الدليل

27

العـدد السابع والعشرون، السنة السابعة، شتاء 2025

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 أحمد الهاشمي

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

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No: الرقم: ب ت 4 / 2638

Date: التاريخ: 2019/03/20

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 Islamic World Science Citation Center
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
www.aldaleel-inst.com/mag
EBSCO
Academia
LinkedIn
EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals
CiteFactor Academic Scientific Journals
WorldCat

محتويات العدد

الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي والغربي.. مقاربات عقلية ونصّية 1
يحيى عبد الحسن هاشم

العقل الجمعي الواعي واللاواعي.. الآثار والتداعيات على الاعتقاد الديني 38
علي الأسدي

معيار صدق القضايا في المعرفة الدينية 72
عاشق حسين

الحرّية الليبرالية في ميزان النقد 99
غيور الحسنين

علاقة التكامل بين الإلهيات والطبيعيات 130
عثمان خلف ميتي

الواضح والمبهم في بيداغوجيا ما بعد الحداثة 165
رافد شنان

مناشئ المعجزة عند المتكلّمين 183
حسين العكلة - علي الزبيدي - ياسر قطيش

Al-Daleel

Free Will in Islamic and Western Thought

Yahya Abdul-Hasan Hashem
Assistant Professor of Comparative Hadith Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: y.aldoukhi@aldaleel-inst.com

Abstract

The question of human freedom and choice within the framework of divine justice is a prominent intellectual debate that has occupied human thought. It raises a central question regarding the balance between human freedom of choice and God's justice in predestination (Qadar) and decree (Qada'). If humans are entirely free in their actions, how can God be all-knowing and the administrator of the universe? Conversely, if humans are compelled to act by the will of God, how can divine judgment be just if man lacks genuine freedom in his decisions? Islamic thought has grappled with this issue since its inception, seeking to understand the relationship between determinism (Jabr) and free will (Ikhtiyar) in light of reason and revelation. Meanwhile, some modern and Western philosophies offer materialistic and analytical interpretations of this problem. David Hume, for example, argues that free will must be understood within the framework of natural causality, where human actions are linked to empirical causes, weakening the idea of absolute choice but not entirely negating moral responsibility. Sam Harris, on the other hand, adopts a more deterministic view, arguing that free will is merely an illusion because human decisions are governed by pre-existing biological and neurological factors, thereby limiting individual responsibility for their actions. This philosophical understanding intersects with Islamic and religious debates concerning predestination and decree. However, the fundamental difference lies in the metaphysical basis. Islamic thought relies on the duality of divine justice and moral responsibility, while modern perspectives originate from a purely materialistic standpoint. This issue remains a focal point of ongoing intellectual discussion, with numerous approaches seeking to understand it according to the data of religion, philosophy, and science. Furthermore, how can religious texts - particularly the scientific and intellectual foundations laid down by Imam al-Ridha (peace be upon him) - pertaining to predestination, decree, determinism, and free will be understood in the context of reason and the principles of divine justice? All of this will be presented within the framework of ancient and contemporary intellectual debates and approaches to address this problem.

Keywords: Imam al-Ridha, Rational Good and Evil, Divine Justice, Free Will, Determinism and Free Will, David Hume, Sam Harris.

Al-Daleel, 2025, Vol · 7, No · 4, PP ·1-37

Received: 03/12/2024; Accepted: 05/01/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي والغربي.. مقاربات عقلية ونصّية

يحيى عبد الحسن هاشم
أستاذ مساعد في علوم الحديث المقارن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
لبريد الإلكتروني: y.aldoukhi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تُعدّ مسألة حرّية الإنسان واختياره في ظلّ عدالة الله تعالى من أبرز الجدليات الفكرية التي شغلت الفكر الإنساني؛ إذ تطرح تساؤلًا محوريًّا حول التوازن بين حرّية الإنسان في الاختيار وبين عدالة الله في القضاء والقدر. فإذا كان الإنسان حرًّا تمامًا في أفعاله، فكيف يكون الله عالِمًا بكلّ شيء ومدبِّرًا للكون؟ وإن كان الإنسان مجبرًا على أفعاله بمشيئة الله ﷻ، فكيف يكون الحساب الإلهي عادلًا إذا لم يكن لديه حرّية حقيقية في قراراته؟ فقد ناقش الفكر الإسلامي هذه المسألة منذ بداياته، ساعيًا إلى فهم العلاقة بين الجبر والاختيار في ضوء العقل والنقل، بينما قدّمت بعض الفلسفات الحديثة والغربية قراءاتٍ مادّيةً وتحليليةً لهذه الإشكالية. فيرى ديفيد هيوم أنّ حرّية الإرادة يجب أن تُفهم ضمن إطار السببية الطبيعية؛ إذ ترتبط أفعال الإنسان بأسباب تجريبية، ممّا يضعف فكرة الاختيار المطلق لكنّه لا ينفي المسؤولية الأخلاقية تمامًا. أمّا سام هاريس، فيتبنّى رؤيةً أكثر حتمية؛ إذ يجادل بأنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم؛ لأنّ القرارات البشرية تحكمها عوامل بيولوجية وعصبية مسبقة، ممّا يحدّ من مسؤولية الفرد في أفعاله. يتقاطع هذا الفهم الفلسفي مع الجدليات الإسلامية والدينية حول القضاء والقدر، إلّا أنّ الاختلاف الجوهري يكمن في الأساس الميتافيزيقي؛ فيعتمد الفكر الإسلامي على ثنائية العدل الإلهي والمسؤولية الأخلاقية، بينما تنطلق الرؤى الحديثة من منظور مادّي بحت. تبقى هذه الإشكالية محورًا للنقاش الفكري المتجدّد، فتتعدّد المقاربات التي تسعى لفهمها وفق معطيات الدين والفلسفة والعلم. وكيف يمكن فهم النصوص الدينية ـ لا سيّما ما ورد من تأصيل علمي وفكري للإمام الرضا عليه السلام ـ المتعلّقة بالقضاء والقدر والجبر والاختيار وفي سياق معطيات العقل ومبادئ العدل الإلهي؟ وهذا كلّه سوف يُطرح ضمن جدليات ومقاربات فكرية قديمة ومعاصرة لمعالجة هذه الإشكالية.

الكلمات المفتاحية: الإمام الرضا عليه السلام، الحسن والقبح العقليين، العدل الإلهي، الإرادة الحرّة، الجبر والاختيار، ديفيد هيوم، سام هاريس.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 1 ـ 37
استلام: 2024/12/03، القبول: 2025/01/05
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

من أكثر المسائل الفكرية إثارةً للجدل في التاريخ الفلسفي والكلامي والأصولي، هي مسألة الإرادة والاختيار والقضاء والقدر. فهي تشكّل نقطة التقاء بين العقل والنقل، ومحورًا لتساؤلات وجودية ومعرفية عميقة حول مسؤولية الإنسان وحرّيته في ضوء النظام الإلهي. كيف يمكن للعقل أن يفسّر هذه المسائل الشائكة؟ وكيف يمكن فهم النصوص الدينية المرتبطة بها بما ينسجم مع مقتضيات العدالة الإلهية؟

ما يضفي على هذه المسألة أهمّية خاصّة هو ارتباطها الوثيق بمصير الإنسان ومسؤوليته؛ إذ لا يمكن أن تخلو رحلة أيّ مجتمع فكري أو نهضته العقلية من الخوض في جدلية الجبر والاختيار. فالمجتمع الإسلامي الذي استند إلى القرآن الكريم بوصفه منظومةً معرفيةً وتشريعيةً، واجه هذه الإشكاليات الكبرى نتيجةً لتأكيد القرآن على قيمتي التدبّر والتفكّر، ممّا دفع المسلمين للغوص عميقًا في تناول هذه الإشكالية، وموقع الإنسان في نظام الكون الإلهي.

تُبرز هذه الدراسة أهمّية معالجة هذه الجدليات من خلال تقديم قراءة تجمع بين التحليل العقلي والمنهج النصّي؛ إذ إنّها لا تهدف إلى تفكيك المفاهيم المتداولة لها وحسب، بل تسعى أيضًا إلى استلهام الإجابات العميقة التي قدمها الإمام الرضا عليه السلام، والتي تمثّل مرجعًا مهمًّا لفهم العلاقة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية؛ فهي في الحقيقة تقدّم بديلًا فلسفيًّا متكاملًا يستند إلى رؤية عقلية تجمع بين الحتمية السببية وحرّية الاختيار؛ لذا فإنّ إدراج كلمات الإمام الرضا عليه السلام في هذا البحث لم يكن عشوائيًّا، بل لأنّه من أكثر الشخصيات التي امتاز فكرها بجانب عقلي واضح في تراثه الكلامي والفلسفي. كما أنّه من الأئمّة الذين واجهوا تيّاراتٍ فكريةً متعدّدة في عصره، بما في ذلك الفلسفات اليونانية، والزرادشتية، والمانوية، وردّ عليها بمنهج يجمع بين العقل والنقل.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، جاء إدخال البعد الروائي والنصّي إلى جانب البعد العقلي ليكون إثراءً للنقاش العقلي والفلسفي، وليس بوصفه استدلالًا نصّيًّا تقليديًّا، فالمقصد ليس مجرّد النقل، بل إظهار كيفية تقديم الإمام الرضا عليه السلام لرؤًى عقلية دقيقة يمكن مقارنتها ومقاربتها أو حتّى تحدّيها لمقولات فلسفية حديثة ومعاصرة. بل تأتي تلك التأصيلات العلمية ضمن إطار الحلول الفلسفية التي تتخطّى الإشكالات المطروحة عالميًّا، وتقدّم رؤيةً أكثر تكاملًا وشمولًا في معالجة القضايا الفكرية.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

المطلب الأوّل: فهم مصطلحات البحث

الإرادة الحـرّة: في الفكـر الإسـلامي تعـني قدرة الإنسـان على الاختيار بين الفعل والـترك، مع الإقرار بـأنّ الله ﷻ هـو العلّة الأولى لكلّ شيء. وتختلف المدارس الإسـلامية في تفسـيرها كما سـيأتي بيانه.

أمّـا في الفكـر الغـربي فاختلفـت الـرؤى فيهـا؛ إذ تناقـش الإرادة الحـرّة ضمـن فلسـفات الحتميـة واللاحتميـة؛ إذ يـرى ديفيد هيـوم (David Hume) أنّ الأفعال البشرية محكومة بالسـببية الطبيعية، أي أنّهـا نتيجة لعوامل سـابقة، ممّا يجعـل الإرادة الحرّة مجرّد وهم. بينما يذهب سـام هاريـس (Sam Harris) إلى أنّ الإرادة الحـرّة محالـة؛ لأنّ قـرارات الإنسـان محـدّدة بعوامل بيولوجية وعصبية مسـبقة. وسنسـلّط الضـوء بنحـو مفصّـل على هذه الآراء في سـير بحثنـا اللاحق.

المقاربـة العقليـة: تعـني الاعتمـاد على التحليل الفلسـفي والمنطقي لمفهـوم الإرادة الحـرّة، وتفكيك النظريـات المختلفـة حولهـا، مثل مبـدإ العلّيـة، والمسـؤولية الأخلاقية، وتأثـير العلـوم الطبيعية على حرّية الإنسـان.

المقاربـة النصّيـة: تعـني الاعتمـاد على النصـوص الدينيـة والفكـر الـكلامي في الإسـلام، خصوصًا أقـوال الإمـام الرضـا عليه السلام، لتوضيـح كيـف يتـمّ التوفيق بـين الاختيـار البـشري والمشـيئة الإلهية، مع تقديـم تفسـيرات عقليـة للنصوص.

إذن خلاصـة مـا نـروم طرحـه: هـو أنّ الإرادة الحـرّة تُفهـم في الفكر الإسـلامي وتـأتي ضمن علاقة الإنسـان بـالله ﷻ بلا سـلب لاختياراتـه، بينما تُناقـش في بعض الأطروحـات المهمّـة في الفكر الغربي في سـياق السـببية والعلم العصبي.

المطلب الثاني: الحسن والقبح العقليان مرتكز لفهم العدل الإلهي

إنّ مسـألة الحسـن والقبـح العقليين تُعـدّ من القضايـا المحوريـة المرتبطة في إثبـات عدل الله ﷻ؛ إذ يـدرك العقـل الإنسـاني بذاتـه، دون الحاجـة إلى ظـروف أو قيـود خارجيـة أنّ هنـاك أفعالًا حسـنةً بذاتهـا كالعدل والإحسـان، وأخـرى قبيحة كالظلم والجور. وبمـا أنّ الله ﷻ فاعل عاقـل مختار وحكيم مطلـق، فـإنّ القبيـح لا يصـدر عنـه؛ لأنّ مـن مقتضيـات القول بالحسـن والقبـح العقليـين أنّ جميع أفعـال الله وأحكامـه قائمـة على العدل والحكمـة، ممّا يؤكد تنزّهـه المطلق عن الظلم والجـور، وارتباط عدله بكمـال صفاتـه الإلهية.

هـذه القضيّـة الفلسـفية والكلاميـة ترتبـط أساسًـا بأسـس الحكم الأخـلاقي وأبعاد المسـؤولية

البشرية تجاه الأفعال، ممّا يجعلها نقطة انطلاق لفهم العلاقة بين العدل الإلهي وإرادة الإنسان الحرّة.

أوّلًا: مفهوم الحسن والقبح العقليين

نعني بالحسن والقبح العقليين: قدرة العقل على إدراك الصفات الأخلاقية لبعض الأفعال بصورة مستقلّة عن النصوص الشرعية. فالعقل يميّز الأفعال الحسنة، كالصدق والإحسان، والأفعال القبيحة، كالكذب والظلم، بناءً على طبيعتها الذاتية وتأثيراتها، دون حاجة إلى توجيه خارجي.

هذه المسألة تعدّ امتدادًا لموضوع العدل الإلهي؛ إذ يُطرح تساؤلٌ جوهري: هل تمتلك الأفعال صفاتٍ ذاتيةً تجعلها حسنةً أو قبيحةً في ذاتها ـ أي أنّ العقل البشري، يستطيع إدراك أنّ بعض الأفعال حسنة بطبيعتها، مثل العدل والإحسان، وأخرى قبيحة بذاتها، مثل الظلم والكذب، حتّى قبل ورود أيّ تشريع إلهي ـ أم أنّ هذه الصفات مستمدّة من أوامر الشريعة ونواهيها؟

يرتبط هذا السؤال مباشرةً باستقلالية العقل في إدراك القيم الأخلاقية، وهو ما يُشكّل محورًا أساسيًّا في فهم عدل الله ﷻ. [انظر: مطهري، العدل الإلهي، ص 22 و23] وقد نجد هذا الرأي عند الشيخ الرئيس ابن سينا بشكل مجمل، كما ورد بوضوح في كلمات المحقّق الطوسي. فابن سينا وصف قضايا الحسن والقبح بكونها "آراءً محمودةً وتأديباتٍ صلاحيةً"، أي أنّها آراء يُثني عليها الجمهور لما تتضمّنه من صلاحٍ للمجتمع البشري. وشرح المحقّق الطوسي هذا المعنى بقوله: «ومنها ـ أي المشهورات ـ كونه مشتملًا على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص221؛ الرباني، القواعد الكلامية، ص 44].

ثانيًا: استقلالية العقل والفطرة الإنسانية في إدراك القيم الإنسانية

من البدهيات أنّ الفطرة الإنسانية ـ بوصفها جزءًا من طبيعة الإنسان ـ تحكم بحسن بعض الأفعال وقبح أخرى. هذا الحكم ينبع من وجدان داخلي يجعل الفطرة قادرةً على إدراك واقعية الأفعال الأخلاقية. ويؤكّد العقل أنّ الحسن والقبح ليسا مجرّد اعتبارات اجتماعية أو اتّفاقية، بل لهما واقع موضوعي ثابت.

وقد أشار الشيخ الطوسي إلى ذلك بقوله: «كلّ عاقل مفطور العقل يعلم قبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث» [الطوسي، الاقتصاد، ص 49 و420؛ انظر: العلاّمة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 85]، ممّا يدلّ على أنّ إدراك قبح هذه الأفعال حكم عقلي ذاتي فطري يدركه كلّ إنسان.

وبطبيعة الحال أنّنا حينما نقول بذلك، أي باستقلال العقل في الحكم على الحسن والقبح، فهذا

لا يعني استغناء الإنسان عن الدين والشريعة، بل إنّ الشريعة توسّع دائرة الفهم الأخلاقي، وتُظهر جوانب تفصيليةً وجزئيةً قد لا يدركها العقل مباشرةً. ومع ذلك، فإنّ هناك أمورًا يدركها العقل بالبداهة، مثل قبح الظلم وحسن العدل، وهي أمور تُصنّف في دائرة الإدراك الفطري أو الضروري.

ثالثًا: العلاقة بين الحسن والقبح والإرادة الحرّة للإنسان

إنّ العلاقة بين الحسن والقبح العقليين وبين العدل الإلهي تبرز بوضوح في مفهوم الإرادة الحرّة للإنسان. فالعدل الإلهي يقتضي أنّ الله ﷻ لا يجبر الإنسان على أفعاله، بل يترك له حرّية الاختيار بين الحسن والقبيح. هذه الحرّية تجعل الإنسان مسؤولًا عن أفعاله؛ لأنّه خُلق مختارًا ومزوّدًا بمنظومة قيمية يمكن للعقل إدراكها.

ومن المعلوم بداهةً: عدم اختلاف المسلمين وغيرهم ـ بمقتضى الفطرة العقلية ـ في عدل الله ﷻ، وكونه من الصفات الإلهية الجمالية، وينطلق هذا الاعتقاد من خلال النصوص القرآنية الصريحة بذلك، التي تنفي بشكل قاطع كلّ نوع من أنواع الظلم، فساحته ﷻ لا يتخلّلها مثقال ذرّة من الظلم، فهو القائل في محكم كتابه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**﴾ [سورة النساء: 40] وإنّه جلّ وعلا ﴿**لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة يونس: 44] وإنّ ﴿**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ [سورة الطور: 21] وكذلك ﴿**لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ**﴾ [سورة النور: 11]. والآيات كثيرة في هذا المجال.

وواضح أنّ منطوق هذه الآيات الكريمة وروحها يشير إلى أنّه لا يمكن وبنحو مطلق أن نجد أو أن ننسب الظلم إلى الله ﷻ. فالتكليف الإلهي في ضوء الحسن والقبح العقليين قائم على العدل والحكمة، والجزاء الإلهي مبنيٌّ على استحقاق ناتج عن اختيار الإنسان وإرادته الحرّة. وهكذا، يصبح فهم الحسن والقبح العقليين مدخلًا لفهم أعمق لمسؤولية الإنسان أمام خالقه في إطار عدل الله وحكمته المطلقة.

فعندما نقول بالعدل الإلهي فنقصد به: أنّه عدل حكيم، أي أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة. فهو عادل غير ظالم، فلا يجور في قضائه، ولا يحيف في حكمه، يثيب المطيعين، وله أن يجازي العاصين ولا يكلّف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادةً على ما يستحقّون، فالله ﷻ لا يترك الحسن عند عدم المزاحمة، ولا يفعل القبيح؛ لأنّه قادر على فعل الحسن وترك القبيح، مع فرض علمه بحسن الحسن، وقبح القبيح، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح، فلا الحسن يتضرّر بفعله حتّى يحتاج إلى تركه، ولا القبيح يفتقر

إليه حتّى يفعله. وهو مع كلّ ذلك حكيم، لا بدّ أن يكون فعله مطابقًا للحكمة، وعلى حسب النظام الأكمل. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 96]

المطلب الثالث: جذور مسألة الإرادة الحرّة في الفكرين الإسلامي والغربي

تعدّ مسألة الإرادة الحرّة من القضايا الجوهرية التي أثارت جدلًا عميقًا بين الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين عبر العصور؛ إذ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم القدر والجبر والاختيار والعدل الإلهي. وقد نشأت هذه المسألة من النصوص الدينية الأساسية وتطوّرت عبر المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية، وما تزال تشكّل محور نقاش في الدراسات الإسلامية الحديثة. فبدأ النقاش حول الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي استنادًا إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية؛ إذ نجد في القرآن الكريم آياتٍ تؤكّد حرّية الإنسان في الاختيار، مثل: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ [سورة الإنسان: 3]. وأخرى تؤكّد خضوع الإرادة الإنسانية لمشيئة الله ﷻ، مثل: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة التكوير: 29]. وأخرى تعطي الاختيار للإنسان ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا**﴾ [سورة الأنعام: 104].

وقد أدّى التباين في فهم سياق النصوص إلى ظهور تيّارين متناقضين: الجبرية، التي تؤمن بأنّ الإنسان مجبر على أفعاله، والقدرية، التي ترى أنّ الإنسان حرٌّ تمامًا في اختياره ومسؤول عن أفعاله. فظهر الخلاف الكلامي حول الإرادة الحرّة في القرن الأوّل الهجري؛ إذ برزت مدرستان فكريتان: القدرية التي تؤكّد حرّية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، ومن روّادها معبد الجهني وغيلان الدمشقي. والجبرية التي رؤيتها أنّ الإنسان مجبر على أفعاله، وأبرز ممثّليها الجهم بن صفوان.

ثمّ تطوّرت المسألة مع ظهور المعتزلة الذين شدّدوا على حرّية الإرادة وربطوها بعدل الله ﷻ، معتبرين الإنسان خالق أفعاله. ومن أبرز مصادرهم المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبّار الهمذاني. بينما رأى الأشاعرة أنّ أفعال الإنسان مخلوقة لله ﷻ، لكنّه يكتسبها باختياره، وقدّموا مفهوم الكسب ليكون حلًّا وسطًا، كما ورد في "الإبانة عن أصول الديانة" لأبي الحسن الأشعري، وتناولها فلاسفة المسلمين والمتكلّمين أيضًا كالكندي والفارابي وابن سينا والميرداماد وصدر الدين الشيرازي والعلّامة الحلّي والسيّد الطباطبائي. وسوف نسلّط الضوء لاحقًا على مناقشة أهمّ مدرستين تاريخيتين، وهما الأشاعرة والمعتزلة، ونطرح الرؤيتين العقلية والنصّية اللتين عالجتا هذه الإشكالية ونقدتاها.

أمّا في الفكر المسيحي، فقد قدّم القديس أوغسطين (Augustine of Hippo) رؤيته لمسألة الإرادة

الحـرّة؛ إذ رأى أنّ الإنسـان فقـد جـزءًا مـن قدرتـه على الاختيـار بسـبب الخطيئـة الأصليـة، لكنّه لم يفقـد الإرادة الحـرّة تمامًـا، مؤكّـدًا أنّ النعمـة الإلهية ضرورية للخـلاص إ قـال: «الله لا يُجبر أحدًا على الإيمـان، بل يمنح نعمةً سـابقةً تسـاعده على الاختيـار» [Augustine, City of God, Book V, Chapter 10]. وفي القـرن الثالث عـشر، حاول الفيلسـوف اللاهوتي توما الأكويـني التوفيق بين القضـاء والاختيار، فرأى أنّ الإله يعلم ما سـيختاره الإنسـان لكنّه لا يتدخّل ليجبره، وأنّ النعمة الإلهية تسـاعد الإنسـان دون أن تلـغي حرّية إرادتـه. [Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Question 83, P 212]

وفي القـرن السـادس عشر، قدّم جـون كالفـن (Jean Calvin) نظرية القدرية المطلقة، فـرأى أنّ الإله قـد قـرّر منذ الأزل من سـيخلص ومن سـيهلك، مؤكّدًا أنّ اختيار الإنسـان للخلاص أو الهلاك محسـوم بمشـيئة الإله الأزليـة. [John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book III, Chapter 21, p 245]

وقـد رفـض يعقـوب هارمـنزون (Jacobus Arminius) هذه الرؤيـة في أواخر القرن السـادس عشر، مؤكّـدًا أنّ الله ﷻ يمنـح الإنسـان القـدرة على الاختيـار، وأنّ النعمة الإلهية لا تُفرض قـسرًا، بل يمكن للإنسـان قبولهـا أو رفضها بحرّيـة، ممّا جعله يؤسّـس مذهب الاختيـار المشروط.

[James Arminius, The Works of James Arminius, Volume 2, Page 310]

أمّـا الفكـران الكاثوليـكي والأرثوذكـسي فقـد تبنيـا موقفًـا وسـطًا؛ إذ يرفضـان الجبريـة المطلقـة ويؤكّـدان أنّ الإله يوجّـه الإنسـان لكنّـه لا يجـبره، كمـا أنّ الإرادة الحـرّة تعمـل جنبًـا إلى جنـب مـع النعمـة الإلهيـة لتحقيـق الخـلاص.

[John Macquarrie, Principles of Christian Theology, Chapter 9, Page 238]

بذلـك، تتجـذّر قضيّـة القضـاء والقدر والجـبر والاختيـار في الفكر المسـيحي ضمـن مقاربات بين سـيادة الإله وإرادة الإنسـان، بـين النعمـة الإلهيـة والمسـؤولية البشريـة، وهـو مـا انعكـس في تعـدّد المـدارس اللاهوتيـة الـتي تناولت هذه المسـألة من زوايـا مختلفة عـبر العصور، إلى أن وصـل الحال إلى ديفيـد هيوم وسـام هاريـس اللذيـن قدّمـا رؤاهما في هـذه الجدلية.

ومـن هـذا المنطلـق، وبعـد هـذه المقدّمـات التمهيديـة، يقتـضي البحث تحليـل بعـض الجدليات الفكريـة المرتبطـة بهـذه القضيّـة وتفكيكها، لا سـيّما ما طرحتـه الأشـاعرة والمعتزلـة باختصار، مع بيـان مكامـن التناقـض في مواقفهما.

أمّـا على مسـتوى الفلسـفة الحديثـة، فقـد قـدّم ديفيـد هيـوم تصـوّرًا قائمًـا على تفكيـك مبـدإ السـببية؛ إذ أنكـر الـضرورة العقليـة بين السـبب والمسـبّب، وعدّ العلاقـة بينهما مجرّد ترابط مسـتند إلى العـادة والتكـرار. وإذا مـا طُبّـق هـذا التصـوّر على أفعـال الإنسـان، فإنّـه يـؤدّي إلى التشـكيك في

مسـؤولية الإنسـان عن أفعـاله؛ نظرًا لغيـاب أيّ حتمية عقلية تربـط بين الفعل والفاعل. وفي السـياق ذاتـه، طـرح سـام هاريـس رؤيةً حتميـةً ترفـض الإرادة الحـرّة، عادًّا أفعال الإنسـان خاضعـةً لحتميات بيولوجيـة وبيئيـة محضـة، وهـو مـا يتجاهـل تجربـة الإنسـان الداخليـة وشـعوره الفطـري بالاختيار، ويقـوّض الأسـاس الفلسـفي للمحاسـبة والمسـؤولية الأخلاقية.

بنـاءً على ذلـك، يتّضـح أنّ نقـد هـذه النظريـات ضرورة منهجيـة للوصـول إلى رؤيـة أكـثر توازنًا، تضمـن للإنسـان مسـؤوليةً فعليـةً عـن أفعـاله، مـع الحفـاظ على الإطـار العـامّ لـلإرادة الإلهيـة دون الوقـوع في إشـكاليات الجـبر المطلـق أو التفويـض التـامّ.

وتتجـلّى أهمّيـة هـذه التسـاؤلات في سـياق البحـث الفلسـفي والـكلامي حـول العـدل الإلـهي ومسـؤولية الإنسـان، خصوصًا في ضـوء كلمات الإمام الرضـا عليه السلام، التي تؤكّـد أنّ الله عادل لا يجور ولا يظلـم، وأنّ الإنسـان مسـؤول عـن أفعـاله ضمن منظومـة قيمية أرسـاها الله تعـالى بعلمه وعـدله؛ لذا يغـدو البحـث في هذه الجدليـات، المتعلّقة بعدل الله وإرادة الإنسـان واختيارهـا، ضرورةً منهجيةً ترمي إلى بلـورة فهـم أكـثر تناغمًـا واتّسـاقًا مع مقتضيـات العقـل والنقل على حدٍّ سـواء.

المطلب الرابع: مبرّرات اختيار الأشاعرة والمعتزلة وهيوم وهاريس في دراسة الإرادة الحرّة

لـم يكـن اختيـار الفكـر الأشـعري والمعـتزلي وأفـكار هيـوم وهاريـس ونظرياتهمـا عشـوائيًّا، بـل جـاء بنـاءً على اعتبـارات ومـبرّرات علمية ومنهجيـة دقيقـة؛ إذ تمثّل هـذه الاتّجاهـات الفكرية أبرز المواقـف المتباينـة حـول إشـكالية الإرادة الحـرّة، سـواء في الفكـر الإسـلامي أو الغربي.

1ـ لماذا الأشاعرة والمعتزلة؟

المعتزلـة: يمثّلـون الاتّجـاه العقلي في الفكر الإسـلامي؛ إذ أكّدوا اسـتقلالية الإنسـان في أفعاله، ممّا جعلهـم روّاد مفهـوم التفويض الكامل لـلإرادة البشرية حفاظًـا على عدالة الله جلّ جلاله.

الأشـاعرة: تبنّـوا نظرية الكسـب؛ إذ رأوا أنّ أفعال الإنسـان مخلوقـة لله لكنّه يكتسـبها، ممّا يميل نحـو الجبريـة؛ للحفاظ على التوحيد المطلق وسـيادة المشـيئة الإلهية.

التبايـن بـين هذيـن الاتّجاهـين يعكـس التنـوّع في الفكـر الكلامي الإسـلامي حـول مسـألة حرّية الإرادة، ممّـا يجعـل مقارنتهمـا بالنظريـات الفلسـفية الغربيـة أكـثر عمقًـا ومنهجيةً.

2ـ لماذا ديفيد هيوم وسام هاريس؟

هيـوم: قدّم نقدًا فلسـفيًّا عميقًا لمفهوم السـببية، ممّـا أدّى إلى زعزعة الأسـس التقليدية لفهـم الإرادة الحـرّة؛ إذ رأى أنّ القـرارات البشرية ليسـت سـوى نتيجة لعادات عقلية، وليسـت نتيجة حرّية حقيقية.

هاريس: يمثّل التيّار العلمي العصبي الحديث؛ إذ ينفي الإرادة الحرّة بناءً على الأبحاث العصبية التي تشير إلى أنّ القرارات تُتّخذ في الدماغ قبل أن يدركها الإنسان، ممّا يدعم الحتمية البيولوجية.

اختيار هذين الفيلسوفين جاء لكونهما يمثّلان اتّجاهين متكاملين في النقد الغربي للإرادة الحرّة (النقد الفلسفي لهيوم والنقد العلمي العصبي لهاريس)، ممّا يجعل مقارنتهما بالرؤية الإسلامية الواقعية ذات قيمة تحليلية عميقة.

وختامًا: جرى اختيار الأشاعرة والمعتزلة وهيوم وهاريس، لأنّهم يمثّلون أبرز الاتّجاهات الفلسفية والكلامية في دراسة الإرادة الحرّة، سواء من منظور ديني عقلي أو منظور فلسفي تجريبي، هذه المقارنة تتيح فهمًا أوسع للإشكالية، وتسمح بإبراز قوّة المنظور الإسلامي المتوازن في مقابل الطروحات الحتمية والجبرية الصارمة.

المبحث الثاني: جدلية الإرادة الحرّة في الفكر الإسلامي

تعدّ مسألة الإرادة الحرّة من الإشكاليات الفلسفية والكلامية العميقة التي شغلت المفكّرين والفلاسفة عبر العصور، وامتدّت جذورها إلى مختلف المدارس الفكرية، بما في ذلك الفكر الإسلامي. فقد أثارت هذه القضيّة نقاشاتٍ مستفيضةً بين علماء الكلام والفلاسفة؛ إذ تباينت الرؤى بين من يرى أنّ الإنسان يمتلك إرادةً حرّةً كاملةً في أفعاله، وبين من يؤكّد أنّ أفعاله محكومة بتقدير إلهي لا مفرّ منه.

ومن هنا، تأتي أهمّية هذا المبحث في استكشاف أصول هذا الجدل، وتحليل أبعاده الفلسفية والكلامية ضمن سياق الفكر الإسلامي، مع تسليط الضوء على الأدلّة العقلية والنقلية التي استندت إليه في موقفها من مسألة الإرادة الحرّة، وعلاقتها بالقضاء والقدر.

أوّلًا: الرؤية الاعتقادية للأشاعرة والمعتزلة

حاول الأشاعرة تأصيل نظرية "الكسب" التي جعلوا من خلالها التوفيق بين الجبر والاختيار. وتعني هذه النظرية عدم نفي إرادة الإنسان وقدرته رأسًا، ولكنّ فعل الإنسان ليس ناشئًا من إرادته وقدرته، وإنّما هو مخلوق لله تعالى، وليس للإنسان دور في إيجاد العمل وإبداعه، وإنّما يقتصر دوره على كسب العمل فقط، لا إيجاده. قال التفتازاني: «لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى، وثبت بالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلًا في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصّي عن هذا المضيق إلى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد كاسب» [انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 115، سبحاني، نظرية الكسب في أفعال العباد، ص 35 و36]. وملخّص كلامه أنّ الله ﷻ هو الخالق، والعبد كاسب فقط، فهو لا يخلق أفعاله، بل يقتصر دوره على كسبها.

في المقابل، تبنّت المعتزلة نظرية التفويض، قال القاضي عبد الجبّار: «إن أفعال العباد حادثة من جهتهم، وليس لله تعالى شأن في أفعال عباده، وإنّما أقدرهم على ذلك» [القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص 41].

يمكن الردّ على نظريتي الجبر والتفويض بإيجاز واختصار من خلال تأكيد دور العقل في إدراك الحسن والقبح كما تقدّم في تأسيسنا لهذا البحث. فالقائلون بالجبر وقعوا في إشكالية إنكار هذا الأصل العقلي، ممّا أدّى إلى القول بالجبر. أمّا المعتزلة، فرغم اعتمادهم على هذا الأصل، إلّا أنّهم أخطؤوا في التطبيق؛ إذ انتهى الأمر بهم إلى إنكار التدخّل الإلهي في أفعال العباد.

وأمّا التأصيل الذي ذكره التفتازاني في نظرية الكسب، فهو يعاني من ضعف واضح؛ لأنّه إذا كانت أفعال الخلق تعود بالكامل إلى الله ﷻ، فلا معنى لاعتبار العبد مكتسبًا فقط؛ إذ يستلزم ذلك أن تكون القوّة الحادثة في العبد بلا تأثير، وهو تناقض. وكذلك إذا كانت قدرة العبد في عرض قدرة الله، فإنّه يستلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد. وأمّا إذا كانت في طولها، فإنّ الفعل سيكون مخلوقًا للعبد أيضًا، وهذا يتعارض مع العقيدة الأشعرية. وقد أدرك بعض العلماء من داخل المنظومة الأشعرية هذه الإشكالية، مثل الشيخ عبد الوهّاب الشعراني الذي قال: «من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر، فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبدٌّ بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنّه مضطرّ على الاختيار» [الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، ص 139 و141].

أمّا القول بتفويض أفعال العباد ـ الذي تذهب إليه المعتزلة ـ إليهم بشكل كامل يترتّب عليه نتائج باطلة؛ وذلك لأنّه إذا كان الإنسان يخلق أفعاله بشكل مستقلّ تمامًا، فهذا يعني أنّه "علّة" غير محتاجة إلى أيّ سبب سابق، وهو ما يتناقض مع مبدإ العلّية الفلسفي الذي يقتضي أنّ لكلّ حادثٍ سببًا. فكلّ الموجودات تحتاج إلى علّة مؤثّرة، فكيف يكون الإنسان استثناءً ويخلق أفعاله من العدم؟ ثمّ إذا كان الإنسان خالقًا لأفعاله بشكل مطلق، فهذا يعني أنّ هناك سلطةً مستقلّةً عن الله ﷻ داخل النظام الكوني، ممّا يؤدّي إلى تعدّد مصادر الإيجاد، وهو أمر يتناقض مع التوحيد الخالص في الفلسفة الإلهية. والقرآن يشير إلى أنّ ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [سورة الصافّات: 96]، ممّا يعني أنّ كلّ الأفعال تقع ضمن المشيئة الإلهية، وليس خارجها كما تقول المعتزلة. ثمّ إذا كان الإنسان خالقًا لأفعاله، فهل يستطيع التحكم في نتائجها؟ إذا لم يستطع، فهذا يعني أنّ هناك قوّةً عليا تتحكم في النظام السببي للأفعال، وهو ما يتناقض مع فرضية الاستقلالية المطلقة عن الله ﷻ.

وبالتالي القول باستقلال أفعال العباد يجعلهم غير محتاجين إلى الله، وهو ما يناقض العقل، فضلًا عن أنّ النصوص القرآنية تؤكّد فقر الإنسان الدائم إلى الله. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ [سورة فاطر: 15]. وكذلك يؤدّي الالتزام بهذا التنظير إلى الفوضى في النظام الكوني، وهو ما يتعارض مع القوانين التكوينية والتشريعية التي وضعها الله ﷻ.

والحقّ أنّ مشيئة الإنسان مرتبطة بمشيئة الله تعالى، والقرآن الكريم يؤكّد أنّ مشيئة الإنسان لا تتحقّق إلّا بمشيئة الله. قال تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾ [سورة الإنسان: 30].

ومن هنا، يتبيّن أنّ الفهم الصحيح لهذه الجدلية المعقّدة يستند إلى تأكيد دور العقل في إدراك مفهومي الحسن والقبح، ممّا يهيّئ فهمًا متوازنًا للنصوص الدينية. كما أنّ إدراك العلاقة الطولية بين مشيئة الله تعالى وأفعال الإنسان يرسّخ التوازن بين الإرادة الإلهية والاختيار الإنساني. ومن هذا المنطلق، فإنّ استيعاب مفهومي الإرادة والاختيار بشكل موضوعي ودقيق يستلزم تجاوز الطروحات التي نلمس في طرفيها الإفراط تارةً والتفريط تارةً أخرى، سواء كانت الجبرية المحضة أو التفويض المطلق. وهذا التوازن نجده منعكسًا في النصوص الدينية المعتدلة التي تقدّم رؤيةً عقلانيةً منسجمةً مع العقل والنقل؛ إذ تؤكّد عدالةَ الله تعالى دون أن تتعارض مع حرّية الإنسان. وبناءً على ذلك، فإنّ هذا البحث يسعى إلى إلقاء أبعاد دقيقة على المعيار العقلي؛ ليكون أساسًا ومرتكزًا علميًّا وموضوعيًّا في تناول هذه الجدلية، كما يمهّد لفهم الإشكالية التي طرحها ديفيد هيوم وسام هاريس، والتي ستكون محور النقاش في المباحث التالية.

ثانيًا: الرؤية الاعتقادية للفكر الإمامي

الرؤية الإمامية في مسألة الإرادة والاختيار تعتمد على مبدإ التوازن بين حرّية الإرادة الإنسانية وتمام قدرة الله تعالى في تدبير أمور الكون. هذه الرؤية ترفض التصوّر للفكر الأشعري والمعتزلي في مسألة الإرادة والاختيار، وهما الجبر المطلق من جهة، والتفويض المطلق من جهة أخرى. وتُركّز على مبدإ "الأمر بين الأمرين"؛ إذ يُعدّ الإنسان مخيّرًا في أفعاله، ولديه القدرة على اتّخاذ القرارات بحرّية كاملة، بحيث لا يُجبَر على فعل معيّن من قبل الله ﷻ. هذه الحرّية تستند إلى قاعدة العدل الإلهي؛ إذ إنّ الله تعالى لا يظلم أحدًا ولا يفرض عليه أفعالًا قسريةً.

فرغم وجود حرّية الإرادة للإنسان، فإنّ كلّ شيء في الكون يتمّ بإرادة الله تعالى. يُفهم هذا الأمر على أنّه لا شيء يحدث في العالم إلّا بتقدير من الله وإرادته. إلّا أنّ هذه الإرادة لا تتناقض مع حرّية الإنسان، بل هي مشيئة إلهية تأخذ في الحسبان قدرة الإنسان على الاختيار. فإنّ الله تعالى لا يعامل

عبـاده إلّا بمـا هـو حسـن وعادل. مـن جهـة أخرى، لا يخـلّ هذا العـدل بالتوحيـد، فلا يخرج الإنسـان عـن دائـرة القدرة الإلهيـة أو عن إطار الخضـوع لله تعالى في النهاية، حـتّى في حال تصرّفـه بإرادته الحرّة.

إذن، وفقًـا للفكـر الإمـامي، الإرادة والاختيار ليسـا متناقضين مع قـدرة الله المطلقة، بل يتكاملان معًـا في إطـار الإيمـان بالعـدل الإلـهي والتوحيـد. وهـذا يضمن للإنسـان حرّيـة الاختيار ضمـن نظامٍ دقيـق تتحكـم فيـه المشـيئة الإلهية الكلّيـة. وهذا كلّـه يمكن فهمـه ضمن سـياق معايير عقليـة ونصّية قدّمتهـا النظريـة الإمامية لهـذه الجدلية.

1- المعيار العقلي لفهم الإرادة والاختيار

إنّ فهـم الإرادة والاختيـار يتطلّـب معيـارًا عقليًّـا دقيقًـا يحقّـق التـوازن بـين دور الإنسـان بوصفه فاعـلًا مختـارًا، وبـين انتمـاء أفعاله إلى نظـام علّي شـامل يرتبط بـالإرادة الإلهية. هذا الفهـم يتّكئ على مبـدإٍ أسـاسيٍّ وهـو أنّ الأفعال الإنسـانية ليسـت منقطعـةً عن العلّـة الأولى (الله ﷻ)، بـل هي ضمن نظـام مترابـط تكـون فيـه العلل الجزئيـة والعلـل التامّـة متداخلةً وفـق ترتيب عـلّي متكامل.

والأسـاس الفلسـفي لهـذه الرؤيـة يرتكـز على أنّ أفعـال الإنسـان اختياريـة؛ إذ إنّ الفاعـل المباشر لهـا هـو الإنسـان، لكنّـه ليس هـو الجاعـل التـامّ الذي يُوجدهـا بإرادتـه المطلقـة؛ لأنّ اختيـاره ـ أي الإنسـان ـ مـشروط بجملـة مـن العلـل والشروط الـتي أوجدها الله تعـالى. فـالإرادة الإنسـانية تتحقّق ضمـن سـياق عـلّي مترابـط بحيـث يكـون للإنسـان دور فاعـل في الاختيـار، ولكنّـه يبـقى محتاجًا إلى العلّـة الأولى الـتي تمنحه الوجـود والقدرة. فهـذه الرؤية لا تنفي دور الإرادة الإنسـانية كمـا تنظّر لذلك الجبريـة، ولا هي تفصـل الأفعـال الإنسـانية عـن المشـيئة الإلهيـة كمـا تذهـب إليـه المعتزلة. بـل إنّها تعتمـد على فهـم طولية العلّيـة؛ إذ يبقى فعل الإنسـان اختياريًّا، لكنّه مسـتند إلى العلّـة الإلهية العليا.

يوضـح الميرداماد هـذه الرؤيـة بقـوله: «فاعلـم أنّـه فرق بـين الفاعـل لفعلٍ مـا بـالإرادة والاختيار وبـين جاعلـه التـامّ، الموجـب بإرادتـه واختيـاره، المُفيـض لوجوده ووجـود عللـه وأسـبابه وشرائطه. فالمبـاشر الذي اختيـاره آخـر ما تسـتتمّ بـه العلّة التامّـة لفعله، هـو فاعل لذلـك الفعل بالاختيـار لغةً وعرفًـا واصطلاحًـا لدى الجماهـير مـن العامّـة والخاصّة. وليس هـو بالجاعل التـامّ الموجـب له بالإرادة والاختيـار، إلّا إذا كان مفيضًـا لوجـوده بإفاضتـه وإفاضـة جملـة مـا يفتقر إليـه من العلل والأسـباب» [الميرداماد، الإيقاظات، ج1، ص207].

هـذا القـول يتمـاشى مـع فهمنا بـأنّ الإنسـان فاعـل مختـار؛ إذ إنّـه المباشر لأفعـاله، ولكنّـه ليس الجاعـل التـامّ لهـا؛ لأنّ وجـوده نفسـه وقدرتـه على الاختيـار مشروطـة بعلل سـابقة أفاضهـا الله ﷻ.

وهكـذا نجـد السـيّد الطباطبائي أيضًـا يؤكّد هـذه العلاقـة التراتبية بـين الإرادة الإنسـانية والإرادة الإلهيـة؛ إذ يقـول: «إذا فرضـت فعـلًا مـن أفعـال الإنسـان الاختياريـة ونسـبته إلى تمـام علّتـه، كان الفعـل واجبًـا ضروريًّـا، وإذا نسـب إلى الإنسـان فقـط ـ وهـو جزء مـن العلّـة التامّة ـ كانت النسـبة بالإمـكان» [الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 110].

وقـال أيضًـا: «فالحـقّ الحقيـق بالتصديـق أنّ الأفعـال الإنسـانية لهـا نسـبة إلى الفاعـل ونسـبة إلى الواجـب، وإحدى النسـبتين لا توجب بطلان الأخرى؛ لكونهمـا طوليتين لا عرضيتين» [المصدر السابق].

فيؤكّـد السـيّد الطباطبـائي أنّ العالم الطبيعي محكـوم بنظامين متكاملـين: الضرورة (العلـل التامّة) والإمـكان (العلـل الجزئيـة). والاحتياج الوجـودي لا ينقطع إلّا عنـد العلّة الأولى المسـتقلّة (الله ﷻ). فأفعـال الإنسـان مرتبطـة بـالإرادة الإلهيـة مـع حفـظ إرادة الإنسـان واختيـاره. وبهـذا تكـون نسـبة الأفعال إلى الله وإلى الإنسـان نسـبةً تكامليةً، لا تناقض فيها. ففعل الإنسـان مسـتند في وجوده وأفعاله كلّهـا إلى الله ﷻ، ولكـن دون أن يُبطـل ذلـك فاعليـة إرادته الذاتيـة؛ لأنّ الأفعال تُسـتند إلى الله ﷻ والإنسـان بنسـبتين طوليتين لا تتعارضان.

إذن الإرادة الإنسـانية لهـا واقـع ويتمتّـع الإنسـان بكامـل حرّيتـه، لكنّهـا تعمـل ضمـن سـياق علّي مترابـط يجعلهـا مسـتندةً إلى العلّة الأولى. الإنسـان فاعل مبـاشر لكنّه ليـس الجاعل التـامّ؛ لأنّ وجوده نفسـه ومـا يتعلّق به مـشروط بعلل سـابقة أوجدهـا الله ﷻ. وبالنتيجة فـإنّ الإرادة الإلهية تشـمل جميع الأفعـال، وفي الوقـت نفسـه تتعلّـق بكلّ فعل بحسـب حقيقته، فـلا تُبطل دور الإنسـان بوصفـه فاعلًا مختـارًا. وهـذا ما سـوف توضّحـه النصـوص الروائية الـواردة عـن الإمام الرضا عليه السلام بشـكل أجـلى وأتمّ.

2- المعيار النصّي لفهم الإرادة والاختيار

إذا كان التحليـل العقـلي لمفهـوم الإرادة والاختيـار يُمثّـل أحد الأبعـاد الجوهرية في البحث الفلسـفي العقـلي، فـإنّ البعد النصّي يشـكّل مرتكزًا أساسـيًّا في ضبط التصـوّرات وتوجيهها وفق الأصـول العقدية المسـتندة إلى الـوحي المعصـوم. فالمسـألة لا تقتـصر على البحـث الفلسـفي المحـض، وإنّما تتطلّـب أيضًا معياريـةً نصّيـةً تكشـف عـن حقيقـة الإرادة والاختيـار في ضـوء المفاهيـم الدينيـة، بما يحفـظ التوازن بينهمـا، وفي هـذا السـياق نجـد أنّ الإمام عـليّ بن موسى الرضـا عليه السلام قدّم معيـارًا موضوعيًّـا دقيقًا لمعالجة هـذه الإشـكالية؛ إذ رسـم بخطابـه وكلماتـه معالـم الرؤيـة الصحيحة لـلإرادة والقضـاء والقـدر والحرّية والاختيـار. فكلماتـه تمثّـل أصـلًا تأسيسـيًّا يعيـد بنـاء المفاهيـم وفـق منطـق عقـلي ونـصّي متكامـل، ويرسـم مسـارًا معرفيًّـا واضحًـا لفهـم طبيعـة الفعـل الإنسـاني ضمـن إطـار المشـيئة الإلهيـة الحكيمة.

أ- النصّ الروائي الأوّل

روي الصدوق بسنده عن سليمان بن جعفر الحميري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «ذُكر عنده (أي الإمام الرضا عليه السلام) الجبر والتفويض. فقال عليه السلام: ألا أعطيكم في هذا أصلًا، لا يختلفون ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك. فقال عليه السلام: إنّ الله تعالى لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا. وإن ائتمروا بمعصيته، فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحلّ ففعلوا، فليس هو الذي أدخلهم فيه.

ثمّ قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 132].

فهم منطوق النصّ

يعطي الإمام الرضا عليه السلام معيارًا عقليًّا وأصلًا واضحًا وجليًّا؛ إذ بيّن للسائل أنّ الله عزّ وجلّ لم يطع بإكراه، وفي هذا إشارة إلى اختيار العبد وحرّيته في فعله، في طرفي الطاعة والمعصية، وفي الوقت نفسه لم يهمل عباده، وإنّ أفعالهم تحت قدرته جلّ جلاله، ولم تخرج عنه.

وهذا يكشفه قوله عليه السلام في النصّ المذكور: «فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا» فهو ناظر إلى المنزلة الوسطى بين هاويتي الجبر والتفويض؛ لأنّهما ليسا نقيضين (أي الجبر والتفويض) حتّى يمتنع ارتفاعهما، ويلزم أن يثبت أحدهما عند زوال الآخر، كما أنّهما ليسا ضدّين لا ثالث لهما، حتّى لا يرتفع أحدهما إلّا بوجود الآخر.

بل هما أمران وجوديان (أي الجبر والتفويض)، أحدهما في غاية الإفراط، والآخر في نهاية التفريط، وبينهما منزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض؛ فلذا لمّا أفاد عليه السلام امتناع كلا طرفي الإفراط والتفريط بين ما هو الحقّ من الاختيار المصون عن الجبر والمنزّه عن التفويض. ثمّ يؤكّد عليه السلام إرادة الإنسان واختياره بقوله:

«إن ائتمر العبد بطاعة الله، لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا» بمعنى آخر بإرادته واختياره بلا إكراه، كما أنه يكون في قبضة قدرته تعالى، بحيث لا يتحوّل إلّا في سعة قدرته ولا يقوم ولا يقعد إلّا بحوله وقوّته، وإن تمرّد العبد عن طاعة الله وارتطم في معصيته، كان أيضًا بإرادته واختياره، كما أنّه يكون في حيطة سلطانه تعالى، إن شاء حال بينه وبين ما يهوي إليه من العصيان، وإن لم يشأ لم يحل بينه وبين ما يهواه؛ لأنّه تعالى يحول بين المرء وقلبه، فإن شاء

أن يهديه شرح صدره للإسلام ويرسل رحمته إليه، وإن لم يشأ يجعل صدره ضيّقًا حرجًا كأنّما يصعّد في السماء ويمسك رحمته. [انظر: جوادي آملي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية، ص 80 و81]

ب- النصّ الروائي الثاني: نظرية الأمر بين الأمرين

ثمّ إنّ المعيار الجليّ في حلّ هذه الإشكالية الذي تكلّم به الإمام الرضا عليه السلام آنفًا، هو عبارة أخرى عن نظرية (الأمر بين الأمرين) والنظر فيها إلى المنزلة الوسطى، بلا إفراط ولا تفريط، والإنسان فيها يكون مخيّرًا في أفعاله. وركائز هذه النظرية مرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام[1]؛ إذ نجد بعض الرواة يستفهم من الإمام الرضا عليه السلام عن قول الإمام الصادق الذي نطق بها، والإمام عليه السلام يشرحها ويبيّن فحواها له.

ورد عن بريد بن عمير بن معاوية الشامي، قال: «دخلت على عليّ بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلت له: يا بن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: إنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، فما معناه؟ قال: من زعم أنّ الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها، فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام، فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك. فقلت له: يا بن رسول الله فما أمر بين أمرين؟

فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيّة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأمّا الطاعات فإرادة الله ومشيّته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها. قلت: فهل لله فيها القضاء؟

قال: نعم، ما من فعل يفعله العباد من خيرٍ أو شرٍّ إلّا ولله فيه قضاء. قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» [عطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج 1، ص 37].

فهم منطوق النصّ

إنّ تحليل هذا النصّ يُبرز بوضوح أنّ الغلاة قد وقعوا في تناقضٍ صريح مع التوحيد الخالص؛ إذ إنّ الإشكالية الأساسية في صور التفويض تكمن في القول باستقلال الممكنات عن إرادة الله تعالى، ممّا يستتبع - بالضرورة - محدودية وجوده الواجب، وهو انحراف بيّن عن عقيدة التوحيد. أمّا فيما

1ـ قال الأستاذ مرتضى مطهري: «إنّ هذا النظر، أي الأمر بين الأمرين، ابتدأ به من ناحية أئمّة الدين عليهم السلام، ثمّ بعد مضيّ مدّة من الزمن نظّر حوله وتأمّل فيه الحكماء الإلهيون حقّ التأمل، فرأوه مطابقًا للموازين الدقيقة العقلية المنطقية» [مطهري، الإنسان والقدر، ص 102]. فليس من الغريب ممّن لم يطّلع على حكمة الأئمة عليهم السلام وأقوالهم أن يحسب هذا القول - وهو الأمر بين الأمرين - من مكتشفات بعض فلاسفة الغرب المتأخّرين، وقد سبقه إليه أئمّتنا قبل عشرة قرون. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 165].

يتعلّق بكفر القائل بالجبر، فهو مشروط بإدراكه لفساد الجبر ولوازمه الباطلة، ثمّ إصراره عليها. وبالمقابل، فإنّ التفويض يُعدّ شركًا حينما يتضمّن الاعتقاد بأنّ العبد مستقلٌّ في أفعاله عن إرادة الله تعالى.

وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام قوله: «من قال بالجبر فلا تعطوه الزكاة ولا تقبلوا له شهادة، إنّ الله تبارك وتعالى لا يكلّف نفسًا إلّا وسعها، ولا يحمّلها فوق طاقتها، ولا تكسب كلّ نفس إلّا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى» [الصدوق، التوحيد، ص 362]. كما نجد في نصوص أخرى انتقادًا صريحًا للقدرية، قال عليه السلام: «مساكين القدرية! أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [الصدوق، فقه الرضا عليه السلام، ص 349].

وقد يُفهم من استخدام الإمام لمصطلح "المساكين" أنّه إشارة إلى فقرهم المعرفي وعدم إحاطتهم بحقيقة المسألة؛ إذ إنّ قولهم باستقلال العبد في فعله يناقض الإيمان بمبدإٍ أعلى تنتهي إليه سلسلة المعلولات، فالتوحيد الربوبي يقتضي ألّا يوجد شيء في هذا العالم إلّا بتدبيره عزّ وجلّ وسلطانه وقدرته وقضائه؛ إذ لو كان هناك شيء خارج عن ربوبيته، للزم أن يكون ذلك الشيء إما ربًّا مستقلًّا بذاته، أو تابعًا لربّ مستقلٍّ آخر، وهو ما يؤدّي إلى التعدّد في الأرباب، وهو محال؛ إذ يستلزم التناهي في كلّ واحد من هذه الأرباب المتفرّقين، ولا شيء من المحدود يمكن أن يكون ربًّا مستقلًّا.

