الدليل

العـدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، الخريف 2024

25

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337 | Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير صفا حسين عبد علي

هيئة التحرير الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم

تصميم الغلاف محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ قاسم نورأحمدي

الناشر دار الدليل

العنوان البريديّ قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51

الموقع الإلكترونيّ www.aldaleel-inst.com/journals

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال +964 7719094922

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research @ Development Department

الرقم: ب ت 4 / 2638
التاريخ: 2019/03/20

No:
Date:

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدارسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/

٣/١٩

ISC
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
www.aldaleel-inst.com/mag
EBSCO
Academia
LinkedIn
EuroPub
CiteFactor
WorldCat

محتويات العدد

الإرادة الحرّة وأهلية الإنسان للتكليف الإلهي 4

فلاح سبتي

مسارات الدليل الانطولوجي بين النقد والتقويم .. كانط نموذجًا 29

حازم عبد الجبار حسن

فلسفة الذكاء الاصطناعي ولاهوته 58

مصطفى عزيزي

الفكر الديني في عصر العولمة بين الموروث والمتجدّد 95

علي الأسدي

قراءة نقدية في الفلسفة الوجودية الإلحادية 129

فرقان عبد الامام

التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي وموقفها من الدين.. 156

عبد العزيز الصوافي

وهمية الصراع بين العلم والدين في الفكرين الإسلامي والغربي.. 183

نجف عرفاني

Al-Daleel

Free Will And Human Qualification for Divine Accountability

Falah Sabti
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: f.sabti@aldaleel-inst.com

Abstract

The validity of assigning any obligation to a human being and demanding adherence to certain rules hinges on their freedom of choice in their actions and their moral responsibility for their behavior. But if they lack the choice in their actions, then obliging them or directing their conduct in life would be meaningless. Likewise, it would not make sense, even from a logical standpoint, to punish them for not following the rules or reward them for doing so. This is a very clear idea, almost self-evident. Some critics of religion have attempted to use this matter to challenge religiously obliged duties, claiming that humans do not possess free will and that they are not free in their choices; therefore, are unqualified to be addressed with divine commands. Thus, religious laws are deemed ineffective and do not fulfill their claimed purpose.

This article seeks to analyze this issue, elucidate its underlying principles and outcomes, and subsequently critique it in light of unchangeable principles of intellect that are acknowledged by every rational mind. It will become apparent that such a claim, if valid, would not only negate the usefulness of religious legislation but would also undermine all manifestations of human ingenuity and progress across all spheres of life.

Keywords: Will, Free Will, Action by choice, Divine accountability.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 4-28

Received: 15/06/2024; Accepted: 12/07/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

الإرادة الحرّة وأهلية الإنسان للتكليف الإلهي

فلاح سبتي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: f.sabti@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ صحّة توجيه أيّ تكليف للإنسان، أو مطالبته بالالتزام بضوابط معيّنة، رهينة بأن يكون مختارًا في أفعاله، ومسؤولًا عن تصرّفاته من الناحية الأخلاقية، وأمّا إذا كان لا يمتلك الاختيار في فعله فلا معنى لتكليفه وتوجيه حركته في الحياة، كما يقبح عقلًا معاقبته على المخالفة أو إثابته على الامتثال، وهذا أمر واضح، بل قريب جدًّا من البداهة، وقد حاول بعض منتقدي الأديان الاستفادة من هذه الحقيقة لتوجيه النقد إلى التكاليف الشرعية في الأديان، بدعوى أنّ الإنسان لا يمتلك إرادةً حرّةً، أي ليس مختارًا في فعله، فهو ليس بمؤهّلٍ لأن يكون مخاطبًا بالتكاليف الإلهية، فلا تنفع التشريعات الدينية ولا تؤدّي الغرض المدّعى فيها. نحاول في هذا المقال تحليل هذه الإشكالية وبيان أسسها ونتائجها، ثمّ نقدها في ضوء ثوابت العقل التي يقرّ بها كلّ لبيب؛ ليتبيّن لنا بعد ذلك أنّ مثل هذه الدعوى لو صحّت فإنّها لا تلغي فائدة التشريعات الدينية فحسب، بل تلغي جميع مظاهر عبقرية الإنسان وتقدّمه في جميع مجالات الحياة.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الحرّة، الفعل الاختياري، التكليف الإلهي، أهلية الإنسان.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 4 - 28
استلام: 2024/06/15، القبول: 2024/07/12
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

يعتمد نجاح أيّ برنامج أو نظام يوضع للحياة بشكل عامّ أو لأيّ أمر من تفاصيلها، على إمكانية الالتزام بالضوابط التي تشكّل قوام ذلك البرنامج وتطبيقها بشكل دقيق، وهذا يعني افتراض أنّ أفراد المجموعة التي وضع لها ذلك البرنامج قادرين على اختيار الأفعال المتناسبة مع مفردات ذلك البرنامج على بقية الخيارات المتاحة في أيّ تصرّف أو عمل يعزمون على إنجازه، وربّما يقول كلّ من يسمع بهذا الكلام إنّه واضح، بل في درجة عالية من الوضوح؛ إذ لا يختلف فيه عاقلان!

إنّ هذه القاعدة راسخة برسوخ العقل الإنساني لوضوحها التامّ، يقول المعلّم الأوّل أرسطوطاليس: «لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلّا إذا كان الفاعل مريدًا في الحالين، غير أنّه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون البتّة عادلًا و لا ظالمًا إلّا بالواسطة؛ لأنّه ليس إلّا بنوع من العرض أن يكون عادلًا أو ظالمًا في هذه الحال.

حينئذٍ يكون كلّ ما في الفعل من عدل أو ظلم مترتّبًا على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار، فإذا كان الفعل إراديًّا فهو مَلوم، ويكون بهذا وحده خطيئةً وظلمًا، وبالتبع قد يكون في الفعل ظلمٌ بنوعٍ ما من غير أن يكون فعل ظلم، أي جريمة بمعنى الكلمة، إذا لم يكن العمد متوافرًا فيه» [أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص93].

من هنا حاول بعض من يهتمّ بتوجيه النقد للأديان كسام هاريس[1] (Sam Harris) الاستفادة من هذه القاعدة لنفي جدوى التكاليف الإلهية، على أساس أنّ الإنسان محكوم بعوامل تكوينية من داخل الطبيعة الإنسانية، وأخرى اجتماعية من خارجها، تسلبه الاختيار، وتجبره على اتّخاذ موقف معيّن في ظرف ما، فلا معنى عندها لتوجيه التكليف الإلهي إليه؛ إذ إنّه ليس مؤهّلًا لذلك، وسيأتي التعرّض إلى كلامه وأدلّته بنحو من التفصيل إن شاء الله تعالى.

فالإشكالية التي نريد الكلام عنها في هذا المقال تتّجه إلى ادّعاء أنّ الإنسان لا يمتلك إرادةً حرّةً، أي: الاختيار في الفعل، فليست أفعاله صادرةً عن قراراته هو، بل هناك عوامل

1- صموئيل بنيامين هاريس (Samuel Benjamin Harris)، ويكتب اختصارًا سام هاريس، هو مؤلف وفيلسوف ومفكر وعالم أعصاب أمريكي، وهو أحد مؤسّسي مشروع "إدراك" ومديره التنفيذي، وهو أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعدّ أحد الفرسان الأربعة لحركة الإلحاد الجديد بالإضافة الى: ريتشارد دوكينز وكريستوفر هيتشنز ودانيال دينيت.

تتدخّل في تحديد تلك القرارات خارجًا عن سلطته وتحكمه، وعليه لا يكون الإنسان مؤهّلًا لأن يكون مكلّفًا بالأحكام الشرعية؛ لأنّه غير قادر على اختيار أدائها، ومع إسقاط الأحكام الشرعية لايبقى للدين أهمّية تذكر في توجيه حركة الإنسان في الحياة.

المبحث الأوّل: المفاهيم المهمّة في البحث

أوّلًا: الإرادة الحرّة

"الإرادة الحرّة" هي الترجمة العربية لما يصطلح عليه في الفكر الغربي الحديث بـ(free will)، وقد ذكر الدكتور مايكل ماكينا[2] (Michael McKenna) في كتابه "الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة" (Free Will.. A contemporary Introduction) المعاني الشائعة للإرادة الحرّة في الساحة الفكرية الغربية، كتعريف كارل جينيت (Carl Ginet): «المقصود بحرّية الإرادة حرّية الفعل، فأنا لديّ حرّية الفعل في أيّ وقت، وكان هناك أكثر من بديل متاح أمامي». أو تعريف روبرت كين (Robart Kane): «القدرة على أن تكون الخالق والمحرّك النهائي لأهدافك وأغراضك». وقد اختار ماكينا أنّها عبارة عن «القدرة الفريدة للأشخاص على ممارسة التحكّم بالمعنى الأقوى في أفعالهم اللازمة للمسؤولية الأخلاقية» [مايكل ماكينا، الإرادة الحرّة.. مقدّمة معاصرة، ص23]، ويقصد من "التحكّم" هو أن تكون حركة الشخص وفقًا لقراراته.

أمّا الإرادة في اللغة العربية فهي تعني المشيئة، فأَراد الشيءَ: شاءَه. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 103؛ ج 3، ص 188]

وهناك من قال إنّ الإرادة أخصّ من المشيئة؛ لأنّ الإرادة هي العزم على الفعل أو الترك، والمشيئة ابتداء العزم على الفعل، فنسبتها إلى الإرادة نسبة الضعف إلى القوّة، والظنّ إلى الجزم، فإنّك ربّما شئت شيئًا ولا تريده؛ لمانع عقلي أو شرعي. وأمّا الإرادة فمتى حصلت صدر الفعل لا محالة. [انظر: العسكري، الفروق اللغوية، ص35]

وأمّا عند الحكماء فالإرادة هي العزم على الفعل أو الترك بعد تعلّق الشوق به، وبها يترجّح أحدهما بعد أن كانا متساويي النسبة إلى القادر عليهما. [انظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص234]

2- أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا (University of Arizona) حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وهو مهتمّ بشكل عامّ بموضوعات الميتافيزيقا والأخلاق ونظرية العمل وعلم النفس الفلسفي، وبشكل خاصّ بالإرادة الحرّة والمسؤولية الأخلاقية.بدد

ومن المهمّ أن نعرف أنّ هناك فرقًا دقيقًا بين معنيي الإرادة والاختيار؛ إذ ربّما يتسامح العرف العامّ ويستعملهما بمعنًى واحد، إلّا أنّ المعنى الدقيق للاختيار هو إرادة الشيء بدلًا من غيره ... فالمختار هو من تتعلّق إرادته بأفضل الخيارات في الواقع أو بحسب إدراكه هو، من غير إلجاء واضطرار، وأمّا لو اضطرّ الإنسان إلى إرادة شيء لم يسمّ مختارًا له؛ لأنّ الاختيار خلاف الاضطرار. [انظر: العسكري، الفروق اللغوية، ص 28]

وقد عرف الفعل الاختياري عند حكماء المسلمين بأنّه الفعل الذي يصدر عن النفس؛ باعتبار كونها قادرةً على الفعل أو الترك، وإنّما يتعيّن أحدهما بحسب إرادة ترجّحه على الآخر. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 411]

وبناءً على ذلك يكون معنى الإرادة الحرّة في الفكر الغربي مساوقةً للاختيار أو الفعل الاختياري في الفكر الإسلامي.

ثانيًا: التكليف

التكليف لغةً مأخوذ من الكلفة وهي التحمّل والتجشّم، وكلّفه تكليفًا أي أمره بما يشقّ عليه [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 4، ص 1423]، وأمّا في المعرفة الدينية فهو اصطلاح يقصد به الأحكام الشرعية، وهي التشريعات الصادرة من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه. [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ص 12]

المبحث الثاني: الفعل الاختياري عند الإنسان ومقوّماته

قبل الدخول في تحليل هذه الإشكالية وبيان أدلّة القائلين بها ونقدها، يحسن بنا أن نعطي تصوّرًا إجماليًّا - بمقدار ما تتطلّبه هذه الدراسة - عن الفعل الاختياري وكيفية صدوره عن الإنسان، بحسب ما ذكر عند الحكماء؛ وذلك لأجل إعطاء فضاء مفهومي يساعد الباحث والقارئ على فهم أوسع وأدقّ للإشكالية وما يمكن توجيهه من نقد إليها.

أوّلًا: الفعل الاختياري

من المعروف بين الحكماء أنّ إحدى الخصائص المهمّة التي يتّصف بها الإنسان صدور الفعل الإرادي أو الاختياري عنه، بنحو يتناسب مع مستوى الإدراك والشعور الذي يمتلكه، وهو مستوى التعقّل الذي يوفّر له مرتبةً عاليةً من إدراك وفهم لحقائق الأشياء وخصائصها

وأحكامها على ما هي عليه في الواقع، وتحديد الحسن والقبح في الأفعال.

فليس الإنسان كالفواعل الطبيعية التي يصدر عنها أثرها من دون دخل لاختيارها وإرادتها في حصوله وصدوره عنها، كإحراق النار، وتبريد الماء وفعل الجاذبية، ونموّ النباتات نحو الأعلى، إذ لا اختيار ولا إرادة لها حتّى يقال بتدخّلها في صدور تلك الأفعال عنها.

ولا هو كسائر الحيوانات التي تتحدّد دائرة اختياراتها في ضوء مستوى الإدراك الحاصل لديها؛ لتتّخذ أنماطًا محدودةً في تدابير حياتها منذ أن وجدت في هذا العالم، بحسب الانبعاث الخيالي والوهمي المودع في غريزتها.

بل للإنسان دائرة اختيارات أوسع من ذلك بكثير، وعلى قدر وسع معقولاته وعلومه ومعارفه التي سعى في تحصيلها، وبنى على أساسها رؤيته للكون والإنسان، وما يترشّح عنها من أيديولوجيا وأسس عملية تنسجم معها، ويشهد بذلك التقدّم والرقيّ العلمي والثقافي الذي تشهده حياته في شتّى المجالات.

ثانيًا: كيفية صدور الفعل الاختياري عن الإنسان

إنّ صدور الفعل الاختياري عن موجود يقتضي أن يكون ذلك الموجود - الذي يوصف بكونه الفاعل المباشر له - ذا شعور وإرادة؛ إذ إنّ صحّة وصف موجود بكونه قادرًا على الفعل أو الترك، يتوقّف على أن يكون ذلك الموجود قادرًا على ترجيح أحدهما على الآخر، وذلك بأن تتعلّق بأحدهما نوع من الإرادة من قبله، وحصول إرادة الفعل أو الترك تتوقّف على مجموعة مبادئ مترتّبة طولًا، ولفهم هذه المبادئ وكيفية صدور الفعل عنها بحث طويل في علم النفس الفلسفي، ونحن سنذكر هنا ما يهمّ في هذا البحث وبشكل مختصر:

المبدأ الأوّل: المبدأ العلمي، هو صورة إدراكية جزئية بحسن فعل معيّن وأنّه ممّا ينبغي فعله، أو قبحه وأنّه ممّا ينبغي تركه، فإنّ الإدراك الكلّي - بحسن عنوان معيّن أو قبحه كحسن العدل أو قبح الظلم - لا يمكن أن يكون مبدأً مباشرًا للحركة؛ لأنّ حركة الإنسان تقع في عالم الأعيان والخارج، وهو عالم التشخّص والفردية، فلا بدّ أن يكون للمفهوم الحاكي عن طبيعة فعل معيّن ارتباط وإشارة إلى فعل خارجي مشخّص ومحدّد خارجًا، في واقعة مشخّصة ليؤثّر في تحرك الإنسان وانبعاثه نحوه [انظر: ابن سينا، الشفاء - النفس، ص 181]، ومعلوم أنّ المفهوم إذا لحظ بما هو متقيّد بالإشارة إلى ما هو في الخارج كان مفهومًا جزئيًّا لا كلّيًّا.

وهـذه الصـورة والـرأي العمـلي الجـزئي يسـتنبط بالـتروّي والتدبّـر في كلّ المعلومـات الـتي يحملهـا الإنسـان، ممّـا ينفـع في اسـتنباط ذلـك الـرأي، قـال صـدر الديـن الشـيرازي: «للإنسـان إذن قوّتـان: قـوّة تختـصّ بـالآراء الكلّيـة والاعتقـادات، وقـوّة تختـصّ بالرويّـة في الأمـور الجزئيـة ممّـا ينبـغي أن يفعـل ويـترك مـن المنفعـة والمـضرّة، وممّـا هـو جميـل وقبيـح، وممّـا هـو خـير وشرّ، وكـون حصـوله تابعًـا لـضرب مـن القيـاس والتفكّـر غايتـه أن يوقـع رأيًـا في أمـر جـزئي مسـتقبل مـن الممكنـات» [صـدر الديـن الشـيرازي، المبـدأ والمعـاد، ص 261].

روي عـن أمـير المؤمنـين عليه السلام في وصيّتـه لكميـل بـن زيـاد: «يَـا كميـلُ، مـا مـنْ حَركَـةٍ إِلَّا وَأنـتَ محتَـاجٌ فيهَـا إلى مَعرفـة» [الحـرّاني، تحـف العقـول، ص 171].

ويمـارس الإنسـان هـذه العمليـة كلّمـا واجـه ظرفًـا معيّنًـا يتطلّـب منـه موقفًـا عمليًّـا وسـلوكيًّا يتناسـب مـع ذلـك الظـرف، وربّمـا لا يشـعر بذلـك في الأفعـال الـتي تتكـرّر يوميًّـا في حياتـه، بحيـث تعـوّد على إنجازهـا، أو دعاه الخلـق الذي يتّصـف بـه إلى فعلهـا، فيكـون موقفـه منهـا محـدّدًا طبقًـا لتلـك العـادة أو الخلـق، فتصـدر عنـه بنحـو تلقـائي بـدون حاجـة إلى الـتروّي وتدبّـر الوجـوه فيهـا؛ إذ تسـهّل عليـه تلـك العـادة أو الخلـق اتّخـاذ الموقـف فيهـا، ولكـن يشـعر الإنسـان بهـذا الأمـر عندمـا يمـرّ بظـرف جديـد مهـمّ، وربّمـا احتـاج إلى وقـت طويـل للـتروّي والتأمّـل في الوجـوه الممكنـة لذلـك الموقـف، حـتّى الوصـول إلى تعيـين الموقـف المناسـب، كمـا لـو أراد شـخص إجـراء عمليـة جراحيـة خطـيرة، فـتراه يفكّـر ويفكّـر ويسـأل أهـل الاختصـاص مـن الأطبّـاء وغيرهـم، ثـمّ يتّخـذ الموقـف المناسـب على أسـاس ذلـك، ويحـدد: هـل إجراؤهـا حسـن لا بـدّ منـه، أم أنّـه شرّ ومـضرّ بـه فـلا بـدّ مـن تركـه.

وهنـا تظهـر بوضـوح اختياريـة الإنسـان أو إرادتـه الحـرّة؛ إذ إنّـه يختـار مـا يناسـبه مـن فعـل بحسـب تشـخيصه، عندمـا تتوفّـر لديـه عـدّة خيـارات يمكـن أن يتّخـذ أحدهـا، وربّمـا تتّسـع دائـرة الخيـارات وربّمـا تتضيّـق بحسـب الموقـف والحالـة الـتي يمـرّ بهـا الإنسـان، فهنـاك بعـض الخيـارات لا يكـون قـادرًا عليهـا بحسـب إمكانياتـه المتوفّـرة، وهنـا توجـد حالتـان قـد يتوهّـم الإنسـان فيهـا أنّـه مسـلوب الإرادة والاختيـار، وقـد يقـال عنـه في العـرف العقـلائي إنّـه مسـلوب الاختيـار، وهي:

الحالـة الأولى: حالـة الاضطـرار، وهي حالـة أنّـه لا يوجـد مـن الخيـارات الـتي فيهـا مصلحـة للإنسـان إلّا حالـة واحـدة، وبقيـة الخيـارات يكـون فيهـا ضرر عليـه، أو أنّ بعـض الخيـارات

أقلّ ضررًا من الأخرى، كمن يكون في مكان منقطع وليس معه من الطعام إلّا الميتة، فهو مضطرّ لأكلها حتّى يحافظ على حياته، رغم ما فيها ضرر من الناحية الطبّية والشرعية.

الحالة الثانية: حالة الإكراه، وهو أن يقع الإنسان تحت التهديد من قبل ظالم بأن يفعل فعلًا معيّنًا، أو يوقع الضرر على نفسه أو شخص أو شيء يهمّانه.

وفي كلا الحالين لا يكون مسلوب الاختيار أو الإرادة، بل يبقى له – من الناحية الواقعية – أن يختار، ولكن عليه أن يتحمّل لوازم اختياره؛ ولهذا يلجأ عادةً – بدافع حبّه لنفسه وحرصه عليها – إلى اختيار ما هو أقلّ ضررًا عليه.

المبدأ الثاني: **الشوق**، وهو انفعال نفساني يولد ميلًا نحو شيء معيّن عند إدراك موافقته للمدرِك وأنّه ممّا يَنتفع به، أو الانقباض عنه عند إدراك مخالفته وأنّه مما يَتضرّر به، فقوّة الشوق تتمثّل في ميول طبعية تحصل في النفس نحو طلب ما ينفعها، أو دفع ما يضرّها؛ ولذلك فهي على شعبتين، شهوية وغضبية، قال بهمنيار: «القوّة الشوقيّة من شعبها القوّة الغضبيّة والقوّة الشهوانيّة، فالّتي تنبعث مشتاقةً إلى اللذيذ هي الشهوانيّة، والّتي تنبعث مشتاقةً إلى الغلبة و دفع المنافي هي الغضبيّة» [بهمنيار، التحصيل، ص805؛ الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص411]، وربّما يعبّر عنه بعضهم بالرغبة.

المبدأ الثالث: **الإرادة (قوّة الإجماع)**، وهو العزم على الفعل أو الترك بعد تعلّق الشوق به، وبالإجماع يترجّح أحدهما بعد أن كانا متساويي النسبة إلى القادر عليهما، ويسمّى بالقصد أو قوّة الإرادة، قال صدر الدين الشيرازي: «وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوّة أخرى، هي مبدأ العزم والإجماع المسمّى بالإرادة والكراهة، وهي التي يصمّم بعد التردّد في الفعل والترك عند وجود ما يترجّح به أحد طرفيهما، المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما» [صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص432].

إنّ حقيقة هذه القوّة هي كونها فعلًا نفسانيًّا؛ إذ ينبعث من النفس تصميم وعزم على أداء الفعل الخارجي المعيّن أو تركه، بعد اشتداد الشوق فيها إليه أو اشتداد كراهته، وبهذا تختلف عن الشوق مهما بلغت درجته؛ إذ إنّ حقيقته كونه انفعالًا نفسانيًّا لا فعل لها. [انظر: الخميني، معتمد الأصول، ص51]

كما أنّ حصول الإرادة التي يحصل الفعل بعدها مشروط بالقدرة التكوينية على أداء الفعل،

فربّما حصل الشوق الشديد نحو الفعل، ولكن لا تتعلّق به الإرادة الفعلية؛ لكونه غير مقدور عليه، فإذا حصلت الإرادة تحركت القوى المحرّكة شروعًا بأداء الفعل مباشرةً لاكتمال علل صدوره، فلا فصل بين تحقّق الإرادة وصدور الفعل. [انظر: المفيد، أوائل المقالات، ص360]

المبدأ الرابع: **القوّة المحرّكة**، وهي القوّة المنبثّة في الأعضاء المباشرة للحركة، وهي الأعصاب والعضلات والأوتار، وفعلها قبض العضلات وبسطها، للقيام بالحركات التي يتطلّبها إنجاز الأفعال المختلفة، وهذه القوّة هي فاعل الحركة، قال المحقّق الطوسي: «وتليها - أي تلي قوّة الإجماع - القوّة المنبثّة في مبادئ العضل المحرّكة للأعضاء» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص412].

المبحث الثالث: إشكاليات حول الفعل الاختياري

وقع الفعل الاختياري موضوعًا لنوعين أساسيين من الإشكاليات، أحدهما فلسفي اعتقادي، والآخر علمي تجربي، وسوف نتعرّض إلى الأوّل منهما بصورة مختصرة؛ لكونه إشكالًا مطروحًا منذ القدم ومعروفًا لدى الباحثين المتخصّصين، وسنحاول تفصيل الكلام في الإشكالية الثانية؛ لأنّها هي المعنيّة بالبحث.

الإشكالية الأولى: انسجام الفعل الاختياري مع التوحيد الأفعالي

طرحت مسألة حقيقة هذا النوع من الأفعال وكيفية صدورها عن الإنسان بإرادته - بنحو ينسجم مع الولاية التكونية لله تعالى وكونه هو العلّة الأولى لجميع الأشياء، فلا يخرج شيء عن سلطانه وقيوميته ﷻ - على طاولة البحث عند الحكماء والمتكلّمين، وترشّحت عن ذلك نظريات ومذاهب دارت بين من قال بالجبر المحض كالجهمية [انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 98]، ومن قال بالكسب وهم أغلب الأشاعرة، ولهم فيها تفسيرات متعدّدة [انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 92؛ التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص 117]، ومن قال بالتفويض كالمعتزلة. [انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 6 ص 41؛ شرح الأصول الخمسة، ص 787]

وذهب علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى القول بالأمر بين الأمرين، تبعًا للروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، كالخبر المرويّ عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» [الصدوق، التوحيد، ص 362].

وقد فسّر المحقّق الطوسي الأمر بين الأمرين بقوله: «أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون

تابعًا لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون ... فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجب، وعند عدمهما ممتنع، وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته؛ فلهذا قيل: "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين". فإذن الاختيار حقّ، والإسناد إلى الله حقّ، ولا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر» [الطوسي، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص 477].

وقد بيّن السيّد الميرداماد كيفية تحقّق الأمر بين الأمرين، على أساس التفريق بين الفاعل المباشر للفعل بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامّ له بإرادته واختياره؛ لوجود فرق واضح بينهما: فالفاعل المباشر الذي يكون اختياره وإرادته وقدرته شرطًا في وجود ذلك الفعل، فيعتبر آخر أجزاء علّته التامّة، يقال عنه إنّه فاعل لذلك الفعل بالاختيار بحسب اللغة والعرف العامّ، وكذا بحسب التحليل العقلي الدقيق.

ولكن لا يقال لهذا الفاعل المباشر إنّه فاعل تامّ موجب لذلك الفعل بالإرادة والاختيار، إلّا بأن يكون هذا الفاعل المباشر للفعل هو المفيض لوجوده، وإفاضته للفعل تتوقّف على أن يكون مفيضًا لكلّ ما يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل من الأسباب والشرائط، فإنّ الجاعل التامّ للفعل هو المفيض لوجود علل وشرائط وجود الفعل، وبالتالي وجود ذلك الفعل.

وإذا طبّقنا هذه الفكرة على الإنسان والفعل الصادر عنه نجده هو الفاعل المباشر له بإرادته واختياره، ولكنّه لا يكون هو الجاعل التامّ له؛ لأنّ صدق كونه هو الفاعل التامّ لذلك الفعل يتوقّف على أن يكون الإنسان هو الفاعل الموجد لجميع ما يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل، ومن جملتها وجود نفس ذلك الإنسان وقدرته واختياره، فإنّه ممّا يتوقّف عليه وجود ذلك الفعل المنسوب إليه، ومن الواضح أنّ الإنسان ليس هو الموجد لنفسه ولا لقدرته. [انظر: الميرداماد، مصنّفات الميرداماد، ص 207 و208].

ويمكن القول - من خلال ما تقدّم - أنّ هناك مبادئ متعدّدة للفعل الاختياري، منها ما هو بعيد ومنها ما هو قريب، فالبعيد لا يقع تحت إرادة الإنسان كوجود الإنسان نفسه، وطبيعة وجوده التي تقتضي حصول هذه المبادئ القريبة التي مرّ ذكرها فيه، كالاستعداد الفطري الموجود لديه للفكر والنظر، وترشح المبادئ التي ذكرناها بعضها من بعض، وكذا وجود القدرة البدنية على إيقاع الأفعال.

كما أنّ المبادئ القريبة منها ما لا يكون اختياريًّا كحصول الشوق الشديد نحو الفعل

وتعلّق الإرادة به؛ لأنّها مترشّحة من أمر اختياري وهو عملية التروّي والفكر التي تحدّد الصورة العلمية المتعلّقة بحال الفعل، من كونه حسنًا أو قبيحًا نافعًا أو ضارًّا، وهل هذا الحكم صادر عن انفعال العقل العملي عن مدركات العقل النظري، أم عن انفعاله عن ميوله ونوازعه الغضبية أو الشهوية أو انفعالاته العاطفية أو العصبية.

وبناءً على ذلك فمن نظر الى مبادئ الفعل الاختياري البعيدة فقد يقول إنّ الإنسان مجبور على فعله، وليس له أيّ دخل في تحقّقه، ومن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياري القريبة له، فقد يقول إنّ الإنسان مفوّض في فعله، وكلاهما خطأٌ؛ لأنّ مبادئ الفعل الاختياري وأصل قدرة الإنسان على الاختيار هي من الله تعالى؛ إذ أوجده الله تعالى وجعله مختارًا، وأمّا صدور الفعل عنه فهو تابع لتشخيص الإنسان نفسه، وتعلّق شوقه وإرادته به.

إنّ معرفة ذلك تهدينا إلى معرفة إمكان تدخّل الباري ﷻ في فعل الإنسان الإرادي وقوعًا وتركًا، وكيفية ذلك من غير أن يؤثّر في سلب إرادته عنه، فإنّه تعالى يمكن أن يهدي الإنسان إلى أفضل الوجوه لذلك الفعل، إمّا عن طريق الهداية العامّة المتمثّلة بالوحي والأنبياء، أو الخاصّة المتمثّلة بالإلهام الخاصّ وتنبيه العقل إليها، أو أن يهدم ما وقع متشوّقًا إليه، فإنّ الإنسان يرى من نفسه وجدانًا أنّه قد تعلّق بشيء وتشوّق لفعله، ولكنّه بعد مدّة يجد حاله قد تغيّر إلى عزوفه عن ذلك الشيء، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ج 4، ص 45]. كذلك القدرة التي هي شرط تحقّق الإرادة الجدّية، فهي من الله ﷻ وبيده أن يمكّن الإنسان ويعطيه القدرة على الفعل أو يسلبها منه.

وبالجملة فإنّ جميع المبادئ التي ذكرناها للفعل الاختياري هي أمور حادثة، يكون المفيض لها ولشرائط وجودها أو موانع تحقّقها هو الله ﷻ، وهذا هو مقتضى التوحيد الأفعالي.

الإشكالية الثانية: العلوم الحديثة ونفي الإرادة الحرّة

ذكر بعض المتخصّصين في علم الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي في العصر الحاضر أنّ الإنسان فاقد للإرادة الحرّة، وأنّ ما يتصوره من امتلاكه لتلك الإرادة في أفعاله ونشاطاته هو مجرّد وهم، ولهم في ذلك أبحاث وتجارب انتهوا من خلالها إلى نفي الإرادة الحرّة عن الإنسان، وخلاصتها كالآتي:

أوّلًا: تجارب علم الأعصاب

تعدّ التجارب التي أجراها بنيامين ليبيت (Benjamin Libet) المتخصّص الأمريكي في بيولوجيا الأعصاب، في ثمانينيات القرن الماضي هي الأساس لهذه الدعوى؛ إذ تذكر عادةً بوصفها دليلًا علميًّا على نفي أيّ دور للإنسان في اتّخاذ قراراته، وادّعى - من خلال تجاربه التي قام بها واعتمدت على مراقبة النشاط الكهربائي للدماغ بتقنية (EEG) عند اتّخاذ قرار عفوي للقيام بحركة بسيطة وهي تحريك اليد مثلًا من دون تخطيط مسبق - أنّ الإنسان يتّخذ قراراته من دون أيّ تدخّل مدروس منه؛ وذلك باعتبار أنّه لاحظ أنّ الدماغ ينشط قبل العلم باتّخاذ القرار بزمن قصير، وهو يدلّ على اتّخاذ القرار بنحو حقيقي في منطقة اللاوعي، ثمّ قام بتعميم نتائج هذه التجارب على جميع قرارات الإنسان وأفعاله.

ولكن لمّا كان نفي الإرادة الحرّة يؤدّي إلى عواقب سيّئة، من أهمّها - عندهم - إسقاط المسؤولية الأخلاقية عن الأفراد والمجتمعات، وأنّ كلّ فعل قبيح يصدر ينسب سببه إلى العمليات اللاواعية التي تجري في دماغ الإنسان، أجريت دراسات على الآثار السيّئة للاعتقاد بعدم وجود الإرادة الحرّة وأنّها مجرّد وهم، فأثبتت إحدى الدراسات أنّ هذا الاعتقاد يزيد من الأفعال القبيحة في المجتمعات كالغشّ[3]، وهذا ما حفّز الباحثين للتأكّد من صحّة هذه الادّعاءات؛ عن طريق تكرار تجربة ليبيت مرّاتٍ أخرى في مراكز بحث متعدّدة وعلى يد باحثين آخرين، وباستعمال تقنيات أحدث وأكثر تطوّرًا ممّا استخدمه ليبنيت[4].

كانت أهمّ تلك التجارب هي تجربتان الأولى في سنة 2008 والأخرى سنة 2011، وهما تعتمدان أيضًا على مراقبة نشاط الدماغ، إحداهما بالاعتماد على تكنولوجيا التصوير بالرنين المغناطيسي (FMRI) لقياس تدفّق الدم إلى مناطق الدماغ المختلفة، والأخرى تعتمد تقنية الأقطاب الكهربائية التي تربط بسطح الدماغ وتسجّل فعّالياته الكهربائية، وقد طلب من الخاضعين للتجربة الضغط على أحد زرّين، مع ذكر وقت اتّخاذ قرار الضغط، وقد انتهت هذه التجارب إلى أنّ قرار الضغط على أحد الزرّين يسبقه دومًا زيادة في نشاط بعض مناطق

3- نشرت هذه التجارب في مقال منشور في مجلّة جمعية العلوم النفسية (Psychological Science) على الرابط الآتي:
https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1467-9280.2008.02045.x

4- نشرت هذه الأبحاث في مجموعة من المقالات في دوريات مختلفة، يمكن مراجعتها على العناوين الإلكترونية التالية:
https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/001346949090036J
https://link.springer.com/article/10.1007/s002210050722
https://www.nature.com/articles/nn.2112

الدماغ ببضع ثوانٍ، وهو ما كان يسبق اتّخاذ القرار على مستوى الوعي أيضًا، وقد اعتبرت هذه التجارب مؤيّدةً لما أثبته ليبيت.

ثانيًا: تجارب علم النفس الاجتماعي

يعدّ عالم النفس الأمريكي دانيل فيجنر (Daniel Wegner) المتوفّى عام 2013، من أبرز المهتمّين بتأثير العوامل الاجتماعية والبيئة التي يصدر فيها فعل الإنسان على الحالة النفسية له بحيث يصدر عنه قرار الفعل في حالة اللاوعي، وقد قدّم دراسةً طبعت في كتاب بعنوان: "وهم إرادة واعية" (The Illusion of Conscious Will).

وقد اعتمد فيجنر في دراسته على تجارب ليبيت المتقدّمة، وعلى تجارب أخرى أجراها متخصّصو علم النفس الاجتماعي، حاولوا من خلالها دراسة تأثير البيئة الاجتماعية أو الظرف الذي يصدر فيه الفعل على القرارات التي يتّخذها الشخص، كتجربة (ملغرام) التي ابتكرها عالم النفس الاجتماعي الأمريكي سانتلي ملغرام (Stanley Milgram)، وقد أجريت على نزلاء بعض السجون هناك، وقد أجريت أوّل نسخة منها سنة 1961، أو تجربة سجن ستانفورد التي أجراها عالم النفس الأمريكي فيليب زيمباردو (Philip Zimbardo) سنة 1971، استنتجوا منها أنّ الموقف وملابساته يلعبان الدور الأكبر في اتّخاذ القرار، وقد استنتجوا من ذلك: أنّ السلوك البشري ناتج عن الموقف الذي يجد فيه الناس أنفسهم عند صدور الفعل عنهم، فلا وجود لحرّية الإنسان.

تحليل ونقد

بالنسبة إلى ما ذكره علماء الأعصاب من نتائج، فقد لوحظ عليها بمايلي:

1- من الناحية العلمية توجد مشاكل في هذه التجارب؛ إذ إنّ دقّتها لم تتجاوز الـ 60٪، وهو يعدّ مستوًى متدنّيًا لا يمكن الاعتماد عليه من الناحية العلمية، ويجعل نتائجها مجرّد عملية تخمين عشوائية، لا تفرق عن التخمين وفق أيٍّ من وجهي العملة المعدنية[5].

2- في دراسة حديثة نشرت سنة 2018 تحت عنوان:"دراسة تتناول ادّعاءات علم الأعصاب بأنّها دحضت الإرادة الحرّة" (Study Tackles Neuroscience Claims to Have Disproved 'Free Will)

5- يمكن مراجعة البحث المنشور على منصة شركة (Frontiers)، وفق العنوان التالي:
https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2013.00925/full

راجعت حوالي 48 دراسةً من الدراسات المشابهة لتجربة ليبيت، التي نشرت من عام 1983 وحتّى عام 2014، وخلصت هذه الدراسة إلى أنّ هذه الدراسات لم تقدّم أيّ دليل يمكن الاعتماد عليه على أنّ الإرادة الحرّة وهم، بل إنّ نتائج هذه الدراسات متناقضة مع بعضها، ويخضع تفسير نتائجها إلى الموقف الميتافيزيقي الذي يتبنّاه القائمون عليها، لا من خلال التحليل الموضوعي الدقيق لها[6].

3- أنّ كثيرًا من المتخصّصين في الفلسفة قد وجّهوا عليها مجموعة انتقادات، كان أبرزهم: ألفريد ريمن ميلي (Alfred Mele) أستاذ الفلسفة بجامعة فلوريدا؛ إذ كتب ميلي نحو 200 مقالة و 10 كتب حول الموضوع، تدور أكثرها في فلك قضيّة حرّية الإرادة، من أهمّها كتاب: «حرٌّ! لماذا لم ينف العلم حرّية الإرادة؟" (Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will)، الصادر عن دار نشر جامعة أكسفورد.

ومن أهمّ انتقادات ميلي عدم وجود أيّ دليل علمي على أنّ نشاط الدماغ في وقت سابق على العلم باتّخاذ القرار كان يمثّل قرارًا حقيقيًّا قد اتّخذ على مستوى اللاوعي.

كما أنّه نبّه إلى الفرق بين تعبيرين: أحدهما "عندما تقوم بحركةٍ ما فإنّ جزءًا معيّنًا من الدماغ ينشط قبلها"، والآخر "عندما ينشط جزء معيّن من الدماغ فإنّك تتحرّك حركةً ما بعدها"، فإنّه وفق الجملة الأولى لا يمكن التحرّك إلّا بعد نشاط هذا الجزء، ولكن لا يكون من الضروريّ أن تتحرّك دائمًا عندما ينشط هذا الجزء كما تقتضيه الجملة الثانية، فإنّ نشاط هذا الجزء لا يمثّل إلّا إشارةً إلى أنّك تنوي اتّخاذ قرار بالحركة.

وأمّا ما ذكر في علم النفس الاجتماعي: فهو بالإضافة إلى ما تقدّم من ملاحظات على مدّعيات علماء الأعصاب؛ باعتبار اعتماد دراسات علم النفس الاجتماعي على تلك، فقد لاحظ عليها ميلي في كتابة المتقدّم ذكره أنّه كيف قفز فيجنر من نتائج تجاربه إلى نتيجة غير منطقية، فهل يلزم من عدم استناد بعض التصرّفات إلى قرارات واعية أن لا يكون للقرارات الواعية مدخل في جميع السلوكيات الأخرى؟! فهناك فرق كبير بين تحريك اليد لا شعوريًّا في موقف ما، وبين قرار الزواج مثلًا.

6- الدراسة منشورة في موقع جامعة ولاية نورث كارولينا (North Carolina) على العنوان التالي:
https://news.ncsu.edu/2018/03/free-will-review-2018

4- بناءً على ما ثبت في علم النفس الفلسفي من حقيقة النفس الإنسانية وقواها، فإنّ حقيقة العقل الذي يكون مسؤولًا عن استنباط الرأي العملي الجزئي الذي يكون علّةً أولى لصدور الفعل الاختياري ليس هو الدماغ، بل هو من قوى النفس المجرّدة غير المحسوسة. نعم، تخدمها مجموعة قوًى في بدن الإنسان، يكون مركزها الدماغ، تكون فعّالةً أكثر في المراحل الأخيرة قبل تنفيذ الفعل.

5- كما يمكن إضافة نقطة مهمّة جدًّا بناءً على ما قدّمناه من تحليل فلسفي للفعل الإرادي، وهي: أنّ الأعمال البسيطة التي اعتاد عليها الإنسان وله تجربة في مماثلاتها، كالأعمال التي ذكرت في التجارب، أو الأعمال التي تتكرّر بشكل مستمرّ من الإنسان، تحصّل في النفس هيئة جديدة تسهّل صدور هذا الفعل بسرعة، من دون تدبّر ورويّة، وهو ما يفسّر عدم ملاحظة النشاط الدماغي قبل حصول الفعل، كما أنّه لا بدّ من إجراء التجربة على من يتّخذ القرار بنفسه، لا أن يطلب منه فعلًا معيّنًا؛ لأنّه عند الطلب يتوجّه إلى إنجاز ما يطلب منه من دون أن يتوجّه إلى الخيارات الممكنة، حتّى يختار أحدها، فكان لا بدّ من إجرائها في أفعال معقّدة لها وجوه اختيارات متعدّدة، ومفاجئة للإنسان وأن يمارس عملية الاختيار بنفسه، حتّى يظهر أثر اختيارية الإنسان ومقدّماتها.

ثالثًا: سام هارس ونفي مسؤولية الإنسان عن أفعاله

تعدّ الأبحاث التي قدّمها الباحث الأمريكي سام هاريس (Sam Harris) الأهمّ في هذا المجال، وقد حاول فيها الاستفادة من تجارب علماء الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي، لنفي مسؤولية الشخص عن أفعاله، وقد كتب في ذلك عدّة مقالات وأبحاث، من أهمّها بحثه الذي طبع ككتاب تحت عنوان"الإرادة الحرّة" (Free Will)، واعتمد فيه على النتائج التي انتهى إليها بعض المتخصّصين في علم الأعصاب وعلم النفس الاجتماعي، والتي تقدّم الحديث عنها؛ إذ رأى هاريس أنّ الكثير من الناس يعتقدون بأنّ الإرادة الحرّة تتمثّل في قدرة الإنسان على فعل ما يجب فعله بعد التأمّل، وهذا يعني أنّنا نتغلّب على رغباتنا القصيرة لأجل الأهداف الطويلة الأمد، وقد اعترف بأنّ هذه القدرة يمتلكها الإنسان ويمتاز بها عن سائر الحيوانات، ولكنّه يقول إنّ هذه القدرة لها جذور في اللاوعي، و ليس للإنسان مدخلية في بناء عقله إلّا إذا كان يبذل جهدًا في تغيير نفسه بالتعلّم أو إتقان المهارات، ولكنّ الأدوات التي يمتلكها هي تلك التي ورثها قبل لحظة تفكيره بتغيير نفسه، فكلّ الجهود المنطقية في سلوكنا هي جزء من سلسلة مسبّبات تعود إلى اللاوعي، ولا نمتلك سيطرةً

مطلقةً عليها، وحتّى لو تمّ الاختيار بعد التروّي والتأمّل فإنّا لم نختر ما تمّ اختياره، بل يرجع ذلك إلى تراجع ينتهي دائمًا إلى الظلام. [see: Sam Haris, Free Will, p.31]

لينتهي في الفصل السادس من هذا البحث - والذي عنونه بـ "المسؤولية الأخلاقية" (Moral Responsibility) - إلى القول: «في إطارٍ دينيٍّ، الإيمان بالإرادة الحرّة يدعم فكرة الخطيئة، والتي يبدو أنّها تبرّر ليس فقط العقاب القاسي في هذه الحياة، لكن أيضًا العقاب الأبدي في الحياة الأخرى، وعلى الرغم من ذلك فإنّ من المفارقات أنّ أحد المخاوف التي نواجهها مع تقدّمنا العلمي هو أنّ الفهم الكامل لأنفسنا سوف يجرّدنا عن إنسانيتنا» [Ibid, p.39].

ثمّ يحاول أن يوجّه الحاجة إلى القانون الجزائي وعدم لغويته - مع فرض كون الإنسان محدود الإرادة - بابتنائه على قاعدة الدفاع عن النفس، فيعاقب المجرم بالسجن أو القتل لأجل تجنّب خطره، لا لأنّه مسؤول عن فعله حتّى يستحقّ العقاب، يقول هاريس: «إنّ النظر إلى البشر كظواهر طبيعيّة يجب أن لا يؤثّر على نظام العدالة الجنائيّة عندنا. فإن كنّا قادرين على حبس الزلازل والأعاصير بسبب جرائمها، فإنّنا سنقوم ببناء السجون لها أيضًا. إنّنا نحارب الأوبئة الناشئة، وحتّى الحيوانات البرّية المتطفّلة دون أن نمنحها الإرادة الحرّة. وممّا لا شكّ فيه أنّنا يمكننا بذكاء مواجهة التهديدات التي يسبّبها الأشخاص الخطِرون دون الكذب على أنفسنا فيما يتعلّق بالمبادئ النهائيّة للسلوك البشري.

سنبقى بحاجة إلى نظام جنائي عادل يحاول تقييم الذنب والجرم وكذلك البراءة بدقّة، جنبًا إلى جنب مع المخاطر المستقبليّة التي يسبّبها المجرمون للمجتمع. ولكن سينهار منطق معاقبة الأشخاص، ما لم نجد أنّ العقاب هو مكوّنٌ أساسي للردع أو إعادة التأهيل» [Ibid, p.39].

تحليل ونقد

بالنسبة للتجارب التي تمّ الاعتماد عليها في علمي الأعصاب والنفس الاجتماعي فيرد عليها ما تقدّم، والجدير بالذكر هنا هو أنّ سام هاريس جعل رجوع الفعل الاختياري إلى صور علمية مستنبطة من مبادئ أو مسبّبات غير واضحة لنا ثابتة في اللاوعي، ليس للإنسان القدرة على تغييرها بنحو مطلق، تكون هي السبب في جعل الإرادة الإنسانية غير حرّة؛ باعتبار أنّ وجود تلك المبادئ والأسباب ليس بيد الإنسان، فإنّ ما سوف يختاره الإنسان سيكون مفروضًا عليه بتبع وجود تلك المبادئ التي لا يستطيع أن يخرج عنها.

ويمكن لنا هنا أن نلاحظ على هذا الكلام عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا شكّ في أنّ ما يحمله الإنسان من خزين علمي وثقافي وملكات أخلاقية مستحكمة في نفسه له الأثر الأكبر في القرارات والمواقف العملية التي يتّخذها، وخصوصًا في المواقف المفاجئة التي لا يكون هناك مجال للتفكير والتروّي فيها، وهو ما يكون بمجموعه الرؤية العملية للإنسان، ولكن هل هذه الرؤية تكون ثابتةً لا تتغيّر ولا يمكن تغييرها أبدًا؟!

الملاحظ بالوجدان لكلّ إنسان في نفسه ويمكن أن يلاحظه عند الآخرين بنحو واضح هو تأثّر الرؤية العملية وما يترتّب عليها من قرارات وسلوكيات بالتراكم المعرفي، وتراكم التجارب التي يمرّ بها الإنسان في حياته، وهو ما نسمّيه بمجموعه بالخبرة التي يكتسبها الإنسان.

إنّ التسليم بهذا المبنى وجعله منطلقًا لنظام الحياة، يسقط إمكان الاعتماد على جميع الوظائف والمهن التي تعتمد على العلوم ذات الطابع العملي، أو العلوم التي لها جانب مهني، فلو لم نتأكّد من أنّ السياسي أو الخبير الاقتصادي أو القائد العسكري سوف يتّخذ القرارات على وفق ما تعلّمه بشكل نظري من العلوم التي تخصّص بها أو بنحو عملي من خلال التجربة التي اكتسبها بالعمل، وقلنا بأنّها تصدر من بعد مظلم في أذهانهم لا يمكن أن نتوقّع أو نخمّن ما هو، فكيف يمكن الاعتماد عليهم باتّخاذ القرارت المناسبة بحسب الظرف الذي يمرّ به المجتمع أو البلد؟!

أو كيف للجهات المسؤولة عن الوضع الصحّي في المجتمع مثلًا أن تنصّب الطبيب الجرّاح، وكيف للمريض أن يسلّم نفسه لمشرط ذلك الطبيب، أليس ذلك لأجل الاطمئنان بأنّ ذلك الطبيب سوف يعمل ويتّخذ قراراتٍ واعيةً جدًّا في ضوء ما درسه وتعلّمه من قواعد التطبيب والمداواة، وما اكتسبه من خبرة عملية في ذلك، لا أن يقرّر ويعمل في ضوء أسباب مجهولة له تقع في اللاوعي، وهكذا القاضي والمهندس وغيرهم.

وإذا كنّا نسلم بأنّهم يتطوّرون في هذه المجالات وفقًا للعلم والخبرة المتراكمة، فلماذا نقبل بأنّهم في سلوكياتهم العامّة يبقون على ما كانوا عليه، أو أنّها تصدر عن مبادئ وأسباب مجهولة تحكمها أمور عصبية واجتماعية لا يمكن تغييرها؟!

الملاحظة الثانية: أنّ سام هاريس في توجيهه للحاجة إلى النظام الجزائي في المجتمع كان ينظر للإنسان بعينين مختلفتين، فهو ينظر إلى المجرم بكونه لا يملك إرادةً حرّةً، فهو إن ارتكب

جريمةً أو جرائم متعدّدةً لا يستحقّ العقاب، بل نتّقي شرّه بوضعه في السجن كالحيوانات المفترسة، أو قتله كالمكروبات الضارّة أو ما شابه ذلك.

ولكنّه عندما ينظر إلى القاضي أو من يجري القانون وهم رجال الأمن والشرطة مثلًا، فلا بدّ أن تكون عندهم إرادة حرّة وقرارات قائمة على أساس القوانين الجزائية الموضوعة لذلك، بحيث لا بدّ أن يقرّروا ويتعاملوا مع المجرمين في ضوء تلك القوانين المشرّعة؛ ولهذا فهو يفترض وجود قانون لا بدّ أن يعملوا على طبقه في تحديد قراراتهم وتصرّفاتهم، وكأنّه نسي أنّهم بشر أيضًا، وعلى أساس نظريته فهم لا يمتلكون إرادةً حرّةً كغيرهم، فلا فائدة أصلًا من وضع القانون الجزائي بأيّ صورة كانت.

الملاحظة الثالثة: من الواضح أنّ موقفه هذا نابع عن رؤيته الكونية، فهو باعتبار أنّه ملحد لا يعتقد بوجود إله خالق للعالم، فهو لا يرى أنّ النظام التكويني في العالم قائم على منتهى العلم والحكمة والقدرة، ولو سألناه: لو أنّ مهندسًا صمّم بندقيةً آليةً تحدّد الهدف بدقّة عالية، ولكنّها عند إطلاق الرصاصة فإنّها ستطلقها عشوائيًّا وليس في ضوء تحديدها الدقيق للهدف، فإنّه - وغيره من العقلاء ومن منطلق عقلاني - سوف يستهجن هذا التصميم، ويرى أنّ عدم الارتباط بين تحديد الهدف والإطلاق في تصميم هذه البندقية يسبّب اللغوية والعبثية في تمتعها بهذه الخصائص.

ولكنّه لو جاء إلى الإنسان ولاحظ أنّه يتمتّع بقوّة الشعور والإدراك وتحليل الأمور وفهم حقائقها وخواصّها وأحكامها وبدقّة عالية، لا يرقى إليها أيّ من أنواع جنسه، فهو يقبل أنّ هذا الموجود عندما يريد أن يقرّر في الجانب العملي، لا يكون قراره على أساس مدركاته تلك، بل يقرّر في ضوء أمور غامضة في اللاوعي، حاله حال سائر الحيوانات والبهائم!

الترابط المنطقي بين الاختيار والإدراك

إنّ التسليم بكون الإنسان ذا مستوى عالٍ من الشعور والإدراك، وبأنّ له قدرةً كبيرةً على تحليل الأمور ومعرفة حقائقها وتحديد أحكامها، لا بدّ أن يلزمه أن يكون اختياره للأفعال والسلوكيات في مستوًى يتناسب مع مستوى الشعور الذي يملكه، فإنّه مقتضى حكمة الصانع ﷻ اللامتناهية.

ولو كان واقع الحال كما يذهب إليه هاريس في كون اختيارية الإنسان تصدر عن اللاوعي فلا يكون الأمر منطقيًّا ولا حكيمًا؛ إذ ما الداعي إلى جعل الإنسان في هذه الدرجة والمستوى من الإدراك، مع أنّه لا أثر يذكر لهذا الإدراك؟!

فحقيقة الاختيار لا تتحقّق إلّا أن يكون الفاعل قادرًا على اتّخاذ قرار بعد الترجيح بين الأفعال أو التروك، وذلك اعتمادًا على التأمّل في الوجوه والغايات والعواقب والمصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتّب على تلك الأفعال، فيختار اختيارًا واعيًا وشعوريًّا، على أساس المعرفة الصحيحة عن الأغراض التي يجب أو ينبغي له تحقيقها، والمعرفة التفصيلية عن الأفعال التي تحقّق تلك الأغراض، وفي ضوء ذلك يحكم بحسن الأفعال أو قبحها، ويحدّد الطرق الصالحة وغير الصالحة.

عن الامام أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عمل على غير علمٍ كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 44].

مؤثّرات على الإرادة

هناك بعض المؤثّرات على الإرادة والقرار في الفعل الإنساني لا بدّ من التنبّه لها؛ إذ إنّ إهمالها وعدم أخذها بنظر الاعتبار قد يوقع الإنسان في وهم مفاده أنّ اتّخاذ القرارات في الأفعال والسلوكيات يصدر عن أمر مبهم وغير واضح، وذلك في موردين:

المورد الأوّل: أنّ للصور الخيالية دورًا كبيرًا في إنجاز الحركات الإنسانية المتعلّقة بالأمور المادّية، فمن يشتق إلى تحصيل شيء مادّي أو يحجم عنه، يكوّن له حتمًا صورةً في الخيال؛ ليتمّ التعامل معه، ولا بدّ لقوّة الخيال وصورها أن تكون تحت تصرّف العقل العملي، لتفعل ما يوجّه به العقل العملي، في ضوء الصورة العملية الجزئية التي استنبطت من كبريات الرؤية العملية التي يحملها الإنسان، والتي تنصّ على حسن ذلك الفعل وضرورة أدائه، أو قبحه وضرورة الإحجام عنه.

وأمّا لو طغى الخيال وتمرّد على العقل العملي، وأصبح طوعًا لقوّتي الشهوة والغضب، فإنّه سيؤثّر سلبًا على تصرّفات الإنسان، ولن تكون الصورة الإدراكية الباعثة إلى ميل الإنسان وشوقه نحو الفعل في الإنسان صورةً علميةً ناتجةً عن فكر ورويّة، بل تكون صورةً وهميةً أو خياليةً، أو انفعالًا على مقتضى الميول الشهوية أو الغضبية، كما لو تخيّل في نفسه مكانًا جميلًا فاشتاق إلى الكون فيه، أو تخيّل القيام بفعل معيّن يرضي رغباته الحيوانية فاشتاق إلى القيام به، فيتحرّك نحوه من دون أن ينظر إلى أثره على الكمال الذي ينبغي أن يطلبه ويحافظ عليه.

وهذه الحالة هي المسيطرة عادةً على أفعال الأشخاص ضعيفي التعقّل والإيمان الديني، وأغلب المجرمين يكونون من هذا القبيل؛ ولهذا قد يصعب التنبّؤ بمنشإ صدور السلوك

عنهم، ولعلّ قصر الدراسة على سلوكيّات المجرمين والقتلة يؤدّي إلى توهّم أنّ الفعل الإنساني يصدر عن بعدٍ مظلمٍ غير معلوم ولا يمكن التنبّؤ به.

ولكنّ هذا يعدّ انحرافًا عن الفطرة والطبيعة الإنسانية التي اقتضتها حكمة الصانع ﷻ، وليست هي الحالة الطبيعية التي عليها الإنسان أو التي ينبغي أن يكون عليها؛ إذ إنّ الخيال والوهم والقوى النزوعية الشهوية والغضبية يجب أن تكون طوع العقل العملي، وتأتمر بأمره.

قال ابن سينا: «فيكون في الإنسان حاكم حسّي وحاكم من باب التخيّل وهمي، وحاكم نظري وحاكم عملي، وتكون المبادي الباعثة لقوّته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمًا خياليًّا وعقلًا عمليًّا وشهوةً وغضبًا، وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 185].

المورد الثاني: أنّ الروية والتفكّر في وجوه الفعل الذي يولّد صورةً علميةً عن حسنه وضرورة القيام به، أو قبحه وضرورة تركه، إنّما يحتاج إليها بالنسبة للأمور والمواقف التي لم يعتد الإنسان على مواجهتها، وتتطلّب منه موقفًا عمليًّا، وأمّا الأفعال التي يكرّرها كثيرًا فإنّها سوف لا تحتاج إلى تلك الرويّة وتقليب الوجوه فيها في كلّ مرّة؛ فإنّ تكرار الفعل يؤدّي إلى حصول ملكة نفسانية تسهّل صدورها عنه من غير رويّة أو تفكّر، وهو ما يسمّى بـ"الخُلُق"، وهذا ما قد يكون مبهمًا على من يقوم بالتجارب العصبية أو النفسية على بعض العيّنات من الناس، فيتصوّر أنّ قرار الفعل لديهم قد صدر عن خلفية مبهمة أو مظلمة.

لوازم القول بانتفاء الفعل الاختياري عن الإنسان

إنّ القول بانتفاء الفعل الاختياري أو الإرادة الحرّة لدى الإنسان له لوازم وخيمة وتبعات خطيرة، أهمّها:

1- عدم إمكان تقنين السلوك الإنساني وضبطه سواء التعليمي أم الخارجي، فتلغى كلّ النظم التعليمية والتربوية والأخلاقية التي وضعت لرفع قابلياته وتكامله، علمًا وعملًا.

2- لزوم العبثية وعدم النظم في خصائص الانسان: إذ لا يتصوّر معنى لأن يكون الإنسان صاحب شعور وإدراك يفوق إدراك غيره؛ لأنّه إذا كان لا يستطيع أن يترجم علمه إلى عمل، ولا يستفيد من علمه في تغيير سلوكياته بما يخدم تطوير حياته وشؤونها من الناحية المعنوية أو المادّية؛ إذ لا يكون ذلك إلّا من خلال سلوكيات وأفعال نابعة ممّا اكتشفه الإنسان وعلمه

عـن الواقـع وأحكامـه وعـن معرفتـه بالحسـن والقبـح في الأفعـال؛ فـأيّ فائـدة ترتـجى للعلـوم الـتي يتعلّمهـا ويتقنهـا؟!

3- تلـغى جميـع القوانـين والنظـم الاجتماعيـة الـتي وضعـت لتنظيـم أفعـاله وعلاقاتـه، وترتفـع كذلـك أيّ مسـؤولية مـن قبلـه تجـاه أفعـاله الحسـنة أو القبيحـة، فـلا يعـدّ صالحًـا للخطـاب والتكليـف، ولا مسـتحقًّا للمـدح أو الذمّ، ولا يمكـن مؤاخذتـه على أيّ فعـل يصـدر عنـه، فـلا يكـون عادلًا ولا ظالمًـا في أفعـاله ولا يمكـن وصفهـا بالخـير أو الـشرّ، ولا داعي عنـد ذلـك للقوانـين القضائيـة والجزائيـة أبـدًا.

إنّ مقتـضى الحكمـة الإلهيـة الـتي خلـق كلّ شيء على أساسـها - ومنهـا الإنسـان - الانسـجام التـامّ بـين أبعـاد كلّ مخلـوق مـن مخلوقـات العالـم وخصوصياتـه، وأن لا يلـغى شيء مـن تلـك الأبعاد والخصوصيـات؛ لأنّـه يلـزم العبـث المحـال على الله ﷻ، وقـد تنبّـه البـشر إلى العلاقـة بـين انتفـاء الفعـل الاختيـاري ومـا يلزمـه منـذ أمـد بعيـد؛ ولهـذا نجدهـم لجـؤوا إلى سـنّ القوانـين في جميـع منـاحي حياتهـم.

نتائج البحث

من خلال البحث المتقدّم يمكن أن نخرج بالنتائج الآتية:

1- أنّ الله ﷻ - بمقتضى حكمته وعدله وعنايته - خلق الإنسان وقد حباه بمرتبة عالية من الإدراك، وهي مرتبة التعقّل التي تمكّنه من تحليل الوجود والتعرّف على حقائق الأشياء وقيم الأفعال، وهو يناسب كون الإنسان مختارًا في أفعاله.

2- أنّ كون الإنسان مختارًا في أفعاله لا يعني خروجه عن سلطان الله تعالى خالقه ومدبّر أمره، بل بمعنى أنّ إرادته هي التي تعيّن الفعل من بين الخيارات الممكنة بحسب ما يشخّصه من قيمة فيها، والله ﷻ هو الذي أعطاه هذه القدرات والقابليات التي تمكّنه من إيقاع الفعل خارجًا.

3- أنّ التجارب التي أقامها علماء الأعصاب والنفس - لأجل نفي الإرادة الحرّة في الإنسان - لم ترق إلى كونها دليل إثبات لما يدّعون؛ لأنّ نسب النتائج فيها متدنّية جدًّا، بل هي مجرّد تخمينات وتفسيرات على أساس ما يؤمنون به من أصول حول الأنسان وقواه.

4- الدراسة التي قام بها سام هارس - لإرجاع الفعل الاختياري الى مبادئ مجهولة وغير معلومة ولا تقع تحت سيطرة الإنسان، وبالتالي نفي سيطرة الإنسان على أفعاله وانتفاء إرادته الحرّة - غير واقعية ولا تنهض للإجابة عن كثير من الإشكالات والمناقشات.

5- المتحصّل والثابت بحسب الوجدان والبرهان أنّ الإنسان يمتلك إرادةً حرّةً، وله سيطرة على أفعاله وهي تحت اختياره، فهو أهل لأن يلتزم بالضوابط والقوانين، وأن يكون مكلّفًا ومخاطبًا من قبل خالقه ﷻ.

قائمة المصادر

أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وتحقيق: بارتلمي سانتهلير، دار صادر، القاهرة، 1443 هـ.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، تحقيق: سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدسة، 1404 هـ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قمّ، 1405 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرفة، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

الخميني، السيد روح الله الموسوي، معتمد الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم المقدسة.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، 1395 ش.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

الطوسي، نصير الدين، رسالة: أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في ذيل كتاب تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، نشر البلاغة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي، الاقتصاد في الاعتقاد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق: جورج قنواتي، الناشر: الدار المصرية، القاهرة، 1965 م.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الميرداماد، محمّدباقر بن محمّد الحسيني الإسترآبادي، مصنّفات ميرداماد، بعناية: عبد الله نوراني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

مانكديم، أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

مايكل ماكينا وديرك بيريبوم، الإرادة الحرّة: مقدّمة معاصرة، ترجمة: رضا زيدان، دار المعنى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2021 م.

محمد عبده، شرح نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1412 هـ.

sam haris, free will, Publisher: Free Press, 2012 (January 1, 1900)

المواقع الإلكترونية

موقع مجلة جمعية العلوم النفسية (Psychological Science): https://journals.sagepub.com

موقع شركة (Frontiers): https://www.frontiersin.org

موقع جامعة ولاية نورث كارولينا (North Carolina): https://news.ncsu.edu

Al-Daleel

Versions of Ontological Proof between Critique and Reform, Kant as a Case Study

Hazem Abdul-Jabbar Hassan
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Alsdh5982@gmail.com

Abstract

The ontological argument, a rational proof for the existence of God, has been the subject of considerable debate, with multiple interpretations, formulations, and conflicting opinions surrounding it. That is because it is considered to be an a priori proof, based on the concept of "greatest" or "supreme being" (or equivalent terms), and from there, attempts to infer that God exists in reality—all without depending on the external world, or actual realities, or physical beings. Consequently, the ontological argument is considered a priori to empirical experience. Given the importance of this issue and its connection to ideological aspect, this article aims to shed light on the argument, examining the most significant formulations developed by various thinkers. It then evaluates the logical value of the principal objections raised against it by Immanuel Kant and engages in an objective analytical discussion of these objections, grounded in rational and demonstrative principles. Additionally, the article explores whether the ontological argument is a prerequisite for other rational proofs of God›s existence, such that, if it were invalidated, the other arguments would also fail, or not.

Keywords: Ontological Argument, Saint Anselm, René Descartes, Immanuel Kant.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 29-57
Received: 10/07/2024; Accepted: 29/08/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مسارات الدليل الانطولوجي بين النقد والتقويم .. كانط نموذجًا

حازم عبد الجبار حسن

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: Alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

من المسائل التي كثر اللغط حولها مسألة الدليل الأنطولوجي، وهو من الأدلة العقلية على إثبات الوجود الألهي، فكانت له مسارات متعدّدة، وصيغ مختلفة، وآراء متهافتة حوله؛ وذلك لأنّ الدليل يعدّ من الأدلّة القبلية التي يكون محورها مفهوم الكائن الأعظم أو الأسمى أو ما يعادلهما؛ ليستنتج بعد ذلك الوجود الواقعي للإله، من دون الرجوع للخارج والاستعانة بالواقعيات العينية والموجودات الطبيعية، وبالتالي يكون الدليل الأنطولوجي من الأدلّة المتقدّمة على التجربة. ولأهمّية الأمر وارتباطه بالجانب العقدي؛ جاء هذا المقال ليسلّط الضوء عليه، ويقف عند أهمّ صيغ الدليل التي خطّها المفكّرون، ثمّ ينتقل إلى القيمة المنطقية لأهمّ الإشكالات التي أوردت عليه من قبل إيمانويل كانط، ويناقشها مناقشةً تحليليةً موضوعيةً تخضع للأسس العقلية البرهانية. بالإضافة إلى بيان أنّ الدليل الأنطولوجي شرط لغيره من الأدلّة العقلية على إثبات الوجود الإلهي من عدمه، أفإذا انتفى تنتفي الأدلّة الأخرى في هذا السياق، أم لا؟

الكلمات المفتاحية: الدليل الأنطولوجي، الأسقف أنسلم، رينيه ديكارت، إيمانويل كانط

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 29 - 57

استلام: 2024/07/10، القبول: 2024/08/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

من المسائل التي لاقت اهتمامًا واسعًا في تاريخ الفكر الفلسفي هي معرفة الإله واجب الوجود بالذات، والخير في ذاته، بل كانت أهمّ مسؤولية تقع على عاتق الفلاسفة والمفكّرين بصورة عامة؛ لذلك كان الاهتمام بهذا الموضوع واضحًا عبر التاريخ في مختلف مؤلّفاتهم، وهو السعي للبرهنة على إثبات وجود الواجب وصفاته. وأوائل التصريحات في هذا السياق ما نسب إلى طاليس الملطي من أن "كلّ شيء مملوء بالآلهة" [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 56]، وهي عبارة قد يفهم منها وجود الصانع أو الخالق لهذا الكون البديع. وهكذا أكثر الفلاسفة العظماء من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس حاولوا عن طريق العقل وبحجج عديدة البرهنة على أنّ للعالم الواقعيّ إلهًا خالقًا أو صانعًا. وفي ضوء ذلك كانت القوانين القديمة تنصّ على ضرورة احترام العقيدة الدينية التي تشهد بالوجود الإلهي، وضرورة الاعتراف الاجتماعيّ الواسع بذلك. وبالتالي ينبغي على القانون معاقبة المنكرين (الملحدين) لذلك الوجود، والمشكّكين فيه؛ لأنّ ذلك يعدّ شرًّا مهلكًا يجب مقاومته بالعقاب في جمهوريّة أفلاطون الحكيم. وهكذا استمرّت القوانين إلى القرن السادس عشر بعد الميلاد أو أكثر من ذلك في كثيرٍ من الدول الأوربّية، التي كانت تعاقب بالإعدام على فعلي نفي وجود الإله وسبّ الذات الإلهية.

ولم يستمرّ الحال كما هو عليه، وتغيّر في الغرب، وجاء من يحاول أن يصطنع براهين تقع بالضدّ من البراهين السابقة على وجود الإله أو ما ينقضها، أي قام بعض المفكّرين برفض براهين إثبات الوجود الإلهي، وسعوا إلى إشاعة مسألة انهدام الأدلّة على إثبات الواجب. وأبرز من سعى لذلك ونسف أهم أصل من أصول العقيدة الدينية، هم كلٌّ من ديفيد هيوم (David Hume)، وإيمانويل كانط (Immanuel Kant)، وبرتراند رسل (Bertrand Russell) وجماعة فيينا (الوضعية المنطقية)، وذلك من خلال البناء على عدم وجود منهج حقيقي لإثبات ما هو خارج عن حريم التجربة الحسّية، وبالتالي يكون الوجود الإلهي موضوعًا غير قابل للإثبات اليقيني. كما أنّ البناء على عدم وجود أوّليات عقلية مطلقة الصدق بحيث تكون مستقلّةً عن التجربة الحسّية، وبالتالي يكون إثبات الوجود الإلهي متوقّفًا على سبق التسليم بوجود ما لا وجود له. وهذا ما أدّى إلى فسح المجال لانتشار الإلحاد واللاأدرية ثمّ اللادينية.

وأهمّ الاعتراضات التي يشار إليها في هذا السياق وكان لها قصب السبق في هذا التحوّل هي اعتراضات كانط على أدلّة الوجود الإلهي بشكل مطلق، ونقده لكلّ البراهين التقليدية

السائدة في ذلك الحين، حتّى أنّه عدّ فكرة الله تعالى لا طائل منها! ولا يمكن للعقل البشري أن يحكم بإثباتها أو نفيها؛ لأنّها خارج عن اختصاصه، وقد ركّز في نقده على الدليل الأنطولوجي؛ لأنّ الدليل من وجهة نظر كانط المنطقية، هو الشرط الأساسي لجميع الأدلّة الأخرى، فإذا ما تمّ هدمه انهارت بقيّة الأدلّة.

الدليل الأنطولوجي هو من أكثر الأدلّة شهرةً وجدلًا في الأوساط الغربيّة، وأوّل من وضع أسسه المعرفية الأُسقُف أنسلم (Anselm of Canterbury) رئيس أساقفة كانتربري في القرن الحادي عشر، ثمّ رفضه القدّيس والفيلسوف توما الأكويني في القرن الثالث عشر، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر أحياه ديكارت (René Descartes) وسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتس (Gottfried Leibniz) وغيرهم، لكن في القرن الثامن عشر أدّت انتقادات كانط إلى انهيار الدليل بشكل تامّ في الأوساط العلمية، بحيث جعله خارج اهتمام المفكّرين ولمدّة قرن ونصف تقريبًا بعد ذلك. هذه العوامل وغيرها جعلت الأرضية غير صالحة لطرح المسائل الفلسفية، بحيث أصبحت الميتافيزيقا تختبئ أو تستتر خلف عناوين غير صريحة مثل "عالم صوفي .. رواية حول تاريخ الفلسفة" من أجل جذب القرّاء.

فالإشكالية الحقيقية التي نسعى للإجابة عنها في هذا المقال هي عن مدى اعتبار الأسس المعرفية والمنطقية لإشكالات كانط على الدليل الأنطولوجي؟ بالإضافة إلى مناقشة الترابط الذي ادّعاه كانط بين الدليل الأنطولوجي وباقي الأدلّة. وعلى هذا الأساس ينبغي أن نتعرّف أوّلًا على الدليل في كلمات أصحابه.

أوّلًا: مباحث تمهيدية

1ـ أنواع البراهين التي يمكن تصوّرها على إثبات الواجب تعالى

نجد في كلمات بعض المفكّرين تقسيماتٍ عديدةً على أدلّة إثبات الوجود الإلهي أو علم اللاهوت بشكل عامّ؛ إذ التقسيمات الأوّلية وما يتفرّع عليها، فإذا خضنا غمار فلسفة كانط النقدية نجد فيها من هذا القبيل، فنجد أنّه يبحث عن قسمين من المعرفة الإلهية أو التي تتعلّق بإثبات الكائن الأسمى (واجب الوجود بالذات). القسم الأوّل يقوم على العقل وأطلق عليه "اللاهوت العقلي"، والثاني ينسبه إلى الوحي وأطلق عليه "اللاهوت التاريخي" الذي ينبثق من الوحي الخارجي ضمن إطاري الزمان والمكان، وعدّ الإيمان الذي يقوم على مصدرية الوحي في مرحلة سابقة ليس إيمانًا عقليًّا صرفًا، بل هو إيمان مأمور به من الوحي الخارج عن الذات والعقل المجرّد؛ لذلك عدّت جميع أشكال إيمان الأديان (اليهودي

والمسيحي والإسلامي) من الإيمان التاريخي القائم على مرجعية الوحي. [انظر: فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، ص 11 و12، 42 و43]

فيما قسّم كانط اللاهوت العقلي على نوعين: أحدهما أطلق عليه "الترنسندنتالي أو التأمّلي" ويقصد منه النظري، الذي يقوم على مبادئ عقلية صرفة، أو إحدى مقدماته هكذا حالها. وأمّا الآخر فقد أطلق عليه "اللاهوت الأخلاقي" الذي يتعلّق بالعقل العملي، ثمّ قام بحصر الأدلّة النظرية على نحو الحصر العقلي إلى ثلاث طرق ممكنة في العقل النظري، وهي: إمّا أن يبدأ البرهان من طبيعة العالم المحسوس والشيء المعيّن، من خلال المشاهدات الحسّيّة، وإمّا أن يبدأ من وجود ما أيًّا كان، وإمّا أن يصرف النظر عن كلّ تجربة ومشاهدة حسّية ويستنبط قبليًّا من فكرة الكائن الأسمى وجوده في الواقع العيني؛ ولهذا يقول: «لا توجد إلّا ثلاث طرقٍ ممكنة للبرهان على وجود الله من جانب العقل النظري. كلّ الطرق التي يمكن سلوكها بهذا القصد تبدأ إمّا من التجربة المعيّنة ومن الطبيعة الخاصّة التي لعالمنا الحسّيّ كما تعرّفنا عليها هذه التجربة، ومنها تنطلق هذه الطرق بموجب قوانين السببية وصولًا إلى السبب الأعلى خارج العالم. وإمّا أنّها لا تضع فقط تجريبيًّا في الأساس إلّا تجربةً غير متعيّنة، أي وجودًا ما. وإمّا أخيرًا، أن تُهمل كلّ تجربة وتستدلّ على نحوٍ قبلي تمامًا، من مجرّد مفاهيم على وجود علّة أسمى. البرهان الأوّل هو البرهان الفيزيائي اللاهوتيّ، الثاني هو البرهان الكوزمولوجي، الثالث هو البرهان الأنطولوجي. لا يوجد أكثر من هذه البراهين ولا يمكن أن يوجد أكثر من ذلك» [كانط، نقد العقل المحض، ص 618].

