Al-Daleel

The Theory of Induction… a New Formulation

Saleh Alwaeli
Assistant Professor, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University,Iraq.
E-mail: s.alwaeli@aldaleel-inst.com

Summary

The study presents a review of the theory of induction according to Aristotle and his followers. It examines the relationship between induction, on the one hand, and syllogism and experiment, on the other hand. It then discusses the so-called problem of induction, or the problem of generalization, and the most important attempts that have been put forward by thinkers to solve it. Among these attempts are the principle of sufficient number, the accumulation of probabilities, and the adoption of the famous Aristotelian rational principle, which states that "the accidental is neither continuous nor is it the mostly". The study, then, presents the Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr›s report on this principle and the problem that he raised based on his report, in which he showed that the aforementioned principle refers to total knowledge in determining coincidence. He also considered the aforementioned principle to be one of the assumptions that refers to induction. The study discusses what Sayyid al-Sadr decided for the Aristotelian principle, arguing that the explanation that he presented is far from the intention of Aristotelian logic. Consequently, the problem that he raised is invalid because it is based on his own reading, not on what is established in the science of logic. Finally, the study concludes by presenting a new vision for inductive and experimental syllogism.

Keywords: induction, experiment, syllogism, probability, Aristotle.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 1-27

Received: 03/01/2024; Accepted: 16/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

نظرية الاستقراء الأرسطي.. صياغة جديدة

د. صالح الوائلي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: s.alwaeli@aldaleel-inst.com

الخلاصة

هذا البحث عبارة عن استعراض لنظرية الاستقراء عند أرسطو وشرّاحه، وقد تناول البحث بيان العلاقة بين الاستقراء من جهة وبين القياس والتجربة من جهة أخرى، ومن بعدها تعرّضت لما يعرف بمشكلة الاستقراء أو مشكلة التعميم، وأهمّ المحاولات التي طرحت لحلّها من قبل المفكّرين، ومن تلك المحاولات مبدأ العدد الكافي وتراكم الاحتمالات، وكذلك البناء على المبدإ الأرسطي العقلي المعروف الذي مفاده (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، ثمّ عرض تقرير السيّد محمدباقر الصدر لهذا المبدإ والإشكالية التي طرحها بناءً على تقريره له، والتي بيّن فيها أنّ المبدأ المذكور يرجع إلى العلم الإجمالي في تحديد الصدفة، كما أنّه عدّ المبدأ المذكور من المصادرات التي ترجع إلى الاستقراء فيلزم الدور، وقد جرت مناقشة ما قرّره السيّد الصدر للمبدإ الأرسطي، فإنّ القراءة التي قدمها ﷺ بعيدة عن مراد المنطق الأرسطي، وبالتالي فإنّ الإشكالية التي طرحها غير واردة؛ لأنّها مبنيّة على قراءته الخاصّة لا المقرّر في علم المنطق، وأخيرًا انتهينا إلى طرح صياغة جديدة للقياس الاستقرائي والتجربي.

الكلمات المفتاحية: استقراء، تجربة، قياس، احتمال، أرسطو.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 1 - 27
استلام: 2024/01/03، القبول: 2024/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

مبحث الاستقراء من المباحث المنطقية التي ازداد الاهتمام بها في العصر الحديث، لا سيّما بعد ظهور كتاب "الأرغانون الجديد" (The New Organon) لمؤلّفه فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 – 1626) الذي انتقد فيه طريقة القياس الأرسطي وطرح الاستقراء منهجًا بديلًا للمعرفة البشريّة، علمًا أنّ أرسطو يعدّ من مؤسّسي الأسلوب العلمي التجريبي الذي يعتمد الدقّة في تدوين الملاحظة المباشرة ويرفض اعتماد ملاحظات الآخرين، وبهذه الطريقة استطاع أرسطو تمييز أنواع الحياة حسب مراتب تصاعدية، وصنّف الحيوانات إلى مجاميع متشابهة مدعّمة بالرسوم التوضيحية، وابتدع مجموعةً من الأسماء بلغ من دقّتها أنّها ما زالت صامدة منذ ما يقرب ثلاثةً وعشرين قرنًا ومعتمدةً في الأوساط العلمية [انظر: د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدّمه، ص 25]، إلّا أنّ ذلك لم يكن أسلوبه الوحيد في الوصول إلى المعرفة، بل كان لديه أسلوب القياس.

وقد تشبّث بهذا المنهج الاتّجاه الحسّيّ التجريبيّ (empiricism) بريادة جون لوك (John Locke) (1632 – 1704)، وجورج باركلي (George Berkeley) (1685 – 1753) واستمرّ الاعتماد على المنهج الاستقرائي دون منازع إلى ما يقرب مئة عام، حتّى جاء ديفيد هيوم (David Hume) (1685 – 1753) الذي يعدّ أحد أبرز روّاد الاتّجاه الحسّيّ في عصره، ليقدّم نقدًا لهذا المنهج في كتابه "تحقيق في الفاهمة البشريّة" (An Enquiry Concerning Human Understanding) من جهة أنّ تعميم النتائج في الاستقراء تعميم تعسّفي لا مسوّغ منطقيًّا لها، وتحوّلت هذه المسألة إلى إشكالية عويصة أطلق عليها "مشكلة الاستقراء" (Problem of induction)، واستمرّ السجال حولها وجرت محاولات لحلّها إلى يومنا هذا، ومن خلال هذا البحث سنسلّط الضوء على أهمّ جوانب الاستقراء وإشكالياته والحلول المقترحة.

مفهوم الاستقراء

الاستقراء (Induction) في أصله مأخوذٌ من اللفظ الأغريقي (إيباغوجي) ويقابله بالإنجليزية (leading to) ومعناها "مؤدٍّ إلى"، أو الفعل الذي يقود إلى نقطةٍ محدّدةٍ [انظر: محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلميّ، ص 27؛ نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر، ص 17]، وقد استعمل في التراث الفلسفي اليوناني للإشارة إلى القضيّة الكلّية (Universal Proposition) التي تندرج تحتها الجزئيات المدركة إدراكًا حسّيًّا [انظر: ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص 143]، ولعلّ أوّل من استعمل الاستقراء بوصفه مصطلحًا

علميًّا هو أرسطو [انظر: الدكتور حسين علي، منهج الاستقراء العلمي، ص 121]، وعرّفه أرسطو بأنّه: «الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلّيّ» [منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ج 2، ص 507]،ولم تختلف كلمات من جاء بعده إلّا في الصياغة، فقد عرّفه الفارابيّ بأنّه: «تصفّح شيءٍ شيءٍ من الجزئيات الداخلة تحت أمرٍ ما كلّيٍّ لتصحيح حكمٍ به على ذلك الأمر بإيجابٍ أو سلبٍ» [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 141]، كما عرّفه ابن سينا بأنّه «الحكم على كلّيٍّ بما وجد في جزئيّاته الكثيرة» [المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 231]، وأشار بعض المتأخّرين إلى أنّ الاستقراء عملية يُنتقَل بواسطتها من معرفة الوقائع إلى معرفة القوانين التي تحكمها [انظر: نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر، ص 18]، ويمكن التعبير عنه بأنّه: سلوكٌ فكريٌّ ينطلق من معطياتٍ حسّيّةٍ شخصيّةٍ لتحصيل قضايا عامّةٍ.

أصناف الاستقراء

ذكر بعضهم [See: Von wright, The Logical Problem of Induction, pp. 8] أنّ أرسطو ذكر الاستقراء في ثلاثة مواضع من كتابه "المنطق"، أمّا الموضع الأوّل فكان في كتاب الجدل (Topics)، وجاء بمعنى الانتقال من الجزئيات إلى كلّيها، وهو المسمّى بالاستقراء الناقص (Incomplete)، وقد يطلق على هذا الاستقراء "الموسّع" (Amplifiante)؛ لأنّ حكمه لا يقتصر على ما استقرأ من العيّنات، وإنّما يتعدّاها إلى ما لم يستقرأ منها، وقد يسمّى أيضًا "استقراءً علميًّا"؛ لأنّه يؤسّس قانونًا عامًّا من خلال تتبّع ظواهر محدّدة [انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 73]، ومثاله: هذه الحديدة وهذه الحديدة وهذه الحديدة تمدّدت بالحرارة، فنحكم بأنّ كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة.

وأمّا الموضع الثاني ففي كتاب "التحليلات الأولى" (Prior Analytics)، وجاء بمعنى الإحصاء التامّ لكلّ الأفراد والحالات، ويطلق عليه الاستقراء التامّ أو التلخيصي (Summary or Summative)، ثمّ ينبغي الالتفات إلى أنّ الاستقراء التامّ عبارة عن قياس تامّ الصغرى والكبرى، ولذا سمّي بـ "القياس المقسِّم"؛ لأنّ صغراه عبارةٌ عن تقسيمٍ للكلّيّ في الكبرى كما في المثال المتقدّم، والنتيجة فيه تنبيهيّةٌ أقرب إلى البداهة، وعدّه المحقّق الطوسيّ من البرهان [انظر: المصدر السابق]. وفي موضع آخر أشار إلى تردّد هذا النوع من الحجّة بين القياس والاستقراء، قال: «الحجّة الواحدة قد تكون قياسًا باعتبار واستقراءً باعتبار، كالقياس المقسّم الذي هو الاستقراء التامّ» [انظر: المصدر السابق، ص 230].

وأمّا الموضع الثالث فإنّه في كتاب "التحليلات الثانية" (Posterior Analytics)، وجاء

بمعنى تضمّن الجزئي المعلوم للكلّي المجهول، ورجوع قضيّة كلّية إلى مثال واحد، أو الاستشهاد بحالة جزئية واحدة على كلّي، وقد يطلق على هذا المعنى "الاستقراء الحدسي" (Intuitive Induction) [see: Von wright, The Logical Problem of Induction, p 8]، ولم يرد في كلمات أرسطو بهذا المصطلح.

وما ينصرف إليه اسم الاستقراء بدون قرينةٍ [انظر: المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 231] هو الاستقراء الناقص الذي جاء في الموضع الأوّل من كتاب "المنطق" لأرسطو، وهذا هو ما يعنينا في البحث؛ لما فيه من كلامٍ حول إشكالية التعميم ومدى قيمته العلمية وجوانب أخرى ستأتي في مطاوي البحث.

الاستقراء والقياس

القياس (Syllogism): هو عبارةٌ عن سلوك فكري يقوم بتأليفٍ بين قضايا يفترض أنّها مسلّمةٌ - ويعبّر عنها مقدّماتٌ (Premises) - لإنتاج المطلوب؛ الذي هو قضيّة مجهولة وتصبح معلومةً بواسطة القياس، ويعبّر عنها حينئذٍ بـ "النتيجة" (Conclusion).

وبتعبيرٍ آخر القياس ما يتألّف من قضيّتين هما "مقدّمتا القياس" لإنتاج قضيّةٍ ثالثةٍ، هي "نتيجة القياس"، وتكون النتيجة عبارةً عن تطبيق حكم الكلّيّ على جزئيّاته[1].

والمقدّمة (Premise) عبارةٌ عن قضيّةٍ حمليّةٍ أو شرطيّةٍ، وكلّ واحدةٍ من مقدّمتي القياس تشتمل على حدّين، أحدهما المكرّر أو العامل المشترك ويسمّى "الحدّ الأوسط" وهو الّذي يحذف في النتيجة، أمّا الحدّ الّذي يكون موضوعًا في النتيجة فإنّه يسمّى "الحدّ الأصغر"، والمقدّمة المشتملة عليه تسمّى "صغرى"، والّذي يكون محمولًا في النتيجة يسمّى "الأكبر"، والمقدّمة المشتملة عليه تسمّى "كبرى"، ووظيفة الحدّ الأوسط هو أن يجعل الأصغر متّصفًا بالأكبر في النتيجة، ولتقريب الفكرة نضع المقدّمتين على شكل كسرٍ ونحذف الحدّ الأوسط المتكرّر، لتكون النتيجة اتّحادًا بين الأصغر والأكبر، ويمكن التعبير عن ذلك رياضيًّا كما يلي:

الصغرى الكبرى النتيجة

$$if\ (d \in x)\ and\ (x \in y)\ than\ (d \in y)$$

ما يعني أنّ d يتّصف بـ y.

1. المقصود من الجزئي ها هنا الأعمّ من الجزئيّ الحقيقي والإضافي، فيشمل الكلّي الواقع تحت كلّيٍّ أوسع منه.

صيغ القياس المنطقيّ

عادةً ما يصاغ القياس المنطقيّ من مقدّمتين، ويستعمل بالاستنتاج منهما مفردة (إذن) من قبيل: كلّ (أ) هو (ب)، وكلّ (ب) هو (ج)، إذن كلّ (أ) هو (ج)، بيد أنّ هناك من نفى كون هذه الصيغة أرسطيّةً، وادّعى أنها لم تُعهد في مؤلّفات أرسطو المعروفة بـ "الأورغانون"، ولا في كتابات الإسكندر، وإنّما وردت في تأليفات من جاء بعد الإسكندر في المنطق التقليديّ المتأثّر بالرواقيّين، فصيغة القياس الأرسطيّ الّتي تدعى (Barbara)[2] ليست بهذا الشكل، وإنّما هي عبارةٌ عن قضيّةٍ شرطيّةٍ لزوميّةٍ واحدةٍ بين ثابتين (إذا ... فإنّ) مقدّمها يشتمل على حدّي القياس أو مقدّمتيه الصغرى والكبرى، وتاليها هو النتيجة، والمقدّمتان يوضع محمولهما قبل موضوعهما مع مفردة ينتمي [انظر: لوكاشيفتش، نظريّة القياس الأرسطيّ، ص 35 - 37]، كما في الشكل التالي:

	صيغة قياس (Barbara)	المثال
المقدمة الصغرى	إذا كان كلّ (ج) ينتمي إلى (ب)	إذا كان كلّ عددٍ طبيعيٍّ ينتمي إلى العدد الصحيح
المقدمة الكبرى	وكان كلّ (ب) ينتمي إلى (أ)	وكان كلّ عددٍ صحيحٍ ينتمي إلى العدد الحقيقيّ
النتيجة	فإنّ كلّ (ج) ينتمي إلى (أ)	فإنّ كلّ عددٍ طبيعيٍّ ينتمي إلى العدد الحقيقيّ

ورياضيًّا تكتب بالصيغة التالي:

$$If\ (\mathbb{N} \in \mathbb{Z})\ and\ (\mathbb{Z} \in \mathbb{R})\ than\ (\mathbb{N} \in \mathbb{R})$$

ويمكن أن يقال حتّى لو لم ترد الصيغة الأولى في مؤلّفات أرسطو، فهي ليست غريبةً عمّا جاء به أرسطو، وهي منسجمةٌ مع قوانين المنطق. وما يظهر من عبارات أرسطو بل صريح بعضها هو أنّ القياس طريقة تفكير مغايرة للاستقراء، وما يدلّ على هذا التغاير هو تقسيمهم الدليل أو الحجّة إلى قياسٍ واستقراءٍ وتمثيلٍ، فالقياس والاستقراء قسيمان لمقسم واحد هو الحجّة أو الدليل، والقسمة تدلّ على المغايرة بين الأقسام، وقد صرّح أرسطو بالمعارضة بينهما قائلًا: «الاستقراء من جهةٍ يعارض القياس؛ لأنّ القياس - بالواسطة - يبيّن وجود الطرف الأكبر في الأصغر، وأمّا بالاستقراء فيبيّن بالطرف الأصغر وجود الأكبر في الأوسط، والقياس أقدم وأبين بالطبع، وأمّا الاستقراء فأبين عندنا» [منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدويّ، ج 1، ص 307 و308]؛ ويتّضح من هذا النصّ أنّ بين القياس والاستقراء مائزين هما:

2. تعني الضرب الأول من الشكل الأول.

المائـز الأوّل: أنّ القيـاس يثبـت الحـدّ الأكـبر للأصغـر مـن خـلال الحـدّ الأوسـط، بينمـا الاسـتقراء يثبـت الحـدّ الأكـبر للأوسـط مـن خـلال الحـدّ الأصغـر؛ أي أنّ الاختـلاف بـين القيـاس والاسـتقراء يكـون بتبـدّل المواقـع بـين الحدّيـن الأصغـر والأوسـط، وهـو مـا بيّنـه المحقّـق الطوسيّ في "شرح الإشـارات" بقـوله: «القيـاس والاسـتقراء يختلفـان بتبـادل الأصغـر والأوسـط، فالقيـاس أن تقـول: كلّ إنسـانٍ وفـرسٍ وطائـرٍ حيـوانٌ، وكلّ حيـوانٍ يحـرّك فكّـه الأسـفل، والاسـتقراء أن تقـول كلّ حيـوانٍ إمّـا إنسـانٌ أو فـرسٌ أو طائـرٌ، وكلّهـا تحـرّك فكّهـا الأسـفل، فالخلـل فيـه يقـع مـن جهـة الصغـرى» [المحقّـق الطـوسيّ، شرح الإشـارات والتنبيهـات، ج 1، ص 231].

المائـز الثـاني: أنّ القيـاس يجـري على وفـق قانـون التفكـير الطبيـعي؛ لأنّه عمليـة انتقـال بالوصف مـن العـامّ إلى الخـاصّ، أو ممّـا له الوصـف بـالذات إلى مـا له بالعـرض، بخـلاف الاسـتقراء الذي هـو عمليـة انتقـال بالوصـف مـن الخـاصّ إلى العـامّ؛ ولذا صـار القيـاس أقـوى ثبوتًـا وحجّـةً وأقـدم طبيعـةً مـن الاسـتقراء. نعـم، يبـقى الاسـتقراء أوضـح عندنـا وأقـوى إثباتًـا وأكـثر إقنـاعًا للجمهـور؛ لأنّـه يبـاشر حكـم الجزئيـات الـتي هي أقـرب إلى حسّـنا ووهمنـا. قـال أرسـطو: «الاسـتقراء هـو أكـثر إقنـاعًا وأبـين وأعـرف في الحـسّ، وهـو مشـترك للجمهـور، فأمّـا القيـاس فهـو أشـدّ إلزامًـا للحجّـة وأبلـغ عنـد المناقضـين» [منطـق أرسـطو، تحقيـق د. عبـد الرحمـن بـدويّ، ج 2، ص 507].

كمـا أنّ هنـاك فرقًـا آخـر بـين القيـاس والاسـتقراء جـاء في كلماتهـم، وهـو أنّ القيـاس قـد يفيـد يقينًـا، بينمـا الاسـتقراء لا يفيـد إلّا ظنًّـا، قـال المحقّـق الطـوسي: «الاسـتقراء والتمثيـل إذا أطلقـا لـم يقعـا على مـا يجـري منهمـا مجـرى القيـاس في إفـادة اليقـين» [المصـدر السـابق، ص 230]، وقيـد "إفـادة اليقـين" في النـصّ المذكـور إمّـا لبيـان أنّ القيـاس مـن شـأنه إفـادة اليقـين، أو أنّـه أراد خصـوص القيـاس البرهـانيّ لا مطلـق القيـاس؛ لأنّـه ليـس كلّ قيـاسٍ يفيـد اليقـين بالفعـل.

إلّا أنّـه بعـد التأمّـل يتّضـح جليًّـا أنّ الاسـتقراء والقيـاس لا يختلفـان صـورةً وإن اختلفـا مـادةً، فالاسـتقراء مـن ناحيـة الصـورة قيـاس. نعـم، هـو نمـط قيـاسٍ حـدّه الأوسـط يختـصّ بالمشـاهدات المتكـرّرة، ولكـنّ هـذا لا يخـرج مـن كونـه قياسًـا في صـورة الشـكل الأوّل، وقـد صرّح الفـارابيّ في منطقيّاتـه أنّ الاسـتقراء في قـوّة القيـاس، قـال: «الاسـتقراء قـولٌ قوّتـه قـوّة قيـاسٍ في الشـكل الأوّل» [الفـارابي، المنطقيـات، ج 1، ص 141]، ومعـنى "قوّتـه قـوّة قيـاس" أي يأخـذ حكمـه، وقـد ذكـر له مثـالًا مفـاده: كلّ حركـةٍ فـهي مـشيٌ وسـباحةٌ وطـيرانٌ وغيرهـا، وكلّ مـشيٍ وسـباحةٍ وطـيرانٍ وغيرهـا في زمـانٍ، النتيجـة أنّ كلّ حركـةٍ في زمـانٍ.

فعبـارة الفـارابيّ بـأنّ الاسـتقراء "قوّتـه قـوّة القيـاس" لا يغـيّر في واقـع أنّ الاسـتقراء قيـاس مـن

حيث الصورة. نعم، هو صنف قياسٍ يقع في القضايا الّتي تشتمل على مشاهداتٍ متكرّرةٍ، بشرط أن تكون هذه المشاهدات حدًّا أوسط فيه، وهذا أمرٌ عائدٌ لمادّة القياس لا لصورته، وبالتالي لا مسوّغ لإخراجه من القياس وجعله قسيمًا له.

وكلّ ما يمكن استخلاصه من كلماتهم هو أنّ الاستقراء الناقص غير منتجٍ للعلم [انظر: المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 231]، والسبب هو إشكالية التعميم غير المبرّر منطقيًّا، قال ابن سينا: «الاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح؛ فإنّه ربّما كان ما لم يُستقرأ بخلاف ما استقرئ» [المصدر السابق]؛ ولعلّ هذه الإشكاليّة هي سبب زهدهم بالاستقراء؛ لأنّ مصبّ اهتمام الحكماء هو العلم الكلّيّ البرهانيّ، والاستقراء لا يفيد إلّا ظنًّا واستعماله في البرهان مغالطةٌ [انظر: المصدر السابق]، فالاستقراء طريقةٌ تناسب الذهنيّة العامّية؛ لأنّها أقرب مأخذًا [انظر: نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر، ص 17]، ولعلّ هذا ما يشير إليه أرسطو في عبارته: «القياس أقدم وأبين بالطبع، وأمّا الاستقراء فأبين عندنا» [منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدويّ، ج 1، ص 307 و308]

ومع قولهم بأنّ الاستقراء لا يفي بالعلم، بيد أنّ عبارة أرسطو التالية يظهر منها أنّ البرهان قائمٌ على الاستقراء، قال: «البرهان إنّما يتمّ من مقدّماتٍ كلّيّةٍ، وأمّا الاستقراء فإنّما يكون من الجزئيّ، والمقدّمات الكلّيّة لا طريق لنا إلى إظهارها والعلم بها إلّا بالاستقراء» [ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ص 414]، وقد شرحها ابن رشد قائلًا: «البرهان إنّما يكون بالمقدّمات الكلّيّة، والمقدّمات الكلّيّة يحصل علمها لنا بالاستقراء، فإذن كلّ علمنا إنّما يكون من قِبَل الاستقراء» [المصدر السابق، ص 415]، وبناءً على هذا يصبح البرهان قائمًا على الاستقراء، وهذا ـ بحسب الظاهر ـ تهافتٌ، فكيف يقوم العلميّ على أساسٍ غير علميٍّ؟ لذا تدارك ابن رشد نافيًا أن يكون مراد أرسطو في النصّ المتقدّم حصول جميع الكلّيّات عن طريق الاستقراء، بما فيها الكلّيات البدهيّة، فالبدهيّات وإن كانت حاصلةً لنا من المحسوسات المشتركة منذ الصبا، بيد أنّ أرسطو لا يعنيها، وإنّما عنى تلك المقدّمات الّتي تحصل من المحسوسات الخاصّة بكلّ حاسّةٍ من حواسّنا، وهذه المقدّمات إذا أردنا بيانها للآخر فإنّنا نحتاج إلى استقرائها بالمحسوسات. ثمّ إن ابن رشد ذكر قرينةً من كلام أرسطو على هذا المعنى. [انظر: المصدر السابق، ص 416 و417]

ويمكن أن يقال إنّ بيان ابن رشد لم يحلّ المشكلة؛ لأنّه نفى الموجبة الكلّيّة دون الجزئيّة؛ وعليه فإنّ هنالك براهين تقوم على الاستقراء، فإذا أردنا أن نصحّح كلام أرسطو، لا بدّ أن

ننفي أنّه يقصد الاستقراء الناقص، ونحمله على إرادة معنى الاستقصاء والتتبّع الّذي قد يكون في التجربة أيضًا أو الاستقراء التامّ والحدسي، فلعلّه عنى في عبارته هذه تلك القياسات التجريبيّة التي مقدّماتها الصغرويّة عبارةٌ عن استقصاءٍ وتتبّعٍ لحالات الكلّيّ.

الاستقراء والتجربة

مع أنّ مصطلحي "التجربة" و"الاستقراء" مختلفان لفظًا ومدلولًا، فالتجربة (Experiment)[3] تعني عملية ملاحظة الوقائع بصورة علمية تركّز على الانتباه وتجاوز الظاهرة إلى ما ورائها ... بخلاف الاستقراء (Induction) الذي يعني ملاحظة الوقائع بنحو بسيط يقتصر على حدود الظاهرة ولا يتجاوزها، بيد أنّ الاستعمال الدارج في الثقافة المعاصرة عادةً لا يفرّق بينهما في الاستعمال، فيضع أحدهما بدل الآخر.

لا شكّ في أنّ ثمّة تشابهًا بين الاستقراء والتجربة من جهة أنّ كليهما يعتمد استقصاء الجزئيّات وتكرار المشاهدة، وقد أشار الفارابيّ إلى أنّ التشابه بين الاستقراء والتجربة وصل إلى درجة أنّ الناس تستعمل أحدهما بدل الآخر [انظر: الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 271]، وهذا ما أدّى إلى إرباكٍ في فهم كلمات المتقدّمين من قبل بعض المتأخّرين [انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص 41 و42]؛ لذا من المهمّ بيان موضوع الاستقراء وفرقه عن التجربة وما انتهى إليه التحقيق فيهما.

يرى بعض الحكماء أنّ الفارق الأساسي بين الاستقراء والتجربة يعود إلى أنّ الحكم في التجربة قائمٌ على أساس الكبرى الارتكازيّة (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، بعد تكوّن الصغرى من خلال استقصاء جميع جزئيّات الكلّيّ أو أكثرها [انظر: الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 271؛ ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 95؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 113 و114]، قال ابن سينا: «أمّا التجربة فإنّها غير الاستقراء ... والتجربة مثل حكمنا أنّ السقمونيا مسهلٌ للصفراء، فإنّه لمّا تكرّر هذا مرارًا كثيرةً، زال عن أن يكون ممّا يقع بالاتّفاق ... فإنّ الاتّفاقيّ لا يكون دائمًا ولا أكثريًّا» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 95]. فبسبب هذه الكبرى أصبحت التجربة يقينيّة الإنتاج [انظر: ابن سينا، برهان الشفاء، ص 95]، وأمكن عدّها – من هذه الحيثيّة – بدهيّةً فطريّةً قياساتها معها، وتصلح أن تكون من مبادئ البرهان[4]، بخلاف

3. ينبغي الالتفات إلى الفرق بين التجربة (Experment) وبين الخبرة (Experience)؛ فالتجربة تعني العمليات الخارجية التي يقوم بها المجرّب، بينما الخبرة تعني الملاحظات التي يحصل عليها المجرّب والتي يستنبط من خلالها الحكم العامّ.

4. سوف يأتي مزيد إيضاحٍ للقضايا الفطريّة عند التعرّض لمبادئ البرهان.

الاستقراء الذي إنتاجه ظنّيٌّ لعدم اعتماده على الكبرى المذكورة.

وبالتأمّل في السلوك الفكري الاستقرائي لا نعثر على أيّ اختلاف بينه وبين القياس التجريبيّ على مستوى صورة التفكير، فالقياس الاستقرائيّ والتجريبيّ لهما صورةٌ واحدةٌ هي صورة الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة، وكذلك لا فرق بينهما في الحدّ الأكبر الّذي هو الوصف أو الحكم الثابت للأفراد بالمشاهَدة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ صغرى القياس الاستقرائيّ والتجريبيّ موضوعها دائمًا الطبيعة الموجودة في أفرادها، وبالتالي فإنّها لا تسوّر بكلّيّةٍ ولا جزئيّةٍ؛ فالنتيجة تكون طبيعيّةً أيضًا. نعم، يمكن بعد ذلك تعميم الحكم لأفراد الطبيعة كافّةً أو ضمن قيودٍ معيّنةٍ، بواسطة قياسٍ فطريٍّ آخر لتصبح لدينا نتيجةٌ كلّيّةٌ، ويمكن تمثيل القياس فيهما بالرموز كالتالي:

المقدّمة الصغرى (N=a,b,c...)

المقدّمة الكبرى (a,b,c...=L)

النتيجة: (N=L)

ثمّ تعمّم النتيجة بواسطة قياسٍ آخر (فطريٍّ) لتصبح كالتالي:

$$(\forall N = L)$$

وسيأتي تفصيل كيفيّة تعميم النتيجة بواسطة القياس الفطري.

وهناك فارقٌ أساسيٌّ بين الاستقراء والتجربة يعود إلى نمط الملاحظة (Observation) الّتي تتشكّل منه صغرى القياس الاستقرائيّ والتجريبيّ، ففي الاستقراء تكون الملاحظة ساذجةً عاديّةً (Normal)؛ لأنّها تعتمد على حساب أفراد الطبيعة فحسب [انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء، ص 66 و67]، بينما في التجربة تكون الملاحظة علميّةً هادفةً، وتسمّى الملاحظة المسلّحة (Armed Observation)[5]؛ فمن خلالها يتمّ حساب حالات الطبيعة، لا أفرادها.

وهذا الاختلاف في نمط الملاحظة بين الاستقراء والتجربة ينجرّ إلى اختلافٍ صغرويٍّ بينهما، فإنّ المستقرئ يتتبّع أفراد الكلّيّ بنحوٍ ساذجٍ دون النظر إلى الخصوصيّات الفرديّة أو الصنفيّة لكلّ عيّنةٍ، بينما المجرِّب يتتبّع بنحوٍ واعٍ أحوال العيّنة المجرّبة لا أفرادها؛ وذلك

5. يمكن تعريف الملاحظة العلمية بأنّها عبارةٌ عن توجيه الحواسّ والانتباه إلى ظاهرةٍ معيّنةٍ أو مجموعةٍ من الظواهر بهدف الكشف عن صفاتها أو خصائصها الكمّيّة والكيفيّة؛ لتحصيل معرفةٍ جديدةٍ.

لإلغاء احتمال مدخليّة خصوصيّتها الفرديّة أو الصنفيّة لتحصيل الحكم في جميع الحالات أو أكثرها؛ لأنّ إعمام الحكم إذا ما أردنا إثباته لطبيعة العيّنة، فإنّه لا يكون للطبيعة اللابشرط، وإنّما للطبيعة بشرط وجودها، ولا للطبيعة الشخصيّة أو الصنفيّة، وإلّا لامتنع إعمام الحكم على أفراد الطبيعة الموجودة. نعم، لو كان المراد إثبات الحكم لصنفٍ خاصٍّ منها يكفي أن نجرّب أحوال ذلك الصنف الموجود، فمثلًا لو أردنا التأكّد من فاعليّة مادّة الأسبرين في إزالة الصداع عن الإنسان - مثلًا - فإنّ التجربة تقتضي تقصّي أحوال مادّة الأسبرين وأحوال الإنسان لا أفراده؛ لأنّ الأحوال مهما كثرت فهي محدودةٌ، وبالتالي استقصاء جميعها أو أكثرها أمرٌ ممكنٌ، مثلًا نجرّب عقار الأسبرين على المصابين بالصداع من أفراد الإنسان حسب أحواله، فنجرّبه على رجلٍ وامرأةٍ، على صغيرٍ وكبيرٍ، سقيمٍ وسليمٍ، بدينٍ ونحيفٍ، وهكذا، حتّى نستوعب جميع حالات الإنسان أو أكثرها، وبهذا يمكننا الحصول على نسبةٍ مئويّةٍ، فإن كانت في الأقلّ فلا يقين في النتيجة، وإن كانت في الجميع أو الأكثر حصلنا على نتيجةٍ متيقّنةٍ؛ لأنّنا في كلّ حالةٍ نلغي دخالة خصوصيّتها في تأثير العقار، وبالتالي نصل إلى أنّ هذا التأثير لوجود اقتضاءٍ بين مادّة الأسبرين وطبيعة الإنسان، وهذه هي التجربة، ومن خلال ذلك يحصل مبرّر إعمام الحكم على أفراد الإنسان كافّةً، وينتفي كون الحكم صدفةً، ولو تخلّف في بعض الأفراد فإنّ هذا يكون صدفةً لوجود مانعٍ أو فقدان شرطٍ، أمّا لو تخلّف في بعض الحالات، فإنّه يكشف عن مدخليّة هذه الحالات بالتأثير على الحكم، فلا بدّ من استثنائها من الحكم الكلّيّ وحصر الحكم في مجال الحالات الّتي ثبت فيها الحكم.

ومن هنا فإنّ التجربة لا تعدّ تجربةً ما لم يسبقها حساب حالات الطبيعة الّتي يراد تجريبها بينما في الاستقراء لا ينظر إلى الحالات وإنّما إلى الأفراد، وبالتالي لا يمكننا التوصّل إلى العدد الأكثريّ فضلًا عن الدائميّ، بل لا يمكن تحديد أيّ نسبةٍ كانت، فيبقى حكم التعميم في الاستقراء لا مبرّر له، فمثلًا تتبّع تعاطي أفرادٍ من الإنسان لمادّة الأسبرين وزوال الصداع عنهم، من دون النظر إلى الحالات وكمّيّتها، لا يمنحنا مبرّرًا علميًّا بالحكم بأنّ هذه المادّة تزيل الصداع عن جميع أفراد الإنسان، فاحتمال الصدفة في ثبوت الحكم لهذه الأفراد مهما كثر استقصاؤها لا يزول؛ لأنّه يبقى كسرًا على لا متناهٍ ($\frac{n}{\infty}$)، وهذه نسبةٌ مجهولةٌ، وغاية ما نحصل عليه هو الظنّ بنسبةٍ ما بثبوت الحكم للطبيعة ولجميع أفرادها.

بعبارةٍ مختصرةٍ نقول: إنّ الفرق بين التجربة والاستقراء هو أنّ التجربة ممارسة تتبّعٍ

واعيةٌ لمتغيّرات العيّنة المجرَّبة، بينما الاستقراء ممارسة تتبّعٍ ساذجةٌ غير واعيةٍ لمتغيّرات العيّنة المستقرأة، وبالتالي فإنّ ناتج التتبّع في التجربة كسرٌ رياضيٌّ مكوّنٌ من عددٍ معلومٍ على عددٍ معلومٍ ($\frac{n}{n}$) من قبيل ($\frac{6}{10}$)، بينما ناتج الاستقراء كسرٌ رياضيٌّ مكوّنٌ من عددٍ معلومٍ على مجهولٍ ($\frac{x}{n}$)، فقد يكون المجهول عددًا لا متناهٍ من قبيل ($\frac{6}{\infty}$) وبالتالي تكون النسبة المئويّة مجهولةً بالمطلق.

تنبيه: ينبغي الالتفات إلى أنّه لا توجد لدينا تجربة مطلقة، فلا يشكل بعد ذلك في أنّ حالات الطبيعة غير محدّدة فينتهي الأمر كما في الاستقراء، فقد أفاد ابن سينا قائلًا: «إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به ... ومع ذلك فليس تفيد علمًا كلّيًّا قياسًا مطلقًا، بل كلّيًّا بشرطٍ، وهو أنّ هذا الشيء الذي تكرّر على الحسّ تلزم طباعه في الناحية التي تكرّر الحسّ بها أمرًا دائمًا، إلّا أن يكون مانع فيكون كلّيًّا بهذا الشرط لا كلّيًّا مطلقًا» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 96]. وفي الموضوع نفسه فرق ابن سينا بين المستقرئ والمجرب بقوله: «الفرق بين المستقرئ والمجرّب أنّ المستقرئ لا يوجب كلّيّةً بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يوقع ظنًّا غالبًا ... والمجرّب يوجب كلّيّةً بالشرط المذكور» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 98]. إذن التجربة تعطي يقينًا بنتيجةٍ محدّدةٍ وليست مطلقةً، والاستقراء يعطي نتيجةً ظنّيّةً على كلّ حال.

مبرّر الإعمام في الاستقراء (مشكلة الاستقراء)

مشكلة الاستقراء (Problem of induction)، تكمن في مبرّر تعميم الحكم من الجزئيّات المشاهَدة إلى أفراد الطبيعة كافّةً؛ فالمشاهدات إنّما تثبت الحكم الحسّيّ في خصوص الموارد الّتي تمّت مشاهدتها، فكيف يتسنّى للمستقرئ أو المجرِّب أن يعمّم الحكم لجميع أفراد الطبيعة؟ وما المسوّغ المنطقي الّذي اعتمده المستقرئ في التعميم؟ فقد تقدّم في بحث القياس أنّ النتيجة لا تكون أكبر من المقدّمات، والحال أنّ ما نشهده في الاستقراء والتجربة هو أنّ النتيجة أكبر من المقدّمات [see, Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, p 3 - 9]، فما القانون العقليّ الّذي يرجع إليه المستقرئ والمجرّب في تعميمه الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة يا ترى؟

إذن الاستقراء لا يخلو من مجازفةٍ منطقيّةٍ؛ لأنّ النتيجة فيه تتجاوز مقدّماتها، وهذه مغالطةٌ تتعلّق بالجانب المادّيّ للاستدلال الاستقرائيّ، وبالتالي لا قيمة منطقيّةً له. [انظر: نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر، ص 25]

وقد أصبحت هذه الإشكاليّة هاجسًا أرّق العديد من المفكّرين المتأخّرين؛ الأمر الذي جعلهم يعيدون النظر في اعتماد منهج الاستقراء، فهذا كارل بوبر (1902 – 1994) (Karl Popper) الذي أعاد طرحها قائلًا: «أيّ نتيجةٍ نحصل عليها بمقتضى هذه الطريقة [الاستقراء] قد تصبح كاذبةً، مثل: مهما كان عدد حالات البجع الأبيض الّتي سبق أن لاحظناها، فإنّ ذلك لا يبرّر النتيجة القائلة: "كلّ البجع أبيض"» [بوبر، منطق الكشف العلمي، ص 64]؛ لأنّ النتيجة سوف تكون أكبر من المقدّمات وهو خللٌ منطقيٌّ لا يمكن تجاوزه.

فمبدأ الاستقراء – على حدّ تعبير كارل بوبر – زائدٌ عن حدّه، ويفضي إلى اللااتّساقات المنطقيّة، وقد عدّ استناد مبدإ الاستقراء إلى الخبرة محاولةً فاشلةً؛ لأنّها تفضي إلى ارتدادٍ لا نهائيٍّ. [انظر: المصدر السابق، ص 65]

ومن هنا أعرض بوبر عن منهج الاستقراء إلى ما أسماه نظريّة المنهج الاستنباطيّ للاختبار. [انظر: المصدر السابق، ص 67]

والغريب أنّ إشكاليّة تعميم الدليل الاستقرائي طُرحت من قبل بعض المتأخّرين، وكأنّها اكتشافٌ لم يسبقهم إليه أحدٌ، حتّى عابوا على أرسطو تجاهله للاستقراء وعجزه عن حلّ مشكلاته [انظر: نعيمة ولد يوسف، مشكلة الاستقراء في إبستمولوجيا كارل بوبر، ص 27]! والحقّ أنّ أرسطو ومن سار على نهجه التفتوا إلى الاستقراء، وأدركوا أنّه يعاني من مشكلةٍ بنيويّةٍ لا يمكن حلّها ولا تجاوزها، وهذا ما جعلهم يعرضون عنه؛ لأنّه فاقدٌ للقيمة المعرفيّة منطقيًّا [انظر: المصدر السابق]، قال ابن سينا: «الاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح؛ فإنّه ربّما كان ما لم يستقرأ، بخلاف ما استقرئ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح: المحقّق الطوسيّ، ج 1، ص 231].

نعم، اهتمّ المنطق الأرسطي بالتجربة وعدّها من مبادئ البرهان، وقد طرحت تبريرات عدّة لإعمام الاستقراء نتعرّض لأهمّها فيما يلي:

تبرير الإعمام بالمبدإ الأرسطي

بالرغم من أنّ المنطق الأرسطيّ أعرض عن الاستقراء، بيد أنّه لم يهمل التجربة، فقد أثبت مبرّر تعميمها منطقيًّا وعدّها من مبادئ البرهان، فنتائج التجربة إذا ما استوفت شرائطها تكون يقينيّةً؛ لأنّ التجربة ـ حسب المنطق الأرسطي ـ قائمةٌ على أساس كبرى بدهيّةٍ ارتكازيّةٍ وهي: "الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا".

مناقشة في مبدإ التجربة الأرسطي

ناقش السيّد محمّدباقر الصدر في مبدإ التجربة (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) وذكر اعتراضين:

الاعتراض الأوّل: انكر عدّ مبدإ استحالة تكرّر الصدفة من صنف المعرفة القبليّة العقليّة، وذهب إلى أنّه من صنف المعرفة البعديّة الاستقرائيّة، وبالتالي لا يمكن اعتماده أساسًا منطقيًّا للاستنتاج الاستقرائي. [انظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 39 - 46]

قال: «نحن وإن كنّا نعلم بأنّ الاتّفاق في الطبيعة لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، إلّا أنّ علمنا بذلك ليس علمًا عقليًّا قبليًّا، بل هو نتاجٌ من نتاجات الدليل الاستقرائي، فلا يمكن أن يشكّل الأساس المنطقي للاستقراء، ويقدّم له المبرّر العقلي الكافي» [المصدر السابق، ص 39]. وفي موضع آخر قال: «إذا كان هذا المبدأ بنفسه معطًى استقرائيًّا فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي» [المصدر السابق، ص 46]؛ لأنّه - من وجهة نظره - يلزم الدور، وبناءً على هذا ذهب إلى أنّ الاستقراء فيه ما يغني عن المبدإ المذكور لتعميم الحكم، فليس ثمّة حاجةٌ إليه [انظر: المصدر السابق]، كما أنّه استدلّ بقياس التمثيل الاستثنائي على استبعاده من المعرفة القبليّة الأوّليّة، ومضمون قياسه أنّه لو كان من المعرفة الأوّليّة لكان مثل مبدإ التناقض، ولكنّه ليس مثله، إذن هو ليس من المعرفة الأوّليّة.

بيان الملازمة بالاستناد إلى الوجدان؛ لأنّ السيّد الصدر يرى أنّ الإنسان لا يتمكّن من تصوّر وقوع التناقض في عالمنا، ولكن بإمكانه تصوّر وقوع تكرّر الصدفة فيه، وهذا دليل على عدم كون مبدإ استحالة تكرّر الصدفة قبليًّا أوّليًّا. [انظر: المصدر السابق، ص 48]

تقييم الاعتراض الأوّل

لا شكّ أنّ مبدأ تكرّر الصدفة - كما يقول السيّد الصدر - ليس كمبدإ استحالة التناقض من حيث المرتبة الإدراكيّة؛ لأنّ مبدأ استحالة التناقض يعدّ أوّل المبادئ إدراكًا، فلا يحتاج إلى مبدإٍ قبله، بل يستحيل أن يتقدّم عليه مبدأٌ؛ لأنّه الأساس المعرفي لجميع معارفنا النظريّة والبدهيّة، بينما مبدأ استحالة تكرّر الصدفة من البدهيات الثانويّة الفطريّة، وهو فرع قاعدة السببية، ويعتمد على مبدإ استحالة التناقض، بيد أنّ استناد السيّد الصدر على الوجدان لإثبات أنّ تصوّر تكرار وقوع الصدفة في عالمنا ممكنٌ بخلاف مبدإ استحالة التناقض، ليس على الميزان المنطقي؛ لأنّ كليهما ممتنعٌ تصوّرًا وتصديقًا؛ فتكرّر

اقـتران حادثتـين بنحـو أكـثري أو دائـمي يكشـف عـن وجـود علّيّـة بـين الحادثتـين تقتـضي هـذا الاقـتران، وفـرض أنّ هـذا الاقـتران صدفـة يلـزم منـه التناقـض؛ لأنّـه يعـني انتفـاء العلّيـة؛ أي أنّـه سـيكون علّـةً للتكـرار المسـتمرّ أو الأكـثري وفي الوقـت نفسـه ليـس علّـةً لوصفـه بالصدفـة، وعلى هـذا فإنّـه يسـتحيل تصـوّر وقوعـه خارجًـا، كمبـدإ التناقـض.

الاعـتراض الثـاني: ذكـر السـيّد الصـدر أنّ للصدفـة معنيـين: الأوّل الصدفـة المطلقـة الـتي تعـني وقـوع حـادث بـدون علّـة، والثـاني الصدفـة النسـبية الـتي تعـني وقـوع حـادث له علّـة، بيـد أنّ حدوثـه يتّفـق اقترانـه بحـادث آخـر، وبـيّن أنّ المعـنى الأوّل محـال والثـاني ممكـن، وقـد أكّـد أنّ مبـدأ اسـتحالة الصدفـة الأرسـطي يعـني الصدفـة النسـبية لا المطلقـة، ثـمّ قـرّر السـيّد الصـدر هـذا المبـدأ بالنحـو التـالي: «إنّ المبـدأ الأرسـطي ينـفي تكـرار الصدفـة النسـبية، أي تتابـع صـدف نسـبية متماثلـة، ولكـن لا يحـدّد درجـة التكـرار والتتابـع الذي ينفيـه» [المصـدر السـابق، ص 43] وتسـاءل قائـلًا: «فهـل ينـفي تكـرار الصدفـة النسـبية بالقـدر الذي يسـتوعب كلّ عمـر الطبيعـة ... أو ينـفي تكـرار الصدفـة النسـبية في مجـال التجـارب الـتي يقـوم بهـا الشـخص، أو الـتي تقـع خـلال فـترة زمنيـة معيّنـة؟» [المصـدر السـابق، ص 43].

فالتكرّر المحال للصدفة النسبية - كما يرى السيّد الصدر - لا يخلو من أحد فرضين:

الأوّل: فرض التكرار الّذي يستوعب عمر الطبيعة كاملًا.

الثاني: فرض التكرار المستمرّ بعددٍ معقولٍ من التجارب والمشاهدات في عملية الاستقراء.

والفـرض الأوّل محـالٌ واقعًـا؛ لامتنـاع معـاصرة الطبيعـة في كلّ مـكانٍ وزمـانٍ وحـصر أفرادهـا، فـلا يمكـن العلـم بعـدد حصـول الصدفـة أو انتفائهـا في طـول عمـر الطبيعـة، أمّـا الفـرض الثـاني فهـو ممكـنٌ، ولكـن يبـقى على المنطـق الأرسـطي بيـان مقـدار التجـارب والمشـاهدات الّـتي يمتنـع تكـرّر الصدفـة فيـه باسـتمرار، كأن يقـال عـشر تجـارب أو مئـةٌ أو ألـفٌ مثـلًا، وإلّا فـإنّ هـذا المبـدأ - مـن وجهـة نظـر السـيّد الصـدر - لا يصلـح ضابطـةً لتعميـم الحكـم في التجربـة. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 40]

وفي حـال تـمّ تحديـد التجـارب والمشـاهدات في عـددٍ معـيّنٍ؛ فـإنّ الصدفـة - حينئـذٍ - سـيكون معناهـا "الحـدث الّذي لا يقـع ولـو لمـرّةٍ واحـدةٍ على الأقـلّ في مجموعـة تجـارب محـدّدةٍ" [المصـدر السـابق، ص 49]، فـإذا كان لدينـا عـشر تجـارب مثـلًا ونريـد مـن خلالهـا معرفـة اقـتران ظاهـرتي (أ) و(ب) هـل هـو بسـببٍ أم صدفـةٌ؟ فـإن كان اقترانهمـا بسـببٍ فـلا بـدّ أن يحـدث هـذا الاقـتران بنحـوٍ

مستمرٍّ في التجارب العشر، وإن كان صدفةً فلا بدّ أن لا يحدث الاقتران ولو لمرّةٍ واحدةٍ على الأقلّ في التجارب العشر، فتكون الصدفة النسبيّة فيها جهةً معلومةً وهي عدم الاقتران، وفيها جهتان مجهولتان هما عدد مرّات انتفاء الاقتران، وموقع تحقّق انتفاء الاقتران من التجارب العشر، هل يقع في أوّل العشر أم في أوسطها أو آخرها، وبهذا خلص إلى أنّ المبدأ الأرسطيّ عبارةٌ عن "علمٍ إجماليٍّ" [انظر: المصدر السابق]؛ لأنّه علمٌ بنفيٍ غير محدّدٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 50]

وبسبب هذا الفهم سجّل السيّد الصدر اعتراضاته السبعة على المبدإ المذكور [انظر: المصدر السابق، ص 54 - 69]، وانتهى إلى أنّ نفي تكرّر الصدفة المستمرّ ليس معرفةً أوّليّةً كمبدإ استحالة التناقض؛ لأنّنا - من الناحية النظريّة - لا نجد مانعًا من تتكرّر الصدفة النسبيّة باستمرارٍ في عالمنا، وإن لم يحصل ذلك واقعًا، بخلاف مبدإ استحالة التناقض؛ فإنّه يمتنع تصوّر وقوعه في عالمنا [انظر: المصدر السابق، ص 48]، ومن هنا حقّ لمبدإ "استحالة التناقض" أن يكون عقليًّا أوّليًّا دون مبدإ "الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا".

تقييم الاعتراض الثاني

قبل البدء بتقييم الاعتراض الثاني لا بدّ من تمهيد لبيان مفردات مبدإ التجربة الأرسطي فيما يلي:

1- مفهوم الاتّفاقي: يعني ما يحصل صدفةً بالصدفة النسبية، وتعني اقتران حدثين على نحوٍ نادرٍ أو أقلّيٍّ، ويستحيل أن تقع على نحوٍ أكثريٍّ، كما لو اقترن خروج نبات الفطر بصوت الرعد، أو هطول الأمطار في بلدٍ ما بحرائق الغابات الاستوائيّة، فإنّ لهذا الاقتران علّةً، ولكنّها مؤلفةٌ من أجزاءٍ يندر اجتماعها وبعيدة التحقّق؛ فلا يُلتفت إليها عادةً.

2- مفهوم الدائميّ: هو حالة اقتران حكمٍ بموضوعٍ في كلّ حالاته المحتملة، وهذا يكشف عن تحقّق العلّة التامّة للاقتران.

3- مفهوم الأكثريّ: هو حالة اقتران حكمٍ بموضوعٍ في أغلب حالاته المحتملة، وهذا يكشف عن تحقّق المقتضي للاقتران، وتخلّفه في بعض الحالات لوجود مانعٍ أو فقدان شرطٍ.

بعد هذا التمهيد يتّضح جليًّا أنّ تقرير السيّد الصدر لمبدإ استحالة تكرّر الصدفة الأرسطي لا يعبّر - بحال من الأحوال - عمّا جاء في التراث الفلسفي الأرسطي، وأنّ لقاعدة "الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا" مدلولًا غير الذي ذكره السيّد كما سنوضّح ذلك،

وبالتالي فإنّ اعتراضاته السبعة التي بناها على هذا التقرير ليس لها وجه. نعم، الصدفة في المبدإ المذكور - كما أفاد - نسبيّةٌ وليست مطلقةً، ولكن لا بالمعنى الّذي قدّمه [المصدر السابق، ص 49] وانتهى به إلى العلم الإجمالي، وإنّما بمعنى أنّ الصدفة حدثٌ أقلّيّ الوقوع مقابل ما يحدث دائمًا أو أكثرًا، فالأقلّ وقوعًا يعني أنّ طبيعة الموضوع لا تقتضيه، فيكون وقوعه لأمرٍ عارضٍ، وإلّا لو كانت طبيعة الموضوع تقتضيه لكان وقوعه إمّا دائميًّا أو أكثريًّا.

فالمنطق الأرسطي - كما تقدّم - يفرّق في طريقة حساب المشاهدات بين التجربة والاستقراء، فالتجربة يكون الحساب فيها على أساس حالات العيّنة لا أفرادها، وفي الاستقراء العكس؛ فإنّ الحساب يجري على أفرادها؛ لذا تكون التجربة معلومة النتائج دائمًا؛ لأنّ الملحوظ فيها هو الوصول إلى نسبة مئوية معيّنة، وليس إلى عدد معيّن - كما فهم السيّد الصدر ورتّب إشكاله عليه - فتكرار التجربة بعددٍ ما إنّما هو طريق للوصول إلى نسبة محدّدة بالقياس إلى مجموعة الحالات، والنسبة قد تكون أكثريّةً أو أقلّيةً، وما بينهما جهل، فنسبة الوقوع في التجربة إن كانت دون 50% فهي أقلّية، وبالتالي يكون وقوع الحدث صدفةً، وإن زادت على هذه النسبة، فإنّها تكون أكثريةً، وبالتالي فهي معلّلة ويكون هناك مبرّر لتعميم النتائج، وعليه ليست ثمّة حاجة لتحديد عدد التجارب أو تحديد أين يقع التخلّف في التجارب. بينما في الاستقراء تكون النسبة مجهولةً؛ لأنّ استيعاب أفراد الطبيعة من المحال، فتكون النتيجة فيه بنسبة ($\frac{n}{\infty}$)، وبالتالي ليس ثمّة مبرّر منطقيّ للتعميم في الاستقراء، خصوصًا أنّ المنطق الأرسطي لا يرى مدخليةً لمبدإ استحالة تكرّر الصدفة في الاستقراء، وقد جعله في التجربة حصرًا.

المحصّلة: أنّ تحديد الأقلّ والأكثر بناءً على المنطق الأرسطي يكون ممكنًا في التجربة دون الاستقراء؛ لذا لو كان الهدف الحصول على التعميم التجربي، فلا بدّ أن تكون طريقة الحساب على أساس حالات الطبيعة لا أفرادها؛ فالحالات - مهما كثرت - يمكن تحديدها، وإذا تحدّدت الحالات أمكن معرفة النسبة المئويّة لوقوع الحدث، فإن كانت النسبة تزيد على 50% فالحدث حينئذٍ أكثريٌّ أو دائميٌّ، وبالتالي يكون لوقوعه سببٌ يقتضيه، وإن كانت النسبة لا تزيد على 50% فهو أقلّيٌّ، وبالتالي يكون الحدث صدفةً، وإنّما كان الأقلّيّ صدفةً نسبيّةً؛ لأنّه يكشف عن عدم وجود علّةٍ في ذات الموضوع المجرّب مقتضيةٍ لحدوثه، فيكون حدوثه لأسبابٍ عارضةٍ اتّفاقيّةٍ وليست ذاتيّةً.

وبهذا يتبيّن ما يلي:

أوّلًا: أنّ المبدأ المذكور عقليٌّ بدهيٌّ؛ لأنّ العقل يمنع تصوّر وقوع الصدفة على النحو الدائم أو الأكثريّ، فأيّ حدثٍ كان وقوعه دائميًّا فهذا يعني أنّ علّته التامّة متوفّرةٌ، وإن كان وقوعه أكثريًّا فهو دليلٌ على وجود سببٍ مقتضٍ له في الموضوع، وإنّما يتخلّف وقوعه في بعض الموارد الأقلّيّة بسبب مانعٍ أو فقدان شرطٍ، وقد حقّقنا هذا في بحث الفرق بين الاستقراء والتجربة، فلا يأتي إشكال الدور بافتراض أنّ المبدأ حاصلٌ من الاستقراء، وسيأتي في تبرير التعميم بتراكم الاحتمالات أنّه من المحال تضاؤل احتمال الصدفة بدون هذا المبدإ.

ثانيًا: عدم الحاجة إلى البحث عن عدد مرّات التجربة الّتي نتحقّق فيها من سببية الحدث أو صدفته؛ لأنّ الضابطة أضحت جليّةً، وهي مقدار وقوع الحدث بالنسبة إلى عدد حالات الموضوع المجرّب، وعليه فإنّ افتراض العلم الإجمالي لوقوع الصدفة لم يعد له معنًى ولا ثمرةٌ.

صياغة جديدة للقياس الاستقرائي والتجربي

لا شكّ في أنّ الكبرى الارتكازية (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، هي علّة التعميم في التجربة - كما أسلفنا - ولكن كيف يتشكّل القياس التجربي وما علاقة الاستقراء بالكبرى الارتكازية؟

لو أمعنّا النظر في القضيّة التجريبية، نجد أنّها ناتجة من قياسين، أحدهما حسّيّ يوفّر المعطيات، ولنسمّه "القياس المقدّمي"، والثاني فطريٌّ، يعمّم الحكم بواسطة قضيّة ارتكازية فطرية، ولنسمّه "القياس التعميمي"، وبيانه فيما يلي:

أوّلًا: القياس المقدّمي: مؤلّفٌ من معطياتٍ حسّيّةٍ أو من متعلّقات الحسّ، كما في ما يلي:

المقدّمة الصغرى: أ، ب، ج... هي (س) كلّه أو أكثره.

المقدّمة الكبرى: أ، ب، ج... لها الوصف (ص).

النتيجة: (س) كلّه أو أكثره له الوصف (ص).

ثانيًا: القياس التعميمي: مؤلّفٌ من نتيجة الأوّل ومقدّمة فطرية ارتكازية (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، كما في الآتي:

المقدّمة الصغرى: (س) كلّه أو أكثره له الوصف (ص).

المقدّمة الكبرى: وصف الكلّ أو الأكثر ليس اتّفاقيًّا، حسب القاعدة (الاتّفاقي لا يكون

دائميًّا ولا أكثريًّا).

النتيجة: اتّصاف (س) بـ (ص) ليس اتّفاقيًّا.

وبهذا يمكن تعميم الحكم لجميع أفراد الموضوع؛ لأنّ المحمول عرضٌ ذاتيٌّ للموضوع.

أمّا الاستقراء فهو لا يختلف عن التجربة من حيث إنّه يعتمد على قياسين مقدّميٍّ وتعميميٍّ، بيد أنّ موضوع الصغرى في القياس الأوّل المقدّميّ يتغيّر كالتالي: (كثيرٌ من س هو أ، ب، ج)، فتكون النتيجة (كثيرٌ من س يتّصف بـ ص) والنتيجة هنا منطقيّةٌ، لكن في القياس الثاني التعميميّ عندما تنضمّ هذه النتيجة للكبرى الارتكازيّة (الأكثريّ ليس اتّفاقيًّا) يحصل خللٌ في النتيجة؛ لأنّ الحدّ الأوسط في هذا القياس لم يتكرّر، فالصغرى محمولها "كثيرٌ" والكبرى موضوعها "أكثريٌّ"، وليس الكثير كالأكثريّ.

وهذا ما ينبغي الالتفات إليه، فالمستقرئ لكونه يتتبّع بذهنيّةٍ عامّيّةٍ ساذجةٍ لا يلحظ الفارق بين الكثير والأكثريّ، ويتمّ إيهام عقله بواسطة القوّة الواهمة بأنّه لا فرق بين الكثير والأكثريّ، فيطبّق عليه الكبرى الارتكازيّة العقليّة - آنفة الذكر - تعسّفًا، فيظهر الحكم مشابهًا للتجربة، وهو في واقعه ليس كذلك؛ ولذا قيل إنّ استخدام الاستقراء في البرهان مغالطةٌ [انظر: المحقّق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 231]؛ لأنّ نتائجه قد تكون من المشبّهات، لأنّها تشبه اليقين وليس منه.

ولنطبّق الآن صورة القياس الثاني المعمِّم لحكم الاستقراء على مثال خارجي، كما يلي:

المقدّمة الصغرى: الملوحة في مياه الآبار كثيرةٌ (حسب تتبّع أفراد ماء البئر).

المقدّمة الكبرى: الأكثريّ لا يكون اتّفاقيًّا (عقليّةٌ ارتكازيّةٌ).

النتيجة: الملوحة في مياه الآبار ليست اتّفاقيّةً. إذن الملوحة لها مقتضٍ ذاتيٌّ في ماء البئر، فإذا ثبت الحكم للطبيعة أمكن تعميمه لأفرادها كافّةً، فتنتج قضيّة (كلّ ماء بئرٍ مالحٌ) ويفترض أن تكون يقينيّةً بناءً على ما تقدّم.

يبدو هذا القياس سليمًا من الناحية المنطقيّة، وهذا الوضع الطبيعيّ الّذي يسلكه الذهن البشريّ حال الاستقراء دون شعورٍ منه، ولكن - كما أسلفنا - ثمّة تلبيسٌ وتدليسٌ خفيٌّ على الذهن من قِبَل القوّة الواهمة في محمول المقدّمة الصغرى، وهو توهّم كون الكثير أكثريًّا، ولا يخفى الفرق بين مفهومي الكثير والأكثريّ؛ فليس كلّ كثيرٍ أكثريًّا وإن صحّ العكس، وبذلك لم يتكرّر الحدّ الأوسط في القياس المعمّم للاستقراء.

فالاتّفاقيّ قد يكون كثيرًا، لكنّه يستحيل أن يكون أكثريًّا، فلو صار أكثريًّا لانتفى كونه اتّفاقيًّا وانقلب إلى ذاتيٍّ، وهذا محالٌ عقلًا؛ لأنّه يلزم انقلاب الحقيقة.

يبدو هذا القياس سليمًا من الناحية المنطقيّة، وهذا الوضع الطبيعيّ الّذي يسلكه الذهن البشريّ حال الاستقراء دون شعورٍ منه، ولكن - كما أسلفنا - ثمّة تلبيسٌ وتدليسٌ خفيٌّ على الذهن من قِبَل القوّة الواهمة في محمول المقدّمة الصغرى، وهو توهّم كون الكثير أكثريًّا، ولا يخفى الفرق بين مفهومي الكثير والأكثريّ؛ فليس كلّ كثيرٍ أكثريًّا وإن صحّ العكس، وبذلك لم يتكرّر الحدّ الأوسط في القياس المعمّم للاستقراء.

فالاتّفاقيّ قد يكون كثيرًا، لكنّه يستحيل أن يكون أكثريًّا، فلو صار أكثريًّا انتفى كونه اتّفاقيًّا وانقلب إلى ذاتيٍّ، وهذا محالٌ عقلًا؛ لأنّه يلزم انقلاب الحقيقة.

تبرير الإعمام بالعدد الكافي

اقتراح بعضهم [انظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص41] اعتماد "العدد الكافي" لحلّ مشكلة التعميم الاستقرائيّ، أي أنّ المستقرئ لا بدّ أن يتتبّع عددًا يرى أنّه كافٍ لتعميم الحكم على جميع أفراد الطبيعة، بيد أنّ هذا الاقتراح غير مجدٍ؛ لأنّ العدد الكافي غير محدّد المقدار، وبالتالي ستكون النسبة المئويّة مجهولةً، وإيكال تحديد مقدار العدد الكافي لفطنة المستقرئ غير سديدٍ؛ لأنّه سيكون حكمًا ذاتيًّا متأثّرًا بالعوامل السيكولوجيّة للمستقرئ، وسيوقعنا في نسبية بروتاغوراس الشهيرة (الإنسان هو مقياس كلّ شيءٍ) [جوستاين غاردر، عالم صوفي، ص 72]، وبالتالي نرجع إلى إشكاليّة "ما تمّت مشاهدته لا يكون دليلًا على ما لم تتمّ مشاهدته"، فيحتمل أن يكون الحكم في الأفراد المشاهَدة ثابتًا لها اتّفاقيًّا بسبب خصوصيّةٍ طارئةٍ لا لعلّةٍ تقتضيه؛ فلا يمكن نسبته لطبيعة الموضوع الكلّيّة بنحوٍ يقينيٍّ، ومن هنا يكون تعميم الحكم لجميع الأفراد ظنّيًّا لا قيمة علميّةً له؛ لأنّه بدون مبرّرٍ منطقيٍّ.

تبرير الإعمام بمصادرة تراكم الاحتمالات

وقد طرح السيّد الصدر في كتابه "الأسس المنطقيّة للاستقراء" طريقة "التوالد الذاتيّ" [انظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 355 - 367] لحلّ مشكلة التعميم، وتتميم الدليل الاستقرائي لإنتاج "اليقين الذاتيّ"[6]،وهذه الطريقة مبتنيةٌ على مصادرةٍ هي: «كلّما تجمّع عددٌ كبيرٌ من

6. اليقين الذاتيّ هو الجزم بقضيّةٍ ما بمؤثّراتٍ نفسيّةٍ ذاتيّةٍ، قد لا يكون لها أيّ مبرّرات موضوعية، وهو يمثّل الحالة السيكولوجية من المعرفة، من قبيل جزم الإنسان بقرب وفاته بسبب منامٍ رآه، وهذا النوع من اليقين لا يستلزم استحالة النقيض، ويقابله اليقين الموضوعيّ الّذي هو الجزم بقضيّةٍ ما وفق شروطٍ واقعيّةٍ ومبرّراتٍ موضوعيّةٍ، وهو مستقلٌّ عن الحالة النفسانيّة السيكولوجيّة، وهذا النوع من اليقين يستلزم استحالة النقيض.

القيم الاحتمالية في محورٍ واحدٍ، فحصل هذا المحور نتيجةً لذلك على قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرةٍ، فإنّ هذه القيمة الاحتماليّة الكبيرة تتحوّل - ضمن شروطٍ معيّنةٍ - إلى يقينٍ» [الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 368]، فإن كان لدينا شكٌّ في أنّ مادّة الأسبرين تزيل الصداع من الإنسان أو لا تزيله، فإذا أجرينا تجارب معيّنةً كتجربة مادّة الأسبرين في إزالة الصداع، ومن خلال التتبّع وتراكم احتمالات الصدق ارتفعت القيمة الاحتماليّة في أنّ مادّة الأسبرين تزيل الصداع، فإنّه - بطبيعة الحال - ستتضاءل القيمة الاحتماليّة المقابلة.

وهذه الطريقة تعتمد بصورةٍ أساسيّةٍ على نظريّة حساب الاحتمالات، فمن خلال ضرب القيم الاحتماليّة رياضيًّا يضعف احتمال كذب القضيّة، حتّى يصل إلى درجةٍ من الضآلة الّتي يهملها الذهن البشريّ - عادةً - ولا يتعاطى معها، وبذلك يرجّح صدق القضيّة على كذبها، فيعمّم الحكم لكلّ أفراد الموضوع. [انظر: المصدر السابق، ص 428]

وقد أثار السيّد الصدر إشكالًا منطقيًّا حول المصادرة التي تقوم عليها هذه الطريقة، مفاده: ما مقدار القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي لها القدرة على إلغاء القيم الاحتماليّة الصغيرة؟ وأجاب عليه قائلًا: «إنّ الناس يختلفون في هذه النقطة، فدرجةٌ من تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ معيّنٍ قد تؤدّي عند إنسان إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقينٍ، وانعدام القيمة الاحتماليّة المضادّة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسانٍ آخر، إلّا إذا بلغ تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ معيّنٍ درجةً أكبر» [المصدر السابق، ص 370].

بيد أنّ هذا الجواب لم يحلّ الإشكال على الإطلاق؛ لأنّه يرد عليه نفس ما أورده على المبدإ الأرسطيّ من أنّه لم يحدّد درجة التكرار والتتابع الّذي ينفي الصدفة [المصدر السابق، ص 43]، وإرجاء تحديد المقدار لنفس المستقرئ ومزاجه، سيوقعنا بمشكلة (العدد الكافي) الّتي تقدّم الكلام عنها؛ إذ جُعل المستقرئ ومزاجه معيارًا في تعميم الحكم، وهذا فقدانٌ للموضوعيّة، وغرقٌ في وحل النسبيّة المطلقة، وكلّ هذا بسبب التورّط في نفي المبدإ العقليّ (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا).

ملاحظات حول مصادرة تراكم الاحتمالات:

ينبغي الإشارة - هنا - إلى الملاحظات التالية:

الأولى: أنّ تضاؤل الاحتمال مهما بلغ فإنّه لا يزول واقعًا، وهذا يكفي في عدم حصول اليقين بالنتيجة الكلّيّة، ولا تنفع المعالجات المقترحة بعنوان (المضعِّف الكيفيّ) أو الكمّيّ

والكيفيّ؛ لأنّ احتمال الخلاف لا يزول واقعًا وإن زال بحسب الوهم [انظر: الصدر، الحلقة الثالثة، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 125]، لأنّ العقل يدرك أنّ القضيّة إمّا أن يكون الحكم فيها ضروريّ الثبوت للموضوع، وإمّا أن يكون محالًا أو ممكنًا، وهذا حصرٌ عقليٌّ، وليس هناك مجالٌ لفرضٍ آخر.

فهذا التبرير - في الواقع - غير مقنعٍ؛ لأنّ النتيجة رياضيًّا تبقى كسريّةً ولا تصل إلى العدد الصحيح (1) ونسبة (100%)، وبالتالي لا يتحقّق اليقين الموضوعيّ المقصود في المعرفة [انظر: الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 366]، وأمّا حصول اليقين الذاتيّ - نتيجة إهمال الاحتمال الضعيف - فلا قيمة معرفيّةً له؛ لأنّ مدارها الموضوعيّة لا الذاتيّة.

الثانية: أنّ التنكّر لكبرى التجربة الارتكازيّة (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) يسلب أيّ مبرّرٍ لحصول الإعمام من عمليّة تراكم الاحتمالات، وليس مجديًا ما أجاب به السيّد الصدر في تبريره مصادرة الاستقراء الّتي تبنّاها، من أنّ المعرفة البشريّة مصمّمةٌ بهذه الطريقة، وأنّ التحرّك الطبيعيّ لها يكون بفناء القيم الاحتماليّة الضئيلة بالقيم الاحتماليّة الكبيرة [المصدر السابق، ص 368]؛ لأنّ السؤال سيبقى قائمًا، لماذا كلّما كثرت الاحتمالات كبرت القيمة الاحتماليّة وتحرّك الذهن لإلغاء الاحتمال الأضعف؟ ما القانون الّذي يتمّ بواسطته هذا التحرّك الذهنيّ؟ وكذا لا يصلح مبرّرًا؛ كون هذا التضعيف ناتجًا من عمليّة ضرب الاحتمالات الرياضيّة؛ لأن هذه العمليّة لا بدّ أن تقوم على أساس قانونٍ عقليٍّ، فما ذاك القانون يا ترى؟

والحقيقة أنّه لا مناص من قبول المبدإ الأرسطيّ الصارم (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)؛ لأنّه المرجع الوحيد في أنّه كلّما حصلت زيادة احتمالاتٍ في طرفٍ ارتفعت قيمة احتمال السببيّة، وضعفت قيمة احتمال الصدفة، فضعف الاحتمالات يعني أنّ الحدث صدفةٌ، وزيادتها إلى حدّ الأكثر يعني أنّ الحدث ليس صدفةً وإنّما لسببٍ؛ فيمكن تعميم الحكم على باقي أفراد الطبيعة.

الثالثة: ممّا يدلّ على ضرورة المبدإ الأرسطيّ (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) هو ترتيب الكسر رياضيًّا، كما يلي:

$\frac{n}{n}$	احتمال الصدفة
	احتمالات السبب

فموضع احتمال الصدفة يكون في بسط العدد الكسريّ دائمًا، بينما احتمالات السبب موضعها في مقام العدد الكسريّ دائمًا، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ لأنّ وضع احتمالات السبب في بسط الكسر بدلًا من احتمال الصدفة، يؤدّي إلى تضاؤل احتمال السبب عند ضرب الاحتمالات، فيصبح أقلّيًّا والصدفة أكثريّةً؛ وهو مرفوضٌ عقلًا؛ لأنّه يلزم تناقضًا، فالعقل يدرِك أنّ احتمال الصدفة هو الأقلّيّ دائمًا، واحتمال السبب هو الأكثريّ دائمًا، وهذا الإدراك ليس له منشأٌ إلّا الكبرى الفطريّة الارتكازيّة (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، فلولا هذه الكبرى لما كان ثمّة مانعٌ من عكس الكسر ووضع احتمال السبب في بسطه واحتمال الصدفة في مقامه، وبالتالي تضاؤل احتمال السبب أمام احتمال الصدفة، وهو محالٌ.

وهذا دليلٌ مهمٌّ جدًّا على ضرورة القاعدة العقليّة (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا).

الرابعة: أنّ حساب الاحتمالات وإن كان لا يصلح مبرّرًا للتعميم ولكنّه طريق مهمّ لتحقيق صغرى القياس التجربي والاستقرائي.

الخاتمة

وفي ختام هذا المقال نشير إلى أهمّ النتائج التي توصّلنا إليها من خلال البحث، وهي كالتالي:

1. يمكن تعريف الاستقراء بصورة جديدة بأنّه (سلوكٌ فكريٌّ ينطلق من معطياتٍ حسّيّةٍ شخصيّةٍ لتحصيل قضايا عامّةٍ).

2. أنّ للاستقراء أصنافًا ثلاثةً حسب ما جاء في منطق أرسطو، وهي: الاستقراء التامّ والاستقراء الناقص والاستقراء الحدسي.

3. أنّ الاستقراء والقياس لا يختلفان صورةً وإن اختلفا مادّةً، فالاستقراء نمط قياس حدّه الأوسط يختصّ بالمشاهدات.

4. أنّ الفارق الأساسي بين التجربة والاستقراء هو أنّ التجربة ممارسة تتبّع واعية لمتغيّرات العيّنة المجربة، أي لحالاتها المحدّدة، بينما الاستقراء ممارسة تتبّع ساذجة غير واعية لمتغيّرات العيّنة المستقرأة، أي لأفرادها غير المحدّدة، وبالتالي يكون ناتج التجربة يقينيًّا بينما ناتج الاستقراء ظنّيًّا.

5. أنّ المبرّر المنطقي لتعميم الاستقراء هو المبدأ العقلي الارتكازي (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا).

6. أنّ مناقشة السيّد الصدر للمبدإ الأرسطي (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) غير واردة، فمن ناحيةٍ عقليةٍ يعدّ المبدأ المذكور وأوّليته أمرًا لا يمكن تجاوزه؛ لأنّه يرجع إلى استحالة اجتماع النقيضين، ومن ناحية أخرى فإنّ تقرير السيّد الصدر لمعنى الصدفة لا يتناسب مع عبارات أرسطو وشرّاحه لهذا المبدإ، وبالتالي فإنّ الاعتراضات السبعة التي سجّلها على المبدإ المذكور بناءً على تقريره غير واردة.