ونلحظ أنّ أجوبة الإمام الرضا عليه السلام كلّها مستوحاة من القرآن الكريم؛ إذ تؤكّد على الجمع بين إثبات سلطان الله المطلق على أفعال العباد واختياراتهم، وبين تنزيهه سبحانه عن الظلم. وهذا يتّسق مع عدله المطلق في تدبير الخلق، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ [سورة الإنسان: 3]، و﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [سورة يونس: 44]، و﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [سورة الرعد: 11]. وتشير هذه الآيات إلى أنّ الله تعالى منح الإنسان الإرادة والقدرة على الاختيار بين الهداية والضلال، ممّا يؤكّد قضيّة الحُسن والقبح العقليين، وهي من الركائز الأساسية في الفكر الإسلامي. [انظر: مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 20، ص 237]

أمّا الآية ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾، فهي تقدم قاعدة قرآنية محورية تبيّن أن هناك سننًا تاريخيةً وقوانين سببيةً تحكم حركة المجتمعات، بحيث تُشكّل أفعال الإنسان وإرادته جزءًا من هذه المنظومة. فنتائج الأفعال مرتبطة بمقدّماتها، ما يدلّ على أنّ حرّية الإنسان تدخل ضمن إطار العدل الإلهي.

وفي المقابل، تنفي العديد من الآيات القرآنية فكرة التفويض المطلق التي تزعم استقلال

الإنسان عن إرادة الله سبحانه، وتؤكّد هيمنته الشاملة على كلّ شيء، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 15]، و ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 20]، و﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأنعام: 17].

وهذه الآيات الكريمة تُبرز حقيقة أنّ الإنسان يتمتّع بحرّية الاختيار، ولكن في ظلّ سلطان الله وعلمه المسبق؛ إذ إنّ منحه القدرة على اتّخاذ قراراته لا يعني انفصاله عن المشيئة الإلهية، وإنّما يقع اختياره ضمن الإرادة الإلهية الشاملة التي تُحيط بكلّ شيء. وهكذا، فإنّ هيمنة الله لا تُلغي حرّية الإنسان، بل تُحقّق التوازن بين مشيئته واختيار العباد.

خاتمة واستنتاجات

ممّا تقدّم، يتّضح أنّ قضيّة "الأمر بين الأمرين" التي طرحها الإمام الرضا عليه السلام ترتكز على قاعدة عقلية ترى أنّ الله تعالى عادل في فعله، ولا يمكن أن يصدر عنه القبيح، وفقًا لقانون الحسن والقبح العقليين الذاتيين. كما أنّها تستند إلى الرؤية القرآنية التي تنفي كلا التصوّرين المتطرّفين: الجبر المطلق والتفويض المطلق، اللذين تبنّاهما بعض علماء الأشاعرة والمعتزلة. فقد كان المأزق الأساسي لدى كلٍّ من المدرستين أنّهما اضطرتا إلى التضحية بأحد المفهومين: فالمعتزلة اختاروا العدل وضحّوا بالتوحيد الفعلي، في حين اختار الأشاعرة التوحيد الفعلي على حساب العدل الإلهي.

إلّا أنّ الإمام الرضا عليه السلام قدّم معالجةً دقيقةً لهذه المسألة، بحيث لم يؤدّ تأكيده على العدل الإلهي إلى الإخلال بالتوحيد الذاتي أو الفعلي لله تعالى. وهكذا، نجد أنّ العدل قد وُضع في موقعه الصحيح إلى جانب التوحيد، دون أن يخلّ ذلك بأيٍّ من الأساسين العقديين.

وبهذا، أثبتت المنظومة الفكرية الإسلامية أنّ أصالة العدل الإلهي تقرّ باختيار الإنسان لأفعاله، ولكن دون أن تجعله شريكًا في الملك الإلهي، أو أن تُظهر الإرادة الإلهية على أنّها مقهورة أمام إرادة الإنسان. كما أنّها لم تحوّل الإنسان إلى آلة مسيّرة لا اختيار لها. بل إنّ العلاقة بين فعل الإنسان وإرادة الله هي علاقة طولية لا عرضية، بحيث يبقى فعل الإنسان خاضعًا لمشيئة الله وحكمته، دون أن يلغي ذلك دور العبد ومسؤوليته الأخلاقية عن أفعاله.

المبحث الثالث: جدلية الإرادة الحرّة في الفكر الغربي

مثّلت مسألة الإرادة الحرّة إحدى أعقد الإشكالات الفلسفية في الفكر الغربي؛ إذ خضعت لتحليل معمّق من قبل الفلاسفة وعلماء النفس والأعصاب، ما جعلها ميدانًا خصبًا للنقاش

بين الاتّجاهات الفكرية المختلفة. وقد تباينت الآراء بين القائلين بالحتمية، الذين يرون أنّ أفعال الإنسان خاضعة لعوامل سببية صارمة، وبين من يؤكّد امتلاكه إرادةً حرّةً تمكّنه من اتّخاذ قراراته باستقلال عن المؤثّرات الخارجية.

في هذا السياق، برزت رؤًى فلسفية مؤثّرة، كان من أبرزها طرح الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم، الذي حاول مقاربة هذه الإشكالية برؤية مؤدّاها أنّ الإنسان مسيّر بقوًى خارجة عن إرادته. كما أنّ إنكاره للعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب يوقعه في تناقض منطقي؛ إذ يهدم الأساس الذي تقوم عليه قوانين الطبيعة والعقل نفسه؛ وسام هاريس، الذي يعدّ من أشدّ المنتقدين لمفهوم الإرادة الحرّة في العصر الحديث. وإذ تتباين الرؤى الفلسفية حول هذه المسألة، فإنّ اختيار هيوم وهاريس للدراسة ينبع من أثرهما العميق على مجريات النقاش الفلسفي والعلمي المعاصر. وعليه سيتمّ تحليل رؤيتيهما، ومقاربتهما نقديًّا، واستكشاف أبعاد الجدل حول حرّية الإرادة الإنسانية في فكرهما.

أوّلًا: ديفيد هيوم ونفي الإرادة الحرّة

لقد سبق أن تناولنا قاعدة الحسن والقبح العقليين الذاتيين، ومدى ارتباطها الوثيق بمفهوم العدل الإلهي؛ إذ أكّدنا أنّ كلّ ما في هذا الكون لا يخرج عن سلطة الله ﷻ وحكمته، فكلّ أفعاله ﷻ مخلوقة له ضمن نظام كوني محكم، مع تأكيدنا وجود الإرادة الحرّة للإنسان، فهو مخيّر في أفعاله وليس مسيّرًا، ومن ثمّ لا يمكن الحديث عن الجبر. وقد عرضنا هذا الإطار الفكري من خلال تحليل دقيق لبيانات الإمام الرضا عليه السلام، فاستنطقنا كلماته علميًّا وأصّلنا مفاهيمها، كما ناقشنا جدليات الأشاعرة والمعتزلة، وبيّنّا الرؤية العقلية بشكل منهجي ومتّزن.

غير أنّ الجدلية حول الإرادة الحرّة وسلطنة الله على الكون لا تزال تثير تساؤلاتٍ عميقةً، لا سيّما في أوساط الفلاسفة اللا أدريين والملحدين مثل ديفيد هيوم وسام هاريس، اللذين سعيا إلى نفي الإرادة الحرّة عن الإنسان. فقد أشار هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" إلى أنّ هناك أحداثًا خارجةً عن نطاق إرادة الإنسان واختياره، مثل الزلازل والأمراض، واعتبر هذه البلاءات "أقدارًا" تُفرض على الإنسان رغمًا عنه.

يرى هيوم أنّ الأحداث في هذا الكون تمثّل قيودًا قهريةً، تتنافى مع مفهوم العدل الإلهي، ممّا يعني أنّ هناك نوعًا من الظلم في الواقع الخارجي الذي يعيشه الإنسان. [انظر: هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص 127 و128]

يستند هذا الطرح إلى تصوّر أنّ الأحداث الطبيعية الخارجة عن إرادة الإنسان تنفي وجود الحرّية المطلقة وتؤسّس لفكرة الجبرية الكونية. غير أنّ هذا الفهم يحتاج إلى إعادة تأصيل فلسفي أعمق. فإن كان وقوع هذه البلاءات خارجًا عن إرادة الإنسان، فإنّ ذلك لا يلغي بالضرورة عدالة الله ﷻ، بل ينبغي أن يُفهم ضمن سياق الحكمة الإلهية الشاملة، فالزلازل والأمراض مثلًا، ليست أفعالًا جبريةً تسلب إرادة الإنسان، بل هي مظهر من مظاهر النظام الكوني الذي أوجده الله على أساس العدل والحكمة؛ ولذا فإن القصوّر في رؤية هيوم ومن نحا نحوه يكمن في عدم التفريق بين مظاهر القدر الإلهي، التي تُدار بحكمة شاملة، وبين إرادة الإنسان المحدودة، التي تبقى مساحة حرّيته محفوظة ضمن هذا النظام الإلهي المتكامل.

وفي هذا السياق، سوف نتناول هذه الأفكار ونقوم بنقدها بدقّة وعناية، مرتكزين ومعتمدين على التحليل العقلاني والنصّي، مع الحرص على مراعاة التوازن بين الحرّية الإنسانية والإرادة الإلهية، بما يعكس الفهم العميق لهذه المفاهيم في إطار التناغم والانسجام بين الفكر الديني والعقلاني.

1- أساس الإشكال ومنطلقاته الفكرية

يشير ديفيد هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" (Dialogues Concerning Natural Religion) إلى ظاهرة المعاناة (مثل الزلازل والأمراض) بوصفها أقدارًا خارجةً عن إرادة الإنسان [انظر: المصدر السابق]. وهذه الأقدار تبدو في ظاهرها متعارضةً مع عدالة خالق حكيم، ما يؤدّي إلى استنتاج احتمالي: وهو أنّ الإنسان مسلوب الإرادة، فلا عدالة في هذا الكون. وفي كتابه "حوارات في الدين الطبيعي" يناقش هيوم (من خلال شخصية "فيلو") فكرة أنّ وجود الشرور يتناقض مع فكرة الإله الخيّر والعادل. ويطرح سؤالًا: إذا كان الإله خيّرًا وقادرًا على كلّ شيء، فلماذا يوجد شرٌّ في العالم؟

شخصية "فيلو" تقدّم أمثلةً على الشرور الطبيعية، مثل الأمراض التي تسبّب معاناةً لا داعي لها، والزلازل التي تدمّر مدنًا بأكملها. هذه الشرور لا يمكن تبريرها بسهولة في إطار الإيمان بإله خيّر.

ويرى أنّ وجود الشرّ يشكّل دليلًا على عدم الكمال في التصميم لهذا الكون؛ لذلك يجادل بأنّ العالم ليس مثاليًّا، بل مليء بالعيوب. فإذا كان الإله هو المصمّم، فلماذا خلق عالمًا بهذا القدر من المعاناة؟ [انظر: المصدر السابق]

هذه الشبهة أو ما ينظّر له هيوم ينطلق من معادلة ظاهرية:

معاناة الإنسان + عدم قدرة الإنسان على التحكم = الظلم وعدم العدالة.

ولكنّ هذه المعادلة تعتمد على افتراض مسبق: أنّ الظواهر الطبيعية والمعاناة ليست لها حكمة

متجاوزة لحدود الإدراك البشري. ويمكن أيضًا أن نناقش هيوم في إشكال مبنائي، يرتبط بهذه الجدلية، فهو ينكر قانون العلّية بوصفه مبدأً فطريًّا عقليًّا قبليًّا ـ نعم، قد يؤمن بها في إطار الفهم المادّي، ولكنّه يتجاوز الأسباب الإلهية التي تحكم هذا الكون كما سنأتي على بيان الخطإ الذي وقع في تفسيره لهذا القانون العلّي. والذي يؤدّي به الى القول بالجبرية المطلقة ـ إذ تكون الأحداث (الزلازل، الأمراض و...) مجرّد أقدار تُفرض على الإنسان دون أن تكون له سيطرة عليها ممّا يتنافى مع العدل الإلهي.

2- تفكيك أطروحة ديفيد هيوم ونقدها

أ ـ مقاربة الرؤية العقلية

هيوم رفض قانون العلّية والسببية بوصفه مبدأً قبليًّا ـ وربّما لم ينكر أنّ لكلّ حادثة علّةً، ولكنّه فسّرها تفسيرًا خاطئًا ـ معلنًا أنّها ليست جزءًا من البناء العقلي الفطري للإنسان، بل هي منتج للتجربة والعادة والتكرار الحسّي من خلال انطباعات تترسّخ عبر ارتباطات متكرّرة، هذا الطرح يحمل تناقضًا واضحًا؛ لأنّ إنكار العلّية بوصفها قانونًا قبليًّا يجعل الكون عشوائيًّا، ويفرغ الأحداث من المعنى والضرورة ممّا يتنافى مع بناء العقل الإنساني، الذي ينزع دائمًا إلى البحث عن الروابط السببية لفهم أحداث العالم. فلا غرابة أن نقرأ قوله «إنّ كلّ الاستنتاجات المأخوذة من التجربة، هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال» [هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص 25]. أي لا علاقة للعقل البرهاني بها كضرورة، فضلًا عن مسبّبها الأوّل وهو الله ﷻ. وهنا لا بدّ أن نفهم هذه العلاقة بشكل دقيق وواقعي.

قام هيوم بتجزئة العلّية إلى عناصرها السيكولوجية، ورأى أنّ العلّية لا توجد بوصفها علاقةً ضروريةً بين الأحداث، بل هي نتاج اعتياد الذهن والتكرار على ملاحظة التتابع الزمني بين الظاهرتين، ولكنّ هذا الإنكار يفترض ضمنًا وجود نظام يعيد ترتيب هذا الاعتياد، وإلّا لما تشكّلت تلك العادة العقلية من الأساس، الأمر الذي يعيدنا إلى ضرورة الاعتراف بالعلّية بوصفها قانونًا عقليًّا قبليًّا. ويمكن أيضًا أن نحاكم هيوم ونقول: يمكن أن نسير معكم في فكرة التداعي وأنّها قد تحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلّية أحدهما للآخر. فلو صحّ لهيوم أن يفسّر العلّة والمعلول بأنّهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيرًا حتّى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن، فهنا نسأله: كيف يفسّر لنا ظاهرة الليل والنهار ـ والتي لعلّه قاسهما على فرضية الحرارة والغليان وأنّهما حادثان تعاقبا حتّى نشأت بينهما رابطة التداعي ـ وتعاقبهما، مع أنّ الواقع يقول: أنّ عنصر

العلّيـة والـضرورة الذي ندركـه بين الحـرارة والغليـان ليس موجـودًا بين الليـل والنهار، فليـس الليل علّـةً للنهـار، ولا النهـار علّـة للّيـل، فـلا يمكـن إذن تفسـير هذا القانـون بمجـرّد التعاقـب المتكرّر والمـؤدّي إلى تـداعي المعـاني كما حـاوله هيوم.

ثـمّ لـو تنزّلنـا جـدلًا وقبلنـا منطـق هيـوم، فـإنّ التجربـة لا يمكن لهـا أن تفسّر لنـا منطـق العلّية وضرورتهـا؛ فليسـت هي المقيـاس والمعيـار أو قل المرتكـز لتمييز الحقيقـة؛ لأنّنا لو فرضنـا خطأ قانون التجربـة، فقـد سـقط المذهـب التجريـبي بانهيـار قاعدتـه الرئيسـية (أي نفـس التجربـة الـتي يركّز عليهـا هيوم).

فلنـا أن نسـأله أيضًـا عن العلاقـة بين الفاعـل والمفعـول أو بين النار التي هي سـبب للحـرارة؟ فإن كان قـد تأكّـد مـن صوابهـا بـلا تجربـة، فهـذا يعني أنّهـا قضيّـة بدهيـة، وأنّ الإنسـان يملـك حقائق وراء عالـم التجربـة. وإن كان قـد تأكّـد مـن صوابهـا بتجربة سـابقة، فهو أمـر محـال؛ لأنّ التجربة لا تؤكّـد قيمـة نفسـها. [انظر: الصدر، فلسـفتنا، ص 68؛ مصباح يـزدي، أصول المعـارف الإنسـانية، ص 108] أي أنّنا نقع في الدور المحال.

نعـم، قـد يرصـد الحـسّ الظاهرتـين للعلّـة والمعلـول، أمّـا التأثـير والتأثّـر فهـو خارج عـن نطاق الحـسّ، بـل هـو أمـر انتزاعي ذهـني، فـلا يمكن للحـسّ أن يـدرك هـذا الأمـر ولا يمكـن في الوقت نفسـه أن يقـدّم لنـا تفسـيرًا صحيحًا لـلإدراكات الأخـرى، فضلًا عـن قانون السـببية الـتي يؤمن بها العقـل بوصفهـا ضرورةً وبدهيـةً أوّليـةً كمـا هو واضـح وجليّ.

وبعبـارة أبسـط وأوضـح، لا يمكننـا إثبات مبـدإ العلّيـة بالحـواسّ؛ لأنّ الحواسّ نفسـها تحتاج إلى هـذا المبـدإ لتكـون ذات معـنًى. فنحن نشـعر بالأشـياء من حولنـا لأنّها تؤثّر في حواسّـنا، وهـذا التأثير لا يحـدث مـن تلقـاء نفسـه، بل لا بـدّ أن يكون له سـبب وعلّة. وبالتـالي، عندما نقول إنّ أحاسيسـنا تعكـس واقعًـا حقيقيًّـا، فإنّنـا نفعـل ذلـك بنـاءً على مبـدإ العلّيـة. فكيـف يمكن لهـذا المبـدإ، الذي نعتمـد عليـه لإثبـات موضوعيـة الحـسّ، أن يكـون نفسـه مسـتمدًّا مـن الحـسّ؟ لذلـك، فـإنّ مبدأ العلّيـة هـو قاعـدة عقليـة يدركها الإنسـان بالفطـرة، دون الحاجـة إلى إثباتهـا بالحواسّ.

إذن لا بـدّ مـن التسـليم والإذعان بهـذا القانـون؛ وذلك لأنّ أيّ برهـان لإثبات دعوةٍ ما، يسـتبطن قهـرًا الإقـرار بعلّيـة مقدّمـات البرهـان لإثبـات النتيجـة؛ فهنـاك علاقة لزوميـة ضرورية بـين صحّة المقدّمـات ـ إن لـم تكـن هنـاك غفلـة مـا ـ وحتميـة صحّـة النتيجـة؛ لذلك فهـذا القانـون لا يمكن فـرض إنـكاره بهـذا المعـنى الذي ذكرنا لا بمـا قدّمه هيـوم؛ لأنّ عمليات الاسـتدلال قائمة بـه وتأخذه فرضًا مسـلّمًا وأصـلًا موضوعيًّا.

فـإذا أثبتنـا فاعليـة السـببية وفهمناهـا بسـياقها الصحيـح وأنّ الفاعـل المبـاشر لهـا هو الإنسـان، فيجـب أن يتبـع هـذا الفهـم أيضًا أنّ الإنسـان ليس هـو الجاعل التـامّ الذي يُوجـد هذا القانـون العلّي بإرادتـه المطلقـة، لأنّ اختيـاره ـ أي الإنسـان ـ مـشروط بجملـة مـن العلـل والـشروط الـتي أوجدها الله تعـالى. فـالإرادة الإنسـانية تتحقّـق ضمن سـياق علّي مترابط، بحيـث يكون للإنسـان دور فاعل في الاختيـار، ولكنّـه يبـقى محتاجًا إلى العلّـة الأولى التي تمنحه الوجـود والقدرة. [انظـر: الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 207]

لذلـك فالرؤيـة المتوازنـة هي أنّ الكـون يقـوم على نظـام محكـم مـن الأسـباب والمسـبّبات. وهـو جـزء مـن هـذا النظـام. فـلا يمكـن للفعـل أو الحـدث (أيّ حـدث كان) أن يتحقّـق دون أسـباب تـؤدّي إليـه، فالقـول بـأنّ القضـاء والقـدر ينفيـان العدالـة الإلهيـة، هو خلـط بين مفهـوم "الجبر القـدري" ومفهـوم "النظـام السـببي الدقيـق". فالقضـاء الإلـهي هـو النتيجـة الحتميـة لتفاعـل الأسـباب مـع مسـبّباتها. بمـا في ذلـك الظواهـر الكونيـة الخارجـة عـن إرادة الإنسـان والتي تسـير ضمـن نظـام علّي أوسـع وأشـمل.

أضـف إلى ذلـك يجـب أن نلحظ حكمـة الخالق المتعاليـة، فكلّ ما يحـدث ضمن نظـام العلّية يحمل غايـةً وحكمـةً، حـتّى لو بـدت خفيّـةً على الفكر البـشري. والحكم على هذه الأقـدار من زاوية إنسـانية محـدودة يتجاهل اتّسـاع المعرفـة والحكمة الإلهيـة وغاياتها، والتي لـم يدركها هيوم.

أمّـا مسـألة الـشرور التي تعـرّض لها هيـوم، فالسـيّد الطباطبائي يقـدّم رؤيـةً علاجيةً لهـا؛ إذ يصف الـشرور بأنّهـا أمور عدمية وليسـت وجوديـةً. فالوجود بذاته يحمل صفة الحسـن والجمال، كمـا أنّ الخلق الإلـهي لا ينفصـل عـن الكمـال. وعليه، فإنّ مـا يُدركه الإنسـان على أنّـه "شرٌّ" يعود إلى نقـص أو فقدان مـا، يُعـدّ كمـالًا بالنسـبة إليـه، كالمـرض الذي يمثـل فقـدان الصحّـة. وفي هـذا الإطار، يمكن تفسـير الابتـلاءات والمصائـب والأمراض على أنّها "سـيّئات نسـبية"، تُنسـب إلى جهة الإنسـان لا إلى الله تعالى؛ لأنّ السـيّئة لا تُخلـق مـن قبل الله مبـاشرةً، فالفاعل للسـيّئة أوّلًا وبالذات هو الإنسـان، ولكنّها وقوعها يكـون بـالإذن الإلـهي كما قال تعـالى: ﴿**مَا أَصَـابَ مِنْ مُصِيبَـةٍ إِلَّا بِـإِذْنِ اللهِ**﴾ [سـورة التغابـن: 11].

ومـن هنـا، فـإن نسـبة الـشرّ إلى الله ﷻ تكـون بمعـنى الإذن أو التدبـير لا بمعـنى العلّـة الذاتيـة. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان، ج 1، ص 102] وثمّـة ردودٌ أخرى قدّمها الفلاسـفة المسـلمون وغيرهم في معالجتهم لإشـكالية الـشرور، انطلاقًـا مـن مبـدإ التوحيـد والقـدر، مـع تأكيدهـم حكمـة الله تعالى وانسـجام النظـام الكـوني. غـير أنّـا آثرنا الإعـراض عـن تفصيلهـا اختصـارًا، ويمكن لمـن أراد التوسّـع الرجوع إليهـا في مصادرها الفلسـفية.

ب ـ مقاربة الرؤية النصّية

التوازن الإلهي بين القضاء والقدر

قدّم الإمام الرضا عليه السلام في نصوصه السابقة التي أصّلنا لها رؤيةً متوازنةً حول القضاء والقدر (الأمر بين الأمرين)، لا تلغي حرّية الإنسان ولا تنسب إليه الاستقلالية المطلقة، وإضافةً لما تقدّم ننقل معالجةً أخرى لهذه الجدلية:

قال عليه السلام في خطابه ليونس بن عبد الرحمن: «فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء. قال: والقضاء هو الإبرام وإقامة العين. قال: فاستأذنته أن أُقبّل رأسه، وقلت: فتحت لي شيئًا كنت عنه في غفلة» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 158].

استنطاق النصّ

يوضّح حديث الإمام الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن مفهوم القضاء والقدر بطريقة دقيقة تظهر التوازن بين عدالة الله عزّ وجلّ وحرّية الإنسان. فقد عرّف الإمام القدر بأنّه الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، ممّا يعني أنّ القدر يمثّل التخطيط الإلهي الدقيق الذي يحدّد مسار الأشياء في هذا الكون، سواء من حيث أزمانها أو أماكنها. هذا التخطيط لا يأتي اعتباطيًّا أو فوضويًّا، بل يعبّر عن حكمة إلهية متعالية تعمل على تحقيق نظام شامل ومتوازن. من جهة أخرى، عرّف القضاء بأنّه الإبرام وإقامة العين، أي أنّه التنفيذ العملي لهذا التخطيط الإلهي في الواقع، بحيث تتحوّل تلك الحدود المرسومة إلى أحداث متحقّقة.

من هذا المنطلق، لا يمكن اعتبار القضاء والقدر سلبًا لحرّية الإنسان أو عدالة الله جلّ جلاله الذي وضع نظامًا علّيًّا محكمًا يربط بين الأسباب والنتائج، وهو ما يجعل الأحداث جزءًا من نظام كوني دقيق. والإنسان، ضمن هذا النظام، يمتلك الإرادة والاختيار في كيفية التعامل مع الظروف التي تُهيّأ له. فالزلازل والأمراض، على سبيل المثال، قد تكون من القدر، لكنّها لا تعني أنّ الإنسان مجبر على الخضوع لها دون فعل. فالإنسان قادر على الاستجابة لهذه الأحداث بطرق مختلفة، كالبحث عن العلاج أو اتّخاذ التدابير الوقائية، وهو بذلك يثبت دوره الفاعل ضمن هذا الإطار.

يعيد الإمام الرضا عليه السلام في هذا النصّ بناء الفهم المتوازن بين الجبرية والتفويض. فالجبرية ترى أنّ الإنسان مسلوب الإرادة بالكامل، بينما التفويض يمنحه استقلاليةً مطلقةً، وكلاهما خاطئ. والنظرة الصحيحة ـ كما أوضحها الإمام ـ هي أنّ الإنسان يختار أفعاله بحرّية ضمن نظام إلهي حكيم. وفي الوقت نفسه لا يلغي دور السببية في نظام الكون، ولعلّنا نفهم ذلك أيضًا في نصٍّ آخر عن الإمام عليٍّ عليه السلام إذ قال: «أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن،

ص 407]. فالإمام عليه السلام يشير هنا إلى النظام السببي العلّي الذي يحكم الكون. فهروبه من الحائط المائل، كان التزامًا بالقوانين الطبيعية (القدر)، وليس نفيًا للإرادة الإلهية.

الابتلاءات طريق التكامل الإنساني وتجلٍّ لمظاهر الحكمة الإلهية

قدّم الإمام الرضا عليه السلام أيضًا رؤيةً متكاملةً لمعنى الابتلاءات والمصاعب التي تواجه الإنسان في حياته، موضّحًا أنّها ليست عقوباتٍ أو شرًّا مطلقًا، بل هي تجلّيات للرحمة الإلهية ووسائل لتطهير الروح ونيل مراتب الكمال. فالإنسان الذي يواجه المرض أو المصائب يرى فيها فرصةً للتطهّر، كما جاء في قوله عليه السلام: «المرض للمؤمن تطهير ورحمة ... وإنّ المرض لا يزال بالمؤمن حتّى لا يكون عليه ذنب» [العطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج 1، ص 216].

وفي نصّ آخر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، يشير الإمام الرضا عليه السلام إلى الأثر الروحي للشفاء بعد الابتلاء إذ قال: «مثل المؤمن إذا عوفي من مرضه، مثل البردة البيضاء تنزل من السماء في حسنها وصفاتها» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 78، ص 187]. وهذا التشبيه يبرز الطهارة والنقاء اللذين يحظى بهما الإنسان بعد خروجه من الابتلاء.

وهذه الرؤية تتواءم مع النصوص القرآنية التي تُظهر أن ما يُصيب الإنسان من مصاعب هو نتاج أفعاله، لكنّها أيضًا وسيلة لمغفرة الذنوب وتعزيز القرب من الله تعالى، كما قال عزّ وجلّ: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾ [سورة الشورى: 30]. فهي أداة تذكّر الإنسان بحقيقة وجوده، وتوقظه من الغفلة، وتدفعه نحو إدراك حاجته إلى الله سبحانه وتعالى.

والعدالة الإلهية تظهر في أنّ هذا العالم بما فيه من مصاعب ومحن، مبنيٌّ على حكمة إلهية شاملة تتجاوز الفهم الإنساني المحدود. فالابتلاءات التي قد تبدو للإنسان ألمًا أو شرًّا هي في حقيقتها جزء من نظام إلهي محكم يهدف إلى تهذيب الإنسان وإعداده لنيل درجات أسمى من الكمال الروحي. وكما قال الله تعالى: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 2]

الابتلاءات ليست شرورًا ذاتيةً بل عرضية

وفي هذا السياق الذي تكلّم به الإمام الرضا عليه السلام ربما نفهم أنّ الابتلاءات ليست شرورًا ذاتيةً، بل أدوات لتحقيق غايات سامية. فهي تُهيّئ الإنسان لاختيار مساره بحرّية ضمن إطار النظام الإلهي الذي يوازن بين القضاء والقدر، وبين حرية الإنسان ومسؤوليته. وبهذا، فإن الابتلاءات ليست سوى فتنةً واختبارًا، كما أشار القرآن الكريم: ﴿**وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً**﴾ [سورة الأنبياء: 35]، وكذا في قوله تعالى: ﴿**وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ [سورة البقرة: 216].

لذا عند التأمّل في هذه الرؤية من منظور تأصيلي علمي، يتّضح أنّ الابتلاءات ليست مجرّد ظواهر عرضية أو عقبات عابرة، بل هي جزء من نظام إلهي محكم يهدف إلى تحقيق غايات كبرى تتجاوز الفهم الظاهري للأحداث التي لم يقع على فهم مقاصدها ديفيد هيوم أو غيره. والابتلاءات تعمل بوصفها وسائل لإعادة تشكيل الوعي الإنساني، وتحفيز الإدراك العميق بحقيقة وجوده، وربطه بالغايات التي من أجلها خُلق.

التكافل بين الشرّ والخير

وكذلك يمكن أن نفهم الرؤية القرآنية ونصوص الإمام الرضا عليه السلام المتقدّمة بمفهوم "التكافل بين أجزاء الوجود"، الذي يُشير إلى أنّ الشرّ لا يناقض الخير، بل يُكمله ويبرز معناه، فهو نوع من التكامل. فلا معنى للصحّة دون تجربة المرض، ولا قيمة للصبر دون محن، ولا تتحقّق الشجاعة إلّا في مواجهة المخاطر. هذه الأضداد تُبرز القيم الفضلى، وتعمل على تحقيق نظام كوني متوازن، يُظهر الحكمة الإلهية في بناء هذا العالم.

أشار الإمام الرضا عليه السلام ضمنيًا إلى هذا التكافل حين بيّن أنّ المحن هي اختبارات تسهم في تحقيق الكمال الروحي والمعنوي للإنسان. هذه الاختبارات ليست مجرّد ظواهر مادّية نمرّ بها، بل هي وسائل لإعادة توجيه الإنسان من البعد المادّي الضيق إلى إدراك الحكمة الإلهية المتعالية. فالحياة بما تحمله من محن وشدائد وفتن وابتلاءات، تُعدّ مدرسةً للإنسان، تهيّئه للتعامل مع التحدّيات بوعي، وترتقي به إلى مراتب أعلى من الكمال.

ختامًا رأى ديفيد هيوم أنّ الظواهر الطبيعية كالزلازل والأمراض و... تمثّل قيودًا تُفرض على الإنسان، ممّا يُلغي إرادته الحرّة ويؤسّس للجبرية المطلقة؛ وذلك بسبب إنكاره للعلّية، وربما لتعلّقه بالفهم المادّي والتجربة الحسّية، ممّا جعله يتجاهل الأبعاد الماورائية الميتافزيقية للوجود والحكمة المتعالية في النظام الإلهي. هذا التعلّق بالمحسوس حصر رؤيته في إطار مادّي ضيّق؛ إذ يتمّ تفسير الظواهر الطبيعية على أنّها مجرّد أحداث مادّية خارجة عن السيطرة، دون إدراك للغايات الكبرى والماورائية التي يمكن أن تحقّقها.

وأيضًا غياب الفهم للهدف الأسمى من خلق الإنسان، فرؤيته المادّية قادته إلى إنكار الغاية من وجود الإنسان، ممّا جعل المحن والابتلاءات تبدو بلا معنًى أو هدف. ومن هنا عدّ الظواهر الطبيعية تتنافى مع العدالة الإلهية؛ لأنّها في ظنّه لا تخدم أيّ غاية تتعلّق بتحقيق كمال الإنسان أو اختبار إرادته. بينما الرؤية العقلية والنقلية تؤكّدان أنّ القضاء والقدر يعكسان نظامًا إلهيًّا شاملًا يوازن بين حرّية الإنسان ومسؤوليته، ويعمل وفق حكمة إلهية تدمج بين الأسباب والنتائج؛ إذ

تُعـدّ الابتـلاءات مظاهر لهـذه الحكمة الربّانيـة التدبيرية، والتي تهـدف إلى تهذيب الإنسـان واختباره لتحقيـق الكمـال الـروحي والمعنـوي، ولتؤكّـد أنّ وجـود المحـن والمصائـب أو الـشرور، لا تتعارض مع عـدل الله ﷻ، بل تعكس حكمتـه المتعالية.

ثانيًا: سام هاريس ونفي الإرادة الحرّة

وهكـذا نجـد في عصرنـا الحاضر من يلـغي الإرادة الحرّة في الإنسـان كسـام هاريـس (Samue Harris) الذي نظّـر لهذه الإشـكالية من خلال كتابه المشـهور "الإرادة الحـرّة" (Free Will)، يُعرَف هاريس بتقديمه نقـدًا للأديـان وتأكيـده أهمّيـة العلم في فهـم العالـم، وهو أحد مؤسّـسي الحركـة الجديدة للإلحـاد. وهو متخصّـص في علـم الأعصـاب (neurology) الذي يفحـص السـمات الفسـيولوجية والتشريحيـة للجهاز العصـبي والمتلازمـات التي تحدث في جسـم الإنسـان، ولا سـيّما الدمـاغ. فهذا العلـم ـ أي الأعصاب ـ طـغى على أفـكاره بشـكل كبـير، وبدأ يـرى العالم مـن هذه النافـذة الـتي اتّجهت بـه إلى الإلحاد.

الفرضيـة الأساسـية الـتي تناولهـا سـام هاريس في هـذا الكتـاب أنّ مفهـوم الإرادة الحرّة مجـرّد وهم ولا واقـع له، فـلا توجـد قـرارات مسـتقلّة عنـد الإنسـان، فكلّ قـرار نتّخـذه يتأثّـر بعوامـل خارجية وداخليـة لا نتحكـم فيهـا، مثـل الجينات والبيئـة والظروف المحيطـة. وانطلق بهذه الأفـكار من خلال علـم الأعصـاب الذي يكتشـف أنّ النشـاط الدمـاغي الذي يسـبق اتّخاذ القـرار يحدث قبـل أن نكون مدركـين لهـذا القـرار. وفي تجـارب معيّنـة، يمكن قياس النشـاط الدماغي الذي يشـير إلى قـرار ما قبل أن نكـون واعـين به.

قـال: «هنـاك الآن حقيقـة واحـدة غـير قابلـة للجـدال: قبـل أن تصبـح واعيًـا بمـا سـوف تفعله لاحقًـا ببعـض لحظـات ـ وهو وقت يبدو فيه بشـكل شـخصي أنّـك تملك مطلـق الحرّية للتـصرّف كما تريـد ـ يكـون مخّـك قـد قام بالفعـل بتحديد ما سـتفعله. بعد ذلـك تصبح واعيًـا بهذا القـرار ومؤمنًا بأنّـك قمـت باتّخـاذه. التمايـز بـين النظامـين الأعلى والأسـفل لوظائف المـخّ لا يقـدّم مسـاعدةً. إنّني ـ كمراقـب واعٍ لخـبرتي ـ لا يمكنـني تخليـق الأحـداث في الفـصّ الأمـامي لقشرة المـخّ أكثر ممّـا أتحكم في نبـض قلـبي. سـوف يبـقى هنـاك دائمًا فارق زمـني بين بدايـة الأحـداث العصبية التي تشـعل فكرتي الواعيـة التاليـة، وبـين الفكـرة نفسـها. حـتّى لـو أنّ كلّ الحـالات الذهنيـة هي حقًّـا تزامـن الحـالات الكامنـة في المـخّ، لا يمكنـني أن أقـرّر مـا الذي سـأفكّر فيـه أو أنويـه حـتّى تنشـأ الفكـرة أو النيّة. ما الذي سـتكون عليـه حالـتي الذهنيـة القادمـة؟ لا أعلـم! إنّهـا فقـط تحـدث. أيـن الحرّيـة في ذلـك؟!»

[هاريس، الإرادة الحرّة، ص 15 و16].

ويبدو أنّ هذا الكلام الذي نظّر له اعتمد فيه على عالم النفس الأمريكي دانيال ويجنر (Daniel Wegner) الذي خلُصت تجاربه التي أجراها على النشاط الكهربائي للدماغ إلى أنّ الإرادة الحرّة وهم؛ إذ يرى أنّ الإنسان يتّخذ قراراته من دون أيّ تدخّل مدروس سابقًا؛ وذلك لأنّ للدماغ القدرة لزمن وبرهنة قصيرة في منطقة أسماها بـ"اللاوعي"، وهذه التجارب عمّمها بشكل كلّي على أفعال الإنسان. فهناك شيء في اللاوعي يسبق قرار الإنسان ويسلب منه الاختيار.

وادّعى أيضًا أنّ وهم الإرادة الحرّة يحدث تمامًا مثل الخدعة السحرية، ويمكن أن يدفع السحَرة جمهورهم للاعتقاد بأنّهم اختاروا الورقة، أو أنّهم خمّنوا الرقم بأنفسهم، ويمكن أن ننخدع جميعًا في الحياة العادية؛ وخلص إلى أنّ الاعتقاد بأنّ أفكارنا الواعية تسبّب أفعالنا، ما هو إلّا وهم. [انظر: بلاكمور، الوعي.. مقدّمة قصيرة جدًّا، ص 97 و98]، وبالتالي لا توجد إرادة حرّة للإنسان.

1- تفكيك أطروحة سام هاريس ونقدها

أ- مقاربة الرؤية العقلية

إنّ أهمّ مرتكزات هاريس في فهمه لأفعال الإنسان وسلب اختياراته ينطلق فيها من نظرة مادّية صرفة؛ لذلك هو نفسه يعترف بذلك بقوله: «لا يوجد شكٌّ أنّ معظم ـ إذا لم يكن كلّ ـ الأحداث العقلية هي نتيجة للأحداث الفيزيائية. المخّ هو نظام فيزيائي، يخضع كلّيةً لقوانين الطبيعة، ولدينا كلّ سبب للاعتقاد بأنّ التغيّرات في حالته الوظيفية وبنائه المادّي يوجّه أفكارنا وأفعالنا كلّيةً ... العمليات غير الواعية للروح لن تعطيك حرّية أكبر ممّا تعطيك وظائف الأعضاء غير الواعية لمخّك» [هاريس، الإرادة الحرّة، ص 15 و16] فهو في الحقيقة أرجع فهم العقل الى النشاط العصبي.

وهذا هو الوهم الذي وقع فيه؛ لأنّ من المعلوم بالبداهة أنّ العقل هو قوّة وملكة مجرّدة منفصلة عن المادّة تمامًا، فالعقل يمتلك خصائص تجريديةً تتعلّق بالمفاهيم والمعاني الكلّية، وهو ما لا يمكن اختزاله في العمليات الحيوية أو الكيميائية التي تحدث في الدماغ. نعم، الحسّ أو عمليات الأعصاب وتجاربها أو الفعل والانفعال المادّيين هي شرائط معدّة وضرورية تهيّئ النفس من أجل أن يتحقّق الإدراك، وخلاف ذلك هو السفسطة. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 38]

إذن الإشكالية الأساسية لردّ ما فسّره هو أنّه لم يفهم ماهية العقل بشكل دقيق، وقد خلط بين العقل بوصفه قوّةً وملكةً مجرّدةً وبين المخّ (Cerebrum) أو الدماغ (telencephalon) بوصفه مادّةً حسّيةً. فهو لم يتعقّل ثنائية العلاقة بين العقل والجسد، في حين أنّ النظرة العقلية الدقيقة تميّز وتفرّق بين ذلك.

وقد صرّح أرسطوطاليس في كتاب "النفس" بأنّ للإنسان عقلًا مفارقًا للبدن غير ممتزج فيه، وهو النفس العاقلة التي تدرك الصور والمعاني [انظر: أرسطوطاليس، النفس، ص 109 و110]، فالنفس لها بعد مادّي ينفعل ويتفاعل وآخر مفارق له لا ينفعل بانفعال المادّة، وهو الذي يوجّه الإنسان في اختياراته.

وهكذا ابن سينا يرى أنّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوّى بتعطّله، فإذا مات البدن وخرب تخلّص جوهر النفس عن جنس البدن [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 186]؛ لذلك فإنّ مفاهيم العلم والإرادة والحرّية غير قابلة للانقسام، فهي مفاهيم مجرّدة مفارقة للجسم أو المادّة (الدماغ)، فاذا كانت المعقولات هكذا فمحلّها من سنخها وهي مجرّدة. [المصدر السابق، ص 187]

هذا فضلًا عن أنّ العلم نفسه والتجارب الطبّية تختلف في تقييماتها بهذا الشأن، وهذا ما نجده في أبحاث وليدر بنفيلد (Wilder Penfield)؛ إذ قام بعمليات جراحية على أدمغة ما يقارب ألف مريض في حالة الوعي أو التخدير، وأثبتت هذه الدراسات أنّ «عقل المريض الذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطريقة النقدية، لا بدّ من أن يكون شيئًا آخر يختلف كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي. ومع أنّ مضمون الوعي يتوقّف إلى حدّ كبير على النشاط العصبي، فالإدراك نفسه لا يتوقّف على ذلك» [انظر: إغروس و...، العلم في منظوره الجديد، ص 35 و36]. فأبحاثه العلمية فصلت بين الإرادة والمخّ أو الدماغ، ويمكن للقارئ الكريم مراجعة كتابه "العلم في منظوره الجديد" ليجد فيه الشواهد العلمية الكثيرة التي تثبت ذلك.

أضف إلى ذلك أنّ المسؤولية الأخلاقية التي تترتّب على تنظير سام هاريس لمن يفقد إرادته، فهذا يؤدّي قهرًا إلى خلق الفوضى في النظام والمجتمع الإنساني بشكل عامّ؛ لذلك هو كان يبرّر ذلك، بأنّنا ما نزال بحاجة إلى نظام للمسؤولية الأخلاقية، فيمكننا محاسبة الناس على أفعالهم، لكن ينبغي أن نفهم أنّ سلوكهم قد يكون نتيجةً لعوامل خارجة عن إرادتهم.

ولكن لو سألناه ما هذه العوامل الخارجية؟ لسكت ولم يحر جوابًا! فهو في الحقيقة لم يحلّ هذه الإشكالية الأخلاقية المترتّبة عن هذا التفسير اللاعقلائي واللامنطقي.

ب- مقاربة الرؤية النصّية

يذهب سام هاريس ـ كما تقدّم ـ إلى إنكار الإرادة الحرّة من منظور مادّي محض؛ إذ يرى أنّ القرارات البشرية ليست سوى ناتج حتمي لعمليات دماغية تجري دون وعي الإنسان أو تحكّمه

المباشر بها. ومن هذا المنطلق، يؤطّر العقل والإرادة في سياق الحتمية المادّية، مستبعدًا أيّ دور للبعد الروحي أو الغائي لهما. وتنسجم هذه الرؤية مع إلحاده الذي ينظّر له؛ إذ ينظر إلى العقل بوصفه آلةً تطوّرت عبر ملايين السنين، وليس جوهرًا مجرّدًا أو ملكةً ميّز الله بها الإنسان عن غيره من المخلوقات.

العقل بوصفه "هبةً" وحجّةً باطنيةً

في مقابل هذه الرؤية، تقدّم النصوص الروائية تصوّرًا مختلفًا تمامًا؛ إذ يصرّح الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في حديثه إلى أحد أصحابه قائلًا:

«يا أبا هاشم، العقل حباء من الله» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 11].

الحباء في اللغة تعني العطيّة والهبة والتفضّل. يُقال: "أحباه حباءً" أي أعطاه عطاءً بلا مقابل، وعليه فإنّ قول الإمام عليه السلام يعني أنّ العقل ليس شيئًا مكتسبًا من البيئة أو نتاجًا ماديًا خالصًا، بل هو منحة إلهية خُصّ بها الإنسان، تميّزه عن غيره من المخلوقات.

فهذا النصّ يؤسّس لفهم مغاير لمفهوم العقل المادّي؛ إذ لا يُنظر إليه بوصفه مجرّد وظيفة دماغية أو تطوّر بيولوجي، بل باعتباره ملكةً وهبها الله تعالى للإنسان، ممّا يتيح له إدراك الكلّيات، والتمييز بين الخير والشرّ، والتفاعل مع الوحي الإلهي. وبذلك يتجاوز العقل في التصوّر الديني كونه مجرّد آلية مادّية إلى كونه جوهرًا معرفيًّا ذا أبعاد روحية ومعنوية، تتكامل مع الهداية الإلهية. وهكذا نجد نصوصًا أخرى تؤكّد هذا المعنى، فقد ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام:

«يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً، فأمّا الحجّة الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول» [المصدر السابق، ص 16].

في هذا النصّ، يوضّح الإمام عليه السلام أنّ العقل يُعدّ حجّةً باطنةً من الله على الناس، ممّا يدلّ على مكانته بوصفه قوّةً مجرّدةً تُكمل الحجّة الظاهرة المتمثّلة في الرسل والأنبياء عليهم السلام.

في المقابل، يتجاهل هاريس هذه الأبعاد الجوهرية، ويختزل العقل في نطاق العمليات العصبية، ممّا يضعه ضمن دائرة الحتمية البيولوجية. لكن إذا كان العقل ـ وفقًا له ـ مجرّد نتاج للعمليات الدماغية غير الواعية، فكيف يمكن تفسير قدرة الإنسان على اختيار القيم الأخلاقية، أو التفريق بين الخير والشرّ؟

وفي نصّ آخر عن الإمام الباقر عليه السلام: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب، وإيّاك أثيب» [المصدر السابق، ج 1، ص 10].

العقـل في الرؤيـة الإلهية كيان مسـتقلّ عن المـادّة، يمتلـك الإدراك والفهم والقـدرة على الاختيار، وهـو أسـاس التكليـف والمسـؤولية الدينيـة والأخلاقيـة، كمـا ورد في النصّ المتقـدّم في قـوله عليه السلام: «لمّا خلـق الله العقل اسـتنطقه ...». فاسـتنطاق العقل يعني جعله مـدركًا قادرًا على الفهـم والتفاعل، وليس مجرّد نشـاط مـادّي أو اسـتجابة عصبية، بـل جوهر قائـم بذاته.

في الفكـر الإسـلامي العقـل قابل للاسـتنطاق والفهـم والوعي والبصـيرة، فللعقل مراتـب متعدّدة؛ فهـو أوّلًا قـوّة إدراك الخـير والـشرّ والتميـيز بينهمـا، ممّـا يجعلـه منـاط التكليـف والثـواب والعقاب. وهـو ثانيًـا ملكـة تدعـو إلى اختيار المنافـع واجتناب المضـارّ. وهو ثالثًا أداة يسـتعملها الإنسـان لتنظيم معاشـه، فـإن اسـتُعمل وفـق منهـج الصـلاح كان عقـلًا محمـودًا، وإن وُظّف في الحيل الفاسـدة سُـمّي بالنكـراء والشـيطنة. وهـو رابعًـا درجـات مـن الاسـتعداد الفكـري تبدأ بــ "العقـل الهيـولاني"، وهو الاسـتعداد الأوّلي لـلإدراك، ثـمّ العقـل بالملكـة، وهـو بدايـة الفهم، ثـمّ العقـل بالفعل، وهـو إدراك القضايـا، ثـمّ العقل المسـتفاد، وهو الفهـم المتكامل الذي يحيـط بالحقائق. وهو خامسًـا النفس الناطقة الـتي تمـيّز الإنسـان عن غـيره مـن الكائنات.

وهـذا الفهـم يتناقـض مـع الرؤيـة المادّية الـتي يروّج لها سـام هاريـس؛ إذ يـرى العقل مجرّد نشـاط بيولـوجي ناتـج عـن الأعصـاب بـلا إرادة حـرّة، وهذا يعـني أنّ الإنسـان مجرّد آلـة مبرمجة سـلفًا. لكنّ مفهـوم "اسـتنطاق العقـل" كمـا يقـرّره الإمـام الباقـر عليه السلام يؤكّـد أنّ العقـل ليـس مـادّةً خالصـةً، بـل قـوّة واعيـة مسـتقلّة، قـادرة على التميـيز والاختيار. وهـذا يهـدم التصوّر المـادّي الذي يحـاول اختزال الـوعي في العمليـات العصبيـة. وهنـاك نصـوص كثـيرة خصّص لها الشـيخ الكليـني بابًا مسـتقلًّا للعقل ومدركاتـه وفهمـه للعالـم والكون بشـكل عامّ.

إذن، رؤيـة النصـوص الدينيـة تجعـل العقل أكـثر من مجـرّد أعصاب، بل قـوّة مدركة مسـؤولة عن قراراتهـا، وهـو ما يهـدم اختزال هاريـس للعقل في المـادّة فقط.

الإرادة بين الحتمية والاختيار

في إطـار رؤيتـه التكوينية للوجـود، يقدّم الإمام الرضا عليه السلام تصـوّرًا متّزنًا لمفهـوم الإرادة، يرفض فيه الجـبر المطلـق، لكنّـه في الوقت ذاتـه لا يذهـب إلى القول بالاسـتقلالية المطلقة للإنسـان عـن الإرادة الإلهية. يقـول الإمام عليه السلام:

«الإرادة مـن المخلـوق: الضمـير ومـا يبـدو له بعـد ذلـك مـن الفعـل، وأمّـا مـن الله عزّ وجلّ: فإرادتـه إحداثـه لا غـير ذلك؛ لأنّه لا يـروّي، ولا يهمّ، ولا يتفكّر» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 110].

يظهر من هذا النصّ أنّ الإرادة الإلهية لا تلغي إرادة الإنسان، وإنّما تضعها ضمن نظام الأسباب والمسبّبات الذي يحفظ للإنسان حرّية الاختيار مع ارتباطه بالمشيئة الإلهية. وبالتالي، فإنّ إرادة الإنسان ليست وهمًا كما يراها هاريس، لكنّها أيضًا ليست مستقلّةً استقلالًا مطلقًا، بل مشروطة ضمن منظومة إلهية عادلة تضمن للإنسان حرّية الفعل ضمن نطاق قدرة الله وإرادته.

وفي هذا السياق، نفهم أنّ الإرادة الإلهية لم تتعلّق بصدور الفعل من الإنسان مباشرةً وبلا واسطة، وإنّما تعلّقت بصدوره وفق عللـه الخاصّة، بما يشمله من علم وإرادة واختيار. فالوجود الإمكاني قائم على شبكة من الأسباب والمسبّبات المنتهية إلى الله ﷻ، ممّا يعني أنّ الفعل الإنساني يتمّ ضمن نطاق المشيئة الإلهية، لكنّه لا يُسلب منه عنصر الاختيار، كما يقول الشيخ سبحاني:

«إرادة الله تعلّقت بصدور فعل الإنسان عبر قدرته المحدثة واختياره الفطري، ممّا يؤكّد عنصر الاختيار دون أن ينفي ارتباطه بالله. ففعل الإنسان، وإن كان فعله بالحقيقة، فهو في ذات الوقت فعل الله بالحقيقة؛ لأنّ كلّ حول وقوّة يمتلكها الإنسان مستمدّة من حول الله وقوّته» [سبحاني، مفاهيم القرآن، ج 10، ص 53].

بناءً على ما تقدّم، فإنّ الرؤية الدينية التي يقدّمها الإمام الرضا عليه السلام تؤسّس لفهم متكامل يجمع بين عنصرين أساسيين:

الأوّل: العقل بوصفه هبةً وملكةً إلهيةً وحجّةً باطنيةً يمكن استنطاقه، وبذلك تمنح الإنسان القدرة على الإدراك والتأمّل.

الثاني: الإرادة الإنسانية قائمة ضمن نظام إلهي لا يجبر الإنسان ولا يتركه مستقلًّا استقلالًا مطلقًا .

وفي المقابل، تقوم رؤية سام هاريس على اختزال العقل والإرادة في قالب مادّي ضيّق، يحصر الإنسان في دائرة الحتمية البيولوجية، ممّا يسلبه أيّ معنًى للاختيار الحقيقي. وبذلك فإنّ المادّية الحتمية التي يتبنّاها هاريس تضع الإنسان في موضع الآلة المبرمجة، ممّا يثير تساؤلًا جوهريًّا: إذا كان الإنسان مسيّرًا بالكامل وفقًا لهذه الرؤية، فمن أين تنبع القيم الأخلاقية التي يدافع عنها هاريس نفسه؟

ثالثًا: التلاقي والاختلاف في أفكار هيوم وهاريس

من خلال تحليل الجدلية المتعلّقة بالإرادة الحرّة عند كلٍّ من ديفيد هيوم وسام هاريس، نجد أنّ هناك نقاط التقاء واختلاف بين رؤيتيهما، يمكن تلخيصها كما يلي:

1- نقاط التلاقي والانسجام

أ ـ **نفي الإرادة الحرّة**: كلاهما ينكر وجود إرادة حرّة للإنسان، لكنّ كلّ واحد منهما ينطلق من منهجية مختلفة؛ فتتوحّد رؤاهم في النفي للإرادة.

ب ـ **التفسير المادّي للسلوك الإنساني**: يعتمد هيوم على التجربة الحسّية في تفسير الظواهر، وقد تمّ نقد هذا بشكل مفصّل، بينما يرى هاريس أنّ جميع القرارات ناتجة عن عمليات دماغية مسبقة، وليس هناك مجال لحرّية الإنسان كما يعتقد. فتتوحّد رؤاهم في التفسير المادّي.

ج ـ **غياب الأبعاد الماورائية**: فكلاهما يستبعد العوامل غير المادّية (الميتافيزيقية)، ولعلّ ما نفهمه من اعتقاد هيوم وفكره هو اللاأدرية والتشكيك. وأمّا هاريس فينفي فكرة الإله ويتّجه فكره إلى الإلحاد، فتتوحّد رؤاهم في غياب المدبّر للكون.

2ـ نقاط الاختلاف

أ ـ المنهجية الفلسفية مقابل العلمية

هيوم: يناقش الإرادة الحرّة من منظور فلسفي، ويستخدم المنطق النقدي لفكرة السببية؛ إذ يرى أنّ الأسباب لا تخلق بالضرورة نتائجها، بل هي مجرّد عادة عقلية.

هاريس: يعتمد على دراسات علم الأعصاب، ويرى أنّ قرارات الإنسان تحدث قبل أن يكون واعيًا بها، ممّا يعني أنّ العقل الواعي ليس له دور حقيقي في اتّخاذ القرار.

ب ـ النتائج المترتّبة على إنكار الإرادة الحرّة

هيوم: ينتهي إلى نوع من اللا أدرية ـ كما نفهمها ـ حول طبيعة السببية ويؤسّس لمفهوم العادة والتكرار التجريبي بدلًا من القوانين المطلقة.

هاريس: ينتهي إلى استنتاج حتمي بأنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم، وأنّ كلّ قرارات الإنسان حتمية ومحدّدة مسبقًا بيولوجيًّا.

ج ـ تفسير الأخلاق والمسؤولية

هيوم: يرى أنّ الأخلاق ـ ونتيجةً لأفكاره ـ تنشأ من العواطف والعادات وليس من العقل أو الدين، لكنّه يترك مساحةً للإنسان كي يتفاعل مع العوامل الخارجية.

هاريس: يؤكّد أن الأخلاق نفسها خاضعة للتحديد العصبي، ممّا يثير إشكالياتٍ تتعلّق بمسؤولية الإنسان عن أفعاله.

