

Scientism in the Circle of Logical Criticism

Mojtaba al-Nimr

PhD student in Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Saudi Arabia.

E-mail: Mojtb2@gmail.com

HameedReza Rezaniya

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Faculty Member at al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

Nowadays, scholars and philosophers, who are enthusiastic for science, try their best to make scientism as a basis for contemporary man's culture. These efforts are often accompanied by persistent efforts made by the pioneers of contemporary atheism to exploit this tendency, which is strongly supported by atheists, in order to confirm their worldview. The main purpose of this study is not to trace the consequences that may inflict man's existence and fate because of such a worldview, but it will focus on criticizing the logical and epistemological foundations, upon which such attempts and efforts are based, in order to show the defect of scientism as a basis for the attempts of obliterating religion, deluding man, and abolishing the independence of human sciences.

Keywords: scientism, limits of science, new atheism, science and religion, scientific view

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.1-24
Received: 20/12/2020; Accepted: 29/1/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)



العلمية في دائرة النقد المنطق

مجتبى النمر

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، المملكة العربية السعودية.

البريد الإلكتروني: Mojtba2@gmail.com

حميدرضا رضانيا

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

تتآزر اليوم جهودُ يبذلها علماء وفلاسفة متحامون لصالح العلم، تحاول أن تؤسس للعلمية بوصفها قاعدةً لثقافة الإنسان المعاصر، وتترافق مع هذه الجهود في كثيرٍ من الأحيان مساعٍ حثيثةٌ يبذلها رواد الإلحاد المعاصر لاستغلال هذه النزعة - وهم من أنصارها الأشداء - لتثبيت رؤيتهم الكونية. ولن يكون المقصود من هذه الدراسة في الأساس تتبع العواقب التي يمكن أن تحلّ بوجود الإنسان ومصيره نتيجة مثل هذه الرؤية، بل سيُصبّ الجهد فيها على نقد المرتكزات المنطقية والإبتسولوجية التي تقوم عليها مثل هذه المساعي؛ ليتبين بذلك خلل الاستناد للعلمية كقاعدةٍ تقام عليها محاولات حذف الدين وتوهيم الإنسان وإلغاء استقلال العلوم الانسانية.

الكلمات المفتاحية: العلمية، حدود العلم، الإلحاد الجديد، العلم والدين، النظرة العلمية.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 1-24

استلام: 2020/12/20 ، القبول: 2021/1/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إذا شئتُ أن أُلخص التحوّل الخطير لطبيعة العلاقة بين العلم بوصفه أداة معرفية وبين المدّعيّات والعقائد المختلفة في مجال العلوم الإنسانية، والذي حصل في المشهد الثقافي الذي تروج له العلموية، فيمكن لي إجمال ذلك بالإشارة إلى أنّه كان ينظر للعلم التجريبي دائماً على أنّه يقف موقف الحياد من القضايا والمدّعيّات غير الخاضعة لشروط المادّة ولمقاسات التحقّق التجريبي، فإذا ضاق وسع العلم عن إثبات شيء من المدّعيّات المرتبطة بالغيّب وبما وراء الطبيعة مثلاً، فإنّ ذلك لم يكن يعني بالضرورة عدم واقعية مثل هذه المدّعيّات في نفسها؛ إذ إنّ هناك فرقاً واضحاً بين عدم وجود الدليل على إثبات شيء ما وعدم ثبوته في نفسه. غير أنّ بعض الاتجاهات الفكرية المتأخّرة المتحامية للعلم حاولت أن تؤسّس لرؤية فلسفية ومعرفية مدفوعة بالتطوّر الكبير الذي حصل في بنية البحث العلمي تفضي إلى إخراج العلم عن حدّ عدم الانحياز، ومغادرته لموقع الموقف الحيادي من مثل هذه القضايا وإلى الأبد، وذلك من خلال التعامل مع هذه المدّعيّات عبر مرحلتين مهمّتين: تنصّ الأولى منهما على أنّه ما لم يتمّ تحويل أيّ مدّعى ينتمي إلى أيّ مشرب فكري إلى "فرضية" علمية وفق الطريقة الحديثة للبحث العلمي، فإنّ هذه المدّعيّات ستفقد القدرة على تفسير العالم ووصفه، وستسقط أيّ قيمة علمية لها، فيما يتمّ في المرحلة الثانية معالجة هذه الفرضية على أساس شروط النظرة العلمية الحديثة من القدرة على تفسير الظواهر والقابلية للتحقّق التجريبي والبساطة والسلامة عن التعقيد وما إلى ذلك، وأيّ فرضية لا ترقى لإحراز هذه الشروط فإنّها تُنبذ وتُعدّ ساقطة علمياً ويتعامل مع نتيجتها بوصفها خرافةً مُجافيةً للعلم. وسنحاول في هذا البحث أن نميط الستار عن أنّه لا يوجد أيّ مبرّر منطقي لإعطاء الحقّ الحصري في تقرير الحقيقة للنظرة الحديثة للعلم وحدها، وأنّه لا موجب لأن تتحوّل شروط البحث العلمي التي تمّ وضعها بلحاظ الأغراض والأهداف المناسبة مع حاجات العلم إلى شروط إثبات الواقعية نفسها.

الفرق بين العلم (science) والعلموية (scientism)

قبل أن نخوض غمار البحث النقدي لنزعة العلموية¹ المستشرية بشكل واسع في العصر الأخير، لا سيّما في الأوساط العلمية والأكاديمية، لا بدّ أن نميّز تميّزاً احترازياً بين التقنية والعلم من جهة - ونقصد من العلم هنا خصوص العلم التجريبي - وبين العلموية من جهة أخرى، والغرض من هذا التفريق دفع اللبس الذي يمكن أن يحصل عند التحقّق على العلموية ونقدها والاحتراز عن توهم سراية هذا التحقّق إلى العلم نفسه، فإنّ العلم هو المعرفة القائمة على آلية كشف تعتمد على المنطق

1 لا ينبغي الخلط بين العلموية التي نحن في صدد الحديث عنها، وبين العلمانية التي تعني فصل الدين عن السلطة السياسية ومؤسّساتها.

التجريبي، فيما العلمية مذهب معرفي وفلسفي ونزعة فكرية تقرّر أنّ المنهج الوحيد المؤهل والمتوقّر على الاعتبار اللازم لتفسير العالم ووصفه هو العلم، وذلك في جميع حقول المعرفة البشرية بما فيها الطبيعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي تنشأ في تحومها من الوثوق والاعتماد البالغين على العلم نظير ما حقّقه من إنجازات وفتوحات علمية متتالية، وتجدر الإشارة هنا ونحن في صدد التعريف بالعلمية كمصطلح إلى ما ينطوي عليه هذا الاصطلاح في الاستعمال المتداول من إيجابيات سلبية تشير إلى حالة من التطرف والخروج عن الاتزان، وهو ما يعدّه أصحاب هذا الاتجاه ازدراءً لهم، ويحاولون إمّا أن يغيّروا من الاصطلاح أو أن يتكيّفوا معه بنحو من الأنحاء.

[Daniel N. Robinson, Science scientism and explanation, Scientism: The New Orthodoxy]

ولمزيد من التوضيح ينبغي أن لا يخفى أنّ فلاسفة العلم والعلماء كثيرًا ما يشيرون إلى طريقة محدّدة من التفكير تتضمّن شروطًا وخطوات صارمة، عادةً ما يشار إلى أنّها بدأت بنحو متميّز مع الأعمال العلمية لغاليليو (Galileo Galilei) في القرن السابع عشر وبدرجة أقلّ مع معاصره كيلر، إذ يرون أنّها وحدها الصالحة للاعتماد في البحث العلمي، وأنّ ما دونها من الأنساق الاستدلالية مهما كان معقدًا أو مدهشًا فلا يصدق عليه أنّه "علمي"، وهي باختصار تتضمّن ثلاث مراحل، الأولى منها ملاحظة الظواهر الطبيعية وفحص دلالتها وتحديد مشكلاتها، الثانية وضع فرضية تتوقّر على الفعالية اللازمة لتفسير أوسع نطاق ممكن من الظواهر والملاحظات، وتحتوي في الوقت نفسه على عناصر بسيطة ومعدودة قدر الامكان، وثالثًا وهو العنصر الفارق بين العلم القديم والحديث وهو وضع تنبؤات مستنتجة من الفرضية ومستلّة منها؛ ليتمكن التحقق منها تجريبيًا، ويفضّل العلماء دائمًا أن تصاغ النظريات العلمية بأساليب كميّة قابلة للحساب والمقايسة، ويحرصون في الوقت نفسه على عدم إعطاء نتائج الأبحاث العلمية طبيعةً بتيّةً ونهائيّةً، وعلى أن يبقوا مجال التعديل والتغيّر مفتوحًا [راسل، النظرة العلمية ص 51 - 62؛ هوكنج، تاريخ موجز للزمن، ص 34 و35]، وهو الأمر الذي بدأ يتأكّد ويأخذ صورةً منهجيّةً أكثر منذ القرن العشرين، لا سيّما مع كارل بوبر (Karl Popper) الذي يرى أنّنا ينبغي أن نضع محاولات التحقق التجريبية في سياق محاولة دحض الفرضيات وتكذيبها - عوضًا عن تفسيرها بأنّها محاولات لإثبات تلك الفرضيات - لتعزّز هذه الفرضيات باعتبار أنّها لم تدحض إلى الآن [بوبر، منطق البحث العلمي، ص 65 - 67]، بالإضافة إلى تأكيد كوهن (Thomas Kuhn) على ما يطلق عليه النظام المعرفي "النماذج الإرشادية" (paradigm) التي تعمل على صياغة ذهنية المجتمع العلمي وتوجيهها، ما يعني أنّ الاعتبار الذي يسبغه المجتمع العلمي على النظريات يقوم على أرضية غير مستقرّة؛ إذ إنّ تهديد الثورات العلمية للنظريات العلمية لا يتوقّف عندها، بل يمتدّ تأثيره ليؤدّي أخيرًا إلى هجران النموذج الذي تستقي منه تلك النظريات. [كون، بنية الثورات العلمية ص 48] والفرق بين العلم والعلمية بالضبط

هو أنّ العلم يمثّل المعرفة بالعالم القائمة على أساس هذه الآلية وهذه الطريقة من التفكير، فيما العلمية اتّجاه يدعو للاقتصار في تفسير العالم على هذه الطريقة وتعميمها لكلّ مجالات المعرفة البشرية، وفي تقديري أنّ العلمية في بنيتها الفكرية تعتمد على أساسين أحدهما إيجابي والآخر سلبي: الأوّل إثبات أنّ العلم مصدر موثوق ومعتبر للكشف ولنمو المعرفة، والثاني نذب واستبعاد غيره من الآليات والمناهج. وبالرغم من أنّ العلمية غالبًا ما تستحضر معها الطابع الحادّ الذي يتبنّاه غالبًا بعض فرسان الإلحاد الجديد مثل ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) ودانيال دينيت (Daniel Dennett) و سام هاريس (Samuel Harris) وأنصارهم من بعض الفلاسفة المعاصرين، إلّا أنّ ثمة نسخًا أخرى من العلمية ينبغي فرزها تحريًا للدقّة، كما أنّ المساعي الدؤوبة لأقطاب العلمية في الترويج لها عملت على تعويم هذه الفكرة وبتّها لدى المتابعين حتّى ممّن لا يلتفت إلى لوازمها وآثارها. عادةً ما يتمّ تصنيف العلمية إلى شديدة وضعيفة، لكن لفيلسوف الدين المهتم بالعلمية مايكل ستنمارك (Mikael Stenmark) محاولةً لتصنيف أكثر تنظيمًا ودقّةً للعلمية؛ بغية التحقق من إمكان مواءمة الدين - وخصوصًا المسيحي - مع العلمية ولو في بعض أطرافها، لكنّه رأى أن يقصر نظره في عملية التصنيف هذه على العلمية الدائرة في الجامعات العلمية دون الشعبية منها؛ ليفرّق مرّةً ثانيةً بين العلمية "داخل الأكاديمية" التي تحاول أن تحتزل التخصصات العلمية في العلم الطبيعي، والعلمية "خارج الأكاديمية" التي تسعى لتوسيع دائرة العلم لتشمل المجالات غير الأكاديمية كالفنّ والأخلاق والدين، ويبني على أساس ذلك تعداده للأطراف المختلفة للعلمية، التي تركّزت بشكل أكبر في القسم الثاني "خارج الأكاديمية"، ومن أهمّ هذه الأطراف التي ذكرها هناك:

أولاً: العلمية المعرفية (Epistemic scientism) التي تعبر عن الاتجاه الذي يحمل وجهة نظر تقول بأننا لا نستطيع أن نعرف أيّ شيء من الواقع إلّا ما يوصلنا إليه العلم. وثانيًا: العلمية التعقلية (rationalistic scientism) المتمثلة بالرؤية التي تذهب إلى أننا لا نستطيع أن نصدّق عقلاً بأيّ قضية ما لم يمض عليها العلم ويؤيدها. وثالثًا العلمية الوجودية (ontological scientism) وحاصل ما تقرّره أنّ الواقعيّات الوحيدة الموجودة هي تلك الواقعيّات التي تنتهي إليها العلم فقط.

[Mikael Stenmark , Religious Studies , Volume 33 , Issue 01, pp 15 - 32]

السير التاريخي التطوّري لظهور العلمية

إنّ من الضروري لفهم العلمية بوصفها ظاهرةً - نخبويّةً وشعبيّةً على حدّ سواءٍ - أن نرصد خلفياتها التاريخية ونحدّد المناخ الفكري الذي نشأت فيه هذه الظاهرة وتدرّجت في النموّ حتّى انتهت إلى شكلها الحاضر. وليس من الصحيح على هذا الصعيد أن يُظنّ أن بذرة العلمية وضعت نتيجة

الصراع الطويل الذي دار في غرب القرون الوسطى وعصر النهضة بين النظريات العلمية التي يطرحها بعض العلماء وبين التفسيرات الدينية لنصوص الكتاب المقدس التي كانت تتبناها الكنيسة أو بعض رجالها، والمستوحاة في كثير من الأحيان من العلم القديم والفلسفة اليونانية، فإن هذه المرحلة إنما أثرت ببتّ البواعث النفسية والاجتماعية للدفع باتجاه العلمية، دون أن يكون لها دور كبير في السياق الفكري الذي تولدت فيه العلمية، والصحيح في تقديري أنّ العلمية بُذرت أول أمرها مع الاتجاه التجريبي الذي نشأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، ومع النقود التي مارسها الفلاسفة التجريبيين الإنجليز للمذهب العقلي القائل بأصالة العقل والاعتماد على البدهيات والفطريات الأولى، مثل فرنسيس بيكون (Francis Bacon) وجون لوك (John Locke) وهيوم (David Hume)، وانتقلت بعد ذلك إلى طور أشدّ صراحةً ووضوحًا مع خلفهم من الفلاسفة الوضعيين والتحليليين، حتى انتهت أخيرًا إلى جماعة من العلماء وفلاسفة العلم المعروفين بالمتحرّكين اليوم على هذا الصعيد. وبالتالي فإنّي أجد أنّ من المناسب تحقيب العلمية إلى هذه الأدوار الثلاثة التي مرّت بها، ويمكن تسمية المرحلة الأولى للفلاسفة التجريبيين بمرحلة التأسيس للتجريبية، وأمّا المرحلة الثانية فيجدر أن نسمّيها بمرحلة تجاوز الميتافيزيقيا كما كان يصرّح به بعض أعلام الوضعية المنطقية ككارناب (Rudolf Carnap) ورايشنباخ (Hans Reichenbach) وآير (Alfred Ayer) وغيرهم في الخلاف الذي دار بينهم وبين أعلام الفلسفة القارّية - الأوربيّة - لا سيّما الألمان منهم، مثل هوسرل (Edmund Husserl) وهايدغر (Martin Heidegger) وفلاسفة مدرسة فرانكفورت وغيرهم، حيث كان الفريق الأوّل من الفلاسفة الوضعيين يصرّ على إثبات تفرد العلم التجريبي بالمشهد الفكري، ونفي أيّ اعتبار بل وأيّ معنّى لما لا يمكن إثباته بطريق علمي، لا سيّما ضمن ما يعرف بمبدأ التحقق، في حين كان الفريق الثاني يؤكّد على أنّ العلم وحده يعجز عن تفسير العالم، وأنّ الميتافيزيقيا متقدّمة رتبةً عليه، وتشكّل القاعدة التي يقوم عليها، ومن وراء ذلك ساهم الصراع السياسي بين ألمان النازية وخصومها في تغذية هذا الخلاف [كرينشلي، الفلسفة القارّية، ص 93 - 100]، وقد كان لأعلام الفلاسفة التحليليين منجّى منتصرٌ للعلم أقلّ حدّيّةً ممّا ذهبت إليه الوضعية، مثل راسل (Bertrand Russell) الذي كان يؤكّد على أنّ العلم لا يكفي لتفسير غايات العالم، وإفادة الإنسان الحكمة اللازمة في الحياة، كما حاول أيضًا أن يدرس حدود العلم، وصرّح منذ البدء بمخروج تفاصيل الجغرافيا والتاريخ عن نطاق العلم [راسل، النظرة العلمية، ص 7 و65]، ومواقف الفلاسفة التحليليين من العلم عمومًا كانت تحاول أن تجد للفلسفة طريقًا رافدًا للعلم بمعنّى من المعاني العلمية التي لا تصل لحدّ تحويله للإثبات والكشف عن الواقع [Avrum عند التحليليين باعتبارها فعاليةً تُفاد لتحليل المعرفة والبنية اللغوية المعبّرة عنها. أمّا المرحلة الثالثة

الأخيرة فيصلح أن نسميها مرحلة ما بعد تجاوز الميتافيزيقيا، ورؤاها في الأصل هم بعض العلماء الطبيعيين الذين تقدّموا للأمام في محاولة البرهنة على جدارة العلم في التصدي لجميع المشكلات المعرفية، وذلك باقتحام موضوعات علمية كانت دائما بمنأى عن العلم، كالدين والأخلاق والإدراك ومعالجة مشكلاتها بأدوات علمية ودراستها باعتبارها ظواهر طبيعية خاضعة للقوانين الثابتة الحاكمة على الطبيعة، وتبعهم على ذلك مجموعة من فلاسفة العلم المعاصرين.

سمات العلمية وأبرز خصائصها

بالرغم من أن للعلمية أكثر من وجه ومشرب، إلا أننا قد نلتبس بعض الخصوصيات والسمات العامة، التي تطبع هذه الاتجاهات بصورة ما، لا سيما مع الحالة الحاضرة منها، يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى ما يلي:

1- الإفراط في الوثوق والاعتماد على العلم وقدراته، الذي يبلغ أحيانا حدّ التقديس، وإضافة هالة من التبجيل عند الحديث عن العلماء وطرائقهم، حتى صارت هذه النزعة تصف العلم بأنه دين جديد و"أرثوذكسية جديدة".

2- الدفع باتجاه توسع العلم وتغوّله واستباحته لمختلف الحقول والمجالات، حتى ما يظهر بدوا أنها في غاية البعد عنه كنشأة الحياة ونشأة العالم وحقيقة الذات والأنا وحقيقة الإرادة الحرة والأخلاق.

3- عدم الاكتراث بما يخلفه هدم النظريات العلمية للموروثات والأفكار العامة من نتائج، وعدم الاعتناء بمحاولة المصالحة مع هذه الموروثات، يرى العلميون أن صدقية الباحث تحصل بالخضوع لما يقرره العلم من النتائج مهما كانت، وعدم المجاملة في عدّ ما لم يثبته العلم خرافة، والتأكيد على أن المطلوب من بقية الناس من سائر الاعتقادات والاهتمامات المختلفة أن يتحلّوا بالقدرة اللازمة على الاعتراف بأخطائهم التي نشؤوا عليها، وأن يوظنوا أنفسهم على التنازل عنها متى ما قال العلم كلمته.

4- الرهان على العلم وحده في حلّ مشاكل الإنسان والتقدّم بواقعه ورفع آلامه وهمومه.

5- إلغاء اعتبار كلّ الظواهر المستقلّة عن العلم، كالميتافيزيقا والدين والعالم الماورائي والإرادة الحرة وقيم الأخلاق الواقعية المتعالية.

مآلات العلمية

لا يزال السؤال الملحّ الذي يُثار على العلمية قائما يطرح نفسه مع كلّ خطوة يأخذها العلميون إلى الأمام، وهو أنّ مساعي العلميين الحثيثة والمتصاعدة لاختزال الواقع في الطبيعة وكائناتها والقوانين

العمياء الحاكمة عليها، أليست هي بنفسها مبنيةً على عقيدة الاختزال هذه كأصلٍ موضوعيٍّ مُسبقٍ تنشأ منه وتستمد منه في منطلقاتها، إذ كيف لأسلوب التصفّح والاستقصاء الحسّي أو محاولات التحقق والدحض التجريبية أن تنال موجوداتٍ متعاليةً على الطبيعة متواريةً على الحسّ، هذا واحد من الأسئلة التي أدت إلى إنتاج اتّجاه في العلم يتبنّاه بعض فلاسفة العلم ورجال الدين يُعرف عادةً بالطبيعية المنهجية (Methodological naturalism) التي تقرّر أنّ الظواهر الماورائية والحارقة غير قابلةٍ للإخضاع لمنهج العلوم التجريبية وخارجةً عن نطاقها. في المقابل فإنّ العلميين منذ أن أعلنوا عن تجاوز الميتافيزيقيا أو موتها اشتغلوا بنحو دؤوب باقتحام المجالات التي تدور التصورات حول تفلّتها من قبضة العلم، واستقلالها عنه لهدم كلّ ما هو غير طبيعي فيها، وانزالها إلى حيز القياسات التي يتعامل معها العلم، وقد خدم علم الأحياء التطوّري وعلم النفس العصبي بالإضافة إلى بعض النظريات الفيزيائية المتداولة هذه المحاولات كثيرًا. إنّ متابعة هذه المحاولات بمقدار ما فيها من الطرافة والتشويق تشير في الوقت نفسه إلى تشكّل شيء يشبه العقيدة لدى شريحة واسعة من العلماء يمكن تلمّسها في أهداف أبحاثهم والتطلّع الوثاب للاستمرار في طبعة الأشياء وحتى في لهجة خطابهم الطاغية بالتهكم والانتقاص أحيانًا، الأمر الذي من شأنه أن يهدّد العلم نفسه في تقديري في الخروج عن طبيعته التجردية التي تقصر مهمّته على كشف ما يدور في العالم وتفسيره بعيدًا عن محاولة إثبات مدعيات الفرق المختلفة أو إبطالها، والملفت أنّ كثيرًا من العاملين في هذا الحقل هم أنفسهم دعاة ما يُعرف بالإلحاد الجديد، حيث لم يحالفهم التوفيق في الترويج لهذه النسخة من الإلحاد بقدر ما نجحوا في تكريس ثقافة العلمية. وثمة كتبٌ من بين هذه الأبحاث اكتسبت شهرةً واسعةً مثل كتاب "التصميم العظيم" لهوكينج، وكتاب "وهم الإله" لدوكنز، لكن ما يهمّ التأكيد عليه هنا هو أنّ هذه الأبحاث لم تدّخر مجالًا دون أن تحاول إخضاعه للعلم، من الوجود مثل كتاب بيتر أتكينز (Peter Atkins) الذي خصّصه لهذا الموضوع بعنوان "في الوجود" (On Being)، إلى الدين مثل كتاب دانيال دينيت الموسوم بـ "كسر اللعنة.. الدين كظاهرة طبيعية" (Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon)، إلى الأخلاق مثل كتاب سار هاريس "المشهد الأخلاقي" (The Moral Landscape)، إلى الوعي والإدراك مثل ما كتبه دانيال وجنر (Daniel Wegner) "وهم الإرادة الواعية" (The Illusion of Conscious Will)، وأخيرًا كتبت ماري ميدغلي (Mary Midgley) كتابًا يحمل هذا السؤال "هل أنت مجرد وهم؟" (Are You an Illusion?) ونحن أمام مشهد التغوّل الجامح هذا الذي يريد هؤلاء للعلم أن يمارسه، لا يفوتنا الوقوف على ملاحظات مهمّة، أولها وأهمّها أنّ هذه المحاولات ترادف دعوى ضرورة إلغاء حدود العلم وفسح جميع المجالات له ليقول كلمته، وهذا يؤدّي إلى تضخّم مدّعيات العلم التي يقدّمها للإنسان، من سعة شمول قدرته على تفسير الأشياء وحلّ مشاكل

الإنسان، ومن الواضح أنه كلما كانت الادعاءات أكبر ودائرة التحدي أوسع، كانت المهمة أصعب للمحافظة على المصادقية والاعتبار الذي سيصير مرهوناً بتجاوز التحديات الجديدة بنجاحٍ جدّيٍّ وحقيقيٍّ يتجاوز حدَّ الإرضاء المرحلي المؤقت. الأمر الآخر أنّ عمليات التوسّع هذه المقارنة لحذف كلّ الظواهر غير الطبيعية ونبذها لن تثير حفيظة الفلاسفة وعلماء الدين وحدهم، بل ستتعدّى ذلك لمن يؤمن بواقعية الأخلاق وتعاليمها، ومن يؤمن بالعالم الماورائي والحقائق المتوارية، كما نجد في محاوره ديباك جوبرا (Deepak Chopra) المؤمن بالعالم الماورائي ولونارد مولدينو (Leonard Mlodinow) الفيزيائي العلمي التي نُشرت في كتاب يحمل عنوان "حرب الرؤى الكونية" (War of The Worldviews). تهدف هذه الدراسات في الأساس إلى تقديم تفسيرات علمية وافية تعالج هذه المجالات التي شغلت ذهن الإنسان طيلة تاريخه الفكري، وتعطي الظواهر العاملة فيها، وتختتم عادةً باستنتاج يجده هؤلاء الباحثون لازماً لأبحاثهم، وهو أنّ الأجوبة التي يعطيها العلم للأسئلة المرتبطة بالظواهر تغني عن غيرها، وبالتالي فإنّ أيّ فرضية لا تجد لها موضعاً في هذه الدراسات مثل الدين والأخلاق فهي باطلة، لم يحاول العلماء التجريبيون عادةً البحث في المبرر المنطقي للنقطة الاستنتاجية التي يعملون بها من تقرير تفسيرات محدّدة يفيدها العلم إلى نفي أيّ فرضية لا تتّسع لها هذه التفسيرات أو لا يكون لها دور فيها، لكنهم يعتمدون عليها بشكل أساس في إبطال الفهم الديني للعالم من جهة، وتكريس العلمية كما يشير اللاهوتي الكاثوليكي جون هاوت (John Haught) في تعليقه على أسلوب دينيت ودوكنز وسلسلة أخرى طويلة من نظائهم المتحرّكين في الجبهة نفسها، وذلك في كتابه "الله والإلحاد الجديد".

[John f Haught , God and the new atheism , Introduction , and pp 41]

وهو ما نجده بوضوح في الخواتيم الاستنتاجية لكل من كتاب "التصميم العظيم" [هوكينج، التصميم العظيم، ص 205]، وكتاب "كونٌ من لا شيء" [كراوس (Lawrence Krauss) [كراوس، كونٌ من لا شيء]، ص 231]. أخيراً فإنّ تمثّل المشهد الذي يحاول هذا النوع من العلماء أن يصوّروه للعالم من خلال العلم قد يصيب الإنسان بالذعر ويُشعره بأنّه يقوده إلى فضاء من العبثية والتصحّر المعنوي، إذ يُسدّ الطريق أمام أيّ آلية تفيد الإنسان في فهم الغاية من وجوده ووجود العالم، وتمدّه بالمعنى والدفق الروحي اللازم، وتعطي للمشاعر الإنسانية النبيلة قيمةً، وتتيح للأخلاق أن تقوم على قاعدة صلبة مبتنية على الإرادة الحرّة والاستقلال القيمي بأيّ معنى من معانيه. الأمر الذي حاول هوسرل وهايدغر وغادامير وغيرهم من الفلاسفة القارّيين التلويح به، والتنبيه عليه أمام محاولات إعطاء الحقّ الحصري في تفسير العالم للعلم، ولا تزال أصداء الأسئلة العميقة التي أثاروها تتردّد عند أكثر من يكتب حول موضوع العلمية، وكتاب "أزمة العلوم الأوربيّة" لهوسرل الذي خصّصه لمعالجة هذا الموضوع نموذج بارز في

هذا الصدد، إذ يتساءل في مدخله فيقول: «إنّ رؤية الإنسان الحديث للعالم تحدّدت كلّها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدّى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكلّ بشرية حقّة، إنّ علومًا لا تهتمّ إلاّ بالوقائع تصنع بشرًا لا يعرفون إلاّ الوقائع... كثيرًا ما نسمع بأنّ العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلمّ بحياتنا. إنّ مبدئيًا يقصي بالذات الأسئلة التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمئتنا المشؤومة إلى تحولات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لامعناه، ألا تتطلّب هذه الأسئلة بسبب عموميتها وضرورتها لكلّ الناس تمعناتٍ عامّة وإجابةً تعتمد على بدهة عقلية؟» [هوسرل، أزمة العلوم الأوربيّة، ص 44].

حدود العلم

يُقال أحيانًا إن الانطلاقة الحقيقية للعلم المعاصر حصلت مع جهود فرنسيس بيكون وجورج باركلي في التأسيس للاتجاه التجريبي، وهي محاولة كانت تهدف في الحقيقة للبحث وللمرة الأولى عن حدود العقل في وقت كان يطغى فيه الاعتقاد بقدراته المطلقة كما يقول رسل [راسل، حكمة الغرب، ج 2، ص 84 وكان حديثه هذا في خصوص جورج باركلي]، ومن المتوقع بدوًا أن يكون الأشخاص الذين مجّدوا محاولات وضع حدود للعقل غير متحقّظين على الدراسات التي تسعى للبحث عن الحدود التي تنتهي فيها صلاحية العلم، لكنّ هذا ما لم يحصل فعلاً في كثير من الأحيان. ربما يكون ذلك ناشئًا من إساءة فهم فكرة البحث في حدود آلية من الآليات المعرفية، فيُظنّ أنّ المقصود منها هو الحجر على تلك الآلية ومنعها من محاولة الدخول في الموضوعات التي لا يُعتقد بإمكانية تقديم شيء فيها، ولا توجد فيها مؤشّرات لذلك؛ إذ إنّ إتاحة الفرصة غير المحدودة للمحاولة أمر مطلوب في نفسه للعلم ولغيره، والصحيح أنّ المقصود بالضبط من ذلك هو التحري عن مدى القدرات والمؤهلات الذاتية للعلم كآلية معرفية، المُتحتّم محدوديتها بحكم بشريتها وخضوعها للوازم القصور البشري، وتحديد الموضوعات القابلة لتوظيف تلك القدرات بنحو فعّال، والموضوعات التي لا تدخل تحت هذه الطبيعة. إنّ أول ما يُلفت النظر في مسألة حدود العلم هو أنّها ليست خاضعةً لمنهجية العلم نفسه، بل هي ممّا يندرج تحت الدور المشروع للفلسفة ونظرية المعرفة؛ إذ إنّ البحث هنا لا ينصبّ في تحديد ما لا يعرفه العلماء فعلاً، بل ما لا يمكن لهم أن يعرفوه كما يقول توماس ناغل (Thomas Nagel)، وهو يصدر محاجّته الفلسفية في هذا الخصوص - تحديد العلم - من الفشل الذي مُني به ما يُعرف في فلسفة الذهن بـ "الاختزال الفسيولوجي" (psychophysical reductionism) الذي يُعبّر عن الرؤية التي تأمل بأن

تصل الفيزياء إلى "نظرية كل شيء" [Thomas Nagle , Mind and Cosmos , pp 3-5]. إلا أنّ هناك أساليب أخرى لمعالجة البحث في حدود العلم، كالرجوع إلى البنية المنطقية لأسلوب البحث العلمي مثل ما فعل راسل [راسل، النظرة العلمية، الفصل الثالث]، وكفحص التطابق بين المفاهيم والمفردات الرابطة دلالياً بين اللغة وما يقابلها؛ إذ هي غير قابلة للدراسة بالأسلوب العلمي بالرغم من أهميتها كما يذهب له بنتام (Hilary Putnam) [بنتام، العقل والصدق والتأريخ، ص 308]. وفي تقديري فإنّ من أضعف الأساليب في هذا الإطار هو الرجوع إلى المشكلات المرتبطة ببعض الظواهر الطبيعية التي يقرّ العلم بعجزها عن الإحاطة بها، مثل ما يقال من أنّه من المتعدّر وصول العلم للأحداث التي تقع خارج المخروط الماضي الضوئي للمراقبين الأرضيين؛ لأنها ببساطة تحتاج حتى تصل لنا إلى أن تسافر في الزمكان بسرعة تزيد على سرعة الضوء وهو ما تحيله نظرية النسبية، أو مثل ما يقرّره مبدأ عدم التأكد عند هيزنبرغ من عدم قدرتنا على ضبط بعض الظواهر الفيزيائية وتوقعها. لا تصلح مثل هذه الشواهد أن تكون مستمسكاً لردّ العلمية أو لبيان الحدود البنيوية للعلم؛ وذلك لأنّ العلماء محقّقون عندما يقرّرون أنّه إذا لم يمكن للعلم البتّ في هذه الموضوعات فلن يمكن لآلية معرفية أخرى أن تفعل ذلك، وقد سبقهم ابن سينا في ذلك عندما قال إن «ما يحتاج إلى التجربة فلا يجزيه إلا التجربة» [ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب الجدل، ص 108]. وفي تصوّري أنّ مراعاة الدقّة في تحديد نطاق العلم يقضي بدراسة الأسلوب العلمي في بنيته المنطقية بدقّة، لنلاحظ في هذه الخطوة الشروط والحدود الفاصلة التي تقرّرها هذه الآلية، حتى ننتقل في الخطوة الثانية للفحص في الموضوعات المختلفة عن توقّرها على انطباقها على تلك الشروط. وإذا رجعنا إلى أسلوب البحث العلمي المعاصر كما بيّناه آنفاً نجد يتركّب من مرحلتين: الأولى منهما هو بناء فرضية منتجة للتنبؤات استناداً على الملاحظات والخبرة، والثانية منهما مرحلة التأكد من هذه الفرضيات وتعزيزها عبر التحقّق من تنبؤاتها. والخطوة الأولى منهما تتضمّن طريقةً قياسيةً في الاستدلال، تعتمد تحديداً على ما يسمّى في المنطق القديم بالقياس الاستثنائي، وحاصله هو أن يدعى أنّ هذه الفرضية لو لم تكن ثابتةً في الواقع، للزم أن لا تحصل التنبؤات المذكورة. والخطوة الثانية نثبت فيها بطلان التالي عبر التحقّق التجريبي، إذ يتبيّن أنّ هذه التنبؤات ممّا شهدت التجربة بصحّتها. وبالتالي فلا بدّ لأيّ فرضية يزعم دراستها من خلال هذا الأسلوب من التوقّر على شرطين أساسيين: الأوّل منهما إنتاجها للتنبؤات عبر دخولها في مجال التأثير والتأثر مع بقية الظواهر، والثاني قابلية التحقّق والاختبار التجريبي بمعناها الواسع المعاصر، أمّا ما لا يتوقّر على هاتين الخصوصيتين من الموضوعات فلا يمكن للعلم من حيث بنيته المنطقية أن يحدّد الموقف منه.

في مقابل ذلك يُلاحظ أنّ العلماء الذين يميلون إلى عدم محدودية العلم يبنون رأيهم هذا على مجموعة من المرتكزات الذهنية التي نجدها مبثوثةً في كتبهم وأفكارهم بوضوح، ولم يتمّ صياغتها

بصورة منظّمة متّسقة غالبًا، ولم تتمّ محاولة وضعها في صورة برهان منطقي إلا نادرًا، وهذا ما سنتكفل به في هذا البحث قريبًا، وثمة محاولة لشابّ متخصصّ في الفلسفة يريد من خلالها إثبات قابلية العلم لاقتران جميع مجالات المعرفة البشرية، وأتته لا حدود له، إلا أنّ هذه المحاولة من أولها إلى آخرها تعتمد على مجادلات ذات طابع فلسفي، كما أنّها تصدر في بدايتها من مصادرة فلسفية يدّعي فيها الكاتب أنّ حقول المعرفة البشرية تمثّل - بناءً على المفهوم الطبيعي للعالم واستلهامًا من نظرية المعرفة التطورية - شبكةً متداخلةً يتشابك فيها العلم مع المعرفة اليومية والفلسفة وسائر التخصصات الإنسانية.

[Maarten Boudry, Plus Ultra: Why Science Does Not Have Limits, Science Unlimited?]

وبأتي هنا بوضوح إشكال الدور الذي قدّمته في الفصل السابق، إذ إنّ من المفترض أن تكون هذه المصادرة نتيجة العلم لا مبناه ولا كليهما.

هل يعمل العلم وفقًا للعلمية على تنحية الدين وإلغائه؟

من غير الخفي أنّ فرسان الإلحاد الجديد يبذلون جهدهم لترسيخ العلمية كقاعدة يمكن لهم من خلالها توظيف العلم لتنحية الدين وحذفه؛ لأنّهم بذلك يحقّقون الشرط الذي يسوّغ لهم إخراج البحث عن وجود الله من دائرة البحث اللاهوتي والفلسفي، والزجّ به في مجال البحث العلمي وإخضاعه لشروط هذا البحث وتكليفه لينسجم مع قياساته وآليات عمله، أو بتعبير أوضح تحويل فكرة وجود الله إلى فرضية تُدرس وفق منطق البحث العلمي. وهذا ما يلقي على عاتق هؤلاء مهمّة تحقيق مجموعة من المتطلّبات المباشرة، عدا عن إثبات المباني القبلية التي تقوم عليها كلّ هذه العملية، وهذه المتطلّبات المباشرة هي تحديدًا ما يلي:

أولًا: البناء على أنّ الوجود الإلهي - بأيّ فهم كان - يتجلّى في الطبيعة من خلال علاقته المتبادلة مع ظواهرها، وذلك بأن يتفاعل سببيًا مع العالم المرئي بأيّ نحو كان؛ إذ إنّ ذلك يجعله داخلًا تحت نطاق الرصد العلمي، ويكفي - بحسب نظر الباحث المذكور أخيرًا - حتّى الافتراض الذي يذهب له الربوبيون القائلون بأنّ الله خلق العالم ثمّ انعزل وتركه يقوم بعمله دون تدخّلٍ منه لإدخال مثل هذه الفكر تحت رادار البحث العلمي؛ إذ إنّ لذلك ربطًا بالجواب على السؤال عن الموجب لحصول العالم ضمن هذه

الخصوصيات دون غيرها. [المصدر السابق]

ثانيًا: أن تكون لفرضية وجود الله - وكنتيجة طبيعية لدخاله المستقلّة عن القانون الطبيعي - تنبؤات تستبعضها وتفترض حصول ظواهر أو انتفائها بنحو محدّد قابل للتحقق التجريبي، وغالبًا ما يتوجّه نظر هؤلاء كمثال لهذه التنبؤات المبتنية على هذه الفرضية إلى موارد انخرام القوانين الطبيعية كوجود

شواهد على تكوّن مجموعة من أنواع الكائنات الحية بشكلٍ دفعيٍّ يدلّ على حصول الخلق ولو في بعض المراحل التاريخية، خلافاً لما تقتضي نظرية النشوء والتطور، أو كجريان المعجزات المشهودة التي يعجز العلم عن تفسيرها.

ثالثاً: القيام بالخطوات العلمية اللازمة، واختبار الفرضية تجريبياً من خلال التحقق من تنبؤاتها، وأخيراً الانتهاء إلى أنّ مثل هذه الفرضية إمّا أنّها لا تمتلك الشواهد المعتبرة التي تنهض بها أو أنّها لم تحرز الحدّ اللازم منها.

وقبل القيام بكل ذلك لا بدّ على العلميين من أن يثبتوا مجموعة من المباني المسبقة، من قبيل أنّ دور العلم إثبات الحقيقة، وليس إفادة الخبرات والتخمينات العملية المفيدة كما يذهب له البراغماتيون وغيرهم، وأنّ نتائج البحث العملي حقائق ثابتة، ومن قبيل أن لا يكون للنماذج الإرشادية الحاكمة على الأوساط العلمية دخل في ترجيح الفرضية المقابلة، وأنّ ثمة تلازماً منطقيّاً ضرورياً بين سقوط الفرضية علمياً لتعقيدها أو لعدم وجود الشواهد والمؤيّدات الكافية لها، وبين عدم ثبوتها واقعاً، أو بتعبيرٍ آخر التلازم بين عدم الوجدان العلمي وعدم الوجود الواقعي، أو بتعبير ثالث التلازم بين كون الفرضية مرجوحةً علمياً وبين كونها خرافةً ووهماً، وغير ذلك من الأسئلة الفلسفية السابقة واللاحقة.

وعوداً على محاولة تحويل فكرة الله إلى فرضية علمية (Hypothesis)، ينافح جون هات (John F. Haught) عن أنّ مثل هذا الإجراء يُخرج هذه الفكرة عن ما يتبناه المتديّنون من النصارى واليهود والمسلمين في هذا السياق، وأنّ وقوع الملحدّين الجدد في هذا المحذور ناشئٌ من ضحالة ثقافتهم اللاهوتية وعدم اطلاعهم على ما يكتبه علماء اللاهوت من الديانات المختلفة مثل اللاهوتي البروتستانتي الكبير كارل بارث (Karl Barth) الذي كان يرفض تحجيم الوجود الإلهي في فرضية علمية، ويجادل في أنّ مثل هذه الفكرة عن الله لا تستحقّ الدفاع عنها - وأوضح من ذلك في تقديري ما يذهب إليه بعض العرفاء والفلاسفة المسلمين مثل صدر المتألّهين الشيرازي من أنّ حقيقة الوجود البسيطة هي عين الواجب [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 6، ص 24] - وذلك أنّ هذه الفرضية تحدّد الوجود الإلهي بما يرتبط بمسألة خلق العالم أو تصميمه بطريقة محدّدة وضمن مقاسات طرق البحث العلمي، وإبطال مثل هذه الفرضية ليس ممّا يضرّ باعتقاد المؤمنين وعلماء اللاهوت؛ لأنّ هؤلاء لا يتعاطون مع الإيمان بالله بقصره على هذه الحدود، ولا يتعاملون مع الله باعتبار كونه صرف مهندس العالم ومصمّمه وحسب، وإنّما باعتبار أنّ الذات الإلهية هي الجمال اللامتناهي والحبّ اللا محدود، والتي لا يمكن تنفيذها عبر محكّ الطرق العلمية، تماماً كما لا يمكن تنفيذ حقيقة أنّ ثمة شخصاً ما يُجنّبني أو

أنّ للوحة الفنيّة الماثلة أمامي قيمةً جماليّةً عبر مثل هذا الطريق.

[John f Haight , God and the new atheism , pp 41-46]

وحقّي لو لم نقبل وجهة النظر التي يطرحها جون هوت هذه، يبقى أمام تحويل فكرة الله إلى فرضية صعوبات أخرى، ناتجة عن كون هذه الفكرة تتميز عن كلّ ما عداها بأنّها تتعاطى مع ما يفترض أنّه مبدع العالم وخالقه من العدم، وبالتالي فإنّه له ﷺ من جهة كونه خالقاً أن يرتّب العالم وأحداثه بالنحو الذي يشاء، وأيّاً كانت أحداث العالم وظواهره فإنّها مخلوقات له، وأيّاً كان نحو نشأتها وتطوّرها فإنّها من فعله واختياره، ومن جهة كونه ﷺ أعلم بالمصلحة من غيره لا يجوز أن يضع أحد من العلماء نفسه في موضع الخالق ويقول: لماذا حصل هذا الأمر في الطبيعة بطريقة خاطئة؛ فإنّ الذي يعلم بأنّ هذه الطريقة مناسبة أم لا هو المحيط بجميع الجوانب وحده، بل إنّ المباني الفلسفية للإيمان تثبت أنّ بساطة وجود الله وعدم تحيّيها بجهة ذاتٍ وجهة فاعلٍ تقتضي أن يكون ما يصدر عنه هو أفضل وأتمّ ما يمكن أن يكون. [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 7، ص 106] ولا يستطيع أحد أن يبرهن للمؤمن بأنّ هناك نسخةً ممكنةً للوجود أفضل ممّا هي عليه. وبالتالي فمهما كانت نظرية العلماء في تفسير نشوء العالم وتطوّر الحياة والمخلوقات، وحقّي ولو افترض فيها أنّ أحداث العالم لم تتخلّف عن القانون الطبيعي ولا لمرة واحدة، فإنّ ذلك ينسجم مع فكرة وجود الله تماماً، ولا يمكن أن تكون هناك تنبّوات ترتهن بها هذه النظرية وترتبط بها ارتباطاً ضرورياً، ولا نعني بذلك إنكار وجود تنبّوات من شأنها إثبات وجود الله، وإتّما نعني أنّه لا يوجد مجال من الأحوال تنبّوات محدّدة يترتّب على عدم صمودها أمام الاختبار العلمي نفي فرضية وجود الله. بمعنى أنّه سيكون مقبولاً من العلم أن يدّعي حصوله على شواهد وأدلة علمية مؤيّدّة لفكرة وجود الله، لكن قدرته تضيق على إثبات أنّ فكرة وجود الله فرضية علمية مردودة.

ومن جهة أخرى فإنّ هناك وجهة نظر تُنسب أحياناً إلى أينشتاين [إيزاكسون، أينشتاين حياته وعالمه، الفصل السابع عشر: إله أينشتاين]، ويحملها كثير من المؤمنين، وهي أنّنا عندما نفترض أنّ ثمة علماً وشعوراً وقدرةً إلهيّةً تقف وراء تصميم العالم، فإنّ الحكمة الإلهية تقتضي أن يتمّ تصميم هذا العالم بنحو يكون قابلاً للفهم في جميع أبعاده ضمن القوانين العاملة فيه، وبالتالي فإنّهم يرون أنّ الاستغناء عن الحاجة لغير القوانين الطبيعية في فهم العالم وتكوينه مؤيّد لوجود العلم الإلهي وراءه وليس ناقضاً له.

وبالإضافة لكلّ ذلك فلا يخفى أنّ هناك جمهرةً من العلماء وبعضهم من المُبرّزين وحملة جائزة نوبل أقاموا محاولاتٍ عديدةً على مستوى الدراسات الكوسمولوجية والبيولوجية وغيرها ناظرةً إمّا إلى التعقيد البالغ في العالم أو بعض جهاته أو إلى منشأ الكون والحياة أو منشأ قوانين الطبيعة أو حدوث ظواهر في

تاريخ التطور البيولوجي أو غير ذلك تنتهي إلى ضرورة افتراض مصمم ذكي أو خالقٍ واعيٍّ أو مبدئٍ متعالٍ لنشوء العالم. وإذا لم يتسنَّ لهذه المحاولات أن تلتقي صدًى واسعاً في الوسط العلمي ضمن النموذج الإرشادي المعاصر، ولم تُعدَّ بعد نظريةً راجحةً في هذا الصدد، فإنَّ ذلك لا يكفي لعدِّ هذه الفرضية خرافةً ووهماً، تماماً كما أنَّ عدم قدرة الوسط العلمي حتى الآن على إيصال فرضية تعدد الأكوان ذات الطبيعة الميتافيزيقية إلى نصاب التحقق العلمي اللازم لا يجعل منها خرافةً بالضرورة أيضاً، بالرغم من الميل المتصاعد للقبول بهذه النظرية والمحاولات المتظافرة لإثباتها نظير بعض جهات القوَّة التي تمتلكها.

وعلى صعيد آخر فإنَّ النصوص الوحيانية التي ينقلها الأنبياء هي الأخرى أبيَّةً على الارتهان للمناهج العلوم التجريبية؛ وذلك أنَّها قد تكون من قبيل الإخبار ببعض المغيبات أو الأحداث الغابرة، أو الإنباء عن قول الله وأمره، فهي أقرب شيءٍ لعلم التاريخ من هذه الجهة.

مرتكزات العلمية في تسويق التمدد خارج الحدود التقليدية للعلم

لم يفتأ الفلاسفة والعلماء يتجادلون في إمكانية التغلب على المشكلات المنطقية للمناهج المعتمدة على الأسلوب الاستقرائي وردم ثغراتها الاستدلالية في تقرير لزوم منطقي يُكسب مثبتاتها والنتائج التي تنتهي إليها قيمةً معرفيةً علاوةً على ثمراتها العملانية؛ ولذلك فمن غير المتوقع أن تكون دعوى قدرة مثل هذه المناهج الاستقرائية على إثبات كذب الأفكار والنظريات المختلفة معتمدةً على مقارنة منطقية محكمة، ولم أعر في حدود مطالعتي لهذا الموضوع على وجود مثل هذه المقاربة، فإنَّ المحاولات التي بُذلت لحلِّ مشكلة الاستقراء كانت تهدف دائماً لتأييد قدرة الاستقراء على إثبات وجود الأشياء لا على نفي وجودها.

نعم، يمكن أن نلاحظ بالتتبع أنَّ ثمة مرتكزاتٍ أساسيةً تشيع في أذهان هؤلاء وتكرَّر في كتبهم بأساليب وصياغات متعدِّدة، يمكن أن تشكِّل بمجموعها المبررات التي تستند إليها العلمية في تسويق اقتحامها لميادين لم تعهدها سابقاً، ومحاولة إخضاع جميع المعارف البشرية لحكومتها الفكرية، وفيما يلي سأحاول أن أسرد ما يمكن أن يكون أهمَّ هذه المرتكزات حتى يتهيأ لنا أن نناقشها بموضوعية بعد ذلك.

1- لا بدَّ للعلمية بالضرورة - لا سيَّما في دورها الإلغائي - من مبنًى مُسبقٍ يتعيَّن أن يصدر من موقع الإيمان به، وهو ما يمكن تصويره بأطوار مختلفة، أوضحها القول بالعلمية الأنطولوجية التي

تقرّر بوضوح أنّه لا يعيش في عالم الواقع إلّا ما يمكن للعلم كشفه، وربّما يمكن تخفيف حدّة هذه الفكرة بما يفضي إليه المفهوم الطبيعي للعالم من تشابك العلم بغيره من المعارف والتخصّصات.

2_ العلم الحديث أسقط النموذج الذي قدّمه العلم القديم والفلسفة القائمة عليه، والذي حوّله تقادم الزمان واتّفاق العلماء عليها إلى ما يشبه العقيدة في المرحلة التّاريخية السابقة؛ إذ عمل العلم الحديث على تنفيذ نظرياتٍ أساسيةً في هذا السياق، مثل مركزية الأرض وتقسيم الموجودات إلى موجودات ثابتة فوق فلك القمر وموجودات متغيّرة تحته، ومثل نظرية العناصر البسيطة الأربعة، والعنصر الخامس البسيط المسّى بالأثير المكوّن للأفلاك، ومثل القول بقدّم الكواكب وبعض تفاصيل نظرية امتزاج العناصر وغير ذلك ممّا يطول ذكره.

3_ من أهمّ الخلفيات المحقّزة للميل للعلمية التطوّر الهائل الذي وصل إليه العلم، والذي أتاح له النفاذ في المكوّنات الدقيقة متناهية الصغر للأجسام ورصد الكواكب والمجرّات الضخمة والبعيدة للغاية، والأهمّ من ذلك هو الكشف عن القوانين العاملة فيها، وأحد أهمّ أسباب هذا التطوّر كان اقتحام العلم للمجالات التي كانت محظورةً عليه ومقصورةً على الفلسفة والدين، وتحقيق نجاحات مبهرة فيها نظير ما حصل فيما يرتبط بنشأة الكون والانفجار الكبير ونظرية التطوّر، ومن هنا صار العلماء يجدون في أنفسهم أنّهم صاروا في غنى عن الرجوع للفلسفة والدين، وهذا بعينه كان باعثاً لأن يعقد هؤلاء أمالاً كبرى على العلم بأن يكون قادراً في المستقبل على إعطاء أجوبة شافية للمسائل التي لا تزال غامضةً والمشاكل التي لم تُحلّ بعد، كما عمل في أيامنا هذه على تفسير ظواهر كانت في يوم من الأيام تعدّ من الألغاز التي لم يخطر على بال أحد أن يستطيع الإنسان أن يحلّها.

4_ لا يقلّ تطوّر المنهج العلمي أهميّةً عن تطوّر العلم نفسه وإحرازه للنجاحات المتتالية، وقد بيّنت في بداية هذا المقال شيئاً عن الطريقة العلمية الحديثة وخصوصياتها، إذ صار بيّناً أنّ النظرية فيها صارت تسبق التجربة، وصار للخبرة والخيال العلمي الدور الأكبر في تخمين طرق حلّ المشكلات الكبرى ليتمّ التحقّق منها في مرحلة لاحقة، وفي بعض المجالات ذهب التخمين بعيداً حتّى صار أشبه بالميتافيزيقيا، حتّى صار العلماء يخشون من أنّ بعض هذه الفرضيات لن يمكن التأكّد منها في هذا القرن، وفي الحقيقة فإنّ النظريات العلمية صارت تأخذ سمةً ميتافيزيقيةً - بالمعنى الفلسفي - كما يقول موريس (Richard Morris) في كتابه "حاقّة العلم" [ريتشارد موريس، حاقّة العلم، ص 12]، وهذا ما يؤدي بطبيعة الحال إلى توسعة إمكانيات البحث العلمي وإثرائه.

وفي الحقيقة لا بدّ من الإذعان بأنّه لا يمكن لإنسانٍ يعيش هذا العصر ويهضم ما جاء في هذه النقاط وغيرها أن لا يساوره شعور بالوثوق الكبير بالعلم والاعتداد به والتعويل عليه، لكنّ السؤال هو

أن هذه المبررات وأمثالها هل تكفي لتكون وثائق وشواهد توجب على المستوى العلمي والمنطقي إطلاق العنان للعلم في أن يهبط على أي أرض يريد ويقرّر فيها حكمه، وأن يفرض سيادته على جميع حقول المعرفة البشرية ويستأثر بموقعية إصدار الأحكام فيها ويترد أي منافس يحاول منازعته أو مشاطرته في ذلك؟ هل يمكن لهذه المرتكزات أن تتخطى دور خلق الآمال النفسانية إلى العمل على التبرير المنطقي وفق ضوابط البحث العلمي الرصينة لإثبات العلمية؟ لنتحرّ عن ذلك ونحاول أن نعيد النظر مرّة أخرى لكل واحدة من هذه النقاط ونناقشها بروية بما يلي:

أ - أما بالنسبة للنقطة الأولى فهي كما لا يخفى تتضمن وصفًا صريحًا للعالم ولا تقتصر على مجرد التحليل المنطقي واللغوي لمعرفتنا به، وقد عرفنا أن شرط العلميين في القضايا المثبتة للعالم والمفسرة له أن تكون ثابتة بطريق علمي، في حين أنّ هذه المقدمة في أحسن أحوالها لو صدقت فهي ميتافيزيقية فلسفية، أما لو حاول أحدهم أن يثبتها بطريق علمي فإنّه سيقع في دور صريح أكثر إعضالًا ممّا يحاول الهروب منه.

ب - أما بالنسبة للنقطة الثانية، فعدا عن كونها لا تصلح في نفسها لأن تكون سندًا علميًا معتبرًا وقاعدةً فكريةً صلبةً تقوم عليها العلمية، فإنّ فيها خلطًا بين النموذج العلمي للتفسير القديم للطبيعة، وبين الأسس الفلسفية التي لبست عليه وتمظهرت من خلاله، ولا يلزم من الحكم على ذلك النموذج بالبطلان أن يُسحب هذا الحكم على الأفكار الفلسفية الأساسية والعميقة الكامنة وراءه، مثل أصل الفرق بين الثابت والمتغير وارتباط التغيّر بالطبيعة والقوّة ولزوم وجود مبدأ للحركة ولواحق لها ودخولها على مقولتي الكم والكيف ورجوع الأجسام إلى مبادئ هي أسطقساتٌ ولزوم التضادّ في الطبيعة لحصول الكون والفساد إلى غير ذلك؛ إذ يمكن أن تؤخذ نفس هذه الأصول ويتم صياغتها في نموذج مختلف.

ج - أما بالنسبة للنقطة الثالثة، فإنّ السؤال الملحّ الذي يطرح نفسه هنا هو: متى يجوز أن نترقّب ونتوقّع من العلم أن يجيب على الأسئلة التي لا تزال عصيّة على الحلّ، بحيث لا يكون هذا التوقّع لصرف الوثوق النفسي؟ والجواب على ذلك إن كان معتمداً على مقدمات فلسفية غير منقّحة ولا ثابتة فإنّ فيه مصادرةً صريحةً، أمّا لو تمّ محاولة إثباته بالعلم نفسه فسيعود إشكال الدور مرّةً أخرى، أمّا لو كان هذا الترقّب قائمًا على صرف الاحتمال العقلي، فإنّ ذلك سيضع العلمية في مواجهة مع خيارات خطيرة هادمة لأسسها، مثل إقامة منهجهم الفكري على أساس غيبي، فيكون أشبه بالديانات التي لا تتوقّر على المستندات العقلانية الكافية، ومثل هذا المبنى غير خاضع لضابطة واضحة ومحدّدة؛ إذ لا يوجد مانع عقلي من أنّه قد تمرّ آلاف السنين ونحن ما نزال ننتظر جواب العلم عن بعض المشكلات.

د - والنقطة الأخيرة هي أهمّ النقاط وأجدرها بالبحث، وقد أسلفت الحديث عنها في الصفحات السابقة، وأعيد جانباً منه مرّةً أخرى بصياغة أخرى هنا بالبيان التالي ضمن نقطتين:

أولاً: لاحظنا أنّ مركز الثقل في النظريات العلمية الذي أعطاها قابلية النفاذ لما وراء الذرات والمجرّات هو اصطباغ هذه النظريات بالفرضيات ذات الطابع الفلسفي، وتقدّم أنّ هذه الفرضيات متقدّمة على التحقّق التجريبي، والسؤال هنا هو أنّ التحقّق التجريبي الذي يعدّه العلماء شرطاً لا يُتنازل عنه في قبول الفرضية العلمية، أيعطي تلك الفرضيات صدقها ومطابقتها للواقع، أم أنّه يكشف عن ذلك فقط؟ أمّا الاحتمال الأوّل - وهو أن تعطي آلية منطقية كالتحقّق التجريبي لشيء ما صدقها - فهو أمر لا معنى له أصلاً، وذلك يكفي في رده وإنكاره، فإنّ الآليات المنطقية هي أساليب للتحقّق من الصدق والكشف عنه، وليست شرطاً لتحقيقه. وأمّا الاحتمال الثاني فإنّه يفيد بوضوح أنّ صدق الفرضية في نفسها لا يتوقّف على موافقة التحقّق التجريبي، ولكن يبقى بعد ذلك التأكيد على أنّ القول بأنّ المنهج الوحيد الصالح للكشف عن مطابقة الفرضيات للواقع هو التجربة هو قول فلسفي بامتياز، وأنّ محاولة إثباته بالتجربة نفسها دور صريح، وهذا يعني أنّ هذه المسألة برمتها يجب أن يعالجها المتخصّصون في الفلسفة فلسفياً وبأدوات فلسفية.

ثانياً: حتّى لو سلّمنا بأنّ الآلية الوحيدة التي تستطيع أن تكشف الواقع هي التجربة، ما يقضي بأنّ ينحسر دور العقل في تحليل المعرفة واللغة، لكنّ هذا لا يعني أن يكون من الممتنع على التحليل العقلي أن يمارس دوراً مساعداً تنضمّ له تجربة بسيطة بديهية، فينجم عن ذلك معرفة موثوقة. وما ينبغي التأكيد عليه هنا أنّ هناك طيفاً واسعاً من الفلاسفة التحليليين المتقدّمين، وخصوصاً القائلين بأصالة الماهية منهم يعملون بطريقة تعتمد في بنيتها الأسلوبية هذا المنهج، إذ يُعتمد فيها في المرحلة الأولى إلى تحليل مفاهيم عامّة تؤخذ مُقدّرةً وفي ظرف نفس الأمر دون أن يُشترط فيها أن تكون ثابتةً في عالم الأعيان الخارجي بالضرورة، وتُعيّن في ضوء هذه الدراسة التحليلية أحكام ضرورية ثابتة لهذه المفاهيم ومشتقاتها، ولا يُلجأ في هذه المرحلة كما لاحظنا إلّا للتحليل الصرف لموجودات الذهن وعندياته، وهو من هذه الجهة أشبه بالمحاسبة الرياضية، ثمّ يُكتفى في إثبات صدق هذه الأحكام التي وصلنا لها من خلال التحليل بضمّ مقدّمة تجريبية بسيطة متوافق عليها بين جميع العقلاء وبديهية تربط ذلك البناء التحليلي بالوجود مثل الرجوع إلى الحسّ الباطني أو الظاهري لإثبات وجود مثل تلك المفاهيم بالفعل في الخارج. وبيان تفصيل هذه الفكرة يحتاج فرصةً أوسع من هذه لكثي أكتفي هنا ببيان مثال يرجع إلى دليل الوجود والإمكان المعروف في إثبات وجود الله، حيث يُقال فيه إنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود في نفس الأمر لا بشرط الوجود الخارجي بالضرورة، بل صيرورة الماهية في ظرف ما كما

يقول السيّد الداماد. [الميرداماد، مجموعة المصنّفات، الأفق المبين، ج 2، ص 5]

وبتعبير آخر فإنّ موضوعه هو الوجود في نفسه دون أن يؤخذ فيه تقرّره في أحد العوالم الممكنة الذهنية والخارجية بالتحديد، وهذا الموضوع من عنديات الذهن، فلا تأتي عليه أيّ من الإشكالات المرتبطة بالمفاهيم المنتزعة من الخارج، بل هو أشبه شيء بموضوعات الرياضيات، فيأتي العقل بعد ذلك ليجري تحليله الذهني على هذا المفهوم، فيثبت أنّ الموجود أيّاً كان وفي أيّ ظرفٍ كان إمّا واجب الوجود أو ينتهي إلى واجب الوجود؛ تخلصاً من محور الدور أو التسلسل، وبعد إقامة هذا الصرح الفكري على أساس تحليلي محض، يكفي في المرحلة الثانية لإثبات وجود واجب الوجود الرجوع إلى الواقع وإثبات أنّ هناك وجوداً ما بيّناً بالوجدان. والبراهين في هذا النسق الفلسفي في جملتها تعتمد هذا الأسلوب.

ثالثاً: أنّ البحث الفلسفي للفلاسفة المتقدّمين في الطبيعيات، مثل ما نجده في كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، يتضمّن دعوى يصعب على طريقة البحث العلمي المعاصرة إثباتها وتجاوزها في نفس الوقت، حاصل هذه الدعوى أنّنا إذا نظرنا إلى الطبيعة بمنظار وجودي سنلاحظ أنّ ثمة شؤوناً وأطواراً وخصوصياتٍ كامنةً غير خاضعة للتحقق التجريبي تساهم في تأليف بنية الطبيعة ذاتها، وذلك مثل العلاقات الوجودية الرابطة بين الموجودات الطبيعية، فإنّ الأسلوب الحديث للعلم قاصر عن الوصول إليها، بمعنى أنّ الطبيعة تتألّف من ذوات وأوصاف تُشكّل "أشياءً مستقلةً" كما يُعبّر عنه اليوم، ولكّنها بالإضافة إلى ذلك تتضمّن علاقاتٍ وروابطٍ مندكّةً في هذه الأطراف المستقلة تعمل على الربط بينها وإيجاد الأرضية اللازمة للتأثر والتأثير المتبادل بينها، كما نلاحظه في استحالة بعض العناصر والموادّ إلى غيرها أو امتزاجها بها وتولّد المركّبات عنها، إذ لولا ثبوت هذه العلاقات والروابط في الواقع لاستحال بنظر العقل حصول أيّ شكل من أشكال التأثير والتأثير. أستطيع أن أعطي مثلاً على هذه الفكرة بموقف أرسطو من مثل نظرية النفوذ التي حاولت أن تفسّر عمليات الاستحالة وتوليد المركّبات في الطبيعة، وهي أقرب نظريات المتقدّمين إلى النظرية المعاصرة، حيث فسّرت انفعال الأجسام بأنّ فيها مساماً وثقوباً تنفذ فيها أجزاء العناصر الأخرى، وهذه الثقوب غير قابلة للرؤية لفرط صغرها وهي متراصّة ومنظومة ومعتدلة، وبهذه الطريقة يحصل الاختلاط في الأجسام وتنفعل عن بعضها، فإذا اجتمعت هذه الأجزاء وتشابكت فعلت التكوّن، وإذا تشتتت فعلت الفساد، وإذا تبدّل ترتيبها ووضعها فعلت الاستحالة، والمؤاخذة التي يوردها أرسطو على هذه النظرية هي أنّها لا يُعطي الموجب الحقيقي لحصول هذه التغيرات؛ لأنّ مجرد تقارب الجزئيات واتّصالها ببعضٍ بالكامل لا يفيد في نفسه شيئاً ولا يُحقق اختلاطاً وتفاعلاً إلاّ عند الحسّ، حيث تحفى عليه الحدود لتناهي صغر هذه الجزئيات [أرسطو، الكون

والفساد ص 163؛ ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، ص 104]، ما يريد أرسطو أن يبيّنه هنا تحديداً هو أنّ تغيير الجسم في خصوصياته وآثاره لا يمكن أن يكون لحصول الاختلاط فيه عند الحسّ، وإنّما لا بدّ أن يرجع ذلك إلى شيءٍ في نفس تكوين الجسم، وهو ما لا يمكن كشفه عبر قوانين الفيزياء والكيمياء التي تقتصر على البعد المحسوس من العملية، وإنّما يحتاج إلى أعمال نظر العقل الذي ينفذ إلى البعد الميتافيزيقي في هذه العملية. وبالتالي فإنّ البحث التجريبي في الطبيعة يحتاج وفق هذه الرؤية إلى مدد من العقل البرهاني لتثبت هذه الدعائم الدخيلة في تكوين الطبيعة نفسها، والتي يلزم إثباتها في بناء كثير من النظريات الطبيعية اللاحقة.

الاعتراضات المنهجية على أسس العلمية

سجّل الفلاسفة والباحثون مجموعةً من الاعتراضات الأساسية التي يراد من خلالها الكشف عن أن العلمية تقوم على قاعدة هشة لا يمكن الدفاع عنها، وأنها تعاني من تناقض في داخلها ونقص في بنيتها المنطقية بحيث يمكن النقض عليها. وهذا المبحث متكرّر وواسع التداول؛ لذلك سأقتصر فيه على إعادة لفت النظر إلى نقطتين أساسيتين:

أولاً: يبدو لي أنّ كثيراً من العلمويين - خصوصاً العلماء التجريبيين منهم - لم يدركوا بعد عمق الفكرة التي كان يناادي بها هوسرل وهايدغر وأسلافهم من الفلاسفة، من أنّ الفلسفة متقدّمة رتبةً على العلم، ولم يلتفتوا إلى ما فيها من الاستحكام، وهذا يظهر من محاولاتهم في التخلّص من هذا الإشكال بالعودة إلى المحذور المتضمّن فيه نفسه، وذلك أنّ موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود بما هو موجود كما مرّ آنفاً عن السيّد الداماد، وأنّ السؤال الرئيسي الذي يطرح في الفلسفة الذي يصرّ هايدغر وبالبحاح أن يُلفت النظر إليه هو "لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟" والذي موضوعه هو الموجود بذاته [هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقيا، ص 202]، ولا يستطيع أي عالم في أيّ مجال أن يتخطّى هذه الأسئلة دون جواب، وهي أسئلة لا يمكن الجواب عليها إلّا على أساس فلسفي، فلا يستطيع العالم التجريبي أن يبدأ عمله قبل أن يجيب على سؤال السفسطائي المنكر لأصل الواقعية، وعلى سؤال المثالي ضمن مدارسه واتّجاهاته المختلفة، وعلى سؤال البرغماتي وغيره، وأكثر من ذلك فإنّ ممّا يعوزه قبل البدء بدراسته التجريبية أن يجيب على مجموعة من الأسئلة الفلسفية المرتبطة مباشرةً بحقله المعرفي، مثل السؤال عن مبدأ السببية وعن ضرورة وحدة الوتيرة في نظام الطبيعة وغير ذلك، ولا يمكن التخلّص من كلّ ذلك بدعوى أنّ العالم يصدر في عمله من موقع افتراض الواقعية، فإنّ هذا بحدّ ذاته موقف ميتافيزيقي يعتمد على رؤية فلسفية. وبالنتيجة فإنّ العلمية لا تستغني عن الميتافيزيقيا في

جملة من المبادئ، بما فيها إسقاطها للميتافيزيقيا نفسها وإثباتها لذاتها، ووجود الطبيعة، ووجود القوانين، ومعيار الصدق، والمفاهيم الأولية والأساسية، وغير ذلك.

ثانياً: من الإشكالات المتكررة والمهمة على العلمية أنها تنطوي على دعوى ذاتية الدحض؛ لأنها تقر قاعدةً كئيّة مفادها أنّ كلّ ما لم يتمّ إثباته من خلال العلم فلا يمكن التصديق به، لكنّ السؤال الذي ينقلب على العلمية هو أنّ هذه القاعدة الكئيّة نفسها أتمّ إثباتها بالطريقة العلمية التجريبية؟ أوّلها أن تعطي تنبؤاتٍ يمكن التحقق منها؟ أوتّم التحقق من هذه التنبؤات بالفعل؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فقد لزم محذور الدور، وإذا كان بالنفي فقد تبين أنّ ثمة طرقاً أخرى معتبرة غير العلم نفسه، ولن يكون التحليل العقلي الذي يدعى هنا أنه يثبت العلمية مقتصرًا على تحليل الآليات المعرفية حتى يمكن أن يُقال أنّ المُعتبر من التحليل العقلي هو ما يكون موضوعه المعرفة نفسها أو بنيتها اللغوية؛ لأنّه لن يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يحكم أيّ مصدر معرفي على الآليات الموصلة للموجودات الخارجية والكاشفة عنها ما لم يكن له نظر إلى تلك الموجودات الخارجية أوّلًا ولحاظ طبيعتها وخصوصياتها.

الخاتمة

أرجو أن يكون قد تبين من خلال العرض السابق أنّ مجرد الوثوق النفسي بالعلم أو ارتفاع التوقّعات والرهانات عليه لا يكفي لبناء مبرر منطقي متماسك لإثبات العلمية. وأنّ الموقف الناقد للعلمية لا يعني بأيّ حال التقليل من شأن العلم أو تقييده عن محاولة التقدّم.

وبعد المراجعة الفاحصة للخلفيات الفكرية لهذا الاتجاه ودراسة المرتكزات التي يقوم عليها، لاحظنا افتقاره للمستند المعقول والمقنع الذي يحوّل العلم أن يقوم بدور تفنيدي إلغائي شامل.

قائمة المصادر

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تلخيص الكون والفساد، دار الغراب الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، الجدل، الجزء الثالث، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- أرسطو، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد (عن الترجمة الفرنسية)، الدار القومية للطباعة والنشر.
- إيزكسون، والتر، أينشتاين.. حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد، مراجعة مجدي عبد الواحد وسامح رفعت، كلمات عربية للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2010 م.
- بتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة د. الحاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.
- بوبر، كارل، منطق البحث العلمي، ترجمة د. محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006 م.
- رسل، برتراند، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. إبراهيم حلي عبد الرحمن، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، 2008 م.
- رسل، برتراند، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت.
- صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.
- كراوس، لورانس، كون من لا شيء، تعليق ريتشارد دوكنز، ترجمة غادة الحلواني، منشور الرمل، مصر، الطبعة الأولى، 2015 م.
- كريشلي، سايمون، الفلسفة القارية، ترجمة أحمد شكل، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2016 م.
- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت.
- موريس، ريتشارد، حافة العلم، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الطبعة الأولى، 1994 م.
- الميرداماد، السيد محمدباقر، مجموعة المصنفات، الأفق المبين، الجزء الثاني، بعناية عبد الله نوراني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1427 هـ.
- هايدغر، مارتين، مدخل إلى الميتافيزيقيا، ترجمة د. عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 م.
- هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة د. إسماعيل مصدق، مراجعة د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.
- هوكينج، ستيفن، تاريخ موجز للزمن، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة

الأولى، 2016 م.

هوكينج، ستيفن، و مولدينوو، ليونارد، التصميم العظيم، ترجمة أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013 م.

References

- Boudry, Maarten, Plus Ultra: Why Science Does Not Have Limits, Science Unlimited, Edited by Maarten Boudry and Massimo Pigliucci, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2017
- Haight , John F. , God and the new atheism , Published by Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, First edition, 2008
- Nagle ,Thomas, Mind and Cosmos, Oxford University Press, New York, 2012
- Robinson, Daniel N., Science scientism and explanation , Scientism: The New Orthodoxy, edited by Daniel N. Robinson and Richard N. Williams, Bloomsbury Academic, UK , London , First published 2015.
- Stembark , Mikael , Religious Studies , Volume 33 , Issue 01 , March 1997
- Stroll , Avrum , Twentieth-Century Analytic Philosophy, Columbia University Press, New York, 2000
- Ibn Rushd (Averroes), Abul-Waleed Muhammad bin Ahmad, **Talkhees al-Kown we-IFasad** (Summarizing of The Universe and Corruption), Darul-Gharb al-Islami, Beirut, 1st edition, 1995 AD.
- Ibn Sina (Avicenna), al-Hussein bin Abdullah, **al-Shifa, al-Mantiq, al-Jadal**, Vol. 3, Ayatollah Mar'ashi Library, Qom, 1404 AH.
- Aristotle, **The Universe and Corruption**, translated by: Ahmed Lutfi al-Sayyid (from the French translation), al-Dar al-Qawmiyyah for Printing and Publishing.
- Isaacson, Walter, **Einstein: His Life and Universe**, translated by: Hashim Ahmad, edited by: Majdi Abdul-Wahid and Samih Ref'at, Kalimaat Arabiyyah for translation and publishing, 1st edition, 2010.
- Putnam, Hillary, **Reason, Truth and History**, translated by: Dr. Al-Hajj Isma'il, edited by: Haitham Ghalib al-Nahi, The Arab Organization for Translation, Beirut, 1st edition, 2012 AD.
- Popper, Karl, **The Logic of Scientific Research**, translated by: Dr. Muhammad al-Baghdadi, The Arab Organization for Translation, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2006 AD.
- Russell, Bertrand, **The Scientific Outlook**, translated by: Othman Nuweih, edited by: Dr. Ibrahim Hilmy Abdurrahman, Darul-Mada for Culture and Publishing, 1st edition, 2008 AD.
- Russell, Bertrand, **Wisdom of the West**, Part Two, translated by: Fou'ad Zakariyya,

Aalamul-Ma'rifa, Kuwait.

Krauss, Lawrence, ***A universe from Nothing***, commented on by Richard Dawkins, translated by: Ghada al-Halawani, al-Raml Publications, Egypt, 1st edition, 2015 AD.

Kuhn, Thomas, ***The Structure of Scientific Revolutions***, translated by: Showqi Jalal, AAlamul-Ma'rifa, Kuwait.