7. أنّ هناك فرقًا بين مفهوم الكثير والأكثري، وهذا ما يسبّب لبسًا بين الاستقراء والتجربة، فالاستقراء يكون تتبّع الكثير وهو نسبة مجهولة، بينما في التجربة فإنّ التتبّع يكون للأكثر وهو نسبة معلومة.

8. توصّلنا إلى صياغة جديدة للقياس التجربي والاستقرائي، وهي أنّه يتألّف من قياسين أحدهما مقدّمي والثاني تعميمي.

9. أنّ تبرير التعميم في الاستقراء بالعدد الكافي وتراكم الاحتمالات لا يمكن إلّا بالرجوع إلى المبدإ الأرسطي (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا).

10. أنّ ضعف احتمال الصدفة وفق عملية حساب الاحتمالات وتراكم الاحتمالات إنّما تقوم على أساس الكبرى الارتكازية (الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) وبدون هذه الكبرى لا يحصل أيّ تأثير لتراكم الاحتمالات.

11. أنّ عملية حساب الاحتمالات تنفع في توفير صغرى القياس التجربي والاستقرائي.

قائمة المصادر

أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدويّ، الناشر دار القلم،بيروت، 1980 م.

إبراهيم مصطفى إبراهيم، منطق الاستقراء المنطقي الحديث، الناشر: المعارف، الإسكندرية، 1999 م.

ابن سينا، منطق الشفاء، مراجعة الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق: د. عبد الرحمن بدويّ، قسم التراث العربي، الكويت، الطبعة الأولى، 1984 م.

ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، الطبعة الثانية، 1379 ش.

الصدر، محمّدباقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة.

الصدر، محمّدباقر، دروسٌ في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989 م.

الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، 2016 م.

المحقّق الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1375 ش.

بوبر، كارل، منطق الكشف العلميّ، ترجمة: د. ماهر عبدالقادر محمد، نشر دار النهضة، بيروت.

جوستاين غاردر، عالم صوفي، المترجم: حياة الحويك عطية، الناشر: دار المنى.

حسين علي، منهج الاستقراء العلمي، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، 2010 م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، 1994 م.

فهمي زيدان، محمود، الاستقراء والمنهج العلميّ، نشر دار الجامعات المصرية، مصر، 1977 م.

لوكا شيفتش، يان، نظريّة القياس الأرسطيّ، ترجمة وتقديم: د. عبدالحميد صبرة، نشر المعارف، الإسكندرية، 1961 م.

محمد علي، ماهر عبد القادر، المنطق ومناهج البحث، دار النهضة العربية للطباعة

والنـــشر، بـــيروت، 1977 م.

منتـــصر، عبـــد الحليـــم، تاريـــخ العلـــم ودور العلمـــاء العـــرب في تقدّمـــه، النـــاشر: دار المعـــارف، الطبعـــة الثانيـــة، القاهـــرة، 1973 م.

نعيمـــة ولد يوســـف، مشـــكلة الاســـتقراء في إبســـتمولوجيا كارل بوبـــر، ابـــن النديـــم للنـــشر والتوزيـــع، دار الروافـــد الثقافيـــة، الطبعـــة الأولى، 2015 م.

يوسف كرم، العقل والوجود، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Routledge Classics, New York, 2002.

Von wright, G.H, The Logical Problem of Induction, Barnes & Noble, Inc, 1965.

Al-Daleel

An Approach to Understanding Religious Texts, the World of Reality, and the Interests and Harms

Ali Al-Alawi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Alialihatam110@gmail.com

Summary

In this article, we try to explore the phenomenon of how the approach to understanding religious texts is influenced by the world of interests and harms, where it constitutes the infrastructure from which the Legislator proceeds to formulate His legislative texts and entrusts them to the responsible person (who has reached the required age to perform religious duties in Islam), and the impact that the real world can have on that approach. In this article, we have reviewed the influence of reality on understanding the religious texts in a way showing that this reality is not the basis for the production of religious texts, but rather contributes to establishing a deeper understanding that is most consistence with the truth. It can create a vital context from which one, who practices the process of ijtihad, starts to address the many questions that may arise from the evolution and expansion of life in all fields.We also examine the extent to which the understanding of religious texts is influenced by the world of interests and harms, so that it becomes an understanding consistent with this world. We also discuss the potential consequences of ignoring the infrastructure of texts, that have become clear among modernist thinkers in their studying of religious texts, and the resulting multiplicity of understandings or interpretations.

Keywords: Reality, religious text, interests and harms, method, religion, multiplicity of understandings.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 28-58

Received: 12/01/2024; Accepted: 20/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

مقاربة منهج فهم النصّ الديني وعالم الواقع والمصالح والمفاسد

د. علي العلوي
أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحث ظاهرة تأثّر منهج فهم النصّ الديني بعالم المصالح والمفاسد، حيث يشكّل البناء التحتي الذي ينطلق منه المشرع لصياغة نصوصه التشريعية، وجعلها في عهدة المكلّف، وما يمكن أن يضفيه عالم الواقع على ذلك المنهج، فقد عرضنا في هذه المقالة لتأثير الواقع على فهم النصوص الدينية، بنحو لا يكون هو أساس إنتاج النصوص الدينية، والمفرز لها، بل يساهم في ارساء الفهم الأعمق المساوق للصحيح، وما يمكن أن يشكله من ظرفٍ حيويٍ ينطلق منه الممارس لعملية الإجتهاد لمعالجة الكثير من المسائل التي يفضي إليها تطور الحياة واتساعها في كافة المجالات، ومدى تأثر فهم النصوص الدينة بعالم المصالح والمفاسد، بحيث يكون فهما منسجما مع هذا العالم، وما يمكن أن يفضي إليه إلغاء البناء التحتي للنصوص، من مضاعفات كبيرة وخطيرة، برزت بشكل واضح عند أصحاب الرؤية الحداثوية في قراءتهم للنصوص الدينية، وما نتج عنها من تعدد في الأفهام.

الكلمات المفتاحية: الواقع، النص الديني، المصالح والمفاسد، المنهج، الدين، تعدد الأفهام

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 28 - 58
استلام: 2024/01/03، القبول: 2024/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدمة

قد لا يسورنا الشكّ في أنّ مقتضى الطبع البشري أنّه يسير وراء منافعه في حياته الفردية والاجتماعية، ساعيًا خلفها، حريصًا على تحصيلها، بحيث يجد النفع في امتناعه عمّا يضرّه ويؤذيه، فيتشكّل عنده لتقويم حركته نوع من الغطاء، يصطبغ فيه كلّ ما يصدر منه، فتخضع وفق هذا الاصطباغ سلوكياته وأفعاله بمفهوم المنفعة والمضرّة أو المصلحة والمفسدة، فلا يكاد يشذّ شيء من هذه المعادلة الطبعية. وقد لا نجانب الصواب إن قلنا إنّ هذا الأمر محسوم ولا خلاف فيه. وهناك تأثير واضح، وعلاقة لا تنكر بين فهم النصوص الدينية، وبعض العوالم التي تشكّل منطلقًا للتشريعات، وخصوصًا الإلهية منها، حيث تشكل البنية التحتية والأساس الذي ينطلق منه المشرّع في تشريعاته التي يريد إيصالها إلى مخاطبيه، إذ تكون تلك التشريعات كاشفةً ودالّةً عن العالم الذي يكمن وراءها؛ ولذا لا بدّ للقارئ للنصوص الدينية أن يقف على تلك العلاقة، ودرجة تأثيرها في فهم النصوص، وما يمكن أن تعكسه من انضباط في عملية الفهم المطلوبة، بحيث يتسبّب عدم ملاحظتها بمضاعفات تصبّ في انحراف مجمل عملية الفهم عن مسارها الصحيح المرسوم لها، وبالدرجة نفسها لا بدّ له من ملاحظة مدى تأثير الواقع في إنتاج الفهم الأعمق، وإبراز شمولية النصوص وتغطيتها لكلّ مفاصل الحياة رغم التطوّر والتقدّم الهائل الحاصل فيها. من هنا كان ولا بدّ من تنقيح هذه المباحث، وما يرتبط بها ممّا كان مؤثّرًا فيها. وقبل البدء بهذه الأبحاث ينبغي التنويه إلى أنّ هذا المقال يعدّ مقالًا متمّمًا للمقال الموسوم بـ"قراءةٌ في منهج فهم النصّ الديني"[1] الذي ركّزنا فيه على مناقشة مرتكزات الفهم الحداثي للنصوص الدينية، وممهّدًا للمقال الآتي الذي سوف نبحث فيه الآليات المعتمدة لقراءة النصّ الديني. وبذلك تكون لدينا ثلاثة مقالات مترابطة من حيث الموضوع المعالج، كلٌّ بما تقتضيه الحيثية المبحوثة.

الواقع وفهم النصّ الديني

يشكّل عامل ملاحظة الواقع ركنًا مفصليًّا في فهم النصّ الديني عند أصحاب النظرة الحداثية؛ إذ يمثّل عندهم عنصرًا منتجًا ومولّدًا للمعاني، بالنسبة للألفاظ المكوّنة للنصوص الدينية، بناءً على خلوّ ألفاظها من المعاني، فهي ألفاظ لا غير، تملأ بالمعاني من خلال تماسّها بالواقع المعاش، حيث يضفي عليها روح المعنى، وما دام هذا الواقع متغيّرًا وغير ثابت، فسوف

1- هذه المقالة منشورة في العدد الحادي والعشرون من مجلّة الدليل.

يتغيّر تبعًا لذلك المعنى المُفرغ في الألفاظ، فالواقع المعاش سابقًا قد أفرغ نوعًا من المعاني، هو مختلف تمامًا عن واقعنا المعاش، الذي ولّد معاني جديدةً وأفرغها في ألفاظ النصوص، من هنا سوف تختلف قراءة النصوص الدينية من واقع إلى آخر، طبقًا للمعاني المتولّدة منه.

وعليه سيكون الواقع هو المتحكّم بالنصوص الدينية؛ لأنّه هو المولّد لها من حيث المعاني، لا أنّ الواقع يقرأ من خلال محورية النصّ الديني، ليكوّن بذلك تبعية الواقع للنصّ الديني، وهذا ما نراه واضحًا في كلمات جملة منهم، كما صرّح بذلك سروش، إذ ذكر أنّ العبارات ليست حبلى، بل هي متعطّشة للمعاني، وأنّ الحكيم ينظر إليها بوصفها نافذةً مشرعةً وليست بطنًا متخمًا، وأنّ المعاني مسبوقة ومصبوغة بالنظريات. [انظر: سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلًا عن كتاب "المعرفة الدينية" للاريجاني، ص 162]

وهذا ما أصرّ عليه نصر حامد أبو زيد في عدّة مواضع من كتبه، قال: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره . من الواقع تكّوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركاته بفاعلية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلًا، والواقع أخيرًا» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 130]. وبناءً على هذه النزعة الواقعية لا بدّ من السير صعوديًّا من الواقع إلى النصّ، وليس العكس، تنزيلًا للنصّ الديني على الواقع المعاش، حتّى لو كان النصّ الديني من الصراحة بمكان، بعد كون المدار على الواقع.

والعجيب أنّه كيف يمكن تصوّر أنّ الواقع هو الموجّه للنصّ الديني، مع ما يحمله الواقع من انحراف وفساد على مرّ التاريخ، فأيّ عاقلٍ يحترم عقله يقبل بأن يكون الواقع الفاسد مضفيًا على النص المعاني؟! بحيث يفسّر النصّ وفقًا لهذا الواقع الفاسد، ليكون مراد الله تعالى طبقًا لما أفضاه ذلك الواقع، ومن هذا القبيل فهم النصّ فهمًا خاصًّا بحيث يبرّر من خلاله الواقع، ويخضعه له، موعزًا ذلك إلى لابدّية ذلك؛ ليتماشى النصّ مع الواقع، فنرى بعضهم ممّن يحسب على مفكّري المسلمين قد لجأ لتأويل النصّ بما ينسجم مع واقعه الفاسد، فعمد إلى تأويل أدلّة حرمة الربا، التي نصّت على حرمة الربا مطلقًا، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 130]؛ والنتيجة التي خرج بها أنّ الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافًا مضاعفةً، وبذلك فهو يمنع عن الفائدة التي تتعدّى الحدود المعقولة، ويكون التفاوت فيها فاحشًا وكبيرًا؛ ولذا نجد السيّد الصدر يعلّق على على هذا الفهم الخاطئ بأنّه لو أراد هذا المتأوّل أن يعيش القرآن خالصًا، وبعيدًا عن إيحاءات الواقع المعاش وإغرائه، لقرأ قوله

تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 279]، لكنّه قد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة، التي لم تكن تستهدف السماح بالفائدة التي لا تضاعف القرض، وإنّما كانت تريد لفت نظر المرابين إلى النتائج الفظيعة التي قد يسفر عنها نموّ رأس المال الربوي نموًّا شاذًّا باستمرار يواكبه تزايد بؤس المدين وانهياره في النهاية [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 385]؛ فلا بد من ملاحظة النصّ الديني بوصفه مرجعًا يحمل بين طيّاته توجيهًا إلهيًّا للإنسان؛ إذ هو لا يخرج عن كونه القانون الإلهي الذي ضمّنه الله تعالى في خطاباته للناس.

نعم، وكما هو واضح يمكن أن نتصوّر ونلاحظ تأثير الواقع على النصّ الديني في مجالين:

المجال الأوّل: فاعلية الواقع والفهم الأعمق

ثمّة قضيّة واضحة لا ينبغي التغافل عنها، وهي علاقة الواقع بالفهم الأعمق، وكيفية تأثيره على الفهم للنصّ الديني، فقد يكون هناك فهم سطحي للنص لا يمثل المراد الأصلي للنص، ولا يكون هو الفهم الأعمق للنصّ، بمعنى ما يريده المشرّع من تشريعه للنصّ، فيكون بذلك مساويًا للفهم الصحيح، لا أنّ هناك تنوّعًا بالفهم بحسب دقّة الفهم. بعبارة أخرى إنّ دقّة الفهم من خلال تطبيق الضوابط والقواعد المعتبرة فيه، تنعكس بشكل واضح على خروج الفهم بنحو عميق، فالدقّة المعمولة تنتج فهمًا عميقًا للنصّ، وبهذا لا يكون الفهم العميق شيئًا مختلفًا عن الفهم الصحيح المنتج من خلال إعمال الدقّة اللازمة في عملية الاستنباط وفهم النصّ الديني . فقد تكون النتائج المستخرجة من النصّ الديني دقيقةً بلحاظ أخذ كلّ القضايا المؤثّرة في عملية الاستنباط، فإذا لحظها القارئ للنصّ بدقّة، ووضعها في المكان الصحيح لها، فمن الطبيعي أن تؤثّر على النتائج المرجوّة من تلك القراءة، كما في قضيّة إدخال بعض القضايا العقلية القطعية، كعصمة المعصوم التي لا بدّ أن تلحظ في تفسيرنا وفهمنا لبعض النصوص التي يفهم منها إمكانية صدور الغفلة أو النسيان منه، أو القضايا التي تعدّ من ضرورات المذهب، حيث يسقط بملاحظتها بعض النصوص المخالفة لها، وإن كانت هذه النصوص معتبرةً سندًا.

المجال الثاني: ظرفية الواقع وفهم النصّ الديني

يشكل الواقع المعاش ظرفًا مهمًّا وحيويًّا، يمكن أن ينطلق منه الممارس لعملية الاجتهاد

لمعالجة الكثير من المسائل التي يفرزها تطور الحياة البشرية على الصعد والمجالات كافّةً، فإنّ المجتهد الممارس لعملية الاجتهاد باعتباره المسؤول عن المواءمة بين الشريعة وسلوك الإنسان الذي يريد أن يضبطه في هذه المجالات والحقول طبقًا للشريعة المقدّسة، بحكم كونه تابعًا مؤمنًا بها وتابعًا لها، وعليه يريد أن ينظّم هذا السلوك بما لا يتعارض مع الإحكام والقوانين الإلهية، يجد نفسه ملزمًا أمام هذه التحدّيات العظيمة، التي تشكّل منعطفًا خطيرًا لقدرة الشريعة على تغطية كلّ المتطلّبات والحاجات الفقهية - بما تشمل من حاجات اجتماعية واقتصادية وسياسية، على المستويين الفردي والاجتماعي، حتّى العلاقات والمعاهدات الدولية، مضافًا للجوانب التربوية والأخلاقية التي غطتها الشريعة الإسلامية بتعاليمها ونصوصها الغضّة الطرية - بتحديد موقف الشريعة تجاه هذه المسائل والتحدّيات، ويجيب عن كلّ التساؤلات والاستفهامات التي يمكن أن تثار هنا وهنا، من عدم قدرة الشريعة وقابليتها لمماشاة التطوّر الهائل والانفجار العلمي في الكثير من المجالات، إن لم نقل في كلّها.

ومن المعلوم أنّ العلوم تتّسع وتتطوّر تدريجيًّا كلّما مرّ وتقدّم الزمان؛ وقد كان علم الفقه الإمامي كغيره من العلوم الأخرى محكومًا بالتطوّر والاتّساع التدريجي، من خلال المراحل والفترات الزمانية التي اجتازها وطواها؛ إذ كانت كلّ مرحلة من مراحله تمثّل خطوةً نحو تكامله وبلوغه مرحلة البلوغ والذروة. هذا كلّه ببركة التلاحم الفعلي بين حركة الاجتهاد والواقع؛ إذ هي تتأثّر بنحو ما بالواقع المعاش وما يفرزه من مسائل لا بدّ من إعطاء حكم الله تعالى فيها، طبقًا لما تنتجه وتقرّره حركة الاجتهاد هذه؛ ولذا نرى أنّ الفقه الإمامي وبما تمثّله فيه حركة الاجتهاد، من عصب أساس، ومحورية خطيرة؛ لكونها هي المغذية له بالحركة والنشاط والفاعلية، وهي المسؤولة عن كيفية فهم النصّ الديني؛ قد مرّ بعدّة مراحل قبل أن يصل إلى مرحلة نضوجه، مثّلت له كلّ مرحلة انعكاسًا وصورةً لما حمله ذلك الواقع من مشاكل ومصاعب ومسائل جديدة، فإنّ كلّ مرحلة من تلك المراحل قد امتازت عن غيرها بخصائص ومميّزات ميّزتها عن غيرها، كان السبب في إضفاء هذه المميّزات على هذه المرحلة هو الواقع المعاش، الذي لحظه روّاد هذه المرحلة وأكابرها؛ إذ تأثّر الفقه بمجمله في هذه المراحل والفترات بشكل واضح في الواقع آنذاك، فاتّسمت كلّ مرحلة بجوٍّ خيّم على تلك المرحلة، وحتّى مرحلة النضوج التي وصل إليها الفقه، نتيجةً لتطوّر حركة الاجتهاد وشموليتها ودقّتها، قد تأثّرت بنحو كبير بالتطوّر الحاصل الذي أفرزه الواقع، وما زال الأمر آخذًا بالاتّساع المحكوم بالإبداع.

النصّ الديني وعالم المصالح والمفاسد

يعدّ عالم المصالح والمفاسد مرتكزًا حيويًّا ضروريًّا تتبلور فيه ومنه الإحكام الإلهية، فهي تمثّل الأساس البنيوي للتشريعات الإلهية، بل لعلّه الأعم منها، إذ تعدّ الملاك والعلّة التي تنشأ منها تلك التشريعات، كما هو المعروف والمحقّق عند أعلام الإمامية .

ولكي نقف على مدى علاقة فهم النصوص الدينية بعالم المصالح والمفاسد؛ فلا بد لنا من الوقوف أوّلًا على ما يقصد من المصلحة والمفسدة، وما يراد منهما في كلمات علمائنا؛ ومن ثمّ استعراض الأدلّة على نشوء النصوص الدينية (الأحكام الشرعية) من المصالح والمفاسد؛ ليتنقّح لدينا كيفية تأثير ذلك العالم على فهم النصوص الدينية لو تمّت لدينا الأدلّة المساقة لإثبات ذلك النشوء، وعليه فالبحث يقع في جهات:

الجهة الأولى: المراد من المصلحة والمفسدة

والكلام في هذه الجهة يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: المراد من المصلحة والمفسدة لغة

عند ملاحظة كلمات أهل اللغة نجد أنّهم يفسّرون المصلحة بأنّها: المنفعة والفائدة المتحصّلة للفرد؛ إذ يرجعونها إلى الصلاح ويقابلها في المعنى المفسدة، فهي تعني المضرة والخسارة للفرد، قال الفراهيدي في كتابه العين: «صلح: الصلاح نقيض الطلاح، ورجل صالح في نفسه ومصلح في أعماله وأموره، والصلح: تصالح القوم بينهم، وأصلحت إلى الدابة: أحسنت إليها» [الفراهدي، كتاب العين، ج 3، ص 117]. وقال الجوهري في الصحاح: «الصلاح ضدّ الفساد . تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا ... وهذا الشيء يصلح لك، أي هو من بابتك. والإصلاح نقيض الإفساد. والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد» [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 383]؛ ومثله مع اختلاف يسير ما نقله الفيروزآبادي في القاموس المحيط. [انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 235].

النقطة الثانية: المراد من المصلحة والمفسدة اصطلاحًا

توجد عدّة استخدامات لمفردة المصلحة والمفسدة في كلمات المحقّقين، فلم تتّفق كلمتهم على معنى واحد لهاتين المفردتين، يمكن بيانها ضمن أمرين:

الأمـر الأوّل: أنّ المصلحـة تعـني المنفعـة الكامنـة في الـشيء، فالـشيء مـا لـم تكـن فيـه منفعـة وفائـدة تعـود للإنسـان لا يكـون ذا مصلحـة؛ والمفسـدة تأخـذ المعـنى المقابـل للمفسـدة، أيّ المـضرّة الكامنـة في الـشيء، فمـا لـم يكـن في الـشيء مـضرّة وخسـارة تعـود للإنسـان لا يكـون حاويًـا للمفسـدة، ولعـلّ هـذا المعـنى هـو المعـنى الذي اعتمـده معظـم الأصوليـون في أبحاثهـم عندما تعرّضـوا لمفـردتي المصلحـة والمفسـدة، وهـو مـا نـراه واضحًـا في كلمـات بعـض علمائنـا، كالمحقّـق الحـلّي إذ قـال: «المصلحـة هي مـا يوافـق الإنسـان في مقاصـده لدنيـاه أو لآخرتـه أو لهمـا، وحاصلـه تحصيـل منفعـة أو دفـع مـضرّة، ولمّـا كانـت الشرعيـات مبتنيـاتٍ على المصالـح، وجـب النظـر في رعايتهـا» [المحقّـق الحلي، معارج الأصول، ص 304]، ومـا نلاحظـه في هـذا النـصّ أنّ المحقّـق الحـلّي لـم يقـصر المنفعـة والمـضرّة على عالـم الدنيـا بـل تعـداه إلى الآخـرة، وبالتـالي سـوف لا يخـتزل الأمـر في جعـل الأحـكام الإلهيـة على مـا يتـمّ تحصيلـه مـن منفعـة في عالـم الدنيـا، فيشـمل المنفعـة الأخرويـة المتحصّلـة مـن جعـل الشـارع للحكـم، والـتي قـد تفـوق المـضرّة الدنيويـة المتحصّلـة مـن بعـض الأفعـال، فمـا يُشـخّص مـن كـون الفعـل ذا مـضرّة لا يكـفي لجعـل الحكـم مـا لـم تلحـظ المنفعـة الأخرويـة، الـتي تكشـف مـن خـلال جعـل الشـارع للحكـم على طبقهـا. ومـا قـاله الشـهيد الأوّل مـن أنّ «كلّ حكـم شرعي يكـون الغـرض الأهـمّ منـه الآخـرة، إمّـا لجلـب النفـع فيهـا، أو لدفـع الـضرر فيهـا، يسـمّى عبـادة أو كفّـارة»؛ ثـمّ قـال: «وكلّ حكـم شرعي يكـون الغـرض الأهـمّ منـه الدنيـا - سـواء كان لجلـب النفـع أو دفـع الـضرر - يسـمّى معاملـةً، سـواءٌ كان جلـب النفـع ودفـع الـضرر مقصوديـن بالأصالـة أو بالتبعيـة» [الشـهيد الأوّل، القواعـد والفوائـد، ج 1، ص 34 و35]؛ أجـلى في بيـان المقـام.

نعـم، هنـاك مـن يـرى عـدم مسـاوقة المنفعـة والمـضرّة للمصلحـة والمفسـدة، إذ ذكـر أنّ المصالـح والمفاسـد الـتي هي مناطـات الأحـكام لا ترجـع إلى عالـم المنافـع والمضـارّ، فليسـت كلّ مصلحـة تعـود على المكلّـف بالمنفعـة؛ إذ قـد يكـون الإتيـان بالواجـب تحصيـلًا للمصلحـة، مسـتلزمًا للوقـوع في المـضرّة، كمـا في دفـع الـزكاة، فـإنّ الـضرر المـالي المترتّـب على الدفـع لا يعـود عليـه بالمنفعـة، وليسـت كلّ مفسـدة تعـود عليـه بالمـضرّة؛ إذ كثـيرًا مـا يكـون محتمـل التكليـف مأمـون الـضرر، والعكـس صحيـح، إذ قـد يكـون إعـراض المكلّـف عـن الحـرام تجنّبًـا للمفسـدة، مسـتلزمًا لوقوعـه في المضرّة، كمـا في تـرك البيـع الربـوي تجنّبًـا لمفسـدته، فإنّه يسـتلزم الـضرر على التـارك، وهـو خسـارته للمنفعة الماليـة. نعـم، قـد تكـون المصلحـة موجبـةً لحسـن الفعـل، والمفسـدة موجبـةً لقبحـه، وهـذا شيء آخـر غـير المنفعـة والمـضرّة» [انظـر: الخراسـاني، كفايـة الأصـول، ص 344].

الأمر الثاني: أنّ المصلحة تعني الحسن، والمفسدة تعني القبح، فالشيء الحسن يكون ذا مصلحة، والشيء القبيح يكون ذا مفسدة، وبذلك لا يمكن أن يكون الشيء ذا مصلحة ولا يكون حسنًا، ولا يمكن أن يكون الشيء ذا مفسدة ولا يكون قبيحًا، فإذا أدرك العقل حسنَ شيءٍ، كانت فيه مصلحة، وإذا أدرك قبحَ شيءٍ، كانت فيه مفسدة، وهو ما يعبّر عنه بقانون الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، ويمكن استظهار هذا المعنى من كلمات الشيخ النائيني عندما تعرّض إلى بيان إدراك العقل للحسن والقبح بعد الفراغ من ثبوت الحسن والقبح في الأشياء، قال: «إنّ العقل وان لم يكن له إدراك جميع المصالح والمفاسد، إلّا أنّ إنكار إدراكه لهما في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية منافٍ للضرورة أيضًا، ولولا ذلك لما ثبت أصل الديانة ولزم إفحام الأنبياء؛ إذ إثبات النبوّة العامّة فرع إدراك العقل لقاعدة وجوب اللطف، كما أنّ إثبات النبوّة الخاصّة بظهور المعجزة على يد مدّعيها فرع إدراك العقل قبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، ومع إنكار إدراك العقل للحسن والقبح بنحو السالبة الكلّيّة كيف يمكن إثبات أصل الشريعة؟ فضلًا عن فروعها!» [الخوئي، أجود التقريرات (تقرير لأبحاث المحقّق النائيني)، ج 2، ص 37].

وجوه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

رغم أنّ المصالح والمفاسد يشكّلان البنية التحتية للنصوص الدينية ذات المعطى التشريعي، ما يعكس الأهمّية والمكانة التي يحظى بها هذا النمط من البحوث، نجد أنّ البحث لم يأخذ حيّزه الطبيعي من البحث والتدقيق والتأصيل، لا من حيث بيان المقصود، وبيان الأدلّة المستدلّ بها نفيًا وإثباتًا، ولا من حيث بيان مدى تأثير انحفاظ المصالح والمفاسد في البناء السفلي للتشريعات، وانعكاسها على قراءة النصوص الدينية ذات الطابع التشريعي؛ ولذا نرى البحث قد اتّسم بالاختزال بشكل كبير، وأخذت مسألة التبعية للمصالح والمفاسد من المسلّمات في بحوثهم وكلماتهم رغم أهمّيتها التي تبرز في تأثيرها في عملية فهم النصوص الدينية . ونحن هنا سنقيم الدليل على هذه التبعية، من خلال استعراض أهمّ الوجوه التي يمكن أن يستدلّ بها عليها:

الوجه الأوّل: أحكام الله معلّلة بالأغراض

لا شكّ في أنّ أفعال الله معلّلة بالأغراض، فما من فعل إلّا وهو مغيًّى بغاية وغرض، وإذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح إذن أن تكون أحكامه معلّلةً بالأغراض وتابعةً لها؛

لكونها فعلًا من أفعاله، وبعد كون هذا الغرض عبارةً عن المصالح والمفاسد اللازم رعايتها والمحافظة عليها، تكون أحكامه تابعةً لتلك المصالح والمفاسد ونابعةً منها.

من هنا صرّح بعض الأعلام في دفاعه عن مذهب الحكماء، وأنّهم لا يتّفقون مع الأشاعرة، بعد أن ذكر أنّ قومًا من المعطّلة جعلوا فعل الله تعالى خاليًا عن الحكمة والمصلحة، مع أنّه لا شكّ في أنّ للطبيعة غاياتٍ. قال الملّا صدرا: «إنّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقًا، بل إنّما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكاني جملة واحدة، غرضًا زائدًا على ذاته تعالى، وأمّا ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيّدة، فأثبتوا لكلٍّ منها غايةً مخصوصةً، كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركّبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها» [الملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 84].

ومن البيّن الذي لا غبار عليه أنّ بنية الاستدلال تتوقّف على إثبات أنّ أفعال الله ﷻ معلّلة بالأغراض، إذ لو لم تكن كذلك، وسلّمنا بما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ أفعاله تعالى غير معلّلة بالأغراض، وأنّ المصلحة والمفسدة لا تكون منشأً ومنبعاً لجعل الأحكام، بل إنّ المصلحة والمفسدة متأخّرة رتبةً عن الجعل - فبعد جعله للأمر تكون المصلحة، وبعد جعله للنهي تكون المفسدة - لا يكون الاستدلال تامًّا.

بناءً عليه لا بدّ من الفراغ أوّلًا من إثبات هذه الكبرى، ومن ثمّ تتميم الاستدلال بضمّ الصغرى إليه.

في مقام تنقيح هذه الكبرى وإثباتها، ذكر الدليل التالي: وهو أنّ أفعال الله ﷻ لو لم تكن معلّلةً بالأغراض، للزم من ذلك لازم باطل، ولمّا كان هذا اللازم الباطل لا يمكن المصير إليه، يتعيّن أن تكون أفعاله تعالى معلّلةً بالأغراض، واللازم الباطل هو أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض يكون عبثًا، والعبث قبيح، والقبيح لا يمكن صدوره من الله تعالى، كما هو واضح. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 422]

ولأهمّية هذه الكبرى التي تشكّل قوام الاستدلال؛ ولكونها تبطل ما ادّعاه الأشاعرة من أنّ الله تعالى لا غرض له؛ تعرّض العلّامة الحلّي لجملة من اللوازم الباطلة لو قلنا بمقالتهم.

وتقويةً للإشكال عليهم، وتدعيمًا للبناء الذي ابتنى عليه الاستدلال، نشير إلى أهمّها:

[انظر: العلّامة الحلي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 91]

الأوّل: يلـزم مـن مقالتهـم إبطـال النبـوّات، وعـدم الجـزم بصـدق أحـدٍ مـن الأنبيـاء، بـل يحصـل الجـزم بكذبهـم أجمـع، إذ علّـل ذلـك بـأنّ الله تعـالى إنّمـا خلـق المعجـزة على يـدي مـدّعي النبـوّة لتصديقـه، فـإذا أضفنـا إليهـا أنّ كلّ مـن صدّقـه الله فهـو صـادق، ينتـج حينئـذٍ أنّ مـدّعي النبـوّة صـادق في دعـواه لجريـان المعجـزة على يديـه.

وبنـاءً على ذلـك لـو انتفـت المقدّمـة الأولى، وقلنـا بإمـكان حصـول المعجـزة على يـدي الـكاذب، وإنّـه مـن الممكـن حصـول المعجـزة لا لغـرض تصديـق مـدّعي النبـوة، لـكان بالإمـكان حصولهـا مـن كلّ أحـد، فـلا ينحـصر صدورهـا لتصديـق المـدّعي، وبالتـالي يمكـن لـكلّ أحـدٍ ادّعائهـا، حـتّى ولـو لـم يكـن نبيًّـا حقًّـا، ومـن البـيّن أنّ صدورهـا لا لأجـل تصديـق المـدّعي بـل لـكلّ أحـد، يلـزم منـه الأغـراء بالجهـل، بعـد صدورهـا مـن الخالـق لا للتصديـق. فـإنّ كلّ عاقـل يجـزم بصـدق مـن تكـرّر صـدور المعجـز مقارنًـا لدعـواه بكونـه نبيًّـا، فـإذا كان فعلـه هـذا لا لغـرض وغايـة، إذن كيـف يمكـن للنـبيّ أن يـدّعي تصديـق نبوّتـه، المنحـصر بإقامـة المعجـز على دعـواه للتصديـق.

الثـاني: يلـزم مـن مقالتهـم المخالفـة الصريحـة لنصـوص القـرآن الكريـم، والأخبـار المتواتـرة المصرّحـة بـأنّ الله تعـالى محسـن على العبـاد، كريـم جـواد في حـقّ عبـاده، منعـم عليهـم، ولا خـلاف بـين المسـلمين جميعًـا في نسـبة هـذه الصفـات إليـه، واتّصافـه بهـا؛ إذ مـن الواضـح أنّ هـذه الصفات إنّمـا تصـدق فيمـا إذا كان النفـع يعـود إلى المنتفـع، فـلا بـدّ مـن فـرض منتفـع يعـود إليـه النفـع، وإلّا فـلا صـدق لهـا مـن دونـه؛ فـإنّ الإحسـان الموصـوف بـه تعـالى، بأنّـه محسـن، إنّمـا يكـون مـع وجـود نفـع يعـود على المنتفـع، وهـو فيمـا إذا كان المحسـن قـد فعـل النفـع لأجـل الإحسـان إلى المنتفـع، ومـن دون ذلـك لا يسـمّى المحسـن محسـنًا؛ ولذا لا يسـمّى المطعـم للدابّـة لتسـمن حـتّى يذبحهـا محسـنًا إليهـا، ومنعمًـا عليهـا.

الثالـث: يلـزم على مقالتهـم، جـواز تعذيـب أعظـم المطيعـين لله تعـالى كالنـبي ﷺ بأعظـم أنـواع العـذاب، وإثابـة أعظـم العاصـين له كإبليـس وفرعـون بأعظـم مراتـب الثـواب؛ إذ لا تفـاوت بـين سـيّد المرسـلين ﷺ، وبـين إبليـس في الثـواب والعقـاب، والسـبب في ذلـك واضـح، فإنّـه لا يفعـل لغـرض وغايـة، ولا لكـون الفعـل حسـنًا، فيفعلـه، أو كونـه قبيحًـا، فيتركـه، وعليـه فـلا يثيـب المطيـع لطاعتـه، ولا يعاقـب العـاصي لعصيانـه.

ولتتميـم الاسـتدلال لا بـدّ مـن الإجابـة على مـا ذكـر مـن لـزوم الاسـتحالة لـو قلنـا بـأنّ الله تعـالى يفعـل لغـرض وقصـد، فـإن كل مـن يفعـل لغـرض وقصـد يلـزم مـن فعلـه هـذا الحاجـة والنقـص لمـا يفعلـه، وإلا لـم يفعلـه لـو لـم يكـن محتاجًـا إليـه، فيفعـل ذلـك الفعـل لـكي يكمّـل

ذلك النقص ويسدّ تلك الحاجة . ومن الواضح استحالة أمر كهذا على الله تعالى، فهو الكامل بذاته، الذي لا نقص معه.

وأجيب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ الغرض لا يؤخذ بنسق واحد، بل لا بدّ من ملاحظة نسبة الغرض إلى ما تعلّق به؛ إذ تارةً يكون الغرض راجعًا إلى الفاعل، وتارةً أخرى يكون راجعًا إلى غيره، وممّا لا شك فيه أن ما يكون موجبًا للنقص المستحيل على الباري ﷻ، هو ما كان الغرض فيه راجعًا إلى الفاعل لا إلى غيره، ونحن لا نقول بأنّ الغرض يرجع إلى الله تعالى حتّى يقال باستكمال ذلك للغرض له، فهو تعالى الغني المطلق، والكمال التامّ الذي لا يشوبه نقص، بل يرجع إلى غيره، لكي يكون الفعل خارجًا عن العبث واللغو، فالفعل الخالي من الغرض والقصد، لا يكون إلّا فعلًا عبثيًّا قبيحًا، تعالى الله عن ذلك، فالقول بأنّ الغرض ليس راجعًا إلى الفاعل لا يلزم منه إطلاقًا خلوّ الفعل من الغرض والمصلحة العائدة لغيره، ينتفع بها، وتصلح بها حاله، وبها ينتظم أمر النظام وقوامه، وما دامت كذلك لا يمكن تصوّر الحالة المعاكسة لها (من دون غرض ومصلحة)؛ فإنّ الله تعالى لا يصدر منه إلّا ما يناسب شأنه وحكمته، التي تفضي قطعًا إلى غرضية أفعاله وعدم عبثيتها. فهو تعالى إذن من حيث الفاعلية تامّ، غير مستكمل لفاعليته بشيء آخر، ويترتّب على ذلك أنّه لا يحتاج إلى الفعل المغيّ حتّى يكون مستكملًا به، بل قادرٌ على الفعل المغيّ، وعلى غيره، إلّا أنّه لا يصدر منه إلّا الفعل المغيّ؛ ذلك لانّ الذي يتلاءم مع حكمته وشأنه هو الفعل المغيّ دون غيره. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 422]

الوجه الثاني: استحالة الترجيح بلا مرجّح تقضي بغائية الأحكام

إنّ الأفعال الاختيارية لا بدّ من مرجّح مخرج لها إلى عالم الوجود، فما لم يكن هذا المرجّح لا يمكن إبراز الفعل وإنجازه في صقع الواقع، وبما أنّ أفعال الله تعالى اختيارية، إذن هي غير مستثناة من هذه القاعدة، فلا بدّ من مرجّح يخرج أحكامه التي هي فعل من أفعاله إلى عالم الوجود والاعتبار، والمرجّح لها ليس إلّا المصالح والمفاسد الكامنة في الفعل، وعليه لو صدرت الأفعال من غير مرجّح، يلزم الترجيح بلا مرجّح.

ويمكن بيان أنّ التشريع للأحكام إنّما كان لمصلحة العباد بالتقريب التالي:

إنّ الله تعالى حين جعله للأحكام على الوقائع والأحداث، إمّا يكون ذلك الجعل لمرجّح، أو لا، والثاني باطل للزوم ترجيح أحد الطرفين على الآخر من دون مرجّح، وهو محال، فيتعيّن

الأوّل جزمًا. ومن ثمّ نأتي إلى هذا المرجّح إمّا أن يكون عائدًا إلى الله تعالى، وإمّا أن يكون عائدًا إلى غيره، والأوّل باطل، لاستلزامه النقص عليه، واستكماله بهذا المرجح والغرض، فيتعيّن الثاني جزمًا. ثمّ إنّ هذا المرجّح العائد إلى الغير إمّا يكون لمصلحة العبد أو مفسدته، وإمّا أن لا يكون كذلك، والثاني باطل باتّفاق العقلاء؛ إذ يستلزم العبث واللغو في حقّه لو لم يكن الجعل لا لمصلحة أو لمفسدة، تعالى الله عن ذلك. وبحسب هذا التقريب يتبيّن أنّ هذا المرجح الذي يمثّل الغرض عبارة عن المصلحة أو المفسدة العائدة إلى العباد. [انظر: الفخر الرازي، المحصول، ج 5، ص 172]

وما قد يذكر من أنّ المرجّح قد لا يكون هو المصلحة أو المفسدة، بل إرادة الله تعالى هي المرجّحة لأفعاله، وعليه ليس بالضرورة أن تكون المصالح والمفاسد هي المرجّحة لها؛ ليس صحيحًا، بعد وضوح أنّ إرادته لا تكون عبثيةً جزافيةً، وما لم تكن كذلك، فهي إذن لمصلحة أو مفسدة. نعم، هذه المفسدة والمصلحة لا ترجع إلى الله تعالى الفاعل، بل إلى العباد، كما قلنا آنفًا.

وقد لاحظنا أنّ هذا الدليل يرتكز على أنّ الترجيح بلا مرجّح محال، فإن قلنا بثبوت الاستحالة - كما ذهب إليه الأغلب من الأعلام - تكون النتيجة واضحةً؛ إذ عدّ بعضهم منهم هذه القاعدة من الأمور المسلّمة التي لا نقاش فيها، بل من لم يحكم بها فهو خارج عن الفطرة البشرية! قال الملّا صدرا: «وكلّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشره الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتّب في استحاله رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلّا بمنفصل، ومن استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجّح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلّي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانية والمدنية الفاسقة السفلية» [الملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 208]؛ إلّا أنّ بعضهم ممّن ينتمي إلى هذا الاتّجاه عدّها من الأمور القبيحة التي لا يمكن أن تصدر من الله تعالى، وهو أحكم الحكماء، لا الأمور المحالة، وبرّر ذلك بأنّ الترجيح بلا مرجّح في الأفعال الاختيارية - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون إلّا قبيحًا، ولا يستحيل وقوعه إلّا على الحكيم تعالى، وإلّا فهو بمكان من الإمكان، والسبب في ذلك أنّ إرادة المختار كافية لكونها علّةً لفعله. نعم، الممتنع هو وجود الممكن بلا علّة، وبناءً على هذا لا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلّا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأمّا غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح ممّا هو

باختياره.

والمتحصّل من كلامه أنّ الترجيح بلا مرجّح بمعنى "بلا علّةٍ" محال، وبمعنى "بلا داعٍ عقلائي" قبيح ليس بمحال [انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 446]، فلا ضير في صحّة الدليل وبنائه.

أمّا إن قلنا بعدم الاستحالة، كما ذهب إليه بعض الأعلام في معرض مناقشته لمن قال بأنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه في الخارج يتوقّف على وجود مرجّح؛ إذ لو وجد بدونه لكان اتّفاقيًّا لا اختياريًّا. وأمّا النقطة الثانية فهي خاطئة جدًّا؛ وذلك لأنّها ترتكز على ركيزة لا واقع لها، وهي استحالة ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجّح. والسبب في ذلك: أنّ المحال إنّما هو وجود الفعل في الخارج بلا سبب وفاعل. وأمّا صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له ليس بمحال؛ لما عرفت من أنّ وجوده خارجًا يدور مدار اختياره، وإعمال قدرته من دون توقفه على شيء آخر كوجود المرجّح أو نحوه. نعم، بدونه يكون لغوًا وعبثًا، وقد تحصّل من ذلك أنّه لا دخل لوجود المرجّح في إمكان الفعل أصلًا، ولا صلة لأحدهما بالآخر. على أنّ وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ وإن كانت أفراده متساويةً، من دون أن يكون لبعضها مرجّح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كلّ فعل شخصي اختاره المكلّف.

ودعوى أنّ الاختيار هو المرجّح في فرض التساوي ساقطة بأنّ الاختيار لا يمكن أن يكون مرجّحًا؛ لوضوح أنّ المرجح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو أفراد متساوية، فلا يعقل أن يكون هو المرجّح، على أنّه لو كان مرجّحًا لم يبق موضوع؛ لما ذكر من أنّ ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقّف على وجود مرجّح؛ لفرض أنّه موجود وهو الاختيار. ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر: من أنّ الفعل الصادر من دون وجود مرجّح، اتّفاقي، لا اختياري، فلا يتمّ الاستدلال به حينئذٍ إلّا من جهة كون الفعل بلا مرجّحٍ قبيحٌ، لا يصدر من المولى، وليس محالًا. [الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 2، ص 46]

الوجه الثالث: الحكمة تقتضي المصلحة في الفعل

لا إشكال في كون الله تعالى حكيمًا، وما دام يتّصف بهذا الوصف، فهو إذن لا يفعل إلّا ما فيه مصلحة، فلو لم يكن كذلك، لكان ما يفعله عبثًا، وهو في حقّه سفه، والسفه لا

يمكن أن يصدر منه؛ لأنّه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال. ويدلّ على هذا المعنى جملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 115]، وقوله تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ [سورة آل عمران: 191] وغيرها من الآيات الدالّة على ذلك.

من هنا يتضح لنا قوله تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 23]، إنّ الله ﷻ لكونه حكيمًا لا يُسئل عن فعله، فعدم السؤال، وعدم صحّته لله ﷻ لا يرتبط بالفعل مجرّدًا عنه، أي ليس لذات الفعل، وإن كان ذات الفعل مشتملًا على المصلحة أو المفسدة، بل لأنّ الكاشف عن هذا الاشتمال، ليس إلّا شيئًا خارجًا عنه، يكمن في كون الفاعل له حكيمًا، بمعنى أنّه لا يفعل إلّا ما فيه مصلحة ترجّح فعله على تركه [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 269]، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [سورة السجدة: 7].

فإن نفرض أنّ الله تعالى حكيم، فلا بدّ ان نقرّ بأنّ هذا الحكيم لا يفعل فعلًا خاليًا من الغرض والمصلحة، وإلّا لم يكن حكيمًا، بل يكون عابثًا سفيهًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الوجه الرابع: ذاتية الحسن والقبح في الأفعال تثبّت التبعية

[انظر: الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 4، ص 205]

إن التسليم بكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال يقتضي القول بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة فيها، فإنّ الشارع المقدّس بعد تشخيصه للحسن أو القبح في الفعل، لا بدّ من أن يحكم طبقًا لذلك التشخيص، وهو ما يعني وجود المصلحة عند تشخيصه للحسن، ووجود المفسدة عند تشخيصه للقبح، ولا يمكن أن يحكم بخلاف ذلك، بحيث يحكم بالوجوب الكاشف عن المصلحة، في موارد تشخيصه للمفسدة في الفعل، ويحكم بالحرمة الكاشفة عن المفسدة في موارد تشخيصه للحسن في الفعل؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى القول بصدور القبيح منه؛ إذ يلزم من ذلك جعل الوجوب على القبيح أو جعل الحرمة على الحسن، وهو محال.

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّ «مطلق المصلحة والمفسدة النفس الأمريتين ليس علّةً تامّةً للتكليف، بل لا بدّ أن تكون ملزمةً، بحيث لو كشف الغطاء لحَكَمَ العقل بوجوب التكليف، واستقبح خلافه وموارد فوت المصالح بجعل الأصول والأدلّة الظنّية، وكذا حال

قبل حدوث الشرع أو بعده وقبل تبليغ جميع الأحكام ليست مشتملة على المصلحة الملزمة وإن كان المقتضي موجودًا لأنّ الأزمنة والأمكنة وسائر الحالات لها مدخلية في الحسن والقبح الملزمين والكاشف عن كون المصلحة ملزمة وجود التكليف ففي موارد عدم التكليف أو الرخصة في السلوك بغير طريق العلم يحكم بعدم الحسن الملزم وإن كانت المصلحة موجودةً» [الرشتي، بدائع الأفكار، ص 421].

إذن فالقول بأنّ أفعاله تعالى تتّصف بالحسن والقبح، يقتضي القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكونها منزّهةً عن اللغوية، التي لا يمكن أن توصم بها أفعال الباري ﷻ.

وقد لاحظنا في هذا الدليل، أنّه يرتكز على التسليم بأنّ المشرّع لا يمكن أن يصدر منه حكم مخالف لما أدركه العقل من الحسن والقبح الذاتي في الأشياء، وبالتالي تكون أحكامه ومجعولاته طبقًا لما هو مدرك من حسن وقبح، ولا يمكن أن تكون على غير هذا النسق.

وبناءً على ذلك يمكن أن نقول إنّ تمامية هذا الدليل تعني التسليم بأنّ الحسن والقبح مساوق للمصلحة والمفسدة، فلو قيل بعدم المساوقة بينهما، فلا تمامية للدليل حينئذٍ. وبعبارة أخرى إنّنا يمكن لنا تصوّر وجود القبح في بعض الموارد المشتملة على المصالح، ووجود الحسن في بعض الموارد المشتملة على المفاسد، وعليه لا يمكن القول بتفرّع قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد على القول بأنّ الأفعال إمّا حسنة أو قبيحة ذاتًا، والسبب في ذلك يرجع إلى «أنّ الحسن والقبح ليسا مجعولين من قبل العقلاء، وبملاك حفظ المصلحة ودفع المفسدة، بل هما بابان عقليان مستقلّان عن المصلحة والمفسدة، فربّ ما فيه مصلحة يكون إقدام المكلف عليه قبيحًا، وربّ ما فيه المفسدة يكون الإقدام عليه حسنًا، والبابان يختلفان موضوعا ومحمولًا، فإنّ المصلحة والمفسدة أمران واقعيان وجوديان بخلاف الحسن والقبح؛ فإنّهما أمران ذاتيان حقيقيان في لوح الواقع الَّذي هو أوسع من لوح الوجود، كما أنّ المصلحة والمفسدة لا يشترط في تحقّقهما وموضوعهما العلم أو الالتفات بخلاف الحسن والقبح فإنّهما متقوّمان بذلك على ما تقدّم مفصّلًا، فلا ينبغي الخلط بينهما. نعم، ربما يكون إحراز المصلحة في مورد رافعًا لموضوع القبح كما في ضرب اليتيم لمصلحة» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 66].

الوجه الخامس: النصوص الشرعية دالّة على التبعية

ولأهمّية هذا الدليل ووضوحه في إنتاج التبعية للمصالح والمفاسد؛ سوف نقف عليه

بشيء من السعة، وتشقيقه؛ لتكون الصورة أوضح في بيان الدلالة التي هي على نوعين:

النوع الأوّل: النصوص القرآنية

من يلحظ هذا النوع من النصوص، ويمعن النظر فيه، يجد التنوّع في الدلالة على التبعية لعالم المصالح والمفاسد؛ ولذا يمكن تصنيفها إلى أصناف:

الصنف الأوّل: الآيات المصرّحة بالغرضية والنافية للعبثية

وهي جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 115]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾ [سورة الدخان: 38]، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾ [سورة ص: 27]، إلى غير ذلك من الآيات المصرّحة بأنّ أفعاله تعالى مغيّاة بغاية وغرض، قد نفي عنها العبثية واللغو؛ ووضوح الدلالة فيها على المراد يغنينا عن بيان الدلالة وتقريبها.

الصنف الثاني: الأيات الدالّة على المصالح والمفاسد الكامنة وراء التشريعات

دلّت جملة من الأيات على أنّ التشريعات الإلهية إنّما تنشأ من مصالح ومفاسد، كانت هي السبب في جعل هذه التشريعات، وأنّ تحصيل هذه المصالح والاجتناب عن المفاسد، منفعته كبيرة جدًّا، بحيث تكون نتيجة مراعاة التحصيل أو الاجتناب مؤدّيةً إلى الفلاح، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾ [سورة المائدة: 90 و91].

وفي قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾ [سورة البقرة: 222] دلالةٌ على أنّ تشريع الاعتزال من النساء إنّما كان لوجود الأذى الحاصل من الحيض، وأنّ دفع هذه المفسدة بالاجتناب عنها تكون سببًا في تحصيل الطهارة المطلوبة، المسببة لحالة الحبّ الإلهي؛ إذ إنّها تقع في دائرة تحقيق المصالح الواقعية، التي إن

أصابها المكلّف نتج عن تلك الأصابة الرقيّ والتدرّج في درجات الكمال.

الصنف الثالث: التشريعات المسبوقة بعنوان واقعي

أشارت جملة الآيات إلى أنّ بعض التشريعات كانت مسبوقةً بوجود عنوان ذاتي واقعي للأشياء، فهناك أشياء طيّبةٌ ذاتًا وواقعًا، ويمثّل هذا الواقع الذاتي منشأً لجعل التشريع عليها، وهو ما يعبّر عنه بالمصلحة والمفسدة الواقعية. يمكن استفادة تبعية التشريعات الإلهية لهذه المصالح والمفاسد، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ [سورة البقرة: 172]، وكذا في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۞ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة المائدة: 87 و88]، فإنّ الآيات تدلّ على أنّ عنوان الطيب لبعض الأشياء، كان سابقًا لتشريع الحرمة والحلّية المجعولة عليه، فعنوان الطيبية هو الذي أخذ في مقام الجعل والتشريع.

وقد يعترض على تمامية الاستدلال بهذا الصنف، من جهة وجود آيات أخرى تمنع من صحّة التمسّك بمفاد الصنف المستدلّ به على التبعية، حيث دلّت جملة من الآيات على أنّ الله ﷻ حرّم بعض الطيّبات، فرغم كونه طيّبًا إلّا أن الله تعالى قد حرّمه، وهذا يعني أنّ الله ﷻ لم يأخذ في جعله للتحريم المصلحة المعبّر عنها بالطيّب، وإلّا لما حرّمها، بل لاقتضى وجودها تحليلها، وحينئذٍ لا تبعية في عملية التشريع لعالم المصالح والمفاسد، من هذه الآيات، قوله تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء: 160]، والأمر كذلك في تحريم السمك على بني إسرائيل في يوم السبت، وتحليله في الأيام الأخرى، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [سورة البقرة: 65]، مع أنّ السمك شيء واحد، فكيف يتّصف بالتحريم في يوم، وبالتحليل في يوم آخر، فلو كانت التشريعات تنطلق من عالم المصالح والمفاسد، لكان السمك إمّا حرامًا لوجود مفسدة واقعية فيه، وإمّا حلالًا لوجود مصلحة واقعية فيه، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على عدم تبعية التشريعات الإلهية لعالم المصالح والمفاسد. [راجع: عابدي، مصلحه در فقه، مجلّة المحجّة، العدد 16، ص 209]

وبالتدقيق في الآية نجد أنّ التحريم إنّما كان لوجود سببٍ دعا إليه، وهو صدور الظلم منهم، حيث ذكر تعالى: فبظلم من الذين هادوا حرّمنا، فهناك عنوانان لكلٍّ منهما حكمه،

عنوان الطيب، الذي جعل مصبًّا للتحليل، كما صرّح بذلك تعالى، حيث قال: طيّبات أحلّت، نستفيد منه انصباب التحليل على الطيّب ذاتًا، فكونه طيّبًا كان محلّلًا، وهو ما يفيدنا لإثبات تبعية التشريعات للمصالح والمفاسد الواقعية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يوجد في الآية عنوان آخر له واقعيته انصبّ عليه التحريم، وهو عنوان الظلم، وقد قدّم الله ﷻ هذا العنوان على عنوان الطيّب، لحصول العصيان منهم، فأراد تعالى توجيه عقوبة لهم على ما فعلوه من ظلم، فحرّم تبعًا لذلك. وهذا أيضًا ينتج لنا قانون التبعية، ولا يوجد تخلّف عن هذا القانون في هذه الآية.

وهذا ما يمكن أن نقوله في آية صيد السمك؛ إذ لا دلالة فيها على نفي تبعية التشريعات لعالم المصالح والمفاسد، فمن أين نعرف أنّ المفسدة الواقعية ليست موجودةً في يوم السبت، والتي على أساسها اقتضى التحريم، وأنّ هناك مصلحةً واقعيةً اقتضت التحليل في الأيّام الأخرى.

النوع الثاني: الروايات الشريفة

وهي روايات صريحة في تبيان تبعية التشريعات الإلهية لعالم المصالح والمفاسد، وهي ليست عبثيةً جزافيةً، فقد لاحظها الشارع المقدّس عند جعله لأحكامه، بمعنى أنّه لم يجعل أحكامه إلّا وفقًا للمصالح والمفاسد، بحيث كانت تلك المصالح والمفاسد منشأً لجعله، ولسنّ قوانينه، ولولاها لما كلّف المكلّف بتلك التشريعات والقوانين. وكنموذج لتلك الروايات نبيّن من خلاله دفاع المعصومين عليهم السلام عن الساحة الإلهية، والتي لا يتلاءم معها كلّ أشكال العبثية واللغوية والقبح في تشريعها لأحكامها وقوانينها، وما يمكن أن يدلّ عليه قانون التبعية لعالم المصالح والمفاسد، من تناسق منظم لكلّ التشريعات في دائرة المنظومة التشريعية؛ إذ لا نرى فيها أيّ تصادم أو مخالفة بينها، وما ذلك إلّا لأجل كونها تنطلق وتنبع من عالم واقعي، أخذ كأساس لأصل التشريعات التي تتخادم لبيان ولكشف تلك المصالح والمفاسد، وذلك العالم الواقعي؛ لتجعله بين يدي الإنسان الكادح نحو درجات التكامل والتسامي، منها رواية محمّد بن سنان، قال: «إنّ أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: جاءني كتابك نتذكّر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله - تبارك وتعالى - لم يحلّ شيئًا ولم يحرّمه لعلّةٍ أكثر من التعبّد لعباده بذلك، قد ضلّ من قال ذلك ضلالًا بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا؛ لأنّه لو كان ذلك لكان جايزًا أن

يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ؛ حتّى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها، والإنكار له ولرسله وكتبه، والجحود بالزنى والسرقة وتحريم ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ العلّة في التحليل والتحريم التعبّد لا غيره، فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال: ذلك أنّا وجدنا كلّما أحلّ الله تبارك وتعالى، ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه ووجدناه مفسدًا داعيًا الفناء والهلاك، ثمّ رأيناه تبارك وتعالى قد أحلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجة؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطر إليها المضطر؛ لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت، فكيف أنّ الدليل على أنّه لم يحلّ إلّا لما فيه من المصلحة للأبدان، وحرّم ما حرم لما فيه من الفساد؛ ولذلك وصف في كتابه وأدّت عنه رسله وحججه» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 592، ح 43].

وما نلاحظه في هذه الرواية مضافًا لوضوح الدلالة بوجود عالم واقعي تنطلق منه وتنشأ أحكام الله تعالى وتشريعاته، ومعه لا نحتاج إلى تكلّف تقريب الدلالة على ما نصبو إليه أنّ الإمام عليه السلام يبدأ حديثه بتقريعٍ ونسبة الضلال لمن زعم أنّ تشريعات الله صلى الله عليه وآله خالية من المصالح والمفاسد؛ لعظم هذه المقالة الباطلة، حيث تؤدّي بصاحبها إلى الخسران المبين حسب تعبير الإمام عليه السلام. فأيّ عاقل يقبل أن ينسب إليه جلّ جلاله إمكان التعبّد بتحريم ما حلّل، وتحليل ما حرّم.

وبهذا يتحصّل من كلّ ما عرضناه أنّ التشريعات تابعة لعالم المصالح والمفاسد، وإن تمّت المناقشة في بعض أدلّة التبعية، إلّا أنّ في الأدلّة الأخرى كفايةً على الإثبات.

فهم النصّ الديني في دائرة المصالح والمفاسد

تنطلق التشريعات بنحو عام حتّى الوضعية منها ممّا يلاحظه المشرع من المصالح والمفاسد وعائديتها على الناس، فما أن يريد أن يشرّع قانونًا، لا بدّ له أن يحدّد مدى الغاية والمصلحة والمفسدة التي يمكن أن تتحصّل من تطبيقه لهذا القانون، وبالتالي جعله لهذا القانون يدور مدار تلك المصلحة أو المفسدة، فلا يمكن تصوّر كون القانون مفرغًا منها. بحيث تصبّ القوانين المجعولة من قبل المشرّع وفقًا لتلك المصالح والمفاسد في اتّجاه واحد مطلوب للشريعة، كمنظومة إسلامية واحدة، تهدف ككلٍّ لتحقيق الغرض الأصلي المعدّ من

قبلها، والمتمثّل بحالة التكامل والسموّ والرقيّ في درجات الكمال والقرب الإلهي، فالفعل بلحاظ كونه مرتبطًا بالمكلّف لا يخرج عن كونه ذا مصلحة بلا وجود مفسدة، وقد يكون ذا مفسدة بلا مصلحة في البين، أو حاويًا لكليهما أو خاليًا منهما، والمقنّن يكون حكمه محكومًا بهذا اللحاظ؛ ولذا تنقسم الأحكام بهذا اللحاظ إلى عدّة أقسام، ويكون هو المنشأ له، قال المشكيني: «منشأ التقسيم هو أنّ فعل المكلّف إمّا أن يكون ذا مصلحة خالصة بلا شوب مفسدة، أو مفسدة خالصة بلا وجود مصلحة، أو يكون خاليًا عنهما ليس فيه أحد الأمرين، وعلى الأوّلين: إمّا أن تكون المصلحة أو المفسدة شديدةً ملزمةً أو ضعيفةً غير ملزمة ... [ثمّ قال] ثمّ إنّه بقي قسم آخر من فعل المكلّف، وهو ما يوجد فيه المصلحة والمفسدة كلتاهما، وحينئذٍ إمّا أن يغلب فيه جانب المصلحة، أو جانب المفسدة، أو يتساويان ... فهذه أقسام خمسة» [المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 120].

وبناءً على هذا يكون هناك حالة وإطار من التخادم بين ملاكات التشريعات، كلٌّ بحسب ما يفضي إليه؛ ليكون مساهمًا في تحقيق ذلك الغرض الأسمى وتحصيله، فيكون فهم الشريعة المقدّسة وفقًا لهذا التصوّر من الأهمّيّة بمكان، بحيث يكون هو المحدّد والبوصلة لما يمكن فهمه منها.

إذن لا بدّ أن يكون الفهم منسجمًا مع كون تلك النصوص ناشئةً من عالم مصالح ومفاسد، بحيث يكون المنطلق في هذا الفهم هو أنّ وراء تلك التشريعات والقوانين مصالح ومفاسد نظر إليها المشرّع عند جعله لتلك التشريعات، وهو ما يرتبط بغرضه من ذلك التشريع؛ إذ لولا ذلك الغرض لم يشرع المشرّع هذا التشريع، إذ يمثّل الغرض المنظور للمشرّع ركنًا أساسيًّا في عملية التشريع. فالفهم السليم والقويم للنصوص لا بدّ أن لا يخرج عن هذا الإطار، فعملية الفهم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالجذور التحتية للتشريعات، إذ تمثّل هذه الجذور البناء التحتاني لتلك التشريعات الفوقانية، من هنا كان لزامًا على المختصّ بقراءة النصّ الديني أن لا تخرج قراءته عن ملاحظة هذا الارتباط، بحيث تكون على خلاف المصالح والمفاسد الواقعية التي أقرّها وصرّح بها في بعض النصوص، كما في العلّة التي تقف خلف تحريم الخمر، أو كما في النصوص التي دلّت على حرمة الربا، وأنّه حرب على الله تعالى، وحينئذٍ بملاحظ المفاسد الواقعية المترتّبة عليه، لا يمكن القبول بالتخريجات التي لو لوحظت لانتفت الحرمة معها؛ باعتبار أنّ الفهم لهذه النصوص لا بدّ أن يلحظ فيه تلك المفاسد الواقعية المترتّبة على الربا، ولا يكتفى بمجرّد فهم سطحي لما يمكن مواءمته من

تخريجات وحلول فقهية، عدّها بعض الأعلام حلولًا ليست ناجعةً لمعالجة بعض المعاملات المشتملة روحًا على الربا المحرّم. [انظر: الخميني، كتاب البيع، ج 2، ص 540 و541]

وقد أُخذ هذا المعنى أساسًا لحلّ مشكلة التزاحم الواقع بين بعض التشريعات، فإنّ ملاحظة المصالح والمفاسد الواقعية التي نشأ منها كلا التشريعين، يقضي بترجيح أحدهما على الآخر، كما في قضيّة تزاحم وجوب إنقاذ الغريق وحرمة العبور من أرض الغير بدون رضاه، أو وجوب الصلاة المضيق وقتها، فإنّ الفهم لهذين النصّين الدالّين على هذين الحكمين ينبغي أن يكون في إطار مراعاة جانب المصلحة والمفسدة الموجود في كلا متعلّقي هذين الحكمين؛ إذ إنّ الترجيح يكون للحكم ذا المصلحة الأشدّ والأقوى، أو ما كان أكثر مفسدةً هو الملاحظ في الترجيح.

وعليه يترتّب على هذا المعنى حالة من الانضباط في عملية فهم النصوص والتشريعات؛ إذ يكون من الواضح عدم القبول بالرؤية والنظرة الحداثية التي تبتني على الفردية التصحيحية لفهم النصوص[2]؛ لأنّها تؤدّي إلى الفوضى في عملية الفهم، بعد كون كلّ فهم للنصوص هو المعتمد، وهو الصحيح، وإن لم يستند إلى القواعد المعتبرة في الفهم.

إذن فوحدة المصالح والمفاسد في الأفعال التي تنشأ منها النصوص، وتشخّصها وتعيّنها، تمثّل ضابطةً مهمّةً وحجرًا أساسيًّا تعتمد عليه عملية الفهم، ينبغي للمارس لها ملاحظته ووضعه نصب العين؛ لكي لا تتشتّت عملية الفهم، بل تظلّ محكومةً بإطار متين، هو ما يصبّ في مصلحة توحيد الفهم؛ لكشفه عن المراد الواحد الناشئ من المصالح والمفاسد.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ مهمٍّ أيضًا يرتبط بنحو ما بتشخيص المصلحة وتأثيرها على القضايا التي تحفّظ وتقوّي النظام الإسلامي، وتحدّد أولويّاته الداخلية والخارجية، والتي لولاها لما أمكن تكييف تلك القضايا، بجعلها واجبةً أو محرّمةً من قبل وليّ الأمر؛ إذ يمثّل هذا المعنى منطلقًا أساسيًّا لولي الأمر في توظيفه للأحكام الولائية الصادرة منه، فمن خلالها يمكن أجراء الوظيفة الملقاة على عاتقه بتخويل من الشارع على أكمل وجه، بل لولاها لما أمكن أجراء تلك المسؤولية، باعتبارها آليةً ناجعةً ومعيارًا أساسيًّا لأحكامه.

بل حتّى الفهم الكلّي للنصوص لا بدّ أن يكون محكومًا بتلك المصلحة، إذ تعدّ مصلحةً

(2) إذ يمثّل فهم المارس لعملية الفهم المعيار في الصحّة من دون ملاحظة الموازين والقواعد اللازم اتّباعها للوصول إلى مراد المشرّع، الكامن وراء تلك التشريعات والنصوص، الذي ينبغي للمارس لعملية الفهم اكتشافه والوقوف عليه، فإنّ هذا المراد كما هو معلوم تقف وراءه مصالح ومفاسد نشأ منها، مطلوب من المكلّف تحصيلها

عليا للإسلام، فلا ينبغي التغافل عنها في فهمنا الكلّي لها، فكما هو واضح هناك مصالح عليا للإسلام - قد يعبّر عنها بروح الإسلام والشريعة - ينبغي أن تكون هي الأساس والبناء التحتي لعملية فهم النصوص، فقد يفهم من بعض النصوص ما يؤدّي إلى تضييع تلك المصالح أو التفريط بها؛ ولذا لا بدّ من فهمها بما ينسجم ويتلاءم مع تلك المصالح. نعم، يلزم أن تكون هذه المصالح يقينية الثبوت ليكون الفهم المُقاس عليها مستدلًّا ليس تقوّلًا بغير علم.

تعدّد الأفهام وعالم المصالح والمفاسد

من هنا يمكن أن يقال إنّ عدم المواءمة بين فهم النصوص، وعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه ساعد بشكل كبير في تعدّد الأفهام مع الحكم بصحّتها عند الحداثيين، بعد عدم وجود عالم واقعي قد نشأت منه التشريعات، وقد ركّز جملة من الحداثيين بشكل كبير على حذف هذا الركن الأساسي في عملية التشريع، وقد أخذوه أخذ المسلّمات بأن لا عالم وراء تلك التشريعات، يمكن أن يشكل منبعًا ومنشأً تنشأ منه تلك التشريعات، والنكتة الرئيسية التي يمكن أن تكون أساسًا لهذه المسلّمة عندهم هو ما ذكرناه، من أنّ ملاحظة عالم المصالح والمفاسد، وأخذه بنظر الاعتبار في عملية الفهم يقرّب من وحدة الفهم، وعدم تعدّده، ويبعد من مقولة تعدّد الأفهام مع القول بصحّتها جميعًا حتّى وإن كان بعضها مع بعضها الآخر متضاربًا؛ ولذا نرى بعضهم ذهب إلى تخصيص الحكم القرآني الموجّه لعموم المسلمين بالرجوع إلى النبيّ ﷺ في الخصومات والمنازعات في قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [سورة النساء: 65] ورأى أنّ هذا الحكم خاصّ في ذلك الزمان الذي ساده فقدان السلطة المركزية في أجواء القبائل العربية آنذاك،ومع وجود سلطة مركزية يمكن أن يرجع إليها لحلّ تلك المنازعات والخصومات لا مبرّر لذلك الحكم. [انظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 79]

إذن ما فهمه هؤلاء أنّ الحكم مختصّ بظرف زماني معيّن، فلا يحكي عن واقع موضوعي مرتبط بعالم المصالح والمفاسد، كشف عنه الحكم القرآني الآمر بمرجعية النبي ﷺ في حالات الاختلاف والتنازع، في كلّ زمان ومكان.

هذا وقد أسقط نصر حامد أبو زيد المعنى المتقدّم - بعدم نشوء الأحكام الشرعية من مصالح ومفاسد واقعية كامنة في نفس الأفعال، وهي موجود وثابتة غير متغيّرة على مدار

الزمان، ما يعني ثبوت الأحكام الناشئة منها - على قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [سورة النساء: 3]؛ فذهب بقراءته لهذا الآية إلى القول بعدم دائمية هذا التشريع، وكونه مؤقّتًا بزمانٍ وظرفٍ طارئٍ اقتضته الظروف الخاصّة، حيث كانت معروفية الزواج بأكثر من واحدة مساوقةً للحالة الطبيعية العادية غير المستهجنة. من هنا جاءت الآية وآيات أخر تدلّ على تنظيم طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة؛ لتقنّن وتنظّم أساليب التعامل مع المرأة، وتحدّ من الحالة السائدة آنذاك؛ باعتبار المرأة سلعةً تمتهن ويستمتع بها، فوصم ما فهمه الفقهاء من هذه الآية بـ: «التأويل الفقهي لهذه المعايير قد خرج بها عن سياق المساواة، وأعاد زرعها من جديد في سياق سيطرة الذكر وتحكّمه في مصير المرأة» [أبو زيد، دوائر الخوف، ص 214]؛ وبهذا تكون القضيّة لا علاقة لها بتشريع حكم ثابت له جذوره الممتدّة من عالم المصالح والمفاسد، فهو لا يخضع لإدراك المشرّع لتلك المصالح والمفاسد في الأفعال، وبعد ملاحظتها تنشأ منها إرادة جدّية من قبل المشرّع لهذه الأفعال، ومن ثمّ بعد تولّد هذه الإرادة في نفسه، يلجأ لتقنين هذه الأفعال بإدخالها في عهدة المكلّف، فيلزم المكلّف بتحصيلها إن كانت واجبةً، وردعه عنها إن كانت محرّمةً، بحيث يجعلها طريقًا لتحصيل تلك المصالح والمفاسد الواقعية.

مضاعفات إلغاء عالم المصالح والمفاسد

ولعلّه كان هذا أحد الأسباب عند القائلين بتاريخية النصوص الدينية، فإنّ تجاوز هذه الضابطة يعدّ عنصرًا مهمًّا في التنظير للتاريخية المزبورة، فبعد عدم كون النصوص الدينية التشريعية مرتبطةً بعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه، اقتضى ذلك سهولة مقولة التاريخية؛ إذ لا عالم واقعيًّا يكمن وراء تلك النصوص المشرعة، يشكّل الأساس في نشوء التشريعات الإلهية، بحيث تدور تلك التشريعات مدار تلك المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال، والمُشكلة لذلك العالم الواقعي، وبناءً على هذا المعنى كانت إقامة الحدود عندهم «أقل الحلول شرًّا وأدناها مضرّةً؛ لأنّها على ما فيها من الوحشية تمثّل وقايةً لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعةً؛ ولهذا السبب فإنّ القرآن لم ينصّ آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن، وإنّما اقتصر القرآن على ذكر الحدود؛ لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك» [الشرفي، الإسلام والحرّية، الالتباس التاريخي، ص 89]؛ باعتبارها غير ناشئة من واقع موضوعي، اقتضى جعل هذه التشريعات الإلهية لمعالجة ظواهر اجتماعية منحرفة، ليس لها إلّا هذا العلاج الناجع، لارتباطه مباشرةً أو بنحو ما

بالمصالح والمفاسد التي أدركها المشرّع حين جعله لتلك التشريعات. في حين لو قلنا بتبعية التشريعات لعالم المصالح والمفاسد، فسوف يُصعب ذلك من القول بالتاريخية للنصوص الدينية، فمع ثبات واقع المصالح والمفاسد، وعدم تغيّرها في الأفعال على طول الخطّ، كيف يمكن للقائلين بالتاريخية تكييف المصير إليها؟ إذ إنّها تعني فاعلية النصوص الدينية بمراداتها في عصر النصّ؛ إذ تقف في هذا العصر، ولا تتعدّى إلى غيره، وهذا لا يتلاءم إطلاقًا مع ثبات المصالح والمفاسد التي تعني ثبوت عملية فهم النصوص تبعًا لوجود تلك المصالح والمفاسد.