وهنا لا بدّ من التعقيب على ما جاء في عبارة كانط أعلاه؛ إذ إنّ لسان حاله يقول في هذا السياق: إنّ المستدلّ يوجد عنده طريقان لا ثالث لهما: إمّا مفهوم صرف، وإمّا موضوعات خارجية، والأوّل نتصوّره بالعقل، والموضوعات الخارجية تتمّ معاينتها إمّا بالحسّ الخارجي (الحواسّ الخمس)، وإمّا بالحسّ الباطني، وهنا كانط يبيّن أنّ الاستدلال على الوجود الإلهي، إمّا أن نقتصر على المفهوم نفسه دون الانتقال إلى أيّ إحساس، أو لا نقتصر على المفهوم فقط، بل نلجأ إلى معاينة الموضوعات الخارجية، وهنا إمّا أن نلاحظ الموضوعات الخارجية المعيّنة بتفاصيلها، وإمّا نقتصر على موضوع غير معيّن، أي على نحو الاجمال. فهذا حصرٌ تامٌّ من حيث إنّ كلّ الأدلّة تدور في فلك واحد، هو أن ننطلق إمّا من مفاهيم فقط، وإمّا من خارج المفاهيم، وهذا الأخير إمّا أن يكون اللحاظ إجماليًّا وإمّا تفصيليًّا. ولكنّ اللحاظ من خارج المفاهيم سواء أكان إجماليًّا أم تفصيليًّا فإنّ مناطه واحد وهو قانون السببية، فلماذا

تكـون الأقسـام ثلاثـةً؟ بـل يجـب أن يكـون هنـاك قسـمان اثنـان! وإذا قلـت إنّ الجهـة الـتي ألحظهـا هي علّـة التثليـث مـن حيـث ألحـظ الخـارج إمّـا على نحـو الإجمـال وعـدم التعيـين (وهـو برهـان الإمـكان والوجـوب)، وإمّـا على نحـو التعيـين (وهـو برهـان النظـام)، فقـد يقـال لـك أيضًـا إنّـه يمكـن أن نلحـظ كلّ العالـم مـن جهاتـه المختلفـة، مـن جهـة النظـام، ومـن جهـة التركيـب، ومـن جهـة الحركـة ... وهكـذا، فـإذا أردت أن تقسّـم مـن جهـة اللحـاظ العنـواني والمعـنى الذي تنطلـق منـه في الاسـتدلال، فيجـب أن تجعلهـا أكـثر مـن ثلاثـة. .وأمّـا مـن جهـة المنـاط (قانـون السـببية) فلـك أن تجعـل الأقسـام اثنـين؛ لأنّ الإجمـال والتفصيـل في لحـاظ المحسوسـات لا يفـترق بلحـاظ الذي تسـتدلّ بـه.

فالتقسـيم الأدقّ مـا جـاء في كلمـات المفكّريـن المسـلمين بعـد أن لاحظـوا الأدلّـة المتنوّعـة على الواجـب تعـالى، عندهـا قـرّروا أن هنـاك طائفتـين مـن الأدلّـة، طائفـةً لا تهـدف إلى إثبـات الوجـود الإلـهي، بـل تحـاول بيـان أنّ الله غـنيٌّ عـن الاسـتدلال، والطائفـة الأخـرى تسـتدلّ على ذلـك وتقـرّ بنظريـة المسـألة. وهـذه الطائفـة الأخـيرة أيضًا هي بدورهـا تنقسـم إلى طائفتـين، طائفةٍ تثبـت الوجود الإلـهي في الواقـع العيـني اسـتنادًا إلى تعريـف مفهـوم الإله دون الاعتمـاد على الواقـع الخـارجي، وهـو محـلّ مـا يسـمّى بــ "الدليـل الأنطولـوجي" أو "الوجـودي"؛ وطائفـةٍ تعتمـد على الإقـرار بالوجـود العيـني الخـارجي وتلحظـه، وعلى هـذا الأسـاس تقـوم بإثبـات الوجـود الإلـهي، وهـذه الطائفـة تشـتمل على قسمين :

الأوّل: يعتمـد في إثبـات الوجـود الإلـهي على وجـود الغـير (المخلـوق)، والأدلّـة الـتي تنـدرج تحـت هـذا القسـم كثيرة منهـا النظـام والحركـة والإمـكان الذاتي.

الثـاني: يعتمـد على مطلـق الوجـود الخـارجي، ويمكـن مـن خـلاله إثبـات الوجـود الإلـهي حـتّى مـع فـرض عـدم وجـود الغـير (المخلوق)،وهـو محـلّ مـا يسـمّى بــ "دليـل الصديقـين". [انظر: عبوديت، النظـام الفلسـفي لمدرسـة الحكمـة المتعاليـة، ج3، ص83 ومـا بعدهـا]

على كلّ حـالٍ فالنتيجـة الـتي وصـل إليهـا كانـط مـن تقسـيمه لأنـواع براهـين العقـل النظـري على إثبـات الذات الإلهيـة كانـت ثلاثـة أدلّـة على نحـو الحـصر العقـلي. أمـا أن يعتمد الدليـل على صرف المفهـوم والتحليـل العقـلي لإثبـات الكائـن الكامـل، فهـو المسـمّى بـ"الدليـل الأنطولـوجي"، وأمّـا أن يعتمـد على موضـوعات خارجيـة، فـإن كانـت الموضـوعات معيّنـةً مـن خـلال الحـسّ والتجربـة فهـو "الدليـل الفيزيـائي" أو مـا يسـمّى بـ"دليـل النظـم"، وإن كانـت غير معيّنـة فهـو "الدليـل الكوزمولوجي" أو مـا يسـمّى بـ"برهـان الإمـكان والوجوب".

2ـ بيان الدليل الأنطولوجي

الأنطولـوجي كلمــة أجنبيــة يقصــد منهــا المنســوب إلى الأنطولوجيــا (Ontology)، وهــو المتعلّــق بحقيقــة الوجــود، لا بظواهــره. [انظـر: صليبـا، المعجـم الفلسـفي، ج2، ص561]

أمّـا الدليـل الأنطولـوجي فهـو مـن الأدلّـة العقليـة المنسـاقة إلى إثبـات الوجـود الإلهي، ويسـمّى في اللغـة العربيـة بـ"الدليـل الوجـودي". وهـذا الدليـل بحسـب تسـميته يمكـن أن نتصـوّره على نحوين:

النحـو الأوّل: أن يعتمـد الدليـل على المفهـوم بمـا هـو مفهـوم ومـن دون النظـر إلى الواقـع العيـني بـأيّ صـورة كانـت، وهـذا المفهـوم هـو "الإله أو الكائـن الأسـمى أو الأكمـل أو الأعظـم" أو مـا يعادلهمـا، وهي نظـرة تحليليـة في مقـام الذهـن يمكـن مـن خلالهـا إثبـات الوجـود الإلـهي في الواقـع الخـارجي. وبالتـالي فالدليـل الأنطولـوجي دليـل منطـقي يحـاول أن يسـتخلص مـن فكـرة الله تعـالى وجـوده الواجـب. وهـذا النحـو مـن الدليـل هـو المشـهور والسـائد بـين المفكّريـن الغـرب وغيرهـم، مـن الأُسـقُف أنسـلم وديـكارت وإسـبينوزا ولايبنتـس وصـولًا إلى كانـط وغيرهـم. ويبـدو أنّ أوّل مـن أطلـق على الدليـل هـذه التسـمية الصريحـة (الدليـل الأنطولـوجي) (ontological proof) هـو إيمانويـل كانـط في كتابـه "نقـد العقـل المحـض".[see: Kant, Critique of Pure Reason, p. 563]

النحـو الثـاني: أنّ الدليـل الوجـودي يمكـن أن نتصـوّر حـدوده المنطقيـة قائمـةً على معـنى الوجود والتحقّـق نفسـه، وهـو إمّـا أن يكـون واجبًـا بذاتـه، وإمّـا أن لا يكـون كذلـك، وهـو الواجـب بالغـير أو الممكـن في ذاتـه، أي يقـرّر وجـود الله ﷻ اعتمـادًا على مطلـق الموجـود. وهـذا لا يرفـع عنـه الصفـة العقليـة، بـل يبـقى مـن الأدلّـة العقليـة الصرفـة القائمـة على مبـادئ عقليـة خالصـة. وهـذا المعـنى موجـود في كلمـات المفكّريـن الإسـلاميين، منهـم الحكيـم ابـن سـينا.

وبالتـالي الأولى أن يطلـق على الدليـل الذي يقـوم على المفهـوم بمـا هـو كذلـك "الدليـل المفهـومي" على إثبـات الواجـب، وعلى الدليـل الذي يقـوم على مطلـق الوجـود والتحقّـق "الدليـل الأنطولـوجي" أو "الوجـودي"، وإن كان الأول غايتـه إثبـات الوجـود الواقـعي للكائـن الأسـمى، والثـاني مـن مطلـق مفهـوم الوجـود إثبـات الواجـب.

ثانيًا: الدليل الأنطولوجي في كلمات المفكّرين

إنّ الدليـل الوجـودي مـن الأدلـة الـتي ارتبطـت بالأُسـقُف أنسـلم، الذي وضـع كلّ إمكانياتـه العقليـة لخدمـة الديـن والإيمـان بخالـق الكـون، وهـذا الدليـل يتـمّ عـن طريـق التصـوّر المفهـومي لإثبـات وجـود الواجـب تعـالى في الخـارج، مـن خـلال مفاهيـم ذهنيـة فقـط (مـن قبيـل مفهـوم

الأكمل والأعظم)، وذلك بدون الرجوع للخارج والاستعانة بالواقعيات العينية والموجودات الطبيعية؛ ولهذا يكون البرهان الأنطولوجي برهانًا متقدّمًا وسابقًا على التجربة. ومن عهد أنسلم وإلى الآن، نوقش هذا البرهان من طرف الفلاسفة والمفكّرين الموافقين والمخالفين، كما كُتبت عدّة مقالات وكتب في الدفاع عنه أو الردّ عليه، بحيث نستطيع القول إنّه يعدّ أكثر برهان أقيم لإثبات الوجود الإلهي إثارةً للضجّة.

وفي ضوء ذلك فالدليل الأنطولوجي توالت عليه أقلام المفكّرين، ولم يثبت على صيغة واحدة، بل تعدّدت أشكاله وخرج من الوحدة إلى الكثرة؛ ولهذا نستعرض منها ما هو المهمّ لبحثنا؛ لأنّ كانط عندما أشكل على هذا الدليل أشكل عليه بحسب صيغة معيّنة. ومن هنا اقتضى الأمر أن نتعرّف على الدليل أوّلًا بحسب صيغته الأصلية المنسوبة إلى الأُسقُف أنسلم، ومن ثمّ نتعرّف عليه بصيغته الديكارتية.

1ـ الدليل الأنطولوجي في كلمات الأُسقُف أنسلم

حاول أنسلم أن يعضّد الإيمان بسند من العقل المحض، وراح يسأل نفسه عن مدى إمكان أن يجد الدليل الصحيح على إثبات الوجود الإلهي من دون الرجوع إلى دليل آخر، بحيث يكون ذلك الدليل كافيًا بذاته لإثبات أن الإله موجود، وأنّه الخير الأسمى، بل وجميع الأشياء محتاجة إليه تعالى في وجودها. ولكن لم يستطع أنسلم البحث بموضوعية والتنصّل عن قبلياته الإيمانية وميله العقدي الذي ورثه منذ الصغر وترسّخ في دور العبادة؛ ولهذا كان يردّد كلماتٍ تفصح عن ما في داخله، وتكون له منهجًا في السير المعرفي؛ إذ عدّ فيها الإيمان علّة التعقّل ونقطة البداية، حتّى في اختيار الصيغة ووضع المنهج المناسب لمعرفة الدليل الذاتي على الوجود الإلهي؛ ولهذا قال: «ربّي، لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأنّي لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنّني أودّ أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبّها. لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل؛ لانّي أؤمن أيضًا أنّي لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن» [حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، ص 143].

وفي يوم ما وبعد عناء طويل، وهو في حالة فكرية مضطربة أمسك بفكرة استوردها من إيمانه كما يبدو لنا، كانت هي المنطلق لذلك الدليل الذي يبحث عنه؛ ليكون هو السند القويّ والركن الشديد للإيمان بالخالق ﷻ. وهذه الفكرة هي الكائن الأعظم أو الأسمى أو ما يعادلهما. فقدّم تعريفًا عنها، وبعد ذلك إن لم يثبت المطلوب يلزم خلاف الفرض، وهو محال؛ ولهذا صرّح بأنّ الذي يكون هذا تعريفه لا يُمكن إلّا أن يمتلك وجودًا عينيًّا وخارجيًّا.

توضيح ذلك الدليل: أوّلًا: هناك اعتقاد بالكائن الذي لا يمكن تصوّر أعظم منه وأكمل. ثانيًا: لو كان الموجود الذي لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه يمتلك وجودًا ذهنيًّا فقط دون الوجود الخارجي، فإنّه لن يكون في هذه الحالة موجودًا في الواقع العيني، بل لأمكن تصوّر من هو أعظم وأكمل منه، وهذا تناقض ويخالف ما افترضناه؛ إذ أنّ الفرض يقتضي كون الإله موجودًا لا يوجد من هو أفضل منه وأعظم، وأنّ الأفضلية والأعظمية تشكّل جزءًا من مفهومه؛ ولهذا يقول أنسلم: «يجب أن يسلّم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه؛ لأنّه عندما يسمع ذلك يعقله، وكلّ ما يعقله موجود في الذهن. وما لا شكّ فيه أنّ ما لا نتصوّر أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط؛ لأنّه لو كان موجودًا حقيقةً في الذهن فقط لأمكننا أن نفكّر أنّه موجود في الواقع أيضًا، هذا وجود أعظم. وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه موجودًا في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، وهذا مستحيل. ممّا لا شكّ فيه اذن: أنّ ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء» [المصدر السابق، ص 144؛ سولمون، الدين من منظور فلسفي، ص55]

يمكن بيان الدليل بحسب النقاط التالية:

أ- تعريف الله تعالى بأنّه الكائن الذي لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه.

ب- حتّى الأحمق الذي ينكر وجود الله تعالى يفهم التعريف أعلاه "ما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه".

جـ - كلّ ما يفهم فهو موجود في العقل، وما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه موجود في الذهن.

د- الوجود في الواقع أعظم من الوجود في الذهن فقط.

هـ - فإذا كان ما لا يمكن تصوّر من هو أعظم منه موجودًا في الذهن فحسب، ولا وجود له في الواقع، لأمكن تصوّر ما هو أعظم منه، وهو الكائن الموجود في الواقع، وهذا خلاف الفرض.

و - إذن، فإن ما لا يمكن تصوّر أعظم منه موجود في الواقع والذهن على حدٍّ سواء.

فالكائن الذي لا يمكن أن يتصوّر أعظم منه لا بدّ أن يكون موجودًا في الخارج الواقعي أيضًا، ولا يقتصر وجوده على الذهن فقط؛ لأنّه يلزم التناقض الصريح؛ إذ إنّ ما لا يمكن

تصوّر أعظم منه إن كان غير موجود في الواقع العيني، فيمكن تصور ما هو أعظم منه، وذلك كلّ الأشياء التي لها في الأذهان والأعيان، وهو خلاف الفرض، أي الكامل المطلق إذا كان موجودًا في الذهن دون الخارج، فهذا يعني أنّ الكامل المطلق القابل للفرض لا يكون قابلًا للفرض.

والجدير بالذكر أنّ الدليل الأنطولوجي بحسب عبارة أنسلم أن مفهوم الوجود متضمَّن بطريقة أو أخرى في مفهوم الكائن الأعظم، وبالتالي يمكن اشتقاق وجود الواجب منطقيًّا من تلك الفكرة الرئيسة نفسها، من دون الاحتياج إلى قضيّة أخرى. بالإضافة إلى أنّ أنسلم نظر إلى قضيّة "الله موجود" من القضايا البيّنة بنفسها، التي نصدق بها بمجرّد تصوّر أطرافها، فمتى ما علمنا المراد من كلمة الله تعالى علمنا بأنّه موجود؛ لأنّ المراد منه ﷻ ما لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه.

2ـ الدليل الأنطولوجي في كلمات رينيه ديكارت (René Descartes)

استخلص ديكارت إثبات وجود الله من خلال فكرة الله ذاتها على نحو ما تستخلص صفات المثلّث من فكرة المثلّث أو تعريفه، فكما أنّ فكرتنا عن المثلّث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساويةً لقائمتين، كذلك فكرتنا عن الله تعالى؛ باعتباره كائنًا كاملًا غير متناهٍ تستلزم وجوده بالضرورة. فلو فرضنا مثلّثًا، لزم أن تكون زواياه الثلاث مساويةً لزاويتين قائمتين، وعلى هذا الأساس قال ديكارت: «ليس في هذا ما يجعلني أستيقن أنّ في العالم مثلّثًا، ذلك على حين أنّني عندما عدت إلى امتحان ما عندي من الصورة الذهنية لموجود كامل، ألفيت أنّ الوجود كان داخلًا فيها على الوجه الذي يدخل به في الصورة الذهنية لمثلّث أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، أو كما يدخل في الصورة الذهنية لدائرة أنّ كلّ أجزاء محيطها متساوية البعد عن مركزها، بل وهو أكثر من هذين وضوحًا، وينتج عن ذلك أنّ كون الله – الذي هو هذا الموجود الكامل – موجودًا على الأقلّ مساوٍ في اليقين لخير ما يمكن أن يكون برهانًا هندسيًّا» [ديكارت، مقال في المنهج، ص 226].

وإنّه يستحيل أن نتصوّر شيئًا له كلّ الكمالات وليس له وجود؛ إذ إنّ التناقض ظاهر في ذلك؛ ولهذا يقول في مكان آخر: «لذا لا يكون تذهيننا لإله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقلّ تناقضًا من تذهّننا لجبل غير ذي وادٍ» [ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمّل الخامس، الفقرة 7]. بعبارة ثانية، إنّ الفكرة عن شيءٍ له من الكمالات المطلقة، وليس له وجود فعلي، فكرة متناقضة، بمعنى إذا كان لديّ فكرة عن كائن

أسمى، لكن ليس له وجود فعلي، ينبغي أن يوجد بالفعل ما هو أكثر منه كمالًا، أي ينبغي أن يتحقّق في الكائن الأسمى صفة الوجود الفعلي.

ثمّ وفي عبارة أخرى يشير ديكارت إلى إشكال مقدّر في المقام، وهو أنّ إمكان التمييز والانفكاك ما بين ماهية الأشياء ووجوداتها، يشمل قضيّة "الله موجود"، وعندها يمكن سلب الوجود عنه، وتصوّره بدونه في الواقع! فيقول: «إنّ اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميّز بين الوجود والماهية، قد يسّر لي الميل إلى الاعتقاد بأنّ الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله؛ وأنّنا لذلك نستطيع أن نتصوّر الله غير موجود في الواقع» [ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص 213]. ولكنّ هذا الإشكال غير وارد فيما نحن فيه - بحسب ما يرى ديكارت - فلا يسري الانفكاك بين الماهية والوجود في قضيّة "الله موجود"؛ وذلك حينما نفكّر في الأمر بمزيد من العناية، أرى بجلاء أنّ الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ﷻ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلّث مستقيم الأضلاع أنّ زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل؛ لهذا يكون تصوّرنا إلهًا (أي موجودًا مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه كمال ما) أقل تناقضًا من تصوّرنا جبلًا غير ذي وادٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 213]

خلاصة الدليل في كلمات ديكارت: أنّ الله ﷻ لا يعزب عنه أي كمال كان، والوجود كمال، إذن الله موجود بالضرورة.

الدليل الأنطولوجي بصيغته الديكارتية تلقّفه لايبنتس وقبله بقبول حسن، وعدّ قضيّة "الله موجود" قضيّةً تحليليةً، فمجرّد تأمّل موضوعها، يُرى المحمول فيه وهو الوجود، المتضمّن في الموضوع. ولمّا كانت فكرة الله هي فكرة الموجود الكامل الأسمى، والوجود كمال، وبالتالي فإن الوجود متضمَّن في فكرة الله. [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 429]

3ـ الفروق التي يمكن تصوّرها للدليل الأنطولوجي بين صيغة أنسلم وديكارت

بعد أن اطّلعنا على الدليل الأنطولوجي في كلمات أنسلم وديكارت، يتّضح أنّ هناك بعض الفروق بين الصيغتين، منها ما هو اليسير الذي قد لا يعتدّ به، ومنها ما هو ليس كذلك وينبغي الوقوف عنده، وفي ضوء ذلك نجمل هذه الفروق لأهمّيتها في بيان إشكالية كانط على الدليل:

أ- أنّ تصوّر الأُسقُف أنسلم للكائن الأعظم لم يكن تصوّرًا حسّيًّا أو خياليًّا أو عقليًّا، وإنّما كان فكرةً تابعةً إلى الإيمان، ونابعةً من التصديق القلبي (نحن نؤمن أنّنا لا نستطيع أن

نتصوّر أعظم منك)، فهو لم يتعقّل ثمّ آمن، بل الإيمان هو علّة التعقّل عنده.

وأمّا ديكارت فإنّه عدّ فكرة الله ﷻ من الأفكار الواضحة والمتميّزة، التي لم يكن استنباطها من النفس؛ لأنّه يشكّ والشكّ علامة النقص، فكيف يستحدث فكرة الكامل وهو ناقص؟! ولا أنّها جاءت من الأشياء الخارجية؛ لأنّها لم تخطر مثل أفكار المحسوسات، ثمّ إنّ العالم الخارجي ناقص مؤلّف من أشياء كلٌّ منها محدود، فكيف نأخذ الكامل من الناقص؟ إذن ليست هذه الفكرة حادثةً ولا مصطنعة، فهي من الأفكار الفطرية البسيطة الأوّلية. هذا الفرق يتعلّق بمنشإ فكرة الله ﷻ.

ب- الصيغة الديكارتية تثبت الماهية للواجب: إنّ فكرة الواجب وواقعها كذلك كانت فكرةً ماهويةً في تأمّلات ديكارت، أي أنّ هذا الدليل مبنيٌّ على أصالة الماهية مطلقًا، سواء كانت في الواجب أم في الممكن. بمعنى أنّ الواقع الخارجي مصداقه الماهية، وأمّا الوجود فهو مفهوم اعتباري انتزاعي ينتزعه العقل من تحقّق الماهية في الأعيان.

وهذا ما لم نجده في برهان أنسلم، بل يصرّح الأخير بعدم تناهي واجب الوجود، وهو ممّا ينسجم وأصالة الوجود - لا على الأقل في الواجب - وليس مع الماهية أبدًا.

وإذا ما قيل إنّ برهان أنسلم انطلق من تعريف الله تعالى، وأثبت الواقعية له في الخارج، والتعريف - كما هو معلوم - للماهية بالماهية، عندها لا يختلف حال الصيغتين! فكلاهما يثبت الماهية للواجب تعالى! ولكن ما ذكره أنسلم من تعريف وتصوّر للواجب، لا يعدّ من التعاريف الحقيقية من الحدّ والرسم التي هي بالماهية للماهية، بل كانت بالنظر إلى الصفات، ومن خلالها يمكن العلم بالمصداق بنحو يمكن تمييزه عن غيره.

ج- الصيغة الديكارتية تثبت الضرورة الذاتية دون الأزلية للواجب: يقول ديكارت: إنّ الوجود المحمولي في قضيّة "الله موجود" ملازم للموضوع، على نحو التلازم في القضيّة الرياضية، فمتى ما كان العدد يقبل الانقسام إلى متساويين فهو زوج، ومتى ما كان الشكل المثلّث مستقيم الأضلاع فإنّ زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين؛ ولهذا تكون النسبة في القضيّة التي محمولها الوجود وموضوعها الله تعالى، هي الضرورة الذاتية المشروطة بوجود الذات. وعندها أخرج ديكارت مسألة الوجود الإلهي من الضرورة الأزلية المطلقة. وهنا الوجود إن كان لازمًا فهو صفة زائدة على الذات وليس هو عينها، فيكون موضوع القضية (الله تعالى) خاليًا في نفسه من الوجود والعدم، والشيء المجرّد من الوجود والعدم لا يصلح أن يكون واجب الوجود. [انظر: الحائري اليزدي، البرهان الوجودي على وجود الله، مجلة الاستغراب، العدد7، ص73]

وأمّا الصيغة الأصلية التي قال بها أنسلم، فبما أنّها لا تنسب الماهية للوجود الإلهي، فهي كذلك لا يمكن أن تنسب الضرورة الذاتية لقضيّة (الله موجود)، بل هي تتّفق مع الفلسفة الحقّة في كون ضرورة الوجود الإلهي ضرورةً أزليةً.

4ـ القيمة المنطقية للدليل الأنطولوجي

أ ـ إشكالات ما قبل كانط

إنّ الدليل الأنطولوجي لاقى معارضة في زمن الأُسقُف أنسلم وما بعده؛ إذ عارض جانيلو (Gaunilo) هذه الحجّة في كتيب صغير أطلق عليه "الدفاع عن الأحمق"! وعدّ مسألة وجود الواجب يجب أن لا تنشأ من التعظيم الذاتي الذي يمتلكه الإنسان تجاه خالق الكون، فلا يمكن أن يقنع من لا يؤمن بالوجود الإلهي بحجّة كهذه، تنتقل من المفهوم بما هو مفهوم إلى الوجود الواقعي، فتصوّر العقل لأمر عظيم يثبت لنا إمكان ذلك، ولا يلزم وجوده في الواقع العيني، فلا ملازمة بين الفكر والوجود العيني. وقد مثّل لذلك مثال الجزيرة المفقودة (لا يمكن تصور أعظم منها)، وهي سهلة التصوّر والفهم بأنّ هناك جزيرةً فيها ما لذّ وطاب في مكان ما، ومن الأفضل أن لا تكون موجودةً في الذهن فحسب، بل لا بدّ أن تكون موجودةً في الواقع أيضًا، وإلّا لم تكن هي الأفضل، إذن الجزيرة المفقودة موجودة في الواقع. [انظر: حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، ص119 و120]

وهكذا القدّيس توما الأكويني رغم أنّه كان يعتقد بأنّ وجود الله ﷻ من المسائل البدهية (كما يظهر من بعض عباراته)، إلّا أنّه رفض فكرة إمكانية استنتاج الوجود الواقعي من مجرّد مفهوم الكائن الأسمى، وشرع من نقد المقدّمة الثانية (حتّى الأحمق الذي ينكر وجود الله تعالى يفهم تعريف الله)، وأشار إلى أنّه ليس كلّ من سمع كلمة الله يفهمها فهمًا صحيحًا؛ لأنّ بعضهم يعتقد بأنّ الله "جسم"، وبالتالي فإنّ الحجّة الوجودية تعمل وتؤثّر معرفيًّا فقط بمن يعتقد بالطريقة نفسها التي يعتقد بها أرباب الدليل.

ثمّ ليس بالضرورة أنّ كلّ من عقل الكائن الأسمى (لا يمكن تصور من هو أعظم منه) عقل وجوده الخارجي، بل القدر المتيقّن هو الوجود الذهني فقط، وإثبات الحقيقة العينية للكائن الأسمى تتوقّف على التسليم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، وهذا لا يسلّم به من أنكروا وجود الإله. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص28 - 30]

لبعض الفلاسفة المسلمين كلمة حول الدليل الأنطولوجي وان كانت بصورة غير مباشرة؛ إذ

إنّ الإشارة عامّة دون تشخيص هذا الدليل أو غيره، وهي حول من اتّخذ مفهوم الوجود وسيلةً لإثبات الوجود الواقعي بأنّه نوع من المغالطة والخلط ما بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع المصداقي. فإنّ القضيّة المتعلّقة بالكائن الأسمى أو الكامل المطلق بالحمل الأوّلي هي كذلك، لا بالحمل الشائع الصناعي، والبرهان ينتقل من الحمل الأوّلي إلى الحمل الشائع، فالكائن الاسمى الموجود في الذهن هو مفهوم الكائن الأسمى وليس مصداقه. وعلى هذا الأساس لا يستلزم إنكار الوجود الخارجي للكائن المطلق التناقض وخلاف الفرض؛ لأنّ من شروط التناقض وحدة الحمل، ولم يتحقّق هذا الشرط، فالكائن الأسمى كائن أسمى موجود بالحمل الأوّلي، وليس موجودًا بالحمل الشائع الصناعي، فلا تناقض في المقام. [انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج6، ص88]

ب- إشكالات إيمانويل كانط على الدليل الأنطولوجي

لم يعترض كانط على إمكان تصوّر واجب الوجود من الناحية المنطقية، وتصوّره لا يوقعنا في التناقض أيضًا، لكنّ هذا التصوّر ليس من السهل إقامة الحجّة عليه، بل دونه خرط القتاد إن جاز التعبير، بعبارة ثانية ليس كلّ فكرة يجب أن يكون لها مصداق في الواقع الخارجي، بل قد يكون لها وقد لا يكون. نعم، هذا التصوّر عن الإله يأخذ بأيدينا و يرشدنا نحو كمال ما، إلّا أنّه مستحيل أن نحصل عليه في الواقع، أي «ليست هذه الفكرة لتفعل شيئًا سوى أنّها ترشدنا نحو كمال معيّن مع أنّه مستحيل المنال» [كانط، نقد العقل المحض، ص619]؛ وذلك باعتبار أنّه لم يتوفّر لديه حدس حسّي يقابل هذا التصوّر، فلا نستطيع التحدّث عن إمكان وجود واقعي لشيءٍ ما اعتمادًا على إمكان تصوّره إمكانًا منطقيًّا فقط.

ثمّ يبيّن كانط أنّه ليس من السهل على الإنسان المحدود في إدراكه أن يدرك الكائن غير المحدود واللامتناهي؛ إذ كيف لكائن بهذه الطبيعة أن يكون قابلًا حتّى لأن يُفكّر فيه؟ زد على ذلك كون وجوده قابلًا حقيقةً لإمكان إثباته عقلًا. «نعم، إنّه لسهلٌ جدًّا أن نعطي تحديدًا لفظيًّا لهذا المفهوم، أي أنّه شيء ما لا يعقل مطلقًا أن يكون وجوده مستحيلًا» [المصدر السابق]. ولكنّ هذا التحديد لا ينسجم والشروط المطلوبة لتكوين معرفة حقيقية واقعية عن الأشياء.

الإشكال الآخر يرتكز على التفريق ما بين الضرورة الذاتية المشروطة وغير المشروطة، وبين الضرورة بوصفها حكمًا والضرورة الواقعية. وفيه أيضًا إشارة إلى الدليل الأنطولوجي بحسب صيغته الديكارتية، والمثال الهندسي الذي ذكره ديكارت في المقام؛ ولهذا يرى كانط أنّ هذه

الأمثلة لا تحلّ مشكلة فهم الكائن الضروري على الإطلاق. ومن هنا يدعو خصومه إلى التمييز ما بين القضيّة الضرورية والكائن الضروري، وهما أمران مختلفان، فإنّ الحقائق الرياضية قضايا ضرورية، وبعض الفلاسفة يقول عن الله ﷻ إنّه موجود ضروريّ. [انظر: المصدر السابق، ص 620]

فكلّ قضيّةٍ من الهندسة - مثلًا أنّ للمثلّث ثلاث زوايا - قيل إنّها ضروريةٌ مطلقة، وهذه القضيّة مساوية مع قضية "الله موجود"؛ فإنّ إنكار المحمول في كليهما يؤدّي إلى الوقوع في التناقض، ولكنّ الأمر ليس كذلك بحسب زعم كانط؛ لأنّنا عندما نقول إنّ "للمثلّث ثلاث زوايا" قضيّة ضرورية، فإنّنا نعني بذلك أمورًا منها: أنّ القضية الرياضية التي ذكرها ديكارت وإن كانت ضروريةً، إلّا أنّ ضرورتها ضرورة مشروطة وليست مطلقةً، فهي مشروطة بوجود الموضوع وهو المثلّث، وعندها لا بدّ أن يكون له ثلاث زوايا، فمتى ما وجد المثلّث كان له هذا الحكم، أي كلّما ثبت الموضوع ثبت له ذلك المحمول؛ وبالتالي «لم تقل القضيّة السابقة إنّ ثلاث زوايا هي ضروريّةٌ بإطلاق، بل إنّها ضروريّةً تحت شرط أن يكون ثمّة مثلثٌ (أن يكون معطًى) موجودًا أيضًا (فيه) بالضرورة ثلاث زوايا» [المصدر السابق، ص 620]. على هذا الأساس تأسّس البرهان الأنطولوجي، وعلى هذا النوع من الضرورة الذاتية، وهو اشتباه لا يغتفر برأي كانط، وقُدّمت بثقة عالية على أنّها ضرورة مطلقة غير مشروطة، وبالتالي جاز لهم تكوين مفهوم متضمّن فيه الوجود.

ومن هنا وجد كانط ما يسوّغ له التنصّل عن القضيّة الضرورية بأجمعها دون أن يقع في التناقض، أي أنّنا نرفع الموضوع والمحمول معًا، وعندها لا نقع بأيّ محذور عقلي. على خلاف ما لو رفعنا المحمول وتركنا الموضوع على حاله عندها نقع في التناقض، فـ«لو نفيتُ المحمول في حكم هويّة (مبدإ الهوية هو = هو)، مبقيًا على الحامل (الموضوع)، فالنتيجة هي تناقض؛ ومن هنا أقول: ينتمي المحمول بالضرورة إلى الحامل، ولكن لو نفيت الحامل مع المحمول فلن ينتج حينئذٍ أيّ تناقض؛ لأنّه لم يعد يوجد أيّ شيءٍ يمكن تشكيل تناقضٍ بواسطته. أن افترض وجود مثلّث وأنفي مع ذلك أضلاعه الثلاثة، هذا يناقض نفسه؛ لكنّ نفي المثلّث مع زواياه الثلاثة ليس تناقضًا» [المصدر السابق، ص 621].

ولهذا عدّ كانط رفع الوجود عن قضيّة (الكامل المطلق موجود) رافعًا لجميع الكمالات ولا نقع في أي تناقض أو محذور عقلي، أي برفع محمولية الوجود يرتفع معه الموضوع (الكامل المطلق)، «ولا تجري الأمور بشكلٍ مختلفٍ حينما يتعلّق الأمر بالكائن الضروريّ بإطلاقٍ، فأنتم إذا نفيتم وجوده فإنّكم تنفون مع هذا الوجود أيضًا كلّ محمولاته. فمن أين سيأتي

التناقض عندئذٍ؟ خارجيًّا لا يوجد أيّ شيءٍ يتمّ التناقض معه، بما أنّ الشيء لا بدّ من أن يكون ضروريًّا خارجيًّا، ولا يوجد أيضًا داخليًّا أيّ شيءٍ لأنكم - مع نفي الشيء عينه - قد نفيتم في وقتٍ واحدٍ كلّ ما هو داخلي» [المصدر السابق، ص621]. يذكر كانط مثالًا على ذلك لإيصال الفكرة أكثر فيما يتعلق بتصوّر الموجود الكامل، فقولي "الله على كلّ شيء قدير" حكم ضروري؛ لأنّ القدرة على كلّ شيء تُكتشف بالتحليل في فكرة الموجود الكامل، لكن إذا قلت: "الله ليس موجودًا" فإنّ كلّ الصفات تزول بزوال الوجود المحمولي، وليس في هذه الفكرة أيّ تناقض؛ باعتبار أنّ هذا البرهان اعتُبر فيه الوجود صفةً منطقيةً يمكن بالتحليل استخلاصها من تصوّره، فيقول: «الله كلّيّ القدرة، ذاك حكم ضروريّ، فلا يمكن أن تُنفى القدرة الكلّيّة، إذا كنتم قد وضعتم الألوهية، أي كائنًا لا متناهيًا، القدرة الكلّية متماهية مع مفهوم الألوهية، أمّا إذا قلتم: الله هو لا شيء، فعندئذٍ لا القدرة الكلّيّة ولا أيّ محمولٍ آخر من محمولاته يكون معطًى؛ لأنّها تكون كلّها منفيّةً مع الحامل، ولا يظهر أقلّ تناقضٍ نفسه في هذه الفكرة» [المصدر السابق، ص621].

لم يقف كانط عند الإشكالات التي ذكرناها، وبدأ يمهّد لأهمّ إشكال يرد على الدليل الأنطولوجي على إثبات الواجب تعالى، وهو أنّ مفهوم الوجود ليس محمولًا في أيّ قضيّة كانت، ولا يمكن أن نرتّب الأثر على ذلك. فشرع من بحث القضايا وراح سائلًا ومستفهمًا هل قضية مثل "الله موجود" (وجميع القضايا المتعلّقة بمفاد الهلية البسيطة) من القضايا التحليلية أم التركيبية؟

فان كانت من القضايا التحليلية فلا طائل منها، وهي تحصيل للحاصل، كما قرّر ذلك في نظامه المعرفي من كتابه "نقد العقل المحض" [انظر: المصدر السابق، ص 65]؛ إذ اعتبر هذا النوع من القضايا أحكامًا شارحةً؛ لا تضيف عن طريق المحمول شيئًا إلى مفهوم الموضوع، بل عبارة عن تكرّر المحمول المتضمّن في الموضوع من قبل، فلا جديد يذكر فيها؛ ولهذا يقول كانط: «أنا أسألكم:القضية القائلة: هذا الشيء أو ذاك - الذي أسلّم لكم بأنّه ممكنٌ، مهما يكن ما يمكنه أن يكون - موجودٌ، أقول: هل هذه القضيّة هي قضيّةٌ تحليليةٌ أو تأليفيةٌ؟ إذا كانت تحليليةً فأنتم لا تضيفون شيئًا على فكرتكم عن هذا الشيء بإضافة الوجود إليه؛ ولكن حينئذٍ إمّا أنّ الفكرة التي فيكم يجب أن تكون هي الشيء نفسه، وإمّا أنّكم افترضتم وجودًا كتابعٍ للإمكانية، واستنتجتم من بعد وفقًا للادّعاء الوجود من الإمكانية الداخلية، وهذا ليس سوى تحصيل حاصل بائس» [المصدر السابق، ص 623].

وإن كانت قضية "الله موجود" من القضايا التركيبية، فإنّ رفع محمولها (الوجود) لا يلزم منه التناقض، لأنّ كانط قرّر في محلّه أنّ سلب المحمول في القضايا التركيبية لا يلزم منه ذلك. وعلى هذا الاساس يقول: «أمّا إذا سلّمتم بالعكس، كما يجب على كلّ عاقلٍ أن يسلّم بأنّ كلّ قضيّةٍ وجوديةٍ إنّما هي تأليفية "تركيبية"، فكيف تريدون بعد ذلك أن تدّعوا بأنّ محمول الوجود لا يمكن أن يُنفى من دون تناقض؟ بما أنّ هذه السمة المميّزة لا تعود إلّا إلى القضايا التحليلية، كونها هي بالذات الصفة التي تقوم عليها» [المصدر السابق، ص 623].

وهذا النقض على الدليل الأنطولوجي يبتني على التسليم بأنّ "الوجود" محمول يحمل على الموضوع، وله تصوّر مستقلّ في نفسه، وحمله على الموضوعات يشكّل قضايا كاملة الأركان. وأمّا الإشكال الذي يلي يبتني على أنّ مفهوم الوجود لا استقلالية له في التصوّر، وهو عنصر ربطي بين أطراف القضايا.

يقول كانط: لكي يكون الدليل الأنطولوجي مثمرًا معرفيًّا ويمكن الاستعانة به لإثبات الوجود الإلهي، لا بدّ من أن يكون مفهوم الوجود محمولًا حقيقيًّا له معنًى مستقلّ يحمل على الكامل المطلق، وإلّا فالدليل فاسد.

وفي ضوء ذلك صرّح كانط بأنّ الوجود ليس محمولًا حقيقيًّا في أيّ قضيّة كانت، وعدّ وجوده وجودًا رابطًا بين أجزاء القضيّة. وقد بيّن ذلك من خلال المقارنة بين قضيّة "الله مطلق القوّة" وبين "الله موجود"؛ فإنّ الأولى عدّها قضيّةً كاملة الأطراف، وإن كانت عبارةً عن تحليل للموضوع، أمّا الثانية (الله موجود) فهي ليست قضيّةً أصلًا، وإنّما موضوع يحتاج إلى محمول؛ لأنّ القضيّة الأولى تقرّر أنّ الله بحكم تعريفه مطلق القوّة، أو تقرّر أنّه إذا كان يوجد إله، يلزم أن يكون كذلك، وأمّا الثانية (الله موجود) ليست قضيّةً؛ لأنّ الوجود متضمّن في الموضوع بمعنى الوجود في الفكر أو بمعنى أنّ تصور الله يحوي كلّ الكمالات كتصور ممكن. يقول كانط: «واضح أنّ الكينونة "الوجود" ليست محمولًا، أي مفهومًا لشيء كائنًا ما كان يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء. إنّه فقط وضع شيءٍ أو وضع تعيينات معيّنة بحدّ ذاتها. في الاستعمال المنطقيّ هي (الكينونة أو الوجود) ليست إلّا رابطة حكم، القضيّة القائلة: "الله قادرٌ على كلّ شيء"، تحتوي مفهومين لكلٍّ منهما موضوعه: الله والقدرة الكلّيّة؛ كلمة "هو" و"هي" ليست قطّ محمولًا إضافيًّا إلى ذلك، وإنّما هي فقط ما يضع المحمول على نوع من العلاقة بالحامل "بالموضوع" . فلو أخذت الحامل"الله" مع كلّ محمولاته (التي من بينها أيضًا القدرة على كلّ شيء) وقلت: الله موجود، أو يوجد إله، فأنا لا أضيف أيّ محمولٍ جديدٍ إلى

مفهـوم الله، وإنّمـا أكـون وضعـتُ فقـط الحامـل في ذاتـه مـع كلّ محمولاتـه، أي الموضـوع، على علاقـةٍ بـــ مفهـومي، يجـب على كلتـا القضيـّتين أن تتضمّـن نفـس المحتـوى؛ لذلـك إنّـني أفكّـر موضوعـه بصفتـه معطًـى بإطـلاقٍ (عـبر العبـارة: هـو)، فهـذا لا يضيـف إليـه شـيئًا» [المصدر السـابق، ص624].

إلى هنـا أسـدل كانـط السـتار على الدليـل الأنطولـوجي، وعـدّ الوجـود ليـس خاصّيـةً أو صفـةً يمكـن أن تحمـل على الموضـوع. وبالتـالي فالدليـل مـن أوهـام الذهـن البـشري الـتي لا طائـل منهـا، و«إنّ كلّ الجهـد وكلّ العمـل الذي بُـذل في سـبيل هذا الدليـل الانطلوجيّ (الديكارتيّ الشـهير على وجود كائـن أعلى على أسـاس مفاهيـم) قـد ذهـب إذن سـدًى. وليـس بوسـع أيّ إنسـانٍ أن يصبـح انطلاقًـا مـن مجـرّد أفـكارٍ، أكـثر غـنًى بالمعـارف ممّـا يُصبـح عليـه تاجـرٌ إذا أراد أن يُضيـف بعـض الأصفـار إلى رصيـده لـكي يحسّـن حالـة ثروتـه» [المصدر السـابق، ص627]؛ وذلـك لأنّ الدليـل فيـه – بحسـب مـا يـرى صاحبنـا – مـن الخلـط الواضـح مـا بـين مرتبـة الفكـر ومرتبـة التحقّـق في الواقـع الخـارجي.

جـ ـ مناقشة إشكالات كانط على الدليل الأنطولوجي

إنّ كانـط لـم يحـدّد عـدد الإشـكالات الـتي يمكـن أن تـرد على الدليـل الأنطولـوجي، وإنّمـا اكتـفى بذكـر عنـوانٍ عامٍّ على ذلـك، وهـو "اسـتحالة البرهـان الأنطولـوجي على وجـود الله"، ومـن ثـمّ بـدأ يـشرّق ويغـرّب في الـكلام دون تعيـين الإشـكالات بعناويـن خاصّـة أو عـدد خـاصّ.

إنّ الإشـكال الذي ينـصّ على أنّنـا لا يمكـن أن نجعـل التصـوّر والتعريـف للكائـن الأسـمى متّكئًـا لإثباتـه في الواقـع الخـارجي، بـل الفكـرة الـتي في مرتبـة الذهـن قـد يكـون لهـا في الخـارج وقـد لا يكـون لهـا، والذي يقطـع الـنزاع في مثـل مـا نحـن فيـه هـو التجربـة. وهـذا الإشـكال ليـس شـيئًا جديـدًا وراء مـا ذكـره جانيلـو وتومـا الأكويـني، مـن أنّ الدليـل الأنطولـوجي ينتقـل مـن مجـرّد إمـكان المفهـوم إلى تقريـر الوجـود الواقـعي، وهـذا مـا لا تسـمح بـه قوانـين المعرفـة الـتي أسّسـها كانـط في منظومتـه المعرفيـة.

وهـذا الإشـكال دفـع أنسـلم للـردّ عليـه في ذلـك الحـين، ورأى أنّ جانيلـو قـد خلـط مـا بـين الوجـود الممكـن والموجـود الواجـب؛ إذ إنّـه أخطـأ عندمـا افـترض أنّ الوجـود الممكـن ينطبـق على الكائـن الأسـمى، وأنّ مثـال الجزيـرة هـو مـن هـذا النـوع، في حـين أنّ الله ﷻ باعتبـاره أعظـم الكائنـات، يجـب أن ينتـمي إلى نـوع مختلـف مـن الوجـود، وهـو الوجـود الـضروري أو الوجـود الواجب بـالذات، الذي لا يمكـن عليـه الفنـاء، فـلا بـدّ أن يكـون موجـودًا.

[see, Michael Palmer, THE QUESTION OF GOD, p 9]

وهـذه نسـخة أخـرى للدليـل الأنطولـوجي طرحهـا أنسـلم للـردّ على جانيلـو، حيـث تكـون فيـه الانطلاقـة مـن الوجـود الـضروري، وهي خطـوة نحـو الأفضـل لتصحيـح مسـار الدليـل، وتقرّبنـا بشـكل مـن الأشـكال نحـو دليـل الصدّيقـين الوجـودي الذي جـاء في كلمـات ابـن سـينا [انظـر: ابـن سينا، الإشارات والتنبيهات، المناط الرابع] وغـيره مـن حكمـاء الإسـلام.

الأمـر الآخـر أنّنـا نتّفـق مـع كانـط على أن الدليـل الأنطولـوجي بصيغتـه الديكارتيـة قـد بُـني على الـضرورة الذاتيـة دون الأزليـة، وهـذا مـا لا يجـوز على الواجـب. ولكـن - رغـم إقرارنـا بـأنّ الصيغـة الديكارتيـة مبنيّـةعلى الـضرورة الذاتيـة كمـا بيّنّـا ذلـك في التفريـق بـين صيغـة أنسـلم وصيغـة ديـكارت - قـد يكـون تمثيـل ديـكارت بالمثـال الهنـدسي لإيصـال الفكـرة ليـس إلّا، وأمّـا مـراده الواقـعي هـو الـضرورة الأزليـة. وبالتـالي يمكـن القـول بـأنّ نقـاش كانـط كان بالمثـال التوضيـحي الذي اسـتعان بـه ديـكارت، والنقـاش بالمثـال ليـس هـو ديـدن العلمـاء والمحقّقـين.

وعلى هـذا الأسـاس فـإنّ إشـكال كانـط لا يـرد على الصيغـة الـتي قـال بهـا الأُسـقُف أنسـلم، والتي تنسـجم مـع الـضرورة الأزليـة التي تكـون للوجـود الذي لا حـدّ له، وهـو الحقيقـة الوجوديـة الواجبة بـالذات، ولا ماهيـة لهـا تحدّهـا، بـل هي بذاتهـا واجبـة الوجـود، مـن دون حاجـة إلى انضمـام حيثيـة تعليليـة، أو تقيّديـة، وهي الـضرورة الأزلية.

يسـتعين كانـط في القسـم الثـاني مـن الإشـكال نفسـه بتقسـيمه للقضايـا إلى تركيبيـة وتحليليـة، عندمـا جعـل الطريـق لـلإدراك إمّـا يكـون عبر تحليـل الموضـوع نفسـه، وإمّا عـن طريق المشـاهدة والمعاينـة للإضافـة والتركّـب. وبالتـالي كانـت النتيجـة الّـتي صرّح بهـا أنّ كلّ وصـفٍ مضـافٍ ومركّـبٍ مـع الموضـوع يمكـن ألّا يكـون مضافًـا ومركّبًـا معـه، ولا يلـزم مـن نفيـه التناقـض.

وهـذا الأمـر صرّح بـه كانـط في نقضـه للدليـل الأنطولـوجي على الوجـود الإلـهي؛ إذ عدّهـا مـن القضايـا التركيبيـة الـتي لا تعتمـد على التناقـض.

وهـذا أمـر لافـت للنظـر حقيقـةً، ويحـقّ لنـا أن نسـأل كانـط: أليـس (إمـكان نـفي محمـول القضيّـة التأليفيـة ولا يلـزم منـه تناقـض) يناقـض مـا ذكرتـه سـابقًا؟ وهـو أنّ القضايـا التأليفيـة الرياضيـة قضايـا يقينيـة [انظـر: كانـط، مقدّمـة لـكلّ ميتافيزيقـا مقبلـة، ص31]، وهـل يعقـل أن يتحقّـق اليقـين بـدون ضرورة؟ فكيـف ننـفي محمـول القضيـة التأليفيـة ولا يحصـل تناقـض؟ وبمـا أنّ هـذا النـوع مـن القضايـا هـو الذي يزوّدنـا باليقـين، فـلا يمكـن أن يكـون عنـدي يقـين إلّا إذا كان يمتنـع سـلب ب عـن أ.

وعليه، إنّ لازم كلام كانط هاهنا أنّ القضايا الرياضية حسابًا وهندسةً كلّها لا يلزم من كذبها تناقض، وبالتالي ليست يقينيةً؛ لأنّه جعل استلزام التناقض ميزة القضايا التحليلية، وفي المقابل عدّ القضايا الرياضية من التركيبية، فما معنى اليقين الذي حكى عنه في بداية كتابه من أنّنا نعلم أنّ الرياضيات يقينية؟!

أمّا الإشكالية المهمّة التي ينبغي الوقوف عندها، هي مسألة محمولية الوجود أو أنّه ليس محمولًا يحمل على الموضوعات، بل هو الموضوع نفسه لا غير. وبيان ذلك قد اتّضح في الصفحات السابقة، والآن نحاول مناقشة الإشكال مناقشةً موضوعيةً.

يظهر أنّ كانط قد حصر لفظ الوجود بالمعنى الربطي أو الرابط لا غير، وأهمل بقية المعاني التي جاءت في كتب الحكماء، وهذا الأمر يجوّز لخصوم الفكر أو غيرهم بنسبة المغالطة إلى كانط، سواء علم بذلك أو لم يعلم؛ لأنّ للفظة الوجود معاني متعدّدةً في الاستعمال الفلسفي على نحو الخصوص، المعنى الأوّل: الموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات، وهي التي تقال على مشار إليه، ويقال على كلّ مشار إليه، كان في موضوع أو لا في موضوع.

المعنى الثاني: الوجود بمعنى الصادق. قد يقال على كلّ قضيّة كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس، وبالجملة على كلّ متصوّر ومتخيّل في النفس، وعلى كلّ معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس. وهذا معنى أنّه صادق، فإنّ الصادق والموجود مترادفان.

المعنى الثالث:وقد يقال على الشيء "إنّه موجود" ويعنى به أنّه منحاز بماهية ما خارج النفس، سواء تصوّر في النفس أو لم يتصوّر.

ورأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل الـ "هو" لفظة "الموجود"، وهو لفظة مشتقّة ولها تصاريف. وجعلوا مكان الهويّة لفظة الوجود، واستعملوا الكلم الكائنة منها كلمًا وجوديّةً روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون. واستعملوا لفظة الموجود في المكانين، في الدلالة على الأشياء كلّها، وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع، إذ يقصد ألّا يذكر في القضيّة زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما "هست" بالفارسيّة و"استين" باليونانية، واستعملوا الوجود في العربية، حيث تستعمل "هستى" بالفارسيّة، واستعملوا وجد ويوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون. [انظر: الفارابي، كتاب الحروف، ص110]

وبالرجوع إلى محلّ كلامنا، نسأل هل الوجود في قضيّة "الله موجود" بمعنى الربط كما ادّعى ذلك كانط، وعندها لا يصبح محمولًا؟، أم أنّه استعمل بمعنًى آخر؟

يظهر أنّ كانط قد خلط ما بين مصطلح (هو) ومصطلح (الوجود)، وهما يستعملان على نحو المشترك اللفظي، فعندما نقول عن مفهوم ما بأنّه موجود، نقصد بذلك أنّ هذا المفهوم يصدق ويحكي عن شيءٍ خارج النفس، وإلّا فالمفهوم قبل أن نحمل عليه المحمول (موجود) كان على نحو الفرض والادّعاء عن حكاية ما، وبعد هذا الحمل صارت الحكاية واقعيةً. الله موجود، يعني ما يقال عليه أنّه الله (المفهوم) يصدق على شيء في الخارج بالضرورة. ولا يجب أن يضيف المحمول (موجود) شيئًا إلى ذات الموضوع، بل الإضافة تحصل في الإدراك، يعني ما أدركه على أنّه إنسان فإنّ إدراكي له واقعي (بعد حمل الموجوديّة عليه).

نعم، الحقيقي لا يحتوي أكثر من الممكن من حيث الذات، ولكن يحتوي أكثر من الممكن من حيث إدراك مفهومه؛ لأنّ الوجود هاهنا يحمل على المفهوم بمعنى الصادق لا بمعنى الرابط، فإنّ الكتاب بذاته لا يوصف بأنّه صادق، وإنّما يوصف مفهومه بأنّه صادق. إذن لا نحتاج أن يضيف المحمول إلى ذات الموضوع شيئًا.

ثمّ إنّ الوجود بحسب المشهور من المفاهيم الفلسفية الثانوية، وهو عرض على مفهوم الشيء (أي الموضوع) وليس عرضًا على ذات الشيء؛ ولهذا عندما يقال: إنّ الله تعالى حقيقته وجوب الوجود، فإنّ هذا التعبير مجازي؛ لأنّ الوجوب جهة، والوجود معقول ثانوي. ولكن الله صرف ذاته مصحح لإدراك وجوده بالضرورة دائمًا وأبدًا، وهذا يعبّر عنه بالحيثية الإطلاقيّة[1].

إذن، الله وجوده غير زائد على ذاته، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى ما عداه في وصفه وحمل الموجودية عليه. ومن هنا كلّ شيءٍ - عدا الكائن الإلهي الضروري - له واسطة في الثبوت؛ لأنّ كلّ الأشياء مركّبة، وكلّ ما كان كذلك فهو بالغير؛ لذلك لم يكف تصوّره للعلم في وجوده، وعندها نحتاج إلى أمرين: إمّا أن نعلم الواسطة في ثبوته، وأمّا أن نعلم الواسطة في إثباته والإحساس به. وأمّا الله ﷻ، فإنّه ليس له واسطة في الثبوت، أو في العروض؛ ولهذا مجرّد تصوّر ذاته يقودك إلى العلم بوجوده؛ لذلك "يا من دلّ على ذاته بذاته"، "يا من لا هو إلّا هو"،هو الذات بذاته فقط.

1- الحيثيات التي يلحظ بها الموضوع لانتزاع المحمول منه ثلاث: الحيثية الإطلاقية، بمعنى أن يلحظ الموضوع من حيث هو هو، أو من حيث كونه مقيسًا إلى معنًى يقتضيه أو مسلوب عن ذاته، فيحمل عليه ذاته وذاتياته ولوازمه الذاتية. الحيثية التعليلية (واسطة في الثبوت)، بمعنى أن يلحظ الموضوع مقيسًا إلى علّة الاتّصاف، فقياس الموضوع بالنسبة إلى شيء يكون علّة الاتّصاف بالمحمول. الحيثية التقييديّة (واسطة في العروض)،بمعنى أن يلحظ الموضوع مقيسًا إلى شيء متّصف بصفة، فتحمل تلك الصفة على الموضوع لعلاقة بين الموضوع ومعروض الصفة، مثل أن نلحظ الجسم - من حيث هو أبيض - مرئي أو مفرق للبصر، فالموضوع للمرئي ليس ذات الجسم، بل الجسم المقيّد باللون الأبيض، فالجسم واللون كلّ واحد منها موضوع للمرئي، إلّا أنّ المرئي بالذات هو البياض، والجسم مرئي بالعرض.

وأمّا قوله: «الله موجود،أو يوجد إله، فأنا لا أضيف أيّ محمولٍ جديدٍ إلى مفهوم الله، وإنّما أكون وضعتُ فقط الحامل في ذاته مع كلّ محمولاته».

وهنا نسأل كانط ماذا تقصد من أنّ الوجود ليس محمولًا أصلًا؟ فهل معنى ذلك أنّ الوجود هو نفس الموضوع وعين الماهية أو جزؤها؟ فإن كان هكذا مقصودك، فهذا مخالف لأسس العقل وبعيد عن فطرة الفهم بصورة عامّة؛ لأنّ الوجود في عالم الذهن له معنى غير معنى الماهية؛ ولهذا ذكروا أدلّةً على ذلك لا يمكن ردّها.

منها: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لما صحّ سلبه عنها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّنا نستطيع حمل العدم عليها، ونقول عن ماهية ما إنّها معدومة وليست موجودةً، ولكون صحّة سلب الوجود عن الماهية حكمًا صحيحًا، فليس الوجود عين الماهية ولا جزءها. ومنها: لو كان الوجود هو عين الماهية أو جزءها، لما احتاج إلى حدٍّ أوسط ودليلٍ في حمله على الماهية.

إذن، فالوجود ليس هو الموضوع ولا جزءه، بل هو من خارج يعرض عليه، ومن هنا فهو محمول يحمل على الموضوع، وجزء من قضيّة في ثبوت شيء، ولا يمكن أن ينفي كانط أو غيره محموليته.

وفي ما يخصّ إشكالات كانط على الدليل الوجودي، لا بدّ من القول إنّ لهذا الدليل أكثر من صيغة تذكر، واذا ما تنزّلنا وقبلنا إشكالات كانط على الصيغة الديكارتية، فهي لا ترد على صيغته بحسب تقارير أخرى، ومنها ما ذكره أنسلم. ومن هنا لا اعتبار لحكم كانط على الدليل الأنطولوجي، إلّا بعد أن يقوم بعملية استقصاء كاملة لجميع الصيغ.

ثالثًا: هل الدليل الأنطولوجي شرط لغيره من الأدلّة؟

ذكرنا في المقدّمة أنّ كانط عدّ الدليل الأنطولوجي شرطًا أساسيًّا لبقيّة الأدلّة، فإذا ما انهدم الأصل سقط ما يتفرّع عليه. ومن هنا اعتبر الدليل الكوزمولوجي (الإمكان والوجوب) في حقيقته مجرّد صياغة أخرى للدليل الأنطولوجي، ويستمدّ قوّته من الافتراضات والمسلّمات التي ينطلق منها الدليل الأخير؛ فالدليل الكوزمولوجي لا يضيف شيئًا جديدًا على الدليل الأنطولوجي.

وهذا الأمر - ارتباط الدليل الكوزمولوجي بالأنطولوجي - له من الآثار الفلسفية السلبية المهمّة التي ينبغي الالتفات إليها:

أ- التشكيك في أسس الدليل الكوزمولوجي، فإذا كان الدليل مرتبطًا بالدليل الأنطولوجي ويعتمد عليه، فكلّ ما يرد على الأخير من نقد يرد على الدليل الأوّل. وهذا ما يفقد الثقة بأصالة الدليل الكوزمولوجي واستقلاليته على إثبات الواجب تعالى.

ب- الشـكّ في إمكانيـة البرهنـة على إثبـات الوجـود الإلـهي، فـإذا كان الدليـلان متداخلـين، فـإنّ إمكانيـة إثبـات وجـود الله تعـالى بشـكل يقيـني تصبـح موضـع شـكّ. فـإذا لـم يكـن الدليـل الأنطولـوجي محكمًـا، فـإنّ ذلـك يـسري إلى الدليـل الكوزمولـوجي.

جـ - التشـكيك بقـدرة العقـل البـشري على الخـوض في قضايـا مـا بعـد الطبيعـة، وهـذا مـا يجعـل اليقـين بالمعـنى الأخـصّ مفقـودًا على السـاحة المعرفيـة.

بالتـالي ربـط الدليـل الكوزمولـوجي وغـيره بالدليـل الأنطولـوجي يـؤدّي إلى نتائـج فلسـفية مهمّـة بالنسـبة إلى فلسـفة كانـط النقديـة، تتمثّـل في التشـكيك بأدلّـة العقـل النظـري على إثبـات وجـود الواجـب تعـالى، وهـذا مـا يمهّـد الـكلام لأهمّيـة الجانـب العمـلي والأخـلاقي للديـن، وهي الفكـرة الـتي تبنّاهـا فيمـا بعـد وأكّدهـا في كثـير مـن كلماتـه.

1ـ العلاقة بين الدليل الأنطولوجي والأدلّة الأخرى من وجهة نظر كانط

عـدّ كانـط أنّ الدليـل الكوزمولـوجي مـن الأدلّـة القديمـة الـتي لا جديـد فيهـا يذكـر، بـل يرجـع في بعـده المعـرفي إلى الدليـل الأنطولـوجي، فيكونـان واحـدًا مـن ناحيـة الصـدق والكـذب، وكلّ مـا يـرد على أحدهمـا يـرد على الآخـر. فيقـول إنّ التجربـة وإن كانـت تأخـذ بتصوّراتنـا للتصديـق بوجـود إلٰه للكـون، ولكـنّ العقـل سرعان مـا يتخـلّى عـن التجربـة، ويرتفـع عـن متعلّقاتهـا إلى أجـواء تصوّريـة صرفـة، يحـاول الكشـف عـن صفـات ذلـك الموجـود الـضروري (الموجـود الكامـل)، وبطبيعـة الحـال فـإنّ الاسـتنتاج الذي يحصـل فيمـا بعـد هـو عبـارة عـن حركـة فكريـة تصوّريـة بعيـدة عـن أيّ تجربـة (أي الانتقـال مـن واجـب الوجـود إلى الموجـود الكامـل)، وهـذا هـو عـين الرجـوع إلى الدليـل الوجـودي والخـوض في تصـوّرات لا معطيـات حسّـيةً لهـا مـن الخـارج. [انظـر: كانـط، نقـد العقـل المحـض، ص 302]

وبالتـالي فهـو مـن خـداع العقـل النظـري فصـاغ مـا هـو قديـم (يقصـد البرهـان الأنطولـوجي) بثـوب جديـد (البرهـان الكوزمولـوجي). [انظـر: المصـدر السـابق، ص 630]

ومـن هنـا عـدّ كانـط الدليـل الكوزمولـوجي عبـارةً عـن تحايـل وتلاعـب، يهـدف إلى تضليـل الواقـع؛ ولهـذا يجـد نفسـه عاجـزًا عـن الاسـتنباط قبليًّـا بواسـطة تصـوّرات محضـة، فيقـول: «لا تهـدف اللعبـة البهلوانيـة للبرهـان الكوزمولـوجي إلّا إلى تفـادي اللجـوء إلى البرهـان الذي يتألّـف قبليًّـا انطلاقًـا مـن مجـرّد مفاهيـم؛ ليبرهـن على وجـود كائـن ضروري؛ البرهـان الذي كان يجـب أن يسـاق أنطولوجيًّـا، لكنّنـا نشـعر بأنّنـا عاجـزون كلّيًّـا عـن إقامتـه» [المصـدر السـابق، ص 633].

وهكـذا ادّعى كانـط على الدليـل الطبيـعي أو دليـل النظـام،على الرغـم مـن أنّـه قائـم على التجربـة، إلّا أنّـه يـدّعي إثبـات الكامـل المطلـق، وهـو ادّعاء لا يمكـن تحقّقـه؛ لأنّ «الخطـوة الـتي تقـود نحـو الكلّيّـة المطلقـة هي مسـتحيلةٌ كلّ الاسـتحالة عـبر الطريـق التجريـبي، ولكـنّ البرهـان الطبيـعي اللاهـوتي يزعـم أنّ بإمكانـه القيـام بهـا» [المصدر السـابق، ص 648].

ويختـم إشـكالاته على دليـل النظـم مـن خـلال إرجاعـه إلى الدليـل الكوزمولـوجي؛ لأنّـه يتخـلّى عـن المقدّمـة الحسّـية ويتّكـئ على مفهـوم النظـام، وهـو مـن المفاهيـم غـير المحسوسـة، وفي وقـت سـابق أرجـع الكوزمولـوجي إلى الأنطولـوجي، وبالتـالي كلّ مـا يـرد على الدليـل الأنطولـوجي يـرد عليهمـا. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 649]

2ـ مناقشة العلاقة المدّعاة بين الدليل الأنطولوجي والأدلّة الأخرى

إنّ إرجـاع الدليـل الكوزمولـوجي إلى الدليـل الأنطولـوجي، عـن طريـق معرفـة صفـات الواجـب الـضروري، قـرار غـير حكيـم وفيـه نـوع مـن البهلوانيّـة مـن قبـل كانـط نفسـه؛ لأنّ هـذا الدليـل ليـس في مقـام معرفـة صفـات الواجـب الـضروري، بقـدر مـا هـو في مقـام إثبـات أنّ كلّ مـا بالعرض يجـب أن يرجـع إلى مـا بـالذات.

ومعـنى ذلـك هـو أنّ كلّ مـا لا تكـفي صرف ذاتـه لاتّصافـه بالمحمـول (موجـود)، لا بـدّ أن يرجـع وجـوده في النهايـة إلى مـا يكـون وجـوده بذاتـه لذاتـه. بعبـارة أخـرى إنّ كلّ مـا هـو ممكـنٌ متسـاوي النسـبة، لا بـدّ أن يرجـع إلى مـا فيـه تعـيّن لإحـدى النسـب، وهي نسـبة الوجود الـضروري، هـذا هـو مفـاد الدليـل، وأمّـا مـا هي صفاتـه، وهـل هـو عليـم، حكيـم، قـادر،... إلـخ مـن الصفـات الكماليـة، فليـس مـن اختصـاص هـذا البرهـان.

نعـم، في هـذا البرهـان نحـن في دائـرة القواعـد العقليـة المنطقيـة الأوّلية،كقانـون امتنـاع التناقـض، وقانـون الهويّـة، وقانـون الانقسـام إلى مـا بـالذات وبالعـرض، وعـدم وجـود واسـطة بينهما (أي عـدم الواسـطة بـين الـ "هـو" والـ "غـير")، وبالتـالي ضرورة رجـوع كلّ مـا ليـس وجـوده مـن ذاتـه إلى مـا وجـوده مـن ذاتـه، وهـذا الذي وجـوده بـالذات كيـف صفاتـه؟ ومـا خصائصـه؟ ناقـص أو كامـل؟ هـذا شيء آخـر وله بحـوث أخـرى، تُبحـث هنـاك في محلّهـا تحـت عنـوان صفـات الكائـن الـضروري واجـب الوجـود.

أمّـا الإشـكال على دليـل النظـام وربطـه بالدليـل الأنطولـوجي، وهـو كيـف نرتفـع مـن إلٰه مهندس إلى الكائـن الأسـمى المطلـق؟ فـإنّ هـذا ادّعاء ليـس في محلّـه مـن مفكّـر بحجـم كانـط، فـإنّ كان قـد

عمد إلى ذلك فهو مغالطة، وإن لم يكن كذلك فهو خلط لا مبرّر له؛ لأنّ الدليل كان في مقام إثبات علّة ما لهذا النظام، وتلك العلّة ذات شعور وعلم، لا أنّها مادّة عمياء عارية عن العلم والحكمة، ولم يصرّح أحد بأنّ الدليل يوصّل إلى الكامل المطلق؛ أي ليس بالإمكان الاستدلال على كلّ الصفات الإلهيّة من خلال دليل النظم.

وما ذكره كانط هو إحدى مغالطات صناعة السفسطة، التي هي عبارة عن علّة جمع المطلوبات المتعدّدة في مطلوب واحد، فإنّ المطلوب الّذي تفرضه هو عبارة عن عدّة مطلوبات وليس مطلوبًا واحدًا؛ لأنّنا في مقام إثبات علّة ما لهذا العالم، وأمّا جميع صفات هذه العلّة، فهذا أمر آخر.

ثمّ إنّ إرجاع كانط باقي الأدلّة إلى الدليل الأنطولوجي يتنافى مع بيان تقسيمه للأدلّة النظرية على إثبات الوجود الإلهي، وحصرها بثلاثة أقسام من الأدلة [انظر: المصدر السابق، ص 618]؛ لأنّ كلّ قسم يباين القسم الآخر تباينًا تامًّا.

الخاتمة

1- أنّ كانـط قسّـم أنـواع البراهـين النظريـة على إثبـات الواجـب إلى ثلاثـة أقسـام على نحـو الحصر العقـلي، أوّلهـا: يقـوم على محوريـة مفهـوم الإله (الكائـن الأسـمى) وتعريفـه (الحجّـة الأنطولوجيـة). وثانيهـا: يعتمـد على موضـوعات خارجيـة مشـخّصة من خـلال التجربة والمشـاهدة (الدليـل الفيزيائي أو النظـام). وثالثهـا: يعتمـد أيضًـا على موضـوع خـارجي غـير متعـيّن (الدليـل الكوزمولـوجي).

ويؤخـذ على هـذا التقسـيم أنّ الاسـتدلال مـن الموضـوعات الخارجيـة ملاكـه واحـد وهـو قانـون السـببيّة، وبالتـالي فـلا معـنى للتثليـث، ويجـب أن تكـون الأقسـام اثنـين لا ثالـث لهـا. وإذا مـا قـال المـلاك في ذلـك ليـس هـو قانـون السـببية، بـل علّـة التثليـث هي الجهـة الـتي ألحظهـا مـن ناحيـة الإجمـال والتفصيـل في الموضـوعات الخارجيـة، وهنـا أيضًـا يمكـن أن يقـال إنّ للعالـم جهـاتٍ متعـدّدةً، مـن النظـام والحركـة والتركيـب والحـدوث وغـير ذلـك، وبالتـالي تكـون الأقسـام أكـثر مـن ثلاثـة.

2- هنـاك فـوارق بـين الصيغـة الـتي خطّهـا أنسـلم للدليـل الأنطولـوجي والصيغـة الـتي خطّهـا ديـكارت؛ إذ إنّ الأخـير يثبـت ماهيـةً وحـدًّا للوجـود الإلـهي، وبالتـالي الـضرورة الذاتيـة دون الأزليـة، وهـذا مـا لا نجـده في صيغـة أنسـلم بشـكل واضـح، بـل يفهـم عكـس ذلـك، بعـد أن صرّح بعـدم تنـاهي الكائـن الأعظـم؛ ولهـذا كانـت إشـكالات كانـط تنصـبّ على الصيغـة الديكارتيـة.

3- هنـاك عـدّة إشـكالات طرحهـا كانـط على الدليـل الأنطولـوجي، منهـا الإشـكال الذي طـرح في عـصر أنسـلم وتكـرّر في كلمـات تومـا الأكويـني، حـول عـدم الملازمـة بـين إمـكان الفكـرة في الذهـن والوجـود الواقـعي العيـني. ولكـنّ أهـمّ الإشـكالات الـتي طرحهـا كانـط في هـذا السـياق تتعلّـق بالوجـود المحمـولي في قضيـة "الله موجـود"، فهـل هـو محمـول له معـنًى مسـتقلّ والقضيّـة تامّـة الأطـراف أم لا؟ صرّح بـأنّ الوجـود ليـس محمـولًا حقيقيًّـا في أيّ قضيّـة كانـت. وبالتـالي فهـو ليـس خاصّيّـةً أو صفـةً يمكـن أن تحمـل على الموضـوع. وعلى هـذا الأسـاس عـدّ الدليـل مـن أوهـام الذهـن البـشري الـتي لا طائـل منهـا. وقـد بيّنّـا أنّ كانـط قـد خلـط بـين مصطلـح "الوجـود" الذي يسـتعمل بالمعـنى (هـو) وبـين الوجـود بمعـنى (الصـادق). فعندمـا نقـول عـن مفهـوم مـا بأنّـه موجـود، نقصـد بذلـك أنّ هـذا المفهـوم يصـدق ويحـكي عـن شيءٍ خـارج النفـس، وإلّا فالمفهـوم قبـل أن نحمـل عليـه المحمـول (موجـود) كان على نحـو الفـرض والادّعاء عـن حكايـة مـا، وبعـد هـذا الحمـل صـارت الحكايـة واقعيـةً. الله موجـود، يعـني مـا يقـال عليـه أنّـه الله (المفهـوم) يصـدق على شيء في الخـارج بالـضرورة.

4- أنّ كانط عدّ الدليل الأنطولوجي شرطًا لباقي الأدلّة، فإذا ما انتفى الشرط انتفى المشروط؛ ولهذا أرجع الدليلين في بعدهما المعرفي إلى الدليل الأنطولوجي، وبالتالي كلّ ما يرد على الأخير يرد عليهما. وهكذا أسدل الستار على جميع الأدلّة بعد نقضه على الدليل الأنطولوجي. وهذا الأمر غير صحيح، أمّا الكوزمولوجي فهو ليس في مقام معرفة الصفات الإلهية، بل هو في مقام إثبات أنّ كلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات لا غير. وهكذا الدليل الفيزيائي، فإنّه في مقام إثبات علّة ذات شعور وعلم، لا أنّها مادّة عمياء، وليس في مقام إثبات الصفات الإلهية.

قائمة المصادر

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الزارعي، مؤسسة بستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1413هـ.

الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، منشورات طليعة النور، ط 2، 1435هـ.

الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1990م.

حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1978م.

ديكارت، رينه، تأمّلات في الفلسفة الأولى، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009م.

