المعرفة والسلطة
بين عقيدة التوحيد الدرزية ونظرية الفيلسوف–الملك عند أفلاطون

هلال أحمد وجدي عبد الفتاح مُحمد*
dr.hilalwagdy@gmail.com

ملخص

يقدّم البحث الحالي دراسة مقارنة فلسفية بين البنية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية وبخاصة كما تتجلى في منظومة العُقّال، وبين نظرية الفيلسوف–الملك كما صاغها الفيلسوف "أفلاطون" في محاورة الجمهورية. وذلك خلال مناقشة العلاقة الوثيقة بين التدرّج المعرفي والسلطة في كلا السياقين، عبر تحليل مفاهيم هيكلية في كلاهما مثل العُقّال والفلاسفة–الملوك، والنفس والتقمّص، ونظرية الفيض والعقل الكلي، والمجتمع التراتبي والمدينة الفاضلة، وذلك كله في ضوء قراءة تأويلية للنصوص التأسيسية لدى طائفة الموحدين الدروز، والنصوص الفلسفية الأفلاطونية.

من هذه الزاوية، يحاول البحث الحالي تقديم معالجة غير تقليدية لمسألة السلطة، بوصفها ناتجًا عن منظومة معرفية وروحية، عبر محاولة سبر أغوار التوازي البنيوي بين التدرّج الروحي الذي يقود إلى النجاة في عقيدة التوحيد الدرزية، وبين التهذيب العقلي والخلقي الذي يؤهل الفيلسوف للحكم كما هو الحال عند "أفلاطون".

وعليه، يسعى البحث الحالي نحو إيجاد فهم أكثر وعيًا للتركيب الهرمي في الأنظمة المعرفية المغلقة، ويقترح أن استيعاب هذا النمط من التفكير قد يسهم في تجديد النقاش المشروع حول شروط العدالة، وشرعية النخبة، في الفلسفة السياسية المُعاصرة.

ويخلص البحث إلى أن المعرفة في كلا السياقين تؤسس لهرمية صارمة ومنضبطة، تضبط المجتمع من الداخل، وتمنح النخبة العارفة وحدها شرعية القيادة، سواء أكانت في المدينة الأرضية الفاضلة أم في بنية السلطة الاعتبارية الدرزية. وأن الفكر التوحيدي الدرزي لم يكن بمعزل عن الفلسفة الأفلاطونية، حيث تأثر بوضوح بالمعالجة الأفلاطونية للمدينة الفاضلة وبمفهوم الفيلسوف–الملك، مع إعادة توظيفهما في سياق باطني يجمع ما بين الديني والسلطوي والاجتماعي على نحو خاص.

كلمات مفتاحية: المعرفة– السلطة– عقيدة التوحيد الدرزية – الفيلسوف–الملك – أفلاطون.

* مُدرس الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ـ قسم الفلسفة ـ كليه الآداب – جامعة المنصورة.

المقدمـــة:

بداية، يمكن القول بأنه من الأمور الجلية أن البُنى الهرمية والتراتبية للمعرفة تُعدّ من السمات الرئيسة التي تشكّل النسق الداخلي للعديد من الأنظمة الفكرية، سواء أكان ذلك في سياقها الفلسفي أم الديني أم السياسي. وفي سياق متصل، تُعد العلاقة بين المعرفة والسلطة من أبرز قضايا الفلسفة السياسية منذ نشأتها وحتى وقتنا الحالي، حيث شغلت – على مدار التاريخ – بال كثير من الفلاسفة، وذلك خلال محاولة الإجابة على التُساؤلات دائمة الطرح حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، وهل الأولى لازمة لتحقق الأخرى.

والحقيقة، أن هذه المسألة قد شكّلت المحور الرئيس في محاورة الجمهورية لـ"أفلاطون" Plato (427 ق.م–٣٤٧ ق.م)، حيث يسعى الأخير نحو تأكيد فكرة إسناد الحكم إلى «الفيلسوف–الملك» بما يملكه من معرفة تؤهله إلى حسن إدارة حياة المواطنين.

في إطار مواز، يظهر لنا في البناء العقائدي لطائفة الموحدين الدروز نموذجًاً معرفياً هرمياً تراتبيًا، يُميز بين «العُقّال» أو القادة الروحيين للطائفة، من جهة، و«الجهّال» أو العوام غير المتدينين من جهة أخرى، ويوزع المعرفة توزيعًا انتقائيًا بينهم بل وحتى بين «العُقّال» أنفسهم، وذلك كله في ظل مفاهيم عدة مثل «التقية» و«الاستحقاق الروحي»، في ما يشبه إلى حدّ كبير مفهوم «الفيلسوف–الملك» أو «النخبة العارفة» التي تسود وتحكم عند "أفلاطون" على أساس المعرفة وليس أي شيء آخر.

وهكذا، رغم التباعد التاريخي والجغرافي الظاهر بجلاء بين النموذج الأفلاطوني ودعوة التوحيد الدرزية، إلا أن كليهما يتبنى رؤية «**هرمية معرفية**» تربط ما بين امتلاك المعرفة والترتيب الهرمي من جانب، والجدارة بالقيادة أو التوجيه من جانب آخر.

ومن الأهمية بمكان بيان أن هذا التلاقي – وإن كان بالطبع لا يعني وجود تطابقًا تامًا – يفتح المجال بشكل كبير لإجراء مقارنة نقدية بخصوص الأسس التي تُبنى

عليها السلطة المعنوية، وبيان الوظيفة السياسية غير المباشرة للمعرفة، لاسيما في المجتمعات والطوائف والمكونات التي تمزج بين الديني والمعرفي والسياسي.

ولا يغيب عن البال أنه، على الرغم من هذا التباعد التاريخي والجغرافي – كما سبق القول – فإننا كثيرًا ما نتلمّس الآثار الفكرية اليونانية، وبخاصة الأفلاطونية منها، في عديد من الحركات والفرق والمذاهب الشرقية، ولما لا وقد نشطت حركة الترجمة في العالم الإسلامي منذ عهد مبكر، ولعلنا جميعنا نتذكر حركة الترجمة الواسعة من اليونانية للعربية بداية من إنشاء «بيت الحكمة» ببغداد إلى «دار الحكمة» بالقاهرة، وربما ليس من قبيل المصادفة أن من أنشاء «دار الحكمة» أو «دار العلم» في القاهرة هو الخليفة الفاطمي "الحاكم بأمر الله" (٩٨٥-١٠٢١م)[*] في العام ١٠٠٤م/٣٩٥هـ. وهو الشخصية التي تشغل مكانه محورية في عقيدة التوحيد الدرزية حيث تأسست الأخيرة في عهده، وارتبطت به عقائدياً.

من هذا المنطلق، «**يهدف البحث الحالي**» إلى دراسة البنية المعرفية في الفكر التوحيدي الدرزي، بوصفها نموذجًا فريدًا لنظام باطني مغلق بشكل كبير، قائم على طبقات ومراتب من الأسرار والتراتبية النخبوية المعرفية. ومقارنتها بنظرية «الفيلسوف–الملك» لدى "أفلاطون"، التي تمثل هي الأخرى نموذجًا كلاسيكيًا للربط بين المعرفة والسلطة في الفكر السياسي الغربي.

---

[*] الخليفة الفاطمي السادس، والإمام الإسماعيلي السادس عشر. ورغم ما أشيع عنه من اضطراب فكري وتقلّب في القرارات، إلا أن سيرته تُظهر وجوهًا من الإصلاح الاجتماعي غير المسبوق في زمنه، أبرزها قراره عتق جميع ما لديه من عبيد وإماء، ودعوته إلى الاقتداء به في هذا التصرف، بجانب تشجيعه لتأسيس «دار الحكمة» بوصفها مركزاً للبحث والتعليم. كما أتسم بكثير من التقشف والزهد في مسلكه وملبسه وموكبه ومسكنه، مثل أنه ألغى مظاهر تكريمه، وكذلك ألغي بعض الامتيازات الطبقية، وفتح باب النقاش الديني والفلسفي أمام العامة. وقد يكون هذا التوتر الظاهر في حكمه انعكاسًا لصراع داخلي بين السلطة والسيادة الروحية، وليس مجرد خلل ذهني أو جنوح ديكتاتوري بحت كما حاول خصومه تصويره، خاصة في ضوء المآثر التي تتنافى في كثير من الأحيان مع صورة المختل أو الطاغية. أنظر في ذلك:
عبد المنعم ماجد، الحاكم بأمر الله: الخليفة المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط٢، ١٩٨٢م، صـــ صـــ ٤٠-٤٨.

مع الأخذ في الاعتبار، أن المقصود بـ«الفكر السياسي الغربي»، في سياق البحث الحالي، هو النموذج الفلسفي الكلاسيكي المؤسس للسياسة خلال منظور عقلاني معرفي، كما هو الحال بالضبط في محاورة الجمهورية لـ"أفلاطون" بوصفها نموذجاً للدراسة والمقارنة. وبالتالي، فالمقصود في هذا السياق تحديدًا، هو البنية التصورية الكلاسيكية التي ربطت بين الفضيلة والمعرفة من جهة، والحكم والقيادة من جهة أخرى. والتي تُمثّل في الوقت ذاته، النظرية الفلسفية الأقدم المؤسسة لشرعية السلطة العقلية والمعرفية.

أيضًا، من الأهمية بمكان ملاحظة، أن المقصود بالسلطة، بالنسبة لعقيدة التوحيد الدرزية تحديداً، هي السلطة بوصفها سلطة معرفية وروحية تتجلى خلال منظومة العُقّال التي تملك وحدها السلطة الروحية، والتي ما وصلت إليها إلا عبر سلسلة طويلة من الاختبارات والمراقبة، باعتبارهم أصحاب التأثير الأكبر في التوجيه العام للطائفة أو المجتمع خلال ما يمارسونه من ضبط اجتماعي وحضور توجيهي لافت لاسيما وقت الأزمات.

ومن هذا المنظور، فإن المقارنة بين العُقّال في النسق التوحيدي الدرزي والفلاسفة–الملوك في جمهورية "أفلاطون" تظل قائمة وحاضرة من ناحية وظيفة العُقّال في الضبط والتوجيه المجتمعي، وليس في إدارة الدولة بالمعنى التنفيذي والحرفي المباشر كما يمارسها القادة السياسيون أو رجال الدولة والحكم.

ولا يغيب عن النظر، أن حدود المقارنة، في البحث الحالي، وإن كانت تتمحور حول مسألة البنية المعرفية في الفكر التوحيدي الدرزي ولاسيما في فئة العُقّال، ونظرية الفيلسوف–الملك كما خطها "أفلاطون" في محاورة الجمهورية. إلا أنها سوف تحاول الاتساع – بقدر الإمكان – وذلك انطلاقًا من الهدف العام للبحث، لتلقي الضوء على أية مظاهر للتلاقي بشكل عام بين بين الفكر التوحيدي الدرزي والفكر السياسي الغربي في صورته الأفلاطونية.

على هذا النحو، تبرز «**أهمية موضوع البحث الحالي**»، كونه يُسلّط الضوء بشكل رئيس على آليات إنتاج المعرفة وتوزيعها وطريقة بناء السلطة ضمن سياقين أحدهما

ديني بالأساس والأخر فلسفي سياسي، وبيان كيفية بناء الوعي السياسي والديني في مجتمعات مختلفة، سواء أكانت تقوم على السرية أم على النخبة المعرفية المؤهلة للقيادة، ما يُساعد على إثراء فهمنا للعلاقة بين المعرفة والسلطة في أنظمة فكرية تظهر أنها متباينة في السياق، بيد أنها متقاربة في البنية.

وهكذا، تكمن الأهمية العلمية للبحث الحالي في محاولة تقديم قراءة فلسفية مقارنة بصيغة مغايرة، تسبر أغوار التماثل البنيوي بين الهرمية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية ونظرية الفيلسوف–الملك عند "أفلاطون"، بما يعيدنا إلى موضوع العلاقة بين المعرفة والسلطة في إطارين ديني وسياسي، دون اختزال أحدهما في الآخر.

كما يرمي البحث الحالي إلى محاولة تطوير الرؤية البحثية بخصوص موضوع فهم الرمزية الباطنية باعتبارها أداة إنتاج سلطة موجهة. بجانب محاولة تقديم رؤية فلسفية تساعد في فهم تكوين السلطة الدينية والسياسية في الطوائف الباطنية، مما يوسّع من أدوات المقارنة الفلسفية خارج النطاق الغربي التقليدي، بإدماج نموذج توحيدي درزي في مقابل أفلاطوني غربي. وهو ما يوفّر في الوقت ذاته مدخلًا نقديًا لفهم العلاقة بين المعرفة والسلطة في منظورين منفصلين تاريخيًا وثقافيًا وجغرافيًا.

كذلك، ترتبط أهمية البحث الحالي بكونه محاولة لسبر أغوار طائفة دينية عربية لها الكثير من الأصول الفلسفية، خلال تتبع جذورها وكيفية نشأتها وتكوينها والمؤثرات الفكرية فيها، مما يتيح فهم مكون ديني طائفي هام من مكونات عالمنا العربي الزاخر بفسيفساء التكوينات الدينية والفكرية، وذلك في وقت حرج، يزايد فيه البعض من اجل الوقيعة بين مكونات الوطن العربي، بدافع الفتنة، اعتمادا على الجهل بالآخر.

وهكذا، «**يسعى البحث الحالي**» إلى محاولة سدّ هذا الفراغ خلال تقديم مقارنة تأويلية بين البناء المعرفي في عقيدة التوحيد الدرزية، كما ورد في النصوص التأسيسية المتاحة لها، وبين نظرية الفيلسوف–الملك في الفكر السياسي الغربي الأفلاطوني. حيث يأتي البحث الحالي في سياق محاولة تجديد الأسئلة والأطروحات حول العلاقة ما بين المعرفة والسلطة في الطوائف الباطنية وتأثيرها على البنية السياسية والاجتماعية والثقافية في شرقنا العربي، وبيان ما لها من أصول فلسفية.

من هنا، تكمن أهمية البحث الحالي، في كونه يقدم مقاربة فلسفية تحليلية لنسقين معرفيين من بيئتين مختلفتين، «**وبالتالي يسهم في**»:

١. تفكيك بنية السلطة الاعتبارية أو الرمزية لدى الأقليات والمكونات الدينية لاسيما في عالمنا العربي من منظور وزاوية فلسفية.
٢. كشف الأثر غير المباشر للمعرفة الباطنية في تشكيل وبناء البنية الروحية والسياسية والاجتماعية لطائفة الموحدين الدروز.
٣. إضاءة أوجه التوازي بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية الأفلاطونية، من جانب، وبين النسق التأويلي التوحيدي الدرزي من جانب آخر، وذلك من زاوية توزيع المعرفة وتحديد مدى أهلية القيادة.
٤. أماطة اللثام عن البعد السياسي والسلطوي الكامن في الأنظمة المعرفية المغلقة، أيًا كان المظهر الذي تتخذه سواء أكان دينيًا أم فلسفيًا أم مازجًا بينهما.
٥. تقديم إطار بحثي مقارن قابل للتطبيق فيما بعد على دراسات أخرى في مجال الفكر الديني المؤسس لأنماط من السلطة الاعتبارية.

وعليه، يرمي البحث الحالي إلى سبر أغوار العلاقة بين السلطة والمعرفة خلال نموذجي الدراسة، وذلك عبر محاولة الإجابة على «**التساؤل الرئيس للبحث الحالي**» والمتمثل في: كيف تؤسس البنية المعرفية الهرمية في كل من الفكر التوحيدي الدرزي ونظرية الفيلسوف الملك لشرعية السلطة واحتكار القيادة لدى نخبة عارفة؟ وهو التساؤل الذي يتفرع بدوره إلى مجموعة من «**التساؤلات الفرعية**»، وهي:

١- ما ملامح البنية المعرفية في الفكر التوحيدي الدرزي؟ وإلى أي مدى تتصف بالهرمية التراتبية؟ وكيف تتجلى هذه الهرمية التراتبية بشكل واضح في الممارسة الدينية والسياسية؟
٢- كيف تُبنى الهرمية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية؟ وما موقع «العُقّال» داخل هذا النسق التراتبي المعرفي؟ وهل نرى هذه الهرمية ذاتها بين مكونات المجتمع التوحيدي الدرزي؟

٣- كيف تتأسس الهرمية المعرفة افي نظرية «الفيلسوف-الملك» عند "أفلاطون"؟ وما موقع «المعرفة» فيها بوصفها شرطًا رئيساً للسلطة والحكم؟

٤- إلى أي مدى يمكن النظر إلى النموذج الدرزي باعتباره نموذجًا «أفلاطونيًا شرقيًا» في بناء السلطة المعرفية الرمزية؟

٥- ما أوجه التقاطع والاختلاف بين دعوة التوحيد الدرزية والفكر السياسي الأفلاطوني من حيث الوظيفة المعرفية للنخبة؟

٦- ما أوجه التشابه والتباين بين النموذج المعرفي المغلق في الفكر التوحيدي الدرزي، وبين نظرية «الفيلسوف-الملك» في فلسفة "أفلاطون"؟

٧- إلى أي مدى تكتسب النخبة العارفة في كلا النموذجين سلطة تتجاوز المجال المعرفي لتؤثر في البنية السياسية والاجتماعية؟

٨- هل يمكن اعتبار دعوة التوحيد الدرزية شكلاً من «الأفلاطونية الروحية»؟ أم أن الاختلاف الجذري في المقصد، أي الخلاص الفردي مقابل بناء المدينة، أو الديني مقابل السياسي، يُفكك هذا الأمر؟

من هذا المُنطلق، وللإجابة على هذه التساؤلات، كان اختيار الباحث للبحث الحالي بعنوان: «**المعرفة والسلطة بين عقيدة التوحيد الدرزية ونظرية الفيلسوف-الملك عند أفلاطون**»، حيث يحتاج الباحثون والدارسون بالفعل إلى بحث مُتخصص في هذا المجال يتناول قضية من قضايانا المعرفية والسياسية لاسيما في عالمنا العربي المعاصر بتأصيل فلسفي عبر سبر أغوار الأصول والمنطلقات الفلسفية المكونة له. مع ملاحظة، أن الباحث قد ركز على مضمون البحث الحالي، بقدر الإمكان، للبعد عن التشعب في الطرح، وللتركيز على المضامين المتمثلة فيه دون الغرق في التفاصيل اللاهوتية بالنسبة لدعوة التوحيد الدرزية.

أما بخصوص «**المنهج المستخدم**» في البحث الحالي، نظراً لطبيعة الموضوع، وأبعاده المُختلفة، فقد آثر الباحث مُعالجته باستخدام «**المنهج التحليلي المقارن**»، خلال تحليل البنية المعرفية داخل كلا النظامين، ومقارنة أنماط التلقي والقيادة. مع الاستعانة بـ«**منهج التأويل النصي**» أو «**الهرمنيوطيقي**» في تحليل المصادر من

النصوص الكلاسيكية قدر المتاح. بجانب استخدام «**المنهج البنيوي الرمزي**» بهدف تتبع كيفية بناء السلطة عبر الرموز والتراتبية المعرفية داخل كل نموذج. علاوة على «**المنهج التاريخي**» لتأصيل سياق بعض الأفكار، لاسيما بهدف تتبع كيفية تشكل دعوة التوحيد الدرزية ونشأتها، دون الإسهاب الكامل في التفاصيل الدينية الدقيقة، كما سبق القول، بل خلال التركيز على البنية المعرفية ووظيفتها السياسية غير المباشرة.

وعليه، «**ينقسم البحث الحالي**» إلى: تمهيد، وثلاث مباحث رئيسة:

١. «البنية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية: الجذور والتشكُّل».
٢. «نظرية الفيلسوف–الملك: التأسيس المعرفي للسلطة في جمهورية أفلاطون».
٣. «تأملات مقارنة في البنية المعرفية والتمثل السياسي – من الفلاسفة إلى العُقّال».

ثم خاتمة مذيلة بقائمة المصادر والمراجع التي أعتمد عليها الباحث.

١. البنية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية: الجذور والتشكّل:

بداية، من الأمور الجلية لأي ناظر في شأن الطوائف الموجودة في عالمنا العربي، أن عقيدة التوحيد الدرزية، بقدر ما تمثل أحد ابرز هذه الطوائف، بقدر ما تُمثل في الآن ذاته واحدة من أكثرها تعقيدًا في مسألة البناء الفكري، لاسيما خلال ارتكازها على مفهومي «السرّية» و«التقية» بوصفهما أداتي تأسيس وإقصاء في آن واحد. كما أنها عقيدة باطنية نخبوية ذات بنية شديدة الانزواء والتقوقع، حيث تنبذ أفكار عقائدية شائعة وتقليدية من قبيل فتح باب الاجتهاد، أو التبشير والاستقطاب، أو حتى قبول المتحولين دينيًا دون دعوة، وتسعى في المقابل إلى الحفاظ على استقرار وثبات الطائفة بقدر الإمكان.

من هذا المنطلق، سوف يتناول المبحث الحالي الأسس المعرفية التي قام عليها البناء العقائدي التوحيدي الدرزي، وآليات تنظيم المعرفة وتوزيعها داخله.

١–١: الجذور الإسماعيلية والتحول الباطني:

تعود بدايات دعوة التوحيد الدرزية إلى العام ٤٠٨هـ/١٠١٧م، وذلك في عهد «الدولة الفاطمية» التي قامت في "مصر" خلال الفترة (٩٠٩–١٠٧١م)، وقد تبنت هذه

الدولة كما هو معروف عنها المذهب الشيعي الإسماعيلي وما عرف عنه من نزعة باطنية. وهكذا، كانت بداية الدعوة في عهد "الحاكم بأمر الله" والذي شغل بدوره مكانه محورية فيها.

وعليه، من اجل فهم دعوة التوحيد الدرزية وأسسها العقدية من الأهمية بمكان العودة إلى **الخلفية الشيعية الإسماعيلية الباطنية للدولة الفاطمية**، حيث ترجع البنية المعرفية لعقيدة التوحيد الدرزية في أساسها العقائدي والفكري.

بادئ ذي بدء، في الأصل اللغوي، يُستخدم لفظ «**الشيعة**» بشكل عام للدلالة على الأتباع والأنصار. وعند تحوّله إلى مصطلح ديني إسلامي، استُخدم هذا اللفظ لوصف جماعة من المسلمين أظهروا ميلًا خاصًا إلى الإمام "علي بن أبي طالب" كرم الله وجهه (٢٣ ق.هـ /٥٩٩م–٤٠هـ /٦٦١م)، وفضّلوه في المحبة والإتباع، وتمسّكوا بحق آل بيته في الإمامة والقيادة بعد النبي الكريم "محمد" ﷺ، باعتبارهم – بحسب وجهة نظرهم – الامتداد الروحي والشرعي له[١].

والحقيقة، أن الشيعة لم يظلوا على وحدة بينهم، حيث انقسموا إلى مذاهب وفرق عدة، أبرزهم الأثنى عشرية والإسماعيلية، مع ملاحظة أن الاعتقاد المشترك بين جميعهم هو أن الخليفة أو الإمام "علي بن أبي طالب"، هو أكثر بكثير من مجرد كونه خليفة للرسول الكريم "محمد" ﷺ، فبينما كان النبي ﷺ هو قناة الوحي الإلهي، فإن الأمام "علي بن أبي طالب"، وذريته الأئمة من بعده، هم الوحيدون الملهمون والقادرون على تفسير هذا الوحي للبشر، ومن ثم، فهم من لديهم حصراً الحق الإلهي في القيادة الروحية للإسلام، وقد تطور هذا الاعتقاد إلى عقيدة[٢].

أما بخصوص «**الإسماعيلية**» تحديًدا، فهي تُنسب إلى الإمام "إسماعيل بن جعفر الصادق" (١٠٣هـ/٧٢٢م–١٣٨هـ/٧٥٥م)، الذي اعتبره الشيعة من أتباعه الإمام السابع، ورفضوا ما ذهب إليه الشيعة الاثني عشرية – غالبية الشيعة الآن – من نقل

---

[١] أسامة شحاته وهيثم الكسواني، الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة: فرق الشيعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٧م، صـ ١١.