بل حتّى عند القائلين بأنّ المدلول اللغوي للنصوص هو ما يلقى في ذهن المتلقّي من معنى، بحيث يكون ظرفه - وبيئته بما تحمل من ثقافة زمانية لذلك المتلقّي - المحدّد لعملية الفهم، فما يراه أصحاب هذا الاتّجاه مفسّرًا لعملية الفهم، يبتني على عدم الحاجة الأساسية للنظر في البنية النصّية التي كوّنتها الألفاظ والقرائن الحالية والمقالية والسياقية؛ ولذا من الطبيعي أن يكون حاصل نتاج هذا الاتّجاه هو التعدّد في الأفهام؛ إذ يكون المنشأ لها هو تعدّد المتلقّي بظرفه وبيئته الزمانية الخاصّة؛ ولهذا لا فهم سائدًا ومتعارفًا للنصوص يكون هو الحاكم، والحاكي عن ذلك الجذر التحتاني، الواقعي، المتمثّل بعالم المصالح والمفاسد الواقعية؛ وعليه ليس هناك واقع موضوعي في البين تؤسّس عليه تلك النصوص، وما يفهم منها، وبذلك تكون عملية الفهم غير منضبطة ولا خاضعة لآليات وقواعد فهم اللغة، التي تتعامل مع المادّة النصّية بمجمل قرائنها، وما تحكي عنه من دلالات، وهو ما يكون مبرّرًا جدّيًّا لأصحاب هذا الاتّجاه.

ونفس الأمر نراه في من وصف القرآن الكريم بالظاهرة القرآنية، إيمانًا منه بأنّ سلب صفة القداسة والألوهية سوف يفتح الباب على مصراعية للعقل بالتحكم بفهم النصّ الديني بنحو أعمق وأدقّ، ويحدّد مساراته التي تناسب واقع الزمان والبيئة المعاشة، وليكون النصّ نتاجًا بشريًّا جاء به النبي ﷺ لعلاج المشاكل والصعوبات التي كانت سارية آنذاك، فلا واقع نفس أمريٍّ مرتبطًا بعالم المصالح والمفاسد تشكّل التشريعات كاشفًا وطريقًا لتحصيله والوصول إليه، وهذا ما نجده واضحًا في كلمات محمد أركون، إذ قال: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصٍّ دينيٍّ متعالٍ، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضرًا، فإنّنا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، فالثولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثولوجيل تعني: عقلنة الإيمان، كما أنّها تعني أيضًا:

تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترة معينة، والمشاكل التي تطرحها آلية اشتغال نصّ ديني أو تراث ديني، أي أنّها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ، وتطرح مشكلة الحداثة» [عبد الرحمن، سلطة النصّ، ص 34]. أو عند من أدخل عنصر أسباب النزول في فهم النصوص الدينية، فجعل منها قيدًا يُحدّد من خلاله معالجة الخطاب الشرعي لمورد معيّن ولا يسري إلى غيره، فخصّص الخطاب بمورد النزول، ونفى بواسطته شمولية الخطاب وديمومته لكلّ زمان ومكان، فلا منشأ واقعيًّا له إلّا بمقدار مورد النزول.

الخاتمة

والمتحصّل ممّا عرضناه في هذه المقالة، يمكن تلخيصه ضمن النقاط التالية:

أ- لا مبرّر لجعل الواقع موجّهًا للنصّ الديني، بل الأمر بالعكس تمامًا. نعم، يمكن أن يكون له تأثير عليه في مجالين: الأوّل: في فاعلية الواقع والفهم الأعمق، والثاني: في ظرفية الواقع وفهم النصّ الديني.

ب- الأدلّة دلّت على أنّ أحكام الله تعالى تابعة لعالم المصالح والمفاسد، ككون أحكام الله معلّلةً بالأغراض، واستحالة الترجيح بلا مرجّح تقضي بغائية الأحكام، وأنّ الحكمة تقتضي المصلحة في الفعل، وأنّ ذاتية الحسن والقبح في الأفعال تثبّت التبعية، وأنّ النصوص الشرعية دالّة على التبعية.

ج- لا بدّ أن يكون الفهم - حتّى الفهم الكلّي للنصوص - منسجمًا مع كون تلك النصوص ناشئةً من عالم مصالح ومفاسد، بحيث يكون المنطلق في هذا الفهم هو أنّ وراء تلك التشريعات والقوانين مصالح ومفاسد، نظر إليها المشرّع عند جعله لتلك التشريعات، وهو ما يرتبط بغرضه من ذلك التشريع.

د- أنّ القول بنشوء التشريعات من عالم المصالح والمفاسد، يقضي بحالة من الانضباط في عملية فهم النصوص والتشريعات، فيكون من الواضح عدم القبول بالرؤية الحداثية التي تبتني على الفردية التصحيحية لفهم النصوص، فوحدة المصالح والمفاسد في الأفعال التي تنشأ منها النصوص، وتشخصها وتعينها، تمثّل ضابطةً مهمّةً وحجرًا أساسيًّا تعتمد عليه عملية الفهم، ينبغي للممارس لها ملاحظته ووضعه نصب العين؛ لكي لا تتشتّت عملية الفهم، بل تظلّ محكومةً بإطار متين، وهو ما يصبّ في مصلحة توحيد الفهم؛ لكشفه عن المراد الواحد الناشئ من المصالح والمفاسد.

هـ- أنّ عدم المواءمة بين فهم النصوص، وعالم المصالح والمفاسد الناشئة منه ساعد بشكل كبير في تعدّد الافهام مع الحكم بصحّتها عند الحداثيين، بعد عدم وجود عالم واقعي قد نشأت منه التشريعات.

و- قد يكون المنهج مختلفًا بين ما يرتبط بالجانب العقدي للإنسان، وما يرتبط بالجانب العملي، السلوكي، كما أنّ الجانب العملي قد لا يكون على نسق واحد، فيختلف حال المنهج المرتبط بتحديد الجانب الفقهي عن المنهج المرتبط بالجانب الأخلاقي، مع أنّ الاثنين لهما

علاقة بالجانب العملي، فالعقدي يكون المحكم فيه المنهج العقلي، والفقهي المحكم فيه المنهج النقلي.

ز- أنّ المنهج حيث يشكّل خارطة طريق للباحث، قد يكون منشأً للاختلاف فيما يتحصّل معرفيًّا، فينعكس بشكل أساسي على النتائج المتحصّلة منه، فالمذهب الحشوي قد اعتمد النصوص منهجًا في قراءته للمسائل العقدية، فأصرّوا على الأخذ بظهوراتها، والتعبّد بها وعدم وجواز مخالفتها، وإن خالفت هذه الظهورات العقل البرهاني، والبداهة والفطرة السليمة، وبالتالي أنتج لهم هذه المنهج مضاعفاتٍ خطيرةً منها القول بالتجسيم للذات الإلهية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2004 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994 م.

الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.

الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الثامنة، 1424 هـ.

الخميني، روح الله، كتاب البيع، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، 1410 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقرير لأبحاث المحقّق النائيني)، الناشر: منشورات مصطفوي، قم، الطبعة الثانية، 1368 ش.

الرشتي، حبيب الله، بدائع الأفكار، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قمّ.

السيوري، المقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الناشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1996 م.

الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2008 م.

الشرفي، محمد، الإسلام والحرّية.. الالتباس التاريخي، الناشر: دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية، 2002 م.

الشهيد الأول، محمد بن مكي، القواعد والفوائد، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، الناشر: منشورات مكتبة المفيد، قم.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، 1966 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1991 م.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة، الطبعة السابعة، 1417 هـ.

العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ وكشف الصدق، تحقيق: عين الله الحسني الأرموي، المطبعة ستارة.

الفخر الرازي، محمّد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الناشر: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الفياض، محمدإسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، 1410 هـ.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الناشر: دار العلم للجميع، بيروت.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الناشر: منشورات الإسلامية طهران، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، إعداد: محمد حسين الرضوي، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، الناشر: دفتر نشر الهادي، قم، الطبعة الخامسة، 1413 هـ.

الملّا صدرا، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الشهيد الصدر)،الناشر

مركـز الغديـر للدراسـات الإسـلامية، مطبعـة فروردين، الطبعـة الخامسـة، 1417 هـ.

بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، 1977 م.

عابـدي، أحمـد، فقـه المصلحـة.. قـراءة متأنّيـة لنظريـة تبعيـة الأحـكام للمصالـح والمفاسـد، تعريـب: عـلي مرتـضى، مجلّـة المحجّـة، تصـدر عـن أكاديميـة العلـوم والثقافـة الإسـلامي، قـم، العـدد السـادس عـشر.

عبـد الرحمـن، عبـد الهـادي، سـلطة النـصّ.. قـراءات في توظيـف النـصّ الديـني، النـاشر: سـيناء للنـشر ومؤسّسـة الانتشـار العـربي، الطبعـة الثانيـة.

لاريجـاني، صـادق، المعرفـة الدينيـة في نقـد نظريـة د. سروش.. دراسـة نقديـة لنظريـة قبـض وبسـط الشريعـة، ترجمـة: الشـيخ محمـد شـقير، النـاشر: دار الهـادي.-

Al-Daleel

Social Media; Cyber Identity and Religious Identity

Sayyid Ruhollah Mousawi
PhD in Islamic Philosophy & Theology, Tehran University, Iran.
E-mail: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

Summary

The issue of religious identity, which is one of the aspects of cultural identity, is one of the most important and contentious issues for humans, given the meaning it imparts to human life. Although identity is a general topic with general principles that are discussed regardless of the phenomenon of social media networks, in this study, using a critical philosophical approach, we will focus on addressing these principles and discussions in the context of social media platforms, especially in the world connected to this modern phenomenon. We will also illustrate how they are related to the phenomenon of religion and religiousness. We have discussed and critiqued some thinkers› views on cyber identity or identity influenced by these networks, and we have attempted to apply them to the subject of religious identity. One of the conclusions we have reached through the discussions presented is that social media networks, in their current form and structure, are imbued with non-religious perspectives, Western lifestyle patterns, and non-religious ideologies. All these factors result in the weakening of religious identity, despite the fact that humans are in dire need of religious identity, especially in the modern age. Finally, we have provided some recommendations to prevent falling into these problems and crises.

Keywords: Reality, religious text, interests and harms, method, religion, multiplicity of understandings.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 59-92
Received: 03/11/2023; Accepted: 29/12/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

شبكات التواصل الاجتماعي.. الهوية السيبرانية والهوية الدينية

روح الله الموسوي
دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة طهران، ايران.
البريد الإلكتروني: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إن مسألة الهوية الدينية -وهي من مصاديق الهوية الثقافية- من أهم قضايا الإنسان وأكثرها جدلًا، نظرا لاضفائها معنى على حياة الإنسان. ورغم أنّ الهوية مبحث عامّ وله أحكامٌ عامّة تُطرح بغض النظر عن ظاهرة شبكات التواصل، إلّا أنّنا في بحثنا هذا وبمنهج فلسفي نقدي سنركّز على معالجة هذه الأحكام والمباحث في بيئة شبكات التواصل خاصّة والعالم المتّصل بهذه الظاهرة الحديثة، ونبيّن كيفية ارتباطها بظاهرة الدين والتديّن، كما طرحنا ونقدنا رؤى بعض المفكّرين حول الهوية السيبرانية أو الهوية المتأثّرة بهذه الشبكات، وحاولنا أن نسقطها على موضوع الهوية الدينية. من النتائج التي توصّلنا إليها من خلال المباحث المطروحة أنّ شبكات التواصل بشكلها وهيكليتها الحالية مشرّبةٌ برؤًى غير دينية ونمط حياة غربية وأيديولوجيا غير دينية يسفر عنها تضعيف الهوية الدينية، رغم أنّ الإنسان في أمس الحاجة إلى الهوية الدينية، خصوصًا في العصر الحديث. وفي الأخير قدّمنا بعض التوصيات للحؤول دون السقوط في هذه المشاكل والأزمات.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الهوية الثقافية، الهوية الدينية، الهوية السيبرانية، الهوية ما بعد الحداثية، شبكات التواصل.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 59 - 92
استلام: 2023/11/03، القبول: 2023/12/29
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

إنّ دراسة آثار التكنولوجيا على هويّة الإنسان وتغيّرها تعدّ أحد مواضيع الدراسات الحديثة والتي يطلق عليها "الذات التقنية" (Technoself)، وقد ظهر هذا المفهوم مؤخّرًا للإشارة إلى حالة تغيّر الهويّة البشرية في المجتمع الذي يعتمد على التقنيات الجديدة..

[Carducci, The Psychology of Personality: Viewpoints, Research, and Applications, p. Z]

وممّا لا شكّ فيه أنّ الشبكات الاجتماعية السيبرانية هي من أهمّ مظاهر التكنولوجيا التي ينبغي دراسة علاقتها بالهوية الانسانية؛ إذ إنّ التأمّل في بنية الفضاء الافتراضي وكيفية عمله يقودنا إلى نتيجة مفادها أنّ هويّة الإنسان تترك بصماتها على نشاطاته في الفضاء السيبراني، ممّا يسهّل كشف هويّته بصورة أكثر دقّةً ممّا يبديه في صفحة البروفايل، حتّى وإن كان صادقًا. فما هو الفارق بين هوية الإنسان في عصر شبكات التواصل وهويته قبل هذه التقنيات وما يسمّيه بعضهم بهويته السيبرانية إذا كان هناك فارق أصلًا؟ وما العلاقة المتبادلة بين هاتين الهويّتين، وبنظرة خاصّة ونظرًا لأهمّية موضوع الدين وضرورته، من الضروري أن ندرس إن كان حضور الإنسان في هذه الشبكات مؤثّرًا على هويته الدينية ومدى تديّنه؟

يهدف هذا المقال إلى بحث هذا الموضوع المهمّ ودراسته بالاستناد إلى منهج تحليلي ونقدي وعرض آراء بعض أبرز المفكّرين في هذا المجال ثمّ نقدها، ثمّ عرض الرأي المختار تجاه هذه الظاهرة الحديثة والإجابة على أهمّ التساؤلات في هذا الصدد بقدر الإمكان. إنّ هذا البحث يمكن إدراجه ضمن مباحث الدراسات الدينية (religious studies)، التي تهدف إلى الدراسة العقلية حول العلاقة بين الدين والظواهر المختلفة.

المبحث الأوّل: المفاهيم

أ ـ معنى الهوية

الهوية بالمعنى الاصطلاحي لها معانٍ تختلف باختلاف مجالاتها وسياقاتها المعرفية، ويمكن عرضها ضمن المجالات الأربعة التالية:

1- المجال القانوني: الهويّة في أبسط معانيها هي الخصائص التي تميّز شخصًا عن آخر، والأوصاف التي يميّزون بها الإنسان عن سائر أبناء جلدته، وتشمل هذه الخصائص المظهر، الاسم، الدين، اللغة، العرق، التاريخ والجغرافيا [شكرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 55]، وكذلك السمة الجامعية و... وأوصاف مثل لون البشرة وفصيل الدم و... يمكن التعبير عن هذه الهوية بالهوية السجلّية أيضًا. وعلى سبيل المثال حينما يراد البحث عن هويّة قاتلٍ ما، فإنّ البحث يتّجه إلى الهوية بهذا المعنى.

2- مجال علم النفس الفلسفي: من وجهة نظر علماء النفس ومنظّري الشخصية، فإنّ الهويّة هي الشعور بالتميّز والاستمرارية والاستقلال الشخصي [رسولزاده اقدم و ...، رسانه‌های اجتماعی، هویت و فرهنگ جوانان، ص 64]، فالهوية هنا تعني تلك الحقيقة المستمرّة التي يدركها الإنسان تحت عنوان "أنا" وتشكّل حقيقته وشخصيته، ويتمّ البحث حول وجود هذه الحقيقة وفهمها في علم النفس الفلسفي، كما يستند علم اللاهوت والكلام أيضًا إلى هذه البحوث في إثبات عدم فناء الإنسان بالموت، أو لإثبات أنّ الإنسان الذي يُبعث في الآخرة ويتنعّم أو يُعذّب هو نفس الإنسان الذي عاش في الدنيا.

3- مجال الدراسات السوسيولوجية: في هذا المجال المعرفي يتمّ دراسة سمة الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع وباعتبارها هويته الاجتماعية، ويُدرس أثر هذا الانتماء إلى المجتمع على وعي الإنسان وشخصيته وتصرّفاته. إنّ النظرة السوسيولوجية تعدّ الهويّة ظاهرةً مرنةً ومتغيّرةً يشكّلها الآخرون من خلال علاقاتهم الاجتماعية [المصدر السابق]؛ لذلك من وجهة نظر علم الاجتماع، يتمّ تشكيل الهويّة من قبل الآخرين، وهذا يعني أنّ إدراكنا لهويّتنا قائم على موقف الآخرين، وينتج عن هذا الرأي أنّ الهويّة مبنًى اجتماعيٌّ ممزوجٌ بالشعور بالانتماء إلى مثل هذه المجموعات الاجتماعية، ومرتبط بتغايرنا واختلافنا مع الآخرين، كما أنّها مرنة لأنّها مكتسبة [شكرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 66]؛ لهذا تعدّ أنواع الهوية الشخصية والاجتماعية والجماعية مهمّةً في مناقشة الشبكات الاجتماعية.

4- مجال الدراسات الثقافية: في هذا المجال البحثي نشير إلى الهوية الثقافية، التي تعني نوعًا من إدراك الذات وخصائصها المهمّة، ممّا ينتج عنه معنًى خاصّ للأشياء، فمثلًا إنّ وعي المرء بكونه شخصًا تقيًّا ومسلمًا ومحبًّا لأهل البيت عليهم السلام يجعل لتربة الإمام الحسين عليه السلام معنًى خاصًّا ومقدّسًا، في حين لا يملك غير المتديّن وغير المسلم مثل هذا المعنى والانطباع عن هذة التربة.

انطلاقًا من هذه النظرة عرّف بعضهم الهوية الثقافية بأنّها تعلّق الإنسان بثقافة المجتمع بحيث يشعر الإنسان بتعلّقه بأعراف مجتمعه والالتزام بها. [اكبرى، بحران هويت و هويت دينى، ص 221]

هناك صفات متعدّدة يمكن للإنسان أن يتّصف بها، ولكنّ هناك بعض الصفات أكثر جاذبيةً، وتجعل المتلبّس بها يتّخذ سلوكًا خاصًّا في حياته، ويضحّي بالغالي والرخيص بل وحتّى بحياته لأجلها، هذه الصفات هي ما يشكّل هويةً خاصّةً للإنسان، وهي ما نسمّيه الهوية الثقافية، فهي ترتبط بالأوصاف والعناوين التي يتجلّى الاتّصاف في الآثار المترتّبة عليها، ويشمل هذا النوع من الهوية العرق والقومية والدين والانتماء الحضاري والجغرافي واللغوي وغيرها، ويمكن إدراج ما يشار إليه بالهوية الوطنية والهوية الدينية بوصفهما شعبتين من الهوية الثقافية وتحت هذا العنوان.

إنّ مقصودنا من الهوية في هذا البحث هو القسم الأخير من بين هذه الأقسام، أعني الهوية الثقافية على مستوى الفرد والمجتع، وقد نشير إلى سائر أقسام الهوية - خصوصًا الهوية السوسيولوجية - بما يتناسب وطبيعة البحث عن شبكات التواصل الاجتماعي حيثما احتجنا إلى ذلك.

ب- تعريف الهوية الدينية والهوية السيبرانية

لقد عرّف بعضهم الهوية الدينية على أساس آثار هذا النوع من الهوية ونتائجها، وخلصوا إلى أنّ الهوية الدينية هي مصدر السلوك الديني عند الإنسان [انظر: جوانى، هويت دينى يا هويتهاى دينى، ص 8]، ولكن يمكننا تحديد الهوية الدينية في سياق الدراسات الثقافية، التي تعرّف الهوية بأنّها الوعي بالذات الذي يمنح معنًى ما، ويمكن على أساسه تقديم تعريفٍ علّيٍّ لميٍّ، وهو أنّ الهوية الدينية هي تلك المعرفة بالذات التي تضفي معنى على الحياة البشرية، وتجلب معها الوعي والعقيدة والإيمان والتعلق بالدين والأيديولوجية الدينية، وبتعبير آخر،

إنّ الهويـة الدينيـة هي عبـارة عـن معرفـة الشـخص نفسـه مـن حيـث تعلّقـه بديـن خـاصّ ومـا يترتّـب عليهـا مـن مخرجـات قيميـة وإحساسـات. [عباسی، فضای مجازی در اندیشه‌ی اسلامی، ص 63]

بالنظـر إلى أنّ الرؤيـة الكونيـة والأيديولوجيـة الدينيـة واقعيـة، يمكـن القـول إنّـه بقـدر مـا يتوصّـل الإنسـان بفكـره وعقلـه إلى نظريـات حقيقيـة ورؤًى واقعيـة، ويؤمـن بهـا ويعتقـد بهـا بشـكل يكـون لهـا تأثـير على حياتـه، تتشـكّل هويتـه الدينيـة وتترسّـخ، وإن كان هـذا عـن غـير شـعور وإدراك. وبطبيعـة الحـال، ليسـت كلّ المعـارف على نفـس المسـتوى مـن الأهمّيـة والدرجـة، وكذلـك بسـبب الحجـم اللامتنـاهي للمعـارف فإنّـه لا يمكـن للإنسـان بنفسـه أن يكـون على درايـة بهـا كلّهـا لمحدوديتـه، في حـين أنّ الإنسـان المؤمـن قـد يحصـل على الحقيقـة بصـورة شـاملة بالإيمـان الكامـل بالديـن والاعتقـاد بـه والانقيـاد إلى تعاليمـه، على الرغـم مـن أنّـه قـد لا يعـرف مبـاشرةً حكمـة كلّ حكـم مـن أحكامـه.

أمّـا البحـث عـن الهويـة السـيبرانية فهـو البحـث عمّـا إذا كانـت الهويّـة الإنسـانية في عـصر الشـبكات الاجتمـاعي هي هويّـة لديهـا مـيزات خاصّـة تجعلهـا تختلـف عـن سـابقها أم لا، وهـل يمكننـا الحديـث أصـلًا عـن هويـة سـيبرانية أم لا؟ وكيـف تؤثّـر الشـبكات الاجتماعيـة السـيبرانية على الهويـة الإنسـانية؟ إنّ مسـألة الهويـة السـيبرانية هي مسـألة كيفيـة الـوعي بـ "الأنـا" أو "النفـس" في العـصر الرقـمي والشـبكات الاجتماعيـة السـيبرانية، وفي الإجابـة عـن سـؤال مـا إذا كانـت هويـة إنسـان شـبكات التواصـل والفضـاء الافـتراضي تختلـف عـن هويـة الإنسـان القديـم، تطرّقـت الكثـير مـن الدراسـات إلى علاقـة الهويـة الإنسـانية بالمـكان، فالإنسـان القديـم كان مقيّـدًا بالمـكان إلى حـدٍّ كبـير، وكان نـادرًا مـا يتنقّـل مـن مـكان ولادتـه إلى مـكان آخـر؛ لهـذا كانـت الهويـات أقـلّ عرضـةً للتغيـير، ولكـن مـع عـصر العولمـة، ودخـول وسـائل الإعـلام الجماهيريـة بـدأ يحصـل هـذا التغيـير، وأصبـح لدى البـشر فرصـة أكـبر للتغيـير، ومـع وسـائل التواصـل الاجتمـاعي اشـتدّ هـذا الأمـر وأصبـح الانسـان مقلـوعًا (Disembedded) كمـا عـبّر عنـه أنتـوني غيدنـز (Anthony Giddens)، بمعـنى أنّ عنـصر المـكان فقـد أهمّيتـه في تطويـر الهويـة، واسـتبدل بالمـكان (place or local) الفضـاءُ (space).

[Giddens, The Consequences of Modernity, p. 18]

والمقصـود مـن الفضـاء هـو الحـيّز الحديـث الذي يحـدث فيـه التواصـل بـدون الحاجـة إلى المواجهـة وجهـا لوجـه والاجتمـاع في مـكان واحـد [ibid]، فهـذا الأخـير هـو الذي يؤثّـر على الإنسـان الجديـد في هـذه الحالـة الجديـدة وليـس المـكان. وتجـدر الإشـارة إلى أنّ المـكان والفضـاء مختلفـان:

فالمكان ثابت ولكن الفضاء سائل، والمكان موحّد، ولكنّ الفضاء متكثّر و...، وبالنظر إلى هذا الاختلاف، يمكن للمرء أن يؤمن بتطوّر إنسان ما بعد الحداثة في هذا الفضاء، وما سنعالج هويته في هذا البحث.

أمّا "الهويّة الرقمية" (Digital identity) فهو مصطلح استخدمه كمبرغ (Mary-Lane Kamberg)؛ إذ يرى أنّ كلّ شخصٍ متّصلٍ بالإنترنت لديه هوية رقمية وإن كانت محدودةً، هذه الهويّة هي مجموع المعلومات المتعلّقة بالشخص في فضاء الإنترنت ... ويتمّ إنشاء الهوية الرقمية عبر الإنترنت ببطء وبالتدريج من خلال الأنشطة التي يقوم بها الشخص عبر الإنترنت، والتي تتضمّن معلومات مثل المواقع التي يزورها هذا الشخص، والألعاب التي يلعبها، والأشياء التي يحبّها ويفضّلها حين تسوقّه في هذا الفضاء، وتشمل الهوية الرقمية أيضًا ما يكشفه المستخدمون المهتمّون عن أنفسهم أو ما يقوله الآخرون عنهم عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وكلّما زادت المعلومات المتوفّرة عنك، زادت قوّة هويتك الرقمية.

[Kamberg, Digital Identity: Your Reputation Online, p. 9]

أمّا "الذات على الإنترنت" (online self) فهو مصطلح آخر استخدمه هنغلداروم (Hengladarum)، ويقصد به ذات الإنسان أو هويّته عبر الإنترنت كامتداد لذاته الواقعية وغير المتّصلة بالإنترنت وبالفضاء الإلكتروني، تمامًا كالذات البشرية الحقيقية التي هي امتداد "للذات على النت" في الفضاء الحقيقي، ويتمّ عرض هويّة الشخص في الفضاء الإلكتروني مع ملفه الشخصي (profile)، ووفقًا لقاموس وبستر (Webster)، فإنّ الـ (profile) هو عَرض عامٌّ لشيءٍ ما، خاصّةً رأس الإنسان أو وجهه إذا تمّ عرضه من جانب واحد، كما يُطلق الملف الشخصي (profile) على مجموعة المعلومات - الغرافيكية غالبًا - التي تعرض أهمّ ميزات شيء ما [www.merriam-webster.com]. إنّ الملفّ الشخصي حسب ما هو متداول لدى مستخدمي الإنترنت هو مجموعة من المعلومات التي ينشرها الإنسان باختياره حول نفسه على الشبكات ويعرّف نفسه وهواياته وخبراته من خلالها، وقد عرفنا من خلال مفهوم "الهوية الرقمية" بأنّ الملف الشخصي لا يعطي صورةً كاملةً عن الإنسان، بل تتكوّن لديه هوية رقمية وفقًا لتلك المعلومات التي يمكن لمحلّلي الشبكة أن يحصلوا عليها من خلال تحليل نشاطات المستخدم في هذا الفضاء، والتي تشتمل على معلومات التي ينشرها المستخدم حول نفسه إراديًّا أو لاإراديًّا.

أخيرًا، يمكننا أن نستنتج أنّ هناك فارقًا بين مفهوم كلّ من "الهوية السيبرانية" و"الهوية

الرقمية" و"الذات على النت"، فإنّ الأوّل يشير إلى هوية الإنسان في عصر وجود شبكات التواصل التي تزوّده بهذه الإمكانية وتجعله متأثّرًا بها، فإنّ الإنسان وإن لم يستخدم إمكانية شبكات التواصل فعلًا، ولكن يمكن أن نقول بأنّه يتقمّص الهوية السيبرانية، ولكنّ الثاني يشير إلى المعلومات الرقمية الموجودة عن المستخدم في الفضاء الافتراضي الرقمي، ويُحصل عليها من خلال المعلومات التي يتركها المستخدم بصورة واعية أو غير واعية على النت، أمّا الثالث فهو بمعنى هويّة الإنسان ووعيه، بالنسبة إلى نفسه التي تصدر عنه تصرّفات خاصّةً حين الاتصال بشبكات التواصل.

المبحث الثاني: معارف عامّة حول الهوية

للهوية أحكامٌ متنوّعة وكثيرة، وسنركّز هنا على طرح معارف عامّة ضرورية حول الهوية بغضّ النظر عن الفضاء السيبراني، ولكنّها في الوقت نفسه ستساعدنا فيما بعد في دراسة العلاقة بين الهوية والفضاء السيبراني:

أ_ أنواع الهوية من حيث القيمة والمتانة

من الواضح أنّ الهويات ليست على مستوًى واحد من حيث متانتها واستحكام مبانيها، وتلبيتها لحاجات الإنسان النفسية والاجتماعية الأساسية؛ لهذا يمكن تقييمها وترتيبها بناءً على هذه الحاجات، ولا شكّ أنّ هذا التقييم له علاقة مباشرة مع مقدار الوعي بالهوية وابتنائها على أسس فكرية وعقلية وعقدية، ويمكننا تصنيف الهوية على هذا الأساس المذكور واستنادًا لرؤية المفكر جيمز مارسيا (James Marcia) بهذه الصورة:

1- الهوية الراكدة: الهوية التي اكتُسبت بسبب انتماء الشخص إلى العائلة أو الجماعة التي كان ينتمي إليها منذ البداية، وما يزال متصلّبًا فيها.

2- الهوية المتقلّبة: هي هوية لا تلتزم بأيّ جماعة أو بأيّ أساس خاصّ بالهوية، بل تتلبّس في كلّ زمان بلونٍ من الهوية.

3- الهوية المعلّقة: هي هوية تسعى للوصول إلى الحقيقة ولديها مسار مدروس مشخّص تطويه للوصول إلى الهوية الحقيقية.

4- الهوية المحصّلة: هوية تمّ الحصول عليها من خلال بحث ووعي، وتتحقّق هذه الهويّة للإنسان من خلال عكفه على البحث عن الحقيقة والتفكير والتعلّق بها [انظر: فيروزآبادى،

فضای مجازی، اجتماع و فرهنگ، ص 27]، ولا شكّ أن مثل هذا الشخص قد أنهى بحثه عن الهوية، لكنّ تعميق هويته هذه هو ما يصبو إليه بعد تحقّق الخطوة الأولى.

وطبعًا انطلاقًا من رواية أمير المؤمنين علي عليه السلام يمكننا أن نجد ما يشير إلى هذه الهويات أيضًا إذ يقول عليه السلام: «النَّاسُ ثَلاثَةٌ : فعالِمٌ ربّانِيٌّ ، ومُتَعَلِّمٌ على سَبيلِ نَجاةٍ، وهَمَجٌ رَعاعٌ» [نهج البلاغة، الحكمة 147]. ويمكننا أن نعدّ العالم الربّاني شخصًا وصل إلى الهوية المحصّلة، وهي تلك الهوية التي تتطابق مع الحقيقة والواقع، ومن خلال هاتين الخاصّيتين، أي العثور على الهوية ومطابقتها للواقع، يمكن اعتبار صاحب هذه الهوية قد بلغ مرتبة النفس المطمئنّة التي يشير إليها القرآن الكريم في الآية 27 من سورة الفجر. أمّا "المتعلّم على سبيل النجاة" فيمكن أن تنطبق عليه الهوية المعلّقة، وأمّا الأشخاص الذين دعاهم الإمام بـ "الهمج الرعاع" فيمكن أن تنطبق عليهم الهوية المتقلّبة. ومن يراجع الكتب اللغوية يجد بأنّ كلمة "المذبذب" وكلمة "الذباب" التي يقترب مفهومها من كلمة "الهمج الرعاع" لهما أصل واحد[1]، وقد عدّ القرآن الكريم هويةً كهذه للمنافقين، وقد استخدم صفة التذبذب في شأنهم، فقال: ﴿**مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذلِكَ لا إِلى هؤُلاءِ وَلا إِلى هؤُلاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا**﴾ [سورة النساء: 143]. كما يمكن كذلك الإشارة إلى الهوية الراكدة في القرآن الكريم حيث يقول: ﴿**وَإِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَوَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ**﴾ [سورة المائدة: 104]، كما نقرأ كذلك في الآية 170 من سورة البقرة ما يشبه مضمون الآية السابقة: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ**﴾.

ويمكن لأيّ شخص إذا أراد أن يتجنّب الوقوع في شراك الهويات المذبذبة أو الراكدة أن ينخرط في شبكة من الأصدقاء الملتزمين والصالحين والذين يتّصفون بالحكمة، وأن يبتعد عن الانخراط في شبكات مضرّة ومجموعات غير صالحة، وبهذا يحصل على هوية محصّلة أو يكون في الطريق الصحيح لتحصيل مثل هذه الهوية. ولكن هناك رؤية أخرى تنظر إلى ظاهرة شبكات التواصل بصورتها المهيمنة وشكلها الغالب والطاغي لدى أغلب المستخدمين، وترى مدى تأثيرها على المجتمع وعلى هوية غالب أفراده. ولا شكّ أنّ الفضاء الافتراضي المتداول اليوم ليست السمة الغالبة عليه هي الحكمة والحقيقة، بل تسيطر عليه حالة الهواية، ويحتشي بالموادّ الإعلامية التي تتضمّن خلفياتٍ فكريةً خاصّةً، لا يستند غالبها إلى

1- راجع أي مصدر لغوي، تحت مدخل "ذبب".

أسس متينة وعميقة. إنّ حالة الهرج والمرج الإعلامي وسيطرة الشكّ والتعدّدية المعرفية وعدم الوضوح والسطحية هي من سمات الفضاء الافتراضي الحالي، ولا شكّ أنّ هذه الحالة المسيطرة في الفضاء الافتراضي على أكثر المستخدمين الذين يراجعون شبكات التواصل لأجل الهواية والتسلية لها أثرها في هوية السوادّ الأعظم منهم؛ لذلك فإنّ رواج الهويات المذبذبة أوّلًا، والهويات الراكدة التي يرتاد أصحابها عادةً المجموعات التي تشاركهم الفكر، هو نتاج طبيعي لمخالطة أفراد المجتمع لهذه الشبكات.

ب_ أهمّية الهوية الدينية

الهوية الدينية لا تقصي بقيّة الهويات، بمعنى أنّ تقمّص الهوية الدينية لا يعني وجوب تحقّقها للشخص هي دون غيرها من الهويات الأخرى، بل من الممكن أن يكون للإنسان هويات مختلفة: هوية وطنية وهوية قبلية وهوية تجارية بالاضافة إلى الهوية الدينية، وليس هناك أيّ مانع فكري أو ديني يحول دون هذا الأمر، أمّا المسألة الأهمّ هنا فهي أيٌّ من هذه الهويات يجب أن يحظى بالأولوية، ويستحقّ الاهتمام به وتعميقه وتطويره، في حالة الصراع بين الهويات.

هناك عدّة أسباب تجعلنا نحكم بأولوية الهوية الدينية، من جملتها:

1- الهوية الدينية هي أكثر شموليةً، وتتّسع لكلّ ما يحتاجه الإنسان من جميع الهويات الأخرى، وهي في الوقت نفسه أعمق وأدقّ ولها مقبولية أكبر من قبل العقل؛ فهي تحتوي في الوقت نفسه على الرؤية الكونية والأيديولوجيا، كما تبيّن ما هو كائن وتميّزه عمّا هو غير موجود، وما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وتهتمّ بالدنيا كما تهتمّ بالآخرة، وكما تهتمّ بالفرد تهتمّ أيضًا بالشؤون الاجتماعية، وتلبّي الاحتياجات المختلفة لأنواع الشخصيات والأذواق منها العقلية والعرفانية وأتباع النقل وغيرها، فهي عميقة جدًّا وفي الوقت نفسه متعدّدة الطبقات، وتتمتّع بقدرتها على تلبيتها حاجات جميع المستويات من أبسطها إلى أعلاها. إنّ اتّساع الدين مع حفاظه على تماسكه وسلامته يعطي هويةً متماسكةً ومتكاملةً للإنسان دون توتّر وصراع. [انظر: بهاروندی، هویت‌سازی دینی و جهانی‌شدن، ص 33 - 51]

2- أنّ الدين يتوافق أيضًا مع الحقيقة والواقع، بالإضافة إلى وظائفه المذهلة التي لا مثيل لها، ومن آثار حقيقة الدين ونتائج صدقه أنّه مع أنّ نظرته للعالم صحيحة وتعاليمه واقعية، إلّا أنّ برامجه أيضًا تتناسب وخلقة الإنسان ومتوافقة مع فطرته، ويعود هذا كلّه إلى وحيانيته

وتأصّله في علم الله الأزلي، وهو خالق الكون والإنسان ومالك كل شيء.

3- يواجه الإنسان في مسيرة حياته، وبسبب طبيعة هذا العالم المادّي، كلّ أنواع المصاعب والمشاكل والمعاناة والأمراض والأحداث الطبيعية وغير الطبيعية وفقدان الأحبّة والظلم والنقص و... والتي تحمل على الإنسان بصورة قاسية، وهنا يتجلّى دور الهوية الدينية؛ إذ إنّها الوحيدة التي تسهّل على الناس تحمّل هذه المشاكل، بما تقدّمه من رؤية للإنسان ووعود بالفلاح والسعادة والمكافأة في الدنيا وفي الحياة الأبدية، بينما لا تؤدّي أيٌّ من الهويات الثقافية الأخرى مثل هذه الوظيفة المهمّة. [المصدر السابق]

4- أنّ الدين - بحكم انطباقه على الحقيقة والواقع - ثابت في مبادئه وأسسه النظرية والأيديولوجية، ولا يتأثّر بمرور الزمن وتغيّر المكان [المصدر السابق]، وهذه الميزة مهمّة وحيوية للغاية، خاصّةً في العالم في عصر العولمة؛ إذ يجبر الكثير من الأشخاص على مغادرة أوطانهم، والاستقرار في بلدان أخرى غير بلدانهم، وهذا ما يبعث على قلقهم بشأن الحفاظ على هويّتهم الخاصّة، وكذا نقلها إلى أطفالهم الذين قد لا يعرفون أوطان آبائهم أبدًا، ولا يزوروها حتّى نهاية عمرهم، على سبيل المثال المسلم الذي هاجر من بلده إلى الغرب، فإنّ ولده الذي يكبر ويترعرع في أجواء ثقافة غربية، فإنّه لا يتعلّق مثل والديه بثقافة بلدهما، فتحدث الفجوة الثقافية ومن ثمّ فجوة الهوية بين المهاجرين في الغرب وأولادهم، ولكن إن تمتّع الأولاد بالهوية الدينية التي لا تحدّ بحدٍّ ولا تنحصر بمكان ولا تضعّف وشائجها الهجرة وتغيير بيئة الحياة، فلن تحدث تلك الفجوة الثقافية بين الآباء والأبناء؛ لهذا فإنّ هذه الميزة الخاصّة بالدين هي أمرٌ حيويٌّ في زمن انتشار وسائل التواصل الاجتماعي، عندما يتفاعل الناس مع الهويات النازحة عن وطنها، بحيث يحتاجون إلى هوية قويّة غير محلّية.

بعدما تمّ توضيح أهمّية الهوية الدينية وضرورتها، فمن الضروري أيضًا دراسة العوامل التي تعزّز هذه الهوية أو تضعفها، وباعتبار أنّ الأشخاص في الشبكات الاجتماعية يتصرّفون وفقًا لهويتهم الثقافية الخاصّة، فإنّ فحص دور الشبكات الاجتماعية في تشكيل منصّة للتفاعل الإنساني بين الهويات الثقافية المتعدّدة مهمّ وضروري.

جـ الهوية والمجتمع

نتعامل في شبكات التواصل مع المجتمع على أنّه مجتمع سيبراني وافتراضي، وعلى هذا الأساس تحتلّ دراسة العلاقة المتبادلة بين الهوية الفردية والمجتمع مكانةً مهمّةً من حيث الأهمّية

والـضرورة، ويمكـن دراسـة هـذه العلاقـة مـن زوايـا مختلفـة، ومـن حيثيـات متنوّعـة منهـا مـا يـلي:

1- هويـة الفـرد وهويـة المجتمـع: هـل لدى المجتمـع هويـة مسـتقلّة غـير هويـة الأشـخاص؟ إذا قبلنـا أنّ المجتمـع ليـس مجمـوع الأفـراد فقـط، بـل له هويـة مسـتقلّة وقائـم بنفسـه، فإنّـه مـن بـين النتائـج المترتّبـة على ذلـك أنّـه قـد يكـون الأفـراد أناسًـا صالحـين، لكـن المجتمـع لا يكـون كذلـك، ولكـن إذا كان العكـس ولـم يكـن أفـراد المجتمـع مـن الصالحين، فهـل يمكـن للمجتمع أن يكـون صالحًـا؟ يبـدو أنّ الجـواب هـو لا؛ لأنّ صـلاح المجتمـع تابـعٌ لصـلاح أفـراده، وأنّ صـلاح المجتمـع يعتمـد على جـودة العلاقـات الـتي تحكـم أفـراده فيمـا بينهـم، والبنيـة الاجتماعية المتماسـكة ثانيًـا، فالمجتمـع الذي لا تتوفّـر فيـه أيٌّ مـن هـذه الـشروط لا يمكـن أن يكـون مجتمعًا صالحًـا، وبمعـنى آخـر إنّ صـلاح الأفـراد شرط لازم لصـلاح المجتمـع، ولكـن ليـس شرطًـا كافيًـا.

ولا شـكّ أنّ شـبكات التواصـل مـع مـا تتوفّـر عليـه مـن إمكانـات تـؤدّي إلى بـروز نظـام خـاصّ وهيكليـة خاصّـة للمجتمـع السـيبراني، فعـلى سـبيل المثـال، في هـذا المجتمـع يصبـح المشـاهير والفنّانـون بمـا لديهـم مـن مهـارة في جـذب النـاس وجلـب انتباههـم كقـادة للفكـر، ويصبـح لآرائهـم ونظراتهـم تأثـير على أفـراد المجتمـع أكـثر مـن سـائر شرائـح المجتمـع، فتجدهـم دائمًـا يضخّـون في المجتمـع مـوادّ إعلاميـةً تتضمّـن رؤاهـم ونمـط حياتهـم، وهـذا النظـام وهـذه الهيكليـة تعطـي هويـةً خاصّـةً للمجتمـع السـيبراني، وتؤثّـر بدورهـا على هويـة الأفـراد وهويـة المجتمـع الخـارجي، ومـن هـذه الناحيـة تصبـح دراسـة هندسـة شـبكات التواصـل وكيفيـة إدارتهـا وتأثيرهـا على هـذه الهيكليـة - وبالتـالي على هويـة المجتمـع وهويـة الفـرد - في غايـة الأهمّيـة.

2- الهويـة المتّصلـة والهويـة المنقطعـة: هـل تختلـف هويـة المرء عندمـا يكـون مرتبطًـا بالمجتمع عمّـا إذا كان منقطعًـا عنـه؟ وعلى نفـس هـذا المنـوال يمكننـا أن نسـأل هـل الإنسـان المسـتخدم لشـبكات التواصـل له هويـة مختلفـة عمّـن لا يسـتخدمها؟ إنّ الذات على الإنترنـت (online self) - كمـا أشرنـا إليـه سـابقًا - متّصلـة بالمجتمـع وتتـصرّف كعامـل مرتبـط ببنيتـه، ويمكـن دراسـة تأثـير الهويـة المتّصلـة (على سـبيل المثـال الهويـة المتّصلـة بمجتمـع ملـتزم ومحتشـم، وخصوصًـا الهويـة المتّصلـة بشـبكات تواصليـة كهـذه) على الهويـة المنقطعـة.

3- قـد يكـون الإنسـان في الفضـاء الإلكـتروني عضـوًا في مجمـوعات تختلـف أجواؤهـا مـن حيـث الرؤيـة الفكريـة والأيديولوجيـة، فكيـف يمكـن لهـذا التفاعـل الاجتمـاعي والانخـراط في هـذه المجمـوعات أن يؤثّـر علينـا فكريًّـا وسـلوكيًّا وأيديولوجيـا؟ هـل انخـراط الإنسـان في مجمـوعات

يتعارض بعضها مع بعض من الناحية الأيديولوجية يؤدّي إلى حدوث اختلال في تكوين هويته؟ وفي هذا الصدد هل الانضمام إلى مجموعات مختلفة في شبكات التواصل يمكن أن تكون معارضةً للدين أو محايدةً يؤدّي إلى تضعيف الهوية الدينية للإنسان أو تقويتها أو إلى القول بالتعدّدية والانفتاح أو غير ذلك؟ هل الانخراط في هذه الشبكات خصوصًا بالنسبة إلى عامّة الناس وأكثر أفراد المجتمع يجعلهم أمام بيئة متنوّعة، وفي معرض مجموعات فكرية مختلفة وحتّى متعارضة، أم أنّ هذا الأمر يتسبّب في التصفية الذاتية للمستخدم نفسه إذا ما ألزم نفسه بالانخراط فقط إلى المجموعات التي تناغم تفكيره، أو من خلال فقاعة التصفية (Filter Bubble) الخاصّة بالذكاء الاصطناعي حسب هوايات المستخدم وخصوصياته؟ كلّ هذه الموضوعات تستحقّ الدراسة والتعمّق ضمن هذا البحث.

4- الهوية الشخصية (personl identity) والاجتماعية (Social identity) والجماعية (Collective Identity): أمّا الهوية الشخصية فهي في نظر بعضهم موقف أفراد البشر تجاه أنفسهم وتفسيرهم لوجودهم [شکرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 77]، في حين أنّ الهوية الاجتماعية هي ذلك التصوّر الذي يحصل للإنسان عن نفسه جرّاء معاملة الآخرين له وردود فعلهم تجاهه وحكمهم عليه، فإنّ هذه الأمور تحدّد هويّته الاجتماعية [Carducci, The Psychology of Personality: Viewpoints, Research, and Applications, p. 478]، وأمّا الهوية الجماعية فهي تصوّر الإنسان حول نفسه على أساس الانتماء إلى مجموعة اجتماعية أكبر، على سبيل المثال، يعتمد المرء على التراث العرقي أو الميول الدينية أو الحضارية ويقول مثلًا: أنا فرنسي أو كندي. [Ibid]

لا شكّ أنّ كلّ هذه الهويات الثلاث الأخيرة التي مرّ ذكرها فوق لها علاقة وتأثير على بعضها البعض، فالهويّة الجماعية تحتّم تشكيل هوية اجتماعية، وهذه الأخيرة أيضًا لها تأثير في معرفة الإنسان هويّة نفسه وتشكيل هويته الشخصية. أمّا شبكات التواصل وانطلاقًا من هيكليتها فإنّها تصبغ الإنسان بهوية عالمية، وبما أنّ هندسة هذه الشبكات وإدارتها مصدره الغرب، فإنّ هندستها وإدارتها تجري على أساس رؤية كونية غير دينية وأيديولوجيا أنسنية، فنرى هيمنة الفكر النفعي عليها وعدم الالتزام بالقيم الأخلاقية والحثّ عليها، وعدم الاهتمام بفهم الحقيقة ونشرها، بل يروّج فيها للخرافات والشائعات والأكاذيب، وبهذه الطريقة سيؤدّي هذا الفضاء إلى تكوين هوية جماعية دولية أنسنية، وهذه الأخيرة بدورها ستؤثّر على الهوية الاجتماعية والهوية الشخصية. وبغضّ النظر عن سائر خصوصيات شبكات

التواصل، يمكننا القول بأنّ شبكات التواصل الحالية نظرًا لاستهدافها تكوين هوية دولية أنسنية، فإنّها ستؤدّي إلى تضعيف التديّن والمعنوية الدينية في المجتمعات الدينية، مع التأكيد مجدّدًا على أنّها السبب الوحيد والعلّة التامّة لهذا التأثير، بل هناك أسباب ومقتضيات وموانع يجب أخذها بعين الاعتبار.

ومن جانب آخر، لا شكّ أنّ الدين الإسلامي يعتني بكلّ جوانب حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية وأبعادها، فهو يلعب دورًا مهمًّا على صعيد الحياة الاجتماعية كما في الحياة الفردية والشخصية للإنسان، ويؤثّر في تكوين الهوية الشخصية والاجتماعية والجماعية للإنسان؛ لهذا يمكن دراسة الهوية الدينية لدى الإنسان في كلّ أبعادها الشخصية والاجتماعية، ومنها الهوية الدينية للمجتمع وأهمّيتها وآثارها وتداعياتها.

إنّ الهوية الدينية تجعل الإنسان متمايزًا ومختلفًا عن الآخرين في عقيدته وأخلاقه وسلوكه، كما أنّ شبكات التواصل بحكم نظامها الخاصّ الذي يعدّ نظامًا فئويًّا متمايلًا إلى الثقافة العامّة تؤثّر على هوية الإنسان الدينية الفردية والاجتماعية، فهي تضعّفها أو تقوّيها حسب الحالة العامّة المهيمنة عليها ومستوى التديّن فيها واقتضاءاتها، وهذا كلّه يؤثّر على تكوين الهوية الجماعية للإنسان في المجتمع. وواضح كذلك أنّ التظاهر بالهوية الدينية ليس كالاعتقاد القلبي وقبول الهوية، فاقتضاءات المجتمع كما تساعد الإنسان على الالتزام بمعتقده قد تفرض عليه خلافه.

د ـ مرونة الهوية

يصرّح بعض المفكّرين وهو غيدنز (Anthony Giddens) بأنّ الهوية ليست أمرًا ثابتًا، بل فيها شيءٌ من المرونة (reflexivity) فالناس يبنون هوياتهم ويغيّرونها على أساس الشرائط والمعلومات التي يتلقّونها [گیدنز، تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ص 82]، وهذا يشمل الهوية بكلا قسميها؛ أعني الفردية والاجتماعية، فهما ليسا أمرين ثابتين وقطعيين، بل هما في حالة تجدّد وإعادة صياغة على الدوام [Patrick, Identity and the politics of recognition, p. 42]، وبتعبير آخر، ليست الهوية ظاهرةً ذاتيةً، بل هي ظاهرة تاريخية مرتبطة بالظروف ونتاجٌ للعمل الاجتماعي، ومع أنّ الهوية تهرب من الثبات والانسداد، ولكن في الوقت نفسه يحكمها نوعٌ من الثبات والاستمرار النسبي [فیروزآبادی، فضای مجازی، اجتماع و فرهنگ، ص ۲۹]، وقد جعل جهاز الجوّال تغيير الهوية وسيّاليّتها أمرًا سهلًا. [هاشمی‌زاده و انصاری نسب، عصر مجازی، ص 74]

وبناءً على التعريف الذي قدّمناه للهوية بأنّها وعيٌ ذاتيٌّ صانعٌ للمعنى، فإنّ أيّ تغيّر جذري في هذا الوعي الذاتي يغيّر رؤيتنا للعالم، يؤدّي كذلك إلى تغيّر في الهوية. وبما أنّ معارفنا ليست على مستوًى واحد، وبعضها أكثر تأثيرًا من بعض؛ فمعارف مثل وجود الحقيقة وإمكان الوصول إليها، أو وجود الله ووجوب عبادته لا يمكن مقارنتها مع المعارف الجزئية من حيث التأثير في الهوية، وعليه فالتحوّل والتغيّر في المعرفة الجزئية لا يغيّر الكثير في هويّة الإنسان، لكنّ تغيّر الإنسان من الإيمان بالله إلى اتّباع أهوائه، وبعبارة أخرى من التوجه الديني إلى النزعة الإنسانية، سيغيّر هويّته جذريًّا ويغيّر معنى الحياة والعالم لديه. ولا يشكل علينا بأنّنا في الفلسفة قلنا بثبات "الأنا" وهذا يعني ثبوت الهوية، فقد أسلفنا أنّنا هنا نستكشف الهوية من منظور الدراسات الثقافية، وليس من منظور علم النفس الفلسفي الذي يرى استقرار الهوية وثباتها، وبالطبع قد يكون لنا موقف مختلف في المنظومات الفلسفية الأخرى، مثل موقف مدرسة الحكمة المتعالية، الذي يولي أهمّية للمعرفة والعلم، ويصوّر هوية الإنسان على أساس وحدة العاقل والمعقول، فعلى أساس هذه النظرية يتّحد العاقل مع معقوله، بل هو نفس معقوله في الوجود والحقيقة، فيمكن القول إنّه حتّى بالنسبة إلى بعض المدارس الفلسفية مثل الحكمة المتعالية هناك تغيّر للذات والهوية مع تغيّر المعارف الأساسية والجذرية، وفي هذه الحالة فإنّ أفق بحثنا هو قريب جدًّا بل منطبق على أفق مناقشة الهوية الفلسفية، التي تعتقد بهويّة مستمرّة وممتدّة طوال الحياة، شهدت تغيّرًا وحركةً وتطوّرًا تحت تأثير الحركة الجوهرية للجسد. على أيّ حال، ومن خلال نقاشنا الذي هو في مجال الدراسات الثقافية، يمكننا القول إنّ الهوية شيء تاريخي ومرن وسيّال ويمكن أن يمرّ بتغيّرات جوهرية.

وبحكمنا بمرونة الهوية وإمكان تغيّرها وإمكان انتقال الإنسان من هوية إلى هوية أخرى، فإنّ الهوية الدينية ليست مستثناةً من هذا الحكم الكلّي، ويمكن أن يحدث تغيير فيها، فتقوى وتضعُف، بل وحتّى تتبدّل إلى هوية غير دينية، وهذا لا ينافي فطرية الدين، فالإنسان موجود ذو إرادة واختيار، ويمكن أن يترك هويته الفطرية ويتلبّس بهوية غير الفطرية، ويمكن أن يمنع الفطرة من أن تسير على ما تقتضيه لوجود الموانع وتراكم الشبهات، والفضاء الافتراضي وشبكات التواصل كما يمكن أن تكون عاملًا مساعدًا على إيقاظ الفطرة البشرية وتقويتها والسير وفق مقتضياتها، يمكن كذلك أن تؤدّي إلى نتائج عكسية، فتحجب فطرة الإنسان وتحيي الميول والغرائز المعارضة لها، وتحرّك الموانع التي تعيق صحوة الفطرة وأداء وظيفتها في إدارة الإنسان على أساس ما تقتضيه، وهذا كلّه راجع إلى أنّ تأثيرات الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل، ومع أنّ القسم الأهمّ منها في يد من يهندس

هـذه الشـبكات ويصمّـم بنيتهـا، ويديرهـا مـن خـلال سـنّ القوانـين وبرمجـة خوارزميـات بحيـث يتـصرّف في أفـكار النـاس كمـا يشـاء، إلّا أنّ هنـاك سـهمًا لا بـأس بـه بيـد المسـتخدم،حيث يمكنـه اختيـار المحتـوى المناسـبة للهويـة الدينيـة.

هـ ـ أزمة الهوية

يعـدّ إريـك إريكسـون (Erik H. Erikson) أوّل مـن تنـاول موضـوع هويـة الشـباب وأهمّيـة مرحلـة المراهقـة والشـباب في تكويـن هويـة الفـرد وتنميتهـا، وفي هـذا الصـدد تعـرّض إلى مفهـوم أزمـة الهويـة الـتي تحـدث نتيجـة عـدم الالتفـات أو عـدم الاهتمـام ببنـاء هويـة سـليمة في هـذه الفـترة الحاسـمة [Mandy & others, Podiatry, A Psychological Approach, p. 109]، ويـرى بعضهـم أنّ أزمـة الهويّـة ناجمـة عـن الـصراع أو التوتّـر بـين الهويـة الحقيقيـة (actual identity) من جهـة والهوية المثاليـة (ideal identity) والهويـة المرغوبـة (ought identity) [اميدى، شريفى، نظريه‌هاى رسانه، ص 131]، فينتـج هـذا الـصراع "التعـارض الذاتي" (self-discrepancy) .

[Crisp & Turner, Essential Social Psychology, p. 191]

إنّ الهويـة الحقيقيـة هي الهويـة الـتي يجدهـا الإنسـان في نفسـه، وجديـر هنـا أن نميّزهـا عـن الهويـة المتقمّصـة، وهي هويـة مزيّفـة يتقمّصهـا الإنسـان ويتـصرّف على أساسـها وهـو لا يمتلكهـا [هاشمی‌زاده و انصاری‌نسب، عصر مجازی، ص 94 و95]، أمّـا الهويـة المثاليـة فـهي هويـة يتمنّاهـا الإنسـان ويحسـبها مـن أحلامـه، ويتخيّـل نفسـه أنّـه متلبّـس بتلـك الهويـة، وأمّـا الهويـة المرغوبـة فـهي تلـك الهويّـة الـتي يتوقّعهـا المجتمـع مـن الشـخص،على سـبيل المثـال[2] تصـور أنّـك تعمـل في سـوبر ماركـت ولكـن شـخصيًّا تتمـنّى أن تكـون فنّانًـا، في حـين يحـب والداك ويتوقّعـا أن تكـون طبيبًـا، فهويتـك بوصفـك بائعًـا في السـوبرماركت هي هويتـك الحقيقيـة، وأن تكـون فنّانًـا هي هويتـك المثاليـة وأن تكـون طبيبًـا هي هويتـك المرغوبـة.

[Crisp & Turner, Essential Social Psychology, p. 191]

ويـرى المفكّـرون أنّ الـصراع بـين الهويّـة الحقيقيـة والهويـة المثاليـة ينتـهي إلى القنـوط والحـزن، ولكـنّ الـصراع والتوتّـر بـين الهويـة الحقيقيـة وهـذه الهويـة المرغوبـة ينتـهي إلى القلـق والخـوف

2- مثـال آخـر للهويـة المرغوبـة: هكـذا يشـعر أغلـب الطـلّاب المتميّزيـن في كثـير مـن البلـدان الشرقيـة بـأنّ مجتمعاتهـم تتوقّـع منهـم أن يهاجـروا إلى الغـرب والـدول الصناعيـة لمواصلـة التعليـم والعمـل، وإلّا لم يكونـوا نخبـةً أو أذكيـاء بقـدر كافٍ، فعليهـم أن يتقمّصـوا هويـة المهاجـر والمسـتوطن في الغـرب.

والغضب، والمهمّ هو أنّ لدينا في كلتا الحالتين أزمة الهوية والتعارض الذاتي [ibid]. ويبدو أنّه وفقًا للأنواع الأربعة للهوية التي ذكرناها سابقًا، يمكن القول إنّه من الضروري أن تكون للإنسان هويّة محصّلة أو على الأقلّ هوية معلّقة حتّى يجتنّب أزمة الهوية، فالشخص الذي يبحث عن الحقيقة ويسير وفق هوية مدروسة وواعية، لا يستبعد أن ينال الهوية المثالية، فهو غير مقيّد بآراء الناس وتوقّعاتهم، لكن من يملك هويّةً راكدةً أو هويةً متذبذبةً سيكون بلا شكٍّ معرّضًا للمعاناة من أزمة الهوية؛ لأنّ هويّته لا تستند إلى أسس عميقة وراسخة ومدروسة. وفي هذا الصدد من الضروري جدًّا لآباء الأحداث وأوليائهم والمسؤولين الذين يعتقدون بالهوية الإسلامية والدينية وضرورة تفعيلها أن يتقرّبوا من الشباب، ويحاولوا أن يوعّوهم ويجعلوهم يتحلّون بالواقعية، وأن يقدّموا لهم الدين بشكل صحيح. وقد ورد في الأحاديث عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «لو أُتِيتُ بشاب من شباب الشيعة لا يتفقّه لأدّبته» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 357]، وفي حديث آخر له قال عليه السلام: «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة» [الكليني، الكافي، ج 6، ص 47]؛ وذلك لأنّ الشاب عندما يقتنع بمذهب ما يتّخذه أساسًا، ويتّخذ موقفًا دفاعيًّا في مواجهة المذاهب الأخرى، ويتعامل مع بعض تعاليمها كشبهات يجب دفعها؛ لذلك إذا حصل الإنسان على هوية محصّلة، وكانت هويّةً دينيةً، فعليه أن يسعى لأن يلبّس أولاده بها.

المبحث الثالث: الفضاء الافتراضي وهويّة الإنسان

أ ـ الشبكات الاجتماعية والهويّة ما بعد الحداثية

لم يخف على مراقبي تاريخ الفكر والفلسفة والثقافة تأثير وسائل الإعلام في ظهور عصر ما بعد الحداثة، وبالطبع فقد كان لوسائل التواصل الاجتماعي والرقمي إسهامٌ كبيرٌ في اقتراب هذا العصر من ذروته وازدياد حدّته، من خلال التمييز بين وسائل الإعلام.

يعدّ مارك بوستر (Poster Mark) وسائل الإعلام القديمة وسائل إعلام من العصر الأوّل، في حين يرى أنّ وسائل التواصل الاجتماعي وسائل إعلام من العصر الثاني، ويتجسّد الواقع فيها بشكل متعدّد الطبقات. [باستر، عصر دوم رسانه‌ها، ص 63]

لقد أحدثت هذه الوسائط ثورةً كبيرةً في الثقافة والطريقة التي يتمّ بها بناء هوياتنا [المصدر السابق، ص 52]؛ لهذا يعدّ بعضهم الشبكات الاجتماعية السيبرانية عاملًا مساعدًا لظهور

الهويّة ما بعد الحداثية، ويرون أنّ هذه الهويّة تتحقّق في الإنترنت بما توفّره من إمكانية لعرض الذات من خلال الملفّات الشخصية، واستخدام لغة الإعلام لعرض الذات و"الأنا" بشكل مرقّع.

[.Hartley & Others, A Companion to New Media Dynamics, p. 358]

في فترة "ما قبل الحداثة" كان يُنظر إلى الهويّة على أنّها حقيقة ثابتة، فيُقدّم للإنسان شيءٌ يهب معنًى لوجوده ويحدّد هويته، وهذا ما كان موجودًا عند كلّ الناس؛ لذا فإنّ الهويّة شيءٌ ثابتٌ ولن يكون للعالم الاجتماعي والثقافي وما إلى ذلك أيّ تأثير عليها [شكرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 67]، ومع ذلك فإنّ العضويّة في الشبكات في العصر الحديث اختيارية، وليست إجبارية، وأصبح التسامح مع الآخرين أكثر حضورًا في الإنسان، وبما أنّه مسؤول عن أفعاله وخياراته، فهو أكثر خوفًا من ذي قبل [المصدر السابق، ص 68]،

ولكن كيف تروّج وسائل التواصل الاجتماعي لهويّة ما بعد الحداثة؟ وفقًا لديفيد ديكنز (David Dickens) أنّ الذات ما بعد الحداثية حصلت في إطار وسائل التواصل الاجتماعي والشبكات على ذريعة للتشكيك في جميع الافتراضات بسبب تعرّفها على وجهات النظر المختلفة، وفي إطارٍ كهذا، فإنّ الذات على الإنترنت (online self) التي يتعارض نمط تفكيرها مع نمط تفكير عموم الناس لا تجد نفسها وحيدةً، بل تجد الكثير من الأشخاص الذين يشاركونها الفكر والعمل، ويضرب ديكنز مثالًا لذلك العائلات التي لا ترغب في إنجاب الأطفال.

[Volsche, Shelly, Voluntarily Childfree: Identity and Kinship in the United States, p. 21]

ويعدّ مارك بوستر (Mark Poster) التواصل القائم على الوسائط الإلكترونية عاملًا رئيسيًّا في تكوين عقليات غير مستقرّة ومتعدّدة الهويّات، والتي بالإضافة إلى أنّها ترمي المعتقدات السابقة بسهام الشكّ والترديد، فإنّها تعزّز كذلك إمكانية تكوين هويّات مجزّأة وغير مستقرّة؛ إذ يمكن للأشخاص إعادة إنشاء أنفسهم وعالمهم في البيئة الافتراضية، وأصبح بامكان الأشخاص في غرف الدردشة الافتراضية أن يبدوا بالضبط كما يريدون أن يكونوا، وبالصورة التي يتمنّون أن يراهم الآخرون عليها [شكرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 73]، كما يرى بوستر أنّ أهمّ نتيجة للوسائط الإلكترونية الجديدة هي انتشار الهويّة ما وراء الوطنية ما بين مستخدميها. [المصدر السابق، ص 18]

ب_ خصائص الهويّة أو الذات ما بعد الحداثية

ليست ما بعد الحداثة مدرسة فكريّة بالمعنى الدقيق في نظر بعضهم، كما أنّها ليست حركةً فكريةً موحّدةً لها هدفٌ محدّدٌ، كما وليس لها منظّر أو متحدّثٌ رسمي معيّن [وارد، پستمدرنيسم، ص 15]، فما بعد الحداثة هي مجموعة من الأفكار التي تحاول تعريف أو شرح الحالة الراهنة للمجتمع [المصدر السابق، ص 16]، وربّما لهذا السبب أطلق جون فرانسوا ليوتار (Jean-Franois Lyotard) على كتابه المهمّ عنوان "الوضع ما بعد الحداثي" (The Postmodern Condition)، الذي يصف فيه ما بعد الحداثة.

وفقًا لبعضهم، يمكن تحديد واقع ما بعد الحداثة، بكلّ تنّوعاته وإمكانية الاختيار بينها، في فكرتين رئيسيتين:

1- لا يوجد طبيعة (nature) مشتركة أو حقيقة عامّة، أو عالمٌ واحد، أو فكر موضوعي ومحايد.

2- أنّ جميع الأنظمة البشريّة مثل لغة لها مرجعيتها الذاتية التي تعكس ذاتها، ولا تشير إلى حقيقة أخرى.

[Ermarth, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Postmodernism, 1998]

من الواضح أنّ الفكرة الثانية ناتجة عن الفكرة الأولى، فإنّنا إن لم نعتقد بعالم واحد تتحقّق فيه الأفكار والنظم الفكرية، وإن لم نعتقد بحقيقة عامّة تقاس بالنسبة إليها الأفكار وتقارن بها الرؤى، كانت النتيجة أن نعتقد بالمرجعية الذاتية لكلّ واحد من الأنظمة الفكرية، ولا يمكن حينها الحصول على مبنًى مشترك لها، بل يصبح لكلّ منها لعبته اللغوية الخاصّة حسب تعبير فيتغنشتاين (Wittgenstein)، وهذا ليس إلّا وجهًا آخر للنسبية التي وقع فيها الفكر ما بعد الحداثي وما قبله كذلك، فمع كلّ ما تعانيه المعرفة من ضعف بنيوي، إلّا أنّه لا يمكن إثباتها وتقييمها على أساس معايير خارجية، وهذا ما لا يقبله العقل الفلسفي ولا الفكر الديني، بل هناك معارف بدهية يرجع إليها العقل العملي وكذا العقل النظري. هذا من منظور معرفي (إبستمولوجي) ولكن يمكن كذلك، بل يجدر دراسة الموضوع من زاوية أخرى وهي زاوية علم اجتماع المعرفة، أو فينومنولوجيا المعرفة بمعنى دراسة المعرفة من حيث قبولها وتداولها لدى الناس والمجتمعات المختلفة في أزمنة مختلفة، بغضّ النظر عن صحّتها وسقمها.

ويبدو أنّ "مناهضة المركزيّة والمرجعية" في وضع ما بعد الحداثة يؤثّر أيضًا على الهويّات التي تعيش في هذا الفضاء، فمنظّرو ما بعد الحداثة يرون أنّ الهويّات ليست ثابتةً أو متأصّلةً أو غير قابلة للتغيّر بأيّ حال من الأحوال، وبدلًا من ذلك، يؤكّد ما بعد الحداثيون على الهويّة غير المتأصّلة والتاريخيّة والسائلة للإنسان، فضلًا عن تشتّت الفرد وتفكّكه. [شكرخواه، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، ص 72]

وقد تعرّضنا نحن إلى مسألة مرونة الهوية وأقررنا بإمكانية تغيّر الهوية وكيفيتها، فعلى أساس الوضع ما بعد الحداثي يمكن أن تتحقّق الهويات المتنوّعة في مجتمع واحد، بل في فرد واحد، وليس في حقبات طويلة من الزمان وحسب، بل حتّى في حقبة زمنية واحدة بتغيّر الأوضاع والحالات، دون انتباه ولا حتّى اكتراث للتعارض أو عدم الانسجام بين هذه الهويات. فعلى سبيل المثال إذا كانت الهوية الرسمية للمجتمع الغربي في القديم هي الهوية الدينية، وفي عصر النهضة والتنوير كانت الهوية الرسمية هي الهوية الأنسنية، ولكن في وضع ما بعد الحداثة ليست عندنا هوية رسمية، بل يُعترف بأيّ هوية دينية أو غير دينية في ذلك المجتمع، أو بالتعدّدية المعرفية.

وفي الوقت الذي يُعتقد فيه بأنّ الهويّة الحداثية أكثر انفتاحًا وديناميكية، وأنّه يتمّ تعلّمها واكتسابها، غالبًا ما توصف هويّة ما بعد الحداثة بأنّها غير آمنة وقلقة وانسيابية ومتعدّدة.

[Behrends, How to Conceptualise a Postmodern Unterstanding of Identity in Relation to "Race", p. 5]

وإذا كانت الهويّة الحداثية ماهويةً (Essential)، فهويّة ما بعد الحداثة يمكن عدّها بنيويّةً (Structural)، وبعبارة أخرى، تتعامل ما بعد الحداثة مع الهويّة باعتبارها شيئًا يجري بناؤه باستمرار، وترى وجهة النظر هذه أنّ الهويّة مجزّأة (fragmented) وليست موحَّدةً (Unified)، ومتعدّدة (Multiple) وليست منفردةً (Singular)، وموسّعة (Expanse) وليست محدودةً.

[Bounded) (Kumaravadivelu, B. Anonimo, Cultural Globalization and Language Education, p. 143-144]

إنّ هويةً بهذه الميزات والخصائص التي خلّفها وضع ما بعد الحداثة، والتي تكوّنت وتطوّرت في إطار شبكات التواصل والفضاء السيبراني، تستحقّ الدراسة من جوانب مختلفة، خصوصًا من زاوية علم النفس، حيث تدرس تأثيرات التلبّس بهذه الهوية القلقة والإنسيابية والمتعدّدة والمجزّأة والمنفردة والموسّعة على نفس الإنسان، وهل يؤدّي عدم الثبات

والالـتزام بهويـة واحـدة متينـة إلى حرمـان الإنسـان مـن ملجـإٍ وحصـنٍ في مواجهـة صعوبـات الحيـاة، وتأثـير هـذا الأمـر على مبتـغى إنسـان في الحصـول على معـنى للحيـاة وعـدم الوقـوع في فـخّ العدميـة وسـائر الأمـراض النفسـية، كذلـك تسـتحقّ الهويـة مـا بعـد الحداثيـة الدراسـة في ضـوء علـم الاجتمـاع، إذ يُـدرس تأثـير عـدم وجـود هويّـة رسـمية شـاملة على كيفيـة تـصرّف النـاس في ذلـك المجتمـع، ومـا إذا كان الفـرد المتجـزّئ الذي لا يحظـى بهويـة شـاملة ومتينـة وعميقـة يهتـمّ للمجتمـع الذي يعيـش فيـه، ويضـحّي بالغـالي والنفيـس لأجـل تقـدّم ذلـك الجتمـع والدفـاع عنـه. وبمـا أنّ بحثنـا يـدور حـول معالجـة الهويـة الناتجـة عـن هـذه الشـبكات وعلاقتهـا بالديـن وظاهـرة التديّـن، يمكـن القـول إنّ الديـن مـا دام يـصرّ معرفيًّـا على وجـود الحـقّ والحقيقـة، ويعـدّ الطـرق غـيره طـرق ضـلال: ﴿**فَمَـاذَا بَعْـدَ الْحَـقِّ إِلَّا الضَّـلَالُ**﴾ [سـورة يونـس: 32]، كمـا أنّ الديـن يتطلّـب الالـتزام القلـبي المسـتمرّ بـالله، والإيمـان بـكلّ تعاليمـه مـن طـرف الفـرد، كمـا يحـذّر مـن وقـوع التفرقـة بـين المؤمنـين ويدعـو إلى الاعتصـام بحبـل الله في الوقـت الذي يقـرّ بوجـود الثقافـات المختلفـة، وكـذا الهويـات القوميـة والشـعوب المتنوعـة، ويـرى أنّ هـذه الظاهـرة هي مـن سـنن الله لأجـل حصـول التعـارف بـين النـاس، وليـس لأجـل ابتعادهـم وتفرّقهـم، فـإنّ هندسـة شـبكات التواصـل وإدارتهـا بمـا هي عليـه تسـير خـلاف مقاصـد الديـن وتضعّـف الهويـة الدينيـة.

ووفقًـا لأليسـون كرامـر (Alison Kramer) فإنّـه على عكـس الذات الحداثيّـة الـتي كانـت تـولي اهتمامًـا لتطلّعـات المجتمـع وتسـعى لإرضائهـا والسـير وفقًـا لهـا، لا تتوفّـر الهويّـة مـا بعـد الحداثيـة على هـذه السـمة، ولا يهمّهـا مـا يعتقـده الآخـرون حولهـا، بـل مـا يهـمّ هـو كيـف يبـدو الشـخص بالنسـبة لنفسـه هـو، وأنّـه ذلـك الشـخص الحقيـقي الذي يجـب أن يجعلـه سـعيدًا، وإذا تطلّـع الشـخص إلى الإعجابـات فليـس ذلـك لتأكيـد سـلوكه، ولكـن لتأكيـد وضعـه الاجتمـاعي، ووفقًـا له فـإنّ الأشـخاص الذيـن يكتبـون تعليقـات على الويـب عادةً مـا يشـعرون بـلذّة هائلـة مـن إظهـار ذاتهـم بصـورة رافضـة ومناهضـة لرؤيـة المجتمـع.