Morris, Richard, ***The Edges of Science: Crossing the Boundary from Physics to Metaphysics***, translated by: Dr. Mustafa Ibrahim Fahmy, Cultural Complex Publications, Abu Dhabi, 1st edition, 1994 AD.

Heidegger, Martin, ***Introduction to Metaphysics***, translated by: Dr. Imad Nabeel, Darul-Farabi, Beirut, 1st edition, 2015.

Hawking, Stephen, ***A Brief History of Time***, translated by Mustafa Ibrahim Fahmy, Darul-Tanweer for Printing and Publishing, Beirut, 1st Edition, 2016 AD.

Mind's Reality and States

A comparative study between Western philosophers and Muslim philosophers

Safdar Ilahi Rad

Assistant Professor in the Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran. E-mail: Elahi@iki.ac.ir

Abstract

The issue of mind and mental states and the relation between them is one of the most important and complicated issues that have occupied contemporary philosophers of mind. Many important questions have been raised in this concern, such as: Is mind or soul a material reality or it is beyond matter? Are mental states the same as brain states, or they are different and immaterial? Philosophers have so widely differed on answering these questions. In this study, we discuss the opinions of Islamic and Western philosophical schools on this subject in a comparative method. Muslim philosophers have agreed on the abstractness of the soul and the states of the soul, and that these states are symptoms of the existence of mental essence or its affairs. But as for Western philosophers, they emphasize man's duality and the abstractness of mind. In contrast, there is a large number of Western philosophers who, despite their agreement in their physical and material view about mind, differ extensively in the details of that. It is worth mentioning that physicalism leads to consequences and effects on personal identity and the purpose of creation and life after death.

Keywords: mind (reason), states of mind, Islamic philosophy, Western philosophy, the soul, philosophy of the mind.



حقيقة الذهن وحالاته.. دراسة مقارنة بين فلاسفة الغرب والإسلام

صفدر الهي راد

أستاذ مساعد في قسم الكلام وفلسفة الدين، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران. البريد الإلكتروني:
Elahi@iki.ac.ir

الخلاصة

تعدّ مسألة الذهن والحالات الذهنية والعلاقة بينهما من أهمّ المسائل التي شغلت فلاسفة الذهن المعاصرين وأعقدها، وقد طرحت في هذا الصدد أسئلةً مهمّةً على غرار: هل الذهن أو النفس حقيقة مادّية أو هي ما فوق المادّة؟ هل الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الدماغية أم أنّها مختلفة وغير مادّية؟ وقد اختلف الفلاسفة في الإجابة عن هذه الأسئلة اختلافاً شاسعاً؛ وبجنا في هذا المقال آراء المذاهب الفلسفية الإسلامية والغربية في هذا الموضوع على شكل مقارنة، فالفلاسفة المسلمون اتّفقوا على تجرّد النفس والحالات النفسية، وأنّ هذه الحالات هي من أعراض وجود الجوهر العقلي أو شؤونه، أمّا الفلاسفة الغربيون، فإنّهم يؤكّدون على مثنوية الإنسان وتجرّد الذهن، وفي مقابله هناك طائفة كبيرة من الفلاسفة الغربيين الذين وإن كانوا يتّفقون في رؤيتهم الفيزيائية والمادّية للذهن إلا أنّهم يختلفون بشدّة في تفاصيل ذلك، وتجدد الإشارة إلى أنّ الفيزيائية تسفر عن نتائج وآثار حول الهوية الشخصية، والهدف من الخلق والحياة بعد الموت.

الكلمات المفتاحية: الذهن (العقل)، الحالات الذهنية، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، النفس، فلسفة الذهن.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 25-51

استلام: 2021/1/20 ، القبول: 2021/2/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

كانت ولا تزال مسألة حقيقة الذهن والحالات الذهنية وعلاقتها بالأبعاد الوجودية للإنسان من المسائل المهمة التي شغلت فكر الفلاسفة على طول التاريخ، وقد برزت اختلافات أساسية بين الفلاسفة المسلمين والغربيين في هذا الصدد، وخاصةً مع التطور الكبير والتحوّلات التي شهدتها العلوم المرتبطة بهذا المجال في العصر الحالي، كالفيزيولوجيا وعلم الأحياء والكيمياء وعلوم الحاسوب، والتي أدت إلى أن يشتدّ التركيز على هذا الموضوع كمحور للبحوث الفلسفية والعلمية.

ولا يخفى الدور المهمّ لحالات كالإدراك والإحساسات والإرادة، وبقية الحالات المرتبطة بالإنسان والأشياء الأخرى في العالم في تكوين شخصية الإنسان، وعلى هذا الأساس اهتمّ الفلاسفة من مختلف المذاهب والأديان على مرّ التاريخ البشري بدراسة هذه الأمور وعلاقتها بالعالم، وقد بلغت صعوبات الاشتغال بحقيقة هذه الأمور في فلسفة الذهن حدّاً وصل فيه فلاسفة الذهن والعلماء إلى مرحلة يأسٍ كليّ في الحصول على تحليل صحيح للذهن والحالات الذهنية، على سبيل المثال، يقول كولين ماكغين (Colin. McGinn) حول التحليل الفيزيائي للذهن (Physicalism) : وكأثنا صمّمنا بشكلٍ نواجه فيه مسألة لا نستطيع حلّها أصلاً: الوعي بالذات، هو ذلك الشيء الذي يجعلنا محيطين بمسألة ما ويمدنا بالمفاهيم ويخلق لنا الموانع في طريق حلّ هذه المسألة، ويدّعي ماكغين أنّ الوعي فوق إدراك الإنسان؛ ولهذا لا يمكن تبين آلية تجربة الوعي أو معرفة عللها لا عن طريق الدراسة المفهومية المباشرة (عن طريق التحليلات الجوانية والعميقة للمفاهيم) ولا عن طريق الدراسة العلمية للدماغ (بواسطة الأبحاث واختبارات الدماغ)، وبسبب نظرة ماكغين هذه، وصف بعضهم موقفه النظري هذا بـ "الغموضيّة الجديدة" (New Mysterianism) [Eugenio Cavanna, Andrea, Andrea Nani,] (Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind, p 55) كما أنّ الأحيائي الألماني غانتر ستانت (Günther Stent) كذلك يعتريه هذا اليأس نفسه، حيث يعتقد أنّه لا بدّ للاكتشافات العلمية أن تتوقّف؛ لأنّها ستفشّل في الأخير بسبب أنّ حقيقة الوعي تتجاوز حدود الإدراك؛ ولهذا يصرّح ستانت أنّ محاولة تبين الوعي عن طريق الجزئيات هو مضيعة للوقت. [المصدر السابق، ص 182]

ومن بين أهمّ المذاهب التي اهتمّت بهذه المسألة يمكن أن نذكر النظرة ما وراء المادّية للفلاسفة المسلمين كابن سينا، وشيخ الاشراق، وصدر الدين الشيرازي وأتباعهم في العصر الحديث، وكذلك النظرات المختلفة للمذاهب الفلسفية حول مسألة الذهن كالمثنوية الجوهرية (Substance Dualism) والسلوكية (Behaviorism)، والإقصائية (Eliminativism) ومثنوية الخصائص (Property Dualism) والفيزيائية غير الاختزالية (No-reductive Physicalism) والوظائفية (Functionalism) والوحدة

(identity).

وتستند كل وجهة نظر سواء للفلاسفة المسلمين أو الغربيين حول حقيقة الإنسان وعلاقة الحالات الذهنية بالذهن إلى المباني الخاصة بهم، وخاصة المباني الإبستمولوجية، والمنهجية والأنطولوجية، فنجد على سبيل المثال فلسفة الذهن الغربية قد تأثرت بالوضعية والمنهج التجريبي المحض، ما أدى إلى انعكاسه على نظرتهم حول الإنسان، وفي مقابل ذلك، أدى الاعتقاد بدور العقل في كشف الحقائق ما وراء المادية نتيجة للنظام الفكري الذي أوجدته إبستمولوجيا الفلاسفة المسلمين إلى التأثير بشكل كبير في ظهور النظرية المثنوية.

المقال الحاضر يسعى أولاً إلى عرض أهم الآراء الفلسفية لفلاسفة الذهن المسلمين والغربيين حول حقيقة الذهن والحالات الذهنية، ثم يقوم بعد ذلك بمقارنة هذا الموضوع وتحليله من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية والغربية، ثم يتطرق إلى نتائج كل من الآراء الفيزيائية والمثنوية، وهناك طبعاً بعض النقاط المرتبطة بهذا الموضوع، كبحث العلية الذهنية الذي يسلط الضوء على كيفية تأثير الذهن ما وراء المادي على البدن المادي، وهي نقاط يتطلب النظر فيها بحثاً مستقلاً، وهي خارجة عن موضوع دراستنا.

لا بد كذلك من الإشارة إلى هذه النقطة وهي أنّ الاهتمام الأصلي للبحث الحالي هو تحليل حقيقة الأنا والحالات الداخلية للأنا كالإدراك، والإحساسات والإرادة. في الفلسفة الغربية يستعمل عادةً مصطلح (mind) للإشارة إلى الأنا ومصطلح (Mental Phenomena) للإشارة إلى الحالات الداخلية، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كانت هذه الأمور مادية أو غير مادية، أما الفلاسفة المسلمون فهم يستخدمون اصطلاحاً النفس والروح للإشارة إلى الأنا واصطلاحاً الحالات الداخلية إلى الأمور المرتبطة بالأنا؛ ولهذا فإننا كلما استعملنا هذه الاصطلاحات في مقالاتنا هذه فإننا نعني بها الأنا والحالات الداخلية.

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية عند الفلاسفة المسلمين

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الإنسان يتكوّن من نفس مجردة بالإضافة إلى البدن المادي، وما الحالات الداخلية إلا أعراض ومراتب لتلك الحقيقة المجردة، وقد أقاموا على هذا المدعى أدلة كثيرة، مثال ذلك الاستدلال - أو بتعبير أدقّ التنبيه - الذي أورده ابن سينا (370 - 427 هـ) في الإشارات على مغايرة النفس للبدن، وهو تنبيه الإنسان المعلق في الفضاء [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292 و293]، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الاستدلال بمفرده لا يثبت أنّ النفس مجردة عن المادة، بل يثبت

فقط مغايرتها للبدن، وكذلك اعتبر في الفن السادس من قسم الطبيعيات في كتاب الشفاء أنّ نفس الإنسان جوهر مجرّد، وأقام كذلك براهين على ذلك. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288 و296]

أحد أهم أدلة الفلاسفة المسلمين لإثبات تجرّد النفس كان عن طريق علاقة العلم والنفس وتجرّد العلم، ويستند ابن سينا إلى تجرّد الصور المعقولة ليستدلّ على هذا الأمر ويقول إنّ هذه الصور بسبب تجرّدها عن الخصائص المادّية يستحيل أن تحلّ في الجسم؛ لأنّه في حال ما حلّت في الجسم لا بدّ لها هي أيضًا أن تتبع المحلّ وتصبح قابلةً للانقسام، وهذا تناقض؛ لأنّ الفرض هو التجرّد وعدم انقسام الصور المعقولة. [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 100؛ ابن سينا، رساله نفس، ص 35 - 37؛ راجع: شيخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج 3، ص 126]

وبالنظر إلى التحليل السابق، ستكون الحالات الذهنية مجرّدة كالعلم، الإحساسات و...؛ لأنّ هذه الأمور ليس لها خصائص المادّة من قابلية للانقسام وقابلية للتغيّر، وسيكون حصول الأمور المجرّدة في المحلّ المادّي محالاً؛ لأنّ في حال ما تحقّق أمر في المحلّ المادّي لا بدّ أن تصبح له نفس خصائص ذلك المحلّ، ومنه نستنتج أنّه يستحيل حصول الحالات الذهنية كالعلم وبقية الحالات الداخلية في الأمور المادّية كالدماع. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 237 و238؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعلّم الفلسفة، ج 2، ص 216 و217؛ الهى راد، انسان شناسى، ص 47 - 50]

أمّا صدر المتألّهين فهو يثبت تجرّد النفس عن طريق تحليل حقيقة العلم وتجرّده، وبهذا الاستدلال ينفي إمكان وجود العلم في المادّيات؛ لأنّ العلم إمّا حضور أو حصول أمر مجرّد لدى أمر مجرّد، يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الصدد: «شهادة الفحص البالغ والحدس الصحيح بل الفطرة السليمة وضرب من التتبع ونوع من التجارب والاعتبار، تحقّق وتبيّن أنّ العلم إمّا هو حصول شيء معرّي عمّا يلابسه لأمر مجرّد مستقلّ في الوجود بنفسه [كالعلم الحضوري] أو بصورته حصولاً حقيقياً أو حكماً» [صدر المتألّهين، مبدأ ومعاد، ص 173] ويقول: «أقول الحقّ كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرّد عن المادّة سواءً كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 354]، كما يعدّ العلامة الطباطبائي كذلك العلم حضور المعلوم عند العالم، ولا فرق في ذلك بين العلم الحسولي حيث تكون ماهية المعلوم حاضرة لدى العالم، أو العلم الحضوري حيث يكون وجود المعلوم حاضرًا لدى العالم. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 237]

لهذا فالعلم هو الحضور ليس إلّا، سواء في العلم الحضوري الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا عند العالم، أو العلم الحسولي الذي تحضر فيه صورة المعلوم عند العالم، غير أنّه في العلم الحسولي، يحصل العلم بواقع منفصل عن العالم ومغاير له لدى العالم عن طريق نفس تلك الصورة الحاضرة عنده،

وبالنظر إلى هذا الأمر، عِلْمٌ موجودٍ (أ) بموجودٍ آخر (ب) حضوراً أو حصولاً يشترط فيه أن يكون الموجود (أ) بحيث يمكن أن يحصل الحضور لديه والعكس كذلك، أن يكون الموجود (ب) معلوماً لدى أيّ موجودٍ آخر حضوراً أو حصولاً، يشترط فيه أن يكون الموجود (ب) ممكناً الحضور عند الآخر، أو أن يوجد موجود تنطبق عليه نفس هذا الشرط ويتوقّف عليها؛ لهذا فشرط أيّ عالمٍ وشرط أيّ معلومٍ هو الحضور، وإلاّ فلن يحصل هناك علم وإدراك. [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 215 - 217]

وعلى أساس التحليل الذي قدّم لحقيقة العلم، وما دام الحضور هو شرط العلم، فالتجرّد كذلك هو شرط للحضور، أي أنّ حضور المادّيات ليس قابلاً للتحقّق بسبب امتدادها، ولهذا يقول صدر المتألهين أنّ «الإدراك عبارة عن وجود شيءٍ لشيءٍ وحضوره له والمادّة والمادّيات لا حضور لها في نفسها ولا لشيءٍ بحسب ذلك الوجود فلاجل عينيتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولاً دائماً إلاّ بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 416؛ اتّحاد العاقل والمعقول، ص 70]؛ لهذا يمكن القول إنّ الأمور المادّية لا يمكنها لا أن تعلم بذاتها ولا بالحقائق الأخرى.

والاستدلال على عدم حضور المادّيات عند ذاتها الذي ينتج عنه عدم علمها بذاتها هو أنّه إذا قسّمنا موجوداً له امتداد إلى قسمين، فسنرى أنّ كلّ قسم غائب عن الآخر، وهذان الجزءان حتّى وإن كانا متزامنين من حيث البعد السيّال، ولكنّهما من حيث البعد الثابت - أي من حيث المكان - لا يقعان في مرتبة واحدة، بل يكون كلّ واحد منهما موجوداً في مرتبته المكانية ومعدوماً في مرتبة مكانية أخرى، ولهذا فكلّ واحد منهما غائب عن الآخر، وبنفس هذا المنوال بالنسبة للمراحل الأخرى للتقسيم، بحيث كلّما استمرّ هذا التقسيم ازدادت غيبة الأجزاء عن بعضها، حتّى تعمّ الغيبة جميع أنحاء ذلك الموجود المادّي، أي أنّ كلّ موجودٍ ممتدّ، في عين كونه موجوداً، ليس حاضرّاً عند نفسه، لهذا فهو يفتقد للعلم الحضوري بنفسه، وهذا البحث لا يختصّ بالجواهر المادّية بل يشمل حتّى الأعراض كذلك؛ لأنّ وجود الجوهر حالٌّ في الجوهر؛ لهذا فالعرض ليس له شأنٌ إلاّ الوصف الجوهرية الذي هو موضوعه وموصوفه [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109]، ونتيجة ذلك أن لا يحضر العرض عند نفسه، بل إن وجوده بنفس وجود جوهره وموضوعه [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 219 - 222؛ صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 297].

أمّا عدم حضور المادّيات عند أجسامٍ أخرى، والذي يترتّب عنه أن لا يمكن للمادّيات باختلافها أن يكون لها علم ببعضها، وهذا لأنّه لا يمكن لموجود أن لا يحضر عند نفسه بينما تحضر بقية الموجودات عنده [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 225 - 226]، وبناءً على هذا الدليل يعتقد صدر المتألهين بعدم علم المادّيات ببعضها «وإذا كانت ذاتها غائبةً عن ذاتها، فكيف يكون لغيره

حضور عنده؟!» [صدر المتألهين، شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا، ج 1، ص 232]. وبعبارة أخرى، إذا كان الموجود المادّي بحيث لا يحضر عند نفسه بسبب غياب كلّ أجزائه عن بعضها، فإنّ الأمور المادّية الأخرى كذلك بسبب غيبية الأمور المادّية المختلفة عن بعضها، لا تحضر عند بعضها بطريقٍ أولى، وينتج عنه أن لا يمكن أن تعلم الأمور المادّية ببعضها: «كذلك كل واحد من الموجودات المتباينة الأوضاع والموضوعات و المحال غير عالم بالأخرى لعدم وجودها له» [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109؛ المتألهين، اتحاد العاقل والمعقول، ص 70؛ المزاج، ص 389].

بالنظر إلى التحليل السابق، يكون العلم بالمادّيات عن طريق العلم الحسولي، أي صور الأمور المادّية، وهذه الصور حاضرة عند العالم بشكل حضوري ودون أيّ واسطة، وكما يعبر عنه صدر المتألهين: «الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء و حضوره له، والمادّة والمادّيات لا حضور لها في نفسها، و لا لشيء... إلّا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 416؛ شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا، ج 1، ص 591].

ومع ذلك لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الحضور عند المجرّد هو شرط لازم لتحقيق العلم وليس شرطًا كافيًا؛ لأنّه لو كان شرطًا كافيًا كان لا بدّ أن يحضر كلّ مجرّد عند أيّ مجرّد، وينتج عنه أن يعلم كلّ موجود مجرّد بأيّ حقيقة مجرّدة، في حين أنّه ليس كذلك، وعليه نقول لكي يتحقّق الحضور والعلم لا بدّ أن تكون هناك وحدة بين العالم والمعلوم (أو بتعبير آخر علاقة اتّحاد) أو علاقة واقعية (أي علاقة علّية) يقول صدر المتألهين: «ليس مجرّد وجود الشيء كافيًا لصيرورته معلومًا، وإلّا لكان كلّ من له صلاحية العالمية عالمًا بجميع الموجودات، وليس كذلك؛ فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين إمّا الاتّحاد وإمّا العلاقة الوجودية الذاتية، والعلاقة الذاتية منحصرة في العلّية فكّل موجود مستقلّ الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته؛ لا اتّحاد ذاته بذاته، وكلّ موجود كذلك فهو عالم بمعلولاته» [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109]، فكّل موجود مجرّد (غير عرض) بسبب وحدته هو حاضر عند نفسه، والمعاليل المجرّدة، بسبب العلاقة العلّية حاضرة عند عللها الفاعلية ومعلومة لديها، والعلل الفاعلية لكلّ موجود مجرّد (غير عرض) حاضرة عند معلولها ومعلومة لديه، أي أنّ الجواهر المجرّدة لديها علم حضوري بعللها الفاعلية، وكذلك الأعراض النفسانية بسبب رابطتها العلّية القابلية حاضرة عند موضوعها الذي هو جوهر مجرّد ومعلومة لديه؛ لذا يمكن القول إنّ حقيقة العلم المجرّد الحاضر عند مجرّد، تعني حضور مجرّد مستقلّ أو غير مستقلّ (عرض أو غير عرض) عند مجرّد مستقلّ (غير عرض) [انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 228 - 231]، فمناطق كون الموجود المجرّد عالمًا بحضور المجرّد عن المادّة عنده، ولا فرق في أن يكون المعلول قائمًا بذاته (غير عرض) أو غير قائم بذاته (عرض)، ومناطق كون شيء عالمًا بشيء حضور صورة ذلك الشيء (الوجود المجرّد) عند العالم، ولا

فرق في أن يكون المعلوم هو نفسه العالم مثل علم العالم بنفسه، أو أن لا يكون المعلوم عين العالم، و في الحالة الثانية، إمّا حضور الوجود المجرد (المعلوم) في العالم، وهذا عندما يكون العالم علّة قابلة للمعلوم المجرد (أي يكون المعلوم عرضًا للعالم) أو الوجود المجرد عن العالم، عندما يكون العالم علّة فاعلة للمعلوم المجرد، والنتيجة أنّ العلاقة بين المعلوم والعالم إمّا أن تكون عينية العالم والمعلوم (علم الذات بنفسها) أو من باب قابلية العالم للمعلوم (علم الجواهر بعرضه النفساني)، أو من باب فاعلية العالم للمعلوم (علم العلّة الفاعلية بمعلولها). [صدر التأملين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 265]

بناءً على النقاط المذكورة، يمكن القول إنّ الموجودات حيث إنّها إمّا مادّية أو مجردة، وإنّ العلم الحضورى في المادّيات ليس ممكنًا، فالعلم الحضورى إذن هو من خصائص المجردات فقط، وينتج عنه أنّ تحقق الوعي أو الإدراك يستحيل أن يتمّ في الدماغ وأجزائه.

لهذا تعدّ الفلسفة الإسلامية الحالات الداخلية أمورًا مجردة ومن شؤون النفس أو أعراضًا لجوهر مجرد هو النفس.

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية في نظر الفلاسفة الغربيين

قدّم الفلاسفة الغربيون آراءً مختلفةً كثيرًا فيما يخصّ حقيقة الذهن والحالات الذهنية، وليس في وسع هذا المقال أن يتطرق إلى آراء جميع الفلاسفة الغربيين، ولكن بالنظر إلى أهمّية آراء فلاسفة الذهن الجدد وتأثيرها في الأنثروبولوجيا الغربية، سنسعى إلى إلقاء الضوء على أهمّ الآراء المطروحة في القرون الأخيرة.

أ - المثوية الجوهرية (Substance dualism)

كان رينيه ديكارت (1596 - 1650) يعتقد أنّ الإنسان ذو بعدين: جوهر مجرد وجوهر مادّي، وأنّ النفس حقيقة مغايرة للبدن بشكل كامل، أو كما يقول هناك اختلاف عميق بين النفس والبدن [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 59]، وقد عرض ديكارت أدلّةً مختلفةً لاثبات وجهة نظره هذه، ومن بينها دليل عدم قابلية "الأنا" للانقسام، ويقول في تقريره لهذا الاستدلال إنّ بين الذهن والبدن اختلافًا كبيرًا، إذ إن الجسم بطبعه قابل للقسمّة دائمًا، في حين أنّ الذهن لا يمكن تقسيمه بأيّ حال من الأحوال؛ لأنّه إذا نظرت حقيقةً إلى ذهني - أي "الأنا" - على أنّه الشيء الذي

يفكر فقط، فسأجد أنه لا يمكنني أن أميّز بين أجزاء في نفسي، بل أنظر إلى نفسي بوصفها شيئاً واحداً وكاملاً، وإذا انفصل أي عضو من بدني: رجل، ذراع أو عضو آخر، فإنّ ذهني لا ينقص منه شيء. [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 59-60]

بالإضافة إلى هذا، قام ديكارت عن طريق "برهان الشك" بإثبات مثنوية الإنسان، وقرّره كما يلي: يمكن الشك في وجود البدن، وأن نرضه أمراً متوهماً ولكن لا يمكن الشك في وجود نفسي؛ لأنّ وجود الشك يرتكز على وجود "الأنا" باعتبارها الموجود الشاكّ، إذن ينتج عنه أنّ وجود "الأنا" هو جوهر غير البدن. [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 19-21]

وفي نظر ديكارت، أفراد الإنسان هي أشياء كلّها منفصلة عن بدن الإنسان، أي أنّ الأشخاص غير مادّيين وليس لديهم أيّ خاصية فيزيائية، وحسب هذا التعبير، فإنّ شخص الإنسان هو حقيقة جوهرية غير مادّية لديها علاقة خاصّة مع جسم مادّي معيّن أي بدنه، فالشخص أو "الأنا" هو واحد بسيط غير قابل للتجزئة، فنحن لدينا أفكار وإحساسات، وحالات وعي، أمّا أبداننا وأدمغتنا تفتقد هذه الخصائص بالكامل. [E. Jonathan. LOWE, AN Introduction to the Philosophy of Mind, p 10]

ويرفض ديكارت بصراحة الفكرة القائلة بأنّ الذهن حاضر في البدن كما يحضر الرّبّان في السفينة، فعلى أساس المثنوية الديكارتية، لا يمكن القول إنّ الذهن موجودٌ داخل البدن بشكل حقيقي؛ لأنّ الذهن ليس لديه صفات مكانية، فهذا النوع من الصفات؛ الوضع المكاني، الشكل والمقدار متعلّقة بالمادّة وليس بالذهن. [دايويس، فلسفه ذهن، ص 22]

وحسب اعتقاد ديكارت، يعتبر التفكير من صفات النفس غير القابلة للانفصال عنها، بل إنّ الحالات الذهنية مثل تجربة أنواع الإحساسات المختلفة والحالات العاطفية كالغضب والحسد وأمور كالشكّ، والفهم، والتصديق، والإنكار، والرغبة أو عدمها، والتصوّر وجميع أشكال الإدراك الحسيّ لديها نفس مكانة التفكير بالنسبة إلى النفس.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 43]

وبالنظر إلى هذه النقاط، يعتقد ديكارت أنّ الذهن أو النفس جوهر مغاير للبدن ومجّرد عن الصفات المادّية، ويعتقد كذلك أنّ الحالات الذهنية من أعراض النفس وصفاتها غير القابلة للانفكاك عنها.

ب - مثنوية الخصائص (Property dualism)

تعتقد هذه النظرية أنّ الأمور الفيزيائية لا تكفي لتشكيل ما يوجد في الذهن، بل لا بدّ أن يكون هناك شيء أكثر ممّا هو ملاحظ في الوجود الفيزيائي، بمعنى أنّ الماهية الكيفية للوعي هي ليست مجرد نحو من تصنيف لحالات الدماغ أو السلوك، بل هي ظاهرة حديثة في الأصل. وتعدّ مثنوية الخصائص حلًّا وسطًا بين الفيزيائية الإفراطية والمثنوية المتشدّدة، وتنكر بشكل كلي اعتبار الخصائص والحالات الذهنية نفسها الخصائص والحالات الفيزيائية. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 19 - 20]

وعلى أساس هذه الرؤية، حتّى وإن لم يكن هناك جوهر وراء الدماغ، إلّا أنّ الدماغ لديه مجموعة معيّنة من الخصائص لا يملكها أيّ شيء مادّي آخر، وهذه الخصائص غير مادّية، ولا يمكن أبدًا صياغتها أو اختزالها في قالب مفاهيم العلوم الفيزيائية المعروفة.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 10-11]

فهذه النظرة لا تعتقد من جهة باختزال الحالات الذهنية في الحالات الفيزيائية المحضة فتنكر واقعية الذهن، ولا تنسب من جهة أخرى الحالات الذهنية للجوهر الديكارتي ما وراء المادّي المجرد، بل تقبل مثنوية الخصائص أنّ الصفات الذهنية تختلف نوعيًا عن الصفات الفيزيائية، ولا تقبل اختزالها فيها وجوديًا، إلّا أنّها تعتقد أنّ الجواهر الفيزيائية هي الموجودة فقط، وهذه الجواهر والحوادث الفيزيائية لديها نوعان من الخصائص تختلف تمامًا: الخصائص الفيزيائية والخصائص الذهنية غير الفيزيائية [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 163]، ويمكن اعتبار دونالد ديفيدسون (Donald Davidson) (1981-2003) ممثلًا مهمًا لهذه النظرية في فلسفة الذهن المتأخّرة، فهو ينكر المثنوية الجوهرية، ويعتقد أنّ الحوادث الفيزيائية هي الموجودة فقط، أمّا هذه الحوادث الفيزيائية لا تتضمّن خصائص فيزيائية وحسب، بل تتضمّن كذلك خصائص ذهنية بشكل غير اختزالي، أي أنّ حالة ما تابعة تظهر على حالة أخرى أساسية متبوعة، بحيث يستند خصائص الحالة الأولى ووجودها إليها، ويمكن كذلك اعتبار نانسي مورفي (Nancy Murphy) كذلك من بين أتباع الفيزيائية غير الاختزالية، فهي تعتقد بأنّ القراءة الاختزالية للفيزيائية تواجه عقبات كبيرة، من بينها أنّها تؤدي إلى نفي الاستعدادات والوظائف التي كانت تنسب في برهنة ما إلى النفس، أمّا الفيزيائية غير الاختزالية فإنّها تسعى إلى إثبات أنّ هذه الاستعدادات متعلّقة بالبدن في ارتباطه بالعالم، بالثقافة وبالإله [Murphy, Bodies and Souls, or Spirited Bodies, p 72]، وتشير إلى الاختزالية فتقول إنّنا لسنا إلّا آلة أحيائية، وإذا كانت الاختزالية صحيحة، فليس هناك شخص يمكنه قبولها؛ لأنّه في هذه الحالة لن يوجد أيّ شخص عاقل، وبدل ذلك، إذا نمت العمليات الدماغية بشكل جيّدًا، وتفاعلت مع

المحيط الاجتماعي فتؤثر فيه وتتأثر به، فستجلب لنا استعداداتٍ نستطيع عن طريقها أن نوجّه سلوكنا إلى أهداف كالعقلانية، والأخلاق وحتى التحرر الذاتي [Murphy, Bodies and Souls, or Spirited Bodies, p 109-110]، وعلى هذا الأساس عنونت كتابها بـ "الأبدان والأرواح، أو الأبدان الروحانية" (Bodies and Souls, or Spirited Bodies).

ج - الطبيعانية الأحيائية (Biological Naturalism)

يعتقد سيرل (John R. Searle) أنّ هناك بعض الأمور الذهنية لا يمكن تحليلها علمياً وتجريبياً بسهولة بسبب الخصائص التي تلقّتها، وقد كان متخوفاً سواءً من تحليلات الوعي والإدراك الفيزيائية كلياً، أو من التحليلات المثنوية (Dualism) له، فهو يخشى بذلك من الوقوع في ورطة "الاختزال العلمي"؛ لأنّ الإدراك والحالات المرتبطة بالإدراك الحسيّ وبوعينا، والحالات المرتبطة برؤانا أثناء النوم، تختلف عن الحالات "الفيزيائية" مثل الجزء أو الجبل، ويخشى من جهة أخرى الوقوع في ورطة "المثنوية"، أي أنّ هناك نوعين من الحالات في العالم حسب رؤية ميتافيزيقية مختلفة: الحالات الذهنية والحالات الفيزيائية. [Searle, The Rediscovery of the Mind, p xi]

ويعتقد سيرل أنّ الإدراك هو في الوقت نفسه ظاهرة كيفية ذاتية (Subjective)، وكذلك هو جزء طبيعي من العالم الفيزيائي، فالإدراك هو ظاهرة أحيائية طبيعية وفي الوقت الذي يوجد من طرف العمليات الدقيقة للمستوى الأسفل من الدماغ (lower-level micro processes)، يعدّ كذلك ظاهرةً دماغيةً في مستويات كلية أعلى (higher level phenomena)، وبالنظر إلى هذا التحليل يطلق سيرل على وجهة نظره "الطبيعانية الأحيائية".

[Searle, Mind: A Brief Introduction, p 113, and Searle, The Rediscovery of the Mind, p 1]

كما يعتقد سيرل أنّه لا يمكن اختزال أيّ حالةٍ من الحالات الذهنية كالاقتادات، والرغبات، والإدراك والقصود في أمور فيزيائية بحتة، ويعلن بصراحة عن قصده في استبعاد اختزال هذه الحالات في ظواهر فيزيائية [Searle, The Rediscovery of the Mind, p xii] وكلّ ما هو مهمّ لحياتنا الذهنية، أي جميع أفكارنا وإحساساتنا معلولةٌ للعمليات الدماغية الداخلية.

[Searle, Minds Brains and Science, p 18-19]

ويعرّ سيرل على علية الدماغ لحدوث الإدراك، وهذا ما أجبره على أن يقول إنّ أيّ نظام غير طبيعي أو صناعي يريد أن يؤدي إلى حدوث الإدراك، لا بدّ له حتماً أن يكون علّة له.

[Searle, The Mystery of Consciousness, p 191]

كما أنّه يعدّ الإجابة على مسألة علية الدماغ للإدراك الأساس في حلّ جميع المسائل المتعلقة به

[Searle, The Mystery of Consciousness, p 192] ، وأنّ هناك محرّكاتٍ مختلفةً كتذوق الطعم والنظر إلى الشيء واستشمام الورد وسماع الموسيقى هي التي تحفّز العمليات الأحيائية - العصبية، وهذه العمليات بدورها توجد في النهاية حالاتٍ ذاتيةً (Subjective) متكاملةً ووعياً داخلياً أو إدراكاً حسياً (Perception)، وحسب هذا التحليل فإنّ هناك ثلاث مراحل على الأقلّ لحدوث الإدراك؛ المرحلة الأولى المحرّكات الطبيعية؛ كالرؤية والتذوّق والشمّ، والمرحلة الثانية تحفيز العمليات الأحيائية - العصبية، والمرحلة الثالثة حدوث الحالات الذاتية أو الإدراك الحسيّ (Sentience)، ولا ينحصر مشكل سيرل وجوابه في مقولة الإدراك، بل يوسّع مجال السؤال إلى أمور ذاتية أخرى توجد من طرف العمليات الدماغية، مثل "الأعمال التطوّعية" و"التخوّف من شيء ما" و"السعي للتذكّر" و"الإحساس بالألم" و"الالتذاذ". [Searle, The Mystery of Consciousness, p xiii-xiv]

د - وحدة الذهن والحالات الذهنية

يعدّ جون لوك (John Locke) مبتكر نظرية وحدة الذهن والحالات الذهنية، ويعتقد أنّ الإدراك الواحد على مرّ الزمان يؤدّي إلى يكون شخص ما هو نفسه الشخص السابق، ويعتقد لوك أنّ شخصاً ما في زمن ز1، يكون هو نفسه الشخص السابق في الزمن ز0، وذلك إذا استطاع الشخص الحالي أن يتذكّر ما قام به الشخص السابق. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 261-262]

ويعتقد لوك أنّ الجوهر ليس إلّا حاملاً مفروضاً غير معلوم لصفات ندرك وجودها ونتصوّر أنّ تلك الصفات لا يمكن أن تكون دون الشيء الحامل لها، وهو ما نسمّيه الجوهر (Substance)، ومع أنّ الجوهر ليس إلّا تركيبياً لتصورات بسيطة توجد مع بعضها، فإنّه عن طريق هذه التصوّرات البسيطة نجد نحن هذه الجواهر المعيّنة، على سبيل المثال، التصوّر الذي نملكه عن طائر التّم هو مجموعة تصوّرات مركّبة من اللون الأبيض، والعنق الطويل، والمنقار الأحمر، والسيقان السوداء الذي يسبح كذلك ولديه صوت خاصّ، هذه الصفات تجتمع كلّها في طائر تّم واحدٍ؛ ولهذا قال لوك حول الجوهر الجسماني إنّ الجسم هو كذلك مجموعة مركّبة من التصوّرات المخصوصة بالجسم، أي اتّصال الأجزاء الجسمية ببعضها وقابلية انفكاكها، واستعدادها لنقل الحركة، الشكل كذلك هو محصّلةً للبعد المتناهي، وكذلك جوهر الروح هو عبارة عن التفكير والإرادة أو القوّة المحرّكة للجسم عن طريق التفكير والإرادة الحرّة. [Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p 305-306]

وعلى هذا الأساس كان يعتقد أنّ النفس هي من صنع الإدراك، أي أنّ النفس هي نفسٌ عن طريق إدراكها بأفكارها وأفعالها الحاضرة. [تريغ، ديدگاههاي درباره سرشت آدمی، ص 89]

يصرّ بارفيت (Derek Parfit) الفيلسوف الإنجليزي المعاصر على نظرية الاستمرار النفسي،

ولكن بإدخاله اصلاحات على تبیین لوك، إذ يعتقد بأن (أ) يمكنه أن يكون (ب) فقط طالما هناك استمرار واتصال بين الخواطر وكذلك بقية الخصائص النفسية، أي أنّ هناك سلسلة متداخلة من الخواطر المباشرة. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 264-265]

وأما هيوم (1711-1776) فهو كذلك من الفلاسفة الغربيين المهمين الذين لم يكونوا يعتقدون بوجود جوهر "الأنا"، ويعتقد أنه لا وجود لأيّ فكر منفصل عن "الأنا"، وكان يقول: لم أعتبر يوماً نفسي منفصلة عن إدراك، ولا يمكنني أبداً أن أرى شيئاً غير إدراكي، البشر ليسوا إلا مجموعة من الإدراكات المختلفة التي تعقب بعضها بعضاً بسرعة غير قابلة للتصوّر، ودائماً في حال اتصال وحركة. [Russell, A History of Western Philosophy, p 662] النفس في الحقيقة هي مجموعة من الإدراكات التي تتوالى وراء بعضها بسرعة كبيرة، "الأنا" أو النفس هو تعاقب مستمرّ للتصورات، وصورة النفس تنقذ في الذهن من خلال تعاقب الحالات النفسية. [فروغى، سير حكمت دراروبا، ج 2، ص 151]

هـ- وحدة الحالات الذهنية والداغية

تدعي نظرية الوحدة (Identity) أو المادّية الاختزالية أنّ الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الفيزيائية للدماغ، أي أنّ كلّ نوع من الحالات أو العمليات الذهنية يتطابق عددياً مع نوع من الحالات أو العمليات الفيزيائية داخل الدماغ أو الجهاز العصبي المركزي، وكما أنّ برودة جسم أو حرارته هي مجرد حركة للجزيئات المشكّلة له، كذلك الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الداغية.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 26-27]

الهدف من هذه النظرية هو النظر إلى الحالات والعمليات الذهنية والحالات والعمليات الفيزيائية للدماغ والجهاز العصبي على أنّها شيء واحد، فلا بدّ أن يعدّ الإدراك هو نفسه العمليات الداغية، كما يعدّ السحاب هو نفسه الكتلة من الجسيمات الدقيقة المعلقة، أو الصاعقة هي نوع من التفريغ الكهربائي، أو الحرارة هي نفسها معدّل الطاقة الحركية للجزيئات. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 28]

وهناك نوعان من نظريات وحدة الذهن والبدن في فلسفة الذهن: الوحدة النوعية (Type Identity) والوحدة المصادقية (Token Identity)، الوحدة النوعية تبني على عدم إمكان تمايز هذه الوحدات، أي أنّ القانون (أ) هو نفسه (ب)، إذا كان (أ) و(ب) يشتركان في كلّ الخصائص التي يملكها كلّ منهما؛ فإنّ أيّ خاصية (p) إمّا أن يمتلكها كلّ من (أ) و(ب) أو أن يفتقدها كلاهما، وعلى هذا الأساس، كلّ حالة ذهنية (أ) هي نفسها الحالة (ب) يعني أنّ (أ) و(ب) لديهما خصائص متشابهة؛ لهذا هناك لكلّ خاصية ذهنية (أ) خاصية فيزيائية (ب)، حيث أ = ب. [همتي مقدم وعل صبحي، نظرية

ويمكن ذكر ج. ج. سمارت (John Jamieson C. Smart) بوصفه أهمّ منظر للوحدة النوعية، يقول على أساس الوحدة، قضية "الإحساسات هي عمليات دماغية" لا تعني أنّ مفاهيم كالألم تعطي نفس المعنى الذي تعطيه عملية دماغية من نوع خاص، بل إنّ هذه الرؤية تعتقد أنّه رغم قبول اختلاف المعنى بين هذين الأمرين، فإنّ الإحساسات كالألم، تعدّ تقريراً عن عملية دماغية، أي أنّ الإحساسات ليست شيئاً زائداً في الخارج عن العملية الدماغية، كما أنّ المجتمع ليس شيئاً زائداً عن المواطنين، مع أنّ منطق الجمل المرتبطة بالمجتمع يختلف عن منطق الجمل المرتبطة بالمواطنين.

[Smart, "Sensations and Brain Processes, p. 144-145]

وهناك بعض الفلاسفة الأستراليين مثل يو. تي. بليس وديفيد أرمسترونغ (David Armstrong) وفيلسوف أمريكي قريب منهم يدعى ديفيد لويس (David Lewis) من الأتباع الآخرين لنظرية الوحدة النوعية.

بالنسبة لنظرية الوحدة المصادقية فهي تقبل عدم اختزال الخصائص الذهنية في الفيزيائية، ولكنها لا تعدّ الحالات الذهنية نفسها الخصائص الفيزيائية؛ لهذا "ألم عليّ يوم الثلاثاء" هي نفسها "الحركات العصبية لعلّي يوم الثلاثاء"، لكن لا نستنتج من هذه العلاقة أنّ الألم هو نفسه الحركات العصبية [همتي مقدم وعلّ صبحي، نظرية اين همان، ص 66 و 67] على سبيل المثال، يمكن لهذا المصداق للألم أن يكون نفسه مصداقاً خاصاً من الحالات العصبية، وقد طرحت هذه النظرية أول مرة من طرف دونالد ديفيدسون. [همتي مقدم وعلّ صبحي، نظرية اين همان، ص 65]

و- الإقصائية (Eliminativism)

تعتقد المقاربة الإقصائية - التي تعدّ نوعاً من المقاربات الإفراطية في الفيزيائية - أنّه لا يوجد أصلاً حقيقة اسمها الذهن، ولا يمكن للحدّث عن خصائص ذهنية وحالات ذهنية منفصلة أن يكون تقريراً حقيقياً عن العالم الطبيعي؛ لأنّ العالم مصنوع من أشياء مادية لديها خصائص فيزيائية وحالات فيزيائية، وكلّ ما هو واقعي في الحقيقة، يمكن تبيينه عن طريق هذه الأمور؛ لهذا فالخصائص والحالات الذهنية لا بدّ أن تحذف من المقولات الواقعية؛ لأنّه لا يمكن أن نعدّها نفس الخصائص والحالات الفيزيائية. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 19-20]

ومن الذين طرحوا المادية الإقصائية وبيّنوها جيمس كورنمن (James W. Cornman)، فقد قام في مقاله التي كتبها تحت عنوان "حول إقصاء الإحساسات" بتبيين هذه النظرة، كما وضح كذلك في هذه المقالة نفسها رؤية ريتشارد رورتي (Richard Rorty) (1931-2007) باعتباره أحد أتباع الإقصائية [Cornman, On the Elimination of 'Sensations' and Sensations, pp. 15-35]، كما أنّ

رورتي نفسه قام بتبيين وجهة نظره في مقالة "تطابق الذهن والبدن.. الخصوصية والأقسام"

[Rorty, Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, pp 24-54]

كما أنّ بعضهم اعتبر كواين (Willard V.O. Quine) أول وأهم من طرح الإقصائية، حيث يعتقد أنه يمكن الاستغناء عن المفاهيم الذهنية لمصلحة التبيين الفيزيولوجي [پوراسماعيل، نظريه حذف گراي در فلسفه ذهن، مجموعه مقالات، ص 32]، كذلك يعتقد تشرشلند (Paul Churchland)، أحد أشد الإقصائيين، أنه على أساس المادية الإقصائية فإنّ مقاربتنا للظواهر النفسية خاطئ تماماً، ولا يعني هذا أن تختزل هذه المقاربة في رؤية عصبية فيزيائية، بل أن تتغيّر نحو هذه الرؤية بشكل كامل.

[Churchland, Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, p 67]

وفي الحقيقة، تدّعي المادية أن عدم فيزيائية الخصائص النفسية ينتج عنه أن لا وجود لأيّ ظاهرة نفسانية، وهذا الكلام هو موقف المادية التي تعتقد بالإقصاء والتي يستند إليها رورتي، إذ يعتقد أنّ اصطلاحي "نفساني" و"فيزيائي" غير منسجمين، ولا يمكن لأيّ شيء أن يكون نفسانياً وفيزيائياً في الوقت نفسه، وعلى هذا الأساس، لا توجد أصلاً حقيقة تسمّى الظواهر النفسية، وكتأييد للرؤية المادية الإقصائية يعتقد تشرشلند أنّ المفاهيم العامية للحالات النفسية ليست صحيحةً أصلاً من وجهة نظر علمية؛ لهذا سنتعامل مع جميع الظواهر معاملةً ماديةً بالكامل. [روزنتال، نظريه هاى اين همانى، ص 65 -

[68]

وعلى أساس الرؤية الإقصائية، ليست هناك أشياء باسم الاعتقاد والرغبة والقصد، فلا أحد يصدّق حقيقة أنّ هذا الخيط رقيق، ولا أحد يريد قارئاً للأقراص المضغوطة، ولا أحد ينوي أن يكون فيلسوفاً محترفاً؛ لهذا لا بدّ للاصطلاحات الذهنية أن تحذف من الخطاب الجدّي حول كيفية عمل العالم، فعلم الأعصاب في تطوّر، وسيبيّن لنا أنّ الإطار العرفي لمفاهيمنا النفسية يقدّم لنا صورةً خاطئةً ومضلةً كثيراً عن المعرفة وعلل السلوك. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 50 - 51] وعلى هذا الأساس يقول تشرشلند في تبينه للإقصائية: «علم النفس العامّ يعطي صورة كاذبةً بالكامل عن الحالات والانفعالات الداخلية؛ لهذا لا بدّ لنا أن ننتظر أن تحذف العلوم العصبية المكتملة بسهولة الإطار القديم وتستبدله بالاختزال» [Churchland, Matter and Consciousness, p 43].

ويكمن الجانب الأبرز في هذه النظرية أنّها لا تريد فقط أن تبين أنّه عندما نتحدّث عن الحالات الذهنية، فإنّنا نتحدّث في الحقيقة عن الحالات الدماغية، بل تبين كذلك أنّه لا بدّ لنا أن نتخلّى عن الكلام أصلاً عن الحالات الذهنية، فالأمور الذهنية ليست غير موجودة وحسب، بل علينا أن نحذف مفهوم الأمر الذهني والمفردات التي يتجلّى فيها هذا المفهوم من عاداتنا الفكرية والكلامية؛ لهذا فإنّ هذا الصنف من نظرية الوحدة يعرف كذلك بنظرية الاختفاء، إذن من الآن وصاعداً يجب أن لا نتكلّم

عن الإحساس بالألم أو المعاناة بسبب الحسد، بل لا بدّ أن نتكلّم بدل ذلك عن تحفيز الليف C أو تفرغ لمدارات الطبقات الثلاثة للمخ عن طريق طيف من الترددات.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 100-102]

و- السلوكية (Behaviorism)

لا ينظر السلوكيون إلى النفوس على أنّها مجرد آليات روحية - داخلية لديها علاقة إمكانية فقط مع نتائجها السلوكية الخارجية، بل هي نفسها تلك النتائج والآثار الخارجية [Alex Byrne, Behaviorism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 132]، وتهدف السلوكية من خلال تحليل عبارات عن العواطف والإحساسات والاعتقادات والرغبات والآمال والأمني وغيرها إلى أن تجتنب الحديث عن نوعين من الجوهر، فالفكرة الأساسية للسلوكية هو أنّه لا بدّ أن ننظر إلى أيّ إسناد ذهني مثل "X يتألّم" أو "X عاشق" بوصفه مجموعةً من القضايا الشرطية المفترضة (إذا .. ف) حول كيفية سلوك X في ظلّ ظروف مختلفة. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 24]

وبتعبير آخر، الحديث عن العواطف والإحساسات والاعتقادات والرغبات هو ليس حديثاً عن الحالات الداخلية، بل هو أسلوب خاصّ من الحديث عن نماذج بالفعل وبالقوة للسلوك، أي أنّ أيّ جملةٍ حول حالة ذهنية يمكن صياغتها في جملة طويلة ومعقدة دون أن تفقد المعنى، هذه الجملة تبين السلوك الذي يمكن مشاهدته والذي يبرزه الشخص مورد الدراسة في مواضع مختلفة.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 23]

ويمكن في السلوكية، تحليل القضايا التي تحوي مفردات نفسانية إلى قضايا تتضمّن فقط مفرداتٍ تشير إلى السلوك الفيزيائي، ويستدلّ همبل (Hempel) على هذا الأمر بأنّ القسم الأعظم من الدليل الذي ينسب الحالات النفسانية الخاصّة إلى إنسان ما هو سلوكه الفيزيائي.

[Alex Byrne, Behaviorism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 134]

وقد اشتهرت شخصيات كثيرة باتباع السلوكية، من أهمّها جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) الذي طرح السلوكية المنطقية (Logical Behaviorism) أو الفلسفية (Philosophical Behaviorism)، وكذلك واطسن (John B. Watson) الذي طرح السلوكية المنهجية (Methodological behaviorism).

يقول رايل في تحليله للسلوكية التي يقصدها: «الاعتقاد بأنّ هذه الجليد رقيق جدّاً، هو أنّ أمارس التزلج باحتياط، أرتجف، تصوّر المراهنة على أساس الحواث المحتملة وإنذار بقية المتزلجين» [ديويس، فلسفه ذهن، ص 25 و 26]، وكثيراً ما كان الحديث عن التألّم أو العشق، أو الاعتقاد بأنّ

هذا الجليد رقيق، يبدو من الوهلة الأولى حديثاً عن الحالات الذهنية المتوارية وراء السلوك البدني الذي يمكن مشاهدته، لكن رايل يحللها إلى حديث عن السلوك القابل للملاحظة.

وتعتبر هذه الرؤية أنّ نسبة اعتقاد "السماء تمطر" إلى زيد، هي في الحقيقة تساوي فقط أن ننسب إليه خصلة يمكن لزيد وفقها أن يحمل مظلة معه عند الخروج من البيت، وأن يشغل مساحة الزجاج الأمامي لسيارته، وإذا سأله كيف هو الجو فسيجيب بأنّ السماء تمطر، وكذلك الأمر بالنسبة للتألم - إطلاق النار على أصبع قدم شخص ما - ليس له ميل خاص إلى قضية ما، فالآلام ليس لها "مضمون قضوي"، والقول بأنّ إصبع قدم زيد يؤلم يساوي أن ننسب إليه خصلة يقوم زيد وفقها بحركات كالعرج عند المشي أو إظهار ألم أصبع القدم.

[E. J. Lowe, AN Introduction to the Philosophy of Mind, 42 - 43]

وباعتباره أحد السلوكيين المهمين، يسعى همبل إلى إثبات أنّ القضايا السيكلوجية يمكن اختزالها في قضايا فيزيائية حول سلوك الإنسان، فهو يبين على سبيل المثال محتوى القضية "باول يؤلمه ضرسه" بهذه الحالات الفيزيائية: "باول يبكي ويبدو على وجهه ملامح معينة"، وعندما يُسأل باول: "ما الأمر؟" يجب بهذه الكلمات: "ضرسي يؤلمني"؛ "ضغط دم باول وسرعة ردّة فعله، يظهر تغييرات معينة"، "وتحدث تغييرات معينة في الجهاز العصبي المركزي لباول".

[Hempel, "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol.1, p 17]

ويؤكد همبل على أنّ القضايا السيكلوجية العلمية من أيّ طريق جاءت هي دون استثناء قضايا فيزيائية، ولا يمكن من الناحية المنطقية أن نورد قضايا غير فيزيائية في علم النفس.

[Hempel, "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, p 20]

ز- الوظائفية (*Functionalism*)

تعدّ الوظائفية الذهنَ وظيفةً، ولكن ماذا تعني الوظيفة؟ نتخيّل مثلاً منظماً للحرارة، وظيفة منظم الحرارة هي تنظيم حرارة غرفة أو بناية عن طريق تشغيل جهاز التدفئة وإطفائه، هنا لا بدّ أن نميّز بين شيئين، أحدهما وظيفة شيء ما، أي العمل الذي يقوم به، والآخر مجموعة التصميمات التي تؤدي إلى القيام بتلك الوظيفة، في أمور مثل الهاتف، والحاسوب والقلب، والكلية والعين يمكن أن نميّز بشكل كامل بين العمل الذي تقوم به الأداة أو الشخص، والتصميم المادّي والشكلي الذي يجعلها قادرةً على القيام به، إذن يجب أن لا ننظر إلى الوظيفة بأنّها نفسها الشكل المادّي الذي يجعل تلك الوظيفة ممكنة؛ لأنّ الشكل الظاهري يمكن أن يتغيّر إلا أنّ الوظيفة تبقى مستمرةً، إذن فحسب أتباع الوظائفية الحالة

الذهنية هي نفسها الوظيفة التي تتشكل من جهاز من العلاقات في شكل مدخلات ومخرجات وسائر الحالات الذهنية. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 130-134] حسب هذه الرؤية، الجنبية الذاتية لأي نوع من الحالات الذهنية هو مجموعة من العلاقات العلية التي تربط تلك الحالة مع: 1- أثر المحيط على البدن. 2- الأنواع الأخرى للحالات الذهنية. 3- السلوك البدني.

على سبيل المثال، الألم معلول لنوع من الضرر البدني الذي يؤدي إلى القلق والانعراج، وهو علة لعبوس الشخص وشحوب اللون واغتمام المصاب بالألم، وكل حالة تؤدي هذا الدور نفسه فهي ألم.

[Churchland, Matter and Consciousness, p 36]

وتعتقد الوظائفية أن الحالات النفسية هي العلاقات الوظيفية التي تربط المحركات الحسية بالاستجابات السلوكية وبقية الحالات النفسية، أي أنها واسطة علية بين المدخلات الحسية للمدرك وسلوكه اللاحق لها. ويعتقد بعض أتباع الوظائفية كـبوتنم (Hilary Putnam) (1926-2016) وفودور (Jerry Fodor) (1935-2017) أن ما يهمننا ليس خلايا عصبية خاصة في نفسها، بل العمل الذي ينشط تلك الخلايا العصبية؛ لهذا فالتألم ليس وجود خلايا عصبية منشطة في نفسه، بل هو مجرد أن تكون في حالة من الحالات الأحيائية - الكيميائية التي تؤدي ذلك الدور العلي الذي يلعب دور المنشط للخلايا العصبية في الكائنات البشرية؛ لهذا فالحالات النفسانية ليست هي نفسها أنواع الحالات المتعلقة بفيزيولوجيا الأعصاب، بل هي مطابقة لأدوار وظيفية أكثر انتزاعية.

[william G. Lycan, Functionalism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 318]

ولكي تكون حالة ما حالة التألم، ما يهمن ليس هو الطبيعة الفيزيائية الخاصة لتلك الحالة، بل الدور الذي تلعبها تلك الحالة. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 32 و 33]

ويعد أتباع الوظائفية أن الحالات الذهنية هي من جهات كثيرة مثل الحالة "البرمجية" للحاسوب، حيث يمكن تبيينها في شكل العلاقة بين "مدخلات" و"مخرجات" برامج الحاسوب، فدماع الإنسان حسب رأيهم هو عملياً حاسوب أحيائي، تشكل خلال مرحلة من التطور من طرف العمليات الطبيعية.

[E. J. Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 46-47]

وتنسجم الوظائفية بشكل كامل مع الفيزيائية غير الاختزالية وحتى مع المثوية مقابل الحالات الفيزيائية والذهنية؛ لأن الوظائفية تسعى فقط إلى تبيين الحالات الذهنية في إطار نماذج علاقاتها العلية مع جميع الحالات، سواء الذهنية أو الفيزيائية، وينتج عنه أن الوظائفية تترك الباب مفتوحاً بالكامل للجواب عن السؤال: ما هي الخصائص الذاتية للحالات الذهنية؟ إذا كانت ذاتية في الأساس، فحسب هذه الرؤية، جميع حالات الروح غير مادية، أو حالات مجموعة من الخلايا العصبية أو حالات

الأجهزة والماكنات أو حتى حالات كومة من الحصى على الساحل يمكن عدّها حالات ذهنية، بشرط أن تبدي نموذجًا مناسبًا للعلاقات العلية.

[E. J. Lowe, AN Introduction to the Philosophy of Mind, 49-50]

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية بين الفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين

بجثنا لحدّ الآن وجهات النظر المختلفة للفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين حول الذهن والحالات الذهنية، وسنقوم فيما يلي بإجراء دراسة مقارنة نقدية لفلسفة الذهن الإسلامية والغربية حول الحقيقة الجوهرية للذهن أو النفس، ثمّ حقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن أو النفس، وأخيرًا نتطرّق إلى بعض أهمّ آثارها تين النظرتين ونتأجها.

أ- دراسة مقارنة للحقيقة الجوهرية للذهن في نظر الفلاسفة المسلمين والغربيين

يتفق الفلاسفة المسلمون على أنّ الذهن أو النفس هو جوهر مجرد ومغاير لخصائص البدن المادّي، ويعتقدون أنّه من المستحيل أصلًا أن تتحقّق حقائق مجرّدة مثل العلم وبقية الحالات الذهنية في الجوهر المادّي، إلى حدّ أنّ صدر المتألّهين صرّح أنّ علم المادّيات بنفسها من المحالات؛ لهذا فإنّ وجود الجوهر المجرد المغاير للبدن من ضروريات الفلسفة الإسلامية، وفي مقابل ذلك، شهدت هذه المسألة اختلافًا كبيرًا بين فلاسفة الذهن الغربيين، فمن جهة لا يعتقد أكثرهم بوجود الجوهر المجرد في الإنسان، إلّا ديكارت الذي يمكن عدّه من الفلاسفة الغربيين المشهورين القلائل الذين يؤكّدون بصراحة على وجود حقيقة جوهرية مجرّدة في الإنسان، وأقام على ذلك أدلّة كالتّي أقامها الفلاسفة المسلمون، ما عدا ذلك يؤكّد أغلبية فلاسفة الذهن الغربيين على النظرة الفيزيائية نحو الإنسان، أي كون الذهن مادّيًا وكذا الإنسان، ويتمثّل وجه الاشتراك بينهم جميعًا في أنّ الإنسان لا يتوفّر على أيّ جوهر مجرد وما وراء مادّي، وهناك بعضٌ منهم أمثال جون لوك وهيوم يعتقدون بعدم وجود أيّ جوهر في الإنسان حتى المادّي، وأنّ "أنا" هي الحالات الذهنية ليس إلّا، وهناك طائفة أخرى في مقابل هذه النظرة المادّية للنفس، وهم الإقصائيون، ومن بينهم فلاسفة كريتشارد رورتي وتشرشلند الذين يعتقدون أنّه لا وجود أصلًا لشيء اسمه نفس وحالات ذهنية كالإدراك، والرغبة والإرادة، بل هناك دماغ فقط وحالات دماغية، ممّا ينتج عنه أنّهم ينفون وجود الذهن رأسًا، وكما هو واضح فالإقصائية مردودة وجدانًا؛ لأنّنا ندرك بالوجدان وجود الذهن والحالات الذهنية، وحذف الأمور يعني أن نحذف الكثير من الأمور الواقعية التي نتعامل معها باستمرار، وحتىّ هذا النقاش الحاضر حول وجود أو عدم وجود الذهن هو نابع في الحقيقة من بعض الإدراكات، والإحساسات والرغبات، ويسفر ضمنيًا عن إدراكات

وإحساسات جديدة.

ب - دراسة مقارنة لحقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن في نظر الفلاسفة المسلمين

والغربيين

فيما يخص حقيقة الحالات الذهنية هناك كذلك اختلاف أساسي بين الفلاسفة المسلمين والغربيين، فالفلاسفة المسلمون يعدّون الحالات الذهنية كالعلم، والإحساسات والرغبات حقائق مجرّدة عن المادّة كذلك، ويعدّون من المحال أن يكون العلم مادّيًا. هذه الحالات هي أولاً لا تقبل الانقسام، وبالنظر إلى أن أيّ أمر لا يقبل الانقسام لا أجزاء له ولا امتداد، فإنّ هذه الحالات مجرّدة، وثانيًا، بما أنّ العلم والحالات الذهنية ليست إلاّ الحضور، وبما أنّ جميع أجزاء الأمور المادّية غائبة عن بعضها، ينتج أنّه لا يمكن لهذه الأمور أن تكون مادّيّة؛ لأنّ الحضور والغياب لا يقبلان الجمع مع بعضهما، كما يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ العلاقة بين هذه الحالات والذهن أو النفس هي علاقة اتحاد، أي أنّ العلم وبقية الحالات الذهنية إمّا أعراض لجوهر "الأنا" أو من شؤون وجوده، بحيث لا يمكن أن تتحقّق هذه الحالات دون الجوهر، وعلى هذا الأساس، بالنظر إلى تجرّد جوهر "الأنا" وتجرّد هذه الحالات، يمكن القول إنّ العلم، والإحساس والإدراك هي حضور مجرّد عند مجرّد.

في مقابل ذلك، هناك اختلاف شاسع بين الفلاسفة الغربيين حول حقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن أو "الأنا"، فما عدا أنصار المثوية كديكارت الذي تشبه وجهة نظره الرؤية الإسلامية إلى حدّ كبير، تختلف نظرة الكثير من الفلاسفة الغربيين بشكل كامل عن نظرة الفلاسفة المسلمين، فيعتقد بعضهم كديفيدسون وناشي مورفي وفق مقارنة حديثة أنّ النظرة الفيزيائية لا يمكنها أن تبين حقيقة العلم والحالات الذهنية، ويعتقدون وفقًا لهذا أنّ هذه الأمور لا بدّ أن تُرجع إلى أبعد من الفعل والانفعالات الفيزيائية؛ لهذا اعتبروا الحالات الذهنية مغايرةً للحالات الدماغية، ورغم نظرهم غير المادّية للحالات الذهنية، إلاّ أنّهم يعدّون هذه الأمور عارضةً على الجوهر المادّي أي خلايا الدماغ، وتبقى بذلك هذه الرؤية عاجزةً عن تبين كيفية حلول المجرّد في المادّي، ولا يمكنها أن تواجه أدلّة الفلاسفة المسلمين حول استحالة تحقّق العلم أو أيّ ظاهرة مجرّدة في الدماغ، كيف يمكن لحقيقة لا أجزاء لها أن تنطبق على حقيقة ذات أجزاء؟ هذا الفرض يتضمّن تناقضًا واضحًا.

وهناك طائفة أخرى من أمثال جون لوك وبارفيت وهيوم تنكر وجود جوهر اسمه "الذهن"، أو "النفس" أو "الأنا" من الأصل، وتعتقد أنّه لا توجد مثوية بين الحالات الذهنية والذهن، بل الذهن هو نفسه الإدراك وسائر حالات الإنسان، وبعبارة أخرى ما ندعوه "أنا" هو ليس إلاّ الإدراكات والخواطر المستمرة، وليس أكثر، ولا بدّ أن نتوقّف عن البحث عن جوهر اسمه "النفس" مستقلّ عن هذه

الإدراكات، وهذا ما عارضه الفلاسفة المسلمون وحتى بعض الفلاسفة الغربيين، والتفتوا إلى نقطة فلسفية دقيقة، وهي أنّ وجود العرض دون الجوهر الذي يشكّل موضوعه أمر محال، فالعرض لا يتحقّق إلّا بالموضوع الذي يحلّ فيه، وإلّا كيف يمكن تصوّر وجود علم دون وجود عالم؟ لهذا فرؤية وحدة الذهن والحالات الذهنية ونفي الجوهر الذي تحلّ فيه الأعراض تواجه إشكالاتٍ مهمّةً.

ويؤكّد بعضُ آخر من فلاسفة الذهن الغربيين - على غرار سمارت - على وحدة الحالات الذهنية والدماغية، ويعتقدون أنّ هذه الحالات ليست حقيقةً مغايرةً للحالات الدماغية، وعلى الرغم من الاختلاف في المعنى بين هذين الأمرين إلّا أنّه يجب عدم اعتبار حقيقة الألم شيئاً مختلفاً عن إطلاق السيّالة العصبية، وقد عارض الفلاسفة المسلمون هذه النظرة القائلة بوحدة الحالات الذهنية والدماغية بشدّة، ففي نظرهم ينتج عن اعتبار الحالات الدماغية ممتدّةً وقابلةً للانقسام أنّه لا يمكن اعتبار أمور كالعلم والإحساسات معادلةً لها؛ لأنّه لا يمكن أن نفرض لهذه الحالات الذهنية امتداداً أو أجزاءً قابلةً للانقسام، ممّا ينتج عنه أن تكون هذه الأمور مغايرةً بالكامل للحالات الدماغية مثل تحفيز الألياف العصبية، هذا ويعارض الفلاسفة المسلمون إقصاء الحالات النفسانية والحالات الذهنية من طرف الإقصائيين من أمثال رورتي، فالعلم الحضورى بالحالات الذهنية وكونها قائمةً بـ "الأنا"، لا يترك مجالاً للشكّ في وجود هذه الأمور، ففي المعرفة الحضورية العلم هو المعلوم نفسه، وعليه لا يكون هناك سبيل حتى لمفهوم الخطأ فيها، فضلاً عن نفيها رأساً.

أمّا السلوكيون فقد اتخذوا موقفاً مختلفاً بالكامل تجاه الحالات الذهنية، وأقدموا على حذف هذه الحالات بطريقة أخرى، مثلاً يعدّ رايل وهمبل حالاتٍ كـ "الاعتقاد ببرودة الجو" هي نفسها سلوكياتٍ كـ "ارتداء لباس دافئ" و"ارتجاف البدن" وكذلك أوّلوا "الإحساس بالألم" إلى مقولة سلوكية كـ "العرج" وعلى هذا المنوال أوّلوا جميع الحالات الذهنية. وكما هو واضح فإنّ التوهّم بانطباق الحالات الداخلية والسلوكيات الخارجية لا يتوافق وواقع حياة الإنسان؛ لأنّه قد توجد هذه الحالات في كثير من الأحيان ولكنّ الإنسان لا يبدي أيّ سلوك في الخارج، فقد نكون في كثير من الأوقات في مكانٍ حارّ، ونعتقد بأنّ الجوّ في الخارج بارد، ولا نبدي أيّ سلوك كارتداء لباس دافئ أو الارتجاف، وما علاقة الاعتقاد ببرودة جوّ بلد آخر وسلوكنا، فنحن لا نعيش في ذلك البلد! وقد نحسّ في كثير من الأحيان بحالات كالألم ولكننا لا نبدي أيّ ردّة فعل، كثير من إدراكات الإنسان هي أمور انتزاعية لا ينتج عنها أيّ سلوك في الخارج، فعندما نتصوّر مثلاً إنساناً بسبع رؤوس ماذا يمكن مثلاً أن يكون السلوك المتناسب معه؟ أو عندما يمرّ في أذهاننا تصوّر لحمار، فما هو السلوك الذي يتناسب معه؟ فحسب الفلسفة الإسلامية، الحالات الداخلية كالإدراك والرغبة والشوق والمحبة هي من مبادئ تحقّق السلوك،

وليست نفسه، فحين يصدر منّا أيّ فعل اختياري نجد هذه المبادئ في داخلنا، مع أنّه قد لا ينتج عنها سلوك اختياري؛ لأنّ جميع شروط تحقّق السلوك لم تكتمل.

أتباع الوظائفية مثل بوتنم يعدّون الحالات النفسانية مجرد وظيفة أو هي الدور العليّ الذي يحصل في نظام من العلاقات، ومع أنّ الوظائفية ليست هي الفيزيائية، ويمكن نحصل على الوظائف من العلاقة بين الحالات النفسانية ما وراء المادية وبمقاربة مثنوية، ولكنّ وحدة الحالات الداخلية والوظائف يمكن نقضه في الكثير من الموارد، فالإدراك المحض المتعلّق بتصوراتنا عن العالم ما هو وجه وحدته مع الوظيفة؟ هل يمكن تأويل تصوّر شجرة إلى وظيفة خاصّة؟ ما الوظيفة التي يفرزها تصوّرنا لكوكب المريخ أو بياض الثلج؟ نعم، كما بيّنا في نهاية الوظائفية، يمكن أن تكون جميع الحالات الذهنية إلى جانب بقية المقولات منشأً لتشكّل الوظائف، ولكن أن تكون هي نفسها فهذا لا يمكن قبوله، ففي الفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى المفاهيم الماهوية، لدينا بعض المعقولات من المفاهيم الثانية الفلسفية التي ليس لها ما بازاء خارجي مستقلّ عن الأشياء، وإنّما نحصل عليها من خلال المقايسة، كالعلية والأبوة والمالكية والكبر و...، والوظيفة من المفاهيم الفلسفية التي تنتزع من لحاظ العلاقة بين أمور مختلفة، في حين أنّ الحالات الداخلية كالإدراك والإحساسات والرغبات هي كلّها مفاهيم ماهوية لديها ما بازاء خارجي ولا نحتاج لانتزاعها أن نقيس بين أمور مختلفة؛ لهذا فالرؤية الوظائفية لهذه الحالات مرفوضة في نظر الفلاسفة المسلمين.

ج- مقارنة آراء الفلاسفة المسلمين والغربيين حول حقيقة الذهن وحالاته وآثاره

لكلّ من الآراء الفيزيائية وغير الفيزيائية حول الذهن آثار ونتائج تنعكس عنها، في هذا القسم من البحث سنقوم بالإشارة إلى أهمّ هذه الآثار والنتائج على شكل مقارنة.

إنّ أوّل هذه النتائج يتعلّق بهوية الإنسان، فحسب رؤية الفلاسفة المسلمين وكذلك المثنويين الغربيين كديكارت، يتشكّل الإنسان من هوية واحدة هي التي تشكّل حقيقته وتتسم بالثبات على مدى سنوات عديدة بينما يتغيّر بدنه ويتبدّل، وطبقاً لهذا الملاك يمكن اعتبار الإنسان الحالي هو نفسه إنسان الخمسين سنة الماضية، فالنفس مجردة؛ ولهذا لا تعترها أيّ تغيّرات، والتغيّرات النفسانية الناتجة عن التغيّرات في الحالات الذهنية كالإدراك والإحساسات والإرادة لا يسفر كذلك عن تغيّر وتبدّل في جوهر النفس، بل ينتج عنه فقط تغيّر في أعراض أو مراتب النفس الواحدة والثابتة، أي أنّ الإنسان الحالي هو الإنسان الذي كانت له في الماضي حالات معيّنة وقد طرأت عليه الآن حالات جديدة. في مقابل هذا الرأي، لا يبقى أيّ أساس للهوية الشخصية في النظرة الفيزيائية، ولا فرق في ذلك بين رؤية مثنوية الخصائص التي على الرغم من عدم اعتبارها الحالات الذهنية مادية، إلا أنّها تعدّ

الذهن نفسه حقيقةً ماديةً ومتغيّرةً، وبين الرؤية الأحادية التي تعدّ الذهن والدماغ شيئًا واحدًا؛ لهذا فمع التغيّر المتواصل للدماغ تتغيّر الهوية كذلك، وكذلك بين رؤية أحادية الذهن والحالات الذهنية التي تنكر وجود جوهر "الأنا" من الأساس وتعدّ "الأنا" هو نفسه الحالات الذهنية، ممّا ينتج عنه أنّ أيّ تحوّل في هذه الحالات يؤدّي إلى تغيّر في "الأنا"، وكذلك سائر النظرات التي تنجرّ كلٌّ منها إلى المادية بشكل ما.

والنتيجة الثانية ترتبط بكمال الإنسان، فبالنظر إلى ضرورة تناسب الكمال الحقيقي لأيّ موجود مع حقيقته الوجودية، فإنّ الاعتقاد بوجود النفس المجردة وأصالتها يتطلّب هدفًا وكمالًا من سنخها ويغيّر الهدف والكمال الذي يسانخ البدن المادّي، واستنادًا إلى رأي الفلاسفة المسلمين الذين يرون حقيقة الإنسان هي نفسها نفسه المجردة، فإنّ الهدف النهائي لا بدّ أن يكون السعادة الأبدية وكسب أكبر قدر من الكمال إلى ما لا نهاية، أي أنّ هذا الهدف لا يحدّ بالأمر المادية، وبالنظر إلى الحقيقة المجردة للنفس، فلا بدّ من تتبّعه في عالم أسمى من العالم المادّي وفي عوالم ما وراء مادية. في مقابل ذلك، وبما أنّ النظرة الفيزيائية ترى في الإنسان ذلك البعد المادّي فقط، فسيكون الكمال كذلك من سنخ حقيقته، أي هو مجرد اللذائذ المادية المحضة والمحدودة بالعالم المادّي، وعندما يكون الملاك في كون "الأنا" إنسانًا منحصراً في البدن المادّي، لا يمكن التفكير في أهداف لا تتحمّلها طاقة هذا البدن المادّي، وعليه فإنّ النزعة الفيزيائية هي أساس ظهور المذاهب المادية في التوجّهات السلوكية.

وأخيراً، بناءً على وجهة رأي الفلاسفة المسلمين فيما يخصّ تجرّد النفس وعدم ارتباطها الوجودي بالبدن المادّي، يمكن تصوّر الحياة بعد الموت، كما يسوّغ البحث عن السعادة الأبدية في الحياة بعد الموت؛ لأنّ التغيّرات المادية التي تطرأ على البدن ليس لها أيّ تأثير في حياة النفس المجردة، بحيث تتعرّض للانحلال بعد الموت، أمّا على أساس الرؤية الفيزيائية التي تعدّ البدن المادّي البعد الوجودي الوحيد للإنسان، فإنّ البدن يتعرّض للتغيّر في هذه الدنيا مرّاتٍ عديدةً بسبب تغيّر خلايا البدن، وعلاوةً على هذا فإنّ هذا البدن يتحلّل بعد الموت ويتحوّل إلى تراب؛ ولهذا فإنّ هذا الإنسان لا يبقى في الحياة الأخرى، وإذا كان قد قام بأعمال حسنة أو اقترف سيئةً، فإنّه لن يوجد في النشآت الأخرى كي يجازى أو يعدّب.

النتيجة

من خلال القيام بدراسة مقارنة وتبيين حقيقة الذهن والحالات الذهنية في رأي الفلاسفة المسلمين والغربيين، نتوصل إلى النتائج التالية:

في الرأي المشهور للفلسفة الإسلامية، يتوقّر الإنسان - بالإضافة إلى البدن المادّي - على ذهن أو نفس مجرّدة، وحسب رأيهم من المحال أن تحلّ حقائق مجرّدة كالعلم وبقية الحالات الذهنية في الجوهر المادّي، ولكنّ أغلبية فلاسفة الذهن الغربيين يؤكّدون على النظرة الفيزيائية للإنسان، أي كون الذهن الإنسان ذا حقيقة مادّية، وتشترك آراء جميع هؤلاء في أنّ الإنسان لا يتوقّر على أيّ جوهر مجرّد وما وراء مادّي، ما عدا ثلّة قليلة من الفلاسفة كديكارت الذي يعتقد على غرار الفلاسفة المسلمين وبالاستناد إلى أدلّة تشبه أدلّتهم، بمثنوية الإنسان وكون النفس ذات حقيقة ماورائية.