ديكارت، رينه، مقال في المنهج، محمد محمود الخضري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1985م.

روبرت سولمون، الدين من منظور فلسفي، حسون السراي، العارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ج4، ترجمة سعيد توفيق ومحمود السيد أحمد، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013م.

فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.

كانط، إيمانويل، مقدّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، موفم للنشر، 1991م.

كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م.

كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988م.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2002م.

Kant (Immanuel): Critique Of Pure Reason, Paul Guyer, Cambridge University, First published, 1998.

Michael Palmer, The Question Of God, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, Second Edition, 2002.

Al-Daleel

The Philosophy and Theology of Artificial Intelligence

Mustafa Azizi
Assistant Professor in the Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran. E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Abstract

One of the prominent topics in scientific discourse today is the philosophy of artificial intelligence (AI). Those with a philosophical mindset, who are accustomed to philosophical reflections, engage in the philosophical contemplations about the roots, principles, epistemic and behavioral implications, challenges, and both positive and negative aspects of any advanced technology they encounter. AI is no exception to this rule, having gained widespread attention across various segments of society, including intellectuals, inventors, university students, and the general public. AI has two fundamental dimensions: The technical dimension focuses either on the computational and algorithmic aspects of AI or on simulating the brain›s structure and human neural networks. The cognitive and philosophical dimension explores the philosophical foundations of AI and addresses questions regarding the challenges of AI to religion and the beliefs of religious individuals. Philosophically, AI relies on specific theories in the philosophy of mind, particularly functionalism and behaviorism. The creators of AI have drawn inspiration from these two prominent theories. Understanding these philosophical principles enables us to comprehend the true nature of AI and the tasks it can perform. This study aims to shed light on the general concept of intelligence and, more specifically, artificial intelligence and its various types. It also seeks to analyze the philosophical principles underlying AI and answer questions related to the theology of artificial intelligence.

Keywords: Artificial intelligence, Natural intelligence, Cognitive sciences, Philosophy of mind

---

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 58-94

Received: 05/06/2024; Accepted: 15/07/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

فلسفة الذكاء الاصطناعي ولاهوته

مصطفى عزيزي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

من المباحث المهمّة المطروحة في الأوساط العلمية مسألة فلسفة الذكاء الاصطناعي. وعندما يشاهد من يمتلك التفكير الفلسفي تقنيةً متطوّرةً من التقنيات الحديثة لا يلبث حتّى يبدأ بالتفكير والتأمّل الفلسفي في جذورها ومبادئها وتداعياتها المعرفية والسلوكية وتحدّياتها وسلبياتها وإيجابياتها. ولا يستثنى من هذه القاعدة الذكاء الاصطناعي الذي ذاع صيته بين نخب المجتمع ومثقّفيه ومخترعيه وطلّابه الجامعيين وغيرهم. ولا يخفى أنّ الذكاء الاصطناعي يحظى بجانبين وبعدين أساسيين: أ- الجانب التقني الذي يركّز إمّا على الجوانب الحسابية والخوارزمية للذكاء الاصطناعي، وإمّا على محاكاة البنية الدماغية والشبكات الأعصاب البشرية. ب- الجانب المعرفي والفلسفي للذكاء الاصطناعي والتأمّل حول أسسه الفلسفية والإجابة عن التساؤلات المثارة حول تحديّات الذكاء الاصطناعي للدين وللإنسان المعتقد بالدين. إنّ الذكاء الاصطناعي في جانبه الفلسفي يعتمد على أسس ونظريات فلسفية خاصّة في فلسفة العقل مثل النظرية الوظائفية والنظرية السلوكية، ولقد استوحي الذكاء الاصطناعي من هاتين النظريتين المشهورتين في فلسفة العقل. وتساعدنا معرفة هذه المبادئ الفلسفية على التعرّف على حقيقة الذكاء الاصطناعي والمهامّ التي يقوم بها. نسعى في هذا البحث إلى تسليط الضوء على تعريف الذكاء بشكل عامّ والذكاء الاصطناعي وأقسامه بشكل خاصّ، ثمّ تحليل المبادئ الفلسفية التي يبتني عليه الذكاء الاصطناعي، والإجابة عن بعض التساؤلات المرتبطة بلاهوت الذكاء الاصطناعي.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، الذكاء الطبيعي، العلوم الإدراكية، فلسفة الذهن.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 58 - 94

استلام: 2024/06/05، القبول: 2024/07/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

لقد انبهر البشر اليوم بالتطوّرات الرهيبة للذكاء الاصطناعي والإنتاجات النابعة منه، على سبيل المثال يعدّ الروبوت أحد المجالات التي دخل فيها الذكاء الاصطناعي، وكذلك حفظ ترليونات من المعلومات والمعطيات وتطوير آليات البحث فيها خلال ثوانٍ بسرعة مدهشة ودقّة فائقة، وفهم واستيعاب اللغة الطبيعية الإنسانية (NLP) والإجابة الذكيّة عليها والتعاطي الذكيّ معها، التشخيص الطبّي الدقيق والمضبوط لبعض الأمراض في العيادات والمشافي كتشخيص السرطان، وكذلك استخدام الذكاء الاصطناعي في مجال المساهمة في المباراة العالمية للعبة شطرنج والفوز فيها، والترجمة الفورية من لغة إلى أخرى، واستشارة الحاسوب الذكيّة، والاستثمار في سوق الأوراق المالية، وكذلك إنتاج سيّارات ذاتية القيادة، وتحويل النصّ إلى الصوت وبالعكس، وإنتاج الأقمار الصناعية الذكية، واختراع طائرات بدون طيّار. وكذا استخدام الذكاء الاصطناعي لإنجاز مهامّ متعدّدة مثل التعليم والتعلّم العميق، والبحث العلمى، والعمل في الأماكن الخطرة، واتّخاذ القرار في الظروف الخاصّة بنحو أحسن، كلّ هذه نماذج لتطوّر هذه التقنية والدور الذي تلعبها في حياة الإنسان.

ويتوقّع أن يغيّر تطوّر الذكاء الاصطناعي كثيرًا من أنماط الحياة البشرية وجوانبها الفردية والاجتماعية، ويغيّر رؤية الإنسان المعاصر وانطباعاته في مجالات التعليم والتربية وشبكة المواصلات والزراعة والطبّ، وكثير من المهن والمشاغل.

الملفت للنظر أنّه يتنبّأ بعض روّاد الذكاء الاصطناعي بأنّه سيأتي يومٌ يقدرون على تحميل شخصيتهم على أجزاء أجهزة الحاسوب ويخلّدون أنفسهم عن هذا الطريق، وتعدّ هذه الرؤية رؤيةً ربوتيةً إلى ذكاء الإنسان. [راندل، ذهن و آگاهی، ص 207]

من جهة أخرى لقد أثّر الذكاء الاصطناعي والعلوم المرتبطة به على شتّى الحقول المعرفية كـ"فلسفة العقل" و"فلسفة العلم" و"فلسفة اللغة" و"فلسفة الأخلاق" و"علم الجمال"، و"الأنطولوجيا" وغيرها من العلوم البشرية تأثيرًا بالغًا.

إنّ هذه التطوّرات الرهيبة والسريعة لتقنية الذكاء الاصطناعي رهينة بتطوّر العلوم الإدراكية (Cognitive Science) وعلم الأعصاب (neurology)؛ والتقدّم في خوارزميات التعلّم الآلي ممّا يمكن أن يخلق إمكانية توسيع نطاق الذكاء الاصطناعي العامّ.

ويعتمد الذكاء الاصطناعي في أسسه الفلسفية على الرؤية المادّية الفيزياوية في فلسفة العقل؛

إذ رفض هذه الرؤية المادّية أيّ بعد روحي مجرّد ويختزله إلى جهاز ميكانيكي محض أو آلة مادّية ذكيّة. يعتقد فرنسيس كريك (Francis Crick) الفائز لجائزة نوبل: «لستَ أنت ولذّاتك وآلامك إلّا مجموعةً من الخلايا العصبية والجزيئات المتعلّقة بها؛ والفكرة التي تقول إنّ للإنسان روحًا مجرّدًا ومستقلًّا عن البدن كلام لغو وباطل، كما أنّ القول القديم حول وجود قوّة الحياة كلام باطل وعبث» [المصدر السابق، ص 195].

يعتقد ريموند كرزويل (Raymond Kurzweil) العبقري ومخترع الكثير من الابتكارات التقنية المدهشة بأنّنا نسعى وراء إيجاد عالَمٍ لا يختلف فيه الإنسان عن الآلة، وعالمٍ يزول فيه الحدّ الفاصل بين الإنسانيّة والتقنية والحاسوب، وعالمٍ تتّحد فيه روح الإنسان مع شريحة السليكون. كما يعتقد بأنّ التقدّم المتواصل في مجال التقنيات يوصلنا إلى نقطةٍ تتقدّم فيه الحواسيب على عقل الإنسان في مقدار الذاكرة والقدرة على إجراء المعادلات والتحليل، وهذا ناشئٌ من محاكاة الحاسوب لأعصاب الإنسان والهندسة العكسيّة لعقله، أي استنساخ عقل إنسانٍ، وطباعة دائرته العصبية في حاسوبٍ عضوي عصبي» [كورزويل، عصر ماشين‌های معنوی، ص 1 و 8].

الملفت للنظر أنّ للذكاء الاصطناعي بُعدين أساسيين: البعد التقني الذي يهتمّ به المهندسون وأصحاب التخصّص في هندسة الذكاء الاصطناعي، والبُعد الفلسفي الذي يتأمّل حوله الفلاسفة والمفكّرون وعلماء اللاهوت، أمّا البُعد الأوّل فهو خارج عن مهمّة هذا البحث، وله مجاله الخاصّ، أمّا ما يهمّنا في هذه المقالة هو الجانب الفلسفي للذكاء الاصطناعي. أثار فلاسفة الذكاء الاصطناعي من خلال تأمّلاتهم تساؤلاتٍ عديدةً من المنظور العقلي والفلسفي نشير إليها إشارة عابرة لنتعرّف على سنخ التساؤلات المطروحة في هذا المجال أكثر فأكثر:

1- ما معنى الذكاء ومتى يتّسم الشيء بأنّه ذكيّ؟

2- ما معنى الذكاء الاصطناعي وما أقسامه وأنواعه؟

3- ما الفرق بين الذكاء الاصطناعي وبين الذكاء الطبيعي؟ وما الذي يجعل الإنسان فريدًا متميّزًا عن الذكاء الاصطناعي؟

4- ما الأسس والمبادئ الفلسفية للذكاء الاصطناعي؟

5- هل يمكن استنساخ الذهن البشري أو محاكاة الدماغ الإنساني من خلال تصميم ذهن اصطناعيّ وفقًا للذهن الطبيعي وبالهيكلية والصياغة نفسها؟ بحيث يقوم بالمهامّ والنشاطات التي يقوم بها الذهن الطبيعي؟

فقد حاولنا أن ندرس هذه التساؤلات الأساسية المتعلّقة بفلسفة الذكاء الاصطناعي في ضوء المنهج العقلي التحليلي وقمنا بنقد بعض الأبحاث الفلسفية في هذا المجال.

المطلب الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: تعريف الذكاء (Intelligence)

بما أنّ الذكاء الاصطناعي هو نوع من محاكاة ونمذجة الذكاء الطبيعي البشري، فمن المفيد أوّلًا تحليل معايير ومقاييس الذكاء عند البشر، ومن ثم تطبيقها في الذكاء الاصطناعي؛ وبالتالي فإنّ السؤال الأساسي هو: ما الذكاء لدى الإنسان؟ وما معيار الذكاء فيه؟ وكيف يقاس؟

ليس تعريف مفردة "الذكاء" بأمر هيّن وسهل، بل حتّى الآن لا يوجد تعريف صحيح متّفق عليه للذكاء؛ فلذا قد حاول بعض الباحثين في الذكاء الاصطناعي أن يعرّفوه من خلال معرفة وظائفه وآثاره المترتّبة عليه؛ على سبيل المثال الذكاء، عبارة عن: القدرة على إجراء العمليات المنطقية، والفهم، والتخطيط والبرمجة والمحاسبة، والإدراك العاطفي، والوعي الذاتي، والإبداع، وحلّ المشكلات، والتعلّم، والقدرة على التكيّف مع البيئة، القدرة على التفكير والتعقّل والاستدلال، وإدراك المفاهيم الكلّية، انتزاع المفاهيم وتجريدها؛ فكلّ شيء يتمتّع بواحد من هذه الآثار والمواصفات، فهو موجود ذكيّ. ولا يخفى أنّ هذا التعرّف على مفهوم الذكاء مبني على الرؤية الوظائفية التي تركّز على الآثار واللوازم والوظائف التي يقوم بها الموجود الذكيّ. [انظر: تگمارک، انسان‌بودن در عصر هوش مصنوعی، ص 90]

وقد حاول بعضهم توسعة نطاق هذا المعيار العقلي والفكري، ورأى أنّ معيار الذكاء في الإنسان هو مطلق الأنشطة والأفعال الإدراكية، بما في ذلك الإدراك الحسّي والخيالي والوهمي والفكري؛ وبالتالي فإنّ أيّ شيء لديه مثل هذه القدرات الإدراكية يعدّ ذكيًّا.

من جملة المعايير للذكاء البشري السلوكيات والأفعال التي يقوم بها البشر، سواء كانت تلك السلوكيات التي تلعب فيها المعرفة والوعي دورًا أساسيًّا، وتسمّى الأفعال الإرادية والاختيارية، أو السلوكيات الطبيعية التي ليس للعلم والمعرفة دورٌ في تكوّنها، وتسمّى السلوكيات والتصرّفات الطبيعية كالنشاطات الطبيعية والغريزية مثل هضم الطعام ودفعه وما شابه ذلك، بناءً على ذلك يعدّ كلّ جهاز أو آلة قادرة على مثل هذه الإجراءات والسلوكيات ذكيًّا.

قد ذكر بعض علماء الذكاء الاصطناعي تعريفًا شاملًا لمفهوم الذكاء وهو: «عبارة عن قدرة النيل والوصول إلى الأهداف والمهامّ المعقدة» [تگمارک، انسان‌بودن در عصر هوش مصنوعی، ص 90].

ويتضمّن هذا التعريف بسبب شموليته جميع التعاريف السابقة للذكاء؛ إذ تندرج فيه المفاهيم المرتبطة بالذكاء كمفهوم الفهم، والوعي الذاتي، وحلّ المسألة والتعلّم، والمحاسبة، والتفكير؛ إذ هي داخلة تحت "الأهداف والمهامّ المعقّدة"وما شابه ذلك. ولا يخفى أنّ الذكاء الإنساني يقدر على إنجاز مهامّ معقّدة متنوّعة مثل الإبداع والابتكار والتخيّل وغيرها؛ فلذا أخذ في هذا التعريف قيد "المهامّ المعقدة" ليشمل الذكاء بمعناه الراقي والسامي.

يمكن تعريف الذكاء بنحو آخر وهو: كلّ ما نتوقّعه من الموجود الحيّ الأعمّ من التوقّعات المرتبطة بالجانب الإدراكي والمعرفي، ومن التوقّعات المتعلّقة بالجانب السلوكي والعملي؛ فبما أنّ للحياة المتضمّنة لمعنى العلم والقدرة درجاتٍ ومراتب متعدّدةً، فكذلك الآثار النابعة منها تتمتّع بدرجات ومراتب مختلفة شدّةً وضعفًا، فللذكاء درجات عديدة، فعلى سبيل المثال يختلف ذكاء النبات عن ذكاء الحيوان، وكذلك ذكاء الحيوان يختلف عن ذكاء الإنسان، وكذلك ذكاء الإنسان في حدّ نفسه ذو مراتب ودرجات متعدّدة.

بناءً على هذا التعريف فإنّ للذكاء مصدرًا ومنشأً خاصًّا، فإمّا منشؤه النفس كما يعتقد بذلك الفلاسفة المسلمون، وإمّا منشؤه الدماغ والأعصاب كما يعتقد به أتباع المنهج التجريبي الفيزياوي، وإمّا منشؤه جهاز وآلة ميكانيكية تحاكي دماغ الإنسان وذهنه في سلوكياته وإدراكاته. إذن الموجود الذكيّ الذي يتمتّع بالذكاء هو الذي يتصرّف ويعمل ما ينجزه الموجود الحيّ؛ فأعماله بمنزلة عمل من له الإدراك والوعي والقدرة على التحريك.

ولكن يبقى سؤال مهمّ وهو: ما الفرق بين ذكاء الإنسان وذكاء الآلة؟ هل الآلة تتمتّع بنفس الوعي والشعور الذي يمتلكه الإنسان؟ أم هناك ميزات وفروق أساسية بين الذكاء الطبيعي الإنساني وبين الذكاء الاصطناعي؟ وهذا تساؤل مهمّ ينبغي تسليط الضوء عليه بشكل مستقلّ في المباحث التالية بالتفصيل.

ثانيًا: تعريف الذكاء الاصطناعي

ذكر الباحثون في مجال الذكاء الاصطناعي تعاريف عديدةً له، ونستعرض أهمّها فيما يلي:

التعريف الأوّل: الذكاء الاصطناعي (AI) هو قدرة أجهزة الحاسوب الرقمية أو الروبوتات – التي يتمّ التحكّم فيها بواسطة الحاسوب – على حلّ المشكلات التي ترتبط عادةً بقدرات المعالجة الفكرية العليا لدى البشر. [Wolfgang Ertel, Introduction to Artificial Intelligence, p.2]

منذ تطوير الحاسوب الرقمي في أربعينيات القرن العشرين، فقد ثبت أنّه يمكن برمجة

أجهـزة الحاسـوب لتنفيـذ مهـامّ معقّـدة للغايـة – مثـل اكتشـاف البراهـين للنظريـات الرياضيـة أو لعـب الشـطرنج – بكفـاءة كبـيرة. وعلى الرغـم مـن التقـدم المسـتمرّ في سرعـة معالجـة الحاسـوب وسـعة الذاكـرة، لا توجـد حـتّى الآن برامـج يمكـن أن تضـاهي المرونة البشريـة الكاملـة على مجالات أوسـع أو في المهـامّ الـتي تتطلّـب الكثـير مـن المعرفـة اليوميـة. مـن ناحيـة أخـرى، حقّقـت بعـض البرامـج مسـتويات أداء الخـبراء والمهنيـين البشريـين في أداء مهـامّ محـدّدة معيّنـة، بحيـث يوجـد الذكاء الاصطنـاعي بهـذا المعـنى المحـدود في تطبيقـات متنوّعـة مثـل التشـخيص الطـبّي، ومحـرّكات البحـث بالحاسـوب، والتعـرّف على الصـوت أو خـطّ اليـد، وروبوتـات الدردشـة.

لذلـك هنـاك نهجـان عامّـان لتعريـف الذكاء الاصطنـاعي: الأوّل النهـج الـواعي والقائـم على الإدراك، والذي يحـاول تعريـف الذكاء الاصطنـاعي بنـاء على الإدراك البـشري والـوعي الذي يتعلّـق بالقـوى الإدراكيـة للإنسـان. والثـاني النهـج الموجّـه نحـو السـلوك والعمـل الذي يحاول تعريـف الذكاء الاصطنـاعي بنـاءً على محـاكاة السـلوكيات والأعمـال المتعلقـة بالإنسـان [كاكـو، آينـده‌ى ذهـن، ص 337]. يبـدو أنّ الذكاء الاصطنـاعي الحديـث قـد جمـع بـين هذيـن النهجـين ويحـاكي القـدرات الإدراكيـة والقـدرات السـلوكية والعمليـة لـلذكاء البـشري.

يعتقـد آلان ماتيسـون تورنـغ (Alan Mathison Turing) وهـو أبـو علـوم الحاسـوب النظريّـة والذكاء الاصطنـاعي – بـأنّ أفضـل معيـارٍ لاعتبـار آلـةٍ مـا ذكيّـةً هـو أن تتمكّـن تلـك الآلـة (Machine) مـن خـداع إنسـانٍ عـبر إحـدى وسـائل التواصـل وتُقنعـه بأنّـه يتعامـل مـع إنسـان مثلـه. [Boden, Margaret, The Philosophy of Artificial Intelligency, p.84]

فيسـتحق الحاسـوب أن يسـمى ذكيًّـا إذا كان قـادرًا على خـداع الإنسـان ليصـدّق أنـه إنسـان. بعبـارة أخـرى إذا تعمـل الآلـة (Machine) نفـس الأعمـال والوظائـف المتوقّـع صدورهـا مـن الإنسـان بحيـث تصـوّر مسـتخدم الآلـة أن منجـز هـذا العمـل هـو إنسـان يتمتّـع بـالذكاوة، فهـذا دليـل على أن ذلـك الـشيء ذكيّ. [See: Wolfgang Ertel, Introduction to Artificial Intelligence, p.5]

ولا يخـفى على الخبـير أنّ هذا التعريـف يرتكـز على "المهامّ المرتبطة بالموجود الـحيّ" أو "المهامّ المعقّدة" الـتي يقـوم بهـا الإنسـان في حياتـه. فـالذكاء الاصطناعي هـو الآلـة (Machine) التي تـؤدّي هـذه المهامّ والوظائـف الـتي يقـوم بهـا الإنسـان بذكائـه وذهنـه وعقلـه، بـل الذكاء الاصطناعي هـو دراسـة كيفية جعـل أجهـزة الحاسـوب بحيث تقوم بأشـياء ومهـامّ أفضل مـن الإنسـان في أسرع وقت ممكـن. [Ibid]

ولكـن ثمّـة سـؤال يطـرح نفسـه علينا وهـو: هـل الذكاء الاصطنـاعي كما يحـاكي ويماثـل الجانب السـلوكي والعمـلي للإنسـان، يحـاكي أيضًـا الجانـب النفـسي والـروحي والداخـلي للإنسـان؟ بمعـنى أنّ

هويـة الإنسـان تمتـاز بمـيّزات وسـمات خاصّـة مثـل "الـوعي الذاتي" أو الشـعور بالنفـس، أي أنّ الإنسـان عندمـا يفكّـر يعـرف أنّـه يفكّـر وله استشـعار ووعي بتفكـيره، فهـل الذكاء الاصطناعي الذي يقـوم بعمليـة التفكـير - إذا ثبـت أنّـه يفكّـر - فهـل هـو يـعي بتفكـيره ويعـرف أنّـه يفكّـر أم لا؟!

أو أنّ الإنسـان يجـد في نفسـه قـدرة الاختيـار والانتخـاب، وأنّـه إذا واجـه خيـاراتٍ عديـدةً يسـتطيع أن يرجّـح ويفضّـل واحـدًا منهـا عـن علـم ووعي، فهـل يتمتّـع الذكاء الاصطنـاعي بخصلـة الاختيـار والانتخـاب؟

أو أنّ الإنسـان يحظـى بمشـاعر وأحاسـيس وعواطـف في نفسـه، مثـل الشـعور بالرأفـة والمحبّـة للآخريـن، أو الشـعور بالحـزن والكآبـة في نفسـه، أو الشـعور بالغضـب والنفـور للآخريـن، فهـل يحظـى الذكاء الاصطنـاعي بهـذه المشـاعر والعواطـف حقيقـةً؟

الملفـت للنظـر في هـذه الأسـئلة هـو أنّنا لا نقصـد محـاكاة الذكاء الاصطناعي لسـلوكيات الشـخص الغاضـب أو الفرحـان، بـل نقصـد الحـالات النفسـية والروحيـة الـتي يتمتّـع بهـا الإنسـان في هويتـه وشـخصيته، لا مماثلـة السـلوكيات والتصرّفـات المنبثقـة مـن هـذه الحـالات. هـذه تسـاؤلات مهمّـة تثـار حـول الذكاء الاصطنـاعي نـترك إجابتهـا لمحلّهـا فيمـا بعـد.

التعريـف الثـاني: يعـرّف بعـض الباحثـين الذكاء الاصطنـاعي على أنّـه «آلـة تتـصرّف مثـل الشـخص وتظهـر سـلوكًا ذكيًّـا، فالهـدف مـن الذكاء الاصطنـاعي هـو تطويـر آلات تتـصرّف كمـا لـو كانـت ذكيّـةً. [Ertel, Wolfgang, Introduction to Artificial Intelligence, p.1]

النقطـة المهمّـة في هـذا التعريـف بعـد التركـيز على محـاكاة الذكاء الاصطنـاعي للجانـب السـلوكي هي تسـليط الضـوء على مفـردة "الذكاء"، ومحـاكاة الذكاء الإنسـاني ومماثلتـه. ولا يخـفى أنّ هـذا التعريـف وجميـع التعاريـف المرتكـزة على محـاكاة الذكاء الاصطنـاعي للجنبـة السـلوكية الإنسـانية تبتـني على مـا يسـمّى"اختبار تورنـغ" (Turing Test) المنسـوب إلى العالـم الريـاضى والفيلسـوف البريطـاني آلان تورنـغ (Alan Turing) وهـو أوّل مـن طـرح هـذا السـؤال: "هـل تسـتطيع الآلات التفكـير؟" و"هـل تسـتطيع الآلات أن تفعـل مثـل مـا في وسـعنا أن نفعلـه؟ وحـاول أن يجيـب على هـذا السـؤال مـن خـلال اختبـاره المشـهور، وسنشـير إلى هـذا الاختبـار في المباحـث التاليـة.

المطلب الثاني: أهمّ الاتّجاهات في إنتاج الذكاء الاصطناعي

الملفت للنظر أنّه ثمّة اتّجاهين ونهجين أساسيين في مجال الذكاء الاصطناعي:

1ـ الذكاء الاصطنـاعي الرمـزي (Symbolic AI) المبـنيّ على الخوارزميـات والعمليـات الحسـابية

الرمزيـة وبنيـات التعلّـم والاسـتدلال. هـذه الرؤيـة إلى الذكاء الاصطنـاعي رؤيـة تقليديـة تركّـز على الجوانـب الحسـابية والخوارزميـة لـلذكاء الاصطنـاعي، وتشـبّه العقـل البـشري بالآلـة والنظـام الحوسـبي. وبهـذه الطريقـة، فـإنّ عمليـات العقـل هي نفسـها معالجـة المعلومـات تدريجيًّـا وخطـوةً بخطـوة، كمـا ينجـزه جهـاز الحاسـوب الرقـمي. هـذا الـرأي يسـمّى النظريـة الحسـابية للعقـل (computational).

2ـ الاتّصاليـة أو التشـابكية (connectionism) أو الذكاء الاصطنـاعي المتّصـل المبـنيّ على محـاكاة البنيـة الدماغيـة وشـبكات الأعصـاب البشريـة. تعـدّ الاتّصاليـة إحـدى الطـرق المسـتخدمة في مجال الذكاء الاصطنـاعي، وعلـوم الإدراك، والعلـوم العصبيـة، وعلـم النفـس وفلسـفة العقـل. الاتّصاليـة تحـاول أن تطـرح نمـاذج لظواهـر سـلوكية وعقليـة على أنّهـا عمليـات ناشـئة عـن شـبكات مترابطـة عصبيـة متكوّنـة مـن عنـاصر بسـيطة. بعبـارة أخـرى إنّ الذكاء الاصطنـاعي المتّصـل نهـج حديـث يسـتخدم الشـبكات العصبيـة والتعلّـم العميـق لمعالجـة كمّيـات كبـيرة مـن البيانـات، ويتفـوّق في المجـالات المعقّـدة والصاخبـة مثـل الرؤيـة واللغـة، ولكنّـه يحتـاج إلى مسـاعدة في التفسـير والتعميمـات. إنّ الشـبكات العصبية – المعروفة أيضًا باسـم الشـبكات العصبيـة الاصطناعية (ANNs) أو الشـبكات العصبيـة المحـاكاة (SNNs) – هي جـزء مـن خوارزميـات التعلّـم الآلي والتعلّـم العميـق. ترجـع جـذور هـذا النهـج الاتّصـالي إلى البحـوث العصبيـة الجديـدة وتطـوّرات علـوم الأعصـاب.

قـام المتخصّصـون في مجـال الذكاء الاصطنـاعي بخطّـة مهمّـة، وهي محـاكاة الدمـاغ والذهـن البشري مـن خـلال استنسـاخ السـياج الدمـاغي ومحـاكاة البنيـة الدماغيـة وتطبيقـه في الذكاء الاصطنـاعي. بنـاءً على هـذه الرؤيـة إذا اسـتطاع المتخصّصـون أن يقومـوا بالهندسـة العكسـية لبنيـة الدمـاغ والنظـام العصـبي للإنسـان، ليصمّمـوا ذكاءً اصطناعيًّـا منبثقًـا مـن الذكاء الطبيـعي الإنسـاني، وسـوف يقـدرون على إنتـاج إنسـان يتمتّـع بجميـع المواصفـات والمـيزات النفسـية والفكريـة والعاطفيـة والإراديـة الإنسـانية، ويغـيّرون عالَـم الإنسـان في جميـع المجـالات والأصعـدة الفرديـة والاجتماعيـة.

[Crevier, Daniel, AI The Tumultuous History of the search for Artificial Intelligence, p. 102]

مـا أنجـزه المتخصّصـون والمعنيـون بـالذكاء الاصطنـاعي في ضـوء تطـوّرات علـم الأعصـاب وعلـم الدمـاغ هـو اخـتزال جميـع النشـاطات الإدراكيـة والتحريكيـة للإنسـان إلى بنيـة الدمـاغ وهيكليتـه وتحديـد مواضـع معيّنـة لـكلّ نشـاط معـرفي وتحريكـي في دمـاغ الإنسـان.

ومـن جملـة مظاهـر الذكاء الاصطنـاعي المتّصـل المتطـوّر هـو الذكاء الاصطنـاعي العصـبي الذي يسـتخدم أجهـزةً وبرامـجً ذات شـكل عصـبي لمحـاكاة الأنظمـة العصبيـة البيولوجيـة؛ بهـدف إنشـاء

نماذج دماغية أكثر كفاءةً وواقعيةً، وتمكين التفاعلات الطبيعية مع البشر والوكلاء. تستوحي وتستلهم الخوارزميات من البنية الدماغية للإنسان.

وأمّا الشبكات العصبية - المعروفة أيضًا باسم الشبكات العصبية الاصطناعية (ANNs) أو الشبكات العصبية المحاكاة (SNNs) - فهي جزء من خوارزميات التعلّم الآلي والتعلّم العميق. يسعى الذكاء الاصطناعي إلى نمذجة العمليات التي تخلق الوعي، وبهذه الطريقة يأخذ نموذجًا لكيفية عمل الدماغ البشري والعلاقات المتبادلة بين الخلايا العصبية مع بعضها.

الجدير بالذكر أنّ الفرق الأساسي بين الذكاء الاصطناعي الرمزي والذكاء الاصطناعي الاتّصالي التشابكي هو أنّ الذكاء الرمزي يهدف إلى بناء العقل والذهن البشري في النموذج الهجين أو بناء عقل آخر، ولكن يتطلّع الذكاء الاصطناعي الاتّصالي إلى فهم العقل البشري ونمذجته ومحاكاته بشكل أكثر دقّةً، هذا يعني أنّه بينما كان الباحثون في الذكاء الاصطناعي الرمزي يتطلّعون إلى بناء مخلوق يتمتّع بذكاء يتجاوز البشر، كان في المقابل الباحثون في الذكاء الاصطناعي الاتّصالي يتطلّعون بشكل أساسي إلى إعادة إنشاء الذكاء البشري في أجهزة الحاسوب.

اختبار تورنغ أو اختبار المحاكاة (Turing test)

بنى تورنغ اختباره المشهور على أساس الرؤية الوظائفية وحاول أن يثبت أنّ للآلة (Machine) ذكاءً وعقلًا (Mind)، وذلك من خلال قاعدة عامّة وهي: إذا كان هناك شيئان متشابهان للغاية في سلوكهما، ونعتقد بأنّ لدى أحدهما عقلًا، فيجب أن نتقبّل أنّ لدى الآخر عقلًا أيضًا؛ لتجنّب عدم التوازن والتلاؤم.

اختبار تورنغ أو اختبار المحاكاة هو طريقة لتحديد ما إذا كان حاسوب أو برنامج قادر على إظهار الذكاء البشري، ويعود اسم الاختبار إلى مخترعه آلان تورنغ.

يتمّ الاختبار عن طريق 3 أطراف، يُعزل إنسان في طرف وحاسوب رقمي (Digital Computer) في طرف آخر، وكلٌّ منهما مخبّآن عن بعض لا يرى أحدهما الآخر، وثمّة طرف ثالث وهو المراقب إنسانٌ مختبرٌ (الشخص الذي يختبر الطرفين) يمكن له التواصل مع كلّ واحد منهما، ولكنّ المراقب لا يعرف ولا يميّز أيًّا منهما حاسوب أو إنسان. سوف تهيّأ المحادثة عن طريق الكتابة فقط؛ لكي لا تكون عدم قدرة الحاسوب على نطق الكلام عائقًا للاختبار. ينجح الحاسوب في الاختبار إذا لم يستطع المراقب التفريق بينه وبين الإنسان. ولا يشترط أن يجاوب الحاسوب إجاباتٍ صحيحةً، ولكن يكتفي الأمر بأن يحاكي ما قد يقوله

الإنسان. تقول الطريقة (التي سمّاها تورينغ "لعبة المحاكاة") إنّه إذا استطاعت الآلة إقناع بشري آخر بأنّها بشر عبر محادثة نصّية فإنّها تكون قد نجحت بالاختبار.

في عام 2018 أجرى نظام الحجز (Google Duplex) بمساعدة (Google Assistant) مكالمةً هاتفيةً إلى صالون لتصفيف الشعر لتحديد موعد لقصّ الشعر. في هذه الحالة لم يقدّم نظام الذكاء الاصطناعي نفسه على أنّه ذكاء اصطناعي، وخلال المكالمة الهاتفية تظاهر بأنّه إنسان أثناء التحدّث إلى موظف استقبال في الصالون. بعد تبادل قصير، تمّت جدولة قَصّة شَعر بنجاح؛ إذا تمكّن الذكاء الاصطناعي من محاكاة اللغة بنحو مقنع والتواصل مع البشر بفعّالية عالية تكفي لإخفاء طبيعتها الآليّة.

إذن الآلة المخبوءة خلف الستار أوّلًا تفهم ما يقوله الإنسان لها، ثانيًا تحلّل كلامه وثالثًا تستخدم كلماتٍ وجملاتٍ وتعابير مناسبةً للإجابة على سؤاله؛ فإن كان سؤاله مرتبطًا ببحث علمي تجيب إجابةً علميةً، وإن كان سؤاله مرتبطًا بأمر فنّي أو بمجال خاصّ تجيب الآلة وفق الحقل المعرفي الذي تسألونه عنه. وبالنتيجة تتعاطى الآلة مع الإنسان بحيث لا يقدر على تمييز الآلة من الإنسان، بل قد ينخدع ويتصوّر أنّ الذي أجاب على أسئلته إنسان ذكيّ يتمتّع بمعلومات نافعة؛ لأنّ إجابتها إجابة ذكيّة. كأن الآلة الذكيّة تعدّ مساعدًا اصطناعيًّا مدرَّبًا (Trained Artificial Assistant)، فكلّ نشاط يعتمد عليه الإنسان في إنجازه على الذكاء، إذا أنجزته الآلة فهي تعدّ من الذكاء الاصطناعي.

من وجهة نظر تورينج، يجري تنفيذ مهامّ العقل عن طريق إدخال البيانات ومعالجتها وإخراجها؛ فيصبح لدينا مدخَلات ومعالِجات ومخرَجات.

المطلب الثالث: أنواع الذكاء الاصطناعي

أوّلًا: الذكاء الاصطناعي الضعيف والمتوسّط والقويّ

هناك ثلاثة أسئلة أساسية حول الذكاء الاصطناعي تحدّد الإجابةُ عليها ثلاثةَ مستويات من الذكاء الاصطناعي:

السؤال الأوّل: هل لدى الآلات وأجهزة الحاسوب إجراءات وأفعال ذكيّة؟ وهل يمكن أن تتصرّف كبشر أذكياء؟ يجب على علماء الحاسوب الإجابة على هذا السؤال؛ إذا كانت الإجابة بنعم، ويمكن للآلة أو الحاسوب أداء وظائف ذكيّة، مثل الحساب والمعالجة وحلّ المشكلات وما إلى ذلك، فسيكون هناك مستوًى منخفض وضعيف من الذكاء الاصطناعي يسمّى "الذكاء

الاصطناعي الضعيف". فالذكاء الاصطناعي الضعيف ليس لديه ضمير واعٍ، لكنّ نتاجه مطابق لنتاج الإنسان؛ أي تتصرّف وتعمل الآلة بطريقة لا يميّز الإنسان بين التصرّف النابع من الذكاء الإنساني وبين السلوك الناشئ من الذكاء الاصطناعي.

السؤال الثاني: هل يمكن لأجهزة الحاسوب والآلات أن تتصرّف بذكاء بالطريقة نفسها التي يتصرّف بها البشر بالذكاء؟ علماء علم النفس المعرفي مسؤولون عن هذا السؤال. إذا ثبت أنّ ذكاء الآلة للحاسوب هو نفسه الذكاء الطبيعي للبشر، سمّي هذا النوع بـ" الذكاء الاصطناعي المتوسّط". يسعى هذا المستوى من الذكاء الاصطناعي إلى محاكاة الذكاء الطبيعي البشري ومسح الدماغ ونمذجته.

السؤال الثالث: إذا كان يمكن محاكاة طريقة الذكاء البشري الطبيعي ونمذجته، فهل يعني ذلك أنّ الذكاء الاصطناعي يمكن أن يكون مؤهّلًا للخصائص النفسية للبشر؟ الجواب على هذا السؤال متروك للفيلسوف، هل من الممكن تصميم ذكاء اصطناعي، بالإضافة إلى الميزات المذكورة أعلاه، بحيث يكون له خصائص نفسية بشرية مثل الوعي والضمير والإدراك وقوّة الإرادة والعواطف والمشاعر وما إلى ذلك؟ ستؤدّي الإجابة بـ"نعم" على هذا السؤال إلى مستوى أعمق من الذكاء الاصطناعي يسمّى "الذكاء الاصطناعي القويّ". يعتقد المؤمنون بالذكاء الاصطناعي القويّ أنّ الحاسوب المبرمج جيّدًا هو في الحقيقة عقل، ممّا يعني أنّ أجهزة الحاسوب التي تحتوي على البرامج الصحيحة تفهم ولديها حالات معرفية أخرى.

ثانيًا: الذكاء الاصطناعي الضيّق والعامّ

يمكن تقسيم الذكاء الاصطناعي من جهة وحدة المهامّ التي يقوم بها أو كثرتها إلى قسمين:

1- الذكاء الاصطناعي الضيّق (ANI): وهو الذكاء الاصطناعي الذي يتخصّص في مجال واحد، فمثلًا هناك أنظمة ذكاء اصطناعي يمكنها التغلّب على بطل العالم في لعبة الشطرنج، وهو الشيء الوحيد الذي تفعله.

2- الذكاء الاصطناعي العام (AGI): هل يمكن تحقّق نوع متطوّر من الذكاء الاصطناعي يمكنه القيام بأكثر من مجرّد أداء مهامّ محدّدة؟ ماذا لو كان هناك نوع من الذكاء الاصطناعي يمكنه التعلّم والتفكير ويتمتّع بالأحاسيس والمشاعر مثل الإنسان أو حتّى يتجاوز الذكاء البشري؟ يسعى الذكاء العامّ إلى فهم المعرفة وتعلّمها وتطبيقها عبر مجموعة واسعة من المهامّ، على غرار الإنسان.

يشير هذا النوع إلى حواسيب بمستوى ذكاء الإنسان في جميع المجالات، أي يمكنه تأدية أيّ مهمّة فكرية يمكن للإنسان القيام بها. يتنافى الذكاء الاصطناعي العامّ مع أنظمة الذكاء الاصطناعي الضيّقة المصمّمة لأداء مهامّ محدّدة، مثل التعرّف على الصوت أو لعب الشطرنج، والتي تشكّل حاليًّا الجزء الأكبر من تطبيقات الذكاء الاصطناعي.

بعبارة أخرى هذه الرؤية إلى الذكاء العامّ الاصطناعي (AGI) شكل افتراضي من الذكاء الاصطناعي لديه القدرة على إنجاز أيّ مهمّة فكرية يستطيع البشر إنجازها. الذكاء الاصطناعي العامّ يتميّز بقدرته على اجتياز مجموعة متنوّعة من الاختبارات البشرية بنجاح.

الملفت للنظر أنّ الذكاء الاصطناعي العامّ هو الذكاء الاصطناعي القويّ نفسه، فإنّ تسميته عامًّا لأجل شموليته للنهوض بالمهامّ والوظائف الإدراكية والتحريكية التي يقوم به هذا النوع من الذكاء الاصطناعي. وقد سمّي هذا النوع من الذكاء قويًّا لأنّ روّاد الذكاء الاصطناعي يطمحون إلى إنتاج ذكاء قويّ يماثل الذكاء الإنساني في بنيته الداخلية والحالات العقلية والنفسية التي يتّسم بها الذكاء الإنساني، فالذكاء الاصطناعي العامّ والقويّ اسمان لمسمًّى واحد والنسبة بينهما هي التساوي.

اليوم لا توجد نظرية أو حتّى فرضيات حول الذكاء الاصطناعي العامّ أو القويّ لما سيحدث؛ لذلك هناك مستقبل غير مؤكّد أمامه، وأولئك الذين يسعون إلى تسويق الذكاء الاصطناعي يبحثون في الغالب عن هذا الذكاء الاصطناعي الضعيف.

يعتقد بعض المتحمّسين للذكاء الاصطناعي بأنّ الذكاء الاصطناعي العامّ أمر لا مفرّ منه ووشيك وسيؤدّي إلى عصر تقدّم تقني واجتماعي جديد. وبعض آخر أكثر تشكيكًا وحذرًا ويحذّرون من المخاطر الأخلاقية والوجودية لإنشاء مثل هذا الكيان القويّ الذي لا يمكن التنبّؤ به والسيطرة عليه.

من جملة النماذج المتطوّرة للذكاء الاصطناعي التي تطمح للوصول إلى الذكاء الاصطناعي العامّ ما يسمّى بـ (chat GPT) الذي يقوم بإنشاء نصوص متماسكة ومتنوّعة عبر مواضيع ومهامّ مختلفة؛ إذ يقدر على الإجابة على الأسئلة، وتأليف المقالات، ومحاكاة أساليب الكتابة المختلفة، ويعرض تنوّعًا على الرغم من أنّه ضمن حدود معيّنة. يتميّز (chat GPT) بالعديد من القدرات، منها فهم اللغة الطبيعية، بمعنى أنّه يُمكن للروبوت فهم معنى الجمل والعبارات، حتّى تلك التي تُستخدم بشكل غير مباشر. ولا نقصد بـ"الفهم" ما يتّسم به الإنسان من الإدراك والوعي، بل المراد منه أنّ هذه الآلة الميكانيكية تقوم بالوظيفة والمهمّة

الـتي يقـوم بهـا الإنسـان الذكيّ عندمـا يفهـم معـنى الجمـل والعبـارات، فعمـل الذكاء الاصطنـاعي هـو نـوع مـن النشـاط الذكيّ.

وكذلـك يقـدر (chat GPT) على الـردّ على الأسـئلة بطريقـة مُفصّلـة وواضحـة، حـتّى تلـك الـتي تتطلّـب تفكـيرًا عميقًـا، وأيضًـا يقـدر على تأليـف وتركيـب بيانـات مختلفـة، بحيـث يُنتـج قصصًـا وروايـاتٍ جديـدةً وغيرهـا مـن النشـاطات.

ثالثًا: دراسة الذكاء الاصطناعي القويّ وتحليله وتقييمه

المشـكلة الأساسـية في الذكاء الاصطنـاعي القـويّ تكمـن في أنّـه هـل هـذا النـوع مـن الذكاء الاصطنـاعي يعـدّ مجـرّد آلات تُظهـر السـلوك الذكيّ فحسـب، أم هـو يمتلـك وعيًـا يمكـن مقارنتـه بالـوعي البـشري؟

بعبـارة أخـرى: هـل يتفـوّق الذكاء الاصطنـاعي على الذكاء الإنسـاني؟ والجـواب عنـه هـو: أنّ الـوعي والتفكـير البـشري حقيقـة معقّـدة ذات جوانـب عديـدة؛ إذ الإدراك البـشري عبـارة عـن نسـيج غـنيّ مـن التفكـير المنطـقي، والذكاء العاطـفي، والإبـداع، والفهـم السـياقي وهي العنـاصر الـتي يصعـب بطبيعتهـا قياسـها كميًّـا وتكرارهـا في الآلات. وهـذا مـا يجعـل محـاكاة العقـل البـشري صعبـةً للغايـة، فهندسـة الذكاء الاصطنـاعي العـامّ مغامـرة ومهمـة صعبـة للغايـة. الملفـت للنظـر أنّـه لا يتعلّـق الأمـر فقـط ببرمجـة الذكاء الاصطنـاعي لأداء المهـامّ المعقّـدة؛ بـل يتعلّـق الأمـر بحقيقة الـوعي الإنسـاني وماهيـة تفكـيره ومعرفتـه بالحقائـق، بحيـث لا يمكـن تبيـين وعي الإنسـان وجانبه المعـرفي مـن خـلال محـاكاة ذكائـه واستنسـاخ دماغه. بـل مـن الناحيـة الأنثربولوجيـة يتمتّع الإنسـان بأنـواع خاصّـة مـن الـوعى والإدراك المعـرفي المعقَّـد، وقـد تـمّ إثبـات بعـض هـذه الأنـواع في علـم النفـس المـوازي. ويتضمّـن هـذا العلـم دراسـةً علميـةً حـول الأفعـال والقـدرات الخارقـة للنفـس الـتي تؤثّـر على الأجسـام الفيزيائيـة دون المسـاس بهـا مبـاشرةً. تتمثّـل التجـارب الباراسـايكلوجية في القـدرات الفائقـة للطبيعـة مثـل: قـدرة الخـروج مـن الجسـد، تجـارب الاقـتراب مـن المـوت، التنويـم المغناطيـسي أو التنويـم الإيحـائي، التجـارب الخارجـة عـن الحـواسّ، التخاطـر (Telepathy)، المعرفـة المسـبقة مـن قبل، التحريـك العقلي، الجـلاء البـصري (remote vision) أو الاستشـعار والرؤية عـن بُعـد، والاستشـفاء، ومـا شـابه ذلـك. وهـذه قـدرات فائقـة نابعـة مـن البعـد المعـرفي الإنسـاني تهتـمّ بهـا الأوسـاط العلميـة وغيرهـا.

المطلب الرابع: المبادئ الفلسفية للذكاء الاصطناعي

لقد تأثّرت تقنية الذكاء الاصطناعي من النظريات المطروحة في فلسفة العقل (philosophy of mind) أشدّ التأثّر. فمن لم يتقن المبادئ والنظريات في فلسفة العقل فلا يتمكّن من البحث المعمّق في مجال الذكاء الاصطناعي، نشير فيما يلي إلى مبدئين أساسيين يعتمد عليهما الذكاء الاصطناعي وهما نظرية "السلوكية" ونظرية "الوظائفية":

أولًا: السلوكية (Behaviorism)

من المبادئ الفلسفية الرئيسة التي بني عليها الذكاء الاصطناعي هي النظرية السلوكية في فلسفة العقل.

تحاول النزعة السلوكية في فلسفة العقل أن تختزل الحالات العقلية إلى السلوكيات والتصرّفات الخارجية البدنية؛ فجميع الأنشطة التي تقوم بها الكائنات الحيّة بما فيها الحركة والتفكير والشعور هي عبارة عن سلوكيات وتصرّفات خاصّة؛ على سبيل المثال أنّ الشعور بالألم ليس حالةً عقليةً ذهنيةً، بل المراد من الألم هو سلوك الصراخ والتأوّه والذهاب إلى الطبيب. فتحذف الرؤية السلوكية جميع الحالات الداخلية الذهنية وتختزلها إلى سلوكيات صرفة. بناءً على الرؤية السلوكية أنّ كلّ مقارنة بين الدماغ الإنساني والآلة يجب أن تستند إلى ملاحظات السلوك؛ لأنّ الوعي والأحاسيس العقلية أو الحالة الداخلية لا يمكن الوصول إليها من قبل الآخرين.

بناءً على نظرية السلوكية أنّ المحادثة حول العواطف والمشاعر والمعتقدات والرغبات وغيرها ليست محادثةً حول الحالات العقلية والصفات الباطنية، ولكنّها طريقة مختصرة للحديث عن السلوك الفعلي والمحتمل. تؤكّد السلوكية الفلسفية في أقوى أشكالها وأكثرها وضوحًا أنّه يمكن إعادة كتابة كلّ جملة عن حالة ذهنية، دون أن تفقد المعنى، بجملة طويلة ومعقّدة تعبّر عن السلوك الذي يمكن ملاحظته، والذي سيظهره الشخص المعنيّ في مواقف مختلفة يمكن ملاحظتها، فالسلوكية تتّفق بوضوح مع المفهوم المادّي للإنسان. [چرچلند، ماده و آگاهی، ص 47]

بالنتيجة تعتمد تقنية الذكاء الاصطناعي على ركيزتين أساسيتن يساعدنا فهمهما على إدراك الذكاء الاصطناعي ووظائفه وكيفية القيام بالمهامّ المتعلّقة به، وهما: الوظائفية والسلوكية.

تعاني نظرية الوظائفية والسلوكية من إشكالية مشتركة، وهي نفي الحالات العقلية واختزال الحالات والصفات النفسية والعقلية إلى الوظيفة والسلوك؛ بعبارة أخرى كلّ واحد من هاتين النظريتين تفسّر "الألم" بطريقة خاصّة؛ تفسّره الرؤية الوظائفية بأنّها مجموعة من المُدخلات

والمخرجات والمعالجات الخاصّة. وتفسّر السلوكية حالة الألم بأنّها نوع من الظهور السلوكي، أعني التأوّه والصراخ والذهاب إلى الطبيب. ولكن نحن عندما نجرّب الألم في أنفسنا نجد شعورًا مؤلمًا في ذاتنا، هناك حالة نفسانية مؤلمة ومؤذية نشعر بها في أنفسنا، وهذا أمر بدهي وجداني لا يتأتّى لأحد أن ينكر هذا الوعي والشعور بالألم في ذاته ونفسه. بينما ترفض النظريتان هذه الحالة النفسية الباطنية وتختزلها إلى وظيفة أو سلوك معيّن. الإشكالية الأخرى هي أنّ النظرية الوظائفية والسلوكية تفقدان خصلة القصدية (intentionality) وسنشرح هذه الميزة في المبحث الذي نميّز فيه بين الذكاء الاصطناعي والذكاء الطبيعي.

ثانيًا: الوظائفية أو المذهب الوظيفي(Functionalism)

ولا يخفى أنّ النزعة الوظائفية أو المذهب الوظيفي في فلسفة العقل هي نظرية لتفسير مشكلة "العقل والجسد" (Mind and body problem) طرحت كبديل لكلٍّ من نظرية هوية العقل والسلوكية. إنّ الوظائفية تهتم فقط بالدور الوظيفي للحالات العقلية (Mental states)، بالتالي هي قريبة من المدرسة المادّية. الوظائفية هي النظرية الأكثر قبولًا للعقل بين الفلاسفة وعلماء النفس المعرفي وباحثي الذكاء الاصطناعي. قدّم هذا الرأي الأساسَ لعلم النفس المعرفي وأبحاث الذكاء الاصطناعي. [ايزدى، فلسفهى معاصر غرب (فلسفهى ذهن)، ص 276] فتعدّ الوظائفية في فلسفة الذهن موطن ولادة الذكاء الاصطناعي، ويمكن أن تكون محاكاة الذكاء الاصطناعي محاكاةً وظيفيةً بأدقّ معنى للكلمة.

لقد تكوّنت نظرية الوظائفية بعد تكوّن النظرية السلوكية (Behaviorism) في فلسفة العقل. بناءً على نظرية السلوكية أنّ الحالات العقلية (Mental states) تُحوَّل إلى أداء سلوكيات وتصرّفات خاصّة؛ على سبيل المثال الاعتقاد بنزول المطر بمعنى منحًى ونمط خاصّ من السلوك، وهو ارتداء ملابس شتوية حارّة وأخذ المظلّة عند الذهاب تحت المطر. فالرؤية السلوكية تختزل الحالات العقلية إلى سلوكيات وتصرّفات وأعمال خاصّة وتنفي أيّ حالة عقلية في الإنسان رأسًا.

ولكن بناءً على النظرية الوظائفية فإنّ الحالات العقلية ليست إلّا وظيفةً ودورًا يلعبه جهازٌ أو آلة خاصّة؛كالغسّالة فإن في جهاز الغسل ثلاثة أمور:

1- دخول الملابس الوسخة في الجهاز (input). 2- عملية الغسل وتطهير الملابس من الأوساخ والأقذار. 3- خروج الملابس النظيفة من الغسّالة، فمجموعة الدخول والتغسيل والخروج تعدّ "الوظيفة" (Functionality).

فكذلك الحالات العقلية تختزل إلى الوظيفة بمعنى أنّ هناك مُدخَلاتٍ حسّيّةً ومن ثمّ نوع من العملية على هذا المدخَل الحسّي، ثمّ المخرَجات السلوكية؛ على سبيل المثال "الألم" ليس إلّا مجموعة إصابة الرجل بشيء حادّ وجارح مثلًا، ومن ثمّ حدوث بعض الحالات في العقل، ومن ثم المخرَج السلوكي المتمثّل بالصراخ والتأوّه. إذن الوظيفة (Function) تتكوّن من ثلاثة مكوّنات أساسية:

1- المدخلات الحسّية. 2- نوع من المعالجة والتعمّل والنشاط الخاصّ. 3- المخرجات السلوكية.

[See: An Introduction to the Philosophy of Mind, K. T MASLIN, p. 121]

بناء على الرؤية الوظائفية كلّ جهاز أو آلة حاسوبية تقدر على إنجاز هذه الوظيفة وتأدية هذا الدور ذكيّة مثل الإنسان. فبما أنّ الحواسيب هي أجهزة مادّية بموادّ تفاعلية إلكترونية تؤدّي الحسابات على المُدخَلات وتعطي المُخرَجات، فالأدمغة هي أجهزة مادّية بركيزة عصبية تؤدّي الحسابات على المدخلات، ممّا يُنتج السلوكيات. إذن يمكن للماكنة المبنيّة على السيليكون أن تمتلك نوعًا ما من الحياة الذهنية التي يملكها الكائن البشري، بشرط إدراك هيكلها للأدوار الوظيفية المناسبة.

بناءً على الرؤية الوظائفية ليست هناك حالات عقلية (Mental states)، بل ثمّة وظائف وأدوار تصدر من الإنسان يمكن لكلّ جهاز أو آلة ميكانيكية أن تصدر منها نفس هذه الوظائف والآثار والأدوار. فهناك محاكاة للوظائف العقلية الصادرة من الإنسان، بمعنى أنّ الروبوتات أو الحواسيب تحاكي بعض السلوكيات الإنسانية مثل التعليم والتكلّم والتشخيص والتمييز والإجابة على السؤال، أو إثارة التساؤلات، وما شابه ذلك. فما يقوم به الروبوت أو الحاسوب ليس إلّا نمذجة ومحاكاة وظائف الدماغ البشري، مثل الإدراك والعاطفة، فلا يتمتّع الحاسوب بالعقل والذهن (mind) والذكاء حقيقةً. إذن يقدر الذكاء الاصطناعي على محاكاة الخبرة البشرية عبر مجالات متنوّعة.

المطلب الخامس: الفروق والميزات بين الذكاء الاصطناعي والذكاء الطبيعي

بعد التطرّق إلى مفهوم الذكاء ومعنى الذكاء الاصطناعي ينبغي في هذا المجال أن نقوم بتحليل الفروق الجوهرية التي تميّز الذكاء الاصطناعي عن الذكاء الطبيعي بما يلي:

أولًا: الوعي الذاتي واكتشاف الذات

ولا يخفى أنّ الذكاء الطبيعي في بعض مستوياته العليا ومراتبه السامية يتميّز بخاصّية الوعي الذاتي وعدم إهمال الذات والغفلة عن الذات. يصرّح الفلاسفة خاصّةً ابن سينا أنّ النفس الناطقة الإنسانية عندما تعقل شيئًا تعقل أنّها تعقله وتعلم أنّها تعلم ذلك الشيء؛ فهناك

علمان: علم النفس بالكتاب مثلًا، وعلم ثانٍ هو علم النفس والتفاتها إلى أنّها تعلم الكتاب، وهذا يسمّى "العلم بالعلم"؛ ولذا يقول الخواجه نصير الدين الطوسي في شرح كلام ابن سينا: «إنّ كلّ شيء يعقل شيئًا فله أن يعقل بالفعل متى شاء أنّ ذاته عاقلة لذلك الشيء؛ وذلك لأنّ تعقّله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقّله لكون ذاته عاقلةً لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 382]. ولا يخفى أنّ وعي الإنسان بوعيه والتفاته بعلمه ومدركاته من الأمور البدهية والوجدانية التي لا تحتاج إلى الدليل والبرهان، بل من يراجع نفسه يجد أنه يعلم شيئًا خاصًّا، وفي الوقت نفسه يعلم بأنّه يعلمه. ولكن رغم ذلك يحاول ابن سينا أن يبيّن هذا المطلب ببيان يسمّى "الإنسان المعلّق في الفضاء".

ومن أجل إثبات هذا الوعي الذاتي والعلم الحضوري بالذات يصوّر ابن سينا حالةً افتراضيةً تسمّى "الإنسان معلّق في الفضاء" ويعتقد أنّه إذا افترضنا أنّ الإنسان خُلق فجأةً وبشكل إنسان كامل في بداية خلقته، بحيث لا يحتاج إلى النموّ والاكتمال، وقد سُدّت مجاري إدراكاته بحيث لا يسمع ولا يبصر ولا يلمس ولا يشمّ ولا يذوق، فلا يقدر أن يأخذ المعلومات والبيانات من الخارج، وأيضًا يكون في حالة تكون أعضاء جوارحه منفرجةً منفصلةً بعضها عن بعض، بحيث لا يلامس بعضها بعضًا، وكذلك يكون هذا الإنسان بهذه المواصفات معلّقًا في فضاء فارغ من الهواء، فإنّه في هذه الظروف لا يقدر على إدراك أيّ شيء إلّا إدراك ذاته ونفسه، ويصرّح ابن سينا – وهو المبدع لهذه الحجّة في تاريخ الفلسفة – قائلًا:

«يجب أن يتوّهم الواحد منّا كأنّه خُلق دفعةً وخلق كاملًا، لكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثمّ يتأمّل أنّه هل يثبت وجود ذاته، ولا يشكّ في إثباته لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا، ولو أنّه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيّل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيّله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته، وأنت تعلم أنّ المثبت غير الذي لم يثبت، والمقرّ به غير الذي لم يقرّ به، فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصّية على أنّها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل إلى أن يتنبّه على وجود النفس شيئًا غير الجسم بل غير جسم، وأنّه عارف به مستشعر له، وإن كان ذاهلًا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ج 2، ص13].

هـذا في حـين أنّ الاتّجـاه السـائد على الذكاء الاصطنـاعي هـو الاتّجـاه الوضـعي (positivism) والفيزيـائي الذي يفـسّر الإنسـان تفسـيرًا ميكانيكيًّـا ماديًّـا بحتًـا؛ ويدعـم هـذا الادّعاء مـا قـام بـه آلـن تورينـغ مـن اختبـاره التاريـخي، ومـا يعتمـد عليـه الذكاء الاصطنـاعي مـن الرؤيـة الوظائفيـة والسـلوكية. بنـاءً على الرؤيـة المادّيـة إلى الإنسـان، فـإنّ جميـع الأنشـطة الإدراكيـة والحركيـة البشريـة تنبـع مـن بنيتـه الدماغيـة وشـبكته العصبيـة المعقّـدة؛ ولذلـك فـإنّ النهـج السـائد في الذكاء الاصطنـاعي ينكـر بشـدّة وجـود جوهـر مجـرّد غـير مـادّي يسـمّى "الـروح" أو "النفـس". بعبـارة أخـرى إنّ العلـم الحضـوري مـلازم للتجـرّد، والآلـة الـتي تفقـد التجـرّد تفقـد العلـم الحضـوري بذاتهـا. إذن الحديـث عـن الذكاء الاصطنـاعي المتمتّـع بالـوعي والشـعور بـالذات موضـع شـكّ مـن قبـل العديـد مـن الباحثـين في مجـال الذكاء. [Michael, AI vs Humans, p.121]

ثانيًا: القصدية (intentionality)

مـن خصائـص الحـالات العقليـة أو الذكاء الطبيـعي وجـود صفـة "الانتبـاه" أو "الإشـارة إلى"؛ فالقصديـة تعـني خاصّيـة "أن يكـون المفهـوم ناظـرًا إلى شيء مـا"، أو القصديـة هي التوجّـه والالتفـات إلى شيء مـا أو حالـة مـا، وإن لـم تكـن موجـودةً في الخـارج، كالخـوف مـن وجـود الغـول، بينمـا لا وجـود له في الخـارج. [سـيرل، القصديـة بحـث في فلسـفة العقـل، ص 22 و25]

إذن الحـالات القصديـة ذات مضمـون قصـدي وتمتلـك اتّجاهًـا للمطابقـة. يطلـق الفلاسـفة مصطلـح "القصـد" على أحـد أوصـاف الذهـن، الذي بواسـطته يمكـن للذهـن التوجّـه والالتفـات إلى الأشـياء أو الأوضـاع المحيطـة بـه والموضـوعات المرتبطـة بهـا أو الأمـور الناشـئة عنهـا. وتشـمل هـذه الحـالات الاعتقـادات والرغبـات، والمقاصـد والإدراكات، والحـبّ والبغـض، والخـوف والآمـال ومـا شـابه ذلـك. فـإنّ الحيثيـة القصديـة هي عبـارة عـن خصوصيـة في الذهـن تفـسّر حـالاتٍ ذهنيـةً تتعلّـق بـشيء مـا، مثـلًا الاعتقـاد أو الأمـل يجـب أن يكـون اعتقـادًا وأمـلًا بـشيء خاصّ، فـلا يمكـن لهـذه الأمـور أن تكـون مـن دون متعلّـق. على سـبيل المثـال يقـول القـرآن الكريـم ﴿**وَالَّذِيـنَ آمَنُـوا أَشَـدُّ حُبًّـا لِلَّهِ**﴾ [سـورة البقـرة: 165]، ولا يخـفى أن مفهـوم "الحـبّ" و"الإيمـان" مـن المفاهيـم القصديـة الـتي تتعلّـق بـشيء وراءه؛ لأنّ الحـبّ مـن المفاهيـم الإضافيـة الـتي يحتـاج إلى المتعلَّـق والمحبـوب، وكذلـك الإيمـان يتعلّـق بـشيء ورائـه فالمفهومـان يقصـدان شـيئًا في الخـارج يتعلّقـان بـه. فهـذه المفاهيـم الـتي تلتفـت وتتوجّـه وتنتبـه إلى شيء وراء ذاتـه فـهي مفاهيـم قصدية، فالسـؤال المطـروح هنـا هـل الذكاء الاصطنـاعي يتمتّـع بمـيزة القصديـة والتوجّـه نحـو شيء أم لا؟

ولا يخفى أنّ الذكاء الاصطناعي وبشكل عامّ آلة تفقد خصلة القصدية والالتفات والتوجّه نحو شيء خاصّ بخلاف الظواهر النفسية والروحية والفكرية التي تتمتّع بخصوصية القصدية.

[Searl, Mind a brief introduction, p. 83]

والسبب في عدم امتلاك الذكاء الاصطناعي خصلة القصدية يكمن في فقدانه لميزة الوعي والتعبير عن الواقع والمحكيّ؛ إذ لا يخفى أنّ الحالات العقلية والكيفيات الذهنية من سنخ الوعي والإدراك تعبر عمّا وراءها من الحقائق، ولكنّ الذكاء الاصطناعي يفقد ميزة الوعي والإدراك.

والجدير بالذكر أنّ ابن سينا يصرّح بذكائه بهذه الميزة التي يتميّز بها الذكاء الطبيعي عن الذكاء الاصطناعي، وأعني القصدية:

«العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمرٌ من خارج، كالبياض في الجسم، إلّا أنه يخالف البياض، فإنّ الأبيض لا يصير بالبياض مضافًا إلى شيء من خارج، وهو المعلوم» [ابن سينا، التعليقات، ص226].

ثالثًا: خصلة الإبداع (creativity)

يعتقد الفلاسفة بأنّ هناك ميزةً أخرى للذكاء الطبيعي غير موجودة في الذكاء الاصطناعي وهي الإبداع، وهذه الخصلة هي من مميّزات الذكاء الطبيعي عند الإنسان التي يفتقدها الذكاء الحيواني؛ إذ إنّ الحيوان يمشي وفق غريزته الطبيعية، ويتجلّى هذا النشاط والإبداع في المجالات الثلاثة: الخيال والوهم والتفكير. يتمتّع الجانب الخيالي للذكاء الطبيعي بقدرة هائلة على الجمع والربط بين الأشكال والبيانات الحسّية، بحيث يمكن الاستشهاد بالتصاميم والرسوم التوضيحية والاكتشافات المتميّزة في مجال الصناعة والتقنية وحتّى الفرضيات العلمية والتجريبية في هذا المجال الخيالي. [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 236 و253]

يبدع الذكاء الاصطناعي من خلال القدرة على التركيب والدمج شيئًا جديدًا غير موجود سابقًا، كما يفعله الانسان عندما يركّب ويغيّر الصورة الخيالية. وبعبارة أخرى ما يتحقّق في الذكاء الاصطناعي هو تحويل المفاهيم والوعي والحالات العقلية والنفسية إلى مجموعة من القضايا والرموز الشكلية والسلوكيات الخاصّة، وتفريغ هذه المفاهيم من البُعد المضموني والمعرفي، وذلك من خلال تحويل البيانات والمعطيات إلى رموز وخوارزميات، استنادًا إلى النظرة الفيزيائية للذكاء الاصطناعي، فإنّ العلم والإدراك لهما حقيقة مادّية تمامًا يتمّ تحليلها بواسطة العمليات الدماغية والعصبية، ومن هنا الاعتقاد بكون العلم والإدراك حقيقةً غير

مادّيـة ومجـرّدة مرفـوض تمامًـا في الرؤيـة الفيزياويـة الـتي يعتمـد عليهـا الذكاء الاصطنـاعي. السـبب في عـدم كـون الذكاء الاصطنـاعي مبـدعًا خلّاقًـا كالإنسـان هـو فقـده لخصلـة التفكـير والتعقّـل، لا يخـفى أنّ التفكّـر والتعقّـل بالمعـنى الذي يمتلكـه الإنسـان مـيزة فريـدة يتمتّـع بهـا الإنسـان فحسـب، وهي السـبب الرئيـسي في عمليـة الإبـداع.

رابعًا: تركيبة مختلطة

لا بـدّ مـن القـول إنّ هنـاك نوعـين مـن المـزج والتركيـب: أحدهمـا هـو أنّ المكوّنـات والعنـاصر المجتمعـة يتـمّ تجميعهـا بجـوار بعضهـا فقـط؛ دون التأثـير على بعضهـا بعضًـا ودون أيّ تفاعـل بينهـا وخلـق شيء جديـد.

الثـاني: ثمّـة نـوع أقـوى مـن المـزج والتركيـب والخلـط بـين شـيئين، وهـو المـزج بنحـو التفاعـل والتأثـير المتبـادل بينهمـا، بحيـث يتألّـف شيء جديـد سـوى المكوّنـات، والفرق الأسـاسي بـين هذين النوعـين مـن التركيبـات هو وجـود تفاعـل وتأثـير وتأثّر عميـق بين الأجـزاء والعنـاصر المكوّنـة، فمن خـلال هـذا النـوع من المـزج والتركيـب يتحـوّل الموجـود بالقـوّة إلى الموجود بالفعـل. وأرجع ابن سـينا النـوع الأوّل مـن الخلـط والامـتزاج إلى الكيـان الصنـاعي، وأرجع النوع الثـاني من الخلـط إلى الكيان الطبيـعي: «إنّ الطبيعـة تقـدر على الامـتزاج الذي على سـبيل الاسـتحالة، والصناعـة لا تقـدر عليـه، بـل تقـدر على الجمـع» [المصدر السابق، ص159]. ومـراد الشـيخ مـن "على سـبيل الاسـتحالة" هـو أنّ هذا التركيـب ليـس على سـبيل الجمـع والتجميـع بـين الأمـور المتناثـرة والمتفرّقـة بحيـث يجمـع بعضهـا بجانـب بعـض بـدون أيّ تفاعـل بينهمـا، بـل المقصـود مـن كلامـه هـو نـوع مـن التفاعـل الشـديد بـين الأجـزاء والعنـاصر، بحيـث يتكـوّن مصنـوع ومخلـوق جديـد إثـر ذلـك. هـذا النـوع مـن المزج والتركيـب نشـاهده في الموجـودات الطبيعية غـير الصناعية، كما يحـدث في مزج الطعـام في المعدة مثلًا.

يؤكّـد ابـن سـينا كذلـك أنّ المخلـوق الطبيـعي يمكنـه تنعيـم الخليـط وتلطيفـه وإزالـة خشـونة وسـمك العنـاصر مجتمعـةً، في حـين أنّ الكائـن الاصطنـاعي لا يمكنـه مـزج الـشيء وتخليطـه وتركيبـه بهـذا المسـتوى مـن اللطافـة والخلـط المتميّز؛ لذا يقـول ابـن سـينا: «والطبيعـة تقـدر على تلطيـف المـزج الذي على سـبيل الخلـط وتصغـير الأجـزاء، والصناعـة تعجـز عـن ذلـك الاسـتقصاء» [المصدر السابق]. بمعـنى أنّ الموجـود الصنـاعي لا يقـدر على الوصـول إلى قمّة المـزج والتخليـط ونهايته، بـل مـا تقـوم بـه الآلـة مـن عمليـة المـزج والخلـط بـين العنـاصر والأجـزاء ناقـص وضعيـف ولا يبلـغ إلى مسـتوى الموجـود الطبيـعي في المـزج.

الفـرق الثالـث الذي يمـيّز بـه ابـن سـينا بـين الطبيـعي والاصطنـاعي هـو أنّ أفعـال الكائـن

الطبيعي لا حصر لها من حيث القوة والفعلية، وبينما يتمتّع الكائن الصناعي بقوّة وطاقة محدودة ولا يمكنه تحويل العديد من الأشياء بالقوّة إلى الفعلية والكمال: «والطبيعة لا تتناهى مذاهبها في القسمة والنسبة قوّةً وفعلًا، والصناعة لا يمكن أن تُخرج جميع ما في الضمير منها إلى الفعل» [المصدر السابق].

تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا منذ حوالي ألف عام، عندما لم يظهر الذكاء الاصطناعي والتقدّم التقني والصناعي، أحصى هذه الفروق الأساسية الثلاثة بين الكائنات الطبيعية والاصطناعية.

في المقابل، يعتمد الذكاء الاصطناعي على أمرين: الحساب والخوارزمية في الرياضيات، ويمكن القول إنّ ثلاثة عوامل رئيسة تساعدنا في تفسير طبيعة الذكاء الاصطناعي:

1- المعالجات والبنى التحتية للمعالجة. 2- أنماط البرمجة. 3- البيانات والبيانات الضخمة: أدّى التقدّم الكبير في هذه المجالات الثلاثة إلى ظاهرة مفاجئة تسمّى "الذكاء الاصطناعي".

ولذلك يعتمد الذكاء الاصطناعي على البيانات، وتتميّز معالجته وتكوينه عن الذكاء الطبيعي.

خامسًا: التركيز على نشاط معيّن

ومن خصائص الذكاء الاصطناعي التي يمتاز بها عن الذكاء الطبيعي هو أنّه إذا انخرط الذكاء الطبيعي في فعل ونشاط محدّد وركّز عليه، فإنّه يمنعه من القيام بأشياء أخرى في الوقت نفسه؛ لأنّ الطاقات والقدرات التي تتمتّع بها النفس الإنسانية محدودة وقاصرة عن استيعاب جميع الجوانب الإدراكية والتحريكية؛ فلذا يرى ابن سينا أنّ قوى النفس مثل القوى الغاذية والنامية والمولّدة وكذلك الحواسّ الخمس وقوّة الخيال والواهمة كلّها خادمة للنفس، والنفس تخطّط وتدبّر تلك القوى؛ ولذلك يمنع انشغال النفس ببعض القوى من الانشغال بقوًى أخرى، أي أنّ النفس لم تعد قادرةً على السيطرة على تلك القوى المهملة وإرشادها إلى الصواب؛ ولذلك فإنّ النفوس الضعيفة والعادية هي التي إذا انغمست في نفسها واشتغلت بالأمور الداخلية مثل التفكّر توقّفت عن التعامل مع الأمور الخارجية والظاهرية المتمثّلة بالإدراكات الحسّية، وعلى العكس من ذلك، إذا انغمست في المحسوسات وانغمرت فيها انشغلت عن التوغّل في الأمور الداخلية كالتفكّر والتعقّل. بمعنى آخر إنّ لجوهر النفس البشرية مهمّتين ونشاطين رئيسيين:

الأوّل: مهمّة واحدة بالنسبة إلى جسده، وهي تدبير الجسد وإدارته.

والثاني: مهمّة واحدة بالنسبة إلى جوهره ومبادئه، وهي العقل والإدراك الفكري. وهاتان

المهمّتان تتعارضان مع بعضهما ويعيق كلٌّ منهما الآخر؛ فإذا اشتغلت النفس بأحد هذين الفعلين انصرفت عن الآخر وتوقّفت؛ ولذلك الجمع بين هذين الفعلين للنفس - أي التعامل مع الجسد والعقل، وهو مهمّة النفس الناطقة الخاصّة - أمر صعب وشاقّ، وينبغي استكشاف سرّ هذا الأمر في حقيقة أنّ النفوس المحدودة لا يمكنها الجمع بين الأنشطة البدنية والعقلية. فهناك من يتمتّع بنفوس قويّة كاملة تقدر على الجمع بين نشاطات عديدة، فتستوعب هذه النفوس القويّة عدّة أعمال في وقت واحد، كمن يقدر على الإدراك الحسّي والتعقّل في وقت واحد، ولكنّ هذه النفوس القويّة نادرة في كلّ عصر ومصر.

