، باعتباره يعبر عن البناء الفوقي، ما هو إلا نتيجة الاضطهاد؛ إذ برز كعلاج مؤقت في خضم الدّل والاعتراب، غير أنه ينبغي المقاومة والقيام بفعل تصحيحي - حسب ماركس - بدلاً من التأجيل، والحلول المؤقتة، والمنافذ المسدودة.

1- جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، المرجع السابق، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 247.

3- ميشال قرييه، الماركسيون والدين، ترجمة حضر حضر، ط 1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998، ص 43.

4- روبرت. س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ترجمة حسون السراي، ط 1، العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان 2009 ص 169.

هذا وقد ذهب فرويد من منظور إبستمولوجي إلى محاولة التأكيد على ازدواج الطبيعة الإنسانية بين الشعور واللاشعور، الوعي واللاوعي، مما يجعل من تلك الطبيعة محكومة بالصراع بين (الهو، الأنا، الأنا الأعلى)، لذلك ومع فرويد صار الدين ومنه الرب مجرد إسقاط طفولي بدائي¹، فالدين ليس منظومة وحيانية، بقدر ما هو تعبير عن الخطأ والتكفير عن الذنب، هذا المفهوم المستوحى من "أسطورة أوديب"، وعليه فالدين كتعبير عن الخطيئة الأولى ومحاولة لتذكر قصة الأب المؤلمة وهم لا أكثر، والمطلوب من الإنسان أن يعود إلى وعيه، ويتجاوز أوهام الطفولة خاصة مع امتلاكه العقل، فالدين يدخل الإنسان في دهاليز الخطأ والوهم، حيث يبدل الإنسان العالم الواقعي بعالم وهمي، والمقصود هنا الدين الطوطمي على الخصوص²، لذلك فمهمة "وهدف فرويد كان تأسيس حركة تحرر أخلاقي للإنسان، وديناً جديداً، علمانياً وعلمياً، من أجل نخبة عليها أن تقود الإنسانية"³.

وعن نيتشة، فقد حاول نقد وهدم العقائد الدينية تحت تأثير شكه الجارف، وحتى عندما أعجب بالزرادشتية، وجعل من نبيها لسانه الذي أذاع به أفكاره في قلب العصر الحديث، إلا أنه يعود ويعترف في كل مرة بسيطرة الشك على أفكاره حول الدين، رابطاً إياه بالحياة المنحطة قيماً وأهدافاً، ومن الناحية الإبستمولوجية اتخذ أداة للتّحليل والتّظر في الحياة الإرتكاسية من جهة، ومن جهة أخرى عدّه حاجزاً أو عائقاً يحول دون الحياة الفاعلة، عن طريق تمجيد عالم علوي أو سماوي كما يسمى في العقائد الدينية، لذلك شكّ في العقائد والمراتب المعرفية، وهذا ما يتجلى في قوله: "الله، الخلود، وخلود الروح، والخلاص، والآخرة كلها مفاهيم لم أعرها اهتمامي ولا منححتها وقتي البتة ولا حتى كصبي"⁴. المسألة بكلّ بساطة عند هذا الثلاثي "مسألة ريبية وشكّ"، وانطلاقاً من البحث عن جذور العقائد الدينية، ومضمراتها، توجد عناصر لا واعية تطبع وتقف وراء معتقدات تبدو عقلانية ومنطقية⁵.

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 391.

2- إريك فروم، مهمة فرويد، ترجمة طلال عتريسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2002، ص 95.

3- المرجع نفسه، ص 105.

4- فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، دط، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ص 38.

5- لوك فيري، أجل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2015 ص 256.

ثالثا: الدين الطبيعي Religion naturelle

من الاتجاهات التي استخدمت في تأطير النقاش حول العقائد الدينية عموما ونقد الدين خصوصا ما يسمى "الدين الطبيعي"، وقد ظهر مفهوم الدين الطبيعي تمخضا عن القرن الثامن عشر، والذي يصطلح عليه بعصر الأنوار، وتشير جاكلين روس إلى ميلاد هذا الشكل من الدين وتعرفه بقولها: "إن فلسفة الأنوار عززت شكلا جديدا للدين: الله قائم في الطبيعة وفي العقل، القضاء على الخرافة يعني في الوقت ذاته بعث قوة دينية إيجابية ديناميكية، يضطلع بها الإنسان، ويعترف بها، على الإنسان إذا بدل أن يسيطر عليه الدين، وبدل أن يرى فيه قوة ما وراثية، أن يتبنى هذه القوة الطبيعية"¹، بمعنى أن المعرفة في هذا الشكل من الدين تقوم على العقل وحده، وليس على الوحي والإيمان، وبذلك يتضاد الدين الطبيعي مع أديان الوحي من حيث مصدر المعرفة وطبيعتها، لذلك كان الدين الطبيعي بمثابة قلب للدين الموحى (المسيحية على وجه التحديد) في المناخ الثقافي الغربي الأنواري القائم على عديد المقولات مثل العقل، التحرر، التقدم، العلم.

إن الله كعقيدة دينية هو حقيقة طبيعية تبعا لمسلمات الدين الطبيعي، فمثلا فولتير François Marie Arouet voltaire (1694-1778) في محاولته الاستدلال على وجود الله لجأ إلى الطبيعة والعالم فالعالم كآلة يحتاج وجود عقل مدير، ينجر عن هذا التصور ارتباط معرفة العالم بالله والعكس صحيح، حيث يتعدّر تصوّر الله بمعزل عن العالم².

يقوم الدين الطبيعي على العقل فقط، فلا يقبل الإيمان الساذج ولا الوحي، فالعقل وحده بإمكانه تحرير العقائد الدينية من الارتباط بسلطة الكنيسة، ونزعتها الإيمانية التسليمية، وبعض الأعراف والمصالح والاتفاقات لتشكّل عقيدة متمزّنة تغتال في بعض محطاتها التاريخية أية محاولة ثورية، فالعقل وحده بإمكانه التصدي للإدعاءات الكاذبة، للعقائد الخاطئة، ليؤسس لمرحلة جديدة تتجاوز مرحلة الخضوع للعقائد دون مناقشة، حفاظا على قدسية الوحي، وتماسك العقيدة، وأيضا الروابط الاجتماعية.

إنّ الدين الطبيعي لدى فلاسفة الأنوار ووفقا لصيغته التي تنصّ على مسؤولية العقل في تولى أمور الدين لتحويله من دين وحياني إلى دين عقلي منطقي؛ باعتباره أرقى ما توصل إليه العقل، يختلف اختلافا جذريا عن

1- جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 236.

2- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبودي، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006 ص 27.

الدين الطبيعي لدى هيجل، الذي يرى أن: الدين الطبيعي هو دين بدائي حسي، يمثل مرحلة أولى ودنيا في نفس الوقت مثله مثل السحر¹.

2-3 الأسس العلمية والفلسفية التي قام عليها النقاش الإستمولوجي حول العقائد الدينية

ربما يصح القول أن العقائد الدينية تدخلت فيها آليات معرفية عديدة، بغية تحقيق أهدافها المثلى في العالم زمن الحداثة وما بعد الحداثة، لذلك نركز على الأسس والركائز التي بني عليها النقاش الجديد حول العقيدة، بما هي تعبير عن كد إنساني يتماشى وظروف الفترة المعاصرة، هذه الأسس المتنوعة بين أسس علمية وأخرى فلسفية تتداخل فيما بينها لتشكيل براديجم واحد تبني عليه الرؤية الدينية.

أ- منجزات العلم التجريبي

يمكن الحديث عن العلم التجريبي بطرق عديدة، وانطلاقاً من زوايا نظر مختلفة، بحيث يمكن التمييز بين تاريخ العلم وإستمولوجيا العلم، فبينما تركز الأولى على تحليل وحصر المنجزات العلمية وجديدها بحسب المكان والزمان والظروف، يركز النوع الثاني من الدراسات على نقد أسس العلوم وفق تصور موضوعي، في ظل هذا التمييز لطرق تناول المنجزات العلمية بالدرس يسعى الكثير من المفكرين إلى تجاوز هذه الدوائر العلمية إلى فروع أخرى، بحيث يرون ضرورة ربط كافة فروع المعرفة بالمنجزات العلمية، فالعقائد الدينية على سبيل المثال أثمر عليها التطور العلمي الحاصل ولم تسلم منه، من هنا ضرورة تفعيل الحوار لإرساء ركائز جديدة يبنى عليها ذلك النقاش وهي:

1- النزعة العلمية

لقد أدت النزعة العلمية دوراً مهماً في التمهيد بعدة طرق للنقاش حول العقائد الدينية، باعتبارها لون من ألوان التكيف الديني مع البيئة الحداثية، صحيح أن هذا المذهب انطلق في بادئ الأمر "من نظرية تناولت تركيبية العالم وهي تركيبية مترابطة بشكل كامل، يبدو العالم من خلالها شفافاً، مما يمكن العقل البشري من إدراكه، وتعتمد هذه المعرفة على تطبيق ملائم يدعى العلم، إذ أنه لا يمكن لأي جزء في العالم سواء كان مادياً

1- محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 161.

أو روحانيا، حيّا أو جامدا، أن ينجو من سلطان العلم"¹، إلا أنّها نحت منحى آخر باتجاه الإيمان أو العقيدة العلمية الراسخة، لذلك فالعلميّة أقرب إلى الدّين منه إلى العلم².

وبعبارة أخرى، استطاعت العلموية الانتشار والسيطرة من خلال استغلال منجزات العلم -التجريبي خاصة- لكن الانطلاق من خلال هذه القاعدة العلمية لا يلبث وأن يتحوّل من الحقيقة كهدف إلى ترسيخ عقيدة من نوع خاص تحتلّ السّاحة الفكرية.

إنّ صحّة أيّة عقيدة مرهون بالاستناد إلى العلم، والتّماشي مع المستجدات التّجريبية والموضوعية، لذلك طالب رواد هذا الاتجاه دوما بتحديد النّظرة إلى العقائد الدّينية، وإلى الوجود الطّبيعي والإنساني، وتجاوز خرق الفكر التّقليدي الباليّة، هكذا فالحقيقة تحتزل في العلم والتّفكير العلمي وحده، حتى الحقائق الموجودة في العقائد الدّينية يجب إخضاعها هي الأخرى لموازينه، فالعلموية وإيمانها غير المحدود بمنجزات العلم يعود إلى بداية الحدائث وهي مثلها مثل النّظريات المادية الأخرى، باعتبار أنّ: "الطريقة التي تبنى فيها النّظريات الماديّة المعاصرة كيانها الفلسفي تبتدئ بعرض "فرضية" منمقة كقاعدة فكرية، ثمّ بناء فرضية أخرى عليها، ثمّ باستنتاج فرضية ثالثة منهما ثمّ بقبولة الفرضية المستنتجة في قالب رائع، وإطلاق كلمة العلمية عليها"³ ومؤدى قول كهذا أنّ العلمية كسمة توصف بها النّظريات، ويتمّ وزنها بها، هي على وجه التّحديد، جملة من الفرضيات فقط هيمنت على السّاحة المعرفية في الغرب، واحتلّت منزلة عالية وواضحة، فيما تراجعت العقائد الدّينية التّقليدية واكتست هي الأخرى سمة العلموية كي تحدد وضعها من جديد في المناخ الحدائثي.

2- التّزعة الأخلاقوية (العواطفية)

تلت التّزعة الأخلاقوية التّزعة العلموية، بل إن الأولى هي الراجحة حاليا، وهما نزعتان متآزرتان خاصة في اتّخاذ مفهوم الحياة بالمعنى المادي مدارا لهما⁴، والمقصود من التّزعة الأخلاقوية "إرجاع كل شيء إلى انشغالات من النمط الأخلاقي، أو على الأقل جعل كل شيء تابع لهذا النمط، لاسيما ما يعتبر منتميا إلى

1- تزفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين، ترجمة نرمين العمري، ط1، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2006 ص34.

2- المرجع نفسه، ص36.

3- هادي المدرسي، تهافت الدارونية وسقوط النّظريات التابعة، ط1، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2014، ص107.

4- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص113.

مجال البصيرة الروحانية والعرفان السّامي¹، فكل شيء حسب هذه التّزعة يرتبط بالميدان الأخلاقي أو العاطفي بما في ذلك المعارف الدّينية والميتافيزيقية، ووسائلهما من بصيرة قلبية وحس.

لقد كان لاجتياح هذه التّزعة في الغرب أثر كبير على الدّين، إذ انخطّ مفهومه مثلما حصل مع الطوائف البروتستانتية التي سعت لاختزال العنصر العقائدي لصالح العنصر الأخلاقي العاطفي، والأدهى من هذا ولّدت تحلّل العقيدة، ومع غياب الجانبين العقائدي والشّعائري التّعبدية، أصبحت فكراً فلسفياً أكثر منه دينياً² وبعبارة أدق، لقد ألغت الأخلاق البروتستانتية العقائد، وآلت إلى الأخلاق اللائكية، والتي شاعتها أغلب الطوائف "البروتستانتية الليبرالية" المعادية للدّين³.

يعتقد رواد الأخلاقية أن الشّعور الحسّي (الحس الحسّي) يوصل الإنسان إلى فهم الدّين، كما ذهب إلى ذلك برجسون، الذي قسم الدّين إلى قسمين: الأول يسميه الدّين السّكوني أو الاجتماعي الثّابت، والثّاني يسميه الدّين الحركي أو النّفسي المتغيّر، وهو يميل إلى النّوع الثّاني لعدم اشتماله على عقائد أو شعائر ثابتة كما في النّوع الأوّل، أما الأخلاق فهي تقع خارج الدّين⁴.

لقد ذهب وليام جيمس نفس المذهب في نظريته "التّجربة الدّينية"، حينما أكّد هو الآخر أنّ الشّعور الدوني يوصل الإنسان إلى معرفة الألوهية، ومعلوم أن تلك "التّجربة الدّينية" تندرج ضمن "البرغماتية"، هذه الأخيرة التي لا تقبل أي تصورات عن الإله لا تعود بفائدة ملموسة، فالأهم حصول منفعة وليس معرفة كمالاته اللامتناهية⁵.

3- نظرية التطور

تعدّ نظرية التطور التي أرسى دعائمها داروين Charles Robert Darwin (1809-1886) من أكثر النظريات تأثيراً في الفكر المعاصر، وخاصة النظرة إلى الإنسان والمعرفة والتي تقول أن جميع الأنواع الحية أصلها واحد، فهي لم تخلق بصورة مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها انحدرت من أنواع أخرى، وتبعاً لقانون "الانتقاء الطبيعي" فاندثار أشكال الحياة الأقل تحسناً، يؤدي إلى تشعب الطابع أو المجموعات المتنوعة من

1- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص 109.

2- المصدر نفسه، ص 111.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 74.

4- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط 1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2013، ص ص 240، 241.

5- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 74.

الأحياء وفضائلها¹، وحتى الإنسان مثله مثل بقية الأحياء تطوّر عبر تاريخ طويل إلى أن وصل لما هو عليه حالياً، أي أنه انحدر عن أحد الأشكال الأقل في المستوى².

أما فيما يتعلق بالإيمان بالله والديانة، ترى التطورية أن الإيمان الراقى بإله مطلق القدرة لم يكف موجوداً عند الأعراق البدائية، لكن الإيمان بالعوامل غير المرئية والروحانية كان موجوداً، وبزوغ الإيمان راجع لظهور ملكات وتطورها مثل: التخيل والتفكير، أي أن تطور الملكات الذهنية والأخلاقية أدى إلى التدنّ، الذي يعدّ ظاهرة شديدة التعقيد (الخضوع لقوى عليا وفق منظومة متكاملة من الطقوس والشعائر والعقائد)³.

وكثيراً ما يتمّ الرّبط بين المادية والداروينية، بل إنّ الداروينية ما هي إلاّ شكل من أشكال المادة، فعن سؤال: "ما هي مادة الحياة الأولى وكيف تطورت؟ تجيب المادية - الداروينية بأنّ مادة الحياة الأولى هي "ذرة بروتينية" بسيطة لا تختلف عن أيّة ذرة بروتينية أخرى تطوّرت حتى خلقت الإنسان"⁴؛ هذا الاعتقاد استلزم الحكم بالتعطيل لبعض العقائد الدّينية، والنّفي لها فيما يتعلّق بالخلق والنّشأة سواء الإنسانية أو الكونية، ممّا يكذب تلك المعارف الدّينية حتى لو لم يصرّح داروين وأتباعه مثل سبنسر لامرك (Lamarck 1744-1829) وهكسلي جوليان سوريل (Huxleye Juleain Sorell 1877-1975) وغيرهم بإنكار الدّين أو رفضه، بل هناك من يدافع عن هؤلاء رغم بعض المسائل التي تتنافى والمعتقد الدّيني، لاعتقاده أن هذه الآراء إنّما تعبّر عن النّظام والترتيب في الخلق والذي لا ينكره عاقل⁵.

وبغض النّظر عن إساءة فهم نظرية التطور من عدمه، فإنّ هذه النّظرية رُفضت في الأوساط الدّينية عامة والكنيسة خاصة لسببين، الأول منهما اختلاف التقويم، حيث ترجع نظرية التطور الخلق إلى أزيد من ثلاثة مليارات ونصف المليار سنة، بينما تردّه الكنيسة إلى ستة آلاف سنة فقط، والثاني: ترجع نظرية التطور وجود

1- تشارلس داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 57-59.

2- تشارلس داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة مجدي محمود المليجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005 ص200.

3- المرجع نفسه، ص 249-252.

4- هادي المدرسي، تمّاف الداروينية وسقوط النظريات التابعة، المرجع السابق، ص71.

5- محمد رضا النجفي الأصفهاني، نقد فلسفة داروين، تحقيق حامد ناجي الأصفهاني، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، 2015، ص 21، 22.

المخلوقات إلى بعضها البعض أو التوالد الذاتي، بينما تردّه الكنيسة إلى الله وحده¹، ومن المعلوم أنّ مسألة الخلق في العقائد الدينية من المسائل التي لا يجب المساس بها لكونها العمود الفقري لبقية العقائد الأخرى، من الممكن إذن إزاء الوراثة، التوالد التحول، الصراع على البقاء، البقاء للأصلح (الانتخاب الطبيعي) الذي أتت به نظرية التطور إعادة طرح النقاش حول العقائد الدينية، وإثبات عقيدة الخلق التي تقدم نفسها في الأديان كمسلّمة، وباعتبارها أيضا إثبات للخالق وكموروث روحي يُأطر العقائد الدينية.

وبين الحنين إلى عقائد تقليدية تروي قصة الخلق وتعدّها حجر الأساس في العقائد الدينية، وبحوث جديدة توسم بالعلمية وتؤكد بالتجارب والاستقصاء عكس ما رُوّجت له هذه العقائد يحنّد الصراع، لذلك ليس من المستبعد أن تكون نظرية التطور عقيدة، بل: "من الأصحّ النظر إلى نظرية التطور كجزء من الدعاية المادية، وليس كنظرية مستقلة، والحقيقة أن نظرة واحدة إلى كيفية انتشارها تكفي للبيان بأنّ الموضوع ليس موضوع "علم"، بل موضوع عقيدة وإيديولوجية معينة، ذلك لأنّ نظرية التطور تتبّع في انتشارها طرق الدعاية وأساليبها وليس الطّرق العلمية"². تشترك نظرية التطور مع النزعة الأخلاقية العاطفية في كونها تعبيراً عن الحدوث والسيروية والتحوّل المستمر، مما ينجم عنهما حصر الحقيقة فيما هو متبدّل، وإنكار أي شيء مطلق ثابت خارج عن تلك السيروية³.

4- المنهج العلمي

يعتقد غينون أن الحضارة الغربية تقوم على أفكار وأسس واهية مثل: الحضارة، التقدم، العلم، الحرية وغيرها وإذا قلنا العلم، فالمقصود "العلم المادي" القائم على "المنهج العلمي"، هذا الأخير يعيد طرح سؤال الدين مثله مثل بقية الأسس التي سبق الإشارة إليها، حيث ساهم من جهته هو الآخر في الوقوف ضدّ التراث، وبالتالي ضدّ الدين، باعتبار الثاني جزء من الأول عن طريق إنكار وجود مبدأ متعالٍ على العالم المحسوس، مما ينتج عنه فوضى فكرية وعقائدية⁴.

-
- 1- رضوان كمال دباحة، نظرية الارتقاء والتطور في القرآن الكريم، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2010، صص 23-24.
 - 2- شمس الدين آق بلوت، داروين ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، ط7، دار الصحوة، القاهرة، 1980 صص 100.
 - 3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، صص 105.
 - 4- المصدر نفسه، صص 73، 74.

إن معيار الحقيقة في المنهج العلمي هو "التجربة"، وبالتالي فالعلم الناتج عن ذات المنهج "ظني تخميني" قائم على فرضية التّطابق مع الواقع، ولا يمتلك الدّقة المطلوبة¹، وينتج عن المنهج العلمي موقفين: موقف قائم على الافتراض، حيث يحصر الحقيقة في ما هو حسي، وموقف قائم على الاعتقاد المطلق في صحة كل ما هو ناتج عن المنهج دون الاهتمام بصحة الافتراضات من عدمها، ويرى غينون أن الموقف الأول أقلّ سداجة، لأنه يترك مجالاً للشك في الفرضيات العلميّة²، عموماً لقد نتج عن المنهج العلمي رواج المعرفة السطحيّة المتعلقة بالعالم المحسوس ففقدت المعارف الروحية قيمتها عن طريق طرح إشكاليات حول صدق المعتقد الدّيني، وفق المعايير العلميّة من عدمه.

ب- مبتكرات التفكير الفلسفي

توجد عدّة ركائز فلسفية ساهمت هي الأخرى إلى جانب الرّكائز العلمية في تحليل ونقد العقائد الدّينية وهي كالتّالي:

1- النزعة المادية

يعرّف غينون النزعة الماديّة بقوله: "تعبّر عن مفهوم يتصوّر عدم وجود شيء سوى المادة، وما يصدر منها"³، أي أنّها احتزال للحقيقة والوجود في المادة، فلا وجود لمقابل لها يمكن أن يحلّ محلّها، وإن كانت موجودة منذ القدم في الفكر الهندي واليوناني (المذهب الطبيعي)؛ غير أنّ "النّمودج الكامل للمذهب المادي هو المذهب الغربي المادي في القرن الثّامن عشر، وهو مذهب هولباخ Holbach، ولاميترى Lamettrie وهلفسيوس Helvétius، أي التّظرية التي ترجع المركب إلى البسيط، والعقل بأسره إلى الإحساس، والإحساس إلى نوع من المادة التي تعدّ جوهرًا لجميع الأشياء"⁴.

لقد ساهمت المادية منذ بداياتها الأولى في تفعيل النقاش حول العقائد الدّينية نقداً، إنكاراً وتجاوزاً، ولعلّ السبب الذي جعل المادية بكلّ تفرعاتها تعمّق ذلك النقاش، هو وقوفها كضدّ للمفهوم الدّيني والإلهي عن العالم فطبقاً لمبنى الماديّة فإنّ مركز الكون محايث، ويلزم عن ذلك إما إنكار وجود الله أو تعطيل علاقته

1- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزّمان، مصدر سابق، ص 86، 87.

2- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص 85.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 93.

4- إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد قاسم، دط، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع

الإسكندرية مصر، ص 96، 97.

بالمنظومات جميعاً (معرفية، أخلاقية، جمالية)، والاعتقاد أن تفسير العالم موجود داخله فقط، مما يلغي ثنائية الإله والإنسان¹.

ونفهم من هذا أنّ المادية أنزلت علّة الوجود المتعالية والمفارقة في الرؤية الدينية وأحلتها في الوجود، وكل التفسير الممكن تقديمها، وكل المنظومات التي يتمّ ابتداعها تنطلق من هذا الاعتقاد، لذلك نجد أنّ: الماديّ يركز على السلب والنفي لكلّ حقيقة مجردة، والتي يعتبرها الإلهي أصلاً للوجود، حيث يتمّ نفيها هي الأخرى واستبدالها بكل بساطة².

إنّ من أبرز الاتجاهات المادية "الفلسفة الماركسية"، والتي تقوم على اعتبار المادة العنصر الأول في الوجود الذي تنبثق منه بقية العناصر الأخرى، وابتستمولوجيا تقوم هذه الفلسفة على اعتبار الإنسان بما في ذلك تفكيره من منتجات المادة (الدماغ)، وهو حتى بعد انبثاقها منها لا يستطيع الانفصال عنها، فهو عاكس لها³ لذلك فالمادة تحل محل كل شيء، فما المعارف الصحيحة سوى المعارف المنبثقة عن المادة، وليس للغيب أو الوحي أو الدين أي مكان بجانبها. هنا يطرح الإشكال التالي: "إنّ كلاً من الماركسي (المادي) والإلهي مؤمن بحالقه فلماذا يسمى المؤمن بالله خرافياً رجعيّاً والمؤمن بالطبيعة علمياً تقدماً؟ هل لأنّ (المادة) (الطبيعة) لم تقيده بقيد (...). وذلك قيده خالقه ونظّم شؤونه"⁴، ربما الإجابة أيضاً تعود إلى الاعتقاد في خالق للكون ترتب عنه مسائل ومنظومات تركيبية من الناحية المعرفية تعوزها الوسائل المتطورة عقلية والعلمية، فيما يتحرّر الفكر المادي من المواقف الفكرية المتعالية والجازمة ويرتكز في مصادر فكر ملموسة.

وإذا كان للنزعة المادية دور ايجابي في تطوير "المنهج العلمي"، والتطور الحضاري، والذي لا يمكن إنكاره في نظر غينون، إلا أن هذا الدور لا قيمة له إذا تمّ مقارنته مع السلبيات أو الخسائر أهمها: اختفاء الروحانية نسيان المعارف والقيم العليا، وتحطيم المستوى الروحي للإنسان⁵، ومناقشة المبادئ الثابتة والمتعالية بالركون إلى النسبي والمتغيّر من المبادئ.

1- عبد الوهاب محمد المسيري، العالم من منظور غربي، دط، دار الهلال، الكويت، ص123.

2- أحمد زكي تفاحة، حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1992، ص93.

3- عبد الرحمان زيد الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط1، مكتبة المؤيد الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992، ص490.

4- أحمد زكي تفاحة، حوار بين الفكر الديني والمادي، المرجع السابق، ص91.

5- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص101.

2- النزعة الإنسانية والفردانية

يعتقد غينون أن الإنسانية مرادفة للفردانية، فالأولى في عصر النهضة أضحى الثانية في العصور اللاحقة، وكلاهما تعبران عن نفس النزعة، التي تؤكد مركزية الإنسان، فلا مبدأ يعلوه، وبالتالي فهي اختزال لجميع الميادين، ولكافة المبادئ، ضمن نطاق الفردية الإنسانية¹.

لقد سعى العديد من الفلاسفة إلى تنصيب الذات الإنسانية محورا للكون، مثل ديكارت، سبينوزا وكانط هذا الأخير الذي "اعتبر الذهن البشري قواما أساسيا للمادة، ومن هذا المنطق وصف الإنسان كونه فاعلا ومدركا، لدرجة أنّ الكون بأسره يتمحور حول إدراكه"².

إذن ينبغي حسب هذه النزعة، إعادة الاعتبار للإنسان، الذي ضحى بذاته لأجل مبادئ عليا كما تدعو العقائد الدينية، فإنكار الرؤية الدينية بدلالاتها الميتافيزيقية والأخروية، من شأنه صرف جهد الإنسان لتحقيق ذاته وسعادته في الوجود الأرضي³.

لم تكن "الإنسانية" أو "الفردانية" كباقي النزعات لأنها ساهمت في تأطير الفكر الحدائثي، مختزلة تاريخ القرن، وكافة حقوله المعرفية في كل ما ينبع من الإنسان ومنه فقط، ونظرا لخصوصية هذه النزعة وتبجيلها للإنساني ولدت إبستمولوجيا الذاتية والبنوية في الفكر الغربي، بمعنى التحوّل الفكري الحدائثي قائم على مبادئ إبستمولوجية إنسانية، مما ولّد حضارة قوامها الإنسان، الذي تختزل فيه جميع الحقائق والعلل الفاعلية والمادية والصوربة والغائية⁴، ومن ثمّ فالنظرية الإبستمولوجية في الفكر الغربي الحديث جوهرها "النزعة الإنسانية" وتفتقر إلى الروحانية وإلى الميتافيزيقا الحقّة، نظراً لهيمنة المادية، فيحجّ للإنسان على ضوءها أن يكون كما أرادت له الطّبيعة مديراً ظهره للوحي والغييب.

بناءً على ما سبق، فإن الإنسانية كان لها تأثير كبير على الدين وحقائقه، فبدلاً من أن يحاول الإنسان الصعود إلى الحقيقة، قام بإنزالها إلى مستواه⁵، وعليه تقوم هذه النزعة حسب غينون على ما يلي:

- 1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 67.
- 2- مريم صانع بور، ميثلوجيا الحدائثة الأصل الإغريقي لأسطورة الغرب، ترجمة أسعد هندي الكعبي، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، 2016، ص 77.
- 3- محمد جواد محسني، مدخل إلى العقلانية العلمانية ماكس فيبر أمودجا، ضمن كتاب: العلمانية مذهبا دراسة نقدية في الأسس والمرتكزات، إشراف محمد تقي سبحاني، ترجمة حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2014، ص ص 149، 150.
- 4- مريم صانع بور، ميثلوجيا الحدائثة، المرجع السابق، ص 82.
- 5- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 78.

أولاً: إقصاء الوحي الإلهي والميتافيزيقا.

ثانياً: رفض سلطة أعلى من الفرد.

ثالثاً: رفض الاعتراف بوجود ملكة للمعرفة أسمى من العقل الفردي¹.

3- البرجماتية

ساهمت البرجماتية التي تقدم نفسها على أنها فلسفة للعلم في إثراء النقاش حول الدين، وأهم مسلمة تقوم عليها هي: أن احتياجات الإنسان المادية والعاطفية ومنفعته فوق كل اعتبار آخر، من هنا يكون الدين محدود، وترتبط قيمته بمنفعة الإنسان أيضاً، بمعنى راجع للضرورة الأخلاقية².

3- نظرية المعرفة عند غينون وتحليل العلاقة بين الابستمولوجيا والمقدس

كما هو معروف، فإنّ نظرية المعرفة تعالج ثلاث أبحاث رئيسية، هي: قيمة المعرفة، ومصدر المعرفة وحدود المعرفة، لذلك سنعمد إلى معالجة هذه المشكلات الثلاث ولكن بأسلوب آخر، حيث سنحدّد أولاً طبيعة العلاقة بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا في لحظة أولى بصورة مجملية، ثمّ سنعمد بعد ذلك على تحديد طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع أو العارف والمعروف في لحظة ثانية، باعتبارها المدخل الرئيسي لتحديد طبيعة الذهن البشري وما يجمعه بالواقع الخارجي، لنصل إلى تحديد طبيعة الوجدان، وما يربطه بالمعرفة عموماً والمعرفة الدينية خصوصاً عند غينون.

3-1- الإبستمولوجيا هي الأنطولوجيا: أو في استعادة مركزية الوجود

قدما كان مبحث الوجود أسبق على كل المباحث الفلسفية وأهمها جميعاً؛ بل تتفرع من دراسته مجمل المباحث، فعن طريق تحديد الموقف من الوجود يمكن الوصول إلى مدارس فلسفية متنوّعة ومتعدّدة، وهذا الذي حصل بالفعل، فبين منكر له ومقسّم له إلى واقعي ومثالي، ومشكك في حقيقته (مثالي)، ومعتزف به كما هو (الواقعي)، اختلفت الآراء وتضاربت وأنتجت تيارات فلسفية عديدة، فدون مبحث الوجود لم يكن ممكناً تأسيس نظرية معرفية متكاملة، فمبحث الوجود كان مدخلاً لمبحث المعرفة³، لكن مبحث الوجود لم يبق في

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 68.

2- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 106.

3- معتصم سيد أحمد، بصائر في نظرية المعرفة، ط 1، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بيروت، لبنان، 2005، ص 143، 144.

نفس المرتبة والمنزلة التي كانت له قديما، حيث تمّ في الفلسفة الحديثة إنزاله إلى مرتبة تلي الإبستمولوجيا أو "المعرفة"، بداية مع ديكارت بصورة ضمنية، ثمّ مع كانط بصورة صريحة.

وقبل الوصول إلى الفرقة الحاصلة بين مبثني الوجود والمعرفة، لا بدّ أولا من معرفة حقيقة نظرية المعرفة عن طريق تحديد مفهوم الذهن الإنساني، ثمّ الإجابة عن السؤال التالي: كيف يتعيّن الذهن البشري أو الفاهمة البشرية؟، لأنّ الإجابة عن هذا السؤال تعدّ مفتاح الدراسات المعرفية، الدّينية، والعلمية، ولا يمكن تجاوزه في أي حقل من حقول المعرفة المتعددة، وإذا قلنا كيف يتعيّن الذهن البشري، فالمقصود تحديد كيفية خروج النّفس الإنسانية من حالة عدم الإدراك إلى الإدراك.

تؤكد المدارس الفلسفية الإسلامية رغم الاختلافات الموجودة بينما أنّه لا تمايز بين النفس والبدن، فهما معا يشكلان حقيقة الإنسان، بل لم يخطر ببال أحد منهم محاولة الفصل بين النّفس والبدن، فهما مكملان لبعضهما البعض¹، أمّا الذّهن فيعرّف على النحو التالي: "الفطنة والحفظ، ويطلق على نفس القوة، وفي عرف أرباب العقول: الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر السالف، وقد يطلق على النّفس النّاطقة باعتبار اتصافه بالاستعداد المذكور (...). وقد يطلق على النفس وآلاتها مع المبادئ العالية أيضا بالاشتراك في كونها محلا للتّويع المخصوص من الوجود، أعني: ما يقابل الوجود الخارجي"²، بمعنى أنّ الذّهن هو النّفس الإنسانية في مرتبة الإدراك، أو هو الجهاز الإدراكي، وبعبارة أخرى الذّهن هو خروج النّفس الإنسانية من حالة عدم الإدراك إلى حالة الإدراك، ودون هذا الخروج لا يتعيّن الذهن، وبعبارة ثانية الذهن هو ترقّي النّفس إلى مرتبة الإدراك، وهذا التّعيّن ليس ممكنا إلاّ إذا كان هناك وجود يقابل النّفس (وجود خارجي)، و"إذا عرفت معنى الذهن، وأنّه متناول هنا للقوى الدّراكة مطلقا، فاعلم أنّ المراد بالخارج هنا هو الخارج عن القوى الدّراكة مطلقا، وإنّما سمي خارجا؛ لأنّ الحامل في القوى الدّراكة داخل بالنسبة إلى المدرك، فبينه وبين الذهن تقابل لعدم إمكان الإجماع بين الداخل والخارج"³.

بناء على ما سبق فإنّ النّفس الإنسانية بمجرد أن تكون مقابل الوجود يتعيّن الذهن، فالوجود الخارجي يحضر في دائرة النفس عن طريق الإدراك الشّهودي، أي أنّ الوجود قد يوجد في مرتبة الخارج (حقيقي)، وقد

1- أنظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده الأملي، ط1، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي قم إيران، ص ص45، 46.

2- عصام الدّين أبو الخير أحمد بن مصلح، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، ط1، منشورات الجمل، بغداد، العراق 2009، ص29.

3- المرجع نفسه، ص31.

يوجد في مرتبة الذهن البشري (ذهني)، يقول الطبباطائي في ذلك ما يلي: "المشهور بين الحكماء أنّ للماهيات وراء الوجود الخارجي -وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها- وجودا آخر لا تترتب عليها فيها الآثار، ويسمى وجودا ذهنيا، فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع، بما أنّه جوهر (...). والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتا واجد لحدّه، غير أنّ لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية"¹.

وتبعا للقول أعلاه، فإنّ الوجود الموضوعي هو ذلك الوجود الخارجي الذي ينشئه الذهن أو الوجود على مستوى الموضوع، أمّا الوجود الذهني أو المحمولي فهو وجود على مستوى المحمول، فالإنسان كواقعية خارجية هو الوجود الموضوعي (الخارجي)، وهو وجود حقيقي بدليل أنّ له آثارا، بينما الإنسان في الذهن فهو ليس وجودا حقيقيا، بل انعكاس للوجود الخارجي، وهو الوجود الخارجي في دائرة النفس²، وبعبارة الطوسي فإنّ: "الوجود في الذهن إنّما هو الصور المخالفة في كثير اللوازم؛ وليس الوجود معنى تحصل به الماهية في العين، بل الحصول، ولا تزايد فيه ولا اشتداد، ولا ضد له ولا مثل له، فتحققت مخالفته للمعقولات، ولا ينافيها، ويساوق الشئيّة، فلا تحقّق بدونه"³.

وللتّمييز أكثر بين الوجود الذهني والوجود العيني أو الخارجي يستدل بمثال النار، فالوجود الذهني أن يبصر الإنسان النار تحرق الخشب، فهو لا يشعر بالإحراق وإنّما يعرف ذلك من خلال صورة على مستوى الإدراك الحسي، وبه ينقل إلى الإدراك الشّهودي، أمّا الوجود الخارجي أن يضع الإنسان يده في النار فهو يشعر بالاحتراق شهوديا (في متن الوجود الخارجي)، وهذه هي وجهة نظر المدافعين عن الوجود الذهني. وعليه فإنّ: "المراد بالوجود الذهني عندهم، هو: نوع من التّحقيق المعترف في الماهيات المغاير للتّحقيق الخارجي، وذلك؛ أنّ للنار مثلا وجودا به يظهر منها أحكامها، ويصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرها. وهذا الوجود يسمى وجودا عينيّا، وخارجيا وأصلا، وهذا ما لا نزاع فيه، وإنّما النزاع في أنّ النّار: هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها تلك الآثار والأحكام، سواء كان ذلك الوجود في قوتنا المدركة أو في غيرها.

1- السيد محمد حسين الطبباطائي، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق عباس علي الزراعي السيزوري، ط17، مؤسسة النشر

الإسلامي، 1420، ص ص31، 32.

2- أنظر: المرجع نفسه، ص49.

3- نصير الدين الطوسي، تجريد العقائد، دراسة وتحقيق عباس محمد حسن سليمان، دط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، 1996، ص64.

وهذا الوجود يسمى وجوداً ذهنياً وظنياً وغير أصيل¹. لذلك فالذي يريد التعامل مع الأنطولوجيا التي هي خارج الذات، فالطريق يكون عن طريق الإبستمولوجيا (الجهاز الإدراكي أو الذهن)، فلا يمكن المرور من أفق النفس إلى أفق الوجود إلا بالإبستمولوجيا، وهذه الأخيرة هي كشف وإدراك، صحيح أنّ الذهن يدرك الوجود وليس هو الوجود بناءً على مثال النار، فالإبستمولوجيا هي الوجود في دائرة النفس، فهي الأنطولوجيا مع فارق بسيط (في دائرة النفس)، فإذا تمّ حذف الأنطولوجيا (المتن الوجودي الخارجي بجميع حيثياته) لا معنى للذهن ولا يمكن للإنسان أن يتعيّن بالذهن ويتحقق عنده الإبستمولوجيا أو المعرفة، ومنه فإنّ الإبستمولوجيا ناشئة من الأنطولوجيا، وإذا ما تمّ طرح السؤال التالي: لماذا الإبستمولوجيا في دائرة الذهن، ولماذا الأنطولوجيا خارج دائرة الذهن؟، فإنّ الإجابة عن ذلك تكون على النحو التالي: الإبستمولوجيا تعني الإدراك، والإدراك شأن من شؤون النفس، يعني النفس ترتقي إلى مستوى تصير فيه متن الوجود الخارجي (إدراكاً).

لقد أكد غينون على كون الإبستمولوجيا هي أنطولوجيا، وبعبارة: "المعرفة والوجود هما أساساً شيء واحد لا غير، فهما على سبيل الكلام جانبان لا ينفصلان لحقيقة واحدة"²، والأصل في مقولته هو ما تمّ شرحه فالأنطولوجيا هي الإبستمولوجيا مع اختلاف في المرتبة فقط، فإذا كانت الأنطولوجيا خارج الذهن، فإنّ الإبستمولوجيا في دائرة الذهن، أي إذا أردنا أن ننقل الأنطولوجيا إلى أفق الذهن البشري فتقلب الأنطولوجيا إلى إبستمولوجيا، وبعبارة أدقّ فإنّ الإبستمولوجيا شأن من شؤون الأنطولوجيا (تعيّن من تعيّناتها)، فإذا ما حذف مبحث الأنطولوجيا (المتن الوجودي الخارجي بجميع حيثياته) لا معنى للإبستمولوجيا (الذهن)، لذلك فالوجود إذا كان في مرتبة الخارج (وجود حقيقي) أمّا إذا كان في مرتبة الذهن البشري فهو (وجود إبستيمي) أو معرفي، من هنا يمكن صياغة القاعدة التالية بناءً على مقولة غينون، "الوجود الإبستيمي فرع من الوجود الحقيقي أو شأن من شؤونه"، "فانقسام الوجود إلى ذهني - موضوعي (خارجي) إنّما يدرس عادة كواحد من التقسيمات التمهيدية للوجود، كما يناقش تحت عنوان الوجود والعدم، ذلك أنّ فلاسفة المسلمين بعامّة تبنا فكرة أنّ الإدراك والعلم يكمن في حضور ماهية الموضوع قبل الذات، وبعبارة أخرى: فالذات تحدث ماهية ما في الذهن عن طريق فهم أو تصور أو إدراك موضوع"³.

1- عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصلح، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، المرجع السابق، ص75.

2- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص123.

3- عادل محمود بدر، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية: صدر الدّين الشيرازي نموذجاً، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2006، ص69.

وبناء على تقسيم الوجود إلى ذهني وعيني توصل الفلاسفة من بينهم الشيرازي إلى تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري، فالأول هو العلم بالواسطة، والثاني العلم بدون واسطة، أو العلم التمثيلي، أو الكسبي الذي يعتمد على التمثلات الذهنية، والعلم الحضوري اللامكتسب¹.

ويذهب هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة إلى القول بأن أول قضية حصولية إدراكية إبستمولوجية في تعيين ذهننا وفاهميتها هي، "الوجود موجود" أو "الوجود متحصّل بنفس ذاته"²، ومعلوم عدد المدارس التي انطلقت من إثبات أو نفي القضية "الوجود موجود"، فالسفسطائيون على سبيل المثال يقولون لا أصل للوجود (لا وجود له)، بينما الشكّاك يقولون بأنّ هناك وجود ولكن لا يمكن معرفته، فبين نفي مطلق الوجود (السفسطة) ونفي إمكان الوصول للوجود (الشكّاك)، ظهرت آراء أخرى، لذلك على مستوى قضية (الوجود موجود) تنمهي الإبستمولوجيا مع الأنطولوجيا، وهذا ما قصده غينون بمقولته السابقة رغم كون الذهن مرتبة، والوجود الخارجي مرتبة أخرى.

أما عن نظرية المعرفة فهي واضحة، مثلاً يعتقد كانط أنّ تشكّل المعرفة لا يكون إلاّ بوصف معطيات مشوشة من الخارج على الجهاز الإدراكي (الذهن)، ثمّ يرتبها الذهن بالاستعانة بقالبين قبليين (ينشآن مع الإنسان) هما: الزمان والمكان فتتعيّن الصور حسياً³، وهذه الأخيرة إذن أنتجها القالب الزماني والمكاني ولم تنتجها الأنطولوجيا الخارجية، ولكي تترقى الإبستمولوجيا المنتجة على مستوى الزمان والمكان إلى "الفاهمة" لا بدّ لها من "مقولات"، عددها 12 مقولة هي: الوحدة، والكثرة، والجمع، والإيجاب، والسلب، والحدود والجوهر، والعليّة والتبادل، والإمكان والواقعية، والضرورة⁴. إذن فالإبستمولوجيا تتكون هنا بعددين: بعد صوري قبلي هو المقولات (الفاهمة)، وبعد بعدي، أي المعطيات التي كانت على مستوى الحساسية، والتي هي أدنى من الحساسية، ولا تترتب إلاّ بوجود الزمكان⁵، بناءً على هذا فالمعرفة أو الإبستمولوجيا صارت هي الأصل، والوجود أو الأنطولوجيا صارت فرعاً، بل تراجعوا واختفت، وعليه يمكن القول أنّ الإبستمولوجيا عند كانط هي نتاج الذهن البشري، فبينما كان الذهن يتعيّن بالأنطولوجيا سابقاً، صارت الأنطولوجيا تابعة للذهن في أفق النفس الإنسانية، أي لا علاقة للذهن بالأنطولوجيا الخارجية، وبالاستناد إلى رأي كانط

1- عادل محمود بدر، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية: صدر الدين الشيرازي نموذجاً، المرجع السابق، ص 43.

2- السيد محمد حسين الطبطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص 24.

3- أنظر: المرجع نفسه، ص 61 - 64.

4- المرجع نفسه، ص 120.

5- المرجع نفسه، ص 121.

تشكلت مدرسة كانطية نقدت الميتافيزيقا والدين، ودخل الغرب نقاش حاد، انتهى فيه بالأغلبية إلى الوضعانية وبقي يدور في فلكها، ثم أعقب ذلك ظهور فلسفة الدين التي تحاول إحياء المقولات الميتافيزيقية المتعالية لذلك فإنّ الميتافيزيقا الغينونية الجامعة بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا تبحث عن التطابق بين المعرفة والوجود ومراتبه الواقعية والمجازة للواقع، فتغدو بذلك العلوم جميعا مؤسسة على مبادئ كلياتية (ميتافيزيقية)، وليست علما بما هو واقعي فحسب، وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الثالث.

3-2- الوجدان بما هو شرط الحقيقة الإنسانية

إنّ تحليل الوجدان الفردي أو الوعي الفردي في رؤية غينون كخيار هنا في هذا الجزء من البحث، بدلا من التطرق إلى نظرية المعرفة كما جرت عادة الباحثين، ببحث الملكات ووظائفها وغيرها من الأمور المتعلقة بما راجع إلى طبيعة الموضوع، فهي التي تفرض هذا التوجه، بل إنّ غينون نفسه قد أكد أنّ بحث من ذلك النوع يخرجنا عن الهدف حيث تصبح دراسة ذات طابع ببيكولوجي¹، لذلك فإنّ القراءة الإبستمولوجية للعقائد الدينية تستلزم بحث الوعي الفردي، عن طريق تحديد الشوائج بينه وبين الحقيقة المطلقة، أو "اللامتناهي الميتافيزيقي" بمفهوم غينون، أو "الله تعالى" بمفهوم الأديان السماوية.

وعليه بدلا من أن ينطلق غينون في نظريته المعرفية من الإجابة على السؤال الشائع وهو: هل بالإمكان الوصول إلى المعرفة؟ يؤكد على ضرورة المعرفة عن طريق شرحه "إمكانيات الوجدان الفردي"²، باعتبار ذات الوجدان شرط للحقيقة الإنسانية وملاكها.

لقد انطلق غينون في نظرية المعرفة، كما في كل الأمور التي بحثها من وجهة النظر الميتافيزيقية، فهي ما عوّل عليه باعتبارها تعبر عن ما هو كلي، لذلك نجده غالبا ما يستعمل لفظ "الكائن"، إذ ينطلق من هذا المفهوم ثمّ يشرع في بسط آراءه وتحليلها. حيث ميّز بين مستويين في الكائن، فالأول هو الأرقى لأنّه من مستوى كلي أو فوق فردي يسميه العقل المفارق السامي ومعرفته الأفكار المجردة عن الصورة، أمّا الثاني فهو الأدنى أو من المستوى الفردي ويسمى "الفكر" ومعرفته هي التفكير الصوري، أي التعبير الفكري عن الجرد أو ترجمته إلى نمط فردي وموازة لذلك ينتمي الأخير أو "الفكر" إلى المبدأ النفساني المميز للفرديّة الإنسانية، أي أنّ المبدأ النفساني يوجد فيه مستويين هو الآخر: مستوى الفكر، ومستوى العاطفة أو الشّعور، وإذا كان الفكر

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2016 ص122.

2-René Guénon, Les états multiples de L'être, editions Véga, paris, 2009, P59.

أقرب إلى العقل المفارق السّامي، فإنّ العاطفة والشّعور لهما أقرب إلى العالم الجسماني أو المحسوس لارتباطه بالأوضاع العضوية¹.

لم يستغن غينون عن هذين التّقسيمين أو التّمييزين: الأول بين العقل المفارق السّامي والفكر، والثّاني بين الفكر والعاطفة أو الشّعور، وخاصة التّقسيم الأخير لأنّه أعانه على تفسير الظّواهر النفسية والفكرية والدينية على السّواء، أمّا الأول فأعانه على تفسير وجهة نظره الميتافيزيقية، ثمّ إنّ الجهل بالتمييز بين الفكر والشّعور أو العاطفة قاد إلى سوء الفهم في الفلسفة وعلم النفس الحديثين².

إنّ الفلسفة الغربية الحديثة برمتها قامت على أساس التّمييز والفصل بين التّفنسي والجسمي، والذي قاد إلى ثنائية الذات والموضوع، وإذا كان غينون يدعو إلى التّمييز بين مختلف الملكات الفردية كالتّمييز بين الفكر والشّعور أو العاطفة، فإنّه لا ينفي وجود امتدادات بينهما وبين ما هو جسمي، أي أنّه لم يقطع الصّلة بينهما نهائيًا حيث: "الظهور الجسماني كالمزمل والمتخلّل في نفس الوقت بمبدئه المباشر، الذي هو الظهور النفساني اللطيف، وفي الحقيقة لا مجال لفصل الوضع الجسماني عن الأوضاع الفردية الأخرى"³. وقد ناهض غينون الفلسفة والعلوم الحديثة وما تلاها لقيامها على التّمييز سالف الذكر.

يبدو أنّ غينون من خلال تقسيمه "للملكات الفردية"، وتبينه لقدراتها ووظائفها، حاول الرّد على علم النفس الذي استبعد الميتافيزيقا والعقائد الدينية بالركون إلى الجانب المادي من جهة أولى، ومن جهة ثانية ليؤكد على أنّ هناك ملكات أبعده وأرقى مما هو عقلي، ومن جهة ثالثة ليوضّح كيفية حصول الاتصال المعرفي بين الإلهي والإنسي، أو بين الفردي وما يتجاوزه، أو الوعي الفردي وما فوق الفردي.

ولتبيان ذلك عمد إلى تعداد "وسائل المعرفة" بالاستناد إلى العقيدة الهندوسية، وبالأخص بالعودة إلى **Brahma-Sutras**، وهو أحد النصوص الفيديّة التي تشكّل أساس العقيدة الهندوسية، حيث ورد فيه أنّ وسائل وأدوات المعرفة التي تسمى برانا "Prana" تنقسم إلى أحد عشر ملكة: خمس ملكات للإحساس بـ **Buddhindriyas** أو جنادريا **Jananedriyas** أو وسائل وأدوات المعرفة في مجالها الخاص وهي: الأذن أو السّمع، الجلد أو اللمس، العيون أو البصر، اللسان أو الذوق، الأنف أو الشم، وخمس أدوات للعمل كارما ندريا **Karnéndriya** وهي أعضاء الإخراج أو الاستنساخ (Payu)، والأجهزة المولدة

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص121.

2- المصدر نفسه، ص121.

3- المصدر نفسه، ص123.

Upastha، واليدين Pané والأقدام Pada، وأخيرا الصوت أو عضو الكلام (Vach)، أما الوسيلة الحادية عشر فهي الحس الداخلي ماناس (Manas)، وهي ذات طبيعة مزدوجة تحدم كلا من الإحساس والعمل وبالتالي المشاركة في خصائص بعضها البعض، أي أنّ الإدراك الداخلي أو الملكة العقلية تعتمد طبيعتها على كليهما، وهذا التقسيم صالح إذا أخذنا "برانا" بالمعنى الثانوي، وإذا ما أخذناها بالمعنى الأكثر شمولاً فيجب تقسيم الملكات على نحو أكثر اتساعاً حيث يتبدل المصطلح إلى أندريا (Indriya)، إذ يتم التمييز بين ماناس (Manas)، والفكر (العقل) والحس الداخلي السليم، أو ما يسميه الفلاسفة المدرسون الإدراك العام (communa Sensorium)، أي يصبح عدد الملكات ثلاثة عشر، أما حينما يتم ذكر الملكات بصيغة ضيقة جداً فيستخدم المصطلح السابق للدلالة على الأعضاء الحسية، وعددها سبعة نسبة إلى كلتا العينين والأذنين، والخياشيم، والفم واللسان، بحيث لا يكون في هذه الحالة إلاّ فتحات أو ثقوب الرأس السبعة¹.

أما عن آلية عملها، فإنّ السانخيا Santhya تحدها على النحو التالي: لدينا ثلاثة عشرة أداة للمعرفة في مجال الفردية البشرية: عشرة منها خارجية وهي أدوات الحس والعمل، وثلاثة داخلية (ثلاثة مبادئ في ماناس) أي هناك عشرة أبواب وثلاثة حراس، والطابع الواعي متأصل في الأخيرة وليس في الأولى، لأنّها منفصلة، وبعبارة أخرى فإنّ الحس الجسدي يدرك وجهاز العمل ينفذ؛ أحدهما بطريقة ما دخول، والآخر خروج، وهما معا مرحلتان متتاليتان ومتكاملتان: الأولى حركة مركزية والثانية حركة طرد مركزي، وبين الاثنين يفحص الإدراك الداخلي (ماناس) والوعي Ahantara، فيحصل التطبيق الفردي أي استيعاب التصور إلى الذات (أنا)، وأخيراً ينقل الفكر الخالص (بودي) بيانات الملكات السابقة إلى الكونية².

وعليه لكي نفهم نظرية المعرفة عند غينون وخاصة نظرية المعرفة الدينية، لامناص لنا من بيان تحليله للوجدان الفردي، وتجدر الإشارة أنّ الوجدان في الرؤية الغينونية يختلف تماماً عن الوجدان المعروف في علم النفس الأكاديمي المعاصر، فدراسته للوجدان أو الوعي منفصل تماماً عما هو متداول في الحقل العلمي والإبستمولوجي المعاصر باعتباره ليس بمرتبة وجودية خاصة أو مميزاً للفردية الإنسانية³.

إنّ المقاربة الغينونية تختلف مطلقاً عن المقاربة العلمية المعاصرة التي تقصي الميتافيزيقا والعقائد الدينية فبينما يركز علم النفس على دراسة الظواهر النفسية أو الوجدان الظاهراتي، وبمعنى آخر الوجدان في علاقته مع

1- René Guénon, L'homme et son devenir selon le vedanta, Édition Traditionnelles, 1925 PP41-43.

2- Ibid, P43.

3- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 107.

الظواهر التي تتعین بها النفس في دائرة وجدانها، وبذلك فهو لا يركز على النفس في دائرتها، بل في دائرة صفاتها، فإنّ غينون يدرس الوجدان دون الالتفات إلى مظهراته أو علاقته مع البدن، بل بما هو قبس للحقيقة المطلقة (العقل الكلّي) أي الوجدان فيما وراء العالم المادي (الظاهري).

ورغم تركيز غينون على ما هو أبعد من العالم المادي في دراسته للوجدان أو الوعي، إلاّ أنّه لا يزعم إعطاء تعريف جامع ومانع لذلك الوجدان؛ بل يكتفي بالإشارة إلى مظهرين له أحدهما عام والآخر خاص ففي مظهره الأول شرط الوجود في بعض المراتب (الوجود)، أو علة الوجود بالنسبة للمراتب المقصودة، أي يشكّل الوسطة التي تصل الكائن الفردي بالعقل الكلّي (بودي)، أمّا في مظهره الثّاني الخاص بصفته أهانكارا يكون ملازما للملكة أو القوة الذهنية الفردية (ماناس)، ففي مظهره الأول خاص بمراتب فردية تتفاوت مماثلتها للمرتبة الإنسانية، أمّا في مظهره الثّاني فهو أمر خاص بالمرتبة الإنسانية (مرتبة الفردية الإنسانية)، وهو هنا قابل للامتداد غير المحدد¹.

فالوجدان بالمعنى التّراثي الذي يتبناه غينون سواء كان في حالة إنسانية أو في حالة فردية شبيهة بالحالة الإنسانية ليس مبدأ عاما، حتى ولو شكّل جزءا أساسيا من الوجود الإنساني أو الوجود العام، فشأنه شأن جميع الحالات التي يعيشها الإنسان. صحيح هو بعد يترقى في أحيان كثيرة إلى ما فوق الطبيعة، إلاّ أنّه يبقى حالة فردية أي ليس حالة خارجية، بل داخلية في فرد الإنسان، شأنه شأن البدن، أو العقل الذي يدرك العلوم والمعارف، فهو قابع في صميم الإنسان، وفي هذا يقول غينون: "فالوعي في مرتبة الفردية الإنسانية لا يقل عن كونه قابلا للامتداد غير المحدد مثله مثل المرتبة نفسها"²، وهذا يعني أنّ الوعي أو الوجدان له قابلية غير محدودة للتكامل والتطور، وربما هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على ارتباط الإنسان بالحقيقة المطلقة (الله) أو ما بعد الطبيعة، رغم أنّه ينتمي إلى العالم الطبيعي (البدن)، وإذا كانت العلوم المعاصرة خاصة علم النفس بجميع فروعها قد حصر الوجدان في البدن (النشأة الفردية)، واستطاع عن طريق ذلك الحصر الإحاطة بذهن الإنسان والوصول إلى الكثير من العلوم والحقائق (علم النفس المادي، علم النفس العقلي، علم النفس المعرفي والسلوكي، المنطق الرياضيات... إلخ)، عن طريق التأمّل، التحليل، التّركيب، إلاّ أنّه غابت عنه الكثير من الحقائق الأخرى لأنّه رفض دراسة الوجدان في دائرة المتعالي (العقل العام، أو العقل الكلّي)، بمعنى أنّ: "علماء النفس يقرون بيسر بوجود الوعي التّحتي La subconscience، بل يقع منهم أحيانا إفراط بتوظيفه كوسيلة

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص 108.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

شرح ميسورة فيدخلون فيه بلا تمييز كل ما لا يعرفون موقع تصنيفه من بين الظواهر التي يدرسونها، ويتناسون دائما اعتبار الوعي الفوقي: *la super conscience* كأنه ليس بإمكان الوعي أن يمتد نحو "الفوق" كامتداده نحو التّحت¹.

إنّ الوعي الذي يميّز الإنسان هو "الوعي بالأننا"، ويكون في العادة ملازما للفكر، أو الإدراك الداخلي "ماناس"، لذلك فإنّ القوة المفكرة ملكة خاصة بالإنسان، وتختلف عن العقل المفارق الخالص الكلّي الموجود في جميع الكائنات، وعليه فإنّ الفكر يصح باعتباره المميز للإنسان عن غيره من الأجناس الحيوانية، لكن لا يصحّ اعتباره ميزة للإنسان إذا تعلق الأمر بما يتجاوز الجنس الحيواني كالملائكة مثلا، وبعبارة أخرى فإنّ الفكر هو المميز للإنسان باعتباره فردا؛ أي الإنسان كما هو عليه. تجدر الإشارة أنّ الفكر عند غينون يمكن تصور وجود ما يناسبه على المستوى الكلّي الشّامل باعتبار نقلة قياسية أو تمثيلية، بمعنى أنّ الفكر يمكن أن يؤخذ بمعنيين: المعنى الأول هو المعنى الفردي، أما المعنى الثاني فهو المعنى الكلّي الشّامل، فللعقل بالمعنى الأول أو العقل المفكر الإنساني صورة قياسية تمثيلية في المستوى العام الكلّي².

إذن فإنّ العقل عند غينون يكون في هئتين: الهيئة الأولى يكون فيها فكريا (القياس، الاستدلال ومختلف الآليات المنطقية...)، وهو هنا غير مكتمل، ويعتبره التقص والخطأ والنسبية، ومعرفته التي يتوصل إليها في هذه الحالة تكون غير مباشرة، وإتّما معرفة بالانعكاس، تتوسطها عديد الآليات مثل الاستدلال، من هنا يعجز عن إدراك المعرفة الحقيقية والتّعبير عنها، أمّا الهيئة الثانية فيكون العقل فيها عقلا كليّا، وفي هذه الحالة يبلغ درجة الكمال لأنّه لا يحتاج إلى واسطة مثل: القياس، والاستدلال، والمنطق، فمعرفته مباشرة وليست انعكاسا وحقيقية وثابتة وخالدة وتظهر في أكمل هيئة؛ في هذه الحالة يتلقى معرفة مباشرة من الله تعالى ببصيرة مباشرة. كل هذه الفروق قادت غينون للتأكيد أنّ: "المنطق (La logique) يهيمن حقيقة على كل ما يندرج ضمن العقل، وهو مجاله المخصوص به تحديدا، حسبما يدل عليه اسمه نفسه؛ إلا أنّ كل ما هو من طراز "فوق عقلي"، هو بالعكس منفلت بالطبع عن ميدانه؛ ولا يمكن للأعلى أن يخضع للأدنى؛ وإزاء حقائق من هذا المستوى الأعلى، لا يمكن للمنطق أن يتدخل إلاّ بكيفية عرضية تماما، ومن حيث أنّ التعبير عنها بكيفية

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص108.

2- المصدر نفسه، ص ص113-115.

برهانية أو "استدلالية" تشكل نوعاً من "التزول" إلى المستوى الفردي، وبدونه تبقى تلك الحقائق مستعصية تماماً عن التبليغ¹.

في نظرية غينون المعرفية ليس هناك إذن مستوى واحد للمعرفة، بل مستويات عديدة بتعدد مراتب العقل والإدراك أو الوعي، يمكن المرور بينها بيسر شريطة فهم آليات عملها، لذلك لم يكن هدف غينون البحث عن معقولية العقائد الدينية بإخضاع هذه الأخيرة للعقل مبادئ ومقولات، بغية تقبلها كمعرفة حقيقية في الفضاء الإبستمولوجي المعاصر، الذي يركّز على دراسة الظواهر والأشياء وتأويلها، بل على عكس ذلك تماماً أراد أن يبيّن العلاقة التي تربط العقائد الدينية والمعارف المتأتمية منها بالعقل الكلّي الجامع.

ما العقل إذن في مرتبة الفردية الإنسانية سوى الفكر متحداً مع الوعي، هذا الأخير الذي ينشئه العقل الكلّي (المفارق) عند الانتقال من المستوى الكلّي إلى المستوى الفردي، فالوعي إذن رغم صدوره عن العقل المفارق لا ينساق معه بتاتا، وذلك لأنّه ينتمي إلى المستوى الفردي (الإدراك العقلي، المنطقي، الذاكرة الخيال...) وليس مجرداً عن الأشكال ومنحصراً رغم إمكانية توسّعه غير المحددة².

نستنتج مما سبق أنّ بيان مراتب العقل وامتداداته ووظائفه تلوح من ورائه غايتين: الغاية الأولى: بيان ضرورة المعرفة للإنسان باعتبار ما يميّزه عن غيره هو العقل في مرتبة الفردية الإنسانية، والذي يطلق عليه اسم (الفكر) والغاية الثانية: بيان حدود المعرفة التي تتجاوز ما هو عقلي بالمفهوم الغربي المعاصر، وهتتين الغايتين معا هما محاولة لإعادة الاعتبار للعقل بكافة معانيه وفي جميع مراتبه وتحليلاته.

3-3- المعرفة الكلية الجامعة وضرورة التحقق

قسم غينون المعرفة بصفة عامة إلى قسمين: المعرفة النسبية والمعرفة الكلية الجامعة، فالقسم الأول يضم كافة المعارف الوضعية والتي تتعلق بما هو نسبي وواقعي، بينما القسم الثاني يضم الميتافيزيقا وما يرتبط بها بما في ذلك العقائد الدينية، أي أنّها معرفة ترتبط بما هو مطلق ومجاوز للعقل، والجدول التالي يوضح الاختلاف بين القسمين:

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 12، 13.

2- المصدر نفسه، ص 116، 117.

المعرفة النسبية (الرمزية)	المعرفة الحقيقية (الفعلية)
- بالانعكاس	- مباشرة
- مشروطة	- كليّة جامعة
- معرفة نظرية تمثيلية	- معرفة فعلية
- واقعية	- تطابق الممكن والواقع
- أدواتها: الحواس، العقل	- أدواتها: العقل الكلّي
- نمطها: الوعي والفكر	- نمطها: الحدس والإلهام
- داخل دائرة المنطق	- خارج الميدان المنطقي
- اختلاف نسبة التّطابق باختلاف المعرفة	- التّطابق بين العقل التام وموضوعه
- مرتبة إنسانية	- مرتبة كونية

الشّكل (1): الفرق بين المعرفة الكلّية والمعرفة النسبية¹

انطلاقاً من الجدول يظهر أنّ الموازنة بين المعرفة الحقيقية والمعرفة النسبية أفضى بغينون إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي: أنّ الوقوف عند المعرفة النسبية والاعتماد التّام على الوعي (الفكر/ العقل) لا يوصلنا إلّا إلى معرفة ضيقة في غاية الانحصار، (العالم المادي وقوانين المادة القائمة على الأسباب والعلل القريبة وقواعد المنطق)، وهذا يعدّ جهلاً واضحاً بمعرفة ما يتجاوز هذا العالم أو هذه المرتبة الوجودية الضيقة، لذلك ينبغي على الإنسان أن لا يكتفي بالوقوف عند هذا الحدّ، ولا يكتفي بالمعرفة الرّمزية التّمثيلية عن الحقائق الكبرى والكلّية في الوجود للإحاطة بالحقيقة من جميع جوانبها عن طريق العروج، وتجدر الإشارة أنّ المعرفة الكلّية الجامعة يرادفها غينون في أحيان كثيرة "بالمعرفة الروحية"، بينما المعرفة النسبية، يرادفها "بالمعرفة العمومية" والذي ينبغي ملاحظته بالأساس هو أنّه إذا كانت المعرفة العمومية في ذاتها محايدة فقط، فإنّ المناهج التي ترسخها في الدّهن هي في الحقيقة الإنكار نفسه للطرائق التي تُفضي إلى المعرفة الرّوحية².

1- أنظر: روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، صص 149-158.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 206.

وبغض النظر عن المعرفة النسبية، فإن المعرفة الكلية الجامعة عنيت بالتحليل الدقيق من طرف غينون نظرا لقيمتها الروحية والرمزية الكبيرة، فانطلاقا من تعريفها وتحديد ماهيتها، توصل إلى إثبات إمكانية المعرفة وحدودها في نفس الوقت، وذلك على النحو التالي:

أولا: ففي بيان إمكانية المعرفة، نجد أنه من بين كل المراتب الوجودية التي سيأتي بيانها لاحقا في الفصل الرابع، قرّر غينون أن يطابق بين المعرفة الكلية الجامعة، والمرتبة الوجودية التي يطلق عليها "الإمكانية الكلية" وهي من أرقى المراتب، باعتبارها الجامعة في ذاتها لكل إمكانيات الظهور وإمكانيات اللاّظهور، وإبستمولوجيا فإنّ الإمكانية العامة تضم كل ما هو معروف وما هو غير معروف، أو ما هو قابل للمعرفة، وجميع تلك المعارف قابلة لأن تعرف أي أنّ كل ما هو موجود في الكون يمكن الإحاطة به، فلا يوجد أي شيء لا يمكن الإحاطة به معرفيا والعجز عن الإحاطة به لا يفسر عجزا عن المعرفة، وإّما راجع إلى قدرات الكائن العارف بالنسبة إلى موضوع المعرفة، وإلى المرتبة الوجودية التي يوجد فيها، لذلك بالإمكان تصنيف المعرفة الكلية الجامعة في قائمة طويلة لا حدّ لها¹.

يؤكد غينون إذن أنّ العجز عن المعرفة هو عجز مؤقت ونسبي في نفس الوقت، لأنّه بالإمكان تجاوز ذلك العجز والنقص، بتطوير إمكانيات الكائن (الإنسان) على الدوام، عن طريق تجاوز قيود العالم المادي والنسبي وتجاوز قيود المنطق والعقل البشري بالاستعانة ب"ملكة علوية مفارقة بالنسبة للفرد؛ هذه الملكة هي الحدس أو الاستبصار القلبي"²، وفي سياق الحديث عن الحدس والاستبصار أو البصيرة القلبية، يمكن التأكيد ببساطة أنّ غينون من منطلقه التقدي يرفض جميع الاتجاهات الفلسفية التي بحثت إمكانية المعرفة مثل: الاتجاه العقلاني والتجريبي والشككي، لأنّ نظرة كل اتجاه قاصرة، وقصورها إمّا راجع إلى تركيزها على وسائل المعرفة ضمن حدود الفردية البشرية؛ أي ضمن المجال الفردي، بل ونفيها للوسائل التي تتجاوز ذلك المجال مثل: الحدس الروحي، وأيضا جهلها ونفيها لما يسمى "الإمكانية العامة"، والتي تظم جميع المعارف عاليها وسافلها.

ثانيا: وفي معرض إجابة غينون عن مسألة حدود المعرفة فإنّ رأيه واضح وصريح، وكثيرة هي النصوص التي توضح ذلك، حيث يعتقد أنّ المعرفة غير محدودة، ونفي محدوديتها يبينه على النحو التالي:

إذا علمنا أن العالم الطبيعي والمادي ليس هو الحقيقة الواحدة الماثلة أمام إدراكنا، بل توجد عوالم أخرى تتجاوز هذا العالم، وتعلوه منزلة، فإنّ هذا يدل على الاعتراف بالميثافيزيقا، وتأكيد معرفتها التي هي: "موضع

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص157.

2- المصدر نفسه، ص199.

اليقين الثابت الذي لا يتحوّل¹، لذلك فإنّ التفاضل الوجودي بين مراتب الوجود يستلزم بالضرورة تفضيلاً معرفياً إبستمولوجياً، وعليه نجد غينون يفرق بين العلم والمعرفة، أو بين المعرفة الميتافيزيقية من جهة، والمعرفة العلمية من جهة أخرى، على اعتبار أنّ "الأولى مشتقة من الفكر البحت الذي يتناول الكليات، والثانية مشتقة من العقل الذي يتناول العموميات"²، وعليه يكون التفاضل هو الفاصل بين معرفتين.

إنّ ما يؤكد هذا التفاضل ويجلّيه أكثر، اعتقاد غينون بأنّ العالم الطبيعي عالم نسبي يتخلله الزيف والوهم والقصور، بينما العالم الميتافيزيقي عالم مطلق ولا متناهي، باعتبار لا تناهي موضوعه الذي يطلق عليه "اللامتناهي الميتافيزيقي"³.

تأسيساً على السابق، وإذا أخذنا في الاعتبار كون المعرفة لا متناهية، أو لا حدّ لها، تبعاً لعدم تناهي "اللامتناهي الميتافيزيقي"، فإنّ السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يمكن للكائن عموماً والإنسان خصوصاً أن يتحقق بحصول المعرفة؟.

لمعرفة كيفية التّحقق بحصول المعرفة يشير غينون بدايةً أنّ المعرفة لا توجد، وبصيغة أدقّ لا تتمّ إلاّ إذا وجدت ذات عارفة (مدركة) وقائمة بالفعل الإدراكي، وموضوع (معروف أو مدرك) أو مجال المعرفة، وحصول المعرفة إنّما يكون بتطابق الذات مع الموضوع "فحيث أنّ ما من معرفة إلاّ وهي جوهرياً تطابق، فمن البديهي أنّ الفرد على ما هو عليه، لا يمكنه إدراك معرفة ما هو خارج عن الميدان الفردي"⁴، إذن فكيف يحيط الإنسان بالمعرفة الروحية والعقائد الدينية؟، أي إذا كان موضوع المعرفة هو "اللامتناهي الميتافيزيقي"، فكيف السبيل إلى المعرفة أو الفعل الإدراكي؟.

حينما يكون "اللامتناهي الميتافيزيقي" أو "الحق تعالى" في ذاته هو الموضوع، فإنّ الاعتبارات السابقة أو العلاقة بين الذات والموضوع لا قيمة لها، أي أنّ العلاقة بين المعرفة، العارف، المعروف سوف تختفي، باعتبار أنّ اللامتناهي الميتافيزيقي منشأ كلّ التّجليات في جميع المراتب الوجودية، وإذا كان اللامتناهي على هذه الحالة فكيف يمكن معرفته؟. يجيبنا غينون: "نحن الذين نتصور اللامتناهي متجلياً في هذا أو ذاك من المظاهر، إذ لا

1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 88.

2- المصدر نفسه، ص 91.

3- أنظر: روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص 65.

4- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 199.

يمكننا غير هذا، وحتى لو لم يكن تصورنا بالأساس منحصرًا، كما هو عليه الحال ما دمنا في وضع مرتبة فردية فإنّه لا مناص له من الانحصار لكي يصبح قابلاً للتعبير¹.

إن اللامتناهي الميتافيزيقي يتجلى في وجود، وعن طريق تجلّيه أو انحصاره في مظاهر ومراتب يؤدي إلى ميلاد أو خلق معرفة بين الوجود والموجود (المنشأ)، أي تظهر عن طريق تجلي اللامتناهي الميتافيزيقي في المعادلة الإبستمولوجية: [عارف تطابق معروف = معرفة]، أي أنّ اللامتناهي الميتافيزيقي في ذاته يستحيل اعتباره موضوعًا معرفيًا، بينما إذا تجلّى في الوجود يصبح موضوعًا معرفيًا فيمكن إدراكه، هذا ما دفع غينون لطرح سؤال مهم حول المبدأ الشامل الكلّي الأسمى، والإجابة عن نفس السؤال بطريقة واضحة وصريحة على النحو التالي: "هل يتحتم علينا تصور المبدأ الشامل الكلّي الأسمى، والذي تطلق عليه المذاهب الدينية في الغرب اسم "الله"، على أنّه مشخص، أم على أنّه غير مشخص؟ (...). من وجهة النظر الميتافيزيقية فيتحتم القول بأنّ هذا المبدأ هو في الآن نفسه مشخص وغير مشخص، وذلك بحسب الوجهة التي ننظر إليه منها؛ فهو غير مشخص، أو قل أنّه منزّه "فوق- شخصاني" في ذاته، وإنّه مشخص أو شخصاني فيما يتصل بالظهور الكوني"²، فهو لا يعرف في ذاته المطلقة، وإنما يعرف بمظاهره وتجلياته أو شخصيته.

وفي العقيدة الهندوسية فإنّ المبدأ الكلّي الشامل مشخص وغير مشخص هو الآخر، فهناك تمايز واضح بين اللاوجود والوجود، فالمبدأ الكلّي واللا-شخصي في نفس الوقت المسمى "براهما" في سرمدية يتعذر وصفه بأي صفة إيجابية، فهو بالمصطلحات السنسكريتية وراء كل توصيف نيرجونا "Nirguna"، أو وراء كل تمايز "نيرفيشيشا Nirvishesha"، بينما إذا تمّ تحديد وتشخيص البراهما، أي النظر إليه بدرجة أقل من الكلية فيسمى حينئذ "إيشوارا Ishwara"، فيصبح موصوفًا "ساجونا Saguna"، ومفهوماً "سافيشيشا Savishesha" وإيشوارا يتجلى في ثلاث معاني "تريموتي Tri-murti": أولاً: براهما، أو إيشوارا، بمعنى المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، والثاني فيشنو vishnu أو إيشوارا كمبدأ قيوم وحافظ للكائنات، والثالث شيفا Shiva كمبدأ محول وهذه الثلاثية ليست كائنات متعددة ومنفصلة، وإنما تجليات لبراهما الأسمى، أو برا-براهما Para-Brahma لذلك فهي لا مجتمعة أبارا-براهما Aparā-Brahma، أي براهما غير الأسمى³، وهذه التقسيمات والإيضاحات ليست معدومة الأهمية، فعن طريق هذه التقسيمات يتضح

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص 68.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 163.

3- المصدر نفسه، ص ص 163-165.

أنّ المعرفة أو الإبستمولوجيا التي تنبأها غينون في غاية التعقيد فهي ليست بالبساطة والسّذاجة المعهودة عند المعاصرين، فالمبدأ الأسمى يعرف إذا ما تجلّى، فهذا التجلي يسمح بظهور أطراف العملية الإدراكية من مُدرك ومُدرك ومعرفة.

إنّ الأمر نفسه المتعلق بالعقيدة الهندوسية، ومعرفة براهما نجد في العقيدة الإسلامية في المتون الصوفية بالخصوص، والتي تشير هي الأخرى أنّ معرفة الله في ذاته مستحيلة، وكل ما يمكن الإحاطة به من معارف حوله إنّما يكون بالاستناد على تجلياته (الوجود ومظاهره المتعددة)، والأهم من ذلك نصوص الوحي التي تقدم لنا معرفة وتدعونا للتأمل في الكون.

بعد الإيضاحات التي سبقت حول إمكانية المعرفة وحدودها، لا بدّ من تحديد كيفية التّحقق بحصول المعرفة عند غينون، والبداية تكون ببيان المفهوم، حيث يعرف التّحقق عموماً كالتالي: "أن يكون كل ما هو مُبدع متحققاً في وجوده وكيونته، وهو لا يكون كذلك إلّا إذا بعثت فيه تلك الصورة الحية التي تجعل منه (كلاً) حيّاً ومتحركاً إلى غايته الشريفة الذي لا قيمة له ولا شيءية إلّا بصورة الملكوت التي تحتم عليه الحركة إلى سببه الحقيقي الذي منه تحقّقه وإليه مرجعه، إنّه الله تعالى مبدع الكل ومحقق الكل"¹، فالتّحقق إذن هو صيرورة جميع العوالم (المحسوسة والمعقولة) ذات كينونة (الكون)، باعتبار الوجود كلّه بجميع مراتبه وتجلياته صادر عن كلمة "كن" الإلهية²، فهذه الكلمة المقدسة كما تشهد بذلك العقائد الدّينية السّماوية كانت كافية لتمام الوجود.

لكن التّحقق الذي تمّ تعريفه هو التّحقق الوجودي ويوجد فوارق عديدة بينه وبين التّحقق المعرفي، أو تحقّق الكائن بحصول المعرفة، وبما أنّ التّحقق الوجودي ظهور الوجود بكّله عن طريق مُوجد مهما كانت الطريقة فإنّه سابق على التّحقق المعرفي، هذا الأخير الذي يعرفه غينون على التّحو التالي:

طريق يتم فيه التّرفي من درجة روحية إلى أخرى، والغاية من سلوك هذا الطريق هو بلوغ مقام الفطرة الأصلية القديمة الأولى، والذي يقع في الدّرجة الرابعة من سلّم المداخل الروحية حسب العقيدة الطاوية³، معرفة المراتب يكون بميزاتها الفعلية، لأنّه لا انفصال بين المعرفة وحياسة المراتب⁴، إنّ استيعاب الكائن للمرتبة

- 1- فرح محمد موسى، التّحقق الوجودي في الإسلام بين البرهان والعرفان، دط، درا الهادي، بيروت، لبنان، 1992، ص 99.
- 2- أنظر: روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 17.
- 3- روني غينون، التربية والتّحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 139.
- 4- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 150.

الوجودية إنما يعني تحققه بهذه المرتبة ذلك أنّ "التّحقق بالمعرفة و"كينونة الكائن العارف" هما وجهان لنفس الحقيقة"¹.

من هنا فإنّ تحقق الكائن بحصول المعرفة لا يكون له معنى لو لم يترقى الكائن في مراتب، ولو لم تكن كل مرتبة هي عين المعرفة، وكما هو معلوم فإنّ وجود التّحقق يجعل الكائن قابلاً لأن يعرف باستمرار، وتحقق الكائن على أكمل وجه؛ يوصله إلى الحقيقة المطلقة، وبقائه في مرتبة واحدة (المرتبة الفردية) لا يوصله إلّا إلى معرفة الحقيقة النسبية.

لا يجب الخلط بين الوضع الفردي والوضع الفوق فردي، بين الاستدلال العقلي والبصيرة القلبية، بين الشّكل والانعقاد من الشّكل، بين الكثرة والوحدة، بين الخارج والداخل، بين المحيط والمركز، بين الحقيقة والظل بين المنام واليقظة، بين التقديري والفعلي، لأنّ التّحقق الوجودي بحصول المعرفة لا يمكن أن يكون في أكمل صورة إلّا بالعروج وراء الشّكل والمادة، وعين ذلك التّحقق لا يكون له معنى لو بقي الإنسان حبس الوضع الفردي، وفيما لو لم يكن الوجود ذا مراتب متعددة، لذلك فإنّ حصول التّحقق إمساك بالحقيقة، وإدراك مباشر لها، دون واسطة أو حاجز، أو ستائر، بل هو إطلاقيه المعرفة ولا محدوديتها².

إنّ التّأكيدات السابقة أوصلت غينون إلى تفرّيع المعرفة إلى حقيقة (فعلية تحقيقية) ونسبية (رمزية نظرية عارضة)، من هنا تظهر قيمة المعرفة، فإذا كانت المعرفة الفعلية ذات قيمة واحدة لا سبيل لنكرانها، فإنّ المعرفة النظرية أو النسبية العارضة ليست معدومة القيمة كما قد يتخيل من ضاق نظره، ذلك أنّ هذه الأخيرة أو الأدنى تعدّ دعامة أو قاعدة للأولى أو الأعلى، ثمّ إنّ لها قيمة في حدّ ذاتها وفي ميدانها الخاص، وعليه فإنّ تفاوت درجات المعرفة، وعمقها لا يمسّ بصدقها وطبيعتها الجوهرية وقيمتها³، أي أنّ المعرفة كلها النسبية والفعلية راجعة لحقيقة واحدة.

هذا ويعتقد غينون أنّ إنكار القول بالتّحقق عند الفلاسفة الغربيين المعاصرين يعود إلى محاولة استبدال المعرفة بنظرية المعرفة، وهذا ما يثبت جهلهم وعجزهم بإمكانية التّحقق الفعلي أو التّفاد وراء المعرفة التّظرية فيقيمون تمييزاً زائفاً بين المعرفة والكينونة بينما في الأصل لا تعارض بينهما⁴، أي أنّ خطأهم بالتّأكيد راجع إلى

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص155.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص202، 203.

3- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص150، 151.

4- المصدر نفسه، ص151.

انبهارهم بإستمولوجيا مقطوعة عن أصلها، أو الإستمولوجيا بما هي شديدة الانحصار والمعزولة عن العقل الكلي.

مع غينون يجب أن نعي جيدا أنّ المعرفة والتي هي الحقيقة متعالية علينا، وما يمكن الإمساك به منها ليس هو كل المعرفة (الحقيقة)، فالإنسان مهما وصل إليه من معارف نظرية يحتاج إلى التحقق بالمعرفة لكي يتجاوز الوضع الفردي البشري (الصفة البشرية)، ويتحدّ بالعقل الكلي، فالإنسان الذي يحصر نفسه في حدود المعرفة النسبية يفتقر إلى المتعالي، لذلك يجب على الإنسان أن يجعل رحلته دوماً تتجاوز ذلك المجال النسبي وأن يصل إلى المتعالي فعليا ويعرفه (يتطابق مع موضعه) لأنّه "ليس هناك من وسائل للوصول إلى الخلاص النهائي الكامل سوى بالمعرفة، فالفعل ليس مناقضا للجهل، ولهذا لا يستطيع أن يتغلب عليه، ولكن المعرفة تشتت الجهل كما يشتت النور الظلام، وحيث إنّ الجهل هو السبب الجذري لكل المحددات، فإنّ مجرد اختفائه قمين بأن تحتفي الفردية تلقائيا وهي التي تميزها محدداتها"¹.

إنّ اختفاء الفردية هو عبور وراء الشكل، أو انتقال من العقل الفردي إلى العقل الكلي، وتجاوز العجز البشري وقصور المعرفة برؤية مباشرة فيتحد موضوعه، وتخصر هنا رمزية النور التي تشير بها أغلب العقائد إلى المعرفة بمعنى أنّ النور رمز للمعرفة؛ فإذا كان نور الشمس يمثل المعرفة الإلهية الخاصة بالعقل الأسمى (معرفة مباشرة) فإنّ نور القمر يمثل المعرفة البرهانية الخاصة بالعقل الفكري (المعرفة المنعكسة)²، وإذا كان القمر يأخذ الضوء من الشمس فكذلك العقل المفكر لا بدّ وأن يأخذ معارفه من العقل الكلي (الروحاني)، من هنا كانت معارف العقل الروحاني (البصيرة) حدسية مباشرة، لا خطأ فيها، مطلقة، بينما معارف العقل المفكر قد يلج إليها الخطأ لأنّها بالواسطة³ فحاجة العقل بما هو فكر إلى العقل بما هو حدس وإلهام لا يمكن نفيها أو تجاوزها فالعقل الأول مرتبط بالتالي ويحتاج إليه دوماً لكي يصبح قادرا على فهم الميتافيزيقا، وكل ما هو متجاوز ومطلق وكامل وحقيقي ومتعالي، فهو يصبح قاصرا إذا قطع صلته بجذره (العقل في ذاته) مثلما حصل في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، "من هنا تبين كم كان ديكرت مخطأ لما أراد أن ينسب العصمة للعقل"⁴.

أخيرا يمكن اختصار الإستمولوجيا الغينونية أو نظريته المعرفية في النقاط التالية:

- 1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 207، 208.
- 2- المصدر نفسه، ص 443.
- 3- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 423، 424.
- 4- المصدر نفسه، ص 224.

أولاً: إنّ العقل يكون مطلقاً إذا كان كلياً (العقل في ذاته)، ويكون نسبياً إذا كان جزئياً (العقل المفكر).

ثانياً: المعرفة الحاصلة بالعقل الكلي هي معرفة مطلقة (عين الحقيقة)، لا تمايز فيها بين الذات والموضوع ولّبها هو المطابقة أو اللاتئانية، أما المعرفة الحاصلة بالعقل المفكر فهي معرفة نسبية يتميّز فيها الذات عن الموضوع.

ثالثاً: العقل الكلي باعتباره ملكة يتيح للإنسان تحقيق التّطابق مع مبدأه المتعالى (إدراك المطلق) عن طريق معرفة مباشرة شهودية، حيث يقف أمام المطلق ويتلقى معارفه منه، وهي معارف تتجاوز الفكر العادي وهذا لا يتحقق كما قلنا إلا بتطابق الذات والموضوع، وبلغة التّصوف الفناء.

4- الميتافيزيقا وكيفية تحققها في إطار العقائد الدينية

سعت الفلسفة الحديثة والمعاصرة على الحدّ من إمكانيات الكائن، مما يجعل المعرفة محدودة هي الأخرى بل وقامت بإقصاء كل ميتافيزيقا ومطلق، بينما ذهب غينون عكس هذه الاتجاهات؛ بما أنّ الكائن يستطيع أن يتجاوز المجال الفردي (العقل المفكر)، فإنّه يستطيع أيضاً أن يجاوز المعرفة العلمية والنّسبية (الرمزية) نحو المعرفة المطلقة والحقيقة، من هنا حاول إثبات لا محدودية مجال المعرفة ودافع عن الميتافيزيقا على التّحو الذي سيأتي بيانه.

4-1- الميتافيزيقا الشّرقية ومبادئها الأساسية

لما كانت المبادئ تطلق إبستمولوجياً "على النّظريات الأساسية التي تنظّم العلم، لأنّها منه بمنزلة الأساس الذي ينشأ عليه البناء، ووظيفة هذه النّظريات تنسيق القوانين، ونقل طريقة العلم من طور الاستقراء إلى طور الاستنتاج كنظرية الإلكترون، ونظرية النّسبية، ونظرية التّطور وغيرها، فمبادئ العلم بهذا المعنى نظرياته الأساسية وقضاياها الرئيسية وكثيراً ما يطلق العلماء على كتبهم المشتملة على القضايا الكلية اسم المبادئ"¹، لا بدّ إذن من عرض المبادئ الميتافيزيقية، والتي تعدّ أيضاً أساس الرؤية الغينونية للدين، ووظيفتها الرئيسية الربط بين العالمين الأكبر والأصغر - كما سيأتي بيانه - فمبادئ الميتافيزيقا توجد في العقائد والتي تعدّ نظرياتها وقضاياها فهما للوجود وآلياته في كل مظاهره وتجلياته.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 321، 322.

تفرض طبيعة البحث إذن، عرض تلك المبادئ باعتبارها من أساسيات البحث الإبستمولوجي حول العقائد الدينية، والهدف من هذا بالتحديد كشف كيفية تحقق الميتافيزيقا في إطار العقائد الدينية، باعتبار أنّ الأخيرة ضرورية لفهم الأولى والإمساك بها.

وإذا كان غينون قد تحدث بإسهاب عن مبادئ الميتافيزيقا، بل ربما يشترك مع بعض الفلاسفة في شرح تلك المبادئ، إلا أنّ الغرض يختلف، حيث حاول عن طريقها التّفعيد لكافة العلوم والمعارف، مانحاً إيّاها الدور الرئيسي والأهمية القصوى، فعن طريق الربط بينها وبين فروع المعرفة المختلفة، وبيان دورها جعلها هرم الإبستمولوجيا دون منازع، وعليه لا بدّ أولاً من تحديد معناها، ثمّ تحديد مبادئها الأساسية للوصول إلى بيان كيفية تحقّقها ضمن ما يسمى العقائد الدينية.

يرى غينون أنّه ليس من الضروري تقديم تعاريف لغوية أو اصطلاحية لمفهوم الميتافيزيقا، إذ لا يمكن حصرها في أي صيغة مفهومية أو نسقية لولا الضرورة المنهجية التي تفرض محاولة تعريفها ليسهل استعمالها لأنّ: "التعريف هو دائماً تحديد، والمقصود هنا -أي الميتافيزيقا حسبه- هو في ذاته غير محدّد على الإطلاق إذن لا يمكن أن يتعلّق في أي صفة ولا أي منظومة"¹.

لغويا أجمع الباحثون على أنّ كلمة ميتافيزيقا مرادفة لما "بعد الطبيعة"، وما "بعد الطبيعة" لفظ أطلقه أحد شراح أرسطو على مقالاته في الفلسفة الأولى، والتي تشترك مباحثها في بلوغها أعلى درجات التجريد وتقع بعد الطبيعيات².

وبالرغم من عدم اهتمام غينون البالغ بالأصل التاريخي للكلمة، والذي يراه عرضة للشكوك³، إلا أنّه لم يجد حرجاً في استخدام المصطلح بمعناه اللغوي المتداول، حيث يؤكد أنّ كلمة "ميتافيزيقا" تعني "ما وراء الفيزيقا" أو "ما وراء الطبيعة"⁴، أي أنّ لفظ "ميتافيزيقا" صحيح ولا جدوى من البحث عن بديل له، لأنّه يؤدي وظيفته الدلالية، ويسمح بتمايز المفهوم ووضوح حدوده التي تفرّقه عن "الفيزيقا" أو "الطبيعة". فليس

1- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2018، ص11.

2- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة المادة الحياة الله، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص117.

3- أنظر: روني غينون، مدخل عام إلى دراسة النظريات التراثية، مصدر سابق، ص85.

4- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، المصدر السابق، ص9.

من المفيد إذن إضاعة الجهد لأجل اختراع مصطلحات معقدة ومبهمه، وإنما الأفضل العناية بالتحديد الدقيق للدلالات المصطلحات المستعملة¹.

اصطلاحا، بحث غينون في عدة كتب مفهوم الميتافيزيقا وبينه على نحو واضح، غير أن محاضراته الشهيرة بعنوان "الميتافيزيقا الشرقية" كانت أهم نص في بيانه، وعنوان تلك المحاضرة يطرح إشكالا كبيرا وهو: لما نسب غينون الميتافيزيقا للشرق دون الغرب؟. في الحقيقة إن الميتافيزيقا - كما يجيبنا غينون - لا هي شرقية ولا هي غربية بل متعالية على العوارض والأشكال، وإذا كانت الضرورة المنهجية ولما لا التاريخية تفرض نسبتها، فإن الشرق أولى بها من الغرب، باعتبار أن الأول مازال يعدّها موضوع معرفة تامة وكاملة ولم ينسأها، بينما الثاني غرق في المادية، وابتعد عن الروحانية، وأوشك على جهلها تماما².

والميتافيزيقا عند غينون هي: "المعرفة بالمبادئ العامة"³، ويضيف تكملة وشرحا للتعريف الأول بقوله: "إن الميتافيزيقا من هذه الزاوية هي بالضرورة معرفة القوانين الكلية، أو قد نفضل القول: إنها معرفة المبادئ التي تنتمي إلى مستوى الكليات وهي وحدها الجديرة بصفة المبادئ"⁴، بمعنى أن الميتافيزيقا عند غينون هي معرفة الكليات وباعتبار أن صفة "الكلية" لا يمكن إطلاقها إلا على المبادئ (الأصول والعلل)، فإن الميتافيزيقا هي معرفة تلك المبادئ أو الأصول الأولية الكلية لكل شيء، وبذلك فهي لا حد لها ولا حصر، فهي باختصار معرفة الحقيقة المطلقة.

عموما يعترف غينون بأن كل ما يتطرق إليه حول الميتافيزيقا مفهوما وموضوعا ومنهجيا وقيمة هو ضرورة فقط، لأن الميتافيزيقا لا يمكن الإحاطة بها كما هي نظرا لطبيعتها الكلية والمتعالية، فهي وراء كل وصف وتحديد وتعريف، ومع ذلك حاول غينون تحديد مبادئ الميتافيزيقا بدقة بل جعلها نقطة وتركيزه، لأنها - أي المبادئ - لا تموت أبدا وراهنية في كل زمان ودائمة؛ بل إنها تتجاوز الزمان حتى عندما يخرج الإنسان من ميدانها، أو من ميدان الميتافيزيقا إلى الميادين الأخرى النسبية والطبيعية⁵، وبالإضافة إلى راهنية المبادئ وديمومتها اللانهائية

1- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 159.

2- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، المصدر سابق، ص 7.

3- René Guénon, la métaphysique orientale, éditions traditionnelles, 11 quai saint Michel Paris, 4, 1993, P10.

4- روني غينون، مدخل على فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 86.

5- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 13.

واللازمنية في نفس الوقت تتجلى أهميتها أيضا في أنّها: "الأساس الوحيد لكل تعليم تراثي خفي أصيل"¹، أو هي الدعامة التي تستند إليها العقائد، العلوم، وكافة المعارف، فدون هذه المبادئ أو الدعامة تضحي كل معرفة منبثة عن أصلها وفاقدة للمعنى، إذ تفقد بعدها الاطلاق، ومن ثمّ فإنّ الوشيجة التي تجمع فروع المعرفة المختلفة بالمبادئ هي التي تحدّد أهمية تلك المعارف، وتبيّن كونها تراثية روحية أو حديثة نسبية، فليست المعارف المقطوعة من الأصول سوى المعرفة الغافلة "ولهذا يمكن القول أنّ جميع الأشياء مهما كان حالها العارض، والحادث بالنسبة إليها تترجم أو تمثّل بالمبادئ حسب مظهرها، ومرتبته وجودها"².

وبالجمله فإنّ تحديد المبادئ الكلّية هو الذي يحدّد التّأطير النظري الذي يضيء: العلوم، العقائد والمعارف عامة بل يجعل جميع الأشياء أو الموجودات أو لنقل الكائنات ترجمة أو انعكاس لتلك المبادئ، فهي المرآة التي تتجلى فيها، وتجدر الإشارة إلى أنّ مهمة الكشف عن تلك المبادئ وتصنيفها وتحليلها ليس بالأمر الهين، وذلك لتعدّد أسماء ودلالات المبدأ الواحد بين عقيدة وأخرى، والتقاطعات العديدة بينها، ومع ذلك لا بدّ من تحديدها وجوديا على التّحو التالي:

1- مبدأ المبادئ

هذا المبدأ هو المسمى في العقائد الدّينية "الله"، وفي تراث الشّرق الأقصى "المبدأ الشّامل الكلّي الأسمى"³ وعند أرسطو "المحرك الذي لا يتحرك"، وفي المذاهب الفلسفية العرفانية "واجب الوجود". وترجع أهمية هذا المبدأ لكونه الموضوع الرئيسي للميتافيزيقا، ومنه تتفرع أو ترتبط بقية الموضوعات مثل: الحرية والنفس الخلود، ودون هذا المبدأ تغدو الميتافيزيقا عدما⁴، بل يمكن صياغة قيمة وأهمية موضوع الميتافيزيقا -أي الله تعالى- كما يلي: "حيث كان الدّين مجموع الأمور المرتبطة بالله عزّ وجلّ بصورة مباشرة، فإنّ رأس جميع المعارف الدّينية، هي معرفة البارئ عزّ وجلّ، بل ولا قيمة لأي معرفة من دون المعرفة الأساسية أي معرفة الله

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2016 ص51.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، المصدر نفسه، ص24.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص163.

4- علي بوملحم، نحو رؤية جديدة فيما وراء الطبيعة، ط1، دار المواسم، بيروت، لبنان، 1999، ص28.

تعالى¹، أي أنّ الميتافيزيقا مقرونة بالله والعلوم والمعارف خاصة الدينية منها مقرونة هي الأخرى بالله، لأنّ به تعالى كانت الأشياء والوجود.

لم يقيم غينون أبداً بالبرهنة على وجود هذا المبدأ لاعتقاده أنّه لا ضرورة لذلك، فلا قدرة لأحد على إثباته أو نفيه، ذلك أنّ مواضيع الميتافيزيقا وحقائقها لا تدحض ولا يمكن الإحاطة بها، أو التعبير عنها، أو حتى تخطيطها فجوهرها بعيد عن الإمساك به معرفياً، أي أنّها تحتوي على جانب يتعدّد التعبير عنه، من هنا يكون "مبدأ المبادئ" إبستمولوجياً إيمان مطلق، ويقين ثابت، لا يعتريه شكٌّ أو زيف².

وإذا كان غينون قد انصرف عن إثبات أو نفي "مبدأ المبادئ" بالحجج المتداولة بكثرة في الفلسفة واللاهوت، إلّا أنّنا نجد إشارات ضمنية إلى ذلك، خاصة في كتابه "مراتب الوجود المتعددة"، كما نجد حوضه في إشكاليات أخرى متعلقة بذات المبدأ، أو "مبدأ المبادئ"، مثل: "التشبيه والتنزيه" و"الوحدة والتعدد"، وهي من أهم القضايا في العقائد الدينية.

وإذا كنا قد حللنا سابقاً رأي غينون في كون مبدأ المبادئ "مشخص أو غير مشخص" وانتهينا إلى القول بحضور التّعتين أو الوصفين معاً، خاصة إذا رجعنا إلى العقيدة الهندوسية³، فإننا نخلص إلى أنّ هذه التّظرة التي يتبناها غينون واسعة معرفياً، لقدرتها على الجمع بين الباطن (مبدأ المبادئ في ذاته) والظاهر (الظهور الكوني وتجليات مبدأ المبادئ)، في تصور أقلّ ما يقال عنه أنّه كلّّي جامع، وبذلك يتجاوز التّقابلات الضيقة التي تحجب حقيقة الذات الإلهية (مايا أو الوهم بالمصطلح السنسكريتي في العقيدة الفيदानتية)، باختيار أحد البدائل الذي يوقعنا في الحيرة والاختصار، إذا رمنا الانتقال إلى مستوى أعلى من "الوجود الظاهر"، أي إذا انتقلنا إلى "الوجود الباطن أو الذات"، فهذه الهوة بين الظاهر والباطن أو بين الوجود الظاهري والوجود الدّاتي هي التي يسعى غينون إلى ردمها في مسعاه الدائم لوصل التّظريتين الشّخصية واللاشخصية.

فمن باب حرصه على الدقّة المفهومية، ورصد التبدّل المفهومي من مجال أدنى إلى آخر أعلى، مما يفتح باب الدلائل على مصراعيه، بحيث يصبح المفهوم حمّال أوجه ذو معاني عديدة، فلا غرابة إذن أن تلفي "المبدأ الكلّي" مثلاً في الكلام عن ما لا يوصف، أو ما يوصف، مما يتيح تخصيب الرؤى الميتافيزيقية والعقائدية معاً.

1- محمد البياباتي الأسكوي، التوحيد والأسماء والصفات الإلهية، ترجمة السيّد سجّاد المدرسي، ط1، منشورات الولاية، قم إيران، 2015، ص24.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص91.

3- أنظر: المصدر نفسه، ص163، 164.

أما فيما يتعلق بالإشكالية الثانية بعد إشكالية "التشبيه والتنزيه" ألا وهي إشكالية "الوحدة والتعدد" فإن غينون ينفي تعدد مبادئ المبادئ أو المبدأ الكلي، أي ينفي تعدد الآلهة، والشرك، في أي عقيدة من العقائد ومفهوم الشرك عنده يدل على تعدد المبادئ الكلية (الحقة) مطلقاً، مما ينفي إمكانية توحيدها، لذلك فلا اعتقاد بتعدد المبادئ في نظره ليس بعقيدة، وإنما هو جهل وانحراف سببه سوء فهم المبادئ من جهة والتعلق بعالم الطبيعة والظواهر دون القدرة على تجاوزه من جهة أخرى¹.

لذلك يكتسي التوحيد، أو شهادة أنّ "المبدأ واحد"، أو كما هو وارد في العقيدة الإسلامية أن "لا إله إلا الله" أهمية بالغة في فلسفة غينون التقديرية بغض النظر عن عقيدته التي هي الإسلام، حيث عدّه أصل مشترك بين كافة العقائد الصحيحة².

إذن إنّ المبدأ الحق في السياق الإسلامي "واحد"، من هنا يطلق على هذه العقيدة "بالتوحيدية"، ويرى غينون أنّ مقولة "التوحيد واحد" تعني ثبات المبدأ الحق زماناً ومكاناً، لذلك يستحيل أن يرتبط بالكثرة والتحول³ أي أنّ التوحيد مبدأ خالد ودائم.

إنّ القول بأنّ التوحيد واحد في كل العقائد والملل الصحيحة يطرح مجموعة من التساؤلات حول العقائد الدينية، وأهم هذه التساؤلات لماذا يرفض الإسلام المسيحية ويعدها عقيدة محرّفة؟ وكيف لغينون وهو مسلم أن يصنّف المسيحية ضمن مجموعة العقائد التراثية التي حافظت على المبادئ الخالدة؟. هل يعني هذا أنّ غينون قد وقع في خطأ تصنيفي أم أنّ الأمر غير ذلك؟.

لقد عملت العقيدة الإسلامية على دحض القول بالتعدد الموجود في العقيدة المسيحية، كما أشارت إلى أنّ جميع الأديان السماوية الحقيقية التي لم يمسه زيف أو تحريف تقول بالمبدأ الواحد، فنجد في القرآن رداً صريحاً وواضحاً على التثليث في قوله تعالى: " لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ " [المائدة: 73]، في آية أخرى: " يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّما الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّما اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا " [النساء: 171]

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص 39.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وتوجد الكثير من الآيات التي تنفي التثليث¹، و"حين يرفض القرآن عقيدة التثليث، فإنه يعني أن لا ثالث في الله كما هو"، أي في "واجب الوجود" الذي هو وراء كل تمييز²، ففي ضوء الرؤية القرآنية، فإنّ التّجسد تحريف في حقيقة الألوهية، فالله المطلق الواحد المتعالي لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يتجسّد في الأرض، وبالتالي يصبح نسبيًا أيضًا ومتعددًا ومحايثًا.

فالتثليث الذي يؤلف من المسيح ومريم؛ بالإضافة إلى الرب، هو تثليث يرفضه الإسلام مطلقًا، وبتصريح واضح في النصّ القرآني، غير أنّ هذه العقيدة -عقيدة التثليث- في نظر غينون من الممكن تحليلها وتأويلها باطنيا فتغدو مقبولة ومبررة، فتجاوز الظاهر أو الشريعة، يجعل الرؤى تتبدل تماما وتختلف، صحيح أنّ هناك تعارضا ظاهريا بين العقيدتين المسيحية والإسلامية، وذلك التعارض لم يتطرق إليه غينون بالتفصيل، غير أنّ تلميذه فريتهوف شيؤون قد حلل هذه المسألة على نحو وصریح، وهو في تحليله ذاك -إن جاز لنا الحكم- قال ما لم يقله غينون، أو قال ما أراد قوله غينون، فهذا الأخير مثلا أورد شرحا دقيقا لكيفية تجلّي "المبدأ الواحد" أو "مبدأ المبادئ" في ثلاثية³، لا غطاء عليها أو حجب كما ورد في العقيدة الهندوسية، وهذا يعني أنّه قدّم تأويلا باطنيا من منطق عدم إيمانه بالشرك أو تعدد المبادئ، لذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى التحليل الباطني للتثليث الذي أعده شيؤون على النحو التالي:

أول الأمر أكدّ شيؤون على وجود تضارب واختلاف نسبي بين الديانات، وهو تضارب له ما يبرّره حيث يمنح للمبرر الأول اسم "أسباب المناسبة التقليدية"، ويقصد به عدم قبول الاختلاط بين مختلف صور الوحي بعد الابتعاد عن التقليد العالمي البدئي الأول والأوحد، وانقسام البشر إلى أجناس مختلفة، وبالتالي فإنّ التّكليف غير الصحيح للعقيدة المسيحية هو الذي يفسر دحض الإسلام لعقيدة التثليث خصوصا؛ بينما يمنح للمبرر الثاني اسم "أسباب من صعيد ميتافيزيقي"، حيث ترى المسيحية أنّ مبدأ المبادئ (الروح القدس الإلهي المبدئي) له مظهرين: الأول منهما الروح القدس باعتباره انعكاسا مباشرا للمبدأ الخالق، أو تجلي كوني (مخلوق)، وبالمصطلحات الهندوسية انعكاسا مباشرا لمبدأ الخالق (بوروشا) في مادة الكون (براكرتي)، والثاني منهما الروح الإلهي المتجلي (بودهي أو الروح والعقل في التصوف)، فما يرفضه الإسلام على وجه التّحديد هو تأليه العقل الكوني الذي يعتبره شركا حتى وإن كان تجليًا من غير صورة ولا شكل، أي ملائكيًا، بمعنى يرفض

1- أنظر: سورة آل عمران: 45، سورة النساء: 157، 172، سورة المائدة: 17، 72، 75، سورة التوبة: 30، 31.

2- فريتهوف شيؤون، كيف نفهم الإسلام، ترجمة عفيف دمشقية، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1978، ص26.

3- أنظر: روني غينون، مدخل على فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص163.

الإسلام أن يكون الله ثلاثياً على وجه الحصر، بينما لا يرفض فكرة وجود مظهر ثلاثي في الوحدة الإلهية وذلك بغرض نفي أي نسبة عن الذات الإلهية¹.

عموماً وبغض النظر عن الاختلافات بين العقائد الدينية فيما يتعلق "بمبدأ المبادئ" أو "الروح القدس الإلهي المبدئي"، أو "الله"، أو "يهوه"، أو "براهما"، وهي اختلافات نسبية كما يرى شيؤون، يبقى ذلك المبدأ هو الأهم والأعظم والمطلق، والذي لا تقوم معرفة ولا وجود دونه.

2- العقل الكلّي أو الذكاء الكوني

انشغل غينون بتحديد العلاقة بين المبدأ الكلّي الشامل أو مبدأ المبادئ والعقل الكلّي، بل وحدّد الفرق بين المبدأين عن طريق كشف مبادئ الميتافيزيقا وتدرجها من الأهم إلى المهم، والغرض الإبستمولوجي من ذلك تحديد طبيعة المعرفة ومراتبها، إذن فالمبدأ الذي يلي مبدأ المبادئ يسمى "العقل الكلّي"، و"المقصود بالعقل هو العقل في مصطلح الحكماء وليس عقل الإنسان، بمعنى هو العقل الموجود في العالم العلوي، في المرتبة العليا، في عالم الإمكان، لأنهم قالوا بأنّ عالم الإمكان متدرج من عالم الطبيعة -عالم الناسوت- أو عالم المادة، وتكون أعلى مرتبة فيه هي عالم العقل أو عالم الجبروت، وعالم العقل كما قالوا هو مجرد في ذاته وفعله وخالف في ذلك المتكلمون فقالوا مجرد ذاتا وفعلا، هو الواجب تعالى"²، بمعنى أنّ العقل في اعتقاد الأغلبية جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا راجع في اعتقادهم أنّ الماهية تنقسم إلى قسمين: ماهية لا تحتاج إلى شيء في تحقيقها وتسمى جوهرًا، وماهية تحتاج في تحقيقها إلى ما تتكئ عليه وتسمى عرضًا، وإذا كان العقل جوهرًا مجردًا عن المادة، فإنّه يختلف عن بقية الجواهر، كما يختلف أيضا عن النفس، التي هي جوهر مجرد في ذاتها فقط لا في فعلها، حيث تحتاج إلى أعضاء الإنسان مثل: يد لسان... إلخ، أمّا العقل فيزيد عليها بالتّجرد ذاتًا وفعلاً³.

والعقل الكلّي عند غينون لا يختلف في معناه كثيرا عن العقل كما تناوله الفلاسفة المسلمون، غير أنه رجع إلى أغلب التّراثيات، وأفاض في شرحه، وقدّم جميع مرادفاته، حيث يسمى مانوا (Mano) في الهندوسية ومينا (Mina)، ماناس (Ménés) عند المصريين، ومانيو (Menu) عند السلتيين، ومينوس (Menos)

1- فريتهوف شيؤون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996، ص ص33-36.

2- عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج3، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص46.

3- علي الشيرواني، التمهيد في الحكمة الإلهية، ط1، مؤسسة دار العلم، قم، إيران، 1996، ص ص71، 72.

عند الإغريق¹، ويجذّر غينون من التشكيك في حقيقة المبدأ المسمى "مانو"، وينفي عنه كل النعوت الخاطئة أسطورية كانت أو ملحمية أو تاريخية، ولا يبقى بالتالي سوى معناه الميتافيزيقي الكامل، التام والكلّي في نفس الوقت فيقول في بيان ذلك "يجب أن لا يؤخذ اسم "مانو" على أنه اسم لشخصية أسطورية، أو ملحمية، أو تاريخية فهو اسم مبدأ يمكن أن يعرف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل (م ا ن) أي "الذكاء الكوني"، أو هي تعيّن الفكر الذي يعكس النظام الكوني"²، فكل الأسماء التي أطلقت على هذا المبدأ وتنوعت وتعددت بالتعدد اللغوي والعقائدي والجغرافي وحتى العرقي لم تمسّ بجوهره المتعالي، والمطلق على الاختلافات النسبية والظاهرية.

أما عن وظيفة هذا المبدأ -وهي وظيفة ميتافيزيكية بحتة- فتكون على مرحلتين متتاليتين أولهما: تلقي النور من مبدأ المبادئ، ثمّ عكس هذا النور على العالم (الوجود)، وثانيهما: يمثل الإنسان الأعلى أو الكامل في علاقته مع مبدأ المبادئ، أي أنّ له طريق نزولي يربطه بالعالم، وطريق صعودي يمثّل به الإنسان الأعلى، ويربطه بمبدأ المبادئ، ورغم ذلك فإنّه يمكن اختصار وظيفته في كونه المشرّع للبشرية الأرضية³.