[2] Joseph T. Parfitt, M.A., Among the Druze of Lebanon and Bashan, Hunter & Longhurst Ltd., London, U.K., 1917, PP. 219-220.

الإمامة إلى أخيه "موسى الكاظم" (١٢٨هـ /٧٤٥م– ١٨٣هـ/٧٩٩م). فبينما تمسّكت الإسماعيلية بأحقية "إسماعيل" في الخلافة الروحية كونه الابن الأكبر للإمام "جعفر الصادق" (٨٠هـ/٦٩٩م–١٤٨هـ/٧٦٥م)، ورفضت الإقرار بوفاته المبكرة، سلّمت الاثني عشرية الإمامة إلى "موسى الكاظم"، وقد عُرف عن الإسماعيلية توجهها الباطني، حيث آمنت بأن لكل ظاهر في الشريعة باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً خاصًا، وتطور هذا الفكر لديها حتى غدا التأويل أساس فهم الدين[١].

على هذا الأساس، ربطت الإسماعيلية بين فكرة القيادة الروحية للإسلام والمقدرة على تفسير الوحي المنحصرة فقط في ذرية الإمام "علي بن أبي طالب"، وصولاً إلى حفيده الإمام "إسماعيل" وذريته، فهم – بحسب معتقدهم – القادرون وحدهم على تفسير المعنى الباطني للشريعة الإلهية، وبالتالي فإن معرفة الله لا تُكتسب إلا خلال "إسماعيل" وذريته فقط، وعليه فإن الإمام الحقيقي الوحيد هو الخليفة الفاطمي في ذلك العصر[٢].

في ضوء هذا الفهم الباطني، منحت الإسماعيلية خلفاء الدولة الفاطمية مكانة روحية تتجاوز السلطة السياسية، واعتبرتهم تجليات حيّة للعقل الفعّال؛ ذلك العقل الكوني الذي يُنظر إليه باعتباره الحدّ الفاصل بين الذات الإلهية والعالم المحسوس. وبهذا المعنى، غدا الإمام الفاطمي مظهرًا من مظاهر القوّة الخلاقة في الوجود، وجزءًا من بنية كونية تتجسد فيها المبادئ العُليا ضمن مراتب محدّدة[٣]. كما قدم الفكر الإسماعيلي الباطني معالجة خاصة لبعض المفاهيم الدينية الكبرى، مثل النبوة، حيث تم أعادة تأويلها في ضوء مدارج العقل والمعرفة. حيث تُفهم النبوة لديهم بوصفها ثمرة لمسار معرفي وروحي متدرج بعيدًا عن اعتبارها اصطفاءً مفاجئًا[٤].

---

[١] أسامة الشحات وهيثم الكسواني، مرجع سابق، صـ صـــ ٨٧، ١٠٢.

[2] Joseph T. Parfitt, M.A., Op. Cit., P. 221.

[٣] كمال صليبي، الدروز في التاريخ: مقدمة ببليوغرافيا التراث الدرزي، نقلها عن الأصل الإنكليزي مروان حمدان مع مراجعة المؤلف، مطابع الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م، صـ ١.

[٤] نادر مرزوق مرضي العازمي، الإسماعيلية، مقال في: مجلة كلية دار العلوم، المجلد ٣٦، العدد ١٢٦ - الرقم المسلسل للعدد ١٢٦، جامعة القاهرة، مصر، سبتمبر ٢٠١٩م، صـ ٥٨١.

وعليه، يمكن القول، أن من بين أبرز سمات المنظور الإسماعيلي للنبوة، هو أن الأخيرة مجرد مرتبة عقلية وروحية قابلة للتحقق عبر مسار طويل من التهذيب الذاتي والمعرفة. ووفق هذا الفهم، تتدرج النفس في مدارج العلم: من الرياضيات، إلى الطبيعيات، ثم الإلهيات، ليغدو بلوغ الإلهام الملائكي ثمرة لهذا السلوك المعرفي والأخلاقي. فكلما طهّر الإنسان باطنه من الآراء الفاسدة، وتدرّب على النظر في المحسوس والعقلي، ازدادت قابليته للاتصال بالحقائق الكونية، وقرُب من رتبة الملائكة. وبهذا التصور، تتحوّل النبوة إلى ذروة التحقّق الإنساني، ولا ينظر إليها أبدًا باعتبارها عطية خارجة عن النظام المعرفي[١].

والجدير بالإشارة، أنه إذا كان المذهب الإسماعيلي قد أعاد فهم المفاهيم الدينية ضمن إطار عقلاني وتهذيبي، فإن بعض الاتجاهات الباطنية التي سارت في دربه قد تجاوزت هذا الإطار نحو رؤى أكثر تطرفًا، أفضت إلى تأويلات باطنية شديدة الانفصال عن النص والتكليف حيث ذهبت بتأويلاتها إلى مدى بعيد، منها على سبيل المثال، أنها تجاوزت فكرة منح الإمام منزلة روحية عالية، ترتقي به إلى مقام كوني يتجاوز أدوار الهداية، وتربطه بمزاعم تتعلق بالحلول الإلهي نفسه، وبمقدرته على إسقاط التكاليف الدينية عن العارفين[٢].

ولا يغيب عن النظر، أن هذا الانزياح العقائدي قد أقترن لديهم بتأويلات رمزية مفرطة، نزعت الطابع الأخلاقي عن الأحكام الشرعية، وحوّلت المحرّمات إلى إشارات رمزية بلا أي التزام، كما ذهبت بعض قراءاتهم إلى أن النور الإلهي يتجلى عبر سلسلة من الشخصيات التاريخية، وأن الأرواح بعد الوفاة تتحول إلى كيانات نورانية أو ملائكية تتخطى حدود تصوراتنا العقلية المعتادة[٣].

في السياق ذاته، نُسب إلى بعض الأئمة في تلك الرؤى مقُدرات خارقة تشمل العلم بالغيب والتصرّف في مجريات الكون، ما جعلهم – في نظر أتباعهم – ذواتًا مقدسة تستحق الطاعة المطلقة. وهكذا، مثلت هذه الرؤية أزمة كبيرة في فهم العلاقة بين

---

[١] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[٢] المرجع نفسه، صـ ٥٦٧.

[٣] المرجع نفسه، صـ ٥٦٧.

المعرفة والسلطة ذات الأساس الديني؛ مما حول الإمام من قائد روحي إلى كائن شبه إلهي، وهو ما أفسد المبدأ التوحيدي الحقيقي للإسلام، ونسف في الوقت ذاته الأساس الأخلاقي الذي تقوم عليه فكرة التكليف والمسؤولية عن الأفعال ومن ثم الثواب والعقاب[١].

من هذه الزاوية، يمكن القول بأن نظرة الفكر الباطني إلى ظاهر النص الديني على أنه مجرد حجاب يُحجب الحقيقة عن أعين غير المطلعين. قد تحولت في أيدي بعض الفرق الشيعية، لاسيما الإسماعيلية منها تحديداً، إلى سلاحًا قويًا، وجّه ضربات قاضية إلى الإسلام الحقيقي، فلم يبقَ منه لديهم إلا قشرته الخارجية. مما مكّن أتباع تلك الفرق في الوقت ذاته من الاستيلاء على ما يناسبهم من مصادر غير إسلامية ومزجها بالفكر الديني. وهكذا، دخلت الإسماعيلية، ومن ثم دعوة التوحيد الدرزية، وهي أحد الفرق الخارجة من رحم الإسماعيلية – كما سوف نرى تفصيلاً – ومن على غرارهما من الفرق الباطنية المماثلة، في إرث "فيلون" Philo (٢٠ ق.م–٥٠م) وغيره من المفسرين الباطنيين الأوائل. حتى أن "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" (٩٨٥–١٠٤١م)[*]، المؤسس الرئيس لدعوة التوحيد، كان في الأساس داعيةً باطنيًا، كما روى لنا العديد من مؤرخي سيرته[٢].

وعليه، انطلاقًا من هذا الاتجاه التأويلي، بدأ المذهب الإسماعيلي في استيعاب عدد من المفاهيم الفلسفية من خارج الإطار الإسلامي التقليدي، مما مهّد لظهور بنية معرفية مركّبة ذات طابع ديني فلسفي واضح. فنجد على مستوى البنية النظرية، إن المذهب الإسماعيلي – الذي شكل الأساس المعرفي لعقيدة التوحيد الدرزية لاحقًا –

---

(١) المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(*) متكلم درزي، ولد في «زَّوزَن» بإيران، لقب بالهادي أو هادي المستجيبين، قدم إلى مصر وعمل مع الخليفة الفاطمي "الحاكم بأمر الله". من أبرز كتبه "النقط والدوائر" وهو من الكتب الدينية الرئيسة في عقيدة التوحيد الدرزية. أنظر في ذلك:
جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة: (الفلاسفة- المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٣، ٢٠٠٦م، صـ ٢٧٥.

(2) Philip K. Hiti, The Origins Of The Druze People And Religion: With Extracts From Their Sacred Writings, Columbia University Press, U.S.A., 1928, P .40.

تميّز بطابعه الفلسفي، حيث قام على استيعاب وتأويل عناصر متعددة من تراث الفلسفة القديمة، لاسيما اليونانية، ومن ثم صياغتها في قالب ديني إسلامي باطني[١].

من هذه الزاوية، وظّف أتباع المذهب الإسماعيلي مفاهيم مثل الفيض عند "أفلوطين" Plotinus (٢٠٤-٢٧٠م)، ونظرية المثل لـ"أفلاطون"، ومفهومي الصورة والهيولى عند "أرسطو" Aristotle (٣٨٤ق.م-٣٢٢ق.م)، إضافة إلى تأثيرات أخرى فيثاغورية وبابلية ومسيحية وهندية، وذلك كله لتكوين منظومة فكرية معقّدة ومتشابكة. ورغم محاولتهم تأصيل تلك المفاهيم داخل أطر إسلامية، فإنهم احتفظوا بمركزية الإمامة بوصفه مصدراً للشرعية المعرفية وحدّ فاصل لكل اجتهاد[٢].

في الإطار ذاته، أولت «الدعوة الإسماعيلية» بالتبعية اهتمامًا كبيرًا للمعرفة الفلسفية، أو ما أسمته «علم الحقائق»، باعتباره الرواق الوحيد الذي يُمكّن الدعاة من الدخول في نقاشات صعبة، وذلك عبر اللجوء إلى أدوات المنطق والبرهان. وقد تزامن هذا الأمر مع ذروة نشاط الفلسفة الإسلامية خلال العهد الفاطمي، خاصة في زمن "الحاكم بأمر الله"، حيث شهدت تلك المرحلة محاولات جادة من قبل فلاسفة مسلمين لدمج الفلسفة اليونانية في نسق العقيدة الإسلامية عبر الشرح والتوفيق والتأويل كما سبق الإشارة[٣].

لا يغيب عن البال في هذا السياق، بيان مدى ارتباط الدعوة الإسماعيلية بالسرية، حيث روج دعاتها إلى الاعتقاد بأن المعرفة الدينية لا تُكتسب إلا خلال أشخاص، مثلهم، مُطَّلعين على أسرار النص الديني. فقد كان الداعية يُحيِّر من يسأله بأسئلة مُبهمة حول آيات مُعقَّدة في القرآن الكريم ليُظهر أن الدين سرٌّ لا يعلمه إلا القليل وهو منهم. وفي حال إيمانه بالمعتقد الإسماعيلي واقتناعه بما يروج له الداعية، يسعى

---

[١] محمد كامل حسين، الحياة الفكرية والأدبية بمصر من الفتح العربي حتى آخر الدولة الفاطمية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م، صـ صـــ ٥٨-٥٩.

[٢] المرجع نفسه، الموضع نفسه.

[٣] عبد المنعم ماجد، الحاكم بأمر الله: الخليفة المفترى عليه، مرجع سابق، صـــ ٨٣.

الأخير إلى إقناعه بقبول الميثاق وأداء القسم بأنه لن يُفشي أي أسرار، وأنه لن يحيد عن الطاعة الضمنية لمُعلِّميه الروحيين[١].

وانطلاقًا من هذه البنية، قدمت الإسماعيلية – ومن دار في فلكها من الفرق الباطنية – تصورًا للدين باعتباره مسارًا عقليًا لمعرفة الله، وتوزيعًا تراتبيًا للناس وفق درجات الفهم. وقد ارتكز هذا النموذج بشكل رئيس على نظرية الفيض الأفلاطونية، التي تفسّر المعرفة باعتبارها تجليًا تدريجيًا للعقل الكلي عبر مراتب الوجود. وبذلك غدت الهداية مرتبطة بمقدرة النفس على الترقي ضمن هذا السلم المعرفي، بعيداً عن الفكرة التقليدية للتلقي الظاهري للنصوص[٢].

بناء على ما سبق، يمكن القول أن «الدولة الفاطمية» قد أسّست لواحدة من أبرز وأشهر التجارب السياسية والدينية القائمة على الفكر الشيعي الإسماعيلي الباطني، حيث ادّعى مؤسسوها الانتساب إلى آل بيت النبي ﷺ، واتخذوا من السيدة "فاطمة الزهراء" رضي الله عنها مرجعًا نسبيًا، ومن هنا جاءت تسميتهم بـ«الفاطميين». وقد بسطوا نفوذهم على مناطق واسعة شملت مصر والحجاز والشام، وقبلهم جميعًا شمال أفريقيا، إلى جانب سعيهم المعلن إلى تقويض الخلافة العباسية، بدعوى أن الخلافة حقّ لهم دون بني العباس، انطلاقًا من مفهوم الإمامة الإلهية المتوارثة في نسل الإمام "علي بن أبي طالب" وزوجته السيدة "فاطمة الزهراء"[٣].

من هذه الزاوية، وفي خضم هذه الأجواء، في القرن الميلادي الحادي عشر، وتحديدًا في العام ١٠١٧م، **نشأت دعوة التوحيد (الدرزية)**، والدروز هم أتباع عقيدة تحمل الاسم نفسه، وهم يُطلقون على أنفسهم أيضاً اسم «الموحِّدين»[*]. ويُقدر عدد

---

(1) Joseph T. Parfitt, M.A., Op. Cit., P. 222.

(٢) محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: عقائدها وحكم الإسلام فيها، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ط ٢، ١٩٨٦م، صـ ٢٩.

(٣) أسامة شحاته وهيثم الكسواني، مرجع سابق، صـ ٩٩.

(*) مصطلح الدروز كان – ومازال – مثار نقاشات كثيرة بين المؤرخين والكتاب، والمعروف عن الدروز أنهم لا يحبون مناداتهم بهذا اللقب (الدروز/الدرزي/الدرزية)، لأنه ينسبهم إلى "محمد بن إسماعيل نشتكين الدرزي" (ت. ١٠٢٠م)، الذي يعتبرونه خارج ومنشق عن عقيدتهم، لذا يفضلون أن يسموا بالموحدين. بيد أن أسم الدروز أصبح أسم شهرة لهم وعرفوا به. أنظر في ذلك:

أتباع هذه الطائفة الدينية في الوقت الحالي بحوالي مليون شخص، ويعيشون بشكل رئيس في الجبال والمناطق الوعرة والريفية في "سوريا" و"لبنان" و"فلسطين المحتلة"[١].

بدأت دعوة التوحيد الدرزية[*] في "مصر" في عهد "الحاكم بأمر الله"، وهو خليفة من سلالة الفاطميين الإسماعيليين، كما سبق القول، روّج لمبادئ سلالته خلال نظام مُنظّم للتوعية الدينية يُسمى «الدعوة». كما أنه سمح – نظراً لما هو معروف عنه بغرابة أطواره الاستثنائية – بأن يُعلن ليس فقط إمامًا إسماعيليًا مُعيّنًا من الله، بل إلهًا نفسه[٢]. وتعتبر عقيدة التوحيد الدرزية – حتى الآن – أنه لم يمت وإنما غاب وسيعود يومًا ما في أخر الزمان إلى "مصر"، ليحكم العالم، ويزن أعمال كل إنسان في ميزان[٣].

على ضوء ما تم عرضه، شكلت الجماعة المؤيدة لألوهية "الحاكم بأمر الله"، العقيدة الجديدة ابتداء من العام ١٠١٧م، بقيادة "محمد بن إسماعيل بن نشتكين الدرزي" (ت. ١٠٢٠م)، الذي سُميت الدُّروز فيما بعد باسمه، و"حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني". وقد قدّم الأخير نفسه بوصفه إمامًا للموحدين، ورسّخ عقيدة أن "الحاكم بأمر الله"، مثله مثل "عيسى بن مريم" عليه السلام في المسيحية، هو تجسيد الله الخالق في التاريخ. أما من تبعه فكانوا الموحِّدين – عبدة الإله الواحد كما تجلّى في شخص "الحاكم بأمر الله" – علاوة على ذلك، وضع "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" شريعة دينية جديدة

محمد كامل حسين، طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٢م، صـ ٨.

(1) Juan E. Campo, Encyclopedia of Islam: Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of World Religions, J. Gordon Melton, Series Editor, Facts On File, New York, U.S.A., 2019, P. 204.

(*) يُشار في البحث الحالي إلى أتباع العقيدة الدرزية بتعبير «الموحِّدين الدروز» أو «دعوة/عقيدة التوحيد الدرزية» عند تناول الجوانب الدعوية والعقدية والدينية، وذلك اقتداءً بالتسمية الذاتية والسياقات الرسمية المعاصرة، مثل: «المجلس المذهبي لطائفة الموحدين الدروز» في "لبنان". أما في السياقات الاجتماعية أو السوسيولوجية، فسيُستخدم تعبير «المجتمع الدرزي»، التزامًا بالدقة الاصطلاحية والتفريق المنهجي بين البعد العقدي والبنية الاجتماعية. (الباحث)

(2) Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204.

(3) Joseph T. Parfitt, M.A., Op. Cit., P. 224.

دونها في ستة كتب من أهمها ما عُرفت باسم «الحكمة الشريفة» أو «رسائل الحكمة»[*] التي نُسخت الشريعة الإسلامية، من عدة أمور، مثل، إلغاء أركان العبادة الخمسة، وحظر تعدد الزوجات[١].

من الأمور الواجب الالتفات إليها، أن ثمة وجهة نظر ترى أن مذهب التوحيد قد ظهر في الأساس بوصفه بديلاً عن المذهب الإسماعيلي، أو بالأحرى كمذهب جديد ليحل محله.

وترجح وجهة النظر هذه بعض التفاسير التي ترى أن "الحاكم بأمر الله" قد سعى إلى تأسيس منظومة عقدية جديدة تعبّر عن شخصيته ومسلكه الخاص. ويُستدل على ذلك بظهور كثير من سماته الروحية في عقيدة التوحيد الدرزية، مثل الزهد، والانقطاع، والنزعة التأملية. حيث تُشير إلى أنه أراد في البداية إصلاح العقيدة الإسماعيلية من داخلها، بما يتناسب مع فكره الذاتي، غير أنه عاد لاحقاً وغير رأيه متجهاً نحو التشجيع على تأسيس مذهب بديل وجديد تمامًا، وقد عُهد بنشره إلى "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، الذي لقي دعمًا واضحًا من "الحاكم بأمر الله"، منحه فيه الأخير الشرعية والمكان، ولقّبه بـ«هادي المستجيبين»[٢]. كما ارتبط ظهور هذا المذهب بدعوته – أي "الحاكم بأمر الله – إلى عمل ميثاق وعهد جديد للمنتسبين، يحل محل

---

[*] رسائل مقدسة عند للموحدين الدروز، يستمد منها عقالهم مبادئ وأسس المذهب، ويطلق عليها أجمالًا رسائل الحكمة، ويقدر عددها بـ ١١١ رسالة. موزعه على أربعة مجلدات، وهي منسوبة إلى في أغلبها إلى الشيخ "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني"، وبعضها يرجع إلى القدماء من مؤسسي المذهب، وهي ذات تواريخ متباينة. أنظر في ذلك:
عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م، صـ ٥١٣.

[1] Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204. And See Also:
George Washington Chasseaud, The Druses of The lebanon: Their Manners Customs and History, with a Translation of Their Religious Code, Bentley and Son, London, U.K., 1855, P. 146.

[٢] عبد المنعم ماجد، الحاكم بأمر الله: الخليفة المفترى عليه، مرجع سابق، صـ صـ ١١٧-١٢٤.

السابق الموجود في العقيدة الإسماعيلية، وهو الأمر الذي أوكله أيضاً إلى "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"[١].

في السياق ذاته، تعتمد عقيدة التوحيد الدرزية أساسًا، مثلها مثل الإسماعيلية، على «فلسفة أفلاطونية جديدة غير طقسية» non-ritualistic Neo-Platonic philosophy. ومن ثم فهي تضع ثلة من المبادئ أو الوصايا والواجبات التي يجب على جميع أتباع العقيدة الالتزام بها، وهي: سدق (صدق) اللسان، بمعنى قول الحقيقة دائمًا. وحفظ الأخوان، أي حماية الأقران من أهل التوحيد، والابتعاد عن عبادة الأصنام ونبذ المرتدين، أي النأي عن الذين قبلوا الدين ثم ردوه، والإيمان بتفرد الله في كل زمان ومكان. وقبول سلطة الله في جميع أعماله، بمعنى الخضوع التام للمولى عز وجل دون قيد أو شرط[٢].

بجانب أنها تتضمن عناصر مدمجة أو موروثة من «الغنوصية»، و«الأفلاطونية المحدثة» Neo-Platonism، و«الفيثاغورية»، و«التصوف»، وبعض التقاليد والتعاليم الفكرية الأخرى[٣]. وقد عكست هذه التأثيرات حضورًا لافتًا للفكر اليوناني القديم داخل البعد العقائدي للموحدين الدروز، لاسيما مع منح مكانة رمزية خاصة لعدد من فلاسفة الإغريق الكبار، مثل: "فيثاغورس" Pythagore (٥٧٠ ق.م-٤٩٥ ق.م)، و"سقراط" Socrates (٤٧٠ ق.م-٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، الذين يُشار إليهم في النصوص التوحيدية الدرزية برموز خاصة[٤].

---

[١] محمد فرقاني، عرض ودراسة لـ مصحف المنفرد بذاته للنبي الكذاب حمزة بن على الفارسي، مقال في: مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد ٢٢، العدد ١، الجزائر، مايو ٢٠١٧م، صـ ١٦٦.

[2] Randa Khair Abbas and Deborah Court, The Israeli Druze Community in Transition: Between Tradition and Modernity, Cambridge Scholars Publishing, London, U.K., 2021, P. 8.

[3] Dmitry Sevruk, Four Apocryphal Druze Texts and the Problem of their Authenticity, Rocznik Orientalistyczny, T. LXVIII, Z. 2, 2015, (s. 115–133), P. 115.

[٤] كمال صليبي، مرجع سابق، صـ صـ ٧-٨.

ولعل هذه الإشارات من الأمور الواجب التوقف عندها في هذا المجال، حيث حظي كثير من فلاسفة اليونان بنوع من التقديس البالغ في عقيدة التوحيد الدرزية، مما يرفعهم إلى درجة تعادل الأنبياء، ونستدل على ذلك بأحد النصوص التأسيسية في العقيدة الذي يعود إلى "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، حيث يصف فيه الأخير كبار فلاسفة اليونان بأنهم «ساكني مدينة الجمال»، وهي المدينة التي ينتظر دخولها كل مؤمن للقائهم والجلوس معهم على الأرائك. ويعددهم أسمًا أسمًا، فهم: "فيثا الرقيم"، و"برمين الأبدي"، و"ديموق المطمئن"، و"سقرا قرية الدهر"، و"أفلا الظل"، و"أرس العلة"، و"أفلو النور"، و"أيامبلي الفيض"، بحسب تعبيره[١].