فلذا يقول ابن سينا في مجال تركيز النفس وتكريسها على شيء خاصّ:

«إنّ اشتغال النفس ببعض هذه (القوى) يصرفها عن إعانة القوى الأخرى على فعلها أو عن ضبطها عن زيغها أو عن حملها على الصواب، فإنّ من شأن النفس إذا اشتغلت بالأمور الباطنة أن تغفل عن استثبات الأمور الخارجة؛ فلا تستثبت المحسوسات حقّها من الاستثبات، وإذا اشتغلت بالأمور الخارجة أن تغفل عن استعمال القوى الباطنة، فإنّها إذا كانت تامّة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجة ففي وقت ما تكون منصرفةً إلى ذلك يضعف تخيّلها وتذكّرها، وإذا انصبّت إلى أفعال القوّة الشهوانية انكسرت منها أفعال القوّة الغضبية، وإذا انصبّت إلى أفعال القوّة الغضبية انكسرت منها أفعال القوّة الشهوانية، وبالجملة إذا انصبّت إلى استكمال الأفعال الحركية ضعفت الأفعال الإدراكية، وبالعكس» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ج 2، ص152]. ولا يخفى أنّ المعوقات والموانع البدنية التي تمنع النفس والروح عن نشاطاتها الخاصّة بها عبارة عن: الإدراك الحسّي، والخيال، والشهوة، والغضب، والخوف، والحزن، والفرح، والألم. [ابن سينا، النجاة من الغرق، ص365]

وهذا بخلاف الذكاء الاصطناعي الذي يفقد هذه الميزة وهي عدم القدرة على الجمع بين نشاطات عديدة؛ فإنّه يستطيع القيام بعدة إجراءات مختلفة في الوقت نفسه؛ فإذن يمكن للذكاء الاصطناعي القيام بعدّة مهامّ في وقت واحد.

بعبارة أخرى إنّ هذه النقيصة للنفس الإنسانية وهي "أنّ يمنع الانشغال بنشاط خاصّ الإنسانَ من سائر النشاطات" نابعة من خصلة الوعي الإنساني؛ إذ الوعي والشعور الإنساني من جهة محدود، ومن جهة أخرى تنبثق هذه النقيصة من تعدّدية الأبعاد الوجودية للإنسان، وأنّه موجود معقّد مؤلّف من حيثيات وجهات عديدة. وبالنتيجة إذا توجّه وعي الإنسان وشعوره بشيء خاصّ وركّز عليه فهو لا يقدر في الوقت نفسه على أن ينشغل بشيء

آخـر، ولكـنّ الذكاء الاصطنـاعي بمـا هـو نـوع مـن المحـاكاة لنشـاطات ذهـن الإنسـان وتقليـد سـلوكياته، فيتـأتّى له أن يُنجـز أعمـالًا وسـلوكياتٍ كثـيرةً في وقـت واحـد.

سادسًا: تمتّع الذكاء الطبيعي بالقوّة النزوعية الشوقية

هنـاك فـرق آخـر بـين الذكاء الاصطنـاعي والذكاء الطبيـعي، والذي أُكّـد في علـم النفـس الفلسـفي، وهـو السـمة الخاصـة لـلذكاء الطبيـعي وهي "القـوة النزوعيـة الشـوقية". وتنقسـم قـوى النفسـية الحيوانيـة إلى قـوى إدراكيـة وقـوى تحريكيـة محفّـزة ؛ تنقسـم القـوى التحفيزيـة الحيوانيـة إلى نوعـين: "الباعثـة" و"الفاعلـة". والقـوّة الباعثـة الـتي وظيفتهـا الإثـارة والتحفـيز والتشـجيع، تسـمّى أيضًـا "النزوعيـة الشـوقية"، وهي تعـدّ مصـدر العاطفة والكراهية والأحاسـيس والمشـاعر في الإنسـان. وقـد عـرّف ابـن سـينا قـوّة الرغبـة انطلاقًا مـن أصلهـا المعـرفي ودعمهـا المعـرفي، وهي مبنيّـة على أنّه إذا تخيّـل الإنسـان صـورةً إمّـا مرغوبـةً محبوبـةً أو منفـورةً ومكروهـةً، فـإنّ القـوّة الشـوقية الباعثـة تبـدأ في إثـارة القـوّة الفاعلـة، وتدفعهـا نحـو إنجـاز العمـل المرغـوب فيـه أو تـرك العمـل المنفـور منـه. وللقـوّة الباعثـة الشـوقية فـرعان: الغضبيـة والشـهوية. يقـول ابـن سـينا في هـذا المجـال:

«وللنفـس الحيوانيـة بالقسـمة الأولى قوّتـان: محرّكـة ومدرِكـة؛ والمحرّكة على قسـمين: إمّـا محرّكة بأنّهـا باعثـة على الحركـة، وإمّـا محرّكـة بأنّهـا فاعلـة. والمحرّكـة على أنّهـا باعثـة هي القـوّة النزوعيـة الشـوقية، وهي القـوّة الـتي إذا ارتسـمت في التخيّـل صـورة مطلوبـة أو مهـروب عنهـا بعثـت القـوّةَ المحرّكـة الأخـرى (الفاعلـة) على التحريـك، ولهـا شـعبتان: شـعبة تسـمّى قـوّةً شـهوانيةً وهي قـوّة تبعـث على تحريـك تقـرّب بـه مـن الأشـياء المتخيّلـة ضروريـة أو نافعـة طلبًـا لـلّذّة. وشـعبة تسـمّى غضبيـة، وهي قـوّة تبعـث على تحريـك تدفـع بـه الـشيء المتخيَّل ضـارًّا أو مفسـدًا طلبًـا للغلبـة. وأمّا القـوّة المحرّكـة على أنّهـا فاعلـة فـهي قـوّة تنبعـث فى الأعصـاب والعضـلات مـن شـأنها أن تشـنّج العضـلات فتجـذب الأوتـار والرباطـات المتّصلـة بالأعضـاء إلى نحـو جهـة المبـدإ وتُرخيهـا أو تمدّها طـولًا، فتصـير الأوتـار والرباطـات إلى خـلاف جهـة المبـدإ» [ابـن سـينا، الشـفاء (الطبيعيات)، ج 2، ص33].

سابعًا: الاتّصاف بالفضائل والرذائل الأخلاقية

مـن الخصائـص المهمّـة لـلذكاء الطبيـعي الاتّصـاف بالفضائـل والرذائـل النفسـية، مثـل العـدل والإنصـاف والصـدق واللطـف، أو عكسـها مثـل الحسـد والكـبر والحـرص. ويـرى ابـن سـينا أنّ هـذه الصفـات النفسـية الفاضلـة رهينـة بسـيادة العقـل وسـيطرته على قـوى الشـهوة والغضـب لدى الإنسـان، أو على العكـس مـن ذلـك أنّ الصفـات الرذيلـة منبثقـة مـن سـيادة الشـهوة والغضـب على العقـل. إنّ القـوى الحيوانيـة الغريزيـة أعـني الشـهوة والغضـب تحـاول دائمًـا السـيطرة على

قـوّة العقـل العمـلي لتجعلهـا خاضعـةً لهـا. ولكـن لـكي يحصـل الإنسـان على الفضائـل الروحيـة والأخـلاق الحميـدة، ينبـغي له أن يفضّـل ويتّبـع أوامـر العقـل العمـلي المسـتمدّة مـن أوامـر العقـل النظـري. [ابـن سـينا، الشـفاء (الطبيعيـات)، ج 2، ص 38]

هـذا على الرغـم مـن أنّ الذكاء الاصطنـاعي يفتقـد الخصائـص النفسـية والأخـلاق الحميـدة أو الذميمـة. نعـم، مـن الممكـن أن يتـصرّف مثـل سـلوك الأشـخاص الطيّبـين وذوي الأخـلاق الحميـدة ويحـاكي أفعالهـم مـن دون شـعور ووعي، ولكـنّ الأخـلاق بمعـنى الصفـات والملـكات الراسـخة في النفـس لا يمكـن إسـنادها إلى الذكاء الاصطنـاعي. [كاكـو، آينـده‌ى ذهـن، ص319]

ثامنًا: قوّة التذكير والتذكر

ومـن الخصائـص الأخـرى الـتي يمكـن أن نمـيّز بهـا الذكاء الطبيـعي عـن الذكاء الاصطنـاعي خاصّيـة التذكّـر واسـترجاع المفاهيـم التي أُهملـت ونُسـيت. [ابـن سـينا، الشـفاء (الطبيعيـات)، ج 2، ص151]

عادةً تتـمّ عمليـة اسـترجاع المفاهيـم وتذكّرهـا مـن خـلال تـداعي المعـاني، على سـبيل المثـال إذا نـسي الإنسـان الأمـور المعنويـة والروحيـة وكان ناسـيًا لله تعـالى، فـإذا رأى عالمًـا ربّانيًّـا تذكّـر الله ﷻ وذكـره في الـسرّ والعلانيـة؛ كمـا ورد عَـنْ أَبِي عَبْـدِ الله عليه السلام، قَـالَ: «قَـالَ رَسُـولُ الله صلى الله عليه وآله: قَالَـتِ الْحَوَارِيُّـونَ لِعِيـسى: يَـا رُوحَ الله، مَـنْ نُجَالِـسُ؟ قَـالَ: مَـنْ تُذَكِّرُكُـمُ اللهَ رُؤْيَتُـهُ، وَيَزِيـدُ فِي عِلْمِكُـمْ مَنْطِقُـهُ، وَيُرَغِّبُكُـمْ فِي الْآخِـرَةِ عَمَلُـه» [الكليني، الـكافي، ج 1، ص95].

ولكـن يفقـد الذكاء الاصطنـاعي هـذه المـيزة الفريـدة للنفـس الإنسـانية؛ إذ التذكّـر واسـترجاع المفاهيـم متفـرّع على وعيهـا وإدراكهـا، ومـن ثـمّ الرجـوع إلى خزانـة المفاهيـم والذاكـرة والبحـث والتفتيـش فيهـا، ومـن ثـمّ الانتقـال مـن بعـض المفاهيـم المعهـودة المعروفـة لدى الذهـن إلى مفاهيـم أخـرى. ولكـن هـل يجتـاز الذكاء الاصطنـاعي هـذه المراحـل ويتذكّـر أم لا؟ هـل له القـدرة على التذكّـر واسـترجاع المفاهيـم المنسـيّة أم لا؟ كمـا ذكرنـا مـرارًا وتكـرارًا أنّ الذكاء الاصطنـاعي يحـاكي بعـض السـلوكيات والتصرّفـات الذكيّـة الإنسـانية فحسـب، ولكـن لا يتمتّـع بمـا يتمتّـع بـه الذكاء الطبيـعي مـن الـوعي والتذكّـر والتفكّـر والتعجّـب ومـا شـابه ذلـك.

تاسعًا: إمكانية المسؤولية القانونية في الذكاء الاصطناعي

في ضـوء الاختلافـات المثـارة بـين الذكاء الاصطنـاعي والذكاء البـشري مـن حيـث المسـؤولية القانونيـة، يمكـن التحقّـق مـن إمكانيـة تحقيـق المسـؤولية فيمـا يـلي:

أ- الذكاء الاصطناعي والمسؤولية القانونية في الوضع الراهن

إنّ ما يعدّ ذكاءً اصطناعيًّا في مجال تقدّم المعرفة الإنسانية - مثل جيل الذكاء الاصطناعي المتطوّر اليوم - لا يمكنه أن يتّصف بالمواصفات العشر للذكاء الطبيعي التي مرّ ذكرها فيما سبق؛ لذا ليس هذا الذكاء الاصطناعي صاحب إرادة ومسؤولية قانونية بالمعنى الكامل للقانون، يعتمد علماء القانون في هذا المجال على نظرية الذرائعية القانونية[1] (Theory of legal instrumentalism) تجاه الذكاء الاصطناعي.

ب- مستقبل الذكاء الاصطناعي والمسؤولية القانونية

فإذا كان الذكاء الاصطناعي يومًا قادرًا على أن يتّسم بالمواصفات والميزات التسع السابقة - ومن الصعب الاتّسام بها - وإذا جوّزنا إمكانية الإرادة القانونية له، فيمكن التكلّم عن إمكانية ممارسة المسؤولية القانونية للذكاء الاصطناعي.

على سبيل المثال إذا سرق الروبوت أو الذكاء الاصطناعي أموالًا أو سلعًا من شخص آخر، فهل توجّه المسؤولية القانونية والمتابعة القانونية إلى الذكاء الاصطناعي، أو إلى مستخدمه، أو إلى صانعه ومبدعه ومصمّمه؟ هذه أسئلة مهمّة تطرح في مجال القانون ينبغي الإجابة عليها من الناحية القانونية والفقهية.

بعد التطرّق إلى الميزات الأساسية للذكاء الاصطناعي والطبيعي يأتي دور المسائل والمشكلات المتعلّقة بلاهوت الذكاء الاصطناعي ونستعرضها فيما يلي:

المطلب السادس: إلهيات الذكاء الاصطناعي

ثمّة تساؤلات مهمّة مرتبطة بالذكاء الاصطناعي تثار من المنطلق اللاهوتي وتتحدّى الرؤية الكونية التوحيدية وبعض المعتقدات الدينية ينبغي الإشارة إليها:

أولًا: الذكاء الاصطناعي أشرف المخلوقات!

من الأسئلة المتعلّقة بلاهوت الذكاء الاصطناعي السؤال التالي: هل الإنسان هو "أشرف المخلوقات وأكرمها" أو الموجود الذي يضاهي ذكاءه الذكاء الإنساني بل قد يفوقه؟ هل الإنسان بوحده هو أشرف المخلوقات أم هناك موجود أقوى وأكمل منه هو أشرف المخلوقات وهو خليفة الله في الأرض وهو الذكاء الاصطناعي؟

1- الذرائعية أو الأداتية مذهب مثالي ذاتي للفيلسوف الأمريكي جون ديوي وأتباعه، وهو نوع من النفعية، وملخّصه أنّ المعرفة أداة للعمل ووسيلة للتجربة

الجديـر بالذكـر أنّـه يتطلّـع بعـض الباحثـين في مجـال الذكاء الاصطنـاعي إلى إمكانيـة أن يحقّـق التطـوّر التقـني تقدّمًـا حقيقيًّـا في تعديـل الجنـس البـشري عـن طريـق الشرائـح الذكيّـة المدمجـة بالعقـل البـشرى؛ لـكي يصبـح الإنسـان خارقًـا بالفعـل. بمعـنى دمـج البـشر والتقنيـة معًـا بعنايـة، مـا يضمـن أنّ كليهمـا يعمـلان بشـكل وثيـق؛ مـا يمهّـد الطريـق لظهـور نسـخ معدّلـة تقنيًّـا مـن البـشر، تلـك النسـخ الهجينـة الـتي تندمـج فيهـا التقنيـة بالأعضـاء الحيويـة للإنسـان فتصبـح مكوّنًـا رئيسـيًّا مـن الجسـد البـشري، يختلـط فيـه اللحـم بالسـيليكون، والعقـل بالأسـلاك، والإدراك بحالـة شـحن البطاريـة، فيظهـر لدنيـا جيـل جديـد مـن البـشر يسـتطيع أن يتذكّـر أدقّ التفاصيـل، ويعمـل أطـول فـترة ممكنـة دون كلـل أو ملـل.

ثمّـة بعـض المنبهريـن بتطـوّر العلـوم التجريبيـة - خاصّـةً العلـوم الإدراكيـة وعلـم الأعصـاب - يـرون أنّ الذكاء الاصطنـاعي سـيكون أذكى وأفطـن مـن الإنسـان بحـدّ كبـير؛ فـالذكاء الاصطنـاعي هـو أشرف المخلوقـات وأكرمهـا وأحسـنها وأفضلهـا؛ إذ إنّ مـيزان الأفضليـة والأشرفيـة هـو الذكاء والقيـام بالنشـاطات المنبعثـة مـن الذكاء، فبمـا أنّ الذكاء الاصطنـاعي سـيتطوّر إلى حـدّ يتغلّـب فيـه على الإنسـان ويفوقـه في ذكائـه وسـلوكياته فهـو أشرف المخلوقـات! وهـذه النقطـة تُعـدّ تحدّيًـا لقـول الله تعـالى: ﴿**وَلَقَـدْ كَرَّمْنـا بَـنِي آدَمَ وَحَمَلْناهُـمْ فِي الْـبَرِّ وَالْبَحْـرِ وَرَزَقْناهُـمْ مِـنَ الطَّيِّبـاتِ وَفَضَّلْناهُـمْ عَلى كَثـيرٍ مِمَّـنْ خَلَقْنـا تَفْضيـلًا**﴾ [سـورة الإسراء: 70]؛ وكذلـك تحدّيًـا لقـوله تعـالى:﴿**وَإِذْ قـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلائِكـةِ إِنِّي جاعِـلٌ فِي الْأَرْضِ خَليفَـةً**﴾ [سـورة البقـرة: 30].

يـصرّح أحـد الفلاسـفة الغربيـين بهـذه النقطـة قائـلًا: «إنّ التطـوّر هـو عمليـة عمرهـا مليـون عام أدّت حتمًـا إلى ظهـور أشرف المخلوقـات، أي الذكاء البـشري. إنّ ظهـور شـكل جديـد مـن الذكاء على الأرض في أوائـل القـرن الواحـد والعشريـن، والذي يمكـن أن يضـاهي الذكاء البـشري ويتجـاوزه في النهايـة بشـكل كبـير، هـو تحـوّل أكـبر مـن كلّ الأحـداث العظيمـة في تاريـخ البشريـة.

ولا يخـفى أنّ هـذه الرؤيـة إلى الذكاء الاصطنـاعي وإلى الإنسـان رؤيـة مادّيـة فيزياوية بحتـة؛ إذ ترى أنّـه لا فـرق بـين الإنسـان وبـين الآلـة؛ فالمهـام المعقّـدة الـتي يقـوم بهـا الإنسـان ويُنجزهـا يقـدر عليهـا الذكاء الاصطنـاعي بنحـو أسرع وأقوى وأدقّ، فلا داعي لتفضيل الإنسـان على جميـع المخلوقات، بـل صُنعـت مخلوقـات حديثـة تحـيّر العقـول وتفعـل مـا يفعلـه الإنسـان بـأرقى شـكل ممكـن.

الملفـت أنّ النظريـة المنافسـة لـلذكاء الإنسـاني تـدّعي أنّ الأفضـل مـن الإنسـان هـو الذكاء الاصطنـاعي العـام أو الذكاء الاصطنـاعي القـوي (Strong artificial intelligence) الذي يسـعى إلى محـاكاة جميـع القابليـات والطاقـات الكامنـة في الإنسـان، بـل يحـاول أن يتجاوزهـا.

نقول في الجواب على هذه الإشكالية: أوّلًا أنّ الذكاء الاصطناعي وليد الذكاء الإنساني، فمن أوجد وأبدع الذكاء الاصطناعي فهو أجدر أن يكون أشرف المخلوقات وأفضلها.

من جهة أخرى ينبغي الإجابة على تساؤل مهمّ وهو: ما معيار الأشرفية وميزان الأفضلية؟ هل سرعة المحاسبة ودقّتها تعدّ معيارًا ومقياسًا للأفضلية والأشرفية؟! هل محاكاة المهامّ السلوكية والإدراكية التي يقوم بها الإنسان هو معيار الأكرمية والأشرفية؟!

لا يخفى أنّ معيار الأشرفية هو الروح الإلهي والنفس الإنسانية بما لها من الطاقات والقدرات الرهيبة المتمثّلة في الوعي والإدراك والمعرفة الخاصّة بالإنسان وكذلك السلوكيات والتصرّفات النابعة من الإرادة الإنسانية، وهذه القدرات الفائقة هي التي تجعل الإنسان خليفة الله تعالى في الأرض، وقد قال الله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [سورة البقرة: 31]، فمقام تعلّم الأسماء الإلهية وتعليمها للملائكة يعدّ ميزةً فريدةً للإنسان يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات ويجعلها أفضل المخلوقات وأشرفها.

ثانيًا: ضعف الاعتماد على العقول في عصر الذكاء الاصطناعي

يعتمد الناس في عصر الذكاء الاصطناعي على عقولهم بشكل ضعيف؛ فكثير من المهامّ توكل إلى الذكاء الاصطناعي. فإذا ضعفت العقول بسبب قلّة استخدامها فما الآثار والتداعيات السلبية التي يتركها ذلك على الدين؟ هل يؤدّي ضعف عقول الناس إلى ابتعادهم عن الدين أم لا؟ أليس ابتعاد شريحة من المجتمع عن الدين نابعًا من ابتعادهم عن التعقّل والتفكير؟ بعبارة أخرى يعتمد الدين على العقل "ليُثيروا لهم دفائن العقول"، فكلّما قَوِي العقل قوي التديّن وبالعكس. وبالتبع ينبغي تحديد أطر خاصّة لاستخدام الذكاء الاصطناعي في حياتنا الفردية.

ما ينبغي أن نأخذه بنظر الاعتبار في عصر الذكاء الاصطناعي هو كيفية استخدامنا للذكاء الاصطناعي ونوعية توظيفنا وتعاطينا له؛ فقد يقوّي الاستخدام الصحيح للذكاء الاصطناعي العقول والأفهام وينمّيها؛ لأنّ هذا الاستخدام يكون استخدامًا فعّالًا منضبطًا، وقد يؤثّر الاستخدام الخاطئ والمنفعل للذكاء الاصطناعي سلبًا على العقل البشري ويدمّره. فتنمية العقل أو تضعيفه رهينٌ بكيفية استخدام الذكاء الاصطناعي أوّلًا وبالبيانات التي نعطيها له وكيفية تعاملنا وتعاطينا بهذه التقنية المتطوّرة.

ثالثًا: الذكاء الاصطناعي عرقلة أمام الرقيّ الروحي والكمال النفسي

لا يخفى أنّ الناس سيعتمدون على الذكاء الاصطناعي في حياتهم الفردية والأسرية والاجتماعية أشدّ الاعتماد، ويستخدمونها لإنجاز مهامّهم البسيطة والمعقّدة؛ بحيث يُدمنون على استخدامه في كثير من المجالات، وبالنتيجة يشعرون بنقص وخلل عند فقدانه. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ألا يتحوّل الناس إلى موجودات مستسلمة مقهورة تحت هيمنة الذكاء الاصطناعي؟ فإذا أدمن الإنسان على استخدام الذكاء الاصطناعي وأصبح أسيرًا له ومغرًى به، فهل يعرقل ذلك تكامله وورقيّه الروحي أم لا؟ ألا يمنع التوّغل في استخدام الذكاء الاصطناعي من تفعيل القدرات النفسية وتطوير الطاقات الكامنة الروحية والعقلية في الإنسان؟ فلكي لا نقع في هذه الورطة يجب وضع أطر وحدود خاصّة ينبغي عدم تجاوزها ليصل الإنسان إلى كماله المنشود.

يمكن حلّ هذه الإشكالية من خلال إصلاح النوايا والأغراض التي نستخدم الذكاء الاصطناعي لأجل تحقيقها؛ قد تكون النوايا الكامنة وراء استخدام هذا الجهاز نوايا خبيثةً وفاسدةً مثل إشباع الشهوات الطاغية والغرائز الحيوانية. ولكن توجد نوايا وأهداف سامية وراقية ومنطقية وراء استخدام الذكاء الاصطناعي؛ إذ يمكن تأطيره بأطر أخلاقية وعقلية وقانونية، وهذا النوع من الاستخدام السليم للذكاء الاصطناعي لا يعرقل أمام الرقيّ الروحي، بل ينمّيه ويكمّله. فالاعتماد المفرط على الذكاء الاصطناعي إذا أوجب الابتعاد عن الكمال الحقيقي، وهو التقرّب إلى الله تعالى من خلال الاستخدام السيّئ فهو يعرقل رقيّ الإنسان؛ فيجب على الجهات والمؤسّسات المعنيّة بالذكاء الاصطناعي أن تضع أطرًا وضوابط قانونيةً ملزمةً لرقابة استخدامه.

رابعًا: مشكلة ثقل عبء المعلومات والمعطيات على أذهاننا

ثمّة مشكلة أخرى في حياتنا وهي أنّ الإنسان يحمل معلوماتٍ زائدةً غير ضرورية (ثقل عبء المعلومات والمعطيات على أذهاننا)، وهذا يسبّب زوال قدرة التركيز والتكريس وتشتّت الحواسّ، وبالنتيجة يؤدّي إلى الشعور بعدم الهدوء والطمأنينة والاستقرار في حياتنا، ويوجب الاضطراب والتوتّر النفسي والقلق، هذا الولع والنهمة للاطّلاع على معلومات زائدة يؤدّي إلى الإدمان على استخدام الذكاء الاصطناعي، وهذا الذهن الذي تعوَّد على الاستخدام المفرط للذكاء الاصطناعي ألا يبتعد عن الله تعالى وعن هدف الخلقة؟

الجواب: كلّ إنسان يريد أن ينمّي نفسه تنميةً عقليةً ونفسيةً وفكريةً يجب أن يلتزم بأطر وقيود وإلزامات في استخدام الذكاء الاصطناعي، ويجب أن لا يودع في نفسه وذهنه ما يمنعه

مـن التطـوّر الفكـري والعقـلي؛ فـلذا ورد عـن الإمـام الحسـن عليه السلام: «عَجَـبٌ لِمَـنْ يَتَفَكَّـرُ فِي مَأْكُـولِهِ كَيْـفَ لَا يَتَفَكَّـرُ فِي مَعْقُـولِهِ فَيُجَنِّـبُ بَطْنَـهُ مَـا يُؤْذِيـهِ وَيُـودِعُ صَـدْرَهُ مَـا يُرْدِيـهِ» [المجلسي، بحار الأنـوار، ج 1، ص 218].

خامسًا: الذكاء الاصطناعي إلٰه يُعبد!

يعـدّ الذكاء الاصطنـاعي في الغـرب إلهًـا، وأوّل كنيسـة لـلذكاء الاصطنـاعي أسّسـها أنطـوني ليفاندوفسـكي (Anthony Lefandowski)، مهنـدس تصميـم لسـيارات جوجـل وأوبـر ذاتيـة القيـادة، وأسـماها "كنيسـة طريـق المسـتقبل"، وذلـك في عام 2017. ولا يخـفى أنّ تقنيـة الذكاء الاصطنـاعي تتطـوّر يومًـا بعـد يـوم، وتظهـر منـه آثـار مدهشـة وغريبـة جـدًّا، وهـذا مـا يجعـل الإنسـان الضعيـف يتّخـذه إلهًـا ومعبـودًا يقـدر على تلبيـة كلّ متطلّباتـه في أسرع وقـت ممكـن وبدقّـة فائقـة. فهنـاك بعـض المنبهريـن بالطاقـات والقـدرات الفائقـة لـلذكاء الاصطنـاعي كادوا أن يعبـدوه ويخضعـوا له! بعبـارة أخـرى هـل الذكاء الاصطنـاعي يدعـم قضيّـة الإلحـاد واللادينيـة؟ وكيـف نعالج هـذه الإشـكالية؟ إذا أنشـأ الإنسـان الذكاء الاصطنـاعي القـويّ، فهـل سـيتمّ تحـدّي فكـرة الخلـق؟

ترجـع هـذه الإشـكالية إلى ضعـف المبـادئ العقليـة والأسـس الفلسـفية لدى الأفـراد؛ فكثـير من بسـطاء الفكـر والعقـل ينظـرون إلى الوظائـف والمهـامّ الـتي يقـوم بهـا الذكاء الاصطنـاعي وعندهـم رؤيـة براغماتيـة إليـه ويغفلـون عـن عـدّة أمـور:

1- أنّ الذكاء الاصطناعي مخلوق ومصنوع بشريّ ويحتاج إلى الموجِد والفاعل.

2- أن الذكاء الاصطنـاعي حقيقتـه قائمـة على محـاكاة العقـل البـشري ومحـاكاة الشـبكة العصبيـة والدماغيـة للإنسـان، فهـو ليـس بمبـدَع، بـل هـو استنسـاخ ونمذجـة للعقـل البـشري وطاقاتـه وقدراتـه الفائقـة، فالسـؤال المطـروح هنـا: مـن الذي خلـق الإنسـان ومـا يتمتّـع بـه مـن القـدرات والطاقـات الإدراكيـة والسـلوكية؟ ﴿**أَمْ خُلِقُـوا مِـنْ غَـيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُـمُ الْخَالِقُـونَ**﴾ [سـورة الطـور:35]. فـالله تعـالى هـو خالـق كلّ شيء وهـو مفيـض الوجـود لـكلّ مخلـوق.

سادسًا: أداة الذكاء الاصطناعي (حاسبة الموت) يمكنها التنبّؤ بموعد وفاتك!

طـوّر باحثـون في الدنمـارك أداة ذكاء اصطنـاعي (life2vec) أطلقـوا عليهـا اسـم "حاسـبة المـوت"، يُمكنهـا التنبّـؤ بمجموعـة واسـعة مـن أحـداث الحيـاة الصحيـة أو الاجتماعيـة، ويعتقـدون أنّ الذكاء الاصطنـاعي إطـار عامّ للغايـة للتنبّـؤ بحيـاة البـشر، ويمكنـه التنبّـؤ بـأيّ شيء؛ إذ تتوفّـر لديـك بيانـات تدريبيـة. وتسـتخدم الأداة خوارزميـةً عمليـةً مشـابهةً لتلـك الـتي تسـتخدمها (ChatGPT)،

لكنّها بدلًا من ذلك تقوم بتحليل المتغيّرات التي تؤثّر على الحياة مثل الولادة أو التعليم أو المزايا الاجتماعية أو حتّى جداول العمل، ويحاول الفريق تكييف الابتكارات التي مكّنت خوارزميات معالجة اللغة من فحص تطوّر الحياة البشرية وإمكانية التنبّؤ بها بناءً على تسلسلات الأحداث التفصيلية.

إذن الذكاء الاصطناعي من خلال تحليل البيانات والمتغيّرات المؤثّرة على الحياة يقدر على التنبّؤ بموعد وفاة الإنسان ومفارقته للحياة الدنيوية. فيقدر الذكاء الاصطناعي على التنبّؤ بنتائج الحياة حتّى النفَس الأخير؛ إذ إنّه من خلال التجارب عندما تعلّق الأمر بالتنبّؤ بالوفاة، كانت الخوارزمية صحيحةً في 78٪ من الحالات.

الجواب: لا يخفى أنّ الموت رهين بأسباب مادّية ظاهرية، وكذلك رهين بأسباب غيبية ميتافيزيقية، ولكلا السببين دور وتأثير في موت الإنسان، ولكن أقصى ما يدركه الذكاء الاصطناعي هو اكتشاف الأسباب والعوامل المادّية الفيزيائية، ولكنّه لا يقدر على كشف أسباب ميتافيزيقية غيبية مؤثّرة في إزهاق روح الإنسان وموته. فالتنبّؤ بموعد الموت خارج عن القدرات البشرية، بل أمرٌ غيبي لا يعلمه إلّا الله تعالى، كما يقول القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [سورة لقمان: 34].

سابعًا: إمامة الذكاء الاصطناعي وريادته للبشر!

هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يكون إمامًا ورائدًا للبشر؟ هل يُعدّ تطوّر الذكاء الاصطناعي تحدّيًا أمام الخلافة الإلهية ومسألة الإمامة والإنسان الكامل؟ وهل يمكن إحلال الذكاء الاصطناعي محلّ الإمام بحيث يغنينا عن المعصومين عليهم السلام؟

فمَن أدرك حقيقة الذكاء الاصطناعي وماهيته والفروقَ الأساسية بينه وبين الذكاء الطبيعي يعرف جيّدًا الحدود والقيود السائدة على الذكاء الاصطناعي، ويقرّ بأنّه غير مستأهل وغير صالح للخلافة الإلهية والريادة والقيادة؛ إذ الإنسان موجود معقّد ذو أبعاد وجودية عديدة لم يتمكّن البشر اليوم من معرفتها بشكل عميق، فكيف بمصنوع بشري وهو جماد فاقد للروح والنفس يقود الإنسان ويؤمّه؟! على أنّ الذكاء الاصطناعي ليس بمصون من الأخطاء والزلّات والهفوات كما يعترف بذلك مخترعوه. وكذلك يتمتّع خليفة الله تعالى بمواصفات علمية وعملية مميّزة يفتقدها الذكاء الاصطناعي.

ثامنًا: الذكاء الاصطناعي ومعنائية الحياة

من جملة المسائل المطروحة في إلهيات الذكاء الاصطناعي مسألة "معنى الحياة"؛ فإن الإنسان الذي يعيش في مناخ الفضاء الافتراضي قد فقد معنى حياته ومغزاها؛ فهل يُعدّ فقدان معنى الحياة من تحدّيات الذكاء الاصطناعي؟ وكيف نعالج هذه المشكلة؟

لا يخفى أنّ الذي يُنقذ الإنسان من هذه الإشكاليات هو التمتّع برؤية كونية توحيدية، وأنّ العالم متكوّن من الغيب والشهود، وأنّ الله تعالى هو المبدأ والمنتهى للكون والوجود، فمن عرف ذلك وعلم أنّ الذكاء الاصطناعي آلة ووسيلة لتسهيل حياة البشر، ويعرف حدّ هذه التقنية ومقدارها فهو لا يفقد معنائية الحياة، ويعرف الغرض والغاية منها وهو التقرّب إلى الله تعالى.

تاسعًا: تحدّي القيم الأخلاقية

من المسائل المطروحة في مجال إلهيات الذكاء الاصطناعي هو أنّه: هل يُعدّ الذكاء الاصطناعي تحدّيًا أمام الأخلاق والقيم الأخلاقية؟ ما هي الأضرار الأخلاقية التي يسبّبها استخدام الذكاء الاصطناعي وكيف يمكن رفعها؟ على سبيل المثال من الناحية الأخلاقية، يمكن أن يفرض الذكاءُ الاصطناعي معايير جديدة ويسبّب الصراعات والمنافسات، والقسوة وإثارة الشهوات والشبهات وهذا ما يهدّد القيم الاخلاقية للبشر.

والجواب أنه لا يخفى أنّ الذكاء الاصطناعي آلة وأداة ذات وجهين: يمكن استخدامها لترسيخ القيم الأخلاقية وترويجها، ويمكن استعمالها لتدمير القيم الأخلاقية وإضعافها. المهمّ ماذا ينوي المستخدم لهذه التقنية؟ وأيّ بيانات يعطي للذكاء الاصطناعي؟ وكيف يديره ويدبّره؟ فالذي يلعب الدور الأساسي هو الإنسان المستخدِم لهذه الآلة، هل هو إنسان ملتزم بالقيم الأخلاقية ويمتلك نوايا صادقةً وسليمةً أم لا؟

عاشرًا: النسبة بين الذكاء الاصطناعي وازدياد الشرور

هل يؤدّي تطوّر الذكاء الاصطناعي وتقدمه سببًا لازدياد الشرور في العالم؟ أم يوجب ازدياد الخيرات فيه؟ وهذه من المسائل المهمّة المتعلّقة بلاهوت الذكاء الاصطناعي.

لا يخفى أنّ من أنواع الشرور ما يناسب بالذكاء الاصطناعي بنحو ما وهو الشرور الأخلاقية، وإن كان يوجب الشرور والكوارث الطبيعية أيضًا. وقد أجبنا على هذه الإشكالية في المورد السابق وقلنا إنّ ازدياد الشرور والخيرات في العالم رهين بعدّة أسباب منها: الإنسان المستخدِم أو الجهة المستخدمة لهذه التقنية هل يتمتّع بمؤهّلات وصلاحيات أخلاقية وإنسانية

أم لا؟ وثانيًا: البيانات التي تُعطى للذكاء الاصطناعي هل هي بيانات سليمة صحيحة أم هي فاسدة باطلة؟

الجواب على هذين السؤالين هو الذي يحدّد الإجابة على إشكالية ازدياد الشرور في العالم.

أحد عشر: السيادة السياسية للذكاء الاصطناعي

هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتسلّم مقاليد الأمور في إدارة المجتمع والتحكّم بالحياة الاجتماعية للناس ويدبّر معيشة الناس ويخطّط لعيشة رغيدة مليئة بالنعم والتمتّعات والثروات؟ هل يمكن استبدال الذكاء الاصطناعي بالحكّام والمدراء وولاة الأمر؟

الجواب أنّ الذكاء الاصطناعي وسيلة وآلة بيد البشر، ولا يخفى أنّ الاستخدام السليم له يلعب دورًا مهمًّا في تطوير الحياة البشرية وتقدّمها وتحسّنها. وقد تطرّقنا إلى شروط الاستخدام الصحيح والسليم لهذه التقنية فيما سبق.

الخاتمة

ينقسم هذا البحث إلى قسمين أساسيين:

أ- المسائل المتعلّقة بفلسفة الذكاء الاصطناعي. ب- المسائل المرتبطة بلاهوت الذكاء الاصطناعي. من المسائل المهمّة للقسم الأوّل معنى الذكاء (intelligence) وحقيقته.

فيرى آلان ماتيسون تورنغ (Alan Mathison Turing) أنّ أفضل معيارٍ لاعتبار آلةٍ ما ذكيّةً هو أن تتمكّن تلك الآلة (Machine) من خداع إنسانٍ عبر إحدى وسائل التواصل وتُقنعه بأنّه يتعامل مع إنسان مثله، فيستحقّ الحاسوب أن يسمّى ذكيًّا إذا كان قادرًا على خداع الإنسان ليصدّق بأنّه إنسان.

ومن خلال تعريف الذكاء عرّفنا الذكاء الاصطناعي بأنّه الآلة (Machine) التي تؤدّي المهامّ والوظائف التي يقوم بها الإنسان بذكائه وذهنه وعقله. وبعبارة أخرى الذكاء الاصطناعي سلوك وخصائص معيّنة تتّسم بها البرامج الحاسوبية، تجعلها تحاكي القدرات الذهنية البشرية وأنماط عملها، ويمكن تصنيف الذكاء الاصطناعي ضمن ثلاثة مستويات:

الذكاء الاصطناعي الضعيف، والذكاء الاصطناعي المتوسّط، والذكاء الاصطناعي القويّ، ولكلّ واحد منها مواصفات ومهامّ يقوم بها. من جهة أخرى هناك اتّجاهان رئيسيان في إبداع الذكاء الاصطناعي:

أ- الذكاء الاصطناعي الرمزي المبني على الخوارزميات والعمليات الحسابية الرمزية وبنيات التعلّم والاستدلال (computationalism).

ب- الاتّصالية أو التشابكية (connectionism) أو الذكاء الاصطناعي المتّصل المبنيّ على محاكاة البنية الدماغية والشبكات الأعصاب البشرية.

من الناحية الفلسفية لقد اعتمد الذكاء الاصطناعي على النزعة الوظائفية (Functionalism) في فلسفة العقل وتأثّر به أشدّ التأثّر.

هناك ميزات جوهرية بين الذكاء الصطناعي والذكاء الطبيعي وهي القصدية (intentionality)، وخصلة الإبداع (creativity)، والوعي الذاتي واكتشاف الذات، والتركيز على نشاط معيّن، والتطوّر المتأصّل والتكامل الطبيعي للذكاء الاصطناعي. ويتمتّع الذكاء الطبيعي بالقوّة النزوعية الشوقية، والاتّصاف بالفضائل والرذائل الأخلاقية.

وأمّا من المنطلق اللاهوتي تثار تساؤلات ومشكلات عديدة أمام المتديّنين من قبيل: هل الذكاء الاصطناعي أشرف المخلوقات؟ هل يسبّب استخدام الذكاء الاصطناعي ضعف الاعتماد على العقول؟ وهل يُعدّ الذكاء الاصطناعي عرقلةً أمام الرقيّ الروحي والكمال النفسي؟ كيف نحلّ مشكلة ثقل عبء المعلومات والمعطيات على أذهاننا في عصر الذكاء الاصطناعي؟

هل يمكن عدّ الذكاء الاصطناعي إلهًا يُعبد؟! هل تقدر أداة الذكاء الاصطناعي على التنبّؤ بموعد وفاة الإنسان؟

هل يفقد الإنسان معنائية الحياة في عصر الذكاء الاصطناعي؟ وهل يُعدّ تطوّر الذكاء الإنساني تحدّيًا للقيم الأخلاقية؟ وغيرها من التساؤلات المتعلّقة بلاهوت الذكاء الاصطناعي، وقد أجبنا عليها في هذه المقالة، وقلنا إنّ كيفية الاستخدام لهذه التقنية المتطوّرة وكذلك النوايا الكامنة وراء استخدامها والبيانات التي تُعطى لها تلعب كلّها دورًا مهمًّا في الإجابة على هذه التساؤلات والإشكاليات.

قائمة المصادر

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

ابـن سـينا، الحسـين، الشـفاء (الطبيعيـات)، تحقيـق سـعيد زايـد، مكتبـة آيـة الله المرعـشي، قـم، 1404هـ.

ابن سينا، حسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، دانشگاه تهران، 1379ش.

الشيرازي، صـدر الديـن، مجموعـة رسـائل فلسـفية، تحقيـق حامـد نـاجي الأصفهـاني، منشـورات الحكمة، طهـران، الطبعـة الأولى، 1417 هـ.

الطباطبـائي، محمدحسـين، المـيزان في تفسـير القـرآن، مؤسسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، 1390ش.

المجلـسي، محمدباقـر بـن محمدتـقي، بحـار الأنـوار الجامعـة لدرر أخبـار الأئمّـة الأطهـار، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، 1403هـ.

ايزدى، محسن، فلسفهى معاصر غرب (فلسفهى ذهن)، نشر معارف، قم، 1394ش.

جـون سـيرل ، العقـل، ترجمـة: ميشـال حنا متيـاس، المجلـس الوطـني للثقافـة والفنـون والآداب، الكويت، 2007م.

جون سيرل، القصدية بحث في فلسفة العقل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م.

رانـدل، بيـد، هايـول، لوييـس، ذهـن و آگاهى، ترجمـهى فـروغ كيـانزاده، پارسـيک، تهـران، 1398ش.

چرچلنـد، پـاول، مـاده و آگاهى، ترجمـهى امـير غـلامى، انتشـارات مركـز، تهـران، چـاپ سـوم، 1400ش.

كاكو، ميچيو، آيندهى ذهن، ترجمهى محمداسماعيل فلزى، ققنوس، تهران، 1400 ش.

كورزويـل، رى، عـصر ماشـينهاى معنـوى، ترجمـهى سـيمين موحـد، تهـران، نـشر پيـكان، 1380ش.

Boden, Margaret, The Philosophy of Artificial Intelligency, Oxford University Press, 1990.

Ertel, Wolfgang, Introduction to Artificial Intelligence, University of Oxford, Oxford, UK, Springer International Publishing. 2017.

Encyclopedia Britannica, Encyclopedia Britannica Verlag, London, 2010.

Searl, John, Mind a brief introduction, Oxford New York. 2004.

Neapolitan, Richard E., Artifiial Intelligence With an Introduction to Machine Learning, CRC Press Taylor & Francis Group,2018.

Flasiński, Mariusz, Introduction to Artificial Intell igence, Springer International Publishing Switzerland, 2016.

Michael W. Eysenck and Christine Eysenck, AI vs Humans, Routledge. 2022.

Crevier, Daniel, AI The Tumultuous History of the search for Artificial Intelligence, BascBooks A Division of Harper Collins Publishers, 1993.

Wolfgang Ertel, Introduction to Artificial Intelligence, 2nd edition: © Springer International Publishing AG 2017.

Maslin, K. T An Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge, Polity Press, 2007.

Al-Daleel

Religious Thought in the Age of Globalization: Between Tradition and Modernity

Ali Al-Asadi
Assistant Professor in the Department of Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: ALIALASADI1966@gmail.com

Abstract

Cultural globalization marks a turning point in the global intellectual struggle of mankind, as it represents a broad and rapid effort to reorganize the world according to new intellectual foundations and ideologies that seek to replace previous ones. This makes preserving cultural identity a major challenge for all nations, particularly for the Islamic identity, which is also vulnerable to this challenge. The ongoing struggle within religious thought to maintain its authentic identity is both a genuine movement to protect that identity and a potential starting point for establishing an Islamic globalization that seeks to build a larger global society. Islamic thought inherently carries the idea of creating such an Islamic form of globalization through the Islamization of human thought. This article attempts to clarify the topic by using descriptive, analytical, and occasionally critical methods to demonstrate the invalidity of Western globalization and its unsuitability to govern the world. The critique argues that Western globalization serves narrow interests, seeks control by a specific group, and drives humanity towards subjugation and destruction. The study ultimately concludes that religious thought, particularly Islamic thought, holds the potential to serve as the true foundation for Islamic intellectual globalization, with the capacity to become not just globally influential thought, but a globalizing force in itself.

Keywords: Religious thought, Globalization, Capitalism, Cultural identity, Islamization of thought.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 95-128

Received: 11/07/2024; Accepted: 14/08/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

الفكر الديني في عصر العولمة بين الموروث والمتجدّد

علي الأسدي

أستاذ مساعد في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: ALIALASADI1966@gmail.com

الخلاصة

تشكّل العولمة الثقافية نقطة تحوّل في الصراع الدائر على الساحة الدولية بين البشرية جمعاء في مجالها الفكري؛ لأنّها تمثّل الانطلاقة الواسعة والسريعة لترتيب هذا العالم على وفق المباني الجديدة للمجتمعات وبحسب الأيديولوجيات المقترحة التي أريد لها أن تكون البديلة عن غيرها، فأصبح الحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمعات في خضمّ هذا التحدّي من أصعب المخاطر التي تواجهها الأمم، وخصوصًا الهوية الإسلامية. كما أنّ الصراع الذي يخوضه الفكر الديني للحفاظ على هويته الأصيلة يمثّل حركةً حقيقيةً للحفاظ على هذه الهوية، ويشكّل إنطلاقة لتأسيس عولمة إسلامية تأخذ على عاتقها بناء المجتمع العالمي الكبير، خصوصًا أنّ الفكر الإسلامي يحمل في طيّاته فكرة إقامة العولمة الإسلامية من خلال أسلمة الفكر البشري، وقد حاولنا في هذا المقال توضيح الموضوع من خلال اتّباع المنهج الوصفي والتحليلي، وكذلك النقدي في بعض الأحيان؛ من أجل بيان بطلان العولمة الغربية وعدم أحقّيتها في إدارة هذا العالم؛ لأنّها تحقّق المصالح الضيّقة وتحاول جعل السيطرة على زمام الأمور من قبل فئة معيّنة تسير بالبشرية إلى الفناء. ونصل في نهاية المقال إلى بيان أحقيّة الفكر الديني الذي يمكن أن يشكّل المفتاح الحقيقي لبناء أسس العولمة الفكرية الإسلامية، وأنّ للفكر الإسلامي القابلية على أن يكون فكرًا عالميًّا، بل وعولميًّا أيضًا.

الكلمات المفتاحية: الفكر الديني، العولمة، الرأسمالية، الهوية الثقافية، أسلمة الفكر.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 95 - 128

استلام: 2024/07/11، القبول: 2024/08/14

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف-

المقدّمة

تمثّل العولمة تحدّيًا جديدًا وخطرًا في الوقت نفسه للفكر الديني وللمجتمعات الإسلامية بالخصوص، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّها نتاج غربي هدفها الأوّل السيطرة على كلّ المجتمعات البشرية في هذه الأرض وجعلها تسير في خطّ واحد ومسلك محدّد، سواء في الاقتصاد أو في الثقافة أو في السياسة أو غيرها، وجعل العالم كلّه تحت سيطرة الدول الرأسمالية في كلّ شيء، خصوصًا في الجوانب الفكرية والثقافية؛ إذ يريدون من خلال هذه الخطوة تحقيق عاملين أساسيين هما: الأوّل إلغاء الفكر الآخر، والثاني ضخّ فكر الدول الرأسمالية وثقافتها إلى المجتمعات الأخرى بالخصوص الإسلامية منها. والهدف منه واضح، وهو طمس الهوية الإسلامية وإلغاء الفكر الإسلامي واستبداله بالفكر الغربي.

ولتحديد معالم هذا الموضوع نطرح عدّة أسئلة لا بدّ من الإجابة عنها:

السؤال الأوّل: هل فكرة العولمة تتناسب مع الفكر الإسلامي؟ وما ردود فعل العلماء المسلمين تجاهها؟

السؤال الثاني: كيف يمكن الحفاظ على الهوية الإسلامية في خضم المتغيّرات العالمية.

والسؤال الثالث: هل يمكن أن نؤسّس عولمةً فكريةً إسلاميةً هدفها بناء الشخصية الإنسانية في جميع العالم بشكل أفضل وأكمل؟ وهل هنالك موانع تمنع من القيام بهذه المهمّة؟

كلّ هذه الأسئلة سوف نقوم ببحثها في مضانّ هذا الموضوع الذي يستوفي الإجابة عنها كلّها للوصول إلى نتيجة تكون قابلة للتنفيذ.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

من الواضح أنّه قبل البدء ببيان مطالب هذا الموضوع لا بدّ أوّلًا من بيان معنى بعض المفردات التي وردت في المقالة كالفكر الديني "الإسلامي" في اللغة والاصطلاح، وكذلك بيان العولمة في اللغة والاصطلاح.

1ـ الفكر الديني لغةً واصطلاحًا

أ ـ الفكر الديني لغةً

ولتسهيل الأمر في معرفة الفكر الديني لا بدّ من تقسيمه إلى مفهومين ليتسنّى لنا بيان معناهما لغةً وهما:

أوّلًا: الفكـر: الفكـر في اللغـة: «الفـاء والـكاف والـراء تـردُّدُ القَلْـب في الـشيء، يقـال تفكّـرَ إذا ردَّدَ قلبـه معتـبِرًا، ورجـلٌ فِكِّير: كثـير الفِكـر» [ابـن فـارس، معجـم مقاييـس اللغـة، ج 4، ص446]، أو: «الفَكْـرُ والفِكْـرُ إعمـال الخاطـر في الـشيء» [ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 5، ص65].

وثانيًـا: الديـن: وهـو الجـزاءُ والمكافـأةُ، يقـال: دانَـهُ دينًـا، أي جـازاه [الجوهـري، الصحـاح، ج5، ص2118]، أو هـو مـا يَتَدَيَّـنُ بـه الرجـل. [ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج13، ص170]

ب- الفكر الديني اصطلاحًا

الذي يظهـر مـن بعـض الكلمـات أنّ الفكـر الديـني - الذي نقصـد بـه هـو الفكـر الإسـلامي بالخصـوص - قـد عُـرّف على أنّـه: «كلّ مـا أنتـج فكـر المسـلمين منـذ مبعـث رسـول الله ﷺ إلى اليـوم في المعـارف الكونيـة العامّـة المتصلـة بـالله ﷻ والعالـم والإنسـان، والذي يعـبّر عـن اجتهـادات العقـل الإنسـاني في تفسـير تلـك المعـارف العامّـة في إطـار المبـادئ الإسـلامية عقيـدةً وشريعـةً وسـلوكًا» [عبـد الحميـد، الفكـر الإسـلامي.. تقويمـه وتجديـده، ص45]. وعلى هـذا يمكـن القـول إنّ الفكـر الإسـلامي هـو نتـاج العلمـاء والفقهـاء والفلاسـفة المسـلمين مـن اجتهـادات دينيـة وعلميـة وفلسـفية؛ لتقديـم الأجوبـة عـن جميـع الاستفسـارات الـتي تتعلّـق بالكـون والخلـق وكلّ مـا يتّصـل بحيـاة الإنسـان العلميـة والعمليـة.

2- العولمة لغة واصطلاحًا

أ- العولمة لغةً

«العولمـة (Globalism) مصـدر قيـاسي على وزن "فوعلـة" وهي اشـتقاق مـن الفعـل الربـاعي "عولم" المأخـوذة مـن "العالـم"، مثـل "حوقلـة" المأخـوذة مـن "حوقـل"، وهي تـدلّ على التغـيّر والتحـوّل مـن حـال إلى حـال، فهي مأخوذة من الفعـل "عـولم" علـى صـيغة "فوعـل"، وهـو مـن أبنيـة الموازين الصرفيـة العربيـة، والملاحـظ عليهـا أنّهـا تـدلّ على وجـود فاعـل يفعـل. [خريشـان، العولمـة والتحـدي الثقافي، ص 22] أو قـد تعنـي «تعمـيم الشـيء و توسـيع دائرتـه ليشـمل العـالم كلّـه، ويقـال عولم الـشيء أي جعلـه عالميًّـا» [ممـدوح، العولمـة.. دراسـة في المفهـوم والظاهـرة والأبعـاد، ص 11]. وعلى هـذا فالعولمـة (Globalism) مأخـوذة مـن العالمية (Globalisation) ولعلّها مسـتفادة من تنبـّؤات عـالم الاتّصـال مارشـال مكلوهـان (Marshal McLuhan) الذي يقـول: «إنّ العالـم أصبـح بفضـل تطـوّر قنـوات الاتّصـال قريـةً كونيـةً» [المحنّـة، العولمـة و الجـدل الدائـر حولهـا، ص7-9]، أي أنّ النـاس جميعًـا سـتعيش في هـذا العالـم وكأنّهـم في قريـة كونيـة متقاربـة! وأنّ مـا يحـدث في إحـدى جهـات القريـة ينتـشر

بسرعة فائقة في جميع الجهات الأخرى. أو أنّها مستفادة من مقولة الفيلسوف الألماني هيجل (Higel) القائلة: «الدولة العالمية المنسجمة التي تنعدم فيها التناقضات الأيديولوجية وتطبيق حقوق الإنسان كأسمى صورة للدولة العالمية الإنسانية» [المصدر السابق، ص 7 – 9].

ب- العولمة اصطلاحًا

تعدّ العولمة من المفاهيم التي انتشرت في الآونة الأخيرة خصوصًا في مجالها الاقتصادي، وبعد ذلك تمّ تعميمها على جميع المجالات كالمجال الفكري والثقافي؛ ولهذا اختلفوا في تعريفها، فقد عرف عالم الاجتماع البريطاني رولاند روبرتسون (Roland Robertson) العولمة بأنّها عبارة عن «صبغ العالم بصبغة واحدة في أيّ مجال من المجالات، بمعنى أن يتقارب البشر وتذوب بينهم الفوارق في الفكر واللغة والمعتقدات، وفي أشكال الأزياء وصور التبادل التجاري والصناعي، فهي التوحّد في كلّ شيء بحيث تذوب كلّ الفواصل والحواجز بينهم، سواء كانت حواجز مكانيةً أو زمانيةً بحيث يصبحون وكأنهم يعيشون في قرية واحدة. [ميلود بن غربي، مستقبل منظمة الأمم المتّحدة في ظلّ العولمة، ص 44 و45]

ويمكن القول أيضًا إنّها «تعميم الشيء وتوسيع دائرته أو تعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية، تختصّ به جماعة محدّدة أو نطاق معيّن أو أمّة بذاتها على الجميع، أي العالم بأسره» [ماهر عبد القادر، معالم على طريق الفكر العربي المعاصر، ص 84 و85]؛ ولهذا يرى محمد مهدي شمس الدين أنّ «العولمة تهدف إلى اجتياح الثقافات الأخرى ومحوها محوًا كاملًا» [شمس الدين، العولمة وأنسنة العولمة، ص 5]. أو أنّها بإيجاز أيديولوجيا الليبرالية الجديدة كما ولدت الإمبريالية في نهاية القرن الماضي أيديولوجيا للرأسمالية الكلاسيكية. [الجنحاني، ظاهرة العولمة الواقع والآفاق، مجلة عالم الفكر، المجلد 28، العدد الثاني، ص 11]،

3- الفرق بين العولمة والعالمية والعلمانية

هنالك ثلاثة مصطلحات متقاربة في مادّة اللفظ وهي "العولمة" و"العالمية" و"العلمانية"، فلا بدّ من الإشارة إلى الاختلاف الموجود بينها ولو بشكل مختصر، فالعولمة قد تقدّم الكلام في بيان معناها. والعالمية تعني الانتشار والانفتاح على جميع شعوب العالم، والتعرّف على ثقافات الأمم المختلفة والاحتكاك بها، مع الاحتفاظ بخصوصيات كلّ أمّة من فكر وثقافة ومبادئ وعدم إلغائها، فهي إثراء للفكر والتبادل في المعارف مع الإبقاء على الهوية الشخصية لكلّ أمّة [انظر: الأنصاري، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربّانية، ص 61]، وهذه الصفة واضحة المعالم في الدين الإسلامي فقد حرص من خلال خطاباته العامّة التي يخاطب بها جميع البشر على

الظهور في أنّه دين عالمي صالح لكلّ زمان ومكان، بل إنّ الشريعة الخاتمة لا يكاد يخفى عالميتها من خلال بعثة خاتم الأنبياء ﷺ للبشرية جمعاء قال تعالى ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبإ: 28]. وأشار القرآن الى عالميته في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ [سورة الحجرات: 13]. فالعالمية تتّفق مع العولمة في جانب وتفترق معها في آخر، فالاتّفاق في العمومية والشمولية، فكلٌّ منهما غايته الانتشار في جميع أرجاء الأرض وكلّ الأمم والمجتمعات. بينما الافتراق في أنّ العالمية هدفها الانتشار في كلّ المجتمعات من دون رفض الآخر أو فرض شيء عليه، فهي تسير بموازاة الآخر، بينما العولمة بالإضافة إلى الإنتشار فهي لا تسير مع الآخر في صفّ واحد، بل تلغي الآخر وتفرض عليه ما جاءت به. والعلمانية: «هي ترجمة لكلمة (Secularism) الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأخرى، وهي مشتقّة في اللاتينية من سيكولوم (Saeculum) وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أمّا في لاتينية العصور الوسطى فالكلمة تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 53]

ولحداثة المصطلح فإنّنا لم نجده في المعاجم اللغوية العربية المتقدّمة، ولكن تناولته بعض المعاجم الحديثة، فقيل إنّ العلماني: «نسبةً إلى العلم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي» [مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، ص 624]. وفي الاصطلاح فهي تعني «جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانيةً خالصةً، ومن داخل العالم دونما تدخّل من شريعة سماوية» [عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، ص 7]. أي فصل الدين عن السياسة وإدارة الدولة. فالعلمانية إذن هي الدعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي باللادينية في الحكم.

المبحث الثاني: الهوية الثقافية للإنسان والعوامل المساعدة في تشكيلها

تمثّل الهوية الثقافية انعكاسًا مهمًّا لمعرفة الفكر الديني الذي ينتمي إليه أيّ مجتمع؛ لأنّها تشكّل نظامًا متكاملًا من القيم والأعراف التي يتميّز بها المجتمع تبعًا لخصوصياته التاريخية والحضارية والفكرية، فكلّ شعب من الشعوب ينتمي إلى ثقافة خاصّة تميّزه عن غيره، وهذه الثقافة تعدّ كيانًا يتطوّر باستمرار؛ لذا فالهوية الثقافية لأيّ مجتمع تتشكّل من خلال حركة المجتمع الذاتية والتكاملية عبر التاريخ - سلبًا أو إيجابًا - ونقصد بها الحركة التي تتكوّن نتيجة العوامل النابعة من المجتمع نفسه، أو التي تكون متأثّرةً بعوامل أخرى دخيلة في تكامل المجتمع كالدين مثلًا؛ أو الحضارات الأخرى المنفتحة على المجتمعات المختلفة والتي لها مدخلية وتأثير كبير في رسم معالم الهوية الثقافية لأيّ مجتمع، ولا إشكال في أنّ هذه

العوامل الخارجية تختلف كثيرًا من حيث التأثير سواء على نحو الإيجاب أو السلب؛ لأنّ كلّ ذلك مرتبط بالهدف الذي يقف خلفه ذلك العامل؛ لذا فالعوامل الدخيلة يمكن أن تؤثّر بنسبة في أيّ مجتمع، إلّا أنّ التأثير الأكبر في نشوء ثقافة المجتمعات وتكوينها يحصل من خلال العوامل الداخليّة، وبيان ذلك يتمّ في ما يلي:

1- حاجة الإنسان إلى الهوية الثقافية

تمثّل الهوية الثقافية عمق المجتمع الإنساني وأساس مسيرته التي يبني عليها مستقبله الفكري، فهي تعدّ من أهمّ القضايا التي يواجهها المجتمع الإنساني، وأخطرها في الوقت ذاته؛ لأنّ مكانتها قد تتعرّض إلى الانتهاك من قبل المتسلّطين من الداخل والخارج في الوسط الاجتماعي، سواءٌ على المستوى الديني أو الفكري أو غيرهما ممّا ينعكس سلبًا على العمق الثقافي للمجتمع. فمن الداخل هنالك من يحاول تسويق ثقافات مخالفة لثقافة البلد ونشرها بدعوى التمدّن والتحضّر، وأمّا من الخارج فيعدّ الاحتلال عقبةً كبيرةً في بقاء الهوية الثقافية الأصلية لأيّ بلد، فالكثير من هويات البلدان قد تعرّضت إلى التغيير من خلال إعادة كتابة التاريخ على وفق مصالح المحتلّ، وفرض سياقاته الفكرية وغيرها على الواقع الاجتماعي للبلد، وهذه السيطرة لا تعني التفوّق في الحروب فقط، وإنّما تعني ما هو أبعد وأعمق، وهو الهيمنة على السيادة المجتمعية، وإعادة البناء الاجتماعي وفق ثقافة المحتلّ وفكره ورؤيته لمسيرة الحياة البشرية، وهذا سيؤثّر بالدرجة الأولى على هوية الإنسان الأصلية؛ لأنّ الإنسان بحاجة ملحّة إلى الهوية الثقافية؛ وذلك للأسباب الآتية:

أ- أنّ الهوية الثقافية لم تكن وليدة اليوم أو وليدة جيل من الأجيال وإنّما هي إرث من جميع الأجيال السابقة، فهي تعدّ أمانةً بيد الأجيال اللاحقة وتمثّل الجانب الأهمّ الذي يتميّز بها كلّ مجتمع عن غيره.

ب- أنّ الهوية الثقافية تشكّل البناء الفكري والتاريخي للبشرية، وقد تمّ تأسيسه منذ استقرار الإنسان على هذه البقعة من الأرض وتشكيل المجتمعات؛ لأنّه يعدّ عمق الإنسان الذي يفتخر به كلّ فرد من أبناء الأمّة.

ج- أنّ تحديد الانتماء الفكري لأيّ أمّة وتشخيصه إنّما يتم من خلال الهوية الثقافية؛ ولهذا أصبحت الهوية الثقافية مهمّة للغاية؛ لأنّ طمسها من الأمّة يعني موتها فكريًّا وفناء إرثها عبر الأجيال. فالحاجة إذن للهوية الثقافية ضرورة ومهمّة؛ لأنّها تمثّل المسيرة التكاملية للأمّة عبر التاريخ.

2- العوامل الأساسية في تشكيل هوية الإنسان الفكرية

إنّ الهويـة الثقافيـة لأيّ مجتمـع أو أمّـة لا يمكـن أن تتكـوّن في ليلـة وضحاهـا، بـل هي عبـارة عـن التراكمـات الـتي تحصـل مـن خـلال عوامـل عديـدة تجتمـع لتحقّـق تشـكيل هـذه الهويـة، ومـن هـذه العوامـل:

أ- المـوروث الحضـاري: إذ يمثّـل انطلاقـةً أساسـيةً ومهمّةً في تشـكيل الهويـة الثقافيـة - ونقصد به مـا يؤسّـس مـن الـتراث والآثـار المـادّي والمعنـوي الذي يصنعـه الإنسـان في محـلّ اسـتقراره ليرتبـط بـه - فمنـذ اسـتقرار الإنسـان الأوّل على هـذه الأرض قـام بتشـكّيل تجمّعـات سـكّانية ارتبطـت فيمـا بينهـا بمقـرّرات وقوانـين لتضمـن الحيـاة الآمنـة، وقـد اعتمـدوا على الكثـير مـن الوسـائل المتاحـة لإظهـار المـوروث الحضـاري مـن خـلال رسـم الفكـر والمعتقـد لأبنـاء الأمّـة على مـرّ السـنين؛ ولهـذا نجـد الكثـير مـن النـاس ينظـرون إلى المـوروث على أنّـه يمثّـل رمـزًا للهويـة، هـذا أوّلًا. وثانيًـا: ينـمّي الشـعور بالانتمـاء الحضـاري الذي يدفـع السـكّان الأصليـين إلى بنـاء علاقـة قويّـة بـتراث أجدادهـم الذي يحمـل أهمّيـةً روحيـةً وتاريخيـةً وثقافيـةً. وثالثًـا: أنّ فهـم السـياق التاريـخي لثقافـات الأمـم وحضاراتهـا يوفّـر لنـا نظـرةً واقعيـةً لمـا يطـرح مـن تعقيـدات أساسـية توصلنـا إلى معرفـة الواقـع الثقـافي المرتبـط بالأمـم مـن جهـة، والحصـول على فهـم أعمـق للروابـط الحاصلـة بـين النـاس وهويتهـم الثقافيـة مـن جهـة ثانيـة، ويتيـح لنـا المعرفـة الصحيحـة للعلاقـة بـين الإنسـان وموروثـه الحضـاري مـن جهـة ثالثـة؛ لنصـل مـن خـلاله إلى معرفـة البنـاء الرئيـسي الذي تتشـكّل منـه مبـادئ الهويـة الثقافيـة للمجتمـع والفـرد، وهـذا مـا دفـع المجتمعـات الى الاهتمـام بالمواقـع الأثريـة والتراثيـة؛ لأنّهـا تلعـب دورًا مهمًّـا في الحفـاظ على الهويـة الثقافيـة والفكريـة؛ كونهـا تذكّر بأسـلوب الحيـاة الـتي عاشـها الأسـلاف وتبـيّن المعتقـدات الـتي اتّبعوهـا في تلـك الأيـام، والإنجـازات الـتي تحصّلـت مـن خـلال عملهـم الدؤوب في رسـم دائـرة الحيـاة اليوميـة على هـذه البقعـة مـن الأرض لتضمـن للأجيـال القادمـة أن تتعـرّف على تراثهـا الثقـافي المـليء بالكنـوز الـتي لا تقـدّر بثمـن.

ب- اللغـة: تعـدّ اللغـة مـن الهبـات الـتي منحـت للإنسـان ليتميّز بهـا عـن الموجـودات الأخرى، ويبـدأ اكتسـابها بالتدريـج منـذ الشـهور الأولى لعمـره (الطفولـة)، وهـو في أحضـان الأمّ الـتي يتلـقّى مـن خلالهـا الكلمـات البسـيطة الصـادرة منهـا؛ لتبـقى متعلّقـةً بذهنـه، ويطلقـون عليهـا في بعـض الأحيـان "لغـة الأمّ"؛ ولذا فـهي تصبـح جـزءًا لا يتجـزّأ مـن شـخصية الإنسـان، وإن زاحمتهـا بعـض اللغـات الأخـرى بعـد ذلـك، ثـمّ يتـدرّج مـع مفـردات لغتـه مـن خـلال البيئـة المحيطـة والمدرسـة وهكـذا، ومـن المعلـوم أنّ اللغـة تعـدّ وعاءً للفكـر، ومقياسًـا للهويـة والانتمـاء، فمـن خلالهـا تحتفظ

الأمّـة بمقوّمـات فكرهـا وثقافاتهـا على مـرّ العصـور؛ لأنّهـا تعـدّ أداةً للتعبـير ووسـيلةً للتواصـل بـين أفـراد الأمّـة، فـهي المعـبّر الأهـمّ عـن وعي الأمّـة وعـن هويـة أبنائهـا ووحـدة الانتمـاء والأهـداف في وقـت واحـد؛ لهـذا فـهي ترتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بالهويـة الثقافيـة للأمّـة؛ لأنّهـا تمثّـل عنـوان وجـوده وجوهـره، فـهي تعـدّ الخـطّ الأوّل للدفـاع عـن كيـان الأمّـة وهويـة أبنائهـا ودرعهـا الـواقي في الحفـاظ على معالـم هويـة المجتمـع وحضاراتـه، والسـلاح الذي يسـتخدمه أداةً للمقاومـة الثقافيـة، فـهي تلعـب دورًا حاسـمًا في هـذا الأمـر وعنـصرًا أساسـيًّا في تحديـد التقاليـد والعـادات والمعتقـدات الخاصّـة بثقافـة الأمّـة، ونقـل قيـم المجتمـع وتاريخـه وأعرافـه، ومـن خلالهـا يمكـن إيصـال تـراث الأمّـة الخزيـن إلى الأجيـال القادمـة، فاللغـة وإن اختلفـت في مسـيرتها شـكلًا ورسـمًا، لكنّهـا تبـقى تعـبّر عـن تاريـخ المجتمـع وثقافتـه ومعتقداتـه، فـهي تمثّـل روح الأمّـة وعنـوان هويتهـا، وركـيزةً مـن ركائـز بنائهـا ونهوضهـا، فاللغـة إذن تعـدّ عنـصرًا مهمًّـا لرسـم معالـم الهويـة الثقافيـة لأيّ أمّـة.

جـ- الديـن: ويعـدّ مـن أهـمّ عنـاصر الهويـة الثقافيـة لأيّ أمّـة، سـواء كان على مسـتوى الشـعور أو الفعـل وذلـك:

أوّلًا: لدوره الكبـير في تعميـق الهويـة الثقافيـة وتشـعّبه في الحيـاة الاجتماعيـة والفكريـة للمجتمع؛ فهـو ينظّـم العلاقـة القائمـة فيهما.

وثانيًـا: أنّـه يؤسّـس لحالـة اجتماعيـة موحّـدة بـين أفـراد المجتمـع رغـم التفـاوت والاختـلاف بينهـم على جميـع الصعـد والمسـتويات، فيحـدّد نـوع العلاقـة بـين أفـراد المجتمـع؛ لأنّ الديـن في بعـده الاجتمـاعي يعـدّ «ظاهـرةً اجتماعيـةً يتضمّـن العـادات والتقاليـد والشـعائر والروايـات المأثورة والمعتقـدات والمبـادئ الـتي تديـن بهـا أمّـة أو شـعب أو مجتمـع مـا، تمتـدّ تعاليـم الأديـان لتشـمل مختلـف مجـالات الحيـاة، فـهي تنظّـم علاقـة الإنسـان بالإنسـان، وتحيـط علاقـة الإنسـان بالحيـاة وكذلـك علاقتـه بالكـون الواسـع» [السـمالوطي، الديـن والبنـاء العائلي: ص 45 و46]؛ لذلـك يكـون «الديـن مـن أهـمّ العنـاصر الـتي تقـوم عليهـا الهويـة وثقافـة المجتمعـات، وتبـدو أهمّيتـه في تشـكيل فكـر النـاس وسـلوكهم في أنّـه دعـوة لا تخاطـب عقليـة الإنسـان فقـط، وإنّمـا تخاطـب أيضًـا ضميره ووجدانـه؛ لذلـك فليـس غريبًـا أن يكـون الديـن أو المذهـب الديـني عنـصرًا أساسـيًّا في تكويـن الطابـع القـومي؛ ذلـك لأنّ الديـن يـولّد نـوعًا مـن الوحـدة في شـعور الأفـراد الذيـن ينتمـون إليـه، ويثـير في نفوسـهم بعـض العواطـف والـنزعات الخاصّـة الـتي تؤثّـر في أعمالهـم، فالديـن مـن هـذه الوجهـة مـن أهـمّ الروابـط الاجتماعيـة الـتي تربـط الأفـراد بعضهـم ببعـض» [عطيـة، التعليـم وأزمـة الهويـة الثقافيـة، ص45].

وثالثًا: أنّ الدين يشكّل عاملًا مهمًّا في تحقّق الهوية الفردية للإنسان؛ لأنّه يوفّر شعورًا بالهدف والانتماء، ويؤثّر بصورة كبيرة على شخصيته؛ إذ يمكن للمعتقدات والطقوس والممارسات التي يتضمّنها الدين أن تشكّل قيم الفرد ومعتقداته وسلوكه.

ورابعًا: أنّه يؤسّس لبناء المنهج الأخلاقي الذي يلازم الفرد في الحياة ويبني في ضوئه طريقة التعامل التي يتّبعها كلّ فرد في المجتمع. وعليه فكلّ هذه العوامل وغيرها أيضًا يمكن أن تشكّل القاعدة الرئيسة في بناء ثقافة المجتمعات وفكر أبنائها، ليصبح هذا الفكر منطلقًا للتفاعل مع ثقافة المجتمعات الأخرى وفكرها، ونسمّيه بالفكر الأصيل.

وهنالك عوامل أخرى لها دور مهمّ في تشكيل الهوية الثقافية أعرضنا عن ذكرها لكفاية ما ذكرناه في إيصال المطلوب.

3ـ الصراع بين فكر الإنسان الأصيل والدخيل

إنّ كلّ أمّة أو مجتمع يختصّ بثقافة وفكر أصيل، فالأمم مهما بلغت من المراتب فهي تحافظ على فكرها وتدافع عنه بكلّ ما تملك لتحصين أبنائها من الأفكار الدخيلة المفروضة من الخارج؛ لتكون بديلًا عن الفكر الأصيل، وأنّ الحفاظ على الفكر الأصيل في ضوء هذه الظروف الصعبة قد يكون أمرًا صعبًا، بل إنّ الحفاظ عليه قد يُدخِل الأمّة في دوامة صراعات - داخلية أو خارجية - ما لم توضع له قواعد رصينة وقويّة لتحصّن المجتمع أمام هذه التحدّيات الفكرية الوافدة، ففي السابق كانت المجتمعات تُصدر فكرها عن طريق النزاعات العسكرية بصفة غالب أو مغلوب؛ إذ ينشر الغالب ثقافته في المجتمع المغلوب، وقد يتحوّل الفكر الدخيل في هذه الحالة إلى جزء من الفكر الأصيل؛ لأنّ أصحابه قد نشروه بين أهل البلد المغلوب بلغتهم ومسمّياتهم، وقد يتأثّر به بعض أفراد المجتمع ويقبله - قلّةً أو كثرةً - وفي هذه الحالة يأخذ الفكر بالانتشار على أنّه جزء من ثقافة هذا المجتمع أو ذاك، فيصبح هنالك من يحمله ويدعو له، ويطلق عليهم تسمية "المتحضّرين" أو "الحداثيين". وفي مقابل ذلك هنالك من يدافع عن الفكر والثقافة الأصيلة، فيطلق عليهم تسمية "المحافظين"، لكنّنا نرى اليوم بفضل التطوّر التقني أنّ نشر الفكر الآخر أصبح أكثر سهولةً وأسرع وصولًا، فيكفيه التسويق عن طريق قنوات التواصل الاجتماعي وبصفته الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية أو غيرها؛ لذا أصبح عندنا اتّجاهان، اتّجاه يدعو إلى الأصالة والحفاظ على الخصوصية الثقافية والفكرية للمجتمع، واتّجاه آخر يقبل بالثقافة الخارجية الوافدة ويدعو إليها، ومن البدهي أن يكون هناك صراع حادّ بين الطرفين؛ لأنّه يقع في نقطة هي غاية في الأهمّية؛ لأنّها تمثّل

المجال الفكري والثقافي والاعتقادي الأصيل الذي يسود المجتمع، ومن الواضح أنّ لمجال الفكر والعقيدة تأثيرًا عميقًا في نفسيات الشعوب، فيشتدّ الصراع بين الفكرين، فتتشكّل من خلاله ظاهرة سلبية تتحكّم في الطرفين المتنازعين، ولا يقوم بينهما حوار إيجابي، وكلّ واحد منهما يريد فرض ما لديه على الآخر؛ فالطرف الذي يدعو إلى اتّباع الفكر الدخيل يكون سجين مقولات هذا الفكر، حتّى أنّ فهمه للفكر الوافد الجديد أكثر من فهمه لفكر أمّته وتراثها، فيصبح بحكم علاقته بالفكر الدخيل وألفته له عارفًا به جاهلًا لذاته ولفكره الأصيل وتاريخ أمّته وثقافتها، وكذلك الطرف الأصيل الذي يرفض الوافد ككلٍّ ويعدّه فكرًا مزاحمًا هدفه إلغاء كلّ ما بنته الأجيال من حضارات وثقافات، ويستبدلها بفكر وثقافة جديدة مستوردة [انظر: غليون، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص 54]؛ فرفض الوافد بالمطلق قد يؤخّر عوامل التنمية التكاملية للمجتمع؛ إذ يمكنه أن يأخذ النافع منه والفائدة لتكامل أبناء المجتمع،وإلّا انسلخ عن قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ [سورة الحجرات: 13]؛ ولهذا نجد أنّ الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي يمكن له حلّ مشكلة هذا الصراع، وذلك من خلال ما يلي:

أ- أنّه قد جاء ليوفّق بين الطرفين المتصارعين ويجمع بينهما في المنهج المتكامل والحضاري الذي قاده لجميع العالم.