إنّ "مانو" له وظيفة صياغة الشرائع، ومن أهم ما صاغه قانون التقسيم الطبقي، ولقد سعى غينون إلى استجلاء هذا القانون وبيان أهمية الإبستمولوجية دون خلفيات إيديولوجية أو حتى عقائدية دينية، بل استند إلى خلفية ميتافيزيكية، حيث بيّن أهمية هذا التقسيم وربطه بتصورات وجودية ومعرفية في نفس الوقت. تبعا لقانون مانو الوارد بالتفصيل في متن (Rig-veda) هناك أربع طبقات، تناظر أربع أعضاء، التي يتكون منها بوروشا (Burusha)، فالقم يقابله طبقة براهمة، والذراعين كشاطريا، والفخذين فاشيستا وتحت الأقدام الشودرا، ولا ينفصم هذا التقسيم عن الوظائف المنوطة بكل طبقة، حيث لا تتحدد الوظائف في هذا القانون اعتماد على مستويات وراثية أو عرقية، وإنّما على اختلاف الطبائع⁴، "إذ أنّ التمييز بين الطبقات من حيث المبدأ ليس سوى تصنيف للأشخاص الإنسانية تبعا لطبيعتهم الفردية"⁵، ففي ضوء هذا التقسيم الطبقي والوظائفي والطبائعي الذي أخذه غينون من المتن "الفيدي" وبجته نظريا وعلميا، توصل من الناحية الأولى (النظرية) إلى استخراج مختلف الآليات المتحركة في الترتاب، وما يدعمها من منطلقات عقائدية، أمّا من

1- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص 13.

2- روني غينون، مدخل على فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 155.

3- روني غينون، ملك العالم، المصدر السابق، ص 13.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر سابق، ص 160.

5- روني غينون، التربية والتحقق الروحي، مصدر سابق، ص 100.

التأحية الثانية (العملية) فإنّ هذا القانون ينظم الممارسة الاجتماعية بين البرهمن (السلطة الروحية) والكشاطرية (الحكم الزمني).

ورغم اختلاف طريق البرهمن عن طريق الكشاطرية لكنهما يلتقيان حتما في "المبدأ المشترك بينهما" والمميز بينهما والمعطي لصلاحيتهما وفي ذات الوقت المتعالي عليهما معا¹، ففي ضوء هذا المبدأ يترابط النظامين الكلّي والإنساني وبالأحرى يتناظران²، بحيث يمكن رؤية أحدهما في الآخر تبعا لمنظور كلي أو جزئي. وفي ذات السياق تجدر الإشارة إلى أنّ العقل الكلّي أو الذكاء الكوني تنطوي تحته هو الآخر ثلاثة مبادئ فرعية وهي: الوحي، التحقق والفكر³، وهي متكاملة فيما بينها، وقد سبق وأن شرحناها بالتفصيل في المبحث السابق.

لقد تطرقنا حتى الآن إلى أهم مبادئ من مبادئ الميتافيزيقا وهما: مبدأ المبادئ، والعقل الكلّي، حيث يعتقد غينون أنّ مبدأ المبادئ أو الله تعالى (العالم الإلهي) هو مبدأ لجميع العوالم؛ من هنا اختار أن يسميه مبدأ المبادئ يليه الذكاء الكوني كمبدأ في المرتبة الثانية، والذي يظم ثلاثة مبادئ فرعية، كل هذه المبادئ لا تتعلق بعالم الطبيعة، وإتّما بعالم ما فوق الطبيعة.

إنّ عالم الطبيعة هو الآخر له مبادئ عليا وهي المبادئ أعلاه، ولكن هناك مبادئ أخرى تحكم هذا العالم فغينون بالإضافة إلى تحديده للمبادئ في مستوى كلي، حدّد أيضا المبادئ في مستوى جزئي (عالم المادة) أو العالم السفلي الأرضي، وحدّد مبادئ أساسيين أحدهما من المتن الفيدي المسمى سانخيا "Sankhya"⁴. وما وجّه غينون في تحليله للسانخيا، هو ما يحكم كل فهمه للوجود والمبادئ التي يقوم عليها، فيقوم باستدعاء التاتفات أو المبادئ واحد تلوى الآخر كلما دعت الضرورة الإبستمولوجية لذلك، ولكن هذا لا يعني تحليله الدقيق لها جميعا، وإتّما يفاضل بينها حسب أهميتها وقيمتها المعرفية.

1- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص 15.

2- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص 159.

3- أنظر: روني غينون، مراتب الوجود المتعدد، مصدر سابق، ص 113-149.

4- سانخيا: درشانا أي متن فيدي تتعلق بمجال الطبيعة أي التحليلات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة في سياقها بشكل تركيبى بدء من المبادئ التي تحكم إنتاجها والتي تستقي منها حقيقتها وترجم بعدّة طرق منها التعداد أو القائمة وأيضا بمعنى الجدل المنطقي (نقلا عن: مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية، مصدر سابق، ص 237).

أهم مبدئين يحكمان العالم الطبيعي وفقا للمتن الفيدي سانخيا هما: المادة أو براكريتي (Pracriti) وهي مادة الكون، والجوهر أو بيروشا (Prrusha)¹. إنّ هذه المبادئ التي استقاها غينون من النظريات الهندوسية ومتونها (الفيديا)، ووجهات النظر المختلفة داخلها (الدرشانات) جعلته يحدد المبادئ في المجال الكلي ويتدرج إلى غاية الوصول إلى الوعي الفردي².

ولا يجب الاعتقاد أنّ المبادئ توجد في العقيدة الهندوسية فحسب، ففي المدرسة الإشراقية على سبيل المثال تترتب المبادئ كالتالي: الله، ثمّ العقل الفعال، ثمّ عالم المثال، ثمّ الصورة وتليها المادة، فكل العوامل مبدأها (الله) ثمّ كل عالم مبدأ للعالم الذي يليه أي أنّ: "عالم الوجود يطلق على عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة فكل هذا العالم عبارة عن ظهور وتجل واحد لمنبع الوجود الأصيل، ليس أكثر من ذلك، وفي رؤيتنا للعالم يشكل عالم الوجود هرما واحدا يحتل واجب الوجود رأسه، ومن الرأس إلى القاعدة يشكل الجميع حقيقة واحدة، وهوية شخصية واحدة قد اتسعت بهذه الصورة"³.

بعد صياغة غينون لمفهوم الميتافيزيقا، وتحديد مبادئها، حاول نقد الميتافيزيقا الغربية المعاصرة، والتي آثر تسميتها بالميتافيزيقا المزيفة، والتي تنطوي تحت أنساق فلسفية أو علمية، ومن أهم منظريها نجد ديكارت فكل جهوده التي بذلها في الإصلاح كانت عبثا بالمبادئ الأساسية للميتافيزيقا ومحاولة لهدمها، إذ جعل من الميتافيزيقا محض مقدمة لكتابه "الفيزيقا"، أي أنّ الدافع لاهتمامه بها هو محاولة تأسيس للعلم الطبيعي⁴.

على غرار ديكارت حاول كانط هو الآخر إصلاح الميتافيزيقا أو بحث إمكانية قيامها، ذلك أنّ: "ميتافيزيقا كانط كانت نقدا للعقل المحض، ونقدا للعقل العملي، ونقدا لملكة الحكم، أي أنّها دحضت للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدود تلك الملكات، لتقرير إمكانية الميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها"⁵، فهذه المحاولة التي عدت فتحها إبستمولوجيا في الفكر الغربي الحديث، والتي بنيت على أساسها الكثير من الآراء والنظريات والأنساق عدّها غينون زيفا، فأبي محاولة تبحث إمكانية قيام الميتافيزيقا هي نفي صريح للميتافيزيقا، فلا ضرورة للبحث عن مصادرها، وحدودها ومجالاتها، لأنّ: "الميتافيزيقا البحتة هي

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 189، 190.

2- المصدر نفسه، ص 189.

3- مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ط1، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1990، ص 192.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 106، 107.

5- محمد عثمان الخشت، الطبيعة وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم وكنط، مرجع سابق، ص 108.

في حدّ ذاتها مستقلة بشكل مطلق عن كل الاصطلاحات الناقصة؛ التي نحاول أن نصبغها عليها حتى تتضح للفهم الإنساني¹، وفي هذا اعتراف واضح بأنّه من الصعب، بل من المتعذر، الاهتمام إلى أدلة مبتكرة عن طريق الاجتهاد لتحديد الميتافيزيقا ورسم حدودها وخصائصها بدقة كأنّها علم أو نظام صارم مبني على براهين وأدلة وبذلك فغينون لا يميز لكانط الحديث عن مشروعية الميتافيزيقا، لأنّ هذه المحاولة تساهم في طمس الميتافيزيقا ذاتها بخلخلتها بنيتها وهدمها، ومحاولة إعادة بنائها، وفق ما تروّج له الصيغ المنظوماتية والنسقية الضيقة.

لقد توالى الاعتداءات على الميتافيزيقا بعد التأسيس الديكارتي والتّحديد الكانطي، حيث أوضحت مع هيوم علما للإنسان، وذلك من خلال بحثها مبادئ المعرفة، الأخلاق، والعواطف في سبيل إثبات مشروعيتها² إنّّه لخطأ آخر يرتكب في حق الميتافيزيقا في نظر غينون بمحاولة إنزالها من مجالها الكلّي إلى عالم النسبية والضرورة والتّحول والتّبدل، والتّقد والمدم وإعادة البناء، وهي المتعالية على كل العوارض والجزئيات، وبذلك فمحاولة جعلها "علما للإنسان" محاولة ضيقة، كيف لا والإنسان في حدّ ذاته فهم هو الآخر بنفس المنظور وصار شيئا من أشياء الطبيعة مثل المادة الجامدة.

وإذا كانت المحاولات التي سبق الإشارة إليها قد أبقّت على بعض الحقائق الميتافيزيقية، فإنّ نيتشه اعتبر الميتافيزيقا حائلا أمام المعرفة الحقيقية، أو المعرفة الطّبيعية والواقعية، لذلك وجب تجاوزها، من هنا "فلسفة الإرادة النيتشوية تدمّر الميتافيزيقا القديمة، وتعلن أنّ فعل الإرادة هو فعل الخلق"³.

خلص غينون من خلال تتبعه للفكر الغربي المعاصر، أنّ هذا الفكر لا يمت بصلة إلى الميتافيزيقا منذ ديكارت، فكل محاولة لدراستها وفق منظومة معينة سواء كانت مثالية، أو علوية، أو روحانية، أو مادية وأدّها: فتعدد الأنساق والفلسفات الفردية قتل لحقيقتها⁴.

أخيرا، نجد غينون في قراءته للميتافيزيقا الغربية المعاصرة يحدد نقصها المزدوج: نقص نظري استنتجه من قراءته لعبارة أرسطو "إنّ الروح هي كل ما تعرف"، مؤكدا أنّ هذه العبارة بقيت مجرد مخزون نظري، ذلك أنّ هوية الميتافيزيقا المتضمنة في الحدس العقلي لا تحتاج للإثبات فقط بل للتّحقق، ونقص عملي يكمن في ضيقها

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 116.

2- محمد عثمان الخشت، الطبيعة وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم وكنط، مصدر سابق، ص 109.

3- جيل دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ص 109.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 112، 113.

حيث لا تمتد حسبه خارج الوجود وتكتفي بالنظر دون العمل كهدف رئيسي، مما يجعلها منكفئة على ذاتها¹ أي أنّ الميتافيزيقا أصبحت مجرد تأملات أو نظريات فردانية لا تسعى إلى التحقق الروحي مطلقا.

4-2- علاقة الصيغة الميتافيزيقية بالصيغة الدينية وقيمتها المعرفية

أولا: العلاقة بين الصيغتين

قبل الخوض في أساس المقارنة بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة الدينية، لا بدّ من الإشارة إلى مسألة أوردها غينون في سياق مقارنته، ورغم كونها مسألة فرعية، إلا أنّها تمهّد الطريق لتلك المقارنة، وتفسح المجال أمام الفهم الدقيق للمسألة الرئيسية، وهي كالتالي:

إنّ مسألة العلاقة بين الميتافيزيقا والآهوت لا تطرح في الشرق؛ وإنما تطرح في الغرب فقط، وهذا راجع لغياب المنظور الآهوتي في الشرق (الصيغة الدينية)، باستثناء الإسلام الذي يمثل ظاهره (الشريعة) الآهوت وباطنه (التصوف) الميتافيزيقا، وغياب الآهوت في الشرق يناظره غياب للميتافيزيقا الحقيقية في الغرب باستثناء الفترة المدرسية التي شهدت حضور الميتافيزيقا إلى جانب الآهوت، ثم جرى بعد ذلك اختزالها في صيغ منظوماتية وفلسفية، ورغم كون السؤال الذي يطرح إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا والآهوت ذو قيمة ابستمولوجية كبيرة جدا؛ إلا أنّه لم تتمّ الإجابة عنه بشكل دقيق وكافي، وهذا ما سعى غينون لبيانه²، حيث حدّد الفوارق بين الميتافيزيقا والدين كما يلي:

إنّ أول اختلاف بين المنظورين الميتافيزيقي والديني يكمن في كون الأول كلي، بينما الثاني جزئي والمقصود بكليّة الميتافيزيقا أنّها غير محدّدة، ولا متناهية، أو غير متخصصة، وخاضعة لمحددات من أي نوع كان مما يستلزم كون ما عداها -أي المنظور الديني الآهوتي- ضيق وجزئي ومحدود بصيغ معيّنة، ولكن ضيقه ليس بالضيق الموجود في العلوم المتخصصة والفلسفة لكونه الأقرب إلى الميتافيزيقا، وربما هذا هو السبب الذي دفع الغربيين إلى دراسة الميتافيزيقا بالعودة إلى الآهوت، مما جعل مفهومها منقوصا عند أغلب الدارسين في العصور الوسطى باستثناء أفراد قلائل³، وعموما فإنّ "المقصود بالكليّ هنا ليس كليّة المعرفة، وإنما كليّة البناء (...)" من حيث شموله لمقولات جامعة تفسّر الوجود حيث يعطيه هذا الشمول خاصية (الكليّة)⁴، ونظرا لطبيعة

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر نفسه، ص124.

2- المصدر نفسه، ص93.

3- المصدر نفسه، ص ص93، 94.

4- محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دط، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، مصر، ص21.

الميتافيزيقا الكلية فإنه يتعدّر حصرها وتقييدها تبعاً لظروف الزمان والمكان، فهي لا تخضع لأي خصوصية مهما كانت، ولو كانت الميتافيزيقا فرّصاً خاضعة للصيغ المتخصصة لهدمت المبادئ الخالدة التي يحتاجها حتى اللاهوت، ويستمدّ منها ديمومته.

ثاني اختلاف بين المعرفتين الميتافيزيقية والدينية، كون المعرفة الميتافيزيقية عقلية محضة (خالصة) تتجاوز ما هو فردي إلى المجال فوق-الفردي، فهي مطلقة، بينما المعرفة الدينية وجدانية عاطفية انفعالية، وتنتمي إلى المستوى الفردي، والجانب العاطفي يتجلى دقيقاً في الجانب الجوّاني من الفكر الديني، وحضور العنصر العاطفي هو ما يفسّر تنوّع المذاهب في العقيدة الواحدة، وبما أنّ قوة المشاعر يقابلها ضعف الفكر، وبما أنّ المشاعر أيضاً عارضة ونسبية؛ فإنّ أي نظرية تقوم عليها تصطبغ بصبغة النسبية هي الأخرى، وحضور العنصر الوجداني الشعاعي في النظرية يجعل من "العزاء" رابط متين في الممارسة الدينية، والحقيقية أنّ العزاء ليس ضرورياً في النظرية الدينية، لأنّ منعه الانفعالات والأهواء الخاصة بالإنسان¹.

يصرّ غينون على أنّ حضور العنصر العاطفي يستلزم منطقياً ظهور "مبدأ العزاء"، مما يعني أنّ تاريخ التنوعات المذهبية ضمن عقيدة ما هو تاريخ "مبدأ العزاء"، وقبل هذا تاريخ انفعال، ووجدان، واختلاف شكلي وحتى تناقضات، وعدم تناظر وتناسق، هذا التاريخ من الاختلاف والتنوّع والتعدد الشكلي الظاهري رغم أنّ الحقيقة واحدة يصوغه غينون بدقة في العبارات التالية: "إنّ العقل واحد، والحقيقة أيّاً كان مقدار تفهمها لا يمكن أن تُفهم إلاّ بطريقة واحدة، في حين لا ينطبق الأمر نفسه على المشاعر، وقد كان على الدين في محاولة إرضاء متطلبات المشاعر أن يُطوّع نفسه بكلّ ما أوتي من أجل صياغة هيكلية تتفق مع صيغ الانفعال، والتي تختلف مع اختلاف الجنس والزمن"².

لكن لا ينبغي الاعتقاد أنّ تدخل الوجدان والمشاعر أو العنصر العاطفي في الدين يعني أنّ الأخير صياغة بشرية، بل هو صادر عن الله، أي أنّ: "وجهة النظر اللاهوتية تصدر عن الله لا عن الإنسان، مثلها في هذا كمثل المعرفة الميتافيزيقية، لكن الميتافيزيقا إذ تصدر كلياً عن (الحدس العقلي) يصدر الدين عن (الوحي) الذي هو (كلام الله) الذي يخاطب به خلقه، على حين أنّ (الحدس العقلي) مقاسمة (للمعرفة الإلهية) مباشرة

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص95.

2- المصدر نفسه، ص96.

وفاعلة، خلافا للإيمان الذي هو مقاسمة غير مباشرة ومنفعلة¹، فالمعرفة الميتافيزيقية حدسية عقلية مباشرة وبديهية يقينية مطلقة بينما المعرفة الدينية غير مباشرة تحتاج دوماً إلى وسائط (عقائد، طقوس، شعائر)، فهي معرفة إيمانية وليست حدسية مباشرة.

ثالث اختلاف بين الميتافيزيقا والدين من حيث المفاهيم، التي توجد ثابتة في الميتافيزيقا ومتغيرة في الدين، إذ هي معرفة للاختلافات الفردية، ومثال على تلك الاختلافات مفهوم الألوهية، ومحاولة البرهنة عليه والذي يؤدي إلى عدّة وجهات نظر في اللاهوت الرسمي².

ولنا أن نتساءل بعد عرض الفوارق الفاصلة بين المعرفة الميتافيزيقية والمعرفة الدينية إن كان بالإمكان التعبير عن الميتافيزيقا دينياً، خاصّة إذا علمنا أنّ الأولى كلية ومجالها المبادئ، بينما الثانية جزئية تعالج الأخلاق والعقائد والشرائع، فكيف للدين أن ينطوي تحت الميتافيزيقا؟ أو كيف يستطيع التعبير عن حقائقها الرمزية بلغته؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الإشارة أولاً: أنّ التحقّق بالحقيقة الميتافيزيقية تمّ محاولة تطبيقها في الحياة الأرضية غير متاح دون دين يجعل رموزها ذات كفاءة شعائرية، أي أنّ الميتافيزيقا تتحقّق في إطار التراث الديني³، لذلك يرى غينون أنّ اللاهوت هو ترجمة لبعض الحقائق الميتافيزيقية، فإذا كانت مستويات الفهم تتدرّج من الكلّي إلى الجزئي، فيمكن للجزئي أن يُفهم كلياً، لكن هذا لا يعني أنّ الكلّي بجمعيته يمكن أن يُحتزل في الجزئي، أي أنّ القياس ممكن بين الحقائق الميتافيزيقية والألوهية، لكن الاختزال متعذّر، وذلك لوجود بعض الحقائق الميتافيزيقية التي يتعذّر ترجمتها إلى اللغة الدينية، ويستحيل إدراجها تحت وجهة نظر فردية معيّنة، وعليه يرفض غينون بعض المحاولات من هذا النوع، كالتي قام بها المستشرقون بنقل مفاهيم ميتافيزيقية إلى الفلسفة الفردية واعتبارها متكافئة، بينما هي باطنية لا مجال لمقارنتها، مثل مقارنة مفهوم "التّجاة" في الهندوسية بمفهوم "الحلاص" في الدين، ومقارنة "وحدة الوجود" في النظرية الميتافيزيقية "بوحدة الوجود" عند اسبينوزا، ونفس الأمر بالنسبة إلى "الألوهية"⁴.

1- فريتحوف شيؤون، المعرفة شرط إنسانية الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2000، ص13.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص98.

3- سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، ترجمة عمر نور الدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص ص93.

94.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص ص96 - 99.

ترتد الرابطة بين الميتافيزيقا والآهوت تبعاً للتّحليل الأخير إلى "التّرجمة" بين الكلّي والجزئي، وهي ممكنة ولكن بشروط محدّدة، فلا بدّ لهذه التّرجمة أن تُراعي صفة "الكلّية" التي تتمتع بها الميتافيزيقا، وتتخلى عن الخوض في بعض المفاهيم والحقائق التي لا يمكن أن تترجم جزئياً بأيّ شكل من الأشكال، لتجنب أي تزييف أو خلط لها مع العواطف والتّجارب الذاتية. عموماً إنّ الفهم الخاطئ يتبع مساراً مزدوجاً: مرة يُنزل الفهم الميتافيزيقي الكلّي إلى وجهة النظر اللاهوتية الجزئية، رغم الاستحالة الموجودة سلفاً، ومرة أخرى يرى في الفهم اللاهوتي مناظراً ونِدّاً للفهم الميتافيزيقي رغم ما بين الكلّي والجزئي من شساعة، بل الأكثر من ذلك يحاول استبداله بصيغ منظوماتية.

كل هذه الجهود يروم غينون من خلالها إثبات استقلال الميتافيزيقا عن الفكر المنظوماتي المحدد المغلق على ذاته، فكيف يمكن للكلّي وفوق-الفردي أن يتصالح مع المحدّد والفردي، فمن عيوب الفكر المنظوماتي ضيق حدوده المفهومية وانغلاقه؛ وكون مرجعية شخص محدّد، فينطوي على خطر الجهل بالمبادئ الكلّية والانفتاح على الفضاءات الإبستمولوجية المجاوزة¹.

ثانياً: القيمة الإبستمولوجية

كما تقدّم أن ذكرنا، فإنّ تحديد غينون للعلاقة بين الميتافيزيقا والآهوت، والتي هي في جوهرها علاقة اشتمال من الناحية المنطقية (علاقة الكل من الجزء)، قد أدّت به إلى القول بقصور الرّؤية الغربية المعاصرة، التي تجعل الميتافيزيقا تنطوي تحت الآهوت أو الفلسفة، والأنساق المنظوماتية عموماً، وقد قدّم عدّة أجوبة للردّ على ذلك، أبرزها جميعاً قوله أنّ: "الكل مطلق لا يمكن أن يكون جزءاً من شيء، وليس هناك أي شيء كان قادراً على احتواء الكلّي، وهذا في ذاته برهان على نقص الميتافيزيقا الغربية"²، فالكلّي والمطلق يتعدّد اختزاله أو تصنيفه تحت أي شكل من أشكال المعارف البشرية العادية.

وبذلك يكون الانتقال من الصيغة الميتافيزيقية إلى الصيغة اللاهوتية، أو حتّى الانتقال بين مذهب وآخر في إطار دين معيّن، يتمّ بناءً على احترام العلاقات بين الكلّ والجزء، أو الجزء بالكل (الانعكاس)، أو حتى الجزء بالجزء (التّناظر) في حال الانتقال بين المذاهب المختلفة، وهذا يعني أنّ عملية الانتقال أو لنقل التّواصل بين نظرية ميتافيزيقية وعقيدة دينية (بين الكلّي والجزئي) والعكس، تكون وفق شروط منطقية تحدّد قيمة كل من الميتافيزيقي والآهوتي بدقّة.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص110.

2- المصدر نفسه، ص105.

فإذا كانت المعرفة الميتافيزيقية "هي وحدها المعرفة الحقيقية بكاملها، هي المطلقة، هي اللامتناهية، وهي الأعلى"¹ فإنها تتربع بالتالي على هرم المعرفة، أو لنقل تعلوه، تليها حتماً في الدّرجة المعرفة الدّينية، التي تمثل جزءاً من الحقيقة المطلقة والمتعالية، ومصدرها الوحي الإلهي، وبذلك تكون هي الأخرى من مصاف المعرفة المتعالية والفائقة للطبيعة، والأفضل من المعارف البشرية برمتها (عقلية، تجريبية، حسّية، حدسية شعورية).

على الرغم من رجحان المعرفة الميتافيزيقية على المعرفة الدّينية (اللاهوتية) لكون الأولى من مستوى كليّ (فوق عقلي) والثانية من مستوى فردي (عاطفي)، فإنّ العاطفة تبقى ذات قيمة ابستمولوجية أيضاً، لأنّها تفوق العقل الخطابى، وتنفوّق عليه، حيث: "تبدو العاطفة محرّرة من الشّكل، ومن إمكانية الوقوع في الخطأ، وإنّه لمن أجل هذا يمكن للعقل الإلهي أن يسمى (الحب) وأنّه كذلك حقاً، إذا قيس بالعقل البشري الفقير نحن هنا أمام تطبيق متوافق للأشياء (مُوازٍ ومقلوب)، يصل ويفصل الأنظمة الإلهية الكونية في نفس الوقت"².

تكملة لما سبق، ونظراً للطّبيعة الكلّية والعامّة للميتافيزيقا فإنّها تقبل كل التّقاليد الحقيقية، أو الصّيع التقليدية التي بقيت محافظة على روحها التّراثي من التّبدل والانحراف، وهدفها في النّهاية المعرفة الخالصة، بينما العقيدة الدّينية لا تقبل العقائد الأخرى أو جميع الصّيع التّقليدية، وإنّما تقبل فقط ما يتلاءم معها ويندمج في عناصرها، أي أنّ: "تطبيقها الشّائع عادة بالنسبة لشكل تراثي معيّن"³.

أيضاً إنّ الدّين بالرّغم من أنّه يبدو تعبيراً عن وجهة النّظر الظّاهرية أو الشّكلية (الشّريعة)، والتي تختلف أو ربّما تتناقض مع وجهة النّظر الباطنية ومع الميتافيزيقا؛ لكن هذا لا يعني أنّ الظّاهر أو الشّريعة معدومة القيمة "فذلك الشّخص الذي لا يلتزم بأيّ شريعة سويّة، لا يمكن أن يحيا إلّا حياة غفلة دنيوية بحتة، يحصر فيها كل نشاطه الخارجى"⁴. صحيح أنّ التّحقق الميتافيزيقي أو التّحقق المباشر بحصول المعرفة هو الأجلّ، بيد أنّ هذا التّحقق غير متاح للعامّة في نظر غينون، ولكن هذا لا ينفي وجود طرق أخرى لحيازة نصيب من المعرفة أو الحقيقة "ومن هنا فإنّ الذين لا يستطيعون مشاهدة النّور مباشرة، هم يتلقون منه على الأقل انعكاساً أو قَبَساً وبالتالي يحتفظون بارتباطهم بالمبدأ الحق بكيفية ما، حتى وإن لم يكن لديهم ولا باستطاعتهم الوعي الفعلي

1- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص30.

2- فرينجوف شيؤون، المعرفة شرط إنسانية الإنسان، مرجع سابق، صص113، 114.

3- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص36.

4- المصدر نفسه، ص33.

الكامل بما هم عليه في حقيقة الأمر"¹، وهذه هي قيمة الدين أو المعرفة الدينية على المستوى الفردي، إذ تُحقّق ارتباط الإنسان بالمبدأ بطريقة بسيطة ومتاحة وعادية، إذ يُبيّن للفرد السالك طريقه نحو "التّجاة" أو "الخلاص" أو "الإنعتاق".

لكن هذه البساطة التي تظهر في الدين (العقيدة)، ليس معناها أنّ الدين أُعدّ للشّدج (ضعاف الذّكاء) صحيح أنّه متاح الفهم بالنسبة لأي فرد حيث يوجد فيه ما يلاءم جميع الاستعدادات والقدرات، ومع ذلك لم يوضع للفهم البشري المتدنيّ (الدّرجات الدّنيا من درجات الاستيعاب البشري)، بل هو شامل لجميع الاستعدادات الفردية من الأقل إلى الأكثر مُؤمّ²، ويمكن التّأكيد أنّ ملائمة الدين للاستعدادات الفطرية كافة بدلا من أن تكون نقطة ضعف في بنيته هي على عكس ذلك تماما، إذ تضاهي هذه الخاصية خاصية الميتافيزيقا التي تقبل كل الآراء والاستعدادات، وتصنّفها فقط في إشارة إلى تفضيلها، ويدل رأي غينون السّابق على أن اتخاذ مثل هذا الرأي في نقد الدين هو سوء فهم لحقيقة الدين.

أخيرا تتجلّى قيمة الدين في كونه: "يسبغ النّظام على حياة الإنسان، ويقيم اتّساقا "برائيا" بيني عليه طريقا يعود به إلى أصله "جوّائيا"، في رحلة كدحه إلى مركزه الباطن"³، فطريق الدين هو طريق العودة إلى "الفردوس" أو "الباطن"، لكي يدرك الفرد حقيقته الأصليّة ومبدأه بعد أن ضاع في الأشكال الخارجية؛ التي هي ظلال باهتة شاحبة، أي أنّه طريق لنيل الخلاص والتّجاة، بالعمل والمعرفة هذا على المستوى الفردي، بينما على المستوى الجمعي فإنّ أي دين وأي عقيدة دينية هي ترجمة "للتقليد الأوّل البدئي"، فهي إذن تتيح للأشخاص أو الجنس الذي يعتقدونها ويدين بها أن يشارك هو الآخر بطريقته الخاصة، وبنصيب ولو محدود في حفظ ذلك التقليد واستمرارية معرفته، والارتباط به، لأنّه: "بمجرد أن يتوقف الإنسان عن تطوير إمكانياته في ضوء الوحي، فإنّ قيمته ووظيفته تتغيّر وتصبح مزعزعة للاستقرار"⁴.

بإمكان الغربيين إذن أن يساهموا في حفظ التقليد عن طريق "الدين"، الذي يجعل غينون منه ظاهرة غريبة أكثر منها شرقية، صحيح أنّ العاطفة تتغلغل في المعتقدات الدينية، مما يترتب عليه الاختلاف والتّنوع

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص ص37، 38.

2- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص ص93، 94.

3- سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، ترجمة عمر نور الدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2019 ص283.

4- Hamza Benissa, Tradition modernité pour une démystification des sciences humaines et sociales, éditions el maarifa, Alger, P42.

المذهبي وحتى العقائدي، لكن هذا لا يعني نسبانية المعرفة الدينية، إنما يجب الكشف عن ما وراء التعدد والاختلاف للوصول إلى ما يسمى "روح الدين"، الذي لا تربطه بالعقلية الغربية المنحرفة أية صلة، أي أن: "بين الروح الدينية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة والعقلية الحديثة لا يمكن أي يوجد سوى التضاد، وأيّ تسوية لا يمكن إلا أن تضعف الأولى وتستفيد منها الثانية"¹، وفي هذا القول الغينوني رفض للتنازلات التي تقع من جانب الدين لمحاولة إرضاء العقلية الغربية المعاصرة الباطولوجية.

الدين إذن يجب أن تعاد له قيمته وأهميته في الغرب، الذي هو بحاجة إليه أكثر من أي شيء آخر مثل: العلم والمعرفة الدنيوية، ولكن من الضروري أن يقبلوه دون محاولات تصحيحه مثلما حدث مع البروتستانتية التي فتحت باب النقاش والاختلاف والانحراف، مما نتج عن ذلك فرقا مذهبية وطائفية تعبر عن الرأي الخاص لثلة من الأفراد، وحال دون الاتفاق حول موقف مشترك، وبالتالي أصبحت العقيدة مجرد عنصر ثانوي في الدين²، من هنا فأى محاولة للنقاش يجب أن تكون وفق قواعد ومبادئ ميتافيزيقية بالضرورة، وليس مجرد سجلات غايتها البرهنة على الآراء الفردية والشخصية، ورفعها إلى مستوى العقائد الحقة (المؤسسة).

يبحث الغربيون عن الراحة النفسية، والوجودية، وعن المعرفة المطلقة، وعن السكينة، أو "الأتراكسيا" بالمصطلح الهندوسي في بدائل حديثة ومتعددة، والحقيقة الواضحة أنه "لا يمكن للغربيين ولا ينبغي لهم أن يجدوا الطمأنينة إلا في الدين بالمعنى الحصري، لا في هذه البدائل التي يزداد شذوذها أو يقل"³.

إنّ المعرفة ومن ثمّ المعرفة الدينية تكون صحيحة، وذات معنى أو ذات قيمة ابستمولوجية كبيرة بقدر ارتباطها بالمبادئ الميتافيزيقية بدرتيا، لتعبر بعدتيا عن الحقيقة الكليّة والمتعالية، العصىّة على الشكل والتحول والتبدل، فتنأى بذلك عن عوارض وتقلبات العلوم والمعارف البشرية النسبية.

إذا تعلق الأمر بشعوب مختلفة عرقيا وذهنيا كما بين الشرقيين والغربيين، أو جماعتين علميتين بالمعنى الإبستمولوجي، دوما في إطار تحديد القيمة الإبستمولوجية لكل من الميتافيزيقا واللاهوت، فإنّ غينون يحدّد هذه المرة القيمة الإبستمولوجية لما يسمى "الترجمة"، فهي أداة لا غنى عنها لخلق حوار جاد ومؤسس، حيث يفتح كل طرف على وجهة نظر الطرف الآخر، وليس الغرض من الحوار الإقناع أو الاقتناع بقدر ما هو حصول اتفاق مبدئي بين الطرفين على أن تحترم "المصطلحات"، أي حفاظها على المعنى الأصيل في البيئة التي

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 106.

2- المصدر نفسه، ص 73.

3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 144.

ظهرت فيها ومحافظتها عليه حتى عند تغير هذه البيئة، مثل الانتقال من الشرق إلى الغرب من جهة، من جهة أخرى أن تحمل حمولة معنوية جديدة، شريطة أن تعبر أو على الأقل تقابل جزء من المعنى الأصلي في بيئتها مثلا من الأخطاء الشائعة المحاولة التي تترجم وتقرن مفهوم "النجاة" في النظرية الهندوسية بمفهوم "الخلاص" في الديانة الغربية وكذلك مقارنة مفهوم "وحدة الوجود" في التصوف الإسلامي بمفهوم "وحدة الوجود" عند اسبينوزا، والواقع أنّ بين هذه المفاهيم بؤنّ شاسع¹، لذلك ينبغي احترام: اللّغة، الرّمز، والترجمة الدّقيقة.

وتحديد قيمة الدّين الإبستمولوجية لم تمنع غينون من الإشارة إلى التّكوين العقلي وبالتالي المعرفي الضّعيف للإنسان الغربي الحديث، وقدراته (لا يتعدى إدراكه في غالب الأحيان المستوى الفردي بأبعاده الحسية، التّفسية والعقلية) المتواضعة التي لا تحوّله فهم الأمور المجاوزة مثل: الميتافيزيقا على نحو عميق وصحيح²، وغلبة العاطفة على بصيرته والتزامه الصّارم والمتزمّت بمناهج البحث العلمي، وعدم قدرته على الخروج عن طوعها، وسعيه الدّائم للبرهنة العلمية (رياضية، منطقية، تجريبية)، وما يترتّب عليها من القول ببطالان الحدس والمكاشفات والإلهامات والتّصورات الباطنية، وميله في غالب الأحيان للتّعصّب لإرثه اليوناني الرّوماني الهزيل، كل هذه المميزات والأسباب جعلت اهتمامه بالدّين محاولة نقد ودحض وإقصاء، وليس محاولة بعث وإحياء واكتشاف، وهذا لا يعني رفض غينون للتّقد بل يؤكّد على ضرورته باعتبار الخطاب الإبستمولوجي في جوهره نقدي، أي أنّ بالإمكان الحديث عن التّقد في مواضيع الدّين والميتافيزيقا شرط عدم المساس بالأسس أو المبادئ التّراثية الخالدة، بل إنّ التّقد للعقائد الدّينية يجب أن يكون في سبيل العودة إلى تلك المبادئ، والقيام بمبادرة تصحيحية للعقائد كلما ابتعدت عنها وحادت عن منهجها.

4-3- روني غينون مرجعا لتاريخ النقاش حول العقائد الدّينية

لقد ساهم غينون في إثراء النقاش حول العقائد الدّينية، عن طريق دراستها وتقديم رأيه حولها على النحو التالي:

أ- الهندوسية Hindouisme

نجد في أعمال غينون احتفاء غير مسبوق "بالعقيدة الهندوسية"، خاصّة في كتابه الشهير: Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues، حيث خصّص الجزء الثالث المكون من ستّة عشر بابا لشرح كافة التّطريات الهندوسية، فيما تضمّ الأبواب المتبقية بقية التّطريات شرقا

1- أنظر: روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 97.

2- أنظر: روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 13.

وغربا، أي أنّ قرابة التّصف من صفحات الكتاب تدور حول العقيدة الهندوسية، هذه الأخيرة التي تقوم على الفيدا، والتي يرى أنّ أصلها غير بشري، وقيمتها الإبستمولوجية تتجلى في كونها لا: "تمثّل المعرفة التّراثية فحسب، إنّها تتضمّن المبادئ والقواعد المشتركة لكل الفروع التّانوية المشتقة من النّظرية، ولا تحتلّ التّطورات التاريخية فيها أدنى أهمية، فلا بدّ أن يُنظر إلى التّراث في كُليّته"¹.

لقد استقى غينون مبادئ وقواعد "النّظرية التّراثية" من العقيدة الهندوسية، هذه العقيدة التي يراها تعبيرا عن "وحدة المبدأ"، فالتّوحيد أو "اللا-ازدواج" مشدود إلى نظريّة معرفيّة ووجوديّة إذن، وبحثه في ذلك المبدأ كان بالعودة إلى ما انطوت عليه "الفيدا" من قواعد لإنتاج معرفة مؤسّسة، ومما شدّه فيها أكثر أن "يرى الهندوسي أن لا شيء يتجاوز العنّوص (العرفان) معرفة العقيدة، وبما أنّ العقل ليس نقيضا للجهل، فليس غير المعرفة تستطيع تبديده بفضل الإقبال على درس الفيديا أو الفيديات"².

عموما يمكن القول أنّ: "التّقليد الهندوسي موجود في كل مكان من أعمال روني غينون، والذي سمّاه بالإرث الأكثر مباشرة للتّقليد البدئي"³، أي الفرع الرئيسي من التّقليد الأصلي، وهذا يسمح ببيان مدى أهمية الفكر الهندوسي، كل التّقاليد التي لا زالت محافظة على صحتها مثل تقاليد: البوهيين، الماسونيين المصريين الكاباليين ترى الهند كأصل من التّقليد البدئي، بل هناك من يعتقد أنّ التّقليد الهندي هو التّقليد الوحيد المتبقي الذي بالإمكان تكييفه مع العقل الغربي"⁴.

وبالإجمال، قدّمت الهندوسية كعقيدة الكثير من الشروح والأفكار الإبستمولوجية، والمبادئ الميتافيزيقية والتي كانت بمثابة قاعدة استناد للمشروع الغينوني ككل.

ب- البوذية Buddhism

يؤدي غينون - كما أشرنا سابقا- دور المدافع عن العقائد التّراثية، لذلك وفيما يتعلق بالبوذية، نجده يردّ على كافة الأغاليط التي حيكت حولها من طرف المستشرقين الغربيين، ويقدم حقيقتها بطريقة تجعلها تأخذ مكانها في تاريخ العقائد الدّينية دون تحريف أو تشويه.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 137.

2- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة، مصر، 1998، ص 88.

3- Pierre Feuga, René Guénon et l'hindouisme, Article paru dans la Connaissance des religions, N° 65-66, 2002, p65.

4- Ferran, Papus Eugène Nus, Julien Lejay et Stanislas de Guaita, la science secrète(1890), nouvelle edition, arbre d'or, paris, 2009, P23.

اهتمّ الغربيون بالبوذية أكثر من أي عقيدة شرقية أخرى، ويعزو غينون ذلك لعدّة أسباب، أولها: أنّ البوذية أقرب إلى المفاهيم الغربية عند مقارنتها بالعقائد الشرقية الأخرى، ثانيها: سهولة دراستها عند الغربيين وتناسبها وهيكل نظرياتهم. وأبرز ما اهتمّ به المستشرقون في دراستهم للبوذية هو البحث عن التشابهات الموجود بينها وبين نظرياتهم، فأكثروا من الشروح المخلّة حولها، فوصفوها بالدين تارة، وبالفلسفة أو علم النفس تارة أخرى، والحقيقة أن البوذية في نظر غينون ليست دين (إلحادي، توحيدي، تعددي)، فهي حتى وإن كانت تتسم بالعاطفة (حضور الوجدان) لكنها ليست نظرية أخلاقية، و"التعاطف" بالمفهوم البوذي يرادف "الإحسان" بالمفهوم الإسلامي وليس "الشفقة" بالمفهوم الشوبنهاوري، وظهور ذلك العنصر الوجداني كان بسبب ظروف خاصة، وهي التلاءم مع الشعوب الخارجة عن الهند، كما أنّها ليست علم نفس هذا الأخير حقل حديث نسبياً ظهر في الغرب في زمن متأخّر لا يتعدّى زمن جون لوك (John Loke 1632-1704) ، أحيراً هي ليست فلسفة يمكن أن توصف بالتفاؤل والتشاؤم، فهي لا متفائلة ولا متشائمة، والوعي المراد بلوغه أرقى مما وصف شوبنهاور¹، إنّ أرقى وعي في البوذية أو "وعي النرفانا" ليس موجود سلفاً، وليس معطى قبلي، وإتّما يجري الوصول إليه من خلال إتباع طريق مرسوم بدقة، وهو طريق سرّي للغاية يسعى فيه "الأنا البشري" نحو "اللامتناهي" لتحقيق السكينة، وبعبارة أخرى رغم "وضع الزهبان البوذيين نصيب أعينهم هدفاً هو نفس الهدف الذي وضعه المؤسّس: أن يبلغوا وعي "النرفانا" لكن بما أنّه من الغرور أن يدّعي امرئ بلوغ هذا الوعي دفعة واحدة، وُضعت قاعدة الالتزام بالسير على طريق التّحقق بالبوذية أن يصير المرء "بودهي ساتو"، وهي صيغة البوذا نفسه قبل الاستنارة"².

يُميّز غينون في البوذية بين طريقتين: طريق العامة وطريق الخاصة، بين السواد الأعظم من الناس والصفوة بين الظاهر والباطن، عن طريق الإشارة إلى مدرستين يمكن عدّها حتى مرحلتين في سبيل التّحقق بالنرفانا فالمدرسة الأولى تسمى ماهايانا Mahayana أو المركبة العظمى، وبمفهوم غينون الطّريق الأكبر، وتمثّل النّظرية الكاملة وتحتوي على العناصر الميتافيزيقية التي تشكّل جانبها الأعلى، بينما الطريق الثاني، أو هينايانا Hinayana أو المركبة الصّغرى، أو الطّريق الأصغر، فتعبّر عن الشّكل الخارجي (الظواهر الخارجية)، وفي

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 143-145.

2- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مرجع سابق، ص 93.

الغرب عادة ما يُهمل الطريق الأول بل ويُعتبر انحرافاً، بينما يتمّ الاهتمام بالطريق الثاني¹، وهذا راجع لسهولة وظاهريته.

للبودية إذن طريقان: طريق عام مرئي معلوم للناس عامة، وآخر خفي باطني محبوب عن عوام الناس ومعلوم للخاصة، وبعبارة أدق لها تصوران للعقيدة: تصور دنيوي وآخر سرّي للراسخين في العرفان، يقدم مقولات الطّبيعة ومبادئ العقل، ولا يلقي أهمية ببواعث الأخلاق والعقلانية والعواطفية، فهي إدراك خالص ومعرفة تامّة أو حكمة (ميتافيزيقا).

وبما أنّ البوذية تفرّعت من الهندوسية، فإنّ غينون لا يغفل الحديث عما يسميه "التناسب" بين النّظرية التّراثية وبقية الفروع: فوجود عقيدة أقرب إلى التّقليد البدئي يعني وجود تفرّعات ثانوية تبدو ظاهرياً مختلفة لكنّها في الواقع تعبير بطريقة جديدة عن العقيدة الأم؛ بما يتيح استمرارية تواصل الموروث في كل زمان ومكان والسؤال الذي يُطرح هنا: هل تستطيع هذه الفروع التي صارت هي الأخرى تقليد قائم بنفسه مثل البوذية أن تستغني عن أصولها (الهندوسية)؟. الإجابة عن هذا السؤال هو أنّ كمال النّظرية يقتضي منح الاعتبار لكلّ التّيارات المنشقة عنها على عكس النّظرية الأصلية التي تحمل بذور الجانب الذي يسمى ميتافيزيقا (القسم الأعلى والأهم)، فإنّ التّطبيقات المشتقة رغم أنّها تبدو ظاهرياً مفتقرة إلى الميتافيزيقي، فإنّ تلك المبادئ توجد فيها داخلياً، فلا يمكن الحديث عن أصالة نظرية منشقة (باعتبارها موروثاً) إلّا بتكامل الظّاهر والباطن فالباطن ما يربطها بالأصل والظاهر التّكيّفات الحاصلة مع البيئة الجديدة، لذلك: "فإنّ البوذية كانت مُقدّرة حقاً للشّعوب غير الهندية، إلّا أنّه كان يلزم أن تولد من الهندوسية ذاتها، حتى تستطيع أن تكون وعاءً لتلك العناصر التي يجب أن تتحقّق في مكان آخر بعد إجراء عملية التّلاؤم اللاّزمة"².

ج- الطّاوية والكنفوشوسية confucianisme et taoïsme

نجد في الصين أنّ الطّاوية والكنفوشوسية يتكاملان ويعبّران عن نفس "التّراث الصّحيح" بطريقتين مختلفتين فإذا كانت الطّاوية هي الممثل للمعرفة المبدئية (الميتافيزيقا) أو الأصول والمبادئ الحاكمة على ما سواها، فإنّ الكنفوشوسية تطبيق للطّاوية أو لتلك المبادئ في الميدان الاجتماعي تطبيقاً عملياً، فالأولى تمثّل

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر نفسه، ص 147، 148.

2- روني غينون، مغل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 151.

المذهب الباطني من التّراث، بينما الثّانية تمثّل المذهب الظّاهري، وربما هذا ما يفسّر الجهل بالطاوية في الغرب فهي مخصوصة بصفوة منغلقة لا تظهر في الطّروف العادية، عكس الكنفوشيوسية الموجهة للعمامة¹.

تأسيسا على ما سبق، يظهر الدّور الجليل الذي تقوم به الطاوية، وهو دور مستور وخفي وغير مباشر في نفس الوقت، والذي يصفه غينون على شاكلة الوصف الأرسطي "بالمحرك السّاكن"، فهي لا تتدخّل في أي نشاط خارجي "تّيّار الأشكال"، وبالرمزية التّراثية هي ليست نقطة في محيط "العجلة الكونية"، بل قطب دورانها ومعيار انتظام حركتها².

إبستمولوجيا أو معرفيا، فإنّ الطّاوية هي المعرفة الخالصة (اللا-فعل) بينما الكونفوشيوسية فعل، وأرقى مقام يمكن بلوغه فيها هو "مقام الحكيم الكامل"، ولا يتمّ الوصول إليه إلاّ بالتحقّق بالمعرفة، هذه الأخيرة التي من الضروري التّأكيد - كما في كلّ مرّة - على أنّها ليست العلم، ولا الفكر المنحصر في العالم الظّاهري³.

هناك جانب متعالٍ في العقيدة الطّاوية، يُعبّر عنه بمبدأ من مبادئ الوجود يسمّى "الفراغ"، وكل شيء تابع لذلك المبدأ، فما السّماء سوى انعكاس له، وما الأرض إلاّ انعكاسا للسّماء، وهكذا لا يتمّ معرفة العالم مبدأً وغايةً إلاّ بالاستناد إلى ذلك المبدأ، والمبدأ أيضا يسمّى "الطاو" هذا الأخير بالإضافة إلى كونه مبدأً، هو طريق تحقّق المبدأ، وكل شيء بما فيها الطّبيعة هي ثمرة للطاو وقوانينه⁴.

تلخيصا لما سبق يمكن القول أنّ غينون في دراسة لأهمّ العقائد الشّرقية (الهندوسية، البوذية، الطاوية الكنفوشيوسية) ركّز على طريقة تفرّع هذه العقائد عن التّقليد البدئي أو حتى التّقليد السّابق، أي ركّز على نمط التّبلور التّاريخي، فإذا كانت الهندوسية هي العقيدة الأم في نظره لأنّها كانت الأكثر قربا من ذلك التّقليد والأقدر على التّعبير عنه وصياغته في شكل ملائم، فالعقائد الأخرى لها نصيب من نفس التّقليد، فهي بتفرعها عن الهندوسية وتكييفها زمانيّا ومكانيّا استطاعت أيضا أن تعبّر عن ذات التّقليد وتحافظ عليه، بل وتوسّعه معرفةً وتطبيقاتٍ.

1- روني غينون، الميتافيزيقا الشّرقية، مصدر سابق، ص 46، 47.

2- المصدر نفسه، ص 47، 48.

3- المصدر نفسه، ص 43.

4- سيد حسين نصر، الإنسان والطّبيعة، مرجع سابق، ص 96-98.

د- اليهودية والمسيحية والإسلام Judaïsme Christianisme et Islam

إنّ التّكليف الحاصل بين التّقليد البدئي والعقائد لا ينطبق على المجموعة المكونة من الهندوسية والبوذية والطاوية والكنفوشيوسية فحسب، بل ينطبق على مجموعة الأديان السّماوية أو التّوحيدية، أي: اليهودية والمسيحية والإسلام، وقبل الوصول إلى تحديد كفيّة حصول تكليف التّقليد في هذه العقائد، أو تكليف ما يسمى بمبدأ "التّوحيد"، لا بدّ من إشارة مقتضبة إلى مكوّنات هذه العقائد.

تتكوّن العقيدتين خاصّة اليهودية والإسلام من جانبيين هما الظّاهر أو الشّريعة والباطن أو الحقيقة، وإذا كان الظّاهر يتجلّى في الشّريعة الموسوية والمحمدية، فإنّ الباطن يتجلّى في "التّصوف" في الإسلام، وفي "القبالة" Kabbale في اليهودية، وإذا كان التّصوف الإسلامي غنيا عن التّعريف، فإنّ القبالة تتسم بالغموض، خاصة مع قلة الدّراسات حولها في العالم الإسلامي، من ناحية التّعريف فإنّ "قبالة" لغويا مشتقة من الجذر "ق ب ل" المشترك بين اللغتين العربية والعبرية، ويعني أساسا العلاقة بين شيئين متقابلين، إصطلاحيا كلمة "قبالة" تعني التّقليد بالمعنى العام، أما بالمعنى الدّقيق فإنها تدلّ على التّقليد أو الثّراث الباطني البدئي في العقيدة العبرية¹ عموما فإن القبالة "عقيدة تقليدية، وأصل العملين الأساسيين لهذه العقيدة حسب بعض المفكرين يكمن في سفر الجزيرة والزوهار Zohar، وهو تقليد ذو طابع سرّي باطني غامض"²، إذن ونظراً لسريّة هذه العقيدة فهي تمثّل الجانب الباطني من الدّين اليهودي، هذا الجانب العصي عن الفهم العادي، والذي لا يلجّه إلاّ الخاصة بما يفوق الفهم البشري وحدوده.

وتبعاً لرأي الحاخامات الأكثر شهرة، فإنّ موسى خشي التّفسيرات الخاطئة التي ستقدّم بعده للكتاب المقدّس مع مرور الوقت؛ فلجأ إلى قانون شفهي قدّمه لرجاله المخلصين، والذين يقومون بنقله لرجال آخرين في سرّيّة تامّة؛ لضمان استمرارية ووصوله إلى الأجيال اللاحقة، يسمى هذا القانون الشّفهي "القبالة"، وهي كلمة عبرية تعني: "ما تمّ استلامه"، و"ما يأتي من مكان آخر"³. بهذا المعنى تكون القبالة وحي من لدن الله ألقاه على موسى بواسطة الملائكة.

تعبّر القبالة عن النّظام الكامل للأشياء: كالنّظام الأخلاقي والروحي، رغم كونها ليست بدين ولا فلسفة ولا تعتمد على العقل والسلطة والإلهام، ودور القبالة المنزلة من السّماء (وحي) تحديد الطّريق للإنسان

1- René Guénon, formes traditionnelles et cycles cosmiques, Gallimard, pp26, 27.

2- Ferran, Papus Eugène, la science secrète, P21.

3- Papus, le tarot de bohémien, Arbre d'or, suisse, 2009, p14.

لاستعادة نبه وسعادته وفضيلة بعد عصيانه ونزوله من الفردوس (طرده من المركز)¹، فغاية المرید في القبالة وهدفه ليس سهلاً، ألا وهو: استعادة الوضع الفطري أو البدني الذي ابتعد عنه بفعل الخطيئة الأولى، وهو طريق ذو درجات وتعقيدات بالغة والمعارف المتعلقة به سرية للغاية.

تعبّر القبالة عن مراحل المعرفة والمراقي المؤدية إلى استعادة الحالة البدئية عن طريق فك شيفرة الرموز المؤسسة على حروف الاسم الإلهي، وإذا كان المجد الإلهي عرش يخفيه حجاب كوني (موجودات وأفعال بشرية)؛ فإنّ السبيل إلى بلوغه ليس متعذراً بل متاحاً، حيث يتمّ التدرّج عبر درجات ومراحل للوصول على الصّفات الإلهية والإتحاد بمركز العالم مكان تجلي السّكينة (الشّاكناه) مجمع الصّفات الإلهية، فلا يمكن إدراك حقيقة المقدّس إلاّ انطلاقاً من الصّفات التي تمّ بها خلق العالم². هكذا تسائر الانطولوجيا (الخلق والوجود) الإبستمولوجيا (التأمّل والتركيز) في المأثور العبراني، حيث يشكّلان حقيقة الاسم الإلهي وحمولاته المختلفة وهذا التداخل المرتكز على الاسم القدسي يجعل من المعرفة هي الوجود في النقاش العقائدي حول القبالة.

وحيثما يتعلق الأمر بفكرة الاقتباس، يرفض غينون اقتباس العبرانيين من العقائد الأخرى بناء على ملاحظات سطحية ساذجة، رغم تعبيرها عن الحقيقة الواحدة التي يرمز إليها بالتقليد البدئي، ومع ذلك "ليس هناك مبرراً كافياً للإقرار هنا بوجود اقتباس للديانة اليهودية من ملل أخرى غريبة عنها"³، كما لا يجب ربط ذات العقيدة بعقائد وفلسفات أخرى مثل الأفلاطونية المحدثة، وحتى وإن حدث ارتباط بينهما فهو يدلّ على أن الثانية هي التي اقتبست من الأولى والعكس غير صحيح، ودليل ذلك أن الأفلاطونية المحدثة مذهب ظاهري يستند إلى معطيات باطنية، بينما القبالة باطنية لها علومها الخاصة بها، والتي لا يوجد لها مناظر في ملّة أخرى، مثل "علم الأعداد والحروف"⁴.

إنّ كلا من اليهودية والمسيحية والإسلام تعبّر عن نفس "التقليد" وهو التقليد المسمى "الإبراهيمي أو التّوحيدي"، "فالتّوحيد الموحى به إلى إبراهيم يتمّتع بتوازن تام بين الظّاهر والباطن، لكن على حال من عدم التّمايز الفطري أو البدئي، بالرّغم من أنّ الأمر لا يتعلّق في جميع الأحوال إلاّ ببدئية ذات صلة بالأديان في الأروقة السّامية وحدها. بموسى، أصبح الظّاهر تقليد، أي أنّه عيّن لها شكل دون أن يمّس منه الجوهر

1 -Ad-franck, la kabbale ou la philosophie religieuse de hébreux, Arbre d'or, Suisse, 2009, p.p28, 37.

2- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مرجع سابق، ص ص108، 109.

3- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص31.

4 - René Guénon, formes traditionnelles et cycles cosmiques, pp29, 30.

وبالمسيح، أصبح الباطن بنوع ما تقليداً، وبمحمد، أعيد تشييد التوازن الأولى، وبه كانت خاتمة دورة الوحي التوحيدى¹، فبينما تركّز اليهودية على الشكل وترفعه إلى مصاف التقليد أو المعبر عنه، تخالفها المسيحية فتحعل من الباطن هو المعبر عن التقليد، أما الإسلام فيجمع بين الاثنين فهما معا يعبران عن المبدأ الأساسي أو "التوحيد"، والذي هو الإقرار بأن "المبدأ الحق لكل وجود هو في الأساس واحد"².

عموما إنّ غينون كان على اطلاع واسع بالميتافيزيقا والعقائد والدين والتصوف والعلوم، ويشهد على ذلك تطرقه إلى كافة هذه المواضيع في مؤلفاته، إلى جانب استناده إلى أهم المتون التي تتعلق بها سواء كانت: الفيدا أو الطاو أو الزوهار، أو الإنجيل، وتقديمه فهمه الخاص والمتنوع لها، بل والقيام بمقارنات عديدة تبين مدى التكافؤ الحاصل بين كافة العقائد، والذي يثبت لاحقا عن طريقه أنّها امتداد لها يسمّى "الملة الأصلية الأولى" والمستمرة في تنوع الأشكال الظاهرية، لذا تستحق مؤلفاته أن تكون مرجعا لتاريخ الأديان والفلسفة.

1- فريتنجوف شيؤون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارن الأديان، مرجع سابق، ص115.

2- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص39.

نتائج الفصل الأول

- 1- تركز المفاهيم المقدمة للدين على بعض الجوانب من حياة الإنسان، مثل: الجانب الاجتماعي والنفسي والروحي، غير أن تعريف غينون يركز على هذه الجوانب ككل حيث يركز على المعتقدات والطقوس والنظام الأخلاقي بالإضافة إلى بيان منزلته ودوره ضمن التراث الروحي ككل.
- 2- طبيعة العلاقة بين الدين والابستمولوجيا يمكن النظر إليها من عدّة زوايا: أولاً الدين والابستمولوجيا بصفتهما معرفة، ثانياً الابستمولوجيا كسبيل لفهم المعتقد الديني، ثالثاً الابستمولوجيا بصفتهما تابعة للدين ومنطوية تحته، رابعاً الابستمولوجيا باعتبارها ضداً للدين، وعلى العموم تقترب رؤية غينون من الاتجاه القائل بأن الابستمولوجيا تابعة للدين؛ لأن الأخير هو الحاكم على كل المعارف الإنسانية، بحيث يمنحها المبادئ أو الأسس، وبالتالي يمنحها شرعية أن تساهم في حفظ التراث.
- 3- على الرغم من تطوّر البحوث الابستمولوجية للعقائد الدينية مؤخراً؛ إلا أن هناك مسيرة تاريخية طويلة ساهمت في بلورتها خاصة منذ القرن الخامس عشر، وطوال قرون الحداثة اللاحقة، ولقد تطرقت بحوث غينون إلى تلك المسيرة التاريخية ببيان تأثيراتها اللاحقة على الدراسات العقائدية، ولم تكنف بمجرد السرد، مما ساهم في بلورة رأيه الصريح، وأهم تلك الأسباب والأشد تأثيراً في نظره إنما كان ظهور المسيحية البروتستانتية وتعاضلها بل وتحولها إلى حركة هدامة تتلاعب بأسس العقيدة الدينية، وتخلخل صغتها التقليدية الصحيحة.
- 4- نظرية المعرفة على بساطتها كما تبدو في البحوث الفلسفية، أصبحت بالغة التعقيد ضمن المشروع الغينوني لأنها رامت في النهاية: الانفتاح اللامشروط واللامحدود ضمن الآفاق أو مراتب الوجود من جهة أولى وضمن الأنفس أو ما يتجاوز الفردية البشرية من جهة ثانية، والأكثر من ذلك جعلت مالا يمكن معرفته قابل لأن يعرف، فتحول السؤال معه عن إمكانية المعرفة، إلى كيفية الوصول إلى ما يبدو أنه لا يمكن معرفته.
- 5- نستشفّ من خلال مبادئ الميتافيزيقا السبب الحقيقي وراء صمود المعرفة الحقيقية في الحضارات الشرقية، وضمورها أو اضمحلالها في الحضارة الغربية، فخدمتها الدائمة واللامشروطة للإرث أو التقليد وإعراضها عن الانفتاح الحريء، وفوق ذلك تعاليها عن الجدل الغث، ساهم في استمرارها، وهي نفس مميزات الأسس الدائمة أو الخالدة.

الفصل الثاني: العقائد الديّنية

والنقاشات الإستيمولوجية المقارنة

تمهيد

1- الدين، العلم، الحقيقة والأنساق المعرفية

2- العقائد الدينية والعقلانية

3- العقائد الدينية بين الميثوس واللوغوس: جدلية

الأسطورة والحكمة

4- العلوم المعرفية والانفتاح المعاصر على

الاعتقادات الدينية

الفصل الثاني: العقائد الدينية والنقاشات الاستيمولوجية المقارنة

تمهيد الفصل

يتضمن هذا الفصل تحليلاً نقدياً لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة وكافة العلوم المعرفية باعتبارها جميعاً تدخل في نطاق العقلانية، والعقلانية هنا ليست بمعنى واحد بل بعدة معاني، أبرزها المعنيين التراثي والحداثي وما بينهما من بون شاسع، بمعنى آخر يهدف الفصل بالدرجة الأولى إلى بحث مدى عقلانية العقائد الدينية خاصة العقائد التوحيدية التأليهية، في ظلّ انتشار بمقاييس العقلانية الديكارتيّة التي أحكمت قبضتها على كافة المجالات الروحية والمادية، مع الاهتمام أكثر ببحث واقع العقلانية بين الدين والعلم من وجهة نظر غينون، بتسليط الضوء على مسألة التعارض القائم في ظل الأزمة الروحية والعلمية المعاصرة، مع التركيز على مدى قابلية كلاً من الدين والعلم في إيضاح الحقائق كما هي، خاصة وأنّ الكثير من الباحثين ينحون منحى يفهم التصديقات الدينية على أنّها "خالية من المعنى" بتعبير الوضعية المنطقية، هذا ما يستلزم ضرورة تحليل مشكلة إثبات عقلانية العقائد الدينية والتحقق من تصديقاتها.

وفي حدود هذا الفصل يحضر أيضاً بحث إمكانية الدمج بين الدين والعلوم المعرفية، من خلال بيان علاقة الوحي بتلك العلوم، ومدى إمكانية تقديم تفاسير دينية إلهية على ضوء تلك العلوم.

1- الدين، العلم، الحقيقة، والأنساق المعرفية

تطرح العلاقة بين الدين والعلم تساؤلات مستمرة في الحقلين العلمي والايستمولوجي المعاصر، خاصة في ظل اعتبار العقائد الدينية برزخ يحول بين التفسيرين العلمي والخرافي، ونفي أي تطابق بين الدين والعلم، وتجدر الإشارة أن موقف غينون من القضية واضح جدا، حيث يبيّن نطاق كل مجال من المجالين، وإمكانية اتصالهما من عدمه، بالعودة إلى العقائد الدينية التوحيدية، وكذا بالاستناد إلى أبرز منجزات وطرائق ومناهج العلوم المعاصرة.

1-1- العلوم المعاصرة وعلاقتها بالدين

دراسة إشكالية طبيعة العلاقة بين العلم والدين ليست بالجديدة، ولا الثابتة، ولا أحادية الاتجاه، بمعنى أنها ظهرت منذ زمن بعيد، وتتبدل مع تبدل الرؤى العلمية والفلسفية، ويمكن دراستها وفق عدّة مسارات وهذا ما أدى إلى ظهور عديد الاتجاهات منها: الاتجاه التوفيقي المشهور خلال العصور الوسطى، والاتجاه المضاد الذي ينفي إمكانية التوفيق ويقول بالتعارض، والذي تطوّر في العصور الحديثة، والاتجاه الذي يؤكد تمايزهما فلكل منهما حقله ومجاله المعرفي الخاص به الذي ظهر أخيرا، لذلك يمكن تحديد موقف غينون بتحليل رؤيته للاتجاهات الثلاث على النحو التالي:

أولا: لقد فرض تراجع الدين في المجتمعات المعاصرة وتطوّر العلم عودة النقاش حول علاقة العلم بالدين، ما دفع بالبعث إلى البحث عن محاولات لإعادة ربط الطرفين، حيث ظهرت على حدّ تعبير غاستون باشلارد Gaston Bachelard (1884-1962) مطالب طنانة للجمع بين علم الكونيات واللاهوت¹.

ردّا على هذا الاتجاه، يرى غينون أنه لا مبرر لكلّ المحاولات التوفيقية بين العلم والدين، كما لا ضرورة للأخذ بنتائج العلم ومحاولة تفسيرها على ضوء العقائد الدينية، والتّصوص الوحيانية، أو حتى ملاءمتها معها بغية الإيفاء بغرض واحد، وهو التأكيد على صحة عقيدة دينية معيّنة، وفي هذا الإطار يذكر غينون: أن العلم الظاهري قد يخرج عن حدوده الضيقة التي انحصرت فيها مفاهيمه، أو يصبح أقلّ تصلبا ومادية مما كان عليه في القرن الماضي، حيث يقترب من الروحانية، لكن هذا لا يعني أنّ ذلك العلم يلتقي بالدين والعلوم التراثية، بل يستحيل هذا الالتقاء وينتفي لعدة أسباب، ها هنا، يتقرّر -في تقدير غينون- التباين بين العلم الظاهري الحديث والعلم التراثي، من ثمّ يختلف العلم الظاهري مع العقائد الدينية باعتبارها هي الأخرى من التراث

1 - Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, librairie philosophique jvrin, Paris, 1947, P16.

صحيح أنّ العلم الظاهري يخرج أحيانا عن الممارسات والتطبيقات المرتبطة بالكم، والعالم المادي، والقوانين المعتادة، فيظهر شكلياً أنّ العلم في طريقه إلى الالتقاء بالدين ولما لا التّطابق معه، لكن الحقيقة غير ذلك، بل إنّ هذه الطريقة في محاولة إثبات صحّة عقيدة دينية معيّنة، طريقة بسيطة وساذجة في نفس الوقت¹.

إنّ النظريات العلمية تتطوّر وتتجدّد حيث تعدد الآراء وتختلف حولها بين فترة زمنية وأخرى، وأحيانا تبدل تماما، والمثال الأبرز عن ذلك في الفيزياء قائم بين نظريتين هما: ميكانيكا الكم التي هيمنت منذ القرن الخامس عشر في الفيزياء، وتصلح في وصف وتفسير الظواهر ذات الكتل الكبيرة، والنسبية التي قلبت النظرية الأولى التي لا تستطيع وصف الكتل متناهية الصغر، فكلّ منهما نظرتها الخاصة والمختلفة إلى الزمان والمكان والمادة، بل حتى النظريات التي حاولت تفسير نشأة الكون على ضوء العلم قد اختلفت وانقسمت إلى عدّة آراء، آخرها اعتقاد "نظرية النسبية العامة" أن سبب نشأة الكون ليس كامن فيه، فهو مجرد احتمال في حالة معينة من الوجود من بين إمكانيات لا محددة، وهذا يدلّ على نسبية العلم المعاصر، بينما العقائد الدّينية خاصة التّوحيدية تفتق مبدئيا على عقيدة واحدة تفسّر بها طريقة نشأة العالم، وهي "عقيدة الخلق"²، فأثبّت للعلم أن يدعم الدّين أو يفسّره أو يسنده والأخير ثابتة قضاياه دائما، فلا تتبدّل عقائده أو تتغير كما يعتقد غينون، وعليه فكل محاولة علمية لتفسير بعض العقائد الدّينية لا تصحّ لأنّ: "كل تفسير يجب أن يصدر من أعلى إلى أسفل وليس من أسفل إلى أعلى، ولهذا التّشبيه عندنا -يقول غينون- أهميته الخاصة، لأنّه يبيّن بصورة مباشرة السبب الذي جعل العلم الحديث خالٍ من كل قيمة تفسيرية حقيقية"³، فهو علم لا ينطلق في تفسيره من المبادئ بل من التّنتائج التي يتمّ التّوصل إليها على ضوء المنهج التجريبي.

بمعنى أنّ تتالي الإنجازات العلمية وتعاضمها لا يعني ضرورة رفع العلم من شأن الدّين وتعويضه، فلا يجب أن نجعل العلم بابا لدخول ميدان الدّين وتفسيره، لأنّ محاولة استغلال المنجزات العلمية في سبيل إثبات العقائد الدّينية تلحق الضرر بالدّين، فبدلا من أن تعيد له قيمته تزيد من إقصائه. من هنا فإنّ دعم العلم للدّين مشروط بكون العلم ذو قيمة تفسيرية قائمة على المبادئ الخالدة؛ وبما أنّ العلم لا يملك أدنى قيمة تفسيرية، ولا تقوم له قائمة على المبادئ الحقيقية، تسقط قيمة الدّعم، بل إنّ الدّين ليس بحاجة إلى دعامة

1- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص188.

2 - Hamza Benaissa, Lumières de la certitude thèmes coraniques et initiatiques, éditions elmaarifa, Alger, pp172-176.

3- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، المصدر نفسه، ص23.

علمية في الأساس كما يعتقد غينون¹، عموماً إنّ دعاة التوفيق بين الدين والعلم يرون أنّ الأول يدعم الثاني أو أنّ الثاني يدعم الأول، أو أنّ أحدهما يكمل الآخر وهذه الآراء كلها مما لا يدعمه غينون.

رداً على الاتجاه الثاني يعتقد غينون أنّ العلم والدين غير متناقضين، صحيح أنّ العديد من الفلاسفة قد دعموا فرضية الصّراع، ورجحوا أنّ تكون العقائد الدينية هي مصدر ذلك الصراع، فحدّة معارضة الدين للعلم راجعة بالدرجة الأولى إلى ارتباط العقيدة بالكنيسة والنّظام الأخلاقي، فالشك في العقيدة ينجم عنه ضعف سلطة رجال الكنيسة وتهديد مصالحهم، والأكثر من ذلك تدمير الأخلاق، لأنّ الواجبات الأخلاقية مستمدة من العقائد فقط، وبشرح أكثر تفصيلاً، بما أنّ الدين مُكوّن من ثلاثة عناصر مترابطة فيما بينها هي: العقيدة الكنيسة والنّظام الأخلاقي الحاكم، هذا في الغرب وضمن الرؤية المسيحية طبعاً؛ فإنّ شك العلم في العقيدة وحدها كاف لإسقاط الكنيسة، ومن ثمّ الأخلاق، والنّظام الحاكم المستنبط في تلك العقيدة، وهذا ما يفسّر فرضية الصراع بين الدين والعلم وفق الرؤية التاريخية للقضية، لذلك فمنذ بداية النهضة وباسم العلم والإنسان بدأ الانسلاخ من العقائد الدينية، وتمّ رفض ممارسات الكنيسة التي عادة ما كانت باسم الربّ، مثل: محاكم التفتيش، صكوك الغفران، والوسائط الروحية المتمثلة في شخص الكاهن، مما تجلّى للعيان أنّه صراع بين العلم والدين، الكنيسة العامل الأسمى في الاعتقاد بفرضية الصراع بين الدين والعلم².

عموماً فإنّ المفكرين القائلين بالتناقض والتعارض بين الدين والعلم يستندون إلى الأحداث التاريخية ونظرتهم تبدوا سطحية، بل إنّ أندرو ديكسون وايت Andrew Dickson white (1832-1918) في كتابه "بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى"، رأى أنّ الصراع والتناقض يتجلّى في علم الفلك والجغرافية في "محاكمة غاليليو"، الذي وقف ضدّ "النّظرية الكوبرنيكية"، وقد ردت الكنيسة على إدعاءاته بمثال وقوف الشّمس ليوشع، وقد دعمها اللاهوتيون في موقفها، بالتأكيد على وجود دعائم ثابتة للأرض وجريان الشّمس كل يوم بين طرفي السماء، كما يتجلّى أيضاً في العلوم الطّبيعية في "الداروينية"، أو نظرية النّشوء والارتقاء³، بمعنى أنّ اعتقادات الكنيسة لا جدال حولها، فما أقرته النّصوص الدّينية والتّفسيّرات الأولية حول تلك النّصوص سواء كانت تتعلق بالروح، أو بالمادة وطبيعتها وقوانينها، وما يحكم العالم ككل لا

1- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 10.

2- برتراند رسل، الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دط، دار الهلال، القاهرة، مصر، ص 5.

3- أندرو ديكسون وايت، بين العلم والدين: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علم الفلك والجغرافيا والنشوء ترجمة إسماعيل مظهر، دط، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014 ص 44.

تنتقض، وإن كانت عكس ما توصل إليه العلماء عبر محاولاتهم التجريبية والبحثية باستخدام وسائل ملموسة مما زاد من شدة الصراع بين الدين والعلم.

يقول غينون في معرض رده على فرضية الصراع ما يلي: "لا يمكن أن يدخل حقيقة في تصادم للسبب البسيط وهو أهما لا ينتميان إلى نفس المجال، وكيف لا يمكن رؤية الخطر في البحث عن نقطة ارتكاز للعقيدة المتعلقة بالحقائق الثابتة الأزلية في ما هو الأسرع تغييراً والأقل يقيناً"¹، فغينون هنا يتبني الفصل بين المجالين المقدس والدنيوي، أو القطعي والظني، أساساً للرد على دعاة التعارض بين العلم والدين، فالعلم قائم على قضايا ظنيّة في غالب الأحيان، بل حتى ما كان يعتقد أنه فرضيات قطعية دخل بالبحث المستمر في التسيبية والتبدل، لذلك فتلك الفرضيات غير القطعية والمرتبطة بالعلم المادي، لا يمكن اتخاذها ركيزة للعقيدة الدينية، أو للإثبات والنفي لأنّ العقيدة تقوم على أسس خالدة، ولا تقبل الجدال، والأكثر من ذلك تتجاوز العالم المادي وتعلو عليه، وبعبارة أخرى، إنّ كون النظريات العلمية غير قطعية، أي كونها مجرد فرضيات يباعد بينها وبين العقائد الدينية التي هي وليدة حقائق عرفانية إلهامية وميتافيزيقية²، وهذا كاف لرفع التناقض بين الدين والعلم.

لا يصحّ إذن في اعتقاد غينون أي محاولة لتقدم تفسيرات مادية حول ما جاءت به العقائد الدينية من آراء حول الكون والإنسان، فإذا ما تعارضت مع نظريات العلم يتمّ الجزم بوقوع الصدام بين الديني والعلمي ذلك أنّ المجال المادي ضيق وليس في وسع العلم أن ينكر أو يثبت ما جاءت به الأديان لمجرد عجزه عن تجاوز العالم الحسيّ واللوم يقع كلّهُ هنا على العلم لتدخله في مجال لا يحيط به وسائلها ومنهاجا، وبعبارة غينون: "إنّ العلم العمومي الذي تطوّر خلال القرون الأخيرة ما هو إلّا بحث في العالم المادي، قد انغلق فيه حصريّاً ومناهجه لا تقبل التطبيق إلّا في هذا الميدان وحده، وتوصف بالعلمية، وأنها الوحيدة دون سواها التي تستحق هذا النعت، ويعني هذا إنكار أي علم لا يتعلق بالأشياء المادية"³، ومعلوم أنّ كل ما هو مادي يكون في مرتبة دانية (تحت الروحي) وقد يتخذ طابعا سلبيا تماما إذا ما تهادى في ماديته.

إنّ غينون لا يلوم العلمانيين حينما يحصرون العلم فيما هو محسوس (تفسير الظواهر الطبيعية)، لأنّهم لا يستطيعون تجاوز هذا المجال، وإمّا لومه يقع على إنكارهم وجود عالم آخر، وحياسة بعض الناس لملكات وقدرات ومناهج تخولهم فهمه وولوجه، فمثلهم كمثل العميان الذين حتى إن لم ينكروا وجود النور، ينكرون

1- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 10.

2- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 57.

3- المصدر السابق، ص 94،

وجود حاسة الرؤية لأنهم محرومون منها¹، فطالما أنّ المعرفة حسّية وتجريبية فإنّ كل معرفة مفارقة، وكل دليل ميتافيزيقي عليها يجري تنحيته جانبا باعتباره معدوم القيمة العلمية، فكل دليل يجب أن يترك تتحققا واقعيا وشاهدا ماديا، يأتي من الخارج، وهذا هو المبدأ البسيط الذي يستند عليه العلم، والذي يوحى بوجود صراع بينه وبين الدّين.

تأسيسا على السّابق، ودعما للموقف الثّالث، يطرح غينون موقفه الصّريح من القضية، حيث يؤكّد على انفصال الدّين والعلم بانفصال المجال والمنهج والهدف، مما يستوجب ضرورة احترام العلم للدّين، وعدم تعدّي مجاله لأنّ هناك أمور دينية قطعية لا يمكن للعلم النّسبي الخوض فيها. بمعنى أنّه لا يمكن الاعتماد على المعطيات التّجريبية ومحاولته اتّخاذها وسيلة لإبطال أو دحض بعض القضايا الدّينية، ذلك أنّ أغلب القضايا العلميّة تتغيّر بمرور الوقت، وقد تصبح بعضها خاطئة لأن مجالها ضيق، بينما القضايا الدّينية صحيحة ثابتة ودائمة أو خالدة لأن مجالها خارج عن عالم الظواهر مثلها مثل الميتافيزيقا².

إذن يدعو غينون إلى إلزامية احترام ما يفصل الدّين عن العلم من حدود موضوعية، وهذا الشّروط بغضّ النّظر عن مساهمته في حلّ إشكالية التّعارضات أو التّكاملات بين الدّين والعلم، يساهم بدرجة كبيرة في الدّفاع عن المعرفة الدّينية أمام تنامي المعرفة العلميّة، والتّجريبية الكميّة، فهي موضوعه الوحيد، ويلزم عن ذلك إنكار أي معرفة أخرى تتجاوز النطاق الأدني من عالم الوجود³.

إنّ الفصل الذي أكّده غينون بين المجالين الدّيني والعلمي لا يعني أنّه يساوي بينهما من حيث القيمة بل يرفع الدّين فوق العلم، فالعلم حتى وإن كان ذو قيمة مادّية من المتعدّد إنكارها؛ إلا أنّه يبقى أدنى منزلة من الدّين، بل إنّ العلم يقف عاجزا أمام تفسير بعض القضايا الدّينية، من هنا تتجلّى مواطن الخلل في العلم العمومي (المعاصر)⁴.

تأسيسا على السّابق يعلن غينون عن مواطن التّمايز بين الدّين والعلم فلا الأول يدخل مجال الثاني، ولا الثاني يدخل مجال الأول، فلكل منهما مساحته التي تتعلق به فقط دون غيره، عموما يمكن تحديد مواطن الاختلاف على التّحو التالي:

1- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 77.

2- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 25.

3- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 2.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 53.

أولاً: إذا تعلق الأمر بمجال كلا من العلم والدين، فإنّ الأول يرتبط بالعالم المادي حصرياً دون القدرة على تجاوزه، لذلك شاع بين المعاصرين أنّه لا يمكن تصوّر أي علم غير العلم المادي والكمّي الذي يركز على القياس والحساب والاختزال، والوزن يقيس ويحسب ويحتزل ويزن¹، بينما الثاني تميّز بالثراء لارتباطه بمراتب أخرى من الكون، فحتى وإن ارتبط بالمجال المادي إلّا أنّه يرى في هذا المجال أدنى المراتب، فمجاله بذلك أرحب وأوسع.

ثانياً: إذا تعلق الأمر بالمناهج المتبعة، فإنّ مناهج العلم ضيقة، فالتّسق العلمي مهما بدا مهما وقادراً على تفسير ظواهر الطبيعة؛ إلّا أنّه يبقى قاصراً لا يستطيع تجاوز العالم المحسوس، بينما المنهج الدّيني يفسّر الظواهر الروحيّة بالاستناد إلى الوحي الإلهي.

أخيراً: تجدر الإشارة أن العلم العمومي، الحصري والمنغلق مجالاً ومنهجاً، لا يمكن القول عنه أنه ملحد أو مادي فهذا العلم - كما يرى غينون - حيادي بدرجة كبيرة، بمعنى أنه لا يدعو إلى الإلحاد أو المادية، بل يكتفي بتجاهل بعض القضايا، وهنا تكمن قوته².

1-2 - فصل العلوم وهجر الحقيقة بوضعها معياراً للتّمييز

لا يستقيم الحديث عن علاقة الدين والعلم وينتهي إلى نتيجة ذات قيمة إستمولوجية، دون التعرّيج على تحليل مشكلة "الحقيقة" في كل من الحقلين الدّيني والعلمي، مع التركيز على الدّين مقابل العلم خاصة في ظل تنامي الثاني وتراجع الأول، وانتشار القول بالتّسبية التي تحاول الخوض في تحليل قضايا مهمة كالتّي تتعلق بحقيقة المعتقد الدّيني، وإمكانية وجود يقينيات أو حقائق روحية موضوعية فيه، لذلك فالسؤال الأهمّ هنا هو: مدى إمكانية تحقيق الموضوعية في كل من العلم والدين، وإذا كانت الموضوعية ترتبط في المجال التّداولي المعاصر بالحقل العلمي، فهل يصحّ الحديث عن حقيقة موضوعية إذا تعلق الأمر بالحقل الدّيني؟.

تبعاً للمنظور التّقليدي يعتقد أقطاب الفلسفة اليونانية مثل: أفلاطون وتلميذه أرسطو أنّ: العبارة تكون حقيقية أو صادقة إذا توافقت وحكم العقل، أي بقدر ما تتطابق مع الموضوع، فالقضية تبعاً لهذا الرأي أو الحكم هي ما يبيّن مفهوم الحقيقة، فهذه الأخيرة هي توافق بين المعرفة أو القضية مع الموضوع المتعلق، أي

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص96.

2- المصدر نفسه، ص94.

توافق بين العارف والمعروف أو العقل وموضوعاته¹، وقد اختزل هيدجر (Martin Heidegger) (1889-1976) تاريخ الحقيقة من اليونان إلى العصور الوسطى بقوله: "الحقيقي سواء كان شيئاً أو حكماً، هو ما يتوافق ويتطابق. الحقيقي والحقيقة يعينان هنا التوافق، وذلك بطريقة مزدوجة، أولاً كتطابق بين الشيء أو ما نتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدلّ عليه الملفوظ وبين الشيء، هذه الخاصية المزدوجة للتوافق تظهر في التعريف التقليدي لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل، فقد يعني ذلك: الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة"²، وبين من خلال هذا التعريف أنّ الحقيقة مضادة للتناقض والاختلاف حيث يجب أن تسير الأشياء نحو التطابق مع التصورات (المعارف)، مثل التطابق بين العالم الواقعي والعالم المثالي.

حديثاً اعتقد ديكارت أن الحقيقة محصورة في "العقل"، لكن كانط خالفه في ذلك حيث توجد حقائق أخرى إلى جانب الحقائق العقلية، منها: الأخلاقية والتجريبية، وهذا نظراً لاختلاف الوسائل الموصلة إليها، فهو إذن يربط الحقيقة بالمعرفة، والأخيرة بالوسيلة الموصلة إليها، بمعنى أنّ: "كل معرفة بشرية تبدأ إذن بحدوس وتذهب منها إلى أفاهيم وتنتهي بأفكار. وعلى الرغم من أنّ لديها، بالنظر إلى كل من العناصر الثلاثة مصادر معرفية قبلية، يبدو أنّها تنفر للوهلة الأولى من حدود كل تجربة، فإنّ نقداً منجزاً يقنعنا مع ذلك بأنّ كل عقل في استعماله النظري لا يمكنه أن يتخطى بهذه العناصر حقل التجربة الممكنة ذات مرة"³.

ولكن يبرز عدة انتقادات في طريق التفسير الشائع للحقيقة، والذي سيطر منذ الفترة اليونانية إلى غاية الفترة الحديثة، حيث اعترض نيتشه على "العقل" كمعيار للحقيقة، واعتبره معياراً هشاً، بل إنّ التفكير وفقاً للأطر العقلانية لا يؤدي إلى اكتشاف المزيد من الحقائق بقدر ما يؤدي إلى الزيف والتحريف، وتبعاً للقول المشروط التالي يؤكد هيدجر في معرض شرحه للمفهوم النيتشوي للحقيقة أنّه: "إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعاً من الخطأ، فإنّ ماهيتها تكمن في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تُزيّف الواقع كلّما اتجه التصور (العقلي) إلى تثبيت "الصيرورة" الدائمة"⁴، ها هنا يظهر أنّ كل بناء عقلي لا يقدم لنا الحقيقة بل الخطأ، لأنّ محاولته تثبيت الصيرورة وبالتالي الواقع، تجعل هذا الأخير كاذباً ومزيفاً.

1- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دط، مؤسسة هندواي 2017، ص 254.

2- مارتن هيدجر، التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، دط، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص ص 12، 13.

3- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دط، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 341.

4- مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دط، مؤسسة هندواي، 2017، ص 255.

مرّة أخرى يؤكد إدغار موران Edgar Morin (1921) أنّ الحقيقة ترتبط بالوهم والخطأ إذا حاولنا سجنها أو تملكها، لذلك: "يثير الشّعور بالحقيقة ملكية وجودية مزدوجة: تملك الحقيقة (أمتلك الحقيقة) وتملك من قبل الحقيقة: (مملوك الحقيقة)؛ تترابط الملكيتان في حلقة تغذيهما معا: "أنتمي للحقيقة التي أمتلك"؛ وعليه تصير الحقيقة ملكيتنا الخاصة المندمجة في هويتنا وفي الوقت نفسه تصير كائنا مفارقا نولع به"¹، وعليه فالحقيقة تقترب أكثر من الموضوعية إذا نزهت عن البعد العاطفي أو الشّعوري، وهذه الرؤية للحقيقة تختلف عمّا يراه وليم جيمس William James (1842-1910) الذي يخلط فكرة الحقيقة عن الشّعور بها، حيث أنّ الحقيقي في نظره هو ما يحقق لنا منفعة، أي أنّ "الحقائق يجب أن تكون لها نتائج عملية"².

تأسيسا على السابق نجد أنّ الحقيقة تأرجحت لمدة طويلة بين الموضوعية والنسبية، وحل الخلاف حول طبيعتها ليس بالأمر الهين، ولن يتأتى دون تحديد معايير معينة يتم الاستناد إليها في تحديد الحقيقة الموضوعية أي تحديد المعايير التي نحكم على أساسها بعلمية ما يسمى النظريات العلمية وموضوعيتها، وما إذا كانت تتماشى مع المعتقدات الدينية أو هدفا لها.

يتمثل الاعتراض على وجود المطلق، وبالتالي على وجود حقيقة ثابتة تعدّ المعيار للحكم على بقية العلوم والمعارف في أنه: لما كان المطلق زيف ووهم، فإنّ الحقيقة المطلقة هي الأخرى تضحي وهمية وزائفة، وبسقوط هذا العالم الزائف لا يبقى للحقيقة وجود خارج العالم الواقعي المحسوس والمعاش، لذلك يمثّل على سبيل المثال موت الإله سقوط لفكرة المطلق كما يرى نيتشه، فأخراج الحقيقة من دائرة المطلق وتنزيهاها عن المعايير الميتافيزيقية لا يعني كونها خطأ أو لا حقيقة، بل يعني كونها حقيقة أقرب إلى الواقع، إذ تعبّر بمعايير واقعية عن الواقع، فهي حقيقة من نوع جديد بعيد كل البعد عن الصيغ التجريدية³.

إذن إنّ الحقيقة في الفترة المعاصرة لا تتمتع بالمطلقية كما كانت من قبل، حيث غلبت عليها الاعتقادات النسبية خاصة مع التطور المتسارع للعلوم والمعارف البشرية، حتى إنّ الحقيقة عند البعض صارت تختزل فيما هو علمي فقط ومادي، وما يتطابق مع معايير العلم ومنهجه هو المحدّد أو المعيار الحاكم على المبادئ، وتجدد الإشارة إلى أنّ الركون إلى الحقائق العلمية لا يعني مطلقيتها أبدا بمعنى أنه: "في نشأة عقيدة

1- إدغار موران، المنهج، ترجمة يوسف تيبس، ج3، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص139.

2- وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة أحمد الأنصاري، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2008، ص58.

3- فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ذيب، ط2، دار الحوار، ص19.

علمية لا توجد حقيقة مطلقة¹، مما يعني أن أي حقيقة معرّضة في لحظة ما للخطأ والوهم بمجرد ظهور حقيقة أخرى مضادة لها فالحقيقة هي ما يصل إليه العلم بطريقة مختلفة.

وإذا كان العلم ينطلق من الفرضيات، هذه الأخير إذا ما تمّ إثباتها عن طريق تجارب توصل الباحث إلى نظريات، تفسّر حقائق معيّنة، عن طريق قانون علمي، وهذه المراحل يتفق حولها الجميع، فإنّ المعايير التي تحكم على صحّة أو خطأ فرضية ما، وبالتالي حقيقة معيّنة، ليست محلّ إجماع بين الباحثين والإستمولوجيين المعاصرين.

يذهب كلود برنار في كتابه "مدخل إلى الطبّ التجريبي" للاعتقاد بأنّ المنهج العلمي، الذي تعدّ "التجربة" حجر زاوية في بنائه، هو سبيل الوصول إلى الحقائق في العلم، أي أنّ التجربة هي المعيار الأساسي للحكم على صحّة نظرية علمية، فالتجربة حينما تثبت صحة فرضية معيّنة من خطئها، إنّما توصلنا إلى حقيقة علمية لا مرأى فيها².

دوماً وفي سبيل تحديد معيار حاكم على النظريات العلمية، وبالتالي قبولها كحقائق، يرى بيار دوهيم Pierre Duhem أنّ من الخطأ الإيمان بنظريات وأفكار معيّنة كحقائق، لأنّ إيمان كهذا يدفع صاحبه للقيام بالتجربة من باب تأكيد تلك النظريات أو الأفكار، وليس من باب اختبار صحّتها، وهذا ما يؤدي إلى تشويه الملاحظة، وكذلك تجاهل حقائق مهمّة جداً، والتجاهل الذي هو عمدي في الأساس راجع لكونها تتعارض مع أهداف الباحث، وعليه من الضروري أن يكون إجراء التجارب للتحقق وليس للتأكيد، أي من أجل البحث عن الحقيقة، وتجنّب تزوير العلم والحقائق³. من هذا المنطلق يدعم دوهيم مبدأ "القابلية للاختبار" فيقول من باب تأكيد أهمية هذا المعيار ما يلي: "الاختبار الوحيد الذي يسمح لنا بالحكم على نظرية فيزيائية أنّها جيّدة أو سيئة هي المقارنة بين نتائج هذه النظرية، والقوانين التجريبية، التي يتعيّن عليها إعادة تمثيلها وتصنيفها"⁴ فالتحقق التجريبي في نظره إنّما ينتهي إلى تحديد تجربة نهائية حتماً تثبت صحة النظرية العلمية من عدمه.

1- pierre Duhem, le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, librairie scientifique A Hermann et fils, Paris, 1913, P5.

2- كلود برنار، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد، حمد الله سلطان، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص28.

3- Con the ories be refuted? Essays on the duchem- quine thesis, edited by: Sandra G. Harding, Dordrecht- Holland/ Boston- U.S.A, 1976, Pierre duhem, Physical theory and experiment, P2.

4- Ibid, P1.

بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ دوهميم يؤكد على أنّ اعتماد النظرية الفيزيائية في النظام الميتافيزيقي لا يعني وصولها إلى الحقيقة المطلقة، وحصولها على امتياز العالمية، فالحقيقة الفعلية التي يجب عدّها حقيقة مقبولة لدى الجميع هي ما يتمّ إثباته عن طريق التجربة؛ إذ لا جدال في الحقيقة التجريبية من هذا المنظور¹. إذن فدوهميم مثل سابقه سيكون، يعتقد أنّ تطهير العقل من الأفكار المسبقة أو "الأوهام" ضروري لكي يستطيع الإنسان بلوغ الحقيقة عن طريق إجراء تجارب واختبارات، بيد أنّ هذه الطريقة التطهيرية للعقل البشري غير ممكنة في نظر "كارل بوبر"، فليس هناك معيار يمكن بواسطته أن نتعرف على انحيازاتنا إلّا إذا تقدّم العلم وأكّد ذلك، فالرجل الذي يتمسك بعقيدة ساذجة ما؛ لا يمكن للملاحظة أو الخبرات أن تنفيه عن اعتقاده بل إنّ ما تفعله هو تأكيد عقيدته، وعليه فإنّ يكون يطرح قاعدة خرافية في التطهير يحاول من خلالها الهرب من قابلية النظريات للتنفيذ عن طريق الملاحظة².

عموما نقد بوبر المعيار السالف، أي معيار "التحقق التجريبي"، لأنّه يطرح معضلة أساسية، وهي أنّ الاعتماد على التجريب الذي يحمل في داخله الكثير من الاحتمالات الممكنة، قد تنتهي إلى تنفيذ النظرية بدلا من إتباعها، لذلك فالحلّ الأمثل والمعيار الأنسب للفصل بين العلم واللاعلم، وبين الحقيقي والزائف، إنما يكون عن طريق معيار "القابلية للتنفيذ" أو التأكيد، أو الاختبار، ويقول في وصف هذا المعيار ما يلي: "معيار القابلية للتنفيذ أو القابلية للتأكيد، يمكن أيضا أن نطلق عليه معيار القابلية للاختبار، ذلك أنّ اختبار النظرية، تماما كاختبار جزء من آلة ميكانيكية، يعني محاولة تبين العيب فيها، وبالتالي: فإنّ النظرية التي نعرف مقدّمًا أنّها لا يمكن تبين العيب فيها أو نقدها هي نظرية غير قابلة للاختبار"³، فأهميّة هذا المبدأ الذي يؤكد عليه بوبر تتجلى في كونه أولا: يُدخل النظرية أو الفكرة من مجال اللاعلم إلى مجال العلم، وثانيا في كونه يبيّن العيب الموجود في النظرية التجريبية، فشرط كون النظرية قابلة للاختبار هو اشتغالها على عديد التنبؤات التي لها قابلية التأكيد هكذا يكون بيان عيب نظرية ما مرادف لقابليتها للاختبار، وبالتالي هي نظرية تجريبية أما العجز عن بيان عيبها فهو مرادف لعدم قابليتها للاختبار، وبالتالي هي نظرية خارج نطاق العلم والتجربة.

1- Pierre duhem, the aim and structure of physical theory, publis hed by Princeton University press, New Jersey, 1954, P10.

2- كارل بوبر، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يعنى طريف الحولي، دط، منشورات المجلس الوطني للثقافة الكويت، 2003، ص ص114- 117.

3- المرجع نفسه، ص116.

إنّ ما تؤكّد عليه المدرسة التجريبية (بيكون، برنار، دوهم...) من مبدأ التّحقق أو التّأكيد التجريبي (الاستقراء) غير كافٍ، للبرهنة على صحة النّظرية وصدقها، وعليه فمن الصّورتي اختبار النّظرية بدلا من محاولة تبريرها (تحقيقها)، فتاريخ العلم كما يرى بوبر يؤكّد هذا المبدأ ويؤيده؛ فتوجد العديد من النّظريات فُتدّت واستبدلت بأخرى لذلك: "نقول عن نظرية ما أنّها فُتدّت في حالة واحدة، وهي عندما نعرّف بقضايا قاعدية تتناقض وهذه النّظمة"¹، وعليه إنّ الاستقراء التجريبي القائم على الانتقال من الكلّ إلى الجزء من الضروري أن يُستبدل بالاختبار القائم على ما يسمى قابلية التّنفيد، أي بدلا من استنتاج زيف القضايا الكليّة من قضايا جزئية معيّنة يجب القيام باختبار للأنساق، وذلك بهدف اختيار النسق الصحيح.

استنادا إلى ما سبق، فإنّ معيار التّجريب يتحلّى في صورتين، الصورة الأولى: تبنيتها المدرسة التجريبية بزعماء بيكون والذي يطلق عليه "معيار التّحقق"، بينما الصورة الثانية تبنّاها بوبر والذي أطلق عليه "معيار التّكذيب" غير أنّ معيار التّجريب بصورتيه "التّحقيقية والتّكذيبية" جرى رفضه من قبل عديد الإستمولوجيين خاصة مع تطور العلوم في القرن العشرين، وظهر نظريات مفصلية في تاريخ العلم، مثل "النّظرية النسبية"، التي لا تقوم على "التّجريب" بل على تجريدات رياضية ومنطقية ومعادلات معقدة، من هنا فالمعيار الأنسب حسب هؤلاء، هو "العقل أو التّماسك المنطقي"، ففي نظر أنشتين "إنّ المعرفة لا يمكن أن تنبع من التّجربة وحدها، بل من مقارنة مبتكرات الفكر بالحقيقة الواقعة"²، بمعنى أنّ العقل يؤلّف أنساقا رياضية خالصة، تحلّل لنا الواقع، عن طريق إيجاد مبادئ وقوانين تفسّره، هكذا يتطابق ما هو عقلي مع هو واقعي، أي يتجاوز النسق الرّياضي بجميع المعطيات الإمبريقية، فإذا اختلفت هذه الأخيرة عن النسق الرّياضي والمنطقي؛ فيجب تغييرها لا تغيير ذلك البناء، أي أنّ: "العلم هو محاولة ترويض فوضى تجاربنا الحسيّة بحيث تناظر نظاما فكريا منطقيا للانتظام، وفي هذا النّظام يجب أن تنسّق التجارب المفردة مع البناء التّجريبي بحيث يكون التّوافق الناتج فريدا ومقنعا"³.

بالإضافة إلى المعايير السّابقة، يذهب توماس كون Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) إلى أنّ معيار علمية النّظريات العلمية، أو التّمييز بين الحقيقي والكاذب، يتمثّل في أسلوب أو طريقة العثور على الأحجيات أو الألغاز وحلّها. "إنّ مصطلحي "أحجية" و "حلّال أحجية" يلقيان الضوء على عدد من الأفكار

1- كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، دط، المنظمة العربية للترجمة، ص116.

2- ألبرت أينشتين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص53.

3- المرجع نفسه، ص101.

التي أصبحت بارزة (...)، فالمعنى المألوف للأحجيات، والمستعمل هنا، يفيد ذلك الصنف الخاص من المشكلات الذي يستخدم لاختبار عبقرية أو مهارة في مجال إيجاد الحلول"¹، فالفارق الأساسي إذن، بين كون بوبر يكمن في معارضة الأول لمنهج الثاني "القابلية للتكذيب"، فوجود عائق أو مشكلة أو لغز في نظرية ما لا يعني تكذيبها بل إنّ تلك الألباز ضرورية لحيوية النظرية وعدم جمودها، فرفض نظرية علمية ليس بالبساطة التي يراها بوبر، بل عملية معقدة، تخضع لمجتمع علمي ما، وتتطلب فترة زمنية طويلة، وعليه يميز كون بين العلم العادي الذي يخضع لنموذج إرشادي (برادغيم)، والعلم الثوري، بحيث لا يتم الانتقال من الأول إلى الثاني؛ إلاّ عن طريق ثورة علمية للوصول إلى علم مكتمل في الأخير، أو نموذج إرشادي جديد².

وفي قراءة أمري لاكاتوش Imre Lakatos (1922-1974) للمشروعين البوبري والكوهيني، يرى أنّ التطور العلمي كما يراه بوبر عقلاني منظم، ويقع ضمن منطق الاكتشاف، بينما التطور العلمي كما يراه كون غير خاضع لقواعد العقل (لا عقلاني)، ولا تحكمه تلك القواعد، بل خاضع لعلم النفس الاجتماعي، فالمنظور العلمي يشاكل التطور الديني³.

لقد تأثر لاكاتوش بكل من بوبر وكون، حيث طوّر فكرة "التكذيب" البوبرية، وفكرة "البرادغيم" الكوهينية وسمّى هذه الأخيرة "برامج البحث"، غير أنّ تأثره بالأول كان أكثر من الثاني، إلى درجة أنّه عدّ أفكاره أهمّ تطور في الإستيمولوجيا المعاصرة، واعترف بأنّه مدين له بدرجة كبيرة عن طريق تطوير أفكاره أو برنامجه البحثي، الذي أمده بحلول جديدة معارضة لما قدّمه⁴.

انتقد لاكاتوش منهج بوبر أو ما يسميه "التكذيب المنهجي"⁵، ذلك أنّ العلم في نظره يمثّل "برنامجاً بحثياً ضخماً" وهذا يعني أنّه مجموعة نظريات متنافسة، وليس نظريات معزولة، أي أنّ لتواضعات الجماعة العلمية دور كبير في الإبقاء على افتراضات معيّنة، حتى وإن تعارضت مع "التجربة"، هكذا فما يميّز العلم الحقيقي عن العلم الزائف هو "برنامج البحث" لا غير، فهو المعيار الحاسم⁶.

1- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007 ص101.

2- المرجع نفسه، ص66.

3- Imre Lakatos, the methodology of scientific research programmes philosophical papers volume1, published by the press syndicate of the University of Cambridge, U.S.A, 1989, P9.

4- Ibid, P139.

5- Ibid, P108.

6- Ibid, P47.

يناهض كارل بول فيرابند K.P.Feyerabend (1924-1994) جميع المعايير السابقة للتمييز بين العلم واللاعلم، أو الصدق والكذب، أو الحقيقي والزائف، ورغم نقده لكافة المعايير، إلا أنه يركّز على نفي معيار بوبر أو "القابلية للتكذيب"، من خلال تأكيده أنّ: "المقولة ذاتها ليست صحيحة: فالعديد من التحويلات الهامة في العلم الحديث دون تكذيب على الإطلاق؛ إنّ التكذيب يكون عظيمًا كحساب تقريبي ولكنه يخفق إخفاقًا دريعا كشرط للعقلانية العلميّة"¹، وعليه فهذه المعايير بمثابة حواجز تحول دون تطوّر العلم ونموّه، وبالتالي تحول أمام الوصول إلى الحقيقة، لذلك لا ضرورة للحديث عن أي معيار للتمييز.

إنّ الآراء السابقة تبين أنّ النسبية لا ترتبط بمجال الدين والأخلاق فحسب، لقد تلقت الوضعية كمدرسة العديد من الانتقادات، فمنهجها الوصفي للواقع الذي يقضي كل الماورائيات في سبيل تحقيق الموضوعية أخفق فالتطورات المعاصرة في الحقول العلميّة والإستيمولوجية أبدلت قدمت مفهوم جديد للواقع وأبدلت معايير الصحة العلمية التي تركز على الواقع والتجربة، وأبطلت فكرة الحقيقة الموضوعية، وعموما يرفض فيرابند كل أساليب النظريات العلمية. وبعبارة رسل فإنّ: "العلم يشجع التخلي عن الحقيقة المطلقة ويستبدل بما ما يمكن تسميته بالحقيقة التقنية المنتمية إلى أي نظرية يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات بالمستقبل"².

يظهر غينون هشاشة تصوّر الحقيقة في الفكر العلمي المعاصر، ذلك التصوّر الذي يتمحور حول نقطة مركزية كبرى هي: التخلي عن الحقيقة المطلقة والموجودة في العقائد الدينية والعلوم المقدّسة باعتبارها معيارا للتمييز لصالح حقائق نسبية، ومعايير مبتذلة، وغير ثابتة، تتماشى مع التبدل والتحوّل السريع في الحقل العلمي والإستيمولوجي، ويعتقد بنسبية العلم الحديث فلا سبيل أمامه للوصول إلى الحقيقة المطلقة أو العامة التي تصمد مع مرور الزمن ولا تتغيّر، وهذا راجع لطبيعة العلم في حدّ ذاته، فهو علم سطحي، شتته الاهتمام البالغ بالمعلومات الجزئية وتاه في تفصيل الوقائع، وغفل عن الطّبيعة الحقيقية للأشياء³، وبعبارة أخرى ترجع جميع أخطاء ما يسمى بالعلوم الدقيقة إلى حقيقة أنّ نوع الفكر الشائع في هذه العلوم يميل باسم المعرفة الموضوعية حول العالم إلى القضاء على الذات البشرية قدر المستطاع كما لو أنّها لم تكن موجودة، بينما الحقيقة التي لا

1- بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص225.

2- برتراند رسل، الدين واللعلم، مرجع سابق، ص10.

3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص81.

يجب أن نغفل عنها أنه كلما أعلن العلم عن ظهور نظام موضوعي حصري للأشياء، كلما أظهر الوحدة الأساسية للروح بمعنى أنّ التماسك المنطقي للعالم يكمن في الذات نفسها¹.

إنّ الحقيقة في رأي غينون ليست هي ما يقرّه العقل أو التجربة، أي أنّ معيارها ليس التناسق المنطقي ولا التجربة (المطابقة بالواقع)، ولا هي الحياة، فالحقيقة مع غينون متعالية على ما هو عقلي وتجريبي، أو معرفي بالمعنى للمعاصر، وترتبط بالحدس، فالمعرفة التي تنال بواسطته هي "الحقيقة" التي لا يطالها شك، فهو أساس الحقائق العقائد باعتباره أساس اليقين الميتافيزيقي، فالخطأ يمكن أن يمس الأسس إذا ارتكزت على العقل²، أي أنّ معيار العقل أو التماسك المنطقي لا يوصل إلاّ إلى حقائق جزئية منقوصة، حيث تستعصي عليه الحقيقة الكاملة المطلقة لأنّ مجاله ليس ما هو كلي بل ما هو جزئي.

تأسيساً على السابق، فإنّ العقائد الدينية وفق غينون لها قدرتها التي لا شك في قوتها على بيان الحقائق كما هي في ذاتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى كونها أساس مطلق يمكن الاستناد إليه في طرح القضايا. وتبعاً للعقائد الدينية فإنّ الطبيعة بأسرها التي تعدّ موضوع العلوم المختلفة ما هي إلاّ رمزا للحقيقة المطلقة لذلك يغدو الحديث عن انفصال العلوم واستقلاليتها عن الماورائيات، والحقيقة الموضوعية، وهم وحجب للحقيقة بدلا من إظهارها لذلك "إذا كان العلم منفصلا عن الكلمة الإلهية المقولة في مبدأ الدهور، فالطبيعة بجملتها يمكن أن تؤخذ كرمز للحقيقة التي هي فوق الطبيعة"³، أي فصل بين الرمز والمرموز إليه، وأي حديث عن الحقيقة خارج إطار الرؤية الدينية للعالم يبقى قاصراً، فالنصّ الآنف محمل بدلالات عديدة، إذ يجيلنا إلى رؤية كليّة للعالم، ومن ثمّ للحقيقة تدمج بين الإلهي والإنساني في نسق واحد.

والسؤال المطروح بعد كل هذه الإيضاحات الغينونية المسجلة للحقيقة الدينية هو كالتالي: هل بالإمكان الحديث عن "الكلمة الإلهية" التي أوجدت العالم من لا شيء، وعن "خلق الكون" انطلاقاً من "كن" في الزمن المعاصر الذي طوّر فرضيات عديدة لكيفية ظهور العالم؟ والإجابة عند غينون هي بلا شكّ "نعم"، بل هناك من يؤيد رأيه والحجة في ذلك أنّ: الخلافات لا تتعلق بالحقائق بل بطرق الوصول إليها، ويبقى سفر التكوين على حق باعتباره الحقيقة المطلقة التي أعلنتها الله عن الكون والإنسان⁴، أي أنّ إجابة العقائد الدينية الثلاثة (اليهودية المسيحية الإسلام) تتلخص في العبارة الغينونية التالية: "لا وجود للحقيقة إلاّ عند الله تعالى، لأنّه هو

1- Tutus Burckhardt, science moderne et sagesse traditionnelle, pp39, 40.

2- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص90.

3- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص16.

4- جون بالكين، ماري إيفانز وآخرون، مدخل إلى الكتاب المقدّس، ترجمة نجيب إلياس، ط1، دار الثقافة، القاهرة، ص24.

بذاته الحقيقة المطلقة، إذ هو وحده الحق الواحد الأحد¹، فالحقيقة إذن هي ما أعلنته الأديان، أي الحقيقة المطلقة والمعصومة أما ما أعلنه العلم المعاصر فنصيبه من الحقيقة لا يتعدى الظاهر فقط، فأنتى للعلم الحديث أن يكون يقينياً؟. لقد تسرّب الارتياح إلى حقائق العلم بل ازداد الاقتناع باستحالة اليقين المطلق، خاصة مع ظهور نظرية الكوانتم "quantum" أو الكمات، وحسب بول ديفيز وجون جريبين في كتابهما "أسطورة المادة" فإنّ: "النظريات العلمية يفترض أن تكون مجرد تصوير للحقيقة، وليست هي الحقيقة ذاتها"².

إنّ كلاً من الدين والعلم هدفهما تفسير الكون وفهمه، وبما أنّ غينون يفصل بين العلم المعاصر والعقائد الدينية، فإنّ محاولة استخراج قواسم بين المجالين للاتفاق على حقيقة واحدة تصبح باطلة في النهاية، لذلك فالقول مثلاً بأنّ الاعتماد على العقل وحده للوصول إلى الحقيقة الموضوعية لن يقدم أي تفسير شامل وكامل أو على الأقل تفسير مقنع يرضي العلم والدين على السواء، بمعنى أنّ الحقيقة في نظر غينون أعمق من أن تطفو على السطح وتنال بالوسائل العادية أو الجماهيرية، بل تحتاج إلى وسائل أرقى غريبة كل الغرابة عن العامة، والاعتماد على الوسائل العادية أو العقل والحواس بالدرجة الأولى يقلب موازين الحقيقة، حتى إن النجاح صار يعدّ كنوع من معيير الحقيقة، فالعقل الحشودي محدود جداً لا يرى من الحقيقة ولا يدرك إلا ما كان ضمن نطاق محدود جداً فظهر بذلك مبدأ جديد "للحقيقة" أو معيار راهني يقوم على الذوق، الأهواء الفردانية والمنفعة، وظهرت نسبانية العلم والمعرفة، وأفلت الحقيقة "الواحدة المطلقة" التي هي فوق الحقائق جميعاً³، وعليه فإنّ: "الإيمان النقدي بحواسنا الخاصة بنا ليس بالمرشد المعصوم من الخطأ الذي يهديننا إلى الحقيقة"⁴، وهذا باعتراف دوكنيز Clinton richard dawkins (1941) أحد أكبر المعارضين للعقائد الدينية.

وأخيراً فإنّ الأفضل في نظر غينون هو "الحفاظ على الحقيقة المطلقة"، أو العودة إلى "إحياء الحقيقة" لأنّ "المرحلة الراهنة بلغ فيها الانحطاط الروحي إلى عدم التّظر أصلاً على مفهوم الحقيقة ذاته"⁵، أي لا بدّ من اعتبار الحقيقة معيار ذاتها بعيداً عن المنفعة والرغبة والأهواء والأذواق، حتى إن بدا هذا الاقتراح من منظور

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص38.

2- بول ديفيز، جون جريبين، أسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص22.

3- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص12.

4- ريتشارد دوكنيز، العلم والحقيقة تأملات في الأمل والأكاذيب والعلم والحب، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص27.

5- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص120.