وذلك، في إشارة إلى "فيثاغورس"، و"بارمينيدس" Parmenides (٥٤٠ ق.م–٤٨٠ ق.م)، و"ديموقريطس" Democritus (٤٦٠ ق.م–٣٧٠ ق.م)، و"سقراط"، و"أفلاطون"، و"أرسطو"، و"أفلوطين"، و"إسخيلوس" Aeschylus (٥٢٥ ق.م–٤٥٦ ق.م).

ولعل هذا النص يُظهر بجلاء ما لفلاسفة اليونان من مكانة خاصة في البنية الرمزية والميتافيزيقية لعقيدة التوحيد الدرزية، حيث يُمنحون منزلة مقدسة تكاد تُعادل منزلة الأنبياء، وذلك من حيث دورهم في كشف الحقائق الكونية والروحية. كما يتم الحديث عنهم بوصفهم الساكنين الأساس لـ«مدينة الجمال»، وهي في هذا الإطار ترمز إلى مكان السكينة والاطمئنان الأبدي في العالم الآخر، كما أهم يمثلون ساكنيها الأوائل، فهم من ينتظرون فيها توافد المؤمنين عليهم، وهو ما يُشير بشكل جلي إلى أن

[١] حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني، مصحف المنفرد بذاته، مخطوطة درزية متداولة بنسخ إليكترونه، نسخة مكتوبة بخط اليد دون دار نشر أو تاريخ، موقع مكتبة الكتب، صـ ٢٢٠.
(نسب إلى الشيخ "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني"، ويُتداول داخل طبقة العُقّال بقراءةً باطنية رمزية، وهو يُعد من النصوص التأسيسية للتشريع الباطني في عقيدة التوحيد الدرزية. ولا يُنشر رسميًا احترامًا لطبيعة النص السرّي. مع ملاحظة أن المنفرد بذاته هو كتابٌ رمزي إشاري وليس مصحفًا بالمعنى القرآني، وذلك درءًا لأي لبس في هذا السياق).
https://2u.pw/MY6LG
(تاريخ الولوج: ١١ يونيو ٢٠٢٥م)

المعرفة التي جاؤوا بها هي جزء من نَسَق الكشف الروحي المتكامل عبر تاريخ البشرية مثلهم مثل الرسل والأنبياء تمامًا.

أما بخصوص الأسماء والكيانات الرمزية التي يُطلقها "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" في هذا النص، مثل: "أفلا الظل" لـ"أفلاطون" أي صاحب عالم الظل والمثل، و"أرس العلة" لـ"أرسطو" بمعنى نظرية العلة والمعلول، و"أفلو النور" لـ"أفلوطين" في إشارة لنظريته حول نشوء الكون من الخير المحض. فهي تُحيلنا إلى المفاهيم الرئيسة في فكر كل منهم، مما يُدلل بشكل واضح على استيعابه الكامل والموغل لتراث الحكمة اليونانية، وتحويله في الوقت نفسه إلى مكوّن هام من مكوّنات التجلي الباطني للحقيقة في الفكر التوحيدي[١].

وهكذا، بهذه المقاربة، يغدو الفيلسوف عند الموحدين الدروز جزاءً من الدين، ومُعبدًا الطريق لمعرفة التوحيد الخالصة وفق ما جاء به الأنبياء والرسل، وذلك كله في امتداد رمزي لماهية العارف الحقيقي.

والجدير بالإشارة في هذا السياق، أنه يُلاحظ بوضوح ما حظيت به شخصية "أفلاطون" تحديداً من مكانة وتقدير خاص في النصوص التوحيدية، حيث يُشار إليه دوماً بلقب «الحكيم»، ويُستشهد بمؤلفاته بوصفها مرجعًا في الكشف عن حقيقة التوحيد. حيث تُبرز بعض النصوص التوحيدية أن التوحيد الحقيقي ما هو إلا ما بيّنه "أفلاطون" في محاوراته وعلّمه لتلاميذه، كما تُورد بعضًا من أقواله بوصفها إشارات مُلهِمة إلى حقائق العقيدة[٢].

والحقيقة، أن ثمة آراء متعددة في تفسير هذا الحضور الفلسفي القوي للفلسفة اليونانية بشكل عام والأفلاطونية بشكل خاص داخل العقيدة التوحيدية؛ فثمة من يرى أن "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني" ربما اطلع على تراث الفلسفة اليونانية ولاسيما أعمال "أفلاطون" بشكل خاص أثناء دراسته في «مدرسة جُنْدَيْسَابُور» ببلاد فارس، وأن هذا الاطلاع سبق انتقاله إلى "مصر". بينما يذهب رأي آخر إلى أن الخلفية

---

[١] حامد بن سيرين، مصادر العقيدة الدرزية، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٨، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م، صـ ١٦.

[٢] المرجع نفسه، صـ ١٥.

الإسماعيلية نفسها، بما تحمله من تراث فلسفي يوناني غني، شكّلت الأساس الذي بنى عليه الفكر التوحيدي عقيدته. ويظهر هذا في عناصر متعددة، منها نظرية الفيض، ومفهوم العقل والهيولى، وتصوّر النفس، وهي كلها عناصر تتقاطع مع التراث اليوناني ولاسيما الأفلاطوني وتُعاد صياغتها ضمن خطاب عقائدي باطني[١].

مع أهمية الانتباه، إلى أنه، وفقًا للتقاليد التوحيدية، لا يعتبر الموحدين الدروز أن عقيدتهم عقيدة جديدة، أو مجرد امتداد للمذهب الإسماعيلي، أو حتى منشقة عنه. بل هي إعادة ظهور اعتقاد توحيدي قديم جدًا، ذلك أن الله الذي كان موجودًا في الخفاء لسنوات عديدة، والذي يؤمن به جميع المؤمنون، عاش بين الأمم دون الكشف عن هويته وفقا لهذا الاعتقاد، ولم يظهر الأنبياء إلا في حالات خاصة وجد نادرة، لهداية البشر، مثل النبي "شعيب" عليه السلام، وهو من الأنبياء الذين دعوا الناس إلى العودة إلى الطريق الصحيح. وقد أتم "الحاكم بأمر الله" دائرة الهداية عندما منح فرصة أخيرة للناس للانضمام إلى عقيدة الموحدين، وذلك في حالة نادرة أخيرة، وقد انتهت هذه الفرصة بالفعل، حيث تم إغلاق باب التبشير والدعوة، ولم يعد بإمكان احد الانضمام إلى عقيدة التوحيد[٢].

وهكذا، من منظور لاهوتي، ينظر الموحدين الدروز إلى أنفسهم على أن أصولهم تعود إلى بداية الزمان – أو بالأحرى، هي خالدة. حيث يؤكد التوحيد، وهو المبدأ الأساسي للعقيدة، وفق ما ورد سابقًا، على الوحدة بين الألوهية والإنسانية أو بين اللاهوت والناسوت في شخص "الحاكم بأمر الله". وأن الزمن أبديًا ودوريًا، وليس محدودًا. كما يُعلّم التوحيد أن الحقيقة تكشفت خلال الوحي المتتالي للأديان المختلفة. كما أن مرور الزمن، أو حتى وفاة شخص موحد درزي، لا يُمثل نقطة نهاية زمنية،

---

[١] سليمان سليم علم الدين، دعوة التوحيد الدرزية: المدارس الفكرية والتيارات السياسية، مكتبة نوفل، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨م، صـ صـ ١٥٩-١٥٠.

[2] Randa Khair Abbas and Deborah Court, Op. Cit., P. 8.

ذلك أنه عندما يموت الموحد الدرزي، فإنه يولد على الفور داخل جسد موحد درزي آخر حديث الولادة من الجنس نفسه[١].

الملاحظ هنا، أنه على الرغم من الانفصام الظاهري بين عقيدة التوحيد الدرزية والمذهب الإسماعيلي، لا تزال ثمة أوجه اتفاق معرفية وعقائدية تجمع الطرفين، وعلى رأسها اعتماد التأويل الباطني بوصفه منهجاً رئيساً في فهم النصوص الدينية. ويبرز ذلك بجلاء في إقرار العقيدة التوحيدية لمفهوم «التقمّص»[*]، الذي تُفسره بوصفه امتدادًا روحيًا للنفس، بحيث تنتقل الأخيرة من جسد إلى آخر وفق ما اكتسبته من خير أو شر، وذلك في إطار فكرة الثواب والعقاب، باعتبارها مراحل تطهر أو انحدار للنفس بحسب أعمالها. ويستند هذا التصور إلى تأويل رمزي للآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[*]، حيث يُفهم التجديد هنا بوصفه تعبيراً رمزياً عن التقمص من حياة إلى أخرى. فالنفس الطاهرة ترتقي إلى جسد (قميص) أنقى، في حين تهبط النفس الآثمة إلى جسد أشد عذابًا، في دورة تكرارية يُفهم خلالها العدل الإلهي في كل شيء ضمن دائرة كونية مستمرة[٢].

---

(1) William F. S. Miles, As the Druze Go, So Goes the Middle East, Vol. 120, No. 830, The Middle East (DECEMBER 2021), P. 366.

(*) التقمص أو الدور، كما هو مفهوم في عقيدة التوحيد الدرزية، هو انتقال الروح من جسد إلى جسد ضمن السلالة الإنسانية فقط، فالجسد هو مجرد قميص للروح تلبسه فترة محددة ثم عندما يبلى القميص (الجسد) تنتقل الروح إلى قميص آخر. ويُعدّ التقمص هنا أداة روحية تهذيبية لضبط مسار الروح نحو الكمال، ويخضع لمنظومة أخلاقية ومعرفية دقيقة. وهو يختلف عن مفهوم التناسخ كما هو موجود في السياقات الفلسفية أو الشرقية (الهندوسية والبوذية)، فالتناسخ يشمل إمكانية انتقال الروح إلى أجساد غير بشرية (حيوان، نبات، .. إلخ)، ويرتبط بفكرة الكارما والدورة الوجودية المفتوحة. وهكذا، يُفهم التقمص في عقيدة التوحيد الدرزية بوصفه عودة تربوية، ويحتفظ بطابعه الإنساني والأخلاقي والمعرفي دون الخروج إلى أنماط وجودية أدنى. وهذا ما سوف يتم تناوله تفصيلًا في بقية البحث الحالي. أنظر في ذلك:
حسين الخشن، التقمص: دراسة نقدية لنظرية تناسخ الأرواح، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٢٣م، صـ ٩.

(*) سورة النساء: الآية ٥٦.

(٢) أحمد يس حسن علي شعبان، التأويل الباطني: (المنهج – الخصائص - المقاصد) وموقف أهل السنة منه، مقال في: حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، المجلد ١٣، العدد ١٣، جامعة الأزهر، طنطا، مصر، ٢٠٢١م، صـ صـ ٤٣٠، ٤٧٥.

أيضاً، من الأمور الجلية عن عقيدة التوحيد الدرزية، أن "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني" قد حض أتباعه خلال كثير من رسائله وكتاباته على إخفاء معتقداتهم بممارسة «التقية» تجاه غيرهم(١). والملاحظ هنا، أن هذه التقية قد تطورت لديهم بعد ذلك إلى أبعد حد حتى أن المذهب نفسه تحول إلى «السرية المطلقة»، ويعزي كثيرون ذلك إلى أكثر من سبب، منها: «الاضطهادات المتكررة» The persecutions، والحياة دائماً في بيئة معادية، علاوة على توطن غالبيتهم في أماكن بعيدة ومعزولة لضمان استقرارهم. مما أحاطهم بكثير من السرية والغموض(٢).

لا يغيب عن البال، أن فكرة التقية، أو مبدأ التستر، لاسيما في حالة الخطر، وإن كانت تنظر إليها عقيدة التوحيد الدرزية بوصفها آلية الصمود التاريخي في وجه الشدائد والاضطهاد، إلا أنها قد تحولت مع مرور الزمن إلى مثال للتضامن. كما تم تطويرها بعد ذلك لتتخذ بعدًا سياسياً خلال ما يمكن تسميته بـ«تقية المواقف السياسية»، وهو ما أدى إلى تصوير الموحدين الدروز على أنهم مجموعة تجيد «التماهي السياسي»، طوال الوقت، وبشكل جيد، من اجل موائمة القوة المهيمنة سياسياً. وهو ما فسره البعض بشكل مغاير باعتباره دليلاً على ما أسموه بـ«الانتهازية الدرزية» Opportunisme Druze، حيث تحولت التقية إلى سلوكًا سياسيًا علاوة على كونها أسلوب تعاطي مع المخالفين عقائدياً(٣).

في إطار مواز، ثمة من ينظر إلى هذا التماهي السياسي، من ناحية إيجابية، بوصفه السبب الرئيس في الانتقال التدريجي للموحدين الدروز من كونهم مجرد «فئة عرقية»La Catégorie Ethnique، أي جماعة ذات أصل وسمات ثقافية مشتركة، إلى «مجموعة عرقية»، أي جماعة للمنافسة السياسية وذات حضور فاعل في المجال العام، ذلك أن المحفز الرئيس لتحول الفئة العرقية إلى جماعة عرقية هو المستوى

(1) Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204.

(2) Jihan Farhoud, The Druze in Israel: A Question of Identity, Journal of Global Politics and Current Diplomacy, 4 (2), 2016, P. 37.

(3) Isabelle Rivoal, En marge de la Palestine: Comment lire l'historiographie druze?, Territoires palestiniens de mémoire, Karthala, IFPO, 2006, P. 8.

السياسي العام، ومدى الانخراط في العملية السياسية، مع عدم إغفال الثقل الذي تمارسه السلطة المركزية على المجتمعات[١]

والخلاصة، بُنيت عقيدة التوحيد الدرزية في الأساس على مفاهيم عقلية باطنية، وقد استقت تلك المفاهيم من عدة مصادر على رأسها الفلسفة اليونانية والمذهب الإسماعيلي، ولاسيما ما اتصف به الأخير من تأويل باطني للنص الديني، والسرية، وفكرة التقية، علاوة على فكرة «الإمام المعين إلهياً» والتي تطورت إلى الإمام ذو الصبغة الإلهية الذي حل فيه اللاهوت في الناسوت وذلك في صورة "الحاكم بأمر الله"، وصولاً إلى «الإمام المستتر» مرة أخري ولكنه هنا الأمام الغائب أو المختفي، لاسيما بعد اختفاء "الحاكم بأمر الله" ثم الشيخ "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، اللذان لا تعترف عقيدة التوحيد الدرزية بموتهما، وتعتبرهما الاثنين قد ولجا في دور الحجب حيث ينتظر عودتهما في أخر الزمان.

وإذا كانت عقيدة التوحيد الدرزية، كما يرى البعض، قد ظهرت في بدايتها بوصفها بديلاً عن المذهب الإسماعيلي، أو على أقل تقدير منشقة عنه، كما يراها البعض الأخر. إلا أنه مما لا شك فيه أنها قد تحولت إلى عقيدة مستقلة بذاتها خارج الفرق الشيعية بمجملها، وهي الآن تنظر إلى نفسها على أنها عقيدة قديمة قدم التاريخ ترتبط بأنبياء كثير على رأسهم النبي "شعيب" عليه السلام الذي يشغل مكانة بارزة فيها.

ولا يغيب عن البال، أنه مع إغلاق باب الدعوة في العام ١٠٤٣م، بمعنى وقف التبشير، وهو ما ارتبط بإغلاق باب الاجتهاد أيضًا، قد دخلت عقيدة التوحيد الدرزية – منذ هذا التاريخ – في طور آخر كان بمثابة لحظة تأسيسية جديدة في تشكّل النسق المعرفي المغلق للعقيدة وللطائفة، مما جعل منها بناءً روحانيًا منغلقًا، لا يدخل فيه أحد، ولا يجتهد فيه أحد، بجانب تحريم الارتداد عن العقيدة أو الزواج من خارج الطائفة. مما يعني أن هذا الإغلاق يُعتبر بمثابة لحظة حاسمة في تأسيس الهرمية المعرفية المغلقة، المستقاة، كما سوف نرى، من فكرة المدينة عند "أفلاطون" في

(1) Ibid., P. 7.

الجمهورية، وما بها من تراتبية شديدة، ولكن في صورة دينية واجتماعية مبالغة في الانغلاق.

والحقيقة، أنه ربما تم الدفع في هذا الاتجاه المفرط في الانغلاق من قبل المؤسسين الأوائل للعقيدة بهدف الحفاظ عليها قدر الإمكان، ذلك إن إباحة التبشير سوف تستدعي وجود عداءات مع البيئة المحيطة ذات المكونات المختلفة، والتي تشكل فيها الطائفة أقلية صغيرة، مما يشكل تهديدًا لوجودها واستقرارها داخل محيطها الاجتماعي والسياسي، علاوة على إيجاد جدال ومناظرات تتنافي مع طبيعة الفكر الباطني نفسه. كما أن قفل باب الاجتهاد، ربما ينظر إليه في الإطار ذاته بوصفه نوعاً من الوقائية ضد عوامل الزمن والتطور التي قد تغير من طبيعة العقيدة أو بنية الطائفة وتفقدها سماتها الرئيسة حسب ما رائها مؤسسوها الأوائل.

كذلك، من الأهمية بمكان ملاحظة أن الكتمان والسرية اللذان يشكلان حجر الزاوية في عقيدة التوحيد الدرزية، واللذان يعدا في الوقت عينه من الآثار الإسماعيلية الواضحة، قد مثلا دوراً رئيساً في تعزيز السلطة الروحية داخل الطائفة. فالكتمان يتخطى اعتباره مجرد وسيلة لحماية الطائفة من الاضطهاد المتكرر في محيط يشكل فيه أهل التوحيد أو بني معروف – كما يطلقون على أنفسهم بوصفهم أصحاب المعرفة الحقة – أقلية دينية صغيرة كما يروا أنفسهم، حيث يعتبر جزءً من تصور معرفي خاص يرى أن المعرفة لا يجوز أن تمنح لمن لم يُهذّب نفسه.

من هذا المنظور، تغدوا سلوكيات مثل الكتمان والسرية، والتعاضد الطائفي الشديد، وتحريم الزواج من خارج الطائفة، والسعي إلى العيش بعيداً في المناطق الوعرة والجبلية، علاوة على حظر التبشير ومنع الاجتهاد، بمثابة أدوات لحفظ نقاء الطائفة بجانب ترسيخ التراتب، ومن ثم، تأكيد تفوق «العُقّال»، كما سوف نرى، بوصفهم النخبة المعرفية.

١-٢: العُقال والجهّال: تراتبية مبنية على الاستحقاق:

تقوم **البنية المعرفية والاجتماعية** لطائفة الموحدين الدروز على ثنائية رئيسة: «العُقّال» أو «الحكماء» Wise، من جانب، و«الجهّال» Ignorant من جانب آخر.

حيث يمثل العُقّال المستنيرون السلطات الدينية، ويعرفون أيضاً باسم «الشيوخ» أو «شيوخ العقل»، وهم نخبة قليلة من المطلعين على أسرار العقيدة. مع ملاحظة أنه قد سُمح للرجال والنساء على حد سواء بالانضمام إلى هذه الفئة[١]. مما يستنتج منه أن السلطة الدينية ليست قاصرة على الرجال فقط، حيث تمتد لتشمل النساء أيضًا، اللاتي يشملهن التنصيف ذاته في العقيدة ما بين «عاقلات» و«جاهلات»، وذلك تبعًا لدرجة فهمهن والتزامهن الديني، ما يُعبّر عن رؤية موسعة ترتكز على المعرفة والسلوك بعيداً عن النوع[٢].

أما بالنسبة للجهّال، فهم بشكل عام، يمثلون عامة أفراد الطائفة، أي النسبة الأعظم منها[٣]، وقد سموا كذلك لأنهم لديهم جهل عام بالعقيدة، بسبب حرمانهم من الإطلاع على نصوصها ودراستها أو الانشغال بالشأن الديني. وعلى الرغم من كونهم يشكلون عموم أبناء الطائفة، إلا أن دورهم ينحصر فقط في الاكتفاء بالأداء الاجتماعي والانتماء الهوياتي[٤].

لكن الملاحظ، بشكل عام، أن الولاء والتضامن الجماعي قويين للغاية بين كلا المجموعتين[٥]. لاسيما خلال التزام الجميع بنظام أخلاقي صارم يفرض عليهم التعاضد والإخلاص والصدق بين بعضهم البعض. علاوة على الحفاظ على سر عقيدتهم[٦]. من اللافت أيضًا أن العقيدة تطالب أصحاب اليسار المالي من أبناء الطائفة بأن يُوصوا بجزء محدد من تَرِكاتهم لصالح القائمين على شؤون الدين والتربية الروحية، أي طبقة العُقّال. وقد حدّد "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني" هذا الجزء بجزء من اثني

---

(1) Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204.

(٢) محمد كامل حسين، مرجع سابق، صـــ ٣٢.

(3) Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204.

(4) Mordechai Nisan, Minorities in the Middle East: a history of struggle and self-expression, Jefferson, N.C. : McFarland, U.S.A., 1991, P. 81. And See Also:
Randa Khair Abbas and Deborah Court, Op. Cit., P. 5.

(5) Juan E. Campo, Op. Cit., P. 204.

(٦) كمال صليبي، مرجع سابق، صـ ٩.

عشر جزءًا من الميراث، وهو ما يعكس مستوى رفيعًا من التضامن الداخلي والولاء، بجانب إسناد مهام توزيع التركة إلى النخبة الدينية ذاتها، أي في العُقّال دون غيرهم[١].

الجدير بالإشارة، في هذا المجال، أن البناء التنظيمي داخل فئة العُقّال نفسها يتميز بوجود ثلاث مراتب تراتبية أيضًا، وذلك بحسب درجة الاطلاع على أسرار العقيدة. ففي مساء كل جمعة، يجتمع العُقّال في «الخلوات»، وهي أماكن العبادة الخاصة بالطائفة، ويتلو الشيوخ ما تيسّر من العظات والنصوص، وبعد كل مرحلة من التلاوة تنصرف مجموعة: تبدأ بالمرتبة الدنيا بعد تلاوة المقدمات، ثم الوسطى بعد تلاوة النصوص البسيطة والبعيدة عن التأويلات، ولا يبقى حتى النهاية إلا العُقّال من المرتبة الأولى أو العليا، وهم الذين يُطلق عليهم «الثقاة» أو «المنزّهون»، ويُسمح لهم وحدهم بتلاوة وسماع النصوص والكتب الدينية الخاصة التي تتضمن التأويلات العميقة والأسرار الكبرى، بما معناه وجود تراتبية روحية صارمة حتى داخل الإطار التنظيمي العُقّال ذاتهم[٢].

في سياق متصل، حين نُمعن النظر في **البنية الاجتماعية** للمجتمع الدرزي، نجد أنها تقوم هي الأخرى على نظام هرمي صارم، يُقسَّم فيه الناس إلى فئتين رئيسيتين: العامة، وهم الأغلبية من غير العارفين – أو من يُطلق عليهم الجهّال – والخاصة، وهم النخبة الملتزمة، وهم تحديدًا فئة العُقّال الذين يجمعون بين التهذيب والارتقاء الروحي والمعرفة التأويلية. وإلى جانبهم، يحضر أصحاب النفوذ والثروة الذين يُطلق عليهم هم أيضًا مجازًا «الشيوخ»[*] – بوصفهم ركائز للهيمنة الاجتماعية بعيدًا عن معناهم

---

[١] حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني، مصحف المنفرد بذاته، مصدر سابق، صـــ ١٢٦. وأنظر أيضاً:
محمد أحمد الخطيب، مرجع سابق، صـ ٣٠٧.

[٢] محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٨٣م، صـــ ٣١٨. وأنظر أيضاً: محمد كامل حسين، مرجع سابق، صـــ ٣١.