في نظر الفلاسفة المسلمين، العلاقة بين الذهن أو النفس وحالاتها هي الاتّحاد، أي أنّ الذهن وبقية الحالات الذهنية هي إمّا أعراض لجوهر "الأنا" أو من شؤون وجودها؛ ولا يمكن أن تحدث هذه الحالات دون جوهر، أمّا فلاسفة الذهن الغربيين فالكثير منهم لديهم رؤية تختلف بشكل كامل عن رؤية الفلاسفة المسلمين، فبعضهم ينكر وجود هذه الحالات من الأساس، وبعضهم الآخر يتوهّم أنّ الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الدماغية، بالإضافة إلى بعض آخر يؤوّل هذه الحالات إلى السلوك الإنساني، في نظر الفلسفة الإسلامية، كلّ هذه الآراء الفيزيائية حول حقيقة حالات العلم والإحساسات والإرادة والرغبات وعلاقتها بالذهن تواجه إشكالات مهمّة؛ إذ ينجرّ بعضها إلى التناقض.

اختلاف الآراء الفيزيائية والمثنوية يسفر عن آثار ونتائج مختلفة تمامًا في مجالات مختلفة من أهمّها الهوية الشخصية، وهدف الإنسان، والحياة بعد الموت، وهي تؤثر في نوع السلوك الذي يبديه الإنسان.

قائمة المصادر

- النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، مركز نشر اسلامي، قم، 1375 ش.
- ابن سینا، أبو علي الحسين بن عبد الله، *الإشارات والتنبيهات*، دفتر نشر كتاب، تهران، 1361 ش.
- ابن سینا، أبو علي الحسين بن عبد الله، *المبدأ والمعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، 1363 ش.
- ابن سینا، أبو علي الحسين بن عبد الله، *رساله نفس*، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، 1383 ش.
- الهی راد، صفدر، *انسان شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*، قم، 1398 ش.
- پوراسماعیل، یاسر، *نظریه حذف گرایی در فلسفه ذهن*، مجموعه مقالات، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1393 ش.
- تریگ، راجر، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (رویکردی تاریخی)*، ترجمه جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1382 ش.
- دیویس، مارتین، *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، حکمت، تهران، 1396 ش.
- روزنتال، دیوید ام، *نظریه‌های این همانی در فلسفه نفس*، مجموعه مقالات، ترجمه امیر دیوانی، سروش، تهران، 1381 ش.
- السهورودی، یحیی بن حبش (شیخ الإشراف)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1372 ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1363 ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، مکتبه المصطفوی، قم، 1368 ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *اتحاد العاقل والمعقول (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین)*، حکمت، تهران، 1375 ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *المزاج (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین)*، حکمت، تهران، 1375 ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *مبدأ و معاد، اشراق، قم، 1380 ش.*
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1382 ش.
- عبودیت، عبد الرسول، *النظام الفلسفی لمدرسة الحکمة المتعالیة*، ج 2، تعریب علی موسوی، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بیروت، الطبعة الأولى، 2010 م.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، زوار، تهران، 1344 ش.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهایه الحکمة*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، 1416 هـ.

مصباح يزدي، محمدي، المنهج الجديد في تعلّم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990 م.

همتی مقدم، احمدرضا و علی صبوحی، نظریه این همانی، در نظریه این همانی در فلسفه ذهن: مجموعه مقالات، جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1393 ش.

References

- Churchland, Paul M, Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge ,The MIT Press ،1988.
- Churchland, Paul M. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, in the: The Journal of Philosophy, Vol. 78, No. 2 (Feb., 1981).
- Cornman, James W., On the Elimination of 'Sensations' and Sensations, in the: The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. 1 (Sep., 1968)).
- Descartes, René, Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies, cambridge university press, 1996.
- Eugenio Cavanna, Andrea • Andrea Nani, Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind, Springer Heidelberg New York Dordrecht London, 2014.
- Hempel C., "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Harvard University Press Cambridge, 1980.
- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, The Pennsylvania State University, 1999.
- Maslin, K. T, An Introduction to the Philosophy of Mind, Blackwell Publishers Ltd, 2001.
- Murphy, Nancey, Bodies and Souls, or Spirited Bodies? Cambridge University Press, 2006.
- Robinson, Howard, "Dualism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>
- Rorty, Richard, Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, in the: The Review of Metaphysics, Vol. 19, No. 1 (Sep., 1965).
- Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, Simon & Schuster, New York.
- Searle, John R, Minds Brains and Science, Harvard University Press Cambridge, 2003.
- Searle, John R, The Mystery of Consciousness, New Yor, A New York Review Book, 1997.
- Searle, John R, The Rediscovery of the Mind, London, MIT Press, 1998.
- Al-Nafs min Kitab al-Shifa', edited by: Hasan HasanZadeh Aamoli, Islamic Publication Center, Qom, 1375 Iranian Calendar.

Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Husayn bin Abdullah, al-Isharaat wel-Tenbeehaat, Kitab Publications, Tehran, 1361 Iranian Calendar.

Ibn Sina, Abu Ali Al-Husayn bin Abdullah, al-Mabda' wel-Ma'ad, Muta'aat Islami Foundation, Tehran University, Tehran, 1363 Iranian Calendar.

Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn bin Abdullah, Risalat al-Nafs, Abu Ali Sina University, Hamadan, Iran, 1383 Iranian Calendar.

Ilahi Rad, Safdar, Anthropology, Imam Khomeini Foundation for Education and research, Qom, 1398 Iranian Calendar.

Davies, Martin, Philosophy of Mind, translated by: Mahdi Thakiri, Hikmat Foundation, Tehran, 1396 Iranian Calendar.

The Chart of the Relationship between Science and Religion in the West... Study and Criticism

Adel Leghreeb

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.

E-mail: a.laghrib@aldaleel-inst.com

Nooraldeen Dandani

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.

Abstract

One of the issues put forward for discussion in the philosophy of religion in our contemporary world is the problem of the relation between science and religion and the contradiction that appears between them. This matter is one of the problems that have occupied the scholars and thinkers' minds since the Western Renaissance at least. It has occupied an important and serious position in the studies that tried to find a solution to this problem. This article tries to provide a quick overall look at the most important issues related to this problem, following an analytical, critical approach, by giving a general discussion of the most important Western views that have dealt with and provided solutions to the problem of the relation between (experimental) science and (monotheism) religion, such as the opinion of the complete independence and distinction between science and religion, and the opinions of interaction and contradiction, and, then, offering the opinion that can be adopted as a solution to this problem.

Keywords: science, religion, relation, contradiction, distinction, interaction.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.52-83

Received: 13/1/2021; Accepted: 17/2/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



خريطة العلاقة بين العلم والدين في الغرب .. عرض ونقد

عادل لغريب

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني: a.laghrib@aldaleel-inst.com

نورالدين دنداني

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.

الخلاصة

لعلّ إحدى المسائل المطروحة على بساط البحث في فلسفة الدين في عالمنا المعاصر هي إشكالية العلاقة بين العلم والدين والتعارض الذي يبدو بينهما؛ إذ تعدّ هذه المسألة واحدةً من الإشكاليات التي شغلت أذهان العلماء والمفكرين منذ عصر النهضة الغربية - على الأقل - واحتلت موقعاً مهماً وخطيراً في إطار الأبحاث التي حاولت أن تعالج هذه الإشكالية. وتسعى هذه المقالة إلى تقديم نظرة سريعة في أهمّ المسائل المرتبطة بهذه الإشكالية وفق منهج تحليلي ونقدي، وذلك من خلال تقديم خريطة عامّة عن أهمّ الرؤى الغربية التي عنت بمعالجة إشكالية العلاقة بين العلم (التجريبي) والدين (التوحيدي)، نظير رؤية الاستقلال والتمايز التام بين العلم والدين، ورؤى التعامل والتعارض، وعرض الرؤية التي يمكن اعتمادها حلّاً لهذه الإشكالية.

الكلمات المفتاحية: العلم، الدين، العلاقة، التعارض، التمايز، التعامل.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 52-83

استلام: 2021/1/13 ، القبول: 2021/2/17

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنّ البحث حول العلاقة بين العلم والدين هو من الأبحاث المثيرة التي تحظى بمكانة مرموقة بين المفكرين في القرون الأخيرة خصوصاً، والذي جعل البحث حول هذه المسألة مثيراً هو ذلك التعارض الظاهري الذي يبدو بينهما وما يترتب عليه من نتائج ولوازم تترك أثرها على كل منهما. وعلى هذا الأساس فقد بلغت أهمية هذا البحث ذروتها لدى فلاسفة الدين والمتكلمين وعند علماء العلوم التجريبية طبعاً.

وبما أنّ العلاقة بين العلم والدين معقدة جدّاً، ولها أبعاد وزوايا كثيرة، ظاهرة وباطنة، فإنّ أخذ الحيلة والحذر والتدقيق مهمٌّ جدّاً خاصّةً إذا علم القارئ الفاضل أنّ الكثير ممّن أنزلقوا نحو مهاوي اللادرية والإلحاد والشكّافية إنّما كان نتيجة المغالطات التي وقعوا فيها بسبب هذه المسألة.

وفي هذا المقال، سيتمّ التطرّق بإيجاز وبما يسمح له حجم هذه الدراسة ووفق منهج تحليلي ونقدي إلى بعض الآراء والنظريات المهمة التي توصل إليها في الأساس فلاسفة الدين والمتكلمون والعلماء الغربيون حول العلاقة بين العلم والدين.

من الناحية التاريخية، كانت العلاقة بين المعرفة التجريبية والتعاليم الدينية منشأً لبعض المسائل الكلامية الجديدة. وإنّ شرحاً وافياً لتاريخ ظهور مسألة الدين والعلم يساعد في فهم الأرضية التاريخية لظهور علم بأكمله يسمى علم الكلام الجديد.

وعلى هذا الأساس فإنّ التجديد في علم الكلام رهين بالتجديد الذي شهده العالم في القرون الأخيرة، ولا ريب في أنّ النظرة الكونية المعاصرة تختلف عن النظرة الكونية التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى. وقد عدّ بعضهم الفارق الأساسي بين العالم الحديث والعالم القديم كامناً في نقطتين: أولاً: ضمور سلطان الكنيسة.

ثانياً: رسوخ القدرات النظرية والعلمية للعلوم.

أمّا بقية وجوه الاختلاف، كظهور العلمانية، والحداثة، والأنسنة (humanism)، فيمكن إرجاعها إلى النقطتين المذكورتين.

ويبدو أنّ الانسان في العصر الحديث - كما يروّج - يتنفّس بالعلم الجديد، بعدما كان يلجأ للدين ويستند إليه. وعلى هذا فإنّ مصير الحياة البشرية منوط بالعلاقة بين العلم والدين، فالحياة الإنسانية تتخذ على أساس فرضية التعارض بين العلم والدين شكلاً يختلف عمّا لو قامت على أساس التعاضد بينهما.

إذن حياة البشر ليست بمعزلٍ عن تأثيرات العلاقة بين العلم والدين؛ ولهذا يرى ألفرد نورث وايتهد (Alferd North Whitehead) (1861 - 1947 م) أنه حينما يتأمل في الأهمية والقيمة العالية لكل من العلم والدين عند الإنسان الحديث، فإنه لا يغالي إذا قال: إن مسيرة التاريخ المستقبلي رهينة بموقف جيلنا من العلاقة فيما بينهما. [كشني، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 70]

1- تعريف العلم والدين

إن تعريف مفردتي "العلم" و"الدين" وتبيينهما من جهة المعنى والمفهوم وبيان المراد منهما قبل الدخول في صلب البحث أمرٌ ضروريٌّ ومنهجيٌّ، وذلك حتى لا تختلط المفاهيم وتقع المغالطات، ويتحدّد الإطار المفاهيمي الذي يتحرّك في نطاقه هذا البحث.

إنّ لمفردة العلم معاني عديدة، غير أنّ هناك معنيين يمكن اتّخاذهما كمرادٍ من هذه المفردة في بحث العلم والدين، هما:

الأول: المعلومات الإنسانية، سواءً كانت من العلوم العقلية الفلسفية، أو الحسّية التجريبية، أو التاريخية، أو الأخلاقية، أو القانونية، أو الشهودية أو العرفانية، أو الفنيّة، أو الأدبية، وبعبارةٍ أخرى هي كلّ ما له علاقة بالمعرفة البشرية بالمعنى العامّ للكلمة. وفي هذا المعنى، العلم عبارة عن المعرفة الإنسانية ويقابله المعطيات الوحيانية.

الثاني: العلم التجريبي. فأحياناً يكون العلم التجريبي بالمعنى العامّ للكلمة هو المراد، حيث يشمل كلّ معرفة تجريبية إنسانية، سواءً كانت طبيعية، أو نفسانية أو اجتماعية، وأحياناً أخرى يُراد من العلم التجريبي العلوم الطبيعية فقط. وأغلب الذين درسوا العلاقة بين العلم والدين أرادوا من العلم العلم التجريبي، واقتصروا من العلم التجريبي على العلوم الطبيعية كذلك. [مجموعة من المؤلفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، ص 171]

وقد أشار أحد المفكرين المختصّين في علاقة العلم والدين في الفكر الغربي إلى أنّ «المراد من العلم في هذا الأثر هو العلوم الطبيعية، وباستثناء بعض الآراء العابرة لم نذكر بحثاً عن العلوم الاجتماعية» [باربور، علم ودين، ص 9]. والمراد من العلم في هذه الدراسة هو العلوم الطبيعية.

يعتمد العلم الطبيعي على المنهج التجريبي، وهذا المنهج نظراً لقصوره ولمحدوديته لا يستطيع أن يعثر على العلل والأسباب غير المحسوسة وغير المادّية في تحقّق الأشياء والأحداث، بل لا يحقّق للتجربة الحسّية أن تنفي وترفض ما لا تثبته بالأدوات التجريبية المتأطرة بإطار الحسّ والمادّة؛ لأنّ الحصول على

ما وراء الحسّ والمادّة يحتاج إلى أدواتٍ ومناهج تتلاءم مع ما وراء الطبيعة، وأمورٍ غير محسوسةٍ كالعقل والوحي والشهود الباطني؛ لذا يلاحظ أنّ الكثير من الفرضيات والقوانين التجريبية تنتقض وتُبطل بعد فترةٍ بسبب اكتشافات جديدة وفرضيات حديثة، فالقضايا التجريبية تنتظر إبطالها ونسخها بطرّو فرضية جديدة، فليس هناك نظريات وقواعد قطعية يقينية لا يشقّ عليها الغبار في العلوم التجريبية، فليس التعارض بين العلوم التجريبية والقضايا الدينية تعارضًا بين أمرين قطعيين محسومين، بل أحد طرفي التعارض ظنيٌّ دائمًا. [مصباح يزدي، علاقة العلم والدين، ص 148]

علاوةً على ذلك، فإنّ المشكلة الرئيسة في الاتجاه الحسيّ - الذي يعتمد فقط العلوم والقضايا العلمية التجريبية - هي من الناحية الإستمولوجية (البعد المعرفي)؛ لأنّها تحصر القيمة المعرفية والكشف عن الواقع بالمعرفة الحسية التجريبية، وتنفي القيمة المعرفية والاعتبار عن سائر مصادر المعرفة، كالعقل والوحي والمعرفة الحضورية الباطنية، ففي الحقيقة أنّ العلم التجريبي (science) يتجاوز حدّه ونطاقه، وينفي معتنقوه ما وراء الحسّ والتجربة الحسية، والحال أنّ المنهج التجريبي يفيد في إطار المحسوسات فحسب، ولا يجوز له أن يحكم على ما وراء الطبيعة والمحسوسات لا بالإيجاب ولا بالسلب، بل عليه أن يسكت ويصمت أمام القضايا الميتافيزيقية، ولا يتعدّى طوره. [مصباح يزدي، العلم والدين، ص 44 و60]

وأما الدين فله تعاريف مختلفة نتجت عن التأكيد على بعدٍ من أبعاده فيها. وربّما يمكن أخذ قدر مشتركٍ وجامعٍ بحيث يكون البحث منصبًا حوله. ومن هنا سيكون التعاطي مع الدين هنا باعتباره «مجموعةً من الاعتقادات والأعمال والإحساسات الفردية والجماعية المنتظمة في إطار مفهوم الحقيقة الغائية» [مجموعة من المؤلفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، 172].

وعلى الرغم من أنّ الدين بهذا المعنى هو عامٌّ ويشمل الأديان التوحيدية والغير التوحيدية، لكن نظرًا لحجم هذه الدراسة فسيتمّ الاقتصار على نطاق الأديان التوحيدية، وطبعًا ستكون الأبعاد المشتركة بينها هي مدّ النظر.

2- تاريخ علاقة العلم والدين

عادةً ما يتّبع المحققون تاريخ موضوع العلاقة بين العلم والدين من عهد اليونان القديمة [رباني كلبايگانی، جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي، ص 13]⁽¹⁾، إلا أنّ المجال لا يسع هنا للبحث في مختلف الآراء، ومن هنا سيتمّ تقديم عرض موجز عن تاريخ العلاقة انطلاقًا من القرون الوسطى.

1 - ضمن كتاب: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، 2008، بيروت.

فخلال تلك الحقبة كانت تدرس مجموعة من العلوم في المدارس التابعة للكنيسة المسيحية، وهي تشمل اللغة والآداب وكانت تسمى الفلسفة المدرسية. وقد كان تناول المباحث العقلية في هذه المدارس من أجل تبرير العقائد التي تتبناها الكنيسة على أساس أنها العقائد المسيحية، ولو أنها لم تكن خالية من الانحراف والتحريف. بل كان اختيار المباحث العقلية والفلسفية يتوقف على رأي زعماء الكنيسة؛ ولهذا كانت آراء أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين هي التي تدرّس غالبًا ويتم تأييدها، وفي أواخر هذه المرحلة فقط اكتسبت نظريات أرسطو شيئًا من الاعتبار وغدا تدرّسها مجازًا.

منذ القرن الرابع عشر الميلادي بدأ عصر آخر في أوربا رافقه تحول ثقافي وتغير أساسي في القناعات والقيم؛ ولهذا سمي بعصر النهضة، يقول باربور (Ian Barbour): «في عصر ظهور العلم الحديث وقع أول احتكاك بين العلم والدين بسبب النجاح الباهر للأساليب العلمية. وكان من نتائج تلك الإنجازات المدهشة أن بدا العلم (الأسلوب العلمي التجريبي) وكأته الطريق الوحيد الموثوق به للوصول إلى الواقع. وكثيراً من الناس أخذوا يرون العلم التجريبي وحده "أمراً عينياً، كلياً، عقلاً قائماً على شواهد تجريبية محكمة و"متينة"، بينما كانوا يرون الدين "أمراً يتعلّق بالمشاعر وأنه شخصي ومحدود وقائم على السنن والتوكيدات المتعارضة بعض لبعض» [باربور، علم ودين، ص 35].

ولتوضيح ذلك يُقال باختصار: قبل كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) (1473-1543) كان الاعتقاد السائد هو نظرية مركزية الأرض (Geocentric Theory)، والتي كانت موضع تسليم منذ العصور القديمة، حيث طوّرها عالم الفلك الإسكندري بطليموس (Ptolemy) في القرن الثاني الميلادي، وكانت هذه النظرية مبنية على أنّ الأرض ساكنة في مركز الكون، والأجرام السماوية كلّها تدور حول الأرض، بحركة دائرية. وقد قام كوبرنيكوس بإسقاط نظرية مركزية الأرض هذه؛ ليحلّ محلّها نظرية مركزية الشمس (Heliocenter theory)، ولكنّ نظرية كوبرنيكوس الجديدة لم تكن مؤيِّدةً بالبرهان [العمر، عبد الله، ظاهرة العلم الحديث، ص 29 و30]، ونيوتن (Isaac Newton) هو الذي برهنها من بعده.

لمدة قرن كامل لم يتقبّل الناس النظرية، ولا حتّى العلماء. وبعد نصف قرن من كوبرنيكوس جاء تيوخو براهي (Tycho Brahe) (1546-1601)، عالم الفلك الدنماركي، الذي كان متميّزاً في الجانب العملي من المشاهدة، حيث أقام مرصدًا فلكيًا واستعمل المزولة (أداة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية فوق الأفق) والسداسية (آلة لرصد المسافات بين النجوم ومعرفة زواياها)، ليضع حلًّا توافقيًا. وقد وجد استحساناً في عصره، وما ذكره من مشاهداته: أنّ الأرض ساكنة، وأنّ الشمس هي التي تدور حولها، وأنّ بعض الكواكب تدور حول الشمس، وليس الأرض كما كان يُعتقد.

وجاء من بعده مساعده يوهانس كبلر (Johannes Kepler) (1571-1630) الذي استخدم مشاهدات تيخو براهيه، وكان أبرز اكتشافاته: أنّ الكواكب تدور في مسار أهليجي، بيضوي، وليس دائريًا، وهذا ما جعله أحد أبرز العلماء الذين وضعوا حدًا فاصلاً بين العلم الحديث والعلم في العصر الوسيط، وعلة ذلك أنّ المفكرين والعلماء في العصور الوسطى وما قبلها كانوا يفترضون أنّ الحقيقة تُعرف بطريقة قبلية من مبادئ أولية مفترضة، وما أحدثه كبلر باكتشافه أنّ المشاهدة هي الطريق الوحيد لاكتشاف الحقيقة. لقد كان الاعتقاد السائد منذ زمن الإغريق أنّ الأجرام السماوية هي موجودات مقدّسة إلهية، وأنّ الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية. ولما كانت الأجرام السماوية مقدّسة، فلا بدّ أن تكون حركاتها كاملةً، أي دائريةً. وهذه كلّها مبادئ أولية مفترضة، لم تعتمد على مشاهدة الوقائع.

ثم جاءت اكتشافات غاليليو (Galileo Galilei) (1564-1642) التي قضت على آخر المعتقدات الدينية في علم الفلك. وبدأ النزاع الحادّ بين العلم والكنيسة. [مينوا، الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ص 490]

إنّ غاليليو صنع أوّل مقراب فلكي (Telescope) ووجّهه نحو القمر، واكتشف أنّ هذا الجرم ليس كرةً تامّة الاستدارة، وإنّما كرة مجعّدة بها وديانٌ وجبالٌ. والاعتقاد السابق كان يقول إنّ الأجرام السماوية لا بدّ أن تكون كراتٍ تامّة الاستدارة، للسبب نفسه الذي من أجله لا بدّ أن يكون المحور دائرةً كاملةً، أي لأنّها أجرام مقدّسة، والكرة هي الشكل الكامل الوحيد. ولكن، إن كان القمر به جبالٌ ووديانٌ على سطحه، كما في الأرض، فهذا يعني أنّ كتلة المادّة الفظّة الخشنة التي تتكوّن منها الأرض، هي ذات المادّة الخشنة الفظّة التي يتكوّن منها القمر. إذن الأجرام السماوية لا تتكوّن من نوع خاص من الأثير، أو جوهر "شبه إلهي" لاقتراب الأجرام من الإله!

والحدث الآخر، أنّ غاليليو رأى من منظاره أنّ للمريخ أقماراً أربعةً، مثل الأرض، وبالتالي تكون الأرض مجرّد كوكب، مثل المريخ، فهي تدور حول الشمس مثل المريخ. وقد رفض العلماء كلّ مشاهداته هذه.

ليس هذا فحسب، بل لغاليليو اكتشاف عظيم آخر، هو قانون الحركة الذي صاغه نيوتن (Isaac Newton).

لقد افترض أرسطو (Aristotle) - والفرضية هذه كانت مقبولة حتى عصر غاليليو - أنّه لو كنت تدفع عربةً في طريق غير ممهدٍ، ثمّ توقفت عن دفعها، فإنّ العربة سرعان ما تبطئ من سرعتها ثمّ تتوقّف؛ لأنّه لا يوجد قوّة تدفعها، وجميع الملاحظات اليومية للأجسام تبرهن على ذلك. إذن القاعدة

تقول: لا بد أن يوجد نوعٌ من القوّة من أجل المحافظة على حركة الجسم. وهذا ما فرضه أرسطو؛ باعتبار أنه قانون الطبيعة. وقد طُبّق نفس القانون على الحركة المستمرة للأجرام السماوية. ومن هنا كان لا بد أن تكون هناك قوّة ما تدفع الأجرام السماوية للحركة. والاعتقاد الذي كان سائدًا أنّ تلك القوّة هي الأرواح والملائكة، وكما افترض ديكارت أنّ المكان مليء بدوامات من الأثير تحمل الكواكب.

هذه الفرضية هي عكس قانون الحركة الذي صاغه نيوتن وبرهن عليه، وهو ما اكتشفه غاليليو ولم يبرهن عليه؛ لأنه لم تكن قوة الجاذبية الأرضية مكتشفةً.

جاء نيوتن (Isaac Newton) (1642-1727) وأكمل ما شيّده كوبرنيكوس وتيخو براهي وكبلر وغاليليو. فكتشف قانون الجاذبية الأرضية، وصاغ القانون الأوّل للحركة، وبيّن أنه ليس هناك أرواح وملائكة ولا دوامات ديكارت تُفسّر حركة الأجرام السماوية.

لقد أحدثت المكتشفات تعارضًا بينها وبين ما اعتمدته الكنيسة في ذلك الوقت؛ ولهذا عارضت الكنيسة معظم المكتشفات الفلكية، ومن هنا بدأت الشكوك تساور عقول الناس المتدينين والذين يؤمنون بجرفية الكتب المقدسة.

ولم تكن الأزمة بين العلم والدين محصورةً فقط في أنّ الأرض تدور حول الشمس أو العكس، بل إنّ الصدام الحقيقي يكمن في النظرة الدينية برمتها للعالم - وليس الدين نفسه - في ظلّ تلك الاكتشافات، التي زعزعت إيمان المتدينين.

وما حدث بعد نشأة العلم - في القرن الثامن عشر - أنه قد ظهرت نزعة شكّية دينية كبرى، وظهور هذه النزعة لم يكن مصادفةً وبعيداً عمّا حدث من ثورة علمية في القرن السابع عشر.

لقد أحدث علم نيوتن شعورًا في بُعد الله عنا، فقد أثبت علميًا أنه لم تكن "قوّة ما" هي التي تحرك الأجرام السماوية كما كان هو السائد، وأنّ كلّ ما في الطبيعة تحكمه قوانين الطبيعة. هذا هو الأثر الأوّل لعلم نيوتن، وهو الشعور بأنّ الله بعيد.

أمّا الأثر الثاني فتمثّل في إحلال القوانين الطبيعيّة لشرح الظواهر محلّ العلل الميتافيزيقية، ولم يُعدّ يسمح بتفسير الظواهر الطبيعيّة انطلاقًا من الفعل الإلهي أو الغيبي، وأنّه لا بدّ أن يكون التفسير علميًا، حتّى وإن لم نجد للظاهرة أيّ تفسير علمي؛ فقد يتمّ اكتشاف التفسير في المستقبل، وهذا هو الذي قوّض الدين، وليس نظرية داروين (Charles Darwin) أو نظرية مركزية الأرض.

هذه الإطلالة إلى تاريخ العلم المعاصر والأحداث التي وقعت في الغرب، وإن كانت بصورة مختصرة جدًّا، إلاّ أنها تكشف عن جملة من الإرهاصات التي أحدثت فيما بعد تغييرًا جذريًا وجوهريًا في رؤى

الناس ونظرتهم إلى الدين والعلاقة بينه وبين العلم.

3- عوامل تعارض العلم والدين في الغرب

لقد ذكرت العديد من العوامل التي كانت باعثًا على تبلور مسألة العلاقة بين العلم والدين في الغرب حيث يمكن الإشارة إلى بعضها هنا:

أولاً: عدم وجود متن وحياني غير محرّف في المسيحية، ورواج العقائد الخاطئة من قبيل: عقيدة ألوهية المسيح والتثليث، وضعف المفاهيم الكنيسية حول الله وما وراء الطبيعة.

ثانياً: جمود الكنيسة على النصّ أو ظواهر الكتاب المقدّس.

ثالثاً: إضفاء القدسية على بعض الأفكار الفلسفية كأفكار أرسطو والهيئة البطلمية ومزجها مع التعاليم المسيحية.

رابعاً: أدّى الفساد الذي استشرى في الجهاز الكنسي، وظهور أمور من قبيل بيع صكّ الغفران، وعصمة البابا وغير ذلك إلى العديد من الاعتراضات على المسيحية كاعتراض لوثر (Martin Luther) وكالفن (John Calvin).

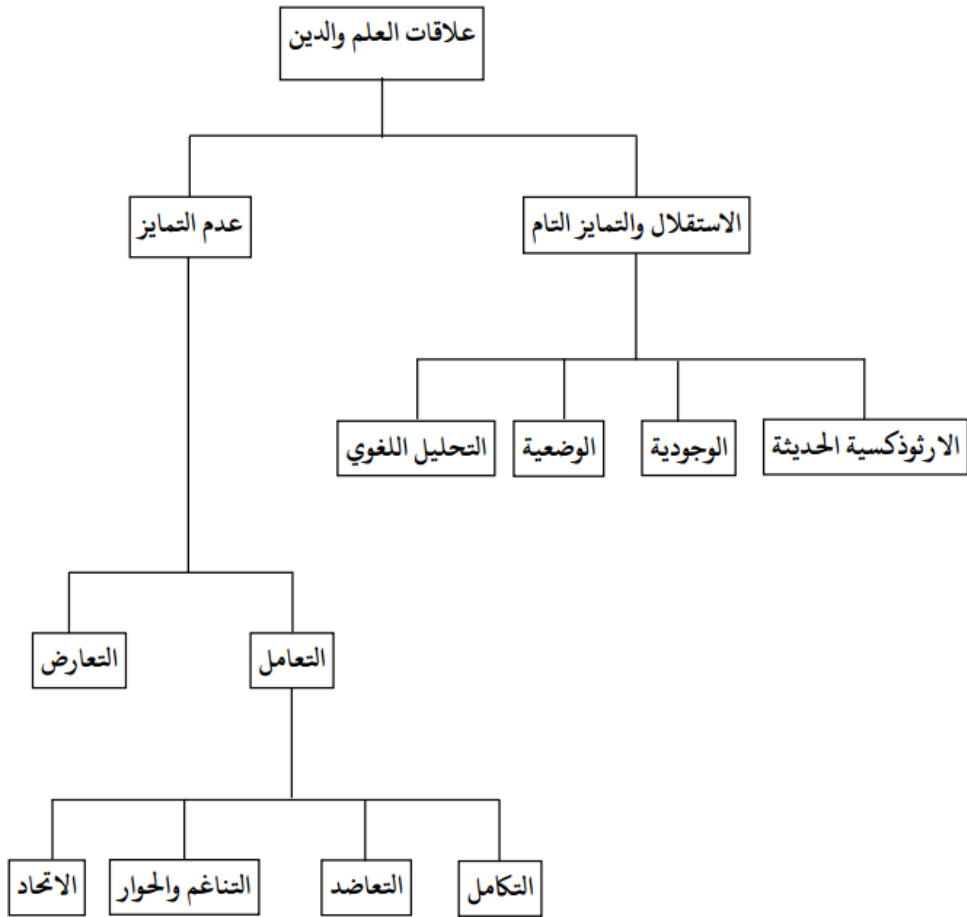
خامساً: إدانة الكنيسة للنظريات العلمية، وتطور العلم من دون احتضان الإيمان له، إذ كان القساوسة يجهلون التطوّرات الحاصلة في العلوم التجريبية.

سادساً: عدم التفريق بين الدين والقراءات الشخصية له، ونتيجته استنباطات عقديّة من النظريات العلمية وإسقاطها على الكتاب المقدّس. [محيى اردكان، تاريخ ارتباط علم ودين در اسلام و غرب، مجله معرفت، عدد 188، ص 33]

4- أساليب علاج التعارض

تبلور بحث العلاقة بين العلم والدين بصورة جدّية عن الأحداث التاريخية التي وقعت في الغرب، ومع كون الاتجاه السائد والمشهور للعلاقة بين العلم والدين في الغرب هو اتّجاه التعارض، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّه النوع الوحيد، فقد قدّمت عدّة نظريات مختلفة حول هذه معالجة هذه العلاقة، وهي كالتالي: الاتجاه القائل بعدم وجود أيّة علاقة بينهما، أي الفصل والتمايز التام بين العلم والدين من جميع الجهات، والاتّجاه المعتقد بوجود نوع من العلاقة بينها. في هذا الاتجاه الأخير يمكن لحاظ نظريتين عامّتين هما: نظرية علاقة التعامل ونظرية علاقة التعارض. يندرج ضمن علاقة التعامل عدّة وجهات نظر هي اتّجاه علاقة التكامل واتّجاه علاقة التعاضد واتّجاه علاقة الانسجام واتّجاه علاقة الاتّحاد.

وسيتّم فيما يأتي من أبحاث التعرّض إلى هذه الأنماط المطروحة حول العلاقة بين العلم والدين.



أ- الفصل التام بين العلم والدين (التمايز من جميع الجهات)

يذهب أتباع هذا الاتجاه إلى عدم وجود أية مجال مشترك بين العلم والدين، وبعبارة أخرى تحكم المغايرة التامة بين العلم والدين. وحيث إنّه لا يوجد أي نوع من الارتباط والعلاقة بينهما، فلا يمكننا الحديث عن وجود تعارض بين العلم والدين.

طبق هذا الاتجاه، لا يمكن للعلم بمفرده ولا للدين لوحده أن يلبي الحاجيات البشرية كافة، وإنّما يتولّى كلّ واحد منهما ضمن مجال خاص به ذلك. فعلى سبيل المثال، يقتصر نطاق العلم في تفسير الظواهر التجريبية ومراقبتها، بينما يتحدّد نطاق الدين في هداية الإنسان نحو الفلاح والخلاص.

في الحقيقة، يعتقد أتباع هذا الاتجاه أنّ التمايز بين العلم والدين لا يقع من حيث الموضوع والمحتوى فحسب، بل يتعدّاه إلى مناهج المعرفة أيضًا. وعلى هذا لا يمكن لأحدهما مدّ يد العون للآخر.

[باربور، علم ودين، ص 144]

وعلى الرغم من اتفاق نظرة أتباع هذا الاتجاه حول الفصل بين مجالات العلم والدين، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم في كيفية تفسير هذا الاختلاف والتمايز وتقريره وتبيينه. وقد قدمت مذاهب وتيارات فكرية مختلفة من قبيل: الأرثوذكسية الجديدة والوجودية والوضعية وفلسفة التحليل اللغوي تفسيراتٍ مختلفةً لحلّ التعارض المدعى بين العلم والدين، وهنا نتطرق إلى كلّ واحد منها باختصار:

1- الأرثوذكسية الحديثة

يرى أتباع هذا التيار (Neo Orthodoxy) أنّ تفرد الوحي يؤدّي إلى أن يكون الدين واللاهوت متميّزًا عن سائر مدركات إنسانية بصورة تامة. وفي طليعة هذا الاتجاه يقف المتكلم البروتستانتي السويسري كارل بارت (Karl Barth) (1886-1968) الذي ترك آثارًا عظيمةً على الفكر البروتستانتي في القرن العشرين.

يعتقد كارل بارت بأنّ العلم والدين لا يختلفان في موضوعهما ومضمونهما وحسب، بل إنّ ذلك صادق كذلك على مستوى منهجية المعرفة فيهما إلى الحدّ الذي تغدو فيه المقارنة بينهما دون جدوى. فموضوع علم اللاهوت هو تجلّي الله في المسيح، بينما موضوع العلم هو عالم الطبيعة. وأمّا تباينهما في المنهج، فبما أنّ الله الذي هو موضوع علم اللاهوت فلا يمكن معرفته إلا من خلال تجلّيه في الإنسان، أمّا نطاق ومجال الطبيعة فيمكن فهمها وإدراكها بمعونة العقل البشري. [پترسون، عقل و اعتقاد ديني، ص 366]

فالله - حسب بارت - موجودٌ يختلف عن عالم الطبيعة كليًا وبشكل دائم. [عليزمان، نظرات في علاقة العلم والدين في الغرب، مجلة آفاق الحضارة، العدد 7، ص 29]

وفي ضوء تعاليم الكتاب المقدّس التي ترى أنّ معصية البشر مانعةٌ من إدراك الله عن طريق مخلوقاته، فإنّه يرى أنّ علم الإنسان لا يمكنه معرفة الله من خلال الطبيعة إلا أنّ يتجلّى للإنسان بنفسه حين يشاء وحينئذٍ يمكن معرفته، فمعرفته تتحقّق عندما ينزل الله بصورة مباشرة ومرموزة على الإنسان.

[Fergen, Gray B, The History of Science And Religion in The Western Tradition, P. 17]

وقد قام توماس تورانس (Tomas Torrance) بشرح جملة من متبنيّات الأرثوذكسية الجديدة وتعميقها، فكتب يقول: «يعدّ علم اللاهوت علمًا مستقلًّا له معاملة الخاصّة به؛ وذلك لأنّ موضوعه هو الله. هذا العلم له قوانينه الداخلية ومنهجيتّه الخاصّة به. فالله هو أمرٌ متعالٍ لا يمكن معرفته إلا من

خلاله هو، وبالطريقة التي يرتضيها هو للتعريف بذاته» [ساجدى، إشكالية التعارض بين العلم والدين.. قراءة نقدية في الحلول المقترحة، فصلية المنهاج، العددان 34 و35].

إنّ العلم والدين يختلفان فيما بينهما - حسب هذا الاتجاه - حتّى في الغاية، فغاية الدين أن يستعدّ الإنسان لمواجهة الله، أمّا المعرفة التجريبية فتهدف إلى كشف القوانين الحاكمة على عالم الطبيعة. وعلى هذا الأساس فلا يمكن فرض أيّ تعارض بين العلم والدين؛ لأنّ كلّ واحد منهما منفصلٌ في موضوعه وغايته ومنهجه عن الآخر، فالدين والعلم متميزان عن بعضهما.

هذا ويذكر لانغدون غيكي (Longdon Brown Gilkey) - من أتباع الأرثوذكسية الحديثة - حول هذا الأمر أنّ فضاء بيان المسائل الدينية مختلف تمامًا عن فضاء بيان المسائل العلمية. فبينما يعدّ الإيمان أمرًا باطنيًا شخصيًا، يعد العلم أمرًا عينيًا ملموسًا.

هذا، ويبين لانغدون الفرق بين العلم والدين ضمن أربعة فروق:

الأول: يسعى العلم إلى تبين الطرق العينية، كما أنّه عامٌ ويقبل التكرار، أمّا الدين فليس كذلك.

الثاني: أساس القدرة في العلم هو العمل المنطقي والمنسجم للتجربة، بينما القدرة النهائية في الدين هي البصيرة والإشراق الذي يناله الأفراد من قبل الله ﷺ.

الثالث: يصيغ العلم القضايا الكميّة التي تقبل التجربة والاختبار، بينما يستخدم الدين لغةً رمزيّةً وتشبيهيةً.

الرابع: يدرس العلم المقدار العيني للمسائل، بينما يبحث الدين عن العليّة الخاصّة للمسائل وعن معنائية مصير البشرية وهدفها وأساسها. [آيت الله، أزماتنا الخائفة في الدين والعلم والسياسة، ص 78]، فالعلم حسب غيكي يسأل عن الكيفية، أمّا الدين فيبحث عن العليّة. [زينلي، علم ودين، ص 47]

2- الوجودية

من المذاهب الأخرى التي حاولت دفع إشكال التعارض بين العلم والدين من خلال التفكيك بين دائرة العلم ودائرة الدين هو المذهب الوجودي (Existentialism). ويعدّ كيركيغارد (Kierkegard) (1855 - 1905) المفكر الدنماركي المعروف المؤسس الأوّل لهذا المذهب.

فبالرغم من أنّ أفكار هذا الرجل وتنظيراته لم تلق إقبالاً لدى الأوساط الفكرية في القرن التاسع عشر، إلاّ أنّ أوروبا القرن العشرين - وبعد خروجها من الحرب - شهدت إقبالاً كبيراً على أفكاره وآرائه من قبل أوساطها العلميّة؛ إذ أنّ كلّاً من الفرنسيين جان بول ساتر (Jean Pul sarter) (1905 - 1980) وألبرت كامو (Albert Kamus) (1913 - 1980) في مسرحياتهما وروايتهما وقصصهما،

والفيلسوف الألماني مارتين هايدغر (Martin Hedegger) (1889 - 1976)، والألماني كارل ياسبرس (Karl Jaspers) (1883 - 1965) في منظومته الفلسفية، والنمساوي مارتين بوبر (Martin Buber) (1878 - 1965)، واللاهوتي الألماني رودولف بولتمن (Rudolf Bultmann) (1884 - 1976) في بحوثه الكلامية، أفادوا من المفاهيم والمرتكزات الوجودية ونسجوا على منواله.

ترى الوجودية أنّ ثمة تعارضًا واختلافًا بين معرفة الذات ومعرفة الأجسام والأعيان الخارجية الفاقدة للوعي. فالمنهج في معرفة الذات الشخصية يختلف عن المنهج المتبع في معرفة سائر الأشياء والأمور الأخرى.

ويشترك الوجوديون قاطبةً - سواء الإلهيون منهم أم غير الإلهيين - في الاعتقاد بأنّه لا يمكن إدراك كنه الوجود الإنساني الأصيل وحقيقته، إلّا عندما تكون هناك مشكلة في البين يسعى الجميع في حلّها، فيعمل كلّ فرد إرادته لاختيار الموقف المناسب تجاهها بشكل مستقل وبجرّية تامّة، لا أن يستخدم المفاهيم الانتزاعية والقوانين والقواعد الكليّة.

وعليه فإنّ الفصل بين فضائي العلم والدين ومناهجهما - حسب الوجوديين - ينشأ من التقابل بين مجال الوعي الإنساني ومجال الأشياء التي لا تمتلك الوعي والإرادة. وقد بيّن مارتين بوبر هذا التقابل على أفضل وجه، من خلال التمييز بين لونين من العلاقة [علي زماي، نظرات في علاقة العلم والدين في الغرب، ص 33]، وكما يلي:

الأول: العلاقة بين الأنا والهو، وهي علاقة بين المرء وشيء ما (ليس بشخص وغير واع).

الثاني: العلاقة بين الأنا والأنت، وهي علاقة بين شخصين.

يرى بوبر أنّ العلاقة بين الأنا والهو هي تصوير لعلاقتنا مع الطبيعة، وعلاقة التجربة مع الأشياء غير الواعية والجمادات من هذا القبيل كذلك، ولا يتطلّب هذا اللون من العلاقة أيّ لون من التعايش الشامل والانفتاح المتبادل. بينما نجد في العلاقة بين الأنا والأنت أنّنا نضطرّ إلى الانفتاح والتوافق، وسبب ذلك أنّ هذه العلاقة إنّما تتأسّس حين يوجد لون من "التفاهم"، وبعبارة أدقّ لغة مشتركة. وعلاقة الإنسان بالله - موضوع الأديان - هي علاقة الأنا والأنت ممّا يتطلّب لونًا من المباشرة بالروح والقلب والحبّ، وهذا يقع ضمن دائرة الدين؛ لأنّه يتناول القضايا المتعلقة بإطار الوعي الإنساني.

[باربور، علم ودين، ص 147 - 151]

وتتضح أبعاد الإنسان الوجودية عبر عملية اتّخاذ القرار والتعايش في صميم المعترك الحياتي وحسب، لا من خلال المناهج العلمية الهادئة؛ ولهذا يتناول الدين حاجات الإنسان ومشاكله في هذه الدائرة

الخاصة فيعالج القلق واليأس وعقدة الذنب والخوف من الموت والعدمية ... بينما يتحرك البحث العلمي في إطار العلاقة بين الأنا والهو، إذ يقوم العلماء بدراسة هادئة للظواهر التجريبية، ويتولون تحليلها وتفسيرها.

وعلى هذا تتمايز دائرتا العلم والدين؛ لأنّ طبيعة معالجة الموضوعات بينهما مختلفة إضافة إلى تباين الموضوعات ذاتها، وينتج عن ذلك تمايز مناهج البحث العلمي والدين أيضًا، وعلى هذا لا توجد أية علاقة بينهما.

وعلاوة على ذلك، يرى كيركيغارد أنّ الإثبات القاطع واليقيني في حقل الدين بواسطة العلم أو المنهج العقلي ليس بممكن ولا مرغوب فيه؛ لأنّه لو كان ممكنًا لتحقق حتى الآن، وهو ليس مطلوبًا لعدم انسجامه مع حقيقة الإيمان.

ويطرح رودلف بولتمن نوعًا آخر من الوجودية (Existentialism)، حيث يرى أنّ الكتاب المقدس عندما يتحدّث عن فعل الله ﷻ فإنّه يتحدّث عنه بتسامح، وكأنّ فعله ﷻ قابل لأن نصفه بالزمان والمكان.

ويصطلح بولتمن على المفردات والمصطلحات الواردة في الكتاب المقدس للتعبير عن الصفات الإلهية التي لا يحدّها زمان ولا مكان، بأنّها مصطلحات "أسطورية"، بالرغم من أنّها موضوعة أساسًا للأجسام والأعيان الخارجية.

ويعتقد بولتمن أنّ الإنجيل، وإنّ أفاد من اللغة المتداولة في الأخبار عن الأجسام والجمادات، ألا أنّه يجب علينا أن نترجم لغته إلى لغة مفهومة لدى الناس، كأن تكون لغة الآمال والهواجس والاختيار. فالقضايا الدينية لا علاقة لها بالنظريات العلمية التي تتناول العالم الخارجي، بل هي تحاول أن تصوغ فهمًا جديدًا عن أنفسنا وذواتنا، يسبغه الله ﷻ علينا في لحظات الخوف والرجاء. [زينلي، علم ودين، ص 49]

وممّن يفصل بين نطاق العلم ومجالات الميتافيزيقيا والدين بشكل صريح وواضح عبر التمييز بين مستويات الوجود كارل ياسبرز؛ إذ يمكن تناول الوجود عبر ثلاثة مستويات في فلسفته.

الأول: الوجود التجريبي (زمانياً ومكانياً)، ويتعلّق بدائرة العلوم التجريبية ويكون المنهج المتبع فيه تجريبياً حسياً.

الثاني: الوجود الذي يكون بمثابة موجود انضمامي بحيث يخضع للمنهج الوجودي.

الثالث: الوجود في حدّ ذاته حيث يمكن دراسته عبر المنهج الميتافيزيقي فقط.

وفي موازاة هذه المراحل الثلاثة يتناول ياسبرز الإنسان في مستويات ثلاثة كذلك:

الأول: الإنسان بوصفه موجودًا تجريبيًا، ويكون الإنسان في هذا المستوى عبارةً عن شيء في الزمان والمكان ومع سائر الأشياء التجريبية، ومن هنا يدخل ضمن حيز البحث العلمي التجريبي.

الثاني: الإنسان بوصفه شعورًا واعيًا صرفًا في وسعه إدراك المجردات، حيث يقع وفق هذا المستوى ضمن نطاق البحث الفلسفي والمعرفي.

الثالث: الإنسان بوصفه نفسًا وروحًا، فالإنسان في هذا المستوى يواجه مشاكل خاصةً من قبيل: القلق والخوف واليأس والاضطراب والوحدة وما شاكلها، ويعالج الدين المشاكل الإنسانية ضمن هذا المستوى.

فبما أنّ مستويات الوجود الإنساني وأبعاده متعدّدة، والدين والعلم والفلسفة تليّ مقتضيات كلّ مستوى على حدة، فلا يبقى محور مشترك أو موضوع واحد بينها. إذن لا يمكن تصوّر التعارض بين العلم والدين. [عليزماني، نظرات في علاقة العلم والدين في الغرب، ص 32].

3- الوضعية

لا شكّ في أنّ التعارض إنّما يقع بين قضيتين تفيدان معنىً محصلاً وتنظران إلى واقع خارجي معيّن، لكن في الوقت نفسه كلّ واحدة من هاتين القضيتين تغاير الأخرى في ما تحكيه عن ذلك الواقع الخارجي. وعليه إذا التزمنا بأنّ إحدى القضيتين فارغة من دلالة أو معنى، فحينئذٍ لا يبقى هناك مجال للتعارض. وهذه نقطة آمنت بها المدرسة الوضعية المنطقية (Logical positivism)؛ إذ يذهب الوضعيون إلى أنّ الملاك في كون قضية من القضايا ذات دلالة ومعنى ما، هو خضوعها للتجربة والتقييم التجريبي. وعليه، بما أنّ القضايا الدينية لا يمكن إخضاعها لملاكات التقييم التجريبي، إذن فهي قضايا فارغة عن كلّ معنى ومضمون. [پترسون، عقل واعتقاد ديني، ص 386]

على هذا الأساس، يرى - ألفرد آير (Ayer Alfred) (1910 - 1989) أنّ القضايا التي تنطوي على معنى محصّل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قضايا شخصية: وهي القضايا التي تحكي عن وقائع خاصة حدثت في الخارج.

الثاني: قضايا كآلية علمية: وهي القضايا التي يمكن إثباتها أو إبطالها في الخارج.

الثالث: قضايا تحليلية: وهي القضايا المتداولة في الرياضيات والهندسة وغيرها.

وعليه، فالقضايا التي لا تدخل ضمن أيّ من هذه الأقسام الثلاثة تضحى لا معنى لها، بل هي أشبه

ما تكون بهذيانٍ محمومٍ لا طائل من ورائه.

4- التحليل اللغوي

تذهب الوضعية مثلما أشير إليه إلى أنّ اللغة الوحيدة التي تنطوي على مضمون معرفي وواقعي هي لغة العلم التجريبي التي يمكن إثباتها أو إبطالها أو تأييدها تجريبياً، واللغات الأخرى التي كانت تفتقر إلى هذه المميزات اعتبرت خاليةً من المضمون المعرفي ولا معنى لها.

إلا أنّ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) في كتابه الموسوم بـ "الرسالة الفلسفية المنطقية" ذهب إلى أنّه من الممكن التلاعب باللغة بصور متنوعة، وأنّ اللغة السائدة (لغة العلم التجريبي) إنّما هي نوع واحد منها، ولا يمكن اعتبارها معياراً لمختلف الألعاب اللغوية، ومن أفكاره الأخرى "فلسفة التحليل اللغوي" التي تعدّ اليوم الفلسفة الغالبة في إنجلترا وأمريكا، وخلصتها:

أولاً: لا اعتبار لبحث قابلية الإثبات أو الإبطال بالتجربة، إلا إذا كان ذا فائدة عملية، وبعبارة أخرى: لا تسأل عن معنى القضية، بل عليك أن تدرك توظيفها.

ثانياً: بناءً على ذلك فإننا نواجه لغاتٍ متعدّدة: لغةً علميةً وفلسفيةً وفنيّةً وغيرها، ولكلّ منها فائدة عملية وتطبيقية، مثل لغة العلم التي تصنّف الظواهر التجريبية، ولغة الفنّ تحرك المشاعر، ولغة الدين ترمي لأجل الهداية.

ثالثاً: لكلّ من هذه اللغات قوانينها وأصولها الخاصّة بها، تختلف عمّا في لغة أخرى (ألعاب لغوية). ولا يمكن استعمال لغة من هذه اللغات في دراسة لغة أخرى ونقدها؛ لذلك فلا يمكن استعمال لغة العلم لدراسة لغة الدين.

رابعاً: تنشأ كلّ واحدة من هذه الألعاب اللغوية من نمط حياتي خاص يتناسب معه، كاللعبة اللغوية الدينية التي تنشأ عن لون من الحياة الدينية. ولما كان الناس يختلفون في أساليب حياتهم وأنماطها، فإننا نواجه ألعاباً لغويةً مختلفةً ومتنوعةً.

خامساً: ولكي نفهم كلّ لعبة لغوية خاصّة لا بدّ من معرفة القوانين المسيطرة عليها معرفةً تامّةً، ولا يتمّ ذلك إلا بالدخول في دنيا تلك اللغة، فلمعرفة لغة الدين لا بدّ من ولوج عالم المتديّنين والنظر بعيونهم إلى العالم والله والإنسان.

فمن وجهة النظر هذه لا يكون هناك أيّ تعارض بين العلم والدين، وبعبارة أخرى: إنّهما نشاطان متباينان جذرياً إلى درجة لا يتعارضان معاً ويعضد أحدهما الآخر أو يدعمه؛ وذلك لأنّ لغتيّ العلم والدين مختلفتان أولاً، وأنّ ميدانيّ العلم والدين منفصلان ثانياً، وأنّ طرق التوصل إلى كشف الحقائق

في العلم والدين متباينةً ثالثًا.

ومن الذين اعتمدوا هذا التوجّه ولتر ستيس (Walter Terence Stace) (1886-1967) الذي يقول: «إنّ القضايا الدينية توصيات، وتتكفّل لغة الدين بإيجاد الداعي، أمّا القضايا العلمية فهي توصيفات، فيما لغة العلم تقرير الواقع» [شمص، العلم والدين.. صراع أم حوار، ص 88].

5- نقد نظرية الفصل التامّ

على الرغم من أنّ البعض قد مال إلى نظرية الفصل التامّ والتمايز بين العلم والدين وقبلها على أنّها غصن زيتون قدّمه بعض العلماء، إلا أنّ السؤال المطروح هو: هل يمكن للعلم والدين أن ينفصلا عن بعضهما البعض بشكل كليّ أو لا؟

ذكرت الحلول التي قدّمها اتّجاهات الأرثوذكسية الجديدة والمذهب الوجودي والوضعية وفلسفة التحليل اللغوي باعتبار متبنيها مدافعين عن نظرية التمايز التامّ من أجل معالجة العلاقة بين العلم والدين. لكن نظرًا لكون دراسة كلّ مزايا هذه الاتّجاهات الفكرية وعيوبها خارجةً عن نطاق هذا المقال، وتحتاج إلى بحوث مطوّلة، فسيتمّ الاقتصار فقط على تقييم النتيجة المشتركة لهذه الاتّجاهات، أي الفصل التامّ والتمايز الكامل بين العلم والدين.

إنّ حالة التمايز التامّ والفصل بين العلم والدين عن بعضهما تنفي إمكانية التعارض أيضًا. لكن سوف تنتفي أيضًا إمكانية أيّ تعامل وحوار بينهما. وصحيح أيضًا أنّ العلم والدين ينبغي لهما أن يدافعا عن حريمهما ومجاليهما، لكنّ هذا الأمر لا يعني عدم الارتباط بين العلم والدين، بل المقصود هو أنّه لا يمكن الخلوّ إلى إنكار الله والاعتقادات الدينية انطلاقًا من العلم، كما أنّه لا يمكن إثبات جميع القضايا الدينية انطلاقًا منه. وقد أشار السيّد تريج (Trag) بدقّة في كتابه "العقلانية والدين" إلى أنّ التمايز وعدم الارتباط بين العلم والدين هو أمر محفوف بالمخاطر؛ لأنّها الخطوة الأولى نحو الاعتقاد بأنّ الدين واللاهوت لا يتعاطى مع الواقعية والحقيقة.

لو قبلنا أنّ كلًّا من العلم والدين يقدمان قضايا مرتبطة بماهية الواقع والعالم، وهما في الواقع كذلك، فينبغي القبول بإحدى النظريتين حول العلاقة بينهما: إمّا أن يكونا متعارضين أو يكونا متعاضدين ومكمّلين لبعضهما. لكنّ القول بالتمايز التامّ بينهما غير ممكن؛ لأنّه ليس في مقدور البشر أن يقسّم حياته - وبتعبير أدقّ الواقع - إلى نصفين، فنحن عمومًا نختبر الحياة ومظاهرها رغم إمكانية وجود جوانب مختلفة لها.

وبالتالي ينبغي أن نفكر في التعامل البناء بين العلم والدين والمحافظة عليهما بدل الفصل المطلق

بينهما، مع أنّ التمايز حاصل بالضرورة بينهما، لاختلاف الموضوع والمنهج والغاية، وكلُّ له مجاله الخاص به، فيكون الدين والعلم يكملان الإنسان، ويحتاج إليهما الإنسان. وطبعًا هذا التعامل البتاء بين العلم والدين هو عمل دقيق، وفي الوقت نفسه صعب ويتطلب الكثير من الحذر.

ب - نظرية التعامل

من الاتجاهات الأخرى التي اهتمت بهذا البحث وحاولت تقديم نظرة مغايرة تمامًا للنظرة الأولى هي اتجاه التعامل بين العلم والدين.

والتعامل مفهومٌ عامٌ يشمل مجموعةً من المفاهيم المرتبطة فيما بينها بحيث لا يوجد بينها أيّ تعارض. وبعبارة أخرى، يتحقق التعامل على أساس فرضية مسبقة مفادها وجود فضاء مشترك بين العلم والدين.

ينضوي تحت رؤية التعامل أربع طوائف عرضت رؤيتها حول العلاقة بين العلم والدين هي: التكامل، والتناغم والانسجام، والتعاقد، والاتحاد.

وقبل التعرّض إلى هذه الطوائف يجدر بنا التطرّق إلى أنواع العلاقة بين العلم والدين.

1- أنواع العلاقة بين العلم والدين

هناك عدّة تقسيمات ذكرت لعلاقة التعامل بين العلم والدين، بعض هذه التقسيمات كان على أساس المجالات المختلفة بين الطرفين. وبعضها الآخر كان على أساس التعامل أو التوافق بين الطرفين أو عدمهما، مثل هذا التقسيم:

- علاقة التعامل أو التعارض بين الفرضيات العلمية والفرضيات الدينية.
 - علاقة التعامل أو التعارض بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.
 - علاقة التعامل أو التعارض بين الروح العلمية والروح الدينية.
 - علاقة التعامل أو التعارض بين القضايا العلمية أو القضايا الدينية.
- [ملكيان، دراسة ألوان التعارض بين العلم والدين، فصلية المصباح، العدد 10 السنة 3، ص 73]
- علاقة التعامل أو التعارض بين حدود العلم ولغة الدين.
 - تأثر المعرفة الدينية بالعلم.
 - تأثر النظريات والأهداف والمناهج العلمية بالدين والمعرفة الدينية.

إنّ العلاقة بين العلم والدين بلحاظ نوع العلاقة مع بعضهما هي إحدى أنواع العلاقة بين الطرفين، وبهذا اللحاظ قسّمت العلاقة بين العلم والدين إلى الأقسام التالية:

أ - التكامل

في نظرة التكامل، يشبه العلم والدين الأجزاء المشكّلة للأحجية، بحيث لا يمكن فهمها إلا إذا اكتملت وفهمت جميع أجزائها. وحتى تكتمل الأحجية يلزم اكتمال هذه الأجزاء. وفي ضوء ذلك، كلّ جزء أو قسم سيكتمل جزءاً آخر أو قسمًا آخر.

على أساس هذه الرؤية، سيكون للعلم وللدين مصيرًا وموضوعًا وهدفًا مشتركًا، وسيكون كلّ واحد منهما - وإن لم يكن مكتملاً لوحده - ملهّمًا لنا الصورة الكاملة للأحجية.

على هذا الأساس، يتوجّب أن نأخذ بعين الاعتبار مجموعة من الملاحظات:

الأولى: يطرح العلم والدين في نظرية شاملة وعامة.

الثانية: للعلاقة بين العلم والدين إطار خاص وحدودٌ معيّنة.

الثالثة: من الممكن أن تكون معطيات العلم والدين واحدةً في بعض الموارد، لكنّها في بعض الموارد الأخرى تكون متفاوتةً قطعًا. وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون للعلم والدين وجه اشتراك من حيث الهدف والموضوع، لكن ليس من الضروري أن يتّبعاً منهجًا واحدًا.

تحدّث الكثير من المفكرين حول التكامل، من بينهم تشارلز كولسون (Charles Coulson) (1910- 1974) عالم الكيمياء النظرية بجامعة أكسفورد (University of Oxford)، و كارل هايم (Karl Heim) الذي ذكر بأنّ علاقة التكامل هنا تعني أنّ التفسيرات العلمية واللاهوتية الناظرة إلى واقعية واحدة يمكنها أن تكون في المجال المرتبط بها صادقةً وكاملةً. أمّا المناهج والغايات فإنّها مختلفة فيما بينها تمام الاختلاف. فالعلم من خلال منهجه يقدّم تفسيرًا دقيقًا وصحيحًا عن الظواهر التجريبية واللاهوت من خلال مفاهيم الخاصّة ويعرض تفسيرًا كاملًا وعامًا عن بعض الموضوعات المهمّة، فاللاهوت يهدف إلى كشف معنى الوقائع، ونحن لكي نحصل على أفضل وأكمل تفسير علينا الانتفاع من كليهما.

والتكامل ببيانٍ آخر عبارة عن ملء أحد الطرفين الثغرات المعرفية الموجودة في تفسيرات الطرف الآخر حول مسألة معيّنة، وبعبارة أخرى: العلم واللاهوت يهدفان إلى شرح أشياء واحدة بأساليب مختلفة ولأهداف مختلفة. العلم يسعى للعثور على علل الأحداث. واللاهوت يسعى لبيان معاني الأحداث، وهما لا حاجة لأحدهما إلى الآخر، ولكننا نحن نحتاج إليهما كليهما لكي يحصل لدينا فهم

كامل، كالمعمار الذي يرسم خرائط متنوّعةً للبنية، واحدةً تبين فضاء الطبقات، وأخرى تبين منظر البنية. ويطرح موضوع اتّجاه الأسلاك والأنابيب في هذه الحالة بوصفه موضوعًا واحدًا. إلا أنّ وصف ذلك وبيانه يختلفان عن مجموعة المفاهيم المختلفة التي نستعملها.

يقول ألبرت أينشتاين (Albert Einstein) في كلمته الشهيرة: «العلم من دون الدين أعرج، والدين من دون العلم أعمى».

ويقول البابا يوحنا بولس الثاني (Pope John Paul II): «يستطيع العلم أن يجنب الدين الخطأ والانحراف، ويستطيع الدين أن يحدّر العلم من عبادة الأصنام والتصورات المطلقة الباطلة، وكلّ منهما يستطيع أن يجتذب الآخر إلى عالم أوسع، عالم يتيح للطرفين المزيد من الازدهار» [زينلي، علم ودين، ص 62].

✓ تقييم رؤية التكامل

يتوجّب علينا لتقييم التفسيرات المقدّمة من قبل رؤية التكامل أن نلاحظ كلّ طرف من الأطراف (العلم - الدين) على حدة، وكذلك أهداف كلّ منهما ومجالاته. علاوةً على ذلك، إنّ ما يحوز أهميّةً في اتّجاه التكامل هو بيان حقيقة عملية التكامل وكيفيةها. إنّ أوّل ما يتبادر إلى الذهن من حقيقة التكامل هو التكامل في الأهداف، بمعنى أنّ للدين والعلم هدفًا واحدًا وهو هداية الإنسان نحو السعادة والفلاح، وهذا الهدف يعدّ هدف الدين النهائي وهدف العلم الأساسي. على هذا الأساس يمكن القول إنّ العلم والدين يكملان بعضهما من أجل بلوغ هذا الهدف المهمّ. هذه الرؤية سوف لا تبعث على فرض نقص فيهما؛ لأنّ كلّاً منهما سيقترح البرنامج والآليات والطرق التي توصل إلى الهدف.

ومن مزايا اتّجاه التكامل هو أن يحول دون الاستخدام الجزافي للطرق العلمية في إطار الدين أو العكس. وعلى هذا الأساس يتوجّب طرح بعض الأسئلة على العلم وبعض آخر على الدين. على سبيل المثال، يتعلّق السؤال عن المنظومة الشمسية وكيفية نشاطها بالعلم، أمّا بقية الأسئلة كالأستفهام عن إمكان المعجزة أو وجود الحياة بعد الموت أو معنى الفلاح و... فيختصّ بمجال الدين. على هذا الأساس، يعدّ إقدام الكنيسة على اعتبار الأرض مركزًا للمنظومة الشمسية وكذلك ادّعاء بعض العلماء بأنّ جميع ما في الكون وجد سابقًا أو هو موجودٌ أو سيوجد لاحقًا فيه غير صحيح. وبعبارة أخرى يعتقد اتّجاه التكامل وأتباعه بالتمايز النسبي بين العلم والدين.

ب - التعاضد

تذهب رؤية التعاضد - بهدف التقريب أكثر بين العلم والدين - إلى أنّ الدين يعضد بصورة تامّة

الأنشطة والفعاليات العلمية. وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ الدين يشجّع على الاهتمام بالعلم ويحث على التعلّم. وطبعًا، يختلف مدى هذا التأييد والتشجيع بحسب الشرائع المختلفة، بحيث نجد أنّ الإسلام يولي هذه المسألة أهميّة بالغّة. [زينلي، علم ودين، ص 68]

في المقابل وجّهت الكثير من الانتقادات إلى العلم، فقد حمل أغلب المنتقدين العلم مسؤوليّة الفجائع والأزمات والاضطرابات التي وقعت كالمعارك، والحروب النووية والتلوث البيئي، وانعدام الأمن و... ونتيجة هذه المشاكل ساد الاعتقاد بأنّ العلم هو المتسبّب الأوّل في هذه المساوئ والشُرور، وأنّه يحمل بين طيّاته جذور هذه الآثام.

من هنا طُرح التساؤل التالي: هل يتوجّب على اللاهوت تأييد العلم في هذه الحالة كذلك؟ هذا القلق يزول بالنظر إلى ما قيل حول معنى العلم والفرضيات المرتبطة به؛ لأنّ ماهية العلم الذاتية هي الكشف، ونسبة المساوئ والشُرور إليه غير صحيحة.

إنّ الدور الأساسي في عملية الكشف تقع على عاتق العالم، وتشمل كيفية الانتفاع من العلم والأهداف المتوخّاة من العمل العلمي، فقد يكون في طريق الهداية أو الغواية.

جـ- التناغم والحوار (consonance)

إنّ هنالك تصوّرًا مختلفًا عن العلاقة بين العلم والدين، مفاده أنّ نأخذ بعين الاعتبار أنّ العلم والدين منظومتان معرفيتان ويتعامل معهما كمنظومتين، بغضّ النظر عن الاختلافات الجزئية المصدّقية. وإنّ أشخاصًا من أمثال وايتهد (Alfred North Whitehead) (1861-1947) ودونالد مكاي (Donald Mckay) (1922-1987) قد تعرّضوا إلى هذه المسألة على أساس طرح تعاضد وتلفيق العلم والدين بدل التعارض والتمايز بينهما.

يقول مكاي: «إنّ الدين والعلم يسعيان بالاستناد إلى المناهج والغايات المتفاوتة لعرض أنواع مختلفة من التفاسير حول الموضوعات الواحدة» [شمص، العلم والدين: صراع أم حوار، ص 83].

إنّ المقصود من التناغم والانسجام هو إبراز المجالات التي تنسجم فيها المعارف العلمية مع التعاليم اللاهوتية. وعلى هذا فالتناغم بمعناه العامّ هو المطابقة والانسجام. ومع أنّه لم يحصل تناغم تام بين العلم والدين لحدّ الآن، إلّا أنّ جهودًا ومحاولاتٍ حثيثةً في هذا المجال قد قدّمت من أجل إثبات الانسجام والمطابقة ولو في دائرة محدودة. ومن ذلك محاولة تحديد الفضاءات المشتركة بين الطرفين وتعيينها. واليوم يُنظر إلى الدراسات المرتبطة باللاهوت عن طريق الأبحاث العلمية بنظرة الاحترام والتقدير، وقد أحدث المتكلمون والعلماء فضاءً مشتركًا بينهم في هذا المجال، ونجد هنا أنّ نظرية

الانسجام تشجّع على هذا التعامل بصورة كبيرة.

إنّ العلم في العصور الماضية استطاع أن يصحّح الكثير من الأفكار الخاطئة والبالية، وأتاح بذلك فرصةً لتنقية الموروث الديني، ممّا لحق به من شوائب خلال تاريخه الطويل وقراءته بشكل صحيح.

كما استطاع أن يقدم المادّة الخام لإعادة صياغة المعتقدات الدينية بما يتلاءم مع المكتشفات العلمية الحديثة، بالمقابل فإنّ الدين في حقيقته لا يخاصم العلم ولا يجاربه، بل يحضّ على طلبه وتحصيله كما يدعو إلى إعمال العقل في المسائل الحياتية والابتعاد عن التعصّب والجمود، باستثناء بعض الاجتهادات لشارحين ومفسّرين وفقهاء متزمتين.

ومن الذين أكّدوا على التناغم نجد جون تمبلتون (John Templeton) ومعاونه روبرت هيرمان (Robert Herman) الذين قاما بالعديد من التحقيقات الواسعة، ودعوا المتكلمين والعلماء إلى الارتباط فيما بينهم. [زينلي، علم ودين، ص 68]

ومن موارد الانسجام كذلك التشابه في المنهج، ففي اعتقاد بعضهم - كالوضعيين والوجوديين الذين ذكروا سابقاً - أنّ العلم والدين متمايزان عن بعضهما نتيجة اختلاف منهجهما؛ وذلك لأنّ العلم أمر عيني (objective) لا ترتبط فيه المعطيات العلمية ومعايير بحثها بفاعل المعرفة، وأمّا الدين فهو أمر ذهني (Subjective)، لكن منذ منتصف القرن العشرين وما بعده، أصبح التمايز المذكور محلّ شكّ وترديد، فتطوّر العلوم التجريبية في القرن العشرين - ولا سيّما فيزياء الكوانتوم (Quantum Physics) - أظهر أنّ الملاحظ وفاعل المعرفة جزءاً لا يتجزأ عن الموضوع الملاحظ، ففي كلّ اختبار وتجربة هناك فعل موجود نكون نحن الفاعلين له ولسنا مجرد ملاحظين فقط. وعلى هذا فالعلم الذي كان يُعدّ عينيّاً لم يُعدّ يُعدّ كذلك، فالعينية المطلقة للعلم وفصل الموضوع عن الذهن هو مبدأ يرتبط بفيزياء القرن التاسع عشر، وهو المبدأ نفسه الذي سُمّي من قبل المنتقدين بالواقعية الساذجة. فعلى أساس الواقعية الساذجة تعدّ المفاهيم والنظريات والآليات العلمية وصفاً حقيقياً لعالم الطبيعة كما هي. لكنّ حديث العلماء الآن هو عن الواقعية النقدية (Critical Realism)، فهم يرون أنّ للملاحظ دوراً في عملية التجربة والمشاهدة لا يمكن غضّ الطرف عنه.

إنّ القائلين بالحوار ما بين العلم والدين يرون بأنّ التحوّل المذكور هو علامة على تعامل غير مباشر بينهما في المنهج، وقد أشاروا إلى موارد لهذا التوافق والتشابه في المنهج. فنجد الكثير من الخصائص - حسب الكثير من هؤلاء - التي يذكرها العلماء للنظريات والمعطيات العلمية اليوم تصدّق على الدين أيضاً.

فكّل من العلم والدين يربط النظرية بالتجربة، وكلاهما يحكيان عن موجودات واقعة غير قابل للتصوّر، فالمعتقدات الدينية مثل النظريات العلمية يفسّران بالتجربة، فبإمكانهما التحوار والتعامل من خلال هذا السبيل.

✓ تأمل في علاقة الحوار بين العلم والدين

إنّ التأكيد على دور فاعل للمعرفة في العلم، وبالتالي قابلية العلوم للخطأ من الناحية المعرفية، وبلوغ مفهوم الواقعية النقدية في نهاية المطاف له نتائج مهمّة، لكن الواقعية النقدية - كما نوه بعضهم - كانت على الدوام عرضةً لخطر التحوّل إلى الشكّائية؛ لأنّ القائلين بالواقعية النقدية - كما يبدو - خلطوا نوعًا ما بين الأبيستولوجيا والأنطولوجية، ونتيجةً لذلك أصبحت المعرفة الدينية والعلمية محلّ شكّ وترديد. ولو أنّ كلّ شيء عرضةٌ للتغيير والتصحيح، فكأنّ لا وجود لواقعٍ قابلٍ للمعرفة.

فإذا كان هنالك واقعٌ قابلٌ للمعرفة، ففي هذه الحالة بإمكان التأكيد على قابلية المعرفة للخطأ أن يكون مؤثّرًا في مجرّد تبلور المعرفة بصورة أفضل وأدقّ فقط، ولا يجب أن نبالغ إلى الحدّ الذي يؤدي بنا إلى التشكيك حول الواقع نفسه.

بناءً على هذا، يمكن أن يكون الحوار في صورة مقارنات منهجية مهمًا ونيّرًا، لكن ينبغي علينا التنبّه إلى أنّ المبالغة في مثل هذه المقارنات قد توقع الإنسان في الشكّائية والنسبية. [مجموعة من المؤلفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، ص 178 و179]

د - الاتّحاد

إنّ النوع الآخر من العلاقة التي يمكن تصوّرها بين العلم والدين هو ما يعبر عنه بالاتّحاد. وفهم هذا النوع من العلاقة منوط بقبول إمكانية تحقّق العلم الديني. وفي ضوء ذلك سيتبلور علم تكون مسأله مقدّمه من قبل الدين، ومن هنا سيكونان متّحدين. ويبرز مصداق هذا النوع من العلاقة في الإسلام بين بعض فروع علم اللاهوت (الدراسات الدينية) والعلوم الإنسانية. [زينلي، علم ودين، ص 71]

ج- نظرية التعارض

لقضية العلاقة بين العلم والدين من حيث التطوّر التاريخي مراحل متنوّعة ومعقّدة؛ لذلك فإنّ حصر هذه المسألة بأطروحة التعارض بين العلم والدين حصرًا لا معنى له ولا سند.

إنّ قضية العلم والدين طرحت في البداية في صيغة التعارض الظاهري بين العلم والدين، رغم أنّ غالبية مؤسّسي العلوم الحديثة كانوا متديّنين لم يجدوا في بحوثهم ما يتعارض والمعطيات الدينية، وفي

مراحل لاحقة - حيث ظهرت النظريات المنهجية لحلّ التعارض بين العلم والدين - طُرحت هذه القضية غالبًا على شكل تفكيك العلم والدين من حيث اللغة، والبناء المنطقي للقضايا، والمباني والمناهج.

إنّ مفهوم التعارض بين العلم والدين العائد إلى المرحلة الأولى من مراحل قضية العلم والدين، يقوم أساسًا على عدّة مغالطات؛ ولهذا فهو ليس صحيحًا حتى من الناحية التعبيرية.

فأولًا: المراد من التعارض، التعارض الظاهري وليس الواقعي، وإلا كانت المسألة منطويّة على إحدى إجاباتها المحتملة. أي أنّ الذي يطرح قضية التعارض بين العلم والدين، فقد ضمّن إجابته ابتداءً في عنوان القضية.

وثانيًا: المراد هو التعارض الظاهري في الجملة وليس بالجملة. أي ليست المسألة أنّ العلم يتعارض بمجموعة وبشكل كامل مع كلّ الدين، وإنما يحصل التعارض في بعض الحالات وليس جميع الحالات؛ ولذلك يكون التعميم في غير محلّه.

ثالثًا: يتضمّن هذا العنوان مغالطة أخذ ما بالعرض محلّ ما بالذات، فالمتعارض بالذات وبشكل حقيقي هو فهم العلماء التجريبيين للطبيعة مع فهم علماء الدين للنصوص الدينية. [قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص 201]

وعومومًا فإنّ التعارض بين العلم والدين غير موجود بذاته، أو أنّ مثل هذا التعارض ليس قضيةً مهمّةً في البحث الحالي.