إذن رؤيتا هيوم وهاريس تنتهيان إلى الجبرية المطلقة التي تلغي الإرادة الحرّة وكون الإنسان مسؤولًا عن أفعاله واختياراته، بينما مقارباتنا السابقة والتفسير العقلي والنصّي ـ لا سيّما تأصيلات الإمام الرضا عليه السلام وكلماته، ورؤية الفيلسوف الميرداماد والسيّد الطباطبائي ـ تعطي رؤيةً متوازنةً ومنضبطةً بضوابط العلم الدقيق، وتثبت حرّية الإنسان ضمن مشيئة الله تعالى، دون أن تلغي دوره في الاختيار، وفي الوقت نفسه يكون الإنسان مسؤولًا عن كلّ فعل يقوم به، ونظام العلّية هو أساس العقل والتجربة، وإنكاره يؤدّي إلى فوضى معرفية تجعل العلم غير ممكن.

والقضاء والقدر في الرؤية الدينية لا يعني الجبرية المطلقة، بل هو نظام علّي دقيق يجمع بين اختيار الإنسان وحكمة الله عزّ وجلّ. والابتلاءات والشرور ليست ظلمًا، بل هي جزء من نظام الحكمة الإلهية لاختبار الإنسان. وتجارب علم الأعصاب لا تنفي الإرادة الحرّة مطلقًا، فهناك خلط بين النشاط العصبي والوعي العقلي.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة قضيّة الإرادة الحرّة من منظور إسلامي وغربي، عبر تحليل عقلي ونصّي. في البداية، تمّ تأكيد قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، ممّا يثبت مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأنّ الله ﷻ لا يمكن أن يأمر بالقبيح أو يظلم أحدًا. في الفكر الإسلامي، جرت مناقشة هذه الجدلية من خلال المدارس الأشعرية والمعتزلة والإمامية. الأشاعرة تبنّوا الجبرية عبر نظرية "الكسب"، ممّا ينفي المسؤولية الحقيقية للإنسان عن أفعاله. بينما أكّد المعتزلة التفويض المطلق، ممّا قلّل من تأثير الإرادة الإلهية في الكون. أمّا الرؤية الإمامية، فقد قدّمت معالجةً ومعايير عقليةً متوازنةً دمجت بين حرّية الإنسان ومشيئة الله تعالى، بحيث لا تكون الإرادة الإلهية قهريةً ولا يكون الإنسان مستقلًّا تمامًا في أفعاله.

في الفكر الغربي، تناولنا رؤى كلٍّ من ديفيد هيوم وسام هاريس. فهيوم أنكر السببية، معتقدًا أنّ الإنسان غير حرٍّ؛ لأنّ أفعاله محكومة بأحداث كونية لا يمكنه التحكم بها، وهو ما ينقض فكرة العدل الإلهي الذي يتطلّب التوازن بين اختيار الإنسان وحكمة الله ﷻ. أمّا هاريس، فقد رأى أنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم؛ إذ إنّ القرارات تتّخذ في الدماغ قبل أن يكون الإنسان واعيًا بها، ممّا يعكس خلطًا بين النشاط العصبي والوعي العقلي. ومن خلال التحليل العقلي والنصّي، فنّدت الدراسة هذا الاتّجاه المادّي، مؤكّدةً أنّ وجود تفاعلات عصبية قبل اتّخاذ القرار لا ينفي الإرادة الحرّة، بل يعكس التفاعل بين العقل والنشاط العصبي، وبالتالي قدّمت رؤية متوازنة لفهم الإرادة الحرّة تكون متوافقةً مع العقل والنصوص.

قائمة المصادر

جـوادي آمـلي، عبـد الله، عليّ بـن موسى الرضا والفلسـفة الإلهيـة، دار الإسراء، قمّ المقدّسـة، ط 3، 1422 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسقية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1421 هـ.

الحلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الهجرة، قمّ المقدسة، 1421 هـ.

الخـرازي، محسـن، بدايـة المعـارف الإلهيـة، النـاشر: مؤسسـة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعـة المدرسـين، قـمّ المقدسـة، ط 5، 1418 هـ.

الرباني، علي، القواعد الكلامية، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 3، 1431 هـ.

سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ المقدّسة، ط 4.

سـبحاني، جعفـر، نظريـة الكسـب في أفعال العبـاد، مؤسّسـة الإمام الصـادق عليه السلام، قمّ المقدسـة، 1424 هـ.

الشـعراني، اليواقيـت والجواهـر في بيان عقيـدة الأكابر، دار إحيـاء التراث العربي، بـيروت، ط 1، 1416 هـ.

الشـيرازي، مكارم، الأمثل في تفسـير كتاب الله المنزل، مدرسـة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قمّ المقدّسـة.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، ط 3، 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن عليّ، التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المقدّسة.

الصـدوق، محمـد بـن عـلي بـن الحسـين، عيـون أخبـار الرضـا، مؤسّسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، 1404 هـ.

الطباطبـائي، محمدحسـين، بدايـة الحكمـة، تعليـق عبـاس عـلي السـبزواري، مؤسّسـة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعـة المدرّسـين بقـمّ المشرفـة، ط 14، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسـين، تفسير الميزان، منشـورات جماعة المدرّسـين في الحوزة العلمية، قمّ المقدّسة.

الطـوسي، محمـد بن الحسـن، الاقتصاد، منشـورات مكتبـة جامع چهلسـتون، طهـران، 1400 هـ.

الطـوسي، نصـير الديـن، شرح الإشـارات والتنبيهات، دفـتر نشر الكتـاب، قمّ المقدسـة، 1403 هـ.

القـاضي، أبـو الحسـن، عبد الجبّـار بن أحمد، المغـني في أبواب التوحيـد والعدل، تحقيـق: د. محمود هاشـم، دار الكتب، بيروت، 1382 هـ.

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

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1403 هـ.

مطهري، مرتضى، الإنسان والقدر، ترجمة: محمدعلي تسخيري، المشرق للثقافة والنشر، طهران، ط 1، 1428 هـ.

مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (بلا تاريخ).

الميرداماد، محمدباقر، الإيقاظات (مصنّفات الميرداماد)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381ش.

روبرت إغروس، وجورج ساتنسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة، كمال خلايلي، عالم المعرفة، 1989 م.

هاريس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة هيبة خطاب.

بلاكمور، سوزان، الوعي، مقدّمة قصيرة جدًّا، الناشر، مؤسّسة هنداوي، 2017 م.

أرسطوطاليس، النفس، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2015 م.

عطاردي، عزيز الله، مسند الإمام الرضا، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، 1406 هـ.

هيوم، ديفيد، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008 هـ.

هيوم، ديفيد، محاورات في الدين الطبيعي، مراجعة وتقديم: د. فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1980 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانية، جمعية المعارف الإسلامية، بيروت، ط 1، 1422 هـ.

(De Civitate Dei).Augustine, City of God, Book V, Chapter 10. (Penguin Classics) 2003.

Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Question 83, Article 1. Christian Classics. 1981.

James Arminius, The Works of James Arminius, Volume 2, Baker Books. 1998.

John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book III, Chapter 21. Westminster John Knox Press. 1960.

John Macquarrie, Principles of Christian Theology, Chapter 9, SCM Press, 1977.

Al-Daleel

The Conscious and Unconscious Collective Mind: Implications and Repercussions for Religious Belief

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

Abstract

Many researchers see the collective mind as a drawback for nations, primarily because individuals within it tend to follow others blindly, without thinking for themselves. Some even call this a "herd mentality," where individual thought disappears and actions become unconscious, controlled by the group. Each group often believes that its unity is right and that everything else is wrong and dangerous. But this completely negative view isn't accurate or helpful. We can distinguish between a "conscious collective mind," which is based on facts and good reasons, includes smart, aware, and creative people, and supports practical ideas that benefit society; and an "unconscious" one, based on chaos and ignoring individual thought, which harms national unity and the discipline of people. So, this study, which describes and analyzes the issue, concludes that we can accept the collective mind, but only the "conscious collective mind" – and we should engage with it. When smart people come together and focus on the same goals, it helps the nation move forward. The collective mind of leading figures is the best kind for guiding the nation, embracing genuine religious thinking, which builds strong societies and fills gaps in human relationships in all areas. It's a positive force that improves the nation, unlike the unconscious collective mind, which can corrupt it unless controlled.

Keywords: Collective Mind, Herd Mentality, Crowd Psychology, Conscious, Unconscious, Individual Behaviors.

Al-Daleel, 2025, Vol . 7, No . 4, PP .38-71

Received: 03/01/2025; Accepted: 07/02/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

العقل الجمعي الواعي واللاواعي.. الآثار والتداعيات على الاعتقاد الديني

علي الأسدي

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

البريد الإلكتروني: ALIALASADI1966@gmail.com

الخلاصة

يعدّ العقل الجمعي نقطةً سلبيةً في مسيرة الأمم عند أغلب الباحثين، معتقدين أنّ السبب الرئيسي في هذا التوجّه هو أنّ أفراد هذا العقل تابعون لغيرهم من دون وعي ولا شعور، حتّى وصل الأمر ببعضهم إلى وصفهم بـ"ظاهرة القطيع"، فغياب العقل والتصرّف بلا وعي تعني وجود عقل يعمل في ضمن عقل الجماعة، ويظهر في تصرّفاتهم، فكلّ جماعة تعتقد بأنّ ارتباطها الجماعي هو الحقّ، وما عداه ضلال وخطر على البشرية، وهذا بإطلاقه وعلى نحو السالبة الكلّية غير تامّ ولا يمكن قبوله؛ إذ يمكن تقسيم العقل الجمعي إلى "عقل جمعي واعٍ" قائم على الأدلّة والبراهين ويضمّ عناصر منظّمةً وواعيةً ومبدعةً، وتتبنّى أفكارًا عمليةً قيّمةً، ولها آثار وتداعيات إيجابية على مسيرة المجتمع، وآخر"لاواعٍ" قائم على الفوضوية وإلغاء العقل الشخصي، وهو سلبي الآثار على تكامل الأمّة وانضباط أفرادها؛ ولذا كان بحثنا هذا بحثًا وصفيًّا وتحليليًّا أوصلنا إلى نتيجة مفادها أنّه يمكن قبول العقل الجمعي على نحو الموجبة الجزئية، وهو "العقل الجمعي الواعي"والتفاعل معه؛ لأنّ تجميع عقول الأفراد وتوحيدهم في الأهداف والغايات عند نخب المجتمع يمثّل انطلاقةً تكامليةً في الأمّة، فالعقل الجمعي النخبوي يمثّل أفضل أنواع العقول الجمعية في قيادة الأمّة، ويتبنّى الفكر الديني الأصيل الذي يعدّ البناء الأمثل لتكامل المجتمعات، ويسدّ الفراغات في الاجتماعات البشرية على الأصعدة كافّةً، وهو عقل إيجابي صالح يقوّم الأمّة ولا يفسدها بخلاف العقل الجمعي اللاواعي الذي يفسد الأمّة، ما لم توضع ضابطة تتحكم بتصرّفاته.

الكلمات المفتاحية: العقل الجمعي، ظاهرة القطيع، سيكولوجيا الجماهير، الواعي، اللاواعي، سلوكيات الأفراد.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 38 - 71

استلام: 2025/01/03، القبول: 2025/02/07

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

تعيش الأمم وهي تسعى لبناء مجتمع متكامل يرتقي إلى المراتب العليا على وفق الأسس الصحيحة، وتخوض الصراعات من أجل التفوّق في جميع الأصعدة، ولا إشكال في أنّ التفوّق الفكري والعلمي لأبناء الأمّة يشكّل نقطة التحوّل في الخريطة المجتمعية، فترك أبناء أغلب الأمم هذه الثنائية وانغمسوا في شوائب الدنيا، وضاع عليهم الحقّ، وشاع فيهم الجهل، فدخلوا في متاهات الظلام، واستحبّوا الحياة السائبة التي لا هدف لها ولا كمال، فتهاوت الأخلاق وتحرّك الناس في مسارات الاحتراق (الحروب) فلا عقل يرشدهم ولا حكمة تروّضهم، بينما نجد أنّ بعض الأمم قد انقسم أفرادها بين الالتزام بهذه الثنائية ـ فشكّلت جماعات النخب التي تساهم بشكل كبير في رقيّ الأفراد وتكاملهم ـ وبين من تركها فسار في ركب الجهل والظلام، وهؤلاء هم الأغلبية العظمى من الأشخاص، فشكّل كلٌّ منهم عقلًا جمعيًّا يتحرّك على وفق الأهداف التي يتبنّاها والغايات التي يريد الوصول إليها، وفي ضوء هذا التجمّع فقد الفرد عقله الشخصي، وسار ضمن العقل الجماعي؛ ولهذا عدّ بعضهم العقل الجمعي بإطلاقه يشكّل خطرًا محدقًا بالأمّة فرفضه رفضًا قاطعًا مستندًا في ذلك إلى الخطورة التي يحملها هذا العقل الجمعي، والسلبيات التي يتضمّنها، وإمكانية استغلاله من قبل من كان قادرًا على إدارته وتسييره؛ لذا يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل العقل الجمعي بإطلاقه يشكّل خطرًا وتهديدًا للأمّة؟ وعلى فرض ذلك هل من الممكن إدارته بالصورة الصحيحة وتحويله من كونه سلبيًّا إلى مصافّ الإيجابيات؛ ليكون عنصرًا في التكامل والبناء أم لا يمكن ذلك؟ والسؤال الأخير ما الآثار والتداعيات التي تحصل من العقل الجمعي على الاعتقاد الديني؟ فكلّ هذه الأسئلة وغيرها قد أجبنا عنها في هذه المقالة التي أسميناها بـ "العقل الجمعي الواعي واللاواعي.. الآثار والتداعيات على الاعتقاد الديني" لنصل الى النتيجة التي تفصّل بين العقل الجمعي النخبوي الذي يمثّل جمعًا إصلاحيًّا تكامليًّا وبين العقل الجمعي الشعبوي الذي يشكّل الخطر على الأمّة ومستقبلها، ولكن مع ذلك يمكن لنا السيطرة على هذا العقل الجمعي وإدارته وفق المصلحة العامّة للمجتمع، وجعله عقلًا مساعدًا في بناء الفرد أوّلًا والأمّة ثانيًا، وكلّ هذا سيتّضح لك من خلال هذه المقالة.

المبحث الأوّل: التعريف بمفردات البحث

قبل البدء ببيان مباحث هذه المقالة لا بدّ من التعرض إلى توضيح معاني بعض المفردات التي وردت في العنوان، كالعقل الجمعي الواعي واللاواعي لغةً أوّلًا، ثمّ تعريفهما اصطلاحًا ثانيًا.

أوّلًا: العقل الجمعي الواعي واللاواعي لغةً واصطلاحًا

1- العقل الجمعي الواعي واللاواعي لغةً

لكي يتّضح المعنى بصورة كاملة للعقل الجمعي الواعي واللاواعي في اللغة عند القارئ؛ لا بدّ من تفريق المصطلح إلى مفاهيم عدّة: كالعقل والجمعي والواعي واللاواعي.

أ- العقل لغةً

عرّف العقل لغةً بأنّه «ضِدُّ الحُمق، أو هو العِلمُ بصفاتِ الأشياءِ من حُسنِها وقُبحِها وكمالِها ونُقصانِها، أو هو العِلمُ بخيرِ الخَيرَيْن وشَرِّ الشَّرَّيْن أو مُطلَقٌ لأمورٍ أو لقُوَّةٍ بها يكون التَّمييزُ بين القُبحِ والحُسنِ [الزبيدي، تاج العروس، ج 15، ص 504]. وقيل: «العَقْلُ: الحِجْر والنُّهى، ضِدُّ الحُمْق والجمع عُقولٌ ... ورَجُل عاقِلٌ وهو الجامع لأَمره ورَأْيه ... وسُمِّي العَقْلُ عَقْلًا لأَنه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك، أَي يَحْبِسه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]. ويمكن القول إنّ العقل يُستعمَل في جميع هذه المعاني.

ب- الجمعي لغةً

وهو مشتقٌّ من الاجتماع، والناشئ من جمع الأفراد بعضهم الى بعض والجمع: «جَمَعَ الشيءَ عَنْ تَفْرِقة يَجْمَعُه جَمْعًا وجَمَّعَه وأَجْمَعَه فاجتَمع ... وجمَعْتُ الشَّيْءَ إِذا جِئْتَ بِهِ من هاهنا وهاهنا. وتجمَّع الْقَوْمُ: اجْتَمَعُوا أَيضًا من هاهنا وهاهنا» [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 53].

ج- الواعي لغةً

وهو مأخوذ من وعى: أي حفظ وفهم، وعَى الشيء والحديث يَعِيه وَعْيًا، وأَوْعاه حَفِظَه وفَهِمَه وقَبِلَه، فهو واعٍ، وفلان أَوْعَى من فلان أَي أَحْفَظُ وأَفْهَمُ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 15،ص 396]. وقال الطريحي: «الوعيُّ بتشديد الياء: الحافظ الكيّس الفقيه العالم، ... وما وعى ما حفظ من معرفة الله تعالى، ومنه حديث عليٍّ عليه السلام: "لو وجدنا أوعيةً أو مستراحًا لقلنا"، أي قلوبًا تحفظ الحقّ وتعقله» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 1، ص 444].

د- اللاواعي (الباطن) لغةً

الـلاواعي كلمـة أصلهـا مـن "لاوعي" وهي في صـورة اللفـظ المفـرد تقـع نفيًـا لمـا في لفظـة الواعي، فتكـون بمعـنى نـفي الفهـم والحفـظ، وهـو كلّ مـا يظهـر مـن الإنسـان مـن دون وعي ولا فهـم ولا شـعور مـن قـول أو فعـل، وقد يوصـف باللاشـعور أو الباطـن والذي يـراد بـه "الجـوف أو المحتجب". [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 55]

2- العقل الجمعي الواعي واللاواعي اصطلاحًا

أ- العقل الجمعي الواعي اصطلاحًا

عُـرّفَ العقـلُ الجمـعيُّ الـواعي بتعريفـات تصبّ كلّهـا في معـانٍ متقاربة، فقيـل إنّه «هو الذي ينشـأ مـن اجتمـاع الأفـراد بعضهم مع بعـض، واحتـكاك أفكارهم، وتقابـل وجداناتهم ونزعاتهـم، وهو وضع خـاصّ له مسـتلزماته ومقتضياتـه، فيتّجـه بهم وجهـاتٍ معيّنةً في مختلف شـؤون حياتهـم، وفي علاقة بعضهـم مـع بعض» [حبيـش، طـه، الأخـلاق في إطـار النظريـة التطوّريـة، ص 132]. وعرّفه دوركايـم (Durkheim) بأنّـه: «صـورة مـن المعتقـدات والتصـوّرات والقيـم والعواطـف والمشـاعر الجمعيـة المشـتركة بـين أفـراد الجماعـة، وتشـكّل قـوّةً أخلاقيّـةً واجتماعيّـةً تفـرض هيمنتهـا على عقـول الأفـراد وضمائرهم» [دوركايم، الانتحار، ص 61].

ب- العقل الجمعي اللاواعي (القطيع) اصطلاحًا

قـد يـراد مـن العقـل الجمـعي الـلاواعي ما قابـل العقـل الجمـعي الـواعي والـتي هي تجميـع للعقول اللاشـعورية والمعـبر عنهـا بــ «مخـزن الأفـكار التي مـرّت بنـا ونسـيناها، ولا تظهـر إلّا في أحـوال غير عاديـة» [وحيـد الديـن خـان، الإسـلام يتحـدّى، ص 28]، أو هي اجتمـاع للعقـول الباطنـة والمعروفـة بأنّها "مركز للعواطـف والانفعـالات ومخـزن للذاكـرة"، فالعقـل الباطـن يمثّل جزء الأرشـيف للعقـل، فهو يحتوي على المعلومـات والصـور المخزّنـة كافّـةً [انظـر: تـوني، قـوّة عقلـك الباطني، ص 13]، أو قـد يطلـق عليـه في بعـض الأحيـان صفـة "القَطيـعُ" والمقصـود به التجمعـات البشريـة التي تنقـاد بلا وعي، فهـو مصطلح انتـشر تـداوله بين النـاس لوصف هذه التجمّعات تشـبيهًا لهـا بحالـة الحيوانات المنسـاقة خلف بعضها البعـض مـن دون أي تفكير أو إرادة، فالقطيع البشري (Humam Herd) يطلق في المجتمع الإنسـاني على «جماعـة مـن الأفـراد تحرّكها رغبات مشـتركة تتبـع زعيمًا وتتميّز بضعف التنظيـم وأنمـاط الرقابة ... ويقـال روح القطيـع ـ وهـو المعنى المـراد ـ (Herd spirit) لرغبـة بعض الأفراد في أن تتّبـع بصفة عمياء معتقـدات وأسـاليب الجماعـة» [أحمـد زكي بـدوي، معجم مصطلحـات العلـوم الاجتماعيـة، ص 193].

فالقطيع إذن هو سلوك جماعي من قبل الأفراد وتصرّفهم من دون إرادة ووعي، وإنّ سلوكهم خاضع لتوجّهات الجماعة التي ينضوون تحتها، وبعبارة أخرى هي تغلّب العقل الجمعي السلبي واللا شعوري على العقل الفردي والانقياد له من غير إرادة ولا تفكير.

ثانيًا: الفرق بين العقل الواعي والعقل اللاواعي

لاإشكال في أنّ هنالك فرقًا بين العقل الواعي واللاواعي؛ ولهذا الفرق ثماره الكبيرة التي يمكن أن تحصل على صعيد بيان الشخصية الحقيقية للإنسان، أو على صعيد التوجّه الفكري له، فمنذ طفولته إلى نهاية حياته يحتفظ بمجموعة هائلة من الأفكار والتصوّرات والعادات والمواقف التي تمرّ به، وتبقى جميع هذه الأمور موجودةً في ذاكرته وإن نسيها بعد حصولها بفترة وجيزة، إلّا أنّ هذا لا يعني نفيها وحذفها من خزين العقل؛ إذ من الممكن إعادة تذكّرها مرّةً أخرى وإن طال زمانها، فإنّ هذا الكمّ الهائل من هذه الأمور التي عرضت على صفحات حياة الإنسان إنّما يتمّ حفظها وخزنها عنده؛ لذا يمكن القول إنّ لكلّ إنسان عقلين: عقلًا آنيّ التعامل مع المعلومة الواردة وقد يعبر عنه بالعقل الواعي، وعقلًا خازنًا للمعلومات الواردة على العقل الواعي، وهو ما يطلق عليه بالصندوق الأسود للإنسان، ويعبّر عنه بالعقل اللاواعي، ولكلٍّ منهما دوره في ترتيب مسيرة الإنسان، فبالإضافة إلى دورهما في جانب الوظائف الإرادية وغير الإرادية لأجزاء البدن الإنساني المختلفة، فكذلك لهما دور في جانب التفكير واستقبال المعلومة الواردة عليهما؛ ولذلك يمكن القول إنّ هنالك فوارق بين العقلين في الجانب الأخير يمكن إيجازها بإمور عدّة:

1ـ بما أنّ العقل الواعي آنيّ التعامل مع المعلومات الواردة؛ لذا تقع عليه مهمّة التفكير والتحليل والتخطيط بخلاف العقل اللاواعي، فلا علاقة له بكلّ هذه الأمور، وإنّما مهمّته تخزين المعلومات الواردة على العقل الواعي وأرشفتها، فوظيفته إذن جمع المعلومات وتخزينها ليعيدها إلى العقل الواعي عند الحاجة إليها، ولا علاقة له في معالجة المعلومات الواردة إليه وتصحيحها؛ لأنّ هذه وظيفة العقل الواعي عند استرجاعه للمعلومات المخزونة. [انظر: توني، قوّة عقلك الباطني، ص 10]

2ـ أنّ العقل الواعي (الشعوري) إنّما يكون عمله في حالة اليقظة والانتباه بينما العقل اللاواعي (اللاشعوري) يكون عمله في حال اليقظة والنوم معًا، فهو يعمل طوال اليوم بلا توقّف. [انظر: المصدر السابق، ص 9]

3ـ أنّ مهمّة الأمر والنهي والتوجيه والإرشاد تقع على عاتق العقل الواعي؛ لذا فمن مهامّه أن يقوم بعملية التحليل والتفكير، بينما مهمّة العقل اللاواعي تكون في تنفيذ ما يقوم بتحقيقه وإقراره من قبل العقل الواعي، فمهمّته تنفيذية. [انظر: فان فليت، القوة الخفيّة للعقل الباطن، ص 10 و11]

4ـ إذا كان من مهامّ العقل الواعي التحليل والتفكير، فهذا يعني أنّه لا يقبل إلّا المعلومة الصحيحة والصائبة، فله أن يقبل الفكرة أو يرفضها، بينما العقل اللاواعي يقبل المعلومات الصحيحة والخاطئة على حدٍّ سواء؛ لأنّه الخازن للمعلومات؛ إذ يقوم بتخزين جميع آراء الفرد وتوجّهاته، وبناءً على هذا يكون التفكير السلبي أو الإيجابي في ضمن ما يخزنه من آراء. نعم، يمكن أن يكون لتكرار المعلومة جانب من قبولها في العقل اللاواعي على أنّها حقٌّ وهي الصحيحة. [انظر: توني، قوّة عقلك الباطني، ص 249 و250]

وهنالك فوارق أخرى بين العقلين، بيد أنّا اكتفينا بما ذكرناه تلبيةً للاختصار واقتصارًا على موارد الحاجة.

المبحث الثاني: أقسام العقل الجمعي

يعدّ العقل من أهمّ مصادر الدراسات الفكرية والعلمية، فأصبح دوره في حياتنا وتأثيره على تفاعلنا مع المحيط أعمق وأوسع، فتحقّقت لدينا رؤية في تفاعل العقل مع التجارب والعوامل التي تؤثّر في المعلومات واتّخاذ القرارات أكثر وضوحًا؛ لذا فالعقل يمكن أن يعزّز مجالات الابتكار والإبداع، وهذا الكلام ينصبّ على العقل الشخصي أو الفردي، ولكنّ اجتماع تلك العقول الشخصية سيشكّل عقلًا جمعيًّا، فهل يمكن من اجتماعها أن تحقّق هذا التكامل والرقيّ أيضًا أو لا يمكن لها ذلك لاختلاف العقول الشخصية فيما بينها؟ والأقوال في ذلك مختلفة، فأحدها يذهب إلى أنّ العقل الجمعي فيه من الآثار الإيجابية الكثيرة، ويمكن أن يحقّق التقدّم والرقيّ؛ لأنّه يعدّ عقلًا متكاملًا، فيما ذهب الآخر إلى سلبيته وخطورته؛ لأنّه سيجعل العقل الشخصي فاقدًا لكلّ مقوّمات الاستقلال، فيكون تابعًا للآخرين ومسلوب الإرادة والاختيار فيصبح حاله كحال القطيع الذي يساق من غير إرادة، ولكن يبقى هذا الكلام وغيره في مدى صحّته أو عدمها متوقّفًا على بيان أقسام العقل الجمعي، وأيّ الأقسام يمكن أن يكون إيجابيًّا وأيّها يكون سلبيًّا، وقد اعتمدنا في وجه التقسيم هنا على جانب العمومية والخصوصية في الاجتماع أوّلًا وثانيًا من حيث وصف مقام الاجتماع، وكلّ ذلك سيظهر من خلال تقسيم العقل الجمعي إلى قسمين في ضوء الترتيب المذكور في وجه التقسيم:

أوّلًا: العقل الجمعي الشعوري (الواعي) والعقل الجمعي اللاشعوري (اللاواعي)

لا إشكال في أنّ العقل الفردي يشكّل الأساس في تكوين العقل الجمعي وهو المحور الرئيس فيه، إذ إنّ العقل الجمعي إمّا أن يكون ناشئًا من اجتماع العقول الفردية ومشاركتها في قضيّة ما أو هدف موحّد، وإمّا أن تكون هذه العقول منقادةً ومسلوبة الإرادة وتابعةً لعقلٍ فرديٍّ قائدٍ معيّنٍ أو قضيّةٍ معيّنةٍ، وثمّة فرق بين الاثنين، فالأوّل أنّ العقل الفردي يبقى محتفظًا بذاته وإرادته، وكلّ

مـا في الأمـر هـو حصول إجمـاع واجتمـاع لهـذه الإرادات على قضيّـة أريـد تحقيقها، أو هـدف مطلوب لجميـع هـذه العقـول الفرديـة، وهـذا الأمـر يمكـن أن يكـون قريبًـا مـن "الشـورى" في الإسـلام، فكلّ العقـول تبـقى محتفظـةً برأيهـا الفـردي، فـإن تطابقت الآراء شـكّلت عقـلًا جمعيًّـا هادفًا يحقّـق الوصول إلى النتيجـة المطلوبـة، وإلّا تعارضـت واحتفـظ كلّ عقـلٍ بفكـره وإرادتـه. وأمّـا الثاني فالعقـل الفردي فيـه يكـون مسـلوب الإرادة، فهـو تابـع لمـا أريـد له أن يكـون، سـواء كانـت تابعيتـه لعقـلٍ بذاتـه أو قضيّـةٍ بذاتهـا مـن دون أيّ تدخّـل لإرادة الفـرد فيهـا، فهيجـان المشـاعر للجماعـة قـد جرفتـه كما جرفـت غـيره ـ لهـذا قلنـا عنـه إنّه تابـع لغـيره ـ وقد يُعـبّر عن العقـل الجمعي الـلاواعي (اللاشـعوري أو الباطـني) في بعـض الأحيـان بـ"ظاهـرة القطيع" تشـبيهًا له بسـلوك القطيـع الحيـواني الذي يتحرّك من غـير إرادة منـه، وإنّمـا يحرّكه الراعي أو المسـير الجمـاعي للقطيع، وقـد يصدق هذا الوصـف على القطيع البـشري (humam Herd) الذي يطلـق في المجتمـع الإنسـاني على «جماعـة مـن الأفـراد تحرّكهـا رغباتٍ مشـتركةً تتبـع زعيمًـا وتتميّز بضعـف التنظيـم وأنمـاط الرقابـة ... ويقـال روح القطيع ـ وهـو المعنى المـراد ـ(Herd spirit) لرغبـة بعـض الأفـراد في أن تتّبـع بصفـة عميـاء معتقـدات وأسـاليب الجماعة» [أحمـد زكي بـدوي، معجـم مصطلحـات العلـوم الاجتماعيـة، ص 193]. ويعدّ هذا العقل من أخطـر العقول مطلقًا، فهـو يقع على شـفير حدّين متضادَين مـن القضايا التي يتعامـل معها، فقد يتعامل مـع القضايا الصادقة والحقّـة، وبالتـالي يصـل إلى الهـدف الصحيح فيكـون إيجابيًّـا، وكذلك يمكـن أن يتعامل مـع القضايا الباطلـة والمنحرفـة فيصبح سـلبيًّا ويكون سـببًا في انهيـار أعظم المنظومـات الفكريـة والعقدية، ففي هـذا العقـل ينطـوي الصالـح والطالـح والحقّ والباطـل، بينما نجـد العقل الـواعي (الشـعوري) خلاف ذلـك؛ لأنّـه يتعامـل مـع القضايا الآنيـة في ضوء التفكـير والتحليـل للمعلومـات الواردة إليـه؛ فلهذا قلنـا إنّ الأوامـر تقـع على عهدته، وقـد مثّله بعضهم بربـان السـفينة الذي يتمتّع باليد العليـا في قيادة السـفينة، فهـو مـن يوجّـه كلّ الأنشـطة على ظهـر المركـب؛ إذ يصـدر الأوامر لجميـع أفراد السـفينة، كذلـك العقـل الـواعي، فهو السـيّد الذي له سـلطة إصـدار الأوامـر، بينما العقـل الباطن مَثَلُـهُ كمثل طاقـم السـفينة الذي يأتمـر بأوامر الربّـان. [انظر: فـان فليت، القـوّة الخفية للعقـل الباطـن، ص 10 و11]

وبمـا أنّ فيـه خزينًـا من المعلومات الإيجابية والسـلبية فقد وصّفها مايـرز (Meyers) بقـوله: «إنّ العقل الباطـن يحتـوي على منجم من الذهـب وكومة من الأقـذار أيضًـا» [الـوردي، خـوارق اللاشـعور، ص 38]. والمقصود مـن هـذا القـول هـو أنّ العقل الباطـن يضـمّ في جنباته مبادئ الخـير والـشرّ والأفكار الصحيحـة والخاطئة والمعلومـة النافعـة وغـير النافعة، فلـو فرضنـا أنّ عقلًا جمعيًّـا لاواعيًا تشـكّل في منظوره السـلبي من هذه العقـول اللاشـعورية الـتي تحمـل الفكـر الخاطـئ، فانظر مـاذا سـيحصل، خصوصًـا إذا كان هـذا العقل منقـادًا مـن أصحـاب الفكـر المنحرف، فـلا إشـكال في أنّ الطامّة سـتكون كبـيرةً، والانحراف سـيكون

واسعًا، بينما لو تشكّل العقل الجمعي من العقول الواعية (الشعورية) التي تتمتّع بالمنهج التحليلي والتفكير العلمي القائم على التخطيط الصحيح، فسيكون هذا العقل بنّاءً وذا انطلاقة صحيحة في التوجيه الفكري والعقدي القائم على الإرادة الحرّة التي يتبنّاها كلّ عقل فردي من أفراد العقل الجمعي، وبالتالي يمكن أن يكون سندًا ومعينًا ليصحّح التوجّه الفكري والعقدي للأمّة وأفرادها، ومن هنا يمكن القول إنّ العقل الجمعي الشعوري والواعي هو أفضل من العقل الجمعي اللاشعوري واللاواعي. نعم، يمكن أن يكون العقل الجمعي اللاشعوري نافعًا ومفيدًا فيما لو كان في مصافّ أهل الحقّ ومؤيّدًا لفكرهم وتوجّههم، وإن لم يكن بإرادته من باب "حشرٌ مع الناس عيدٌ"، وهذا الأمر كما يكون مع الجانب الإيجابي من الاختيار كذلك يمكن أن يكون الميل إلى الجانب السلبي.

ثانيًا: العقل الجمعي الحاكم (السلطوي) والعقل الجمعي للنخب (النخبوي) والعقل الجمعي الجماهيري (الشعبوي)

تتفاوت المجتمعات في تركيبة أفرادها سواءٌ في الجانب الفكري أو الاجتماعي أو غيرهما وهذا التفاوت يستلزم ظهور مجموعات من الأفراد تتحرّك في نطاق معيّن خصوصًا في حراكات المجتمع؛ لذا تتشكّل جماعات تمثّل كلّ جماعة مجالًا معيّنًا وتحمل فكرًا خاصًّا لتشكّل بذلك عقلًا جمعيًّا يستقطب أتباعه ويحصّن نفسه أمام العقول الأخرى، فنرى مثلًا في الجانب السلطوي الحاكم هنالك من المؤيّدين الذين يرتضون بإفعال هذه الطبقة ويحيطون بها ويدافعون عنها، إمّا إيمانًا بفكر هذه الطبقة، وإمّا لمصلحة تقتضي الوقوف معهم كالانتفاع المادّي، فهم بجانبهم ما دام النفع المادّي موجودًا، وإلّا انفضّوا عنهم، فاجتماع هؤلاء إذن خاضع للمصالح؛ ولذا فمن الممكن تشكيل عقلٍ جمعيٍّ يدافع دفاعًا مستميتًا عن الجهاز الحاكم في البلد، ويحمل أفكاره ويؤيّده في كلّ شيء، سواءٌ على نحو الإيجاب أو السلب، فهؤلاء بموقفهم هذا وطاعتهم يشكّلون عقلًا جمعيًّا حاكمًا أو سلطويًّا، وهذا العقل كما يكون طالحًا وفاسدًا يمكن أن يكون صالحًا ومؤمنًا، فهو تابع لهرم السلطة الحاكمة؛ لأنّ "الناس على دين ملوكهم" ولهذا فجماعة هذا العقل يرون ما يرى الحاكم ويعتقدون ما يعتقد.

وفي مقابل هذه الجماعة وهذا العقل تظهر فئة من نخب أبناء المجتمع تتقارب أفكارهم وآراؤهم ويحملون عقولًا منظّمةً، وواعيةً ومبدعةً، و تتبنّى أفكارًا عمليةً قيّمةً؛ لتنظّم مجالات العمل والنهوض الفكري والعقدي والتصدّي للانحراف والوصول بالأمّة إلى برّ الأمان وتحصيل الكمالات لها؛ لتكون قادرةً على المسير الناجح في قيادة نفسها بنفسها، وهؤلاء هم خيرة أبناء الأمّة، وقد ذكر القرآن الكريم هذه الفئة وأمر بتشكيلها في ضمن آياته، فقد قال تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 104] ليتشكّل من خلال هذه المجموعة العقل الجمعي النخبوي الذي

يساعد في بناء القاعدة الفكرية والعقدية للأمّة و توجيهها للصواب، وكذلك سيقوم بتنظيم العقل الفردي بما يُصلحه ليكون سندًا في بناء العقل الجمعي النخبوي الذي يؤهّله لقيادة الأمّة في المجال التنفيذي أو التشريعي، فكلّ ذلك يمكن أن يقع على عاتق هذه النخبة، ولا إشكال في أنّ هذا العقل الجمعي يعدّ أفضل من سابقه؛ لأنّه يضمّ خيرة أبناء الأمّة من أصحاب العقول المتكاملة أو شبهها، وبما أنّ هاتين المجموعتين أو العقلين لا يمكن لهما استيعاب جميع أفراد المجتمع، فكلٌّ منهما يأخذ نصيبه منهم، ويبقى الكمّ الهائل من الناس لا ينتمون لأيٍّ من الجماعتين المتقدّمتين، فهؤلاء يمكن أن يكونوا إحدى الفئات الثلاث أدناه:

أ- أن يشكّلوا عقلًا جمعيًّا جماهيريًّا مستقلًّا.

ب- أن يميلوا مع أحد الطرفين (العقلين) المتقدّمين على نحو التأييد.

جـ- أن يعملوا مع طرف ثالث خارجي.

ولذا فالعقل الجمعي الجماهيري أو الشعبوي بحدّ ذاته يمثّل مكمن الخطر، لأنّ أتباعه يرجّحون كفّة الجهة التي يؤيّدونها لكثرتهم، وقد وصف أمير المؤمنين عليه السلام في بعض أقواله خطورة غالبيّتهم؛ لجهلهم وقلّة المعرفة عندهم، فعبّر عنهم تارةً بـ"الهمج الرعاع" كما في قوله عليه السلام: «الناس ثلاثة: فعالم ربّاني ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق» [نهج البلاغة، الحكمة 147]. وهذا التقسيم الثلاثي الذي ذكره أمير المؤمنين عليه السلام يتطابق تمام التطابق مع تقسيم العقل الجمعي، فعبّر بـ"عالم ربّاني" إشارةً إلى القيادة والحاكمية التي بيد العلماء، وذكر القسم الثاني بقوله: "متعلّم على سبيل نجاة" وهؤلاء يمثّلون النخبة المؤمنة من الأمّة، بينما وصف القسم الثالث بـ"الهمج الرعاع" إشارة إلى البقيّة من الناس الذين يمثّلون العقل الجمعي الشعبوي الجماهيري الخالي من العلم والمعرفة (أي أنّ غالبيتهم من الجهلة وضعفاء العقول؛ لكونهم من العطلة وأصحاب المهن البسيطة). وتارةً أخرى ذكر عليه السلام هؤلاء من خلال تمييزهم ببعض الصفات كما في الحديث الذي بيّن فيه "صفة الغوغاء" قائلًا: «هم الذين إذا اجتمعوا غلبوا، وإذا تفرّقوا لم يعرفوا. وقيل: بل ما قال عليه السلام: هم الذين إذا اجتمعوا ضرّوا، وإذا تفرّقوا نفعوا! فقيل قد عرفنا مضرّة اجتماعهم فما منفعة افتراقهم؟ فقال: يرجع أصحاب المهن إلى مهنتهم فينتفع الناس بهم، كرجوع البنّاء إلى بنائه، والنسّاج إلى منسجه، والخبّاز إلى مخبزه» [نهج البلاغة، الحكمة 199]. ويمكن القول أيضًا: «لا يزال الناس بخير ما تفاضلوا، فإذا تساوَوْا هَلكُوا. وقيل إنّ معناه أنّهم إنّما يتَساوَوْن إذا رَضُوا بالنَّقْص وتركوا التَّنَافُس في طلَب الفضائل ودَرْك المَعَالي، وقد يكون ذلك خاصًّا في الجهل؛ وذلك أنّ النَّاس لا يتساوَوْن في العلم، وإنّما يتساوَوْن إذا كانوا كلّهم جهّالًا، وقيل أراد بالتساوي التحزُّبَ والتَّفرُّقَ وألّا يَجْتَمِعوا على إمام

ويـدَّعي كُلُّ واحـد الحقَّ لنفسـه فينْفَـرد برأيه» [ابن الأثير، النهايـة في غريـب الحديـث والأثـر، ج 2، ص 427]. لذا فمـن الممكـن أن يتحـوّل هـؤلاء النـاس ـ وهم كمٌّ هائـلٌ من الأفـراد ـ إلى ظاهـرة قطيع يتّبعـون الغير مـن دون وعي ولا فكـر؛ لأنّهـم مـن ضعفاء العقـول، وقد غلبهـم الجهل، فهـم لم يسـتنيروا بعلم ولم يلجـؤوا إلى ركـن وثيـق، فهم يسـايرون الـرأي العـام في المجتمع الذي يكـون أحد الأسـباب في حصوله وتشـكيله هـو الإعلام، ومـا نـراه اليـوم هـو أنّ الإعلام بيـد السـلطة الحاكمـة أو بيد الأعـداء الذين يعملـون بـكلّ جـدٍّ لتكويـن هذا الـرأي العـامّ والسـيطرة على عقـول النـاس وتجميعهـا في عقل جمعي واحـد يسـهل إدارتـه والتعامـل معـه في أيّ وقـت يريـدون؛ ولذلـك مـن غـير الصحيـح التجمّـع مـع هـؤلاء والوقـوف معهـم خصوصًـا في جانبهم السـلبي؛ لذا ينبغي «تجنـب التجمّع والغوغاء، فـإنّ الغوغاء لا شـعور لهـا ولا فكـر، وكثـيرًا ما تُميت الحقّ وتحـيي الباطل» [الطباطبـائي، الميزان في تفسـير القـرآن، ج 16، ص 394]. ولهـذا قلنـا إنّ هـذا العقـل الجمـعي اللاواعي يشـكّل خطـرًا كبيرًا على جميـع الأصعدة، وقد شـبّه هـذا العقـل الجمـعي بظاهـرة القطيع التي تسـير بـلا وعي ولا فكر.

المبحث الثالث: عوامل نشوء العقل الجمعي الواعي واللاواعي (القطيع)

تمثّـل انطلاقـة الشـعوب نحـو التكامـل هدفًـا سـاميًا تسـعى له الأمـم مهمـا وصلـت أو تدنّـت في الـرقيّ؛ لذا تتقـارب الأفـكار والآراء نحو تشـكيل تجمّعات إنسـانية، كلّ تجمع يسـعى إلى تحقيق الهدف الذي يريـد تحقيقـه مـن خـلال منهجيتـه الـتي يـرى أنّهـا هي المنهجيـة الصحيحـة الـتي توصله إلى ذلـك الهـدف؛ ولذلـك تختلف المقدّمـات والعوامل في نشـوء كلّ تجمّع، وهـذه العوامـل جميعها تقرّب الكثـير مـن عقول النـاس إلى بعضها في التجمّعات لتشـكّل عقـلًا جمعيًّا، سـواءٌ كان على نحو الإيجاب أو السـلب، ثـمّ إنّ قـوّة العقـل الجمـعي وسـطوته بقسـميه تابعـة إلى الهدف المـراد تحقيقـه والعوامل الـتي نشـأ منهـا؛ لذا فهـو يختلف مـن جماعة إلى أخـرى ومن مـكان وزمـان إلى آخر، وكذلـك الآثار المترتّبـة على كلّ حركـة مـن حـركات جماعـة تلـك العقـول الجمعيـة ـ وهذا مـا سـنتناوله في المباحث الآتيـة ـ وهنـا لا بـدّ مـن الوقـوف على العوامـل التي مـن خلالها ينشـأ العقـل الجمعي بكلا قسـميه الـواعي واللاواعي:

أوّلًا: عوامل نشوء العقل الجمعي الواعي

لا يختلـف اثنان في أنّ كلّ إنسـان يسـعى ـ بحسـب ما يراه ـ نحـو التكامل وبناء الشـخصية الراقية والمثاليـة في نظـره، فـكلّ مقوّمـات النهـوض بالواقع الشـخصي للأفـراد موجـودة، إلّا أنّ هنالك بعض المعوّقـات الـتي قـد تتدخّـل في منـع وصـول بعضهـم إلى مراحـل الكمـال وإن سـعوا إليـه، فالمقتضى

في الـرقيّ والتكامـل عنـد الإنسـان موجـود ـ كمـا يقولـون ـ ولكنّ المانـع أيضًـا موجود، وهـو ما يحدّ مـن حركـة الإنسـان وتدرّجـه الصعـودي، إلّا أنّ هـذا لا يوقـف الإنسـان من أجـل تحقيـق أهدافه، بـل انطلاقتـه توجـب وصـوله إلى مبتغـاه، ومـن الواضـح أنّ هذا مـن مقوّمـات التكامل الشـخصي، ولكـن لـو أردنـا أن نؤسّـس للتكامل الجمـعي والوصـول إلى العقل الجمـعي النخبوي فالأمـر لا يختلف كثيرًا، خصوصًـا إذا كان هـذا العقـل الجمـعي هو عبـارة عن تجميع عقـول الناس على وفـق الوحدة في الأهـداف والغايـات وفي ضـوء المنهـج البرهـاني والتحليلي الذي يتمتّـع به كلّ فرد مـن النخب، ولكن يبـقى الـكلام في أنّـه كيـف يمكننـا أن ننشـئ عقلًا جمعيًّـا نخبويًّـا واعيًا، ومـا العوامل الـتي تدخل في تكوينه؟

1- البناء الفكري القائم على الدليل والبرهان

يعـدّ البنـاء الفكـري للفـرد القائـم على الحجّـة والبرهـان مـن العنـاصر الأساسـية في تصحيـح المسـار التكامـلي للأمّـة والذي يضمـن اتّخاذ القـرارات الصائبـة والمسـتندة إلى الدلائـل القويّة، فهو تقييـم المعلومـات المتاحـة، ويسـاعد في تحديـد قوّة هـذه الأفـكار والمعلومـات وصحّتهـا، وبالتالي يمكـن توضيـح النتائـج الحاصلـة للآخريـن وإقناعهـم بـالآراء والمواقـف المؤدّيـة إلى صحّـة الأدلّة الـتي نعتمـد عليهـا وقوّتها، ومـن خلالهـا يمكن أن نصـل إلى تحقيق الأهـداف والغايـات؛ لنضمن بذلـك القـوّة في إقنـاع الآخريـن مـن جهـة ومـن جهـة أخـرى تعزيـز جانـب الوثـوق في العنـاصر الفكريـة المعروضـة، فالقـوّة الفكريـة حقيقـة موضوعيـة تتجـلّى فيهـا رفعـة الإنسـان الواقعيـة والمؤثّـرة على جميـع مرافـق الحيـاة البشريـة، والـتي تعالـج في الوقـت نفسـه جميـع مشـاكل العقـل الجمـعي وسـلوك أفـراده لتؤسّـس عقـلًا جمعيًّـا نخبويًّـا قائمًا على البنـاء الفكـري الصحيـح، والذي يتوافـق مـع الفكـر الديـني القويـم والمسـتند إلى الجوانـب العمليـة؛ لأنّ الأمّـة كلّمـا ارتفعـت بفكرهـا عـن واقـع التنظـير المجـرّد، وتوجّهـت نحـو المعالجـة العمليـة لأسـباب انحطاطهـا، كانـت أكـثر قـدرةً على التأثـير في الأفـراد واجتذابهـم وربطهـم بالأفـكار الصحيحـة المتمثّلـة بالإسـلام القويـم، بوصفهـا معالجـاتٍ دائمـةً تسـتطيع النخـب أن تتحـرّك في ضوئهـا لجمـع العقـول المتوافقة في النتائـج والأهـداف، فأصحـاب العقـول يجتمعون فيما لـو توحّـدت أهدافهم وتوافقـت آراؤهم، فهـم يتميّزون بفهـم وفكـر واعيـين يتوحّـد مـن خلالهمـا الإدراك والشـعور، فيتّصفـون بعقليـة التفكـير العميـق الذي يخضـع للبرهـان والتحليـل ليشـكّل عامـلًا قويًّـا وأساسـيًّا في حصـول العقل الجمـعي النخبـوي الواعي.

2- التربية الصالحة والتعليم الصحيح

تمثّل التربية الصالحة في تنشأة أبناء المجتمع ـ سواء التربية الأخلاقية أو الفكرية ـ ركنًا مميّزًا لتصحيح مسيرة الشخص في هذه الحياة؛ إذ يمثّل الخلق الحسن والبناء الفكري والعقدي السليم انطلاقةً صحيحةً في توحيد أبناء هذه الأمّة من خلال الانسجام التامّ في التعامل مع الغير في جميع القضايا الفكرية والأخلاقية؛ لذلك تجد المجتمع الذي تسوده هاتين الصفتين يتكامل ويرتقي في جميع المراتب، فإذا أضفنا التربية الصالحة إلى التعليم الصحيح فإنّ أغلب المشاكل ـ إن لم نقل كلّها ـ ستختفي من الأمّة؛ لأنّ الشخص الذي يتميّز بهاتين الصفتين سوف يتمتّع بالقدرة الكبيرة في التعاطي مع القضايا المختلفة بفاعلية كبيرة وبتركيز ذهني واسع؛ إذ تنشأ من خلالهما فرصة سانحة لاكتساب المعارف بطرق عديدة، وقد ساعدت التقنية الحديثة في الانفتاح على العالم الخارجي، وتحصيل العلوم والمعارف المختلفة؛ حتّى تمكن الفرد من تطوير مداركه وتوسيعها، فأصبحت الأخلاق والتعليم عاملين رئيسيين في اكتساب الأشخاص مهارات التفكير والنقد والسلوك، وأنّ العلم الممزوج بالأخلاق الحسنة يساعد في تعزيز ثقة الإنسان بنفسه ويؤمن بقدرته، فيصبح منفتحًا للحوار مع الآخرين فيشاركهم بآرائه ومعارفه ليساهم في انتشار العلم بين جميع فئات المجتمع، وبالتالي يمكن تحوّل المجتمع من كونه بدائيًّا إلى مجتمع حضاري قائم على التحلّي بالمعارف والعلوم ليصبح أكثر حكمةً وتميّزًا، ممّا يؤثّر في وصول المجتمع إلى الرقيّ والتقليل من نسبة الجهل والسفاهة وقلّة الوعي إلى درجة كبيرة، وبالتالي يخلو المجتمع من أسباب المشاكل المستند أغلبها إلى الجهل والخلاف الفكري ليبدأ التحرّك نحو تحسين قيم المواطنة والإدراك عند الناس، وهذا يتناسب طرديًّا مع مستوى التعليم والبناء الخلقي وكيفيتهما، فيصبح الفرد على معرفة تامّة في كيفية بناء مجتمع أفضل؛ ليساهم في ارتقاء القيم الصالحة التي تنمو مع نموّ الوعي عند أبناء الأمّة، والمؤدّية إلى رفع مستوى الإدراك الكامل عندهم لجميع الأحداث المحيطة، سواء الداخلية منها أو الخارجية بصورة أفضل؛ ليصبح لدينا مجموعة كبيرة من النخب التي تمتلك رصيدًا علميًّا وأخلاقيًّا لتقوم بدورها في حماية المجتمع وقيادته، ومن خلال هذه النخب يمكن تأسيس عقل جمعي نخبوي قادر على إدارة الأمور، وتأسيس مجتمع تكاملي واعٍ، فالتربية والتعليم ركنان أساسيان في تكوين العقل الجمعي النخبوي، وهنالك عوامل أخرى تساعد في نشوء العقل الجمعي الواعي، ولكن اكتفينا بما ذكرناه حرصًا على الاختصار.

ثانيًا: عوامل نشوء العقل الجمعي اللاواعي

1ـ العادات والتقاليد الاجتماعية

ساهمت العادات والتقاليد ـ وهي الموروث الاجتماعي القيمي المتراكم عبر مئات السنين والمؤثّر في ثقافة المجتمع ـ في تشكيل ثقافات وسلوكيات عند الناس، توجّههم إلى معتقدات وأفكار موروثة قد تشكّل في بعض الأحيان عائقًا أمام تكاملهم، فمع كون بعضها ينافي مقرّرات الدين إلّا أنّ الناس يحشرونها في الدين ليجعلوها جزءًا منه، مع التشدّد في التمسّك بها، فأصبحت تفرض سيطرتها على عقول الأفراد والجماعات لتبني سلوكياتٍ داخل المجتمع، فيصبح الإنسان سجين هذه العادات، وهذا الأمر نراه في الكثير من مجتمعاتنا؛ لذلك كانت العادات والتقاليد السلبية قد تجاوزت الحدود وامتزجت بالطقوس والطباع الثقافية والفكرية والعرفية؛ لتصل إلى قناعاتٍ ورؤًى عند الأفراد لا يمكن تغييرها؛ لأنّها أصبحت ذات قيمة في المجتمع وجزءًا لا يتجزّأ من هوية أبنائه وشخصيتهم، وشكّلت حالاته الفكرية والنفسية والاجتماعية، فأصبح الفرد في ضوء قناعاته بها متسامحًا أو عدوانيًّا، وقد تمتزج في مداخل الحياة لتصبح الحياة من خلالها أفضل أو تتحوّل إلى الأسوإ؛ لأنّ هذه العادات والتقاليد أصبحت قواعد راسخةً في الكثير من مجتمعاتنا، إلى درجة أنّ من يخالفها قد يتعرّض للّوم أو الحساب والعقاب المجتمعي بحُجّة خروجه عمّا هو متعارف عليه كموروث يجب عدم المساس به، فلا يجرؤ أيّ إنسان على تغيير شيء من عادات مجتمعه التي وصلت إلى درجة التقديس، ولا يقبل مخالفتها، بل على الجميع اتّباعها؛ ولهذا تكون بعض العادات عائقًا أمام التفكير والطموح، سواء الفردي أو الجمعي «فهذه العادات والتقاليد تسيطر على الإنسان من الخارج، ومن ثم فإنّ سيطرة كلٍّ من هذين الأمرين ـ العادات الوراثية والتقاليد الاجتماعية ـ تختلف في واقع الأمر أشدّ اختلاف عن سيطرة الآخر» [دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 44]. فأصبح المؤيّدون لتفعيل العادات والتقاليد في المجتمع كثيرين؛ ليشكّل ذلك عاملًا أساسيًّا في تكوين العقل الجمعي اللاواعي ليرتبط الفرد بها ارتباطًا وثيقًا ويدافع عنها ولا يسمح بمخالفتها، حتّى وإن كانت غير صحيحة ومخالفةً للدين الحنيف.