دعاة النسبية تعصبا ودوغما؛ إلا أنه في التّهاية من بين الآراء التي يجب أخذها بعين الاعتبار في التّقاش الاستيمولوجي حول العقائد الدّينية، فهو كاقترح يتجاوز عمق الخلافات المعاصرة حول معيار الحقيقة ويقدم لنا سبل لأرب الصدع الذي حصل في أسس المعرفة المعاصرة.

1-3 - إشكالية الربط بين العقائد الدّنية والفيزياء المعاصرة

تعدّ إشكالية الرّبط بين العقائد الدّينية التّراثية والعلم والفيزياء المعاصرين من الإشكاليات المعقدة، ولا يمكن طرحها دون التعرّيج على كتاب "فريتجوف كابرا" Fritjof Capra (1939-)، وهو عبارة عن أطروحة قدمها سنة "1976" أي بعد حوالي 23 سنة من وفاة غينون، والتي يدافع فيها عن فرضية وجود التّقاء بين العقائد الدّينية والفلسفة الميتافيزيقية للشّرق الأقصى، والفيزياء المعاصرة، لذلك فتحت عبارة "الصوفية الشّرقية" حاول "كابرا" شرح وتحليل العقائد المتنوعة مثل: البوذية، الطاوية والهندوسية، ساعيا بعدها إلى كشف العلاقات بينها وبين مفاهيم الفيزياء المعاصرة¹، ويؤكد رأيه في مقولته التّالية: "الفيزياء الحديثة تقودنا إلى نظرة للعالم مشابهة لنظرات الصوفيين في كل العصور، ويمكن العثور على العناصر الصوفية في كثير المدارس الغربية"². وفي معرض دفاع كابرا عن أطروحة الالتقاء المزعوم بين التّقاليد الشّرقية والفيزياء المعاصرة، يحدد أوجه التّمائل، فأولها يتجلى في طريقة العمل؛ فإذا كان الفيزيائي يعتمد على التجارب والصوفي على التأمّل والمراقبة فإنّ التّجربة تعدّ قاسما مشتركا ومصدرا وحيدا للمعرفة، وثانيها: أنّ طريق كل منهما يتجاوز "الوجود العادي" فالفيزياء المعاصرة عالمها عالم ذري وما دون الذري، والصوفية تفوق العالم المادي والمحسوس أيضا، وهذا الاعتقاد بالتّمائل بين الفيزياء والعقائد الشّرقية "الباطنية" لا يعني في نظره أنّ العلم المعاصر يكشف الحكمة القديمة، وعلى الفيزيائي أن يترك العقل ويعود إلى التأمّل، بل إنّ كلاً من العقل والتأمّل ضروريان في نظره، فلا الفيزياء بقادرة على كشف الحقيقة وحدها، ولا التّقاليد أيضا، بل هما يكملان بعضهما البعض³.

لقد حقّق كتاب كابرا رواجاً كبيراً، بل وألهم الكثيرين، حيث كان بمثابة إرهابا لبحوث متلاحقة تتعلق بارتباط الفيزياء بعقائد القدامى، خاصة ما تعلّق منها بالوعي، وطبيعة الواقع، في ظل تنامي بحوث الفيزياء

1- فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء المعاصرة، ترجمة حتّى عبود، ط1، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا 1999، ص24.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، صص 276، 277.

الكمية ولكن هذه الأطروحات كما يرى غينون، حتى قبل تطورها لا تعبر عن الحقيقة بقدر ما تفتح باب الروحانية الزائفة، بل كيف يمكن للعقل أو الوعي أن يمتلك القدرة على خلق الواقع والتحكم فيه؟.

صحيح أن الفيزياء المعاصرة قد توصلت إلى حقائق سابقة من نوعها أهمها: أنّ المادة ليست هامة واستبدلت النظرة الميكانيكية للكون بأخرى ديناميكية عضوية، ونفت وجود الفراغ (اللاشيء)، ونفس هذه الحقائق كانت موجودة في العقائد الشرقية، وهذا حسب غينون يدلّ على شيء واحد لا غير، وهو أنّ الحقيقة توجد مطلقة في تلك العقائد، ولا تدلّ بتاتا على أنّ العقائد التراثية بحاجة إلى ما يشبهها ويؤكد لها، فالتقاليد الصوفية والعقائدية إذا حصل وظهرت نتائج مشابهة لها في الفيزياء والعلم المعاصرين، فهذا يعني أنّ ثمة عناصر تراثية تمّ إعادة بعثها وإحيائها، لأنّها في الأصل لا يمكن أن تختفي نهائيا دون رجعة برغم العتمة التي قد تحيّم عليها، وعليه فإنّ محاولة كبرا تدخل ضمن أفكار دعاة إحياء التراث الروحي، وردّ غينون على هؤلاء وأمثالهم من المعتقدين بفرضيات التطابق والتعارض دون أساس متين كالتالي "فهؤلاء الذي يطرحون مثل هذه الأقوال مهما كانت نواياهم يبرهنون على أنهم لم يفقهوا حقا مضمون المذاهب التراثية"¹.

لقد جرى حسب غينون القيام بعدة محاولات للربط بين العقائد التقليدية والعلم المعاصر، وكل هذه المحاولات تقوم على أفكار خاطئة ومسبقة وعلى جهل، لأنّ العلم الظاهري (المعاصر) كما يسميه فاقدا للمبدأ مما يبتز أيّ محاولة لربطه بالتراث العقائدي، لذلك فإنّ: "نفس هذا العلم الذي يتباهى به لا يمثل إلا مجرد انحراف للعلم الحقيقي، وحثالة منه، أي لاسيما "بالعلم المقدّس أو "العلم التراثي"².

بهذا المعنى تبطل فرضية المطابقة، بل حتى المقاربة والمشابهة، بين العلم الظاهري الباطل والعقائد الدينية أو المعرفة الحقيقية، وبين حقائق هذا وذاك، فتشابه بعض الحقائق بين الطرفين لا يعني أن الحقيقة واحدة أو نفسها بل إنّ بعض العقائد أو الحقائق إن صح مرادفة هذه بتلك لا تصلح دون مناخها العقائدي الأصلي وعليه فبدلا من محاولة الدفاع من قبل المعاصرين على فرضية التطابق أو حتى التشابه بين العلم المعاصر والعقائد التقليدية، يردّ غينون بحجة الخاصة لدعم موقف التناقض بينهما.

إنّ الفيزياء المعاصرة لا تطابق حتى الفيزياء القديمة ولا تشاكلها، ذلك أنّ الأولى تنقسم إلى العديد من التخصصات السطحية المتباينة والغريبة عن بعضها البعض، والتي تجتمع تحت اسم واحد يجمع بين شتاتها

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص35.

2- المصدر نفسه، ص64.

والثانية هي جزء من الميتافيزيقا، تابعة لها ومرتبطة بمبادئها، فهي انعكاس لها، حيث تعبّر عن دلالات عميقة في مجال المعرفة، كما لا تنحصر ضمن نطاق العالم المادي¹.

من منطق الفصل الحاد بين كل ما هو تراثي ومعاصر، دعا غينون إلى عدم نشر بعض التعاليم والعقائد المقدّسة، لأنّ كشف هذه الحقائق لا يلاءم الفترة الزمنية الزاهنة (المظلمة)، ومثل هذا الكشف يؤدي إلى تشويهها لذلك ففي مقال له تحت عنوان "كراهية السرّ La haine du secret" يقول: "إننا نتساءل كيف يمكن لهندوسي (وهو الذي نورد كلامه هنا) أن يجهل تماما في أي مرحلة من حقبة آخر الزمان (...). قد وصلنا إليها الآن، حتّى وصل به الأمر إلى أن يقول: "لقد آن الأوان الذي يمكن فيه كشف المنظومة الكليّة للفيدانتا علنا جهارا، بينما أدنى معرفة بالقوانين الخاصة بالدورات تحتمّ القول بالعكس، وهو أنّ الزمن الزاهن هو الأقل ملائمة لذلك الكشف من أي زمن مضمّن"².

نجد في الفقرة السابقة عبارة لا تخص غينون، وإتّما هي لشخص هندوسي يدعو إلى كشف الحقائق المستورة أو بالأحرى المستعصية على فهم الغربيين المعاصرين في "الفيدانتا"، دون ريبة من الأخطار الناتجة عن مثل هذا الكشف، وإذا كان غينون قد رفض مثل هذه الدعوة فكيف به لو عاصر أطروحات -مثل التي أشرنا إليها- باعتبارها لا تدعو إلى مجرّد الكشف، بل تحاول في خطوة أكثر جرأة، أن تقارب تلك المنظومة وغيرها مع العلوم المعاصرة، مرة أخرى يقول غينون: "لا نرى ماذا يفيد الاستشهاد بالفلاسفة الذين حتى وإن استعملوا بعض العبارات المشابهة لها في تلك التراثيات، هم في الحقيقة لا يقصدون بها نفس الدلالات، فشهادة الذين لا يعرفون من العلم إلّا ظاهره لا قيمة لها في المجال العرفاني الروحي، والمعرفة الحقيقية ليست في حاجة أصلا لتلك المقاربات المغلوطة والسّطحية"³.

إن هناك علاقة إطرادية بين الانغماس في المادة والهبوط في دركاتها، والابتعاد عن المبادئ الروحية، وهذا ما يبرز غزو العلوم المادية والنسيبيّة لساحة المعرفة المعاصرة، والحق كما يرى غينون أنّ الفصل بين العلم والمبادئ الروحية انتهى إلى تجريد العلم من الأهداف السامية، واقتصر دوره على المنفعة، وفي سياق عرض رسل لأخطار العلم على المجتمع المعاصرة يقول: "استمرّ السباق الإنساني حتى الآن بسبب الجهل وعدم الكفاية، لكن إذا اجتمعت المعرفة والكفاية مع الطيش، فإنّ التّحقق من البقاء يصبح غير ممكن، فالمعرفة قوّة، لكن القوّة يمكن

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 55، 56.

2- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 98.

3- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 29، 30.

أن تكون للشّر قدر كونها للخير، يستنتج من ذلك أن الإنسان ما لم تزدد حكمته بقدر زيادة عمله، فإنّ زيادة العلم تعني زيادة الأحران"¹.

ربما يتفق غينون مع رسل في كون العلم المعاصر يشكل خطرا على المجتمعات، لكن يختلف معه في أنّه من الممكن ترشيد تطبيقاته وعقلنتها، فيصير أداة في يد الإنسان للبناء بدل الهدم، بينما الأول يعتقد ببؤس هذا العلم الذي لا علاقة له بالمبدأ (الدين)، فهو ساذج وبسيط في تفسيراته وحلوله للواقع، وحقائقه جزئية منقوصة، أي إنّ "العلم الظاهري يقف عاجزا عن القهم إزاء كل ما يقع وراء بعض الحدود، إنّ هذا العلم السطحي المتولد هو نفسه عن أوضاع شديدة الخصوصية تتميز بها المرحلة الراهنة، ومن البديهي أن يعجز عن تصوّر أوضاع مختلفة عنها، بل هو عاجز حتى أن يعترف بإمكانية وجودها، وهكذا فإنّ وجهة النظر التي تحدّد هذا العلم هي التي تضع الحواجز داخل الزمن، يكون من المستحيل عليه تجاوزها"².

ومن ثمّ بدا لغينون أنّ الوضعي لا يستطيع قراءة تاريخ العلم قراءة موضوعية صحيحة، وفقا لمبادئ ومناهج هو واضعها، فيبقي على السطحيات حينما يتحدث عن تاريخ العلم رابطا إياه بأوضاعه الراهنة حاصرا بذلك نفسه ضمن نطاق زمني ضيق، فيقوّض كل التّصورات الأخرى علميّة أو عقائدية تراثية إذا ما عجز عن فهمها ويبدو من القول السابق، وفق معطيات أخرى، أن غينون يرفض دعوى تراكمية التطور العلمي، فهل هذا يعني أنّه يقترب من تصور توماس كوهن القائل بالتّورات العلمية؟.

الإجابة تكون بالنفي، لأنّ التّورة على كل ما هو روحي، وبالخصوص على العلم التّراثي، لم تكن نتيجة اكتشاف أخطاء في النموذج السائد، ولكنها كانت نتيجة التّعيم المستمر لحقائقه، وكذا تبعا لقانون الدورات الكونيّة، والتي بموجبها تختفي المعرفة الحقيقية نهاية الدورة الزمنية، وبذلك فالثّورة المعاصرة نكوصيّة مادّيّة، وما زاد من حدّتها الاهتمام البالغ بالتطبيقات على حساب المبادئ"³.

بإمكان الإستيمولوجي إذن، بناء على ما يراه غينون، أن يحاول فهم معاطب العلم المعاصر عن طريق النفاذ إلى عمق التّصور العقائدي التّراثي، فيحدّد بذلك أوجه القصور في الرّؤية العلميّة المعاصرة، وليس لأجل محاولة إثبات أن هذا يلتقي بتلك، فهما في النّهاية منفصلان عن بعضهما البعض.

1- برتراند رسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق الدمولوجي، ط1، المنطقة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008 ص136.

2- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص57.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص39.

2- العقائد الدينية والعقلانية

لقد طغت مؤخرا الاتجاهات العقلانية بكافة فروعها وأطرافها، مما طرح إشكالية الدين والعقلانية في صيغة جديدة، وعليه فلا مناص من تقديم وجهة نظر غينون حول الموضوع، ويمكن صياغته على هيئة استفهام كالتالي: إلى أي مدى يمكن القول بأن العقائد الدينية توافق العقل، وإذا كانت لا توافقه باعتبار بعض القضايا الوحيانية مضادة لمسلمات العقلانية، فكيف السبيل إلى رفع ذلك التضاد والتعارض ليصبح الدين مسوغا ومقبولا في المجال التداولي المعاصر، مجال العقل والفكر الحر؟.

2-1 - الدين وطبيعة العقلانية

مما لا سبيل إلى إنكاره الفكرة القائلة بالتّزاع المستمر والدائم بين المؤيدين للعقل (النزعة العقلانية) "Rationalisme"، والمناهضين له (النزعة الإيمانية) "Fidéisme"، فكلا الفريقان يقفان على وظائف العقل في فهم واستنباط وتعليم وتنسيق القضايا الدينية، أي كون العقل "قوة إدراكية"، لكن يختلفان حول دوره في مقام الدفاع أو إثبات وتوسيع القضايا الدينية، أي كون العقل "مصدر معرفي" إلى جانب الدين، وهذا مما ترفضه "النزعة الإيمانية"، أي أنّ الخلاف يتركز أساسا حول دور العقل في تحديد أو دعم قيمة المنظومات العقديّة الدينية، بناء على ما سبق توجد نزعتان رئيسيتان تصدرتا بحث إشكالية صدق وإثبات العقائد الدينية هما: النزعة الإيمانية والنزعة العقلانية، وتتفرع كل واحدة منها إلى فروع تتأرجح بين التطرف والاعتدال¹، وبغض النظر عن الفوارق الجزئية في الفروع، فإنّ التركيز على أصول الاختلاف هو ما يهمنا هنا.

الإيمان كما ورد في: "الرسالة إلى العبرانيين"² يعرف على النحو التالي: "هو الوثوق بما نرجوه وتصديق ما لا نراه وبه شهد الله للقدماء. بالإيمان ندرك أنّ الله خلق الكون بكلمة منه فصدر ما لا نراه مما نراه" [الرسالة إلى العبرانيين: 2، 3: 11]، فالإيمان هو التصديق الذي لا مرأ فيه بالعقائد الدينية، وما تدعو إليه، وتعد وتخبر وتعلم الإنسان به "كخلق الكون".

ففي العالم المسيحي ظهر بحث قضيته العقل والدين، فاعتقدت النزعة الإيمانية أنّ العقل لا يسوّغ القضايا الدينية، أي إنّ العقل والمنطق لا حيّز لهما في الوحي في أحيان كثيرة، وعليه فالكثير من العقائد الموجودة في الكتاب المقدّس مثل "الخلق"، "التجسيد"، "التثليث" و"الفداء"، لا يمكن إثباتها في ضوء القواعد

1- محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010، صص 24، 25.

2- العهد الجديد، الرسالة إلى العبرانيين، جمعيات الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت، صص 348.

العقلية، ويجب الإيمان بها كما هي، لأنّ البحث عن براهين عقلية لإثباتها ينتهي إلى القول بتناقض تلك العقائد مع التفكير العقلي، فالإيمان إذن هو حجر الأساس في العقائد الدينية، لقد رأى بعض أتباع النزعة الإيمانية ممن يتبعون النهج الاعتدالي أنّ الإيمان سابق على العقل، ولكن لم يعطّلوا العقل كلياً، بل جعلوه مساعداً للإيمان، وتالياً له، ومن أشهر هؤلاء أوغسطين وأنسلم من المتقدّمين، فكان شعار أوغسطين مقولة بارزة "إذا أردت أن تفهم فعليك أن تؤمن"، وكان شعار أونسلم "أنا لا أسعى لكي أفهم، بل أؤمن لكي أفهم"، فالإنسان بإيمانه سيصل حتماً إلى المعرفة، ومن المتأخرين أو المعاصرين فتحنشتين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) الذي أخرج المعتقد الديني من ساحة العقل والحس، فالمعرفة التجريبية والعقلية بعيدة كل البعد عن الدين الذي هو إيمان¹.

بينما رأى بعض أتباع النزعة الإيمانية برؤية متطرفة أنه: لا ضرورة للعلوم الفلسفية والتجريبية، لأنّ الحقائق الموجودة في الكتاب المقدّس والوحي فيها تفصيل لكلّ شيء، وهي تتعارض مع معارف العلوم التجريبية العقلية والنسبية في نفس الوقت، حيث يرفض هؤلاء التبريرات العقلانية للعقائد الدينية، ويعدّونها ضرباً من السذاجة ومن أبرزهم سورين كيركغارد Soren Kierkegaard (1813-1855)².

إنّ الإيمانية الإفراطية بزعم كيركغرد تعمل جاهدة على إقامة برزخ معرفي بين المعتقد الديني والاستدلالات العقلانية، وذلك راجع في نظرهم لتضاد العقل والإيمان، فالعقل لا دور له في إثبات أو نفي معتقد ديني معيّن أليست مقولات العقل وطرائق استدلاله تتناقض واندفاعية الإيمان وحيويته، ففي حديثه عن كلام الله يقول كيركغرد: "تذكر أنّه إذا اقتصررت قراءتك لكلمة الله على الناحية العلمية باستعمال القواميس وما إلى ذلك، تذكر جيّداً أنك لا تقرأ الكلمة حقيقة. هل تتذكر ما قاله المحب لصديقه؟ فإذا كنت رجلاً ضليعاً في العلم ومتعلماً احذر من أنّك أثناء قراءتك للكلمة تنسى أن تقرأ الكلمة، وإذا كنت رجلاً غير متعلّم، افرح إذ أنّه يمكنك أن تذهب مباشرة على الفور لتنفيذها"³.

إنّ الإيمان أقوى من أي شيء آخر، ومن أي استدلال؛ فالإيمان ليس أقل من العقل من الناحية الاستيمولوجية، إذ له وظيفة معرفية هو الآخر، أي أنّ الإيمان له أبعاداً استيمولوجية ناهيك عن الأبعاد

1- محمد حسن زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة حيدر الحسيني، ط1، أطراف للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، 2013، ص105.

2- المرجع نفسه، ص106.

3- سورين كيركغارد، دنوية المحبة والمحبة التي لم تحب ثلاث رسائل في الحياة المسيحية، ترجمة سامي فوزي، ط1، سان مارك، 2010، ص77.

الوجودية باعتباره بديلا عن التصور العقلاني للعالم، ومن مميزات الإيمان التي تجعله يفوق العقل في القدرة على خوض غمار المعرفة اللاهوتية كونه قطعي، يفوق العالم المحسوس، يثبت حقيقة العالم الروحي، وهو ليس إنشاقا تلقائيا بقدر ما هو قرار حرّ، ويجد هذا المنوال الإيمان المبني على الحرية والإرادة أحسن تعبير عنه في البروتستانتية، لذلك لا غرابة أن يكون كيركجارد تحت لوائها¹.

وإذا كان ما سبق يعبر عن تصور "الإيمانين"، فإنّ "العقلانيين" كان لهم رأي آخر في مسألة الدين والعقل لقد رأوا أنّ النزعة الإيمانية خاصة في شقها المتطرف، إنّما هي تعطيل للعقل وللتفكير المنطقي المبرهن.

إنّ النزعة العقلية في بحث إشكالية الدين والعقل ليست جديدة فتوما الإكويني Tomas d'Aquin (1274-1225) الفيلسوف المسيحي على سبيل المثال، لم يرفض العقل في نظريته المعرفية، فجعله مع الإيمان جنبا إلى جنب يكشف لنا طبيعة الواقع، كما يصدران عن نفس المصدر (الإله). وكما يرى إيتين جيليسون فإنّ الإكويني يوافق أرسطو، فيؤكد على دور الانطباعات الحسية في تشكيل تصوراتنا، وذلك لوجود تناسب ضروري بين طبيعة الأشياء والعقل البشري، ويخالف أفلاطون في القول بالمثل المعقولة الخالصة والخارجة عن مجال المعرفة البشرية، لأنّ ذلك يعني حذف جميع الموضوعات التي تتجاوز التجربة الحسية، فمعرفة الجواهر المجردة حتى وإن كانت ضرورية؛ إلا أنّها لا يمكن أن تكون بديلا عن معرفة الجواهر المعقولة، لذلك فالجواهر المعقولة الخالصة والجواهر المعقولة بما هي كذلك، تندرج كلها تحت مقولة "الجواهر"، أي الموجودات التي تتميز عن الوجود الإلهي ومنه ينتهي الإكويني إلى إنكار كون الله في متناول العقل المائل نحو الأشياء المحسوسة²، أي هناك عقائد يمكن البرهنة عليها، وأخرى لا تقبل أي برهنة.

بمعنى أنّ الاتجاه العقلاني يحاول دوما عقلنة بعض المعتقدات الدينية، وبما أنّ عقيدة "وجود الله" من أهم العقائد، فإنّ البرهنة على وجوده أصبح ضرورة حتمية، من هنا توصل العقلانيون إلى نتائج متعارضة مع المعرفة الدينية، مما ألزمهم بإثبات وجود الله باعتماد البراهين العقلية لتأسيس مذهبهم على أسس راسخة، بمعنى أنّ أهم عقيدة في العقائد السماوية تحتاج برهنة ضرورية على وجودها تبعا للمنحى العقلي، سواء على طريقة

1- جوزيف راتسنجر، مدخل إلى الإيمان المسيحي، ترجمة نبيل الخوري، ط1، منشورات المكتبة البوليسية، 1994، ص26.

2- إيتين جيليسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر

1996، ص314، 315.

الاستدلال القياسي، أو الاستقرائي، ويذهب بعض المتطرفون إلى أنّ العجز عن إثبات عقيدة دينية يعني خطأها وزيفها لا محالة¹.

وللتذكير يوجد فارق أساسي بين الاستدلاليين القياسي والاستقرائي حيث: صدق النتيجة تابع لصدق المقدمات في الأول إلزامياً؛ بينما صدق النتيجة لا علاقة له بصدق المقدمات في الثاني، بل إنّ صدق النتيجة راجع إلى قوّة الشواهد المقدّمة فقط، إذن كون النتيجة صادقة بالضرورة تبعاً لصدق المقدمات جعل من "الاستدلال القياسي" مهما لعصور طويلة من الزمن، حيث كانت العقائد الدينية لا تحتاج أدلّة لقطع الشك باليقين، وأنّما لزيادة اليقين كما هو متواتر في الفلسفة الإسلامية، لذلك كان الفلاسفة المسلمون يعتبرون أنّ اليقين بوجود الله شرط ضروري للإيمان به، فلم يهتموا يوماً بالبراهين الاستقرائية مثل برهان النظم الذي أسس عليه اللاهوت الطبيعي في الغرب. أمّا الاستدلال الاستقرائي فهو يتماشى مع العصور الحديثة والمعاصرة التي شككت في جميع العقائد الدينية، فكانت هذه الأدلة والشواهد هي محاولة لدعم احتمال صدق العقائد الدينية، ومن ضمنها احتمالية وجود إله مدبّر للعالم².

إن البراهين الاستقرائية لم تأت إذن، لإثبات العقائد الدينية من حيث هي فعلاً موضوعية وصادقة، بل جاءت لكي تعرب عن كون القصدية والنظام والانسجام في العالم؛ التي هي ضد للفوضى وانتفاء الغائية، تعبر عن إمكانية وجود خالق منظم للكون، وتدعم هذه الأطروحة، لأنّه لا أحد ينكر كون الصدفة والغموض قمين بنفي وجوده، فأنتي للكمال أن يعجز تديره عن هذا؟، لذلك يسعى الاتجاه المسمى "اللاهوت الطبيعي" في الغرب المعاصر إلى جعل العقائد الدينية عقلانية ومبرّرة، لإكسابها قيمة في ظل الآراء النافية لكل ما هو عقلائي³، والقائلة أن: "العلم ينتج عنه المعرفة التي لا تقهر (...). وموضوعيتها الواضحة تتناقض مع ذاتية الدين"⁴.

بيد أنّ كانط خلافاً لهؤلاء، والذي قسّم العقل إلى نظري وعملي، نفى إمكانية إثبات العقائد الدينية بالاستناد إلى العقل الأول، بل يمكن إثباتها فقط باللجوء إلى العقل الثاني، فمثلاً فعل الخير وتجنب الشر إنّما

1- فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ج1، ترجمة أحمد حمدي محمود، دط، المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص82.

2- مجموعة مؤلفين، موسوعة فلسفة الدين، تمهيد لدراسة الدين، ج1، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2014، صص 140، 141.

3- المرجع نفسه، ص141.

4- Barbour. J, Myths, Models and paradigms: a comparative study in science and religion, New York, 1976, P4.

يعبر عمليا عن عقيدة مهمة "عقيدة وجود الله"، وعليه فهو لا يؤسس الإيمان على تصورات طبيعية؛ بل إستله من النظام الأخلاقي، وهكذا فإنّ كانط قد عزى إثبات العقائد الدينية إلى العقل العملي عن طريق ربطها بالتفسير الأخلاقي، (الواجب الخلقى) فكان بذلك خلافا لديكارت الذي أكدّ على دور العقل في إثبات وجود الله وخلق العالم¹.

آخر مقارنة لإشكالية العقل والدين هي ما يسمى: "الإبستيمولوجيا المعدلة"، ومن أهم أقطاب هذا التيار ألوين بلانتينجا (Alvin Platinga 1932 -) ووليم آلستون (William.P.Alston 1921 -) ونيكولاس ولترستورف (Nicholas Walterstorff 1932 -)، حيث بذهب الأول للاعتقاد أنّ العقائد الدينية لا تحتاج البرهنة العقلية، فالإيمان بالله مثلا الذي يعدّ قلب ومركز العقائد الدينية الثلاثة، اليهودية المسيحية، الإسلام، لا يحتاج إلى دليل أو حجة على الإطلاق، أي من اللائق الإيمان بالله دون حجة². ويبدو أنّ الإيمان بالله عنده يشبه إلى حدّ بعيد الاعتقادات العادية والمألوفة، كالإيمان بالماضي، ووجود الأشخاص والأشياء المادية، والتي تعدّ اعتقادات مقبولة لا جدال حولها³.

في حين يضيف الثاني -ألستون- إلى سابقه أنّ العقيدة المسيحية مبررة في حد ذاتها، أي أنّ أساس الاعتقاد موجود فيها، ولا تنتظر منا تقديم تبريرات لها، بل مبررة دون حجج في غالب الأحيان، كذلك فالإنسان المؤمن يكفيه إيمانه كدليل، وعليه فإنّ تجربة الإنسان الخاصة (شعوره) من قبيل الشعور بالروح القدس في العمل في الحياة اليومية، الشعور بوجود الله، وإرادة الله، سماع الله يتحدث إليه في الكتاب المقدّس أو أعمال الرسل، هي منبع أساسي للاعتقاد، وذلك لكونها بحق قضايا رئيسية أو أساسية، تماما مثل القضايا الإدراكية التي تعدّ منبع الاعتقادات الحسّية⁴، من هنا بدا لهذا الفيلسوف طرح سؤال مهم والإجابة عنه على النحو التالي: "لماذا ينبغي علينا ككائنات إدراكية (معرفية) أن نهتم بما إذا كانت معتقداتنا مبررة؟. إنّ ما يجعلنا كائنات معرفية على الإطلاق هو قدرتنا على الاعتقاد، وهدف مساعينا المعرفية المميزة هو الحقيقة: فنحن نريد

1- جان غرونديان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، 2017 ص127.

2- محمد جعفري، العقل والدين في تصور المستنيرين المعاصرين، مرجع سابق، ص41.

3- Alvin Plating, Nicholas wolterstorff, Faith and rationality : Reason and belief in god, university of Notre dame press, Notre dame, London, 1983, P16, 17.

4- Ibid, P103.

لمعتقداتنا أن تُصوّر العالم بشكل صحيح ودقيق"¹، بمعنى أنّ البراهين على الاعتقادات مثل البراهين على وجود الله ليست ضرورية لصحة المعتقد فالاعتقاد بإمكانه أن يكون دون مُبرّر، ومع ذلك مقبول، لأنّ هدف المعرفة في النهاية هو الإيمان، ولكن لا ينفي قيمة البراهين خاصة إذا كانت مضادة.

على سبيل التلخيص فإنّ "الإستيمولوجيا المعدلة" أحدثت ففزة معرفيّة حقيقية، لأنّها تختلف مبنائيًا عن الاتجاهات السّابقة ككل، فلا هي عقلانية، ولا هي إيمانية، وإتّما هدفها الأساسي تحليل "المعتقد" بالتركيز على مفهوم "التبرير"، أي التبرير فيما يتعلق بالتقييم المعرفي للإيمان، والذي هيمن منذ النصف الثاني من القرن العشرين ليؤكد على أنّ الإيمان هو هدف الإدراك الأساسي²، فالعقائد الدّينية ينبغي أن لا تقوم على الاستدلالات بل يجب تنزيه الإيمان عن الاستدلال، ولكن هذا لا يعني إقصاء العقل، ففي بعض القضايا تصبح الحاجة إليه ملحة.

أما غينون فإنّ له رأي يختلف عن كل المباني السّابقة أو "الإيمانية والعقلانية"، وحتى اللاحقة أو "الإستيمولوجيا المعدلة"، باعتبار هذه الأخيرة تطورت وامتدت بعد وفاته، ومع ذلك يمكن تحديد رأيه على النحو التالي:

أولاً: يقف غينون خلافاً "للاتجاه العقلاني" بالمعنى المعاصر، والذي يؤكد على دور العقل كقوة إدراكية تخص الإنسان ككائن مفكر، يخضع كل شيء لسلطان تلك القوة الإدراكية "العقل"، بل ويوظفها في سائر علومه ومعارفه، من بينها العقائد الدّينية، وبذلك فغينون يرفض رفضاً قاطعاً محاولة إثبات العقل المعاصر لصدق العقائد الدّينية، لأنّ هذه الرؤية لها تصور ناقص، وغير كامل وجازم بشأن العقل، هذا الأخير الذي يعد أوسع مما تتصوره الإستيمولوجيا المعاصرة، وبذلك فمفهوم العقل مهم هنا، فهو الذي يحدد إن كان بالإمكان إثبات صدق العقائد الدّينية من تعدّره، أي أنّ تسويغ المعتقد الدّيني بالاستناد إلى "العقل بمفهومه التراثي والعقائدي"، أي العقل المستبصر وليس العقل المفكّر³.

1- William. P. Alston, beyond "justification" dimensions of epistemic, Cornell university press, London, 2005, P30.

2- Ibid, P29.

3- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص13.

ثانيا: إنّ العنصر العواطفى هو أكبر دليل على الإيمان، يؤكد غينون على دور ذلك العنصر في تشكيل وتماسك العقائد الدينية، ويرى أنّه يقود الإنسان إلى مجال الدين، بينما سيطرة العنصر العقلي (بالمعنى التراثي وليس الحدائثي) فيؤدي إلى صلب النظرية الميتافيزيقية¹.

وإذا نحن نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإنّ العقائد الدينية ليست بحاجة إلى دعم العقل على الطريقة الغربية المعاصرة، ولا يمكن إثباتها عن طريق استدلالات بسيطة، وذلك لتنافي هذه الطريقة في البحث مع طبيعة العقائد الدينية، فهذه الأخيرة هي شكل من أشكال التعبير عن التقليد أو الإرث في صيغة تلاءم المرحلة الزمنية الراهنة، والطبيعة الفطرية لإنسان الحضارة الغربية (يغلب عليه العنصر العاطفي)، وعليه فالإيمان بصحة العقائد الدينية يصبح هنا كاف لحجيتها وصحتها لأنّها تتجاوز الزمان والمكان والعالم الأرضي ككل، ولأنّ مصدرها إلهي.

2-2 - روني ديكرت وإرهاصات الأزمة الاستيمولوجية

من الواضح أنّ العقلانية هي وليدة فلسفة ديكرت صاحب الفيزياء الميكانيكية، بيد أنّ إرهاصات العقلانية قد وجدت من قبل في المذهب البروتستانتي القائل بحرية الاعتقاد الديني، فما الحرية سوى صنف من أصناف العقلانية وضرب من ضروبها المتعددة، أما المذهب البروتستانتي فما هو سوى ثمرة من ثمرات النقد والانشقاق على المذهب الكاثوليكي بزعامة مارتن لوثر الرافض لتعنّت الكنيسة الكاثوليكية، وهو ذات الموقف الذي تعاضم زمن الحدائث مع نفوذ العقلانية التي أتت على جميع ميادين المعرفة. إنّ الحرية أولا وقبل كل شيء هي ما أكّدت عليه البروتستانتية، فهي ليست رفضا للعقائد التي جاء بها الكتاب المقدّس، بل جاءت ضد الحق المطلق أو المقدّس للبابا، أي ضد ما يسمى ممارسات الكنيسة، ومع هذا الرفض بدأت شرارة النقد التي كانت بمثابة جذوة العقلانية².

يتّضح مسار المشروع الديكرتي بسعيه نحو التفكير الحر عن طريق ابتكار منهج كسبيل وطريق صالح للعلوم جميعاً، إذ به نستطيع الوصول إلى أي حقيقة نريدها، وهذا المنهج حجر الأساس فيه هو العقل، الذي يوصلنا إلى الإجماع حول حقائق معيّنة، فنتجاوز بذلك نسبية المعرفة وتغيّرها الملقق، ورغم أنّ ديكرت شك في

1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 83.

2- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 105.

بادئ الأمر في كل المعارف تماما كما يفعل اللاأدريون، غير أنّه تجاوز هذا الشك ولم يركن إليه عن طريق الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود"، والذي منحه اليقين الذي لا يتزعزع¹.

لقد أوصل "الكوجيتو" ديكارت إلى التمييز بين النفس والجسد أو الذات والموضوع، فإذا كانت الأولى جوهر غير قابل للقسمة وخالدة يحلّ فيها الفكر، فإنّ الثاني قابل للقسمة ومتحيز وفانٍ، وبذلك تكون الأولى أشرف من الثاني².

إنّ المذهب الثنائي (Dualisme) الذي شطر الإنسان إلى جوهرين منفصلين: عقل وجسم لم يكن مجرد حماس ديكارتي وكلام دون مبرر، لذلك قدّم ديكارت للتدليل على هذا التمايز ثلاثة حجج وهي: دليل الإينية والذي يقرر وجود النفس حتى لو سلمنا بعدم وجود الجسد، ودليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة وأخيرا دليل إدراك النفس للمقولات البسيطة (المبادئ)³.

الفصل السابق بين الذات والموضوع كان في بادئ الأمر يهدف إلى الوصول إلى علوم موضوعية، عن طريق القطع مع كل ذاتية، ورفض كل سيطرة للعقائد الدينية والأفكار الميتافيزيقية، وعلى غرار ديكارت، أتى فلاسفة آخرون وعمّقوا هذا الشرح بين الذات والموضوع، فإذا كان ديكارت قد حافظ على الأفكار الميتافيزيقية في فلسفته حتى إنّه جعل الله ضامن لكل يقين، فإنّ من خلفوه رفضوا كل ميتافيزيقا برد كل شيء إلى المادة. لقد قدّم جان فرانسوا دورتيه (jean François dorté) (1924-1998) أمثلة عن هذه الأطروحة المادية والمعادية لكل مثالية بكتاب والف حوليان دو لاميتري المعنون ب: "التاريخ الطبيعي للروح" والذي يؤكد فيه أنّ الإنسان مجرد آلة والدماغ جهاز كبقية أجهزة الجسم الأخرى، والأفكار حالة معطاة للمادة ولا وجود لجوهر يعلوها⁴.

1- روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمد الخضير، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 135-149.

2- روني ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، دط، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، ص 177.

3- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1996، ص 119-123.

4- جان فرانسوا دورتيه، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها قضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2009، ص 339.

بناهض غينون الثنائية أو الازدواجية ويعدها بداية الأزمة الاستيمولوجية، لقد أدت تلك الثنائية إلى نشوب صراع بين الروحانية والمادية، حيث تمّ التركيز على الثانية والإعلاء من شأنها مقابل الانصراف عن الأولى والخط من قيمتها، وعليه ففي ظل الثنائية الديكارتية كما يقول غينون: "يمسي الكائن الإنساني كأنه قطع إلى شطرين لا يمكن الانتقال بينهما، ولا يمكن لهما تأليف تركيبية حقيقية، لأنّه باعتبارهما متنافرين تماما ولا يمكن لهما تأليف تركيبية حقيقية فيستحيل حينئذ تأثير كل واحد منهما على الآخر"¹.

إنّ الازدواجية هي أصل كل صراع، وكل صراع حتما ينتهي بنفي طرف لصالح طرف آخر، وذلك لانتفاء التساوي بينهما، فالطرف الأدنى (المادي أو الجسمي) ولكونه الأقرب إلى الظاهر والملموس، والأسهل فهما للفكر العقلاني البسيط، ينتصر عن طريق نفي ما يتعدّر فهمه وإدراكه على العقل، وعليه "ليس لمفهوم ثنائية من هذا النوع غير غرض وحيد هو الإشارة إلى ظاهر الأشياء، ولكنها تظلّ سطحية لأنّها قائمة على وجهة نظر فردية تقتصر على المظاهر الخارجية، وتؤدي من موضوعها هذا إلى نفي الميتافيزيقا بمجرد محاولة جعلها مفهوما ذا قيمة مطلقة، وذلك بإثبات عدم إمكان تصالح حديهما"².

تلخيصا لما سبق فإنّ الثنائية الديكارتية هي تقويض للعلاقة الهرمية التي تحكم الروح والمادة في الوجود العالمي واستبدالها بعلاقة تكافئ وحتى معارضة غير قابلة للاختزال، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى استيعاب الروح في تجريد نظري بسيط، تمهيدا للخلط بينها وبين الواقعية³.

لقد نشأ عن الانشطار بين الذات والموضوع مستويين لقراءة الدّين، ففي المستوى الأول تحل النسبية مكان الغائية مما ينزع الشّرعية عن "الإله"، إذ يتمّ استبعاده من العالم، حيث لا يملك أدنى تواصل مع خلقه فيفقد مكانته في نظام الوجود، بينما في المستوى الثاني فإنّ الاستبعاد السّابق للإله، والذي يعد قلبا للتسلسل الهرمي والتواصل الأنطولوجي، وسقوط من المبادئ الخالدة إلى النّظام البشري، ثم إسقاط مثالي بسيط للخيال ينتهي إلى بحث الدّين وفق مناهج التّحليل النفسي وعلم الاجتماع، فيصبح الدّين وليد الغرائز، أو تعبيراً عن صراع إيديولوجي، فكل هذه الاختلالات ما كانت لتكون بدون الاستبعاد المنهجي للروح⁴.

بمعنى أنّه وتبعاً للمنظور الاستيمولوجي، فإنّ الانفصال السّابق قد أدى إلى ظهور نزعتين هما: العقلانية والتّجريبية، ثم تتالت نزعات أخرى متفرعة أو متطورة عنهما، مثل: المثالية والوضعية والوجودية والبرغماتية

1- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص114.

2- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص113.

3- Hamza Beniassa, cheikh Mohand oulhoucine temoin de l'islam, elmaarifa, Alger, P13.

4- Ibid, P14.

والشخصانية وغيرها، ينقد غينون التزعة التي هيمنت على القرن السابع عشر أو التزعة العقلانية، التي تعني: "الاعتقاد في تفوق العقل اعتقاداً معلناً عليه كمبدأ حقيقي، ومستلزماً نفي كل ما ينتمي إلى طراز فوق فردي وبالأخص مجال البصيرة الباطنية الخالصة؛ مما يؤدي إلى إلغاء كل معرفة ميتافيزيقية حقيقية"¹، فالعقلانية وفق التصور الحديث تعني سيادة العقل وتفوقه على بقية الملكات الإنسانية الأخرى، وارتكاز جميع البنى المعرفية على أسسه، لتسمى بعد ذلك عقلية، وتكسب الشرعية بكونها مقبولة لدى الجميع، وهذا مما لا اعتراض عليه أمّا ما يجب الاعتراض عليه ورفضه بشدة فهو القول بعدم وجود ملكة تعلوه، وهذا ما ينتهي إلى نفي المعرفة الدينية والميتافيزيقية. مرة أخرى يقول غينون: "العقلانية لا تمثل مجرد التأكيد على أنّ للفكرة قيمة معتبرة، وهذا ما لا يعترض عليه إلا أنصار مذهب التشكيك، وإتّما هي تصرّ على أن لا وجود لشيء فوقه، وبالتالي فلا وجود لأيّ معرفة ممكنة فيما وراء الدّراية العلمية، وهكذا فالعقلانية تستلزم بالضرورة إنكار الميتافيزيقا"². ويمكننا أن نميّز بوضوح كيفية قيام العقلانية باعتبارها تتأسس على النفي (نفي الملكات المتعالية والمعارف الميتافيزيقية والدينية) لكي تصل إلى الإثبات بعد ذلك، إثبات ذاتها كوسيلة للمعرفة اليقينية.

وهناك فكرة مهمة يركّز عليها غينون في سياق تحليله ونقده للفكر العقلاني، وهي التأكيد على وجود علاقة بين العقلانية والفردانية، بل إنهما متآزرتان بدرجة كبيرة، مما يقف حائلاً أمام التمييز بينهما³، فإذا كانت العقلانية تأليه صريح للعقل وجعله مبدأ وأساس كل معرفة؛ فإنّها أيضاً تمنع الإنسان من تجاوز مجال محدد "المجال الفردي" أو مجال الملكات الفردية فتصبح رديفة للفردانية، وعليه فإنّ استواء العقلانية على سوقها وحتى إستقوائها، هو ازدياد قوة للفردانية أيضاً، فبينما ترد الأولى المعرفة لسلطان العقل باعتباره الحقيقة الوحيدة، وكل المعارف التي تنتج عن الملكات الأخرى ضرب من الإمكان المعرفي النسبي، فإنّ الثانية زيادة على ذلك تحاول التّديليل على أنّه لا سبيل إلى مجاوزة المجال الفردي وسائلاً ومعارفاً، باعتبار المعرفة لا تتاح إلا عن طريق الملكات وأعظمها جميعاً العقل.

تبعاً لذلك تقف العقلانية مع التّبسيط والاختزال، وهو على ضربين، الأول متعلق بالروح حيث صار يبدو متعديراً على الكائن الإنساني بتركيبته النفسية والوظائفية الانعطاف إلى الوراثة لاستعادة شيء من

1- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 106.

2- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 80.

3- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 106.

الميتافيزيقا واللاهوت، أو الاشرئباب إلى أعلى كتعبير عن قدرته الإدراكية التي تفوق المجال الحسي، فالإنسان الحديث إنكفاً على ذاته، مما أفقده الشّعور بما يفوق المجال الحسي، لأن ملكاته صارت أكثر انحصاراً¹.

أما الثاني فهو التبسيط من الناحية المادية، وهو عبارة عن اختزال لطبيعة الجسم في الامتداد، مما أسفر عن ظهور المذهب المادي، والعلم الكمي، الذي تلا الإوالية الديكارتية التي طبقت في بداية الأمر على "علم الفيزياء" والفيزياء الأولية كانت محط نقد غينون، حيث يرى أنّها عاجزة عن تقديم أي تفسير حقيقي لطبيعة الأشياء في جوهرها وقيمتها الوحيدة هي الوصف فقط، بمعنى أنّ الفيزياء وفق التصور الإوالي تعدّ ضرباً من الوصف أو التصنيف والمهم في العلم ليس الوصف والتصنيف وإنما الفهم والتفسير، لأنّ الوصف يسفر عن مواقف سطحية لارتباطه بالمظاهر الحسية أي: العلاقات التي تربط الإحساسات ونتيجة كل هذه العملية الوصول إلى قوانين سطحية تتعلق بالروابط الخارجية².

إجمالاً، صار العلم يقوم على الكم؛ فبدلاً من ارتقاء العقل البشري من طور التصور الكمي الخالص إلى التصور الذي يمتزج فيه الكم بالكيف، إلى طور الكيف الخالص (أنطولوجيا رياضية)، أخذ في الانتقال من التصور الكيفي الخالص إلى الممتزج ليصل إلى الكم المحض، فنزلت بذلك كل التصورات والبنى العلمية، وحتى العقائدية من أعلى إلى أسفل لتستخر في المجال المادي الضيق، وتغلق على ما دونه من لعوالم الأخرى، لذلك فإنّ النتيجة التي وصل إليها غينون هي أنّ: المقابلة بين الروح والمادة لا يمثّل إلاّ أمراً واحداً من الثنائية، ألا وهو المادة دون منازع³.

إنّ هذا الانغلاق قاد نحو ما يسميه غينون "التماثل المطرد" بحيث تلغى الفوارق الفردية، وكأنّ الذهن البشري استنسخ على هيئة واحدة مدجّنة تغفل عن الإمكانيات المتنوعة عن طريق نحت ذات المفاهيم وتنسيق ذات المعارف في قالب واحد طمعا في الحقيقة الواحدة⁴، ومع ذلك تبقى هذه الجهود في نظر غينون تعبير عن عمق الأزمة الاستيمولوجية المعاصرة، لأنّها تشكل وهما من أوهام العقلانية الديكارتية، وكل هذه الأسباب مجتمعة قادت الإنسان إلى القناعة بالحياة "الغفلة" أو "العادية"، والتي تعني: "إقصاء كل طابع شعائري أو

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر نفسه، ص 117.

2- المصدر نفسه، ص 113.

3- روني غينون، مدخل إلى فهم النظرات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 113.

4- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 65، 66.

رمزي (...) بحيث لا دخل لأي شيء غير ما هو بشري صرف"¹، وهنا يتم أنسنة كل شيء بما في ذلك المعتقد الديني، ويتم الخط من شأن المجال المقدس.

2-3- القراءة الإستيمولوجية للوحي

الركيزة المهمة التي تبنى عليها الديانات -خاصة الديانات السماوية الثلاثة: اليهودية، المسيحية والإسلام- هي الوحي، هذا الأخير الذي يتم الإقرار بكونه منزل من عند الله، وأنه ليس اختراع بشري، وإلا لفقد معناه بمرور الزمن، إنّ الوحي يعني من الناحية اللفظية "الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ وذلك يكون بالكلام على سبيل الأمر والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح وبالكتابة"²، فإذا كان الوحي لغة يدل على الإشارة السريعة التي قد تكون كلاماً أو صوتاً أو رمزاً، فإنّ اصطلاحاً: "يقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحي، وذلك أضرب: إمّا برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل للنبي في صورة معينة، وإمّا بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله، وإمّا بإلقاء في الروح، وإمّا بإلهام، وإمّا بتسخير وبنام"³، ثمّ إنّ العقائد الدينية تتفق على كون الوحي الكلمة الإلهية الملقاة، وبغض النظر عن أضره فإنّ الاختلاف بينها (خاصة بين الإسلام والمسيحية) يكمن في الملقى إليه، وهو النبي أو الرسول في الإسلام وعبد من عباد الله، بينما في المسيحية الملقى إلية أو مستقبل الوحي هو إله أيضاً (ابن الله)، لذلك فإنّ مفهوم الوحي في المسيحية يتأسس على ثلاثة معطيات تشكل جوهره وهي: أنه إزالة حجاب، ومحدثه إله أيضاً، وهو نعمة إلهية⁴.

إنّ الإشكالية الإستيمولوجية المتعلقة بالوحي في العقيدة المسيحية كالتالي: عدم وجود عقيدة حول الوحي تفسّر مفهومه، وعدم الإجابة عن إشكاليات ومسائل مهمة من بينها: إذا كان الله قد ألقى كلمته وبين مشيئته من خلال أقوال وأفعال فهل يمكن معرفة مشيئة الله بالعقل أيضاً إلى جانب الإيمان؟⁵، هذه المسائل التي تمّ طرحها للنقاش حديثاً مع ارتفاع مدّ العقلانية، وميلاد العلوم الحديثة ممّا جعل الوحي "مشكلة معرفية"

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 117.

2- أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دط، دار المعرفة بيروت، لبنان، ص 515.

3- المرجع نفسه، ص 515.

4- جورج صبرا، مفهوم الوحي في المسيحية، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، المحجة، العدد 25 صيف خريف 2012 ص 107.

5- المرجع نفسه، ص 107.

في حدّ ذاته. حيث جرت مقارنة اعتقاداتنا عن الله والعالم المادي من المنظرين العلمي الحديث (المادي) والتراثي الوحياني وطرح سؤال إبستمولوجي عن المكانة المعرفية للمقاربتين، وخلص العديد من المفكرين إلى الفصل بين حقائق الوحي وحقائق العلم التجريبي والعالم الحسيّ.

إنّ الفارق الأساسي بين القراءتين التقليدية والحداثيّة للوحي يكمن في التالي: "غيّبت القراءة التقليديّة للوحي الإنسان، فأهمّكت بماهيته وبخصائصه المنطقية، في حين استحضرت القراءة الحداثيّة الإنسان كبديل عن المصدر الإلهي للوحي، فلم تر موضوعية لوحي يجرى الذات من خارجها، بل الوحي عندها مجرد عصارة عبقرية الذات المؤمنة التي تروم المطلق"¹، هكذا يتحول الوحي إلى تعبير رمزي، وربما غامض أحياناً، عن العالم الباطني للوصول إلى الحقيقة العميقة عن المطلق، أي أنّ قراءة الوحي اتخذت طابعاً إبستمولوجياً بالانصراف شطر الذات المعرفة والعالمية، والتي تتدرّج فيها أدوات الإدراك من المحسوس إلى المعقول إلى المشهود ومباشرة.

على العموم هناك عدّة اتجاهات تقارب الوحي في الفكر الغربي المعاصر وهي: الموقف الرافض للوحي باعتباره ليس معرفة موضوعية، ولا يحمل أي حقائق صحيحة، بل هو مجرد أساطير وخرافات وقصص من إنتاج بشري لعلّ أبرزهم نيتشه، ماركس وفرويد، ثمّ هناك موقف ثاني يحاول غربلة الوحي، صحيح أنّه من تنزيل لدن حكيم ومع ذلك اختلط بالإبداعات البشرية فيجب تصفيته، ووسيلة الغربلة هي العقل دون سواه، فما يتفق معه وحي صحيح وما دونه خاطئ ومن أبرز الفلاسفة القائلين بهذا الاتجاه سبينوزا وكانط، في حين يرى اتجاه ثالث أنّ الوحي يفوق قدرة العقل، وكل ما في الكتب المقدّسة منزل من عند الله، ومصدر كل حقيقة، لذلك يجب أخذ الحدس بعين الاعتبار كمنهج للمعرفة في العقائد الدّينية. فالإتجاه العرفاني يرى أن الوحي قمّة الكشف الشهودي².

ربما لا يصح حشر غينون في أي اتجاه من هذه الاتجاهات، ومع ذلك فهو أقرب للاتجاه الثالث، حيث شدّد على أهمية الكشف، وأعطاه اسم "حدس فوق عقلي"، مميّز إياه عن "الحدس الحسي"، ومؤكداً على نوع المعارف التي يتم نيلها بواسطته، وهي المعارف الإلهامية.

لقد أعاد غينون بعث المفهوم التقليدي للوحي في الغرب في القرن العشرين، حين أكدّ على ما جاء في الكتاب المقدّس، حيث مصدر الوحي هو الكلمة الإلهية، متجاوزاً بذلك شكّ العصور الحديثة فأقام المفهوم

1- شفيق جرادي، الوحي من منظور إلهيات المعرفة، المحجة، العدد 25، صيف خريف 2012، ص 15.

2- يعقوب حسن بريد الميالي، الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الإستشراقي والحداثوي، مجلة دراسات إستشراقية العدد 17، شتاء 2019، ص 132.

بعد أن انقض، فيقول: "الكلمة الإلهية (...). تترجم في الخلق؛ وهذا، مع اعتبار الفارق، مماثل قياسياً للفكرة التي تترجم في أشكال تحجبها وتظهرها في نفس الآن. والوحي الأصلي الأول، المنبثق كعملية الخلق من الكلمة الإلهية، يندرج هو أيضا في رموز تورث جيلا تلو جيل منذ الأصول الأولى للإنسانية، وهذه السيرورة هي أيضا مماثلة في مجالها، لسيرورة عملية الخلق نفسها، ومن ناحية أخرى، ألا يمكن أن نرى في هذا الاندماج الرمزي للتراث الروحي غير البشري طرازا من الصورة المسبقة أو التمثيل المسبق لتحسيد الكلمة؟"¹، وهكذا يحاول غينون في هذا النص أن يترجم الكلمة الإلهية ودلالاتها، حيث ينبثق الخلق وأيضاً الوحي من هذه الكلمة، من هنا تتجلى محورية الكلمة الإلهية في انبثاق الوحي، إذ عن طريقها يحدث التواصل بين الإنسان في عالمه المادي وبين المطلق.

إنّ النصّ الديني في الكتاب المقدس سواء على التّمودج التوراتي (العهد القديم)، أو التّمودج الإنجيلي (العهد الجديد) يعطي المحورية للكلمة التي بفضلها تُزال الحُجب، فيظهر الخلق أو يتجلى، وتتجلى معه المعرفة أي معرفة الله، فهذه المعرفة في الأساس نعمة أو هبة إلهية، ولكن هذه المعرفة عن الذات الإلهية لا تعني أبداً كونها حقائق عن الله، فيتوارى الجانب الإبتيمولوجي من المفهوم، بمعنى أنّ: الوحي، تبعاً لما ورد في العهد الجديد يكون من ذات إلى ذات، فهو رابطة تمع شخصين، وليس رابطة بين ذات وموضوع.²

فالوحي بهذا المعنى، ليس عقيدة، ذلك أنّه لا يقدّم لنا شيئاً عن معرفة الله، وإنّما يربط بين الإنسان والله لكن هذا المفهوم تحوّل إلى عقيدة، تقدّم لنا معلومات عن الله والإيمان يجب أن يقبل بها دون نقاش.³

يمكننا إذن، تمييز ثلاثة نقاط رئيسية في النقاش الإبتيمولوجي الغينوني حول الوحي، تتجلى فيما يلي:
أولاً: إنّ الوحي معرفة وأداة معرفية في نفس الوقت، وذلك تبعاً لعلاقة الكلّي بالجزئي، فإذا انطلقنا من الكلّي سواء كان وعياً أو مبدأ (الله في الدّين) نحو الجزئي (العقل الإنساني عموماً والعقل النبوي خصوصاً) فإنّ الوحي يكون هنا أداة معرفية، وبعبارة دقيقة "تعليم إلهي"، لا يمسه الخطأ، أو تعاليم معصومة كونها تعبّر عن الحقيقة المطلقة والمستقلة عن الأفراد.⁴

1- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 17.

2- J. Baillie, the Idea of revelation in recent thought (N. y: Columbia university press, 1958) P18.

3- جورج صبرا، مفهوم الوحي في المسيحية، المرجع سابق، ص 111، 112.

4- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 277.

أما إذا انطلقنا من الجزئي إلى الكلّي، فإنّ الوحي يكون معرفة مصدرها عالم الغيب، وبعبارة أخرى، إنّها معرفة نصل إليها إذا استطعنا تجاوز المجال الفردي بالتّرتي في المراتب فوق فردية، لأنّ: "المعرفة بالنّظام الكلّي هي بالضرورة فيما وراء كل التّمايزات التي تكثّف المعرفة بالأمر الفردي"¹، ووصول الإنسان إليها لا يكون بالبرهنة والاستدلالات المنطقية، وإنّما بالارتياض الروحي، وقبل ذلك بالمدد الإلهي (الفتح الأكبر)، وغينون هنا يقترب من المتصوفة خاصة ابن عربي، فهما، أي غينون وقبله ابن عربي يضعان العقل في مرتبة معرفية دانية حيث يعلو الحدس أو الذوق وتتجلى أهمية هذا الأخير في حصول التّطابق بين الذات والموضوع أو بين العارف والمعروف وهو ما يسمى "بالمعرفة الحقيقية"².

ثانياً: إذا رجعنا إلى إشكالية الوحدة والتّعدد، فإنّ الوحي عند غينون وعموم التّراثيين متعدد، رغم وحدة الحقيقة (المبدأ)، فعن هذه الوحدة تنفر عدّة فروع، وبعبارة أخرى، إنّ التّقليد واحد في جوهره، هذا التّقليد عند غينون يتجلى في الغرب في الأديان (المسيحية واليهودية) كما يتجلى في الإسلام، والتي هي أشكال للتّقليد وجدت لتلائم أوضاع حضارية وتاريخية معيّنة، وبعبارة شيغون: "بما أنّ هناك حقيقة واحدة فقط، يجب أن لا نستنتج أنّ هناك وحي واحد فقط، تقليد واحد ممكن، لهذا نردّ على كل ذلك أولاً: أنّ الحقيقة والوحي ليسا مصطلحين متكافئين تماماً منذ ذلك الحين، الحقيقة تقع وراء الأشكال؛ بينما الوحي أو التّقليد المستمد من ذلك ينتمي إلى النّظام الرسمي (...)"، لكن الحديث عن الشّكل هو الحديث عن التّنوع، وبالتالي التعددية"³، فالوحي بهذا المعنى شكل من أشكال التّقليد، وبالتالي شكل للتعبير عن الحقيقة الواحدة.

إنّ كل تعليم وحياني يقدّم رؤية معيّنة من زاوية خاصة عن الله أو الخالق، وبالتالي عن الحقيقة المطلقة، بل قبل ذلك يقدّم تعاليم، هذه التّعالم يجب إتباعها لتحقيق معرفة حول مواضيع هي في أغلبها مطلقة، ومن الناحية الاستمولوجية فإنّ: "ما يحدد الفرق بين أشكال الحقيقة هو الفرق بين الأوعية البشرية، لآلاف السنين كانت الإنسانية تنقسم إلى عدّة فروع مختلفة"⁴.

ثالثاً: إنّ قيمة المعرفة الوحيانية في العقائد الدّينية تتجلى في كونها معصومة من الخطأ، ومعلوم أنّ العصمة ترتبط في العقيدة الإسلامية بالأنبياء، بينما تمتدّ عند الشيعة إلى الأئمة أيضاً، أمّا عند غينون فإنّ

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 89.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 277.

3- Frithjof Schuon, Gnosis divine wisdom, edited by James, S catsinger, world wisdom, 2006, P17.

4 -Ibid, P17.

العصمة لا ترتبط بأشخاص، كما أنّها ليست امتيازاً، فكل إنسان بإمكانه أن يصبح معصوماً حينما يستطيع أن يعبر عن الحقائق التي تحقّق بها أو تطابق معها، فيصبح هو في حد ذاته تعبيراً عن الحقيقة، وليس معبراً عنها، وهنا تضحي العصمة تعبيراً عن كفاءة الإنسان في تحقّقه بكلّ ما يعرف فهي ليست إمتيازاً بل كفاءة¹.

إنّ العصمة بناء على هذه الملاحظات تصبح مرتبطة بالمعرفة فقط، أو هي تحقّق معرفي حاصل من التّطابق بين الذات والموضوع، فهي ملازمة للكائن المتحقّق بالمعرفة فهي مقام يتمّ بلوغه، ولسيت لقباً يمكن وراثته، بمعنى أنّ العصمة معرفة، لكنها معرفة منفردة؛ يراها المعصوم ولا يراها أحد غيره، وهذا ما يضفي على المعرفة طبيعة الاختصاص، حيث ينالها من يسعى للتّحقق، وليست كالمعارف العقلية التي تنحو نحو الشّراكة والحق أنّ اختصاص المعرفة بالواصل إلى التّحقق مناقض لطبيعة المعرفة، فكيف يمكن تطابق ذات وموضوع وعدم تطابق ذوات بشأن الموضوع مع العلم أنّ الحقيقة واحدة، ومع ذلك أصرّ غينون أن يكون كل شخص معصوم له عصمته الخاصة (يطل إلى معارف لا يصل لها غيره)².

إنّ ربط غينون العصمة بالمعرفة من خلال وسيط أو حتى بدونه، يجعل من العصمة استعادة لتجربة الوحي ولا يعدم المتبّع لمفهوم العصمة أن يلقي تماثلات عديدة بين العصمة والتّوبة، فليس من الغريب طرح السؤال التالي: ما الذي يصل المعصوم بالني ما دام المعصوم يصل إلى معرفة حقيقية لا يشوبها خطأ؟. يجب غينون أنّ: المعصوم يقوم بوظيفته الأساسية والمتمثلة في نقل مبادئ التّراث، وكل ما ينقله لا ينسب إليه وإمّا للتّراث الذي يجسّده فدوره هنا مجرد "حامل" للتّعاليم التّراثية وترجمتها، لذلك يشبهه غينون بالورق الذي يحمل الكتاب فلا رأي له سوى ما أقره التّراث³، وهنا تصبح وظيفته تكليف، فالدور هنا يشبه دور الصّفوة حينما تدرك قدراتها كما سيأتي بيانه.

3- العقائد الدّينية بين الميثوس واللوغوس: جدلية الأسطورة والحكمة

في بحث إشكالية الدّين بين الميثوس واللوغوس لا يتبع غينون منهجاً تحليلياً، أي لا يعرّج على العلاقات والاتصالات الممكنة بين هذه الصبغ المعرفية المختلفة والجدليات المرتبطة بها، وإمّا يتبع منهجاً نقدياً يتلاءم مع القراءة الإستيمولوجية، محاولاً الفصل بين الفلسفة والأسطورة والدّين بالمعنى المتداول، ثمّ يجمع بين الفلسفة والأسطورة والدّين بالمعنى الذي يقدّمه هو.

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص278.

2- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص280.

إنّ أهم إشكال فيما يتعلق بالفلسفة يدور حول ميلادها، أي ميلاد نمط خاص من التفكير، والذي يتّوّل عنه معرفة إنسانية خاصة أيضا، ولكن هذه ليست هي المشكلة الوحيدة، بل هناك ما هو أهم منها لذلك فإنّ طرح سؤال من قبيل: هل هناك معرفة تسبق التفكير الفلسفي؟ يفتح الأفق لمحاورة زمن ميلاد الفلسفة والتنقيب عن معرفة أخرى قد تفوق التفكير الفلسفي وتتقدمه، هذا ما أشار إليه غينون، حيث أنّ الأسطورة عنده تنصّ على الفكر الفلسفي، فهي مخزن للتراث الإنساني العالمي، وليس حالة بدائية للتفكير أو المعرفة الإنسانية¹.

هذه الملاحظات المبدئية تسمح لنا على ما يبدو بمعرفة الحدود التي تطرح من خلالها مشكلة العقائد الدينية وجدلية الأسطورة والفلسفة، فالأخيرة ظهرت في أثنينا خلال القرن السادس قبل الميلاد، وازدهرت عبر التاريخ اللاحق، فمن الضروري إذن، تحديد ماهيتها وسرّ انتصارها حقبا من الزمن، بينما تراجع الفكر الأسطوري.

3-1- الدّين والفلسفة

يسلّم غينون بأسبعية الوحي الإلهي (العقائد الدينية) على الفكر الإنساني (الفلسفة)، وعن طريق هذا التسليم يصل إلى إبطال دعوى (المعجزة اليونانية)، ومن ثمّ فكرة قدرة العقل الإغريقي والغربي الفائقة على الإبداع في تحليل إستيمولوجي مترابط. يؤكّد غينون أنّ الفكر الفلسفي بدلا من أن يكون تعبيرا عن نضج العقل البشري وبلوغه أقصى درجات التطور؛ هو تعبير عن انحطاط حضاري عالمي². صحيح أنّه قد تمّ تقديس الفكر اليوناني وتمجيده منذ عصر النهضة، ففي الفترة المعاصرة عدّ نيتشه الفلسفة السابقة على سقراط قمة ما وصل إليه التفكير البشري، فلم يحجم عن التأكيد أنهم: "ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي، ولم يبق لمحمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليه"³، بينما ينقد الفلسفة الممتدة من سقراط إلى الفترة الحديثة ويحط من قيمة جميع الإشكاليات التي عاجلتها، لأنها معالجة لأفكار ميتة وبالية لا روح فيها⁴، وإذا كان غينون لا يتفق كل الاتفاق مع الجزء الأول من الرؤية النيتشوية؛ لأنّه يقرّ بوجود

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، المصدر السابق، ص122.

2- المصدر نفسه، ص110.

3- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993، ص41.

4- فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة على مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ص103.

حكمة سابقة للفلسفة، ولكنها ليست أنساق فلسفية أبداً، فإنه يتفق معه في كون الفلسفة وما أنتجته كان تعبيراً عن الانحطاط (انحطاط تراثي وعقائدي) وحجته في ذلك أن: كل ما هو من نمط بشري محض لا يجتمع مع التراث، وهذا ما يفسّر عدم وجود تراث علمي أو فلسفي¹، وهكذا فلا وجود لمعجزة يونانية - حسب غينون - لكون الحكمة أصلها غير بشري، وليست من نتاج العقل، وهذا ما يفسّر عدم إهتمام الشرقيين بها فهي في نظرهم مجرد كلام خال من كلّ مضمون، أو مجرد لعبة صبيانية تافهة²، أي تعبير عن طفولة أو بدائية الجنس البشري.

أما عن الإبداع (إبداعات العقل الإغريقي) فينطلق غينون من تحليل عبارة "اعرف نفسك بنفسك" هذه العبارة المنقوشة على باب معبد "أبولون" في "دلفي"، والتي بقيت صامدة في وجه التآكلات الطبيعية والمعرفية. لقد بحث دلالتها الحقيقية، وقبل ذلك أصلها، رافضاً نسبها إلى سقراط أو أفلاطون أو فيثاغورس كما يفعل دارسوا الفلسفة، لأنّ تداول هذه العبارة يعود إلى ما قبل هؤلاء الفلاسفة، بل حتى هؤلاء لم ينسبوا إلى أنفسهم، ورفضوا الاستئثار بها كإبداع خاص، مما يدلّ على أنّ تعليمهم ليس إبداع شخصي، وإنما مستقى من الوحي الإلهي، أي أنّ منبعه هو الإلهام الأصلي الفطري، بهذا التقدير تكون تلك العبارة انفتاح على موقف إستيمولوجي يجعل من الوحي والعقائد الدينية سابقة لكل محاولة فهم بشرية، بل إنّ هذه الأخيرة إذا رامت نيل جزء من الحقيقة، فإنّ منطلقها يجب أن يكون مؤسساً على التعاليم الإلهية التي تجمع كافة الحقائق الوجودية والمعرفية، وهذا باعتراف الحكماء القدامى مثل سقراط³.

يحاول غينون عن طريق هذه الإشارة الوصول إلى نقد "الهوس الإبداعي" المنتشر في الحضارة المعاصرة حيث لا يجد الفلاسفة والمفكرين والعلماء حرجاً من نسب أفكار ونظريات إلى أنفسهم باعتبارهم أول من توصل إليها، ولم تسلّم من ذلك حتى العقائد الدينية، كأن يقال: الدّين المتعالى الكانطي، دين الحب الكونتي وغيرها. هكذا يدرك المتمعّن في نظرة القدامى والمحدثين للإبداع فرقا شاسعاً، ومناطق الاختلاف محكوم بالرؤية المحددة لمنزلة الوحي الإلهي، فالمعرفة إذا قامت على العقل توهم صاحبها بالإبداع، أمّا إذا قامت على الحدس فإنّها تبعد عن دعوى الإبداع، لذلك هناك معارف من المستحيل توصيلها كما هي، ومعارف أخرى

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 232.

2- روني غينون، شرق غرب، مصدر سابق، ص 141.

3- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 117، 118.

يستحيل التعبير عنها في منفلة من اللغة العادية، لذلك فجميع النظريات الحقيقية هي مشروع واجتهادات حول الحقيقة الواحدة¹.

إنّ الفلاسفة القدامى قد ربطوا تعاليمهم بهذه العبارة: "اعرف نفسك بنفسك"، وبعبارات مماثلة لها مثل: "لا يدخل أكاديميتنا إلا من كان رياضياً"، لكي يؤكدوا أنّ الفلسفة ليس بحكمة، فهذه الأخيرة من طراز أعلى يفوق التفكير الفلسفي والإنساني عموماً²، من هنا يصل غينون إلى تحديد مفهوم الفلسفة، بحيث لا يختلف مع التعريف الشهير لها مؤكداً أنّ: "كلمة فلسفة تعني بالتحديد: محبة "سوفيا" أي: الحكمة أعني الرغبة في الحصول عليها والتهيؤ اللازم لنيلها"³، وهذا التعريف يميّز بوضوح بين الوسيلة والغاية، وبين الطريق والهدف فما الفلسفة بحكمة أبداً، وإنما سلوكك درب الحكمة.

حيث لا تبنى الحكمة على معيار المطابقة بين الفكر والواقع بالاستناد إلى العقل كما يتصور الفلاسفة في الفكر الحديث عموماً، إنّ الحكمة التي هي مطابقة للمعرفة الباطنية، ومن ثمّ التصور المعرفي لها تشكل بناءً ما قبلي، أما حقيقة الفلسفة: إنّها مجرد شيء عرضي وثانوي، أو معرفة سطحية خارجية، فمن الواجهة إذن التمييز بين الوسائل والغايات، وعليه فالفصل السابق أو المنهجي بين الوسيلة والغاية (الفلسفة والحكمة) يفضي إلى فصل نوعي بين المعرفة السطحية أو الظاهرة (الفلسفة، العلم الغربي الحديث)، وبين المعرفة الباطنية أو الحقيقية (الحكمة الميتافيزيقا، التصوف)، وإذا كانت الأولى مهمتها التبدل والتغير والنسيبة، فإنّ الأخيرة مطلقة لها قيمة في ذاتها ومن ذاتها⁴.

ومتى اتضح لغينون الفرق بين الفلسفة والحكمة لم يجد عناءً في تقديم حجج داعمة لموقفه، فوجود نوعين من التعليم أحدهما ظاهري والآخر باطني، هو دليل على وجود أمر أسمى من حبّ الحكمة (الفلسفة)، ألا وهو الحكمة ذاتها؛ فإذا كانت الفلسفة تعتمد على العقل والمنطق (قائمة على الاستدلال)، فهذا لا يعني أنّها أعلى درجات المعرفة، هذه الدرجة العليا هي من نصيب الحكمة فقط، هذه الأخيرة لا تُعلّم بالتلقين من

1- روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 204.

2- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 118.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 118، 119.

الكتب، ولا تعتمد على ملكة العقل، وذلك أنّ التحضير للحكمة يكون بالنفس والعقل والروح، ويظهر هذا جلياً في المدرسة الفيثاغورية وحتى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة¹.

لكي نصل إلى المعرفة حسب هذه المدارس يجب إتباع طريق محدد (منهاج) يسمى "التعليم الباطني" أو "علوم الأسرار"، أو مساتير، و"ميستار" تعني من حيث اشتقاقها "الصمت التام"، أي أنّ كل ما يتصل بها لا يمكن التعبير عنه بالكلمات²، والمستارة التامة تتكوّن من ثلاثة مراحل هي: الأسرار الصغرى، والأسرار الكبرى والالتماس "Adeptat"، فإذا كانت الأسرار الصغرى عبارة عن امتحانات وطقوس تطهير للعودة إلى المرحلة البدئية (الطفولة)، والتطهر كاستعداد لتلقي الاستنارة يسمى التطهير، في القبالة إزالة القشور، وفي الماسونية التجرد أو التخلص من المعادن إذ يتخلص الإنسان من الميدان الحسي، ومن الرواسب النفسية، فإنّ الأسرار الكبرى هي خروج من هذا العالم واتحاد بالمبدأ، وهو ما يسمى "الهوية العليا" أو "الإنسان الكلّي" في العقيدة الإسلامية³.

أما عن وسائل هذا التعليم فهو توظيف الأشكال الرمزية والمناهج الخاصة التي تسمح للإنسان باجتياز مقامات باطنية توصله إلى المعرفة الحقيقية، أو الحكمة⁴، مسار الوصول إلى تلك المقامات ليس باليسير لكنّه ممكن إستيمولوجيا لذلك "لو تساءلنا كيف يمكننا تبرير دعوى الاتصال بالأحوال العليا، لكان الجواب أنّ هناك كنزاً داخلياً يمتلكه كل إنسان موهوب بالقوة، ثمّ إنّ هذه الأحوال يضمنها وجود مواهب تناسب ما نسميه عموماً بالكشف والوحي ما يبدو في الخارج وحيّاً يتجلى في الداخل كشفاً الوسائط الفعالة تتوزع على مرحلتين هما التجريد والتركيز على أساس أنّه من غير الممكن أن يكون ثمّة تركيز بدون تجريد يمهّد له⁵، لا مرأه أنّه يمكن الاتصال بالمقامات العليا لحيازة الإنسان على ملكة تمكنه من الكشف والذي يتجلى خارجياً في ما يسمى بالوحي عن طريق إتباع التجريد، هذا الأخير الذي يقود الكائن للوصول إلى المعرفة فلا غرو أن تكون الفلسفة إذن وسيلة من وسائل التجريد بعيدة عن الحكمة.

ما يبني على هذا النحو من التفكير هو ارتقاء الكائن الإنساني ليصل إلى الحكمة عن طريق إتباع مسارات الوعي، انطلاقاً من الجسد إلى النفس إلى الروح، وبالوصول إلى المرحلة الأخيرة يفتح الكائن على

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص119.

2- المصدر نفسه، ص120

3- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مرجع سابق، ص39، 40.

4- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص120.

5- لوك بنوا، المرجع نفسه، ص41.

معارف رجة شاملة وعميقة في نفس الوقت؛ من هنا ينتهي غينون إلى تحديد المعنى الحقيقي لعبارة "اعرف نفسك بنفسك" حيث يقول: "إنها تفيد أولاً أنّ أيّ تعليم ظاهري لا يستطيع أن يوفّر المعرفة الحقيقية وأنّ على الإنسان أن يجدها في نفسه، وفي نفسه فقط، لأنّ أي معرفة لا يمكن نيلها فعلاً إلاّ بالإدراك الشّخصي الذاتي"¹.

بهذا التّقدير يكون غينون قد أعطى هذه العبارات أبعاداً إستيمولوجية تجردها من جميع التّأويلات التي تنسب إليها، إذ لم ينظر إليها باعتبارها بداية لنوع جديد من التّفكير الفلسفي، بل اعتبرها تنطوي على أبعاد معرفية عميقة أهمها اثنين: أولهما من أراد طريق المعرفة عليه أن لا يركن إلى التّعليم الظاهري ويكتفي به، بل عليه إتباع المناهج الباطنية، ثانيهما أنّ المعرفة الحقيقية تتجلى في مرآة النفس قبل كل شيء، فمن العبث البحث عنهما في الخارج وانتظار استلامها حسياً. يتجلى معنى العبارة "اعرف نفسك بنفسك" في العقيدة الإسلامية بوضوح فهي متطابقة مع الهوية الذاتية، وأحسن تعبير عنها الحديث الشريف "من عرف نفسه عرف ربه"².

إنّ "الهوية الدّاتية" تحتل المركز في الكون المنظور باعتبارها خليفة للحق، وبلغة الصوفية فإنّ الله تتجلى أسماءه وصفاته في الإنسان، فإذا عرف الإنسان نفسه فإنّه بذلك يعرف ربّه، ولعلّ ابن عربي من أبرز من أغدقوا شروحا كثيرة حول هذه النقطة—أي نقطة تجلّي الحق أسماء وصفاته في الإنسان—فهذا الأخير برزخ بين الله والعالم. على خطى ابن عربي وإيضاحاً لما سبق، يرى غينون أنّ الإنسان إذا عرف حقيقة جوهره بعرف ربّه، وبمعرفة ربه يعرف كل شيء، لأن كل شيء يصدر منه ويرجع إليه، أو الوحدة العليا للمبدأ الحق، فلا شيء يخرج عن اللامتناهي الميتافيزيقي³. وبناء على هذه المعطيات مجتمعة فإنّ غينون يفصل إستيمولوجيا بين الفلسفة والحكمة (الدّين)، مع تأكّيده على عدم كفاية الوسائل الخارجية للوصول إلى الحكمة، لذلك في التّعاليم التّراثية بكلّ أشكالها نلاحظ أنّ: "المقامات التي كانت تتحقق عبر التدرّج في علوم الأسرار العتيقة كانت مراحل في طريق هذا التّجوهر من العقل إلى القلب"⁴، ومن الاستدلال إلى الحدس، ومن العقلاني إلى ما فوق العقلاني، ومن النفسي إلى الروحي، ومن الأرضي المادي الداني إلى المتعالى الراقي.

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص122.

2- المصدر نفسه، ص124.

3- المصدر نفسه، ص124، 125.

4- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص122.

فإذا كانت معرفة الذات هي أساس معرفة الأشياء، فإن غاية المعرفة الحقيقية هي تحقق الكائن بجميع مراتب الوجود، وحيث يجمع الفرد كل شيء حول مركزه الذاتي؛ وهكذا يصل على التوالي إلى معرفة العالم الأصغر والعالم الأكبر (الوجود) معاً¹.

تأسيساً على السابق فإن غينون قد بحث مسألة علاقة الفلسفة بالدين من حيث الموضوع والمنهج وكذا الحقيقة الموضوعية، وجدير بالذكر أنّ بحث هذه المسألة قديم في تاريخ وحتى في الدراسات الدينية المقارنة حيث نجد "أمر بحث أو تقرير العلاقة بين الدين والفلسفة له أصله الإغريقي الذي لا ينكر، ونجده تقريباً في كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تحتفظ بمكان صغير تارة، وكبير تارة أخرى للمسائل الدينية، كما نجد هذا لدى "فيلون اليهودي" وأمثاله بالإسكندرية، وعند بعض آباء الكنيسة في العصر الوسيط"².

هذه المسألة نجدها متواترة عند فلاسفة الإسلام، انطلاقاً من هذه العقيدة بحثوا مسألة العقل والنقل وقد تشعبت الآراء إلى ثلاثة أقسام كما يرى الباحثون في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فالقسم الأول كان رافضياً للفلسفة وعلى رأس هؤلاء "أبو حامد الغزالي"، الذي كثر الفلاسفة وعقائدهم في كتابه "تهافت الفلاسفة" حيث يشير إلى أسباب كتابته ألا وهي الرد على الفلاسفة القدماء وبيان بطلان عقائدهم، وتناقضها، خاصة ما تعلق منها بالإلهيات، كما ردّ فيه على بعض الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بفلاسفة اليونان وخاضوا بعيداً عن الحق³. أيضاً ردّ فيه على بعض الفلاسفة المسلمين الذي تأثروا بفلاسفة اليونان وخاضوا بعيداً عن الحق.

أما القسم الثاني فهو المؤيد للفلسفة على حساب العقيدة الدينية، أما القسم الأخير بزعامة ابن رشد (1126-1198) فقد حاول التوفيق بين العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية، فردّ على الغزالي بكتابه "تهافت التهافت" حيث يقول أيضاً عن سبب تأليفه ما يلي: "فإنّ الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأفاويل المثبتة في كتاب "تهافت" لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع"⁴ وجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب ليس هو الوحيد الذي كتبه ابن رشد في محاولته التوفيقية، بل له كتاب آخر بعنوان "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال"، فبعد حصره في هذا الأخير لطرق للتصديق في

1- التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص124.

2- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دط، مؤسسة هنداوي، ص45.

3- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، مصر، ص74، 75.

4- الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر، ص55.

ثلاثة: البرهانية والجدلية والخطابية، وتبيانه لطرق التصور التي تنقسم إلى تصور الشيء نفسه ومثاله، جعل كل هذه الطرق مبثوثة في الشرع¹.

وإذا كانت هذه المشكلة قد ترعرعت في بيئة مشرقية، فإنها سرعان ما انتقلت إلى المغرب، ومن أبرز من خاضوا فيها ابن طفيل (1110-1185) في رسالته "حي بن يقظان"، وخلاصة ما ورد في الرسالة أن حي وصل إلى آرائه عن طريق العقل، وهو الذي نشأ رضيعاً في غابة دون علم بوحى الله ودينه وعقائده، فكان بوحه "لأسال" بمثابة تأكيدات على أن عقيدته حقة لتطابقها مع ما لم يسمع بها من حيث النظر إلى الأشياء².

وإذا كان بعض الفلاسفة يشيرون إلى الفلسفة بلفظة "الحكمة" مثل ابن رشد، فإن غينون يرفض عدّ الفلسفة حكمة لاعتماده على المنهج النقدي، والذي لا يحاول فيه الجمع والتوفيق بقدر ما يرفض ويبرّر ويمحص وفق تصور موضوعي، ولعلّ القول بأنّ الفلسفة "حب للحكمة" فقط تبدوا له وجاهته من منظور إستيمولوجي فهو يدلّ على استعداد لبلوغ الحكمة، أو البحث المنعكس عن ذات الاستعداد للوصول إلى الغاية (الحكمة)، إذن فهي مرحلة تحضيرية وسلوك نحو الطريق أو قاعدة استناد (حكمة بشرية) لا تستطيع تجاوز القل نحو ما فوق العقل³.

إنّ كلاً من الفلسفة والدين يسعى نحو الحكمة أو المعرفة أو السعادة بمصطلح الفلاسفة المسلمين، غير أنّ الموضوع والمنهج يختلفان بالرغم من اشتراكهما في مواضيع وتداخلهما في مناهج، وبالفعل من يريد أن يلج عمق الفكر الغينوني يجد الكثير من التقد حول الفكر الفلسفي فلعلّ أهمها ما يلي:

أولاً: من ناحية الموضوع، يشترك الدين مع الفلسفة في بعض المواضيع مثل: الألوهية، الحرية، خلود النفس، ومع ذلك فالفلسفة تبقى في غاية الانحصار ولا تتجاوز في غالب الأحيان ميدان العلم الظاهري ضف إلى ذلك إختلاطها بالوهم ورداءة شكلها المنهجي المنظوماتي وصورتها المشوّهة، فالفلسفة تظل حسب غينون في حكم العلم، ولا تختلف عنه كثيراً إذ تنحصر في مجال مألوف جدّاً وإذا رامت التوسع قليلاً تختلط مع الخطأ خاصة إذا انحصرت في منظومة معيّنة⁴.

1- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، ص50.

2- عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ص42.

3- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص82.

4- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص141.

ثانياً: من حيث المنهج فإنّ الفلسفة تقوم على الاستدلالات العقلية، لزم عن ذلك أنّ هذا المنهج لا يقدّم في نظر غينون سوى صورة باهتة، أو انعكاس للمعرفة، أمّا ما يكشف عنه الدّين أو الوحي والحكمة فهو المعرفة الحقيقية والتي تقوم على آليات فوق عقلية، وسؤال المنهج مهم كما يرى غينون لأنّ: ما يميّز معرفة عن أخرى ليس الموضوع فقط، بل المنهج أيضاً أو كيفية النظر إلى الموضوع، واستعمال منهج غير مناسب في الدراسات الدينية يفقده عمقه الميتافيزيقي ويجعله ضمن منظومة فلسفية، إنّ هذا لا يعني أنّ منهج الاستدلال المنطقي غير صالح في العقائد الدّينية بل هو خطوة أولى ينطلق منها مرید الحكمة، لذلك يؤكد غينون على أنّ ما يجمع الحكيم بالفيلسوف هو المنطق الإستدلالي، وهذا الاستخدام المشترك ليس نقلاً واستعارة، فالمقبول فلسفياً مشاعاً كالحكمة تماماً¹.

على العموم فإذا كان منهج البحث الدّيني (الحكمة) مغايراً لمنهج البحث العلمي، فهو أيضاً مغاير لمنهج البحث الفلسفة الغربية، ويبقى الدّين دين والفلسفة فلسفة رغم اشتراكهما في نفس المواضيع²، ثم إنّ اختلاف المنهج بين الدّين والفلسفة فيقود الإنسان إلى العقل حيث "إنّ العقل في المنهج الدّيني مقيد بالتّصّ وحدوده ومن خلال هذا القيد للعقل أن ينظر في التّصّ عند جواز النّظر والاجتهاد فيه، مما يترتّب عن ذلك بشكل أو بآخر وحدة المنهج الدّيني، أمّا العقل في المنهج الفلسفي فلا يقيد شيء وهو حرّ دائماً في مطلقاته واستنتاجاته مما يترتّب عن ذلك تعدّد المناهج الفلسفية والفلسفات وتغيّرها باستمرار"³، وهذا ما يفسّر صمود العقائد الدّينية رغم محاولات الهدم المستمرة على مرّ الزمن.

إنّ الفلسفة في اعتقاد غينون عاجزة عن طرح إشكاليات حقيقية، بل إنّ الأسئلة التي تطرحها وهمية لكونها خارج سياقها ومكانها الصحيح مما يثير نقاشاً واسعاً، أي أنّ: "قسماً كبيراً من الإشكاليات الفلسفية الحديثة ليست مركبة إلاّ من أسئلة في غير موضعها، وبالتالي لا حلّ لها، وهي بذلك تفتح باب المجادلات غير محدودة، ولكنّها تتلاشى تماماً عند فحصها خارج كل موقف مسبق إلاّ بمجرد إرجاعها إلى ما هي عليه في الواقع، أي إلى الإفرازات التافهة للمرج الذي يميّز العقلية المعاصرة"⁴، وربما السؤال الذي يمكن أن نقدمه هنا

1- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص 209، 210.

2- مهدي فضل الله، العقل والشريعة مباحث في الإستيمولوجيا العربية الإسلامية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1995، ص 14.

3- المرجع نفسه، ص 42.

4- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 49.

كمثال: "هل الفلسفة علما دقيقا؟" هذا السؤال الذي طرحه هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938) في كتابه الشهير "الفلسفة علما دقيقا"، والذي يقول فيه: "أنا لا أقول إنّ الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة أنّها ليست بعد علما"¹، وهو يسعى إلى جعلها علما دقيقا يفوق حتى العلوم الطبيعية وكل ما يقوم على المنهج الوضعي.

غير أنّ غينون يرى أن سلبيات العلم هي سلبيات الفلسفة؛ بل لا يجد حرجا في جعل الفلسفة المعاصرة أدنى قيمة من العلم، فزيادة على كونها بعيدة عن الحقيقة هي خالية من المنفعة العملية، أو مجرد فرضيات لا أكثر بمعنى أنّها مجرد ترف فكري بالمعنى الذي لا يعلم ولا يغني من جهل، بل إنّها أيضا إنتاج لفروض تتضارب وتتعارض دونما سبيل للتحقق منها وهذا معناه الخلو من القيمة التفسيرية².

ينكر غينون على الفلسفة أيضا إحجامها عن الاعتراف بوجود ميتافيزيقا خشية أن يؤدي هذا الاعتراف إلى تقويضها، وحين يتعلق الأمر بالميتافيزيقا الفلسفية فهي زائفة باعتبارها تجميع لفرضيات عقلانية وعلمية بعيدة عن المعرفة الحقيقية الرّصينة³، ويستلزم حيازة الميتافيزيقا على المعرفة الحقيقية، انتفاء هذه الأخيرة من الفلسفة لذلك نشهد وجود هوة إستيمولوجية فاصلة بين المعرفة القديمة (الدين، الميتافيزيقا) والمعرفة الجديدة والمعاصرة (العلم والفلسفة) لا يمكن ردمها، ولا الوصل بين أطرافها عن طريق تتبع مسار تراكمي، بل إنّنا نكشف عن حقيقة الأولى وتتوصل إلى فهمها بنقد الثانية.

ورغم أنّ غينون قد نقد الفلسفة، إلا أنه اهتمّ بها، وسبب هذا الاهتمام راجع لكونها تعبّر عن توجهات عصر معيّن وتساهم بقدر ضئيل في توجيه مسارها⁴، فالقراءة الإستيمولوجية للتراث عموما وللعقائد الدينية خصوصا تستلزم الحديث عن كافة الفروع المعرفية حتى ولو كانت نتاجا بشريا محض، لأنّها تساهم في كشف إستيمية عصر ما ولو من ناحية ثانوية.

3-2- الدين والأسطورة

1- إدmond هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمد رجب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة للتوزيع، القاهرة، مصر، 2002 ص24.

2- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص140.

3- المصدر نفسه، ص142.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص71.

لا مبالغة في القول أنّ مفهوم "الأسطورة" لدى غينون ومتشعب، لقيامه على وشائج كثيرة، فالمفهوم مربوط إلى نظرية معرفية، واكتشافه لا يتمّ إلاّ بالكشف عن علاقة الإلهي بالإنسي، خاصة وأنّ هذا المفهوم جدّي مع تعدد منطلقات التأويل في المشهد الثقافي المعاصر بين الفلاسفة والصوفية والباحثين خاصة في الأنثروبولوجيا والثقافة.

صحيح أنّ الاهتمام بالأسطورة كان موضّة شائعة زمن غينون، حيث أصبحت أصلا للفن والدين والتاريخ ثم موضوعا خصبا لدراسة الإنسان وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه، أي أن هناك عدة مراحل مرت بها عملية إعادة بعث الأسطورة، بداية من إخراجها إلى النور بعد أن رميت في زاوية مظلمة في عصر الأنوار إلى غاية ظهورها كعلم مستقل بذاته يسمى "الميثولوجيا"¹، رغم اعتراض غينون على هذا العلم كما سيتأتى بيانه.

لقد انطلق غينون في نظره للأسطورة كما في الأمور التي تعاطى النظر فيها، من التراث الديني والميتافيزيقي فهو المعول عليه في منظومته المعرفية ككل، كما يبحث عن دلائل الأسطورة ومنزلتها في العقائد الدينية، فكل طقس وكل رمز وكل حدث وكل قصة تحمل في طياتها معرفة تعبر بدورها عن تقليد معيّن. موازاة لذلك كان غينون على إطلاع بمستجدات البحوث حول الأسطورة ورأى أنّ لها أهمية كبرى، وهذا بمثابة ردّ على المناهج الحديثة التي تبحث فيها، لأنّ: "الأسطورة ليست بدعة ولا وهما² ولا تهيؤات من صنع الخيال، أمّا وصف الأسطورة بالبدع والوهم والخيال فتقع فيه جميع مناهج البحث العلمية المطبقة على الميثولوجيا"³، هذه المناهج التي تقسم عادة إلى ستة هي:

- 1- المنهج البوهيري (بوهيمر) الذي عدها قصة لأبطل غابرين.
- 2- المنهج الطبيعي: الذي يرى أنّ أبطل الأساطير ظواهر تمّ تشخيصها في أسطورة.
- 3- المنهج المجازي: الأسطورة تبعاً له قصة رمزية عن فلسفة كاملة.
- 4- المنهج العقلي: حيث الأسطورة نتيجة فهم سيء أو خطأ في التفسير لروايات وأحداث قديمة.

1- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سورية وبلاد الرافدين، ط11، دار علاء الدين، دمشق، سوريا 1996، ص12.

2- تتخذ الأسطورة مفهوما سلبيا في العقيدة الدينية الإسلامية إذ ترتبط عادة بالخرافة والوهم، أنظر الآيات: الأنفال 31 النحل 24، المؤمنون 83، الفرقان 5، النمل 68، الأحقاف 17، القلم 13، المطففين 13.

3- ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حملوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2000 ص41.

6- منهج التحليل النفسي: حيث يعد الأسطورة رموز ورغبات وإيماءات نفسية، وهناك من يضيف منهج آخر وهو البنيوي ورائده كلود ليفي سترانس Claude Lévi Strauss (1908-2009) والذي ذهب للاعتقاد أنّ العلم لا يفهم بالكم فقط بل بالكيف أيضاً¹. حيث تتجلى أهمية التفسير العلمي في القدرة على تفسير صدقه وصدق أنواع أخرى من التفكير مثل الفكر الأسطوري²، هذا الاختلاف المنهجي في دراسة الأسطورة يعزوه البعض إلى محاولة شرعنة نظرية "المعجزة اليونانية" فهذا "الدفاع إنّما ينشأ بسبب تصور تميّز شعب الإغريق ومن يشايعهم ثقافياً من القول: بأنّ العقل الإغريقي مثله مثل أي عقل بشري يتعرّض للأسطورة عندما يتباعد عن الوحي"³، رغم معقولية هذا التفسير، فإنّ غينون يعتقد أنّ الاختلاف المنهجي والفكري، والتضارب في الآراء، إنّما هو من مميزات عصور الانحطاط، أي من مميزات الذهنية المعاصرة، ولكنّه يتفق حتماً مع كون الأسطورة عند اليونان صورة من صور الانحطاط، والبعد عن الوحي الإلهي، لكن هذا لا يعني أنّ الأسطورة ككل تعبر عن الانحطاط، بل الأسطورة بمعناها الإغريقي والحديث فقط، وعن قصة انحطاط الأسطورة يرى مرسيا إلياد Mircea Eliade (1907-1986) أن تضاد الميثوس مع اللوغوس، ثم مع التاريخ جعل الأسطورة خالية من كل قيمة دينية أو ميتافيزيقية، فرمما كان يجب أن يبقى الميثوس أعلى من اللوغوس لتجنّب أي صراع محتمل ينتهي بإقصاء طرف على حساب الآخر خاصة وأنّ الميثوس ذو أهمية كبيرة لقربه من الزمن الأول، لذلك فالأسطورة تعبر عن عالم روحي بطريقة معيّنة وعندما حاولت التّغلب في نسق علمي ما فقدت أهميتها كمعنى وليس كلفظ⁴، وحسب غينون "فكلمة Mythe في نفسها وفي دلالتها الأصلية لا تتضمن أي معنى يدلّ على ذلك الانحطاط الذي حدث خلال عهد متأخر في الجملة، ونجم فقط عن عدم الفهم يزيد أو ينقص لتراث سابق عتيق جداً"⁵.

تتداخل الأسطورة عند غينون بالتراث، وهذا التداخل موجود في مختلف التقاليد، وهو أرض خصبة لإجابات عديدة تدور حول تصوّر العقائد الدينية وعلاقة الإلهي بالإنسي، غير أنّ ذلك لا يعني سلامة التّصور الحديث لهذا التداخل خصوصاً والتراث، إذن، من الممكن مرافقة الأسطورة للتراث لكن شريطة تنقية مفهومها

1- سيّد القمني، الأسطورة والتراث، ط3، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، مصر، 1999، صص 43، 44.

2- كلود ليفي سترانس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكراً عبد الحميد، ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، 1986، صص 42.

3- مصطفى علوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقية، د ط، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، الرقازيق، مصر، صص 125.

4- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دط، دار كنعان للدراسة والنشر، بيروت، لبنان، 1991، صص 6.

5- روني غينون، نظرات في التربية الروحي، مصدر سابق، صص 109.

من الرواسب التي علقّت به، مثل الاستهانة بالمفهوم واعتباره انحطاطاً روحياً، وهذه بمثابة دعوة وتحذير منهجي في استخدام المصطلح لأنّ الأمر لا يتعلّق بعلم الأساطير بالمعنى المتداول في المجال الثقافي الغربي المعاصر، وكما ذكر غينون فإنّ الأسطورة كمفهوم لا ينبغي أن ينظر إليها بازدراء إلّا إذا قصدنا بكلامنا العصر الكلاسيكي وما تلاه، لأنّ ما يسمّى بعلم الأساطير هو بعد عن الحقيقة وانحطاط يعبر عن الانتقال من نموذج تراثي أصيل إلى نموذج هجين وخاطيء، وبعبارة أدق هو انزلاق من قصّة راقية تستبطن عقائد دينيّة أو تعاليم معيّنة أو شعائر إلى حكايات خرافية تعبّر عن سوء فهم لحقائق معيّنة¹، فتمّ بذلك وضع تعاريف تلائم وتعبر عن هذا الانحطاط كالقول مثلاً: "الأساطير (...)" هي قصص تتخذ مظهرًا مخادعا تفسد به بريق الكلمة المتحدّرة في صوت الحقيقة، وهي ليست سوى وهم الحياة الأصلية في حضورها المشع²، ولعلّ الموقف الإستمولوجي الذي ييوح به هذا الاعتقاد يهدف إلى تخلص الخطاب العلمي والفلسفي من الحكايات الخيالية القديمة.

هناك الكثير من الباحثين والفلاسفة رأوا في الأسطورة مجرّد وهم وحكاية خيالية، ولعلّ أهمهم مولر Friedrich max Müller (1823-1900) الذي "أقرّ القول بأنّ: ليست الأسطورة أكثر من وهم كبير فهي ليست خدعة واعية، ولكنها خدعة قد ترّبت على طبيعة العقل الإنساني وجاءت أولاً بوجه خاص نتيجة لطبيعة الكلام الإنساني"³، فاللغة حسبه ذات وجهين، وجه مضيء يولّد ما هو حقيقي وصادق ووجه مظلم يولّد ما هو خرافي (الأساطير). وقد تبعه في رأيه هذا العديد من الفلاسفة فخطوا من قيمة الأسطورة مثل جيمس فريزر، وتايلر Edward Barnett Tylor (1832-1917)، وسبنسر، وقد حاول كاسيرر Ernest Cassirer (1874-1945) استخراج التشابه بين آرائهم، والمتمثّل في الاعتقاد بأنّ الأسطورة بجميع لأفكار ومعتقدات وأحكام نظرية، وبما أنه يوجد حتماً تناقض بين هذه المعتقدات ومع التجارب الحيّة تغدو الأسطورة وهماً، فلأنّ الأسطورة ليست مرتبطة بنوع معيّن من التجارب الواقعية والموضوعات الطبيعية ولأنّ شكلها لا يعدوا أن يكون مجرّد تلفيق لكل ما هو شاذ في دواخل الذات الإنسانية ومرض، فإنّما تظهر

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، المصدر السابق، ص 109

2- مارسيل ديتان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008، ص 143.

3- أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، د ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1975 ص 39.

مثلها مثل أي نوع آخر من الإرباك والعصبية الإدراكية والهديان، إنَّها حسبهم إنفلاتات لغوية هشة ومعقدة موضوعها صراعات وانقلابات وأعمال مبهمه وتناحرات إستعارية¹.

يردّ كاسيرر على هؤلاء بقوله: "لو صحّت نظرية ماكس مولر، وهربرت سبنسر، لوجب علينا أن نستخلص من ذلك اعتماد تاريخ الحضارة الإنسانية على مجرّد سوء فهم وإساءة تفسير الكلمات والمصطلحات، وأنّ الاعتقاد بأنّ الحضارة الإنسانية من نتائج وهم فحسب، أو أنّها نتيجة الشعوذة في استعمال الكلمات أو مجرّد عبث صبياني ليس فرضا مقبولا ولا مستصوبا"²، وعلى هذا الأساس يجب أن تعني الأسطورة دائما أكثر من مجرّد المعنى الظاهري والارتباطات اللغوية، بل إنّ العجز عن تحديد معناها الدقيق يشكّل تشكيكا صريحا فيما أنجزه العقل البشري. ويرى إيريك فروم: أن العجز عن إدراك معنى الأسطورة الحقيقي يؤدي إلى إستباعتين، الأولى منهما عدّ الأسطورة مرحلة ساذجة تسبق التّفكير العلمي، والثاني منهما اعتبارها حكاية واقعية لأحداث ماضيّة³. فمن جملة الإشكاليات التي وعها إيريك فروم -والتي تدور حول الأسطورة وطبيعة المعرفة التي تقدمها لنا- إشكالية المفهوم ذلك أنّ لكل منهج معنى ومفهوم مختلف عن الأسطورة، وهذا الاختلاف يهدّم حقيقة وجود تراث مشترك عالمي واحد كما ترى المدرسة التّراثية، بل ويجعل من الأسطورة تعبيراً عن طفولة وساذجة الموروث القديم الذي سبق التّفكير العلمي والعقلي والفلسفي.

أمام هذه الإشكالية حاول العديد من الباحثين الاستعانة بكلمة "حكاية رمزية" للفرز بين الحقائق الإلهية المتعالية على الزمان والمكان والأحداث، وبين الحقائق الإنسانية التي جرت في حدود الزمان والمكان والتي تعبّر عن تجارب معرفية روحية قابلة للإدراك والوصف. اعتقد إيريك فروم أن الأسطورة مثل الحلم تروي لغة رمزية أحداثا وقعت زمانيا ومكانيا، وتعبّر عن أفكار أغلبها ديني أو خبرات معينة⁴، ومقارنته للأسطورة بالحلم يعود أولا لكونه ينتمي إلى مدرسة التّحليل التّفسي، وثانيا لكون الحلم كما الأسطورة يقوم على رموز تستدعي تفكيكها، أمّا إيليا فيرى أنّ: "الأسطورة تروي تاريخا مقدّسا، تروي حدثا جرى في الزمن البدئي الزمن الخيالي، هو زمن البدايات، بعبارة أخرى تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل

1- أرنتست كاسيرر، الدولة والأسطورة، المرجع السابق، ص 43.

2- المرجع نفسه، ص 41.

3- إيريك فروم، اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة حسن قبيسي، ط1، المركز الثقافي العربي دار البيضاء، المغرب، 1995، ص 176.

4- المرجع نفسه، ص 176.

مآثر اجتريحتها الكائنات العليا¹. الأسطورة قد تكون حدثت فعلا لكن ليس في الزمن الدنيوي العادي، وإنما في الزمن البدئي والذي يرادفه بعدة مصطلحات منها: زمن مقدّس، قوي، عجائبي ميطيقي، فهو زمن يضاد الزمن الكرونولوجي (التاريخي)، من هنا توجد أساطير كونية ترتبط بذلك الزمن².

وخلاصة القول: إنّ تقسيم الأساطير إلى أساطير كونية وأساطير حول ميلاد الأصول، والذي يناظر زمن البدايات ويعبّر عنه لا يلغي كون الأسطورة "حكاية رمزية"، فالأسطورة تبقى حكاية مقدّسة ذات أحداث حقيقية بعيدة عن الخيال، وقعت في الأزمنة الأولى، هكذا تعبّر الأسطورة عن مجموعة من معتقدات تتعلق بالوجود وقوانينه وبالحياء؛ بل قد تسنّ شرائع وطقوس عن طريق روايات محددة أو قصص يصير القيام بها هو المدخل الوحيد للزمن المقدّس والتحرر من الزمن الدنيوي عند القيام بها³.

عموما يرى غينون أنّه بالإمكان مرادفة الأسطورة "بالحكاية"، حيث هي قصة خيالية ذات لغة شاعرية ولكن إذا قصرنا الموضوع على العصر الكلاسيكي فقط، حيث هذا المعنى يتخذ طابعا سلبيا، وذلك راجع لسببين حسبه: الأول: انفلات الخيال في جميع أشكال الفن إذ قطع صلته مع التراث الرمزي، وصار هدفه الإمتاع، وليس التعليم أو فقد الغاية الحقيقية التي وجد لأجلها. والثاني: ظهور التفكير الفلسفي (العامي) والذي يعبّر عن الانحطاط الحضاري والعقائدي على السواء، خاصة إذا علمنا أنّ الأسطورة والحكاية ليس لهما نفس الجذر حيث الأولى من الجذر "Mu" الذي يدل على "الفم المغلق" أو الصمت أو السرّ، بينما الثانية من الجذر "Fable" الذي يدل على الكلام، عن طريق Les Mystères أو الألغاز "الأسرار" يتمّ حفظ المعارف الأساسية (دينية أو ميتافيزيقي)، فهذا المنهج هو التعبير الأنسب عن "اللامباح" والذي يكون في أعلى مسارات الإدراك والتي لا تتاح بالملكات العادية، لذلك فالأسطورة تكمن أهميتها في الفلسفة الغينونية باعتبارها مخزون هائل من الرموز والأسرار والأفاهيم الدّينية والميتافيزيقية التي لا يمكن حيازتها في العادة بسهولة⁴.

يقترح غينون بناء على هذه الأفكار تعريفا مضبوطا للأسطورة باعتبارها حكاية، ولكن ليست أي حكاية بل "حكاية رمزية"، وإضافة كلمة "رمز" له ما يبرره هنا، فإذا كانت الحكاية كلمات دون أي عمق فإنّ الرمز تمثيل صوري، لذلك فالقصة الرمزية تعبير بواسطة لغة (رموز) والرموز معاني للقصة الرمزية، فلا يجب

1- ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، مرجع سابق، ص 10.

2- شمس الدّين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي الأسطورة الدّين الإيديولوجيا العلم، ط 1، 1998، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ص 166.

3- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص 19.

4- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 110-116.

الاعتقاد يناقض القصة والرمز، ومن المرونة المعرفية الانزلاق بين عديد المعاني مع وعي الوشائج، ثم إنّ المعنى الحرفي له معنى رمزي وإن كان الأخير باطني لا يمكن حيازته إلاّ عن طريق القدرة على التفكيك، والتّحليل للوصول إلى فهم الانعكاس المعرفي¹.

عموما ترى الفلسفة الغينونية أنّ الأسطورة باعتبارها "قصة رمزية" تعكس لنا "صورة معارف معيّنة" وحمولتها الدلالية كثيفة وحقيقية، وبفعل الانحطاط وسوء الفهم صارت تظهر للعيان خيالات وأوهام نفسية ولكن الأمر يعود إلى صعوبة فك رموزها، وتحليل دلالتها، خاصة فيما يتعلّق بالأزمة المعاصرة.

إنّ معنى الأسطورة المتأرجح بين قصة ساذجة، وحكاية رمزية، صار موضوع جدل في الدراسات المعاصرة وامتدّ إلى طبيعة المعارف التي تنتجها الأسطورة، وإلى حقيقة موتها من عدمه أيضا، والواقع أنّ فرضية موتها بعيدة لأنّها إنّما تختفي ثمّ تظهر وقد تلوّنت بألوان وأطياف المجتمعات المعاصرة، حتى وإن كانت هذه المجتمعات في مجملها تقنية تكنولوجية وعقلانية، وهذا الحضور السري لا يمكن رؤيته واضحا، وإنّما من خلال انبساط العناصر الأسطورية من الممارسات والاعتقادات، لذلك يؤكّد إدغار موران أنّ هناك: "علامات أساسية للسلوك الأسطوري، من مثل اعتماد نموذج ومثال وتكرارها تلازم في العمق كل شرط إنساني، إضافة إلى سمات هامة أخرى نلمحها في سعي الإنسان إلى إجراء قطعة مع الديمومة الدنيوية، وإلى الالتحاق بالزمان الأزلي القديم، هكذا ليس من العسير أن نتعرف على الوضعية التي كانت تطلّع بها الأسطورة في مجتمعات الأزمنة القديمة من خلال ما يسميه الناس في أيامنا التعليم والتربية وثقافة الإرشاد"²، فالمخزون الأسطوري لا ينضب، بل تتوالى عليه التّغييرات جاعلة منه يأخذ معاني جديدة وينضوي تحت ما هو معاصر ويؤدي دوره العميق في المجتمع.

هذا تحديدا ما أكدّ عليه إيلاد، لكنّ تأكّيده كان من منظور آخر، حيث دعا إلى ضرورة الحفاظ على التّوازن بين ما هو مقدّس وما هو دنيوي في المجتمعات المعلمنة القائمة على العقل، وغير المقتنعة به تمام الاقتناع لذلك نلاحظ وجود بقايا أسطورية غير ظاهرة فقط، بسبب علمنتها، ومحاولة نزع القداسة عن الحياة، والكون أي أنّ هناك قوة للأسطورة خفية رغم محاولات العلمانية، لأنّ هذه الأخيرة إنّما صارت المؤشر الأوضح على

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 109.

2- إدغار موران، المنهج، ج3، مرجع سابق، ص 34.

الحداثة بوقوفها ضدّ كل مقدّس في سبيل الإعلاء من قيمة الحياة، ومع ذلك تبقى هذه المحاولات تحنّ إلى أصلها الأسطوري¹.

إنّ الأسطورة ترتبط بالعقائد الدّينية، وتقوم عليها، وتنال قداستها منها، وكل محاولة لطمس العقائد الدّينية وتجاوزها أو التضييق عليها إنّما تنعكس على الأسطورة حتماً، لذلك فتراجع الدّين فتح المجال للقول بتراجع الأسطورة، وبعبارة أدقّ: إنّ الأسطورة تعمل على توضيح المعتقدات، وتدخل ضمن الطقوس، وبانهيار النظام الدّيني تنهار حتماً².

وانسجاماً مع ذلك يمكن مجاوزة "قانون المراحل الثلاثة" لأوغست كونت، فبالنسبة لغينون، وأيضاً لكاسير فإنّ القول بوجود نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين خطأً، وذلك راجع لتواشج العناصر الأسطورية والدّينية من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ الأسطورة عبارة عن دين بالقوّة، هكذا تسري الأسطورة في العقائد الدّينية بعد أن كانت هذه الأخيرة تجمعها بالأسطورة رابطة اشتقاق العناصر الضرورية، والمثل والمبادئ جعلتها في النهاية من ضمن منابعها التي لا تنضب³.

ذلك أنّ هذا التّقليد لم يكن موضوعياً، ولا يستند إلى أي مبادئ عليا، وإمّا دأبه الوحيد الدّفاع عن كل فكر عقلائي في مقابل أي توجهات ميتافيزيقية أو عقائدية، مما ساهم في إحداث قطيعة حقيقية بين العلماني والمقدّس، المادي والروحي، المعاصر والتراثي، إنّه: "كلّما ازداد ضعف الطّابع التّراثي لحضارة في جملتها إلّا واحتدّ الفصل بين التّراثي والروحي بمقداره المنقوص الذي لا يزال يصارع الزوال، وبين جملة الأشياء الأخرى التي أمست حينئذ خالية تماماً من كل بعد مقدّس"⁴.

من هنا يتحصّل لنا أنّ العقائد الدّينية والميتافيزيقا كتراث روحي تسمي مع مرور الوقت غير قابلة للإدراك والمعرفة، وتُصنّف تحت خانة الأسطورة بمعناها السلبي، وباعتبارها وهما لا طائل من ورائه، وذلك أنّها بعيدة كل البعد عن الأشياء الواقعية الدّانية، وعن العلم المقتصر على الظّواهر، فإذا كنا لا نستطيع معاينة ما هو روحي

1- ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، دط، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية دمشق، سوريا، 2004، ص 29.

2- فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط1، دار علاء الدّين للنشر والتوزيع والترجمة دمشق، سوريا، 2001، ص 13.

3- أرنيست كاسيرير، مدخل إلى فلسفة الحضارة أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دط، دار الأندلس، بيروت، لبنان ص 165.

4- روني غينون، التربية والتحقيق الروحي، تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 72.