1- أبعاد التعارض الظاهري بين العلم والدين

للتعارض الظاهري بين العلم والدين في الغرب أبعاد مختلفة، وأكتفي هنا بذكر عناوين بعضها:

• تعارض معطيات العلوم التجريبية الحديثة مع الأفكار الدينية التقليدية، وهو البعد الذي يطلق عليه التعارض في المحتوى.

1. تعارض الرؤية الكونية العلمية عن الرؤية الكونية الدينية.

2. تعارض الصورة التي ترسمها العلوم الحديثة للإنسان، مع إنسان التعاليم الدينية.

3. تعارض الأخلاق العلمية (الفردية والاجتماعية) مع الأخلاق الدينية.

4. تعارض النزعة الإنسانية والمفهوم الحديث للحياة البشرية مع نمط الحياة الدينية.

[قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص 203]

ولكل واحد من هذه الأبعاد وغيرها يمكن ذكر مصاديق عن هذا التعارض. [شمص، العلم والدين.. صراع أم حوار، ص 22 - 25]

وبما أنّ هذا الأمر يخرج هذه الدراسة عن نطاقها وأهدافها، فإنّه سيتمّ الانتقال إلى طرح حلّ التعارض مباشرةً.

2- طرق حلّ التعارض

تعدّدت الحلول المقدمّة من أجل فكّ التعارض بين العلم والدين بتعدّد موارد التعارض؛ وعليه سيتمّ السعي بمقدار ما يسع له حجم المقال إلى التطرّق إلى أهمّ الحلول المقدمّة ضمن هذا النوع من العلاقة بين العلم والدين.

وفق ما ذكر سابقًا، فإنّ التمايز والفصل التامّ بين العلم والدين هو أحدّ التقسيمات للعلاقة بين العلم والدين، أمّا هنا فالحديث عن التمايز النسبي بين الطرفين.

صحيح أنّ بعض نقاط الاشتراك بين القسمين (التمايز التامّ والنسبي) ستكون متحقّقة هنا باعتبار أنّ أحدّ الحلول المقدمّة من أجل حلّ التعارض بين العلم والدين هو الفصل التامّ بين الطرفين بحيث لا يوجد هناك أيّ نحو من الاشتراك بينهما؛ إلّا أنّ أتباع التمايز النسبي يعتقدون بوجود حلول تتضمّن مجالاتٍ مشتركةً يقع فيها نوع من التعامل والارتباط بين الطرفين؛ لأنّ من بين الشروط الضرورية لتحقق تعارض العلم والدين هو أن تكون لهما بعض الحدود المشتركة، على الأقلّ، بحيث إنّ في تلك الحدود المشتركة تتعارض نظرة العلم مع نظرة الدين تعارضًا يتعدّر معه الجمع بين ظواهر نصوص الكتاب المقدّس لذلك الدين والمعطيات العلمية، كأن يكون التعارض بينهما تناقضًا. إذن فتعارض العلم والدين ممكن في فرضيتين:

الأولى: أن يشترك العلم والدين في ميدان واحد على وجه العموم.

الثانية: أن يشترك العلم والدين اشتراكًا جزئيًا في ميدان واحد أحيانًا، ولكن إذا كانت هناك فرضية ثالثة كأن لا تكون لهما منطقة مشتركة أبدًا بحيث لا تكون بينهما أية نقطة اتصال؛ عندئذٍ لا يكون التعارض بين العلم والدين ممكنًا؛ لذلك فإنّ بعضهم كما ذكر، لكي يتهرّب من مشكلة التعارض نهائيًا، ينجرّ إلى نظرية الفصل التامّ بين ميداني العلم والدين، ولهذا الاتجاه أسبابه وعلله الفكرية، بحيث يمكن إيجازها على النحو التالي:

أولًا: التعامل الغلط الناجم عن تعصّب رجال الكنيسة مع العلماء والنظريات العلمية، كتعاملهم مع غاليليو.

ثانيًا: وجهات نظر بعض العلماء غير الناضجة حول بعض المقولات الكلامية، مثل نظرية نيوتن عن الله الذي يسدّ الفجوات.

ثالثًا: الانطباع المادّي عن العلم الحديث.

رابعًا: إصرار الكنيسة المفرط على التزام النصّ وترك التأويل في الكتاب المقدّس.

خامسًا: ظهور بوادر فلسفة الانفصال، كما في فلسفة كانط (Immanuel Kant) والوجودية وفلسفة التحليل اللغوي.

سادسًا: الانطباع الخاصّ عند بعض العلماء عن العلم على أنّه معرفة فتيّة لخلق الوسائل فقط.

سابعًا: السعي لحلّ مشكلة التعارض بين العلم والدين حلًّا جذريًّا. [عليزماني، نظرات في علاقة العلم والدين في الغرب، ص 55]

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ التمايز التامّ - وإن كان هروبًا من حلّ مشكلة التعارض - هو أحد الحلول الواقعة ضمن التمايز النسبي، وقد ذكرنا بعض المذاهب التي تندرج ضمنه فيما سبق.

وضمن اتجاه التمايز النسبي بين العلم والدين قدّمت الحلول التالية:

الأول: التفكيك بين الجوهر والصدف.

الثاني: التفكيك بين التجربة الدينية والتجربة البشرية.

الثالث: التفكيك بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.

الرابع: التفكيك بين الظنّيات والقطعيّات.

الخامس: التفكيك بين لغة الدين ولغة العلم.

السادس: النظرة الآلية في العلم والدين.

السابع: مسلك المبنائية.

الثامن اتّحاد المبدإ في العلم والدين.

التاسع: العلم الديني.

وسيتّم التعرّض إلى تحليل التفكيك بين الجوهر والصدف ومناقشته كعيّنة عن هذا القسم، وإلاّ فإنّ تناولها جميعًا بحاجة إلى دراسات مستقلّة.

1- التفكيك بين الجوهر والصدف

إنّ من بين الحلول المقترحة من أجل حلّ التعارض الاحتمالي أو الظاهري بين العلم والدين هو تقسيم التعاليم الدينية إلى جوهر وصدف والتمييز بينها. وفق هذا المعنى فإنّ "الدين" ينقسم إلى مجموعتين:

الأولى: وتشتمل على بعض القضايا الدينية التي تعدّ ركن الدين، ويطلق عليها جوهر الدين.

الثانية: وهي بعض القضايا التي لا تعدّ ركن الدين، وتسمّى قشر الدين أو صدفه.

إنّ الذي يلعب دورًا محوريًا وأساسيًا في مجموعة الدين القضايا الركن، بحيث إنّ وجود المجموعة وهويّتها منوطه بوجودها، ومن دون أخذها بعين الاعتبار فإنّ مجموعة الدين برمّتها لن تتحقّق. وفي قبالتها، تقع العرضيات أو الأمور العرضية وهي القضايا غير الركن. ومن خصائص هذه الأمور أنّ بإمكانها أن تكون بشكل آخر وبصورة أخرى تبعًا للتاريخ والمكان وغيره. [سروش، بسط التجربة النبوية، ص

[31]

على هذا الأساس، فإنّ أكثر ما يرد تحت عنوان التعارض بين العلم والدين إنّما يرتبط بالقسم الثاني من القضايا، أي العرضيات. ومن أجل رفع ذلك يمكن القبول بالتخليّ عن أيّ قضية في هذا القسم من دون أيّ تعصّب، واستبدالها بقضية أخرى تكون منسجمة مع العلم. ومن هنا يمكن اختزال مسألة تعارض العلم والدين في التعارض بين العلم وعرضيات الدين أو قشره.

فمنذ أيام هيجل اتخذ بحث استخراج لؤلؤة الدين من صدفها بين المتكلمين والفلاسفة صورةً جادّةً، إذ يمثل هيجل الدين ومحتوياته الداخلية (الأخلاق والفقهاء والعقائد) بسفينة تتقاذفها أمواج البحر العاتية، بحيث يضطرّ أصحاب السفينة وركابها إلى رمي الكثير من المحتويات غير المهمّة في عرض البحر إذا ما اشتدّ هيجان البحر، وذلك بهدف وصولهم مع امتعتهم الشمينّة إلى برّ الأمان.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى سفينة الدين عند ارتطامها بالأمواج العلمية والفكرية والتاريخية العاتية، إذ يضطرّ العلماء والمؤمنون إلى التخلّص منها والتضحية بها، غير أنّ التنازل عن العناصر الأصلية يعني التنازل عن الدين نفسه، وتلك العناصر الأصلية هي جوهرة الدين. [عليزماي، نظرات في علاقة العلم بالدين في الغرب، مجلة آفاق، العدد 7]

لقد طرحت هذه المسألة في أفكار العديد من مفكّري الغرب أمثال شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) الذي عدّ جوهر الدين تجربةً إحساس التعلّق المطلق بالله [قائى نيا، تجرّبه دينى وگوهر دين، ص 140 و 141]، وروودولف أوتو (Rudolf Otto) الذي رأى جوهر الدين في تجربة المينوي وإحساس المخلوقية [اتو، مفهوم امر قدسى، ص 51 - 55] وغيرهما.

وعلى هذا الأساس يحاول أتباع هذا الحّل فصل عرضيات الدين عن جوهره، وجرّ مجال التعارض إلى الأمور غير الجوهرية، وبهذا يمكن حسبهم - التضحية بهذه الأخيرة ما لم يلحق ضرر بجوهر الدين الأصلي.

• مناقشة

إنّ أفراد كلّ رؤية من الروى المقترحة لحلّ التعارض بين العلم والدين من خلال التفكيك بين جوهر الدين وعرضه بالمناقشة أمرٌ بحاجة إلى بحث مستقل، غير أنّه بالإمكان عرض مناقشة عامّة تشملها جميعاً.

وأهمّ إشكال عام حولها هو إبهامها. فهذا الإحساس الذي يختزل فيه جوهر الدين بأيّ معنى هو؟ فهذا الكلام في الحقيقة لا يمكن رفضه، كما لا يعضده البرهان، وإنّما يبقى يراوح مكانه في دائرة الكلام.

على صعيد آخر، إذا اعتبرنا الدين مضمون رسالة الأنبياء، وأنّه ما جعله الله (الحقيقة الغائية) في تصرّف الناس لأجل هدايتهم عن طريق الأنبياء والرسل، فإنّ علينا حينئذٍ أن نلغي جوهرية التجربة الدينية بالنسبة للدين بالمعنى سالف الذكر (التوحيد بين الحقيقتين)؛ ذلك أنّ التجربة الدينية للمؤمنين وأتباع الرسل تعدّ عن أحوال تظهر في إطارهم الوجودي، بعيداً عن وحي الأنبياء.

وإذا ما راجعنا ما جاء به الأنبياء عن الله ﷻ لهداية البشر وسعادتهم، لوجدنا مجموعةً تشتمل قضايا معرفيةً عليهم الاعتقاد والتصديق بها (العقائد)، وأحكاماً وقوانين عليهم العمل بها (الفقه في الفضاء الإسلامي والأخلاق في الثقافة الغربية)، وأحوالاً وملكاتٍ يتوجّب عليهم تكوينها في نفوسهم وذواتهم (الأخلاق في الاصطلاح الإسلامي، والتجارب الدينية في الثقافة الغربية). [مجموعة مؤلفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، ص 262]

خاتمة

بعد هذا العرض لمختلف النظريات التي طرحت من أجل حلّ التعارض بين العلم والدين في الغرب، يمكن في مقام الردّ وتقديم البديل عرض المسألة في صورة نقاطٍ على الشكل التالي:

• العلم والدين، وبسبب أنّ كليهما يُصدر قضايا معرفيةً تنظر إلى الواقع في باب الكون والإنسان، فإنّه ترد أسئلة عن النسبة بينهما.

• إنّ التفكيك بين العلم المطابق للواقع والكاشف عن الحقيقة، وبين العلم الذي يمتزج فيه الحقّ والباطل، ويختلط فيه الصادق والكاذب مسألةً في غاية الأهمية في بحث العلاقة بين

العلم والدين.

- يتوجّب التفريق بين الوحي باعتباره حقيقةً دينيةً تمثل الدين الحقّ المطابق للواقع، وبين المعرفة الدينية التي ينالها العلماء والمفكّرون منه. فإذا كانت الأولى معصومةً ومنزهةً عن أيّ شائبة فإنّ الثانية ليست كذلك، وإنّما يحتمل فيها الصحيح وغير الصحيح.
- يتوجّب التفريق بين الأديان الحقّة والأديان المحرّفة التي استشرى فيها التحريف. فإذا كان الدين الإسلامي دينًا حقًا، فإنّ بقية الأديان الأخرى هي محلّ تأمل، ومثلما ثبت في الأبحاث السابقة أنّ التبرير العقلاني للمعتقدات الدينية هو ما يدعو إليه الدين الإسلامي ويحثّ عليه. على عكس بعض الديانات المحرّفة التي رأت نفسها متعاليةً عن العقل والاستدلال والبرهان.
- لا بدّ من التفريق بين المعرفة الدينية الحقّة التي تكون نابعةً من الدين الحقّ والناظرة إلى كلّ الأبعاد الإنسانية، وبين المعرفة الدينية الباطلة التي لا تأخذ ذلك بعين الاعتبار، وإنّما تؤكّد التفرد والبعد المعنوي دون غيره.
- الواقع الذي يصفه أو يبيّنه العلم والدين هو واقع واحد، لكنّ هذا الواقع الواحد له درجات ومراتب، أي أنّ له كثرةً في عين وحدة، ووحدةً في عين كثرة؛ لأنّ تمايز مراتب هذا الواقع واشتراكه شيء واحد، ولأنّ المراتب واقعية فإنّ كلّ مرتبة لها حكمها الخاصّ والأثر الوجودي لتلك المرتبة نفسها، وبسبب أنّ تمايز مراتب الواقع هو تشكيكي وطولي؛ فإنّ المراتب في الكمال والنقص - التي هنا هي المفاهيم الناظرة إلى الواقع - متفاوتة.
- إنّ حصر الواقع بمرتبة ونفي المراتب الأخرى هو نظرة محدودة وضيقّة إلى الواقع، فالإقتصار على الحسّ والتجربة الحسيّة كمصدر لمعرفة الواقع برمّته، ونفي سائر المصادر الأخرى كالعقل البرهاني والوحي، لا أساس له، بل هو أمر غير صحيح وقد ثبت بطلانه في أبحاث نظرية المعرفة. ويبدو أنّ هذه المسألة هي سرّ اختلاف المؤمنين والملحدّين، إذ إنّ الإنسان الملحد يحصر الواقع في مرتبةٍ من مراتبه، ويستنتج نتائج أنطولوجيةً في باب كلّ الكون من مبدأ إبستمولوجي ناقص.
- يستند العلم الطبيعي التجريبي على التخمينات والاحتمالات النابعة من الاستقراء، ومن هنا فإنّ كلّ النظريات المطروحة في هذا المجال تبقى ظنيّةً وقابلةً للدحض والنقض ما دامت ليست قطعيةً ونهائيةً.

- إنّ العلم والدين يتعاقدان ويكملان بعضهما بعضاً، بمعنى أنّ الدين والعلم ينشطان ويتعاملان في تكميل خريطة واحدة، وكلّ يكشف عن بُعدٍ من أبعاد العالم، العلم يبحث عن الكيفيّة، ولكن الدين يبحث عن العلل والأسباب والغايات.
- إنّ العلم محتاج في فرضياته الأساسية الخاصّة به إلى تفسيرات ميتافيزيقية، ولا يمكنه الاستغناء عنها.
- إنّ التعارض الذي شوهد من قبل، وحتى الذي يشاهد في الوقت الحاضر، ناجم عن إغفال النظر إلى حدود العلوم التجريبية من جانب القائمين عليها، وعن تدخّل بعض رجال الدين في أمور ليست لديهم الصلاحية فيها، فالتعارض الواقع في بعض القضايا أحياناً هو تعارض بين العلم والمعرفة الدينية.

قائمة المصادر

- باربور، ايان، علم و دين [العلم والدين]، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ط 1، 1362 ش.
- پترسون، مايكل، عقل و اعتقاد ديني [العقل والاعتقاد الديني]، ترجمه احمد نراقى و ابراهيم سلطاني، طرح نو، تهران، ط 1، 1997 م.
- زينلى، روح الله، علم و دين [العلم والدين]، آستان قدس رضوى، مشهد، ط 1، 1390 ش.
- سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد قبانجي، دار الانتشار، بيروت، 2009 م.
- شمص، محمد، العلم والدين.. صراع أم حوار، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 2006 م.
- علي زماني، أمير عباس، نظرات في علاقة العلم والدين في الغرب، آفاق الحضارة، العدد 7.
- فرامرز قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2002 م.
- گلشنی، محمد مهدي، العلم والدين والمعنويات في القرن الواحد والعشرين، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 10، 1423 هـ
- گلشنی، محمد مهدي، من العلم العلماني إلى العلم اللدني، ترجمة سرمد الطائي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003 م.
- مجموعة من المؤلفين، إشكاليات التعارض وآليات التوحيد، العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008 م.
- مجموعة من المؤلفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، مجموعة من المترجمين، مؤسسة الدليل للدراسات العقديّة.
- محيطي أردكان، محمدعلي، تاريخ العلاقة بين العلم والدين في الإسلام والغرب، مجلة المعرفة، السنة 22، العدد 188، 1392 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، 1990 م.
- مصباح يزدي، محمدتقي، علاقة العلم والدين، دار نشر مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، ط 3، 1395 ش.
- ملكیان، مصطفى، دراسة ألوان التعارض بين العلم والدين، فصلية المصباح، العدد 10 السنة 3.
- مينوا، جورج، الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ترجمة جلال موريس، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا، ط 1، 2005 م.

References

- Barbour, Ian, ***Science and Religion***, translated by: Baha'uddeen Khorramshahi, University Publishing Center, Tehran, 1st Edition, 1362 Iranian Calendar.
- Zainali, Ruhollah, ***Science and Religion***, Imam Reda Holy Shrine, Mashhad, 1st Edition, 1390 Iranian Calendar.
- Sorush, Abdul-Kareem, ***Bastul-Tajriba al-Nabawiyyah***, translated by: Ahmed Qabbantchi, Darul-Intishar, Beirut, 2009 AD.
- Shamas, Muhammad, ***Science and Religion: Conflict or Dialogue***, al-Ma'arif al-Hikamiyya Institute, Beirut, 1st edition, 2006 AD.
- Ali Zamani, Ameer Abbas, ***Opinions on the Relation between Science and Religion in the West***, Afaaqul-Hadhara Journal, No. 7.
- Faramarz Qaramalaki, Ahad, ***Cognitive Geometry of New Theology***, translated by: Haidar Najaf and Hasan al-Omari, Darul-Hadi, Beirut, 1st edition, 2002 AD.
- Gulshani, Muhammad Mahdi, ***From Secular Science to Divine Science***, translated by: Sarmad al-Taa'iy, Darul-Hadi, Beirut, 1st Edition, 2003 AD.
- A group of authors, ***Lectures on New Theology***, a group of translators, al-Daleel Institution for Doctrinal Studies.
- Mohiti Ardakan, Muhammad Ali, ***The History of the Relation between Science and Religion in Islam and the West***, al-Ma'rifa Journal, Year 22, No. 188, 1392 Iranian Calendar.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, ***The Relation between Science and Religion***, Imam Khomeini Foundation for Education and Research Publications, Qom, 3rd Edition, 1395 Iranian Calendar.
- Malakian, Mustafa, ***Studying the Kinds of Contradictions between Science and Religion***, Al-Misbah Quarterly, Issue 10 Year 3.

The Necessity of Divine Obligation ... a Perusal of the Facts of Reason

Aqeel al-Bandar

Researcher in Religious Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: a.albandar@aldaleel-inst.com

Abstract

God has created man, perfected his creation, made him His deputy on earth, honored him and favored him over all other creatures. The loftiest sign of this honoring was that God had given man a great opportunity to be perfect and ready for creativity, and be spiritually and morally sublime. In order for man to get to this high rank, God has imposed a set of obligations upon him, and revealed to him a set of teachings and commandments to do, and ordered him to avoid doing many things else. The Holy Qur'an is full of divine obligations and prohibitions. Opposite to these obligations, orders and prohibitions, many questions have been raised about their viability and purposes. Are they inconsistent with human reason and the nature of human life, or not? How can they, with their fixed patterns, comply with all ages and coincide with different times? There are many answers to these questions, especially the question of obligation as an integral part of the religious system firstly, and secondly, the relevance of this question to the explanation of Divine action and the philosophy of the actual characteristic of God, and its connection with the urgent questions and contemporary spurious arguments that have accompanied legislation, religious rulings, and divine obligations, thirdly.

Keywords: obligation, divine obligation, religious rulings, legislative orders and prohibitions, rational arguments for the necessity of obligation.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.84-116

Received: 13/2/2021; Accepted: 11/3/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل

عقيل البندر

باحث في الدراسات الدينية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: a.albandar@aldaleel-inst.com

الخلاصة

لقد أبدع الله خلق الإنسان، وأحسن صنعه وجعله خليفته في أرضه، وكرّمه وفضّله على سائر الموجودات، وكانت أسمى آيات هذا التكريم هي منحه فرصة كبرى للتكامل والاستعداد للإبداع والتسامي الروحي والمعنوي، وحتى يبلغ تلك المنزلة فرض عليه جملةً من الفرائض، وأنزل عليه مجموعةً من التعاليم والوصايا، ونهاه عن اجتناب العديد من الأمور، والقرآن الكريم زاخر بالأوامر والنواهي الإلهية، وإزاء هذه التكليف والأوامر والنواهي طرحت العديد من الأسئلة والاستفهامات عن جدواها وغاياتها، وهل هي متعارضة مع العقل البشري وطبيعة حياة الإنسان، أو لا؟ وكيف يمكنها بهذه الأنماط الثابتة أن تستوعب سائر العصور وتواكب الأزمنة المختلفة؟ فتبلورت العديد من الإجابات عن هذه الأسئلة، ولا سيّما موضوع التكليف باعتباره جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الدينية أولاً، وصلة هذا الموضوع بتفسير الفعل الإلهي وفلسفة الصفة الفعلية لله ثانياً، وارتباطه بالأسئلة الملحة والشبهات المعاصرة التي رافقت التشريعات والأحكام الدينية والتكاليف الربّانية ثالثاً.

الكلمات المفتاحية: التكليف، التكليف الإلهي، الأحكام الدينية، الأوامر والنواهي التشريعية، الأدلة العقلية على ضرورة التكليف.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 84-116

الاستلام: 2021/2/13، القبول: 2021/3/11

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

موضوع التكليف له حضور عميق في الفكر الديني إن لم نقل إنَّ الدين قائم به، وأثره الكبير على سلوك الإنسان وتربيته وتعليمه ونظم حياته بشكلٍ عامٍّ. وله صلة بالفعل الإلهي، فهو أمر يتعلّق بالصفات الفعلية للبارئ من الحكمة والربوبية والوقوف على حقيقتهما، وضرورة معرفة إمكانية تعليل فعل التكليف بغرض ما من عدمه، هذا أوّلاً. وما الغرض والغاية التي تكمن وراءه بالضبط ثانياً؟ بناءً على أنّ فعل الحكيم لا يصدر عبثاً دون قصد أو هدف، وما النتائج التي يمكن أن نصل إليها في ضوء هذين التساؤلين؟

وقد شكّلت هذه القضايا وسواها ردود أفعال مختلفة ومضطربة أحياناً، وأسست لتساؤلات ملحّة حول هوية التكليف وجدواه والفائدة منه، فمن الضروري مناقشة الشبهات التي رافقت مسألة التكليف على مدى العصور المختلفة لا سيّما المعاصرة منها، والبحث الحاضر يجيب عن سؤالٍ هامٍّ وهو لماذا التكليف؟ وما الغاية والفائدة منه؟ ويعالج إشكالية غرضية التكليف السماوية، عبر منهج استدلالي عقلي وأسلوب تحليلي نقدي، أمّا كونه منهجاً عقلياً، فهو يسعى لاستنطاق العقل في موضوع التكليف، ويبحث عن الأدلّة العقلية البرهانية أساساً حول المغزى من إناطة جملة من التكليف والواجبات بالإنسان. وأمّا كونه منهجاً تحليلياً، فسيكون من خلال إخضاع جملة من الأقوال والمسائل إلى التفسير والتحليل وإرجاعها إلى مبانيها وأصولها والقواعد التي انطلقت منها، ومن ثمّ مناقشتها ونقدها وبيان أوجه الخلل والنقص فيها.

المطلب الأوّل: ماهية التكليف وأركانه

1_ ماهية التكليف

التكليف عند أهل اللغة مصدر على وزن (تفعيل)، مشتقٌّ من الثلاثي المجرّد (كف)، وهو أصل صحيح يدلّ على إيلاجٍ بالشيء وتعلُّقٍ به [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 136]. وتكَلَّفُ الشيء: ما يفعله الإنسان بإظهار كَلْفٍ مع مشقّة تناله في تعاطيه، وصارت الكُفَّةُ في التعارف اسماً للمشقّة [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 721]، وكَلَّفَهُ تَكْلِيفًا، أي أمره بما يشقُّ عليه. وتكَلَّفْتُ الشيء: تجشّمته على مشقّة [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 307]، إذن التكليف في العرف اللغوي يرافقه في العادة أمر من المشقّة والصعوبة.

وقد دار التعريف الاصطلاحي للفظ التكليف حول هذا العنصر، وتكاد لا تخلو البيانات الدلالية

في هذا المضمار من ألفاظ المشقة والكلفة. قال الشيخ المفيد في "أوائل المقالات": «هو إلزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاق» [المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص 91]، وقال القاضي عبد الجبار: «إته الأمر والالتزام للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به» [القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 11]، وقال نصير الدين الطوسي: «التكليف عبارة عن إرادة المرید من غيره ما فيه كلفة ومشقة» [الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 106].

وبالرغم من كلّ النقاشات التي دارت حول التعاريف المذكورة لشرح معنى التكليف المصطلح [انظر: السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 271]، فهناك ثلاثة محاور أساسية في التعاريف المتقدمة، هي: المكلف، والمقصود به هنا الله تعالى، والمكلف وهو الإنسان، والأمر أو العمل المطلوب امتثاله منه، أو ما يسمّى بمتعلّق التكليف، وعلى هذه المحاور تدور العناصر الأخرى المذكورة في التعريف.

وعنصر الكلفة والمشقة من العناصر الهامة التي ذكرت في التعاريف المتقدمة والمتجانسة إلى حدّ بعيد، والذي يعود إلى الفعل الذي يقوم به المكلف امتثالاً لأمر المكلف، ويظهر أنّ روح التكليف قائمة بهذا العنصر، فلو خلا التكليف منه لم يكن يصدق قولنا على ذلك العمل "تكليفاً" بالمعنى الكلامي المصطلح، فهذه المشقة التي تلازم التكاليف ليست مجعولةً جزافاً وعبثاً، وهي ليست اعتباراتٍ محضةً جوفاء، بل تعود إلى ملاكات وغايات تلازم جلب المصلحة ودرء المفسدة، وبذلك يكون تشريع الأحكام عائداً إلى مقاصد وأهداف شاملة تتجلى في إصلاح البشر وهدايتهم بصور وأشكال مختلفة [راجع: الحسني، الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي، مجلّة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد 57، ص 48 و49]، فيمكن إيجاز معنى التكليف بما يلي: هو الطلب الصادر من الله إلى عبده على نحو الابتداء يشتمل امتثاله على مشقة، تعود إلى ما يراه الشارع من مصلحة.

2- أركان التكليف

هنا نستعرض الأركان الثلاثة الأساسية في موضوع التكليف، والحديث في حقيقتها، وأهمّ المعاني المرتبطة بها، وبيان أهمّ الشروط والضوابط التي تحكم بعضها؛ ليتسنى لنا فيما بعد مناقشة أهمّ الشبهات والإجابة على أبرز الإشكالات التي تثار في هذا الإطار؛ لذلك سوف يتمّ استعراض هذه الأركان على النحو التالي:

أ- المكلف

أول ركنٍ من أركان التكليف هو المكلف، وما هي حقيقة المكلف وصفاته المتعلقة بموضوع التكليف، والصفات الذاتية الإلهية تنقسم إلى قسمين: صفات ثبوتية جمالية كمالية، وصفات سلبية

جلالية. وتعني الثانية نفي ما يدلّ على النقص والفقر والحاجة عنه سبحانه، ومنها نفي الجسمانية والحركة والتغيّر والتحيّز. وتعني الأولى إثبات النعوت الكمالية والجمالية للذات الإلهية، من قبيل: العلم والقدرة والحياة، التي تشير إلى وجود كمال حقيقي في الذات المقدّسة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 84]

وتنقسم الصفات الإلهية - بلحاظ نفس الذات وما يصدر عنها من أفعال - إلى قسمين أيضًا هما: صفات الذات، وصفات الفعل. فالأولى هي التي لا يصحّ اتّصاف البارئ بضعها، ولا يحتاج نعتها بها غير وجود الذات وحدها، فنقول: (الله عليم)، ولا يصحّ أن نصفه بالجهل. والثانية هي التي يتحقّق اتّصاف البارئ بها مع إضافة أمرٍ آخر غير الذات؛ إذ يتوقّف توصيفه - تعالى - بها بعد صدور فعلٍ منه، وفي حال عدم صدور ذلك الفعل يمكن أن توصف الذات بنقيضها، فنقول: خلق بكرًا ولم يخلق ابنه، ورزق زيدًا ولم يرزق عمرًا. [انظر: الترجمي، الإحكام في علم الكلام، ص 21]

والذي يهّمنا من هذا الاستعراض السريع لموضوع الصفات الإلهية الذاتية والفعلية، هو بيان معنى صفة الربوبية والعدل والحكمة؛ لما لها من علاقة وثيقة بموضوع التكليف الذي هو فعل إلهي في المقام، وكونه ﷻ مكلّفًا هو أحد الصفات الفعلية الربّانية.

أولاً: الربوبية

وتنقسم إلى قسمين:

1- ربوبية تكوينية: والمراد منها تدبير البارئ وتصرفه في الكون وتسلّطه القاهر على المخلوقات، وتعني أنّ سائر الأسباب والعلل والمدبّرات ليست أسبابًا وعللاً ومدبّراتٍ مستقلّةً، بل تعود إليه وحده. [انظر: سبحاني، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، ص 8]

2- ربوبية تشريعية أو التدبير التشريعي: ويراد منه أنّ الإنسان لما كان مستعدًّا وقابلًا لبلوغ الكمال باختياره وقصده دون إكراه، وهو كمال لا يمكنه الوصول إليه إلا من خلال الحرّية والاختيار، وإلا صار ذلك الكمال تكوينيًّا، محسومًا سلفًا من الله تكوينيًّا وسلطانًا منه، وحيث كان الاستعداد والقابلية لبلوغ ذلك الكمال حاضرين في خلق الإنسان وطبيعته، جاء الوحي والرسول والتعاليم والشرائع لإعانة الإنسان وهدايته في مسيرته نحو الكمال؛ ليختار بحريّته وإرادته الطريق الموصل إليه، فيأمره الله بالأوامر الهادية وينهاه عن الأفعال المهلكة، كتكاليف سماوية تنسجم مع قدرته واستطاعته. [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية، ص 51 و98 و99]

ثانياً: العدل

وهو أحد صفات الأفعال، وتعني إعطاء كل ذي حق حقه، وهذه الصفة ترتبط ارتباطاً مباشراً بقاعدة التحسين والتقييح العقليين الذاتيين، والتي سيأتي الحديث عنها؛ وذلك لأنه لو كان معنى العدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، فلازمه فعل الحسن وترك القبيح. [انظر: الترحيني، الإحكام في علم الكلام، ص 41]

ثالثاً: الحكمة

ولها معنيان:

1- كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان ومنتهى الجمال والكمال الممكن، وهي هنا تعني وضع الشيء في موضعه المناسب له، ودليله ما نراه من خلقٍ بديعٍ وصنعٍ دقيقٍ. [انظر: الرباني الكلبايكاني، علي، محاضرات في الإلهيات، ص 128]

2- كون الفعل الذي يصدر عن الحكيم حسناً، وتعني صفة الحكمة هنا عدم صدور القبيح منه تعالى، والحكمة بهذا المعنى تتصل بصفة العدل، ويستدل على ثبوتها بقاعدة الحسن والقبح العقليين الذاتيين أيضاً. [المصدر السابق]

وما نريد قوله هنا بعدما تقدّم من أنّ فعل التكليف قد صدر عن خالقٍ عظيمٍ، وربٍّ مدبّرٍ حكيمٍ عادلٍ، فهل سيكون تكليفه هذا دون غاية أو هدف؟! وهل يمكن صدور سائر التعاليم والإرشادات السماوية دون غرضٍ أو جدوى؟! كيف يكون ذلك وحقيقة المكلف في ضوء ما مضى هي حقيقة منزّهة عن كل نقص، متّصفة بكلّ كمال وجمال وعظمة؟!]

وهنا نتساءل أساساً هل للفعل الصادر من الله غايةً وهدفاً أو لا؟ وهل يمكن أن تصدر عنه الأفعال دون غرضٍ أو غاية؟ وكيف لنا أن نتحقّق من وجود تلك الأغراض؟ وكيف يمكننا الوصول إلى غاياتها؟ وبجملة واحدة: هل يحقّ لنا التساؤل والبحث عن أغراض الأفعال الإلهية، أو لا؟]

هناك خلافاً قديماً بين المسلمين حول ذلك، فبعضهم قال إنّ الأفعال الإلهية معلّلةٌ بالغايات والأغراض [انظر: البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 272 و 273]، وبعضهم الآخر قال: إنّ الأمر ليس كذلك، بل إنّ الفعل الإلهي لا يعلّل بغرض، ولا يصحّ منّا بني البشر البحث في دواعي وأغراض الأفعال الإلهية. [انظر: المصدر السابق]

فمن قال بعدم وجود غرض لفعله تعالى، علّل ذلك بأنّ إرادته ليس لها حدٌّ أو قيدٌ، وليس للإنسان البحث عن الغرض من فعله، أو التقصّي عن علّةٍ وسببٍ لما يصنع، وقولهم هذا قائمٌ على إنكار الحسن

والقبح العقليين، وقالوا: إنَّ الحسن والقبح في الأفعال شرعيٌّ، فالقبح ما قبحه الشارع والحسن ما حسَّنه. [انظر: محمدي، شرح كشف المراد، ص 202]

يقول أبو الحسن الأشعري: «ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم وإدامته، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وإتاما نقول إنَّه لا يفعل ذلك؛ لأنَّه أخبرنا أنَّه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره، والدليل على أنَّ كلَّ ما فعله فله فعله أنَّه المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا أمر، ولا زاجر، ولا حاضر، ولا من رسم له الرسوم وحدَّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء» [الأشعري، اللمع في الردِّ على أهل الزيغ والبدع، ص 116].

وقال آخرون بوجود الغرض في فعله تعالى، وذهبوا أنَّه من المحال أن يفعل الله الأفعال عن عبث ودون هدف حكيم، من هنا أثبتوا العلل والأغراض في سائر الأفعال الإلهية، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين قالوا: «إنَّ نفي الغرض يستلزم العبث» [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 238]. وإنَّ «البارئ - تعالى - لا يفعل فعلاً إلاَّ هو المرجح له، ولك أن تسميه غرضاً» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 272]؛ إذ لا يخلو فعله عن غرض يكون هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلاَّ لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال.

وعليه، فإنَّ القول الصحيح الذي يذهب إليه العقل أنَّ الفعل الصادر عنه - تعالى - لا بدَّ أن يصدر عن غرض وغاية، وأنَّ أفعاله يجب أن تنتهي إلى الأغراض، ولو لم يكن الأمر كذلك، فهناك لازمان محالان على الله المتصف بالحكمة والعدل وكلَّ صفات الجمال والكمال، والمنزه عن كلَّ صفات النقص والحاجة، وهذان اللزمان هما - بحسب ما تقدّم - ترجيح الفعل من غير مرجح، والعبث واللغو، وكلاهما يستحيل نعت البارئ بهما.

وهذا الوجوب هو وجوب عقلي يفيد حكم العقل ومقتضيات الخلق؛ إذ إنَّ الخلق وغائيته والهدف منه لا بدَّ أن ينتهي إلى غرض يوازي عظمة الخلق وإبداعه وجماله، وهذا الهدف وتلك الغاية لا تتحقَّق إلاَّ بفرض التكليف وإناطة المسؤولية بمن هو جدير بالمسؤولية. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بقوله: «فالوجوب من العقل ومن الطبيعة ومن الحكمة ومن الأشياء وجوب الحقائق العامّة الذاتية، وليس الوجوب الخارجي» [حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 3، ص 438].

وعليه، فإنَّ ضرورة عودة الأفعال الإلهية - ومنها صدور التكليف عنه تعالى إلى أغراض وغايات - هي ضرورة ذاتية قائمة بحكم مدركات العقل ونظام الخلق وسلسلة العلل الكونية والغايات والأهداف المرسومة ربّانياً للطبيعة والكون، لا أنَّها ضرورة مفروضة على إرادة البارئ تعالى اسمه، أو وجوب لازم عليه تباركت وآؤه. [سبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 250 و251]

ب- المكلف

العنصر الثاني هو المكلف (الإنسان) باعتباره الجهة التي يجب عليها القيام بفعل التكليف، ولتحرّى عن أهمّ صفاته وطبيعة خلقته وأبرز نزعاته وميوله، فهذا الإنسان قبل الأمانة التي عرضها البارئ - تعالى - على خلقه، وتحمل مسؤولية ريادة الحياة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]؛ لما تحلّى به من مزايا وخصوصيات، ولما امتلكه من قدرات خلّاقة ونزعات خطيرة.

ويرتبط تعريفنا لهوية الإنسان وبيان حقيقته بالصورة التي يمكن أن نرسمها عنه، وقد اهتمّ المسلمون وغيرهم بدراسة هذا الإنسان، فوجدوا فيه بعدين أساسيين هما: البعد الحيواني، والبعد الميتافيزيقي، ويمكن بيان هذين البعدين على النحو التالي:

البعد الأوّل: البعد الحيواني، يتّصف الإنسان بصفات حيوانية عدّة، مثل: الغضب والشهوة ونزعة الفتك والنزوع نحو الحياة والاستيلاء، ويشترك مع الحيوان في حبّه للمأكل والمشرب ويشابهه في التكاثر، وفي هذا البعد يتساوى الإنسان مع الحيوان، ولو اقتصر البشر في حياتهم على ذلك لما امتاز البشر عن الحيوان إطلاقاً، والبعد الحيواني هذا يشدّد الإنسان إلى عالم المادّة والنزعة الدنيوية، فتأسره في تفاصيل هذا العالم، وتمنعه من الارتقاء إلى عوالم أسمى وأرحب [انظر: جوادى آملى، حق وتكليف در اسلام، ص 89 و90]. من هنا يأتي البحث عن ضرورة ضبط ميول الإنسان ورغباته ولزوم كبح جماح شهوته ونزعتة الداعية إلى الظلم والفساد، ويأتي دور التكليف السماوية للإسهام في ترويض هذا الكائن وإظهار صور الجمال والبهاء فيه، من خلال استثمار خصوصيته التي حباه الله بها، وهي العقل والتفكّر وقابلية السموّ نحو الكمال.

البعد الثاني: وهو البعد الميتافيزيقي وخاصية التعقّل والاستعداد للإبداع والارتقاء والتكامل، هنا يمتاز الإنسان عن الحيوان، وهنا يفترق عنه بعد ما اشترك معه في الخواصّ والمزايا التي ذكرت في البعد الأوّل، وهو بعد وجودي خاصّ بالإنسان يعني استعداده لبلوغ مقاماتٍ أسمى من سائر المخلوقات، فهنا تكون للإنسان قوّة هائلةً ومحركةً للمعطيات الكونية، وطاقّة قادرةً على صنع التقدّم والسعادة للنوع البشري، ونزعة حبّ الخير والجمال والرغبة في التسامي هي التي تشكّل الاستعداد والجاهزية لقبول أوامر السماء والتفاعل مع الخطابات الإلهية الماورائية، فمن يؤمن بوحدة الخالق وقدرته وسلطانه على الكون ويعتقد بحكمته، يكون له الاستعداد الأكبر لقبول خطاب السماء والتفاعل الحقيقي مع أوامره ونواهيها. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 23، ص 110 و111]

لذا فإنّ الشارع المقدّس أدرى وأعلم بحال المكلف، وأعلم بطبيعته وحقيقته والأبعاد التي يمتاز بها

عن غيره من الخلق، فقد أحاطه بجملة من التكليف والأوامر والنواهي، وهي تشمل التكليف الأخلاقية والعقدية وتكليف تتعلق بالأحكام الشرعية، وهي كثيرة ومتنوعة، وحتى يتحقق امتثال تلك التكليف الموضوعة من قبل المكلف، وُضعت جملة من الضوابط والقوانين والشروط، فالشارع المقدس إذا ما أراد إطلاق جملة من التعاليم والإرشادات عليه مراعاة طبيعة هذا المخلوق المكلف ومستوى قدراته وإمكانياته، حتى يكون مستعداً للامتثال والاستجابة للتكليف، ويستطيع القيام بها، وقد أجهل العلماء تلك الشروط في خمسة هي: [انظر: الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 121 - 124]

1- البلوغ، ومعناه أن الإنسان قبل أن يكون بالغاً لا يكون خطاب التكليف موجهاً إليه.

2- العقل، ومع فقدان العقل يسقط التكليف عن الإنسان، فالمجنون لا يكلف ولا يتوجه إليه أمر التكليف.

3- العلم بالتكليف، إذ يشترط في ثبوت التكليف على عاتق المكلف علمه بالتكليف الموجّه إليه، وهو أصل عقلي تحدّث عنه علماء الأصول كثيراً، وقد اصطلحوا عليه هناك بـ "قبح العقاب بلا بيان". [انظر: الصدر، دورس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص 336]

4- القدرة والتمكّن؛ إذ لا بدّ أن تتناسب التكليف المناطة بالإنسان وطبيعة قدراته وإمكانياته، ولا يمكن أن يكلف بأوامر أو نواهٍ خارجةٍ عن طاقته.

5- عدم الإكراه والاضطرار؛ إذ لا بدّ أن يكون المكلف حرّاً ومختاراً عند أداء التكليف، فلو اضطرّ إلى مخالفته سقط عنه، ولو أكره على معصيته سقط عنه أيضاً.

ج- المكلف به

المكلف به هو نفس العمل الذي يصار على المكلف القيام به، وهو ما يتحقق بفعله امتثال المكلف واستجابته لأمر المكلف، وقد ذُكر له في أكثر الكتب الكلامية شرطان أساسيان، يمكن إيجازهما فيما يلي:

الشرط الأول: ألا يكون تكليفاً بالمحال ولا بما لا يطاق

فلو كان متعلّق التكليف من الأمور غير المقدورة للمكلف، ولا يستطيع إيجادها، ولا يمكنه الإتيان بها، كالطيران في الهواء ونحوه، أو تعلّق الأمر والنهي بفاعلٍ ما في آنٍ واحدٍ، في مثل هذه الحالة يكون تكليفاً بغير المقدور وأمرًا بالمحال.

الشرط الثاني: ألا يكون تكليفاً قبيحاً

وهذا الشرط يفصح عن أمرين لا بدّ أن يتوقّرا في الأمر المكلف به، وهما أن يشتملا على حسنٍ ومصلحةٍ خاليةٍ من المفسدة، وإلا لكان تكليفاً بالأمر القبيح.

وقد أجمعت الإمامية والمعتزلة على ضرورة أن يكون متعلّق التكليف مقدوراً وحسناً، وخالفت الأشاعرة في ذلك، وقالت بجواز التكليف بالقبيح وبما لا يطاق. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 302]

ومن هنا نعرف أنّ تكليف الله للعباد يكون راجعاً للمصالح والمفاسد، ولو لم يكن الأمر كذلك كان الفعل خالياً من الغرض والفائدة، وكان عبثاً، وهو قبيحٌ على الله، فلو تعلّقت مصلحةٌ إلزاميةٌ بفعلٍ ما، أمر به، ولو تعلّقت مفسدةٌ كبيرةٌ بفعلٍ ما، نهى عنه. [انظر: الترحيني، الإحكام في علم الكلام، ص 45]

فالمعتزلة والإمامية قالوا: إنّ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح أمر عقلي، وقالوا بعدم جواز التكليف بالقبيح وبما لا يطاق [انظر: السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ج 1، ص 260 و 261]، ولما قالت الأشاعرة إنّ الحسن والقبح هما أمران شرعيان، وللشارع التحكّم بحدودهما ومدياتهما، أجازوا أن يكلف الشارع بالقبيح ويأمر بما لا يطاق؛ لأنّ عدم جواز ذلك يعني التقييد في سلطانه وتحديدًا لقدرته وخلافاً لقدمه.

المطلب الثاني: الأقوال في ضرورة فعل التكليف ومبانيه وأدلّته

سنتناول هنا أصل التكليف بوصفه فعلاً إلهياً صادراً عنه تعالى، وأوّل ما سنستعرضه الأقوال في البحث، ومن ثمّ المباني وبعد ذلك الأدلّة.

1- الأقوال: ويمكن اختزالها في ثلاثة:

القول الأوّل: وجوب التكليف وضرورته

اعتقدت الإمامية والمعتزلة (العدلية) بوجوب التكليف وضرورته، وقالوا إنّ التكليف واجب على الله؛ لما يتّصف به من صفات جلالية وكمالية، ولا يعني ذلك أنّ هناك وجوباً من العبد على الله، بل هو الكشف عمّا كتب الله على نفسه من الحكمة والعدل وهداية العبد إلى الكمال واللطف به لبلوغ الدرجات العليا التي يستحقّها الإنسان، وعلّلوا ذلك تارةً بعدم الإغراء بالقبيح، وأخرى بفعل الله للإصلاح، يقول العلامة الحلي: «التكليف واجب، وإلا لزم إغراء الله - تعالى - بالقبيح، والتالي باطل لقبحه، فالمقدّم مثله. بيان الشرطية "لو لم يكن التكليف واجباً لزم الإغراء بالقبيح" أنّ الله - تعالى -

خلق المكلف، وجعل له ميلاً إلى القبيح، ونفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه بأن يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح لزم الإغراء» [العلامة الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص 381؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 321].

وهذا هو مذهب المعتزلة، والذي جاء على لسان زعيمهم القاضي عبد الجبار، معللاً الوجوب بضرورة فعل الأصلح: «هل الله مكلف بفعل الأصلح؟ يقول المعتزلة: الله مكلف بفعل الأصلح، وإنّ الله - سبحانه - لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح» [القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، ص 113 و114].

القول الثاني: بطلان التكليف وإنكاره

لقد أجمع البراهمة وأغلب الربوبيين وبعض فلاسفة الشرق على القول ببطلان التكليف، وقد أنكر هؤلاء التكليف تبعاً لأنكارهم النبوات، وقالوا إنّ التكليف باطل؛ اعتماداً على قدرة البشر العقلية على صياغة موضوع التعبّد والتدين، فالإنسان بما وهبه الله من عقلٍ وبصيرةٍ يمكنه الاهتداء إلى الخير والسعادة، وهو بذلك غير محتاج إلى النبيّ أو الرسالة المتضمنة للتعاليم والتكاليف السماوية، وعليه تقوم النزعة الربوبية على إمكانية العقل في الاستجابة لمتطلبات الإنسان وآماله وطموحاته الروحية والدينية والحاجات الفردية والاجتماعية دون اللجوء إلى ما جاء عن النبي والكتاب الذي جاء به [انظر: جوادى آمل، حق و تكليف در اسلام، ص 148 و149]. وقالوا: «بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول، أو بما يخالفها، فإنّ جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجةٌ ولا فائدةٌ فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله» [العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 348].

القول الثالث: لا بشرطية الفعل الإلهي وجواز التكليف بما لا يطاق

أمنت الأشاعرة بنفي الحدود العقلية عن إرادة البارئ تعالى، ورفضت أيّ تقييد يدّعيه البشر للأفعال الإلهية، وبذلك قالت إنّ التكليف الصادر عن الله يكون واجباً على الإنسان وهو ملزم بامتثاله، وليس البحث عن غرضية الأفعال وجدواها إلاّ ضرباً من العبث، وهو أمر غير مثمر أبداً، وبذلك قالوا بعدم وجوب أيّ شيء على الله تعالى. يقول الفخر الرازي: «لا يجب على الله شيء عندنا خلافاً للمعتزلة؛ فإنّهم يوجبون اللطف والشواب والأصلح في الدين» [الفخر الرازي، المحصل، ص 481]. وقد علّل الأشعري ذلك بقوله: «إنّ الحكم لا يثبت إلاّ بالشرع، ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء» [انظر: الأشعري، المع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص 116]. وذهبت هذه الفرقة إلى عدم جواز تعليل فعل الله بالعرض فقالت: «لا يجوز أن يفعل الله - تعالى - شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة، ولأكثر الفقهاء» [الفخر الرازي، المحصل، ص 283]. واستدلوا بأنّ من كان فعله صادراً عن غرض كان مفتقراً في

كماله لذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، وهو محال عليه تعالى. [المصدر السابق]

وقد رفضت المعتزلة والإمامية نظرية الأشاعرة في موضوع التكليف ومعالجة هويته وتحديد الغرض منه، سواءً على صعيد الجذور والمباني كاعتماد قاعدة الحسن والقبح الشرعي، أو على صعيد الآراء والمعطيات التي اعتمدها في عدم وجوبه وضرورته ورسم الهدف والغاية منه.

2- مباني التكليف

هناك جملة من المباني والأسس التي اعتمدت في الآراء والنظريات التي ذكرت حول مسألة التكليف منها عقلية كقاعدة الحسن والقبح العقلي، ومنها دينية ثيولوجية كعنصر الإيمان بالله والرسالة المنزلة، ومنها إنثروبولوجية إنسانية كالافتقار الإنساني الفطري للنظم وميله الفطري نحو التكامل، ونقصد بالمبنى هنا الأصل العلمي والقاعدة الفنتية التي تدعم وتؤيد موضوع التكليف، والركائز العلمية التي يمكن أن نحيل هذا الموضوع ونعيده إليها. [انظر: جوادى آملى، حق وتكليف در اسلام، ص 182]

ويمكن ذكر أهم تلك المباني على النحو التالي:

أ- الحسن والقبح العقليان

تعدّ قاعدة الحسن والقبح العقلي من القواعد الرئيسية في تأسيس العديد من القواعد الكلامية والأصولية والأخلاقية، ومن المشهود جدًّا الجدل العريض بين المتكلمين حول هذه القاعدة، فذهب فريق من المعتزلة والإمامية - وهم العدلية - إلى أنّ هناك جملةً من الأفعال يدرك العقل بمحض ذاته دون الاستعانة بالشرع أنّها بنفسها حسنة يجب القيام بها ويمدح فاعلها، وهناك بعض الأفعال قبيحة يجب العزوف عنها ويذمّ فاعلها، فلو أمر الشارع بما حسن منها، أو نهى عمّا قبح، كان أمره ونهيه كاشفًا عمّا أدركه العقل ومرشدًا إليه، وليس للشرع في مثل هذه الأفعال أنّ يقبّح ما حسن عند العقل، أو يحسّن ما قبح عنده. [انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 302]

وذهبت الأشاعرة إلى أنّه لا حكم ولا سلطان للعقل في تحسين الأشياء وتقبيحها، بل إنّ الفعل لا يتّسم بالحسن أو القبح بذاته قبل وصف الشرع وحكمه؛ ولذلك قالوا لا حسن إلا ما حسّنه الشارع ولا قبيح إلا ما قبحه، فإنّما كان الظلم قبيحًا؛ لأنّ الشرع هو الذي قال بقبحه، والعدل حسن؛ لأنّ الشرع ذهب إلى حسنه وأمر به. [انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 302]؛ اعتقادًا من الأشعري بأنّ القاعدة المذكورة تحديدًا للملكه تعالى، وتدخلًا في سلطانه، وتقيدًا لقدرته.

والأمر الهامّ الذي ينبغي استحضاره هنا لفكّ العقدة التي تطل هذا الرأي، هو أنّ ما يحكم به العقل بأنّ فعلًا ما قبيح لا يصدر عن العادل الحكيم، أو أنّ هناك فعلًا حسنًا ينسجم مع صفات الجلال

والجمال الربّاني، لا يعني إطلاقاً تحديداً للقدرّة الإلهية، وتدخّلاً في شؤون الخالق العظيم، بل معنى ذلك أنّ العقل كاشف عن أنّ المتّصف بكلّ كمال وغنى عن كلّ شيء يمتنع أن يصدر منه فعل القبيح؛ لوجود الصارف عنه وعدم الداعي إليه، وهذا الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتّى لا يقدر على الخلاف، ولا ينافي كونه ﷻ قادراً عليه بالذات حتّى يلزم ما ذهبت إليه الأشاعرة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 250 و251]

ب- المعرفة الدينية

تعدّ المعارف والعلوم التي تنبثق من الدين ويؤمن بها الإنسان ركيزةً أساسيةً للاعتقاد بوجود تكاليف وتعاليم سماوية، على خلاف من لا يعتقد بوجود الأديان، ولا يؤمن بها؛ حيث سينتفي عنده موضوع التكليف والاعتقاد بوجود أيّ أوامر ونواهٍ من السماء.

فالأساس الذي يقوم عليه موضوع التكليف هنا هو بعد الاستخلاف الربّاني للإنسان الذي يعدّ التوحيد المحور الرئيسي فيه، بما يكتنزه من توحيد للألوهية والخالقية والربوبية، ويعدّ الاستخلاف هذا معطىً دينياً شرحتّه النصوص الدينية وأصولها المعتمدة بالأساس على التوحيد والنبوة والمعاد، وكلّ واحد من هذه الأصول تعني - إذا ما آمن بها الإنسان واعتقد بها - إقراراً بوجود شريعةٍ وأحكام وقوانين سماوية. [انظر: عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية التكليف في التصرّو القرآني.. قراءة في قصدية النصّ، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: 24، ص 21]

فالإيمان بالتوحيد في ضوء المعرفة الدينية يفضي إلى أنّ الربّ الواحد والمدبّر والخالق العظيم، قد صدرت عنه جملةٌ من التشريعات والأحكام جاءت على لسان النبي ﷺ وكتابه العزيز، الذي وعد المؤمنين بالجنة والمعاندين بالنار في يوم المعاد وساعة الرجوع إلى الله تعالى، إذن المبنى الذي يتأسّس في ضوءه التكليف هنا هو الاعتقاد بأنّ الله - تعالى - هو مصدر التشريع والهداية. [انظر: جوان، حميدرضا، تكليف مدارى و اباحي گرى، ص 23 و 24]

ج- الأبعاد الوجودية الفطرية والأنثروبولوجية الإنسانية

يستند هذا المبنى على الطبيعة الإنسانية والهوية الفطرية التي يمتاز بها البشر عن سائر المخلوقات، وعلى الصفات والمزايا التي يتحلّى بها، فالبعد الوجودي للإنسان والصبغة التي فُطر عليها تنسجم تماماً مع وجود تكاليف وتعاليم وإرشاداتٍ تنظّم حياته وغرائزه وميوله ورغباته، مضافاً إلى ذلك، فإنّ البعد الروحي والجانب الإلهي الذي يتوق إلى التكامل وحبّ الخير والنزعة الملائكية التي فيه تتوافق مع ما ترمي إليه التعاليم والتكاليف السماوية، فالتكليف الذي صدر عنه ﷻ مع ما به من

مشقّةٍ وقيودٍ ينسجم مع هذا الجانب في الإنسان، وسائر الأوامر والنواهي كانت تراعي الهوية الفطرية لديه.

ثم إنَّ هناك جانبًا آخر أكدناه في الشروط والضوابط المتعلقة بالملكف وهو الحرّية والاختيار، فكون الإنسان حرًّا في اختيار ما يريد وما يشاء من أفعال هو من صميم الحلقة البشرية، وحيث إنَّ هناك استعدادًا للانحراف عن الخير والجمال في الإنسان وقابليّةً للإفساد والتدمير لديه والقدرة على اختيار ذلك ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 7]؛ فجاءت هذه التكاليف لتكون إجراءً تقنينيًا لتلك النزعة. [جوادى آملى، حق و تكليف در اسلام، ص 162 - 164]

3- أدلة ضرورة حسن التكليف

تعدّ الأدلة على ضرورته التكليف الموضوع الرئيسي الذي تتحدّث عنه هذه المقالة، فقد تناوله الباحثون تحت عناوين مختلفة، كعنوان حكمة التكليف وغرضه، أو علّة التكليف وفلسفة الشريعة وضرورتها، أو ما بات يسمّى في العصور المتأخّرة بمقاصد الشريعة، كذلك يتّصل هذا الموضوع بمسألة الغاية من بعثة الأنبياء وإرسالهم؛ باعتبارهم الممثّلين الشرعيين عن الله، وهم المسؤولون عن تبليغ رسالاته وتكاليفه إلى البشر، وفي ضوء ما تقدّم من مقتضى الحكمة والعدل الإلهي، فإنّ التكاليف بما هي أفعال إلهية لا بدّ أن تنتهي إلى غايات وأغراض حسنة، وأنّ جعل التكليف ووجود الأمر والنهي ضروري ولازم عند الخالق الحكيم. ويمكن الاستدلال على ضرورة التكليف بأدلة عقلية ونقلية على النحو التالي:

أ- الأدلة العقلية

أولاً: استحالة فعل القبيح عليه ﷺ

التكليف فعل الله، وكلّ فعلٍ فعّله الله فهو حسن؛ لأنّ الله ﷻ لا يفعل القبيح، فالتكليف حسن، ويمكن صياغة الدليل على وجوب التكليف وضرورته على النحو التالي: التكليف حسن؛ لاشتماله على مصلحة، وهي تعريض الإنسان للكمال، وكلّ حسن واجب عليه بناء على الحكمة الإلهية، إذن التكليف واجب عليه ﷻ لحكمته.

فالصلاة - مثلاً - تكليف فيه مشقّةٌ أمر الله به لتعريض الإنسان لبلوغ الكمال اللائق به؛ لأنّ الله هو الذي يعلم الكمال الواقعي والمصلحة الحقيقية التي تكمن وراء التكليف بالصلاة والدرجة

الرفيعة التي يبلغها الإنسان لو استجاب وامتلئ لذلك الأمر، من هنا تكون فلسفة الشريعة هي تعريض الإنسان إلى كمالات تناسبه، ولا تتحقق إلا بالشريعة، وعليه ستكون هذه التشريعات والتكاليف طرقاً ووسائل اعتباريةً جعليةً لبلوغ الكمال الواقعي الذي يعلمه الله سبحانه. وقد عبّر عن هذا الكمال بالثواب والأجر العظيم تارةً، وبالمصلحة التي يستحقها الإنسان - التي لا تحصل إلا بالتكليف - تارةً أخرى، «وثبت أنّ الثواب مستحقٌّ على وجه التعظيم والتبجيل، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً، فإذا أراد الله - تعالى - وصول المكلف إلى هذه المنزلة، حَسُنَ منه أن يعرضه لما به يصل إليها، وليس ذلك إلا بالتكليف» [انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 11، ص 134]. وإلى ذلك أشار العلامة الحلبي في "كشف المراد" بقوله: «الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة؛ لأنّه تعريض للثواب، وللثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح» [العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 319].

ثانياً: افتقار الخلق للقانون الإلهي

هذا دليل آخر على ضرورة التكليف، ويقوم على ضرورة القانون الإلهي في المجتمع لحاجة الأخير وافتقاره إليه؛ فالله ﷻ خلق الإنسان مدنيّاً بالطبع بخلاف الحيوان؛ إذ يحتاج كلّ فردٍ من أفرادهِ إلى الآخر، ولا كمال لهم إلا بالاجتماع والتعاون، وهذا التعاون والتعاقد لا يكون إلا بالقانون الذي يلزمه وجود مقنّنٍ عادلٍ حكيمٍ للحفاظ على بقاء المجتمع المدني والإيفاء بتطلّعاته التي تليق به، وهذا المقنّن هو النبي الذي يأتي بالتكليف وجملة التشريعات المبقية لديمومة الحياة البشرية، وهو ما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «ولأنّ النوع محتاج إلى التعاقد المستلزم للسنة، النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية، وتذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 203].

وقد قرّب ابن سينا هذا الدليل بما يلي: «إشارةً [في إثبات النبوة والشريعة]: لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه لا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما، يفرغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لا زدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسر إن أمكن؛ وجب أن يكون بين الناس معاملةً وعدلٌ يحفظه شرعٌ، يفرضه شارعٌ متميّزٌ باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّها من عند ربّه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءً من عند القدير الخبير» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط التاسع، ص 144].

ويمكن ذكر أربعة أمورٍ ناتجةٍ عن القانون الذي يضعه الشارع الحكيم لضمان بلوغ المجتمع إلى

التكامل، وهذه الأمور يمكن إيجازها بما يلي:

- 1- أنّ الحياة البشرية قائمة على الاجتماع والتكافل المعيشي، وافتقار كل فرد إلى بني جنسه، الأمر الذي يلزمه قانون ونظام يضبط إيقاع الحياة وديمومتها، وهذا القانون لا بد أن يفرضه شارع متميز عن بني البشر تلزم طاعته على الجميع بأية من ربه.
- 2- أنّ جعل القانون والمنهاج من قبل السماء على نحو يكون مؤثراً في أفراد المجتمع من الناحية المعنوية والتربوية، بحيث ينظم ويهندس رغبات الإنسان وشهواته، ويقوم بترويضه وتدريبه معنوياً وأخلاقياً بشكل مطلوب ومعتدل بعيداً عن الإفراط والتفريط.
- 3- أنّ القانون الذي يأتي به المشرع الحكيم والعبادات التي يأمر بها يدفع بذهن الإنسان إلى التفكير بمسائل وقضايا ما وراء الطبيعية تتجاوز عالم المادة، وتجعله يهتم بقضايا واقعية متعالية بعيداً عن عالم الدنيا، فالطقوس العبادية حصنٌ حصينٌ يحافظ بها العبد على علاقة نقية رائعة مع ربه، فترسخ الاعتقاد وتثري المعرفة واليقين.
- 4- أنّ السنة والتشريعات النازلة تحتوي على الوعد والوعيد والإنذار والتحذير، الأمر الذي يعزز في إجراء القانون وتطبيق العدالة، مضافاً إلى أنّ الامتثال لتلك التشريعات سوف يزيد من الأجر والثواب.

ب- الأدلة النقلية

بعد أن تقدم الحديث عن أهمّ الأدلة والبراهين العقلية على ضرورة التكليف وغاياته، وهي الأساس في الاستدلال على غرضية التكليف وعمله، يمكن الإشارة إلى جملة من النصوص والروايات الشريفة بوصفها أدلة أخرى لحسن التكليف وضرورته، وهي مؤيدات وشواهد داعمة لما أشرنا إليه من أدلة عقلية.

أولاً: القرآن الكريم

هناك بعض الآيات وردت للدلالة على أنّ التكليف العبادي هو غاية الخلقة وهدفها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، فمثل هذه الآية تكشف عن أنّ الهدف الرئيسي من خلق الإنسان والجن هو العبادة والإنابة إليه تعالى، والتي هي أحد أهمّ تجليات التكليف السماوية، بوصفها سبيلاً محورياً في بلوغ الهدف والغاية الأسمى، وهو الكمال المنشود، بل إنّ في الآية إشارة إلى أنّه ليس هناك من غاية وفلسفة للحياة إلا الإيمان به ﷻ وعبادته والتقرّب إليه، على أن تستوعب هذه العبادة بتجلياتها المختلفة كلّ جوانب الخير الكثيرة في حياة الإنسان ووجوده لتكون

سبيلاً للوصال مع الخالق العظيم، وهو بلوغ أقصى درجات الكمال والرفعة والسمو. [انظر: ابن كثير
الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج 7، ص 425]

ويمكن الاستدلال على حسن التكليف وغرضه بقوله تعالى: ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ
حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: 6].

جاء هذا القول القرآني المبارك بعد جملة من الأوامر والتكاليف المتعلقة بفريضة الوضوء والتميم،
وفيه بيان للهدف من تلك الواجبات الموسومة، ويمكن أن نستخلص هنا غرضين وهدفين لها
وللتكاليف والواجبات الإلهية بشكل عام وهما: الأول: الطهارة بقوله: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾. والثاني: إتمام
النعمة بقوله: ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾.

ثانياً: الروايات الشريفة

يمكن تقسيم النصوص هنا إلى طائفتين أيضاً: إحداها تعرّضت إلى ضرورة التكليف وغرضه بشكلٍ
عامٍّ. وثانيها تعرّضت إلى غايات كلِّ حكمٍ وواجبٍ شرعيٍّ وعلله على حدة.

أما روايات الطائفة الأولى، فنذكر منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام، من أنّ التكليف والأمر
والنهي لا يكون إلا لغرضٍ وجدوى؛ وذلك لقبح العبثية في فعله، وهي حكمته - تعالى - وتدبيره: «إِنْ
سَأَلَ سَائِلٌ، فَقَالَ: أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنْ الْأَفَاعِيلِ لِعَبْرٍ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى؟
قِيلَ لَهُ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ غَائِبٍ وَلَا جَاهِلٍ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 255].

ثم يبيّن السبب والعلّة في فرض التكليف على العباد، وهو المصلحة والحيلولة دون الفساد: «فَإِنْ
قَالَ قَائِلٌ: لِمَ أَمَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ وَنَهَاهُمْ؟ قِيلَ: لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَقَاؤُهُمْ وَصَلَاحُهُمْ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ
وَالْمَنْعِ عَنِ الْفَسَادِ وَالتَّعَاصِبِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 256].

وعن الإمام الصادق عن جدّه الحسين عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا
لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ، فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5،
ص 312، ح 1].

والاستغناء عمّا سوى الله تعالى يكون من خلال الامتثال لعبادته بعد معرفته، بوصف العبادة
مظهراً من مظاهر التعاليم والتكاليف السماوية، والاستغناء عمّا دونه تعالى هو الكمال المنشود الذي
ينبغي على الإنسان السير نحوه والوصول إليه، وهكذا ظهرت في هذه الروايات ثمار التكليف وأشعرت
بوجود الغرض الإلهي منه.

وأما روايات الطائفة الثانية، فهي عبارات وردت عن المعصومين عليهم السلام تشير إلى بعض ثمار الأحكام

والتكاليف الشرعية وحكمها، وهذه بعض النماذج منها: فقد ورد في فوائد الصلاة والغرض من فرضها على الناس ما يلي: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ: إِنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: إِنَّ عِلَّةَ الصَّلَاةِ أَنَّهَا إِفْرَارٌ بِالرُّبُوبِيَّةِ لِلَّهِ ﷻ، وَخَلْعُ الْأَنْدَادِ، وَقِيَامُ بَيْنِ يَدَيْ الْجَبَّارِ - جَلَّ جَلَالُهُ - بِالذُّلِّ وَالْمَسْكِنَةِ، وَالخُضُوعِ، وَالإِعْتِرَافِ، وَالظَّلْبُ لِلِإِقَالَةِ مِنْ سَالِفِ الدُّنُوبِ، وَوَضْعُ الْوَجْهِ عَلَى الْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ إِعْظَامًا لِلَّهِ ﷻ، وَأَنْ يَكُونَ ذَاكِرًا غَيْرَ نَاسٍ، وَلَا بَطْرٍ، وَيَكُونَ خَاشِعًا مُتَذَلِّلًا، رَاغِبًا طَالِبًا لِلزِّيَادَةِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْإِنْجَارِ، وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﷻ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ؛ لِئَلَّا يَنْسَى الْعَبْدُ سَيِّدَهُ وَمُدَبَّرَهُ وَخَالِقَهُ، فَيَبْطُرَ وَيَطْغَى، وَيَكُونَ فِي ذِكْرِهِ لِرَبِّهِ، وَقِيَامِهِ بَيْنَ يَدَيْهِ، زَاجِرًا لَهُ عَنِ الْمَعَاصِي، وَمَانِعًا مِنْ أَنْوَاعِ الْفُسَادِ» [المصدر السابق، ج 2، ص 317].

وكذلك ما رُود في فائدة الصيام العظيمة أنه درع واقٍ من النار؛ إذ ورد عنه عليه السلام: «الصَّيَامُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ كَجُنَّةِ أَحَدِكُمْ مِنَ الْقِتَالِ» [ابن ماجه، سنن ابن ماجه، رقم الحديث: 1336]، هذه النصوص وسواها كثير تثبت الغرضية في التكليف والحكمة منه، وعليه يكون التكليف فعلاً إلهياً معللاً بغاية وهدف قوامه المصلحة التي تساق إلى البشر والمفسدة التي تدرأ عنهم جراً امتثالهم للتكاليف المنزلة.

المطلب الثالث: أهمّ الشبهات والإشكالات

بعد أن تمّ إقامة الدليل على ضرورة التكليف وحسنه وبيان هويته والغرض منه، نستعرض جملةً من الانتقادات والإشكالات التي سيقى للقدح في موضوع التكليف والإشكال على ضرورته وبيان بعض ما قد يتصور أنه متعارض معه، ويمكن تبويب تلك الإشكالات والتشكيكات إلى أربعة إشكالات أساسية، وهي كما يلي:

الإشكال الأول: تقييد التكليف لحرية الإنسان وحقه (شبهة أصحاب نزعة الأنسنة)

يرى أصحاب نزعة الأنسنة أنّ على إنسان اليوم قبل التعرّف على تكاليفه وواجباته وما ينبغي أن يفعله، أن يحرث الخطى نحو معرفة حقوقه وما له من استحقاقات في هذه الدنيا؛ حتى يمكنه من خلال ذلك السعي إليها ونيلها، من هنا قالوا: إنّ السعي نحو كسب الحقوق مقدّم على أداء التكاليف والقيام بها، فقالوا: «يجدر بنا في عالم اليوم وحاضرنا الجديد البحث عن حقوقنا والمطالبة بها؛ لأننا نعيش في عصر مطالبة الإنسان بحقوقه أكثر من المطالبة والبحث عن التكاليف وإدراك الواجبات وفهمها وتحديدتها، فإنسان الأمس يمكن أن يطلق عليه "مكفّف"، وإنسان اليوم يطلق عليه "محقّق"» [انظر: سروش، مدارا ومديريت، ص 431].

ولإيضاح هذه الفكرة قالوا: إنّ الدين يعتمد في الإنسان عمراً معيّناً وعقلاً راجحاً وحريةً كافيةً لتنهار عليه بعد ذلك الواجبات والفرائض، في حين نادراً ما نجد في الدين نصّاً معيّناً يعالج حقوق

الإنسان واستحقاقاته إذا بلغ سنًا أو مرحلةً حياتيةً معيّنةً، من هنا كانت الواجبات مرجحةً جدًّا في وعي السلف على الحقوق، فكان الناس ذوي وعيٍ تكليفيٍّ غالبًا، وإذا كانت هناك حقوقٌ، فهي تنتزع من الواجبات الملقاة على عاتقهم، بينما يعتقد الإنسان الحديث أنه حيوانٌ محقٌّ، وليس حيوانًا مكلفًا كما في السابق، فيبحث عن حقوقه أولاً ليستخرج منها لاحقًا واجباته. [انظر: الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص 219 و220]

وأساس هذه الفكرة يعود إلى ما عرف في المدرسة الغربية، من أنّ تأسيس المجتمع والحقوق الفردية تقوم على العقود والمتبنيات الاجتماعية، فالعقد الاجتماعي هو الأساس في رسم الحقوق البشرية، وليس سوى القانون الوضعي ما يحدّد هوية ما يجب وما لا يجب على الإنسان فعله أو تركه، وأساس الرأي في هذه المدرسة أنّ الحقوق ليس لها واقع مستقل عن حياة الإنسان المادية، وفي الوقت الذي يقوم المجتمع الإنساني برسم القوانين والضوابط الاجتماعية يمكن انتزاع الحقوق البشرية واستخراجها منها، وغالبًا ما يناط ذلك بمجموعة من المقتنين والمسؤولين لوضع تلك الحقوق والواجبات، وهو ما نقل عن توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588 - 1679 م) قوله: «إنّ جميع الحقوق تصدر عن الحاكم، ولا توجد أيّ حقوق طبيعية أو سماوية، والحالة الطبيعية للإنسان هي الحالة العدوانية، وحينما يراد ترويض هذه الحالة لا بد من وجود حاكم مطلق» [انظر: برونفسكي، ستّ روشنفكري در غرب از لئوناردو تا هگل، ص 283 - 292].

مناقشة الإشكال الأوّل

وفي معرض الردّ على هذا الإشكال يمكن القول إنّ موضوع الحقّ والحريّة التي تعدّ من أهمّ الحقوق الإنسانية يرتبطان بالرؤية المادية والماورائية للإنسان، وللحقّ معنًى واحدٌ جامعٌ ومشتركٌ، وأكثر من معنًى خاصٍّ ومحدّدٍ، فالمعنى الجامع والمشارك بين سائر المعاني الأخرى هو الثبوت لو استخدم بصيغته المصدرية مقابل الباطل، والثابت لو استخدم بصيغته الوصفية لنعت الموجود، أو الشيء الموصوف به [جوادى آملى، حق وتكليف در اسلام، ص 23]، وأمّا المعاني الخاصّة، فقد يطلق الحقّ ويراد به مطابقة الحكم للواقع ونفس الأمر، كما يصاغ عادةً لدى الفلاسفة وأهل المنطق، وقد يراد منه نوعٌ من الملكية والسلطنة كما عند أرباب الفقه والأصول. [المصدر السابق، ص 24]

ولكنّ المقصود من معنى الحقّ هنا هو الحقّ الذي يقابل التكليف، والمراد من الحقّ هنا هو ما يقع على عاتق الآخرين القيام به، ويعود بالنفع والمصلحة للفرد. [المصدر السابق، ص 34]

وهذا هو محلّ النزاع اليوم، فهل الأصل في الإنسان أن يكون محقًّا، أو يكون مكلفًا؟ وقد تمسّك أصحاب نزعة الأنسنة بالأوّل، فكان الحقّ هو المحور في رسم رؤيتهم الكونية إزاء الكون والإنسان

والله، وهنا تكمن نقطة ضعف هذه الرؤية، وهي الاقتصار على بعدٍ واحدٍ من بعدي الإنسان، وهو جانبه المادي دون بعده الآخر وهو البعد الماروائي وجانبه الروحي، ويمكن تقريب الردّ على هذا الإشكال في ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: أنّ وجود الإنسان وحقيقته تختلف وتمتاز دون شكّ عن سائر الموجودات الأخرى في الكون، فالإنسان له خصوصية الإنسانيّة التي ترافق الإرادة والاختيار والإبداع، وهي كلّها تفضي إلى مستوى عالٍ من الشعور والإدراك، وكذلك الجانب الروحي الذي يغرس الطموح والأمل والرغبة الجادة في بلوغ الكمال، فقد خلق الله ﷻ الإنسان ووضعه في أسمى المراتب الوجودية في ضوء هدفٍ وحكمةٍ وحركةٍ غائيةٍ في منتهى الجمال والروعة، وغرس فيه الاستعداد الكافي والمطلوب لبلوغ أعلى الدرجات من الكمال، وزيّنه بالعقل الذي يقود تلك الاستعدادات والقابليات إلى ذلك الكمال. [انظر: مطهري، الإنسان في القرآن، ص 10 و11 و16]

المحور الثاني: يتمّ تحديد موضوع الحقّ وما للإنسان على الناس وعلى الله - تعالى - في ضوء غايات الخلق والفطرة الإنسانيّة والأبعاد الماديّة والمعنويّة التي يمتاز الإنسان بهما عن غيره من المخلوقات، فالحقوق في ضوء هذه الرؤية نظرةٌ للغايات والنهايات التي يجب أن ينتهي إليها الإنسان، ولا تقصر النظر على بعد الإنسان المادي في هذه الحياة الدنيا، فإنّ الحقوق الطبيعيّة والفطرية تعود إلى مستوى الاستعدادات التي أودعها الله - تعالى - في الموجودات، والتي ينبغي أن تسخرها بهدفٍ وقصدٍ نحو الخير والجمال والكمال المنشود، فبإزاء كلّ استعداد طبيعي هناك حقّ طبيعي، فحقّ التعليم يملكه الإنسان ولا يملكه الحيوان؛ لما في الإنسان من قابلية واستعداد للتعلّم. [انظر: مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص 172 و173]

المحور الثالث: هناك علاقة وثيقة بين الحقّ والتكليف، وليس بينهما افتراقٌ وتباينٌ وتنافرٌ، فمع أدنى تأملٍ يمكن القول إنّ هناك ملازمةً وعلاقةً وثيقةً بين الحقّ والتكليف، بمعنى أنّه كلّما تحدّثنا عن الحقّ كان بإزائه تكليف ما، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ. وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ - سُبْحَانَهُ - دُونَ خَلْقِهِ؛ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ، وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ، وَلِكَيْتَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ؛ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَتَوْسَعًا بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ» [نهج البلاغة، الخطبة 216].