2ـ التربية المجتمعية

يمثّل الفرد الجزء الأهمّ في المجتمع، فيتأثّر ويؤثّر في المسيرة المجتمعية، فهو يشكّل الركن الأساس في تكوين البيئة المجتمعية؛ ولهذا فهو ينشأ في ظلّ هذه البيئة بمختلف ألوانها وتنوّع بناها، فيعايش قيمها وقوانينها ويتأثّر بعاداتها، ويساير جميع تعقيداتها ومشكلاتها وما تحتويه من الاختلافات

والتناقضـات في الأفكار والمفاهيم، وفي ضوء هذه التعقيدات تتشـكّل التكتّـلات والتوجّهات في المجتمع، وقـد تصبـح الشراكـة بين تلـك الجماعات أمـرًا غير ممكـن؛ لأنّ كلًّا منهـا إنّمـا تتّبـع الدور الذي يؤدّيه في المجتمـع، سـواءٌ كان سـلبًا أو إيجابًـا، وبالتـالي سـيؤثّر في بناء شـخصية الفـرد في ضمن هـذه الجماعة أو تلـك، وكذلـك التأثـير فيهـا، لتصبـح عمليـة بنـاء هوية الفـرد في بُعدهـا الاجتمـاعي من أهـمّ ألوان التربيـة حسّاسـيةً وخطـورةً؛ لأنّ التربية المجتمعيـة ما هي إلّا حصيلة مـا يجنيه الفرد مـن التعلّم بمجرّد اسـتقراره في بيئـة معيّنـة، وفي مجتمـع معـيّن، وزمـان معـيّن، ومـا يكتسـبه الفـرد مـن ألـوان التفكير والفعـل والسـلوك، صحيحًـا كان أو خطـأً، ومـن ثمّ تبـنى المعايير وتتّخـذ المواقف؛ ولهذا نجـد أنّ تربية الفـرد إمّـا أن تتوافـق مـع التربيـة المجتمعية وتنخـرط في توجهاتها أو تكـون على خلاف معهـا وقطيعة؛ لأنّ التربيـة التوافقيـة هي «العمليـة التي تتشـكّل مـن خلالها معايـير الفـرد ومهاراته ودوافعـه واتّجاهاته وسـلوكه ... لـكي تتوافـق وتتّفق مع تلـك التي يعتبرها المجتمع مرغوبةً ومستحسـنةً» [العيسـوي، سـيكولوجية التنشـئة الاجتماعيـة، ص 209]، بينمـا نجـد أنّ التربيـة غير التوافقية بـين الفرد والمجتمع هي الـتي لا تنتمي إلى المجتمـع فيحصـل الاختلاف بـين الطرفين، وبالتـالي سـيكون تأثيرها سـلبيًّا عليهما، وسـيؤثّر ذلك في المسـيرة التكاملية لكلٍّ منهما، وهذا ما سـيؤدّي إلى تشـكيل جمـاعات تختلف في توجّههـا وفي أفكارها، بل وحـتّى في ثقافتهـا؛ لتتلاقـح أفكار كلّ فـردٍ مع غيره مـن أفراد المجموعة؛ لتشـكّل عقلًا جمعيًّـا قد يتوافق مـع التربيـة المجتمعيـة السـائدة في الأمّـة أو يختلف معها، فهـذه التربيـة المفروضة على الفـرد من خلال دخـوله مـع الجماعـة تصبـح ذات تأثير كبـير في رسـم خارطة مسـيرته في الجوانـب الفكريـة والثقافية؛ ولهـذا عـدّت التربيـة المجتمعيـة عامـلًا مهمًّا في تشـكيل العقل الجمـعي اللاواعي الذي يسـير أفـراده في مركـب واحد والـكلّ يكون فيـه تابعًا.

3ـ النفسية المهزومة

يعيـش الإنسـان في المجتمـع وهو يبني مسـتقبله مـن خلال مسـيرته الحياتية مع بـاقي الأفراد ليضع اللبنـات الأساسـية للتكامـل والرفاهيـة في الأمّـة؛ ليكون عنـصرًا فعّالًا ومؤثّـرًا في مسـتقبلها، ولكن هنـاك بعـض أفراد المجتمـع ممّن يشـعر بالاحتقار والانهـزام النفسي ممّـا يجعلهم يشـكّلون عبئًا كبيرًا على المجتمـع، وهـذا الانهـزام النفـسي سـببه إمّا التربيـة الأسريـة مـن أولى بداياتهـا أو المجتمع الذي قـد يكـون قاسـيًا في بعـض الأوقـات على الفـرد؛ لـيزرع في نفسـيته حالـة الاحتقـار والانهـزام، وقد أمرنـا القـرآن الكريـم والرسـول الأكـرم أن لا نصبـح سـببًا في تكويـن النفسـية الانهزامية للإنسـان المسـلم، فقـد قـال تعالى: ﴿**يَـا أَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُـوا لَا يَسْـخَرْ قَوْمٌ مِـنْ قَـوْمٍ عَـسَى أَنْ يَكُونُوا خَـيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَـاءٌ مِـنْ نِسَـاءٍ عَـسَى أَنْ يَكُـنَّ خَـيْرًا مِنْهُـنَّ وَلَا تَلْمِـزُوا أَنْفُسَـكُمْ وَلَا تَنَابَـزُوا بِالْأَلْقَـابِ بِئْسَ**

﴿**الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ**﴾ [سورة الحجرات: 11]. وعن النبيّ الأكرم ﷺ قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقّره، حسب امرئٍ من الشرّ أن يحقر أخاه المسلم» [ابن حنبل، مسند أحمد، ج 2، ص 311]. وأمّا القرآن الكريم فقد كانت كلمته فصلًا؛ إذ نهى عن السخرية من الناس والاستهزاء بهم والتنابز بألقاب الاحتقار ولمز الناس بالعيوب، وهو ما يعرف اليوم بـ"حالة التنمّر". وعلى كلّ حال إذا أردنا تقييم الشخصية الانهزامية فإنّنا نجدها ضعيفةً سلبيةً متشائمةً، وحياة صاحبها عبارة عن مجموعة من الأخطاء، وكثيرًا ما يكون محبطًا وكسولًا ومتردّدًا، فهو ينحني أمام أضعف المشكلات، ولو دقّقنا أكثر في هذه الشخصية لوجدناها اتّكاليةً ومهملةً تنتظر من الآخرين التصدّي للأعمال؛ لأنّها مسلوبة الإرادة ويعيش صاحبها في ضياع، فهي شخصية متّصفة بكلّ الصفات السلبية؛ لذلك فهي:

أـ غير قادرة على تحمل المسؤولية والنهوض بالمهامّ، فتكون تابعةً لغيرها؛ لأنّ كلّ شخصية تكون مسلوبة الأرادة وليس لها ثقة بنفسها لا يمكن لها أن تنهض بالمسؤولية الملقاة على عاتقها وتفشل في أيّ مهمّة تناط بها، فهي غير قادرة على تخطّي الصعاب أو تحمّل المشاق؛ لأنّها تعيش الهزيمة في داخلها، فهي تخشى المواجهة، ولا تقبل التحدّي خوفًا من الهزيمة.

بـ شعورها بالنقص والاحتقار المستمرّ؛ لكونها شخصيةً فاشلةً في المجتمع لا دور لها في أيّ بناء تكاملي، وهذا الفشل أثّر فيها سلبًا، فجعلها شخصيةً ضعيفة الهمّة مضطربةً نفسيًّا، ولا تعدّ عضوًا فعّالًا في تكامل المجتمع. ولسذاجة فكر صاحبها وثقافته تجده في أكثر الأحيان ـ إن لم نقل كلّها ـ يقع في الخطإ والزلل، ولا يوزن الأمور بموازينها، ويؤسّس رأيه على أبسط الاحتمالات.

جـ التمحور مع المهزومين والتحرّك معهم في أيّ مهمّة يريدون القيام بها، فتوجّهات الشخص تتأثّر بالجلساء والرفقاء، فإذا كان جلساء الشخص ورفقاؤه منهزمين مثله فسيشكّلون عقلًا جمعيًّا، يديرهم الجهل وتتحكم بهم الأهواء، وقد حذّرنا الشارع المقدّس من مجالسة مثل هؤلاء ومصاحبتهم، فعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لاتصحبوا أهل البدع ولاتجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله ﷺ: المرء على دين خليله وقرينه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 375، الحديث: 3]. وعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام قال: «لا عليك أن تصحب ذا العقل وإن لم تحمد كرمه، ولكن انتفع بعقله، واحترس من سيّئ أخلاقه، ولا تدعنّ صحبة الكريم وإن لم تنتفع بعقله، ولكن انتفع بكرمه بعقلك، وافرر كلّ الفرار من اللئيم الأحمق» [المصدر السابق، ص 638، الحديث: 1].

دـ الاستسلام وعدم التضحية في سبيل الأهداف السامية، وقد مثّل القرآن الكريم هذه الصورة في قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**﴾ [سورة المائدة: 24]؛ لأنّ الانهزامي لا هدف نبيلًا له في هذه الحياة ليضحّي من أجله، بل يريد العيش في هذه الدنيا والطلب لحطامها بأيّ كيفية كانت، حتّى مع الذلّ والاحتقار والتزلّف؛ لينال من فتات الدنيا ما يسيّر به حياته، مع أنّ «حب الدنيا رأس كلّ خطيئة» [المصدر المتقدّم، ص 317، الحديث 8]. فكلّ هذا سيدفع هذه الشخصيات الانهزامية لتتجاذب مع بعضها البعض لتشكّل عقلًا جمعيًّا لأنّ الطيور على أشكالها تقع، فيكون الانهزام النفسي عاملًا في تكوين العقل الجمعي اللاواعي.

4ـ الإعلام الموجّه

تشكّل وسائل الإعلام ـ المقروءة منها أو المسموعة أو المرئية أو وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة كالفيسبوك والتويتر والإنستغرام وغيرها من الوسائل الأكثر شهرةً في العالم ـ عاملًا مؤثّرًا في تشكيل البناء الفكري والمعرفي وتأسيس رؤية للفرد أو المجتمع تجاه القضايا الكونية أو الأيديولوجية، وهذا بحد ذاته قد يساعد الأشخاص في قدرتهم على التحليل والتفكير لاتّخاذ السلوك المناسب حول القضايا المهمّة، وفي الوقت نفسه لها القدرة على تغيير سلوك وأنماط المجتمع الثقافية والاجتماعية، سواءً على نحو الإيجاب أوالسلب؛ لأنّ تأثيرها في الكثير من الأحيان يكون قويًّا جدًّا، وهذا في الحقيقة يتوقّف على مدى رغبة الفرد المتلقّي في إشباع تطلّعاته بما يتّفق مع أفكاره وتوجّهاته، وهذا الأمر سيجعل من الأجهزة الإعلامية أداةً لبثّ كلّ ما من شأنه أن يحشّد الرأي العامّ لصالح القضايا التي يتبنّاها النظام الإعلامي المسيطر عليه من قبل أصحاب النفوذ في المجتمع، ويكون دائمًا موجّهًا نحو وجهة نظر واحدة، وهذا ما يسبّب في انعدام المصداقية لما تنشره هذه الوسائل، والغرض من ذلك هو أوّلًا السيطرة على فكر الجماهير وثقافتهم وفرض النفوذ عليهم وتغيير قناعاتهم، وثانيًا توجيه الجماهير في تحركاتهم نحو الأهداف المرسومة، وثالثًا الترويج للمصالح العامّة والخاصّة للفئات المسيطرة في المجتمع، ورابعًا إشغال الناس وحرفهم عن الحقيقة، وهذا ما سبّب في:

أ ـ التدهور الكبير في المستوى الفكري والثقافي لأبناء المجتمع والتحكم بأنماط التفكير عندهم.

بـ الفوضى العارمة التي تصيب المجتمع وإشاعة الانقسام بين أفراده وانتهاك القوانين المسنونة.

جـ ـ الانهيار الكبير والواسع للأسس الأخلاقية عند أفراد المجتمع وزرع أخلاق جديدة بديلة.

دـ السيطرة على عقول الناس وغسل أدمغتهم وإشغالها بما يبعدها عن مجالات الإبداع والابتكار على جميع المستويات. ومن هنا يصحّ القول إنّ وسائل الإعلام بكلّ مسمّياتها يمكن أن تصبح عاملًا فاعلًا في تأسيس العقل الجمعي اللاواعي الذي يتحرّك على وفق ما يريده ويتبنّاه أصحابها، وهذا ما لمسناه في الكثير من البلدان التي تحرّكت جماهيرها على وفق متبنّيات من يدير وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي. وفي ضوء كلّ ما ذكرناه يمكن القول إنّ كلّ هذه العوامل سوف تؤسّس العقل الجمعي اللاواعي الذي يجمع الغالبية العظمى من أفراد المجتمع، وتكون في صفّ واحد، وتتبنّى منهجيةً تنقاد من خلالها في أيّ مرحلة لتحقيق الأهداف التي رسمت من قبل المسيطرين على حركة هذا الكمّ الهائل من الأفراد عبر غرس العقيدة والفكر في عقولهم؛ ليصبح هؤلاء الناس أداةً للتغيير إلى إحدى الحالتين الأحسن أو الأسوإ. وبهذا نكون قد ذكرنا بعض العوامل المساعدة في نشوء العقل الجمعي اللاواعي، وإن كان هنالك عوامل أخرى يمكن أن تساعد في نشوئه، ولكنّنا اكتفينا بما ذكرناه.

المبحث الرابع:

الطرق الممكنة في معالجة نشوء العقل الجمعي اللاواعي وفنّ إدارته

تختلف الآراء حول إمكانية التحكم بالعقل الجمعي اللاواعي ـ الذي يعدّ من أخطر أنواع العقول الجمعية، بل هو الأخطر على الإطلاق خصوصًا في الجوانب الفكرية والعقدية التي تمثّل الانطلاقة الرئيسة نحو التكامل والرقيّ ـ أو عدم إمكان ذلك لكثرة أعداد التابعين له من السواد الأعظم في المجتمع؛ لأنّ السيطرة عليه وعلى تحرّكاته تكون في غاية الصعوبة، وهذا الكلام وإن كان في النظرة الأوّلية صحيحًا، ولكن لو دقّقنا في تفاصيل العقل الجمعي، فإنّه يمكن القول إنّ هذه النظرة غير تامّة؛ إذ إنّه من الممكن التحكم بهذا العقل سلبًا أو إيجابًا على نحو القريب أم البعيد من خلال عاملين أساسيين هما:

أوّلًا: طرق مواجهة عوامل نشوء العقل الجمعي اللاواعي

من الممكن السيطرة على العقل الجمعي اللاواعي من خلال مواجهة عوامل نشوئه ـ فعوامل النشوء التي ذكرناها سابقًا هي العادات والتقاليد الاجتماعية والتربية المجتمعية والنفسية المنهزمة، إضافةً إلى الإعلام الموجّه ـ والسيطرة عليها والتفاعل معها بإيجابية والتحكّم بها وتوجيهها نحو الأفضل، وبالتالي تغيير بوصلتها من كونها أداةً سلبيةً مضرّةً بالمجتمع إلى جعلها عاملًا إيجابيًّا يساعد في التكامل المجتمعي؛ لأنّ الإنسان موجود اجتماعي يتأثّر ويؤثّر في محيطه، ومن هنا لا بدّ من:

1ـ التفكير الجدّي في كيفية تغيير العادات والتقاليد الاجتماعية ـ ولو على النحو البعيد ـ أو على أقلّ التقادير كيفية نقل هذه العادات والتقاليد من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية، ولو بالتركيز على العادات الإيجابية الموجودة ومحاربة العادات السلبية ـ للعلم أنّ العادات والتقاليد لم تكن وليدة اليوم، بل هي مسيرة أجيال مختلفة وعصور متمادية ـ والتعامل معها يحتاج إلى جهد مضاعف وقدرة على التحمّل؛ لأنّه من الممكن حصول معارضة شديدة جدًّا من قبل الناس الذين لا يرضون بتغيير هذه العادات والتقاليد، ولكن شيئًا فشيئًا وبالتدريج يمكن تحوّل الجماعة المعارضة للتغيير فيها إلى جمع مقتنع برفض السلبية منها، والتركيز على العادات والتقاليد الإيجابية، ومن ثمّ ضخّ عادات تتواءم مع مقرّرات الفكر الديني السليم.

2ـ التركيز على ترسيخ التربية المجتمعية الصالحة وعلاجها يقع بالأساس على عاتق نخب المجتمع من خلال إنشاء عقل جمعي نخبوي ينهض بهذه المهمّة يكون قائمًا على أصول النظر والتحليل الصحيحين ومعرفة مشاكل الأمّة واحتياجات الجماهير، والتوجّه نحو تكوين منظومة فكرية واسعة تتعامل على وفق الرؤية الواقعية المبنيّة على أسس عملية في التفاعل مع مختلف الأفكار الشائعة في الأوساط الاجتماعية، ومعالجة السلبيات من مخلفات العادات والتقاليد السائدة في المجتمع، وله القدرة والاستعداد على وضع المعالجات المناسبة لما يقتضيه الفكر الديني القائم على أساس الثقافة الإسلامية الصحيحة والمتوافقة مع قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [سورة الحجرات: 13].

3ـ وضع الخطط الكفيلة بمعالجة الانهزام النفسي والتأكيد على ترسيخ عوامل الثقة بالنفس، وتشجيع الكفاءات التي تظهر في المجتمع، وتوفير المراكز المتعدّدة التي تهتمّ بمهارات الأفراد؛ لضمان عاملين أساسيين هما:

الأوّل: إشغال الجمع الشعبوي وتفرّقهم في هذه المراكز، والثاني: التدرّج في الارتقاء بهم ولو على المدى البعيد وزرع الثقة بنفوسهم بأنّهم أفراد ذوو قيمة في المجتمع، ويمكن أن ينتفع البلد بهم وبما يقومون به.

4ـ يعدّ الإعلام الموجّه أداةً فعّالةً بيد أعداء الأمم وخصوصًا الإسلامية منها، فهو الذي يحرّك الجماهير متى يشاء وكيف يشاء، وهو ما يسمّى بـ"العدوى الإعلامية (المعلوماتية)"، فإذا حاولنا السيطرة على هذه الأداة الفعّالة وإعمالها لصالح الجمع العقلي النخبوي، فيمكن أن ترجّح الكفّة لصالح النخب، أو على أقلّ تقدير تشكيل جماعات تتحرّك بواسطة شبكات التواصل الاجتماعي لإيصال صوت الحقّ لجميع أفراد الأمّة، بل والأمم الأخرى أيضًا، وتغطية هذه المواقع بالمعلومات

الـتي تسـاعد في بنـاء العقـل الجمعي الـواعي، وإحـداث نقلـة نوعيـة في فكـر المجتمع. وبذلـك نكون قـد عملنـا ولـو على النحو البعيـد في مواجهـة كلّ العوامل المسـاعدة في نشـوء العقل الجمـعي اللاواعي.

ثانيًا: فنّ إدارة العقل الجمعي اللاواعي وأساليب التحكّـم به

إذا لـم تكـن هنالـك القـدرة الكافيـة على مواجهـة عوامـل نشـوء العقل الجمـعي الـلاواعي، فعلى أقـلّ التقاديـر يجـب أن تكـون هنالـك القـدرة على إدارة هـذا العقـل والتحكـم في تصرّفاتـه، وذلك مـن خلال:

1ـ إيصـال الجماهـير إلى الشـعور بالواقـع الفكـري السـيّئ الذي تعيشـه الأمـم والتفكـير الجـدّي بحاجـة النـاس إلى قيـادة نخبوية مخلصـة وواعية ومدركـة للمخاطر المحيطـة بالمجتمع لتسـاعد في رفع تفكـير الفـرد مـن الضحالـة والانحدار في المسـتوى وضعـف الإحسـاس بالمسـؤولية، وسـيطرة الآراء والأفـكار السـاذجة والمتناقضـة، وذلك من خلال السـيطرة على مشـاعر الناس وعواطفهـم والعمل على رفـع مسـتوى الثقـة بالنفس عند الأشـخاص، ورفع المسـتوى الفكـري والثقافي وإيجاد سـلوك مجتمعي منسـجم مـع مقـرّرات الدين، وهـذه من مهـامّ العقل الجمـعي النخبوي ومسـؤولياته، فتكويـن العقل الجمـعي النخبوي أساسًـا ليتـولّى القيـادة الفكرية الصالحـة للأمّة، ومن ثـمّ ينبثق عنها نظـام قادر على وضـع الخطـط اللازمـة للعمـل الجـادّ والسـعي الحثيـث في توعيـة العقـل الجمعي الشـعبوي مـن خلال تفعيـل دور العقـل الفـردي بمـا يُصلحـه لبنـاء المجتمـع والارتقـاء به على مسـتوى السـلوك والإبداع العلـمي والعمـلي، وقـد أشـار القـرآن الكريـم إلى هـذا الأمـر بقـوله تعـالى: ﴿**وَلْتَكُـنْ مِنْكُـمْ أُمَّـةٌ يَدْعُـونَ إِلَى الْخَـيْرِ**﴾ [سـورة آل عمـران: 104].

2ـ العمـل الجـاد على تربيـة أجيـال متعاقبـة قائمـة على أسـاس التفكـير القويـم بإنسـانية الفـرد وحاجاتـه، فأجيـال الأمّـة مـوادّ خـامّ متجـدِّدة قابلـة للتغيـير النـوعي؛ إذ يمكـن لهـا أن تتأثّـر وتؤثّر في الواقـع البعيـد عـن العـادات والتقاليـد الموروثـة، ومـن خـلال ذلـك يمكـن التأهيـل لبنـاء عقـل جمـعي واعٍ يؤمـن بالتفكـير المعمّـق والتحليـل الجـادّ لكلّ القضايـا، والتوجّـه نحو بناء مسـتقبل مشرق يحمـل أسـس الإسـلام كانطلاقـة رئيسـة نحـو التكامـل والريـادة، والإكثـار مـن التجـارب المجتمعية الـتي تسـاعد في عمليـة التربية الجماعيـة «فالتجربة هي المربّيـة الأولى والأخيرة للشـعوب والقادرة على الكشـف عـن أخطائنـا، ووحدها قـادرة على إقناعنـا بـضرورة التغيير الإيجـابي نحو التكامـل، فالعمل الميـداني هـو وحده القـادر على إعادة الشـباب إلى الحقـول والمصانع والـشركات» [انظر: لوبـون، سـيكولوجية الجماهـير، ص 109].

3ـ من الواضح أنّ العقل الجمعي اللاواعي يتأثّر بالعواطف كثيرًا فالمواقف التي مرّ بها هذا العقل والانقلابات التي حصلت له كانت مستندةً في الأساس وبصورة كبيرة إلى العواطف التي يحملها أفراد هذا العقل الجمعي وهذه نقطة ضعفه الرئيسة، فمن الممكن السيطرة على هذا العقل من خلال مناغمة العاطفة عند أفراده واستخدامها وسيلةً لإدارته؛ «لأنّ المبالغة في العاطفة مدعّمة من قبل الحقيقة التالية: بما أنّ هذه العاطفة تنتشر بسرعة عن طريق التحريض والعدوى، فإنّ الاستحسان والقبول الذي يتلقّاه يزيد من قوّتها إلى حدّ كبير ... وعنف عواطف الجماهير يزداد مبالغةً وتضخّمًا لدى الجماهير غير المتجانسة بسبب انعدام المسؤولية» [انظر: المصدر السابق، ص 74]. فإذا عملنا على الوصول إلى عواطف الجماهير والنفوذ إليها والسيطرة عليها يمكننا هنا أن ندير حركة هذا العقل الجمعي اللاواعي.

4ـ بما أنّ أغلب بلداننا الإسلامية متكوّنة من خليط جماهيري هو عبارة عن قوميات وأديان ومذاهب، فلا بدّ في حالة تشكيل عقل جمعي واعٍ أن نتعامل مع الجميع على وفق المشتركات، وضبط جميع المنظّمات الدخيلة وغيرها، ومنعها من التلاعب بعقول الناس وتفرقتهم، خصوصًا العقل الجمعي الشعبوي الذي يتأثّر بأضعف الأفكار وسهولة السيطرة على أذهان أفراده، أضف إلى ذلك أنّ جميع الحكومات في البلاد الإسلامية ليست بإسلامية ولا تعمل بالإسلام، وهي التي تسيطر على وسائل الإعلام وتعمل على بثّ التفرقة بين أبناء المجتمع الواحد؛ فلذا لا بدّ من تشكيل جبهة عريضة من الجماهير من غير تصادم معها؛ من أجل تغييرها بالطرق السلمية المتّبعة وعدم ترك هذه الحكومات التلاعب بمصير الشعوب.

المبحث الخامس:

العقل الجمعي الواعي واللاواعي(القطيع) في ضوء النصوص الإسلامية

جاء القرآن الكريم وهو يحمل لكلّ موضوع بيانًا مفصّلًا أو مجملًا، فلم يتغافل عن أيّ شيء يتعلّق بالإنسان، وما يحيط به من قريب أو بعيد، فقد قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ [سورة النحل: 89]. وكذلك قوله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ [سورة الأنعام: 38]، وغيرها من الآيات، وكذلك ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما من شيءٍ إلّا وفيه كتابٌ أو سنّةٌ» [الكلينيّ، الكافي: ج 1، ص 114، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، الحديث 4]. وهذا يعني أنّ كلّ شيءٍ كان أو سيكون له إحصاء في الكتاب أو في السنّة الشريفة للمعصومين عليهم السلام، ومن الموضوعات التي طرحها القرآن أو السنّة الشريفة العقل الجمعي، سواء الواعي منه أم اللاواعي؛ إذ بيّن المعالم الكلّية لكلٍّ منهما مستعينًا بالأمثلة الواقعة في الأمم؛ ولهذا سنحاول ذكر الآيات والروايات المتعلّقة بهذا الموضوع ليتّضح الأمر فيهما:

أوّلًا: العقل الجمعي الواعي واللاواعي في القرآن الكريم

لو رجعنا إلى الآيات المباركة لوجدناها قد تناولت العقل الجمعي بقسميه ـ الواعي واللاواعي ـ في أكثر من مورد، وقد ركّزت في ذكره وتكراره كثيرًا للخطورة الكبيرة التي يحمله بعضهما خصوصًا العقل اللاواعي؛ لما يحصل من مآل الناس لو اتّبعوه؛ لأنّ الأكثرية تمثّل هذا القسم، وخطورته تكمن في أنّ كلّ الصفات السلبية منطبقة عليهم؛ ولذلك عبّرت الآيات عن الأكثرية بأنّهم ﴿**لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة البقرة: 100]، أو ﴿**لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [سورة المائدة: 103]، أو ﴿**لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [سورة الأنعام: 37]، أو ﴿**لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 70]. فمع كلّ هذه الصفات التي يتّصف بها الأكثرية يصبح خطرها واضحًا وأثرها بيّن؛ إذ بإمكانها أن تؤثّر وبشكل كبير على أيّ حركة تحصل في المجتمع، بل وتغيّر مجرى الحياة في الأمّة؛ ولهذا فإنّ من استطاع السيطرة على هذه الجموع الكبيرة وتمكن من تأسيس عقل جمعي منهم، كان بإمكانه إدارة الأمّة وبناء فكر وثقافة خاصّة بهم تتلاءم مع ما يتبنّاه، ولأهمّية الأمر نجد أنّ القرآن الكريم قد أشار في آياته إلى القسمين من العقل الجمعي:

1- العقل الجمعي الواعي في القرآن

اهتمّ القرآن الكريم في آياته بالعقل الجمعي الواعي وميّزه عن غيره من خلال الدعوة إلى تشكيله في المجتمع الإنساني، فضلًا عن الإسلامي؛ لأنّه يمثّل الجهة الراجحة التي يمكن أن تؤثّر في الجماعة وترشدهم إلى طريق الحقّ، خصوصًا إذا كانت النخبة المؤمنة هي التي تقود الأمّة، وهي الموجّهة لبوصلة الناس نحو الهداية ونحو الإصلاح الفكري والإصلاح المجتمعي، فمن الآيات التي تدعو لتأسيس عقلٍ جمعيٍّ واعٍ هي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [سورة آل عمران: 104] وهذه الآية المباركة بصدد الدعوة البناءة لتأسيس العقل الجمعي النخبوي يقع على عاتقه مسؤولية الدعوة إلى الخير والأمر بالإصلاح ونبذ الفساد لغرض تحقيق الغاية من ذلك وهي الفلاح، وقد أكّد القرآن في آية أخرى أنّ هذه الأمّة التي يتحقّق فيها العقل الجمعي النخبوي الواعي كالجماعة المتبّعة للأنبياء عليهم السلام الذين يجتمعون على مقصد واحد [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 357]، فهذه الأمّة ليست تدعو إلى الخير وحسب بل هي خير الأمم: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ**﴾ [سورة آل عمران: 110]. فإن تركت هذه الفريضة المقدّسة فإنّ أشرار الأمّة سيشكّلون عقلًا جمعيًّا يتسلّطون معه على المجتمع، ويديرون أموره، وبالتالي لا ينفع الندم، وهو ما أشار

إليه الحديث الوارد عن محمّد بن عمر بن عرفة قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 56، الحديث 3]. إذن القرآن يأمر أبناء الأمّة بتشكيل عقل جمعي واعٍ يدعو إلى الخير ليكون أثره الإيجابي كبيرًا ليتمكن من إصلاح جميع الجوانب في المجتمع، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**﴾ [سورة الحجّ: 41].

ب- قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَآمَنَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ**﴾ [سورة الصفّ: 14]. إنّ التكتّل النخبوي الذي يتشكّل في خضمّ الأحداث يمكن أن يؤسّس لمرحلة بناء كبرى تتكفّل في تحقيق الأهداف التي من أجلها تتحرّك كلّ الجماعات، وهذا ما سعى له نبيّ الله عيسى بن مريم عليه السلام في بناء عقل جمعي نخبوي يقوده الحواريون؛ من أجل تشكيل أيديولوجيا رائدة في المجتمع، يملكون فيها التأثير العميق والقدرة على تعميم أفكارهم الصحيحة التي تدفع الناس إلى تقبّل الواقع التكاملي والتصديق بالمنهج البنائي على أنّه أمر حتمي وطبيعي ومألوف؛ لتنتقل تلك الأفكار التي يؤسّسون لها من خلال التنشئة الاجتماعية إلى الأجيال القادمة؛ حتّى تصبح هذه الأيديولوجيا جزءًا من معتقد الأمّة المقدّس والركيزة الأساسية للتماسك في البناء الفكري والاجتماعي لجميع الأفراد؛ ولهذا نجد أنّ العقل الجمعي الذي يُبنى من الجماعة الصالحة يكون تابعًا للأهداف والرؤى الثابتة لا للأشخاص بما هم أشخاص كما عبّر عن ذلك الحواريون عندما سألهم نبيّهم: ﴿**مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ**﴾، فلم يدّعوا أنّهم أنصاره، وإنّما قالوا: ﴿**نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ**﴾، فالهدف الأسمى الذي يتّبعونه هو نصرة دين الله، وهذا هو الغاية في أصل الدعوة إلى تشكيل العقل الجمعي النخبوي، فالأمر لا ينحصر بالحواريين، بل يعمّ الجميع في أنّ هنالك دعوةً إلى نصر دين الله جلّ جلاله، وخصوصًا من المؤمنين، وقد أكّد القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**﴾ [سورة محمّد: 7]. ولا إشكال في أنّ عاقبة أصحاب العقل الجمعي النخبوي المؤمن هي البشارة بالفوز والهداية إلى الطريق الحقّ ويؤكّده قوله تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [سورة الزمر: 17 و18]. فدعوة القرآن الكريم لم تنحصر في بناء جسور العقل الجمعي عند المجتمع المؤمن، بل تعدّت ذلك إلى المجتمع العالمي، فدعاهم إلى تأسيس هذا العقل من خلال المشتركات التي تجمع أهل الأديان السماوية، فقال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾ [سورة آل عمران: 64]. ويتبيّن من ذلك أنّ القرآن

الكريم لم يغفل الإشارة إلى العقل الجمعي الواعي في آياته، بل تناوله في العديد منها، غير أنّ المقام لا يسع لتعداد المزيد، ونكتفي بما تمّ ذكره من الآيتين الدالّتين على هذا العقل.

2- العقل الجمعي اللاواعي في القرآن

لم يكن اهتمام القرآن الكريم مقتصرًا على ذكر العقل الجمعي الواعي في ضمن آياته، وإنّما تجاوز إلى بيان صور ومعالم العقل الجمعي اللاواعي الذي يتأسّس في ظروف معيّنة وأسباب قد تشكّل العامل الرئيس في بنائه وتكوينه؛ لأنّه عقل تكمن مخاطره في تشكيله، كما ويعدّ العقبة الكبرى ـ تاريخيًّا ـ في البناء الإيجابي للمجتمع، فما من دعوة حقٍّ خرجت في الأمّة إلّا وكان المخالف لها والمعترض عليها جهلة الناس وأصحاب المصالح والنفوذ، وقد حذّرت الآيات الكريمة من تأسيس هذا العقل والجري على وفقه، خصوصًا ـ كما ذكرنا في السابق ـ أنّ هذا العقل يمثّل الأكثرية البشرية المنضوية تحته؛ ولهذا تعظم مخاطره وتتّسع، وقد ذكر القرآن الكريم الكثير من المفاسد التي نشأت من خلال هذا العقل الجمعي في المجتمعات، وصوّرت لنا ذلك في آياته:

أ ـ قال تعالى: ﴿**قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ**﴾ [سورة المائدة: 100]. وضع القرآن الكريم في آياته الميزان الأسمى لمقايسة الأعمال والتوجّهات على وفق ما يحقّقه ذلك الفعل أو التوجّه من كمالٍ ورقيٍّ من خلال ماهيته وكيفيته لا كثرته أو قلّته ـ فالكثرة قد تكون مضرّةً ومرفوضةً وهو ما شاهدناه في الآيات المتقدّمة ـ فلا يمكن مقايسة الحقّ بالباطل أو الخير بالشرّ أو الخبيث بالطيّب؛ إذ لا يصحّ جعل أحدهما كالآخر، فالعمل الصالح مقدّم على العمل الطالح والحسنة راجحة على السيّئة؛ ولهذا أقرّ القرآن بعدم المساواة بين الأعمال وما تنتجه، فالكثرة أو القلّة ليست هي معيار الترجيح، وقد ضرب لنا من الأمثلة الكثيرة على ذلك، فقد قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلا تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة هود: 24]. وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [سورة النحل: 76]. وكذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [سورة الزمر: 9]. فهذه الأمثلة القرآنية ناظرة إلى سبب الترجيح وهو الفعل نفسه لا كمّيته؛ لأنّ ثمّة من يظنّ أنّ كثرة اتّباع الخبيث أو ما يسمّى بـ"الأكثرية" تجعله في مصافّ الطيّب، كما يحدث أحيانًا أنّ نرى بعضهم يقع تحت تأثير الجماعة واتّجاه أهواء الأكثرية، ظانًّا أنّه حيثما مالت الأكثرية كان ذلك دليلًا قاطعًا على صحّة ما تبنّته، بينما الأمر ليس كذلك، والقضايا التي أيّدتها الأكثرية وظهر بطلانها كثيرة جدًّا، وفي الواقع إنّ ما يميّز الخبيث من الطيّب هو الأكثرية

الكيفيـة لا الكمّيـة، أي أنّ المطلـوب هـو أفـكار أقـوى وأرفـع وأسـمى وأنقى لا كـثرة المؤيّديـن، وهذه القضيّـة لا تلائـم أذواق بعـض النـاس في العـصر الحـاضر، بعـد أنّ تشـبّعت أذهانهـم نتيجـة التلقين والضـخّ في وسـائل الأعـلام بـأنّ الأكثريـة هي معيار معرفـة الخبيث من الطيّـب، إلى حـدّ الإيمان بأنّ "الحـقّ" هـو مـا أرادته الأكثريـة، و"الطيّـب" هو ما مالـت إليه الأكثريـة، والعكس هـو الصحيح، فإنّ معظـم مشـاكل العالـم ناتجـة عن هـذا اللون مـن التفكـير. نعـم، إذا تمتّعـت الأكثرية بقيـادة صادقة وتعليمـات صحيحـة، بحيـث تؤلّـف أكثريـةً ناضجـةً بمـا للكلمة من معـنًى، فيمكـن حينئـذٍ اعتبار هـذه الأكثريـة واتّجاهاتهـا مقيـاس تميـيز الخبيث مـن الطيّـب، وهذا ما أشـار إليه أمـير المؤمنين عليه السلام في بعـض كلماتـه إذ قـال: «وَالْزَمُـوا السَّـوَادَ الْأَعْظَـم؛ فَإِنَّ يَـدَ اللهِ مَـعَ الْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُـمْ وَالْفُرْقَـةَ! فَإِنَّ الشَّـاذَّ مِـنَ النَّـاسِ لِلشَّـيْطَانِ، كَمَـا أَنَّ الشَّـاذَّةَ مِـنَ الْغَنَمِ لِلذِّئْـبِ» [نهج البلاغـة، ص 184، مـن كلام له عليه السلام، الرقـم: 127] فالمـراد مـن السـواد الأعظـم الذي أمرنـا الإمام عليه السلام بلزومه هـو الأكثرية الحقّة التي تؤسّـس للبنـاء التكامـلي لا الأكثريـة الفجّـة غـير الناضجة، وقد حـذّر القـرآن الكريم «الناس مـن الانجراف مـع أكثريـة الخبثـاء ... الذيـن يحسـبون أنّ كـثرة الخبيـث دليـل على صحّـة مـا يذهبـون إليه، فـلا بدّ مـن الـردّ على هـؤلاء، وتعريفهـم بـأنّ معيـار الخباثة والطيبـة لم يكـن في يوم مـن الأيّام هـو الأكثرية أو الأقلّيـة، بـل في كل زمـان ومـكان كان "الطيّب" خـيرًا من "الخبيـث"، وأنّ أصحاب الحـجى والتبصّر لا ينخدعـون بالكـثرة، فهـم يتجنّبـون الخبيـث دائمًـا، حـتّى وإن تلـوّث بـه جميـع المحيطـين بهـم، ويندفعـون نحـو الطيّـب حـتّى وإن ابتعد عنه الجميـع» [انظر: مـكارم الشـيرازي، تفسـير الأمثـل، ج 4، ص 161]. لأنّـه مـن الممكـن أن تكون طاعـة الناس وانقيادهـم مع الجماعة الـتي اجتمع عليهـا الجمهور ورضيت بهـا العامّـة والهمـج والرعاء، وملكهم ورئاسـتهم لمـن غلب على الأمر، واسـتولى على البـلاد؛ لذا تحذّر الآيـة المباركـة من الانصيـاع وراء الجماعة التي تمثّل الفسـاد والمؤسّسـة للعقل الجمـعي اللاواعي الذي عـبّرت عنـه بـ﴿كَـثْرَةُ الخَبِيثِ﴾ فيلـزم الوقوف عند ذلـك الحدّ وعـدم الانخراط مع أتبـاع هذا العقل وإن كانـوا يمثّلـون الأكثريـة؛ لأنّ المـدار في الاتّبـاع هـو معرفـة الحقّ وتميـيزه عن الباطـل، فالحقّ لا يعـرف بالرجـال ولا بكـثرة الأتبـاع، وهـذا ما أوضحـه أمـير المؤمنين عليّ بـن أبي طالـب عليه السلام إذ قال: «إنّ الحـق والباطـل لا يعرفـان بأقـدار الرجـال، اعـرف الحـقّ تعـرف أهلـه، واعـرف الباطـل تعـرف أهلـه» [البـلاذري، أنسـاب الأشراف، ج 2، ص 239]؛ ولذا فـإنّ «إطاعـة الأكـثر سـبب للضلالـة وأنّ مخالفتهـم سـبب للهدايـة وعلى هـذا لا يجـوز متابعـة الأكـثر إلّا إذا كان هناك دليـل على أحقّيّتهم، فالمتّبـع حينئذٍ هـو الدليـل دون الكثرة مـن حيث هي» [المازنـدراني، شرح أصـول الـكافي، ج 1، ص 130]. وقد نتصـوّر الانصياع والإذعان الأعـمى مـن قبـل الأمّـة إمّـا مـن خـلال فـرض الدخـول في الجماعـة كمـا في قـول بعضهـم لأمـير المؤمنـين عـليٍّ عليه السلام: «رأيك مـع الجماعة أحـبّ إلينا مـن رأيك وحـدك» [ابـن أبي الحديـد، شرح نهج

البلاغة، ج 7، ص 73]. أو من خلال تقليد آبائهم ليصبح تقليدهم هذا عقلًا جمعيًّا كبيرًا بحيث يلغى العقل الفردي وتعطّل ملكة التفكير الناقد وتلغى الفطرة وتنحصر توجهات الأمّة في آراء الجماعة المتمثّلة في العقل الجمعي التابع لتقليد الآباء، فتتقاذفها الأهواء وتكون السيطرة والغلبة لهذه الجماعة أو تلك، فقد قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ**﴾ [سورة المائدة: 104].

ب ـ قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ۞ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 52 و53]. إنّ الله تعالى خلق الناس جميعًا من مورد واحد والأصل فيهم أبو البشر آدم عليه السلام الذي كان بداية الحياة الإنسانية على هذه الأرض، وهو ما أشار إليه قول النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله: «إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكم واحد، كلّكم لآدم وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 73، ص 350، الحديث 13]. إلّا أنّ هذا لم يمنع الناس من الاختلاف والافتراق في ضوء ميولهم وتوجّهاتهم، فتقطّعوا بينهم جماعاتٍ وتكتّلاتٍ وأحزابًا فـ«كلّ جماعة أو حزب يتحدّث بما تشتهي نفسه، ويصرّ على رأيه، فهنالك استعراض لحقيقة نفسيّة واجتماعية، هي أنّ التعصّب الجاهلي للأحزاب والفئات يمنع وصولها إلى الحقيقة! لأنّ كلًّا منها قد اتّخذ سبيلًا خاصًّا به، وأصبح في قوقعة لا تسمح لنور جديد بالدخول إلى قلبه، ولا بنسيم معنوي يهبّ على روحه ليكشف لها حقيقةً من الحقائق، وهذه الحالة نتجت عن حبّ الذات المفرط والعناد، وهما أكبر عدوٍّ للحقيقة، ولوحدة الأمّة. إنّ الاعتزاز بالنمط الذي تعيشه كلّ فئة واحتقار سواها يجعل الإنسان يصمّ أذنيه عن كلّ صوت يخالف ما اعتقده، ويُغطّي رأسه بثوبه، أو يلجأ إلى الفرار خوفًا من تجلّي حقيقة على خلاف ما اعتاد عليه، وقد ذكر القرآن الكريم كلام نبيّ الله نوح عليه السلام عند بيان حال مشركي زمانه في قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا**﴾ [سورة.نوح: 7]؛ ولذلك لا يمكن للإنسان الوصول بنفسه إلى الحقّ إلّا بعد التخلّص من حالة التعصّب الجاهلي وإنهاء حالة العناد» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 10، ص 467].

وكم من هؤلاء الناس الذين يتّصفون بهذه الصفات في مجتمعاتنا، والذين ينساقون خلف مدّعياتهم، ويتبنّون أفكار غيرهم ممّن يسيطر على مجريات حياتهم ـ سواءٌ السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفكرية ـ فيفرحون بما عندهم، ويعتقدون أنّ هذا هو الحق، وعلى شاكلة هؤلاء كثير؛ لتتشكّل من خلالهم العقول الجمعية اللاواعية المبنيّة على وفق الاختلاف الحزبي أو غيره، والتي تتحرّك في ضوء معطيات الجهل والعناد والتعصّب والتأثير الإعلامي المناوئ، والآيات في هذا القسم كثيرة فنكتفي بما ذكرناه.

ثانيًا: العقل الجمعي الواعي واللاواعي في السنّة الشريفة

لم تغفل الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام الإشارة إلى مفهوم العقل الجمعي بكلا قسميه الواعي واللاواعي؛ إذ شاركت القرآن الكريم في بيان ذلك، وقد أوضحت هذه الروايات صور العقل الجمعي مظهرةً أهمّيته وخطورته في الوقت نفسه، وما يمكن أن يتسبّب فيه من المشاكل التي قد تغيّر مسيرة الأمم، وخصوصًا إذا ركب موج القيادة والتوجيه من هو ليس أهلًا لذلك، وقاد الجمع من هو أجهل منهم، أو قادهم من يريد تحقيق أغراضه الشخصية؛ ولذا لا بدّ من عرض هذا العقل على الأحاديث لنعرف كيف تناولته في مضامينها:

1- العقل الجمعي الواعي في السنّة الشريفة

تكمن الأهمّية الأساسية للعقل الجمعي الواعي في القدرة على الاصطفاف الإيجابي الذي يساعد في تغيير القناعات لدى الشعوب والمشاركة في بناء الآراء الصحيحة، وتوحيد أنماط التفكير والمساهمة في تعديل توجهات أبناء الأمّة، بحيث يصبح الحقّ هو الميزان الذي تنقاد إليه الأمور، خصوصًا إذا كانت القيمة المعرفية لأهداف هذا العقل الجمعي هي الموجّه لاتّباع الحقّ وإن قلّ الأتباع، فإنّ الكثرة ليست هي المعيار في الصحّة والخطإ أو الحقّ والباطل؛ إذ من الممكن أن يكون الشخص الواحد يمثّل أمّةً كاملةً، كما وصف ذلك القرآن الكريم في نبيّ الله إبراهيم، فقد قال: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً**﴾ [سورة النحل: 120]؛ لذلك قال البعض إنّ: «الجماعة أن تكون على الحقّ ولو كنت وحدك» [اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، ص 121]؛ لذلك يتوجّب على قيادة العقل الجمعي الواعي أن تعرّف الحقّ للآخرين الذين هم تحت مسؤوليتها، خصوصًا إذا كانت هذه القيادة ـ مضافًا إلى كونها تتمتّع بالوعي ـ متديّنةً وعالمةً بالحقائق؛ لذلك نرى أنّ أهل البيت عليهم السلام أكّدوا أنّ العقل الجمعي لا بدّ أن يكون مبنيًّا على أساس التفقّه في الدين وإعمال العقل في تحليل القضايا، وكلّ ما من شأنه أن يساعد في التكامل الفكري والعقدي، حتّى وإن كان أصحاب العقل الجمعي الواعي قلّةً في المجتمع، فعن مولى الموحّدين عليٍّ عليه السلام في حديث طويل قال: «... ومن فرقة قد تفقّهوا في الدين، وعرفوا سبب الإمامة، وأين محلّها، ولكنّهم قليل في كثير، وخيار في كلّ زمان، وإن كثروا فهم أقلّ عددًا من الباقين» [الطبري، المسترشد، ص 123]. فكثرة الأتباع ليست دليلًا على صحّة المدّعى، كما أنّ قلّتهم ليست دليلًا على ضعفها أو فسادها، فلا الكثرة صائبون دائمًا ولا القلّة مخطؤون كذلك؛ لأنّ المدار في الصواب والخطإ هو اتّباع الحقّ، فلا يمكن للإنسان أن يلغي عقله أو يغمض عينه فيتّبع الأشخاص من دون تمييز بين الحقّ والباطل ـ كما هو شأن جهلة عصرنا الحاضر ـ بل لا بدّ أن نعرف الحقّ بما هو حقٌّ فنكون من أهله ومناصريه، وأن نميّز

الباطـل لبطلانـه فنتركه ونعاديـه، لا أن يكون المدار في الحـقّ والباطل هو الأشـخاص ومقاماتهم، وقد أشـار أمـير المؤمنـين عليه السلام في الحديـث المتقـدّم إلى هـذا المعـنى وأنّ الحـقّ والباطـل لا يعرفـان بالرجال. وعنـه أيضًـا عليه السلام قـال: «مـن تعـدّى الحـقّ ضـاق مذهبـه، مـن جهـل شـيئًا عاداه، أسـوأ النـاس حالًا مـن لـم يثـق بأحـد لسـوء ظنّـه، ولـم يثـق بـه أحد لسـوء فعلـه، لا دليـل أنصـح مـن اسـتماع الحقّ» [الكراجكي، كنز الفوائد، ص 283]. ولهـذا كان العقـل الجمـعي ـ الذي هـو تجميع عقول الناس لا اسـتغفالهم وتبعيتهـم ـ مهمًّـا في بنـاء الأمّـة الناجحـة والصالحـة؛ لذلـك نجـد أنّ أهـل البيـت عليهم السلام أثبتـوا الركائز الأساسـية لبنـاء العقـل الجمعي الواعي مـن خلال الوجهـة الأصلية لأفراد هـذا الجمع وهي اتّبـاع الحقّ.

2- العقل الجمعي اللاواعي في السنّة الشريفة

يتفـاوت شـدّة الخطـاب وضعفـه تبعًـا لأهمّيـة موضوعـه ومـا يمثّلـه مـن خطـورة على مسـتقبل الأمّـة ومـا يرافقـه من تبعـات عليها؛ ولذا جـاءت الأخبـار في بيان حقيقـة العقل الجمـعي اللاواعي لتوضّـح هاتـين الميزتـين (الأهمّيـة الـتي ينطـوي عليهـا العقل الجمـعي الـلاواعي وخطورتـه)؛ ولهذا نـرى أنّ كلّ حديـث يتنـاول هذا العقل يشـير إلى مخاطره وسـلبياته والآثـار المترتّبة عليـه، بل هنالك مـن الأخبـار الـواردة مـا تحـذّر منـه ومـن الاصطفـاف معـه، فقـد ورد عن عـليٍّ عليه السلام قـوله: «الناس ثلاثـة: فعالـم ربّـاني ومتعلّـم على سـبيل نجـاة، وهمـج رعاع أتبـاع كلّ ناعـق يميلـون مـع كلّ ريح، لـم يسـتضيئوا بنـور العلـم، ولـم يلجـؤوا إلى ركـن وثيـق» [نهج البلاغة: الحكمة 147]. وهذا التقسـيم الثـلاثي هـو قسـمة حقيقيـة وقـراءة للواقـع المعـاش في المجتمعات، فـلا تجـد مجتمعًـا لا يتركّب من هـذه الأقسـام خصوصًـا القسـم الثالث الذي يضمّ النسـبة الأكبر مـن أفـراده؛ ولذا كان التحذير من الركـوب في موجتهـم والسـير معهـم، فعـن أمـير المؤمنـين عليه السلام: «كُنْ عالمًـا ناطقًـا أو مسـتمعًا واعيًا، وإيّـاك أن تكـون الثالـث» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 391]. فمكمـن الخطـر كلّـه يكون في زيـادة عددهـم وفي كثرتهـم فتتّسـع الأضرار، وهو ما أشـار إليه مـولى الموحّديـن عليه السلام في بيان صفة الغـوغاء بقـوله: «هـم الذيـن إذا اجتمعـوا غلبـوا، وإذا تفرّقـوا لـم يعرفـوا». وقيـل: بل مـا قال عليه السلام: «هـم الذيـن إذا اجتمعـوا ضرّوا، وإذا تفرّقـوا نفعـوا. فقيـل قـد عرفنـا مـضرّة اجتماعهـم فمـا منفعة افتراقهـم؟ فقـال: يرجـع أصحـاب المهـن إلى مهنتهـم فينتفـع النـاس بهم، كرجـوع البنّـاء إلى بنائه، والنسّـاج إلى منسـجه، والخبـاز إلى مخبزه» [نهج البلاغة: الحكمة 199]. وعنـه عليه السلام قـال: «... ومن همج رعاع لا نظـام ولا اختيـار عندهـم، وهـم الأعـراب وأشـباه الأعراب، أجـلاف يتفرّقـون من حيث يجتمعـون، ويجتمعـون مـن حيـث يتفرّقـون، لا تؤمـن صولتهـم إذا هاجـوا، ولا يؤمـن هيجهـم إذا سـكتوا، إن أحصنـوا بغـوا، وإن أجدبـوا أثاروا» [الطبري، المسترشد، ص 123]. فإنّ هـؤلاء يتحرّكون على

مقتضى جهلهم، ويفسدون بلا شعور ويتخطّون الحدود، ويتجاوزون كلّ شيء بلا مسوّغ لهم فهم: «لا شعور لهم ولا فكر، وجمعتهم تُميت الحقّ وتحيي الباطل» [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 394]. فعلى جهلهم ينطبق قول الإمام عليٍّ عليه السلام: «أقلّ الناس قيمةً أقلّهم علمًا؛ إذ قيمة كلّ امرئٍ ما يُحسنه، وكفى بالعلم شرفًا أنّه يدّعيه مَن لا يحسنه ويفرح إذا نُسب إليه، وكفى بالجهل ذمًّا أنّه يبرأ منه مَن هو فيه ويغضب إذا نُسب إليه، والناس عالمٌ ومتعلّمٌ وساير الناس همجٌ رُعاع لا خير فيهم» [ابن الصبّاغ المالكي، الفصول المهمّة، ص 551].

المبحث السادس:

الآثار والتداعيات للعقل الجمعي الواعي واللاواعي على الفكر الديني

أوّلًا: الآثار والتداعيات الإيجابية في العقل الجمعي الواعي

1ـ أنّ النخبة المنضوية تحت هذا العقل يمكن أن تكتسب بواسطة العدد المتجمّع شعورًا عارمًا بالقوّة والسيطرة، وهذا ما يتيح لها طرح بعض الأفكار التي تتبنّاها النخبة، وبالتالي ستحصل على التأييد لما تريده وتحقّق مصالحها مستندةً في ذلك على الآخرين؛ لذا فمن الممكن أن يستفاد الجمع النخبوي المؤمن من توجيه العقل الجمعي الشعبوي إلى الإيمان بمقرّرات الفكر الديني من خلال توظيف المشتركات المتعلّقة بالفكر الصحيح بين الأمم كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ**﴾ [سورة آل عمران: 64].

2ـ يمكن من خلال قيادة العقل الجمعي الواعي(قيادة النخبة) أو ممّن يملكون التأثير العميق في هذا العقل تعميم الأفكار السليمة والحقّة، وأن يشكّلوا أيديولوجيا صحيحةً في المجتمع تدفع الناس إلى تقبّل الواقع الجديد والتصديق بالمنهج التكاملي على أنّه أمر حتمي وطبيعي ومألوف؛ لتنتقل تلك الأفكار من خلال التنشئة الاجتماعية إلى الأجيال القادمة؛ حتّى تصبح هذه الأيديولوجيا جزءًا من معتقد الأمّة وركيزةً أساسيةً في البناء الفكري والاجتماعي لجميع أفراد لمجتمع؛ ليكون العقل الجمعي الواعي ذا تأثير واضح في اتّجاه سلوكيات الأفراد؛ لأنّها تشترك مع قناعاتهم وأفكارهم ليشكّل وعيًا جمعيًّا أيديولوجيًّا ينبع من الإيمان بالرؤى التي أجمعوا على أحقّيتها، كالإيمان مثلًا بفكرة المصلح العالمي الذي يقود البشرية على وفق مبدإ العدل والمساواة وإنصاف الناس ومحاربة الظلم والفساد، والتأسيس لهذه النظرية الإسلامية التي ستقود الأمم في آخر الزمان على أنّها الفكرة الصحيحة التي يسعى الناس لتحقيقها؛ لهذا أصبحت المطالبة بالمصلح العالمي أملًا يرغب فيه الناس جميعًا؛ لأنّه «يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما مُلئت ظلمًا وجورًا» [الصدوق، التوحيد، ص 82، باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث 73].

3ـ الترابط بين العقول الجمعية وقدرتها على التناسُق فيما تحمله من مفاهيم مشتركة، ومن ثمّ ترجع في هذا إلى إحكام المقاييس الصحيحة في الأعمال والقناعات؛ للمحافظة على التوازن للسلوك الاجتماعي العامّ؛ لتستطيع هذه الجماعة إصلاح الأوضاع أو تغييرها بالحكمة والموعظة الحسنة التي تؤدّي إلى نصرة الحقّ، وإدارة المجتمع بالأمانة والعدل والإنصاف؛ لتسير الجماعة في حركتها سيرًا طبيعيًّا سويًّا قائمًا على الأفكار التي آمنت بها، وما سنّتها من أحكام ليصبح قول الله تعالى ﴿**إِنْ تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**﴾ [سورة محمّد: 7] منطلقًا لتحقيق الغايات الدينية التي أريد لها أن تحيا في الأرض.

ثانيًا: الآثار والتداعيات السلبية في العقل الجمعي اللاواعي

1ـ العدوى العقلية أو الذهنية لدى الجمهور، فإنّ كلّ عاطفة أو فعل هما معديان بطبيعتهما إلى حدّ أنّ الفرد يضحّي بسهولة كبيرة بمصلحته الشخصية من أجل المصلحة الجماعية، وهذه قابلية معاكسة لطبيعته، فتتلاشى الشخصية الواعية لديه وتهيمن الشخصية اللاواعية، فيتوجّه الجميع ضمن الخطّ نفسه بواسطة التحريض والعدوى للعواطف والأفكار. [انظر: لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص 58]

ومن هنا يمكن تجاوب العقل الفردي المبدع أو العقل النخبوي للحلول الوسطية الإرضائية، وهذا مكمن الخطر؛ لأنّ ذلك سيؤدّي إلى بداية الانحدار الحضاريّ للأمّة عن المستوى المناسب لمرحلتها أو اللائق بعقيدتها ومبدئها في الحياة؛ لأنّ عدم إدراك الفرد لحقيقة أنّ تأثير العقل الجمعي اللاواعي قد يقوده لاإراديًّا إلى فعل أشياء واكتساب سلوكيات تلغي الوعي والضمير، فتجعل الهدف الأسمى (هدف الجماعة) فوق هدف الفرد، وتعدّ كلّ مخالف لهذا الهدف ـ وإن كان اختلافه معه حول أشياء ثانوية ـ العدوّ.