[*] تُستخدم لفظة «شيخ» في السياق الدرزي للدلالة أيضاً على الزعامة الاجتماعية داخل البنية الطائفية، دون أن تقترن بالضرورة بوظيفة دينية تقليدية. والملاحظ أن هذا المعنى الخاص انتقل بفعل التفاعل التاريخي بين الطوائف في بلاد الشام، حتى غدا شائعًا إطلاق هذا اللقب على شخصيات قيادية في طوائف أخرى، سواء أكان ذلك في الأوساط الإسلامية أم المسيحية، بغض

الديني – كما تجلى الهرمية الاجتماعية ذاتها على البنية العائلية، حيث تُنظم العلاقات داخل العائلات والأسر وفق أولويات صارمة لا يسمح فيها أبدًا بتجاوز الترتيب القائم، ما يجعل التراتبية جزءًا بنيويًا في الفكر الجمعي للطائفة(١).

من هذه الزاوية، يعتبر المجتمع الدرزي «مجتمعًا أبويًا» Patriarchal Society، يعتمد على التسلسل الهرمي، و«الولاء المطلق» Absolute Loyalty، علاوة على التمسك الشديد بالقيم والتعاون واحترام التراتبية والمكانة(٢).

أما بخصوص **الكتب الدينية**، ولاسيما شديدة الخصوصية منها، والتي تشمل التأويلات العميقة، فالملاحظ أنها يتم حفظها واقتنائها بحرص شديد من قِبل مجموعة صغيرة نسبيًا من رجال الدين ممن يلتزمون بجميع القواعد الدينية (من المرتبة الأولى من العُقّال)، وهم الوحيدون المسموح لهم بقراءتها. وتُنقل هذه الكتب من جيل إلى جيل عن طريق النسخ اليدوي فقط؛ ويُحظر تمامًا إعادة إنتاجها بالوسائل التقنية الحديثة، وذلك للحفاظ على أسرار الدين. ذلك أنه وفقًا للتقاليد التوحيدية الدرزية، يُحظر تمامًا قراءة الكتب الدينية من قِبل أي شخص غير متدين(٣). وهو حظر يصل لدرجة التحريم بحسب قول "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني": "حرام على قلب لم يستتر بالحكمة أن ينظر إليها"(٤).

وهو ما يوضح أحد أهم المبادئ المعرفية الناظمة في عقيدة التوحيد الدرزية. فالحكمة أو العلم الروحاني – المعرفة الدينية العليا – هي ثمرة استعداد داخلي ومكابدة ومجاهدات روحية. ومن لم يتهيأ قلبه بنور العقل والتزكية، لا يحق له النفاذ إلى أسرار التوحيد.

النظر عن أي خلفية دينية، كما في حالة زعامات سياسية لبنانية بارزة مثل "الشيخ بشارة الخوري" أو"الشيخ سعد الحريري" أو "الشيخ بشير الجميل". (الباحث)

(١) مروان جرار، جوانب من حياة الدروز في ضوء كتابات رحالة غربيين، مقال في: مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس والعشرون (١)، كانون الثاني ٢٠١٢م، صـــ صـــ ١٢٨-١٣٠.

(2) Randa Khair Abbas and Deborah Court, Op. Cit., P. 6.

(3) Ibid., P. 9.

(٤) حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني، مصحف المنفرد بذاته، مصدر سابق، صـــ ٢٦٤.

على هذا الأساس، يبرّر في الفكر التوحيدي الدرزي حجب الكتب الدينية عن الجهّال، أو عن أي شخص خارج فئة العُقّال أيًا كان انتمائه العقائدي، واعتبار الاطّلاع عليها دون تأهيل صنفًا من الخطأ، قد يُفضي إلى سوء الفهم أو الفتنة أو استدعاء العداء مع باقي المكونات على أساس عدم فهمهم لطبيعة العقيدة. فالمعرفة خلال هذا الطرح ما هي إلا مسؤولية.

من هذا المنطلق، يمنح العُقّال، ولاسيما الفئة العليا منهم دون غيرها، حق الاطلاع على الكتب الدينية الخاصة التي تحتوي على النصوص التأسيسية السرّية بما تتضمنه من تأويل باطني للوجود، والنفس، والمعرفة، والقيادة الروحية. فهم الطبقة النخبوية التي يُسمح لها بالولج إلى عالم الحكمة، وذلك بعد سلسلة من الطقوس الأخلاقية والتربوية والاختبارات السلوكية والعقائدية.

والخلاصة، أن هذا الشكل من التراتب المعرفي وإن كان قد أعاد إنتاج السلطة داخل الطائفة بشكل ناعم وغير سياسي ظاهريًا، لكنه في الوقت نفسه قد كرس أعمق أشكال الضبط الاجتماعي خلال التقسيم إلى العُقّال والجهّال، وبالتبعية تقسيم العُقّال إلى مراتبهم الثلاث، ما يستنبط من كيفية توزيع المعرفة في العقيدة، ومن يُمنح حق الوصول للحقائق والكتب الدينية.

مما يعني بجلاء أن ثمة بنية معرفية تراتبية صارمة، يُمنح فيها الطبقة العليا من العُقّال المكانة الأسمى داخل الطائفة وتتدرج تباعًا. ولعل هذا التدرج هنا يُقارب مسار التربية الذي يقود الفيلسوف في جمهورية "أفلاطون" من الظن إلى العلم كما سوف نرى لاحقاً.

أما من الناحية الاجتماعية، فمن الأهمية بمكان ملاحظة أنه على الرغم من أن العُقّال يشكلون النخبة داخل الطائفة – بجانب أصحاب النفوذ والثروة كما سبق الإشارة – فإن علاقتهم بغير المتدينين من الجهّال تقوم على إطار من التدبير، باعتبارهم مرجعية معنوية وروحية، ذات حضور لافت لاسيما في المواقف المفصلية، فهم لا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم نخبة تنأي عن المشاكل الاجتماعية، أو تصم أذانها عن

بقيت مكونات المجتمع الدرزي، ولعل هذا ما نشاهده دائماً في المجتمعات الدرزية حين يتصدى العُقّال للمشهد وقت الأزمات.

على هذا الأساس، ينظر إلى هذا التوازن بين الإرشاد والكتمان، باعتباره ما يضمن استقرار البنية الاجتماعية دون صراع ظاهري بين الباطن والظاهر، ويطرح في الوقت نفسه وجود العُقّال باعتبارهم قيادة روحية فاعلة ومؤثرة ومحترمة من جموع أبناء الطائفة.

وهكذا، نلاحظ أنه على الرغم من أن العُقّال لا يمارسون السلطة السياسية التنفيذية بشكل مباشر، وينأون بأنفسهم عن عالم السياسة الرسمية، إلا أن حضورهم الرمزي والتشريعي والمعرفي داخل الطائفة يمنحهم سلطة مؤثرة في تشكيل المواقف والتوازنات العامة. فهم يمارسون سلطة معنوية قوية في التوجيه والضبط الاجتماعي، خاصة في القرى والمناطق المغلقة والنائية، ما يفيد بأن ثمة سلطة ناعمة للعُقّال وجد مؤثرة في الوقت ذاته، فهم أصحاب السيادة في الدين، من جانب، والتوجيه الرمزي في الدنيا، من جانب آخر. مما يجعلهم يشكلون نموذجًا للسلطة الاعتبارية القائمة على المعرفة بما تملكه من قوة ناعمة توجه السلوك الجمعي.

١-٣: مفهوم العقل الكلي والتجلي النوراني:

تُعد «**نظرية الفيض**» من أبرز المعالجات التي حاولت تفسير نشأة الكثرة عن الواحد، دون المساس بوحدانيته. وقد شكّلت هذه النظرية محورًا رئيسيًا في كلاً من الفلسفتين الأفلاطونية والأفلوطينية، مما جعلها تركت أثرًا بالغًا في البناء العقلي للعديد من المذاهب الباطنية فيما بعد، مثل المذهب الإسماعيلي، وصولاً إلى عقيدة التوحيد الدرزية، نتيجة لسبق التأثر بكلا الفلسفتين كما سبق ذكره.

وعليه، يتطلب تحليل البنية المفهومية لنظرية الفيض ومفهوم العقل الكلي والتجلي النوراني في عقيدة التوحيد الدرزية المرور عليها أولًا في الفكر الأفلاطوني.

بداية، ذهب "أفلاطون" إلى أن ثمة عقل إلهي يُدبّر الكون، واستدل على ذلك من انتظام حركة الكواكب والأجرام السماوية، التي تُظهر اتساقًا لا يمكن تفسيره إلا بوجود عقل كلي منظم. ومن هذا المنطلق، صاغ "أفلاطون" تصوّره للعالم باعتباره كيانًا قائمًا

على العناية والترتيب، تقوده نفس كونية بثها الصانع الإلهي في الطبيعة لتُحاكي الكمال. وهذه النفس صِيغت، حسب رؤيته، من جوهر مزدوج: أحدهما يُعبّر عن الذاتية، والآخر عن الغيرية، في إشارة إلى توازن الوجود بين الوحدة والتعدّد، أو بين الثبات والحركة. وهو ما يربط بجلاء بين عالم الحس وعالم المُثل، حيث يتربّع الخير في أعلى المراتب، باعتباره أصل الوجود ومصدر المعنى(١).

في سياق متصل، رأي "أفلوطين" Plotinus (٢٠٥-٢٧٠م) أن الوجود بأسره يُمكن فهمه خلال بنية نورانية تنبثق من الواحد، والأخير لا يُدرك إلا إشراقيًا، بعيدًا عن إدراكات العقل والحواس. فالوجود هنا يفيض كما تفيض الأنوار عن الشمس دون أن ينقص منها شيء. وكل كائن ينال نصيبه من هذا النور بحسب قربه أو بعده عن المصدر الأول. في هذا الإطار، يُمثّل العقل الكلي المرحلة الثانية بعد الواحد، وهو الذي يتأمل الواحد، ومن تأمله تولد النفس الكلية التي تنقسم بدورها إلى مراتب. القسم الأدنى منها ينتمي إلى العالم الحسي، والأعلى يتصل مباشرة بالمصدر العقلي النوراني، ما يُنتج تراتبية وجودية تنزل من المطلق إلى المتناهي، وتعكس تصوّرًا هرميا دقيقًا لمراتب الموجودات(٢).

لا يغيب عن البال في هذا السياق، أن نغفل ما كان يُظهره "أفلوطين" أيضاً من تقدير بالغ للتراث اليوناني السابق عليه، وخاصة لفلاسفة ما قبل عصره الذين يصفهم بـ«الأقدمين المباركين». وكان احترامه لـ"أفلاطون" خصوصًا يصل إلى حد التبجيل، حتى أنه كان يشير إليه في كتاباته بضمير مكتوب بحرف كبير تعظيمًا له. كما تتخلل كتاباته اقتباسات كثيرة من "أرسطو" دون إحالة صريحة، مما يدل على حضور عميق

(١) محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط٥، ١٩٧٣م، صـــ صـــ ٢٢٤-٢٢٥، ٢٣١.

(٢) ماهر عبد القادر محمد وحربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠م، صـــ ١٠٤. وأنظر أيضاً:
سونيا لطفي عبد الرحمن دسوقي الهلباوي، نظرية الفيض عند أفلوطين من منظور إسلامي، مقال في: مجلة الزهراء، المجلد ٢٠١٦، العدد ٢٦ (٣١ ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٦)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، ٢٠١٦م، صـــ ٣٤١.

لفكره في بنية النص، إلى جانب تأثير واضح لـ"بارمنيدس"، خاصة في معالجة مفاهيم الوجود والوحدة[١].

الجدير بالإشارة، أن نظرية الفيض، ذات الجذور الأفلاطونية والأفلوطينية كما سبق عرضها، قد تسرّبت إلى البنية الفلسفية للعديد من الاتجاهات الفكرية الإسلامية، خاصة تلك المتأثرة بالحكمة الإشراقية والتصوف العقلي. حيث شكلت هذه النظرية ركيزة فلسفية لدى فلاسفة كثر، مثل: "إخوان الصفا"، و"الفارابي" (٨٧٤-٩٥٠م)، و"ابن سينا" (٩٨٠-١٠٣٧م)، و"أبي يعقوب السجستاني" (ت. ٩٧٠م)، الذين استعاضوا بها عن التصور التقليدي للخلق القائم على القطيعة بين الخالق والمخلوق. وبدلًا من الخلق من لا شيء، غدا الفيض تصورًا تدرجيًا للعالم، حيث تتسلسل الموجودات من المبدأ الأعلى نزولًا إلى العالَم السفلي، في بنية هرمية يتفاوت فيها الوجود بين الكمال والنقص، دون انقطاع أو تضاد[٢].

في إطار متصل، لم يكن المذهب الإسماعيلي بعيداً عن هذا التسرب، حيث تجسدت نظرية الفيض في بنيته المعرفية والروحية بشكل دقيق، كما في كتاب «الينابيع» لـ"أبي يعقوب السجستاني"، و«راحة العقل» لـ"حميد الدين الكرماني" (٩٩٦-١٠٢١م)، حيث تجاوز الفيض مسألة التراتب الكوني بين الله والعقل والنفس، ليشمل التاريخ الإنساني، من النبوة إلى المعاد. علاوة على تقسيم مدارج الوجود إلى مراتب خمسة، تضم أربعين ينبوعًا تصف انتقال الفيض من الإبداع الإلهي حتى ظهور الإنسان في العالم السفلي، ومبيّنةً في الوقت ذاته كيف يتجلى العقل والنفس في صور كلية تُفيض على النفوس الجزئية. وبذلك يتجسد البعد التكويني والتاريخي للفيض، بوصفه نشوءً مستمراً للوجود والمعرفة عبر مراتب منتظمة من التجلي والتعيُّن[٣].

---

[١] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول): الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٣م، صـ ٣٧٣.

[٢] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع (المجلد الثالث الإبداع): (٢) الحكمة النظرية: المنطق – الطبيعيات والإلهيات – النفس، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٤م، صـ ٤٢٣.

[٣] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع (المجلد الثالث الإبداع): (٣) الحكمة العملية: الأخلاق – الاجتماع والسياسة – التاريخ، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٤م، صـ صـ ٣٦٦-٣٧٢.

الملاحظ، أن **عقيدة التوحيد الدرزية** لم تكن هي الأخرى ببعيدة أبدًا عن هذا السياق، ولم لا حيث تشكل المؤثرات اليونانية والإسماعيلية جانباً مهما منها، كما سبق بيانه، من هذه الزاوية، شكلت «عملية الفيض» The Process of Emanation ملمحاً هاماً من أهم ملامحها[١]. وتتجلى صورتها بشكل واضح في أحد نصوص «رسائل الحكمة» التي تخص "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، الذي يُعبَّر فيه عن العقل الكلي، بوصفه مصدرًا أول للوجود والمعلول الأول، بهذه الصيغة:

"فتعالى بديع العقل والأجناس، المكون بأمره الهيولى والأشخاص. وخالقها وباريها، ومحركاتها إلى أغراضها ومجريها. القائم بالناسوت بالعجز حينًا ثم بالقدرة، الموحي إلى كل معلول منه أمره. الجاهل لكل علة منه مقامًا معلومًا، ورسمًا مرسومًا. يسبح في دائرته، ويدور على مركز درايته. يطيعه في فعله، ويسبحه بعقله، سبوح له سبوح، منزه عن الضد والأنداد سبوح. لا يحوط به رسم، ولا ينطلق عليه اسم. ولا ينحصر في العلم، ولا يتصوّر في الوهم. بل ينتهي المخلوق من حيث هو إلى مثله، ويهجم إلى الطلب إلى جنسه وشكله. وهل يرى الناظر في النور إلا كما يرى فيه من الكثافة، أم هل يدرك الكثيف للطيف إلا مبادة من اللطافة"[٢].

والحقيقة، أن النص السابق يُمثل تأويلاً ميتافيزيقيًا باطنيًا يُبرز طبيعة العقل الإلهي أو العقل الكلي في عقيدة التوحيد الدرزية، بوصفه أصل الخلق، ومحرك الكائنات، ومجري الأسباب. حيث يبدأ "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني" بتعظيم "بديع العقل والأجناس"، أي العلّة الأولى التي أوجدت الهيولى أو المادة الأولى، والأشخاص أي الموجودات بالتجلي والإرادة. ثم ينتقل إلى فكرة رئيسة في الفكر التوحيدي: أن الإنسان – بوصفه مخلوقاً – يفهم كنه المبدأ الأعلى بمقدار قابليته. ولذلك يقول: "هل يرى الناظر في النور إلا كما يرى فيه من الكثافة؟"، أي أن الرؤية محكومة بقابلية الإدراك، وبحسب استعداد المدرك.

---

(1) Philip K. Hiti, Op. Cit., P .34.

(٢) حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني وإسمعيل التميمي وبهاء الدين السموقي، رسائل الحكمة، المجلد الأول، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٧، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٦م، صـ ٢٣٠.

كما يؤكد حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، على الفكرة نفسها السابق عرضها، بأن المعرفة بالله غير ممكنة إلا بالتهذيب والمكابدة، وهو ما يتوافق تمامًا مع البنية المعرفية لعقيدة التوحيد الدرزية إذ أن الحقيقة لا تُرى إلا في مرآة الذات الصافية.

إضافة إلى ما سبق، يُلاحظ في هذا النص الحضور القوي للمفاهيم الفيضية وبخاصة لدى "أفلاطون"، فالعقل هو من يُجري الهيولى، ويُحرّك الموجودات، ويوحي للمعلولات، دون أن يُدرك بذاته أو يُحيط به علم أو رسم. والرؤية لا تقع عليه إلا بمقدار ما تسمح به قابلية النفس البشرية، مثلما يقول في أخر النص: "هل يرى الناظر في النور إلا كما يرى فيه من الكثافة؟".

وهكذا، تذهب عقيدة التوحيد الدرزية إلى أن أول من خلقه الله الأزلي، وذلك بعملية فيض منه، كان «العقل الكوني» Universal Mind، وهو في نظرها "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني" نفسه، المؤسس الحقيقي للعقيدة وحبرها الأعلى، الذي غدا حاكمًا للكون كله. حتى في يوم القيامة، يُرقّي ويُنزل من يشاء، كنوع من الوكيل أو المخلوق الإلهي لـ"الحاكم بأمر الله". في هذه الأثناء، خلق «المعارض» عبر عملية الفيض نفسها، وهو نوع من الخصوم لـ«العقل الكلي»، وهدفه إبطال عمل العقل. وبالتبعية، يخلق الله، بالفيض من «العقل الكلي»، وزيرًا ثانيًا، وهو «النفس الكلية» Universal Soul. وهذه الأخيرة هي زوجة «العقل الكلي»، ومنها تنبع «الكلمة»[١].

وبعمليات مماثلة، يُوجد «الجناح الأيمن» أو «السلف» و«الجناح الأيسر» أو «التابع». والأخير ليس سوى "المقتني بهاء الدين" (٩٧٩-١٠٤٣م)، الوزير الأعلى الخامس والأخير الذي يقف على رأس هرم أدنى، والذي تُشكل أطروحاته ورسائله الكثيرة، إلى جانب رسائل "حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني"، الكتب المقدسة في عقيدة التوحيد الدرزية[٢].

أما في كتاب "النقط والدوائر"، نجد "حمزة بن علي بن أحمد الزوزني" يتحدث عن التصور النوري التراتبي في نظرية الفيض حين يقول: "فأقول وبالله المستعان بأن لما

(1) Philip K. Hiti, Op. Cit., P .34.
(2) Ibid., P .34.

كان الباري سبحانه وتعالى موجوداً في وجوده السابق بذاته وكبرياه، وأزله اللايق بقدسه وعلياه، ولا بدء لمعناه ولا غاية لمنتهاه، ولا عالما بمعناه إلا إياه، ولا موجوداً غيره ولا سواه، فقضى بمحكم عزّ وجوده السابق وعلمه المحيط وإرادته الفعّالة وجود الكاينات لما شاء بما شاء كيف شاء وقت شاء كما يشاء لتكون حكمته دالة عليه، ويهتدى بعلامات معارفها منه إليه، فحكم علمه المحيط الأزلي بوجود علة للمخلوقات ليكون هو سبحانه في علو مجده مقدسًا عن المباشرة في الخلق بالذات، فحينئذ برزت نقطة النور العقلية من فسيح مدار القدرة الأزلية بحركة الإرادة الإلهية مستودعة من السر الإلهي حروف الكون متضمنا في سرها معنى ما كان وما يكون دفعة واحدة بلا زمان"[١].

وهكذا، يؤسس "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" في هذا النص لبنية وجودية باطنية تستند بوضوح كامل إلى نظرية الفيض بوصفها تفسيرًا للتكوين دون أن تمسّ تنزيه الذات الإلهية. فيقرّر أولًا وحدانية الله عز وجل المطلقة وسبقه الأزلي وامتناعه عن التشبيه أو الإدراك، ثم نجده يُقدّم الخلق بوصفه فعلاً إلهيًا يتم بإرادة وعلم إلهي محيط وكامل، حيث لا يوجد فيها وساطة مباشرة، مما يستدعي إيجاد علة أولى أو نقطة رئيسة عقلية تقوم بفعل الإيجاد.

من هذا المنطلق، تُصوَّر "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" هذه النقطة باعتبارها انبعاثًا أوليًا من قلب المقدرة الإلهية، تحمل في ذاتها سر التكوين والمعرفة الكونية دفعة واحدة بلا زمان، مما يعكس تصورًا إشراقيًا للوجود يتجاوز المفهوم الخلقي الزمني إلى تصور نوري هرمي تتولد فيه الموجودات عن عقل كلّي دون قطع أو انقطاع. وهذه المقاربة تعيد ترتيب العلاقة بين الله عز وجل والعالم وفق مبدأ التنزّه والتنزيه، وتمنح

[١] حمزة بن علي بن أحمد الزوزني، النقط والدوائر: وهو من كتب الدروز الدينية وفي ذيله نبذه من شرح البيان في ذكر البدعة ومجرى الزمان - الرسالة الموسومة ببدء الخلق - الرسالة الموسومة بكشف الحقايق، نقله من النسختين الموجودتين بمكتبة منخن عاصمة مملكة بايرن وبمكتبة مدرسة توبينكة في مملكة ورتمبرغ خريستيان فريدرخ سيبُلْد، مطبعة شمرسو، كرهخاين، ألمانيا، ١٩٠٢م، صـــ ٢.

العقل الأول وظيفة كونية تعتبر بمثابة حلقة الوصل بين الغيب والمظهر، أو بين الإلوهية والخلق.

ولفهم الأمور على نحو أعمق نرجع إلى قول "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني": "من الواحد تتفاضل الأنوار، وتتقوّم الموجودات، وتنقسم الحقائق مراتب، كلٌّ على قدر قابليته[١]".

ويُعبّر هذا النص هنا بجلاء عن البنية الوجودية والمعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية، حيث تُستبدَل فكرة الخلق المباشر بنظرية الفيض المتدرّج. فالواحد يُشير إلى الذات الإلهية المطلقة التي تفيض عنها الأنوار بوصفها مراتب من التجليات العقلية، تتفاوت في المرتبة والنقاء بحسب قربها من المصدر الأول. ومن هذه الأنوار تمنح الموجودات وجودها وتتقوّم، بوصفها تجلٍ لمصدر أعلى. كما تُفهم الحقائق على أنها موزّعة على مراتب بمقدار قابلية كل موجود دون أن تكون متساوية أو ممنوحة للجميع، وهو ما يُفسّر التدرج المعرفي في البنية التوحيدية الدرزية بين العُقّال والجهّال، حيث يتلقى العُقّال من مراتب الحقيقة ما يتناسب مع صفاء نفوسهم واستعدادهم الداخلي. كما يتجلى التصور التوحيدي للعالم بوصفه نظاماً إشراقياً تتفاوت فيه المقامات بحسب درجات الاستحقاق.