من هنا، فليس الأمر كما تصوّر بعضهم أنّ هناك حقّاً في موطنٍ ما من دون تكليفٍ أو مسؤوليةٍ أو التزامٍ [انظر: جوادي آمل، عبدالله، حق و تكليف در اسلام، ص 255 و256]، فالنسبة بين التكليف والحقّ هي

نسبة تضاييفية، فلا تكليف من دون حق، ولا حق من دون تكليف، كما هو حال النبوة والأبوة، فلا ابن من دون أب، ولا أب من دون ابن.

من هنا، فإنّ الرؤية الإسلامية تقرّر أنّ الإنسان ليس مجرد طالب وأخذ من الطبيعة ومن الآخرين، أي لا تُختصر إنسانية الإنسان في كسب المنافع الشخصية وكثرة الطلب والتحرّر من القيود. فعلى الرغم من أنّ الميل إلى هذه الأمور هو جزءٌ من طبيعة وجوده، إلا أنّ هناك أمراً آخر يميّزه عن سائر الحيوانات، وهو الشعور بالالتزام بالحقّ والفضيلة، وشرف الإنسان في وجوده هو مبدأ الشعور بنوع من المسؤولية تجاه الله - تعالى - وتجاه الكون والمجتمع وأخيه الإنسان.

الإشكال الثاني: اكتفاء الإنسان بعقله وعدم الحاجة إلى التكليف السماوية (شبهة الربوبيين)

حيث يقوم رأيهم على الإيمان بالخالق وعدم الاعتقاد بالنبوّات، زاعمين أنّ العقل يكفيهم في إعداد التشريعات اللازمة لحياة الإنسان ونظم علاقته مع بني جنسه والكون والخالق، وقد استدّلوا بمجملته من الأدلّة، منها أنّ الحكيم لا يتعبّد خلقه إلا بما تدلّ عليه عقولهم، وهي تكفي في الدلالة على الحقائق والأفعال التي يحبّها الحكيم. [العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص 227 و 228]

وسعوا إلى إقامة الأدلّة أيضاً على إبطال النبوّات والوحي والبرهنة على استحالة المعجزات ومن ثمّ الحكم عليها بالخرافة، وينتهون إلى أنّ العقل مصدر كافٍ لتنظيم مسألة الارتباط بالله، وهو القادر على تأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، بل يمكن من خلاله تحقيق جميع المقاصد التي تدعو إليها الأديان المنزلة. [انظر: جوادى آملى، حق وتكليف در اسلام، ص 148 و 149]

وحيث إنّ الموقف الربوبي يعتمد بالدرجة الأساس على العقل، ولا يكثرث أساساً للاحتجاج بأيّ أداة وبرهان من الوحي والنصوص المقدّسة، فهو يرى نفسه في حلّ من النصوص الدينية، فلا بدّ من نقاشه بالأدلّة والبراهين العقلية.

مناقشة الإشكال الثاني: في مقام مناقشة هذه الرؤية يمكن إثارة جملة من القضايا:

1- أنّ العقل نفسه لا يمنع من وجود مصدر آخر غيره يوصل الإنسان ويربطه برّبّه، فالاكتفاء به بوصفه عنصراً وحيداً لبناء المنظومة العقديّة يمكن قول ما يخالفه، بل العقل يحكم بأنّ أفضل جهة يمكن أن تضع برنامجاً لعمل أيّ مصنع هي الجهة المصنّعة له؛ لأنّها هي الأعلّم بقدراته وجوانب ضعفه، وهي الأقدر على وضع خطة عمل له تنسجم مع الهدف المنشود من تصنيعه.

من هنا أمكن القول إنّ العقل لا يمانع ذاتاً من إرسال الخالق بعض الوسائط والرسل من أجل بيان ما يريد وإظهار ما يشاء إظهاره في ضوء حكّمته وعلمه بتفاصيل الكون وعوائد الخلق ومآلاته وما

يناسبه من مصالح ومفاسد. [انظر: الحشن، عالم دون إنباء، دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 32 و33]

2- أنّ العقل مع ما به من قدرةٍ خلاقةٍ وخصوصيةٍ عظيمةٍ في تمييز الأشياء وإدراكها بعمق وإبداع هو مصدر رئيسي للمعرفة والفهم، والمحرّك الأساس نحو أداء الواجب والمطالبة بالحقّ، فعقول العقلاء تتفق على أنّ هناك علومًا ضروريةً وبدهيّة عقليةً ثابتةً لا يختلف عليها اثنان منهم، من هنا أكّدت الشريعة دور العقل ومكانته وأهميته في حياة الإنسان.

وأما العقل الاستقرائي والتجريبي الذي يعتمد هؤولاء، فنتائجها تابعة لما يدرك حسّيًا من الأبعاد الوجودية للإنسان، على أنّها نتائج لا تكون إلاّ ظنيّة؛ لأنّ الاستقراء دائميًا يكون ناقصًا فيها معتمدًا على ما عاصره المستقرئ جغرافيًا وزمانيًا من المجتمعات الإنسانية، فلا يكون قادرًا على وضع قانون يطمئن له لوصول الإنسان للكمال المنشود خلال مدّة العمر المحدودة، إلاّ أنّ النقطة الهامة التي لم يرد الربوبي أنّ يسلم بها هي أنّ هذا العقل لا يملك الصلاحية الكاملة في الإيفاء بالتكاليف ورسم طبيعة الواجبات والحقوق كما يجب أن يتناسب مع حقيقة الإنسان أوّلاً، ويتلاءم مع الهدف الأسمى والكمال المنشود الذي يجدر بهذا الإنسان ثانيًا، وقد أطبقت الحكماء على أنّ سلطان العقل قائم على إدراك المفاهيم الكلية، وليس إدراكه محيظًا بالجزئيات ورسم العلاقة التفصيلية بين العبد وربّه، من هنا فإنّ نطاق إدراك العقل ومعرفته إذا ما قورن بنطاق الوحي وسعته سيكون محدودًا ومقيّدًا جدًّا، فكثيرًا ما يبيّن الوحي والدين مصالح وفوائد بعض التكاليف السماوية والواجبات الربّانية، ويفسّر المفسد التي تلحق بعض الأعمال المنهي عنها، ويكون العقل عاجزًا عن بيانها ومعرفة عللها وأسبابها، من هنا كانت القاعدة التي تركز عليها بعثة الأنبياء وتعاليم الوحي هي المحافظة على مصالح الإنسان الواقعية، وتأمين المنفعة والسعادة الحقيقية للبشر بشكل كامل، وهذا ما يتعدّر على العقل توفيره للإنسان. [انظر: جوادى أمل، حق وتكليف در اسلام، ص 149]

3- أنّ الحكمة والرحمة الإلهية والعدل والكمال والجمال الإلهي يقتضي جعل طريق آخر للبشر غير الحسّ والعقل - بعدما تأكّد قصورهما - من أجل التعرّف على طريق الكمال في كلّ المجالات، ليتمكّن الإنسان من سلوكه والاستعانة به لبلوغ المقصود.

وهذا الطريق هو طريق الوحي الذي وضعه الله للأنبياء؛ لينهلوا منه بشكل مباشر، وليستفيد منه الآخرون عن طريق الأنبياء، وليتعلّموا منه كلّ ما يحتاجون إليه، من أجل الوصول إلى السعادة والكمال النهائي؛ ذلك من خلال رسم جملة من التعاليم والتكاليف التي تضبط سلوك الإنسان وتنظمه في الحياة الدنيا، فينتهي عن المفسد الواقعية، ويأتمر للمصالح الحقيقية، وهو ما يأخذ بيده للهدف المنشود والكمال المطلوب.

الإشكال الثالث: الإنسان مجبر على العيش في الحياة فلم التكليف!؟

مفاد هذا الإشكال أنّ الإنسان لم يكن له نصيب من الاختيار في أصل خلقه وتكوينه، ولم يقرّر هو أن يخرج من العدم إلى الوجود، وعليه لا وجه منطقيًا لإناطة جملة من التكليف والمسؤوليات به، وكيف يلزم بمجموعة من الاعتقادات والأعمال، ويكون مهّدًا بالعذاب والنقمة في حال مخالفة تلك الإلزامات والواجبات، ولم يكن له أي رأي أو قرار في أصل وجوده؟ وهو ما بات يسمّى مؤخرًا بمعاداة الإنجابية أو فلسفة كراهية الحياة. [لاحظ: جوادى آملى، حق وتكليف در اسلام، ص 162 و 163]

وفي ضوء هذا الرأي، فإننا لا نريد أن نوجد في مسرح الوجود وعيان الخلق حتى تناط بنا هذه التكليف والواجبات والمسؤوليات، ونلزم بقائمة ثقيلة من التعاليم والإلزامات، فلما كنا مجبرين في أصل خلقنا ووجودنا، ولا اختيار ولا إرادة لنا عندما خرجنا من الوجود إلى العدم، نريد أن نكون أحرارًا، ولا نكون تحت طائلة التكليف والواجبات والمنهيات.

مناقشة الإشكال الثالث: ويتضمّن هذا الإشكال نقطتين أساسيتين:

1- القول إنّ الإنسان لم يؤخذ رأيه أو إذنه في خلقته وإيجاده، بل إن تحيّزه إلى الوجود وإظهاره من غياهب العدم كان بإرادة الخالق نفسه وبقدرته وحده، فكيف يلزمون بتكاليف وتشريعات وتعاليم نازلة من الخالق!؟

والتعليق على ذلك يمكن اختزاله بما يلي: إنّ الأمر ليس كذلك، فقد خلق الله الإنسان بمنتهى العناية والتكريم وحباه بالحفاوة والاهتمام البالغ، ووهبه الاستعداد العظيم لبلوغ الكمال والجمال في نظام كوني متكامل قائم على قانون العلة والمعلول والسبب والمسبّب، فقد خضعت سائر المخلوقات ومن ضمنها الإنسان للسنن الإلهية في الكون ونظام العلة والمعلولات في الخلق، فحينما تتوقّر العلة وتتاح الأسباب لخلق موجود ما، سيوجد المعلول حتمًا؛ إذ إنّ صدور المعلول يلزم توافر العلة واكتمالها، فالمعلول ما لم يجب لم يوجد، فالإنسان يمكنه باختياره وإرادته ألا يدع مقدّمات تكوين المولود وأسبابه، وأمّا لو اكتملت العلة والمقدّمات الحقيقية لصيرورة الجنين، فلا معنى لاستئذان الجنين بالولادة والظهور لعالم الدنيا، فالموجود هو من يوصف بالإرادة والاختيار، وهو من يمكنه اتّخاذ القرار والتصميم لا المعدوم، فالإنسان قبل أن يوجد كان عمدًا لا وجود له، فعن أيّ إرادة واختيار يتحدّث المستشكل!؟ إنّ الإرادة والاختيار هي فرع الوجود والتحقّق والتحيّز، وهما يوجدان بعد الوجود لا قبله، فحقّ الإنسان في صناعة وخلق المصير ورسم الطريق بعد أن يوجد ويخلق، لا أن يكون راسمًا لطريقه ومصيره وهو لم يخلق بعد، فإذا تطلب أخذ إذنك في خلقك وإيجادك، فهذا يعني أنّك موجود، فلا إرادة وإذن لأحد إذا لم يكن موجودًا، فالمعدوم لا إرادة له، فكيف يستشيرك إن كنت تريده أن يخلقك أم لا؟

فنظام الخلق قائم على قوانين في منتهى الصرامة والدقة، ولا يوجد فيه أي ضعف أو خلل، ومن تلك القوانين هي استحالة تخلف المعلول عن علته، وهذا من الأصول العقلية الثابتة، وإنكار ذلك يعني إنكار حكم العقل، ونقطة الضعف في هذا الإشكال هو أن من قال به منكر لقانون العلية في الحقيقة. وهناك جوابٌ فلسفيٌّ آخر يرتبط بالوجود الممكن واقتضاه وطلبه الدائم للتحقق والوجود، وكل مخلوق محقق فهو ممكن الوجود، وقد منحه الخالق هذا الوجود لأنه جوادٌ كريمٌ غنيٌّ.

2- لماذا يجب أن يكون الإنسان مكلفًا بتكاليف السماء وملزمًا بأداء الواجبات والانتهاز عن المحرمات بعد أن فقد الخيارات سلفًا حول خروجه من العدم إلى الوجود؟

وفي مقام التعليق عن ذلك يمكن القول: إن هذه النقطة ترتبط بموضوع حكمة التكليف وفلسفته، والتكليف سنخ تكريم وتعظيم للإنسان، ومنح الاستعدادات الكافية لصعود مدارج الكمال والسمو في أعلى المراتب الوجودية، وبهذا التكريم صار جديرًا بأن يبلغ ما يبلغ من الدرجات العالية، وحتى يبلغ ذلك كان مسؤولًا وأمينًا وسيّدًا على الخلق من بين سائر المخلوقات، فألزم بجملة من التكليف ووجب عليه الامتثال لها من أجل الوصول إلى ما يجب عليه الوصول إليه من الخير والجمال والكمال، فلزم تلك المقامات والدرجات هو المسؤولية، والعقل يحكم بأن المسؤولية إذا أوصلت الإنسان إلى درجة أكبر من الرفعة والسمو، وجب النهوض بها والامتثال لمتعلقاتها.

مضافًا إلى ذلك فإن مقتضى البعد التكويني والخلقي للإنسان بعد أن يوجد هو وجود تكاليف وتعاليم تضبط سيرته وتراقب تكامله ما دام حيًّا، فالخلق والتكليف متلازمان ينبثقان من واجب عقلي مقتضاه ألا تكليف بلا خلق، وأن الخلق يتضمن التكليف بالضرورة، فالخلق لا يجوز تصوّره من دون تكليف؛ لأنّ التكليف هو هدف الخلق وغايته، والخلق بلا تكليف هو خلق بلا غاية ولا جدوى، وهذا ينتهي إلى الجزاف والعبثية. [انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 3، ص 438 و439]

الإشكال الرابع: الجبر الاجتماعي (Social coercion) والجبر العصبي (Neural coercion)

وهو متفرّع عن موضوع الجبر وانعدام الحرية الإنسانية وهو الجبر الاجتماعي، وهي شبهة جبرية جديدة ذكرت في العهود المتأخرة، تطوّرت وتفاعلت مع مرور الأزمان إلى يومنا هذا؛ لتتجلّى وتظهر في حلل وأشكال مختلفة، أساسها أنّ الإنسان مضطّرٌّ ومجبورٌ على صنائعه ليس بسبب الله خالقه، بل بسبب احتكاكه بالمجتمع، وهو خاضعٌ لما يؤول إليه العقل الجمعي أو الإيعاز العصبي، فالقاهر لفعل الإنسان هنا ليس هو الله مباشرةً، بل الاجتماع والظروف الحياتية، أو التركيبية البيولوجية، أو الوضع النفسي للإنسان، وعليه يكون ذلك متناقضًا ومتباينًا مع التكاليف السماوية وأهدافها والغرض التي شرعت من أجله.

وبحسب ما تقدم يمكن صياغة هذا الإشكال بصياغتين:

أ- الصياغة الأولى

إنّ الإنسان محاط بجملة من العوامل الخارجية والظواهر الاجتماعية القاهرة التي تؤثر في قراره واختياره، فالمجتمع له من السلطة والقوة والواقعية الخارجية الضاغطة على اختيار الفرد وقراراته، فمن خصوصيات الظواهر الاجتماعية وقواعدها القهر والإلزام، ومعنى ذلك أنّ «الظاهرة الاجتماعية تنطوي على قوّة القاهرة خارجية، وبأنّها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع، أو يمكن أن تباشره عليهم» [دوركاي، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 63].

ويضرب دوركايم (David Émile Durkheim) - أحد أبرز روّاد هذه الفكرة - بالمعتقدات والأعمال الدينية وقواعد الأخلاق مثلاً على هذا القهر والإكراه، فيقول: «إنّ هذه الإلزام هو الدليل على أنّ هذه الأنماط - سواء ما يتعلّق بالعمل منها، أم ما يتعلّق بالتفكير - ليست من عمل الفرد، وإنّما هي في جملتها أمور صادرة عن قوّة معنوية تفوقه، قوّة يخالها المرء أحياناً على نحو غيبي في صورة إله» [دوركاي، المجتمع والفلسفة، ص 50]، فإذا كان الحال كذلك بالنسبة إلى تصميم الإنسان وتقريره، فأين إرادته الحرّة في الاختيار؟ ومن ثمّ أين حرّيته في الامتثال للتكاليف والتعاليم السماوية؟ فالإنسان مجبور مضطر لفعل ما يراه المجتمع والبيئة، الأمر الذي لا ينسجم مع روح التكليف، والغرض منها القائم على الحرّية والاختيار.

مناقشة الإشكال بصياغته الأولى

ويمكن مناقشة هذا الإشكال كما يلي: نتساءل عن مدى قدرة المجتمع والكيونة الاجتماعية على قهر الفرد وتقييد إرادته وحرّيته إزاء امتثاله للتكاليف والأوامر الدينية، فهل للمجتمع سلطة على إرادة الإنسان؟ وفي ضوء الأقوال والنظريات المتقدّمة يمكن تنويع اختيار الإنسان وإرادته إزاء سلطان المجتمع إلى ثلاثة أشكال من الحرّية والاختيار:

الأول: هو سلطان إرادة الفرد وحرّيته وانعدام الجبر الاجتماعي، في ضوء ما تراه نظرية أصالة الفرد واعتبارية المجتمع وعدم وجود أصالة وعينية له؛ إذ لا تعترف هذه النظرية إلاّ بالفرد والقوّة الفردية وترفض وجود أيّ قدرة اجتماعية تتحكّم بالفرد، والنتيجة لا جبر اجتماعياً هنا، ويكون الإنسان حرّاً مريداً لتصرّفات واختياراته، وله القدرة على امتثال كلّ التكاليف والمسؤوليات من دون أيّ قيود.

الثاني: الإيمان بأصالة المجتمع ووجوده المستقلّ القاهر لإرادة الفرد، فهنا لا مجال للحديث عن حرّية الإنسان في الاختيار وإرادته في انتخاب ما يريد، وتكون الإرادة الفردية والاختيار الإنساني في

ضوء ذلك تجلياً وظهوراً للعقل الجمعي والإرادة الجماعية، وليس للفرد أي دور في تقرير الامتثال للتكليف والمسؤوليات الملقاة على عاتقه، وهذه الرؤية هي التي تتعارض وتتناقى مع غرضية التكليف وامتثال الأوامر السماوية، فهي تسلب عنه الحرية في الامتثال، وهو يتناقى تمامًا مع الحرية والإرادة الحرة التي يقوم عليها موضوع التكليف.

الثالث: القول بأصالة المجتمع وأثره في الانفعالات النفسية للإنسان ودوره في توحيد المشاعر والأحاسيس والتطلعات والآمال الإنسانية دون أن يلغي الخصوصية الفردية للإنسان، والإيمان بأصالة الفرد ووجود مساحة كافية لاختياره وحرّيته، فهنا أيضًا لا يكون الاجتماع مجبرًا للشخص ولاغيًا لخصوصية الفرد وحرّيته، ولا متغلبًا على قوّته في اختياره لمسؤولياته والواجبات المناطة به.

من هنا ستكون العقبة الجادة والإشكال الحقيقي الذي يقع حائلًا أمام نظرية التكليف وضرورته وجدواه هو القول بالجبر الاجتماعي، وهو باطل لعدّة أسباب:

1- أنّ هذا القول يهمل تمامًا أصالة الفطرة الإنسانية والعنصر الأساسي في تكامل الإنسان الحقيقي والجوهري، وهي من يمنح الإنسان الحرّية والقدرة وقرار الاختيار أمام ما يعبر عنه بالقهر الاجتماعي.

وحقّ القرآن الكريم الذي يفهم من بعض آياته أنّ للمجتمع قوّةً طبيعيّةً، وهو مركب ذو حياة وموت تصدر عنه الطاعة والعصيان، يصرّح أيضًا باستطاعة شخص الإنسان التمرد على سلطان المجتمع وضغوطاته، ويخبر بوجود قوّة في الإنسان تجعله قادرًا على مواجهة الوعي الجمعي في المحيط الاجتماعي والبيئة الحاضنة، فالتكاليف السماوية الواردة في القرآن الكريم قائمة على أساس مسؤولية الفرد وقدرته على العصيان والاستجابة النابعة من الإرادة الحرة المنبثقة عن الإنسان نفسه، وليس على كون الإنسان مقهورًا مجبورًا اجتماعيًا؛ ولهذا لم يقبل القرآن الكريم الاعتذار بالاستضعاف من قبل الكافرين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 97].

2- أنّ تأثير المجتمع والتاريخ والبيئة الاجتماعية على سلوك الإنسان وأفعاله يتوقّف على جملة من العلل والأسباب المعدّة، وحينما تكتمل يتحقّق ذلك التأثير بشكل أكيد، ويظهر السلوك والفعل، وأحد هذه الأسباب والعلل هو إرادة الإنسان واختياره، فالقاعدة الفلسفية تقول: إنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي ما لم تتحقّق سائر علله وأسبابه لا يتحقّق ولا يتعيّن ولا يتشخّص في الوجود، والمجتمع مهما كان تأثيره وعلله وأسبابه وسلطانه على الفرد لا يلغي حرّية الإنسان وإرادته، وهو ما يدركه الإنسان بوجدانه؛ إذ يشعر أنّ الفعل الذي يريد مزاولته رغم الظروف والقواهر الخارجية يمكنه أخيرًا

أن يزاوله أو يمتنع عن القيام به. [انظر: مصباح يزدي، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، ص 185 و186]

3- وهو بمثابة النتيجة لما تقدّم، وهو أنّ جوهر الدين الإسلامي يقوم على الإرادة الحرّة في الإنسان، فلو كان الإنسان غير مختار ولا مريد، فكيف يمكن نهيهِ وأمره، ومدحه أو ذمّه، أو إنذاره ومعاقبته، وتبشيره وترغيبه، ومعلوم أنّ هذه الأمور لو انتفت لم يتيسّر نشر أيّ دين وبتّ أي نظام، وقد تقدّم أنّ توجيه الأمر والنهي للمضطرّ والمجبور قبيح، وجعل الثواب والعقاب متوقّفًا على الامتثال قبيح على الحكيم العادل. [مكارم الشيرازي، سلسلة دروس في العقائد الإسلاميّة، ص 187]

ب- الصياغة الثانية

من أشكال الجبر الآخر - التي تخالف نظرية التكليف وتعارضها - الجبر العصبي، ويمكن تقريب هذا الشكل من الجبر على النحو التالي:

يقوم هذا الإشكال على ما يظنّه بعضنا بأننا نملك إحساسًا وشعورًا موضوعيًا قويًّا بأنّ لدينا إرادةً واختيارًا، إلّا أنّ هذا يواجه إشكالًا أساسيًا، وهو أنّنا لا يمكن أن نحدّد ذلك الاختيار وتلك الإرادة في الواقع المادّي، من هنا فإنّ الإرادة الحرّة مجرد وهم؛ وسبب ذلك هو عدم شعورنا بأنّ حرّيتنا هذه معتمدة على إرادة سابقة وعلى فعل اختياري آخر، ويعني ذلك أنّنا غير ملتفتين وغير واعين إلى تلك الإرادة الأخرى ولا إلى ذلك الاختيار الآخر، ولكن بمجرد أن نلتفت إلى ذلك سنجد بأننا لسنا من نصنع أفكارنا القادمة قبل حدوثها، فإذا كنّا لا نتحكّم في أفكارنا وغير مسيطرين عليها، فلن نعلم ما يحدث حتّى تنشأ وتتكوّن، فأين حرّية الاختيار إذن؟ والأمر يعود بالضبط إلى أنّنا نشعر شعورًا مزيّفًا وافتراسًا فارغًا بوجود سلطان مّا على أفعالنا وأفكارنا في عقولنا الواعية، لكن هذا ليس إلّا كذبًا وخداعًا، فكيف لنا أن نكون أحرارًا في الإدراك والفعل إذا كان كلّ ما قصدناه بسبب أمور لم نكن نقصدها ولم نكن واعين بها؟ فأنت من منظور عقلك الواعي لست مسؤولًا عن فكرتك القادمة، فكيف بولادتك في هذا العالم؟ فكما أنّك لم تخلق عقلك ولم يكن لك قرار في وجودك في الحياة، كذلك أنت لست مسؤولًا عن حياتك الدنيا، وكلّ ما تفعله قائمٌ على قرارات واعية سابقة تحبّرك عن نفسك أكثر من أيّ شيء، إنّ الأفكار ببساطة تنشأ في العقل، ولكننا لا يمكننا تحديدها على الواقع إذا أردنا أن نكون مسؤولين عن شخصيتنا.

فأنت لا تختار هوية جيناتك الوراثية، ولا تختاركم من الأعصاب الكامنة في دماغك، ولا ما يحدث الآن داخل جسدك ودماغك، ولا تتحكّم حتّى في تدفق الدم داخل جسدك. وبعبارة أخرى أنت لم تصنع تركيبتك العضوية لا من حيث الشكل الخارجي ولا من حيث الداخل، ولم تختار أيّ خلية فيك من أصغرها إلى أعقد عضو فيك وهو الدماغ، إلّا أنّ العلم استطاع التنبؤ باختيارك لتحريك يدك

اليمنى أو اليسرى مثلاً قبل أن تقوم أنت بتحريكها، من خلال مراقبة نشاط دماغك وعبر الإيعازات العصبية في الدماغ، بل وفي ضوء التجارب العلمية التي أجريت للدماغ فإنّ فيزياء الأعصاب قادرة على التنبؤ بذلك حتى قبل أن تدرك أنت أو تشعر بأثك تريد أن تختار مثلاً أيّ يديك لتحركها، والسؤال الأساسي هو: إذا كان علم الفيزياء قادراً على اكتشاف ما تفكر فيه حتى قبل أن تدرك أنك ستفكر فيه، فأين الإرادة الحرّة (Free will) إذن؟

وأرباب هذا الرأي لا يعدّون الإرادة الحرّة بمعناها الحقيقي - بناءً على التجارب العصبية والفيزيائية المذكورة - إلاّ وهمًا وخداعًا؛ إذ كيف يكون هناك إرادة ووعي بالحياة وقصد للتصرّفات والسلوكيات ومسؤولية للأفراد إزاء كلّ ذلك عندما تكون الأفكار والإدراكات والمقاصد مبرمجةً ومؤطرةً من الدماغ سلفًا، ولم يكن وعينا قد سيطر عليها، ولم تنبثق عن قصد واعٍ ومدرك لها. [هاريس، الإرادة الحرّة، ص 8]

مناقشة الإشكال بصياغته الثانية

بادئ ذي بدءٍ يمكن القول إنّ إرسال إيعازات كهربائية إلى الدماغ للتحكّم به، أو وصول بعض الإشارات الدماغية إلى الأعضاء الجسدية لغرض تحريكها نحو الفعل أو توجيه الأوامر إليها، لا يمكن أن يدحض الإرادة الحرّة في الإنسان، فإنّ عجز الإنسان عن فعل شيءٍ ما بسبب معوقات خارجية، أو لمجرد إيعازات كهرومغناطيسية تقوم بها بعض أجهزة التحكّم الدماغية لا يبرهن بشكل قاطع على ما ادّعي من فقدان الإرادة الحرّة بسبب ما توصل إليه علم الأعصاب؛ وذلك لأنّ الدماغ يمكن أن يكون على مستويين: الأوّل: يكون خاضعًا للإشارات والدواعي العصبية التي يمكن أن يصل إليها علما الفيزياء والكيمياء، وهي المسؤولة عن تحريك أيدينا مثلاً، أو تدفقّ الدم في أجسامنا، هذا المستوى هو ما تحكّمه قوانين فيزيائية، ولا يمكننا التدخل فيه. وأمّا المستوى الثاني، فهو المسؤول عن إعطاء معنى لكلّ شيء نقوم به من شعور ووعي، وهذا المستوى حتى يومنا هذا لا يمكن قياسه بأيّ قانون فيزيائي، فلا يمكن لأحد أن يعرف مدى درجة حبك لشخص، أو مدى كرهك له. بعبارة أخرى هناك عدّة أشياء أو أسئلة ما زالت مفتوحةً في العلم، فحتى اليوم لم يفهم العلم ما الشعور؟ وما حقيقة إدراكنا للأشياء؟ وما مستوى وعينا بها؟ [انظر: مكارم الشيرازي، دروس في العقائد الإسلامية، ص 40 و 41]

ثمّ إنّنا لا ننكر تأثير العوامل البيولوجية والبيئية وغيرها ودور عمليات المخّ العصبية على قرارات الإنسان، إلاّ أنّها لا تنفي حرّية الإنسان وإرادته؛ وذلك لأنّ الوجدان شاهد بوضوح على حرّية اختيار الإنسان، فالمرء يعلم من نفسه بالضرورة أنّه يملك إرادةً حرّةً وقدرته على الفعل في ضوء إرادته واختياره هو. [انظر: عزي، الإلحاد للمبتدئين.. دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، ص 182]

وأخيرًا يمكن أن يندفع ما قيل بأنّ هناك فرقًا بين الإرادة وبين اختيار القرار والتصميم عليه، ومن

الخطأ الخلط بينهما، فالإرادة هي طلب الحصول على شيء والرغبة في تحقيقه أو القيام به، والاختيار والتصميم هو أمر يعقب هذه الإرادة، والذي يقترن بعنصر الإشراف والسيطرة، وهو: الأنا (ego)، أو هو (ID)، أو الشخصية (personality) التي يتجلى فيها الاختيار واتخاذ القرار. [انظر: الجعفري، الجبر والاختيار، ص 103 و104]

فالإرادة حتى لو كانت تحصل بسبب إجراء غريزي، أو عمل عصبي دماغي، فهي ليست المرحلة الأخيرة من مراحل صدور الفعل عن الإنسان، بل هناك مرحلة فاعلية الأنا وأثرها المشرف على مرحلة الإرادة، وهذه المرحلة الثانية هي التي تقول: إن الإنسان هل يتصف بالحرية، أو لا؟ وتعبير أكثر دقة أن نفس الإرادة لا تملك الحرية من تلقاء نفسها حتى نصفها بالحرّة أو المكروهة، بل هي تنال الحرية والاختيار من الأنا والشخصية التي يجدر أن نصفها بالمسؤولية عما يصدر عن الإنسان من الأفعال.

والخلاصة أن نفس أعصاب الدماغ ومخ الإنسان وكل أعضاء الجسم البشري - سواء أكانت فلسفية أم غريزية - لا تدرك موطنها من الجسم، ولا توصف بالإدراك والوعي والعلم، ولا بالحرية والاختيار، ومعلوم أننا نصف الإنسان بهذه الصفات وننعتة بهذه النعوت، فلا بد أن يكون هناك من هو جدير بها، وهو ليس إلا عنصر الأنا والذات المشرفة والمتسلطة على عملية القصد والإرادة، وهي المتحكّمة بالاختيار وإضفاء الحرية على ذلك. [انظر: الجعفري، الجبر والاختيار، ص 105]

وبذلك يكون ما أشكل به المشككون - من إبطال حرية الفرد ومسؤوليته عن أفعاله، ومن ثمّ إفساد المبرر العقلي للتكليف والواجبات والنواهي السماوية القائمة أساساً على موضوع حرية الإنسان واختياره - غير تامّ.

الخاتمة

لم يكن مستبعداً ولا مستغرباً من العقل البشري أن يتفاعل ومجدية مع موضوع الشرائع السماوية المنزلة، والتي تتضمن جملة من الأحكام والتكاليف التي تلامس مبدأ الإنسان وحياته ومصيره، إلا أن محط الاستفهام والتساؤل هو كيفية هذا التعاطي ومستوى الحماس الذي صدر عن بعض العقول وهوية التفاعل التي أبدته إزاء هذه المسألة، فقد تناول فلاسفة الدين أطروحات جادة؛ بغية التنقيب عن هوية تعاليم السماء وحقيقتها، والغرض المنشود منها بوصفها قراءة من خارج الدين، تستتبع التبرير العقلي لصدور جملة من الأوامر والنواهي عن الخالق تعالى، وقد تنوّعت الآراء وتشتت المذاهب في بيان ذلك، وكان همنا في هذا البحث هو تعقب أهم الأدلة وأبرز البراهين العقلية لتبرير غرضية التكليف والغاية منه.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: هارون عبد السلام محمد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: جمال الدين الميردامادي، دار الفكر، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة - مصر.
- البحراني، ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أنمار معاد المظفر، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء - العراق، الطبعة الأولى، 2013 م.
- برونفسي و ما زليش، سنت روشنفكري در غرب از لئوناردوتا هگل ، ترجمه: ليلا سازگار، تهران - ايران، نشر: آگاه، 1379 ش.
- الترجيني، محمدحسن، الإحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والفنون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1993 م.
- الجعفري، محمدتقي، الجبر والاختيار، تعريب: حسين الواسطي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم - إيران، 1428 هـ.
- جوادى آملی، عبد الله، حق و تكليف در اسلام، تحقيق: مصطفى خليلي، مركز الإسراء للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة التاسعة، خريف 1390 ش.
- جوان، حميدرضا، تكليف مدارى و اباحى گرى ، مركز پژوهش هاى اسلامى صدا و سيما.
- الحسيني، إسماعيل، الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، العدد: 57، صيف عام 2009 م.
- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1988 م.
- الحشن، حسين، عالم دون أنبياء، دراسة نقدية في الفكر الربوبي، منارات، الطبعة الأولى، 2017 م.
- دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: الدكتور أنيس حسن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة - مصر، الطبعة

الأولى، 1966 م.

دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمود بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر، 1988 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الربّاني الكلبايكاني، علي، القواعد الكلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

الرفاعي، عبد الجبار (إعداد وتحرير)، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد - العراق، الطبعة الأولى، 2014 م.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

سبحاني، جعفر، التوحيد والشرك في القرآن الكريم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، 1416 هـ.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

سروش، عبد الكريم، مدارا ومديريت، طهران - إيران، مؤسسة صراط للثقافة، الطبعة الأولى، 1376 ش.

السيوري الحلي، جمال الدين مقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: مهدي رجائي، قم - إيران، 1405 هـ.

صانع بور، مريم، الله والدين والأنسنة، دار الولاء لصناعة النشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2017 م.

الصدر، محمداققر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1986 م.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية في النجف.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، تحقيق: محمد جواد الجلاي، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران - إيران، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

عبد الأمير كاظم زاهد، نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: 24، عام 2015 م.

عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين.. دليل مختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، دار الكتاب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية، مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.

العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة. العميري، سلطان، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، تكوين للدراسات، الخبر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2018 م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصل، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

فياضي، غلامرضا، فلسفه تكليف از منظر متكلمان مسلمان، روشنائی، سال دوّم، عدد چهارم، 1392 ش.

القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط في التكليف، تصحيح ونشر: الأب جين يوسف هوين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة - مصر، دار المصرية، 1965 م.

القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، تحقيق: سامي النشار، عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية - مصر، 1972 م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1403 هـ.

محمدي، علي، شرح كشف المراد، دار الفكر، قم - إيران، الطبعة الرابعة، 1420 هـ.

المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، 1411 هـ..

مطهري، مرتضى، الإنسان في القرآن، مجمع أهل البيت، النجف - العراق، الطبعة الأولى، 2007 م.

مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، 1389 ش.

مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2005 م.

المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة، 1370 ش.

المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

مكارم الشيرازي، ناصر، سلسلة دروس في العقائد الإسلامية، تعريب: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

هاريس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة: هبة خطاب، إعداد وتصميم: حميد خطاب.
اليزدي، مصباح، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت - لبنان،
الطبعة الأولى، 1996 م.

References

- Ibin Sina (Avicenna), Al-Hussein bin Abdullah, *al-Isharaat wel-Tenbeehaat*, al-Balagha Publications.
- Jawan, HameedReza, *Obligation and Non-obligation*, IRIB Center for Islamic Studies.
- Al-Khashn, Hussein, *A World Without Prophets, a Critical Study of Deistic Thought*, Manarat, 1st Edition, 2017 AD.
- Subhani, Ja'far, *Lectures on Theology*, Imam al-Sadiq Foundation.
- Soroush, Abdul-Kareem, *Mudara wa Moderiyyet (benevolence and administration)*, Tehran-Iran, Siraat Foundation for Culture, 1st Edition, 1376 Iranian Calendar.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Duroos fi Ilm al-Usool*, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut-Lebanon, 2nd edition, 1986 AD.
- Al-Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babaweih, *Ilal al-Sharaayi'*, Al-Haidariyya Library in Najaf.
- Al-Tabatabaei, Muhammad Hussein, *Al-Mizaan fi Tafseer al-Qur'an*, Isma'ilian, Qom-Iran, 2nd edition, 1413 AH.
- Al-Fakhr Al-Razi, Muhammad bin Omar, *al-Muhassal*, Darul-Turath Library, Cairo, 1st Edition, 1411 AH.
- Al-Qadhi Abdul-Jabbar, *Al-Mughni fi Abwab al-Tawheed wel-Adl*, Cairo-Egypt, al-Dar al-Misriyya, 1965 AD.
- Muhammadi, Ali, *Sharh Kashful-Murad*, Dar al-Fikr, Qom-Iran, 4th Edition, 1420 AH.
- Motahhari, Mortada, *A Collection of Works*, Sadra Publications, 1389 Iranian Calendar.
- Motahhari, Mortada, *The System of Women's Rights in Islam*, Darul-Kitab al-Islami, 1st Edition, 2005 AD.
- Harris, Sam, *Free Will*, translated by: Hiba Khattab, prepared and designed by: Hameed Khattab.

The Divine Act in Nature According to the Quantum Theory

Kamal Mas'oud Thabeeh

Assistant Professor in the Department of Philosophy and Theology, Aal al-Bayt University, Algeria. E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

Abstract

Quantum explanation of the divine act is one of the many explanations that have been put forward through recent decades to explain special divine actions in nature, such as miracles. Although the divine act, according to this explanation, does not result in the violation of natural laws, but it makes the external world subject to its influence. So, this explanation has come to be among other explanations after being confirmed by many and in different ways, the most famous and popular one of which is John Robert Russell's. This article tries to give a brief introduction to quantum mechanics and the explanation suggested by the Copenhagen School for this mechanics. In addition, the article analyzes John Robert Russell's report on the quantum explanation of divine action, showing the most important objections to it, including its connection to a special explanation of quantum mechanics, and the fact that this claim is not evidenced and it just makes the problem more complicated. Although this explanation may give answers to some of the problems, it is not possible to accept them in their present form; because the direct influence of God on nature is not possible according to the famous foundations in Islamic philosophy.

Keywords: quantum theory, quantum mechanics, divine action, miracle, Copenhagen explanation, wave function, John Robert Russell.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.117-147
Received: 20/3/2021; Accepted: 23/4/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author (s)



الفعل الإلهي في الطبيعة وفقاً لنظرية الكوانتوم

كمال مسعود ذبيح

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

الخلاصة

التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي من جملة التفاسير التي طرحت في العقود الأخيرة لتبيين الأفعال الإلهية الخاصّة في الطبيعة كالمعجزات، ومع أنّ الفعل الإلهي على أساس هذا التفسير لا ينتج عنه نقض القوانين الطبيعية، لكنّه في الحقيقة يجعل العالم الخارجي خاضعاً لتأثيره، وقد قرّر هذا التفسير بأشكال مختلفة، ويعدّ تقرير جون روبرت راسل أشهرها وأكثرها رواجاً. هذه المقالة بصدّد التعريف بشكل مختصر بميكانيكا الكمّ والتفسير الذي اقترحتّه مدرسة كوبنهاغن لهذه الميكانيكا، بالإضافة إلى تشريح تقرير جون روبرت راسل للتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي وتبيين أهمّ الاعتراضات التي تردّ عليه والتي من بينها ارتباطه بتفسير خاصّ لميكانيكا الكمّ، وكون هذا الادّعاء غير مستدلّ ولا يزيد المشكلة إلّا تعقيداً. ومع أنّ هذا التفسير يمكن أن يوفّر إجابات لبعض الإشكالات، لكنّ قبولها في شكلها الحالي ليس ممكناً؛ لأنّ التأثير المستقيم لله في الطبيعة ليس ممكناً استناداً إلى المباني المشهورة في الفلسفة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: نظرية الكوانتم، ميكانيكا الكمّ، الفعل الإلهي، المعجزة، تفسير كوبنهاغن، دالة الموجة، جون روبرت راسل.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 117-147

استلام: 2021/3/20، القبول: 2021/4/23

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

لطالما سعى المفكرون والعلماء إلى خلق نوع من الانسجام وإيجاد تطابق في اكتشافاتهم العلمية، فالفروع العلمية ومع أنّ كلّ واحد منها يركّز على قسم معيّن من العالم كموضوع لبحثه، لكنّها تسعى جميعاً إلى توصيف حقيقة خارجية واحدة، ولهذا اعتقد هؤلاء أنّ تفسيراتهم هذه إذا لوحظت على مستوى تقاطع العلوم لا يمكن أن تكون متعارضةً وغير منسجمة مع بعضها، وعلى هذا الأساس، ليس من الصحيح اعتبار الفلسفة والعلم غريبين عن بعضهما، ولكلّ منهما مهمّته في البحث والاكتشاف في اهتماماته الخاصّة بغضّ النظر عن الطرف الآخر، فالعلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات الوجود الخارجي للموضوع، وكليّة قوانينها وضرورتها، ولتثبيت فرضياتها الفلسفية كقانون العليّة وإمكانية معرفة العالم، ومن هنا فإنّ الكثير من العلماء في بداية القرن العشرين، ورغم أنّهم عبّروا عن عدم ميلهم للفلسفة، إلا أنّهم تراجعوا بعد برهة قصيرة، وحتى هايزنبرغ نفسه الذي يعتبر من رواد الفكر الوضعي، تراجع في أواخر عمره وقال:

«المناقشات الحالية الدائرة حول ما إذا كانت المصلحة الوطنية تقتضي التركيز بشكل خاصّ على الهندسة، أو العلوم التجريبية أو العلوم النظرية، لا بدّ أن تنتبه إلى أنّ هذه الفروع الثلاثة للعلم تؤثر على بعضها وتكمّل بعضها البعض» [نقلًا عن: گلشنی، تحليلی از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 321].

فهل يمكن للعلوم كذلك أن تؤثر في الفلسفة؟

رغم أنّ الفلسفة متقدّمة على العلوم، لسبقتها التاريخية على العلوم، إلا أنّ العلوم كذلك يمكن أن تؤثر في الفلسفة بشكل ما، فإثبات مقدّمات بعض البراهين، وتوفير أرضيات جديدة للتحليل الفلسفي، دلائل على الارتباط المتقابل بين هذين الفرعين العلميين. [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 122 - 125]

وليس البراديجم الكوانتمي الذي ظهر في الفيزياء إلاّ مثالاً على هذا التأثير والتأثر المتقابل، فقد زامن ظهور هذا البراديجم تساؤلات فلسفية كثيرة بين المفكرين حول حقيقة المادّة والطاقة، وحول ما إذا كان العالم واحدًا أم متكتّراً، وهل الأشياء الموجودة في العالم الخارجي متعيّنة أو متراكبة، ومدى صدق المعنى الكلاسيكي لقانون العليّة.

وتزامناً مع هذا النزاع الذي صحب هذه البحوث الفلسفية، لفت نظر المتكلمين أنّ بعض التفسيرات الفلسفية الخاصّة بنظرية الكوانتم يمكن أن تكون بصيص أملٍ لإيجاد نوع من الانسجام بين الإلهيات

والعلم، حيث يمكن تبين بعض التعاليم الدينية نظير الفعل الإلهي الخاصّ بناءً على الاكتشافات العلمية الجديدة، ولا يكون على أساس هذا التبيين أيّ تنافٍ بين الفعل الإلهي الخاصّ وقانون العلية، كما لا يناقض القوانين الطبيعية كما توهم الكثير من المفكرين الغربيين.

[Saunders, Divine Action and Modern Science, p 48]

ولا يمكن أن يكون الفعل الإلهي مبدلاً لعلة طبيعية بالكامل مكان علة طبيعية أخرى، كما اقترح بعض الفلاسفة المسلمين [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 76 - 80]، بل إنّ الإله عين أحد الاحتمالات الموجودة في الظاهرة الكوانتومية، ويحقق عن طريقها غرضه الخاصّ في الطبيعة.

وكان يتزعم هذا الاتجاه مفكرون أمثال: أرتور كومبتون (Arthur Compton) في كتابه حرية الإنسان (The Freedom of Man)، وإدموند ويتاكر (Edmund Whittaker) في كتابه: "الفضاء والروح.. نظريات حول العالم وأدلة لإثبات وجود الإله" (Space and Spirit: Theories of the Universe and Arguments for the Existence of God) وكارل هيم (Karl Heim) في كتابه تغيير الرؤية الكونية العلمية (The Transformation of the Scientific worldview)، وإريك ماسكال (Eric Mascall) في كتابه "الإلهيات المسيحية والعلوم الطبيعية" (Christian Theology and Natural sciences)، وويليام بولارد (William Grosvenor) في كتابه "الصدفة والمشية.. فعل الإله في عالم يحكمه القانون العلمي" (Chance and Providence: God's Action in A World Governed by Scientific Law).

في عام 1988، انطلق في تنفيذ مشروع الفعل الإلهي (Divine Action Project) تحت إشراف مرصد الفاتيكان (Vatican observatory) ومركز الإلهيات والعلوم الطبيعية (The Center for Theology and the Natural Sciences) الواقع في بيركلي الأمريكية، وبحضور علماء ومفكرين على غرار إيان بربور وفيليب كليتون وجون روبرت راسل وأرتور بيكوك ونانسي مورفي؛ من أجل إيجاد تفسيرات للفعل الإلهي تتناسب مع العلم، وقد كان من ثمرات هذا المشروع تأليف سلسلة: "الفلسفة والعلم والفعل الإلهي" (Philosophy, Science and Divine Action)، الذي تمّ نشره من طرف مشروع الفعل الإلهي، والذي كان يطمح لأن يقدم تفسيراً كوانتومياً للفعل الإلهي، وقد تضمّن هذا الكتاب مجموعةً من المقالات من بينها: "الفعل الإلهي وميكانيكا الكوانتوم.. قراءة جديدة" (Divine Action and Quantum Mechanics: a Fresh Assessment) لجون روبرت راسل (Robert John Russel)، و"الفعل الإلهي في النظام الطبيعي.. من حمار بوريدان إلى قطة شرودينغر" (Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass).

المتعارف.. علاقة التفاعل" (and Schrödinger's Cat لنانسي مورفي (Nancey Murphy)، و"الفعل الإلهي المتعارف وغير Ordinary an Extraordinary Divine Action: the Nexus (of Interaction Creation, Providence) لجورج إليس (George F.R. Ellis)، كما شارك توماس تريسي (Thomas F. Tracy) بمقالةٍ عنوانها: "الخلق، المشيئة والصدفة الكوانتومية" (Creation, Providence and Quantum Chance).

وقد اهتمّ الكثير من الباحثين في العقود الأخيرة بمسألة التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي، نذكر منهم ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga) في مؤلفه "أين يكمن النزاع حقيقة؟ العلم والدين والطبيعية" (Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism)، ومايكل دودز (Michael Dodds) في كتابه "فكّ شفرة الفعل الإلهي.. العلم الحديث وتوما الأكويني" (Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas)، وبول غوين (Paul Gwynne) في كتابه: "الفعل الإلهي الخاصّ: مسائل رئيسة في النقاش المعاصر" (Special Divine Action: Key Issues in the Contemporary Debate)، إلّا أنّ أكمل بحث تمّ طرحه عن تفسير الفعل الإلهي كان من طرف كريستوف لامتر (Christoph Lameter)، في كتابه "الفعل الإلهي في إطار الفكر العلمي: من نظرية الكوانتم إلى الفعل الإلهي" (Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum Theory to Divine Action).

منذ البداية، كان التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي معرّضاً لكثير من الانتقادات والإنكار من طرف بعض العلماء، وأهمّ هذه الانتقادات ما قرّره نيكولاس ساندرز (Nicholas Saunders) في كتابه "الفعل الإلهي والعلم الحديث" (Divine Action and Modern Science)، كما اعتبر مفكّرون آخرون مثل جون بولكينغهورن (John Polkinghorne)، في مقاله: "ميتافيزيقيا الفعل الإلهي" (The Metaphysics of Divine Action) في سلسلة "الفلسفة والعلم والفعل الإلهي"، ودينيس إدواردز (Denis Edwards) في: "كيف ينجز الإله فعله: الخلق والفاء والفعل الإلهي الخاصّ" (How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action)، أنّ تفسيراً كهذا ليس كافياً لتبيين الفعل الإلهي.

ورغم الحجم الكبير من الآثار التي تمّ تأليفها حول التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي باللغة الإنجليزية، إلّا أنّه لحدّ الآن تكاد تنعدم المؤلفات من الكتب والمقالات التي تعرّضت لهذا الموضوع بغير اللغة الإنجليزية، ولم يتمّ كذلك لحدّ الآن مناقشة هذا التفسير في ضوء الأسس الفلسفية

الإسلامية، وهذا ما يؤكد ضرورة تأليف المقال الحاضر.

سننطلق في هذه المقالة من افتراض أنّ القارئ لديه اطلاع على نظرية الكوانتم، وبناءً على هذا سنعرض تقريراً مختصراً كمقدمةٍ للورود إلى البحث، ثمّ نقوم بعد ذلك بطرح مسألة قابلة ميكانيكا الكمّ (الكوانتم) للتفسير، وبعد أن نعرج على تفسير مدرسة كوبنهاغن التي تركز عليها جهود المتكلمين للاستفادة من نظرية الكوانتم في مباحث الإلهيات، سنقوم بالتعريف بالتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي بناءً على التقرير الذي قدّمه جون روبرت راسل ثمّ نرى ما يعترضه من انتقادات.

1- ميكانيكا الكمّ

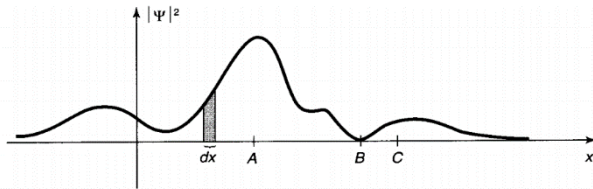
بدأت الجهود الأولى التي سعت للكشف عن ميكانيكا الكم سنة 1923 من طرف لويس دوبرولي (Louis de Broglie)، فبعد أن شاهد النقائص التي يعاني منها نموذج بور الذريّ (Bohr's Atomic Model) وأنه لم يكن منسجماً مع بعض المشاهدات، ولم يكن بإمكانه تقديم تبين كافٍ لبعض الأمور النظرية، اقترح نموذجاً مشابهاً لأفكار بلانك (Max Planck) وأينشتاين (Albert Einstein) يستند إلى الحقيقة الذرية للضوء، والذي على أساسه تكون الذرات ذات حقيقة موجية [Lowe, John & Peterson, Kirk, Quantum Chemistry, p 14]، إذ يمكن من خلال التركيب بين معادلة أينشتاين ($E=mc^2$) ومعادلة بلانك ($E=hc/\lambda$) الحصول على معادلة تجمع بين الخاصية الذرية والخاصية الموجية للفوتون ($mc= h/\lambda$)، كما سعى دوبرولي على نفس منوال اقتراحه للخاصية الموجية للذرات، إلى إيجاد علاقة بين الخاصيتين الذرية والموجية للذرات، وباستبداله لسرعة الضوء بسرعة الإلكترون (أو أي ذرة أخرى)، اقترح المعادلة التالية: ($mv= h/\lambda$) أو ($\lambda=h/p$).

وللوصول إلى نظرية ديناميكية بالكامل، كان يلزم بعض التعميم؛ ولهذا في سنة 1926 عرض فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) ميكانيكا المصفوفة، وإرفين شرودينغر (Erwin Schrödinger) الميكانيكا الموجية، اللتان كانتا متكافئتين في نتائجهما، إلا أنّ الميكانيكا الموجية لشرودينغر، ورغم أنها كانت أبسط من ميكانيكا المصفوفة، حيث قدّمت صورة قابلة للفهم حول العالم الخارجي، إلا أنها، وعلى عكس فكرة هايزنبرغ التي أحدثت ثورةً في علم الفيزياء، كانت تعدّ خطوةً إلى الوراء وعودة إلى الفيزياء الكلاسيكية؛ لأنّه استطاع بمعادلته الموجية أن يقدم تبيناً لخطوط طيف الضوء دون الاستناد إلى نموذج بور الذي أسّسه بناءً على اقتراح القفزات المتقطعة للإلكترون في الذرة [Huyssteen, J. Wentzel Vrede van, Encyclopedia of Science and Religion, p 671]، لكنّ الانتقادات التي وجّهت لهذه المعادلة من بعض الفيزيائيين على غرار هايزنبرغ الذي انتقد عدم قدرة

هذه المعادلة على تبين المفعول الكهروضوئي وإشعاع الجسم الأسود، جعلت صحتها تتعرض للزلزل.

وفي وقت سابق كان ماكس بورن (Max Born) قد أكمل الميكانيكا القائمة على الاحتمال التي اقترحها هايزنبرغ بصياغتها بلغة رياضية وباستخدام مفهوم المصفوفات، وفي صيف 1926 أيد التفسير الاحتمالي للميكانيكا الموجية، واستطاع بعد ذلك أن يرفع الإشكالات التي كانت تعترضها، وتقوم فكرة بورن على أساس أن Ψ مرفوعاً إلى القوة الثانية لا يشير إلا إلى احتمال وجود ذرة في مكان خاص، وقد اشتهر هذا التفسير الاحتمالي فيما بعد باسم قانون بورن، ورغم الاعتراضات الذي سجلها بعض الفيزيائيين عليه، خاصةً من الذين يميلون إلى الفيزياء الكلاسيكية كدوبرولي وأينشتاين وشرودينغر، إلا أنه لاقى سريعاً مقبوليةً في المحافل العلمية.

ويكمن الفرق الأساسي بين الميكانيك الكلاسيكية وميكانيكا الكم، في أن الميكانيك الكلاسيكية تسفر عن نتائج قطعية وواضحة، أما في ميكانيكا الكم فالدالة الموجية للذرة حتى وإن تمّ تحديدها بدقة إلا أنها ستعطينا نتائج احتمالية على كل حال [Griffiths, David, Introduction to Quantum echanics, p 17]،



الدالة الموجية للذرة

وفي

ويمكن تحديد احتمال وجود ذرة في مكان

وزمان خاص عن طريق: $|\Psi(x,t)|^2$ ،

على سبيل المثال، في الشكل المقابل الذي

يمثل الدالة الموجية للذرة، يتبين أن

احتمال وجود الذرة في النقطة A كبير جداً،

النقطة C أقل، وفي النقطة B يؤول إلى الصفر.

وبعد وقت قصير من الكشف عن الميكانيكا الكمية، طُرح السؤال التالي وسط الفيزيائيين: هل الاحتمال الموجود في الدالة الموجية، احتمال أنطولوجي أو أنه إبستمولوجي؟ فقد كان بعض الفيزيائيين يعتقدون أن دالة الموجة فيها خلل؛ ولهذا السبب لا يمكنها أن تبين لنا بدقة الحالة البنيوية للذرة، وبهذا تكون دالة الموجة توصيفاً لمعرفتنا بالبنية الكمية (الكوانتمية) وليس توصيفاً واقعياً للبنية نفسها، وقد تبنت وجهة النظر هذه علماء أمثال: دوبرولي وأينشتاين وشرودينغر وبوم، وهذا لأن في البنية الكمية متغيرات خفية (Hidden variable)، ويلزم من أجل إكمال ميكانيكا الكم إيجاد هذه المتغيرات، مع أن الوصول إلى هذه المتغيرات قد لا يكون ممكناً أبداً، وبإضافة هذه المتغيرات إلى ميكانيكا الكم سيُتضح أن جميع الظواهر الكوانتمية تتم بصورة حتمية (Deterministic).

في الطرف الآخر، كان بول ديراك (Paul Dirac) - الذي يعدّ كتابه "مبادئ ميكانيكا الكم" أحد أفضل الكتب التي أُلّمت بنظرية الكوانتوم - يدرّس هذه النظرية، وأخذ في إحدى محاضراته قطعة

طباشير وقسمها إلى قسمين، وضع النصف الأول في جانبٍ واحدٍ من الطاولة أمامه ووضع النصف الثاني في الجانب الآخر، ثم التفت إلى الطلبة وقال: في الفيزياء الكلاسيكية قطعة الطباشير هذه يمكن أن تكون في حالةٍ واحدةٍ فقط؛ إما هنا أو هناك، ولا يمكنها أن توجد في كلا الجانبين في آن واحد، فهما غير قابلتين للجمع، أما في عالم الكوانتوم، استبدلوا قطعة الطباشير بالكترون، لا توجد حالتان فقط "هنا" أو "هناك" للإلكترون، بل هناك احتمالات أخرى غير متناهية، بل ويمكن أن تجتمع هذه الاحتمالات في آنٍ واحدٍ أيضاً، وهو ما يعتبر محالاً في الفيزياء الكلاسيكية [بولكينغهورن، نظريه كوانتوم، ص 38]، وحسب التفسير الذي طرح من قبل بور وهايزنبرغ وبورن، تعدّ دالة الموجة تبييناً حقيقياً للواقع الخارجي، وقد لاقى هذا التفسير لدالة الموجة اعتراضاً من الطرف المقابل من العلماء، ودعموا اعتراضاتهم هذه بمجموعةٍ من التجارب والبحوث أهمّها، قطة شرودينغر (Schrödinger's cat)، صديق ويغنز (Wigner's friend)، تجربة شقي يونغ أو الشقّ المزدوج Double-slit diffraction (Young's Double Slit)، والورقة البحثية (EPR).

2- قابلية نظرية الكوانتم للتفسير

كما تبين، فإنّ لنظرية الكوانتم جانبين مختلفين: جانب حسابي وجانب تفسيري، وبقدر ما يوجد توافق في الجانب الحسابي هناك اختلاف في تفسير هذه النظرية؛ بأيّ صورة يمكن تمثيل حقيقة الظاهرة الكوانتومية؟ هل الأشياء في مرحلة ما قبل القياس في حالة تراكب؟ هل تنهار دالة الموجة حقيقةً في الزمن الذي يجري فيه القياس؟ هل التأثير والتأثر العليّ في عالم الكوانتم يتمّ بشكل موضعي أو غير موضعي؟

هذه بعض الأسئلة التي شغلت أذهان الكثير من الفيزيائيين في القرن الماضي، ولم ينجلي الغبار عن أيّ توافق بينهم حولها، وفي هذه الأثناء كان بعض الفيزيائيين منشغلاً فقط بالجانب الحسابي لنظرية الكوانتم، ولم يستسيغوا الاهتمام بمشكلة التفسير، وأما هايزنبرغ فلم يكتف بمعارضة أينشتاين في واقعيته، بل كان لا يتفق حتّى مع أستاذه نيلز بور في لاواقعيته، وكان يعتبر المباحث الميتافيزيقية حول الماهية الحقيقية للواقع التي اهتمّ بها أينشتاين وبور، لا معنى لها من الأساس:

يمكن أن نسأل، هل وراء عالم الإدراك الاحصائي عالم واقعي خفي يكون قانون العلية معتبراً فيه؟ ولكنّ تأملات كهذه في نظرنا لا معنى ولا قيمة لها؛ لأنّ مجال الفيزياء عليه أن يختصّ بتوصيف الروابط بين الإدراكات.

[see: Dahneke, Barton, Define Universe and Give Tow Examples: A Comparison of Scientific

and Christian belief, p240]

ومن جهة أخرى، كان همّ الكثير من الفيزيائيين أن يتوصّلوا إلى فهم حقيقة عالم الكوانتم وشكله، وقد أسفرت جهودهم في سبيل ذلك إلى إيجاد تفسيراتٍ للظاهرة الكوانتية، ويطلق التفسير في عالم الكوانتم على مجموعة القضايا التي تسعى من خلال تبينٍ منسجمٍ فيما يخصّ الميكانيكا الموجية، ومسألة القياس، ومبدأ المحليّة (الموضعية)، ودور المراقب، والتشابك الكوانتمي، وغيره إلى تقديم توضيح لطريقة الظاهرة الكوانتية.

وما يكتسب أهميّة أكبر في كلّ هذا، هو أنّ الشواهد التجريبية لا يمكنها أن تثبت أو تنفي أحد هذه التفسيرات؛ لهذا فاختيار تفسير من بين هذه التفسيرات يتجاوز دائرة العلم، ويرتبط في الأساس بفلسفة العلم؛ لأنّ ملاك كون قضية ما علميةً هو إمكان تأييدها أو ردها وفقاً للمنهج العلمي، في حين أنّ جميع التفسيرات الكوانتية تؤدي إلى توقّعات مشتركة، وهذا ما ذكر به ماكس بورن بعد إنكاره للحتمية الطبيعية سنة 1926، حيث قال إنّ هذه التصميم فلسفي، ولم يتمّ الحصول عليه عن طريق الاختبارات التجريبية:

«ما أميل إليه هو لزوم التنازل عن الحتمية في عالم الذرّة، إلا أنّ هذا موضوع فلسفي، فالإثباتات الفيزيائية بمفردها لا تكفي للقطع بهذا الأمر» [كشنى، تحليل از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 44].

3- تفسير مدرسة كوبنهاغن

أول تفسير قدّم من طرف الفيزيائيين لأجل فهم حقيقة عالم الطبيعة على أساس نظرية الكوانتم كان تفسير مدرسة كوبنهاغن، الذي يركز على مفاهيم كاللايقين (الريبة)، والتفسير الإحصائي لدالة الموجة، ومبدأ التناظر، ومبدأ التكامل [Stanford Encyclopedia of Philosophy,]، ويرجع الفضل في التأسيس لهذه النظرية وتوسيعها لجهود الكثير من الفيزيائيين على غرار: هايزنبرغ وماكس بورن وفولفغانغ باولي (Wolfgang Pauli)، وجون فون نيومن (John von Neumann)، ولكنّ الفضل الأكبر يعود لنيلز بور (Niels Bohr) الذي ساهم أكثر من غيره في تقديم هذا التفسير، ورغم تعدّد القراءات لهذا التفسير ووجود اختلافات جوهرية بين واضعيه، إلا أنّه يمكن اعتبار المبادئ التالية أساساً لتفسير مدرسة كوبنهاغن.

أ- مبدأ التراكب (Superposition principle)

يعتقد ريتشارد فاينمان (Richard Feynman) أنّ مبدأ التراكب، هو جوهر نظرية الكوانتم [بولكينغهورن، نظريه كوانتوم، ص 39]، ينصّ هذا المبدأ الذي يجعل مهمة التصوّر الكلاسيكي للطبيعة بشكل أساسي صعبةً، على أنّ أيّ حالتين كموميتين أو أكثر يمكن أن يندمجا (يتراكبا)، وستكون النتيجة حالةً كموميةً معتبرةً أخرى، وعلى العكس، يمكن التعبير عن كلّ حالة كمومية كمحصلة حالتين مختلفتين أو أكثر، وتشير هذه المسألة إلى خاصية في حلول معادلة شرودينغر؛ ونظراً لأنّ معادلة شرودينغر خطية، فإنّ أيّ مجموعة خطية من الحلول ستصبح حلّاً أيضاً.

[Dirac, Paul Adrien Maurice, The Principles of Quantum Mechanics, p 1-32]

وبناءً على هذا التوضيح، وإن صحّ مبدأ التراكب، لن يعود بالإمكان القول إنّ "هذا الإناء فوق الطاولة" كما لا يمكن القول إنّ "هذا الإناء تحت الطاولة"، بل إنّ مكان الإناء تركيب من "هنا" و"هناك" وجميع الحالات الأخرى الممكنة.

ب - السقوط الحرّ لدالة الموجة

يحدث سقوط دالة الموجة عندما تنتقل دالة الموجة التي كانت في حالة تراكب، إثر عملية القياس إلى وضع ذاتي أحادي معيّن من الطاقة (Eigenstate)، ويحدث هذا السقوط، حسب تفسير مدرسة كوبنهاغن، بشكل حرّ وغير حتمي، ولا يستند إلى أيّ علّة طبيعية، وحسب وجهة نظر هايزنبرغ فإنّ هذا السقوط الاحتمالي لدالة الموجة يدلّ على أنّ القول بمبدأ العلية كلام فارغ ولا معنى له:

«يمكن أن يقال أنّ هناك عالمًا واقعيًا يحكمه قانون العلية خلف عالم الإدراك الإحصائي، أمّا أنا فأؤكّد أنّ هذه مجرد تخيلاتٍ لا فائدة منها ولا معنى لها؛ لأنّ وظيفة الفيزياء هي أن تحاول توصيف العلاقة التي تربط مشاهداتنا»

[Dahneke, Barton, Define Universe and Give Tow Examples: A Comparison of Scientific and Christian belief, p240.]

ج - مبدأ التكامل (Complementarity principle)

بناءً على هذا المبدأ، فإنّ مفاهيم على غرار: الموضع والزخم، القوّة والمدّة (Duration) والدوران المغزلي حول محاور مختلفة كانت تتلاءم مع بعضها في الفيزياء الكلاسيكية، ولا يمكن الاستناد إليها بشكل متزامن لتوصيف بنية ما، وفي الجهة الأخرى يسمح مبدأ التكامل بالاستناد إلى مفاهيم كالذرة والضوء، اللذين كانا في وقت سابق غير متناغمين، لتوصيف ظاهرة ما، وطبقاً لهذا المبدأ فإنّ موجوداً أو حادثاً ما تبرز نفسها في قوالب مفهومية مختلفة، ورغم أنّه لا يمكن استعمالها في وقت واحد، ولكن لأجل معرفة كاملة لتلك الواقعة لا بدّ من استخدامها كلّها.

[Huyssteen, J. Wentzel Vrede van, Encyclopedia of Science and Religion, p150]

د - اللاموضعية (اللامحلية) (Non-locality)

إلى جانب مسألة القياس، تمثل مشكلة اللاموضعية العقبة الثانية التي تعترض طريق التفسير الكوانتومية [Ibid, p 637]، وقد اكتشفت هذه المشكلة أوّل مرّة من طرف أينشتاين في الذرات الكوانتومية، في استدلال (EPR)، وقد عرضها بوصفها تناقضاً في تفسير مدرسة كوبنهاغن، وفي عام 1963 أثبت جون ستيورات بل (John Stewart Bell) أنّه في الظروف الطبيعية يكون أيّ تفسير لفيزياء الكوانتوم غير موضعي، وقد أكّدت تجارب جون كلوزر (John Clauser)، وستيورات فريدمان (Stuart Freedman) سنة 1972 وألان آسبكت (alain Aspect) سنة 1982 صحّة هذا المبدأ.

وبناءً على مبدأ اللاموضعية الذي يعتبر فرضاً مسبقاً لميكانيكا الكمّ، يمكن لزوج من الذرات المتشابكة مع بعضها أن تؤثر في بعضها بشكل فوري آني حتى لو كانتا تبتعدان عن بعضهما مليارات السنوات الضوئية، وهذا التأثير الآني للذرتين على بعضهما لا ينسجم مع نظرية النسبية التي تنفي أيّ إمكان للارتباط (كانتقال المعلومات) بسرعة تزيد عن سرعة الضوء، وبهذا تخبرنا مرّة أخرى مسألة اللاموضعية كسابقها (مبدأ التراكب) أنّ عالم الكوانتم، يختلف كثيراً عن الواقع اليومي الذي نعيشه.

4- تقرير جون روبرت راسل للفعل الإلهي الكوانتمي

بظهور فيزياء الكوانتم، اتخذ منها الكثير من المتكلمين مطيّةً ناجعةً لتبيين الفعل الإلهي، فالمقبولية العامّة لنظرية الكوانتم من قبل الفيزيائيين، وانسجام التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي مع ظواهر النصوص الدينية، جعل هذه المقاربة تجذب انتباه الكثير من المتكلمين، فالتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي يقدّم تقريراً للفعل الإلهي يتفق على قبوله الليبراليون والمحافظون، فالليبراليون يسعون إلى أن لا تتعرّض القوانين العلمية لاعتراض من طرف الدين حتى إن أدى هذا الأمر إلى تأويل النصّ المقدّس، وأمّا المحافظون فيصرون على أنّ تعاليم الكتاب المقدّس لا بدّ تؤخذ دون أيّ تأويل، وحتى إن اقتضى الأمر أن ينظر إلى القوانين العلمية على أساس أنّها ناقصة أو أن تنقض رأساً، لهذا كان التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي اختياراً مناسباً للطرفين، لأنّه على أساسه يمكن أن نصل إلى قراءة كلاسيكية للفعل الإلهي دون أن نقض القوانين العلمية أو نعلّقها.

[Lameter, Christoph, Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum to Divine Action, p 2]

وأما أحد أشهر التقارير للتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي، فهو التفسير الذي قدّمه جون روبرت راسل مؤسس مركز الإلهيات والعلوم الطبيعية (CTNS) ومديره، وبما أنه كان حاصلًا على شهادة دكتوراه في الفيزياء من جامعة كاليفورنيا، وفي نفس الوقت، كان قسيسًا في كنيسة المسيح المتحدة (United Church of Christ)، فقد كان همّه الأساسي رفع التعارضات المحتملة بين الدين والعلم، وقد عبّر عن مخالفته للتفسير الوسيطة، ويعتقد أنّ الفعل الإلهي لا يمكن أن يكون ناقصًا للقوانين الطبيعية؛ ولهذا فقد توصل إلى أنّ الاحتمية الكوانتية هي مفتاح رئيسي للتخلص من أهمّ تعارض بين هذين الاثنين (الفعل الإلهي والطبيعة)، وقد دأب على تبين هذه المسألة في كتبه المختلفة على غرار: الفيزياء والفلسفة والإلهيات.. بحث مشترك من أجل الفهم (Physics, Philosophy and Complexity) ، وعلم الأحياء التطوري والحزبي (Evolutionary and Molecular Biology)، وميكانيكا الكمّ (Quantum Mechanics)، وعلم الكونيات من الألف إلى الياء (Cosmology: From Alpha to Omega)، وقد ذكر شرح جامع لآرائه في موضوع التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي في مقالة بعنوان: "الفعل الإلهي وميكانيكا الكمّ.. قراءة جديدة" (Divine Action and Quantum Mechanics: a Fresh Assessment) في سلسلة: "الفلسفة والعلم والفعل الإلهي".

وقد سعى في مقالته أن يطرح تفسيرًا تصاعديًا (Bottom-Up causation)، غير وسيط وعيني للفعل الإلهي بالاستناد إلى تفسير كوبنهاغن، وحسب المقاربة التصاعدية، فإنّ الإله تدخّل في مستوى أدنى من التعقيد والذي من الضروري أن يكون غير حتمي، لكي يؤثر على مستويات أعلى، وقبل أن يشرع في بحثه، قدّم راسل توضيحاتٍ ضروريةً حول تفسيره الكوانتمي:

أ- هذا التفسير لا يعدّ برهانًا على وقوع الفعل الإلهي في الطبيعة، ولا حتّى توضيحًا لكيفية وقوع الفعل الإلهي في الطبيعة، بل يفترض أنّ الاعتقاد بوقوع الفعل الإلهي ثابت استنادًا إلى أدلة أخرى هي: الكتب المقدّسة والسنة والتجربة والعقل.

ب - هذا التفسير ليس بصدد الاستفادة من برهان إله الفجوات لا في شكله الإيستمولوجي ولا في شكله الأنطولوجي، بل إنّ هذا الاستدلال مبني على أساس أمر نعلمه جميعًا، وهو خاصية الاحتمية في الطبيعة التي أثبتتها نظرية الكوانتوم.

ج - هذا التفسير لا ينزّل الإله إلى مستوى العلة الطبيعية، بل يعترف بالطبعانية المنهجية للعلم، ولا يعتبر الإله تبيينًا علميًا.

د - حسب هذه النظرة فإنّ الإله لا يقوم بتغيير دالة الموجة عن طريق القياس، ولا يغيّر الاحتمالات (Probabilities) الموجودة في دالة الموجة من أجل تحقيق هدف خاص، بل فقط يجعل ما يحدث خلال ظاهرة كوانتومية متعيّناً.

[Russell, John Robert, Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 351-360]

❖ مسألة القياس في تفسير كوبنهاغن

هناك أربع عقبات أساسية تواجهها أيّ وجهة نظر واقعية (غير أداتية) في ميكانيكا الكمّ: معنى الاحتمال ودور القياس وشعاع الحالة (State vector) والتشابك الكوانتمي؛ لهذا فقد ركّز راسل أولاً على مسألة القياس من منظار فينومولوجي (ظاهراتي)، وأشار إلى التمييز المشهور في تفسير كوبنهاغن بين التطور في إطار الزمن (Time dependent evolution) لدالة الموجة، والذي يتمّ توصيفه بمعادلة شرودينغر الحتمية، والتأثرات (التأثير المتبادل) غير العكوسة (Irreversible interaction) التي يطلق عليها عادةً القياس، وينبّه إلى أنه يجب عدم حصر هذا النوع من التفاعلات في التفاعل بين بنية الكوانتم وجهاز القياس، بل إنّها تشمل ثلاثة أقسام: التأثير الكلي (الكبير) (Micro-macro interaction)، التأثير المتوسط (Micro-meso interaction)، والتأثير الدقيق (Micro-micro interaction).