2ـ يوجد في الأفراد المنخرطين في الجماعة صفات خصوصية لكلٍّ منهم، ولكن قد يوضع الفرد في موقف معيّن يفقد فيه شخصيته الواعية، وبالتالي يخضع لكلّ الاقتراحات الصادرة من المجموع، وبذلك قد يقترف أعمالًا مخالفةً لطبعه الحقيقي وعاداته، فتتحوّل عندئذٍ الأفكار المحرَّض عليها إلى فعل وممارسة مباشرة، فلا يعود الفرد هو نفسه، وإنّما يصبح عبارةً عن إنسان آلي ما عادت إرادته بقادرة على أن تقوده. [انظر: المصدر السابق، ص 59]

3ـ أنّ تنازل الفرد عن عقله الشخصي يعني أنّه سيفقد إرادته واختياره، وبالتالي سيكون هنالك إهمال لتفكيره وقراره الشخصي وذوبانه في الآخرين، ممّا يضيّع عليه الكثير من القرارات الصائبة؛ إذ من الممكن أن يكون هنالك قرار أفضل من القرار الذي اتّخذته الجماعة فيضيّع على نفسه فرصة الحصول على القرار الأفضل باتّباعه للجماعة. [انظر: المصدر السابق، ص 60]

أضف الى ذلك أنّ المتسلّط في العقل الجمعي سيحوّل الإبداع في العقل الفردي إلى كسل وعزلة، بحيث يُنزل شخصية الفرد من مستوى الذكاء الواعي إلى كونها شخصيةً ضعيفةً تختفي فيها مقوّمات الفكر المنتج، وينخفض فيها التفكير الإيجابي وجوانب التحليل العلمي، فبمجرّد أن ينخرط الفرد في الجمهور فإنّ مستواه الفكري ينخفض الى حدٍّ بعيدٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 76]

4ـ عدم امتلاك الجماهير الشعبية ـ المجتمعة خارج دائرة اختصاصهم ـ أيّة فكرة واضحة ومعقلنة، وبالتالي فهم عاجزون عن قيادة أنفسهم بأنفسهم، ومن هنا يأتي دور القائد الذي يقودهم، والذي يلعب دورًا كبيرًا بالنسبة للجماهير البشرية؛ إذ أنّ إرادته تمثّل النواة التي تتحلّق حولها الآراء وتنصهر فيها، والجمهور عبارة عن قطيع لا يستطيع الاستغناء عن سيّده، فالكثرة تصغي دائمًا للإنسان المزوّد بإرادة قويّة، وبما أنّ الأفراد المجتمعين في الجمهور يفقدون كلّ إرادة، فإنّهم يتّجهون غريزيًّا نحو ذلك الشخص الذي يمتلكها. [انظر: المصدر السابق، ص 127 – 129] فلو كان القائد لهذه الجماهير على مرتبة عالية من الرقيّ والكمال، وعلى درجة عالية من الإيمان ويضع كلّ شيء في موضعه وبحسب الموازين الشرعية، فهذا سيجعل من مسيرة الجماهير أكثر تكاملًا، ويتكامل معهم العقل الجمعي.

5ـ أنّ سرعة انفعال الجماهير بالأطروحات والأفكار التي تعرض لهم، وسرعة تأثيرهم وتأثّرهم وتصديقهم بالشعارات المطروحة، والتي تستجدي عواطفهم سوف تدفع بهم إلى التعصّب والاستبداد، وهذا ما سيؤثّر كثيرًا على مستوى أخلاقياتهم؛ لأنّها تنخفض في الاجتماع قطعًا خصوصًا الاجتماع غير المنضبط.

الخاتمة

وممّا تقدّم من الكلام يمكن أن نصل إلى:

1ـ أنّ مدار العقل الجمعي دائر بين الإيجاب والسلب، فليس كلّ جمع عقلي يكون دائمًا سلبيًّا ومرفوضًا، فهنالك عقل جمعي إيجابي يطلق عليه "العقل الجمعي النخبوي" وهو مقبول ومطلوب في الأمّة.

2ـ هنالك تمايز بين العقل الجمعي الواعي والعقل الجمعي اللاواعي، وهذا التمايز هو الذي فرّق بينهما من جميع الجوانب.

3ـ تمّ تقسيم العقل الجمعي بإطلاقه إلى عدّة أقسام ينصرف بعضها إلى العقل الجمعي الواعي وبعضها الآخر إلى العقل الجمعي اللاواعي.

4ـ هنالك عوامل أساسية ساعدت في نشوء كلٍّ من العقل الجمعي الواعي واللاواعي.

5ـ يمكن مواجهة العقل الجمعي اللاواعي الذي يشكّل خطرًا حقيقيًّا على الأمّة والمجتمع والسيطرة عليه من خلال بعض الأمور.

6ـ من الممكن إدارة العقل الجمعي اللاواعي وتحويله من كونه سلبيًّا مطلقًا إلى كونه عاملًا مساعدًا في تحقيق أهداف العقل الجمعي الواعي "النخبوي".

7ـ لم يغفل القرآن الكريم والأحاديث الشريفة عن ذكر العقل الجمعي الواعي واللاواعي في مضامينهما، مع الإشارة إلى مدح أحدهما وذمّ الآخر منهما.

8ـ توجد الكثير من الآثار والتداعيات المرافقة لوجود العقل الجمعي، وهذه الآثار والتداعيات دائرة بين السلب والإيجاب.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: آداب الحوزة، قمّ، 1363 ش.

حبيش، طه، الأخلاق في إطار النظرية التطوّرية، الناشر: كلّية أصول الدين، القاهرة، 2010م.

دوركايم، إميل، الانتحار، ترجمة: حسن عودة، الناشر: الهيئة العامّة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011 م.

بدوي، حمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، الناشر: مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1982 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407 هـ.

آرثر، توني، قوّة عقلك الباطن، ترجمة فريق الترجمة بالدار، مراجعة وتصحيح: حمزة عبد الصمد، الناشر: مكتبة الهلال، القاهرة، ط 2، 2010 م.

جيمس، ك. فان فليت، القوّة الخفيّة للعقل الباطن، الناشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 3، 2008 م.

الوردي، علي، خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، الناشر: دار الورّاق، لندن، ط 2، 1996 م.

العيسوي، عبد الرحمن، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، الناشر: دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1984 م.

اللالكائي، هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، الناشر: دار طيبة، السعودية، ط 8، 1423 هـ.

لوبون، غوستاف، سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، الناشر: دار الساقي، بيروت، ط 1، 1991 م.

دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، راجعه محمد بدوي، الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988 م.

الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: مؤسّسة الوفاء ودار الفكر، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، الناشر: مرتضوي، طهران، ناصر خسرو، ط 2، 1362ش.

ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1421 هـ.

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

الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصّائيين، الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1415 هـ.

الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل، الناشر: مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قمّ، ط 1، 1384 ش.

المازندراني، محمدصالح، شرح أصول الكافي، تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1421 هـ.

المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، بيروت، ط 1، 1378 هـ.

الطبري الشيعي، محمد بن جرير، المسترشد، تحقيق: الشيخ أحمد المحمودي، الناشر: مؤسّسة الثقافة الإسلامية لكوشانبور، قمّ، ط 1، 1415 هـ.

البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط 1، 1417 هـ.

الكراجكي، محمد بن عليّ، كنز الفوائد، الناشر: مكتبة المصطفوي، قمّ، ط 2، 1369 ش.

خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى.. مدخل علمي إلى الإيمان، تعريب د. ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق د. عبد الصبور شاهين، الناشر: مكتبة الرسالة، الكويت 1974 م.

الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، الناشر: دار الحديث، قمّ، ط 1، 1376 ش.

الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر : مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ، 1362 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1411 هـ.

Al-Daleel

The Standard of Truthfulness in Propositions of Religious Knowledge

Aasheq Hussein
Ph.D. in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: Hussainashiq4242@yahoo.com

Abstract

Establishing a standard of truthfulness is crucial for ensuring access to accurate and reliable knowledge across all domains, particularly in the realm of religious knowledge. The significance of this endeavor arises from the central role religious knowledge plays in shaping beliefs, guiding conduct, and fostering moral values within individuals and societies. This article examines the standards of truthfulness applied to religious propositions, focusing on achieving correspondence between these propositions and authoritative religious texts or observable reality, thereby ensuring alignment with divine objectives. Furthermore, the article explores the relationship between religious knowledge and reason, including self-evident truths, as a foundation for constructing sound propositions. Epistemological theories, such as the correspondence theory, pragmatism, and coherence theory, are critically analyzed in this context. The analysis specifically applies these standards to doctrinal, ethical, and behavioral issues, providing illustrative examples of their interaction with religious texts. The role of both reason and revelation in achieving truthful cognitive propositions is emphasized. A key finding is that the fundamental standard for the truthfulness of doctrinal, ethical, and legal propositions is their correspondence with reality, verifiable through reason using self-evident truths or authentic religious texts. Consequently, doctrinal, ethical, and legal knowledge rests upon a firm foundation that integrates both reason and revelation.

Keywords: Standard, Truthfulness, Religious Knowledge, Correspondence, Pragmatism, Coherence.

Al-Daleel, 2025, Vol · 7, No · 4, PP ·72-98

Received: 15/12/2024; Accepted: 16/01/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

معيار صدق القضايا في المعرفة الدينية

عاشق حسين

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: Hussainashiq4242@yahoo.com

الخلاصة

لا شكّ في أنّ تحديد معيار الصدق في القضايا المختلفة يعدّ أمرًا جوهريًّا لضمان الوصول إلى معارف دقيقة وموثوقة، خاصّةً في القضايا المرتبطة بالمعرفة الدينية. تنبع أهمّية هذا الموضوع من الدور المحوري الذي تلعبه المعارف الدينية في تشكيل العقيدة، وضبط السلوك، وتعزيز القيم الأخلاقية لدى الأفراد والمجتمعات. تهدف هذه المقالة بالاعتماد على المنهج التوصيفي والتحليلي إلى استعراض معايير الصدق المعتمدة في القضايا الدينية، مع تسليط الضوء على كيفية تحقيق المطابقة بين القضايا والنصوص الشرعية أو الواقع، بما يضمن انسجام الأحكام مع المقاصد الإلهية. كما تناقش المقالة مدى ارتباط المعارف الدينية بالعقل والبدهيات بوصفها أساسًا لبناء قضايا يقينية، وتحليل النظريات المعرفية مثل نظرية التطابق، والبراغماتية، والاتّساق من منظور نقدي. سنركّز بشكل خاصّ على تطبيق هذه المعايير في القضايا العقديّة والأخلاقيّة والسلوكيّة، مع تقديم أمثلة عمليّة توضّح كيفية تفاعل هذه المعايير مع النصوص الدينية، ممّا يبرز دور العقل والوحي في تحقيق صدق القضايا المعرفية. ومن أهمّ النتائج هي أنّ المعيار الأساسي لصدق القضايا العقدية والأخلاقية والشرعية هو المطابقة مع الواقع، والذي يتمّ التحقّق منه من خلال العقل باستخدام البدهيات أو النصوص الدينية الصحيحة. ومن ثمّ، فإنّ المعرفة العقدية والأخلاقية والشرعية تُبنى على أسس يقينية تجمع بين العقل والوحي.

الكلمات المفتاحية: المعيار، الصدق، المعرفة الدينية، التطابق، البراغماتية، الاتّساق.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 72 – 98

استلام: 2024/12/15، القبول: 2025/01/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

إنّ تحديد معيار الصدق في القضايا المعرفيّة يعدّ من أهمّ الموضوعات الفلسفية والدينية التي تهدف إلى ضمان بناء معارف دقيقة وموثوقة، خاصّةً في مجال المعارف الدينية التي تلعب دورًا محوريًّا في حياة الإنسان. فالاعتقاد الديني الصادق لا يقتصر تأثيره على بناء العقيدة والإيمان، بل يمتدّ ليشمل ضبط السلوك، وتشكيل الأخلاق، وتحقيق العدالة في المجتمع.

إنّ المعارف الدينية ـ باعتبارها جزءًا من المعارف البشرية ـ تواجه تحدّياتٍ في إثبات صدق قضاياها؛ بسبب تعدّد وجهات النظر الدينية واختلاف المناهج الفكرية في تفسير النصوص والوحي؛ لذا يصبح من الضروريّ البحث عن معيار علمي وفلسفي يمكن الاعتماد عليه لتحديد صدق القضايا الدينية بشكل يتّسم بالموضوعية والشمولية.

تتناول هذه المقالة محورين رئيسيّين:

الأوّل: معايير الصدق في المعرفة: مثل نظرية التطابق (Correspondence Theory of Truth)، والبراغماتية (Pragmatism)، ونظرية الاتّساق (Coherence Theory of Truth). ويتمّ تحليل مميّزات كلّ معيار وإشكالاته في تحديد صدق القضايا.

الثاني: تطبيق معيار الصدق على القضايا العقدية والأخلاقية والسلوكية: تسلّط المقالة الضوء على تطبيق معيار الصدق على هذه الأنواع المختلفة من القضايا الدينية، موضّحةً كيفية التحقّق من صدقها باستخدام العقل، والبدهيات، والنصوص الشرعية.

من خلال هذه المحاور، تسعى المقالة إلى توضيح أنّ معيار الصدق في المعارف الدينية لا يقتصر على جانب واحد، بل يتطلّب تفاعلًا بين العقل والنصوص الشرعية، ونعني به أنّ العقل دليلٌ حيويٌّ في إثبات العقائد واستنباط الأحكام الشرعية، ويتكامل مع الوحي في بناء المعرفة الدينية، ويتمتّع العقل بحصّة كبيرة، مع الالتزام بحدوده أمام الغيب والنصوص القطعية، مثال ذلك أنّ العقل لا يدرك جزئيات التوحيد والنبوّة والمعاد. فهذه النظرة المتوازنة تجعل هذا الفكر غنيًّا ومنفتحًا على الاجتهاد والتطوّر ضمن إطار النصوص والمقاصد الشرعية. ويعتمد على التوازن بين المبادئ الثابتة والمرونة في مواجهة متغيّرات الواقع. تُختتم المقالة بتحليل نقدي للنظريات المطروحة وإبراز أهمّية الوصول إلى معيار شمولي يعزّز اليقين والانسجام بين العقل والوحي.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: المعيار

المعيار في اللغة العربية مشتقّ من الجذر الثلاثي "ع ي ر"، ويُعرَّف بأنّه الأداة التي تُستخدم لقياس الأشياء أو لتحديد القيم الصحيحة والدقيقة، مثل استخدام ميزان أو مقياس. يُطلق عليه أيضًا "ما يُقاس به الشيء" أو "ما يُجعَل مقياسًا لضبط الأمور". [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 623]

المعيار اصطلاحًا: يُشير إلى مجموعة من القواعد أو الضوابط التي تُستخدم لتقييم أو قياس شيء ما. على سبيل المثال، في العلوم الاجتماعية والاقتصادية، يُستخدم المعيار لتحديد مقياس الأداء أو جودة منتج. يُعرف أيضًا بأنه "نموذج مثالي يُحتذى به في العمل أو السلوك". [انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 113]

تشمل المعايير في المجال الأكاديمي أو العلمي المبادئ والقيم التي تحدّد الأساليب والممارسات الصحيحة، ممّا يسهم في تحقيق الموضوعية والاتّساق في البحث والتحليل. والمقصود من "المعيار" في هذه الدراسة هو ما قيست به المعارف الدينية لتقييمها وللحكم بصدقها أو كذبها.

ثانيًا: الصدق

الصدق في اللغة العربية مشتقٌّ من الجذر الثلاثي "ص د ق". ويعني المطابقة، والإخبار بالحقّ، وقول الحقيقة دون تحريف أو كذب. يُقال: "صَدَقَ في كلامه" أي أخبر بالحقّ ولم يكذب. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 215]

هناك تعاريف مختلفةٌ اصطلاحًا للصدق على أساس الرؤى المختلفة في نظرية المعرفة، ولكن ما نقصده من هذا المصطلح ونقبله على أساس الرأي الصحيح هو مطابقة المعرفة الحصولية التصديقية للواقع في مقابل الكذب، وهو عدم مطابقة المعرفة الحصولية التصديقية للواقع، وأمّا المعرفة الحصولية التصوّرية فليس فيها الحكم على شيء حتّى يقال إنّها صادقةٌ أو كاذبةٌ. وكذلك في العلم الحضوري لا تُطرح مسألة المطابقة أو عدم مطابقة المعرفة للواقع [انظر: السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 489]، إلّا بتوسّع في معنى الصدق، أو بالمجاز والمسامحة، أو في مقام الإخبار عن المشاهدات الحضوريّة الّتي تتمثّل في قالب المفاهيم والألفاظ، أو بمعنًى آخر. فهي معرفةٌ بدون واسطة المفهوم، ففي هذا النوع من العلم لا معنى للشكّ واليقين، والتصوّر والتصديق، والخطإ والصواب، والحافظة والالتفات، والتفكّر والتعقّل، والاستدلال

والتعبير اللفظي، والتفهيم والتفهّم، والفلسفة والعلوم، فهي كلّها مرتبطة بالعلوم الحصولية، وبعبارة أخرى مرتبطةٌ بعالم الذهن وصور الأشياء. [انظر: مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار، ج 6، ص 275] وتوصف المعرفة الصادقة بـ "الحقيقية" وغيرها بـ"الخاطئة" أحيانًا. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 234]

وأمّا علماء نظرية المعرفة المحدثون فقد غيّروا هذا التعريف للصدق؛ نظرًا للخوض في بعض الشبهات، أو عدم القدرة على استكشاف طريقٍ للحصول على مطابقة الصور الذهنية للواقع العيني، فطرحت نظريات من قبيل الانسجامية والبراغماتية وغيرهما. على سبيل المثال طرح كارل همبل (Carl Hempel) تعريف الصدق على أساس الانسجامية، ووليام جيمس (William James) وجون ديوي (John Dewey) على أساس البراغماتية. وطرح بعض التجريبيّين مطابقة الفكر للتجربة الحسّيّة وعدمها، وذهب القائلون بالوضعية المنطقيّة (Logical Positivism) إلى ما هو أبعد من ذلك، فطرحوا قابليّةَ التجربة الحسّيّة معيارًا لكون قضيّة ما ذات معنى أيضًا. وهناك من يعتقد بالاجماع في باب صدق القضايا، بمعنى أنّ الصدق هو ما تسالم عليه الكل أو ما أجمع عليه الأغلبية. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، ص 197 - 201]

وفي الواقع بدل السعي وراء حلّ هذه المسألة المعرفيّة ـ أي مطابقة الصور الذهنيّة للواقع وعدم مطابقتها ـ حذفوها تمامًا من البحث والدراسة، وسدّوا أبواب التحقيق فيها أمامهم.

ثالثًا: المعرفة الدينية

المعرفة الدينية هي مفهوم يشير إلى الفهم والتفسير المنهجي للنصوص والمبادئ الدينية، وهي تعكس جهود العلماء والمفكّرين في دراسة الدين وتطبيقه. فالمعرفة الدينية تشمل مجموعةً واسعةً من المواضيع الّتي تساعد الأفراد على فهم العقيدة والشريعة والأخلاق والقيم الّتي يدعو إليها الدين، وتشتمل على فهم النصوص الدينية كالقرآن والروايات في الإسلام. وتختلف هذه المعرفة باختلاف الديانات والمذاهب، لكنّها تتضمّن عناصر أساسيةً مشتركةً في معظم الأديان، مثل: العقيدة والأحكام الشرعية والأخلاق. إذن المعرفة الدينية تشتمل على المتون الدينية من آيات وروايات ومع آراء العلماء. ولها دور في تعزيز الإيمان وضبط السلوك والفهم الصحيح من النصّ الديني والحوار بين الأديان.

نقصد من المعرفة الدينية، المعرفة المرتبطة بالدين الحقّ في العصر الحاضر ـ وهو الإسلام ـ مشتملةٌ على العقائد والأحكام الشرعية والأخلاق، فالمعرفة الدينية يُعنى بها المعرفة بهذه الأمور.

المبحث الثاني: معيار الصدق في القضيّة

معيار الصدق هو المعيار الّذي يُستخدم لتحديد ما إذا كانت القضيّة (الجملة أو العبارة) صحيحةً أو خاطئةً. هناك نظريات مختلفة مطروحة في الساحة المعرفية، تحدّد المعايير الّتي يمكن الاعتماد عليها في إحراز صدق القضيّة أو كذبها، ونحن سنذكر في هذا المبحث أهمّ النظريات المطروحة في هذا المجال:

أوّلًا: نظرية التطابق

الموازين العقلية المنطقية هي المعيار في صدق القضايا عند علماء المسلمين بما فيهم الحكماء والمتكلّمون والمنطقيون. من الواضح أنّ القضايا الكلّيّة في العلوم المختلفة مستنتجةٌ من قضايا أخرى عن طريق القياس بأنحائه، ومنها: القياس الاستثنائي والاقتراني، وهو من مصاديق القاعدة المشهورة «كلُّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهنيٍّ فبعلمٍ قد سبق» [ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 77]. فلا يمكن الصعود المعرفي من المجهول المطلق. إنّ اعتبار النتيجة منوط باعتبار المقدّمات واعتبار هيئة الاستدلال، وأمّا فيما إذا كانت المقدّمات كلّيّةً أيضًا، فمن الضروريّ تحصيل اعتبار هذه المقدّمات كذلك. وهذا المنوال يستمرّ إلى أن نصل إلى قضايا لا تحتاج في اعتبارها إلى الفكر والاستدلال، وهي تسمّى بدهيّةً في المنطق. ونحن في هذه الدراسة نسمّي عمليّة إرجاع القضايا النظريّة إلى البدهيّات بـ "التأسيسيّة". هذه النظرية كانت مشهورةً بنظرية التطابق أو المطابقة (Correspondence Theory of Truth) عند أرسطو.

تعدّ نظرية التطابق من أقدم النظريات الفلسفية المتعلّقة بمفهوم الصدق وأشهرها. وتنصّ هذه النظرية على أنّ هناك واقعًا موضوعيًّا مستقلًّا عن معتقداتنا وأفكارنا. والجمل أو العبارات تكون صادقةً إذا كانت تتوافق مع هذا الواقع. ونعني به أن يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على تمام معناه، وهو الحيوان الناطق. وهذه الدلالة الأصلية في الألفاظ الّتي لأجلها مباشرةً وضعت لمعانيها؛ لذلك وفقًا لهذه النظرية، تكون القضيّة صادقةً إذا كانت تتطابق مع الواقع أو مع حالة الأمور الفعلية (state of affairs). على سبيل المثال، جملة "الثلج أبيض" تكون صادقةً إذا كان الثلج بالفعل أبيض في الواقع. وكذلك جملة "السماء زرقاء" تكون صادقةً إذا كانت السماء في الواقع زرقاء. بعبارة أخرى الحقيقة تتعلّق بتوافق بين الجملة وما تشير إليه في العالم الخارجي.

هـذه النظريـة شـائعة في الفلسـفة الكلاسـيكية، وخاصّـةً لدى أرسـطو الذي قـال: «القول بـأنّ ما هو موجـود غـير موجـود، أو ما هو غير موجـودٍ موجودٌ هو قـول زائف، بينما القـول بأنّ ما هو موجـودٌ موجودٌ، ومـا هـو غير موجـودٍ غيرُ موجودٍ هو قـول صادق» [أرسـطوطاليس، مـا بعد الطبيعـة، المقالـة الرابعـة ص 61 و62].

العناصر الأساسية لنظرية التطابق هي:

1ـ الموضوع: (Subject) وهو الشيء الذي تتحدّث عنه العبارة.

2ـ المحمول: (Predicate) وهو ما يُقال عن الموضوع.

3ـ العلاقة بينهما: هذه العلاقة يجب أن تعكس حقيقة الأمور كما هي في الواقع.

يقـول ابـن سـينا: عندمـا نبـدأ عمليّـة التفكـير لا نطلـب مـا هـو معلـومٌ؛ لأنّـه لا يحتـاج فهمه إلى التفكـير، وإلّا يلـزم تحصيـل الحاصـل، ولا نبـدأ مـن المقدّمـات المجهولـة مطلقًـا، وإلّا مع غضّ النظـر عـن عـدم إمـكان الصعود المعـرفي في هـذه الحالة، لا نطمـئنّ بالحصـول على ما كنّـا نبحث عنه. [ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 74 و75]

فالصعـود المعـرفي بحاجـة إلى القضايـا المبنائيّة، وبدونها سـوف لا تتـمّ عمليّة التفكير والاسـتدلال للـزوم الدور أو التسلسـل، ولا نحصـل على أيّ معرفـة بيّنـة كانـت أو مبيّنة. فعلى هذا الأسـاس يمكن تقسـيم القضايـا إلى قسـمين: القضايا المبنائيّـة والقضايا غير المبنائيـة، وأشرنا إلى ابتنـاء القضايا غير المبنائيـة على القضايـا المبنائيـة عـن طريـق الاسـتدلال، وهـذه النظريـة سـمّيناها "المبنائية" تعـدّ أهمّ نظريـة في إثبـات اعتبار القضايـا المعرفي.

والمنطقيـون قسّـموا القضايـا المبنائيـة ـ المبادئ اليقينيـة أو البدهيات ـ إلى أقسـام، وهي الأوّليات والوجدانيـات والمحسوسـات والفطريـات والمتواتـرات والمجرّبـات والحدسـيات. وهـذه القضايـا عـدا القسـم الأوّل بحاجـة إلى أمـر غـير تصـوّر أجـزاء القضيّة، وبهـذا الاعتبار تسـمّى البدهيـات الثانوية. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 63 - 65]

فالبدهيّـات على أسـاس هـذه الرؤيـة معتبرةٌ يقينًـا، ويمكـن الوصول إلى المعـارف الدينيـة اليقينية مـن خـلال إرجاع المعـارف الدينيـة النظرية إلى البدهيـات عن طريق اسـتدلال معتبر يقيني، ويسـمّى هـذا النـوع مـن الاسـتدلال بــ"البرهـان". وأمّا إذا لـم نسـتطع إرجاعهـا إلى البدهيـات، فـلا يمكننا القـول بعـدم اعتبارها من الأسـاس.

وجديـرٌ بالذكـر أنّ القضايـا لا ترجـع جميعهـا إلى البدهيـات الأوّليـة، ومعيـار البداهـة هـو عـدم الحاجـة إلى البرهـان ـ ومنهـا مبـدأ الهويـة ومبـدأ عدم التناقـض ومبدأ الثالـث المرفـوع ـ وإلّا تكون جميـع القضايـا يقينيةً، بل بعـض القضايا يمكـن إرجاعها إلى قضايا ليسـت يقينيـةً، واعتبارها يكون بحسـب اعتبـار تلـك القضايا غـير اليقينية.

ثانيًا: نظرية الاتّساق

هنـاك مـن يختـار أنّ التوافـق هو معيار صـدق القضيّـة. وفقًا لهذه النظريـة، يُعدّ الحكـم أو القضيّة صادقـةً إذا كانـت متّسـقةً مـع مجموعـة القضايـا الأخرى الـتي نؤمـن بصحّتهـا. بمعنى آخـر، الحقيقة ليسـت مسـتقلّةً بذاتهـا، ولكنّها تعتمد على التوافق والاتّسـاق بـين مجموعة من الأفـكار أو المعتقدات، وسـمّيت هـذه النظريـة بـ"نظريـة الاتّسـاق" (Coherence Theory of Truth)، وهي إحـدى النظريـات الفلسـفية الـتي تفسّر مفهـوم الحقيقة.

بعبـارة أخـرى: تعدّ القضيـة صادقـةً إذا كانت متّسـقةً مع مجموعة مـن المعتقـدات أو الافتراضات الأخـرى الـتي نؤمـن بهـا. هـذه النظريـة تُسـتخدم عادةً في الأنظمـة الفلسـفية الـتي تعتمـد على البناء النظـري، مثـل الفلسـفات المثالية. على سـبيل المثال، في نظام معـرفي معيّن، إذا كانـت القضيّة تتماشى مـع كلّ مـا نعرفه في ذلـك النظـام، فإنّها تعـدّ صادقةً.

العناصر الأساسية لنظرية الاتساق هي:

1ـ الاتّساق الداخلي: القضيّة تكون صادقةً إذا لم تتعارض مع قضايا أخرى تُعدّ صحيحةً.

2ـ الشـبكة المعرفيـة: الحقيقـة تُفهـم كجـزء من شـبكة معرفية واسـعة؛ إذ تكـون كلّ قضيّة جزءًا من هذه الشـبكة.

3ـ عـدم وجـود تناقـض: شرط الصـدق الأسـاسي هـو عـدم وجـود تناقض بـين القضايـا المختلفة ضمـن نفـس النظـام الفكري.

وعلى أسـاس هـذه النظريـة لا يلـزم أن تبتـني المعـارف على مبـانٍ صادقـة ومطابقـة للواقع نسـمّيها بالبدهيـات، فالعلاقـات الذهنيـة والمنطقيـة تعلـب دورًا أساسـيًّا في اعتبـار القضايـا المعرفي.

[See: Johnson, Focusing on Truth, P. 15 - 38; Haack, Philosophy of logic, p. 94-97]

ويعـدّ ويـلارد أورمـان كوايـن (Willard Van Orman Quine)، ولورنـس بنجـور (Laurence BonJour)، وولفريـد سـيلارز(Wilfrid Sellars)، ونيكـولاس رشر (Nicholas Rescher)، وجيلـبرت هارمـان (Gilbert Harman)، وكارل غوسـتاف همبـل (Carl Gustav Hempel) مـن أتباع هذه النظرية في مسـألة معيـار صـدق القضايا.

يرد على هذه النظرية إشكالات عديدة ومنها:

1ـ أنّهـا تجعـل الحقيقـة نسـبية وليسـت مطلقـةً؛ إذ تعتمد على اتّسـاق الأفـكار ضمن نظـام معرفي معـيّن، ممّـا يعـني أنّ مـا يعـدّ حقيقـةً في نظـام معـيّن قـد لا يكـون كذلـك في نظـام آخر. هـذا يجعل

الحقيقة متغيّرةً وليست ثابتةً. هذا النقد يعزّز الفكرة بأنّ هناك إمكانيةً لوجود أنظمة معرفية متعدّدة، كلٌّ منها يعرض "حقائق" مختلفةً. لكن لا يمكن اعتبار جميع هذه "الحقائق" متساويةً من حيث الصدق، ممّا يضعف من قوّة هذه النظرية.

2ـ لا تضع في اعتبارها ضرورة توافق المعتقدات أو الأفكار مع الواقع الخارجي. فمجرّد أن تكون مجموعة من الأفكار متّسقةً داخليًّا لا يعني أنّها صحيحة في العالم الخارجي. على سبيل المثال، يمكن لمجموعة من الأفكار الخيالية أو الأساطير أن تكون متّسقةً داخليًّا، ولكنّ ذلك لا يجعلها حقيقيةً في الواقع.

3ـ هناك إمكانية لوجود أنظمة معرفية متعدّدة تكون كلٌّ منها متّسقةً داخليًّا، ولكنّها تتعارض مع بعضها البعض. كيف يمكننا إذن تحديد أيٍّ من هذه الأنظمة يمثّل الحقيقة؟ هذا يقود إلى مشكلة عدم وجود معيار موضوعي للحقيقة بناءً على الاتّساق وحده. على سبيل المثال، قد يكون لدينا نظامان فلسفيان مختلفان، مثل النظام الفلسفي لأرسطو والنظام الفلسفي لهيجل، وكلاهما متّسق داخليًّا ولكنّهما يعرضان رؤًى مختلفةً عن العالم.

4ـ نظرية الاتّساق تُنتقد لافتقارها إلى معيار واضح للتحقّق من الحقيقة. فلا يمكن اختبار صحّة مجموعة معتقدات معيّنة بناءً على الاتّساق وحده؛ لأنّها لا توفّر وسيلةً لتجربة هذه الأفكار أمام الواقع. على النقيض، نظرية التطابق مثلًا، تعتمد على فكرة أنّ المعتقدات يمكن اختبارها بمقارنتها مع الوقائع الملموسة.

ثالثًا: النظرية البراغماتية

كلمة "التجربة" تحمل معاني متعدّدةً حسب السياق، فقد تعني: الخبرة والمهارة العملية، التجربة الحسّية في العلوم، المعرفة الباطنية أو العرفانية، الإلهام والوحي، واختبار اللذّات والاستمتاع بالجمال. زعم بعض الفلاسفة أنّ التجربة الحسّية العملية هي معيار الصدق في القضايا. وهذه إحدى النظريات الفلسفية المهمّة التي تتناول مفهوم الحقيقة وصدق القضايا، وسمّيت بـ"النظرية البراغماتية" (Pragmatism). تأسّست هذه النظرية على يد الفلاسفة الأمريكيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من أبرزهم تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce)، ويليام جيمس (William James)، وجون ديوي (John Dewey). تستند البراغماتية إلى فكرة أنّ صدق القضايا والأفكار يتحدّد بناءً على نتائجها العملية التجربية، وليس بناءً على تطابقها مع الواقع الخارجي (كما هو الحال في نظرية التطابق) أو اتّساقها الداخلي (كما في نظرية الاتّساق).

العناصر الأساسية للنظرية البراغماتية هي:

1ـ الصدق بوصفه الفائدة العملية: وفقًا للبراغماتية، فإنّ القضيّة تكون صادقةً إذا كانت تؤدّي إلى نتائج عملية مفيدة وناجحة. بمعنًى آخر، صدق الأفكار يعتمد على قدرتها على إحداث تأثير إيجابي وتحقيق أهداف معيّنة في العالم الحقيقي. على سبيل المثال، إذا كانت فكرة معيّنة تؤدّي إلى تحسين نوعية الحياة أو تسهيل اتّخاذ القرارات، فهي تُعدّ صادقةً ضمن الإطار البراغماتي.

2ـ اختبار الحقيقة بالتجربة الحسّية: البراغماتية تؤكّد أنّ الأفكار والقضايا يجب أن تُختبر من خلال التجربة الحسّية والعمل. فالحقيقة ليست شيئًا ثابتًا أو مطلقًا، بل هي عملية متغيّرة تتطوّر مع مرور الزمن ونتيجة للتجارب الإنسانية. هذا يعني أنّ الأفكار تُعدّ صحيحةً إذا أثبتت فعّاليتها عند تطبيقها على أرض الواقع، وليس لأنّها تتّفق مع مجموعة من المبادئ النظرية المجرّدة.

3ـ التوجّه نحو المستقبل: تنظر البراغماتية إلى الحقيقة بوصفها مسألةً تتعلّق بالتوقّعات المستقبلية؛ إذ يُقاس صدق الأفكار بمدى قدرتها على التنبّؤ بنتائج معيّنة. إذا كانت الفكرة تؤدّي إلى نتائج متوقّعة ومرضية، فهي تُعدّ صادقةً. على سبيل المثال، في العلوم، تُعدّ النظرية صادقة إذا كانت قادرةً على تفسير الظواهر والتنبّؤ بحدوثها بشكل دقيق.

4ـ مرونة الحقيقة: وفقًا للبراغماتية، الحقيقة ليست ثابتةً، بل هي متغيّرة وقابلة للتعديل بناءً على المعطيات الجديدة والتجارب المتغيّرة. هذا يجعل الحقيقة أكثر ديناميكيةً ومرونةً، ويمكن أن تتغيّر بمرور الوقت مع اكتساب معرفة جديدة. هذا يعني أنّ الحقائق التي كانت تُعدّ صحيحةً في زمن معيّن قد تصبح غير صحيحة إذا لم تعد تتّفق مع النتائج العملية الحالية.

[See: William James, Pragmatism, p 86 - 103]

تعدّ نظرية البراغماتية في صدق القضايا نهجًا عمليًّا يربط بين الحقيقة والفائدة العملية، ممّا يجعلها نظريةً مرنةً وديناميكيةً إلّا أنّها تتعرّض لانتقادات، ومنها:

1ـ تجعل البراغماتية الحقيقة نسبيةً وتعتمد على الظروف والتجارب الفردية أو الجماعية. بعبارة أخرى ما يعدّ "صحيحًا" لشخص أو مجموعة معيّنة قد لا يكون صحيحًا لآخرين. هذا يتعارض مع الفكرة التقليدية للحقيقة بوصفها موضوعيةً ومستقلّةً عن الأفراد. على سبيل المثال، قد يُعدّ علاج طبّي معيّن فعّالًا في مجتمع معيّن بناءً على نتائجه الإيجابية هناك، لكنّه قد لا يُعدّ كذلك في مجتمع آخر لأسباب ثقافية أو اجتماعية. هذه النسبية تطرح تساؤلاتٍ حول إمكانية وجود حقائق ثابتة وعالمية.

2ـ تركّز البراغماتية على النتائج العملية فقط دون الالتفات إلى الحقيقة بوصفها قيمةً مستقلّةً. في هذا السياق، تصبح الحقيقة مرتبطةً بما هو نافع، وليس بما هو صحيح في جوهره. هذا قد

يـؤدّي إلى تبـنّي معتقـدات خاطئـة مـا دامـت تُحقّـق فوائـد عمليـةً. على سـبيل المثـال، إذا كان نـشر معلومـة معيّنـة سـيؤدّي إلى تهدئـة الجماهير، فـإنّ البراغماتيـة قد تعدّ هـذه المعلومـة "صحيحةً" رغم عـدم تطابقهـا مـع الواقـع، وهذا قـد يـؤدّي إلى تبرير الكـذب لأغـراض عملية.

3ـ تركّـز على النتائـج العمليـة، فإنّهـا قد تتجاهل الأبعـاد الأخلاقيـة للقضايا. هذا يعـني أنّ الفعل قـد يُعـدّ صحيحًـا إذا كان يـؤدّي إلى نتائـج إيجابيـة، حـتّى لـو كان ذلـك الفعـل غـير أخـلاقي. تخيّـل حالـةً تُـبرّر فيهـا البراغماتية تعذيب شـخص للحصـول على معلومات تنقـذ حياة الآخريـن، بحجّة أنّ الفائـدة العمليـة (إنقـاذ الأرواح) تفـوق الجانب الأخـلاقي (منع التعذيـب). هذا يثير تسـاؤلاتٍ حول حـدود البراغماتيـة فيما يتعلّـق بالأخلاق.

4ـ أصحـاب هـذه النظريـة لا يقدّمون معيـارًا ثابتًا أو موحّـدًا للحقيقة. فبدلًا مـن ذلك، يعتمدون على معيـار متغـيّر يتكيّـف مـع الظـروف والتجـارب المختلفـة. هـذا يجعل مـن الصعب تقييـم صدق الأفـكار بشـكل موضـوعي. في العلـوم تعتمـد البراغماتيـة على فاعليـة النظريـات، لكن هـذا لا يضمن أنّهـا صحيحـة بالـضرورة؛ إذ قـد يتمّ تعديـل النظريـات العلمية أو حـتّى اسـتبدالها لاحقًا.

5ـ يعتمـد البراغماتيـون على النتائـج لتحديـد الحقيقـة، لكـنّ هـذا النهـج قـد يكـون مضلّـلًا في بعـض الأحيـان. فالنتائـج قد تكون مؤقّتـةً أو غير كاملـة، ممّا يعـني أنّ الاعتماد عليهـا فقط لتحديد الحقيقـة قـد يـؤدّي إلى اسـتنتاجات خاطئـة. على سـبيل المثـال، اسـتخدام دواء جديد قد يظهـر نتائج إيجابيـة على المـدى القصـير، لكـن تظهـر له آثـار جانبيـة خطـيرة بعد سـنوات مـن الاسـتخدام. وفقًا للبراغماتيـة، قـد يكـون الدواء صادقًـا في البدايـة، لكـن يتبـيّن لاحقًا أنّـه ضارٌّ.

6ـ أنّ التجربـة وحدهـا لا تكـفي في إعطـاء قضيّـة عامّـة وشـاملة، وأنّ العلـوم التجريبيـة ينبـغي أن تقـف عنـد حدّهـا الذي يشـمل عالـم المحسوسـات فقـط، وأنّ البعـد الميتافيزيـقي لا يمكـن إثباته بالمنهـج التجريـبي أو نفيـه؛ لأنّ القضايـا التجريبيـة تحتـاج إلى البرهان العقـلي، في إثبـات صدقها أو عـدم صدقهـا، وتعميـم التجربة العلميـة في جميع العلـوم أمرٌ غير صحيـح؛ لأنّ المنهجيـة في كلّ علم تتبـع موضـوعات ذلـك العلـم، فلا بـدّ أن تكـون هناك سـنخية بـين المنهـج والموضوع.

7ـ أنّ نفـس الفلسـفة البراغماتيـة فلسـفة عقليـة تحليليـة ميتافيزيقيـة؛ لأنّهـا تجعـل معيـار الصـدق والكـذب في القضايـا، مـع أنّهـا ترفـض المنهـج الميتافيزيـقي في بنائها المعـرفي، وكذلك هي تناقـض نفسـها في القـول: إنّ كلّ قضيّـة لا بـدّ أن تخضـع لمعيـار الفائـدة والمنفعـة، فنسـأل: هـل هـذه الفلسـفة قـد خضعت لهـذا المعيـار أم لا؟ وبدورها تنـفي القيم الّتي لـم تسـتخدمها التجربة، فتذهـب إلى الفصـل بـين الواقعيـة والقضايـا القيميـة، فتجعـل كلّ شيء يخضـع للتجربـة ذا قيمـةٍ

وإلّا فلا، ونحن نرى أنّ الكثير من المسائل القيمية الأخلاقية لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية؛ لأنّ الأخلاق أمر ثابت وواقعي غير متغيّر، وأنّ التجربة العلمية دائمًا في معرض التغيّر والتبدّل.

8ـ لقد ذهبت البراغماتية إلى أنّ معيار الصدق في القضايا هو ما تنتجه الفكرة من فائدة عملية، بغضّ النظر عن الواقع، ونحن نرى أنّ الحصول على الفوائد العملية من كلّ قضيّة مستندٌ إلى الواقع، فكيف تكون هناك ثمرةٌ علميةٌ واقعيةٌ غير معتمدة على الواقع؟! وعلى هذا الأساس يعدّ كلّ علم ليس فيه ثمرة ونتيجة وفائدة كاذبًا، وإن كان مطابقًا للواقع، ويعدّ كلّ علم ينفع ويفيد وفيه ثمرةٌ صادقًا وإن كان مخالفًا للواقع.

تُظهر الانتقادات الموجّهة لنظرية البراغماتية أنّها تعتمد على منظور نسبي ومتغيّر للحقيقة، ممّا يجعلها غير قادرة على تقديم معيار موضوعي وثابت للحقيقة. هذا يؤدّي إلى إشكاليات تتعلّق بنسبية الحقيقة، وتجاهل المعايير الأخلاقية، والاعتماد على النتائج العملية دون النظر إلى القيم الجوهرية للأفكار. [انظر: مطهرى، مجموعه‌ى آثار استاد شهيد مطهرى، ج 6، ص 336؛ حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، الفصل السابع]

المبحث الثالث: معيار صدق القضيّة في القضايا العقدية

تتنوّع القضايا الدينية بشكل كبير، ويمكن تصنيفها إلى عدّة أنواع رئيسية بناءً على مجالاتها وأبعادها، فيما يلي بعض الأنواع الشائعة:

أوّلًا: القضايا العقدية: تتعلّق بمسائل الإيمان والمعتقدات الأساسية في الدين، مثل:

1ـ الإيمان بوجود الله ﷻ وصفاته.

2ـ عقيدة النبوّة وما يتعلّق بها.

3ـ الإيمان بالكتب الّتي أنزلها الله ﷻ.

ثانيًا: القضايا الفقهية: تتناول الأحكام الشرعية المتعلّقة بالعبادات كالصلاة والزكاة، والمعاملات اليومية كالبيع والشراء والعقود.

ثالثًا: القضايا الاجتماعية: تتناول كيفية تطبيق القيم الدينية في المجتمع، مثل:

1ـ حقوق الإنسان كحقوق المرأة والطفل.

2ـ التعايش السلمي كالعلاقات بين الأديان المختلفة.

3ـ العدالة الاجتماعية وكيفية تحقيقها في المجتمع.

رابعًا: القضايا السياسية: تتعلّق بكيفية تأثير الدين على السياسة والحكم، مثل:

1ـ تطبيق الشريعة في الأنظمة القانونية.

2ـ مفهوم الجهاد في الإسلام وعلاقته بالقضايا السياسية المعاصرة.

خامسًا: القضايا الأخلاقية: تركّز على الأخلاقيات المستمدّة من التعاليم الدينية، مثل:

1ـ القيم الإنسانية: الصدق، الأمانة، والعدل.

2ـ المسؤولية الفردية: كيف يجب أن يتصرّف الفرد وفقًا لمبادئ دينه.

فهذه الأنواع تمثّل جوانب مختلفةً من القضايا الدينية الّتي تتفاعل مع الحياة اليومية للمسلمين وتؤثّر على فهمهم للدين وممارستهم له.

السؤال هنا: كيف يمكن إحراز اعتبار القضايا العقدية؟ فنحن نواجه المعارف الدينية المختلفة بين أتباع الأديان المتعدّدة، كما نواجهها بين أتباع الدين الواحد وكلٌّ يستدلّ على ما يعتقد به! فما هو معيار صدق المعارف العقدية يا تُرى؟ وكما وضّحنا، اختيار معايير غير صحيحة كالاتّساق والبراغماتية سيؤدّي إلى الوقوع في الشكّ أو النسبية في المعرفة الدينية. ومن هنا نحصل على آلية في تحديد معيار الصدق في القضايا العقدية، ألا وهو معيار الصدق في مطلق القضايا الّتي يبحث حولها في نظرية المعرفة المطلقة الّتي نشرحها فيما يلي:

تعدّ نظرية التطابق أو المبنائية من أشهر معايير صدق القضايا، وهي تقوم على فكرة أنّ القضيّة تكون صادقةً إذا كانت مطابقةً للواقع كما ذكرنا سابقًا. بمعنًى آخر، إذا كان مضمون القضيّة يتطابق مع ما هو موجود في الواقع، فهي صادقة. على سبيل المثال: قضيّة "الله موجود" تعدّ صادقةً إذا كان هناك واقع موضوعي يتطابق مع هذا الادّعاء. كنموذجٍ تطبيقيٍّ لتوظيف معيار المبنائية في القضايا العقدية نذكر إحدى براهين إثبات وجود الإله الّتي تنتج اليقين [انظر: عبوديت و مصباح، مبانى انديشه‌ى اسلامى 2، خداشناسى، درس هشتم؛ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 70 - 74]؛ لأنّه مبتنٍ على البدهيّات. وهذا البرهان مبتنٍ على أمور منها: توضيح مفاهيم من قبيل الواجب بالذات والممكن بالذات، وإثبات قانون المعيّة وقانون امتناع الدور والتسلسل، وأمّا سائر مقدّمات الدليل فبدهية:

1ـ هناك موجودٌ ما. (بدهيٌّ)

2ـ الموجود إمّا واجبٌ بالذات أو ممكنٌ بالذات. (بحاجة إلى الاستنتاج من تعريف كلٍّ من "الواجب بالذات"، و"الممتنع بالذات" و"الممكن بالذات")

3ـ فالموجود المفروض إمّا واجبٌ بالذات أو ممكنٌ بالذات. (نتيجة 1 و 2)

4ـ إذا كان الموجود المفروض واجبًا بالذات، فإنّ الواجب بالذات موجودٌ. (بدهيٌّ)

5ـ إذا كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإنّه يلزم وجود الواجب بالذات معه؛ لأنّ:

أ ـ الممكن بالذات المفروض معلولٌ لعلّة أو علل فاعلية طولية موجودة معه، وتشكّل معه سلسلةً محدّدةً. (بحاجة إلى إثبات قانون المعيّة)

ب ـ هذه السلسلة إمّا دوريّةٌ أو لا. (بدهيٌّ)

جـ ـ إذا لم تكن هذه السلسلة دوريةً، فإمّا أن تكون كلّ عللها الفاعلية ممكنةً بالذات إلى ما لا نهاية، وإمّا أن تنتهي إلى الواجب بالذات.

د ـ إذن إن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإمّا أن يكون في السلسلة الدورية، أو في السلسلة الّتي لا تتناهى عللها الفاعلية، أو في السلسلة المنتهية إلى الواجب بالذات. (نتيجة أ، ب، جـ)

هـ ـ ومعنى الفرض الأوّل تحقّق الدور في العلل الفاعلية، وهو محالٌ.

و ـ ومعنى الفرض الثاني تحقّق التسلسل في العلل الفاعلية، وهو محالٌ أيضًا.

ز ـ والفرض الثالث مستلزمٌ لوجود الواجب بالذات. (بدهيٌّ)

حـ ـ فإن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فالواجب بالذات موجودٌ. (نتيجة د إلى ز)

إذن الواجب بالذات موجودٌ على كلّ حال. (نتيجة 3 و4 و5)

وفي هذا البرهان يعدّ ما هو غير بدهيٍّ أو نتيجةٌ لمقدّماته السابقة محتاجًا إلى استدلال أو استدلالات لإحراز صدقه، فلا بدّ من دراسة ذاك الاستدلال أو تلك الاستدلالات لتحديد قيمتها المعرفيّة. وبما أنّها ترجع كلّها إلى البدهيّات حسب ما بيّنه الحكماء المسلمون في كتبهم، فيمكن القول إنّ قضيّة "الواجب بالذات موجودٌ" معتبرة ويقينية. وهناك براهين كثيرة تعتمد على البدهيات كبرهان الصديقين.

فالبدهيات تلعب دورًا محوريًّا في فهم العقائد الدينية؛ إذ تُعدّ الأسس الأوّلية أو الفطرية التي يُبنى عليها الاعتقاد الديني. البدهيات هي مفاهيم أو حقائق تُقبل دون الحاجة إلى إثبات نظري أو تجريبي، وهي جزء من الفطرة الإنسانية. في العقائد، تساعد البدهيات الأوّلية ـ منها مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع ـ على بناء منظومة إيمانية قويّة تجعل فهم العقائد أسهل وأوضح.

يُعتمد في القضايا العقدية على النصوص الدينية أيضًا ـ مثل القرآن الكريم والسنّة النبوية ـ بوصفها مرجعيةً لتحديد صدق القضيّة. تُعدّ القضيّة العقدية صادقةً إذا كانت متوافقةً مع ما ورد في النصوص الدينية الصحيحة والأدلّة العقلية القطعية. هذا المعيار مهمٌّ جدًّا في الفكر الإسلامي؛

إذ يعـدّ العقـل والـوحي المصدر الأسـاسي للحقيقة في المسـائل العقديـة. ويمكن تطبيق نظريـة المطابقة على المسـائل العقديـة بحيـث ترجع كلّ القضايـا النظرية إلى البدهيـات مباشرةً أو بواسـطة. والوظيفة في الشـكّ أن يعتمـد على الأدلّة العقليـة القطعية.

المبحث الرابع: معيار صدق القضيّة في القضايا العملية

القضايـا العمليـة هي تلـك المسـائل والأفعـال الّـتي تتعلّـق بحياة الإنسـان اليوميـة وتتطلّـب اتّخاذ قـرارات محـدّدة بنـاءً على المبـادئ الأخلاقيـة أو الدينيـة أو العمليـة. يتمحـور تركيزهـا حـول كيفيـة التـصرّف في مواقـف معيّنـة لتحقيـق أفضـل النتائـج الممكنـة، مع مـراعاة القيـم والمبادئ الـتي يؤمن بهـا الشـخص أو المجتمـع، فالقضايـا العمليـة هي القضايـا الأخلاقيـة والسـلوكية.

تشـير القضايـا الأخلاقيـة إلى المسـائل الّـتي تتعلّـق بالقيـم والمعايير الأخلاقيـة الّتي تحكم السـلوك البـشري. هـذه القضايـا تنشـأ عندمـا يكـون هنـاك عـدم اتّفـاق حـول مـا هـو صحيـح أو خاطـئ، أو عندمـا تتعـارض القيـم المختلفـة. في المقابـل تركّـز القضايـا السـلوكية على كيفيـة تطبيـق المبـادئ الأخلاقيـة والعقديـة والفقهيـة في الحياة اليوميـة، وهي تتعلّـق بالقرارات والسـلوكيات الّـتي نواجهها في مواقـف معيّنة.

بالتـالي، يمكـن القـول إنّ القضايـا الأخلاقيـة تركز على المبـادئ والنظريـات، بينما تركـز القضايا السـلوكية على كيفيـة تطبيـق هذه المبـادئ في الحيـاة اليومية.

فمـا هـو معيـار صـدق القضايـا العملية؟ وكمـا فصّلنـا أنّ اختيـار معايير غـير صحيحـة كالتوافق والتجربـة سـيؤدّي إلى الوقـوع في الشـكّ أو النسـبية في القضايـا العمليـة. ومـن هنـا نحصـل على آلية في تحديـد معيـار الصـدق في القضايـا العمليـة، ألا وهو معيـار الصدق في مطلـق القضايـا الّتي يبحث حولهـا في نظريـة المعرفـة المطلقـة الّـتي نشرحهـا فيما يلي:

أوّلًا: القضايا الأخلاقية

يرتبـط الأخـلاق والديـن بعلاقـة وثيقـة ومعقّـدة؛ إذ يُنظـر إلى الدين في كثـير من الأحيـان على أنّه مصـدرٌ رئيـسيٌّ للأخلاق والمبـادئ السـلوكيّة الّتي توجّـه الأفـراد والمجتمعات. ويمكـن تلخيص وجه الربـط بـين الأخلاق والديـن والعلاقـة بينهما في النقـاط التالية:

1ـ في معظـم الأديـان، تُعـدّ الأخـلاق جـزءًا جوهريًّـا مـن التعاليـم الدينيـة؛ إذ تهـدف النصوص الدينيـة إلى غـرس القيـم الأخلاقيـة مثل الصـدق، والأمانـة، والرحمـة، والعدالـة، والتسـامح. تُقدّم الأديـان قواعـد محـدّدةً للسـلوك الأخـلاقي وتربطهـا بمكافـآت أو عقوبـات أخروية.

2ـ يشكّل الدين دافعًا قويًّا للتمسّك بالأخلاق؛ إذ يعتمد على الإيمان بالجزاء الإلهي أو الحساب في الآخرة، ممّا يدفع الأفراد إلى الالتزام بالسلوك الحسن ويعزّز الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الله ﷻ والناس.

3ـ تعدّ الأخلاق معيارًا للحكم على مدى صدق التديّن، فالدين الحقيقي لا يكون فعّالًا إذا لم ينعكس على سلوك الفرد وأخلاقه. يمكن تقييم مدى التزام الفرد بالدين من خلال سلوكه الأخلاقي في المجتمع.

4ـ يوفّر الدين بعدًا روحانيًّا ومعنويًّا للأخلاق، بينما تُظهر الأخلاق الأثر العملي للدين في حياة الأفراد والمجتمعات. عندما تتجذّر الأخلاق في الدين، فإنّها تتّسم بالثبات والاستمرارية؛ لأنّها لا تعتمد على القوانين الوضعية أو العادات فقط.

5ـ رغم العلاقة الوثقى بين الأخلاق والدين، فإنّ هناك أخلاقياتٍ إنسانيةً مشتركةً تتجاوز الأديان، مثل احترام الحياة والعدل، ممّا يشير إلى وجود أساس أخلاقي يمكن أن يكون مستقلًّا عن الدين.