ب- أنّه يناشد الفطرة البشرية، ويتعامل معها على أنّها مورد الجمع لا التفرقة، هذا من جهة،ومن جهة أخرى إنّ أصوله الفكرية تصلح لكلّ البشرية من دون استثناء؛ لأنّ الإسلام جاء بالدعوة إلى الحرّية والعدالة والعلم والتحرّر من نير الاستعباد.

ج- أنّ من أهداف الإسلام محاربة الظلم والجهل وأسبابهما، وقد عرّف نفسه على أنّه دين ينبذ العنصرية ويحاربها، ويحرّك العقول للوصول إلى المجهول، وهو هدف يريده أغلب الناس.

د- أنّه جاء لتوحيد البشرية وصهر القوميات في بوتقته؛ لتكون الناس أمّةً واحدةً تبتني وحدتها على أساس العقيدة والإيمان بالله، وكلمة التوحيد هي الأساس في توحيد الكلمة، قال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ**﴾ [سورة آل عمران: 64].

المبحث الثالث: العولمة الفكرية في ضوء تباين الثقافات وآثارها على الفكر البشري

تعدّ العولمة ظاهرةً مطروحةً في المجتمعات غير واضحة المعالم؛ إذ إنّها لم تحدّد لا من جهة مفهومها - للاختلاف في تعريفها - ولا من حيث تطبيقها على أرض الواقع، «فهي تبقى غامضةً وتثير الكثير من الجدل والنقاش في تحديد مظاهرها وأبعادها وطبيعة القوى الفاعلة المحرّكة

لها، وتحليل تأثيراتها وانعكاساتها سلبًا أو إيجابًا، فهي قد لا تضمن للأمم والمجتمعات نظامًا عالميًّا جديدًا عادلًا ومتوازنًا؛ لأنّها تعبّر عن مرحلة تاريخية في تطوّر العالم - كما يدّعى - إلّا أنّها ما تزال في بداياتها والكثير من ظواهرها ما تزال تتفاعل من حيث النتائج والتأثيرات التي لم تتبلور بصورة واضحة بعد» [انظر: حسنين، العولمة.. الأبعاد والانعكاسات السياسية، ص 187]. فهي «تمثّل ديناميكيةً جديدةً تبرز داخل دائرة العلاقات الدولية، وتُفهم ضمن سياق سياسي جديد - ما زالت ملامحه قيد التشكيل - تنحسر فيه السياسات الوطنية إزاء مجموعة القيم، والالتزامات التي وجدت بفعل الدعوة إلى إقامة ما يسمّى "نظام عالمي جديد" الغرض منه بناء نظام شمولي، يتجاوز أيديولوجيا الصراعات السابقة بين الاشتراكية والرأسمالية، وبخاصّة بعد سقوط الشيوعية، فقد سيطرت هذه الأفكار على الجماهير في كلّ مكان، وإحلال العولمة بقوّة الوقائع الجديدة» [عبد الخالق، العولمة.. جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، ص 52 - 54]. فالعولمة مع طرحها كظاهرة جديدة، ولكن حقيقة بدايتها «يمتدّ إلى آلاف السنين من خلال الرحلات التجارية والهجرة وانتشار الثقافة ونشر المعرفة والفهم بما فيها العلوم والتكنولوجيا، فكلّ أمّة قويّة كانت تحاول نشر ثقافتها وحضارتها بصورة عامّة» [الخطيب، النظام المالي والاقتصادي في الإسلام، ص 187 و188]؛ ولذلك طرح في الساحة العالمية شعاران يستفادان من أنّ العالم هل يسير نحو العالمية أو نحو العولمة،وبعبارة أخرى أنّ المجتمعات هل تسير نحو "حوار الحضارات" أم نحو "صراع الحضارات"، فالموردان يطرحان بقوّة في الساحة العالمية ويعمل كلٌّ منهما على تثبيت المعادلة التي يسعى إليها والمساهمة الجادة في التطبيق العملي لأحدهما؛ ولهذا نرى وجود صراع واضح على الساحة العالمية بين هذين الاتّجاهين، وهنا يمكن طرح سؤالين ثمّ الإجابة عنهما، السؤال الأول: كيف يمكن تبنّي عولمة فكرية وثقافية قادرة على توحيد جميع الأمم العالمية في بوتقة واحدة وفكر جامع مع وجود الكثير من الاختلافات الثقافية والفكرية فيما بينها؟ والسؤال الثاني: هو مركب من عدّة أسئلة:

أ- هل يمكن القول إنّ هذه العولمة تشكّل تحدّيًا حقيقيًّا للأمّة ولأبنائها؟

ب- هل هنالك تداعيات - سلبية أو إيجابية - على فكر المجتمع البشري من تطبيق العولمة؟

ج- كيف يمكن مواجهة العولمة السلبية في ضوء الوسائل المتاحة؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة لا بدّ من أن نبحث في النقاط التالية:

1- أسباب نشوء العولمة الفكرية ودوافعها

إنّ الكلام حول العولمة الفكرية والثقافية يعني الانتقال بالإنسان من الاهتمام في المجالات المحلّية إلى الاهتمام في المجالات العالمية، بحجّة أنّ العولمة تزيد من الوعي بعالمية

هـذا الوجـود ووحـدة البشريـة فيـه، وتظهـر بوضـوح الهويـة والمواطنـة العالميتـين سـواء على المـدى القريـب أو البعيـد؛ ولهـذا قـد يـرى بعضهـم أنّ العولمـة قـد تحمـل في طياتهـا نـوعًا مـن الغـزو الثقـافي الذي يـؤدّي إلى قهـر الثقافـة الأقـوى للثقافـات الأضعـف، وفـرض سـطوتها الكاملـة عليهـا، فالعولمـة ليسـت هي مجـرّد نـوع مـن الـصراع الثقـافي والفكـري أو الحضـاري، وإنّمـا أيضًـا فـرض الثقافـة والفكـر والقيـم والأعـراف السـائدة في المجتمعـات المهيمنـة في أوسـاط المجتمعـات المهيمـن عليهـا، وقـد اسـتفاد هـؤلاء في نـشر عولمتهـم مـن عـدّة وسـائل:

أ- اسـتخدم أصحـاب العولمـة التقنيـة المتطـوّرة والإعـلام المنتـشر أساسًـا لتحديـد وجهـة العولمـة على المسـتوى الأمـمي، ففرضـوا نمطًـا محـدّدًا مـن الـوعي الفكـري والثقـافي مـن خلالهمـا.

ب - قامـوا بنـشر نمـاذج مـن الفلسـفة الغربيـة الإلحاديـة - الـتي تسـفّه كلّ شيء - على أنّهـا البديـل للفلسـفة الصحيحـة، لغـرض التأثـير على فكـر النـاس وخصوصًـا الشـباب منهـم.

ج- إقصـاء الثقافـات المحلّيـة وتهميشـها مـن قِبَـل دُول العولمـة القويّـة، والسـيطرة على ثقافـة الدول الناميـة والضعيفـة وفكرهـا، ممّـا يجعـل هـذه الدول خاضعـةً لـلدول القويّـة ولمصالحهـا؛ ولذا فـإنّ العولمـة هدفها الأسـاس هو السـيطرة الفكريـة والثقافيـة على المجتمعـات، وخصوصًـا مجتمعات العالـم الثالـث الذي يتمخّـض منهـا السـيطرة على كلّ شيء فيهـا؛ لأنّ السـيطرة عليهـا فكريًّـا وثقافيًّا يعـني السـيطرة التامّـة على كلّ شيء فيهـا.

د- أنّ هـدف العولمـة الرئيـس هـو السـيطرة على العالـم، والتحكّـم بـه وبجميـع مقدّراتـه مـن قبـل الزعمـاء والمترئسـين في قيـادة الرأسـمالية؛ فلهـذا جعلوا السـيطرة الفكريـة والثقافيـة هي عمدة عملهـم، وبواسـطتها يمكـن السـيطرة على المجـالات الأخـرى؛ لأنّ هـذه المجـالات إنّمـا هي تبـع للسـيطرة الفكريـة والثقافيـة، فالسـيطرة عليهمـا يجعـل كلّ شيء يصـدر مـن الدولة المسـيطرة جميلًا ومتقنًـا ونافعًـا، وبعبـارة أخـرى فـإنّ العولمـة الفكريـة والثقافيـة هي الأسـاس في عولمـة المجـالات الأخـرى. وأمّـا الأسـباب والدوافـع الـتي كانـت وراء ظهـور العولمـة وانتشـارها في مختلـف المجـالات وفي جميـع المجتمعـات وتأصيلهـا لتكـون ظاهـرةً كونيـةً فيمكـن تلخيصهـا بعـدّة نقـاط أهمّهـا:

أوّلًا: التطـوّر الهائـل في المجـال التقـني والمعلومـاتي مـن خـلال تطـوّر الاتّصـالات وظهـور الإنترنـت، وانتشـار مواقـع التواصـل الإجتمـاعي الـتي حوّلـت العالـم الكبـير إلى قريـة صغـيرة.

ثانيًـا: زيـادة الميـل الأمـمي إلى بنـاء التكتّـلات الإقليميـة والدوليـة، سـواء الفكريـة منهـا أو الاقتصاديـة أو السياسـية أو العسـكرية أو غيرهـا ولأسـباب مختلفـة، كالاتّحـاد الأوربّي (EU)،

وحلف الناتو (NATO) وحلف وارسو (Warsaw Pact) والاتّحاد الاقتصادي الأوراسي (EEU) وغيرها، فبعد انتهاء الحربين العالميتين، أصبح عند الدول الرغبة في إنشاء تجمّع عالمي كبير يجمع عددًا كبيرًا من الدول، يهتمّ بالشؤون العالمية، وقد أسموا هذا التجمّع بـ "عصبة الأمم المتّحدة" ثمّ "منظّمة الأمم المتّحدة" (UN)، وقد منحوا حقّ التصويت فيها بالنقض والإبرام للقرارات الصادرة منها لمجموعة قليلة من الدول، فكلّ ذلك كان دافعًا للتفكير بجدّية من قبل أصحاب العولمة لجمع هذه المسمّيات في كيان واحد يسهل السيطرة عليه، وهذا كلّه على المستوى الاقتصادي والعسكري والسياسي . وأمّا على المستوى الأيديولوجي والفكري فقد انقسم أكثر دول العالم إلى كتلتين كبيرتين، ضمّت الكتلة الأولى الدول الاشتراكية وحلفاءها، بينما ضمّت الكتلة الثانية الدول الرأسمالية وحلفاءها، فأصبح الصراع دائرًا إلى اليوم بين هاتين الكتلتين، وكلّ واحدة منهما تريد السيطرة على العالم.

ثالثًا: ظهور بعض المنظمات العالمية الكبرى المهتمّة بمختلف التوجّهات، والتي ظاهرها الدفاع عن هذه العناوين في الأمم والمجتمعات المختلفة، إلّا أنّ الحقيقة الكامنة وراءها هي استغلال هذه المنظّمات للعناوين في تحقيق مآرب الدول العظمى، مثل ظهور "منظّمة التجارة العالمية" (LOMC) ومنظّمة الأمم المتّحدة للطفولة (UNICEF) ومنظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة (UNESCO)، والمنظمة العالمية للملكية الفكرية (WIPO).

رابعًا: رغبة الكثير من المجتمعات في الحصول على التطوّر الثقافي والفكري الذي تتمتّع به البلدان الكبيرة والمتقدّمة ونقله إلى بلدانهم.

خامسًا: انتشار اللغة الإنجليزية - بشقّيها الأمريكي والبريطاني - وسيادتها على جميع اللغات، ويظهر ذلك من خلال اعتمادها كمظهرٍ ودليل قويّ للتقدّم والرقيّ، حتّى باتت تحلّ مكان اللغة الأمّ، فأصبح إتقانها شرطًا أساسيًّا في مختلف جوانب الحياة، سواء في العمل أم المناهج التعليمية، أم الصحف والمجلّات.

سادسًا: الاحتفالات المتكرّرة بالأعياد والمناسبات العالمية وجعلها مناسباتٍ دائمةً، مثل الاحتفال برأس السنة وهدايا بابا نؤيل والتشبّه به، والاحتفال بـ "عيد الحبّ" (Valentines Day) ومهرجان الهالوين (Halloween)[1] وغيرها من الأعياد الأخرى في العديد من دول العالم،

1 وهو يوم يحتفل به الأمريكيون في الـ 31 من تشرين الأوّل، يرتدي المحتفلون به أزياء تحاكي أبطال أفلام الرعب والشخصيات الخارقة، ويضعون أقنعةً "مفزعةً" استعدادًا للخروج إلى الاحتفالات، وقد بدأ الترويج إليه في الكثير من بلدان العالم وفي العديد من القنوات الإعلامية المنتشرة.

والـتي بـدأت مـن دول العولمـة وحاولـوا تصديرهـا إلى الدول الأخـرى. فـكلّ هـذه العوامـل وغيرهـا يمكـن أن نسـمّيها بالعوامـل الشرطيـة المؤدّيـة إلى انتشـار ظاهـرة العولمـة بوصفهـا ظاهـرةً كونيـةً. [انظر: ماهـر عبـد القـادر، معـالم عـلى طريـق الفكـر العـربي المعـاصر، ص84 و85]

2ـ تحقّق العولمة الفكرية في ضوء تباين الثقافات بين المجتمعات

تقـدّم أنّ لـكلّ أمّـة ثقافـةً وفكـرًا أصيـلًا يختـصّ بهـا، وقـد تضـمّ بعـض المجتمعـات أكـثر مـن ثقافـة وفكـر واحـد؛ وذلـك لتعـدّد الأعـراق والأديـان فيهـا - وهـذا التعـدّد والتبايـن في ثقافـات المجتمـع الواحـد له مـن الإيجابيـات الكثـيرة بحيـث يمكـن أن يحصـل المجتمـع في ظـلّ هـذا الاختـلاف على فرصـة كبـيرة للتلاقـح في الأفـكار والثقافـات بـين هـذه الطوائـف - فكيـف يمكـن أن تقبـل هـذه الأمـم بإلغـاء ثقافتهـا وفـرض ثقافـة وفكـر لا يمـتّ بصلـة إلى فكـر الأمّـة، وهـذا يشـكّل عائقًـا كبـيرًا في توحيـد الثقافـات وبنـاء فكـر واحـد جامـع لهـذه الطوائـف والأمـم، فمـن الممكـن أن تشـترك هـذه الأعـراق والطوائـف في جـزء مـن الثقافـة العامّـة للمجتمـع أو قـد لا تشـترك أصـلًا؛ لأنّ الشـعوب تختلـف في نُظـم حياتهـا، وفي معارفهـا وطبائعهـا وعاداتهـا وتقاليدها، وهـذا سـيؤثّر على مظاهـر الحيـاة الثقافيـة والحضاريـة بصـورة كبـيرة سـواء نحـو الإيجاب أو السـلب؛ لذا حـاول بعضهـم تسـخير الإعـلام مـن أجـل تقريـب وجهـات نظـر المجتمعـات لقبـول العولمـة أو على أقـلّ التقاديـر عـدم الممانعـة بتطبيقهـا في المجتمعـات الأخـرى؛ ولهـذا يمكـن القـول أنّ «الاعتمـاد على وسـائل الإعـلام الـتي تخلـق الحاجـة والنمـوذج، أو بالإكـراه عـن طريـق الاتّفاقيـات والالتزامـات مـع المؤسّسـات الماليـة، أو المعاهـدات بـين الأفـكار والمجمـوعات أو بالتبعيـة القهريـة والتركـيز على وسـائل الإعـلام كوسـيط لتكريـس مفاهيـم العولمـة، وتبـادل المعلومـات وتجديدهـا، حيـث يعتـبر الإعـلام سـلطةً جديـدةً تتحكّـم في توزيـع المعرفـة، والتأثـير على الثقافـات المختلفـة، حـتّى تخلـق مجتمعًـا مفتوحًـا على الاختلافـات، وعلى قيـم جديـدة تطـرح للنقـاش،وهي بذلـك تطـرح العديـد مـن التحدّيـات، وفي مقدّمتهـا إغفـال الخصوصيـات للمجتمعـات، وبخاصّـة مـا يتعلّـق بالنـواحي العقديـة، كل ذلـك نتيجـةً للتغـيرات التكنولوجيـة، الـتي حدثـت في العالـم قـد ألقـت السـيطرة على المعرفـة، ومـن ثـمّ أصبـح التغـيّر الاجتمـاعي معتمـدًا على قـوّة المعرفـة، الـتي تتطلّـب انتباهًـا خاصًّـا تجـاه العمليـة التعليميـة، وبالتـالي الحاجـة إلى اسـتثمار أكـبر في هـذا المجـال» [شمس الديـن، العولمـة وأنسـنة العولمـة، ص5]. فالإعـلام يمكـن أن يصـوّر لنـا بـأنّ العولمـة ليسـت خارجـةً عـن محيـط الإنسـان أو أجنبيـةً عـن محتـواه ؛ لأنّ الأفـكار والقيـم والمفاهيـم والقنـاعات الـتي يتّصـف بهـا الإنسـان يمكـن أن تحمـل في داخلهـا بـذور العولمـة، بمعـنى أنّ لهـا الاسـتعداد في

الانتشار من دون قيود، وانتقالها العابر للحدود والتوسع على الصعيد العالمي، فما لم يكن ممكنًا ولا مقبولًا أصبح بفضل الإعلام والتسويق الإعلامي أمرًا ممكنًا وأكثر مقبوليةً، وهذا ما تحاول القوى المسيطرة والمتنفّذة في الأوساط العالمية تسويقها كبرنامج متكامل لخدمة البشرية على هذه الأرض، وإذا أريد لهذا الأمر أن يتحقّق على الصعيد العالمي، «فلا بدّ له أن يخضع في الاعتبار إلى ثلاث عمليات: العملية الأولى: تتعلّق بانتشار المعلومات بحيث تصبح مشاعةً لدى جميع الناس. والعملية الثانية: تتعلّق بتذويب الحدود بين الدول وجعل جميع الدول كدولة واحدة ينتقل فيها المواطن إلى أيّ مكان يريد. والعملية الثالثة: ترتبط بزيادة معدّلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسّسات وإلغاء الفوارق بين هذه الجماعات، بل بين الناس أجمع.

وكلّ هذه العمليات قد تؤدّي إلى نتائج سلبية بالنسبة لبعض المجتمعات وإيجابية لبعضها الآخر. [انظر: السيد ياسين، العرب والعولمة، ص27]

وهذا الكلام إذا نظرنا إليه نظرةً أعمّ يمكن لنا أن نشخّص جانبه السلبي - وهو الأغلب الأعمّ - بصورة واضحة؛ إذ إنّنا نرى أنّ هذا هو نوع من التقييد في كلّ شيء؛ باعتبار أنّ حلقة الوصل ستكون بيد أصحاب العولمة، فهم قد جعلوا كلّ شيء يسير على وفق مصالحهم ومنافعهم التي يسعون لتحقيقها.

3- آثار العولمة الغربية وتداعياتها على الفكر البشري ووسائل مواجهتها

من الملاحظ أنّ العولمة بهذا المنهجية والفكرة التي أسّسها أصحابها لبثّها ونشرها تعدّ من أخطر العناوين على البشرية، فهي سيطرة - أو قل استعمار بثوب جديد - اختيارية، وليس الغرض منها التفاعل والتعاون من أجل التعارف والاستفادة من الجوانب الإيجابية في كلّ ثقافة، وإنّما بثّ الآثار السلبية والتداعيات الخطرة التي تحملها العولمة، وخصوصًا في الجانب الثقافي والفكري، وهذه الآثار تتلخّص فيما يلي:

أ- أنّ العولمة في جانبها الاقتصادي والسياسي لم تصل إلى التكامل المطلوب؛ ففي الأوّل قد فشلت في تحقيق النسب المرتفعة في النموّ لكلّ الناس، بل قد نسفت المكاسب الاجتماعية القديمة وأوصلت الكثير من الفئات إلى مستوى الفقر والبطالة [انظر: الجنحاني، ظاهرة العولمة.. الواقع والآفاق، ص 32]؛ إذ جعلت رؤوس الأموال بيد ثلّة قليلة من الناس، لهم السطوة والسيطرة على الأسواق التجارية وانتقال الأموال وهؤلاء قد وضعوا اليد على الكثير من البنوك والمصارف في البلدان الأخرى، وأمّا في الجانب الثاني - وهو السياسي - فقد سيطرت الدول العظمى على

مسارات الدول وسياستها وأثّرت بصورة كبيرة على القرار الوطني؛ إذ أصبحت سياسة البلد تدار من قبل تلك الدول وفقدت بذلك مفهوم السيادة والشاهد على ذلك أنّه في العقوبات التي قد تفرض من قبل الدول العظمى على بعض البلدان، فإنّ الكثير من الدول تؤيّد هذه العقوبات تبعًا لتلك الدول العظمى وليس قناعاتها الخاصّة بها، وبالتالي من هذا الأمر وغيره تمكّنت دول العولمة من أن تتلاعب بفكر هذه الدول وثقافاتها كيف تشاء.

ب- بما أنّ العولمة تعني فرض ثقافة معيّنة على جميع الأمم فهذا يعني جعل هذه الثقافة هي السائدة، وستكون هي الثقافة العالمية الوحيدة والمقبولة لدى الجميع، أي أنّها تهدف إلى الاستفراد بالفكر العالمي والسيطرة على الأمم ونشر ثقافتها وقيمها ومعاييرها كنموذج حياتي وفكري على الصعيد العالمي، وبالتالي إلغاء كلّ ثقافة وقيم للدول الأخرى، والسيطرة على إرثها الحضاري والثقافي ليتمّ إلغاؤه أو إبقاؤه لينتفع منه أصحاب العولمة. [انظر: عبد الخالق، العولمة.. جذورها وفروعها، ص 47] وهذا يعدّ خطرًا كبيرًا على المجتمعات؛ وذلك لما يلي:

أوّلًا: أنّ التوظيف الأيديولوجي للفكر المقابل في باقي المجتمعات يعني إلغاء الفكر المرتبط بالموروث الثقافي للمجتمعات نفسها، ومن ثمّ تعميق الهوّة بين الإنسان وكيانه الروحي والحضاري.

ثانيًا: سيمنع الأجيال القادمة من الاستفادة من تراثهم وإرثهم الثقافي والحضاري الذي بناه الآباء والأجداد السابقون، وستكون هذه الأجيال بلا تاريخ ولا فكر أو هوية ثقافية.

ثالثًا: يمثّل الفكر الدخيل فكرًا انحرافيًّا في الجوانب الاعتقادية؛ لأنّه يتعامل مع الدين السماوي على أنّه أفيون الشعوب، فينشر الفكر الإلحادي المنحرف بدلًا عن الفكر الحقيقي السماوي.

رابعًا: أنّه يلوّث الفطرة الإنسانية التي فطر الله تعالى عليها جميع البشرية ويلغيها ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ [سورة الروم: 30]. من خلال نشر الثقافة الانحلالية وتلويث الأخلاق ونشر الفساد بين أفراد المجتمع بداعي الحرّية الجنسية المطروحة.

خامسًا: أنّه يشجّع على تدمير الأسرة - التي هي اللبنة الأولى للمجتمع - وذلك من خلال التحوّل الجنسي لكلا الجنسين إلى الآخر وكذلك يشرعن وبقوّة الزواج المثلي وغيرها من الموبقات التي تشمئزّ منها الفطرة الإنسانية النظيفة.

ج- إذا كانت العولمة هي فرض نموذج ثقافة خاصّة من قبل أصحاب العولمة،فهذا يعني

بـروز ظاهـرة المركزيـة الثقافيـة (Ethnocentrism)[2] وهي:

أوّلًا: نظرة لا تخلو من التعالي العنصري، وقد تصل في بعض الأحيان إلى التفرقة العنصرية.

ثانيًـا: أنّ هـذه النظـرة تمثّـل نظـرة الاسـتعلائية مـن قبـل هـؤلاء لغيرهـم، فهـم يمثّلـون كلّ شيء ورأس الهـرم دون غيرهـم.

ثالثًـا: أنّ الثقافـة العولميـة سـوف تصبـح هي الثقافـة المركزيـة وبـاقي الثقافـات - إن لـم تلـغَ - فـهي هوامـش تـدور حـول المركـز، وكلّ مـا يترشّـح مـن المركـز لا بـدّ أن تأخـذه الثقافـات الأخـرى وتعمـل بـه [انظـر: إبراهيـم، العولمـة وجـدل الهويـة الثقافيـة، ص 101]، فثقافـة المركـز تصبـح ثقافـة الأسـياد والثقافـات الأخـرى هي ثقافـات العبيـد.

د- الهيمنـة المبـاشرة وغـير المبـاشرة على الجانـب الإعـلامي والسـيطرة على القنـوات - المقـروءة والمسـموعة والمرئيـة - الإذاعيـة والتلفـزة والصحـف، ونـشر الدعايـات المغرضـة وبـثّ المحتويـات الهابطـة مـن خلالهـا لتذويـب القيـم والأعـراف والأخـلاق السـائدة في البـلاد خصوصًـا الإسـلامية منهـا، ووضـع اليـد على المعلومـات المهمّـة من خـلال عوامـل التجسّـس عن طريـق وسـائل الاتّصال المتاحـة وعـن طريـق مجـالات التواصـل الاجتمـاعي. [انظـر: القصيبـي، العولمـة والهويـة الوطنيـة، ص 77]

وأمّا الوسائل التي يمكن من خلالها مواجهة العولمة الغربية فتكمن في:

أ- الاعتمـاد على أبنـاء المجتمـع وتثقيفهـم بثقافـة أمّتهـم والحفـاظ عليهـا وعلى موروثهـم الفكري والثقـافي والحضاري.

ب- عـدم الاعتمـاد كلّيًّـا على الدول العظـمى في جميـع المجـالات، ونقـل التقنيـات المتطـوّرة إلى داخـل البـلد للاسـتفادة منهـا مـع المراقبـة الدقيقـة.

ج- منـع تغلغـل الثقافـات الهدّامـة للمجتمـع والسـيطرة على قنـوات البـثّ المبـاشر وغـير المبـاشر - سـواء المسـموعة والمرئيـة والمقـروءة - ووضـع اليـد عليهـا وإقـرار القوانـين الصارمـة بحـقّ كلّ مـن يتجـاوز ذلـك.

د- منـع بـثّ أيّ محتـوًى هابـط يخـلّ بالأخـلاق العامّـة لأبنـاء المجتمـع، وسـنّ القوانـين الصارمة على كلّ مـن يحـاول الإخـلال بها.

2. ويقصد بها الاستعراق والعنصرية أو المركزية العرقية أو التعصّب العرقي الثقافي.

هـ- مراقبة وسائل التواصل الاجتماعية وإغلاق المواقع الإباحية، وكذا المواقع المغرضة التي تثير الشحن الطائفي أو المذهبي أو تحاول التفريق بين أبناء البلد الواحد.

و- عدم السماح بمصادرة السيادة الوطنية والتدخّل بسنّ القوانين واتّخاذ القرارات المهمّة، وذلك من خلال الحزم في الردّ على كلّ المتجاوزين، سواء بالطرق الدبلوماسية أو غيرها، ومنع عوامل التجسّس والمحاسبة عليها.

ز- الميل إلى تشكيل تحالفات مع الدول التي لها مشتركات ثقافية وفكرية وغيرها - مع الحفاظ على الاستقلالية - لتضمن عدم استضعافها من الدول الأخرى، وتوقيع مذكّرات التعاون بينها؛ لذا يقول هنتنغتون (Samuel Huntington) إنّ «الدولة تميل إلى التقارب مع الدول ذات الثقافة نفسها، وتتوازن ضدّ الدول التي تفتقر معها إلى التجانس الثقافي» [انظر: هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ص289].

المبحث الرابع: أسلمة الفكر البشري العالمي وعولمته بين النظرية والتطبيق

بعد أن وضعت الحرب الباردة أوزارها واندحرت الشيوعية وسقطت، ومع ازدياد قوّة الرأسمالية وسطوتها في العالم، ومحاولاتها السيطرة على جميع بلدان العالم بشكل مباشر أو غير مباشر - وهذا ما شاهدناه في العقود الماضية، خصوصًا أنّهم يطالبون بتطبيق نظام عالمي جديد أرادوا تأسيسه كما يدّعون - بدأت في الآونة الأخيرة عوامل أفول هذه القوّة تزداد يومًا بعد الآخر؛ لما نراه من تصدّعات في الثقافة المقابلة (الغربية الرأسمالية)، ونفور الكثير من أبناء هذه الأمم وإنكارهم لتصرّفات الطبقة السياسية الحاكمة، ورفضهم لما تقوم به هذه الطبقة وتدخّلاتها في الأمم الأخرى، وشعور الناس في هذه المجتمعات بالمستقبل المجهول، والمخاطر التي تهدّد جميع أفراد الأمم، سواء الفكرية والاقتصادية والأخلاقية وحتّى السياسية منها؛ ولهذا أصبح التعاطف مع مشاكل الأمم المستضعفة يتّسع وبشكل ملفت للنظر، إلى درجة أصبحت الحكومات في تلك البلدان القويّة تخشى على استمرارها، وبسقوط هذه الحكومات سوف تسقط القوى الرجعية والرأسمالية والإمبريالية، فتحتاج الناس إلى نظام بديل يصلح ما أفسدته الأنظمة السابقة، فيبقى المجال مفتوحًا لحركة إسلامية تقوم بنشر الفكر الديني الإسلامي القويم الذي عنوانه التسامح وعدم التفرقة بين البشر؛ لأنّهم جميعًا خلق الله تعالى.

وعلى الرغم من السعي الدؤوب من قبل الحركة الإمبريالية ودوائرها في تشويه الفكر الإسلامي، فإنّ انتشار المسلمين في بقاع الأرض يمكن أن يساعد في استغلال هذه الحركة الجماهيرية

الكبيرة لطرح النموذج الحقيقي لوجه الإسلام المعتدل الذي يناشد بالعدالة والمساواة، وفي ظلّه ينعم البشر بالأمن والأمان؛ ليتحقّق في ضوئه بوادر النظام العالمي الجديد الذي يقوده الإسلام الصحيح وعولمة الفكر الديني على جميع المستويات، ولكن يبقى السؤال وهو هل يمكن تحقيق عولمة إسلامية لتحلّ محلّ العولمة الغربية أو لا يمكن ذلك؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من البحث في مجموعة من النقاط:

1ـ الخطاب الديني ودوره في ترسيخ القيم العقدية في المجتمع وأسباب ضعفه

يشكّل الخطاب الديني المعتدل عاملًا أساسيًّا في ترسيخ القيم العقدية للمجتمع، فهو يمثّل الحالة السمحة والسهلة التي صدح بها خاتم الأنبياء ﷺ إذ قال: «بعثت بالحنيفية السمحة - السهلة» [الطوسي، الأمالي، ص 525، الحديث 1162]؛ لأنّ الاعتدال في الخطاب الديني يمثّل أفضل طريقة لمعالجة جميع الانحرافات سواء العقدية أم الفكرية التي تعاني منها المجتمعات، ولا إشكال في وجود أناس يتأثّرون بالأسلوب المطروح وطريقة الكلام والتفكير؛ لذا فإنّ تقديم الخطاب الديني الذي يحمل البعد الفكري والثقافي المؤثّر ليحصل التصديق والاقتناع بمضمونه يمكن أن يدفع الفرد إلى اتّباعه والانتماء إليه؛ لتساهم في ظهور ثقافة دينية تأخذ بالمجتمع إلى الاتّجاه الصحيح المبنيّ على وفق المسلك الديني القويم والتفكير المستقيم؛ من أجل خلق عقلية جمعية قادرة على التفاعل الإيجابي في المجتمع، فالعقل الجمعي المصلح يمكن أن يستمدّ أفكاره من القراءة الصحيحة للتراث المتمثّل بالكتاب الكريم والأحاديث الشريفة ومنهجية العلماء، وفي المقابل أيضًا هنالك عقل جمعي مفسد يمكن أن يستمدّ أفكاره من القراءة الخاطئة للتراث، والتحريض المستمرّ من قبل بعض أدعياء العلم؛ ليبني الانحراف الفكري والعقدي والثقافي في الأمّة، وتقدير المصلح والمفسد في العقل الجمعي يعتمد كلّيًّا على القراءة الصحيحة للتراث بعقلية واسعة ومنفتحة، وطرحه في الخطابات المعتدلة التي تمثّل الواقع الصحيح للدين؛ إذ من الممكن أن ينشغل الناس بتفكير محدود أو فكر مستورد منتج من مخيّلة غيرهم؛ ليتأثّروا بمفاهيم الخطابات لتوصلهم إلى حالة التطرّف والانغلاق وتكفير الآخرين، وتقديم هذا الفكر على أنّه صميم الدين الإسلامي وأصله، وهذا ما لاحظناه في ظهور الحركات المتطرّفة والإرهابية في الآونة الأخيرة، وما مثّلته من خطورة على الدين وعلى الإنسانية جمعاء - وإن كان هدفها واضحًا وغاياتها مكشوفةً - إلّا أنّ هذا كلّه كان بسبب الخطابات المتشدّدة والخاطئة التي تأثّر به جماعة من الناس واتّبعوا هذا الفكر المنحرف للإيحاء بأنّ هذا هو الفكر الإسلامي الذي جاء من السماء وبلّغه خاتم المرسلين محمّد ﷺ، متناسين أنّ الله ﷻ قد أسّس لنا قاعدةً

مفادهـا أنّ الرحمـة دائمًـا تسـبق الغضـب، وأنّ الديـن هـو عنـوان الرحمـة، فقـد ورد في الحديـث القـدسي عـن أبي عبـد الله عليه السلام عـن الله تعـالى قـوله: «إنّ رحمـتي سـبقت غضـبي فـلا تقنطـوا مـن رحمـتي» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 275]. وإنّ الله تعـالى قـد أرسـل نبيّـه محمّـدًا صلى الله عليه وآله عنوانًـا للرحمـة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: 107]. فالخطابـات الدينيـة المعتدلـة إلى الآن لـم تطـرح بشـكل واسـع في المحافـل الدوليـة، ولـم يؤسّـس منهـا النـواة لخلـق العقـل الجمـعي المعتـدل والمنفتـح على الآخريـن؛ لتهيئـة الأرضيـة لقبـول الفكـر الديـني على أنّـه فكـر إصـلاحي ناشـئ مـن تلبيـة كلّ الاحتياجـات البشريـة، فالمبـاشرة في خطابـات المرحلـة - الـتي تتأثّـر بالواقـع المعـاش وتؤثّـر فيـه وهي مبنيّـة في الوقـت نفسـه على واقـع الحـال المسـتند إلى البعـد الفكـري الصحيـح الذي يؤسّـس لهـذا العقـل الجمـعي - يمكـن أن تسـاعد في تحقيـق الأسـلمة العالميـة الصحيحـة، وخصوصًـا أنّنـا نـرى أنّ الأجـواء الآن مهيّـأة لذلـك؛ بسـبب الانتشـار الكبـير للجاليـة المسـلمة المتديّنـة في أغلـب بقـاع الأرض؛ لأنّ التديّـن إذا ارتبـط بأصـول الاعتقـاد والسـلوك الأخـلاقي، وحينمـا يفهـم ذلـك فهمًـا سـليمًا سـيؤدّي في النهايـة إلى الـرقيّ بمسـتوى العلاقـات الإنسـانية بـين جميـع أفـراد المجتمـع، وكذلـك بـين المجتمعـات الأخـرى المختلفـة داخـل النظـام العالمي،وهـذا الـرقيّ هـو الذي يسـهّل عمليـة التعـاون بـين المكوّنـات، ويوظّـف التنـوّع الإنسـاني في أسـباب التكامـل؛ لأنّـه يسـاعد على احـترام الحقـوق الفرديـة والجماعيـة وسـيفتح البـاب أمـام السـلم المجتمـعي والسـلام الدولي؛ ولهـذا لا بـدّ مـن اسـتغلال المهرجانـات الكبـيرة في إظهـار الفكـر الإسـلامي الصحيـح المبـنيّ على التسـامح والعدالـة والرحمـة، والاسـتفادة مـن إحيـاء المناسـبات الدينيـة لبيـان فلسـفة الديـن وأهمّيتـه في الحيـاة البشريـة. ولكـن مـا نلاحظـه وبوضـوح هـو ضعـف الخطـاب الديـني المعتـدل الهـادف الذي يسـعى لنـشر الفكـر الإسـلامي الصحيـح، وهـذا في حقيقتـه ناشـئ مـن عـدّة أسـباب أهمّهـا:

أ- في الأغلـب الأعـمّ تحـوّل الخطـاب الديـني الأيديولـوجي مـن مؤسّسـاته الدينيـة الحقيقيـة إلى المؤسسـات السياسـية الـتي يهيمـن عليها الخطابـات النفعية؛ لأنّ السياسـة تـراعي المنفعـة أوّلًا وآخرًا.

ب- اعتمـاد الخطابـات الفئويـة والمذهبيـة في مخاطبـة الناس، مع أنّ الرسـالة الإسـلامية هي رسـالة عالميـة تخاطـب البشريـة بغـضّ النظـر عـن أعراقهـم وأجناسـهم وألوانهـم واختـلاف ألسـنتهم؛ لهـذا أخـذ الخطـاب الديـني في الانـزواء والضعـف، ممّـا أدّى إلى عـدم تقبّلـه مـن قبـل الآخريـن.

ج- حـصر الخطـاب الديـني في بعـض المجـالات، مـع أنّـه خطـاب شـامل لـكلّ منـاحي الحيـاة سـواء العقديـة منهـا أو العباديـة أو المعاملاتيـة، وهـذا أدّى إلى تأخّـر الخطـاب الديـني في مسـايرته التجديـد والحداثـة الصحيحـة الـتي ينشـدها النـاس جميعًـا.

د- عدم وجود الخطاب التأثيري الموحِّد الذي يقوم على جمع الناس على وحدة الكلمة؛ لتكوين أمّة واحدة تربطهم عقيدة صحيحة واحدة متقاربة مفادها قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ**﴾ [سورة آل عمران: 64].

هـ- ما تعمله الدوائر الاستعمارية والاستكبارية التي ما برحت ليل نهار من تشويه صورة الإسلام المعتدل الصحيح وتصوير الحال على أنّ الإسلام عبارة عن العنف والقتل والتخلّف والجهل وإظهار الجانب السلبي - بحسب نظرهم - على أنّه الجانب الغالب على الفكر الديني الإسلامي، فكلّ ذلك دفع المؤسّسات الدينية عن الامتناع أو الضعف في تبليغ الفكر الديني الصحيح أو الظهور في التجمّعات الكبيرة وترك المجال أمام المتطفّلين على الدين وعلماء السوء لإشغال هذا المجال وسدّ الفراغ.

وهنالك الكثير من الأسباب الأخرى قد أعرضنا عن ذكرها خوفًا من الإطالة.

2ـ عالمية الفكر الديني الصحيح ودوره الحقيقي في قيادة المجتمع العالمي

الذي يقرأ الآيات القرآنية يجد الكثير منها يتحدّث بلسان العموم، أي عموم الناس قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [سورة البقرة: 21]. ومن المعلوم أنّ الخطاب بـ "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**" دليل على عموميته، بل الأكثر من ذلك؛ فإنّ بعثة خاتم الأنبياء ﷺ هي عامّة للبشرية، ولا تختصّ بالمؤمنين أو المسلمين، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبإ: 28] وقال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: 107]. فالعالمية صفة تلازم الدين الإسلامي؛ لأنّ فيه كلّ مقوّمات العالمية وخصائصها من فكر أو معتقد أو تشريع؛ لأنّ الأغلبية العظمى من نصوصه تحاكي وتخاطب عموم البشرية وتجيب عن جميع إشكالاتها وأسئلتها وتوفّر الحلول للمستجدّ من متطلّباته - وهنالك دراسات كثيرة أُقيمت على عالمية الدين الإسلامي وفكره - فمن كانت هذه خصائصه ومحاكاته فلا إشكال في أنّه قادر على قيادة المجتمع البشري، والوصول به إلى برّ الأمان بعد أن تلاطمت به أمواج الفتن، وقد صرّح بذلك ثلّة من علماء الغرب، قال ديلاسي أوليري (DeLacy OLeary): «وتظهر أعظم قوّةٍ له (الإسلام) في أنّه قد عرض المادّة القديمة في شكلٍ جديدٍ جدةً تامّةً» [أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ص 16]. وهذا ما جعل الدين الإسلامي يشرق بنوره وصفائه على جميع أبناء البشر؛ ليتوافق فكره مع عقول الناس قبل قلوبهم، ويحرّك فطرتهم ويعيدها إلى أصلها؛ ولذلك فقد

تنبّأ بعض الغربيين بانتشار الإسلام وتقبّله من قبل الناس في الأيام القادمة، فقد قال برناردشو (Bernard Shaw): «لقد تنبّأتُ بأنّ دين محمّدٍ سيكون مقبولًا لدى أوربّا غدًا، وقد بدأ يكون مقبولًا لديها اليوم» [انظر: الطرازي الحسيني، الإسلام الدين الفطري الأبدي، ج 1، ص 226]. وأمّا مراد هوفمان (Murad Hofmann) سفير ألمانيا السابق في المغرب فقد قال: «ولا يخفى على المتأمّل البعيد الرؤية أن يرى الزحف الإسلامي في القرن الحادي والعشرين مسيطرًا مُمَكَّنًا لانتشاره دينًا لأغلبية البشر» [هوفمان، الإسلام بديلًا، ص 20]. وما هذا إلّا لأنّ الإسلام بنصوصه ومفاهيمه وفكره قد رفض الجمود والتقوقع في زوايا محدّدةٍ، فهو لا يؤمن بالانغلاق؛ ففتح جميع أبواب العلم والمعرفة للولوج فيها، وآمن بموقعية العقل البشري الذي وهبه الله تعالى وزوّده بكلّ مقوّمات الانفتاح العلمي؛ لتصل البشرية إلى النظريات الصحيحة التي تنتفع منها، خصوصًا مع التحدّي من قبل النظريات الحديثة التي ظهرت في الساحة العالمية، ومن أجل تفاعل الإنسان المسلم مع الإنسان في العالم الغربي بكلّ ما يملكه من رصيد كبير وثقافة متنوّعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية، وهو ما أشارت إليه بعض النصوص القرآنية كقوله تعالى ﴿**لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ**﴾ [سورة التوبة: 33]، ومن أوضح مصاديق الانتشار الإسلامي وعالميته هو ما ورد عن النبيّ محمّد ﷺ في القائم المنتظر والمنجي للبشرية جمعاء قوله: «يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا» [الصدوق، التوحيد، ص 82]، أي جميع الأرض سوف تنعم بالقسط والعدالة في ذلك الوقت وهو مطلب إنساني يحتاجه الجميع، هذه الأقوال كلّها تنبئ بأنّ الإسلام قد بدأ دوره في قيادة العالم الجديد، والمؤشّرات على ذلك كثيرة لمن أراد البحث والتدقيق، وعليه يمكن القول إنّ أيّ مشروع إذا كان يحمل رؤيةً عالميةً وقد أسّس ذلك في كلّ مقرّراته وبنى فكره وهدفه على هذا الأمر، وهو حقيقة كذلك، وليس ادّعاءً، فهذا يعني أنّه قادر على إدارة العالم وقيادته، وهذا الأمر متحقّق في النظرية الإسلامية على أنّها مشروع عالمي جاء لقيادة هذا العالم وإدارته.

3- الأسباب والدوافع في تأسيس عولمة إسلامية صحيحة للفكر البشري

من المعلوم أنّ العالم كلّه اليوم يسير نحو منزلق خطير يهدّد الحياة البشرية في وجودها جميعًا، وينذر بالبلاءات الكبيرة؛ وذلك لأسباب عديدة:

أ- أنّ مستوى انحراف المجتمعات الغربية في الاتّجاه الفكري والثقافي قد وصل إلى مراحل متقدّمة جدًّا إن لم نقل إلى نهايتها،وهذا ما نراه في العيان، وقد قرأ الوحي هذا الحال مستشعرًا به منذ القدم إذ قال: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾

[سورة الروم: 41]، أضف إلى أنّ التطوّر في الغرب لم يقدّم شيئًا للبشرية في الجوانب الروحية والمعنوية بقدر ما قدّمه من الأمور المادّية الدنيوية والنجاحات في الجوانب التجريبية، فهنالك انحلال واضح في المجالات الأخلاقية والمعنوية.

ب- قد أصبح الناس في خطر حقيقي يتلاعب في أحوالهم بعض أصحاب النفوذ العالمي والمنظّمات التي تهدف إلى القضاء على أغلب سكّان الأرض، والتي طرحوا فكرتها ويحاولون تطبيقها؛ ولهذا فهم يعتقدون أنّ الموت يقترب نحو الغرب وقد صرّح باترك جوزيف.بات بوكانن (Pat Buchanan)قائلًا: «أمريكا والغرب يواجهون أربعة أخطار واضحة وحاضرة: الأوّل هو أنّ السكّان يموتون[3]. والثاني هو الهجرة الجماعية لشعوب من ألوان مختلفة ومعتقدات مختلفة وثقافات مختلفة، وهي تغيّر شخصية الغرب إلى الأبد. والثالث هو ظهور إلى حدّ الهيمنة لثقافة معادية للغرب في الغرب، وهي معادية عداءً مستحكمًا لأديانه وتقاليده وأخلاقياته، وهي قد بدأت قبل الآن تصدّع الغرب. والرابع هو تمزّق الأمم ومروق النخب الثقافية لتنحاز إلى حكومة عالمية [بوكانن، موت الغرب، ص 427]؛ لأنّ الأنظمة الفردية التي سادة العالم وعملت على ترويض الناس من خلال الترغيب والترهيب لم تفلح جميعًا في إيصال البشرية لبرّ الأمان، ولم تعمل على رقيّهم وإصلاح حالهم، بل العكس وصلوا إلى التدنّي والانحطاط.

ج- أنّ العلّة التي من أجلها خلق هذا الخلق - وهي طاعة الخالق واتّباع منهج السماء والانتماء إلى الدين الحقّ - لم تتحقّق، وأخذ الناس يبتعدون عن علّة وجودهم يومًا بعد يوم، ولا يوجد نظام متكامل يحقّق الأمن والأمان للناس من الأنظمة الوضعية التي أسّسها الإنسان، سواءٌ على المستوى الفكري أو العقدي أو غيرهما.

د- رغبة بعض الناس بنظام عالمي شمولي لجميع البشرية ولكن كلٌّ ينظر إليه من زاوية محدّدة يتناسب مع مصالحه، ويحقق له أهدافه فـ«في الوقت الذي تموت فيه المسيحية في الغرب فإنّ أساسات الطابق الأوّل من الحكومة العالمية قد وُضِعَت في مكانها من قبل ذلك» [المصدر السابق، ص 442]. والمقصود بموت المسيحية هو موت الدين وإلغاؤه من الغرب - مع أنّ الغرب قائم على المسيحية - وتأسيس دولة كبرى قائمة على العنصرية ومعاناة الناس، تتنعّم فيها طبقة الأقوياء والأثرياء، وتقاسي فيها طبقة الضعفاء والفقراء،وقد وصف ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) هذه الدولة قائلًا: «إنّ الدولة الشمولية الكفء حقيقة ستكون دولةً يسيطر

3. راجع كتاب "موت الغرب" للمؤلّف السياسي الأمريكي باترك جوزيف أو ما يعرف بـ "بات بوكانن"؛ فقد فصّل في طرق موت السكّان في أمريكا والغرب.

فيها التنفيذيون الأقوياء من الرؤساء السياسيين مع جيشهم من المديرين على سكّان من العبيد الذين لا داعي لقسرهم لأنّهم يحبّون عبوديتهم» [المصدر السابق، ص 147].

هـ- إحياء اللادينية في المجتمع الغربي وإفشاء الانحراف الفكري والثقافي ونشر الدراسات الفلسفية التي تقوم على إنكار الخالق وتسفيه علّة الخلق، وهيمنة الإلحاد على الفكر البشري في الغرب بصورة مخيفة.

فكلّ هذه الأسباب وغيرها تقتضي الوقوف في وجه العولمة الغربية والسعي لنشر الفكر الإسلامي الصحيح؛ لغرض أسلمة الفكر البشري، وبالتالي استبدال العولمة الغربية بعولمة إسلامية قادرة على إدارة البشرية بأكمل صورة؛ لأنّ الإسلام قد سعى ومن خلال منهجه ونظامه أن يتجاوز كلّ هذه الآثار، وذلك من خلال:

أ- حاجة الناس إلى نظام قائم على العدالة والمساواة بين أبناء البشر؛ لأنّهم كلّهم لأب واحد، وقد خلقوا من التراب ويبقى التفاضل الوحيد بينهم هو بأمر خارجي كالتقوى مثلًا، فعن النبيّ ﷺ قال: «ألا إنّ الناس من آدم وآدم من تراب، وأكرمهم عند الله أتقاهم» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 249]، وعنه أيضًا قال: «الناس كأسنان المشط سواء» [المصدر السابق، ص 257]. وهذا في حقيقته لا يمكن أن يحصل إلّا في ظلّ نظام متكامل عالم باحتياجات الإنسان، قد خطّ نصوصه على وفق نظرية سماوية متكاملة لم يتدخّل البشر في خطّها وسنّها، وهذا متحقّق في النظرية الإسلامية.

ب- أنّ النظام الإسلامي الصحيح يضمن التكامل الأخلاقي والإنساني للبشرية؛ وذلك للأسباب الآتية:

أوّلًا: أنّ الإسلام يحمل في مسيرته جوانب أخلاقيةً تمثّل أمانًا للبشرية وهدايةً لهم، وقد تكفّل الدين من خلالها بإيصال الناس إلى الجانب المشرق من الحياة، فهو يؤسّس لهم منهجًا أخلاقيًّا وحدويًّا، يقول روبرت ميليكان (Robert Millikan) العالم الطبيعي الأمريكي: «إنّ أهمّ أمر في الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق. ولقد كان زوال هذا الإيمان سببًا للحرب العامّة وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة، بل يصير العلم نكبةً على البشرية» [الدارمي، سنن الدارمي، مقدّمة المحقّق، ص 58].

ثانيًا: أنّ العقيدة الدينية قادرة على أن تجعل الأخلاق مؤثّرةً وفاعلةً في الفكر؛ لأنّ الفكر المجرّد لا يصبح عاملًا فعّالًا إلّا إذا تضمّن عنصرًا دينيًّا.

ثالثًا: أنّ الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية إلى حدٍّ يستحيل معه المقارنة؛ ولذلك لا يتحمّس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق، إلّا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنّها أوامر منزلة من الذات الإلهية. [انظر: أرسطو، كتاب السياسة، المقدّمة، ص 2]

ج- يمكن للدين الإسلامي أن يزيد من اعتقاد الناس بخالقهم وأنّهم لم يخلقوا عبثًا ولم يكن الدين يومًا أفيونًا للشعوب! بل هو عنوان للحياة المتكاملة التي توصل بين طرفي هذا الوجود الدنيا بالآخرة.

د- اهتمّ الدين الإسلامي بالجانب الروحي كثيرًا، كما لم يترك الجانب المادّي؛ باعتبار أنّ الإنسان مركّب من روح ونفس وبدن، فلم يسع لتكامل أحد الجانبين دون الآخر، فهو يسعى لتكاملهما معًا، وهذا ظاهر من خلال خطاباته لكلٍّ منهما.

هـ- حافظ الدين الإسلامي على حياة الناس كثيرًا، وتشدّد في نصوصه على ذلك من خلال سنّ قانون القصاص وعدم الإفراط في القتل، وكذلك أسس لمبدإ السلم لا الحرب فقال تعالى: ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**﴾ [سورة الأنفال: 61].

و- اهتمّ الدين الإسلامي بالجوانب الفكرية والمناهج العقلية والبرهانية في سلوكياته من خلال:

أوّلًا: التركيز على "التعقّل والتدبّر والتفكّر والتأمّل" وغيرها للرقيّ بالإنسان إلى مظانّ التكامل الفكري والسعي في السلوك بالمنهج البشري إلى المسار الصحيح، وحصر القوانين الأساسية للحياة البشرية في ثلاثة قوانين أساسية عامّة، وهي: قانون المحافظة على الحياة وقانون تكاثر النوع، وأخيرًا قانون الارتقاء العقلي والروحي. [ألكسيس، تأمّلات في سلوك الإنسان، ص 47]

ثانيًا: أنّ المنهج الإسلامي لا يقبل بأيّ شيء إلّا إذا قامت الحجّة عليه وإثباته خاضع لإقامة الدليل، فنحن أبناء الدليل أينما مال نميل. [انظر: مرتضى العاملي، البنات ربائب، ص 327]

ز- لا يمكن الإغفال من أنّ القرآن الكريم قد وعد بالعولمة الإسلامية من خلال عدّة إشارات ذكرها، وأنّ الوعد الإلهي لا بدّ أن يتحقّق في انتشار الإسلام فكرًا ومعتقدًا في جميع أنحاء الأرض منها:

أوّلًا: قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ [سورة التوبة: 33].

ثانيًا: قال تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ [سورة القصص: 5].

ثالثًا: أنّ الله ﷻ قد جعل في هذه الأرض خليفةً كما في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [سورة البقرة: 30]، فلو غضضنا الطرف عن خصوصية الآية وقلنا بالعموم، فهذا يعني أنّ الإنسان بإطلاقه خليفة الله تعالى في جميع أنحاء الأرض، ومن واجب المستخلَف أن يكون تابعًا للمستخلِف فيما يريد، فلا بدّ إذن أن يكون من واجبه هو نشر دينه وهو "الإسلام" في هذه الأرض، وأن يغطّي جميع أنحائها ويظهره على جميع الأديان: ﴿**لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ**﴾ ليتحقّق الكمال الإنساني الذي يريده الله ﷻ، وإصلاح هذه الأرض وعمارتها بالتقوى والإيمان ومحاربة الفساد، وإعادة الأرض الى ما يريده فيها مالكها الحقيقي وهو الله ﷻ.

رابعًا: ما قام به النبي ﷺ في بدايات دعوته من إرسال الرسائل لعظماء العالم آنذاك كالنجاشي وقيصر الروم والمقوقس وكسرى عظيم الفرس، ودعوتهم إلى الدخول في الدين الإسلامي،وغيرها من الإشارات الأخرى المؤكّدة في أنّ الدين الإسلامي لا بدّ أن ينتشر في هذه الأرض. [انظر: المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 31]

فكلّ هذه الأسباب والدوافع يمكن أن تحرّك المسلمين للانطلاق في تأسيس عولمة إسلامية في جميع أنحاء الأرض.

4ـ الآليات والعوامل الكفيلة بتطبيق العولمة الإسلامية الصحيحة

إنّ أيّ تصوّر لمشروع إسلامي عولمي مستقبلي يجب أن يحظى بالاستقلال الذاتي، أي لا بدّ أن ينطلق في أوّل الأمر من الدين نفسه؛ وذلك من خلال فكّ الارتباط بين المجتمعات الإسلامية والتبعية الثقافية والفكرية للغرب، وهذا يعني بالضرورة أن يعتمد على فكره وثقافته التي يستغني فيهما عن كلّ فكر وثقافة أخرى؛ لأنّ فيهما الكفاية لرفده بكلّ ما يحتاجه، ولكن وقبل كلّ شيء عليه أن يقتحم أسوار الوهم الذي وضعها بعضهم للحيلولة دون تجديد التراث الديني بفهم عصري متطوّر، والإجابة عن كلّ التحدّيات الفكرية والحضارية المرتبطة بالثوابت الإسلامية المنصوص عليها في الرسالة الخاتمة، وأن يبني المستقبل البشري الواعد الذي تتنعّم بمنهله العذب، وأن يقف الفكر الإسلامي سدًّا منيعًا في وجه الانحدارات الفكرية والأخلاقية التي تمرّ بها البشرية جميعًا، وهذا لا يمكن أن يحصل إلّا من خلال نشر الإسلام في كلّ أرجاء المعمورة والوقوف بوجه كلّ منهج أو حركة تهدف للنيل من الناس ومنعهم من التكامل، وهذا يعني البدء بالمشروع العولمي الإسلامي في جميع أنحاء الأرض، وحتّى يتحقّق هذا المشروع لا بدّ من وجود آليّات وعوامل لإنجاحه، ويمكن تقسيمها إلى قسمين بلحاظ الحاجة إلى:

أ- آليّات وعوامل آنيّة وسريعة.

ب- آليّات وعوامل بعيدة المدى وبطيئة.

أمّا القسم الأوّل فيمكن تلخيصه بعدّة نقاط:

أوّلًا: بما أنّ هنالك انتشارًا للجالية الإسلامية في الكثير من أرجاء الأرض، فنحتاج إلى وجود مراكز للتواصل مع هذه الجالية، سواء كانت صغيرةً أم كبيرةً، فيما بينها من جهة وبينها وبين المراكز الإسلامية في البلاد الإسلامية من جهة أخرى؛ من أجل الحفاظ على جميع أفرادها وعلى فكرها الديني؛ لتشعر بأنّ هنالك مَن يرعاها ويهتمّ بأمورها.

ثانيًا: يعدّ التواصل الاجتماعي من أسرع الطرق للتواصل بين الأفراد؛ فلا بدّ من التركيز على هذا العنصر وتغذية الشباب المسلم بالفكر الإسلامي الصحيح، والتعريف بالإسلام لدى الشباب غير المسلم.

ثالثًا: الاهتمام بطباعة الكتيّبات الصغيرة التي لا تأخذ قراءتها كثيرًا من الوقت، أو المجلّات والصحف وإن كانت صغيرةً لتوضيح الفكر الإسلامي وبيان أهدافه وغاياته، وطرحه بلغة بسيطة وحضارية وجديدة، بالإضافة إلى العمل على تطوير المناهج المدرسية في البلدان الاسلامية؛ لترقى إلى مستوى التحدّيات والمواجهة والثقة بالنفس.

رابعًا: التواصل المستمرّ والتعاون بين الشباب المسلم وغيرهم من الجاليات الأخرى - من دون التأثّر السلبي - وإظهار أفضل الأخلاق في هذه العلاقة، واستغلال المناسبات والمهرجانات التي تقام في تلك البلدان، أو تنظيم الفعاليات للتعريف بالإسلام وفكره وبيان منهجه المتكامل.

خامسًا: تأسيس بعض المراكز العلمية - وإن كانت صغيرة وبسيطة - تأخذ على عاتقها إقامة الدورات الدينية وتربية الشباب المسلم المثالي الذي له القدرة على التعامل مع الآخرين من جهة وإقامة الحوارات الفكرية في البلدان غير الإسلامية؛ للتعريف بالإسلام وفكره من جهة أخرى. وهنالك آليات وعوامل أخرى لم نذكرها تجنّبًا للإطالة.

وأمّا القسم الثاني وهو الآليّات والعوامل البعيدة المدى فيمكن إيجازها بنقاط:

أوّلًا: العمل الجادّ من قبل العلماء والمفكّرين الإسلاميين على تجديد الفكر الإسلامي وإظهار النظريات الإسلامية التي تغطّي مناطق الفراغ وطرح الفكر الإسلامي برؤية متجدّدة وفكر متنوّر؛ لأنّ الإسلام حيّ لا يموت ويتلاءم مع كلّ زمان ومكان.

ثانيًا: العمل المكثّف في إيجاد الحلول الواقعية لتوحيد الفكر الإسلامي، بل وتوحيد المسلمين في كلّ البلاد الإسلامية من خلال الحوار بين المذاهب، أو من خلال وجود قيادة إسلامية حقيقية قادرة على توحيدهم في ضمن المنهج الصحيح، والوقوف بوجه الحركات المتأسلمة التي تحاول تشويه صورة الإسلام النظيف.

ثالثًا: بناء المراكز والصروح العلمية الكبيرة الموحّدة في داخل البلاد الإسلامية وخارجها؛ للإشراف على إيصال الفكر الديني إلى جميع البشرية وفتح المكتبات الإسلامية العامّة في الخارج، وتزويدها بالمؤلّفات المترجمة،وبناء العقل الجمعي الإسلامي الذي يكون نواةً للعولمة الإسلامية.

رابعًا: القيام بالمشاريع الكبيرة والصغيرة التي لها تأثير مباشر على حياة الإنسان الاقتصادية والمعيشية، وتقديم المساعدات للدول الفقيرة، والتوضيح لهم بأنّ الإسلام كما يهتمّ بالجانب الفكري للإنسان أيضًا يهتمّ بجانبه المادي والمعيشي له، فعن رسول ﷺ: «بارك لنافي الخبز، ولا تفرّق بيننا وبينه، فلولا الخبز ما صلّينا ولا صمنا ولا أدّينا فرائض ربّنا» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 73].

5- الموانع والمعوّقات في تطبيق العولمة الإسلامية الصحيحة

لاإشكال في أنّ أيّ مشروع بهذا الحجم الكبير وهذه الخطورة العظيمة لا بدّ أن تقف في وجه تحقيقه وتطبيقه موانع كثيرة، ومعوّقات مهمّة، وليس بالسهل إقامته في هذا الوقت من دون معوّقات؛ وذلك للأسباب التالية:

أوّلًا: أنّ أغلب المسلمين قد فقدوا في الوقت الحاضر كلّ شيء، حتّى إرادتهم قد سلبت، ومعنوياتهم تدنّت، وليس لهم القدرة على إدارة أنفسهم بأنفسهم من دون تدخّل خارجي.

ثانيًا: وجود الأنظمة السياسية التي فرّقت أبناء المجتمع الواحد، وخطّ الاستعمار الحدود بين الدول بعد أن كان الناس أمّةً واحدةً يجمعها الدين الإسلامي الحنيف؛ لغرض السيطرة والتسيّد عليهم (فرّق تسد)! فالدوافع السياسية التي تحكم البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، والمصالح الضيّقة يشكّلان عائقًا يقف في وجه عولمة الفكر الإسلامي؛ فلا بدّ من أن تكون هنالك سلطة سياسية موحّدة تقود المحتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

ثالثًا: كثرة المذاهب الفكرية التي أخذت تغذّي تأجيج الصراعات بين أبناء الأمّة الواحدة، وهذه المسألة من أصعب المعوّقات التي تمنع من إقامة عولمة إسلامية في الوقت الحاضر، فلا يمكن طرح العولمة الإسلامية وبدن الأمة الإسلامية عليل تتصيّده الأمراض، سواءٌ من الداخل أو من الخارج، فلا بدّ من تطبيبه وإشفائه من علله التي تنخر بدنه، ثمّ

التحـرّك على الطوائـف الأخـرى.

رابعًـا: أنّ مثـل هـذا المـشروع الكبـير يحتـاج إلى كـوادر متمرّسـة وكثـيرة، ولا نملـك هـذه الكـوادر في الوقـت الحـالي، أو أنّ العـدد المتوفّـر لا يغطّـي جميـع أنحـاء الأرض.

خامسًـا: قـد يصعـب الحصـول على النفقـات الـتي تغطّـي هـذا المـشروع الكبـير، خصوصًـا نحـن نفكّـر في العمـل على مسـتوى جميـع دول العالـم.

سادسًـا: أن تكـون هنالـك سـلطة دينيـة موحّـدة - أو على الأقـلّ سـلطة سياسـية موحّـدة - تؤمـن بهـذا المـشروع الكبـير وتتكفّـل بـه؛ ليقـع على عاتقهـا التغيـير الحقيـقي للنـاس، وبنـاء العقـل الجمـعي الذي يؤمـن بالأسـلمة العالميـة.

سـابعًا: أنّ الاختـلاف في الهويـة الثقافيـة لـكلّ مجتمـع سـوف يشـكّل عائقًـا آخـر في وجـه أسـلمة فكـر أبنـاء المجتمعـات غـير الإسـلامية، إلّا إذا بنينـا ذلـك على وفـق المشـتركات الموجـودة بـين الثقافـات؛ لأنّ تغيـير الهويـة الثقافيـة للمجتمـع أمـر في غايـة الصعوبـة إن لـم يكـن محـالًا.

وهنالك موانع ومعوّقات أخرى تحول دون تحقّق عولمة إسلامية في الوقت الحاضر.

ولكـنّ هـذا لا يمنـع مـن التحـرّك ولـو بالإمكانـات البسـيطة للبـدء بتأسـيس عولمـة إسـلامية إذا حـان وقتهـا، خصوصًـا ونحـن موعـودون بهـا عنـد ظهـور المصلـح الموعـود في آخـر الزمـان الذي بـشّر بـه الله ﷻ ووعـده بوراثة الأرض، قـال تعالى: ﴿**وَنُرِيـدُ أَنْ نَمُـنَّ عَلَى الَّذِيـنَ اسْـتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُـمْ أَئِمَّـةً وَنَجْعَلَهُـمُ الْوَارِثِـينَ**﴾ [سـورة القصص: 5]، وبـشّر بـه النـبيّ الأكـرم ﷺ قائـلًا: «يخـرج فيمـلأ الأرض قسـطًا وعـدلًا كمـا ملئـت ظلمًـا وجـورًا» [الصـدوق، الأمـالي، ص 278]. فسـيأتي ذلـك اليـوم الذي تتحقّـق فيـه العولمـة الإسـلامية الحقيقيـة، ويحكـم فيهـا الإسـلام الأرض ومـن عليهـا.

الخاتمة

1- أنّ حقيقة أيّ مجتمع تكمن في هويته الثقافية والفكرية، فهي إرثه من الآباء، وتشكيلها خاضع في أيّ مجتمع لأسباب عديدة.

2- هنالك الكثير من الأسباب والدوافع التي أدّت إلى نشوء العولمة الفكرية الغربية الرأسمالية، وهذه العولمة لها من الآثار والتداعيات التي تشكّل خطرًا على أيّ مجتمع إنساني.

3- أنّ للخطاب الديني المعتدل دورًا كبيرًا في انتشار الفكر الإسلامي الصحيح في المجتمعات الغربية وغير الإسلامية.

4- أنّ الفكر الإسلامي الصحيح كما له القدرة على أن يكون عالميًّا فله القدرة أيضًا أن يكون عولميًّا في جميع بقاع الأرض.

5- هنالك مجموعة من الأسباب والمؤيّدات التي تشكّل عوامل أساسيةً لإنشاء عولمة إسلامية صحيحة، وتوجد آليات كثيرة على المدى القصير أو البعيد في تطبيق العولمة الإسلامية في كلّ أنحاء الأرض.

6- يصعب في الوقت الحالي إنشاء العولمة الإسلامية الصحيحة؛ لوجود موانع في تطبيقها، ولكن هذا لا يمنع من الحراك المستمرّ في إنشائها في المستقبل، وقد بشّر بها القرآن الكريم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أرسطوطاليس، كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947م.

أليكسيس،كارل، تأمّلات في سلوك الإنسان، ترجمة: محمد القصاص، مراجعة محمود قاسم، مكتبة مصر، القاهرة.

أوليري، ديلاسي، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط 2، 1997م.

ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، 1404هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، مذيل بحواشي اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.

الأنصاري، فريد، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربّانية، دار السلام، القاهرة، ط 1، 1430هـ.

الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1990م.

الخطيب، محمود، النظام المالي والاقتصادي في الإسلام، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 1425هـ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 1421هـ.

السمالوطي، نبيل محمد توفيق، الدين والبناء العائلي، دار الشرق، جدّة، ط 1، 1401هـ.

السيد ياسين، عبد المعطى، العرب والعولمة، تحرير: أسامة أمين الخولي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998م.

الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تصحيح وتعليق محمد كلانتر، منشورات الداوري، قم، ط 1، 1410هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 5، 1410هـ.

الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1403هـ.

الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ضبطه وصححه: محمدجعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1411هـ.

الطرازي الحسيني، أبو نصر، الإسلام الدين الفطري الأبدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1984م.

الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع،قم، ط 1، 1414هـ.

العاملي، جعفر مرتضى، البنات ربائب قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ، دليل ما، طهران، ط 1، 1428هـ.

القصيبي، غازي عبد الرحمن، العولمة والهوية الوطنية، مكتبة العبيكان، السعودية، ط 2، 1423هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 5، 1363ش.

المحنّة،فلاح كاظم، العولمة والجدل الدائر حولها، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمّان، 2002م.

المرتضى،علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002م.

باترك جيه. بوكانن، موت الغرب، نقله الى العربية: محمد محمود التوبه، مكتبة العبيكان، السعودية، ط 1، 1426هـ.

بن غربي، ميلود، مستقبل منظمة الأمم المتّحدة في ظلّ العولمة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2008م.

خريشان، باسم علي، العولمة والتحدّي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، 2001م.

روبرتسون، رونالد، العولمة.. النظرية الاجتماعية والثقافية والكونية، ترجمة أحمد محمود ونور أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.

شمس الدين، محمدمهدي، العولمة وأنسنة العولمة، مجلّة منبر الحوار، العدد 237، 1999م.

عالم الفكر، صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني، 1999م.

عبد الحميد، محسن، الفكر الإسلامي.. تقويمه وتجديده، مكتبة دار الأنبار، العراق، ط 1، 1987م.

عطية، محمد عبد الرؤوف، التعليم وأزمة الهوية الثقافية، مؤسّسة طيبة، القاهرة، 2009م

عمارة، محمد، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2003م.

غليون، برهان، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 2، 1422هـ.

ماهر عبد القادر محمد، معالم على طريق الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة العلمية، القاهرة، 2002م.

ماهر عبد القادر محمد، معالم على طريق الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة العلمية، القاهرة، 2002 م.

مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

ممدوح محمود منصور، العولمة.. دراسة في المفهوم و الظاهرة و الأبعاد، دار الجامعة الجديدة للنشر،2003م.

هنتنغتون،صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة نجوى أبو غزالة، مجلة شؤون سياسية، بغداد، العدد الأوّل، 1994م.

هوفمان، مراد، الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، مجلة النور الكويتية، الكويت، ط 2، 1418هـ.

Al-Daleel

A Critical Study of Atheistic Existentialism

Furqan Abdul-Imam
Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Iraq.
E-mail: Q662255090@gmail.com

Abstract
Existentialist philosophy, a significant school of thought worldwide, has spread extensively, largely thanks to Jean-Paul Sartre. Sartre authored numerous works in existentialist philosophy, including "Being and Nothingness," "Existentialism is a Humanism," the novel "Nausea," and various plays and books. One of the main factors contributing to its popularity was its emergence during World War II, a time when people were in dire need of ideas that address their real-life experiences. Existentialist philosophers discussed themes such as guilt, death, conscience, and freedom, which resonated with people. Another factor was its opposition to essentialist philosophy, which posits that abstract essences precede existence and that a creator created these essences, leading to determinism and the absence of human free will. For that, Sartre sought to challenge this by using phenomenology and the intentional approach to argue that existence precedes essence. He distinguished between "being-in-itself" (external objects) and "being-for-itself" (consciousness), and that consciousness has an intentional object and is open to the external world. Additionally, he described "being-for-others," in which others constrain human freedom. Sartre also argued that consciousness inherently contains the capacity for negation and accepting contradictions, which represents the "nothingness" at the core of existence—this, according to Sartre, is the foundation of human freedom. He used this philosophy to argue against the existence of God, asserting that divine existence would negate human freedom. Sartre›s arguments included the claim that the concept of God is inherently contradictory, as God would simultaneously be "being-in-itself" and "being-for-itself," but their coexistence is impossible. This study critically examines and refutes these existentialist arguments, particularly those rejecting the existence of God.

Keywords: Existentialism, phenomenology, atheism, humanism, freedom, being-in-itself, being-for-itself, Bad Faith.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 129-155

Received. 13/06/2024; Accepted. 16/07/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

قراءة نقدية في الفلسفة الوجودية الإلحادية

فرقان عبد الامام

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية جامعة آل البيت العراق.