التأثر الكبير هو تأثر يحدث بين الذرّات الأساسية والأشياء اليومية في حياة الإنسان، سواءً كان ذلك الشيء جهاز القياس أو غيره: مثل التقاط الفوتون من طرف شبكية العين، والمقصود من التأثر المتوسط، التأثر الذي يحدث بين الذرّات الأساسية والذرّات الصغيرة جداً التي تتمتع بقدر كافٍ من الحرّية، حيث تقوم بتأثر واحد ولو كان غير عكوس في الأساس؛ ومثاله التقاط إلكترون بواسطة جسيم الغبار بين النجمي، أمّا التأثر الدقيق فمثاله: تشتت بروتونين عن بعضهما في وجود نوى ثقيلة فهي توصف عادةً بمعادلة شرودينغر، ومن هنا كانت عكوسة ولا يمكن اعتبارها قياساً، أمّا إذا تمّت هذه التأثيرات في محيط معقّد، فستكون غير عكوسة.

الآن يمكن أن نطرح مسألة القياس بهذا الشكل: لماذا تكون معادلة شرودينغر الحتمية، التي كانت قبل القياس تصف البنية الكوانتومية، غير صادقة في زمان القياس (التأثر غير العكوس في المستويات الثلاثة)، وبعبارة أخرى لماذا تنهار دالة موجة الذرّة عند القياس؟ [المصدر السابق، ص 368-373]

❖ المباحث الإلهية

تزامناً مع طرح تفسير كوبنهاغن لميكانيكا الكمّ، طرحت الكثير من مباحث الإلهيات، والتي من بينها تبيين الأفعال الإلهية العامّة والخاصّة؛ لأنّ الخصائص الكلاسيكية للمادّة التي نتعامل معها في حياتنا اليومية، ناتجة عن الخاصّة الإحصائية لفيرمي - ديراك (Fermi-Dirac) وتكاثف بوز - أينشتاين (Bose-Einstein condensate) للذرات الأساسية؛ ونظراً للفعل المباشر للإله على شكل خلق والحفاظ على البنية الكوانتية سواءً في تغيّر دالة الزمن أو في عملية القياس (حتى في الوقت الذي لا يكون فيه الإله بصدد إنجاز فعل خاصّ)، لا بدّ لهذه الخاصّة أن تعدّ من الفعل الإلهي العامّ بشكل غير مباشر.

في إقدام مهمّ، قام أرتور بيكوك (Arthur Peacocke) في سبعينات القرن العشرين بتغيير المبدأ القائل "القانون ضدّ الصدفة"، الذي كان قد استند إليه ملحدون مثل جاك مونود (Jacques Monod) وأيّده كذلك بعض المؤمنين المخالفين لنظرية التطور، بمبدأ "القانون والصدفة" الذي على أساسه يمكن للإله أن يتدخّل في الطبيعة ويؤثّر فيها، سواءً عن طريق القانون أو عن طريق الصدفة، ونظراً لوجود بعض الأمور الغامضة في مبادرة بيكوك، يقترح راسل أن يتمّ بحث القانون والصدفة الذي نشأ على أساس الفيزياء الكلاسيكية والاحتمالات الإحصائية الاستمولوجية لبولتزمان (Ludwig Boltzmann)، في فيزياء الكوانتم التي تعدّ فيها الاحتمالات الإحصائية فيرمي - ديراك وتكاثف بوز - أينشتاين أنطولوجية، ومن وجهة نظر كوانتية فإنّ النظم والإبداع الموجود في النظام القديم ينشأ من الخلق الكوانتمي والحفاظ على الذرات الكوانتية من طرف الإله.

وكما أنّ الحفاظ على بنية الكوانتم سواءً في تغيّر دالة الزمن أو في التأثير غير العكوس، والذي يعدّ فعل الإله المباشر، يؤدّي إلى فعل إلهي عامّ بشكل غير مباشر، فإنّ الفعل الإلهي الخاصّ على المستوى الكبروي هو كذلك بشكل غير مباشر نتيجةً للفعل الإلهي المباشر في بنية الكوانتم عن طريق تأثير غير عكوس، وقد أبرز بعض الفلاسفة تخوّفهم من أنّ هذه الفكرة قد تؤدّي إلى تفسير الفعل الإلهي بأنّه متقطع وغير منتظم (Episodic)؛ لأنّ مفهوم القياس يقتصر على العمليات التي تحدث أحياناً بين مستوى الكوانتم والمستوى الكبروي، كما تخوّفوا أن يكون هذا التفسير مؤسساً بالضرورة على مفهوم الفوضى الكوانتية المعضّل لأجل تبيين الفعل الإلهي، أمّا بنظر راسل، فإنّه لا واحد من هذين الإشكالين مطروح هنا؛ لأنّ ما يشكّل ماهية عملية القياس هو كونها غير عكوسة ولا رجعة فيها، وليس كونها تعارضاً بين المستوى الكبروي والمستوى الكوانتمي الذي يحدث في جميع نقاط العالم وفي كلّ وقت، ومن هنا رجّح راسل أن تسمّى هذه المقاربة للفعل الإلهي بالمتدّة (Pervasive) وليس

المتقطعة وغير المنتظمة.

❖ هل يؤثر الإله في جميع الحوادث الكمية؟

في البداية يعرض راسل خلاصةً لآراء نانسي مورفي وتوماس تريسي في هذا الصدد؛ فقد كانت نانسي مورفي تسعى لإيجاد حلٍّ وسطي بين النظرتين الإفراطيتين؛ التي تعتبر إحداهما الإله هو المعين والمشخص لجميع الاحتمالات الكوانتومية في العالم، والأخرى تمنع أيّ إمكان للفعل الإلهي في الطبيعة، أمّا هي فكانت تعتقد بأنّ الإله يؤثر في جميع الحوادث الكوانتومية، ولكنّه ليس المعين والمشخص الوحيد لها، لأنّه بالإضافة إلى العلّية التصاعدية التي تنشأ من الفعل الإلهي، توجد في الطبيعة علّية تنازلية (Top-down causation) كذلك.

أمّا توماس تريسي فقد اعترض على هذا التفسير للفعل الإلهي، ويعتقد أنّه بالنظر إلى أنّ العلّية التنازلية تنشأ عن طريق التأثير المتبادل الذي يحدث بين الذرات الأساسية التي تعتبرها نانسي مورفي نتيجة للفعل الإلهي، فإنّ إضافة العلّية التنازلية لا يمكنه إيجاد طريق ثالث لمورفي، وبهذا تبقى مسألة الشرور والإرادة الإنسانية الحرّة غير قابلة للحلّ.

أمّا وجهة نظر راسل فإنّه لا واحد من هذين الرأيين يمكنه حلّ مشكلة الإرادة الإنسانية الحرّة ومسألة الشرّ كما ينبغي، ولكن بتركيب هذين الرأيين مع بعضهما يمكن التغلّب على هذا المشكل. [المصدر السابق، ص 382 - 385]

5- الاعتراضات

تعرّض التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي لاعتراض الكثير من المفكرين والعلماء، حيث يعتقد هؤلاء أنّ هذه الفكرة نسخةً محدّثةً لفكرة إله الفجوات، وتتمثّل أهمّ الاعتراضات الواردة على هذه الفكرة فيما يلي:

أ- تعلقها بنظرية علمية معيّنة

تعتبر النظريات العلمية تجسيداً لأفضل إدراك لنا للمشاهدات في الوقت الحاضر، ولربّما سيمكنها تبين هذه المشاهدات بشكل آخر في المستقبل القريب، ويمكن كذلك لمشاهداتنا أن تجعنا مجبرين في

المستقبل القريب على إحداث تغييرات جزئية أو حتى أساسية في القوانين العلمية، وبهذا لا يمكن اعتبار العلم معياراً مطلقاً لجميع المعارف البشرية، يقول بول فيرابند (Paul Feyerabend) في هذا الصدد:

«السيطرة الحالية للعلم ليست بسبب كفاءاته النسبية، بل بسبب بعض المظاهر التي اصطنعت لصالحه... فسلطانه الشامخ يعود للنجاحات السابقة له حيث... لا يعطي الفرصة لمنافسيه للعودة إلى الساحة». [Feyerabend, Paul, Science in a Free Society, p 102]

وفي وضع كهذا، هل يمكن اعتبار ارتهان التعاليم الدينية بالنظريات العلمية اختياراً صائباً ومعقولاً؟ ألا يمكن عدّ هذا التفسير نسخةً محدّثةً من فكرة إله الفجوات؟ حسب تفسير كوبنهاغن لميكانيكا الكوانتم، تتعرّض دالة الموجة للانهايار أثناء عملية القياس، وهذا السقوط يتمّ بشكل حرّ وغير حتمي، ولا يوجد في الوقت الحاضر أيّ تفسير لهذا السقوط غير الحتمي، ولكن ألا يظهر أنّ تفسير القائلين بكون الإله سبباً لسقوط الدالة، هو إلى حدّ ما سدّ للثغرات العلمية عن طريق مفهوم الإله؟ أعتقد أنّ التطوّر في الاختبارات التجريبية وفهم هذه النظريات يؤدّي إلى أن تؤول جهود المتكلمين للاستفادة من الأطر النظرية لإيجاد حلّ للفعل الإلهي إلى مصير الاستدلالات السابقة لفكرة إله الفجوات.

[Brecha, Robert, Schrödinger's Cat and Divine Action: Some Comments on the use of quantum uncertainty to allow for God's action in the world, p 909 - 924]

ولكن، هل حقيقةً يسعى المؤيدون للتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي للاستفادة من مفهوم الإله لسدّ الثغرات العلمية؟ جوابهم هو النفي، تعتقد نانسي مورفي أنّ هذا التفسير ليس مرتبباً كثيراً بتفاصيل ميكانيكا الكمّ الحالية، فهذا التفسير مستنتج من مبدأ في الإلهيات، وهو التأثير الدائم للإله في الموجودات، ومبدأ الاختزالية الأنطولوجية، وهي مبادئ لا يمكن إبطالها، وبناءً على هذين المبدأين، يكون تأثير الإله على الأجزاء الأساسية للأجسام دائماً، ولا يهّم الشكل الذي نصف به هذه الأشياء، ويمكن اعتبار الاحتمية على المستوى الكوانتمي التي لاقت ترحيباً من طرف العلماء في الوقت الحالي، دعماً مناسباً لهذا الاستنتاج.

[Murphy, Nancey, Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's cat, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 229]

وقد يكون هذا الأمر هو ما دفع راسل إلى إدراج تفسيره المقترح ضمن سلسلة الإلهيات الطبيعية، فلا يتضرّر جراء التغيّر في النظريات العلمية.

[Russell, John Robert, Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 367]

قدّم توماس تريسي جواباً مفصلاً لهذا الإشكال في مقاله "المشيئة الخاصة وإله الفجوات" (Particular Providence and the God of the Gaps) في مؤلفه "الفوضى والتعقيد" (Chaos and Complexity).

[Tracy, Thomas, Particular Providence and the God of the Gaps, in: Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action, p 289 - 324]

وجاء فيه أنه من الصعب من الناحية العلمية تحديد ما إذا كانت الثغرات التفسيرية الموجودة في العلم، ترجع إلى محدوديته المعرفية أم أنها مؤشّر على وجود ثغرات عليّة في الطبيعة؛ لهذا فقد سعى أن يثبت وفقاً لمنهج الإلهيات أنّ الثغرة الموجودة في ميكانيكا الكمّ ثغرة عليّة، ويعتقد أنه على المتكلمين أن لا يُغفلوا أخذ ثغرات التفسير العلمي بعين الاعتبار لأجل توضيح التعاليم الدينية؛ لأنه إذا اعتقدنا أنّ الإله يقوم بأفعالٍ تؤثر على المجرى الحالي للأمر، كما جرى التأكيد عليه في المتون الدينية اليهودية، المسيحية والإسلامية، ففي هذه الحالة لا خيار لنا سوى قبول أنّ الطبيعة تتخلّلها ثغراتٌ عليّة. [المصدر السابق، ص 323]

ويبدو أنّ الاستناد إلى التفسير الكوانتمي هو نوع من المخاطرة، فمؤيدو هذا التفسير لم يقدموا أيّ جواب علمي مقنع يستند إلى عدم قابلية نظرية الكوانتم للتغيير، فهذه النظرية كسائر النظريات العلمية الأخرى معرضة للتغيير وحتى الزوال؛ لهذا لا يمكن الاعتماد عليها كأرضية صلبة لتشييد التعاليم الدينية على أساسها، وفي هذا الصدد يعتقد دودز (Michael Dodds) أنّ علة قمار المتكلمين واستنادهم إلى هذه النظرية العلمية أنه دائماً ما كانت النظريات العلمية الجديدة أقدر على توضيح التعاليم الدينية بشكل أفضل.

[Dodds, Michael (2012), Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas, p 143]

ولكن ألم يئن الأوان لأن يعتبر المتكلمون من هذه الإخفاقات المتوالية في هذه المقامرة، ويتعلّمون الدرس كي لا يخسروا إيمانهم أكثر؟ لقد كان بيان نانسي مورفي صريحاً في أنّ سعي المتكلمين لتفسير الفعل الإلهي أدى بهم لأن يعتبروا الثغرات التفسيرية دالّة على وجود ثغرات عليّة في الطبيعة، ولكنّ السؤال الذي يبقى مطروحاً، هل تنحصر طريقة تفسير الفعل الإلهي في حلّ وحيد وهو ميكانيكا الكمّ؟

ب - ظهور بعض العيوب في ميكانيكا الكمّ

اعترف فون نيومان - الذي يعدّ أحد مؤسسي نظرية الكوانتم - منذ البداية بوجود بعض النقائص الحقيقية في ميكانيكا الكمّ التي يمكن أن تؤدي إلى سقوط هذه النظرية، مع أنه يعتبر هذا الاحتمال

مستبعداً. [Neumann, John Von, Mathematical Foundations of Quantum Mechanics, p 327]

وبعد فترة قصيرة سلّط والاس غاردن (Wallace garden) الضوء أكثر على هذه الإشكالات، حيث يعتقد أنّ المعقول هو أن نعدّ الغرائب الكوانتية ناتجةً من عدم كفاية هذه النظرية لا للعجب وغرابة الواقع [Squires, Euan, The Mystery of the Quantum World, p 122]؛ لهذا اقترح بعض الفيزيائيين بدائل لمعادلة شرودينغر [Russell, John Robert, Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 365]، أمّا ريتشارد فاينمان فقد قال بعد مواجهته لهذه المشاكل: «كانت لدينا دائماً العديد من المشكلات في فهم الرؤية الكونية التي تقدّمها لنا ميكانيكا الكمّ، هذا في رأيي على الأقلّ؛ لأننا عمّرنا كفاية كي لا نصدّق أنّه لا وجود لأيّ مشكل... ولطالما استشاط غضبي أثناء مواجهتي لها... وعند ظهور فكرة جديدة، يتطلّب الأمر دائماً مضيّ جيل أو جيلين حتّى يتبيّن أنّه لا وجود لأيّ مشكل فيها، وبالنسبة لي لم يتّضح لحدّ الآن أنّ هذه النظرية لا تعترّيا أيّ مشكلة. وقد كان اعتراض أينشتاين على ميكانيكا الكمّ أقوى اعتراض واجهها، فقد سعى مرّاتٍ عديدةً، عن طريق بعض الاختبارات الذهنية، ليثبت خطأ مبدأ اللايقين الذي صاغه هايزنبرغ، إلّا أنّه لم يوفق لهذا الأمر، وبعد مؤتمر سولفاي السادس الذي نظم عام 1930، حاول أينشتاين أن ينشئ نظرية الحقل الموحد في فضاء خماسي الأبعاد، في هذا الفضاء هناك أشعة (متّجهات) خماسية الأبعاد، ويعتبر أينشتاين العنصر الخامس فيها ضرورياً للتوصيف العليّ للحوادث الفيزيائية، وعندما ترسم هذه الأشعة في فضاء رباعي الأبعاد، ستكون نتائجه بشكل إحصائي؛ لهذا أثبتت ميكانيكا الكمّ نجاعتها المطلوبة رغم ما تحويه من نقائص. [انظر: گلشنی، تحلیل از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 130]، وبقي أينشتاين على عقيدته هذه إلى آخر عمره، وخلال لقاء جمعه مع هايزنبرغ قبل وقت قصير من وفاته، قال له:

«أعترف أنّ كلّ تجربة إذا حُسبت نتائجها عن طريق ميكانيكا الكمّ، ستتبين نتيجهتها النهائية كما تقولون، مع هذا، لحدّ لا يمكن لهذا النموذج أن يكون توصيفاً نهائياً للطبيعة» [المصدر السابق، ص 135].

العقبات الكثيرة التي واجهت نظرية الكوانتوم، أسفرت عن تنظيم "الندوة الدولية حول المشكل الأساسية في فيزياء الكوانتوم" (International symposium on fundamental problems) في مدينة أوفيدو (Oviedo) في إسبانيا، وقد أفضت هذه الندوة إلى تأليف كتاب "المشكلات الأساسية في فيزياء الكوانتوم" (Fundamental Problems in Quantum Physics) وهو مجموعة من المقالات قدّمت من طرف المشاركين فيها، جاء في مقدّمة هذا الكتاب:

«بالنسبة لكثير من الفيزيائيين، تحتوي هذه النظرية على عوائق مفهومية كبيرة، بينما بالنسبة لآخرين، فإنّ النتائج الظاهرية لهذه النظرية حول حقيقة العالم المادّي والطرق التي تكشف بها هذه الحقيقة، غير مقبولة من وجهة نظر فلسفية»

[Ferrero, M & Merwe, Alwyn van der, Fundamental Problems in Quantum Physics, p IX.]

ج - استناده إلى تفسير كوبنهاغن*

تواجه ميكانيكا الكمّ صعوباتٍ مضاعفةً من أجل الاستناد إليها لتبيين التعاليم الدينية، مقارنةً بالتفسيرات العلمية الأخرى للتعاليم الدينية، ومنشأً هذه الصعوبات أنّ هذا التبيين ليس مرتبطاً فقط بنظرية علمية معيّنة، بل بتفسير معيّن لهذه النظرية، وإذا كان تفسير كوبنهاغن صحيحاً، فإنّ الاعتقاد بالفعل الإلهي الكوانتمي - كما يراه ستيفن هوكينغ [Hawking, Stephen (1989), A Brief History Of Time: From Big Bang To Black Holes, p 201-202] - رغم أنّه غير مثبتٍ علمياً، ولكنه كذلك لن يكون مرفوضاً علمياً، ولكن هل يمكن اعتبار هذا التفسير توصيفاً كاملاً للواقع؟ فتفسير كوبنهاغن هو أحد عشرات التفسيرات التي عرضت لهذه الميكانيكا، ولا يوجد لحدّ الآن أيّ توافق في هذا الصدد. وعلى الرغم من الإقبال الأوّلي على هذا التفسير، إلا أنّ مكانته قد تراجعت حسب سبر الآراء التي أجريت مؤخراً، ففي أحد سبر الآراء التي أجريت أيد 63% من المشاركين نظرية المتغيّرات الخفيّة، ولم يؤيد تفسير كوبنهاغن إلا 4% فقط.

في ردّه على إشكال قابلية ميكانيكا الكمّ للتفسير، يجيب راسل بأنّ ذلك راجع لشمولية هذه الخاصية مقارنةً بسائر النظريات العلمية، وعدم مقبولية الفيزياء الكلاسيكية بناءً على جميع التفسيرات الممكنة وإلى استخدام إلهيات الطبيعة بدل الإلهيات الطبيعية.

[Russell, John Robert Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 366 - 367]

أمّا تريسي فقد اتخذ موقفاً محتاطاً حيث قال:

«عندما نقيّد أفكارنا اللاهوتية بتفسير خاصّ، نكون قد عرضنا أنفسنا لخطر، وهو أنّ أيّ تطوّر جديد في الفيزياء أو فلسفة الفيزياء سيقضي بشكل كبير على تركيبتنا العقديّة».

[Tracy, Thomas, Particular Providence and the God of the Gaps, in: Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action, p 254]

* تجدر الإشارة إلى أنّه يمكن كذلك على أساس بعض التفسيرات الأخرى القريبة من تفسير كوبنهاغن صياغة تفسير كوانتومي للفعل الإلهي.

د- إشكالات على تفسير كوبنهاغن

يبرّر المؤيّدون للتفسير الكوانتومي للفعل الإلهي استنادهم إلى تفسير خاص لميكانيكا الكمّ، بالمقبولية العامة لتفسير كوبنهاغن، لكنّ استطلاعات الرأي الأخيرة تشير إلى أنّ هذا التفسير لم يوفق كثيراً لاستقطاب آراء الفيزيائيين، وحتىّ في فترة نضج نظرية الكوانتوم وتشكّلها لا يمكن اعتبار تفسير كوبنهاغن هو التوجّه الغالب، فأغلب الفيزيائيين في تلك الفترة لم يكونوا يهتمّون بالجانب التفسيري للمسألة، بل كانوا يسعون فقط إلى الجانب الشكلي (Formalism) [Keller, Evelyn Cognitive]. لقد أدّت العوائق المفهومية التي يجويها تفسير كوبنهاغن والتي دفعت حتىّ بور نفسه لأنّ يعترف بأنّ ميكانيكا الكمّ غير قابلة للفهم [گلشنی، تحلیل از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 11] إلى أن يبرز فيزيائيون مثل أينشتاين، وشرودينغر، وبوهم ودوبرولي معارضتهم الصريحة له، وقد اشتدّت وتيرة هذه الاعتراضات شيئاً فشيئاً إلى أن طرحت بعض التفسيرات البديلة وفقد تفسير كوبنهاغن منزلته بين الفيزيائيين بمرور الوقت.

ومن بين الإشكالات التي تعترض تفسير كوبنهاغن يمكن ذكر الإشكال العلمي الذي أورده شهريار صديق أفشار على مبدأ التكامل لبور، والذي دَعَمه بتجربته المعروفة باختبار أفشار (Afshar experiment) بالإضافة إلى ابتعاده عن الواقعية [Ash, David, The New Physics of Consciousness, p 11] والعوائق المفهومية التي تعترض مبدأ التراكب [Pais, A, Einstein and the Quantum theory, p 907] ومشكل اللاموضعية [Huyssteen, J. Wentzel Vrede van, Encyclopedia of Science and Religion, p 674] وإنكار العلّية [گلشنی، تحلیل از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 158] كلّها مشاكل أدّت إلى أن يفقد هذا التفسير رونقه.

هـ- حتمية علاقة اللايقين لهايزنبرغ

يقول غينو تاروزي (Gino Tarozzi):

«إذا كان صحيحاً أنّ مبدأ هايزنبرغ طرد في الماضي جميع شياطين لابلان، فالقول بأنّ: هذا المبدأ إذا نظر إليه من وجهة نظر منطقية دقيقة لم يصدر منه أيّ تكذيب للعلّية الحتمية، صحيح بنفس المقدار».

[Tarozzi, Gino, On the Different Forms of Quantum Acausality, in: The Foundations of Quantum Mechanics: Historical Analysis and Open Questions, p 437]

يقول ماكس جامر (Max Jammer): «إنّ هايزنبرغ في مقال له سنة 1927، قام بتوضيح مبدأ الاحتمية، ولم يستخدم مصطلح "Unbestimmtheit" الذي يعني الاحتمية إلاّ مرّةً واحدةً، واستخدم اصطلاح "unsicherheit" الذي يعني اللايقين مرّتين، بينما تكرر استخدام مصطلحي "Ungenauigkeit" الذي يعني عدم الدقّة، وضدّه "genauigkeit" في نفس هذه المقالة 30 مرّةً تقريباً».

[Jammer, Max, The philosophy of quantum mechanics: the interpretations of quantum mechanics in historical perspective, p 61]

وقد اعتبر نيكولاس ساندرز كذلك ميكانيكا الكمّ حتميةً، ويعتقد أنّ معادلة شرودينغر مع أنّها من الناحية الشكلية تختلف عن المعادلات الموجودة في الفيزياء الكلاسيكية، لكن ليس هناك اختلاف جوهري معيّن بين هذه المعادلة وتطوّر البنية الكوانتية في إطار الزمن والمعادلات الكلاسيكية.

[Saunders, Nicholas, Divine Action and Modern Science, p 130 - 131]

ويقول كذلك ستيفن هوكينغ:

«هذه النظريات الكوانتية حتمية، يعني أنّها تضع بين أيدنا قوانين تطوّر الموجة في إطار الزمن؛ لهذا إذا أدرك شخص الموجة في زمن معيّن، أمكنه بعد ذلك أن يحسبها في أيّ زمن آخر. عدم قابلية التنبؤ وعنصر الصدفة، يحدثان فقط عندما نسعى إلى تقسيم الموجة على أساس مصطلحات موقع وسرعة الذرّة؛ غير أنّه يمكن أن يكون هذا الأمر راجع إلى خطأ صدر منّا، يمكن أن يكون موقع الذرّة وسرعتها غير موجود أصلاً، بل هناك أمواج فقط».

[Hawking, Stephen, A Brief History Of Time: From Big Bang To Black Holes, chapter 12]

و- عدم انسجامه مع تفسير كوبنهاغن

يطرح مايكل دودز في كتابه "فكّ شفرة الفعل الإلهي.. العلم المعاصر وتوما الأكويني" إشكالاً على التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي، مفاده أنّ هذا التفسير لا ينسجم حتّى مع تفسير كوبنهاغن.

[Dodds, Michael, Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas, p 145-147]

ولمّا كان تفسير كوبنهاغن ينكر وجود علّة طبيعية للحوادث الطبيعية، فإنّ مؤيدي الفعل الإلهي الكوانتمي استطاعوا أن يجدوا علّة إلهية لهذا الأمر، أمّا دودز فيقول إنّّه بقليل من الدقّة يتّضح أنّ هذا التفسير لن يكون صحيحاً إلاّ إذا وضعنا تفسيراً تركيبياً بدل تفسير كوبنهاغن، هذا التفسير يتضمّن عناصر من تفسير كوبنهاغن وعناصر من التفاسير الأخرى المنافسة.

فالعلماء الذين يؤيدون تفسير كوبنهاغن يعتقدون أنّ انهيار دالة الموجة ليس محتاجاً لأيّ علّة، وفي الطرف الآخر يعتقد علماء آخرون أنّ هذا الانهيار يحتاج لعامل طبيعي لا بدّ أن يكشف طبق المناهج المعروفة في العلم، أمّا اقتراح العامل الإلهي للحوادث الكوانتية فإنّه لن يرضي أيّ طرف، ولا سبيل لتكميل الإطار المفهومي إلّا اللجوء إلى تلفيق تفسير يجمع بين هذه التفسيرات، تكون فيه العلّة الإلهية أمراً ممكناً (كما يرى راسل) أو ضرورياً (على رأي مورفي)؛ لهذا فقد استندوا إلى آراء المجموعة الأولى واستنتجوا أنّ انهيار دالة الموجة يحتاج إلى علّة (عكس تفسير كوبنهاغن)، كما استفادوا من تفسير كوبنهاغن لاستنتاج أنّه لا وجود لأيّ عامل طبيعي وراء هذا الانهيار (خلاقاً للتفسير المنافسة).

ز- ادّعاء لا دليل عليه

يدّعي مؤيدو التفسير الكوانتومي للفعل الإلهي أنّ الإله عامل ماورائي لانهيار دالة الموجة عند القياس، ولكن هل قدّموا أيّ دليل على ادّعائهم هذا؟ يؤكّد ساندرز أن لا أحد من هؤلاء قدّم لحدّ الآن شاهداً تجريبياً واحداً لادّعائه [Saunders, Nicholas, Divine Action and Modern Science, p 128]، وقد هاجم مايكل لانغفورد (**Michael Langford**) وجهة نظر ويليام بولارد حيث قال:

الحقيقة أنّ وجهة نظر بولارد لم تقدّم أيّ إضافة حول الكيفية التي يؤثّر بها الإله في الحوادث، واكتفى بالقول بأنّ حقيقة العالم المادّي لا تنكر هذا التأثير، كما اقترح موضع لتأثير الإله، ولكننا لم نشهد أيّ تقدّم حقيقي في هذا الصدد. [المصدر السابق، ص 129]

ح- ضالة التأثير

هل ينطبق تأثير الإله على الحوادث الكوانتية مع مستوى توقّع المؤمنين من الفعل الإلهي الخاصّ، في هذه النقطة يواجه التفسير الكوانتومي على الأقلّ تحدّيين أساسيين وهما: تضخيم موارد التأثير ومحدوديتها.

❖ مشكلة التضخيم

يمكن للإله حسب التفسير الكوانتومي للفعل الإلهي أن يؤثّر على المستوى الكوانتومي للطبيعة، ولكن هل يختلف كثيراً هذا المقدار من التأثير مع تصوّر المؤمنين للفعل الإلهي الخاصّ، فهم يعتقدون أنّ الإله يستطيع أن يبيد غدّة سرطانية، ويمنع حدوث الصدفة، بل ويمكنه أيضاً أن يشقّ البحر، لهذا

على مؤيدي هذا التفسير أن يبينوا كيف يمكن للفعل الإلهي أن يؤثر على المستوى الكوانتمي لحياتنا اليومية، تقول تريسي حول هذا المشكل المعروف بمشكلة التضخيم:

«يجب على الصدفة اللاحتمية على المستوى الكوانتمي أن تغيّر شكل بروز الحوادث، إذا اختفت تأثيرات الصدفة في التفسيرات الاحتمالية، إذا نظر إليها بنحو مجموعي، في أنظمة حتمية أوسع، فإن الصدفة ستصبح أمراً لا علاقة له بالتاريخ».

[Tracy, Thomas Particular Providence and the God of the Gaps, in: Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action, p 317]

لنقل التأثيرات الكوانتمية إلى المستوى الكبروي، نحتاج إلى مضخم (Amplifier)، على سبيل المثال، يمكن لحادثة كوانتمية أن تحدث طفرةً جينيةً، وهذه الطفرة يمكن أن تتسبب في سرطان الدم أو حتى في تغيير تاريخ تطوّر الموجودات، ولكن هل يمكن حقاً أن يتسبب تأثير الإله على مستوى الكوانتمي في نفس التأثير على المستوى الكبروي، يقول ديفيد برثولوميو (David Bartholomew):

«أن توجد حوادث كوانتمية يمكن للإله أن يؤثر عليها، وتؤثر بدورها في مصير الحوادث الواقعة في المستوى الكبروي بنحو ملحوظ، فهو أمر يحقّه الكثير من الشك».

[Dodds, Michael, Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas, p 144]

قام ديفيد جونز (David Jones) بتفحص احتمال أن يكون غرض الإله من التأثير على المستوى الكوانتمي أن يؤدي ذلك إلى اصطدم كوكب صغير بالكرة الأرضية أو إلى انقراض الديناصورات، ووصل إلى نتيجة هامة وهي أنه حتى يحدث هذا الاصطدام في الزمن المقرر له على الإله أن يحدث تأثيراً على المستوى الكوانتمي قبل مئة مليون سنة تقريباً من هذا الاصطدام! وهذا في حال ما إذا لم يحدث البشر وسائر الحوادث الطبيعية المختارة بقياساتهم اختلالاً في هذا التخطيط وتأخيره عن مواعده.

[Saunders, Nicholas Divine Action and Modern Science, p 171]

قد يقال كذلك في الجواب على السؤال أنّ الإله إذا تدخل في الأوقات الحرجة (Critical moments) للطبيعة وأثر في البنية الكوانتمية، ستصبح الأهداف الإلهية الخاصة ممكنة في وقت قصير، ولكنّ نظر البعض أنّ نظرية الفوضى (Chaos theory) يمكنها أن تقوم بهذه المهمة بامتياز، وهذا ما سعى جيسون كولول (Jason Colwell) إلى تبينه في مقالته الفوضى والمشيئة (Chaos and Providence) وهو: كيف يمكن للإله أن يستخدم الاتفاق والصدفة ويحدث فعلاً في العالم دون أن ينقض

القوانين الطبيعية. [Colwell, Jason, Chaos and Providence, p 131]

ويدكر بولكينغهورن الذي يعتبر من المخالفين للتفسير الكوانتمي أنه إذا تم تركيب نظرية الكوانتوم ونظرية الفوضى مع بعضهما وتقديم مخطط هجين، سنواجه مشكلاتٍ لم تحلّ في علاقة نظرية الكوانتوم ونظرية الفوضى التي تسمى عادةً "الفوضى الكوانتومية".

[Polkinghorne, John, The Metaphysics of Divine Action, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 104]

ومع أنّ بعض المؤيدين للتفسير الكوانتمي سعوا من خلال قبولهم لمبدأ إشكال بولكينغهورن، وبالاستفادة من بعض الطرق الأخرى، أن يحلوا مشكل دقة التأثير الكوانتمي، ولكن على ما يبدو لم يحن الوقت بعد لقبول مبدأ الإشكال، فالفوضى الكوانتومية التي أصبحت أحد فروع علم الفيزياء، تسعى لحلّ المسألة التالية: كيف يمكن توضيح البنى الفوضوية الكلاسيكية بناءً على نظرية الكوانتوم؟ وقد اقترحت لحدّ الآن طرق مختلفة لحلّ هذه المسألة.

ومن جهة أخرى، يعتقد جيفري كوبرسكي (Jeffrey Koperski) مؤلف كتاب "الفيزياء الإلهية.. الإله والفيزياء وفلسفة العلم" (The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science) في مقالة له بعنوان: "الفعل الإلهي ومشكلة التضخيم الكوانتمي" (Divine Action and the Quantum Amplification Problem) أنه حتى لو فرضنا انحلال إشكال بولكينغهورن، لن يحلّ إشكال التضخيم ما لم يكتشف نوع جديد من الميكانيك الفيزيائية؛ لأنّ الفيزياء الحالية لم تتمكن في أيّ من فروعها ومسائلها التي من بينها نظرية الفوضى من حلّ هذه المشكلة.

أحد المشاكل التي أشار إليها كوبرسكي مسألة عدم وفرة البنى الفوضوية في الخارج، فالفوضى تحدث فقط في بعض المعادلات التفاضلية غير الخطية (Nonlinear differential equations)، وحجمها ليس بالمقدار الذي يمكنه أن يحلّ مشكلة التضخيم، وهذه المسألة ستؤدّي إلى أن يكون للإله القليل من الموارد التي يستطيع التدخّل فيها للتأثير في العالم الخارجي [المصدر السابق]. ولكن يبدو أنّ كلول الذي كان يسعى لتبيين "سقوط المطر بعد دعاء إيليا" يمكن أن يقول في جوابه على كوبرسكي أنّ الإله أيضًا لا يتدخّل إلا في مواقع محدودة للتأثير في الطبيعة، ومن هنا كانت المعادلة التفاضلية غير الخطية كافيةً في تلك الموارد المحدودة لتبيين الفعل الإلهي، وحتى أولئك الذين يعتقدون أنّ الإله هو الذي يعيّن جميع الحوادث الكوانتومية مثل مورفي، لن يواجهوا مشكلًا كبيرًا؛ لأنّهم يعتقدون فقط أنّ الإله يؤثّر في جميع الحوادث الكوانتومية، لا أنّ جميع هذه التأثيرات يمكن مشاهداتها في الحياة اليومية حتى نكون بحاجة إلى التضخيم.

❖ محدودية الحالات الممكنة للتأثير

يتشكّل التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي من تفسير كوبنهاغن أو بعض التفسيرات القريبة منه، وبناءً على هذا التفسير، عند القياس سيكون توقعنا للحالة التالية للبنية الكوانتية غير حتمي، وهنا يطرح بولكينغهورن أحد إشكالاته على التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي، وهو أننا حتى حسب تعبير كوبنهاغن، غالباً ما نكون في مواجهة الحتمية والاتصال؛ لأنّ القياس لا يحدث إلا في زمن التأثير المتبادل للبنية الكوانتية مع المستوى الكبروي، ويمكن بين قياسين تعيين السلوك الحتمي للبنية بناءً على معادلة شرودينغر؛ لهذا فالإله لا يمكنه التأثير في الطبيعة إلا زمن القياس، وهذا المقدار من التأثير يختلف كثيراً عن المستوى الذي ينتظره المؤمنون من الإله الفعّال في الطبيعة.

[Polkinghorne, John, The Metaphysics of Divine Action, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 104]

للإجابة على سؤال بولكينغهورن، لا بدّ من التذكير أنّه كما وضّحنا في تقرير وجهة نظر راسل في الفصل السابق، المقصود من القياس جميع التأثيرات المتبادلة غير العكوسة، ويجب أن لا تختزل في التأثيرات المتبادلة بين بنية الكوانتوم وجهاز القياس الكبروي.

[Russell, John Robert, Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment, in: Philosophy, Science and Divine Action, p 629]

ط - التأثير المباشر للإله في الطبيعة غير ممكن

تعدّ المذاهب الفلسفية الإسلامية الثلاثة نظام العالم ذا مراتب وجودية طويلة، وعلى الرغم من الاختلاف الموجود بينها في تفاصيل هذه المراحل، إلا أنّها تشترك جميعاً في التأكيد على أنّه لا يصدر من المبدأ الأوّل إلا معلول واحد، ولا تصدق الفاعلية المباشرة لله إلا على العقل الأوّل، وقد استنتج ابن سينا من قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أنّ المبدعات وهي المخلوقات الأولى لله، لا يمكن أن تكون متكثّرة عددياً أو بالانقسام، وقد استدّل ابن سينا على هذه القاعدة بأنّ صدور أيّ معلول من العلة يحتاج إلى حيثية خاصّة في العلة التي توجب صدور ذلك المعلول؛ لهذا فإنّ فرض صدور الكثرة من الموجود البسيط يستلزم تكثّر الحثيات في الموجود البسيط، وينتج عنه أنّ الصادر الأوّل موجود مجرّد، ولا يمكن للأجسام والصور التي تعدّ كمالات للأجسام أن تكون معلولة لله بلا واسطة. [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 402 - 409]

كذلك يصرّح شيخ الإشراق بأنّ نور الأنوار لا يصدر منه بشكل مباشر إلا نور واحد مجرّد؛ لأنّ صدور الكثرة منه يعني تركيب ذات نور الأنوار من أمرين يقتضيان النور والظلمة؛ ولهذا فإنّ صدور

الظلمة من الله لا يتم إلا من خلال وسائط. [السهروردي، حكمة الإشراف، ص 135]

أما صدر الدين الشيرازي فقد اعتبر هذا المبدأ من الفطريات، ومقتضى الطبع السليم والذوق المستقيم، وبالإضافة إلى قاعدة الواحد، أقام عشرة براهين على هذا الأمر، ودعمه بشواهد من الروايات. [ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 192 - 243]

وبهذا فإنّ كلّ المخلوقات التي تحتلّ نفس المرتبة الوجودية، متساوية النسبة إلى الله، ولا يمكن أن يكون لأحدها حقيقةً خاصيةً تميّزها عن سائر المخلوقات التي من نفس رتبته؛ لهذا فإنّ الحديث عن الفعل الإلهي الخاصّ بوصفه حادثاً خاصّةً من بين الحوادث الطبيعية التي تقع تحت التأثير المباشر لله كلام فارغ ولا معنى له.

وواضح أنّ هذه المسألة لا تعني عدم تأثير الله مباشرةً في الحوادث الطبيعية، فعلاقة الخلق والخالق صورت في الفلسفة الإسلامية بشكل ممتاز، حيث يصبح البحث عن ثغرات للفعل الإلهي في الطبيعة عملاً خاطئاً ولا جدوى منه؛ لأنّ جميع ثغرات عالم الإمكان في هذه الصورة تقتضي من الله أن يسدّها، ومهما سعى الفلاسفة الغربيون لتقديم تبين للعالم يملأ جميع الفجوات التي لا بدّ تملأ من طرف الإله، من خلال اختلاقم للفعل الإلهي العامّ مثل الخلق والإبقاء، ولكن ذلك غير ممكن إلا استناداً إلى المباني المحكّمة للفلسفة الإسلامية التي باستطاعتها أن توصلنا إلى صورة كهذه.

لهذا فإنّ الاستناد إلى ما يطرح في حقيقة العلية في الفلسفة الإسلامية، يجعل إيضاح هذا الأمر أيسر، إذ إنّ احتياج موجود إلى موجود آخر يمكن أن يتصوّر على ثلاثة أنواع:

1- الارتباط العرّضي (أ) ب (ب)

2- الارتباط الذاتي لـ (أ) ب (ب)

3- ارتباط (أ) ب (ب)

ففي الحالة الأولى، ارتباط (أ) ب (ب) ليس عين وجوده؛ لهذا فإنّ (أ) يمكن أن يوجد دون (ب)، كالسيارة التي يمكن أن توجد دون بنزين، ولكن لكي تتّصف بصفة الحركة تحتاج إلى البنزين احتياجاً عرّضياً.

في الحالة الثانية، مع أنّ ارتباط (أ) ب (ب) هو عين وجوده، و(أ) لا يمكنه أن يوجد دون (ب)، لكنّ هذا الارتباط هو بنحو يمكن للذهن أن يتصوّر وجود (أ) دون حاجته إلى (ب)، وهذه الصورة تسمّى في الفلسفة الإسلامية "الوجود الربطي"، وقد نجد أحياناً عند بعض الفلاسفة المسيحيين، وبناءً عليها اعتبروا جميع الحوادث التي تجري في عالم الطبيعة فعلاً إلهياً عامّاً، ولكن ما تمّ تبيينه في

الفلسفة الإسلامية عن علاقة العلة والمعلول أعمق من هذا، بحيث يمكن من خلاله تقديم صورة أوضح لكيفية كون جميع حوادث العالم فعلاً لله، والمعلول في هذه الرؤية ليس محتاجاً إلى العلة ليخرج إلى الوجود وحسب، بل لا يمكن للذهن أصلاً أن يتصور للمعلول وجوداً وذاتاً؛ لأنّ المعلول هو ربط وتعلّق كامل بالعلة، فهو عين الربط بعلة، فليس المعلول محتاجاً للعلة فقط، بل هو عين الاحتياج والربط والتعلّق بها؛ لهذا يمكن القول إنّه طبقاً لهذه الرؤية لا وجود لشيء في العالم إلا لله وأفعاله (موجودات الله) [عبوديت، درآمدى بر فلسفه اسلامى، ص 105 - 115]، وعلى هذا الأساس، فإنّ العالم كلّه ثغرة تحتاج إلى إله يسدها، وما يحدث في العالم من حوادث، يمكن بل يجب اعتباره جميعاً مرتبطاً بالله.

وهذا الكلام لا يعني طبعاً إنكار وقوع الأفعال الخارق للعادة في الطبيعة، فالفلاسفة المسلمون بالإضافة إلى إذعانهم بوقوع أفعال كهذه في الطبيعة، وبتأكيدهم على استحالة نسبتها إلى الله مباشرة، إلا أنّهم يعتبرون النفس الإنسانية أو النفس السماوية سبباً في وقوعها؛ ابن سينا مثلاً يعتقد بثنائية النفس والبدن والتأثير المتبادل بينهما، وتأثير النفس في البدن هو مثلاً لتأثير العوامل الموراثية في الطبيعة، بل وهناك بعض النفوس لديها القدرة على أن تتجاوز بدنها وتتحكم في بقية الموجودات الطبيعية وتجعلها خاضعة لتأثيرها، وليس النفس الأرضية فقط، بل حتى القوى الفعالة السماوية تؤثر كذلك في الطبيعة بشكل مباشر أحياناً، وتدخل الطبائع النفسانية أو حتى طبائعها الجسمانية - أحياناً أخرى - التي تتناسب مع القوى الأرضية بنحو خاص. [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 439]

أمّا شيخ الإشراق فيعتبر الأنبياء نفس العالم، والمادة العنصرية للعالم مطيعة لهم [السهورودي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 4، ص 238 - 241]، وأمّا الذين نالوا مقامات التجريد فيمكن أن يوجدوا المثل الخيالية القائمة بذاتها بأي شكل أرادوا، فتوجد المثل المعلقة والملائكة المدبرة الموجودة في عالم المثل المنفصل أبداً ومثلاً قائمة بالذات لهذه الصور المثالية. [السهورودي، حكمة الإشراق، ص 242 و243]

كما أنّ الملاً صدرا كذلك بيّن الأمور الخارقة العادة بناءً على عوامل الكمال ومبادئ الإدراك الثلاثة؛ قوة الإحساس، قوة التعقل وقوة التخيل [الملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 340]، على سبيل المثال، النفوس القويّة التي لها علم مجزئيات عالم الطبيعة تستطيع بالإضافة إلى تأثيرها على بدنها، التأثير على أجزاء الطبيعة بالشكل نفسه. [الملاً صدرا، مفاتيح الغيب، ص 470]

النتائج

يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية من هذا المقال:

- 1- يسعى التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي إلى تقديم تبين للفعل الإلهي الخاص، الذي يدعى بعينية تأثير الفعل الإلهي، وفي نفس الوقت لا يؤدي إلى نقض أو تعليق القوانين الطبيعية.
- 2- هذا التفسير مرتبط بتفسير كوبنهاغن لميكانيكا الكم، التي يعدّ من عشرات التفسيرات المطروحة بهذه الميكانيكا.
- 3- تفسير كوبنهاغن لا يحوز على مقبولة معتبرة بين العلماء، وهذا ما يمكن عدّه نقطة ضعف مهمّة للتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي.
- 4- التأسيس لارتباط التعاليم اللاهوتية بالنظريات العلمية إقدام خطير، ويمكن أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى إعادة مفهوم إله الفجوات، فظهور أيّ نوع من النقائص في ميكانيكا الكم هو جرس إنذار للتفسير الكوانتمي للفعل الإلهي.
- 5- عدم تناسب هذا التفسير مع تفسير كوبنهاغن، وحتمية مبدأ اللايقين (الريبة) لهايزنبرغ، كون الادّعاء دون دليل ومشكلة تضخيم التأثيرات الكوانتمية من بين الإشكالات الأخرى التي ترد على هذه النظرية، وعلى الرغم من إمكان تقديم إجابة لهذه الإشكالات إلا أنّ الاستناد لنظرية الكوانتم لتوضيح الفعل الإلهي إقدام فيه نوع من المخاطرة.
- 6- التفسير الكوانتمي للفعل الإلهي يفتقد إلى الانسجام مع مباني الفلسفة الإسلامية، فحسب هذه المباني، يعدّ التأثير المباشر لله في الحوادث الطبيعية أمراً غير ممكن؛ لهذا فقد بين مشهور الفلاسفة المسلمين الأفعال الخارق للعادة (المعجزات) عن طريق النفس الإنسانية أو النفس السماوية.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- اسكوايرز، يوثن، اسرار جهان كوانتوم، ترجمه كمال الدين سيد يعقوبى، سروش، تهران، 1387 ش.
- بولكينگهورن، جان، نظريه كوانتوم، ترجمه ابوالفضل حقيرى، بصيرت، تهران، 1389 ش.
- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، 1373 ش.
- السهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، 1375 ش.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، دار إحياء التراث، بيروت، 1981 م.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1360 ش.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، تهران، 1363 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات اسلامي، قم، 1417 هـ.
- عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر فلسفه اسلامي، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، قم، 1390 ش.
- گلشنی، مهدی، تحلیل از دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، امیرکبیر، تهران، 1369 ش.

References

- Ash, David (2007), *The New Physics of Consciousness*, South Africa: Kima Global House.
- Brecha, Robert (2002), *Schrödinger's Cat and Divine Action: Some Comments on the use of quantum uncertainty to allow for God's action in the world*, Zygon, vol. 37, no. 4, pp. 909-924.
- Colwell, Jason (2000), *Chaos and Providence*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, no. 48(3), pp. 131-138.
- Dahneke, Barton (2006), *Define Universe and Give Tow Examples: A Comparison of Scientific and Christian belief*, USA: BDS Publication.
- Dirac, Paul Adrien Maurice (2004), *The Principles of Quantum Mechanics*, UK: Oxford University Press.
- Dodds, Michael (2012), *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*, USA: The Catholic University of America Press.
- Faye, Jan (2014), *Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen>.
- Ferrero, M & Merwe, Alwyn van der, eds. (1995), *Fundamental Problems in Quantum Physics*, Netherlands: Springer Science + Business Media Dordrecht.

- Feyerabend, Paul (1982), *Science in a Free Society*, USA: Verso.
- Feynman, Richard (1965), *the Character of Physical Law*, Massachusetts: the M.I.T. Press.
- Griffiths, David (1994), *Introduction to Quantum Mechanics*, USA: Prentice Hall.
- Hawking, Stephen (1989), *A Brief History Of Time: From Big Bang To Black Holes*, USA: Bantam.
- Huyssteen, J. Wentzel Vrede van, ed. (2003), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: Macmillan Reference.
- Jammer, Max (1974), *The philosophy of quantum mechanics: the interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, USA: the University of Michigan.
- Keller, Evelyn (1979), *Cognitive Repression in Contemporary Physics*, in: *American Journal of Physics*, Vol. 47, no. 8, pp. 718-721.
- Koperski, Jeffrey (2015), *Divine Action and the Quantum Amplification Problem*, in: *Theology and Science*, Vol. 13, No. 4, pp. 379-394.
- Lameter, Christoph, (2006), *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum نظريه to Divine Action*, USA: Christianity in the 21st Century.
- Lowe, John & Peterson, Kirk (2006), *Quantum Chemistry*, USA: Elsevier.
- Murphy, Nancey, (2009) *Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's cat*, in: *Philosophy, Science and Divine Action*, Eds. Murphy, Nancey & Russel, Robert & Shults, LeRon, USA: Leiden.
- Neumann, John Von (1955), *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, USA: Princeton University Press.
- Norsen, Travis & Nelson, Sarah (2013), *Yet another Snapshot of Foundational Attitudes toward Quantum Mechanics*, arXiv:1306.4646, <http://arxiv.org/abs/1306.4646>.
- Pais, A (1979), *Einstein and the Quantum نظريه*, *Reviews of Modern Physics* 51, pp. 863–914.
- Polkinghorne, John (2009), *The Metaphysics of Divine Action*, in: *Philosophy, Science and Divine Action*, eds. Murphy, Nancey & Russel, Robert & Shults, LeRon, USA: Leiden.
- Popescu, Sandu & Rohrlich, Daniel (1997), *Causality and Nonlocality as Axioms for Quantum Mechanics*, *Fundamental Theories of Physics*, Vol. 97, pp. 383-389.
- Ruelle, David (1994), *Where Can One Hope to Profitably Apply the Ideas of Chaos?* In: *Physics Today*, Vol. 47:7, pp. 24–30.
- Russell, John Robert (2009), *Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment*, in: *Philosophy, Science and Divine Action*, eds. Murphy, Nancey & Russel, Robert & Shults, LeRon, USA: Leiden.
- Saunders, Nicholas (2002), *Divine Action and Modern Science*, USA: Cambridge

University Press.

Saunders, Nicholas (2002), *Divine Action and Modern Science*, USA: Cambridge University Press.

Schlosshauer, Maximilian et al (2013), a Snapshot of Foundational Attitudes toward Quantum Mechanics, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, Vol. 44, pp. 222-230.

Sommer, Christoph (2013), Another Survey of Foundational Attitudes towards Quantum Mechanics, arxiv: 1303.2719, <http://arxiv.org/abs/1303.2719>.

Squires, Euan (1994), *The Mystery of the Quantum World*, USA: CRC Press.

Tarozzi, Gino (1995), On the Different Forms of Quantum Acausality, in: *The Foundations of Quantum Mechanics: Historical Analysis and Open Questions*, eds. Garola, Claudio & edited by, Rossi, Arcangelo, Netherlands: Springer Science + Business Media Dordrecht.

Tracy, Thomas (2000), Particular Providence and the God of the Gaps, in: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, eds. Murphy, Nancey & Russell, Robert John & Peacocke, Arthur, Vatican: Vatican Observatory Publications.

Feynman, Richard, (1982), Simulating Physics with Computers, in: *International Journal of Theoretical Physics*, Vol. 21, Nos. 6/7, pp. 467-488.

Norsen, Travis & Nelson, Sarah (2013), Yet another Snapshot of Foundational Attitudes toward Quantum Mechanics,

arXiv:1306.4646, <http://arxiv.org/abs/1306.4646>.

Sommer, Christoph (2013), Another Survey of Foundational Attitudes towards Quantum Mechanics, arXiv:1303.2719, <http://arxiv.org/abs/1303.2719>.

Schlosshauer, Maximilian et al (2013), a Snapshot of Foundational Attitudes toward Quantum Mechanics, in: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, Vol. 44, pp. 222-230.

Afshar, Shahriar et al (2007), Paradox in Wave-Particle Duality, *Foundations of Physics*, Vol. 37, pp. 295-305.

Koperski, Jeffrey (2015), Divine Action and the Quantum Amplification Problem, in: *Theology and Science*, Vol. 13, No. 4, pp. 379-394.

Reason and Religion between " Evidentialism " and "Fideism"

Mustafa Azizi

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Abstract

There is a serious conflict between reason and faith since the Age of Enlightenment until present era. In order to show the relation between reason and religion, British mathematician "William Clifford" proposed the theory of "Evidentialism". Based on this theory, religious beliefs cannot be accepted unless sufficient evidences and indications are established to support and confirm them; otherwise, they are rejected. The belief in anything is false if it is not based on sufficient evidences, arguments and indications. Evidentialism rejects the plausibility of religious beliefs and holds that they do not have sufficient rational evidences. There is a countertheory to Evidentialism called "Fideism". It emphasizes that religious doctrinal system is not subject to rational evaluation. So, every effort and attempt to prove religious beliefs by rational evidence, like proving the belief in the existence of God, would fail; because the field of religious beliefs is not a field for reason and reasoning. However, the domain of religious beliefs is not but love, emotions and feelings. In this study, we discuss both theories of Evidentialism and Fideism, following the analytical rational approach. we criticize and evaluate them, and then suggest moderate rationalism instead.

Keywords: Evidentialism, Fideism, Clifford, reason, belief, religious beliefs, indications.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.148-164

Received: 12/4/2021; Accepted: 19/5/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



العقل والدين بين "الدليلية" و"الإيمانية"

مصطفى عزيزي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران. البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

هناك صراع محتدم بين العقل والإيمان منذ عصر التنوير إلى العصر الراهن، وقد اقترح العالم الرياضي البريطاني ويليام كليفورد نظرية "الدليلية" (Evidentialism) لبيان العلاقة بين العقل والدين. وبناءً على هذه النظرية لا يمكن قبول المعتقدات الدينية إلا إذا أُقيمت أدلة كافية وقرائن وافية لدعمها وتأييدها، وإلا فهي مرفوضة؛ فالاعتقاد بأي شيء إذا كان على أساس قرائن وأدلة وشواهد غير كافية اعتقاداً خاطئاً. وترفض الدليلية معقولية المعتقدات الدينية وترى أنها لا تخضع للقرائن الكافية العقلية. وهناك نظرية تضاداً الدليلية وتقابلها وهي "الإيمانية" (Fideism)، إذ تركّز المدرسة الإيمانية على أنّ المنظومة العقدية الدينية لا تخضع للتقييم العقلي، فكلّ سعي ومحاولة لإثبات المعتقدات الدينية بالأدلة العقلية كإثبات الاعتقاد بوجود الله هي محاولة فاشلة؛ لأنّ مجال الاعتقادات الدينية ليس مجالاً للتعمّل والاستدلال، بل المعتقدات الدينية مجالها العشق والمحبة والعواطف والأحاسيس فحسب. وقد استعرضنا في هذا البحث كلتا نظريتي الدليلية والإيمانية من خلال المنهج العقلي التحليلي، وقمنا بنقدها وتقييمها، ثمّ اقترحنا العقلانية المعتدلة محلّهما.

الكلمات المفتاحية: الدليلية، الإيمانية، كليفورد، العقل، الإيمان، المعتقدات الدينية، القرائن.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 148-164

استلام: 2021/4/12، القبول: 2021/5/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

تنقسم الأدوار التاريخية في الغرب إلى: القرون القديمة، والقرون الوسطى، والعصر الحديث. ينقسم العصر الجديد في حدّ ذاته إلى ثلاث مراحل: عصر النهضة (Renaissance)، وعصر الإصلاح (Referee)، وعصر التنوير (Enlightenment)، يعدّ القرن الثامن عشر الميلادي عصر التنوير. ومن أهمّ ميزات هذا القرن تكريس الجهود لتحرير العقل من قيود الخرافات التي تمنع البشرية من التقدّم والتطور، فقد عدّ الدين من أبرز مصاديق الخرافة في هذا العصر. في هذه الأجواء ظهرت نظرية "أصالة الدليلية" (Evidentialism) التي تعدّ من أبرز الاتجاهات في العقلانية المفرطة.

ألف كليفورد مقالةً تحت عنوان "Ethics of Belief" (أخلاق الاعتقاد) وبيّن فيها رؤيته الخاصّة إلى معقولية المعتقدات الدينية.

في المقابل تركز نظرية الإيمانية على رفض دور العقل وإقصائه عن المعرفة الدينية. لا يخفى أنّ في نظرية الإيمانية اتجاهاتٍ مختلفةً تسودها روح مشتركة وهي طرد العقل وإقصاؤه، ونفي دوره في إثبات المعتقدات الدينية، والتركيز على العناصر الإيمانية. فمن هذه الاتجاهات الإيمانية ما يرى التعارض والتناقض بين العقل والمعتقدات الدينية. ومنها ما يرى أنّ هناك حاجزاً وسدّاً بين نطاق العقل والدين؛ فلا يجوز أن يتدخّل أحدهما في نطاق الآخر مع فرض حجّية كلّ منهما في نطاقه. ومنها ما يرى أنّ العقل تابع للوحي، وأتّه آله ووسيلة لتبرير القضايا الدينية، فإذا أثبت العقل شيئاً خلاف مقتضى الإيمان يتوجّب رفضه. ومنها ما يرى أنّ المعتقدات الدينية تعدّ من القضايا الأساسية البيّنة التي لا تحتاج إلى إثبات وتقييم عقلي. ولكنّ جميع هذه الاتجاهات والنزعات الإيمانية تصبّ في مصبّ واحد وهو إقصاء العقل عن الدين والقضايا الدينية.

فالسؤال الأصليّ في موضوع "العقل والدين" هو: هل يجب أن يتوقّف الإيمان والقضايا الدينية في صدقها واعتبارها على العقل والأدلة العقلية؟ هل يمكن إثبات القضايا والمعارف الدينية بالعقل؟ هناك عدّة اتجاهات في الإجابة على هذا السؤال المهمّ والمفصلي، وهي بين الإيمانية والعقلانية.

نتطرّق في بحثنا هذا إلى نظريتين أساسيتين في مجال العلاقة بين العقل والدين وهما "الدليلية" و"الإيمانية"، ثمّ نقوم بنقدتهما واختيار العقلانية المعتدلة بوصفها حلاً ناجحاً في هذا المجال.

نظرية أصالة الدليلية (Evidentialism)

تركز نظرية "الدليلية" على لزوم إقامة القرائن والشواهد والأدلة الكافية على المعتقدات الدينية، وإلا يجب رفضها. بعبارة أخرى: اعتناق أي عقيدة ودين - سواءً كانت المسيحية أو غيرها - خطأ وغير صائب، إلا إذا كان على أسس عقلانية وأدلة عقلية. وتعدّ نظرية الدليلية مشكلةً أساسيةً وكبيرةً أمام الديانة المسيحية، وقد أثارت ضجةً كبيرةً في تاريخ الفلسفة، بحيث استسلم بعض المفكرين أمامها، واقتنعوا بأنه لا يمكن إثبات العقلانية للديانة المسيحية في ضوء نظرية "الدليلية"، وحاول آخرون أن يجمعوا شواهد كافيةً وقرائن شافيةً وأدلةً مقنعةً للدفاع العقلي عن الدين. يقول ويليام كليفوردي المتخصص في علم الرياضيات، وهو المبدع لنظرية أصالة الدليلية:

«لا يمكن قبول المعتقدات الدينية إلا إذا أقيمت أدلة كافية وقرائن وافية لدعمها وتأييدها، وإلا فهي مرفوضة ومنبوذة. الاعتقاد بأي شيء إذا كان على أساس قرائن وأدلة وشواهد غير كافية، فهو اعتقاد خاطئ» [W. K. Clifford, The Ethics of Belief, p. 70].

بعبارة أخرى يعتقد كليفوردي بأنه: لا تكون القضية معقولةً وصحيحةً إلا أن تكون مدعومةً ومؤيدةً بالقرائن والشواهد الكافية، فكل قضية تعتمد على أدلة وقرائن غير كافية وناقصة فهي خاطئة؛ لذا يقول كليفوردي: «دائمًا وأبدًا يكون الاعتقاد بأي شيء في ضوء القرائن الناقصة عملاً خاطئًا وغير مقبول». [Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p.61]

يستدل كليفوردي بتمثيل "السفينة" على أنه لا يجوز الاعتقاد بشيء إلا إذا كانت هناك شواهد وأدلة وبيّنة كافية على تأييده ودعمه، ويقول: نفترض أنّ ربّان السفينة يحتمل قبل السفر بأنّ سفينته يمكن أن تصاب أثناء الرحلة بخلل ونقص، فتحتاج إلى رفع الخلل والنقص. ولكن يُقنع نفسه بأنّ هذه السفينة قامت برحلات عديدة ناجحة مرارًا وتكرارًا، ولم يصبها خلل ولا نقص، وأنّ هذه السفينة صنّعت في غاية الإتقان والإحكام، فلا يصيبها خلل وعيب أثناء هذا السفر أيضًا. فلم يقدّم الربّان بتصليح عيب السفينة المحتمل ونقصها، فبدأ الربّان بجولته بالسفينة فتفاجأ بالمشكلة والخلل في سفره وغرقت السفينة. يعتقد كليفوردي بأنّ ربّان السفينة وصاحبها هو المسؤول عن إهلاك المسافرين فيها حتّى ولو لم يجزّمه القانون؛ لأنّه لم يمتلك أدلةً وشواهد وقرائن كافيةً ووافيةً على الاعتقاد بسلامة السفينة وبراعتها من النقص والخلل، فصاحب السفينة مقصّر. ثمّ يستنتج كليفوردي بعد نقل هذا التمثيل قاعدةً عامّةً يقول فيها: «إنّه لمن الخطأ دائمًا وفي كلّ مكان ولأيّ كان أن يعتقد المرء بشيء دون أن تتوفّر لديه الأدلة الكافية لإثباته».

[W. K. Clifford, The Ethics of Belief, pp. 70-71؛ Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p.25]

وكما يقول جون لوك (John Locke) الذي يعدّ من رواد عصر التنوير والمدافعين عن نظرية "الدليلية": «لا شكّ أنه لا يجوز الاعتقاد بشيء لا يعقل الاعتقاد به».

[Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p.6]

إنّ ويليام كليفورد، وبراند بلانشارد (Brand Blanchard)، وبرتtrand راسل (Bertrand Russell)، وميخائيل سكريفن (Michael Scriven)، وأنطوني فلو (Anthony flew) من أبرز القائلين بنظرية الدليلية (Evidentialism)، فإنّ هؤلاء يستدلّون على أنّ الاعتقاد بالله غير معقولٍ أو بعيدٍ عن العقل والبرهان العقلي، ولا تنطبق عليه المعايير المعرفية؛ لأنّه لا يوجد أدلّة وقرائن كافية ووافية على الاعتقاد بالله.

سئل برتراند راسل يوماً: «إذا حضرت يوم القيامة في محضر الله وسألك الله: لماذا لم تكن في جملة المؤمنين، فيماذا تجيب؟ فأجاب راسل: سأقول: لم أجد قرينةً وأدلةً كافيةً على ذلك» [Ibid, p.18]. وأيضاً يقول راسل: «قيمة كلّ عقيدة على قدر الأدلّة والقرائن التي تثبتتها وتدعمها» [Ibid, p 25]. ومما يلاحظ على هذا الكلام أنّ راسل لو كان ملحدًا ويعتقد بعدم وجود الإله، فإنّه يحتاج إلى أدلّة كافية على نفي وجوده، وإلا يفترض أن يكون موقفه الشكّ وليس الإلحاد.

يعتقد أنطوني فلو: «إذا لم تقم هناك أدلّة وبيّنات على وجود الله، فلا دليل عندنا على الاعتقاد بوجود الله، وحينئذٍ الموقف المقبول هو الإلحاد السلبي أو الشكّاكية» [Ibid, p 25-26]. كذلك يقول: «لا نمتلك أيّ دليل وقرينة وبيّنة كافية لتصديق قضية: "الله موجود"» [Ibid].

يقول ميخائيل سكريفن: «إذا لم تكن هناك أدلّة وبراهين كافية على وجود الله، فلا مفرّ إلا إلى الإلحاد» [Ibid, 27].

الجدير بالذكر أنّ العقلانية المفرطة التي تتمثّل في نظرية "أصالة القرينة والبيّنة" تعدّ ردّة فعل معاكس لاتّجاه الإيمانية المفرطة. يركّز الاتّجاه العقلاني المفرط على إثبات صدق المنظومة العقديّة الدينية بحيث يرتضيها العقل ويسلمّ بها. المراد من "الإثبات" هو أن يتمّ صدق العقيدة بحيث يقتنع بها جميع العقلاء ويرتضوها. فيجب إثبات جميع المعتقدات التي يعتقد بها الإنسان المؤمن بأدلة كافية وافية يقتنع بها جميع العقلاء. [Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p.61].

بعبارة أخرى أنّ القضايا والمعارف الدينية معقولة وخاضعة للمعايير العقلية ما دامت صادقة عند جميع العقلاء في جميع الأزمنة والأمكنة، وقابلة للإثبات عندهم، وإلا ليست صالحةً للتصديق. بناءً

على العقلانية المتطرّفة أو الثقة المفرطة بالعقل لا يجوز بناء الإيمان والعقيدة على أساس الأحاسيس والعواطف، بل يجب إثبات صحّة العقيدة والإيمان وإقرارها بأدلة مقنعة عند عقلاء العالم.

الدراسة النقدية

أولاً: أنّ نظرية العقلانية المفرطة تناقض نفسها بحسب المعيار الذي تعتمد عليه؛ لأنّ هذه النظرية نفسها لا يقتنع بها جميع العقلاء، فهي غير معقولة! وبعبارة أخرى نقول: إنّ نظرية العقلانية المفرطة تدّعي أنّ العقيدة المقبولة والمطلوبة هي التي يقتنع بها جميع العقلاء وتدعمها أدلة كافية، ولكنّ هذه النظرية في حدّ ذاتها تفقد هذا الشرط والمعيار للعقلانية؛ لأنّ جميع العقلاء لا يقتنع بهذه النظرية ولا تدعمها أدلة كافية.

ثانياً: هل يمكن عملياً إثبات صدق العقيدة بحيث يقتنع بها "جميع عقلاء العالم"؟ هذا أمر متعذر، والشاهد عليه أنّه لا يوجد نظام عقدي في العالم يقتنع به العقلاء كافةً. بعبارة أخرى: تختلف مستويات الفهم والعقول قوّة وضعفًا وكمالًا ونقصًا، فمن الناس من يقتنع بأدلة بسيطة سهلة، ومن الناس من هو أقوى عقلاً وفكرًا، ولا يقتنع بالأدلة البسيطة، ومنهم من هو أكمل عقلاً وفهمًا.

من جهةٍ أخرى أنّ من القضايا الدينية ما يحتاج إثباتها إلى مقدّمات طويلة لا يستوعبها جميع الناس، فمن المحال إقناع جميع العقلاء في العالم بها؛ بسبب اختلاف درجات الفهم والتعقل فيهم.

بالنسبة إلى تمثيل السفينة: فلا شكّ في أنّ العقل يحكم بدفع الضرر المحتمل خاصّةً إذا كان المحتمل شيئاً مهمّاً، كحفظ نفوس الناس. ولكن لا يحتاج إثبات سلامة السفينة إلى أدلةً وبينة مقنعة لجميع عقلاء العالم، بل إذا فتّش الرّبّان السفينة وحصل على الطمأنينة والقناعة المعتادة بأنّها صحيحة وسالمة، فيجوز الاعتماد على السفينة.

ثالثاً: المشكلة الرئيسة التي تعاني منها العقلانية المفرطة هي: أنّها تزعم بأنّ كلّ ما يعجز العقل عن إثباته وإقامة الدليل والبينة عليه فهو غير معقول وغير موثوق به، وهذا خطأ فادح يرتكبه أصحاب العقلانية المفرطة؛ لأنّ هناك حقائق وأموراً خارج دائرة إدراك العقل، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

رابعاً: ما هو معيار مقبولية العقيدة وصحّتها عند العقلاء؟ هل العقلاء يقتنعون بصحّة العقيدة جزافاً واعتباطاً؟ أو قبول العقلاء ورفضهم يعتمد على أصول وضوابط ومعايير عقلية منطقية؟ لا شكّ في أنّ العقلاء لا يقتنعون بشيء بلا معيار ولا ميزان، فما هو الميزان والمعيار الذي يعتمد عليه عقلاء

العالم في قبولهم ورفضهم لعقيدة أو فكرة؟

بعبارة أخرى: يجب التمييز بين "العقلاء" بما هم يمتلكون العقل السليم وبين العقلاء بما هم يمتلكون الافتراضات المسبقة والتعصبات والمصالح الشخصية والقدرات الفكرية والعقلية المختلفة. نعم، هناك أدلة وبراهين تصلح في حد ذاتها لإفناع العقل السليم الخالي من التعصبات والشهوات والشبهات. ولكن في مقام العمل هل كل عاقل بما يمتلك البعد البشري يقتنع بهذه البراهين الصحيحة؟ فيمكن أن يكون الدليل والحجة على شيء قويًا ومتقنًا، ولكن التعصبات والأغراض الشخصية تمنع من قبول الحق وتسلمه.

خامسًا: المشكلة الأخرى التي تعاني منها العقلانية المفرطة هي أنه يجب أن ننتظر إلى نهاية التاريخ حتى نُحرز أن جميع الناس في كل عصرٍ ومصرٍ هل يقتنعون بفكر أو عقيدة أو لا؟! لأنّ العقلانية المفرطة تعتقد بأن الأدلة والشواهد التي تقام لإثبات شيء يجب أن يقتنع بها جميع العقلاء في كل زمان ومكان إلى نهاية التاريخ [صادق، درامدى بر كلام جديد، ص 44]، وهذا أمر يخالف للعقل السليم ولا يدعيه أحد من العقلاء.

سادسًا: بالنسبة إلى كلام برتراند راسل الذي يقول: «لم أجد قرينةً وأدلةً كافيةً على الإيمان بالله [فلم أو من]» [Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p.18]، فهناك عدّة أسئلة تطرح:

ما المقصود من الأدلة الكافية؟ وما معيار "الكافية"؟ هل المطلوب الكفاية الشخصية أو الكفاية النوعية؟ هل الفطرة الإنسانية المُقرّة بالله - تعالى - تعدّ من جملة الشواهد والأدلة الكافية؟ هل الشواهد التجريبية الحسية من النظم السائد على الكون وإتقان الصنع تعدّ من الأدلة الكافية؟!

ومن يمعن النظر في الكون يجد أنّ العالم مليء بالشواهد والقرائن والآيات الدالة على عظمة الخالق تعالى، وهي كافية وشفافية ومقنعة لكل عقل سليم. هذا علاوةً على أنّ الفلاسفة أقاموا أدلةً عقليةً رصينةً على إثبات وجود الله تعالى، وهي مقبولة عند من يمتلك العقل السليم والمبادئ العقلية الصحيحة.

من جهةٍ أخرى نسال راسل ونقول: هل وجدت قرينةً ودليلاً على عدم وجود الخالق أو لا؟! فكما أنّ وجود الخالق يحتاج إلى القرينة والدليل، فكذلك نفي الخالق وعدمه يحتاج إلى القرينة والدليل. يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حول هذا الموضوع:

«فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبَّرَ، زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالْتَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لِاخْتِلَافِ صَوْرِهِمْ

صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجُؤُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا، وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا، وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ» [نهج البلاغة، الخطبة 185].

يمكن إضافة نقد مهمّ لنظرية أصالة الدليلية وهو أن النظرية منشؤها الأساس الديانة المسيحية، فبأي منطق تعمّمها على بقية المعتقدات والديانات الأخرى!؟

المدرسة الإيمانية (Fideism)

تركز المدرسة الإيمانية على أنّ المنظومة العقديّة الدينية لا تخضع للتقييم العقليّ، فكلّ سعي ومحاوله لإثبات المعتقدات الدينية بالعقل والأدلة العقلية كإثبات الاعتقاد بوجود الله ﷻ هي محاولة فاشلة وأمر مرفوض؛ لأنّ مجال الاعتقادات الدينية ليس مجالاً للتعلّل والتفكّر والاستدلال، بل المعتقدات الدينية مجالها العشق والمحبة والعواطف والأحاسيس فحسب. هناك قراءتان أساسيتان للإيمانية:

الدين والإيمان ضدّ العقل.

أنّ الإيمان ليس ضدّ العقل، بل هو فوق العقل.

والروح المشتركة بين القراءتين هي طرد العقل وإقصاؤه، ونفي دوره في إثبات المعتقدات الدينية، والتركيز على العناصر الإيمانية. فمن هذه الاتجاهات ما يرى التعارض والتناقض بين العقل والمعتقدات الدينية. ومنها ما يرى أنّ هناك حاجزاً وسدّاً بين نطاق العقل والدين؛ فلا يجوز أن يتدخّل أحدهما في نطاق الآخر مع فرض حجّة كلّ منهما في نطاقه. ومنها ما يرى أنّ العقل تابع للوحي، وأتّه آلة ووسيلة لتبرير القضايا الدينية، فإذا أثبت العقل شيئاً خلاف مقتضى الإيمان يتوجّب رفضه. ومنها ما يرى أنّ المعتقدات الدينية تعدّ من القضايا الأساسية البيّنة التي لا تحتاج إلى إثبات وتقييم عقلي. ولكنّ جميع هذه الاتجاهات والنزعات الإيمانية تصبّ في مصب واحد وهو إقصاء العقل عن الدين والقضايا الدينية.

ينبغي هنا الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي أنّ تيار الإيمانية قد استغلّ ثلاثة أمور في ترسيخ الرؤية الإيمانية وتضعيف العقلانية، وهي:

1- الاستفادة من "تيار الشكّانية" (Skepticism) الذي ازدهر وتطوّر في عصر النهضة في القرن السادس عشر. فقد حاول علماء المسيحية تحقير العقل وإقصاءه في ضوء الإشكاليات التي طرحتها الشكّانية لدحر العقل وطرده من ساحة المعرفة البشرية، وركّزوا على الإيمان الأعمى والفارغ من العقلانية. ومع أنّ الشكّانية والنسبية لا تلازم الإيمانية، ولكن التيار الإيماني استغلّ الشكّانية لدفع العقل المنافس للإيمان حسب زعمه.