إذن العلاقة بين الأخلاق والدين تكامليّة؛ إذ يعزّز الدين الأخلاق ويوجّهها، بينما تعدّ الأخلاق مؤشّرًا على تطبيق التعاليم الدينية. ومع ذلك، فإنّ الأخلاق قد توجد أيضًا بشكل مستقلّ عن الدين، وتظلّ قيمًا إنسانيةً مشتركةً تجمع البشر بغضّ النظر عن المعتقدات الدينية.

إنّ القضايا الأخلاقيّة هي مسائل تتعلّق بتحديد ما إذا كانت الأفعال الأخلاقية صحيحةً أو خاطئةً، عادلةً أو غير عادلة، مقبولةً أو مرفوضة، بناءً على مجموعة من القيم والمبادئ الأخلاقية التي يتبنّاها الفرد أو المجتمع. هذه القضايا تتعامل مع معايير السلوك الإنساني، وتطرح تساؤلاتٍ عميقةً حول كيفية التصرّف بشكل صحيح في مواقف معيّنة.

ونبيّن فيما يلي النظرية البراغماتية ومدرسة الحكماء حول معيار الصدق في القضايا الأخلاقية:

أ- النظرية البراغماتية

البراغماتية في القضايا الأخلاقية تشير إلى نهج عملي ومرن يتعامل مع القضايا الأخلاقية بناءً على النتائج والآثار المترتّبة على القرارات، بدلًا من التمسّك بمبادئ ثابتة أو قواعد صارمة، وتهدف إلى تحقيق الأفضلية العملية من خلال التركيز على ما يُنتج أكبر منفعة أو أقلّ ضرر في سياق معيّن.

أمثلة:

1ـ اتّخاذ قرارات أخلاقية مثل توزيع الموارد الطبّية بناءً على الأولويات العملية (مثل إنقاذ العدد الأكبر من الأرواح)، حتّى لو كان ذلك يعني تفضيل بعض المرضى على آخرين.

2ـ البراغماتية قد تدعو إلى موازنة النموّ الاقتصادي مع حماية البيئة، بحيث تُتخذ خطوات تدريجية لتحقيق الاستدامة بدلًا من المطالبة بتغييرات جذرية قد تكون غير واقعية.

3ـ في قضايا مثل التعليم أو العدالة الجنائية، تهدف البراغماتية إلى إيجاد حلول عملية فعّالة للتخفيف من الظلم بدلًا من التركيز على المبادئ المثالية فقط.

يظهر ممّا سبق أنّ معيار الصدق في البراغماتية ليس ثابتًا، بل يتغيّر تبعًا للسياق والظروف المحيطة، فما يُعتبر صادقًا في ظرف معيّن قد لا يكون كذلك في ظرف آخر. على سبيل المثال، قد تكون طريقة معيّنة لحل نزاع في مجتمع معيّن فعّالةً، لكنّها قد لا تكون كذلك في مجتمع آخر.

تتلاقى البراغماتية مع مبدإ النفعية؛ إذ يجري الحكم على القضايا بناءً على مدى تحقيقها للمنفعة العامّة والسعادة لأكبر عدد من الناس. على سبيل المثال، إذا كانت تقنية طبّية جديدة تؤدّي إلى تحسين صحّة المرضى بشكل ملموس، فإنّها تُعدّ تقنيةً "صحيحةً" وفقًا لمعيار الصدق البراغماتي.

[William James, Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, lecture 3, p 38 - 55]

يرى وليم جيمس أنّ مصدر علم الأخلاق إنساني بحتٌ؛ وذلك لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد في هذا العالم؛ ولذا فالمعقول أن يكون الإنسان مصدر الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة، وأنّ الخير خيرٌ بالنسبة له، والشرّ شرٌّ بالقياس إليه، ومن ثمّ أمكن لجيمس أن يقول: «إنّ الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلّا باعتباره هو»

[محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 149]

وعندما وصل جيمس إلى أنّ الإنسان هو الوحيد الخالق للقيم، جعل مادّة بحث الفيلسوف الخلقي هي المثل المتحقّقة في هذا العالم، والتجارب الفعلية الّتي يعانيها الأفراد ويقومون بأدائها، وينتهي من ذلك إلى أنّ الحسن ما رأى معظم الناس أنّه كذلك، والقبيح ما ينكره غالب الناس.

[انظر: زيدان، محمود فهم، وليم جيمس، ص 183]

فالأخلاق عند جيمس يصنعها الإنسان، ليست خاضعةً لقوّة عليا، حتّى التفاؤل عنده شيءٌ يصنع، وذلك بمكافحة الشرّ في هذه الحياة. وبذلك تكون الأخلاق عند جيمس مرتبطةً بالحقيقة؛ لأنّ الحقيقة عنده شيءٌ يصنع. والمعيار في صدق القضايا الأخلاقية لدى البراغماتية عند الاختلاف هو رأي الأغلبية.

نقد معيار الصدق البراغماتي

بالرغم من الفوائد العملية لهذا المعيار، فإنّه يواجه انتقاداتٍ منها:

1ـ يؤدّي التركيز على النتائج العملية إلى نسبية أخلاقية؛ إذ يمكن تبرير أيّ فعل إذا كانت نتائجه إيجابيةً من منظور معيّن.

2ـ المعيار في تحديد صحّة القضايا الأخلاقية وفقًا للبراغماتية عند وجود اختلاف هو رأي الأغلبيّة، فيرد عليه:

أ ـ قد تؤدّي سيطرة رأي الأغلبية إلى تهميش الأقلّيات وفرض معايير أخلاقية غير عادلة، حتّى لو كانت غير صائبة من الناحية الموضوعية.

ب ـ إذا كان صدق القضايا الأخلاقية يعتمد على رأي الأغلبية، فإنّ الأخلاق تصبح متغيّرةً بشكل مستمرّ وفقًا للظروف الاجتماعية والسياسية، ممّا يفقدها ثباتها وقيمتها التوجيهية.

ج ـ التاريخ مليءٌ بأمثلة على قرارات أخلاقية خاطئة تبنّتها الأغلبية، مثل التمييز العنصري، والاستعمار، واضطهاد الفئات الضعيفة، ممّا يدلّ على أنّ الأغلبية قد تكون مخطئةً أخلاقيًّا.

د ـ الاعتماد على رأي الأغلبية يتجاهل وجود مبادئ أخلاقية قائمة على العقل والمنطق، ويفترض أنّ الأخلاق تحدّد من خلال الإجماع فقط، دون النظر إلى قيم مثل العدالة والكرامة الإنسانية.

هـ ـ قد تؤثّر وسائل الإعلام والسياسة على رأي الأغلبية، ممّا يجعل الأخلاق خاضعةً للتلاعب والتوجيه بدلًا من أن تكون قائمةً على أسس عقلانية وقيمية مستقلّة. [راجع: مصباح، مجتبى، بنياد اخلاق، سلسلهى دروس مبانى انديشهى اسلامى (4)، ص 32 - 37]

ب- نظرية الاتّساق

تهدف نظرية الاتّساق في القضايا الأخلاقية إلى تحقيق التوافق المنطقي بين المبادئ الأخلاقية المختلفة والأحكام العملية الّتي نطبّقها في حياتنا اليومية. تعتمد هذه النظرية على فكرة أنّ الأحكام الأخلاقية يجب أن تكون متّسقةً داخليًّا، أي لا تتضمّن تناقضاتٍ، ومتّسقةً خارجيًّا، أي تتماشى مع المبادئ الأخلاقية الأخرى.

[See: Johnson, Focusing on Truth, P 15 - 38; Haack, Philosophy of logic, p. 94 - 97]

مثال ذلك: إذا كنّا نؤمن بأنّ "كلّ الناس متساوون في الحقوق"، فيجب أن تنعكس هذه القيمة في القوانين والسياسات، بحيث لا يكون هناك تمييز على أساس العرق أو الجنس أو الدين. التناقض يظهر عندما يطالب شخص بالمساواة في مجال ما (مثل التعليم) لكنّه يرفضها في مجال آخر (مثل التوظيف).

وثمّة مثال ثانٍ لتطبيق هذه النظرية وهو: إذا كنّا نرى أنّ تعذيب الكائنات الحيّة غير أخلاقيٍّ، فيجب أن نكون متّسقين في مواقفنا تجاه الحيوانات، فلا يجوز رفض تعذيب الكلاب، ثمّ تبرير تعذيب الأبقار أو الدجاج فقط لأنّها تُستخدم للطعام.

هـذا يعـني أنّ معيـار الصـدق في الأخـلاق ليـس وجـود حقائـق أخلاقيـة موضوعيـة منفصلة، بل مـدى انسـجام القضيّـة مـع بقيّـة المعتقـدات الأخلاقية الّـتي يحملهـا الأفـراد أو المجتمع.

نقد معيار الصدق الاتّساقي

1ـ المجتمعـات تتطـوّر أخلاقيًّـا عـبر الزمـن، وإذا كان الصـدق الأخـلاقي يعتمد على الانسـجام مع المعتقـدات الحاليـة، فقـد يمنـع ذلك إمكانيـة التغيير الأخـلاقي التدريـجي أو الثورة الأخلاقيـة، مثلما حدث مـع إلغـاء العبودية أو المسـاواة بين الجنسـين.

2ـ يجعـل هـذا المعيـار الأخلاق مسـألةً نسـبيةً بالكامـل؛ إذ تختلـف الحقائق الأخلاقيـة من مجتمع لآخـر أو حـتّى من فـرد لآخر، ممّـا يعيق إمكانية وجـود مبادئ عالميـة للأخلاق، مثل حقوق الإنسـان.

3ـ إذا كان معيـار الصـدق هـو الاتّسـاق مـع بقيّـة المعتقدات، فـإنّ ذلـك لا يوفّر أساسًـا موضوعيًّا يمكـن مـن خـلاله تقييـم صحّـة المعتقـدات نفسـها أو خطئهـا، ممّا قـد يـؤدّي إلى ترسـيخ معتقدات خاطئـة لأنّها متّسـقة داخليًّا وحسـب.

4ـ أنّ هـذا المعيـار قـد يكـون مفيـدًا لفهـم كيفيـة تشـكّل المعتقـدات الأخلاقية، لكنّـه غير كافٍ لضمـان صحّـة القضايـا الأخلاقية بشـكل موضوعي.

جـ ـ نظرية الحكماء

إرجـاع النظريـات إلى البدهيـات (المبنائيـة) هـو منهج فلسـفي وعلمي يسـعى إلى تحليـل النظريات المعقّـدة وردّهـا إلى مجموعـة مـن المبـادئ الأساسـية أو البدهيـات التي تشـكّل الأسـاس لها. هـذا النهج يُسـتخدم في الأخـلاق لتبسـيط المفاهيـم المعقّـدة وإيجـاد الأسـس الثابتة التي تبـنى عليهـا النظريات.

وفي سـياق القضايـا الأخلاقيـة، يُعـنى هـذا المنهـج بتحليـل الأفعـال والأحـكام الأخلاقيـة وردّهـا إلى مبـادئ أساسـية تُعـدّ بدهيـةً؛ لتقييـم مـدى صدقهـا وصوابهـا. تسـمّى هـذه النظريـة في الأخلاق بـ"النظريـة الواقعيـة الأخلاقيـة" (Moral Realism).

[Russ Shafer-Landau (ed.), Oxford Studies in Metaethics, p 271]

تـرى هـذه النظريـة أنّ القضايـا الأخلاقيـة تعتمـد على حقائـق موضوعيـة مسـتقلّة عـن الأفراد ـ أي أنّ هنـاك "حقًّـا" و"باطـلًا" موجوديـن في العالـم بشـكل مسـتقلّ عـن الأذواق أو الآراء الشـخصية ـ وليسـت نسـبيةً؛ لأنّ الحسـن والقبـح ذاتيـان، ويمكـن للعقـل إدراكهمـا. والدليـل على ذلـك:

أوّلًا: لـو كان الظلـم حسـنًا في بعـض الحـالات، لأمكـن أن يكـون الله ﷻ ظالمًـا، وهـذا ممتنـع. فالعـدل حسـن بذاتـه، والظلـم قبيـح بذاته.

ثانيًا: أنّ التدبّر في الآيات القرآنية يعطي أنّه يسلّم وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحي، ثمّ يأمر بالحسن وينهي عن القبيح، نذكر كمثال قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة النحل: 90] و﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [سورة الأعراف: 157] و﴿**وَإِذا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ [سورة الأعراف: 28]. فهذه الآيات تبيّن بوضوح أنّ هناك أمورًا توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغي والمعروف قبل تعلّق الأمر أو النهي بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف الأفعال بأحدها ناشئًا من صميم ذاته، كما يعرف سائر الموضوعات من الماء والتراب، وليس معرفة الإنسان لها موقوفًا على تعلّق حكم الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح. مثال ذلك: إذا حكم العقل بأنّ الصدق حسن، فالشرع لا يمكن أن يأمر بالكذب إلّا لمصلحة أقوى مثل دفع الضرر عن النفس أو الآخرين.

فالشرع لا يُنشئ القيم الأخلاقيّة، بل يكشف عنها ويحدّد تفاصيلها. هناك ملازمة بين العقل والشرع، فلا يوجد تعارض حقيقي بينهما، والاجتهاد يسمح بتطبيق القواعد الأخلاقية في ظروف متغيّرة دون الانحراف عن المبادئ الموضوعية.

على سبيل المثال، يمكن اعتبار "القتل العمد للإنسان البريء" خاطئًا أخلاقيًّا بناءً على حقيقة موضوعية مستقلّة عن الآراء الشخصية أو الثقافية. هذا الحكم يستند إلى القيمة الموضوعية للحياة البشرية. فالقتل جريمة أخلاقية لأنّه ينتهك حقًّا أخلاقيًّا موضوعيًّا، وهو الحقّ في الحياة.

وكذلك "التعذيب" فعل غير أخلاقي لأنّه ينتهك الكرامة الإنسانية ويُلحق ضررًا شديدًا بالأفراد. هذه الحقيقة الأخلاقية قائمة بغضّ النظر عن الظروف أو المبرّرات. فالتعذيب خاطئ من الناحية الأخلاقية بناءً على حقيقة موضوعية تتعلّق بضرورة احترام الكرامة الإنسانية.

وكذلك الصدق قيمة أخلاقية موضوعية تساهم في بناء الثقة بين الأفراد وتعزيز التعاون الاجتماعي؛ لذا يعدّ الكذب خطأً أخلاقيًّا لأنّه ينتهك هذه القيمة الموضوعية. فالكذب خاطئ أخلاقيًّا في جميع الظروف؛ لأنّه يتعارض مع حقيقة موضوعية تتعلّق بأهمّية الصدق في العلاقات الإنسانية.

وكذلك الحفاظ على البيئة يمكن اعتباره واجبًا أخلاقيًّا موضوعيًّا؛ لأنّه يرتبط بالحفاظ على رفاهية الأجيال القادمة. هذه الحقيقة ليست مجرّد مسألة تفضيل شخصي، بل تعكس التزامًا أخلاقيًّا موضوعيًّا تجاه الطبيعة والمستقبل. فالتلوّث والإضرار بالبيئة خطأ أخلاقي موضوعي؛ لأنّه يهدّد استدامة الحياة على الأرض.

فالنظرية الواقعية الأخلاقية لها مزايا منها:

1ـ توفير إطار ثابت للأخلاق: الواقعية الأخلاقية تقدّم معايير ثابتةً يمكن الاعتماد عليها بغضّ النظر عن الزمان أو المكان، وهذا يساعد في تقييم الأفعال بشكل موضوعي.

2ـ تعزيز العدالة العالمية: من خلال الاعتراف بوجود حقائق أخلاقية موضوعية، يمكن توجيه الجهود لتحقيق العدالة والمساواة بين البشر.

3ـ مقاومة النسبية الأخلاقية: الواقعية الأخلاقية تتحدّى الفكرة القائلة بأنّ جميع القيم الأخلاقية نسبية، ممّا يعزّز من إمكانية الوصول إلى إجماع عالمي حول القضايا الأخلاقية الكبرى.

[انظر: مصباح، بنياد اخلاق، سلسلهى دروس مبانى انديشهى اسلامى (4)، فصل نهم و دهم]

ثانيًا: القضايا السلوكية العملية

بعض القضايا السلوكية العملية تتعلّق بمجموعة من التشريعات والقوانين الّتي تهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع، بما يضمن تحقيق النظام والأمان والعدالة. وهذه القضايا تتناول كيفية تقنين التصرّفات والسلوكيات من أجل تحقيق المصلحة العامّة، وحماية حقوق الأفراد والمجتمع. وبعضها الآخر تتعلّق بحقوق الإنسان وواجباته تجاه خالقه ونفسه.

ومعيار الصدق في الأحكام الشرعية يتعلّق بتحقيق المطابقة بين الحكم الشرعي وحقيقة الواقع؛ وذلك لضمان أن تكون الأحكام الصادرة تعكس إرادة الشارع (الله سبحانه وتعالى) وفق ما ورد في النصوص الشرعية. يعدّ هذا المعيار من المبادئ الأساسية الّتي يعتمد عليها الفقهاء والعلماء عند استنباط الأحكام الشرعية لضمان صدق الحكم وشرعيته. بعبارة أخرى: ما المقصود بالصدق في الأحكام الشرعية؟ الصدق في هذه الأحكام يعني:

1ـ مطابقة الحكم للنصوص الشرعية: أي أن يكون الحكم مستندًا إلى القرآن الكريم أو السنّة النبوية، أو ما يُستنبَط منهما من قواعد شرعية.

2ـ مطابقة الحكم للواقع: تعني أنّ الفقيه أو القاضي أو أيّ شخص يضع حكمًا يجب أن يأخذ في اعتباره جميع جوانب القضيّة أو الحالة الّتي أمامه، بحيث يتأكّد من أنّ الحكم يتماشى مع الوقائع والظروف الحقيقية والملابسات التي تحيط بالموضوع. مثلًا: افترض أنّ شخصًا قد سرق من متجر، ولكنّ الدافع كان ضرورة إطعام أسرته بسبب ظروفه الاقتصادية الصعبة. فإذا أصدر القاضي حكمًا بالسجن بناءً على الجريمة نفسها دون النظر إلى دوافع الجاني وظروفه، فإنّ هذا الحكم قد لا يتوافق مع الواقع الذي يحيط بالقضيّة. في هذه الحالة، يجب أن يأخذ الحكم في اعتباره الظروف الخاصّة

بالمتّهم، مثل حاجته الماسّة للمال بسبب الفقر المدقع، ويمكن أن يكون الحكم المناسب هو تقديم المساعدة له بدلًا من معاقبته بالحبس، أو حتّى تخفيف العقوبة استنادًا إلى الظروف الخاصّة به. في هذه الحالة، سيكون الحكم متوافقًا مع الواقع ويعكس الفهم الصحيح للظروف المحيطة.

فالأحكام الشرعية الصادقة تساعد في تحقيق العدالة وحماية حقوق الأفراد، وتُسهم في بناء الثقة بين الناس والمؤسّسات الدينية، ما يعزّز الالتزام بالأحكام الشرعية.

إذن معيار الصدق في الأحكام الشرعيّة يعدّ ضروريًّا لضمان أن تكون الأحكام الشرعية مستندةً إلى أسس قويّة من النصوص والمقاصد الشرعية، ومعبّرةً عن الواقع الحقيقي للأفراد والمجتمعات. تحقيق هذا المعيار يتطلّب من الفقيه أو المجتهد الالتزام بالدقّة في استنباط الأحكام والمرونة في تطبيقها بما يحقّق مصلحة المجتمع ويحافظ على القيم الإسلامية. [انظر: السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط، تقرير: السيد محمدعلي رباني، ص 45 - 56]

أركان صدق القضيّة في الأحكام الشرعية هي:

1ـ الواقع: التأكّد من حقيقة الواقع المعروض لفهم الحالة بصورة صحيحة. بعبارة أخرى: يجب على الفقيه أن يتأكّد من صحّة الواقع الذي يعتمد عليه في استنباط الحكم الشرعي؛ إذ إنّ الواقع يلعب دورًا مهمًّا في تحديد نوعية الدليل المطلوب وإمكانية تطبيق الحكم. يتمّ ذلك من خلال جمع المعلومات وتحقيق الوقائع المرتبطة بالقضيّة الشرعية.

2ـ الدليل الشرعي: استناد الحكم إلى دليل صحيح وصريح من النصوص الشرعية. والقرآن الكريم والسنّة المأثورة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام يعدّان المصدرين الرئيسيين للأحكام. وتُعدّ الأحاديث المرويّة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ذات مكانة خاصّة عند الإمامية بوصفها مصدرًا للأحكام الشرعية. بالإضافة إلى ذلك، يعتمد الفقه الإمامي على الإجماع بشرط أن يكون كاشفًا عن رأي المعصوم، وكذلك على العقل بوصفه أداةً في استنباط الأحكام، وخاصّةً في القضايا التي لا نصّ فيها.

3ـ التفسير الصحيح: اجتهاد الفقيه في تفسير النصوص بما يتناسب مع الحالة المعروضة. بعبارة أخرى: يعتمد الفقيه على الاجتهاد الذي هو عملية تفسير النصوص الشرعية وفقًا للقواعد الأصولية الخاصّة بالمذهب. هذه العملية تتطلّب فهمًا عميقًا للنصوص وتحليل السياق والغايات الشرعية. يشمل الاجتهاد الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير، وهي قواعد أصولية يعتمد عليها في حال عدم وجود نصّ صريح. [انظر: المصدر السابق، ص 52 - 56]

لتطبيق معيار صدق القضيّة في الأحكام الشرعيّة، سنستند إلى الأركان الثلاثة التالية: الواقع،

والدليل الشرعي، والتفسير الصحيح. وسأقدّم مثالًا لذلك باستخدام نصٍّ من القرآن الكريم.

المثال: حكم تحريم الخمر

أ- التأكّد من حقيقة الواقع (الواقع)

قبل إصدار أيّ حكم شرعي، يجب فهم الواقع المرتبط بالقضيّة. في حالة الخمر، الواقع هو أنّ الخمر مشروب يُذهب العقل وله تأثيرات سلبية على الفرد والمجتمع، مثل الإدمان وإفساد العلاقات الاجتماعية.

ب- الاستناد إلى الدليل الشرعي

للتحقّق من صدق القضيّة الشرعية، نحتاج إلى دليل شرعي من الكتاب أو السنّة. في حالة تحريم الخمر، نجد الدليل في قوله تعالى مثلًا: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [سورة المائدة: 90].

هذه الآية تنصّ بوضوح على تحريم الخمر باعتباره "رجسًا من عمل الشيطان"، ممّا يدلّ على وجوب اجتنابه.

ج- التفسير الصحيح (الاجتهاد)

يحتاج الفقيه إلى تفسير النصوص الشرعية بما يتناسب مع واقع الحال. والعلماء في الفقه الإمامي يفسّرون هذه الآية بأنّها تحريم صريح للخمر، مستندين إلى سياق الآية والأحاديث النبوية الأخرى التي تؤكّد تحريمه. كما يفسّرون "اجتنبوه" على أنّه أمر بالابتعاد التامّ عن الخمر وليس مجرّد الامتناع عن شربه.

الخلاصة:

الواقع: الخمر مضرّ بالعقل والمجتمع.

الدليل الشرعي: تحريم الخمر منصوص عليه في القرآن (سورة المائدة، الآية 90)

التفسير الصحيح: الأمر بالاجتناب يعني التحريم القطعي بناءً على تفسير علماء الإمامية، بل عند باقي الطوائف الإسلامية كذلك.

الخاتمة

تناول البحث النظريات المختلفة لتبرير صدق المعرفة وهي كالآتي:

أ- نظريـة الاتّسـاق: تنـصّ على أنّ القضيّـة تكون صادقةً إذا كانت متّسـقةً داخليًّـا مع مجموعة من المعتقـدات ضمـن نظام معرفي، وتعتمد على الاتّسـاق الداخلي، والشـبكة المعرفيـة، وعدم التناقض.

ب- النظريـة البراغماتيـة: تحـدّد صـدق القضيّـة بنـاءً على نتائجها العمليـة والتجريبيـة؛ إذ يكون الصـدق مفيـدًا عمليًّـا إذا حقّـق أهدافًا ملموسـةً أو حسّـن الحياة. ومـن أمثلتها أنّ الأفكار التي تسـهّل اتّخـاذ القـرارات أو تحسّـن جودة الحيـاة تُعـدّ صادقةً من منظـور عملي.

ج- نظريـة التطابـق أو المبنائيـة: تعتقـد أنّ الحقيقـة تقـوم على تطابـق القضيّة مع الواقـع الخارجي. والجملـة تكـون صادقـةً إذا كانت تعكس الواقـع كما هو. وتسـتند إلى ثلاثة عناصر أساسـية: الموضوع والمحمـول والعلاقـة بينهمـا. هنـاك القضايـا المبنائية (البدهيـات) وهي قضايـا يقينيـة، والقضايا غير المبنائيـة الّـتي تعتمـد على القضايـا المبنائيـة. والتفكـير والاسـتدلال يبدأ مـن البدهيـات؛ لأنّ المعلوم الواضـح لا يحتـاج إلى تفكـير، والمجهـول المطلـق لا يمكـن البنـاء عليـه معرفيًّـا. فالقضايـا النظريـة تُرجـع إلى البدهيـات لتجنّب الدور أو التسلسـل.

وفيما يخصّ صدق القضايا في المعرفة الدينية وصلنا إلى النتائج التالية:

1- فالمعيـار الأسـاسي لصـدق القضايا العقدية هـو التطابق مع الواقـع، والّذي يتـمّ التحقّق منه من خـلال العقـل باسـتخدام البدهيـات أو النصوص الدينيـة الصحيحـة. ومن ثمّ، فـإنّ المعرفـة العقدية تُبـنى على أسـس يقينية تجمـع بين العقـل والوحي.

2- معيـار الصـدق في القضايـا الأخلاقيـة بـين البراغماتيـة ومدرسـة الحكمـاء يعكس جـدلًا بين التركـيز على النتائـج العمليـة (البراغماتيـة) والقيـم أو المبـادئ الثابتـة (الحكماء).

3- النظريـة الواقعيـة الأخلاقية تسـعى لإيجاد أسـاس موضوعي وثابـت للأخلاق عبر اسـتنادها إلى حقائـق بدهيـة مسـتقلّة عـن الأفـراد أو المجتمعات. وهي تسـاهم في بنـاء إطار أخلاقي عالـمي، يدعم العدالـة والمسـاواة، ويواجـه التحدّيـات الناتجة عن النسـبية الأخلاقية.

4- المعيـار لصـدق القضايـا العمليـة المذكـور في البحـث يعتمـد على تحقيـق المطابقـة بـين الحكـم الـشرعي وحقيقـة الواقـع؛ وذلك لضمـان أن تعكـس الأحـكام الصـادرة إرادة الشـارع (الله ﷻ) وفق النصـوص الشرعيـة، ويتحـدّد هـذا المعيار بثلاثـة أركان رئيسـية:

الواقع: التأكّد من حقيقة الواقع المطروح لضمان دقّة الفهم للحالة قبل إصدار الحكم.

الدليـل الشرعي: اسـتناد الحكـم إلى نصوص شرعيـة صحيحة من القـرآن الكريم أو السـنّة النبوية أو مـا يُسـتنبط منهما مـن قواعد شرعية.

التفسـير الصحيـح: اجتهـاد الفقيـه في تفسـير النصـوص الشرعيـة وفقًـا للحالـة المعروضـة، مـع مـراعاة القواعـد الأصوليـة.

يهـدف هـذا المعيـار إلى تحقيـق العدالـة، وضمـان أن تكـون الأحكام الشرعية مسـتندةً إلى أسـس قويّـة تعـبّر عن الواقـع الحقيـقي للمجتمـع والأفراد.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقية، سوريا، ط 1، 2008 م.

ابن سينا، الحسين، الشفاء، المنطق، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، التعارف للمطبوعات، بيروت، 1428 هـ.

السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوّم، 1373 ش.

السيستاني، علي الحسيني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط، تقرير: السيد محمدعلي رباني، مداد للثقافة والإعلام، مجمع الهاشمي، البحرين، ط 1، 2016 م.

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان، ط 1، 1421 هـ.

حسين زاده، محمد، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة: السيد حيدر الحسيني، دار الهدى للدراسات الحوزوية، القطيف، ط 1، 1434 هـ.

زيدان، محمود فهم، وليم جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.

عبوديت، عبد الرسول، مصباح، مجتبى، مبانى انديشه‌ى اسلامى 2، خداشناسى، مؤسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام اخمينى، قم، ط 6، 1392 ش.

محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982 م.

مصباح، مجتبى، بنياد اخلاق، سلسله‌ى دروس مبانى انديشه‌ى اسلامى (4)، انتشارات مؤسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام اخمينى، قم، ط 8، 1392 ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ط 1411 هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، المشرق للثقافة والنشر، طهران، ط 1، 2007 م.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار استاد شهید مطهری، صدرا، قم، ط 8، 1372 ش.

Haack, Susan, Philosophy of logic, USA, Cambridge Press, 1978.

Johnson, Lawrance E, Focusing on Truth, London, Routledge, 1992.

Russ Shafer-Landau (ed.), Oxford Studies in Metaethics, Volume 10, Oxford University Press, 2015.

William James, "Pragmatism, Global Grey, 2019

William James, "Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, Global Grey, 2019.

Al-Daleel

Liberal Freedom Under Critical Scrutiny

Ghayour Al-Hassanain
Ph.D. in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract

This research examines the concept of freedom within liberal thought, a cornerstone of its ideology. It reviews the multifaceted dimensions of freedom, including intellectual, ideological, social, and political aspects. The analysis focuses on the core tenets underpinning liberalism, such as humanism, individualism, the pursuit of pleasure, the primacy of sensation, and instrumental reason. Furthermore, the study considers the intellectual contributions of prominent liberal thinkers like John Locke and John Stuart Mill. A central focus is the critique of liberal freedom, particularly from an Islamic perspective, which emphasizes a balanced approach between individual rights and societal obligations. This perspective argues that the freedom advocated by liberalism often contradicts established theoretical and practical values. In conclusion, the research underscores the necessity of harmonizing individual liberties with the broader public good. It critically evaluates liberal conceptions of freedom in terms of their definition, underlying principles, and various manifestations. Employing both descriptive and analytical methods, the research presents diverse perspectives on liberal freedom. A critical methodology is then applied to evaluate these perspectives.

Keywords: Freedom, Liberalism, Humanism, Sensation, Individualism, Instrumental Reason.

Al-Daleel, 2025, Vol · 7, No · 4, PP ·99-129

Received: 03/01/2025; Accepted: 10/02/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الحرّية الليبرالية في ميزان النقد

غيور الحسنين

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا البحث مفهوم الحرّية في الفكر الليبرالي باعتبارها ركيزةً أساسيةً له، ويستعرض الأبعاد المختلفة للحرّية، مثل الحرّية الفكرية والعقدية والاجتماعية والسياسية، ويحلّل المبادئ الأساسية الّتي تقوم عليها الليبرالية، كالإنسانوية والفردية وأصالة اللذّة وأصالة الحسّ والعقل الأداتي. كما يناقش الإسهامات الفكرية لروّاد الليبرالية مثل جون لوك وجون ستيوارت مل. يركّز البحث على الانتقادات الموجّهة للحرّية الليبرالية، خاصّةً من المنظور الإسلامي، الذي يرى الحرّية كقيمة متوازنة بين حقوق الفرد وواجباته تجاه المجتمع. يوضّح أنّ الحرّية التي تدعو إليها الليبرالية تتعارض مع القيم النظرية والعملية. في الختام، يبرز البحث أهمّية التوازن بين حرّية الفرد والمصالح العامّة، مع نقد التصوّرات الليبرالية للحرّية من حيث تعريفها ومبادئها وأنواعها. هذا و قد اعتُمِد على المنهج الوصفي والتحليلي النقدي في بيان الآراء المختلفة للّيبرالية والمتعلّقة بالحرّية وتقييمها.

الكلمات المفتاحية: الحرّية، الليبرالية، الإنسانوية، الحسّ، الفردانية، العقل الأداتي.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 99 - 129

استلام: 2025/01/03، القبول: 2025/02/10

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

الحرّيـة مـن المفاهيم الأساسـية الّتي شـغلت الفكر الإنسـاني عبر العصـور، وتمثّل محـورًا للعديد من الفلسـفات والنظريات السياسـية والاجتماعية. منذ بدايـات الوعي البشري، ارتبطـت الحرّية بتطلّعات الإنسـان نحـو الكرامـة والاسـتقلالية، ممّا جعلهـا قضيّةً مركزيـةً في النقاش الفلسـفي والفكـري. ومع ظهـور الفكـر الليبرالي، اكتسـبت الحرّية أبعادًا جديدةً تجسّـدت في تأكيـد الفردانية، وحقوق الإنسـان الطبيعيـة، وتقليـص التدخّلات الخارجية، سـواء كانت مـن الدولة أو المجتمع. لكـن على الرغم مِن بريق هـذا المفهـوم، فقد واجهـت الحرّية الليبراليـة انتقادات متعـدّدة من زوايا فلسـفية ودينيـة واجتماعية، تتسـاءل عـن مدى تـوازن هذا المفهـوم بين تحقيـق الذات الفردية وبـين الحفاظ على المصالـح العامّة.

وموضـوع الليبراليـة مـن القضايـا بالغـة الأهمّيـة؛ إذ تشـكّل الحرّيـة ـ المحـور الأسـاسي لهـذه المدرسـة ـ موضـوع الخـلاف الجوهـري بـين الإسـلام والحضـارة الغربيـة؛ لذلـك طالمـا كان هـذا الموضـوع محـلّ نقـاش سـاخن بـين المفكّريـن، وموضـع تسـاؤل ومراجعة لمـن يهمّهم الديـن في عصر الحداثـة؛ ومـن هنـا تـأتي الحاجـة إلى التنـاول الدقيـق لهـذا الموضوع.

يهـدف هذا البحث إلى اسـتعراض مفهـوم الحرّية في الفكر الليـبرالي، وتحليل مبادئه الأساسـية، وتبيين النقـد الموجّـه إليـه، خاصّةً في السـياقات التي تتقاطع فيها الحرّيـة الفردية مع القيم الأخلاقيـة والاجتماعية.

يسـتعرض البحـث تعريـف الحرّيـة مـن وجهـة نظـر الليبراليـة، مـن خـلال التطـرّق إلى مبادئهـا الفكريـة ومظاهرهـا العمليـة، بمـا في ذلك الحرّيـة الفكرية والاجتماعيـة والسياسـية. ويعرّج البحث على أبـرز الفلاسـفة الّذيـن سـاهموا في بنـاء هـذا المفهـوم مثـل جـون لـوك وجون سـتيوارت مـل، مع تحليـل الإسـهامات الفكريـة الـتي قدّموها.

كمـا يخصّـص البحث مسـاحةً لنقـد هذا التصـوّر مـن منظور إسـلامي؛ إذ يتـمّ اسـتعراض الرؤية الإسـلامية للحرّيـة بوصفهـا منظومةً تكامليـةً تتوازن بين حقـوق الفـرد وواجباته تجـاه المجتمع، ممّا يـبرز الاختلافـات الجوهرية بـين النهج الإسـلامي والفكـر الليبرالي.

مـن خـلال هذا التحليل، يسـعى البحـث إلى المسـاهمة في تعزيـز الفهم النقـدي لمفهـوم الحرّية في سـياق الفكـر الليبرالي، وتسـليط الضوء على مواطـن القوّة والضعـف في هذا التصوّر، مـع تقديم رؤية أعمق لمفهـوم الحرّية كقيمة إنسـانية.

تطـرح في هـذا البحث مجموعةٌ من التسـاؤلات المهمّـة، من قبيل: مـا الحرّية الليبرالية؟ ومـا نقدها؟ وما هـو مفهـوم الحرّيـة في الفكر الليـبرالي؟ وكيف يمكن نقـده؟ وما المبـادئ الأساسـية للحرّيـة الليبرالية؟ وما أوجـه النقـد الموجّهـة إليها؟ ومـا أنـواع الحرّية وفق النظـرة الليبراليـة؟ وما الانتقـادات المرتبطة بـكلّ نوع؟ وغـير ذلـك مـن التسـاؤلات المهمّة الـتي تطـرح في الحرّية وتكشـف لنا عن سـنخ الأبحـاث المطروحة فيها.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الحرّية

الحرّيـة في اللغـة مأخـوذة مـن الجـذر العربي "حـرّ"، وهو ضـدّ العبـد، ويعـني الانعتاق مـن القيود أو التحـرّر مـن العبوديـة، وهي تـدلّ على الكرامـة والـشرف. وقـد ورد في "لسـان العـرب" أنّ الحـرّ هو الشـخص الذي ليـس عليـه قيـد أو ربـاط. [انظر: ابـن منظور، لسـان العـرب، ج 3، ص 115 - 118]

تعـدّدت تعريفـات مصطلـح الحرّية نتيجـة الاختـلاف في الآراء والاتّجاهات الفكريـة، ونورد منها بعـض التعريفـات كما جـاءت في الاتّجاهات.

تُعـرَّف الحرّيـة اصطلاحًا في الفلسـفة: بأنّهـا خاصّية الموجود، الخالـص من القيـود، العامل بإرادته أو بطبيعتـه، وتطلـق أيضًـا على القـوّة الّـتي تظهر مـا في صميم الذات الإنسـانية من صفـات مفردة، أو على الطاقـة الـتي بهـا يحقّق الإنسـان ذاتـه في كلّ فعلٍ من أفعـاله، فيشـعر بحرّيته مباشرةً، ويـدرك أنّها مـيزة نظـام فريـد من الحـوادث، لا يفقد فيـه المفاهيـم العقلية كلّ دلالة مـن دلالاتهـا. يعالج صاحب الكتـاب العلاقـة بـين الإراده الحرّة والحتمية، وتتسـاءل عمّا إذا كان الإنسـان حرًّا في قراراتـه أم مقيّدًا بأسـباب خارجـة عـن إرادتـه، ويؤكّد أنّ الحرّية ليسـت مجرّد غيـاب القيود، بل هي تحقيـق الذات وفق مبـادئ العقـل والقيم الأخلاقيـة. [انظر: صليبا، المعجـم الفلسـفي، ج 1، ص 462 - 464]

فالحرّيـة حسـب الاصطلاح الفلسـفي لا تسـاوق الاختيار، فالاختيـار يعني أن للفاعـل الخصوصيةَ والقـدرةَ على الفعـل والـترك، وحرّيـة الاختيـار هي الحـقّ والقـدرة على فعـل أحدهمـا مـن دون تأثـير العوامـل الخارجيـة عليـه. [انظر: المصدر السـابق، ج 1، ص 48]

يـرى الفيلسـوف الغربي الألمـاني إيمانويـل كانـط(Immanuel Kant)أنّ الحرّية الحقيقيـة (Liberty) هي القـدرة على اتّبـاع "القانـون الأخـلاقي" الذي ينبع مـن العقل، بحيث يكـون الإنسـان ذاتيًّا ويعامل نفسـه والآخريـن بوصفهـا غايـةً وليـس وسـيلةً. ومـن هـذه الجهـة، فـإنّ الحرّيـة عنـد كانط ليسـت التحـرّر مـن القيود وحسـب، بـل الالتزام الـواعي بالقيـم الأخلاقيـة التي يحدّدهـا العقل. يقـول كانط في كتابـه "أسـس ميتافيزيقـا الأخلاق": «الحرّيـة هي اسـتقلال الإرادة عن أيّ شيء آخر سـوى القانون الأخـلاقي» [كانـط، تأسيس ميتافيزيقا الأخـلاق، ص 146].

فهـذه الجملـة تـدلّ على أنّ الحرّيـة ليسـت في فعـل كلّ مـا يرغـب بـه الإنسـان بشـكل عشـوائي أو دون قيـود، بـل في أن تكـون أفعـاله منسـجمةً مـع المبـادئ الأخلاقيـة الّـتي يلتزم بهـا بإرادتـه الحرّة. فالقانـون الأخـلاقي يمثّـل الضابط الداخـلي الّذي يوجّه الإرادة نحـو الخير والعدل، بعيـدًا عن التأثيرات الخارجيـة مثل الإغـراءات والضغـوط الاجتماعيـة والرغبـات الأنانية.

في القرن السابع عشر الميلادي ظهرت النزعة الفردية، وصناعة الفرد الحرّ، كما أشار برتراند راسل(Bertrand Russell) إلى أنّ «الطابع المميّز للّيبرالية هو النزعة الفردية» [راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص 162].

إنّ تقسيم الحرّية إلى حرّية سلبية وحرّية إيجابية هو مفهوم فلسفي يعود إلى الفيلسوف إشعيا برلين (Isaiah Berlin)، الّذي قدّم هذا التصنيف في مقاله الشهير عام 1958 م؛ إذ يتميّز كلّ نوع من الحرّية بخصائصه وأبعاده المختلفة، ومنها أنّ الحرّية الإيجابية (Positive liberty) هي امتلاك الفرد القدرة على التصرّف وفقًا لإرادته الحرّة، على عكس الحرّية السلبية (Negative liberty) الّتي تعني تحرّر الفرد من القيود الخارجية على أفعاله. وقد يشمل أيضًا مفهوم الحرّية الإيجابية التحرّر من القيود الداخلية.

فالحرّية الفردية جوهر الفلسفة الليبرالية، والّتي تركّز على الحقوق المدنية والسياسية كحرّية التعبير، وحرّية الدين، وحرّية التجمّع، وحرّية السوق. جون ستيوارت مل(John Stuart Mill) ـ أحد أبرز فلاسفة الليبرالية ـ ذكر أنّ الحرّية هي قدرة الإنسان على السعي وراء مصلحته الشخصية بحسب منظوره، شريطة ألّا تكون مفضيةً إلى الإضرار بالآخرين. [انظر: الطويل، جون ستيورت مل، ص 71]

هذا التعريف يعكس التركيز على الحرّية الإيجابية في الفكر الليبرالي؛ إذ يعدّ الفرد حرًّا ما دامت الدولة أو أيّ سلطة لم تتدخّل في شؤونه الشخصية.

قال هربوت صموئيل(Herbert Louis Samuel): «من كان أسيرًا في سجن الفقر وانعدام الأمن فهو لا يعيش الحرّية الحقيقية، فالحرّية الحقيقية تكون في تحرّره من هذه القيود أيضًا» [برلين، حدود الحرّية، ص 23].

هذا التعريف يركّز على الحرّية السلبية، ونعني بها أنّ مجرّد وجود ضغوط خارجية من قبل شخص أو أشخاص لتحرير إنسان، ليس بالأمر الكافي، بل لا بدّ من توفّر العلل والأسباب الطبيعية أيضًا ليكون الإنسان حرًّا.

فأتباع الرؤية الكلاسيكية وأتباع الحرّية السلبية يركّزون على دور الإجبار والإكراه لدى الإنسان في سلب الحرّية، ويغفلون عن دور العلل والأسباب الطبيعية الّتي تكون أحيانًا مانعًا لتحقيق الحرّية. [انظر: المصدر السابق، ص 23]

ثانيًا: الليبرالية

الليبرالية مصطلح معرّب مأخوذ من (Liberalism) في اللغة الإنجليزية، وتعني التحرّرية. ويعود اشتقاقها إلى (Liberty) في اللغة الإنجليزية ومعناها الحرّية. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 461]

ولها اشتقاق آخر يرجع إلى اللفظ اللاتيني (Liberalis) بمعنى الشخص الكريم أو الشخص

النبيل أو الشخص الحرّ. وهذا المعنى هو الذي ترتكز عليه الآن الليبرالية الحديثة، بل الكلمة الشائعة الآن (Liberal) ويراد بها الشخص المتحرّر فكريًّا. [انظر: بو عزة، نقد الليبرالية، ص 24]

نشأت الليبرالية بوصفها نظامًا فكريًّا تطوّر ليصبح مذهبًا فلسفيًّا كان له تأثير عميق على المسارات السياسية والاجتماعية في الغرب. ولا يمكن تجاهل هذا التحوّل الفكري الكبير ضمن مسار الفكر الإنساني وفهم جوهره. فكلّ تيّارٍ فكريٍّ يتحوّل إلى واقع ملموس يمرّ بمقدّمات خاصّة أسهمت في نشأته، ومن السهل وصفها بالأسباب، لكنّها في حقيقتها كانت معاناةً فكريةً واحتياجاتٍ إنسانيةً أدّت تدريجيًّا إلى تبلور فكر قد يشكّل حلًّا لإشكاليات الإنسان في مختلف أنحاء العالم.

الليبرالية هي فلسفةٌ تركّز على الحرّية الفردية، وتسعى إلى تعزيز الحرّية الشخصية من خلال تقليل تدخّل الدولة في حياة الأفراد، وتعزيز حقوقهم في اتّخاذ قراراتهم الخاصّة، سواء في مجالات الاقتصاد، والدين، والحياة الاجتماعيّة. وتؤكّد المبادئ الأساسية مثل الديمقراطية، وسيادة القانون. وتركّز على انتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينية، وتعتقد أنّ الوظيفة الأساسية له هي حرّية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصّة، والحرّية الشخصية الفردية وغيرها، وتقوم على أساس علماني (Secularism) يعظم الإنسان، ويرى أنّه مستقلٌّ بذاته لا يحتاج إلى غيره، فهو مرادفٌ لمذهب الحرّية، الّذي هو مذهبٌ فكريٌّ فلسفيٌّ، يقرّر أنّ وحدة الدين ليست ضروريةً للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأنّ القانون يجب أن يكفل حرّية الرأي والاعتقاد. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 465]

فالليبرالية مذهبٌ فكريٌّ يركّز على الحرّية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد ويعتقد أنّ الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حرّيات المواطنين مثل حرّية التفكير والتعبير، والملكية الخاصّة، والحرّيات الشخصية وغيرها؛ ولهذا فإنّه يضع القيود على السلطة وتقليل دورها، وتوسيع الحرّيات المدنية. [انظر: مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص 76 و77]

المبحث الثاني: مبادئ الحرّية عند الليبرالية

تستند الليبرالية إلى مجموعة من المبادئ الأصلية الّتي تشكّل الإطار النظري لمجموعة واسعة من الأفكار والتوجّهات التي أثّرت في تطوّر الحضارة الغربية على مرّ العصور. وفيما يلي توضيح لأبرز هذه المبادئ:

أوّلًا: الإنسانوية (Humanism)

ظهرت هذه الفكرة خلال عصر النهضة، وركّزت على قدرات الإنسان وإمكاناته بعيدًا عن السلطة الدينية المطلقة. من بين الأوائل الّذين دعوا إلى العودة إلى القيم الإنسانية وإعادة تقييم

دور الإنسان في العالم إيراسموس (Erasmus) وتوماس مور (Thomas More). وضعت الإنسان في مركز الكون معتبرةً إيّاه مسؤولًا عن مصيره وقادرًا على تحقيق التقدّم من خلال العقل والتجربة الشخصية. [See: The Encyclopedia Americana, vol. 14, p 487]

وكذلك الليبرالية أخذت هذه الفكرة منها، وجعلت الإنسان معيارًا للحقّ في العدالة والقانون والأخلاق. وتعني به أنّ الإنسان يمتلك الحرّية الكاملة في اتّخاذ قراراته الّتي تشكّل مسار حياته. وليس من الضروريّ أن تكون الحرّية مقيّدةً بتقاليد اجتماعية صارمة أو ضغوط خارجية تؤثّر على خيارات الإنسان. [انظر: رندال، سير تكامل عقل نوين، ص 70]

ركّز الفكر الليبرالي في شأن الإنسان على بُعده الفردي في مقابل بُعده الاجتماعي، فيتبنّى الرؤية الفردانية . وتبلغ الفردانية في الفكر الليبرالي حدًّا لا يدرك الفرد معه مصلحة أحد غيره، فيرفض أيّ مقياس آخر ما خلا الفرد ذاته، وأيّ باعث غير إرادته هو، ولا يحقّ لأيّة جهة إكراه أحد على العمل وفق تشخيصها.

بعبارة أخرى: إنّ الليبرالية تؤكّد الفردانية، أي أنّ للفرد تأثيرًا جوهريًّا ومحوريًّا في الأمور والمجريات كافّةً. وهذا يعني أنّ هناك تقدّمًا للفرد على المجتمع، و يلاحظ الإنسان بوصفه موجودًا مقتطعًا عن العالم والأفراد الآخرين، ومن ثمّ فالاجتماع والعالم إنّما يُنظر إليهما بوصفهما مجرّد ظروف لتحقّق الفرد الإنساني. كما يتمّ التركيز في الليبرالية على مميّزات الفرد نفسه أوّلًا، وبعد ذلك تلاحظ وجوه اشتراكه مع الآخرين. كأنّ الإنسانية ذات تمظهرات خاصّة في كلّ فرد، أي أنّه يلاحظ كلّ فرد بوصفه كيانًا متميّزًا عن العالم الطبيعي، بل وحتّى عن سائر الأفراد، فكلّ إنسان مالك لحياته الخاصّة. [انظر: مجموعة مؤلّفين، الحقوق والحرّيات العامّة، ص 26 و27]

تحليل مبدإ الإنسانوية ونقده

1ـ تعدّ الليبرالية الإنسان المرجع الأوّل والأخير للأخلاق والمعرفة، فيرد عليها:

أ ـ المعرفة ليست ناتجةً عن الإنسان وحده دائمًا، فهناك حقائق علمية موضوعية لا تعتمد على رأي الإنسان، بل على قوانين الطبيعة والكون. وكثيرٌ من المعارف تأتي من مصادر خارجية مثل التجربة والملاحظة والعقل، وليس من الإنسان بوصفه كيانًا فرديًّا وحسب.

بـ إذا كان الإنسان هو المرجع النهائي للأخلاق، فمن يحدّد الأخلاق في المجتمع؟ هل هي الأغلبية، أم السلطة الحاكمة، أم الفلاسفة؟ هذا يؤدّي إلى مشاكل مثل استبداد رأي الأغلبية أو فرض قيمٍ من قبل مجموعات مسيطرة أو فوضى أخلاقية؛ إذ يشرّع كلّ فرد ما يراه مناسبًا.

2ـ أنّ الإنسانويّة تفشل في الاعتراف بجوانب العجز والتناهي في الطبيعة البشرية، ممّا يجعلها

سطحيةً في فهم ماهية الإنسان في سياق الكون. ونعني به أنّ الكون شاسعٌ ومعقّدٌ، والإنسان كائن محدود في الزمان والمكان، يتأثّر بعوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية لا يمكنه تجاوزها تمامًا. تجاهل هذه الحدود يؤدّي إلى رؤية مبالغ فيها لقدرات الإنسان، ما يجعل الفهم الإنسانوي للوجود غير مكتمل. وعلى الرغم من التقدّم العلمي والتقني، ما يزال الإنسان عاجزًا أمام بعض الظواهر الطبيعية مثل الكوارث والأمراض والشيخوخة والموت. الفلسفات الّتي تُركّز على قوّة الإنسان فقط تتجاهل هذه الحقائق أو تقلّل من أهمّيتها. بالتالي، يمكن القول إنّ الإنسانويّة عندما تتجاهل هذه الأبعاد، تصبح رؤيةً ساذجةً أو غير كافية لفهم طبيعة الإنسان وموقعه الحقيقي في العالم.

3ـ الليبرالية تفصل القيم الإنسانية عن الدين، ويشكل عليها بما يلي:

أ ـ تدعو الليبرالية إلى الحرّية الفردية، لكن إذا تمّ استبعاد الدين تمامًا من المجال العامّ، فيُنظر إلى ذلك على أنّه قمع لحرّية المتديّنين في التعبير عن قيمهم وممارستها.

بـ عندما يتمّ فصل القيم عن الدين، تصبح عرضة للنسبية الأخلاقية؛ إذ لا يوجد معيارٌ ثابتٌ للصواب والخطإ، ممّا يؤدّي إلى اضطراب أخلاقي في المجتمع.

جـ في الواقع، يصعب فصل القيم عن الدين تمامًا؛ لأنّ الدين غالبًا ما يكون جزءًا لا يتجزّأ من الثقافة والتاريخ. إنّ محاولة الفصل تؤدّي إلى صراعات أو تناقضات في التطبيق العملي. مثال ذلك أنّ الأنظمة الّتي حاولت تطبيق القيم الإنسانية بمعزل عن الدين، كبعض الأيديولوجيات العلمانية المتطرّفة، انتهت إلى تسويغ القمع والديكتاتورية.

ثانيًا: الفردانية

جاءت الفردانية بمفهومين مختلفين:

الأوّل: الفردانيّة بمعنى الأنانية وحبّ الذات، وهذا المعنى هو الذي كان سائدًا في الفكر الغربي منذ عصر النهضة إلى القرن العشرين، وكان الاتّجاه التقليدي للأدبيات الليبرالية.

الثاني: بمعنى استقلال الفرد من خلال العمل المتواصل والاعتماد على النفس، وهذا الذي ساد في الاتّجاهات المعاصرة للّيبرالية وما عرف بـ"البراغماتية". [انظر: خليل، المرتكزات الفكرية للّيبرالية.. دراسة نقدية، ص 159]

في المجتمعات الغربية الحديثة، يميل الاتّجاه إلى المفهوم الثاني؛ إذ تُشجَّع الفردانية بمعنى الاستقلال والعمل الجادّ والاعتماد على النفس، وهو ما يتماشى مع قيم الرأسمالية والبراغماتية. ومع ذلك، فإنّ بعض جوانب الفردانية الأنانية وحبّ الذات ما تزال حاضرةً، خاصّةً مع تصاعد النزعات الاستهلاكية والترويج لفكرة النجاح الشخصي بأيّ ثمن.

إنّ الليبرالية تدفع بالفرد إلى المقدّمة وتمجّده إلى أن يصبح هو الحقيقة، وتقدّم الحجّة بأنّ الأفراد هم الذين يصنعون المجتمع، وأنّ سعادة الفرد هي رفاهية المجتمع، وهو مركز الحياة الاجتماعية؛ لذا ينبغي على الدولة أن تحمي الفرد لأن يعمل في تنمية مصالحه وشخصيته، يقول هربرت سبنسر(Herbert Spencer): «إنّ الفرد ليس له سوى حقّ واحد هو حقّ الحرّية المتساوية مع كلّ فرد آخر، وليس للدولة سوى واجبٌ واحدٌ وهو واجب حماية ذلك الحقّ ضدّ العنف والغشّ» [نصر، في النظريات والنظم السياسية، ص 227].

ويقول همبولدت (Humboldt): «إنّ هدف الدولة يجب أن يقوم على تنمية قدرات جميع الأفراد من المواطنين في فردانيتهم الكاملة حتّى أنّه يجب عليها لذلك ألّا تسعى لتحقيق أيّ هدف آخر سوى ما لا يستطيعون تحقيقه بأنفسهم، أي الأمن، فتدخّل الدولة في حرّية الفرد يدمّر إقدامه على الشروع في الأعمال واعتماده على نفسه، ممّا يضعف إحساسه بالمسؤولية ويمتصّ أنشطته ويشلّ شخصيته» [المصدر السابق، ص 228].

وبإقرار أصالة الميول الفرديّة فإنّ أمورًا مهمّةً، كالحسن والقبح، والصدق والكذب، والحقّ والباطل، والخير والشرّ، والمسموح والممنوع، والعدل والظلم، والفضائل الأخلاقية والإنسانية، ستُنحَر بيد تلك الميول، ليروى بدمائها برعم الحرّية الليبرالية! [انظر: إبراهيم، المركزية الغربية، ص 62؛ ظهيري، درآمدى بر مبانى معرفت‌شناختى آزادى در اسلام و ليبراليسم، ص 34]

يرى جون لوك (John Locke) أنّ حقوق الفرد وإن كانت متعدّدةً فإنّها تندرج كلّها تحت حقٍّ واحدٍ هو حقّ الملكية بمعناها العامّ: أي ملكية الإنسان لشخصه ولكلّ ما يتعلّق بها، من حياة وحرّيّة وأفعال، وتبعًا لذلك فله الحقّ في استعمال هذه الممتلكات بحرّية، ضمن حدود ما ينصّ عليه القانون الطبيعي «دون أن يحتاج إلى إذن أحد أو أن يتقيّد بمشيئة أيّ إنسان» [لوك، في الحكم المدني، المقالة الثانية، الفقرة 4، ص 139].