على هذا الأساس، نلاحظ بشكل واضح إيمان الموحدين الدروز بأن العالم المادي ظهر مجسدًا الكيان النوراني، فرغم أن هذا العالم المادي يتكون من أشياء متعددة، إلا أنه في مجمله وحدة واحدة. وهذه الوحدة، بطبيعتها، دليل على وحدانية الله جل شأنه. وعلى الرغم من أن العالم المادي نشأ نتيجة تفاعل بين الخير والشر، إلا أنه لا يمكن اعتباره شرًا بالضرورة. فقد انبثق من مبدأ منير هو الحكمة المعقولة نفسها[٢].

وبالتبعية، قد انبثق هذا المبدأ بدوره من مبدأ منير آخر وهو مبدأ الانسجام والنظام، أو النور الشامل الذي يجمع الكون كله في وحدة كونية. وقد انبثق هذا المبدأ الكوني للانسجام والنظام بدوره من الكلمة الإلهية، أي المبدأ الحيوي لكل كائن. وانبثقت الكلمة

---

[١] حمزة بن علي بن أحمد الزوزني، مصحف المنفرد بذاته، مصدر سابق، صـــ ٩٤.

[2] Sāmī Nasīb Makārim, The Druze faith, Delmar, Caravan Books, New York, U.S.A., 1974, PP. 49-50.

الإلهية بدورها من الروح الكونية التي هي الطبيعة الروحية للكون ونشاط إرادة الله عز وجل. وهذا النشاط، أي الروح الكونية، خرج من إرادة ونور الله المطلق والموجود في كل مكان[١].

وهكذا نلاحظ، وضوح المصدر الأفلاطوني لعقيدة التوحيد الدرزية، فمن الواضح أننا هنا في أجواء «نظرية الفيض» الأفلاطونية التي امتدت أيضاً إلى كلاً من المدرستين الفلسفيتين الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، والتي لا بد أنها تسربت إلى الفكر التوحيدي الدرزي. ذلك أنه على رأس الكون يقف إلهٌ أعلى، ليس إلهًا شخصيًا بقدر ما هو أساس الوجود كله. ومن هذا الإله الأعلى، ينبثق عدد من الكائنات في سلمٍ تنازليٍّ من الكرامة، مرتبةً أزواجًا، ذكرًا وأنثى[٢].

بناءً عليه، تشكّل مفاهيم مثل العقل الكلي والحد الأول نواة الفكر العقائدي والمعرفي في عقيدة التوحيد الدرزية، بما تمثله من تجلٍ أول للوجود النوراني، ووسيط بين الذات الإلهية المتعالية ومراتب الوجود الأدنى.

مع ملاحظة، أن هذا الطرح لا يُفهم بمعزل عن الخلفية الفلسفية التي شكلته، حيث تتقاطع فيه عقيدة التوحيد الدرزية مع الفكر الأفلاطوني والأفلوطينية المحدثة من جانب، ومع التأويل الإسماعيلي السابق التأثر بهما أيضًا من جانب آخر. حيث يُعاد تقديم العقل في السياق التوحيدي بوصفه «كائناً كونياً»، أشبه بما وصفه "أفلوطين" بالعقل المدبّر الذي يفيض مباشرة عن الواحد، ومنه تنبثق النفس وسائر المراتب.

وبهذه المعالجة، يغدو العالم بنية هرمية تُحاكي العلاقة بين عالم المُثل وعالم الظواهر كما هو الحال عند "أفلاطون"، ويُفهم النظام الكوني والاجتماعي معًا بوصفه انعكاسًا للأمر الأعلى. وفي هذا الإطار، ينظر إلى الفيض من زاوية كونه أساسًا لنظامًا كونيًا ومعرفيًا، يُضفي هالة من المشروعية على التراتب، ويضبط العلاقة بين الظاهر والباطن.

---

(1) Ibid, PP. 49-50.

(2) Ibid., P .34.

على هذا الأساس، تتأسس البنية الهرمية للمعرفة بصفتها امتدادًا طبيعيًا ومنطقيًا ومفهومًا للبنية الهرمية للوجود، فالحقيقة لا تُمنح إلا لمن تأهّل لها معرفيًا. وهذا يدل على أن المعرفة لا ينظر لها إلا من حيث هي طريق خلاص ومكابدة تدريجي، تُفضي مراتبها إلى النجاة الروحية والارتقاء نحو المبدأ النوراني الأول.

١-٤: البنية الهرمية للمعرفة وعلاقتها بالنجاة:

بداية، سبق الحديث عن أن المجتمع الدرزي ينقسم إلى «**العُقّال**» **أو** «**الشيوخ**» وهم أذكياء روحانيين؛ و«الجهّال الدنيويين». وعلى الرغم من أن باب الولوج إلى العُقّال مفتوحاً للجميع، إلا أنه لا يمكن لأحد أن يطمح في أن يصل إلى مرتبة «العُقّال» أو «المستنيرين» الرفيعة إلا إذا اتسمت شخصيته بالثقة التامة والمقدرة على الكتمان الشديد و«السرية المطلقة» Extreme Secrecy. علاوة عن الخضوع لعملية صارمة من الاختبارات الروحية الطويلة والمراقبة المستمرة، ثم في حال قبوله، يتبع ذلك طقس ديني يسمى التجنيد أو التنصيب، وهو طقس انضمام احتفالي، يحظى بالسرية المطلقة، حتى أنه يذكر أن من شهد هذا الحفل السري ووصفه، من خارج فئة العُقّال، شخص أو شخصان فقط على مدار التاريخ[١].

الجدير بالإشارة، أنه بمجرد القبول في مرتبة العُقّال، يبدأ الشيخ بارتداء عمامة بيضاء ثقيلة[*]، ويمتنع عن الألوان الصارخة والشتائم والألفاظ البذيئة والكلام النابي. ومن الأهمية بمكان أن يغدو سلوكه مهذبًا ومتحفظًا. ولا يجوز له، بأي حال من

---

[1] Philip K. Hiti, Op. Cit., PP .42-43.

[*] تجدر الإشارة إلى أن التدرّج المعرفي والروحي في العقيدة التوحيدية يتجلى بشكل لافت في خلال تمييز مراتب الشيوخ عبر أنماط زيّهم. وهي مسألة لا يدركها إلا المتابع بدقة للحياة داخل طائفة التوحيد الدرزية، فالعمامة البيضاء العادية التي يلبسها الشيخ المبتدئ تختلف عن «العمامة البيضاء المكلوسة» (المدورة) التي تُخصّ بها الطبقات العليا من العُقّال، فضلًا عن «العباءة البيضاء المُقلمة» التي لا يرتديها إلا أهل الدرجة الأرفع من العُقّال، مع ملاحظة أنه لا يمنحهما إلا من يحملهما، أي لا يلبس شيخ عمامة مكلوسة أو عباءة مقلمة إلا إذ أنعم عليه شيخ آخر يرتدي أحدهما أو كليهما وفق شروط دينية حاسمة. وكل تلك المظاهر مثل ارتداء العمامة المكلوسة أو العباءة المقلمة تكون في العادة مصحوبة بطقوس احتفاليه دينية. وهو ما يعكس بوضح مدى ترسّخ الهرمية في كافة تفاصيل البناء الديني للطائفة بشكل ربما غير متناظر في أي تكوين طائفي آخر. (الباحث)

الأحوال، لمس المشروبات الكحولية أو التدخين. كما يحبذ له الامتناع عن تناول الطعام على مائدة أي رجل ثري أو مسئول حكومي خشية أن يكون قد تم الحصول على شيء من المال المستخدم في شراء الطعام بطريقة غير شرعية[١].

في سياق متصل، يربط المعتقد الدرزي المعرفة **بالنجاة** خلال الحديث عن التقدم نحو المعرف، حيث يُعدّ الاعتقاد بالتقمص – كما ذُكر آنفًا – أحد أهم المعتقدات التي تقوم عليها عقيدة التوحيد الدرزية. ودون هذا الاعتقاد، ستكون فكرة تطور الإنسان كما تصورها الموحدون الدروز باطلة. ذلك إن المعرفة الحقيقية بوحدانية الله، والتي يُدرك الإنسان عن طريقها هدفه في الشعور بالاتحاد مع الواحد، لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق تجربة الإنسان التدريجية والمستمرة، وذلك خلال استعداده لهذه المعرفة النهائية على مر العصور للوصول إلى حالة الوحدة هذه[٢].

من هذه الزاوية، يعد الإيمان **بالتقمص** من المفاهيم الرئيسة في العقيدة التوحيدية الدرزية، وينظر إليه هنا بوصفه آلية للجزاء الروحي عبر انتقال النفس في أجساد متتالية متقمصه إياها، سواء أكان ذلك من باب الجزاء أم من باب التربية الروحية. ويُبيّن "المقتني بهاء الدين" هذا المعنى في النص التالي:

"فصح عند كل ذي عقل راجح ومن هو بالحقيقة لنفسه ناصح أن الأشخاص لم تتناقص ولم تتزايد، بل تظهر بظهورات مختلفة الصور على مقدار اكتسابها من خير وشر، لأنه قد سبق في القول أن الخَلْقَ مجتمعون على أن الباري قادر، فالقادر قادر على أن يُنعِم في هذا الجسم، قادر على أن يعاقب فيه"[٣].

في هذا النص، يضع "المقتني بهاء الدين" معالجة أساسية لاستمرارية دوران الأرواح ضمن نظام الوجود دون زيادة أو نقصان، على طريقة ما يُعرف بالخلود التكراري. فالأنفس، وفق هذه الفرضية، تعود في صور وهيئات تتبدل عليها وتتقمصها

---

(1) Philip K. Hiti, Op. Cit., PP .42-43.

(2) Sāmī Nasīb Makārim, Op. Cit., P. 57.

(٣) حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني وإسمعيل التميمي وبهاء الدين السموقي، رسائل الحكمة، المجلد الثاني، الجزء الثالث، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٧، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٦م، صـ ٥٣٥.

تبعًا لأفعالها في التجارب السابقة بعيدًا عن تصور الروح بأنها تُخلق من جديد أو أن تفنى.

الواضح هنا، أن "المقتني بهاء الدين" قد ربط بين هذا الفهم ومفهوم العدل الإلهي، فكما أن الباري قادر، فهو يملك أن يُجري العقوبة أو النعمة في الجسد ذاته. تبعًا لذلك، يغدو الجسد أداة تجلٍّ للجزاء الأخلاقي، والنفس كأنها تُربّى وتُطهّر خلاله، وذلك هو ما يحدث في كل دورة تقمص جديدة. بمعني أن ثمة حركة دائرية للنفس داخل أجساد متعددة، ترتقي أو تهبط بحسب ما اكتسبته من خير أو شر، ضمن نظام إلهي يقوم بتدوير الوجود ذاته دون العوز إلى خلق الأنفس من جديد.

على هذا الأساس، يرتبط معنى التقمص بالخلود والتقدم المعرفي في عقيدة التوحيد، وهو ما يعبر عنه "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" في قوله: "حتى إذا بلغنا أخر التكوين بما فيه، أرذل العمر، ولم نعلم من بعد علمٍ شيئاً، نشأنا خلقاً آخر مخلدين حيث لا نعلم"[١].

ويُجسّد قول "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" هذا رؤية خاصة عن نهاية الرحلة الوجودية للنفس، حيث يُعاد تأويل «أرذل العمر» بصفتها كناية ودلالة عن التمام الدنيوي لنمو النفس داخل الجسد الفاني، بعيدًا عن المعنى المباشر والتقليدي بحكم كونها مرحلة جسدية من الضعف والهرم والنسيان.

وعليه، عندما تبلغ النفس آخر محطات التكوين، وتفقد صلتها بالمعرفة الظاهرة – "ولم نعلم من بعد علمٍ شيئًا" – فإنها تلج في تحول وجودي آخر، حيث تنشأ النفس في هيئة أخرى وتتقمصها: "خلقًا آخر"، خارج حدود الزمان والمادة، في حالة خلود لا تحتاج فيها إلى العلم، لأنها بلغت مرتبة الكشف والتوحيد الكامل.

من هذه الزاوية، يغدو التقمص في عقيدة التوحيد الدرزية مسارًا تصاعديًا نحو الخلاص والنجاة، تتحول فيه المعرفة من عقل إلى نور، أو بمعنى آخر، من كثافة الجسد إلى إشراق الروح وكشف حجبها. ذلك أنه، وفقاً للمعتقد التوحيدي، وجود عمرًا واحدًا للإنسان لا يكفي لإدراك الغرض الحقيقي من الحياة. ولو عاش الفرد مرة واحدة

[١] حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني، مصحف المنفرد بذاته، مصدر سابق، صـ ٢٥٨.

فقط، لما كان قادرًا على التقدم من الفردية إلى الشعور بالوحدة مع الواحد. بل يجب أن يكون مستعدًا لفهم المعرفة الحقيقية بوحدانية الله. وليتحقق ذلك، يجب أن تمنح هذه المعرفة الإلهية للإنسان تدريجيًا، حيث تُمثل كل خطوة مرحلة محددة. فبحسب المعتقد التوحيدي الدرزي، أُعطي الإنسان قدرًا معينًا من المعرفة الإلهية يتناسب مع مدى استعداده في كل فترة، وتُمثل كل فترة دور أو مرحلة تقمص(١).

في إطار مواز، يرتبط التقمص بمفهوم الإيمان، ذلك أنه بمجرد أن ظهر الإنسان، تجسدت جميع الكائنات الكونية في أشكال بشرية. لأنه في العالم المادي فقط يكتسب كل من الخير والشر حقائقهما ويدركان طبيعتهما. وفي كل دورة، كانت الأقانيم الكونية النورانية: العقل، والنفس الكونية، والكلمة، واليمين، واليسار، تتخلل المعرفة الإلهية للإنسان إلى الحد الذي يستطيع الإنسان إدراكه. وهكذا وصولا إلى الدورة الأخيرة، أي في العام ٤٠٨هـ/١٠١٧م، بعد أن تلقى الإنسان معرفة إلهية كافية لإدراك دعوة التوحيد(٢).

وقد اتخذت الأقانيم الكونية النورانية أشكالًا بشرية تحت الأسماء التالية (الحدود): "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني"، وهو العقل، و"محمد بن حامد"، وهو الروح الكونية، و"محمد بن وهب"، وهو الكلمة، و"سلامة بن عبد الوهاب"، وهو اليمين، و"المقتنى بهاء الدين"، وهو اليسار. وهذه هي الأشكال المادية التي اتخذتها المبادئ الكونية النورانية عبر الدورات أرشدت البشرية إلى عقيدة التوحيد(٣)(*).

---

(1) Sāmī Nasīb Makārim, Op. Cit, P. 57.

(2) Ibid., P. 58.

(3) Loc. Cit.

(*) تشغل هذه الحدود الخمسة موقعًا رئيسًا في البنية الرمزية لعقيدة التوحيد الدرزية، إذ يمثل كل حدٍّ منهم مرتبة روحية ومعرفية، يرمز لها بلون: الأخضر لـ"حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني، والأحمر لـ"محمد بن حامد"، والأصفر لـ"محمد بن وهب"، والأزرق لـ"سلامة بن عبد الوهاب"، والأبيض لـ"المقتني بهاء الدين". وتشكل هذه الألوان الخمسة نواة النجمة الخماسية التي تُعد شعار الطائفة، بجانب أنها تشكل علم الدروز ورايتهم. ولا يغيب عن البال أن الرقم خمسة يتخطى كونه عدد الحدود أو الرموز التأسيسية للعقيدة، حيث يعبر عن معنى رمزي عميق يربط بين التاريخ والميتافيزيقا. فهؤلاء الخمسة يُمثّلون تمثلات متكررة للحقيقة النورانية، يتجسدون عبر دورات الزمان في أجساد مختلفة، ليعيدوا تفعيل الرسالة التوحيدية بأشكال جديدة. ومن هنا، يُفهم الرقم

وهكذا، ومع حلول الدورة الأخيرة، كما ذكر آنفا، أُتيحت لكل مؤمن حقيقي الفرصة للتعهد كتابيًا بالتزامه بالدعوة الإلهية. وعلى الرغم من أن كل مؤمن يغير باستمرار قميصه الجسدي على مر العصور، إلا أن النذر المكتوب الذي قطعه عندما قبل الدعوة الإلهية يظل ملزمًا[١].

مع ملاحظة، أنه إذا كانت الحدود تمثل التجليات البشرية للمبادئ الكونية النورانية، فإن فعاليتها تنبع من استمدادها الدائم من مصدرين علويين: النور الشعشعاني والحكمة الكلية. فهذان المصدران يُحرّكانها ويُطهرانها كما تُحرّك اليدان الجسد وتطهرانه، كما يوضح النص التالي لـ"حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" في أحد رسائل الحكمة، قائلاً: "ومثل النور والتأييد كمثل اليدين لان النور الشعشعاني والحكمة الكلَية هما محركان الحدود، وبها يتخلصون من الشك والشرك كما أن اليدين محركان الأجساد وبها يتطهرون"[٢].

في هذا النص، يستخدم "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" تشبيهًا جسديًا رمزيًا لشرح العلاقة بين النور الشعشعاني والحكمة الكلية من جهة، والحدود الخمسة من جهة أخرى. فكما أن اليدين هما أداة الحركة والتطهير الجسدي، فإن النور والحكمة هما القوة المحركة للحدود، أي للمراتب العقلية أو الروحية العُليا في عقيدة التوحيد الدرزية، وهي تولت توجيه الطائفة وقامت بعملية فهم النصوص وتأويلها.

مع ملاحظة، أن هذا التشبيه أماط اللثام عن فهم باطني آخر للنور، فهو قوة وجودية تتحرك بالحكمة، فتزيل الشك والشرك – أي الجهل والضلال – عن النخبة العارفة. وهذه الحركة تقع على النفس والعقل، مما يكرّس بدقة لفكرة عقيدة التوحيد الدرزية عن أن الطهارة الحقة عقلية روحية، وليست طقسية أو جسدية.

خمسة بصفته مفتاحًا تأويليًا يُجسّد وحدة الجوهر وتعدد الظهورات، بما يتجاوز الإدراك الظاهري إلى رؤية إشراقية تُعيد وصل الحاضر بالمطلق. أنظر في ذلك:
حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني وإسمعيل التميمي وبهاء الدين السموقي، رسائل الحكمة، المجلد الأول، مصدر سابق، صـ ١٤.

[1] Sāmī Nasīb Makārim, Op. Cit., P. 58.

[٢] حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني وإسمعيل التميمي وبهاء الدين السموقي، رسائل الحكمة، المجلد الأول، مصدر سابق، صـ ١١٤.

على هذا النحو، خلال البنية الهرمية للمعرفة في عقيدة التوحيد الدرزية وعلاقتها بالنجاة يظهر التأثر بالفلسفة الأفلاطونية والأفلوطينية والمذهب الإسماعيلي، بيد أن الملاحظ أن عقيدة التوحيد الدرزية قد اتخذت دربًا أكثر حدة بالمقارنة بأصحاب النزعة الباطنية، حيث تم الدفع باتجاه تجاوز الظاهر نهائيًا لصالح باطن الباطن. وعليه، انطلاقًا من هذه القطيعة مع الفقه الظاهري، اتجهت دعوة التوحيد الدرزية نحو الإيمان بوجود حقيقة عليا لا تُدرك إلا لأهل التأويل، تمامًا كما ميّزت من قبل الفلسفة الأفلاطونية بين المعرفة الظنية والعلم الحقيقي بالمثل.

فضلًا عن ذلك، ظهر لنا مدى التكامل الحاصل بين مفهوم التقمّص في عقيدة التوحيد الدرزية ورؤيتها للمعرفة من منظور أنها عملية روحية عقلية تُكتسب بالتدرّج والتطهير وقهر النفس. ذلك أن الأخيرة، بحسب هذه المعالجة، تُمنح الحقيقة مرارًا عبر سلسلة من التقمصات، تتشكل ضمنها في أجساد مختلفة، تبعًا لما اكتسبته من خير أو شر.

على هذا الأساس، يغدو التقمّص علاوة على كونه أداة للجزاء، هو أيضًا وسيلة تربوية كونية، تُعيد النفس إلى سُلم المعرفة كلما عجزت عن الارتقاء. وفي قلب هذا السياق، تظهر الهرمية المعرفية من زاوية كونها نظامًا لا يُمنح فيه العلم إلا لمن تطهّرت نفسه وكشفت حجبها وتخلّت عن الرغبات الدنيا، وبلغت مقامًا من الصفاء العقلي يُخوّلها التلقي.

وهكذا، تلتقي الغاية الأخلاقية بالتدرّج العقلي وتحصيل العلوم، وتغدو النجاة الروحية مشروطة بتجاوز الدوائر المتكررة للتقمص نحو العقل الكلي، حيث يستقر العارف ويخرج من الزمان.

وعليه، تُظهر البنية المعرفية في الفكر التوحيدي الدرزي نموذجًا هرميًا مغلقًا، يربط بين السلوك الروحي، وديناميات التهذيب الأخلاقي، والوصول إلى المعرفة. وتتضافر هذه العناصر جميعها مع فكرة التقمص بوصفها آلية تربوية جزائية تُعيد النفس إلى سلّم الوجود تبعًا لاستحقاقها، ما يجعل النجاة مشروطة فقط بالترقي المعرفي.

بناء عليه، وإجمالاً، نحن أمام نموذج ديني يُعيد إنتاج السلطة خلال رمزية الحكمة وضوابط السرّ والترقي المعرفي والنجاة والتقمص بعيداً عن النمط التقليدي الذي يربط بين السلطة وأدوات الدولة. وهذا النموذج أجمالاً يُمهّد لفتح حقل **المقارنة** مع نظرية الفيلسوف–الملك الأفلاطونية في الفكر السياسي الغربي، وذلك من حيث الوظيفة الاعتبارية للنخبة العارفة، وطريقة توزيع الحقيقة، وجدوى التربية في التأهيل، وهو ما يحتاج لعرضها تفصيلاً قبل الولوج لمسألة المقارنة.

٢. نظرية الفيلسوف–الملك: التأسيس المعرفي للسلطة في جمهورية أفلاطون:

بادي ذي بدء، يعد مفهوم الفيلسوف–الملك بمثابة الركن الرئيس والأكثر ذيوعاً للتصور السياسي عند "أفلاطون"، حيث تتأسس شرعية الحكم على امتلاك الحقيقة، مع استبعاد لكافة المواقف التقليدية التي كثيرًا ما ربطت ما بين شرعية الحكم والنسب أو القوة.

في هذا الإطار، تغدو المعرفة شرطًا للسلطة، ويُعاد تعريف القيادة من زاوية أنها امتدادًا للحكمة والتهذيب العقلي، بعيدًا عن اعتبارها مجرد وظيفة إدارية أو وراثية، مما يعيد فهمنا لمفهوم الشرعية في السلطة على أسس معرفية صرفة. وهو ما سوف يحاول المبحث الحالي تتبعه:

٢–١: الفيلسوف–الملك: شرعية العقل والمعرفة في الحكم:

من اجل فهم طبيعة الفيلسوف–الملك في الفكر الأفلاطوني يجب علينا العودة إلى محاورة الجمهورية، حيث يتحدث "أفلاطون" عن **الطبقات الثلاث** وكيفية تحقيق العدالة في الدولة، ويشرح بالتبعية أن المجتمع العادل يتكوّن من ثلاث طبقات أساسية، يأتي على رأسهم الحُكّام أو الفلاسفة، وهم من يمتلكون الحكمة والعقل ويقومون بالتدبير، ومن ثم يقودون الدولة لأنهم من يعرفون الخير الحقيقي. ثم طبقة الحُرّاس أو الجنود، وهم من يتصفون بالشجاعة، ويحفظون أمن الدولة ويدافعون عنها ويقودون الحروب.

وأخيرًا طبقة المنتجون، وهم بشكل عام الفلاحون، والحرفيون، والتجار ..ألخ، وهم من يمثلون الغالبية، ويعملون لتوفير الحاجات المادية[١].