2- الاعتماد على أفكار ويليام الأوكامي (William of Ockam) (1300 - 1349م) وآرائه،

فلقد استغلّ التيار الإيماني آراء ويليام الأوكامي في رفض العقل وإنكار دوره في حقيقة الإيمان. وكان الأوكامي يعتقد أنّ العقل لا يقدر على إثبات العلم الإلهي المطلق واللامتناهي. من جهة أخرى يركّز على نظرية "الاسمائية" (nominalism) ورفض الكليات المفهومية (Universal)، وهذه النظرية دعمت الإيمانية دعمًا كثيرًا. يعتقد إميل برييه (Émile Bréhier) أنّ:

«الاتّجاه الاسمي (أو المدرسة الاسموية)⁽¹⁾ ظهر في القرن الرابع عشر، وتحديّ العقلانية بمشاكل معرفية، بحيث أدّت إلى بروز قناعة بأنّ العقل والبرهان العقليّ يعجز عن إثبات وجود الله تعالى، وهذا تسبّب في ظهور هوة بين العقل والوحي» [مجتهدى، فلسفه در قرون وسطى، ص 34].

3- لقد استغلّ الاتّجاه الإيماني نظرية المعرفة لايمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804) - التي تركّز على تضعيف العقل النظريّ وتعجيزه، وتدّعي أنّه قاصر ومحدود في إثبات المتافيزيقيا - في الدفاع عن الإيمانية وطرد العقل ورفضه [حسين زاده، معرفت ديني، عقلانيت و منابع، ص 41 و 49].

يمكن تقسيم المدرسة الإيمانية إلى القديمة والجديدة؛ الإيمانية القديمة - التي كانت شائعة في القرون الوسطى - تركّز على الاكتفاء بالوحي المسيحي وإقصاء العقل عن الوحي والديانة المسيحية. فالكتاب المقدّس مرجعية شاملة ومحورية مطلقة، وينبغي الرجوع إليه في كلّ شيء. هذا التيار يرفض الفلسفة اليونانية رفضًا باتًا، ويعتبرها كذبًا وباطلاً ومنشأً للبدع، ويصرّح بأنّ المعرفة الفلسفية تخالف الديانة المسيحية وتعارضها تعارضًا لا يمكن رفعه. وهذه النظرية طرحت من قبل المفكر المسيحي ترتليان (Tertullianus) (المتوفّى سنة 220 م).

[Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p.10]

الجدير بالذكر هو أنّ أتباع الإيمانية المتطرّفة يعتقدون بأننا إذا قمنا بتقييم كلام الله بالعقل والمنطق والعلم فقد عبدنا العقل والمنطق والعلّم ولم نعبد الله تعالى. فعلى الإنسان أن يؤمن ويرمي بنفسه في الإيمان من دون التمسك بأيّ دليل أو شاهد وقرينة على صدق معتقده؛ لذا كان الشعار الأصلي في القرون الوسطى هو: "الابتعاد عن الفلسفة والرجوع إلى الإنجيل".

[Etienne Gilson, Reason and Revelation in The Middle Ages, p. 3]

وكان القديس أغوسطين (Saint Augustine) يؤكّد تقديم الإيمان والوحي على العقل، ويصرّ على مركزية الوحي ومحورية الدين المسيحي بوصفه مصدرًا أساسيًا للمعارف البشرية، وجعل العقل مؤيدًا

(1) يعتقد ويليام الأوكامي (المتوفّى سنة 1349 م) بأنّه بناءً على المدرسة "الاسميّة" فإنّ المفاهيم الكليّة كمفهوم الإنسان لا مصداق ولا محكيّ لها في الواقع الخارجيّ، بل المفاهيم الكليّة تحكي عن الأفراد الجزئية الخارجيّة. بعبارة أخرى: بما أنّ ما هو محقّق في الخارج هو الأفراد الجزئية والشخصيّة، فليست للمفاهيم الكليّة ما يزاؤ ويحكي في الخارج من أذهاننا. الكليات علامات في الذهن لا تدلّ إلا على الأفراد. انظر: جيلسون، اتين، نقد تفكر فلسفي غرب [نقد الفكر الفلسفي الغربي]، ص 58.

وتابعاً للوحي وتعاليم المسيحية. بناءً على رؤية أغوسطين فالوحي هو المحفّز لنا لكي نستعمل عقلنا في فهم مفاده ومضامينه، إذن يعدّ العقل آلةً ووسيلةً تُستخدم للفهم الصحيح للوحي ولخدمته، فللعقل دور تبعية وآلي.

وتعدّ نظرية القديس أغوسطين من أهمّ النظريات الإيمانية في القرون الوسطى، فإنّه يعتقد بأنّ أفضل طريق آمن للوصول إلى الحقيقة ليس الطريق الذي يبتدئ من منطلق العقل واليقين العقليّ وينتهي إلى الإيمان، بل الطريق الآمن والمطلوب هو بالعكس، يعني يبدأ بالإيمان والوحي وينتهي إلى العقل. إذن فالمعرفة العقلية تبني على الإيمان الديني والوحي.

[Etienne Gilson, Reason and Revelation in The Middle Ages, p.16]

ويعتقد توما الأكويني أيضاً (المتوفى سنة 1274 م) بأنّه يجب أن يكون العقل خادماً للوحي وتابعاً له، فالوحي هو الأصل وله المرجعية والتفوق. بناءً على ذلك فلا منازعة ولا تعارض بين العقل والوحي؛ لأنّ العقل ينشط ويعمل في إطار الوحي وفي خدمته. [مجتهدى، فلسفه در قرون وسطى، ص 233]

فالإيمان في وجهة نظر الأكويني هو إذعان العقل لحكم الوحي. وحبّة المؤمن الأخيرة هي شهادة النبيّ، لا قوّة البرهان العقليّ. [ضومط، توما الأكويني، ص 20]

إذن على ما تقدّم يظهر أنّ المقصود من النزعة الإيمانية أو الإيمانية ذلك التيار الذي يحذّر المؤمنين من النقد العقلاني للإيمان الديني، ومفردات التعاليم الدينية في مجال الاعتقاد وغيره من المجالات. فالإيمان وفق هذه الرؤية هو التسليم النهائي للمؤمنين، والمعايير العقلية ليس لها أيّ دور في تثبيت الإيمان أو زواله.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 37 – 38]

ومن يحاول تحكيم المعايير العقلية في إيمانه يكشف في الواقع عن الكفر الموجود في باطنه.

[John, smith, Philosophy and Religion, in Mircea Eliad, The Encyclopedia of Religion, v 11, p. 299]

الجدير بالذكر أنّ التيار الإيماني لمّا واجه الأسئلة الدقيقة والتساؤلات المثيرة حول بعض القضايا والتعاليم المحرّفة في المسيحية كالتثليث والفداء وتجنّد الله ﷺ في المسيح وغيرها، وعجز عن الدفاع العقلي والمنطقي عنها، أنكر دور العقل وتساؤلاته حول القضايا الدينية؛ دفاعاً عن معتقداته الخاطئة، وهذا يعدّ من الأسباب التي أدّت إلى الإيمانية المفرطة.

لقد ظهرت الإيمانية في العصر الجديد مرّةً أخرى في ثوب قشيب وحديث، ويمثلها كير كيجارد (Søren Kierkegaard) (1815 – 1855)، وهو من أبرز المتشدّدين في المدرسة الإيمانية؛ فهو

يعتقد بنسبة التعارض والتخاصم بين العقل والإيمان، فكان يرى: بأن «الإيمان ليس نوعًا من العلم والمعرفة والتفكير، بل هو معجزة وعاطفة وعشق واشتياق لا يستطيع أحد أن يفهمه» [كير كجور، خوف ورعدة، ص 48 و85].

يعتقد كير كيجارد أنّ البرهنة العقلية لا تتناغم مع الإيمان، والبحث عن البراهين العقلية هو خدعة ودهاء ونبذ للثقة التي يطالبنا بها الله.

[William, p. Aleston, The Epistemology of Religious Belief, p 246;

انظر: جعفري، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 27]

يعتقد كير كيجارد أنّ حقيقة الإيمان هي التعمّد والالتزام المنبثق من الأحاسيس والعشق والعواطف المثيرة، فبناءً على ذلك لا يعتمد المؤمن على الحسابات والقرائن العقلية والأدلة العلمية في قبول الإيمان، بل يقبل المخاطر والمشاكل بكلّ شوق ورغبة، ويخوض فيها من دون تعقل ومعرفة، ولا يعدّ ذلك إلقاءً في التهلكة، بل يعدّه عين الإيمان المحض.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p.66]

يستهيئ كير كيجارد بالذين يحاولون التحقيق في الدين بالمنهج العيني والعقلي، ويسخر منهم قائلاً: «لو استطعنا أن نثبت وجود الله ووجود محبّتنا وعشقنا لله، لكان الإيمان بالله أمراً محالاً. إنني أوّمن بالله لأنّي عاجز عن إثباته وإدراكه، فلو استطعت أن أفهم وجود الله فلم يبق من الإيمان بالله شيء» [Ibid, p.66].

يركّز كير كيجارد على أنّ «حركات الإيمان جميعاً يجب أن تتمّ بفضل اللامعقول... وبفضل اللامعقول يظهر الإيمان على المسرح» [كير كجور، خوف ورعدة، ص 52 و89]. ويقول أيضاً: «إنّ الإيمان يبدأ تماماً عندما يرحل التفكير... إنّ الإيمان يتمّ التعبير عنه عادةً فيما لا يكون ثمة سبيل إلى التفكير فيه على الإطلاق» [المصدر السابق، ص 70 و74].

إذن يرفض الاتجاه الإيماني أيّ تدخّل للعقل في عملية الإيمان، بل يركّز كير كيجارد على أنّ متعلّق الإيمان كلّما كان بعيداً من العقلانية وكان رمزياً مبهمًا، كان الإيمان قوياً وعميقاً. ولكنّ هذا الاتجاه الإيماني المتطرّف يعاني من عدّة إشكاليات.

الدراسة النقدية

أولاً: أنّ المدافعين عن الاتجاه الإيماني مع أنّهم يرفضون العقل يدافعون عن نظرية الإيمانية دفاعاً

عقليًا منطقيًا من حيث لا يشعرون، وهذا هو الوقوع في التناقض. فالتبرير العقلي والتبيين المعقول للإيمانية هو الوقوع في التناقض.

ثانيًا: أنّ الإيمان من الأمور الإضافية التي تحتاج إلى المتعلّق والموضوع، عندما يقول أحدهم: إني مؤمن، فيُسأل: بماذا تؤمن؟ وما متعلّق إيمانك؟ السؤال الرئيسي هو: كيف يختار المؤمن متعلّق إيمانه؟ وما المعيار لتمييز الصواب عن الخطأ في متعلّق الإيمان؟ فإذا كان هناك خيارات متعدّدة أمام الإنسان الذي يريد أن يؤمن بأحد الأديان أو المذاهب أو النظمات العقدية، فأيتها يختار؟! بعبارة أخرى إذا كان هناك بديل أو منافس لمتعلّق الإيمان بأيّ منها تؤمن؟ هنا لا بدّ من التقييم العقلي والتحقيق وفق المعايير المدروسة لترجيح أحد الخيارات على الأخرى. فما المعيار والميزان الصحيح لتمييز الحقّ من الباطل؟ أو يصلح شيء غير العقل السليم لهذا التشخيص؟ كلاً، فالعقل هو المصدر الوحيد الذي يميّز بين الخيارات المختلفة، وما هو أحقّ وأفضل لاتباعه. من جهة أخرى إذا لم يكن هناك معيار وميزان دقيق لتمييز الحقّ من الباطل، فهذا يستلزم التورّط في النسبية والتناقض.

ثالثًا: أنّ نظرية الإيمانية خاطئة وباطلة من الأساس؛ لأنّ العقل يدعم الإيمان ويؤيّد متعلّقه، فليس العقل عدوّاً للإيمان وخصيماً له، بل هو ناصرٌ للإيمان؛ لذا نرى أنّ الأنبياء عليهم السلام لما دعوا الناس إلى الإيمان والتوحيد، أقاموا براهين وأدلةً عقليةً لهم، وأثاروا عقول الناس لقبول الإيمان. إذن تعريف الإيمان بالشكل الذي يضمن الفرار من الاستعانة بالأدلة العقلية لإثبات مفرداته لن يكون سوى محو لصورة المسألة.

رابعًا: لقد عرّف كبير كيجارد "الإيمان" بالتعهد والالتزام المنبثق من الإرادة والعشق والأحاسيس والمشاعر الحيّاشة، ولكن لا تنافي ركائز الإيمان هذه - الالتزام والإرادة والعشق - استناداً الإيمان إلى المعرفة والعقلانية، بل الإيمان النابع من المعرفة والأدلة العقلية إيمان قوي ومستحکم. فلا منافاة بين الإيمان والمعرفة، بل المعرفة والوعي يؤيّد الإيمان ويقويه.

العقلانية المعتدلة (Moderate Rationalism)

هناك طريقة وسطية بين "الإيمانية" المفرطة التي ترفض العقل وتنكر دور الدليل العقلي في تكوّن الإيمان والمعتقدات الدينية، وبين العقلانية المفرطة أو الدليلية التي ترفض الإيمان والوحي وترجّح العقل عليه، وهذه الطريقة هي "العقلانية المعتدلة".

بناءً على العقلانية المعتدلة فإنّ حجّية العقل واعتباره أمر ذاتي للعقل، فالعقل حجّة بالذات، ولا

يمكن إثبات حجّيته بالعقل؛ لأنّه يستلزم الدور أو التسلسل. كذلك لا يمكن إثبات حجّية العقل بالنقل (الكتاب والسنة)؛ لأنّ حجّية النقل وإثباته يتوقّف على العقل، فإنّ العقل هو الذي يُثبت وجود الله ﷻ والنبوة والمعاد وضرورة الاعتماد على الوحي، فلو توقّف العقل على النقل لزم الدور. فالعقل السليم حجّة بالذات لا بسبب أمرٍ آخر. [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 114]

من جهة أخرى فإنّ للعقل نطاقاً محدّداً وإطاراً معيّنًا، فلا يدرك جميع الحقائق وأسرار الكون، فهو يعترف بحاجته إلى الوحي وعدم الاستغناء عن الدين، خاصّةً في التبعديّات والمناسك. السؤال الأصلي في مبحث "العقل والدين" هو: كيف يمكن بناء المنظومة العقديّة والمعارف الدنيّة وتأصيلها تأصيلًا عقليًا منطقيًا؟ وكيف يتسنى عقلنة القضايا الدنيّة وجعلها معقولةً؟ يجب الاتّجاه العقلي المعتدل على هذا السؤال المفصلي اعتمادًا على نظرية "المبنائية" المطروحة في "نظرية المعرفة" (Epistemology) ويقول:

هناك من بين المعارف البشرية قضايا بدئية أساسية ومبادئ أولية، وهي بيّنة بذاتها لا تحتاج إلى الإثبات والبرهان والدليل، ولا تبني على قضايا أخرى، كقضية "امتناع التناقض" أو "أصل الواقعية" أو أنّ "الكلّ أعظم من الجزء" وغيرها من القضايا الأولية والوجدانيات. وهذه القضايا البدئية تعدّ رأس المال الحقيقي للمعارف البشرية التي يستطيع الإنسان أن يزيد في علمه ومعرفته عن طريق التفكير والتعقل في ضوءها. من جهةٍ أخرى هناك قضايا نظرية وغير بدئية ولا بيّنة بذاتها، بل تتضح بإرجاعها وتحويلها إلى القضايا الأولية البيّنة وتعتمد عليها.

[Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, pp. 52- 53]

بناءً على هذا المنهج يمكن إرجاع القضايا الأساسية الدنيّة مثل أصول الدين والخطوط الكليّة الأخلاقية إلى العقل والبرهان العقلي، كقضية "الله موجود"، فإنّها ليست من القضايا البدئية الأولية، فيجب إرجاعها إلى القضايا البدئية بالطريقة المنطقية المعهودة في علم المنطق التي تتضمّن المقدمات القطعية اليقينية والمنهج اليقيني للاستنتاج، وهو البرهان العقلي.

نعم، يعجز العقل عن إقامة الدليل والبرهان على القضايا والأحكام الجزئية، ككثير من الفروع الفقهيّة والتبعديّات. والعقل نفسه يعترف بعجزه في كشف أسرارها؛ لأنّ القضايا والأحكام الجزئية خارجة عن عهدة العقل ونطاقه؛ لأنّ العقل ينشط ويعمل في إطار القضايا الكليّة، فلا يتدخّل في القضايا الجزئية.

من هنا يتّضح أنّه لا تعارض ولا تنافي بين العقل والدين؛ لأنّ هناك تعاضدًا وتعاونًا وثيقًا بينهما؛ لذا يعتقد بعض المفكرين بأنّ العقل ليس مصدرًا معرفيًا مستقلًا في مقابل الدين وخارجًا عن نطاقه،

بل العقل يكون في قبال النقل وليس في مقابل الدين. بعبارةٍ أخرى فإنّ العقل والنقل وجهان لحقيقة واحدة، ومصدران لكشف إرادة الله تعالى، وهما جناحان لفهم الدين. فكما أنّ حكم النقل الصحيح حجة شرعية معتبرة يحتجّ به الله ﷻ يوم القيامة، فكذلك البرهان العقلي القطعي حجة شرعية معتبرة يحتجّ به الله ﷻ يوم القيامة، فمن وافقه فهو يُثاب ومن خالفه يُعاقب. فحكم العقل حجة شرعية معتبرة، سواء كان من أحكام العقل النظري أو كان من أحكام العقل العملي. على سبيل المثال إذا حكم العقل العملي باستخدام الآلات والتقنيات الزراعية في تسهيل عملية الزراعة لأجل استقلال البلد زراعياً، واستلزم الأمر أيضاً بناء سد إسمنتي لأجل تخزين المياه لذلك الأمر، غير أنّ بعض الأفراد خالفوا ذلك عمداً بأن أقاموا سدّاً ترابياً بدل الإسمنتي، وصرخوا من بيت المال لأجل ذلك، فعلى محكمة العدل الإسلامية أن تقاضيهم وتشجب فعلهم، كما ينال مثل هؤلاء الأفراد جزاءهم وعذابهم يوم القيامة. [جوادى آملي، حقيقة الدين، ص 108]

وإذا أثبت العقل البرهاني حكماً فقهياً أو قانونياً أو أخلاقياً أو سياسياً أو ما شابه ذلك، فلا يعدّ حكماً بشرياً في قبال الحكم الإلهي، بل حكم العقل القطعي البرهاني الصحيح يعدّ حكماً إلهياً أيضاً؛ لأنّ الله ﷻ كما يوصل مراده ورسالته عن طريق النقل الصحيح، كذلك يبلغه ويفهمه عبر العقل الصحيح المبرهن؛ إذ العقل والنقل يكشفان عن إرادة الله تعالى. نعم، القياس الظني والاستحسانات البعيدة عن البرهان العقلي الصحيح تعدّ حكماً بشرياً لا يعتمد عليه في كشف الواقع ومراد الله ﷻ. [جوادى آملي، فلسفه حقوق بشر، ص 40 و41]

ولا يخفى أنّ المقصود من العقل المقابل للنقل هو العقل الخالي من الأوهام والخيال والقياس والظنّ، وهو حكم العقل القطعي والبرهاني الذي لا تشوبه شائبة الشكّ والريب.

وهناك حديث عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يدلّ بوضوح على الترابط الوثيق بين العقل والدين، يقول عليه السلام: «هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم، إني أمرت أن أخيرك واحدة من ثلاث، فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إني قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل، إننا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما. وعرج» [الكليبي، أصول الكافي، ج 1، ص 12]. ولا يخفى أنّ النبيّ آدم عليه السلام اختار العقل من بين هذه الثلاث بمساعدة العقل، فالعقل هو الذي يرجح نفسه والهداية العقلية على الحياء والدين.

الجدير بالذكر أنّ القضايا والمعارف الدينية تنقسم إلى قسمين، فقسمٌ منها يعدّ من القضايا الأخبارية التي تحكي عن الواقع، والقسم الآخر يعدّ من القضايا الإنشائية التي ليس لها مصداق أو

محكي تطابقه، بل محكي هذه القضايا ومطابقتها يتحقق بسبب الإنشاء في الخارج. والمعروف بين الحكماء أنّ معيار صدق القضايا الخبرية هو مطابقتها للواقع، والدليل العقلي يساعد ويثبت مطابقة القضية لواقعها.

ولكن ما معيار الصدق في القضايا الإنشائية؟ هناك كثير من الأوامر والنواهي والترجي وغيرها من القضايا الإنشائية في النصوص الدينية، فكيف نعرف صدقها؟ وما هو معيار تشخيص الصدق والكذب فيها؟

هناك نظريات مختلفة في تبين معيار الصدق في القضايا الإنشائية، منها أنّ القضايا الإنشائية لها واقع ومطابق، ومعيار صدقها هي مطابقتها لواقعها ومحكيها.

كيف يكون للقضايا الإنشائية واقع ومحكي؟ يقول أتباع هذه النظرية:

إنّ القضية الإنشائية مثل "يجب أن تصدق ويحرم أن تكذب" لها جذور في الواقع، وهي أنّ للإنسان كمالاً غائياً نهائياً يجب عليه الوصول إليه، وتلك الغاية الكمالية هي التقرب إلى الله تعالى، فكل عمل يقرب الإنسان إلى تلك الغاية المطلوبة فهو واجب ولازم، وكل عمل يبعده عنها فهو منهي وممنوع، ويعبر عن هذا المطلب بـ "الوجوب بالقياس إلى الغير"، مثل وجوب الرياضة للذي يريد الحصول على الصحة والعافية. فالقضايا الإنشائية لها واقع، وواقعها هو الغاية المتوخاة منها والوصول إليها. [الكلي، أصول الكافي، ج 1، ص 12]

في المقابل هناك من يعتقد بأنّ القضايا الإنشائية مثل الوجوب والحرمة والاستفهام والترجي وغيرها أمور اعتبارية وضعية محضة لا واقع وراءها، بل بما أنّ هذه الأمور الاعتبارية صدرت من الله ﷻ وهو أمر حقيقي، فهذه القضايا حقيقية. إذن هناك اتجاهان رئيسيان في بيان معيار الصدق والكذب في القضايا الإنشائية كما تمت الإشارة إليهما.

ولكنّ الصحيح من بين هذين الاتجاهين هو الاتجاه الواقعي الذي يركّز على أنّ القضايا الإنشائية تتجدر في الواقع، وليست منوطة باعتبار المعتر؛ لأنّ القول بأنّ القضايا الإنشائية وضعية واعتبارية محضة يستلزم التورط في النسبية، والفوضى في القيم الأخلاقية والأحكام الفرعية.

الخاتمة

هناك نظريات مختلفة حول بيان العلاقة بين العقل والدين، من أبرزها نظرية "الدليلية" ونظرية "الإيمانية". تركز نظرية الدليلية على أنّ المعتقدات الدينية ليست معقولة ما دامت لم تخضع للشواهد

والقرائن الكافية، فالذي لا يمتلك دليلاً أو قرينةً كافيةً مقنعةً لشيء أو عليه فيجب أن يتوقّف ولا يجزم به. فالاعتقاد بشيء من دون الاعتماد على الأدلّة والقرائن الكافية يوجب التورّط في الخطأ والكذب والضلال، ويعتبر عملاً غير أخلاقي.

يدافع ويليام كليفوردي عن نظرية الدليلية، ويعتقد بأنّه لا تكون القضية معقولةً وصحيحةً إلا أن تكون مدعومةً ومؤيَّدةً بالقرائن والشواهد الكافية، فكلّ قضية تعتمد على أدلّة وقرائن غير كافية وناقصة فهي خاطئة. يرى كليفوردي أنّ الاعتقاد بالله غير معقول أو بعيد عن العقل والبرهان العقلي، ولا تنطبق عليه المعايير المعرفية؛ لأنّه لا يوجد أدلّة وقرائن كافية ووافية على الاعتقاد بالله.

يستدلّ كليفوردي بتمثيل "السفينة" على أنّه لا يجوز الاعتقاد بشيء إلا إذا كانت هناك شواهد وأدلّة وبيّنة كافية على تأييده ودعمه. تعاني نظرية الدليلية من إشكالات عديدة منها أنّها تناقض ذاتها بحسب المعيار الذي تعتمد عليه؛ لأنّ هذه النظرية نفسها لا يقتنع بها جميع العقلاء، فهي غير معقولة! من جهة أخرى لا يمكن إثبات صدق العقيدة بحيث يقتنع بها "جميع عقلاء العالم"؛ إذ هو أمر متعذّر ومتعسّر.

هناك اتجاه مضادّ للدليلية وهو الاتجاه الإيماني الذي يركّز على محورية الإيمان وإقصاء دور العقل في إثبات المعتقدات الدينية. تعاني نظرية الإيمانية من إشكالات عديدة أولها: أنّها تحاول أن تقصّي العقل عن الدين بالأدلّة العقلية، وهو ضرب العقل بسيف العقل، وهذا تناقض واضح فيها. وثانياً: أنّ نظرية الإيمانية خاطئة وباطلة من الأساس؛ لأنّ العقل يدعم الإيمان ويؤيّد متعلّقه، فليس العقل عدوّاً للإيمان وخصيماً له، بل هو ناصر للإيمان.

هناك طريقة وسطية بين "الإيمانية" المفرطة التي ترفض العقل وتنكر دور الدليل العقلي في تكوّن الإيمان والمعتقدات الدينية، وبين العقلانية المفرطة أو الدليلية التي ترفض الإيمان وترجّح العقل عليه، وهذه الطريقة هي "العقلانية المعتدلة".

بناءً على العقلانية المعتدلة ليس هناك أيّ تعارض وتنافٍ بين العقل والدين؛ بل إنّ هناك تعاضداً وتعاوناً وثيقاً بينهما.

قائمة المصادر

- جعفري، محمد، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 2015 م.
- جوادى آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر [فلسفة حقوق الإنسان]، قم، مركز نشر اسراء، چاپ اول، 1417 هـ.
- جوادى آملی، عبد الله، حقيقة الدين، ترجمة عادل لغريب، بيروت، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1436 هـ.
- حسين زاده، محمد، معرفت دينی؛ عقلانيت و منابع [المعرفة الدينية.. عقلانيّتها ومصادرها]، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، قم، چاپ دوم، 1396 ش.
- صادق، هادي، درآمدی بر کلام جديد [مدخلٌ إلى علم الكلام الجديد]، ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، بيروت، دار المشرق ش.م.م، الطبعة الثالثة، 1992 م.
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، أصول الكافي، محقق / مصحح: غفاري، علي أكبر وآخوندي، محمد، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
- كبير كجور، سرن، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1984 م.
- كريم مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی [الفلسفة في القرون الوسطى]، تهران، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ اول، 1375 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقی، فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، چاپ چهارم، 1385 ش.

References

- Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, University of Notre Dame, Press. London.1991
- Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, Charles Scribner,s Sons. New York, 1938.
- john e , smith ,philosophy and religion, in mircea eliad , the encyclopedia of religion , v 11 ,
- Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, Fifth Edition, 2013
- W. K. Clifford, The Ethics of Belief, Introduction by Timothy J. Prometheus Books 59 John Glenn Drive, Amherst, New York, 1999.
- William, p. Alston, The epistemology of religious belief, Encyclopedia of philosophy, London and New York, Routledge, 1998, Routledge, V.8

Solving the Problem of Evil According to the Theory of Moral Perceptions

Nasreen Shakir Hakeem

Hawza professor, PhD student in applied interpretation (tafsir) at the Bintul Hoda Foundation for Islamic Sciences, Iraq. E-mail: zahra599.569@gmail.com

Abstract

The issue of evil is one of the serious arguments cited by the atheist movement to prove the non-existence of God. Philosophers and theologians have tried to give an answer to this question throughout the ages. Western philosophy used to adopt apologetic and theodistic answer that proved divine justice, whereas Islamic philosophy had its own way between proving and denying the existence of evil through evidences and arguments. Moral Perceptions Theory is one of the important theories that did not discuss the existence or non-existence of evil, but rather, the theory discussed the origin of evil and showed its reality and nature. Although the theory proves the morality of a number of concepts, these concepts have many implications in reality. As this theory paves the way for a new perspective and a new answer to the question of evil and its existence in the world, the moral existence of evil does not contradict the logical question of evil or the divine existence. The article discusses the problem of evil through showing it in Western and Islamic philosophy, and then discusses the theory of moral perceptions, defining its origins, pillars and mechanism. Then, through the descriptive, analytical approach, the article explains of how to give an answer to the problem of evil through the theory of moral perceptions.

Keywords: the problem of evil, the theory of moral perceptions, Allama Tabataba'i, logical evil, contemporaneous evil, morality of evil.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.165-185

Received: 20/3/2021; Accepted: 19/5/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



حل إشكالية الشرّ وفقاً لنظرية الإدراكات الاعتبارية

نسرین شاکر حکیم

أستاذة حوزوية، طالبة دكتوراه في التفسير التطبيقي في مؤسسة بنت الهدى للعلوم الإسلامية، العراق.

البريد الإلكتروني: zahra599.569@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الشرّ من الأدلّة القوية التي يحتجّ بها التيار الإلحادي على إثبات عدم وجود الله؛ وحاول الفلاسفة والمتكلمون تقديم الإجابة عنها على مرّ العصور، فكانت الفلسفة الغربية تعتمد الإجابة الدفاعية والشيودوسية التي تثبت العدالة الإلهية، أمّا الفلسفة الإسلامية فكان لها طريقها الخاص ما بين إثبات وجود الشرّ وعدمه من خلال البراهين والأدلّة. وتعدّ نظرية الإدراكات الاعتبارية من النظريات المهمة التي لم تتعرّض لمسألة وجوده أو عدمه، بل تعرّضت لأصله وبيان حقيقته وماهيته، فهي رغم إثباتها اعتبارية مجموعة من المفاهيم، فهي ذات آثار واقعية في الخارج. حيث تمهّد هذه النظرية لرؤية وإجابة جديدة لمسألة الشرّ ووجوده في العالم، فالوجود الاعتباري للشرّ لا يتنافى مع المسألة المنطقية للشرّ ومع الوجود الإلهي. تعرّض المقال لبحث إشكالية الشرّ من خلال بيانها في الفلسفة الغربية والإسلامية، ثمّ بيان نظرية الإدراكات الاعتبارية والتعريف بأصلها وأركانها وآلية حصولها، ثمّ ومن خلال المنهج الوصفي والتحليلي بيان كيفية الإجابة عن إشكالية الشرّ من خلال نظرية الإدراكات الاعتبارية.

الكلمات المفتاحية: إشكالية الشرّ، نظرية الإدراكات الاعتبارية، العلامة الطباطبائي، الشرّ المنطقي، الشرّ القريني، اعتبارية الشرّ.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 165-185

استلام: 2021/3/20، القبول: 2021/5/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنّ مسألة التمييز بين ما هو حقيقي واعتباري من المسائل المهمّة التي شغلت بال العلماء على مرّ القرون، وقد كانت تبحث ضمن العلوم الأدبية لارتباطها بفهم الكلمات في النصّ القرآني وتفسير الآيات القرآنية، ثمّ أخذت الاعتباريات رونقاً خاصّاً في علم الأصول والفقه؛ لاشتمال الأحكام الوضعية وبعض الأحكام التكليفية عليها، وتمت الاستفادة منها في مباحث من قبيل اجتماع الامر والنهي [انظر: كاشى زاده، تقريري واقع گرايانه از اعتباريات علامه طباطبائي، ص227]، وقد أخذت هذه المسألة منحنى خاصّاً على يد العلامة الطباطبائي الذي أولى اهتماماً خاصّاً لبيان الاعتباريات ومدى حاجتنا إليها واعتمادنا عليها في تسيير أمورنا الحياتية، فكانت نظرية الإدراكات الاعتبارية - وكما يعبرّ الشهيد مطهري - من ابتكاراته وإبداعاته المتميّزة في الحقل الفلسفي [مطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 203]. طرح العلامة مبحث الاعتباريات العملية - التي تشمل مفاهيم من قبيل الوجوب، والحسن والقبح، والحقوق والتكاليف، والرئاسة والمرؤوسية - الذي كان يتضمّن جواباً لإشكاليات معرفية منها كيفية التابعة الذهنية للواقع الإنساني، فهناك أصول عقلية ترتبط بمحاجات الشعوب ومستلزمات حياتها، فهي تتغيّر تبعاً لتلك المحاجات والمستلزمات.

فالإدراكات الاعتبارية حاجة حياتية إنسانية، وهي ليست اعتباراً محضاً؛ لأنّها تنشأ عن حاجات الإنسان الواقعية، فهي تنشأ عن حقيقة وواقع وتحوّل إلى وسيلة وواسطة لتحقيق آثار حقيقية في الخارج تمثل أهدافاً فرديةً واجتماعيةً في الواقع العملي للإنسان، فهي عبارة عن مفاهيم عملية يستعيرها الذهن من الخارج، أي من الحقائق ليرتّب عليها آثاراً حقيقيةً هي الأفعال الإنسانية والإرادية التي توصله إلى الكمال. [آل صفا، نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، ص 15]

إنّ العلامة الطباطبائي - لأجل فهم نظرية الإدراكات الاعتبارية وبيانها - استخدم أساليب إبداعيةً في إثباتها، وهي: السير القهقرائي وعلم الشعوب ومقارنة حياة الحيوانات الاجتماعية ودراسة الفعاليات الفكرية المعرفية⁽¹⁾. [انظر: حسيني و هوشنگي، تقريري نواز مسئله شر بر اساس نظريه ادراكات اعتباري علامه طباطبائي، ص 139]

من جانب آخر كانت قضية وجود الشرّ في العالم وما زالت من أهمّ المشكلات التي يستدلّ بها الملحدون من جهة على إنكار الله ﷻ، ويتّخذها المغرضون ذريعةً لزعة إيمان البسطاء، فعند هبوب

1- يعني السير القهقرائي هو الرجوع للخلف والبحث عن أحوال الإنسان الابتدائي والمجتمعات البدوية، فيمكن التحقيق في القبائل غير المتمدنة، أو المطالعة لعلم الاجتماع وبحث الأفعال الغريزية والاجتماعية للحيوانات ضمن هذا المجال، وتشكّل الفعاليات الفكرية المعرفية دون ملاحظة الأمور الاعتبارية عند الوالدين والمجتمع، حيث يمكن الاستفادة من هذه الأمور في تبين كيفية تشكّل الإدراكات الاعتبارية عند الإنسان.

رياح البلاء تأتي معها أمواج الإشكالات المعرفية الاعتقادية، وقد لا نعدو الصواب إن قلنا إنّ سبب وجود الشرّ هو الإشكال الأكثر قوّةً وإلحاحاً من بينها؛ لذلك كان لا بدّ من بيانه وتعريف ماهيته وحقيقته، ومع التتبّع للمسألة نجد أنّ المسألة كانت ميداناً للبحث بين الفلاسفة والمفكرين.

يحاول المقال الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال بيان نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلامة الطباطبائي الواردة في كتابه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي" من خلال الأسئلة التالية: أولاً: كيف نظرت الفلسفة الغربية إلى مسألة الشرّ؟ ثانياً: كيف نظرت الفلسفة الإسلامية إلى مسألة الشرّ؟ ثالثاً: ما هي نظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي؟ والسؤال الأخير: كيف عالجت نظرية الإدراكات الاعتبارية مسألة الشرّ؟

مسألة الشرّ في الفلسفة الغربية

تميّزت مسألة الشرّ (the problem of evil) بكونها من المسائل المهمّة في الجانب الحكمي الفلسفي والجانب العقدي لأبحاث الدين، حيث تباينت الاتجاهات الفلسفية في تفسيرها وبيان ماهيتها، كذلك تباينت آراء المتكلمين في عرض الإشكالات الاعتقادية المترتبة على المسألة، ونوع الحلول المقدّمة للتعامل معها والإجابة عنها، حيث باتت من الأمور التي يستدلّ بها الملحدون على عدم وجود الله ﷻ ويتخذونها ذريعةً ودليلاً مزعوماً على حقّانية ما يعتقدون به، «فوجد فلاسفةً أمثال ديفيد هيوم (David Hume) ومكي (Mackie) وويليام (William) من خلال مسألة الشرّ قد أسسوا أدلّةً برهانيةً ضدّ الاعتقاد بالله، بل يعدّه البعض من أهمّ الأسس للإلحاد المعاصر» [انظر: ناصري ونصري، باراديم هاى الهياتي ومسئله شر، ص 166]، فهذه المسألة ترافق الإنسان في حياته بصورة دائمة؛ فحياة الإنسان عرضة للمصائب والابتلاءات في كلّ زمان ومكان ولا يوجد أحد مستثنى من هذه القاعدة، فهي سنّة إلهية تعمّ الحياة الدنيا، كما أنّنا نسّمّي هذه المصائب والابتلاءات بالشرور، ونعدّها شرّاً وأمراً غير مرغوب فيه، فينبثق السؤال الآتي: كيف ينسجم وجود الشرّ المتمثّل بالزلازل والفيضانات والحرائق والقتل والتدمير الحاصل في العالم مع وجود الله الذي يمثّل كلّ خير ورحمة؟ وكما يعبر ديفيد هيوم عن عبارة أبيقور بالنحو التالي:

«إذا كان الشر في العالم مراداً لله - تعالى - فهو ليس بذي رحمة وخير، وإذا لم يكن مراداً له فهذا يتعارض وقدرته المطلقة فلا يكون قادراً مطلقاً، فالشرّ إمّا أن يكون حسب رغبته وإرادته أو لا يكون، وعليه إمّا أن يكون الله لا يريد الخير للبشر أو أنّه غير قادر بصورة مطلقة»⁽¹⁾ [هاسبريس، فلسفة

1- يعدّ هذا الدليل من أقدم الأدلّة المزعومة التي تنكر وجود الله تعالى.

الدين، ص 3].

بنظر هؤلاء الفلاسفة نوع القضية بين الوجود الإلهي ووجود الشرّ هي قضية مانعة الجمع، «فكل وجود للشرّ يعتبر دليلاً على عدم وجود الله تعالى» [فتحي زاده، جستارهاي در فلسفه دين، ص 13].

هذه الصورة من طرح عدم إمكانية الجمع بين وجود الله ووجود الشرّ تمثل الاتجاه الكلاسيكي في المسألة، والذي يسمّى "مسألة الشرّ بصورة منطقية" (Logical problem of evil)، وهناك اتجاه آخر يتبنّى موقفاً يقول إنّه حتى إذا أمكن الجمع بين وجود الله ووجود الشرّ فإنّه يعتبر (أي الشر) دليلاً ضدّ الوجود الإلهي، ما يعبر عنه بـ "مشكلة دليلية الشرّ" (Evidential problem of evil). [انظر: پترسون، عقل و اعتقاد ديني، ص 104]

كان دليل الاتجاه الأوّل قائماً على عدم إمكانية الجمع بين الوجود الإلهي ووجود الشرّ؛ فاعتبر وجود الشرّ دليلاً لنفي وجود الله تعالى، أمّا الاتجاه الآخر فيقول إنّه حتى مع إمكانية الجمع وعدم تعارض ذلك فإنّ نفس وجود الشرّ - على فرض توافقه مع الوجود الإلهي - يعدّ دليلاً مهماً لنفي وجود الله وإبطاله.

وهناك تقسيم آخر للشرّ اعتمده الفيلسوف ليبينز (Gottfried Leibniz) ⁽¹⁾ فرّق فيه بين الشرّ في ما وراء الطبيعة والشرّ الطبيعي والشرّ الأخلاقي، وشرّ ما وراء الطبيعة هو النقصان المحض، أمّا الشرّ الطبيعي فهو عبارة عن الآلام والابتلاءات، والشرّ الأخلاقي هو الذنوب.

ليبينز وإنّ قسّم الشرور إلى ثلاثة أقسام فإنّه يراها مترابطة، فالشرّ الأخلاقي هو سبب للشرّ الطبيعي، فكثير من المتاعب والآلام التي يعانها البشر هي بسبب أعمالهم وذنوبهم [انظر: طاهري، بررسى مسئله شر در اندیشه لايبنيّس، ص 110]. كما هو ملاحظ فإنّ التقسيم الأوّل هو من الجانب الإلحادي الذي اتخذ وجود الشرّ دليلاً لإلحاده، والتقسيم الثاني هو من جانب فلسفي إيماني لمعالجة المسألة بطريقة منطقية مقبولة.

وهناك محاولات عديدة من قبل الفلاسفة والمتكلمين في الإجابة عن هذه المسألة، من خلال بيان ماهية الشرّ وهل وجوده يمثل أمراً واقعياً موجوداً أو أمراً عدمياً لا حظّ له من الوجود، أمّا المتكلمون فقد تعرّضوا لهذه المسألة من جهة ارتباطها بالعدل الإلهي، فكانت إحدى مسائله، وحصلت هذه المسألة على حصّة عظيمة في أبحاث فلسفة الدين، فهي أحد مباحثه الأساسية والمهمّة التي شكّلت ميداناً خصباً للأراء المختلفة في هذا المجال.

بالنسبة للاتجاه المنطقي في مسألة الشرّ يعدّ الفيلسوف بلانتيجا (Alvin Plantinga) أوّل من صاغ

1- فيلسوف كبير أثرى ساحة البحث الديني الفلسفي بنظريات مهمّة، وقد حاول الإجابة عن إشكالية الشرّ من خلال تنويعها وعرض الأدلّة اللازمة.

دليلاً للإجابة عليها، وفرّق بين نوعين من الإجابة: الدفاعية (Defense) والشيودوسية (Theodicy)، إذ تتولّى الإجابة الدفاعية تبين الانسجام المنطقي بين وجود الله ووجود الشرور في العالم، أما الإجابة الشيودوسية⁽¹⁾ فهي تعتمد إثبات الخير الإلهي والعناية الإلهية في ضوء وجود الشرّ، فقد توالى الإجابات سواءً من الناحية الدفاعية والشيودوسية، وإن كانت الإجابة الشيودوسية هي الأكثر في الفلسفة الغربية. [انظر: سعيدي مهر، حكمت الهى ومسئله قرينه شر، ص 32]

مسألة الشرّ في الفلسفة الإسلامية

تتميّز المسألة عموماً في الطرح الإسلامي بكونها أقلّ شدّةً ووطأةً ممّا هي عليه في الجانب الغربي؛ لعوامل منها: الإيمان بالله - تعالى - وكون البلاد بلاداً إسلاميةً له الأثر الأكبر في تقبّل الظروف الصعبة والابتلاءات والمصاعب، وهي ما يسمّيها الجانب الغربي بالشرور؛ ورغم ذلك فقد كانت المسألة تُطرح بين الفينة والأخرى بصيغ متعدّدة «لكنّها كما قلنا لم تكن بنفس شدّتها في الغرب»⁽²⁾، وقد عالج العلماء المسلمون من فلاسفة ومتكلمين تلك المشكلة في باب العدل الإلهي، وبيّنوا انسجامها مع الحكمة الإلهية.

تتعارض مسألة الشرّ مع أربعة أصول مهمّة هي التوحيد، والحكمة الإلهية، والعدل الإلهي والاعتقاد بالنظام الأحسن، فيقال لو كان الله - تعالى - ذا عنايةٍ بالعالم فإنّه سيخلقه بأفضل صورة، ومن المعلوم أنّ العالم بدون الشرّ سيكون أفضل، فوجود الشرّ دليل على عدم خلق العالم بأفضل صورة، وهو دليل على عدم التدبير المحكم، وعلى عدم وجود الله، ولو كان موجوداً فإنّه غير عادل، ولم يخلق الكون بأفضل صورة. [انظر: صادق، نگاه سه حكيم مسلمان به مسئله شر، ص 2]

فكان للعلماء المسلمين وخصوصاً الفلاسفة منهم حضوراً فاعلاً في تبين ماهية الشرّ أوّلاً ثمّ محاولة الإجابة عن تلك الإشكاليات، كما إنّ الحكماء المسلمين قد تباينت آراؤهم بين عدمية الشرّ ووجوده، وبذلك اختلف تقييمهم للمسألة وحلّهم لها.

1- نظرية العدالة الإلهية أو علم تبرير العدالة الإلهية أو إثبات العدالة الإلهية فرع محدّد من الفيلولوجيا والفلسفة يهتم بحلّ مشكلة الشرّ.

صاغ غوتفريد لايبنيذ (Gottfried Leibniz) مصطلح "ثيوديسيا" في محاولة لتبرير وجود الله في ضوء العيوب الظاهرة في العالم. فهي تعني "تبرير الله"؛ للإجابة على السؤال القائل: لماذا يسمح الله الخيّر بمظهر شرّ؟ وبالتالي حلّ مشكلة الشر. تعالج بعض النظريات أيضاً مشكلة الشرّ من خلال محاولة «جعل وجود إله كمي المعرفة، قدير، ورحيم [نظرية] متماسكةً منطقيّاً مع وجود الشرّ أو المعاناة في العالم». وعلى عكس الدفاع الديني الذي يحاول إثبات أن وجود الله ممكن منطقيّاً مع وجود الشرّ، تحاول الشيودوسيا توفير إطار يكون فيه وجود الله مقبولاً أيضاً، وقد صاغ عالم الرياضيات والفيلسوف الألماني غوتفريد لايبنيذ مصطلح "ثيوديسيا" في عام 1710 في كتابه الموسوم (Théodicée).

2- في زمننا الحاضر وبسبب انتشار وسائل التواصل الاجتماعي بدأ المدّ الإلحادي بالانتشار في بلداننا الإسلامية، وشاعت على إثر ذلك العديد من الإشكالات المعرفية العقدية.

فتتراوح الآراء بين أربعة أمور هي:

- 1- الوجود خيرٌ مطلقٌ، والشرّ أمرٌ عدمي وليس موجوداً، والعدم لا يحتاج إلى علة.
- 2- الوجود خيرٌ بالذات، أما الشرّ فإنه يأتي بالعرض وليس ذاتياً.
- 3- الشرّ غير مخلوق إطلاقاً، ولكنه ينتج من تصادم الأشياء وتزاحم المصالح.
- 4- الشرّ أمر نسبي وليس حقيقياً، فما يكون شرّاً لشخص ما قد يكون خيراً لآخر. [انظر: الطباطبائي، العدل الإلهي فلسفة الشرور والآلام، ص 6]

يطرح ابن سينا مسألة الشرّ من خلال ثنائية (الوجود والعدم)، فالشيء يعدّ شرّاً عندما يكون سبباً لحرمان الموجودات من الكمال المناسب لها، فالعوى يعدّ شرّاً لأنه يحرم حاسة الإبصار من الكمال الخاص بها وهو البصر، والشرّ هنا ينبع من ذات العين دون قياس لموجود آخر. وأما إذا كانت الأمور التي تتصف بالشرّ موجودةً ومتحققةً في العالم وليست عدماً لشيء ما، فهي ليست شرّاً بذاتها، بل كمالٌ وشرٌّ لمن تقع عليه، فالشرّ هنا بالقياس، ومثاله القتل فهو من حيث قدرة القاتل على استعمال الآلة يعدّ كمالاً وقوّةً، لكنّه ليس كذلك بالنسبة للمقتول. فالأفعال تعدّ شريرةً بسبب كونها إعداماً لكَمالات وجودية يجب أن تكون للإنسان. [انظر: صادقي، الشر وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، ص 102 و 103]

فالشرّ حسب التصوّر السينوي أمر عدمي وليس وجودياً، وهو يطرح المسألة من خلال إدراك الخير المطلق المتمثّل بالله ﷻ وعلمه بالأصلح وحسب أصل العناية¹ في خلق الكون في أتم صورة، فيقول: «إنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 415].

أما السهروردي فهو يجد الشرّ من اللوازم الضرورية للماهية، والتي لا يمكن أن تنفك عنها، فكما لا يمكن أن نسلب الرطوبة عن الماء والحرق عن النار، كذلك الشرّ بالنسبة للماهية الممكنة [انظر:

1. معنى العناية الإلهية: أن الباري يكون على أكمل وأشرف وأعلى ما يمكن أن يكون في مقام ذاته، فالصادر من الحقّ يكون كذلك حيث إنّ آيات الله ومخلوقاته تدلّ على صفة الكمال في الباري. والنظام الذاتي يكون علّة للنظام الخلقى، وإفاضة الكمال على ما دون هي من العناية، وهكذا يستفيد الملائمة صدر أن علم الباري هو منشأ إفاضة الكمالات للمخلوقات، وصفة العناية هذه هي التي تفيض ما يعرف بالنظام الأحسن والأكمل، حيث يكون كلّ عالم من العوالم بنحو يؤدّي إلى تحقيق الكمالات الوجودية بنحو أكثر وأرفع، فعناية الحقّ توصل تلك الموجودات الفاعلة بالإرادة إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه. [السند، الإمامة الإلهية، ج 1، ص 74]

السهورودي، حكمة الإشراق، ص 467]، فالوجود المادّي الإمكانى ونتيجة كثرته وحركته وتعارضه لا بدّ فيه من طرّو الشرور وكثرتها فيه، ولكنّه يستدرك بقوله: «إنّ الشرور على كثرتها إلّا إنّها أقلّ من الخير بكثير» [المصدر السابق، ص 53]. وقرّر قطب الدين الشيرازي ذلك بقوله عن كلام السهورودي: إنّ الشرّ في هذا العالم و الشقاوة في الآخرة أقلّ من الخير والسعادة بكثير، وإنّهما داخلان في قدر الله الذي هو تفصيل قضائه الأوّل، وإنّ الشرّ وكذا الشقاوة مرضيّ به، لا من حيث هو شرٌّ، بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة، لا يمكن انفكاكها عنه؛ لكونه من اللوازم التي ليست بجعل جاعل [انظر: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 495]. فهذا الكون نتيجة مادّيته وإمكانه في حال تغبّر وتضاد وكون وفساد وهو ما ينتج الشرور ويجعله في احتياج دائم للفيض الإلهي، وعندما ندقّق في هذه الشرور نجدها أموراً عارضةً زائلةً ويبقى الكون المليء بالخير، فهي - أي الشرور - لا تتعارض ومبدأ الخير المطلق. [انظر: السهورودي، الألواح العمادية، ج 1، ص 466 و467]

اتّسم بحث مسألة الشرّ مع صدر الدين الشيرازي بكونه أكثر دقّة وشمولاً وموضوعيةً، فالخير وحسب مباني مدرسة الحكمة المتعالية يساوق الوجود، وعليه يكون الوجود خيراً في نفسه وكلّ شيء يتّصف بالوجود يكون خيراً، أمّا الشرّ فهو أمر عدمي، يرى صدر الدين الشيرازي أنّ الشرور متنوّعة من حيث المصاديق، ويمكن تقسيمها إلى:

1. الشرّ الأخلاقي: ينشأ من سوء استفادة الموجود لاختياره، مثل الشهوة، الغضب، المكر والبخل.

2. الشرّ العاطفي: ويدعوه بالشرّ الإدراكي ويضيف لمصاديقه (الألم والمعاناة).

3. الشرّ الطبيعي: مثل السيل والزلزلة.

4. الشرّ الميتافيزيقي: والذي ينشأ نتيجة الطبيعة الإمكانية، وهذه الشرور موجودة بسبب

نقص الموجودات وإمكانها. [انظر: خدرى، تحليل مسئلة شر ادراكى از منظر ملا صدرا، ص 39]

طرح صدر الدين الشيرازي الإجابة عن إشكالية الشرور ضمن منظومة معرفية تتّصل بالمباني الفكرية التي أسّسها في حكيمته المتعالية، فمن خلال الاعتقاد بأصالة الوجود واعتبارية الماهية والقبول بمبدأ الوجود المشكّك، يكون الله ﷻ في رأس الهرم الوجودي، وهو في قمة السلسلة التشكيكية للموجودات، فهو الخير المطلق وكلّ ما سواه يكون فاقداً لأجزاء من ذلك الخير حسب مرتبته الوجودية، فيكون كل موجود بالقياس لذلك الكمال والخير المطلق مفتقراً للكمال، وذلك هو الشرّ بعينه. [انظر: شجريان، مسئلة شر از دیدگاه ملا صدرا و نورمن گيسلر، ص 341] فالشرّ عدم لكمال وجودي يفقده الموجود، ويعدّ ذلك أمراً غير مرغوبٍ أو شرّاً حسب التعبير الشائع فيقول: «هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال

من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 58].

هنا عالج صدر الدين الشيرازي مسألة الشرّ من خلال الرؤية العدمية التي تتصل جذورها بأفلاطون التي لا ترى الشرّ وجوداً حتى يعارض الوجود الإلهي، بل هو عدم لوجود أو كمال وجود. لكنّه بالنسبة للشرّ الإدراكي أو العاطفي يسلك طريقاً آخر من خلال طريقة التقسيم الأرسطية، فيقول: كلّ شيء يصدر من الله ﷻ إما أن يكون خيراً محضاً مثل الجواهر العقلية، أو خيراً كثيراً يكون فيه شرّ قليل مثل النفوس والأجرام السماوية وغيرها، أمّا الصور الثلاث الأخرى وهي (الشرّ الكثير، الخير القليل، الشرّ المحض) فهي لا تصدر عن الله ﷻ إلا من جهة الملازمة والتابعة [انظر: خدرى، تحليل مسأله شر ادراكى از منظر ملا صدرا، ص 43]. فطريقة التعامل التي بين من خلالها صدر الدين الشيرازي حلّ مسألة الشرّ الإدراكي تعتبر من المميزات المهمّة في معالجته لهذه الإشكالية. فخلافاً لكثير من الفلاسفة الذين كانوا يجدون الشرّ الإدراكي أو العاطفي أمراً وجودياً، تجده النفس وتتألم لأجله، عدّه صدر الدين الشيرازي أمراً عدمياً، ويذكر مقدماتٍ لذلك هي:

1. أنّ الإدراك يساوق العلم الحضورى، والألم الحاصل نتيجة انفصال عضو من الأعضاء يكون مدرّكاً بالعلم الحضورى.
2. اتّحاد العلم والمعلوم، فالعلم يتّحد بالمعلوم بالذات، فالنفس لا تفرّق بين علمها بالألم ونفس الألم.
3. بناءً على اتّحاد الوجود والماهية، يكون وجود (العدم) هو نفس (العدم) الذي نشعر به وندرکه.

فتكون نتيجة إدراك الأمر العدمي عدماً أيضاً، فيكون الألم الذي هو إدراك أمر عدمي (للصحة والسلامة) أمراً عدمياً أيضاً [انظر: خادى وعباسى كيا، بررسى تطبيقى مواجهه ملاصدرا و پلانتيگا با مسأله شرور، ص 26]؛ فالصور الإدراكية والحالات الشعورية التي نعيشها بسبب الألم ليست تتعلّق بما هو موجود واقعاً من آلام، وإنّما هي وفق هذه التصوير إدراكات لأمر عدمية (فالمرض مثلاً ليس له وجود واقعي، وإنّما هو فقدان وعدم الصحة)، فنحكم على هذه الماهيات بأنّها أمور وجودية متحقّقة في ذاتنا.

نظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي

تعدّ نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلامة الطباطبائي من الإنجازات المهمّة والإبداعات الفكرية التي حقّقها في المجال الفلسفي، وكانت بدورها حلّاً مهمّاً لإشكالات معرفية كثيرة تتعلّق بمجالى الأخلاق

والسياسة، فالوظيفة الأساسية للفلسفة كما يراها العلامة تكمن في التمييز بين المفاهيم الحقيقية والاعتبارية، كما أنّ عدم التمييز بين هذين الحقلين أدى لوقوع الكثير في أفكار وإشكاليات خاطئة؛ نتيجة الخلط واللبس بين ما هو واقعي حقيقي وما هو اعتباري.

تعرض هذه النظرية تحليلاً إبداعياً جديداً للإدراكات العملية للإنسان، فهي وكما يعبر العلامة تلحظ بكونها أدوات ترتبط بالطبيعة الإنسانية واحتياجاتها التكوينية، وهدفها هو الغاية الذهنية فيما يتعلّق برفع النقص والحاجة الإنسانية. [انظر: هوشنكي، نظريه ادراكات اعتباري و فلسفه هاى مضاف، ص 98 و 99]

أمّا أصل النظرية فيمكن الحدس به حسب المباني التي استخدمها العلامة في استنباطها فهي «مبحث الحكمة العملية والنظرية وقوى العقل العملي والنظري في توضيح مبادئ الإرادة للفعل الإنساني، ومبحث الحسن والقبح في الأفعال الإلهية، ونظرية أستاذه العلامة محمدحسين الغروي الأصفهاني في علم أصول الفقه وهي بمنزلة أركان النظرية الأصلية، ومبحث القضايا الخيالية - وهي قضايا لا تنشأ لأجل التصديق، بل لصف أو جذب السامع حول أمر من الأمور - ومبحث الاستعارة والمجاز من علم البلاغة في تبين آلية حصول الإدراكات الاعتبارية» [هاشمي، نظريه ادراكات اعتباري و نتايج علمي و عملی آن، ص 127].

يذكر العلامة في مقدّمة المقالة السادسة لكتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي" إنّ لدينا لوتين متقابلين من الإدراكات: اعتباريةٌ وحقيقيةٌ. الإدراكات الحقيقية تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه من الواقع ونفس الأمر. أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 485]

وقبل الدخول في تحليل النظرية وبيان أجزائها، ينبغي التعرّف أولاً على معنى الاعتبار عند العلامة، فهو يستخدم في ثلاثة معانٍ: [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 107 - 108]

الأوّل: الأمور غير الأصلية، وهي ما ليست بمنشأ لترتب الآثار (وهذا ما يتم بحثه في بحث اصالة الوجود واعتبارية الماهية) وهو خارج عن محل بحثنا.

الثاني: الاعتبار فيما يخصّ الموجوات التي ليس لها وجود منحاز ومستقلّ في الخارج، وهو هنا يقابل الحقيقي، فمقولة النسبة والإضافة اعتباريتان؛ لأنّهما ليس لهما وجود مساوق في الخارج بخلاف الجوهر. وهذا المعنى أيضاً غير مطلوب لنا.

الثالث: الإدراكات التي تصاغ نتيجة عمل الذهن، فهي ليس لها ما بإزاء خارجي وهي صنّعة

الذهن، فلولا صياغة الذهن لها لم تكن موجودةً.

فالاعتبار في هذه النظرية بمعنى أنّ هذه الإدراكات نتيجة الصياغة الذهنية، وإلا فهي لا وجود لها في الخارج. وللتعرّف أكثر على نظرية الإدراكات الاعتبارية؛ سنذكر أنواع المفاهيم والمعقولات الفلسفية وعلاقتها بالإدراكات الاعتبارية، ثمّ نحلّ آلية حصولها ونشأتها وخواصّها والآثار المترتبة عليها.

المفاهيم والمعقولات

تقسم المعقولات الى قسمين رئيسين:

القسم الأول: المعقولات الماهوية الأولى (الحسّية) وهي مجموعة المفاهيم التي ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ومن هنا سمّيت بـ"المعقولات الأولى". [انظر: سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ص 678]

القسم الثاني: المعقولات الثانية غير الحسّية، وهي مفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرةً، وإتّما يتوقف انتزاعها على جهد خاص يقوم به العقل من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فينتزع العلية والمعلولية [انظر: المصدر السابق، ص 679]، فهي إدراكات ومعانٍ كلية يحصل عليها الذهن بعد إعمال عمليات خاصّة على مدرّكاته الأولى، فهي مفاهيم منتزعة من الصور الحسّية [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 248]. فالمعقولات الأولى مسبوقة بالحسّ، ولولا الحسّ لما أمكن إدراكها، ولكنّ الثانية ليست مسبوقةً بالحسّ وإن كانت تعتمد على معطياته في مرحلة صياغتها المفهومية.

تقسم المعقولات الثانية إلى نوعين هما:

أ- المعقول الثاني الفلسفي: المفاهيم التي يكون عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها كمفهوم العلية. [انظر: البيدي، شرح نهاية الحكمة، ج 2، ص 94]

ب- المعقول الثاني المنطقي: مجموعة الإدراكات والمفاهيم التي يكون عروضها والاتّصاف بها في الذهن من قبيل الكلية والجزئية.

القسم الثالث: الإدراكات الاعتبارية

يقوم الذهن البشري إضافةً للعمليات المتقدّمة بعملية خاصّة متطوّرة في تحليله للمعلومات، فهو يعمل على صياغة مفاهيم جديدة تعتمد على منظومة ثلاثية الأبعاد (المعقولات الثانية - الواقع الخارجي

- حاجات الإنسان)، في هذه المرحلة ينتج الذهن قوانين كليةً تسمى بالإدراكات الاعتبارية. [انظر: جعفرى ولنى، استاد مطهرى وادراكات اعتبارى علامه طباطبائى، ص 80]

معنى الاعتبار في هذا النوع من الإدراكات هو إعطاء ونسبة حدّ شيءٍ لشيءٍ آخر، فالذهن البشري ولكي يعمل على تلبية حاجات الإنسان ويواكب تطورها يعمل على اكتشاف مجموعة من المفاهيم على أساس مجموعة من المعقولات الأولية، ويعطيها صبغة تلك المعقولات حتى تستمر حياته ويلبّي احتياجاته، وأما أصل هذه الإدراكات فهو القوّة المتخيّلة التي يراها العلامة قادرةً على الإدراك والتصرّف أيضاً، وليس كونها وهميةً خياليةً بمعنى أنّها غير صادقة ولا مطابق لها؛ بل هي قضايا لها مطابق وهو نفس محلّ عروضها، وهي ليست كاذبةً كما نتصوّر من معنى الوهم والخيال، فهي إدراكات كلية ذهنية صاغها الذهن الإنساني استجابةً لحاجاته واقتضائه التكوينية وأحاسيسه ومشاعره، فكما يستجيب الكائن الإنساني لرفع حاجاته التكوينية البيولوجية من خلال شرب الماء وأكل الغذاء، فإنّه يحتاج أيضاً لرفع حاجاته وتلبيتها في الجانب النفسي والإحساسي، وهو يستفيد من ذلك الجانب في التعبير عن هذا الجانب كما سيّضح من خلال البحث بحول الله تعالى.

الحاجة للإدراكات الاعتبارية

يشير مفهوم الإدراكات الاعتبارية إلى حقيقة مهمّة تضمن تلبية احتياجات الكائن الحيّ وسدّ النقص الذي يعانيه، فالعوامل وظروف الحياة وشروط استمرار الحياة ليست دائميّة، وهي أمور متغيرة غير ثابتة، يضطرّ الانسان ولكي يبقى حيّاً أن يكون مجهّزاً بمجموعة من الأدوات الحياتية لرفع احتياجاته وتلبيتها، وهو مايسميه الفلاسفة "أصل التطابق مع المحيط" [انظر: جعفرى ولنى، استاد مطهرى وادراكات اعتبارى علامه طباطبائى، ص 82]، توفّر الإدراكات الاعتبارية هذا الأمر للإنسان فيقول العلامة: «إنّ الإنسان وكلّ كائن حي يهيئ مجموعةً من المفاهيم والأفكار الاعتبارية بواسطة قواه الفعّالة، وهذه الاعتباريات هي وليدٌ طفيلٌ للإحساسات، وتناسب قواه الفعّالة» [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص 568 و569]. فهذه الإدراكات عبارة عن أداة حياتية للإنسان قد تكون عامّةً تلازم نوعية النوع، وتتبع البنية الطبيعية، كالإرادة والكراهة المطلقة ومطلق الحبّ والبغض وإحساسات خاصّة تخضع للتغيير والتحوّل. [انظر: المصدر السابق]

فهي أحكام خيالية ذهنية يفترضها الذهن لرفع حاجاته التكوينية الحياتية؛ فهي ذات جانب افتراضي جعلي وليس لها علاقة بالواقع بشكل مباشر، وبصورة أدقّ فهي لا تتعامل مع الواقع ولا تكشف عنه، يقول العلامة في بيان ذلك: «فقوانا الفعّالة تخلق فينا إحساساتٍ داخليةً، فنحبّ أفعال هذه القوى ونطلبها ونكره الأحداث التي لا تنسجم مع طبيعة قوانا ولا نريدها أو نطلب أضدادها

ونحبّها. إذن نضطرّ إلى أن نضفي على الفعل والمادّة معاً الصورة الإدراكية الحسيّة كما هو الحال في الطفل إبان أيامه الأولى، فيلتقط كلّ ما وقع بيده ويضعه في فمه، ثم يأكل ما يؤكل ويدع ما لا يمكنه أكله. نعم، الميل للأكل استقرّ في دماغه بصورة إحساس، ثم أضفى عليه اسم الإرادة والمراد والمريد... ثم يضيف اسم الأكل والمأكول والآكل على الفعل والمادّة وعلى ذاته، وتقرّ هذه الجملة في قلبه: "هذا المأكول يجب أكله" ويرد بشكل أكبر القول: "يجب أن أريد هذا المراد" يتّضح في ضوء هذا أنّ مفهوم الوجوب هو النسبة القائمة بين القوى الفعّالة وبين أثرها» [المصدر السابق، ص 559 - 566].

يشرح العلامة من خلال هذا البيان كيف يحصل الإنسان على مفهوم وجوب الأكل، فعندما يقول الفرد يجب أن أكل، فالوجوب هنا نسبة يعقدها بين ذاته والصورة العلمية الحاصلة في نفسه نتيجة الالتذاذ الحاصل من الأكل سابقاً، فالعلاقة التي أنشأتها القوى الإنسانية بين الذات والإدراكات الحاصلة لديها والصور العلمية تتخذ أسماءً وصوراً عديدةً منها: الوجوب، والقبح، والحسن، والإرادة وغيرها كما سيأتي.

آلية حصول الإدراكات الاعتبارية

يعتمد العلامة في بيان آلية حصول الإدراكات وكيفية حصول الاستعارة والتشبيه عند الإنسان، فالاعتبار كما يعرفه هو «عبارة عن إعطاء حدّ شيء إلى شيء آخر بحكم عوامل انفعالية لأجل ترتيب آثار ذات ارتباط بعوامله الانفعالية» [المصدر السابق، ص 524].

ويشرح كيفية حصول الإدراكات الاعتبارية من خلال عمليتي التشبيه والاستعارة، «ففيهما نعطي حدّاً وتعريفًا من شيء إلى شيء آخر، فعندما نقول إنّ هذا الإنسان أسد، فإننا ننقل تعريف الأسد وحدّه من مصداقه الواقعي إلى هذا الإنسان لكي نبين شجاعته وإقدامه، ولفعلنا هذا آثاراً واقعية تترتب عليه» [المصدر السابق]. إنّ هذه المعاني الوهمية غير واقعية، وفي الوقت نفسه لها آثار واقعية، فهي ليست كذباً أو لغواً محضاً، والدليل كما يذكره العلامة هو «أنّها كثيراً ما تكون متبعيةً بآثار تبعاً لإثارة الإحساسات الداخلية، فيكون سماع بيت من الشعر أو تذكّره داعياً لإثارة الاضطرابات والفتن العالية التي تحرق الأخضر واليابس، وتقضي على حياة أعداد غفيرة من الكائنات، أو العكس يكون داعياً لإعادة الحياة والخصب» [المصدر السابق، ص 514]. وكذلك يكون شأن الإدراكات الاعتبارية، فالإنسان ولكي يستطيع التأقلم مع المحيط الذي يعيش فيه والانسجام مع بني جنسه يحتاج لمجموعة من الأحكام التي تمكنه من عمل ذلك، فالإنسان عبارة عن كائن يشتمل في ذاته على مجموعة من الصفات والآثار الطبيعية مثل التغذية والتكاثر والتي يفعلها بصورة تكوينية فطرية تنقطع بموته، وهناك جانب فكري

إحساسي لديه، فهو يلتدّ بجليب أمّه وتدلّيلها إتيّه في الصغر، وحينما يكبر يكون مشغولاً بالعشق والمحبةً وبعدها يدخل في ميادين التجارة والسياسة والتعلم، لكنّ هذه الأمور لا تلغي جانبه التكويني الطبيعي، بل يوجد ارتباط بينهما، فهناك علاقة بين الجانب التكويني الطبيعي والجانب الفكري الإحساسي من خلال مجموعة من الإدراكات التي نحصل عليها من جانب الطبيعة والحياة، ثم نقوم بتطبيقها في أمور غير مادية تسير من خلالها أمورنا الحياتية وترتيب آثارها مهمة عليها [انظر: المصدر السابق، ص 537].

لكن يرد سؤال مهمٌ يثيره العلامة وهو: ماذا يتمتع بالأصالة والوجود الحقيقي؟ أهو الطبيعة أم الفكر والخيال، وأيهما المستقلّ، وأيهما التابع؟ هل الطبيعة تتوقّف عن النشاط بمجرد الموت، فتطوي فراش الفكر والآمال الإنسانية، أم الإنسان يختم مسيرة الطبيعة بواسطة اختتام الفكر والخيال، ويختار مسكنه في مثواه الأبدي؟

الجواب الذي يقدمه البحث العلمي، بل المعلومات الابتدائية هو: أنّ جهاز الطبيعة والتكوين أساسٌ يتبعه جهاز الفكر والخيال. وعلى الرغم من ذلك لا يمكن النظر إلى جهاز الفكر وهو مقطوع التأثير عن جهاز الطبيعة والتكوين؛ لأنّ الأفعال الإرادية تصاحب فكراً خاصاً، وبتغيير هذا الفكر ونسخه، يتغيّر الفعل وينسخ أيضاً. [انظر: المصدر السابق، ص 547 و548]

ولمزيدٍ من الإيضاح نأخذ المفهوم الأوّل الذي يذكره العلامة ضمن الإدراكات الاعتبارية قبل الاجتماع، وهو الوجود، فهو عبارة عن نسبة بين القوى الإنسانية الفعّالة والآثار الصادرة عنها، هذه النسبة رغم كونها حقيقية واقعيةً بين القوى الإنسانية الفعّالة وبين الصورة الإحساسية التابعة لها، إلّا أنّها نسبة اعتبارية بين القوى الفعّالة والحركات الحقيقية التي تصدر عنها، فالفعل الإنساني لا يصدر ما لم يتّسم بالوجود وهو - أي الفعل - يصدر عنه باعتقاد وجوبه، فنحن لو سألنا الأفراد الذين يقومون بأفعال غير لائقة عن سبب قيامهم بها؟ لأجابوا: بأننا لم يكن أمامنا خيار، أو لأننا أناس عاديون، أو لخوفنا. [انظر: المصدر السابق، ص 573 و574]

فالعلاقة بين قوانا الخيالية والصور التي تنشأ لدينا نتيجة ارتباطنا بالخارج تثير فينا مجموعةً من الأحاسيس والأفكار التي تدعونا للعمل بموجبها، وتحركنا للاتّجاه صوبها، فالعلاقة وإن كانت اعتباريةً بلحاظ منشأ تكوّنها ونوعه، إلّا أنّها ذات آثار ونتائج حقيقية واقعية.

أنواع الإدراكات الاعتبارية

إضافةً للتقسيم الذي يذكره العلامة للإدراكات الاعتبارية من كونها ثابتةً ومتغيرةً، والذي جاء ضمن ثنايا البحث هناك تقسيم آخر وهو الذي يعتمد عليه في بيان أنواعها وكيفية تكوّنها وبيان

حقيقتها، فهذه الإدراكات جاءت وليدةً للحاجة الإنسانية للتكيف والانسجام مع الحياة والمحيط، والحاجة الإنسانية قد تكون بلحاظ نفس الانسان وقد تكون بلحاظ علاقته بالآخر، وبذلك قسّم العلامة الإدراكات الاعتبارية إلى اعتباريات قبل الاجتماع واعتباريات بعد الاجتماع، ويعبر العلامة عن ذلك بقوله: «إذن بناء العلوم الاعتبارية - كما تقدّم - معلول لمقتضيات قوى الإنسان الفعالة الطبيعية والتكوينية. ومن الواضح بجلاء أنّ فعالية هذه القوى أو بعضها لا ترتهن وتتحدد بالمجتمع. فالإنسان يستخدم قواه المدركة وجهازه الهضمي سواءً أكان وحيداً، أم بين الآلاف. نعم، هناك إدراكات اعتبارية لا تتحقّق بدون افتراض الاجتماع، نظير الأفكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الأطفال، ونظائر ذلك» [المصدر السابق، ص 571 و572].

تشمل الاعتباريات قبل الاجتماع مجموعةً من المدركات التي يملكها الإنسان حتّى وان كان يعيش بمفرده وهي:

- الوجوب: أوّل ادراك اعتباري من الاعتباريات العملية يمكن للإنسان أن ينسجه هو نسبة الوجوب، وهو اعتبار عام، لا يستغني عنه أي فعل من الأفعال الإنسانية، فكلّ فعل يصدر عن الفاعل إنّما يصدر عنه باعتقاد وجوبه. [انظر: المصدر السابق، ص 573 و574]

- الحسن والقبح: اعتبار آخر يمكن أن نعدّه وليدًا مباشرًا لاعتبار الوجوب العامّ، حيث يعتبره الانسان قبل الاجتماع بالضرورة. فنحن نحبّ بعض الأشياء ونعتبرها حسنةً، ونبغض أخرى ونعتبرها قبيحةً ونسمّيها شرًّا، والواقع أنّ هذا ليس مطلقًا فهي عند بعض الناس ليس كذلك، فهي أمور اعتبارية. [انظر: المصدر السابق، ص 575]

- انتخاب الأخصّ الأسهل: عندما توجه قوانا الفعّالة المفكّرة أو كلّ قوّة فعّالة طبيعية فعلين متشابهين نوعًا، ومختلفين من ناحية القوّة المحضّة، أي أن يكون أحدهما عسيرًا ومتعبًا، ويكون الآخر سهلًا وغير مؤلم، فسوف تميل القوة الفعّالة بالضرورة إلى الفعل السهل والخالي من التعب. [انظر: المصدر السابق، ص 577]

- اصل الاستخدام والاجتماع: إنّ الانسان بهداية الطبيعة والتكوين يريد فائدته من الآخرين (اعتبار الاستخدام)؛ ولأجل فائدته يبتغي نفع الجميع (اعتبار الاجتماع) ولأجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم). [انظر: المصدر السابق، ص 584]

- اصل متابعة العلم: إنّ الانسان بفطرته يطلب الواقع ويريد أن يصيبه، ومن هنا يضطرّ إلى منح العلم اعتبار الواقع، أي أن نعدّ الصورة الإدراكية الحاصلة لنا عين الواقع الخارجي، ونعدّ آثار الخارج آثارًا للعلم والإدراك. والعلم وحده من يوقّر لنا سمةً إصابة الواقع، وبدونه لا يمكننا الاستقرار على

جانِب واحد، فالشك والوهم ذوا جانبين، فيوفّر العلم باتباعه الأمانَ للإنسان. [انظر: المصدر السابق، ص 586]

وفي الخاتمة يقول العلامة إنّ الاعتبارات العامة لا تنحصر بهذه المجموعة من الاعتبارات، بل يمكن العثور على اعتبارات أخرى ذات طابع عامّ. [انظر: المصدر السابق، ص 591]

الاعتباريات بعد الاجتماع

تمثّل مجموعة المفاهيم الاعتبارية التي حصل عليها الإنسان نتيجة تعامله مع الطبيعة ومع بني جنسه، وهي:

- أصل الملك: أساس هذا الأصل متحقّق قبل الاجتماع، وهو أصل الاختصاص⁽¹⁾ الذي تكامل على شكل الملك، وأضحى ذا أثر خاص، وهو جواز جميع التصرفات، وهذه التصرفات تسمّى "الحقوق والفائدة" وهي مصبّ الاختصاص بنظر المجتمع تقريباً أو تحقيقاً. [انظر: المصدر السابق، ص 600]

- اللغة: يلمس الإنسان في مراحلها الاجتماعية الأولى الحاجة إلى بناء اللغة ووضع الألفاظ الدالة - وكذا أغلب الكائنات الحيّة القادرة على الصوت حسب ما انتهى إليه علمنا - لأنّ كلّ اجتماع صغير أو كبير يثبت حاجة أفرادها إلى تفهيم مقاصدهم ومراداتهم بعضهم إلى بعض. [المصدر السابق، ص 602]

- الرئاسة والمرؤسية ولوازمهما: يعمل الأقوياء في هذا العالم على استخدام الضعفاء ويخضعونهم لإرادتهم ويوسعون من وجودهم الفعّال، فيخلق نسبةً بينهم (الأقوياء والضعفاء) كنسبة الرأس إلى الجسد، وهي نسبة الرئاسة. [انظر: المصدر السابق، ص 605]

- الاعتبارات في مورد تساوي الطرفين: وهي اعتبارات بين أفراد ذوي مستوى واحد، نظير أشكال التبادل والارتباط والحقوق الاجتماعية المتساوية، الأمر والنهي هنا يكون من باب حسن الفعل وقبحه، كما أنّ الأوامر هي أوامر إرشادية لا مولوية؛ لأنّ الأطراف ذات منزلة واحدة. [انظر: المصدر السابق، ص 611]

1- لم يذكر العلامة هذا الأصل ضمن الاعتبارات الخمسة العامة، لكنّه استنتجه ضمن مبحث الخاتمة. [ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص 591]

مسألة الشرّ ونظرية الإدراكات الاعتبارية

يرتبط بيان الشرّ وتعريفه حسب نظرنا والحدّ الذي نعطيه للحسن والقبح، فالشرّ هو ما كان قبيحاً وغير ذي نفع لنا وما كان فيه ضررنا، كما رأينا فإنّ العلامة يعدّ الحسن والقبح أحد اعتباريات قبل الاجتماع، فالحسن والقبح بهذا المعنى أمران اعتباريان، لا يعتمدان على الاجتماع الإنساني، وقد سرى هذا المعنى وبفعل البناء العقلائي إلى غير الأفعال الإنسانية من الهيئات التي توصف بالحسن والقبح، وكذلك الأمور الحقيقية التي لها ما بإزاء في الخارج، فتتصف أيضاً بالحسن والقبح، فالحسن هو الكامل والقبح هو الناقص كما كان هذا المعنى هو القريب للعلامة من كلمات الفلاسفة في جزء من استدلالاتهم. [انظر: الطباطبائي، رسائل السبعة، ص 136]

فيقول: «فنحن نحبّ بعض الأشياء ونعتبرها حسنةً، ونبغض أخرى ونعتبرها قبيحةً ونسميها شرّاً، والواقع أنّ هذا ليس مطلقاً، فهي عند بعض الناس ليست كذلك، فهي أمور اعتبارية» [المصدر السابق، ص 575].