البريد الإلكتروني: Q662255090@gmail.com

الخلاصة

الفلسفة الوجودية من الفلسفات المهمّة في العالم؛ إذ انتشرت بشكل واسع وكبير في كلّ أرجاء المعمورة، ويعود فضل انتشارها إلى جان بول سارتر الذي صنّف مصنّفاتٍ كثيرةً في الفلسفة الوجودية، ومن أهمّ عوامل انتشارها مزامنتها الحرب العالمية الثانية؛ إذ كان الناس في أمسّ الحاجة إلى خطابات تمسّ واقعهم، فتكلّم الفلاسفة الوجوديون عن الذنب والموت والضمير والحرّية؛ لذلك توجّه لها الناس، والعامل الآخر هو معارضتها للفلسفة الماهوية التي تتكلّم عن الماهيات المجرّدة، وأنّ الإنسان ماهيته سابقة على وجوده، وأنّ الخالق خلقها، وأنّ هذا يلزم منه الجبر وعدم الاختيار للإنسان؛ لذلك حاول سارتر من خلال الفلسفة الظاهراتية والمنهج القصدي أن يثبت أنّ الوجود سابق على الماهية، وأنّ الوجود ينقسم إلى وجود في ذاته (الأشياء الخارجية)، ووجود لذاته الذي هو (الوعي) - وأنّ للوعي موضوعًا يقصده، وأنّه منفتح على الخارج - وإلى وجود لغيره، وأنّ هذا الغير يقوم بتقييد حرّية الإنسان. ثمّ تكلّم عن الوعي بأنّه يحتوي بداخله على قابلية النفي وقبول الضدّ المقابل، وهذا هو العدم الواقع في قلب الوجود، وهذه هي الحرّية التي يتمتّع بها الوعي؛ لذلك انطلق من هذه الفلسفة إلى نقض الإله من خلال هذه الحرّية، وأنّ وجود الاله يوقفها ولا يجعل الإنسان حرًّا، ومن خلال عدّة براهين أهمّها أنّ فكرة الإله تحمل في داخلها التناقض؛ إذ إنّ الإله هو وجود في نفسه وهو وجود لنفسه والجمع بينهما محال، ولكن حاولنا نقد هذا كلّه وعدم قبوله.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الوجودية، الفينومينولوجيا، الإلحاد، الأنسنة، الحرّية.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 129 - 155

استلام: 2024/06/13، القبول: 2024/07/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

مسألة الوجود شغلت جميع الفلسفات قديمها وحديثها، وظهرت بأشكال وطرق متعدّدة، فتكلّم عنها سقراط وأفلاطون وأرسطو في اليونان القديمة، وأيضا توما الأكويني وديكارت (René Descartes) وكانط (Immanuel Kant) وهيجل (Georg Hegel)، وتحدّث عنها علماء الشرق كابن رشد والمعلّم الثاني الفارابي وابن سينا والميرداماد وصدر الدين الشيرازي وإلى يومنا هذا، وأمّا في العصر الحديث وفي بداية القرن العشرين ظهرت باسم الفلسفة الفينومينولوجية (phainomenon)، التي أسّسها أدموند هسرل (Edmund Husserl)، وأراد منها فلسفة يقين، وأنّ الوعي فيها قصدي، ومن خلال تعليق العالم نحصل على الماهيات الكلّية الخالصة، التي أصبحت تطلق في الوقت الحاضر على كلّ شيء، من الفلسفة والسياسة والأدب والمسرح والقصّة والرواية، وطبّقت على كثير من الفنون ،حتّى طبّقها أحدهم على الشعر العربي، كما طبّقت على الجرائم، وطبّقها الدكتور حسن حنفي على الدين في كتابه المشهور تأويل الظاهريات، وصارت محلّ نظر كثير من الفلاسفة كهايدغر (Martin Heidegger) الذي جعلها فلسفة دازاين (Dasein) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، وسارتر (Jean-Paul Sartre) الذي يعدّ من أشهر فلاسفة فرنسا، حتّى قيل إنّه الثاني والتالي بعد شارل ديجول (Charles de Gaulle)، أخذ سارتر فلسفته من هسرل وتأثّر كثيرًا بهايدغر، وأسّس فلسفةً قائمةً على المنهج الظاهراتي (phainomenon)، وعلى أنّ وجود الإنسان الدازاين له كينونة تجعله منفتحًا يفهم العالم.

وتصنّف فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية؛ إذ يرجع إلحاده إلى حقبة طفولته، وحاول من خلال عديد من كتبه وأهمّها "الغثيان" و"الوجود والعدم" و"الوجودية منزع إنساني"، أن يثبت بأنّ هذا الكون عبثي وأنّ الكون من دون سبب وعلّة، وأنّ العالم يثير الغثيان والتقيّؤ والاشمئزاز؛ لذلك حاول راقم هذه السطور بيان ماهية هذه الفلسفة وبيان أقسامها، وبيان أهمّ محاورها وبيان علاقتها بالإلحاد ونقدها من خلال المنهج الاستدلالي النقدي، وسيتمّ الاعتماد على كلمات سارتر في هذا المقال؛ باعتبار أنّها الأصل في هذه الفلسفة وعليها يعتمد أغلب الباحثين.

المحور الأوّل: البحوث التمهيدية

أوّلًا: التعريف بالفلسفة الوجودية

ظهرت الفلسفة الوجودية (Existentiaism) بوصفها ردّة فعل على الفلسفة الماهوية (Essentialism)، التي كانت تعتقد بأنّ الماهية سابقة على الوجود، فجميع الأشياء كانت

ماهياتها أوّلًا ثمّ وجودها، كالمهندس الذي يشكّل الخارطة للبناء في ذهنه ويصمّمها ثمّ يطبّقها على أرض الواقع من خلال بنائها، والإنسان في أوّل الأمر كان نطفةً، ثمّ تحوّل إلى إنسان فعلي كامل، وهذا الأمر لم يكن مرضيًّا عند الفلاسفة الوجوديين؛ وذلك لعدة أسباب من أهمّها لزوم الجبر والتقيّد للإنسان وسلب حرّيته، وبأنّ الفلسفة الماهوية عبارة عن جنبة تجريدية وليس فيها نظر إلى الأفراد الخارجية؛ لذلك بدؤوا بمخالفته، وقالوا إنّ الوجود سابق على الماهية. [انظر: عادل مصطفى، هدم الثوابت، ص 51؛ سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 12]

والمراد من الماهية في اصطلاح الفلسفة الماهوية والوجودية هو الهوية الشخصية؛ إذ إنّ الإنسان هو أوّلُ ما يوجد ثمّ يكوّن شخصيته وحياته المستقلّة، وهذا الاصطلاح مختلف تمامًا عن ما هو معروف ودارج في فلسفة أرسطو ومن بعده؛ إذ يعرّفون الماهية بأنّها: «ما به الشيء هو هو أو المقول في جواب ما هو» [الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 84]. والوجود في الفلسفة الظاهراتية لسارتر (Jean-Paul Sartre) لا يختفي وراء الظواهر، وليس مظهرًا مستقلًّا يقع أمام الظواهر، بل الوجود والمظهر متساويان ومتطابقان. [انظر: اخبارى، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 279] والفلسفة الوجودية أوّل من تحدّث بها الفيلسوف كيركغور (Søren Kierkegaard) وقام بنقض الفلسفة الماهوية لهيجل [انظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 28] ، ثمّ جاء من بعده فلاسفة آخرون تحدّثوا عن الفلسفة الوجودية، إلى أن وصل الأمر إلى إدموند هسرل (Edmund Husserl) الذي شيّد فلسفةً تختلف عن فلسفة كيركغور، وسمّاها بـ "الفينومينولوجيا" التي تابعه عليها كلٌّ من تلميذه المبرّز هايدغر (Martin Heidegger) ومن بعده سارتر. وجودية سارتر هي محاولة الحصول على جميع النتائج المترتّبة على الإلحاد الشامل [فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص7 و29؛ عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 35]، ولكن الوجودية أصبحت تطلق على كلّ شيء كما يقول سارتر: «إنّ كلمة "الوجودية" تطبّق الآن تطبيقًا عريضًا على أشياء عديدة ومتنوّعة، بحيث أصبحت لا تعني شيئًا على الإطلاق» [جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 33]

ثانيًا: تعريف الفينومينولوجيا لغةً واصطلاحًا

تشتقّ كلمة "الفينومينولوجيا" من الكلمة اليونانية (phainomenon) وتعني "مظهرًا" وكلمة (Logos) وتعني علمًا أو قانونًا أو عقلًا، فتصبح ما يظهر أمام وعينا من معرفة وعلم. [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 9؛ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191؛ محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 44؛ روديجر بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 45]

وأمّـا اصطلاحًـا: فـهي علـم وصـف الظواهـر أو الظاهـرات الشـعورية، مـن حيـث إنّ الظاهـرات في الفينومينولوجيـا تعـني مـا يظهـر للـوعي أو للشـعور، أي مجمـل خبراتنـا الواعيـة [سـعيد توفيـق، دراسـة في فلسـفة الجـمال الظاهراتيـة، ص 5]، أو هي علـم الموضـوعات القصديـة للـوعي، والموضـوعات الظاهراتيـة هي مـا تظهـر عليـه؛ وذلـك لأنّهـا لا تعنينـا إلّا كمـا تظهـر [عـادل مصطفـى، فهـم الفهـم، ص 191] ، وبعبـارة أخـرى إنّ الظاهراتيـة أو الفينومنيولوجيـا: مدرسـة فلسـفية تعتمـد على الخـبرة الحدسـيّة للظواهـر كنقطـة بدايـة – أي مـا تمثّلـه هـذه الظاهـرة في خبرتنـا الواعيـة – ثـمّ تنطلـق مـن هـذه الخـبرة لتحليـل الظاهـرة وأسـاس معرفتنـا بهـا. [أ. وولـف، فلسـفة المحدّثـين والمعاصريـن، ص 116؛ مجموعـة مؤلّفـين، مارتـن هايدغـر.. مقاربـات نقديـة لنظامـه الفلسـفي، ص 43]

ثالثًا: تعريف الإلحاد لغةً واصطلاحًا

الإلحـاد لغـةً: المَيْـلُ عـن القصْـد، قـال ابـن فـارس: الـلام والحـاء والدال أصـلٌ يـدلُّ على ميـل عـن اسـتقامة. يقـال: ألْحَـدَ الرجـل إذ مـال عـن طريقـة الحـقِّ والإيمـان. وسُـمِّي اللَّحـدُ لأنّـه مائـل في أحـد جانـبي الجَـدَث. يقـال: لحَـدْت الميِّـتَ وألحـدت. والمُلْتَحَـد: الملجـأ، سـمِّي بذلـك لأنّ الـلاجئ يميـل إليـه. [ابـن فـارس، معجـم مقايـس اللغـة، ج 5، ص 236]، وقـال الليـث: ألحـد في الحـرم، إذا تـرك القصـد فيمـا أمـر بـه ومـال إلى الظلـم وأنشـد:

لمـا رأى الملحـد حـين ألحمـا صواعـق الحجّـاج يمطـرن دمـا

[الأزهري، تهذيب اللغة، ج 2، ص 73]

إذن يمكـن أن نعرّف الإلحاد لغةً بأنّه: المَيْلُ والعُدول عن الشيء.

الإلحاد اصطلاحًا:

الملحـد (Atheist): هـو المنكـر لوجـود الله تعـالى، سـواء لاعتقـاده الجـازم باسـتحالة وجـود الخالـق (Strong Atheist) أو أن وجـوده أمـر ضعيـف الاحتمـال جـدًّا (Defacto Atheist). [انظـر: هاشـم عزمـي، الإلحـاد للمبتدئـين، ص 18، مريمپـور، خـدا و دیـن در رویکـردی اومانیسـتی، ص 184؛ صالـح العجـيري، ميليشـيا الإلحـاد، ص 20]

المحور الثاني: فلسفة جان بول سارتر

الفلسـفة الوجوديـة انتـشرت باسـم جـان بـول سـارتر؛ لأنّـه الوحيـد مـن بـين الفلاسـفة الوجوديـين الذي يـدّعي بأنّـه وجـودي [انظـر: فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 215]، وتنتـمي فلسـفة جـان بـول سـارتر إلى الفلسـفة الوجوديـة الظاهراتيـة (الفينومينولوجيـا) الـتي تصنّـف مـن ضمـن

الفلسفات القارّية في مقابل الفلسفة التحليلية التي تعود إلى مؤسّسها إدموند هسرل (Edmund Husserl)، الذي أراد من فلسفته أن تكون يقينيةً رياضيةً دقيقةً كفلسفة ديكارت [انظر: محمد بن سباع، تحوّلات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 55] التي ترى أنّ وجود الإنسان مختلف عن جميع الموجودات، وذلك بأنّ وجوده سابق على ماهيته، أمّا باقي الموجودات فماهيتها سابقة على وجودها.

وتمتاز فلسفته أيضًا بالقصدية (Intentionality) التي تقول إنّ الوعي لا بدّ أن يكون وعيًا بشيءٍ ما، فللوعي دائمًا قصد لموضوعه. [فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 164؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 329] ويتحقّق هذا الأمر من خلال الردّ الفينومينولوجي أو التعليق بين قوسين (Epoch)؛ ليقضي على كلّ شيء يؤثّر في يقينية المعرفة، وليصل إلى ماهيات الأشياء، ويريد من هذا تطهير الوعي من كلّ سوابق معرفية؛ حتّى لا تؤثّر على المعرفة اليقينية. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 161؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 327 و344؛ هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمّة التفكير، ص 63، انظر: محمد بن سباع، تحوّلات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص 33 و44] يقول إدموند هسرل: «لقد عادت الحاجة تلحّ إلى فلسفة جديدة تمامًا، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلة الفلسفية بشكل جذري، مسلطةً الضوء من جديد على معناها وأفكارها الرئيسية؛ لكي تنفذ بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تُصاغ على أسسها المشكلات إن كان لها أن تعثر على حلّ علمي أصيل» [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 159]. ولكن تعرّض هسرل لنقود عديدة من أبرز تلامذته، ومن أهمّهم مارتن هايدغر؛ إذ اعترض على الردّ الفينومينولوجي ولم يقبل به؛ لأنّ هسرل فتح الأقواس ووضع العالم فيها من خلال الردّ، لكنّه لم يغلقها وما زالت مفتوحةً والعالم محصور ومعلّق بين قوسين، وأيضًا من النقود المهمّة على فلسفة هسرل أنّها تؤدّي إلى المثالية المتعالية؛ لأنّه يعتقد بأنّ الكلّيات - مثلًا ماهية الكتاب التي هي عبارة عن مفهوم كلّي انتزع من عدّة كتب - ليست موجودةً في الوقائع والأفراد الجزئية، بل موجوده في عالم آخر خارجي، وهذه المثالية أنكرها هايدغر وسارتر. [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، ص 48]

فشيدّ هايدغر فلسفةً قائمةً على الوجود الشخصي للإنسان الذي اصطلح عليه الدازاين [عبد الرحمن بدوي، الزمان والوجود، ص 5؛ جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 66؛ الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ص 29؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص 8]،

وهـو الوحيـد الذي ينفتـح على العالـم ويفهـم العالـم، قـام سـارتر بقـراءة كتـب هـسرل وهايدغـر مـن عام (1916 – 1934)، وتأثّـر سـارتر بهـذه الفلسـفة وتأثّـر بهايدغـر وناقـش هـسرل ونقـد الـردّ الفينومينولـوجي، وأخـذ مـن هايدغـر الدازايـن الذي هـو الوحيـد مـن بـين الكائنـات له كينونـة ويفهـم الوجـود ويتعـرّف عليـه [طـه عبـد الرحمـن، الحـقّ العـربي في الاختـلاف الفلسـفي، ص 158؛ انظـر: هايدغـر، الكينونـة والزمـان، ص 57، مدخـل إلى الميتافيزيقـا، ص 208؛ مجموعـة مؤلفـين، مارتـن هايدغـر.. مقاربـات نقديـة لنظامـه الفلسـفي، ص 84؛ بوبـز، الفلسـفة الألمانيـة الحديثـة، ص 42؛ فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 215]؛ لذلـك يمكـن أن يقـال إنّ فلسـفة سـارتر عبـارة عـن شرح لفلسـفة هايدغـر [انظـر: فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 215]؛ إذ تصفـه صديقتـه المقرّبـة سـيمون دي بوفـوار (Simone de Beauvoir) وتقـول: كنّا في أمسـية مـع سـارتر وأحـد الأصدقـاء في عام 1930، وكان هـذا الصديـق مسـافرًا إلى ألمانيـا حيـث اطّلـع على فلسـفة هـسرل، وقـام بالتحـدّث عنـه، وقـال لسـارتر: يوجـد فيلسـوف ألمـاني ابتكـر منهجًـا جديـدًا بالفلسـفة يجعلـك تتأمّـل هـذا المـاء وهـذا الإنـاء والمطعـم وكلّ شيء فلسـفيًّا! تصـف سـيمون دي بوفـوار هـذه الحالـة لسـارتر إذ أصابـه الفـرح الشـديد وقـال هـذا الذي كنـت أبحـث عنـه! [انظـر: اخبـاری، درآمـدی بـر مکاتـب فلسـفی معـاصر غـرب اگزیستانسیالیسـم، ص 274؛ انظـر: مارتـن هايدغـر، الكينونـة والزمـان، ص 57؛ مجموعـة باحثـين، مارتـن هايدغـر.. مقاربـات نقديّـة لنظامـه الفلسـفي، ص 48]

تقـوم فلسـفة سـارتر على الذاتيـة (subjectivism)، وأصالـة الانسـان، يقـول جـان بـول سـارتر: «الفلسـفة الوجوديـة تجعـل الحيـاة البشريـة ممكنـةً، ومـن ناحيـة أخـرى تعلـن أنّ كلّ حقيقـة علمية دائـرة ضمـن أصالـة الإنسـان» [سـارتر، اگزیستانسیالیسـم و اصالـت بـشر، ص 15 و 16]. فالعالـم هـو الإنسـان وكلّ شيء مـن صنـع الإنسـان؛ لذلـك الإنسـان غـير قابـل للتعريـف؛ لأن أيّ شيء تريـد أن تعـرف بـه الإنسـان هـو مـن صنـع الإنسـان، ومـن هـذا سـارتر يقسّـم الموجـودات إلى ثلاثـة أقسـام:

أوّلًا: الإنسـان، الذي يكـون وجـوده سـابقًا على ماهيتـه، هـو الذي يحـدّد كيـف يكـون، والمـراد مـن التقـدّم، التقـدّم الزمـاني والمنطـقي، فوجـود الإنسـان حـادث قبـل ماهيتـه وأيضًـا هـو الـشرط الـضروري لتكويـن ماهيتـه، ولا يمكـن أن تفـرض خالقًـا خلـق ماهيـة الإنسـان؛ لأنّ الإنسـان ماهيتـه يصنعهـا بنفسـه؛ ولذلـك لا يمكـن ان تفهـم مـن الطفل المولـود ماهيـةً؛ لأنّه لم يشـكّلها بعد.

ثانيًا: الموجودات التي صنعها الإنسان، الماهية مقدّمة على وجودها لأنّ الإنسان هو صانعها.

ثالثًـا: الأشـياء الطبيعـة، وجودهـا مسـاوٍ لماهيتهـا. [انظـر: اخبـاری، درآمـدی بـر مکاتـب فلسـفی معـاصر غـرب اگزیستانسیالیسـم، ص 279]

يقسّم سارتر فلسفته الظاهراتية إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

من خلال التأمّل في الوجود والواقع الخارجي والتأمّل في الإدراك الحسّي، نحصل على عدّة معانٍ أحدها: الأشياء في الخارج التي تمثّل جانب (المُدرَك) باسم المفعول، وثانيهما: الوعي (المُدرِك) باسم الفاعل، وثالثهما: الوجود للغير، وسنبحثهما مفصّلًا على الشكل التالي:

الأوّل: الوجود في ذاته (être-en-soi)

يقصد سارتر من الوجود في ذاته (المُدرَك): الوجود غير الواعي الذي يكون في كلّ شيء غير الإنسان، كوجود العالم ووجود جميع الأشياء [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 5؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في فلسفة سارتر، ص 43؛ فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص 59؛ اخبارى، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 280]، وهنا يستفيد سارتر من القصدية التي أخذها من فلسفة هسرل؛ إذ إنّ الوعي دائمًا متوجّه إلى شيء ما مقصود، فالإنسان - الذات المدركة - لا يمكن أن يوجد موضوعاته؛ لأنّه دائمًا منفتح على الخارج، هذا المعنى يناظر ما ذكره هايدغر في وجود الأشياء؛ إذ تكون كائنةً وليس لها كينونة، وهذا بخلاف الإنسان الذي تكون له كينونة؛ لأنّه الموجود الوحيد الذي يدرك ذاته ويستطيع أن يفهم العالم، وجميع الأشياء ليس لها مثال لتكون نفسه، بل هي باقية على طبيعتها ولا تحاول أن تكون غير ماهية عليه، وبعبارة الفلاسفة والمناطقة: ليس لها إمكان خاصّ حتّى تحتاج إلى علّة وسبب لكي يوجدها [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57؛ مجموعة باحثين، مارتن هايدغر مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي، ص 48 و84؛ هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص208؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42]، فخلاصة تعريف الوجود في ذاته: هو كينونة الأشياء ووجودها من دون أن يتدخّل الوعي الإنساني. [محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 288]

خصائص وسمات الوجود في ذاته:

1- ليس فيها إمكان بالمعنى الأخصّ؛ لذلك لا تحتاج إلى سبب وعلّة موجد لها، فهي مستقلّة وأزلية.

2- لا تتكامل؛ لأنّها وجود في ذاته وليست لها وعي لكي تدرك به وتتغيّر وتتكامل. [انظر: اخبارى، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، ص 281]

الثاني: الوجود لذاته (être-pour-soi)

هو الشعور أو الوعي (المُدرِك)، منظورًا إليه في ذاته وكأنّه في حالة وحدة وانعزال، وهو انعدام الوجود في ذاته، وشعور بنقص الوجود، والشوق إلى الوجود. وهذا المعنى يناظر ما يسمّيه

هايدغر "الدازاين" كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث إنّه يُنجز كونه ويُحقّق كينونته؛ فماهية الإنسان إذن تعني حقيقته ونزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته، صحيح أنّ الإنسان جزء من الأشياء، ولكن له القابلية أن يرقّي نفسه ويدرك وعيه؛ لذلك يكون له الوجود في ذاته، أمّا علاقة الوعي بالعالم الخارجي يسمّيها سارتر بـ "الوقائعية"، وهذه الواقعية تتّصف بصفته القصدية التي أخذها من هسرل وهايدغر اللذين يتّخذان المنهج الظاهراتي في دراسة الواقع. [انظر: هايدغر، الكينونة والزمان، ص 57، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 208؛ بوبز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 42؛ جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 66؛ الويسي، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي، ص 29؛ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص8 و43]

خلاصة تعريف الوجود لذاته: هو كينونة الإنسان مع وعيه الذي يعطي المعاني والقيم.

خصائص الوجود لذاته (الوعي) وسماته:

1- يستطيع الوعي أن يسأل، وهذا السؤال يحمل في داخلة النفي، وهذا النفي خصوصية مميّزة للوجود لنفسه عن الوجود في نفسه، ويقصد سارتر من النفي هو الإثبات والسلب، مثلًا عندما يسألك سائل أين كنت يوم أمس؟ تجيب: في الجامعة، فهذا الجواب أثبت مكان الجامعة ونفى وسلب مكان البيت أو المسجد أو المطار، وهذا السلب أو العدم أو الخلاء أحد تشكّلات الواقع، سوف نتعرض له ببحث مستقلّ لأهمّيته.

2- ناقص غير كامل؛ لأنّ النفي والانفصال يلازمه وداخلٌ فيه؛ لذلك كلّما اختار الإنسان أن يكون شيئًا معيّنًا واقترب من الكمال، تدخّل الوعي وفصل بينه وبين كماله وفرض له احتمالًا آخر وكمالًا آخر؛ لذلك الكمال محال في فكر سارتر؛ لأنّه مقيّد بالتغيّر والحرّية التي هي ملازمة للإنسان حتّى نهايته (الموت).

الوعي – الوجود لذاته – ينقسم إلى قسمين:

1- الكوجيتو السابق على التأمّل (cogito pre-reflexlf)

الإنسان المدرك عندما يريد أن يفعل أيّ فعل مباشر للمعرفة ويقصد موضوعًا لكي يدركه، يوجد في الوعي نوع من الشعور السابق على التأمّل والتفكير في كلّ عملية إدراكية، وهذا الشعور لا وضعي للذات (not-thetlque). ويذكر سارتر مثالًا في كتابه "الوجود والعدم" يوضّحه، وهو

عمليـة عـدّ السـجائر، فالعـادّ الذي عـدّ السـجائر وحصـل على العـدد اثنـتي عـشرة سـيجارة، فإنّـه يعـدّ هـذه السـجائر مـن دون الانتبـاه على أنّـه عادّ، وعندمـا يسـأل مـاذا تفعـل يقفـز ذهنـه مبـاشرةً ويقـول أنـا أحسـب وأعـدّ هـذه السـجائر، وهـذه العمليـة غير حـاضرة بالفعـل عنـد عدّ السـجائر، وأيضًـا الأطفـال يقومـون بعمليـة الجمـع مـن غـير الالتفـات إلى أنّهـم يسـتطيعون ذلـك، فـهي ملكة وقـدرة لدى الإنسـان واقعـة في صميـم وعيـه، سـابقة على كلّ عمليـة إدراكيـة، والـوعي السـابق على التفكـير يكـون شرطًـا في التفكـير، وهـو الذي يجعـل التأمّـل والتفكـير ممكنًـا، إذن هـذا الـوعي منغمـس ومنـدكّ في الوجـود من دون التأمّـل والالتفات إلى الذات. [سارتر، الوجود والعدم، ص 8 و21 - 30]

2- المستوى المعرفي

هـو توجّـه ذات الانسـان ووعي الإنسـان إلى إدراك موضـوع معـيّن، وهـذا المسـتوى يكـون بعـد الكوجيتـو السـابق على التأمّـل؛ لأنّـه شرط في تحقّقـه، والجمـع بـين الكوجيتـو السـابق على التأمّـل والـوعي التفكـري مـن خـلال السـلوك والتجربـة المعاشـة، ويمكـن التفرقـة بـين الـوعي السـابق على التأمّـل المدمـج والمنغمـس في الوجـود ومـع هـذا الـوعي المعـرفي، عندمـا تسـأل الذي يقـرأ يجيبـك مبـاشرةً أنـا أقـرأ، فهـذا السـؤال فصـل وفـرق بينهمـا، وتحـوّل مـن المسـتوى قبـل التأمّـل إلى المسـتوى الثـاني التأمّـلي التفكـري. [المصـدر السـابق]

الثالث: الوجود للغير (etre pour autrul)

هـو الشـعور والـوعي، ولكـن منظـورًا إليـه مـن حيـث علاقتـه بالمشـاعر الأخـرى، مـن حيـث النظـرة الاجتماعيـة والوجـود مـع الآخريـن، وهـو بعـد جديـد للوجـود، وفيـه يوجـد الأنـا أو الذات خارجًـا كموضـوع بالنسـبة إلى الآخريـن [المصدر السابق، ص 5] يثبـت سـارتر وجـود الغـير مـن خلال حالـة الخجـل، فعندمـا أفعـل فعـلًا قبيحًـا أخجـل مـن الآخريـن والآخـر يجعلـني موضـوعًا له؛ لذلك يقيّـد الآخـر حرّيـتي ويجعلـني موضـوعًا لتأمّلـه، فـكلّ مـا أنـا عليـه يصبـح مقيّـدًا تحـت سـيطرة فكـره؛ ولذلـك يقـول سـارتر: «إنّ الجحيـم هـو الغـير» [انظـر: فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 219؛ زكريـا إبراهيـم، دراسـات في الفلسـفة المعـاصرة، ص 503؛ عبـد الرحمـن بـدوي، دراسـات في الفلسـفة الوجوديـة، ص 267]

العدم في فلسفة سارتر

تقـدّم أنّ الذات المدركـة مـن خـلال الـوعي (الوجـود لنفسـه)، تسـتطيع أن تسـأل، وقلنـا إنّ هـذا السـؤال يتضمّـن ويحتـوي في داخلـه على إثبـات (إيجـاب) وسـلب (نـفي)، وهـذه القـدرة لدى الـوعي هي الـتي تمـيّزه عـن الوجـود في ذاتـه، وتجعـل منـه قابـلًا للتكامـل والمعرفـة، ويوضّـح سـارتر هـذا

المعنى بشكل جيّد في كتابه "الوجود والعدم" من خلال مثال بطرس والتأمّل فيه، يتواعد سارتر في أحد المطاعم مع بطرس صديقه المقرّب الذي يتميّز بأنّه دقيق في مواعيده، يتأخّر سارتر عن الموعد بربع ساعة، ويدخل سارتر المطعم، المليء بالزبائن والمناضد والمقاعد والمرايا، ونورٍ وجوٍّ مليءٍ بالدخان وضوضاء الأصوات والأطباق التي تتصادم وغيرها، وأيضًا وجود بطرس الذي لا يعرفه مكانه، فعند البحث عن بطرس يقوم ذهنه بترتيب الأشياء على شكل معيّن؛ إذ يقوم بإعدام جميع الأشياء التي هي ليست بطرس وسلبها، فالمنضدة والمقاعد والمرايا تبدأ بالانعزال، وهذا الإعدام هو الشرط الأساسي لظهور الشكل الأصلي الذي أبحث عنه، الذي هو بطرس، ويستمرّ العدم في كلّ شيء يجده وينفيه بقوله إنّه ليس بطرس، ولكنّه يجد أن بطرس غير موجود في كلّ المقهى، فالعدم أصبح موجودًا في المقهى، والمقهى تكون من عدم بطرس، إذن العدم في قلب الوجود، وليس كما يقال في الفلسفة اليونانية بأنّ العدم نقيض الوجود، فالوعي عنده القدرة على فعل النفي والتحرر من الأضداد والأسباب، ويكشف الاختيار عن القلق؛ لأنّ نتيجة الاختيار مسؤولية، وهذه المسؤولية تؤدّي إلى القلق، ويوجد نوعان من القلق، الأوّل: القلق من الماضي؛ إذ يضرب له سارتر مثال المقامر الذي ترك القمار، حينما يأتي إلى محلّ القمار يرى أنّ كلّ عزائمه وقواه قد ذابت، فهذا القلق نتيجته للماضي، وأمّا الثاني: فهو قلق المستقبل، ويشتدّ القلق من الخوف من المستقبل [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 92]، والهروب من القلق من خلال ما يسمّيه سارتر بـ"سوء النيّة" (Mauvaise foi)، الذي هو عبارة عن الخداع الذاتي والنفسي، هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد، بمعنى أنّ الدازاين الذي هو الوجود لذاته يمكن أن يجعل نفسه عبارةً عن الوجود في ذاته، بعبارة أخرى يجعل نفسه مادّةً عمياء صمّاء، ويقرّب هذه الفكرة جان بول سارتر، في كتابه "الوجود والعدم" بمثال جيّد، من خلال امرأة تذهب إلى أوّل موعد لقاء مع رجل، وهي تعلم نوايا الرجل، وبعد الكلام يقوم الرجل بمصارحتها، ويمدّ يده على يدها، لكنّها تحوّل يدها من الوجود الواعي (الوجود لذاته) إلى مادّة صمّاء لا تشعر بالإحساس (الوجود في ذاته)؛ ولذلك لا تحرّك يدها من تحت يده، وتقوم بالتحدّث عن أشياء خارج الموضوع، فكأنّها رفعت الإحساس من هذه اليد، وهذا المثال يمكن تطبيقه على جميع البشر الذي يهربون من القلق، بأنّهم سيّئو النيّة ويحولون أنفسهم إلى موادّ غير واعية وموجودات في ذاتها. [انظر: المصدر السابق، ص 6، ص 123]

وممّا تقدّم نحصل على أنّ الوعي في فلسفة سارتر متّصفٌ بصفة الحرّية؛ لأنّ الحرّية هي العدم، والقدرة على النفي وقبول الضدّ المقابل، وبما أنّ الحرّية في فلسفة سارتر تمثّل الأساس والمبحث الأهمّ في هذه الفلسفة، فسوف نبحثها في المحور الثالث على الشكل التالي: [انظر: سارتر، الوجود

والعدم، ص 58 و59؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215؛ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 491]

المحور الثالث: الحرّية في فكر سارتر (Liberte)

ألّف سارتر في عام 1936 دراسةً قصيرةً بعنوان "الخيال"، ثمّ كتب عام 1940 دراسةً أطول من الأولى بعنوان "سيكولوجيا الخيال"، ويبيّن سارتر في هذين الكتابين الفكرة الرئيسة في فلسفته ألا وهي الحرّية، وفي كتاب "الوجود والعدم" الذي ألّفه عام 1943 يعقد سارتر فصلًا مستقلًّا بعنوان "الوجود والعقل: الحرّية"، ويعدّ الحرّية الشرط الأوّل والأساسي في العقل، ويوافق سارتر هايدغر بأنّ الحرّية تكشف عن القلق؛ لأنّ القلق هو كيفية وجود الحرّية باعتبارها شعورًا بالوجود. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 462؛ سارتر، الوجودية منزع إنساني، ص 13؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 218]

البرهان على الحرّية

يقيم سارتر في كتابه "ما الأدب؟" الذي ألّفه عام 1947 برهانًا على الحرّية، وهذا البرهان استفاده من قوّة الخيال؛ إذ يبيّنه على الشكل التالي:

بما أنّ الإنسان ليس كالحاسوب يفكّر في حدود معيّنة وضيّقة، ويجيب أيضًا بحدود معيّنة ومحدودة، وليس كشجرة التفّاح التي تعطي تفّاحًا ولا تكون إلّا شجرة التفّاح، وليس كالحيوانات والأحجار التي لا تكون إلّا حيواناتٍ وحجارةً، بل من خلال قوّة الخيال التي يستطيع أن يتخيّل بها كلّ شيء حتّى وإن كان ليس قائمًا، فقوّة الخيال تشكّل دليلًا قاطعًا على أنّ الإنسان مختلف عن الجميع، وأنّه ليس خاضعًا كخضوع جميع الأشياء للحتمية والضرورة (الإلهية)، وأنّ جميع الأشياء ماهيتها سابقة على وجودها، وأمّا الإنسان فوجوده سابق على ماهيته، فإذن هو متّصف بصفة الحرّية وغيره لا توجد به هذه الصفة [فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ص33؛ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص 215]، وهذه الفكرة أخذها من هايدغر الذي يعتقد أنّ الإنسان من بين جميع الكائنات له كينونة، بمعنى أنّه الوحيد الذي يفهم نفسه ويفهم العالم الذي يصطلح عليه الدازاين. [انظر: علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص11 و12؛ عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص 36]

لذلك يقول: «ترتبط الحرّية بواقعة أنّنا لا نستطيع أبدًا أن نهرب من وعينا بأنفسنا» [فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ص 56]، فالوعي بالمغاير هو صفة ذاتية في الإنسان لا يمكن أن يهرب منها، فالحرّية ملازمة للوعي، فللإنسان القدرة الدائمة على التغيّر والتقييم لمواقفه الأولى، ثمّ اتّخاذ مواقف أخرى، وحتّى الإنسان تحت سطوة التعذيب والألم يبقى حرًّا

مـا دام يحمـل الخيـال بأنّـه يمكـن أن يغـيّر وضعـه مـن حـال إلى حـال، وهـذه هي الصـورة العليـا للحرّيـة الـتي هي عبـارة عـن المقاومـة وعـدم التوقّـف في الخيـار. [المصـدر السـابق، ص 133]

يقـول سـارتر: «إنّ ماهيـة الكائـن البشري معلّقـة بحرّيتـه، وأنّ ما نسـمّيه حرّية هـو إذن لا يمكن تميّزه عـن وجـود الحقيقـة الإنسـانية. إنّ الإنسـان لا يوجـد أوّلًا ليكـون بعـد ذلـك حـرًّا، وإنّما ليس ثمّـة فـرق بـين وجـود الإنسـان ووجـوده حـرًّا» [عـلي حنفـي، قـراءة نقديـة في وجوديـة سـارتر، ص 24 و44]

والحرّيـة عنـد سـارتر مرادفـة للاختيـار، ولكـن لا يمكـن أن يختـار الإنسـان أن لا يكـون حـرًّا، بـل إنّ الإنسـان مجبـور على الحرّيـة [انظـر: عبـد الرحمـن بـدوي، موسـوعة الفلسـفة، ج 1، ص 462؛ فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدّم لـك سـارتر، ص 100؛ فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 217]؛ لأنّ الاختيـار يتجـاوز كلّ الأسـباب كمـا أنّـه غـير مـبرّر، وأنّ الحرّيـة سـابقة على ماهيـة الإنسـان؛ لأنّ الأنسـان مـن دون حرّيـة لا يمكـن أن يكـون نفسـه وهويتـه. [انظـر: فـؤاد كامـل، أعـلام الفكـر المعـاصر، ص 218] ونحـن لسـنا أحـرارًا حـتّى نتخـلّى عـن حرّيتنـا، وهـذا مـا نجـده واضحًـا في روايتـه الشـهيرة "الغثيـان"؛ إذ صـوّر فيهـا البطـل بأنّـه مفطـور ومجـبر على الحرّيـة، فقـال: «على الرغـم مـن أنّـني ولدت في (جوهـر) إلّا أنّـه في هـذه اللحظـة بـالذات يمكنـني الاختيـار بالرفـض أو الاسـتبدال بآخـر؛ نظـرًا لأنّ رفـضي اختيـاري لهويّـة جديـدة هـو المصادقـة على الهويّـة الحاليّـة؛ لذا فـإنّ الخيـار الوحيـد الذي لا يمكنـني اتّخـاذه هـو عـدم الاختيـار؛ ذلـك أنّ الإنسـان محكـوم عليـه إلى الأبـد بالحرّيّـة» [صابريـن زغلـول، معنـى الحيـاة والمـأزق الوجـودي (اسـتقراء نقـدي لأعـمال فلاسـفة غربيـين)، ص 73 و74].

في فلسـفة سـارتر الحرّيـة مسـاوقة للإنسـان، بـل إنّهـا هي الإنسـان، ومـن أهـمّ نتائـج بحـث الحرّيـة في الفلسـفة الظاهراتيـة السـارترية أنّ الإنسـان لا يمكـن أن يسـتعبد إنسـانًا آخـر؛ لأنّـه محكـوم عليـه بالحرّيـة. والحرّيـة يستكشـفها الإنسـان مـن ذاتـه ولا يحتـاج إلى مؤثّـر خـارجي يعطيه الحرّيـة، وفي فلسـفة سـارتر الحرّيـة هي المصـدر والمرجـع الأسـاسي في الدفـاع عـن فلسـفته في قبـال التيّـارات الفلسـفية الأخـرى وبالأخـصّ الفلسـفة الماركسـية. [انظـر: عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص 10]

ونـرى أنّ تركـيز سـارتر على مفهـوم الحرّيـة لأنّهـا هي السـبب في أنّ الوجـود يحصـل على وجـوده ومعنـاه مـن خلالهـا، وهي الـتي تجعـل الدازايـن في حـيرة وقلـق وطمأنينيـة، ومـن خلالهـا الدازايـن يحقّـق جميـع صفاتـه [المصـدر السـابق، ص 9]، وإنّ الحريـة في الفلسـفة السـارترية تبـدع القيـم وتخلـق المعايـر. [انظـر: زكريـا إبراهيـم، دراسـات في الفلسـفة المعـاصرة، ص 491]

فخلاصة المسألة: أنّ الحرّية نتيجة الوعي المتغيّر فهي تكون دائمًا وباستمرار متغيّرةً.

المحور الرابع: الإلحاد في فلسفة سارتر

بدأ الإلحاد عند سارتر منذ مرحلة المراهقة والطفولة؛ وذلك لنفوره من الأجواء التي كان يعيش بها؛ إذ يقول: «فقدت إيماني في سنّ الثانية عشرة، لكنّني أعتقد أنّني لم أؤمن أبدًا بقوّة كبيرة ... كان الله موجودًا لكنّي لم أشغل نفسيّ به إطلاقًا ... لم أشغل ذهني بهذا الإله الميّت أكثر ممّا كنت قلقًا بشأن الله حيًّا. أعتقد أنّه سيكون من الصعب العثور على أيّ شخص أقلّ تديّنًا مني. لقد حسمت السؤال مرّةً واحدةً وإلى الأبد في سنّ الثانية عشرة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص 75]. وركز في فلسفته على أنّ الإنسان لا بدّ من أن يحلّ محلّ الإله؛ لأنّ الدازاين وجوده سابق على ماهيته، والإله ماهيته سابقة على وجوده: «إذا لم يكن الله موجودًا، فهناك على الأقلّ كائن واحد يسبق الوجود فيه الجوهر، كائن موجود قبل أن يتمّ تعريفه بأيّ مفهوم، وهذا الكائن هو الإنسان، وإذا كان الله موجودًا، فإنّ الإنسان لا شيء» [محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 289]. «لم آخذ العالم على محمل الجدّ أبدًا ... لكنّني كنت ملحدًا بدافع الكبرياء ... وجودي ذاته كان مبنيًّا على الكبرياء ... لم يكن هناك مكان على الإطلاق لله بجواري، كنت دائمًا مصدر أصولي الخاصّة، لدرجة أنّني لم أستطع رؤية الدور الذي يمكن أن يلعبه ككائن قدير في حياتي. بعد ذلك، أدّى الفقر المؤسف للفكر الديني إلى تعزيز إلحادي، الإيمان سخيف أو هو سوء نيّة ... بسبب الافتقار للإيمان، اقتصرت على التخلّي عن الجدّيّة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص 76]، وفي روايته الشهيرة "الغثيان" - التي يعبّر عنها بأنّها أفضل عمل أدبي له، والتي صارت الحدث الأهم في فرنسا؛ إذ صنفت عام 1950 بوصفها إحدى أفضل ستّ روايات فرنسية في النصف الأوّل من القرن العشرين - يصوّر كتاب "الغثيان" من خلال بطل القصّة روكنتان (Roquentin) بأنّ العالم من دون سبب رئيسي يدبر العالم، ويحاول روكنتان البحث عن أساس معيّن لوجوده ووجود الموجودات التي تحيط به، من خلال ما يراه من تغير الموجودات، ولكنّ محاولاته نتيجتها الفشل، ولا يجد أساسًا لهذا التغيّر، ولا يوجد مطلق خارج الموجودات ووراءها ويكون أساسًا للتغيّر، وثابتًا وضروريًّا، بل المطلق ما هو هنا، إذ يقول في "الغثيان": «إنّ كلّ هذه الموجودات التي كانت تتحرّك حول الشجرة لم تكن آتيةً من أيّ جهة ولم تكن ذاهبةً إلى أيّ جهة، لقد استرخيتُ فوق المقعد طائشًا ومرهقًا نتيجة هذه الكثرة المفرطة للأشياء. لا جدوى إذن من محاولة إرجاع الموجودات إلى وجود أوّلي لأنّه لا وجود له؛ كما أنّه لا جدوى من البحث في تأسيسها على مستوى العقل وإيجاد مبدإٍ عقليٍّ لها؛ لأنّ هذا الأخير لا وجود له بدوره. لم يكن ممكنًا التساؤل من أين يخرج كلّ هذا، ولا كيف كان ممكنًا أنّ عالمًا وجد

بـدلًا مـن الـلا شيء ... لـم تكـن هنـاك لحظـة كان مـن الممكـن ألّا يكـون فيهـا موجـودًا، وهـذا بالضبـط مـا كان يقلقـني، لـم يكـن هنـاك بطبيعـة الحـال أيّ سـبب كي يوجـد» [سـارتر، الغثيـان، ص17]. وعـدم وجـود (إلٰه) يقـدّم تبريـرًا للعالـم هـو السـبب الرئيـسي للغثيـان، والغثيـان هـو الحـال المرضيـة الناتجـة مـن التجـاوز، فـالأكل الكثـير يسـبّب التقيّـؤ والغثيـان؛ لأنّـه تجـاوز للحـدود، ويـرى روكنتـان أنّـه يوجـد أشـياء كثـيرة في العالـم زائـدة ولا يوجـد داعٍ لوجودهـا، وهـذا التجـاوز يسـبّب له الغثيـان، والسـبب هـو عـدم وجـود الإله؛ لأنّـه لـو وجـد الإله لكانـت طبـق إرادتـه وعلمه، فـالله غـير موجـود، وجميـع الأشـياء تتّصـف بعـدم الـضرورة والوجـوب فتكـون عبـارةً عـن عبـث، فيسـبب لروكنتـان الغثيـان المسـتمر، ويذكـر في الغثيـان هـذه العبـارة الـتي تعـبّر عـن مـراده بشـكل واضـح، حيـث يقـول: «كلّ شيء موجـود وجـود بـلا سـبب، ويسـتمرّ في الوجـود مـن خـلال الضعـف، ويمـوت عـن طريـق المصادفـة» [فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدم لـك سـارتر، ص 22؛ عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص37] وهـذا الحـدس الذي يريـده سـارتر مـن خـلال شـخصيته روكنتـان – الذي يسـمّيه "العفويـة الشـاملة والعرضيـة اللامعقولـة للكـون" [سـارتر، الغثيـان، ص44] – هـو السـبب الرئيـس والمسـتمرّ للغثيـان؛ لذلـك صـارت فكـرة عـدم وجـود الإله منتـشرةً في كلّ كتـب سـارتر.

يقـول أحـد الكتّـاب في فكـر سـارتر: «إنّ فكـرة وجـود الظاهـرة تـمّ تعتيمهـا مـن خـلال المذاهـب القائلـة بوجـود الخالـق. وإنّ فكـرة عـدم وجـود الإله والتشـاؤم فكـرة منتـشرة في جميـع كتابـات سـارتر» [انظـر: فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدم لـك سـارتر، ص30، عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص39]. وإنـكاره لـلإله والسـبب للكـون جعلـه يبـني الأخـلاق على نحـو الفلسـفة الوضعيـة، ونقصـد مـن ذلـك أنّـه يريـد أن يؤسّـس أخلاقًـا مـن دون أيّ ورائيـات وغيـب، ويتعامـل معهـا كمعطًـى واقـعي في العالـم الإنسـاني والعلاقـات الإنسـانية. [انظـر: عبـد الحـي أزرقـان، الاتّجـاه الفوضـوي في فلسـفة سـارتر، ص60؛ فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدّم لـك سـارتر، ص30]

وإنّ الأخـلاق تهـمّ النـاس وليـس لـلإله علاقـة بهـا ولا يعـنى بهـا، يقـول سـارتر: «القـول بأنّنـا نحـن الذيـن نبتكـر القيـم لا يعـني شـيئًا آخـر سـوى هـذا الأمـر: ليـس للحيـاة معـنًى مـا قبـلي. فقبـل أن تحيـوا الحيـاة لـم تكـن هـذه الحيـاة شـيئًا، لكـن عليكـم أنتـم أن تضفـوا عليهـا معـنًى، وليسـت القيمـة شـيئًا آخـر سـوى هـذا المعـنى الذي تختارونـه» [صابريـن زغلـول، معنـى الحيـاة والمـأزق الوجـودي، ص74]. وإنّ القيـم الأخلاقيـة تنشـأ مـن أفعالنـا [فليـب تـودي وهـوارد ريـد، أقـدّم لـك سـارتر، ص37]، ومـع مـا تقـدّم يقيـم سـارتر أدلّـةً فلسـفيةً لنقـض الإله وموتـه، سـوف نتطـرّق إليهـا في النقطـة التاليـة:

يقيم سارتر أدلّةً على موت الإله من أهمّها:

أوّلًا: وجود الإله ينفي حرّية الإنسان.

تقدّم بأنّ الإنسان وجود لذاته، فهو يحمل وعي وله قابلية لإدراك المناقض والضدّ، إذن الإنسان هو في حالة تغيّر وعدم ثبات، وهذه هي الحرّية، التي يعدّها سارتر من المميّزات الذاتية للإنسان (الوجود لذاته)، فوجود الإله يلغي حرّية الإنسان لأنّه يحدّده ويقيّده ويجبره على حالة معيّنة، وهذا يناقض مذهب الوجودية بأنّ الوجود سابق على الماهية، وأيضًا بأنّ الإله كما هو في الأديان الإبراهيمية يصنع جوهرًا وماهيةً للإنسان، وهذا مخالف للمذهب الوجودي الذي يقول بأنّ الإنسان ليس له ماهية وجوهر يحدّده الخالق لكي يقيّده ويجعله من دون حرّية، وأيضًا بما أنّ الإنسان يفقد حرّيته وحقيقته لكي يجعل الإله موجودًا، فهذا فقدان لنفس الإنسان وعمل لا فائدة منه. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

إذن الإنسان وجد من دون سبب وضرورة وهدف، ولكن مع هذا له سبب ومبرّر ومبدأ لجميع أفعاله، وهذا المبدأ من صنعه هو، وملازم ومتّصل بجميع أفعاله، ألا وهو الحرّية. [انظر: عبد الحي أزرقان، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، ص40]

ثانيًا: الإله تركيب أنطولوجي يناقض نفسه

كلّ شيء مخلوق لا بدّ من خالقه أن يتصوّر ماهيته، وبما أنّ الإله خلق نفسه يستلزم من ذلك أن يتصوّر ماهيته ويعلمها، وأيّ شيء ماهيته قبل وجوده يكون من باب الوجود في نفسه ولا يملك وعيًا، بل هو مادّة عمياء وصمّاء، ولكن الفرض أنّ الإله خلق نفسه وماهيته، إذن له وعي؛ لذلك يكون من باب الوجود لنفسه، ومن هذا لا بدّ أن يكون الخالق وجودًا في نفسه، وفي الوقت نفسه هو وجوده لنفسه، وهذا محال؛ لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين. [انظر: فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، ص220]

«إنّ آلام الإنسان هي عكس آلام المسيح؛ لأنّ الإنسان يفقد نفسه كإنسان لكي يولد الله، لكن فكرة الله متناقضة ... لذلك كان شغف الإنسان بها عديم الفائدة» [صابرين زغلول، معنى الحياة والمأزق الوجودي، ص76].

ثالثًا: نقض برهان لايبنيتس (Gottfried Wilhelm Leibniz)

يثبت لايبنيتس وجود الإله من خلال برهان يسمّيه بـ"برهان الضرورة المنطقية"، وخلاصة هذا البرهان أنّ الإمكان عند لايبنيتس هو أن يكون المفهوم لا يحمل تناقضًا في ذاته،

والتناقض لا بدّ أن يكون بين السلب والإيجاب، وأمّا الإله فهو يحتوي على جميع المحمولات الإيجابية من دون المحمولات المنفيّة، إذن الإله ممكن، والوجود كمال ومعنى إيجابي، وإنّ الإله متّصف بجميع الكمالات الإيجابية، إذن الإله موجود [انظر: لايبنيتس، منادولوژی، ص137 و138؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص141]، وبعبارة أخرى أكثر تفصيلًا وتوضيحًا، يعتقد لايبنيتس أنّ وجود الإله حائز على جميع الكمالات، وأنّ الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الإله موجود بالضرورة والوجوب، ولكن وجد لايبنيتس أنّ هذا البرهان يفترض مقدّمةً مسبقةً، وهي فكرة أنّ الله أو الكائن الكامل ممكنة، ومن هذا لا بدّ من بيان أنّ الإله ممكن؛ وذلك لأنّ الإمكان عنده هو الذي لا يتضمّن تناقضًا في عناصره وأجزائه، وعلى هذا حاول بيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض في ذاته، وبالتالي يكون ممكنًا، ولكي يتمّ البرهان على وجوده، وبيان أنّ الإله لا يحتوي على تناقض، قام ببيان أنّه من المحال وجود أكبر عدد وشكل ممكن في ذات شيءٍ وكائنٍ واحد؛ وذلك لأنّه يلزم التناقض؛ إذ ليس هناك عدد - مهما كبر وعظم - لا يوجد عدد أكبر منه وأعظم، وليس هناك أيضًا شكل مهما كبر وعظم لا يوجد شكل آخر أكبر منه، وإنّ هذه التي لا تقبل الوجود إلى حدّ أقصى لا تقبل الكمال؛ لأنّها مشتملة على التناقض، وأمّا أنّه ليس من المحال ولا يحتوي على التناقض وجود أعظم مقدار ممكن من المعرفة، وأعظم مقدار من القوّة، وأعظم وأشدّ مقدار من الوجود؛ فلأنّ هذه الصفات لا تشتمل على التناقض، وهي تشتمل على الكمال، وعليه من الممكن وجود كائن عظيم وشديد يحتوي على هذه الصفات التي تقبل الكمال، وبما أنّ هذه الصفات التي تقبل الكمال ممكنة الحصول، ولا يوجد مانع من حصولها في وجود واحد، فإنّ فكرة الإله ممكنة؛ لأنّها لا تحتوي على تناقض. [انظر: كريم متى، الفلسفة الحديثة.. عرض نقدي، ص138 و139]

يقول الدكتور يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة": «وأمّا الدليل (لايبنيتس) اللمي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة: يجب التمهيد له ببيان أنّ الله ممكن، أي أنّ فكرة الله لا تتضمّن تناقضًا، فيصير الدليل هكذا: إنّ الله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكنًا، كان موجودًا، والله ممكن، فإنّه الموجود اللامتناهي، وليس يوجد فيه ولا خارجًا عنه ما يحدّ من ماهيته، أمّا فيه فصفات لا متناهية مؤتلفة من بساطة تامّة، ولا تناقض إلّا في المركب من عناصر متنافرة، وأمّا خارجًا عنه فليس يوجد شيء مكافئ له، ففكرة الله لا تتضمّن تناقضًا، فالله ممكن، والممكن يقتضي الوجود أو يميل بذاته إلى الوجود بقدر ما فيه من كمال، ولمّا كان الله غير متناهٍ، فليس يعترض ميله بذاته إلى الوجود شيء مغاير له، كما تتعارض الماهيات المتناهية؛ لذا يذهب ميله بذاته إلى الوجود، فالممكن الذي هو الله موجود

بمحض كونه ممكنًا، والإمكان والوجود شيء واحد فيه» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص141].

أمّا جان بول سارتر لا يقبل هذا الدليل ويقوم بردّه، من خلال تفسيره للإمكان، فيقول إنّ الإمكان ينقسم إلى قسمين: إمكان مرتبط بذات الشيء (إمكان ذاتي)، وإمكان مرتبط بخارج الشيء (إمكان وقوعي)، ويقول إنّ الإمكان الذي أثبته لايبنيتس لمفهوم الإله هو إمكان ذاتي، وهذا لا يستلزم منه الإمكان الوقوعي الخارجي؛ لأنّهما منفصلان، وليس بينهما رابطة تلازمية علّية، حتّى إذا وجد الإمكان الذاتي يكون علّةً للإمكان الوقوعي. [انظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم ص145]

وهذا النقض نظير ما ينقض به على برهان أنسلم (Anselm) الوجودي؛ إذ يصوّر أنسلم برهانه بالطريقة التالية:

المقدّمة الأولى: يمكن لأي شخص أن يتصوّر في ذهنه موجودًا لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه.

المقدّمة الثانية: والمنكر لوجود الإله، الذي تصوّر مفهوم الإله، يدّعي بأنّ هذا الإله مفهوم ذهني وليس له وجود خارجي.

المقدّمة الثالثة: وإنّ الموجود الذي يكون في الذهن والخارج معًا، بالتأكيد هو أكمل من الموجود الذي في الذهن فقط.

نتيجة هذا الاستدلال: بحسب المقدّمة الأولى، تصوّر المنكر للإله بأنّه أكمل الموجودات التي يمكن أن يتصوّرها، وبحسب المقدّمة الثانية والثالثة، تصوّره بأنّه ليس أكمل الموجودات، وهذا تناقض واضح وصريح، إذن الإله موجود في الذهن والخارج معًا. [انظر: يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 88 - 94]

ولكن برهان أنسلم واجه اعتراضاتٍ كثيرةً، وبدأت من أحد الرهبان المعاصرين له، وهو الراهب جونيلو (Guaniho) إذ يقول إذا ثبت برهان أنسلم، فإنّنا نستطيع أن نثبت أيّ أمر موهوم، فلو تصوّر أيّ شخص جزيرةً لا يمكن أن نتصوّر أكبر منها، فيلزم ثبوت هذه الجزيرة واقعًا وخارجًا، فإذا لم توجد هذه الجزيرة، فإنّ برهان أنسلم غير ثابت. ومن الإشكالات المهمّة التي تواجه أنسلم أنّه خلط بين المفهوم والمصداق، كيف يثبت أنّ الشيء الذي هو مفهوم يتحوّل إلى مصداق خارجي [المصدر السابق]، وهذا هو بعينه المراد إثباته، وهذا الإشكال عينه استخدمه سارتر في نقض برهان لايبنيتس؛ إذ انطلق من الإمكان الذي هو أمر ذاتي ملازم لماهية الإله، إلى الإمكان الوقوعي الوجودي.

المحور الخامس: نقد فلسفة سارتر

أوّلًا: الحصر العقلي

قسّم سارتر الوجود إلى الوجود في نفسه (الأشياء) وإلى الوجود لنفسه (الوعي، الدازاين) وإلى الوجود لغيره، وهذا الكلام يناظر ما هو موجود في الفلسفة الإسلامية، فيكون الوجود في نفسه العالم الخارجي (الخارج) والوجود لنفسه (الوجود الذهني والعلم)، لكن هذا لا ينفي وجود الإله والملائكة؛ لأنّه أوّلًا: ليس حصرًا عقليًا، وثانيًا: من خلال الوعي والوجود الذهني يمكن أن نتأمّل الواقع الخارجي ونحلّله، فنجد فيه إمّا الوجود الواجبي أو ما يستلزم الوجود الواجبي؛ لأنّ العالم لا يخلو فيه الأمر إمّا من وجودات ممكنة فقيرة وجودها ليس من ذاتها، أو وجود واجب بالذات، ولا يمكن أن يكون الوجود الممكن موجدًا لنفسه؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولا يمكن أن يكون علّة وجوده وجودًا آخر ممكنًا مثله؛ لأنّه يلزم الدور أو التسلسل، فإذن ثبت الوجود الواجب بالذات. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1043؛ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص392]

ثانيًا: قدرة الوعي للنفي

تقدّم أنّ من ذاتيات الوعي وخصوصياته القدرة على النفي، وهذا يلزم منه وجود العدم والحرّية في قلب الوجود؛ لذلك يضرب سارتر مثالًا بأنّ الإنسان الذي يعمل نادلًا في مطعم ويقول إنّه نادل جيّد، فهذه من عبارات الاستسلام والخداع؛ لأنّ لوعيه القدرة على النفي واختيار تخصّص آخر، ولكن هذا الكلام فارغ وغير دقيق؛ لأنّ العلاقة بين القدرة على النفي في داخل الوعي والواقع الخارجي ليست علاقة إيجاد وفاعلية وعلّية، بعبارة أخرى ليس كلّ شيء يمكن أن أنفيه في داخل وعيي لا بدّ أن أحقّقه في الخارج، فالشخص الذي اختار مهنة الطبّ، وله قابلية النفي، لا يعني أن يترك مهنة الطبّ، بل الأفضل له البقاء والمثابرة في هذا التخصّص، ليكون على أعلى المستويات فيه، وهذا هو النجاح والسعادة، وهذه هي الحرّية، بل مطلق الحرّية.

ثالثًا: نقد البرهان الأوّل على نفي الإله

تقدّم بأنّ سارتر استفاد من الحرّية في نفي الإله؛ لأنّ الإله يقيد وينفي حرّية الإنسان، وهذا الكلام هو عين الفكر الأنسني (Humanism) الذي انتشر في العالم الغربي، ونعني بالأنسنة: «عقيدةٌ أو موقفٌ أو طريقة حياةٍ تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة الّتي

ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الدينيّ والأنسنة، ص 22؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 20]. و«في النزعة الإنسانية ... يكون الدوران في فلك الإنسان ... في مدارات يتّسع مدارها باستمرار» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. وأيضًا عرّفها الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر (Martin Heidegger) بأنّها «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسِّر ويقوِّم كلّية الموجود انطلاقًا من الإنسان، وفي اتّجاه الإنسان» ويقول في نصّ آخر: «إنّها تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانوية المستحيلة، ص 23]. ولكنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الحرّية في الأديان وخصوصًا الإسلام، لا تفيد الجبر ولا تقيّد الإنسان بالمعنى الذي يريده سارتر، بل الأمر على العكس تمامًا، وذلك عندما نجعل الإنسان يحلّ محلّ الإله، ونقوم بتأليه الإنسان ونجعل له الأصالة، ونجعله حرًّا بلا قيد ولا شرط، قد اقترفنا خطأً كبيرًا لا يمكن جبره؛ لأنّ الإنسان بمعزل عن الإله وبمعزل عن الواسطة التي بين الإله وبين الناس - التي تتمثّل بالأنبياء - يستحيل أن يعرف ويصل إلى غايته وهدفه من خلقه في هذه الدنيا، وإنّ الإنسان عاجز عن ذلك؛ لذلك قالت الأديان السماوية بضرورة وجود الإله وبضرورة بعثة الأنبياء، وأقاموا أدلّةً كثيرةً على ذلك من أهمّها: أنّ المجتمع الإنساني بحاجة إلى قانون كامل؛ وذلك لأنّ الإنسان مخلوق مدني بالطبع، يحتاج إلى الإنسان الآخر ليسد حاجته، ويستحيل أن يعرف جميع التخصّصات في الوقت نفسه؛ لأنّه كائن محدود وفقير؛ ولذلك يكون المجتمع بعضه يحتاج إلى بعضه الآخر، وهذا بالتالي يولّد التعدّي على حدود الآخرين ويؤدّي إلى البغضاء والتزاحم والظلم وغيرها، ومن هنا لا بدّ من قانون كلّي شامل لجميع المجتمعات ولجميع الظروف، وهذا القانون لا يمكن أن يكون من البشر؛ لأنّنا نرى كبار دول العالم والمجتمعات البشرية وهي ذات أعلى أنواع التطوّر، ومع ذلك يوجد خلل في أنظمتها وقوانينها، وإنّ قوانينها آنية تتغيّر من وقتٍ إلى آخر؛ لذلك لا بدّ أن يكون من جهة ليست من سنخ البشر، وإنّ هذه الجهة عالمة بجميع تفاصيل العالم صغيرها وكبيرها، ولها القدرة والسلطة على ذلك، وإنّ هذا القانون لا بدّ أن يتميّز عن بني نوعه من خلال المعجزة التي هي خارقة للعادة، ومن هذا يكون المشرّع هو الإله والواسطة هي النبيّ المرسل. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص213 و247؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص213؛ الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص392]

وكـذا إذا كان الإنسـان هـو الذي يضـع القوانـين لنفسـه مـن دون تدخّـل الإله، وكان المعيـار والمـيزان لنفسـه، يلـزم مـن ذلـك النسـبية المعرفيـة الباطلـة، الـتي ترجـع إلى السفسـطة وإنـكار المعرفـة، وإنـكار كلّيـة العلـم، وتصبـح المعـارف والعلـوم والقوانـين عبـارةً عـن آراء شـخصية.

وكـذا لا يوجـد فلسـفيًّا ومنطقيًّـا ربـط بـين الاعتقـاد بـالإله وحرّيـة الإنسـان؛ لأنّ العلاقـة ليسـت علّيـةً لا تختلـف ولا تتخلّـف؛ لأنّ الإنسـان يمكـن أن يعتقـد بـالإله ويفعـل مـا يفعـل مـن الملـذّات وكلّ شيء فـلا يوجـد جـبر في المسـألة، ومـن هـذا لا يمكـن أن تكـون الحرّيـة سـببًا في نـفي الإله. [مطهـرى، مجموعـهى آثـار، ج 1، ص314 و384 و524]

رابعًا: نقد البرهان الثاني على نفي الإله

تصـوّر سـارتر - كمـا في الإشـكال - بـأنّ الإله خلـق نفسـه، وهـذا يلـزم منـه أن يكـون وجـودًا في نفسـه، وبأنّـه خالـق نفسـه؛ إذ إنّ له وعيًـا؛ فهـو وجـود لنفسـه، وهـذا المعـنى متناقـض، وجـواب هـذا الإشـكال بـأنّ هـذا التصـوّر خاطـئ أساسًـا؛ لأنّ الإله واجـب الوجـود بـالذات، وأنّ وجـوده عين ذاتـه، وهـذا مـا قـام عليـه العديـد مـن البراهـين، وأهمّهمـا برهـان الصدّيقـين الذي هـو اسـتدلال مـن الذات على الذات مـن دون الاحتيـاج إلى الغـير، وأيضًـا كثـير مـن البراهـين اللميـة الـتي تـدلّ على اليقـين بالمعـنى الأخـصّ، وإذا كان الإله مخلوقًـا، فـلا بـد أن يكـون ممكنًـا؛ لأنّ الإمـكان هـو سـبب الاحتيـاج إلى العلّـة، وهـو علّـة الحاجـة إلى علّـة، والممكـن محتـاج فقـير، بـل هـو عـين الفقـر، وهـذا يسـتحيل أن يكـون خالقًـا. [انظـر: الطباطبـائي، نهايـة الحكمـة، ج4، ص1043؛ الحـلّي، كشـف المـراد في شرح تجريـد الاعتقـاد، ص392]

خامسًا: نقد النقد على برهان لايبنيتس

مـا نقـض بـه سـارتر على لايبنيتـس صحيـح وفي محلّـه، وهـو أنّ الإله لا يمكـن أن يكـون ممكنًـا، وهـذا إن دلّ على شيء فإنّـه لا يـدلّ على أنّ الإله لا يوجـد على إثباتـه برهـان آخـر، ومـن أهـمّ البراهـين على إثبـات واجـب الوجـود برهـان الصدّيقـين، وسـمّي بذلـك لأنّ الصدّيقـين يسـتدلّون مـن الذات على الذات، ومـن دون الحاجـة إلى مقدمـات أخـرى، فهـو شـبيه برهـان أنسـلم، لكـن أنسـلم يتأمّـل بمفهـوم الوجـود، وأمّـا برهـان الصدّيقـين يتأمّـل حقيقـة الوجـود الخارجيـة. يقـول ابـن سـينا في كتابـه "الإشـارات والتنبيهـات": «تأمّـل كيـف لـم يحتـج بياننـا لثبـوت الأوّل ووحدانيّتـه، وبراءتـه عـن الصمـات، إلى تأمّـل لغـير الوجـود نفسـه، ولـم يحتـج إلى اعتبار مـن خلقـه وفعلـه، وإن كان ذلك دليـلًا عليـه. لكـنّ هـذا البـاب أوثـق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنـا حـال الوجـود، يشـهد بـه الوجـود من حيـث هـو وجـود، وهو يشـهد بعـد ذلـك على سـائر مـا بعـده في الوجـود» [ابـن سـينا، الإشـارات والتنبيهات،

ج3، ص55]؛ ولهذا البرهان تقريرات متعدّدة، من أهمّها للشيخ الخواجة الطوسي في "تجريد الاعتقاد"؛ إذ يعبّر عنه بعبارة جميلة ومتينة ودقيقة، حيث يقول: «الموجود إن كان واجبًا (فهو المطلوب) وإلّا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل» [الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، 391].

وأمّا صدر الدين الشيرازي فيستفيد من الأصول التي حقّقها وشيّد بها مدرسة الحكمة المتعالية لتقرير هذا البرهان بتقريرٍ آخر يخالف به الشيخ الخواجه الطوسي؛ لأنّ برهان الشيخ كما تقدم يعتمد على إبطال الدور والتسلسل؛ أمّا صدر الدين الشيرازي فيعتقد بأنّ الصدّيقين يستدلّون من ذاته على ذاته، ولا يحتاجون إلى شيء غيره من إبطال الدور والتسلسل، بل ذاته كافية في إثبات ذاته، ويقول في كتابه "الحكمة المتعالية": «فهذا المنهج الذي سلكناه أسدّ المناهج وأشرفها وأبسطها؛ حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسّط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ [سورة آل عمران: 18]، ويعرف غيره: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ [سورة فصّلت: 53] [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج6، ص24].

وتقرير البرهان على طريقة صدر الدين الشيرازي من خلال الأصول التالية:

1- أصالة الوجود.

2- التشكيك في الوجود.

3- بساطة الوجود.

4- أنّ المعلول عين الربط والحاجة إلى العلّة.

من خلال هذه المقدّمات يمكن تقرير برهان صدر الدين الشيرازي من دون الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل على النحو التالي:إنّ الوجود هو الأصيل وهو الذي يملأ الواقع، وإنّه مشكّك وله حاشيتان: الأولى تتمثّل في الموجود التامّ الكامل الذي لا يتصوّر أكمل منه، والثانية تتصوّر بالموجود الناقص المعلول، وإنّ المعلول عين الربط والتعلّق بالعلّة، فالوجود إمّا مستغنٍ عن غيره وإمّا محتاج إلى غيره، فالأوّل هو الواجب تعالى، والثاني هي ما سواه من المعلولات والممكنات. وبعبارة أخرى لو نظرنا إلى أيّ موجود في الخارج فهو إمّا غنيّ عن العلّة فيثب المطلوب، وإمّا أن يكون ممكن الوجود فقير فيحتاج إلى غني يوجده، وهو المطلوب. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج6، ص24؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص33؛ العبادي، أصول الدين في تفسير الميزان، ج1، ص27]

الخاتمة

1- المنهج المتّبع في فلسفة سارتر الظاهراتية (الفينومينولوجيا) أُخذ من هسرل وكذا من هايدغر.

2- صنّفت فلسفة سارتر ضمن الفلسفات الإلحادية.

3- الوجودية: تعني أنّ الوجود سابق على الماهية.

4- قسّم سارتر الوجود إلى ثلاثة أقسام: الوجود في نفسه، والوجود لنفسه، والوجود لغيره. الوجود في نفسه هو المادّة والأشياء الخارجية، والوجود لنفسه هو الوعي، والوجود لغيره هو علاقتنا بالغير، والغير يقيّد الحرّية؛ لذلك الغير هو الجحيم!

5- الوعي (الوجود لنفسه) يتمتّع بقدرة النفي والسؤال؛ لذلك يتّصف بصفة الحرّية، والعدم الذي يقع في قلب الوجود.

6- للوعي (الوجود لنفسه) مرتبتان: الأولى الكوجيتو السابق على التأمّل، والثانية الوعي المعرفي.

7- الفكرة الأهمّ في فلسفة سارتر الحرّية، ورغم أنّ الإنسان حرّ، لكنّه مسؤول ويتحمّل المسؤولية، والاختيار يولّد القلق، والهروب من القلق يكون من خلال سوء النيّة.

8- إلحاد سارتر وإنكاره للإله كان من الطفولة، ولكن على الرغم من ذلك يذكر بعض الأدلّة على نفي الإله، وأهمّها: الحرية تعارض وجود الإله، وفكرة الإله تستلزم التناقض، ونقد برهان لايبنيتس.

9- يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالأنسنة، التي تجعل الأصالة للإنسان في مقابل الإله.

10- يلزم من القول بالحرّية الوقوع بالنسبية المعرفية الباطلة.

11- يلزم من القول بالحرّية وجود نظام اجتماعي من دون قوانين.

12- لا يلزم من تقسيم الوجود في نفسه وإلى نفسه عدم وجود الإله.

13- لا يمكن أن يكون الإله خالق نفسه؛ لأنّ المخلوق ممكن، وكلّ ممكن محتاج إلى علّة؛ لأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان.

14- لا يستلزم من نقض برهان لايبنيتس عدم وجود برهان على إثبات الإله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أ. وولف، فلسفة المحدّثين والمعاصرين، آفاق للنشر والتوزيع، ترجمة: أبو العلا العفيفي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017 م.

أزرقان، عبد الحي، الاتّجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات الضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ.

إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، البلاغة للنشر، قم، الطبعة الأولى، 1383ش.

ابن فارس، أحمد، معجم مقايس اللغة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1399 هـ.

اخبارى، محسن، درآمدى بر مكاتب فلسفى معاصر غرب اگزيستانسياليسم، جامعة المصطفى العالمية، قم، چاپ دوّم، 1396 ش.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ.

الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

الرماح، إبراهيم عبد الله صالح، الإنسانوية المستحيلة، مركز دلائل، الرياض، الطبعة الثانية، 1439 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1419 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني، قم، الطبعة الخامسة،

1388 ش.

العبادي، علي حمود، أصول الدين في تفسير الميزان، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قمّ، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

العجيري، عبد الله بن صالح، مليشيا الإلحاد، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر - السعودية، الطبعة الثانية، 1435 هـ.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، كربلاء المقدّسة، الطبعة الأولى، 2019 م.

الويسي، ياسين، الأنطولوجيا (في المصطلح والمفهوم والاستعمال الفلسفي)، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، 1440 هـ.

بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1973 م.

بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1973 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.

بوبنز، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019 م.

توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية.. دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

حنفي، علي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا مصر، الطبعة الأولى، 1996 م.

زيعور، محمد، فرضية الإنسان في علم الفلسفة وعلم النفس (من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

سارتر، جان بول، الغثيان، ترجمة: د. سهيل إدريس، فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014 م.

سارتر، جان بول، الوجود والعدم.. بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966 م.

سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، مطبعة الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1964 م.

سارتر، ژان-پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، نیلوفر، تهران، چاپ یکم، 1386 ش.

سباع، محمد، تحوّلات الفينومينولوجيا المعاصرة (مرلو بونتي في مناظرة هايدغر)، المركز العربي للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 م.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، أضواء الحوزة، بيروت، الطبعة الأولى، 1431 هـ.

صابرين زغلول السيد، مجلة الاستغراب، العدد 23، كربلاء، الطبعة الأولى، 2021 م.

صانع‌پور، مریم، خدا و دین در رویکردی اومانیستی، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوّم، 1395 ش.

صلبيا، جميل، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، 1385 ش.

عبد الرحمن، طه، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين (دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد)، دار الكاتب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية - مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.

فليب تودي وهوارد ريد، أقدّم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، در المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 م.

كريم، متّى، الفلسفة الحديثة.. عرض ونقد، دار الكتب الجديدة المتّحدة، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 م.

لايبنتيس، گوتفريد، منادولوژی، ترجمه: يحيى مهدوی، تهران، چاپ يكم، 1398 ش.

مجموعة باحثين، مارتن هايدغر.. مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، 1441 هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسّسة الهدى للنشر والتوزيع، قمّ، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.

مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقيا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مرايا للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.

مصطفى، عادل، وهم الثوابت.. قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، مؤسسة الهنداوي ، بريطانيا، الطبعة الأولى، 2017 م.

مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هشتم، 1377 ش.

هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

هايدغر، مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقيا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 م.

هايدغر، مارتن، نهاية الفلسفة ومهمّة التفكير، ترجمة: وعد علي الرحية، التنوين، دمشق، الطبعة الأولى، 2016 م.