فالملكية تمثّل الشرط الضروريّ للتمتّع بالحقوق الأخرى، ومن هنا يعرّف جون لوك الحرية بأنّها: استقلال الإنسان عن أيّ سلطة عليا في الأرض، وعدم خضوعه لإرادة أيّ إنسان، عدا رضوخه (خضوعه) للقانون الطبيعي. [انظر: المصدر السابق، الفقرتان 21 و22، ص 150 و151].

فالحرّية حقٌّ وجوديٌّ يتأسّس عليها الحقّ في الحياة، وهذا الحقّ لا يكون له معنًى، إلّا إذا كان الإنسان سيّدًا على نفسه وأفعاله، وهذا الأخير هو ما يبرّر الملكية الخاصّة.

ويعتقد جون لوك أنّ القانون يرسم حدود الحرّية، لكنّ الهدف من القانون ليس منع الحرّية، أو تحديدها، بل صيانتها وتوسيع نطاقها، لأنّ الحريّة تعني التخلّص من قيود الآخرين وعنفهم،

ويـرى جـون لـوك أنّ القانـون على ثلاثـة أنـواع: [راجـع: محمـودي، نظريـة الحرّيـة في الفلسـفة السياسـية مـن منظـور هوبز ولـوك، ص 109]

أ ـ القانون الإلهي.

ب ـ القانون المدني.

جـ ـ قانون العقيدة والعرف.

وتقـوم نظريـة القوانـين الثلاثـة المذكـورة بالكامـل على نظريـة له في الفصل بـين الدين والسياسـة؛ لأنّ القانـون الإلـهي منفصـلٌ عنـده عـن القانون المـدني على الصعيـد النظـري والعملي. واسـتمدّ لوك هـذه الفكرة مـن العلمانيـة (Secularism)، وجعلها أساسًـا لنظريته.

[See: Dryzek, John S. Bonnie. Honig, The Oxford Handbook of Political Theory, p 636]

فالقانـون الإلـهي هـو قانـون الله تعـالى، الذي يحكـم فيمـا إذا كانـت أفعـال النـاس إثمًـا أو عملًا صالحًـا. ويعتقـد جـون لـوك أنّـه ليـس هنـاك إنسـانية تسـوّغ له إنكار ذلـك، لكنّ مـا يريـده لوك من القانـون الإلـهي منحصرٌ بالأخلاق الشـخصية للفرد، ولا شـأن له بسـائر الأبعاد الفرديـة والاجتماعية في مجـال القانـون والسياسـة والاقتصاد.

وأمّـا القانـون المـدني فتسـنّه الدولـة؛ لتحكـم بـه بصحّـة أعمـال المواطنـين أو خطئهـا، فالقانون المـدني يتكفّـل بتأمـين حيـاة الأفـراد وحرّيتهـم وأموالهم.

وأمّـا قانـون العقيـدة أو العـرف فهـو يعمـل على تصويب أعمـال النـاس أو تخطئتها، مسـتندًا في اعتبـار الفعـل إمّـا صوابًـا أو إثمًـا على تأييـد النـاس ومدحهـم لذلـك الفعـل أو رفضهـم وذمّهم له، وذلـك يختلـف باختـلاف الأمـم والمجتمعـات والشـعوب، وينشـأ هـذا المقيـاس مـن خـلال الرضا الضمـني أو السـكوت.

يعتقـد جون لوك أنّ أفعال الإنسـان سـتكون فوضويـةً "لاأبالية" ما لم تخضع للقانـون، ولا يعقل أن يـترك النـاس ومـا يحلو لهـم، وليس ذلـك موافقة الفعـل للفضيلـة والأخلاق والحـقّ أو عـدم موافقته لهـا؛ لأنّ الحالـة ليسـت مـن الحرّيـة في شيء، بل هي فـوضى، والفـوضى لا تتيح للناس فرصـة العيش بحرّيـة. [انظـر: محمـودي، نظرية الحرّية في الفلسـفة السياسـية مـن منظور هوبز ولـوك، ص 110]

تحليل مبدإ الفردانية ونقده

1ـ اعتقد همبولدت (Humboldt) أنّ الفردانية والليبرالية تتسـبّبان في إحسـاس الإنسان بالمسؤولية والنشـاط، وفي المقابـل منـع الإنسـان يسـبّب فشـله. ويمكـن الـردّ على هـذه الشـبهة من خـلال عدّة نقاط:

أ- صحيح أنّ الفردية تشجّع على تحمّل المسؤولية الشخصية؛ إذ يعتمد الفرد على نفسه في تحقيق أهدافه واتّخاذ قراراته، وهذا يمكن أن يعزّز الشعور بالمسؤولية ويحفّز النشاط والإبداع. ومع ذلك تؤدّي الفردية المفرطة إلى العزلة الاجتماعية وتقليل التعاون بين الأفراد، ممّا يضعف الروابط المجتمعية.

ب- منع الإنسان من التعبير عن نفسه أو تقييد حرّيته بشكل مفرط يؤدّي إلى الإحباط وفقدان الحافز، ممّا يسبّب فشله في تحقيق إمكاناته الكاملة. ومع ذلك، بعض القيود ضروريّة لضمان التوازن بين الحرّية الفردية والمصلحة العامّة، مثل القوانين الّتي تحمي الحقوق الأساسية للآخرين.

ج- المفتاح هو تحقيق توازن بين الحرّية الفردية والمسؤولية الاجتماعية. فالفرد بحاجة إلى حرّية لتحقيق ذاته، ولكنّه أيضًا بحاجة إلى إطار اجتماعي وأخلاقي يوجّه هذه الحرّية نحو الصالح العامّ.

2- زعم لوك أنّ حقوق الفرد وإن كانت متعدّدة فإنّها تندرج كلّها تحت حقٍّ واحد هو حقّ الملكية بمعناها العامّ. هناك عدّة انتقادات يمكن توجيهها لهذا التصوّر الذي يجعل جميع الحقوق متفرّعةً عن حقّ الملكية بمعناها العامّ:

أ- حصر جميع الحقوق في الملكية قد يكون تبسيطًا مفرطًا؛ إذ إنّ بعض الحقوق، مثل الحقوق السياسية والاجتماعية، لا يمكن اختزالها في مجرّد ملكية الذات أو الممتلكات.

ب- الحقوق الفردية لا تُمارَس في فراغ، بل في سياق اجتماعي وقانوني يفرض توازنًا بين الحقوق والواجبات، فالقول بأنّ الفرد حرٌّ في استخدام ممتلكاته كما يشاء قد يؤدّي إلى انتهاك حقوق الآخرين.

3- أكّد لوك أنّ الحرّية الطبيعية تعني استقلال الإنسان عن أيّ سلطة بشرية، وخضوعه فقط للقانون الطبيعي. ورأى أنّ الملكية الخاصّة مبرّرة باعتبارها ناتجةً عن مجهود شخصي، ممّا يجعلها امتدادًا لملكية الفرد لذاته، ويرد عليه انتقادات متعدّدة ومنها:

أ- أنّ الحرّية ليست مطلقةً، بل تتحدّد بوجود الآخرين وحقوقهم. فالقول بأنّ الإنسان لا يخضع لأيّ سلطة سوى القانون الطبيعي قد يؤدّي إلى الفوضى؛ لأنّ القوانين الوضعية وُضعت لتنظيم التعايش وضمان الحقوق المتبادلة.

ب- القول بأنّ الإنسان لا يخضع لأيّ إرادة سوى القانون الطبيعي يثير تساؤلًا حول كيفية تطبيق هذا القانون ومن يفسّره، خاصّةً أنّ القوانين الوضعية تعدّ امتدادًا للقانون الطبيعي وفق بعض الفلسفات السياسية.

ج- ليست كلّ الملكية ناتجةً عن مجهود شخصي؛ إذ قد تكون موروثةً أو نتيجة استغلال موارد طبيعية مشتركة، ممّا يجعل اعتبارها امتدادًا للحرّية الفردية أمرًا إشكاليًّا.

4ـ تتمحّور نظرية لوك حول القوانين الثلاثة ـ الإلهي والمدني وقانون العقيدة أو العرف ـ حول الفصل بين الدين والسياسة؛ إذ يعدّ القانون الإلهي معنيًّا فقط بالأخلاق الفردية، بينما يختصّ القانون المدني بتنظيم الحياة الاجتماعية، وقانون العقيدة والعرف بتقييم أفعال الناس بناءً على قبول المجتمع أو رفضه. رغم أنّ هذه النظرية تمثّل تطوّرًا في الفكر السياسي الليبرالي، إلّا أنّها تواجه عددًا من الإشكالات النقدية، منها:

أ ـ يرى لوك أنّ القانون الإلهي ينحصر في الأخلاق الشخصية، لكنّه يتجاهل الدور الّذي تلعبه الأخلاق الدينية في توجيه السياسات الاقتصادية والاجتماعية. إنّ الديانات عبر التاريخ لم تكن مجرّد منظومات أخلاقية فردية، بل قدّمت تصوّراتٍ عن العدل، والمساواة، وحقوق الفقراء، ممّا يؤثّر في بنية المجتمع ككلٍّ. وبالتالي، فإنّ حصر القانون الإلهي في الأخلاق الفردية فقط يعدّ تبسيطًا مفرطًا.

بـ يقول لوك: إنّ قانون العرف والعقيدة يعتمد على رضا المجتمع أو رفضه، ممّا يعني أنّه نسبيٌّ ومتغيّرٌ من أمّة إلى أخرى. هذا يطرح تساؤلًا: هل يمكن اعتبار أيّ ممارسة أخلاقية أو قانونية صحيحة لمجرّد قبول المجتمع لها؟ فمثلًا، المجتمعات الّتي تقبل التمييز ضدّ فئات معيّنة أو تشرّع قوانين غير عادلة بناءً على العرف، هل يمكن تبريرها لأنّها تحظى بقبول شعبي وحسب؟ هنا تكمن خطورة جعل القبول المجتمعي معيارًا للحكم على الأفعال دون وجود مرجعية أخلاقية أو قانونية أعلى.

جـ يعتقد لوك أنّ قانون العقيدة أو العرف فهو يعمل على تصويب أعمال الناس أو تخطئتها، مستندًا في اعتبار الفعل إمّا صوابًا أو إثمًا على تأييد الناس ومدحهم لذلك الفعل أو رفضهم وذمّهم له، وذلك يختلف باختلاف الأمم والمجتمعات والشعوب وينشأ هذا المقياس من خلال الرضا الضمني أو السكوت. يلزم منه أنّ يكون المقياس هو "جغرافيا القانون" وبالتالي لا يكون مقياسًا عامًّا لهذه القضيّة، فتعميمها لا يكون صحيحًا، وبالتالي لا يمكنهم الاعتراض على المقرّرات الدينية لأنّها تتناسب مع من يطبّق في جغرافيته.

5ـ يقول لوك: إنّ أفعال الإنسان ستكون فوضويةً (لاأباليةً) ما لم تخضع للقانون، والفوضى لا تتيح للناس فرصة العيش بحرّية. ويرد عليه انتقادات عديدة منها:

أ ـ كونها خاضعةً للقانون يلزم منه أنّ أفعال الإنسان مقيّدة وليست مطلقةً، وهذا يخالف الحرّية المدّعاة عندهم.

بـ يفترض لوك أنّ القانون هو الوحيد القادر على توجيه سلوك الأفراد، بينما قد يكون الوازع الأخلاقي والقيم الاجتماعية كافيًا في بعض المجتمعات لضبط الأفعال دون الحاجة إلى تشريعات صارمة.

جــ يرى لوك أنّ الفوضى تعني غياب الحرّية، لكنّ هناك من يميّز بين الفوضى والحرّية السلبية (عدم وجود قيود) والحرّية الإيجابية (القدرة على التصرّف وفق الإرادة الذاتية)، وبالتالي فإنّ الفوضى قد لا تعني دائمًا انعدام الحرّية، بل ربّما شكلًا مختلفًا منها. [انظر: وحيدى منش، مقايسه‌ى مبانى مردم‌سالارى دينى و دموكراسى ليبرالى، ص 137 - 141]

ثالثًا: أصالة اللذّة

يتفرّع على بحث الفردانية أصالة اللذّة عند الليبرالية، وهي مبدأٌ مهمٌّ عندها بعد الفردانية. تعتمد المدرسة الليبرالية على أصالة اللذّة (Hedonism) في فلسفتها من خلال تأكيدها على حرّية الفرد وتحقيق السعادة الشخصية كأهداف أساسية للحياة والمجتمع. في الفلسفة الليبرالية، تُعدّ اللذّة مفهومًا يرتبط عادةً بالفردانية والحرّية الشخصية. ينظر الليبراليون إلى اللذّة من منظور النفعية (Utilitarianism) أو التحرّرية (Libertarianism)؛ إذ تُعدّ اللذّة والسعادة أهدافًا مشروعةً يسعى إليها الأفراد بحرّية، بشرط ألّا تتعارض مع حرّيات الآخرين.

اللذّة حسنةٌ في ذاتها ومطلوبةٌ لذاتها، وهي العنصر الأصلي لكلّ كمال وسعادة في منظور الليبرالية؛ لأنّها المعيار الوحيد للفعل الأخلاقي، أي أنّ اللذّة هي العلّة الفاعلية والغائية لكلّ فعل أخلاقي؛ لأنّها تركّز على سيطرة القوانين والقوى الطبيعية في العالم. على هذا الأساس، وضع جميع آراء ونظريات العلوم الإنسانيّة، مثل العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في القوانين الطبيعية. إنّ الإيمان بأصالة الطبيعة يعني إنكار العالم الماورائي والقضايا الميتافيزيقية ورفضها تمامًا، فعالم الآخرة والعمل لأجله ـ حسب اعتقادهم ـ أمرٌ وهميٌّ وخياليٌّ لا أساس له، بل يجب الاهتمام بحياة هذا العالم؛ لأنّ الإنسان هو تعبيرٌ عن هذا الوجود المادّي وليس له علاقة بالعالم الآخر. [انظر: صانع‌پور، نقدى بر معرفت‌شناسى اومانيست، ص 28]

إنّ مسألة أصالة اللذّة بأشكالها المختلفة ـ اللذّة الحسّية أو اللذّة العقلية أو الطمأنينة النفسية أو تحقيق الذات ـ قد تمّ قبولها من قبل بعض فلاسفة الأخلاق، ويمكن العثور على دراسات مهمّة حول هذا الموضوع في آثار أفلاطون وأرسطو وإبيقور من بين الفلاسفة اليونانيين القدماء، وكذلك في آثار الفلاسفة المعاصرين مثل جون لوك (John Locke)، وهوبز (Thomas Hobbes)، وهيوم (David Hume)، وجيريمي بنتام (Jeremy Bentham)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill)، وجورج إدوارد مور (George Edward Moore)، وآدم سميث (Adam Smith) وراسل(Bertrand Russell). ولكن بعض الفلاسفة الغربيين دافعوا عن نظرية أصالة اللذّة بوصفها منشأً للقيم في الفعل الأخلاقي

كالفكـر الليـبرالي ومنهم جون لوك وآدم سـميث. فالـلذّة عند الليبرالية تشـكّل عنصرًا أساسـيًّا في حركات الإنسـان وتصرّفاتـه، فـكلّ فعـل صـدر من الإنسـان نتيجـة الـلذّة فهو حسـنٌ، فأصبحـت الـلذّة معيار الفعـل الأخـلاقي. إذن الأحـكام القيمية حـول الخير والشرّ تعبّر عن مشـاعر الإنسـان ورغباته فحسـب. تعتقـد المدرسـة الليبراليـة أنّ الميـول واقـعٌ مهيمـنٌ على الطبيعـة البشريـة لا مناص للأخلاق والسياسـة مـن اتّباعهـا والتوافـق معها. يقرّر هـذا الرأي شرعية ميـول الفرد بمقـدار ميول الفرد الآخر. ومسـؤولية السياسـة والأخـلاق أنّ توفّـر الجـوّ الملائم والقوانين المناسـبة لإشـباع رغبات الإنسـان وميـوله الفردية. [انظـر: الغيـلاني، المجتمع المـدني، ص 76]

تحليل مبدإ أصالة اللذّة ونقده

1ـ الـلذّة لحظيـة بطبيعتها، ولا يمكـن الاعتماد عليها كهدف دائـم؛ بمجرّد تحقيق الـلذّة يبدأ الفرد في البحـث عن مصدر جديد لها، ممّا يُسـبّب شـعورًا دائمًا بعدم الرضا والسـعي المسـتمر وراء المتعـة يؤدّي إلى الإحبـاط إذا لـم يتمكـن الفرد من تحقيقها أو الحفاظ عليها، ما يُنتج مشـاعر الفشـل أو العدميّة.

2ـ أصالـة الـلذّة تركّـز على تحقيـق الفـرد الشـخصية، ممّـا يـؤدّي إلى تجاهـل مصالـح الآخريـن أو إيذائهـم في سـبيل الحصـول على المتعـة. وإذا كانـت الـلذّة هي المعيار الأخـلاقي الوحيد، فقد تُـبرّر أفعال غـير أخلاقيـة أو مدمّـرة مثـل الخيانـة، والغـشّ، أو حـتّى الجريمـة إذا كانـت تحقّق الـلذّة للفرد.

3ـ يـرى أصحـاب هـذه النظرية أنّ الـلذّة هي العلّة الفاعليـة والغائية لكلّ فعل أخـلاقي؛ لأنّها تركّز على السـيطرة على القوانـين والقـوى الطبيعيـة في العالم [انظـر: صانعپور، نقـدی بر معرفت‌شناسـی اومانیسـت، ص 28]، فالجملـة تقـول إنّ "الـلذّة تركّـز على السـيطرة على القوانـين والقـوى الطبيعيـة في العالـم" وهذه العبـارة مبهمـة؛ لأنّ "الـلذّة" مفهـوم نفسيٌّ وأخـلاقيٌّ، بينما "السـيطرة على القوانين والقـوى الطبيعية" يشـير إلى بُعـد علـمي أو ميتافيزيـقي. فكيـف يمكن لـلذّة أن "تركّز" على ذلـك؟ وهذا لا يعـني بالضرورة أنّ الـلذّة "تسـيطر" على القوانـين الطبيعيـة، بـل العكـس: القوانين الطبيعيـة قد تكـون هي التي تحدّد مـتى تحـدث الـلذّة، وبالتالي تكـون هي المعيـار الأعمق خلـف الأخلاق، وليـس اللذّة بحـدّ ذاتها.

رابعًا: أصالة التجربة الحسّية

ينقسـم روّاد الغـرب في شـأن أداة المعرفة إلى طائفتين: التجريبيون والعقليـون. فقد قال التجريبيّون منهـم بأصالـة الحـواسّ أو الحـسّ، وبكونهـا الأداة الأهـمّ لكسـب المعرفـة، فيمـا منـح العقلانيـون الأصالـة للعقـل الريـاضي أو مـا يعـبّر عنـه في الأدبـين الفلسـفي والصـوفي بالعقـل الحـسّي أو العقـل الجـزئي في مقابـل العقـل الـكلّي والعقـل القـدسي أو العقـل الأداتي. [انظـر: پارسـانیا، حدیـث پیمانـه.. مبانـی ومشـکلات معرفتـی غـرب، ص 114 و 115]

وأبرز الفلاسفة العقليون: ديكارت (René Descartes)، وسبينوزا (Baruch Spinoza)، ولايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz)، ومن روّاد الاتّجاه الحسّي: فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، وهوبز (Thomas Hobbes)، وجون لوك (John Locke)، وديفيد هيوم (David Hume). وقد ظلّ الحسّيون محتفظين بمكانتهم في الغرب إلى وقتنا الحاضر؛ إذ ما تزال نتاجاتهم ـ ولا سيّما فلسفتهم السياسية ـ تحظى باهتمام وتأثير واضحين، على عكس العقليين الذين طواهم النسيان. [انظر: نويه، المفكّرون من سقراط إلى سارتر، ص 17]

أصالة الحسّ هي المبدأ الأهمّ في الفكر الليبرالي، الّتي تمثّل مبدأً فلسفيًّا يعود إلى التجريبية (Empiricism)، والّتي تؤكّد أنّ المعرفة البشرية تعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على التجربة الحسّية. فالحسّ هو المصدر الأوّل والأساسي للمعرفة والفهم. ويمكن تفسير هذه الفكرة ضمن عدّة سياقات فلسفية، منها الفلسفة الليبرالية والفكر التجريبي. في الفلسفة الليبرالية، يعدّ الفرد المصدر الأساسي للمعرفة والمعايير الأخلاقية. وبالتالي الحسّ الشخصي، أو التجربة الحسّية المباشرة للفرد تعدّ مرجعًا أساسيًّا في اتّخاذ القرارات وتقييم الأمور.

يُعدّ مصدر الحسّ أداةً لتعلّم الدروس واكتساب المعرفة من خلال التجربة المباشرة بدلًا من فرض معايير خارجية عليهم. والفلسفة التجريبية الّتي ارتبطت بفلاسفة مثل جون لوك وديفيد هيوم تؤكّد أنّ كلّ الأفكار والمعرفة تنبع من التجربة الحسّية. [راجع: الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 152؛ زرشناس، الليبرالية، ص 56 - 59]

لا يمكن للإنسان اكتساب المعرفة بدون الاعتماد على الحواسّ، فذهن الإنسان حينما يولد ليس إلّا صفحةً بيضاء خاليةً من الأفكار المسبقة، وتملأ التجارب الحسّية هذه الصفحة البيضاء. وتنكر التجريبية وجود مفاهيم أو مبادئ فطرية لدى الإنسان، بل ترى أنّ كلّ شيء يأتي من تفاعلنا الحسّي مع العالم. [انظر: لوك، في الحكم المدني، المقدّمة، ص د]

إنّ العقل الإنساني قائمٌ بذاته، وله القدرة على إدارة شؤونه من دون الحاجة إلى الدين أو الوحي، فالعقل يستطيع أن يتعرّف على الأمور التي تؤدّي إلى السعادة في هذه الدنيا وتحقيق المدينة الفاضلة القائمة على الأخلاق والعدل. وعلى هذا الأساس فالإنسان يستطيع أن يتخلّص من هيمنة الدين وتعاليم الوحي، وأنّ العقل المقصود في الليبرالية هو العقل الأداتي أو التجريبي والاستقرائي الذي يُستخدم في المنهج العلمي. وعلى هذا الأساس ما لا يمكن إثباته بالعقل التجريبي لا يمكن الاعتماد عليه، وإعطائه صبغة العلم. [انظر: خليل، المرتكزات الفكرية لليبرالية.. دراسة نقدية، ص 160]

يختلف "العقل الأداتي" أو "العقل الحسّي" عن العقل العملي؛ لأنّ العقل العملي مبدأٌ للدوافع

والمحفّـزات، ولكـنّ العقـل الأداتي هـو العقـل الذي يبرمـج ويخطّـط تخطيطًـا دقيقًـا للوصـول إلى الأهـداف والغايـات والمتطلّبـات المعيّنة في إطار الأمـور المادّية. يقـوم العقل الأداتي بمحاسـبات دقيقة وجزئيـة لتحقيـق الغايـات المنشـودة وتحصيل المصالـح والمنافع المطلوبـة في أسرع وقت ممكن وبأسـهل طريقـة ووسـيلة متيـسّرة. العقل الأداتي أو الحـسّي هو مفهومٌ يتعلّـق بكيفية اسـتخدام العقل للأدوات والتجـارب الحسّـية لفهـم الواقـع وتحليلـه. في هـذا السـياق، يشـير العقـل الأداتي إلى قـدرة الفرد على اسـتخدام المعلومـات الّـتي يتـمّ جمعهـا مـن الحـواسّ (مثـل الرؤيـة والسـمع واللمـس) بشـكل عمـلي وفعّـال؛ لتوجيـه سـلوكه واتّخـاذ قراراته.

ومن خصائص العقل الحسّي في منظورهم:

أ ـ التركـيز على النفعيـة البراغماتيـة الـتي تبرمـج وتخطّط للحصـول على أكثر منفعـة ممكنة، وتجعل الآثـار العملية للأشـياء معيـار الصدق والكـذب للقضايا.

ب ـ إحلال الوسائل والأدوات محلّ الغايات والأهداف.

جـ ـ التركيز على أنّ الغاية تبرّر الوسيلة.

د ـ الإنسانويّة ومحوريّة ميول الإنسان ورغباته وشهواته.

هـ ـ النسبية وغيرها.

[See: Stanford Encyclopedia of Philosophy, entery: Instrumental Rationality]

فالعقـل الأداتي عنـد الليبرالية يشـير إلى القدرة العقلية الـتي تعتمد على التجربـة والملاحظة للوصول إلى المعرفـة والفهـم. يمـيّز هـذا النـوع مـن العقـل بالتوجّـه نحـو الاختبـار العمـلي والتجريـبي للأفـكار والفرضيـات بـدلًا مـن الاعتمـاد على التنظـير المجـرّد أو الفرضيـات الـتي لـم تُختـبر. ويعتمـد على جمـع البيانـات مـن خـلال الملاحظـة والتجربـة والتحليـل، بـدلًا مـن الاعتمـاد على التفكير النظـري فقط. ويسـتخدم العقـل التجريـبي منهجيـةً علميـةً في تحليل الظواهـر؛ إذ يطرح أسـئلةً، ويصيـغ فرضياتٍ، ثـمّ يجـري تجارب لاختبـار تلك الفرضيـات. ويركّـز على النتائج القابلـة للتطبيق، ويسـعى لتقديم حلول عمليـة للمشـكلات من خلال التجارب المدروسـة. ويرفـض القبـول للمعلومات غير المدعومـة بأدلّة، ويميـل إلى الشـكّ في الادّعاءات الـتي لـم تُثبت بشـكل تجريـبي. [انظر: كانـط، تمهيـدات، ص 18]

تحليل مبدإ أصالة التجربة الحسّية ونقده

1 ـ تعتمـد أصالـة الحـسّ بالكامـل على الإدراك الحـسّي، لكنّهـا تتجاهـل أهمّيـة العقـل والتفكير المجـرّد بوصفهـا أدواتٍ لمعالجة البيانات الحسّـية وصياغـة المفاهيم الكلّية كالعدالـة والحرّية. والحواسّ البشريّـة محـدودة في قدرتهـا على إدراك العالـم. هنـاك أمـورٌ تتجـاوز الإدراك الحـسّي المبـاشر، مثـل

الكائنات المجهرية أو القوانين الفيزيائية المعقّدة، التي لا يمكن معرفتها إلّا من خلال الأدوات العلمية أو التفكير العقلي. وكذلك الحواسّ عرضة للأخطاء (مثل الخداع البصري أو السمعي)، ممّا يجعل الاعتماد عليها لوحدها غير موثوق في تقديم صورة دقيقة عن الواقع.

2ـ أصالة الحسّ تنكر أو تهمل وجود الجوانب الميتافيزيقية مثل الروح، والعقل، والملائكة، أو القيم الأخلاقية الّتي لا تُدرك حسّيًّا، ممّا يجعلها فلسفةً مادّيةً بحتةً تفتقر إلى العمق. تركّز الفلسفات العقلانيّة على وجود مفاهيم غير حسّية كالأرقام والرياضيّات والمبادئ العامّة، والليبرالية تجد صعوبة في تفسير كيف يمكننا التفكير بهذه المفاهيم إذا كانت غير مرتبطة مباشرةً بالإحساس.

3ـ تُثبت العلوم الحديثة أنّ العقل يقوم بمعالجة البيانات الحسّية وتحليلها لتكوين معرفة جديدة. ليست المعرفة مجرّد انعكاس للإحساس، بل هي عملية معقّدة تشارك فيها الذاكرة والخبرة والإدراك مثلًا. والعديد من الاكتشافات العلمية جاءت من خلال التفكير النظري، مثل نظرية الجاذبية أو نظرية الكوانتم، ما يثبت أنّ الإحساس ليس المصدر الوحيد للمعرفة.

4ـ يتفرّع على أصالة الحسّ عند الليبرالية أنّ العقل يتمحّور حول الوسائل والآليات الّتي تُحقّق أهدافًا عمليةً أو نفعيةً، مع إغفال الغايات والقيم الأخلاقية. رغم دور العقل الأداتي في تحقيق التقدّم التقني والتنظيم الاجتماعي، إلّا أنّه تعرّض لنقد واسع بسبب تأثيراته السلبية على الفرد والمجتمع ومنها: [انظر: وحيدى منش، مقايسەى مبانى مردمسالارى دينى و دموكراسى ليبرالى، ص 98 - 100]

أ ـ العقل الأداتي يُفقد الإنسان حسّه بالمعنى والقيمة؛ إذ يتمّ اختزال وجوده في تحقيق الأهداف المادّية فقط، ممّا يُسبّب شعورًا بالفراغ والاغتراب. والتركيز على الكفاءة والإنجاز في العقل الأداتي يُنتج ضغطًا نفسيًّا دائمًا على الأفراد لتحقيق الأهداف، ممّا يؤدّي إلى القلق والاضطراب.

ب ـ العقل الأداتي يركّز على الوسائل وكيفية تحقيق الأهداف، لكنّه يغفل التفكير في الغايات النهائية والقيم الأخلاقية التي ينبغي أن توجّه تلك الأهداف، ويؤدّي إلى تساؤلات حول جدوى التقدّم إذا كان على حساب الإنسانية. فالعقل الأداتي يجرّد الفكر البشري من أبعاده التأمّلية والفلسفية، ممّا يُفقِد الإنسان قدرته على التفكير العميق حول المعنى والقيم.

ج ـ الرؤية الأداتية والآلية إلى العقل وحصر دوره في التخطيط والبرمجة ـ بوصفه وسيلةً وأداةً لتحصيل الأغراض والأهداف المادّية ـ يعدّ نوعًا من اختزال العقل والحطّ من شأنه ومنزلته الرفيعة. والعقل الأداتي المصطلح ـ في الحقيقة ـ هو العقل المسخّر تحت سيطرة الشهوات والرغبات الحيوانية والرذائل النفسانية من الحرص والطمع. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية، ص 46]

المبحث الثالث: أنواع الحرّية عند الليبرالية

لا يخفى أنّ الليبرالية في بداية تكوّنها في العالم الغربي كانت ردّة فعلٍ معاكسٍ لاستبداد الكنيسة وتفرعن أربابها في القرون الوسطى، ثمّ تحوّلت إلى مدرسة فكرية شاملة لجميع مناحي الحياة والمجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية. ويمكن أن نقول: إنّ الليبرالية تعتمد على دعامتين أساسيتين وهما: الحرّية والفردية. وتركّز على فكرة أنّ الإنسان يمتلك حقوقًا طبيعيةً (مثل الحقّ في الحياة، والحرّية، والملكية) والتي لا يمكن لأيّ سلطة أن تنزعها منه، إلّا في حالات محدّدة جدًّا تتعلّق بالحفاظ على النظام العامّ أو حقوق الآخرين.

والآن نبيّن أنواع الحرّية من منظور الليبرالية:

أوّلًا: الحرّية الفكرية والعقدية

الحرّية الفكرية والعقدية تعدّ من الركائز الأساسية في الفكر الليبرالي؛ إذ تعدّ الحرّية الفكرية حقًّا لا يمكن انتهاكه إلّا في حدود معيّنة لضمان حقوق الآخرين والحفاظ على النظام الاجتماعي. فيما يلي توضيح مفصّل لهذه المفاهيم:

الحرّية الفكرية: تشير الحرّية الفكرية إلى حقّ الأفراد في التفكير دون خوف من القمع أو العقوبات. هذه الحرّية حرّية البحث عن الحقيقة، والتعبير عن الأفكار في أيّ مجال، سواء كان ذلك في السياسة، أم في الدين والعلم أو الفلسفة. حرّية الفكر ضرورية لتقدّم المجتمع والابتكار. لقد شدّد الليبراليون مثل جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) على أنّ تقييد حرّية التعبير ليس فقط مضرًّا للفرد، بل للمجتمع ككلّ؛ إذ يمنع النقاش الحرّ والنقد البناء الّذي يؤدّي إلى تطوّر الفكر.

يعدّ الليبراليون جميع الأفكار تستحقّ النقاش، حتّى تلك التي قد تكون غير مقبولة على نطاق واسع؛ لأنّ السماح بتداولها يسهم في تعزيز الحقائق وتطوير الفهم البشري. ويعتقدون أنّ النقاش المفتوح هو الوسيلة الأفضل للوصول إلى الحقيقة.

يعرض جون ستيوارت مل حججًا أربعًا على أنّ صلاح الناس عقليًّا وفي شؤونهم كافّةً إنّما يستلزم كفالة حرّية الفكر والمناقشة، وهي: [انظر: مل، جون ستيوارت، عن الحرية، الفصل الثاني، ص 22 - 36]

أوّلًا: أنّ إخماد الرأي يؤدّي بالضرورة إلى إخماد الحقيقة، ومن ينكر احتمال ذلك فإنّما يدّعي العصمة.

ثانيًا: إذا افترضنا أنّ الرأي السائد قد يكون خاطئًا، يمكن أيضًا افتراض أنّه يحتوي على جزء من الحقيقة، وهذا ما يحدث فعلًا. وبالتالي لا تكتمل الحقيقة إلّا إذا تمّ مقارنة الرأي السائد

بالـرأي المخالف له.

ثالثًـا: فـإذا كان الـرأي صوابًـا واشـتمل على كلّ الحقيقة وجـب كفالة الحرّية في مناقشـته، مناقشـةً جـادّةً ليقـع في أذهـان الناس على ثقـة ويقين.

رابعًـا: تضعـف الآراء وتتـلاشى حتّى تفقـد تأثيرها على الأخـلاق، وتغـدو العقيدة ألفاظًـا جامدةً جوفـاء لا تحقّـق خـيرًا ولا نفعًـا، ولا تؤثّـر في سـلوك النـاس إذا ما حيـل بينهم وبين المناقشـة.

تحليل ونقد

1ـ رغـم الترويـج للتعدّديـة الفكرية، تُسـتخدم الحرّيـة الفكريـة في بعض الأحيـان لتبرير احتكار وسـائل الإعـلام أو إقصـاء الأصـوات المعارضـة بحجّـة "التطـرّف". على سـبيل المثـال، قد تـدّعي بعض الحكومـات أو المؤسّسـات الإعلاميـة الكـبرى أنّ الأصـوات المعارضـة أو الناقـدة "متطرّفـة" أو "غـير مسـؤولة" كذريعـة لتقييدهـا أو حجبها. هذا الاسـتخدام الانتقـائي لمصطلحات مثـل "التطرّف" يمكن أن يكـون وسـيلةً لتبريـر الرقابـة أو إقصـاء الآراء الّـتي لا تتوافـق مـع الخطـاب السـائد أو المصالـح السياسـية أو الاقتصاديـة لتلـك الجهـات. في هـذه الحالة، تُصبـح الحرّيـة الفكرية أداةً لتعزيز السـلطة بـدلًا من تشـجيع النقاش المفتوح واحـترام التنوّع الفكري، يتمّ اسـتخدامها لتبرير إسـكات الأصوات المختلفـة وتهميشـها، ممّـا يـؤدّي إلى تقليص مسـاحة الحوار الديموقـراطي وتعزيز احتـكار المعلومات.

2ـ يـرى جـون سـتيوارت مـل أنّ كبـت الآراء يـؤدّي إلى طمـس الحقيقـة، ومـن يسـتبعد هـذا الاحتمـال كلّيًـا فإنّـه يزعـم امتـلاك العصمـة، فيشـكل عليـه:

أ ـ يفـترض أنّ إخمـاد الـرأي يـؤدّي بالـضرورة إلى إخمـاد الحقيقـة، ولكنّ هـذا ليس حتميًّـا دائمًا؛ إذ يمكـن للحقيقـة أن تظـلّ قائمـةً حتّى لـو تمّ قمعهـا، كما أنّ قمـع رأي معـيّن لا يعني دائمًـا أنّه كان الحقيقـة المطلقة.

بـ ليـس كلّ رأي مكبـوت هـو حـقٌّ، فقد تكون هنـاك آراء خاطئـة أو مضلّلة يتمّ كبتها لأسـباب وجيهـة، مثل نـشر الأكاذيب أو التحريـض على العنف.

3ـ يذكـر جـون سـتيوارت مـل: إذا افترضنـا أنّ الـرأي السـائد قـد يكـون خاطئًـا، يمكـن أيضًـا افـتراض أنّـه يحتـوي على جزء مـن الحقيقة، وهـذا ما يحدث فعـلًا. وبالتـالي لا تكتمل الحقيقـة إلّا إذا تمّـت مقارنـة الـرأي السـائد بالـرأي المخالـف له. ويمكن توجيـه النقد لهذا الـرأي من عـدّة جوانب:

أ ـ ليـس بالـضرورة أن يحتـوي كلّ رأي على جزء من الحقيقـة، فقد يكون الرأي السـائد أو المخالف له مبنيًّـا على مغالطـات أو معلومات غير دقيقة.

بـ الحقيقـة تكـون موضوعيةً ومسـتقلّةً عـن الآراء السـائدة أو المخالفة، وبالتـالي لا تحتاج دائمًا إلى المقارنـة بين وجهـات النظر للوصـول إليها.

جــ يـؤدّي افـتراض أنّ كلّ رأي يحتـوي على جـزء مـن الحقيقة إلى الوقـوع في فخّ النسـبية المعرفية، ممّـا يجعـل من الصعـب التمييز بـين الحقيقـة والخطإ.

4ـ يبـيّن جـون سـتيوارت مـل أنّ الآراء تضعف وتتلاشى حـتّى تفقد تأثيرهـا على الأخلاق، وتغدو العقيـدة ألفاظًـا جامـدةً جوفـاء لا تحقّـق خـيرًا ولا نفعًـا، ولا تؤثّر في سـلوك الناس إذا مـا حيل بينهم وبـين المناقشـة. والنقـد الأسـاسي لهـذا الرأي يكمـن في أنّـه يربط تأثـير العقيـدة وقوّتها بمـدى حرّية النقـاش حولهـا، وهذا أمر يسـتحقّ التحليـل من جوانـب مختلفة:

أ ـ قـد يكـون القول بـأنّ العقيدة تتحـوّل إلى ألفاظ جوفـاء بمجرّد منع المناقشـة مبالغـةً؛ إذ توجد عقائـد قويّـة اسـتمرّت دون نقاش حـرّ، لكنّها بقيـت مؤثّرةً بسـبب الارتباط العاطـفي أو التعليمي.

ب ـ يتطلّـب التأثـير على الأخـلاق أكـثر مـن مجـرّد النقـاش؛ فالتطبيـق العمـلي والقـدوة الحسـنة والتربيـة القيميـة عوامـل أساسـية. وحـتّى مع وجـود نقاش حرّ، تظـلّ بعـض العقائد غير مؤثّـرة إن لم تُترجَـم إلى سـلوك يومي.

الحرّيـة العقديـة: تشـير إلى حـقّ الأفـراد في اختيـار معتقداتهـم الدينية أو عـدم الإيمان بـأيّ دين على الإطـلاق، دون خـوف مـن الاضطهـاد أو التمييـز. تشـتمل هـذه الحرّيـة أيضًـا على حـقّ ممارسـة الشـعائر الدينيـة، ونـشر الأفـكار المتعلّقة بالعقيـدة، وتغيـير الدين أو تركـه. يؤكّد الفكـر الليبرالي على أنّ العقيـدة هي مسـألة شـخصيّة بحتـة، لا يجـوز للدولـة أو المجتمـع التدخّل فيهـا. يعتمـد الليبراليون على مبـدإ العلمانيّـة كمـا أشرنـا إليه سـابقًا؛ إذ يتمّ فصـل الدين عن الدولـة؛ لضمان حرّيـة الأفراد في اختيـار معتقداتهـم دون تدخّـلٍ حكوميٍّ.

تنطلـق الليبراليـة مـن أنّ حرّيـة الاعتقـاد هي جـزء أسـاسي مـن الكرامـة الإنسـانية. وأيّ محاولة لإجبـار الأفـراد على اعتنـاق ديـن معـيّن أو التخـلّي عنـه تعـدّ تعدّيًـا على حقـوق الإنسـان الأساسـية. والليبراليـون يـرون أنّ التنـوّع الديـني هـو أحـد مكوّنـات المجتمـع المتطوّر.

رغـم تشـديد الليبراليـة على الحرّيـة الفرديـة نظريًّا، فـإنّ هناك حـدودًا لهـذه الحرّية عمليًّـا، خاصّةً عندمـا تتعـارض مـع حقـوق الآخرين، أو تهـدّد النظام العـامّ. مثلًا: حرّيـة التعبير لا تشـمل التحريض على العنـف أو خطـاب الكراهية. والحرّية العقدية لا تبرّر ممارسـة الطقوس الّـتي تنتهك حقوق الآخرين، مثـل الطقـوس التي تضرّ بالأطفال أو النسـاء. [انظـر: الحيدري، الارتـداد وحقـوق الإنسـان، ص 105 - 107]

ويعـدّ جـون لـوك(John Locke) مـن أوائـل الفلاسـفة الّذين دعـوا إلى الحرّيـة الدينية في كتابه "رسـالة في التسـامح"؛ إذ جـادل بـأنّ الإيمـان يجـب أن يكـون مسـألة اختيـار شـخصي، وأنّ الدولـة لا يجـب أن تتدخّـل في الأمـور الدينيـة. وكذلـك أكّـد جـون سـتيوارت مـل (John Stuart Mill) في كتابه "عـن الحرية"

(On Liberty) أنّ حرّيـة التعبـير عن الرأي ضرورية لتقدّم المجتمـع، وأنّ الأفكار يجب أن تتعرّض للتّحدّي والنقـد لضمان قوّتها وصحّتهـا. فالحرّية الفكرية والعقدية في الفكر الليبرالي تقـوم على مبدإ حرّية الفرد في التفكـير والاعتقـاد دون أيّ قيـود من الدولـة أو المجتمع، ما لم تؤدّ هـذه الحرّية إلى ضرر مبـاشر بالآخرين. تحتـوي هـذه الحرّيـة على حرّية التفكير والتعبـير وحرّية الاعتقاد الديـني. والفكر الليبرالي يدعـو إلى الحياد الحكـومي تجـاه جميع العقائـد الدينية، بحيث لا تفرض الدولـة دينًا معيّنًا أو تفضّل معتقـدًا على آخر.

تحليل ونقد

1ـ الديـن ليـس مجـرّد شـأن فـردي، بـل هـو عامـل أسـاسي في تشـكيل الهويـة الثقافيـة والقيـم الأخلاقيـة للمجتمـع، وبالتـالي فـإنّ فصلـه التـامّ عـن الحيـاة العامّـة يـؤدّي إلى فقـدان المجتمعـات لتماسـكها الأخـلاقي والاجتمـاعي.

2ـ تدخّـل الدولـة في الأمـور الدينيـة ضروريّ للحفـاظ على الأمـن العـامّ ومنع التطـرّف أو العنف الديـني. فـفي بعض الحـالات، يمكن أن تؤدّي الممارسـات الدينيـة إلى صراعات اجتماعيـة أو تهديدات أمنيـة، ممّـا يتطلّـب تدخّل الدولـة لتنظيمها.

3ـ يُظهـر التاريـخ أنّ التقـدّم العلـمي والاقتصـادي، والاجتمـاعي لم يكـن حكـرًا على المجتمعات الليبراليـة، فقد شـهدت الحضـارات الإسـلامية والصينيـة والهندية وغيرهـا مراحل ازدهـار دون تبنّي الفكر الليـبرالي بصيغتـه الغربية.

4ـ تـؤدّي الليبراليـة إلى مشـاكل اجتماعية مثل تفكّك الأسرة، وانتشـار القيم الفردية على حسـاب التضامـن المجتمـعي، وظهـور أزمـات الهويّـة؛ إذ تقـدَّم الحرّيـات الفردية أحيانًـا على القيـم الأخلاقية والمصلحـة العامّة.

5ـ الحرّيـة الـتي تمنحهـا الليبراليـة تصبـح مدمّرةً عندما تُسـتخدم لتبرير سـلوكيات غـير أخلاقية أو هدّامـة، مثل الإلحـاد والإباحية.

ثانيًا: الحرّية الاجتماعية

الحريّـة الاجتماعيـة عنـد الليبراليـة تعدّ من المبادئ الأساسـية التي تسـعى إلى ضمـان حرّية الأفراد في اختيـار أسـلوب حياتهـم وتحديـد خياراتهم الشـخصية بعيـدًا عن أيّ تدخّـل أو وصاية مـن الدولة أو المجتمـع، مـا دامت هـذه الحرّية لا تـضرّ بحرّيـة الآخرين أو تعـارض القوانين.

وقـد عـرّف الليبراليون الحرّيـة الاجتماعية: «هي غياب إكـراه اجتماعي مفـروض على الفرد، وبهذا المعـنى يكـون المـرء حـرًّا في أن يفعـل كلّ مـا لا يمنعـه القانون، وحـرًّا في أن يرفـض القيام بـكلّ ما لا يأمـره بفعله» [لالند، موسـوعة لالنـد الفلسـفية، ج 2، ص 728 و729].

والذي صاغه جون ستيوارت مل في كتابه "عن الحرّية"، ينصّ على أنّ الفرد حرٌّ في تصرّفاته ما لم تسبّب أذى مباشرًا للآخرين. وهذا يجعل حدود الحرّية مرتبطة بعدم الإضرار بالآخرين. [راجع: مل، عن الحرية، ص 23]

فتقوم الحرّية الغربية الليبرالية على قاعدة غياب القيود ـ كما أسلفنا ـ ممّا يتيح للفرد سلوك طريق الخير والشرّ على سواء، باعتبار أنّ المختار يكون مسؤولًا عن عمله وتبعاته.

والمفهوم الاجتماعي للحرّية يتعلّق بخيارات متاحة في حيّز مباح، كالتعبير الخاصّ والعامّ على الآراء والأفكار، والعمل السياسي بمختلف أوجهه، وحرّية العبادة والمعتقد والبيع والشراء والتعاقد وغيرها، وهي في مجملها حقوق محدّدة المعالم ومكتسبة، وما هو مكتسب بفعل اجتماعي يفقد بقرار اجتماعي.

إذن تؤمن الليبرالية بأنّ الفرد هو العنصر الأساسي في المجتمع، وله الحقّ في اتّخاذ القرارات المتعلّقة بحياته الشخصية دون ضغط أو قيود. تشمل الحرّية الاجتماعية أمورًا مثل حرّية المعتقد، وحرّية التعبير، والحرّية الجنسية، وحقّ الفرد في الاختيار.

ترفض الليبرالية أيّ شكل من أشكال الوصاية الّتي تفرضها الجماعات، سواء كانت دينيةً أم ثقافيةً أم سياسيةً. يتمّ احترام التنوّع الثقافي والاجتماعي وترفض أيّ محاولات لفرض القيم الجماعية على الأفراد. وترى أنّ احترام التنوّع في أنماط الحياة والآراء هو ما يثري المجتمعات. فالأفراد أحرارٌ في اختيار أسلوب حياتهم دون تدخّل من المجتمع أو الدولة، ما داموا لا يهدّدون النظام العامّ. وتشدّد الليبرالية على التسامح مع جميع الأنماط الحياتية والآراء المختلفة، ما دام الشخص لا ينتهك حقوق الآخرين أو يتجاوز على القانون، وترى أنّ دور الدولة يقتصر على ضمان حقوق الأفراد وحمايتهم من أيّ اعتداء، وليس التدخّل في اختياراتهم أو فرض أخلاقيات معيّنة عليهم. مع ذلك فإنّ نقد الحكومة والقانون في النظام الغربي الديموقراطي الليبرالي حقٌّ قائمٌ، ولكنّ مخالفة القانون أو التمرّد عليه غير مباحٍ. والمباح هو العمل على تغيير الحكومة والقانون بالطرق المشروعة. [انظر: العروي، مفهوم الحرّية، ص 42]

يمكن أن ننظر إلى الحرّية الاجتماعية على أنّها جواز التمتّع بقيم أخرى وبالطرق المفضّلة، فالغرض منها تحقيق قيم أخرى، بالرغم من أنّها لا تحدّد القيم ولا كيفية التمتّع بها على وجه التخصيص؛ لأنّ صاحب الفعل هو الّذي يحدّد القيم المطلوبة. والقيم قد تكون متآلفةً أو متعارضةً، ممّا يقتضي أن يقوم المرء بعملية موازنة بين البدائل واختيار أحدها، وغالبًا ما تكون الموازنة عملية تبادل ومقايضة، نضحّي بقسط من حقّ التعبير مثلًا، أو نقايض قسطًا من حقوق الملكية من أجل أن نكسب قسطًا من سلامة البيئة، وقلّما يقايض الفرد أو المجتمع الديموقراطي

الغـربي الليـبرالي جميـع الأقسـاط مـن قيمه مـن أجل الحصـول على قيمـة أخـرى بالكلّية، ولـو أنّ ذلك أمـر ممكن الحصـول. [انظر: المصدر السابق، ص 43 و44]

فالنظـرة الغربيـة الليبراليـة الكلاسـيكية تكتـفي بطـرح نظـام سـياسي اجتمـاعي لا يفـرض قيودًا تحـول دون النـاس ورغباتهـم المشروعـة، غرضهـا تحديد الحـيّز المباح لا غـير. فإنّ الليبراليـين يصرّون على أنّ الحرّيـة هي تمكـين في إزالـة المانـع كمـا ذكـره جون لوك. بـل وفقًـا له، الحرّية ليسـت منحةً من الدولـة، بـل هي حـقٌّ طبيعيٌّ متأصّل في كلّ إنسـان؛ لذلك يجب أن يكـون للفرد الحرّيـة في اتّخاذ قراراته في جميـع منـاحي الحياة.

الحرّيـة الاجتماعيـة عنـد الليبراليـة تعني أيضًـا حماية حقوق الجميـع على قدم المسـاواة، بما في ذلك حقـوق الأقلّيات والنسـاء، كمـا تناولها جون سـتيوارت مل في كتاباتـه عن الحرّية وحقـوق المرأة.

تحليل ونقد

1ـ تعامـل الحرّيـة الليبراليـة الإنسـان ككيـان مسـتقلٍّ تمامًـا عـن الآخريـن، متجاهلـةً الطبيعـة الاجتماعيـة التعاونيـة الّتي تشـكّل جزءًا كبيرًا من هوية الإنسـان. تـؤدّي الحرّية المطلقة للفـرد أحيانًا إلى تقويـض حرّيـة الآخرين. على سـبيل المثـال، حرّية الـشركات الكبرى قـد تقيّد فرص صغار المسـتثمرين.

2ـ الحرّيـة الليبراليـة تضـع القيـم الفرديـة فـوق القيـم الدينيـة أو الجماعيـة، ممّا يجعلهـا تتناقض مـع المجتمعـات الّتي تُعـدّ فيها القيم الدينية أساسًـا للنظـام الأخلاقي، وتُشـجّع السـلوكيات الّتي تُعتبر مرفوضـةً أخلاقيًّـا أو اجتماعيًّا باسـم حرّيـة الفرد.

3ـ الحرّيـة الاجتماعية المطلقة تدعم أشـكالًا مختلفـةً من العلاقات خارج إطار الـزواج التقليدي، ممّـا يـؤدّي إلى تراجـع دور الأسرة كوحدة اجتماعية أساسـية، وظهور مشـكلات مثـل تفكّك الأسرة وغياب المسـؤولية تجـاه الأبناء.

4ـ التركـيز على حرّيـة الأفـراد في اتّخـاذ قراراتهـم بمعزل عن المجتمـع يضعف الروابـط الاجتماعية ويشـجّع الأنانية الفردية.

5ـ الحرّيـة الاجتماعيـة الليبراليـة تعتمد على النسـبية الأخلاقيـة؛ إذ يُعدّ كلّ شيء مقبـولًا طالما أنّه لا يُسـبّب أذًى مبـاشرًا للآخريـن كمـا يقـوله لـوك. هذا النهـج قد يُضعّف الأسـاس الأخلاقي المشـترك للمجتمـع. ومـع غيـاب قواعـد أخلاقيـة موحّـدة يصبح مـن الصعـب التمييز بين مـا هو مقبـول وغير مقبـول اجتماعيًّا.

6ـ ظهـور مشـكلات اجتماعيـة جديـدة، مثـل الإدمـان، وتفـشّي الأمـراض الجنسـية، أو زيادة معـدّلات الجريمـة كلّهـا تعـدّ نتائج محتملـةً لسياسـات تُركّز فقـط على الحرّيـة الفرديـة دون وضع قيود أو ضوابط.

7ـ في الفكـر الليـبرالي القانـون الوضعي الإنسـاني هو الحاكم على هـذه الحرّيات المذكـورة، كما نرى اليـوم في كثـير مـن الأحيان أنّهـم يغيّرون القانـون لعجـز العقل البشري عـن فهم كثير مـن الجزئيات وعـن إدراك مصالـح ومفاسـد تلـك القوانـين. وأمّا في الإسـلام فالله ﷻ العالـم هو الحاكـم على تحديد هذه الحرّيـات المذكورة.

8ـ الليبراليـة تعتقـد بالقانـون ولا يراه مخالفًـا للحرّية؛ لأنّه تضمّـن مزاولة الحرّيـة، كذلك يمكن أن نقـول بأنّنـا إن لـم نلـتزم بالقانـون الإلـهي في الحقيقة لـم نوفّـر الحرّيـة الحقيقية لمجتمعنـا، فليس هنـاك تعـارض بـين الالـتزام بالقوانـين والأحـكام القانونيـة الّـتي تسـتلزم الأمـر والنـهي والحرّية، بل تحتـاج الحرّية إليهـا أحيانًا.

ثالثًا: الحرّية السياسية

بـدأت الحرّية السياسـية محصورةً بين فئات مقتدرة، ثمّ اتّسـع نطاقها تدريجًا ليشـمل أعـدادًا كبيرةً من الناس الّذين اسـتطاعوا أن يثبتوا حضورهم السـياسي أو من الّذين ارتقوا إلى مسـتوًى اجتماعي واقتصادي أعلى. وفي الآخـير، انتـصر مبدأ الحرّية السياسـية لجميع المواطنين في سـنة 1778 م. ولكن مع ذلك فقد ظلّت هنـاك عوائـق قانونيـة أو عرفيـة عديـدة تحـول دون التمتّـع بذلـك الحقّ بـين العديـد مـن المواطنين حتّى أواسـط القـرن العشرين. [انظر: حريق، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشرق والغرب، ص 173 و174]

يـرى جـون لوك ـأحـد أهـمّ الفلاسـفة المؤسّسـين للفكـر الليـبرالي ـ أنّ الحرّيـة السياسـية تعني: «العيـش في ظـلّ السـلطة التشريعيـة الـتي تسـتقرّ في البـلاد نـزولًا عنـد رغبـة الجماهـير ورضاهـا» [محمودي، نظرية الحرّية في الفلسفة السياسية من منظور هوبز ولوك، ص 107].

ويضيـف جـون لـوك في هـذا الصـدد أنّ وظيفة الحكومـة وغايتهـا هي المحافظة على حيـاة المواطنين وعلى حريّاتهـم وممتلكاتهـم. [بـدوي، موسـوعة الفلاسـفة، ج 2، ص 378]

إذن يؤكّـد لـوك أنّ الحرّيـة السياسـية تُبـنى على الحقـوق الطبيعية للأفـراد، خاصّةً الحـقّ في الحياة، والحرّيـة، والملكيـة. ويـرى أنّ الحكومـة يجـب أن تُقـام بنـاءً على العقـد الاجتمـاعي، بحيـث تكـون السـلطة مسـتمدّةً مـن موافقـة المحكومين.

قـال تومـاس هوبـز (Thomas Hobbes) ـ المفكـر السـياسي ـ إنّ الحرّيـة إذا كانـت خارجـةً عـن الحكـم المـدني لا جـدوى منهـا، فيقـول: «حـذار أن يفكّـر البعـض أنّ مـن الأفضـل أن يعيـش طبقًا لإرادتـه وكمـا يحلـو له، مـن أن ينتظـم في مجتمـع مـدني، فـكلّ من هو خـارج وضـع الحكم المـدني قد يظـنّ أنّـه يحظـى بحرّيـة مطلقـة أعظـم، لكنّهـا حرّيـة عقيمـة بـلا فائـدة» [محمودي، نظرية الحرّية في الفلسـفة السياسـية مـن منظـور هوبـز ولـوك، ص 39].