فيكون الشرّ هنا أمراً عدمياً لا واقع له، نحن نراه ونعتبره شرّاً لأنّه غير موافق لنا، فالمطر الذي يؤدّي لخراب بيت ووقوعه هو رحمةٌ لآخر، حيث يروي زرعه وينمّيه وتكون فيه بركته، وهكذا أحداث الدنيا جميعاً. إنّ هذا البيان العلمي الذي يذكره العلامة يتضمّن جواباً دامغاً في تبين حقيقة الشرّ، فهو لا يذكر دليلاً على وجوده أو عدمه، بل يسعى لبيان حقيقة وجود الشرّ نفسها، وإنّ الواقع ليس فيه شرٌّ، بل هو خالٍ منه تماماً، وأمّا تلك القضايا التي نعدها شرّاً ونصفها بهذه الصفة فهي محض اعتبار وإعمال لقوى الذهن والخيال، فهي اعتبارات ذهنية خيالية. هذه القضايا الاعتبارية حصل عليها الذهن البشري بعد مزجه بين القضايا الحقيقية التي حصل عليها من الخارج الطبيعي وتجربته البشرية، وبين إدراكاته الخيالية والصور الوهمية التي يخترنها في ذهنه، فتكون النتيجة الحصول على قضايا وهمية حاصلة نتيجة اعتباره وقواه الذهنية، وللمثال نأخذ مفهومي الحسن والجمال، فهما من المفاهيم التي حصل عليها الذهن من الخارج، وبعدما شخّص الجمال في أبناء نوعه، فإنّه سيستخدمه في التعبير عن الأمور التي تتوافق مع طبعه ومقاصده واحتياجاته، وكذلك مفهوم القبح، فهو هنا يخرج من إطار المحسوسات ويقوم بتطبيقها على أمورٍ ومعانٍ اعتباريةٍ في حياته الاجتماعية، فما كان منسجماً معها كان حسناً وما كان مخالفاً لها كان قبيحاً. [انظر: السبحاني، الحسن والقبح العقلي، ص 189]

فهذه «النظرية ليست في مقام إعطاء جواب مباشر عن مسألة الشرّ، لكنّها تسعى للتحقيق في أصل وجود الشرّ الخارجي، فحينما يكون منشأ الاعتباريات أمراً وهمياً وتابعاً لقوّة الوهم والخيال فإننا وإن قلنا بإمكانية وجود الشرّ من الناحية العقلية لكنّها في الواقع غير موجودة» [انظر: حسيني و هوشنگي، تقريرى

نواز مسئلة شر بر اساس نظريه ادراكات اعتباري علامه طباطبائي، ص 154]. فالشرّ وحسب تعبير العلامة أمرٌ عدميّ، بل كلّ الأمور القبيحة وغير الملائمة هي أمورٌ عدمية؛ لأنها لا تشتمل على مصلحة لنا، ونفس الحسن والقبح هي أمورٌ اعتبارية لنا، لا تتعلّق بحقيقة الفعل والشيء في نفسه، وتكون على ذلك كلّ الأمور في العالم من حيث هي هي لا اقتضاء لها للحسن والقبح، وهذه الصفات والأمرات تابعة لاعتبارنا، ولا يوجد شيء في الخارج اسمه شرٌّ. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 5، ص 11]

يتبيّن ممّا سبق أنّ نظرية العلامة لمسألة الشرور في العالم تقوم على أنّها أمورٌ غير واقعية، فليس لها ما بإزاء في الخارج، وإنّما هي اعتبارات ذهنية نتيجة عدم موافقة بعض الأمور لاحتياجاتنا ومتطلّباتنا الحياتية.

الخاتمة

تعرّض المقال لبيان إشكالية الشرّ والإجابة عنها من خلال الفلسفتين الغربية والشرقية، فقد حاول الفلاسفة وعلى مرّ الزمان الإجابة ومن خلال طرق معرفية مختلفة عن وجود الشرّ في العالم أو عدمه، وبيان ذلك بصيغ وآليات معرفية واضحة تتناسب وحجم الإشكالية. وتتميّز نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلامة الطباطبائي بأنّها لم تتناول المسألة من ناحية الوجود والعدم، بل تعرضت لنفس أصل القضية فهي ليست في مقام إثبات أو نفي مسألة الشرّ، بل تسعى لبيان حقيقته من خلال أصول وأسس فلسفية محكمة، فكانت النتيجة هو اعتبارية الشرّ وعدميّته، وإن كانت هناك آثار واقعية له في الخارج.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى زارعي، قم، الناشر: بوستان كتاب، 1387 ش.
- آل صفا، علي جابر، نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، دار الهادي، بيروت، 1422 هـ.
- جعفرى ولتى، علي اصغر، استاد مطهرى وادراكات اعتبارى علامه طباطبائى [الأستاذ مطهرى وإدراكات العلامة الطباطبائى]، انديشه علامه طباطبائى، سال 2، شماره 2، 1394 ش.
- حسينى، مرتضى، حسين هوشنگى، تقريرى نواز مسئله شر بر أساس نظرية ادراكات اعتبارى علامه طباطبائى [بمبحث جديد لمسألة الشرّ على أساس نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلامة الطباطبائى]، مجله فلسفه و كلام اسلامى، شماره يك، سال 44، 1390 ش.
- خادمى، عين اله، كبرى عباسى كيا، بررسى تطبيقى مواجهه ملاصدرا و پلانتينگا با مسئله شرور، دو فصلنامه هستى شناختى، سال اول، شماره 1، 1391 ش.
- خدرى، غلامحسين، تحليل مسئله شر ادراكى از منظر ملا صدرا [تحليل مسألة الشرّ الإدراكي كما يراه صدر المتألهين]، دو فصلنامه علمى - پژوهشى حكمت صدرائى، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان 1393 ش.
- الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، المركز العالمى للدراسات الإسلامية، 1422 هـ.
- سبحاني، جعفر، الحسن والقبح العقلي، تدوين علي رباني كلبايكاني، طهران، ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1368 ش.
- سرور، إبراهيم حسين، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، بيروت - لبنان: دار الهادي، 1429 هـ.
- سعيدى مهر، محمد، حكمت الهى و مسئله قرينه شر [الحكمة الإلهية ومسألة الشرّ]، قيسات، سال 14، 1388 ش.
- السند، محمد، الإمامة الإلهية، منشورات الاجتهاد، قم، 1427 هـ.
- سهروردى، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق [مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق]، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، 1388 ش.
- الشيرازى، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، 1384 ش.
- الشيرازى، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1981 م.
- صادقى، محمد، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلة تبين، العدد 17، 2016 م.
- صادقى، مرضيه، نگاه سه حكيم مسلمان به مسأله شر [رؤية الحكماء المسلمون الثلاثة لمسألة الشرّ]، دو فصلنامه حكمت سينوى، سال 17، 1392 ش.

طاهري، علي فتح، بررسی مسئله شر در اندیشه لایبیتس، پژوهش های فلسفی [بجث مسألة الشر في فكر لایبیتس]، دوره 4، شماره 216، 1389 ش.

الطباطبائي، خليل، العدل الإلهي فلسفة الشرور والآلام، شبكة رافد الإلكترونية: [/https://research.rafed.net](https://research.rafed.net)

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، رسائل سبعة، قم، بنياد علمی وفكری استاد علامه سيدمحمدحسين طباطبائي، 1362 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق غلام رضا فياضي، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، 1385 ش.

فتحي زاده، مرتضى، جستارهاي در فلسفه دين [بجوث في فلسفة الدين]، دانشگاه قم، انتشارات اشراق، 1380 ش.

كاشي زاده، محمد، تقريری واقع گرایانه از اعتباريات علامة طباطبائي [بجث واقعي لاعتباريات العلامة الطباطبائي]، قبسات، سال بیست و دوم، باییز، 1396 ش.

مصباح يزدي، محمدتقي، شرح نهاية الحكمة، تصحيح عبد الرسول عبوديت، الناشر: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خميني، قم، 1378 ش.

مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، ط 10، طهران، انتشارات صدرا، 1383 ش.

نصیری، منصور، ذوالفقار ناصری، پارادایم های الهیاتی و مسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس [النماذج اللاهوتية ومشكلة الشر.. مع التأكيد على آراء بریان دیفیس]، دوره 22، شماره 86، تابستان 1396 ش.

هاسبریس، جان، فلسفة الدين، قم، مركز مطالعات پژوهشی، 1970 م.

هاشمی، حمیدرضا، نظریه ادراکات اعتباری و نتایج علمی و عملی آن [نظرية الإدراكات الاعتبارية ونتائجها العلمية والعملية]، پژوهش های فلسفی، شماره 205، سال 51، 1387 ش.

هوشنگی، حسین، نظریه ادراکات اعتباری و فلسفه های مضاف [نظرية الإدراكات الاعتبارية والفلسفات المضافة]، حکمت معاصر، سال دوم، شماره دوم، 1390 ش.

References

- Al-Sa'idi, Sadiq, *A Window on Philosophy*, International Center for Islamic Studies, 1422 AH.
- Subhani, Ja'far, *Al-Husn wel-Qubh al-Aqli (Rational goodness and ugliness)*, edited by: Ali Rabbani Golbaygani, Tehran, published by: Cultural Readings and Researches Foundation, 1368 Iranian Calendar.
- Suroor, Ibrahim Hussein, *Comprehensive Dictionary of Scientific and Religious Terms*, Beirut-Lebanon: Darul-Hadi, 1429 AH.
- Sa'eedi Mihr, Muhammad, *Divine Wisdom and the Problem of Evil*, Qabasat, Year 14, 1388 Iranian Calendar.
- Al-Sanad, Muhammad, *Divine Imamate*, Ijtihad Publications, Qom, 1427 AH.
- Sahruwardi, Shihabuddeen, *the Collection of Sheikhil-Ishraq's Works* 4th edition, Tehran, Humanities and Cultural Readings Institute, 1388 Iranian Calendar.
- Al-Shirazi, Qutbddeen, *Sharh Hikmatil-Ishraq*, Cultural Works Association, 1384 Iranian Calendar.
- Al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, *Al-Hikma al-Muta'aliya fil-Asfar al-Aqliyya al-Arba'ah*, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1981.
- Sadighi, Muhammad, *Evil and its Position within the Metaphysical Perception of the world According to Avicenna*, Tabyeen Journal, Issue 17, 2016 AD.
- Al-Tabatabaei, Muhammad Hussein, *Al-Mizan fi Tafseer al-Qur'an*, Islamic Publishing Foundation, 1417 AH.
- Motahhari, Mortada, *A Collection of His Works*, 10th edition, Tehran, Sadra Publications, 1383 Iranian Calendar.
- John Hospers, *Philosophy of Religion*, Qom, Investigative Readings Center, 1970.

Reason and its Manifestations in Legal Texts

Feda Hussain Halimi

PhD student in interpretation and Quranic sciences, al-Mustafa International University, Pakistan. E-mail: Fidahaleemi@gmil.com

Abstract

Since the first centuries, the viewpoints of Islamic thinkers about determining the relation between reason and transmission (of Hadith) have diversified. Consequently, various trends have appeared in the scientific arena, from extremist textual trend, extremist rational trend to the moderate rational textual trend. Each one of them tried to determine the kind of the relation between them on the methodological foundations in which they believe. The questions being discussed here are the following: What position reason has in religious texts? How can we benefit from religious texts to enrich reason? Through the descriptive, analytical approach, we have tried to answer these questions. We have concluded that legal texts reject the extremist textual trend, and do not support the extremist rational trend, but rather, they adopt the third trend which says that fixed transmission and evidentiary reason are both divine arguments. The first is an apparent argument and the second is an esoteric argument, for religion is sometime demonstrated through reason, and other time, by transmission. However, in many questions and partial branches, reason needs religious texts.

Keywords: reason, rational approach, religious texts, transmission.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.186-210

Received: 2/4/2021; Accepted: 9/5/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



العقل وتجلياته في النصوص الشرعيّة

فدا حسين حليمي

طالب دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، باكستان. البريد الإلكتروني: Fidahaleemi@gmail.com

الخلاصة

منذ القرون الأولى تنوّعت أنظار المفكرين الإسلاميين حول تحديد العلاقة بين العقل والنقل، وبالتالي ظهرت اتجاهات متعدّدة في الساحة العلمية، من الاتجاه النصّي المتطرّف والاتجاه العقلاني المتطرّف والاتجاه النصّي العقلاني المعتدل، وكلّ واحد منهم حاول تحديد نوعيّة العلاقة بينهما على الأسس المنهجية التي يؤمنون بها، والسؤال المطروح على طاولة البحث هو: ما مكانة العقل في النصّ الديني؟ وكيف نستطيع الاستفادة من النصوص الدينية في إغناء العقل؟ ومن خلال المنهج الوصفي والتحليلي حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة، وقد توصلنا إلى أنّ النصوص الشرعية ترفض الاتجاه النصّي المتطرّف، وكذلك لا تؤيّد الاتجاه العقلي المتطرّف، بل تتبنّى الاتجاه الثالث الذي يذهب إلى أنّ النقل الثابت والعقل البرهاني كلاهما حجّة إلهية، فالأوّل حجّة ظاهرية والثاني حجّة باطنية، فالدين تارة يتمّ تبيينه على لسان العقل وأخرى على لسان النقل، ولكن في كثير من المسائل والفروع الجزئية يحتاج العقل إلى النصوص الدينية.

الكلمات المفتاحية: العقل، المنهج العقلي، النصوص الدينية، النقل.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 186-210

استلام: 2021/4/2 ، القبول: 2021/5/9

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

لقد خلق الإنسان في هذا العالم وهو يحمل الاستعداد بالقوة للتعلم وكشف مجاهيل هذا العالم من خلال الأدوات التي منحها الله ﷻ له، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78].

هذه الآية المباركة تدلّ على أنّ كل إنسان يولد خاليًا من كلّ معرفة، ثمّ يكتسب بعد ذلك جميع العلوم والمعارف عن طريق أدوات خاصّة تربطه بالواقع الخارجي، وأدوات المعرفة وإن كانت متعدّدة، إلا أنّ الأداة التي لها شمولية لكلّ باحث في معالجة مسائل الرؤية الكونيّة وحلّها، وتضطلع بالدور الأساسي في نيل جميع المفاهيم الكلّية من المدركات التصرّوية، والحصول على التصديقات اليقينية هي أداة العقل، فالعقل هو المعيار لمعرفة جميع الحقائق، وهذا ما أُشير إليه في بعض الروايات أيضًا، منها ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَقَوْتُهَا وَعِمَارَتُهَا - الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ - الْعَقْلَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لَخَلْقِهِ وَنُورًا لِهَمِّ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 23].

وقد ظهرت اتّجاهات متعدّدة في الساحة العلمية، وحاول كلّ تيّارٍ منهم تحديد نوعية العلاقة بين العقل والنص على الأسس المنهجية التي يؤمنون بها.

فأصحاب الاتّجاه النصّي المتطرّف - ويمثّل هذا الاتّجاه المتشدّدون من أهل الحديث والأشاعرة والسلفية الوهابية والأخبارية - يدعون إلى الأخذ بظواهر النصوص الدينية، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة صريحة مع بدهيات العقل وأوليات المنطق، كما هو الحال عند ابن تيمية حيث كتب رسالة أسماها "الردّ على المنطقيين"؛ وذلك لوجود التباين بين معطيات العقل وتعاليم النقل، بحيث لا يمكن الجمع بينها على حدّ زعمهم [ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ج 3، ص 19]، وبالتالي يعتقد ابن تيمية بأنّ العقل والمنهج العقلي لا يمكن الاعتماد عليهما في المسائل الدينية العامّة. [انظر: ابن تيمية، بغية المرئاد في الردّ على المتفلسفة، ص 245]

وأما أصحاب الاتّجاه العقلاني المتطرّف، فقد أعطوا للعقل دورًا أوليًا وسابقًا على الشرع مطلقًا حتّى في المجالات التي يدرك العقل بأنّه لا يستطيع غورها وأسرارها ويعترف بقصوره في فهمها، كما هو الحال في المسائل الغيبية والتعبديّة، وجعلوا الدليل السمعي تابعًا للدليل العقلي ومرتّبًا عليه، ففي صورة تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل في جميع الحالات. [محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 56]

وأما أصحاب الاتّجاه العقلاني المعتدل فيذهبون إلى القول بأنّ النقل والعقل البرهاني كلاهما حجّة إلهية، فالأول حجّة ظاهرية والثاني حجّة باطنية، فمن جهة أنّ العقل في المستقلّات العقلية وفي قضايا

العلوم المتعارفة، سواءً كانت في الحكمة النظرية أو في الحكمة العملية، له رسالة مستقلة والنقل يؤيده، والنقل أيضاً له رسالة خاصة به والعقل مصباح له، فالدين تارةً يتمّ تبيينه على لسان العقل وأخرى على لسان النقل. نعم، إنّ العقل بأمرّ الحاجة إلى النقل في بيان المسائل الغيبية والفروع الجزئية وكذلك فالعقل يحتاج إلى النقل في تنبيهه إلى المنزقات التي قد تعترضه في مسيره النظري والعملي. [جوادى آمل، انتظار بشر از دين، ص 84-89]

وما يهّمنا في هذا البحث هو تسليط الضوء على موقف الكتاب والسنة من العقل والمنهج العقلي؛ حتى يتضح من خلاله موقف النصوص الدينية من الاتجاهات الثلاثة آنفة الذكر، وتتضح أيضاً مكانة العقل في النصوص الشرعية وموارد حاجة العقل إلى النقل، ومن هذا المنطلق سوف يتمّ البحث ضمن النقاط التالية:

أولاً: تعريف المفاهيم

المفاهيم التي تحتاج إلى التعريف في هذا البحث هي العقل والمنهج العقلي.

1- العقل

أ- العقل لغةً

"العقل" في اللغة العربية: مصدر عقل يعقل بفتح العين وكسره، يطلق ويراد به عدّة معانٍ منها:

المعنى الأول: الإمساك والامتناع والشدّ والحبّ، قال ابن فارس: «(عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطّرد، يدلّ عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69]، والمعنى الثاني: الحجر والنهي، «العقل الحجر والنهي ضدّ الحمق» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]. وقيل سميّ عقل الإنسان عقلاً لأنّه يعقله أي: يحجزه عن الوقوع في الهلكة؛ ولذا سميّ أيضاً حجراً؛ لأنّه يحجزه عن ارتكاب الخطأ، وسميّ كذلك: نهية؛ لأنّه ينهى صاحبه عن فعل ما لا يحمد. [المصدر السابق، ج 4، ص 69]

وخلاصة ما يمكن قوله إنّ كلمة العقل وإن استخدمت لغةً في معانٍ متعدّدة ومختلفة إلا أنّ هذه المعاني يمكن إرجاعها إلى أصل واحد وهو معنى الإمساك والحبس والتثبّت والمنع والعقد، وبهذه المناسبة تطلق وتستخدم في موارد متعدّدة.

ب- العقل اصطلاحًا

ذكرت للعقل تعريفات كثيرة، وإطلاقات عدّة، وقد فسّره أهل كلّ علم بالطريقة التي يرونها، ولسنا في مقام استقصاء كلّ ما أورده أصحاب العلوم المختلفة في تعاريف العقل من المعاني الاصطلاحية الخاصّة بهم، بل نكتفي بذكر بعض التعاريف المشهورة التي تدخل ضمن موضوع بحثنا هذا فقط، ومنها:

- العقل قوة غريزية إدراكية.

الغريزة المودعة في الإنسان، وبها يعلم ويعقل، فهي شرط في المعقولات والمعلومات، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فالعقل بهذا المعنى ذهب إليه كثير من العلماء، حيث يقول بعضهم في تعريفه للعقل: «فهو غريزةٌ وضعها الله ﷻ في بعض خلقه، وأنّه خاطبهم من جهة عقولهم، ووعد، وتوعّد، وأمر، ونهى، وحضّ، وندب» [المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 208]. كذلك ذهب بعضهم الآخر في تعريفه للعقل بأنّه العقل الحقيقي هو الغريزة، وله حدٌ يتعلّق به التكليف، لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان [شبانة، العقيدة بين السلف والمتكلمين، ص 47]، وقريب إلى هذا المعنى ذهب ما ذكره السيّد المرتضى في تعريفه للعقل في بعض رسائله حيث قال: «وقيل: هو غريزة العلوم الكلّية البديهية عند سلامة الآلات» [الشريف الرضي، رسائل المرتضى الشريف، ج 2، ص 277]. هذا هو تعريف العقل عند بعض المعتزلة، وكذلك يقول الشيخ الطوسي في تعريفه: «العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات» [العلامة الحلي، شرح التجريد، ص 251]. وإلى هذا المعنى ذهب الغزالي في "المستصفى" إذ يقول: «الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية» [الغزالي، المستصفى، ص 20].

- العقل هو عين النفس الناطقة الإنسانية

العقل بهذا المعنى ليس هو شيءٌ مستقلٌّ عن نفس الإنسان، بل هو تسمية لمرتبة من مراتبها، فمرتبة خاصّة من نفس الإنسان أو قوّة من قواها الإدراكية تسمّى عقلاً، فإنّ النفس ذات مسّميات مختلفة باختلاف مراتبها الوجودية والإدراكية، فهي في مرتبة إدراك الكلّيات تسمّى عقلاً، وهذا المعنى من العقل قد صرّح به بعض أهل اللغة [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159]، وذهب إليه بعض الفلاسفة الإسلاميين في تعريف العقل في كتاب "النفس" حيث يقول صدر المتألّهين في مقام تعريف العقل بهذا المعنى ما نصّه: «الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس وهو يطلق على أربعة أنحاء ومراتب: عقل بالقوّة، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد» [الشيروازي، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 227]، وبعض الفلاسفة قسّموا العقل بهذا المعنى إلى العقل النظري والعملي. [السبزواري، شرح منظومة، غرر في العقل العملي والنظري]

- العقل جوهر مجرد عن المادة من جميع الجهات

هذا التعريف ناظر إلى بيان ماهية العقل وحقيقته، فالعقل على هذا الاصطلاح ليس أمرًا غريزيًا محضًا فقط، بل هو أول مخلوق روحاني خلقه الله ﷻ ليكون علةً بالنسبة إلى جميع المخلوقات لما دونه، وهو ذو مراتب من حيث السعة والقوة والكمال، وهذا المعنى مشهورٌ في كلمات الحكماء والفلاسفة، حيث جعلوا العقل قسيمًا للنفس، وعرفوا العقل بأنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله. [انظر: الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 144؛ الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 216؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 69]

كذلك يقول ابن سينا في تعريفه: «العقل: جوهرٌ مجردٌ عن المادة من كل الجهات، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشوق لنفسه. ووجوده أول وجودٍ مستفادٍ عن الموجود الأول» [ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص 82].

هذه هي جملة من الإطلاقات والتعاريف المشهورة بين العلماء، وما يهمننا هو معرفة إطلاقات العقل في النصوص الشرعية.

2- المنهج العقلي

المنهج يشكل موضوعًا إشكاليًا في جميع المعارف، لا سيّما في المعارف النظرية، وذلك لصعوبة تحديده من جهة ولعدم إمكانية حسم تعدده أو وحدته في تلك المعارف من جهة أخرى، فلنبدأ بتعريف المنهج لنحدّد من خلاله المنهج العقلي.

المنهج لغةً: المنهج هو الطريق الواضح والواسع والعريض، ومنهج: اسمٌ، جمعه مناهجٌ ومناهيجٌ ومنهاج بمعنى: طريق واضح أو وسيلة محدّدة توصل إلى غاية معينة. [انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 288]

- المنهج العلمي اصطلاحًا: خطة منظّمة لعدّة عمليات ذهنية أو حسّية بُغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها [المصدر السابق]، أو هو طريق يصل به الإنسان إلى الحقيقة. [انظر: علي جواد، منهج البحث الأدبي، ص 19]

- المنهج العقلي

انطلاقًا ممّا ذكرناه في تعريف المنهج لغةً واصطلاحًا، نقول: المقصود من المنهج العقلي هو استضافة الأدلة والبراهين العقلية لإثبات المسائل العلمية والعملية، وتعبير آخر إذا أراد أحد أن يصدق حقيقة ما وأن يعتقد بها في المسائل العلمية والرؤية الكونية والدينية، فلا بدّ أن يتمّ ذلك استنادًا على الأدلة والقرائن والبراهين العقلية القطعية، وكذلك في المسائل العملية أيضًا لا بدّ أن يتمّ العمل بها استنادًا

إلى الأدلة العقلية، مع التمييز بين المسائل النظرية (الحكمة النظرية) التي لا بد أن يتم إثباتها بالبراهين العقلية القطعية، بخلاف المسائل العملية (الحكمة العملية) التي يكفي تحصيل الاطمينان العقلاني لجواز العمل بها، وليس من الضروري تحصيل الجزم واليقين البرهاني في المسائل العملية كالتعدييات. [جوادي آمل، انتظار بشر از دين، ص 108 و109]

المحور الأول: إطلاقات العقل في النصوص الدينية

عندما ندقق في النصوص الدينية نجد أن هذه المفردة إطلاقات متعددة، ومنها:

1- القوة الغريزية

أطلقت في النصوص الروائية كلمة العقل وأريد منها القوة الغريزية الموهوبة من الله تعالى، وهي كباقي القوى الغريزية والفطرية، شاملة للجميع من جهة، وقابلة للزيادة والنقصان من جهة أخرى، وقابلة للتطور والتكامل، وعلى هذا الأساس قسّمت إلى قسمين:

أ- العقل الغريزي الفطري

والمراد من العقل الغريزي هو العقل الذي يقع في مقابل الحمق والسفه، كما هو الحال في كثير من الروايات، كما عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «مَا خَلَقَ اللَّهُ ﷻ شَيْئًا أَبْعَصَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَحْمَقِ؛ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْهِ وَهُوَ عَقْلُهُ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 89]. وكذلك في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ تَزِيدُ بِالْعِلْمِ وَالتَّجَارِبِ» [الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 91، ح 1746].

فهذه الروايات واضحة بأن المقصود من العقل الوارد فيها هو العقل بمعنى الغريزة الفطرية في مقابل الحمق والسفه، وبه يتم إدراك العلوم الضرورية والمعارف الوجدانية والفطرية بمجرد الالتفات والتوجه إليها، وهو بدوره ينقسم إلى النظري والعملي.

ب- العقل الغريزي الاكتسابي

هو في الحقيقة نفس العقل الفطري الموهوب القابل للتطوير والتكامل، وقد جاء في حديث للرسول ﷺ: «إِنَّ الرَّجُلَ لِيَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ وَمِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ، وَمَمَّنْ يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَا يُجْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ» [الطبرسي، مجمع البيان، ج 10، ص 324]. والمراد من هذا العقل هو العقل المكتسب بالعلم والمعرفة والعمل، وفي رواية قسّم العقل إلى قسمين: إلى العقل المطبوع والعقل المسموع، والمراد من المطبوع هو العقل الفطري والمسموع هو الاكتسابي كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام في رواية حيث قال: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ عَقْلُ الطَّبْعِ وَعَقْلُ التَّجْرِبَةِ وَكِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمَنْفَعَةِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 6].

فالمقصود من العقل الأول هو العقل الذي يوجد في الإنسان بالطبع ويدرك به المدركات الضرورية والمعارف الفطرية والبدهية، وهو قوّة للإدراك وللتصوّر وللتفكير، وبه يتميّز الإنسان عن غيره، ويقابله الحمق والسفه، والعقل الثاني هو العقل المكتسب يكتسبه الإنسان من خلال التربية والتجربة والممارسة النظرية والعملية، وهو بدوره أيضًا ينقسم إلى النظري والعملي.

جـ- العقل النظري

مقصودنا من العقل النظري هو تلك المدركات والمعارف النظرية والاكتسابية غير البديهية، التي تصل إليها بالتفكير، وقد عبّر عنه في النصوص القرآنية والروائية عن العقل الذي يتحرّك بالفكر والتفكير، والفكر كما فسّر به أصحاب فنّ اللغة، بأنه ترتيب المقدمات والأموّار المعلومة الذهنية للوصول إلى المطلوب، أي هو الحركة إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطلوب [المصطفي، التحقيق في كلمات القرآن، ج 9، ص 126]، فهناك عشرات الروايات المقصود من العقل فيها هو العقل النظري، سواء كان في التصورات أو التصديقات، منها: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ اللبيب من استقبل وجوه الآراء بفكر صائب، ونظر في العواقب» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 178]، والمراد من اللبّ هو العقل النظري بقريئة "الفكر الصائب"، وكذلك في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إنّ أولي الألباب الذين عملوا بالفكرة حتّى ورثوا منه حبّ الله، فإنّ حبّ الله إذا ورثه القلب استضاء به وأسرع إليه اللطف، فإذا نزل منزلاً صار من أهل الفوائد، فإذا صار من أهل الفوائد تكلم بالحكمة، فإذا تكلم بالحكمة صار صاحب فطنة» [الرازي، كفاية الأثر، ص 257]. فلا شكّ في أنّ المقصود من العقل في هذه الرواية بقريئة "الفكرة" وغيرها من القرائن الأخرى هو العقل النظري، وكذلك في رواية عن أبي الحسن عليه السلام حيث قال: «يَا هِشَامُ، إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا، وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 35]. يقول الملاح صالح المازندراني ما نصّه: «وإنّما صار التفكير دليل العقل لأنّ العقل بسببه ينتقل من عالم الجهالة والسفالة الذي هو منزل الإدبار والمسوخ عند أصحاب القلوب النورانية إلى العلم الحقيقي والعالم العلوي» [المازندراني، شرح الكافي، ج 1، ص 184]. فما يكشف به المجهولات هو العقل النظري، ويجوز تقسيم العقل النظري إلى قسمين:

1- العقل البسيط: أو العقل بالملكة، وهو المسّمى في مصطلح القرآن الكريم بـ "الفطرة"، وهو المدرك للقضايا البديهية أو القريبة منها، وهو مشترك بين عامّة الناس. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 306؛ الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 339 - 340]

2- العقل المركّب: وهو المدرسي القادر على الاستدلال المركّب، فيدرك القضايا النظرية غير البديهية، سواءً كانت من جنس الحكمة النظرية أو الحكمة العملية، ويكشف الغموض عنها

بإرجاعها إلى البدهيات الأولية. [المصدر السابق]

نعم، لا بدّ من طريق معصوم بين القضايا النظرية والبديهية، وهو ما يعبر عنه بالقواعد المنطقية. وهو خاصٌّ بالعلماء.

د- العقل العملي

فهو العقل المدبّر، وهو عبارة عن قوّة محرّكة تؤدّي وظيفة العزم، والإرادة، والتصميم، والمحبة، والإخلاص، والإيمان، ويتعلّق بالبُعد العملي والتنفيذي [جوادى آمل، تبين براهين اثبات خدا، ص 76]، وقد اختلف الحكماء في مدركات العقل العملي، وتحديد وظيفة العقل العملي. [المصدر السابق]

وقد عبّر عنه في النصوص القرآنية والروائية بالمحرّك الذي يدفع بالإنسان للعمل نحو الخير والفلاح والسعادة والصلاح، كما ورد في رواية عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «ولا أكملتك إلا فيمن أحبّ، أما إني إياك أمر وإياك أنهى، وإياك أعاقب وإياك أثيب» [المازندراني، شرح الكافي، ج 1، ص 80]، ويقول المازندراني أيضاً: «وفي هذه الروايات إشارة إلى القوّة النظرية المسماة بالعقل النظري وإلى القوّة العملية المسماة بالعقل العملي؛ إذ بالأولى يعلم المعارف الإلهية والأحكام الشرعية والأخلاق الحسنة النفسانية، وبالثانية يعمل بها ويهتدب الظاهر والباطن وبالعلم والعمل يتمّ نظام عبادة الرحمن واكتساب الجنان» [المصدر السابق]، وكذلك المقصود من "إياك أعاقب وإياك أثيب" هو العقلي العملي، وأتّ دأج إلى الخيرات المذكورة، على سبيل التوسّع؛ لأنّ المعاقب والمثاب هو النفس، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «غزارة العقل تأبى ذميم الفعل» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 472]، فالعقل الذي يحرك الإنسان نحو الخير والفلاح والسعادة والصلاح، ويميّز به الخير عن الشرّ، وبه يثيب النفس ويعاقبها يوم القيامة فهو العقل العملي.

إذن من خلال بحثنا عن إطلاقات مفردة العقل في النصوص الروائية، وجدنا أنّ هذه المفردة تطلق ويراد منها نفس القوّة المودعة من الله تعالى لدى الإنسان تارةً وبها يصبح الإنسان مدرّكاً وفاهماً، وهي تنقسم بدورها إلى الفطرية والاكْتسابية، فهي كباقي المواصفات الغريزية قابلة للتسافل والتكامل، وبلحاظ كونها القوّة المدركة والمحرّكة تنقسم إلى العقل النظري والعقل العملي، إذ بالأوّل يتمّ إدراك المعارف الإلهية والأحكام الشرعية والأخلاق الحسنة النفسانية، وبالثاني يتمّ تحريك الإنسان نحو العمل وتهذيب الظاهر والباطن، وبهما يُعبد الرحمن وتكتسب الجنان، ولا يوجد أيّ منافاة بين هذه الأقسام، فالعقل ليس إلّا قوّة باطنية وموهوبة إلهية مجهولة في كنهها ومعروفةً بآثارها وخصائصها، فمن جملة آثارها إدراك القضايا النظرية العلمية، وتحريك النفس وقواها نحو العمل، ويجوز تقسيمها إلى أقسام أخرى. [جوادى آمل، انتظار بشر از دين، ص 56]

المحور الثاني: العقل وتجلياته المعرفية في النصوص الدينية

من جملة الخدمات التي تقدّمها النصوص الدينية للعقل كشف القناع عن أبعاده المتنوعة التي يمتلكها، وأدواره المختلفة التي يلعبها في حياة الإنسان، وتبيينها للناس، وهذا المحور يتمّ البحث حوله في ضمن أمرين:

الأول: العقل وبعده المعرفي في النصوص الدينية

عندما نرجع إلى آيات القرآن الكريم والسنة القطعية، ونتمعن فيهما نجد أنّهما بوصفهما مصدرًا رئيسيًا للدين، يركّزان على العقل، وتتجلّى فيهما أبعاده المعرفية في مستويات شتى، ونحن نقتصر هاهنا على ذكر بعضها.

1- العقل وبعده المعرفي في النصوص القرآنية

إنّ القرآن الكريم لم يتعرّض لبيان ماهية العقل في صيغته الاسمية، وقد ذكر العلامة الطباطبائي وجه ذلك حيث يقول: «كان لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة؛ ولذلك لم يستعمل في القرآن وإنّما استعمل منه الأفعال مثل "يعقلون"» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 396]، وكلّ ما ورد فيه هو في صيغة الفعل: عقل، يعقل، نعقل، في الماضي، المضارع، والمفرد، والجمع، وعدد هذه الألفاظ يقرب من الخمسين، ويشتمل على عشرات الآيات التي تدعو إلى التعقل والتدبّر والنظر والتفكّر وما في معانيها، كما وردت ألفاظ مرادفة للعقل، نحو: اللبّ والحلمّ والحجر والفضول وغيرها، حيث ورد الفضول ومشتقاته في ست عشرة آية، وورد الفكر ومشتقاته في ثمانية عشرة آية، وورد التدبّر ومشتقاته في ثمانية آيات، وورد اللبّ ومشتقاته في ثلاثين آيةً غيرها من الكلمات. [انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 468 و469]

أمّا ألفاظ الفكر والتفكّر والعلم والنظر والتبصّر والإدراك والتدبّر، فقد وردت مئات المرات، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ للعقل شأنًا كبيرًا ومقامًا عظيمًا في القرآن الكريم، خاصّةً إذا عرفنا أنّ النصّ القرآني استوعب كلّ معاني التفكير الإنساني، وأنّه لم يذكر العقل إلّا في مقام المدح والتبجيل والتكريم، وكذلك بيّن خصائص العقل وآثاره المذهلة والقيّمة التي تترتب في حالة الاستفادة اللائقة عنه، وأوضح الآثار السيئة التي تترتب في صورة عدم الاستفادة منه، ونحن نشير إلى بعض الخصائص المعرفية للعقل، منها:

أ- إدراك الآيات التشريعية والتكوينية وفهماها

إنّ فهم الآيات التشريعية وإدراكها من محتضات الأفراد الذين يتعقلون في أمورهم ويريدون

الصلاح والخير في حياتهم، فهناك طائفة من الآيات تشير إلى ذلك ومنها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 10]، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف، 2]؛ لكي تتعقلوا وتفكروا فيه فتعلموا، وجعل الله القرآن عربياً وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه.

وكذلك من جملة خصائص التعقل والاستفادة السليمة من هذه الموهوبة الإلهية هو إدراك الآيات التكوينية وانفتاح باب الهداية التكوينية، وطائفة ثانية من الآيات تشير إلى ذلك ومنها قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَحِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُقْضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4]، فالذي يتدبر ويتعقل يكشف له أن هذا النظام الجاري قائم بتدبير مدبرٍ، تخضع له الأشياء بطبائعها ويجريها على ما يشاء وكيف يشاء، وأما الذي لا يتدبر ولا يفيد من عقله فلا يدرك تلك الحقائق العميقة ولا يهتدي إليها.

إذن فالعقل في هذه الآيات وغيرها هو الإدراكات التي تتم للإنسان مع سلامة فطرته من حيث إن فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله ﷻ الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليات. [راجع: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 209]

ب- الحؤول دون السقوط من مرتبة الإنسانية والدخول في النار

عدم الإصغاء لنداء العقل لازمه السقوط من المرتبة الإنسانية حيث يقول الله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 44]، وهذا يعني أن وسيلة الإنسان إلى سعادة الحياة أحد أمرين، إما أن يستقلّ بالتعقل فيعقل الحق فيتبعه، أو يرجع إلى قول من يعقله وينصحه فيتبعه إن لم يستقلّ بالتعقل، وإلا فإنه ليس إلا كالأنعام والبهائم في كونها لا تعقل ولا تسمع إلا اللفظ دون المعنى. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 223]

كما أنه في بعض الآيات يصرّح بأن الذي لا يهتم بعقله، ولا يلبي دعوته، ولا يستفيد من هذه الموهوبة الإلهية سواءً على مستوى العقل الفطري أو على مستوى العقل الاكتسابي فمأواه نار جهنم، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك: 10].

من هنا يتبين أن للعقل من وجهة نظر القرآن الكريم دوراً هاماً وفاعلاً في شتى مجالات الحياة، وفي مختلف المعارف والعلوم، وهذا الدور الذي دعا إليه القرآن الكريم بكلّ وضوح، وتوافرت عليه الكثير من الآيات والسور، يتم من خلاله التعرّف على أسرار خلق الله ﷻ وعظيم صنعه، وبه يتوصّل إلى

تصديق الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله ﷻ لهدايته وسعادته.

2- البعد المعرفي للعقل في النصوص الروائية

لو نظرنا إلى روايات أهل البيت الأطهار ﷺ نجد أنّ للعقل أهميّة قصوى أكثر ممّا هو متوقّع، وتعرّفه بعناوين مختلفة وإطلاقات متعدّدة وخصائص متنوّعة ومتكثّرة وتكشف عن أبعاد مختلفة وتتجلّى فيها أبعاده المعرفية في مستويات شتى.

بخلاف بعض المدارس التي تنكر وجود أيّ رواية أو حديث صحيح يتحدّث عن العقل، وأنّ أحاديث العقل كلّها غير صحيحة، قال ابن تيمية: «قال أبو حاتم بن حبان البستي: لست أحفظ عن رسول الله خبراً صحيحاً في العقل» [ابن تيمية، بغية المتراءد في الردّ على المتفلسفة، ص 245]. وقال الخطيب البغدادي: «حدّثنا الصوري قال: سمعت الحافظ عبد الغني بن سعيد يقول: إنّ كتاب العقل وضعه أربعة: أولهم ميسرة بن عبد ربّه، ثمّ سرقه منه داود بن المحبّر، فركّبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء، فركّبه بأسانيد آخر، ثمّ سرقه سليمان بن عيسى السجزيّ فأتى بأسانيد آخر» [انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8، ص 360].

والحقّ والإنصاف أنّ هذا الموقف من بعض علمائهم يقع في جهة مخالفة تماماً للموقف القرآني من العقل، وهذا يكشف بعد هؤلاء عن المنهج القرآني تماماً في هذه المسألة.

ونحن هنا نقف على بعض الأبعاد المعرفية للعقل في النصوص الروائية ومنها:

أ- العقل هو أوّل وأحبّ مخلوق خلقه الله ﷻ من نوره

ورد في بعض الروايات هذا التعبير وهو أنّ العقل هو أوّل وأحبّ مخلوق خلقه الله ﷻ بنوره جنب عرشه، كما في رواية «عن موسى بن جعفر ﷺ، عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ الله خلق العقل من نورٍ مخزونٍ إلى أن قال: فقال الرّبّ تبارك وتعالى: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك ولا أطوع لي منك ولا أرفع منك ولا أشرف منك ولا أعزّ منك، بك أوحد وبك أعبد وبك أدعى وبك أرتجى وبك أبتغى وبك أخاف وبك أهدر وبك الثّواب وبك العقاب» [الحزّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج 1، ص 114]. وكذلك عنه ﷺ حيث قال: «أوّل ما خلق الله العقل» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 97]. وفي رواية عن أبي عبد الله ﷺ حيث قال: «إنّ الله خلق العقل وهو أوّل خلقٍ من الرّوحانيّين عن يمين العرش من نوره» [الكلي، الكافي، ج 1، ص 21].

ب- الفهم والإدراك والفتنة من العقل

وهذا ما نفهمه في كثير من النصوص الروائية كما في رواية عن أبي عبد الله ﷺ حيث قال: «دعامة

الإنسان العَقلُ وَمِنَ الْعَقْلِ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ الثَّوْرِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا زَكِيًّا فَطِنًا فَهَمًّا، وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ، وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 99]، وكذلك في رواية عن الإمام علي عليه السلام: «العقول أئمة الأفكار والأفكار أئمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء» [المصدر السابق، ج 1، ص 96].

جـ العقل الحجّة الإلهية بينه وبين عباده

ففي كثير من الروايات عبّر عن العقل بأنه حجّة إلهية باطنية بين العبد وبين الله ﷻ فكما أنّ الأنبياء والأئمة والرسول حجّة ظاهرية من قبل الله ﷻ على الناس، فكذلك العقل حجّة باطنية عليهم، كما في رواية عن رسول الله ﷺ: «كن مع الحقّ حيث كان، وميّز ما اشتبه عليك بعقلك؛ فإنّ حجّة الله عليك وديعة فيك وبركاته عندك» [الريشهري، العقل والجهل في الكتاب والسنة، ص 74]. وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام حيث قال: «العقل رسول الحق» [الأمدي، غرر الحكم، ص 272] وكذلك في رواية رواها ابن السكّيت عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «ما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال عليه السلام: العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدّقه، والكاذب على الله فيكذّبه. قال: فقال ابن السكّيت: هذا والله هو الجواب» [الشعراني، تحف العقول، ص 450]. وفي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ» [العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج 1، ص 121]، كذلك في رواية طويلة عن الإمام الكاظم عليه السلام قال: «يَا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 16]. وعنه عليه السلام أيضًا: «يَا هِشَامُ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحَجِجَ بِالْعُقُولِ، وَنَصَرَ النَّبِيِّينَ بِالْبَيَانِ، وَدَلَّمَهُمْ عَلَى رَبوبيته بِالْأَدَلَّةِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 12 و13].

ويمكن أن نستخلص من هذه النصوص المستفيضة وغيرها بعض المسائل ومنها:

- كما أنّ الأنبياء والرسول والأئمة عليهم السلام معصومون مطلقًا، فكذلك نفهم بالمقارنة أنّ العقول أيضًا بما هي هي في مدرّجاتها معصومة مطلقًا.

- أنّ العقل وإن كان ذا مراتب من القوّة إلى الضعف والكمال إلى النقصان، ولكنّه بما هو هو بمقدار إدراكه لا يخطئ، فهو معصوم وحجّة على الناس. نعم، الإنسان العادي من غير الرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام ليس بمعصوم، فلا بدّ من وضع القواعد والضوابط للأخذ بالمدرّكات العقلية، وقد تكفّل بذلك علم المنطق والمعرفة.

- أنّ العقل بما هو هو قادر على تشخيص الحقّ عن الباطل والقبح عن الحسن والعدل عن الظلم

والصدق عن الكذب، ويدرك سبيل الغي عن الرشد، ثم يحكم، فهو من هذه الجهة حاضر عند جميع الناس.

- أن هذه الروايات بإطلاقاتها لا تفرّق بين العقل الفطري والاكتسابي وبين العقل النظري والعملي، وبين كون المدركات العقلية بديهية أم كونها نظرية، وبين كونها مقطوعة أم ظنية، فالعقل حجة مطلقاً في جميع إدراكاته إلا ما خرج بالدليل.

2- حاكمية العقل ومشروعيته في النصوص الدينية

عندما نرجع إلى القرآن الكريم والسنة القطعية، ونتمعن فيهما نجد أنهما يركزان على العقل ويسلطان الضوء على حاكمية العقل وحيّة المنهج العقلي في استنباط المعارف العقلية والدينية في شتى المجالات، وسنشير إلى بعض منها:

أولاً: حاكمية العقل ومشروعيته في النصوص القرآنية

ويتم بيان ذلك بجهات مختلفة، ومنها:

أ- الدعوة العامة للتفكير والتعقل

إنّ القرآن الكريم إضافة إلى أنه يرفع الدعوة العامة إلى الجميع نحو التفكير والتعقل في أكثر من ثلاثمئة آية، وأنه حثّ على التفكير وحثّ على استخدام العقل، كما في قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 3]، وقال تبارك وتعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة الزمر: 9]، وكلّ هذا حثّ على استخدام العقل واستخدام التفكير في التمييز بين الآراء والأقوال، فإذا لم يكن للعقل اعتباراً ومنزلةً عند الله تعالى، فإنّ هذا الخطاب القرآني سيُصبح حينئذٍ عديم الفائدة وبدون معنى.

ب- الدعوة العامة بعدم قبول أيّ فكرة أو نظرية إلا بالبرهان

ثمّة طائفة من الآيات القرآنية تدعو الناس إلى عدم قبول أيّ فكرة أو نظرية إلا بالبرهان، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلٌّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل: 64]، والبرهان: يراد به السبب المفيد لليقين. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 129]

ج- الدعوة العامة بلزوم الاعتماد على المنهج العقلي في تبين المعارف

هناك مجموعة من الآيات القرآنية تدعونا إلى الاعتماد على المنهج التعقلي في فهم المعارف وتبينها وتفسيرها، ومن جملتها: قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]، فالمراد من الحكمة كما أشار إليه المفسرون هو البراهين القطعية اليقينية [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 373]، كذلك يقول الفخر الرازي: «الحكمة هي الحجة القطعية المفيدة للعقائد اليقينية، وذلك هو المسمى بالحكمة، وهذه أشرف الدرجات وأعلى المقامات، وهي التي قال الله في صفتها: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة: 269]» [الرازي، مفاتيح الغيب، ج 20، ص 287]. والمراد من البرهان في الآية ليس البرهان القياسي المنطقي فقط، بل المراد به مطلق الدليل الذي يفيد العلم والاطمينان. نعم، البرهان القياسي أعم من البدهي والنظري اليقيني هو أوضح مصداق للبرهان القرآني.

د- الصبغة العامة القرآنية هي صبغة استدلالية برهانية

من خلال التتبع نجد في موارد كثيرة أنّ الصبغة العامة والمنهج القرآني هو منهج استدلالى وبرهاني، ويمكن الإشارة إلى بعض تلك الموارد بما يلي:

الجهة الأولى: استخدم الدليل العقلي في إثبات المعتقدات الدينية

إنّ القرآن الكريم نفسه استخدم الدليل والبرهان العقلي (العقل النظري) في إثبات المعتقدات الدينية، وفي إثبات وجود الله ﷻ تمسكاً بالبراهين والقواعد العقلية، منها:

1- القياس الاقتراني

القياس الاقتراني هو قياس مركّب من مقدمتين صغرى وكبرى، إن سلّمنا لزم منهما نتيجة يقينية، ولكن في القرآن الكريم غالباً يعتمد على هذا القياس بنحو مضمّر، حيث يذكر الصغرى دون الكبرى، أو بالعكس، لوضوحها عند السامع، وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 57]، فهذا قياس اقتراني من الشكل الأول يشير إلى برهان الحدوث والتطور للوجود الإنساني المشاهد، وحذفت الكبرى لوضوحها، وهي كلّ حادثٍ يحتاج إلى محدث.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ﴾ [سورة المائدة: 75]، وهذا قياس اقتراني

من الشكل الثاني حذفت كبراه لبدايتها، وشكله هكذا: المسيح وأمه يأكلان الطعام، الإله لا يأكل الطعام، فليس المسيح وأمه يلهين؛ لأنّ الذي يأكل الطعام موجودٌ مادّيٌ ضعيفٌ وفقيرٌ ومحتاجٌ إلى غيره، وليس الإله هكذا. [انظر: المصري، مكانة العقل في القرآن والسنة، ص 83]

2- القياس الاستثنائي

القياس الاستثنائي هو قياس مركّب من مقدّمتين، أحدهما شرطية والثانية حملية، تستثني مقدّم الشرط لتنتج عين التالي، أو تستثني نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم، هذا النحو من القياس موجود بكثرة في القرآن الكريم، ولكن بشكل مضمّر أيضاً، منه قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، حيث استخدم فيه عدّة قواعد من جملتها قاعدة العلية والمعلولية، وأنّ الموجودات الخارجية ليست بما هي هي علّة لأنفسها ولا لمثلها، فلا بدّ أن يكون موجودٌ غنيٌّ بالذات هو الذي أوجدها، وقد استفيد ببيان هذه القاعدة ببرهان السبر والترديد بالقياس الاستثنائي المنفصلة.

وجه الاستدلال: المقصود من الشيء: إمّا المادّة، فالإنسان خلق من العدم من دون المادّة المسبقة. وإمّا الفاعل، فالإنسان خلق من دون وجود خالق، وهو المقصود من الآية بقريئة "كونه مورد الخلاف بين الموحد والملحد"، وبيان الدليل: المقدّمة الأولى: ولكنهم لم يخلقوا من غير شيءٍ لأنه سيؤدّي إلى الصدفة، والصدفة محال، المقدّمة الثانية: ولكنهم ليسوا الخالقين لأنفسهم لأنّه دورٌ، والدور محال. المقدّمة الثالثة: ولم يخلقهم غيرهم من الممكنات؛ لأنّه يؤدّي إلى التسلسل، والتسلسل محال. إذن خلقهم الله. [انظر: جوادي آملي، تبين البراهين على وجود الله، ص 127]

كذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَتْهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [سورة البقرة: 258]، ففي هذه الآية أيضاً المستدل هو نبيّنا إبراهيم عليه السلام حيث يقول: "رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ"، يعني بما أنّ الموت والحياة حقٌّ فيكشف أنّهما ليسا أمرًا تصادفيًا، فلا بدّ من أن يكون هناك محيٍّ ومميتٌ لا يتطرّق إليه الفناء والإحياء، وهو الله عزّ وجلّ، وكذلك قول إبراهيم: "فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ" هذا أيضاً برهان عقلي واضح ذكره في مقابل قول نمرود: "أنا أحيي وأميت".

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]، وهذا استخدامٌ للدليل العقلي في إثبات وحدانيّة الله تبارك وتعالى، وهو قياسٌ متّصلٌ واستثناء نقيض التالي (ولكنّهما لم تفسدا) فالنتيجة واضحة، وهي (ليس فيهما آلهةٌ إلا الله). [انظر: المصري، مكانة العقل في القرآن والسنة، ص

الجهة الثانية: تنبيه العقل إلى معرفة ملاكات الأحكام الشرعية

إن القرآن الكريم استخدم العقل حتى في تنبيه العقل إلى ملاكات الأحكام الشرعية، مع أن الأحكام الشرعية أحكام تعبدية ذات ملاكات خفية علينا، مع ذلك ذكر القرآن الكريم بعض الملاكات التي يمكن للعقل من خلالها فهم المصالح والمفاسد التي تكمن وراء تشريع هذه الأحكام الشرعية، مما يكشف جواز استخدام العقل النظري في الحكمة العملية مثلاً: يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: 45]، ويقول سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 183]، يعني: إنما أوجب الله الصيام عليكم لأجل الوصول إلى التقوى، فمن يلاحظ هذه الجهات في القرآن الكريم يدرك مدخلية الفهم العقلي في الاستدلالات القرآنية، وأهمية المنهج العقلي في التمييز بين المصالح والمفاسد في ملاكات الأحكام بشكل عام.

ثانياً: حاكمية العقل ومشروعيته في النصوص الروائية

إذا ألقينا نظرة على روايات أهل البيت الأطهار عليهم السلام لوجدنا أن للعقل أهمية قصوى؛ إذ اعتبروه الحجة الباطنة التي يُحتج بها على الناس يوم القيامة كما ورد في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام حيث قال: «يَا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأئِمَّةُ، وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 35]. وكذلك في رواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ، النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ» [العالم، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج 1، ص 121]. وأكدوا عليهم السلام اعتبار العقل ودليلته لاستنباط المعارف الدينية والعقلانية، والروايات الواردة لبيان مشروعية المنهج العقلي يمكن تقسيمها على أقسام:

القسم الأول: مجموعة من الروايات الصريحة في بيان حجية مطلق المدركات العقلية ومشروعيتها على مستوى الحكمة النظرية والحكمة العملية معاً، وبالعقل يحصل العلم والمعرفة في المعارف النظرية والمعارف العملية، وقد ذكرنا بعض هذه النصوص وبيّنا كيفية دلالتها على ذلك، فنكتفي بذكر رواية واحدة دالة على ذلك، فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَقُوتُهَا وَعِمَارَتُهَا - الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهَ - الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ، فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ، وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ، وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ، وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ، وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ: مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ، وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ، وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ، فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 23]. فهذه الرواية صريحة في دلالتها على مشروعية المدركات النظرية والعملية وحجيتهما في إثبات وجود الله وأسمائه الحسنى وجلّ المعارف الإلهية، وقبح الأمور وحسنها. [انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 223]

يتضح من خلال بحثنا هذا أنّ النصوص الدينية أكّدت لزوم الاعتماد على المنهج العقلي والبراهين العقلية في إثبات المعتقدات الدينية وتبيينها بشكل عامّ، وفي إثبات وجود الله ﷻ وتوحيده بشكل خاصّ، بل وحتى استخدمت المنهج العقلي في معرفة ملاكات الأحكام الشرعية، ويتضح من خلال البحث بطلان الاتجاه النصّي المتطرف.

المحور الثالث: بيان محدودية العقل

من جملة المسائل التي تساعد بها النصوص الدينية العقل، بيان محدودية العقل ونواقصه، حتى لا يغترّ العقل بطاقاته وقدراته ويتجاوز حدّه وطوره. فمن جهة النصوص الدينية بينت لنا دور العقل في حلحلة المعارف الدينية، ومن جهة أخرى تكشف محدودية العقل ونواقصه ومنزلقاته؛ حتى نلتزم بالاعتدال والوسطية، ونجتنب الإفراط والتفريط، وسيتمّ البحث عنه بأمور، منها:

1- محدودية علم الإنسان وعقله

توجد نصوص كثيرة تشير إلى محدودية علم الإنسان وعقله، منها: قوله تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء: 165]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]، نفهم منها أنّ الإنسان لا يجوز له الاعتماد على عقله بشكل مطلق؛ لأننا أثبتنا سابقاً بالنصوص أنّ الفِطْنَةَ وَالْفَهْمَ وَالْحِفْظَ وَالْعِلْمَ كُلُّهَا من العقل، وهذا يؤيّد بعض النصوص الروائية منها قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «لَمْ يُطْلِعِ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ - الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 413]. فالعقل غير قادر للوصول إلى الحقائق في جميع مجالات الحياة وإلى جميع أنحاء المعارف وأنواعها.

2- عدم حجّية المدركات العقلية الظنيّة

إذا كانت مدركات العقل ظنيّة، سواءً كانت في المسائل النظرية أم في المسائل العملية، فهي ليست بحجّة مطلقاً، وليس ذلك بسبب عدم وجود دليل يدل على حجّيتها فحسب، بل لأنّ الدليل قائم على عدم جواز التعويل على الظنون مطلقاً إلا ما خرج بالدليل، كما هو الحال في حجّية الظنّ الخاصّ في مجال الأحكام العملية الفرعية، والنصوص الدينية صريحة على عدم جواز الاعتماد على ذلك، كما هو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 36]، وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء: 36]، وكذلك في رواية عن المعصومين عليه السلام حيث قالوا: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا إِلَى النَّارِ»

[الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 190]، وفي رواية ثانية عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُفْتُوا النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُونَ ... قَالُوا: فَمَا نَصْنَعُ بِمَا قَدْ خُبِّرْنَا بِهِ فِي الْمُصْحَفِ؟ فَقَالَ: يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ عُلَمَاءُ آلِ مُحَمَّدٍ» [المصدر السابق، ص 186]. ففي هذه الأحاديث جعل التفسير بالرأي إلى جانب الإفتاء بغير علم، وكلاهما قد عُذَّ بدعةً. ومن الواضح أنّ المقصود من الإفتاء بغير علم هو الإفتاء على أساس المدرجات الظنّية والتفسير بالرأي هو أيضًا التفسير بغير العلم، وكذلك في رواية عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَالَ اللَّهُ ﷻ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بَرَأْيَهُ كَلَامِي، وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي، وَمَا عَلَيَّ دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي» [الصدوق، الأمالي، ص 6]. ففي هذا الحديث ذكر التفسير بالرأي إلى جانب تشبيه الخالق بالمخلوق، وفي حكم القياس بالدين، وكلا الأمرين بعيد عن العلوم المتعارفة والأصول العلمية البيّنة.

وفي ضوء هذه النصوص يتضح أنّه لا يصحّ الاعتماد على الحدس والقياس والاستحسان، وما إلى ذلك من الوسائل التي لا تفيد سوى الظنّ العقلي.

3- توقف العقل في المجال الذي لا يدركه

هناك مجموعة من النصوص تبين لنا وجود مجالاتٍ ومعارفٍ بعيدةٍ عن متناول الإدراك العقلي، وأنّ العقل يجب أن يجتنب عن الخوض في تلك المسائل، ومنها:

أ- عدم الخوض في معرفة كنه ذات الله تعالى

توجد لدينا مجموعة من النصوص تنهى العقل عن التفكّر في كنه الذات الإلهية، وتدعوه إلى التعقّل في صفات الله وأفعاله ومخلوقاته. منها ماورد عن أمير المؤمنين عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث يقول: «لَمْ يُطْلِعِ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ - الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 413]. وكذلك في رواية ثانية عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ فَانظُرُوا إِلَى عِظَمِ خَلْقِهِ» [الصدوق، التوحيد، ص 458]. فالعقل غير قادر على إدراك كنه ذاته والإحاطة بها.

ب- عدم الخوض في الأمور الغيبية

من الموارد التي لا يدركها العقل وهي بعيدة عن ساحته الإدراكية هي الأمور الغيبية، فهي من مختصات الأنبياء والأوصياء، والعقل لا طريق له إليها، فيجب عليه أن يتجنّبها، ومنها:

- عدم الخوض في تفسير بواطن القرآن وتأويلاته

من الموارد الغيبية التي لا يدركها العقل وهي بعيدة عن ساحته الإدراكية، والتي عبّر عنها في

النصوص بباطن القرآن أو علم التأويل، فهي من مختصات الأنبياء والأوصياء، كما في الرواية المشهورة عن أبي عبد الله: «عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا جَابِرُ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ ظَهْرًا، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْهُ. إِنَّ الْآيَةَ لَيَنْزِلُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَأَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ، وَهُوَ (كَلَامٌ مُتَصَرِّفٌ) عَلَى وُجُوهِ» [الحَرَّ الْعَامِلِي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 176]. وكذلك في رواية عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ، فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ، وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَلَطَّفَ حِسَّهُ وَصَحَّ تَمَيُّزُهُ، مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ - وَقِسْمًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» [الحَرَّ الْعَامِلِي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 194]. فهذه الروايات تمنعنا عن الاعتماد على العقل للخوض في بواطن القرآن وتأويلاته؛ لأنَّ هذه من مختصات الأنبياء والأوصياء والراسخين في العلم، والعقل لا طريق له لإقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، وبالتالي لا يرتقي الإدراك العقلي، فيكون حكم العقل فيها حكمًا ظنيًّا، وتجد أمثلة كثيرة لها، منها:

ما فسَّر به ابن عربي قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ [سورة الرحمن: 19 و20]، إذ زعم أنَّ مرج البحرين هو بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد هو العذب الفرات، يلتقيان في الموجود الإنساني، ولا تتجاوز الهيولى الجسمانية على الروح المجردة ولطافتها، فلا يغلب أحدهما حدّه على الآخر بخالصته، لا الروح المجردة تجرد البدن وتجعله من جنسها، ولا البدن يجسد الروح ويجعله مادّيًّا. [ابن عربي، تفسير القرآن، ج 2، ص 280]

- عدم الخوض في المسائل التفصيلية لعالم الآخرة

من مختصات القرآن الكريم وبيان الأنبياء والأوصياء هو ذكر تفاصيل وخصائص عالم الآخرة؛ لأنّها من الأمور الغيبية التي لا يجوز للعقل الخوض في تفصيلاتها، وبالتالي ولا يجوز للعقل تأويل الآيات التي تتحدّث عن خصائص عالم الآخرة، ولكننا مع الأسف الشديد نجد ممَّن أنكر الوجود الخارجي العيني للآخرة على أساس الظنّ والاستحسان، واعتبر الجنة هي هذه القيم الأخلاقية، بينما هناك آخرون حاولوا تصوير عالم الآخرة بأنّه مثل العالم الدنيوي، حتّى بلغ الأمر بهم إلى أنّهم اعتقدوا بأنّ الجنة العليا موجودة في هذه الدنيا! بينما النصوص الدينية تكشف زيف فهم هؤلاء وأمثالهم، وتنقل أحاديث المنكرين للمعاد، التي لا تكون في الغالب إلّا استبعادًا لإمكان المعاد، واستدلالهم قائم على الظنّ والاستحسان، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية: 24]. بينما الرؤية الموضوعية العلمية، والاحتياط والحذر الديني المسؤول، كلّها تفرض علينا أن نمنع أنفسنا عن طرح الآراء غير اليقينية حول حقائق القيامة وعالم الغيب، أو التمسك بالتأويلات التي لا تعتمد على الدليل والبرهان. [انظر:

مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج 3، ص 426]

- التفسير الظني لآيات القرآن

نجد أحياناً بعض المفسرين يقومون بتفسير بعض الآيات التي لا يجوز تفسيرها على المنهج العقلي ويعجزون عن إقامة برهان عقلي على تبينها، فيفسرونها على أساس التخمين والقياس والظنّ والمزاعم والميولات الشخصية، فهو في الواقع استبدال بالفهم القرآني، ومصادق بارز لمن فسّر القرآن برأيه وبغير علم. نعم، للمفسر أن يذكر المعنى الذي لم يقدّم الدليل العلمي عليه بأنه من المعنى المحتمل للآية، من دون الحتم والقطع به [انظر: جوادى آملي، التسليم، ج 1، ص 226]، وهذا له أيضاً أمثلة كثيرة تجدها في الكتب التفسيرية، ومن أبرز المذاهب في هذا النوع من التفسير أصحاب الاتجاه العقلاني المتطرف (أهل التأويل والاستحسان) وأصحاب القياس والاستحسان وغيرهم، فمثلاً منهم من يفسّر قوله تعالى: ﴿مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [سورة الناس: 8] بالقول إنّ الجنّ هو الاستتار، والإنس هو الاستئناس، فالأمور المستترة هي الحواسّ الباطنة، والمستأنسة هي الحواسّ الظاهرة. [ابن سينا، جامع البدائع، ص 21]

تنبيهات

أولاً: النقد الموجه إلى هذا النوع من التفسير كونه قد تجاوز حدود العقل البشري وأعطاه مساحةً كبيرةً تجاوزت حدوده في تبين القضايا الدينية، وبالنتيجة ارتكبت بعض التفسيرات غير الصحيحة في تفسير الآيات القرآنية كما في مسألة الشفاعة [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 3، ص 32]، ومسألة الجنّ أو تأويل الآيات الدالّة على تجسيم الأعمال [انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ج 1، ص 29]، والسبب في ذلك هو استخدام العقل غير البرهاني والابتعاد عن المسار الصحيح عن العلم الإلهي الذي يتمثل بعلوم أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: مفاد هذه الرؤية أنّ العقل هو ميزان الوحي والشريعة، فلو جاء الوحي بأمرٍ لم يدركه العقل، فالعقل يحكم بطلانه، وهذا كلام باطل؛ لأنّ العقل بنفسه يدرك أنّه لا يدرك كثيراً من أسرار العالم، ويطلب الهداية ويحكم أنّه ليس معصوماً، فكيف لهذا العقل الذي يعترف بعجزه العلمي والمعرفي أن ينتقد الوحي أو الأمور التعبديّة التي لا يدرك حكمته. [جوادى آملي، انتظار بشر از دين، ص 86]

4- تفصيل ما هو مجمل من الآيات

إنّ الله تعالى أنزل مجموعةً من الآيات، فهي جملة بحيث لا ينبى ظاهرها عن المراد به مفصلاً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ﴾ [سورة البقرة: 34]، وتفصيل عدد فرائض الصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحجّ وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن

استخراجه إلا ببيان النبي الأكرم ﷺ، فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه [جوادى آملي، التسنيم، ج 1، ص 233]؛ لأنّ الجزئيات وتفصيل الشريعة من التعبديات، والعقل يعجز عن إقامة البرهان في تلك الأمور؛ لأنّ مهمّة العقل هي إدراك الحقائق والمفاهيم الكلية والعامّة، وفي تفصيل الشريعة لا يحقّ له أن يتدخّل لا إثباتاً ولا نفيّاً.

الخاتمة

تبين من خلال البحث أنّه توجد مجموعة من المجالات المعرفية لا طريق للعقل إليها، والعقل يدرك أنّه لا طريق له لإقامة البرهان على نفيها أو إثباتها، وبالتالي لا يرتقي إلى إدراك تلك المعارف ويكون حكم العقل حكماً ظنيّاً، ووجدنا أيضاً أنّ النصوص الشرعية أشارت إلى محدودية العقل في بعض المجالات المعرفية والدينية، وبيّنت المصاديق التي لا يحقّ للعقل فيها الحكم من دون الرجوع إلى النصوص الشرعيّة، ويتضح جليّاً بأنّ النصوص الدينيّة ترفض الاتّجاه العقلاني المتطرّف الذي يريد أن يقحم العقل في معرفة جميع المسائل الغيبية الدينية، من خلال إطلاق العنان له بذريعة فرعيّة النقل وأصالة العقل والمنهج العقلي، بينما النصوص الدينيّة تؤيّد الاتّجاه المعتدل وتكشف قصور العقل ومحدوديّته، وتبيّن منزلقاته بكلّ صراحة.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
نهج البلاغة.
- الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1410 هـ.
ابن بابويه، محمد بن علي، الأمالي، طهران، الطبعة السادسة، 1376 ش.
- ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1395 هـ.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة، من موقع مكتبة النور، 2009 م.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الردّ على المنطقيين، من موقع مكتبة النور، 2009 م.
ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، 1379 ش.
أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 2000 م.
جوادى آملی، عبدالله، انتظار بشر از دين، موسسه اسراء، قم، چاپ چهارم، 1386 ش.
جوادى آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، موسسه اسراء، قم، چاپ دوم، 1375 ش.
- الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1409 هـ.
جوادى آملی، عبد الله، التسنيم في تفسير القرآن، تعريب السيد عبد المطلب رضا، مطبعة الإسراء، الطبعة الأولى، قم، 1432 هـ.
- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، قم، 1419 هـ.
- الحقي برسوي، إسماعيل بن مصطفى، تفسير روح البيان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.
الحرّ العاملي، محمد بن حسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، دار ومكتبة الهلال، لبنان، 2007 م.
الخزاز الرازي، علي بن محمد، كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر، مؤسسة بيدار، قم، 1401 هـ.
الدهلڪي، ثناء الدين، المنهج العقلي في تفسير القرآن، مؤسسة الكوثر للمعارف، الطبعة الأولى، 1396 ش.
- المصري، أيمن، مكانة العقل في الكتاب والسنة، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، الطبعة الأولى، 2020 م.
سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، 1369 ش.

- الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات، طهران، 1383 ش.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الشريف الرضي، قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.
- الطاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، 1988 م.
- الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، مرتضوي، طهران، 1375 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1420 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1424 هـ.
- الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة، 1372 ش.
- الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419 هـ.
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، 1380 ش.
33. القمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، دار الكتاب، قم، 1363 ش.
- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005 م.
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، قم، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
- الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
- المحاسبي، حارث بن أسد، العقل وفهم القرآن، تقديم د. حسين القويلي، دار الكندي للطباعة، الطبعة الثالثة.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد في جمهورية إيران الإسلامية، الطبعة الأولى، 1371 ش.
- المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح أصول الكافي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، 1382 هـ.
- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المنار، الطبعة السابعة، 1367 هـ.
- مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الخميني، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
- الخباز، السيد منير، محورية الدليل العقلي للدين، موقع سماحة العلامة السيد الخباز.
- الرباعية، العقل ومكانته في الكتاب والسنة، للمفتي الدكتور عبد الله عن موقع دار الإفتاء.

References

- Al-Aamudi, Abdul-Wahid bin Muhammad, *Ghirarul-Hikam wa Durarul-Kelim*, Darul-Kitab Al-Islami, Qom, 1st Edition, 1410 AH.
- Ibn Babweih, Muhammad bin Ali, *Al-Amali*, Tehran, 6th Edition, 1376 Iranian Calendar.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abdul-Haleem, *Al-Radd alal-Mantiqiyyeen*, from Al-Noor Library website, 2009 AD.
- Ibn Sina (Avicenna), Al-Hussein bin Abdullah, *Al-Isharaat wel-Tenbeehaat*, Al-Haidari Press, Tehran, 1379 Iranian Calendar.
- Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqayees al-Lugha*, Darul-Fikr, 1399 AH.
- Ibn Mandhour, Muhammad ibn Makram, *Lisanul-Arab*, Dar Sader, 1st Edition, Beirut, 2000 AD.
- Jawadi Aamoli, Abdullah, *Man's Expectation from Religion*, Israa' Foundation, Qom, 4th edition, 1386 Iranian Calendar.
- Al-Haqqi Barsawi, Isma'eel bin Mustafa, *Tafseer Rouh Al-Bayan*, Darul-Fikr, Beirut, 1st edition.
- Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmad, *Al-Ayn*, Al-Hilal Foundation and Library, Lebanon, 2007 AD.
- Al-Misry, Ayman, *The Position of Reason in the Book (Qur'an) and the Sunnah*, Al-Daleel Foundation for Doctrinal Studies and Research, 1st Edition, 2020 AD.
- Subhani, Ja'far, *Studies on al-Milal wel-Nihal*, Imam Al-Sadiq Foundation, Qom, 1st Edition, 1418 AH.
- Al-Sabzuwari, Mulla Hadi, *Sharh al-Mandhuma*, Nab Publications, Tehran, 1369 Iranian Calendar.
- Al-Shirazi, Sadruddeen, *Sharh Usool Al-Kafi*, Readings and Investigations Foundation, Tehran, 1383 Iranian Calendar.
- Al-Turaihi, Fakhruddeen bin Muhammad, *Majma'ul-Bahrain*, Mortazawi Foundation, Tehran, 1375 Iranian Calendar.
- Al-Tabatabaei, Muhammad Hussein, *Nihayatul-Hikma*, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1424 AH.
- Al-Tousi, Nasiruddeen, *Tajreedul-I'tiqad*, Islamic Publishing Foundation, Qom, 1419 AH.
- Al-Qummi, Ali bin Ibrahim, *Tafsir Al-Qummi*, Darul-Kitab, Qom, 1363 Iranian Calendar.
- Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qoub Bin Isshaq, *Al Kafi*, Qom, 1st Edition, 1429 AH.