[Kramer, UnMarketing: Stop Marketing, Start Engaging, p. 115]

إنّ هـذه المـيزة أعـني عـدم الاهتمـام مطلقًـا بمـا يرتضيـه المجتمـع أمـرٌ لا يستحسـنه الديـن، بـل إنّـه يفصّـل في ذلـك بـين مـا إذا كان المجتمـع مسـلمًا فيطلـب مـن المتديّنـين حينهـا اللجـوء إليـه، وبـين مـا إذا كان المجتمـع غـير مسـلمٍ فيطلـب الديـن الإسـلامي تركـه إذا مـا أحـسّ الشـخص بـأنّ إيمانـه في معـرض الخطـر، والثقافـة الإجتماعيـة الإسـلامية الـتي تسـاهم في تشـييد الهويـة الدينيـة للإنسـان وترسـيخها إنّمـا تتحقّـق بالاهتمـام بأحـكام الديـن كالأمـر بالمعـروف والنـهي عـن

المنكـر والتـواصي بالخـير والحـقّ، وغيرهـا مـن الأمـور الـتي يتطلّـب تفعيلهـا وتأثيرهـا أن لا يكـون الإنسـان خامـلًا، بـل له إحسـاس بالمسـؤولية، وأن يكـون مهتمًّـا بالمجتمـع ونظرتـه إليـه.

ويجـادل بعـض النقّـاد بـأنّ ما بعـد الحداثـة قد أزالـت محوريّـة فاعـل الإدراك الفـرديّ لدرجـة أنّ الهويّـات أصبحـت فارغـةً وسـطحيةً، تتلاعـب باسـتمرار بالنصـوص والصـور الـتي تعكـس الواقـع اليـومي في مجتمعـات مـا بعـد الحداثـة، لكـن مـن وجهـة نظـر المؤيّديـن، فـإنّ مـا بعـد الحداثـة لا تـؤدّي إلى فقـدان أو إضعـاف الضمـير، بـل لهـا تأثـيرٌ تحريـريٌّ للأفـراد، فالضمـير مـا بعـد الحـداثي هـو ضمـير يعمـل بحرّيـة وخـالٍ مـن القيـود البنيويـة للمجتمـع الحديـث، وبهـذا المعـنى، فإنّ السـمة الرئيسـيّة لمـا بعـد الحداثـة هي قـدرة الفـرد على بنـاء هويّـات حـرّة خاليـة مـن التقاليـد والطبقيّـة، وبالطبـع، في مجتمـع مـا بعـد الحداثـة، حرّيـة اختيـار الهويّـة الشـخصيّة هي نفسـها حرّيـة اسـتهلاك ، ويقـول زيغمونـد باومـان (Zigmunt Bauman) إنّـه في عالـم مـا بعـد الحداثـة الذي يتشـكّل مـن خـلال الصـور الكثـيرة المتلاحقـة والمـوادّ الاسـتهلاكية المتنوّعـة، يمكـن تغيـير الهويّـات تمامًـا مثـل تغيـير عادات التسـوّق، ولكـن هنـاك وجهـة نظـر ثالثـة تعـدّ مـا بعـد الحداثـة مسـاحةً ثالثـةً لـم تختـف فيهـا مقـولات مثـل الطبقيـة والجنـس والعـرق تمامًـا، ولكنّهـا تحوّلـت إلى مظاهـر تعكـس المقـولات الآنفـة ذكرهـا بصـورة أكـثر وعيًـا بالهويّـة الاجتماعيـة. [شـكرخواه، فضـای مجـازی، ملاحظـات اخلاقـی، حقوقـی و اجتماعـی، ص 73 - 75]

ولا شـكّ في أنّ التعقّـل والتعمّـق والتفقّـه في الديـن الذي يتطلّـب حرّيـة الفكـر والتعبـير وحـتّى العقيـدة ﴿**لَا إِكْـرَاهَ فِي الدِّيـنِ**﴾ [سـورة البقـرة: 256] مـن أهـمّ الأمـور مـن منظـار الديـن الإسـلامي، ولكـنّ كلّ هـذا لا بـدّ أن يتـمّ بصـورة منضبطـة وبعيـدًا عـن التهـاون بالأمـر، مـا يـؤدّي إلى اختيـار هويـة واعيـة متينـة، أمّـا الحرّيـة بمعـنى التهـوّر والطيـش واللامبـالاة وعـدم التقيّـد بـأيّ معيـار وقيـد، بحيـث يتلبّـس الإنسـان بـأيّ هويـة - وإن لـم ينطبـق على المعايـير الدينيـة - كمـا يتسـوّق ووفقًـا لمـا يحلـو له، فهـذا ليـس أمـرًا محبّـذًا في نظـرة الديـن، فهويّـة الإنسـان تعـيّن نمـط حياتـه، وتضمـن سـعادته إذا كان هويـةً صحيحـةً، وتتسـبّب في شـقائه إذا كانـت هويّـةً باطلـةً، ولا يجـوز للإنسـان أن يأخـذ أمـرًا بهـذه الأهمّيـة باسـتهزاء.

جـ. المحاكاة الافتراضية.. الهويّة المرقّعة والتفكير السيّار

يعتقـد بعضهـم أنّ الافتراضيـة قـد انتهكـت مبـدأ "أن نكـون معًـا" [شـايگان، افسـون زدگـی جديـد، هويـت چهـل تكـه و تفكـر سـيار، ص 337]، ويضيـف أنّ الافتراضيـة تـؤدّي إلى تفاعـل شـامل وعلى

نطاق واسع جدًّا، أمّا نتيجة هذا النوع من التواصل فهو أن تتجمّع جميع الثقافات مثل فسيفساء مع بعضها، وتخلق مجالاتٍ للتمازج والاختلاط الثقافي فيما بينهما [المصدر السابق، ص 14]، ويعتقد هذا المفكّر بأنّ مثل هذا الموقف أدّى إلى عدم اعتبار الحقائق الميتافيزيقية العظيمة التي تكمن وراء الأنطولوجيات السابقة، وبالتالي هناك العديد من التفسيرات المختلفة، بحيث يحقّ لكلّ شخص تفسير جوانب الوجود بناءً على قيم عقله، كما يعتقد بأنّ وعي الإنسان ومعارفه توسّعت إلى حدٍّ لم يعد بمقدرة أيّ ثقافةٍ أن تجيب بمفردها على كلّ حاجات الإنسان؛ لذا فإنّ الهويّة البشريّة في مثل هذه الظروف تتّصف بالتعدّدية، وعلى حدّ تعبير شايغان تظهر بأربعين وجهًا، ويرى كذلك أنّه نتيجةً لهذه الأحداث، أصبحت تُرفض الأفكار الموحّدة والأنظمة الفكرية المتشعّبة، وعلى العكس من ذلك، يُحترم "الفكر السيّار"، وينمو التعاطف، وتهجين الثقافات بعضها مع بعض. [المصدر السابق، ص 15]

وأصبح باستطاعة الشخص "متعدّد الهويّات" الجمع بين الأشياء ومنحها ترتيبًا جديدًا باستخدام الموارد اللانهائية التي توفّرها الروابط الثقافية، وبفضل هذه الإمكانيّات، تمكّن الإنسان من إنشاء موطنٍ شخصيٍّ ومتناغم لنفسه، ويضيف أنّ الافتراضية جعلت العالم أكثر وضوحًا، وقلبت العلاقة بين الداخل والخارج باستخدام موبيوس (Möbius)[3]، وعزّزت الخاصّية الجذمورية[4] للشبكات، وقيم التفكير السيّار، وسهّلت تقاطع الثقافات، وبالتالي لقد منحتنا الهويّة ذات الأربعين وجهًا والشكل الفسيفسائي والمتنوّع للعالم منزلةً وقدرًا.

ومن الواضح جدًّا قرابة التوصيف الذي يقدّمه هذا المفكّر من هويّة سيّارة وهوية ذات أربعين وجهًا حسب تعبيره ممّا قدّمناه حول الهوية ما بعد الحداثية، ولكن من جانب آخر يبدو من كلامه وكأنّه يوصي بأن نتعامل مع العالم الجديد وما بعد الحداثة كتعامل المتأثّرين بهذه الثقافة معه، وكما هو واضح فهو خلط كبير بين النظرة المعرفية ونظرة علم اجتماع المعرفة وفينومنولوجيا المعرفة، فنحن حتّى وإن سلّمنا بأنّ الناس المتأثّرين بالثقافة ما بعد الحداثية يتعاملون كلّهم أو جلّهم وفقًا لهذه الثقافة، ولكنّ هذا لا يعني بأنّ هذه الرؤية صحيحة معرفيًّا؛ لهذا فإنّ ما بعد الحداثيين فقدوا البوصلة، وأخطؤوا في تحديد مسيرهم وكيفية تعاملهم مع الأمور في هذا الوضع.

3- في نظر شايغان لا توجد صفة الداخل والخارج في موبيوس، ولا يوجد تمايز واضح في الفضاء الافتراضي بين الثنائيات كالعمومي والخصوصي، والمؤلّف والقارئ، والذهني والعيني.

4- يتميّز الاتّصال أو الارتباط الجذموري بفقدان المركزية والتسلسل الهرمي والقيادة المطلقة؛ هذا لأنّه في النصّ التشعبي لشبكة الويب العالمية، يمكن ربط أي نقطة مباشرة بجميع النقاط الأخرى. [شايغان، افسون زدگى جديد، ص 338 - 342]

د_ الشبكات الاجتماعية السيبرانية والهوية البشرية الحقيقية

ينطلق ألبرت بورغمان (Albert Borgmann) من تأثير الشبكات الاجتماعية السيبرانية على الهويّة البشرية الحقيقيّة واليوميّة، ويتّخذ من هذا التأثير مقياسًا في تحليل هذه الظاهرة التكنولوجية، ومن خلال اقتراح فكرة الواقعية المفرطة (hyperreality) أو المعلومات بمثابة الواقع وهيمنتها على العالم الحقيقي، ويعتقد بورغمان أنّ التعلّق بالإنترنت يضعّف ويدمّر العلاقات الإنسانية مع الآخرين في الفضاء الواقعي، ووفقًا لبورغمان فإنّ هذا الدمار والتحوّل يحدث في الشبكات الاجتماعية حينما يصطنع الناس نسخًا غير طبيعيّة من ذواتهم وعرضها للآخرين لأجل الترفيه والمرح، بدل أن يسمحوا لهويّاتهم الحقيقية بتماميتها وتعقيدها بالبروز، ومن وجهة نظر بورغمان، يكمُن خطر الواقعيّات المفرطة في أنّنا بعد عودتنا من رونقها غير الواقعي الذي لا يمتّ بصلة إلى الحقيقة العضويّة والموضوعيّة التي لا تتمتّع - بطبيعة الحال - بمثل هذا الرونق، نشعر بالإرهاق والخيبة، ويقارن بورغمان بريق الواقع الافتراضي بكآبة الواقع الحقيقي في كتابه "الاعتماد على الواقع" الصادر عام 1999، فيصف الجماعية عبر الإنترنت بأنّها سجونٌ متعدّدة المستخدمين، ومساحة افتراضية ضبابية تتسلّل إلى مجموعات بشريّة حقيقيّة وتجعلها مبهمةً وغامضةً

[Vallor, Social Networking and Ethics, from: https://plato.stanford.edu/entries/ethics-social-networking/].

ومن الأمثلة التي يستشهد بها بورغمان في هذا الصدد وضعية "ديبورا ورالف"، اللذين لم يكونا قادرين على التفاعل في العالم الحقيقي، ولكن كان يمكنهما التفاعل بسهولة مع بعض من خلال الرسائل وعبر الإنترنت، ووفقًا لبورغمان فإنّ هذا الأمر لم ينجح في علاج خجل رالف حقًّا، كما لم تتعلّم ديبورا كيفيّة كسر الجليد وتتعلّم التعامل في الفضاء الحقيقي، وبدل ذلك استخدم كلاهما الإنترنت لإنشاء نسخ من ذاتيهما كانت لها فعلًا مزايا وسمات يفتقران إليها، ولم يعد لديهما بذلك أيّ داعٍ للحصول على تلك المزايا والسمات في عالم الحقيقة لحصولهما عليها افتراضيًّا، ووفقًا لبورغمان، يسمع المرء أحيانًا حكايات عن بدايات افتراضية لها نهايات سعيدة حقًّا، لكن وفقًا لديفيد بناهوم (David Bennahum) غالبًا ما يواجه ذوو التجارب والسوابق في الواقع الافتراضي قصص الصداقات الشبكية التي دمّرتها الحياة الواقعية، ووفقًا لبورغمان، فإنّ السبب في ذلك هو هيمنة ميزة "المعلومة بمثابة الحقيقة" في الفضاء الإلكتروني، التي تجعل الشخص أقلّ قابليةً

لأن يكـون شـخصًا، وتجعـل الحقيقـة أقـلّ واقعيـةً.

.[Borgmann, Information and reality at the turn of the century, p. 30]

ويشـير بورغمـان إلى انفصـال فضـاء وسـائل التواصـل الاجتمـاعي عـن المـكان وانتمـاء الإنسـان في هـذا الفضـاء إلى اللامـكان، ويعتقـد أنّـه إذا كان المـرء في الفضـاء الافـتراضي حـاضرًا بغـضّ النظـر عـن مكانـه في العالـم، فهـذا يعـني أنّـه لا يوجـد أحـد حـاضرٌ حقًّـا؛ لأن التواجـد في المـكان شرط في الحضـور، ومـن ناحيـة أخـرى، يعتقـد أنّ الحضـور في الإنترنـت ضعيـف؛ إذ يمكـن حظـر الأشـخاص المملّـين على الإنترنـت وقتمـا نريـد، وبالإضافـة إلى ذلـك يمكننـا أيضًـا اسـتخدام أدوات المراقبـة للتخلّـص مـن الأشـخاص الذيـن يسـبّبون الإزعاج كي نبـقى في مأمـنٍ مـن إزعاجهـم، كمـا تحرمنـا الشـبكات الذكيّـة الواسـعة النطـاق مـن المواجهـات الطارئـة مـع الأشـخاص الذيـن نلتـقي بهـم في الحفـلات الموسـيقية والألعـاب والمؤتمـرات السياسـية، ومـن ثـمّ فنحـن حاليًّـا متّصلـون فقـط للترفيـه والمعلومـات الـتي نهتـمّ بهـا في هـذا الفضـاء، ومثـل هـذا التواصـل غـير القابـل للتغيـير يخلـق حرمانًـا مضاعفًـا في حياتنـا؛ فـلا يمكننـا رؤيـة الأشـخاص مـن حولنـا ونُحـرم مـن توجيهاتهـم والأحـكام الـتي نتلقّاهـا منهـم عندمـا نكـون عندهـم ومعهـم، كمـا نحـرم مـن الأجـواء الاجتماعيـة الـتي تعـزّز تركيزنـا عنـد الاسـتماع إلى الحفـلات الموسـيقية أو عنـد حضـور المؤتمـرات، وعلى الرغـم مـن أنّنـا أصبحنـا على مـا يبـدو مواطنـين عالميـين بعيـون وآذان فائقـة الذكاء حـاضرة في كلّ مـكان بوسـعة ودقّـة غـير مسـبوقين، فـإنّ العالـم الذي انتـشر بـذكاء فائـق أمامنـا فقـد قوّتـه وقدرتـه.

[Vallor, Social Networking and Ethics, from: ttps://plato.stanford.edu/entries/ethics-social-networking/]

إنّ التجربـة في الحيـاة الواقعيـة أيضًـا تؤيّـد مـا يطرحـه بورغمـان، فعـلى سـبيل المثـال إنّ المحاكـم الأسريـة مملـوءة بملفـات الأزواج الذيـن تعرّفـوا على بعـض في شـبكات التواصـل، وانجـذب بعضهـم إلى بعـض متأثّريـن بالهويـات القويّـة الـتي كانـوا يسـتعملونها على الشـبكات، ولكـن بعـد الـزواج واجهـوا النسـخ الأصليـة لهويـات بعضهـم بعضًـا، فلـم يسـتطع كلّ طـرف تحمّـل الطـرف الآخـر والعيـش إلى جانبـه. كذلـك يلاحـظ على الشـباب الذيـن أمضـوا حياتهـم في شـبكات التواصـل والألعـاب الحاسـوبية ثـمّ بلغـوا مرحلـة الكهولـة، أنهـم قـد يكونـون ناجحـين في الأعمـال الإعلاميـة، ولكـن لا يمتلكـون تلـك الهويـة الجريئـة والشـجاعة والمقدامـة الـتي تسـمح لهـم باقتحـام معـترك الحيـاة وتحمّـل أدوار جدّيـة؛ كالـزوج والأب والقائـد وأمثالهـا، فتجدهـم لا يتحمّلـون هـذه الأدوار مـن الأسـاس أو يتحمّلونهـا، ولكنّهـم لا ينجحـون في النهـوض بمتطلّباتها.

إنّ شبكات التواصل والنشاط فيها يخفض حسّ المسؤولية في الإنسان والتزامه في الحياة في نظر بورغمان، وما دام الأمر كذلك فإنّها مخالفة لروح الدين ومقاصده، فالدين كما هو مستوحًى من مفهومه يستبطن الالتزام والتعهّد وهذا الأمر من ذاتياته، ولا يدين الإنسان بفكرة أو طريقة إذا لم يكن متعلّقًا وملتزمًا بها. وطبعًا ليس هذا الحديث - عن التأثير السلبي للفضاء الافتراضي على الهوية وتضعيفها، خاصّةً الهوية الدينية والعقدية منها - هو كلّ الكلام، بل يحتاج إلى دراسات أكثر وأدلّة أقوى.

ويرى العديد من النقّاد أنّ نهج بورغمان هنا متأثّر بمنهج هايديغر الجوهراني (substantivist) والأحادية (monolithic) التي ترى أنّ التكنولوجيا لها ذاتٌ أو طبيعة مكوّنة من جزء واحد، وتتصرّف كعامل منفرد وقسري في الشؤون الإنسانية، وهذا المنهج الذي يطلق الجبر التكنولوجي، يقدّم التكنولوجيا بوصفها عاملًا مستقلًّا للتغيير الثقافي والاجتماعي، وهو الذي يشكّل ويحدّد المؤسّسات البشريّة والأعمال والقيم على نطاقٍ واسعٍ وخارج سيطرتنا.

ويدّعي النقّاد أنّ بورغمان لا يميّز بين طبيعة الشبكات الاجتماعية والسياقات والأنماط والدوافع التي تستخدم فيها هذه الشبكات، ويوظّفها مستخدموها في إطارها، كما يُعترض على بورغمان إهماله لحقيقة أنّ واقع الإنسان الجسدي لا يتدخّل دائمًا في تسهيل التواصل والعمل الاجتماعيين، وفي جميع الظروف وتجاه الجميع، على سبيل المثال يجادل أندرو فاينبرغ (Andrew Feenberg) بأنّ بورغمان يهمل الطريقة التي يمكن بها للشبكات الاجتماعية أن تسهّل المقاومة الديموقراطية لأولئك الذين تمّ تمكينهم مادّيًّا وسياسيًّا من قبل العديد من شبكات العالم الحقيقي. [Ibid]

هذا ولكن تحليل بورغمان الذي على أساسه أنّ النشاط والفعّالية في شبكات التواصل يسبّب حالة الانزواء للإنسان ويضعّف شجاعته وإقدامه بأن يقوم بدوره الواقعي في الحياة الاجتماعية، فهذا ادّعاء غير مقنع ويحتاج إلى أدلّة أقوى. نعم، إنّ الإفراط في استخدام شبكات التواصل بشكل يمنع الإنسان من الحضور في المجتمع والقيام بالدور الاجتماعي يسبّب في تضعيف الهوية الاجتماعية للإنسان، ولكنّ هذا ينتجه عدم الحضور في المجتمع، وليس للحضور في شبكات التواصل خصوصية أو دور خاصّ.

المبحث الرابع: تحليل الهوية السيبرانية على ضوء الحكمة الإسلامية

إن الدقّة الفلسفية تقتضي أن تُرجع الهوية بكلّ أنواعها إلى الوجود؛ فالوجود هو أصل

كلّ الصفات المهمّة منها أو غير المهمّة، فليست العناوين التي تطلق على الشيء خارجة عن عناوينه الذاتية أو العرضية التي ترجع إلى الوجود، كما أنّ العناوين المائزة لشخص عن الآخر وتعيّن هويّته السجلّية، تشير إلى وجود متشخّص بنفس ذلك الوجود، كما أنّ الهوية الجمعية والفردية ترجعان إلى شيء واحد وهو الوجود؛ لأنّ الوجود والوحدة متساوقان في الفلسفة والحكمة الإسلامية [حسن‌زاده، كشف المراد، ص 99]، فيمكن ملاحظة الوحدة لكلّ مجموعة، ونعدّ تلك المجموعة بكلّ أجزائها واحدةً، فنحصل على وجود جمعي، ومن ثمّ هوية جمعية.

بناءً عليه يمكن القول إنّ شبكات التواصل مكّنت من إنشاء وحدات وجودية وهويّات جمعية متكوّنة من أفراد لا يجمعهم مكان واحد، وذلك من خلال الانتماء إلى مبانٍ معرفية واحدة يشترك فيها كلّ أعضاء المجموعة. وإذا كانت الهوية الثقافية منشأً للسلوك والتصرّف لدى الإنسان، فلا شكّ أنّ المعرفة لها موقع مهمّ في الهوية الثقافية؛ لأنّ الإنسان فاعل بالقصد وينطلق في أفعاله الجوانحية والجوارحية من مبادئ معرفية، ومن هنا يتّضح الدور الحيوي لشبكات التواصل الاجتماعي في تشكيل هوية الإنسان وبنائها من خلال تزوّده بالمبادئ والمباني المعرفية. وإذا أردنا أن نبيّن أهمّية العلم والمعرفة في هوية الإنسان في الحكمة الإسلامية، فليس هناك أفضل من الإشارة إلى نظرية اتّحاد العالم والمعلوم التي يقول بها بعض الحكماء المسلمين، وعلى أساس هذه النظرية ليست المعرفة عارضةً على الإنسان، بل تشكّل هوية الإنسان وذاته.

على الرغم من أنّ نظرية وحدة العالم والمعلوم هي قاعدة عامّة وكلّيّة تصدق على أيّ نوع من العلم والمعرفة، ولا تقتصر على المعرفة المستمدّة من الشبكات الاجتماعية السيبرانية والويب، ولكن ربّما يمكن الادّعاء بأنّ الشبكات الاجتماعية السيبرانية وفضاء الويب الثاني هي ساحة تتجسّد فيها فكرة وحدة العالم والمعلوم، فتواجد البشر في هذا الفضاء يكون عن طريق المعلومات والمعرفة التي ينشرونها، وبمعنى آخر إن الإنسان موجود في هذا الفضاء بوجود معلوماتي.

وبالطبع فإن تجلّي هذه الوحدة مع المعلوم لا يقتصر فقط على المستخدمين الذين ينشرون محتوى، وينشطون إيجابيًّا على شبكات التواصل الاجتماعي، بل حتّى المستخدمون الذين يتلقّون هذه البيانات فقط، ويحصلون على المعلومات في هذا الفضاء، فإنّ وجودهم وحضورهم يتحقّق من خلال ما يقومون به من زيارة للصفحات على الويب، ومشاهدة المحتوى وقراءته في هذا الفضاء، وبتعبير آخر، يمكن عدّ عدد الزيارات لكلّ صفحة - والذي يحصى دون

اختيار المستخدم - وكذلك عدد الإعجابات المسجّلة اختياريًّا من جانب المستخدم، عددًا للوجودات التي اتّحدت مع ذلك المحتوى؛ لأنّ زيارة 20 شخصًا مثلًا لمطلب معيّنٍ تعني قراءة ذلك المطلب 20 مرّةً، والذي يعني كذلك إيجاد 20 كائنًا علميًّا منه. كما يمكن البحث عن وحدة تشكّلها هذه الكائنات التي يشبه بعضها بعضًا معرفيًّا بأجمعها وبوجودها الجمعي.

ويبدو أنّ الاستناد إلى تفسير فكرة وحدة العالم والمعلوم والخلوص إلى أنّ المعرفة هي التي تشكّل الهويّة ليس منحصرًا في الحكمة الاسلامية، بل إنّ الشبكات الاجتماعيّة الإلكترونيّة تؤمن بهذه الفكرة أيضًا، لدرجة أنّها تستخدمها لتحديد الأشخاص وتقديم الإعلانات المستهدفة والمؤثّرة على كلّ مستخدم، كما أنّ فكرة "بامر" (BUMMER) التي طرحها جارون لانيير (Jaron Lanier)، والتي بموجبها يمكن لأصحاب الشبكات الاجتماعية تشكيل المستخدمين كما يحلو لهم، من خلال التخطيط لجعلهم يستهلكون وسائط محدّدة، يمكن مقارنتها مع الرؤية التي تعتقد بمساواة هويّة الإنسان لمعرفته، ومن المحتمل أنّ العديد من الأشخاص عندما يضعون صورةً تشير إلى ما يعتقدون به أو يفكّرون فيه في صورة ملفّهم الشخصي، والتي يفترض أن تحكي عن هويّتهم، هو اعتراف فطريٌّ بأنّهم هم نفس ما يفكّرون فيه.

إلّا أنّ القضيّة المهمّة هي مدى توافق الهويّة الإلكترونية للمستخدم - وهي ما يتّحد مع البيانات والمعرفة التي تمّ اشتراكها أو استهلاكها من جانب المستخدم - مع هويّته الحقيقية التي تتّحد بدورها مع معرفته.

ولا شكّ في أنّ تلك المعرفة الموضوعيّة التي يتّحد الإنسان بها ليست معرفةً بسيطةً، بل هي معرفةٌ في سياق شبكة من المعارف الأخرى التي على الرغم من أنّها قد تنشأ من العالم الواقعي أو السيبراني، إلّا أنّها حاضرة في ذهنه أو حتّى في لاوعيه، ويمكن أن تقع هذه المعرفة متعلّقًا لمستويات وحالات مختلفة أخرى من الروح الإنسانية، مثل النيّة والعاطفة والإيمان والشكّ والريبة واليقين والإيمان وغيرها، ومع ذلك فهي تشكّل جزءًا واحدًا فقط من المنظومة المعرفيّة البشريّة بأكملها على الشبكة الاجتماعيّة، على سبيل المثال الشخص الذي يبحث عن كلمة "الله" على الويب أو يتابعها على وسائل التواصل الاجتماعي قد يصدّقها أو لا يصدّقها، أو إذا كان يبحث عن دليل لإثبات وجود الإله، فإنّه يقوم بذلك لتقوية إيمانه أو تقوية إلحاده، كما أنّ البشر يتّبعون صفحاتٍ مختلفةً ويسجّلون إعجابهم بها تبعًا لأهدافهم ودوافعهم وخلفيّاتهم، ومن هنا، فإنّ خوارزميات الذكاء الاصطناعي في الشبكات الاجتماعية

تسعى إلى محاكاة الهويّة الحقيقيّة للإنسان ومقاربتها من خلال تحليل شبكة المعرفة المتلقّاة من قبله في فضاء الويب، إلّا أنّ هذه المحاكاة غير قابلة للتحقيق بنسبة 100٪ إذا تعلّق الأمر بأفراد الإنسان، ومع ذلك، يبدو أنّه في حالة الإنسان الجمعي أو المجتمع، ونظرًا للتشابه بين الأسس المعرفية للبشر، يمكن للهويّة المستنبطة إحصائيًا أن تشير إلى حدّ كبيرٍ إلى الهويّة الموضوعية لتلك الحالة.

الخاتمة

1- أنّ من الإمكانيات المخيفة لشبكات التواصل هي الحصول على الهوية الرقمية للمستخدمين، والتي يمكن من خلالها هندسة هويتهم، فمن الجانب الإمكاني وحتّى الوقوعي يمكن لمالكي هذه الشبكات أن يستخدموا خوارزميات لهندسة أذهان المستخدمين وبناء شاكلتهم على أساس رؤًى غير دينية مثل الأنسنة، وإبعادهم عن الدين والتديّن.

2- من جانب آخر، إنّ كثرة المعلومات الموجودة في الفضاء الافتراضي وغلبة فضاء الهواية والتسلية فيها وإمكان اختيار المطالب والموادّ الإعلامية فيها على أساس هوايات المستخدم وما يعجبه، وإمكانية الانخراط في مجموعات قريبة في التفكير في هذا الصياغ، يسلب منه حالة التعمّق والتدقيق والحلم الذي يحتاج إليه لكي يحصل على هوية تأمّلية، فيتسبّب بالهويات السطحية المتصلّبة أو المتذبذبة، الأمر الذي يعارض الهوية الدينية المطلوبة. ولمعالجة الأمر نقترح اتّخاذ طرق مختلفة لترفيع مستوى الثقافة الإعلامية لدى كلّ شريحات المجتمع، وكذلك تربية الناشطين في هذا الفضاء ودعمهم، وتصميم شبكات لتغذيتهم الفكرية ورعايتهم. يجب على كلّ الجهات التي تهتمّ بسعادة الإنسان وسلامته الروحية على وجه الخصوص، وخصوصًا الحكومات التي يهمّها شعبها أن تهتمّ بحفظ الهوية الدينية لشعبها، وتعمل على تقويتها إلى جانب الهوية القومية؛ لدورها الذي لا بديل له في إعطاء هوية منسجمة وشمولية للإنسان.

3- يجب أن لا يكون أيّ فارق بين وسائل الإعلام من حيث معاملة القانون لها؛ لحفظ المجتمع وقيمه والحؤول دون هتك هذه القيم، فإذا كان هناك قوانين ومحاكم لمثل المطبوعات والقنوات، فالمفترض أن تكون قوانين محكمةً وصارمةً؛ حتّى لا ينتهز بعضهم الفرصة لإهانة المقدسات أو تضعيف الهوية الدينية التي هي أهمّ رأس مال لأيّ شعب وأي بلد.

4- أنّ شبكات التواصل من خلال تمهيد الأرضية لاتّصال أفراد المجتمع بالشبكة العالمية، تجعل الإنسان يعيش أجواءً غير ثقافته التي يعيش فيها بجسمه، فإذا لم تنضج هويّته بصورة متينة وتأمّلية ولا تتأصّل جذورها في أعماق وجوده، يمكن أن يتعلّق بتلك الأجواء وأنماط الفكر والحياة فيها؛ الأمر الذي لا يستحسنه المجتمع من حوله، وهذا يسبّب أزمة الهوية، ولكن تقوية الهوية الدينية وبسط الثقافة الإعلامية وتعميق قواعد الهوية المحلّية والأسرية وترسيخها يمنع من وقوع الشباب في أزمة الهوية، خصوصًا إذا وفّقنا أن نشيّد هذه الهوية قبل خوضهم في هذا الفضاء، وقبل أن تسبقنا خصوصياتها.

5- أنّ شبكات التواصل في شكلها الحالي تذهب في طريق ترسيخ فكر ما بعد الحداثة في المجتمع، وهي الثقافة التي تدعو إلى قبول التعدّدية المعرفية وعدم بذل الجهد لهداية من تعتقد أنّه يذهب في الطريق الخطإ، وهذا ممّا لا يدعو إليه دين ولا يجسد مجتمعا له هوية دينية. إنّ الدين في الحقيقة يدعو إلى تشكيل الأمّة التي يؤمّها الإمام الحقّ، والناس فيها يهتمّون ببعضهم ويريدون السعادة الحقيقية لبعضهم، ويرون أنّهم جميعًا في سفينة واحدة وليس المجتمع. إنّ تصميم شبكات التواصل بصورة تسهم في تشكيل أمّة في الفضائين السيبراني والحقيقي وإدارتها بحيث تسير في هذا الاتّجاه يجب أن يكون ضمن برامج وغايات وورقة عمل بيد كلّ من يمكن له أن يقوم بدور في هذا المجال.

6- أنّ المجتمع له هوية تختلف عن هوية مجموعة أفراده؛ لأنّ أفراد المجتمع ليسوا أجزاءً محايدةً أمثال كراة صغيرة في كيس واحد، بل إنّ هناك علاقاتٍ خاصّةً بينهم تربط بعضهم ببعض، وإنّ شاكلة هذه العلاقات والروابط لها آثار خاصّة وتختلف الآثار هذه باختلاف نماذج هذه الشاكلات، ولا شكّ أنّ الدين يوصي بنموذج خاصّ للربط بين أفراد المجتمع، وهذا النموذج يشكّل وجودًا خاصًّا ومن ثمّ هوية خاصّة للمجتمع، ولا شكّ في أنّه كما أنّ لكلّ ماهية غايةً وكمالًا، فإنّ المجتمع يصل إلى كماله وغايته المنشودة إذا كان في صورته التكوينية الصحيحة والواقعية، والدين على ما قرّرنا في البحث يهدي إلى الهوية الحقيقية والواقعية للإنسان في صورتها الفردية والاجتماعية، فعلى هذا الأساس، إنّ الكمال الحقيقي والازدهار الواقعي للمجتمع يُحصل عليه على أساس النموذج الديني أو بالأحرى الهوية الدينية. من جانب آخر، إنّ شبكات التواصل التي تفرض أنماطًا خاصّةً ملهمةً من الفكر الليبرالي الغربي على المجتمع، تفرض نموذجها الخاصّ في العلاقات بين أفراد المجتمع، وهو يختلف عن النموذج الديني، ومن ثمّ تفرض هويةً خاصّةً غير دينية؛ لذلك من الضروري إعادة النظر في هندسة هذه الشبكات وإدارتها على أساس ما توصي به الثقافة الدينية.

قائمة المصادر

نهج البلاغة.

اکبری، بهمن، بحران هویت و هویت دینی، پیک نور، سال ششم، شماره‌ی 4، دانشگاه پیام نور، زمستان 1387 ش.

البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، 1371 ش.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407 هـ.

باستر، مارک، عصر دوم رسانه‌ها، ترجمه‌ی غلام‌حسین صالحیار، نشر ایران، 1378 ش.

بهاروندی، ایوب، هویت‌سازی دینی و جهانی‌شدن، مجله‌ی مطالعات معنوی، شمارگان 21 و 22، بهار و تابستان 1395 ش.

جوانی، حجت الله، هویت دینی یا هویت‌های دینی، مجله‌ی اسلام‌پژوهی، شماره‌ی 1، زمستان 1384 ش.

حسن زاده آملي، حسن، كشف المراد للعلّامة الحلّي (مع التعليقات)، قم، نشر اسلامی، الطبعة السابعة، 1417 هـ.

رسول‌زاده اقدم، رسول و ...، رسانه‌های اجتماعی، هویت و فرهنگ جوانان، تهران، نشر اساطیر پارسی چاپار، 1396 ش.

شایگان، داریوش، افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، تهران، نشر فرزان روز، چاپ دهم، 1396 ش.

شریفی، سیدمهدی و ...، نظریه‌های رسانه؛ همراه با رویکردهای نوین، نشر ادیبان روز، چاپ یکم، 1398 ش.

شکرخواه، یونس، فضای مجازی، ملاحظات اخلاقی، حقوقی و اجتماعی، تهران، نشر دانشگاه تهران، 1390 ش.

عباسی، فاطمه، فضای مجازی در اندیشه‌ی اسلامی، نشر واژه‌پرداز اندیشه، چاپ یکم،

1400 ش.

فیروز آبادی، سیدابوالحسن، فضای مجازی، اجتماع و فرهنگ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1396 ش.

هاشمي‌زاده، سیدرضا و ...، عصر مجازی؛ تأملی بر کارکردها و رویکردهای جامعه‌ی مجازی، نشر تیسا، 1396 ش.

وارد، گلن، پست‌مدرنیسم، ترجمه‌ی قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، نشر ماهی، تهران.

گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نشر نی، تهران، 1383 ش.

Behrends, Christoph, How to Conceptualize a Postmodern Understanding of Identity in Relation to "Race", Grin Verlag, 2008.

Borgmann, Albert, Information and reality at the turn of the century, The Massachusetts Institute of Technology Design Issues: Volume 11, Number 2, summer 1995.

Carducci, Bernardo J., The Psychology of Personality: Viewpoints, Research, and Applications, John Wiley & Sons, (2009).

Crisp, Richard J, Turner, Rhiannon N, Essential Social Psychology, SAGE Publications, 2014.

Ermarth, Elizabeth Deeds, postmodernism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998.

Giddens, Anthony, The Consequences of Modernity, Polity Press, 2013.

Hartley, John, Burgess, Jean, Burns. Axel, A Companion to New Media Dynamics, John Wiley & Sons, 2015.

Kamberg, Mary-Lane, Digital Identity: Your Reputation Online, The Rosen Publishing Group, Inc, 2018.

Kumaravadivelu, B. Anonimo, Cultural Globalization and Language Education, Yale University Press; Illustrated edition, August 28, 2007.

Mandy, Ann, & others, Podiatry, A Psychological Approach, Wiley, 2009.

Patrick, Morag, Identity and the politics of recognition, in Noel O›Sullivan's "political theory in transition", Routledge, London, 2000.

Stratten, Scott, Kramer, Alison, UnMarketing: Stop Marketing, Start Engaging, John Wiley & Sons, 2012.

Vallor, Shannon, Social Networking and Ethics, 2016, from: https://plato.stanford.edu/entries/ethics-social-networking/

Volsche, Shelly, Voluntarily Childfree: Identity and Kinship in the United States, Lexington Books, 2019.

www.merriam-webster.com

Al-Daleel

The Philosophy of Reason between Material and Spiritual Perspectives: A Studying of Data

Hazem Abdul-Jabbar Hassan
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alsdh5982@gmail.com

Summary

The question of reason and its states is one of the important matters discussed by thinkers both negatively and positively. The problem revolves around the nature of reason and its states. Are they material things that related to the brain or mind, or reason is an entity beyond matter and its variables? Here, we shed light on the three most important theories that answer these and other questions, where we analyze and criticize them, starting with the theory of dualism associated with René Descartes. It is one of the mental theories that sees humans as having another dimension besides the physical body. Then, we move on to the most important materialistic theories; behaviorism and exclusionism, which reduce the reality of man and limit it to the body. Analytical behaviorism interprets reason and its states as patterns of personal behavior, saying that what is referred to as reason is not something with an entity independent from the body, but rather a collection of predispositions to behavior when certain circumstances are provided. And as for exclusionism, it interprets the question by attributing reason and its states to neural activity.These theories are not free from confusions and ambiguities here and there, especially as to the materialistic perspective, which contradicts the axioms of reason and some experimental scientific studies as well.

Keywords: reason, self, philosophy of reason, dualism, materialistic perspective, behaviorism, exclusionism.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 93-126

Received: 10/01/2024; Accepted: 15/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

فلسفة العقل بين النظرة المادية والمعنوية ... قراءة في المعطيات

حازم عبدالجبار
دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة العقل وحالاته من المسائل المهمّة التي تتناولها أقلام المفكّرين سلبًا وإيجابًا، إذ تدور رحى المشكلة حقيقة العقل وحالاته، فهل هي أمور مادّية ترجع إلى الدماغ، أم العقل كيان وراء المادّة ومتغيّراتها؟ ومن هنا نسلّط الضوء على أهمّ ثلاث نظريات تجيب عن هذه الاستفسارات وغيرها، إذ نتناولها بالتحليل والنقد، بدءًا من النظرية الثنائية المقترنة باسم رينيه ديكارت، وهي من النظريات العقلية التي ترى للإنسان بُعدًا آخر غير البدن المادّي، ثمّ ننتقل إلى أهمّ النظريات المادّية السلوكية والإقصائية التي تحجّم حقيقة الإنسان وتحصرها بالبدن، إذ فسّرت السلوكية التحليلية العقل وحالاته بأنّها أنماط للسلوك الشخصي، وما يسمّى عنه بـ "العقل" ليس شيئًا ذا كيان مستقلّ عن البدن، بقدر ما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا ما توفّرت الظروف المناسبة. وأمّا الإقصائية فقد فسّرت الأمر، من خلال إرجاع العقل وحالاته إلى النشاط العصبي. وهذه النظريات لا تخلو من إشكالات من هنا وهناك، وبالخصوص النظرة المادّية؛ فكما أنّها تخالف بدهيات العقل فإنّها تصطدم ببعض الأبحاث العلمية التجريبية.

الكلمات المفتاحية: العقل، النفس، فلسفة العقل، الثنائية، النظرة المادّية، السلوكية، الإقصائية.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 93 - 126
استلام: 2024/01/10، القبول: 2024/02/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

الوعي (Awareness) هو ذلك الشعور الذي نشعر من خلاله بالحياة وبالأفكار والأحاسيس، وبه يعرف المرء أنّه غير الآخرين ومستقلٌّ عنهم، وأنّه يفكّر ويتكلّم، يفرح ويحزن، يتألّم ويبتهج، يسعد ويشقى،... إلى آخره من الحالات الشعورية. كما أنّ الوعي قد يتعطّل في بعض الحالات، ومنها حال النوم، فلا يحسّ الإنسان ما حوله من ضجيج أو غيره، ولكن يمكن أن توجد أحلام ونشاطات نفسية وذهنية عقلية في داخله.

حقيقة العقل وحالاته والوعي الشعوري بصورة عامّة كانت محور اهتمام العديد من المفكّرين والفلاسفة العقليين خاصّةً، بل هذا الأمر يعدّ من أكبر المعضلات التي تواجه العلم التجريبي، كما أنّ هذه المسألة نالت اهتمامًا خاصًّا لدى الفلاسفة القدماء أو من جاء من بعدهم، فهي ما زالت حيّةً عند كثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد ظهرت اختلافات جوهرية في هذا السياق كان لها الأثر البالغ على الساحة الفكرية، وخاصّةً بعد التقدّم الكبير الحاصل في العلوم التجريبية، وترسيخ المنهج الحسّي لدى كثير من العلماء والمفكّرين. والمشكلة في واقع الأمر تعود إلى حقيقة الإنسان وطبيعته؛ إذ نجد في التراث القديم سواء الديني منه أو الفلسفي إشارات واضحة إلى أنّ الإنسان مركّب من جزئين أحدهما مادّي والآخر لامادّي وهو ما يقال عليه بالنفس أو الروح، وأنّه مستقلٌّ عن البدن قائم بنفسه، بينهما نوع علاقة ما تدبيريةٌ مع تأثير وتأثّر أحدهما بالآخر، والحالات العقلية ينسبها أصحاب هذه النظرة - في الجملة - إلى البعد اللامادّي أو المجرّد، وهي تكون بنفسها غير مادّية. في حين لجأ آخرون إلى تقديم تفسيرات أخرى فيما يتعلّق بالوعي وحالاته العقلية أو بالحياة الشعورية للإنسان، تقع في قبال تلك النظرية المعروفة بالنظرية الثنائية، وهي تفسيرات مادّية سواء كانت فسيولوجيةً أو سلوكيةً أو غير ذلك. وهي لم تخل من إشكالات، بل كانت سطحية في طرحها وتفسيرها للعقل وحالاته، بل إنّ الكثير من التجارب العلمية تثبت خلاف ما ادّعاه أصحاب هذه النظرة المادّية. وعلى هذا الأساس وفي ظلّ هذا الجدل القائم يثار التساؤل التالي: كيف صوّر اتّباع المنهج العقلي والمنهج الحسّي ماهية العقل وحالاته؟

ولهذا الأمر أهمّية بالغة في نفوس الناس وأثر كبير يترتّب عليها من الناحية العلمية والأخلاقية؛ لأنّ من ينظر إلى كونه كتلةً مادّيةً وآلةً لها الوقت المعلوم الذي تقف فيه عن العمل وتنتهي قصّته مع الحياة، والموت شبيه عنده بتوقّف الآلة أو عطلها، والمصير هو تحلّل الجهاز المادّي والرجوع إلى عناصره الطبيعية التي تشكّل منها، فإنّ هذا ينعكس على

سلوكه الفردي والاجتماعي الذي يعتمد على الأثر وردّ الفعل أو الاستجابة لمؤثّرات المحيط الثقافي والتربوي، وبالتالي تصبح شخصية الإنسان مجرّد نتيجة لتلك التفاعلات. وإمّا أن يكون الإنسان عند نفسه ذا حقيقة أخرى وراء هذا البدن العنصري، وشخصيته متقوّمه بأمر غير مادّي، وله خصائص غير خصائص عالم الطبيعة، وهذا ما يفرض عليه منهجيةً ومعايير أخلاقية أخرى.

فالجانب المادّي للإنسان وإن تأثر بمرور الزمن، ونقصت طاقته وقلّت حيلته، إلّا أنّ الجانب الآخر وبحسب الفرض أنّه غير مادّي لا يتأثّر بذلك الضعف، بل إنّ فاعليته تشتدّ ويكون أجود تعقّلًا، وأحسن إحساسًا؛ بسبب كثرة التمرّن والتجارب؛ ولهذا قالوا قد تكلّ الآلة أي يضعف البدن بآلاته ولا يكلّ ذلك الوعي أو العقل في تعقّلاته وحالاته العقلية.

بالنتيجة فإنّ النظرة التي تختزل حقيقة الإنسان ببعده الفيزيائي والتفاعلات الكيميائية قد يكون لها تداعيات على فكرة الإيمان بالله تعالى؛ لأنّ منهم من يعمّم على عدم وجود ما هو غير مادّي، فلا مجال لإله منزّه عن الرؤية والمشاهدة؛ لذا نجد من أقطاب الوضعية المنطقية من تبنّى هذا المعنى لفلسفة العقل وبالخصوص من تبنّوا التفسير السلوكي للحالات العقلية، وأنّها متكافئة منطقيًّا عن السلوك الخارجي للأفراد، فهي عمليات بيولوجية تحدث في مكان وزمان، وبالتالي إمكانية ردّ فلسفة العقل إلى علم الفيزياء.

أوّلًا: مباحث تمهيديّة

بيان العقل لغةً واصطلاحًا

كلمة العقل يُشار بها إلى معانٍ متقاربة نوعًا ما، كالعلم [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1؛ ص 159]، والحجر [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، والمنع [انظر:الأزهري، تهذيب اللغة، ج 1، ص 160]، والحبس [انظر: الصاحب، المحيط في اللغة، ج 1، ص 172]. وأطلق على العقل "الديّة" أيضًا؛ نظرًا إلى منعها إراقة دم الجاني [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 70 و71]، وهي ألفاظ وإن كانت متمايزةً إلّا أنّها قد تكون قريبةً في المعنى والقصد.

والعقل بمعنى الحجر والحبس والدية يرجع إلى معنى واحد هو "المنع"، منعته أي حلت بينه وبين إرادته، أو تحول بين الرجل والشيء الذي يريده ويرمو إليه، أو تحجبه عنه وتصده. وقال ابن منظور: «العَقْلُ: الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق» [ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 458]،

وهنا معنى آخر للعقل قريب من الأوّل، وهو "الرشد الفكري" الذي يقع في قبال الحماقة التي هي قلّة العقل أو نقصه؛ ولهذا يقال: عقل الغلام، بمعنى أدرك وميّز، بلغ سن الرشد: «الصلاة فرض على المسلم البالغ العاقل».

وذكر صاحب كتاب "الفروق في اللغة" في هذا السياق أنّ: العقل هو العلم الأوّل الذي يزجر [صاحبه] عن القبائح، وكلّ من كان زاجره أقوى كان أعقل. وقال بعضهم: العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح، وهو من قول عقل البعير إذا شدّه منعه من أن يثور ... ويقال أعقلت دراهمي أي حفظتها. [العسكري، الفروق في اللغة، ص 75].

كما يبدو تمخّضت ثلاثة معانٍ للعقل هي: العلم، والمنع، والرشد الفكري.

ويمكن القول: إن العلم والرشد الفكري في الحقيقة هما معنى واحد، وهو تحقّق المعرفة، فلا رشد إلّا بمعرفة؛ لأنّ الإنسان عندما يعلم يحصل عنده التمييز بين الأشياء، والتمييز بين ما هو ضارٌّ وما هو نافعٌ له. وبالتالي يرجع معنى العلم أيضًا إلى معنى "المنع" وهو أنّه يمنع صاحبه عن الأمر السيّئ والقبيح. وقد يقال ليس بالضرورة ذلك فكم من عالم غير عامل بعلمه، والذي يمنع الإنسان من فعل القبيح هو تقوية العقل العملي بالتزكية، وليس بالتعليم فقط.

وعلى هذا الأساس اعتبر بعض المفكرين أن العلم والعقل حقيقة واحدة مع اختلاف الاعتبار ومتعلق الإدراك، حيث أطلق على المدركات النظرية المتعلّقة بما ينبغي أن يعلم بالعلم، وعلى المدركات العملية المتعلّقة بما ينبغي ولا ينبغي فعله بالعقل. [انظر: الميانجي، توحيد الإمامية، ص 45]

وهذا المعنى يعتمد على ما جاء في لغة العرب وكلماتهم؛ لأنّ العقل - كما ذكرنا سابقًا - يتضمّن معنى المنع من الأعمال السيّئة.

وأمّا العقل في الاصطلاح فله أيضًا استعمالات متعدّدة، قد تكون النسبة مع بعضها ليس إلّا الاشتراك في اللفظ، وأمّا المعنى فالتغاير سيّد الموقف [انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص 46 - 49]. فالعقل هو القوّة المدرِكة للكلّيات والجزئيات على حدٍّ سواء، ويقال أيضًا على خصوص المدرَك البدهي، سواء كان من مبادئ البرهان أو من مشهورات الجدل.

العقل هو الذي تتحصّل به الفضائل الأخلاقية، ويتجنّب به الرذائل ويسمّى بالعقل العملي، وهذا المعنى الأخير يمكن أن يذوب في المعنى الأول؛ وذلك لأنّ النفس مجرّدة، وانقسامها إلى

عاملة وعاملة ليس إلّا بحسب الاعتبار، ولا توجد إلّا حقيقة واحدة وهي الناطقية التي تأبى التركيب والانقسام، فهي باعتبار إدراكها للمفاهيم والمقدّمات الكلّية أو الجزئية والترجيح لأحد أطراف النقيض يُطلق عليها "العقل النظري"، وباعتبار تدبيرها للبدن يُطلق عليها "العقل العملي". كذلك كلمة العقل تقال على الفهم السريع أو الذكاء، وهناك استعمال للعقل جاء في بحث الفلسفة الإلهية إشارةً إلى الموجود المجرّد ذاتًا وفعلًا، والمسمّى بـ"المَلك" في لسان الشارع المقدّس. [انظر: عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، ج 2، ص 235]

ويمكن إرجاع ما جاء عن معنى العقل بحسب الاستعمال إلى ثلاثة معانٍ فقط مع توسيع أحدها، وهي كون العقل القوّة المدرِكة للإنسان، والمفاهيم المدرَكة سواءٌ كانت الجزئية أو الكلّية النظرية أو العملية، والمعنى الثالث للعقل المجرّد ذاتًا وفعلًا.

وعندما يقال في نظرية المعرفة والبحث الإبستمولوجي "العقل" فيقصد من ذلك معنيان: أحدهما: القوّة المُدرِكة في النفس الناطقة، والآخر نفس المُدرَك الذي ينبثق من تلك القوّة [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259]، ولكن لو تأمّلنا قليلًا في أبحاث علم المعرفة نجدها تركّز على نفس الإدراك العقلي، وليس على القوّة الإدراكية، والأخير عادةً محلّه في علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

وما نسعى لبيان فلسفته في هذا المقال ما يتعلّق بأغلب المعاني عدا الأخير الذي جاء في الفلسفة الإلهية؛ لأنّها ترجع إمّا لكونها عقلًا أو حالاتٍ عقليةً؛ وبالتالي نحاول أن نقف عند هذه العلاقات الحاصلة بين أحدهما مع الآخر وعلاقتهما مع الجانب البدني للإنسان، لا أن نركّز اهتمامنا على المعرفة العقلية من حيث علاقتها بالعالم، أو بما يحيط بنا من الأشياء، أو هل هي مطابقة للحقيقة والواقع أو لا؟

العقل جاء أيضًا للدلالة على جوهر النفس الناطقة الذي يمثّل حقيقة الإنسان، كما جاء ذلك في كلمات الفارابي (874 – 950 م): «إنّ القوّة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة» [الفارابي، عيون المسائل، ص 64].

وهذا المعنى لا يغيب في هذا المقال؛ لأنّ فلسفة العقل لا يمكن أن تتّضح من دونه، هذا إن قلنا إنّ أحدهما غير الآخر، وإن قلنا بأنّ المقصود من العقل هو عين النفس الناطقة، فالكلام عن أحدهما كلامٌ عن الآخر.

تحديد مفهوم فلسفة العقل (Philosophy of mind)

إنّ مصطلح فلسفة العقل يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم النفس الفلسفي (philosophical psychology)، بل عدّ بعضهم أحدهما عين الآخر، أي أنّهما «مترادفان في الدلالة، ولكن تعبير علم النفس الفلسفي توارى في أسماء المؤلّفات الحالية في العقل، وتكاد لا تسمع له ذكرًا» [صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص 6]، فهما مصطلحان لمجال واحد من مجالات البحث الفلسفي، حيث دراسة الظواهر العقلية وعلاقتها بالسلوك والدماغ. [see: Frank Jackson, Philosophy of Mind, p. 403] لذا فانّ كلمة "العقل" في مصطلح فلسفة العقل لا تعني المعنى الخاصّ الذي يشير إلى القوّة المدركة على نحو الخصوص، بل العقل في هذا المصطلح المركّب معناه الأعمّ الذي يقع في قبال البدن، ويشار به إلى النفس وقواها ومراتب الإدراك وحقيقة الإنسان.

فالمسائل فيه تدور حول ماهية العقل وطبيعته وحالاته، وما هي علاقته بالبدن العنصري، فهل العقل هو نفس ذلك المخّ (Cerebrum) أو الدماغ (telencephalon) الذي يتشكّل من نصفي كرة مخيّتين منفصلتين داخل الجمجمة؟ أم هو شيء آخر غير هذا المخّ الفيزيائي. فهذه الأسئلة المهمّة وغيرها قد لا يلتفت إليها بعضهم، وقد لا يجد لها بعض آخر من الأهمّية التي تستوجب طرحها والإجابة عليها. ويوجد أيضًا من يقف عندها و يتأمّل فيها؛ لأنّها تُثير قلقه؛ لذا يسعى جاهدًا للبحث عن أجوبة مقنعة ترفع ذلك القلق. وبالتالي فإنّ فلسفة العقل هي عبارة عن دراسة لمشكلاتٍ فلسفية عقلية تتعلّق بنفس العقل والحالات الّتي تقوم به، والّتي تسمّى "الحالات العقلية".

خصائص الشيء المادّي واللامادّي

قبل بيان ما يتميّز به المادّي المحسوس وغير المادّي، أحاول أن أستعين بحدثٍ من تراث الحكماء وما قيل في كتب التاريخ عن شخصية لها وزنها العلمي والاجتماعي، لعلّ ذلك يقرّب لنا المعنى الذي نرجو إيصاله للقارئ، ونقتنص منه معنى الشيء غير المادّي وخصائصه التي يمتاز بها عن الشيء المادّي.

ينقل عن الحكيم سقراط (470–399 ق. م.) أنّه كان يقصّ على تلامذته ويحاورهم شيئًا عن مراحل تطوّره الفكري، ومسألة خلود الروح وغير ذلك ممّا لا ينسجم مع المشهور والسائد بين الناس من مفاهيم وعقائد يعتقدونها. وهذا ممّا قلب بعض النفوس الضعيفة

ضدّه فأودع في السجن، وحُكم عليه بالإعدام بتهمة إفساد أخلاق الشباب الأثيني. [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 175] وظلّ في سجنه ينتظر تلك الساعة التي يقتل فيها من قبل الأجهزة الأمنية في ذلك الحين. بعض أصدقائه الذين كانوا من ذوي النفوذ عرضوا عليه الهرب من السجن، ومن ثمّ إلى مدينة أخرى يعيش فيها آمنًا، إلّا أنّ المثير للانتباه أنّ سقراط رفض عرضهم هذا؛ لأنّه يخالف مبادئه، وأصرّ على تنفيذ الحكم عليه من قبل السلطة. [انظر: المصدر السابق، ص 176] وهذا الإصرار على بقائه في السجن أمر له معنى وتفسير وأسباب، غير البعد المادّي المتعلّق بالجسم المركّب من عظام صلبة وعضلات وأعضاء فاعلة بالطبع، ليس هي السبب التي تجعل سقراط في هذا الوضع، بل هذا التفسير هو تفسير مادّي ميكانيكي لجلوسه على الأرض وبقائه في هذه البقعة من السجن. أي أنّه فعل من أفعال الإنسان المحسوسة قابل للدراسة العلمية، وسقراط لا يقبل هذا التفسير ويتذمّر منه بمرارة وسخرية؛ لأنّه يغفل أو يتغافل عن التطرّق إلى جانب آخر من فعله، من الغايات والقرارات، والمسوغات والقيم والمعاني الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء ذلك الجلوس وفي ذلك المكان، وهي أمور غير خاضعة للملاحظة الحسّية؛ كونها من الأمور النفسية التي لا يعرفها على وجه اليقين إلّا صاحبها.

إنّ جلوس سقراط في السجن والالتزام بأحكام الدولة، ليس حدثًا ماديًّا صرفًا، بل وراءه ما وراء ذلك، وهي المعاني والقيم التي يحملها، واقتناعه بأنّ بقاءه في السجن هو الأمر الأعدل والأمثل والأفضل، فإنّ هذه القناعات فكرية ومعان وقيم غير قابلة للملاحظة الحسية.

وبالرجوع إلى محلّ الكلام نقول: إنّ للشيء المادي (Physical object) خصائص يمتاز بها عن غيره من اللامادّي، فعندما أنظر إلى الكتاب الذي أمامي، أجد أنّ له امتداداتٍ متعيّنةً في الجهات الثلاث، وأقصد من ذلك الطول والعرض والارتفاع، أي أنّ للكتاب طولًا وعرضًا وعمقًا، وهي بطبيعة الحال معيّنة وغير مبهمة. [انظر: ابن سينا، الشفاء المنطق، ج 1، ص 118]

كما أنّني أجد أنّ هذه الجهات الثلاث قابلة للانقسام الخارجي والافتراضي، والانقسام الخارجي واضح، وأمّا الافتراضي فنقصد من ذلك الانقسام في مقام الذهن، وأنّها قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية. والميزة الأخرى للأجسام بصورة عامّة أنّها قابلة للتغيّر، أي من الممكن أن يتحوّل الشيء من هوية إلى هوية أخرى، ففي الخشبة القابلية على أن تتحوّل إلى رماد، والبيضة إلى دجاجة، والنطفة الإنسانية إلى إنسان، وهذا ما يسمّى بالكون والفساد بحسب النظرة الفلسفية المشّائية، وبالحركة الجوهرية الاشتدادية بحسب ما تراه الحكمة

المتعالية. [انظر: عبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 4، ص 103]

ويوجد نوع آخر من التغيّر لا يطرأ على نفس الشيء وحقيقته، وإنّما تتبدّل صفاته كاللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع أو الزمان، كتبدّل التفّاح الأخضر أو الحامض أو الصغير إلى التفّاح الأحمر أو الحلو أو الكبير، فهنا لا يتبدّل التفّاح إلى غير التفّاح، ولكنّ التغيّر يقع في اللون أو الطعم أو الحجم، وأمّا حقيقة التفّاح وهويته فهي محفوظة رغم ما طرأ عليها من تغيّرات في خصائصها. وهذا النوع من التغيّر يقال عليه في العلوم الحديثة بالتغيّرات الفيزيائية (Physical changes)، وفي الطبيعيات القديمة يقال عليه "الحركة".

لذا قالوا في العلوم التجريبية إنّ الفرق الأساسي ما بين التفاعل الفيزيائي والتفاعل الكيميائي يكمن في التركيب، ففي التفاعل الكيميائي، هناك تغيّر في تكوين الموادّ المعنيّة؛ وفي التغيير الفيزيائي يوجد تغيّر في مظهر، أو رائحة، أو عَرَض بسيط لعيّنة من المادّة دون تغيير في التكوين.

والأشياء المادّية تمتاز أيضًا بقابليتها للمقارنة فيما بينها؛ ولهذا يمكن وصفها بصفات كمّيّة مقدارية من حيث الكبر والصغر والمساواة واللا مساواة، وهذا ثقيل وذاك خفيف. كما أنّ الأشياء المادّية قابلة للإشارة الحسّية، ونقصد من الإشارة الحسّية للدلالة على الشيء وحده، أي الدلالة التي تشمل خصوص ما يكون موردًا للنظر، ومن غير الممكن أن يكون شيء آخر مشمولًا. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 276]

وأمّا الأشياء اللامادّية فهي على عكس ذلك؛ فإنّها خالية من الامتداد في الأبعاد الثلاثة، فلا طول ولا عرض ولا عمق لها، كما أنّها غير قابلة للانقسام سواء كان ذلك في الخارج أو الذهن؛ ولهذا فإنّها غير قابلة للمقايسة فيما بينها، أي لا تتّصف بالكبر أو الصغر، وبالثقل أو الخفّة، ولا تقبل الإشارة الحسّية وإن قبلت الإشارة العقلية. بالإضافة إلى خلوّها من القوّة والاستعداد للتغيير، فهي ثابتة لا تتغيّر في حقيقتها ولا في خصائصها.

فلا يمكن لنا مشاهدة فكرة في عقل شخص آخر مشاهدةً حسّيةً، وحتّى لو أجرينا تشريحًا مفصّلًا لدماغ إنسان - وهو العضو المادّي المختصّ بعملية الإدراك - لم نجد إلّا الخلايا العصبية وما يتعلّق بها، فلا خبر عن الصور الخيالية التي يحملها، ولا عن الأفكار التي يحملها، بحيث نرى امتدادًا لها في الأبعاد الثلاثة المكانية، ولا يمكن أن نرصد ذكراه، وهكذا لا يمكن للحواسّ أن تشاهد حالاتٍ انفعاليةً أو حالة شكٍّ يكابدها الإنسان. نعم، يمكن للطبيب أن ينظر ببصره منفردًا أو بمعونة الأجهزة الحديثة أعضاء البدن الداخلية

من القلب أو الجهاز الهضمي للإنسان وغيرها، ولكن لا يمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة التي تحصل للإنسان لتناول الطعام، أو حالة نفس الشعور بالجوع، وأيضًا حالة السعادة واللذّة لا يمكن لأحد أن يشاهدها بالحواسّ، وإن كان يمكن مشاهدة آثارهما، فالحالات العقلية متميّزة في طبيعتها تميّزًا تامًّا عن الجسم.

ثانيًا: النظرة المعنوية أو أصحاب المنهج العقلي حول فلسفة العقل

يرى أصحاب النظرة العقلية أنّ للإنسان بعدين: بعد مادّي وآخر لا مادّي، أي يتكوّن من عقل لا مادّي وجسد عنصري، وهذا هو معنى ثنائية الحقيقة الإنسانية. بل إنّ الثنائية في الوجود أصل من أصول الفلسفة المثالية، ومن النظريات القديمة التي تستمدّ جذورها من الديانة المصرية القديمة، ولها في الواقع وجهتان: وجهة كلّية عن الكون، وأخرى بخصوص الإنسان. [الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص 14 - 16]

الفكرة الأولى: تعني أنّ العقل الكلّي هو منشأ الوجود والمعرفة بشكل مطلق، وكلّ شيء يعود إليه ومرتبط به. بمعنى وجود أمر غير مادّي لهذا الكون، وهو روحه ومنشؤه.

وهذا المعنى واضح في كلمات إنكساجوراس (Anaxagoras) وأطلق عليه "العقل" (Nous)، وهو موجود بسيط لا جزء له وليس جزءًا من شيء، لا حدّ له، غير ممتزج بشيء، قائم بذاته، عالم بكلّ شيء، عظيم القدرة، يحكم جميع الكائنات الحيّة، والمحرّك الأوّل للحركة الكلّية التي حرّكت الأشياء كلّها. [انظر: الأهواني، نصوص إنكساجوراس.. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 194 و195]

الفكرة الأخرى تقوم على فكرة ثنائية الجسد المادّي والعقل بالنسبة إلى الإنسان. والفكرة تتكلّم عن خلود الجانب العقلي أو الروحي للإنسان، على خلاف الجانب المادّي يفنى بعد أن يفارقه العقل أو النفس أو الروح [انظر: الشين، الفلسفة المثالية.. قراءة جديدة لنشأتها وتطوّرها وغاياتها، ص 14 - 16]، وهنا "العقل" (Mind) يستخدم لتغطية عمليات الوعي والفهم المختلفة.

هذه النظرية - وأقصد ثنائية العقل والجسد في الغرب - اقترنت مع اسم رينيه ديكارت (René Descartes)، رغم أنّها من النظريات القديمة التي قال بها أيضًا الحكيم سقراط (Socrates) وتلميذه أفلاطون (427 ق. م. - 347 ق. م.) الذي بدأ من حيث انتهى أستاذه. وخلاصة أمرهم في ذلك هي: أنّ حقيقة الإنسان بذاته الروحية القائمة بذاتها (النفس)، وأنّها هي العقل أو تحتوي عليه، وأمّا البدن فهو ليس إلّا آلةً أو أداةً لتلك النفس الروحية. [انظر:

محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 23] وكذلك صرّح أرسطوطاليس (384 – 322 ق. م.) في كتاب النفس بأنّ للإنسان عقلًا مفارقًا للبدن غير ممتزج فيه، وهو النفس العاقلة التي تدرك الصور والمعاني. [انظر: أرسطو، النفس، ص 109 و110] بيد أنّه يفرّق ما بين العقل المنفعل الموجود عند جميع أفراد النوع الذي هو عبارة عن مجرّد الاستعداد لقبول الصور، وبين العقل الذي وصفه بشبيه العلّة الفاعلة الذي يحدث جميع الصور كأنّه الضوء الذي يحيل الألوان من القوّة إلى الفعل، وهذا الأخير هو العقل المفارق اللامنفعل، ومتى ما فارق البدن يصير غير ما كان عليه، وهو الخالد بعد الموت. [انظر: المصدر السابق، ص 112] فالنفس لها – كما هو ظاهر – بعدٌ مادّي ينفعل ويتفاعل، وآخر مفارق لا ينفعل بانفعال المادّة، وهو بمنزلة العلّة الفاعلة لحالات العقل الإدراكية.

وهذه النظرة أو النظرية سرى أمرها إلى فلاسفة الاسلام ولاقت عندهم قبولًا واسعًا، كأمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وأكثر من نظّر لها واهتمّ بدراستها بشكل تفصيلي ومستقلّ هو ابن سينا.

الأدلّة على ثنائية العقل والجسد

الكلام في هذا السياق يقع على نحوين، النحو الأوّل: يتعلّق بنحو وجود بعد آخر للإنسان غير البدن المحسوس، والنحو الآخر: يتعلّق بطبيعة ذلك البعد، وهل هو مجرّد أم مادّي.

النحو الأوّل

أمّا فيما يتعلّق بالنحو الأوّل فقد ذكر ابن سينا عدّة أدلّة على ذلك، منها البرهان الذي ينطلق من الآثار الحياتية لبعض الأجسام دون بعضها الآخر، وهي شيء غير الأجسام، وإنّ لهذه الآثار مبدأً وعلّةً، وهي من المؤكّد غير الجسم لاختلافها بين الأنواع رغم اتّفاقها في الجسمية، وهذا ما أطلق عليه الحكماء والفلاسفة "النفس"، ولهذا يقول: «إنّا قد نشاهد أجسامًا تحسّ وتتحرّك بالارادة،بل نشاهد أجسامًا تتغذّى وتنمو وتولِّد المثل وليس ذلك لجسميّتها، فبقي أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال ... فإنّا نسمّيه نفسًا» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 5]. وهذا الدليل يثبت النفس للإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى، بضميمة الإدراك الحسّي والحركة الإرادية، وأمّا النفس الإنسانية فتمتاز عن غيرها من النفوس بالحركة الفكرية وإدراكها للمعقولات.

والدليل الآخر على إثبات وجود النفس وأنّها غير البدن هو ما يسمّى بـ "الرجل المعلّق

في الفضاء"، الذي ذكره ابن سينا في أماكن عدّة من كتبه، وهو لا يقتصر على إثبات وجود نفس وراء البدن العنصري، بل يمكن مع ذلك إثبات تجرّدها أيضًا، وتبعًا لتجرّدها إثبات كونها جوهرًا، بيد أنّ ابن سينا أشار إلى أنّ هذا البرهان من الحجج القاطعة على من له البصيرة والفهم الجيّد المقترن بالصدق بمقدّماته، وإلّا فهو غير نافع لغير ذلك؛ ولهذا وصف «هذه الحجّة إمّا ضائعةً وإمّا قاطعةً. فإنّها ضائعة بالقياس إلى من يتوقّف ذهنه عن التفطّن بهذا الاعتبار [وهو اعتبار إنسان لا يدرك شيئًا إلّا نفسه] ... لكنّها بالقياس إلى المستبصرين قاطعة» [ابن سينا، المباحثات، ص 58 و59].

وخلاصة الدليل أن يفترض إنسان له جسمًا كاملًا وهو في حالة يقظة وانتباه، كما أنّه في حالة تمنعه عن الالتفات إلى جسمه، فضلًا عن سائر الأشياء، كما لو خلق في فضاء مظلم تمامًا أو كانت عيونه مغلقةً؛ ولذا فهو لا يلتفت إلى عينيه ولا يرى شيئًا لكي يستخدم عينيه في رؤيته، كما أنّه لم ينتبه إلى سمعه؛ لأنّه في فضاء لا صوت فيه لكي يستخدم أذنه في الاستماع إليه ولينتبه إليه. وهكذا بالنسبة إلى حاسّتي الشم والذوق. وأخيرًا فإنّ حاسّة اللمس عنده بحالة لا يلتفت إليها ولا يستخدمها، وبالتالي لا يدرك بدنه والأعضاء الداخلية والخارجية؛ لأنّه بحسب الفرض في حالة لا تسمح له بالالتفات إلى بدنه وأعضائه، فهو غافل عنها فعلًا. لكن رغم ذلك فهو ليس جامدًا؛ لأنّه ما زال يدرك ويعي ذاته ونفسه، فهو يدرك ما يعبّر عنه بـ "أنا" الشخصية، رغم أنّه لا يلتفت إلى جسمه وأعضائه. وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان أن يعي ذاته حتّى مع الغفلة عن البدن، وبالتالي المعلوم غير المجهول، والنفس غير البدن؛ ولهذا قال الشيخ: «لو خُلِق إنسان دفعةً واحدةً، وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتّفق أن لم يمسّها ولا تماسّت ولا يسمع صوتًا، جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنيّته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 225].

ويمكن إدراك هذا المعنى للدليل من خلال رفع الرجل المعلّق في الفضاء الكامل الإدراك، واستبداله بالانسان الناقص الإدراك كالنائم أو السكران، فإنّه لا يغفل عن إدراك ذاته: «حتّى أنّ النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيات، ج 2، ص 292].

فإدراك الشخص لذاته من أوضح الشعور الداخلي، ومثل هذا الإدراك لا يحتاج إلى واسطة في حدٍّ أو رسم أو حجة وبرهان. وقولنا عنه بالدليل ليس إلّا من باب المسامحة وضيق

التعبير؛ ولهذا أطلق الشيخ عليه "التنبيه" ولم يقل "الإشارة".

الجدير بالذكر أنّ ابن سينا هو أوّل من استدلّ بهذا الدليل على وجود النفس، ولم يكن له نظير في كلمات الأسبقين من اليونان وغيرهم من الفلاسفة، بل حتّى في كلمات الفارابي لم نجد له أثرًا.

وهذا التنبيه الذي ذكره ابن سينا هو عين ما نجده في كلمات ديكارت، حيث ميّز الأخير هناك بين النفس والبدن، والنفس اعتبرها جوهرًا مستقلًّا بذاته والفكر يحلّ فيه؛ ولهذا قال: «إنّه [أي الإنسان] يستطيع أن يفرض أن لا جسم له، وأن يغفل وجود السماء والأرض والهواء وكلّ شيء يقع في أي مكان، ولكنّه مع ذلك يظلّ واثقًا من وجود نفسه، وعليه تكون الإنيّة أو النفس موجودةً مع فرض أنّ البدن غير موجود. إذن فهي شيء متميّز عن الجسم المادّي، ولا يستلزم من وجود النفس مكانًا ولا يتوقّف على أي مادّة» [ديكارت، مبادئ الفلسفة، ج 1، ص 52 وما بعدها].

ومن هنا قالوا إنّ هذا عين ما أُطلق عليه "الكوجيتو" الديكارتي (Cogito, ergo sum). ولا يحتاج القارئ مزيدًا من عناء التأمّل ليدرك وجوه الشبه بين ما ذكره ابن سينا وما ذكره ديكارت. [انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، ج 1، ص 156].

ولكن باعتقادي أنّ الأمر مختلف نوعًا ما، وإن كان بينهما نوع تشابه واشتراك؛ وذلك لأنّ الاستدلال على وجود النفس من حيث هي ليس هو عين الاستدلال من فعلها على وجودها، والكوجيتو الديكارتي من نوع الاستدلال الذي ينطلق من التفكير الذي هو فعل النفس إلى وجودها. نعم، يبقى أنّ ما ذكره ديكارت من دليل على وجود النفس هو عين ما ذكره ابن سينا في دليل "الرجل المعلّق في الفضاء".

ننوّه إلى أنّ الكوجيتو دار حديث عنه في كتب التاريخ حول عائديته، وقد وجّه إلى ديكارت اتّهام بأنّه اقتبس مبدأه "أنا أفكّر إذن أنا موجود" من القديس أوغسطين (Augustine of Hippo) الذي استعمل الشعور بالفكر على اليقين بالوجود "أنا أفكّر إذن أنا موجود"، إلّا أنّه نفى ذلك عن نفسه بطريقة أو أخرى. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 66]

النحو الثاني: أدلّة تجرّد حالات العقل وأنّها ليست من سنخ المادّة

الدليل الأوّل

من الأدلّة التي تذكر على تجرّد الحالات العقلية ووعائها، هو أنّ خواصّها غير خواصّ الأمور المادّية التي تقبل الانقسام والتجزّؤ الخارجي والوهمي، وأمّا الحالات المدركة، سواءٌ عن طريق الحسّ أو الخيال أو الوهم أو العقل والوعي بصورة عامّة، فغير قابلة لذلك. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11 الفصل 1]، وفيها من الوحدة التي لا تتجزّأ. وبالتالي فهي مجرّدة عن المادّة وخواصّها، ومن هنا لا بدّ من القول إنّ وعاء هذه الحالات من نفس السنخ، وإنّه غير مادّي ولا يحمل خصائص المادّة.