وإدراكه فالحري بنا نفيه لأنه وهم، والافتصار على المعطى التجريبي. ولعلّ هذه المحاولة التجريبية والعقلانية لم تفلح في إحداث ثورة تتجاوز الأسطورة والعقائد الدينية، ذلك لأنّ منبع الفكرين اللوغوسي والميثوسي واحد وهو اللغة ولكلّ دوره ووظيفته حول الأشياء التي يتكيف معها تبعاً لجوهره، فبينما اللوغوس يشكل الخطاب العقلاني الموضوعي، فإن الميثوس يشكل خطاب الفهم الذاتي، وهذا جوهر التّقابل بين اللوغوس والميثوس هكذا يجب تمييز المعرفة إلى عنصرين: أحدهما يركّز على مادة المعرفة (العقل) والآخر على صورة المعرفة (الميثوس)، وعندما نقول أنّ العقل يركز على مادة المعرفة، فلا يعني ذلك أنّه لا يهتمّ بالشّيء في ذاته أو صورة المعرفة، وإمّا يعني أنّ العقل يتفق مع العالم الخارجي عن طريق تأكيد القوانين الكلّية لما هو ذهني، بينما الأسطورة لا تبحث تطابق الفكر مع الواقع ولا تتبع القوانين العلمية التي يصوغها الذهن البشري، وإمّا تناقضها في كثير من الأحيان، فقوانين العقل والفهم سواء كانت صورية أو عامة مضادة لها، وبالتالي فمعيار الحقيقة بين الميثوس واللوغوس أو المعيار المنطقي لها مختلف تماماً، إذا صحّ أن نقول أنّ للميثوس معياراً منطقياً لأنّ الميثوس في الأساس، إمّا أن يناقض المنطق، أو أن يكون له منطق الخاص¹.

أخيراً يتضح الغرض الغينوني من بحثه الفكر الأسطوري، فالمعرفة البشرية إذا اتّجهت إلى الخارج، واحتزلت في إطار العقل كانت عقلانية وديوية، أمّا إذا كانت باطنية (داخلية) ضمن إطار أسطوري فهي معرفة تراثية ومقدسة، قد تناقض الواقع، ولكن تعبّر بطريقة خاصة عن الحقيقة الدّينية والميتافيزيقية الخالصة.

4- العلوم المعرفية والانفتاح اللانهائي على الاعتقادات الدينية

العلوم المعرفية من أهمّ الحقول الاستمولوجية المعاصرة التي تناقض مواضيع المعتقدات الدينية، والعلاقات التي تربطها بالعلوم والأبحاث الراهنية، وفي جميع الميادين، لذلك فإنّ النّظر في إشكالية الدين والعلوم المعرفية وإن كان ضرورياً في هذا الجزء من البحث، باعتباره يقع في صلب النقاش حول العقائد الدينية، لا يعني أن العلوم المعرفية موجودة مسبقاً بمفهومها المعاصر، فهو مبحث جديد كل الجدة، غير أنه يمكن مناقشة هذا الحقل المعرفي بالاستناد إلى أفكار غينون، ذلك أنه قد تطرق إلى الكثير من الإشكاليات التي تتناولها العلوم المعرفية، لقد كان سبّاقاً في بحث مواضيع ضرورية لهذا الحقل، من قبيل الوحي والمكاشفة والإلهام (البصيرة القلبية وإدراك المطلق)، وعلاقتها بالنفس والروح (تراتب الملكات ومجالتها من الأدنى إلى الأعلى)، والذهن البشري ومعرفة المقدّس، وتأثير العقل والذكاء والاستعدادات على النظم الاجتماعية (نظام الطبقات والحكم)، والأخلاق وعلم النفس والتاريخ وتطوّر العقيدة الدينية (عقيدة الدورات الكونية) والطبّ والدين (تفريع العلوم

1- إدغار موران، المنهج، معرفة المعرفة، ج1، مرجع سابق، صص 165، 166.

التراثية من المبادئ إلى التطبيقات)، دور الأحداث وتأثيرها على الاعتقادات كونيا (العصر المظلم وتبعاته)، وغيرها من المواضيع.

4-1- العلوم المعرفية وعلاقتها بالدين والايستمولوجيا: تغيير فهم المعتقد الديني

تعرف العلوم المعرفية على النحو التالي: "منهج مشترك محوره إدراك الإنسان وذهنه، وهي في الواقع ثمرة لتلاحم فكري عميق بين الفلاسفة، وعلماء الأنثروبولوجيا، واللغة، والحاسوب، والعقل الصناعي، والسيكولوجيا والنيورولوجيا المعرفية، حيث تتمحور حول القابليات المعرفية للذهن البشري، باعتبارها أعظم لغز من ألغاز الحلقة وفي رحابها يطرح سؤالان أساسيان بخصوص كل قابلية معرفية: السؤال الأول: ما السبب في وجود قابلية معرفية لدى الإنسان مع احتمال عدم وجودها؟، السؤال الثاني: كيف تؤدي هذه القابلية المعرفية دورها؟"¹ فالعلوم المعرفية بهذا المعنى عبارة عن منهج ناتج عن تقاطع عدّة علوم مثل: الأنثروبولوجيا، اللغة، السيكولوجيا النيورولوجيا، موضوعها الرئيسي: الإدراك البشري واستعداداته المعرفية ووظائفه؛ وهو بالتالي حقل معرفي جديد أسسه مستمدة من آخر ما توصلت إليه مختلف العلوم.

وبما أن العلوم المعرفية ترتبط بمختلف الحقول المعرفية، فإنها ترتبط أيضا بالدين أو الظاهرة الدينية فظهر بالتالي ما يسمى "علم الدين المعرفي"، والذي يمكن تعريفه كالتالي: "مقاربة علمية لدراسة الأسس الإدراكية للظواهر الدينية من الأفكار والمعتقدات والطقوس والتجارب، وهو يحاول أن يجد إجابة شافية عن السبب الكامن وراء انتشار العقائد والطقوس الدينية - وخاصة الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى - عبر التاريخ والثقافات ورغبة الإنسان نحو اعتناقها (...)"، وينضوي تحته العديد من الفروع بما في ذلك: الأنثروبولوجيا المعرفية، علم النفس المعرفي، علم النفس التطوري، علم الأعصاب، والذكاء الاصطناعي، علم الإنسان المعرفي، وفلسفة الذهن"²، فعلم الدين المعرفي باعتباره مقارنة علمية، فهو إذن مقارنة تجريبية (إمبريقية) للمعتقدات الدينية تتقوى بآخر المستجدات العلمية في مختلف العلوم، وتحاول عن طريقها تقديم تفسير معاصر ومقبول وفق البراديغم السائد، فهي إذن لا تخرج عن إطار التجارب والتفسيرات المادية للمعتقد الديني. يسعى إذن علم

1- محمد صادق زاهدي، روح الله حق شناس، دور العلوم المعرفية في دراسة الدين، ضمن كتاب: اللاهوت المعاصر دراسة نقدية: الدين والعلوم المعرفية، ج5، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، العراق، 2020، ص ص42-43.

2- شهاب الدين مهدي، علم الدين المعرفي وتبرير المعتقدات الدينية، ضمن كتاب اللاهوت المعاصر، المرجع السابق، ص70.

الدين المعرفي عن طريق منهج مطور إلى إيجاد الرابطة أو العلاقة التي تجمع المعتقد الديني والأسس المعرفية، أو كيفية إنتاج هذه الأخيرة للمعتقد الديني، ويناقض بالتالي قضية مهمة تتمثل في إيجاد أسباب وجذور منشأ الظاهرة الدينية معرفيا وإدراكيا عند الإنسان¹.

إلى جانب ارتباط العلوم المعرفية بالدين ترتبط أيضا بالاستيمولوجيا، فمن وجهة نظر العلوم المعرفية تنضوي الاستيمولوجيا تحتها، ومن وجهة نظر الاستيمولوجيا، فإن العلوم المعرفية من بين العلوم التي تفحصها (تتحقق من صحتها)، بينما يؤكد إدغار موران أن الأولى موضوع للثانية، والثانية موضوع للأولى في علاقة تكاملية عبر خلق علاقة تكرارية بين الرؤيتين، بغية بلوغ رؤية متكاملة ومعقدة في نفس الوقت، إن العلوم المعرفية والتي يمكن اعتبارها موضوعا للاستيمولوجيا أو جزء منها، تهتم في المقام الأول بمنجزات العلوم في مختلف الميادين، ومع ذلك تتجاوز الحقول العلمية إلى ميادين أخرى مثل: المعرفة الدينية ورغم إنبائها على أسس علمية (المبنى العقلاني والتجريبي)، وارتباط الدين بالعلوم المعرفية وعلاقتها بها معاصرة، إلا أن العديد من الباحثين سعوا إلى طرح القضايا الدينية التقليدية ومحاولة ربطها بنتائج العلوم المعرفية لتفسير تلك القضايا والاعتماد على مناهج جديدة².

وعلم المعرفة الديني ليس له فرعا واحدا بل فروع عديدة هي: أنثربولوجيا الدين المعرفية، النيورولوجيا السيكلولوجيا المعرفية، الفلسفة³. فكل هذه الفروع تتأسس على العلوم المعرفية، وتحاول الإجابة عن نفس الأسئلة من منظورها الخاص، وهذا ما جعلها تتفاوت في القيمة والأهمية، لذلك فإن "السمة المميزة للعلوم المعرفية هي النهج المتعدد التخصصات، وهو ناتج عن جهود الباحثين العاملين في مجموعة واسعة من المجالات وتشمل هذه: الفلسفة، علم النفس، واللغويات، والذكاء الإصطناعي، والروبوتات، وعلم الأعصاب، وكل علم يجلب معه مجموعة فريدة من الأدوات والمنظورات"⁴. بمعنى أن العلم المعرفي يخضع لتخصصات عديدة هي: الفلسفة، علم النفس، اللغويات علم الكمبيوتر، علم الأعصاب، الانثربولوجيا، وغايته واضحة حيث تتمثل في الإجابة على أهم الأسئلة الاستيمولوجية بطريقة جديدة تحالف الطرق التقليدية، وتتجلى جدته بالدرجة الأولى في التكامل والتنوع والنقاش على عدة أصعدة ومستويات، لذلك فإن "كل مقارنة علمية إدراكية في حد

1- شهاب الدين مهدي، علم الدين المعرفي وتبرير المعتقدات الدينية، المرجع السابق، ص70.

2- إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، ج3، مرجع سابق، ص34.

3- محمد صادق زاهدي، روح الله حق شناس، المرجع السابق، ص ص49، 50.

4- Jay friedenberge, Gordon silverman, cognitive science: an introduction to the study of mind, sog publication, London, 2006, p2

ذاتها، تنتج كمية كبيرة من المعلومات عن العقل (...). هذا النهج التكاملي الذي تعمل فيه التخصصات معا بشكل تعاوني بشأن مشكلة مشتركة هو أداة أكثر قوة للتحقيق في الظواهر الدينية¹، لذلك فإن نهج العلوم المعرفية في مقارنة العقائد الدينية يحاول مواكبة التطورات العلمية الجديدة، ويتميز وفق رواده بالتجديد والتنوع والثراء.

وإذا كان أغلب الباحثين يرون أن العلوم المعرفية ترتبط بالدين باستثناء القلة، حيث تساعد العلوم المعرفية من وجهة نظرهم في دراسة الدين والتجربة الدينية وفق منهج معاصر يواكب التطورات الحاصلة في الساحتين العلمية والفلسفية خاصة في حقول مهمة مثل: العلوم العصبية والذكاء الاصطناعي، إلا أنه أدى إلى الرؤية التي يتبناها غينون فإنه لا علاقة تجمع العلوم المعرفية بالدين فهما منفصلين، فلا رابطة بين العلم الظاهري الحديث بكافة فروعته وتخصصاته وما هو التراثي².

1- Ibid, p452.

2- أنظر: روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص188.

نتائج الفصل الثاني

على أساس التحليل المتقدّم لموقف روي غينون حول العقائد الدينية من الناحية الاستيمولوجية المقارنة أي العقائد الدينية وطبيعة العلاقة بينها وبين الحقل المعرفية الوضعية (العلم)، وكذا الملكات والوسائل (العقلانية) بالإضافة إلى المجالات (العقلاني عقلائي أو الميثوس واللوغوس)، يمكننا الخروج بنتائج:

1- إنّ العقائد الدينية لا تتخذ من العلم موضوعا لها، وكل ما يثار فيها من القضايا ليس بعلم، بل هو اعتقاد راسخ ومعارف ثابتة، فقيمة العقائد الدينية ليس بالتحقق منها أو وزنها بميزان الصدق والكذب، وبالتالي فكل محاولة لإقامة عقائد دينية على أساس علمي إرضاء للاتجاهات العلمية المعاصرة، هي محاولة تنتهي بالإخفاق وليس لها قيمة؛ وذلك لأنّه لا يصحّ في العقائد الدينية الاستناد إلى نتائج التجربة والابتكارات العلمية المتقلبة والنسبية.

2- بشأن الطبيعة ميدان العلم والتجربة يبدأ غينون باستعادة المفهوم المعاصر للمادة، فيما أنّ الذهن لا يدرك إلاّ المظاهر فالمادة لا تدرك في حقيقتها، وإثما آثارها وتعيناتها هي التي تدرك، أمّا عن حقيقتها فهي موجودة في العقائد التقليدية (الدينية والميتافيزيقية) التي تنطلق من المبادئ الروحية غير المدركة تجريبيا نحو الواقع المدرك فتؤسس الثاني على الأول.

3- إنّ العقائد الدينية خلّاقة للحقيقة، بينما العلم كاشف للحقيقة وباحثا عنها، لذلك فمن الصعب وجود قاسم مشترك بين العقائد الدينية التي تعبّر عن الحقيقة الإلهية العليا، وبين العلم المعاصر الذي يعبر عن حقائق نسبية وموضوعية، فتكون الحقيقة الأولى يقينية والحقائق العلمية غير يقينية، والسرّ في يقينية الأولى راجع بالدرجة الأولى لكون المعارف الدينية ليست من صنع الذهن البشري بقدر ما هي تلقي ووحى وتقليد.

4- مصدر المعرفة في العقائد الدينية ليس عقلي ولا تجريبي ولا حتى تجريبي عقلائي كما يشاع في المدارس الفلسفية المعاصرة، ولكنّه إذا كان لا بدّ من نسبة إلى ملكة ما فهو حدسي، ليس الحدس الوجداني أو الشعوري وإثما الحدس المتعالي، الذي يمكن مرادفته بالإلهام أو الإشراق، لأنّها في النهاية لا تعبّر عن الحقائق التي تنتمي إلى المجال العادي، بل تعبّر عن حقائق تنتمي إلى المجال القدسي، صحيح أنّ غينون قد جعل العقائد الدينية تشوبها العقلانية وحتى الوجدانية ولكن هذا لا يعني أنّها تنتمي إلى المجال الفردي، بل إنّها تلائم وتنكّيف معه للتعبير عن ما يتعدّد بلوغه في الغرب المعاصر العقلاني والفاقد لكلّ متعالي.

5- فيما يتعلّق بالأسطورة التي هي أرض خصبة للعقائد الدينية دعا غينون إلى تخليص الأسطورة من الأحكام المسبقة، وعدم الخلط المفهومي بينها وبين مختلف الأجناس الأدبية، وذلك راجع لدورها الفعال في

تكوين النسيج الثقافي والاجتماعي والديني عن طريق الرمز، فهي المعبر الحقيقي عن المعتقد الديني فما جاءت لتضاد اللوغوس، وإنما كان تعبيرها بما هو مستعصي عليه وفائق له.

الفصل الثالث: نقد العقل الغربي والمنظومة المعرفية المعاصرة من وجهة نظر تراثية وتحليل الأزمة الروحية

تمهيد

- 1- العقائد الدينية وحثمية الاعتام التدريجي
- 2- المعرفة والعمل
- 3- العلوم المقدسة والعلوم المدنية (مقارنة بين الحكمة
والعلم)
- 4- حركة تصحيح المفاهيم والرد على التزييفات

الفصل الثالث: نقد العقل الغربي والمنظومة المعرفية المعاصرة من وجهة نظر تراثية وتحليل الأزمة

الروحية

تمهيد

يهدف هذا الفصل إلى نقد العقل الغربي ولكن ليس من منظور حدائني فحسب، وإنما مقارنة بين المنظورين التراثي والحداثي، فانطلاقاً من نظرية الدورات الكونية تصبح الأزمة المعرفية والروحية حتمية لا فكاك منها، هذه الأزمة التي عصفت بالعلوم المقدسة، والتأمل، والروحانية، والفن الحقيقي، لصالح العلوم المدنسة، والفعل والروحانية الزائفة، والفن الغافل.

1- العقائد الدينية وحمية الإعتام التدريجي

1-1 عقيدة الدورات الكونية والعصر المظلم

مفهوم الزمان سواء في العقائد الدينية أو الفلسفة الغينية ينطوي على قضايا متشابكة، لأنّ تحليله للزمان ولنظرية الدورات الكونية قبل أن يكون تأصيلاً نظرياً هو موضوع ايستيمولوجي يبيّن لنا الرابطة الموجودة بين المعرفة المقدسة وعمر الدورة الزمنية، بل يمكن رصد الإمكانيات المعرفية والروحية والعقائدية وقياسها بعمر الدورات الكونية.

بالاستناد إلى متون التراث الهندي، أكد غينون على أهمية الحساب الزمني الموجود في الفيدا، صحيح أن هذه الطريقة في الحساب قد وجدت في تراثيات أخرى، إلا أنه من الضروري عدم أخذها بمعناها الحسابي (عدد السنين)، لكونها قائمة بالأساس على الأرقام الرمزية لتعبّر عن فترات كونية بدلا من التاريخ العادي¹.

تنصّ التّقاليد الفيديّة على ما يلي: أطول دورة زمنيّة هي البارا (para) أو حياة براهما، والتي تساوي مئة سنة براهميّة، وكل يوم من سنة براهميّة يسمى كالبا (kalpa) أو دورا من عالم منذ خلقه حتى نهايته وينقسم إلى 14 منفنتارا Manvantara، وكل منفنتارا تنقسم إلى 71 مهايوغا، وكل مهايوغا إلى 4 يوغات ذوات ديمومة متناقصة على إيقاع 4، 3، 2، 1، وتمثّل الأخيرة العاشرة من المجموع، وهي متناقصة باستمرار بمعنى أنّ اليوغا الأخيرة أو الرابعة أقصر من اليوغا السابقة عليها (الثالثة)، والثالثة أقصر من الثانية وأطول من الرابعة، والثانية أقصر من الأولى وأطول من الثالثة والرابعة، بينما الأولى أطول منها جميعاً².

لقد استنتج غينون بناء على هذه التّظرية كوننا في العهد الرابع، أو العصر المظلم المسمى (كالي يوغا) إنّ العصور حسب العقيدة الهندوسية متعاقبة وتتعاقبها تكوّن دائرة كاملة تعاود المناوبة في اتجاه آخر، ويأسف غينون لحال الغرب المعاصر كونه ينتمي إلى العصر الرابع (العصر المظلم) أو الحديدي بالرمزية المعدنية، والذي بدأ منذ أكثر من ستة آلاف سنة قبل التاريخ الكلاسيكي، ويشهد تفاقم غير معهود لتعتيم الروحانية الفطرية الأصليّة وهي ملاحظة غير قابلة للفهم بمنظور الفكر العلمي، والزمن البشري الدنيوي، على السواء المنحدر نحو الأسوأ، ولكنها واضحة وقابلة للفهم من منظور العقائد الدينيّة³.

1- روني غينون، مدخل عالم إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 48.

2- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانة العالم، مرجع سابق، ص 72.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 11.

هكذا تتوالى سلسلة العصور لتؤلف في نهاية المطاف دورة قابلة للتجديد باستمرار، وفي إطار دورة "الكالي يوغا" تتبع البشرية ترتيب الانحطاط والهبوط المستمر، فهي الأسوأ على الإطلاق، فالتص الغينوني يصف هذا العصر بالمظلم، ويصف بشره بالماديين المغالين في إتباع الكم حدّ التطرف الصريح، وإذا استمرّ الوضع على ما هو عليه فإنّ الإبادة الكليّة للجنس البشري لا مفرّ منها، أو ما يسمى في العقائد الدينيّة الغضب الإلهي التّاحم عن الابتعاد عن المبدأ¹.

حينما يحاول غينون وضع فارق عقائدي بين بشر الدورات السابقة، وبشر الدّورة الأخيرة فإنّه يصفه بوضوح، وبنفس الطريقة دائماً في عديد المؤلفات، مع اختلاف الصيغ التعبيريّة، وهي كالتالي: الرّوحانيّة/الماديّة في كتابي (شرق غرب، أزمة العالم الحديث)، الكم/الكيف، في كتابه (هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان) هرميّة الملكات/ تساوي الملكات، في كتاب (مراتب الوجود المتعددة)، الرمز/ قلب الرموز، في كتاب (رموز العلم المقدّس) الباطن/الظاهر، في كتاب (التّصوف الإسلامي المقارن)، التّراث/ ضديّة التّراث، في كتاب (التّربية والتّحقق الرّوحي: تصحيح المفاهيم)، ظهور المركز/ عتمة المركز، في كتاب (ملك العالم)، التّفويض الإلهي/ الحكم البشري، في كتاب (السّلطة الرّوحيّة والحكم الزمني)، الاستناد إلى المبدأ/ فقدان المبدأ، في كتاب (مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية والهندوسيّة بوجه خاص)، إلى غيرها من الثنائيات، فالثنائيات الأولى مثل: الرّوحانيّة، الكيف الرّمزيّة التّراث، تشير إلى خصائص بشر الدّورات الأولى، بينما الثّنائية الثّانية مثل: الماديّة، الكم، قلب الرموز ضديّة التّراث، فتشير إلى مميزات بشر الدّورة الأخيرة، وخصائص بشر الدّورة الأخيرة تابعة دون شك لخصائص دورتهم الزمنيّة، هناك إذن أربع دورات كبرى والفارق بين الدورتين الأولى والثّانية من جهة، وبين الدورتين الثّالثة والرّابعة من جهة أخرى كبير، وبشكل أدق، إنّ الدّورة الأولى بالنسبة للثنائيّة هي من وجهة نظر القيمة هي الثّالثة بالنسبة للرّابعة، فكل دورة أدنى من الدّورة السّابقة عليها، والأخيرة هي الأدنى منها جميعاً، ودونيتها راجعة بالدرجة الأولى إلى ابتعادها عن المبدأ أو الروح، أو العقيدة الدينيّة، هذه الأخيرة التي تبلغ درجة الكمال في الدّورة الأولى وتنقص في الثّانية والثّالثة، لتتحرف في الأخيرة أو الرّابعة عن مسارها وتنقلب على ما يضادها جوهريّاً².

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص ص 2، 3.

2- المصدر نفسه، ص 1.

إنّ مجال المقارنة بين الدّورة الأخيرة والأولى شاسع البون، إذ يكشف عن وجود تناقض بين مظهرين واحد إيجابي والآخر سلبي، مقيماً بذلك تناقضاً واضحاً وصريحاً بين التّراث وضدية التّراث، بين العقيدة الدّينية والعقيدة العلمانيّة، بين المعرفة الحقيقيّة أو المطلقة والمعرفة النسبيّة¹.

بالنسبة للدّورات الأولى فإنّ التّراث سواء كان ديني أو ميتافيزيقي هو الذي يشكّل القيمة المسيطرة، في حين ما يصاد ذلك التراث يشكّل قيمة معاكسة وثانويّة، أمّا بالنسبة للدّورة الأخيرة ككل يتراجع التّراث بشكل ملحوظ في العصور الثلاثة الأولى، ليزول ويظهر ضده، ويأخذ القيمة العليا في العصر الأخير، وهكذا فعلى الرغم من أنّ كل دورة تنطوي على جانبين أحدهما إيجابي (يتجلى في العقائد الدّينية وكافة الصيغ الميتافيزيقية)، وآخر سلبي (عقائد محرّفة وهجينة)، إلا أن الغلبة تكون دوماً للجانب على حساب آخر. لذلك إذا أخذنا الدّورات ككل نجد تناقض واضح بين الدّورات الأولى والأخيرة خاصة العهد الأخير منها، حيث لا يتصف -حسب غينون- بالازدواجية (خير/شر) المعهودة في الدّورات السّابقة، بل تأخذ طابع شرّي مطلقاً². يبدو أن بشر الدورتين الأولى والثانيّة (الذهبيّة والفضيّة) يختلفون عن بشر الدورتين الثالثة والرابعة (البرونزيّة والحديديّة)، والفوارق بين بشر الحقب الأولى والأخيرة يتجلى فيما يلي:

أولاً: أشكال النشاط وأشكال العمل، فبينما يركز بشر الدورات الأولى على التأمّل والحرف المرتبطة بالجانب الرّوحي في الإنسان، يركز بشر الدّورة الأخيرة على الفعل والصناعة، جاعلين من المادة مفصولة عن المبدأ الرّوحي فهي محضة لا تتكئ على أي جوهر متعال.

ثانياً: الاختلاف في الأوضاع الاجتماعيّة حيث أنّ بشر الدّورات الأولى يعيشون وفق مبادئ التّقسيم الطبقي وتكامل الطبقات فيما بينها، بينما بشر الدّورة الأخيرة خصوصاً ينادون بمبدأ المساواة، دون اعتبار الملكات والاستعدادات.

ثالثاً: الاختلاف في القدرات الرّوحيّة والعقليّة والنفسية، فبينما تتغلب الرّوح على النفس في الدورات الأولى تسود النفس في الدّورة الأخيرة، فالهيمنة تكون للجانب التّفساني على حساب الجانب الرّوحي وحتى العقلي وهذا ما يولّد ابيستمولوجياً علوماً زائفة حسب غينون، لقد كانت الملكات في الحضارات التّراثية معرفياً تتخذ شكلاً هرمياً ففي رأس الهرم يوجد الجانب الرّوحي الذي يعنى بالميتافيزيقا والدّين، ثم يليه الجانب العقلي والذي

1- روني غينون، التربية والتحقّق الرّوحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 94.

2- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 290.

يشير إلى المعارف والعلوم الوحيانية والعقائدية، أما في قاعدة الهرم فيوجد الجانب النفسي الذي يختلط مع الوهم، وهو جانب خطير حسب غينون باعتباره يخامر الجانب المادي¹.

1-2 المراكز الروحية والتعميم التدريجي

يحتلّ "المركز الروحي" أهمية كبيرة في العقائد الدينية، باعتباره المكان المقدّس من بين جميع الأماكن الأخرى وحاوي المعرفة والوحي، هذا المركز الذي يظهر ويختفي تبعاً للفترات الزمنية التي تمرّ بها البشرية الأرضية واستناداً إلى القوانين الدورية فإنّ الخير المطلق والمعرفة الوحيانية الأصلية تكون في بداية الدورة الزمنية، حيث المراكز الروحية تظهر جليّة للعيان، ثمّ بحصول الابتعاد التدريجي عن الوحي والمبادئ الإلهية مع استمرار الدورة إلى أن تغيب في آخرها بغياب المركز الروحي حيث يصبح مستورا، وهو ما يعبر عنه بمصطلح "الهبوط"².

إنّ الصورة التي تقدمها لنا العقائد الدينية السماوية الثلاثة (اليهودية/ المسيحية/ الإسلام) عن الهبوط الآدمي من الجنة، والابتعاد عن المركز الأعلى تبدو في ظاهرها متشابهة، بل هناك من يتعدى القول بالتشابه إلى القول بالتناص³، رغم أن غينون من دعاة أطروحة التشابه لكون الأديان في نظره صادرة من نفس الملة الواحدة.

يسرد لنا الكتاب المقدّس "العهد القديم"، وبالتحديد "سفر التكوين"، قصة التواجد الآدمي بالجنة وما يتبعه من تحذير إلهي على النحو التالي: "وأخذ يهوه الله الإنسان ووضعه في جنة عدن ليفلحها ويعتني بها. وأوصى يهوه الله الإنسان قائلاً: "من كلّ شجر الجنة تأكل أكلاً. أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها تموت موتاً" [سفر التكوين، 2: 15-16-17]، لقد أشار غينون في سياق تعليقه على الإصحاح الثاني من سفر التكوين إلى وجود شجرتين الأولى هي "شجرة الحياة"، والثانية هي "شجرة العلم بالخير والشر"، والفارق بين الشجرتين يكمن في أنّ الأولى تتميز بالوحدة، لأنّ وظيفة محور العالم تستلزم ذلك بينما الشجرة الثانية "العلم" تتميز بالثنائية (طرفين متعاكسين)، وتتجاوزهما يزول الخير والشر⁴.

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات بحر الزمان، المصدر السابق، ص 203، 204.

2- المصدر نفسه، ص 180.

3- فراس السواح، الله والكون والإنسان نظرات في تاريخ الأفكار الدينية، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق سوريا، 2016، ص 119.

4- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 133، 134.

إنَّ التَّشديد الإلهي على عدم الاقتراب والأكل من شجرة الخير والشر، لم يمنع آدم من الأكل منها بعد تعرُّضه للإغراء "فَأَخْرَجَهُ يَهُوهُ الإلهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَفْلِحَ الأَرْضَ التي أخذ منها فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة" [3: 23-24]، هذه القصة متواترة في العقيدة الإسلامية مع بعض الاختلافات منها: أن القرآن الكريم لم يحدد اسم الشجرة، فقد ورد في تفسير الرازي ما يلي "واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين (اسم الشجرة)، فلا حاجة أيضا إلى بيانه، لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة، وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم أن ينسبه، بل ربما كان بيانه عبثا"¹، ثم إنَّ الإغراء بالأكل منها كان من الشيطان لآدم وحواء معا، قال تعالى: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" [البقرة: 36]. ضف إلى ما سبق أن الله قدّر لآدم الخطيئة قبل خلقه، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً" [البقرة: 30]، وفي الحديث قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "حاجَّ موسى آدم فقال له أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم. قال قال آدم: يا موسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه. أتومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن يخلقني، أو قدّره عليّ قبل أن يخلقني؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فحجَّ آدم موسى"²، وبالعودة إلى غينون فإنَّ الهبوط هو الذي ميّز "شجرة العلم"، وبدونه تبقى غير ظاهرة "باطنة"³ بمعنى أنّ هناك علاقة قائمة بين الشجرتين، "شجرة العلم" و"شجرة الحياة"؛ باعتبار أنّ لهما نفس الأصل وقد فتق رتقهما بعد الخطيئة⁴.

في العقيدة المسيحية يرمز الصليب إلى "شجرة الحياة" رغم أنه صنع من "شجرة العلم"، هذه الأخيرة تأخذ قيمة إيجابية وسلبية في نفس الوقت، فهي ذات قيمة سلبية باعتبارها رمزا للهبوط الآدمي من الجنة (الابتعاد عن الوضع الفطري الأول أو فقدان المركز)، وهي ذات قيمة إيجابية باعتبارها وسيلة للخلاص

1- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج1، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص6.

2- محمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، الجزء الثامن، دط، المكتبة السلفية، ص453.

3- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص134.

4- المصدر نفسه، ص135.

(استعادة الوضع الفطري الأول أو العودة إلى المركز)، وبالتالي فالعلاقة القائمة بين الشجرتين هي علاقة اندراج، حيث شجرة العلم تندرج في شجرة الحياة وحصل التمايز بعد وقوع الخطيئة¹.

يتجلى لنا من خلال ما سبق التمييز الغينوني بين عودتين إلى ما يسمّى "الوضع الفطري الأوّل"، الأولى منهما كونية تتعلق بعقيدة الدورات؛ حيث يجري الابتعاد عن المركز مع مرور الزمن، وفي الأخير تحصل العودة التلقائية إلى المركز²، والثانية تتعلق بالكائن الإنساني فهي "الاتجاه الروحي نحو المركز"³، وهناك علاقة وطيدة بين العودتين الكونية (الماكروكوسمية) والإنسانية (الميكروكوسمية) إلى المركز الروحي، فكلما كانت البشرية في عهدها الذهبية كلما سهل للكائن معرفة مركزه، وهنا يوجد تداخل بين جانبيين الأول أنطولوجي والثاني إيستيمولوجي.

لقد فسّرت عقيدة الهبوط إيستيمولوجيًا كالتالي: "فكرة سقوط الإنسان الأوّل في خطيئة عصيان أوامر الربّ بسبب طمعه في الحصول على كلّ المعارف الإلهية، من شجرة معرفة الخير والشرّ، بدلا من الانصياع إلى إرادة الربّ، وإطاعة أوامره دون مناقشة. أو حتى دون تفكير، عندما يدعوه الربّ، في الوقت الذي يناسب الربّ بالطريقة التي يختارها الربّ، وهو العصيان الذي أدّى بآدم إلى طرده من الجنّة"⁴، وفقد بذلك امتيازاته المعرفية والوجودية الأولى.

إنّ الإنسان في العقائد الدينية أراد الحصول على معارف غير مخوّل بالحصول عليها، ولم يتلق الإذن الإلهي لنيلها، وبجسارته حيازتها أبعد من بؤرة تواجدها (المركز)، وفقد المعرفة الإلهية، ولاستعادة مركزه ومعارفه يبقى يحنّ إلى مسكنه الأول (الفردوس)، هكذا فإنّ: "الله لم يلعن الأرض بسبب خطيئة الإنسان كما هو الحال في الرواية التوراتية، ولا أدار وجهه عن العالم وتركه للشيطان كما هو الحال في الرواية المسيحية، لقد غفر الله للإنسان خطيئته بعد أن طرده من الفردوس، ثمّ أطلعه على مسار التاريخ الذي سيكون مسرحا للاختبار

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، المصدر السابق، ص 134، 135.

2- أنظر: المصدر نفسه، ص 343.

3- المصدر نفسه، ص 251.

4- جون جراي، نصوص التوراة والمعاني الكامنة وراءها، ترجمة، عادل أسعد الميري، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2018، ص 13.

الأخلاقي للإنسان حتى اليوم الآخر"¹. هذه التوبة من الله وفسح الطريق أمام الاختيار الحرّ عن طريق بيان الخير من الشرّ والحق من الباطل، والمعرفة من الجهل، هي ما نصّت عليه العقيدة الإسلامية².

أما العقائد الدينيّة خاصة الموجودة في الكتاب المقدّس، تقدّم لأول مرّة -إن صحّ القول- تحليلاً استيمولوجياً للهبوط الآدمي من الجنّة السّماويّة؛ حينما ردت السبب إلى الأكل من الشجرة المحرّمة أو "شجرة معرفة الخير والشرّ" التي تخصّ الربّ يهوه وحده، فكان النزول أو العقاب هو نسيان المعرفة، هذا العقاب يخامر حياة معارف جديدة مثل حرّاة الأرض، مع استمرار الحنين للمعرفة الأولى يلزم الإنسان، ففي الكتاب المقدّس للصابئة المندائيين ورد: "أذهب... فإذا هبطت أرفعك... وإن سقطت أنهضك، وإن تمردت عليك نفسك وامتنعت أعضدك"³.

هكذا الخطأ الإنساني يستلزم الإصلاح وإتباع الأمر الإلهي للعودة إلى المركز "الخلود"؛ فهذه العقيدة "عقيدة الخطيئة" كانت أساس عقائد أخرى لاحقة منها "فكرة حدائق الربّ، حدائق عدن، وكلمة عدن في العبريّة تعني السعادة"⁴، فقد صار الإنسان بعد الوعد الإلهي "إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى" [طه: 118]، شقيّاً وجاهلاً، وغير عالم بالمعارف الإلهية.

ويعدّ الفردوس من المصطلحات التي تتأصل في العقائد الدينيّة؛ أولاً لأنه مفهوم ديني متواتر في كافة العقائد ومرتبطة بالمضامين المتعلقة بالوجود الإنساني وبالمصير، وثانياً لأنّ الفردوس يرقى إلى مستوى المفهوم عند الفلاسفة والمتصوفة والباحثين في العقائد الدينيّة كمفهوم مركزي، لذلك اهتمّ غينون بهذا المفهوم، وفتحته على تأويلات ميتافيزيقية وإيستيمولوجيّة، أي بوصفه أداة لتحليل الخصائص الوجوديّة، والنّظر إلى الموجودات ومعارفها، ويعرّف غينون الفردوس بقوله: "والفردوس le parades كمركز للعالم وتبعاً للمعنى الأول المكاني له (بالسنسكريتية): "باراديشا" paradesha، هو الموقع الأعلى (عليين في لغة القرآن الكريم)؛ لكنه أيضاً تبعاً لمعنى ثانوي لنفس الكلمة هو "الموقع الأقصى"، وذلك منذ أن أمسى بلوغه بالفعل متعذراً على غالبية البشر، بحكم تطوّر السيورة الدوريّة"⁵.

1- فراس السواح، الله والكون والإنسان، المرجع السابق، ص116.

2- أنظر: سورة الإنسان، الآية 3.

3- دارشا أدھيا، ترجمة أمين فصيل خطاب، ط1، بغداد، العراق، 2001، ص208.

4- جون جراي، نصوص التوراة والمعاني الكامنة وراءها، المرجع السابق، ص13.

5- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص180.

استنادا إلى ما سبق، يذهب غينون إلى أنّ الفردوس كان أعلى في بداية الدورة الزمنية الكبرى، وعلى مستوى الزمن يمكن عدّه أزلي، ثمّ يصبح أقصى مع استمرار الدورة الزمنية حيث يجري الابتعاد التدريجي عنه ونفهم من هذا أنّ الفردوس يقترب ويتعد عن "العلم"، حيث يُعلم ويُعقل بسهولة عند بداية الدورة الزمنية ولكن ليس بالعلم الحدّي البرهاني، وإنما بالعلم الحدسي الوحياني، وفي آخر الدورة الزمنية يجري إخضاع كل شيء للقوانين الطبيعية والمنطقية، وبذلك يحصل العجز عن إدراكه، خاصة وأنه أصبح مستورا، وتلزمه قوى تفوق الحواس الظاهرة للوصول إلى الانعتاق (العودة إلى المركز)¹. عن طريق هذه الرؤية إلى العالم يحاول غينون تجاوز أطر العقلانية الغربية (نظام التجريد)، واستبدالها بنظام روحاني يدمج الطبيعي فيما وراء الطبيعي للإحاطة الكلية والشاملة بكل مراتب الوجود، للوصول إلى التّحقق.

إن الحديث عن الجنة الأرضية، ومقابلتها بالجنة السماوية بما هي نموذجها، يتيح التّواصل بين المحدود والمطلق، ويتيح للإنسان العبور نحو الإلهي، لذلك فالأماكن كما يشير مرسيا إلياد لا تتمتع بنفس القيمة فهناك أماكن مقدسة وأخرى مدنسة، وهنالك نموذج سماوي راقى لكل نموذج أرضي².

إن أهم ما يميز الأرض جغرافيا هو وجود أراضي تختلف عمّا سواها، وهذا الاختلاف إستيممي وليس جغرافي فقط، وتلك الأراضي المقدسة تختلف من مآثور إلى آخر، فهي في العقيدة العبرية قصر مقدس أو قصر داخلي، وهي في العقيدة الكاثوليكية أرض الميعاد، وقد تكون مدينة، ويرادف غينون الأرض المقدسة بعدة تسميات مثل: أرض طاهرة، أرض السعداء، أرض الأحياء، أرض الخلود، قلب العالم، مركز روعي³، إن أهم خاصية تتمتع بها "الجنة المقدسة الأرضية"⁴، هي استحالة تعرضها للفساد أو العقاب بالمفهوم الدّيني، ذلك العقاب الذي يصل العالم ككل عند نهاية الدورة الزمنية، هنا بالذات يتبنى غينون آراء بعض آباء الكنيسة وعلى وجه التّحديد رأي القديس أوغسطين القائل بما يلي: "لم يصل الطوفان الجنة الأرضية التي هي محل إقامة أخنوخ (Henoch) وأرض القديسن، وهي الأرض التي قمتها تلامس فلك القمر، أي أنها تقع وراء ميدان الاستحالات المطابق لعالم ما تحت القمر، أي الأرض والعالم السفلي، وفي نقطة الاتصال بين الأرض

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 181.

2- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، ط1، دار طلاس، دمشق، سوريا، 1987، ص ص 25، 26.

3- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص ص 98، 99.

4- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 89.

والسماوات"¹، لذلك يرتبط تصور الفردوس والبحث عنه بنهاية العالم²، وبهذا المعنى يكون الفردوس هو الحافظ للوحي الإلهي الذي لا يعتريه التّحول والتّبدل.

سبق لنا أن قلنا أنّ من مرادفات "الجنة الأرضية" "المركز الروحي"، فقد انطلق غينون في قراءته للمركز انطلاقاً من الاعتقاد الدّيني بوجود "الجنة"، ثمّ عدّ المركز الروحي التّواة الصلبة للوجودين الأنطولوجي والمعرفي، فمن التّاحية الأنطولوجية يعرّف المركز قائلاً: "إنّ المركز هو الأصل-إنه نقطة انطلاق كل شيء- وأنه النقطة المبدئية بدون شكل ولا أبعاد فهي إذن لا تنقسم، وبالتالي فهي الصورة الوحيدة التي يمكن إعطاؤها للوحدة الأولى الأصلية، ومن المركز بفعل إشعاعه تتكون كل الأشياء، كما بالوحدة تنشأ كل الأعداد بدون أن يحدث في ذاتها أي تغيير، أو أي تأثير بأي صفة كانت"³، والمركز بهذا المعنى يتّخذ طابعاً ميتافيزيقياً، فهو النقطة المبدئية الخارجة عن الزمان وغير متحيزة في مكان، وإنما الوحدة الروحية الأولى، فهو لا يشاهد حسياً، ولا يدرك عقلياً، وإنما عقائدياً، باعتباره أمراً خفياً في طابعه العام. وإذا كان المعنى الرئيسي للمركز هو التّوسط إذ منه تتكوّن الوقائع الوجودية والأشياء، فإنّ أفضل تمثيل له على التّحو التالي: "المركز المقصود هنا هو النقطة التي تتفق كل التراثيات على تسميتها رمزياً بالقطب، أي يتمّ حوله دوران العالم الذي يمثّل عموماً بالعجلة سواء عند السليتين أو الكلدانيين أو الهندوس"⁴، هكذا يكون المركز مجالاً للثبوت، يمكن أيضاً أن يتخذ المركز معنى وجودياً أو أنطولوجياً باعتباره منطقة، ولكنّها متحررة من كلّ قوانين العقل (المنطقية) والتجربة (الطبيعية) فيصبح رمزا للتّجلي أي: "هذه الأرض (المركز)، إذ تعتبر هندسياً أصلاً للمساحة أو بيولوجياً جرثومة تشعّ في حركة إيقاعية على التّجلي بكامله هذه الأرض التي ترمز إلى حالة، إنما هي نقطة انطلاق تكوين الأمكنة والأحوال في هذا المكان حيث ينعكس الشعاع السماوي الفاعل على الأرض"⁵، وانطلاقاً من هذه الاعتبارات يصبح العالم بدون مركز مستحيلاً، باعتبار العالم محكوماً بجاذبية المركز فقط.

1- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص 61.

2- ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، ط2، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001 ص 214.

3- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 71.

4- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص 16.

5- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مرجع سابق، ص 36.

والحال أن متابعة مفهوم المركز عند غينون ليس هيّنا، ذلك أنّ هذا المفهوم غارق في التجريد ومحكوم بمجموعة من المفاهيم الأخرى (كالإنسان الكامل الذي يسمى قطبا)، ويختفي تحت رداء الرمز، وهذا ما يجعل الكشف الدقيق عن المفهوم متعذراً.

لقد أفرد غينون مؤلفاً كاملاً بعنوان "le roi de monde" للحديث عن موضوع غيبي، ينطوي على حقيقة لا يقبلها منطق العقل المعاصر، يشير فيه إلى وجود مركز روحي بدئي اسمه "أفارتتها Lagarttha" والذي أثار جدلاً واسعاً في الأوساط الغربية¹، وهذا المركز الأعلى أو البدئي تتصل به مراكز ثانوية (فرعية)² ومن البين أن غينون يجعل من "المركز" موقعاً بالغ الأهمية في سياق رؤيته الإبيستمولوجية للوجود، فهو يختزن المعرفة التي تحتوي على كل شيء في "المركز البدئي" مما يعني أن المركز يحوي علم كل شيء، والتأمل في الموقع الذي يشغله "المركز" يلحظ أنه يتخذ موقعاً عالياً (غيب أو ملكوت في العقائد الدينية)، وعليه يكون المركز هو الحامل لعبئ تواصل التراث الروحي بكلّ حملته المعرفية والروحية، بما يفضي إلى القول بالتسلسل إذ الكثرة صادرة عن الوحدة فما تمّ إلا مركز واحد، فكأنما غينون يجعل من المركز رمزاً للحق المتجلي في مظاهر (الوجود) أو (المراكز)، وإذا كان الأمر على ذلك فعلاقة المركز الأصلي بالمراكز الثانوية كعلاقة النقطة بالدائرة، ولعلها تومئ إلى الجوهر الباطني³.

لقد ابتكر غينون "مفهوم المركز الروحي" الذي تتفرّع عنه "مراكز أخرى" ليشبّه فكرة وجود تراث واحد أو عقيدة دينية أزلية تتفرّع منها عدّة عقائد دينية أخرى، ينطوي المركز الأعلى على العقيدة الحقيقية/ وأيضاً منتهى التربية الروحية "التحقق"، حيث يحوي الأسرار الإلهية، وحتى منتهى غايات وطموحات النفس الإنسانية، فهو منفتح على أفق معرفي ومرتبّي لا يمكن فهمه عقلاً، بل هو بمثابة شيفرة مرموزة لا يعرف مدلولها إلاّ العرفاء (الأنبياء). وهذا المركز أضحى في المناخ الإبيستمولوجي العقائدي الغربي مجهولاً مع العلم أن "أفارتتها لم تكن ديماسية على الدوام ولن تبقى كذلك على مرّ الأحقاب"⁴.

لقد كانت المراكز الروحية تقام فوق الجبال، لذلك هناك العديد من الجبال المقدّسة في جميع التراثيات ووجود المراكز فوق الجبال يحلله غينون إبستمولوجياً بأنه يدلّ على أن الحقائق والمعارف والعقائد متاحة

1 - René Guénon, Le roi du monde, édition Gallimard, 1958, p7.

2- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص44.

3- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص48.

4- روني غينون، ملك العالم، المصدر السابق، ص103.

للجميع حيث بالإمكان الوصول إليها بيسر وسهولة لكونها ظاهرة للعيان، فوجود مركز ما على الجبل في بداية الدورة الزمنية يعني أنه كان مفتوحاً (لمن يرغب في الوصول إليه)¹، فالمراكز بناء على هذا التحليل كانت صالحة لتلقي الحقائق الإلهية، فالإنسان في بداية الدورة الزمنية كان مطلعاً على المعرفة الوحيانية، ومتلقياً للحقائق الإلهية المتجلية بيد أن هذا التلقي المتاح في المراكز الروحية لم يبق على حاله مع استمرار الدورة وقرب نهايتها حيث يحصل تعتم للمراكز فتُسحب إلى الكهوف وتُحصر داخلها، وهذا يشي بتعدّد بلوغ الحقائق الأعلى، إلا على القلّة القليلة (الخاصة)².

إنّ العلاقة بين الجبل والكهف متينة معرفياً، فالمعارف التي كانت يتم تلقيها على الجبل في زمن أول صار يتم تلقيها في باطنه في زمن لاحق³، بناء على هذا تكون الطبيعية المكائبة والمعرفية للمراكز الروحية واضحة كل الوضوح، فانسحاب المركز من قمة الجبل إلى مركزه يعني أن العالم السماوي أصبح عالم تحت أرضي (دماسي) مما يوحى بتحوّل معرفي روحي، فالمعارف تكون جليّة ثم تتحول إلى معارف خفيّة، فالأولى تعبّر عن الوضع الأصلي الأول بينما الثانية مناسبة للتعتيم والتستر المعرفي الروحي⁴، هكذا يتيح المركز الاتصال بين السّماء والأرض باعتباره النقطة التي تسمح بتثبيت الامتداد لكلّ المراكز الأخرى، حينها يشكّل مكان مرور، فعن طريقه يصبح متاحاً الارتباط بين المستويات الكونية المنفصلة، فهو الواصل لجميع أجزاء الكون وهذه هي بالتأكيد قيمة المركز التي يبدو أن غينون استنتجها من أقدم التّقاليد، ومن العقائد الدينية، إذا لم يأخذ المركز بمعناه السطحي بوصفه حاو للأشياء ويتحدّد بأوصاف هندسيّة (فضاء)، بل أخذه بمعناه الروحي مما يجعل له مرتبة مقدّسة حيث يجمع بين مظهرين من الحياة (الدينيّة والأخروية)⁵. هذا المركز الذي لا يخضع لأي قانون رياضي أو فريائي بل يخضع لاعتبار عقائدي فحسب، ويتمّ فهمه انطلاقاً من علم واحد هو الجغرافيا المقدّسة.

إنّ المركز ثابت لا يتبدّل ولا يتحوّل، ومع ذلك فهو يكون واضحاً خلال فترات زمنية معينة، ويكون مستورا خلال فترات أخرى، ذلك أن الدورة الزمنية تكون في بدايتها قريبة منه، ثمّ تأخذ في الابتعاد عنه حتى يختفي تماماً عن الأنظار، واختفاؤه هنا لا يعني زواله وإنما يعني تستره وتستر المعرفة التابعة منه، فكل مركز روحي

1- روني غينون، ملك العالم، المصدر نفسه، ص 111، 112.

2- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 142.

3- المصدر نفسه، ص 112.

4- المصدر نفسه، ص 242، 243.

5- المصدر نفسه، ص 100.

ثانوي أو فرعي يمثّل ماثورا ما، وتعدد الماثورات (العقائد والملل) يعود لتعدد المراكز المرتبطة بالمركز البدئي الحاوي للماثور الأول، وإذا فقد مركز ثانوي صلته بالمركز البدئي الأعلى ينحرف ماثوره لأنه يفقد مدده الرئيسي¹. لقد أكد العديد من الفلاسفة على فقدان الإنسان المعاصر لرؤية المركز أي فقدان الارتباط بالأبعاد المتعالية في الحياة أو ما يسمى المقدّس²، وأهمية استعادة المركز بالنسبة للإنسان المعاصر بالغة جدا إذ هي في جوهرها استعادة للمقدّس أو لتجربة دينية خاصة وأنّ الاحتياج الروحي للإنسان تراجع بالانقطاع عن المركز³ هذا الانقطاع الذي لا يعني زوال المعارف التي قررتها العقائد الدينية بقدر ما يعني أن هذه المعارف منسوبة وينبغي استعادتها لبلوغ المركز مجددا، مركزية الإنسان المعرفية كخليفة في الأرض، يؤدي رسالة محددة سلفا من قبل العقائد الدينية.

1-3 النهاية الكسمو-إيستيمولوجية للعالم

لا غرو أنّ عقيدة "نهاية العالم" تتسق مع عقيدة "الدورات الكونية" أشدّ الاتساق، وبعبارة أخرى "هذا العالم بذاته، هذا العالم القديم سينزل رمزيا، حتى بدون تدمير مرتقب نصّت عليه نبوءات "نهاية العالم" وسيحلّ مكانه العالم الفردوسي الذي كان قائما في الأصل"⁴، فعن طريق هذا الاعتقاد المستل من الدين سعى الإنسان القديم إلى الحصول على إجابات عن تساؤلات مصيره بسند قوي.

إنّ من بين النقاط المهمة لعقيدة "الدورات الكونية"، وبالتالي لعقيدة "نهاية العالم" التّركيز على ما يسمّى "العصر الذهبي"، والتّأكيد على إمكانية استعادته، ونفي ديمومة أصالة الظلام، غير أنه ينبغي التّمييز بين التّجدد الدوري اللانهائي للزمن والتّجدد الدوري النهائي؛ حيث يعود العصر الذهبي مرات في العقيدة الأولى، ومرة فقط في العقيدة الثانية⁵.

وفي هذا الشأن يوافق غينون على العقيدة الأولى في مقابل العقيدة الثانية، حيث إن العهد الذهبي باعتباره الوضع الفطري الأول، وقع في الماضي إذا قصرنا النظر على منفنتارا واحدة، لكن إذا تجاوزنا المنفتارا

1- روني غينون، ملك العالم، مصدر سابق، ص 61، 62.

2- سيّد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، ترجمة عمر نورالدين، ط1، القاهرة، آفاق للنشر والتوزيع 2019، ص 87.

3- المرجع نفسه، ص 92.

4- ميرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995 ص 89.

5- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، المرجع السابق، ص 198، 199.

الراهنة، فإنّ ذلك العهد سيعود مرة أخرى في منفتارا لاحقة مرتقبة¹، وعليه يبدو أن نظرية الدورات الزمنية في التحليل الغينوني تحاول موضعه أزمنة الإنسان المعاصر داخل زمن كلّيّ مقدّس، وتقديم سبيل للخروج من الأزمة الروحية.

ويبدو أنّ عقيدة الدورات الكونيّة ذات قيمة ابستمولوجية، لأنها تقدم تفسير للكوارث الكونيّة والأزمات والإنحطاطات، لكي تصير مقبولة من جهة²، ومن جهة أخرى تسعى وتحاول إيجاد مسوغات ما بعد تاريخية لكل الحوادث التاريخية³. فهذه العقيدة هي أولا وقبل كل شيء، بمثابة علاج روحي يؤكّد مرّة أخرى في الزمن المعاصر على أهميّة العقائد الدّينية.

بدأت النقاشات الواسعة حول الحياة والموت والبعث منذ أقدم العصور، فكانت السلطات الدينية تقود المجتمعات في هذا الصدد، وتوفّر لها السلطات السّياسية غطاءً وحماية، فتكون آراءها مقبولة لدى عامة الناس وهذا يظهر جليّاً في الحضارات البابلية والمصرية، والعراقية، وبالنسبة لليهودية فإن: "عقيدة البعث قد نشأت متأخرة في العهد القديم، ولم تلقى قبولا في بادئ الأمر من قبل الجماعة اليهودية؛ حيث بذل الأنبياء جهودا لإقناع تلك الجماعة بهذه العقيدة"⁴، التي تواترت في المسيحية مع اختلافات طفيفة، ففي "بشارة يوحنا" نجد: "اليوم دينونة هذا العالم واليوم يطرد سيّد هذا العالم، وأنا متى ارتفعت من هذه الأرض، جذبت إليّ الناس أجمعين" [بشارة يوحنا، 12: 30-32] وقبل ذلك يرد التصريح بيوم الدينونة في إنجيل متى⁵، أمّا العقيدة الإسلامية فتجعل من "الإيمان باليوم الآخر" ركن من أركان الإيمان الستة إلى جانب الإيمان "بالله الملائكة الكتب المقدسة، الرسل، القدر خيره وشره"، ولليوم الأخير مرادفات عديدة منها: القيامة، القارعة الغاشية، يوم الحساب.

تسبق اليوم الآخر أو نهاية العالم في العقائد الدّينية أمارات أو علامات أو أشراط، وهي عبارة عن كوارث كونية عظمت في الغالب، ففي اليهودية اعتقد العبريون أن نهاية العالم تكون بعد سبعة ألفيات، بينما أعرض الرّبانيون عن تعيين تلك النهاية بالحساب الرياضي بل عينوها بكوارث كونية وتاريخية كالأزمات

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 288.

2- مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، المرجع السابق، ص 207.

3- المرجع نفسه، ص 252.

4- مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، ط1، دار طيبة للطباعة، الجزيرة، مصر، 2010، ص ص 20-21.

5- انظر: إنجيل متى، 25: 31-46.

والحروب والمجاعات والجفاف¹، أما في رؤيا القديس يوحنا فإنّ هناك سبع نفخات يقوم بها سبع ملائكة في أبواقهم، كل نفخة تؤدي إلى حدوث كارثة معيّنة، ففي الأولى يقع على الأرض برد ونار ويحترق ثلث الأرض وثلث الشجر وفي الثانية يتحول البحر إلى دم فتموت ثلث الخلائق، وفي الثالثة تتحول الأنهار والينابيع إلى علقم، ويموت من يشرب منها، وفي الرابعة يحل ظلام دامس ويفقد الليل والنهار، وفي الخامسة تنطفئ الشمس بفعل دخان، وجراد كثيف وفي السادسة يموت ثلث البشر، وفي الأخير الإيدان الفعلي بنهاية العالم وصيرورة ملك العالم للرب².

هذه الأشراف تختلف عما هو متواتر في العقيدة الإسلامية حيث تقسم عادة إلى أشراف صغرى وأخرى كبرى، باختصار شديد فإنّ القاسم المشترك بين العقائد الدينية الثلاثة هو أنّ نهاية العالم تكون بحلول كارثة كونية عظيمة، بمعنى أنّها نهاية كسمولوجية (كونية)، وهي المهرب الوحيد من التاريخ³، كما في العقيدة الهندوسية، إلا أنّ اليهودية والمسيحية لم تتجاهلا التاريخ، ولم تلغياه دورياً، فلجأتا إلى تحمّله والأمل في الخلاص منه، لاحقاً في المستقبل، بمعنى أنّ التاريخ ينتهي لا محالة⁴، ولكن التقاليد الغربية تفترض أن الكون مخلوق حيث الزمن يسير وفق خط مستقيم وترفض التصريح بالعود الأبدي، ولكن تحت هذه الفرضية حين دائم إلى رؤية الحلقيّة للزمن⁵.

علامات نهاية العالم التي تحدثنا عنها حتى الآن هي علامات كسمولوجية (تتعلق بالكون)، لكن هذا لا ينفي وجود علامات ابستيمية، ورغم وجود اختلافات في هذه العلامات التي أُنذرت بها العقائد الدينية، إلا أنّها تتفق عموماً على أشراف مشتركة، أبرزها الانحراف عن العقيدة الإلهية التي جاء بها الرسل والأنبياء، فقد ورد على لسان يسوع بن نون ما يلي: "وكما تمّت لكم الوعود الصالحة التي وعدكم بها الربّ إلهكم كذلك يرميكم بجميع الضربات حتى يبديكم عن الأرض الصالحة التي أعطاكم، وإذا خالفتهم عهد الربّ إلهكم الذي أمركم به وعبدتم آلهة أخرى، وسجدتم لها، فيشتد غضب الربّ عليكم وتزولون عاجلاً عن الأرض الصالحة التي أعطاكم" [يسوع بن نون: 23: 15-16] وهذا يؤكّد على وجود علاقة وطيدة بين

1- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، مرجع سابق، ص222.

2- رؤيا القديس يوحنا: 8: 6-21، 11: 15.

3- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، المرجع السابق، ص100.

4- المرجع نفسه، ص 176، 177.

5- بول ديفيز، الاقتراب من الله بحث في أصول الكون وكيف بدأ، مرجع سابق، ص68.

المعرفة الحقيقية بالعتيدة والالتزام بها واستمرار خيرات الرب في النزول على الأرض كوعد مؤكد وحاصل من جهة والانحراف عن المعرفة الحقيقية بالعتيدة، وعدم الالتزام بها والتحريف فيها وحلول غضب الرب، ودمار الأرض من جهة أخرى، لذلك دعا يوحنا في "رسالته الأولى" إلى ضرورة التأكد مما هو من لدن الله وتمييزه عما هو من لدن الشيطان، فقال: "أيها الأحباء لا تصدقوا كل روح، بل امتحنوا الأرواح لترو هل هي من الله لأن كثيرا من الأنبياء الكذابين جاؤوا إلى العالم وأنتم تعرفون روح الله بهذا: كل روح يعترف بيسوع المسيح أنه جاء في الجسد يكون من الله، وكل روح لا يعترف بيسوع لا يكون من الله، بل يكون روح المسيح الدجال، الذي سمعتم أنه سيجيء، وهو الآن في العالم" [رسالة القديس يوحنا الرسول الأولى 4: 1-3].

تدلّ الشروح الكثيرة في الكتب المقدسة حول معايير تمييز العقائد الصحيحة من العقائد الباطلة ومعارف الرب من معارف المتطاول على الشريعة والعتيدة على أنّ الانحراف واقع، ووقوعه هو إيدان بقرب النهاية، وبعبارة إبستيمولوجية: إن الإنسان إذا سار وفق ما تنصّ عليه النصوص الدينية (العقل الديني)، فإنّ كلاً من طريقه ومعرفته تكون نورانية، وإذا خالفها تكون معارفه ظلامية، هذه الأخيرة نموذجها النظري يتطابق في العقائد الدينية السماوية مع المسيح الدجال، والذي يرمز عند غينون إلى المسخ والباطل في أوضح صورته بسبب معاكسته للحق في جميع مظاهره ومساهمته في اختلال توازن الكائنات¹.

أما غينون فلا يخفي إيمانه بالعقائد الدينية كتراث مقدّس، قوامها تقدم حقائق لا باطل فيها لأنها مستمدة من الكتب المقدسة الدينية، لقد أشار غينون إلى بعض ما نصّت عليه العقائد الدينية كما ناقش نهاية العالم "دورة زمنية كبرى أو مفتتارا"، وبذلك كان له الفضل في تقديم شروح لأشراط نهاية الدورة الزمنية بمقتضى المشروع التراثي المصطبغ بصبغة معاصرة، عن طريق تحديد الأمارات الايستمولوجية، ومن بين هذه الأشراط ما يلي:

أولاً: شيوع الكم le règne de la quantité

كملاحظة عامة رأى غينون أنّ العلم التجريبي الحديث هو الحاكم على المجتمعات المعاصرة، والاتجاه صوبه غير مسار العالم والتفسيرات الكبرى للإنسان والحياة من رؤية عقائدية دينية إلى رؤية تحليلية تفسيرية مشتتة لا جامع بينها، والملفت للانتباه التعريف الذي قدّمه غينون للفترة المعاصرة، والذي يختلف جوهرياً عن

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 275، 276.

كل التعاريف السابقة، وحتى اللاحقة حين قال: "يمكن تقريبا تعريف عصرنا بأنه جوهريًا، وقبل كل شيء (عهد) هيمنة الكم"¹. إنَّ العلم التجريبي الحديث بابتعاده عن الكيف واتجاهه نحو الكم الصرف، رفع من شأن الماديّة فأحدث خللا في التوازن الذي يسير بمقتضاه العالم، حيث يتجه من الوحدة نحو الكثرة²، وبالتالي فعلى الرغم من أهمية الكثرة في الرؤية الميتافيزيقية والدينيّة، والتي هي ممكنات داخل الوحدة المبدئيّة؛ فإنَّ فصل هذه الكثرة عن مبدئها (الوحدة) ينطوي على تداعيات خطيرة، فمن مآزق الإنسان المعاصر الانحصر في الكم، والذي ينعكس على السيورة الطبيعيّة للعالم، وعليه فإنَّ مشكلة العالم المعاصر عند غينون تكمن في انفصاله عن المبادئ المتسلسلة للرؤية الدينيّة، وعدم قيامه على المباني الوحيانيّة حول حقيقة الوجود؛ فيحصل الهبوط والتدنيّ من الكيف إلى الكم³، وهذه الرؤية الغينونيّة إلى العالم والقوانين التي تحكم مساره، إنما تقوم على أساس العلاقة القائمة بين اللاهوت والحياة ككل.

لقد بدل غينون جهدا في سبيل إثبات هيمنة الكم، والذي من مظاهره الماديّة والفردانية، و"الاتجاه نحو التّمائل المضاد للوحدة" *L'uniformité contre l'unité*، والذي يعدّ من الأشراف السابقة لنهاية العالم ويعني انعدام أي تمايز أو اختلاف كيمي بين الموجودات سواء بشرا أو أشياء خلا الاختلاف العددي، وغياب اعتبار الكيف في المجالين الكوني والإنساني يتجه بالعالم نحو النهاية بانحلاله في الوحدات العددية؛ حيث يتعد الإنسان عن الجانب الروحي، ويختزل ذاته وقدراته في الجانب المادي فقط⁴.

يقود التّمائل المطرد عند غينون إلى "خداع الإحصائيات"، فالعلم المعاصر الذي يتصف بالتكرار والتطابق يؤدي حتما إلى الخطأ، لذلك يرفض غينون الخاصيتين، لأنّ الخاصيّة الأولى أو "التكرار"، والتي تعني أنّ "نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج" مستحيلة، وذلك لاستحالة وجود نفس الأسباب ونفس الآثار في أيّ نسق متعاقب للظهور، فيستحيل بذلك وجود علم دقيق باستثناء الرياضيات القائمة على الكم، أما الخاصيّة التالية أو "التطابق" يؤدي بالعلم إلى إهمال الفوارق الكميّة، والانصراف نحو الكم فقط، مما يختزل الحقيقة فيما هو سفلي أدنى⁵.

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص2.

2- المصدر نفسه، ص7.

3- المصدر نفسه، ص8.

4- المصدر نفسه، ص ص63-66.

5- المصدر نفسه، ص ص83-85.

إنّ العلوم التحريبيّة مع كلّ ما تستلزمه من تماثل وتكرار، والقول بأنّ نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج وُلد "المخطاط المنهج الدّيني في الغرب"¹، هذا الأخير الذي لا يناسب العقول العاديّة، ويرقى بالمعرفة إلى مستويات أعلى من الفهم المألوف، وبعبارة أدقّ ينتمي إلى مجال السرّ "secret"، إذ أنّ "التعليم المتعلّق بما يتعدّد التعبير عنه لا يمكن طبعا إلّا أن يوحى به بواسطة صور ملائمة تكون كقواعد استناد للتأمّل"²، فالحقل المعرفي الدّيني أرقى من الحقل العلمي التحريبي.

يحدّد غينون بعد عرضه لمظاهر شيوع الكم مرحلتين يمرّ بهما العالم قبل نهايته، الأولى منها تسمّى "التصلّب" La solidification، والثانيّة تسمى "التلاشي" la dissolution، والمرحلة الأولى تستلزم الثانيّة فعندما يميّز غينون بين التصلّب والتلاشي فهو يقصد التمييز بين المادي وتحلّل المادي بالنسبة لمجلى الظهور (العالم)، أو الابتعاد عن الروحانيّة والتكثيف المادي للوسط الكوني³، إنّ وصول العالم إلى نقطة الصلابة العظمى يجعله مغلقا على ذاته، ويفقد صلته بالمقامات العليا، ويبدأ بعدها في الانحلال والذوبان، وتبعا للرمزيّة الهندسيّة ينتقل من الكم المتصل إلى الكم المنفصل فيتفسّخ وينسحق تماما⁴.

ثانياً: تحريف العقائد الدينيّة

العلامة الأخرى التي تؤذّن بنهاية العالم هي الانحرافات التي تمسّ العقائد الدينيّة، وذلك نابع من الإيمان المطلق بالعقلانيّة، حيث يتمّ فهم كل شيء في ضوء العقل، وكل ما يخرج عن نطاقه لا يتمّ الاعتراف به ويدخل في دائرة الوهم والزيّف، وعلى ضوء هذا المبدأ لا قيمة للعقائد الدينيّة والقضايا الميتافيزيقية، وهذا ما أكّدته مدرسة الوضعيّة المنطقيّة، فالغرب منذ زمن بعيد قد انحرف عن التراث العقائدي هذا الانحراف الذي بدا واضحا مع ظهور البروتستانتية المنشقة عن الكاثوليكيّة⁵.

عموما يمكن رصد ثلاثة محطات مرّت بها العقائد الدينيّة، فانطلاقا من التحلّل العقدي، وفقدان العناصر العرفانيّة في الدين، أولا: ظهرت النزعة الأخلاقيّة لتحتلّ مكان العقيدة، ثانياً: ليحصل انطلاقا من العقلانيّة السقوط في النزعة العواطفية الانفعاليّة، والتي تتجلى بوضوح في التجربة الدينيّة لوليام جيمس وكذا

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 98.

2- روني غينون، نظرات في التربيّة الروحيّة، مصدر سابق، ص 118.

3- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 129.

4- المصدر نفسه، ص 185.

5- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 73.

البرغماتية وانتهاء بإلغاء القاعدة العقديّة كما تتجلى في اللائكيّة ثالثاً¹. هكذا تأكلت الرّكيزة العقائديّة للدين إلى أن سقطت ليتّم انطلاقا من العقل والعواطف التمهيد للبنى المعاصرة للمعرفة الدينيّة، مثل التّجربة الدينيّة والبرغماتية تلك البنى التي تنحو نحو العلوم التجريبيّة في بحث المسائل العقائديّة.

ثالثا: الخلط بين الرّوحي والنّفسي

من المواضيع الإبيستيمولوجية المهمة بحث وسائل المعرفة الدينيّة وتحديد مجالها، وهو ما كان واضحا في الحضارات ذات الطابع التراثي، والتي استمرّ تواجدها إلى غاية العصور الوسطى، بيد أنّه صار مبهما في العصور الحديثة والمعاصرة، لأنّ إقصاء الدين، والإيمان بقدرة العقل كمصدر وحيد وموثوق للمعرفة قد أفضى إلى إقصاء الوسائل الأخرى، لذلك ميّز غينون بين وسائل المعرفة العاديّة مثل العقل والحواس، وبين وسائل أخرى للمعرفة مثل الحدس العقلي، هذا التمييز نابع من طبيعة المجال المدرّس، وهناك عادة مجالين: المجال الفوق-فردى الديني والغبي، والمجال الفردي مجال العلوم والمعارف الوضعية، ولكلّ مجال وسائله المعرفيّة الخاصة به².

بغية تشخيص وضع المعرفة الدينيّة في المجتمعات المعاصرة سلّط غينون الضوء على نقد العقلانيّة الحديثة التي قدّمها ديكرت وأتباعه ثمّ شاعت بعد ذلك كموضة العصر، وأيضا نقد حدسانيّة برغسون، وهذا التركيز على العقلانية والحدسانية المعاصرين ليس بالغريب، ذلك أنّ كلا النزعتين قد بالغ في إعلاء جانب من جوانب الإنسان على حساب الآخر، مما حصر المعرفة في الجانب الفردي الإنساني و"باستثناء حالات نادرة، موضوع المعرفة الوحيد الذي يهّم الغرب الحديث هو العالم المحسوس"³.

قدم غينون تصوّرا تراثيا لوسائل المعرفة ففي المجال الفوق-فردى يوجد الحدس القلبي أو البصيرة القلبيّة وهي وسيلة معرفة مباشرة تتصل بالغيب، أما في المجال الفردي فتوجد وسائل المعرفة المعهودة، مثل: العقل الحدس الحسّي الحواس، من هنا تتجلى أهميّة الحدس القلبي أو البصيرة القلبيّة حيث "يأتي مباشرة بالمعرفة بكيفيّة أقرب وأسمى ممّا يأتي بها سواه، وهو مستقلّ إطلاقا عن استعمال أي ملكة من الميدان المحسوس أو حتى من الفكر"⁴، والجدول أدناه يوضّح ترتيب الملكات ووظائفها كالتالي:

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 73، 74.

2- أنظر: روني غينون، نظرات في التربيّة الروحيّة، مصدر سابق، ص 199.

3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 103.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 62، 63.

مجال الوسيلة	مستوى الوسيلة	محتوى الوسيلة	المعرفة التي تحوزها
العقل الخالص (L'intellect)	فوق-الفردية	إدراك مباشر كلي (معرفة مباشرة)	المعارف الميتافيزيقية/ المعارف العقائديّة الدينيّة أو المعرفة الوحيانيّة
العقل (La raison)	الفردية	الاستدلال والتحليل إدراك بالإنعكاس معرفة بواسطة	المعارف العلميّة الاستدلاليّة/ المعرفة العلميّة
الحس الحسي (L'intuition sensible)	تحت-الفردية تحت الشعور	الخلط بين الروحي والنفسى والميلان للجانب النفسى المتاحم للجانب المادّي	علم النفس وفروعه وتطبيقاته/ الأرواحيّة/ التيوصوفيّة
الإدراك أو الحواس	الفردية	إدراك مباشر جزئي أو معرفة مباشرة بسيطة	الإحساسات العاديّة

الشكل (2): وسائل المعرفة محتوياتها وقيمتها المعرفيّة

انطلاقاً من الجدول أعلاه، فإنّ المجال فوق-الفردية (الروحي) لم يعد في متناول الإنسان المعاصر حيث أصبح مغلقاً على الأكثرية السّاحقة، ممّا يجعل التوجّه نحو المجال الفردي هو الجاذب للإنسان في الميادين العلميّة والأكاديمية، أما في المجالات الروحيّة فتوجهه سقوط نحو المجال تحت-الفردية، وهذا خطأ جسيم في نظر غينون فالدين باعتباره ينتمي للمجال المقدّس ينتمي لعالم الروح، لذلك تبه غينون إلى مشكلة الخلط بين المجالين النفساني والروحاني، والتي تنتشر في المجتمعات المعاصرة، ومن نتائجها الوخيمة الضياع في العالم البرزخي الأسفل، ومعاوضة قوى الشرّ (الشيطان)¹.

1- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 253.

لقد حذرت العقائد الدينيّة من هذا الخلط، وحذّرت من المجال النفسي (النفس الأمارّة بالسوء في لغة القرآن)، فالتّمرد على الرب في العقيدة الإسلامية يكون على مستوى النفس، هذه الأخيرة التي تحتاج ترويض لأنّها تظم القوى الملائكية والشيطانية معا¹.

في ذات السيّاق ينبغي التنبيه إلى أن اللبس الواقع بين النفساني والروحاني له شكلين، الأول منهما: اختزال الروحاني إلى نفساني ويتجلى بوضوح في علم النفس الحديث وتقنيّاته، مثل التحليل النفسي الذي شاع على يد سيغموند فرويد، والقول باللاشعور وانطلاقاً منه شاعت تفسيرات خاطئة للمعارف الروحيّة الوحيانيّة أو للعقائد الدينيّة، مثل "اليوغا" وهذا تنكيس العقائد عقائديّة وفق تفسيرات سطحيّة معاصرة²، والثاني يأخذ ما هو نفساني على أنّه روحاني ويتجلى في مذهب "الأرواحيّة"، والتي تؤمن بالقدرات الخارقة، والتركيز على الامتدادات السفليّة للفرديّة الإنسانيّة ومحاولة إحلالها محلّ الروح³.

إنّ اللبس الحاصل بين الجانبين النفساني والروحاني سواء كان على هيئة اختزال الأول في الثاني، أو اختزال الثاني في الأول سببه واحد، فهو "مدفوع بميل عارم في الإنسان إلى الفرار من حدود عالم الظواهر"⁴ وهذا ما دفع غينون إلى تقديم تفسيرات تتجاوز أساليب ومناهج وأحكام علم النفس التي تركّز على "الاختزال" في محاولة تقديم تفسير بسيط يلاءم الإنسان المعاصر الذي فقد ملكاته العليا، ويملئ الفراغ الروحي من جهة ثانية، هذا الفراغ الذي كان من النتائج المباشرة للماديّة والبرغماتيّة.

2- المعرفة والعمل

إذا كان مصطلح الفعل متداولاً في الخطاب الفلسفي، فإن ما يميّز استعمال غينون له هو تركيزه على بنيته وتفعيل بعده العلائقي مع التأمّل، مما جعل هذا التركيز مبنياً على آليات النّقد وليس التحليل فقط فالفعل يمسّ جوانب عديدة مثل الفن، والحرف، والسّلطة، إذا ما تمّ تحليله وفق الرّؤى العقائديّة أو الشموليّة.

1- سيد حسين نصر، الإسلام ووعثاء الانسان الغربي الحديث، المرجع السابق، ص98.

2- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلاما آخر الزمان، المصدر السابق، ص246.

3- المصدر نفسه، ص ص254، 255.

4- السيّد حسين نصر، المرجع السابق، ص99.

2-1- البنية الأنطو-استيتيقية للفعل عند غينون

يعرّف لالاند الفعل acte بقوله: "حركة كائن إرادية، تتبدل من زاوية اعتباره أمراً متعلقاً بفرد يفعله"¹ وهذا التعريف يجعل الفعل أمراً دنيوياً، ولا يضيفي عليه أي سمة روحية، من هنا جاء التعريف الكلامي للمصطلح ليضيفي عليه الجانب العقائدي الديني حيث "الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً"²، ومادام الفعل لا يوجد إلا بقدر، فإنه يرتبط بالإرادة الإلهية، وهو على ثلاثة أضرب: فعل مباشر، وفعل متولّد، وفعل مخترع فالأول خاص بالبشر والثالث بالله تعالى، والثاني مشترك³، فالفعل يحتاج إلى فاعل، أي أنّه لا يقوم بنفسه إذ لا بدّ له من الإضافة إلى فاعله، أو إضافة الفاعل إليه، من هنا كان الفعل المباشر خاص بالإنسان حيث تكون له فكرة ثمّ يفعلها، أما الفعل الإلهي فإنّه دون قوة، ذلك أن الله يخلق دون صورة، كما لا يخلق صورة عن صورة فيسمى فعله الاختراع والخلق أو الإبداع، وهو: "أن يكون من الشّيء وجود لغيره متعلّق به فقط؛ دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان"⁴.

هكذا يكون الفعل الخاص بالإنسان ليس إيجاداً من العدم، ذلك أن الإنسان يؤثّر في غيره من الموجودات فيمسي فاعلاً على سبيل المجاز، لأنه في الحقيقة منفعل عن الله (الفاعل الحق)؛ ففعل الإنسان "أثر المؤثّر في المؤثّر فيه"⁵، والفعل الإنساني ليس واحداً بل ينقسم إلى قسمين، فالأول يتصرّم الأثر فيه بتصرّم انفعال فاعله، كالمشي بمجرد أن يتوقف الفاعل بتوقف الفعل من غير ترك أثر محسوس، والثاني يثبت الأثر في المنفعل حتى بعد إمساك المؤثّر بانفعاله عن الانفعال، وهذا الأخير هو ما يسمى "بالعمل"، وهو فعل يصحبه الفكر ويترك أثراً له، مثل: البناء التّقش، الحرف، وجل المصنوعات⁶.

1- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص22.

2- أبو جعفر محمد بن الحسين النيسابوري المقرئ، الحدود المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، تحقيق محمد يزيد مطلق فاضل، دط، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، قم، إيران، ص71.

3- السيّد إبراهيم الموسوي الزنجاني، كشف المراد في تجريد الإعتقاد، ط1، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت لبنان 1979، ص339.

4- أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج3، ط2، الإلهيات مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1993، ص95.

5- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريوه، ط2، مطبعة حسان القاهرة، ص135.

6- المرجع نفسه، ص136.

بالاستناد إلى الشروحات أعلاه لدينا فاعلين، وبالتالي فعلين، هناك فاعل على الحقيقة، وهو الله تعالى الذي يوجد الأشياء من العدم (بعد أن لم تكن) دون أن يتأثر بذلك، فيكون فعله هو الإبداع والإيجاد من العدم أما الفاعل الثاني فهو منفعل أو مخلوق، ولا يوجد من العدم؛ فيكون فعله هو التأثير في غيره فيسمى فاعلا على سبيل المجاز لأنه منفعل عن الله (الفاعل الحق)، والفعل الخاص بالفاعل على سبيل المجاز ينقسم إلى قسمين: فعل ينتهي بمجرد توقف فاعله عن الفعل، ولا يترك أثرا محسوسا لأنه في الأصل انفعال، ثم هناك فعل يصحبه الفكر ويترك أثرا له وهذا ما يسمى العمل. فيكون "كل عمل فعل لكن ليس كل فعل (...). عملا وكل عمل حركة لكن ليس كل حركة فعلا"¹، فالفعل من طبيعة تأملية ميتافيزيقية، أما العمل فيحتاج إلى أن تتوسطه مادة أو تقنية لأن هذا الأخير: "إيجاد الأشرف في الشيء، يقال فلان يعمل الطين خزفا (...). ولا يقال فعل"².

لقد أصبح للعمل قيمة كبرى في المجتمعات المعاصرة، حيث: يشمل كل الأنشطة قسرية كانت أو تابعة وحتى الأعمال الإدارية، التسيير، الأعمال الحرة، الوظائف المهنية، وغيرها³، ولكن السؤال المطروح هنا: هل العمل يمتلك نفس القيمة التي كانت له في المجتمعات القديمة؟.

إنّ أوّل ما يلفت النظر في الفلسفة اليونانية هو إعطاء القيمة للمبادئ القصوى على حساب الكائنات الدّنيا، لأنّ الأولى لا يمسه أي تغيير، أما الثانية فكل العوارض تمسّها، من هذا المنطلق وضع أفلاطون مبادئ تقسّم المجتمع إلى طبقات، وجعل الأولوية للفكر على حساب العمل لأنّ: الفكرة النبيلة تعبر عن الكمال بالقوة عكس العمل في المادة الذي يتسم بالخشية والانحطاط⁴، لذلك لا غرابة أن يكون العمل خاصة الميكانيكي واليدوي مرتبطين بالعبود والتأمل بالسادّة.

هذه النظرة اليونانية للفعل أو العمل بالخصوص انتقضت مع ظهور المسيحية، التي رفعت من شأن النشاط الكادح وغطته برداء التقديس، مدرجة إياه ضمن العمل الدّيني الذي يوصل الإنسان إلى الله، فكل

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص17.

2- أبو هلال العسكري، الفروقات اللغوية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط4، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت لبنان، 1980، ص227.

3- إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير البعزوي، ناجي العوني، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان ص347.

4- هنري أرفون، فلسفة العمل، ترجمة عادل العوا، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1989، ص12.

فعل إنساني إنعكاس للإبداع والفن الإلهي، وتعبير عنه في شكل صناعة¹، وحتى في الحضارة الإسلامية السابقة على العصور الوسطى، ظهر اهتمام بالغ بالعمل نابع من العقيدة الدينية الإسلامية، التي حثت على أهمية العمل وثوابه في الدنيا والآخرة. فالعمل المجرد لا يكفي وحده وإنما يجب أن يعضده عمل، وأحسن ما يعبر عن هذه العلاقة بين العمل والنظر المقولة التالية: "العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون"²؛ فالعلم النظري والعلم العملي مترابطين متكاملين.

والملاحظ أنه في العقيدتين المسيحية والإسلامية رغم الاهتمام البالغ بالعمل، وإعطائه قيمة معرفية باعتباره يوصلنا إلى الله وإلى معرفته، فإن التأمل بقي أرقى منزلة، "وليس من شك أن نسبة العلم إلى العمل مضاهية إلى نسبة العلة إلى المعلول، أو إلى نسبة البدء إلى التمام، والشيء متى فسدت علته واختل بدؤه، لم يلحقه الصلاح أبداً والشيء إذا بطل تمامه لحق الخلل بدؤه لا محالة"³، ووفق هذه الرؤية التكاملية شبكة من العناصر والعلاقات لا تنفصم، وهي ليست رؤية اقصائية تدعو فقط إلى ما هو نظري على حساب العملي كما لا تشيد بالعملي وتحط من شأن النظري، مما يدل على القيمة التي يتمتع بها الطرفين.

وبإمعان النظر في العصر الحديث نلاحظ الاهتمام البالغ بالعمل والفعل؛ خاصة مع ظهور الصناعة والتقنية والبحث عن المنفعة، فنأدى العديد من الفلاسفة إلى الإعراض عن تأمل العالم وضرورة العمل لأجل تغييره (ماركس)، ثم إن الاختصاص عمق هذا الانتصار للفعل على حساب التأمل⁴، كما أن التغييرات التي طرأت على العقائد الدينية والمتزامنة مع انتشار المد العلماني أدت هي الأخرى إلى سقوط القيمة التأملية فأصبح العمل هو قمة القيم الأخلاقية والإنسانية.

يبدأ غينون تحليله لمفهوم الفعل باستقصاء أهم مظهر له، ألا وهو العمل البشري، وما يقصده غينون بالعمل البشري هو تلك الحركة أو الجهد الذي تخرج به الفكرة إلى العين (الملموس)، مع العلم أن السياق الذي حلل فيه هذا المفهوم هو السياق الغربي المعاصر، فأين مكنم الخلل في الرؤية الغربية المعاصرة للعمل؟ أترأه يكمن في إسدال الستار على التأمل والاستعاضة عنه بالسلوك الناشط الذي لم يحض هو الآخر بشرعية نسبه

1- هنري أرفون، فلسفة العمل، المرجع السابق، ص14.

2- أبو حامد الغزالي، رسالة أيها الولد، تحقيق علي محي الدين واغبي، ط4، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 2010، ص108.

3- أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، ط1، دار الأصالة للثقافة للنشر والإعلام الرباط، المغرب، 1988، ص123.

4- هنري أرفون، فلسفة العمل، المرجع السابق، ص54.

إلى الجنس البشري، إلا باعتباره وظيفة صانعة بعيدة عن مقاصد الرّوح وأحلام التّعالّي التي لطالما داعبت المحيطة البشرية في عصور عنفوانها الرّوحي؟.

يشير غينون في مفتح مقاله "حول تمجيد العمل"، إلى شيوع الإعلاء من شأن العمل مهما كان نوعه¹ بمعنى أن المجتمع الغربي عموماً يضيف على العمل أو الفاعلية البشرية قيمة عليا إلى حدّ التّمجيد، وهذا الأمر مبالغ فيه لكون تمجيد العمل في المنظومة الفكرية الغربية هو تقريظ بالموازاة مع محايتية غاية الفعل في (صرف) أو محض العمل، أي أنّ غاية الفعل كامنة في ذاته وليس لاعتبار براني عن الفعل، فهم-أي عموم الغربيين- يمدحون الفعل على شاكلة أنّه هو الغاية وهو الوسيلة، وإقصاء كل متعال عن القدرة البشريّة، أو ما هو في متناول الإنسان وتتجلى خصائص هذا الزمن المأزوم، "في الحساسية التي فقدها الإنسان الحديث من الذّوق الجيّد ونوعيّة التأمل بفضل نشاط هامشي غاضب ينتج البؤس وحكم الكميّة، في نسيان طبيعة الخلق والغرض من الوجود"².

كما أسلفنا فقد تغيّر وضع الفعل عند الإنسان المعاصر نتيجة تركيزه على العالم الطّبيعي، وإقصائه للعالم الميتافيزيقي، وتحوّل كل ارتباط بالمتعالّي من سنخ الخرافة والأسطورة، منذ ذلك الحين صار ينظر للفعل ضمن إطار محدود (مادي محسوس)، وفوق ذلك يتم تعظيمه.

إنّ النقاشات التي تناولت الوضع المذكور آنفا هي مجرد سفسطة فارغة، وليس هذا فقط ما يعيبه غينون على الفكر الغربي (تمجيد العمل)، وإنما المشكلة الأخرى التي لفتت انتباهه هي أنّ هذا التّصوّر لا يمسّ الفعل المدنّس فحسب، بل يتعداه إلى الفعل المقدس، وبعبارة أدقّ إن الغرب تمركز حول الفعل المادي، وأقصى الفعل التّركوي (أفعال التّركية الروحية)، وهذا الأخير معناه "الاجتهاد في التّعبّد لله بالقدرة الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد"³.

على هذا الأساس يقوم غينون بتمييز مفهومي، حيث يشطر الفعل إلى: "صورة الفعل" أو الاعتبار الأخلاقي للفعل من جهة، والفعل من حيث هو ممارسة من جهة ثانية، "فحتم العمل، وعلى الأقلّ لما يعتبر بهذه الطريقة -أي طريقة الغرب المحدثين- فهو ليس إلا صورة الفعل، وهي صورة يروم الفعل الأخلاقي أن

1- روني غينون، التربية والتحقّق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص63.

2 - Ahmed abd alquddous panetta, René Guénon et la renouvellement de la spiritualité islamique, revue annales de patrimoine, université de Mostaghanem, N :4, 2005, p52.

3- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع السابق، ص160.

يضيف عليها أهمية أكثر من أي صورة¹، فالفكر الغربي يسوغ هذا التركيز على صورة الفعل، وغينون بدوره يحاول الكشف عما تضمه هذه النظرة أو الرؤية للفعل عموماً وللعمل خصوصاً، ألا وهي "التضاد مع التراث". وهذه الطريقة جيدة في مقارنة الأمور بل هي من أفضل الطرق، فلفهم الفعل في الرؤية المعاصرة ونقده يقارنه غينون بالفعل في الرؤية التراثية باعتبار الرؤية الأولى مضادة للرؤية الثانية.

إنّ الفعل في النظرة التراثية الخالصة هو نشاط مقدّس لأنه مرتبط بالدين، فبما أن الدين ينظّم الشؤون الأخروية والدنيوية، ويحتل الأهمية الأولى في المجتمعات التراثية؛ فإنّ الفعل يسمي مرتبطاً به (المقدّس)، ولا يرتبط بما هو دنيوي أو ذو معطى فيزيقي، إذ يزاوج بين الفعل والحقائق الخالدة في سير على درب الأسلاف وقبلهم الآلهة² فالفعل المقدس هو الفعل الذي يرتبط بمبدأ أو بحقائق متعالية ونموذج أسطوري، وأحياناً حين يكرّر أفعالاً هي خصيصة الآلهة، أي لما يكون الإنسان متديناً مطيعاً³، بمعنى أنّ الفعل عبادة كما نجد في المجال التداولي الإسلامي فعلى الإنسان أن يتنازل لصالح التشريعات الإلهية، أمّا التشريع الغربي الحديث أو ضد-تراثي لمفهوم العمل فهو مختلف تماماً، فالفعل يكون صائباً متى ما حقق لذة أو منفعة وليس إتباعاً لأوامر إلهية والغرض من تشريع كهذا هو الخط من شأن التأمل وإغائه وعدّه خملاً⁴، وميلاد رؤية كهذه للعمل (البراغماتية) أمر طبيعي، ففي ظلّ غياب العقائد الدنيوية والميتافيزيقية الحقيقية التي تمنح الشرعية للفعل وتسوغه، لا يبقى إلا الوجود المادي الصرف فيصبح فهم الفعل سطحيّاً، وشرعيته شكلية، ووضع المجتمعات على مفترق طرق بين التأمل والفعل، لتختار طريق الفعل الذي لا علاقة له بالتأمل.

إذا أردنا المفاضلة بين التأمل والفعل، من وجهة نظر غينون، فإنّ الأول أفضل من الثاني، وهو عكس الخمول تماماً، فلا يمكن أبداً "الاستهانة بالتأمل الروحي، الذي يوسم بتشبيهه بالبطالة، بينما هو في الحقيقة بالعكس تماماً، أسمى نشاط يمكن تصوّره، ولا يمكن للشغل المنفصل عن التأمل أن يكون سوى شغل أعمى فاقد للنظام"⁵، على كلّ حال، لم يكن للمعاصرين الجانب الروحي الذي تعبّر عنه العقائد الدينية أحسن تعبير، بل نالوا الجانب المادي فقط لذلك عجزوا عن فهم التكامل بين التأمل والفعل رغم سمو الأول على

1 - René Guénon, sur la glorification de travail, publiée dans les études traditionnelles, juin 1948, recueil posthume, p671 .

2- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، مرجع سابق، ص58.

3- ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، سوريا، 1988، ص75.

4- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص106.

5- روني غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص63.

الثاني، وفي اعتقادهم فإنّ التحلي عن العقائد الدينية، وعن النظرة المبجّلة للتأمل والمكملة إياه بالفعل؛ يعني الدخول في عالم من الوهم (الماورائيات) لذلك: "من المهمّ فيما يتعلّق بالعمل أن قيمته الأساسية تتمثّل في "النّيّة"، لأنّها هي وحدها المنوطة تماما بالإنسان نفسه، دون أن يتأثّر أو يتغيّر بفعل العوارض الخارجيّة كما هو حاصل دائما في نتائج العمل"¹.

وتجدر الإشارة إلى أن غينون في نقده هذا يختلف عن نقد آخر قد يحسبه المرء مشابها، ألا وهو النّقد الماركسي لمفهوم الاغتراب، فإذا كان نقد الأخير لاغتراب الفرد في الآلة والعمل تحتلحه المادّيّة، بل إنّ المادية هي أساسه فإنّ غينون عكس هذا تماما، إذ يؤسس نقده على روحانيّة مطلقة، وأحسن دليل على هذا الزعم رفعه من شأن التأمل، صحيح قد يلتقي نقد ماركس وغينون في الهدف غير أنّ الإيديولوجيا تختلف، فالأول يستند إلى نقد مادي (جدليّة تاريخيّة) والثاني يستند إلى نقد روحاني تراثي (ديني) حيث يجعل كل نشاط صادر من المبدأ².

العمل حسب غينون لا يستحق الإشادة به إذا كان من أجل متعة الفعل أو ضرورة العيش، فالأفعال من هذا الصنف "غير عاديّة" أو مضادة للنظام الذي ينبغي أن تسير عليه المؤسسات البشريّة بل ويصفه أنّه: تحت-بشري لأنّ العمل ليس سدادا إلّا لما يكون متوافقا مع طبيعة الموجود الذي يفعله. هذا ويجلينا غينون إلى أرسطو لشرح فكرته، فتحقق كلّ موجود عن طريق فعله الخاص والذي ينبغي أن يفهم منه مرّة واحدة ممارسة الفعاليّة الموافقة لطبيعة الفاعل من حيث هو كذلك وكتنتاج راهني لهذه الفعاليّة، كالصورة من القوّة إلى الفعل للإمكانات التي هي قابعة في هذه الطبيعة³. لذلك ولكي يكون العمل كما ينبغي يجب أن يكون ميلا بل نداء من الأعماق حينها يصير الجانب المادي ليس هو الغاية القصوى بل ثانوي وعرضي، وذلك إذا قارنناه بغاية عليا، لأنّ هذه الأخيرة ارتقاء واكتمال بالفعل لطبيعة الموجود الإنساني⁴.

في خضمّ المواجهة مع العمل ضدّ التّراث الرّوحي أي "العمل الذي صنع حقا العالم الحديث كما هو عليه"⁵، يحدّد غينون شروطا ينبغي توفّرها في كلّ عمل يستحقّ فعلا أن يسمى عملا، فالأوّل أن يكون له

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 127.

2- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 68.

3 -René Guénon, glorification de travail, p671.

4 - Ibid, p672.

5- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 213.

فاعلين أو أكثر، بمعنى لا يفعله شخص بمفرده، بل يجب أن يشارك فيه فاعل آخر، إلى جانب الشرط الأس - الذي سلف وذكرناه - وهو مناسبه لطبيعة وفطرة القائم به، حينها تكون المنفعة الماديّة عرضيّة¹.

إنّ الفعل بالمفهوم الغربي أو الفعل الذي حقّق الحضارة الغربية المعاصرة لا يستوفي هذه الشروط ولا يقدم أي تبرير لنفسه (لا يمكن تسويغه)، على عكس الفعل بالمفهوم التراثي، فهو رغم كونه بشري لكنّه مستقى من وحي إلهي أي تعاليم الأنبياء، والكتب المقدّسة، وكذا التّاس الفائقون أخلاقيا (العارفون)، وبعبارة أدق: مرتبط بمنظومة أخلاقية، فلا يملك قيمة في حدّ ذاته، وإتّما القيمة يستمدّها من مثل أعلى، فالفعل غير مستقل عن التّعاليم المقدّسة.

هكذا يكون الفعل بالمفهوم الغربي (الحداثوي) يستمدّ قيمته من المنفعة؛ لأنّ المنظومة الفلسفية تضي عليه قيمة أخلاقيّة مثلما يرى كانط، حينها يكون الفعل لما نخلّله ونرّده ماهويّا إلى سياق غربي نخلص إلى أنه منفصل عن القيمة، لأنّه يستمدّ قيمته من ذاته، بمعنى تتمّ العودة إلى العقل، ثمّ يتمّ تحليله إن كان حسنا أو لا بالعودة إلى الفعل ذاته، ويتمّ التوصل إلى قيمة، أو تسويغ، أو تمجيد، عكس المنظومة التراثية التي تعود للتعاليم لاستكشاف الفعل، وهكذا يظهر خطأ المقاربة الحداثيّة للعمل، لذلك: "العمل لا يمجّد بخطب طنانة لا جدوى منها، فليس لهذا أي معنى مستساغ، وإتّما العمل يصبح مجيدا أي أنّه "يتجوهر"، فبدلا من أن يكون مجرد نشاط سطحي غافل، يضحى مساهمة واعية وفعليّة في تحقيق ما دبره "المبدع الأعظم للكون"²، والغرض من كلّ هذا التّحليل ليس الإشادة بفعل له طابع ديني، ويرتبط بالمقدس بقدر ما هو دعوة لربط التأمّل بالفعل في الممارسة الإنسانيّة هذه الأخيرة التي تحوّلت تحوّلا جذريّا نحو العمل المفصول عن التأمّل، وعن الدّين.

2-2- من الحرف إلى الصناعات: نقد مفهوم الإبداع وغياب الرّؤية الدّينيّة في الممارسة الإنسانيّة

إنّ العرض السّالف الذي يشرح وينقد الانتقال من التأمّل إلى الفعل في الفترة المعاصرة، وعلى جميع أصعدة الممارسة الإنسانيّة؛ يساعد على الإحاطة بالفكرة التي طرحها غينون حول الانتقال من "الحرفة" إلى "الصناعة" وأيضا من "الإبداع" إلى "الابتداع"، أو من نظرة تراثية مشبعة بالمبادئ الدّينيّة إلى أخرى مضادة للتّراث تجعل من الصناعة تكريس للكم، ومن "الفن لأجل الفن".

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص213.

2- روني غينون، التربية والتّحقيق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص66.

تبعاً للعقائد الدينيّة، فإنّ الأفعال الإنسانيّة ليست مستقلة وإنما تابعة للتأمّل، ولما جاء به الأنبياء المرسلون وتشريعاتهم، أي أنّ كل الأفعال تعبير عن المقدّس ومعرفته، لذلك يذهب البعض للاعتقاد أن ظهور الفن يلازم ظهور الدّين في المجتمعات البشريّة¹.

عموماً يلاحظ أنّ الفن في العصور الكلاسيكية والعصور المسيحيّة؛ ثمّ العصور الإسلاميّة، كان مرتبطاً بالعقائد الدينيّة، ودليل دليل وجود التّصوير ونحت الكائنات الحيّة في عقائد "المسيحيّة" أو عند طوائف أخرى تنتمي إلى هذه العقيدة، بينما يحرم في طوائف وعقائد أخرى مثل العقيدة الإسلاميّة، التي اتّجهت إلى أعمال العمارة الدينيّة والرّحفة².

علاقات الفن متعدّدة مع الدّين والأخلاق، لذلك النّظم الاجتماعيّة أفضت إلى تقديم العديد من التعاريف للفن منها تعريف غينون التّالي: "محاكاة للطّبيعة في كيفة الإبداع، أي محاكاة الطّبيعة كعلة لا كمعلول"³؛ فالفن بهذا المعنى هو في الحقيقة فعل على منوال متعالٍ لا يقصي الجانب المقدّس أو التّموج الإلهي، بمعنى أن محاكاة الطّبيعة لا تكون في منتجتها كما روج لذلك أصحاب المذهب الطّبيعيّ حديثاً وأقصوا بذلك القدسيّة عن الفعل الفنّي في محاولة لمنح الاستقلالية للإنسان في جميع المجالات.

التّعريف الذي قدّمه غينون للفن كان في جانب منه استعارة للمفهوم الأرسطي الذي شدّد على المحاكاة في الفعل الفنّي، باعتبارها حجر أساس للفنون، كما شدّد على دورها المعرفي؛ فهي زيادة على كونها إستعداد في الإنسان، وسيلة يتعلّم عن طريقها المعارف الأساسيّة⁴، والفارق بين التعريفين الأرسطي والغينوني للفن يتجلى في كون الأول قريب في تصوّره من المذهب الطّبيعيّ الحديث (محاكاة منتجات الطّبيعة)، بينما يرى غينون أنّه ليتّم لنا الفهم الواضح لقرن الفن إلى المبادئ الكلّيّة فيمكننا الانطلاق من تعريف الفن بوصفه محاكاة للطّبيعة من طراز إجرائي، أي محاكاة الطّبيعة بما هي علة وليس الطّبيعة بما هي نتيجة.

انطلاقاً من تعريف الفن، ينفي غينون وجود أي فارق بينه وبين الحرفة فهما شيء واحد، وعليه لا يوجد أي فارق بين الفنّان والحرفي أو الصّانع، لأنّ معظم التّراثيات تؤكّد على التّمائل الحاصل بين الحرفيين وحضرة

1- فريدريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرشبي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1988 ص33.

2- محمد عزيز نظيمي سالم، الفن بين الدّين والأخلاق، ج1، دط موسوعة شباب الجامعة، الإسكندريّة، مصر، 1996 ص16.

3- روني غينون، التربية والتحقّق الرّوحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص65.

4- أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمّادة، دط، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ص79.

الإبداع الإلهي¹، فالحرفي الإنساني يعبر عن حاجاته في مجاله الدنيوي (الأرضي) لإظهار قدرته على محاكاة الحرفي الإلهي، وعلى استيعاب المضامين بطريقة متقنة، من هنا تكون الحرفة (الفن) متناسبة مع الإبداع الإلهي (عقيدة الخلق) دوماً، لأنّ كليهما من سنخ واحد، وكلاهما يخرج لنا في النهاية عملاً مكتملاً².

أمّا عن وسيلة هذا الإبداع، فهي الكلمة الإلهية الصادرة من مرتبة الإدراك المحض أو المجرد³، أو "الكن" كما يسميه ابن عربي، حيث يقول: "كَوْنٌ بكلمة (كن) جميع الكائنات وأوجد بها جميع الموجودات"⁴، يعني بأن الله لا يفعل الفعل محضاً، بل بكلمة منه، فالفنّان يساهم في الإبداع الإلهي مشاركة فقط عن طريق الفكر، وعن طريق فضل الله أيضاً، وبذلك يكون الله هو الفاعل في الأصل أو الفاعل الحق، إنّ كلاً من الله تعالى والفنان يعملان وفق مخطط عام كليّ، والفنان يحاكي الله ويقترّب منه، والله هو الفاعل (بفعل) ونحن نتقرّب إليه، أي نشارك الله ما يفعله على النحو الذي يفعله، ونحن نفعل (المشاركة الإلهية) بمعنى نخضع لله في الفعل، أو نخضع له ونحن فاعلين عن طريق المحاكاة والفكرة.

في ذات السياق يوضح غينون بأنّ التأمل شرط مسبق وضروري للإبداع في الأعمال الفنيّة، هذا ويفضل التفرقة بين المفهوم السطحي للعمل (العمل المدنّس أو العمل الدنيوي الخالص) ومفهومه العميق (المقدّس)، إذ المفهوم الأول يعتبره مجرد شغل شاغل، في حين أنّ المفهوم الثاني ينزع إلى الجوهر، باختصار أنّ النظم التراثية تلحّ على التشابه الموجود بين الفعل الفنيّ البشري، والفعل الفنيّ الإلهي عن طريق الفعل المشكّل في العقل، من هنا يعطي غينون أرضيّة تأسيسية للميل⁵.

هذه المشاركة تفرض على الفاعل الإنساني أن يكون واعياً بإجرائه أولاً، ومحققاً بعمله تقدير الطبيعة لتحقيق انصهار الأعمال بطريقة وفاقية مع الكون ثانياً⁶، هكذا يشخص غينون الفعل عموماً والفعل الفنيّ "الإبداع" خصوصاً، من زاوية تأصيلية، ويقرّر أنّ الفعل يكتسب الدلالة الأكثر غوراً، وقيّمته الأكثر علوّاً التي تتجاوز اعتبار الطبيعة البشريّة وحدها لتتوسّع النظام الكوني ذاته ضمن المبادئ الكليّة. وعموماً فإنّ تصور

1- روبي غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 65.

2- زينب عبد العزيز، مقالات من روبي غينون، ط1، دار الأنصار، 1996، ص 165.

3- روبي غينون، التربية والتحقق الروحي، المصدر السابق، ص 65.

4- محي الدين بن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، ط2، دارالقلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1985 ص 41.

5- روبي غينون، التربية والتحقق الروحي، المصدر السابق، ص 65.

6- المصدر نفسه، ص 66.

غينون للإبداع يقوم على مستويين متداخلين، مستوى وجودي ومستوى معرفي، فقد انطلق من الوجود (الإبداع الإلهي) ليصل إلى المعرفة (الإبداع الإنساني والمحاكاة)، في تأويله للإبداع بما هو فعل إنساني يضاهي الفعل الإلهي عن طريق المعرفة به ومحاكاة منتجاته، وهكذا تتحد علاقة الإلهي بالإنساني.

إنّ هذه الرؤية الغينونية مضادة للرؤية المعاصرة للإبداع، والتي ترى أنّ: القدرات والسّمات تختلف بين الأفراد والجماعات كمّيًا (الدرجة) وليس كميًا (النوع)¹. ثمة أوجه اختلاف بين الحرف العتيقة والصناعة الحديثة سواء من حيث الطّبيعة، أو من حيث المعرفة والاعتقاد، أو من حيث الإدارة والعمل، ففي هذه الدوائر الثلاثة يوجد تفاوت بين الحرفي القديم والصناعي الحديث.

إذا كانت المذاهب التّراثية تطلق تعبير الصّانع (المبدع) بنفس المعنى على الإنسان الممارس لفنّه (حرفته) فإنّ الحدائثيون يميّزون بين الصانع والحرفي المبدع، وقد وطأ هذا الفصل لفصل آخر بين الفنون والحرف، بين الإبداع والصنع²، ولعلّ هذا الفصل الأخير يهدف إلى وضع الأمور الطبيعية والبشريّة خارج الإرادة الإلهية وتفسيرها فقط، بمعرفة علميّة إستيمولوجيّة تمكّن الإنسان من فهم الكون والإبداع على شاكلته، وانتهى هذا الفصل بالإطاحة بالمفهوم الأصيل للحرف والفنون؛ بأن تصوّره عملاً مادّيًا لا يحيط به غموض، والإقرار بحريّة وقدرة الإنسان على إنتاج أفعاله وخلق أفكاره باعتباره منبع المعرفة والحقيقة، لذلك: "إنّ الفنّ الجديد لم ينتج إلى يومنا هذا أي شيء جدير بالاهتمام (...). إنّ الشّعار الذي يطرحه خرايبي: الرغبة في الخلق من العدم"³.

لقد فسّر غينون أزمة النشاط الإنساني بنفي صدره عن المبادئ، لذلك فمشكلة الفعل مشكلة عمل إستيمولوجيّة في العمق، ويستدلّ غينون على هذا بشعار البنّائين الأحرار في العصر الوسيط "فن بدون عمل ليس بشيء"، والمقصود هنا ليس العلوم الحديثة (الظاهرية أو السطحيّة)، بل العلوم التّراثية و العرفانية (الباطنيّة)، والتي يكون فيها النشاط الإنساني متغلغلا في العمق، ويتيح لفاعله المساهمة في النّظام العام للكون بشكل أو بآخر، أي باعتبار العمل عبادة، بناء على هذا فالدين عامل أساسي ومهم في الأعمال التّراثية

1- حسين أحمد عيسى، الإبداع في الفن والعلم، عالم المعرفة، الكويت، 1979، ص 16.

2- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 68.

3- خوسيه أورتيجا إي غاسيت، تجريد الفن من التّزعة الإنسانيّة، ترجمة جعفر محمد العلواني، دط، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013، ص 72.

خاصة في العقيدتين الإسلامية والمسيحية، حيث يجعل كل نشاط إنساني مقدّساً، من هنا لا يوجد نشاط ينفصل عن سمة القداسة باعتبارها مهيمنة على كافة الممارسات¹.

إنّ الإنسان في الحضارات التراثية ترك الاعمال الشخصانية الشاذة في سبيل الحقيقة، فعكس الإنساني التراث تحلى الإنسان المعاصر عن الدين وتاه في أعمال وضيعة لا تمتّ بصلة للمقدّس؛ في إطار إعادة ترتيب العلاقة مع الواقع، وجعل الأنشطة الإنسانية تنحصر في المجال المحسوس، ممّا طرح إشكالا معرفياً يدور أساساً حول كيفية إشباع الحاجات الروحية المرتبطة بالتصوّرات الكلية والرؤى الدينية للعالم. إن الفعل الذي كان في البداية ذو منحى ديني أساساً باعتباره محاكاة لمثال أعلى، أصبح مع ماركس وسارتر ذو منحى اجتماعي سياسي، باعتباره نتاج الوعي والجهد فقط².

إنّ الحرفة التقليدية والفن وكافة الأنشطة الإنسانية قد حدثت بينها وبين الصناعة الحديثة "قطيعة ابستيمولوجية" بالمفهوم الباشلاري؛ ذلك أنّ الحرف التقليدية تلعب دوراً مهماً في العلم والمعرفة، فاختيار الحرفة المناسبة يقوم على أسس عقائدية ومعرفية، في مقدّماتها خدمة الدين، وملائمة الحرفة لفطرة الإنسان ولطباعه الخاصة، وهكذا يستطيع الفاعل انجاز عمله بيسر، ويضطلع به، ويصبح حرفياً ومبدعاً سبيل استعماله "كما يستلزم أن يكون للعمل طابع شعائري يحصر المعنى"³، أمّا الصناعة فالأمر فيها مختلف تماماً، لأنها لا تقوم على رؤى دينية، ولا تهتم بالطبيعة الفطرية للإنسان، بل أكثر من ذلك أن هذه الصناعة تقضي على إنسانية الإنسان وتجعله شبيه الآلة يقوم بحركات ميكانيكية دون دوافع أو غايات سامية، فالغاية الوحيدة "الكمية فقط"⁴.

لقد اكتسبت المجتمعات والبشر طابع التشابه والتطابق منذ أن جعلت مبدأ الفعل الكم والتماثل والآلية، ممّا يمنع ظهور كل تمييز محتمل تحت غطاء "الموضة"، لذلك يشبه غينون المجتمع المعاصر بخلايا التحل⁵. هكذا تتجلى القيمة الابستيمولوجية للحرفة في مقابل الصناعة، إن الحرف تساهم في الانطلاق نحو المعرفة الحقيقية وتلعب دوراً مساعداً على ولوج الباطن⁶، ويرى غينون أن الحرفة ترتبط عموماً بسواد الشعب أو الطبقة

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 68، 69.

2- علي بوملحم، في الجماليات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، مرجع سابق، ص 7.

3- روني غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 65.

4- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 73.

5- المصدر نفسه، ص 73.

6- المصدر نفسه، ص 69.

الدنيا، وهذا لا يعني نذالتها وعليه لا يتجاهل أهمية هذه الطبقة التي تكتنز خزان إمكانيات تبحث عن من يخرجها إلى حيز الفعل، وبذلك يكون قد كشف عن سبب اختيار الصفوة لهذه الطبقة التي تقنات على الحرف البسيطة، في حين انصرفت الحداثة لتقاء الطبقة الوسطى في المقام الأول وصبوب اليد العاملة والصناعة¹.

حين تختار الصفوة الطبقة الدنيا من الضروري -حسب غينون- أن تجعل ممارستها الظاهرية مطابقة مع ما اختارته، وذلك لإخفاء حقيقتها (معرفتها الحقة) التي لا يمكن للجميع فهمها وتقبلها، وأيضا الحفاظ على تراثها الباطني فليس من المستبعد أن نجد بعض الحرفيين حكماء، حكمتهم مخفية (مقنعة) تحت أقنعة بسيطة (حرف) ويضرب غينون مثلا في هذا الصدد بفرسان الهيكل الذين أخفوا أنفسهم بين العمال البتائين، لتجنب زوال معارف من طراز باطني لا يفهمها الناس نتيجة الانحطاط².