هسرل، إدموند، فكرة الفينومينولجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

يوسفيان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

Al-Daleel

Secular Trends in Islamic Society and Their Stance on Religion: A Critical Analytical Study

Abdul-Aziz Al-Sawafi
PhD in Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

Abstract

This paper addresses different trends of secularism within Islamic societies and articulates their perspectives on religion, including the justifications and arguments they advance for the necessity of excluding religion from the organization and governance of society and the state, along with an analysis and critique of these positions. The study aims to examine the nature of the role secularism plays in drawing people near or away from religion in Islamic societies. The nature of the research required a descriptive inductive approach to identify various forms or levels of secularism in these societies and employs a critical analytical method to examine and challenge these levels, as well as the justifications they offer for their stance on religion. As it relied on an inferential approach to describe and analyze the secular phenomenon, to infer the necessary insights for comprehending its effects, causes, and manifestations. Some core conclusions have been reached, the most important of which is that there are multiple types and levels of secularism in Islamic countries, but they all share one central idea: the exclusion of religion from social, political, and economic matters. The study further concludes that separating the need for religion in personal and individual matters, from its relevance in social, political, and economic affairs, has no rational basis, as the rational judgment here is endorsed by scriptural evidence. The fundamental reason for the failure of secular experiments in contemporary Islamic societies is that external solutions do not resolve internal crises and are incompatible with the cultural fabric of society

Keywords: Trends, Secularism, Islamic Society, Religion, Separation of Religion from State.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 156-182

Received: 10/07/2024; Accepted: 12/08/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي وموقفها من الدين.. دراسة تحليلية نقدية

عبد العزيز الصوافي

دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تتناول هذه المقالة التوجّهات المختلفة للعلمانية في المجتمعات الإسلامية، وبيان موقفها من الدين والتبريرات والحجج التي تطرحها في تبنيها لضرورة إبعاد الدين عن تنظيم المجتمع وإدارة الدولة، مع تحليل ونقد تلك المواقف. ويهدف هذا البحث إلى بيان طبيعة دور العلمانية في المجتمعات الإسلامية في إبعاد أو تقريب الدين في نفوس أبنائه. وقد اقتضت طبيعة البحث اتّباع المنهج الوصفي الاستقرائي في تشخيص أصناف العلمانية الموجودة في مجتمعاتنا الإسلامية أو مستوياتها، والمنهج التحليلي النقدي في تحليل مستويات العلمانية، ونقد التبريرات والحجج التي تطرحها في تبرير موقفها من الدين. كما اعتمدت على المنهج الاستنباطي بوصف الظاهرة العلمانية وتحليلها لاستنباط ما يلزم لفهم آثارها ومسبّباتها ومظاهرها. وتمّ التوصّل إلى جملة من النتائج الأساسية من أهمّها: إنّ هنالك عدّة أصناف ومستويات للعلمانية في البلدان الإسلامية، لكنّها كلّها تلتقي بنقطة جوهرية واحدة، وهي عدم السماح للدين بالتدخّل بالمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وتمّ التوصّل إلى أنّ الفصل بين الحاجة إلى الدين في الأمور الشخصية والفردية وعدم الحاجة إلى الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لا يوجد له مسوّغ عقلي؛ ويؤيّد حكم العقل هذا النقل أيضًا. وإن السبب في فشل كلّ التجارب العلمانية في واقع مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة منشؤه الأساسي أنّ كلّ الحلول الخارجية لا تعالج الأزمات الذاتية ولا تتلاءم مع ثقافة المجتمع.

الكلمات المفتاحية: التوجّهات، العلمانية، المجتمع الإسلامي، الدين، فصل الدين عن الدولة.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 156 - 182

استلام: 2024/07/10، القبول: 2024/08/12

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف-

المقدّمة

بدأت العلمانية في العالم الإسلامي بوصفها أفكارًا مارقةً، ثمّ تحوّلت بمرور الأيّام إلى واقع يملأ حياة المجتمعات الإسلامية، ويشمل مناحي عديدةً منها، وأصبح الإسلام في نظر غير قليل من المسلمين في مرتبة الديانة المسيحية في الغرب، من حيث إنّه علاقة روحية محصورة في المسجد فحسب، مثلما أصبحت المسيحية محصورة في الكنيسة.

إنّ نشأة العلمانية جاءت ملائمةً لظروف المجتمع الغربي، مثل تحريف الكنيسة للدين، وطغيان رجال الكنيسة، حتّى وصل بهم الأمر لإصدار صكوك للغفران، كذلك إقامة محاكم التفتيش التي تحكّمت حتّى في تفكير الناس!

فالعلمانية نشأت في الغرب؛ لأن المسيحية الحالية تفصل بين الدين والدنيا، فقد نسبوا للمسيح عليه السلام أنّه قال: «أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لِلّٰهِ لِلّٰهِ» [إنجيل مرقس، 12: 17].

أمّا الإسلام فهو دين ودنيا، عبادة ودولة، نظام شامل للحياة، لا فصل فيه للروحي من الزمني. كما أنّ المسيحية في أوروبّا عارضت العلم والعلماء واستبدّت بالبشر؛ لذلك ثار عليها الناس، أمّا الإسلام فهو دين العلم والوحي، وليس فيه كنيسة وإكليروس؛ لذلك كلّه لا حاجة عند المسلمين للعلمانية.

يزعم اتّباع العلمانية أنّ الحكومات الغربية العلمانية تهتمّ بشعوبها وتسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية فيها، ومن جهة أخرى يردّدون شبهةً مفادها: أنّ جميع الحكومات التي كانت ومازالت تحكم الناس باسم الدين هي حكومات فاشلة في إدارة مجتمعاتها. وإن هذا سبب كافٍ لاستنساخ علمانية تلك الحكومات الغربية، ودليل على عدم جدوى حاكمية الدين على شؤون المجتمع، وأنّ الدين في جوهره هو مجرّد علاقة شخصية بين العبد وربّه، وأنّه لا موجب للمطالبة بتنظيم الدين للمجتمع حتّى لو كان من دون وجود دولة إسلامية، بواسطة دولة تحترم قوانين الاسلام وتشريعاته في الجانب الاجتماعي؛ لأنّ مثل تلك الدولة لا يسمح لأحد بمخالفة مقولاتها؛ لأنّها مقدّسة، وفي النهاية هي في واقعها اجتهادات بشرية، كما هي الدولة العلمانية.

وعليه فالمسار الصحيح لتطوير مجتمعاتنا الإسلامية عند أصحاب هذه الشبهة هو علمنة الدولة، وليس تطبيق الدين في شؤون المجتمع.

غالبًا ما تثار شبهة أنّ الدول العلمانية تطوّرت عندما عزلت الدين عن الدولة، وأنتجت نموذجًا سياسيًّا علمانيًّا ناجحًا من قبل الملحدين واللادينيين والمستشرقين بأن زعموا عجز

الإسلام عن تأسيس الدول الناجحة.

هذه الشبهة طرحها أرنست رينان (Ernest Renan) في محاضرة شهيرة ألقيت في جامة السوربون عام 1883 تحت عنوان: "الإسلام والعلم".

[Ernest Renan, L'Islamisme et la science, conférence faite à la Sorbonne, le 29 mars 1883 Calmann-Lévy 1883]

وللإجابة على هذه الإشكالية لا بدّ في البداية من بيان معنى العلمانية، وما هي أصنافها أو مستوياتها الأساسية في مجتمعاتنا الإسلامية. وهذا ما يقودنا للتمييز بين أنواعها وبما يجعل نقدنا لها نقدًا موضوعيًّا بعيدًا عن منطق التعميم والشمولية.

لقد جاءت خطّة البحث في مقدّمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، تناولت في المبحث الأوّل تعريف العلمانية وبيان أنواعها، وفي المبحث الثاني تناولت أسباب انتقال العلمانية إلى البلاد الإسلامية، وفي المبحث الثالث نقد التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي، ثمّ عرضت بعد ذلك لأهمّ النتائج والمقترحات.

المبحث الأوّل: بحوث تمهيدية

المطلب الأوّل: معنى العلمانية

يُلاحظ أنّ مفردة العلمانية (Secularism) لا توجد في المعاجم القديمة؛ لأنّها من المفردات الحديثة وإنّما يمكن أن نجدها في بعض المعاجم الحديثة.

ولقد دار سجال فكري حول مصدر الاشتقاق اللغوي لمصطلح "علمانية"، هل هي بفتح أوّل حروفها، فتكون لغةً مشتقّةً من "العالَم" فتكون العَلمانية ،أم بكسر أوّل حروفها، فتكون مشتقّةً من "العِلم" فتكون "العِلمانية"؟

والصحيح هو الرأي الأوّل لفظًا ودلالةً.

أمّا لفظًا فقد وردص في "المعجم الوسيط": «"العلماني" نسبة إلى "العَلم" بمعنى "العالم"، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي» [إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ج 2، ص 624].

«وعلماني (مفردٌ): اسم منسوب إلى علم على غير قياس، بمعنى عالم، غير ديني، يعنى بشؤون الدنيا فقط، ويعتقد بفصل الدين عن الدولة» [أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، ج 2، ص 1545].

وقد أدلى محمّدمهدي شمس الدين برأي يؤيد فيه استخدام الكلمة بفتح العين (عَلَمانية)

لا بكسرها (عِلمانية)؛ لأنّها مشتقّة من العَالم، وليس من العِلم بحسب ترجمة المصطلح في اللغات الأوربّية، وإن اشتقاقها من العلم خطأ فاحش، وهو من وسائل الخداع والتمويه؛ لتكوّن انطباعًا لدى الإنسان الساذج أنّ هذه الدعوة تتّصل بالعِلم وتنبع منه. [انظر: شمس الدين، العلمانية.. تحليل ونقد، ص 87]

وبهذا يتبيّن أنّ العلمانية في اللغة تدلّ على ما ليس دينيًّا.

وأمّا دلالةً فإنّ مصطلح العلماني هو مصطلح غربي، وهو ترجمة لكلمة (secularism)؛ ولذا فهو مصطلح ظهر ونشأ في الغرب، فلا بدّ من الرجوع إلى معاجم المصطلحات الغربية لفهم معناه الاصطلاحي.

ولقد كفتنا القواميس المؤلّفة في البلاد الغربية - التي نشأت فيها العلمانية - عناء البحث والتنقيب.

وبالبحث في تلك المعاجم نجد أنّها قد عرفته بتعاريف كثيرة يدور معناها حول "غير ديني" أو "غير كهنوتي" أو "دنيوي" في مقابل الأخروي أو "الديني". وتفصيل ذلك:

العلمانية (Secularism): «ما يهتمّ بالدنيوي أو العالمي كمعارض للأمور الروحية، وبالتحديد هي الاعتقاد بالدنيويات» [معجم اللغة البريطانية العالمية، ج 2، مادّة علمانية، ص 1138]. وتقول دائرة المعارف البريطانية: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها» [محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 445].

فالمعنى الصحيح لترجمة كلمة "العلمانية"هي "اللادينية" أو "الدنيوية" وليس المعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى ما لا صلة له بالدين، يتّضح ذلك ممّا تورده دوائر المعارف الأجنبية للكلمة.

ومن هنا يتّضح أنّه لا علاقة لكلمة "العلمانية" بالعلم، وإنّما علاقتها قائمة بالدين على أساس سلبي، وهو نفي الدين عن مجالات الحياة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

غير أنّ هذا المفهوم للعلمانية تقلّص كثيرًا عند مفكّرين آخرين ليصبح معناه فصل الدين عن الدولة (separation of church and state)، وهو من أكثر التعاريف شيوعًا سواء في الغرب أو في الشرق، وهو يعني «فصل المؤسّسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسّسات السياسية (الدولة)». وبذلك تحصر العلمانية في المجال السياسي وربّما الاقتصادي فحسب. [المسيري، العلمانية تحت المجهر، ص 14]

وهنا ينبغي التمييز الدقيق بين العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) فالعلمانية - وهي ما يهمنا بحثه - هي عبارة عن مدرسة أو أيديولوجيا تتمتّع بأصول ومبادئ وأسس معرفية فلسفية تركّز على فصل الدين عن الدولة أو الحياة. وأمّا العلمنة فهي عقلنة الأمور بالاعتماد التامّ على العلوم التجريبية والعقل الأداتي والخبرات البشرية في معالجة القضايا وحلّ المشاكل وتلبية متطلّبات البشر الدنيوية.

المطلب الثاني: التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي

تختلف دوافع العلمانيين الداعين إلى فصل الدين عن تنظيم المجتمع والدولة بحسب نظرتهم لحقيقة الدين وماهيته والغرض منه إلى قسمين أساسيين: [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجهر، ص 220]

القسم الأوّل: العلمانية المفرطة (الشاملة): وهي علمانية متطرّفة تنكر الدين كلّيةً؛ لأنّها تفصل القيم الأخلاقية الدينية وتعاليم الدين عن الحياة في جانبيها العامّ والخاصّ ونزع القداسة عنهما، ولا تؤمن بأيّة مطلقات أو كلّيات.

وهذا القسم دافعه لا ديني محض يعتقده بعض من يحمل فكرًا إلحاديًّا مفاده أنّ الدين - معاذ الله - أسطورة وخرافة؛ ولذا فإنّ مثل هؤلاء يعترضون على تحكيم الدين في مطلق جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، ويزعمون أنّ خلط الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتعليم والتربية بالدين كخلط المعلوم بالمجهول صحّته، وكخلط الحقّ بالباطل، وهذا ما سيقود إلى الفشل وعدم الانسجام.

القسم الثاني: العلمانية المعتدلة (الجزئية): وهي علمانية لا تنكر وجود الله، وتؤمن به إيمانًا نظريًّا، لكنّها تنكر تدخّل الدين في شؤون الدنيا الاجتماعية، وتنادي بعزل الدين عن المجتمع. وبالتالي فإنّها تعدّ الدين مجرّد علاقة روحية محصورة في المسجد أو الكنيسة، ولا علاقة له بشؤون الحياة العامّة والخاصّة، بحيث لا يكون له أيّ دور في توجيه الإنسان وتثقيفه أو تربيته. فالعلمانية إذن هدفها الأعظم إبعاد مبادئ الدين الإسلامي أو مطلق الأديان عن حياة الإنسان العملية العامّة. وهي عبارة عن مجموعةٍ من المُعتقدات التي تُشير إلى أنّه لا يجوز أن يُشارك الدين في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والتعليمية والتربوية للدول.

وهذا التوجّه العلماني بالرغم من أنّه يعترف بالدين ويعتبره حقًّا، ولكنّهم يتّفقون على ضرورة فصل الدين عن إدارة النظام الاجتماعي، وأكثر الأنظمة الحاكمة اليوم في بلاد المسلمين هي أنظمة علمانية من هذا النوع.

المبحث الثاني: عوامل انتقال العلمانية إلى المجتمعات الإسلامية ووسائلها

والمقصود من العوامل هاهنا الأسباب التاريخية لانتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي، وأمّا الوسائل فالمقصود منها الجهات التي مارست دور نشر العلمانية وترويجها في تلك المجتمعات.

المطلب الأوّل: عوامل انتقال العلمانية إلى المجتمعات الإسلامية

قبل بيان أهمّ تلك الأسباب لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأسباب التي أدّت إلى بروز العلمانية في المجتمع الغربي، لم يكن لها وجود البتّة في الشرق الإسلامي، فالدين الإسلامي ليس كالنصرانية المحرّفة، وموقف الإسلام من العلم ليس موقفًا مصادمًا للعلم كموقف الكنيسة، كما أنّ الإسلام دين عقيدة وشريعة استوعبت مجالات الحياة وحكمتها، في حين أنّ النصرانية المحرّفة خالية إلى حدّ كبير من المجال التشريعي، فهي جانب روحي أخلاقي، وعليه فمن الطبيعي أن يبحث الناس على تشريعات تسدّ ذلك النقص وتنظّم حياتهم وسلوكهم، وهو ما لم يجدوه في النصرانية المحرّفة، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا أنّه ما دامت الأسباب التي أدّت إلى ظهور العلمانية في الغرب لم يتوافر ولو بعضها في الشرق الإسلامي، فلماذا انتشرت العلمانية في المجتمع الإسلامي، ولماذا تفرض ونساق إليها.

هنا تبرز عدة عوامل رئيسية ساعدت على انتقال الفكر العلماني إلى المجتمع الإسلامي منها ما كان بتخطيط مسبوق ومنها ما كان بغير تخطيط مرسوم ومسبوق، أهمّها:

أ- نهضة أوربّا مع بداية ظهور العلمانية

تزامن قيام النهضة العلمية الغربية في العصر الحديث، وما نتج عنه من حضارة مادّية مع بروز العلمانية، والتي رأت حبس الدين في الكنائس وإبعاده عن الحياة، وأمام هذه النهضة المادّية ظنّ بعض أبناء المسلمين الذين انبهروا بالواقع المادّي الغربي أنّ الدين يجب أن يكون حبيسًا في المساجد ودور العبادة، وأن يكون في ضمير الفرد فقط؛ لذا كان الصراع محتدمًا بين الفكر المادّي صاحب الجذور والمناهج العلمانية وبين المجتمعات الإسلامية.

وأمام هذه المواجهة وقع بعض أبناء المسلمين فريسةً لهذا التقدّم المادّي والتقني، فقد ظنّوا بدينهم غير الحقّ، متناسين أنّ المسيحية في أوروبّا لمّا عارضت العلم والعلماء واستبدّت بالبشر ثار الناس عليها وقاموا بتهميشها وحصرها بالجوانب الفردية والعبادية المحضة.

ويذهب شمس الدين إلى أنّ بداية انتصار العلمانية في أوروبّا ترافقت مع انطلاقة أوروبّا في هجومها الاستعماري على العالم الإسلامي. مشيرًا بذلك إلى احتلال إندونيسيا عام 1602،

والهند عام 1857 بعد قرنين من الحكم غير المباشر، والحملة الفرنسية على مصر (1798 ـ 1801) ثمّ على الجزائر عام 1857. [انظر: شمس الدين، العلمانية، ص 83]

ب ـ تخلّف المجتمعات الإسلامية الحديثة

إنّ انتشار التخلّف في العالم الإسلامي في العصور الحديثة، وإن كان قد جاء على كلّ ناحية في شؤون الأمّة الإسلامية؛ إلّا أنّه لا جذور متأصّلةً له في جميع النواحي، وليس أصيلًا في ثقافتها أو عقيدتها. وإنّما هو وضع طارئ أملته الأحداث والخطوب التي مرّت بها بعد مسيرة عامرة في قيادة البشرية،وتقدّم ورقيّ لم يشهد له العالم نظير، أفاضت به على الحضارة العلمية لم نجد لها مثيلًا في الغرب، فلم تترك جانبًا إلّا وكان للعلم الإسلامي أثر فيها.

فالإسلام دين تدعو مبادئه إلى التقدّم والحضارة، بل وكانت سببًا لقيام النهضة الأوربّية وامتدادها إلى العصر الحديث. وهذا القول لا يقول به بعض المفكّرين المسلمين فحسب، بل ذهب إليه كبار المستشرقين والمفكّرين الغربيين

ومن أبرزهم المستشرقة الألمانية الدكتورة زيغريد هونكه (Sigrid Hunke) في كتابها "شمس العرب تسطع على الغرب" [انظر: هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص369]، والمفكّر الفرنسي غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) في كتابه "حضارة العرب" [لوبون، حضارة العرب، ص586].

حتّى قال أحد مفكّريهم: «ولمّا رأى الغرب اللاتيني ازدهار الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى انبهر بها وراح يتقبّل الفكرة القائلة بأنّ الحضارة تفيض من الشرق إلى الغرب» [جرونيباوم، حضارة الإسلام، ص87].

جـ ـ الهزيمة النفسية لدى المسلمين

أعقب الاحتلال العسكري الغربي للبلدان الإسلامية، ثمّ إسقاط الدولة العثمانية هزيمةً نفسيةً خطيرةً؛ فترسّب في نفوس المسلمين أنّ الغالبين هم الأعلى بما يحملون من حضارة مادّية أوتوا أسبابها؛ إذ «إنّ المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج1، ص147].

د ـ الغزو الفكري

فقد جاءت طلائع الغزو الفكري الغربي متعدّدة الشعارات، متباينة التوجّهات، عليها من البهرجة والبريق ما يكفي لتضليل وإغراء أمّة منبهرة مهزوزة؛ رافعةً شعار الحرّية وفلسفة التطوّر واللادينية، وغيرها من المسمّيات، وسرت عدوى هذا الغزو الفكري سريان

النـار في الهشـيم، بعـد أن تغلغلـت في العقـول والقلـوب. وقـد حـاول هـذا الغـزو الفكـري سـلخ المسـلمين مـن دينهـم في كلّ مجـالات الحيـاة السياسـية والاجتماعيـة والاقتصاديـة والثقافيـة، فجاءت العلمانيـة كمظهـر مـن مظاهـره الـتي تبـغي فعـل ذلـك. [انظـر: الحـوالي، العلمانيـة، ص9]

المطلب الثاني: وسائل نقل العلمانية إلى البلدان الإسلامية

بعـد الحديـث عـن العوامـل الـتي أدّت إلى انتقـال العلمانيـة إلى المجتمعـات الإسـلامية يـأتي الحديـث عـن أبـرز الجهـات الـتي حملتهـا إلى المجتمـع الإسـلامي والـتي تمثّلـت في عـدّة مراكـز مـن أهمّهـا مـا يـلي:

أ ـ المستشرقون

لقـد كان للمسـتشرقين الدور الأكـبر في نـشر العلمانيـة في المجتمعـات الإسـلامية، وينقسـم المسـتشرقون العلمانيـون بحسـب الاسـتقراء إلى فئـات مختلفـة، فمنهـم فريـق مـن المرتزقـة الذيـن جنـدوا دراسـاتهم وبحوثهـم في خدمـة المصالـح الغربيـة الاقتصاديـة والسياسـية والاسـتعمارية. وفريـق منهـم تعـرّض للإسـلام باسـم البحـث العلـمي، ولكنّهـم انحرفـوا عـن جـادّة الصـواب؛ لأنّهـم مـن الحاقديـن والبعيديـن عـن النزاهـة العلميـة، فكتابـات الكثـير منهـم مليئـة بالافـتراءات على الإسـلام وبـثّ الشـبهات عنـد المثقّفـين والعامّـة، وهدفهـم هـو التشـكيك في ديـن الإسـلام، بـكلّ مـا يشـتمل عليـه مـن عقيـدة وشريعـة وأخـلاق. وهنـاك فريـق مـن المسـتشرقين الـتزم في دراسـته للإسـلام بالموضوعيـة والنزاهـة العلميـة وأنصـف الإسـلام والمسـلمين، وقـد أدّى الأمـر ببعضهـم إلى اعتنـاق الإسـلام.

ب ـ المبشِّرون

لقـد كان المبـشِّرون مـن الوسـائل المهمّـة في نقـل العلمانيـة إلى المجتمعـات الإسـلامية؛ إذ إنّ غايـة التبشـير زعزعـة إيمـان المؤمـن بالإسـلام وسـلب العقيـدة الصافيـة النقيّـة منـه، بهـدف تهيئتـه لقبـول مـا يريـدون التبشـير له مـن عقيـدة.

وغايـة التبشـير الحقيقيـة هي الـتي أعلنهـا القـس زويمـر في مؤتمـر القـدس التبشـيري 1935 إذ ذكـر أنـه ليـس غـرض التبشـير تنصـير المسـلم وإنّمـا جعلـه مخلوقًـا لا صلـة له بالديـن. [انظـر: أحمـد فـرج، جـذور البـلاء، ص275]

جـ ـ المبعوثون إلى البلدان الغربية

ويعـدّ بعـض هـؤلاء مـن أبـرز أبنـاء المسـلمين الذيـن انبهـروا بالعلمانيـة الموجـودة في المجتمعات

الأوربّيــة، فعــادوا محمّلــين بالأفــكار العلمانيــة، فظنّوهــا مــاءً ومــا هي إلّا كــسراب بقيعــة. وقــد شــهدت العشرينــات مــن القــرن المــاضي أعنــف موجــة ثقافيــة وأكملــت هــذه المجموعــة مــن الجيــل الناشــئ مجهــودات بعثــات التبشــير، والبعثــات العلمانيــة الــتي كانــت تعمــل في الأقليــم منــذ بضــع ســنوات. [انظــر: أحمــد فــرج، جــذور العلمانيــة، ص71 و72].

د ـ روّاد الفكر العلماني من العرب والمسلمين

منــذ نشــأة الحركــة العلمانيــة في المنطقــة العربيــة في أواخــر القــرن التاســع عــشر، كان العلمانيون الأوائــل مــن العــرب الليبراليــين وغــير المســلمين، أو حــتّى مــن أولئــك الذيــن شــكّلوا جيــلًا لاحقًــا مــن العلمانيــين العــرب مــن أمثــال مصطــفى كمــال (الشــهير بأتاتــورك في تركيــا) ورفاعــة رافــع الطهطــاوي وطــه حســين وعــلي عبــد الــرازق، مــن مــصر، وكثيريــن غيرهــم مــن الســبّاقين في التبشــير بالعلمانيــة، وبالرغــم مــن اختلافاتهــم الكبــيرة في موقفهــم مــن الديــن؛ إلّا أنّ مــا جمعهــم أنّهــم كانــوا أساسًــا دعاة لعلمنــة المجتمــع، ودعاة للدولــة العلمانيــة.

هـ ـ الجمعيات والمنظّمات والأحزاب العلمانية

جــاءت بالعلمانيــة الجمعيــات والمنظّمــات والأحــزاب العلمانيــة تحــت شــعارات الاشــتراكية والقوميــة والوطنيــة والديموقراطيــة ومــا شــابه ذلــك.

لقــد بــدأت تلــك الجهــات تــروّج للعلمانيــة وتبــشر بهــا في العالــم الإســلامي منــذ أكــثر مــن قرن مــن الزمــان؛ لكنّهــا لــم تتمكّــن مــن تطبيــق العلمانيــة إلّا في بدايــة القــرن العشريــن الميــلادي، حــين اســتلمت الســلطة على أنقــاض الدولــة العثمانيــة ثــمّ سرت إلى أكــثر بــلدان العالــم الإســلامي.

و ـ المعاهد والجامعات والأندية العلمانية

وقــد مــارس العلمانيــون نقــل أفكارهــم عــن طريــق مــدارس التعليــم ومعاهــده وجامعاتــه، وعــن طريــق أنديــة الثقافــة والفــنّ، بمــا يؤلّفونــه مــن كتــب ورســائل جامعيــة، ومــا ينشرونــه مــن صحــف ومجــلّات دوريــة، ويضمّنونهــا أفكارهــم ونظرياتهــم العلمانيــة، وعــن طريــق الإذاعــة والتلفــاز، وســائر وســائل الإعــلام. [انظــر: حبنكــة، أجنحــة المكــر الثلاثــة، ج1، ص261]

إنّ اعتمــاد أكــثر مناهــج التعليــم في عصرنــا الحــاضر على المنهــج التجريــبيّ والحــسّيّ الاســتقرائيّ، وإقصــاء المناهــج والعلــوم العقليّــة منشــؤه أنّ المعاهــد العلميّــة في عصرنــا الحــاضر في الأعــمّ الأغلب هي مــن صنــع المادّيــين، أو أنّهــا لا أقــلّ خاضعــةٌ أو متأثّــرةٌ بالمنظومــة المادّيّــة في التعليــم مضمونًــا وشــكلًا؛ نتيجــة ســيطرة منظّمــة اليونســكو الرســميّة عليهــا في تحديــد موادّهــا ومراحلهــا وغاياتهــا

وأهدافهـا المتوافقـة مـع الرؤيـة المادّيّـة. [محمـد نـاصر، تطـوّر المادّيّـة والإلحـاد في العـصر الحديـث، مجلّـة الدليـل، العـدد الثالـث، ص274]

المبحث الثالث: نقد مستويات التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي

ويمكن تقسيم نقد تلك المستويات إلى قسمين:

الأوّل: نقد عامّ لكلّ التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي.

الثاني: نقد تفصيلي لكلّ توجّه من التوجّهات العلمانية في المجتمع الإسلامي.

المطلب الأوّل: نقد عام لكل التوجهات العلمانية في المجتمع الإسلامي

إنّ جميـع تلـك التوجّهـات العلمانيـة تتّفـق على مبـدإ فصـل الديـن عـن الحيـاة الاجتماعيـة؛ لإخـراج الديـن عـن وظيفتـه في إدارة السـاحة الاجتماعيـة والسياسـية والمسـائل الدنيويـة. [انظر: جـوادي آمـلي، العلمانيـة.. دراسـة في الأسـس والمرتكـزات، ص64]

ويمكن نقد هذا المبدإ ضمن النقاط التالية:

أ- أنّـه لا يوجـد اختـلاف جوهـري في حكـم العقـل بوجـوب مـراعاة مصلحـة النـاس بـلا فـرق بـين الحاجـات الفرديـة وبـين الاجتماعيـة؛ لأنّ العقـل كمـا يقـرّ بحاجتـه للديـن في إشـباع الحاجـات الفرديـة والعباديـة، فإنّـه يقـرّ بذلـك أيضًـا بالنسـبة للحاجـات الاجتماعيـة المتمثّلـة بالحكومـة والقضـاء والمسـائل السياسـية، ولا موجـب لحـصر تلـك الاحتياجـات للديـن بالحاجـات الفرديـة، أو تقييـد تدخـل الديـن في تنظيـم الحاجـات الاجتماعيـة والسياسـية على نحـو الإرشـاد والتوجيـه الأخـلاقي والـروحي لا أكـثر.

بـل يمكـن أن يقـال إنّ الحاجـة إلى الديـن في الأمـور الاجتماعيـة والسياسـية هـو أكـثر أهمّيـةً وتعقيـدًا؛ مـن جهـة أنّ هـذه الحاجـات كمـا أنهـا منوطة بوجـود قانـون سـماوي متكامل وغـير محرّف وشـامل؛ تؤخـذ فيـه بنظـر الاعتبـار جميـع القيـم والاسـتعدادات الإنسـانية، ولا يختـصّ بفئـة معيّنة، وأنّ تطبيقـه يعـود على جميـع الطبقـات بالعدالـة والمسـاواة؛ فـإنّ الأمـور الاجتماعيـة تمتـاز بالتعقيد والتشـابك بصـورة أكـبر مـن الأمـور الفرديـة؛ ولذا فـإن العقـل الذي يحكـم بـأنّ الإنسـان بحاجـة إلى الديـن في أمـوره الفرديـة أيضًـا، يحكـم بوجـود الحاجـة المتمثّلـة في الحكومـة والقضـاء والمسـائل المتعلّقـة في إدارة المجتمـع بصـورة أكـبر فيهـا؛ لوجـود القانـون الإلـهي، أي أنّ مـن يعتقـد بالحاجـة إلى الديـن في شـؤونه الفرديـة لا بـدّ أن يقـرّ بحاجتـه إلى الديـن بنسـبة أكـبر في الأمـور الاجتماعيـة والسياسـية، ولـو على نحـو القواعـد العامّـة والقيـم مـن جهـة عـدم الفـرق بينهمـا مـن حيـث أصـل

الاحتياج الإنساني للدين ومن جهة أولوية شدة الحاجة في الأمور الاجتماعية والسياسية للدين بحسب تشخيص العقل. [انظر: جوادي آملي، العلمانية.. دراسة في الأسس والمرتكزات، ص68 و69]

إنّ التأمّل في هذا الفصل بين الأمرين لا يجد له العقل أيّ مسوّغ أو مبرّر. وبذلك يثبت أنّ الدين شامل لجميع أبعاد الإنسان وشؤونه، وحصره بالأمور الفردية ممّا يأباه العقل السليم؛ لأنّ مصلحة الناس هي الأصل؛ انسجامًا مع الحديث الشريف: «الخلق كلّهم عيال الله، فأحبّ الخلق إلى الله ﷻ أنفعهم لعياله» [الحميري، قرب الإسناد، ص 120؛ وبلفظ مقارب: الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 101].

ويؤيّد حكم العقل النقل؛ لأنّ دراسة مدى شمولية أيّ دين أو مذهب يوجب الرجوع إلى نظريات ذلك الدين أو المذهب وتصوّراته، واستجلاءها من نصوصه ومصادره دون واسطة.

إنّ أدنى مراجعة لنصوص الدين الإسلامي قرآنًا أو سنّةً تؤكّد أنّ النبيّ ﷺ كان يهتمّ بالمسائل الاجتماعية، فضلًا عن الجوانب الفردية اهتمامًا شديدًا وكبيرًا؛ بل كان هذا من خصائص سيرته وسيرة جميع أنبياء الله السابقين عليهم السلام.

فمثلًا يخبرنا القرآن الكريم عن أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام وموقفه من النمرود، وموقف كليمه موسى عليه السلام الذي كان عمله الأبرز في دعوته هو محاربة الظاهرة الفرعونية في الحكم، والمتمثّلة بفرعون وملئه. ومواجهة الظلم وبغي الطغاة، وقد تمكّن أن ينزلهم من سلطانهم.

قال تعالى: ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [سورة الأعراف: 103]، كما أنّ القرآن الكريم أشار إلى أنّ عيسى عليه السلام صدّق بما جاء به موسى عليه السلام من قبل، قال تعالى: ﴿**وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ**﴾ [سورة المائدة: 46].

وهذا يكشف عن أنّ هناك مساحةً في دين المسيحية في واقعه - لا كما يشاع - تختصّ بمسائل الحكومة والحرب والسلم والأمور الدنيوية الأخرى. [انظر: جوادي آملي، العلمانية.. دراسة في الأسس والمرتكزات، ص 70]

وبذلك يثبت بطلان ما يُفهم لديهم من مقولة "ما لقيصر لقيصر وما لله لله" التي حاول بعض النصارى التشبّث بها لنفي حاكمية الديانة المسيحية وأنّها تنسجم مع مبادئ العلمانية.

كما أنّ السيرة المستمرّة للأنبياء عليهم السلام والنبيّ الخاتم والأئمّة الأطهار عليهم السلام من بعده قائمة على عدم مداراة الظالمين ووقوفهم في صف الدفاع عن حقوق المظلومين الاجتماعية والفردية معًا؛ إذ كانوا يعدّون التدخّل في الشؤون الاجتماعية من صلب مسؤولياتهم الرسالية

لأتباعهم، بل للمظلومين عمومًا. وكانوا ينطلقون في ذلك لا من أجل الدنيا فحسب؛ بل من أجل الإثابة في الآخرة أيضًا.

ب- استناد عموم أصناف العلمانية إلى شبهة أنّ فشل التطبيق يثبت فشل النظرية في إعادة الحقّ والكرامة والحضارة للشعوب الإسلامية.

ويردّ على هذه الشبهة بأنّ تطبيق ذلك الفشل على التاريخ الإسلامي وفي كلّ مراحله المختلفة مجافٍ للواقع التاريخي السابق للمسلمين، وهذا ما لا يساعد على تبنّي تلك الفكرة الكلّية؛ أي سريان الحكم على كلّ المراحل التاريخية. بل يثبت العكس؛ فقد مرّ المسلمون بمراحل حضارية مزدهرة وبتعبير الفيلسوف البريطاني برتراند راسل (Bertrand Russell): «حينما كانت تعيش أوربّا في قعر الوحشية، كان هنالك رسوخ كامل لشتّى العلوم، والفلسفة والشعر والفنون الجميلة، في الصين والبلدان الإسلامية، ومع ذلك يطلق الأوربّيون بمنتهى الوقاحة على هذه الفترة اسم "الفترة المظلمة"! بينما كان الظلام يقتصر على أوربّا فقط، أو على أوربّا المسيحية بتعبير أصحّ؛ لأن إسبانيا التي كانت تحت سيطرة المسلمين، كانت لديها حضارة وثقافة متألقتان» [رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص147].

كما إنّه لا يصحّ اتّهام النظرية الإسلامية بالفشل، ما دامت لم تطبّق بشكل كامل، أو أنّها طُبّقت بشكل سيّئ ومنحرف وصل حدّ تشويه مفاهيمها الأساسية وعدم اعتمادها كما يجب. بل يمكن القول هنا إنّ المسلمين وبالرغم من ذلك التطبيق الجزئي والمشوّه لنظرية الإسلام عبر التاريخ، فإنّهم قد مرّوا بفترة حضارية مزدهرة في القرون الوسطى، بينما كانت أوربّا تمرّ بفترة مظلمة آنذاك وهذا ما لا يمكن إنكاره.

إنّ المقايسة الصحيحة والعلمية لا تتحقّق من خلال المقايسة بين الشعوب الغربية الحالية التي توفّرت لها الأجواء الملائمة لتطبيق كلّ نظرياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومع ذلك لم يظفروا لحدّ الآن بالسعادة الكاملة والمنشودة للنوع البشري، وبين الواقع التاريخي المعاصر والحديث الذي يعيشه بعض المسلمين في عصرنا الحاضر.

إنّ نقد الإسلام إنّما يكون موضوعيًّا وعلميًّا غير متحيّز فيما إذا ابتنى على الأسس العلمية والتفسيرات الكاملة في نقد النظرية الإسلامية في إدارة الحياة وتحليلها بذاتها، وما أسهل أن يثبت لهؤلاء المشكّكين متانة النظرية الإسلامية بالاستعانة بكلّ العلوم القديمة والحديثة. أو أن يوفّر لتلك النظرية الإسلامية جوًّ سياسي وثقافي وتربوي وتعليمي ملائم لم يجد به الزمان إلى الآن؛ لأنّ بسط نظام اجتماعي شامل، وممارسة التربية والتعليم على وفقه ومن ثمّ

حصد ثماره يتطلّب تطبيقًا صحيحًا لنظريته ولعدّة أجيال، ولكنّ المشكلة في هذا العصر أنّه كلّما سعت دولة من الدول الإسلامية لاعتماد النظرية الإسلامية الصحيحة وحاولت تطبيقها، فإنّها ستواجه باستنفار كلّ الدول المخالفة لنظريتها وتوجّهاتها؛ بهدف إفشالها وتقوم بتحزيب العالم بأسره اقتصاديًّا وعسكريًّا وإعلاميًّا في وجهها بهدف إرهاقها داخليًّا وخارجيًّا.

وبذلك يتّضح بطلان حجّة التذرع بفشل التطبيق لإثبات فشل النظرية، خصوصًا مع صمود بعض النماذج الإسلامية هنا وهناك في العالم الإسلامي أمام كلّ التحدّيات العالمية الاستكبارية، التي انهارت أمام ما هو أقلّ منها بكثير حكومات كبرى لا تقلّ شأنًا؛ إذ إنّها لم تتنازل عن متبنّياتها الفكرية، ولم تتحوّل عنها كما فعل غيرها.

كما أنّ هنالك في العالم الإسلامي بلدانًا إسلاميةً في شرق آسيا وغيرها تقدّمت تقدّمًا ملحوظًا، ولم تتخلّف بالرغم من تمسّكها بمبادئها وقيمها الإسلامية؛ ولذا علينا أن ندرس أسباب تقدّمها، كما في ماليزيا وإندونيسيا والجمهورية الإسلامية في إيران.

ج- أنّ بناء نظريات عامّة وكلّية مفادها عدم صلاحية الدين في حصول تقدّم المجتمعات الإنسانية، لا يجب تعميمه اعتمادًا على مصداق واحد من المصاديق التاريخية، وهو الفترة التي سبقت الثورة الفرنسية في القرون الوسطى في أوربّا، بل لا بدّ على الأقلّ من تجربة مصاديق كثيرة ومتنوّعة. ومن عدّ دخول الدين الإسلامي في السياسة مفسدةً لكليهما إنّما اعتمد على مصداق تاريخي محدّد له ظروف وسياق تاريخي مختلف.

ولذا نجد مثلًا برايان ترنر (Brian Turner) يعتقد أنّ العلمنة ليست ظاهرةً عالميةً يصحّ أو ينبغي تعميمها على كلّ أنظمة العالم. وأنّ منظّريها تطرّفوا في رؤيتهم هذه. [انظر: براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ص274]

ومشكلة تلك التجارب المجتزأة من سياقاتها الحضارية والتاريخية أنّها جاءت لتعالج بيئاتٍ مختلفةً وثقافاتٍ مغايرةً للمسيحية المحرّفة وأثرها في المجتمعات الأوربّية وما تضمّنته من محاكم التفتيش والنظرة الضيّقة في فهم القوانين الطبيعة، ومن ثمّ فإنّ تعميمها على كلّ الأديان والحضارات والشعوب هي كمن يصف الدواء لداء آخر، فكان من نتائج ذلك التطبيق المتعسّف على الشعوب المسلمة الفشل في العلاج، وعلى أحسن التقادير أنّه قاد إلى التكاسل الحضاري، وهذا ما جعل المسلمين في آخر القافلة الحضارية. وأصبحوا مستهلكين لفتات الآخرين، وأصبح تطوّر المسلمين تبعًا لتطوّر الآخرين؛ لأنّهم يتطوّرون نتيجة تقليد الآخرين فحسب، وهذا ما سيقودهم إلى تقليد الآخرين إلى ما لا نهاية، وبالتالي تبعيّتهم الحضارية لهم.

أمّا الإسلام فإنّه يمتلك البذور الحضارية الكافية لنهضة الإنسان المسلم من جديد، فقد قدّم علماء المسلمين الكثير من العطاء الفكري والعلمي للبشرية عبر تاريخهم الماضي، وهذا ما أكّدته المستشرقة الدكتورة زيغريد هونكه في كتابها الشهير والمثير "شمس العرب تسطع على الغرب". [انظر: هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص369]

وبذلك يتبيّن أن تطبيق تلك الكلّية القائلة: إنّ الدين مانع عن التطوّر أو معيق له لا ينسجم مع مسألة الرجوع إلى الدين الواقعي الخالي من الخرافة، المتمثّل بالدين الإسلامي لا الانطلاق من الأديان السماوية المحرّفة أو الخرافية التي وإن كانت في أصلها وحيانيةً لكنّ تسلّل الأباطيل والخرافات إلى تعاليمها يمنع من أن تكون مرآةً لجميع الأديان الإلهية؛ لأنّهم يستدلّون على حقيقة الكلّية وصدقها ببعض جزئياتها، من جهة. ومن جهة أخرى هم يستدلّون على عدم صلاحية حكم الإسلام ببعض معالم تطبيقه الخاطئة أيضًا، وأعمال الحكّام في تطبيق أنظمته وتعاليمه. يقول الشيخ محمد الغزالي في ذلك: «يظهر أنّه لا غرابة في وجود أخطاء في تاريخنا الثقافي والسياسي؛ وإنّما الغرابة في التستّر على هذه الأخطاء، أو الاستخفاف في معالجتها، والتعمية على آثارها» [الغزالي، مئة سؤال من الإسلام، ص452].

د- الجواب النقضي أنّ دعوى "كون النموذج العلماني نموذجًا يتطوّر مع الزمن، ومتجدّد النجاح؛ ولذا ينبغي استنساخ تجربتهم" هي دعوى غير صحيحة ولا دقيقة باعتراف أصحاب هذه التجربة أنفسهم، فالغرب يتّجه حاليًّا إلى ما بعد العلمانية، بمعنى أنّه تجاوز النموذج العلماني المتطرّف في إقصائه للدين بقيمه ومبادئه الحقّة عن الحياة، وتجاوز فكرة الفصل القسري ما بين الدولة والدين.

ولقد أصبح الكثير من كبار فلاسفة الغرب ومفكّريهم يدعون إلى عودة الدين إلى الحياة، أو لا أقلّ يدعون إلى عودة التصالح بين الدين والدولة حتّى أصبح الحديث العالمي اليوم عن "ما بعد العلمانية" وضرورة إلغاء الفصل بين الدين والدولة والتصالح لعودة الدين إلى الحياة.

إنّ المشكلة في أصحاب شبهة أنّ العلمانية نموذج متجدّد يكفل سعادة الإنسان وإزدهاره أنّهم دائمًا متخلّفون حتّى في تقليدهم للغرب؛ لأنّهم متأخّرون حتّى في وصول الأفكار الحداثية إليهم، ولا يلتفتون إليها إلّا بعد أن تصبح غير صالحة لبيئتها نفسها ومنبتها نفسه، فمثلًا بعد أن أدرك كبار مفكّري الغرب خواء المعنى وعدم الغائية للحضارة المادّية الحديثة، وبالتالي فشلها في إسعاد الإنسان وتكامله المعنوي، وبدأت دعوات كبار مفكّريهم تتّجه إلى تجاوز العلمانية المتطرّفة التي تفصل الدين عن كلّ مناحي الحياة الاجتماعية والتنظيمية،

وضرورة التصالح مع الدين لعودته إلى الحياة [محمود حيدر، ما بعد العلمانية، ص105 وما بعدها]، يبرز لدينا في الوقت الحاضر بعض مقلّدة الغرب من المسلمين ممّن لا يدرك من يقلّد ومتى يقلّد يدعون إلى ترك الدين، ويزعمون أنّه منشأ كلّ تخلّف أو ضعف أو تبعية. متناسين أنّ أوربا نفسها وبكبار مفكّريها بدأت بالدعوة للرجوع إلى الدين والتصالح معه بعدما أدركت أهمّيته بعد فقدان مجتمعاتها المبرّر لوجودها ووظيفتها، والذي تسبب في إختلال توازن الإنسان وطمئنته.

فإذا كان النموذج الغربي المعاصر وصاحب أطروحة العلمانية المحتذى به هو نفسه من بدأ يدعو بمفكريه الكبار إلى ضرورة إرجاع دور الدين في إدارة الحياة، فما معنى مطالبة هؤلاء المقلّدة تجاوز الدين الذي يشكّل المنظومة القيمية والعقدية والتشريعية للمجتمع الإنساني؟ ولماذا هم أكثر ملكيةً من أصحاب الشأن نفسه؟!

والعجيب أنّ الغرب حينما بدء بمراجعة حساباته في الموقف من الدين بعد مرور 700 عام من القطيعة معه، وبدأ كبار مفكّريه يتحدّثون عن أهمّية الدين وكونه قوّةً خلّاقةً روحيةً وفكريةً تقود الإنسان إلى الخير والإيثار وخدمة المجتمع ونهوضه، نجد من بين صفوف المسلمين من يدعو إلى التراجع 700 سنة إلى الوراء لمتابعة الغرب في بدء دعوته إلى نبذ الدين والتخلّي عنه!

ولذا فإن الصحيح أن يقال إنّ أمثال هؤلاء متخلّفون حتّى في تقليدهم، لا أن يتهم الإسلام بما لا علاقة له به.

و- الجواب النقضي الآخر أنّ عمر العلمانية في العالم هو 600 سنة تقريبًا إذا نسبت ولادتها إلى جهود مارتن لوثر (Martin Luther) ونيكولو ميكافيلي (Niccolò Machiavelli)، ويمكن اعتبارها 700 سنة إذا نسبت ولادتها إلى نهاية الحروب الدينية التي قامت بها الكنيسة في أوربّا.

والسؤال هو ماذا قدّمت العلمانية للبشرية وسعادتها طيلة ذلك التاريخ الطويل غير الحربين العالميتين اللتين ذهب ضحيّتهما زهاء 80 مليون إنسان؟ وما نشأ عنها من تفكّك الأسرة وانهيار القيم الأخلاقية؟!

ولعلّ أحد أسباب الهزيمة النفسية والانبهار أمام بريق الحضارة الغربية المادّية خصوصًا لدى بعض المسلمين المغتربين الذين عاشوا الاضطهاد في بلدانهم الإسلامية ضعف الاعتقاد والثقة بمعارف الدين وتشريعاته وقيمه وأثره الإيجابي في المجتمع. والجهل بالسنن العلمية الكونية منها والتاريخية.

وكان آخر ما تسبّبت به العلمانية المعاصرة هو شيوع نظرية التشيّؤ؛ أي النظرة إلى الإنسان بوصفه شيئًا من الأشياء لا تتعدّى قيمته الأشياء المحيطة به. [الساعدي، مع الشبهات وجهًا لوجه، ص96]

وأمّا ما زعمته الشبهة في التبجّح بالواقع المتطوّر لتلك الدول العلمانية في واقعنا المعاصر فيجاب عليه ببساطة: أنّ الدولة الصناعية الغربية المتقدّمة مادّيًّا، والتي تمثّل النموذج التطبيقي الأنجح للعلمانية هي ما زالت بعيدةً عن النجاح الحقيقي في بناء نموذج المجتمع الإنساني الفاضل، فالرأسمالية المتوحّشة - كما يصفها الغربيون أنفسهم - خلقت تفاوتاتٍ طبقيةً ضخمةً في المجتمع مترافقةً بتفاوتات صارخة في مستويات المعيشة، نجم عنها تناقضات وتوتّرات اجتماعية جمّة قابلة للتفاقم إلى حدّ الانفجار، هذا ناهيك عمّا تنشره وتفرضه الطبيعة الرأسمالية من ثقافة الاستهلاك اللاثقافية، وما يرتبط بها من تدنّي الروح الاجتماعية والثقافة الإنسانية، وهذا يضاعف حدّة الأزمة ومخاطرها، وما تزال القوى الرأسمالية المهيمنة تتبع حيالها مبدأ إدارة الأزمة وليس حلّها، وهو مبدأ براغماتي محض في حقيقته ومفرغ من الرؤية الإنسانية.

والأمثلة على ذلك كثيرة، فمثلًا في روسيا (معقل الاشتراكية سابقًا) لا نرى أيّ نجاح يذكر يصبّ في جانب التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للعلمانية، فهذا الفكر العلماني الملحد أعلن انتحاره قبل سنوات بعد القضاء على الحكم الديني في الاتّحاد السوفيتي. ولا تخفى على أحد مظاهر الفقر والطبقية في هذه البلاد، والتي جعلت إناثها يعرضن أنفسهن سلعةً للخروج والعيش مع أيٍّ كان وأينما كان، حتّى لو كان يعيش في بلاد فقيرة؛ لأن الاشتراكية المزعومة لم توفّر لهم المساواة وكرامة العيش، ولم تقسّم عليهم الثروات كما يدّعي اشتراكيو الدول الإسلامية. ويظهر الأمر أيضًا في بلدان أمريكا اللاتينية الغنيّة بثرواتها والتي اختارت هذا النظام المفلس فأفلست شعوبها.

أمّا العلمانية الصلبة - والتي معقلها فرنسا - فقد ظهرت حقيقة نظامها، وذلك بعدائها لأيّ حرّية دينية للمسلمين، ومنع المسلمات من ارتداء الحجاب في الإدارات والمؤسّسات التعليمية، ضاربين شعار الدولة الكاذب "حرية، مساواة، إخاء" عرض الحائط. والسبب هو محاربة الإسلام كما يبدو جليًّا.

إنّ السبب الرئيسي في فشل التجربة العلمانية في المجتمعات الإسلامية منشؤه أنّ العلمانية ارتبطت في نشأتها بظروف تاريخية ودينية واجتماعية، أدّت لبروزها لتكون حلًّا للمشاكل التي أثقلت كاهل الغرب النصراني، غير أنّ الواقع في الشرق الإسلامي مختلف تمامًا عن الواقع في الغرب.

وأمّا دعوى أنّ العلمانية لم تطبّق بشكل كامل وصحيح في مجتمعاتنا الإسلامية كما طبّقت في الغرب وإلّا لتطوّرت مادّيًّا كما تطوّروا، ولخدمت المواطن والوطن.

فيجاب على ذلك: أليست فترة تجربة وتطبيق العلمانية في مجتمعاتنا المسلمة للمبادئ الأساسية للعلمانية من فصل الدين عن الدولة - وهي فترة ليست قصيرةً نسبيًّا - كافيةً لإثبات فشل العلمانية في إدارة هذه المجتمعات. وفي التجارب علم مستأنف وعلم مستفاد كما روي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام. [انظر: الكليني، الكافي، ج 8، ص 22، ح 4؛ التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج1، ص56]

ألم يجرّب المسلمون فكرة العلمانية منذ أكثر من مئة عام الأخيرة وإلى عصرنا الحاضر وهم يعيشون في الأغلب نموذج فصل الدين عن الدولة حتّى يومنا هذا؟!

فمنذ مطلع القرن السابق جرّب المسلمون جميع صيغ الأنظمة العلمانية من ليبرالية واشتراكية وغيرهما، وكان نتيجة كلّ ذلك زيادة في ظهور الأنظمة الاستبدادية ابتداءً في تجربة علمانية الصدام والمواجهة للدين، حتّى الإلغاء، مع مصطفى أتاتورك في تركيا التي قامت على أنقاض ما كانت تعدّ أنّها دولة الخلافة، وانتهاءً بالأنظمة القومية والاشتراكية التي حكمت الشعوب العربية.

فهذه الدعوى إنّما تصحّ لو كان الأمر يختصّ بالمجتمعات الإسلامية، لكن هنالك مجتمعات ودول غير إسلامية كثيرة تعتمد دستورًا علمانيًّا ينصّ على ضرورة فصل الدين عن الدولة وجعلها بعيدةً عن أيّ دين، ولكن مع هذا فهي في عداد الدول المتخلّفة جدًّا، بل تعدّ من أكبر الدول المتخلفة.

فهذا الإشكال بالانتقال من واقع المسلمين للانتقال إلى اتّهام الإسلام كان بالأحرى يوجّه للفترة التي جرّب فيها المسلمون الحكومات العلمانية في تاريخهم الحديث في أغلب بلدانهم وفق نموذج فصل الدولة عن الدين، واعتماد القوانين والدساتير الوضعية.

ومن هنا نجد كذب مزعومة أنّ الدولة العلمانية لا تنفصل عن بلوغ الديموقراطية وتترابط معها بشكل جوهري؛ إذ يمكن لدولة أن تكون علمانيةً ولكنّها استبدادية. فالديمقراطية ليست العلمانية، ويجب التفريق بين العلمانية بوصفها فكرًا أيديولوجيًّا والديمقراطية بوصفها نظام حكم وإدارة، كما أنّه لا يوجد تلازم ما بين التمسّك بالعلمانية وحصول التقدّم والتطوّر، فمثلًا علمانية أتاتورك تركيا حولت "العلمانية" لديها البلاد إلى أفقر وأكبر دولة مدينة في العالم، وجعلت علمانية الأنظمة العربية القومية والاشتراكية

شعوبها من أكثر الشعوب تخلّفًا وطائفيةً وانتهاكًا لحقوق الإنسان الشخصية والعامّة.

المفهوم الأخطر والخاطئ للعلمانية عند بعض أدعياء الثقافة أنّهم ألصقوا العلمانية بالديمقراطية، وعاملوها بوصفها مفهومًا أيديولوجيًّا، فلقد تحوّلت العلمانية إلى أيدولوجيا أو دين جديد تتبنّاه الدولة وتقوم بفرض ثقافته وفلسفته، فمعظم الأنظمة التوليتارية والشمولية الدكتاتورية هي أنظمة علمانية على رأسهم الاتّحاد السوفياتي ويوغوسلافيا الاتّحادية السابقين، فهذان النموذجان يظهران أنّ العلمانية الشمولية تميل أكثر إلى الأنظمة الدكتاتورية.

أمّا في المجتمعات العربية فلقد كانت تجربة العلمانية - التي مورست في مصر وفي العراق وسوريا - تجربةً سيّئةً جدًّا، فلقد أغرقت البلاد في بحر من الدماء والقتل وازدياد التعصّب العرقي والطائفي. [انظر: الساعدي، مع الشبهات وجهًا لوجه، ص85]

وطبيعة النظام كان وفق المقاسات الغربية، ولكنّ ما نشأ وينشأ عنه هو مزيد من انتشار الطائفية والفساد في مفاصل الدولة المختلفة.

إذن هنالك العديد من العلمانيين اليوم يحاولون التمويه على أزماتهم وفشلهم، وخصوصًا في إدارة مجتمعاتنا الإسلامية التي مضى على تجاربهم فيها بأحزابهم المختلفة أكثر من مئة عام من الفشل في تطبيق التجربة العلمانية، ثمّ يأتي بعضهم ويزعم أنّ منشأ فشل تجربتهم والتخلّف الذي يعيشونه هو الإسلام نفسه، بدلًا من مراجعة تجاربهم الفاشلة.

والسبب في فشل كلّ التجارب العلمانية في مجتمعاتنا الإسلامية يرجع في الغالب إلى أنّ تلك الحلول ما دامت من خارج الأطر الحضارية للأمم والشعوب، فإنّها سوف لا تحلّ مشكلة التخلّف المتراكم؛ فلا بدّ لكلّ حركة إصلاحية أن تنتمي لجذور الإنسان ولفكره ومبادئه لكي تحرّكه في إطارها. قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [سورة الرعد:13]. ولأنّ الأزمة تنطلق من ذواتنا التي لم نعالجها بعد؛ ولذا فإنّ كلّ الحلول الخارجية سوف لا تلامس تلك الجروح بعد. وبالتالي لا يمكنها أن تعالج أساس تلك المشكلات ومناشئها. بل إنّ تطبيق العلمانية أو الحلّ العلماني في العالم الإسلامي قاد إلى أن تعيش الأمّة مع مثل تلك الأنظمة الغريبة عن هويتها وهي تعيش في أوطانها، وبروز علاقة التقاطع والشكّ مع ثقافة المجتمع التي يختزنها، وهذا ما أدّى إلى فشل تلك التجارب في تحقيق أهدافها. مثلها مثل شجرة تزرع في غير بيئتها المناسبة لها. حتّى غدا الإنسان هامشيًّا فيها أو الأصحّ أنّها غدت هي هامشيةً عليه. وقامت بعزله وجعله غريبًا ولم تتمكّن من إعطائه أيّ قيمة حضارية فاعلة في نهوضه وتغيير أوضاعه المتردّية.

فالقرآن ينصّ بوضوح على أنّ الحكم يجب أن يكون لله لا للبشر، وأنّ السلطة التشريعية هي سلطة إلهية ممثّلة في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وأنّ المسلم مطالب بأن يستسلم لها، ويؤمن بها ويرضى بأحكامها، وإلّا عُدَّ خارجًا من الإسلام مرتدًّا عنه، في حين أنّ العلمانية تجعل السلطة التشريعية في يد الدولة، فدخلت في مناقضة صريحة مع الدين الإسلامي، ومن هنا تحوّلت العلمانية في الشرق المسلم من طرف محايد في نظرته إلى الدين إلى طرف محارب له، فافترقت العلمانية في الغرب عن العلمانية في الشرق الإسلامي افتراقًا بيّنًا.

وأصل المشكلة - فيما نرى - تكمن في جناية من استورد العلمانية إلى بلاد المسلمين التي لها خلفية دينية وتاريخية مختلفة تمامًا، فكان حاله أشبه بمن جاء بشجرة تنبت في القطب المتجمّد الشمالي وزرعها في الصحراء العربية، فلا شكّ في أنّ تجربته ستؤول إلى الفشل، وهي النتيجة التي حقّقتها العلمانية في الشرق الإسلامي، فبدا التململ واضحًا، وظهرت الحركة الشعبية المطالبة بتحكيم الشريعة وطرح العلمانية، ولولا ما تُقابَل به هذه الحركات من تضييق وكتم للأنفاس، لكانت العلمانية منذ زمن في مزبلة التاريخ.

ويمكن التأكّد والاطمئنان من صواب هذه الفكرة والرؤية عند مراجعة تجارب بشرية عديدة نجحت، وكان سرّ نجاحها أنّها انطلقت من ذات الإنسان وثقافته كما في مشروع يلمار شاخت (Hjalmar Schacht) الألماني الذي أنقذ الاقتصاد الألماني بعد الحرب العالمية الثانية، بينما أخفقت بعض النماذج التحديثية لأنّها استنسخت نماذج حضاريةً للآخرين وأغفلت الإنسان الذي هو أساس الحركة التغييرية، كما هو الحال في فشل تطبيق نموذج شاخت نفسه على الاقتصاد في إندونيسيا. [انظر: ابن نبي، تأمّلات، ص58]

وبذلك يتبيّن أنّه لا بدّ من انتماء الحلول وصياغتها لما يناسب الانتماء إلى المجتمع وخصائصه وثقافته، وإلى المضمون النفسي والتاريخي والثقافي للأمّة.

وختامًا، فالغرب لم يتطوّر بالاشتراكية أو بالعلمانية، أو الليبرالية، بل تطور بالتقنية وبوعي الشعوب بمسؤولية كلّ فرد تجاه وطنه، وهو ما يفتقده الكثير من أبناء الشعوب الإسلامية؛ نتيجة وجود تأثير الاستبداد السياسي والأمّية المتفشّية، ومن السفاهة أن يتّهم الإسلام ويعزى إليه ظلم حكام المسلمين، بينما هذه الدول وهؤلاء الحكام وأنظمتهم يحكمون أصلًا بالقوانين العلمانية.

المطلب الثاني: النقد التفصيلي لكلّ توجّه من التوجّهات العلمانية

ويتحقق بمناقشة كلّ صنف على حدة اعتمادًا على خصوصيات كلّ واحد وكما يلي:

أ ـ مناقشة النوع الأوّل: العلمانية الشاملة

المشكلة الأساسية للتيّارات العلمانية الشاملة تكمن في نفيها الربوبية التشريعية الإلهية. وهنا تناقش من جهة أنّ سعيها لإقصاء واستئصال الدين وإبعاد الوحي الإلهي وهداية الأنبياء عليهم السلام عن إدارة شؤون الحياة الإنسانية كافّةً وبجميع مستوياتها وآفاقها ستنجم عنه آثار ونتائج وخيمة على الإنسانية من قبيل: تلاشي دور الأسرة وتدبيرها؛ بسبب إبعاد الوحي الإلهي عن الحياة البشرية، وتطبيق المتبنّيات المادّية. وزعزعة الأسس والقيم الأخلاقية وتضعيفها نتيجة فقدان الداعم الديني لها؛ فلا يبقي لها ضمان تطبيقي بين الناس. وإضعاف العلاقة الروحية والتركيز على النفعية البراغماتية، فيصبح الإنسان أشبه بالحيوان لا يهتمّ إلّا بمصالحه ومنافعه وشهواته الفردية والفئوية. وأخيرها وهو أخطر تلك الآثار فقدان المعنى والغاية والهدف السامي في الحياة، وما لذلك من آثار معنوية ونفسية خطيرة قد تقود إلى الانتحار.

إنّ أسباب ظهور العلمانية في المجتمع الغربي، وإن كانت أسبابًا قد تكون موضوعيةً في موقفها من الدين المسيحي، بيد أنّ تلك الأسباب كان ينبغي أن تدفع أتباع المسيحي إلى البحث عن الدين الحقّ، لا أن تدفع أتباعه إلى الإلحاد ومعاداة الدين.

كما إنّ معاداة المسيحية للعلم التجريبي لا يمكن إسقاطة على الدين الإسلامي. «ومن الوضوح بمكان أنّ أشدّ الدول والمؤسّسات الدينية تزمّتًا لا تمانع - لأسباب دينية - في تنظيم إدارتها وشؤونها المالية والاقتصادية على أسس علمية تضمن لها أكبر قدر من الإنتاجية ، بل تسعى إلى ذلك، وتكلّف الخبراء لتنظيم شؤونها على أفضل الأسس والأساليب. ومن السخف وصف دولة أو مؤسّسة بـ"العلمانية" لمجرّد أنّها تتّبع أساليب علميةً في الإدارة وغيرها من شؤون التنظيم ... ولا يوجد دين كما لا توجد مؤسّسة دينية - في هذا العصر على الأقلّ - يقف في وجه العلم الطبيعي، أو يرفض بناء إدارة ومؤسّسات ذات إنتاجية عالية لأسباب دينية محضة، فالعلوم الإدارية والطبيعية محايدة من هذه الجهة» [شمس الدين، العلمانية، ص30].

ب ـ مناقشة النوع الثاني: العلمانية الجزئية

ويرد عليهم: بأنّ حصر أصحاب هذا التوجّه من بعض المثقّفين المسلمين للدين بالأمور الفردية والعبادية المحضة مسألة غير صحيحة، وذلك بالرجوع إلى العقل والأدلّة النقلية

وأهمّها النصوص القرآنية؛ لاكتشاف ما يتوقّع من الدين للإنسان أو ما يعبّر عنه بالرؤية من داخل الدين.

أمّا العقل فهو لا يفرّق بين الحاجات الفردية والاجتماعية بحيث يحتاج الإنسان للدين في الحاجات الفردية دون الاجتماعية . وقد تمّ التطرّق لهذا المعنى عند النقد التفصيلي لكلّ الاتّجاهات العلمانية في المجتمع الإسلامي.

كما أنّ هذا التوجّه يخالف خلود الشريعة الإسلامية وملاءمتها للعصر وحاكميتها على كلّ الشرائع والأديان السماوية السابقة، وهذه من الضروريات الدينية الثابتة. وإنّ عالمية الدين الإسلامي وعدم اختصاصه وتحديده بقوم أو منطقة معيّنة من ضروريات هذا الدين الإلهي، وحتّى غير معتنقيه يعلمون بأنّ الدعوة الإسلامية عامّة شاملة، وغير محدّدة بمنطقة جغرافية معيّنة.

وأمّا الأدلّة القرآنية فأهمّها: أنّ القرآن الكريم يخاطب الناس جميعًا في آيات كثيرة بقوله ﷻ: "يا أيّها الناس" أو "يا بني آدم"، ويرى هدايته شاملةً لجميع البشر الناس والعالمين.

[انظر: سورة البقرة: 21؛ سورة الأعراف: 26 - 28 و31و35؛ سورة البقرة: 185 - 187؛ سورة الأنعام: 90]

كما يردّ على هؤلاء بأنّ القبول بإبعاد مبادئ الدين وتعاليمه عن التدخّل في شؤون المجتمع معناه فسح المجال أمام كلّ ما من شأنه إضعاف الحصانة الإيمانية في المجتمع؛ باعتبار أنّ العلمانية لا تهتمّ بإنشاء منظومات تعليمية وتربوية وتثقيفية إيمانية صالحة للمجتمع، بل تجد في ذلك مخالفةً لسياساتها وصلاحياتها، وبذلك سيبقى الواقع العلماني يشجّع على الترويج للمنحرفين فكريًّا وسلوكيًّا؛ بل ويسعى إلى أن يسند إليهم المناصب المؤثّرة ويجعل منهم رموزًا مؤثّرةً في المجتمع.

وبذلك أسهمت العلمانية في إضعاف المشاعر الدينيّة تدريجيًّا عند الأفراد؛ إذ أصبحت كلّ المنشآت الاجتماعيّة ضمن المجتمعات العلمانيّة بعيدةً عن أيّ تأثيرات دينيّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ للعامل الاجتماعي دورًا كبيرًا وخطيرًا في تكامل الإنسان أو انحطاطه؛ لأنّه من خلال هذا العامل يمكن للإنسان تحقيق وتلبية حقوقه الطبيعية بشكل صحيح، وبما يقوده إلى تحقيق تكامله المادّي والمعنوي معًا، وتأدية واجباته والحصول على حقوقه في المجتمع.

وهنا يكمن أصل المشكلة والمتمثّل بتشخيص المبدإ الواقعي الذي يجب الاستناد إليه في تعيين الحقوق والواجبات؛ إذ ينبغي أن تكون تلك الحقوق متناسبةً ومتناغمةً مع الطبيعة

البشرية؛ باعتبار أنّ حقوق الإنسان الطبيعية هي كمالاته الذاتية الواقعية التي تحقّق له السعادة الحقيقية في هذه الحياة وما بعدها.

وهذا ما يستلزم بالضرورة التعرّف على الرؤية الكونية المتعلّقة بحقيقة الإنسان وفلسفة وجوده من المبدإ والمنتهى، وكذلك التعرّف على الأيديولوجيا العملية الأخلاقية والاجتماعية المترتّبة على هذه الرؤية، والتي ترسم له الطريق فيما ينبغي أن يسلكه الإنسان أو يتركه لبلوغ كماله وسعادته.

ومن الواضح أنّ من يؤمّن لنا مثل تلك الرؤية الواقعية النظرية منها والعملية وبنحو تفصيلي - وهو الأهم - هو الدين الإلهي المنزّل من عند الحكيم العليم، والمطابق في مبادئه للمنهج العقلي البرهاني.

ولا شكّ في أنّ خالق الإنسان هو الأعلم بما ينفعه ويضرّه: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ [سورة الملك: 14]؟

ومن أجل ذلك كلّه كان الدين الإسلامي هو ما يلبّي ذلك، سواء في الجانب النظري المتمثّل بالرؤية الكونية والعقدية، أو في الجانب العملي المتمثّل بالشريعة الإسلامية الغرّاء بشقّيها الفردي والاجتماعي، والتي هي مصدر التشريع الخاتم الذي يضمن لنا جميع الحقوق والواجبات المتعلّقة بالإنسان في هذه الحياة الدنيا.

الخاتمة

نستخلص ممّا سبق عرضه ما يأتي:

1- المقصود من التوجّه العلماني في المجتمع الإسلامي هو أيّ توجّه فكري يهدف إلى فصل قيم الدين وتشريعاته عن إدارة المجتمع.

2- هنالك مستويات متعدّدة من العلمانية، بعضها علمانية شاملة لكلّ جوانب الحياة؛ ولذا فهي متطرّفة معادية لأصل الدين، فهؤلاء ليسوا ضدّ الشريعة فحسب، بل ضدّ العقيدة وجميع المظاهر الدينية؛ وبعضها علمانية جزئية، تحصر تعاليم الدين بالجوانب الفردية والعبادية المحضة؛ ولذا فهي معتدلة تحاول أن تتماهى مع مظاهر الدين، كما هو الحال في علمانية كثير من البلدان الإسلامية.

3- أنّ هنالك عدّة توجّهات للعلمانية في المجتمع المسلم في عصرنا الحاضر، لكنّها كلّها تلتقي بنقطة جوهرية واحدة وهي عدم السماح للدين بالتدخّل بالمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مع الاختلاف في تبرير ذلك الموقف.

4- أنّ العوامل التي ساعدت على انتقال العلمانية للمجتمعات الإسلامية تمثّلت بتزامن نهضة أوربّا مع بروز العلمانية، ممّا نتج عنه الإعجاب بالعلمانية والانبهار بها، وتخلّف المجتمعات الإسلامية، ودور الاستعمار العسكري الغربي وما أعقبه من سقوط الدولة العثمانية، والهزيمة النفسية لدى المسلمين الناشئة عن كلّ تلك العوامل السابقة وكذلك الغزو الفكري الغربي المتعدّد الأشكال للمجتمعات الإسلامية.

5- عمل كلّ من الاستشراق والتبشير وكذلك البعثات العلمية وروّاد الفكر العلماني والأحزاب والمنظّمات العلمانية كوسائل ومراكز لنقل ونشر العلمانية في المجتمعات الإسلامية، وكان لهذه العوامل الأثر الأكبر في نشر العلمانية وترويجها في المجتمعات الإسلامية.

6- دعوى "أنّ النموذج العلماني في إدارة المجتمع هو مشروع متجدّد النجاح ولذا ينبغي استنساخ تجربته في مجتمعاتنا المعاصرة" هي دعوى غير صحيحة أو دقيقة باعتراف كبار علماء الحضارة ومؤرّخيها من أصحاب هذه التجربة في الغرب.

7- الغرب لم يتطوّر بالعلمانية، بل تطوّر بالتقنية وبوعي الشعوب بمسؤولية كلّ فرد تجاه وطنه، وهو ما تفتقده الكثير الشعوب الإسلامية؛ نتيجة وجود الاستبداد السياسي والأمّية المتفشّية، ومن السفاهة أن يتّهم الإسلام ويعزى إليه ظلم حكّام المسلمين، بينما هذه الدول

وهـؤلاء الحـكّام وأنظمتهـم يحكمـون أصـلًا بالقوانـين العلمانيـة.

8- أنّ السـبب في فشـل كلّ التجـارب العلمانيـة في واقـع مجتمعاتنـا الإسـلامية المعـاصرة منشـؤه الأسـاسي أنّ كلّ الحلـول الخارجيـة لا تعالـج الأزمـات الذاتيـة ولا تتـلاءم مـع ثقافـة المجتمـع.

9- لا بـدّ في تحديـد موقـف الديـن مـن العلمانيـة بالرجـوع في تشـخيص ذلـك إلى نصـوص ذلـك الديـن الأصيلـة وتعاليمـه؛ لاسـتجلاء نظرياتـه وتصوّراتـه مـن الداخـل، وليـس مـن الصحيـح الرجـوع إلى الواقـع الحـالي لأتباعـه أو تقليـد تقييـم الآخريـن.

10- أنّ الفصـل بـين الحاجـة إلى تعاليـم الديـن في الأمـور الشـخصية والفرديـة وعـدم الحاجـة إلى تعاليـم الديـن في الأمـور الاجتماعيـة لا يوجـد له مسـوّغ عقـلي؛ لأنّـه ممّـا يأبـاه العقـل بحكمـه وجـوب مـراعاة مصلحـة النـاس والنصـوص الدينيـة تؤيّـد حكـم العقـل أيضًـا.

11- أنّ العلمانيـة لا تهتـمّ بإنشـاء مجتمـع متديّـن مـن خـلال منظوماتهـا التعليميـة والتربويـة، بـل تجـد أنّ ذلـك مخالـف لسياسـاتها وصلاحياتهـا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

أحمد فرج، جذور العلمانية (الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية في مصر منذ البداية وحتّى عام 1948)، دار الوفاء للطباعة والنشر، 1985م.

أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، ط 1، 2008م.

إبراهيم مصطفى ،أحمد الزيات ،حامد عبد القادر محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بيروت.

ابن نبي، مالك، تأملات، دار الفكر، دمشق.

الأحسائي، ابن أبي الجمهور، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: آقا مجتبى العراقي، قم، ط 1، 1404هـ.

التل، عبد الله، جذور البلاء، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1408هـ.

التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد ، غرر الحكم و درر الكلم، تحقيق: سيدمهدي رجائي، قم، دار الكتاب الإسلامي، 1410هـ.

الحميري، أبو العباس، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، قم، ط 1، 1413هـ.

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية (نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة)، مطابع جامعة أم القرى، ط 1، 1402هـ.

الغزالي، محمد، مئة سؤال من الإسلام، المقطّم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 5، 2004م.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، طهران، ط 3، 1388ش.

المسيري، عبد الوهّاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1423هـ.

المسيري، عبد الوهّاب، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، بيروت ودمشق، ط 1، 1421هـ

الميداني، عبد الرحمن حَبَنَّكَة، كواشف زيوف، دار القلم، دمشق، ط 2، 1412هـ.

تيرنر، براين، علم الاجتماع والإسلام.. دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم،بيروت، 1987م.

جرونيباوم، جوستاف، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مكتبة مصر، القاهرة.

جوادي آملي، عبد الله، العَلمانية.. دراسة في الأسس والمرتكزات الفكرية، ترجمة: داخل الحمداني، مركز الإمام الحسين عليه السلام لترميم المخطوطات ورعاية الباحثين، العتبة الحسينية المقدّسة، ط 1، 1422هـ.

رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الهلال، مصر.

شمس الدين، محمدمهدي، العلمانية.. تحليل ونقد، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، 1996م.

عبد الرحمن حسن حبنّكة، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، دمشق، ط 8، 2000م.

لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتّحدة، 2013م.

مجلّة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، العدد الثالث،كربلاء المقدسة، 2017م.

محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط 9، 2001م.

محمود حيدر، ما بعد العلمانية.. مقاربة تحليلية نقدية لمنشإ المفهوم ومآلاته، مركز الدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، ط 1، 1440هـ.

هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية في أوربّا)، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 9، 1991م.