فإذا جئنا إلى المفاهيم الكلّية نجد لها وحدةً خاصّةً غير قابلة للانقسام، فالإنسان الكلّي لا يكون نصفًا أو ثلثًا أو غيرها في مرتبة الإدراك، وهكذا معنى العدالة والحرّية غير قابلة للانقسام، فهي مفاهيم مجرّدة عن الجسمية المادّية، فإذا كانت المعقولات هكذا فمحلّها من سنخها، وإنّه مجرّد كذلك. [انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 187]

الدليل أعلاه ذكره ديكارت أيضًا في كتبه مع اختلاف ضئيل، إذ انطلق من نفس الوعي وأثبت بأنّه غير قابل للانقسام كما هو حال البدن الذي يقبل ذلك، فأشار إلى «أنّ الاختلاف عظيم بين النفس والبدن في أنّ البدن بطبيعته قابل دائمًا للقسمة، وأنّ النفس غير قابلة للقسمة على الإطلاق؛ إذ إنّه في الواقع عندما انظر فيها، أي عندما انظر في نفسي، من جهة أنّني شيء يفكّر، فإنّني لا أستطيع أن أميّز في نفسي أجزاءً ما، ولكنّني أعرف وأتصوّر تصوّرًا جدّ واضح أنّني شيء واحد تامّ على الإطلاق. ومع أنّ النفس كلّها تبدو متّحدةً مع البدن كلّه، فإنّه إذا فُصلت عنه ساقٌ أو ذراعٌ أو أيّ جزء آخر، فإنّني أعرف خير المعرفة أنّه لم يفصل من أجلها هذا أيُّ شيء في نفسي» [ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمّل السادس].

فالانطلاقة التي انطلق منها ديكارت كانت من نفس الوعي ووحدته غير القابلة للانقسام، وعندها أثبت أن للإنسان حقيقةً وراء جسمه المادّي. وأمّا الدليل الذي ذكره الشيخ الرئيس فكانت انطلاقته من نفس المعقولات والحالات العقلية، وصولًا إلى محلّها وهو الوعي أو النفس الذي هو غير البدن.

وقفة مع ما ذكره ابن سينا

إنّ القدر المتيقّن من الدليل الذي ذكره ابن سينا هو إثبات تجرّد المعقولات الكلّية ووعائها، ولا يمكن لنا أن نستفيد منه تجرّد الصور الحسّية والخيالية كما هو واضح في الدليل، بل إنّه في بعض كتبه يصرّح بمادّية القوى الحسّية والخيالية ومدركاتها ما عدا الإدراك العقلي، فإنّه مجرّد. [انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 166 - 171] وهذا الأمر كما يبدو غير خاصٍّ به، وإنّما هو السائد والمشهور بين الفلاسفة المشّائين ما قبل صدر المتألّهين الذي أكّد الأخير على تجرّد جميع مراتب الإدراك وقواها، وعلّل ذلك بعدم انطباق خصائصها بخصائص المادّة. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 141 و142 تعليقة الشهيد مطهري]

إنّ القول بعدم تجرّد الإدراكات الحسّية والخيالية يلزم من ذلك محال عقلي، وهو انطباع الكبير بالصغير؛ إذ إنّ كلّ واحد منّا يدرك صور الأشياء الكبيرة ويتصوّرها بما لها من حجم وشكل ومقدار، ويتصوّر الإنسان العالم الواسع المحيط به بكلّ ما فيه، ولا يمكن افتراض حضور العالم بكلّ خصوصياته في صفحة الدماغ الصغيرة الحجم؛ لاستحالة انطباع الكبير في الصغير، فلا يمكن للمجرّة أن تحلّ في الذرّة، ونسبة الدماغ لما يحيط بالإنسان كنسبة الذرّة إلى جبل عظيم. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 150]

وقد يقال عكس ما ذكرنا وهو أنّ القول بتجرّد الخيال أيضًا يستلزم منه محال عقلي، وهو انقسام المجرّد، فالصورة الخيالية لها يمين ويسار وفوق وتحت، فالمسألة على ما يبدو جدلية الطرفين وتحتاج مزيدًا من الفحص.

والحقّ أنّ الصور الخيالية لا تتّسم بسمات المادّة، فهي لا تقبل الانقسام ولا جهة لها ولا وضع يذكر، وما يتصوّر من ذلك فهو ليس إلّا من الخلط ما بين الصورة العقلية والخيالية؛ لأنّ الأخيرة وإن كان فيها شكل وهيئة ولكنّها فاقدة للهيولى والمكان وللوضع الخاصّ، بالإضافة إلى عدم الاستعداد والقابلية للتغيّر، فقد تجد من مخزوناتك صورًا خياليةً أدركها الحسّ قبل عشرات السنين، وهي على حالها لم يطرأ عليها التغيير. وبالجملة الظواهر الذهنية بشكل عامّ غير مادّية، هذا بالإضافة الى ما يقال عليها "الحالات الوجدانية"، كالإرادة والحبّ والبغض والكراهة؛ لكونها أيضًا لا تتّسم بسمات المادّة من الانقسام والتغيّر، فهي ظواهر تعود إلى النفس لا إلى البدن.

الدليل الثاني

ما ذكره صدر الدين الشيرازي والسيّد الطباطبائي في أصول الفلسفة، والذي ركّزوا فيه على مسألة التذكّر والنسيان عند الإنسان؛ ليصلوا بعد ذلك إلى أنّ عملية الإدراك ليست من سنخ المادّة، لثبات تلك الصور من دون أيّ تغيير طرأ عليها.

وخلاصة الأمر أنّ الإنسان لديه القدرة على الاحتفاظ بالحوادث ومشاهدت الأشخاص والمناظر الطبيعية وغيرها، واسترجاعها أو استحضارها في الذهن متى ما شاء من دون الحاجة إلى مباشرة الإدراك بالأدوات الحسّية، وعندها نجد المستحضر من الحافظة في الحالة الثانية هو عين المشاهد في الحالة الأولى، حيث استحضر عين صورة الصديق الذي شاهدته في وقت سابق من دون أيّ تغييرٍ حصل لها. وهذا خير شاهد على أنّ الإدراك المستحضر ليس من سنخ المادّة، وإلّا بحسب الفرض المادّي لا بدّ أن يطرأ التغيير الفيزيائي عليها بمرور الزمن.

وقد أشار إلى ذلك كارل بوبر (Karl Raimund Popper) في كتابه "النفس ودماغها" وبشكل أبعد من حالات التذكّر في الحالات الطبيعية، وراح إلى حالات فقدان الوعي التي تحصل لأسباب متعدّدة، من بينها تناول عقار أو علاج خاصّ يؤدّي إلى محو الذاكرة وتفتيتها، ورغم ذلك فإنّ أجزاءً من الذاكرة طويلة الأمد تبقى سليمة، وبمجرّد استعادة الوعي يكون بالإمكان استذكار الأحداث السابقة، وهو استعادة لهوية الشخص.

وهذا ممّا جعل كارل بوبر يتنصّل عن النظرة المادّية حول الوعي ويشكّك بتماميتها، ليسير على خطٍّ قريب من البعد اللامادّي للوعي وحالاته الذهنية. [انظر: كارل بوبر، النفس ودماغها، ص 121 - 123]

أدلّة القوم على ما نحن فيه لا تقف عند هذين الدليلين، بل لهما من الأدلّة التي لا تسعها هذه الدراسة المتواضعة، كما أنّه يوجد من يطرح عليها بعض الإشكالات قد تكون تامّةً وقد لا تكون، وفي المقابل توجد إجابات على هذه الإشكالات، وبالتالي لا يسعنا المجال أن نخوض في جميع التفاصيل ونكتفي بهذا القدر من الأدلّة ولوازمها.

طبيعة العلاقة ما بين العقل والبدن

العلاقة بين العقل والبدن علاقة وثيقة؛ إذ نجد أفكارًا تهيّج البدن وتحدث فيه انفعالات كثيرة، مثلًا «انظر أنّك إذا استشعرت جانب الله ﷻ وفكّرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولولا هذه

الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتّك و[إلى] الاستشاط غضبًا من نفس بعض» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 82]. والعكس كذلك؛ فإنّ للبدن أثرًا على العقل، فقد تنتج حركة ما فكرةً تبعث الاعتدال والسرور والغبطة، واحتراق اليد أو أيّ جزء من البدن ينشأ عنه إحساس بالألم، وضربة على الرأس يتبعها إحساس بألم وقد يتبعه فقدان للوعي.

وهذا التأثير والتأثّر بين العقلي والبدني نحتاج إلى فهمه بشكل أوضح، وذلك يكون من خلال معرفة طبيعة العلاقة بينهما.

يقول أصحاب النظرة الثنائية إنّ الجسم لا يتعيّن ولا يتحدّد إلّا إذا اتّصلت به النفس، وأمّا النفس فحالها غير ذلك، فهي في ذاتها غير محتاجة للبدن، وإن احتاجت إليه في فعلها. وبالتالي فهي مصدر الحياة والحركة له، وبعد انفصالها عنه يتغيّر ويصبح شبحًا من الأشباح، وأمّا هي بالانفصال تحيا حياةً كلّها بهجةً وسعادةً؛ ولذلك قالوا: «إنّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوّى بتعطّله، فإذا مات البدن وخرب تخلّص جوهر النفس عن جنس البدن» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 186].

وأمّا طبيعة العلاقة بين الوعي والإدراك مع البدن المادّي، نستطيع أن نقول إنّ بعضهم فسّر العلاقة تفسيرًا فسيولوجيًّا وأدمجه نظريًّا بعلم المعقول، واعتبروا إنّ البدن ليس محلًّا للنفس؛ لأنّ الجوهر لا يحلّ في محلّ، وإنّما البدن آلة للنفس، والعلاقة بينهما تكون علاقةً تدبيريةً، إذ إنّ النفس تدبّر البدن وتتصرّف فيه، ومثلها فيه كمثل ملك في مدينته ومملكته، فإنّ البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرّها، وجوارحها وقواها بمنزلة الصنّاع، والقوّة العقلية كالمشير الناصح. والقلب الصنوبري هو محلّ التقاء الروحي والبدني، أو العقلي والجسدي، والدماغ وإن كان يشرف على الجهاز العصبي ويسيّره، ويقبل الإحساسات ويدفع إلى الحركة، ولكنّه يخضع للقلب ومحتاجٌ إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه، ومن هنا «يجب أن يكون أوّل تعلّق النفس بالقلب، وليس يجوز أن تتعلّق بالقلب ثمّ بالدماغ، فإنّها إذا تعلّقت بأوّل عضو صار البدن نفسانيًّا، وأمّا الثاني فإنّما تفعل فيه لا محالة بتوسّط هذا الأول. فالنفس تحيي الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن تكون قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى؛ لأنّ الفيض يجب أن يكون صادرًا من أوّل متعلّق به، فيكون الدماغ هو الذي يتمّ فيه مزاج الروح الذي يصلح لأن يكون حاملًا لقوى الحسّ والحركة إلى الأعضاء حملًا يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 232].

أمّا الانفعالات النفسية فهي بحاجة إلى خدم تنفّذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها، ومطيّتها جميعًا جسم بخاري لطيف يتدفّق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه، يخرج من القلب ويمتدّ إلى سائر الأطراف، ولا أدلّ على هذا من أنّه إذا تصلّب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس. وهذا الجسم هو الروح الذي يمدّ الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة، ويربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض، فيحمل إلى أعضاء الحسّ القوى الحاسّة، وينقل منها التأثيرات الحسّية إلى الدماغ ،كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة. [انظر: المصدر السابق]

فالروح البخاري مطيّةٌ أولى للنفس الناطقة في تعلّقها بالبدن، أي علّة قريبة لحياة البدن والنفس علّة بعيدة لها، وهو ألطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن وأدقّها وأصفاها؛ ولذلك كان أشدّ قبولًا لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. [انظر: آملي، سرح العيون في شرح العيون، ص 14 و15]

وهذا المعنى للتعلّق ما بين العقل والجسد أشار إليه ديكارت أيضًا في كتبه، وأكّد أنّ اتّصال النفس بكلّ البدن، ولكنّ الجزء الذي تمارس فيه وظائفها مباشرةً ليس القلب - كما أشار ابن سينا - ولا الدماغ بأكمله، وإنّما في غدّة معيّنة صغيرة جدًّا تقع في وسط الدماغ. [انظر: المصدر السابق، ص 24] وهي مركز لاستقبال الإشارات من كلّ أعضاء الجسم والردّ عليها، وترتبط هذه الغدّة بسائر أعضاء الجسم وعضلاته وأعصابه بما أطلق عليه "الروح الحيواني" [انظر: ديكارت، انفعالات النفس، ص 18]، وهو الروح البخاري الذي جاء في كلمات ابن سينا.

وقفة عند طبيعة العلاقة ما بين العقلي والمادّي

إنّ النظرة الثنائية حول حقيقة الانسان تواجه مشاكل حقيقيةً يصعب حلّها بسهولة، ومن أهمّ تلك المشاكل هي طبيعة العلاقة ما بين المادّي واللا مادّي، وكيفية التفاعل المتبادل بينهما أو التأثّر والتأثير بين العقلي والمادّي، فإنّه عندما أقرر رفع يدي فهي ترتفع حقيقةً، والقرار الذي اتّخذته كان في مرتبة العقل الميتافيزيقي، والارتفاع حصل في مرتبة الجسد وعالم المادّة، وهكذا ضرب اليد بالمطرقة عن طريق الخطإ وان كان مادّيًّا، ولكنّ الشعور بالألم يتعلّق بأمر عقلي، فعلاقة السببية واضحة بين الأطراف، وحقيقة العلاقة مجهولة. وما ذكره ابن سينا وديكارت في مقام بيان العلاقة بينهما لا يحلّ الإشكالية، وبالخصوص ما ذكره ديكارت الذي عدّ الاتّصال الكامل بين العقلي والبدني.

والأمر الآخر الذي زاد الأمر سوءًا - على ما أعتقد - أنّه لازم قولهم هذا أن يكون للنفس وحالاتها مكان يمكن الإشارة إليه، وذلك عندما تمّ تحديد نقطة الاتّصال بين المادّي واللا مادّي، وهذا لا ينسجم مع المجرّد. وبعبارة ثانية: إنّ ديكارت ينظر إلى العقل أو النفس متّصلًا مع الجسد بشكل كامل. نعم، النقطة المهمّة هي تلك التي في الدماغ، وبناءً على ذلك، لا يمكن أن يكون هذا القول صحيحًا؛ لأنّه لا يمكن للجوهر العقلي أن يكون ممتدًّا في الأبعاد الثلاثة مكانيًّا، وبالتالي فالمشكلة قائمة تحتاج إلى مزيد من التأمّل.

ثالثًا: النظرة المادّية في تفسير الوعي والحالات العقلية

النظرة المادّية حول الوعي وحالاته العقلية ليست على نمط وتفسير واحد، بل اختلوا في بيان ذلك اختلافًا كبيرًا، فمنهم من عدّ الوعي وحالاته من التصوّرات الوهمية التي لا حقيقة لها في الواقع، كغروب الشمس وقوس قزح اللذين أثبت العلم بأنّهما عبارة عن خدع بصرية، والوعي هو كذلك عبارة عن خداع فقط. ومنهم من عدّ له وجودًا وهو عبارة عن برنامجٍ حاسوبيٍّ يعمل في الدماغ، ومنهم من عدّه نوعًا من أنماط السلوك الشخصي، وأمّا جون سورل (John Searle) المتخصّص في فلسفة العقل، فقد صرّح في محاضرات متعدّدة بأنّ الوعي وحالاته ظاهرة بيولوجية، مثلها مثل البناء الضوئي والهضم وانقسام الخليّة وغير ذلك، فهو ظاهرة خاضعة للتحليل العلمي حالها حال الظواهر التي تدرس في علم الأحياء والعلوم الأخرى.

ومن أجل أن تتّضح الرؤية في هذا السياق نذكر أهمّ الآراء المادّية فيما يتعلّق بالوعي وحالاته، ومنها النظرية السلوكية التحليلية أو الفلسفية، والنظرية الإقصائية التي تقصي العقل وحالاته من التحقّق والواقعية غير المتجسّدة.

النظرة السلوكية التحليلية (Analytical Behaviorism)

هذه النظرية يظهر من كلمات أصحابها أنّها جاءت لتتحدّى النظرية الثنائية، وتقع بالضدّ منها في تفسير طبيعة العقل وحالاته العقلية، والتي كان رأي أصحابها في ذلك - أي في تفسير العقل وحالاته - أنّهما يرجعان إلى السلوك الفعلي أو الاحتمالي (أي بالقوّة) للشخص. فالحالات العقلية ليست أكثر من أنماط السلوك الشخصي، كما أنّ العقل لا يخلق السلوك، وإنّما هو عين ذلك السلوك. وبالتالي فالسؤال عن العلاقة ما بين العقل والدماغ، هو في الواقع سؤال علمي صرف؛ لأنّ الكلام يدور مدار حالات فيزيائية داخلية للإنسان وغيره

مـن الحيوانـات، وهي السـبب الرئيـس لأنمـاط مختلفـة مـن السـلوك.

ولكـن قبـل الغـوص بالسـلوكية التحليليـة الفلسـفية الناظـرة إلى فلسـفة العقـل لا بـدّ مـن التفريـق بينهـا وبـين السـلوكية في علـم النفـس؛ دفعًـا للتداخـل والخلـط الذي قـد يحصـل بـين النظريتـين، خاصّـةً أولئـك الذيـن دخلـوا الفلسـفة مـن خـلال دراسـة علـم النفـس؛ فـإنّ الأخـيرة لا تهتـمّ بدراسـة العقـل وحالاتـه الإدراكيـة مـن حيـث طبيعتهمـا وعلاقتهمـا بالبـدن وغـير ذلـك، وإنّمـا تقـصر اهتمامهـا على السـلوك الإنسـاني مـن حيـث تأثّـره بالبيئـة الـتي حـوله، فكانـت وجهـة نظـر أتباعهـا تقـوم على أسـاس أنّ العوامـل البيئيـة للفـرد هي الـتي تكـوّن سـلوكه، فالسـلوك الظاهـري هـو سـلوك ناتـج عـن المثـيرات البيئيـة.

[see : K.T.Maslin, An lntroduction philosophy of mind, p 107]

بيان تفسير العقل وحالاته بحسب الرؤية السلوكية

وبالرجـوع إلى السـلوكية التحليليـة الـتي تهتـم ببيـان العقـل وحالاتـه، لا بـدّ مـن الإشـارة إلى أنّ أبـرز مـن يمثّلهـا هـم كُلٌّ مـن: جيلـبرت رايـل (Gilbert Ryle) ورودلـف كارنـاب (Rudolf Carnap) وكارل همبـل (Carl Gustav Hempel)؛ إذ أجمـع هـؤلاء أمرهـم على تفسـير الحـالات العقليـة، مـن أنّ للمـرء حـالاتٍ قصديـةً واسـتعدادًا للسـلوك بطـرق معيّنـة، وأنّ مفهـوم العقـل ليـس إلّا الاسـتعداد للسـلوك. [انظـر: صـلاح إسـماعيل، فلسـفة العقـل، ص 167]

عـدّ رايـل (Ryle) النظريـة الثنائيـة لا تحـلّ الإشـكالية العويصـة المعروفـة بـ(Mindbody problem)، كما جاء في كتابه الموسوم بـ "مفهوم العقل" (The Concept of Mind) الذي لاقى شـهرةً واسـعةً بين المهتمّين في هـذا المجال، وعلّـل ذلك إلى كون النظريـة الثنائية تتضمّـن إشـكالاتٍ منطقيةً كبرى لا يمكـن حلّها بسـهولة؛ لأنّها قائمة على وجـود جوهرين مسـتقلّين ليس أحدهما من سـنخ الآخـر؛ ولهذا أطلق عليهـا "عقيدة العفريت أو الشـبح في الآلـة" (The Dogma of the ghost in the machine).

[see: Ryle, Gilbert، The concept of mind ،p 11]

ويقصـد مـن الآلـة الجسـم أو البـدن المـادّي الذي يخضـع لقوانـين الميكانيـكا والكيميـاء والأحياء وعلـم وظائـف الأعضـاء، وأمّـا العفريـت أو الشـبح فهمـا إشـارة إلى النفـس أو العقـل الـتي ذكرهـا ديـكارت، ويقصـد مـن ذلـك العنـصر الخـارق للطبيعـة أو المخـفيّ غـير الواضـح للعيـان المتلبّـس بالبـدن أو الذي له علاقـة معـه غـير بيّنـة.

إنّ نظريـة السـلوك التحليـلي قائمـة على فكـرة "الاسـتعداد" أو القـوّة الـتي هي بمعـنى القابليـة، وهي كامنـة في الأشـياء غـير الظاهـرة في الملاحظة والمشـاهدة، كالحديـد الذي فيه القابليـة على مقاومة الكـسر، والزجـاج الذي فيـه الاسـتعداد على الكـسر، والسـكّر الذي فيـه القابلية على الذوبـان في الماء، وهـذا المعـنى للاسـتعداد يطبّقـه أتبـاع هـذه النظريـة على العقـل و النفـس في الإنسـان. فالعقـل ليـس شـيئًا له كيـان مسـتقلّ عـن البـدن، بقـدر مـا هـو مجموعـة مـن الاسـتعدادات للسـلوك إذا مـا توفّـرت الظـروف المناسـبة.

فـالذكاء ليـس إلّا اسـتعدادًا خاصًّـا لسرعـة التكيّـف في المواقـف المفاجئـة أو وحـدة الذهـن وتجنّـب الأخطـاء، كمـا أنّ ذكاء الذكيّ ليـس في كلّ لحظـة، لكنّـه في مواجهـة المواقـف المفاجئـة الصعبـة، فإنّـه يكـون أكـثر اسـتجابةً مـن غـيره، وهكـذا يفـسّر الغضـب والخـوف والحـبّ والإرادة والدوافـع وغيرهمـا تفسـيرًا سـلوكيًّا بالمعـنى السـابق. [انظـر: زيـدان، في النفـس والجسـد، ص 173 و174]

فالسـلوكية في مقـام توضيـح العقـل وحالاتـه والنسـبة إليـه مـن الظواهـر، فـإنّ الأمـر يعـود إلى بعـض الميـولات السـلوكية أو الاسـتعدادات ذات الصلـة عنـد الإنسـان، هـو مـا يطلـق عليـه "العقـل" عنـد أصحـاب هـذه الرؤيـة. فالشـعور بالألـم عنـد تعـرّض الجسـد لإصابـة مـا، فالألـم ليـس سـوى نـزوع وميـل لإظهـار أنمـاط سـلوكية معيّنـة كالنـواح أو الهلـع أو البـكاء أو التـأوّه، والشـعور بالخـوف عندمـا تـرى الحيـوان المفـترس أو شـخصًا يحمـل آلـةً حـادّةً كالسـكّين في مـكان مظلـم، مـا هـو إلّا نـزوع وميـل للارتجـاف أو الهـروب. فالحـالات العقليـة بشـكل عامّ هي عبـارة عن الميـل لإصـدار مخرجـات سـلوكية اسـتجابةً للمدخـلات البيئيـة، وبالتحديـد اسـتجابة لتأثـيرات البيئـة المحيطـة بالإنسـان مـن حيـث أعضـاؤه الحسّـية. [انظـر: إدوارد فيـسر، فلسـفة العقـل، ص 79]

فالعقـول ليسـت كيانـاتٍ جوهريـةً مسـتقلّةً، والحـالات العقليـة قائمـة بتلـك الكيانـات، وإنّمـا العقـل اسـم نطلقـه على مجموعـة واسـعة مـن العمليـات والحـالات السـلوكية، أي اسـم كلّي يجمـع فئـةً ضخمـةً مـن السـلوكيات. وإنّ القـول بـأنّ العقـول كيانـات مسـتقلّة هـو مـن الخلـط أو الخطـإ المقـولي، بمعـنى إدراج الـشيء في الفئـة الخطـإ، وهي مـن نـوع آخـر، كأن تجعـل الإعـداد في خانـة المحسوسـات وتقـول الأعـداد حمـراء، فـإنّ هـذا مـن الخطـإ المقـولي.

ويمثّلـون لذلـك مـن خـلال المفاهيـم العامّـة الاعتباريـة، ككلمـة "الجامعـة" الـتي أطلقهـا أهـل اللغـة على مـكانٍ مجـزّإٍ ولـكلّ جـزء فيـه خصوصيـة معيّنـة.

افـترض أنّـك تأخـذ صديقًـا لـك إلى جامعتـك الـتي تـدرس فيهـا، وهنـاك تتمشـيّان في سـاحاتها المخـضرّة بالعشـب والأشـجار، وتريـان المبـاني الأكاديميـة الخاصّـة بالمحـاضرات والمبـاني الإداريـة

المختلفة، ثمّ تذهبان إلى مكتبتها الخاصّة بالمصادر العلمية والثقافية، وتشاهدان هناك الطلبة وجميع العاملين في المكان. وبعد كلّ ذلك يسألك صديقك أنّه يريد مشاهدة الجامعة أين هي؟! وهذا خطأ مقولي عندما فهم أنّ الجامعة كيان مستقلّ وراء ما اطّلعنا عليه من الساحات والمباني. وهكذا الأمر عندما نتصوّر أنّ العقل كيانٌ مستقلٌّ عن أنماط السلوك الشخصي نفسها. [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 104 و105]

وقد يطرح استفهام في ما يتعلّق بالاستعداد الذي هو قوام النظرية السلوكية، وهو هل يمكن أن يكون الاستعداد متحقّقًا ولا يظهر بحيث يكون بالفعل؟ الجواب على ذلك: لا ضرورة لأن يظهر هذا الاستعداد أو ذاك، وإنّما إذا توفّرت الظروف الملائمة عندها تظهر وتكون تلك القابليات والاستعدادات بالفعل، فمتى ما جعلنا الملح في الماء يذوب، وإذا لم يتحقّق الشرط - وهو جعل الملح في الماء - فلا يذوب، والاستعداد يبقى على حاله. كما يمكن أن يكون لديك قابلية لفعل ولم تفعله مطلقًا لعدم توفّر الفرصة المناسبة أو لتناسب الاستعدادات وطغيان إحداها على الأخرى؛ ولهذا قالوا في هذا السياق: «قد يكون لديك استعداد لأن تسلك بشجاعة عندما تواجه بخطر، ولكنّك تقضي عمرك في سكينة مخيّمة، وهذا لا ينقص من شجاعتك» [جون هيل، فلسفة العقل، ص 107].

العلاقة ما بين البدن والحالات العقلية من وجه نظر السلوكية

النظرية السلوكية تقدّم معنًى آخر لطبيعة العلاقة ما بين الحالات العقلية والبدن غير المعنى الذي تمّ طرحه من قبل أرباب النظرية الثنائية، فإنّ النظرة السلوكية حول العقل وحالاته ليس إلّا نماذج وأنماط ترجع السلوك الخارجي للبدن، أو الاستعداد الكامن في الإنسان إذا ما توفّرت الظروف المناسبة. وبالتالي لا معنى لوجود عقل أو نفس وراء البدن. نعم، الاستعداد أو الفعلية كامنان فيه،

فالنظرة السلوكية هي أقرب إلى وحدة الشخص، ولا ترى له بعدًا آخر تتعلّق به تلك الحالات. وإذا كانت ترى غير ذلك فمن المؤكّد أنّها تنظر إليه نظرةً مادّيةً صرفةً، وبالخصوص إذا عرفنا أنّ أصحاب هذه النظرية هم من أتباع الوضعية المنطقية الذين ينكرون كلّ ما هو غير قابل للتحقّق منه من خلال مبدإ التحقّق الحسّي.

تقويم السلوكية التحليلية ونقدها

إنّ اختزال الحالات النفسية والعقلية في السلوك الخارجي كمعيار لبيان تفسيرها أو

للحكم عليها - أي على تلك العمليات الذهنية - لا يقبله من لديه أدنى تأمّل؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الحالات نشعر بها بغضّ النظر عن السلوك، فالإحساس بالألم [الألم الشخصي] لا يتوقّف على رؤية سيلان الدم - مثلًا - في الخارج، وإنّما أعي بالعلم الوجداني ذلك الشعور السلبي في شدّته إن كان شديدًا والخفيف في خفّته، حتّى قبل رؤيتي إلى ذلك الجرح الخارجي أو الأثر الذي صار على البدن، بمعنى أنّني أعي الألم سواءٌ رأيت أثرًا على الجسم أم لا. وهكذا حالة الغضب؛ فإنّي أعيها وأشعر بها بشكل مباشر قبل أن يصدر منّي أيّ سلوك.

ثمّ إنّ بعض حالاتنا العقلية قد تتحقّق ونشعر بها من دون أن يصدر عنّا أي سلوك خارجي، من الآلام واللذّات والممارسات الفكرية والخيالية والأحلام، فلا سلوك يصدر عن الإنسان في الأحلام؛ لأنّ السلوك - عادةً - يصدر أثناء اليقظة. بل قد يمارس الإنسان في خلوته ما يسمّى بـ"أحلام اليقظة"، أو يسترجع ما فعله في يومه ولياليه السابقة، أو أنّه يعتزم على أداء فعل معيّن في المستقبل، ولا يبدو منك أو يصدر عنك أي قول أو فعل، بمعنى لا يصدر منك أيّ سلوك.

كما يمكن أن يحصل سلوك خاصّ لشخص من دون أن يدرك أيّ شيء في داخلة نفسه، فقد يصاب الإنسان بجروح ولا يلتفت إليها ولم يشعر بالألم، سواءٌ كان ذلك الجرح عميقًا أو لا، وهذه إشارة إلى عدم وجود أيّ ضرورة بين السلوك والحالات العقلية. فلو كانت الحالات العقلية هي عين السلوك لتحقّق الألم وتوجّعنا حقيقةً، ولكن بما أنّ التوجّع والألم لا يتحقّق في بعض الحالات رغم تحقّق السلوك، عندها نعرف أنّ الأمر لا يعود إلى السلوك بما هو سلوك، بل يعود إلى أمر آخر وراء ذلك. وهذا المعنى قريب ممّا ذكره ابن سينا في أحد كتبه إلى أنّ الأدوات الحسّية قد تنفعل عن المحسوس، ولكن لا يحصل الإدراك والوعي والفهم تجاه ذلك الشيء، ولا نشعر به رغم أنّ السلوك متحقّق، كما في مثال المواجهة الحسّيّة وأنّ الباصرة لها سلوك معيّن تجاه المحسوس، إلّا أنّ الإدراك لم يتحقّق، وعلّل ذلك بكون النفس لاهيةً عنه. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 30]

النظرة المادّية الإقصائية (Eliminative materialism)

يقال لها "النظرة الإقصائية" أو "الحذفية" أيضًا؛ لأنّها تقصي مفهوم العقل والوعي من التحقّق والوجود، وتعدّهما من الأساطير التي لا واقع، وما يقال من أنّ للناس عقولًا ليس إلّا نظرية مركونة على رفوف المكتبات العلمية حالها حال النظريات الأخرى التي لا تجدي نفعًا. وهي [أي النظرة التي تقول إنّ للناس عقولًا] نظرية باطلة، ولا بدّ من إقصائها وجعل

البديل المناسب عنها وهو علم الأعصاب.

وبعبارة أخرى: إنّ الكلام عن الحالات العقلية في الواقع هو الكلام عن حالات الدماغ لا غير؛ ولذلك علينا التخلّي وبشكل نهائي عن الحديث بالحالات العقلية، كما أنّ الأمر لا يقتصر على عدم وجود حالات ذهنية فوق العناصر المادّية فحسب، بل يجب حذف مفهوم الذهن ومفرداته من الفكر والتفكير وغيرها من قواميسنا التي اعتدنا عليها.

[see: K.T.Maslin, An Introduction to Philosophy of Mind, pp 101 - 102]

ولهذا السبب أطلق عليها "الحذفية المادّية "أو "المادية الحذفية"، فالحذفية إشارة إلى إزالة المنهج الذي يقودنا إلى أشياء غير موجودة أصلًا كمفهوم العقل وحالاته وأنّهما غير المخّ والدماغ، وأمّا ما يقال عليه "العقل" و"الأحداث العقلية" فهو ليس إلّا الدماغ المادّي والظواهر العصبية، وعلى هذا الأساس أشاروا إلى المادّية في المصطلح، وبالتالي لا بدّ من صياغة جديدة توضّح هذا الواقع المادّي، والأنسب لذلك أنّهم قالوا إنّه "علم الأعصاب".

من حيث المبدأ فإنّ تاريخية النظرة الاستبعادية يمكن أن نجد لها جذورًا في كلمات بعض الغربيين من أمثال هولباخ (Baron d Holbach)، فهو من الإقصائيين المتشدّدين في جوانب متعدّدة من الكون بشكل عامّ، والإنسان بشكل خاصّ، منها: رفضه فكرة الإله، والروح والتفكير والكلّيات والإرادة الحرّة وغير ذلك، حيث جاء في كتابه "نظام الطبيعة" (The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical) أنّ الروح هو الجسد، وفيه القدرة على الشعور والتفكير والتصرّف بأسلوب ناتج عن طبيعته الخاصّة، والدماغ هو الجزء المشترك الذي تلتقي فيه جميع الأعصاب الموزّعة في كلّ نقطة من البدن، وتندمج في هذا العضو الداخلي ليتمّ تنفيذ جميع الأحداث والعمليات التي تنسب إلى الروح ومنها الحركة. وهكذا الإدراك والتفكير والإحساس، هي مصطلحات لا تشير إلى أكثر من تغيّرات تحصل في ذلك العضو الداخلي، نتيجةً للانطباعات التي تحدث على الأعضاء الخارجية من خلال الهيئات التي تعمل عليها هذه التغييرات. كما اعتبر هولباخ من الجهل نسبة الأحداث العقلية وغيرها إلى بعد غيبي في الإنسان.

[see: Baron d›Holbach، The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical، From page 52 to 64]

وهذا المعنى أيضًا نجده في كلمات كل من ماركس (Karl Marx) الذي يرى أنّه «من المستحيل فصل الفكر عن المادّة المفكرة، وأنّ المادّة هي الذات لجميع التغيّرات» [ستالين، المادية

الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 16]. وأنجلس (Friedrich Engels) الذي يعدّ العالم المادّي الملموس هو الحقيقة الوحيدة في الوجود، و«أنّ وعينا وتفكيرنا - مهما قد يبدو من الحسّاسية القصوى - هو نتاج المادّة، والعضو الجسدي الدماغ. المادّة ليست نتاجًا للفكر، بل إنّ الفكرة ذاتها ليست سوى أعلى نتاج للمادّة» [المصدر السابق، ص 15]. خلاصة أمرهم أنّ كلّ الأفكار والإدراكات التي يملكها الإنسان، هي من ولادة الدماغ بعد أن تأثّر من الأمور المادّية، وحقيقتها أنّها ظواهر مادّية خاصّة بالدماغ.

وأمّا الاستبعادية المعاصرة (Eliminative materialism) التي تتنكّر وجود أنواع معيّنة من الأحداث العقلية، فهي نظرية جديدة نوعًا ما، وأوّل من قدّم مصطلحها هذا إلى المحافل العلمية هو جيمس كورمان (James W. Cornman) في مقال نشره في إحدى المجلّات العلمية تحت عنوان "استبعاد الأحاسيس" (On the Elimination of ‹Sensations› and Sensations) عام 1968.

كما يمكن العثور على جذور النظرة الإقصائية الاستبعادية في كلمات عدد من الفلاسفة الغربيين في منتصف القرن العشرين، من أمثال: ويلفريد سيلارز (Wilfrid Stalker Sellars) وبول فييرابند (Paul Feyerabend) وريتشارد رورتي (Richard Rorty). وعباراتهم أغلبها جاءت كردّة فعل على النظرية الثنائية الديكارتية، حيث انتقدها ويلفريد سيلارز في أشهر مقال له "التجريبية وفلسفة العقل" (Empiricism and the Philosophy of Mind)، واعتبر من الخطإ أن نعتبر الإدراكات أمورًا مستقلّةً عن البدن أو الدماغ على نحو الخصوص، أو على الأقلّ أنّها قابلة للخطإ، وأطلق عليها "أسطورة المعطى" (The Myth of the Given).

[see the site Stanford Encyclopedia of Philosophy]

وبعد أن عجزت مختبراتهم عن وجود حلّ واقعي لمشكلة العقل وحالاته، جاءت هذه النظرة الضيّقة وهي وجهة نظر سلبية في فلسفة العقل، وبموجبها تصبح جميع المفاهيم العقلية لا معنى لها و فارغة المحتوى، وليس لها في الواقع أي وجود موضوعي، فتكون الاعتقادات والرغبات والمقاصد والإرادة والرغبة والخوف، وغير ذلك عبارة عن وهم، وبالتالي يرجعونها - كما قلنا - إلى علم الأعصاب وأنّها نشاطات عصبية، ولا وجود لأمر آخر غير البدن.

[انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل بحث فلسفي، ص 377]

فالاستبعادية دعوى إقصائية بمعنى الكلمة تجاه الفهم السائد للعقل وحالاته، إذ تنكر جميع الإدراكات بشكل لافت للنظر، وزعمت أنّ جميع المقولات العقلية تنتمي إلى علم النفس

الشعبي، ويقصدون من ذلك أنّها مرحلة ما قبل الدراسات العلمية؛ ولذلك حاولوا إحالة ملف العقل وحالاته إلى المختبرات والتشريحات الخاصّة بالبدن في بعض الحالات، فدائمًا ما يتبجّحون بمثال الألم الذي فسّروه بأنّه عبارة عن تمزّق الألياف لا غير، وهي مشكلة تتعلّق بالبدن والأعصاب، وهذا ما رفضه ماريو بونجي (Mario Bunge) بقوله: «وهذا خطأٌ؛ لأنّ الأعصاب تنقل فقط المثيرات من مستقبلات من نمط معيّن، فالشعور بالألم هو عملية واعية» [انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل.. بحث فلسفي، ص 377].

رابعًا: النظرة المادّية تحت مجهر العقل والعلم الحديث

حاولت أن أجد مبرّرًا عقليًّا أو علميًّا على تنصّل النظرة المادّية عن الإدراكات والوعي بصورة عامّة، فلم أجد، سواءٌ كان ذلك بحسب خطاب السلوكية التحليلية أو المادّية الحذفية؛ لأنّ الحالات العقلية - مثل الإيمان والرغبة والأمل والخوف والحبّ والبغضّ، وغير ذلك من المعاني الحقيقية - ندركها إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر، أي بواسطة الصورة.

وتفسيرها بأنّها أنماط من السلوك الخارجي أو الباطني أو ميول واستعداد مغروس في الإنسان بما هو مادّي، أو إرجاعها إلى النشاط العصبي، وهي في الواقع نظرة مادّية خاطئة لا على الأقلّ غير مقبولة تجاه العقل وحالاته.

الإشكال العقلي

من الإشكالات التي ترد على النظرة المادّية - فيما يتعلّق بفلسفة الذهن، ولم نجد أنّها قد قدّمت ردودًا مناسبةً على ذلك - الإشكالات العقلية التي ذكرنا منها في طيّات الكلام، عندما تطرّقنا إلى خصائص الأمور المادّية والحالات العقلية، نجد جميع الصور والمعاني الذهنية سواء الجزئية أو الكلّية لا تحمل أيّ خواصّ للمادّة، فلا تقبل الانقسام الخارجي أو الذهني، كما أنّها لا تقبل التغيّر من حال إلى حال؛ وذلك لفقدانها الاستعداد.

كما أنّ النظرية الاستبعادية تستبعد نفسها ولا تعطي أيّ مسوّغٍ لقبولها، وبعبارة أخرى النظرية محلّ الكلام تستبعد جميع الاعتقادات والإيمان وغير ذلك من الحوادث العقلية، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف للآخرين - ولو أنصارها - أن يعتقدوا بها؟ وبالتالي كيف لأصحاب هذه النظرية أن يتوقّعوا قبول حججهم من قبل الآخرين بعد أن أقصوا الاعتقاد؟

وهذا ما أدى ببعض الفلاسفة الغربيين إلى القول بأنّ هذه النظرية تدحض ذاتها (Self – Refutnig). [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 270]

ومـن الإشـكالات الأخـرى أيضًـا الإشـكالات شـبه العقليـة؛ لأنّهـا تمـتزج مـا بـين التجربـة والانتقالـة العقليـة إلى وجـود آخـر وراء الدمـاغ والأنشـطة العصبيـة. وإذا مـا حاولنـا أن نتأمّـل في مسـألة التذكّـر وإمـكان اسـتدعاء أمـور أصبحـت مـن المـاضي، رغـم أنّ الذاكـرة هي شيء حـاضر عندنـا بالفعـل بحسـب العلـم الحديـث، أو حـتّى في بعـض عبـارات ابـن سـينا؛ فمـا نتذكّـره ليـس كذلـك.

توضيـح ذلـك: أنّنـا يوميًّـا نـدرك كثـيرًا مـن الحـوادث بواسـطة الحـواسّ الخارجيـة الخمـس، وهـذا الإدراك الحـسّي المبـاشر ينقطـع ويـزول، ومـع ذلـك يكـون تحـت تصرّفنـا، بحيـث يمكـن لنـا أن نسـتعيده في أيّ وقـت. كمـا أنّ الذاكـرة لا تسـتدعي الحـوادث السـابقة فقـط، بـل تقدّمهـا على أنّهـا مـن المـاضي، وتسـتطيع ترتيبهـا زمانيًّـا مـن حيـث نسـبة بعضهـا إلى بعـض. وأكـثر مـن ذلـك هـو أنّ القـدرة على اسـتدعاء المنسـيّ الغائـب قـد يكـون بشـكل شـبه كلّي. عندمـا تخوننـا الذاكـرة في بعـض الأحيـان ولا نسـتطيع أن نتذكّـر اسـم شـخص، لكـن نسـتطيع بمزيـد مـن التأمّـل أن نتذكّـره مـن خـلال التركـيز على أمـور أخـرى مرتبطـة بـه.

وبنـاءً على ذلـك لا يمكـن أن نقـف عنـد التفسـير المـادّي للعقـل وحالاتـه؛ لأنّـه يقـف عاجـزًا عـن تفسـير مـا ذكرنـا أعـلاه، ويكـون أعجـز إذا مـا صوّرنـا الأمر في حـال فقـدان الـوعي وإتلاف الذاكـرة، وعنـد رجـوع الـوعي شـيئًا فشـيئًا يسـتعيد الشـخص المعلومات، ويسـتعيد شـخصيته.

ومـن هنـا نسـأل: مـن أيـن جـاءت؟ وأيـن كانـت بعـد أن أتلفـت الذاكـرة الفعليـة؟ والسـؤال الأخـير والأسـئلة المترتّبـة عليـه هـو ممّـا دعا كارل بوبـر وعالـم الأعصـاب جـون أكلـس (John Eccles)، إلى القـول بوجـود ثنائيـة لحقيقـة واحـدة. وبعبـارة أدقّ إنـه يوجـد عالمـان أحدهمـا مسـتقلٌّ عـن الآخـر، الأوّل عالـم الأشـياء المادّيـة وحالاتـه، والثـاني عالـم العقـل وحالاتـه العقليـة، ويتفاعـلان فيمـا بينهمـا تفاعـلًا حقيقيًّـا. [انظر: جـون سـيرل، العقـل.. مدخـل موجـز، ص 41]

الشاهد العلمي على تجرّد الوعي وحالاته العقلية

يوجـد مـن الشـواهد العلميـة الـتي تؤيّـد بـأنّ العقـل ليـس كيانًـا مادّيًّـا، بـل تثبـت اسـتقلاله عـن المـادّة، وأنّ مراكـز الدمـاغ المختلفـة، مثـل مراكـز الحركـة والنطـق واسـترجاع الذاكـرة وغيرهـا، هي ليسـت العقـل ذاتـه، بـل إنّ الأخـير مراقـب مسـتقلّ يصـدر الأوامـر إلى مركـز الدمـاغ لتنفيـذ المطلـوب. جـاء ذلـك في أعمـال وليـدر بنفيـلد (Wilder Penfield) الذي يعـدّ أوّل طبيـب قـام بدمـج مباحـث الأعصـاب وجراحتهـا وفسـلجتها، حيـث قـام بعمليـات جراحيـة على

أدمغة ما يقارب ألف مريض في حالة الوعي أو تحت تأثير المخدّر. وشرع في هذه الأبحاث في الثلاثينيات من القرن العشرين، ولكنّها نشرت بشكل أعمال كاملة بعد وفاته بسنتين، تحت عنوان: "لغز العقل" (The Mystery of Mind).

اكتشف بنفيلد أنّ وضع القطب الكهربائي (أو ما يسمى بالإلكترود) على مركز النطق يؤدّي إلى حبس المريض عن الكلام وعدم قدرته على النطق، بينما كان يعرض عددًا من الصور على شاشة أمام المريض لكي يقوم الأخير بتسميتها، والأمر كان يجري بشكل طبيعي قبل الوضع، ولكن عند ما وضع الإلكترود على منطقة النطق وعرض عليه صورة الفراشة على الشاشة، عندها حبس المريض ولم يستطع أن يطلق التسمية، وبعد لحظاتٍ أخذ يطقطق بأصابعه كما لو كان غاضبًا. وبعد أن رفع عنه الالكترود نطق المريض قائلًا: إنّها فراشة. وعندما تكلّم المريض روى عن شعوره في ذلك الحين وقال: إنّه عندما كان لا يقدر أن يقول فراشة أراد أن يقول "عثّة"، إلّا أنّه كان عاجزًا عن ذلك رغم المعرفة الكاملة بها؛ ولذا أخذ يطقطق بأصابعه للتعبير عن غضبه.

وعلى هذا الأساس يستنتج بنفيلد بأنّ المريض قد فهم الصورة المعروضة على الشاشة، وأنّ عقله طلب من مراكز الدماغ الخاصّة بالكلام أن تختار الكلمة الخاصّة بالمفهوم، إلّا أنّ تلك المراكز كانت معطّلةً بسبب وضع الإلكترود. وهذا لا يحدث إلّا باستبعاد العقل من مركز الكلام، وأنّه كيان مستقلّ يراقب ويصدر الأوامر إلى المراكز الدماغية بحسب الضرورة. [انظر: أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص 35 و36].

يتّضح أنّ مركز الكلمات وآلياتها في الدماغ غير العقل، وإن كان الأخير هو الموجّه لها. فالكلمات وسائط للتعبير عن رؤًى وأفكار، وأحدهما غير الآخر، فالعجز عن النطق لا يلزم منه انتفاء الأفكار.

وأيضًا أشار بنفيلد إلى أنّ الإرادة - التي هي من حالات العقل - غير هذه المراكز المخّيّة، بعد أن تعرّف أنّ سبب الحركة كان من وضع الإلكترود. جاء ذلك على كثير من ألسنة المرضى، وإن سبب الحركة في الأعضاء كان من وضع الإلكترود وليس من أنفسهم، وإنّ المريض كان خارج كلّ ما قام به من أعمال بفعل الإلكترود، وليس له إرادة في ذلك، وينتهي إلى أنّ العقل والإرادة شيئان مختلفان كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي، وأشار إلى أنّ الإلكترود لا يمكن أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقي، أو يحلّ مسائل في الجبر، ولا يحدث في الذهن أبسط عناصر الفكر المنطقي، كذلك لا يستطيع الإلكترود أن يخلق الإرادة. وهذه هي

نتيجة متابعة مئات المرضى من قبل بنفيلد: «عقل المريض الذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطريقة النقدية، لا بدّ من أن يكون شيئًا آخر يختلف كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي. ومع أنّ مضمون الوعي يتوقّف إلى حدّ كبير على النشاط العصبي، فالإدراك نفسه لا يتوقّف على ذلك» [المصدر السابق، ص 37].

الشواهد العلمية كثيرة على تجرّد العقل وحالاته لا تقف عند عالم بعينه، حيث نجد تشارلز شرينغتون (Charles Scott Sherrington) وجون أملس (John Eccles) المتخصّصَين في مباحث الأعصاب يصرّحان بأنّ الحالات العقلية والعقل نفسه يختلف اختلافًا نوعيًّا عن المادّة والدماغ والشبكة العصبية؛ ولهذا ينقل عن الأوّل أنّه قال: «هكذا ظهر فرق جذري بين الحياة والعقل. فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، أمّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء»، فالحياة هي إشارة إلى التغذية والتفاعلات الكيميائية التي تحصل في خلايا الكائن والنموّ. فهي ظواهر تتمّ بواسطة القوانين الكيميائية والفيزيائية، وأمّا العقل فهو بعيد عن هذه الظواهر، وتعجز تلك القوانين عن تفسيره. وأمّا الأخير فقد صرّح بأنّ «التجارب التي تنمّ عن الوعي تختلف في نوعها كلّ الاختلاف عمّا يحدث في آلية الأعصاب. ومع ذلك فإنّ ما يحدث في آلية الأعصاب شرط ضروري للتجربة، وإن كان هذا شرطًا غير كافٍ» [المصدر السابق، ص 27]. وهذا المعنى قريب جدًّا من كلمات بعض الفلاسفة العقليين، الذين يعدّون عمليات الأعصاب أو الفعل والانفعال المادّيين شرائط معدّةً وضروريةً تهيّئ النفس من أجل أن يتحقّق الإدراك. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثالثة]

الخاتمة

بعد القراءة المتأنّية في كلمات الفريقين من أتباع الرؤية العقلية والرؤية المادّية اتّضحت لنا أمور، من أهمّها:

أنّ هناك من سخّر العقل نفسه في دراسة فلسفة العقل، وأرجع العقل وحالاته إلى حقيقة وراء البدن المادّي، أي أنّ الإنسان يتكوّن من عقل لا مادّي وجسد عنصري، وهذا ما يعرف اليوم بالنظرية الثنائية. وقد اقترنت النظرية مع اسم رينيه ديكارت، رغم أنّها من النظريات القديمة التي قال بها الحكماء، من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونظّر لها الفيلسوف الكبير ابن سينا. إنّ هذه النظرة تحكي عن حقيقة واحدة لها بعدان، أحدهما غير الآخر، فإنّ الإنسان غير منحصر بالبدن المادّي المحسوس، بل إنّ له نفسًا ناطقةً مفكّرةً عاقلةً، مجرّدةً عن المادّة وخصائصها، وهي الحقيقة الباقية بعد فناء البدن. بيد أنّ هناك اختلافًا بين أرباب هذه الرؤية، فمنهم من أشار إلى تجرّد العقل ومعقولاته فقط، وأمّا مراتب الإدراك الأخرى كالحسّ والخيال، فأرجعها إلى البدن، ومنهم من قال بتجرّد جميع مراتب الإدراك، الحسّية والخيالية والعقلية والوعي الذاتي بصورة عامّة؛ لأنّ النفس الناطقة وما يطرأ عليها لا تحمل خواصّ المادّة.

كما أنّ هناك شواهد علميةً تؤيّد مضمون النظرة الثنائية، حيث تشير إلى أنّ العقل ليس كيانًا ماديًّا، بل تثبت استقلاله عن المادّة، وإنّ مراكز الدماغ المختلفة، مثل مراكز الحركة والنطق واسترجاع الذاكرة وغيرها، هي ليست العقل ذاته، بل إنّ الأخير مراقبٌ مستقلٌّ يصدر الأوامر إلى مركز الدماغ لتنفيذ المطلوب.

لكنّ النظرة الثنائية حول حقيقة الإنسان تواجه مشاكل حقيقيةً يصعب حلّها بسهولة، ومن أهمّ تلك المشاكل هي طبيعة العلاقة ما بين المادّي واللا مادّي، وكيفية التفاعل المتبادل بينهما أو التأثّر والتأثير بين العقلي والمادّي.

في المقابل جاءت نظريات تتحدّى النظرة الثنائية، لتقدّم تفسيراتٍ أخرى حول حقيقة الذهن وحالاته المختلفة، وهي ليست على نمط واحد، حيث فسّرت السلوكية التحليلة العقل وحالاته بأنّها أنماط للسلوك الشخصي وما يقال عنه "العقل" ليس شيئًا له كيان مستقلٌّ عن البدن، بقدر ما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا ما توفرت الظروف المناسبة. وهذه النظرة لا يمكن قبولها بعد أدنى تأمّلٍ؛ لأنّنا نجد بالوجدان والبرهان من الحالات التي نشعر بها بغضّ النظر عن السلوك نفسه، فالشعور بالألم لا يتوقّف على رؤية الجرح أو

سـيلان الدم منـه. أمّـا النظـرة المادّيـة المعروفـة بالإقصائيـة فقـد فـسّرت الأمـر بإرجـاع الحـالات العقليـة إلى النشـاط العصـبي، فالألـم ليـس إلّا تلفًـا أو تمزّقًـا في الأليافـلإ وهي مشـكلة تتعلّـق بالبـدن والأعصـاب.

النظـرة المادّيـة بصـورة عامّـة لا تصطـدم بأسـس العقـل وحسـب، بـل إنّهـا تصطدم مـع الأبحاث العلميـة التجريبيـة الـتي قـام بهـا بعـض المختصّـين في هـذا السـياق مـن أمثـال بنفيـلد وتشـارلز شرينغتـون وغيرهـم، إذ جـاء في مباحثهـم حـول الأعصـاب أنّ الحـالات العقليـة والعقـل نفسـه يختلـف اختلافًـا نوعيًّـا عـن المـادّة والدمـاغ والشـبكة العصبيـة.

قائمة المصادر

آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

أرسطوطاليس، النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015 م.

أغروس، روبرت م. و...، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989 م.

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1968 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس،2007 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، إيران، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسه‌ى پژوهشى حكمت و فلسفه‌ى ايران، الطبعة الأولى، 1391 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، مكتبة آية الله المرعشي، إيران، 1404 هـ.

ابن سينا،الحسين بن عبد الله، المباحثات، منشورات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، النجاة من الغرق في بحر الضلال، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، إيران، 1400 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن منظور ، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 2009 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء

الـتراث، بـيروت، الطبعـة الثالثـة، 1981 م.

الشـيرازي، محمـد بـن إبراهيـم، شرح أصـول الـكافي، تحقيـق محسـن عقيـل، دار المحجّـة البيضاء، لبنان، الطبعـة الأولى، 2011 م.

الشـين، يوسـف حامـد، الفلسـفة المثاليـة.. قـراءة جديـدة لنشـأتها وتطوّرهـا وغاياتهـا، جامعـة قاريونـس، ليبيـا، الطبعـة الأولى، 1998 م.

الصاحـب، إسـماعيل بـن عبـاد، المحيط في اللغـة، عالم الكتـب، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1414 هـ.

الطباطبـائي، محمدحسـين، أصـول الفلسـفة والمذهـب الواقـعي، تقديـم وتعليـق: مرتـضى مطهـري، ترجمـة عمـار أبـو رغيـف، المؤسّسـة العراقيـة للنـشر والتوزيـع.

الطباطبـائي، محمدحسـين، نهايـة الحكمـة، مؤسّسـة الإمـام الخميـني، إيـران، الطبعـة الرابعـة، 1390 ش.

الطـوسي، نصـير الديـن، شرح الإشـارات والتنبيات، نـشر البلاغة، إيـران، الطبعـة الأولى، 1417 هـ.

العسـكري، حسـن بـن عبـد الله، الفـروق في اللغـة، دار الأفـاق الجديـدة، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1400 هـ.

الفـارابي، أبـو نـصر، الأعمـال الفلسـفية، تحقيـق وتعليـق جعفـر آل ياسـين، دار المناهـل، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1413 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قمّ، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الكنـدي، يعقـوب بـن إسـحاق، رسـائل الكنـدي، تحقيـق محمـد أبـو ريـدة، دار الفكـر العـربي، القاهـرة، الطبعـة الثانيـة.

بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد دافدسن، منشأة المعارف، مصر، 2002 م.

حسـن زاده آمـلي، حسـن، سرح العيـون في شرح العيـون، مركـز النـشر التابـع لمكتـب الإعـلام الإسـلامي، إيـران، الطبعـة الثانيـة، 1421 هـ.

ديـكارت، رينيـه، انفعـالات النفـس، جـورج زينـاتي، دار النتخـب العـربي، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1993 م.

ديـكارت، رينيـه، تأمّـلات ميتافيزيقيـة في الفلسـفة الأولى، كمـال الحـاج، منشـورات عويـدات، بـيروت، الطبعـة الرابعـة، 1988 م.

ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة.

زيدان، محمود فهمي، في النفس والجسد، دار النهضة العربية، بيروت، 1980 م.

ستالين، جوزيف، المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، 2007 م.

سيرل، جون، العقل.. مدخل موجز، ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2007 م.

صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، القاهرة، 2015 م.

عبوديّت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

فيسر، إدوارد، فلسفة العقل، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، مصر، 2019 م.

كارل بوبر، النفس و دماغها، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012 م.

محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، 1969 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986 م.

Baron d›Holbach، The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical.

Frank Jackson, Georges Rey, "Philosophy of Mind", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed), London: Routledge, 1998, Vol.6.

K.T.Maslin ، An lntroduction philosophy of mind،Polity Press، London, 2001.

Ryle, Gilbert ،The concept of mind، Routledge ، London, 2009.

The site Stanford Encyclopedia of Philosophy : https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#BriHis.

Al-Daleel

Fundamentalistic Controls of Linguistics and Hermeneutics in the Study of Religious Texts

Jadallah Ahmed
PhD in Fiqh and Usool, Aalul-Bayt International University, Syria.
E-mail: gadallahahmad1234567@gmail.com

Summary

There is no doubt that the science of Usool al-Fiqh (fundamentals of Islamic jurisprudence), which is relied upon in interpreting religious texts, has reached a significant level of maturity among Muslims. It has evolved to the extent that it may be thought of as a science that has matured to the point of stagnation. The door seems closed to any new developments, but the reality is that many aspects of this science are still open to research and investigation, especially in the areas of semantics and rational evidence. Western linguistic studies have presented a unique approach to linguistic analysis since the late 19th century, giving rise to philosophical schools that primarily base their philosophical construction on the study of language and its laws. This is also the case in hermeneutics, where its outcomes are closely linked to linguistic analysis. Since becoming an independent science, it has provided new data for understanding texts and their associated elements. This output has caught the attention of a group of advocates for renewal and enlightenment, who have called for its utilization and application in dealing with religious heritage. However, the religious domain, especially in its foundational dimension, is not an open field for everyone. A responsible stance is necessary in the face of these calls, as they can be a gateway to renewing and positively developing knowledge, or they can be a destructive path that undermines the sincere efforts made by Islamic scholars. This study aims to delineate the scope within which the science of Usool al-Fiqh aligns with the Western contribution to interpreting religious texts by identifying the constraints it imposes on the incorporation of the outcomes of linguistics and hermeneutics in dealing with religious texts. To achieve this goal, we have adopted an inductive-analytical approach in dealing with the data of the two sciences for which the constraints are to be established.

Keywords: Usool al-Fiqh, linguistics, hermeneutics, religious text.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 127-152

Received: 08/12/2023; Accepted: 20/01/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

الضوابط الأصولية للألسنية والهرمنيوطيقا في قراءة النصّ الديني

جاد الله أحمد
دكتوراه في الفقه والأصول، جامعة آل البيت العالمية،سوريا.
البريد الإلكتروني:gadallahahmad1234567@gmail.com

الخلاصة

لا شكّ أنّ علم أصول الفقه الذي يُستند إليه في قراءة النصّ الديني قد بلغ شأوًا كبيرًا عند المسلمين، وقد تطوّر إلى حدّ أنّه ربّما يخطر في البال أنّه علم نضج حتّى احترق، فالباب مغلق أمام جديدٍ يقدّم فيه، لكن الواقع يشهد أنّ كثيرًا من أبوابه ما زالت مشرعةً أمام البحث والتحقيق، لا سيّما مباحث الألفاظ ومباحث الدليل العقلي. وقد قدّمت الدراسات اللغوية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر تجربةً تكاد تكون فريدةً في مقاربة الدرس اللغوي، حيث تولّدت مذاهب فلسفية تعتمد دراسة اللغة وقوانينها أساسًا في بنائها الفلسفي. وكذا كان الحال في الهرمنيوطيقا التي يرتبط نتاجها بشكل كبير بما يقدّمه الدرس اللغوي، فقد قدّمت منذ أن صارت علمًا مستقلًّا معطياتٍ جديدةً في فهم النصوص وما يرتبط به. هذا النتاج لفت إليه أنظار ثلّةٍ من دعاة التجديد والتنوير، فدعوا إلى الاستفادة منه وتطبيقه في التعامل مع التراث الديني، ولكنّ المجال الديني في بعده التأسيسي بالخصوص ليس ساحةً مستباحةً لكلّ من هبّ ودبّ، فلا بدّ من وقفة مسؤولة أمام تلك الدعوات؛ لأنّها كما يمكن أن تكون بابًا لتجديد المعرفة وتطوّرها بشكل إيجابي، يمكن أن تكون مسارًا هدّامًا يقوّض الجهود المخلصة التي بذلها علماء الإسلام.من هنا جاءت هذه الدراسة بصدد بيان النطاق الذي يوافق عليه علم الأصول في إسهام الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني، من خلال تحديد الضوابط التي يضعها أمام دخول نتاج الألسنية والهرمنيوطيقا في التعامل مع النصّ الديني. وللوصول إلى هذه الغاية سلكنا منهجًا استقرائيًّا تحليليًّا في مقاربة معطيات العلمين المراد وضع الضوابط لأجلهما.

الكلمات المفتاحية: الضوابط الأصولية، الألسنية، الهرمنيوطيقا، النصّ الديني.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 127 - 152
استلام: 2023/12/08، القبول: 2024/01/20
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

علم الأصول في مباحثه اللفظية، من العلوم التي تقارب اللغة وتقدّم آلياتٍ ومعايير لقراءة النصّ بشكل عام، وإن كان جلّ اهتمامه منصبًّا على النصّ الديني. هذا ومن جهة أخرى فقد قامت الدراسات اللغوية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر بمقاربة الدرس اللغوي بطريقة مختلفة عمّا سبق، ونشطت إلى يومنا هذا بأشكال مختلفة، فتنوعت المدارس اللغوية ومبانيها ومجالاتها. كما أنّ علم الهرمنيوطيقا الذي يرتبط بشكل أو بآخر بالدراسات اللغوية قد تطوّر بشكل كبير في الأزمنة المتأخّرة، وإن كان زمن ولادته سابقًا على الدرس اللساني الغربي المعاصر.

ومع وجود هذا الكمّ من العلوم التي تقارب اللغة لا بدّ للأصولي المتخصّص المعاصر من الاطّلاع ولو بشكل إجمالي على بعض العناوين المطروحة؛ لينتقي ما هو مسيّس بدراسته ويخوض فيه بشكل تفصيلي.

لكنّ التعرّف على النتاج الغربي في هذا المجال، مع ملاحظة تنوّعه وضخامته وتشابك عناوينه بين ما يلزم الأصولي التعرّض له، وما يمكنه الاستغناء عنه ليس بالأمر اليسير، ولا يتحقّق إلّا بعد أن يأخذ حصّته من عمر الدارس له، ومن جهة أخرى فإنّ بعض المتأثّرين بالغرب المتحضّر - بزعمهم - شنّوا هجومًا على الطريقة الكلاسيكية في قراءة النصّ الديني التي تعتمد على علم أصول الفقه بشكل رئيسي، فدعوا إلى هجرانها وإحلال معطيات الدرس الغربي مكانها؛ لذا جاءت هذه الدراسة بصدد تأسيس ضوابط معيّنة أمام مشاركة الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني، هذه الضوابط تستند إلى علم الأصول وتقدّم القراءة الصحيحة والمثمرة للنصّ الديني مهما كانت جهتها ومصدرها، وتمنع من انجرافها إلى أتون المحول والإسقاطات الشخصية، كما تشير هذه الضوابط من جهة أخرى وبشكل ضمني إلى المباحث والمطالب التي يتطرّق إليها الدرس الغربي وينبغي للأصولي التعرّض لها.

إنّ تأسيس هذه الضوابط لا يمكن أن يتيسّر لنا إلّا بالتعرف على الدرس الأصولي والدرس الغربي معًا حتّى يتسنّى لنا اقتناص هذه الضوابط المطلوبة بلحاظ علم الأصول، وفي الوقت نفسه تكون واقعةً في قبال الدرس الغربي؛ ولذا لا مناص من الاطّلاع على كلا الدرسين ولو بعجالة، تُقرّر لنا موضوع الحكم وتُسهّل علينا الخوض في غمار البحث.

المطلب الأوّل: عرض للدرسين الأصولي والغربي

الدرس الأصولي

عندما بُعث النبيّ الأكرم ﷺ، وجاء بالإسلام العزيز، أخذ المسلمون أحكام الإسلام من القرآن الكريم، ومن أقوال النبي ﷺ وأفعاله، ثم بوفاة النبيّ الأعظم احتاجت طائفة كبيرة من المسلمين فيما يقع من الحوادث والمستجدّات إلى الاعتماد على قواعد تعينهم في الوصول إلى الحكم الشرعي؛ لانتهاء عصر النصّ عندهم، وأعني أهل العامّة. وأمّا شيعة أهل البيت عليهم السلام فكان النصّ الشرعي لا يزال حاضرًا عندهم إلى عصر الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهذا لا يعني عدم احتياج الشيعة الاثني عشرية إلى الاعتماد على تلك القواعد في تلك الفترة؛ لكنّ حاجتهم إلى تطبيق تلك القواعد كانت أقلّ ممّا هو عليه الحال عند أهل العامّة، وإلّا فإنّ انتشار الشيعة في بقعة مترامية الأطراف، وعدم القدرة على استقاء الحكم الشرعي من مصدره مباشرةً وغيرها من الأسباب، كلّ ذلك أحوجهم أيضًا إلى تطبيق تلك القواعد، فطفق العلماء يدوّنون هذه القواعد، ونشأ من اجتماعها علم أصول الفقه الذي تطوّر شيئًا فشيئًا، فعلم أصول الفقه كان وليد الحاجة إليه. وقد عُرِّف علم الأصول -كما عليه المشهور عند الإمامية- بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي. [المحقّق القمّي، القوانين، ج 1، ص 5؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ج 1، ص 97]

وهذا التعريف وإن أورد على صياغته كثير من الإشكالات، لكنّه بطبيعة الحال يقدّم إجمالًا صورةً واضحةً عن علم الأصول، فهو العلم بالقوانين والآليات التي من خلالها يصل الفقيه إلى استنباط الحكم الشرعي، وهو على ذلك علم آلي يدرس لغيره. وقد عبّر السيّد الصدر بأنّه منطق الفقه. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 46]

إذن علم الأصول هو العلم الذي يبحث في الأدوات والوسائل التي يستخدمها الفقيه ليستنبط الحكم الشرعي فيقرّ له استعمالها أو يمنعه منها، فهو علم يقبل أو يرفض المعايير التي يمكن لها أن تطبّق للوصول إلى الحكم الشرعي، وطالما أنّ اللغة وفهمها والآليات المعتمدة في ذلك، في كثير من الأحيان تطبّق للوصول إلى الحكم الشرعي فيتلاقى علم الأصول مع النتاج الألسني والهرمنيوطيقي في هذا المورد على الأقلّ.

إنّ الغرض الأساسي لعلم الأصول هو الوصول إلى الحكم الشرعي والاستدلال عليه من خلال تشييد القواعد التي تكون طريقًا إليه، ولمّا كان الطريق إلى الحكم الشرعي يمرّ

في أغلبه عبر النصّ الشرعي، فإنّ علم الأصول خاض غمار المباحث اللفظية، وقدّم كلّ ما يمكنه في سبيل الوصول إلى المعاني التي تكتنز الأحكام الشرعية وأعني هنا النصوص الدينية.

صحيح أنّ نظر علم الأصول كان موجّهًا إلى النصّ الديني بالخصوص، لكنّه قدّم قواعد ومعايير كثيرٌ منها يشمل أيّ نصٍّ كان، وهذا ما جعله في خصوص هذا المجال جزءًا من الدراسات اللغوية، وصار موضعًا للمقارنة مع الدرس الغربي.

علم اللسانيات

يرى بعضهم أنّ نشأة اللسانيات كانت مع وليام جونز (William Jones) في القرن الثامن عشر، حيث قاده الشبه الذي وجده بين اللغة الإنكليزية واللغات الآسيوية والأوروبّية إلى ادّعاء وجود صلة تاريخية بينها وأساس مشترك، لكن لم يأخذ الدرس اللغوي طابع العلم إلّا على يد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) في بداية القرن العشرين، وهو الذي يعدّ أبا اللسانيات الحديث [انظر: يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص 10] من خلال كتابه "محاضرات في اللسانيات العامّة" (cours de linguistique generale) والذي جمع من قبل طلّابه بعد وفاته.

ترتكز الدراسات الألسنية بشكل عامّ على أنّ اللغة - أيّ لغة كانت - هي وظيفة عامّة لإيصال الفكر، بناءً على ذلك تجتمع اللغات البشرية في هذه الوظيفة العامّة، ومن هنا يمكن دراسة اللغات جميعها من حيث هي قالب واحد لكنّه متنوّع في الوقت نفسه. يقول روبير مارتن (Robert Martin): «تصادر اللسانيات العامّة على وجود وظيفة كلّية تسمّى اللغة تمكّن جنسنا البشري من إعطاء شكل للأفكار وتبليغها، فليست الألسن سوى إنجازات خاصّة تعتمد فرضية الكلّية على ملاحظة أنّ الألسن يمكن ترجمة بعضها إلى بعض، فلا بدّ إذن من وجود أنواع من التشاكل القويّ بينها، وهذه الأنواع من التشاكل المسمّاة بكلّيات اللغة تكوّن نواة اللسانيات العامّة» [مارتان، مدخل لفهم اللسانيات، ص 61].

منذ تأسيس اللسانيات على يد دي سوسير في بداية القرن العشرين بوصفه علمًا جديدًا، أقبل الدارسون عليها بشكل كبير حتّى ستّينيات القرن العشرين، إذ انتشرت بشكل تعدّى الدول الغربية من خلال حركة الترجمة التي سمحت للدرس اللساني بصورته الجديدة أن يقتحم بقوّة الدرس اللغوي بشكل عامّ، لكنّ وصول هذا العلم إلى أوساطنا العلمية من

خلال الترجمة فرض بعض العقبات، منها ما هو على صعيد الفكرة، ومنها ما هو على صعيد المصطلح، وأكبر شاهد على ذلك الخلاف الذي وقع في تسمية هذا العلم الجديد حتّى وصلت تسمياته إلى أكثر من عشرين اسمًا [انظر: المسدي، قاموس اللسانيات، ص 72]، وقد قدّم بعضهم أدلّةً وقرائن لتفضيل اسم على اسم كما جرى في قضية تفضيل إحدى الصيغتين على الأخرى بين "اللسانيات" و"الألسنية" [انظر: أحمد مختار، المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية، ص 7]، ونحن لا نعير كثير اهتمام لهذه القضيّة ضمن هذه الدراسة بعد أن كان المراد والمشار إليه معروفًا من كلا الصيغتين؛ ولذا سنستخدم كلا الصيغتين بلا تحفّظ.

لقد تعامل اللسانيون مع اللغة كإبداع لا بدّ من فهمه واكتشاف آلياته بغضّ النظر عن محاولة البحث عن المعايير التي يمكن وضعها لحفظ النظام؛ إذ إنّ النظام المكوّن للّغة هو بطبعه يقتضي الثبات من جهة والتغيّر من جهة أخرى، وعلى هذا فاللساني يتعامل مع نظام موجود له حيثيات مختلفة بعضها ثابت وبعضها متغيّر وعليه اكتشافهما ووصفهما، وليس له أيّ دور تقنيني أو تقعيدي.

ولقد أدّى اختلاف المناهج والقراءات الجديدة لموضوعات اللسانيات إلى نشوء مدارس لسانية متنوّعة قاربت اللغة بطرائق مختلفة، وإن كان نظرها إلى اللغة من حيث هي واحد، فلا بأس بإطلالة سريعة عليها:

1- المدرسة البنيوية (مدرسة جنيف): يطلق هذا الاسم على الدراسات التي بدأت في أوائل القرن العشرين مع دي سوسير والتي عدّت اللسانيات علمًا مستقلًّا موضوعه الألسن واللغات. لا تقوم هذه المدرسة على النظر إلى اللغة بوصفها مجموعة كلمات مستقلّة لها معانيها، بل اللغة عندها هي كلٌّ يدرس بوصفه كلًّا، وهذا الكلّ مؤلّف من مجموعة من العناصر المرتبطة ببعضها بعلاقات، ويتحقّق معناها بارتباطها ببعضها؛ لذا فانفصام هذه العلائق يؤثّر على معناها بل على الكلّ. يقول دي سوسير: «قيمة الكلّ هي في أجزائه، كما أن قيمة الأجزاء تأتي من مكانتها في هذا الكلّ وذاك؛ ولهذا فإنّ أهمّية العلاقة التركيبية بين الجزء والكلّ تأتي من أهمّية الأجزاء فيما بينها» [دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ص 149].

2- المدرسة الوظيفية (مدرسة براغ): يطلق هذا الاسم على الدراسات التي تفرّعت عن المدرسة البنيوية، والتي عدّت اللغة نظامًا وظيفيًّا يفضي إلى تمكين الإنسان من التعبير عن مراداته، وأبرز رموزها رومان ياكبسون (Roman Jakobson) وأندريه مارتينيه (André Martinet)، وتعتقد هذه المدرسة أنّ جميع عناصر اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية

مرتبطة تمامًا بما تقدّمه من وظيفة لتحقيق الاتّصال، وعلى هذا فدراسة اللغة لا بدّ أن تكون من جهة وظيفيتها وباقي الأمور قضايا ثانوية، وقد أشار إلى هذا المعنى الدكتور أبو قرّة، قال: «ويعدّ مارتينيه الوظيفة التواصلية الوظيفة الأساسية للّغة في المجتمع اللغوي، وهذه الوظيفة تؤدّيها اللغة باعتبارها مؤسّسةً إنسانيةً، رغم اختلاف بنيتها من مجتمع لغوي إلى آخر، فهي الوظيفة الجوهرية للّغة عنده ولكنّه لا ينفي بقية الوظائف التي تؤدّيها اللغة، بل يقرّ بها ويعتبرها ثانويةً» [بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، ص 104].