هكذا تكون الحرفة حافظة للمعارف التراثية والروحية في أزمة الانحطاط، مع العلم أن هذه الحرف أصبحت مهددة في الحضارة المعاصرة وأخذت في الاختفاء منذ زمن بعيد، فبعد أن كانت تستخدم الخشب والحجارة انتهت حاليا بالمعادن في الصناعة الحديثة، فاتبعت مسارا نحو ما يسمى "التصلب" الذي ينتهي "بتلاشي" وتفتت³، لذلك لا بد من إعادة إحياء الحرف وتفعيل دورها وأبعادها العقائدية، في عالم هيمنت عليه التوجهات الصناعية.

2-3- نقد الانفصال بين المعرفة والفعل: أو في إعادة صياغة العلاقة الاستيمولوجية بين الروحي والزمني

إن الحضارات التراثية تقوم على تكامل السيادة الروحية والسلطة أو الحكم الزمني، فمن المتعذر وجود شرح بينهما، لأن المبدأ هو الوحدة التي تجمع كل تمايز وانفصال محتمل الحدوث، فهو قاعدة للتجانس المطلق وهذه الوحدة تنم عن أصلها الإلهي المتميز بالكمال والثبات، ومن صفات الكمال والثبات البعد الجذري عن التحوّل والانقسام اللامشروع والمحمّل⁴.

إن وجود طبقة اجتماعية واحدة تمتلك نفس القدرات فوق فردية تتصل بالمبادئ، جعل من السيادة والسلطة واحدة هي الأخرى، وكل هذا كان في بداية الدورة الزمنية، غير أن الوضع لم يستمر على هذا النحو

1- روني غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص156.

2- المصدر نفسه، ص199.

3- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص73.

4- المصدر نفسه، ص19.

حيث جرى الابتعاد عن المبادئ، فحدث الانفصال بين الجانبين الزمني والروحي، ويعتقد غينون أنّ هذا الانفصال ليس معاصر حديث، بل يعود إلى زمن أبعد من "الكالي يوغا" أو العهد الأخير من البشرية الراهنة تبعاً لنظرية "العهد الأربعة"¹. ودليل ذلك تعبير الشعوب السلتيّة القديمة عن هذا الانشقاق برمزية "الصراع بين الرتّ والدبّة" والتي تعود إلى عصور موعلة في القدم، وترتبط بالملّة الأصليّة الأولى، إذ الرتّ يشير إلى ممثلي السلطة الروحيّة، بينما الدبّة إلى ممثلي الحكم الزمني².

وانقسام السلطة راجع إلى ظهور الطبقيّة، ويستدلّ غينون بما ورد في متن الريج-فيدا الذي يقسم الطبقات إلى أربعة: البراهمة أو السلطة الروحية، كشاطريا أو السلطة الإدارية، تليها فايشا أو الوظائف التجاريّة والزراعية، وأخيراً الشودار أو الخدم³.

ثمّة تفسير ابستيمولوجي (معرفي) لنظرية الطبقات الاجتماعيّة موجودة في دارشانا Darshana أحد متون الفيدا الرئيسيّة المسمى "سانخيا" Sankhya؛ حيث ورد فيه أن براكريتي أو المادة الكليّة، أو الهيولى بالمفهوم الأرسطي تكون فيها الجونات Gunas أي الصفات أو الكيفيات التي تتصف بها الكائنات متوازنة تماماً، ثمّ يختلّ ذلك التوازن حين تقترب بالمادة، هذه الجونات هي: سات Sat وترتبط بالذكاء والمعرفة، وراجاس Ragas التزعة التوسعيّة ضمن مرتبة وجوديّة ما، وتاماس Tamas وهي الغموض والجهل، فالجونا الأولى اتجاهها صاعد أما الثانيّة فأتجاهها أفقي، بينما الجونا الأخيرة أتجاهها هابط إلى أسفل⁴. وهناك ثلاثة مناهج تلائم هذه الجونات فمنهج (جنانا) ملائم لمن يغلب عليهم طبع ساتو، ومنهجهج (بهاكتي وكارما) ملائم لمن يغلب عليهم طبع راجاس، أي منهجهج العمل، في حين من يغلب عليهم طبع (تاماس) لا يلائمهم أي منهجهج سابق، فلا إمكانيّة لهم لنيل المعرفة الحقيقيّة⁵، ويمكننا تنظيم هذا الكم المتداخل من التصنيفات في الجدول التالي:

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص22.

2- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص196.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسيّة بوجه خاص، مصدر سابق، ص160.

4- المصدر نفسه، ص191.

5- روني غينون، التربيّة والتحقّق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص98، 99.

الهدف	المجال	المنهج	الصفات (الجونات)	الطبقة
المعرفة الميتافيزيقية والحكمة	فوق فردي	جنانا	ساتو	البراهمة (رجال الدين)
العمل المرتبط بمعرفة	فردى	بهاكتي/كارما	راجاس	كشاطريا (الجند)
النشاط الخارجي	فردى	بهاكتي/كارما	راجاس	فايشا (الزراع والتجار)
العمل الغافل	تحت فردي	/	/	الشودار (الخدم والعبيد)

الشكل (3) الأساس الايستيمولوجي لقيام الطبقات الاجتماعية في العقيدة الهندوسية

في الجدول مقياس ايبستمولوجي يحدد وظيفة ومنهج ومجال كل طبقة من الطبقات الأربعة، حيث يمكن تعيين "الكونا" الغالبة والمنهج اللائق بها، فطبقة مثل البراهمة مثلا، تتبع منهاجا يلاءم صفاتها، وبالتالي يوصلها إلى المعرفة أو الحكمة، لذلك فالاتجاه الذي تتبعه كل طبقة والذي يكون مناسباً مع مقتضياتها واضح ومختلف في نفس الوقت، فلكل طبقة طريقها الذي يوصلها لهدفها المحدد والمتميز عن أهداف غيرها.

إنّ السؤال المطروح هنا: كيف يمكن تبرير الارتباط بين المعرفة والفعل، وبالتالي بين المجالين الزمني والروحي؟ وما مدى صحة القول بوجود تعارض بينهما؟. ففي معرض إجابته عن هذا السؤال حاول غينون تقديم تأويل يربط السيادة بالفكرة والسلطة بالفعل، والانفصال بينهما كان بفعل الانحراف الغربي الحديث¹ ذلك أن جميع المذاهب التراثية تقرّ بهذه التراتبية الانسجامية بين التأمل والفعل، أو بين المعرفة والنشاط الظاهري، أو بين الحكم والقوة، والطبيعة هي الأخرى تتجلى فيها هذه الوشائج². من العبث إذن محاولة قلب الموازين الطبيعية؛ ثمّ إنّ أي محاولة من هذا القبيل تؤدي إلى حدوث أزمة، وعليه فإن وظيفة الكهنوت لا يجب

1- بن عطية عطية، التيار الروحي وأزمة العالم الحديث روني غينون أمودجنا، إشراف عبد الرزاق قسوم، رسالة مجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2009-2010، ص 108.

2- أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، 2009، ص 97.

اختراقها من قبل الطبقات الأخرى¹. وفقا لروني غينون فإنّ دور السلطة الروحية ينتمي إلى مجال المعرفة (الميتافيزيقا)، ويتجلى في الحفاظ على المبادئ الميتافيزيقية ونقلها، بينما القوة الزمنية تتولّى إدارة الدولة والعدل². إنّ وجود توازن أو انعدامه بين السلطة الروحية والهئية الزمنية له نتائج؛ حيث توجد ثلاث حالات محتملة الوقوع بين السلطتين، وفي كل حالة توجد نتيجة تختلف عن الأخرى، ففي الحالة الأولى وهي السوية تكون السيطرة للسلطة الروحية (البرهمانية أو اللاهوتية في الغرب)، وهذا ما يتيح استمرارية عقيدة معينة أو مذهب تراثي عن طريق التربية الخاصة، فيحلّ بذلك الانسجام في الفضاء الاجتماعي، أما الحالة الثانية والشاذة فتظهر عند قيام الكشاطرية بمكوناتها الدنيوية ونشاطها الظاهري على البرهمان (السلطة الروحية)، وما يظهر في نظرها كإصلاح وتمرد منتج، مطالبة بوجود مساواة وبناء اجتماعي منظم على طريقتها، مما يؤدي إلى فقدانها لشرعيتها التي تستمدّها من الطبقة العليا، وفي الحالة الأخيرة أو الثالثة فإن محاولة الكشاطرية ينتج عنها انقلاب الطبقات الدنيا ضدها، وهذا ما يولّد فوضى وانعدام للنظام، وعنفا منفلتا، لا يفتأ يتزايد بمطالبة هذه الأخيرة بالحكم، فتقطع الصلة بالروحانية والمبادئ الإلهية، فإذا كانت الكشاطرية تستلم السلطة بتفويض إلهي فإن الطبقة الدنيا لا تستند إلى أي أساس³.

إنّ النظام الاجتماعي في الغرب المعاصر اختل، فلم تعد الكنيسة (رجال الدين) هي التي تنظم أمور السياسة والحكم، صحيح أنّ التنظيم الطبقي في الغرب خلال العصور الوسطى كان مشابها للتنظيم الموجود في الملة الهندوسية، غير أنّ هذا التقسيم لم يدم طويلا، حيث حدث في الغرب ما يشبه ثورة الكشاطرية في الهند ففي فرنسا علي سبيل المثال بدأت هذه الثورة بتولي فليب لا بال مقاليد الحكم في بداية القرن الثالث عشر حيث فصل بين السلطة الروحية والحكم الزمني (الملك)، وقام بتدمير فرسان الهيكل بين (1307-1314) ذلك التنظيم الذي يعد الجامع بين السلطتين الزمنية والروحية، لجمعه بين الطابعين الحربي والديني معا، وحقق "مركزية ملكية"، تبعها إلغاء للنظام الإقطاعي، واستبداله بالنظام الملكي، مما أسفر عنه ظهور القوميات خلال القرن الرابع عشر، وانحيار أسس الأمة المسيحية، وحدث طلاق الغرب مع إرثه الديني، واستغل الدين في تدعيم أمور الحكم والإمرة لأمر دنيوية فقط، أي تراجع إلى كونه عنصرا في النظام الاجتماعي، فالقوميات الوطنية مهدّت الطريق لإخضاع المجال الروحي للزمني قابلة بذلك التراتبية التراثية خاصة مع ظهور فكرة إنشاء كنيسة

1- أرسطو طاليس، السياسة، المرجع السابق، ص 269.

2 - Francis Bertin, Michel Bouvier, Métaphysique et politique René Guénon, Julius Evola L'Age d'homme, France, p5.

3- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 64.

قومية تابعة للدولة وهذا ما سعت البروتستانتية بقيادة مارتن لوثر إلى تحقيقه بإلغاء الإكربلوس، والدعوة إلى حرية التفكير الديني¹.

كل هذه الميزة الصراعية على السلطة توجت في القرن الثامن عشر بسيادة "المعتقدات اللائكية" "كالمساواة" "التقدم" و"الديمقراطية"، مما جعل الهيمنة والغلبة للكم على الكيف، وللمادة على الروح، مما يؤدي إلى تراجع دور الدين واختزاله في جوانب ضيقة من الحياة الاجتماعية².

يقف غينون ضد الديمقراطية، والتي تعني حكم الشعب نفسه بنفسه، وحجته في ذلك أن الروحي لا يمكن أن يصدر من المادي، وبمقولة رياضية فإن الموجب لا يأتي من السالب، فكيف للشعب الذي لا يمتلك أي سلطة من طراز روحي (لا شرعية لديه) أن يفوض السلطة لشخص يختاره، وكلاً من الرئيس والمرؤوسين ضمن نفس النطاق الاجتماعي، وبذلك فإن النتيجة التي يصل إليها اغتصاب السلطة، والفوضى الناتج عن فقدان سلم الدرجات³.

بناء على هذا، فما كان يعد فوضى وشذوذ في الحضارات التراثية يعتبر في العصر الحديث نظاماً سياسياً رغم تعارضه الكلي مع العقائد الدينية (المسيحية خصوصاً)، وقد عمق كلا من جون لوك، وجون جاك روسو هذه الفوضى بالدعوة إلى ما يسمى "العقد الجماعي"، والتنازل لصالح شخص قد لا يملك ما يكفي من المؤهلات، بل إن روسو قد فسر الرسالة اليسوعية سياسياً بقوله: "أتى يسوع ليقدم على الأرض مملكة روحية وهذا ما جعل الدولة، بفصله النظام اللاهوتي عن النظام السياسي، تكون غير واحدة، فأوجب من الانقسامات الداخلية ما انفك يقلق الشعوب النصرانية"⁴، وفي الواقع فإن دعوته لم تكن بأكثر من المحافظة على التراتبية التي تضع كل شخص ضمن إطار محدد.

ولكن جرى الاعتقاد في النقاشات المعاصرة أن: الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة تحقيق للمثل الأعلى المسيحي حول الحرية والمساواة، وليست تأليهاً للدولة، أو تنازلاً عن حق الإنسان في الحكم⁵، هذه الأفكار

1- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، المصدر السابق، ص 67-73.

2- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 84.

3- المصدر نفسه، ص 85.

4- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 165.

5- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، دط، مركز الإنماء القومي بيروت، 1993، ص 195.

السياسية العلمانية أفكار خاطئة في نظر غينون، لأنها تحاول تقديم مبررات لرفض العقائد الدينية والأوامر الإلهية وتحديث خللا في المنهاج العام الذي ينبغي للمجتمعات أن تسير وفقه، فتقودها إلى أنسنة جميع الممارسات الإنسانية ومنها الممارسة السياسية و السُّلطوية.

يذهب فوكوياما (Yoshihito Francis Fukuyama) في أطروحته "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" إلى الاعتقاد أنّ الديمقراطية الليبرالية هي التي ستتصير في النهاية، فهي المصير الحتمي والنّهائي لكل الدول صحيح أنّ بعض الدول والشعوب مثل الإسلامية ترفض ذلك، ولديهم أمل بالنجاة من هذا النظام لأن عقيدتهم الدينية تتناقض مع ما يدعو إليه، وأملا منهم بالنجاة فلا يصيبهم ما أصاب المجتمعات المسيحية الغربية¹. إن جوهر الاختلاف بين هذه الرؤية والرؤية الغينونية يتجلى في مدي أهمية العقلانية، وكونها معيارا للحكم الموضوعي من عدمه؟ وإجابة غينون كما سبق وأشرنا واضحة في هذا السياق: إنه من غير الصحيح عدّ العقلانية معيارا للحكم الرشيد والسلطة الشرعية، كما أن تأسيس السلطة على اللائكية والعلمانية لا يعدّ إقرارا بموضوعيتها، فهذه الاعتقادات مجرد فروض لا أساس لها من الصحة. ينبغي الربط بين المعرفة والفعل وبين السلطة الروحية والحكم الزمني، لأنّ السّموم فوق ما هو محسوس يخرج المجتمعات من مأزق "المادية".

إنّ قوة العقيدة الدينية في حفظ النظام الاجتماعي أقرّ بها ميكافلي (1469-1527)، وهذا ما دفعه للصمت وعدم تقديم أي نصائح لنيلها، واكتفي القول بصعوبة الظفر بالإمارة الكنسية، والحفاظ عليها، لأنّ الدين يمنحها المبادئ والقيم المنظمة²، وعلى الرغم من ثقته في دهاء العقل وقدرته وحكمته؛ إلا أنه أقرّ بعجزه عن القيم العالية وهذا صحيح، لأنّها تعود بالأساس إلى الغيب والوحي، ويتم إدراكها بملكات تفوق العقل قوة وقدرة فالقيم العالية النابعة من المعتقدات الدينية (الكنيسة) تسوّغ أي فعل يقوم به الملك أو العامة.

لقد حاول دعاة "العقد الاجتماعي" و"المساواة" و"الحرية" الاستعاضة عن السُّلطة الروحية والالتفاف حول السُّلطة الزمنية، وذلك إيمانا منهم بقوة العقل وتفوقه، بل إن الابتعاد عن العقائد الدينية يجنب الناس الصراع على السُّلطة باسم المقدّس، يقول هوبز (1588-1679 thomas Hobbes) في هذا الصدد: "لم يكن يوجد أي حكم عبر الإكراه بل عبر العقيدة والإقناع فقط، وكان ملكوت الله آتيا في عالم جديد، بحيث لم تكن توجد أي سلطة للإرغام في أي كنيسة، طالما أن الدولة لم تعتنق الدين المسيحي، وبالتالي لم يتوافر

1- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، المرجع السابق، ص 205.

2- نيكولو ميكافلي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مومن، دط، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004 ص 63.

الاختلاف على السلطة¹، ويتجلى هنا التأكيد على أن الابتعاد عن الدين يجنب الخلاف على السلطة والصحيح في نظر غينون: إن الصراع حول السلطة، حتى وإن افترضنا زواله بزوال "السلطة الكنسية"؛ فإن السلطة العلمويّة القائمة على مبادئ العقل، وفي ظل غياب التأمل والمعرفة الروحية، يخلق فوضى اجتماعية تنجرّ عنها عديد المضلات كفقدان التوازن الاجتماعي، واختلاط الوظائف، وهيمنة الأدنى على الأعلى وإنكار المعرفة الصحيحة²، هذه الفوضى المعاصرة بكل مظاهرها وتجلياتها مخيفة بمنطق العقل الحداثي، لكن بمنطق العقل التراثي الاختلالات كافة ليست سوداوية مطلقا، بل ضرورية لأنها جزء من النظام الكلي والعام ومهما طالت فإن نهايتها آتية لا محالة وتعود حينها السيادة الروحية كما في عهود البشرية الأولى³. وفي الأخير فإن إرادة النقاش الاستيمولوجي حول السلطتين الزمنية والروحية تختلف جذريا عن الزاويتين التاريخية والاجتماعية والتحليلية والتنظيرية، حيث لا يكون الهدف هنا، سرد إنجازات الدول الدينية على مدى التاريخ بل يتم تسليط الضوء على العلاقة بين كل من العقائد الدينية والسياسية، من خلال دراسة العلاقات في ضوء رؤى معرفية تحدد الوظائف، وتراهن على أهمية تقسيم الأدوار وفق تراتبية معرفية مستمدة من العقيدة.

3- العلوم المقدسة والعلوم المدنية

لا توجد حضارة من الحضارات إلا ولها علومها خاصة بها، فإذا كانت الحضارة تراثية أو مقدسة، فإن علومها أيضا تكون كذلك، لذلك يعتقد غينون أن علوم الحضارات خاصة الشرقية علومها مقدسة، لأنها تتأسس على مبادئ صمدية مستمدة من العقائد الدينية والرؤى الكلية الميتافيزيقية، فهي حكمة أكثر منها علم، عكس علوم الحضارة المعاصرة الفاقدة للأسس.

3-1- العلوم في العقائد الهندوسية والتوحيدية وكيفية مساهمة المسيحية في تأسيس العلم الحديث

في التراث الهندوسي يتم ترتيب العلوم من الأعلى إلى الأدنى، حيث يتم التمييز بين منظورين أحدهما كلي يتعلق بالمبادئ، والآخر جزئي يرتبط بالتطبيقات التي هي انعكاس لتلك المبادئ، لذلك فالفيديا أو المتن

1- توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، بشرى صعب، ط1، دار الفرابي بيروت، لبنان، 2011، ص512.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص93.

3- المصدر نفسه، ص98، 99.

الأساسي للتراث والذي يشكل المعرفة الخالصة يتضمن كافة المبادئ والقواعد لكل الفروع الثانوية للنظرية، ففي النهاية تجمعها "وحدة المبدأ" رغم تعدد التطبيقات¹.

انطلاقاً من الفيدا أو العقيدة، تتفرع وجهات نظر مختلفة تسمى بالدارشانات "darchana"، والتي تعدّ مكونات مكتملة للمعرفة، وفهمها يؤدي إلى فهم للمعرفة، أما الجهل بها فيؤدي إلى الجهل بتلك المعرفة وهذه الدارشانات ستة هي: نايايا "Nyaya" أو علم المنطق، وفايشيشيكا "Vaisheshika" أو الكسمولوجيا أو علم الكون وساخييا "Sankhya" أو العلم الطبيعي، ويوجا "Yoga" وميمانسا "Mimansa" أو الدراسة الشاملة للفيدا والتي تُعنى بالمعرفة والفعل، وأخيراً فيدانتا "Vidavta" والتي تتفرع عنها ستة علوم هي: "علم البيان (شيكسا Shiksa)، وعلم العروض كهانداس Chhandos، علم النحو فياكارنا، Vyakarna تفسير المصطلحات نيروكتا "Nirokta"، علم الفلك والتنجيم (جفوتيشا Gvotisha، ثم هناك فروعاً من المعرفة أدنى من الفروع السابقة تشير إلى مجال التطبيقات العملية، وترتبط بالفيديات، فنجد علم الطب أو أيورفيدا Ayor-vida المرتبط بالريجفيدا، والعلم العسكري دانورفيدا Danor-vida المرتبط بالياحورفيدا، وعلم الموسيقى جاندارفافيدا Gandarva-veda المرتبط بالسامافيدا، وأخيراً علم الميكانيك والعمارة شاباتيافيدا Shapthia-vida المرتبط بالآثارفافيدا، والفيديانتات والأوبافيدات لا تشكل مجمل العلوم التراثية الهندوسية حيث توجد علوم أخرى مثل: الحساب فياكتاجانيتا "Victaganita" والهندسة ريخاجانيتا "Rekhaganita"، عموماً هكذا تصنّف العلوم التراثية في العقيدة الهندوسية².

يسمح هذا المسح الشامل للعلوم التراثية بتحديد التناغم بين فروع النظرية الهندوسية ككل، حيث تأتي الميتافيزيقا الخالصة في القمة إذ "ترجع إليها كل العلوم التراثية ذات البعد التأملية"³، ثم تتفرع منها بقية التطبيقات المختلفة، وهكذا تبقي جميع العلوم مهما تعلقت بالجانب التطبيقي والمحسوس مرتبطة بالمبادئ وصادرة من نفس المصدر، مما يجعل من إمكانية استحالتها علوماً دنيوية صرفة أمر متعذراً، وبالتالي يستحيل زوالها لأن: "العلم الذي يعرف التحليلات دون أن يغفل عن المبدأ يبقى محفوظاً دون أن يبلى"⁴.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية، مصدر سابق، ص 137.

2- المصدر نفسه، ص 169-174.

3- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 38.

4- سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ص 48.

إن تفرع العلوم في الهندوسية واتساقه مع "المبادئ" الموجودة في الميتافيزيقا (المعرفة)؛ جعل للطبيعة والعلوم المرتبطة بها موقعا هاما في النظام الكوني، إلى جانب تحقيق الاتصال بين العلم والدين، حيث اندمج هذان القطبان وتجانسا بفضل النظرية ككل¹؛ في الشرق الأقصى تقدم البوذية هي الأخرى صورة من صور التكامل الحاصل بين العناصر الدنيوية والعناصر العلمية، رغم تفرعها عن الهندوسية².

إلى جانب البوذية كان الحضور قويا للدَيانتين "الطاوية" و"الكنفوشية"، إذ تستند كل منهما إلى الميتافيزيقا ويتجلى ذلك في الإيمان بالبعد المتعالي في الطاوية أو "الفراغ"، والفراغ هنا لا يأخذ طابعا سلبيا، لأنه يعبر عن الوجود المتعالي على كل شيء، حتى الوجود الواقعي، فهو المقابل "للغيب" في العقيدة الإسلامية بالتالي مبدأ الوجود هذا الأخير - أي الوجود- الذي له بنية خاصة، والإنسان لا بد له أن يكون واعيا وعارفا لترتيب الوجودي، حيث تأتي السماء في أعلى المراتب والأرض هي انعكاس لها؛ فالعالم يتم فهمه على ضوء مبادئ الميتافيزيقا لا على ضوء العلم التجريبي من حيث مبدئها وغايتها³، يقول لاوتسه: "الإنسان يتبع الأرض، الأرض تتبع السماء، السماء تتبع التاو، والتاو يتبع ما هو طبيعي"⁴. إن طبيعة الارتباط بين هذه العقائد يجد صورته الواضحة في الميتافيزيقا ونوعية العلوم وقيمتها تتجلى في ارتباطها هي الأخرى بهذه العقائد والدَيانات، ولا سيما الأسفار المقدسة، هكذا فالعلوم كثيرة ومتنوعة بتنوع أصولها وفروعها.

أخذت الحضارة الإسلامية الكثير من الحضارات السابقة خاصة اليونانية؛ التي كانت على صلة مباشرة بمصادرها، لذلك ينقد غينون التحريف الغربي للتاريخ، وكذا الاعتقاد السائد بأن الغربيين هم الورثة الشرعيين للحضارة الإغريقية، بينما الحقيقية هي أن العلم والفلسفة اليونانية ما كانت لتنتقل إلى أوروبا دون وساطة إسلامية فلولا هذه الوساطة لكانت هذه المعارف ستبقى مجهولة عند الأوربيين لفترة طويلة جدا، ويؤكد غينون على لفظ "إسلامية" بدلا عن "عربية" في تحليله، لأن الكثيرين ممن مارسوا ذلك التأثير والتقل لم يكونوا من الجنس العربي⁵، كما أبقّت على العديد من العقائد السماوية الواردة في اليهودية والمسيحية، مع وجود

1- سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، المرجع السابق، ص103.

2- روبي غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التراثية، مصدر سابق، ص151.

3- سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، المرجع السابق، ص96-98.

4- كتاب التاو، ترجمة الهادي العلوي، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1955، ص26.

5 - René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme, éditions Gallimard, PP76-78.

اختلافات تعود إلى "طبيعة الوحي الإسلامي" وخصائصه المميزة، من ناحية الاختلاف أولى الإسلام الأهمية القصوى للمعرفة العقلية بدل المحبة المسيحية¹.

وأما بالنسبة إلى العلوم، فقد حاولت الحضارة الإسلامية أن تجعلها متسقة تمام الاتساق مع "العقيدة الدّينية"، أو "الرؤية الإسلامية التّوحيدية"، مما ساهم في خلق تجانس معرفي، وعليه يشكل التّوحيد حجر الأساس في الحياة الإسلامية، فهو النّاطم لكافة فروع المعرفة، كما أنه يمنح للعلم كيانه المستقل والتميز عن العلم السّابق في الحضارات المختلفة²، ونظرا لرغبة المفكرين والعلماء المسلمين عدم الخروج على الرؤية الدّينية التّوحيدية؛ فقد قاموا بتهديب العلوم السّابقة عليهم -خاصة اليونانية- فعلم الكونيات مثلا والذي يعدّ من أهم العلوم لكونه يظم جميع العقائد مثل: التّوحيد، النبوة، خلق العالم، المعاد وغيرها، قد أخذ عن علم الكونيات اليوناني العديد من المبادئ والأسس وطورها، مما سمح له أن يكون في النّهاية علما تأسيسيا³.

ومن الملاحظ أن علم الكونيات المؤسس على الرؤية التّوحيدية، قد شكل مهادا نظريا انطوى على المبادئ المركزية الموجهة لكافة العلوم التّطبيقية، مما نتج عنه "وحدة المبادئ" وتنوع التّطبيقات، وهذا ما عبّر عنه غينون بالتمييز بين الكليات والعموميات⁴، وقد كان هذا التّمييز بين المبادئ التي يجوزها علم الكونيات والتّطبيقات المختلفة سببا في إلحاق هذه الفروع واصطبغها بالميتافيزيقا والعقائد الدّينية، أي ربط الفيزيقي بالميتافيزيقي، ويمكن تمثيل الكونيات بجذع شجرة، أغصانها علم الكونيات، وجذورها الميتافيزيقا والمبادئ الماورائية، وتتيح للإنسان بتكاملها واتساقها ربط الظواهر الطّبيعية بالنّظام الكلّي للحقيقة الكونية، وتحدد قيمة الإنسان ذاته⁵، وبناء على هذا فإنّ مبادئ علم الكونيات لا يمكن للعلوم الخروج عنها، نظرا لتحديدها بدقة وضعية الكون والإنسان والطّبيعة والعلاقات القائمة بينها، وهو ما يعبر عنه غينون في كتابه "الثلاثية الكبرى" "la Grand Triade" على شاكلة "الصّيغ التّقليدية" كالتّالي: "السّماء تغطي، الأرض تدعم"؛ حيث يتم باختصار تحديد أدوار هذين المبدئين المتكاملين العلوي والسّفلي مقارنة بعشرة آلاف كائن أي بالنسبة لمجموع

1- سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 92.

2- سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، ترجمة مختار الجوهري، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 1978، ص 14.

3- المرجع نفسه، ص 41.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 91.

5- سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، المرجع السابق، ص 209.

الظهور الكوني¹، ومن ثمّة بالنسبة إلى كافة العلوم، فمعرفة أسس علم الكونيات يعني تلقائياً معرفة مبادئ جميع العلوم والفروع المتنوعة والمختلفة التي هي بحق تتعلق بالمبادئ.

هكذا فإنّ أهداف العلوم الإسلامية عموماً ليست دنيوية، بل مقدّسة ومستخلصة من العقيدة الإسلامية لا تحمل أي جانب من جوانب الكون والإنسان، عن طريق تحصيل المعارف العليا، والعيش وفق مثل عالم الروح إذ تجد مسوغات هذا الاهتمام في الأسس العقائدية²، وعليه تحصيل العلوم فرض ديني، يعدّ القيام به أمراً أساسياً وهو عملية تخص الجميع دون استثناء في كافة المراحل العمرية، وعلى مرّ الأجيال لتحقيق الاستخلاف في الأرض عن طريق التراكمية والاستمرارية؛ للوصول إلى توازن دقيق بين الجانبين العقائدي الديني، والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الدنيوي³.

العقيدة اليهودية كانت التبع الذي انبثقت منه الديانة المسيحية، حيث الأولى تقوم على العهد القديم* والثانية تتأسس بالإضافة إلى ذلك على "العهد الجديد"، ومجمل تعاليم الكنائس، ولبحت حضور العلم في العقيدتين اليهودية والمسيحية لا بد من العودة ما يسمى "نصوص الوحي"؛ ففي الكتاب المقدس "العهد القديم" يشير "سفر التكوين" إلى قصة خلق العالم كالتالي: "فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَكَانَتِ الْأَرْضُ خَاوِيَةً خَالِيَةً وَعَلَى وَجْهِ الْعُمْرِ ظَلَامٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ" [سفر التكوين، 1: 1-2]، ثم بعد خلق السماء والأرض في اليوم الأول؛ خلق الله النهار والليل والمياه واليابسة والبحار في اليوم الثاني، وأخرج نبات الأرض من عشب ونبات وثمر في اليوم الثالث، ثم بعدها الشمس والقمر والكواكب في اليوم الرابع وخلق أيضاً كل ما يدبُّ في البحر في اليوم الخامس، ثم في اليوم السادس خلق كل ما يدبُّ على الأرض، وخلق

1- René Guénon, la Grande triade, éditions traitionnles, 1946, P15.

2- سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، المرجع نفسه، ص 207.

3- أنظر: أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج 1، المكتبة السلفية، الرياض ص 140-186.

* تنقسم أسفار العهد القديم إلى أربعة أقسام: الأول كتب موسى وهي خمسة: سفر التكوين، الخروج، التثنية، اللاويين، العدد والثاني هي الأسفار التاريخية وهي اثنا عشر سفراً (يوشع، القضاة، راعوث، صموئيل، الملوك، أخبار الأيام، عزرا، نحميا أستير)، أما القسم الثالث المسمى أسفار الأناشيد فهي: (أيوب، مزامير داوود، أمثال سليمان، الجامعة، نشيد الإنشاد) القسم الرابع يسمى أسفار الأنبياء عددها سبعة عشر هي: (أشعيا، أرميا، مراثي أرميا، حزقيال، دانيال، هوشع، عاموس، عوييدا يونس ميخا، ناحوم، حبقوق، صفيانيا، حزقي، زكريا، ملاحي). أنظر: (علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأدیان السابقة للإسلام، ط 1، دار نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1964، ص ص 14-16).

الإنسان على صورته واستخلفه في أرضه¹، وتستمر الإشارة إلى علم الله المحيط وقدرته على الخلق في عديد الأسفار الأخرى لتأكيد ما ورد في سفر التكوين وتدعمه². هذه العقيدة واردة أيضا في العهد الجديد ففي "سفر يوحنا" ورد: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هو في البدء كان عند الله. به كان كل شيء، وبغيره ما كان شيء مما كان فيه كانت الحياة" [يوحنا، 1: 1-4] وعقيدة الخلق ذات أهمية بالغة في العقائد الدينية السماوية، ويشير غينون إلى وجود علاقة مباشرة بين الخلق ووجهة النظر الدينية، وأي محاولة لاستخدام هذا المفهوم -أي الخلق- في تقاليد أخرى يخرجها عن الدقة، لذلك وجب استخدام مصطلحات ومفاهيم أخرى، فهو هنا يضع مصطلح "الخلق" مباشرة أمام سؤال الهوية، ويؤكد على هويته الدينية السماوية؛ أي يوجد فقط في الأديان اليهودية، المسيحية والإسلامية بالتحديد³. إلى جانب الأبعاد الدينية لعقيدة الخلق توجد أبعادا أخرى إستيمولوجية تحاول الربط بين الدين أسسا ومبادئ وبين العلم (مختلف التطبيقات).

بعد هذه الإشارات المقتضية للعلوم في العقائد الدينية في الحضارات التراثية، لا ينبغي أن نغفل مسألة مهمة تطرق إليها غينون وهي كيفية مساهمة المسيحية في ميلاد العلم الحديث، بالرغم من كون هذا الموضوع واسع جدا إلا أن غينون يرى أنّ النقطة الأساسية التي لا ينبغي تجاوزها لفهم طبيعة الخدمة التي قدمتها المسيحية للعلم المعاصر هي تخليها عن دراسة الطبيعة لاهوتيا، خاصة في ظل تنامي النزعة البروتستانتية الداعية إلى التفسير الديني الحر (الفردانية)، ثم إن الانقسامات الكثيرة للبروتستانتية هي من مظاهر التشتت في الكثرة الذي نصادفه في العلم الحديث بوضوح⁴، فهو يحتمل المسيحية مسيحية ميلاد علم دنيوي، بتخليها عن مبادئها الراسخة في الكتاب المقدس وعلم اللاهوت.

3-2- الفرق بين العلوم التراثية والعلوم المعاصرة

لا بدّ من تحديد مفهوم "العلم التراثي" أو المقدّس أو التقليدي أو الديني، ولئن تنوعت الصيغ فإنها تعبّر عن نفس المفهوم، ففي المجال التداولي الشرقي يختار غينون عادة مصطلح "العلم التراثي أو التقليدي" لبقاء التراث ذو قيمة في ذلك المجال؛ بينما يستخدم مصطلح "العلم المقدّس" في المجال التداولي الغربي المعاصر ذلك

1- سفر التكوين: (1: 3-31)، (2: 1-4).

2- أنظر: يشوع بن سيراخ: (17: 2-14).

3 - René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme, P28.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص75.

أنّ الدين يلاءم العقل الغربي على وجه التّحديد، وحتى الدّين تراجع في الغرب فمن الأصحّ إذن استعمال مصطلح العلم المقدّس بحيث يكون الأقدر على التّعبير عن العلم المفقود، والمجهول في الأوساط الغربية، التي غلبت عليها العلوم الدنيوية.

لا شكّ أنّ المراد من "العلم التّراثي" هو العلم الذي يرتبط بالأنظمة المعرفية في الحضارات التّقليدية والذي استمر حتى العصور الوسطى في الغرب، ولا يزال مستمرا في الشّرق إلى يومنا هذا حسب غينون¹، أي أنّ: العلوم التّراثية هي "علوم مرتبطة بالعلم الأسمى، وبالبعد الجوّانيّ للتّراث الذي احتضنها، ولذا كانت تبدو علوما غيبية تكتنفها حجب لا نفاذ منها، وهي عرضة لتفسير تعسفية حيث تنفصل عن أصلها، وهي غيبية بالطبع بمعنى خفية في نطاقها التّراثي، ولكنها لا تخفى على من كان مؤهلا لإدراكها"²، فالمتعمّن في معنى العلوم التّراثية على ضوء ما سبق، يلحظ ارتباطها بالميتافيزيقا أو الدّين، أو الغيب، وسمتها البارزة هي: الخفاء والسّرية، وصعوبة فهمها ونيلها بالنسبة للأشخاص غير المؤهلين؛ من هنا تحوّلها التّفسير الخاطئة، وهذا ما دفع غينون لتسجيل الملاحظة التّالية: "توجد أشياء لا يمكن أن تخضع لوسائل العلوم الغربية الحديثة المادية ولذا يقال عنهما إمّا خرافات أو من خيال القدماء، بينما هي في الواقع المنفذ الذي يؤدي إلى نوع آخر من العلوم يختلف تماما عن العلوم المادية، وهذا العلم القديم هو الذي يجدر بنا أن نسميه -بحق- العلم الصحيح"³. وفي الحقيقة فإنّ ظهور مصطلح "العلم التّراثي" خاصة في المجال الإبيستمولوجي المعاصر، جاء بالخصوص عند غينون ليؤسس لنقد "العلم المعاصر" وليؤكد على أنّ هذا العلم يقف حائلا دون الرّؤية المقدّسة والدّينية للعالم. بناءً على هذا يرى غينون العلوم "المعاصرة" مختلفة تماما عن "العلوم التّقليدية" فالأولى هي العلوم المرتبطة بالنّظام المعرفي الغربي القائم على التّزعتين "العقلية" و"التّجريبية"، ومجالها العالم المحسوس، وهي متاحة للجميع فهي دراية جاهلة⁴، والثّانية "العلوم التّقليدية" الجاوزة للعالم المادي، والخاصة بصفوة.

إنّ الحديث عن العلوم التّراثية أو الدّينية، والعلوم المعاصرة أو الدّنيوية، لا يعني حصول تعارض بين المجالين المقدّس والمدنّس، بل يعني في الأصل وجود وجهة نظر غير مقدّسة وجاهلة⁵، فالعلم له قيمه

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص53.

2- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة حمادة أحمد علي، عمر نور الدين، ط1، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة 2017، ص142.

3- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص139.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص64.

5- المصدر نفسه، ص64.

الإبستمولوجية حسب غينون لكن وجهة النظر هي التي تحدث فارقا أساسيا، فقد تكون دينية تقف مع العقائد الإلهية، كما يمكن أن تكون دنيوية تختلف معها وتبتعد عنها.

عموما إنّ الارتباط بالمبادئ والأسس والانفصال عنها هو الذي يقرر قدسية العلم أو دناسته، حتى وإن كان تجريبياً¹، ومع كل ما تقدم فإنّ الخصائص الظاهرة لا تقود إلى الكشف عن ماهية العلم، لأنها خصائص ترتبط بما هو سطحي، ومن أجل ذلك جاءت المبادئ لتختتم بالحكم على العلوم.

وبالعودة إلى تاريخ العلم، يظهر العلم المعاصر غريب الهوية، فهو لم يظهر في أي حضارة تراثية، رغم أن الحضارة الغربية قد كانت على تواصل مباشرة مع الحضارة الإسلامية، وهي من الحضارات التراثية، هنا يطرح السؤال المعرفي التالي: ما سبب عدم ظهور العلوم بمفهومها المعاصر في الحضارات التراثية؟ وجواب غينون أن هذه العلوم محصورة في المرتبة المادية فقط، بينما العلوم القديمة كانت مجاوزة لتلك المرتبة فهي من طراز سامي فاهتمام الحضارات التراثية بالدين والميتافيزيقا والمعارف ذات الأبعاد المتعالية جعل إمكانية ظهور تلك العلوم أمرا مستحيلا، أما في عصرنا ومع فقدان الدين والميتافيزيقا المتعالية قيمتهما وثباتهما واستقرارهما، انصب الاهتمام على الجوانب المادية الدنيا والمضطربة والمتغيرة، فأصبحت العلوم عاجزة عن تجاوز النطاق المحسوس وركزت على إعادة تفعيل سائر المعارف التي أهملت في الحضارات التراثية².

إنّ أهم ميزة للعصر الراهن هي استغلال العناصر التي كانت مهمة في الحضارات التراثية؛ أي العناصر الثانوية التي لا تستحق أي جهد ولا تعطى لها أي أهمية، إنّ هذا الاستغلال الذي يبدو شذوذا ما هو في الواقع سوى إمكانية من إمكانيات الظهور في نهاية الدورة الزمنية قدر لها الظهور، وتحققت بالفعل، وتنطبق في رأي غينون على العلوم التجريبية، بل ثمة علوم تأسست على "أدنى عناصر" العلوم التراثية، وآلية ظهور تلك العناصر تتكون عن طريق الانفصال عن المبادئ أول الأمر، يحصل بعدها تضخم لمادية العلم وتنزل إلى دركات العلوم الدونية، وتصبح دون قيمة تذكر، هذه الأخيرة ترفع أعلى درجات في العلوم المعاصرة إذ تصبح بمثابة الأسس³.

لقد أعطى غينون عديد الأمثلة لهذا الاستغلال المنحرف لبقايا العلوم التراثية، فعلم الفلك الراهن، وعلوم الكيمياء اللذين يعتقد أنهما علمين يشكلان امتدادا لعلم الكواكب والنجوم القديم وعلوم الخيمياء، بينما الواقع

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 83.

2- المصدر نفسه، ص 57.

3- المصدر نفسه، ص 58.

أنّ العلمين الأخيرين قد اختفى جانبهما الروحي والمقدّس المرتبط بالمبادئ، بينما تطور الجانب المادي منهما في اتجاه المستقبل فصار عبارة عن تطبيق سفلي دنيء لا غير، ونفس الأمر حصل مع بقية العلوم فالرياضيات التّراثية (الفيثاغورية) لا تمت بصلة للرياضيات الحالية¹.

وربما تكون أحسن مقارنة "للعلم الحديث والمعاصر" هي المقارنة بينه وبين العلوم التّراثية، صحيح أن غينون لا يعدّد وجوه الاختلاف والفوارق بصراحة في مؤلفاته، لكن هذه الفوارق والاختلافات توجد وبشكل ضمني حينما يتحدّث عن الفوارق بين المعرفة في النّظم التّراثية والمعرفة في النظم الحديثة، ففي ضوء هذا التّحديد يحاول غينون إبراز خصائص العلم كما تطرح في الحضارة المعاصرة على التّحو التّالي:

أولاً- من ناحية الأسس

تبنى العلوم التّراثية عند غينون على أسس راسخة ومبادئ ثابتة مستمدة من الميتافيزيقا والعقائد الدّينية والوحي، ومن بين هذه الأسس تراتبية الوجود، وبالتالي ترتيب عمودي للعلوم من أعلى إلى أسفل، فلكل مرتبة معارف خاصة بها، وأرقاها جميعا هي المعرفة الميتافيزيقية، وعلم الكونيات، والتي لا تدرك بوسائل المعرفة العادية ويتبين من خلال هذا التصور، أنّ "دراسة الأشياء العارضة نفسها لا تبدو ذات قيمة إلّا لكونها استباعات وتجليات خارجة لأمر من مستوى آخر"²، وهذا الأساس تأكيد على أنّ الإنسان ليس كائننا مغلقا ضمن مرتبة محدودة وإنما له ملكات عليا تأهله لتجاوز مرتبته إلى مراتب أعلى، فيحيط بها تماما كإحاطته بمرتبته الوجودية العادية.

أما المقابل لهذا الأساس في العلوم الحديثة، فهو نفي تراتبية الوجود، والانصراف نحو الاعتقاد بوجود مرتبة واحدة، ثمّ إنّ علل الظواهر الطّبيعية لا تنتمي إلى مستويات أرقى من الوجود المحسوس؛ بل تنحصر فيه ولا تخرج عن إطاره، يقول كلود برنار في هذا الصدد: "المبادئ أو التّظريات التي نتخذها أسسا لعلم ما، لم تهبط علينا من السّماء، بل كان لا بدّ للوصول إليها من استدلال استقصائي أو استقرائي أو استفهامي، أو ما شئت فسمه، فكان الواجب أول الأمر ملاحظة شيء ما يحدث فينا من الباطن أو حولنا من الخارج"³، فعلى العالم في العلم الغربي كامنة فيه، وبذلك فهو يتمتع بالاستقلالية التّامة عن أية مبادئ عليا أو ميتافيزيقية، أو تواميس وسنن الإلهية، وكافة تلك الاعتقادات قادت الإنسان إلى الاستناد على وسائل المعرفة العادية (العقل

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 58-60.

2- روني غينون، شرق غرب، مصدر سابق، ص 83.

3- كلود برنار، مدخل عام إلى دراسة الطبّ التجريبي، مرجع سابق، ص 145.

والحواس)؛ مكتفيا بالمعارف الاستدلالية وحدها، لاستخراج تفسيرات شاملة منها، فصار بالإمكان استخراج الأكثر من الأقل والإعتقاد أنّ الأسفل يحتوي ويظم الأرفع، والمادية هي معيار للروح¹، فالعلم الدنيوي يتعلق في جميع جوانبه بالوجود الطبيعي، ويحاول أن يفسره على ضوء المعطيات الواقعة؛ بل ويفسّر حتى الظواهر المتعلقة بالروح بالاستناد إلى الواقع، فللعلم المعاصرة مبنى علمي ظاهري يدركه أي شخص، ولكنها لا تمتلك أبعادا باطنية أو دينية ميتافيزيقية، وهذا جوهر الخلاف بينها وبين العلوم الدّينية.

إنّ المقدّس له أولوية في العلوم التّراثية، بينما في العلوم الحديثة والمعاصرة ليس له أي أهمية تذكر، بمعنى أنّ المقدّس مركز العلوم الأولى فهي مقدّسة جوهرية ودنيوية عرضيا، بينما هامش العلوم الثّانية فهي دنيوية جوهرية ولا تدرك معنى القداسة ولو عرضيا²، وكان لهاتين الصورتين من الغلبة (الغلبة للمقدّس في العلم المقدّس، والغلبة للدنيوي في العلم المدّنس) نتائج متباينة وانعكاسات مختلفة، فسلبات للعلم الحديث ناتجة عن التّحيّز للمادي على حساب الرّوحي، وفوق ذلك خلق روح استعلائية وكيان زائف قرره بنفسه.

ثانيا- من ناحية المنهج

لقد افترض علماء الطّبيعة المعاصرون سبب تأخر العلوم التّجريبية في الظهور إلى سيطرة الفكر اللاهوتي وقبله الأسطوري، مما حال دون معرفة العلة الحقيقية للطّبيعة، وربطها بعلة غائية مع أن علةا كامنة فيها وليست منفصلة عنها، والعقل البشري بدوره يمتلك كافة الوسائل والقدرات التي تتيح له معرفتها وكشفها. إنّ الحديث عن الطّبيعة قد غدا أمرا صعبا في نظر بيكون؛ وسبب صعوبته راجع إلى المناهج السكولائية التي زاوجت بين فلسفة أرسطو الطّبيعية والدّين، فأصبح العالم بأسره يسير وفق نظام مطرد³.

لذلك فالاختلاف الجوهرية الثّاني بين العلوم التّراثية والعلوم الحديثة يتعلق بالمنهج، لقد قامت العلوم الحديثة منذ بواكرها الأولى على "المنهج العلمي" أو "التّجربي"، والانطلاقة كانت مع "فرانسيس بيكون" في كتابه "الأورجانون الجديد" الذي حاول من خلاله تخليص العقل البشري من الأوهام التي استحوذت على ذهنه وحجّته عن إدراك الحقائق خاصة العلمية منها، كما وقفت حائلا دون تجديد العلوم، وهي أربعة: أوهام القبيلة أوهام الكهف أوهام السّوق، أوهام المسرح⁴.

1- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 145.

2- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، مرجع سابق، ص 144.

3- فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، ط 1، مؤسسة هنداي للنشر، القاهرة، 2018، ص 55.

4- المرجع نفسه، ص 20.

لقد صيغت العلوم التجريبية على نفس المنهج والفكر، -وحسب كلود- برنارد فإن الأول يوجّه الثاني لتأويل الظواهر الطبيعية، ومع ذلك دعى إلى ضرورة عدم تقييد الثاني بأي عقيدة سواء علمية أو دينية أو فلسفية حيث يجب المحافظة على إستقلاليه وحرية المطلقة¹، فالتزعة التجريبية والمنهج العلمي قد جاء نتيجة الفكرة القائلة بضرورة التخلص من الأفكار المسبقة والآراء الموروثة، وإن كان لابد من الإبقاء عليها، فيجب فصلها عن أية أفكار كي يكون مسارها نحو الحقيقة واضحا وموضوعياً؛ حتى أصبح الاعتقاد السائد أنّ ما جاءت به العقائد الدينية والفلسفية من آراء حول العالم الطبيعي والعالم الإنساني يمتزج بالخرافة والأسطورة.

ولاحظ كلود برنارد سيرا على منهج بيكون أنّ: المنهج التجريبي يقوم على العاطفة والعقل والتجربة فمراحل هذا المنهج تتحرك ضمن إطار موضوعي ينطلق من الملاحظة ثم صياغة الفرضية وأخيراً اختبار هذه الفرضية عن طريق التجربة، ليأتي العقل والاستدلال ويستخلص النتائج، فالمنهج التجريبي يسعى إلى تمحيص ما هو صحيح مما هو زائف وتفسير جديد للظواهر الطبيعية². ولقد دفع الإيمان القوي بقدرة المنهج التجريبي على تقديم معرفة جديدة وهذا ما دفع بوانكاريه للتأكيد أنّ: التجربة هي المصدر الحصري للحقيقة واليقين الذي لا يطاله شك³.

يصف غينون العلم الحديث بأنه يدّعي الاستقلالية ولا يخضع لأحكام سوى أحكامه⁴، ويتجاوز كافة المرجعيّات الدينية والميتافيزيقية، وسمة التجاوز هذه أتاحت ظهور المنهج العلمي في الحضارات المعاصرة دون غيرها من الحضارات، فنزعة التجريب نابعة من الحرية، حرية التجريب، والبحث، وقبل هذا وذاك حرية الفكر والاستقلالية.

إنّ العلوم التراثية لم تتجاوز قط المقدّس، ولم تكن تملك أي شرعية خارج "النظام المعرفي" المبني على العلل المفارقة والمبادئ المتعالية، فما المبادئ المادية إلا انعكاس للمبادئ غير المادية، وبذلك كانت أكثر انفتاحاً على الغيب وتندرج معارفها ضمن الحقائق العرفانية والإلهامية، ولم تحتزل في حكم العقل والحس، وممارسة التجريب خاصية ثانوية فرعية فقط⁵؛ فالفارق واضح في رأي غينون بين العلم المبني على فرضيات يتم إثباتها أو

1- كلود برنارد، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، مرجع سابق، ص 40.

2- المرجع نفسه، ص 31، 32.

3- هنري بوانكاريه، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002 ص 217.

4- روني غينون، شرق وغرب، مرجع سابق، ص 80.

5- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 57.

نفيها عن طريق التجربة، وبين العلم المبني في الأساس على حقائق لا تنتمي إلى جنس "الفرضيات" الممكن إثباتها أو نفيها فهي تعبر بالدرجة الأولى عن حقائق من طراز ميتافيزيقي غير قابلة في الأساس للتفنيد، ولأن مجالها ليس المجال المادي بل المجال الغيبي.

يعجب غينون من الانسياق السريع نحو استخدام المنهج التجريبي، رغم أن العلم المؤسس عليه يبقى احتماليا وظنيا في أحيان كثيرة، ثم إن "الأفكار المسبقة" لا يمكن التخلي عنها بأي حال من الأحوال باعتراف كلود برنار لأنه بدونها تضحى تلك الظواهر وقائع مبهمة، لا قيمة علمية لها¹.

كل هذه المحددات تمثل دليلا على التباين الكبير بين العلمين التراثي والحداثي، أو بين غينون ورواد المنهج التجريبيون، في مقدمتهم برنار ويكون وغيرهم فالعلم وفق تصور غينون يقبل الأفكار والمبادئ الغيبية بينما لا يقبل التجريبيين هذه التصورات، وهذا الاختلاف في النظر للعلم له تبعات كثيرة على الحضارة ككل.

ثالثا- من ناحية الغايات

إنّ المقارنة بين العلمين التراثي والحداثي من حيث الأسس والمناهج والاختلاف الواضح، والبيّن بينهما يؤدي بنا إلى الجزم باختلاف الأهداف أيضا، بل إنّ النقطة الأخيرة تعمق التباعد بين العلمين وتدفعه إلى منتهاه فإذا كانت العلوم التجريبية تهدف إلى السيطرة على الطبيعة وبسط الهيمنة الإنسانية، أو اعتبار الإنسان سيدّ الطبيعة ومالكها؛ يستغلها كيفما شاء ومتى شاء ويسخرها لصالحه، أي أن هدفها الأول تلبية احتياجات الإنسان النفسية والطبيعية والجسدية، بمعنى أنّ غاية العلم الزاهن نفعية؛ في حين لم تكن العلوم التراثية نفعية أبدا، بل سعت إلى الكليّة وتكامل جوانب الإنسان الجسدية والنفسية والروحية، فتلبي حاجات الإنسان من تلقاء نفسها دون أن تكون تلك هي غايتها، ونفت مبدأ "العلم لأجل ذاته"²، فالعلوم التراثية ما كانت مجرد مجموعة وسائل تحقق للإنسان مآرب دنيوية، وإنما كانت نظاما متكاملا يظم في رحابه المرتكزات التي تقوم عليها الحضارة ككل وهدفها باطني بالدرجة الأولى، ألا وهو المساهمة في تدعيم النظام الكلي للكون الطبيعي والإنساني وفهمه روحيا.

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 57.

2- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة حمادة احمد علي، عمر نورالدين، ط1، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص ص 146، 147.

3-3- بنية المادة وطبيعة الكمية والكيفية: في نقد الفيزياء الحديثة

لعلنا لا نبالغ إن قلنا إن مفهوم "الكم" وبالتالي "المادة" هو النواة التي عليها مدار كتاب "شيوخ الكم وأمّارات آخر الزمان" "Le régime de la quantité et les signes des temps" وهو ناظم العلوم الحديثة، هذا المفهوم قد تواتر عبر صفحات الكتاب المذكور بعبارات وتنوعات عديدة، للإحاطة به من جميع جوانبه، فيكون التّقد مؤسساً من قبيل: المادة، القياس، التّماتل، الإحصاء، الوحدة، البساطة، الإوالية التّصلب المكعب¹، وهي كلمات لئن تعددت أوصافها واختلفت في الظّاهر فإنّها تلتقي جميعاً عند "المادة" التي عدّها غينون نواة العلم الحديث.

قبل التّطرق إلى مفهوم المادة عند غينون وفيما يختلف عن مفهومها، نطرح سؤالاً مهماً وهو: ما جدوى دراسة المادة في سياق دراسة العقائد الدّينية؟، للإجابة عن هذا السّؤال هناك من يعتقد أن التّفسير الدّيني جامع لكافة الحقائق والأشياء، وبما أن المادة هي الشّيء اللصيق بنا؛ فلا بد للدّين أن يفسر حقيقتها² وربما قد تبدو هذه الإجابة مقبولة إلى حدّ بعيد، ولكن لغينون رأي أعمق حول المسألة، لأنه باعتبار المادة هي المشكّلة للأزمة في العالم المعاصر، بل هي نواة هذه الأزمة، لذلك فإنه من المهم إبراز الطّابع المميز للمادة بردها إلى الجواهر التي تعلوها، يلي ذلك تحديد منزلتها في الوجود التّراتبي وقيمتها الحقيقية، وهنا يأت دور العقائد الدّينية في القضية.

حينما نتدبر تاريخ المادة والذي ساقه غينون في معرض حديثه عن التّفسير العقائدي والعلمي لها باعتبارها مظهرًا للحقيقة من جهة، وسبب للأزمة الحديثة من جهة ثانية، نجدّه يتناوب الحديث عن أرسطو تارة، وعن ديكرات تارة أخرى، مروراً بالإكويبي، وقبل هؤلاء جميعاً يجلي مفهومها الشّرقي التّراثي، وهذا التّدقيق البالغ إنّما يدل على حرصه على التّقد المؤسس، ثم إنّ هذا التّتبّع التّاريخي يقع في صلب التّقاش الاستيمولوجي المعاصر.

يريد غينون بناءً على ما سبق أن يجلي معنى المادة في التّداول الحديث وفيما يفترق عن المعنى القديم (السكولاستيكي، والشّرقي)، لذلك يؤكّد على تجنب استخدام كلمة المادة مادام لم يرقع معناها الصّحيح في

1 -René Guénon, le régime de la quantité et les signes des temps, Edition kariboo, 2015, PP9-20.

2- هنري بولان اليسوعي، الإنسان والكون والتطور بين الدين والعلم، ط1، دار المشرق، بيروت، 2000، ص49.

الاتجاه الفيزيائي الحديث بعد ديكارت وفي الفلسفة القديمة، ومعلوم أنّ المعنى الحديث الذي سيأتي بيانه يشكّل وجهة نظر ضيقة جدا ووجب تجاوزها واستبدالها بالمعنى القديم الصّحيح¹.

يشير غينون في بادئ الأمر إلى صعوبة استخراج المعنى اللّغوي أو الايتيمولوجي لكلمة "مادة"، ومع ذلك يحدد أصلين اشتقائيين للكلمة، الأول شرقي والثاني لاتيني؛ أما عن الأصل الشرقي للكلمة فيقول: "الترابط بين كلمتي *Materia* و *Mater*، وهذا ينطبق جيدا على "الجوهر المقيد" لكونه مبدأ قابل للفعل ورمزيا يوصف بالمؤنث وفي هذه الحالة نستطيع القول أنّ براكريتي تلعب دور أمومي بالنسبة لمجلي الظهور في حين بروشا تلعب دور أبوي"²، فجذر الكلمة هنا مشتق من "الأم" باعتبارها الأصل والمتكى، وباستخدام الرّمزية هي أنثى يصدر منها الولد وهذا ما يسمى "قابلية"، ويقابلها عند الهندوس لفظ براكريتي، فالولد له أصل صوري "الأب" وأصل مادي "الأم"، فكل ما هو قابل للفعليات مادة، وكل ما هو فعلي صورة، ويشير أفلوطين 270-205م Plotinus في تاسوعاته إلى هذه الرّمزية بدقة فيقول: "أقرب وصف توصف به هو بأنها "القابلة والمرضة" وقد توصف بأنها الأم على الوجه الذي ذكرناه - يقصد أنها متلقية وقابلة وليست ولودة أو تلد- ما دام شيء قط لا يتولد منها ولكنها بدت لقوم في أوصاف الأم لأنهم تصوروها في منزلة الأم من ولدها إنها تتلقى الولد فقط ولا تمدّه بشيء من عندها، إذ أنّ جسد المولود بقدر ما هو جسد إنما من الغذاء يتكون، أما إذا كانت الأم تمدّ الولد بشيء فإنما لا تفعل ذلك من حيث إنّها هيولى بل لأنها مثال، فالمثال وحده ولود أمّا ما هو على خلافه فهو عاقر"³ فالامتداد أو الهيولى الممتدة في الفضاء أو المادة الثانية قابلة للفعلية فقط، بينما أصلها الغربي يقول عنه: "يمكن أيضا ربط نفس الكلمة *Materia* مع الفعل اللاتيني *Metiri* أي قاس، قياس (...). لكن القول بالقياس يساوي القول بالتحديد، وهذا لا ينطبق على اللاتحديد المطلق للجوهر الكلّي أو للمادة الهيولانية الأولى بل يلاءم وينطبق على معنى منحصر جدا"⁴، فعند اللاتينيين تشير المادة إلى ما هو قابل للقياس، أو الشيء الذي يقاس ومعلوم أنّ المادة العامة أو المادة الأولى لا تقاس لأنها غير متعينة (جوهر عام مبهم).

إنّ أي واقعة مادية مركبة من مجموعة مكونات إذا ما حللناها تكون وفق الرؤية الميتافيزيقية كالتالي:

1- المادة الأولى أو الهيولى.

1 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P18

2 - Ibid, P18.

3- تاسوعان أفلوطين، ترجمة فريد جبر، المجلد3، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1997، صص 162، 163.

4 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P19.

2- المادة الثّانية أو الامتداد الجوهري.

3- الصورة التّوعية.

4- الآثار أو الأعراض¹.

استنادا إلى هذه المبادئ فاتحاد الصورة (الفعلية) مع المادة (القابلية) يحقق لنا الواقعة المادية بآثارها وعليه "كل كائن ظاهر مكون من صورة (Forme) ومادة (Matière)، بمعنى أنّ وجوده قائم بالضرورة على الماهية (Essence) والجوهر (Substance)، وبذلك يكون الكائن محصلة لاتحادهما معًا، وبعبارة أدق محصلة للفعل الخاص بالمبدأ الفاعل (الجوهر المجرد)، على المبدأ القابل المنفعل (أو الجوهر المقيد)"².

يتضح مما سبق أنّ الماهية أو حقيقة الشّيء تتشكل في الواقعيّات الطّبيعية من صورة ومادة، أما في عالم العقول حسب التّصور الإشاري فهي التّورانيّات المحصنة، بمعنى أنّها جواهر مجردة ليس لها قيد مادي، ويعرف الجوهر كما يلي: "الأجزاء التي تتألف منها الأجسام، ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام، وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة سوى شذاد من أهل الاعتزال"³ هذه الجواهر تحتاج في العقيدة الإسلامية إلى "الله تعالى" باعتبار أنّ: "العالم عبارة عما سوى الله تعالى، وما سوى الله تعالى إمّا جواهر أو أعراض، وإذا ثبت احتياج الجوهر إلى موجد يثبت احتياج الأعراض إليه لاحتياجه إلى ما يحتاج إليه"⁴.

بالعودة إلى تاريخ العلم نجد أنّ أرسطو قد قدّم نظرية متكاملة حوله المادة، ردّا على ديمقريطس ق.م (370-460 Democritus) صاحب النّظرية المنفصلة التي ترى أنّ المادة عبارة عن ذرات، يمكن تقسيمها وأبداع نظريته المتصلة حين أكد أنّ المادة يمكن أن تقسم إلى ما لا نهاية، والمادة عنده تتألف من خمسة عناصر أربعة منها هي: الماء، الهواء، التراب، النار تعبر عن أربعة طبائع هي: الرطب، البارد، الصلب، الحار أما العنصر الخامس فهو الأثير⁵، ويعدّ الأثير أشرف هذه العناصر باعتباره يعبر عن ما هو روحي في عالم الحس، ويمثله

1- أنظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص 94-96.

2 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P9, 10.

3- أبو عبد الله العكبري البغدادي، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1993، ص 95.

4- نصير الدين الطوسي، رسالة في قواعد العقائد، تحقيق علي حسن خازم، ط1، دار الغرّة، بيروت، لبنان، 1992 ص 29.

5- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيّد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص 96-199.

حسب غينون لذلك: "المبدأ الإلهي من كونه ساكنا في مركز الكائن (...) يسمى في كثير من الأحيان رمزيا "الأثير داخل القلب"، الأثير الذي هو العنصر الأصلي الأول والذي تصدر منه كل العناصر الأخرى باعتباره رمزا للمبدأ"¹، إنه الأشرف من بين العناصر الأربعة لكونه الأعلى ترانبا من جهة، ولكون رمزا للمبدأ وبالتالي للحقيقة الروحية في عالمنا من جهة أخرى، وهذا ما حاول غينون بيانه بيث تفسير روحي في قلب المادة. لقد رأى أرسطو أيضا أنّ المادة جوهر ممتد بتأكيده في ملاحظة مهمة ما يلي: "فأما القول بأن الأشياء لا تتميز تميزا كاملا وأنّ الانفصال لا يتم أبدا فهو فكرة صحيحة"².

لقد أكدّ غينون في سياق حديثه عن المادة على أهمية دراسة الكمية والكيفية *Qualité et quantité* وهما كلمتين متكاملتي الدلالة، لكن لا يغفل عن تأكيد أنّ الكمية مقولة استعلائية لا ينبغي حصرها في "المادة" كما يجري في المجال التداولي الفيزيائي المعاصر، لذلك يدعو إلى ضرورة العودة إلى المبادئ الكلية التي منها يتجلى الوجود (الظهور). وحسب العقيدة الهندوسية تتجلى في ثنائية بوروشا وبراكيتي، وبمصحات تدل على نفس المبدأين الماهية *L'essence* والجوهر *Substance*، وبالمفهوم المدرسي الصورة *Forme* والمادة *Matière* مع تحفظ غينون على استعمال المصطلح الأخير لاعتقاده بقصور اللغة اللاتينية³، لا بدّ من فهم هذه الثنائية لسببين مهمين وفقا للتصور الغينوني، أولهما يكمن في تحديد دلالة الكمية، والكيفية وتبرير سبب عدّ الكمية مقولة استعلائية، لتأسيس نقده للفيزياء المعاصرة، وثانيهما فهم مبادئ الواقعيات المادية، وما يهمننا هنا بالدرجة الأولى هو السبب الأول.

يرى غينون أنّ المادة التي تبنها المدرسون وأرسطو تختلف عن المادة الحديثة عند الفيزيائيين، فالمدرسون بعد أرسطو يميزون بين المادة الهولانية الأولى *Materia prima*، والمادة الهولانية الثانية *Materia secunda* فالأولى هي الجوهر الكلي القابل للتقييد، والثانية هي الجوهر المقيد، وكل الماديات حسبه تشترك في الهولي التي هي محض القوة⁴. بمعنى أنّ المادة على قسمين: أولى أو هولي مشتركة في جميع الواقعيات المادية (وجود قابلي) بدونها لا يمكن تعيين الواقعيات المادية رغم أنها غير متعيّنة، والثانية ليست غريبة عن الهولي فهي المادة الأولى متعيّنة (ممتدة)، فالمادة الثانية إذن هي تعيّن أولى للهولي، أو بعبارة أخرى، إنّ أول تعيّن تتعيّن به

1- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص 435.

2- أرسطو طاليس، الفيزياء والسماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 23.

3 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P.9

4 -Ibid, p13,14.

المادة الأولى هو الامتداد، لذلك فالهيوولي مع الامتداد يعطينا المادة الثانية "وهي مبدأ وجودي في الواقعيات المادية، دون هذا الامتداد لا يمكن وجود تعينات متعددة.

والسؤال الذي يطرح هنا: هل المادة الفيزيائية هي المادة الأولى؟، والإجابة كالتالي: المادة الفيزيائية لا يمكن أن تكون هي المادة الأولى، لأنّ الفيزياء تتعامل مع المحسوس، وإذا كانت هذه الأشياء محسوسة خرجت من محض قوة إلى مجموعة من التعينات (خطوط، أشكال، أحجام، حركة)، بحيث لا يمكن للفيزيائي أن يتعامل مع المادة دون هذه التعينات، فالمادة الثانية هي أساس ما يعني به الفيزيائي، لأنها ليست محصنة قوة وليست خالية من التعينات، فالمادة الفيزيائية تنتمي فقط إلى عالم الحس، ولا يمكن أن ترتقي إلى عالم المثل، والمجردات فوق المادة صحيح هي بعد ميتافيزيقي في التصور الغينيوني، إلا أنّها بعد ميتافيزيقي ينتمي إلى عالم الحس¹.

ينقد غينون الاعتقاد الحديث حول خواص المادة فيقول: "هم يتكلمون -أي الفيزيائيون- في كل لحظة عن "المادة الخامدة" دون الميتافيزيقية، إذا كانت حقا خامدة لأصبحت مجردة من كل الخصائص، ولا تظهر بأي طريقة كانت، بحيث لا تكون إطلاقا أي شيء مما تدركه الحواس، وهم على العكس من ذلك يطلقون "مادة" على ما يدرك بالحواس، في الحقيقة إنّ الهمود لا ينسجم إلا مع المادة الهيولانية الأولى، لأنه مرادف للسلبية (اللاإنفعالية)² بمعنى أنه إذا كانت من خواص المادة الكمون Potentialité، (ثابتة وساكنة لا تتحرك إلا بالدفع)، وغير متعيّنة Indistinction، فكيف يمكن التعاطي معها؟ ذلك أننا لا يمكن أن نتعامل مع المادة الفيزيائية فهما وتجريبا وتعقلا إلا إذا كانت متعيّنة، والتعيّن يخالف السكون وعدم التعيّن، أليس هذا تناقض؟.

لقد ردّ غينون على الفيزيائيين الذين يقولون بالثبات وعدم التعيّن للمادة، وفي نفس الوقت لا يمكنهم التعاطي معرفيا وتجريبيا معها إلا بالتعيّن وهذا تناقض صريح، والأصح أنّ المادة عند الفيزيائي أو حتى عند الميتافيزيقي لا يمكن أن تخلو من التعيّن (حركة، سكون... إلخ)، وهذه التعينات ضرورية للمادة الثانية، لأنّ هذه الأخيرة إذا لم تكن متعيّنة بالتعينات المتعددة تنقلب "مادة أولى". يجب أن يكون للمادة الثانية تعينات، أي تنسجم مع الشّروط الفضائية في الكون المادي (تموضع في أبعاد) بحيث لا توجد مادة ثانية دون فضاء، ثمّ تتحدد وظيفتها في هذا الفضاء بأن تكون جوهرًا قابلاً فقط لأنّها هيوولي ممتدة وليست شيء جديد، بمعنى تمسها القوة التي للهيوولي إلا أنّها ممتدة تتعيّن بمجموعة من التعينات³.

1 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P14.

2 - Ibid, P14.

3 - Ibid, pp14, 15.

لقد وصف ديكارت هذه المادة بقوله: "ولا نظنُّ كذلك من ناحية أخرى أنّ هذه المادة هي المادة الأولى التي ذكرها الفلاسفة، والتي جرّدت من كل الصور والصفات بحيث لم يتبق فيها شيء يمكنه أن يكون مفهوماً بوضوح لكن لتصورها كجسم حقيقي تام الصلابة يملأ وبصورة متساوية كل أطوال وعروض وأعماق هذا الفضاء الكبير الذي أوقفنا في وسطه فكرنا"¹ فهذا وصف للمادة لكن من حيث اعتبارها امتداداً محضاً بعيداً عن الحس والذي يعد أساساً معقولة الوجود، أمّا تصور هذه المادة كجسم يمكن أن نفكر فيه فغير ممكن إلاّ بشروط.

دوماً وفي سياق الحديث عن التعيّنات طرح السؤال التالي: هل هذه التعيّنات التي تتمتع بها الماديات معلولة للمادة الثانية أم للصورة النوعية؟. يجيبنا غينون بما يلي: "المادة الهولانية الثانية المتعيّنة لا يمكن ظهورها في هذا العالم باعتبارها تقوم مقام الدّعامّة أو الأصل لكلّ ظهور، لذلك فالخواص المحسوسة ليست ملازمة لها بل تنشأ من الصورة التي تأخذها"².

وبتعبير مفصّل: بما أنّ المادة محض قوة؛ فإنها لا يمكن أن تعطي شيء كالأثار، وبتعبير الميتافيزيقي فالمادة مشتركة لأنّ كل الماديات عبارة عن هيولى ممتدّة، أو حقيقية واحدة، والحقيقة الواحدة لا تعطي آثاراً متعددة بل آثاراً واحدة، إذن فالآثار المتعددة كلها ناتجة للصور النوعية المتعددة، فإذا تنوعت الصور تنوعت الآثار إذن قطعاً ويقينا هذه الآثار أو التعيّنات في المادة هي للصورة أو الكيفيات وهي غيبية وليست من عالم المادة. وغينون محق هنا بعدم نسبها للمادة الفيزيائية ولا حتى للمادة الميتافيزيقية، إذن فأى محاولة فيزيائية لاختزال الكيفيات في المادة محاولات فاشلة وسقوط في منطق الخطأ وبالتالي إرجاع جميع الكيفيات إلى المادة مما يجعل الحقيقة مختزلة في المادة.

أما فيما يخص نوعية المادة الفيزيائية أو المادة الثانية فيرى غينون تابعا للإكويبي أنّ المادة الفيزيائية محض كمية Quantile حيث نعاين الامتداد في كل شيء، فالمادة منبسطة في جميع العالم المادي ويمكن بالتالي تقسيمها خطوطاً وسطوحاً وأحجاماً، فشانّ المادة في الكون المادي "أساس البناء" لكن تبقى في مرتبتها دانية أو في قعر الوجود، واختزال الكميات في الكيفيات كما هو جاري في الفيزياء الحديثة (نسبها للمادة بدلاً من

1- رونه ديكارت، العالم أو كتاب النور، ترجمة إميل خوري، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1999، ص77.

2 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P14.

الصورة) هو اختزال العالي في الداني، حيث لا يمكن للعالي وهو المجردات والكيفيات أن تنزل إلى الداني، وأي محاولة في هذا الصدد هي محاولة إخراج الوجود من العدم والموجب من السالب وهذا من الشواذ الحديثة¹.

إنّ الكمية على ضريين منفصلة ومتصلة لذلك من المشروع التساؤل عن الكمية الخالصة أو الحقيقية هل هي للكّم المتصل أو للكّم المنفصل؟.

أولاً: يجيبنا ديكرت قائلاً: "يتميّز ذلك الكّم الذي يعرف لدى الفلاسفة تحت اسم الكّم المتواصل (...). أو ذلك الامتداد طولاً وعرضاً، وعمقاً، الذي هو في هذا الكّم أدنى الشيء المنسوب إليه، هذا وإيّ أقدر تقسيمه إلى عدّة أجزاء مختلفة، واصفاً كل جزء بكل أنواع المقادير، والأشكال، والمواضيع، والحركات، كما أقدر أخيراً أن أعين لكلّ من هذه الحركات كل أنواع الدوامات"²، فديكرت وباعتباره يقول بالامتداد فالكمية المتأصلة والأساسية عنده هي الكّم المتصل، وليس المنفصل، وهي المادة الثانية، وجعل هذا الفهم هو أساس الفيزياء الكميّة أو الميكانيكية.

ثانياً: يذهب الإيكويني إلى أنّ الشاحصة الأساسية في الكمية هي الأعداد (أساس الكّم العدد)، ويرى أنّ "العدد نوع للكّم ولاحق لقسمته المتصل"³، وفيما يتعلق بالعقائد الدينية وبالتحديد "قضية الملائكة" يرى أنه: "ليس في الملائكة العدد الذي هو الكّم المنفصل الناشئ عن قسمته المتصل، بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل"⁴، ورأيه فيما يتعلق بالعدد يشبه عقيدة الفيثاغوريين حول العدد، حيث جعلوه غاية الوجود (حقيقة متعالية).

ثالثاً: المادة عند الفيزيائيين وحتى عند الفلاسفة تقع في قعر الوجود (أدناه)، فلا يمكن أن تكون مبدأ لما هو أرقى منها كالصور النوعية (إنسان، ملائكة، عقول) والتي تعدّ استعلائية، والذي يقومها ويحققها هو الوجود لذلك "هذه المادة لجسدية التي خلقها الله هي المادة الهيولانية اللامنظمة المظلمة، التي منها تتكون الأشياء الجسدية"⁵.

1 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P14,15.

2 - رونيه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال حاج، ط4، منشورات عويدات، بيروت، 1988، صص 48-49.

3 - توما الإيكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، المجلد3، دط، بيروت، لبنان، المطبعة الأدبية، 1881، ص14.

4 - المرجع نفسه، ص16.

5 - القديس أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطين، ترجمة يوحنا الحلو، ط1، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1991، صص 282.

ينقد غينون ديكرت بالاستناد إلى الاتجاه الذري الذي لا يؤمن بالامتداد، باعتباره هذا الأخير ليس هو الشاحصة الأساسية للمادة، لأنه يؤمن بعالم الذرات (المادة ذرات أو حبيبات ممتد في الفضاء لا تدرك بالوسائل الحسية وتتحرك وفق ترتيب). فالالاتجاه الذري يرى أنّ الأعداد منفصلة ومرتبطة نظميا لتحقيق المادة والخلاف بين هذا الاتجاه وديكرت يكمن في الاتصال والانفصال¹

إنّ الفهم الديكرتي يركز على المعطى الحسي المباشر فهو غير دقيق، عموما فإنّ الفهم المعاصر، يرى أنّ المادة ذرات تدور في فلك حول نواة لها طبقات، هذه الطبقات مع الذرات تشكل المادة التي تظهر بدوًا بالفهم المعرفي متصل (ديكرت)، لكنّها بالفهم العلمي ذرات تدور في فراغ حول نواة، لتشكل الواقعيات "بهذه الطريقة أصبح لدينا في النهاية أساسا واحدا لفهم المادة، فمن الممكن أن تفسّر الخصائص الكيميائية للذرات وغيرها من الخصائص، عبر تطبيق النهج الرياضي لنظرية الكم على القشرة الالكترونية، يمكن على هذا الأساس أن نحاول توسيع مجال تحليل بنية المادة في اتجاهين متضادين، فمن الممكن دراسة التفاعل بين الذرات وعلاقتها بالوحدات الأكبر مثل الجزيئات أو البلورات أو الكائنات البيولوجية، وإنما نحاول من خلال البحث في نواة الذرة ومكوناتها النفاذ إلى الوحدة النهائية للمادة"².

من هنا "يدعونا العلم الحديث للتضحية بجزء كبير مما يجعل العالم واقعا بالنسبة لنا، في المقابل يقدم مخططات رياضية تكمن ميزتها الوحيدة في مساعدتنا على معالجة المادة على مستواها الخاص أي الكميّة الصّارمة"³.

لقد حاول غينون عن طريق تحليل "الكم" الولوج إلى "القياس" كما يظهر ذلك في النص التالي: "القياس بالمعنى اللغوي له علاقة أساسا بمجال الكم المتواصل، وتعبير جد مباشر إنّه يتعلّق أساسا بالأشياء ذات الطابع الفضائي (لأنّ الزمن عينه رغم كونه متوصلا من غير الممكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة عن طريق ربطه بالحركة التي تسبب إحداث علاقة بينهما)، هذا يؤدي بنا إلى القول أنّ القياس له علاقة بالامتداد عينه أو إلى ما يصطلح على تسميته بالمادة الجسميّة "Matière corporelle" بسبب خصيصتها الممتدة التي تميزها بالضرورة، ومع ذلك فهذا لا يعني أنّ طبيعتها محصورة بكل بساطة في الامتداد كما قال ديكرت"⁴

1- René Guénon, le règne de la quantité et les sign des temps, P15-17

2- فيرنر هايزنبرج، الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث، ترجمة خالد قطب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر 2014، ص150.

3 - Titus Burckhardt, science moderne et sagesse traditionnelle, arché milano, 1986, p42.

4 - René Guénon, le régné de la quantité et les signes des temps, P19

والمقصود من القياس هنا هو القياس الفيزيائي وليس المنطقي، حيث يرتبط بالكمية التي هي على ضربين، كم متصل (فضائي) وكم منفصل لذلك فالزمن أيضا كمية متصلة لكن غير قازة (لا تجتمع أجزاؤه فهي سيالة متصرفة)، فالزمن عند غينون لا يمكن تصوره دون حركة هذه الأخيرة التي هي تعين من تعينات المادة، ومن طبيعتها أنّها سيالة وعليه فالمجرّدات (العقول الملائكة) لا معنى للحركة ولا للزمن عندها باعتبار كل من الزمان والحركة مرتبطان بالمادة.

إنّ الزمان عند غينون، وحتى عند الفيزيائي، لا يعاين إلاّ إذا تصورنا الامتداد وتعقلناه، غير أنّ أجزاءه لا تجتمع وتوجد في الشيء المتحرك هذا الأخير الذي يعينه الفيزيائي والمهندسي. من الواضح أنّ الزمان لا يرتبط بالحركة لا يوجد خارج العالم المادي، وحتى المكان أيضا، لذلك لا يصح حسب غينون إطلاق وسم "اللامتناهي" على العالم مؤكداً أنه: "لكي تحتفظ هذه اللفظة بمعناها الخاص يجب تخصيص استعمالها الدقيق في الدلالة على ما ليس له حدّ على الإطلاق، وإقصاء كل ما ليس ينحصر في بعض الحدود المعينة لكنه بحكم طبيعته خاضع لحدود أخرى ملازمة له لزوما ذاتيا كما هو الحال في وجهة النظر المنطقية (مثل الفضاء، العدد الزمان) التي لا تعدّ. وإجمالاً أن تترجم بكيفيتها الخاصة مما يمكن تسميته بوجهة النظر الأنطولوجية"¹ فاللامتناهي خارج عن كل تعيين أو تقييد، لذلك يستثني غينون كلا من العدد، الفضاء، والزمان منه ويراهما بعيدة عن اللامتناهي الحقيقي فهي "بجبال للمحدد، واللامحدد صادر من المتناهي، إذ هو امتداد له ولا يمكن مقارنته باللامتناهي الحقيقي"².

إنّه وفي حال احترامنا هذه الاعتقادات، فإنّ الأسئلة التي ترتبط بتناهي الكون من عدمه تصبح دون جدوى، من هنا ذهب بعض الفلاسفة المسلمون، وقبلهم أفلاطون، إلى الاعتقاد بحدوث العالم ورفضوا القول بأزليته مثل أرسطو، وبعض المدارس الفلسفية، هذه المواقف التي صورها الغزالي في كتاب التهافت بقوله: "اختلفت الفلاسفة في قدم العالم فالذي استقرّ عليه رأي جماهيرهم المتقدّمين والمتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى، ومعلولا له ومساوقا له وغير متأخر عنه بالزمان، مساوقا للمعلول للعلّة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدّم العلة على المعلول وهذا التقدّم بالذات والترتبة لا الزمان"³، لذلك فالزمان والمكان محدثان وجدا بوجود العالم المادي ولا ينفصلان عنه مطلقا ففي العقيدة الإسلامية مثلا يؤكد

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مرجع سابق، ص 65.

2- المصدر نفسه، ص 65.

3- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 88.

صاحب كتاب "أسرار الآيات" ما يلي: "علم بالبرهان والقرآن جميعاً أنّ هذا العالم الجسماني بكله مسبوق بالعدم الزماني، ولا بقاء للجسم الطبيعي، لأنّه في ذاته لا يخلو من الحدوث، وما لا يخلو في ذاته عن الحدوث حادث الهويّة تدريجي الذات متغير الكون، لكن الحقائق النوعية ثابتة الوجود في علم الله"¹.

هناك حالتين من القياس، الحالة الأولى حين يرتبط بالمكان فيكون هندسياً، أمّا الحالة الثانية فحين يرتبط بالمادة الجسمية فيكون فيزيائياً، وترجع الحالة الأولى إلى الأخيرة باعتبار الأجسام تتموضع في امتداد (تحدد أو تتعيّن) حتى يمكن قياسها، ثمّ إنّ القياس لا يطال الجوهر العام (الهيولى) كما يعتقد الفيزيائيون لأنها غير متعيّنة (مبهمة) فهي بعد ميتافيزيقي هذا من جهة، من جهة أخرى، فالمادة الثانية هي الأخرى كبعد ميتافيزيقي لا يمكن قياسها إلاّ إذا تعيّن (هيولى منبسطة)²، من هنا يصح القول أنّ: "المادة لا تتجزأ إلاّ بحسب كونها مندرجة تحت الكمية، فإذا لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير مجزئ كما في الطبيعيات"³.

إنّ المادة إذا تعيّن في واقعة ما، فالهندسي يشتغل على (الخط، الحجم، السطح)، أمّا الفيزيائي فيشتمل على الامتداد (سواء كان متصل قار أو منفصل) فالذي يقاس هو المادة الثانية إذا تعيّن خطأ أو حجماً أو مكاناً أو زماناً ومسافة وحركة وسرعة، وبعبارة أدق: إنّ المادة تصبح قابلة للمحسوسية والعقلنة عند الفيزيائي والهندسي إذا تعيّن فقط، أمّا الميتافيزيقي فيرى أنّ المادة تبلغ مرتبة ومستوى العقلنة والمحسوس (معينة ومقايسة) فقط إذا عانقت الصورة أي إذا دخلت عالم الكّم المتصل والمنفصل. إنّ الامتداد المادي إذا تعيّن خطأ، حجماً سطحاً تأتي نوبة الهندسي، وإذا تعيّن زماناً ومكاناً وسرعة أتت نوبة الفيزيائي، أمّا إذا تعيّن علاقات في مكوناتها الداخلية أتى دور الكيميائي.

وفيما يتعلق بالعقائد الدينية يتبادر السؤال التالي المتعلق بالقياس وهو: إذا أردنا أن ندخل هذا الفضاء المحسوس في عوالم مجردة فهل ندخله بالمعنى المادي المتعارف عليه؟

يرى غينون في إجابته عن هذا السؤال أنّ توسيع فكرة القياس إلى ما وراء العالم الجسماني لا يأتي إلاّ عن طريق "المقايسة" أو "التمثيل" أو النقل القياسي *Transposer analogiquement* هكذا تدخل فكرة القياس ضمن الرمزية الفضائية أو *Symbolisme spatial*. لذلك فالقياس يأخذ معنى "التعيّن" ويكون ذو طابع كمّي في العالم المادي فقط، باعتبار الكّم مثل الزمان والمكان من شروط الوجود الجسماني وتتفق

1- صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تحقيق محمد موسوي، دط، مؤسسة حكمة، قم، إيران، ص 89.

2 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P19-20

3- توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص 12.

العقائد من الهندوسية إلى الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أن ما يمكن قياسه هو المعين والمرتب، وما لم يتعين بعد لا يخضع للقياس أبدا¹.

إذا كان مقصود غينون أنّ المادة الأولى (المهيولى) والمادة الثانية (الامتداد) ليست ماهية بحيث نعاينها في الواقع فهو محق في هذه المسألة لكنها في الأصل (جوهر ناقص)، لذلك يعرّف الماهية بقوله: "التركيب أو الجمع الذاتي بين جميع الصفات التي تنتمي إلى الذات وبها تتحد الذات"²، وهذا التعريف مقبول إلى حد بعيد، فالماهية مجموع مكوناتها الداخلية المرتبة ترتيبا تكوينيا في الذهن ومنطقيا: الجنس الأعلى، ثم الجنس الأسفل، ثم الامتداد ثم الحساسية، ثم الحركة، ثم الفصل الأخير (الناطقة)، إذا حللنا التعريف بمثال "الإنسان".

هنا يطرح سؤال مهم كالتالي: بعد عرض المقاربة الغينونية للماهية والجوهر في العالم المادي كيف يقارب الكمية والكيفية؟، ثم هل الكيفية مقولة مادية أم مقولة استعلائية ترقى على المادة؟، من هذه النقطة يبدأ نقده للفيزياء. يبين غينون أنّ الكيفية بمعناها العام ليست مادية، فالفيزيائي اختزل الكيفيات في الماديات معتقد أنّ هذه الكيفيات "مادية في حقيقتها"، فينقد في ذلك إدعاء مساوقة الكيفية للكمية (المادة)، ويردّ على المعارضين الذين يستدلون بأرسطو وتصنيفه للكيف والكم ضمن المقولات، ويرى أنّه محق في ذلك لأنّه قصر النظر على الوجود المادي ولم يقدّر بالتّظر إليها من زاوية كليّة شمولية تتجاوز عالمنا، فإذا كانت الكيفية ماهية عرضية لا تقبل القسمة ولا النسبة؛ فإنّ الكم ماهية عرضية تقبل القسمة ولا تقبل النسبة هي أيضا، فإنّ الكيفية ليست من سنخ المادة ولا تخضع للتّجربة³.

وفيما يتعلق بالطّبيعة النوعية حدث خلاف بين أفلاطون وأرسطو حيث ذهب الأول للاعتقاد أنّ هذه الطّبيعة لها نشأتان باقية (عالم المثل)، ودائرة (المادية)، أمّا الثاني فرفض النشأة العالية وأبقى على المادية، فإذا أردنا الوصول إلى الإنسان الخالص فلا سبيل لذلك إلّا من خلال التّشهير، Archetypes أي انتزاع الخصوصيات للوصول إلى المشترك، فهما متفقان على النّشأة النوعية ومختلفان في عالم النشأة، ولا يرى غينون أي تناقض بينهما لأنّ أحدهما ركز على الجانب المتعالي، والآخر على الجانب الأرضي⁴.

ويوافق بول ريكور (1913-2005 Paul Ricœur) على ذلك بقوله: "لا يبدو للوهلة الأولى أنّ

أرسطو قد صارع أفلاطون إلّا من أجل مزيد من الغلظة في المحسوس، إذا أمكننا القول بدلا من الغلظة في

1 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P20-21.

2 - Ibid, P10.

3 - Ibid, P11.

4 - Ibid, P11.

المعقول فيما فوق السماء"¹، لذلك لا يمكن جعل الطبيعة النوعية من الماديات، فالفيزيائي لا يتعامل مع الطبيعة الاستعلائية (Transcendant) ولا يفقهها حتى، بل يتعامل مع الامتداد فقط، ويتوهم أنّ الطبيعة النوعية مادة، وما هي بمادة قط. إنّ الطّباع النوعية في الأشياء فوقية كانت أو تحتية تنتمي إلى الكيفية الاستعلائية، وهذا يشبه كما قال غينون الأعداد عند الفيثاغوريين، باعتبار العدد عندهم لا ينتمي للكمية المادية بل مقولة كيفية².

بعد تصحيح أغلط الفلاسفة حول المادة، انتقل غينون إلى علم الفيزياء باعتباره العلم الذي يدرس المادة فعرفه ونقده على النحو التالي:

ترادف الفيزياء اشتقاقيا علم الطبيعة، أو العلم الذي يدرس قوانين الصيرورة، وذلك لأنّ الطبيعة والصيرورة مترادفان، وهذا المفهوم التراثي للفيزياء يختلف عن مفهومها الضيق، الذي يحصر دلالتها ضمن نطاق علم خاص يندرج ضمن علوم الطبيعة، فالتخصص هو الذي أضفى عليها هذه الدلالة. ينقد غينون علم الفيزياء الحديث وفي نفس الوقت يحدد الفارق بينه وبين علم الفيزياء التراثي، وأهم فارق هو التخصص الدقيق ضف إلى ذلك أن علم الفيزياء أصبح علما رئيسيا؛ بينما كان عند القدماء مجرد فرع من الميتافيزيقا، من هنا فقد ذلك العلم دلالاته العميقة وقيّمته في مجال المعرفة³.

4- حركة تصحيح المفاهيم والرّد على التزييفات

لقد تفسى الخط في تمييز المفاهيم وتحديد معناها الصحيح في أغلب الدراسات العقائدية الغربية المعاصرة فظهر ما يعرف بالوعي الفائق، والإدراك المجاوز للمستوى المادي، والقدرات الفائقة؛ بينما الحقيقة أن المجال النفسي يبقى برزخا بين الوعي الحقيقي والوعي المتخيل أو الزائف كما يعتقد غينون، فمثلا تحريف الشعيرة أو الرمزية يؤدي إلى الشرك، وتحريف الروحانية يولّد الروحانية الكاريكاتورية، بينما إبتداع عقائد محرفة يؤدي إلى الخلط بين الصحيح والزائف وفقدان المعايير والأسس التالدة، وهذا ما سنسعى لبيانه.

1- بول ريكور، الوجود والماهية لدي أفلاطون وأرسطو، ترجمة فتحى أنقزو، حبيب الجري وآخرون، ط1، تونس، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2012، ص251.

2 - René Guénon, le règne de la quantité et les signes des temps, P11

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص ص54-56.

4-1- دلالة الرمزية أو الشعيرة وخطر تحريفها: نقد الشرك، التحليل النفسي واللاشعور

قبل بيان أوجه تحريف "الرمز" في المجتمعات المعاصرة، لا بدّ في بادئ الأمر من تحديد مفهومه في الاستعمال الغينوني، والذي ورد في قوله: "تنطبق كلمة رمز بمعناها العام على كل التعبيرات الصورية عن نظرية ما سواءً كان ذلك التعبير لغويا أو بصريا أو غير ذلك، وليس للكلمة مبرر أو وظيفة أخرى إلاّ التعبير الرمزي عن فكرة، وذلك أنّها تقدّم تمثيلا محسوسا وإستعاريا لها"¹، فالرمز بهذا المعنى هو أداة تمكّن من جعل الأفكار قابلة للفهم في صيغ محسوسة، عن طريق أشكال وعلامات وصور، وبعبارة أخرى إنّ ترجمة للأفكار العقلية وفوق العقلية في صور محسوسة، أو تعرضها عرضا يظهر حقيقتها عن طريق أفعال وطقوس أو أعداد أو كلمات.

لذلك لا يوجد نوع واحد بل أنواع عديدة من الرموز المسارية منها ما هو بصري أو بصري، ومنها ما هو صوتي أو سمعي، فالنوع الأول يرتبط في العقائد الدينية بممارسة "الشعائر"، التي هي في النهاية عبارة عن رموز معيّنة، بينها علاقة تطابق واضحة، لأنّ الرمز كصورة تخطيطية تثبت لحركة شعائرية، بل إنّ تخطيطه يتلائم وسمات الشعيرة² وربما يرتبط النوع الثاني هو الآخر بالشعيرة كالذكر والدعاء.

لقد ميّز غينون بين نوعين من "الشعائر" أو "الرموز"، وبين أيّ التراثيات التي تنتمي إليها، إذ يرى أنّ الشعائر البصرية (هندسية معمارية، نحت، رسم) تخص تراثيات الشعوب الحضارية، بينما الشعائر الصوتية (الموسيقى والشعر) تخص تراثيات الشعوب الرّحل، وبحسب ما تقدّم ذكره فإنّ الشعائر البصرية تكون ثابتة من حيث ارتباطها بالمكان، بينما الشعائر السّمعية آنية لارتباطها بالزّمن³. وعلى أيّ حال فإنّ نظرية غينون حول "الشعائر" مبنية على آراء كثيرة حول "الرمزية" سواءً كانت من النوع السّمعي أو البصري.

تقوم الرّمزية على قانون التناسب أو التّطابق بين الفيزيقي والميتافيزيقي، باعتبار النّظام الأول أو الطّبيعي انعكاس للثاني أو فوق الطّبيعي، مع الأخذ بعين الاعتبار مرتبة كلا النّظامين، وتجدد الإشارة إلى أنّ ما هو أدنى فقط يستطيع أن يمثّل ما هو أرقى، أمّا العكس فلا يصحّ أبداً، لأنّ الرّمز عادة يكون أدنى من الشّيء الذي يرمز إليه فهو يقرّ به للذهن فقط، ولا يمكن أن يكون هو نفس الشّيء المرموز إليه⁴.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 99.

2- روني غينون، نظريات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 105.

3- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 162، 163.

4- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 54.

لذلك لا يجب نسيان بنية التشابك والتعالق بين الظواهر الطبيعية التي لا تتعدى كونها منظومة من الرموز (علامات) تدلّ على مبادئ سامية (ميتافيزيقية)؛ وبين هذه المبادئ من حيث صدور الظواهر الطبيعية عنها فهذه الأخيرة تتوجه إلى المبادئ المتعالية والمجردة بغية تمثيلها والتعبير عنها. وصدورها منها ثمّ تعبيرها عنها لا يدل على تناقض، وإنما يدلّ على أنّ لكلّ منهما مرتبتها الوجودية الخاصة بها، وعليه نجد أنّ: "لقانون التناسب استتباع آخر وهو تعدد الدلالات المدرجة في كل رمز، وبالفعل ما من شيء إلا ويمكن اعتباره ماثلاً ليس لمبادئ ميتافيزيقية فحسب، وإنما أيضاً لحقائق كل المراتب التي هي أعلى من مرتبته مع كونها لا تزال عارضة، وهذا لأنّ تلك الحقائق المرتبطة بها هي أيضاً بكيفية مباشرة متفاوتة الزيادة أو النقص تقوم بالنسبة إليه بدور علل ثانوية، والمعلول يمكن دوماً اعتباره رمزاً لعلته مهما كانت درجتها، لأنّ ما يشكّل حقيقة المعلول ليس سوى التعبير عن أمر ملازم لطبيعته علته"¹.

وإذا تقرّر ما سبق فإنّ بعض الإشكالات والالتباسات التي تقوم حول الرمز تتحلل فوراً، إذ ينكشف بطلانها وعدم وجودها من الأساس، فعلى الرغم مما تبديه الرمزية من تناقض ظاهري ناجم عن تعدد الدلالات، والغموض لأول وهلة، فإنّ إمعان النظر فيها واستبطان بنيتها يكشف على أنّ الرمز يحتزل معارف عليا، فهو يعبر عن جزء أو أجزاء منها، بمعنى أنّه على قصره يحتزل عللاً ثانوية أو يمكن أن يقال أنّها تابعة لعلّة أساسية (مرجعيات أصلية) باعتبار المعلولات رموز لعللها من جهة، ومن جهة ثانية باعتبار هذه العلل مرتبة بين: ثانوية، فرعية، ورئيسية سوّج تعدد دلالات الرمز الواحد باعتبار تعبيره عن هذه الحقائق أو العلل. حينها يمكن التأكيد أنّ لكلّ علّة إقليمها الرمزي المتنوّع والمتعدّد الذي يعبر عنها وعن معارفها وحقائقها بصور شتى يقول غينون أنّ "كل رمز حقيقي يحمل في ذاته مختلف دلالاته وهذا منذ البداية، لأنّه لم يتشكل على ما هو عليه بحكم اصطلاح بشري، وبحكم سنّة "التناسب" التي تربط جميع العوالم بعضها ببعض فإذا كان البعض يرى تلك الدلالات وآخرون لا يرونها أو لا يرون سوى طرف منها، فهذا لا يعني أنّ الرمز لا يتضمنها في الواقع، والفارق كله يتعلق بالأفق العرفاني لكل شخص، فالرمزية علم دقيق مضبوط الصحة، وليست أوهاماً تجمع فيها التحليلات الفردية حيث يسوقها الهوى"².

هكذا يتجلى أن منطلق غينون في شرحه للرمزية عرفاني، إذ يسعى للكشف عن حقيقة الرمز (الكون الإنسان الظواهر...) وعلاقته بالمطلق (الوجود الميتافيزيقي الديني) عبر منافذ المعرفة الروحية، جامعاً بذلك

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، المصدر نفسه، ص55.

2- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص38.

الفيزيقي بالميتافيزيقي على قاعدة منطق "التناسب" وأجلى صورة لتناسب قائمة في مثال الكونين الأصغر (الإنسان) والأكبر.

إنّ ربط الرمز بما هو متعالٍ لا يعني تنزيهه عن ما هو مادي، بل لا يجب تجاهل أنّ الرمز لصيق بالطبيعة الإنسانية أو من مقتضياتها، لأنّ الإنسان ليس كائن ملائكي (علوي أو روعي فقط)، بل مادي أيضا مهما بلغ من الرّوحنة، ويحتاج دوماً إلى قاعدة محسوسة وواقعية، كي يرتقي نحو المقامات العليا¹، لذلك فقرب الرمز للجانب الحسيّ ضروري لكي يتيح للإنسان الإمساك بجزء من الحقيقة في جوهرها اللامتناهي واللامحدّد، عن طريق صور قريبة للفهم البشري، فهو يمثّل دعامة أو سند يتمّ الانطلاق منه نحو المتعالٍ والميتافيزيقي.

لقد عجزت الحداثة وما بعد الحداثة بكل أدواتها على اجتثاث هذا الجذع الأساسي في الدّين والعقيدة والذي يسمى "الرمز"، وكل ما فعلته في النهاية تشويه وتحريف استعماله، لأنّ الرمز يستخدم عادة بطريقة خاصة لا تشاكل أو تشبه أي استعمال آخر، حيث يقوم على "القلب"، بمعنى أن كل رمز يفسّر بالمعنى المقلوب ظاهرياً أو من منظوره الشكلي وليس باطنياً أو من حيث معناه الداخلي، إن الأمر يشاكل صورة شيء مقلوبة في مرآة، حيث تعكسه دون مساس بنيته أو تغييرها، وكل ما هنالك انقلاب الأكبر في نظام المبادئ إلى الأصغر في نظام التحلّي، وانقلاب الداخلي إلى خارجي والعكس صحيح².

والذي حصل في الفكر المعاصر هو تحريف استعمال الرّمزية، والعجز عن فهمها، بجهل معناها العميق والعجز عن ربط المعلولات بالعلل، في النظام المعرفي والوجودي، ففهم الرّمزية يدور في فلك المعلولات ويتجاهل العلل أو ينزلها من مرتبتها، وبذلك يرتبط هذا الفهم بعالم التشتت والتعدد أو العالم المادي، وبعبارة أخرى لم تعد التحليلات في مجلى الظهور انعكاساً للبطون، أو رموزاً ترمز إلى الله "مبدأ المبادئ".

إنّ الشرقيين عند غينون يملكون قدرة فائقة على فهم الرّمزية تفوق الغربيين الذين يعجزون عادة على فهم معناها الصحيح، واستخدامها استخداماً جيداً بما يخدم العقائد الدّينية، وهذا راجع لسبب ابستمولوجي بالدّرجة الأولى، فبينما يتمتّع الشرقيون بقوة الملكات وصفاء النفس والاكتفاء بوسائل قليلة للتعبير عن معارف فائقة، نجد الغربيين على النقيض يعانون من ضيق المجال العقلي وانحصاره في النّطاق الفردي، ويلجئون إلى الإطناب اللغوي الذي لا يحصلون منه سوى معارف قليلة ظاهرية³.

1- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 14.

2- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مصدر سابق، ص 27.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 39.

إنّ سوء فهم الرّمزية التّاجم عن ضيق المجال العقلي، الذي يسيطر عليه الحسّ والخيال بمعناه الفردي وليس الميتافيزيقي، أي خيال الإنسان العادي، يؤدي إلى التركيز على الأشكال الخارجية للرّموز دون معانيها مما يقف حاجزا دون الارتقاء إلى معناه العقلي المحض، مما يؤدي إلى ظهور "الوثن"، وهذا الأخير ما هو سوى رمز اختفت مبرراته وقوّته وبقي شكله الخارجي على هيئة صورة خالية من كل روح أو معنى، الأمر نفسه ينطبق على التّراثيات المختلفة وعلى العقائد الدينية، فما من دين يتمّ اختزاله في مظاهره الخارجية نتيجة عدم الفهم العام إلّا ويصبح دين محرّف، ويمكن استحضار مثالين بارزين على ذلك التّحريف، الأول منهما يرتبط "بالدّين اليوناني"، الذي ركز على الوثنية والتّجسيد وأنسنة الآلهة، حيث صارت تتصف بكل الأوصاف الإنسانية فتأكل وتشرب وتتناسل وتحسّ وتغضب وتنتقم... إلخ، والمثال الثّاني ظهر في اليوهيمرية "Euhemerism" التي تدعي أنّ الآلهة مجرّد أناس حكماء وأفاضل¹.

وبحكم ضيق فضاء الوثنية وانحصارها في أدنى مراتب الوجود، وهي مرتبة الحسّ والمادة، عدّها غينون نوع من قصر النّظر العقلي" أو نوع من البلادة، ذلك أنّ "الوثن" ليس تركيب صورة جديدة يتداخل فيها الخيال الميتافيزيقي بالواقع، وإتّما صور جرى تركيبها من عالم الواقع المادي الجاهز سلفا من أجل اتخاذها كمبدأ، مما يجعلها دنيئة في الأساس، لأنّه موازاة لذلك يعبد الإنسان ذاته وصفاته التي أضفاها على "الوثن"، وهنا تسقط القاعدة الأساسية في "الرّمزية" والتي تقول أنّ الرّمز أرقى من المرموز إليه، فما هو في مرتبة دانية يرمز لما هو في مرتبة عالية هذه الأخيرة التي تحوي العلل التي تشكّل مبادئ الأولى ومنتهاتها².

يمكن الكلام عن اتخاذ الطّبيعة التي تنتمي إلى عالم الحس كرمز لفكرة أو مبدأ، فهذه الممارسة الإنسانية لا تعاب في حدّ ذاتها ولا اعتراض غينوني حولها، وإتّما الاعتراض يقع فقط عند استخدام الأشكال الهندسية وغيرها في التّمثيل الشّكلي، بمعنى أنّ المشكلة بأسرها حينما يعبد الإنسان ما ابتدعه من أشكال³. هكذا فغينون ينظر للرّموز الطّبيعية الحسيّة نظرة تقدير ما لم يتمّ تقدّيسها أو اتخاذها بديلا للعقائد الدّينية، فهي بذلك تعبّر عن ملكة الحسّ وقدرة العقل البشري ولا تتعداه إلى ما هو إلهي، بمعنى أنّ الرّمز يصبح قدرة على التّصوير يتمتع بها الإنسان حيث بالإمكان تصوير المعارف والحقائق في صور محسوسة، وأيضا جسدية، أي التّعبير بالشّكل الإنساني وممارسة الإنسان للإبداع المعبّر عن طبيعته التّوافقية إلى الفن والخلق.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص 100، 101.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 24.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص 102.

ولمجاهة "عقيدة الشُّرك" تحضر "عقيدة الخلق" في الأديان السَّماوية، صحيح أنّ هذه العقيدة يهودية الأصول ثمّ تطورت في المسيحية والإسلام، بينما هي غريبة تماما عن عقائد الشُّرق والغرب (كاليونانيين والرومان) إلاّ أنّه كان لها دور بارز في مجاهة الوثنية، فالله الواحد والأزلي لم يصنع العالم من المادة أو يفعل فيها على شاكلة الفعل الإنساني بل خلق العالم من لا شيء، وهنا يُعَلَّقُ الباب نهائيا أمام أي ازدواجية محتملة¹. إنّ الحديث عن "الخلق" هنا في هذا الموضوع بالذات حاضر لسببين الأول منهما والسَّابق ذكره هو نفي عقيدة الشُّرك، والسَّبب الثَّاني هو أنّ "الخلق" في العقائد الدِّينية يتمّ التَّعبير عنه "بالكلمة" أو "اللُّوغوس" أي يعبّر عن "الرّمزية". يوافق غينون جورج باركلي J. Berkely (1753-1685) في اعتقاده أنّ العالم هو كلام الله أو "اللامتناهي المطلق" إلى الأرواح المتناهية؛ أي أنّ العالم هو انفعال عن الكلمة الإلهية فهي علته وسببه، وهو تجلّي لها، لكنّه يختلف معه في كون الكلام عبارة عن علامات اصطلاحية واعتباطية في نفس الوقت يتواضع عليها مجموعة من البشر، والحقيقة التي حاول دوما التَّأكيد عليها هو وجود التَّوافق بين الدَّال والمدلول أو بين العلامة وما تدلّ عليه، بل إنّ "العقائد الدِّينية تؤكّد أنّ آدم تلقى من الله معرفة طبيعة الكائنات الحية وأيضا أسماءها²، التي تعبر عن ذات الطَّبيعة³.

تجدد الإشارة في سياق الحديث عن "الكلام" إلى أنّه لا توجد طريقة واحدة للتَّعبير بل طريقتين، فإلى جانب التَّعبير بالكلام الذي يتخذ طابعا تحليليا أو استدلاليا منطقي، يوجد أيضا التَّعبير بالرَّمز والذي له طابعا تركيبيا تأليفيا؛ والنَّمطين مكملان لبعضهما البعض، غير أنّ التَّمط الثَّاني يختلف عن الأوّل في كونه نقطة ارتكاز للحدس العرفاني، فهو يصلح للصفوة الذي يساعدها من ناحيتين: الأولى منهما فهم الحقيقة في تجلّيها والثَّانية: تبليغ المعرفة الرُّوحية في رموز تسترها على من لا يفهمونها من النّاس⁴.

إنّ كلاً من التَّعبير بالكلام والتَّعبير بالرَّمز هما لغة أو رمزية، واللُّغة تبعاً للتَّأصيل الغينوني لم تظهر تواطئا واختراعاً أو تطورا لأن أصلها غير بشري، فهي وحي وإلهام من الله تعالى، فالنّاس لا يملكون القوى اللاّزمة في الحقيقة لإبداعها⁵، ثمّ "لأنّ النّاس لا يمكن أن يتفقوا على أن تكون لهم لغة فتكون لهم لغة، فالإنسان لا يقدر

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، المصدر السابق، ص 103.

2- أنظر: (سفر التكوين، 11، 19-20)، سورة البقرة، الآية: 31.

3- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 16.

4- المصدر نفسه، ص 14، 15.

5- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 106، 107.

على خلق شيء دون أن تكون لديه فكرة واضحة وصریحة خاصة به¹. وتجدر الإشارة إلى أنّ تحليل فكرة غينون حول "اللغات" يمكن أن يكون مدخلا مميّزا للحوار التّاقّد والبناء حولها من أجل تقديم حلول لل صعوبات والعوائق التي تحول دون إحياء تراث ما بسبب صعوبات لغوية، وبالتالي تأزم وضع العقائد الدّينية في المجتمعات المعاصرة التي يكثر فيها التّقاش حول لغة "الوحي" أو "الدّين" الصّحيحة والمقدّسة.

أول ما يؤكّد عليه غينون هو ضرورة التّخلي عن فكرة وجود لغة مقدّسة واحدة ووحيدة دون سواها من اللّغات، وهذا الاعتقاد متواجد عند العبرانيين في القبالة، وأيضاً موجود بنفس الكيفية عند العرب، حيث يؤكّد غينون على ضعف هذه التّصورات، فتبعاً للتّراث الإسلامي فإنّ اللغة الأدمية هي اللغة السريانية لا غير²، ممّ يعني أنّ هناك فعلاً لغات مقدّسة، وقدسيّتها نابعة من كونها تعبّر عن شكل تراثي محدد ومناسب لها، ولكن هذا لا يعني أنّها منبع لكل اللغات، لأنّ: السريانية أصل كل اللغات³، فلا وجود للغة مقدّسة في تراث دون آخر، بل توجد لغة مقدّسة كانعكاس للغة الاصلية أو المثلى ذات مصدر علوي (hiératique) في كل تراث حقيقي، فإذا ما اختفى ذلك التّراث أصبحت تلك اللغة المقدّسة مفقودة ومنسية يتعدّد فهمها، مثلها مثل المركز الذي يستحيل بلوغه في أزمنة العتمة⁴.

بالإمكان إذن التّمييز بين نوعين من اللّغات: الأولى مقدّسة ترتبط "باللغة الأصلية الأولى" أو المركزيّة ولها مقدرة عالية على وصف شكل تراثي معيّن وإيصاله إلى الجماعة البشرية التي يناسبها، فتتضح بذلك عقائدها وشعائرها والثّانية فقدت طابعها المقدّس لأنّها فقدت صلتها باللّغة الأصلية الأولى، وأضحت لا تعبّر عن أيّ شكل تراثي وهي في الأساس لم تكن بهذا الشكل المنحط، وإنّما وصلت إلى حالتها هذه بفعل الانحطاط الذي وصل إليه البشر خاصة في آخر الدّورة الزّمنية.

إنّ اللّغات المقدّسة لا تزال موجودة، ولم تُزلّ أبداً، مثل السنسكريتية والصينية والعبرية والعربية وغيرها والتي كانت تعبّر عن أشكال تراثية وتصوغ عقائد أمم بكاملها، ولكن هذا لا يعني أنّ الجميع يدرك حقيقة هذه اللّغات، لذلك يرى غينون أنّ الغربيون جاهلون بحقيقة اللّغات المقدّسة وفقدوا اتصّالهم بها، وهو ما يعدّه عقبة في طريق الفهم الجاد للتّراث الرّوحي؛ ثمّ إنّ سبب قدسيّة تلك اللّغات واستمرارها عبر الزّمن هو تتمّعها

1- زهران البدراوي، من قضايا متون اللغة، مبحث في قضايا الرمزية الصوتية، ط3، دار المعارف، 1993، ص68.

2- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، صص63، 64.

3- أحمد بن المبارك السحلماسي المالكي، الإبريز في كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، ط3، دار الكتب العلمية، 2002 ص183.

4- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، المصدر نفسه، صص64، 65.

بخاصية قلما توجد في المجتمعات المعاصرة وهي خاصية الثبات، ذلك أنّ تلك المجتمعات تميل إلى تمجيد التطور أو التقدّم على جميع الأصعدة¹.

سرّ اللغات المقدّسة إذن في ثباتها، والثبات عادة ما يكون في اللغات القائمة على الحروف لا على الألفاظ، بل توجد لغات مثل السريانية كل حرف فيها يدل على معنى تام وكامل، ولغات أخرى مثل العربية والعبرية يوجد تناسب بين الحروف والأعداد، وظهر في الحضارات التي تتكلم هذه اللغات ما يسمى "علم الحروف"، وهو علم يبحث في ظاهره التناسب الواقع بين الحروف أو الرموز والعالم الظاهري، على شاكلة ما كان يفعله الفيثاغوريون الذين نصّ تعليمهم على أنّ كل حرف هو في نفس الوقت عدد²، وهذا العلم له دلالات أخرى إستيمولوجية ذلك أنّ: علم الحروف يفتح آفاق تأويله كثيرة لمقدرته على التعبير عن مستويات الوجود الثلاثة بدءاً بالإلهي ثم الكوني، وانتهاء بالإنسي، فهو يتيح معرفة ذات ثلاثة درجات متفاوتة القيمة معرفة الأشياء في المبدأ نفسه ومعرفة تكوين الكون وتشكيله، وأخيراً معرفة طبيعة الكائن عن طريق الحساب أو العلم بخواص الأسماء والأعداد³.

وغينون في قراءته "لعلم الحروف" لا يخفي انتماءه للأفق الأكبري، ودورانه في فلك أفكاره، بالرغم من أنه لم يبق حبيس التراث الإسلامي، وحاول استخراج توافقات بين التراث الغربي والتراث الشرقي فيما يتعلق بالمعرفة بالعالم وكونه كتاباً مرموزاً، أو منظوراً، إلى جانب الوحي أو الكتاب المسطور فيقول: "ولعرض المبدأ الميتافيزيقي "لعلم الحروف" يعتبر سيدي محي الدين ابن عربي في "الفتوحات المكية" العالم وكأنه كتاب: إنّه الرمز المشهور عند المنحرفين في "تنظيم وردة الصليب" باسم "liber mundé" وأيضاً باسم "liber vitoe" كما ورد في رؤيا القديس يوحنا المتعلقة بنهاية العالم، وحروف هذا الكتاب مسطرة مبدئياً في نفس الآن بدون انقسام ب"القلم الإلهي"⁴.

ومع ذلك يبقى الفكر الأكبري أفضل أساس بنى عليه غينون نظريته حول الرّمزية اللغوية سواء كانت منطوقة أو مكتوبة، لأنّها هي التي تتيح ربط المطلق بالمقيّد، والإلهي بالإنسي، عن طريق فهم "علم الحروف" والذي يعبرّ في مستوى راقي عن الحضرة الإلهية، وفي مستوى داني عن الحضرة الإنسانية، فهو الجامع بين

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 59.

2- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 65-67.

3- المصدر نفسه، ص 67، 68.

4- المصدر نفسه، ص 66.

الحضرتين، وهو ما يشير إليه ابن عربي في "الفتوحات" بقوله: "الوجود مطلقاً من غير تقييد يتضمن المكلف وهو الحق تعالى، والمكلفين وهم العالم، والحروف جامعة لما ذكرناه"¹، وبذلك يتداخل الوحي الإلهي، أو النص المقدس مع النص الوجودي المنظور في عالم الشهادة، لذلك فالقرآن حسب غينون ليس المعبر عن اللغة العادية للإنسان أو اللسان البشري فحسب وإنما له "نموذجه الأعلى الأزكى المسطور في اللوح المحفوظ، المنشور من السماوات إلى الأرض مثل سلم يعقوب، أي عبر كل مراتب الوجود الكلي"².

إنّ الرّمزيّة عند غينون تفتح كل أبعاد التأويل، وهي أداة يمكن اعتبارها من جانبيين: الجانب الإنساني والجانب الإلهي، فمن حيث الاعتبار الأول تضع المطلق بكل حمولته المعرفية والوجودية أمام إمكانيات الفهم والتحليل والتأويل الإنساني، فهي وسيلة لا غنى عنها للوصول إلى التحقق بالمعرفة، إنّها القاعدة أو الأساس أو المنطلق، وتبعاً للمثال الذي استدللّ به غينون من "نص فيدي" فإنّ: هذه الأشكال كالحصان الذي يمكن السفر دون ركوبه والقدرة على الوصول إلى الهدف لكن بمشقة وتعب، لذلك فمن الخطأ رفض استعماله بحجة الاعتماد على النفس ورفض المساعدة، نفس المثال ينطبق على الرافضين للرّمزيّة³.

أما من حيث الاعتبار الثاني فإنّ الرّمزيّة في أرقى جوانبها (الجانب الإلهي) مطلوبة أيضاً، وهي هنا مصدرها الإرادة الإلهية فكل تجلٍ من التجليات يعتبر رمز إلهي، فطبيعة الموجودات أو الكائنات التي هي تجليات أساسها رمزي فهي مظهر للإرادة الإلهية، أو شكل خارجي لها؛ بينما هي باطنية في حقيقتها الخالصة. فهناك تناسب واقع بين قوانين الطبيعة سواء كانت نفسية ترتبط بالإنسان أو فيزيائية، إلّا وهي مظهر للرمز أو "إرادة الإله"⁴.

تجدد الإشارة إلى أن الرّمزية عند فرويد تتغيّر من شخص لآخر وما هي سوى أوهام بشرية، أما جونغ فقد قال باللاشعور الجمعي وأرجع أصل الرموز ومحركاتها الزائفة بين المرضى إلى ذلك اللاشعور، أي أنّ الخلط حصل بين الجانبين فوق الشعوري وتحت الشعوري، وأرجاع كافة الأمراض النفسية والعصابية إلى الجانب الثاني والصاق الرّمزية به، وهذا خطأ في اعتقاد غينون لكون الرّمزية تابعة للجانب الأول، هنا تظهر الروحانية المنكوسة، فما هي سوى نتيجة لمحاكاة الجانب الأدنى للجانب الأعلى بسبب علاقته مع المؤثرات النفسية

1- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص86.

2- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر نفسه، ص81.

3- روني غينون، رموز العلم المقدس، مصدر سابق، ص15.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لذلك لا يمكن نكران خطر ما يسمى "التحليل النفسي"، حيث ساهم في قلب التراث على مرحلتين: الأولى الهجوم عليه تحت غطاء تفسيره، والثانية تحريف مفهومه، فالتحليل النفسي في البداية كما قدمه فرويد كان أقل ضررا لانحصاره في التصور المادي، ثم تجاوزه مع أتباعه خاصة جونج الذي قلب الرمزية¹.

4-2- الروحانية الكاركتورية وقلب العقائد الدينية

عندما أعلن غينون أنّ هناك روحانية مقلوبة في الغرب وروحانية صحيحة في الشرق لم يكن يقصد مهاجمة الغرب فقط، وإنما كان يريد إثبات أنّ الشرق هو المكان الوحيد المتبقي الذي ينبغي أن نتلمّس فيه حقيقة الروحانية وحده الشرق يملك المخزون التراثي ما دام وحده قد حافظ على المراكز الروحية، وبالتالي لو زال الجانب الروحي في الغرب لما نتج عن ذلك زوال الروحانية ككل، لأنّ الروحانية خالدة أبداً، وهذا ما دعاه لاختتام محاضراته "الميتافيزيقا الشرقية" بالتأكيد أن دعوى الدفاع عن الغرب وحمايته لا مبرر لها، لأنّ الغرب في حاجة لمراجعة نفسه بل وحماية نفسه من نفسه².

من هنا يكفي نقد الروحانية الزائفة كي يتمّ إنقاذ الغرب، لأنّ ظلال الحضارة المادية لأعجز عن أن تؤثر على التراثيات الحقيقية والمستترة، لأنّ المعنى الحقيقي للروحانية يجد حضوره في التوافق الحاصل بين العقائد التي عمّت الشرق والغرب معاً، ولا يصحّ إلتماسه في عقيدة دون أخرى، رغم أنّه في الفترة الزمنية المعاصرة انحصر حضوره في الشرق دون الغرب، وهكذا فلن يمكن غينون من مواجهة التّعقيم المستمر الذي ابتليت به الحضارة المعاصرة بادر إلى الكشف عما يسميه "الروحانية المعكوسة"، أو "المحاكاة الكبرى الزائفة"³.

ويحدد غينون مفهوم الروحانية الزائفة بقوله: "الروحانية المعكوسة ما هي إلا روحانية مزوّرة بل هي مزوّرة إلى أقصى حدّ يمكن تصوّره، غير أنّه يمكن الكلام على الروحانية المزوّرة في جميع الحالات التي مثلاً يعتبر فيها روحاني ما هو نفساني، حتى لو لم يصل الخطأ إلى ذلك التّكيس الشّامل، ولهذا فلإفصاح عن هذا المفهوم تكون عبارة روحانية معكوسة هي الأليق في النّهاية بشرط الشّرح الدقيق لما ينبغي أن يفهم منها، فهذا هو في الواقع التجديد الروحاني أو الصّحوة الروحانية، التي يردّد البعض الإعلان عن قدومها بإلحاح وبدون وعي، أو أيضاً العهد الجديد الذي يجتهد بكل الوسائل لإدخال البشرية فيه"⁴.

1- روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص 48، 49.

2- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 30.

3- روني غينون هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 281.

4- المصدر نفسه، ص 281، 282.

بناء على الفقرة السابقة نلاحظ أنّ غينون قد تعاطى مع مفهوم "الروحانية الزائفة" بحذر، إذ تنوب عبارة "روحانية مزوّرة" عن عبارة "روحانية معكوسة" ولكن بحصر المعنى، فهي في هذه الحالة تدلّ على الخلط بين الجانبين النفساني والروحاني؛ أي تعبّر عن تنكيس لم يبلغ درجته القصوى، أمّا بمعناها الواسع فهي -أي الروحانية الزائفة- ترادف مفهوم "الصّحوة الروحية"، أو "العهد الجديد"، والذي يشير في العقائد الدّينية عادة إلى "البدعة" و"التّحريف" أو "التّزييف"، وبذلك ففهم "الروحانية الزائفة" عند غينون هو فنّ الكشف عن كل قلب وتنكيس وتزييف.

إنّ الروحانية المعكوسة تراهن إذن على القلب والتّزييف، والانطلاق في فهم العقائد الدّينية من أسفل لا من أعلى مراهنه على ما هو أدنى، مغايرة بذلك لما تواترت عليه العقائد الصّحيحة (الانطلاق من أعلى أو من المبادئ) ممّا جرّأها على التّصرف بسياق الأحداث الزّمني، وخولت بالتالي لنفسها التّصرف في التّراث الرّوحي الصّحيح الذي لم يطل الشكّ صفته الإلهية. لذلك يركّز غينون في بيان آرائه حول التّراث على التّمييز بين الأصل والدّخيل مع رصد التّحوّلات والظروف، فالتّحريف عادة لا يقع إلّا حين يتمّ "استغلال عناصر تراثية أصيلة في أصلها لكنّها حرّفت عن معناها الحقيقي وجُعلت على هذا النحو في خدمة الباطل، وهذا التّحريف ما هو إجمالاً إلّا سيرٌ نحو التّنكيس التام الذي ينبغي أن تتميّز به عكسية التّراث"¹، فكل روحانية ستكون على ما هي عليه لدى انبثاقها من المصدر الإلهي، ثمّ يصيبها التّعقيم بعد ذلك فلا تبقى إلّا بعض العناصر الظّاهرة والتي يجري تحريفها بعد ذلك لانقطاعها عن المركز، وبذلك يظلّ الإنسان في بحثه عن الحقيقة نظراً للعجز عن الاستدلال مع تحوّل ظروف الزّمان والمكان، لأنّ الجانب الرّوحي للعقائد الدّينية والشّعائر تكون في آخر المراحل موجودة في مركز روحي توارى عن الأفهام، وتتمّ بعد ذلك قولبة أفكار خاطئة باستعمال العناصر التّراثية الحقيقية، فيتّم ضم ما هو صحيح إلى ظواهر متنوعة قد تكون طبيعية أو نفسية؛ في أطر فكرية تعكس في مجموعها معارف محرفة، وأخرى كانت عبارة عن معارف هامشية في التّراثيات الأصلية.

لقد ركّز غينون على ما يمكن تسميته بالأساس الذي تعتمد عليه العقائد الصّحيحة (الروحانية الخالصة) والعقائد الزائفة (الروحانية المعكوسة)، فالأولى تقوم على التّوليف "Synthèse"، والثانية تقوم على التّلفيق "Syncretisme"، فإذا كان التّوليف "يقع جوهرياً في الدّاخل أي أنّه يتمثّل بالمعنى الحصري في النّظر إلى الأشياء في وحدة نفس مبدئها، ورؤية كيفية تفرّعها منه وارتباطها به، وبالتالي توحيدها أو بالأحرى الوعي

1- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 283.

بوحدتها الحقيقية بمقتضى رابطة داخلية تماماً ملازمة لما هو أكثر عمقا في داخل صميم طبيعتها¹، أي أنّ التّوليف يدور حول الأبعاد الباطنية والمركزية، حول وحدة المبادئ، كاشفا عن الوشائج التي تربط العقائد بمبدئها، ومفسرا في نفس الوقت طريقة تفرّعها عنه، فهو يكشف عن التماهي الدّاحلي بين المبادئ الميتافيزيقية والتّراثيات الأصلية المنبثقة، أي كيف تتفرّع الأخيرة عن الأولى ثمّ كيف ترتدّ إليها في النهاية؛ لتشكّل وحدة كاملة مصمّمة لا وجود لثغرات أو تناقضات فيها، إنّما تشبه علاقة منطقية تجريدية عالية بين الكلّ والأجزاء لا يمكن لمسها مطلقا.

فإنّ التّلفيق هو مجردّ "تجميع خارجي لعناصر يتفاوت تباينها زيادة أو نقصا، وهي بالنظر إليها بهذه الكيفية لا يمكن أن تتوحد حقيقة، فما هو في الحاصل سوى نوع من الالتقائية بكل ما تشمل عليه دائما من تجزئه وانعدام للانسجام فهو عمل خارجي وسطحي محض"²، فقاعدة التّلفيق بالذات تفترض إحضار رؤية شاذة غريبة وصيغ معرفية جاهزة، والبحث عن مبادئ لها، وتعبئتها مع رؤية أصلية؛ بالرغم من كونها تركيبات خاطئة ومفارقات نظمية، فاستلهاهم عنصر من خارج الحالات التي يوجد فيها عادة ومحاولة حشره ضمن حالة جديدة مختلفة كلياً يفقده الانسجام مع الحالة الجديدة، إنّ الأمر شبيهه بخلط زمرة دموية مع أخرى في جسد شخص ما، فالحاصل أنّها لا تنسجم أبداً وتعمل عملها بل تتراص وتصير للفساد والتكتّل الشاذ، وربما هذا المثال البيولوجي هو الأقرب والأقدر على شرح آلية عمل العقائد الزائفة.

هذا التّمييز الصّارم بين "التّوليف" والتّلفيق" هو الرّكيزة الأساسية التي أسّس عليها غينون نقده للعقائد الزائفة صحيح أنّ هناك ملة أصلية أولى واحدة تتفرّع عنها بقيّة الملل لتتوافق مع ظروف الزمان والمكان، ومع طبائع البشر المختلفة من حضارة إلى أخرى، وهذا أمر مشروع تماماً، إلا أنّ استعارة بعض العناصر التّراثية الأصلية في شكل خارجي دون علم بوحدتها المبدئية تلفيق غير مشروع³.

لذلك يرفض غينون ما يقوم به المعاصرون من دعاة الرّوحنة والعلوم الخفية، ويعتقد بخطأ الجمع بين شتات من العناصر التّراثية وتلفيقها دون العودة إلى أسسها ومبادئها، وذلك لانعدام الوحدة والثبات والانسجام بين تلك العناصر، ألا يجوز لغينون بعد ذلك أن يستنتج سمات التّلفيق؟. هنا ينبغي التّركيز مرة أخرى على "الوحدة الأصلية" التي هي مبدأ كل شيء عقيدة ومعرفة، وليس العناصر المشتتة التي تجمع تحت

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص52.

2- المصدر نفسه، ص52.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مسمى "عقيدة حديثة" وعليه من سمات التلفيق: السطحية، وانعدام الوحدة، وتشتت النظر لكثرة المظاهر والضيق في الأشكال الخارجية عدم الوعي بالحقيقة المبدئية والعجز عن التواصل والتعبير، بينما التوليف عكس ذلك تماما حيث يقوم على الوحدة رغم كثرة المظاهر، فهو يتيح الوعي بالحقيقة المبدئية التي تقع وراء الأشكال والتمييز بينها دون خلط محتمل¹.

وعليه تتجلى الأهمية المركزية "للوحدة" والتي تضمن استمرار تناقل الأشكال التراثية المتعددة والمتنوعة المنطلقة من الوحدة والمرتبطة بها على الدوام، فتلك الأشكال رغم كثرتها تشترك في العمق أو "الوحدة"، التي هي جميعها ولا أحد منها في نفس الوقت، إنها تشملها كلها، وتنسقها مع بعضها، دون أن تتماهى بأي منها، أو تحتزل في أحدها، فالعلاقة ثابتة بين الوحدة وعناصرها العديدة، وفي ظل تلك الوحدة يصبح لزاما على كافة الأشكال التراثية أن ترجع إلى نقطة مركزية، هذه النقطة هي مركز إشعاع النظام العقائدي والمعرفي الذي يشكل فيه الأعلى نقطة إرجاع (رجوع الأدنى لأصله الأعلى دوماً).

إنّ الأشكال التراثية تتحرك وتبدل؛ بينما الوحدة تبقى ثابتة على الدوام، ليس لزاما إذن جمع عناصر مشتتة ومحاولة اعتمادها كمركز أو قطب تدور حوله الأشكال الجديدة، فمن غير الممكن أن تمتلك بهذه الطريقة سلطة العقيدة والمعرفة الأصليين، وهنا يطرح السؤال عن مدى إمكانية الانتقال من شكل إلى آخر ومدى صوابية الأمر؟. إذا تعلق الأمر بالأشكال المرتبطة بالوحدة المبدئية يجب غينون: "لا مانع للمرور من شكل إلى آخر بشرط المعرفة الحقيقية للتكافؤ، ولا يمكن القيام بهذا إلا بالانطلاق من مبدئها المشترك، وبهذه الكيفية لا يكون أي وجود للتلفيق"²، وقيمة التناسب هنا كامنة في الرجوع إلى نظام أعلى من الكون والإنسان، أي الرجوع إلى ما هو ميتافيزيقي إلهي.

إنّ سبب حظر الخلط بين مختلف الأشكال التراثية عقائدي بالدرجة الأولى، فحسب العقيدة الهندوسية هناك موقعين يكون فيهما الفرد خارج الطبقات الاجتماعية الأربعة، فالموقع الأول تحت تلك الطبقات "أفارنا" أي لا ينتمي إلى أي طبقة، بينما الموقع الثاني فوق الطبقات "أتيفارنا"، أي وراء الطبقات وأعلى منها، فتواجد الفرد في الموقع الأول يعني أنه بلا "دين" مثلما هو حاصل بكثرة في المجتمعات المعاصرة، وخارج المركز، وإرادته في القيام بشعائر مستلة من عدة أشكال تراثية واعتمادها كوسيلة للتحقق الروحي مجرد تلفيق وفعل خاطئ، أما تواجد الفرد في الموقع الثاني فيعني أنه أدرك وحدة الأشكال التراثية لتحقيقه بالمقام المتعالي "المركز"، ورغم إدراكه

1- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، المصدر السابق، ص53.

2- المصدر نفسه، ص53.

الفصل الثالث: نقد العقل الغربي والمنظومة المعرفية المعاصرة من وجهة نظر تراثية وتحليل الأزمة الروحية

لنلك الوحدة إلا أنه ملزم بإتباع شعائر شكل تراثي؛ معيّن مع فهمه المستمر لبقية الأشكال، ففعله هنا توليفي¹. هكذا تتجلى لنا كيفية تشكل المدارس الروحية الزائفة، فهذه الأخيرة اقتبست بعض العناصر الروحية لعلوم الأوائل مثل الفيثاغوريين والهرامسة، وفصلتها عن مبدئها، مع إدخال تعديلات عليها، إلى جانب إنزال المفاهيم من مقامها الميتافيزيقي، ووضعها أمام أخطار الفهم والإدراك العاديين.

لذلك إنّ عكسية التّراث الروحي أو الرّوحانية الزّائفة لا تظهر مكتملة في بادئ الأمر، وإتّما تمر بمراحل إلى غاية بلوغها أقصى درجات الرّيف والانحراف، فالعقائد الحديثة والمعاصرة المضادة للتّراث الروحي، أو الزّائفة، والتي يسميها غينون "ضدية التّراث"، هي مرحلة أولى لعكسية التّراث².

تأسيساً على ما سبق فإنّ التّربية الروحية الصادرة عن العقائد الزّائفة والمخرّفة أو الملفقة تكون هي الأخرى مقلوبة أو معكوسة، لذلك يمكن التّمييز بين التّربية الروحية وضدية التربية الروحية على النحو التّالي:

عكسية التربية الروحية	التربية الروحية
-تخلط بين التّفسي والرّوحي	-عدم الخلط بين التّفسي والرّوحي
-قلب التّراتب وإنزال الأعلى إلى الأسفل	-المحافظة على التّراث الوجودي والمعرفي
-درجات	-درجات
-غلبة المظهر الشّرّي	-غلبة المظهر الخيري
-تنكيس الرّمزيّة	-الرّمزيّة
-الضياع في الظلام الأسفل	-الفناء في الوحدة المبدئية
-هيمنة الكم	-هيمنة الكيف
-طابع ميكانيكي	-طابع روحي

الشّكل (5): الفرق بين التّربية الروحية وعكسية التّربية الروحية³.

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 39، 40.

2- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 53.

3- أنظر، روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 183-186.

فالجداول أعلاه يوضح الفارق الدقيق بين تربية نابعة من الرّوحانية الخالصة وتربية نابعة من الرّوحانية المعكوسة الأولى أساسها العقل القدسي بينما الثانية أساسها العقل الإنساني المحدود، فهذه الأخيرة لا تصل بالإنسان إلى الحقيقة بل تجعله يتدع بدعاً في مجال أعلى من فرديته، وهذا ما لا يحقّ له بحكم انعدام الضّابطة (النّص أو الوحي).

إنّ "عكسية التّراث الروحي" عند غينون هي آخر مرحلة تسبق نهاية العالم، وهي واقعة لا محالة وربما الزّمن المعاصر الأقرب لتحقيق هذه التّهاية، والمرحلة التي تهيمن فيها يسميها غينون "بعهد الدّجال"، وهو مصطلح ديني بحت والدّجال قد يكون شخص أو جماعة معيّنة، فمهما كانت صفته إلاّ أنّه الجامع لكافة قدرات عكسية التّربية الرّوحية؛ لانجاز وإنجاح الهيمنة المقلوبة أو المعكوسة للتّراث الرّوحي، وبالتالي فدور الدّجال -حسبه- يتجسّد في ما يسمى "المحاكاة الكبرى الزائفة" أو "التشبيه الكاريكاتوري" لكل روحانية حقيقية، والأكثر من كل هذا أنّه يعيد التّربية بعد هيمنة المساواتية طويلاً؛ إلاّ أنّ هذه التّربية مقلوبة هي الأخرى، حيث يهيمن الأفراد الذين هم أدنى من جميع الطّبقات الاجتماعية والفاقدون للاتزان الباطني¹. ومع كل هذا الخلط المنتظر والانحراف الشّديد، إلاّ أنّ الأمر طبيعي بالنسبة لغيلنون لأنّه تبشير بقرب العهد الدّهبي للدّورة القادمة². عموماً لم يخرج غينون في نقده للعقائد الحديثة عن ما أقرته العقائد الدّينية، وحتى وإن كان تركيزه على الجوانب الإبتيمولوجية بتذكيره ضرورة عدم الخلط بين المجالين النّفساني والرّوحاني، وحصر هذا الخلط في عقيدة المسيح الدجال.

4-3- الرد على بعض المِلل والنحل

تناول غينون أساليب قلب الرّوحانية في الفترة المعاصرة، مؤكّداً أنّه في كل عصر من العصور وعند نهاية دورة زمنية معيّنة مثل نهاية دورة الكالي يوغا في الزّمن الرّاهن تتفشى العقائد الزائفة، فمن الضروري إذن نقدها وكشف أخطائها، ليس لأجل النّقد والهدم فحسب، ولكن ربما لسببين آخرين أحدهما يبدو موضوعياً؛ ألا وهو التّخفيف من شدّة السّقوط الحتمي المتوقّع في نهاية الدّورة الزّمنية، والمساعدة على سلاسة الانتقال إلى دورة زمنية جديدة (عصر ذهبي يلوح في الأفق)، والآخر ذاتياً كما يبدو والذي يتجلى في التّحذير من إضاعة الوقت في إتباعها والضّياع في سراديبها، خاصة وأنّه انظّم إلى أغلبها وكشف في النّهاية زيفها، فلا ضرورة في إتباع طريق خاطئ منذ البداية.

1- روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص 284-286.

2- المصدر نفسه، ص 287.

لقد بقي التراث الرّوحي أو الرّوحانية الحقيقية دينية كانت أو ميتافيزيقية موجودة في الشّرق والغرب هذه الرّوحانية التي ما إن أفلت الفترة القروسطية إلّا وبدأت تنقسم وتنحرف، لتستحيل في الفترة المعاصرة إلى زيف بفعل أفنعة سميكة حجبت ما هو حقيقي، فلم تستطيع جميع المذاهب المحدثّة والمبتدعة رفع تلك الحجب، وكل ما فعلته هو تزييف وتحريف ما تبقى من عقائد حقيقية، ومن هذه العقائد ما يلي:

أ- الأرواحية (عقيدة الروح) وبطلان الإثبات العلمي للخلود

أول ظهور للرّوحانية الحديثة كان سنة (1847) في أمريكا، حيث تمّ تفسير ظواهر طبيعية، أصوات وتحرك أشياء دون سبب واضح... إلخ، على أنّه اتصال بالموتى بواسطة وسائل مادية، بمعنى أنّها تقوم بالدرجة الأولى على توصيف الأشياء التي تحدث في الواقع والمتصلة بالمادة اتصالاً وثيقاً، والتي لا تجد تفسير واضح لها ثمّ انتشرت هذه العقيدة في بقية العالم¹.

تقوم "الرّوحانية الحديثة" على الاعتراف بإمكانية التّواصل مع الموتى، وهذا التّواصل ليس مجرد احتمال في نظر المؤمنين بهذه العقيدة بل حقيقة، فعن طريق الإيمان الرّاسخ بحقيقة التّواصل مع الموتى يكون الإنسان فعلاً روحانياً وما ذلك التّواصل سوى استحالة محضّة وبسيطة للغاية، والسؤال المطروح هنا: كيف نشأ هذا الاتصال؟ هل تمّ عن طريق المادة أم العقل أم الحدس أم الإلهام؟، الجواب بسيط: طبعاً عن طريق المادة لا غير أي أنّ الأرواح تعمل على المادة، إنّها تنتج ظواهر فيزيائية مثل الأجسام المتحركة أو الطّرق أو الضّوضاء، وهذا العمل على المادة لا يتمّ مباشرة ولكن من خلال كائن بشري يمتلك ملكات خاصة، والذي يسبّب هذا الدّور الوسيط يسمى "الوسط" وطبيعته في العادة فيزيولوجية أو فسيولوجية، أي أنّ هناك وسيط بين العقل والرّوح ووجود الوسيط شرط لا غنى عنه لإنتاج الظواهر عند الرّوحانيين².

ويمكن القول بعد تحليل مفهوم ومنشأ "الرّوحانية الحديثة"، أنّها جاءت كرد فعل على المادية التي انتشرت في الغرب المعاصر، وأقصت الجانب الرّوحي، وتركت الإنسان متعطّش له، ورغم نبل الغاية كما يشير غينون فإنّ الوسيلة خسيصة، بمعنى أنّ: محاربة المادية بواسطة العلم المادي طريقة خاطئة وأسلوب غير ناجع بل

1- عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة وخطؤها، المعرفة، ج3، يوليو 1931، السنة الأولى، مطبعة المعاهد، مصر ص355.

2- René Guénon, l'erreur spirite, editions anti nom, 1977, PP7, 17.

وهم من الأوهام الغربية باعتبار الوسائل لا قيمة لها إلا في مجالها الخاص فإن هي تجاوزت ذلك المجال عدمت قيمتها¹.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإيمان بإمكانية التّواصل مع الموتى: ظواهر الأموات، وظواهر ما وراء القبر ووجود العالم الخفي، والأرواح التي تسكن العالم، موجودة منذ القدم، وفي كل العصور في الهند ومصر واليونان، وكانت هذه الدّراسات امتيازاً لعدد صغير من العلماء والعارفين².

إنّ تلك الظّواهر ليست بالجديدة، بل وجدت منذ آلاف السنين، وخطأ الغربيين المعاصرين راجع بالدّرجة الأولى إلى تقدّم تفسيرات خاطئة، وخطأ التّفكير ناجم عن الجهل بالإنسان وقدراته، فالقوى التي تولّد تلك الظّواهر ليست عقلية ولا روحية، فهي لا تمثل الجزء الخالد من الكائن، بل هي نفسية فقط وتستمد مظهر الحس من جلسات الاستحضار، من خلال الأشخاص الذين تظهر بينهم، فهي بالتّالي تتطابق مع ما يجول في خواطهم وأذهانهم³.

يشير غينون إلى أنّ الظّواهر التي تحدث في جلسات الاستحضار عادة ما ينسبها الرّوحانيون إلى "الأرواح" بينما هي في الواقع "قوى هائمة" أو "لطيفة"، وهي ذات طبيعة نفسية وألطف من قوى العالم الجسمي والتّفسي فهي تشمل جميع القوى المؤثرة في الوسط الكوني، من غير أن تدخل في تركيب أي كائن معيّن، وقد تخصّ كائنات حسية سبق وأن وجدت، وهذه القوى يمكن أن تستغلّ من طرف الأشخاص الذين يعرفون قوانينها ويتصرفون فيها، وهذا التّصرف قد يكون من طرف كائنات تنتسب إلى نفس العالم اللطيف (النفسي) كالجن، أو أناس لديهم قدرات تطابق ذلك العالم وتؤهلهم للتأثير فيه، فهم يتصرفون في هذه القوى بإرادتهم ويلبسونها جزء من شخصيتهم، وهنا لا يوجد أي خطر على الشّخص الذي يتصرّف في تلك القوى لأنّه يدرك تماماً كنهها، غير أنّ الأمر مختلف حينما يقوم أشخاص بمحاولة جذب وتديير تلك القوى مع الجهل بقوانينها، وهذا ما يحدث مع ما يسمى "الوسطاء"، فهم لا يعيرونها شخصية ظاهرة كما يفعل سابقوهم ممن لهم دراية بقوانينها كالجن والعارفون بعالمها⁴، وهنا يظهر خطأ الرّوحانية الحديثة في خلطها بين ثلاثة مستويات وهي: الرّوحي، والتّفسي، والجسمي فينسبون تلك الظّواهر إلى الرّوح بدلا من نسبها إلى النفس، لأنّها في الواقع أقرب إلى العالم الحسيّ ولا تصلح أساساً لأي عقيدة دينية جديدة، بل من الخطأ رفعها إلى مستوى العقيدة

1- عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة رد على رد، المعرفة، ج5، السنة الأولى، سبتمبر 1931، مطبعة المعاهد، ص593.

2- leon denis, christianisme et spiritisme, nouvelle edition conforme a l'edttion, 1920, P71.

3- عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة رد على رد، المرجع نفسه، ص595، ص596.

4- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص141، ص142.

والوحي "وبما أنه لا يوجد شيء روحي في كل هذه الأشياء أكثر من تلك التي لها اتصال بالحياة الأرضية فلا ضرورة للقول أنه يمكن المقارنة بينها وبين الأشياء الأخرى التي تختلف في طبقتها كوحي الأنبياء عليهم السلام أو التي في طبقة أقل ارتفاعاً كالقدرة الخاصة للأولياء رضي الله عنهم، وهي التي تنبعث في مبدئها من العالم الروحي"¹، فالخلط بين الروحي والنفسي زادت حدته من خلال الممارسات الخاطئة لدعاة "الروحانية" و"العلوم الخفية"، وهي ممارسات غلب عليها الجهل بحقيقة كلا من الروح والنفس، فحتى وإن ادّعت "الروحانية" أنّها عقيدة جديدة ذات أصول قديمة وعريقة؛ إلا أنّها تبقى بعيدة كل البعد عن الوحي والذي يعلو على ما هو نفسي؛ بل وحتى على ما هو روحي، لصدوره مباشرة عن المبدأ المتعالي على كل العوارض والاختلافات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كلمة "الروح" لا تحمل معنى واحد عند "الروحانيين" بل تتشعب الآراء حولها حيث يراها البعض مبدأ للحياة المادية العضوية (الروح الحيوية)، بينما يراها البعض الآخر مبدأ الذكاء (الروح الفكرية) ويعتقد آخرون أنّها مبدأ لفرديتنا بعد الموت (الروح الروحية)، وبينما المعنى الأول والثاني للروح يكون مشتركا بين الكائنات العضوية مرة وبين الحيوان والإنسان مرة أخرى؛ فإنّ المعنى الثالث يخص الإنسان وحده². بالرغم من اختلاف معنى الروح، إلا أنه وفقا للروحانية؛ فإنه لا شيء يتغيّر بسبب الموت باستثناء اختفاء الجسم أو انفصاله عن العنصرين الآخرين، بمعنى أنّ الميت يختلف عن الحي في أن يكون لديه عنصر واحد أقل وهو الجسم³، هذا الأخير ليس وعاءاً للروح كما يتخيّل البعض، ففي نظر غينون الروح لا يمكن أن يحصر باعتباره مبدأ جميع أحوال الكائن في جميع مراتب ظهوره، فكل مظاهر الكائن بما فيها الجسم موجودة في الروح وليس العكس⁴.

وبالرغم من اختلاف النظريات الروحية من مدرسة إلى أخرى حول بعض المفاهيم، إلا أنّ ما يجمعها هو فرضية التواصل مع الموتى، وتجليهم عن طريق أمر حساس، وربما البحث عن الخلافات بينها هو المدخل فعلا للشك الحاد في قيمة ما يسمى بالكشف الروحاني كما يرى غينون⁵.

إنّ الروحاني الحديثة ظهرت في بيئة غير ملائمة (مادية)، فرغم كون تلك الأفكار التي تقوم عليها قد وجدت من قبل في شتى العقائد؛ إلا أنّها لم تفسّر بالطريقة الخاطئة أبداً إلا في الفترة المعاصرة، تلك التفسيرات

1- روني غينون، الروحانية الحديثة وخطؤها، المصدر السابق، ص 358، 359.

2- Allan kardec, le livre des esprit, union spirite fraçaaise et francophone, 1860, P2, 3.

3- René Guénon, l'erreur spirite, P12.

4- روني غينون، التربية والتحقق الروحي وتصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 167.

5- René Guénon, l'erreur spirite, P125.

القائمة على ما يسمى المنهج العلمي ومنجزات علم النفس التجريبي مثل: التنويم المغناطيسي والإيحاء وغيرها لذلك فإنّ من أبرز أخطاء هذه العقيدة وأضرارها ما يلي:

أولا: الاضطرابات النفسانية نتيجة تأثيرات الأرواح اللطيفة.

ثانيا: الوحدة والعزلة، وانفصام الشخصية أو الشخصيات المتعددة نتيجة جهل المرید بطبيعته الحقيقية¹.

فالروحانية كعقيدة تعبر عن الجهل: أولا بطبيعة الكائن وأحواله في مراتب الوجود، وثانيا بالنفس وكيفية اتصالها بالبدن، وعملها واتساعها للأحد الذي يجعلها تقترب من الجسد حيناً وتبتعد عنه حيناً آخر دونما انفصال عنه وأخيراً جهل بحقيقة التواصل مع العوالم غير المادية، وحقيقة "الموت" وحتى "البعث"، هذه العقائد التي توجد في أوضح صورها في العقائد الدينية، وهذا الجهل يجعل من الإنسان الذي يخوض في تلك المجالات عرضة للأمراض النفسية والعصبية (كالجنون والهذيان... إلخ)، لذلك دعا غينون إلى تجنب تلك الممارسات والجلسات لغير المتمرسين، والحل للخروج من هذه الدوامة إنما يكون بالعودة إلى العلوم التراثية التي تقدّم في هذا الموضوع الأساسي المتين.

لقد حاول غينون مواجهة الموقف "الأرواحي" المعاصر القائم على مفاهيم خاطئة وتفسيرات قاصرة عن "الروح والخلود، والبقاء"، والتي تستند في الغالب إلى المنهج العلمي والتجارب في إثبات حججها، ومن أجل نفي آراء هؤلاء انطلق غينون من مقدمات منطقية للخروج بحلّ للإشكالية، وذلك على النحو التالي:

وجدت إشكالية الخلود منذ القدم، فقد ذهب الشرقيون للاعتقاد أنّ هناك مجموعة أو سلسلة من العوالم (حالات الوجود)، والخلود ما وراء كل العوالم، أي وراء كل الحالات المشروطة (خارج الزمن والمكان)، أي أنّه امتداد للحياة في ظروف متغيرة ومنقولة شبيهه بظروف الوجود الأرضي، والشّيء الخالد هو ما يسمى "الشخصية المتفوقة" لذلك فالخلود حقيقة ميتافيزيقية بحتة لا ضرورة للبرهنة المادية عليها، وفي مقابل هذه النظرة الشرقية ظهرت النظرة الغربية المعاصرة والقاصرة والتي ترى أن هناك عالين مترابطين ومتناظرين ومتوازين لذلك فالخلود نهاية الوجود الأرضي (نصف الكون)، أي أنّ الخلود لا يبلغه إلاّ في العالم الآخر، وهو لا يقع خارج الزمن، وما يخلد هو الفردية البشرية فهذا السّجال بين الرؤية التراثية والرؤية الغربية المعاصرة الذي طرحه غينون انتهى به أخيراً إلى حلّ لإشكالية الخلود عندما قرر أنّ الحجج الغربية المقدمة للإشكالية تكشف عن إفلاس العقل الغربي والأرواحية، بحيث لا يمكن الاعتماد على التجربة لإثبات الخلود والروح، لأنّ موت الكائن لا يعني أنّه سيستمر بالوجود بصفة غير محددة في نفس الظروف، والظواهر لا تستمر بنفس الوتيرة في زمن

1- عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة وخطوطها، مصدر سابق، ص 358.

ومكان آخر، وللإفلات من هذه الاعتراضات صرف بعض الأرواحيون النَّظَر عن إثبات الخلود واتجهوا إلى إثبات البقاء تجريبياً، والواقع، كما أنه لا يمكن إثبات الخلود تجريبياً كما يرى برغسون فإنَّ البقاء هو الآخر محدد إذا ما أردنا التَّحريب ولا يعطي تعيّن حقيقي، والبقاء في النِّهاية يعني حياة مستمرة في ظل شروط حد قريبة من الظُّروف الأرضية مما يعني جهلهم بالانتقال واستيعاب الحياة المستقلة والدائمة في النظام الكلي، فالبقاء انعكاساً للأفكار الأرضية والتَّخيل والأسطورة¹.

ب- الثيوصوفيا وزيف عقيدة التطور الروحي

يرجع غينون "التيوصوفيا" كجمعية أو حركة إلى زمن قريب أي إلى بدايات القرن 19م، فقد اشتهرت بفضل هيلينا بتروفنا بلافاتسكي* (1831-1891) H. P. Blavtsky مؤسسة "الجمعية التيوصوفية" والتي كان لها تأثير كبير في الغرب وحتى الشرق حينما أشعلت جذوة الاهتمام بما يسمى "التيوصوفيا" عن طريق كتاباتها وتحليلاتها الكثيرة لمختلف المعارف التي تؤلف ذلك المذهب وما قدمته من محاولات تجديدية وتوفيقية وباختصار ارتبط اسم الثيوصوفيا في الفترة المعاصرة باسم هيلينا بلافاتسكي.

عرفت الثيوصوفيا منذ أزمنة قديمة، بل تعتبر القاسم المشترك بين المذاهب المتنوعة التي تقوم على مجموعة من المبادئ والميول والسّمات نفسها، مثل الاستلهام من الدّين، والميثولوجيا، ولكن المنظمة التي تسمى في الفترة المعاصرة "الجمعية التيوصوفية" لا ترتبط -حسب غينون- بأي مذهب من تلك المذاهب ولا تمت بأي صلة معها أو مع مؤسسيتها حتى وإن كانت بلافاتسكي على اطلاع واسع على تلك الأعمال²، يؤكّد غينون ذلك بقوله: "إنّ المذاهب الحديثة في الواقع، والتي اعتنقها المجتمع الثيوصوفي، تختلف اختلافا شديداً من كل النواحي تقريباً عن المذاهب التي ينطبق عليها اسم "التيوصوفيا" بشكل مشروع، بحيث لا يمكن الخلط بينها وبين بعضها البعض، إلّا بسوء النّية أو الجهل، سوء النّية بين قادة الجمعية والجهل بين معظم الذين

1- René Guénon, l'erreur spirite, PP149, 158.

* هيلينا بتروفنا بلافاتسكي (1831-1891) هي سلسلة أسرة روسية من النبلاء، نشأت في روسيا وتمتعت منذ طفولتها بالذكاء والمهوبة والقدرة على تعلم اللغات والحس والمسيقي الموصف على جانب تصرفات غريبة مثل العنف والغضب مما وقف حائلاً دون تلقيها تعليماً جدياً رغم تلك المواهب والقدرات، قامت طوال حياتها بالسفر عبر أغلب بلدان العالم بحثاً عن المعرفة وتلقت العديد من العلوم خاصة الباطنية، بالأخوية البقاء وأصبحت رائدتها وقدمت الثيوصوفيا باعتبارها جوهرها لكل الأديان، من أهم كتبها: مفتاح الثيوصوفيا، العقيدة السرية (René Guénon, théosophisme histoire d'une pasudo rellgion, nouvelle lebrairie national, Paris, 1921, PP15- 11.

2-René Guénon, théosophisme histoire d'une pasudo rellgion, P5, 6.

يتبعونهم أيضاً، يجب القول بين بعض خصومهم، الذين يرتكبون الخطأ الفادح، غير المطلعين بما فيه الكفاية وهو أخذ تأكيداتهم على محمل الجد والاعتقاد على سبيل المثال، بأنها تمثل تقليداً شرقياً أصيلاً¹.

إذن يعتقد غينون بوجود معنيين للكلمة: المعنى الحقيقي أو القدم الذي يشير إلى مجموعة من المذاهب التي تتفق حول نقاط مشتركة وقواسم جامعة بينها، والمعنى الزائف الذي يرتبط "بالجمعية الثيوصوفية"، هذا الأخير الذي ينقده، وينقد مبادئه، ويفرض أن يمت بصلة إلى أي تراث أصيل سوي، ويراها مجرد خليط من أفكار زائفة ومتناقضة، فهو يحللها باعتبارها مذهباً زائفاً وشاذاً في الفترة المعاصرة، لا يخلوا من التناقضات الظاهرية وحتى الباطنية.

عموماً فإنّ الثيوصوفيا: فلسفة باطنية ظهرت أواخر القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية، هدفها الأساسي معرفة حقيقة الغيب والوجود الإنساني، بالاستعانة بمصادر متعددة ومتنوعة منها: الغنوصية الفلسفات الشرقية، والجانب الباطني في الديانات الكتابية، حيث تحاول الجمع بينا، وتلفيقها، لتظهر كخلاصة واحدة ومتكاملة النهاية².

وإذا كان هذا المفهوم هو الذي يقدمه الرافضون "لثيوصوفيا"، ويتفقون معه فهي تقوم على نظام ديني خاص يُقدّم باعتباره جوهر كل الأديان والحقيقة المطلقة، مستقى من مصادر متعددة ومتناقضة، فهو ليس سوى خليط مشوش من الأفلاطونية الجديدة والغنوصية والقبالة اليهودية، والهرطقة، والتصوف الظاهري³؛ فإنّ روادها ومن بينهم بلافاتسكي في كتابها "مفتاح الثيوصوفيا" ترى بأنها ليست دين ولا عقيدة العصر الجديد فالثيوصوفيا هي الحكمة الإلهية أو العلم الإلهي، وأصل الكلمة جاء من الفلاسفة الإسكندرانيين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم "محيي الحقيقة"، وعموماً جاء الاسم ثيوصوفيا في القرن الثالث الميلادي مع أمنيوس ساكاس وأتباعه الذين أسسوا نظام الثيوصوفيين الانتقائيين وهدف هذه الجمعية واضح وصريح: ألا وهو التوفيق بين جميع الأديان والمذاهب والملل والأمم في نظام أخلاقي مشترك يقوم على حقائق أبدية، من هنا كان شعار هذه الجمعية "لا دين يعلوا على الحقيقة"⁴.

1- René Guénon, théosophisme histoire d'un pseudo religion, P8.

2- مريم بنت ماجد بن أديب عثمان، الثيوصوفيا، دراسة لقضية الألوهة في الفكر الثيوصوفي الحديث، ط1، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 2015، ص37.

3- René Guénon, théosophisme histoire d'un pseudo religion, P101.

4- H.P.Blavasky, la clé de la théosophie, Traduction Française, 1994, P15, 17.

هذه عموماً أهم مميزات ومبادئ وأهداف "الجمعية الثيوصوفية" حسب رائدتها بلافاتسكي، ويمكننا الآن أن نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الثيوصوفيا والأرواحية، ثمّ الثيوصوفيا والدّين، أو بعبارة أخرى تحديد موقف الثيوصوفيا من الأرواحية والدّين.

فيما يتعلق بالأرواحية فإنّ الثيوصوفيا تدّعي الاختلاف عنها، حيث تشير بلافاتسكي أنّها لا تؤمن بالتفسير الذي يقدّمه الأرواحيون لظواهر معينة، بردها إلى أرواح "الموتى"، بل تؤكّد أنّ أرواح الموتى لا تعود أبداً إلى الأرض باستثناء حالات نادرة جداً، فما يُنتج هذه الظواهر ليس هو الأنا الفردية المعادة للتجسيد (الفردية الروحية الأبدية أو الخالدة)، الفردية الواعية للكائنات غير المستجدة يستحيل أن تتجسّم¹.

أمّا فيما يتعلّق بالدّين فإنّ الثيوصوفيا تزعم وجود فارق بين نوعين من الإيمان، الأول هو إيمان أعمى أو إيمان المرجعية، وهو موجود في المسيحية، ويقوم على تفسير وشهادة الرائيين المتواترة، والثاني هو إيمان الكشف الرّوحي وهو قائم على الشّهود المباشر (شهادة الرائيين)، وهو الذي تتأسّس عليه عقائد الثيوصوفيا، فالإيمان الأول هو المرض العقلي القائم على السّلطة، بينما الثاني الإيمان الحقيقي والاعتقاد المبني على المعرفة والحدس البشري².

يصرّح غينون في معرض ردّه على هذا الادّعاءات الباطلة أنّ الأرواحية أو الرّوحانية مثلها مثل الثيوصوفيا يشتركان في عدّة قواسم لا سبيل في إنكارها أبداً من بينها: معاداة المسيحية والهجوم عليها يقول: "لقد لاحظنا في السّابق موقف السيدة بلافاتسكي المعادي للمسيحية (المضاد للمسيحية) والذي تجاوزه موقفها المضاد لليهودية بحيث كانت ترجع سبب كل ما لا يعجبها في المسيحية إلى اليهودية"³، كما أنّ كلاهما يدعي الاستلهام من الحكمة الشّرقية والتراثيات الأصيلة العالمية، وادّعاء الفهم الصحيح للإنسان وملكاته وقدراته وجانبه الرّوحي بالإضافة إلى وجود تناقضات بين الأفراد المنتمين إلى التّيارين، هذه الفروقات التي إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على زيفها وبطلانها.

وإذا كان غينون قد رفض فكرة "المادية" التي فُسّرت بها التّفنن والظواهر الرّوحية في التّيار الأرواحي والاستدلال على ما بعد الموت بمنهج وضعي، فإنّه يرفض أيضاً فكرة "التّطور" التي تبنتها الثيوصوفيا، وهي فكرة قريبة من المادية والوضعية. تدّعي الثيوصوفيا أنّها ذات أصل شرقي بينما تقوم على نقطة مركزية وهي فكرة "التّطور"، والواقع أنّ هذه الفكرة غريبة تماماً عن الشّرقين كما يرى غينون، فهي فكرة حديثة جداً في الغرب

1- René Guénon, théosophisme histoire d'un pseudo religion, P40, 41.

2- Ibid, P232,234.

3- Ibid, P139.

تشكّل شكلا من أشكال التعقيد بسبب ما يسمى الاعتبارات العلمية، ولا تعود إلى ما هو أبعد من التصف الثاني من القرن الحادي والعشرون¹.

باختصار إنّ التيارات المعاصرة التي ظهرت في الغرب مثل الثيوصوفيا والأرواحية كانت قائمة على المادية والوضعية، وحاولت أن تقدّم رؤية جديدة للعقيدة الدينية بالعودة إلى ما يسمى الأصول (التراث الشرقي خصوصا والعالمي عموما)؛ ولكنها لم توفّق حسب غينون في محاولتها، وكل ما فعلته هو تعميق الأزمة الروحية في الغرب وتحريف المعرفة الحقيقية، وطمس هويّة الإنسان الفعلية.

1- René Guénon, théosophisme histoire d'un pseudo religion, P107.

نتائج الفصل الثالث

نخلص من خلال هذا الفصل للنتائج التالية:

- 1- القراءة الشاملة لمجمل التاريخ البشري وفق نظرية الدورات الكونية أتاحت لعينون تفسير أسباب الأزمة الإبيستيمولوجية والدينية المعاصرة، والتي تعدّ حتمية وضرورية لحصول التوافق بين الإنسان والكون وبين إنسان الدورات السابقة وإنسان الدورة الحالية؛ خاصة من ناحية القدرات والاستعداد لفهم المطلق والغيب.
- 2- هناك فرق شاسع بين العلوم المقدسة والعلوم الدنيوية، وأهم فارق هو أن الأولى تقدّم فهما أوسع للكون والحياة، وتقوم على أسس خالدة، بينما الثانية تنحصر في المجال الدنيوي وتقوم على أسس مادية نسبية.
- 3- التأمل في العقائد التراثية أشرف من العمل، لذلك كان التقسيم الطبقي يبدأ بتمييز أصحاب التأمل ووضعهم في أعلى الهرم التراتبي للدرجات، فهم بمثابة العقل المدبّر العارف بالمبادئ المطلقة التي تتأسس عليها كافة المعارف والممارسات الإنسانية.
- 4- المذاهب والعقائد المعاصرة والمبتدعة مثلها مثل الفترة الزمنية تبعا لعقيدة الدورات الكونية ظلمانية هي الأخرى، لأنها تقوم على عناصر متباينة مستلة من تراثيات أصيلة، دون احترام الأسس والمبادئ، تحقيقا لغاياتها وأهدافها الدنيوية والمادية المحضة، كما تختزل مراتب الوجود والمعرفة ووسائلهما، مما نتج عنه اختلال العلاقة بين الإنسان والمطلق، أو الدين وانتهى إلى الشك فيه.

الفصل الرابع: رسم مسار

الانفتاح على العقائد الدينية وتجاوز
النقاشات حول القطاعات العلمية: نحو

إبستمولوجيا بديلة

تمهيد

- 1- إعادة إحياء التراث ودور الصفوة
- 2- العرفان الصوفي المقارن وميلاد الروحانية الحقيقية
- 3- علم مقارنة الأديان الأصيل وميلاد العلوم المقدسة
- 4- نقود وآفاق

الفصل الرابع: رسم مسار الانفتاح على العقائد الدينية وتجاوز النقاشات حول القطائع العلمية: نحو

إبستمولوجيا بديلة

تمهيد الفصل

يهدف هذا الفصل إلى تحليل البدائل التي قدمتها المدرسة التقليدية عموماً، وغينون خصوصاً، للخروج من "أزمة العلوم المعاصرة"، وأبعادها المعرفية والروحية، على ضوء الموازنة بين الشرق والغرب، بتحديد سبل وآليات التقارب، والدعوة إلى ضرورة تفعيل دور "الصفوة" هذا من جهة.

من جهة ثانية، يسعى هذا الفصل من خلال المقارنة بين مختلف تيارات العلم والدين المعاصرين إثبات إمكانية تأسيس "العلوم المقدسة"، فالتلاقح بين العقائد الدينية ومختلف العلوم المعرفية يولّد نظريات علمية معاصرة ذات طابع تقليدي تراثي، أسسها تركيبية بالدرجة الأولى، وليست تحليلية، يجمعها بين الديني والتراثي. أما من جهة ثالثة، فإنّ الهدف الآخر للفصل هو محاولة تقديم العلاج للأزمة الروحية الغربية المعاصرة عن طريق توضيح التصوف الحقيقي بجميع آلياته ووسائله، ومعلوم أنّ التصوف ليس مجرد ممارسة، ولكنه أيضاً عرفان سامي عند غينون، يحدّد معالم الوصول إلى "المعرفة الحقيقية" أو "الحكمة"، ويحقق "الإنسان الكامل" البديل الوحيد المتاح للإنسان الفائق، إنسان ما بعد الحداثة.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى بعض الاختلالات في المشروع الإبستمولوجي الغينوني، هذه الاختلالات التي لم تمنعه من أن يكون نقطة انطلاق لأبحاث عديدة ومنفتحة على مجالات أخرى، من قبيل التصوف في الغرب المعاصر وأبعاده المعرفية والإدراكية، تراتبية الوجود وإعادة بعث المبادئ الميتافيزيقية لحل إشكاليات تواجه الإنسان الراهن مثل الأزمة البيئية، التعليم، الفن، الممارسات الإنسانية، الروحانيات.

1- إعادة إحياء التراث ودور الصّفوة

أول بديل يقدمه غينون للخروج من الأزمة المعرفية الدينية ما يسميه بالصفوة، والتي تعدّ مفتاح استعادة الغرب لتراثه الروحي الأصيل، الذي فقدته منذ أزمنة بعيدة، والتراث رغم كونه ذو شقين ديني وميتافيزيقي، إلا أن الشق الأول هو ما يهم الغرب باعتباره الملائم لخصائصه.

1-1- الصّفوة وضرورة الارتباط بالكنيسة الخالدة

إنّ "الصّفوة L'élite" مفهوم عقائدي متواتر في أغلب الأديان، ويشير إلى الجماعة أو الثلّة أو الشّرذمة من المؤمنين بالوحي، والذين يقفون في طريق الفساد، نفس المصطلح نجده في الأدبيات الصوفية متواتر بصيغ أخرى مثل "الخاصة" و"خاصة الخاصة"؛ غير أنّ غينون قد فتح هذا المفهوم على تأويلات إستيمولوجية عديدة، حينما جعل لهذه الجماعة قدرات معرفية تفوق قدرات الفرد العادي، وحدّد دورها بإصلاح العقلانية الغربية الشاذة، والمنغلقة في أطر منظوماتية، عن طريق استبدالها بعقلانية سوية ومنفتحة على التراث، هذه الأخيرة التي تمثّل دور الدّعامة والسند للأولى.

وعليه فالصفوة من أهم البدائل في المشروع الغينوني للخروج من "أزمة العالم المعاصر"، ولا يخفي غينون المصدر الذي أخذ منه المفهوم، فيستدلّ بإحدى نبوءات الإنجيل، ويعلّق عليها كما يلي: "سيقوم مسحاء دجالون، وأنبياء كذّابون، يظهرون خوارق عادات كبرى، وأمورا عجيبة، حتى يفتنون المصطفون الأخيار إن أمكن و"المصطفون" - كما تدلّ عليه الكلمة التي تتشكل - هم "الصفوة" بمعناها الحقيقي الأكمل، وهذا هو الذي يدعوننا إلى استعمال كلمة "صفوة"، رغم شيوعها في غير محلها الصحيح في العالم "العمومي"¹، بالنسبة لغينون فإنّ النصّ الديني ضروري لتفسير وتأويل لفظ "صفوة"، فقد جاء بمعنى الجماعة التي يستعصى فتنتها في زمن الانحرافات والأغاليط والخوارق الزائفة، وعادة ما تكون تلك الجماعة قليلة انطلاقا من التأكيد الإنجيلي التالي: "المدّعون كثير، والمصطفون قلة"²، وهنا يغيب الاعتبار الكمي، ويحلّ بدلا منه اعتبار كيفي محض.

غير أنّ الدلالات التي تضيفها الآيات القرآنية في العقيدة الإسلامية على كلمة "صفوة" تتنوع في اللفظ والمعنى تبعا للزمان والمكان، فقد تكون الصفوة بمعنى المجموعة القليلة المدافعة عن الحق في وجه الباطل كما ورد في قوله تعالى: "إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ" [الشعراء: 54]، وكذلك في قوله تعالى: "فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوثُ

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 127.

2- المصدر نفسه، ص 127.

بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةً غَلَبَتْ فَتْنَهُ كَثِيرَةً يَأْذِنُ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ" [البقرة: 249] وقد تكون بمعنى المجموعة المصطفات من المؤمنين في الجنة والتَّعِيم، كما في قوله تعالى: "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ" [الإنفطار: 13، المطففين: 22]، وأيضا قوله تعالى: "وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ" [الواقعة: 27] فأصحاب اليمين يقابلون أصحاب الشمال في الحياة الأخرى، أما القلة والكثرة في الآيات السابقة فتقابل بين المعرفة والجهل، وبين الحق والباطل، وكل هذه المعاني عقائدية، وخلاصة ما سبق، أنّ المعنى الرئيسي للفظ صفوة هو القِلَّة التي تكون أداة حفظ للمعرفة الدينية في الأزمنة الحرجة والمضطربة من تاريخ البشرية، لتغدو بقدراؤها على اتصال بالمعرفة الحقيقية الصحيحة من مصدرها الموثوق (الإلهي) في الحياة الدنيا، أما في الآخرة فتفوز تلك المجموعة بالتَّعِيم المقيم الدائم.

يذهب غينون للاعتقاد أنّ الذَّهنية الشَّرقيّة ليست مثل الذَّهنية الغربيّة، على أساس الاختلاف في القدرات والمعارف، فبينما لا تزال الميتافيزيقا وهي أرقى أنواع المعرفة متاحة في الشَّرقيّ، تنعدم في الغرب وتسيطر المعرفة العقلانية والتَّجريبية، وتترجع المعرفة الدينية، ولا شك أنّ الاعتقاد بكون المعرفة متاحة في طابعها الميتافيزيقي للعامة، وقدرة الجميع وأهليتهم لنيلها في الشَّرقيّ، هو الدَّافع لتأكيد غينون على تفوُّق الشَّرقيّ إستيمولوجيا في الحقبة المعاصرة، ودليل ذلك "هيمنة التَّأمّل" على حساب الفعل في الشَّرقيّ، ومن المؤكّد أنّ: "التَّأمّل الخالص سوف يكون مخصوصا بصورة طبيعية بصفوة، ولن تكون صفوة إلاّ بجيازتها على البصيرة العقلية، والتَّحقّق بالمعرفة الروحية"¹، ففي سياق التَّحليل الغينوني لبنية المجتمعات الشَّرقيّة عموما والهندوسية خصوصا، هدف إلى التَّأصيل للتَّأمّل أو الوعي المتعالي، بما هو وعي يرتبط بالعقائد الدّينية، والوحي والميتافيزيقا، بحيث تغدو المعرفة كلها تجاوزا للوجود المنظور.

يتمخض عن الطَّرح أعلاه، استحالة نيل المعرفة الميتافيزيقية والتَّأمّلية بالوسائل العادية، كالعقل المدرك وكل أفعال التَّعقّل المرتبطة به، مما يمنع وفق هذا الادعاء وجود صفوة في الغرب بالمعنى الذي توجد به في الشرق.

1- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص ص142، 143.

ويجزم غينون باستحالة وجود قواسم مشتركة بين "الصفوة العرفانية" في الشرق، وما يطلق عليه الصفوة في الغرب هذه الأخيرة التي تظم في ثناياها العلماء والمفكرين والفلاسفة بمختلف توجهاتهم الفكرية وتخصصاتهم المعرفية، بل لا يجب -حسبه- حشرهم ضمن التلة الصفوية، بحكم تكوينهم المستند إلى العقلية الغربية الموسومة "بقصر النظر العقلي"، فليس التعليم والتخصص في منظومة دراسات معينة هو الذي يتيح لصاحبه أن يكون من الصفوة، وذلك راجع بالأساس إلى خلل في مناهج التعليم الغربي، بل الأكثر من ذلك، قد يكون الإنسان أميًا ولكن يمكن أن يصبح من الصفوة بما له من مؤهلات روحية، وإمكانات لفهم، مما يتيح له الارتقاء في مدارج العرفان¹.

تأسيساً على السابق، يرى غينون أن "التعليم الابتدائي" له مساوئ كثيرة، لأن العلم الناجم عنه علم بسيط ودوني، لذلك فالأمي الذي لم ينخرط في ذلك التعليم له إمكانية نيل المعرفة الحقيقية، لأن قدراته الفطرية لا زالت بكرًا، في حين قدرات الثاني مشوهة ومكبوتة، ولنيله المعرفة الحقيقية لا بد له من التخلص من الأفكار المسبقة والخطئة. إن المقابل "للصفوة" في المجتمعات التراثية هم المثقفون في المجتمعات المعاصرة، ولا شك أن هذه المقابلة باطلّة في نظر غينون، لذلك يصف الطبقة المثقفة وحتى الثقافة بأنها مجرد طلاء سطحي بزاق يغطي تعليماً هشاً، ذلك الطلاء المكون من أمور مشتتة أغلبها أدبي وخطابي؛ يتيح الخوض في كل المواضيع بطلاقة وطمئينة حتى المجهولة والسريّة منها²، ونفهم من هذا أن الثقافة لا تدل على المعرفة الحقيقية وعليه لا يخامر غينون شك بأنّ الغاية القصوى من ترويج الثقافة بمعناها المعاصر هو محاولة لتغطية العجز عن نيل المعرفة الروحية، وهذا ما يعطي الثقافة موقعا أدنى.

هكذا يتبين أن "الصفوة المثقفة" قد استحوذت على المجال الإستمولوجي المعاصر كبديل "للصفوة التراثية" محدثة خللاً، لأن غالبية المثقفين لا يملكون قدرات عقلية تأهلهم للمعرفة الحقيقية فينفرون منها وتعويضاً عن ذلك النقص والنفور يلجؤون إلى ما يسمى الثقافة³، هذه الأخيرة التي تدعم المضامين العقلية حيث صار العقل وحده يمتلك مشروعية تفسير كل ما اتصل بالوجود والموجود دينياً ودنيوياً؛ مما يشكل عالماً قائماً بذاته يتسم بالمادية كسمة رئيسية.

1- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص173.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص207.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بناء على السابق يمكن التمييز بين الصّفوة الحقيقية والصّفوة المزيفة -إن صحّ القول- أو الطبقة المثقفة واستحلاء الفروق بينهما، مما يتيح تحليل وضعية الصّفوة الحقيقية في المجتمعات التّراثية، وتحديد سبل تفعيل دور هذه الفئة في المجال التّداوي المعاصر، فالصّفوة بناء على المعطيات الغينونية تتميز في المجتمعات التّراثية بما يلي:

أ- القدرات المعرفية الفائقة، والتي تفوق قدرات الفرد العادي منها: الحدس، والبصيرة القلبية.

ب- الخضوع للعقائد الدّينية إيماناً أو اعتقاداً، وممارسة أو شعائراً، مع القدرة على تجاوز ظاهرها.

ج- التّحكم في المعارف، حيث تلقي للعامة ما يتلاءم مع فهمها وقدراتها، وتمسك عنها ما يفوقها.

أما الصّفوة بمفهومها المعاصر فإنها تتميز بما يلي:

أ- قدرات معرفية عادية لا تؤهلها لنيل المقامات العليا، حيث تنحصر تلك القدرات في العقل.

ب- الخضوع للمناهج العلمية والوضعية، والإيمان بواقيتها وصدقها.

ج- معارفها عادية ومتاحة للجميع بإتباع نفس المنهج.

فالصّفوة بالمفهوم التّراثي تتربّع على رأس الهرم المعرفي، وهي درجة لا تحوزها دون جهد لتنمية وتطوير ملكاتها وقدراتها، وفق منهاج معيّن يتيح لها التفتّق والظهور، أمّا ما تبدو "صّفوة" بالمفهوم المعاصر فتتيح مناهج بسيطة وسطحية، بإمكان أي شخص أن يعرفها، ويتدرّج في نيلها، دون أن تكون له الأهلية لذلك، هذا الاختلاف في المناهج بين التّراثي والمعاصر قد يؤدي إلى إمكانية زوال منهج من تلك المناهج لاستعصائه على الفهم، بمعنى أن عدد المؤهلين لاتباعه يمسي غير كاف لتأسيس شكل تربوي، وهذا الذي حصل في الغرب المعاصر¹، وعليه فإنّ الحديث عن الصّفوة حالياً يتطلّب الكثير من الحذر والتّوضيحات الضرورية.

الصّفوة من هذا المنظور، لا توجد في الغرب المعاصر لانعدام المناهج الأصيلة، وكل ما يوجد مجرد حالات استثنائية نادرة ومنعزلة في نفس الوقت، ومرجعيتها شرقية بالكامل، من العبث إذن، أن تحاول هذه العناصر إحداث تغيير، لأنّ محاولتها انتحار -إن صحّ القول- فألى جانب اللامبالاة التي يمكن أن تتعرّض لها قد تؤدّي محاولة كهذه إلى الفشل، ورد فعل عكسي يختلف عن الهدف المتوقع منذ البداية، لكن التّصريح بعدم وجود صّفوة في الغرب الحالي لا يعني استحالة تكوّنها، بل إنّ الاقتناع بضرورة التّغيير يعدّ خطوة إيجابية وليّنة أولى لبناء الصّفوة ولكن قبل البدء بتشكيل الصّفوة لابدّ أولاً من إزالة العقبات التي تقف في طريق التّشكيل

1- روني غينون، التربية والتحقّق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص101.

حيث يشير غينون إلى وجود عقبتين: فالأولى إحصاء من لهم الكفاءة دون علم منهم، والثانية القيام بعملية غربلة حيث يتمّ إزاحة من يظنون أنهم مؤهلين وهم في الحقيقة لا يملكون من المؤهلات شيئاً¹.

ليس من السهل أن نطلق إذن تسميته "صفوة" على أي تنظيم أو جمعية، فالمسألة صعبة للغاية "فكما أنّ الميتافيزيقا الحقيقية لا يمكنها الانحصار في صيغ منظومة معيّنة أو نظرية خاصة، فكذلك لا يمكن للصفوة العرفانية أن تتلاءم مع أشكال "جمعية" تؤطرها قوانين ولوائح، واجتماعات، وكل المظاهر الخارجية الأخرى التي تستلزمها هذه الكلمة بالضرورة"². إنّ هذه الوضعية الحرجة للصفوة في المجتمعات المعاصرة تفرض عليها الابتعاد عن بروتوكولات الجمعيات الظاهرية ذات النشاط السطحي الغافل، والتي لم تنل من الحقيقة غير القشور.

وهناك عديد الأمثلة التي توضّح مميزات التنظيمات الصفوية، والتي تفرّقها عن التنظيمات الجمعية، من بينها تنظيم "فرسان الهيكل"، وتنظيم "وردة الصليب" (Rose-Croix)، هذا الأخير الذي ظهر عقب تدمير الأول، فهو خلاصة اتفاقية بين عرفاء الباطن المسيحيين، مع عرفاء الباطن المسلمين، على إعادة بناء النظام الروحي في الغرب، لحفظ الرابطة بين الشرق والغرب؛ بطريقة سرّية ودون أي سند مؤسّساتي، لحفظها من التدمير والأخطار مرة أخرى³. من الضروري إذن، كون التنظيمات الحقيقية السريّة، وخفائها راجع لعدّة أسباب منها: الخوف من التخريب والتدمير الذي قد يحيق بها فهي عن طريق التكتّم تحمي نفسها من الدمار ثمّ إنّ هؤلاء الأشخاص المنتسبون للتنظيم حائزون على معارف عليا وباطنية، لا يمكن أن تظهر بأي حال من الأحوال.

إن كل من يؤكد انتسابه إلى تنظيم "ورد الصليب" لا ينتمي إلى هذا التنظيم بتاتا، وذلك راجع لكون المنتمين إلى ذلك التنظيم لم يعرفوا بعضويتهم الصريحّة والخارجية ولا بأسمائهم، لذلك فإنّ هناك تنظيمات تنتحل اسم وردة الصليب ولا يملكون أي معرفة حقيقية، فهم لا يصلحون كصفوة في الغرب المعاصر⁴.

1- روني غينون، شرق غرب، مصدر سابق، ص174.

2- المصدر نفسه، ص176.

3- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 234، 235.

4- المصدر نفسه، ص237.

إذا فهمنا المقولة التّالية: "التّسيير الحقيقي لما هو متحرّك، يتطلّب من المسير أن لا ينجر هو نفسه في الحركة"¹ جاز لنا -حسب غينون- أن نستخلص بأنّ للصفوة دور اجتماعي باطني، غير ظاهري ولا مباشر كما تُروّج لذلك الجمعيات والتنظيمات الظّاهرية المعاصرة، والتي هي مجرد محاكاة شكلية وسطحية للتنظيمات الحقيقية، ثمّ إذا سلمنا بصحة القول المدرسي: "قبل أن تتصرف يجب أن تكون موجوداً"²، جاز لنا مرة ثانية القول أنّه لا يمكن للصفوة أن تظهر من العدم، لأنّها في التّهاية ما هي إلّا استمرار لصفوة سابقة عليها، وترتبط بها عن قرب أو عن بعد حسب الظروف الزمنية والمكانية، فوهان الصفوة في الأساس هو القدرة على حفظ التّراث، ووجوده في الزمان، وبذلك فمهمتها في الغرب المعاصر مضاعفة، لكون حفظ التّراث أعسر من أي زمن مضى، بناء على المعطيات الغينونية، والاستقرارات السّالفة.

هناك ثلاث فئات في الغرب المعاصر، الفئة الأولى تتشكل من السّواد الأعظم الذي لا يفقه في التّراث شيئاً، أمّا الفئة الثّانية فتتشكل من الجماعة التي تشبعت بالإرث الشّرقى، وهي أقرب من الشّرق منه إلى الغرب بحكم تكوينها، في حين تتشكّل الفئة الثّالثة من القلّة القليلة، وهي منعزلة تماماً، يرى غينون أنّ الفئة الأولى رُفِع عنها التّكليف، أمّا الفئة الثّانية فلا دور لها سوى التّحفيز للفئة الثّالثة، وحتى لو شكلت تنظيمًا فلا يمكنها أن تكون هي الصفوة في الغرب لأنّها ذات تكوين شرقي، والمطلوب في كافة الأحوال تشكيل صفوة غربية، لذلك فإنّ الفئة الثّالثة هي التي تتطلع بدور الصفوة، لأنّ تكوينها العقائدي والدّيني غربي بالأساس، وهي الأقرب والأشدّ ملائمة لفهم الوضع المعاصر³. هكذا يتضح دور الصفوة ويتحدد بمساعدة الغرب على العودة إلى بوتقة الحضارات التّراثية، بإصلاح المبادئ، ثمّ التطبيقات العارضة وجملة المؤسسات، مع ضرورة احترام التّرتيب السّوي لهذه الثّلاثية: المبادئ الاستتباع، التّطبيقات العارضة، مع الاستعانة بالمعطيات الشّرقية، وبقايا التّراث الغربية، كي تتم العودة بشكل كامل غير منقوص⁴.

صحيح أن من شروط تحقيق الصفوة هو طابعها الغربي، ومع ذلك لم يكن غينون قادراً على الاستغناء عن معطيات النّظرية التّراثية الشّرقية، لأنّها تُقدّم معارف وأدوات لا غنى عنها للصفوة الغربية، حيث تُفسّر كافة الطّواهر منها النّفسية والدّينية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ إشارات الصفوة الشّرقية، لم يمنعه من

1- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 177.

2- المصدر نفسه، ص 178.

3- المصدر نفسه، ص 180.

4- المصدر نفسه، ص 182.

الإشارة إلى حدودها، فهي تقف عاجزة إذا لم تتشكل صفوة في الغرب، وتخطو الخطوة الأولى في سبيل التقارب المنشود وفي سبيل إحياء الروح التراثي، فدورها مساعد وثانوي، "فالحاصل إذا، ليس إخضاع الغرب لتراث شرقي، أشكاله لا تتناسب مع العقلية الغربية، وإنما هو استعادة تراث غربي بمساعدة الشرق، وهي مساعدة غير مباشرة في البداية، ثم مباشرة بعد ذلك"¹. هكذا يكون غينون قد وضع الصفوة أمام تراثيين معرفيين كبيرين، تراث غربي يستند إلى مرجعية دينية مفقودة ينبغي استعادته، وتراث شرقي يستند إلى مرجعية ميتافيزيقية، ويمكن أن يساهم في إبراز التراث الديني المستور، ويقدم له المبادئ اللازمة.

إنّ دور الصفوة لا يتوقف عند مجرد إحياء التراث، بل يستمر حتى بعد إعادة بعثه، إذ تتحول حينها إلى حلقة وصل بين الحضارة الغربية التي تكتسب طابع تراثي وتستعيده، وبقية الحضارات التراثية الأخرى لتحقيق تكافئ عالمي بين كافة المذاهب السوية على قدم المساواة².

حاول غينون إذن، أن يزيل التعارض بين النظامين المعرفيين الشرقي والغربي، العرفاني والعقلي، الكمي والكيفي، الباطني والظاهري، وذلك عن طريق إعادة تفعيل الشق الأول من الثنائيات السابقة، بعد إحياء وتصحيح الشق الثاني بعث عناصره المنسية، للوصول إلى أرضية تفاهم بين الطرفين، هكذا فالهدف الأول هو "استعادة التوجه العرفاني المستبصر، الذي يتلوه إعادة تكوين صفوة"³، فالمسعى من المقابلة بين الشرق والغرب هو تدمير التمرکز الغربي (العقلي)، واستعادة الأساس الديني الذي كان موجودا إلى غاية العصور الوسطى ومحاولة وصله بالميتافيزيقا الشرقية والعقائد الباطنية.

إنّ الصفوة هي الحل الأمثل لإنقاذ الغرب المعاصر من النهاية المأساوية التي تترتب به، كما يرى غينون والسؤال المطروح هنا: هل بالإمكان إعادة تشكيل صفوة قبل نهاية العصر؟، وبعبارة أخرى: هل سيكون بإمكان العالم الغربي الموشك على النهاية نصيب من الحفاظ على التراث ونقله إلى الدورة الزمنية التالية؟، مع العلم أنّ الإجابة السالبة عن هذا السؤال تعني هلاك حضارة برمتها وفقدانها أي عنصر بالإمكان توظيفه مستقبلا، وبالتالي يختفي روحها التراثي تماما، يحجم غينون عن تقديم إجابة واضحة عن السؤال السابق، ويكتفي بالقول أنّ العالم الغربي رغم شدوده، إلاّ أنّه يبقى جزءاً من الدورة الزمنية التي تحتوي على كافة

1- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص 197.

2- المصدر نفسه، ص 197.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 91.

المتناقضات، وبالرغم من أنّ التّوقع السّالف ممكنا، إلاّ أنّ الأمل يظلّ قائما، خاصة مع تزايد عدد الأشخاص الذين يدركون مهاوي الحضارة المعاصرة ومطباتها¹.

والنقطة الأهم في سبيل تشكيل صفوة غربية: استنادها إلى دعامة حقيقية وموجودة فعليا، وهذه الدعامة في نظر غينون تتمثل في الكاثوليكية التي لازالت في الواقع محافظة على الشّكل الدّيني الظّاهري، ويكفي إعادة إحياء معناها الباطني العميق والحقيقي في خطوة أولى، ثمّ الوعي بوحدة ذلك المعنى مع الأشكال التّراثية الأخرى في خطوة ثانية، فيتحقّق بذلك الوعي "بالشمولية الكليّة"².

لقد راهن غينون على الصفوة، وذلك من منطق إيمانه العميق أنّ اللّحظة التي يمكن فيها خسارة التّراث الغربي برمته لم تحصل بعد، رغم تميّز الأزمة الحديثة والمعاصرة بالانحراف عن تلك التّقاليد، لذلك يجب أن يكون هناك تحوّل وتصويب، عن طريق إعادة تفعيل المسيحيّة، وبالتحديد خصائصها ومبادئها الباطنية والحفوظة، والتي جرى نسيانها، وهذه هي البداية الصّحيحة للتّحبة للذين لا يستطيعون الالتزام بوجهة نظر واحدة أو ظاهرية فقط³.

إنّ ربط الصّفوة "بالكنيسة الكاثوليكية" يحقّق إحياء للتّراث الغربي الذي استمر إلى غاية العصور الوسطى وتكييفه مع الأوضاع الغربية الراهنة؛ ثمّ إعطائه أبعادا عالمية عن طريق ربطه بباقي التّراثيات الأصلية من الواجب إذن، حصول تكتّل للقوى الرّوحيّة الخارجيّة، الشّرقية والغربيّة، وعلى الكنيسة الكاثوليكية أن تبادر للإتصال بممثلي التّراثيات الشّرقية دون إبطاء⁴، والهدف المرجو في التّنهاية هو الاتفاق حول ما يسمى المبادئ دون غيرها.

1-2- التّراث المقدّس وتنوع الأشكال

يؤكد غينون أنّ العلاج الناجع لأوصاب الحضارة الغربية يكمن في العودة إلى التّراث الروحي، إحياءً وتصحيحاً، وتفعيلاً، للمنسي والمحرّف والمعطلّ منه، والتّراث مفهوم مُلتبس اليوم سواءً في الحضارات الشّرقية التي لاتزال تعيش وفق مبادئه، أو في الحضارة الغربية التي تجاوزته باعتباره تخلفاً ورجعية.

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص 121، 122.

2- المصدر نفسه، ص 123.

3-Réne Guénon, Aperçus sur l'esotérisme chrétien, editons traditionnelles, Paris. 1954, PP 27, 28.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 124.

لقد حاول غينون تنقية هذا المفهوم من الاستخدامات الخاطئة والمحرفة؛ ففي ظل الفوضى الفكرية المعاصرة طبّق المفهوم على عادات خالية من كل روح، أو حتى حديثة إبتدعت منذ عهد قريب نسبياً¹ فالموضوع ليس مجرد مسألة عوائد مبتدعة يطول زمنها أو يقصر، ولا مجموعة أعراف تختلف مصادرها لها صلة بحياتنا اليومية والدينيوية المحضة، وإنما له صلوات ووشائج بكافة جوانب الحضارة الإنسانية في بعدها الديني والدينيوي، باعتباره مسألة مصيرية وأصل ثابت.

إنّ رواج هذه المفردة في اللغات الغربية المعاصرة، وحضورها الفكري، لا يعني بالضرورة صوابية دلالاتها واستعمالاتها، وعادة ما تكون الظروف واللحظات التاريخية هي التي تفرض هذا الاستعمال أو ذاك، وبما أنّ الحضارة المعاصرة دنيوية في جوهرها، كما يرى غينون، فإنّ التراث هنا سيصبح مجرد وسيلة فقط لأغراض خالية من كل بعد متعالي.

ومن أجل تحديد المعنى الصحيح وتمييزه عن المعنى المبتذل؛ استخدم غينون تعبير "المقدس"، بل جعل ذلك التعبير أهم خاصية تُميّز التراث الحقيقي، مشيراً إلى أنّ: "مفهوم التراث يقصي كل ما يوصف بالغير مقدّس، أي كل ما فقد عنده الوعي بارتباطه بالمبادئ العليا، فلا يطبق إلاّ على المحتفظ بطابعه الأصلي، مع كل ما يتضمنه من بعد علوي مفارق"²، والواضح أن الارتباط بالمبادئ المفارقة والمتعالية هو "جوهر الأمر القدسي"، وبالتالي جوهر التراث الروحي الحقيقي، وفكرة المقدّس كما هو معلوم تعدّ أهم مكتسبات الحضارات التراثية دون منازع حيث يتمّ عادة فهم هذه الفكرة ضمن الإطار العام للحضارة، حيث: "لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ما هو تراثي حقيقة إلاّ ما يستلزم عنصراً من طراز فوق بشري"³، هكذا تتضح العلاقة القائمة بين عدم الارتباط بالمتعالي، وزيف التراث، فانفصال تقليد فلسفي أو علمي أو سياسي ما عن الله بلغة العقائد الدينية، هو فقدانه للصيغة التراثية، وحلوله في الصيغة الإنسانية، وفي الأفق المعاصر لا معنى للاتصال بالمتعالي، وبالتالي فمن الخطأ استخدام لفظ "التراث" في الحديث عن مختلف النظم المعرفية.

لا يفصل غينون بين التراث الكتابي والتراث الشفهي، فهما يشكّان كلاً واحداً، بل إنّ التراث في العقائد الدينية يبدأ مشافهة وينتهي كتابة، وبغض النظر عن المعنى الاشتقائي لكلمة "تراث"، والتي تعني "ما يُخلّفه المتوفى لورثته"، فإنّه يشمل أيضاً جميع المؤسسات التي تستمد مبادئها من التّظرية التراثية، وهذا المفهوم في

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، المصدر السابق، ص36.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص54.

3- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص232.

نظر غينون لا يختلف عن مفهوم الحضارة، شريطة أن لا نأخذ الحضارة بمعناها المتداول وسط علماء الاجتماع المعاصرين، وهي المشترك من تقنيات وعقائد ومؤسّسات في فترة زمنية معينة، أي أنّها مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية، فهذا التعريف قاصر، ولا يأخذ في الاعتبار العناصر الفكرية الجوهرية المشتركة بين الحضارات (والموجودة في كل حضارة)¹، فما يركّز عليه غينون هو الفكر باعتباره مُنتجًا لكافة العناصر الأخرى من تقنيات، منتجات، لغة عقيدة، متفرغة من أرومة واحدة أصلية، ومتعالية في نفس الوقت.

ومن الخطأ تصنيف التّراث في زمرة الأساطير والحكايات بمعناها المعاصر، لأنّ سنن الأولين ليست بخرافات وإنما علومًا حقيقية أصيلة²، ويؤكد سيد حسين نصر نفس المعنى بقوله: "لا نعني بالتّراث عادات ولا تقاليد ولا نقلًا آليًا لأفكار أو رسومات من جيل إلى آخر، بل بالأحرى مبادئ منزلة من السّماء، في تجلّيها الرّباني الأصلي في أزمنة مختلفة، وجماعات إنسانية مختلفة، والتّراث إذن مقدّس بذاته ولا نضيف إليه صفة القداسة إلا إطنابًا على سبيل التّوكيد"³.

والخلاصة النهائيّة لتعريف التّراث عند غينون، يركّزها لوك بنوا في قوله: "المأثور لا يتعلّق بلون محلي بعادات شعبية ولا بأنماط من السلوك غريبة يقوم بجمعها دارسو الفنون الشعبيّة (الفولكلور)، بل بصميم أصل الأشياء، المأثور هو نقل جملة من الوسائل المعتمدة التي تتيح وعي المبادئ الكامنة في العالم مادام الإنسان لم يعط نفسه أسباب حياته"⁴، فأهم ما يميز التّراث هو الانتقال بين الأجيال بما يضمن استمرارية تواصله وفعاليته، فعن طريق نقل الوسائل المتعلقة بمرجعية معرفية ما يمكن تأمين أكبر قدر من العناصر التّراثية.

ما يضاعف قيمة "النقل" رمزية "السلسلة" فتتابع الحلقات يرمز إلى إستمرارية تبليغ التّراث دون انقطاع لذلك تمنح كل التّراثيات أهمية بالغة "السلسلة الطريق"، ودورها المستمر⁵، وطبقًا لهذا الوصف فإنّ المأثور ينبغي أن يبقى في تواتر واستمرار من الشيخ إلى المرید، أو من المعلم إلى التلميذ، بحيث يتمّ تبليغ "فعالية روحه" من الطرف الأول إلى الطرف الثّاني، بما يتيح التّصرف لهذا الأخير، ويتيح أيضًا التّواصل ويعدم الانقطاع، والأمر نفسه يمكن سحبه بين جيل سابق وآخر لاحق.

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 71، 72.

2- فريتشوف شيعون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص 10.

3- سيد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص 90.

4- لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، مرجع سابق، ص 23.

5- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 45.

إنّ استمرارية التّراث لم تكن بنفس الكيفية عبر كافة الأزمنة، فالمأثور أو التّراث كانت مبادئه سهلة الفهم ومتاحة للعامة "قبل التاريخ"، حيث بإمكان الجميع إدراك حقيقته، ولكن بفعل الانحطاط الذي صاحب الفترة التّاريخية صار فهم التّراث أمراً عسيراً، والارتباط بمبادئه ليس قويّاً بما يكفي إلى درجة اختفاء وتستر بعض التّراثيات الثّانوية، من هنا أخذ المأثور شكلين أو مظهرين، أحدهما داخلي والآخر ظاهري و"يكفي أن نعلم بأنّ كلمة "ظاهرة" تعني التنظيمات التي هي في بعض الأشكال الحضارية، مفتوحة على الجميع بلا تمييز، بينما كلمة "باطنية" مخصوصة بصفوة، أو بعبارة أخرى، لا يقبل الانخراط فيها إلاّ الحائزون على "تأهيل خاص"¹، والجانب الباطني عند غينون يتشكّل من الميتافيزيقا الخالصة؛ بينما الميدان الظّاهري يظم كافة العقائد الدّينية.

صحيح أنّ التّراث واحد لكن شكله تنوّع نظراً للظّروف واختلافها وتبدّلها، فإذا كان من الصعب تتبع مساره بدقة لأنّ هناك عوائق زمنية، وحواجز تاريخية، تحول دون ذلك، مثل الإيغال في القدم، وانقطاع بعض المآثورات بفعل كوارث كونية؛ فإنّه ليس من الصعب التأكيد على منبعه ووحدايته، لأنّ: الملة الفطرية الأصليّة للدّورة الحالية نبعّت من المناطق القطبية الشماليّة، ثم تفرّعت إلى تيارات عديدة باختلاف الشّعوب والأمم لتتكيف مع التّغيرات الحاصلة أهمّها التّيار الذي انتقل من الغرب إلى الشرق، والذي يظم كافة الأشكال المذهبية الأكثر قرباً من الملة الأصليّة الأولى منها الهندوسية، والبوذية، والطاوية، والكنفوشيوسية، والزرادشتية².
عموماً إنّ الملة الأصليّة الأولى، الوحيدة، الدّائمة والخالدة، أو التّراث الروحي البدئي والذي كان في القطب الشمالي في بداية الدّورة الزمنية، قد تفرّع إلى باقي أصقاع العالم ليلائم ظروف الزمان والمكان وخصائص الشّعوب الحاضرة له، فانقسم إلى ستة أقسام رئيسيّة، كل قسم يخصّ مواقع جغرافية محدّدة والقسم الواحد تفرّع إلى عدّة عقائد وروافد ثانوية، فمن الهندوسية مثلاً تفرّعت البوذية ثمّ الطاوية والكنفوشيوسية، وحتى الزرادشتية وحدير بالذّكر أن التّفرعات كان بينها تلاقح وتكامل، فنجد الفرع الذي امتدّ في القارّة الأمريكيّة كان تلاقحاً بين التّراث الأطلنطي والسليتي، وهذا ما يدلّ على وحدة المصدر، فما ثمة إلاّ تراثاً واحداً حمّال عقائد ومذاهب وفروع³.

1- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، المصدر السابق، ص 47.

2- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 27.

3- عبد الباقي مفتاح، العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى في رؤية الشيوخ عبد الواحد يحيى وابن عربي وعبد الكريم الجيلي، ط 1 دار نينوى للنشر والتوزيع، ص 18-20.

تأسيساً على السّابق يرى غينون أنّ السّمة الغالبة للحضارات الشّرقية هي "حضور الرّوح التّراثي" واستمراريته، وهذه السّمة تُبوّء تلك الحضارات قيمة عالية، حيث تجعلها الوريثة الوحيدة والشّرعية في نفس الوقت "للتراث الأصليّ الأوّل"، فالحضارة الهندية، وحلّ مؤسساتها ترتبط بالتّقليد الميتافيزيقيّ الخالص الموجود في العقيدة "الهندوسية"، ولئن الهند قد احتضنت الصيغة الميتافيزيقية الخالصة للتّقليد، فإنّ الصين هي الأخرى حصلت على جانب من هذه الميتافيزيقا، لأنّ العقيدة البوذية ذات وجهين باطنيّ ميتافيزيقيّ وظاهريّ دينيّ فالأول يخصّ الصفوة والثاني يخصّ العامة، والبوذية في الأصل انشقت عن الهندوسية، بمعنى أنّ البوذية لها مبادئ ميتافيزيقية داخل النظرية تشترك فيها مع الهندوسية والفارق بينهما يكمن في الجانب الظاهريّ الذي اصطبغت به الأولى لتلائم البيئات التي ظهرت لأجلها، لأنّها حتما لم تظهر لأجل الهند بل لأقطار خارج الهند لها ذهنيّتها الخاصّة¹.

أما الحضارة الإسلاميّة، فإنّ التّقليد يظهر في شكل مزدوج ظاهريّ دينيّ وباطنيّ ميتافيزيقيّ، وبين الجانبين يوجد اتّساق وانسجام يخدم كافة المؤسسات الاجتماعيّة والسياسية والثّقافية، بل إنّ الطّابع الدّينيّ متغلغل في كافة جوانب الحياة المادية وغير المادية فلا وجود لشيء علمانيّ فكلّ منجزات هذه الحضارة كان بدافع من عقائد الدّين الإسلاميّ أو التّقليد².

إنّ التّقليد لا يظهر في الصيغ سالفة الذكر فحسب بل يظهر في صيغ أخرى في الدّيانة اليهودية بجانبها الظاهريّ والباطنيّ (القبالة)، كما يوجد في بعض التنظيمات التّراثية مثل الرفاقية، الماسونية، الهرمسية³، وهذه الأشكال تعبّر عن نفس التّراث الواحد الذي ينبغي إحياءه.

إنّ العقل الكلّيّ الذي يحظى به الأنبياء والأصفياء أو الصفوة، والذي يصل إلى المطلق، يعدّ المفتاح الرئيسيّ للوصول إلى تأسيس تقليد بدئيّ، هكذا فإنّ البدائل التي اقترحها غينون فيما يتعلق بحاجات "الرّوح الإنسانيّة" رغم إتّحادها حول نفس التّواة المسماة "التّقليد البدئيّ" تتفرّع على النّحو التّالي:

أولاً- الميتافيزيقا: فكما لاح من الكلام السّابق فإنّ للميتافيزيقا قيمتها الاستيمولوجية في زمن يشهد الاحتفاء بكلّ معرفة علمية حتى وإن أدت إلى عديد الأزمات، وتتجلى قيمتها في أنّها تعيد "صحوة اللاهوت

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية، مصدر سابق، ص 145-151.

2- سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، ترجمة فاروق جراد صادق عودة، ط1، مكتبة الشروق الدوليّة القاهرة، 2004، ص 13.

3- أنظر: لوك بنوا، المذهب الباطنيّ في ديانات العالم، ص 119-139.

وفلسفة الطبيعة، وتضع حدود لتطبيقات العلوم والتكنولوجيا، وقد كان الإنسان في غابر الزمان يحتاج لعون لإنقاذه من الطبيعة، أمّا اليوم فإنّ الطبيعة بحاجة لعون لإنقاذها من الإنسان¹، فالميتافيزيقا بهذا المعنى تعيد تأسيس مبادئ كافة العلوم منها العلم الطبيعي، وتقنن الممارسات الإنسانية التي تتعلق بالعلم المادي الطبيعي فلا تجعل مبادئه كامنة فيه بل متعالية عليه، مما يعيد في النهاية للطبيعة قداستها وجلالها.

ثانياً- التصوف: فما دام تراث التصوف يتمتع بالقداسة مثله مثل الميتافيزيقا فإنه يصح أيضاً كبديل عند غينون لأنّ: "التصوف يحتوي على تعاليم تتعلق بطبيعة الإنسان والعالم من حوله والتي تزخر بمفاتيح لحل معظم مشاكل العالم الحديث (...). ولو صيغت بلغة معاصرة فسوف تكون عوناً على حل الأزمات الراهنة التي حلّت نظراً لنسيان مبادئها الأولى، فمجرد حضورها سوف يبيث نوعاً من "التعاطف" لإحياء نشاط فكري أصيل في تراث الغرب، والذي دفنه تراب العاصفة التي اجتاحت الغرب منذ ما سمي "النهضة" بصورة تناقضية"²، ومن هذا القبيل، اعتبر غينون استفتاء التصوف لكافة الشروط والمحددات الإستمولوجية حلاً لا غنى عنه.

ثالثاً- الدين: تشكل العقائد الدينية أحد اشكال التراث الروحي، وهي ليست أدنى قيمة من الميتافيزيقا ففي المجال التداولي الغربي تساهم بنصيب كبير من حفظ التراث³، وتفعيله في خدمة الإنسان والكون. عموماً إنّ "اختلاف الاشكال التراثية يستلزم اختلافاً حقيقياً في وجهات النظر المعتمدة"⁴، ليشارك العالم ككل في خدمة التراث وحفظه.

2- العرفان الصوفي المقارن وميلاد الروحانية الحقيقية

إن إقامة تواصل جاد بين الصيغ العرفانية الصوفية شرقاً وغرباً يعدّ سبيلاً آخر لبعث الروحانية في الغرب وإلى جانب تجاوز الأشكال المختلفة من التراثيات، والغوص في جوهر التقليد، يساهم في قلب التراثية في العالم المادّي، وتقديم رؤية شموليّة قطبها الإنسان الكامل.

1- سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ص 161، 162.

2- سيد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص 117.

3- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 74.

4- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 83.

2-1- تجاوز النقاش حول أشكال العقائد الدينية وإحياء التقليد البدئي

كافة العقائد الدينية تنقسم إلى ظاهر وباطن، فالأول "تكليف الظواهر"¹، بينما الثاني "شهود الحق في تجليات المظاهر"²، والعلاقة بين الإلهي والإنسي تختلف في الشقين، حيث أنّ: "الشريعة تنسب العمل للعبد باعتبار ما جعل فيه من الاختيار في الظاهر الذي هو الكسب، والحقيقة تنفيه عنه باعتبار ما في نفس الأمر"³ فإذا كان العمل ظاهراً وينسب إلى العبد كان حراً محيّراً، أما إذا كان باطناً فإنه لا يُنسب إليه وهو حينها مسير. إن هذه الثنوية العقائدية تعبر عن الثنائية العامة والخاصة، وهناك مجموعة من العناصر في كتابات غينون حول الشريعة والحقيقية ولكنها في النهاية تجتمع حول نواة واحدة هي العقيدة هذا من جهة، ومن جهة ثانية توجد سلسلة من الرموز تتوالى تبعاً لتعبّر في النهاية عن الظاهر والباطن على النحو التالي:

- 1- القشر واللبّ: لا يتوانى غينون في أكثر من موضع على مقابلة الظاهر والباطن بصورة الثمرة المكونة من قشر ولبّ، فكل محاولة للوصول إلى النواة (الباطن) تستلزم المرور بالقشر (الظاهر)
- 2- الجسم والروح: حيث يمكن سحب العلاقة بين القشر واللبّ ومطابقتها على علاقة الجسم والروح في صورة متكاملة.
- 3- محيط الدائرة ومركزها: إذ لا تقوم الدائرة دون مركز؛ فالانطلاق من المحيط هو الطريقة الوحيدة التي تتيح بلوغ النواة.
- 4- دولاّب الأشياء والحوادث، وهو مثال موجود في أغلب التراثيات المقدّسة.
- 5- تيار الأشياء والوسط الذي لا يتحول تبعاً لتعاليم الشرق الأقصى، فالكونفوشوسية تناسب الشريعة والطاوية تناسب الحقيقة⁴.

1- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دط، دار الكتاب العلمية، بيروت، 2001، ص72.

2- المرجع نفسه، ص72.

3- عبد الله أحمد بن عجيبة، كشف النقاب عن سرّ لبّ الألباب، تحقيق عبد المجيد خيالي، دط، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، ص96.

4- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص36، 38.

فرغم تنوع التّسميات والرّموز التي أوردها غينون والتي تعبّر عن التّنوّع التّراثي وراثته فإنّه لم يذكرها كلها فهناك العديد من الرموز الأخرى في التّصوف الإسلامي¹، وقبل تحليل مسألة الأصل والفرع فإنّ الرمز الذي يعبر عن هذه الثنائية والمتداول كثيرا هو "رمزية الثمرة" حيث: فالقشر أو القوانين الدينية الخارجية موجهة للبشر عموما ليتبعوها بينما اللب أو الحقيقة ليس متاحا للجميع بل للقلّة من البشر².

هنا تتضح الإجابة عن السّؤال التّالي: لماذا أغلب التّراثيات تنظر للعقيدة على أنّها مكونة من ظاهر يخص العامة، وباطن يخص الصّفوة، ألا يكفي وجود أحدهما طريقا واحدا للحقيقة؟ إنّ الأمر واضح فالانقسام راجع إلى تباين الاستعدادات والمؤهلات بين الأشخاص³، لذلك فمن لا يملك مؤهلات كافية لا يمكنه بأي حال من الأحوال الغوص في الباطن، ولكن قيمة الباطن وأهميته لا تعني تسفيه الظاهر والإقلال من شأنه، لأنّه في الأساس يعدّ المنطلق والركيزة الأساسية وبداية الطريق نحو الباطن.

هنا تظهر إشكالية مهمة، حيث يبدو أن كثير من المعاصرين في حالة نقاش حول الشرائع التي بقدر ما جرى تغييرها بقدر ما يزداد الطلب على الوصول إلى الحقيقة، فغلب الظن أن الاتجاه يكون مباشر نحو الباطن دون فهم الظاهر هذا من جهة، ومن جهة ثانية يذهب علماء الشريعة إلى رفض التّصوف وتكفير المنتسبين إليه ومن ذلك قولهم: "إن من أصول المتصوفة وقواعد طرقهم البدعة تقسيم العلم إلى ظاهر وباطن، والدين الإسلامي إلى شريعة وحقيقة، وأضافوا إلى الدين الإسلامي الطريقة، وقالوا الطريقة هي الوسيلة والثمرّة هي الحقيقة"⁴، وهم بهذا يحصرّون الحقيقة في مجال ضيق، مسهمين بذلك في بتّ الصلة بين الثنائية مؤكدين وثوقيا أنّ الشريعة إذا كانت قادرة على الاضطلاع بدور مركزي في إصلاح خراب المجتمعات الحديثة فهي ليست في حاجة إلى شطحات صوفية.

1- أنظر: عبد الله بن أبي بكر العيدوس، الكبريت الأحمر في معرفة أسرار السلوك إلى ملك السلوك، تحقيق محمد سيّد سلطان دار وجوامع الكلم، القاهرة، ص63.

2- زينب عبد العزيز، مقالات من روني غينون، مرجع سابق، ص33.

3- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص37.

4- أبو بكر الجزائري، إلى التّصوف بأعباد الله، دط، دار البصيرة، الإسكندرية، مصر، ص78.

يرفض غينون الرأي الأخير الذي انتصر للشريعة وحدها، كما يرفض الرأي الأول الساعي إلى الحقيقة فقط حيث يؤكد أنّ المرید يجب أن ينطلق من الشريعة، إذ تقدّم قاعدة استناد عملي، ثم إنها تنطوي على الحقيقة فالانطلاقاً من الشريعة مروراً بالطريقة يوصل السالك إلى الحقيقة¹.

وإذا كان طريق التصوف يبدأ بالشريعة فماذا بعد الوصول؟ هل يتم التخلي عن الشريعة بحجة أنها أدت دورها المنوط بها؟. يجيب غينون أنه من غير الممكن التخلي عن الشريعة ولو بعد نيل الحقيقة، وحجته في ذلك "أنّ الأسس لا يمكن إزالتها بعد تشييد المبنى"²، فالنظرة السطحية للأمور قاصرة على فهم جميع الجوانب، ومن الناحية الإستيمولوجية فإنّ: "الشريعة من اقتضاء الرسالة، والطريقة من اقتضاء النبوة والحقيقة من اقتضاء الولاية"³ وكل ميسر لما يلاءم قدراته وملكاته وإمكانياته.

إنّ هذا الفهم التوفيقي أعاد تسليط الضوء - كما في كل مرة - على أعطاب الوعي المعاصر، ورؤيته القاصرة للتراث الروحي، جزاء ذهنية مريضة أحادية الجانب تركز على الأشكال فقط، لذلك كان لزاماً اقتراح بديل روحي يتجاوز كل النقاشات ويتهيكل في إطار مبادئ روحية بعيدة كل البعد عن الرؤى الدنيوية المحضنة والضيقة.

إنّ تخلي الدين عن الجانب الباطني يولّد في النهاية ضمور الشريعة "والحق أنّه عندما لا تعود وجهة النظر الظاهرية تحيا بالحضور الداخلي الباطن - وهي منه إشعاعه الخارجي وحجابه في آن واحد -، لا بدّ وأن يفضي بما ذلك إلى نفي نفسها، ذلك أنّ الدين بمقدار ما يتنكر للحقائق الميتافيزيقية والصوفية، ويتجمد في دغمها طيقية حرفية، لا بدّ له وأن يولد الكفر. والضمور الذي يصيب الحقائق من جراء حرمانها من "بعدها الداخلي" إنّما يقع عليها في هيئة زندقة أو الحاد"⁴ وما إن يفقد الدين نواته الباطنية، إلّا ويبدأ في الانهيار التدريجي، انطلاقاً من الشك في العقائد وقيمتها، مروراً بالعجز عن إيجاد حجج وصيغ تدافع عنها، وصولاً إلى بحث سبل الخلاص الفردي دون الخلاص الجمعي، فتفقد صفة الإطلاقية.

إنّ البديل للأزمة الروحية التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر، ربما لا يوجد في الصيغ اللاهوتية والدينية وحدها، صحيح أنّ لهذه الصيغ قيمتها بل هي الأشدّ ملائمة للذهنيات في هذه الفترة الأكثر إظلاماً من

1- روني غينون، التصوف الإلهي المقارن، مصدر سابق، ص 31.

2- المصدر نفسه، ص 33.

3- السيد محسن الموسوي التبريزي، منتخب أسرار الشريعة، ط1، المعهد الثقافي نور على نور للنشر، 1423، ص 17.

4- فرتحوف شيفون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص 21.

تاريخ البشرية، بل لا بدّ أن يحدث فعل تصحيحي يعيد ربط تلك الأشكال الظاهرية بالباطن أو "الحقيقة الكلية" فيحصل بالتأكيد حينها تجاوز الاختلافات الشكلية الظاهرية والتي أوشتت على الاضمحلال "وعلى هذا يمكننا اعتبار كل إعادة تكييف لتقليد ما، وبالتالي لكل وحي، بمثابة باطنية بإزاء الصور التقليدية التي سبقته، فتكون المسيحية مثلا باطنية بالنسبة إلى الصورة اليهودية، وكذلك الإسلام بالنسبة إلى الصورتين اليهودية والمسيحية، وهو ما لا يصح بطبيعة الحال إلا من وجهة نظر خاصة"¹.

ينبغي إحياء الجانب الباطني في كافة الأشكال التراثية (الدين)، حتى وإن كان هذا الجانب واضح في عقائد وغامض في عقائد أخرى كما يرى غينون، للوصول إلى تحقيق نوع من التّكامل بين كافة التّقاليد، هذا الجانب الخفي الذي يطلق عليه البعض لفظ "الغنوصية" لكن ليس بالمعنى المعروف والشائع أو المعنى التاريخي الذي يطلق على مدرسته بعينها تسمى المذهب الغنوصي، وإنما الغنوصية بمعنى المعرفة الفوق عقلانية أو العلم بالحقائق الكلية² فالمعنى الذي تأخذه ذو طابع إستمولوجي يحيلنا مباشرة إلى معرفة لا تنال بوسائل المعرفة العادية، وإنما بملكات باطنية.

يظهر الجانب الباطني في الهندوسية على شكل ميتافيزيقا، أما البوذية فيظهر في الطاوية، في حين يظهر في الإسلام في الصوفية، وأيضا يظهر في المسيحية في الغنوصية، وأخيرا يظهر في اليهودية في القبالة، والجانب الباطن يتمتع بالإطلاق وبعيد كل البعد عن النسبية الشكلية، فالأمر مشروع تماما، لذلك أشار إليها غينون جميعا وحللها، لأنها تعابير متنوعة عن نفس الشيء أو هي الحقيقة الواحدة، فلا يهم إذن أي طريق أوصل إليها³، حاول غينون بناء على هذا أن يزيل التّعارض أو قل الحدود بين نظامي العقائد الدينية، المعرفية والعرفانية، الظاهرية والباطنية في كل عقيدة من جهة، ومن جهة أخرى حاول أيضا تجاوز الحدود التي تفصل موروث معين عن آخر ما دام الهدف النهائي واحد هو "الحقيقة الخالدة".

الانتقال من شكل تراثي إلى آخر لا يعدّ كفرا بلغة الشريعة أو الدين في ظاهره، ولا يعدّ فاعله صابئا لأن هذا الأخير ينتقل بين الأشكال التقليدية دون مبرر، لكن حينما يكون الانتقال مبررا أو اهتداء لأسباب باطنية فهو مشروع تماما وموضوعي⁴، وربما هذا الاعتقاد كان من الدوافع الأساسية التي أدت إلى انتقال العديد

1- فرنجوف شيغون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، المرجع السابق، ص40.

2- فرنجوف شيغون، كيف نفهم الإسلام، المصدر السابق، ص130.

3- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص9.

4- فريتشوف شيغون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص9.

من رواد المدرسة التراثية وأتباعهم إلى الإسلام بداية بغيون وشيعون وغيرهم. فانتقالهم بين الصيغ التقليدية كان لأسباب طبيعية وباطنية أو روحية في الأساس.

إن إقامة وبعث ما يسمى "التقليد البدئي" في العالم المعاصر بالرغم من أنه يبدو من قبيل الخرافة؛ إلا أنه ممكن حسب غينون، بل يعدّ حلا من أنسب الحلول لتجاوز الأوضاع الراهنة للدورة البشرية التي اقتربت من نهايتها لذلك "حتى وإن كان هذا القول يقصد به العالم كله لا العالم الغربي فقط، فإنه قول من قبيل النبوءة لا الأمر ويتصل بأحوال دورية تزول فيها النواة بين مختلف العوالم التقليدية؛ وبعبارة أخرى، نقول أنّ المسيح الذي هو "كالكي-أوطارا" عند الهندوس، و"بوذي ساتو-متريا" عند البوذيين، سوف يعيد إقامة التقليد البدئي"¹ وعليه فإنّ الخاصية التي تتمتع بها الأديان داخليا أو باطنيا وهي "الوحدة" بمثابة وجود "بالقوة" ممكن التحقيق حيث يصبح "وجودا بالفعل" ويسمى في النهاية "التقليد البدئي". وفي الأخير فإنّ الشّيء الوحيد الذي يهّم ليس المقارنات الشكلية بين مختلف الصيغ وإنما الوصول إلى الحقيقة، حقيقة ما يتعلق بوجود الإنسان ومعارفه ومصيره بشكل قطعي لا مرأى فيه.

2-2- التراتبية الأنطولوجية والإبستمولوجية بين العالمين الأكبر والأصغر

إن نظرة الإنسان المعاصر للوجود رؤية محدودة؛ حيث فقد الوجود معناه الحقيقي وانحصر في نطاق العالم الطبيعي، وفي الحقيقة فإنّ الأمر خلافا لهذه النظرة، لذلك يعتقد أصحاب العقائد الكبرى مثل: الهندوسية والإسلامية بتعدد مراتب الوجود وتعدّد حصرها، وإن حاول البعض فعل ذلك فإنّ تحديدهم لها إنّما يكون بالتركيز على أصول المراتب، يقول الجيلي: "ثمّ اعلم أنّ لهذا الوجود أمورا حقيقية وأمورا خلقية فمنها أمور كلية، وأمور جزئية نستذكرها، ومنها أمور صورية وأمور معنوية وتتفرع تلك الأقسام والأنواع حتى تكاد تخرج عن الإدراك والإحصاء مطلقا، ولكن جميعه محصور تحت (أربعين مرتبة) من مراتب الوجود، وهي أمهات المراتب كلها"².

1- فريتشوف شيعون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص 10.

2- عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، ط 1، مكتبة القاهرة للنشر، 1999، ص 14، 15.

فعلى خطى عرفاء الهندوس والإسلام يذهب غينون للاعتقاد بتعدد مراتب الوجود، ردًا على التصورات الحديثة التي قررت الانحصار في الوجود الظاهر باعتباره مبدأ أعلى، وينجم عن هذا الانحصار والتقييد نظريات ناقصة وتصورات مشوهة، لا تضع التحقق الروحي هدفًا لها¹.

يرى الصوفيون عموماً أنّ الوجود الوحيد هو الله تعالى، وما سوى الله من المخلوقات مهما كانت المرتبة التي تنتمي إليها (ملكوت، جبروت، ملك) لا تتصف بالوجود مطلقاً؛ بل هي مخلوقات أو أكوان أوجدها الله بمعنى أنّ "الوجود الحقيقي هو عين ذات الباري تعالى، إذا تنزل مرتبة يصير عقلاً أولاً، ومرتين عقلاً ثانياً وهكذا إلى أن يصير جماداً، وهو آخر مراتب التنزل، ثم يأخذ في الترقى فيصير نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً ثم نفساً فلكياً ثم عقلاً ثم وجوداً محضاً، فالوجود الحقيقي في ذات المراتب هو ذات الوجود"²، فالكون عدم في ذاته وإمّا يتحقق بالحق تعالى فهو منسوب إلى الوجود فقط هذا من جهة.