بناء عليه، تعني العدالة عند "أفلاطون" قيام كل طبقة بوظيفتها، بحسب قوله: "أن ما يجعل الدولة عادلة هو التزام كل من أقسامها الثلاثة عمله الخاص". والملاحظ في هذا السياق أن "أفلاطون" قد شبه بنية الدولة ببنية النفس الإنسانية، فإذا كان ثمة طبقات ثلاث في الدولة، ثمة أيضًا ثلاث أنفس أو مبادئ حاكمة في الإنسان تقابلها، وهي النفس العاقلة التي تقابل طبقة الحكام، ثم النفس الغضبية، التي تقابل الحُرّاس، وانتهاءً بالنفس الشهوانية أو الرغبة وهي تقابل المنتجين. ومن المنطقي أنه عندما يسيطر العقل على باقي العناصر، تغدو النفس عادلة، تمامًا كما تكون الدولة عادلة حين يقودها الفلاسفة، وهو ما عبر عنه "أفلاطون" قائلًا: "ذلك أنه من المفهوم أن يكون الحكم في قبضة مملكة الذهن لكونها حكيمة، فتقوم بتدبير مصالح النفس كلها"[٢].

وفي الكتاب الخامس، من محاورة الجمهورية، يسعى "أفلاطون" إلى توضيح فكرته حول لماذا يجب أن يحكم الدولة الفلاسفة، وليس أي أناس آخرين. فالفيلسوف–الملك، بحسب "أفلاطون": "هو القادر على أن يُوفق بين الطبقات الثلاثة في الدولة، تمامًا مثلنا يوفق العازف الفطن بين ثلاث نغمات في سلم موسيقي متناغم، الأدنى والأعلى والمتوسط. وإذا وُجدت أجزاء أخرى بينها، فإنه يربطها معًا ويغدو التوافق بين الجميع، معتدلًا ومتناغمًا"[٣].

الجدير بالإشارة، أن "أفلاطون" لم يشير إلى أي انفصام حقيقي أو استعلاء بين أول طبقتين والطبقة الثالثة الأخيرة، فالثلاث طبقات في حالة تكامل مع بعضهم البعض، والفارق الأساس بين الطبقة الثالثة وأول طبقتين، هو أنها ليست مطالَبة

---

[١] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٧م، صـــ صـ ١٣٥-١٥٠، ٣٠٧-٣١٦.

[٢] المصدر نفسه، صـــ ١٥٠.

[3] Plato, The Republic of Plato, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books, 2nd edition, New York , U.S.A., 1991, P. 123.

بتحمل أعباء الالتزام بالشأن العام أو إدارة المصالح المشتركة، وإنما ينحصر دورها في تلبية الاحتياجات المعيشية للمدينة. ومع ذلك، شدّد "أفلاطون" على أن أفراد هذه الطبقة يظلون ذوي قيمة أساسية في الكيان الكلي، إذ لا يمكن تصور اكتمال المدينة من دونهم[١].

في سياق متصل، يحاجج "أفلاطون" على أن المعرفة لا تكون مستقرة إلا في أصغر قسم أو أصغر طبقة، مما يعني أن الطبقة العليا عند "أفلاطون" تكون من عدد جد قليل من الذين يعشقون الحكمة بشكل حقيقي وهم بالطبع الفلاسفة، فمثل هؤلاء لن يبحثوا عن مصالحهم الخاصة، ولا يحركهم شبق الشهرة، لأنهم يدركون المعنى الحقيقي للحياة، ويفهمون المبادئ التي يسير العالم وفقها. كما أنهم يدركون معنى العدالة ومعنى أن يغدوا منصفين بجانب تحملهم مسئولية التشريع[٢]. أما الجند فهم يحيون من اجل النجاح في وظائفهم التي تتسم بالشجاعة كما يغلب عليهم العنصر الروحي. في حين أن طبقة المنتجين هم الأناس الذين يعيشون من أجل الثروة وتغلب عليهم الشهوات الجنسية[٣].

الجدير بالإشارة، أن "أفلاطون" لم يرى المنتجين أغنياء أبداً، فالأثرياء لديه هم الفلاسفة وليس غيرهم، فهم على حد وصفه: "الأغنياء الحقيقيون، بيد أنهم أغنياء دون امتلاك الذهب، أنهم أغنياء بتلك الثروات التي يحتاجها الإنسان السعيد، وهي الحياة الطيبة والحكيمة Good and prudent life". ويتابع واصفًا الفيلسوف كما يراه بأنه:

---

(1) N. Abagnano y A. Vesalbergi, Historia de la Pedagogía, traducido por Jorge Hernández Campos, Fondo de Culturá Económica, Sucursal Madrid, España, 1992 , P. 53.
ISBN: 84-375-0005-2
Depósito Legal: M-32 804-1992

(٢) أفلاطون، مصدر سابق، صـ ١٣٥. وأنظر أيضاً:
جون ديوي، أنواع من التفكير، ترجمة فاطمة الشايجي، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الدولية للطباعة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٨م، صـ ٣٨٧.

(٣) تـ ز. لافين، من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفي، ترجمة أشرف محمد الكيلاني، مراجعة وتقديم سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، العدد ٢٠٨٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م، صـ صـــ ٧٤.

"من يعشق الحقيقة والمعرفة لذاتها، ويرى الواقع الحقيقي دون الانخداع بالمظاهر، بجانب امتلاكه المقدرة العقلية العالية لفهم الخير الأسمى، في حين أن معظم البشر الآخرون مشغولون دائمًا بالمظاهر، ومتعطشون باستمرار للمال الخاص Private Goods، ولا يسعون للشأن العام إلا لأنهم مفترضين أنهم سيغتنمون بفضله". وهكذا يشرح "أفلاطون": "أن السياسيين من غير الفلاسفة يسعون دائمًا للسلطة بدوافع شخصية، بينما الفيلسوف يرفض الحكم، ولا يقبل بالأخير، إلا حين يُجبر عليه، لأنه يرى فيه تكليفًا وليس تشريفتًا"[١].

وفي هذا الإطار، لا يمكن إغفال القصة الرمزية البارزة التي ضربها "أفلاطون" حول الكهف، والتي تُعدّ من أكثر الأمثلة تجسيدًا لطبيعة المعرفة ودور الفيلسوف في تصوّره. ففي هذا المجاز، نجد مجموعة من البشر مقيّدين بالأصفاد داخل كهف مظلم، لا يرون من العالم إلا ظلالًا منعكسة على الجدار أمامهم بفعل ضوء باهت. وهؤلاء في الحقيقة يمثّلون غالبية الناس الذين يظنون أن الظلال التي يرونها هي الواقع بعينه، مما يجعلهم أسرى الحواس والانطباعات السطحية. وعلى النقيض، ثمة من يفلح في كسر أصفاده والصعود إلى خارج الكهف، ليتلقّى النور الكامل ويدرك الحقيقة ذاتها؛ وهؤلاء هم الفلاسفة الذين بلغوا إدراك الخير والمعقولات[٢].

لا يفوتنا أن نذكر أن مجاز الكهف هذا، رغم بعده المعرفي الظاهر، إلا أنه قد حمل في طياته دلالات سياسية جلية. فالحياة القابعة في الكهف تُحاكي المجتمع السياسي حين يسيطر عليه الجهل والغرائز، بينما الخارجون إلى النور هم وحدهم أصحاب المقدرة على قيادة المدينة. باعتبارهم أولئك الذين اجتازوا طريق الفهم، وطهّروا نفوسهم، وتجاوزوا حدود المألوف، فغدوا الأجدر بتولّي الحكم. وهو ما يترتب عليه أن الفيلسوف–الملك، في المعالجة الأفلاطونية، يتخطى كونه مجرد حاكمًا تقليديًا، فهو رمزٌ للعدالة في الدولة من جانب، ولوحدة العقل والمعرفة من جانب مواز[٣].

---

(1) Plato, Op. Cit., PP. 196-212.

(٢) جون ديوي، مرجع سابق، صـ صـــ ٣٧٥-٣٧٦.

(٣) تـ. ز. لافين، مرجع سابق، صـــ ٤١.

ومن ثم، يظهر الفيلسوف–الملك عند "أفلاطون" من حيث هو المُخلّص الرمزي، فهو الجامع بين العقل النظري والسلطة العملية، وبين إدراك الماهيات والتعامل مع الواقع الحسي. وعلى مدار تربيته الفلسفية، التي من المهم أن تشمل الرياضيات والجدل – كما سوف نرى – يتكوّن لديه وعي شغوف بالحقيقة، وهو وعي يقوم على الحب الأيروسي للمثل، أو بمعنى آخر الشوق الدائم للحكمة. وعليه، بفضل هذا الارتقاء العقلي، يغدو قادرًا على الوصل بين عالم المثل والعالم الحسي، فيُعيد صوغ الواقع على صورة المثل، ويقود مجتمعه من الظلال إلى النور، أي من الفساد إلى النسخة الممكنة من المدينة الفاضلة(١).

مع الانتباه إلى أنه، من اجل حفظ تلك الدولة الخيرة – التي لا يحكمها إلا الفلاسفة – من عوامل الفناء والانهيار، يضع "أفلاطون" ثلة من الشروط، من أهمها، أن يتم اختيار الحكام الذين يُحتاجُ إليهم، بحرص شديد، وبالنظر فقط إلى الحكمة وليس الأرستقراطية. ويبين بالتبعية أهمية أن يحرص هؤلاء الحكام، في الوقت نفسه، على تربية الحراس وتنشئتهم على أفضل وجه متاح. ذلك أن تَعامل الحكام مع هؤلاء الحراس يطابق في النفس الإنسانية تصرف العقل الخالص مع الإرادة العاقلة، فالحكام هم «العقل المدبر» والحراس هم «الإرادة العاقلة». أمَّا الطبقة الثالثة، فهي التي تقوم بالسهر على تغذية الطبقتَين السابقتَين والاهتمام بأملاك الدولة، وهي إن كانت بفطرتها تصبوا نحو التملك والكسب وإشباع الرغبات الضرورية، إلا أن عليها أن تجاهد لتبلغ من العقل بقَدْر ما يمكنها بلوغه(٢).

في السياق عينه، ذهب "أفلاطون" إلى أن الدولة الخيِّرة بوضعها الجلي الذي تستمده خلال تصنيفها في ثلاثِ مراتب، كما اتفقت مع الأنفس الثلاث الحاكمة في الإنسان، هي أيضًا تتفق مع الترتيب الثلاثي في مجال الوجود: وجود، وصيرورة، وفراغ كوني، أو بمعنى آخر الترتيب الثلاثي لمجالات الكون: العقل أو الفكرة، والنفس، والعالم المادي. ويضغط على فكرة أنها قد يتغير دستورها من وقت إلى آخر، ولكن

(١) عبد الغفار مكاوي، المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون (مع النص الكامل للرسالة السابعة)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م، صـ صـ ٤٣-٤٤.

(٢) المرجع نفسه، صـ صـ ٦٣-٦٤.

ترتيبها الثلاثي يبقى بلا تغير. فهي ليست بعوز إلى القوانين المكتوبة؛ لأن قواها تتجدد دائمًا في حركةٍ دائريةٍ من العمق نحو الأطراف؛ إذ يعرف الحكام كيف ينتقون الصفوة بشكل دقيق، ويدركون أيُّ الطبائع من فضة وأيها من ذهب(١).

لا يغيب عن البال، تأسيس "أفلاطون"، في هذا السياق من محاورة الجمهورية، لفكرة **المساواة بين الجنسين**، عبر تأكيده على فكرة أن النساء على قدم المساواة مع الرجال، لاسيما في المناصب والوظائف العامة والحكم، بل وحتى في حال الحرب، ذلك أن "النساء يُشاطرن الرجل كل عمل حسب مبدأ المساواة". رافضاً في الوقت ذاته "الزعم بأن تعاليمه تنطبَّق على الرجال أكثر ممَّا على النساء"، ومعتبراً أنه يمكن "إيجاد نساء ربَّات مواهب تتفق مع المناصب بحسب طبيعة الأخيرة". وقد بين "أفلاطون" أجمالاً أن ثمة فرقاً واحداً فقط بين النساء والرجال، وهو أن الرجال ينجبون والنساء يحملن الأطفال، بيد أن هذا الفرق لا علاقة له بالحياة السياسية والعملية. فالنساء، كالرجال، لديهن مقدرات فطرية تؤهل البعض منهن إلى الانضمام للحكام، أو الجند أو المنتجين. مما يعني أن النساء تشارك بفاعلية في حياة الطبقات الثلاث(٢).

والحقيقة، أن وجهة النظر هذه تعد بمثابة معالجة جذرية، بل وأكثر عصرية، لمسألة النوع أو الجندر Gender Question. حيث عالج "أفلاطون" المسألة بأسلوب فريد لا يوجد له نظير حتى عصرنا الحالي، مُثبتًا أن العقل قادرًا وحده على الوصول إلى المعرفة بغض النظر عن الجنس، وفي أي زمان ومكان. وأن العدالة الكاملة لا تتحقق إلا بإلغاء التمييز بين الجنسين، وجعل النساء على قدم المساواة في جميع أنشطة المدينة، وبخاصةً أهمها، التفكير والقيادة والقتال. ويترتب على ذلك إلغاء الفروق بين الجنسين، وهو ما يعني بالتبعية إلغاء التأثيرات النفسية التي دائمًا ما

(١) المرجع نفسه، صـ ٦٣.

(٢) أفلاطون، مصدر سابق، صـ صـ ١٧٨، ٢٦٠-٢٦١. وأنظر أيضاً:
تـ. ز. لافين، مرجع سابق، صـ ٧٦.

تُصاحب هذه الفروق، وخاصةً الخجل Shame، الذي عادةً ما ينظر إليه على أنه أكثر ما يُفرق النساء عن الرجال في هذه الأمور[١].

في سياق متصل، وبالانتقال إلى **طرق تربية الفلاسفة** وشروط اختيار الحكام وتكوينهم عند "أفلاطون"، نجده يفرد جزء كبير من محاورة الجمهورية لذلك الأمر، فلكي يغدو الإنسان فيلسوفًا حاكمًا، يجب أن يتمتع بطبيعة خاصة: بداية من حب الحقيقة، ورفض الكذب، والسلوك القويم، والقوة العقلية، والانضباط الذاتي، وحب العمل، والشجاعة، بجانب الذاكرة القوية، وسرعة التعلم، وكلها أمور تتحقق خلال رواقين: الأول، بشكل فطري لا دخل لنا به، بمعنى أنها تكون موجودة في للإنسان بوصفه مقدرات طبيعة فائقة تولد معه منذ طفولته وتظهر وتنمو تدريجياً مع الوقت أثناء جميع ممارساته. والآخر، عبر التربية والتهذيب، أو التربية الفلسفية، مع الأخذ في الاعتبار أن النظام الخاص بالأخيرة يبدأ مبكرًا جدًا حيث يجب أن يخضع الأطفال لتدريبات بدنية وعقلية، ومن ينجحون يُختارون لتلقي الرياضيات والهندسة والمنطق، وفي سن الثلاثين يبدأون دراسة الجدل وصولاً إلى التفكير النقدي العميق في سن الخمسين، وبعد اختبار الحياة العملية، يُسمح لهم بتولي القيادة إذا ثبتت حكمتهم. مما يعني أن المعرفة عند "أفلاطون" ليست فطرية صرفة؛ حيث ترتبط بنظام تربية صارم طويل المدى[٢].

وعليه، تتدرج الرؤية التربوية لـ"أفلاطون" ضمن مشروعه السياسي، إذ لا تنفصم التربية عن غايتها في انتقاء النخب الجديرة بالقيادة. فالفلسفة التربوية عنده تقوم على مبدأ التمييز بين البشر بحسب مقدرتهم العقلية والأخلاقية. فبينما تتجه التربية إلى صقل أصحاب الذكاء النبيل وتأهيلهم للحكم، تُترك الأغلبية ذات المقدرات المحدودة لأدوار أدنى في المجتمع، مثل الحرفيين والعمال، وذلك عند بلوغهم سقف إمكاناتهم.

---

(1) Allan Bloom, Preface to the Second Edition, In: Plato, The Republic of Plato, Op. Cit., P. ix.

(٢) أفلاطون، مصدر سابق، صـــ صـ ٢٥٥-٢٦١.

ومن ثم، تغدو التربية ناهيك عن أنها وسيلة للتعلم، هي أيضًا أداة ترتيب طبيعي للوظائف داخل المدينة[١].

من هذه الزاوية، رسم "أفلاطون" **ملامح «المدينة الفاضلة»** نظرًا لكونها نموذجًا للدولة المتّزنة، تقوم على مبدأ الانسجام الداخلي بين طبقاتها الثلاث. وهكذا، تتحقق العدالة، في هذا المنظور، حين يلتزم كل فرد بطبيعته ووظيفته دون تعدٍّ على دور الآخر. ولذلك، تم إلغاء الملكية الخاصة والزواج لدى طبقتي الحكام والحراس لمنع تداخل المصالح، وتم إقرار نظام تربوي موحّد صارم هدفه تشكيل الفيلسوف–الملك، الجامع بين حب الحكمة وملكة القيادة[٢].

تأسيسًا على ما تقدم، ربط "أفلاطون" بين الاستقرار العام في الدولة وتحقيق الانسجام النفسي والسياسي، عبر قيادة عقلانية فاضلة. حيث قد علّق آماله على إمكانية قيام مجتمع عادل يتجاوز فكرة الحكم بناء على القوة أو الوراثة، مؤسسًا لمبدأ يقوم على الفهم العميق لطبيعة العدالة والخير. فالسلطة، في نظره، لا تستقيم إلا إذا اقترنت بالحكمة والمعرفة، وبالتبعية لا تكون الدولة فاضلة إلا إذا غدا الفلاسفة ملوكًا[٣].

وهكذا، تتجلى فرادة الرؤية الأفلاطونية في تأسيس نظامٌ سياسي معرفي تُرسِّخ فيه الفلسفة للعدالة عبر وضع كل فرد في مكانه الطبيعي، وتُمنح فيه السلطة لمن أدرك الحقيقة، أي الفيلسوف–الملك، الذي يُشكّل في رؤية "أفلاطون" رأس الهرم في المدينة الفاضلة، التي لا تقوم إلا على التوازنٍ المحكم بين الطبقات الثلاث. مما يعني أن السلطة هنا امتياز يُمنح لمن اجتمع فيه العقل والفضيلة والمعرفة بهدف الحفاظ على هذا التوازن.

٢–٢: المعرفة والنفس: مراتب الارتقاء العقلي في فلسفة "أفلاطون":

ابتداءً، تتطلب دراسة الجانب المعرفي عند "أفلاطون" الرجوع إلى ما تبناه من مقاربة تراتبية منهجية يتدرج فيه الوعي الإنساني من أدنى مراتبه إلى أقصاها، وذلك

---

[١] جون ديوي، مرجع سابق، صـ صـ ٣٧٩-٣٨٠، ٣٨٧.
[٢] أفلاطون، مصدر سابق، صـ صـ ١٤٠-١٤٢، ٢٣٨.
[٣] تـ. ز. لافين، مرجع سابق، صـ ٣٢.

عبر ما يُعرف لديه بـ«خط التقسيم» Divided Line. فالمعرفة عنده "أفلاطون" تبدأ بالخيال، وهو إدراك الظلال والصور المنعكسة، وهو أضعف أشكال الوعي. تليه مرتبة «الإيمان»، التي تعتمد على الحواس في فهم العالم المادي. ثم الارتقاء إلى «الفهم العقلي»، حيث يستخدم العقل أدواته في التعامل مع المفاهيم الرياضية والفرضيات، لكنه لا يبلغ بعد المبادئ الأولى. أما المرتبة الأسمى فهي «الإدراك العقلي الخالص»، حيث يصل العقل إلى فهم المُثل في ذاتها، وفي مقدّمتها مثال الخير، الذي يُشبّهه "أفلاطون" بالشمس؛ فهي، كما تمنح النور والرؤية في العالم المحسوس، فإن مثال الخير يهب العقل المقدرة على الفهم والتبصّر في العالم المعقول. ومن هنا، يغدو التعليم الفلسفي مسارًا تصاعديًا، يُفضي بالإنسان من عالم الظنون إلى إدراك الحقيقة، أو من ظلمة الجهل إلى نور الخير الأسمى[١].

الجدير بالذكر، أنه من الأمثلة التوضيحية لفكرة التدرّج المعرفي في فكر "أفلاطون"، ما أورده حول تعلّم الأطفال للقراءة. فالطفل من المعروف أنه لا يبدأ بفهم النصوص دفعة واحدة، وإنما يتدرّج من معرفة الحروف، باعتبارها العناصر الأولى، إلى المقاطع القصيرة، ثم الطويلة والمعقدة. أي أن الوعي لا يُبنى إلا على مراحل، تبدأ من أبسط مكوّناته، وتُراكم المقدرة على الربط بينها. بهذا، يُشبّه "أفلاطون" مسار تحصيل المعرفة بمراحل تعلّم القراءة، حيث لا يمكن بلوغ الكل إلا بعد فهم العناصر الجزئية، شريطة أن تكون مترابطة ويمكن ضمّها إلى بناء معرفي متكامل[٢]

من هذه الزاوية، تبرز النقطة الأبرز في نظرية المعرفة الأفلاطونية، وهي العلاقة الوثيقة بين المعرفة والجدل. حيث ذهب "أفلاطون" إلى أن الوصول لإدراك الحقيقة يمرّ عبر مدارج الجدل الصاعد، الذي يبدأ من الصور الحسية، مرورًا بالفروض، وانتهاءً بالماهية والعلم، وهو ما يعني بجلاء أن إدراك الحقيقة لا يتم عبر المعطيات

---

(1) Plato, Op. Cit., PP. 187-192, 400-402.

(٢) ليو شتراوس، أفلاطون، مقال في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، تحرير ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، العدد ٨٠٩، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م، صـ ١١٧.

الحسية وحدها. وخلال هذه الرحلة، تتخطى النفس فكرة الاكتفاء بالوقوف عند الظواهر أو المراتب الأربع للمعرفة، لتدخل في رؤيا مباشرة للموضوع عبر العقل. وهكذا، تكون العلاقة بين المعرفة والنفس شبيهة بانعكاس الصورة في المرآة، حيث يغدو الجدل هو الوسيط بين المرئي والعقل المدرك(١).

استنادًا إلى هذا البناء، شدّد "أفلاطون" على ضرورة توافر مجموعة من السمات الأخلاقية والعقلية في من يُناط بهم طلب الحكمة، وفق ما سبق الإشارة إليه. فالفيلسوف يجب أن يكون مفطورًا على حبّ التعلم، وذا ذاكرة قوية، ومهيّأً نفسيًا للعدل والخير، ومتعاطفًا مع الجمال والمعقول. بيد أن النقطة الفارقة هنا، هي أن تلك السمات بقدر ما ترتبط بالذكاء النظري، تمتد أيضًا إلى الانسجام النفسي والتجاوب الوجودي مع الحقيقة، ما يجعل المعرفة عنده تربط بين كونها مسارًا عقلياً، وطريقًا للسمو الأخلاقي في الآن عينه(٢).

فضلاً عن ذلك، رأى "أفلاطون" أن الوصول إلى مرتبة «العارفين» لا يتحقق إلا بفضل **تربية فلسفية صارمة**، فالمعرفة، في هذا السياق، فوق كونها غاية نظرية، تعد شرطًا أساسيًا للقيادة. ومن لا يعرف «الخير» لا يمكن أن يحكم حكمًا عادلًا. لذا، يُربّى الفيلسوف–الملك عبر مراحل متدرّجة تشمل الرياضة البدنية والرياضية، والتدريب على الجدل، كما ذكر آنفا، ليمتلك في النهاية المقدرة على توحيد الإرادة بالمعرفة، وتحقيق الانسجام بين العقل والسلطة. وهكذا تتأسس الجدارة بالحكم عند "أفلاطون" على الحكمة، وتغدو المعرفة هي الدرب الوحيد للسلطة، وهو ما يعني استبعاده لكافة الرؤى التقليدية التي كثيراً ما ربطت بين السلطة من جانب، والنسب أو القوة من جانب آخر(٣).