3- المدرسة النسقية (مدرسة كوبنهاكن): وقد تأسّست على يد هيلمسليف (Hjelmslev) وبروندل، وقد ذهب أصحاب هذه المدرسة إلى التجديد في طريقة دراسة اللغة والابتعاد عن الأساليب التقليدية واعتماد الدراسة العلمية، فقدّموا العناصر اللغوية على شكل رموز رياضية، والبنى اللغوية في شكل معادلات قانونية، وبسبب ذلك اكتسى نتاج هذه المدرسة بالغموض والصعوبة، ويعبّر عن ذلك الدكتور السعيد شنوقة بقوله: «وقد وظّفوا في بحثهم اللساني المصطلحات الغريبة وصاغوا العناصر اللغوية في شكل رموز جبرية ذات سمة رياضية، واستعملوا التراكيب اللغوية في شكل معادلات رياضية؛ الأمر الذي ترتّب عليه ردّ فعلٍ قويٍّ من اللسانيين والمفكّرين والفلاسفة» [شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص 78]، وقد تعاملوا مع اللغة على أنّها صورة (forme) وليست مادّةً (substance)، وعدّوا اللغة حالةً خاصّةً من النظام السيميائي، ودراسة اللغة يجب أن تنطلق من كونها بنيةً لذاتها؛ أي هي نسق ينظر إلى ما فيه ضمن هذا النسق.

4- مدرسة السياق (مدرسة فيرث): تأسّست على يد العالم البريطاني فيرث (Firth) الذي جعل اللسانيات علمًا معترفًا به في بريطانيا، وتقوم هذه المدرسة على إيلاء الاهتمام بما يحيط بالحدث الكلامي، وأنّ انتقال الأفكار إلى السامع مرتبط بالأحوال والحيثيات التي تؤثّر في الحدث الكلامي، فالكلام على ذلك ليس أقوالًا، بل أفعال تكتنف الحدث الكلامي. يقول جفري سامسون (Jeffrey Samson): «اللغة .... نمط من العمل، وليست أداةً للتأمّل» [سامسون، مدارس اللسانيات، ص 238]. واللغة عند فيرث ومدرسته ليست مجرّد رموز لها دلالات، بل هي تشمل أيضًا الرصيد الثقافي والاجتماعي؛ ولذا دراسة اللغة بالشكل الصحيح يجب أن يكون من منطلق ارتباطها بسمات المجتمع الثقافية والاجتماعية، حيث يقول: «إنّ اللغة ينبغي أن تدرس بوصفها جزءًا من المسار الاجتماعي (social process)، أي كشكل من أشكال الحياة الإنسانية، وليس كمجموعة من العلاقات الاعتباطية (orbitraysigns) أو الإشارات (signals)» [المؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 174 و175].

5- المدارس الأمريكية: وهذه المدارس في حقيقتها ما هي إلّا مناهج خاصّة للتعامل مع بعض موضوعات اللسانيات؛ لذا قد يكون توصيفها بالمناهج أليق من توصيفها بالمدارس، لكنّ بعضها كان شاملًا وله أسس واضحة واشتهر كثيرًا بما يسمح له أن يكون مدرسةً خاصّةً، وهي:

- المنهج التوزيعي.
- منهج سايبر.
- التحليل التوزيعي
- منهج بلومفيلد.
- المنهج التوليدي التحويلي.

هذه أهمّ مدارس اللسانيات التي طالعتنا في القرن العشرين، إلّا أنّه في الفترات الأخيرة نما بشكل متسارع اتّجاه في البحث اللساني صبّ اهتمامه على علاقة اللغة بالإنسان وعلاقتها بالخارج، ممّا صبغ الدراسات اللسانية في هذا الجانب بملمح معرفي، وأطلق على هذه الدراسات باللسانيات المعرفية (Cognitive linguistics). وهي تنطلق من رؤية تقول إن دراسة اللغة لا يمكن أن تتم بمعزل عن دراسة الذهن البشري، ذلك أن اللغة ليست كياناً مستقلاً يمكن النظر إليه ووصفه بما هو كذلك، بل اللغة هي حاصل تعاون وتفاعل بين دواخل الإنسان الذاتية والعوامل الخارجية متمثلة بتجربة الإنسان الحياتية مع العالم في أبعاده المختلفة الفيزيائية والعضوية والاجتماعية والثقافية والنفسية. [انظر: حباشة، دراسات في اللسانيات العرفنية الذهن واللغة والواقع، ص 97]

علم الهرمنيوطيقا

اختلف الباحثون في نشأة مصطلح الهرمنيوطيقا، فأرجعه بعضهم إلى الإله هرمس، يقول هوي: «يذهب معظم الدارسين إلى كون الهيرمينوطيقا أخذت من "هرمس" الإله والرسول الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، كما هو موجود في الأساطير اليونانية، ويزود البشر بما يعينهم على الفهم وتبليغه» [غادامير، فلسفة التأويل، ص 63].

وبعضهم أرجعه إلى فعل يوناني بمعنى القول والتعبير والتأويل والتفسير، وكلا الجذرين محتمل بملاحظة تقاربهما في تأدية المعنى الإجمالي للمفهوم من المصطلح. [انظر: گلپايگانى، هرمنوتيک و منطق فهم دين، ص 3]

وليس الأمر ذا بال، فالمهمّ اتّضاح المصطلح مهما كان جذره، لا سيّما بعد التطوّر الدلالي الذي لحق به، وخصوصًا بعد ما اكتسبه المصطلح عند الدخول في النصّ الديني عند المسيحيين. يقول حسن حنفي: «وفي علم اللاهوت تدلّ الهيرمينوطيقا على فنّ تأويل وترجمة الكتاب المقدس، فالتأويل هو "العلم الديني بالأصالة والذي يكوّن لبّ فلسفة الدين ... ويقوم عادةً بمهمّتين متمايزتين تمامًا:

1- البحث عن الصحّة التاريخية للنصّ المقدس عن طريق النقد التاريخي.

2- فهم معنى النصّ عن طريق المبادئ اللغوية» [حنفي، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، ص 384].

من هنا نستنتج أنّ الهيرمنيوطيقا في حقيقتها المرتبطة بالقول والتفسير نشأت بنشأة التفكير الإنساني، لكنّ المصطلح تطوّر بشكل كبير بتطوّر مراحل هذا التفكير، حتّى انتهى الحال بها إلى أن تصبح في العالم الغربي علمًا مستقلًّا له مؤسّسون ورموز. وهذا العلم ارتبطت مراحله التطوّرية برموزه، فكلّ نظرية جديدة في الفهم وتفسيره قدّمها عالم من العلماء شكّلت مع تقادم الزمان مرحلةً من مراحل تطوّر هذا العلم، ومع كلّ مرحلة تأخذ الهيرمينوطيقا تعريفًا يتناسب وخصائص ذلك التفكير، فهي: نظرية تفسير الكتاب المقدّس [مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 68] وهو أقدم التعاريف، وهي: بمنزلة منهجية لغوية عامّة [گلپايگانى، هرمنوتيک و منطق فهم دين، ص 7] في عصر التنوير، وهي: فينومينولوجيا الوجود وفينومينولوجيا فهم الوجود [المصدر السابق، ص 6]، وهي نظرية فعل الفهم في سياق علاقتها بتفسير النصوص. [المصدر السابق، ص 6]

فالحريّ بنا أن نقف عند كلّ مرحلة متمثّلة بعلم من أعلامها مع غضّ النظر عن الوعاء الزماني للمرحلة.

قبل البدء باستعراض الأعلام ونظرياتهم لا بدّ من الإشارة بقوّة إلى أنّ عرض مقالة هؤلاء الأعلام بتمامها يحتاج إلى بيان عريض وإلى أبحاث مطوّلة؛ لذا فإنّ ما نعرضه في الحقيقة لا يتجاوز حدود التوصيف المختصر لما قالوه بما يخدمنا في هذه الدراسة.

شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)

تقوم نظرية شلايرماخر على أنّ الفهم هو إعادة للعمليات الذهنية لمؤلّف النصّ، ففهم النصّ عنده عبارة عن عملية عكس التأليف، وهي بذلك استكناه الحياة الذهنية التي

انبثـق منهـا النـصّ. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 127]

يقـول عادل مصطـفى في كتابـه "فهـم الفهـم" شـارحًا الفهـم عنـد شـلايرماخر: «إنّ المتحـدّث أو المؤلّـف يبـني جملـةً وعلى المسـتمع أن ينفـذ إلى داخـل بنـاء الجملـة وبنـاء الفكـرة، وبذلـك يتكـوّن التأويـل مـن لحظتـين متفاعلتـين: اللحظـة اللغويـة واللحظـة السـيكولوجية (بالمعـنى العريـض لـكلّ مـا تشـتمل عليـه الحيـاة النفسـية للمؤلّـف)، أمّـا المبـدأ الذي تنهـض عليـه إعادة البنـاء هـذه بشـقّيها اللغـوي والسـيكولوجي فهـو مبـدأ "الدائـرة التأويليـة". [مصطفى، فهم الفهم، ص 56]

فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)

أبـرز إسـهامات دلتـاي كانـت في محاولـة التفريـق بـين الظاهـرة الطبيعيـة، والظاهـرة الإنسـانية؛ فـالأولى يمكـن معرفتهـا بملاحظـة برّانيـة، وأمّـا الإنسـان فـلا يمكـن معرفتـه إلّا بملاحظـة جوّانيـة؛ لأنّـه كائـن ذو قصـد. يقـول دلتـاي: «لا ينتـمي علـم مـا إلى الدراسـات الإنسـانية مـا لـم يصبـح موضوعـه متاحًـا لنـا مـن خـلال إجـراء قائـم على العلاقـة المنهجيـة بـين الحيـاة والتعبـير والفهـم» [المصـدر السـابق، ص 130].

هـذه الأمـور الثلاثـة الـواردة في كلام دلتـاي لا بـدّ مـن بيانهـا بشـكل مقتضـب؛ حـتّى تتهيّـأ الأرضيـة لفهـم مقالتـه بشـكل جيّـد، إذ يقصـد بالحيـاة "الخـبرة المعاشـة"، وبعجالـة يقتضيهـا المقـام هي الفعـل الحـادث للإنسـان في الحيـاة بغـضّ النظـر عـن التأمّـل فيـه، بـل هي عـين أن تعيـش الفعـل أو الحـادث، وبعبـارة مختـصرة أرجـو أن تكـون موفّقـة: الحيـاة هي اكتنـاز الحـوادث.

ويقصـد بالتعبـير كلّ مـا يكـون مشـيرًا إلى فكـرة أو قانـون أو شـكل اجتمـاعي أو لغـة أو...، وبعبـارة مختـصرة هـو الانعـكاس الرمـزي للحيـاة الداخليـة للإنسـان.

ويقصـد بالفهـم أنّـه ليـس عمليـةً معرفيـةً خالصـةً على الإطـلاق، بـل هـو عمليـة ذهنيـة يتـمّ لنـا بواسـطتها إدراك الإنسـانية الحيّـة؛ ولذا يقـول: «نحـن نفـسّر الطبيعـة، أمّـا الإنسـان فينبـغي علينـا أن نفهمـه» [المصـدر السـابق، ص 72].

والفـارق الجوهـري بـين نظريـة دلتـاي ونظريـة شـلايرماخر، يكمـن في أنّ دلتـاي لـم يعـد يحيـل القـارئ إلى الحيـاة الذهنيـة لمؤلّـف النـصّ كمـا فعـل شـلايرماخر، بـل غـدا يحيلـه إلى حياتـه الخاصّـة المعتمـدة على الخـبرة المعاشـة.

مارتن هيدغر (Martin Heidegger)

اعتمدت نظريته في الهرمنيوطيقا على مبناه الفلسفي القائم في بداياته على أنّ الفينومينولوجيا (phenomenology) هي أن نترك الأشياء هي التي تكشف عن نفسها، وتظهر على ما هي عليه دون أن نقحم فيها مقولاتنا الخاصّة، من هنا فالأشياء تشير إلى ذاتها لا أنّه نحن نشير إليها، لقد ربط هايدغر بين الهيرمنيوطيقا والفينومينولوجيا، وبهذا يكون قد أسّس الهيرمنيوطيقا على واقعية الوجود، لا على الذاتية، والهدف هو الوقوف على حقيقة النصّ كما هي، ورد في "موسوعة الهرمانيوطيقا": «وهكذا يزعم هايديجر أنّ الحضور يشكل في الهرمانيوطيقا إمكانيته الخاصّة بأن يصبح مفهومًا لذاته، وأن يوجد على أساس الفهم من أجل ذاته» [نخبة، موسوعة الهرمانيوطيقا، ج 1، ص 225]، ومن هنا يكون التأويل شيئًا يوجد ويحدث لنا، والفهم في حقيقته هو التعامل مع اللحظة الوجودية التي ينبلج فيها المعنى.

هانز جورج غادامير (Hans Georg Gadamer)

تقوم نظرية غادامير على أنّه لا يمكن أن يكون هناك تفسير دون فروض مسبقة؛ لذا فإنّ فكرة وجود تفسير صحيح واحد في نظره ضرب من الحماقة؛ لأنّ الفهم دائمًا متغيّر، يقول: «وإذا كان من المحال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، فإنّ فكرة وجود تفسير صحيح واحد بوصفه صحيحًا في ذاته هي غاية حمقاء وأمر محال» [غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 309]. فلا يوجد تفسير ثابت، ولا يعني بذلك أنّ المعنى مختلف بالنسبة إلينا عمّا كان من قبل، بحيث يكون هناك معنًى ثابت كان من قبل، والآن اختلف وصار هناك معنًى ثابت آخر، وفي المستقبل سيكون هناك معنى ثابت في زمانه، بل إنّ المعنى متعلّق بالموقف التفسيري الحاضر؛ فالمسافة الزمنية بين النصّ والقارئ تسمح بفهم جديد للنصّ.

وبعبارة أخرى إنّه لا يمكننا أن نغادر الحاضر ونذهب إلى الماضي، ولا يمكن أن نرى أيّ معنى للنصّ في حدود ذاته فقط، بل معناه تحدّده الأسئلة التي نوجّهها إليه الآن، وهذه الأسئلة تنجم عن أفكارنا المسبقة، والتي هي في حقيقتها تمثّل الواقع التاريخي لوجودنا، وليست أحكامًا لنا فقط؛ ولذا يبدع القارئ دومًا في النصّ.

بول ريكور (Paul Ricœur)

تقوم نظرية بول ريكور المعروفة بـ"هرمنيوطيقا الارتياب" على أنّ الهرمنيوطيقا علم وفنٌّ معًا، فهي علم من جهة موضوعية النصّ، وهي فنٌّ من جهة ما يمكن أن يعتمل داخل

النـصّ بارتباطـه بالقـارئ. وبعبـارة أخـرى لا بـدّ أن يبـقى القـارئ عنـد الفهـم مـا بـين الاهتمـام بالرمـز والـسرد وعالـم الدلالـة، وبـين الشـكّ فيمـا تؤدّيـه هـذه الأشـياء نتيجـة إسـقاطاته على النصّ. والارتيـاب عنـده يشـمل القـارئ والنـصّ معًـا، ولإيضـاح ذلـك نقـول: إنّ القـارئ في تعاملـه مـع النـصّ لا بـدّ أن يسـأل نفسـه دائمًـا سـؤالين:

الأوّل: هل هذا ما يدلّ عليه النصّ في واقع الدلالة؟

الثاني: هل ما فهمته هو ما يدلّ عليه النصّ أو هو إسقاط فهمي عليه؟

يقـول جـان غروندين (Jean Grondin) شـارحًا هرمنيوطيقـا بـول ريكـور: «فللمـرء أن يمـارس هرمنيوطيقـا الثقـة أو الشـكّ ... فـفي الحالـين يصـادف المـرء معـنى أو نصوصًـا ذات معنى، أو أشـكالًا ذات معـنى مـن الـوعي، ولا يتكشّـف معناهـا الكامـل إلّا بالتفسـير الذي يتغلغـل فيهـا للحصـول على إدراك أفضـل للاتّجـاه الذي تقدّمـه للفهـم، وهـذا الشـكل ... ليـس النـوع الوحيـد، فلدينـا شـكل آخـر مـن الهرمنيوطيقـا الـتي لا تثـق في المعـنى المقـدّم إليهـا مـا دام يمكـن أن يكـون وهمًـا ونتاجًـا لسلسـة نسـب خفيّـة» [نخبة، موسوعة الهرمانيوطيقا، ج 1، ص297].

المطلب الثاني: الضوابط الأصولية لمشاركة الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني

لا يوجـد بحسـب الأصـل الأوّلي مـا يمنـع مـن الاسـتفادة مـن معطيـات الدرس الغـربي في قـراءة النـصّ الديـني، فالبـاب مفتـوح أمـام نتـاج الفكـر العلـمي مهمـا كان مصـدره في حـدوده العلميـة؛ ولذا فـإنّ دعـوة أنصـار التنويـر والتجديـد ليسـت مرفوضـةً مسـبقًا، لكـنّ خصوصيـة النـصّ الديـني تحتّـم على الدرس الأصـولي ألّا يقبـل مـا يقدّمـه الدرس الغـربي إلّا ضمـن ضوابـط تـراعي تلـك الخصوصيـة وتحفـظ كينونتـه وتحقّـق له غرضـه، ولأنّنـا في موقـع المسـؤولية من جانـب الدرس الأصـولي، ولسـنا كذلـك مـن جهـة الدرس الغـربي، ولأنّ الدرس الأصـولي أيضًـا يتفـرّد بممـيّزات يفتقـر إليهـا الدرس الغـربي فيمـا يتعلّـق بالنـصّ الديـني تمنحـه الحـقّ في محاكمتـه؛ فسـوف نـشرع بوضـع الضوابـط الأصوليـة الـتي لا بـدّ مـن الاهتمـام بهـا عنـد مقاربـة الدرس الغـربي وتوظيفـه في قـراءة النـصّ الديـني.

وهـذه الضوابـط حـاضرة عنـد الأصوليـين ممارسـةً وتطبيقًـا، وإن لـم تؤطّـر بشـكل نظـري؛ ولذا سـنتكفّل بذلـك ونسـمّيها بالضوابـط الأصوليـة كونهـا تسـتند إلى علـم الأصـول.

الضابطة الأولى: مراعاة خصوصية اللغة العربية

من أهمّ الضوابط الصحيحة لتعامل الدرس اللغوي مع النصوص العربية - بحسب علم الأصول - مراعاة خصوصية اللغة العربية وتميّزها في مستويات مختلفة؛ وبناءً عليه فإنّ أيّ معيار أو كشف يقدّمه الدرس الغربي، لا بدّ أن ينظر فيه لمعرفة أنّه ينطبق على اللغة العربية بطبيعتها الخاصّة أو لا، فلو أنّ منجزًا معرفيًّا تحقّق في تلك اللغات لا يقتضي بالضرورة إسراءه إلى اللغة العربية، فلعلّه لا يتناسب مع طبيعة اللغة العربية، ومن ثمّ لا يكون صالحًا للاستناد إليه في قراءة النصّ الديني المصاغ باللغة العربية؛ ولذلك يجب على دارس اللغة العربية والأصولي بشكل خاصّ مقاربة الدرس الغربي بشيء من الاحتياط النابع من فرائدية اللغة العربية وطبيعتها الخاصّة، ومن ثمّ التدقيق في توظيف نتاج الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني.

ولسنا نعني بكلامنا هذا عدم قابلية اللغة العربية لاستقبال منتج الدرس الغربي بالمطلق نتيجة فرائديتها وتميّزها، بل نريد أن نسلّط الضوء على أهمّية النظر والتدقيق فيما يأتي من منتج لغوي من خارج الدرس اللغوي العربي، غربيًّا كان أو شرقيًّا قبل اعتماده في قراءة النصّ الديني، فصحّته في لغةٍ ما لا يستلزم صحّته في كلّ لغة، وخصوصًا في اللغة العربية التي تتمتّع بسمات ومميّزات خاصّة لا بدّ من مراعاتها في أيّ منتج لغوي، ومن ثمّ فالاستفادة من هذه المعطيات في قراءة النصّ الديني وقفٌ على ائتلافها مع طبيعة اللغة العربية.

ولا يفوتنا أن نؤكّد أنّ المقصود من قولنا مراعاة خصوصية اللغة العربية ليس مطالبة الدرس الغربي بتأسيس آلياته ومعاييره بما يتوافق مع اللغة العربية، بل المراد أنّ ما ينتجه الدرس الغربي من معطيات على مستوى القراءة والفهم لا بدّ فيها من الفحص والاختبار أوّلًا لاستبيان انسجامها مع خصوصية اللغة العربية، وعدم تعارضها ولو جزئيًّا مع طبيعة النصّ العربي فيما لو أريد لها المشاركة في قراءته.

الدليل على هذه الضابطة

يكفينا في الاستدلال على هذه الضابطة إثبات خصوصية اللغة العربية وتميّزها عن سائر اللغات حتّى يكون الحكم بمراعاة هذه الخصوصية بدهيًّا وواضحًا، ولأجل ذلك نعرض لبعض خصائص اللغة العربية التي تجلي حالها وتؤكّد تميّزها وليس مهمًّا لنا أن تكون هذه الخصائص التي نذكرها مؤثّرةً على عملية الفهم أو ليست كذلك؛ لأنّنا بصدد إثبات

الخصوصية فقط؛ ولذلك نذكر بعض الخصائص لا كلّها، وقد لا تنفرد اللغة العربية ببعض هذه الخصائص المذكورة، بمعنى أنّه يمكن أن يكون هناك لغة أو أكثر تشارك اللغة العربية في خصّيصة معيّنة، لكنّ ذلك لا يمنع من تحقّق الخصوصية في قبال سائر اللغات الأخرى، خصوصًا إذا لاحظنا الخصائص بمجموعها، فإنّ ذلك ممّا لا يكون إلّا في اللغة العربية فقط:

1- الطبيعة الاشتقاقية: بمعنى أن هناك جذرًا لغويًّا صحيحًا تشتقّ منه كلمات كثيرة للدلالة على معانٍ مرتبطة بهذا الجذر وفقًا لقوالب صياغية محدّدة ضمن اللغة العربية، فكلمة "كاتب" مثلًا تدلّ بمادّتها وحروفها على حدث الكتابة، كما تدلّ بصيغتها ووزنها على فاعل الحدث الذي دلّت عليه المادّة، وهذه الصيغة لو تبدّلت وفقًا للقوالب الصياغية العربية إلى صيغة أخرى لدلّت على معنًى آخر يرتبط بمادّة "كتب"، وقد أشار الأصوليون إلى هذه النقطة في أبحاث الوضع، فقرّروا أنّ الوضع لا بد فيه من تصوّر اللفظ والمعنى، واللفظ مرّةً يلحظ بنفسه فيكون الوضع شخصيًّا، ومرّةً يلحظ بوجهه وعنوانه فيكون الوضع نوعيًّا. [انظر: المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 67؛ الصدر، دروس في علم الأصول "الحلقة الثانية"، ج 1، ص 213]وبناءً على هذه الخصوصية قد يغفل الدارس الغربي الذي انطلق من لغة تفتقر إلى هذه الخصوصية عن مراعاة ذلك، ويكفينا احتمال ذلك في المقام حتّى نصير إلى النظر والتدقيق في النتاج اللغوي المقدّم من دروس اللغات الأخرى.

2- الحذف والإيجاز: من الظواهر العامّة في اللغات الإنسانية ظاهرة الحذف، إلّا أنّها في اللغة العربية تشتدّ وضوحًا وثباتًا، حتّى سرى على الألسن "اللغة العربية لغة الخفّة" لكثرة الحذف فيها، ومظاهر الحذف والإيجاز متنوّعة، فمن حذف الحركات إلى حذف الحروف إلى حذف الكلمات إلى حذف الجمل، وأسباب الحذف متكثّرة تشمل اللفظ في صورته الصوتية والصرفية والتركيبية والأسلوبية.

إنّ كثرة مظاهر الحذف وتعدّد أسبابه في مستويات متعدّدة ضمن اللغة العربية ينعكس كخصوصية في بناء الجملة العربية والكلام العربي، ويفرد الكلام العربي ببعض مظاهر الحذف التي لا واقع لها في غير العربية، أو لا أقلّ في قبال اللغات المشهورة في العالم، خذ على سبيل المثال فعل الربط أو الكينونة الموجود في اللغات الأخرى، والذي لا مقابل له في اللغة العربية، وخذ مثلًا الحذف لزيادة الدلالة كما يقول عبد القاهر الجرجاني: «فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة» [الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص

146]. ومن الواضح أنّ الحذف يؤثّر ويتأثّر بالبناء التركيبي للجملة في مستوياتها المختلفة، وهذا يكسب اللغة العربية خصوصية ضمن هذا الإطار.

3- الإعراب: اللغة العربية لغة معربة، وهي من اللغات القليلة الباقية التي احتفظت بهذه الظاهرة، يقول المستشرق الألماني برجشتريسر (Bergsträßer): «والإعراب سامي الأصل، تشترك فيه اللغة الأكدية، وفي بعضه الحبشية ونجد آثارًا منه في غيرها أيضًا، غير أنّ العربية ابتدعت شيئين، الأوّل: إعراب الخبر والمضاف ... والثاني: عدم الانصراف في بعض الأسماء، وتنفرد بذلك عن غيرها» [برجشتراسر، التطوّر النحوي للّغة العربية، ص 116]. ولا يخفى تأثير الإعراب على النحو والقواعد حتى خلط بعضهم بينهما في التسمية، فسمّى النحو إعرابًا وسمّى الإعراب نحوًا، ولا شكّ أنّ الإعراب يكسب اللغة العربية خصوصيةً مهمّةً - ولا أقلّ في قبال اللغات التي لا تشاركها في الإعراب - بلحاظ ما له من تأثير على البنية التركيبية للكلام.

وقد ألمح العلماء العرب وغيرهم إلى خصوصيات اللغة العربية ومميّزاتها منذ القديم، كالدقّة في التعبير، وكثرة المفردات والمترادفات، والموسيقى الداخلية، والتضمين، وحكاية أصواتها عن المعاني، والتعويض أي الدلالة على معنى كلمة من خلال كلمة أخرى، وغير ذلك. [انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، ص 321 وما بعدها؛ ابن جني، الخصائص، ج 3، ص 162؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج 1، ص 148، 149]

ولو أردنا الإسهاب في عرض خصوصيات اللغة العربية حتّى نستوعبها، لطال الأمر بنا حتّى يخرجنا عن مسار هذه الدراسة، على أنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ غرضنا في الاستدلال على هذه الضابطة لا يحوجنا إلى أكثر من إثبات احتمالية الخصوصية في اللغة العربية لا إثبات الخصوصية فعلًا؛ لأنّ احتمال الخصوصية يكفي في ضرورة الفحص والاختبار لأيّ نتاج مقدّم من خارج اللغة العربية، وإنّما سعينا لإثبات الخصوصية ليكون كلامنا أبلغ في الاستدلال.

الضابطة الثانية: مراعاة خصوصية النصّ القرآني

من البدهي والواضح عند المسلمين بشكل عامّ أنّ القرآن الكريم كلام الله ﷻ، ويقدّم معاني ومضامين حقّةً وثابتةً ضمن صياغة ربّانية لا بشرية، من هنا كان معجزًا في أسلوبه وبلاغته وسائر نواحيه. ومجرّد كونه في إطار اللغة العربية لا يقتضي تماهيه مع النصوص العربية الأخرى الصادرة عن البشر، فإنّ هناك فرقًا واضحًا بين أن يكون النصّ عربيًّا من جهة اللغة واللسان وأن يكون مقروءًا كأيّ نصّ عربيّ، بل إنّه من المسلّم به اختلاف النصوص

البشرية عن بعضها في أسلوبها وتنظيمها حتّى لو كانت بلسان واحد وبلغة واحدة، فكيف لو كان النصّ غير بشري في تنظيمه وأسلوبه؟!

من هنا فإنّ طبيعة النصّ القرآني المتميّزة بخصائص كثيرة على مستوى اللفظ والمضمون والأسلوب والمصدر وغيرها، توجب الاستناد إلى آليات ووسائل تراعي هذه الخصوصية، وكلّ نظرية أو قراءة تتنكّر لهذه الخصوصية لن تكون منتجةً أو مقبولةً، من باب المثال لو أريد الاعتماد على نظرية "أنسنة النصّ الديني" - وهي من نتاج الدرس الغربي - في فهم القرآن الكريم لما كان ذلك مقبولًا؛ لأنّ ذلك لا يراعي خصوصية النصّ القرآني، فمراعاة خصوصية النصّ القرآني هي الضابطة الثانية من الضوابط الأصولية.

الدليل على هذه الضابطة

يوجد مجموعة كبيرة من الأدلّة على هذه الضابطة، لكنّنا لا نريد استقصاء كلّ الأدلّة، وإنّما نعرض من الأدلّة بمقدار ما نحتاجه من المؤونة الاستدلالية لإثبات هذه الضابطة. على أنّه يمكننا أن ندّعي - كما ذكرنا سابقًا في الضابطة الأولى - أنّ مجرّد الاحتمال المعتدّ به لخصوصية النصّ القرآني يكفي لتأسيس هذه الضابطة، لكنّ سعينا حقيقةً سيكون لإثبات الخصوصية فعلًا، وذلك بلحاظ كثرة الأدلّة، ومنها:

1- تفاوت النصوص واختلافها: إنّ كلّ دارس للّغة يجد فرقًا واضحًا بين النصّ الصادر عن ضلعاء اللغة من أدباء وشعراء ومثقّفين، والنصّ الصادر عن عموم الناس، وقد برهنت الدراسات الأسلوبية الحديثة أنّ الكلام قد يتفرّد بخصائص مميّزة له، تكون سمةً خاصّةً ترقى به إلى الارتفاع عن اللسان المألوف. هذه حال الكلام البشري، وأين هذا من الكلام الإلهي المعجز؟!

إذن، النصوص ليست حقيقةً متواطئةً، بل تتفاوت فيما بينها إلى حدّ بعيد حتّى لو اشتركت في نظام اللغة. على هذا يمكن أن ندّعي بقوّة أنّ الخطاب القرآني وإن كان لا يخرج عن النظام الأساسي للّغة العربية، إلّا أنّه يعلو في أسلوبه وبيانه عن الأسلوب اللغوي العامّ إلى درجةٍ قد يتوسّع فيها نظام اللغة نفسه.

والحقيقة أنّه لا يشكّ كلّ ذي ذائقة لغوية سويّة بفرائدية النصّ القرآني وطبيعته الخاصّة، فهو النصّ الذي لا نظير له، المصوغ بتمامه من قبل الله ﷻ، وهو النصّ الوحيد المتكامل في نفسه والمتكامل في سوره وآياته، ولو لم يكن كذلك لما جاء التحدّي بالإتيان بمثله أو

بسورة من مثله؛ ولذلك نحا بعض المفسّرين إلى تفسير القرآن بالقرآن نفسه [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، الصفحة ح من التصدير]، وهذا لن تجده في أيّ نصٍّ آخر.

2- أثر الأسلوب في اختلاف النصوص: من الحقائق الواضحة عند علماء اللغة والبيان أنّ هناك فرقًا بين نظام اللغة وأسلوب الكلام، هذه الحقيقة يؤكّدها الدكتور حكيم سلمان السلطاني إذ يقول: «والحداثيون عندما يتحدّثون عن النظام اللغوي العربي إنّما هو يقابل "اللسان"، وبذلك يكون الخطاب القرآني هو "الكلام" المصطلح عليه عند دي سوسير، وهو صورة اللغة المتحقّقة في الواقع في استعمال معيّن، وهذا الاستعمال وإن طابق النظام العامّ (اللغة) في صفاته الأساسية، إلّا أنّه يختلف في تفصيلاته من فرد إلى فرد ومن حالة إلى حالة» [الكريطي، مقالة أنسنة النصّ القرآني عند الحداثيين، ص 12]. من هنا فإنّ النصّ القرآني لم يخرج عن معهود العرب في إطار العربية، فهو نصّ عربي بلحاظ اللغة ونظامها، ولا بدّ من الرجوع إلى أوضاع اللغة وقواعدها ومعاييرها الحقيقية بهذا اللحاظ، لكنّ هذه المعايير قد لا يفي الاعتماد عليها في اكتشاف المقاصد كلّ حين عند مقاربة النصّ القرآني؛ لأنّ الأسلوب القرآني هو بريق الإعجاز الإلهي على مستوى اختيار الكلمة والصوت والدلالة والتركيب وغيرها.

3- عدم كفاية حاقّ النصّ في الوصول إلى المقاصد القرآنية: إنّ الوصول إلى المعاني والمعارف القرآنية يرتبط بأمور كثيرة خارجة عن النظام اللغوي بما يشمله من قرائن داخلية وخارجية، كارتباطه بالسنّة الصحيحة المأثورة عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام، ومعرفة أسباب النزول ومعرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وغيرها من الأمور المذكورة في الروايات [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 176 وما بعدها ضمن الباب 13]، وفي كتب علوم القرآن وفي التفاسير التي سطرها أهل العلم.

4- طبيعة المعارف القرآنية تأتلف مع كمال منزله ﷻ: القرآن كلام الله جلّ جلاله، وبعبارة تناسب اصطلاح الدرس اللغوي: الله هو المؤلف، والله ﷻ من له الكمال المطلق، فهو العليم بكلّ شيء، والقادر على كلّ شيء، والحكيم و ...: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ [سورة الطلاق: 12]، ومن كان هذا حاله، فكلامه فوق كلّ كلام، وطرق الاستفادة واستخراج المعاني منه لا بدّ أن يلحظ فيها هذه الخصوصية؛ بمعنى أنّ الكلام الصادر عن الله العليم الخبير الذي أحاط بكلّ شيء هو كلام معصوم ومصون عن الخطإ والعبثية، ومثل هذا الكلام

يستتبع معاملةً خاصّةً، فلا يصحّ أن تسقط المعارف والأفهام عليه، بل تستقى وتطلب منه؛ ولذا جاء النهي على لسان النبيّ الأكرم ﷺ وعترته الطاهرة عليهم السلام عن فهم القرآن وتفسيره بالرأي. عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يوجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 202].

فيعلم من جميع ما تقدّم أنّ من ضوابط القراءة الصحيحة والسليمة للنصّ القرآني مراعاة خصوصية هذا النصّ.

الضابطة الثالثة: وجوب السعي إلى مقصود الشارع ومراده

لا بدّ في قراءة النصّ الديني من أن تكون القراءة موجّهةً إلى اكتشاف مقصود الشارع ومراده الذي حمله في النصّ، فالمهمّ في قراءة النصّ الديني هو الوصول إلى ما تضمّنه النصّ من معارف حقّة وتصرّفات صحيحة ينبغي للمسلم أن يتخلّق بها، وهذا لا يكون إلّا بالوصول إلى مراد الشارع الحكيم، وبناءً على هذا فالنظريات التي تريد أن تتعامل مع النصّ، وكأنّه فاقد للقصد والمراد أو أنّها تتجاهله، لا يمكن قبولها، ولا يمكن الاعتماد على ما قدّمته من أدوات ومنهجيات للتعامل مع النصّ الديني قراءةً وتحليلًا؛ لأنّها مخالفة لحكم عقلائي ثابت عند العقلاء جميعهم كما سيظهر في دليل الضابطة.

إنّ التحرّك نحو مقصود الشارع ينبغي أن يكون هو الإطار الحاكم لسلوكيات الدرس اللغوي في قراءته للنصّ الديني على مستوى إنتاج الوسائل والمعايير وتفعيلها، وإلّا انقلبت الوسيلة غايةً، وانتفت الغاية. ولو حادت معطيات الدرس اللغوي عن هذا الإطار لبعدت الشقّة بين الإنجاز والصواب كلّما تعاظم الإنجاز، على حدّ قول الإمام الصادق عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا يزيده سرعة السير إلّا بعدًا» [المصدر السابق، ج 27، ص 24].

الدليل على هذه الضابطة

يستند دليل هذه الضابطة على مقدّمتين:

الأولى: وجود مراد المتكلّم ومقصوده في الكلام دائمًا: من علّل تحقّق الكلام عند العقلاء وجود المراد عند المتكلّم، فالعاقل الواعي إن عرض له أمر يريد بيانه أو حاجة يريد تحقيقها بادر إلى ذلك مباشرةً بالفعل، أو من خلال الآخرين بأن يصدر كلامًا يكون بمنزلة الرسالة التي تكشف عمّا يريد نقله إلى الآخرين، ولولا وجود ما يريد نقله لما صدر منه الكلام أصلًا، وعلى هذا فوجود المراد والقصد في كلّ كلام صادر عن شخص عاقل وواعٍ حكمٌ

عقلائيٌّ لا يشكّ به ذو لبٍّ؛ لأنّه هو الداعي إلى وجود الكلام.

إذا تبيّن هذا علمنا أنّ القول بانتفاء قصد المتكلّم أو تجاهله هو تجاهل للعلّة الغائية التي لم يكن ليتحقّق الكلام من دونها، فمن دون القصد والمراد لا كلام، لكنّ الكلام موجود من خلال النصّ الذي نتعامل معه، فالمراد والقصد حاضر دائمًا بلا شكّ، ولا يمكن نفيه أو تجاهله.

الثانية: فائدة الكلام في الوصول إلى المراد والمقصود: أوضحنا أنّ وجود المراد والمقصود في الكلام أمر حتمي، ولا يشكّ عاقل منصف في كون المتكلّم الواعي إذا تكلّم، فإنّما يريد إيصال مراده إلى الآخرين، والفائدة من الكلام لا تتحقّق إلّا من خلال وصول الآخرين إلى مراد المتكلّم. وأيّ فائدة للكلام إن لم يكن كذلك؟! وما دامت الفائدة المرجوّة من الكلام محصورةً في الوصول إلى قصد المتكلّم ومراده، فلا بدّ من السعي إلى مقصود المتكلّم، وهذه القضيّة تشتدّ ثباتًا وأهمّيّةً عند التعامل مع الكلام الإلهي متمثّلًا بالنصّ الديني؛ لأنّ أهمّية الوصول إلى مراد المتكلّم تتناسب شدّةً وضعفًا مع شخصية المتكلّم وأهمّية الرسالة، فالسعي إلى مقصود المتكلّم ومراده في النصّ الديني يمثّل ضرورةً عقلائيةً ثابتةً؛ ولذلك كانت الضابطة الأصولية الثالثة وجوب السعي إلى المراد والمقصود من الكلام.

الضابطة الرابعة: ضرورة عدم الإخلال بالمعارف الدينية القبلية اليقينية، والبناء عليها

لا بد لكلّ قارئ للنصّ الديني من الاطّلاع على المعارف الدينية الأساسية اليقينية، والاعتماد عليها في بناء معرفته الدينية، فالنصّ الديني ليس نصًّا مقتضبًا يحمل خاطرةً عابرةً أو فكرةً مرّت في الذهن، بل هو نصّ يشمل القرآن الكريم بتمامه وأحاديث النبيّ ﷺ على مدى 23 سنةً، وروايات الأئمّة عليهم السلام على مدى أكثر من 200 سنة، ومعارفه متكثّرة ترتبط ببعضها، بل يتقوم بعضها على بعض، فمن الطبيعي والحال هذه أن تؤثّر المعارف القبلية على اكتساب المعارف البعدية، ومن الطبيعي أن يصبح الاطّلاع على المعارف الدينية الأساسية شرطًا في صحّة أيّ قراءة لاحقة للنصّ الديني، فما كان من المعارف الأساسية اليقينية والمبرهنة لا يمكن الإخلال به بلحاظ يقينيته، وإنّما يبنى عليه للوصول إلى قراءة صحيحة.

الدليل على هذه الضابطة

هناك عدّة أدلّة على هذه الضابطة، لكن في حقيقة الأمر هناك تساهل في التعبير عن بعضها بأدلّة اصطلاحًا؛ وذلك لأنّ بعض الأدلّة المقدّمة هي في الحقيقة منبّهات إلى أمر بدهي، وما كان بدهيًّا لا يحتاج إلى دليل، لكن لمّا كان من المحتمل أن تعرض عليه الغفلة احتاج

إلى تنبيه يرفع الغفلة عنه، وإليك بعضها:

1- المعرفة البشرية معرفة بنائية تراكمية: ونقصد بذلك أنّ المعرفة بشكل عامّ تبنى على بعضها، فتشكّل المعارف الأولى حجر أساس لبعض المعارف الأخرى، وهذه المعارف الثانية تشكّل حجر أساس لمعارف أخرى وهكذا. ومهما اختلفت نظريات المعرفة في تحديد مصدر المعرفة الأساسي لكنّها متّفقة على استناد المعرفة إلى بعضها، والحقيقة أنّ هذه القضية من الأمور الوجدانية البدهية الغنية عن الاستدلال.

ومع كون المعرفة في طبيعتها على هذه الشاكلة فلا بدّ في استقاء المعرفة من النص الديني من اكتساب المعارف الدينية اليقينية السابقة على النصّ، وإلّا لن يتيسّر لقارئ للنصّ الديني معرفة صحيحة.

2- المعارف الدينية مترابطة: من خصائص الرسالة الإسلامية التي تتميّز بها عن جميع الرسالات السماوية السابقة عالميتها وشموليتها. فالرسول الأكرم ﷺ قد أُرسل إلى البشرية جمعاء وعلى امتداد الزمان والمكان. يقول الله ﷻ في محكم كتابه المجيد: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [سورة سبإ: 28]، ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾ [سورة الفرقان: 1]، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: 7]. والرسالة التي يراد لها أن تكون ناظمةً للبشر على امتداد الزمان ووسيع البسيطة وعلى أصعدة متعدّدة عقدية وفكرية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وغيرها، لا بدّ أنّها متكاملة ومنسجمة في ذاتها، بمعنى أنّ معارفها لا تتضارب وتتنافر في المستويات المختلفة، بل تلتئم وتنسجم ويبتني بعضها على بعض؛ فالقضايا العقدية اليقينية مثلًا تشكّل أساسًا للقضايا الشرعية؛ لأنّ الاعتقاد بوجود صانع واحد مستقلٍّ بذاته، وخالقٍ للكون والبشر، وبيده ملكوت كلّ شيء، يُلزم كلّ عاقل بأن يقرّ بأنّ وجوده وكلّ شؤونه مرتبطة بهذا الخالق الموجد له، وبأنّ أفعاله وأقواله لا بدّ أن تكون على طبق إرادة الخالق ورضاه. من هنا كان علم الفقه مرتبطًا على نحو الترتّب بعلم العقائد، فلو لم يعتقد الإنسان بوجود الله ﷻ، لا يبقى معنى لعلم الفقه ولا معنى للأحكام الشرعية.

إذا اتّضح هذا وعلمنا ترتّب العلوم الدينية والمعارف الإسلامية بعضها على بعض، أمكننا أن نقول إنّ التعامل مع النصّ الديني في كثير من الأحيان مرتبة لاحقة متفرّعة عن معارف قبلية وقضايا يقينية حاكمة على طبيعة هذا التعامل، قد تكون بعض هذه المعارف مستقاةً من النصوص الدينية نفسها على نحو اليقين والقطع، وقد تكون قضايا عقليةً يقينيةً، وكلّ

آليـة تقـدّم لقـراءة النـصّ الديـني لا بـدّ أن تكـون منسـجمةً مـع تلـك المعـارف القبليـة اليقينيـة، فلـو قـدّم أيّ درس لغـوي أصـولي كان أو غـيره آليـاتٍ لقـراءة النـصّ الديـني، وكانـت هـذه الآليات لا تنسـجم والمعـارف الإسـلامية اليقينيـة أو القضايـا العقليـة اليقينيـة كانـت هـذه الآليـات مرفوضـةً وخاطئـةً، ولا مجـال لقبولهـا في إطـار النـصّ الديـني.

إذن، الضابطـة الرابعـة، وهي ضابطـة مهمّـة جـدًّا وتمنـع مـن الانـزلاق وراء الشـكوك والأوهـام، عـدم الإخـلال بالمعـارف الدينيـة القبليـة اليقينيـة والمقطـوع بهـا والبنـاء عليهـا.

الضابطة الخامسة: الالتزام بوحدة المقصود

إنّ الأصوليـين في قراءتهـم الصحيحـة للنـص الديـني قصديـون، ويسـعون إلى قصـد الشـارع ومـراده في النصـوص الدينيـة، وهـذا القصـد حـاضر في النـصّ مـن زمـان صـدوره وإلى أيّ زمـان ينتـهي إليـه، فليـس هنـاك قصـد في زمـن الصـدور، ثـمّ مـع تبـدّل الظـروف والمعطيـات الحياتيـة يصبـح هنـاك قصـد آخـر، وهكـذا دواليـك حـتّى يكـون لـكلّ زمـان ومرحلـة قصـد يتناسـب معهمـا، فقصـد الشـارع ومـراده واحـد لا يتبـدّل، والقـرآن الكريـم بمـا هـو حامـل مبـاشر للقصـد الإلـهي يجـب أن تكـون معارفـه ثابتـةً وصالحـةً لـكلّ زمـان، ومـن هنـا صحّـت تسـميته بالنـصّ الخـالد، فـإنّ النـصّ الخـالد هـو الذي يكتـنز داخلـه القـدرة على اسـتيعاب المـاضي والحـاضر والمسـتقبل، والوصـول إلى مخاطبيـه في الأزمنـة الثلاثـة، والأمـر نفسـه يقـال في السـنّة المأثـورة.

الدليل على هذه الضابطة

يمكـن تقديـم أكـثر مـن دليـل على هـذه الضابطـة وجميعهـا ترتبـط بمباحـث عقديـة تـدور حـول التصـوّر الصحيـح عـن الله ﷻ وصفاتـه، وسـنكتفي بدليلـين:

1- مـن القضايـا اليقينيـة والمسـلّمة عنـد علمـاء العقائـد المسـلمين أنّ لله ﷻ الكمـال المطلـق، فهـو مـنزّه عـن النقـص والعيـب، وكلّ مـا يسـتلزم نقصًـا في الذات الإلهيـة باطـل لا وجـود له، وعلى أسـاس هـذا نفـوا عـن الله ﷻ الجسـمية والحركـة والتغـيّر وأشـباه ذلـك؛ لأنّ ذلـك يسـتلزم طـرو العـدم على الذات الإلهيـة، وهـذا مـا لا يكـون أبـدًا، فهـو واجـب الوجـود الذي يفيـض كلّ وجـود ولا ينـاله العـدم.

هـذه القضيّـة المسـلّمة واليقينيـة تؤكّـد لـزوم وحـدة المـراد والمقصـود في النـصّ الديـني بلحـاظ أنّـه صـادر عـن الله ﷻ؛ لأنّـه لـو لـم يكـن مـراد الشـارع في نصّـه واحـدًا عنـد صـدوره، للـزم أن يكـون مـراده وقصـده متبـدّلًا ومتعـدّدًا مـع تقـادم الزمـان، وتبـدّل القصـد إمّـا أن يرجـع

إلى أنّه علم وتبدّى له ما لم يعلمه سابقًا فتبدّل مراده تبعًا لعلمه، وهذا باطل كما هو واضح، فإن الله ﷻ لا ينسب إليه الجهل أبدًا، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 29]، أو يرجع إلى تبدّل إرادته وشوقه وعزوفه عمّا كان يريده سابقًا، فانتقل من حال إلى حال، وهذا يستلزم التغيّر في الذات الإلهية وهو باطل بالضرورة. على هذا الأساس لا يمكن لمراد الشارع وقصده أن يتبدّل ويتغيّر في نصّ واحد؛ لأنّ ذلك يستلزم النقص في الذات الإلهية، وهذا محال.

2- هذا الدليل من حيث هو دليل يمكن أن يعدّ أيضًا جوابًا لإشكال مقدّر في الدليل الأوّل، وهو أنّ تبدّل الإرادة الإلهية ممكن ولا مشكلة فيه؛ ذلك أنّ الوقوع أكبر دليل على الإمكان، وقد وقع تبدّل الإرادة الإلهية كما هو محقّق في الناسخ والمنسوخ من الآيات القرآنية.

جواب هذا الإشكال هو الدليل الثاني الذي نسوقه هنا بهذا البيان: في النسخ القرآني تأتي آية قرآنية تحمل مرادًا مؤقّتًا تقتضيه حاجة مؤقّتة حتّى إذا تحقّقت الحاجة وتمّت جاءت الآية الأخرى لتكشف عن المراد الأصلي الدائم الذي يريده الشارع، فمراد الشارع لم يتبدّل والمراد الأصلي كان هو المراد واقعًا، وإنّما اقتضت المصلحة إظهار مراد مؤقّت للشارع حتّى تنقضي المصلحة، ومن هنا نفهم أنّ المراد المؤقّت للشارع إنّما هو في سياق تحقيق المراد الأصلي، وليس هناك تبدّل أو تغيّر في المراد الحقيقي.

لكنّ هذا الإشكال بعينه - أي الناسخ والمنسوخ - يحمل في طيّاته بطلان تبدّل مراد الشارع وتغيّره في نصّ واحد؛ لأنّ الشارع يظهر مراده المؤقّت في المنسوخ من خلال نصّ يقدّمه ثمّ يعقبه بنصٍّ آخر يكون ناسخًا للنص الأوّل ومظهرًا لمراده الأصلي، أمّا إن كان لدينا نصٌّ واحد فقط، فللعلم بتبدّل المقصود يحتاج الشارع إلى إبراز نصٍّ آخر يعلمنا من خلاله بتغيّر المقصود وتبدّله، لكنّه لم يفعل. من هنا نحكم بأنّ مراد الشارع لم يتبدّل في النصوص الدينية منذ صدورها وإلى آخر الزمان.

هذه هي الضوابط الأصولية للألسنية والهرمنيوطيقا التي تضمن قراءةً صحيحةً للنصّ الديني، وتمنع من العبث والتشويش في المعارف الدينية التي يحتويها النصّ الديني.

ومن الجدير بالذكر أنّ الحلول والمعايير التي تطرح لمشاكل معيّنة في لغة ما أو لواقع لغوي معيّن سوف ترتبط بهذه المشاكل وبهذا الواقع، ولن تكون صالحةً للتطبيق في واقع لغوي آخر لا يعاني من هذه المشاكل، وبكلمة أخرى إنّ الحلّ الذي يُبتكر لمشكلة خاصّة موجودة

في لغة ما نتيجة ظروف معيّنة ترتبط بها لن يكون تطبيقه مجديًا في لغة أخرى لا تعاني من تلك المشكلة، والدعوة إلى استجلاب هذا الحلّ هو في حقيقته دعوة إلى التمارض أوّلًا!

إنّ تأسيس الضوابط للدرس الغربي بفرعيه الألسني والهرمنيوطيقي يسهّل كثيرًا على الباحث المنصف تحديد المعايير التي يصدرها هذا الدرس وتنفع في قراءة النصّ الديني، وهذا الأمر باعتقادي من الأهمّية بمكان؛ لأنّ انتشار هذا الدرس وتبنّي كثير من مختصّي الدراسات اللغوية أفكاره، ومحاولة تطبيقها على جميع أشكال اللغة سيُجرّئ الكثيرين في المستقبل القريب ممّن قلّت بضاعتهم وشمخت أنوفهم على تقديم معرفة دينية جديدة ممسوخة باسم العلم والتطور والتجديد والتنوير.

الخاتمة

إنّ علم الأصول علم شريف وغرضه سامٍ، ولم يكن خوضه في اللغة إلّا بالمقدار الذي يرتبط بتحقيق غرضه. وهو وإن كان منفتحًا على كلّ نتاج علمي، إلّا أنّ ذلك لا بدّ أن يكون مؤطّرًا بضوابط تحفظ له قيمته العلمية وتراعي خصوصيته التي اكتسبها من شرافة غرضه.

وبما أنّ الدرس الغربي في نتاجه مرصود كمعرفة بشرية تتناغم مع مركزية الإنسان في هذا العالم، فإنّ ما قدّمه يُحترم ويقدّر لخوضه في أمور جدّ مهمّة ومطلوبة، لكنّ ذلك لا يعني قبوله كلًّا أو جزءًا في قراءة النصّ الديني إلّا بالمقدار الذي ينسجم مع الضوابط التي يقرّها علم الأصول، والتي ينبغي مراعاتها عند قراءة النصّ الديني الإسلامي، وكلّ نتاج يتغافل عن هذه الضوابط الأصولية لن يكون له حظّ المشاركة في مقاربة المعرفة الإسلامية وتقديم آليات ومعايير لقراءة النصوص الإسلامية، وهي:

1- مراعاة خصوصية اللغة العربية.

2- مراعاة خصوصية النصّ القرآني.

3- وجوب السعي إلى مراد الشارع ومقصوده.

4- ضرورة عدم الإخلال بالمعارف اليقينية السابقة والبناء عليها.

5- الالتزام بوحدة المقصود.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مطبعة المدني، القاهرة،الطبعة الثالثة، 1992 م.

الحر العاملي، الحسن بن محمد، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1409هـ.

السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، 1986 م.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية والثالثة)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة التاسعة، 1435 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 2002 م.

القلقشندي، أبو العباس، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922 م.

القمي، أبو القاسم، قوانين الأصول، العلمية الإسلامية، طهران، 1335 هـ.

الكريطي، حاكم حبيب، والسلطاني، حكيم سلمان، مقالة أنسنة النص القرآني عند الحداثيين (النظام اللغوي.. عربية النص أنموذجًا).

المؤمن، أحمد، اللسانيات النشأة والتطور، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر،الطبعة الثانية، 2005 م.

المسدي، عبد السلام، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب.

المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة السابعة، 1434 هـ.

برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة،الطبعة الثانية، 1994 م.

بوقرة، نعمان، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة.

حباشة، صابر، وعدة مؤلفين، دراسات في اللسانيات العرفنية الذهن واللغة والواقع، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض،الطبعة الأولى، 1441 هـ.

حنفي، حسن، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى، 2006 م.

دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ترجمة يوسف غازي، دار نعمان للثقافة، لبنان، 1984 م.

ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه، چاپ یکم، 1383 ش.

سامسون، جفري، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة د. محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض، 1417 هـ.

شنوقة، السعيد، مدخل إلى المدارس اللسانية، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008 م.

غادامير، هانز، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا،الطبعة الأولى، 2007 م.

غادامير، هانز، فلسفة التأويل.. الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية، 2006 م.

مارتان، روبير، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

مجلة عالم الفكر، عمر، أحمد مختار، المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية، المجلّد العشرون، العدد الثالث، أكتوبر نوفمبر ديسمبر، 1989 م.

محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،الطبعة الأولى، 2004 م.

مصطفى، عادل، فهم الفهم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017 م.

نخبة من المؤلفين، موسوعة الهرمانيوطيقا، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، العدد 3031، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018 م.

Al-Daleel

Fideism Between the Salafi and Empiricist Schools of Thought: A Comparative Analytical Study

Mustafa Azizi
Assistant Professor in the Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Summary

Fideism is an intellectual trend that has emerged in both the Western and Islamic worlds from ancient times to the present day. It emphasizes the primacy of faith over reason, and seeks to exclude and neutralize reason from the realm of faith. In the Islamic world, fideism is embodied in the Salafi school, which unequivocally advocates for the exclusion of reason, rational evidence, and purely rational sciences, framing reason within the bounds of religious law. In the Western world, fideism is represented by the Empirical school, which believes that religious doctrinal systems are not subject to rational evaluation. Any attempt to prove religious beliefs through reason and rational evidence, such as proving the existence of God, is deemed futile, as the domain of religious beliefs is not one of rationality, contemplation, or inference, but rather one of passion, love, emotion, and sentiment and no more. Therefore, it can be said that there are two fundamental interpretations of fideism: first, that religion and faith are opposed to reason; and second, that faith is not opposed to reason, but rather it is above reason.In this comparative study, we analyze the characteristics and features of fideism from the perspective of the Salafi and Empirical schools of thought. We highlight the common foundations and pillars between the two schools, and ultimately, we undertake an absolute evaluation and critique of comprehensive fideism.

Keywords: fideism, Salafism, empiricism, reason, sense.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 153-178

Received: 10/01/2024; Accepted: 12/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

الإيمانية بين مدرستي السلفية والتجريبية.. دراسة تحليلية مقارنة

د. مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.
البريد الإلكتروني:m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

الإيمانية تيّار فكري ظهر في العالم الغربي والإسلامي منذ القرون السالفة إلي العصر الراهن. وتؤكّد الإيمانية تقديم الإيمان وتفضيله على العقل، بل تحاول إقصاء العقل وتحييده من دائرة الإيمان. تمثّلت الإيمانية في العالم الإسلامي بالمدرسة السلفية، وهي تعتمد بشكل مطلق على إقصاء العقل والبرهان العقلي والعلوم العقلية المحضة، وتأطير العقل في إطار الشرع، وأمّا في العالم الغربي فقد تمثّلت الإيمانية بالمدرسة التجريبية التي تعتقد بأنّ المنظومة العقدية الدينية لا تخضع للتقييم العقلي، فكلّ محاولةٍ لإثبات المعتقدات الدينية بالعقل والأدلّة العقلية كإثبات الاعتقاد بوجود الله ﷻ هي محاولة فاشلة؛ لأنّ مجال الاعتقادات الدينية ليس مجالًا للتعقّل والتفكّر والاستدلال، بل المعتقدات الدينية مجالها العشق والمحبّة والعواطف والأحاسيس فحسب. وعلى هذا يمكن القول إنّ هناك قراءتين أساسيتين للإيمانية:

الأولى: أنّ الدين والإيمان ضدّ العقل. الثانية: أنّ الإيمان ليس ضدّ العقل، بل هو فوق العقل.

نقوم في هذه الدراسة المقارنة بتحليل معالم الإيمانية وملامحها من المنظور السفلي والمدرسة التجريبية، ونشير إلى الأسس والمرتكزات المشتركة بين المدرستين، ثمّ في آخر المطاف نقوم بتقييم الإيمانية الشاملة ونقدها بشكل مطلق.

الكلمات المفتاحية: الإيمانية، السلفية، التجريبية، العقل، الحسّ.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 153 - 178
استلام: 2024/01/03، القبول: 2024/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

مـن تتبّـع تاريـخ العلـم يجـد أنّ ثمّـة تيّاريـن متنافسـين متعارضـين في العالمـين الإسـلامي والغـربي، وهمـا التيّـار العقـلي المتطـرّف والتيّـار الإيمـاني النـصّي المتشـدّد. وكلّ واحـد مـن هذيـن التيّاريـن يسـعى إلى إثبـات هيمنتـه وسـيطرته على الآخـر ويُخضـع المنافـس ضمـن إطـاره ونطاقـه؛ لذا يـرى بعـض المفكّريـن والباحثـين أنّ الإيمانيـة كانـت ردّة فعـل معاكـس للعقلانيـة المتطرّفـة الـتي تتمثّـل في نظريـة "الدليليـة"؛ بنـاءً على هـذه النظريـة «لا يمكـن قبـول المعتقـدات الدينيـة إلّا إذا أقيمـت أدلّـة كافيـة وقرائـن وافيـة لدعمهـا وتأييدهـا، وإلّا فـهي مرفوضـة ومنبـوذة. الاعتقـاد بـأيّ شيءٍ إذا كان على أسـاس قرائـن وأدلّـة وشـواهد غـير كافيـة هـو اعتقـاد خاطـئ».

[Clifford, The Ethics of Belief,p:70]

في المقابـل تركّـز المدرسـة الإيمانيـة (Fideism) على تقديـم الإيمـان وتفضيلـه على العقـل والدليـل العقـلي؛ وذلـك بسـبب أنّ العقـل يخطـئ كثـيرًا، وأنّ في كلام الفلاسـفة والمدافعـين عـن العقلانيـة تشويشًـا وإربـاكًا وتعارضًـا وتهافتًـا كثـيرًا؛ فـلذا يجـب تقديـم الإيمـان على العقـل والبرهـان العقـلي، بـل يجـب إقصـاء العقـل وتحييـده وإبعـاده عـن المعرفـة الدينيـة.

ولا يخـفى أنّ ثمّـة مبـادئ ومرتكـزاتٍ مشـتركةً بـين المدرسـتين الإيمانيـة والتجريبيـة الحسّـيّة مثـل التركـيز المفـرط على المعرفـة الحسّـيّة، وإقصـاء العقـل وغيرهـا مـن القواسـم المشـتركة بينهمـا، هـذه المبـادئ المشـتركة أنتجـت وأثمـرت ثمـرةً مشـتركةً موحّـدةً وهي "الإيمانيّـة".

وقـد ظهـرت الإيمانيـة في العالَـم الإسـلامي بـين الاتّجاهـات النصّيـة الـتي اشـتهرت بعناويـن متعـدّدةٍ مثـل: "أهـل الحديـث" أو "الحشـويّة" أو "الظاهريّـة" أو "الأخباريّـة" أو "التفكيكيّـة" وغيرهـا مـن العناويـن والأسـماء.

إنّ الركـيزة الأساسـية المشـتركة بـين جميـع الاتّجاهـات النصّيّـة هي محوريـة النـصّ والنقـل وتهميـش العقـل وتبعيّتـه للنقـل. وهـذا الموقـف النظـريّ لا يعـني أنّ مـا حصـل ويحصـل في الواقـع مطابـقٌ له، بـل إنّ كثـيرًا مـن النصّيّـين يلجـؤون إلى العقـل للدفـاع عـن حقائـق الـوحي وتعاليـم النصـوص الدينيـة، ولكنّهـم يـصرّون على أنّ العقـل الّذي يطمـح لنيـلٍ أعمـق لظاهـر النـصّ لـن يصـل إلّا إلى سراب الحـدس والظـنّ والتخمـين.

وقـد تعتمـد المدرسـة السـلفية – خاصّـةً ابـن تيميّـة وأتباعـه – على ظواهـر الكتـاب والسـنّة، وتُقـصي العقـلَ عـن فهـم المعـارف الدينيـة، بحيـث يكـون العقـل تابعًـا للنصـوص الدينيـة والنقل.

ويتجلّى إقصاؤها للعقل في عدّة أمورٍ نستعرضها في هذا المجال:

1ـ يؤكّد التيّار السلفي على محوريّة الكتاب والسنّة في منظومته المعرفية الدينية، ويصرّح إنّما الصواب والحقّ هو ما جاء به الكتاب والسنّة وما اختاره السلف الصالح، وما خالف الكتاب والسنّة ورأي السلف الصالح فهو باطل. [ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ، ج 3، ص 19]

فيجب تقديم فهم السلف على فهم الآخرين، بحيث يجب على الجميع أن يجعلوا فهمهم تابعًا لفهم السلف؛ لأنّ فهم السلف هو الفهم الخالص والصافي عن الكتاب والسنّة، بينما فهم بقيّة الطوائف مثل المنطقيين والفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين فهمٌ خاطئٌ مشوبٌ بالزوائد والانحرافات!

2- بناءً على الرؤية الحسّيّة الّتي يعتمد عليها السلفية خصوصًا ابن تيميّة وأتباعه، هناك تعريف خاصّ للعقل، وهو الّذي عبّر عنه ابن تيميّة "بالعقل الجسمانيّ"، ويصرّح بأنّ العقل عند الجمهور لا ينفكّ من التخيّل، بل ما لا يتخيّله الجمهور فهو عدم! [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، ج 2، ص 393]

وكذلك يقول: «إنّ جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله - تعالى - يدركه الحسّ والخيال» [المصدر السابق، ج 2، ص 263].

3- العقل عند السلفية تابع للنصّ في جميع أحكامه ومقبولٌ في إطار الشرع، فالوحي والكتاب أفضل وأرجح من العقل عند المدرسة السلفية. [ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى ، ج 152، ص 2]

4- حصر الأدلّة العقلية بما جاء في القرآن والنصوص الدينية، فلا أدلّة عقليةً إلّا ما في القرآن الكريم فقط، وأنّه لا يجوز استعمال أدلّة عقلية خارج النصّ الديني. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى ،ج 19، ص 229- 231]

5- من الآثار السلبية للركون إلى النصّ والنقل وإقصاء العقل، الاعتماد على الأحاديث الّتي تنصّ على تجسيم الله - تعالى - وتشبيهه، فهذه النصوص تارةً تشبّه الله تعالى بالشابّ الأمرد!

«عن قتادة عن عكرمة عن ابن عبّاسٍ قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربّي ﷻ شابّ أمرد جعد قطط عليه حلّةٌ حمراء» [ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ، ج 2، ص 44]

وتارةً تنصّ على إقعاد الله - تعالى - نبيّه بجنبه على العرش!

«لم يكن البربهاريّ - إمام الحنابلة في عصره - يجلس مجلسًا إلّا ويذكر فيه أنّ الله ﷻ يُقعد محمّدًا ﷺ معه على العرش» [المصدر السابق، ج 2، ص 41].

6- الاعتماد على الخبر الواحد في إثبات العقائد وأصول الدين. يقول ناصر الدين الألبانيّ: «إنّ السنّة العملية الّتي جرى عليها النبيّ ﷺ وأصحابه في حياته وبعد وفاته تدلّ أيضًا دلالةً قاطعةً على عدم التفريق بين حديث الآحاد في العقيدة والأحكام، وأنّه حجّة قائمة في كلّ ذلك» [الألباني، الحديث حجّة بنفسه في العقائد والأحكام ،ج 1، ص 28]

7- رفض علم المنطق وتسفيه الآراء المنطقية، وتجهيل علماء المنطق وتفسيقهم، وأنّ المنطقيّين ممّن قال الله فيهم: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ [سورة يونس: 39]، وأنّهم أعداء ما جهلوا، وأنّهم يكذّبون أخبار الأنبياء عليهم السلام. [ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص 438]

ولا يخفى أنّ هذا الدليل لرفض المنطق في حدّ ذاته دليل منطقي من سنخ الشكل الأوّل، وهو: "علماء المنطق يكذّبون أخبار الأنبياء عليهم السلام" (صغرى) و"كلّ من يكذّب أخبار الأنبياء فهو جاهل وفاسق" (كبرى) فالنتيجة: علماء المنطق جاهلون وفاسقون!

فهؤلاء تمسكوا بالمنطق لضرب المنطق، وهذا تناقض واضح، مع أنّ القوانين المنطقية مركوزة في النفوس والعقول لا يمكن رفضها وردّها إلّا من خلال المنطق.

8- رفض الفلسفة والطعن فيها وتجهيل الفلاسفة وتضليلهم وتكفيرهم، وأنّ اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل وتحريف كتبهم أعلم من الفلاسفة؛ لذا يقول ابن تيميّة: «إنّ الفلاسفة عند علماء المسلمين جهّالٌ ضلّالٌ في الإلهيّات والكلّيّات» [ابن تيميّة، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 5، ص 35].

9- إذا فُرض هناك تعارضٌ بين الشرع والعقل، فيجب تقديم الشرع على العقل؛ لذا يقول ابن تيميّة: «تقديم المعقول على الأدلّة الشرعيّة ممتنعٌ متناقضٌ، وأمّا تقديم الأدلّة الشرعيّة فهو ممكنٌ مؤتلفٌ، فوجب الثاني دون الأوّل؛ وذلك لأنّ كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلومٍ بالعقل، ليس هو صفةً لازمةً لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة» [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل ، ج 1، ص 144].

فهذه السمات والمواصفات إن دلّت على شيءٍ فهي تدلّ على التركيز المفرط على النقل والنصّ وإبعاد العقل عن تأدية دوره المحوريّ في المنظومة المعرفيّة الدينيّة، وهذه لا تنتج إلّا الإيمانيّة. [عزيزي، الأسس المعرفية للفكر العقدي السلفي، ص 307]

كذلك الأمر بالنسبة إلى المدرسة الإيمانية في العالم الغربي؛ فلا يخفى أنّ نظرية المعرفة لإيمانؤيل كانط (Emmanuel Kant) كان لها تأثير بليغ في إقصاء العقل النظري وترسيخ المدرسة الإيمانية في الفلسفة الحديثة الغربية، حيث حكم كانط بعجز العقل النظريّ وقصوره عن إثبات ما يتعلّق بالميتافيزيقيا والإلهيّات وإثبات وجود الله تعالى.

الإيمانية من المنظور الغربي

تنقسم الإيمانية من المنظور الغربي إلى قسمين:

أ- الإيمانية القديمة المنتشرة في القرون الوسطى وهي التي كان يدافع عنها القديس أغوسطين (Augustine Saint) وبليز باسكال (Blaise Pascal) والقديس أنسلم (Saint Anselm) والقدّيس توما الأكويني وأتباع الكنيسة الكاثولوكية.

ب- الإيمانية الحديثة المتمثّلة في نظريات كير كيجارد (Søren Kierkegaard) وويليام جيمس (William James) وفتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein).

سوف نقوم في هذه المقالة بتحليل الإيمانية السلفية، ثمّ الإيمانية التجريبية الحسّية في ضوء منهج تحليلي عقلي، ثمّ نقوم بالدراسة المقارنة بين المرتكزات والمبادئ المشتركة التي تتبنّاها كلّ واحدة من هاتين المدرستين، ثمّ في آخر المطاف نقوم بالدراسة النقدية للإيمانية بشكل مطلق.

المبحث الأوّل: الإيمانية من منظور السلفية

من الركائز الأساسيّة في الفكر المسيحيّ مركزيّة الإيمان ومحوريّته، وتقديم الإيمان على العقل. يقول القدّيس أوغسطين (Augustine of Hippo): «أنا أؤمن حتّى أفهم» [آرماند، آگوستين، ص 128 و188].

ونحن نرى معالم هذه الفكرة في العالم الإسلاميّ بشكلٍ جليٍّ وواضحٍ، فقد تجسدّت في الفكر العقديّ السلفيّ، يقول آربري (Arberry): «يمكن أن يقال: قد تلقّى كثيرٌ من أتباع أحمد بن حنبلٍ كلامَ القدّيس أنسلم بكلّ سرورٍ وهو: يجب أن لا يعرقل الجدل والاحتجاج السعادةَ الإلهيّةَ للناس» [آربری، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ص 7].

ولهذا يعتقد ابن تيمية أنّ الايمان بما أخبر به النبيّ ﷺ أقدم وأرجح على العقليّات والذوقيّات بشكلٍ مطلقٍ، فإذا صدّق ما أخبر به الرسول العقليّاتِ والشهوداتِ فهي صحيحةٌ

وحقّـةٌ، وإلّا فـهي كاذبـةٌ. وبعبـارةٍ أخـرى ينبـغي لـكلّ إنسـانٍ أن يفـترض الإيمـان بـالله وبرسـوله مسـبقًا، ويتقـلّده في بدايـة الأمـر، ثـمّ يبرهـن له بعـد الإيمـان بـه، ولأجـل تثبيـت هـذه الفكـرة يقـول ابـن تيميـة:

«فـإنّ أصـل الإيمـان بـالله والرسـول إن لـم يصحـب الناظـر، والمريـد، والطالـب، في كلّ مقـامٍ، وإلّا خـسر خسرانًـا مبينًـا، وحاجتـه إليـه كحاجـة البـدن إلى الغـذاء، أو الحيـاة إلى الروح؛ فالإنسـان بـدون الحيـاة والغـذاء لا يتقـوّم أبـدًا، ولا يمكنـه أن يَعلـم، ولا أن يُعلّـم، كذلـك الإنسـان بـدون الإيمـان بـالله ورسـوله لا يمكنـه أن ينـال معرفـة الله، ولا الهدايـة إليـه، وبـدون اهتدائـه إلى ربّـه لا يكـون إلّا شـقيًّا معذّبًـا، وهـو حـال الكافريـن بـالله ورسـوله، ومـع الإيمـان بـالله ورسـوله إذا نظـر واسـتدلّ، كان نظـره في دليـل وبرهـان - وهـو ثبـوت الربوبيـة، والنبـوة - وإذا تجـرد وتصـفّى، كان معـه مـن الإيمـان مـا يذوقـه بذلـك ويجـده» [ابـن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 2، ص 68 و67].

لا شـكّ ولا ريـب في ضرورة الإيمـان بـالله ورسـوله ودوره الحيـويّ في سـعادة الإنسـان، ولكـنّ الـكلام هـو: على مـا يبتـني هـذا الإيمـان؟

فيعتقـد ابـن تيميـة أنّ الإيمـان بـالله ورسـوله في بدايـة الأمـر لا يبتـني على أيّ معرفـةٍ عقليّـةٍ ولا كشـفيّةٍ ذوقيّـةٍ، بـل جميـع البراهـين العقليّـة والمكاشـفات الباطنيّـة تعتمـد على الإيمـان بـالله ورسـوله. ثـمّ يطـرح إشـكال الدور الّذي يسـتلزمه تقـدّمُ الإيمـان بـالله ورسـوله على العقـل ويقـول:

«فـإن قلـت: فمـن أيـن له ابتـداءً صحـة الإيمـان بـالله ورسـوله، حـتّى يصـير ذلـك أصـلًا يبـني عليـه، وينتقـل معـه إلى مـا بعـده؟ فأهـل القيـاس والوجـد إنّمـا تعبـوا التعـب الطويـل في تقريـر هـذا الأصـل في نفوسـهم، ورأوا أنّ مـا لا يتـمّ معرفـة الله ورسـوله إلّا بـه فمعرفتـه متقدّمـةٌ على ذلـك، وإلّا لـزم الدور، فسـمّوا تلـك عقليّـاتٍ، والعقليّـات لا تنـال إلّا بالقيـاس العقـليّ المنطـقيّ» [المصدر السـابق، ج 2، ص 69].