من جهة ثانية يقرّون أيضاً بأنّ هناك مقام الذات وهو أرقى المقامات، ويسمى أيضاً الغيب المطلق، أو غيب الغيب حيث الذات المقدسة هنا محضّة، فلا نسب ولا تجليات، وهو أول مرتبة وجودية، ثمّ تليها مرتبة أخرى تسمى الوجود المطلق، وهي أول تجلي، وتسمى أيضاً بالأحادية، وفي المرتبة الثالثة توجد المرتبة "الواحدية" وهو ثاني تنزل، وفيها تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية، تليها مرتبة "الظهور الصرف" أو الألوهة، ثمّ في المرتبة الخاصة توجد مرتبة "الوجود الساري"، والوجود في هذه المرتبة السرّانية ينقسم إلى قطعة غيبية وقطعة خلقية ففي الأولى تتعيّن الأسماء والصفات وبها يحقق الله كل الأعيان الثابتة (الحقائق والأشياء)، والثانية تسمى مقام الخلق فتأتي مراتب الوجود الخلقية (عالم العقول، المثال... إلخ)³.

فالله في مرتبة ذاته ثمّ يتعيّن بالوجود الساري، ويهندس السريان إلى قطعتين قطعة غيبية (يتعيّن بالخالقية) وقطعة شهادية تتجلى لهذه الخالقية، ثمّ تأتي عوالم الوجود الخلقية، بمعنى أنّ الوجود الساري برزخ بين مرتبة الذات ومرتبة الخلق أو الظهور وهي (عالم الجبروت، الملكوت، الناسوت، الإنسان الكامل).

يقدم غينون مقارنة أخرى لمسألة "تعدد مراتب الوجود" ولكن بمصطلحات جديدة، فالإطلاق الذاتي أو مقام الذات يقابله "اللامتناهي الميتافيزيقي"، وهذا "اللامتناهي الميتافيزيقي" يتعيّن أو يتقيّد، ثمّ إنّ القيد لا يجعله محدوداً كما يتبادر للذهن فهو قيد ولا قيد، فهو لا متناهي أيضاً، ويسمى "الإمكانية العامة" والتي

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 60.

2- صدر الدين الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ص 476.

3- عبد الكريم الجليلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مرجع سابق، ص 15-20.

تحتوي على جميع الإمكانيات المتناهية واللامتناهية، فالإمكانية بهذا المعنى شدة تترشح منها الظواهر (الخلق) يقول غينون: "عندما نقول أنّ الإمكانية الكلية لا نهاية لها ولا حدّ لها، فالمقصود أنّها ليست سوى اللامتناهي ذاته باعتباره متجلياً في مظهر، بمقدار ما يسمح القول بأنّ للامتناهي مظاهر، بحيث أنّ اللامتناهي هو حقاً "بدون أجزاء" فبكل دقة لا مجال أيضاً لاعتبار تعدد لمظاهر فيه لها وجود حقيقي "متميّزة عن بعضها البعض" والحق أننا نحن اللذين نتصور اللامتناهي متجلياً في هذا أو ذاك من المظاهر، إذ لا يمكننا غير هذا¹ فالإمكانية العامة بالاستناد إلى القول أعلاه هي تعيّن يكون مفتاحاً للظهورات، وهذا التعيّن قبل الظهورات حيث يقع واسطة بينهما وبين اللامتناهي الميتافيزيقي، وبعبارة أدقّ إنّ الإمكانية العامة برزخ بهذه البرزخية يمكن للامتناهي الميتافيزيقي أن يظهر، وهذا الظهور يسمى عالم الخلق، ودون هذه البرزخية لا يمكن أن يتحقّق عالم الخلق أو الكون في العرفان الإسلامي.

إنّ الإمكانية العامة لجامعة الكائن واللاكائن على السواء، يقول غينون: "إنّ الإمكانية الكلية تشمل بالضرورة على مجموع الإمكانيات قاطبة، ويمكن القول بأنّ الوجود الظاهر والوجود الباطن مظهران لها، الظاهر من حيث إظهاره للإمكانيات، والباطن من حيث عدم إظهاره لها إذن فالوجود الظاهر مشتمل على كل ما يظهر؛ والوجود الباطن مشتمل على كل ما لا يظهر، بما فيه الوجود الظاهر؛ أمّا الإمكانية الكلية فهي محيطة بما معاً جامعة لهما معاً² أي أنّ هناك نوعين من الإمكانيات، إمكانيات ظاهرة وامتجالية (الظهور) وإمكانيات لظاهرة وامتجالية (بطون)، كلاهما ينتمي إلى الإمكانية الجامعة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك نوعين لصورة الكائن الكائن في دائرة الظهور (مبدأ الظهور)، واللاكائن (البطون)، وكلا من الكائن واللاكائن تعيّن من تعيينات الإمكانية اللامتناهية (العامة)، واللاكائن ينطوي على الكائن بمعزل عن الظهور ولا ينطوي على الكائن من حيث الظهور، وبعبارة أخرى إنّ اللاكائن لا يقع مقابل الكائن من حيث الظهور ثمّ إنّ الكائن كمبدأ هو في الأصل منطوي داخل اللاكائن، هذا الأخير الذي يحتوي على كل إمكانيات الالظهور وحتى الظهور، هكذا يمكن تحديد المعنى العام للكائن فهو ليس ظهوراً، وإنما مصدر للظهور (ما وراء الظهور)، أي أنّه مبدأ يولّد التجلّيات والظهورات، وينطوي على جميع إمكانيات الظهور والتجلي، هكذا يكون اللاكائن أوسع من الكائن، فالأول يحتوي على إمكانيات الالظهور ومبادئ هذه الإمكانية فهو لا

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 67، 68.

2- المصدر نفسه، ص 84.

متناهي، بينما الثأني متناهيها فيما يحدد بمقدار الظهورات أو التحليلات، وبعبارة غينون: "فيما يتعلق بالعلاقات بين الوجود الظاهر والوجود الباطن، فمن الأساسي ملاحظة أنّ حالة الظهور دائما عارضة ومشروطة؛ وحتى بالنسبة للإمكانات المتضمنة للظهور، فإنّ وضعها في البطون هو وحده الثابت على الدوام، وغير مشروط على الإطلاق (...). أمّا عن شأن إمكانات عدم لظهور فهي أساسا تنتمي إلى الوجود الباطن، وبحكم نفس طبيعتها لا يمكنها الدخول في مجلي الوجود الظاهر بعكس ما هو حاصل لإمكانات الظهور"¹، هكذا فالألاّ كائن يتميز عن الكائن بوصفه مصدرا للظهور، ودليل التمايز عرضي وليس جوهرى (ذاتي)، بحيث يجعل للكائن هوية مستقلة تماما عن الكائن، لأنّ الكائن والألاّكائن كلاهما يعرضان حقيقة الوجود ومطلق الوجود (الألامتاهي الميتافيزيقي). والسؤال المطروح هنا إذا كان هذا التمايز عرضيا (ليس جوهريا) فلماذا يتمّ التمييز بين الكائن والألاّكائن مع العلم أنّ التمايز العرضي لا قيمة وجودية ومعرفية له؟.

يجيبنا غينون بقوله: "حتى التمييز بين الوجود الظاهر والوجود الباطن، هو في الحاصل تمييز عارض تماما إذ لا يمكن القيام به إلاّ بالنظر إلى مجلي الظهور الذي هو بنفسه عارض. لكن مع ذلك، فهو لا يقلل شيئا من أهمية هذا التمييز بالنسبة إلينا، حيث إننا في وضعنا الراهن، يستحيل علينا الوقوف في وجهة نظر أخرى سواها، إذ هي نظرنا من كوننا ننتمي إلى مبدأ الظهور بصفتنا أفراد خاضعين لأوضاع محددة، ولا يمكننا تجاوزه بانعتاقنا بالتحقق الروحي عن الأوضاع المقيدة للوجود الفردي"²، فبما أننا ننتمي إلى ساحة الظهور، ونخضع لشخصياته، وهذه الوضعية الوجودية بالنسبة لنا، أو هذه الحالة التي نعيشها لا تؤهلنا إلى الصعود إلى مرتبة الألاّظهور حتى نعرفه - أي نعرف الألاّظهور - إذن فالتمييز المرتبي ضروري جدا لنا، فاستحالة الانسلاخ من دائرة الظهور والدخول في دائرة الألاّظهور تستدعي التمييز بينهما. فغينون قد استحدث مصطلح "الألاّكائن" في مقابل الكائن (مبدأ الظهور) حتى يفرز الظهور عن غير الظهور في صميم الإمكانية العامة، ولكي يتجاوز الانطولوجيا الغربية القاصرة التي تدور حول الوجود فقط، وتنفي البطون، وهي رؤية ضيقة تقسم الوجود إلى واجب (الله) أو ممكن (المخلوقات) وتتناسى اللامتاهي الميتافيزيقي أي عالم البطون الشديد. صحيح أنّ الوجود الواجب هو في البطون، والوجود الإمكانى في الظهور، لكن ما يعاب على الانطولوجيا الفلسفية في نظر غينون عدم القدرة على مقارنة البطون والظهور، لذلك فغينون قارب المسألة بمنظور أوسع ففي ساحة

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، ص ص 84، 85.

2- المصدر نفسه، ص 85.

"اللاكائن" تختفي ثنائية (الموجود إما واجب أو ممكن)، ولا يبقى سوى الوجود الواحد المحض، لأنّ هناك مرتبة وجودية تفوق مرتبة الوجود والإمكان، والوجود فيها مطلق لا متناهي وميتافيزيقي، وبهذا تتميز العقائد التقليدية الشرقية والإسلامية عن الانطولوجيا الغربية.

بناء على الاعتبارات أعلاه يصل غينون إلى النتيجة التالية: كل عالم بشخصياته الخاصة، يحتل مرتبته الخاصة دون زيادة أو نقصان، وفي تعاضد تام مع مفردات الخلق، وبعبارة هو: "إذا اعتبرنا (...) ما يمكن تسميته بـ"عالم"، تبعا للمعنى الذي كنا قد أعطيناه لهذه الكلمة، أي مجموع الميدان المؤلف من جملة إمكانيات متناسقة واقعة في مجلى الظهور؛ وينبغي أن تكون خاضعة لبعض الشروط، وهي شروط الأوضاع المميزة والمحددة للعالم المقصود بالذات، وهو المثال لإحدى مراتب الوجود الكلي، والإمكانيات الأخرى ليس لها نفس الشروط والمواصفات، وبالتالي فهي لا تنتمي لنفس هذا العالم هي أيضا قابلة للتحقق، لكن بطبيعة الحال تتحقق كل واحدة منها وفق طبيعتها الخاصة"¹ يردّ غينون على الأخطاء التي وقع فيها لاينيتز على النحو التالي:

1- الخطأ الأول قوله بأنّ "الممكنات المتضيفة" تساوي "الإمكانية العامة"، إنّ هذا الاعتقاد في نظر غينون خاطئ جملة وتفصيلا وحقته في ذلك أنّ الإمكانية العامة لا متناهية باعتبارها تعيّن من تعيينات اللامتناهي الميتافيزيقي، أمّا الممكنات المتعاضدة هي مجموع ممكنات، ومنطقيا فإنّ مجموع المحدود محدود بالضرورة (عوالم محددة في دائرتها) فأنت لها أن تساوي الإمكانية العامة².

2- الخلف الثاني الذي وقع فيه قوله بأنّه "لا يوجد إلاّ عالم واحد"، فإذا كان المقصود بالعالم الواحد هو الوجود العام فهذا تناقض فما دمنا قلنا "عام" فهو له تجليات وعوالم متعددة، فقول لاينيتز تحديد للإمكانية العامة (الكلية) أي أنّ "اللامتناهي الميتافيزيقي" إذا تعيّن "بالإمكانية العامة" لا يتأتّى له إلاّ أن يوجد عالماً واحدا متناهي والصحيح أنّ الكون الخلفي في عالم التحليات والظهور لا حدّ له، لأنّ علته غير محدودة وهي: "الإمكانية العامة"³.

3- بطلان القول بالتنازع على الوجود يقول غينون: "لكل ممكن وجوده الخاص على ما هو عليه والممكنات التي طبيعتها تستلزم تحقّقا عينيا بالمعنى المفهوم في العادة، أي تستلزم وجودا في نمط من أنماط مجلى الظهور، لا يمكن أن تفقد هذا الطابع الملازم لها بالأساس فتمسي غير قابلة للتحقيق العيني، بسبب وجود ممكنات أخرى

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص76.

2- المصدر نفسه، ص75، 76.

3- المصدر نفسه، ص77.

محققة عينيا في الوقت الحاضر"¹، بمعنى أنّ كل عالم يتحقق وفق شروطه الموضوعية الخاصة به، إذن كل ممكن له وجوده الخاص بما هو وجود خاص، والممكنات التي تقبل التحقق أو تستدعي طبائعها التحقق (التعین والتجلي) لا يعني أنّها تزاحم ممكنات أخرى في عالم خاص بها، وبشخصيات خاصة، إذا مثلنا بعوالم الوجود النزولية كما في العرفان الإسلامي، فإنّ العوالم الثلاث (الجبروت، الملكوت، المثال) تنتمي إلى عالم الممكنات وكل عالم له شروطه الخاصة ومرتبته الخاصة، مما يجعل من المتعدّد أن يوجد عالم آخر من بين العوالم الثلاثة وهذه العوالم الثلاثة بدورها لا يمكن أن توجد في العالم الإلهي، لأنّها فاقدة لشخصيات الإله.

إنّ المثال الذي يقدمه غينون ليثبت بطلان "تنازع الوجود" مثال "المربع الدائرة" فإذا قلنا أنّه عندنا مربع بشخصياته في مرتبة ما، وفي نفس المرتبة لدينا أيضا دائرة بشخصياتها فإنّ هذا مستحيل (اللاّكائن)، لأنّ الدائرة (مركز أشعة محيط) إذا وضعناها في مرتبة المربع بخصائصه (أربعة أضلاع) لا يمكن، فإذا قلنا دائرة مربع معناه لا مربع لا دائرة لأنّ اجتماع النقيضين يؤدي إلى رفع الوجود (الكينونة)، لذلك فالكائن يمكن أن يتجلى في دائرة في مرتبتها وبشخصياتها، وفي مرتبة أخرى وليس في المرتبة نفسها يمكن أن يتجلى بشخصيات المربع بمعنى أنّ كل شيء يمكن أن يتحقق في دائرته إذا كان ينتمي إلى عالم الإمكان².

انطلاقا من تحليل غينون "للإمكانية العامة" يصل إلى نتيجة مفادها ضيق العالم المادي، حيث لا يمكن لهذا العالم أن يكون "لامتناهيا" أو "مطلقا" بل محدودا، لأنّ الإمكانية العامة تعني تجليات غير متناهية والعالم المادي إذا كان لا متناهيا يجعل الإمكانية العامة محدودة وهذا خلف، فالعوالم قد تتحقق وتنوع وكل عالم له شخصياته الخاصة به هو مظهر من مظاهر تلك الإمكانية العامة، هذه الأخيرة القابلة للظهور بعوالم متعددة وغير متناهية والمجموع اللامتناهي متعاقد، لذلك يقع العالم المادي في قعر الوجود أو أدنى مراتب الوجود، لأنّه زمكاني و"ليس الفضاء سوى أحد أنماط الظهور الممكنة، وهو نفسه لا ينعت أصلا باللامتناهي، حتى في شمولية وجوده لمختلف الأنماط التي تتضمنها، وكل واحد منهما هو في نفسه غير محدد"³.

تأسيسا على القراءة الغينونية للوجود ومراتبه المتعددة، يصل للإجابة عن الإشكال الذي أرّق فلاسفة الغرب الحديث والمعاصر حول علاقة الوحدة بالكثرة، وهو ما يطلق عليه في العقائد الدينية "عقيدة التوحيد" هذا من جهة، ومن جهة ثانية يرّد على العلم الحديث ويحاول تقديم بديل لتصلبه الشّديد.

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر السابق، ص76.

2- المصدر نفسه، ص77.

3- المصدر نفسه، ص79.

يرى غينون أنه لا معنى للكثرة في مجال الألائن (البطن)، فالكثرة في هذه الحالة مندكة (مندجة)، ثم إنَّ انتفاء الكثرة على مستوى الكائن (اللائلي) يؤدي إلى نفي الوحدة مطلقاً، وذلك لأنَّ الكثرة لا معنى لها إلاّ بوجود الوحدة، أي أنّ الكثرة تفهم فقط بالقياس إلى الوحدة (مقابلها) يقول غينون: "في الوجود الباطن لا وجود للكثرة، وبكل دقة لا وجود كذلك للوحدة، لأنَّ الوجود الباطن هو الصفر الميتافيزيقي، الذي نحن مجبورون على إعطائه اسماً لكي نتكلم عنه؛ وهو منطقياً يسبق الوحدة"¹. حالة انتقاء الوحدة والكثرة هي بالتحديد ما تعبّر عنه العقيدة الهندوسية "باللاإزدواجية" بمعنى: أنّ الوجود واحد والمبدأ الأسمى بلا ثنائية فهو وراء كل المحددات والانقسامات الظاهرية، كما لا يمكن وصفه بأي صفة إيجابية"²، إنّ هذا الكلام قد يبدو ظاهرياً متناقضاً ولكن هذه العلاقات التبادلية كانت سبيل غينون لنفي "عقيدة الحلول" أو وحدة الوجود الفلسفية، كما لا دخل للتصوّف في الانحراف العقائدي لوالابتعاد عن الشريعة"³.

يطرح غينون مفهوم "الصفر الميتافيزيقي" لحلّ إشكالية الحلول هذا المصطلح الذي يقابله "العماء" في العرفان الإسلامي يقول ابن عربي: "بحر العماء برزخ بين الحق والخلق في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية"⁴ أي أنّ مرتبة العماء تسبق مرتبة الخالقية، فهو يمثل مرتبة الرّب قبل الخلق أو التعيّن الخلقى المظهري، وليس الرّب بما هو رب "الألوهية" التي لا يمكن إدراكها، وعند غينون يمثل الصفر الميتافيزيقي الكائن بمعزل عن التكترات الخلقية أو الظهورات (الكائن الغير المتكثّر)، وفي نفس الوقت ينطوي على جميع إمكانيات الظهور، وبعبارة أخرى فالصفر الميتافيزيقي ليس هو الكائن بمعزل عن الظهورات فحسب، بل الكائن بما ينطوي عليه من شدّة قابلة أن تظهر (الكائن في ذاته). يقدّم غينون مثلاً لإيضاح هذا المفهوم "بالصمت"، فالصمت لا يسمى صمماً إلاّ إذا انتقل إلى التعبير (الكلام)، فالصمت في حالة الانتقال (بدايته) يسمى الصفر الكلامي أو الصمّي، ثمّ ينقلب كلاماً، فضابطة الصفر الميتافيزيقي بناءً على المثال هي "الانفجار"، فالكائن قبل الانفجار في ظهورات هو "صفر ميتافيزيقي" ينطوي على كمالات متعددة منها ما يظهر ومنها ما لا يظهر، كالصمت تماماً قبل الانفجار ينطوي على ما يظهر وما لا يظهر، في حالة الانفجار يبقى فقط ما يظهر، يقول غينون: "كما أنّ الوحدة (الوجود الظاهر) ليست سوى الصفر الميتافيزيقي، مثبتاً

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، المصدر سابق، ص 97.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 206.

3- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 149، 150.

4- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ط 1، مصدر سابق، ص 69، 70.

(الوجود الباطن)، فالكلام ليس سوى الصمت معبرا عنه لكن الصفر الميتافيزيقي بالعكس فمع كونه هو الوحدة غير المثبتة، هو أيضا أمر زائد عليها (...). وكذلك الصمت الذي هو أحد مظاهره بالمعنى الذي حددناه، ليس هو الكلام المثبت فقط، بل هو مع ذلك لا بدّ أن يبقى ضمن ما يتعدّد التعبير عنه، أي مالا يقبل الظهور¹، وهذا يعني أنّ: اللامتناهي الميتافيزيقي إذا تعيّن بالإمكانية العامة يظهر في وحدة وكثرة، قبل هذا التعيّن الثنائي يتعيّن "بالصفر الميتافيزيقي"، أي البطون المطلق هكذا فالصفر الميتافيزيقي يقع قبل "الإمكانية العامة"، وبذلك يكون الصفر الميتافيزيقي هو الوحدة المطلقة، والتي تقع قبل كل ثنائية ميتافيزيقية حتى قبل الوجود الواجبي والوجود الامكاني، وبعبارة غينون: "الصفر الميتافيزيقي ما هو إلاّ مظهر من اللامتناهي، وعلى أي حال، فاعتباره هكذا مسموح لنا، لكونه مبدئيا يتضمن الوحدة، وبالتالي يتضمّن كل ما تبقى، وبالفعل فإنّ الوحدة الأصلية ليست سوى الصفر المثبت، أو بعبارة أخرى نقول: إنّ الوجود الكلّي الذي يمثل هذه الوحدة، ما هو إلاّ الوجود الباطن المثبت (...). وهذا يعني أنّ الوحدة، حالما تكون مثبتة تكون مشتملة ضمينا على الكثرة، أو هي المبدأ المباشر لهذه الكثرة"²، وغينون هنا يفكك بين الوحدة الأصلية التي هي قوام الصفر الميتافيزيقي، والوحدة التي هي تعيّن من تعيينات الوحدة الأصلية، فالوحدة الأولى باعتبارها من خواص "الصفر الميتافيزيقي" لا توجد فيها وحدة وكثرة ثمّ تتعيّن إلى وحدة (نسبية) وكثرة، وبذلك فالوحدة الأصلية إذا تجلّت في عالم الخلق تتجلّى متكثرة، فهي أساس الوحدة النسبية من جهة، وهي أساس الكثرة التي تقع في مقابل تلك الوحدة من جهة أخرى، فالوحدة الأصلية هي التي تحقق الوحدة النسبية قبل الخلق (التعيّن) والكثرة بعد الخلق، ومصطلح الوحدة النسبية موجود في العرفان الإسلامي، صحيح غينون يفكك بين الوحدة قبل التعيّن وبعد التعيّن ويشير إلى أنّ الكثرة تقع في مقابل الوحدة النسبية لا في مقابل الوحدة الأصلية (الاطلاقية) إلاّ أنّ المصلحات تنقصه.

عموما يخلص غينون فيما يتعلق "بوحدّة الوجود" إلى النتيجة التّالية: "اعتبار مراتب متعددة لا يتعارض نباتا مع وحدة الوجود الظاهر، ولا مع "وحدانيته" الكينونة الوجودية الكلّية، المؤسسة على تلك الوحدة، إذ كلاهما لا يتأثر أصلا بالكثرة؛ وينتج عن هذا، في ميدان الوجود الظاهر بكامله، إثبات أنّ الكثرة بعيدة للغاية عن معارضة إثبات الوحدة أو معاكستها بأي وجه، بل إنّما تجد فيها أساسها الوحيد المقبول الذي بالإمكان

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 87.

2- المصدر نفسه، ص 97، 98.

إعطائه لها سواءً منطقياً أو ميتافيزيقياً¹، وبذلك فما يعاب على الرؤية الأنطولوجية الغربية هي ضيق الرؤية حيث تعطي الوجود "للمخلوقات" شأنها شأن واجب الوجود مما يترتب عنه نفي "البطون أو اللاكائن"، لذلك من الضروري العودة لفهم الوجود على ضوء الميتافيزيقا كما تتجلى في المدارس الشرقية، هذه الأخيرة التي تقارب المسألة أو "عقيدة وحدة الوجود" من مساحة اللاكائن (البطون) فتختفي بذلك كل ثنائية بإمكانها حجب الحقيقة التي تعلوها، لأنّ هناك وجود مطلق لا متناهي ميتافيزيقي، فإذا كان الكائن واحد في ذاته فإنّ الوجود العام (التحقق) يكون حقيقة واحدة كذلك. وخطأ الأنطولوجيا الغربية في مقارنة مفهوم الوجود يعود بالدرجة الأولى إلى غياب "العقل المتعالي" واللجوء إلى "العقل الجدلي" والحقيقة أنّ: "البصيرة هي الملكة الوحيدة التي تستطيع معرفة الوجود بما هو وجود وما من مفهوم يفوقها حيث إنّ حاسة الوجود كامنة في البصيرة الفطرية، ولكن حينها تستبدل البصيرة بالعقل الجدلي فإنّ معنى الوجود يصبح من أشدّ الأمور غموضاً"²، بل ويقتصر في كثير من الأحيان على اعتبار الوجود الفردي هو الوجود الكلي، والحقيقة أنّ الأول هو انعكاس للثاني، ثمّ إنّ الأول هو في الواقع احتمال من احتمالات الوجود لا غير، ووسيلته العقل، بينما الثاني هو المبدأ المتعالي على كل شيء وسبيل المعرفة يكون بالبصيرة أو العقل المتعالي فقط.

إنّ الحل لتجاوز المادية التي أحكمت سيطرتها على كل شيء، وكذا الفردانية، إنّما يكون بتحقيق وحدة الوجود، وبعث الإمكانيات الروحية، وتجاوز الوجود المادي، والحواس والعقل، لأنّ: "الوحي والتحقق الروحي والفكر هي مبادئ العقل، وفي الآن ذاته تمدّ العقل بالمادة التي يجللها، وينظمها حتى تُعرف جدلياً"³، وحتى يمكن إدراك الحقيقة التي تتعالى حتى الوجود.

لقد استند غينون إلى الوجود الباطن أو "اللاكائن"، وأيضاً إلى مفهوم "الصفير الميتافيزيقي" ليحل إشكالية الوحدة والكثرة على مستوى الوجود، وبمنطق العقائد الدينية كي يثبت التوحيد، وفي الآن ذاته تعدد مراتب (مقامات) الوجود، وليؤكد أيضاً أنّ الإنسان البعيد عن المركز بإمكانه استعادة المركز، وبعبارة أخرى إنّ الإنسان أو الكائن الذي يتواجد في حافة الوجود بإمكانه أن يصل إلى الحقيقة برحلته التحقيقية نحو بواطن الوجود، ونحو الموجود الأوحد. فإذا كان "القوس النزولي" أو "مراتب الوجود الخلقية" لا دخل للإنسان فيها فإنّ بإمكانه أن يرتقي في "قوس الصعود" إلى أن يبلغ منتهى المعارف لذلك فإن: "حال التحقق الروحي

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، المصدر السابق، ص 99.

2- سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 272.

3- المرجع نفسه، ص 261.

انعكاس مقلوب لفعل خلق الكون، أي إنّه ارتحال على "القوس الصعودي" والنفاز من كل المراتب التي أوجدها الفعل الرباني في مراحل على "القوس النزولي" حتى نطاق التحلي الكوني، وهنا أيضا نجد تشابكا بين التأمل والفعل ندركه في العالم الروحي الباطن وفي الفعل الظاهر، والذي يؤدي بدوره إلى أبواب التفكّر والتأمل ويضع النفس في موضعها الصحيح حتى تحقق التحول الخيميائي الباطن¹

إنّ التحقق الروحي لا يمكن بلوغه بسهولة، ولكن يجب على المرشد الذي يريد تحقيقه أن ينخرط في تنظيم تربوي، ثم يرتقي في سلم المعارف والدرجات، هذه الأخيرة التي تختلف عن الدرجات المعاصرة والشكلية في الجامعات والمعاهد بمعنى أنّ: "لسلم المدارج الروحية ميزة تختلف فيها عن جميع السلم الأخرى، وهي أنّه مشكّل جوهريًا من درجات في "المعرفة"². ثمّ إنّ التحقق لا يمكن أن يتصور كعروج فقط لأنّ هناك تحقق عروجي وتحقق رجوعي، ويؤكد غينون على أهمية التحقق الثاني بقوله: "الشخص الذي "يرجع" له بالنسبة لمجلى الظهور وظيفية ذات طابع استثنائي إذا صحّ القول، وهي تبين بأنّه يصبح في وضع لا يقارن أصلا بوضع الأشخاص الآخرين وهذه هي حالات من يمكن تسميتهم بالمرسلين (...). وحيث أنّ "الرجوع" يفترض حصول "الرجوع" السابق، فإنّ مثل هذه الرسالة تفترض بالضرورة كمال التحقق الباطني"³.

إنّ وجود إمكانيات متعددة منطوية في الكائن (الإنساني) تتيح له فتح تلك الإمكانيات، وتطويرها باستمرار، فإذا كانت هناك مراتب وجود، فكذلك توجد مقابلها مراتب معرفة، إذا ما ترقى فيها الإنسان بإمكانه الوصول إلى الحقيقة المطلقة، التي تتعالى حتى على الوجود ذاته، من هنا تظهر أهمية "التصوف" باعتباره الحل الأنسب لتجاوز ضيق الرؤى العلمية والوضعية التي تحصر الحقيقة والمعرفة في العالم المادي القابل للتجربة، مع أنّ العوالم غير المادية والتي يتمّ إنكارها عادة أو التقليل من قيمتها، تحتوي على الحقائق الجامعة لكافة المستويات منها "المادي"، وتميّزها، وتحدد قيمتها ودورها بدقّة، لذلك: "إنّ تطبيق التراث المقدّس سواء أكان عن طريق التصوف أم عن أي طريق آخر للوفاء باحتياج الإنسان الروحي لا يمكن أن يبدأ في وقت أشدّ حرجا من هذه الحقبة في تاريخ الإنسان، فهو الذي يطرح وسائل التمييز بين الروحي والنفسي، وبالتالي التمييز

1- سيد حسين نصر، الإنسان ووعثاء الإنسان الغربي الحديث، مصدر سابق، ص 125.

2- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص 2.

3- روني غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 191.

بين الذين يطرحون رسالة الطبيعة الروحية الحقّة المتجدّرة في الإنسان وبين الذين يطرحونها في حدود النفسي ولا تؤيدها إلاّ ظواهر نفسية زائلة بدون النسق المقدّس¹.

من هنا راهن غينون على التّصوف، أو البعد الباطني في العقائد الدّينية، وفي الإنسان كمفتاح للخروج من الأزمة الروحية والعلمية المعرفية، فإذا كان العلم المعاصر له نفس المبادئ السارية على العالم ككل، ولا خروج له عن سلطته باعتباره الحاكم على كافة الحقول المعرفية، فإنّ التّصوف هو الآخر يتميز بهذه الوحدة في المبادئ في عدّة أديان مثل الإسلام والهندوسية واليهودية (القبالة)، ثمّ إنّ الفارق بين وحدة المبادئ العلمية ووحدة المبادئ الصوفية واسع للغاية، لعلّ أبرزها أنّ مبادئ العلم خلقت أزمت عديدة، بينما وحدة المبادئ الصوفية تسعى دوماً لتحقيق الانسجام بين المادي والروحي فلا تخلق بذلك أية أزمة، كما تؤكّد في الأخير وأيضاً على "التّوحيد" أو "الحقيقة الواحدة" لذلك: "إذا كانت توجد بلا مرء تشابهات بين التّصوف الإسلامي والمذاهب المماثلة له في ملل أخرى فتفسير هذا طبيعي ولا يحتاج إلى افتراض "استعارات" وهمية وذلك لأنّ الحقيقة واحدة، وبالتالي فجميع المذاهب التراثية القويمة متطابقة في جوهرها مهما كان تنوع الأشكال التي تكتسيها"².

قد يحتجّ البعض أنّ التّصوف عبارة عن ميتافيزيقا خالصة فكيف يمكن مقارنته بالعلم خاصة العلم بمفهومه المعاصر، والاعتقاد بإمكان تقديمه كبديل لبعض العلوم "خاصة علم النفس" وكحلّ للأزمات الروحية؟ في الواقع فإنّ التّصوف ليس مجرد ميتافيزيقا كما يبدو ظاهرياً بل "يشمل على مجموعة مركبة من "العلوم التراثية" تمثّل تطبيقات لبعض جوانبه في ميادين متنوعة من العالم الحادث، وهذه العلوم ترتبط بالمبادئ الميتافيزيقية لاستنادها إليها وتفرعها تماماً منها؛ وبهذا الارتباط وما يسمح به من "انتقال" تأخذ تلك العلوم قيمتها الحقيقية، وتشكل رغم مستواها الثانوي التابع، قسماً منتمياً للمذهب العرفاني نفسه، وليست مجرد إضافات زائدة اصطناعاً يزيد أو ينقص"³، تلك العلوم أمست اليوم مجهولة وذلك نتيجة انفصال العلم عن المبادئ وصيروه علماء مادياً بحثاً، وإذا كانت المعرفة والعلم المعاصرين تشتت وكثرة أو عبارة عن معرفة تفصيلية، فإنّ طريق التّصوف بإمكانه أن يحقق الوحدة (المعرفة التوحيدية)، هذا ما دعت إليه العقائد الدينية ففي الإنجيل ورد الحديث عن الباب الضيق الذي لا يدخله الأغنياء أو المتشبهون بالكثرة، وفي التوراة حديث عن الإغواء أو

1- سيد حسين نصر، الإسلام ووعثاء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص101.

2- روني غينون، التّصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص21.

3- المصدر نفسه، ص24.

التشبث بالكثرة الذي يدفع الإنسان للتذوق من شجرة العلم بالخير والشر أو المعرفة المزدوجة للأشياء الحادثة وفي القرآن ارتبطت الكثرة بالموت والشتات، وفي الهندوسية يسمي الإنسان خاضعا لتناوب بالولادة والموت أو التحويلات الدورية¹.

والتخلص من الكثرة والشكل لا يأتي دون إتباع الكائن الإنساني لطريقة معينة ويحمل اسم "فقير" والفقير هنا "الفقر الروحي" حيث يعي المرید أنّ لا قيام له إلاّ بالحق فيتجرّد من ثمرات الأعمال فيتحقق الانعتاق بالفقر هنا بساطة وصغر أمام المبدأ وأحسن ما يعبر عنه قول المسيح: "طوبى للفقراء بالروح لأنهم يملكون ملكوت السموات"، ولا يملك ملكوت السموات أو المعرفة المفارقة إلاّ الذي أدرك الفناء واستقر في الغيب وعرف العلل الحقيقية للأشياء فلا تهمه الوسائل المعتادة مثل الحواس التي تفصل وتجزئ².

هذا المقام وتلك المعرفة ليس من السهل بلوغها خاصة في الفترة المعاصرة خاصة مع انتشار رفض العقائد الدينية مما يحول في النهاية دون تحقيق ذلك الهدف ودون شك "فإنّ الذي يعد بلا صورة دينية يخطئ في فهم التعالي على الصور فيسقط تحت مستواها، وما من سبيل إلى الطريقة بلا شريعة، وليس ما أدى إلى موجة الإنكار الظاهر في الشريعة لكنّه قصر الحقيقة على الصور الظاهرة وليس هناك من هو أبعد من الصوفية من ملاحاة الشريعة، ناهيك عن الطلوع بنوع من الفردية والتمرد على الصور الدينية التي يحاول بعض الحدائين الدفع بها باسم التصوف"³، لذلك ستكون لنا وقفة مع أهمية الربط بين الشريعة والتصوف، ودوره في المساهمة في حل الأزمة الروحية المعاصرة.

2-3- الإنسان الكامل بديلا للإنسان الفائق

لقد اتخذ سؤال الإنسان مسارا جديدا في الفكر الغربي بدءاً من عصر النهضة خاصة مع تنامي مدّ "النزعة الإنسانية"، حيث اكتفى الانسان بنفسه ورفض جميع المرجعيات الدينية في شتى المجالات، لقد ذهب نيتشه مثلا للاعتقاد أنّ الثقافة الغربية برمتها قائمة على المعادلة التالية: (الله + إرادة قوية سلبية + قوى

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، المصدر السابق، ص 47.

2- المصدر نفسه، ص 43، 45.

3- سيد حسين نصر، مثالات الإسلام وحقائقه، ترجمة عمر نورالدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2019 ص 147.

ارتكاسية= الإنسان)، أما هو فيدعو إلى معادلة جديدة: (موت الله + إرادة قوية ثابتة + قوى فاعلية= الإنسان الأسمى)¹، فالتخلي عن الصيغ التقليديّة الدّينية والأخلاقية يؤدي إلى ميلاد الإنسان الفائق.

لا بدّ إذن من تجاوز الإنسان العادي أو الإنسان الأخير، وهو إنسان العصور الحديثة، وإنسان العقائد الدّينية وإنسان الشّفقة والضعف المسيحي، لذلك يصرّح في كتابه "جينولوجيا الأخلاق" قائلا: "ألا إنّ بنا سئما من منظر الإنسان، وما هي العدمية اليوم إن لم تكن هذا؟. لقد سئمنا الإنسان"²، هذا الأخير لا قيمة له، فهو لا يتمتع حسب نيتشه بمؤهلات ولا قدرات بإمكانها بناء إنسانية قوية، ويشبّهه بالحبل المشدود بين الحيوان والإنسان المتفوق³.

وإذا كان ذلك حال الإنسان عند نيتشه، فإنّ ألبير كامو يقترح هو الآخر صنف جديد للإنسان، سماه "الإنسان المتمرد"، وهو "إنسان يقول: لا. ولن رفض، فإنّه لا يتخلى. فهو أيضا إنسان يقول: نعم، منذ أول بادرة تصدر عنه. إنّ العبد الذي ألفَ تلقي الأوامر طيلة حياته يرى فجأة أن الأمر الجديد الصادر إليه غير مقبول"⁴ بمعنى أنّه إنسان أحسنّ بالعبث وقرّر وضع حدّ مع شعوره بوجوده حقّ ما فتجتمعت صيغة الإثبات في مظهرين "لا" و"نعم" حدّ وما بعد الحد ونموذج هذا الإنسان المتمرد في فلسفة كامو هو "بروميثيوس".

يحاول كامو بناءً على فكرة العبث والتّمرد الوصول إلى حل مشكلة "الشرّ" و"الموت" و"الحرية"، وهذه الثلاثية تعد من أهمّ المباحث في العقائد الدّينية، وفي قراءته "للعهد الجديد" اعتبره تبريرا لكل جريمة قتل فالمسيح أو الوسيط بين الإله والإنسان رام حل مشكلتين هما "الموت" و"الشرّ"، فالإله الإنسان يتألم ويصير فلا بدّ أنّ الشرّ لا يصدر عنه، ومع ذلك كتب الانتصار لإله حقود وحسود في اليهودية وهو الأحسن في نظر المتمردين (وكتب الانتصار لذرية هابيل القاتل)⁵، من هنا رفض إلحاق عقوبة الإعدام بالقاتل وتحويله إلى مقتول كما رفض تبرير القتل.

هكذا يتجلى الجامع بين "إنسان نيتشه" و"إنسان كامو" في كونهما ينطلقان من التّمرد، فلا مرجعية إلّا مرجعية الإنسان الذي لديه من الشّجاعة ما يكفي لقول "لا"؛ أما جوهر الخلاف فيكمن في أنّ الأول زرع

1- بيارهيبير-سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، ط1، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص99.

2- فريدريك نيتشه، جينولوجيا الأخلاق، ترجمة فتحى المسكينى، ط1، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص67.

3- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص8.

4- ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص18.

5- المرجع نفسه، ص44، 46.

الكثير من الآمال رغم انتهاءها بحروب دامية قادها هتلر وأنجبت الأفكار النازية والكلبانية، أما الثاني فأفكاره تبدأ بالتشاؤم ولكن هدفها سعيد في النهاية وهو إنهاء كل المظالم، ولكنها أدت إلى زيادة الشعور بالعدمية وغذت أفكار اليأس وتحقير البعد المتعالي "الدّين" في حياة الإنسان.

لكن الإنسان التشويوي والإنسان الكاموي سرعان ما أصبحا إنسانا آخر أطلق عليه هربارت ماركيز: "الإنسان ذو البعد الواحد"، وهو ليس سيّدا كما يخيّل إليه؛ إنّما هو "عبد" يخضع لمنطق "العقلانية" ويتجه نحو هدف واحد هو "الاستهلاك" و"التّفعية" للمنجزات العلمية والتّقنية، وفي كدحه نحو المنجزات الصناعية يسير على نفس النمط الذي تفرضه الايديولوجيا الصناعية فيفقد بذلك أي تمايز كيني عن المجموع (مجموع المستهلكين)¹، والإنسان ذو البعد الواحد إنسان خاضع لذلك المجتمع بعد أن فقد أبعاده الذاتية وخضع لإيديولوجيا معيّنة ورضخ لها، ولا حل له في النهاية سوى الثّورة على هذا الوضع رغم تعذرها في المرحلة الزّاهنة لوجود عدة عوائق منها عدم قدرة النّظام وفعاليتها، واندماج الفكر بالواقع والسلوك المفروض²، وربما هو هنا يقترب من اعتقاد غينون باستحالة قيام صفوة في الفترة الحالية بما يعبر عن عمق الأزمة التي وقع فيها الإنسان المعاصر، فيكفني بترقب تغيير نوعي في المستقبل.

دوما وفي سياق الحديث عن الإنسان يعتقد إريك فروم أن هناك صورتين للبطل ظهرتا في الثقافة الغربية، فالصورة الأولى نموذجها المسيح أو الإنسان المسيحي الذي يضحي بنفسه في سبيل الرب وفي سبيل البشر، أما الصورة الثّانية فنموذجها الإنسان الوثني أو البطل الإغريقي والجرماني الذي يسعى للغزو والانتصار وتكمن براعته في الاستعلاء على السّلطة والبقاء فيها، فالنّموذج الأول أو الإنسان المسيحي قد عفا عنه الزمن، بينما انتصر النّموذج الثّاني في الفترة المعاصرة، وتجلى ذلك في حب التّمكك والتّكبر والجشع³، وهذا النّموذج للإنسان يتماشى مع ما سماه ماركوز الإنسان ذو البعد الواحد.

وفي محاولة تقديم نموذج للإنسان، وتحليل وجوه الاشتراك بين هذه الرّوى يتبين أنّ أهم أساس معرفي تستند إليه هو التّخلي عن الرّوى الدّينية، والاستناد إلى الرّوى العلمية الوضيعة؛ مما أدى إلى خلق أو الأمل بخلق هذا النّوع الشاذ وجعله مثال المجتمعات المعاصرة.

1- هربارت ماركوز، الإنسان والبعد الواحد، ترجمة جورج طريشي، ط3، دار الآداب، بيروت، 1988، ص26.

2- المرجع نفسه، ص262.

3- إريك فروم، الإنسان بين الوجود والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، ص33، 34.

الإنسان المعاصر، الإنسان المأزوم، التّرجسي والسّطحي، ذو البعد الواحد، يُعتقد أنّه إنسان أرقى من أسلافه لأنّه استطاع السيطرة على الطّبيعة، وتلبية احتياجاته المادية جميعاً عن طريق تسخيرها، والواقع أنّ الإنسان هو الإنسان كما يرى سيد حسين نصر أي أنّ الإنسان لم يتطوّر رغم تنالي الزمن، ودليل ذلك أنّ الإنسان قديماً كان يتصرف مع كل الأحداث باعتقاده وإيمانه منتجا علومها وفنونها تضاهي أعمال المعاصرين التّجريدية وتؤكد قدرته¹، فالذي حصل في الزمن المعاصر هو أنّ الإنسان نسي جانبه الرّوحي وغفل عنه في سبيل الجانب المادي، وضحي بالأبعاد الرّوحانية المتعالية مما جعله يعيش أزمة عميقة جداً ما كانت لتظهر في زمن آخر، لأنّ الإنسان القديم أو التّراثي لم يتجرأ قط على تغليب المادة على الروح، ولا استغل الطّبيعة بإفراط، فهل هذا يعني أنّه لم يكن محتاجاً مثل الإنسان المعاصر؟. في الواقع أنّ: احتياجات الإنسان تظل نفسها على الدوام²، وكل ما هناك أنّ الإنسان المعاصر قرر أن يجعل نفسه إلهاً على ما لم يخلق عن طريق العلم والتّقنية في سبيل إشباع "نزعة العقلانية المتطرفة".

اقترح غينون بعد إبطاره "الأزمة العالم المعاصر" وتبصّره بحاجاته الرّوحية إلى إعادة "إحياء عقيدة الإنسان الكامل" فإنسانها هو المثال الذي ينبغي نمذجة المجتمعات المعاصرة على شاكلته، ومما ينبغي معرفته أنّ: "حقيقة الإنسان الكامل (...). ليست فكرة بشرية خضعت للتطور، ولا عقيدة ثانوية أو هامشية من عقائد الدين، وإتّما هي ككل حقائق العرفان السامي حقيقة وجودية "فوق الزمان"، ومساقطها عبر تاريخ البشر في الأرض تتمثل في سلسلة الأنبياء والرسل والخلفاء الربانيين والأقطاب؛ وعلى مدارها يجري تاريخ الإنسانية، بل صيرورة الوجود بكامله، مرتبطة بها، من الأزل إلى الأبد"³.

لذلك لا يمكن أن نقول عن هذه "العقيدة" أنّها محدثة، أو من ابتكار شخص بعينه، فقد وردت في أقدم التّراثيات مما ينم عن أهميتها وقيمتها، فهو "الإنسان الأول" و"الكيومرث" عند المزدكية، و"آدم قدمون" في كتب القبالة اليهودية، و"الإنسان القديم" عند المانوية المستعربة، والنبي محمد عند المسلمين⁴، فهذه العقيدة

1- سيد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص 93، 94.

2- المرجع نفسه، ص 92.

3- عبد الباقي مفتاح، الكمالات المحمدية والإنسان الكامل في رؤية ابن عربي، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2016، ص 4.

4- عبد الرحمان بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص 113.

كما يؤكد ماسينيوس وقبله شيدر قد بلغت درجة الكمال في الغنوص الإسلامي¹، فقد طوّرها ووسّعها العديد من المتصوفين أمثال ابن عربي، والجيلي، هذا الأخير الذي يعرفه بقوله: "الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره"²، والقطب المقصود هنا هو "الروح المحمدي" كما يرى ابن عربي وهناك أقطاب قبله هم الأنبياء والمرسلون وأقطاب بعده، فالإنسان الكامل بهذا المعنى لا يتقوّم وجوده فوهو خليفة الله في كل ما ينتمي لعالم الوجود، وهذا هو دوره الانطولوجي، لكن له جانب آخر إبستمولوجي حيث يشير إلى "الحقيقة" الثابتة والمعارف الوحيانية فهو انعكاس للإلهي في صورة إنسانية، وبذلك حوى جميع الحقائق الحقية والخلقية مجملة ومفصلة، صحيح أنه مرتبة من بين مراتب الوجود الكثيرة ولكن قيمة هذه المرتبة في كونها جامعة لغيرها من المراتب، حيث يندك كل علم فيها وهكذا يجوز الإنسان الكامل أعظم الشرف³. يظهر الإنسان الكامل انعكاسا أو لنقل تجليًا وصورة للحق في عالم الممكنات، صفاتا وأسماءً وأفعالا، وكمثال عن تجلي الصفات ورد في "المنظر الإلهية" ما يلي: "في هذا التجلي تشهد صفات الحق، تعالى، النفسية فكلما ظهرت صفة من صفاته النفسية فبيت صفة من صفاتك إلى أن تفنى جميعا صفاتك النفسية، فإذا نفى وصفك، شهدت وصفه، فتعلم حينئذ، أنّ حياتك، وعملك، وإرادتك، وسمّك، وبصرك، وكلامك. جميع ذلك، منسوب إليه، على حد ما كان منسوب إليك"⁴ فالذات الإنسانية تزول صفاتها بمجرد المعرفة والعلم بالصفة الإلهية والقدسية، حينها تنعدم الازدواجية الصفاتية فما ثمة إلا عين واحدة مقدّسة وهي محض الحقيقة. عموما تقوم عقيدة "الإنسان الكامل" على قاعدة إبستمولوجية تتمثل في تعدد إمكانيات "الكائن الفردي" وتنوعها وتجاوزها المجال الحسي والمحدود، وهذه القاعدة بدورها تستند إلى قاعد أنطولوجية تقول "بتعدد مراتب الوجود" وتنوعها، وعليه تكون كل إمكانية معرفية تختصّ بمرتبة وجودية معيّنة، وحياتها كلها يوصل "الكائن الفردي" إلى مرتبة الكمال أو ما يسميه غينون "التحقق"، فمراتب الوجود غير محددة، ولا يمكن أن تكون محددة وكل كائن في إطار الوجود العام يتحقق جراء تطور إمكانيات خاصة به تنتمي إلى مرتبة وجودية معيّنة، لذلك فالإنسان ككائن (فرد)، لكي يصل إلى مقام الإنسان الكامل عليه أن ينطلق من مرتبته

1- عبد الرحمان بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، المرجع السابق، ص21.

2- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تحقيق أبو عبد الرحمان صلاح محمد بن عويصة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص210.

3- عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مصدر سابق، ص53، 54.

4- عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، تحقيق: نجاح محمود الغنيمي، ط1، دار المنار، القاهرة، 1997، ص106.

العادية (المرتبة الإنسانية) التي هي مجرد حالة من حالات الظهور العام، ويترقى في مراتب متعددة، أو حالات ظهور عديدة، إلى غاية بلوغ مقام التّحقق الفعلي¹.

تأسيسا على السابق يرى غينون أن "الإنسان الكامل" هو التّحقق الفعلي لمراتب الوجود، أو التناسب بين مجلى الظهور الكلي (العالم الكبير)، وهيئتها الفردية الإنسانية (العالم الأصغر)، وهو إذن التّحقق الظّاهري أو مراتب الوجود، والباطني أو (الوجود الكلي الخالص)، فهو الجامع لمراتب الظهور ومراتب اللاّظهور (البطون) وما بينهما².

وبالاستناد إلى هذا الرأي الذي جمع بين الإمكان والاستحالة يشير غينون في ملاحظة مهمة إلى أنّ: "الإنسان الكامل لا يوجد إلّا تقديرا، وسلبا إلى حدّ ما، أي يوجد كنموذج مثالي ما دام التّحقق الفعلي للكائن الكلي لم يمنحه الوجود الحاضر الموجب؛ ويصح هذا على الكائن مهما كان، باعتباره منجزا مثل هذا التّحقق أو ينبغي عليه إنجازه"³ وفي العقيدتين اليهودية والمسيحية فإنّ الحالة السّالبة تشير إلى "الهبوط من الجنة"، وهناك حالة أخرى موجبة وهي "العودة إلى الجنة" أو الوضع التابع للخلاص والاجتباء⁴.

والسؤال المطروح هنا كيف يمكن لعقيدة الإنسان الكامل أن تكون بديلا للخروج من الأزمة الروحية والمعرفية المعاصرة؟، ثمّ ألا يدل القول بالكمال وتحقيق تلك المرتبة وتلك الإمكانيات التي لا حدّ لها على نوع من طغيان الإنسان وتجبره وسعيه نحو الألوهية؟. إنّ الإجابة السّطحية على السّؤالين لن تكون كافية، لذلك من الضروري توضيح الجانب التّطبيقي الممكن للفكرة "فكرة الإنسان الكامل"، فهي البديل لفكرتين رئيسيتين فكرة "الفردانية" من جهة، وفكرة "الإنسانية" من جهة أخرى، هاتان الفكرتان اللتان انبثقت منهما أفكار أخرى تسعى إلى تأليه الإنسان وإخراجه من دائرته الوجودية.

يهدف غينون من خلال "استعادة عقيدة الإنسان الكامل" إلى عديد الأمور منها ما هو أنطولوجي ومنها ما هو إبستيمولوجي، ومنها ما هو حضاري، وتتكامل هذه الأهداف أو المستويات الثلاث.

أولاً- من النّاحية الأنطولوجية: بدلا من التركيز على الكائن في مرتبة معيّنة، مثلا الإنسان في مرتبته الفردانية أو الأنا المحدود (دائرة محدودة وضيقة جدا) يجب تفعيل الإمكانيات التي ينطوي عليها، وهي إمكانيات

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص58.

2- روني غينون، رموز الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص65.

3- المصدر نفسه، ص67.

4- المصدر نفسه، ص70.

متعددة جدا يمكن أن تتمظهر في جهات متعددة (دوائر من الظهور)، وهذا التّفعيل لا يتمّ إلا بربطها بمبدأ أعلى يسميه غينون اللامتناهي الميتافيزيقي، فينتقل الإنسان أو الكائن حينها من النقص إلى الكمال، هذا الأخير هو تطابق مع اللامتناهي¹.

ثانيا- من الناحية الإستيمولوجية: العودة إلى المقام الفطري الأول أو "الميثاق" في العقيدة الإسلامية "ميثاق الفطرة، بين الله والإنسان، وبموجبه يكون الأخير عبدا وخليفة في الأرض²، والخلافة إنّما تعود إلى الإمكانيات التي يتمتع بها الإنسان والتي تؤهله للمعرفة، وبالعودة إلى التراث الهندوسي فإن الكائن الإنساني ليصل إلى الوضع الفطري أو ما يسمى "لوز" أو مقام الخلود عليه أن يطوّر إمكانياته عموما من أسفل إلى أعلى، بالعودة إلى الرمزية فإنّه توجد أربعة مراتب يتمّ التدرج فيها للتحقق بالوحدة العظمى، وهي عبارة عن مراقي الكائن الإنساني نحو ذلك التّحقق، فكل مرتبة تقابلها وسيلة من وسائل المعرفة³، فلكل حقيقة مرتبتها الخاصة بها والتدرج فيها يوصل حتما للكمال و"تحقيق الكمال الإنساني إذن يكمن في إتحاد الإنسان مرة أخرى بذاته الروحانية أو بنموذجه الملائكي، الذي هو "ذاته" الحقيقية، التي ينبغي أن يبلغها إذا أراد أن "يكون" حقا، أي إنّ عليه أن يصير ما هو حقيقة. ولن يحقق السلام أو يضع حداً لهيامه على وجهه كطفل ضائع في متاهة الكون، حتى يتحد من جديد مع ملائكة الحارس، الذي هو ذاته الحقيقية"⁴، هكذا يتحدد الخلاص الإنساني بمقدرة الإنسان على معرفة ذاته تمام المعرفة، هذه الأخيرة التي لا تتأبّي دون جمع عناصر الوجود الظاهر والوجود الباطن معاً، فالأولى تشير إلى الحقائق المرتبطة بالعالم، والثانية تشير إلى الحقائق التي تتعلق بالوجود اللامحدود والمطلق فيتجاوز حينها ضيق المعرفة وضيق الوجود الظاهر، فالماهية الإنسانية هنا تتعدى كل الحواجز والحدود والعوائق ليجعل المعرفة هذه المرة تتصف بصفة الإطلاق (معرفة مطلقة) فيكون بذلك الإنسان قادرا ومؤهلا لوراثة التراث المقدّس والعلم الحقيقي، وكأنّه يحافظ على سريان الوحي الإلهي رغم انقطاع النبوة فالإنسان بما له من ملكات تتجاوز المرتبة الفردية المحدودة يصل إلى العلوم والمعارف والحقائق عن طريق الاتصال بالذات الإلهية واستشعار حضورها الدائم.

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص68.

2- سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، مصدر سابق، ص14، 15.

3- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، ص295.

4- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، سيد ط2، دار المنار للنشر، بيروت، 1986، ص98.

ثالثاً- من الناحية الحضارية: تأسيس حضارة تدمج الجانبين المادي والروحي حيث يتحدد فيها دور الإنسان الكامل في امتلاك زمام السلطة الروحية باعتباره المؤهل الوحيد لذلك، حيث يستمدّ القوانين والأعراف والنواميس من الله أو القدرة الإلهية مباشرة دون وسيط، يقول غينون: "السلطة الروحية هي الحائزة بالفعل للمفتاحين المعترين كمفتاحي المعرفة في المجال "الميتافيزيقي" وفي الميدان "الفيزيائي" (الطبيعي)، وهي مانحة المفتاح الثاني للقابضين على الحكم الزمني، فهم بالتالي كالوكلاء عليها إذا صحّ القول"¹ وعليه إنّ دور الإنسان الكامل في كل مرة دور محوري أو قطبي تدور حوله الحضارة الإنسانية التراثية المتصلة بالمبدأ؛ حيث يتيح لها الاتصال بالكمال والفضيلة ويجنبها التّقص والرديلة والشورور، مما يتيح تأسيس مجتمع فاضل، أو "مدينة فاضلة"، بلغة الفرابي "أو فردوس أرضي" بمعنى مجتمع سعيد، صحيح أنّه "من الناحية الاجتماعية كما هو الحال في جميع النواحي الأخرى بلغ عدم الاستقرار إلى أقصى حدوده، والفوضى والاضطراب عمّ كل مكان وبالتأكيد لم تكن البشرية في يوم من الأيام أبعد من الجنة الأرضية، ومن الروحانية الفطرية الأصلية"² لكن يمكن لفكرة الإنسان الكامل أن تساهم ولو في القرب من المبادئ فنور الحقيقة -حسب غينون- لن يبقى محجوباً إلى الأبد، يقول غينون: "لو كانت هذه هي النتيجة المتوقعة، لما كتبنا هذه الصفحات ولا غيرها من مكتوباتنا إذ لا فائدة فيها عندئذ"³ فالأمل هو الذي دعى غينون لإعادة الاعتبار لهذه الأفكار أو "العقائد الدينية"، وإعطائها كل أبعادها المعرفية والحضارية والوجودية.

هكذا تتجلى لنا أبعاد عقيدة "الإنسان الكامل" على مستوى الوجود والمعرفة، يذهب غينون إلى أنّ الحضارة المعاصرة التي قامت على نظرة جديدة للإنسان والطبيعة قد أثّرت على "المعرفة الإنسانية" بحصرها ضمن الوجود المادي.

من الضروري إذن، تجاوز النظرة البروميثوسية للإنسان (محاولة الإنسان أن يصبح إلهاً)، التي تحولت إلى متلازمة بروميثيوس المكونة من الغيرة والخجل من دونية الإنسان، ومحاولة الهروب منها بمضاهات الآلات والتفوّق عليها، ومع ذلك يحضر العجز والقصور البشري (الفعل والفكر) في كلّ مرة ليعبّر عن تهاوي تلك

1- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 87.

2- المصدر نفسه، ص 90.

3- المصدر نفسه، ص ص 90، 91.

المتلازمة¹. إنَّ أزمة الإنسان بالدرجة الأولى اغترابه عن ذاته وعن مبادئه، فسيان مفهوم الذات جعله يغفل عن الحقيقة المطلقة وبعده المتعالي لذلك "لا خلاص من أزمة الإنسان، وقد أصبح ذاتا اجتماعية أو تاريخية وانحصر معناه في حدود الثقافة (علوم الإنسان) إلا عبر الحقيقة (العلم الإلهي)"²، من هنا ينبغي العودة إلى التراث وإعادة بناء مفهوم الإنسان، بدمج الجوانب المادية والروحية والنفسيّة، والعروج إلى مستويات الوجود العليا وإعادة بناء الأسس الحضارية، وفهم العلاقة بين الله والإنسان.

3- علم مقارنة الأديان الأصيل وتأسيس العلوم المقدّسة

المناهج الغربية القاصرة دفعت غينون لمحاولة إحياء المناهج التراثية التي تمكّن من تأسيس العلم المقدّس وهذه المحاولة ليست معدومة القيمة، فأدنى خدمة يمكن ان تقدّمها إعادة الرابطة بين الشرق والغرب، وبين الميتافيزيقا والدين والعلم، وبين الحدس والتّفكير أو القلب والعقل، مما يساهم في تجاوز مطّبات العلم المادي.

3-1- تجاوز تفسيرات علم الأديان الغربي وإحياء منهج علم الأديان التراثي

إنّ تنوّع العقائد الدينية أمر لا يمكن نكرانه ويمسّ الظاهر أو صور الأديان (شكلها) - كما سبق وأشرفنا- أمّا الجانب الباطني فتتوحّد فيه كل الاختلافات، وتنزل جميع الفروق، لتعبّر عن تراث واحد، و"يمثّل تنوّع صور الدين والتّراث تحديًا رئيسيًا أمام إعادة صياغة علم الإلهيات في غياب المعرفة الميتافيزيقية، في عالم شديد الاحتياج إليه"³، هكذا تتضح أزمة الدين وما يرتبط به من علوم ومعارف في العالم المعاصر، فرغم وجود الكثير من الدّراسات الأكاديمية للعقائد الدينية المتنوّعة؛ إلا أنّها فشلت في الغالب في تفعيل دور الدين والمقدّس لتجاوز تلك الأزمة؛ بل والأكثر من ذلك وقعت في فخ النسبية.

والملاحظ أنّ أغلب الدّراسات حول العقائد الدينية صار يطلق عليها تعميما "علم الأديان"، هذا المصطلح الذي ظهر أوّل مرة عام (1886م) في أحد مؤلفات الألماني ماكس مولر Friedrich max Müller ليبدّل بها على (الدّراسة العلمية للأديان)، ثمّ اتخذها الفرنسي بورنوف (E. Burnouf) عام (1870م) اسما لكتابه (La science des religions) ليصف كوكبة من العناصر المتفرقة حول الأديان⁴.

1- زيجمونت باومان، ستانسواك أوبريك، عن الله والإنسان، ترجمة حجاج أبو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2018، ص51.

2- سعيد الشبلي، نظرية الإنسان الكامل في عرفان ابن عربي، ط1، مكتبة حسين العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2010، ص446.

3- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، مرجع سابق، ص83.

4- خزعل الماجدي، علم الأديان، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2016، ص49.

يذهب مولر للاعتقاد أنّ علم الدين وحتى الدين نفسه لا يمكن عدّه اختراعا جديدا، لأنّه حينما توجد حياة بشرية يوجد دين¹، فدراسة الأديان ليست بالشيء الجديد لأنّها دراسة لمكونات الظاهرة الدينية، وصفا ومقارنة. أمّا بورنوف فيعتقد خلافا لمولر أنّ "علم الأديان" علم حديث، ولم تعرفه القرون السابقة على الإطلاق². وهذا التباين في الطّرح يصبح مبررا إذا علمنا أنّ مولر قد عاد إلى إرهافات تكوين هذا العلم والذي بدأ منذ العصور اليونانية الأولى إلى أن تبلور في الفترة الحديثة، بينما أرجع بورنوف ميلاد هذا العلم إلى العصور الحديثة لمواكبة التطور الحاصل في كافة العلوم، "والذي يمثّل تحررا في الرؤية والمنهج بعيدا عن قيود الافتراضات والمنازعات اللاهوتية"³.

أمّا غينون ففي معرض تحليله ونقده "علم الأديان المقارن" نسب هذا المصطلح لبورنوف؛ بينما نسب انحراف العقلانية الاستشرافية إلى مولر، ونسب ذلك العلم ككل "لدارسي الهنديات" الذين وقعوا في أخطاء يمكن بيانها على النحو التالي:

- 1- الخطأ في استخدام كلمة "دين" حيث تمّ قصرها على النظرية والشعائر؛ بينما أسقطت الأخلاق كما فعل بورنوف مما أتاح مراكمة أشياء لا علاقة لها بالدين.
- 2- إدعاء الشمولية لكافة النظريات التراثية بغض النظر عن طبيعتها الحقيقية.
- 3- الموضوعية: وادعاء الوقوف فوق كل النظريات، والاستناد إلى مقدمات غير كافية، يمكن عدّها أفكارا مسبقة فيتمّ الوقوع في "النزعة الطّبيعية"، زد على ذلك تفسير التّصوص التي تستعصي على الأفهام الغربية الضيقة على ضوء المذهب الطّبيعي⁴.
- 4- الصيرورة: حيث أن الاعتماد على المنهج التاريخي المناهض لكل تراث، الواضح بدقّة في "مسلك التّطوريين" الذين يعتقدون بأنّ العقائد الدينية تعاقبت من التعددية إلى الواحدية، فالقول بتعاقب الدين من التعددية إلى الواحدية يحطّ من قيمة الوحي، الذي يصبح تابعا للعقل الإنساني، فكلما تطوّر الأخير لزم عنه

1- F. Max Muller, Origine et développement de la religion, libraires-editeurs, Paris, 1879, P17.

2- Emile Burnouf, Science des religions, libraires-éditeurs, Paris, 1876, P1.

3- ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالدين عناية، ط1، المرطز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ص44.

4- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص ص223، 224.

تطور الأوّل، ويجعل من العقائد الدّينية نسبية، فيتمّ بذلك إقصاء أي عقيدة ثابتة تتمنّع وتستعصي عن التطور والاستدلال العقلائي مثل المسيحية¹.

عموما يؤكّد غينون على قصور مناهج المستشرقين سواء كانت تاريخية أو لغوية أو مقارنة، والأمر في نظره قابل للإصلاح وليس بمستعصي، إذا تعلّق الأمر بالأفكار، أمّا إذا تعلّق الأمر بالأشخاص، فإنّ ذلك شبه مستحيل؛ لأنّ قصور النّظر العقلائي لا علاج له، لاستحالة توفير قوى التّمييز المفقودة².

يناقش غينون آراء المستشرقين ابستيمولوجيا، ويخلص إلى أنّ النتائج التي توصل إليها هؤلاء فيما يتعلّق بمقارنة الأديان، والتي يدّعي أصحابها أنّها توافق المعطيات العلمية وصادقة، غريبة كلياً عن التّراث الرّوحي، الدّيني والميتافيزيقي، ولا تتمنّع بأيّ قيمة حقيقية، فهناك الكثير من النّصوص الموجودة في عقائد الشّرق، مثل البوذية والهندوسية تختلف عما يُروّج له هؤلاء، لأنّها في الأصل تنتمي إلى المجال الميتافيزيقي، وتستعصي على الفهم العادي (العقلائي)، ولا يمكن بتاتا أن يطبّق عليها المنهج التاريخي³.

إنّ مراجعة غينون للمناهج الحديثة في مقارنة الأديان، جعله يكتشف أنّ همّ الباحثين إيجاد ثغرات ممكنة أو متناقضة بين بعض العقائد، بناء على المعطيات التاريخية والأنثروبولوجية؛ خاصة فيما يتعلّق بالنّصوص المقدّسة كالفيدا، التّوراة، الإنجيل، وهذا التّناقض المزعوم في نظرهم يُعبّر عن سوء الفهم الناتج عن مبادئ علم الأديان المقارن الخاطئة.

يستند علم مقارنة الأديان -حسب غينون- إلى مبدئين يعدّهما أحكاما مسبقة ليس إلا، المبدأ الأوّل هو العقلائية، والذي يعني التّعامل مع أي دين على أنّه ظاهرة إنسانية، والمبدأ الثّاني هو "النّشوء والارتقاء" الذي سبق وأنّ أشرنا إليه، والمبدأ الأخير يعدّ التّأكيد الأمثل لفكرة "التّقدم" الرّائفية⁴.

وكمثال على قصور المناهج الإستشراقية، ومناهج مقارنة الأديان في الغرب، يرّد غينون على جولدزهيمر صاحب كتاب "تاريخ التطور العقائدي والتّشريعي للدّين الإسلامي"، ويرى أنّ اعتقاده بأنّ "علم النّبوات" و"علم الإلهيات" متضادان، حيث يتمّ إقحام العلم الثّاني في شرح العلم الأوّل لتشكيل المرجعية الدّينية، والواقع أنّ المرجعية العقائدية الصحيحة لا تبتدع أبدا. ضف إلى ذلك التّفسير الخاطئ للمنهج العقائدي في الإسلام

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص 225.

2- المصدر نفسه، ص 244.

3- المصدر نفسه، ص 221.

4- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 167.

كوصفه بالتشبيه حينما يُجَلَّل تجليات الحقّ تعالى، بينما الحقيقة أنّ هذا التشبيه مجاز يُنزل المعرفة إلى مستوى الاستيعاب البشري¹، أي أنّه يضع في الحساب محدودية المعرفة البشرية بالمقارنة مع الوحي والمعرفة الإلهية. وإذا كان المثال أعلاه يتعلّق بالأخطاء والنقص الذي يسيّم بعض مناهج الدراسات الغربية للعقيدة الإسلامية، فهناك مثال آخر بارز يستخدمه غينون أيضا كحجة لنقد المناهج الغربية، ولكن هذه المرة يتعلّق بالعقيدة الصينية والتشويهاة التي لحقت بها، فلايينتز مثلا اعتقد أنّه فسّر المعنى الحقيقي لتخطيطات "فو-هي" وهذا الاسم الأخير يعود لفيلسوف يعتبر من المؤسسين للإمبراطورية الصّينية وعلومها التّقليدية؛ ثمّ أطلق اسمه لاحقا على "نوع من الخطوط" ابتكرها، ولقد فقدت تخطيطات "فو-هي" دلالتها منذ زمن بعيد، وتعود أهميتها لكونها تؤلّف الكتابة الصينية المشكّلة لما يسمى "بي-كينج"، أو الكتاب المقدّس للملّة الصّينية الأولى والذي يتضمّن كافة العقائد والشّرائع والعلوم، فليينتز أو "أذكى الفلاسفة المحدثين" - كما يصفه غينون تمكّما - حصر هذه الرّموز في تطبيقات حسابية كمية؛ بينما هذه الرّموز ذات تطبيقات متنوعة منها المنطقي والفلكي والاجتماعي²، فما يعاب على ليينتز في نظر غينون، هو محاولته تفسير إرث لا ينتمي إليه، ولا يملك أدنى معرفة به إلّا ظاهريا، وفوق هذا لا يتّصل بممثليه، ويدّعي تقديم تفسير عقلائي له، وهذا خطأ جسيم من أخطاء العقلية الغربية.

إنّ الغربيين، وخاصة المستشرقين، يدّعون بكل بساطة التّفوّق، ويرون في علومهم أسمى العلوم وأرفعها بل إنّ استكبارهم وغرورهم دفع بهم إلى رفض الشّريعة بحجة مخالفتها لمناهجهم، والحقيقة أنّه لا طاقة لهم بتحتمل ما يتجاوزهم، إذ يتعدّد عليهم فهمه³، وعليه فإنّ تقييد صحة علم أو معرفة بمنهج واحد لا ثاني له "العقلي والتّحريبي" قد أدّى إلى تمادي الغربيين في شرح تراثيات بعيدة كل البعد عن توجهاتهم الفكرية والعقائدية، ومنغلقة على الفهم، محدثين بذلك خللا في فهمها وتأويلها.

يتوصّل غينون إلى نتيجة مهمة، بعد نقده "لعلم الأديان المقارن" مفادها أنّ: هذا العلم قد أدى إلى الفهم الخاطئ للعقائد الدّينية والتّحريف الحقيقي لها، لأنّ المقارنات التي ترتبط به عادة ما تكون قاصرة وجاهلة، وهذا الفهم السيئ يدعم في قيام علوم علمانية ومادية، ولكن هذا لا يمنع من إمكانية قيام وتأسيس

1- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 169، 170.

2- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 91-99.

3- المصدر نفسه، ص 96.

علم مقدّس حيث: يمكن تأسيس علوم مقدسة في الغرب، إذا تمّ الانطلاق من فهم حقيقي للدين بالتّخلي عن المناهج الدّارجة التي تفضي إلى النسبية والعلمانية¹.

لا بدّ إذن، من إعادة بعث "علم مقارنة الأديان التّراثي" أو "الأصيل"، والذي له مناهجه وأدواته وأهدافه المختلفة عن "علم مقارنة الأديان المعاصر"، حيث لا يستند ذلك العلم إلى المناهج الدّارجة في العلوم الإنسانية والاجتماعية وحتى الطّبيعية، لأنّها مناهج للعلوم بمعناها الدّنيوي والمادي الغافل، والكمّي التّجزئي والمناهج التّراثية يحتاجها الغرب أكثر من أي وقت مضى، ورثما يعود الغرب لتراثه الرّوحي فلا سبيل أمامه سوى القياس مع الأشكال التّراثية الحيّة مباشرة، خاصة الشّرقية منها، بغية إستعادته لمناهجه التّراثية المنسيّة².

إنّ المقايسة مع الأشكال التّراثية الأخرى، باعتبارها أحد الأشكال الممكنة لفهم التّراث الحقيقي، وتمييزه عن الزّائف والمحرّف، لا يجب أن تكون هدفا في حدّ ذاتها، لأنّ الهدف الأساسي هو إحياء المناهج التّراثية التي جرى نسيانها في الغرب، وجعلها الرّكيزة الأساسية التي تستند عليها العلوم المعاصرة كافة؛ وإنما هي مجرد وسيلة مؤقتة ومساعدة في نفس الوقت، ومن دواعي إلزاميّة المقايسة في الدراسات الدّينية وجود التّشابه والتّناسب بين مراحل التّاريخ والدّورات الزّمنية، ومراتب الوجود، مثل ما هو حاصل بين النظام الاجتماعي في الهند ونفس النظام في الغرب خلال العصور الوسطى³.

لقد أكّد غينون على ضرورة إحياء هذا المنهج، وذلك بإتباع خطوات محدودة ومهمّة لفهم حقيقة الدّين على التّحو التالي:

أولاً- الشمولية: الاهتمام بالدّين من جميع جوانبه، وهو ما نلاحظه في مؤلفات غينون التي اهتمّ فيها "بالميتافيزيقا" باعتبارها "حقيقة أزلية"⁴ تقع في قلب كل الأديان، وبالألوهية عن طريق طرح "المفهوم المبدئي الأصلي السّابق على كل المفاهيم الأخرى، ألا وهو مفهوم اللامتناهي الميتافيزيقي"⁵، والكون باعتباره من

1- علي رضا صالح ساداتي، العلم العلماني والعلم الديني في منظور الدكتور حسين نصر، رؤية نقدية لأفكاره، ضمن كتاب العلمانية مذهباً، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص 489.

2- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص 132.

3- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص 65، 66.

4- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 27.

5- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق ص 65.

تجليات اللامتناهي الميتافيزيقي، والإنسان باعتباره قادرا على بلوغ مدارج المعرفة ومراقبها، والوحي كأهم وأصح معرفة والرموز، والعلم المقدس، وموقعها جميعا ضمن التراث الواحد.

ثانياً - اللاتاريخية: تناول الدين باعتباره حقيقة أزلية تعلق على الزمن، أي الدين خارج النظرة التاريخية مما يتيح تقديم تفسير للتعددية الدينية وما بينها من أواصر، إلى جانب تناول كل دين على حدة عن طريق القول بالظاهر والباطن، حيث أنّ تعدد الأشكال أو الصور لا يمنع من التقائها باطنيا، ومنه يكون هذا الاتجاه: "أدق علميًا ومنطقيًا من أعمال الأكاديميين المحدثين، والذي يعملون في إطار مفهومي وطرق بحث مغلقة ويجوز القول من منظور الانضباط المنطقي. إنّ ندرة من الدراسات الأكاديمية تضاهي أعمال "التراثيون" الذين جمعوا في آن بين الميتافيزيقا والآلهوت والمنطق والمدرسية"¹.

ثالثاً - التراثية: النظر للدين كمعراج يتيح للإنسان تجاوز العالم المادي نحو الحقيقة الكلية الجامعة، أو نحو "اللامتناهي الميتافيزيقي"، فيحصل بذلك للإنسان (الكائن) تجاوز الزمن نحو الأزلى، والتاريخية نحو اللاتاريخية والمتعین المحدد (المكان) نحو اللامتعين واللاحدود، هذا الترقى الروحاني ممكن التفعيل في كافة العقائد الدينية، بل هو الداعي الأسس لهذه العقائد، أي العودة "إلى المقام الفطري"، ويؤكد غينون أنه "يستحيل طبعا فهم أي شيء من هذا بتصور الأجسام تبعا لتصورات المحدثين القائلين بالمذاهب الآلية والنظريات الفيزيائية والكيميائية"².

رابعاً - اللا-اختزالية: بينما شاع اختزال "الدين" إلى عناصر نفسية أو اجتماعية أو ظواهرية، يذهب المنهج التراثي إلى تجاوز كل هذه المواصفات والاختزالات، فلا الجانب النفسي بمفرده، ولا الجانب الاجتماعي لوحده أيضا، بقادر على تقديم تفسير كلي للظاهرة الدينية، لأنها عاجزة عن معرفة الحقيقة الكلية الأسمى من كل الحقائق. لذلك فإنّ: "الدين لا يعترفون إلاّ بالواقع الملموس حسيًا، فلا معيار للحقيقة لديهم إلاّ "التجربة" المنحصرة في معاينة الظواهر المحسوسة، فلا يمكن النفوذ إلى ما هو أبعد أو اتخاذ منهاج غير ذلك"³، وعليه لا بدّ من الاهتمام بجميع الجوانب دون إقصاء ولا اختزال، حيث يُنظرُ للدين في كافة أبعاده الفردية والاجتماعية والتاريخية والمجاورة للتاريخ، لفهمه فهما كليًا وعميقًا، يتعد عن الأساليب التبسيطية الظاهرة والسطحية.

خامسًا - البنيوية: الإمام التام والشامل بملكات الإنسان، باعتبار هذا الإمام ضروري ويمكن من الإحاطة بالمعارف المتاحة له تناظرًا مع تلك الملكات، ولعل هذه الإحاطة هي ما شكّل المهاد النظري للتمييز الذي

1- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدس، مرجع سابق، ص 100.

2- روني غينون، التربية والتحقيق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص 182.

3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 85.

أوضحه غينون بين العقليين الشرقي والغربي، وبين الميتافيزيقا والدين، ولم يتوقف غينون عن استدعاء هذا التأمل في تمييزه بين الشرق والغرب، وفي مقارناته بين العقائد ذات الصيغة الميتافيزيقية، والعقائد ذات الصيغة الدينية فقصر الأولى على الشرقيين، خاصة الهندوس الذين يتميزون بملكة "الفكر"؛ بينما قصر الثانية على الغربيين ذوو النزعة العقلانية، ثم إنه لا مجال للمقارنة بين معارف هؤلاء وهؤلاء مبدئياً، لأنّ للطائفة الأولى المعرفة وللطائفة الثانية العلم، الذي "ليس له من نفسه قيمة تأملية بالمعنى الحضري"¹، فالمقارنة على هذه الطريقة باطلة دون شك لأنها تتناول مجالين بعيدين كل البعد عن بعضهما، وليس لهما نفس المناهج والوسائل والغايات، ثم إنّ مجال إحداهما واسع، ومجال الأخرى ضيق ينحصر في حدود المحسوس، لذلك حرص غينون على إعطاء معلومات مجملة عن التاريخ التراثي علومنا وأدياننا، عقائداً وأصولاً وفروعاً، وموقع كل واحدة ضمن المنظومة الكلية².

سادساً- المزامنة: قلنا المزامنة بدلا من الصيرورة لأن اللفظ الأخير يتخذ معنى سلبى عند غينون، والذي يعبر عن التجدد والتحول في كل حين، وبالتالي يُناقض الحقائق الأزلية³، كما لا يمكن تجاوز فترات زمنية في سياق الدراسات، لأن ذلك يؤدي إلى خلق فجوة زمنية، فالتركيز على التاريخ المعهود الذي ابتداء منذ العصر الكلاسيكي هو منهج خاطئ، من هنا سعى غينون إلى العودة إلى الأصول قبل تناول العهود القريبة التي هي في متناول التاريخ المعهود أو الرسمي⁴.

لذلك وجب أخذ المجال الزمني للمقارنة بعين الاعتبار، فلا يمكن -حسب غينون- إقامة مقارنة على سبيل المثال بين العقائد التراثية وبين الفلسفة الحديثة، ومحاولته استخراج الجوامع والفوارق بموضوعية لأنهما على طريقي نقيض، وهذا ما نلمسه جلياً في مقارنات غينون وتحليلاته للأزمة، وفي هذا الصدد يقول "الشرق الحقيقي، الوحيد الجدير حقا بهذا الاسم، فهو على الدوام الشرق التراثي، (...) هذا هو الشرق الذي هو محل نظرنا، كما أن كلامنا عن الغرب، فالمقصود به هو العقلية الغربية، أي العقلية المضادة للتراث الروحي، أينما كانت، حيث أننا ننظر قبل كل شيء إلى التعارض بين هذين الوجهتين من النظر، لا إلى مجرد لفظتين

1- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص138.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص23.

3- المصدر نفسه، ص62.

4- المصدر نفسه، ص23.

جغرافيتين¹، ضف إلى ذلك أنّ المقارنات الجزئية إذا لزم القيام بها فينبغي اتخاذها مجرد دعامة للوصول إلى أي مذهب ككل أو الحقائق الكلية والجامعة.

يستخدم غينون المقارنات الجزئية غالبا ليشير إلى الانحرافات التي تمسّ العقائد التراثية، ومن أمثلة ذلك المقارنة بين "نظرية الذرات" عند الهندوس، ونفس النظرية في المدارس الفلسفية الطبيعية اليونانية، مثلما تجلّت في الأبيقورية، وخلص من مقارنته هذه، إلى أن النظرية الذرية في الفكر الهندي كانت انحرافا عن المدارس الميتافيزيقية فهي ليست نظرية كونية، وإنما هي مجرد تطبيق ثانوي عارض ومحدود، وقد جرّت هذه النظرية لمزيد من الانحرافات فنفس المدرسة تجلّت في الفكر اليوناني مع اتخاذها نظرية كونية هامة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل -حسب غينون- على حصول استعارة أو اقتباس حيث أخذ اليونانيون النظرية عن الهندوس والبوذيين، والاختلاف الموجود لا يدلّ على تطوير المفاهيم وإثرائها، لأنّه لا يوجد في المفاهيم التراثية الأزلية ما يمكن أن يسمى هكذا، وعليه خلص غينون إلى أنّ اليونانيين عندما استقوا هذه النظرية استقوها في أوجّ تشوهها وتمزقها، وربما أضافوا عليها وجعلوها أساسا "للمذهب الطبيعي"².

تبني آلية المقارنة الجزئية بين بعض النظريات في رصد هذه الأخير في غير الحضارات التي ظهرت فيها أول مرة، مما يسمح بمتابعتها في أكثر من حضارة، وهكذا يغدوا ظهورها الأول تشخيص لأي احتمالية تشويه وهكذا فإنّ البحث في ظهور "النظرية الذرية" أو "الفراغ" أو غيرها من النظريات والمفاهيم لا يقتصر على ظهورها، وإنما يركّز على بؤادر الانحراف عن النظريات الميتافيزيقية، هذا الانحراف الذي قد يطال نفس النظرية في حضارة أخرى وهو ما مكّنه من تتبّع تطوّر النظرية إلى غاية "الفترة الحديثة والمعاصرة". إنّ المقارنات المحدودة مكّنت غينون من رصد المفهوم في غير بيئته، مثل رصد الميتافيزيقا في الغرب أو الدّين والعقائد الدينية في الشرق، هذا الإبدال الاعتقادي والمعرفي لا يستقيم فهمه وإمكانية قيامه، إلّا باستحضار "نظرية المعرفة" التي تحدّد مدارج إستيمولوجية مختلفة، تفصل في إمكانية ظهور عقيدة أو نظرية في غير بيئتها الأصلية، ولهذا شدّد غينون في كل مرّة على أنّ الميتافيزيقا صارت للشرق والدّين صار للغرب.

1- روني غينون، شرق وغرب، المصدر السابق، ص218.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظرات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص141.

3-2- قيمة الدراسات المقارنة وأهميتها

أ- قيمة المقارنة

إن إقامة الدراسات المقارنة بين العقائد الدينية خصوصا، وبين التراثين الشرقي والغربي عموما، وفق منهج تقليدي يعدّ حلا رئيسيا للخروج من أزمة الإنسان المعاصر، وتتجلى القيمة الإستيمولوجية للمقارنة فيما يلي:

أولا- التمييز بين المعرفة المقدّسة والمعرفة الدنيوية

العلم المقدّس أو الحكمة الخالدة لا تفنى بفناء الأزمنة؛ بل دائمة ومستمرة، وكل ما هنالك تعرّضها للإعتام ووقوف الحجب في طريق إنارته، وانكشافها، في الأزمنة المنحطة من تاريخ البشرية؛ "لذلك فإنّ أول قيمة "لعلم الأديان المقارن" تتجلى في إظهار تلك الحكمة، أو على الأقل جزء منها، في خضم سيطرة المعرفة البشرية والعلم الدنيوي المادي، فالقيمة الأساسية إذن إعادة قيومية الروحاني على المادي، والمقدّس على الدنيوي، والأعلى على الأدنى، حيث يقوم كل منهما بوظيفته ودوره دون تعدي أو إقصاء. إنّ تمييز "المعرفة المقدّسة" عن "المعرفة الدنيوية" كان ذا أهمية بالغة في جلّ الحضارات التقليديّة، إذ هو تمييز بين المبادئ والتطبيقات أو الميتافيزيقي والفيزيقي، أو الأسرار الكبرى والأسرار الصغرى كما كان شائعا في المدارس السريّة السوية الغربية منها والشرقية¹ وكلاهما ضروريان ومهمان في الحياة الإنسانية، والأولى أفضل من الثانية، لأنّ المعرفة الميتافيزيقية هي بالضرورة المعرفة الفائقة للطبيعة أو المعرفة المتعالية، فهي لا تحمل معنى ارتكاسي عدمي أو سلبي، بقدر ما تعبّر بإيجابية عن أقصى درجات الفهم والإدراك اللامحدود أو (المطلق)، وبالتالي فهي ليست عقلانية، وإنما غير عقلانية بمعنى الفائقة للعقل كما في كل دين.

إنّ من أسباب تراجع اعتبار "المقدّس" في المجتمعات المعاصرة هو جعله ينحو منحى أخلاقي، أو اعتباره مجرد تصنيف أخلاقي لا غير، بينما حقيقة المقدّس هو أنّه المنزّه والمتعالى على الكون، أو ما يرتبط بالألوهية ومكوناتها وبالأديان، كما يرى رودولف أوتو².

لذلك يشير غينون إلى أنّ المقدّس مجال واسع جداً، حتى إنّ الدين ينطوي تحت لوائه، وأيضا الأخلاق التي هي عنصر من عناصر الأخير، فلا يصح بناءً على هذا الاعتبار، مرادفة كلمة مقدّس بكلمة ديني، لأنّهما

1- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص34.

2- رودولف أوتو، فكرة القدسي: التقصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ط1، دار المعارف الحكيمية، 2010 ص79.

في الأساس غير متكافئتين، فكل المذاهب التراثية بجميع مكوناتها الدينية تعتبر مقدّسة، ولا يمكن نكران ذلك¹.

هكذا تساهم الدّراسات المقارنة في بيان مجال المقدّس وأشكاله الدّينية والميتافيزيقية، وتجرّده من الالتباسات المعاصرة التي لصقت به وحصرته في حدود ضيقة، مما يساهم في التّمييز بين المعرفتين المقدّسة والمدنسة.

ثانيا- إحياء الحقائق الموجودة في التّراث الغربي وتفعيلها

ثاني قيمة تعزى للدّراسات المقارنة في مجال الأديان، هي استخراج الحقائق الموجودة في التّراث الغربي فالغرب بالرّغم مما آل إليه من انحطاط، متحلّي في هيمنة المادية وخفوت الرّوحانية، إلّا أنّه ذو تراث عريق ومتنوع، يحتاج فقط إلى من ينقّب عنه ويكشفه. لذلك سعى غينون في عدّة مؤلفات إلى توضيح وكشف جوانب من ذلك التّراث، ففي كتابه "نظرات حول الباطنية المسيحية" "Aperçus sur l'esotérisme chrétien" والذي حدّد هيكل وخصائص التّقليد المسيحي، مع مقارنته بالتّقليد اليهودي، خاصة فيما يتعلق باللغة المقدّسة أو العبرية وساهم في مضاعفة نقاط المقارنة، مع تقديم أدلّة جديدة كل لحظة².

وفي مؤلفات أخرى تناول "شخصيات مسيحية معروفة" وكيفية خدمتها وحفاظها على "علم الباطن المسيحي" أو الرّوحانية المسيحية، مثل كتابه "باطنية دانتي" "Lésotérisme de dantien" بيّن أنّ التناظر بين العوالم الأنطولوجية أو مراتب الوجود والمعرفة، وأيضا بين العوالم الثلاثة التي تشكل الرّؤية العامة للكوميديا الإلهية، وهي الرذيلة والأرض والسماء، تعدّ مشترك بين جميع المذاهب التّراثية أو التّقليدية رغم أنّها تتخذ أشكالا عديدة³.

بينما في كتابه القديس برنار "1929 Saint Bernard"، والذي يبدو في ظاهره من "كتب السّير" فتناول حياة الرّاهب الفرنسي برنارد كليرفو (Bernard de chairvux) 1153-1090، وأبرز المحطات في حياته وأعماله، إلّا أنّه أراد في الحقيقة أن يؤكّد على ثراء التّراث الدّيني المسيحي من خلال أحد أبرز الشخصيات المسيحية في العصور الوسطى، والذي يسمى "آخر آباء الكنيسة". لقد تميّزت الفترة التي عاشها برنار بالصراعات التي وضعت كل شيء على المحك، بما في ذلك المصلحة العامة والنّظام الدّيني والسياسي،

1- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني المطلق، المصدر السابق، ص30.

2- René Guénon, Aperçus sur l'esotérisme chrétien, les Editions traditionnelles 1954, P109.

3 - René Guénon, L'esotérisme de Dante, édition Kariboo, 1945, p25.

حيث تأرجحت السّلطة بين الإمبراطورية والبابوية، فظهر برنار -على تعبير غينون- "كرسول حقيقي" وسط الأساقفة والملوك؛ محاولاً ترميم وحدة الكنيسة والعالم المسيحي¹.

ومن بين ما قام به في المجال السياسي إضافة إلى ما سبق، قيادة الحملات الصليبية، التي لم تحقّق هدفها المباشر، ومع ذلك لم تكن جهداً مهدوراً من جهود القديس كما يبدو للمؤرخين الذين يصوّرون على التمسك بالمظاهر الخارجية، لأنّ هدفها الباطني كان حفظ حيوية الدّين المسيحي وإدراك وحدته، وبمجرد موته بدأ انهيار الوحدة المسيحية وتمزّقها، الذي تجلّى بأوضح صورة في "الإصلاح الدّيني"، و"تدمير النّظام الإقطاعي"².

هذا ولم تتحدّد انتصارات القديس بالمجال السياسي فحسب، ولكن أيضاً بالمجال الفكري إذ ناظره أبيلارد هذا الأخير الذي أحدث خلطاً بين مجال العقل ومجال الإيمان الصّحيح، صحيح أنّه لم يكن عقلائي مثل ديكرت لكنّه لم يستطع التمييز بين ما يأتي في العقل وما هو أعلى منه، بين الفلسفة والحكمة، بين المعرفة الإنسانية والمعرفة المتعالية، وهنا يكمن خطأه، "إساءة استخدام الجدل"، ثمّ إنّّه ذهب إلى حدّ القول بأنّ الفلاسفة وعلماء الديالكتيك لهم إلهام (حدس) يشاكل إلهام الأنبياء، وهذا ما رفضه برنار³، ولعلّ التطرق لحياة هذين الشّخصين "دانتي وأبيلارد" أتاح الولوج إلى سراديب التّراث المسيحي، حيث عبّر القديسين عن جانبه الباطني في صور متعددة.

ثالثاً- ربط المعرفة بالوجود أو الإبستمولوجيا بالأنطولوجيا

تتجلى قيمة الدّراسات المقارنة أيضاً في إعادة الاعتبار لمفهوم الوجود، وللدراسات المهترطة به، وربط المعرفة أو الإبستمولوجيا به، مما يساهم في فهم الفلسفة ونظرية المعرفة فهما حقيقيا، وليس فهما خطأً وغير مؤسس.

إنّ الفهم الصّحيح لطبيعة العلاقة بين المعرفة والوجود يتجلى في جميع المدارس التراثية، مما حدى بغينون عدم الفصل بينهما، كما اشترنا في نظريته المعرفية، والتي أكد فيها أنّ العقائد التّقليدية مثل: الهندوسية والإسلام إستطاعت حفظ التّوازن بين المعرفة والوجود، أو بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، لقد كان ذلك التّوازن مانعا

1- René Guénon, Saint Bernard, Editions traditionnelles, Paris, 1981, P13.

2- Ibid, P20.

3- Ibid, P16, 17.

من سيطرة الإبستمولوجيا وحاكمتيها على الوجود، وبالتالي كانت تلك المعرفة والعلوم جميعا مقدّسة، أمّا حاليا فيوجد في الشّرق ذلك الالتحام بينما فقد في الغرب¹.

إنّ إعادة الاعتبار لمفهوم الوجود أو الأنطولوجيا، عن طريق الدّراسات المقارنة، يؤدي إلى استعادة البصيرة لأنّ "البصيرة هي الملكة الوحيدة التي تستطيع معرفة الوجود بما هو وجود وما من مفهوم يفوقها حيث إن حاسة الوجود كامنة في البصيرة الفطرية، ولكن حينما تستبدل البصيرة بالعقل الجدلي فإنّ معنى الوجود يصبح من أشدّ الأمور غموضا"²، ويصير الوجود مجرد تابع للمعرفة.

ب- أهمية المقارنة

إذا كانت الدراسات المقارنة ذات قيمة إبستمولوجية لا يمكن إنكارها، فإنّها تتمتع بأهمية خاصة، وهذه الأهمية تجعل من ضرورة إقامتها أمرا مشروعاً في الدّراسات المعاصرة، وتتجلّى هذه الأهمية فيما يلي:

أولاً- تعريف الغرب بالتراث الرّوحي الشّرقى

إنّ من أهمّ النّقاط التي ركّز عليها غينون في تقييمه ونقده للعالم الغربي التّأكيد على "فقدان الجانب التّراثي" والمتمثّل أساساً في "العقيدة المسيحية الصّحيحة"، وفي الحقيقة إنّ الغرب حالياً عاجز عن فهم تراثه الخاص، أو عقيدته الدّينية، بعدما اعتنق عقيدة العلم والموضوعية، وبالتالي هو عاجز عن فهم العالم روحانيا ونفي أصالة المادة، واعتبارها مجرد وهم، وهذه الاعتقادات تساهم بشكل كبير في خلق عجزه عن إعادة الارتباط بالألوهية والتّبوة (المسيح)، وبما أنّ الغرب عاجز عن فهم تراثه وحائر أمام فك رموزه المستعصية فمن المستحيل إذن، ودون شك، أن يفهم التّراث الشّرقى، هذا الأخير الذي عدّه غينون أغنى وأثري وأعلى من التّراث الغربي في جانبه الميتافيزيقي، لذلك يعتقد أنّ فهم حقيقة الميتافيزيقا لا يتأتّى دون العودة إلى الشّرق صحيح أنّه من الممكن العثور على بقايا عناصر روحانية وميتافيزيقية في الغرب، بل إنّ الغرب كان في فترات عنفوانه الرّوحي مهداً للرّوحانية الأصيلة، لكن اللجوء إلى مقارنتها مع المذاهب الشّرقية الآن أصبح أمراً ضرورياً وحتمياً³.

إذن فضرورة الدّراسات المقارنة تتجلى في فهم التّراث الشّرقى وتوضيحه للإنسان الغربي أو المادي أو الفاقد للتّراث، وعليه يبدو أنّ تعريف التّراث الشّرقى، وبيان معالم خارطته في العالم الغربي رغم عدم قدرته

1- سيد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص 68، 69.

2- سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 272.

3- روني غينون، الميتافيزيقا الشّرقية، مصدر سابق، ص 7، 8.

الكلية في حل أزمة الإنسان المعاصر؛ إلا أنه يساهم في إحياء التراث الغربي للخروج من تلك المآزق بالاستعانة بالأول (تراث الشرق)، إلا أنه يمكن الاستفادة من بيان ذلك التراث في إعادة الاعتبار للرؤية الدينية واستخراج الآليات الاجتماعية والنفسية التي تعدّ جسراً للمرور من الحضارة العلمية العلمانية إلى الحضارة الروحية، التي تقوم على علم مقدّس، ففهم التراث الإسلامي والهندوسي خصوصاً، والشرقي عموماً، إنّما يكون عن طريق عقد مقارنات مع التراث المسيحي، ومحاولة من هذا النوع تعيد هيكلة التراث الواحد بجميع مضامينه، وأبعاده وبيئته الجغرافية وأصوله وفروعه، وكما توجد ميثافزيقا في الشرق توجد أيضاً في الغرب، ودليل ذلك أعمال: أوغسطين، بونافنتورا توما الإكويني¹.

إنّ معرفة الغرب بتراث الشرق، عن طريق محاولات جادّة، ومتمكّنة إلى نخبه حقيقة، تعد أهم حركة للاستنارة يجب القيام بها حسب غينون في عصر الظلام أو "الكالي يوغا"، فعن طريق إشعال جذوة الفهم الصحيح، القائم على البصيرة يولد "عصر الأنوار" في دورة زمنية جديدة، تتمتع بقداسة البدايات، وبالقرب مجدداً من المبادئ الإلهية الخالدة. لذلك كان توضيح التراث الروحي الشرقي للإنسان الغربي من أهم اهتمامات غينون، حيث سعى على طوال مؤلفاته إلى تقديم رؤى -ولو مجتمعة عنه- فيشير في ختام كتابه "مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص" أن الكتاب لم يكتب لأجل الكتابة، أو لأجل مكاسب شخصية، وإنما الهدف الرئيسي من تأليفه تعريف بعض الغربيين بما ينقصهم فكراً، لأن الكتاب يكشف عن حقائق لا مثيل لها في الغرب². ويبدو أنّ غينون فيما يتعلق بشرح التراث الشرقي، يبحث عن أساليب فهمه في الغرب، وتأثيره الروحي على الإنسان المادي، مع التّركيز على مضاعفات كشف حقائقه.

ثانياً- كشف التناقض الموجود بين المذاهب التراثية والفلسفة المنظوماتية الغربية

إنّ آراء المدرسة التقليديّة -ولاسيما غينون- في رفض القول بوجود التشابه بين المذاهب التراثية والفلسفة الغربية، والقول في نهاية المطاف بوجود التناقض بينهما، تحظى بأهمية بالغة، لأنّها تحدّ من هيمنة الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وتعمل في نفس الوقت على كشف زيفها، بالإضافة إلى ذلك، فإنّ القول بشدّة ذلك التّعارض يساهم في رسم إطارها وحدودها الموضوعية وقيمتها، "الموقف الفلسفي قد يكون سطحياً جداً، حتى عند الفلاسفة "المحترفين"، ثمّ توجد عقول تحجم عن الإنكار لكنّها تتكيف معه بلا مبالاة تامة

1- سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، مرجع سابق، ص25.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص245.

وهذا هو الخطر الأكبر، لأنّ إنكار أمرا ما يعني التفكير فيه، مهما قلّ هذا التفكير، أمّا في حالة اللامبالاة فالتفكير منعدم تمامًا¹.

إنّ المذاهب التراثية لا تتبع طرق التفكير الفلسفية المعتادة ولا تقوم على الاستدلالات الفعلية فقط بل تعلي من شأن الروح وما يرتبط بها من ملكات مثل "البصيرة القلبية" أو "الحدس المتعالي" فوق عقلي، كما يسميه غينون، فمعارفها تتصل بالمطلق اتصالا وثيقا، عكس الفلسفة التي تنحصر في حدود الوجود الإنساني الأرضي.

وعندما نقارن بين الحكمة والفلسفة لا يمكننا نكران الفارق الكبير بينهما، فلا يوجد معيار مشترك حقيقة كنهية لا نهائية، وبين فرضية فردية محدودة، والفلسفة ليست موضوعية، وفقا لغينون، لأنها نتاج بشري فردي محدود ونسبي، وحتى لو تم التسليم بوجود معايير لإصدار أحكام موضوعية تضفي عليها التسامي، ومع ذلك تبقى نسبية، لأنّ تلك المعايير أيضا نسبية، وتنتمي للمجال الفردي، مما يجعل الحقيقة هي الأخرى نسبية، أمّا فيما يتعلق بالحكمة فالأمر مختلف تماما فهي تجلّي لا نهائي لحقائق متعالية، ولا تنتمي للمجال الفردي ولا تقبل أي النسبة لشخص أو فرد بعينه، ولا تخضع للمعايير الوضعية المتعارف عليها، إذ تُقبل كما هي، كحقائق مطلقة وثابتة، مثل "العقائد الدينية" والقضايا "المتافيزيقية"، ولا نزاع حول صحتها ونسبتها².

تبدوا المقارنة بين الحكمة والفلسفة مقارنة غير متكافئة، وهذا صحيح من ناحية القيمة المعرفية والحقيقة لكن نفس تلك المقارنة وبمناهج واضحة يمكنها أن تسهم في إزالة اللبس عن "المعرفة الحكمية" مقابل "المعرفة الفلسفية"، وربما تمكن من استعادة المعرفة الأولى أو على الأقل التعرف على مبانيها الرئيسية، بالإمكان إقامة مقارنات بين الوحي والفلسفة بمعناها التراثي، وذلك في سياق عرض العقائد التقليدية، فمن ضمن هذه المحاولات في الشرق المقارنة بين الوحي "شروتي" والفلسفة "أوسمريتي"، فالأول نتيجة الإلهام المباشر أو معرفة حدسيّة (النص المقدّس)، والثاني التطبيقات المتنوّعة المستلة من الأول أو المعرفة الإستدلالية، فالمعرفة الأولى فوق بشرية، والثانية بشرية³، وقد تبدو الحكمة والفلسفة هنا على درجة كبيرة من التوافق والتكامل للتعبير عن "العقائد" أو "المذاهب التقليدية"، لكن الواقع أن نفس هذين الجانبين الحكمي والفلسفي في المذهب التراثي الهندوسي إذا قارنهما بالفلسفة الحديثة والمعاصرة يقعان في تناقض واضح معها، لأنّها—أي الفلسفة المعاصرة—

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص94.

2- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص245.

3- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص83.

لا تنظر إلى نفسها كمجرد تطبيق عرضي لعقيدة ما أو مجرد استتباع لها، بل تدّعي فوق ذلك أنّها هي "عين الحكمة" والواقع أنّها مجرد حافة وهامش، لم تبلغ ولن تبلغ قط مركز الحكمة، إلاّ بتخليها عن تلك النرجسية الطاغية، وذلك الاستدلال المؤسس على مجرد العقل، دون استناد إلى ما وراءه، وعليه فإنّ دور الدراسات العقائدية المقارنة هو هذا الذي ذكره غينون: إعطاء الفلسفة قيمتها الحقيقية والموضوعية، وإعادة الاعتبار للحكمة الحقيقية، فليس حب الحكمة هو نفسه الحكمة، وعليه فأهمية الدراسات المقارنة هي التمييز بين الحكمة والفلسفة، وغينون يعتقد أنّ الحكمة (الشرقية خاصة) تحظى بأصالة خاصة من بين سائر المعارف البشرية الأخرى، وهذه الحكمة التي تعتمد على العقل المتعالي (الحدس) أخذت بالاختفاء والتناقص شيئاً فشيئاً لدى الإنسان المعاصر¹.

ثالثاً- تفصيل بنية المعرفة التراثية

لقد حدثت تحولات جذرية في بنية المعرفة، والمعرفة الدينية، فلم تعد هذه الأخيرة منذ الأزمنة الحديثة كما كانت في الحضارات التراثية، حيث نحت نحو "معرفة الذات الإنسانية"، والتحرر من جميع الشروط سواء الميتافيزيقية أو الدينية، المعيقة والممانعة لتحقيقها على نحو إنساني، والقراءة الجملية للمعرفة في الفترة المعاصرة تؤكد ذلك، فتبعات انفصال الذات عن الموضوع أدى إلى شطر المعرفة، وظهر التّمرّكز حول الذات، فصارت بنية المعرفة "مختزلة" و"أناية" ثمّ ما لبثت أن تحولت إلى "إيديولوجيا" تعبر عن تفوق الغرب، وتخصّره، بتخليه عن الجانب السحري والمعرفة المرتبطة به التي لفت العالم قروناً من الزمن.

لذلك فإنّ أهم شروط تحقيق معرفة حقيقية هو ضرورة تعريف الغرب ببنية المعرفة التراثية، والتي تختلف جذرياً عمّا هو متعارف عليه في الأوساط المعاصرة، فالمعرفة التراثية تتميز بالتنوع والثراء، ليس لأنّها روحية فحسب بل لأنّها أيضا "تؤكد على تفوق ما هو روحي على ما هو زميني"².

ولابد من التأكيد على أن بنية المعرفة التراثية هي بنية دينية ميتافيزيقية في الأساس، مع التنبيه أن بنية كهذه ليست بالبساطة والوضوح، الذي تظهر به عادة في المجتمعات المعاصرة، فهي ليست أحادية الاتجاه أو الرؤية وتمتّع بتشاكلات مع النظم السياسية والحياة الاجتماعية ككل، وبذلك تتمتع بدرجة عالية من التّركيب.

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص60.

2- روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، مصدر سابق، ص93.

إنّ المعرفة التي تسلّم مسبقاً بوجود عقل مفارق (إلهي)، والذي يشكّل مبدأ كلياً يحتوي على معرفة تامة وجامعة، حيث تختفي الثنائية وتحل محلها اللاتنائية، التي تعبّر عن تطابق الطرف والمظروف، بمعنى أنّ العقل المفارق هو عين موضوعه، لأنّه ما من فاصل بين المعرفة والعقل السامي إذ تتم المعرفة مباشرة، وإذا ما تمّ الفصل بين الذات والموضوع فإنّ هذا لا يعبّر عن المعرفة التامة بل عن المعرفة المشروطة، أو المعرفة بالانعكاس فهناك درجات من المعرفة، وبذلك لا وجود لأشياء غير قابلة للمعرفة، بل ثمة أشياء غير مفهومة، تبعا لمبدأ "المعقولة الكلية الشاملة"¹، هي حتما معرفة مركبة.

يبدوا واضحا أن "بنية المعرفة التراثية" تتأسس على المبادئ وتستمد ثباتها منها، لذلك فالمعرفة لو انحصرت في النطاق الفردي تضحى معرفة تحليلية مهما بدت مركبة، أمّا لو تجاوزت ذلك النطاق فإنّها تفتح على إمكانيات لا نهائية، لذلك فأبي محاولة لبيان وإيضاح "بنية المعرفة التراثية" لا بدّ من أن تنطلق من "العقل"، الذي لا ينبغي وفق غينون جعله مدار النشاط الفكري، وإمّا يجب فتحه على إمكانيات أو قابليات مطلقة، أي على "اللامتناهي الميتافيزيقي" و"الإمكانية الكلية"².

والجدير بالذكر هنا أنّ غينون اعترض على بنية المعرفة الحديثة منذ ديكارت، مروراً بكانط ولاينيتز وكونت وغيرهم من الذين حاولوا جعل المعرفة بالدين في حدود الإدراك البشري العادي، وفي حدود العقل والتجربة، مع تناسي إمكانيات العقل الفائقة التي تأهلها للمعرفة "بالألوهية والمطلق"، فما ثمة مستوى معرفي واحد، بل مستويات عديدة، تشكّل بنية متكاملة تتدرج من الحسيّ إلي النفسي، ثم الروحي³.

رابعا- تطوير مناهج البحث

كان غينون من أشدّ النقاد "للمنهج التاريخي" بصيغته المعاصرة، حيث دعا إلى ضرورة إصلاح هذا المنهج في البحث "فمن اليقين أنّه لكون المؤرخين يقومون بأبحاثهم كلّها من وجهة نظر محدثة وظاهرية، فإنّ بعض "الحواجز" الزمنية تعترضهم، وعجزهم عن تجاوزها تماماً قد يزيد وقد يقل؛ (...) أول هذه "الحواجز" يقع حوالي القرن السادس قبل التاريخ المسيحي"⁴، وليست الحواجز الزمنية هي العائق الوحيد فقط، بل العجز عن التفسير أيضاً، التابع للعائق الأول، فالحواجز الزمنية تحول دون إدراك الحقيقة بانفلاتها كلياً عن الإدراك، فحتى

1- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 156، 157.

2- المصدر نفسه، ص 107.

3- أنظر: روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 43.

4- روني غينون، هيمنة الكمّ وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 145.

الآثار التي يستدل بها العلماء تصبح غير مفهومة، ولا تعبر عن شيء سوى أرقام فقط بينما هي تعبر عن تغييرات مفصلية ويصف غينون هذه الآثار بقوله: "إنّ هذه الآثار، في الحالة التي تظهر عليها اليوم، وحيث أنّها بالتالي جزء من الوسط الراهن، قد اشتركت مع بقية الأشياء في "تصلب" العالم، ولو لم تشترك فيه لأمسى وجودها غير ملائم مع الأوضاع العامة وبذلك تكون قد اختفت تماماً وهو ما وقع بلا شك لأشياء كثيرة لم يبقى منها أدنى أثر، ثمّ بعد هذا فإنّ علماء الآثار يفحصون هذه الآثار المتبقية نفسها بأعين المحدثين الذين لا يدركون إلاّ الهيئة الأكثر غلظة في مجلى الظهور"¹.

فتطبيق هذا المنهج على الدراسات الدينية وفق الرؤية الحديثة لن يحيط بالظاهرة الدينية، وتحولاتها عبر الحقب الزمنية المختلفة، كما يدعي ذلك علماء الأديان المحدثون على شاكلة "علماء السلايات"، لأنّ الدين يفوق التاريخ البشري العادي، ولا تحدّه حواجز زمنية. ولا شك أنّ النزوع إلى قراءة الأديان قراءة وضعية علمية هو الذي دفع غينون إلى نقد المنهج التاريخي نظراً لأنّ العقيدة الدينية لا ينبغي أن تستند إلى ما هو مادي وملموس وإن جاز قراءتها وفقهه، فإنّ ذلك يكون من قبيل تأويل جذري للرموز.

صحيح أنّ غينون قد استعمل "المنهج التاريخي" في استقراءه للمدد الزمنية التي مرّت بها البشرية، لكن المنهج التاريخي في الممارسة التحليلية والنقدية لغينون يختلف عن المنهج التاريخي الذي يطبق في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فبينما الأخير يركز على البعد الكمي ويستند إلى ما هو ملموس نجد الأول يستند إلى الكيف وإلى ما هو مقدّس أو إلى "التاريخ بالمعنى الديني" بما هو تاريخ لا يمكن للتباسات أو المغالطات أن تحيط به وعلى هذا الأساس أي "المقدّس" يكون استقراء وفهم التاريخ البشري، وهذا ما يفسر ربما استناد غينون إلى "الكتب المقدّسة"، وإعطاء صورة ولو مجملّة عن التاريخ البشري، ومدده الزمنية وفق العقيدة الهندوسية.

إنّ العلوم الظاهرية الحديثة والدراسات المتنوعة منحطة ودينيوية، وعليه فإنّ منهاجها هي الأخرى كذلك أمّا العلوم التراثية فهي مقدّسة، وعليه فإنّ منهاجها يجب أن تكون من نسخها، فإحياء العلوم المقدّسة يستلزم بالضرورة إحياء مثل هذه المناهج أو تطوير المناهج الحديثة لتلاءم هذه العلوم، ثمّ إنّ الوسط الكوني والإنساني لا يثبت على حال فمن المتعذر دراسة حقب وعقائد الإنسان القديم بمنهج وذهنية الإنسان المعاصر "والعلم الظاهر بأفقه المحصور في العالم الحديث وحده حيث نشأ فيه، لا يمكن أن تكون له أية فكرة عن تلك التغييرات، ومهما كانت الحقب التي يعتبرها فهو يتصوّر أوضاع العالم لم تزل دائماً مماثلة لما هي عليه الآن، وما

1- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص144.