إضافة إلى ما سبق، يتبين من تطوّر **معالجة** "**أفلاطون**" **للنفس** عبر محاوراته، من "فايدون" إلى "فايدروس" ثم "طيماوس"، أنه ينتقل تدريجيًا من فرضية النفس بوصفها جوهرًا حيًا وخالدًا يشارك في مثال الحياة ويتمايز عن الجسد بوصفه قبرًا لها، إلى

(١) محمد علي أبوريان، مرجع سابق، صـــ صـــ ١٨٨-١٩٢.
(٢) المرجع نفسه، صـــ ١٨٦.
(٣) عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، صـ ٦٣.

فرضية أكثر ديناميكية ترى في النفس مبدأً للحركة الذاتية، ثم في النهاية يصل إلى فرضية كونية تجعل من النفس قانونًا باطنًا شاملاً للوجود. مع ملاحظة أن النفس، بحسب "فايدروس"، خالدة لأنها تتحرك بذاتها، ولو كانت تفنى لمات الكون كله؛ ما يدل على انتقال المعالجة الأفلاطونية من نفس فردية إلى نفس كلية تُحرّك الكون كله في نظام دائري متعالٍ(١).

وعلى هذا الأساس، تُفهم المعرفة في هذا الإطار بوصفها حركة للنفس لا تتقيد بالمكان أو الزمان، أي حركة عقلية خالصة تحدث داخل الذات العاقلة. فهي ليست انتقالًا ماديًا بل حوار داخلي، تنقل فيه النفس نفسها من عالم الحس إلى عالم العقل، في حكمها على الأشياء. الأمر الذي يعني أن كل إدراك حقيقي هو شكل من هذا الجدل. كما تتأسس العلاقة بين الحياة والمعرفة على هذا الارتباط البنيوي بين النفس والمُثل؛ فمعرفة النفس الجزئية شرط لمعرفة النفس الكلية، وبهذا الطرح لا يكون الكون إلا انعكاسًا لصورة الإنسان، كما أن نفس الإنسان انعكاس لصورة الكون. ومن هنا تغدو معرفة النفس والكون معًا مشروطة بامتلاك المقدرة على الجدل، الذي يمثل في فلسفة "أفلاطون" كينونة التفلسف ذاته(٢).

وعليه، يحاجج "أفلاطون"، في محاورة "فيدون"، بأنه ما من طريق للمعرفة إلا بافتراض **حياة للنفس الإنسانية سابقة** على حياتها بوصفها سجينة للجسم، أي قبل أن تتمظهر في جسد بشري. ويقرر "أفلاطون" في الوقت عينه، أن عملية الانسلاخ عن المحسوس هي عمليه جد مضنية، وليس بإمكان أحد متابعة السير فيها إلا الفيلسوف. نتيجة لذلك، يقرر بجلاء أن شرط تأسيس أي معرفة كونية، يتجلى في فكرة أن النفس قبل ظهورها التجريبي في خضم عالم الظواهر، تكون على علم قوي الصلة بالماهيات والعقل(٣).

---

(١) المرجع نفسه، صـ صـــ ٤١-٤٢.

(٢) المرجع نفسه، صـ ٤٢.

(٣) محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون – ديكارت – كانط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م، صـ صـــ ٢٣-٢٤.

من هذا المنطلق، تشغل **عملية التذكّر** مكانة محورية في نظرية المعرفة عند "أفلاطون"، فهو يرى أن المعرفة هي استعادة لما عرفته النفس سابقًا في عالم المُثل. ويشترط هذا التذكّر أن يُعرض المحسوس أمام الحواس، فتستدعي النفس صورته الأصلية التي أبصرتها في عالمها السابق، فتتذكّر الحقيقة. وبهذا، يغدو التعلم مجرد تذكّرٍ لمعارف أولية، كانت النفس قد خبرتها من قبل، مما يرسّخ فكرة خلود الروح عند "أفلاطون"[١].

وتأسيسًا على هذا المنظور، يرى "أفلاطون" أن تطور المعرفة البشرية بقدر ما يقوم على تراكم المعلومات، يقوم كذلك على ارتقاء النفس في مسارها الوجودي، عبر حيوات سابقة. فالتفاوت في الإدراك والمقدرات بين الأفراد، إنما يعود إلى تفاوت درجات النفوس وتدرّجها في سلم الحياة، بما يراكم لديها استعدادًا فطريًا لاستيعاب الحقيقة[٢](*).

يتضح مما سبق أن "**أفلاطون**"، طرح لفلسفة تمثل في طياتها مشروعاً تربوياً ومعرفياً شاملاً، حيث كان هدفه الرئيس بناء مدينة فاضلة وعادلة يقودها العقل المتمثل في الفيلسوف–الملك، والأخير في فلسفته جامعاً بحكم ما لديه من حكمة لأكثر من وظيفة، فهو مربي، وقائد، وسياسي، وأيضاً عارف، يعرف المثل العليا، ولذلك يشترط فيه النقاء الداخلي والرؤية المعرفية العميقة.

وهكذا، يتبلور مفهوم الفيلسوف–الملك عند "أفلاطون" بوصفه نموذجاً يمثّل ذروة النظام المعرفي والسياسي في آن واحد. فمن لا يعرف الخير لا يصلح للحكم، ومن لم

---

[١] محمد علي أبوريان، مرجع سابق، صـــ صـــ ٢٠٨-٢١١.

[٢] عبد الله النجار، مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٥م، صـــ ٥٦.

(*) من اللافت في هذا السياق، أن عقيدة التناسخ كانت واسعة الانتشار في الفكر اليوناني القديم، لاسيما بين الأورفيين والفيثاغوريين. غير أن الأخيرين لم يتعاملوا مع التناسخ بوصفه مجرد تصور ميتافيزيقي نظري، بل جعلوا منه مسلكًا وجوديًا وأخلاقيًا متكاملًا. فقد اشتركوا مع الأورفيين في الغاية النهائية لهذه العقيدة، وهي خلاص النفس من دورة التكرار الوجودي، أي من عجلة الولادات، والسعي نحو مرتبة أسمى من الوجود، حيث تنال النفس الطهارة الكاملة وتبلغ مقام السعادة الخالدة. ولتحقيق هذا التحرر، كان لابد من سلوك رواق التطهّر، عبر تهذيب الذات وفصمها عن العلائق الحسية والأرضية، مع الالتزام بشعائر ذات طابع عقلي وأخلاقي صارم، تجعل من التناسخ تجربة تطهيرية وليست عقوبة قدرية. أنظر في ذلك:
محمد علي أبوريان، مرجع سابق، صـــ ٧٣.

يرتقِ في مدارج النفس والمعرفة لا يستحق القيادة. فشرعية الحكم منبعها الوحيد هو التحقّق العقلي والتهذيب الروحي الذي يجعل من الحاكم فيلسوفًا، ومن الفيلسوف حاكمًا.

على هذا النحو، حدد البناء الطبقي للمجتمع في جمهورية "أفلاطون"، ملامح المجتمع المثالي الأفلاطوني المقسم إلى: الحكّام أو العقل، والحراس أو الروح، والمنتجين أي الجسد. وأثناء تصنيفه للنفس والمجتمع، تتجلى رؤيته الهرمية والتراتبية للوجود والمعرفة والسلطة، فطبقات المجتمع الثلاث هي طبقات معرفية بالأساس، في تصاعد من القاع نحو القمة، أو بالأحرى تصاعد نحو العقل أو العارفون، وبمعنى نحو أدق الفلاسفة– الملوك، فهم وحدهم القابعون على قمة الطبقات بما لديهم من حكمة ومعرفة. ولعل هذه المعالجة قد تركت أثرًا عميقًا في الفلسفات اللاحقة، خاصة تلك التي مزجت بين البعدين الروحي والسياسي. وهذا إجمالاً، هو ما يمهد، في المبحث التالي، لفتح سياق المقارنة مع البناء المعرفي ودلالات السلطة في عقيدة التوحيد الدرزية خلال أكثر من منظور.

٣. تأملات مقارنة في البنية المعرفية والتمثل السياسي – من الفلاسفة إلى العُقّال:

بناء على ما سبق، تتقاطع العقيدة الدرزية مع الفكر الأفلاطوني في عدة زوايا، مع بعض الاختلافات الأكيدة، لأن التطابق التام أيضاً غير صحيح. وخلال السطور التالية سوف نتلمس، بقدر الإمكان، نقاط التقاطع الرئيسة، لاسيما الخاصة بالمحور الأساس للبحث الحالي حول البنية المعرفية ومدلولاتها السياسية.

بداية، رغم اختلاف الجذر التاريخي والجغرافي والثقافي ما بين فلسفة "أفلاطون" وعقيدة التوحيد الدرزية، إلا أن التأثير المعرفي للفكر الأفلاطوني ظهر حاضرًا بقوة في البنية المعرفية لعقيدة الموحدين الدروز. حيث نجد «**نظرية الفيض الأفلاطونية**» تظهر بجلاء في نظرية «العقل الكلي» و«مراتب الوجود» ومركزية «العقل» و«النور» عند الموحدين دروز، حيث يتدرج الوجود عن «الواحد» على نحو مشابه لما خطه "أفلاطون" ومن بعده "أفلوطين".

كذلك، على الرغم من التباين الظاهر بين الخلفية الفلسفية والسياسية عند "أفلاطون"، والطابع الديني والباطني والروحي بالنسبة لعقيدة التوحيد الدرزية، فإن **البنية المعرفية** في كلا النظامين تُظهر تقاطعًا جليًا في الركيزة والمنهج. ذلك أن الحقيقة، في كلا السياقين، تُبنى على تراتبية وهرمية عقلية وأخلاقية، وتُخصّ بها نخبة تأهيلية تُنتقى بصفاء النفس وتهذيب السلوك وتقويمه بالتربية والاختبارات بعيداً عن أي اعتبارات أخرى سواء أكانت الوراثة أم النفوذ أم الثروة أم القوة.

أضف إلى ذلك، أنه خلال تتبّع التقاطعات بين الفلسفة اليونانية، لاسيما الأفلاطونية، والعقيدة التوحيدية الدرزية، يتّضح بجلاء أن **مفهوم «التقمص»** بوصفه أداة ترقٍّ روحيّ وعقليّ، لا يبتعد كثيرًا عن رؤية "أفلاطون" لدورة النفس وسيرها في مراتب المعرفة والتطهر. فالتقمص عند الموحدين الدروز يُفهم على أساس كونه محطة على طريق الارتقاء الأخلاقي والمعرفي، في بناء شبيه بفكرة «التذكّر» الأفلاطونية.

في إطار متصل، يبدو **المجتمع الدرزي** نموذجًا حقيقيًا لنظام اجتماعي تراتبي مغلق بشدة، وقد بدأ هذا الانغلاق منذ العام ١٠٤٣م إلى يومنا هذا، مع حظر الارتداد والتبشير، بل وحتى حظر قبول مؤمنين جدد دون تبشير. بمعنى اقتصار العقيدة على من ولد بها فقط. وهو في هذا السياق يُشبه إلى حد ما المدينة الفاضلة الأفلاطونية ولكن في صورة جد مبالغة في الانغلاق عبر ميثاق داخلي محكم، مما يضعه في موقع موازٍ، دون المطابقة، للمدينة الفاضلة. حيث يتشابه المأرب في فكرة الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، مع اختلاف الهدف منه ما بين الانكفاء الروحي في الفكر التوحيدي الدرزي، مقابل العدالة السياسية عند "أفلاطون".

أيضاً، ورغم اختلاف السياقين، يتقاطع الفكر التوحيدي الدرزي مع الفكر السياسي الغربي الأفلاطوني في اعتمادهما على **نمط معرفي انتقائي** يقوم على الحجب والتدرّج؛ ذلك أنه في الوقت الذي اعتمدت فيه عقيدة التوحيد الدرزية على السرّية والتلقين والتأويل الباطني، انتهج "أفلاطون" سبيل الحوار السقراطي ونظر للأخير باعتباره أداة إرشاد نُخبوية لا تُمنح لأيًا كان.

وهكذا، وإن كان العُقّال قد أنصب مسعاهم بشكل حثيث نحو النجاة الروحية والانعتاق من دورة التقمص وتكراره في الأجيال المختلفة، في مقابل هدف الفلاسفة–الملوك في إقامة العدل في الدولة. بيد أن المتقاطع بينهما هو أن المعرفة الحقة ما هي إلا ثمره تدرّجية لأهلية عقلية وروحية خالصة ومشروطة بصفاء النفس والتربية واستحقاق التلقي. ما يفهم منه أن كلا السياقين يؤسسا لوجود «نخبة معرفية»، تتمثل في العُقّال مقابل الفلاسفة–الملوك.

وربما لا يعد من قبيل المبالغة لو قلنا أن ثمة إرهاصات لنزعة وإشارات **تأويلية** واضحة تظهر خلال الفكر الأفلاطوني على الرغم من أن الأخير لم يؤسس أو يروج بالطبع لمنهجًا باطنيًا صريحًا بالمعنى الذي وجدناه لاحقًا في بعض المدارس، مثل، الغنوصية أو الصوفية أو الباطنية في الإسلام. إلا أن بنية نصوصه وأساليبه الفلسفية نلاحظ بجلاء أنها، في بعض الأحيان، تسمح بمساحات رحبة من التأويل والدفع ناحية سبر أغوار ما وراء النص المخطوط.

على سبيل المثال، صاغ "أفلاطون" أغلب مؤلفاته في صورة محاورات مفتوحة، لا تقدم الحقيقة مباشرة أو بوصفها يقيناً نهائياً، بقدر ما تدفع القارئ إلى البحث والتأمل المتكرر والمقارنة المتتابعة، وهو ما يوجد في الوقت نفسه مراتب متعددة من الفهم، فالأخير يختلف بالطبع من إنسان لآخر بحسب إمكاناته العقلية والثقافية واستعداده المعرفي وما إلى ذلك من عوامل.

في سياق متصل، نلاحظ أن "أفلاطون" كثيرًا ما لجأ إلى استخدام الرموز والأساطير في مقاطع رئيسة من فلسفته، كما في رمزية الكهف ذات البعدين المعرفي والسياسي التي سبق تناولها في سياق البحث الحالي، حيث تكون الرموز عنده بمثابة إشارات تمثيلية إلى أمور لا يمكن بلوغها أو التعبير عنها بالتصريح المباشر مما يستدعي في الوقت ذاته تأويلها وفهم المعاني الكامنة خلفها.

على هذا الأساس، من الواضح أن هذه المعالجات قد تكون سمحت لاحقًا للمذاهب الباطنية، لاسيما الإسلامية منها تحديداً، مثل، الإسماعيلية، وبالتبعية عقيدة التوحيد الدرزية، أن تجد في نصوص "أفلاطون" أرضية خصبة لمحاكاة الرموز والتأويلات

والتفاعل معها، بل وتجاوز الأمر بالنظر إلى النص المقدس باستخدام الطريقة نفسها التي تم النظر بها إلى النصوص الفلسفية. بمعنى اعتباره هو الآخر رمزي وبحاجة إلى تأويل وفهم ما هو وراء ظاهره وما إلى ذلك من معتقدات باطنية.

ولعل ما يوضح وجهة النظر هذه ويدعمها، ما عبر عنه "آلان بلوم" Allan Bloom (١٩٣٠-١٩٩٢م) في مقدمة ترجمته للنسخة الإنجليزية من محاورة الجمهورية ضمن تحليل مقارب قائلاً: "تُشكّل المحاورات الأفلاطونية عالمًا متكامل البنية، يتجاوز التمثيل الرمزي ليقيم نظامًا دلاليًا قائماً بذاته، يعكس التصور الأفلاطوني للوجود. ويستلزم تأويلها انخراطًا تأمليًا كاملاً، يستدعي عبره مجمل قوى الفهم والحدس، تمامًا كما يُطالَب المرء في تفاعله مع الواقع. حيث تقوم بنية هذه المحاورات على ترابط عضوي محكم، تتكامل فيه أجزاؤها دون أن تترك مجالًا للتفاصيل الاعتباطية أو العبارات العارضة. فقد أعاد "أفلاطون" خلالها بناء العالم كما يتبدى في نظره، فجاء كل لفظ في موضعه منسجمًا مع شبكة دلالات محكمة. مع ملاحظة أن أي تعثّر في الفهم، أو غموض في إدراك بعض التفاصيل، لا يشير إلى خلل في النص بقدر ما يكشف عن نقص في وعي المتلقي"[١].

ويتابع "آلان بلوم": "حتى حين تبدو بعض المقاطع مملة أو شديدة التعقيد، فإن هذا الانطباع غالبًا ما يدل على انسحاب القارئ من جهد التأويل، بما يضعه في موقع الإقصاء الذي تنطوي عليه بنية الفكر الأفلاطوني. أما السياقات التي تبدو عادية، أو غير مفهومة، فإنها غالبًا ما تخفي مدخلًا إلى أحد ألغاز Mysteries النص، فالمحاورات مصاغة في غالبيتها بعناية تأويلية، حيث تنشط التشبيهات في جميع مستويات الخطاب، حتى في المواطن التي قد تُصنّف نظريًا أو تقليدية في ظاهرها[٢].

وهكذا، يشير "آلان بلوم" ضمنياً إلى أن البنية الرمزية في النصوص الأفلاطونية، قد سمحت دائماً بمساحات واسعة من التأويل. فالمحاورات ما هي إلا كونٌ أو عالم قائم بذاته، ومكتمل من حيث البناء والتفاصيل، يُقصد منه دفع القارئ إلى اجتياز

(1) Allan Bloom, Op. Cit., P. xxii.
(2) Loc. Cit.

مراحل متتابعة من التأمل والكشف. وهو شبيهة كما رأينا، خلال سياق البحث الحالي، بمسار العارف الباطني.

بالانتقال إلى موضوع التمثل السياسي والسلطة، نلاحظ خلال حديث "أفلاطون" عن الطبقات الثلاث وبنية الدولة العادلة، والذي يشكل حجر الزاوية في فكره السياسي، أنه يكافئ الفكرة التوحيدية ذاتها التي تقوم على مفهوم «العُقال»، وهم النخبة المعرفية، أو الفئة التي ارتقت معرفيًا وسلوكيًا إلى مرتبة تلقي الحكمة والاستنارة، بما يحاكي «النفس العاقلة» عند "أفلاطون"، التي تسيطر على النفس وتوجّهها نحو الخير. ذلك أن «العاقل» في النسق التوحيدي هو الذي سلك درب التزكية وترويض الجوارح والزهد والتكتم، وعمل في سبيل الترقي في درجات المعرفة، وخضع في الوقت ذاته، لمراقبة واختبارات روحية طويلة وقاسية تم التأكد فيها من صدقه ويقينه، تمامًا كما يُربى الفيلسوف الأفلاطوني على مدار سنوات ليبلغ رؤية الخير الأسمى ويقود المدينة.

وهكذا، يقابل «العُقال» لدى الموحدين الدروز، الفلاسفة–الملوك لدى "أفلاطون". في حين أن «الجهال» يقابلون المنتجون أو النفس الشهوانية والرغبة لدى "أفلاطون"، وهم كذلك يقابلون المكبلون بالأصفاد في صورة "أفلاطون" الرمزية داخل غياهب الكهف، كما أنهم بالتأكيد يقابلون الغالبية العظمى من المجتمع المنغمسون في الحياة والمادة والشهوة، وغير المطالبين بتحمل أعباء إدارة المصالح والالتزام بالشأن العام كما هو الحال في الفكر الأفلاطوني أيضاً، لذا يحرم عليهم النظر إلى الحكمة وفقًا لعقيدة التوحيد الدرزية، فإذا كانوا غير أهل للقيادة في المدينة عند "أفلاطون"، فهم كذلك عند الموحدون الدروز ولكن من منظور ديني.

في الإطار عينه، تُظهر المقارنة توازيًا ظاهرًا بين الشروط الواجب تحقيقها في الفيلسوف–الملك في الفكر الأفلاطوني، وسمات العُقّال في البناء التوحيدي الدرزي؛ فكلاهما يُنتقى بناءً على صفاء النفس، والذكاء، وقوة العقل، والانضباط الأخلاقي، وكبح الشهوات، دون الارتكاز على النسب أو النفوذ أو الجاه أو الثروة أو حتى الوراثة،. فكما يشترط "أفلاطون" في الفيلسوف–الملك الزهد في المال والشهوة، والمقدرة على إدراك المثل، يُشترط في العُقّال أيضًا إتباع آيات الفلاح، والورع، والتجرد من

الهوى، واعتدال المسلك، والاستعداد لحفظ الأسرار والكتب المقدسة. وهكذا، في الحالتين، تكون القيادة ثمرة لاستحقاق روحي ومعرفي موغل وطويل فلا وراثة في الحكمة.

والحقيقة أنه، من ناحية إيجابية، يمكن النظر إلى هذا الفكر، داخل السياقين، بشكل عام، على أنه نوع من تنسيق الأدوار، من اجل وضع كل فرد في المكان المناسب له بما تؤهله مقدرته ودرجة الذكاء الموجودة لديه، مع فتح باب الترقي بالتربية في الجانب الأفلاطوني، والاختبارات والمكابدات الروحية في الجانب التوحيدي.

كما يجدر التنبيه، إلى أن التمييز داخل منظومة العُقّال الدرزية بين ثلاث مراتب رئيسة وفق تراتبية معرفية روحية، وإن كان لا يُعلن بشكل مباشر في كثير من الأوقات بوصفه مستويات رسمية للتمييز، بيد أنه يُمارس بفعالية، ويحظى باحترام فريد داخل البناء الرمزي للعُقّال.

الجدير بالذكر، أن ما يلفت النظر في هذه البنية الهرمية داخل منظومة العُقّال، أننا نجد تأصيلًا لها – وإنْ كان بصورة غير مباشرة – في منظور "أفلاطون" للفلاسفة– الملوك، حيث يرتقي الفيلسوف عبر مسار طويل من التهذيب العقلي والروحي والتربوي، وذلك من محبة المعرفة، إلى ممارسة الجدل، ثم الانخراط في الشأن العام، وأخيرًا بلوغ إدراك الخير، الذي يؤهله للقيادة.

لا يغيب عن البال كذلك، بيان كيفية تأثر عقيدة التوحيد الدرزية بـ«**فكرة المساواة بين الجنسين**» لدى "أفلاطون"، وهي فكرة ذات أبعاد سياسية واجتماعية جد هامة في كلا الفكرين. فإذا كان "أفلاطون" قد ذهب من قبل إلى أنه لا علاقة للفرق بين الرجال والنساء من الناحية الفسيولوجية بالحياة السياسية. وأن المرأة مثلها مثل الرجل في المعرفة والقيادة والحرب. فإننا نجد الفكرة نفسها تتسرب إلى العقيدة التوحيدية التي منحت المرأة إمكانية الولوج إلى مرتبة العاقلات شأنها شان العُقال من الرجال. مما منحها حق التمثيل الكامل في الطائفة. علاوة على منحها عدة أمور – يخيل إليهم أنها

هكذا تقف على حد المساواة مع الرجال – مثل، منع تعدد الزوجات، وجعل الطلاق بائناً من المرة الأولى فلا يحق للزوجين الزواج مرة أخرى بعد الطلاق(*).

ولا يغيب عن الذكر، ما تذخر به الأدبيات الدرزية من قصص لعديد من النماذج النسائية التي اضطلعت بدور هام في تاريخ العقيدة شأنها شأن الرجال تماماً، مثل "الست سارة" التي ساهمت بشكل كبير في ترسيخ العقيدة أثناء فترة قيادة عمها "المقتني بهاء الدين" للطائفة، حيث اشتهرت بجرأتها وحكمتها، ومثلت صورة تاريخية للمرأة الدرزية التي تتقدم الصفوف، وتؤدي دورًا محوريًا في القيادة والتصدي للأخطار، وثمة غيرها من النماذج النسائية الدرزية التي قامت بأدوار مماثلة على مر التاريخ لا يتسع المجال لذكرها.