Ernest Renan, L'Islamisme et la science, conférence faite à la Sorbonne, le 27- mars 1883 Calmann-Lévy 1883

Al-Daleel

The Illusion of Conflict between Science and Religion in Islamic and Western Thought: A Comparative Study

Najaf irfani
PhD in Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Afghanistan
E-mail: najaf.erfani2005@gmail.com

Abstract
The dialectic concerning the relationship between science and religion represents a multifaceted intellectual issue that has long captivated thinkers and scholars of religion alike. This tension originated with the European Church, which took religion to be an alternative to science, when opposed scientific inquiry and persecuted scientists, thereby generating a lasting conflict between scientists and philosophers from the past till the present day. Some describe the relationship as conflictive, while others portray it as harmonious. However, with the emergence of Islam, the interaction between science and religion took on a more balanced and stable form. Islam promotes a positive view of both fields, seeing them as intertwined rather than in opposition; this is reflected in many Quranic verses that support a relationship based on knowledge, interaction, communication, and respect for specializations. This is what the present article seeks to explore, it takes on one of the critical issues within the discourse on the relationship between science and religion, that being the perceived conflict between them. It explains the concept and methodology of each field, displays practical examples, and offers a comparative analysis using descriptive methods for reviewing theories and their applications, and analytical methods for critique and evaluation. The goal is to demonstrate, through proves and evidence, that science and religion are not at odds but rather complement each other, each revealing unique aspects of the world. The article also considers major Western perspectives on this topic and compares them with views and theories found in Islamic intellectual and religious thought.

Keywords: Science, Religion, Islamic Thought, Western Thought, Science-Religion Relationship.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 2, PP. 183-209
Received. 18/07/2024; Accepted. 14/08/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

وهمية الصراع بين العلم والدين في الفكرين الإسلامي والغربي.. دراسة مقارنة

نجف عرفاني

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: najaf.erfani2005@gmail.com

الخلاصة

إنّ جدليّة العلاقة بين العلم والدين تعدّ من الجدليّات الفكريّة المعقّدة، التي شغلت حيّزًا كبيرًا من اهتمام المفكّرين وعلماء الدين على الدوام، وكان السبب في ذلك الكنيسة الأوروبّية التي جعلت الدين بديلًا عن العلم، وذلك عندما حاربت العلم والعلماء، وأحدثت توتّرًا متواصلًا بين العلماء والفلاسفة قديمًا وحديثًا، فمنهم من يصف العلاقة بين العلم والدين بأنّها نوع من الصراع، ومنهم من يصفها بأنّها نوع من الانسجام، إلّا أنّ المسار مع مجيء الإسلام أخذ يتّجه نحو مسار أقلّ توترًا وأكثر استقرارًا؛ إذ إنّه ينظر إليهما نظرةً إيجابيةً؛ لأنّ الإسلام دينٌ يدعو إلى العلم، وهذا ما نشاهده في كثير من الآيات القرآنية التي تؤيّد هذه العلاقة التكاملية المبنيّة على مبادئ المعرفة والتفاعل والتواصل واحترام التخصّصات، وهذا ما يسعى إليه هذا المقال، وذلك من خلال معالجة إحدى الإشكاليات المهمّة في مجال العلاقة بين العلم والدين، وهي التعارض الذي يبدو بينهما، مع بيان مفهوم كلّ واحد منهما ومنهجيتهما على حدةٍ، والنماذج التطبيقية لهما، والمقارنة بينهما وفق المنهج الوصفي في استعراض النظريات وتطبيقاتها، والمنهج التحليلي في التقييم والنقد، مستخدمًا الأدلّة والبراهين على أنّ العلم والدين يتعاضدان ويتعاملان في تكميل بعضهما، وكلّ منهما يكشف عن بُعدٍ من أبعاد العالم، معتمدين على عرض أهمّ الرؤى الغربية التي عنت بمعالجة إشكالية العلاقة، ومن ثمّ مقارنتها مع الآراء والنظريات المطروحة في الأوساط الفكرية والدينية الإسلامية.

الكلمات المفتاحيّة: العلم، الدين، الفكر الإسلامي، الفكر الغربي، علاقة العلم بالدين.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثاني، ص. 183 - 209

استلام: 2024/07/18، القبول: 2024/08/14

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

تمتدّ جدليّة العلاقة بين العلم والدين إلى تاريخ طويل، وأخذت في الآونة الأخيرة - خصوصًا في أوساطنا الفكريّة والثقافيّة والأكاديميّة - مساحاتٍ واسعةً من النقاش والجدل الكبير، سواءٌ في الغرب أم الشرق، واشتدّ هذا النقاش المحتدم خلال عصر النهضة الأوربّية عندما أدانت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة نظريّة مركزيّة الشمس وحركة الأرض حولها، التي تسمّى النظريّة الكوبرنيكيّة، وتمسّكت بمركزية الأرض وعدّتها من الثوابت، وقد ذهب دوهم (Dohm) إلى أنّ مضامين الكتاب المقدّس صائبةٌ ومطابقةٌ للواقع مئة بالمئة، فعندما تصرّح النصوص الدينيّة بأنّ الأرض هي المركز والشمس تدور في فلكها، فهذا أمرٌ صحيحٌ وصائبٌ جدًّا؛ وذلك لأنّ الدين يخبر عن الواقع، أمّا ما يُحدِّثُ به العلم، فهو مجرّد بيان للمصلحة العمليّة وأداة مؤثّرة وفاعلة ليس لها حظٌّ من الواقعيّة. [سروش، علم و دين، ص 25]

ونتيجةً للاكتشافات العلميّة الحديثة التي كانت تخالف ما تقرّره الكنيسة؛ اتّسعت الهوّة والفجوة بينهما، ووقعت الشعوب الأوروبيّة بين مطرقة رجال الإكليروس وسندان الحكم الإلهي المقدّس، فانتشر الظلام وشاع التخلّف وساد الجهل، وغطّت أوربّا في حالة من السبات العميق حتّى عُرِف باسم "العصور المظلمة"، وفي ظلّ هذا المناخ المثبط المعادي للعلم والعلماء، الذي لم يقتصر على مستوى الكنيسة الكاثوليكية بل امتدّ إلى البروتستانتية أيضًا، فمن الطبيعي أن يكون هناك عداء بين العلم والدين؛ وذلك بسبب الدور الذي أدّته محاكم التفتيش في قمع العلم والعلماء، وطرحت هذه القضيّة المهمّة في علم الكلام الجديد تحت عدّة عناوين مثل: "صراع العلم والدين" أو "تناقض العلم والدين" ... والمدهش أنّ بعض المنتمين إلى الإسلام قد تناولوا هذه القضيّة بين الرفض والقبول: فمنهم من قالوا بوجود التعارض البنيوي بينهما، وانضمّوا إلى الملحدين، وأيّدوا كون العلم مناقضًا للدين، متقمّصين بذلك - عمدًا أو جهلًا - الدور الذي كانت الكنيسة تؤدّيه، ومنهم من قالوا بعدم وجود أيّ تناقض بينهما؛ إذ إنّ العلم يتوافق كلّ التوافق مع الدين، وأنّ الدين والعلم يأخذ أحدهما بيد الآخر ... وهكذا؛ ومن هذا المنطلق نقول إنّ جدل الثنائيات ليس غريبًا على تراثنا الطويل، فنجد التوحيد يقابله الشرك، والإيمان يقابله الكفر، والجبر يقابله الاختيار ... وفي اعتقادي أنّ تلك الثنائيات الفكريّة التي اجتاحت فضاءنا الإسلامي، قد استهلكت مجهوداتٍ فكريّةً كثيرةً ومشاريع نهضويّةً، تراكمت من خلالها طروحات نقديّة ونصوص معرفيّة قيّمة بلا شكّ، فالإسلام بوصفه دينًا ورسالةً إنسانيّةً يقوم على عنصر الوحي، وتقتضي تعاليمه الانقياد

والاستسلام والإذعان لما جاء من عند الله، وسنعمل في هذه الدراسة على معالجة هذه الإشكاليّة المعرفيّة المتجذّرة في فضاء الثقافة الإسلاميّة، وتفكيك مصطلحاتها وتحليل معانيها، وعرض أهمّ السجالات التي تناولت بالدرس موضوعاتٍ يلتقي حولها العلم والدين بأنّها علاقة تكاملية، التي يتحدّد من خلالها الإطار العقدي والفكري للحياة الإنسانيّة، ولكن قبل أن نخوض في صلب الموضوع لا بدّ من تحديد ماهية العلم وماهية الدين في الفكر الإسلامي والغربي؛ لنتعرّف من خلال ذلك على العلاقة القائمة بينهما، أهما متغايران أو منسجمان؟ وهذه الدراسة تتضمّن أهمّ المحاور التي تطرح للبحث والتحليل في العلاقة.

المحور الأوّل: العلم في الفكر الإسلامي

من خلال التدقيق في الدراسات المعاصرة، نواجه في الوهلة الأولى إشكاليّة انحصار مفهوم العلم في البعد الديني دون العلمي، ولكن ما نشاهده خلاف ما يدّعونه في هذه الإشكاليّة؛ لأنّ العديد من العلماء بذلوا جهودًا مهمّةً في ضوء تمسّكهم بالعلم الديني والتجريبي؛ لأنّه من المحال أن ينحصر العلم بالعلوم الدينية؛ لأنّ تجاذب العلوم الدينية مع العلوم التجريبية لا يمكنه أن يخلّي سبيل الإنسان الحرّ والمهتمّ، وهذا يفتح لنا مجالًا للتناسق أكثر بين العلومين، فنذكر أهمّ الآراء التي طرحت حول هذه القضيّة:

منها: تقسيم العلم للسرجاني في كتابه "العلم وبناء الأمم"، الذي يقسّمه إلى قسمين:

أحدهما: العلوم الدينيّة، وهي: العلوم التي يُعرَف بها الله تعالى، ويُعرَف بها كيف تكون العبادة الصحيحة، ويشمل ذلك كلّ العلوم المتعلّقة بدراسة الدين وفقه الشريعة، مثل علوم القرآن، وعلوم السنّة والحديث الشريف، وعلوم العقيدة، وعلوم الفقه وأصوله، وعلوم الأخلاق، وغير ذلك ممّا يتعلّق بالشريعة والدين، ويرتبط بهذا القسم بعض العلوم الأخرى التي يُحتاج إليها في فقه تلك العلوم الشرعيّة، مثل علوم اللغة والأدب والتاريخ، ونحو ذلك. [السرجاني، العلم وبناء الأمم، ص37]

والآخر: العلوم الدنيويّة، وهي: العلوم النافعة التي يحتاج إليها الإنسان؛ ليصلح بها حياته، ويعمِّر بها أرضه، ويستكشف بها كونه وبيئته، وذلك مثل علوم الطبّ والهندسة والفلك والكيمياء والفيزياء والجغرافيا، وعلوم الأرض والنبات والحيوان، وغير ذلك من العلوم المشابهة. [المصدر السابق، ص38]

ومنها: تعريف العلم للشيخ جوادي آملي: «العلم الذي يقصد منه هو المعنى الأعمّ الذي

يشمل جميع العلوم، ولا يقتصر على العلوم التجريبية. إنّ الأنواع الأربعة للعقل وهي: العقل التجريبي، والعقل شبه التجريدي، والعقل التجريدي، والعقل الخالص، إنّما تكون من العلم إذا كانت مورثةً لليقين أو الاطمئنان، وتحصل - إلى جانب النقل - على منزلة خاصّة في دائرة معرفة الدين» [انظر: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، ص28].

إنّ عنوان العقل يشتمل على جميع هذه العلوم المختلفة؛ لأنّ مصدر العلوم المختلفة هو العقل، كما يقول الشيخ جوادي آملي: «إنّ العلوم التجريبية، والرياضيات، والعلوم الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، يتمّ تحصيلها بواسطة العقل، وعنوان العقل يشمل جميع هذه العلوم المختلفة» [انظر: المصدر السابق، ص14].

ومنها: تعريف العلم للشيخ مصباح اليزدي: «فإنّ منهج العلم لا ينحصر في الحسّ والتجربة، بل يتّسع ليشمل أيّ منهج معتبر، تجريبيًّا كان أو عقليًّا تجريديًّا، أو قلبيًّا شهوديًّا، فيكون تعريف العلم حسب هذه المختصّات أنّه نظام من القضايا الحصولية الناتجة عن مناهج معرفة مختلفة، كالعلم التجريبي والفلسفة والتاريخ والعرفان والأدب وغير ذلك» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص55؛ خسروپناه، گام جدید با رویکرد معاصر، ص391].

ومن هذا المنطلق - كما هو ملاحظ من هذه التعاريف المختلفة - يمكننا القول إنّ المفهوم الأساسي الذي بنى عليه العلماء في دراساتهم المعاصرة، هو أنّ مفهوم العلم استعمل بمعناه الواسع، بحيث يشمل جميع العلوم التي يُنتفع بها، سواء أكانت متعلّقةً بأمور الدين، أم بأمور الدنيا، وهذا ما يوضّحه القرآن الكريم أنّ جميع الكون كتاب للعلم بالله، ويذكر أيضًا أنّ التفكير في الظواهر الكونية ومعرفة نواميسها الإلهية يعمّق الإيمان بالله ويزيد الخشية منه؛ كما قال الله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۞ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾ [سورة فاطر: 27 و28]، فيطلق العلم على كلّ ما هو نافع من المعارف التي يدركها الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾، وهذا ما يهدف إلى تكوين الإنسان الصالح وزيادة صلته بالله تعالى.

المحور الثاني: العلم في الفكر الغربي

إنّ مفهوم العلم في الفكر الغربي قائم على الملاحظة والتجربة، يقول الدكتور جميل صليبا: «إنّ العلم يطلق في العصر الحديث على العلم التجريبي» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص99]، ويرى

راسل (Bertrand Russell) أنّ الحقائق في المنظور الغربي يجب التأكّد منها بالملاحظة، وليس بالرجوع إلى النصوص القديمة (أي الدينية). [راسل، أثر العلم في المجتمع، ص94]

ويمكن طرح مثال في هذا المجال من كلام الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت (Auguste Comte) الذي حصر المعرفة في نطاق التجربة والإدراك الحسّي الوضعي؛ إذ قال: «إنّه لا سبيل إلى المعرفة إلّا بالملاحظة والخبرة، وكلّ ما وراء ذلك من الأديان والغيبيات مرفوض؛ باعتباره غير علميّ؛ لذا يرى كونت أنّ الغيبيات افتقدت مبرّر وجودها؛ لأنّها كانت تؤثّر في الناس بأحلامها الباطلة، قبل أن تتكاثر العلوم الوضعية» [الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص53].

ويرى أينشتاين (Albert Einstein) أنّه ليس من العسير أن نتّفق على المعنى المقصود بكلمة "علم" (Science)، فالعلم هو السعي عبر القرون عن طريق التفكير المنظّم نحو تجميع كلّ الظواهر الممكن إدراكها حسّيًّا في هذا العالم من ارتباط شامل بقدر الإمكان [أينشتين، أفكار وآراء، ص248]، أي أنّ العلم هو التفكير المنهجي الذي نوجّهه نحو اكتشاف الارتباطات التي تنتظم وفقًا لها مختلف تجاربنا الحسّيّة. [المصدر السابق، ص252]

استنادًا إلى هذه التعريفات السابقة يتّضح أنّ النظرة الرائجة في الغرب تحصر العلم في المنهج الحسّي التجربي، كما أشار إليها أحد المفكّرين المختصّين في العلاقة بين العلم والدين في الفكر الغربي، إلى أنّ المراد من العلم هو العلوم الطبيعية، وباستثناء بعض الآراء العابرة لم نذكر بحثًا عن العلوم الاجتماعية. [باربور، علم و دين، ص 9]

وما نريد أن نبحثه في هذا المقال هو المعرفة الحاصلة عن طريق العلم المادّي التجريبي (Science).

المحور الثالث: مقارنة مفهوم العلم بين الفكرين الإسلامي والغربي

أوّلًا: أنّ منهج العلم في الفكر الإسلامي لا ينحصر في الحسّ والتجربة، بل يتّسع ليشمل أيّ منهج معتبر - سواء أكان تجريبيًّا أم عقليًّا تجريديًّا أم قلبيًّا شهوديًّا - فيقوم التعريف على المزواجة بين العقل الصحيح والنقل الصريح - فلا تعارض بين ما جاء به العقل بناءً على الملاحظة والتجربة وما أخبر به الوحي الإلهي المنزل على الرسول ﷺ بواسطة الوحي الجليّ كالقرآن الكريم، أو الوحي الخفيّ الذي يوحي الله به إلى قلب رسوله بواسطة رؤيا في نومه، أو نفث في روعه في اليقظة. [القرضاوي، موقف الإسلام من العقل والعلم، ص 26]

وهـذا بخـلاف مـا يذهـب إليـه الفكـر الغـربي؛ إذ العلـم عندهـم مقصـور على الملاحظـة والتجربـة، وهـذا نـوع مـن التقـصّي على النصـوص الدينيـة، والتجربـة الحسّـيّة لا يحـقّ لهـا أن تنـفي وترفـض مـا لا تثبتـه بـالأدوات التجريبيّـة المتأطّـرة بإطـار الحـسّ والمـادّة؛ لأنّ الحصـول على مـا وراء الحـسّ يحتـاج إلى أدوات ومناهـج تتـلاءم مـع مـا وراء الطبيعـة، وأمـور غـير محسوسـة، كالعقـل والـوحي والشـهود الباطـني؛ لذا يلاحـظ أنّ الكثـير مـن الفرضيـات والقوانـين التجريبيّـة تنتقـض وتبطـل بعـد فـترة بسـبب اكتشـافات جديـدة وفرضيـات حديثـة، فالقضايـا التجريبيّـة تنتظـر إبطالهـا ونسـخها بطـروّ فرضيـة جديـدة، فليسـت هنـاك نظريـات وقواعـد قطعيّـة يقينيّـة لا يشـقّ عليهـا الغبـار في العلـوم التجريبيّـة، فليـس التعـارض بـين العلـوم التجريبيّـة والقضايـا الدينيّـة تعارضًـا بـين أمريـن قطعيـين محسـومين، بـل أحـد طـرفي التعـارض ظـنيٌّ دائمًـا. [مصباح اليـزدي، علاقـة العلـم والديـن، ص 148]

ثانيًـا: أنّ سـبب انحصـار العلـم بالملاحظـة والتجربـة، هـو ردّ فعـلٍ لموقـف رجـال الكنيسـة مـن فـرض آرائهـا بالقـوّة، حـتّى لـو كانـت تتعـارض مـع الحقائـق العلميّـة الثابتـة، وعلى سـبيل المثـال ارتكبـت أفظـع المجـازر مـن اعتقـال وحـرق وإعـدام ضـدّ العلمـاء الذيـن تبنّـوا آراء غـير مـا كانـت الكنيسـة تعتقـد، وهـذا مـا فعلتـه مـع نيكـولاس كوبرنيـك (Nicolas Copernic) إذ توصّـل عام 1543 م إلى دوران الأرض، وأنّ الشـمس هي مركـز الكـون، وليـس الأرض كمـا كان معتقَـدًا قبـل ذلـك، إلّا أنّهـا كانـت كارثـةً في أوروبـا، فقـد رفـض رجـال الكنيسـة الحقيقـة العلميّـة، بمـيزان "الحقائـق" الإنجيليّـة، فـرأوا أنّهـا تتناقـض مـع معتقداتهـم؛ فاضطهـدوا كوبرنيـك، الذي لـم يقـوَ على مواجهـة المعارضـة العنيفـة وعاش بعيـدًا، ومـات في السـنة نفسـها الـتي نشر فيهـا كتابه بعـد تحمّس أحـد معجبيـه، وبعـد أن أدخـل تعديـلاتٍ يقـرّ فيهـا بـأنّ نظريتـه مجـرّد فـروض تحتمـل الخطـأ.

ولكـن حـين تبـنّى جوردانـو برونـو (Giordano Bruno) نظريـة كوبرنيـك، بعـد موتـه بثمانـين عامًـا؛ باعتبارهـا حقيقـةً، سـارعت محكمـة التفتيـش إلى تحريـم قـراءة كتـاب كوبرنيـك وإلى إعدام برونـو - الذي طـوّر آراء كوبرنيـك وأضـاف إليهـا مـن عنـده - حرقًـا في ميـدانٍ عامٍّ.

وأفـكار كوبرنيـك كانـت هي الأسـاس لأفـكار غاليليـو غاليـلي (Galileo)، الذي اسـتدعته الكنيسـة الرومانيـة مرّتـين للتحقيـق معـه في صحّـة مناصرتـه لنظريـة كوبرنيـك، وحكمـت عليـه عام 1633 بالسجن المؤبّد.

كمـا أصـدرت محاكـم التفتيـش قـراراتٍ تحـرّم قـراءة كتـب غاليليـو غاليـلي وجوردانـو برونـو وإسـحاق نيوتـن (Isaac Newton)؛ لقـوله بقانـون الجاذبيّـة، وأمـرت بحـرق كتبهـم، وقـد أحـرق

بالفعل الكاردينال إكيمنيس في غرناطة 8000 كتاب مخطوط لمخالفتها آراء الكنيسة! [انظر: السرجاني، ماذا قدّم المسلمون للعالم؟، ص 36]

ثالثًا: هناك محاولة من قبل ر. أبل يستقصي الفروق والاختلافات بين مجموعتي العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، وانتهى إلى حصرها في إحدى عشرة نقطةً هي كما يلي:

1- في العلوم الطبيعيّة يمكننا التثبّت من الفرض عن طريق التجربة، في حين أنّه لا يمكن اللجوء إلى التجربة في مجال العلوم الاجتماعيّة.

2- في العلوم الطبيعيّة يمكننا تكرار التجارب حتّى نصل إلى التعميم، ولكن في العلوم الاجتماعية نتعامل مع مواقف غير متّسقة بحيث لا يوجد شخصان أو موقفان متماثلان.

3- في العلوم الطبيعيّة يمكننا عزل العوامل بحيث تؤدّي الفروق إلى تنبّؤات غير متأثّرة بمتغيّرات خارجيّة، إلّا أنّه لا يمكننا تحديد الظواهر الاجتماعيّة بوصفها موضوعًا بسبب تعقّد العوامل الداخليّة فيها.

4- يمكن التوصّل إلى التنبّؤ في العلوم الطبيعيّة، بينما لا يمكن بلوغ هذا المستوى بتأكيد مرتفع في العلوم الاجتماعيّة.

5- يمكننا في العلوم الطبيعيّة ذكر الفروق بدقّة وعمومية؛ لأنّها تتناول متغيّرات صادقة خلال المجتمع كلّه، في حين لا يتوفّر هذا إلّا بشكل محدّد في العلوم الاجتماعيّة (مثل معدّل الوفيات).

6- يمكننا في العلوم الطبيعيّة التثبّت من الغرض عن طريق الملاحظة، في حين أنّنا في العلوم الاجتماعيّة لا يمكننا ذلك إلّا في حدود ضيّقة جدًّا.

7- يمكننا في العلوم الطبيعيّة استخدام القياس، في حين يتعذّر هذا في العلوم الاجتماعيّة؛ لأنّ مفاهيمها غامضة وكيفيّة.

8- يمكننا في العلوم الطبيعيّة دراسة الظواهر بدون اهتمام بالماضي، ولا يمكننا هذا في العلوم الاجتماعيّة؛ لأنّه يحدث أحيانًا أن تكذّب التنبّؤات بسبب أشياء غير ملاحظة وغير متثبّت منها حدثت في الماضي.

9- في حين أنّ العالم الطبيعي ليس له تأثير على اكتشافاته في العلوم الطبيعية، إلّا أنّ ثمّة تفاعلًا دائمًا بين الباحث وموضوع بحثه في العلوم الاجتماعية.

10- لا يهتمّ العالم الطبيعي بموضوع بحثه بقدر اهتمام العالم الاجتماعي الذي يتصدّى لبحث موضوعات مثل تنظيم النسل والاشتراكية والجريمة.

11- يمكننا في العلوم الطبيعيّة عزل الوقائع، في حين يستحيل ذلك في العلوم الاجتماعيّة، ويرجع هذا إلى أنّ العلماء الاجتماعيين يواجهون عند وصفهم لفروضهم بأنّ الوقائع الاجتماعية توجد في شكل جمعي وترد في سياقات، بالإضافة إلى وجود تصوّرات غامضة وكيفية. [علا أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، ص 208]

المحور الرابع: الدين في الفكر الغربي

تعدّ مسألة الدين في الغرب من أهمّ المسائل التي شغلت علماءهم، وهناك مجموعة من التعريفات التي طرحها علماء الغرب، وقد أوردها الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه "الدين":

1- يقول كانط في كتابه "الدين في حدود العقل": «الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهيّة».

2- ويقول شلايرماخر في كتابه "قانون الإنسانيّة": «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعيّة».

3- ويقول ماكس مولر في كتاب "نشأة الدين ونموّه": «محاولة تصوّر ما لا يمكن تصوّره، والتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه».

4- يقول إميل دوركايم في "الصورة الأولى للحياة الدينية": «الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلّقة بالأشياء المقدّسة (أي: المعزولة المحرّمة)، اعتقادات وأعمال تضمّ أتباعها في وحدة معنويّة تسمّى الملّة». [عبد الله دراز، الدين، ص 34 - 36]

ومن الملاحظ في هذه التعاريف أنّ هناك محاولةً من جانب بعض الغربيين لإعطاء تعريف للدين يبعده عن دائرة الحياة الاجتماعية بمنحه بعدًا روحيًّا أو أخلاقيًّا، وهذا العجز الذي أصاب الفكر الغربي في تحديد تعريف للدين، يرجع بالأساس إلى المبادئ المعرفية والفلسفية التي اعتمدوا عليها في تعريف الدين، بحيث تمّ إفراغ الدين من مضامينه الأساسيّة، واستبداله بمفاهيم تمثّل رؤيةً أيديولوجيةً قاصرةً، فبرزت آراء فلسفية عديدة تنظر إلى أثر الدين والمنفعة التي يسعون إلى تحقيقها وليس إلى ماهيته وطبيعته.

المحور الخامس: الدين في الفكر الإسلامي

إنّ التعريفات الاصطلاحية للدين تختلف باختلاف وجهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف، ولكن ما نقصده في هذا البحث هو «مجموعةٌ من العقائد والأخلاق والقوانين والأحكام الفقهية والقانونية التي صدرت ونشأت من الله - تعالى - لهداية البشر وسعادته، فالدين مجعولٌ من قبل الله تعالى، وهو الذي شرّع وقنّن هذه المجموعة» [جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، ص 19]. وفي هذا الإطار نرى أنّ الدين الذي نصبو إليه في بحثنا هذا ليس مطلق الدين، بل الدين الذي هو عبارة عن المنظومة الاعتقادية التي تتمركز حول منشئ الكون ومبدع الإنسان، وينبثق عنها أعمالٌ وأحاسيس تناسبها، وهذا ما يذكره أحد المفكّرين الذي يرى أنّ العرف عادةً ينظر إلى الدين بأنّه الشرائع والتعاليم الإلهيّة التي لها منشأٌ واقعيٌّ، على أساس أنّ الله ﷻ هو الذي أوحاه إلى أنبيائه، فيكون الدين هو مجموعة العقائد الصحيحة والمطابقة للواقع والسلوكيات التي لها تأثير في وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة الحقيقية. [حسن زاده آملي، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص 9] فيكون الدين هو ما أنزله الله تعالى ﷻ على نبيّه محمّد ﷺ وجعل تبيينه على عاتقه وعاتق أوصيائه عليهم السلام من بعده، وما نقصده في المقال هو دين الإسلام؛ باعتباره الدين الإلهي الذي نطمئنّ ببقائه على ما هو عليه.

وبعد استكمال المبادئ المفاهيميّة، نتناول النتيجة المترتّبة عليها، وهي أنّ العلم والدين يشكّلان مدخلًا إلى الواقع، ويشيران إلى حقيقةٍ واحدةٍ، وهي أنّ العلم يتحدّث عن مستويات واقع عالم الطبيعية المتنوّعة - أعمّ من الملاحظة والنظرية - في حين أنّ الدين لا يتحدّث عن مستويات عالم الطبيعة فحسب، بل يشير إلى الواقع الميتافيزيقي لعالم الحقائق؛ ومن هنا ندخل في أصل البحث في المحورين التاليين، ونحاول أن نشير إلى بيان جملة من الحلول والمعالجات المتاحة لدى التيّارات الفكريّة في الغرب فيما يرتبط بحلّ إشكاليّة التعارض بين العلم والدين، ومن ثمّ نحاول التعبير عن رأي الإسلام من خلال هذه الحلول والمعالجات.

المحور السادس: العلاقة بين الدين والعلم في الفكر الغربي

التركيب الاصطلاحي (العلم والدين) يدلّ على وجود اختلاف إبستمولوجيّ بين كلّ من العلم والدين، وعلى ضوئه يطرح السؤال عن إمكانية أو عدم إمكانية التعامل معرفيًّا فيما بينهما، وفي هذا السياق تمّ تدوين دراسات وبحوث علمية بغية بيان العلاقة المفترضة بينهما؛ إذ تمحورت حول شرح وتحليل الموضوع ضمن أربعة محاور، وهي: التطابق والتباين

والتعاضد والتعارض. [باربور، علم و دين، ص183 - 260]

وهناك عدّة تصنيفات تميّز العلاقة بين العلم والدين، منها تصنيف ميكائيل ستنمارك (Mikael Stenmark)؛ إذ نراه يفرّق بين ثلاثة آراء: الاستقلاليّة التامّة (إذ لا تداخل بين العلم والدين)، والاتّصال (إذ يوجد بعض التداخل بين الحقول)، والاتّحاد بين ميداني العلم والدين، إلّا أنّ أشهر تصنيف للعلاقات الممكنة بين الدين والعلم هو ما وضعه إيان باربور (Ian Barbour)، الذي رأى مع تطوّر العلوم المتسارع أنّ الإنسان يواجه أربعة اتّجاهات ممكنة:

1- الصراع بين العلم والدين.

2- الاستقلال بين العلم والدين.

3- الحوار بين العلم والدين.

4- الانسجام بين العلم والدين.

[انظر: رضائي وآخرون، أبحاث في الكلام الجديد، ص322؛ بترسون وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص358]

الاتّجاه الأوّل: الصراع بين العلم والدين

لقد خلقت الاكتشافات العلميّة صراعًا بينها وبين ما تبنّته الكنيسة في ذلك الوقت؛ ولذلك عارضت الكنيسة معظم الاكتشافات؛ ومن هنا بدأت الشكوك تتسلّل إلى عقول المتديّنين الذين يعتقدون بحرفية الكتب المقدّسة، فأصبحت هناك روايتان تاريخيتان تؤمنان بالصراع بين العلم والدين: المادّيون والنصّيّون؛ فالماديّون العلميّون هم فئة من الأشخاص يعتقدون بأنّ الواقع يمكن تفسيره وفقًا للقوانين العلميّة والظواهر الطبيعيّة، ويرفضون الأفكار الدينيّة أو الروحيّة، ويرون أنّ العلم والمنهج العلمي هما الوسيلة الوحيدة لفهم الكون وتفسيره. [كلشني، العلم والدين من منظور الرؤية الكونية التوحيدية، ص75]

أمّا النصّيون (Litecalism)، فيمنحون الأصالة إلى الكتاب المقدّس، ويتجاهلون الذي يعارضه، فالنصّيّة هي التي أدّت إلى إدانة غاليليو، وبعد أن قدّم داروين نظريّة التطوّر، عدّها بعضهم تحدّيًا للكتاب المقدّس، ودافعوا عن عصمة الكتاب المقدّس ورفضوا التطوّر كلّيًّا. [المصدر السابق، ص76]

وهناك عدة عوامل بلورت الصراع بين العلم والدين في الفكر الغربي:

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

2- جمود الكنيسة على النصّ أو ظواهر الكتاب المقدّس.

3- إضفاء القدسية على بعض الأفكار الفلسفية كأفكار أرسطو والهيئة البطلميوسية ومزجها مع التعاليم المسيحية.

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

5- إدانة الكنيسة للنظريات العلمية، وتطوّر العلم من دون احتضان الإيمان له؛ إذ كان القساوسة يجهلون التطوّرات الحاصلة في العلوم التجريبية.

6- عدم التفريق بين الدين والقراءات الشخصية له، ونتيجته استنباطات عقدية من النظريات العلميّة وإسقاطها على الكتاب المقدّس. [محيطی اردكان، تاريخ ارتباط علم و دين در اسلام و غرب، مجله معرفت، شمارۀ 188، ص33]

ومن هذا المنطلق أخذ هذا التعارض نوعًا من الهاوية، حتى أصبح المتديّنون يخافون من معطيات العلم الحديث، وكذلك العكس، وأصبحت العوائل المسيحية تخرّج أبناءها من المدارس وتتقدّم بشكوى ضدّ المدرسة؛ لكونها تمدّ الأطفال بأمور تخالف الفكر المسيحي، ويدرس الأطفال ضمن مدارس خاصّة بهم. [پترسون و ديگران، عقل و اعتقاد دينی، ص70]

مناقشة الصراع بين العلم والدين

إنّ احتمال الصراع لا يحدث إلّا مع افتراض أنّ كلّ مسألة من المسائل العلميّة والدينيّة لها معنى خاصّ يختلف عن معنى المسألة الأخرى؛ لأنّ العلم والدين الحقيقيين والمطابقين للواقع يختلفان عن العلم والدين الموجودين في الكتب التي يمتزج فيها الحقّ بالباطل، فإذا أردنا تحرير أيّ موضوع يكون من خلال بيان عللله الأربع؛ ولذا نحلّل العلل الأربع للدين [الحقّ]، ولا يخفى أنّ هذا التعليل يكون على نحو التقريب دون التحقيق؛ لأنّ العلل الحقيقيّة ترجع إلى المعلول الواقعي، والدين بما أنّه لا يملك وحدةً حقيقيّةً لا يكون معلولًا حقيقيًّا. والمراد من العلل الأربع، هي: العلل الفاعليّة، والغائيّة، والصوريّة، والماديّة. وكلّ تحليل لحقيقة أيّ شيء يرجع إلى إحدى العلل الأربع ... أمّا العلّة والمبدأ الفاعلي للدين، فهو الله ﷻ، بمعنى أنّه ﷻ ينظّم أصول الدين العقديّة والأخلاقيّة والعمليّة، وأمّا العلّة والمبدأ الغائي، فينقسم إلى الغاية الوسطى والغاية القصوى، والجامع بينهما يحقّق سعادة الدنيا والآخرة، والغاية الوسطى للدين

هي قيام الناس بالقسط والعدل، والغاية القصوى أن يتنوّر الإنسان بالنور الإلهيّ، وأمّا العلّة والمبدأ الصوري للدين، فيتجلّى على نحو الكتاب والسنّة والمباني العقليّة، وأخيرًا فالعلّة المادّيّة - أي موضوع الدين ومادّته ومحلّه - هي حقيقة الإنسانيّة؛ إذ تطرح بخصوص الإنسان مواضيع عدّة، كالعقيدة والتخلّق والاتّصاف والعمل، التي هي موضوع الأحكام الدينيّة، ويعدّ الموضوع بمنزلة المحلّ والمادّة ... وبناءً على هذا، فإنّ في الدين الحقّ على غرار الانشغال بالمبدإ الفاعلي، يلزم الالتفات أيضًا للمبدإ الغائي، الذي هو تأمين سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويجري تنظيم صورة الدين بحيث يتمكّن من تأمين ذلك الهدف. [جوادي آملي، معرفة الدين، ص26]

وعلى غرار الدين الحقّ، يمكننا تبيين الدين الباطل وفقًا للعلل الأربع أيضًا؛ لأنّ للموجود الباطل وجودًا عرضيًّا وظهورًا وحضورًا بالعرض وزائلًا في الوجود، وإذا كان ظاهرًا فظهوره في ظلّ الحقّ، فالدين الباطل يوجد بالعرض؛ ولذا فإنّ تبيين الدين الباطل يكون باعتبار وجوده العرضي، كما أنّ تعليله بالعلل يكون بالعرض أيضًا.

أمّا المبدأ الفاعلي، فهو الهوى في الإنسان، وأمّا المبدأ الصوري، فهو العقائد والأخلاق والأحكام الوهميّة والخياليّة، دون الحقائق والأحكام العقليّة؛ لأنّ الهوى لا علاقة له بالعقل والقلب، حتّى أنّه حاجبٌ للعين والأذن أمام شهود الحقّ، وأمّا موضوع الدين الباطل ومحلّه، فهو الإنسان الذي يقبل الضلال، وأمّا الهدف الغائي للدين الباطل، فهو السقوط في الجحيم، وهذه الغاية غاية عرضية للإنسان، وإلّا فالله تعالى جعل العبادة غاية خلقة الإنسان، كما جعل العلم غايته العلميّة والعقليّة، فهدف خلق الكون التعرّف على قدرة الله ﷻ المطلقة وعلمه، ومن عرف الله بالعلم والقدرة، عرفه أيضًا بالحياة؛ لأنّ كلّ عليمٍ وقديرٍ حيٌّ، وإذا عُرف الله بالحياة، عُرف بسائر أسمائه الحسنى ... وبناءً على هذا، لا يوجد هدف لذات البارئ تعالى، ولكن بما أنّه حكيمٌ، تقتضي حكمته هذه أن يكون للخلق هدف، ويعدّ هذا الهدف هدف المخلوق، وهذا الهدف هو الوصول إلى العلم الصائب، والإيمان الكامل، والعمل الصالح، وفي الختام نيل السعادة. [المصدر السابق]

ومن هذا المنطلق نكشف أنّ الصراع الموجود بين العلم والدين لا يرجع إلى جوهر الدين والعلم، بل إلى عجزنا عن كشف الواقع العلمي أو الواقع الديني؛ لأنّ العلم والدين يتعاضدان ويكمّلان بعضهما بعضًا، بمعنى أنّ الدين والعلم ينشطان ويتعاملان في تكميل خريطةٍ واحدةٍ، وكلٌّ يكشف عن بُعدٍ من أبعاد العالَم، والعلم يبحث عن الكيفيّة، ولكن الدين يبحث عن العلل والأسباب والغايات. [گلشنی، علم و دین و معنویت در آستانه‌ی قرن بیست و یکم، ص41 و 42]

وبما أنّ أسباب التعارض بين العلم والدين وأرضيّاته لم تتحقّق في العالم الإسلاميّ وفي القرآن الكريم، فينتفي التعارض بانتفاء أسبابه، فليست هناك معلومات وقضايا قطعيّةٌ في العلوم الطبيعيّة تتعارض وتتنافى مع المعطيات الدينيّة القطعيّة؛ لأنّ الدين هو كتاب التشريع، والطبيعة هي كتاب التكوين، فلا تعارض بين الكتابين في الواقع؛ لأنّ كليهما من كاتب ومؤلّف واحدٍ وهو الله تعالى، ولهما غايةٌ واحدةٌ هي التقرّب والسير إلى الله تعالى: ﴿**أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ**﴾ [سورة الشورى: 53]، فإذا حصل التعارض الظاهري بين العلم والدين، فهذا يرجع إلى معرفتنا الناقصة والقاصرة عن هذين الكتابين الإلهيّين. [شيروانى، مباحثى در علم كلام جديد، ص 228]

الاتّجاه الثاني: الاستقلال بين العلم والدين

جرى الحديث عن العلم والدين على أنّهما ساحتان مختلفتان، بحيث يكون لكلٍّ منهما مجاله ومنهجه الخاصّ؛ وذلك لتفادي الصراع بين العلم والدين، وأطلق باربر عليهما عنوان "الاستقلال"، وبيترز "نظرية اللغتين" (The two – language theory)، إلّا أنّهما يختلفان في العرض، فباربر يعرض الاستقلال من وجهة نظر تيّارات ثلاثة: أي مدرسة التحليل اللغوي، والمذهب الأرثوذكسي الجديد والوجوديّة، في حين أنّ بيترز يحصرها بنظرية اللغتين.

فبناءً على نظريّة الاستقلال بين العلم والدين يمكن معرفة المسائل الكلامية من خلال الاستنتاجات العلميّة؛ لأنّ لكلٍّ من الدين والعلم مجاله الخاصّ، وفي هذا السياق يقول باربور: «إنّ الاستدلالات الكلاميّة يمكن استنباطها واستخراجها من العلم بصورة مباشرة وواضحة، بل حتّى وجود الله يمكن إثباته بواسطة الآثار الجانبيّة الطبيعيّة، مثل برهان النظم والإتقان، أو نتيجة الاكتشافات العلميّة الحديثة، مثل التكامل وزيادة الطاقة الديناميكيّة، أو صفات الفيزياء الرياضية في القرن العشرين، يعتمد هذا الاتّجاه على معطيات العلم في إثبات وفهم القضايا الدينيّة» [باربور، علم و دين، ص163].

يمكن تقسيم المؤيّدين لاستقلال العلم والدين في الغرب إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: التقليديون الجدد (الأرثوذكس الجدد) (Neo Orthodox): وهم الذين يعتقدون أنّ العلم والدين يختلفان على الأقلّ في أحد المجالات الثلاثة: الموضوع، والهدف، والطريقة. [باربور، الدين والعلم، ص85]

الثانية: الوجوديّون

يعتقد الوجوديّون الدينيّون بفوارق عديدة بين العلم والدين:

1- أنّ المعرفة العلميّة غير شخصيّة وموضوعيّة، في حين أنّ المعرفة الدينيّة شخصيّة وذهنيّة.

2- موضوعات العلم أشياء مادّيّة، وموضوعات الدين حقائق شخصيّة وأخلاقيّة.

3- يُنظر إلى الله ﷻ في العلاقة الشخصيّة (أنا - أنت)، وليس في التحليل العلميّ (أنا - هو).

4- يتحدّث العلم عن البيانات العامّة والموضوعيّة القابلة للتكرار، والدين حول النظام العالميّ وتجاربنا الدينيّة.

5- يتحدّث العلم عن الأسئلة الموضوعيّة (كيف)، والدين عن الأسئلة الشخصيّة (لماذا) (المعنى والهدف). [المصدر السابق]

الثالثة: أتباع فلسفة اللغة

ينجذب هؤلاء إلى تنوّع الأعمال اللغويّة، ويتأثّرون بأعمال فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) الأخيرة. فمن وجهة نظرهم العلم والدين هما لعبتان لغويتان معتبرتان، ولكلّ واحد منهما فئات منطقيّة خاصّة بها. أمّا المجالات اللغويّة الأخرى، فهي عبارة عن الأخلاق وعلم الجمال ... في حين أنّ الغرض من لغة العلم هو التنبّؤ والتحكّم، فإنّ لغة الدين هي العبادة. أمّا اللغات المختلفة فتقوم بأعمال مختلفة، وغير قابلة لتحويل بعضها لبعض، ولا يمكن أن يكون العلم هو المعيار لجميع المحادثات ذات المعنى. وتتميّز كلّ لعبة لغويّة (مصطلح فيتغنشتاين) بالطريقة التي تستخدم بها في سياق اجتماعيّ. يطرح العلم أسئلةً معيّنةً ودقيقةً حول الظواهر الطبيعيّة، ولا ينبغي للمرء أن يتوقّع منه كلّ شيء، (على سبيل المثال: النظرة الكونيّة أو الأخلاق). [المصدر السابق، ص 86]

مناقشة الاستقلال بين العلم والدين

إن نظريّة الاستقلال بين العلم والدين جاءت لحلّ إشكالية التعارض بينهما، من خلال حصر الدين بالجانب الفردي وعدم ارتباطه بالجانب الاجتماعي لحياة الانسان، وهذه الفكرة اقترحها الدين المسيحيّ، بخلاف الدين الإسلامي؛ فإنّ تعاليمه لا تقتصر على الجانب الفردي، بل تجمع جوانب الحياة بما في ذلك الجانب الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، كما يقول مصباح اليزدي: «إنّ مشكلة المبشّرين المسيحيين الذين تعرضوا إلى هذه الحالة،

يكمن في أنّهم لم يكونوا يمتلكون الديانة المسيحية الحقيقية كي يتمكنوا من العمل على نشرها وبيانها. وأمّا القرآن الكريم، فهو كلام الله، والدين الإسلامي ناسخٌ لجميع الأديان، وضامنٌ لسعادة البشر إلى يوم القيامة؛ وبذلك فإنّه يختلف عن المسيحية اختلافًا كاملًا» [مصباح يزدى، شيوه‌هاى اسلامى‌كردن دانشگاه‌ها ، مجلة معرفت، سال پنجم، شمارهٔ 4، ص 6 و 7]

وفي هذا المجال يقول كلشني في كتابه "العلم والدين من منظور الرؤية الكونية التوحيدية": «هناك أسئلة كثيرة في العلم لا يستطيع العلم نفسه الإجابة عليها؛ لأنّ العلم قويّ في مجاله الخاصّ، لكنّ هذا المجال محدود، ولا يستطيع العلم أن يبدي رأيًا في مجالات أخرى، فعلى سبيل المثال: لا يمكنه التحدّث عن جمال أو عظمة مدينة، أو لا يمكنه شرح الإرادة البشريّة الحرّة. وباختصار هناك قضايا لا يستطيع العلم الإجابة عليها، وفيما يلي بعض الأمثلة على الأسئلة الأساسيّة في الفيزياء: ما الواقع الفيزيائيّ؟ وهل هو واحد أو متعدّد؟ وهل هو مادّيّ أو غير مادّي، أو كلاهما؟ وكيف خُلق العالم؟ وما الحالة النهائيّة للعالم؟ وما الهدف من خلق العالم؟ ومن أين تأتي قوانين الفيزياء؟ ولماذا لها هذا الشكل الحالي الخاصّ؟ لا تستطيع الفيزياء الإجابة على كلّ هذه الأسئلة، فقد دخل في السؤال (أ) في فيزياء الجسيمات، وفي علم الكونيات قدّمت نظريّات حول السؤالين (ب) و (ج)، لكن ليس لديها الكثير لتقوله عن بقية الأسئلة؛ لذلك توصّل بعض العلماء في العقود الأخيرة إلى استنتاجٍ مفاده أنّه يجب علينا توسيع الإطار الذي يحكم العلم ليشمل التجربة البشريّة بأكملها، وليس فقط الجزء الذي يمكن وصفه اليوم بالعلم التجريبيّ، على سبيل المثال: يجب ألّا يتجاهل العلم القضايا الأخلاقيّة والدينيّة؛ لأنّها تؤدّي دورًا في حياة الناس، وكذلك يقدّم العلم ادّعاءات حول الواقع لا يمكن قبولها أو رفضها بناءً على العلم وحده، فالعلم يحتاج إلى ميتافيزيقيا شاملة تجيب على جميع اهتمامات الإنسان» [كلشني، العلم والدين من منظور الرؤية الكونية التوحيدية، ص 102].

الاتّجاه الثالث: الحوار بين العلم والدين

من جملة الاتّجاهات المتصوّرة في العلاقة بين العلم والدين، هي علاقة الحوار، على أنّ هناك أرضيةً مشتركةً بين ما يقوله العلم حول عالم الطبيعة وبين ما يراه المتألّهون، فمثلًا يعتقد الفيزيائي الأمريكي جيمس تريفيل (James Trefil) أنّ العلم يثير بعض الأسئلة الحدوديّة التي لا يمكنه الإجابة عليها بمفرده. [باربور، الدين والعلم، ص211]

أحد مؤيّدي الحوار هو الفيلسوف الأيرلندي الكاثوليكي إرنان مكمولين (Ernan McMullin)،

الذي يعتقد بأنّ الله هو العلّة الأوّليّة الذي يعمل من خلال علل ثانويّة، لكنّ هذين المستويين مختلفان، فهو ينفي وجود علاقة منطقيّة قويّة بين الادّعاءات الدينيّة والعلميّة، لكنّه يدعو إلى شكلٍ معتدلٍ من التوافق. ومن وجهة نظره لا بدّ أن يكون الهدف هو الانسجام وليس الاستلزام المنطقيّ. [المصدر السابق، ص91]

ينسب ديفيد تريسي (David Tracy) بُعدًا دينيًّا إلى العلم، ويرى أنّ الاثنين مرتبطان في هذين الأمرين:

الأوّل: القضايا الأخلاقيّة في تطبيق العلم.

الثاني: الافتراضات المتعلّقة بإمكانيّة البحث العلميّ. [باربور، الدين في عصر العلم، ص20]

أخيرًا ذكر بعض العلماء أنّ بعض الأسئلة المطروحة في العلم لا يمكن أن يجيب عليها العلم نفسه، وللإجابة عليها يجب أن نطلب المساعدة من الدين، وعلى حدّ قول الفيزيائي الحائز على جائزة نوبل آرثر شاولو (Arthur Schawlow): «تجب متابعة الأسئلة حول المبدإ بدقّة كبيرة بقدر ما تسمح به اهتمامات العلماء، لكن الإجابات ليست نهائيةً أبدًا، وتجب في النهاية إحالة الأسئلة الأعمق إلى الدين» [فارغيسي، سيرة الكون، ثيوس، ص106]. وقال أيضًا: «في رأيي عندما نواجه عجائب الحياة والعالم، يجب أن نسأل لماذا؟ وليس فقط كيف؟ والإجابات الوحيدة الممكنة لهذه الأسئلة ستكون إجاباتٍ دينيّةً» [المصدر السابق، ص105].

مناقشة الحوار بين العلم والدين

تواجه نظريّة الحوار بين العلم والدين مشكلة الخلط بين المجالين؛ لانّ البحث العلمي يبدأ من الفرضيّة أو الشكّ، ونصوص الآيات القرآنيّة تبدأ من القضايا القطعيّة، ولا يمكن أن تصمد الفرضيّات والنظريات الظنّيّة العلميّة أمام القضايا الدينيّة القطعيّة، كما لو تعارضت فرضيةٌ علميّةٌ مع آية قرآنيّة، تقدّم الآية القطعيّة عليها، فعلى سبيل المثال: يمكن الإشارة لنظريّة تطور الأنواع وتعارضها مع آيات خلق الإنسان؛ إذ فرض طرح نظريّة (تطوّر الأنواع) من قبل كلٍّ من لامارك وداروين وهكسلي وغيرهم من علماء الأحياء، ميدانًا جديدًا للجدل حول تعارض العلم والدين، فقد كانت الكتب السماويّة تتعامل مع خلق الإنسان كأمرٍ دفعيٍّ، في حين رسمت تلك المجموعة من علماء الأحياء مراحل تطوّرٍ تدريجيّةٍ للخلق، تقوم على أساس نشوء الموجودات الأكثر تطوّرًا من الموجودات التي سبقتها.

[انظر: باربور، العلم والدين، ص 99 – 140]

ويتحدّث السيد الطباطبائي عن أدلّة القائلين بنظرية التطوّر عند النظر في تفسير آيات الخلق والتكوين، مبيّنًا عجز القائلين عن إثبات زعمهم، موضّحًا بالإجمال: «فالقول بتبدّل الأنواع بالتطوّر فرضيّة حدسيّة تبتني عليها العلوم الطبيعيّة اليوم. ومن الممكن أن يتغيّر يومًا إلى خلافها بتقدم العلوم وتوسّع الأبحاث» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 16، ص256].

ومن هذا المنطلق، يمكن أن يكون الحوار في صورة مقارنات منهجية مهمًّا ونيّرًا، لكن ينبغي علينا التنبّه إلى أنّ المبالغة في مثل هذه المقارنات قد توقع الإنسان في الشكّاكية والنسبيّة. [مجموعة من المؤلّفين، محاضرات في علم الكلام الجديد، ص 178 - 179]

الاتّجاه الرابع: الانسجام بين العلم والدين

تأخذ العلاقة بين الدين والعلم طابعًا من الانسجام والتعاضد، ولكلٍّ منهما ادّعاءات معرفيّة يكمل بعضهما الآخر، ولمّا كانت الحضارات العالميّة تدين بازدهار علومها ومعارفها للدين وما يقدّمه من تدابير وحوافز، كما يساهم العلم بدوره في ترسيخ المعتقدات الدينيّة بشكلٍ كبيرٍ، فإنّ إهمال العلم والتفكير عملٌ مخالفٌ للعقل، وإهمال مكانة الدين ومرجعياته عملٌ يحطّ من كرامة الإنسان والعقل في كثير من المجتمعات؛ ولذا إذا أردنا الحفاظ على العلم والدّين، ينبغي علينا أن نسعى إلى رؤية عالمية واحدة، فهناك بعض المدارس والتيّارات الفكرية في الغرب ذهبت - فيما يرتبط بهذه المسألة - إلى الانسجام بين العلم والدين في كشف حقائق الكون، كما في قول إرنان مكمولين: «لا يمكن للمسيحيّ أن يفصل بين علمه وإلهيّاته، وكأنّهما غير متوافقين في الأساس ... يجب أن يسعى إلى نوع من الرؤية الكونيّة المنسجمة، الانسجام الذي يشترك فيه العلم واللاهوت والعديد من التخصّصات الأخرى التي صنعها الإنسان، مثل: التاريخ، والسياسة، والأدب. ويمكن له محاولة جعل الإلهيات وعلم الكون لديه متوافقين في مساهمتهما في هذه الرؤيّة الكونيّة» [باربور، الدين في عصر العلم، ص19]. وهذا يكشف عن أنّ هذه النظريّة ليست نظريةً مهجورةً في الغرب؛ وهناك أساليب ثلاثة قدّمها الغرب لتحقيق الانسجام بين العلم والإلهيّات:

1ـ اللاهوت الطبيعي (Natural Theology)

هنا تستند الحجج حول وجود الله إلى العقل البشريّ، وليس على الوحيّ التاريخيّ أو التجربة الدينيّة. ولطالما شجّعت الإلهيّات الطبيعيّة الأساليب العقلانيّة، فقد استنتج أرسطو وجود الله تعالى من وجود الكون، ووصفه بأنّه السبب الأوّل والمُحرّك الثابت للكون ومدبّره.

وسلك توما الأكويني المسار نفسه وجعل منه مقدّمةً للإلهيّات الوحيانيّة، والهدف هنا هو إقناع العقل بوجود الله، وقدّم الأكويني خمس طرق لإثبات وجود الله تعالى، فيما أعرب كبار العلم الجديد عن إعجابهم بالعلاقات المتناغمة والمنسجمة في الطبيعة وحسبوها من عمل الله، على سبيل المثال: لاحظ نيوتن أنّ العين لا يمكن أن تكون مصنوعةً بدون مهارة في البصريّات. [نيوتن، البصريات، ص344]

وقد قدّم بالي (William Paley) في أوائل القرن التاسع عشر أمثلةً لا حصر لها من الهياكل المنظّمة التي تخدم الكائنات الحيّة. [باربور، الدين والعلم، ص51 و99]

2ـ إلهيّات الطبيعة (Theology of Nature)

لا تنطلق إلهيّات الطبيعة من العلم، بل تبدأ من سنّة دينيّة قائمة على الوحيّ، لكنّها تؤمن بضرورة مراجعة بعض التعاليم الدينيّة في ضوء العلم الجديد، فإذا كانت المعتقدات الدينيّة تريد أن تتوافق مع المعرفة العلميّة، فمن الضروري إجراء بعض الإصلاحات في التعاليم الدينيّة، لكن يجب على المرء أن يستخدم الجوانب العامّة للعلم التي يقبلها الجميع، وليس النظريّات التي من المحتمل أن تتغيّر، ويؤثّر فهمنا للخصائص العامّة للطبيعة على نماذجنا حول علاقة الله بالطبيعة.

ويعدّ الفيلسوف الفرنسي تيلار دي شاردان (Pierre Teilhard de Chardin) مؤمنًا آخر في لاهوت الطبيعة، وتتأثّر أفكاره عن الله ﷻ بالأفكار التطوريّة، فهو يتحدّث عن الخلق المستمرّ، وعن الله ﷻ الذي تجلّى في عالم ناقص في حال التكامل، ورؤيته للتقارب مع نقطة أوميغا هي تعميم لاتّجاه تطوريّ متميّز عن علم المعاد المسيحي. [المصدر السابق]

3ـ التكامل المنهجي (Systematic Synthesis)

معنى التكامل المنهجيّ هو أنّ العلم والدّين يؤدّيان معًا إلى رؤية كونيّة منسجمة، التي تتضمن ميتافيزيقيا شاملة. وتعني الميتافيزيقيا: مجموعة من المقولات العامّة التي يمكن من خلالها شرح أنواع مختلفة من التجارب.

وتُعدّ الفلسفة العمليّة لوايتهيد (WhiteHead's Process Philosophy) مرشّحًا جيّدًا لهذا الرأي؛ لأنّها صيغت تحت تأثير العلم والأفكار الدينيّة، وهو أشهر من مثّل التفكير العمليّ، مع أنّ هارتشورن (Charles Hartshorn) وكوب (Jahn B. Cobb) قد استنتجا الأساسيّات الفلسفيّة لهذه المدرسة، إلّا أنّ تأثير علم الأحياء والفيزياء على الآراء العمليّة واضح؛ إذ يؤكّدان مفاهيم

التغيير والارتباط بين الأحداث.

تتميّز الطبيعة بالتغيير والاتّفاق (الصدفة) والإبداع والنظام، فهي غير كاملة، وما تزال في طور التكوين، يتفاعل الله تعالى مع العالم، فهو مؤثّر في جميع الأحداث، على الرغم من أنّه ليس السبب الوحيد لكلّ حدث، فكلّ حدث هو نتاج ماضيه وعمله وعمل الله، والله تعالى هو ما وراء العالم، لكنّه قد تجلّى في العالم بطريقة خاصّة في كلّ حادثة.

ينكر أصحاب اللاهوت العمليّ قدرة الله المطلقة، ويؤمنون بإله التشجيع وليس إله الإجبار، فهؤلاء يزرعون أخلاقًا تتجنّب النزعة الإنسانيّة وتهتمّ بالحياة غير الإنسانيّة، إنّهم يطابقون الله ﷻ بالمبدإ الحيوي (Principle of Life)، فهو قوّة إلهيّة تتجلّى في الطبيعة. [المصدر السابق، ص 29 و30]

يقول إيان باربور: «إنّه يتّفق مع مبادئ إلهيّات الطبيعة إلى جانب الاستخدام الدقيق لفلسفة الصيرورة، لكنّه يعتقد أنّ التركيز المفرط على العلم - كما في إلهيّات الطبيعة - أو على العلم وفلسفة الصيرورة يمكن أن يؤدّي إلى إهمال بعض الأمور ذات الأهمية الدينيّة» [المصدر السابق، ص 30].

ومن بين أولئك الذين يؤمنون بوحدة العلم والدّين تشارلز تاونز (Charles H. Townes) الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء الذي كان يعتقد أنّ العلم والدين نهجان مختلفان لقضيّة واحدة - فهم أنفسنا، وفهم العالم - وأيضًا أنّ هدفيّة العالم معتبرة في الدين.

وفي نهاية المطاف - وفقًا لتاونز - سوف يلتقي العلم والدين معًا، فالعلم هو محاولة لفهم نظام العالم، والدين هو محاولة لفهم المعنى في العالم، ففهم النظام وفهم الهدف والمعنى في العالم ليسا متماثلين، لكنّ هذين الاثنين ليسا بعيدين بعضهما عن بعض، بل هما مرتبطان بعضهما ببعض برؤيةٍ كونيّةٍ تربط بين الاثنين. [أ. فارغيسي، سيرة الكون، ثيوس، ص 122 و123]

وبحسب عقيدة تشارلز تاونز (Charles Townes) إذا كان هناك الكثير من القواسم المشتركة بين العلم والدين ... فمن الواضح أنّهما سيلتقيان في زمان ما. أعتقد أنّ هذا التلاقي لا مفرّ منه؛ لأنّ كليهما يُشير إلى جهد الإنسان لفهم عالمه، وعليهم أن يتعاملوا مع شيء واحد في النهاية. [تاونز، تقارب العلم والدين، المجلد 32، العدد 2، ص 7]

المحور السابع: العلاقة بين العلم والدين في الفكر الإسلامي

لم يتّخذ الإسلام من العلم والدين موقفًا سلبيًّا صارمًا تجاه حركة البحث العلمي؛ باعتبار أنّ العلم له مكانة في القرآن الكريم، وكان سبّاقًا لهذه الحركة العظيمة؛ إذ إنّه افتتح

التنزيل بكلمة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ التي هي مفتاح كلّ العلوم والمعارف، وخاطب الناس في أكثر من موضع بصيغة ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، وحثّهم على المشاهدة والمراقبة، ودعاهم في أكثر من موضع إلى التأمّل واكتشاف قوانين الكون والعمل بها، فهنالك أكثر من 730 آيةً قرآنيةً تناولت تصريحًا وتلويحًا عن مظاهر الكون المادّي، وأسرار كونيّة عجيبة اكتشفها العلم مؤخّرًا بعد جهود حثيثة، وهناك آيات تتحدّث عن مرتبة العلماء، وتؤكّد على شرف العلم وفضله، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: 18] وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر: 9] وقال: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة المجادلة: 11]، ولا يقتصر العلم في القرآن الكريم على المعرفة الدينية فقط، بل هناك الكثير من الآيات القرآنيّة تتحدّث عن الحقائق العلميّة، كما أشار بعض العلماء؛ إذ يشمل العلوم الطبيعيّة والرياضيّة وغيرهما من العلوم البشريّة المفيدة. [جعفري، العلم والدين في حياة المعقول، ص75]

إذن ليس من المنطقي إذا واجهنا ظاهرةً من الظواهر الطبيعيّة - كالخسوف أو الكسوف أو الفيضانات أو الزلازل أو ارتفاع درجة حرارة الأرض أو ما إلى ذلك - أن نتوجّه إلى القرآن أو إلى الكتب الدينيّة؛ باعتبار أنّ القرآن لم يكن كتاب فيزياء أو كيمياء أو رياضيات، وإنّما كتاب هداية وإرشاد في المقام الأوّل، وما يسترشد بإظهار علامات وجود الله في الكون، ويبيّن تنوّع الأبعاد العلميّة الموجودة في القرآن أنّ الإسلام لا يعارض أبدًا المشاركة في الأنشطة العلميّة، فالقرآن يحثّ في قضايا العلوم الطبيعيّة أن يُلتجأ إلى أهل الاختصاص، كما في قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. نعم، لرجل الدين أو القانون أو الأخلاق أن يبدي رأيًا في المجال التطبيقي، أعني في توجيه عمليّة الاستفادة من التقنيّة العلميّة وترشيدها؛ لأنّ المفروض بحركة البحث العلمي أن تكون هادفةً وليس عابثةً، وأن تسعى لخدمة الإنسان والحياة، وألّا تتحرّك وفق منطق "طلب العلم للعلم"؛ فإنّه منطق يؤدّي إلى كوارث إنسانيّة وبيئيّة.

وهذا الأمر لا يخدش بما قلناه من أنّ القرآن ليس كتابًا في علوم الطبيعيّة؛ لأنّ ما ورد في القرآن هو مجرّد إشارات جاءت في سياق بيان الأهداف القرآنيّة الرساليّة، والأمثلة على ذلك كثيرة من قبيل: الإشارة إلى بصمة البنان في قوله تعالى: ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾، أو الإشارة إلى قانون انخفاض الضغط الجوي في طبقات الجوّ في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾،

أو الإشارة إلى قانون الزوجية في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، [سورة الذاريات: 49] إلى غير ذلك من الإشارات التي تدعو إلى دراستها بتأنٍّ بعيدًا عن المبالغة أو الهوس الذي وقع فيه بعض المنشغلين بالعمل على إيجاد سندٍ قرآنيٍّ يرضي ميلهم ونزوعهم النفسي بشأن أسبقية المسلمين في كلّ الميادين، فتراهم يعمدون إلى لَيّ عنق النصّ القرآني وتأويله بطريقة بعيدة كلّ البعد عن قواعد اللغة ومعايير البلاغة، ويزداد الأمر غرابة عندما يتم تطويع الآيات وتفسيرها وفق نظريات أو آراء لا ترقى إلى مستوى الاعتبار العلمي. [الخشن ، العلم الدين.. خدمات متبادلة، ص2]

وفي مقابل هذه المجموعة من الآيات هناك نصوص دينيّة مليئة بالدعوة إلى التفكّر والبحث والتجربة والاختبار والسير في الطبيعة، كما قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يُطَاعُ بِالْعِلْمِ، وَيُعْبَدُ بِالْعِلْمِ، وَخَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْعِلْمِ، وَشَرُّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْجَهْلِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 204]، وقال ﷺ: «الْعِلْمُ رَأْسُ الْخَيْرِ كُلِّهِ، وَالْجَهْلُ رَأْسُ الشَّرِّ كُلِّهِ» [المصدر السابق، ج 74، ص 175]، وَقَالَ ﷺ: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ؛ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» [النيشابوري، روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين، ج 1، ص 11]، وقال ﷺ: «العلماء مصابيح الأرض» [پاينده، نهج الفصاحة، ص580]، وقال أمير المؤمنين الإمام عليٌّ عليه السلام: «لا عِبادَةَ كالتَّفكُّرِ في صَنعَةِ اللهِ جل جلاله» [الري شهري، ميزان الحكمة، ج3، ص77].

ومن هذا المنطلق، يتّضح موقف الإسلام من العلم والدين، فهما متآزران بعضهما مع بعض، ومكمّلان بعضهما لبعض، يقول السيّد الطباطبائي: «إنّ العلاقة بين العلم والدين تقوم على أساس تناغمهما، وتقديم كلّ منهما خدماتٍ للآخر، وتأثيرهما المتبادل» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج1، ص11].

طرح الطباطبائي أسلوبَين لفهم الحقائق القرآنيّة ليختار الصحيح منهما؛ إذ لا يمكن فهم تلك الحقائق وتحديد مقاصدها عن طريق الدراسات العلميّة إلّا بصورتَين: إحداهما تقوم على إطلاق بحث علميٍّ أو فلسفيّ حول الموضوع الذي يتعرّض له القرآن الكريم ليُصارّ إلى متابعته حتّى نؤدّي للموضوع حقّه في التوضيح والإثبات؛ لنؤكّد مواكبة الآية لما توصلنا إليه، وهذا الأسلوب غير مقبول قرآنيًّا بالرغم من تأييد البحوث والدراسات العلميّة والنظريّة له.

أمّا الأخرى، فتتمثّل في الاستعانة بنظائر الآية المراد تحديد مقصودها لاستيعاب الموضوع (وعندها لا إشكال في القول بتأييد العلم لما توصلنا)، وهو أسلوبٌ يمكن اعتباره تفسيرًا ويتبنّاه القرآن ذاته، والذي يصف نفسه ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، إذن ينبغي لأسلوب الاستفادة

من المباحث العلميّة في سياق التفسيرات العلميّة أن يكون بحيث لا يدفع التمسّك بنتائج الدراسات العلميّة إلى فرضها على القرآن. [المصدر السابق]

ويذكر كلشني أنّ الموقف الذي ساد الحضارة الإسلاميّة وتبعه علماء الدين المسيحيون وعلماء الإلهيّات في العصور الوسطى وبداية العلم الجديد، كان مصدره القرآن الكريم والأحاديث، كما ذكره علماء الإسلام بوضوح، على سبيل المثال كتب أبو ريحان البيروني: «وعندما يقرّر شخص ما التعرّف على الحقّ والباطل كلّ على حدّة، فإنّه لا بدّ أن يؤدّي عمله إلى البحث عن حالة العالم هل كان موجودًا منذ الأزل أم أنّه حادث، وإذا اعتبر أنّ هذا البحث غير ضروريّ له، فسيكون المسلك الذي يسير عليه لا يخلو من التفكير في التدابير التي يدور حولها نظام العالم في وحدته وأجزائه ... وهذا البحث والتفكّر هو ما أراده الله تعالى من عباده؛ إذ قال ﷻ: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا**﴾ [سورة آل عمران:191].

ويقول أيضًا: «إنّ وجوب علم ما - كما يرى بعض العلماء - منوط بمدى فائدته، ومعيار هذه الفائدة هو الهداية إلى الله وتأدية فرائضه، ولا فرق في ذلك بين العلوم الدينيّة وعلوم الطبيعة» [كلشني، من العلم الديني إلى العلم العلماني، ص 83].

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث من الضروري أن نستعرض هنا أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وهي باختصار:

1- أنّ الأحداث في أوروبّا المرتبطة بالثورة العلميّة وعصر التنوير أدّت إلى قيام علماء الاجتماع والباحثين، ومن ثمّ علماء الأنثروبولوجيا، بطرح نظريّة مفادها أنّ الدين والعلوم الطبيعيّة في صراعٍ منهجيٍّ، بعد أن كان الدين وتوجيهاته هو المهيمن، فكان الاتّجاه السائد والمعروف للعلاقة بين العلم والدين في الغرب هو اتّجاه التعارض، ولكن الأمر ليس كذلك؛ باعتبار أنّ المقاربات الغربيّة في التعامل مع مشكلة الصراع بين العلم والدين يمكن تقسيمها إلى أربعة اتّجاهات أساسيّة: منها الصراع بين العلم والدين، ومنها الاستقلال بين العلم والدين، ومنها الحوار بين العلم والدين، ومنها الانسجام بين العلم والدين. وتعود ظاهرة هذا الانقسام إلى عصر الحداثة، الذي تزامن مع حركة الإصلاح الديني التي كشفت عيوب الكنيسة الكاثوليكيّة، ودعت إلى حرّية قراءة الكتب المقدّسة، وعدم الالتزام بالتقاليد الكنسية الصارمة.

2- من أوضح ما حكي في التكامل بينهما ما ارتآه إرنان مكمولين من أنّه لا يمكن للمسيحيّ أن يفصل بين علمه وإلهيّاته، وكأنّهما غير متوافقين في الأساس ... يجب أن يسعى إلى نوع من الرؤية الكونيّة المنسجمة، الانسجام الذي يشترك فيه العلم واللاهوت والعديد من التخصّصات الأخرى التي صنعها الإنسان، مثل: التاريخ، والسياسة، والأدب. ويمكن له محاولة جعل الإلهيات وعلم الكون لديه متوافقين في مساهمتهما في هذه الرؤية الكونيّة.

3- أمّا موقف الإسلام، فلا يوجد مانع من توظيف العلوم الحديثة في القضايا القرآنية إذا قامت على رعاية الموازين المنهجيّة؛ باعتبارهما تتحدّثان عن موضوعٍ واحدٍ، فالعلم يتحدّث عن الحوادث الطبيعيّة، والقرآن يتحدّث عن الغاية والهدف، وكلٌّ منهما يعمل على إكمال وتتميم الآخر، وهذا يمثّل دليلًا على عظمة هذا الكتاب الإلهيّ، كقوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ**﴾، فنرى القرآن - بوصفه مصدرًا من المصادر المعرفة - يتحدّث بشكلٍ دقيقٍ عن موضوع من الطبيعة مع ذكر عللة الطبيعيّة قبل قرون، وهذا ممّا يشكّل أرضيةً للكشف عن القوانين العلمية، بمعنى أنّ هناك نوعًا من الوحدة والتناغم والانسجام بين بعض قضايا العلوم الحديثة وبين القضايا العلميّة للقرآن؛ وبذلك قد عملوا في الحقيقة على توظيف العلوم الحديثة في خدمة فهم القرآن، وأثبتوا باستخدام الاكتشافات

العلميّة القطعيّة صحّة المسائل القرآنيّة، كرسوخ الجبال: ﴿**وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا**﴾، ودور الماء في ظهور الحياة: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾، وقانون الزوجيّة العامّ بين الكائنات: ﴿**وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾، ودور الرياح في ظهور السحب والمطر: ﴿**واللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ**﴾، والتلقيح بواسطة الرياح: ﴿**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ**﴾.

4- أمّا فيما يتعلّق بالصراع الذي نراه بين العلم والدين، فإنّ ذلك يعود إلى إهمال القائمين على العلوم الطبيعيّة، وإقحام رجال الدين في أمور ليس لهم اختصاص فيها؛ لأنّ القرآن يحثّ في قضايا العلوم الطبيعيّة على أن يلتجئ إلى أهل الاختصاص، كما في قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أ.فارغيسي، سيرة الكون، ثيوس، ترجمه هومن پناههنده، مجله نامه فرهنگ، العدد 3، 1991م.

أينشتاين، ألبرت، أفكار وآراء، ترجمة د. رمسيس شحاته، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.

الخشن ، العلم الدين.. خدمات متبادلة. https://www.al-khechin.com/article/73

الريشهري، محمدي، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ.

الزبيدي، عبد الرحمن، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1992م.

السرجاني، العلم وبناء الأمم، مؤسسة أقرأ، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، الطبعة الخامسة، 1403هـ.

القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من العقل والعلم، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1388ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه بهاءالدين خرمشاهى، مركز نشر دانشگاهى، تهران، چاپ يكم ، 1362ش.

تاونز، تشارلز، تقارب العلم والدين، فكر، المجلد 32، العدد 2، آذار ونيسان 1965م.

جعفري، محمدتقي، العلم والدين في حياة المعقول، منشورات سيما، 1360ش.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، موسسه‌ى اسراء، قم، چاپ چهارم، 1389ش.

حسن زاده، محمد، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، أطياف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ.

راسل، برتراند، أثر العلم في المجتمع، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2008م.

رضائي، محمد وآخرون، أبحاث في الكلام الجديد، طهران، سمت، 1381ش.

سروش، عبد الكريم، كراس علم ودين، موسسه فرهنگی صراط، تهران، 1375هـ.

شيروانی، علی، مباحثی در علم كلام جديد، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم، 1400ش.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

علا أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، 1979م.

فتال النيشابوري، محمد بن أحمد، روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين، انتشارات الرضي، قم، 1375ش.

كلشني، محمدمهدي، العلم والدين من منظور الرؤية الكونية التوحيدية، المترجم السيد كاظم الرضوي، انتشارات جامعة المصطفى ﷺ العالمية، قم، الطبعة الأولى،1401 هـ.

كلشني، محمدمهدي، العلم والدين والمعنويات في سدة القرن الواحد والعشرين، مجلّة آفاق الحضارة الإسلاميّة، العدد 10، 1423هـ.

محمد عبد الله دراز، الدين، دار ابن النديم للنشر، مركز تفكّر للبحوث والدراسات، 2019م.

محيطي أردكان، محمدعلي، تاريخ العلاقة بين العلم والدين في الإسلام والغرب، مجلة المعرفة، السنة 22، العدد: 188، 1392هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت،1990 م.

مصباح يزدی، محمدتقی، شيوه‌های اسلامی كردن دانشگاه‌ها، مجله‌ی معرفت، سال پنجم، شماره‌ی 4.

نيوتن، إسحاق، البصريات، ترجمة إلياس شمعون، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987م.

پترسون و ديگران، عقل و اعتقاد دينی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، طرح نو، 1376ش.