يصح في هذا الصدد على "المختصين في علم النفس" يصح تماماً على المؤرخين الذين يقيّمون أعمال الناس في العصور القديمة أو في العصور الوسطى كتقييمهم بالضبط لأعمال المعاصرين لهم¹ ومعلوم أنّ غينون لا ينحوا في رؤاه نحو دينك العلمين (علم النفس، وعلم التاريخ) في دراستهما للظاهرة الدينية وعقائدها المتنوعة، لذلك ينفرد على نحو خاص بتأويله هو الذي يتركز على فهم أصيل يدمج الكونين الكبير والصغير، والاختلافات النوعية في مدد الزمن، وهذا النزوع المنهجي الجديد هو ما لم يعره المعاصرون أدنى قيمة إلاّ مؤخرًا² لأنّ بعدما أصبح مبدأ اللّاحتمية أساس التصور العلمي في الاستيمولوجيا المعاصرة، سقط المثال الحتمي، وسقطت معه الموضوعية الكلاسيكية الزائفة التي تقوم على أساس الإنكار التام للعامل الإنساني في عملية اكتساب المعرفة³. إنّ التقدم المنهجي المزعوم يؤخر كشف حقيقة العلوم المقدّسة، لذلك ينبغي الإسراع في إصلاح المناهج المتنوعة ذلك أنّ: "تقدم العلوم في هذا العصر هو في الحقيقة والواقع مجرد تقدم لأفكارنا وتصوراتنا فقط، أمّا الحقيقة أو الغاية فالعلم أبعد ما يكون عنها، وآية ذلك أنّ النظرية العلمية مهما طال عمرها وكثرت الوقائع المؤيدة لها، يكفي لقتلها واقعة واحدة تناقضها، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بحال"³، أفليس خليق بالباحثين إذن التركيز على الحقائق خاصة التاريخية منها في بحث العقائد الدينية والعلوم التراثية حيث يتم ربط العلم بالمقدّس (عقائد، وعبادات، وشرائع) لتحصيل أسس منها لعلم قويم، وهذا هو الدرس المستفاد حسب غينون من مناهج مقارنة الأديان.

خامسا- التحقق الروحي بالمعرفة *Réalisation Spirituelle*

على ضوء ما فصلناه في مباحث سابقة، فإنّ غينون يعني "بالتحقق" الوصول إلى "مقام الفطرة الأصلية القديمة الأولى"⁴، وطريق الوصول إلى هذا المقام، ونيل المعرفة الباطنية، لا يتم بسهولة، وإتّما بالمرور بعدة مقامات أخرى، وباستعمال ملكات عديدة أعلاما الحدس الروحي، إذن فتلك المعرفة لا تنال بيسر وإتّما بشروط صارمة.

1- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، المصدر السابق، ص142.

2- يمى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنياتها وإمكانية حلها، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2012، القاهرة ص117.

3- مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، دار الكتب العلمية بيروت 2005، ص19.

4- روني غينون، التربية والتحقيق الروحي تصحيح المفاهيم، مصدر سابق، ص139.

بناء على هذا فالتحقق المعرفة غير مبسوط أمام جميع البشر، ولكن المشكل لا يكمن هنا، بل في أمر آخر أكثر تعقيدا، والمتمثل في كيفية التحقق بالمعرفة بين العقائد الدينية والمذاهب الباطنية المتنوعة؟ ثم هل هذا التحقق هو نفسه من حيث القيمة والدرجة؟. إنّ الإجابة عن السؤال الأول واضحة فالتحقق يتم عادة بالانتقال من مدرج معرفي إلى آخر، حتى بلوغ المرام، بينما الإجابة عن السؤال الثاني تكون بالنفي، فليس التحقق هو نفسه في جميع العقائد، وسبب ذلك اختلاف عدد المراتب¹، لا غرابة إذن في اختلاف المدارج وتعددتها.

إنّ غينون يؤكد إمكانية حصول التحقق بالمعرفة في شتى العقائد الدينية، ولا ينفي إمكانية ذلك، لكنه يرفض أن تحتزل المعرفة في أشكال جوفاء تقصرها على الجانب المنظور والمرئي من الكون، أو الوجود المادي، أو على عقيدة دينية معينة، ولهذا نراه يوسّع مفهوم المعرفة على نحو تستعيرها من جميع العقائد الدينية، التي هي تجلّي لأصل واحد، لذلك فإنّ الدراسات المقارنة بإمكانها أن تلملم شتاتها مرّة أخرى - ولو ضمينا- وببساطة وشفافية كما تتيح لأي كائن استعاب ذاته، والولوج في جوهر طبيعة الأشياء².

سادسا- إعادة الحلقة المفقودة بين الشرق والغرب وهدم المركزية والرؤية الأحادية

بإمكان الدراسات المقارنة أن تصحّح رؤية الغرب باتجاه الشرق، والأكثر من ذلك، بإمكانها أن تصحّح رؤية الشرقيين المغتربين والمتنصلين من هويتهم التراثية، حيث تجليها لهم، وتزيل الغشاوة التي تحول دون رؤيتهم الصحيحة لعقائدهم ومعارفهم، والاحساس بدونيته مقارنة مع التمدّن الاشدّ فحشا، فبالرغم من أنّ هذه الثلّة قد لا تكون ذات كلمة مسموعة في الشرق، إلا أنّ معرفتهم بتراثهم قد تساهم بشكل أو بآخر بنقله للغرب³. وفي ذات السياق، يمكن أن تقوم مقارنة العقيدة الإسلامية، وتراثها المذهبي المتنوع، بالتراث الغربي وحتى الشرقي (الشرق الأدنى والشرق الأقصى)، بدور كبير في إحياء وفهم التراث الغربي، لأنّ الحضارة الإسلامية وفقا للتوصيف الغينوني تعدّ واسطة بين الشرق والغرب، ولها الكثير من السمات المشتركة مع تراث العصر الوسيط، أي أنّها تعدّ حلقة وصل بين عالمين وبين تراثيين كبيرين يشكّلان رافدين من الروافد الدائمة للتراث الأصلي الأول⁴.

1- روني غينون، التربية والتحقيق الروحي تصحيح المفاهيم، المصدر السابق، ص 139.

2- روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مصدر سابق، ص 149.

3- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 124.

4- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، ص 26.

وكتتمة لما سبق، إن تطبيق مناهج المقارنة ستكون أكثر فائدة إذا أخذ الإسلام كوسيط بين الشرق والغرب باعتباره حزام العالم الأوسط، حيث يتماس مع أغلب صيغ الفكر التقليدي، من فارسية، هندية يونانية، ضف إلى ذلك اتساع منظوره للعالم والكون لقيامه على التوحيد، والذي هو جماع الأديان السابقة وميراث الإنسانية¹. وتجدر ملاحظة أنّ غينون اختار للعقيدة الإسلامية كطريق مذهبي عن دراية وقناعة تامة وكما يقول عبد الحميد محمود عن سبب إسلامه "لقد أراد أن يعتصم بنص مقدّس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد -بعد دراسة عميقة- سوى القرآن (...). نصا مقدّسا صحيحا، فاعتصم به وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان"²، فقام بالعديد من المقارنات بين العقيدة الإسلامية وغيرها من العقائد، فكان سبّاقا على سبيل المثال في مقارنته للروحانية الإسلامية (التصوف) بالروحانية المسيحية (المستيسيزم)، وأثبت ثراء الأولى وغناها مقابل الثانية.

ولا يعدم الملاحظة للسّاحة الفكرية الغربية وجود بعض الدراسات المقارنة في هذا الصدد، والتي أعادت الاعتبار للتراث العقائدي الإسلامي دينا ومذهبا، مثلما نجد في مؤلفات "فريجوف شيؤون"، إلا أنّها تبقى قليلة جدا. عموما يمكن القول أنّ الغرب سوف يستعيد من خلال الدّراسات المقارنة تراثه، ويفهمه على تمامه ويعرف مدى قصور وتهاافت الآراء الحديثة والمعاصرة، ويمكن بذلك أن يصحح مساره الخاطئ نحو التصلّب ثم والتلاشي، كما يمكن عن طريق المقارنة أن يشفى من نزوعه النرجسي، وتمركزه حول ذاته، فيرى الآخر (الشرق) بمنظور جديد.

4- نقد وآفاق

4-1- تأثير غينون في الفكر الإنساني

يعدّ غينون من أبرز المفكرين الغربيين بشهادة المعاصرين له والتابعين أو الدّارسين لفكره، بل وحتى المخالفين له مذهباً ومنهجاً، صحيح أنّ الغموض قد لفت أفكاره ربما نتيجة التّعقيم والتّضييق حيث: حرّمت الكنيسة قراءة كتبه وتداول آرائه، وهو موقفها المعروف اتجاه عباقرة الفكر الذين تحشى أفكارهم وتأثيرهم³ وكل هذا التّضييق لم يمنعه من الظهور، ويشهد على ذلك ترجمة أعماله إلى العديد من اللّغات وانتشار أفكاره شرقاً وغرباً، ضف إلى ذلك إنّ العديد من المجالات العلمية المرموقة تناولت حياته، مؤلفاته، وفلسفته بالتّحليل والتّقد

1- سيد حسين نصر، الإسلام ووعناء الإنسان الغربي الحديث، مرجع سابق، ص ص73، 74.

2- عبد الحليم محمود، قطبا المغرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1990، ص 259.

3- المرجع نفسه، ص 260.

مثل مجلة دراسات تراثية "études traditionnelle"¹ التي أفردته بعدد خاص، كتب فيه وساهم في إثرائه أكبر المفكرين والفلاسفة المهتمين بقضايا العقائد الدينية، التصوف، الباطنية، الروحانية والاستشراق، أمثال: فريتحوف شيؤون، وميشال فالسان (M. Valsan)، ضف إلى ذلك عدد المؤلفات التي أفردت له حيث أَلَّفَ فالسان كتاب "الإسلام ووظيفة روني غينون" "l'islam et la fonction de René Guénon" والذي يشير فيه إلى أنّ "وفاة روني غينون جذبت انتباه الرأي العام لقضيته الروحية"².

وكتب فريتحوف شيؤون: "رينيه غينون بعض الملاحظات" René Guénon some observations" قائلا: "قدم لنا غينون خدمة لا تقدر بثمن، في عرض وتوضيح الأفكار الحاسمة للعلم الميتافيزيقي، والفكر الخالص، وللتقاليد المتكاملة، والأرثوذكسية التقليدية وللمزيمية الباطنية"³، بينما لقبه إيفولا (1898-Julius Evola 1974) بمُدْرَس العصر دون منازع بقوله: "يمثل موت غينون خسارة فادحة، كتبه بعد أن تمّت ترجمتها إلى لغات مختلفة تُواصل ممارسة التأثير على القلوب والعقول، ولسوء الحظ، لا يوجد اليوم أحد قادر على أن يحلّ محله، أو أن يزيل من عمله البصيرة الأحادية والعقائدية"⁴، واستحضار شهادات من هذا النوع يثبت التأثير الذي مارسه غينون ولا يزال يمارسه بعد حوالي سبعين سنة من وفاته.

لقد ساهم غينون في إثراء النقاش حول العقائد الدينية في الغرب المعاصر، والأكثر من ذلك أعاد إحياء الجانب الباطني في الأديان، وبعث الاهتمام بالصوفية الإسلامية، والتعريف بها في الغرب عن طريق الانتماء للتيار الأكبري، فلفت بذلك الانتباه وصار له الكثير من الأتباع الذي تحوّلوا إلى ورثة لأفكاره فمنهم من أبقى عليها كما هي بالشرح والتحليل، ومنهم من طوّرها وعدّلها أو انشقّ عنها حيث فتحت له آفاق أخرى نحو العالمية.

أي أنّه يمكن تمييز تيارين كبيرين من "المدرسة التقليدية" أو التراثية، فالتيار الأول أو الغينوني "Guénoniens" يعدّ الرافد الأصلي للتيار الثاني أو المنشق أو الشيؤوني "Schuoniens"، فبينما تطوّر الأول على يد عديد الفلاسفة أمثال ميشال فالسان وأندريه جيليس، فإنّ التيار الثاني قد تطوّر عن الأول في اتجاهه نحو العالمية كما رسمه شيؤون وأتباعه، والجدير بالذكر أنّ الاتجاهين معاً كانت انطلاقتهم من أفكار

1- Études traditionnelles ; Numéro spécial consacré à René Guénon ; N° : 293-295.

2- Michel Valsan, l'islam et la fonction de René Guénon, les éditions de l'ouvre, Paris, 1984, P 11.

3- Frithjof Shuon, René Guénon some observations, sophia pernnis, 2004, P 11.

4- Julius, Evola, René Guenon a teacher for modern times, Sur fire press, 1994, USA, P13.

وفلسفة غينون لذلك "يقول سيدغويك أنّ المدرسة التّقليدية أنشئت -أي أسّسها- الفيلسوف الفرنسي روني غينون، ولكن غينون لم يقدّم نفسه أو يعتبر نفسه مؤسس أي مدرسة أو حركة، بل كان طموحه الوحيد هو نقل التّعليم الميتافيزيقي من خلال كتاباته ومراسلاته"¹.

لقد كان شيؤون تلميذا لغينون في بداية الأمر، ثمّ زاغ عن أفكاره ولم يبق مخلصا لتعاليمه ولا لمبادئ التّقليد الميتافيزيقي الواضحة والثّابتة أو الدائمة التي لا تتغير أو تتحول، وقد ذكر مارك سيدغويك "Sedgwick" أنّ شيؤون قد انحرف عن قواعد الشريعة وذلك حينما حدّد موقفا جديداً منها فعدها مجرد شكل خارجي، أي أنّها طقوس دينية، وفوق ذلك أدخل ابتكارات في الجلسات الصوفية مما أضفى المزيد من الحرية والتسامح الديني² ويتجلى هذا بوضوح في مؤلفاته ففي كتابه "كيف نفهم الإسلام" يقول عن العبادة ما يلي: "ولبّ العبادة -أي العبادة كما هي، من بعض النواحي- هو الاعتقاد بأنّ "لا إله إلا الله"، وبالتالي أنّ "محمدًا رسول الله"، والدليل على ذلك أنّ الإنسان لا يهلك بالتأكيد حسب العقيدة الإسلامية، وفي مجالها "الفقهي" إلاّ بسبب فقدان هذا الإيمان، إنّ المسلم لا يهلك تلقائيا لأنه لا يصلي أو لا يصوم فالواقع أنّه قد يمنعه مانع من ذلك"³.

ورغم أنّ سيدغويك قد يكون مصيبا في بعض ملاحظاته حول الفارق بين الفيلسوفين، إلاّ أنّ جون لويس ميشون "يعيب عليه تركيزه على التعارضات وحججه المستمر حولها، ويرى أنّ الأجر التركيز على تكامل العملين الغينوني والشيؤوني في الدّفاع عن التّقليد والأديان، لأنّ أيّ عداء أو موقف شخصي لن يساهم في خدمة المشروع التّقليدي الواحد وإحيائه في البيئة المعاصرة.

يرى الشيؤوني "ميشون" أنّ "سيدغويك" على خطأ لاعتقاده أنّ شيؤون تساهل في الجانب التّشريعي أي أنّه لم يولي أي أهمية تذكر للطقوس والتّقاليد، والحقيقة أنّ دعوة شيؤون ليست حط من قيمة الشريعة، وإنّما كان اجتهادا منه لكي يتسنى لتلامذته أن يُوقّفوا بينها وبين ظروف الحياة العصرية الصعبة، فالأمر من باب الرّخصة لوجود أعداء، بل إنّ شيؤون نفسه كان يمارس الصّلاة بانتظام، واعتقد أنّ الشريعة أساس لا غنى عنه للإعداد الجيّد لدخول الطّريق أو المسار الباطني، أي الإعداد الرّوحي⁴.

1-Jean -louis Michon, Remarques à propos de la communication fait par Dr. Mart Sedgwick, in. Vincit omnia- veritas. 1, 2, P 103.

2- Ipid, P104.

3- فريتجوف شيؤون، كيف نفهم الإسلام، مرجع سابق، ص171.

4- Jean- louis Michon Remarques à propos de la communication fait par Dr. Mart Sedgwick, P108, 109.

لقد كان شيؤون رائد من رواد التصوف والتقليد في الغرب المعاصر، ولم تُعزَّز عضويته في الإسلام باسم "عيسى نور الدين" ولا وظيفته كشيخ للطريقة العلوية في الغرب، من انجذابه الدائم وإطلاعه الواسع على كافة أديان العالم، كما لم يمنعه هذا من التحلي عن هوايته كرسام يصوّر من خلال فنّه الجوانب الجمالية "للدين الدائم"، رغم أنّ عمله التصويري يتعارض مع حرمة "الأيقنة" في العقيدة الإسلامية، وعلى خطى ابن عربي والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ العلوي، يؤكّد هو الآخر الوحدة المتعالية للأديان، ويعترف بقدسية الديانات الأخرى مؤكّدا موقفه بأمثلة تاريخية من ضمنها ما حصل في أوروبا خلال العصور الوسطى بين الأديان السماوية الثلاثة "اليهودية، المسيحية، الإسلام" من تبادلات، وما حصل في الشرق بين الهندوسية والبوذية وهذا إن دلّ على شيء فإتّما يدلّ على تلك الوحدة الباطنية بين الأديان التي لا سبيل لإنكارها¹.

لم يتنازل شيؤون عن فكرة "الدين الواحد" الذي هو أصل كلّ الأديان أو ما يسمى في العقيدة الإسلامية "الدين القيم" كما ورد في قوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" [الروم: 30] وإذا كان الدين القيم في الآية هنا ينطبق على "الإسلام" حصريّا، فإنّ شيؤون يرى أنّ "الدين القيم" يرتفع عن جميع الأشكال الدينية ويتعالى عليها ويقول في بيان ذلك ما يلي: "الأديان مثل مصابيح الزجاج الملون، الآن، يضيء المصباح الظلام لأنّه مضيء وليس لأنّه أحمر أو أزرق أو أصفر أو أخضر، فمن ناحية ينقل اللون الضوء، ومن ناحية أخرى يُزيّف الضوء؛ وإذا كان صحيحا أنّه دون مصباح ملوّن معيّن لا يُرى شيء، فمن الصحيح أنّ الرؤية لا يمكن أن تُعرف بأيّ لون، وهذا هو الذي ينبغي لكل مذهب باطني أن يكون عليه"² وهنا تصبح فكرة التفاضل بين الأديان أمرا موجودا ولا يمكن نكرانه ولكنّه لا يعكس الحقيقة ككل، هذه الأخيرة التي تتجلى في الجانب الباطني من كلّ دين بل هي مجمع الأديان وملتقاها (الميتافيزيقا). وبذلك يكون كلّ دين تعبير عن الحقيقة في شكل خاص، فهو مجرد رمز لها والرموز تختلف وتنوّع، بمعنى أنّ كلّ الأديان هي فروع للدين الدائم أو القيم (الإسلام فرعه الحي).

برع شيؤون في تحليله للعقائد الدينية والمقارنة بينها شرقا وغربا، وركّز كثيرا على بيان العلاقة بين العقيدتين المسيحية والإسلامية في سياق تحليلاته وإيضاحاته، وهو يقارب مسألة "الباطن" في العقيدتين عمد

1- Jean- louis Michon Remarques à propos de la communication fait par Dr. Mart Sedgwick, P109, 110.

2- Frithjof Schuon, Christianity Islam: perspectives on esoteric ecumenism, edited by James S. cutsinger, world wisdom, Indiana, 2008, P91.

إلى تحليل بقايا الباطنية المسيحية، وتتبع صيرورتها التاريخية والخلط الذي نجم فيها بين الظاهر والباطن ورد الإسلام على هذا الخلط فيقول: "ما اتّصفت به الدغماتيقا المسيحية من صفة باطنية، وما اشتملت عليه من أسرار، كان هو السبب العميق وراء الرّجع (=ردّ الفعل) الإسلامي على المسيحية، فباعتبار أنّ هذه قد خلطت الحقيقة (الباطن) بالشريعة (الظاهر)، انطوت على مخاطر معيّنة أدّت إلى خلل في توازن "الحقيقة" على مدى قرون وأسهمت بصورة غير مباشرة في الخراب الزهيب الذي عليه علمنا اليوم"¹، هذا الخلط بين الظاهر والباطن ليس معناه أنّ للمسيحية "شريعة"، لا، بل معناه حسب شيوون أنّ بقايا الأسرار والطّقوس قد أصبحت ظاهرة خاصة في الفترة الزمنية الزاهنة من تاريخ البشرية مما خلق جدالاً حول بعض العقائد الدينية الزاهنة خاصّة من منظور إسلامي إذ يوجد خلط بين القوانين والشرائع وما يسمى طرائق التحقق الروحي.

يرى غينون في موقفه من هذه الأطروحة أنّه لا وجود لأي خلط بين الجانبين الظاهري والباطني في العقيدة المسيحية، بل هناك انفصال تام بين الجانبين، لأنّ المسيحية في الأصل لا تمتلك الجانب التشريعي مثل اليهودية والإسلام؛ بمعنى أنّ التقليد المعروف حالياً بالمسيحية عقائد وشعائر كان ذو طابع باطني في الأساس وبالتالي ابتدائي تلقيني².

لقد كانت المسيحية باطن دون ظاهر، وفقدانها للجانب الظاهري أو التشريعي عوضته بالقانون الروماني لتقنين الممارسات وتنظيم الحياة الاجتماعية، والذي لا يعد وحياً مسيحياً؛ مع عدم مراعاة القوانين، ونجم عن ذلك استغلاق فهم الشريعة على الغربيين³، بل إنّ لفظ "الشريعة" استبدل بما يسمى "القانون" ومن وجهة نظر العقائد الدينية فإنّ الاختلاف واضح، لذلك يختلف استخدام لفظ الشريعة بين التراثين المسيحي والإسلامي، فالقوانين الوضعية تناقض الوحي ومرفوضة في التراث الأول، بينما لها صفة دينية، إذ تقنن ممارسات الكنيسة في التراث الثاني⁴، بمعنى أنّ الإسلام يجعل الشريعة حقيقة عليا وقانوناً ربانياً بينما تجعلها المسيحية الزاهنة في الغرب قانوناً قابلاً للتعديل في أي لحظة لمراعاة التحولات الزمنية والمكانية ومن الممكن إصلاحها، فهي عارية عن معنى الدين وهذا ما يساهم في ظهور العلمانية وانتشارها وفوق ذلك يساهم في انخيار الرؤية المسيحية الخالصة للعالم.

1- فريتشوف شيوون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص 91.

2- René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, P22.

3- سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

4- سيد حسين نصر، مثالات الإسلام وحقائقه، مصدر سابق، ص 113.

إنّ الخاصية الباطنية للعقائد الدينية ذات قيمة إستمولوجية جليلة ذلك أنّ "مجرد جوانية تلك التعاليم لا يمكن أن تدل سوى على أنّها ظلت أقرب إلى أصولها، ولم تصبها التشوهات التي أصابت غيرها من تعاليم هذا الزمن"¹ الأمر ذاته ينطبق على العقيدة المسيحية التي كانت في بداياتها باطنية وصحيحة ووفية في نفس الوقت "للتقليد البدائي"، ثمّ ما لبثت أن أضحت مجرد أشكال خارجية خالية من المعنى العميق ومفصولة عنه، وبعبارة أدقّ دين ظاهري كما يرى غينون.

هذا ورغم الخلافات بين غينون وتلميذه شيوون حول "العقيدة المسيحية"، والتي انتهت بالأول إلى إثبات أنّ هذه العقيدة فقدت "تعاليمها الجوانية"، وأصبح التلقين فيها ظاهري رداً على الثاني، إلا أنّ الأخير بقي وفاقاً دائماً للمبادئ الأساسية للمدرسة التراتيوية غينون رغم خلافه الدائم معه حول بعض النقاط، وربما هذا يدل على ثبات التعليم الأول لهذه المدرسة.

وبغض النظر عن شراح غينون فإنّ العديد من الفلاسفة والباحثين قد طوّروا أفكاره وأثروها، حيث "طوّر إيفولا الجانب السياسي للميتافيزيقا الغينونية"²، ويظهر هذا التطوير جلياً في مؤلفاته التي تهتم بالتقليد ونقد الحضارة الغربية الحديثة وتحاول تقديم بدائل وحلول من بينها إعادة الاعتبار للسلطة الروحية، وتأسيس نظام حكم مرجعيته التقليد فقط ومعنى التقليد عنده قريب جداً من المعنى الذي يراه غينون، والذي يستدل به في كل مرة³.

وإذا كان إيفولا قد اهتم بالإرث الميتافيزيقي الغينوني فإنّ فلاسفة آخرون اتجهوا صوب "الصوفية" و"الباطنية" محاولين إظهار دوره في عرض عقائدها ومساهمته في التعريف بها في الغرب، ومن بين هؤلاء نجد ميشال فالسان وسيّد حسين نصر.

لقد كان فالسان على اتصال مباشر بغينون، وكانت بينهما علاقة قوية، وبعد وفاة غينون أصبح رئيساً لـمجلة دراسات تراثية "études traditionnelles" عام 1960، وكتب الكثير من المقالات والنصوص بعضها حول أعمال ووظيفة روني غينون، وبعضها الآخر ترجمات وشروح لأعمال ابن عربي وموضوعات مختلفة عن "الباطنية" واستمر في الإنتاج إلى غاية وفاته سنة "1974"، وتجدر الإشارة إلى أنّه انظمّ في بداية الأمر إلى

1- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص49.

2- Devid Bisson, Soufisme et tradition, Achèves des sociales des religions en lignel 140 octobre- décembre 2007, mis en ligne le 2 juillet 2011, url journals, openedition, oza/asst, P44.

3- Julius Evola, chevaucher le tigre, éditions du vieux colombier, Paris, P9.

"الطريقة العلوية" وكان من أتباع شيوون ثم ما لبث أن أسس فرعا مستقلا من الأخوة وفصل نفسه عن شيوون وما يميز طريقته هو الصرامة الفكرية والدينية بل إنه أسس أول طريق إسلامي أرثوذكسي من التوجه الغينوني، وإذا كان غينون ينطلق من مفهوم "التقليد البدئي" الذي هو أصل كل التقاليد الدينية للبشرية والذي يسمح بإعادة تلخيص المبادئ الملازمة لكل الأديان ليصل إلى الإسلام، فإنّ فالسان يختار طريقا معاكسا لغينون حيث يبدأ من الباطنية الإسلامية ليحاول بعدها إثبات صحة "العقيدة التقليدية". صحيح أنّ غينون ينتمي روحيا إلى "الشيخ الأكبر" ويؤكد على "مذهب وحدة الوجود" الذي هو انعكاس للعقيدة الهندوسية للهوية العليا فهي -أي الهندوسية- استمرار للتقليد البدئي، والإسلام آخر صيغ التعبير عن ذلك التقليد بمعنى أنّ استمرار التقليد مرهون بوجود أشكال دينية كلّها تعبّر عن الأساس العالمي للتقليد البدئي إلا أنّ هناك فجوة في عمل غينون حيث قصّر في العرض الشامل للإيمان الباطني الإسلامي، هنا يأتي دور فالسان الذي حاول سدّ هذه الثغرة من خلال تطوير الدراسات حول فكر ابن عربي وتأكيد الأهمية العالمية لرسالة الإسلام من خلال قطعها عن سياقها الثقافي وإعادة دمجها في المنظور التقليدي حيث يظهر الإسلام كدين نهاية الدورة الزمنية¹.

لا مرية إذن أنّ فالسان رغم استخدامه لمفهوم التقليد بنفس المعنى الذي استخدمه غينون؛ إلا أنّ تأكيده على أنّ التقليد الإسلامي آخر فروع التقليد البدئي قد صبغ العقيدة الإسلامية بصبغة العالمية، وعلى ضوء هذا التبيين يغدوا الفرع ذو أهمية بالغة، ويغدو الانسجام بين التقليد البدئي وفروعه أمر مسلّم به يتيح للفروع القيام بدورها المنوط بها وفق المنظور التاريخي، حيث هي بمثابة الحل الوحيد والمتاح في آخر الدورة الزمنية، إذ تتيح الانتقال إلى بداية الدورة الجديدة وهذا هو دور الإسلام كبديل للأزمة الروحية المعاصرة.

وعلى خطى فالسان حاول كارل أندري جيليس "Charles- André Gilis" تعميق عمل أستاذه "فالسان" فركّز على كل من غينون وابن عربي، حيث درس وظائف أو أعمال كل منهما، ليصل إلى التأكيد على تكامل العملين الغينوني والأكبري، فأشار إلى التوافق بين عقيدة الصوفية لابن عربي وعقيدة التقليد لغينون، وهو تقاطع جلي بين تقاليد الإسلام الشفهية والباطنية الغربية، بمعنى آخر كلاهما "مبعوث" أو "نبي" يحاول التذكير بحقيقة التقليد عن طريق تفصيل دستور "للنخبة" في محاولة منهما إعادة البشرية إلى مبدأ "الوحدة"، أمّا الأمثلة التي يمكن استحضارها في هذا الخصوص فهي كثيرة، يختار منها جيليس الترابط الحاصل بين عقيدة "ملك العالم" عند غينون، بالخلافة عند ابن عربي، فكلاهما معروف باسم "عقيدة النخبة" أو

1- David Bisson, Soufisme et tradition, P34, 36.

"الحكم"، وبذلك فابن عربي مثل غينون تماماً ينتمي وفقاً لجليس إلى "نخبة النخبة" التي تجمع كافة القوى الروحية التقليدية التي مازالت قائمة لإكمال الحالة الإنسانية أو التي تستخدم لاحقاً في الحكم المستقبلي، أي إعداد "حكومة القديسين" لفتح فترة جديدة (دورة) في تاريخ البشرية، وبذلك فالعمل الأساسي لجليس كامن بكل تأكيد في التعريف بدور غينون أي دور "النبي" الذي يعيد الإسلام إلى حظيرة التقليد أو العكس، أي أنه قدّم قراءة إسلامية للتقليد وتفسير تقليدي للصوفية¹.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو السبب الذي دفع جيليس وقبلة فلسان أن يكسوا غينون برداء النبوة مع العلم أنّ الأول قد أسلم وتكّى باسم "يحيى عبد الرزاق"، رغم إطلاعه على القرآن والسنة النبوية وعلمه بانتهاء النبوة مع خاتم الأنبياء؟.

يعتقد جيليس أنّ تدرّس غينون يأتي في واقع الأمر من مصدر مقدّس، ويلجأ إلى التمييز الذي أرساه سادة الصوفية بين ما يسمى "النبوة التشريعية" التي تنطوي على وضع قواعد أو نظم أساسية جديدة، و"النبوة العامة" التي لا تشمل هذا الجانب، فالأولى أي النبوة التشريعية قد انتهت بانتهاء الوحي المحمدي وختمت بخاتم المبعوثين الإلهيين، بينما الثانية أو النبوة العامة متاحة لجميع من حصلوا على التأهيل في البداية².

وبالتالي، اللجوء إلى مفهوم النبوة يصبح ضرورياً، وهذا الاستثناء الذي حظي به غينون كني مبعوث "للعالم الغربي" لم يكن باسم دين معيّن بل انبثق مباشرة من الحقيقة الثابتة، والتي تشير لكل تقاليدّها وتتحكم بها وأيضاً تضيء الطابع الرئيسي والأساسي لوحي غينون، ومن ثمة يبدو غينون مظهر طبيعي أسمى للنعمة الإلهية والرحمة في هذا العالم، وإذا علمنا أنّ تعاليم الإسلام تشير إلى أنّ الجماعات البشرية تخاطب بواسطة نذير، فإنّ العالم الحديث الذي يشكّل مجتمع إنساني أو "أمة" يحتاج هو الآخر لنذير تتساوق والمتطلبات الراهنة³.

صحيح أنّ غينون لم يصف نفسه بأي صفة مثل "النبوة" بل عدّ نفسه مجرد "خادم للحقيقة"، حقيقة التقليد، إلا أنّ جيليس يستدل بالآية القرآنية التالية " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا " [الأحزاب: 45] والتي تشير إلى حقيقة نبي الإسلام وخاتم النبيين ويقدم لها تأويل خاص، فهذه الآية تشير إلى

1- David Bisson, Soufisme et tradition, P36-38.

2- Charles- André Gilis, introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon, éditions traditionnelles, Paris, P34.

3- Charles- André Gilis, introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon, P35.

تأهيل ثلاثي حضر في شخص غينون، فهو "شاهد على حقيقة التقليد"، أو بعبارة فالسان "شاهد على الحقيقة العالمية الواحدة"، ونذير للعالم الحديث من قرب نهايته المأساوية إن استمر على ما هو عليه، ولما لا مبشر بالدورة الزمنية القادمة¹، التي تلوح في أفق العالم المعاصر وتؤذن بقرب صحوته إن هو عزم على ذلك، وخروجه من مآزقه؛ مرة أخرى يحدد جيليس وظيفة تدريس غينون بقوله: "إنّ التأهيل الثلاثي الذي ورد في الآية المقتبسة يشير بوضوح الواقع البادئ للمركز العالمي، وهو المصدر الحقيقي لكل نبوة، والذي يعطي "الدعوة" الموجهة إلى الغرب من خلال روني غينون بعدها الحقيقي وأهميتها الباطنية، وعلى ذلك فهناك فهم أفضل للأسباب العميقة التي جعلت ميشال فالسان يشير إلى أنّ "هذا التصريح يشتمل في نفس الوقت على وعد وتحذير"².

وبالرغم من أهمية المشروع الغينوني وتأثيره الواسع في الأوساط الغربية المعاصرة، إلا أنّ تحديد وظيفة "النبوة" فيه مبالغ، ويبدو أنّ فالسان وتلميذه جيليس لم يكن مقصدهما مجرد الإطراء، وإنّما كانا يقصدان "النبوة" بدلالاتها المعرفية والعقائدية فهو حسبهما -خاصة فالسان- نبي الأزمنة المعاصرة، الذي استطاع الحصول على تأهيل حقيقي وحاول استعادة حقيقة التقليد في سياق الرؤية الدورية للزمن وكذا توحيد كافة القوى الروحية التقليدية وهنا تكمن وظيفته الرئيسية.

وفي العالم الإسلامي كان سيّد حسين نصر من أوائل المفكرين الذين اهتموا بفكر غينون وفلسفته، بل يمكن الجزم بأنه المفكر الوحيد الذي طوّر أفكاره ولم يكتف بوصفها وتحليلها فقط، فهو الوريث المباشر للإرث الغينوني في العالم الإسلامي ويتجلى ذلك بوضوح في مؤلفاته التي تهتم بالميتافيزيقا، والعلم المقدّس وأزمة العالم الغربي، التقليد المعرفة³، وإذا كان اهتمام غينون قد انصبّ على عقائد الشرق الأقصى خاصة الهندوسية، فإنّ نصر ركّز أكثر على الإسلام باعتباره التقليد الذي ينبغي إحياء روحه.

4-2- غينون من منظور نقدي

وجّهت العديد من الانتقادات لآراء وأفكار غينون الإستيمولوجية للعقائد الدينية، لكن هذا كلّه كان في الغرب وليس في الشرق أو العالم الإسلامي الذي عادة ما رُحّب بأفكاره، وحتى في الغرب يوجد الكثيرين ممن رحبوا بها فنقاط الاعتراض كانت قليلة مقارنة مع نقاط المدح والإطراء، هذه الأخيرة التي تتجلى فيما يلي:

1 -Ibid , P 35-37.

2- Ibid, P38.

3- أنظر: سيّد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، مرجع سابق، ص181.

إنّ مشروع غينون الفكري ككل يحتوي على العديد من نقاط القوة أو النقاط الإيجابية، فهو يضع العقائد الدّينية والمذاهب الرّوحية عموماً دون نسبة أو نعت لأمة أو حضارة بعينها، بل ومجمل المعارف التّراثية كضد للعلم والمعرفة المعاصرين، فتكون بذلك آراءه كليّة تنطبق على كل الأديان، صحيح أنّه أسلم واهتم كثيراً بالعقيدة الإسلامية، وفوق ذلك صحّح بعض الآراء الغربية الخاطئة والمتطرفة حولها كنفى "الإرهاب عنها"¹، وأيضاً إثبات ما تفوق فيه بقية العقائد الأخرى، حينما أوضح تكامل الظاهر والباطن بصورة جليّة فيها بنحو لا مثيل له، إلّا أنّه اهتم أيضاً ببقية الأديان مثل الهندوسية، البوذية، اليهودية، المسيحية، وأعطاهما حقهما ضمن "التقليد أو التّراث". وذلك حينما طرح إشكالية الصراع بين العلم والدين وقدم البديل وهو "العلم المقدّس أو التّراثي". أكّد على أنّ كل حضارة يوجد فيها هذا البديل بما يناسبها هندية كانت أو بوذية أو مسيحية أو إسلامية أو يهودية وهذا لما تتمتع به أفكاره من شمولية لا تخفى على أحد هذا من جهة.

من جهة أخرى يرفض العلم الحديث ومبتدعات الحضارة المعاصرة ككل، ورفضه هذا ليس مجرد رأي بقدر ما هو نقد عميق يشاكل وحتى يفوق الانتقادات التي وجهت لحدّ الآن لهذا العلم، بتسليطه الضوء على بعض الأركان المعتمدة دوماً مثل "الميثولوجيا العلمية"، "والزمان المتحول إلى مكان"، "وتصدعات السّد الكبير"²؛ والتي تبدو ومن منظور معاصر مجرد خرافات، إلّا أنّها تبعاً للفلسفة الروحية تعبر عن عمق ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة من التّأزم.

يرفض غينون العلم الحديث والحضارة المادية، ومع ذلك لا ينفي القيمة عنهما مطلقاً³، لقد أكّد أكثر من مرّة أنّ: "كل مظاهر التّفوق التي يتبجح بها الغربيون، ما هي إلّا وهم صرف، باستثناء التّفوق المادي وحده؛ فهذا الأخير حاصل في الواقع بمنتهى الجلاء، ولا أحد ينازعه فيه؛ لكن، في العمق، لا يجسدهم عليه أحد أيضاً والمصيبة أنهم يسيئون توظيفه"⁴، فهذا النّقد هو محاولة جادّة لتعبيد الطّريق أمام الرّؤى الكونية التّراثية والعقائد التّقليدية.

1- روني غينون، الصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص 13، 17.

2- أنظر: روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 133، 174، 181.

3- أنظر، روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص 30.

4- روني غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص 119.

وتبعاً لما تقدّم فإنّ غينون لا ينقد العلم والمعرفة المعاصرين ذاتياً وإنما يفعل ذلك بغية الترقّي بهما إلى درجات جديدة من الموضوعية، موضوعية تستقي قيمتها مباشرة من "الوعي المتعالي أو الترسندنتالي" الذي لا مجال فيه لأي آراء شخصية غير مؤسّسة سلفاً، لذلك فإنّ "التقد الغينوني للعلوم العلمانية مقبول اليوم"¹. الجانب الإيجابي الآخر في فكر غينون عدم حصره للمعرفة الدّينية في نطاق العالم الحسّي (المنظور) كما يتمّ عادة حصر المعرفة العلمية، وذلك عن طريق تأكّيده على تعدّد مراتبها ومحاولة إثبات ذلك، وهذا النزوع ليس على شاكلة الاتجاهات العقلانية والتجريبية والمثالية وغيرها التي تتدرّج فيها المعارف عادة من المحسوس إلى المعقول دون استزادة وراء ذلك، وإنما على شاكلة الوحي الذي يتمّ فهمه تبعاً للقدرات المتاحة وغير المتاحة (في الغرب المعاصر) مثل العقل المتعالي، والأكثر من ذلك أنّه يؤكّد على أنّ الدّين يتمتّع بالثراء والتنوّع، يشمل على الظاهر والباطن، على الشريعة والحقيقة، على التّصوف وما بعد الطبيعة على العلم والفن، وبذلك يلفت النّظر إلى عناصر عديدة تمّ نسيانها أو تجاهلها عمداً في دراسة العقائد الدّينية، فالفلسفة والأهوت أو علم الكلام والتّصوف والرّمزيّة وحتى الرّياضيات والمنطق كلها ضرورية في فهم العقائد الدّينية، بل لا ينبغي إهمال التّراث الكتابي والشفهي ككل.

السّمة الإيجابية الأخرى في مشروع غينون محاولته إحياء الميتافيزيقا الحقيقية ونقد الميتافيزيقا المزيّقة، حيث أكّد أنّ ما بعد الطبيعة وحدها قادرة على إعطاء العلم والمعرفة المعاصرين المبادئ والأسس ليصبحا مقدسين أمام تنامي التّزعات العلمية الوضعية وهذا التوجه هو ما يسميه غينون تيمناً بالمدارس الصوفية الإسلامية "العودة إلى الأصول"².

لقد أكّد غينون في كتابه هيمنة الكم أنّ الطّبيعة لا يمكن أن تُدرَسَ فقط بالمناهج التي تعتمد على الكمّ والحساب فقط، لأنّها في الحقيقة ذات مراتب ودرجات، فما الطّبيعة إلّا إحدى درجات الحقيقة، بل تجد مبادئها في الميتافيزيقا أو "العلم الكلّي"، وتحليل "المادة" كمثال وما يتعلّق بها يثبت صحة ذلك. من هنا لا بدّ من تطبيق الميتافيزيقا على جميع العلوم دون استثناء، وهو رام من خلال محاولته بعث الميتافيزيقا التّأكيد على عدم وجود أي منهج علمي صارم يصلح أساساً لقبول أو رفض النّظريات العلميّة، بل ما يوجد فعلاً ويصلح أساساً لذلك القبول أو الرفض هو "المبادئ" دون سواها، إنّها بمثابة القانون الأعلى الذي يضع ضوابط تسيّر

1- L'erne, René Guénon (jean Biés, René Guénon héraut de la dernière chance) édition de l'herne, 1985, Paris, P48.

2- روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، مصدر سابق، ص30.

وفقها العلوم التّطبيقية والدينيوية وفلسفة الطبيعة وتحدّها من كل شطط أو تعدي على "المعرفة المقدّسة" التي هي المعرفة "الميتافيزيقية" دون سواها.

من جهة الإبتيمولوجيا المعاصرة تظهر أهميّة آراء غينون الذي حاول إعطاء قيمة للعلم التّراثي بدل العلم الحديث فلأول إلى جانب القيمة الدينيوية قيمة دينية أو مقدّسة، بينما الثّاني له قيمة دنيوية فقط، ضف إلى ذلك أنّه أكّد على وجود العديد من البدائل المتاحة لهذا الأخير مما ينفي أهميته الفائقة ومنزلته العالية بالمقارنة مع باقي المعارف الأخرى منها "المعرفة الدّينية".

وهو حينها يؤكّد ذلك فإنّه يسير على شاكلة فلاسفة العلم المعاصرين برفضه "المنهج العلمي الوضعي" فكان سبّاقا لبول فيرآبند وأطروحته "ضد المنهج"، كذلك تأكّده على تأثر العلم والمعرفة بالقوانين الدورية والبيئة الاجتماعية في أي حضارة، وتدخّل المرجعيات والقبليات فلسفية كانت أو عقائدية في صياغة الفروض التي يطلق عليها في النهاية اسم "علمية"، كل هذه القضايا تعبّر عن موقفه الرافض للعلم بالمفهوم المعاصر أي العلم "الاختزالي" و"التبسيطي" وهذه الأفكار جميعاً تشهد حضوراً قويا في النقاشات حول فلسفة العلوم على يد فلاسفة معاصرون أمثال "إدغار موران" هذا الأخير الذي دعا إلى "المنهج المركب".

وفي سياق تجميع نقاط القوة في المشروع الغينوني تحضر قدرته على إحياء التصورات والرؤى الكلّية للمعرفة والوجود والطّبيعة، فمن الناحية الأولى لم يغترّ ببلوغ العقلانية أوجّ قوتها ونضوجها فراح ينقدها وفوق ذلك يقدّم ما هو أعلى وأرقى منها ليؤكّد على قدرات الإنسان المعرفية ورحابة إمكانياته، وفوق ذلك أظهر تضلعا بالظواهر النّفسية وما يفرقها عن الروح، ومن الناحية الثانية ذهب مذهب الوجود المتعدّد ليعيد بذلك إحياء الرؤى الدّينية والميتافيزيقية إلى جانب الآراء العلمية، ومن الناحية الثالثة أكّد ارتباط الفيزيقا بالميتافيزيقا عن طريق مناقشة أسس العلم المعاصر خاصة الفيزياء، معيدا بعث مفاهيم على شاكلة "بوروشا، براكريتي، أو المادة الأولى والمادة الثانية" والتي جرى نسيانها تماما. هي مفاهيم ميتافيزيقية ما ورائية يقول في حديثه عن الكّم والكيف "ينبغي الانطلاق هنا من أولى الثنائيات الكونية التي هي عند المبدأ ذاته للوجود أو للتجلي الكلّي والتي بدونها لا يمكن تحقّق أي ظهور، مهما كان نمطه، إنّ هذه الثنائية هي ثنائية "بروشا" و"براكريتي" طبقا للملة الهندوسية، وإن شئنا استخدام مصطلح آخر قلنا "الجوهر المجرد" و"الجوهر القابل للتقييد"¹ وهذا الاستخدام لتلك المصطلحات يجعل من العقائد الدّينية حاضرة في أي معرفة بشرية عن الوجود الطّبيعي

1- روني غينون، هيمنة الكّم وعلامات آخر الزمان، مصدر سابق، ص 15.

والإنساني والأكثر من ذلك يمنحها الثبات الذي تستقيه من "المبادئ"، فتكون العوارض أو التطبيقات بذلك مؤسسة.

ضف إلى ما سبق استخدامه للغة الرّمزيّة ومحاولة فك دلالاتها، وهي لغة تصلح للدراسات الدينية أكثر من أي شيء آخر، مؤكداً على المراحل التي مرّت بها والتي انتهت بها إلى العتمة في نهاية المطاف أو في الأزمنة الحديثة وهذا يتجلى في كتابه أو موسوعته الرّمزية "رموز العلم المقدّس" مؤكداً على أنّ الرّمزية التّراثية ذات تطبيقات متعددة¹.

وإذا كان كل جهد بشري مهما بلغ من دقّة وقوّة الحجّة والتناسق إلّا وتختلجه نقاط ضعف، فإنّ الأمر ينطبق على "مشروع غينون" حول التّراث والدّين والمعرفة الدينية بل والحضارات ككل والتي يمكن تبيّنها على النحو التالي:

أولاً- الحصرية: في تحديده لمفهوم الدّين يقصر هذا الأخير على الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية المسيحية والإسلام ويستثني بقية العقائد مثل: البوذية، الهندوسية والطاوية وغيرها ويردّ ذلك إلى انعدام العناصر الثلاث الآتية: العقيدة، الأخلاق والعبادة، خلافاً لهذا الاعتقاد الغينوني يذهب شيوون إلى أنّ هذه العناصر يمكن العثور عليها في "الهندوسية، البوذية، الطاوية" وخاصة الهندوسية ولكن بطريقة معيّنة، من الواضح - كما يقول شيوون- أنّ الهندوسية ديانة لأتّما تُعنى بالحقائق الميتافيزيقية والأخروية، فكان الأجدد بغينون أن يقول: إنّ الهندوسية ديانة لكن من نوع مختلف تماماً عن الأديان السّماوية الثلاثة²، فهذا التقييد للعقائد الدينية ليس مبرراً ولا كافياً، لأنّه ينتهي إلى إلغاء العديد من الأديان إن لم يكن نكرانها، بناءً على هذا فمعيار التّصنيف الذي اقترحه للفصل بين العقائد الدينية والعقائد غير الدينية أو الميتافيزيقية لا يمكن قبوله بل قد يؤدي إلى وقوع خلط لا يمكن تجاوزه بيسر وسهولة، لقد أكّد على سبيل المثال أن "البوذية ليست ديناً ولا هي فلسفة"³ ليحاول لاحقاً استخراج أوجه الشبه بينها وبين الدّين والمتمثّل في "حضور العنصر الوجداني" ورغم حضور عنصر الأخلاق في البوذية إلّا أنّه ينفي كونه "قانون أخلاقي"، لأنّ قوانينها في النهاية تتعلق بوجهة النظر الكلّية وليس موجه للإنسان فحسب، بل ويؤكد أنّ هذه المسحة الوجدانية بعيدة عن "الأخلاقية"⁴ ورغم

1- أنظر، روني غينون، رموز العلم المقدّس، مصدر سابق، ص5.

2- Frithjof schuon, René Guénon some observation, P16.

3- روني غينون، مدخل عام إلى فهم النظريات التّراثية والهندوسية بوجه خاص، مصدر سابق، ص144.

4- المصدر نفسه، ص ص144، 145.

تأكيداته هذه إلاّ أنّه لم يمنح هذه الأخلاق أي اسم آخر وربما هذا تأكيد مرة أخرى على حضور الجانب الأخلاقي وعلى كون البوذية دين ولو اختلفت عن الأديان السّماوية.

فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية فإنّ غينون يؤكد على أنّها في أصولها المبكرة يلفها الغموض وتحيط بها في بداياتها حجب من المتعدّد اختراقها¹، والواقع أنّ هذا الاعتقاد غير مقبول لأنّ تاريخ المسيحية المبكرة واضح جدا والأدلة على ذلك كثيرة²، لذلك فإنّه لا توجد أي حجب حول المسيحية تجعل معرفتها موسومة بالغموض أو الحيرة في بدايتها، بل إنّ الكتب المقدّسة اليهودية تنبأ بظهورها، والأسفار المسيحية "أسفار العهد الجديد" تصف ظهورها وعقائدها، ثمّ يأتي القرآن هو الآخر ليشير إلى تلك المسألة فإنّ التّصريح الذي أدلى به غينون حول أصول المسيحية يبقى غير مفهوم وربما هذا راجع إلى حديثه عن الحواجز الزمنية التي لا يمكن اختراقها في بعض المراحل من التّاريخ البشري،

ثانياً: فيما يتعلّق بالتصوف أو الجانب الباطني في الأديان والذي يتجلّى بوضوح حسبه في العقيدة الإسلامية يشيد به غينون إلى درجة الوقوع في بعض الأخطاء، ويصف الصوفيين بالعارفين، وما يعاب عليه هو مقارنتهم في أحيان كثيرة بالسّحرة بل ويحشر في زمرتهم من ليس منهم مثل القديس برنار³، وتشهد على ذلك حياته وما قام به في سبيل التبشير بالمسيحية على شاكلة ما يقوم به الملوك "الحروب" وهذا ما لم يكن يوماً من اهتمام الصوفيين فهو -أي برنارد- كان رجل دين.

ثالثاً: في حديثه عن العداء الغربي للإسلام والكراهية التي تفتشت يرى غينون أنّ السبب ليس عقائدي بتاتاً، وأنّ الخوف قد ساهم بنصيب وافر في بناء هذه الكراهية وهذا العداء، بمعنى آخر: إنّ هذه الحالة الذهنية مجرد مضايقة، ويبدو أنّ غينون قد غاب عنه أنّ الغرب ذو جوهر مسيحي وأنّ الإسلام يرفض ألوهية المسيح وبالتالي إذا كان هناك شيء لا يساهم بالتأكيد في دوافع كراهية الإسلام فهو ما يسمى "الخوف"⁴، ومن البديهي أنّ هذا الفهم لطبيعة العداء بين الإسلام والغرب يتعارض مع الرؤية الدّينية هذه الأخيرة التي تختلف بين الطرفين، مما يجعل الطرف الأقوى يستهدف في النهاية السيطرة لفرض رؤيته وتعاليمه الدّينية، ولأنّ الدّين يساهم بدور كبير في نشوب الصّراع.

1- René Guénon, Aperçus sur l'estérisme chrétien, P22.

2- Ibid, P38.

3- Ibid, P13.

4- Frithjof schuon, René Guénon some observation, P19.

رابعاً- الانحيازية: ينحاز غينون للشرق ويقول عن نفسه: "نلحّ على انفصالنا المطلق إزاء كل ما هو غربي"¹، بل ويجلّ الشرق التقليدي بينما يحط من الغرب الحدائي ويصفه بكل أوصاف الانحطاط والتراجع والبعد عن التقليد والعداء الواضح له، وبينما ينسب للشرق كل المذاهب التراثية الأصلية، والميتافيزيقا الخالصة والعلوم المقدّسة، لا يُبقي للغرب سوى تقليد مسيحي أصابه التحريف وانشقّق إلى عقيدة كاثوليكية منسوبة وأخرى بروتستانتية محرفة ومهيمنة، وماسونية لم تعد مفهومة هي الأخرى، ويؤكد مراراً "ليس لدى الغرب ما يعلّمه للشرق باستثناء ما قد يتضمّنه الميدان المادي الصرف"² وبهذا المنوال يواصل غينون تقرّظه للشرق، ولا شك أنّ هذه الآراء وإن تضمّنت قدرا من الصحة إلاّ أنّه يبالغ فيها.

دوماً وفي سياق العلاقة بين الشرق والغرب يتعامل غينون بنسبية وربما -إن صحّ قولنا- بأحكام مسبقة حيث لا يتردّد في القول إنّ "الإغريق مهما كانوا كذبة"، ووفقاً له أيضاً يشكّل اليابانيون شذوذاً للشرق، ولا "ينتمون إلى العرق الأصفر" بل ليس لهم حق في الوجود، وبالتالي فالحادثة -التي هي خطأ- تناسب عقليتهم أكثر من الحضارة الصينية التي أسأؤوا فهمها حيث قاموا بما يشبه النسخ دون استيعاب حقيقي، سيكون من السهل دحض هذه التجاوزات والتي من ضمنها أيضاً القول بالتشابه بين الألمانين والهندوسيين فمن وجهة النظر الأنثروبولوجية هذا الاعتقاد مجرّد وهم³.

خامساً- النخبوية: لا يقرّ غينون بتفوّق الشرق على الغرب روحياً فحسب بل يؤكد تفوّق الحدس على العقل، والتأمل على الفعل، ويرى فوق ذلك أنّ الغرب عاجز عن فهم التراث الشرقي، لأنّه لا يمتلك الوسائل التي تمكّنه حيازة تلك المعرفة؛ بل له وسائل المعرفة العادية والعمومية فقط، لذلك فالسبيل الوحيد أمام الغرب لفهم التراث يكون عن طريق "التخبة" هذه الأخيرة لدى أصحابها مؤهلات بنفس القوة والقدرة على الفهم كما في الشرق، والتي تعيد تفصيل التراث للإنسان الغربي المعاصر، لذلك من حق الممثلون للتراث الصمت وكتمان ما لهم من روحانية يقول غينون: "فالممثلون الحقيقيون للمذاهب التراثية لا يحقدون على أحد، ولا يوجد لتحفظهم إلاّ سبب واحد وهو أنهم يرون أن لا جدوى بتاتاً من عرض بعض الحقائق على من لا يستطيعون فهمها؛ ولكنهم لم يرفضوا بتاتاً توضيحها للحائزين على "المؤهلات" اللازمة، مهما كان أصلهم؛

1- روبي غينون، شرق وغرب، مصدر سابق، ص214.

2- المصدر نفسه، ص137.

3- Frithjof schuon, René Guénon some observation, P18.

فما ذنبهم إذا كان من بين هؤلاء عدد قليل جدا من الغربيين؟¹، وهنا يعترف غينون مرة أخرى بغياب المؤهلات لدى أغلب الغربيين المعاصرين وفي هذا مبالغة دون شك، يردّ شيؤون على ذلك كلّ بقوله: "عندما يقال للغربي أنّه يجهل كل شيء، وأنّه ليس لديه أي فكرة، وليس أدنى شيء من أهم شيء، ثمّ يعرض على أطروحة صوفية على سبيل المثال، يكون في حيرة وخيبة أمل"²، وهو محق في ردّه هذا.

ليس من الغريب إذن أن يُتهم غينون بما يسمى "النخبوية"، لأنّه جعل من الحدس المتعالى الفوق عقلي المباشر والذي يشاكل الوحي والإلهام، وكذلك ما بعد الطبيعة مقصورا على بعض البشر فقط، والأمر لا يتعلّق بالتعليم أو التلقين بل خارج عن نطاق الإرادة البشرية، ويتعلّق بما يسمى "مؤهلات خاصة"، حيازتها فقط هي التي تتيح لصاحبها التخلّص في علم ما بعد الطبيعة، والعلوم الكونية التّصوف أو الجانب الباطني من الدّين، ففي حديث غينون عن ما يسمى "التنظيمات التّربوية" يقول ما يلي: "من البديهي أنّ التنظيمات التّربوية، التي هي حقا كما ينبغي أن تكون عليه تماماً، وليس مجرد مخلفات لما كانت عليه قديما انحطاطها يزيد أو ينقص، لا يمكن أن يعاد إنشاؤها إلاّ إذا وجدت عناصر حائزة، ليس فقط على استعداد مبدئي ضروري كشرط مسبق، وإنما أيضا المواصفات الفعلية التي يحددها الوعي بهذا الاستعداد"³، هكذا يتمّ إبعاد كل من ليس له مؤهلات ووعي بها، فلا يصبح بإمكان البشر عموما التّرقى في مدارج المعرفة الروحية ويحرمون منها لأنّها ليست عامة بتاتا، وبالتالي فهذه المقدمات التّظرية التي يطرحها غينون لا تليق إلاّ لمن تطلّعوا في الميتافيزيقا، ويقطع الطريق على البقية.

سادساً- الانتقائية: يبالغ غينون في اعتقاده الرّاسخ أنّ جميع العلوم التراثية مقدّسة لارتباطها بالميتافيزيقا والعقائد الدّينية واستنادها إلى المبادئ وأنّ جميع العلوم الحديثة دنيوية ومدنسة لانفصالها عن المتعالى، بل ويبالغ في تشديده على نقد هذه الأخيرة "للعلوم الوضعية" الغربية بالاستناد إلى وجهات النظر التّراثية، وبالرغم من قيمة هذا النقد إلاّ أنّه ليس أكثر أهمية من نقد الغربيين للعلم الحديث ومحاولة إصلاحه من داخل هذا العلم نفسه وليس بالاستناد إلى ما هو خارجه ولا أدلّ على ذلك من كتاب هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938) "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، مؤكداً أكثر مما قاله غينون أن العلم "يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمتنا المشثومة

1- روني غينون، أزمة العالم الحديث، مصدر سابق، صص 115، 116.

2- Frithjof schuon, René Guénon some observation, P22.

3- روني غينون، نظرات في التربية الروحية، مصدر سابق، صص 268.

لتحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه"¹، وهذا يدل على أنّ الغربيين يسعون دوماً إلى إصلاح هذا العلم وتجاوز الأزمة التي وقعوا فيها بسببه وبسبب العقيدة الجديدة الناجمة عنه "عبادة العلم"، وبذلك فتلك الانتقادات تبقى نسبية وأحياناً غير ضرورية.

ضف إلى ما سبق أن غينون يطلق اسم العلوم التراثية على مجموعة علوم غالباً ما صارت ذات قيمة ضئيلة في المجتمعات المعاصرة، بل ومجهولة ويستثنى من ذلك العلم التجريبي الذي لا يمكن نكران قيمته وأهميته بالرغم من مساوئه يقول في ذلك: "وقد أمسى غالب هذه العلوم التراثية مفقوداً تماماً عند الغربيين في عصرنا، ولا يعرفون من البقية الأخرى سوى شذرات تشوّهها يزيد أو ينقص، وغالبا ما ابتعدت عن أصلها إلى حد أخذها طابع وصفات شعوذة، أو مجرّد "وسيلة عرافة" خالية طبعاً من أدنى قيمة عرفانية"²، زد على ذلك أنّ هذه العلوم التراثية أو المقدّسة مثل "علم الكف" و"علم الحروف" ترتبط بمضاررات وأديان دون غيرها، فالأول موجود ضمن علوم الفراسة في التراث الإسلامي، والثاني يصلح تطبيقه فقط باستخدام اللغتين العربية والعبرية دون سواهما³، عكس العلم التجريبي الحديث الذي شاع شرقاً وغرباً وبالإمكان فهمه وتدرسه بأي لغة والاجتهاد في إدخال العقيدة الدينية في بعض مغالقه دون إشكال مثلما يحصل في المناقشات حول "تطبيقاته المختلفة" في الفرع المسمى "البيوايتيقا"، حيث غالباً ما تحضر العقائد الدّينية في تلك النقاشات سواءً كانت يهودية، مسيحية، أو إسلامية.

سابعاً- التناقض: بالرغم من تحذيرات غينون المتواصلة من الخلط المفاهيمي ومن سوء الفهم لبعض المصطلحات، ومعناها الحقيقي إلاّ أننا نجد أحياناً يقع ضحية تحذيراته، وهو ما وصفه شيوون "بالارتباك الغريب بين الحاويات والمحتويات"⁴، خاصة فيما يتعلق "بالميتافيزيقا"، حيث نجد الكثير من الأمور المبهمة والتشويشات الاصطلاحية خاصة في "فهم الوجود" مثال ذلك يضع الجوهر في مقابل الماهية في كتابه "مراتب الوجود المتعددة" ولا يجعل الجوهر تعيّننا من تعيّنات الماهية لأنّ الجوهر في الحقيقة تعيّننا من تعيّنات الماهية ولا يقع مقابلها كما هو معروف في الفلسفة الإسلامية.

1- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1 بيروت، 2008، 44.

2- روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص109.

3- أنظر: روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، مصدر سابق، ص73، 110.

4- Frithjof schuon, René Guénon some observation, P16.

أيضاً في حديثه عن كيفية انبثاق الوحدة عن الكثرة نجده يحلل علاقة الصفر الميتافيزيقي بالكثرة، وحتى في حديثه عن مراتب الوجود لا يجد أحياناً المصطلحات الضرورية فيضطر بحجّذ النفي مثل قوله "اللاّكائن" و"اللاّظهور" ويرجح عدم اطلاعه الكافي على الفلسفة الإسلامية خاصة "المدرسة الإشراقية" بزعامه السهروردي وكذا المدرسة المشائية "بزعامه ابن سينا"، فلو كان اطّلع على أبحاث هذين الفيلسوفين فسيجد الكثير من الأمور التي يريد الحديث عنها سهلة وواضحة.

ضف إلى ما سبق عدم تمييزه بين "الممكن" و"الواقع" ويعتقد أنّهما حقيقة واحدة، وبلغة الفلسفة الإسلامية "الممكن يساوق الواقع" أو الحقيقي، بمعنى أنّ الممكن من جميع الجهات هو الواقع والواقع من جميع الجهات هو الممكن (مساوقة)، ثمّ إنّ الممكن إذا لم يكن واقعياً فهو مستحيل (لا يمكن أن يتحقق)¹، ورأيه هذا يحتاج إعادة نظر ففي الفلسفة الإسلامية عادة ما يتمّ التمييز بين الممكن أو قابلية التّحقق والواقع منشأ الآثار نتيجة توفر شروط موضوعية معيّنة، فالماهية هي نفسها ولكن قد توجد في دائرة الإمكان (الممكن) وقد ترتبط بشروط موضوعية (واقع) وبعبارة الطبطبائي: "لا ريب أنّ الممكن -الذي يتساوى نسبيته إلى الوجود والعدم عقلاً- يتوقف وجوده على شيء يسمى علّة وعدمه على عدمها"²، فالممكن بناءً على هذه العبارة هو قابلية التّحقق بينما الواقع هو المتحقّق الفعلي.

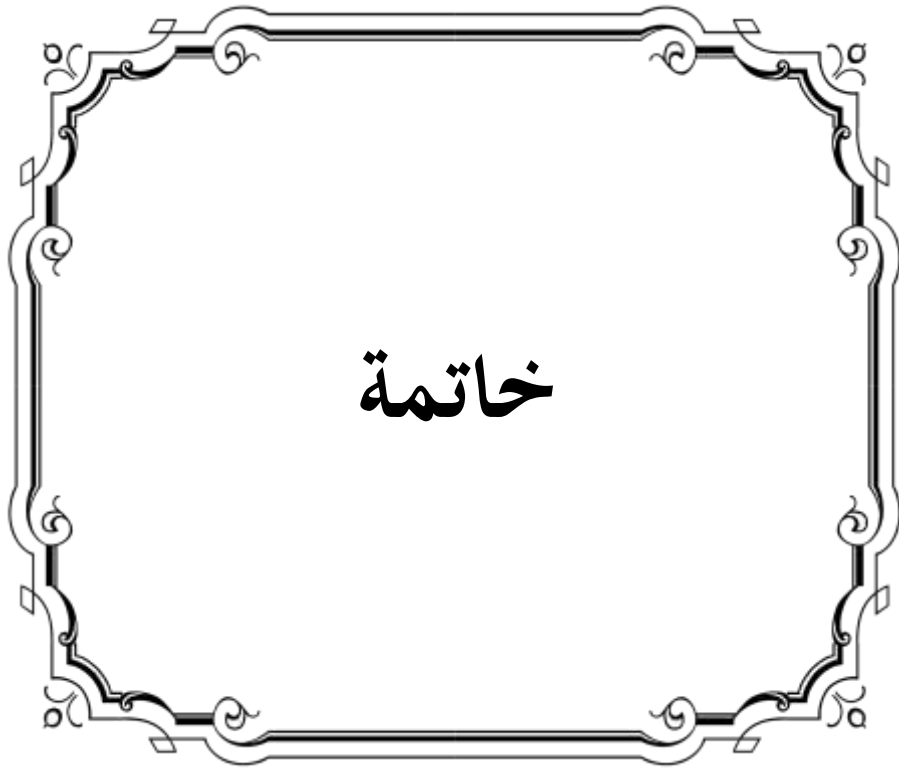
1- أنظر: روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، مرجع سابق، ص78.

2- محمد حسين الطبطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص ص59، 60.

نتائج الفصل الرابع

في نهاية هذا الفصل نخلص إلى النتائج التّالية:

- 1- تقوم الصفوة بدور الحافظ لوديعة التّراث الرّوحي في العصور المظلمة، حيث تتيح نقله لأزمئة أخرى ومجاورة عصور العتمة.
- 2- بينما يستند الإنسان الفائق إلى القوة المادية، يستند الإنسان الكامل إلى التّجلي الرّوحي، لذلك راهن غينون على ضرورة عودة نموذج الإنسان الكامل لتخليص الإنسان المعاصر من الهيمنة الكمية والمادية.
- 3- التّراث الرّوحي بشقيه الدّيني والميتافيزيقي ضروري، فحتى وإن كان الجانب الباطني مخزن الحقائق الوجودية والمعرفية؛ فإن ذلك لا يعدم قيمة الجانب الظاهري الذي يعد منطلقا وتمهيدا لكل ساع نحو الحقيقة.
- 4- يؤكّد العلم المقدّس على ضرورة الربط بين مراتب الوجود والمعرفة، فبما أن الوجود النسبي يختلف عن الوجود المطلق؛ فإن حقيقة العلوم النسبية تختلف هي الأخرى عن حقيقة العلوم المقدسة، وبما أن مراتب الوجود متعددة فإن مراتب المعرفة متعددة أيضا، وإن كانت في النهاية تخدم الحقيقة الواحدة، من هنا كان علم مقارنة الأديان بمثابة أرضية ممهدة للعلوم المقدسة.
- 5- تقوم إستيمولوجيا العلوم المقدسة على مبادئ خالدة وثابتة، فلا تحتاج إلى البرهنة والاستدلال لأن الخطأ غير وارد فيها.
- 6- يتجه غينون إلى القول بضرورة تأسيس علم مقدس وروحانية خالصة طبقا لمبادئ التراث والوحي، فيحصل التوافق بين العلم والدّين.



خاتمة

نصل في نهاية هذا البحث إلى عدّة نتائج، منها ما هو عام يتعلّق بالنّقاش الابستيمولوجي حول العقائد الدّينية عند عموم المفكرين والفلاسفة، ومنها ما هو خاص يتعلّق بفلسفة روني غينون وآراءه، فمن النتائج العامة ما يلي:

النّقاش الابستيمولوجي حول العقائد الدّينية يتميّز بترامي الأطراف وتعدد الاتجاهات والآراء، ويتجلى ذلك في ظهور أبحاث كثيرة تمحورت حول تلك العقائد الدينيه والروابط بينها وبين كافة فروع المعرفة؛ من ضمنها الدراسات المهمة ببنية المعرفة والادراك، من هنا فالعقائد الدّينية في الفترة المعاصرة لا تستطيع التّخلي عن الابستيمولوجيا لأنّها تقدّم لها وسائل التّقد والبناء، وتفتح أمامها منهجيات العلوم المختلفة بآلياتها المتنوعة، بل وتمنحها إمكانية أن تساهم هي الأخرى في أن تكون ضمن بنية المعرفة المعاصرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحاول الابستيمولوجيا أيضا من جانبها الخوض في تحليل العقائد الدّينية معرفيا عن طريق بحث وتحليل واكتشاف مختلف الآليات والميكانيزمات التي تساهم في تشكيل "العقيدة"، وذلك عن طريق تبريرها عقلايا ومنطقيا وحدسيا أو ذوقيا، أو نفي ذلك التبرير وتأكيد فطريتها. وهذا يعمي أنّ: الدراسة الابستيمولوجية للعقائد الدّينية قد تنطلق من الدين إلى المعتقد، والعكس، وبين المنطلقين تتعد الآليات، الاتجاهات، والتفسير أهمها التفسيرين العلمي والميتافيزيقي، فالإتجاه الذي ينطلق من المعتقد الديني يحاول تأكيد أهمية الدين وقيمة المعرفة التي يمنحها بالمقارنة مع نتائج العلوم المختلفة خاصة الطبيعية والتجريبية، بل وينقدها أحيانا ويبين عيوبها، وفي المقابل فإن الإتجاه الذي ينطلق من نتائج العلوم يحاول أن يبرّر المعتقدات الدّينية عن طريق مقارنتها بنتائج تلك النتائج، وقد حاول أنصار التقليد والدين دوما التأكيد على أخطاء العلم المادي والانحدار الإبستيمولوجي الناجم عنه.

ومن النتائج الخاصة ما يلي:

اعتقد غينون أن مفكري وفلاسفة العصور المتأخرة قد حاولوا الفصل بين العقائد الدّينية والعلوم والمعارف المعاصرة، بل وأنزلوا الأولى إلى درك الخرافة والسحر والأسطورة، مما أحدث تغييرا شاملا في النظر إلى الدين من هنا ينقدهم غينون لعدة أسباب: من ضمنها: طمس التّراث الرّوحي الأصيل، والحكمة الخالدة التي لا يستقيم أمر المعرفة إلا بها، وعدم القدرة على استيعاب مضامين التّراث الرّوحي، وأيضا سوء فهم بقايا التّقليد في الغرب، والذي يؤدي إلى تأويلات هي نقيض التّراث الأصيل، مما يساهم في ظهور اتجاهات هدامة مثل:

التيوصوفيا والأرواحية، المغالاة في تقديس العقل والمادية، مما يساهم في طمس الرّوحانية والعلوم المقدسة، وميلاد علوم مادية تبدو أكمل العلوم، وهجر الروح.

من هنا نفهم نزوع غينون الدائم إلى مقارنة العقائد الدّينية بالمناحي المعرفية والدوقية، فحاول الدخول في عمق الدّينانات التّوحيدية السّماوية والشّرقية والإشراقية، والتأمل فيها، بحثا عن أسس متينة (الحقيقة الدّينية) وإدراكا للمطلق، فكل العقائد دينية كانت أو ميتافيزيقية والتي تشكّل شقي التّراث الذي يعني كافة الحقائق والمبادئ الثابتة والدّائمة (الخالدة) يمكن فهمها عن طريق مسلكين، المسلك الأول وحياني، والمسلك الثاني عقلاني، والأكثر من ذلك تفعيلها وتطبيقها خاصة في الفترات الحرجة (فترة الأزمات مثل الفترة المعاصرة لتحقيق الخلاص أو الانعتاق الحقيقي)، وبما أن أزمة المجتمعات المعاصرة هي المادية أو هيمنة الكمية بمختلف صورها ومظاهرها (الحدسانية، النفعية، النفسية) والعلمانية، والنسبية، فلا بد من إبدال تلك العضلات بالروحانية والكيفية والعلم المقدّس بالاستناد إلى الحكمة التّقليدية، لأن هذه الأطر جامعة لكل الحقائق الوجودية والابستمولوجية والتي تحدّد دور العلوم والمعارف، بل وتصنّفها وفق سلم محدد يضع كل معرفة في مرتبتها دون مغالاة.

وعليه ينظر غينون إلى العقائد الدّينية بمنظور تركيبي بنيوي، وذلك من خلال الاهتمام بكافة جوانب الدّين الفردية والاجتماعية والمنظوماتية، فلا يستثني الظاهر ولا الباطن، لذلك نجد اهتمامه انصبّ على الوحي وكل ما هو مقدس مثل: الفن، الشعائر، الطقوس، اللغة، الرمزية، التصوف، العادات، القوانين، الأخلاق، التّعليم السياسة، التّنظيم الاجتماعي والعلوم المتنوعة، فكل ما يرتبط بالتّراث المقدّس ويستمد مبادئه منه هو مقدّس أيضا، لأنّ عالم الطبيعة بأسره، بتجاربه الحسية ومبادئه المادية هو الآخر يرتبط بالتّراث وخاصة الميتافيزيقا ذلك أن العلاقة بين مراتب الوجود وبالتالي مراتب الحقيقة طولية، وبما أن الميتافيزيقا أو مابعد الطبيعة تعتمد على الشّهود (المطلق) فإنّ عالم الطبيعة يعتمد على العقل والتّجربة، وهذا ما يبرر ضرورة ارتباطه بالميتافيزيقا باعتبار حقائقها شهودية لا خطأ فيها.

لذلك جاءت أبحاث غينون متعددة في دلالاتها المعرفية، وقابلة لتعدّد القراءة والتأويل والانفتاح على آفاق أخرى، لأنه سعى إلى تكوين صورة جامعة لكل العلوم والمعارف، وجواهر الحقائق، محاولا تجاوز العلوم المتناهية إلى أخرى لا متناهية، أو الانتقال من علوم نسبية إلى أخرى مطلقة، بعيدا عن الوثوقية في الأنساق المعرفية واستنادا إلى مطلقية المبادئ.

ختاما يمكن أن نشير إلى ضرورة النقاش الإبستمولوجي وتحليل طبيعة المعرفة الدينية في رحاب منظومة معرفية وعلمية متماسكة، على ضوء تجاوز مختلف الرؤى والتوجهات القاصرة والأحادية، الناتجة عن أزمات معرفية، فغينون من خلال فلسفته حاول أن يثبت أن النقاش الإبستمولوجي حول العقيدة وإن كان مبررا لا يمكن أن يمسّ بهذه الأخيرة وينزلها إلى درك المعرفة العلمية، فمهما تنوعت تلك التفاسير واختلفت فإن ذلك ليس كافيا لرفض التفسيرات الغيبية ونفيها مجرد العجز عن اثباتها، لأنها تبقى معرفة حقيقية لها مبادئها ومناهجها ووسائلها الخاصة، وعليه يمكن اعتبار فلسفة الدين عند غينون منطلقا لأبحاث متلاحقة باعتبارها قابلة لعدّة تأويلات وتطبيقات، مثل تطبيق فلسفته الميتافيزيقية في تجاوز الأزمة الإيكولوجية والمادية، كما أن فلسفته تشمل العديد من الجوانب ويشهد على ذلك اهتمامه البالغ بتحليل القوى الإدراكية ووظائفها ومراتبها مثل ما يقوم به المهتمون بالعلوم المعرفية، كما لفت النظر إلى القوى التي فقدها الإنسان المعاصر مثل البصيرة القلبية والحدس المتعالي، وما نجم عنه من جهل الكثير من العلوم والمعارف، لذلك فمحاولة من هذا النوع بإمكانها أن تكون متنفسا للإنسان الذي سجن داخل مفاهيم آلية ومادية ومجتمع صناعي وسلطة علموية.



قائمة المصادر
والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- المصادر

1-1- مصادر باللغة العربية

1. روني غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2017.
2. روني غينون، التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2014.
3. روني غينون، التصوف الإسلامي المقارن، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن 2013.
4. روني غينون، السلطة الروحية والحكم الزمني، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، 2018.
5. روني غينون، الميتافيزيقا الشرقية، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن 2018.
6. روني غينون، رموز الإنسان الكامل، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع إربد الأردن 2016.
7. روني غينون، رموز العلم المقدس، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع إربد، الأردن 2014.
8. روني غينون، شرق وغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، 2016.
9. روني غينون، مدخل إلى فهم النظريات التراثية والهندوسية بوجه خاص، ترجمة عمر الفاروق عمر، ط1 المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003.
10. روني غينون، مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع إربد، الأردن 2016.

11. روني غينون، ملك العالم، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن 2013.

12. روني غينون، نظرات في التربية الروحية، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن.

13. روني غينون، هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، 2013.

1-2- مصادر باللغة الفرنسية

1. René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme, Éditions Gallimard.
2. René Guénon, formes traditionnelles et cycles cosmiques, Gallimard.
3. René Guénon, l'erreur spirite, Éditions anti nom, 1977.
4. René Guénon, L'ésotérisme de Dante, Éditions Kariboo
5. René Guénon, L'homme et son devenir selon le vedanta, Édition Traditionnelles, 1925.
6. René Guénon, la Grande triade, Éditions traditionnelles, Paris.
7. René Guénon, la métaphysique orientale, Éditions traditionnelles, 11 quai saint Michel, Paris, 1993.
8. René Guénon, Le règne de la quantité et les signes des temps, Edition kariboo.
9. René Guénon, Le roi du monde, Éditions Gallimard, 1958.
10. René Guénon, Les états multiples de L'etre, Éditions Véga paris, 2009.
11. René Guénon, Saint Bernard, Éditions traditionnelles, Paris, 1981.
12. René Guénon, théosophisme histoire d'un pseudo religion, nouvelle lebrairie national, Paris, 1921
13. Réne Guénon, Aperçus sur l'esotérisme chrétien, Editons traditionnelles. Paris. 1954.

2- المراجع

2-1- المراجع باللغة العربية

1. أبو بكر الجزائري، إلى التصوف يا عباد الله، دط، دار البصيرة، الإسكندرية.
2. أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، مصر.
3. أبو حامد الغزالي، رسالة أيها الولد، تحقيق علي محي الدين وافي، ط4، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010.
4. أبو عبد الله العكبري البغدادي، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، ط2، بيروت، لبنان، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.
5. أبو يعقوب إسحاق السجستاني، إثبات النبوءات، تحقيق عارف تامر، ط2، دار المشرق، بيروت لبنان.
6. أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، ط1، دار الأصاله للثقافة للنشر والإعلام، الرباط، المغرب، 1988.
7. أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج3، ط2، الإلهيات مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993.
8. أبو يعلى الخنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دط، دار المشرق، بيروت لبنان.
9. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريوه، ط2 مطبعة حسان، القاهرة.
10. أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي، الإبريز في كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، ط3، دار الكتب العلمية، 2002.
11. أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج1، المكتبة السلفية الرياض.
12. أحمد زكي تفاحه، حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1992.
13. إدغار موران، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير البعزاوي، ناجي العوني، ط1، منشورات الجمل بيروت، لبنان، 2019.

14. إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، ترجمة يوسف تيبس، ج3، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، 2013 .
15. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية، ترجمة إسماعيل المصدق المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.
16. إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمد رجب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة للتوزيع القاهرة مصر، 2002.
17. آرثر شوبنهاور، العالم إرادة وتمثّل، ترجمة سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة مصر 2006.
18. أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيّد، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان 2009.
19. أرسطو طاليس، الفيزياء والسماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، دط، الدار البيضاء، المغرب أفريقيا الشرق، 1998.
20. أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيّد، د ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، مصر.
21. أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة إبراهيم حمّادة، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.
22. أرنست كاسيرير، مدخل إلى فلسفة الحضارة أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دط، دار الأندلس، بيروت، لبنان.
23. أرنست كاسيرير، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر، 1975.
24. إريك فروم، الإنسان بين الوجود والمظهر، ترجمة سعد زهران، ط2، دار الشروق، بيروت، لبنان.
25. ألبرت أينشتاين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1986.
26. ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
27. ألكسي لوسيف، فلسفة الأسطورة، ترجمة منذر حملوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، 2000.

28. إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد قاسم، دط، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، الإسكندرية، مصر.
29. أندرو ديكسون وايت، بين العلم والدين: تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علم الفلك والجغرافيا والنشوء، ترجمة إسماعيل مظهر، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2014 .
30. إيتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، مصر، 1996.
31. إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، دط، مكتبة غريب، الإسكندرية، مصر.
32. إيريك فروم، اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة حسن قبيسي، ط1 المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 1995.
33. إيريك فروم، مهمة فرويد، ترجمة طلال عتريسي، ط2، مجد المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2002.
34. إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2012.
35. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دط، مركز الإنهاء القومي، بيروت، لبنان.
36. برتراند رسل، أثر العلم في المجتمع، ترجمة صباح صديق الدمولوجي، ط1، المنطقة العربية للترجمة بيروت لبنان، 2008.
37. برتراند رسل، الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دط، دار الهلال، القاهرة، مصر.
38. بول ديفيز، الاقتراب من الله بحث في أصول الكون وكيف بدأ، ترجمة منير شريف، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2010.
39. بول ديفيز، جون جريين، أسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر.
40. بول ريكور، الوجود والماهية لدي أفلاطون وأرسطو، ترجمة فتحي انقزو، حبيب الجري وآخرون، ط1 تونس، المركز الوطني للترجمة، دار سيناتزا، 2012.

41. بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، دط، منشأة المعارف الإسكندرية مصر.
42. بيار هيبر-سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، ط1، مجد للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2002.
43. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، المجلد3، ط1، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان 1997.
44. ترفيتان تودوروف، الأمل والذاكرة خلاصة القرن العشرين، ترجمة نرمن العمري، ط1، مكتبة العبيكان المملكة العربية السعودية، 2006.
45. تشارلس داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2004.
46. تشارلس داروين، نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة مجدي محمود المليجي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005.
47. توشهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية إلى العالم، ترجمة هلال محمد الجماد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007.
48. توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، المجلد3، دط، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان 1881.
49. توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2007.
50. توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، بشرى صعب ط1، دار الفراي، بيروت، لبنان، 2011.
51. جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة أمل ديبو، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة الإمارات العربية المتحدة 2011.
52. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، دط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة 2012.

53. جان غرونديان، فلسفة الدين، ترجمة عبد الله المتوكل، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط المغرب، 2017.
54. جان فرنسوا دورتيي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها قضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
55. جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن، ج1، ط5، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، 1430.
56. جوزيف راتسنجر، مدخل إلى الإيمان المسيحي، ترجمة نبيل الخوري، ط1، منشورات المكتبة البوليسية بيروت، 1994.
57. جون بالكين، ماري إفانز وآخرون، مدخل إلى الكتاب المقدس، ترجمة نجيب إلياس، ط1، دار الثقافة القاهرة، مصر.
58. جون جراي، نصوص التوراة والمعاني الكامنة وراءها، ترجمة عادل أسعد الميري، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2018.
59. جون والبريدج، الله والمنطق في الإسلام، خلافة العقل، ترجمة تركي مصطفى، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان.
60. جيل دلوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 2001.
61. جيمس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014.
62. جينيفر مايكل هيكت، تاريخ الشك، ترجمة عماد شيخة، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر 2014.
63. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، دط، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991.
64. حسين أحمد عيسى، الإبداع في الفن والعلم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1979.
65. خزعل الماجدي، علم الأديان، ط1، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط 2016.

66. خوسيه أورتيجا إي غاسيت، تجريد الفن من النزعة الإنسانية، ترجمة جعفر محمد العلواني، دط منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2013.
67. دارشا أدبهايا، ترجمة أمين فصيل خطاب، ط1، بغداد، العراق، 2001.
68. رضوان كمال دباحة، نظرية الارتقاء والتطور في القرآن الكريم، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت لبنان 2010.
69. رمسيس عوض، الإلحاد في الغرب، الانتشار العربي للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان 1997.
70. روبرت. س. سولمون، الدين من منظور فلسفي، ترجمة حسون السراي، ط1، المعارف للمطبوعات بيروت، لبنان، 2009.
71. رودولف أوتو، فكرة القدسي: التفصي عن العامل غير العقلاني في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ط1، دار المعارف الحكيمة، 2010.
72. رونية ديكرت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، دط، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2009.
73. رونية ديكرت، العالم أو كتاب النور، ترجمة إميل خوري، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1999.
74. رونية ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال حاج، ط4، منشورات عويدات بيروت، لبنان، 1988.
75. رونية ديكرت، مقال عن المنهج، ترجمة محمد الخضير، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، مصر، 1968.
76. ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جنكر، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة الإمارات العربية المتحدة، 2010.
77. ريتشارد دوكنيز، العلم والحقيقة تأملات في الأمل والأكاذيب والعلم والحب، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005.
78. زهران البدراوي، من قضايا متون اللغة، مبحث في قضايا الرمزية الصوتية، ط3، دار المعارف 1993.

79. زيجمونت باومان، ستا نسواق أوبريك، عن الله والإنسان، ترجمة حجاج أبو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2018.
80. زينب إبراهيم شوربا، الإبتيمولوجيا دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
81. زينب عبد العزيز، مقالات من روبي غينون، ط1، دار الأنصار، 1996.
82. سعيد الشبلي، نظرية الإنسان الكامل في عرفان ابن عربي، ط1، مكتبة حسين العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2010.
83. سعيد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1983.
84. سورين كيركجارد، دنيوية المحبة والمحبة التي لم تحب ثلاث رسائل في الحياة المسيحية، ترجمة سامي فوزي ط1، سان مارك، 2010.
85. السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، كشف المراد في تجريد الإعتقاد، ط1، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1979.
86. سيد القمني، الأسطورة والتراث، ط3، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، مصر، 1999.
87. سيد حسين نصر، الإنسان والطبيعة، ترجمة عمر نور الدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة مصر.
88. سيد حسين نصر، الإنسان ووعثاء الإنسان الغربي الحديث، ترجمة عمر نورالدين، ط1، القاهرة آفاق للنشر والتوزيع، 2019.
89. سيد حسين نصر، الحاجة إلى علم مقدّس، ترجمة حمادة أحمد علي، عمر نورالدين، ط1، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
90. سيد حسين نصر، العلوم في الإسلام، ترجمة مختار الجوهري، دط، دار الجنوب للنشر، تونس 1978.
91. سيد حسين نصر، الفكر والحياة الإسلامية، ترجمة عمر نور الدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع القاهرة مصر، 2019.

92. سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الضاوي، ط2، دار المنار للنشر بيروت 1986.
93. سيد حسين نصر، دليل الشاب المسلم في العالم الحديث، ترجمة فاروق جراد صادق عودة، ط1 مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
94. سيد حسين نصر، مثالات الإسلام وحقائقه، ترجمة عمر نورالدين، ط1، آفاق للنشر والتوزيع القاهرة مصر، 2019.
95. السيد محسن الموسوي التبريزي، منتخب أسرار الشريعة، ط1، المعهد الثقافي نور على نور للنشر 1423.
96. السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق عباس علي الزراعي السبيزوري ط17 مؤسسة النشر الإسلامي، 1420.
97. سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دط، دار الطليعة، بيروت، لبنان.
98. شمس الدين آق بلوت، داروين ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، ط7، دار الصحوة القاهرة مصر، 1980.
99. شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا العلم، ط1 1998، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان.
100. شهاب الدين مهدي، محسن الموسوي وآخرون، اللاهوت المعاصر دراسة نقدية الدين والعلوم المعرفية ج5، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2020.
101. صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تحقيق محمد موسوي، دط، قم، إيران، مؤسسة حكمة.
102. صدر الدين الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 2001.
103. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012.
104. عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة مصر، 1999.

105. عادل محمود بدر، إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية: صدر الدّين الشيرازي نموذجاً، ط1 دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2006.
106. عبد الباقي مفتاح، العرفان عبر تاريخ الملل الكبرى في رؤية الشيخ عبد الواحد يحيى وابن عربي وعبد الكريم الجيلي، ط1، دار نينوى للنشر والتوزيع.
107. عبد الباقي مفتاح، الكمالات المحمدية والإنسان الكامل في رؤية ابن عربي، ط1، عالم الكتب الحديث إربد، الأردن، 2016.
108. عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج3، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 2001.
109. عبد الحلیم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسائله، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.
110. عبد الحلیم محمود، قطبا المغرب، دط، در الكتاب المصري، القاهرة، مصر، 1990.
111. عبد الرحمان بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.
112. عبد الرحمان زيد الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام ط1 مكتبة المؤيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992.
113. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تحقيق أبو عبد الرحمان صلاح محمد بن عويصة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
114. عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهية، تحقيق نجاح محمود الغنيمي، ط1، دار المنار، القاهرة 1997.
115. عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، ط1، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1999.
116. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دط، دار الكتاب العلمية، بيروت، 2001.
117. عبد الله أحمد بن عجيبة، كشف النقاب عن سرّ لبّ الألباب، تحقيق عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.
118. عبد الله بن أبي بكر العيدوس، الكبرى الأحمر في معرفة أسرار السلوك إلى ملك السلوك، تحقيق محمد سيّد سلطان، دار وجوامع الكلم، القاهرة، مصر.
119. عبد الوهاب محمد المسيري، العالم من منظور غربي، دط، دار الهلال، الكويت.

120. العربي بلقاسم فرحاتي، اضطراب مفهوم الدّين في علوم الحداثة وتداعياته، ط1، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، بن عكنون، الجزائر، 2015.
121. عزمي بشارة، الدّين والعلمانية في سياق تاريخي، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت لبنان، 2013.
122. عصام الدّين أبو الخير أحمد بن مصلح، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، ط1، منشورات الجمل، بغداد، العراق، 2009.
123. علي أبو ملحم، في الجماليات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1990.
124. علي الشيرواني، التمهيد في الحكمة الإلهية، ط1، مؤسسة دار العلم، قم، إيران، 1996.
125. علي بوملحم، نحو رؤية جديدة فيما وراء الطبيعة، ط1، دار المواسم، بيروت، لبنان، 1999.
126. علي رضا صالح ساداتي وآخرون، العلمانية مذهباً، ترجمة حيدر نجف، دط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان.
127. علي رضا صالح ساداتي وآخرون، العلمانية مذهباً، ترجمة حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014.
128. العهد الجديد، الرسالة إلى العبرانيين، جمعيات الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت، لبنان.
129. غالب الناصر، مباني الدّين التجريبي والتعددية الدّينية في فلسفة عبد الكريم سروش، ط1، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، الجنف الأشرف، 2016.
130. ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنريت عبودي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2006.
131. فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج1، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1981.
132. فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ط1، دار علاء الدّين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، 2001.

133. فراس السواح، الله والكون والإنسان نظرات في تاريخ الأفكار الدينيّة، ط1، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2016.
134. فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط4، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، 2002.
135. فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سورية وبلاد الرافدين، ط11، دار علاء الدين دمشق، سوريا، 1996.
136. فرانسيس بيكون، الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، ط1، مؤسسة هنداوي للنشر 2018.
137. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، دط مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1993.
138. فرانكلين.ل. باومر، الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ج1، ترجمة أحمد حمدي محمود، دط المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1997.
139. فرج الله عبد الباري، العقيدة الدينية نشأتها وتطورها، ط1، دار الآفاق العربية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2006.
140. فرح محمد موسى، التحقق الوجودي في الإسلام بين البرهان والعرفان، دط، درا الهادي، بيروت، لبنان 1992.
141. فريتجوف شيوون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996.
142. فريتجوف شيوون، المعرفة شرط إنسانية الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2000.
143. فريتجوف شيوون، كيف نفهم الإسلام، ترجمة عفيف دمشقية، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان 1978.
144. فريتجوف كابر، الطاوية والفيزياء المعاصرة، ترجمة حتّا عبود، ط1، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع دمشق، 1999.

145. فريد لميني، الفلسفة والنقد مرصد إبستيمولوجية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 2016.
146. فريدريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمختبريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، ط1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2017.
147. فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، ط2، مجد المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993.
148. فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، ط1، المركز الوطني للترجمة، تونس 2010.
149. فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ذيب، ط2، دار الحوار.
150. فريدريك نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.
151. فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.
152. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان 2007.
153. فريدريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طريشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 1988.
154. فريدريك هيجل، تكوينية الوعي الإنساني والدين، من دروس فلسفة الدين لهيجل، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، ط1، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة كلمة، أبو ظبي، 2015.
155. فريدريك هيجل، محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الأولى، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة القاهرة، مصر.
156. فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ذيب، ط2، دار الحوار.
157. فيرنر هايزنبرج، الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث، ترجمة خالد قطب، ط1، القاهرة، مصر المركز القومي للترجمة، 2014.
158. فيليب بورجوه، منابع تاريخ الأديان، ترجمة فوزية العشماوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر 2015.

159. القديس أوغسطين، اعترافات القديس أوغسطين، ترجمة يوحنا الحلو، ط1، بيروت، لبنان، دار المشرق 1991.
160. كارل بوير، أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمى طريف الخولي، منشورات المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2003.
161. كارل بوير، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة.
162. كارل ماركس، فريدريك أنجلز، حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981.
163. كتاب التاو، ترجمة الهادي العلوي، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1955.
164. الكتاب المقدس، ترجمة العالم الجديد، 2004.
165. كلود برنار، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد، حمد الله سلطان، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
166. كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد العراق، 1986.
167. لودفيج فيورباخ، أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1991.
168. لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ترجمة نهاد خياطة، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
169. لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، لبنان، 2015.
170. مارتن هيدجر، التقنية الحقيقية الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، دط، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب.
171. مارتن هيدجر، نداء الحقيقة مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دط مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، 2017.

172. مارسيل ديتان، اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان 2008.
173. مالك مصطفى وهي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008.
174. محمد البياباتي الأسكوبي، التوحيد والأسماء والصفات الإلهية، ترجمة السيد سجّاد المدرسي، ط1 منشورات الولاية، قم، إيران، 2015.
175. محمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، الجزء الثامن، دط، المكتبة السلفية.
176. محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دط، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، مصر.
177. محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010.
178. محمد جواد محسني، وآخرون، العلمانية مذهباً دراسة نقدية في الأسس والمرتكزات، إشراف محمد تقي سبحاني، ترجمة حيدر نجف، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014.
179. محمد حسن زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة حيدر الحسيني، ط1، أطراف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2013.
180. محمد حسين آل ياسين، الإنسان بين الخلق والتطور، ط3، المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1983.
181. محمد رضا النحفي الأصفهاني، نقد فلسفة داروين، تحقيق حامد ناجي الأصفهاني، ط1 مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 2015.
182. محمد صادق زاهدي، روح الله حق شناس وآخرون، اللاهوت المعاصر دراسة نقدية الدين والعلوم المعرفية ج5، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، العراق، 2020.
183. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002.
184. محمد عبد الله دراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دط، دار القلم، الكويت.

185. محمد عثمان الخشت، الطبيعة وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفة هيوم وكنط، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، مصر.
186. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2001.
187. محمد عزيز نظيمي سالم، الفن بين الدين والأخلاق، ج1، دط، موسوعة شباب الجامعة الإسكندرية مصر، 1996.
188. محمد وقيدي، ما هي الإستيمولوجيا؟، ط2، مكتبة المعارف للتوزيع والنشر، الرباط، المغرب.
189. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي القاهرة، مصر.
190. محمود حيدر وآخرون، إيمانويل كانط الجزء الثاني، ما بعد الطبيعة فلسفة الدين، تحرير أمير عباس صالح ط1، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، قم، إيران، 2019.
191. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
192. محي الدين ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، ط2، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 1985.
193. مريم بنت ماجد بن أديب عثمان، الثيوصوفيا، دراسة لقضية الألوهة في الفكر الثيوصوفي الحديث ط1، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، 2015.
194. مريم صانع بور، ميثولوجيا الحداثة الأصل الإغريقي لأسطورة الغرب، ترجمة أسعد هندي الكعبي، ط1 المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، النجف، 2016.
195. مسعود سماني، الدين وعملية العولمة، ترجمة عبد الكريم الجنابي، ط1، دار المصطفى صلى الله عليه وسلم العالمية، قم، إيران، 1430.
196. مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
197. مصطفى عبد المعبود، علامات آخر الزمان في اليهودية، ط1، دار طيبة للطباعة، الجيزة، مصر 2010

198. مصطفى علوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقية، د ط، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع الزقازيق مصر.
199. معتصم سيد أحمد، بصائر في نظرية المعرفة، ط1، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بيروت، لبنان. 2005.
200. مهدي الحائري اليزدي، هرم الوجود، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ط1، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1990.
201. مهدي فضل الله، العقل والشريعة مباحث في الإبتيمولوجيا العربية الإسلامية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1995.
202. مهدي فضل الله، فلسفة ديكرات ومنهجه، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1996.
203. ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، ط1، دار طلاس، دمشق، سوريا 1987.
204. ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، دط، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سوريا، 2004.
205. ميرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، ط2، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، 2001.
206. ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، سوريا، 1988.
207. ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دط، دار كنعان للدراسة والنشر، بيروت، لبنان. 1991.
208. ميرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة حسيب كاسوحة، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق، 1995.
209. ميشال قيريه، الماركسيون والدين، ترجمة خضر خضر، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان 1998.
210. ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالدين عناية، ط1، المرطز الثقافي العربي بيروت، 2009.

211. نصير الدين الطوسي، تجريد العقائد، دراسة وتحقيق عباس محمد حسن سليمان، دط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1996.
212. نصير الدين الطوسي، رسالة في قواعد العقائد، تحقيق علي حسن حازم، ط1، دار الغربية، بيروت لبنان، 1992.
213. نيكولو ميكيافللي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مومن، دط، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2004.
214. هادي المدرسي، تهافت الدارونية وسقوط النظريات التابعة، ط1، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر بيروت، لبنان، 2014.
215. هربارت ماركوز، الإنسان والبعد الواحد، ترجمة جورج طربشي، ط3، دار الآداب، بيروت 1988.
216. هنري أرفون، فلسفة العمل، ترجمة عادل العوا، ط2، منشورات عويدات، بيروت، لبنان 1989.
217. هنري بوان كويه، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2002.
218. هنري بولان اليسوعي، الإنسان والكون والتطور بين الدين والعلم / ط1، دار المشرق، بيروت 2000.
219. الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر.
220. الوليد ابن رشد، فصل المقال، تحقيق ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان.
221. وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمد حب الله، دط، دار إحياء الكتب العربية.
222. وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة أحمد الأنصاري، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر 2008.
223. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، ط9، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان 1988.
224. يعنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية تقنياتها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، مصر، 2012.
225. يوري أناتو ليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هشام صعبد، دط، دار البلد.

226. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة المادة الحياة الله، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2014.
227. علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ط1، دار نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1964.

2-2- المراجع باللغة الفرنسية

1. Ad-franck, la kabbale ou la philosophie religieuse de hébreux, Arbre d'or suisse, 2009.
2. Allan kardec, le livre des esprits, union spirite française et francophone 1860.
3. Charles- André Gilis, introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon, éditions traditionnelles, Paris.
4. Emile Burnouf, Science des religions, Maisonneuve et cie, libraires-éditeurs Paris, 1876.
5. Emile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, Quadrige_puf 4° Edition, paris, 1960
6. F. Max Muller, Origine et développement de la religion, libraires-editeurs Paris, 1879.
7. Ferran, Papus Eugène Nus, julien Lejay et Stanislas de Guaita, la science secrète(1890), nouvelle Edition, arbre d'or, paris, 2009.
8. Francis Bertin, Michel Bouvier, Métaphysique et politique René Guénon Julius Evola, L'Age d'homme, France.
9. Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, librairie philosophique jvrin, Paris, 1947.
10. H.P.Blavasky, la clé de la théosophie, Traduction Française, 1994.
11. Hamza Benaissa, Lumières de la certitude thèmes coraniques et initiatiques, éditions elmaarifa, Alger.
12. Hamza Beniassa, cheikh Mohand oulhoucine temoin de l'eslam, elmaarifa, Alger.
13. Hamza Benissa, Tradition modernité pour une démystification des sciences humaines et sociales, éditions el maarifa, Alger.
14. Jean -louis Michon, Remarques à propos de la communication fait par Dr. Mart Sedgwick, in. Vincit omnia- veritas.

15. Julius Evola, chevaucher le tigre, éditions du vieux colombier, Paris.
16. L'erne, René Guénon (jean Biés, René Guénon héraut de la dernière chance) édition de l'herne, Paris, 1985.
17. leon denis, christianisme et spiritisme, nouvelle edition conforme a l'edttion, 1920.
18. Michel Valsan, l'islam et la fonction de René Guénon, les éditions de l'ouvre, Paris, 1984.
19. Papus, le tarot de bohémien, Arbre d'or, suisse, 2009.
20. pierre Duhem, le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, librairie scientifique A Hermann et fils ; 1913.
21. Titus Burckhardt, science moderne et sagesse traditionnelle, archè Milano, 1986.

2-3- المراجع باللغة الإنجليزية

1. Alvin Plating, Nicholas wolterstorff, Faith and rationality: Reason and belief in god, university of Notre dame press, Notre dame, London, 1983.
2. Barbour. J, Myths, Models and paradigms: a comparative study in science and religion, New York, 1976.
3. Con the ories be refuted? Essays on the duchem- quine thesis, edited by: Sandra G. Harding, Dordrecht- Holland/ Boston- U.S.A, 1976, Pierre duhem Physical theory and experiment.
4. Frithjof Schuon, Christianity Islam: perspectives on esoteric ecumenism edited py James. S, cutsinger, world wisdom, Indiana, 2008.
5. Frithjof Schuon, Gnosis divine wisdom, édited by James, S catsinger, world wisdom, 2006.
6. Frithjof Shuon, René Guénon some observations, sophia pernnis, 2004.
7. Imre Lakatos, the methodology of scientific research programmes philosophical papers, volume1, published by the press syndicate of the University of Cambridge, U.S.A, 1989.
8. J. Baillie, the Idea of revelation in recent thought, Columbia University press 1958.
9. Jay friedenberge, Gordon silverman, cognitive science: an introduction to the study of mind, soqe publication, London, 2006.
10. Julius, Evola, René Guénon a teacher for modern times, Sur fire press 1994.

11. Pierre duhem, the aim and structure of physical theory, publis hed by Princeton University press, New Jersey, 1954.
12. William P. Alston, Beyond "justification" dimensions of epistemic Cornell university press, London, 2005.

3- المعاجم والقواميس:

3-1- معاجم بالعربية

1. أبو إسماعيل بن حماد الجوهري الفراءى، الصحاح تاج اللغة العربية وصحاح العربية، ج5، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1987.
2. أبو حاتم الرازى، كتاب الزينة، معجم اشتقاقى فى المصطلحات الدينية والثقافية، ج1، تحقيق سعيد الغامى ط1، منشورات الجمل، القاهرة، مصر.
3. أبو هلال العسكري، الفروقات اللغوية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، ط4، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، لبنان، 1980.
4. أبو البقاء بن موسى الحسينى الكفوى، الكلّيات، معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998.
5. أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات فى غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلانى دط دار المعرفة، بيروت، لبنان.
6. أبو جعفر محمد بن الحسين النيسابورى المقرئ، الحدود المعجم الموضوعى للمصطلحات الكلامية، تحقيق محمد يزيد مطلق(فاضل)، دط، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، قم، إيران.
7. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت لبنان 2001.
8. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج1، دط، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، 1982.
9. جورج طرابشى، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2006.
10. علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1985.
11. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005.
12. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، دط، دار الدعوة للنشر، القاهرة، مصر.

13. مجموعة مؤلفين، موسوعة فلسفة الدين، تمهيد لدراسة الدين، ج1، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2014.

14. محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع .1988.

3-2- المعاجم باللغة الفرنسية

1. Noëlla Baraquin, jean dugué, dictionnaire de la philosophie, troisième édition armand colin, paris, 2007.

4- الدوريات

4-1- بالعربية

1. جورج صبرا، مفهوم الوحي في المسيحية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت لبنان، المحجة، العدد25، صيف خريف 2012، ص ص 105-113 .

2. شفيق جرادي، الوحي من منظور إلهيات المعرفة، المحجة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية بيروت، لبنان، العدد25، صيف خريف 2012، ص ص 15-42.

3. عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة رد على رد، المعرفة، ج5، مطبعة المعاهد، مصر، السنة الأولى، سبتمبر 1931، ص 593-597.

4. عبد الواحد يحيى، الروحانية الحديثة وخطؤها، المعرفة، ج3، مطبعة المعاهد، مصر، يوليو 1931، السنة الأولى، ص 355-360.

5. يعقوب حسن بريد الميالي، الوحي القرآني بين الفكر الإسلامي والفكر الإستشراقي والحداثوي، مجلة دراسات إستشراقية، العدد17، شتاء2019.

4-2- بالفرنسية

1. Ahmed abdalquddous panetta, rené guénon et le renouvellement de la Sipiritualité islamique, revue annales de patrimoine, université de mostaghanem N4, 2005.

2. Devid Bisson, Soufisme et tradition, Achèves des sociales des religions en lignel 140 octobre- décembre 2007, mis en ligne le 2 juillet 2011, url journals openedition, oza/asst.

3. études traditionnelles ; Numéro spécial consacré à René Guénon N° : 293-295.
4. Pierre Feuga, René Guénon et l'hindouisme, Article paru dans Connaissance des religions, N° 65-66, 2002.
5. René Guénon, sur la glorification de travail, publiée dans les études traditionnelles, juin 1948, recueil posthume

5- الرسائل الجامعية

1. بن عطية عطية، التيار الروحي وأزمة العالم الحديث روني غينون أنموذجا، إشراف عبد الرزاق قسوم، رسالة مجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 2009-2010.



فهرس المحتويات

الشكر والتقدير

الإهداء

أ	مقدمة
9	الفصل الأول: إبستيمولوجيا العقائد الدينية: الدلالات المفاهيمية والإطار العام
11	تمهيد
12	1- مقارنة لغوية ومفاهيمية للدين والإبستيمولوجيا
12	1-1 مفهوم الدين
26	1-2 الإبستيمولوجيا مفهومها وعلاقتها بالمعرفة والمعرفة الدينية
30	2- الإطار التاريخي والمنهجي للنقاش الإبستيمولوجي حول العقائد الدينية
30	1-2 مسوغات النقاش المعاصر حول الدين
37	2-2 تيارات نقد الدين والهوس بأنسنة المقدس وتوالي الانهيارات المعرفية
42	2-3 الأسس العلمية والفلسفية التي قام عليها النقاش الإبستيمولوجي حول العقائد الدينية
50	3- نظرية المعرفة عند غينون وتحليل العلاقة بين الإبستيمولوجيا والمقدس
50	1-3 الإبستيمولوجيا هي الأنطولوجيا: أو في استعادة مركزية الوجود
55	2-3 الوجدان بما هو شرط الحقيقة الإنسانية
60	3-3 المعرفة الكلية الجامعة وضرورة التحقق
68	4- الميتافيزيقا وكيفية تحققها في إطار العقائد الدينية
68	1-4 الميتافيزيقا الشرقية ومبادئها الأساسية
80	2-4 علاقة الصيغة الميتافيزيقية بالصيغة الدينية وقيمتها المعرفية
87	3-4 روني غينون مرجعا لتاريخ النقاش حول العقائد الدينية
95	نتائج الفصل الأول
96	الفصل الثاني: العقائد الدينية والنقاشات الإبستيمولوجية المقارنة

97	تمهيد.....
98	1- الدين، العلم، الحقيقة، والأنساق المعرفية.....
98	1-1 العلوم المعاصرة وعلاقتها بالدين.....
103	1-2 فصل العلوم وهجر الحقيقة بوضعها معياراً للتمييز.....
113	1-3 إشكالية الربط بين العقائد الدينية والفيزياء المعاصرة.....
117	2- العقائد الدينية والعقلانية.....
117	1-2 الدين وطبيعة العقلانية.....
123	2-2 روني ديكرت وإرهاصات الأزمة الإبيستمولوجية.....
128	2-3 القراءة الإبيستمولوجية للوحي.....
133	3- العقائد الدينية بين الميثوس واللوغوس: جدلية الأسطورة والحكمة.....
133	1-3 الدين والفلسفة.....
142	2-3 الدين والأسطورة.....
149	4- العلوم المعرفية والانفتاح المعاصر على الاعتقادات الدينية.....
150	1-4 العلوم المعرفية وعلاقتها بالدين والابستمولوجيا: تغيير فهم المعتقد الديني.....
153	نتائج الفصل الثاني.....
155	الفصل الثالث: نقد العقل الغربي والمنظومة المعرفية المعاصرة من وجهة نظر تراثية وتحليل الأزمة الروحية.....
156	تمهيد.....
157	1- العقائد الدينية وحتمية الإعتام التدريجي.....
157	1-1 عقيدة الدورات الكونية والعصر المظلم.....
160	1-2 المراكز الروحية والتعميم التدريجي.....
168	1-3 التهاية الكسمو-إبيستمولوجية للعالم.....
176	2 المعرفة والعمل.....
177	1-2 البنية الأنطو-استيتيقية للفعل عند غينون.....

- 2-2 من الحرف إلى الصناعات: نقد مفهوم الإبداع وغياب الرؤية الدينية في الممارسة الإنسانية 183
- 2-3 نقد الانفصال بين المعرفة والفعل: أو في إعادة صياغة العلاقة الاستيمولوجية بين الرّوحي والرّمني 188
- 3- العلوم المقدسة والعلوم المدنسة 194
- 3-1 العلوم في العقائد الهندوسية والتوحيدية وكيفية مساهمة المسيحية في تأسيس العلم الحديث 194
- 3-2 الفرق بين العلوم التراثية والعلوم المعاصرة 199
- 3-3 بنية المادة وطبيعة الكمية والكيفية: في نقد الفيزياء الحديثة 206
- 4- حركة تصحيح المفاهيم والرّد على التزييفات 218
- 4-1 دلالة الرمزية أو الشعيرة وخطر تحريفها: نقد الشّرك، التحليل النفسي واللاشعور 218
- 4-2 الرّوحانية الكاريكاتورية وقلب العقائد الدينية 226
- 4-3 الرّد على بعض الملل والنّحل 232
- نتائج الفصل الثالث 241
- الفصل الرابع: رسم مسار الانفتاح على العقائد الدينية وتجاوز النقاشات حول القطائع العلمية: نحو إستيمولوجيا بديلة.
- تمهيد 243
- 1- إعادة إحياء التراث ودور الصّفوة 244
- 1-1 الصّفوة وضرورة الارتباط بالكنيسة الخالدة 244
- 1-2 التراث المقدّس وتنوع الأشكال 251
- 2- العرفان الصوفي المقارن وميلاد الروحانية الحقيقية 256
- 2-1 تجاوز النقاش حول أشكال العقائد الدينية وإحياء التقليد البدئي 257
- 2-2 التراتبية الأنطولوجية والإستيمولوجية في العالمين الأكبر والأصغر 261
- 2-3 الإنسان الكامل بديلا للإنسان الفائق 272
- 3- علم مقارنة الأديان الأصيل وتأسيس العلوم المقدّسة 280
- 3-1 تجاوز تفسيرات علم الأديان الغربي وإحياء منهج علم الأديان التراثي 280

288.....	2-3 قيمة الدراسات المقارنة وأهميتها.....
300.....	4- نقد وآفاق.....
300.....	4-1 تأثير غينون في الفكر الإنساني.....
308.....	4-2 غينون من منظور نقدي.....
318.....	نتائج الفصل الرابع.....
319.....	خاتمة.....
319.....	قائمة المصادر والمراجع.....
319.....	فهرس المحتويات.....