وعليه، نحن أمام نظامين معرفيين هرميين، يربط فيهما ربطًا عضويًا ما بين المعرفة والسلطة، وقد بدا أن ثمة عوامل تشابه متعددة بينهما رغم اختلاف السياقين ما بين ديني وفلسفي، ويمكن أن نرجع **أسباب هذا التشابه** إلى عدة أمور، مثل: الخلفية الفارسية لمؤسس عقيدة التوحيد الدرزية "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني" بما حملته في طياتها من مؤثرات يونانية أثناء دراسته ببلاد فارس قبل السفر لمصر، بجانب الخلفية الفلسفية له "مصر" الناتجة عن إطلاعه الواسع على الفلسفة اليونانية التي شملتها حركة الترجمة التي شاعت بشكل كبير في العصر الفاطمي. بجانب الآثار الإسماعيلية والباطنية التي شكلت العماد الرئيس للبيئة المكونة لعقيدة التوحيد الدرزية خلال فترة الدولة الفاطمية وهي آثار لا تخلو بأي حال من الأحوال من المؤثرات اليونانية بشكل عام والأفلاطونية منها بشكل خاص.

ولا يفوت الإشارة، إلى أنه لعل هذه المؤثرات قد تكون تسربت، على نحو أوسع، إلى فكر "الحاكم بأمر الله" نفسه الذي عرف عنه الولع الشديد بالإطلاع، وهو ما تجلى في تأسيسه لدار الحكمة في القاهرة، ونقله لكافه الكتب المترجمة التي ورثها عن أبيه

(*) قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية وتعديلاته الصادر في الجمهورية العربية السورية بتاريخ ٢٤ فبراير ١٩٤٨م، نسخة إليكترونه، موقع وزارة العدل السورية. أنظر في ذلك:
https://2u.pw/bFwL0
(تاريخ الولوج: ١١ يونيو ٢٠٢٥م)

"العزيز بالله" (٩٥٥-٩٩٦م) إليها. وهي كلها أدله تدعم هذا الرأي. فضلًا عن أن كثير من مسالك عقيدة التوحيد الدرزية تعود إليه بشكل رئيس، وهو ما سبق تناوله تفصيلًا، وهذا ما يدعم هذه الفكرة أيضًا من زاوية أن هذا التأثر قد يكون محاكاة لاهتمام وتأثر "الحاكم بأمر الله" بالكتب الفلسفية التي حوتها مكتبه أبيه قبل نقلها إلى دار الحكمة التي خصصها لنكون بمثابة منارة معرفية في عصره.

والخلاصة، تُظهر هذه المقارنة، في البحث الحالي، أن البنية الهرمية للمعرفة تمثل في كلتا الحالتين وسيلة لضبط المجتمع عبر نخبة تحتكر الحقيقة، وتستمد سلطتها من امتلاكها للمعرفة. فهي عند "أفلاطون" سلطة سياسية مباشرة، يُمارسها الفلاسفة-الملوك فهم وحدهم أصحاب المقدرة على الحكم بالعدل والرعاية العقلية للمواطنين. بينما في الحالة التوحيدية الدرزية، تأخذ هذه السلطة طابعًا رمزيًا وروحيًا، عبر نخبة تمثل القيادة الروحية وتُوجّه المجتمع، وتنأى عن ممارسة السلطة السياسية بشكل مباشر.

والحقيقة، أنه ربما يرجع السبب في ذلك إلى ما تولد من يقين عند مؤسسي العقيدة الأوائل بأنه من اجل الثبات الحقيقي لمثل هذا النظام من الأهمية بمكان أن يصبغ بصبغة دينية، تتيح له الاستمرار، ويتخطي بها المحن على مر التاريخ، لأن الدفاع عن العقيدة والتمسك بها أقوى بكثير من الدفاع عن أي أطروحات فكرية أخرى، لذلك مازال المجتمع التوحيدي الدرزي حاضراً بقوة في الواقع.

مع أهمية الانتباه إلى أنه، من الناحية المعرفية، على الرغم من أن عقيدة التوحيد الدرزية قد أشارت بوضوح إلى إمكانية قبول أي فرد من المجتمع الدرزي داخل فئة العُقّال بعد اجتيازه عديد من الاختبارات الروحية، إلا أن واقع الحال يشهد أن هذا الأمر يتم خلال عملية انتقاء طويلة ومعقدة، وغالباً لا يحاول خوض هذا الغمار إلا عدد جد قليل، وربما ذلك بسبب السرية المطلقة، وعدم وجود نسخ من الكتب الخاصة بالعقيدة لدى عامة الناس ومنع طباعتها أو تداولها خارج طائفة العُقّال حتى يومنا هذا، مما يزيد من حالة الهرمية والانغلاق ويرسخها داخل الطائفة نفسها.

أيضاً، من الأمور الهامة الواجب ذكرها، أن تمتع العُقّال بالسلطة الدينية والروحية لا يعني أبداً بعدهم عن الشأن السياسي أو الرسمي بشكل قطعي، فالتداخل واضح

وجلي بين الاثنين، وإن كان لا يتخذ طابعًا رسميًا أو حادًا، فكثيراً ما تصدر العُقال للمشهد السياسي بصفتهم ممثلين أو قادة روحيين عن طائفة التوحيد الدرزية، وذلك بما لهم من شعبية واحترام ديني داخل الطائفة، لاسيما في الأوقات الحرجة، مثل فترة الحرب الأهلية في "لبنان" (١٩٧٥-١٩٩٠م)، وبخاصة في فترة حرب الجبل (١٩٨٣-١٩٨٤م)، وفي الوقت الحالي في "سوريا" بسبب عدم الاستقرار والاضطرابات الداخلية والتخوف من وقوع نزاعات طائفية نظراً لتعدد المكونات.

فضلاً عن انفراد العُقّال بالمناصب القضائية في المحاكم الدرزية الرسمية بكافة درجاتها. علاوة على إناطة التشريع الخاص بالأحوال الشخصية والمواريث الخاصة بالطائفة بهم وحدهم، إلى جانب دورهم الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي النشط في الإشراف على الأوقاف الدرزية، والجمعيات الخيرية، وإدارة المدارس والمؤسسات التعليمية الدينية، وكذلك الكليات الجامعية، مثل، كليَة الأمير السيَد عبد الله التنوخي الجامعيَة للعلوم التَوحيدية بلبنان.

بل أن الملاحظ أنه حتى مع وجود شخصيات سياسية درزية مستقلة ومؤثرة، وذات تاريخ سياسي عريق، فهم، كنوع من التعاضد الطائفي، والامتثال للسلطة الدينية ومالها من ضبط اجتماعي ومكانة روحية، نجدهم يسعون، في أغلب الأحيان، لكسب رضاء العُقّال، ولاسيما شيوخ العقل الكبار، للاستظلال برأيهم، واكتساب تأثيرهم الاجتماعي وقبولهم الجماهيري بواسطتهم.

الخاتمة:

يمكن تلخيص أبرز نتائج البحث الحالي في النقاط التالية:

١. تظهر النتائج، أن دعوة التوحيد الدرزية، في كثير من جوانبها، كانت بمثابة إعادة إنتاج دينية وشرقية للفكر الأفلاطوني. وعليه، يمكن أن نعتبر النموذج التوحيدي الدرزي – في كثير من أوجهه – صنفًا من «**الأفلاطونية الدينية**» حيث ثمة صدى واضح لتأثير الأفلاطونية في المذهب التوحيدي من حيث المفاهيم البنيوية.

٢. تؤكد التحليلات، أثر **البنية المعرفية** في سلوك الجماعة الدرزية سياسيًا واجتماعيًا، كما ينظر إليها باعتبارها سر تماسكها والسبب الرئيس في استقرار الطائفة عبر الزمن.
٣. تبرهن القراءة المقارنة، أن كلا النموذجين، محل الدراسة: التوحيدي الدرزي والأفلاطوني، يعتمدان على **التدرج** في تلقي الحقيقة، فالمعرفة تُمنح تصاعديًا ووفق الاستحقاق الروحي أو العقلي بعيدًا عن النمط التقليدي المعروف والمعتمد على الشرح الظاهري والتعليم النمطي.
٤. تكشف الدراسة، أن كلاً من الفكرين التوحيدي الدرزي والسياسي الأفلاطوني قد تأسسا على بنية معرفية تراتبية، تُحتكر فيها المعرفة الحقة من قبل **نخبة** تتلقى تربية روحية وعقلية صارمة. مما يلقي الضوء على دور النخبة في كلا النظامين بوصفها وحدها المخولة بفهم الحقيقة، كما أنها المؤهلة بانتقاء الجيل اللاحق بعدها، وبالتالي امتلاك القيادة والسلطة سوا أكانت روحية أم سياسية.
٥. توضح المعطيات، أن كلاً من الفكرين التوحيدي الدرزي والسياسي الأفلاطوني قد وظفا الحكمة لضبط المجتمع. مما يعني أن ثمة **بعداً سياسياً** كامناً في نظاميهما المعرفي، حتى حينما يلبَس لبوسًا دينيًا أو فلسفيًا.
٦. تبين القراءة النقدية، أن المقارنة بين السياقين تُظهر كيف أن النخبة العارفة في كل من النسقين تؤدي دورًا **يتجاوز** التوجيه الديني أو الفلسفي الصرف، إلى التأثير الفعلي في البنية السياسية والاجتماعية، مما يعيد توجيه الانتباه إلى وظيفة المعرفة بوصفها مصدراً للسلطة.
٧. توضح النتائج المتحصلة، أن المقارنة في الدراسة الحالية قد خلصت إلى أن **النجاة الروحية** في عقيدة التوحيد الدرزية ليست منفصمه

عن البنية المعرفية للعقيدة، على غرار نظر "أفلاطون" للحكمة بوصفها شرطًا للعدالة، مما يُعيد فهمنا للعلاقة بين الدين والفلسفة بوصفهما مشروعين للارتقاء بالعقل والمدينة معًا.

٨. تخلص الدراسة، إلى أن «**العُقّال**» في عقيدة التوحيد الدرزية يماثلون «الفلاسفة–الملوك» في جمهورية "أفلاطون" والفكر السياسي الغربي، وهم بالتالي يمثلون النخبة المعرفية التي توجه المجتمع.

٩. تظهر المعالجة الفلسفية، أن **سلطة العُقّال** في العقيدة التوحيدية الدرزية ما هي إلا سلطة اعتبارية، بمعنى أنها تتجلى بصيغة روحية ومعرفية، وتمارس حضورها عبر مسارات رمزية للتأويل والحق المطلق المختلف تمامًا عن أدوات الدولة التقليدية. مما يُقارب بشدة نموذج «الفيلسوف–الملك» لدى "أفلاطون"، مع اختلاف الغاية من السلطة بين كلاهما، حيث نجد الخلاص الروحي والاستقرار البنيوي لدى عقيدة التوحيد الدرزية، مقابلاً للعدالة السياسية عند "أفلاطون".

١٠. تثبت الدراسة، الأثر النوعي لـ"أفلاطون" على النظرة إلى **النساء** داخل عقيدة التوحيد الدرزية، خصوصًا في أفكار من قبيل فكرة المساواة في تلقي المعرفة وتولي القيادة، حيث لا تُستبعد المرأة في الفكر التوحيدي الدرزي عن مراتب التقدّم العقلي والروحي، طالما توفّرت فيها الشروط المطلوبة، بمعنى أن الموقع الرمزي للمرأة في العقيدة التوحيدية يقاس بمدى قابليتها للولوج في مسار الحكمة، مع حيادية تامة من ناحية موقعها الاجتماعي أو صفاتها البيولوجية، وهو ما يُمكن قراءته بوصفه تأثيرًا أفلاطونيًا مباشرًا، وإن جاء مُعاد الصياغة بشكل ديني.

١١. تفصح الورقة البحثية، عن أنّ **العلاقة بين المعرفة والسلطة** تمثل مفتاحًا لفهم آليات تشكيل النخبة وضبط المجتمع، حيث يظهر من المقارنة بين البنية المعرفية في عقيدة التوحيد الدرزية ونظرية

الفيلسوف–الملك أنّ التراتب المعرفي يمنح القيادة شرعية رمزية ويجعل امتلاك المعرفة شرطًا للتوجيه والسلطة. وهذا النمط ما يزال حاضرًا في النقاشات الفلسفية والسياسية المعاصرة حول دور النخبة في القرار العام، ما يفتح أفقًا لفهم أعمق وأشمل لكيفية توازن المجتمعات بين الخصوصية المعرفية والمشاركة، ويثري الحوار الفلسفي حول العدالة والشرعية وبخاصة في واقعنا العربي.

١٢.تستنتج الورقة البحثية، أن حدود المقارنة، في ضوء اختلاف السياقين محل الدراسة، ما بين ديني باطني وفلسفي مدني، قد أظهرت **في ماذا يتفوق كل فكر** عن الآخر، مثلًا، يتفوق الفكر التوحيدي الدرزي في كونه يضمن الولاء الجماعي، وثبات الطائفة وتعاضدها، مما وفر عامل استمراريته عبر الزمن منذ بداية الدعوة إلى وقتنا الحالي على الرغم مما تعرضت له الطائفة في بعض الظروف من اضطهاد ورفض. بينما تتفوق أطروحات "أفلاطون" في الفكر السياسي الغربي في أنها تفترض مجتمعًا مثاليًا نظريًا فلسفياً ومدنيًا وليس دينياً.

١٣.**توصي الدراسة**، بالتوسع في مجال **مقارنة** بعض جوانب الفكر التوحيدي الدرزي بنظريات سياسية ذات خلفيات يونانية وأفلاطونية أخرى مثل المدينة الفاضلة عند "الفارابي". بجانب التوسع في المقارنة مع أنظمة فلسفية شرقية.

١٤.توصي الدراسة، بمزيد من الدراسات المتعلقة **بالأصول** الفلسفية للفكر السياسي الديني، بجانب ضرورة إعادة فحص المذاهب والحركات والطوائف الباطنية لاسيما في شرقنا العربي من منظور فلسفي وسياسي مقارن، دون حصرها في الجانب اللاهوتي فقط. حيث قدمت الدراسة الحالية إطار مقارن قابل للتطبيق على دراسات أخرى موسعة في السياق نفسه.

١٥.توصي الدراسة، بدراسة أثر النماذج المعرفية المغلقة في تشكيل **هوية الطوائف والمكونات** داخل الدولة الحديثة. بجانب الدعوة إلى تكثيف البحث في أثر النخبة المعرفية على تشكل وصياغة وعي ومواقف الطوائف داخل الدولة الحديثة. ولعل مجتمعنا العربي الذاخر بالمكونات سوف يكون مجالاً خصباً لمثل تلك الدراسات.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

(١) المصادر العربية:

١- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٧م.

٢- حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني، النقط والدوائر: وهو من كتب الدروز الدينية وفي ذيله نبذه من شرح البيان في ذكر البدعة ومجرى الزمان – الرسالة الموسومة ببدء الخلق – الرسالة الموسومة بكشف الحقايق، نقله من النسختين الموجودتين بمكتبة منخن عاصمة مملكة بايرن وبمكتبة مدرسة توبينكة في مملكة ورتمبرغ خريستيان فريدرخ سيبُلْد، مطبعة شمرسو، كرهخاين، ألمانيا، ١٩٠٢م.

٣- حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني وإسمعيل التميمي وبهاء الدين السموقي، رسائل الحكمة، المجلد الأول، الجزء الأول والثاني، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٧، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٦م.

٤- ----------، رسائل الحكمة، المجلد الثاني، الجزء الثالث، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٧، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٦م.

٥- حمزة بن على بن أحمد الزَّوزَني، مصحف المنفرد بذاته، مخطوطة درزية متداولة بنسخ إليكترونه، نسخة مكتوبة بخط اليد دون دار نشر أو تاريخ، موقع مكتبة الكتب.

(نسب إلى الشيخ "حمزة بن علي بن أحمد الزَّوزَني"، ويُتداول داخل طبقة العُقّال قراءةً باطنية رمزية، ويُعد من النصوص التأسيسية للتشريع الباطني في عقيدة التوحيد الدرزية. لا يُنشر رسميًا احترامًا لطبيعة النص السرّي. مع ملاحظة أن المنفرد بذاته ليس مصحفًا بالمعنى القرآني بل كتابٌ رمزي إشاري، وذلك درءًا لأي لبس).

https://2u.pw/MY6LG

(تاريخ الولوج: ١١ يونيو ٢٠٢٥م)

(٢) المصادر الأجنبية:

6- Plato, The Republic of Plato, Translated with notes and an interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books, 2nd edition, New York, U.S.A., 1991.

ثانيا: المراجع:

(١) المراجع العربية:

٧- أحمد يس حسن علي شعبان، التأويل الباطني: (المنهج – الخصائص – المقاصد) وموقف أهل السنة منه، مقال في: حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية، المجلد ١٣، العدد ١٣، جامعة الأزهر، طنطا، مصر، ٢٠٢١م، صـ صـ ٤١٣-٥٠٦.

٨- أسامة شحاتة وهيثم الكسواني، الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة: فرق الشيعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٧م.

٩- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول): الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٣م.

١٠-تـ. ز. لافين، من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفي، ترجمة أشرف محمد الكيلاني، مراجعة وتقديم سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، العدد ٢٠٨٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م.

١١-حامد بن سيرين، مصادر العقيدة الدرزية، سلسة الحقيقة الصعبة، العدد ٨، دار لأجل المعرفة، ديار عقْل لبنان، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.

١٢-حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع (المجلد الثالث الإبداع): (٢) الحكمة النظرية: المنطق – الطبيعيات والإلهيات – النفس، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٤م.

١٣-------، من النقل إلى الإبداع (المجلد الثالث الإبداع): (٣) الحكمة العملية: الأخلاق – الاجتماع والسياسة – التاريخ، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠٢٤م.

١٤-حسين الخشن، التقمص: دراسة نقدية لنظرية تناسخ الأرواح، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٢٣م.

١٥-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة: (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٦م.

١٦-جون ديوي، أنواع من التفكير، ترجمة فاطمة الشايجي، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الدولية للطباعة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٨م.

١٧-سليمان سليم علم الدين، دعوة التوحيد الدرزية: المدارس الفكرية والتيارات السياسية، مكتبة نوفل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

١٨-سونيا لطفي عبد الرحمن دسوقي الهلباوي، نظرية الفيض عند أفلوطين من منظور إسلامي، مقال في: مجلة الزهراء، المجلد ٢٠١٦، العدد ٢٦ (٣١

ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٦)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، ٢٠١٦م، صـ صـ ٣٢٣-٣٩٥.

١٩-عبد الله النجار، مذهب الدروز والتوحيد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٥م.

٢٠-عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٣م.

٢١-عبد الغفار مكاوي، المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون (مع النص الكامل للرسالة السابعة)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م.

٢٢-عبد المنعم ماجد، الحاكم بأمر الله: الخليفة المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط٢، ١٩٨٢م.

٢٣-كمال صليبي، الدروز في التاريخ: مقدمة ببليوغرافيا التراث الدرزي نقلها عن الأصل الإنكليزي مروان حمدان مع مراجعة المؤلف، مطابع الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.

٢٤-ليو شتراوس وجوزيف كروبسي (تحرير)، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول: من ثيوكيديديدس حتى إسبينوزا، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، العدد ٨٠٩، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م.

٢٥-ماهر عبد القادر محمد وحربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠م.

٢٦-مروان جرار، جوانب من حياة الدروز في ضوء كتابات رحالة غربيين، مقال في: مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس والعشرون (١)، كانون الثاني ٢٠١٢م. صـ صـ ١١٧-١٦٢.

٢٧-محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: عقائدها وحكم الإسلام فيها، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ط ٢، ١٩٨٦م.

٢٨-محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٨٣م.

٢٩-محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط٥، ١٩٧٣م.

٣٠-محمد فرقاني، عرض ودراسة لـ مصحف المنفرد بذاته للنبي الكذاب حمزة بن على الفارسي، مقال في: مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المجلد ٢٢، العدد ١، الجزائر، مايو ٢٠١٧م. صـ صـ ١٤٣-١٧٠.

٣١-محمد كامل حسين، الحياة الفكرية والأدبية بمصر من الفتح العربي حتى آخر الدولة الفاطمية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ٢٠١٨م.

٣٢----------، طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٢م.

٣٣-محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون – ديكارت – كانط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١م.

٣٤-نادر مرزوق مرضي العازمي، الإسماعيلية، مقال في: مجلة كلية دار العلوم، المجلد ٣٦، العدد ١٢٦ – الرقم المسلسل للعدد ١٢٦، جامعة القاهرة، مصر، سبتمبر ٢٠١٩م، صـ صـ ٥٦٣-٥٩٢.

(٢) المراجع الأجنبية:

35- Dmitry Sevruk, Four Apocryphal Druze Texts and the Problem of their Authenticity, Rocznik Orientalistyczny, T. LXVIII, Z. 2, 2015, (s. 115–133).

36- Isabelle Rivoal, En marge de la Palestine: Comment lire l'historiographie druze?, Territoires palestiniens de mémoire, Karthala, IFPO, 2006 pp.235-267

hal-01423619

37- Isabelle Rivoal, Les Maîtres du secret, L'identité communautaire et ses manifestations au Proche-Orient, Anthropologiesociale ete thnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1998.

38- Jihan Farhoud, The Druze in Israel: A Question of Identity, Journal of Global Politics and Current Diplomacy, 4 (2), 2016, PP. 33-40.

39- Joseph T. Parfitt, M.A., Among the Druze of Lebanon and Bashan, Hunter & Longhurst Ltd., London, U.K., 1917.

40- Juan E. Campo, Encyclopedia of Islam: Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of World Religions, J. Gordon Melton, Series Editor, Facts On File, New York, U.S.A., 2019.

41- Mordechai Nisan, Minorities in the Middle East: a history of struggle and self-expression, Jefferson, N.C. : McFarland, U.S.A., 1991.

42- N. Abagnano y A. Vesalbergi, Historia de la Pedagogía, traducido por Jorge Hernández Campos, Fondo de Culturá Económica, Sucursal Madrid, España,1992.

ISBN: 84-375-0005-2

Depósito Legal: M-32 804-1992

43- Philip K. Hiti, The Origins Of The Druze People And Religion: With Extracts From Their Sacred Writings, Columbia University Press, U.S.A., 1928.

44- Randa Khair Abbas and Deborah Court, The Israeli Druze Community in Transition: Between Tradition and Modernity, Cambridge Scholars Publishing, London, U.K., 2021.

45- Sāmī Nasīb Makārim, The Druze faith, Delmar, Caravan Books, New York, U.S.A., 1974.

46- William F. S. Miles, As the Druze Go, So Goes the Middle East, Vol. 120, No. 830, The Middle East (DECEMBER 2021), PP. 366-371.

The Hierarchical Epistemological Structure and Its Relation to Power in Druze Tawhid Thought and Western Political Thought: A Comparative Study between the Druze Doctrine of Tawhid and the Philosopher-King Theory

Abstract:

This study presents a comparative philosophical analysis of the hierarchical structure of knowledge in Druze thought—particularly as embodied in the system of the ʿUqqāl—and Plato's notion of the philosopher-king in the Republic. It examines the close relationship between epistemic gradation and authority in both traditions, focusing on core concepts such as the ʿUqqāl and philosopher-kings, the soul and transmigration, emanation and the universal intellect, and the hierarchical community and the ideal city. The discussion is grounded in a hermeneutical reading of foundational Druze texts alongside Platonic philosophy.

The study ultimately argues that both systems establish a rigorous and disciplined hierarchy of knowledge that regulates society from within and grants legitimacy exclusively to a knowing elite—whether in the ideal Platonic city or in the Druze order of authority. It further suggests that Druze thought was not isolated from Greek philosophy but was clearly influenced by Plato's vision of the just city and the philosopher-king, reinterpreting them within a distinct esoteric framework that combines religious, social, and authoritative dimensions.