وقـد أجـاب ابـن تيميـة على إشـكال الدور بوجـوه: أحدهـا: المعارضـة بالمثـل: «فـإنّ سـالك سـبيل النظـر القيـاسي، أو الإرادة الذوقيـة، مـن أيـن علـم ابتـداءً أنّ سـلوك هـذا الطريـق يحصّـل له علمًـا ومعرفـةً؟ فليـس معـه ابتـداءً إلّا مجـرّد إخبـار مخـبرٍ بأنّـه سـلك هـذا الطريـق فوصـل، أو خاطـرٌ يقـع في قلبـه سـلوك هـذا الطريـق، إمّـا مجـوزًا للوصـول أو متحرّيًـا أو غـير ذلـك، أو سـلوكًا ابتـداءً بـلا انتهـاءٍ، وليـس ذلـك مختصًّـا بالعلـم الإلـهيّ، بـل كلّ العلـوم لا بـدّ للسـالك فيهـا ابتـداءً مـن مصـادراتٍ يأخذهـا مسـلّمةً إلى أن تتبرهـن فيمـا بعـد، إذ لـو كان كلّ طالـب علـمٍ حـين يطلبـه قـد نـال ذلـك العلـم، لـم يكـن طالبًـا له، والطريـق الّذي يسـلكها قـد يعلـم أنّهـا تفـضي بـه إلى العلـم،

لكنّ الكلام في أوّل الأوائل، ودليل الأدلة، وأصل الأصول، فإنّه لو كان حين ينظر فيه يعلم أنّه دليلٌ مفضٍ لم يمكن ذلك حتّى يعلم ارتباطه بالمدلول، فإنّ الدليل إن لم يستلزم المدلول لم يكن دليلًا. والعلم بالاستلزام موقوفٌ على العلم بالملزوم واللازم، فلا يعلم أنّه دليلٌ على المدلول المعيّن، حتّى يعلم ثبوت المدلول المعيّن، ويعلم أنّه ملزومٌ له، وإذا علم ذلك استغنى عن الاستدلال به على ثبوته، وإنّما يفيده التذكير به، لا ابتداء العلم به، وإنّما يقع الاشتباه هنا؛ لأنّه كثيرًا ما يعرف الإنسان ثبوت شيءٍ، ثمّ يطلب الطريق إلى معرفة صفاته، ومشاهدة ذاته، إمّا بالحسّ، وإمّا بالقلب، فيسلك طريقًا يعلم أنّها موصلةٌ إلى ذلك المطلوب؛ لأنّه قد علم أنّ تلك الطريق مستلزمٌ لذلك المطلوب الّذي علم ثبوته قبل ذلك، كمن طلب أن يحجّ إلى الكعبة، الّذي قد علم وجودها، فيسلك الطريق الّذي يعلم أنّها تفضي إلى الكعبة، لإخبار الناس له بذلك، أو يستدلّ بمن يعلم أنّه عارفٌ بتلك الطريق، فسلوكه للطريق بنفسه بعد علمه أنّها طريق المقصود بإخبار الواصلين، أو سلوكه بدليل خرّيتٍ يهديه في كلّ منزلةٍ لا يكون إلّا بعد العلم بثبوت المطلوب، وثبوت أنّ هذا طريقٌ ودليلٌ.

وهكذا حال الطالبين لمعرفة الله، والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أوّلًا وهم يطلبون معرفة صفاته، أو مشاهدة قلوبهم له في الدنيا، فيسلكون الطريق الموصلة إلى ذلك بالإيمان والقرآن، فالإيمان: نظير سلوك الرجل الطريق الّذي وصفها له السالكون، فإنّهم متّفقون على ذلك. والقرآن: تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير اتّباع الدليل منزلةً منزلةً، ولا بدّ في طريق الله منهما.

وأمّا الشيء الّذي لم يعلم العقل ثبوته أوّلًا، فسلوك الطريق الّذي يفضي إلى العلم به ابتداءً يكون بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم، فإذا كان لا بدّ في الطريقة القياسيّة والعمليّة من تقليد في الأوّل في سلوكه فيما لم يعلم أنّه طريقٌ، وأنّه مفضٍ إلى المطلوب، أو أن المطلوب موجودٌ، فالطريقة الإيمانيّة إذا فرض أنّها كذلك لم يقدح ذلك فيها، بل تكون هي أحقّ، لوجوهٍ كثيرةٍ. بل لا طريق إلّا هي أو ما يفضي إليها أو يقترن بها، فهي شرطٌ قطعًا في درك المطلوب، وما سواها ليس بشرطٍ، بل يحصل المطلوب دونه، وقد يضرّ بحصول المطلوب فلا يحصل، أو يحصل نقيضه وهو الشقاء الأعظم على التقديرين، فتلك الطريق مفضيةٌ قطعًا ولا فساد فيها، وما سواها يعتريه الفساد كثيرًا، وهو لا يوصل وحده، بل لا بدّ من الطريقة الإيمانيّة» [المصدر السابق].

الوجه الثاني في الجواب: أنّ الطريقة القياسيّة والرياضيّة، إذا سلكها الرجل وأفضت به إلى

المعرفة - إن أفضت - علم حينئذٍ أنّه سلك طريقًا صحيحًا وأنّ مطلوبه قد حصل، وأمّا قبل ذلك فهو لا يعرف، فأدنى أحوال الإيمانيّة - ولا دناءة فيها - أن تكون كذلك، فإنّه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلّمًا، ونظر في موجبه وعمل بمقتضاه، حصل له بأدنى سعيٍ مطلوبه من معرفة الله، وأنّ الطريق الّتي سلكها صحيحةٌ، فإنّ نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربّه وطاعته يقرّر عنده علمًا يقينيًّا بصحّة ذلك أبلغ بكثيرٍ ممّا ذكر أوّلًا. [المصدر السابق، ص 71]

يعتقد أتباع السلفيّة بأنّ الميزة الّتي تميّزهم عن المبتدعة هو عدم العمل بالعقل، بمعنى أنّ أهل البدع أسّسوا دينهم على العقل والمعقول، وجعلوا النقل والمأثور تبعًا للعقل والمعقول، وأما أهل الحديث فقد قالوا إنّ الأصل هو النقل والنصّ، والعقل تبعٌ له، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء عليهم السلام، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، وأيضًا لو كان الدين بني على المعقول وجب ألّا يجوّز للمؤمنين أن يقبلوا شيئًا حتّى يعقلوا. ولكنّ السلفيّة يقولون: نحن إذا تدبّرنا عامّة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله جلّ جلاله، وما تعبّد الناس به من اعتقادهم، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله، من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنّة وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما، أمورٌ لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنّما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها. فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكنّا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا آمنّا به وصدّقنا واعتقدنا أنّ هذا من قِبلِ ربوبيّته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته، وقال - تعالى - في مثل هذا: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [سورة الإسراء: 85]، وقال الله تعالى: ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾ [سورة البقرة: 255]. [انظر: التميمي، الانتصار لأصحاب الحديث، ج 1، ص 81 و82]

هذا الكلام وإن كان صحيحًا بالنسبة إلى تفاصيل التعاليم الدينية، ولكن بالنسبة إلى إثبات أصل وجود الله وصفاته العليا وأصل الوحي والنبوّة ليس بصحيح؛ إذ لا يجوز الاعتماد في أصول الدين إلّا على العقل والبرهان العقلي وإلّا يستلزم الدور.

ثمّ يحاول السلفيّة الردّ على مَن يعتقد بأنّ الدين مبتنٍ على أساس العقل، وقد أُمرنا باتّباعه: «أخْبِرنا إذا أتاك أمرٌ من الله - تعالى - يخالف عقلك، فبأيّهما تأخذ بالّذي تعقل

أو بـالّذي تؤمـر؟ فـإن قـال بـالّذي أعقـل فقـد أخطـأ وتـرك سـبيل الإسـلام، وإن قـال إنّمـا آخـذ بـالّذي جـاء مـن عنـد الله فقـد تـرك قـوله، وإنّمـا علينـا أن نقبـل مـا عقلنـاه إيمانًـا وتصديقًـا، ومـا لـم نعقلـه قبلنـاه تسـليمًا واستسـلامًا، وهـذا معـنى قـول القائـل مـن أهـل السـنّة: إنّ الإسـلام قنطـرةٌ لا تُعـبر إلّا بالتسـليم» [المصدر السـابق].

ولا يخـفى أنّ سـبب تحقـير المدرسـة السـلفيّة للعقـل والتفكـير هـو الجمـود على النـصّ، والتركـيز على التصديـق الأعـمى بمعطيـات الديـن، قـال البربهـاريّ إمـام السـلفيّة في القـرن الرابـع: «وكلّ مـا سـمعت مـن الآثـار شـيئًا ممّـا لـم يبلغـه عقلـك، نحـو قـول رسـول الله ﷺ: "قلـوب العبـاد بـين إصبعـين مـن أصابـع الرحمـن"، وقـوله: "إنّ الله - تبـارك وتعـالى - يـنزل إلى سـماء الدنيـا"، ويـنزل يـوم عرفـة ويـوم القيامـة، وأنّ جهنّـم لا تـزال يُطـرح فيهـا حـتّى يضـع عليهـا قدمـه جـلّ ثنـاؤه، وقـول الله - تعـالى - للعبـد: "إن مشـيت إليّ هرولـت إليـك"، وقـوله ﷺ: "إنّ الله - تبـارك وتعـالى - يـنزل يـوم القيامـة"، وقـوله: "إنّ الله خلـق آدم على صورتـه"، وقـول النـبيّ ﷺ: "إنّي رأيـت ربّي في أحسـن صـورةٍ". وأشـباه هـذه الأحاديـث، فعليـك بالتسـليم والتصديـق والتفويـض والـرضى، ولا تفـسّر شـيئًا مـن هـذه بهـواك، فـإنّ الإيمـان بهـذا واجـبٌ، فمـن فـسّر شـيئًا مـن هـذا بهـواه أو ردّه فهـو جهـميٌّ» [البربهـاري، شرح السـنّة ، ج 1، ص 31].

ويقـول ابـن تيميـة: «والرسـل عليهم السلام إذا أخـبروا بـشيءٍ ولـم نتصـوّره وجـب تصديقهـم» [ابـن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 6، ص 296] إذن يقـدّم ابـن تيميـة الطريقـة الإيمانيّـة على الطريقة القياسـيّة والذوقيّة الشـهوديّة، ويقـول إنّ صحّـة الإيمـان بـالله ورسـوله أصـلٌ تُبـنى عليـه العقليّـات والذوقيّات.

الدراسة النقدية

لـو ركّزنـا على مـا ذكـره ابـن تيميـة في نظريتـه هـذه لوجدنـا فيهـا الكثـير مـن المغالطـات والأخطـاء نذكـر منهـا بشـكلٍ مختـصرٍ مـا يـلي:

1- فقـد أقـام ابـن تيميـة الدليـلَ العقـليّ على تقديـم الإيمـان بـالله - تعـالى - على الدليـل العقـليّ، وليـس هـذا إلّا ضرب العقـل بسـيف العقـل، وهـذا إن دلّ على شيءٍ فهـو يـدلّ على تقديـم العقـل رتبـةً على النقـل؛ لأنّ العقـل هـو الّذي يُثبـت حجّيّـة النقـل. بعبـارة أخـرى يسـتدلّ أتبـاع الفكـر السـلفي على رفـض العقـل قائـلًا: «لـو كان أسـاس الديـن على المعقـول لاسـتغنى الخلـق عـن الـوحي وعـن الأنبيـاء (صلـوات الله عليهـم) ولبطـل معـنى الأمـر والنـهي ولقـال مـن شـاء مـا شـاء، وأيضًـا لـو كان الديـن بـني على المعقـول وجـب ألّا يجـوّز للمؤمنـين أن يقبلـوا شـيئًا حـتّى يعقلـوا»

[التميمي، الانتصار لأصحاب الحديث، ج 1، ص 81 و82]؛ ولا يخفى أنّه برهان عقلي من نوع القياس الاستثنائي في المنطق، فهو استدلّ لرفض العقل بالبرهان العقلي وهذا تناقض واضح.

2- ينبغي لنا أن نحلّل مفهوم "الإيمان"، وهل يمكن تحقّق الإيمان من دون معرفةٍ وعلمٍ أم لا يمكن تحقّق ذلك؟! كلّا. بل إنّ من أهمّ الركائز الأساسيّة والمكوّنات الأصليّة لهويّة الإيمان العلم والمعرفة، فكيف يمكن أن يؤمن الإنسان بشيءٍ ويعقد قلبه عليه بدون أن يعقله ويفهمه ويعرفه؟! فكيف يقول ابن تيمية بتقديم الإيمان على المعرفة العقليّة؟! وبعبارةٍ أخرى إنّ الإيمان من باب عقد القلب على شيءٍ، ولا يمكن هذا العقد إلّا بعد نفي الخلاف واحتمال النقيض، وهذا هو اليقين المطلوب في الاعتقادات والإيمان بالله تعالى، فلا يتحقّق إيمانٌ إلّا بالمعرفة واليقين، بناءً على ذلك فإنّ قول ابن تيمية: «الإنسان بدون الإيمان بالله ورسوله لا يمكنه أن ينال معرفة الله، ولا الهداية إليه» يستلزم الدور؛ لأنّ الإيمان يتضمّن نوعًا من المعرفة واليقين، بل المعرفة واليقين من أهمّ ركائز الإيمان، وأنّ معرفة الله - تعالى - أقدم من الإيمان بالله؛ لأنّ الجزء والمقوّم أقدم من المركّب رتبةً، فكأنّ ابن تيمية يقول: بدون معرفة الله لا يمكن أن ينال معرفة الله! أو إنّ الإنسان لا ينال معرفة الله - تعالى - إلّا بمعرفة الله! وهذا يعدّ من الدور الباطل.

3- وأمّا بالنسبة إلى الادّعاء العامّ المتقدّم (كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد) فيلاحظ عليه عدّة أمورٍ:

أوّلًا: أنّ نفس هذه القضيّة (كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد) يجب أن تُؤخذ مصادرةً ومسلّمةً حسب مفادها، فما هو مبدأ مصادرة هذه القضيّة الكلّيّة؟! والملفت للنظر أنّ ابن تيمية لم يأخذ هذه القضيّة على نحو مصادرةٍ، بل اعتمد على البرهان العقليّ في تبيينها، وهذا يناقض ذلك الادّعاء العامّ.

ثانيًا: لا بدّ أن نعرف ما هو المراد من لفظ "المصادرات"؟ فإذا كان المقصود منها هو أنّ العلوم يعتمد بعضها على قضايا بعض كالمفروضات والأصول الموضوعة أو الأصول المتعارفة، فهذا أمرٌ صحيحٌ ولا شكّ في صحّته وتحقّقه.

وبعبارةٍ أخرى إنّ كلّ علمٍ مؤلّفٌ من قضايا، وبعض هذه القضايا يُعدّ أصلًا موضوعيًّا، بمعنى أنّ ذلك العلم يأخذ هذا الأصل الموضوعيّ مفروضًا مسبقًا تمّ إثباته في علمٍ آخر، ويستفيد من هذا الأصل في إثبات مدّعياته، كما أنّ علم الرياضيّات يأخذ تعريف العدد بأنّه "كمٌّ منفصلٌ قارٌّ" من علم الفلسفة ويعتمده أصلًا موضوعيًّا، أمّا بعض هذه الأصول

والمفروضات يُعدّ من البدهيّات الّتي لا تحتاج إلى الإثبات، فهى أصولٌ متعارفةٌ.

وإذا كان مراد ابن تيمية من المصادرات هذه الأصول الموضوعة أو المتعارفة فنقول: إنّ الأصول الموضوعة تحتاج إلى الإثبات والدليل، ولو في علمٍ آخر؛ فهي في ذاتها ليست بمصادراتٍ، فالأصول المتعارفة غنيّةٌ عن التعريف؛ لأنّها من البدهيّات، فليست مصادراتٍ مأخوذةً من الغير، فالقول إنّ "كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً" دعوى بلا دليلٍ.

ولكن إذا كان مقصود ابن تيمية من هذه الجملة المذكورة أنّ الإنسان يسلّم ببعض القضايا عن طريق التقليد، ويؤمن بها عشوائيًّا ومن غير دليلٍ مُقنعٍ، فهذا أمرٌ خلافٌ للعقل والفطرة، فهل يمكن أن نقول للكافر الّذي لا يؤمن بالله ﷻ: عليك بقبول بعض المصادرات كقبول أصل وجود الله، ثمّ بعد ذلك نقيم له البراهين العقليّة! كلّا، إنّ الكافر والملحد لا يسلّم بهذه المصادرات في الخطوة الأولى، بل يطلب منا الدليل العقليّ القويم على وجود الله تعالى، وهذا خلاف ما ادّعاه ابن تيمية.

ثالثًا: قول ابن تيمية: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد» يستلزم أن يأخذ المسيحيّ واليهوديّ والبوذيّ والسيخيّ بمصادراتٍ في أديانهم، ثمّ يبرهنون على عقائدهم في ما بعد! فهل يلتزم ابن تيمية بهذا التالي الفاسد المترتّب على كلامه؟!

رابعًا: أنّ بعض العلماء لم يسلّموا بالمصادرات في البداية، بل جعلوا مبدأ التشكيك في العلوم والمعارف أساس انطلاقتهم، وهدموا معه كلّ شيءٍ، ثمّ أخذوا بتشييد تلك العلوم والمعارف من جديدٍ على أساسٍ متينٍ ومتقنٍ.

خامسًا: قد تقدم سابقًا أنّ ابن تيمية يرفض الكلّيّات والقضايا الكلّيّة، ويعتبرها مقدّراتٍ ذهنيّةً، ولكنّه هنا من حيث لا يشعر يعتمد على القضيّة الكلّيّة وهي: "كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً"، وهذا تناقضٌ واضحٌ.

سادسًا: أنّ هناك علومًا وقضايا لا تحتاج إلى مصادراتٍ ومفروضاتٍ، بل هي بيّنةٌ بذاتها كقضيّة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذه القضيّة تُعدّ أمّ القضايا وأولى الأوائل في المعارف البشريّة، وهي غنيّةٌ عن المصادرات، وهذا نقيض الادّعاء العامّ الّذي ذكره ابن تيمية: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد».

المبحث الثاني: الإيمانيّة في المدرسة الغربية

تركّز المدرسة الإيمانيّة على أنّ المنظومة العقديّة الدينيّة لا تخضع للتقييم العقليّ، فكلّ سعيٍ ومحاولةٍ لإثبات المعتقدات الدينيّة بالعقل والأدلّة العقليّة كإثبات الاعتقاد بوجود الله - تعالى - هي محاولةٌ فاشلةٌ وأمرٌ مرفوضٌ؛ لأنّ مجال الاعتقادات الدينيّة ليس مجالًا للتعقّل والتفكّر والاستدلال، بل المعتقدات الدينيّة مجالها العشق والمحبّة والعواطف والأحاسيس فحسب.

وهناك قراءتان أساسيّتان للإيمانيّة:

أ- الدين والإيمان ضدّ العقل.

ب- أنّ الإيمان ليس ضدّ العقل، بل هو فوق العقل.

والروح المشتركة بين القراءتين هي طرد العقل وإقصاؤه، ونفي دوره في إثبات المعتقدات الدينيّة، والتركيز على العناصر الإيمانيّة. فهذه الاتّجاهات منها: ما يرى التعارض والتناقض بين العقل والمعتقدات الدينيّة. ومنها: ما يرى أنّ هناك حاجزًا وسدًّا بين نطاق العقل والدين؛ فلا يجوز أن يتدخّل أحدهما في نطاق الآخر مع فرض حجّيّة كلٍّ منهما في نطاقه. ومنها: ما يرى أنّ العقل تابعٌ للوحي، وآلةٌ ووسيلةٌ لتبرير القضايا الدينيّة، فإذا أثبت العقلُ شيئًا خلاف مقتضى الإيمان يتوجّب رفضه. ومنها: ما يرى أنّ المعتقدات الدينيّة تعدّ من القضايا الأساسيّة البيّنة الّتي لا تحتاج إلى إثباتٍ وتقييمٍ عقليٍّ. ولكنّ جميع هذه الاتّجاهات والنزعات الإيمانيّة تصبّ في مصبٍّ واحدٍ وهو إقصاء العقل عن الدين والقضايا الدينيّة.

فحصيلة إقصاء العقل من إثبات الميتافيزيقيا هو إعطاء الأصالة والمحوريّة العمياء للإيمان، وأنّ يحلّ محلّ العقل، يقول إمانويل كانط: «أردتُ أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 208 و209].

وترى المدرسة الحسّيّة أنّ رفض العقل والمعاني المجرّدة سببٌ لتقوية الإيمان وتأييده، يقول باركلي (George Berkeley):

«إنّ الشكّ في قيمة المعاني المجرّدة يؤدّي إلى تأييد الإيمان؛ إذ الاسميّة تؤيد الإيمان، والاعتقاد بالمعاني المجرّدة سببٌ قويٌّ للإلحاد» [المصدر السابق، ص 167].

وأمّا منسل (Longueville Mansel) وهو تلميذ هملتون (William Hamilton) فيقول: «إنّ العلم ما دام نسبيًّا فهو لا يملك الاعتراض على الوحي، وإنّ الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئةً من الوحي، بل من حدود العقل الّذي يزعم مع ذلك الخوض في المطلق، على حين أنّ

حـدوده تـدلّ على أنّ شـيئًا قـد يوجـد ويكـون فـوق متنـاوله، فمـا لا نسـتطيع فهمـه يجـب علينـا الإيمـان بـه، يجـب الإيمـان بـالله ولـو بـدا لنـا تناقـضٌ بـين الحدّيـن أو أنّهمـا متنافـران» [المصدر السـابق، ص 339].

وهنـا ينبـغي الإشـارة إلى نقطـةٍ مهمّـةٍ وهي أنّ تيّـار الإيمانيّـة في العالـم الغـربي قـد اسـتغلّ ثلاثـة أمـورٍ في ترسـيخ الرؤيـة الإيمانيّة وتضعيـف العقلانيّـة، وهي:

1- الاسـتفادة مـن "تيّـار الشـكّاكيّة" (Skepticism) الّذي ازدهـر وتطـوّر في عـصر النهضـة في القـرن السـادس عـشر. فقـد حـاول علمـاء المسـيحيّة تحقـير العقـل وإقصـاءه في ضـوء الإشـكاليّات الّـتي طرحتهـا الشـكّاكيّة لدحـر العقـل وطـرده مـن سـاحة المعرفـة البشريّـة، وركّـزوا على الإيمـان الأعـمى والفـارغ مـن العقلانيّـة. ومـع أنّ الشـكّاكيّة والنسـبيّة لا تـلازم الإيمانيّـة، ولكـن اسـتغلّ التيّـار الإيمـانيّ الشـكّاكيّة لدفـع العقـل المنافـس للإيمـان حسـب زعمـه.

2- الاعتمـاد على أفـكار وآراء ويليـام الأوكاميّ (William of Ockam)، فلقـد اسـتغلّ التيّـار الإيمانيّ آراء ويليـام الأوكاميّ في رفـض العقـل وإنـكار دوره في حقيقـة الإيمـان. وكان الأوكاميّ يعتقـد أنّ العقـل لا يقـدر على إثبـات العلـم الإلـهيّ المطلـق واللامتنـاهيّ. ومـن جهـةٍ أخـرى يركّـز على نظريّـة "الاسـمانيّة" (nominalism) ورفـض الكلّيّـات المفهوميّـة (Universal)، وهـذه النظريّـة دعمـت الإيمانيّـة دعمًـا كثـيرًا؛ إذ يعتقـد إميـل بريـيه (Émile Bréhier) أنّ: «الاتّجـاه الاسـميّ (أو المدرسـة الاسـميّة) ظهـر في القـرن الرابـع عـشر، وتحـدّى العقلانيّـة بمشـاكل معرفيّـةٍ، بحيـث أدّت إلى بـروز قناعـةٍ بـأنّ العقـل والبرهـان العقـليّ يعجـز عـن إثبـات وجـود الله تعـالى، وهـذا تسـبّب في ظهـور هـوّةٍ بـين العقـل والـوحي» [مجتهـدى، فلسـفه در قـرون وسـطى ، ص 34].

3- لقـد اسـتغلّ الاتّجـاه الإيمـانيّ نظريّـة المعرفـة لإيمانؤيـل كانـط (Immanuel Kant) الّـتي تركّـز على تضعيـف العقـل النظـريّ وتعجـيزه، وتـدّعي أنّـه قـاصرٌ ومحـدودٌ في إثبـات الميتافيزيقيـا - في الدفـاع عـن الإيمانيّـة وطـرد العقـل ورفضـه. [حسـين زاده، معرفـت دينـى، ص 41 و49]

إنّ الفكـر الشـائع في القـرون الوسـطى هـو الاهتمـام والتركـيز على الاكتفـاء بالـوحي المسـيحيّ وإقصـاء العقـل عـن الـوحي والديانـة المسـيحيّة؛ لذا يعتقـد إميـل بريـيه - وهـو مـن أهـمّ أسـاتذة الفلسـفة والتاريـخ في فرنسـا في الفـترة بـين الحربـين العالميّـة الأولى والثانيـة - بـأنّ المسـألة المركزيّة في القـرون الوسـطى هي مسـألة الربـط بـين الـوحي والعقـل، أو العلاقـة بـين المعقـول والمنقـول. [مجتهـدى، فلسـفه در قـرون وسـطى، ص 33]

وبناءً على الإيمانيّة القديمة فقد مُنح الوحي للإنسان ليحلّ محلّ جميع العلوم والمعارف البشريّة من العلوم التجريبيّة والأخلاق والميتافيزيقيا وغيرها ويغنيه عنها. ومنذ تكوّنِ الديانة المسيحيّة إلى يومنا هذا هناك أفرادٌ ينتمون إلى هذا التيّار الإفراطيّ في مجال الإلهيّات. ويعتقد هذا الاتّجاه بأنّ الله - تعالى - كلّم الإنسان فلا يحتاج إلى التفكّر، بل يجب أن يصرف همّه لتحصيل السعادة. فكلّ ما له دورٌ وأهمّيّةٌ في تحقيق سعادة الإنسان موجودٌ في الكتاب المقدّس، فلا يحتاج الإنسان إلى الفلسفة، بل يجب أن يتعلّم الشريعة ويطبّق أحكامها في مقام العمل. فللكتاب المقدّس مرجعيّةٌ شاملةٌ ومحوريّةٌ مطلقةٌ، وينبغي الرجوع إليه في كلّ شيءٍ. فهذا التيّار يرفض الفلسفة اليونانيّة رفضًا باتًّا، ويعتبرها كذبًا وباطلًا ومنشأً للبِدَع، ويصرّح بأنّ المعرفة الفلسفيّة تخالف الديانة المسيحيّة وتعارضها تعارضًا لا يمكن رفعه. وهذه النظريّة طرحت من قِبل المفكّر المسيحيّ ترتليان (Tertullianus).

[Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p.10]

والجدير بالذكر هو أنّ أتباع الإيمانيّة المتطرّفة يعتقدون بأنّنا إذا قمنا بتقييم كلام الله بالعقل والمنطق والعلم فقد عبدنا العقلَ والمنطقَ والعلمَ ولم نعبد اللهَ تعالى. فعلى الإنسان أن يؤمن ويرمي بنفسه في الإيمان من دون التمسّك بأيّ دليلٍ أو شاهدٍ وقرينةٍ على صدق معتقده؛ لذا كان الشعار الأصليّ في القرون الوسطى هو: "الابتعاد عن الفلسفة والرجوع إلى الإنجيل". (Ibid, p.3)

وكان بليز باسكال (Blaise Pascal) يعلّق على قول بولس (Paul): «احذروا كي لا يختطفكم أحدٌ بالفلسفة والمكر» [Peterson, 2013, p.60] بقوله: «إنّ للقلب أدلّةً تخصّه ولا تعرفه العقول. يُضطرّ بعض الناس أن يعطّلوا عقولهم حتّى يستطيعوا أن يؤمنوا» [Ibid].

وعلينا أن لا نغفل عن هذه النقطة، وهي أنّ هذا التيّار المخالف للعقلانيّة والفلسفة لا يرفض العقل بشكلٍ كاملٍ بكلّ جهاته، بل يرفض العقل الّذي يشكّك ويطعن في التعاليم المسيحيّة، ويزعزع معتقداتها، ويضعّف الإيمان المسيحيّ.

وكان القديس أغوسطين (Augustine Saint) يؤكّد تقديم الإيمان والوحي على العقل، ويصرّ على مركزيّة الوحي ومحورية الدين المسيحيّ بوصفه مصدرًا أساسيًّا للمعارف البشريّة، وجعل العقل مؤيِّدًا وتابعًا للوحي وتعاليم المسيحيّة. بناءً على رؤية أغوسطين فالوحي هو المحفّز لنا لكي نستعمل عقلنا في فهم مفاده ومضامينه، إذن يُعدّ العقل آلةً ووسيلةً تُستخدم للفهم الصحيح للوحي ولخدمته، فللعقل دورٌ تبعيٌّ وآليٌّ.

وتعدّ نظريّة القديس أغوسطين من أهمّ النظريّات الإيمانيّة في القرون الوسطى، فإنّه يعتقد بأنّ أفضل طريقٍ آمنٍ للوصول إلى الحقيقة ليس الطريق الّذي يبتدئ من منطلق العقل واليقين العقليّ وينتهي إلى الإيمان، بل الطريق الآمن والمطلوب هو بالعكس، يعني يبدأ بالإيمان والوحي وينتهي إلى العقل. إذن فالمعرفة العقليّة تبتني على الإيمان الدينيّ والوحي.

[Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p.16]

يقول أغوسطين: «إنّ الفهم جزاء الإيمان، فلا تحاول أن تفهم لتؤمن، بل حاول أن تؤمن لتفهم. فما دام لم نؤمن لا نفهم» [Ibid, p. 17]. كذلك كان يعتقد أنسلم القديس (Saint Anselm)، وقد أقام البرهان الوجوديّ لإثبات وجود الله بطريقةٍ لميّةٍ لتثبيت الإيمان؛ إذ يحاول أنسلم أن يستخدم علم المنطق للوصول إلى الفهم العقليّ للديانة المسيحيّة، وفي إثبات العقائد المسيحيّة، فقام بإثبات الأقانيم الثلاثة وتجسّد الله في المسيح عن طريق استخدام المنطق والبراهين المنطقيّة» [Ibid, p. 25- 26].

يقول القديس أنسلم: «أنا لست بصدد أن أفهم ثمّ أؤمن، بل أؤمن حتّى أفهم، وأنا أؤمن بدليل أنّني ما دام لم أؤمن لا أفهم » [Ibid, p. 23].

ويعتقد أيضًا توما الأكوينيّ بأنّه «يجب أن يكون العقل خادمًا للوحي وتابعًا له، فالوحي هو الأصل وله المرجعيّة والتفوّق. بناءً على ذلك فلا منازعة ولا تعارض بين العقل والوحي؛ لأنّ العقل ينشط ويعمل في إطار الوحي وفي خدمته» [مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص 233]. فالإيمان في وجهة نظر الأكوينيّ هو إذعان العقل لحكم الوحي. وحجّة المؤمن الأخيرة هي شهادة النبيّ، لا قوّة البرهان العقليّ. [ضومط، توما الأكوينيّ، ص 20]

إذن على ما تقدّم يظهر أنّ المقصود من النزعة الإيمانيّة أو الإيمانويّة ذلك التيّار الّذي يحذّر المؤمنين من النقد العقلانيّ للإيمان الدينيّ، ومفردات التعاليم الدينيّة في مجال الاعتقاد وغيره من المجالات. فالإيمان وفق هذه الرؤية هو التسليم النهائيّ للمؤمنين، والمعايير العقليّة ليس لها أيّ دورٍ في تثبيت الإيمان أو زواله [Peterson, 2013, p. 37]، ومن يحاول تحكيم المعايير العقليّة في إيمانه يكشف في الواقع عن الكفر الموجود في باطنه.

[smith, philosophy and religion,V11, p.299]

والجدير بالذكر أنّ التيّار الإيمانيّ لمّا واجه الأسئلة الدقيقة والتساؤلات المثيرة حول بعض القضايا والتعاليم المحرَّفة في المسيحيّة كالتثليث والفداء وتجسّد الله – تعالى – في المسيح

وغيرها، وعجز عن الدفاع العقليّ والمنطقيّ عنها، أنكر دور العقل وتساؤلاته حول القضايا الدينيّة؛ دفاعًا عن معتقداته الخاطئة، وهذا يُعدّ من الأسباب الّتي أدّت إلى الإيمانيّة المفرطة.

الدراسة النقدية للإيمانية التجريبية

أوّلًا: أنّ المدافعين عن الاتّجاه الإيمانيّ مع أنّهم يرفضون العقل إلّا أنّهم يدافعون عن نظريّة الإيمانيّة دفاعًا عقليًّا منطقيًّا من حيث لا يشعرون، وهذا هو الوقوع في التناقض، فالتبرير العقليّ والتبيين المعقول للإيمانيّة هو الوقوع في التناقض.

ثانيًا: أنّ الإيمان من الأمور الإضافيّة الّتي تحتاج إلى المتعلَّق والموضوع، عندما يقول أحدٌ: إنّي مؤمنٌ، فيُسأل: بماذا تؤمن؟ وما متعلَّق إيمانك؟ السؤال الرئيسيّ هو: كيف يختار المؤمن متعلَّق إيمانه؟ وما المعيار لتمييز الصواب عن الخطإ في متعلَّق الإيمان؟ فإذا كان هناك خياراتٌ متعدّدةٌ أمام الإنسان الّذي يريد أن يؤمن بأحد الأديان أو المذاهب أو النظامات العقديّة، فأيّها يختار؟! بعبارةٍ أخرى إذا كان هناك بديلٌ أو منافسٌ لمتعلَّق الإيمان بأيٍّ منها نؤمن؟ هنا لا بدّ من التقييم العقليّ والتحقيق وفق المعايير المدروسة لترجيح أحد الخيارات على الأخرى. فما المعيار والميزان الصحيح لتمييز الحقّ من الباطل؟ أويصلح شيءٌ غير العقل السليم لهذا التشخيص؟ كلّا، فالعقل هو المصدر الوحيد الّذي يميّز بين الخيارات المختلفة، وما هو أحقّ وأفضل لاتّباعه [المصدر السابق]، من جهةٍ أخرى إذا لم يكن هناك معيارٌ وميزانٌ دقيقٌ لتمييز الحقّ من الباطل، فهذا يستلزم التورّط في النسبيّة والتناقض.

ثالثًا: أنّ نظريّة الإيمانيّة خاطئةٌ وباطلةٌ من الأساس؛ لأنّ العقل يدعم الإيمان ويؤيّد متعلَّقه، فليس العقل عدوًّا للإيمان وخصيمًا له، بل هو ناصرٌ للإيمان؛ لذا نرى أنّ الأنبياء عليهم السلام لمّا دعوا الناس إلى الإيمان والتوحيد، أقاموا براهين وأدلّةً عقليّةً لهم، وأثاروا عقول الناس لقبول الإيمان.

إذن تعريف الإيمان بالشكل الّذي يضمن الفرار من الاستعانة بالأدلّة العقليّة لإثبات مفرداته لن يكون سوى محوٍ لصورة المسألة.

المرتكزات والمبادئ المشتركة للإيمانية السلفية والتجريبية

تعتمد الإيمانية السلفية والتجريبية على أسس ومرتكزات مشتركة نشير إليها فيما يلي:

1- لا يخفى أنّ الإيمانية التي ينتمي إليها الفكر السلفي إيمانية نصّيّة تدور مدار الكتاب

والسـنّة، وهـذا النـوع مـن الإيمانيـة يركّـز على محوريـة النقـل والـوحي، وتـرى أنّ العقـل حجّـة موثـوق بهـا مـا دام ينشـط في إطـار النقـل والنـصّ، فـإذا تجـاوز العقـلُ النقـلَ وعارضـه وخالفـه فهو منبـوذ ومرفـوض، ويجـب تقديـم النقـل على العقـل مطلقًـا. والملفـت للنظـر أنّ الإيمانيـة السـلفية تشـبه الإيمانيـة القديمـة في العالـم الغـربي، وهي كانـت مقبولـةً ومطلوبـةً في القـرون الوسـطى. نعـم، الإيمانيـة الحديثـة تشـترك مـع الفكـر السـلفي في إقصـاء العقـل والبرهـان العقـلي وطـرده مـن دائـرة الإيمـان، فيركـز كلا التيارين الإيمانيـين على تفضيـل الإيمـان وتقديمـه على العقـل، وأنّ المؤمنـين يجـب أن يؤمنـوا ثـمّ يفهمـوا ويعقلـوا، وإذا لـم يقـدروا على التعقّـل وإقامـة البرهـان، فيجـب أن يؤمنـوا إيمانًـا بـلا دعامـة عقليـة برهانيـة.

ولا يخـفى أنّ هـذه الرؤيـة خاطئـة؛ إذ إنّ النقـل والـوحي يتـمّ إثباتـه وحجّيتـه مـن خـلال العقـل؛ فلـو تقـدّم النقـل على العقـل القطـعي؛ فهـذا يسـتلزم تدمـير مبـنى النقـل - وهـو العقـل - وفي هدمـه هـدم النقـل وسـقوطه.

2- مـن القواسـم المشـتركة بـين الإيمانيـة السـلفية والتجريبيـة التركـيز المفـرط على الإدراك الحـسّيّ، بـل وحـصر المعرفـة فيـه؛ فالإيمانيـة في المدرسـة التجريبيـة مبنيّـة على حـصر المعرفـة البشريـة في الإدراك الحـسّيّ؛ فالإحسـاس هـو المصـدر الرئيسـيّ للمعرفـة، فكانـت معرفـة البـشر مقصـورةً على الأمـور المادّيّـة والجسـمانيّة، وموضـوع العلـم هـو الأجسـام؛ لأنّ كلّ موجـودٍ هـو جسـمٌ، وكلّ جسـمٍ له خاصّيّتـان وهمـا الامتـداد والحركـة، إذن كلّ علـمٍ متّخَـذٌ مـن الإحسـاس الظاهـر والباطـن.

كذلـك يـرى الفكـر السـلفيّ أنّ مصـدر الحـسّ والخيـال همـا المصـدران الأصليّـان للمعرفـة البشريّـة، وهمـا موجبـان للعلـم الصحيـح، خاصّـةً الإبصـار، اعتمـادًا على قـوله تعـالى: ﴿**وَكَـمْ أَهْلَكْنَـا قَبْلَهُـم مِّـن قَـرْنٍ هَـلْ تُحِـسُّ مِنْهُـم مِّـنْ أَحَـدٍ أَوْ تَسْـمَعُ لَهُـمْ رِكْـزًا**﴾ [سـورة مريـم: 98]، وقـوله عـن لسـان يعقـوب عليه السلام: ﴿**يَـا بَـنِيَّ اذْهَبُـوا فَتَحَسَّسُـوا مِـن يُوسُـفَ وَأَخِيـهِ**﴾ [سـورة يوسـف: 87]، وقـال تعـالى: ﴿**فَلَمَّـا أَحَـسَّ عِيـسَى مِنْهُـمُ الْكُفْـرَ قَـالَ مَـنْ أَنصَـارِي إِلَى اللهِ**﴾ [سـورة آل عمـران: 52]، وقـال النـبيّ ﷺ: «كمـا تنتـج البهيمـة بهيمـةً جمعـاء، هـل تحسّـون فيهـا مـن جـدعاء؟» [ابـن تيميـة، بيـان تلبيـس الجهميّـة في تأسـيس بدعهـم الكلاميّـة، ج 1، ص 319].

فقـد حـصر ابـن تيميـة الجوهـرَ في الجوهـر الجسـمانيّ، وينـفي سـائر أقسـام الجوهـر أعـني: النفـس، والعقـل، والمـادّة، والصـورة ويقـول: «فإنّـا إذا علمنـا أنّ الوجـود ينقسـم إلى جوهـرٍ وعـرضٍ، وأنّ أقسـام الجوهـر خمسـةٌ كمـا زعمـوه مـع أنّ ذلـك ليـس بصحيـح ولا يثبـت ممّـا ذكـروه إلّا

الجسم، وأمّا المادّة والصورة والنفس والعقل فلا يثبت لها حقيقةٌ في الخارج، إلّا أن يكون جسمًا أو عرضًا، ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمرٍ مقدّرٍ في النفس لا في الخارج» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيّين، ص 131 و133].

ولا يخفى أنّه لا يمكن الاستغناء عن الأسس والمبادئ العقلية في أيّ معرفة من المعارف البشرية؛ حتّى المعارف والعلوم الحسّية التجريبية تبتني على أسس عقلية بدهية كأصل امتناع التناقض، وأصل السببيّة والعلّيّة وغيرها من المبادئ العقلية. من جهة أخرى حصر المعرفة البشرية في المعرفة الحسّيّة غير مقبول؛ إذ إنّ هذا الادّعاء في حدّ ذاته معرفةٌ غير حسّيّة لا يمكن اختبارها بالحسّ والتجربة.

3- من جملة المرتكزات والمبادئ المشتركة بين المدرسة السلفية والمدرسة التجريبية التركيز على مذهب الاسمانيّة أو الاسميّة، بمعنى نفي الكلّيّات وإنكار المعاني المجرّدة، وأنّ كلّ الأسماء تقوم مقام الصور الجزئيّة، فالمعنى الكلّيّ عند المدرسة الحسّيّة من صنع الذهن لا يقابله في الخارج صورةٌ ثابتةٌ. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 54 و147]

بعبارةٍ أخرى فإنّ المذهب الحسّيّ ينكر وجود المعنى المجرّد في الذهن، ويستحيل تصوّر ماهيّةٍ خالصةٍ كلّيّةٍ كتصوّر إنسانٍ مطلقٍ لا بالكبير ولا بالصغير، ولا بالنحيف ولا بالبدين، وغيرها من المشخّصات؛ لذا يصرّح بأنّنا كلّما تصوّرنا شيئًا تصوّرناه صورةً شخصيّةً جزئيّةً [المصدر السابق، ص 345 و346]. ويضرب جون ستوارت مل (John Stuart Mill) مثالًا بأنّ لفظ الطير لا يدلّ على مفهومٍ ومعنًى عامٍّ، بل يدلّ على النسور والعصافير والغربان وما شابهها، فالقضيّة لا تدلّ على ماهيّة الشيء المحدود. [المصدر السابق، ص 346]

كذلك يقول جورج باركلي: «ليست عندنا قوّة تجريد المعاني، ولكن أجد أنّ لي قوّة تخيّل معاني الجزئيّات الّتي أدركتها، ولكن يجب أن يكون لها شكلٌ ولونٌ، وكذلك معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسانٍ أبيض أو أسود أو أسمر، مقوّمٍ أو معوجٍّ، طويلٍ أو قصيرٍ أو متوسّطٍ. ومهما أحاول فلست أستطيع تصوّر المعنى المجرّد، ومن الممتنع أن أتصوّر المعنى المجرّد؛ لحركةٍ متمايزةٍ من الجسم المتحرّك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلّيّة المجرّدة. والوجدان يشهد بأنّ اللا معيَّن ممتنع التصوّر» [المصدر السابق، ص 164 و165].

فنفي الكلّيّات والتركيز على الجزئيّات والأمور المعيَّنة الخارجيّة من أهمّ موارد الوفاق والاشتراك بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة. وهذا يعود إلى حصر المعرفة في الحسّ

والمحسوسات، وإقصاء العقل التجريديّ من ساحة المعارف البشريّة.

وقد يميّز الفكر السلفيّ بين الكلّ وأجزائه وبين الكلّيّ وأفراده، ويعتقد بأنّ تقسيم الكلّ إلى أجزائه تقسيمٌ حقيقيٌّ وواقعيٌّ، وهو ما تنقسم إليه الأشياء في الخارج، وهذا التقسيم أشهر وأعرف في العقول، وأمّا تقسيم الكلّيّ إلى أفراده فهو تقسيمٌ ذهنيٌّ لا حظّ له من الثبوت والواقعيّة. [ابن تيمية، الردّ على المنطقيّين، ص 126 - 128 و130]

بعبارةٍ أخرى فإنّ الكلّيّ إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج، وإنّ المعقولات إنّما تعود عند التحقيق إلى أمورٍ مقدّرةٍ في الأذهان لا موجودةٍ في الأعيان. [المصدر السابق، ص 139]

والاسمانية تعاني من إشكاليات عديدة:

أوّلًا: كيف تبرّر هذه النظرية الألفاظ والمفاهيم الكلّيّة المستعملة في اللغات البشرية، وحتّى القضايا الكلّيّة في العلوم البشرية؟!

ثانيًا: أنّ نظرية الاسمانية تبتني على الأسس الحسّية التجريبية المحضة؛ فإذا كان هذا المبنى - أعني حصر المصادر المعرفة في الحسّ - خاطئًا وباطلًا، فبالتبع تبطل نظرية الاسمانية بهدم مبدئها.

4- أنّ رفض القياس المنطقيّ ونفي البرهان العقليّ يُعدّ من القواسم المشتركة بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة، وهذه من أهمّ نقاط الوفاق والوئام بين المدرستين؛ لذلك تصرّح المدرسة الحسّيّة بأنّ قواعد القياس ليست هي الّتي تعلّم الاستدلال، وأنّ القياس لا يفيد في كشف الخطإ في الحجج ولا في زيادة معارفنا [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 144]؛ فيقول جون لوك حول نفي القياس:

«لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنّه لم يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالعقل، وأنّه لا يوجد منذ اختراع القياس رجلٌ بين عشرة آلافٍ يستمتع بهذه الميزة، ولكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلةً» [المصدر السابق، ص 141 و143].

وكذلك كان الفكر السلفيّ يحتقر البرهانَ العقليّ ويعتبره أمرًا ذهنيًّا مقدَّرًا في الأذهان، ويقول إذا كان البرهان لا يفيد إلّا العلم بالكلّيّات، والكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجودٌ معيّنٌ؛ لم يعلم بالبرهان شيءٌ من المعيَّنات والجزئيّات،

فـلا يعلـم بـه موجـودٌ أصـلًا، بـل يعلـم بـه أمـورٌ مقـدّرةٌ في الأذهـان. يقـول ابـن تيميـة:

«وَالْأُمُـورُ الْكُلِّيَّـةُ الذِّهْنِيَّـةُ لَيْسَـتْ هِيَ الْحَقَائِـقَ الْخَارِجِيَّـةَ، وَلَا هِيَ أَيْضًـا عِلْمًـا بِالْحَقَائِـقِ الْخَارِجِيَّةِ؛ إذْ لِـكُلِّ مَوْجُـودٍ حَقِيقَـةٌ يَتَمَـيَّزُ بِهَـا عَـنْ غَـيْرِهِ، هُـوَ بِهَـا هُـوَ، وَتِلْـكَ لَيْسَـتْ كُلِّيَّـةً، فَالْعِلْـمُ بِالْأَمْـرِ الْمُشْـتَرَكِ لَا يَكُـونُ عِلْمًـا بِهَـا، فَـلَا يَكُـونُ فِي الْقِيَـاسِ الْمَنْطِـقِيِّ عِلْـمَ تَحْقِيـقِ شَيْءٍ مِـنْ الْأَشْـيَاءِ وَهُـوَ الْمَطْلُـوبُ» [ابـن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 9، ص 18].

مـا يمكـن طرحـه في نقـد هـذه النقطـة هـو أنّـه لا يمكـن رفـض المنطـق وإبطـاله إلّا مـن خـلال الليـل المنطـقي والقوانـين المنطقيـة، وهـذا يـؤدّي إلى التناقـض.

5- مـن المبـادئ المشـتركة المهمّـة بـين المدرسـتين السـلفيّة والحسّـيّة هي إقصـاء العقـل وتعطيلـه عـن فهـم الميتافيزيقيـا والأمـور المرتبطـة بالإلهيّـات ومـا وراء الطبيعـة، فتؤكّـد المدرسـة الحسّـيّة التجريبيّـة على العـدول عـن المسـائل الميتافيزيقيّـة وعـن المناهـج العقليّـة، والاكتفـاء بالملاحظـة والاختبـار والاسـتقراء، وهـذا مـن أهـمّ نتائـج المذهـب الحـسّيّ [يوسـف كـرم، تاريـخ الفلسـفة الحديثـة، ص 150]، فالفلسـفة الحسّـيّة تنتـهي إلى إلغـاء العقـل؛ لأنّهـا لا تعتقـد بحكـمٍ وقانـونٍ ضروريٍّ وكلّيٍّ.

إذن فالتيـار الحـسّيّ يعتقـد أنّـه يسـتحيل إقامـة الدليـل العقـليّ على وجـود الله [المصـدر السـابق، ص 244]؛ لذا لا سـبيل إلى إقامـة ميتافيزيقيـا نظريّـةٍ؛ لأنّـه يمتنـع التجـاوز عـن نطـاق التجربـة، والعلـم الّذي يسـتند إلى غـير الحـسّ فهـو محـالٌ.

وبعبـارةٍ أخـرى فإنّـه لا مجـال للدليـل العقـليّ على وجـود الله في فلسـفة تنكـر على العقـل القيمـة النظريّـة في معانيـه ومبادئـه، فالأدلّـة العقليّـة غـير ناهضـةٍ على وجـود الله [المصـدر السـابق، ص 444]، إذن يمكـن أن نقـول إنّ الاسـميّة ونقـد العقـل ركنـان أساسـيان في المذهـب الحـسّيّ. [المصـدر السـابق، ص 449]

وأمّـا بالنسـبة إلى المدرسـة السـلفيّة فإنّهـا تبطـل دورَ العقـل في إثبـات الإلهيّـات والمباحـث المرتبطـة بالميتافيزيقيـا، يقـول ابـن تيميـة:

«إنّ الأسـاطين مـن هـؤلاء (الفلاسـفة) والفحـول معترفـون بـأنّ العقـل لا سـبيل له إلى اليقـين في عامّـة المطالـب الإلهيّـة. وإذا كان هكـذا، فالواجـب تلـقّي علـم ذلـك مـن النبـوّات على مـا هـو عليـه» [ابـن تيميـة، الفتـوى الحمويّـة الكبرى، ج 1، ص 275]، ولا شـكّ أنّ هـذه نسـبةٌ خاطئـةٌ إلى الفلاسـفة يكذّبهـا الواقـع.

كذلـك يـصرح البربهـاريّ إمـام السـلفيّة في عـصره بـأنّ الفكـرة في الله ﷻ بدعـةٌ؛ «لقـول

رسول الله ﷺ: "تفكّروا في الخلق ولا تفكّروا في الله"؛ فإنّ الفكرة في الربّ تقدح الشكّ في القلب» [البربهاري، شرح السنّة، ج 1، ص 32]؛ ومن هنا يتبيّن أنّ السبب الّذي جعل الفكر السلفيّ يقصي العقل عن إثبات ما وراء الطبيعة ورفض البراهين العقليّة هو مسألة "الكلّيّات". وبما أنّ الفكر السلفيّ وكذلك المذهب الحسّيّ يرفضان المفاهيم الكلّيّة ويعدّانها ذهنيّةً محضةً، ويركّزان على الجزئيّات المعيّنة المحسوسة؛ لذا أنكرا دور العقل في المسائل المرتبطة بالميتافيزيقيا والإلهيّات، وهذا يُعدّ من الآثار واللوازم المترتّبة على نفي الكلّيّات.

تعاني هذه الفكرة من إشكالية مهمّة، وهي أنّ قول أتباع الفكر الإيماني والسلفي باستحالة إقامة الدليل العقليّ على وجود الله في حدّ ذاته ادّعاء عقلي غير حسّيّ، وهو في نفسه يعدّ من المعارف المتعلّقة بالمتافيزيقيا، ولا يمكن إثباته أو نفيه إلّا من خلال العقل. من جهة أخرى إنّ العلوم التجريبية والمعارف الحسّيّة لا تستغني عن البدهيات العقلية في متبنّياتها.

6- حطّ شأن العقل وتنزيل مرتبته ودوره إلى حدّ الحسّ والخيال، وهذا يعدّ من جملة النتاجات المشتركة للمدرسة الحسّيّة والسلفيّة، فيعتقد جون ستوارت مل أنّ المذهب العقليّ هو المذهب الحسّيّ، وأنّ العقل هو امتدادٌ للحسّ من نوعه. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 353]

فالعقل التجريبيّ الّذي يعتقده التيّار الحسّيّ هو العقل المعزول عن التفكير التجريديّ الّذي يستنتج المعقولات الثانية الشاملة للمنطقية والفلسفية، ويقوم بالتجزئة والتحليل والتركيب في المعقولات، بل المقصود منه هو العقل المسخَّر للحسّ التابع له الّذي يخدم الحسّ في كشف القوانين التجريبية المتعلّقة بالمحسوسات.

وأمّا التيّار السلفيّ فهو يُعبّر عن العقل التجريبيّ بالعقل الجسمانيّ أو العقل الخياليّ الّذي لا ينفكّ عن التخيّل؛ إذ ما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به. [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ج 2، ص 393]فإطار تصرّف العقل ونطاقه نشاطاته هو المحسوسات؛ لأنّ الرؤية الكونيّة السلفيّة هي رؤيةٌ ماديّةٌ حسّيّةٌ، وما ليس بمحسوسٍ ولا متخيّلٍ عندهم فهو معدومٌ، فالعقل يعمل ويتصرّف في المحسوسات كما أنّ القوّة المتخيّلة تتصرّف في المحسوسات، فهناك توافقٌ بين المعقولات والمحسوسات.

ولكنّ الفرق بين التخيّل والتعقّل عند ابن تيمية هو أنّ العقل بعد ما اكتشف القدر المشترك بين الجزئيّات الحسّيّة يُسري ويعمّم حكم الجزئيّ المعيَّن إلى الجزئيّ المعيَّن الآخر، وهذا هو " قياس الغائب على الشاهد" أو قياس التمثيل الّذي يميّز العقل عن التخيّل عند المدرسة السلفيّة.

وإن كان الهدف الرئيسي في هذه المقالة بيان وجوه التشابه والاشتراك بين المدرستين السلفية والإيمانية، فينبغي هنا أن نشير إشارةً عابرةً إلى الفرق الأساسي بين المدرستين في موقفهما من العقل، وهو أنّ المنطلق السلفي في رفض العقل وإقصائه هو التعارضات والتنافيات الموجودة في العلوم العقلية، وقد تمسّك بها الفكر السلفي لرفض العقل، على أنّ ثمّة سياساتٍ خبيثةً في تاريخ الخلفاء الأمويين والعباسيين غالبًا لإسكات العقل ومنعه من التساؤلات التي تفضحهم وتميط اللثام عن غدرهم وظلمهم ومكرهم؛ فلذا نرى أنّ ابن تيمية يضعّف الأحاديث الواردة في مدح العقل والتعقّل ويطعن فيها. أمّا المنطلق الأصلي لرفض العقل في العالم الغربي هو المنطلق الإبيستمولجي الذي يرى أنّ العقل من الناحية المعرفية عاجز وقاصر عن إثبات الميتافيزيقيا.

الخاتمة

1- ترتكز الإيمانية على تقديم الإيمان وتفضيله على العقل، بل تحاول أن تقصي العقلَ من دائرة المعرفة الدينية.

2- تبتني الإيمانية السلفية على أنّ الايمان بما أخبر به النبيّ ﷺ أقدم وأرجح من العقليّات والذوقيّات بشكلٍ مطلقٍ، وأنّ العقل عند السلفيّة تابعٌ للنصّ في جميع أحكامه، ومقبولٌ في إطار الشرع.

3- ترى السلفية بأنّ الإيمان بالله ورسوله في بداية الأمر لا يبتني على أيّ معرفةٍ عقليّةٍ ولا كشفيّةٍ ذوقيّةٍ، بل جميع البراهين العقليّة والمكاشفات الباطنيّة تعتمد على الإيمان بالله ورسوله.

4- تركز الإيمانية التجريبية على أنّ مجال الاعتقادات الدينيّة ليس مجالًا للتعقّل والتفكّر والاستدلال، بل المعتقدات الدينيّة مجالها العشق والمحبّة والعواطف والأحاسيس والإيمان فحسب.

وتؤكّد الإيمانية في المنظور الغربي أنّ الفهم جزاء الإيمان، فلا تحاول أن تفهم لتؤمن، بل حاول أن تؤمن لتفهم.

5- من القواسم المشتركة بين الإيمانية السلفية والتجريبية هي:

أ- التركيز المفرط على الإدراك الحسّي.

ب- التركيز على مذهب الاسمانيّة أو الاسميّة.

ج- رفض القياس المنطقيّ ونفي البرهان العقليّ.

د- إقصاء العقل وتعطيله عن فهم الميتافيزيقيا.

و- الحطّ من شأن العقل وتنزيل مرتبته ودوره إلى حدّ الحسّ والخيال.

قائمة المصادر

آربـری، آ. ج، عقـل و وحی از نظـر متفکـران اسـلامی، ترجمـه‌ی حسـن جـوادی، انتشـارات امـیر کبـیر، تهـران، چـاپ دوّم، 1372 ش.

آرماند. ا. مائورر، "آگوستین"، ترجمه‌ی سیدعلی حقی، کیهان اندیشه، شماره‌ی 34، 1369 ش.

أبو يعلى، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، اقتضـاء الـصراط المسـتقيم، دراسـة وتحقيـق: نـاصر عبـد الكريـم العقـل، دار عالـم الكتـب، بـيروت، الطبعـة السـابعة، 1419 هـ.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، الجـواب الصحيـح لمـن بـدّل ديـن المسـيح، تحقيـق: عـلي بـن حسـن وعبـد العزيـز بـن إبراهيـم وحمـدان بـن محمـد، دار العاصمـة، المملكـة العربيّـة السـعوديّة، الطبعـة الثانيـة، 1419 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، دار المعرفة، بيروت.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، الفتـوى الحمويّـة الكـبرى، المحقّـق: د. حمـد بـن عبـد المحسـن التويجـريّ، دار الصميـعيّ، الريـاض، الطبعـة الثانيـة، 1425 هـ.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، بيـان تلبيـس الجهميّـة في تأسـيس بدعهـم الكلاميّـة، مجمع الملـك فهـد لطباعة المصحـف الشريف،المملكـة العربيّـة السـعوديّة، 1426 هـ.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبد الحليـم، درء تعـارض العقل والنقـل، تحقيق: الدكتور محمد رشـاد سـالم، جامعـة الإمام محمّد بن سـعود الإسـلاميّة، المملكـة العربيّة السـعوديّة، الطبعة الثانيـة، 1411 هـ.

ابـن تيميـة، أحمـد بـن عبـد الحليـم، مجمـوع الفتـاوى، تحقيـق عبـد الرحمـن بن محمّـد بن قاسـم، مجمـع الملـك فهد لطباعـة المصحف الشريـف، المملكـة العربيّـة السـعوديّة، 1416 هـ - 1995 م.

الألبـاني، محمـد نـاصر الديـن، الحديـث حجّـة بنفسـه في العقائـد والأحـكام، مكتبـة المعـارف، الطبعـة الأولى، 1425 هـ.

البربهـاريّ، الحسـن بـن عـليّ، شرح السـنّة، تحقيـق: د. محمّـد بـن سـعيد بـن سـالم القحطـانيّ، دار ابـن القيّـم، الدمّـام، الطبعـة الأولى، 1408 هـ.

التميـميّ، منصـور بـن محمّـد، فصـولٌ مـن كتـاب الانتصـار لأصحـاب الحديـث، تحقيـق: محمّـد بـن حسـين بن حسـن الجـيزانيّ، مكتبة أضـواء المنـار، المدينـة المنـوّرة، الطبعـة الأولى، 1996 م.

حـربي عبـاس، مـوزة محمـد، مدخـلٌ إلى الفلسـفة ومشـكلاتها، دار النهضـة العربيـة للطباعـة والنـشر والتوزيـع، 2003 م.

حسـين‌زاده، محمـد، معرفـت دیـنی؛ عقلانیت و منابـع [المعرفـة الدينيّـة.. عقلانيّتهـا ومصادرها]، موسسـه‌ی آمـوزشی پژوهـشی امـام خمینی، قـم، چـاپ دوّم، 1396 ش.

راسـل، برتراند، حكمـة الغـرب (الفلسـفة الحديثـة والمعـاصرة)، ترجمـة فـؤاد زكريـا، دار الوفـاء لدنيـا الطباعـة والنـشر، الطبعـة الأولى، 2010 م.

ضومط، ميخائيل، توما الأكوينيّ، بيروت، دار المشرق ش. م. م، الطبعة الثالثة، 1992 م.

عزيـزي، مصطـفى، الأسـس المعرفيـة للفكـر العقـدي السـلفي، مؤسسـة الدليـل للدراسـات والبحـوث العقديـة، الطبعـة الأولى، 2018 م.

كـير كجـور، سِرِن، خـوفٌ ورعـدةٌ، ترجمـة فـؤاد كامـل، مـصر، دار الثقافـة للنـشر والتوزيـع، الطبعـة الأولى، 1984 م.

مجتهـدی، كريـم، فلسـفه در قـرون وسـطی [الفلسـفة في القـرون الوسـطى]، مؤسسـه‌ی انتشـارات امـير كبـير، تهـران، چـاپ اول، 1375 ش.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.

Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, Charles Scribner,s Sons. New York, 1938.

johne , smith ,philosophy and religion, in mircia eliad , the encyclopedia of religion ,v 11, 2010.

W. K. Clifford, The Ethics of Belief, Introduction by Timothy J. Prometheus Books 59 John Glenn Drive, Amherst, New York, 1999.

Al-Daleel

The Dialectic of Apostasy Punishment and Freedom of Belief in Islamic Thought

Abdul-Aziz Al-Sawafi
PhD in Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alsawafi@aldaleel-inst.com

Summary

This article discusses the apparent contradiction between the openly declaring of apostasy and the criminal penalties that follow it, notably death, and the freedom of belief in Islamic thought. It questions how one can reconcile the assertion that Islam guarantees freedom of belief with the punitive measures for apostasy. It also raises the point that threatening a Muslim with death for changing their religion could be considered a form of coercion to accept Islam, thereby clearly infringing upon religious freedom, as recognized by the Holy Qur'an. In order to remove this alleged contradiction, we adopted a descriptive approach in defining the terms of the study, and the inductive and analytical approach in citing the guidelines conducive to defending the well-known opinion of the necessity of killing an openly fitri (one who was born into a Muslim family) apostate, and killing an unrepentant milli (one who converted to Islam by choice) apostate if they refuse to repent. We also employed a comparative approach to highlight the strengths, distinctions, and superiority of Islamic thought compared to other legislative systems. The study yielded several results, including: that Islamic thought guarantees realistic freedom of belief for individuals, and that there is a variety of valid justifications, even if some involve reconciling the necessity of punishment for an openly apostate with the freedom to choose one›s beliefs.

Keywords: Belief, freedom of belief, apostasy, Islamic thought.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 179-209
Received: 05/12/2023; Accepted: 21/01/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

جدلية عقوبة الارتداد وحرّية العقيدة في الفكر الإسلامي

عبدالعزيز الصوافي
دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تناولت هذه المقالة محاولات الإجابة على جدلية دعوى التنافي الظاهري بين عنوان المجاهرة بالارتداد وما يترتّب عليها من عقوبات جزائية في الدين الإسلامي وبين القول بأن الإسلام كفل حرّية الاعتقاد.

وقد سلكنا في الوصول إلى رفع ذلك التنافي المزعوم المنهج الوصفي في تعريف مفردات البحث، والمنهج الاستقرائي والتحليلي في ذكر التوجيهات المساقة للدفاع عن رأي المشهور بوجوب قتل المرتد الفطري المجاهر بردّته مطلقًا، وقتل المرتدّ المِلّي إذا رفض التوبة. والمنهج المقارن لبيان نقاط القوّة والتميّز والتفوّق في الفكر الإسلامي قياسًا إلى غيره من التشريعات الوضعية. فتمخّض البحث عن نتائج أهمّها: أنّ الفكر الإسلامي قد ضمن للإنسان حرّيته الاعتقادية الواقعية، وأنّ هنالك جملةً من التبريرات الوجيهة في التوفيق بين وجوب عقوبة المرتدّ المجاهر بارتداده وبين الحرّية في اختيار المعتقد. وهي: إمّا بالاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، وإمّا من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع معاقبة المرتدّ في الإسلام. وإن مبدأ الحدّ من الحرّية الشخصية لمصلحة المجتمع هو مبدأ مُتّفق عليه لدى العقلاء، كما أنّه لا يمكن أن تمارس الحرّية الشخصية بعيدًا عن توجّهات المجتمع القيمية والأخلاقية والعقدية، من قبيل العدالة وحفظ كرامة الإنسان

الكلمات المفتاحية: العقيدة، حرّية العقيدة، الارتداد، الفكر الإسلامي.

مجلة الدليل، 2024، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 179 - 209
استلام: 2023/12/05، القبول: 2024/01/21
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

تعدّ حرّية الاعتقاد المحور الأساسي للحرّيات كلّها، لأنها هي التي تعطي للإنسان أجوبة صحيحة عن أسئلته الأساسية حول الوجود والحياة، والإنسان برؤيته العقدية يصدر عنه كلّ سلوك أو موقف.

إنّ الحرّية في اختيار العقيدة، بمعناها الصحيح من التعاليم التي نادي بها الإسلام منذ أوّل ظهوره على وجه الأرض، بينما نجد أنّه بعد أربعة عشر قرنًا من بعثة الإسلام ظهرت بعد ذلك لائحة حقوق الإنسان، فأقرّت في المادّة (18) حرّية الفكر والوجدان والدين، وقد مرّت البشرية بحقب من الاضطهاد بسبب الاختلاف في العقيدة، ومن المعالم البارزة في هذا الطريق محاكم التفتيش الكنسية التي أصبحت مضربًا للأمثال في الاضطهاد والقسوة والوحشية. وهذا الدور الذي مارسته الكنيسة عن طريق محاكم التفتيش مع الذين يختلفون معها في العقيدة قد عارضه الإسلام معارضةً شديدةً، و دعا إلى أن يكون لكلّ إنسانٍ الحقّ في اختيار ما يراه من عقيدة، واعتناق ما يريده من فكر، دون أن يجوّز لأحد إجباره على عقيدة معيّنة، وإلى هذا أشار القرآن الكريم بقوله: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ وغيرها من الآيات.

إنّ إشكالية تنافي حرّية اختيار العقيدة مع عقوبة قتل المرتد التي حدّدها الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه قد غدت موضوع جدل كبير، وقد اتّخذ البعض منها ذريعةً للطعن في الإسلام وشريعته، بوصفها شريعةً تقمع الحرّيات وتناقض حقّ الإنسان في اختيار عقيدته الشخصية والتعبير عنها، والتي هي أحد حقوق الإنسان الأساسية في جميع المدارس الأخلاقية والقانونية. وهذه الشبهة غالبًا ما يثيرها ويروّج لها أعداء الإسلام من مستشرقين ومبشّرين وملاحدة ولا دينيين وغيرهم.

وهي تندرج ضمن الشبهات التي ترتبط بمسألة مدى سعة الحرّيات في الإسلام؛ إذ تعدّ العقوبات الجزائية المترتّبة على الردّة من أكثر التشريعات الإسلامية تعرّضًا للنقد من قبل هؤلاء، بل هنالك من مفكّري المسلمين من شكّك أو أنكر حكم مشهور المسلمين في عقوبة المرتدّ لمجرّد مجاهرته بها!

ويرى أصحاب هذا التيّار أنّ عقوبة الردّة بحسب رأي المشهور تتناقض مع حرّية الاعتقاد وحقّ التعبير عنها؛ لأنّ قتل المرتدّ أو حتّى مجرّد استتابته لمجرّد مجاهرته بالردّة إكراهٌ على البقاء في الدين. ومن هؤلاء: شيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت في كتابه "الإسلام عقيدة

وشريعة"؛ وطه جابر العلواني في كتابه "لا إكراه في الدين.. إشكالية الردّة والمرتدّين من صدر الإسلام إلى اليوم"، وغيرهما.

المقام الأوّل: مباحث تمهيدية

أوّلًا: معنى حرّية الاعتقاد

1ـ معنى الحرّية

يُلاحظ أنّ لمصطلح الحرّية معنى مختلفًا - تبعًا لمصداقها وما تتعلّق به - وأنّ بحث مفهوم الحرّية يتطلّب أيضًا بحث علاقتها بمفاهيم أخرى: كحقيقة الإنسان ومكانته، ومصلحة الفرد والمجتمع، والحقوق العامّة والخاصّة والعدل والأخلاق وغيرها، خصوصًا وأنّ لتلك المفاهيم معاني تختلف باختلاف المذاهب والمدارس الفكرية.

ولهذا السبب لا يوجد تعريف اصطلاحي جامع مانع لها، إلّا أنّها تنضوي بشكل عامّ تحت أحد الأنواع التالية: [انظر: آيزايا برلين، أربع مقالات حول الحرّية، ص 251]

أـ الحرّية السلبية

وتعني تحرّر الفرد من القيود الخارجية على أفعاله من أيّ فرد آخر أو جماعة (التحرّر من التدخّل)، والشاهد عليها قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لا تكن عبدًا لغيرك وقد جعلك الله حرًّا» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 384].

ب ـ الحرّية الإيجابية

وتعني أنّه حالة يستطيع الفرد فيها أن يختار ويقرّر ويفعل ما يريد بإرادته دون أيّ ضغوط خارجية أو داخلية.

أي أنّ عدم وجود ضغوط خارجية لا يؤمّن لوحده الحرّية للفرد؛ لأنّه قد يكون في ظروف وحالة لا يتعرّض فيها لضغوط خارجية من قبل الآخرين، ومع ذلك لا يكون حرًّا؛ بل لا بدّ من وجود الإرادة الحرّة غير المقيّدة ليكون الإنسان حرًّا، والشاهد عليها قول عليٍّ عليه السلام: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَ حُرًّا» [الكراكجي، كنز الفوائد، ج 1، ص349].

وبناءً على ما سبق عُرّفت الحرّية بحسب الاصطلاح الفلسفي بأنّها: «خاصّية الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 462].

جـ ـ الحرّية الإيجابية بحدّها الأقصى

ويقصد بها الحرّية التي تتحدّد فيها - بالإضافة إلى تحييد القيود الخارجية والداخلية - الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق الذات وتكامل النفس، وأنّ الحرّية الحقيقية تتحقّق عند إعداد الأرضية المناسبة لبلوغ تلك الأمور. ومثالها حرّية المسلم المقيّدة في إطار التعاليم الإلهية؛ لأنّها حرّية محدّدة بغايات يحدّدها خالق الإنسان.

2ـ معنى العقيدة

تُستعمل مفردة العقيدة - عند المتكلّمين - بمعنيين، هما:

أ- العقيدة بمعنى ما يُعتقد به، وهو الاستعمال الشائع في تعريفات السابقين للعقيدة، فالعقيدة: «ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل» [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 31].

ولذا عُرّفت العقيدة الدينيّة بأنّها: «ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].

ب- العقيدة بمعنى التصديق والجزم دون شكٍّ؛ ولذا عُرِفت العقيدة بأنّها: «حصول إدراكٍ تصديقيٍّ ينعقد في ذهن الإنسان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهذا المعنى هو الاستعمال الشائع عند المتأخّرين، فالعقيدة لديهم عمومًا بمعنى «الحكم الّذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 29].

ويجمع بين المعنيين السابقين للعقيدة في تعريف حرّية العقيدة بأنّها: «اختيار الإنسان لدين يريده بيقين، وعقيدة يرتضيها عن قناعة، دون أن يكرهه شخص آخر على ذلك» [الشحود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص 511].

ثانيًا: معنى الارتداد

عرف الفقهاء المرتدّ بأنّه من يكفر بعد الإسلام بقول أو فعل، سواء كان قد سبق الإسلام كفر أم لا. [انظر: الحلي ، شرائع الاسلام، ج 4، ص 170؛ النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 600]

والظاهر من عبارة مشهور الفقهاء أنّه لا يكفي في تحقّق الارتداد مجرّد الاعتقاد الباطني بالكفر من دون إظهاره بفعل أو قول أو غير ذلك، إذ أخذوا الإظهار قيدًا في تعريف الارتداد.

ثالثًا: معنى الفكر الإسلامي

عـرّف الفكـر الإسـلامي بأنّـه: «المحـاولات العقليـة لعلمـاء المسـلمين لـشرح أبعـاد الإسـلام في مصـادره الأصليـة، إمّـا تفقّهًـا واسـتنباطًا لأحـكام دينيـة، وإمّـا توفيقًـا بـين مبـادئ الديـن وتعاليمـه وبـين الأفـكار الأجنبيـة، وأمّـا دفـاعًا عـن العقائـد الصحيحـة أو ردّ العقائـد المنحرفـة» [البهي، الفكر الإسلامي في تطوّره، ص 6].

المقام الثاني: أجوبة رفع التنافي ما بين أحكام الارتداد وحرّية العقيدة

مـا يهمّنـا في هـذه الدراسـة هـو الارتـداد عنـد مشـهور الفقهـاء؛ لأنّـه هـو الارتـداد الذي تترتّـب عليـه الأحـكام الشرعيـة الخاصّـة بـه، والـتي يزعـم أنّهـا تتنـافى وتتضـادّ مـع حرّيـة اختيـار المعتقـد في الفكـر الإسـلامي، فلـو ارتـدّ شـخص ولـم يظهـر ارتـداده لا بفعـل ولا بقـول، فهـو وإن كان في واقعـه قـد ارتـدّ عـن الإسـلام، لكنّـه لا يعـدّ مرتـدًّا ارتـدادًا شرعيًّـا بحيـث تجـري عليـه عقوبـات الارتـداد الجزائيـة. وقـد أجيـب بإجابتـين أساسـيتين على دعـوى أنّ في معاقبـة المرتـدّ لمجـرد مجاهرتـه بالـردّة مصـادرةً واضحـةً لحرّيـة الاعتقـاد:

أوّلًا: الاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان

إن معقوليـة أن تصـل عقوبـة المرتـدّ حـدّ القتـل عنـد توفّـر شروطهـا وقيودهـا تنطلـق مـن موقع الديـن ومحوريتـه في حيـاة الإنسـان. فـإنّ الله تعـالى لمـا كان هـو محـور الوجـود وأساسـه، وإنّ منشـأ كلّ الحقـوق الإنسـانية الفرديـة منهـا والاجتماعيـة هـو الله؛ فـإن محاربـة الله ﷻ بالجهـر بالارتـداد والتبشـير بـه ليسـت مسـألة خـروج عـن مقتـضى الفطـرة الإنسـانية فحسـب؛ بـل هي اعتـداء على أسـاس الحيـاة ومبدئـه، والمعتـدي لا بـدّ أن يحاسـب بسـلب نعمـة الحيـاة المعطـاة له.

فأصالـة التكليـف الإلـهي هي الفكـرة الـتي تتفـرّع عنهـا كلّ الحقـوق الإنسـانية في الإسـلام؛ لأنّ صاحـب الحـقّ المطلـق هـو الله تعـالى؛ ولذلـك فـإنّ الارتـداد بمـا فيـه مـن جحـود وعنـاد وتمـرّد واسـتعلاء على صاحـب ذلـك الحـقّ، وخـروج عـن دائـرة عبوديتـه وتجـاوز للحـقّ الممنـوح للإنسـان، وإنـكار للمنعـم الحقيـقي الذي وهـب له الحيـاة وكلّ مـا فيهـا، ونقـض للعهـد الذي التزمـه مـع الله عنـد دخـوله إلى الإسـلام، هـو فعـل مـدان ولا يمكـن تبريـره.

ولذا فـإن جـواز قتـل المرتـدّ المعلـن لارتـداده إن ثبـت بالدليـل الـشرعي كمـا يذهـب لذلـك رأي المشـهور، لا بـدّ مـن الإذعان والتسـليم له، وإن لـم نفهـم تمـام العلّـة أو المـلاك في تطبيقـه؛ اعتمـادًا على أصالـة التكليـف الإلـهي للإنسـان، الذي تتفـرّع منـه كلّ الحقـوق الإنسـانية، فممّـا لا يخـفى أنّ

صاحب الحقّ المطلق في التشريع هو الله ﷻ.

ومن جهة أخرى فإنّ حكم المشهور بقتل المرتدّ عند إعلانه عن ردّته وجهره بها ينطلق من مبدإ متسالم عليه وهو: أنّنا وبعدما عرفنا أنّ الحكم بالأصالة هو لله تبارك وتعالى، وهو حكيم على الإطلاق، فيجب علينا أن نعتقد ونلتزم بأنّ كلّ حكم صادر من قبله ﷻ هو منطلق من المصلحة والحكمة، وهذا أساس قبول الدين واعتناقه، وقد امتدح الباري سبحانه المؤمنين بالغيب بقوله: ﴿**أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [سورة البقرة: 5].

وبعبارة أخرى فإنّ مسألة قتل المرتدّ حكم تعبّدي، ونحن ملزمون بقبول ذلك الحكم، وإن لم نفهم كامل فلسفة قتله أو لماذا يقتل؟

بل يمكن القول إنّ التعرف على العلّة التامّة لحكم الإسلام بقتل المرتدّ لا يمكن للعقل البشري القاصر أن يعرفه بصورة كاملة، فما لم يعلن الشارع صراحةً عن تمام المصلحة أو المفسدة الكامنة في قتل المرتدّ المجاهر، فإنّ العقل البشري يبقى قاصرًا عن الإحاطة بها. نعم، يمكن التعرّف على فلسفة بعض الأحكام لا كلّها.

ومن جهة أخرى فإنّ العقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة والانقياد لما ثبت بالدليل الشرعي. نعم، إنّ لنفس التسليم لأوامر المولى ونواهية موضوعية أو مدخلية يمتحن فيها الإنسان، فيثاب إذا أطاع، ويعاقب إذا عصى. قال تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [سورة النساء: 65].

ويؤيّد هذه الإجابة إن مسألة معاقبة المرتدّ لا تختصّ بالدين الإسلامي؛ لأنّ الارتداد في الأديان السماوية غير الإسلام يُعدّ من أكبر الجرائم الجنائية وعقوبته الموت. [انظر: الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الملوك الأول، الإصحاح 18] بل إنّ موضوع الارتداد من المسائل التي تعدّ جريمةً في الأديان كافّةً، فقد ذهب بعض الحقوقيين إلى أنّ الارتداد يُعَدّ جرمًا من وجهة نظر جميع الأديان. [انظر: جعفري لنگرودي، المبسوط في معجم مصطلحات الحقوق، ج 1، ص 256]

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على هذه الإجابة التعبّدية بأنّها لا تتضمّن توجيهًا لرفع التنافي بين عقوبة المرتدّ وحرّية العقيدة؛ بل تبتني على القبول بالحكم باعتباره تعبّدًا محضًا، في حين أنّ الباحث في الفكر الديني أو الإسلامي يبحث في التوجيهات العقلائية الممكنة لحلّ هذا التنافي البدوي.

ويجاب على ذلك: إن هذه الإجابة تختصّ بالمتديّنين من المسلمين وغيرهم الذين يعتقدون أنّ الله حكيم على الإطلاق، والذين بمقتضى ذلك يعتقدون ويلتزمون بأنّ كلّ حكم صادر من قبله ﷻ هو منطلق من المصلحة والحكمة، وهذا أساس قبول الدين واعتناقه.

ثانيًا: بيان فلسفة معاقبة المرتدّ في الإسلام

يرى أصحاب هذه الإجابات بأنّه لا بأس أن نتحرّى فلسفة الأحكام الشرعية وحكمتها، والوقوف على مقاصدها، ولا سيّما في الأحكام التي قد لا يكون طابعها العامّ هو التعبّد البحت، من قبيل الأحكام التي تتّصل وترتبط بالنظام العامّ أو بالنشاط الاجتماعي والسياسي كمسألة قتل المرتدّ. ولأجل ما ذكر من عدم كفاية الإجابات التعبّدية الإسكاتية في الإجابة على مثل تلك الإشكالات والشبهات المرتبطة بالنظام العامّ للمجتمع؛ طرحت بعض التوجيهات أو التبريرات العقلائية التي قدّمها - أو يمكن أن يقدّمها - الفقهاء والمفكّرون الإسلاميون بشأن بيان الحكمة أو الفلسفة من تشريع قتل المرتدّ المجاهر في الشريعة الإسلامية، أهمّها:

التوجيه الأوّل: منع حصول الحرب النفسية على عقيدة المسلمين

إنّ القانون الجزائي - بقتل المرتدّ المجاهر - قد جاء لحفظ المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي؛ إذ من الضروري في كلّ مجموعة - سياسية أو اجتماعية أو حتّى عسكرية أو غيرها - أن تحمي نفسها وتحافظ على عقائدها وقيمها وشعائرها الدينية ممّن لا يؤمنون بأيّ مبدإٍ أو عقيدة، فإن كان الخروج من الدين سهلًا غير ممنوع، فهذا ممّا يُطمع هؤلاء بأن يتظاهروا بأنّهم قد ارتدّوا عن دينهم متى ما تتاح لهم الفرصة لذلك، وواضح أنّ هذا ممّا يفتح المجال أمام كلّ فوضوي؛ وإذا كان ثمّة معاقبة لهم فسوف يتذرّعون بأنّهم أحرار في اختيار ما يعتقدون به.

فإذا تحقّق هذا الهدف من الكفّار اندلعت حرب نفسية كبيرة ضدّ حكومة الإسلام والمسلمين، حتّى أنّ الكثير من المسلمين من ضعاف الإيمان قد يتخلّون عن معتقداتهم نتيجة هذه الحرب النفسية الماكرة؛ ولذا منع الإسلام هذه الحيلة، وردع هذه الحرب النفسية بتشريع عقوبة الإعدام على هذا المرتدّ لحماية الدين؛ ولهذا فإنّ حدّ الردّة بقتل مثل ذلك المرتدّ بمنزل سدّ لهذا الباب الذي يهدّد الدين، فيمكن للإنسان أن لا يسلم أصلًا، ولكنّه عندما يسلم فهناك قوانين يجب أن يخضع لها.

فالإسلام لا يرضى أن يكون الدين ألعوبة لأصحاب الأهداف الخبيثة كما كان يفعل

اليهود في صدر الإسلام من مكيدة دعوى الدخول في الإسلام، ثمّ إعلان الارتداد منه بعد ذلك بهدف تشكيك المسلمين في دينهم، كما نقل ذلك القرآن في قوله تعالى حكايةً عنهم: ﴿**وَقَالَت طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 72].

وقد كشف الله مكر هؤلاء الكفار وفرض الله حدّ الردة كإجراء احترازي من هذه الحيلة الماكرة.

ويمكن القول إنّ هذه الحيلة ليست خاصّةً بزمن رسول الله ﷺ فحسب؛ وعليه فإنّه لو تعارضت مصلحة حفظ العقيدة مع مصلحة حرّية الاعتقاد، فإنّ مصلحة حفظ العقيدة من التلاعب مقدّمة على مصلحة حرّية الاعتقاد.

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على التوجية السابق بأنّه يختصّ فقط بالمرتدّ الملّي (وهو الكافر إذا أسلم ثمّ ارتدّ) ولا تشمل المرتدّ الفطري (وهو الذي ولد مسلمًا ثمّ ارتدّ عن الإسلام)؛ لأنّ المرتدّ الفطري غير موجود في صدر الإسلام، ولأنّ مصداق الحرب النفسية إنّما يتحقّق من قبل المرتدّ الملّي فقط، لأنّه هو الذي كان كافرًا ثمّ أسلم وبكفره بعد ذلك سيتسبّب بالإضرار بدين الاسلام بالتشكيك في صدقه؛ كما أنّ المرتدّ الملّي لا يقتل إلّا بعد الاستتابه، فيمكنه أن يكفر ويحقّق ما يبتغيه من الضرر على دين الإسلام، وبعد ذلك يتوب فلا يتحقّق الردع المرجوّ من تشريع عقوبة القتل بحقّه.

ويجاب عن ذلك: بأنّ الآية ﴿**وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 72] ليست ناظرةً إلى المرتد الملّي فحسب بدعوى عدم وجود مرتدّ فطري في صدر الإسلام؛ بل تشمل كليهما استنادًا إلى قاعدة أنّ خصوص المورد لا يخصّص الوارد؛ ولأنّه يمكن أن يقوم بهذه المكيدة أعداء الإسلام في كلّ وقت. كما أنّ الآثار المترتّبة على الارتداد لا تختصّ بالمرتدّ الملّي، فكلٌّ من المرتدّ الفطري والملّي يؤثّر بمجاهرته بالارتداد في حصول الحرب النفسية على الإسلام؛ بل يمكن أن يقال إنّ أثر ارتداد المرتدّ الفطري النفسي أكبر في المجتمع من المرتدّ الملّي، من جهة أنّه قد عاش في كنف المسلمين وبالرغم من ذلك ارتدّ عن دينهم، ولأنّه قد يشكّك في صدق إسلام المرتدّ الملّي منذ البداية بأن يقال إنّ ذلك المرتدّ الملّي لم يكن صادقًا في إسلامه بل كان منافقًا، فبعد ارتداده يكون قد أفصح عن نيّته المخفيّة، ولعلّ ذلك هو السرّ في أنّ

المرتدّ الفطري بحسب رأي المشهور يجب قتله حتّى عند استتابته بخلاف الملّي.

نعم، سبب النزول للآية يختصّ بمنع مكيدة أهل الكتاب من اليهود، ولا مانع من التعميم لغيرهم لعدم الخصوصية، بل إنّ الأولوية تقتضي شمول المرتدّ الفطري كما تبيّن.

وأمّا دعوى أنّ المرتدّ الملّي لا يقتل إلّا بعد الاستتابه، ولذا يمكنه أن يكفر ويحقّق ما يبتغيه من الضرر على دين الإسلام، وبعد ذلك يزعم أنّه رجع عن ارتداده، فلا تلاحقه عقوبة الارتداد. فيجاب عنها أنّه لا معنى لحماية المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي وحماية حرّية الاعتقاد من سوء الاستغلال إذا ارتدّ المرتدّ الملّي للإضرار بالإسلام، ثمّ أعلن توبته؛ لأنّه بإعلانه لتوبته فإنّ فعله السابق عندئذٍ سوف لا يشكّل حربًا نفسيةً على الإسلام. نعم، مع عدم توبته فإنّ في استمرار فعله بالارتداد وإصراره على عدم التوبة سيشكّل حربًا نفسيةً على الإسلام، ومن هنا جاز معاقبتهم لمنع حصول تلك الحرب النفسية على الإسلام والمسلمين منذ البداية.

قد صوّر القرآن الكريم المنافقين - كما يعبّر العلّامة الطباطبائي - بأنّهم جعلوا أمر الله ملعبةً يلعبون به [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص113]؛ لأنّهم دخلوا الإسلام نفاقًا ورياءً، وغرضهم التلاعب في العقيدة والسخرية من المقدّسات مستغلّين الحرّية الدينية المعطاة لهم، فكان من الواجب صيانة الدين والحرّية الدينية من هذا العبث، ليستحق المرتدّ القتل لهذه الجريمة حماية لحرّية العقيدة.

وقد يشكل بأنّ المرتدّ الملّي وحتّى الفطري ليس بالضرورة منشأ ارتداده هو سعيه لبث الفتنة والبلبلة بين المسلمين؛ بل قد يكون منشأ ارتداده الشكوك والأوهام الطارئة فحسب.

وجوابه: أنّ من جهر باختياره الإسلام، فإنّ ارتداده وانحرافه التالي لا يخلو من أحد حالتين:

إمّا أنّ إسلامه السابق كان نفاقًا أو رياءً، وقلبه كافر، ومثله عقوبته عقوبة من يحاول اللعب بمقدّسات الأديان وفتنة الناس عن دينهم، وهي القتل عند مجاهرته بارتداده، خصوصًا وأنّه لا يوجد هناك منع عن أصل اختيار العقيدة أو إلزام بها في البداية، وأمّا أنّه اعتنق الإسلام فعلًا، لكنّه خضع بعد ذلك للشكوك والهواجس الشيطانية. وفي هذه الحالة تبيّن له الحقائق وترفع عنه الشبهات. فإذا تاب المرتدّ الملّي والمرأة المرتدّة تقبل توبتهما؛ وإلّا

يُقتل مباشرةً لو كان ارتداده فطرةً.

نعم، يمكن أن يقال إنّ هذا التبرير في رفع التنافي يختصّ بالمرتد الملّي دون الفطري من جهة أنّ الأخير يمكن أن يقال إنّ إسلامه ما كان نفاقًا ورياءً في الغالب، بل منشأ إسلامه التأثّر بالبيئة والتقليد لما يقوله أبواه.

وهنا يمكن إجابتهم بأنّ المرتدّ الفطري حتّى لو افترضنا عدم شموله بالتوجيه الأوّل من جهة أنّ الغرض من ارتداده ليس التلاعب بالأديان أو إثارة الحرب النفسية وزعزعة إيمان المسلمين بعقيدتهم كما كان يفعل اليهود في صدر الإسلام، إلّا أنّه بلا شكّ مشمول بأحد التوجيهات الأخرى كالتوجيه الثاني أو الثالث أو السابع خصوصًا بعد أن اتّضح لدينا سابقًا أنّ تأثير المرتدّ الفطري في عقيدة عوامّ الناس أو أمن وسلامة النظام أو الإضرار بمصلحة المجتمع الإسلامي الصالح هو أقوى من تأثير المرتدّ الملّي بكثير.

التوجيه الثاني: حفظ المبدإ الأساس (عقيدة التوحيد) في المجتمع

اختار هذا التوجيه السيّدان الطباطبائي والصدر، ووجّها رأي المشهور بتجويز قتل المرتد المجاهر بأنّ الأساس الذي بني عليه الإسلام ووضع قانونه عليه هو التوحيد ونفي الشرك بأنواعه كافّةً.

فالمسلم الخالص يرى أنّ توحيد الله تعالى وإقامة العبودية له هي القيم الكبرى التي خلق الله لها الخلق وأرسل لها الرسل وأنزل لها الكتب. قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾ [سورة الأنبياء: 25].

فكيف يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية؟! وهل ذلك إلّا التناقض الصريح؟!

يقول العلّامة الطباطبائي: «إنّ التوحيد أساس جميع النواميس الإسلامية ومع ذلك كيف يمكن أن يشرّع حرّية العقائد؟ وهل ذلك إلّا التناقض الصريح؟ فليس القول بحرّية العقيدة إلّا كالقول بالحرية عن حكومة القانون في القوانين المدنية بعينه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهذا يعني أنّ الإنسان في الوقت الذي يكون فيه حرًّا سيكون عبدًا أمام الله تعالى! بمعنى أنّ الحرّية أمام الله ﷻ في الأديان يشبه القول بالحرّية أمام حكومة القانون في القوانين المدنية.

ويؤكّد السيّد الصدر المعنى السابق بقوله: «إنّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاصّ كما ترى الحضارات الغربية، بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كلّه» [الصدر، مجلّة الأضواء، العدد (2)، ص 33].

وقد بيّن السيّد الصدر أنّ التعامل مع المرتدّين في الإسلام ليس بدعًا في التعامل بقوله: «فكما لا يمكن للحضارة الغربية مهما آمنت بالحرّية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرّية نفسها، وتبنّي أفكار فاشستية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أيّ تمرّد على قاعدته الرئيسية» [المصدر السابق].

وكلام السيّد الصدر وإن كان بخصوص العقيدة التوحيدية وأهمّيتها إلّا أنّه يشمل الارتداد بعمومه. فكلّ أمّة ترغب بانتظام أفرادها ضمنها، ينبغي عليها أن لا تبيح أن يجاهر أحد بما ينقض قاعدتها الفكرية الأساسية، وإلّا اعتبرته خارج القانون وتنصّ على عقوبته التي قد تصل إلى عقوبة الإعدام في بعض الموارد.

فكما أنّ الأنظمة الوضعية - بما فيها الأنظمة الغربية الليبرالية - تقيّد أفرادها بعدم مخالفة أصل مفهوم الحرّية الليبرالية نفسها؛ ولذا نجدها لا تسمح للأحزاب الفاشية أو الدكتاتورية أو الشيوعية بالعمل أو التأسيس، بل وتحظرها حتّى عن ممارسة نشر أفكارها، وإلّا فإنّها ستنقض نفسها بنفسها.

فكذلك من حقّ الأنظمة الإسلامية ممارسة حقّ تقييد الحرّية والتعبير عنها بما ينسجم مع أسس الإسلام وأصوله.

يقول العلّامة الطباطبائي مقرّرًا ذلك المعنى: «لنتساءل: هل يمكن أن تمنح المجتمعات المعاصرة إنسانها حرّية مخالفة القوانين والضوابط السائدة؟ من الواضح أنّ الجواب بالنفي؛ لأنّه مع هذه الحرّية لن يكون ثمّة معنى للقانون أصلًا» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 252].

فالإسلام لا يبيح حرّية اختيار المعتقد بشكل مطلق، بحيث يكون الإنسان حرًّا في اختيار الكفر، أو الردّة بعد الإسلام مع الجهر بهما.

ومن المعلوم والواضح أنّ الارتداد عن الإسلام من أهمّ ما يطال القاعدة التوحيدية، بل هو ينسفها من الأصل؛ ولذا فإنّ مسألة إظهار الارتداد والجهر به، هي مسألة لم ترتضها الشريعة الإسلامية، انطلاقًا من رغبتها في حفظ ثبات عقيدة التوحيد في نفوس الناس، من الانهيار بردع التمرّد عليها.

مناقشة وتقييم

إنّ هـذا التوجيـه يرجـع الهـدف مـن جعـل عقوبـة الـردّة إلى حفـظ عقيـدة التوحيـد الخالـص في المجتمـع الإسـلامي مـن الانهيـار بـردع التمـرّد عليهـا.

وهنـا قـد تثـار شـبهة أنّ تشريـع عقوبـة الـردّة - سـواء أكانـت القتـل أو مـا دونـه مـن عقوبـات أخـرى - سـيقود إلى عكـس الغـرض منهـا، وهـو الدفـاع عـن العقيـدة الحقّـة؛ لأنّهـا ستشـجّع على ظهـور طبقـة مـن المنافقـين تبطـن الكفـر وتظهـر الإسـلام. وإنّ منطـق التبريـر بـأنّ قتـل المرتـدّ يهـدف إلى حمايـة عقائـد النـاس سـوف يعـزّز نزعـة النفـاق بـين المسـلمين؛ لأنّ الكثيريـن منهـم ونتيجـة خـوف القتـل سـوف يبطنـون الكفـر ويظهـرون الإسـلام. والنفـاق قـد يكـون في بعـض مظاهـره أسـوأ وأخطـر مـن الكفـر؛ لأنّ الكافـر عـدو واضـح وعلـني، أمّـا إذا تحـول المرتـدّ إلى منافـق فسـوف يكيـد إلى الإسـلام مـن الداخـل، وهـذا سـيكون ضرره أكـثر مـن المرتـدّ الذي أعلـن الكفـر وخـرج عـن الإسـلام.

فكيف يصحّ أن نصنع بأيدينا فئةً من المنافقين يضمرون الخطر على الإسلام؟!

والإجابـة على هـذه الإشـكال على التوجيـه الثـاني يتحـدّد بمعرفـة أيّهمـا أقـلّ ضررًا: السـماح بالـردّة المعلنـة، الـتي يعلـن صاحبهـا ارتـداده عـن الإسـلام، وقـد ينشـط بعـد ذلـك في الدعـوة إلى الـردّة، وقـد لا ينشـط في ذلـك ويدعـو إلى فعلتـه بمقتـضى الحـال لا بالمقـال، أم منـع الإعـلان عـن أصـل الـردّة، بترتيـب عقوبـة على ذلـك، وبالتـالي دفـع وتشـجيع مـن يرتـدّ إلى أن يتحـوّل إلى منافـق؟

الظاهـر أنّ ضرر الـردّة المعلنـة أكـبر مـن النفـاق عادةً؛ لأنّ الـردّة المعلنـة فيهـا إشـاعة للكفـر والتشـكيك في عقائـد الإسـلام، وفيهـا نـشرٌ لذلـك التشـكيك بـين المسـلمين، خصوصًـا لمـن كان في أوّل أمـره مسـلمًا. أمّـا النفـاق فهـو مطمـوس في نفـس صاحبـه، وصاحبـه مذمـوم عادةً موسـومٌ بالجـبن والخيانـة. وهـو إن سـعى إلى بـثّ أفـكاره الكفريـة بـين النـاس فـإنّ أمـره سـيظهر ولـو بعـد حـين.

كمـا إنّ القـول بمنـع العقـاب على الـردّة لأنّ تلـك العقوبـة تـؤدّي إلى إيجـاد طابـور خـفي مـن المنافقـين السـاعين إلى الإضرار بالإسـلام، يقابلـه القـول بـأنّ عـدم العقـاب على الـردّة سـيوجد طابـورًا ظاهـرًا مـن المرجفـين المشـكّكين في الديـن، الداعـين إلى ردّتهـم بالقـول والعمـل، إذا قلنـا بإعطائهـم حرّيـة الجهـر بذلـك الاعتقـاد.

ومـن المعلـوم في الإسـلام أنّ المعاقبـة على الفواحـش الظاهـرة يختلف عـن المعاقبـة على الفواحش

الباطنة؛ وذلك لما في إظهار وإفشاء الفاحشة من تشجيع للآخرين على ممارستها، أمّا إخفاؤها فإنّه يقلّل من ضررها بين المسلمين. فمثلًا، الشخص الذي يضمر في نفسه اتّهام شخص آخر بالزنا من دون وجه حقّ لا يعاقب بعقوبة القذف؛ لأنّ ضرر تلك التهمة الباطلة يقتصر عليه، فإذا أعلنها طولب بإثباتها، فإن عجز عوقب عقوبة القذف؛ لأنّ في إعلانها من دون دليل قاطع إشاعةً للطعن في أعراض الناس وأنسابهم. ومن ارتكب فاحشة الزنا سرًّا، فقد أتى شيئًا مُضرًّا به وبالمجتمع، ولكن لا يعاقب على ذلك عقوبة دنيوية. فإن هو فعل تلك الفاحشة بصورة تجعل أربعةً من الناس يشهدون وقوعها، يكون قد جاهر بتلك الفاحشة، وفي المجاهرة بالفاحشة إشاعة لها بين الناس، فيستحقّ بذلك عقوبةً دنيويةً. وكذلك من ارتدّ في نفسه عن الدين ولم يعلن ذلك فضرره عليه بالدرجة الأساس، وأمره إلى الله تعالى، فيعامل معاملة المنافق. فإن هو جاهر بردّته قُمِع بعقوبة الردّة للسبب نفسه.

وأمّا الزعم بأنّ الحرية الفكرية في الغرب غير مقيّدة؛ فلا يمنع الفرد من اعتناق أصل الأفكار أيًّا كانت، وهذا ما نجد خلافه في الإسلام في تشريع عقوبة المرتدّ.

يُجاب على ذلك: بأنّ الغرب وإن كان لا يمنع من اعتناق أصل الأفكار، إلّا أنّه يمنع من المجاهرة والدعوة إلى ما يقوّض أصل النظام العلماني أو الليبرالي.

فكذلك الإسلام لا يمنع ويعاقب المرتد إلّا إذا جهر بارتداده وأعلن عنه.

فإنّ المجاهرة بالارتداد هي دعوة وإعلام للعقيدة الفاسدة؛ ولذا فهي تضرّ عقيدة المجتمع المتديّن أكثر من المرض المسري المضرّ للجسد؛ ولهذا جعل الله ﷻ عقوبةً شديدةً للمرتدّ؛ لأنّ المرتدّ يظهر إنكاره للإسلام، ويدعو باقي الناس إلى الضلال.

فمسألة قتل المرتدّ تنطلق من فكرة وجوب الدفاع عن أساس الدين والعقيدة الحقّة للجماعة المسلمة. بعد أن تعرّض المرتدّ لهذا الدين وحاربه بمجاهرته أو تبشيره بإلحاده.

كما إنّ عدم الوقوف الحاسم أمام إستمرار اندفاع المرتدّين في الخروج من الإسلام قد يشجّع على حصول ردّات عامّة ومتلاحقة؛ الأمر الذي قد يزعزع إيمان المسلمين بعقيدتهم لاحقًا.

وهذا مثل عدم ارتضاء الناس من شيوع الأمراض المسرية في المجتمع الإنساني، انطلاقاً من ميلهم إلى حفظ السلامة الجسدية للأشخاص.

وهذا يعني أن الإسلام لا يحجر على الحرية الفكرية بذاتها أيا كانت، بل يحجر على

بعض التصرّفات والأفعال، قال تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [سورة الكهف: 29].

فالإسلام لا يعارض الحرّية على مستوى الفكر والاعتناق دون الجهر والإعلان والتبشير بها بين الناس؛ لأنّ كلّ تلك الموارد هي بمنزلة دعوة علنية إلى ترويج العقيدة الفاسدة، وهذه الدعوة قد تقود إلى إفساد ما عند الناس من العقيدة؛ بل إنّ الإسلام يسمح بحرّية الدخول في الإسلام من عدمه؛ فلا إكراه على إعتناق الإسلام.

وإنّ الإسلام نفى الإكراه في العقيدة ومنعه، ولكنّه في الوقت ذاته أوجب أيضًا البحث والتحقيق والتفكير والسؤال عن العقيدة السليمة الصحيحة، حفاظًا على الفرد والمجتمع خصوصًا عند عروض الشبهة وعدم اليقين. قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [سورة النساء: 83].

يقول صاحب الميزان في هذا المعنى: «الحرّية في العقيدة والفكر غير الدعوة إلى الشبهة والنظر المخالف، وإشاعته بين الناس قبل العرض والسؤال والتحقيق؛ فإنّ ذلك مفضٍ إلى الاختلاف المفسد لأساس المجتمع القويم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 127].

التوجيه الثالث: حفظ أمن وسلامة النظام الإسلامي

إنّ الإجهار بالردّة يمثّل خيانةً عظمى على أمن النظام الاسلامي وسلامته؛ لأنّها تستبطن التمرّد على الشرائع والقوانين الإسلامية كافّةً؛ ولمّا كان هذا حالها فإنّها ترادف الخيانة العظمى التي تستحقّ عقلائيًّا أشدّ العقوبات الجزائية في القوانين المعاصرة.

ومن المعلوم إن الخيانة العظمى في القوانين المعاصرة هي من أعظم الجرائم والتي ينزل بصاحبها أشدّ العذاب.

فإذا كانت النظم المختلفة قد قنّنت عقوبات مختلفة لحماية نظامها الاجتماعي والسياسي منذ القدم، فالإسلام في هذا ليس بدعًا حينما يقرر أن «مَن بَدَّلَ دِينَهُ فَاقتُلوهُ» [طاحون، حرّية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص 334].

وبعبارة أخرى: إنّ الإسلام ينظر إلى العقيدة الإسلامية على أنّها هوية الأمّة وأساس قيام نظامها وبقائه؛ ولذا فإنّ خروج فرد أو جماعة من الإسلام يشكّل خيانةً عظمى لنظامها السياسي القائم على تلك العقيدة، فالارتداد يستبطن الضرر والأذى بمصالح النظام الإسلامي، كما يتسبّب التجسّس والعمالة للأعداء بذلك الضرر والأذى له.

وهـذا مـا يعـني أنّ قضيّـة الـردّة في التشريـع الإسـلامي ليسـت مجـرّد قضيّـة متّصلـة بحرّيـة الاعتقـاد والتعبـير عنهـا، بـل هي قضيّـة متّصلـة أيضًـا بـضرورة الحفـاظ على أمـن النظـام الإسـلامي وسـلامته، فـإذا تعارضـت مصلحـة حفـظ النظـام الإسـلامي مـع مصلحـة حفـظ حرّيـة العقيـدة الشـخصية قدّمـت الأولى.

وذهـب لهـذا التوجيـه السـيّد الخميـني بقـوله: «الديمقراطيـة في الإسـلام، والنـاس فيـه أحـرار في إظهـار عقائدهـم أيضًـا، طالمـا لـم يتآمـروا على النظـام، ولـم يـبرزوا القضايـا الـتي تضلّـل الشـباب» [الخميني، صحيفـة الإمـام، ج 5، ص 468].

وهنـا يمكـن أن نسـتنتج مـن كلامـه هـذا أنّ إمكانيـة إصـدار حكـم الارتـداد راجـع إلى حالـة تشـخيص المؤامـرة على أمـن وسـلامة النظـام الإسـلامي.

ويقـول الشـيخ نـاصر مـكارم الشـيرازي أيضًـا: «أمّـا قتـل المرتـد فيمنـع الفـوضى والإخـلال في المجتمـع الإسـلامي، وهـذا الحكـم - كمـا أشرنـا سـابقًا - هـو حكـم سـياسي؛ لأجـل حفـظ النظـام الاجتمـاعي في قبـال الأخطـار الـتي تهـدّد كيـان النظـام الإسـلامي ووحـدة أمنـه الاجتمـاعي، والإسـلام - عادةً - لا يفـرض على أحـد قبـول الانتمـاء إليـه، ولكـن إذا اقتنـع أحـد بالإسـلام واعتنقـه، وأصبـح جـزءًا مـن المجتمـع الإسـلامي، واطّلـع على أسرار المسـلمين، ثـمّ أراد بعـد ذلـك الارتـداد عـن الإسـلام ممّـا يـؤدّي عمـلًا إلى تضعيـف وضرب قواعـد المجتمـع الإسـلامي، فـإنّ حكمـه سـيكون القتـل بالشرائـط المذكـورة في الكتـب الفقهيـة» [مـكارم الشـيرازي، الأمثـل في تفسـير كتـاب اللـه المنـزل، ج 8، ص 464].

ومـن هنـا فـإنّ خـروج الإنسـان على الإسـلام يمثّـل خروجًـا على النظـام الإسـلامي ذاتـه، مـع وجـود نظـام إسـلامي حاكـم، ومسـألة الخـروج على أيّ نظـام سـياسي تمثّـل تحدّيًـا خطـيرًا لأيّ نظـام قائـم على أصـوله إذا فسـحنا المجـال للانقضـاض عليـه مـن داخلـه، وثانيًـا أنّ عـدم الوقـوف الحاسـم أمـام اسـتمرار اندفـاع المرتديـن في الخـروج مـن الإسـلام قـد يشـجّع على حصـول ردّات عامـة ومتلاحقـة؛ الأمـر الذي قـد يزعـزع أصـل النظـام الإسـلامي واسـتمرارية وجـوده. وهـذا مـا قـد يـؤدّي إلى سـقوط النظـام تحـت تأثـير ردّات متلاحقـة، ممّـا يجعـل القاعـدة الـتي يرتكـز عليهـا النظـام دون معـنى.

ولذا فـإنّ الحكـم بقتـل المرتـدّ سـدّ لهـذا البـاب الذي يهـدّد النظـام بكاملـه، وهـو مـا يسـمّى في لغـة العـصر بـ "الطابـور الخامـس" الذي تعـدّه الأنظمـة العالميـة أخطـر مـن العـدوّ الخـارجي؛ إذ يلاحـظ أنّ جميـع النظـم السياسـية الحاكمـة المعـاصرة إنّمـا تحكـم بالتجريـم الذي قـد يصـل إلى

الحكم بالإعدام على أبنائها إذا ثبت عليهم الخروج على نظام الدولة العامّ،بالتخابر مع جهات أجنبية أو إفشاء أسرار الدولة التي ينتمي إليها فيما يسمى اليوم بـ"الخيانة العظمى"، ولا تتّهم تلك الدول بالتعارض مع دساتيرها التي تعترف بحقوق الإنسان السياسية والاجتماعية. [المطعني، عقوبة الارتداد عن الدين، ص 91]

يقول أحمد فتحي بهنسي: «جريمة الردّة في الفقه الإسلامي فيها شيء من المماثلة لجريمة تغيير النظام الاجتماعي في الفقه الغربي، كالفوضوية وغيرها من المذاهب الهدامة» [بهنسي، المسؤولية الجنائية، ص 18].

فخيانة الدين والمعتقد لا تختلف كثيرًا عن خيانة الوطن إن لم تكن أسوأ؛ لأنّ الردّة ليست مجرّد موقف عقلي أو فردي عند المجاهرة بها، بل هي أيضًا تغيير للولاء وتبديل للهوية.

مناقشة وتقييم

وهنا قد يشكل على هذا التوجيه بعدّة إشكالات، وأهمّها:

أوّلًا: أنّه ليس من الضرورة أنّ الجهر بالارتداد خصوصًا مع الالتزام بقوانين المجتمع العامّة سيقود لتقويض كيان النظام الإسلامي، فكيف يحكم عليه بأنّه قد أخلّ بأمن نظام المجتمع.

ويجاب على ذلك: أنّ المجاهرة بالارتداد إن كانت بمثابة فسخ للعقد الاجتماعي للمواطنة في بلد الإسلام، فمن الواضح أنّه سيشكّل نمطًا من أنماط تقويض كيان الإسلام ونظامه؛ ولذا يحكم عليه بعقوبة الارتداد في الإسلام بحسب هذا التوجيه.

وممّا يؤيّد أن حكم الردّة إنّما يترتّب على الخروج على النظام العامّ للمجتمع لا مجرّد الردّة الفكرية المحضة، أنّ الذي أوجب حقن دم المنافقين ليس مجرّد تلفّظهم المخادع والكاذب بالشهادتين، والمعلوم أنّه مجرّد لقلقة لسان، والنبيّ ﷺ يعلم بنفاق الكثير منهم، وإنّما الذي أوجب حقن دمائهم هو انتمائهم للمجتمع الإسلامي، والتزامهم بالنظام العامّ وإقرارهم بوحدة الأمّة وكيانها، كما كانت سيرة المنافقين في زمانه ﷺ، إذ إنّهم اندمجوا في المجتمع بحسب الظاهر، وشاركوا في بعض معارك رسول الله ﷺ، فقد شارك بعض المنافقين في معركة بدر وغيرها، كما تشير الآيات النازلة في ذلك. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 2، ص863]

وعلى سبيل المثال، فإنّ عبد الله بن أبيّ ابن سلول، وهو رأس المنافقين في زمانه، قد شارك مع النبيّ ﷺ وصحابته في العديد من الغزوات.

وبذلك نستنتج أنّ عنصر الدين يشكّل الهوية السياسية والاجتماعية للفرد، ما يجعل خروج الفرد المسلم عن الدين بمجاهرته بذلك يُترجم عمليًّا بالخروج على نظام الجماعة المسلمة.

أي أنّ مسألة "قتل المرتدّ" ليس الغرض من تشريعها إكراه الناس على الإسلام حتّى يتّبعوه، وأنّ النصوص التي شدّدت في ذلك لم تعنِ الخروج من الإسلام نتيجة عدم الاقتناع ببعض الأصول العقدية، بقدر ما عنت "الخروج على الإسلام" الذي يعدّ جرمًا ضدّ النظام العامّ في الدولة، ويعدّ حينذاك مرادفًا لجريمة "الخيانة العظمى" التي تحرّمها كلّ الشرائع والدساتير والقوانين.

وبذلك يتّضح أنّ تقرير عقوبة على المجاهرة بالردّة خصوصًا إذا كانت هذه العقوبة قائمةً على أساس المحاكمة العلنية العادلة لا يُعدّ مخالفةً للمبادئ الدستورية والقانونية المعاصرة؛ لأنّ حقوق الإنسان إنّما تقرّر في حدود النظام العامّ والآداب، والنظام العامّ في الدولة الإسلامية يأبى أن تكون حرّية الارتداد العلني عن الإسلام مكفولةً، وإلّا فقدت الدولة وصفها بكونها إسلاميةً. [انظر: العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص 254]وهذه نقطة لا ينكرها حتّى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ لأنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يرفض مبدأ الحرّية المطلقة، وهذه نقطة اشتراك بين المرجعية الحداثية وبين الإسلام، فكلاهما لا يعتقد بالحرّية غير المنضبطة بالقانون الأساسي، أو التي تتشبّث بالحقوق المطلقة. لكنّ الفرق بين تحديد الحرّية الشخصية في المفهوم الليبرالي وبين تحديد الحرّية في الإسلام هو في نوع الحدود المقيّدة للحرّية ومداها.

وهناك جواب إلزامي ونقضي على المرجعية الحداثية، ومفاده: لو قبلنا المنظومة والمرجعية الفكرية الغربية جدلًا، فإنّ تبرير حكم القتل للمرتدّ يمكن قبوله حتّى ضمن إطار المفهوم الغربي للحرّية الديموقراطية بلحاظ أنّ التشريعات الوضعية تنبثق عن اختيار ممثّلي الشعب، وفي النظام الإسلامي الذي أقرّه المجتمع الإسلامي المسلم وارتضى أطروحته يعدّ نظامًا ديموقراطيًّا في كثير من جهاته.

فإذا كان الشعب هو من قرّر تنفيذ القاعدة التي آمن برسالتها ورسولها ومرسلها، والتي تقرّر معاقبة المرتدّ بالإعدام، فهل من حقّ أتباع الفكر الليبرالي الغربي الاعتراض عندئذٍ على حكم الارتداد، ولو من الناحية النظرية بدعوى مخالفته لحرّية المجتمع. فإذا كان الشعب قد صوت على تطبيق الشريعة في جميع مناحي الحياة ومن ضمنها مصادقة ممثلي الشعب على معاقبة المرتدّ بالإعدام، فما هي طبيعة الاعتراض الذي يمكن أن يوجّه ضدّ مثل هذا القرار من قبل أتباع المرجعية الحداثية؟!

خصوصًا وأنّ العرف العقلائي جارٍ في المجتمعات العقلائية وأنّ الناس في ظل أيّ حكومة شرعية منتخبة يجب عليهم اتّباع القوانين والمقرّرات المصادق عليها من قبل ممثّلي الشعب، ولا يسمح لهم تحت أيّ ظرف من الظروف بانتهاكها بحجّة ممارسة حرّية اختيار العقيدة أو ممارسة حرّية الفكر المخالف لتلك القوانين؛ لأنّه عندما يصوّت الناس لحكومة ويشكّلون حكومةً، لا يمكنهم عصيان القوانين والأوامر الحكومية المقرّة، فلا يجوز للمسلم أن يقوم بأيّ عمل أو خطاب مخالف لقوانين تلك الحكومة الإسلامية.

التوجيه الرابع: الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية

إنّ مسألة قتل المرتد أو معاقبته هدفها في الحقيقية الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية، سواء حقّ الحرّية العامّ لدى الناس أو حقّ حرّية أختيار العقيدة الخاصّة لكلّ فرد منهم.

أمّا كونها دفاعًا واقعيًّا وحقيقيًّا عن حقّ الحرّية العامّ لدى الناس؛ فلأنّها تنبّه غير المسلم وتحذّره من مغبّة التفكير في الدخول في الإسلام من دون التأكّد من صدق اختياره نتيجة تأثّره بالإغراء أو الضغوط التي يتعرّض له أو ما شابه، بل لا بدّ من أن يتأكّد من قناعاته ورضاه ورغبته الحقيقية وحرّيته التامّة؛ وإلّا إذا دخله بلا قناعة ولا حرّية وأراد الخروج منه فسيُقتل؛ لأن ذلك بمثابة التلاعب بالأديان.

وبعبارة أخرى: لا يرى أصحاب هذا الرأي في تبرير معاقبة المرتدّ تلازمًا ما بين عقوبة المرتدّ وبين منع حرّية الاعتقاد، بل يذهبون إلى أنّ هذه العقوبة إنّما هي جزء من منظومة حماية حرّية الاعتقاد الواقعية وتأكيدها عند الاختيار؛ لأنّ المعنى الصحيح لحرّية الاعتقاد لا يعني أنّ الحرّية مطلقة بطبيعتها؛ بل مؤطّرة بما يضمن تحقيق تكامل الإنسان وسعادته الواقعية؛ وإلّا أصبحت الحرّية مجرّد فوضى وعبثية.

كما أنّها تعمل على إزالة كلّ ما يعيق حركة الإنسان التكاملية عن بلوغ الكمال الواقعي. ولا شكّ أنّ المجاهرة بالكفر والارتداد بصورها وأشكالها كافّةً تؤخّر هذه المسيرة التحرّرية؛ لما لها من آثار ضارّة على أفكار الناس وروحيتهم.

وأمّا كون حدّ الردّة يشكّل دفاعًا حقيقيًّا وواقعيًّا عن حرّية الاعتقاد الخاصّة؛ فلأنّ العقيدة الشخصية هي أساس كلّ عمل يقوم به الفرد؛ إذ إنّ انتشار العقائد الفاسدة بين الناس سيؤدّي إلى تفسّخ المجتمع الإسلامي وتحلّله، وإنّ مكافحتها تعدّ إجراءً صحيحًا نحو تحرير الفكر وهذا ما يوجبه العقل؛ فلا توجد دولة في العالم تسمح ببيع الأغذية الفاسدة

أو المسمومة لمواطنيها أو تسمح بنشر الوباء بينهم. وإذا منعت دولة وعاقبت إنسانًا يبيع هذه الأغذية المسمومة أو ينشر الوباء بين الناس فلا يقال عندئذٍ إنّ هذه الدولة وقفت ضدّ حرّية الإنسان وحقوقه، فكيف بالعقيدة الفاسدة؟! فإنّها أكثر خطرًا من الوباء لما فيها من فساد الدين والدنيا معًا، بخلاف الوباء فإنّه لا يضرّ إلّا بدنيا الناس. [انظر: الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان، ص 541]

مناقشة وتقييم

يرى هذا التوجيه أنّ الغرض من عقوبة الارتداد الدفاع عن حرّية الإنسان الواقعية.

والسؤال المهمّ في الموقف من حرّية الاعتقاد هنا: ما المعيار والميزان الدقيق لتشخيص حقوق الإنسان في حرّية الاعتقاد والتعبير عنه؛ لكي يستوفي كلّ ذي حقٍّ حقّه ويدافع عنه وبما يرفع تزاحم الحقوق المهمّة بين الناس؟

إنّ الوصول إلى معرفة ذلك المعيار يتطلّب معرفة حقيقة الإنسان بصورة كاملة ودقيقة، ومن ضمنها معرفة هوية الإنسان وطاقاته الذاتية وحقيقة الكمال الحقيقي للإنسان، فكلّ ما يحتاجه الإنسان لبلوغ كماله الحقيقي وفي تحقيق الغاية والهدف من وجوده يعدّ من حقوقه، وكلّ ما يعيق وصوله لتلك الغاية فليس من حقوقه، بل من قيوده ومعوّقاته.

فمثلًا هل حقيقة الإنسان هي حقيقة مادّية أم له أبعاد معنوية وروحية أخرى؟

وما الغاية من وجود الإنسان؟ وإلى أين مصيره؟

إنّ الإجابة على كلّ الأسئلة السابقة سيعين على معرفة حقوق الإنسان الحقيقية وحدودها. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 116]

وهنا يلاحظ أنّ الاتّجاه الحداثي - وانطلاقًا من رؤيته المادّية للإنسان، وهي رؤية قشرية سطحية - ليس لديه القدرة على ضمان سعادة الإنسان وتقرير مصيره.

فالإنسان الذي تدعو المرجعية الحداثية إلى تحقيق سعادته هو إنسان ليس له بعد أعلى من العالم المادّي الفاني ولذائذه الزائلة؛ ولذا من الطبيعي أن ينشأ عن حصر حقيقة الإنسان بالبعد المادّي أن لا تكون له إلّا الحقوق المادّية، والسعي بأقصى ما يمكن نحو تحقيق إشباع لذائذها فحسب.

لكنّ أيّ عاقل يدرك أنّ للإنسان أبعادًا وجوديةً أخرى تميّزه عن غيره من بقيّة الكائنات

الحيّة يكشف عن وجودها أدنى مقارنة بين دوافعه وأفعاله وبين دوافع غيره وأفعاله من الحيوانات، فلا شبهة أنّ المائز بينه وبين غيره من الحيوانات ليس ماديًّا، فالإنسان مثلًا لديه الرغبة والقابلية في الكمال بأنّ يضع هدفًا ينشد ويسعى إلى الوصول إليه وتحقيقه [انظر: مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ص 8]؛ لأنّ الإنسان مزوّد في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهّلًا لمعرفة الكمالات وتمييزها، وقادر على اتّخاذ الأسلوب الصحيح للوصول إليها. وأكبر دليل على وجود تلك القابلية هو تطوّر المجتمعات الإنسانية عمّا كانت عليه، قياسًا بركود بقية المجتمعات الحيوانية وعدم تطوّرها وتكاملها.

التوجيه الخامس: الاستناد إلى قاعدة الإلزام العقلائية

وهي من القواعد المشهورة عند فقهاء الإمامية [انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية، ج 3، ص 179]، ومفادها أنّ من يلتزم بالإسلام فإنّه ملزم بكلّ تشريعاته، ومنها مسألة عقوبة من يرتدّ عنه؛ لأنّه قد اختار جميع أحكام الإسلام بحسن اختياره ومحض إرادته، ومنها عقوبة المرتدّ، فهو نظير من يدخل في وظيفة ما، فإنّه يقبل بجميع شروطها وقيودها.

وقاعدة الإلزام العقلائية هذه لا تختص بالشريعة الإسلامية؛ بل تشمل أيّ نظام تشريعي آخر.

فمن ينتمِ إلى أمّة أو جماعة أو جهة، ثمّ يغيّر انتماءه وولاءه، فلا بدّ من معاقبته عند خرقه القوانين عند العقلاء، وتختلف القوانين الوضعية أو المعاهدات الدولية أو المحلّية أو المؤسّسية في تحديد نوع العقوبة التي يستحقّها من يغيّر انتماءه، وذلك بالعقوبات الجزائية أو الملاحقة القانونية، أو قد تصل إلى حدّ الخيانة وعقوبة الإعدام في بعض الحالات.

مناقشة وتقييم

أشكل على هذا التوجيه بأنّه غير شامل لكلّ أفراد المرتدين؛ لأنّه نافع في الجواب عن توجيه عقوبة الارتداد بخصوص المرتدّ الملّي، لكنّه غير نافع مع المرتدّ الفطري بحسب تفسير المشهور له "من انعقدت نطفته والحال أنّ أبويه مسلمان أو أحدهما مسلمً" [الموسوي الگلپايگاني، تقريرات الحدود والتعزيرات، ج 2، ص 68]؛ أي أنّ حكمه الإسلام بالتبع لحال والديه.

نعم، هذا الجواب نافع على رأي من يفسّر المرتدّ الفطري بأنّه من كان عارفًا بالإسلام ووصف الإسلام ينطبق عليه عند بلوغه فعليًّا، وإنّه ولد وأبواه مسلمان أو أحدهما مسلم، وبلغ مسلمًا، ثمّ ارتدّ بأن أختار بعد بلوغه دينًا غير الإسلام أو تركه إلى لا دين. [انظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام، ج 10، ص 661]

التوجيه السادس: تحقيق المنفعة المادّية والمعنوية للمرتدّ

إنّ التلويح في الحكم بقتل المرتدّ ممّا يصبّ في مصلحة المرتد نفسه؛ أي بمعنى أنّ الحكومة الإسلامية تريد من الداخل في الإسلام أن يستمرّ بممارسة حياته الطبيعية بين المسلمين مع أنّه كافر في باطنه؛ لأنّ علم المرتدّ بعقوبة الارتداد وما يترتّب على الردّة من أحكام وضعية أخرى سيحقّق له جملةً من المنافع، وأهمّها: أنّ علمه بتلك الأحكام القاسية سيشكّل له دافعًا نفسيًّا كبيرًا للدخول في الحوار والتفاعل أكثر وأكثر مع المسلمين، ونتيجةً لتكرار هذا الاحتكاك ستختفي شبهاته وتزول موجبات كفره ولو بعد حين.

خصوصًا وأنّ الإسلام على يقين بعدم وجود سبب سليم ووجيه ومفيد لإنكار الإسلام أو انتقاده.

أي أنّ بقاء الإنسان في الظاهر على إسلامه، مختلط بأسرته، وبمجتمعه الإسلامي في المساجد والمناسبات الجماعية، وحضور دروسهم ووعظهم، قد يحرّك فيه عاطفةً سبق أن تلبّس بها، وقد يدعوه تفكيره وعقله إلى الموازنة بين الإسلام الذي كان عليه، وبين العقيدة الخارجة عنه، فيبدأ إيمانه يقوى حتّى يعود إلى الإيمان الحقّ، فيثبت في قلبه، وقد يفوق في قوّة إيمانه بعد ذلك غيره من المسلمين. خصوصًا وأنّ الإسلام صرّح بإبطال التقليد في اختيار أصول الدين وعدم شرعيته.

بخلاف ما إذا انتقل إلى أهل الدين الجديد وخالطهم، فإنّه سيلقى منهم الفرح والسرور بردّته، وسيشجّعونه على الاستمرار على دينهم، وقد يغرونه بالمناصب والأموال والشهوات والشبهات التي تجعله يستمرّ في ردّته وتأييده لأهل الملّة الجديدة، وهذا ما نشاهده في واقع الحال في أيّ مرتدٍّ يلجأ إلى أهل الدين الجديد.

كما أنّ هذا الحكم المانع للمرتدّ عن المجاهرة بارتداده سيحول دون تعريض أسرة المرتدّ للكثير من المشاكل القانونية والجنائية والجزائية المترتّبة على إعلان الارتداد، وما يتسبّب فيه إعلان الارتداد من مشاكل في ديمومة العلاقة الزوجية والملكية والمحافظة على أشياء أخرى مثل الحفاظ على سمعة الفرد والعائلة ومركزها في المجتمع.

مناقشة وتقييم

أشكل على هذا التوجيه من جهة أنّه لا معنى لأن يضع الشارع المقدّس قانونًا لقتل من ارتدّ حتّى لا يعلن المرتدّ عن ارتداده، ومن جهة أخرى يقول له هذا بصالحك. أليس كان من المفروض من البداية عدم تشريع قانون كهذا، ومعلوم أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

ويجاب على ذلك بأنّ هذا الإشكال إنّما يصحّ في جانب النفع المادّي بأن يترك الفرد يمارس حياته الطبيعية داخل أسرته من دون وجود عقوبة كهذه، أمّا في الشقّ المعنوي فلا يصح أن يقال إنّ التلويح بعقوبة القتل لمن ارتدّ لا ينفع ولا يغيّر من قناعات المرتدّ نفسه؛ بل هو ينفعه لأنه يعطيه دافعًا نفسيًّا أكبر للتفكير والتروّي أكثر قبل اعتناق أيّ عقيدة مخالفة للإسلام.

التوجيه السابع: الدفاع عن بقاء المجتمع الإسلامي الصالح

صحيح أنّ قتل المرتدّ المجاهر بنفسه قد يراه بعضهم خلاف مقتضى حرّية الاعتقاد، لكن إذا لوحظت المصلحة العامّة، وهي مصلحة بقاء المجتمع الإسلامي الصالح القائم على أساس العقائد السليمة والمفاهيم الأخلاقية القيّمة؛ فإنّها تُقدّم بلا شكّ على مصلحة الفرد.

وتقديم مصلحة المجتمع العامّة على المصلحة الخاصّة ممّا تقرّ به أكثر القوانين والأنظمة العقلائية أو كلّها.

ولعلّ من الأمور الواضحة أنّ العقوبات الجزائية لا تعدّ لا في عرف القانون الوضعي ولا في عرف القانون الشرعي إكراهًا للناس، فعندما يرتّب القانون عقوبةً على السرقة لا نقول إنّ القانون يَحْرِم الناس من حرّية الاختيار بين الأمانة والخيانة، ويُكرههم على اختيار معيّن. وعندما يرتّب الشارع عقوبةً على إعلان الردّة عن الإسلام، لا نقول إنّنا قد حرمنا الإنسان من حرّية الاختيار بين الإيمان والكفر التي كفلها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [سورة الكهف: 29]

فالحكمة في معاقبة المرتدّ ليست الكفر، وإنّما هي ما تحدثه الردّة من فتنة وإفساد وتشكيك في عقيدة وقوانين وأخلاق المجتمع، والدليل على ذلك أنّ المرتدّ إذا لم يعلن عن ردّته ولم يجاهر بها فإنّه لا يكون عُرضةً للمساءلة والعقاب.

فكلّ من يقدّم على إحداث الفتنة والانحراف العقدي ولو بمجرد إعلان ارتداده دون الدعوة إليه في المجتمع لا بدّ من دفعه ولو بقتله واستئصال جذوره ففي قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾ [سورة البقرة: 191] علّل الأمر بالقتل فيها بقوله تعالى: ﴿**وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [سورة البقرة: 217].

والمراد من الفتنة هنا هي فتنة الناس عن عقيدتهم بوسائل الترغيب والترهيب أو التلبيس والتشويه والخداع.

وتعدّ هذه الجريمة في القرآن أشدّ وأعظم من القتل كما نصّت الآية، فإذا كانت أشدّ وأكثر ضررًا فلا تكون عقوبتها أقلّ من عقوبة قتل شخص آخر. [الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجًا، ص 27]

ومعاقبة صاحب الفتنة والمحدث لها أمر مقبول عقلائيًّا وليس بمستنكر، بل هو لا يخلو من وجاهة ولا تواجهه كثير من الاعتراضات، قال تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُوْلِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [سورة البقرة: 179].

أي أنّ من حقّ كلّ حكومة أن تستخدم نفوذها لردع الفساد الفردي والجماعي ومنعه في المجتمع، ويحقّ لها لذلك منع ما تعدّه إفسادًا للمجتمع.

ولمّا كانت الحكومة الإسلامية تعدّ الكفر المساوي للخروج عن الإسلام مع الجهر به إفسادًا للمجتمع؛ بل هو أسّ الفساد بأشكاله وأنواعه كافّةً؛ باعتبار أنّ العقيدة هي أساس كلّ عمل وسلوك، وأنّ العقائد الفاسدة تؤدي إلى تفسّخ المجتمع وتحلّله، ومن الواضح أنّ النظام الحاكم مسؤول عن كشف ومحاربة الفساد بأشكاله كافّةً، وكلّ القوانين الجزائية في الإسلام هدفها تحقيق ذلك الغرض.

وتفصيل ذلك أن الغرض من تشريع حدّ الردّة هو لمنع انتشار الفساد الفردي والاجتماعي، وهذا ما يمكن تلافية بتشريع حكم بمنزلة رادع للأفراد عن الجهر بارتدادهم في المجتمع، بحيث يكون رادعًا قويًّا للمرتدّ نتيجة التلويح له بالأضرار القانونية والجزائية المترتّبة على مجاهرته بارتداده. وبهذه الطريقة لا يعلن المرتدّ عن ارتداده أو لا أقلّ يتحاشى ذلك ويتأمّل في القيام به، حتّى في مركز أسرته وبين أقربائه ومجتمعه؛ حفاظًا على نفسه من ترتّب أحكام الارتداد القاسية عليه، وبذلك يتمّ تجنيب أفراد أسرته ومجتمعه انهيار المعتقد بسبب تأثير تجويز الجهر له بالردّة على أفراد الأسرة، والمتأثّرين به خصوصًا إذا كان لدى أفراد الأسرة معرفة دينية ضعيفة.

ولعلّ الحكمة في التفريق في رأي المشهور بين حكم المرتدّ الملّي وحكم المرتدّ الفطري من حيث قبول التوبة للأوّل وعدمها في الثاني يمكن تعليله بأنّ تأثير المرتدّ الفطري في المجتمع الإسلامي أقوى من تأثير المرتدّ الملّي، فالذي ولد وهو مسلم ثمّ اختار الكفر وأظهر ذلك للناس يكون تأثيره أعظم وأكبر في انحراف الناس وإشاعة الفتنة والفساد بينهم؛ إذ من المحتمل أن يؤثّر ارتداده في بعض الناس لضعف عقيدتهم، فيسلكوا مسلكه ويقتدوا به.

بل قد يعدّه بعض ضعاف الإيمان حجّةً على عدم حقّانية الإسلام أكثر من المرتدّ الملّي الذي قد يشكّك في أصل دخوله للإسلام منذ البداية؛ ولذا يحكم على المرتدّ الفطري بما هو أكثر ردعًا، وهو القتل حتّى لو تاب ورجع عن ارتداده؛ لأنّه صار سببًا للفساد الأعظم والانحراف العقدي بمجرّد إعلانه الارتداد؛ باعتبار أنّ لانتقاد المسلم واستخفافه بدينه - ولو بمجرّد إعلانه لارتداده - أثرًا على قلوب عوامّ الناس، وأثره أكثر بكثير من أثر كلام الكافر الأصلي وفعله فيما لو دخل الإسلام ثمّ ارتدّ عنه. فإنّ عوامّ الناس لا يعيرون لكلام الكفّار والأعداء السابقين أهمّيّةً؛ لوجود حاجز البغض والحذر والخوف من العدوّ والمخالف. أمّا الصديق والصاحب فإنّهم يفتحون له آذانهم ويسلّمون له قلوبهم.

إنّ عشرات المقالات والكتب من الأعداء لا تؤدّي دور كلمة واحدة تصدر من مسلم ضدّ الإسلام. [انظر: الحيدري، الارتداد وحقوق الإنسان، ص 541]

كما أنّ المرتد الفطري المولود لأبوين مسلمين ونشأ في بيئة إسلامية ومع ذلك ارتدّ، فمن غير المرجّح - بل ومن المستبعد - أن يكون تراجعه عن ارتداده نتيجة توبته الصادقة؛ لأنّه بارتداده العارض قد ضلّ ضلالًا بعيدًا، ومن المستبعد عندئذٍ أن يتوب أو يتراجع عنه؛ كونه ممّن أدرك محتوى الإسلام بشكل أوضح من غيره؛ لأنّه عاش منذ ولادته في المجتمع الاسلامي؛ ولذا فهو في معرض الوصول إلى الأدلّة على حقّانية الإسلام؛ بل إنّ قسمًا فيها طرقت ذهنه بالفعل وترسّخت وتشكّل على وفقها عقله ونفسيته بالقياس إلى المرتدّ الملّي؛ ولأنّ هؤلاء المرتدّين الفطريين إنّما يكون ارتدادهم على خلاف طبائع الناس عادةً في الخروج عن دين الآباء والمجتمع الذي يعيشه.

ولذا تجد الأغلب من هؤلاء غير مستعدّين لقبول ما يخالف تلك الأفكار التي رسخت في النفس، ومنه يظهر السرّ في تأكيد الأئمّة عليهم السلام ضرورة تعليم الصبيان أحاديث أهل البيت عليهم السلام قبل الاطّلاع على غيرها، فإنّ الصبيّ إذا استأنس بأحاديث أهل البيت وترسّخت أفكارهم ومعتقداتهم في ذهنه فإنّه لا يتأثر بعده بالأفكار الأخرى، وأمّا إذا ترسّخت في ذهنه الأفكار المخالفة فربّما يصعب مواجهتها وإزالتها.

فعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللهُ بِهِ؛ لَا تَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْمُرْجِئَةُ بِرَأْيِهَا» [الصدوق، الخصال، ج 2، ص 614].

هذا بخلاف المرتدّ الملّي؛ إذ إنّه كان صاحب اعتقاد وأفكار وتلقينات تربوية، ومن ثمّ يحتمل جدًّا أنّ تلك الأفكار السابقة هي وراء تردّده وحصول شبهة له، وأنّها أفضت لاحقًا إلى

رجوعه عن الإسلام؛ ولذا كان من المفترض أن نرفع عنه هذه الشبهة بشكل كامل.بينما المرتدّ الفطري الشبهة الحاصلة له عارضة؛ ولذا لا يعامل كما يعامل المرتدّ الملّي؛ لأنّه يفترض فيه أنّه لم يرتدّ عن إسلامه إلّا بعد يقين راسخ بصحّة موقفه؛ ولذا يبعد جدًّا أنّه بعد استتابته يكون قد رجع فعلًا عن ارتداده.

يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «وينبغي الالتفات إلى أنّ قبول الإسلام يجب أن يكون طبقًا للمنطق، والذي يولد من أبوين مسلمين وينشأ بين أحضان بيئة إسلامية، فمن البعيد عدم إدراكه محتوى الإسلام؛ ولهذا يكون ارتداده وعدوله عن الإسلام أشبه بالخيانة منه من عدم إدراك الحقيقة؛ ولذلك فهو يستحقّ ما خُطَّ في حقّه من عقاب. على أنّ الأحكام عادةً لا تخصّص لشخص أو شخصين، وإنّما يلحظ فيها المجموع العامّ» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل، ج 8، ص 345].

أمّا المرتدّ الملّي فلا يكون تأثيره على مجتمع المسلمين بارتداده مثل تأثير المرتدّ الفطري، وكذلك المرأة المرتدّة لا تشكّل تهديدًا للإسلام والمجتمع الإسلامي، كما أنّ احتمالية التراجع عن الارتداد والتوبة الصادقة لدى الملّي والمرأة هي أكبر من المرتدّ الفطري؛ لأنّه لم يرتدّ عن دين المجتمع وآبائه، كما أنّ المرأة لا تملك في كثير من الأحيان الاستقلالية الكافية في اتّخاذ القرارات المصيرية قياسًا إلى الرجل، ولأجل ذلك برّر مشهور الفقهاء التفريق في الحكم الشرعي بين المرتدّ الفطري من جهة وبين المرتدّ الملّي والمرأة من جهة أخرى؛ إذ إنّهما يستتابان بخلافه، فإن لم يتوبا يقتل الملّي وتحبس المرأة. [المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، ج 4، ص 962]

مناقشة وتقييم

هذا التوجيه بإرجاعه الحكمة من جعل عقوبة الارتداد هو الدفاع عن بقاء المجتمع الإسلامي الصالح، فهنا قد يقال بمنافاة ذلك الغرض لحقّ الإنسان المطلق في الفكر وحرّيته في اختيار عقيدته والتعبير عنها.

ويجاب على ذلك بأنّ ممارسة حرّية الفكر والعقيدة والتعبير عنها بشكل فوضوي سيؤدّي إلى خروج الناس عن قيم المجتمع وثوابته المستمدّة من العقل والفطرة والوحي أو إلى تعكير صفوه أو تلويث مناخه الفكري والأخلاقي. كما يمكن القول إنّ مفهوم حرّية اختيار الفكر والمعتقد لدى الغرب غير مقيّدة وفوضوية؛ لأنّ الحرّية الفردية مقدّمة لديهم على جميع القيم الإنسانية العامّة واعتبارها هي القيمة العليا. [انظر: قلنصوة، الليبرالية وإشكالية المفهوم، ص 15]

وهـذا مـا ينشـأ عنـه نـوع مـن النسـبية في مفهـوم الحرّيـة؛ نتيجـة كونهـا غـير مقيّـدة بشـكل كامـل وكافٍ. وبعبـارة أخـرى: إنّ دعـوى مخالفـة قتـل المرتـد أو عقوبتـه لحـقّ الإنسـان المطلـق في الفكـر وحرّيتـه في اختيـار عقيدتـه والتعبـير عنهـا أيًّـا كانـت هي فكـرة ذات مضمـون ومحتـوى ليـبرالي خالـص؛ لأنّ قيمتهـا العليـا هي "حرّيـة الإنسـان الفرديـة" بمعناهـا الفوضـوي. أي: اتّبـاع مـا تهـواه النفـس مـن نـزوات حسّـية أو أفـكار وآراء، وإن خالفـت المنظومـة الأخلاقيـة والقيميـة والعقديـة للمجتمـع، فالنظـام الليـبرالي يحـترم اختيـارات أفـراده أيًّـا كانـت تلـك الاختيـارات ودون أدنى اعـتراض على مناشـئها أيًّـا كانـت مـا لـم تخالـف حفـظ نظـام المجتمـع الليـبرالي وأسسـه.

إنّ تعظيـم هـذه القيمـة (حرّيـة إختيـار العقيـدة والتعبـير عنهـا) وتكميلهـا بحيـث تنتقـص مـن أيّ قيمـة أخـرى أخلاقيـة، سـواءٌ أكانـت فطريـةً أو دينيـةً، ودون السـماح بـأن تنتقـص منهـا أيّ قيمـة أخـرى، سـيجعل صاحـب تلـك المرجعيـة الفكريـة الليبراليـة لا يمتلـك مفهومًـا محـدّدًا ومشـخّصًا لحرّيـة الإنسـان الفكريـة وحـدود التعبـير عنهـا، فالإشـكال يتّجـه إلى جعـل حرّيـة الاعتقـاد والتعبـير عنـه حرّيـةً فوضويـةً، مـن خـلال اعتبارهـا القيمـة العليـا.

في حـين أنّ صاحـب الرؤيـة الإسـلامية الأصيلـة، قيمتـه العليـا هي الديـن بمكوّناتـه الاعتقاديـة والأخلاقيـة والقيميـة والتعبّديـة، وحرّيـة الإنسـان هي أحـد هـذه المكونـات الأخلاقيـة الـتي رعاهـا الإسـلام، ولكـنّ هـذه القيمـة داخـل المنظومـة الفكريـة الإسـلامية ليسـت بالضخامـة والتراتبيـة الـتي تحتلّهـا في الفكـر الليـبرالي، بـل يسـبقها في الترتيـب ويكبرهـا في الحجـم قيـم أخلاقيـة أو دينيـة أخـرى أهـمّ منهـا، مثـل: توحيـد الله ﷻ وإقامـة العبوديـة له واتّبـاع شريعتـه بمقتـضى مالكيتـه الحقيقيـة للإنسـان، وإقامـة العدالـة ومـراعاة القيـم والمبـادئ الأخلاقيـة.

ويمكـن القـول إنّـه حـتّى مـع الإقـرار بـأنّ هنالـك مفاسـد ناجمـةً عـن إلغـاء وجـود المرتـدّ المـادّي أو محـو شـخصيته المعنويـة في المجتمـع؛ لكـنّ الأفسـد هـو في إفسـاح المجـال له ليعلـن عـن ارتـداده ويجاهـر بـه بـين النـاس.

فالإسـلام وحفاظًـا على مصلحـة المجتمـع الإسـلامي العامّـة جعـل مثـل هـذه العقوبـة الشـديدة على بعـض أفـراد المجتمـع المجاهريـن بالتمـرّد على هويتـه الدينيـة والثقافيـة والمنحرفـين على أصـل نظامـه.

أي أنّ المسـألة تدخـل في بـاب التزاحـم، وتنطبـق عليهـا أحـكام ذلـك البـاب، مـن تقديـم الأهـمّ على المهـمّ.

الخاتمة

ختامًا نستخلص ممّا سبق عرضه ما يأتي:

1- أنّ الفكر الإسلامي يرى أنّ التحرّر من القيود الخارجية وترك الإنسان لحاله ليس أمرًا مطلوبًا في كلّ الأحيان؛ ولذا فالإسلام يميل إلى الحرّية الإيجابية، بتوفير الأسباب والظروف الكفيلة برفع الموانع الداخلية، بل ويتقدّم خطوةً منتقلًا إلى الحرّية الإيجابية بحدّها الأقصى من خلال طرح وتحديد الغايات والأهداف الكفيلة بتحقيق تكامل النفس البشرية.

2- أنّ الفكر الإسلامي مبتنٍ على رؤية كونية حقيقية لا تهمل أيّ بعد من أبعاد الوجود الإنساني، فإنّه خلافًا لمدّعيات الأنسنة واتّهاماتها، يضمن حرّية الاعتقاد في الابتداء والحرّية من أجل المراجعة والتصحيح؛ لأنّه ينطلق من فكرة أنّ الاختلاف في الفكر والعقيدة بين البشر أمر طبيعي؛ لأنّها محور التكليف والإبتلاء، لكنّه في مقابل ذلك يدعو إلى التفكّر والتعقّل والتحرّر من سلطان الأهواء والتقليد للكبراء والآباء؛ ليتمكّن الإنسان من بناء رؤيته الخاصّة ويعتنق ما استقرّ عليه عقله واطمأنّ إليه قلبه، وفقًا لهذه المنهجية الرصينة.

3- أجيب في تبرير حكم المشهور بقتل المرتدّ المجاهر بردّته وعدم منافاة ذلك لحرّية الاعتقاد بإجابتين أساسيتين، إمّا بالاستناد إلى مبدإ أصالة التكليف الإلهي للإنسان، أو من خلال بيان الفلسفة أو الحكمة من تشريع عقوبة قتل المرتدّ في الإسلام.

4- تمّ التوصل إلى جملة من التوجيهات الوجيهة بما يعزّز القناعة بفتوى قتل المرتدّ وفق ضوابط وقيود الرأي المشهور، وبما يخرجه عن تعبّديته المحضة، ويسهّل إقناع الآخرين به أو تفهّمه على الأقل.

5- أنّ مبدأ الحرّية بوصفه قيمةً إنسانيةً عمومًا لا يمكن أن يمارس بعيدًا عن فضاء المجتمع وتوجّهاته القيمية والأخلاقية والعقدية، فمثلًا هنالك قيم إنسانية عامّة ومطلقة من قبيل العدالة وحفظ كرامة الإنسان لا بدّ من تقييد الحرّية بها؛ ولذلك لا بدّ أن ينسجم نظام الحرّيات في كلّ مجتمع مع المنظومة القيمية والأخلاقية والعقدية المترسّخة في ذلك المجتمع.

6- عدم امتلاك المرجعية الحداثية والمتمثّلة في عصرنا بالليبرالية الغربية القائلة بالمادّية والأنسنة والديموقراطية المنفصلة عن الدين لمعيار معرفي واقعي كافٍ لإثبات حقوق الإنسان، وأهمّها حقّ الإنسان في اختيار العقيدة المناسبة، وحقّ التعبير الصحيح عنها.

7- أنّ مبدأ الحدّ من الحرّية الشخصية لمصلحة المجتمع مبدأٌ مُتّفق عليه لدى العقلاء، وأقرّته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، إذ نصّت تلك المواثيق على إمكان ذلك لمصلحة السلامة العامّة والنظام العامّ وغيرها، ويبقى الخلاف بين الأنظمة الحاكمة المختلفة في تقدير تلك المبرّرات ونوعها.

قائمة المصادر

آيزايا برلين، أربع مقالات حول الحرية، دار الساقي، ط 1، بيروت، 1999 م.

الإيجيّ، عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن بن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1997 م.

البهي، محمد، الفكر الإسلامي في تطوّره، مكتبة وهبي، القاهرة، ط 2، 1981 م.

الحيدري، ليث، الارتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير، قم، 1424 هـ.

الخشن، حسين أحمد، الفقه الجنائي في الإسلام.. الردّة نموذجًا، بيروت، مؤسّسة الانتشار العربي، ط 1، 2011 م.

الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1434 هـ.

الخميني، روح الله، صحيفة الإمام، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1387 ش.

الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ط1، 1432 هـ.

الصدر، محمدباقر ، مجلة الأضواء، العدد (2)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، السنة الأولى، 1960 م.

الصدوق، محمد بن علي، الخصال، جامعة المدرّسين، قم، ط 1، 1362 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات مؤسسة الأعلمي للمنشورات، بيروت، ط 1، 1411 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط 1، 1415 هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1995 م.

العوا، محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، القاهرة، السفير الدولية للنشر، ط 3، 1426 هـ.

الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرفة.

الكتاب المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد)، الترجمة العربية، جمعية الكتاب المقدّس، لبنان، ط 1، 1993 م.

الكراكجي، محمد بن عليّ، كنز الفوائد، قم، دار الذخائر، د . ت.

المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تعليق: صادق الشيرازي، طهران، انتشارات استقلال، ناصر خسرو، ط 2، 1409 هـ.

المطعني، عبد العظيم، عقوبة الارتداد عن الدين، بين الأدلّة الشرعية وشبهات المنكرين، مكتبة وهبة، ط 1، 1414 هـ.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، كربلاء.

الموسوي البجنوردي، حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: محمدحسين درايتي ومهدي مهريزي، قم، نشر الهادي، ط 1، 1377ش .

الموسوي الگلپايگاني، محمدرضا، الحدود والتعزيرات، موقع مكتبة الفقاهة.

النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: محمود قوچاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 7، 1362 ش.

اليزدي، محمدتقي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ترجمة: محمدعلي التسخيري، قم، مؤسسة في طريق الحق، ط 1.

بهنسي، أحمد فتحي، المسؤولية الجنائية، القاهرة، دار الشروق، ط 4، 1984 م.

جعفري لنگرودي، محمد جعفر، مبسوط المصطلحات القانونية، طهران، كنز المعرفة، 1390 ش.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

طاحون، أحمد رشاد ، حرّية العقيدة في الشريعة الإسلامية، القاهرة، إيتراك للنشر والتوزيع، ط 1، 1998 م.

قلنصوة، ياسر، الليبرالية وإشكالية المفهوم، دار رؤية، 2008 م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بيروت لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2013 م.