رغم الاختلاف في التعاريف فإنّنا إذا أمعنّا النظر فيها نجدها تبيّن بعض العناصر المشتركة للحرّية السياسية، وأهمّها:

أ- حقّ ممارسة الحكم للناس

ب- حقّ المشاركة في الحياة السياسية

فالحرّية السياسية في الفكر الليبرالي هي حقّ ممارسة الحكم من جهة، وتمكين الجماهير من المشاركة السياسية في إدارة شؤون المجتمع وتأثيرها في حياته السياسية من جهة ثانية، فالجماهير تتمكن من خلال نيلها الحرّية السياسية من أن تمارس حقّها في الحكم بشكل مباشر أو غير مباشر.

تدافع الليبراليّة عن الحقوق المدنية والسياسية، مثل حقّ التصويت، وحقّ المشاركة في العملية السياسية، وحقّ الاحتجاج السلمي. فالحرّية السياسية تعني أنّ الأفراد يجب أن يكونوا قادرين على اختيار ممثّليهم في الحكومة والمشاركة في صنع القرارات الّتي تؤثّر على حياتهم.

ومن أهمّ أقسام الحرّية السياسية: حرّية الصحافة والتعبير، وحرّية تشكيل الأحزاب والجمعيات، وحرّية التظاهر، وحرّية تشكيل الاتّحادات الحرفية والمهنية، وحرّية نشر الكتب. [راجع: حريق، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشرق والغرب، ص 185]

فمن المعلوم أنّ بذور الفوضى والاستبداد كامنة في فكرة الحرّية. كما هي بذور الارتقاء والتفوّق، ولذلك فإنّ رسم الحدود عملية دقيقة قد تخفي في طيّاتها إجراءات سلب الحريّة ذاتها. وليست الحرّية الّتي لا قيد لها بحرّية، بل هي اعتداء على الآخرين، والاعتداء من نوع الاستبداد. [انظر: برلين، حدود الحرّية، ص 44]

في الحقيقة، إنّ السياسة في جوهرها تعني التدخّل في شؤون الغير وفرض الخيارات الصعبة، ويسري هذا الكلام حتّى على عمل بسيط في ظاهره وفردي، كالاقتراع الانتخابي. فالاقتراع هو ممارسة للحرّية السياسية، إلّا أنّه في النتيجة تدخّل في شؤون الغير، فالناخب يختار لنفسه ولغيره، فهو لم يختر رئيسًا أو نائبًا يمثله شخصيًّا، بل مسؤولًا يمثّل جماعةً بكاملها، فما يختار الناخب الفرد يؤثّر على غيره من المواطنين فيكون ما قام به بمثابة اختيار لما سيقع عليهم أيضًا. [راجع: المصدر السابق، ص 44]

فالقول إنّ حرّية الفرد تنتهي حيث تبدأ حرّية الآخر، لا يستقيم في حالات المنافسة الّتي يتفوّق فيها واحد على الآخر. فالحرّية امتياز مكتسب، يتّسع ويتقلّص بموجب نواميس الصراع السياسي والاقتصادي في المجتمع. وما تمتّع عامّةً الشعب بالحرّية إلّا نتيجة صراع سياسي تاريخي

على مـدى قـرون مـن الزمن أضـفى عليهم قـدرات كرّسـها القانون. [راجـع: مل، عـن الحريـة، ترجمـة: هيثم كامـل الزبيـدي، ص173-174]

فالحريّـة السياسـية عنـد الليبراليـة تقـوم على احـترام حقـوق الأفـراد وحرّياتهم، وضمان مشـاركة سياسـية فعّالـة من خـلال نظـام ديموقراطي مسـتند إلى سـيادة القانون وفصـل السـلطات. لكن يبقى تحقيـق هـذا التـوازن بين الحرّيـة الفردية والمصلحة العامـة تحدّيًا مسـتمرًّا في نظرها. وتنظـر إلى الحرّية السياسـية كضمانـة لحقوق الإنسـان الأساسـية، مثل حرّية الـرأي وحرّيـة الصحافة.

تحليل ونقد

1ـ الحرّيـة السياسـية في ظـلّ الليبراليـة غالبًـا مـا تمـارس في سـياقات اقتصاديـة واجتماعيـة غير متسـاوية، ممّـا يجعلهـا نظريـةً أكـثر منهـا تطبيقًـا عمليًّـا؛ إذ يتمتّـع الأغنيـاء بنفـوذ سـياسي أكـبر مقارنـةً بالفئـات المحرومـة.

2ـ يمكـن أن تُسـتخدم الحرّيـة السياسـية لتبرير خطاب الكراهيـة، والعنصريـة، والتطرّف، تحت شـعار "حرّيـة التعبـير"، ممّا يـؤدّي إلى تقويض التعايـش الاجتماعي.

3ـ الحرّيـة السياسـية الليبراليـة تـؤدّي إلى تركـيز القـوّة في أيدي النخـب الاجتماعية والسياسـية، ممّـا يُضعّـف تمثيـل الشـعب في العمليـة الديمقراطية كمـا يحصـل الآن في الدول الغربيـة عمليًّا.

المبحث الرابع: الرؤية الإسلامية حول الحرّية

تفسـير الحرّيـة يعتمـد على علـم الإنسـان (Anthropology)، وهـو بـدوره يعتمـد على علـم الكـون (Cosmology)، ومـع اختـلاف هذيـن المجالـين تختلـف تفسـيرات الحرّية. مفهـوم الحرّية بشـكل مطلق واضـحٌ وبـدهيٌّ، ولكنّ الوصول إلى معانيهـا الدقيقة وأنواعها المختلفة يتطلّب النظـر إلى القيود والمتعلّقات والأسـاس المعـرفي للإنسـان. وبـدون ذلـك يصبـح تقديم معـنًى دقيـق وشـامل للحرّية أمـرًا محالًا.

للحصـول على الرؤيـة الإسـلامية حـول الحرّيـة، يجـب أن نبـدأ برصد بعـض الأسـس والمنطلقات الّـتي يعتمدهـا الفكر الإسـلامي في فهمه للحرّية. هذه الأسـس تشـمل: [راجـع: اليـزدي، الحرّية عند الشـهيد المطهـري، ص 19 و20؛ ص 38 و39]

أوّلًا: يعتمـد الفكـر الإسـلامي على معطيـات العقـل وتجارب الحـسّ، ويعـترف بهما معًـا كأدوات المعرفـة إلى حـدّ معـيّن، ويعطي الأصالة لمصـدر آخر للمعرفة اسـمه "الـوحي" ويعدّه متقدّمًـا عليهما، ومنزّهًـا عـن الخطـإ والسـهو. فعندما نتعاطى مع الـوحي بوصفه أداةً مـن أدوات المعرفة، نسـتطيع بذلك معرفـة قيمـة الإنسـان ومكانتـه الحقيقيـة من خـلال معرفة دقيقة وسـليمة عـن الله تعالى.

ثانيًا: الإيمان بوحدانيّة الله ﷻ هو الأساس الأوّل؛ إذ يترتّب عليه أنّ العبودية الحقيقيّة هي لله وحده، ممّا يمنح الإنسان حرّيةً من عبوديّة البشر والمخلوقات الأخرى.

ثالثًا: الإسلام يقرّر أنّ الإنسان مكرّم، وقد كرّمه الله ﷻ وفضّله على كثير من المخلوقات، ممّا يعزّز مفهوم الحرّية كحقّ أصيل للإنسان. الحرّية في الإسلام مقترنة بالمسؤولية، فالإنسان حرٌّ في اختياراته ولكنّه مسؤول عنها أمام الله. فالإسلام يضع حدودًا للحرّية من خلال الشريعة الّتي تحمي الحقوق وتضمن التوازن بين حرّيات الأفراد والمجتمع.

فتعريف الحرّيّة عند الأستاذ مطهري هو أنّ مفهومها يقوم على كون الإنسان خلق حرًّا، ولا يحقّ لأحد أن يسلب حرّيته، ولا يحقّ له الانصياع لأحد يفعل ذلك، فعلاقة الخالق بخلقه هي الوحيدة التي تملك صلاحية تعيين حدود الحرّية، في عملية تعتمد مصلحة الإنسان أساسًا على أن يراعي مقياس الفضيلة في كلّ مصلحة. [انظر: المصدر السابق، ص 38 و39]

ويؤيّد ذلك السيّد محمدباقر الصدر الذي يرى أنّ الحرّية في الرؤية القرآنية هي التوحيد والإيمان بالعبودية المخلصة لله تعالى، وتحرّر الإنسان من كلّ قيد وغلّ هدر كرامة الإنسان على مرّ التاريخ. [انظر: الصدر، المدرسة الإسلامية، ص 92]

والسيّد الخميني يعبّر عن الحرّية بأنّها نعمة إلهية كبرى، وهديّة سماوية، وأمانة إلهية، وهو لا يعدّها منحةً يمكن للحكومة أن تهبها أو تسلبها أحيانًا، بل الحرّية حقٌّ تمامًا كما هو حقّ الحياة. [انظر: الخميني، صحيفة النور، ج 12، ص 103]

فالإسلام يقدّم بديلًا متكاملًا للحرّية الليبرالية يضمن التقدّم والتطوّر دون الوقوع في أزمات الليبرالية، وذلك عبر:

1ـ الحرّية المنضبطة بالقيم الأخلاقية: الإسلام لا يمنع الحرّية، لكنّه يضبطها بالقيم الأخلاقية والتشريعات الّتي تحافظ على تماسك المجتمع، مثل تحريم الفواحش والممارسات الّتي تضرّ بالأفراد والمجتمع. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾ [سورة الأعراف: 33].

2ـ التوازن بين الفرد والمجتمع: بينما تركّز الليبرالية على الفرد، يؤكّد الإسلام على التوازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، فلا يُسمح للفرد بأن يستخدم حرّيته بطريقة تضرّ بالآخرين. [انظر: العاملي، الحرّية الفكرية والسياسية في ظلّ الحكم الإسلامي، ص 21]

الخاتمة

تمّ التوصّل من خلال البحث إلى ما يلي:

1ـ يرفض الإسلام الحرّية المطلقة الّتي تتيح للإنسان التصرّف بلا قيود، ويؤكّد أنّ الحرّية الحقيقية تتحقّق في إطار الشريعة الإسلامية، التي تهدف إلى تحقيق الصلاح الفردي والاجتماعي.

2ـ يلاحظ أنّ الليبرالية تعرّف الإنسان مادّيًّا، ما يجعل فهمها للحرّية محصورًا في نطاقٍ مادّيٍّ بحت، يهمل الأبعاد الروحية.

3ـ لا يوجد تعريف موحّد للحرّية في الليبرالية، ما يؤدّي إلى ظهور تيّارات متناقضة.

4ـ تركّز الليبرالية على أصالة الإنسان وتبعها الفردانية بشكل مفرط، ما تؤدّي إلى تفكّك الروابط الاجتماعية، وتزايد العزلة والاكتئاب.

5ـ أصالة اللذّة تعرّضت للنقد؛ لكونها أحادية الجانب وتركّز على المادّيات على حساب المعاني العميقة للحياة.

6ـ تعدّ الليبرالية الحسّ مصدرًا وحيدًا للمعرفة، والعقل أداةً لتحقيق الأهداف، ما يهمّش الأبعاد الأخلاقية والفلسفية.

7ـ تعدّ الحرّية الفكرية والاجتماعية في الليبرالية غير مقيّدة، ممّا يؤدّي إلى تصادم مع القيم الأخلاقية والدينية.

8ـ يُلاحَظ أنّ القوانين الوضعية الليبرالية غير قادرة على ضمان مصلحة الإنسان الكاملة، بعكس الشريعة الإسلامية التي تعدّ أحكامها إلهيةً وثابتةً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

إبراهيم، د. عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1997 م.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 3، 1414 هـ.

الحيدري، ليث، الارتداد وحقوق الإنسان، دار الغدير، ط 1، 2000 م.

الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص، ط 1، 1993 م.

الخميني، روح الله، صحيفة النور، مؤسّسة تنظيم ونشر الآثار الإمام الخميني، ط 1.

الزحيلي، د. وهبة، حقّ الحرّية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط 4، 2007 م.

الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق: فيض الإسلام، قم، ط 1، 1414 هـ.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط 1، 1424 هـ.

الصدر، محمدباقر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.

الصدر، محمدباقر، المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.

الطويل، د. توفيق، جون ستيورت مل، دار المعارف، مصر.

العاملي، وهبي، الحرّية الفكرية والسياسية في ظلّ الحكم الإسلامي، دار الهادي، ط 1، 1422 هـ.

العروي، د. عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط 6، 1998 م.

الغيلاني، د. محمد، المجتمع المدني، دار الهادي، ط 1، 1424 هـ.

الكمالي، د. محمد، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1993 م.

اليزدي، حسين، الحرّية عند الشهيد المطهري، دار الهادي، ط 1، 1422 هـ.

بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلاسفة، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984 م.

برلين، إيزايا، حدود الحرّية، دار الساقي، ط 1، 1992 م.

بو عزّة، الطيّب، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، ط 1، 2013 م.

نصر، محمد عبد المعز، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت.

حريق، إيليّا، الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشرق والغرب، دار الساقي، ط 1، 2001 م.

خليل، طلال حامد، المرتكزات الفكرية للّيبرالية.. دراسة نقدية، دفاتر السياسة والقانون، العدد 15، جوان 2016 م.

راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب، راجعه: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 2010 م.

رندال، هرمن، سير تكامل عقل نوين، ترجمه: ابوالقاسم پاينده، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، 1367 ش.

زرشناس، شهريار، الليبرالية، ترجمة: حسن الصرّاف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، ط 1، 2017 م.

سارتر، جان بول، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966 م.

صانعى‌پور، مريم، نقدى بر معرفت‌شناسى اومانيست، كانون انديشه‌ى جوان، تهران، 1389 ش.

صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط 1994 م.

ظهيرى، سيدمجيد، درآمدى بر مبانى معرفت‌شناختى آزادى در اسلام و ليبراليسم، علوم اجتماعى، نشريه‌ى پژوهش‌هاى اجتماعى اسلامى، بهمن و اسفند 1378، شماره 2.

عزيزي، د. مصطفى، الأسس الفكريّة للعلمانيّة.. عرض ونقد، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية التابعة للعتبة الحسينية المقدّسة، ط 1، 2020 م.

كانت، ايمانوئل، تمهيدات، ترجمه: غلامرضا حداد عادل، مركز نشر دانشگاهى، تهران، 1370 ش.

كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتعليق: د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2002 م.

لالند، أندريه، موسوعة لالند الفلسفية، نقلًا عن محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، سلسلة تيّارات فكرية معاصرة، جامعة الأزهر، القاهرة، ط 2011 م.

لوك، جون، في الحكم المدني، تعريب: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط 1959 م.

مجموعة مؤلفين، الحقوق والحريّات العامة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2010 م.

محمودي، سيد علي، نظرية الحرّية في الفلسفة السياسية من منظور هوبز ولوك، دار الهادي، ط 1، 1425 هـ.

مطر، أميرة حلمي، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 1995 م.

مل، جون ستيوارت، عن الحرّية، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، مكتبة الإسكندرية.

نسيبة، سرّي، الحرّية بين الحدّ والمطلق، دار الساقي، ط 1، 1995 م.

نوروزی، محمدجواد، فلسفه‌ی سیاسی اسلام، انتشارات مؤسّسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ط 4، 1392 ش.

نويه، عثمان، المفكّرون من سقراط إلى سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1970 م.

وحیدی‌منش، حمزه علی، مقایسه‌ی مبانی مردم‌سالاری دینی و دموکراسی لیبرالی، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ط 1، 1384 ش.

پارسانیا، حمید، حدیث پیمانه ـ پژوهشی در انقلاب اسلامی، معارف، قم، ط 4، 1379 ش.

Dryzek, John S. Bonnie. Honig, The Oxford handbook of political theory, Oxford University Press, 2009.

Kolodny, Niko and John Brunero, "Instrumental Rationality", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta & Uri Nodelma, Summer 2023 Edition.

Locke, John, Two Treatises of Government, Cambridge University Press, 1988.

Al-Daleel

The Relationship of Integration Between Theology and Natural Sciences

Othman Khalaf Miti
Master in Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Ivory Coast.
E-mail : meite.qualif@gmail.com

Abstract

The developments following the Industrial Revolution of 1760 AD in Europe produced a new image of the natural sciences. These sciences rose to dominance in all matters due to the excessive confidence they gained. Consequently, those events precipitated a recession in the field of research based on rationalism – most notably in theological studies – with the result that it became a domain dedicated to raising questions that lie beyond the purview of scientific investigation. Moreover, its results became relative matters with little or no epistemic value in most cases. Since religious doctrines were based on these foundations, they also became unscientific. Undoubtedly, the real reason behind this transformation is the dominance of some sciences over others. Therefore, in this research, we wanted to shed light on the inherent relationship between the natural sciences and divine science (theology), clarifying the limits of each, and the way in which one needs the other, using an analytical and descriptive methodology. We concluded that the natural sciences, despite their importance, should be limited to matters subject to experimentation and that they are necessarily dependent on divine science (theology). As for the latter, although it benefits in some matters from the natural sciences, this benefit is very minimal, meaning that there is no justification for the subordination of divine science to the natural sciences.

Keywords: Theology, Natural Sciences, Principles, Issues, Purpose.

Al-Daleel, 2025, Vol . 7, No . 4, PP .130-164

Received: 22/01/2025; Accepted: 13/02/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث المذهبية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

علاقة التكامل بين الإلهيات والطبيعيات

عثمان خلف ميتي
ماجيستر في الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، ساحل العاج.
البريد الإلكتروني: meite.qualif@gmail.com

الخلاصة

التطـوّرات الـتي أعقبت الثورة الصناعيـة عام 1760 م في أوروبّا أفرزت صورةً جديـدةً للعلوم الطبيعية. فقـد تربّعـت تلـك العلـوم على منصّـة الحكم في جميـع القضايا؛ وذلـك للثقـة المفرطة التي اكتسـبتها. وكانـت تلـك الأحداث سـببًا لكسـاد سـوق الأبحـاث المعتمـدة على التعقّـل ـ وبالخصـوص الإلهيات ـ حـتّى أصبحـت مضمـارًا لطـرح الأسـئلة الـتي لا يمكن للعلـم الإجابـة عنها. كمـا أصبحـت نتائجها أمـورًا نسـبيةً لا تتمتّـع بأيّـة قيمـة معرفيـة في الغالـب. ولمّـا كانـت العقائـد الدينيـة تسـتند إلى تلـك الأصـول؛ أضحـت أيضًا غـير علميـة؛ ونتيجة ذلك تـمّ تبديلهـا إلى عقائـد مادّية تنطلق مـن النتائج التجريبيـة. ولا شـكّ أنّ السـبب الحقيـقي وراء هـذا التحوّل هـو طغيـان العلوم بعضهـا على الأخرى؛ لذا وددنـا في هـذا البحـث أن نسـلّط الضـوء على العلاقـة الكامنة بـين العلـوم الطبيعيـة والعلم الإلهي وبيـان حـدّ كلٍّ منهمـا، ووجـه حاجـة أحدهمـا إلى الآخر بمنهـج تحليلي وتوصيـفي. وقد انتهينـا إلى أنّ العلـوم الطبيعيـة على أهمّيتهـا ينبـغي أن تكتـفي بالأمـور الخاضعـة للتجربـة كمـا أنّها متوقّفة بشـكل ضروري على العلـم الإلـهي، وأمّـا الأخـير وإن كان مسـتفيدًا في بعـض الأمـور من العلـم الطبيعي، إلّا أنّ هـذه الاسـتفادة ضئيلـة جـدًّا، ممّـا يعني أنّه لا مـبرّر لتبعيـة العلم الإلـهي للعلـوم الطبيعية.

الكلمات المفتاحية: الإلهيات، الطبيعيات، المبادئ، المسائل، الهدف.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 130 - 164
استلام: 2025/01/22، القبول: 2025/02/13
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

البحث عن العلاقة بين العلوم من المسائل التي تحظى بأهمّية بالغة؛ إذ إنّ من شأنه تسليط الضوء على تناسب العلوم، ورفع الغموض عن كثير من الزوايا التي قد تؤدّي الغفلة عنها إلى حرف العلم عن مساره الصحيح. ولم يكن هذا الأمر مخفيًّا عن أصحاب الصناعة العلمية؛ ولذلك نجد عند تصفّح آثارهم عنايةً خاصّةً بهذه المسألة؛ لما لها من أهمّية.

ولمّا كنّا نعيش في عصر طغى فيه العلم الطبيعي التجريبي على الساحة، فأصبح هذا العلم هو القاضي المطلق حتّى على القضايا العقلية؛ برزت الحاجة إلى التأمّل في العلاقة الموجودة بين العلم الإلهي الدارس لأحكام الموجودات وعللها والعلم الطبيعي بكلا قسميه، أي الذي يدرس الأحكام العامّة للجسم الطبيعي، والذي يدرس الظواهر الطبيعية. ولا شكّ في أنّ الالتفات إلى تلك العلاقة يؤدّي إلى فتح باب التعاون بين العلمين، كما أنّه يعين على الإجابة على الأسئلة التي يثيرها بعضهم حول المعتقدات الدينية الحقّة؛ لأنّ تلك المعتقدات تبتني بشكل أساسي على المبادئ العقلية البرهانية التي يقرّرها العلم الإلهي. وقد سعت دراسات كثيرة الى هذه المهمّة إلّا أنّها في الغالب مقيّدة ببيان نظريات الشخصيات، ولكن عملنا هذا يهدف إلى بيان ما يقتضيه العلمين بغضّ النظر عن مواقف العلماء. والإشكالية التي نسعى للإجابة عنها هي كالتالي: هل علم الطبيعيات بعد هذا التطوّر الكبير يجعلنا في غنًى عن الأبحاث العقلية؟

وقد اعتمدنا المنهج التوصيفي والتحليلي في هذا البحث؛ إذ بدأنا بدراسة كلٍّ من العلمين والوقوف على أجزائه، ثمّ انتقلنا إلى بيان العلاقة بينهما في الأخير، وقبل الدخول في المباحث الأساسية للبحث، وضّحنا المقصود من المصطلحات التي يتوقّف عليها البحث؛ لكي تتكوّن لدى القارئ المبادئ التصوّرية للبحث.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الإلهيات

لفظ "الإلهيات" جمع "إلهية" وهو نسبة إلى الإله وصفة للعلم؛ ولذلك يقال العلم الإلهي. ويمكن أن يكون اللفظ صفةً للأمور أو الموضوعات أو المسائل [الموسوي، الإلهيات والفيزياء، ص 81]. وأصل التسمية من اللغة اليونانية، وهي مركّبة من (theos) بمعنى الإله و(logia) بمعنى الكلام. والمجموع هو الكلام حول الإله. ثمّ انتقلت إلى اللاتينية (theologia) ومنها إلى اللغة الفرنسية وكانت تطلق(theodicee) على المادّة الفلسفية الهادفة إلى إثبات وجود الإله وصفاته وردّ الشبهات التي كانت توجّه إلى ذلك كمشكلة الشرور، وكانت هذه المادّة ضمن النظام الدراسي الفرنسي في القرن التاسع عشر وبالتحديد للصفوف الثانوية. ثمّ انتقل اللفظ من الفرنسية إلى الإنجليزية بصورة (theology)، ويرادف علم اللاهوت في اصطلاح الغربيين.

وفي الاصطلاح يقصد به العلم بأحوال الموجود بما هو موجود. [الطباطبائي، نهاية الحكمة ص 8]

ثانيًا: الطبيعيات

الطبيعيات جمع "الطبيعي" وصفة للعلوم التي تهتمّ بدراسة الطبيعة، ويعادل في اللاتينية (physics) التي تعود جذورها إلى المصطلح الإغريقي (φυσικη) بمعنى "معرفة الطبيعة" أو "علم الطبيعة" أو "العلم الطبيعي" (natural science) نسبةً إلى الطبيعة، ومعناها مبدأ أوّل بالذات لحركة ما هي فيه بالذات وسكونه بالذات، وبالجملة لكلّ تغيّر وثبات ذاتي. [ابن سينا، الرسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 86]

دخلت الفيزياء إلى اللغة اللاتينية بصورة (physica) ومنها إلى اللغة الأنجلو ـ فرنسية لتصبح (physique)، وفي اللغة الإنجليزية الوسطى بـ(physic) بمعنى العلم الطبيعي وترجم إلى العربية بالفيزياء. [الموسوي، الإلهيات والفيزياء، ص 7]

أمّا علم الطبيعيات اصطلاحًا فهو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للجسم من حيث إنّه موضوع للحركة والسكون. [المصري، أنفع التقريرات، ج 2، ص 7]

وعرف أيضًا بوسيلة استقصاء تهدف إلى طرح الأسئلة حول العالم، والوصول إلى الإجابات وتقييم درجة ثقتها من خلال جهد جماعي مصمّم لضمان أنّها متأصّلة جيّدًا.

[The National Academy of Science.Engineering.Medecine, Reproductivity and Replicability in Science, P 27]

لكنّ هذا التعريف هو تعريف العلم في مصطلحه الحديث الذي يشبه الطبيعيات في اصطلاح الحكماء. والمقصود في البحث كلاهما.

ثالثًا: العلم ومقوّماته

العلـم في اللغـة هو الفهم والكشـف والإدراك [الراغب الأصفهاني، المفـردات في غريب ألفاظ القـران، ص 580]. أمّـا في الاصطـلاح فقـد اسـتخدم في معانٍ عديـدة أهمّهـا: مطلق انشـكاف الواقع ومطلـق التصديق، والتصديـق اليقيـني الموجّه، ومجموعة من القضايـا المتأتّية عبر التجربة. [جمعى از دانشـمندان، هم‌انديشـى معرفت‌شناسـى، ص 100]

ويقـال إنّ العلـم مجموعة مـن القضايا المتناسـبة سـواءٌ أكانت جزئيـةً كالقضايا التاريخيـة أو الكلّية كالمسـائل الرياضيـة. [حبيبى، درآمدى بر فلسـفه‌ى علـم، ص 30]

والمقصـود في هـذا البحـث هـو المعـنى الاخـير. والعلـم بهـذا المعـنى متقـوّم بأمـور هي: المبـادئ، والمسـائل، والأهـداف.

المبـادئ جمـع "مبـدإٍ"، وهو في اللغـة أصل الـشيء الذي انطلق منه وأساسـه. [معلـوف، المنجـد في اللغة العربيـة المعاصرة، ص 68]

أمّـا في الاصطـلاح فـهي التصـوّرات والتصديقـات الـتي تبتـني العلـوم عليهـا، فـهي عبـارة عـن الحـدود والمقدّمـات الـتي يتكوّن منها البرهـان [المـصري، أنفـع التقريـرات، ج 2، ص 424]، وينبـغي أن تكون تلـك المبـادئ مفروضـة الثبـوت في علـم سـابق إذا لـم تكـن بدهيـةً؛ لأنّـه لا يمكـن للعلـم أن يتولّى إثبـات مقدّماته.

أمّـا المسـائل فجمـع "مسـألة" وهي في اللغـة السـؤال والأمـر، والقضيّـة، والموضـوع. والمـراد بهـا اصطلاحًـا القضايـا الـتي محمولاتهـا عوارض ذاتيـة لموضـوع العلـم أو لأنواعه أو عوارضـه. [ابن سـينا، الشـفاء، المنطـق، ص 155]

والهـدف في اللغـة هو كلّ شيء عريـض مرتفع وأَهْـدَفَ الشيء، إذا انتصبـب [الفراهيدي، العـين، ج 4، ص 29]، ويرادفـه لفـظ الغايـة. وفي الاصطـلاح، يـراد به مـا لأجله يكون الـشيء [ابن سـينا، الشـفاء، ج 2 ص 283] بحيـث لا يتحصّـل ذلك الـشيء إلّا به.

المبحث الثاني: مقوّمات العلم الإلهي

تقـدّم أنّ معـنى العلـم المقصـود في هـذا البحـث هـو المجموعـة مـن المسـائل الكلّيـة تحـت عنوان واحـد. وهـو المنطبـق على علم الإلهيات بلا إشـكال. وبالتـالي فمن الـضروريّ أن تكون له أجـزاء يتقوّم بهـا والوقـوف على حقيقـة ذلك يتـمّ عـبر معرفة تلـك الأجزاء:

أوّلًا: مبادئ العلم الإلهي

أ ـ المبادئ التصوّرية

إنّ المبادئ التصوّرية للعلم تتمثّل في تعريف موضوعه وتعريف موضوعات المسائل إذا لم يكن الموضوع هو موضوع المسائل نفسه؛ باعتبار أنّ المحمولات التي تشكّل أعراضًا ذاتيةً للموضوع إنّما ترجع إليه بواسطة تلك الموضوعات.

وموضوع الإلهيات هو الموجود المطلق. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 24] وحيث إنّ معناه ـ سواء قصد به المعنى المصدري أو المعنى الاسمي ـ واضح، فلا حاجة إلى تعريفه؛ لأنّ التعريف يلزم عندما يكون المعرّف مركّبًا أو يكون من الأمور النظرية والوجود معنى بسيط بدهي؛ ولأجل ذلك ذكروا أنّ هذا العلم لا يحتاج إلى مبدإٍ تصوّري.

ب ـ المبادئ التصديقية

اتّضح أنّ الإلهيات لا تحتاج إلى مبدإٍ تصوّري. وفي هذا المطلب نتناول المبادئ التصديقية. وينبغي التذكير بأنّ المبادئ التصديقية على أقسام منها ما يسمّى بـ"الأصول المتعارفة" وهي المبادئ البدهية، وأخرى الأصول الموضوعة وهي تلك المبادئ التي تفتقر إلى دليل وحجّة، ويكون البحث عنها في علم آخر إمّا الأعلى من العلم الذي يعتمد عليه أو أدنى من ذلك العلم بطريقة لا يلزم الدور. وإذا تمّ إثباتها في العلم الآخر سمّيت بالمسلّمات وإلّا فمصادرات. نشير إلى أهمّ الأصول المتعارفة للعلم الإلهي لكن قبل هذا ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا العلم إنّما يفتقر إلى الأصول الموضوعة غالبًا في مجال التطبيق، مثال تعداد العقول وأنّها عشرة، فإنّ ذلك مبنيٌّ على فلكيات بطليموس، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة في المبحث الأخير.

المبدأ التصديقي الأوّل: الواقعية

إنّ أوّل ركيزة تقوم عليها الإلهيات هو القبول بالواقعية، وهذا المبدأ بدهي لا يحتاج إلى دليل وإليه أشار السيّد الطباطبائي في عبارته: «إنّا، معاشر الناس، أشياء موجودة جدًّا، ومعنا أشياء أخر موجودة ربّما فعلت فينا أو انفعلت» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 31]. إذ لولا الإذعان لهذا الأصل لما كان للبحث الفلسفي أيّ معنًى. وإن أنكره على بداهته السوفيسطائيون. [البدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ز]

المبدأ التصديقي الثاني: قانون امتناع اجتماع النقيضين

هذا مبدأ بدهي أيضًا يكفي فيه النظر إلى موضوعه للتصديق به؛ لأنّ معنى النقضين هو أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان، فالموضوع نفسه يفيد المحمول. وهذا أصل كلّ قضيّة وأمّ كلّ الأصول،

مـن دونهـا لا تقـوم المعـارف على قائمة، وهذا مـا بيّنه السـيّد الطباطبـائي في عبارته: «لا شـكّ أنّ هذا الأصـل هـو أشـدّ أصول الفلسـفة إحكامًا. وهـو ضرورة قائمة في كلّ العلـوم وفي الفلسـفة بوجه خاصّ» [الطباطبـائي، أصـول الفلسـفة والمنهج الواقعـي، ص 19].

المبدأ التصديقي الثالث: إمكان المعرفة العقلية المطلقة واليقينية

العقـل قـد يكـون وسـيلةً لإدراك العلـوم والمعـارف، وقـد يكـون هـو المصـدر لتلـك المعـارف، والمقصـود مـن المعرفـة العقليـة هي تلـك المعـارف التي يكـون العقـل مصـدرًا لهـا، وهي خارجة عن حكومـة التجربـة الحسّـية ودائـرة حكم الآثـار المنقولة. وهـذا النحو من المعـارف يتـأتّى في التصوّرات بتجريـد التصـوّرات الجزئيـة الـتي تـأتي مـن الحواسّ عـن الخصوصيـات الجزئيـة وأخـذ الخصوصيات المشـتركة بينهـا. أمّـا في التصديقـات فمن خلال الحكم على النسـبة الموجـودة بين طـرفي القضيّة. وذلك فيمـا لـو كان أجـزاء القضيّـة مجـرّدةً غـير مادّية، ففي هـذه الحالـة لا تقبل سـوى المنهج العقـلي منهجًا. وقـد رفـض بعـض المذاهـب الفلسـفية الغربيـة هـذا النحـو مـن المعـارف في التصـوّرات وكذلـك في التصديقـات [نجيـب، نظريـة المعرفـة، ص 37]؛ إذ ذهـب الوضعيـون إلى أنّ السـبيل الوحيـد للكشـف عن الواقـع هـو المنهـج التجريبي الحسّي [كريمـة، الوضعيـة المنطقيـة والعلم المعـاصر، ص 151]، أمّا المعـارف العقلية الـتي لا يمكـن التحقّـق منهـا تجريبيًّـا، فـهي فارغة عـن المعـنى. أمّا قيـد الإطلاق فالمـراد منـه الكلّية والعموميـة في مقابـل النسـبيين الذيـن يفرّقـون بـين الـشيء كمـا هـو عليـه في الواقـع، والـشيء كما ندركـه، وتتكـوّن المعرفـة عندهـم بالثـاني، وهي محكومة بالأمـور الخارجيـة. وتلك الأمـور الخارجية قـد تكـون ناتجـةً عن البيئـة أو عن الثقافـات الموروثـة أو العوامل النفسـية. ولو تمّت هـذه الدعوى لما كان للفلسـفة أيّ معـنًى؛ إذ إنّنـا نـروم وراء هـذا البحـث الوصـول إلى الحقيقة والكشـف عن الأحكام الكلّيـة للموجـودات بمـا هي موجـودة كما سـيأتي بيانه.

فالبحـث الفلسـفي إذن يقـوم على خلفيـة موضوعية المعرفـة وعدم تقييدهـا بالـشروط الذاتية التي تجعـل نتيجتهـا أمـرًا نسـبيًّا. أمّـا اليقينيـة فالمـراد بها هـو اليقـين بالمعنى الأخـصّ بحيث يكـون ثبوت المحمـول للموضـوع ضروريًّـا، وسـلبه عنـه ممتنعًـا محـالًا. ونيـل هـذه الدرجـة مـن اليقين محـال عند الشـكّاكين، فهـم يعتقـدون أنّه لا سـبيل إلى القطـع بأنّ مـا نعلمه من الحقائـق الخارجة عنّـا مطابق لما عليـه الواقـع، ويشـهد على ذلـك أنّ العالـم في تغيّر دائـم. [انظر: المصدر السـابق]

ثانيًا: موضوع العلم الإلهي

بعـد أن تسـالمت كلمـات الحكمـاء على كـون الملاك المائـز بين العلـوم هـو الموضـوع، كان لزامًا أن يكـون لـكلّ علـم موضوع. وعلى رغـم من ذلـك اختلفوا في صحّـة عمومية تلـك القضيّة لـكلّ العلوم؛

إذ ذهب بعض الحكماء كالسيّد الطباطبائي [الطباطبائي، الحاشية على كفاية الأصول، ص 12] وجوادي آملي [جوادى آملى، رحيق مختوم، ص 218] إلى اختصاصها بالعلوم التي ترتبط بالواقع، أي العلوم الحقيقية لا الاعتبارية، فلم يقع خلاف بينهم في ضرورة وجود موضوع للفلسفة مطلقًا. وأكثر البحث تفصيلًا في تحقيق موضوع العلم الإلهي ابن سينا في موسوعة الشفاء، وقد طُرحت أمور عدّة بوصفها موضوعًا لهذا العلم، لكنّ أكملها هو الموجود بما هو موجود عارٍ عن كلّ القيود.

ثالثًا: المنهج

السلوك إلى الكشف عن المجهول يتمّ عبر مناهج عديدة [الربّاني، مناهج الاستدلال، ص 10]، تبعًا لطبيعة الموضوع الذي نرمي معرفة أحكامه. بعبارة أخرى طبيعة الموضوع هي التي تحدّد المنهج الذي ينبغي اتّباعه في التحقيق، كما أنّ لخصوصيات النتيجة المتوخّاة سهمًا في معرفة المنهج أيضًا. بناءً على هذا يجدر بنا لتحديد معرفة منهج العلم الإلهي النظرُ في خصوصيات كلٍّ من موضوعه والنتيجة المتوخّاة. ولمّا كان موضوع العلم الإلهي هو الموجود وهو من المفاهيم المنتزعة والمفهوم ليس من المحسوسات، فلا يمكن معرفة أحكامه بالمناهج الحسّية والتجريبية. ثمّ إنّ النتائج التي ينتهي إليها البحث الفلسفي ينبغي أن تتّسم بالكلّية، أي أنّها شاملة لكلّ الموجودات ويقينية وضرورية. وليس من المناهج ما يحقّق الغرض المذكور إلّا المنهج العقلي البرهاني؛ لأنّ منطلقه هو القضايا البدهية مرتّبةً بأقوم الصور وهو القياس. والسلوك البرهاني يكون على ثلاثة أنحاء تارةً بالانتقال من طبيعة معلول إلى علّته الخاصّة، فهذا لا يحقّق اليقين المطلوب. وقد يكون بالانتقال من العلل إلى معلولاتها وهو محقّق لليقين؛ لأنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، غاية الأمر أنّ هذا النحو من السلوك لمّا كان لا يتحقّق إلّا بالوقوف على العلّة، فاستعماله في العلم الإلهي متعذّر؛ وذلك لأنّ واجب الوجود لا علّة له، ولكن يمكن اعتبار صفاته عللًا تحليليةً حسب برهان الملازمات. [انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 28]

وتارةً أخرى يكون بالانتقال من المفاهيم إلى لوازمها العامّة، وهو برهان الملازمات، فهو بلا ريب يجري على موضوع الإلهيات ويحقّق اليقين المطلق الضروري الكلّي. [انظر: العابدي، لباب المنطق، ص 227 و228]

رابعًا: مسائل العلم الإلهي

لا يمكن اعتبار أيّ شيء كان مسألةً من مسائل العلم الإلهي، بل لا بدّ من ضوابط وشروط تتوفّر على ذلك الشيء؛ ليصلح أن يكون مسألةً لهذا العلم. والمعيار الأساسي لكون المسألة فلسفيةً هي أن تكون من الأعراض الذاتية للموجود من دون أيّ قيد آخر سوى الإطلاق، لمّا ثبت

أنّ العلـوم تبحـث عـن الأعـراض الذاتيـة لمواضيعهـا، وأنّ موضوع الإلهيـات هو الموجـود. ولكي يثبت كـون الـشيء عرضًـا ذاتيًّـا للموجود؛ لا بـدّ مـن توفّر الـشروط التالية:

ـ العموميـة: بمعـنى أنّ تلـك الأعـراض لا تختـصّ بموضوع علـم دون الآخر، بل هي مشـتركة بين جميـع موضـوعات العلـوم، والمقصود من الاشـتراك هـو أن لا تكون مسـألة في أيّ علم مـن العلوم.

ـ أن تكـون مـن الأعراض التحليليـة للموجود: الأعراض على قسـمين: أعـراض تحليلية وأعراض خارجيـة. والمسـائل الفلسـفية لا تكـون إلّا أعراضًـا تحليليـةً. والمقصـود مـن التحليـل هـو التفصيل الذهـني، أي أنّ للذهـن أن يفـرّق بينها وبـين معروضها، وان كانـا موجودين معًا في الخـارج. فالأعراض التحليليـة عبـارة عـن تلـك الأوصاف الـتي لا تنفصل عـن موصوفها خارجًـا، كما أنّها ليسـت زائدةً عليهـا أيضًـا، بـل هي عـين موصوفهـا، إلّا أنّ للذهـن أن يفصـل بالتحليل بينهمـا، وبه يتجـلّى الفرق بين المفاهيـم الفلسـفية والاعتباريات.

ـ الاختصاص بالموجود بما هو موجود.

أ ـ أقسام مسائل الفلسفة

إنّ المسـائل عبـارة عـن قضايـا مؤلّفـة من موضـوع ومحمول تبحـث في العلـم نفسـه؛ إذ إنّ وظيفة العلـم تتمحـور حول إثبات تلـك المحمولات للموضوعات. فالمسـائل إذن تنقسـم من جهـة موضوعاتها كمـا تنقسـم من جهـة محمولاتها. هذا مـن الجهة الصوريـة، أي كيفية ترتيـب أجزاء القضيّـة، وهناك تقسـيم آخـر بلحاظ ماهية تلك المسـائل، نشـير إليـه بعد عرض الأقسـام باللحـاظ الأوّل.

1ـ أقسام المسائل الفلسفية باعتبار موضوعاتها

يمكن تقسيم موضوعات مسائل الفلسفة الأولى إلى قسمين:

الأوّل: موضوعات داخلة في الموجود بما هو موجود، وهي على نحوين:

ـ عـين موضـوع العلـم: إنّ مـن الأمـور التي يبحـث عنها العلـم الإلهي، أحـكام الموجـود مطلقًا، كالبحـث عـن الموجود واحـدًا أو كثـيرًا، ذهنيًّا أو خارجيًّـا، قديمًا أو حادثًـا، بسـيطًا أو مركّبًا، أصيلًا أو اعتباريًّـا. والمسـائل الـتي تكـون موضوعاتهـا مـن هـذا القبيـل تسـمّى بالمباحـث العامّـة للوجود أو الأحـكام الكلّيـة للوجـود أو الإلهيات بالمعـنى الأعمّ.

ـ شـبيهة بأنـواع الموجـود: مفهـوم الموجـود من المعقـولات الثانيـة، فليس مـن قبيل الماهيـات التي تتكـوّن مـن جنس تحته أنـواع، بل ينتزع مـن الطبائع؛ لذا عبّروا عـن المفاهيم المندرجة تحته بالشـبيهة بأنواعـه لا أنواعـه. ومثـال ذلك الجواهر والأعـراض، فإنّ الأحـكام العارضة عليهما عارضـة على الوجود.

الثاني: موضوعات خارجة عن الموجود بما هو موجود.

وهنا قسم واحد وهو عبارة عن المفاهيم التي هي كالأعراض بالنسبة للموجود، وليست أعراضًا له؛ إذ الموجود ليس جوهرًا قابلًا لتلك المفاهيم، بل هي من قبيل الأعراض التحليلية، وهذا لا يعني أنّ هذا القسم فقط هو الأعراض الذاتية التي ينبغي أن تبحث في الإلهيات؛ لأنّ العرض الذاتي في باب العلوم شامل للذاتي في باب الإيساغوجي والعرضي في باب البرهان.

2- أقسام المسائل الفلسفية باعتبار المحمولات

المتقرّر أنّ محمولات المسائل الفلسفية عبارة عمّا يعرض أحد أقسام الموضوعات المذكورة أعلاه من دون حيثية تقيّدية، بناءً على هذا تنقسم مسائل الفلسفة من حيث محمولاتها إلى الأقسام التالية:

الأوّل: محمولات المسائل العامّة

تقدّم أنّ من موضوعات مسائل الإلهيات ما يساوي موضوع العلم، فالأوصاف التي تعرض على هذا النوع إنّما يكون عروضها بلا واسطة، وليست مخصوصةً بنوع من الموجودات دون الأخرى وهي على نحوين:

ـ محمولات تساوي الموضوع، كالقول بأنّ الوجود أصيل، فلا ينحصر هذا الحكم على موجود دون آخر ومثال آخر التشكيك في الوجود.

ـ محمولات أخصّ من الموضوع، لكن تكون مع مقابلها مساويةً للموضوع، كقولنا الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، أو إمّا علّة أو معلول. فإنّ كلًّا من العلّة والمعلول والواجب والممكن تحمل على الموجود دون سبق تخصّص وتقييد، لكن لو أخذناها بمفردها نجدها أخصّ من الموجود، فليس كلّ موجود علّةً كما أنّه ليس كلّ موجود معلولًا. لكن إذا أخذت كلتا الصفتين يصلح أن تكون محمولًا ومساويًا للموضوع. وهذه القضايا وإن كان تلوح منها صبغة الشرطية المنفصلة المقتضية للتعاند بين الطرفين، إلّا أنّها ليست هي، بل هي من قبيل القضايا الحملية التي محمولاتها مركّبة، ويعبّرون عنها بالقضايا الحملية مردّدة المحمول.

الثاني: محمولات الموضوعات الشبيهة بأنواع موضوع العلم

ذكرنا أنّ من موضوعات مسائل الإلهيات ما تكون بمنزلة أنواع لموضوع ذلك العلم، فمحمولاتها تعدّ أعراضًا ذاتيةً للموجود بما هو موجود، لكنّ عروضها عليه يكون بواسطة تلك المفاهيم. ومثال ذلك أحكام الجسم والجوهر والعرض والنفس والعقل. وهذه المسائل تشكّل موضوعات العلوم، وهي مندرجة تحت مسائل الفلسفة العامّة، أي الإلهيات بالمعنى الأعمّ، والبحث عنها هو في الحقيقة تحقيق في المبادئ التصوّرية والتصديقية للعلوم.

ب- ماهية المسائل

الأقسام التي عرضناها لمسائل الفلسفة تمثّل الأحكام الصورية للمسائل، أمّا بالنسبة لحقيقة هذه المسائل من حيث موادّها، فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1ـ القسم الأوّل عبارة عن دراسة الأحكام العامّة للوجود بدءًا من معرفة حقيقته، ثمّ دراسة العلاقة القائمة بين الموجودات، والتي من خلالها يتبيّن أنّ الموجودات منها ما هو مستقلٌّ ومنها ما هو محتاجٌ، وله توقّف على الموجود المستقل، كما يتبيّن ما بينها من الفعل والانفعال والتأثّر والتأثير. وكذلك يتّضح من دراسة هذا القسم من المسائل أنّ الموجود لا ينحصر على المحسوس كما أنّ التغيّر الملحوظ يؤول إلى حقيقة لا تقبل الحركة والتغيّر. ويتناول مسائل مرتبطةً بالمعرفة وكيفية تحقيقها، وبالإضافة إلى ذلك دراسة موضوعات سائر العلوم.

2ـ القسم الثاني مرتبط بمصير الإنسان، ويتناول الإجابة على الأسئلة الأساسية التي تواجه كلّ بشر، أعني السؤال عن المبدإ والهدف من الحياة والمعاد. فإنّه من خلال تحليل ماهية الإنسان والوقوف على حقيقته التي هي نفسه، ندرك أنّه لا تنقطع حياته بموت البدن، كما أنّنا نتمكن من تحديد كماله الحقيقي. ونتمكن من معرفة أعراض تلك النفس من حرّية واختيار وغيرهما ممّا له دخل بشكل أساسي في تنظيم الحياة البشرية.

3ـ القسم الثالث عبارة عن المسائل المتعلّقة بواجب الوجود، من قبيل إثبات وجوده وصفاته. وهذا القسم هو الغاية القصوى التي ينتهي إليه بحث العلم الإلهي.

خامسًا: أهداف العلم الإلهي وغاياته

ينبغي أن يعلم أنّه إذا أخذنا الفلسفة بمعنى هذه المسائل نفسها فلا يمكن تصوّر غاية راجعة إلى نفسها؛ إذ لا يوجد شيء وراء موضوعها ليكون غايةً لها. أمّا إذا أخذناها بمعنى العلم بمسائلها فتكون لها غاية راجعة إلى نفسها وكذلك إلى غيرها وهذا المعنى الذي على أساسه تترتّب الغاية هو المراد. وينبغي البحث عن تلك الغاية في مستويات ثلاثة: المستوى الأوّل الغايات الراجعة إلى العلم نفسه، والمستوى الثاني الغايات الراجعة إلى العالم، والمستوى الثالث الغايات الراجعة إلى شيء آخر. ثمّ إنّ الغاية الراجعة في كلّ علم تتمثّل في تحقيق مسائل هذا العلم وإقامة الأدلّة المناسبة عليها. من هنا سوف نكتفي بعرض الغايات الراجعة إلى العالم وإلى الأمر الآخر الذي هو سائر العلوم.

أ ـ معرفة الموجودات الحقيقية.

إنّنا نعيش في عالم نشعر فيه وجدانًا بوجود موجودات أخرى معنا، ولا نشكّ أبدًا في أنّ بعض هذه

الموجـودات هي موجـودة بالحقيقة وليسـت وهميـةً خلافًا للسفسـطائيين، كمـا أنّها ليسـت اعتباريةً؛ ولذا كان مـن الـضروريّ معرفـة الموجـودات الحقيقيـة وتميّزهـا عـن الموجـودات الوهميـة والاعتبارية، ومـن هنـا يبيّن السـيّد الطباطبائي غايـة العلم الإلـهي بقوله: «وغايتهـا معرفة الموجـودات على وجه كلّي، وتمييزهـا ممّا ليـس بموجود حقيـقي» [الطباطـائي، نهاية الحكمـة، ص 7].

ولكي تتّضح هذه الغاية أكثر سوف نبيّن أقسام الموجودات:

الأوّل: عبـارة عـن أمـور خارجـة عن المدرك نفسـه، فإنّهـا موجودة، سـواءٌ أدركتها النفـس أو لا، كالأرض والسـماء والإنسـان والثلاثـة عدد، وما شـاكل ذلك مـن التصـوّرات والتصديقات.

الثـاني: أمـور لا وجـود لهـا في الخـارج إلّا أنّ الذهـن يصنعهـا، وذلـك لتنظيـم الحيـاة البشريـة ولسـدّ حاجاتـه؛ إذ يرتّـب عليهـا أحكامًـا من أجـل تحقيق بعـض الغايـات والأغراض، كالرئاسـة وغيرهـا [الطباطبـائي، أصول الفلسـفة والمنهج لواقعي، ج 2، ص 487]، وللواهمـة دور كبـير في انـتزاع مثـل هـذه الأمور.

الثالـث: الإدراكات والقضايـا الوهميـة: الواهمـة مـن القـوى الإدراكيـة للنفـس التي لهـا دورها في التصـوّر وفي التصديـق. فـهي تـدرك المعـاني المرتبطـة بالمحسوسـات الجزئيـة الـتي لا مـادّة لهـا، كشـجاعة الفـارس الفـلاني ومحبّـة الأمّ لطفلهـا، وبهذا تسـاعد العقـل في إدراك تلك المعاني بشـكل كلّي غـير مرتبـط بالمـادّة. أمّا في التصديقات فتسـاعد العقـل في الحكم على القضايا الجزئية المحسوسـة مـن خـلال إدراكهـا لتلك المعـاني. فهذه القـوّة دورها انـتزاع المعاني الجزئيـة من الأمور المحسوسـة، ولكـن عندمـا تتعـدّى حدودهـا وتـسري حكم موضـوع جـزئي على موضوع آخـر نتيجة وجود شـبه بينهمـا قـد يحصـل فيهـا الخطأ، كإيقـاع الملازمة بين الصفـار والمـرارة نتيجة تـذوّق دواء أصفر مرّ، فيـسري الحكـم بالمـرارة إلى العسـل لكونـه أصفـر. كما أنّهـا تتـسرّع في الحكم على الموضـوعات التي لا ينالهـا الحـسّ مطلقًـا بحكم مـا يشـابهها في المحسوسـات، كتصوّر مـكان للباري ﷻ؛ لمـا اعتادت عليـه مـن انـتزاع الأمكنـة الجزئية مـن المحسوسـات. فالواهمة مـع أنّها مصـدر لكثير مـن الأخطاء العقليـة بسـبب تدخّلهـا في الحكـم على الأمـور المجـرّدة، إلّا أنّ لهـا فوائـد معرفيـةً كثـيرةً في الأدب والفـنّ وغيرهمـا، ولهـا آثار غـير معرفية أيضًـا تتمثّل بمسـاعدة القـوّة العمليـة الإنسـانية بتحريك الخلايـا أو انقباضها.

ولا شـكّ في أنّ أحـكام هـذه الإدراكات الثلاثـة مختلفـة فيمـا بينهـا، وعـدم التمييز بينها يـؤدّي إلى آثـار سـيّئة على المسـتوى النظـري والعمـلي. فالنظر الفلسـفي يضع حـدًّا فاصـلًا بين هـذه الموضوعات وأحكامهـا، ومـا ينبـغي أن يترتّـب عليها مـن لوازم.

ب ـ بناء رؤية كونية صحيحة

إنّ الإنسان بعد أن التفت إلى ما يجري حوله وإلى نفسه والحياة التي يخوضها يطرح على نفسه بعض الأسئلة الأساسية. تلك الأسئلة مرتبطة بالواقع والإنسان والحياة والكون. والإجابة عليها هي التي ترسم للإنسان المعالم العامّة لحياته، ويعبّر عنها بـ"الرؤية الكونية". ومن هذه المنظومة الفكرية ينبثق نظام عملي على مستوى الأخلاق والاجتماع والسياسة اصطلح عليه بـ"الأيديولوجيا". بعبارة أخرى إنّ السلوك العملي للإنسان نتيجة لمجموعة من التصوّرات والتصديقات التي يحملها حول نفسه والعالم والحياة. ومن المسلّم أنّه ليس لأيّ علم أن يجيب عن تلك الأسئلة؛ لأنّها ليست مرتبطةً بخواصّ المادّة التي يناالها الحسّ. فالعلم الوحيد المتكفّل بالإجابة عليها هو "علم الإلهيات".

جـ ـ تفسير الظواهر الكونية

إنّ بين الظواهر الكونية بما فيها الإنسان علاقاتٍ وترابطًا، والنظر في تلك العلاقات الحاكمة بين الظواهر يدلّ الإنسان إلى الاعتقاد بوجود عامل آخر وراء هذا العالم. ولا شكّ أنّ فهم هذه العلاقة يعين الإنسان على معرفة موقعه في نظام الكون، وما ينبغي أن تكون عليه حياته. وفهم تلك الظواهر يتمّ عبر طريقين: الأوّل دراسة كلّ ظاهرة بخصوصها، والثاني دراستها جميعًا لمعرفة القوانين الحاكمة عليها. ولا يغني أحد الطريقين عن الآخر لاختلاف في النتائج المترتّبة على كلٍّ منهما. أمّا نتيجة الطريق الأوّل فهي معرفة خصوصيات الموضوعات الخاصّة بما هي هي، أمّا نتيجة الطريق الثاني فهي الكشف عن الأحكام الكلّية لتلك الظواهر، لا لأنّها موضوع خاصّ، بل من حيث هي عضو في النظام الوجودي. والعلوم المتكفّلة بالطريق الأوّل هي العلوم الجزئية التي هي قاصرة عن نيل الغرض الثاني الذي هو ميدان لعلم أعمّ وهو الإلهيات.

د ـ تحقيق مبادئ العلوم

لا شكّ أنّ الإنسان يعيش في كون مفعم بالأسرار ومنغلق على الكنوز والجواهر؛ ولكي يحقّق لنفسه حياةً سعيدةً يحتاج أن يستفيد من تلك الظواهر بشكل صحيح. ويستحيل هذا الأمر إلّا من خلال اكتشاف مكنونات العالم وأسراره، وقد سعت البشرية إلى ذلك منذ نعومة أظفارها إلى يومنا هذا. ومن الواضح أنّ تحقيق أيّ علم مرهون ببعض المقدّمات والمبادئ التي تكون الدراسة على أساسها منتجةً ومفيدةً. ولاختلاف العلوم، تختلف تلك المقدّمات أيضًا، وهي عبارة عن تقديم تصوّر صحيح حول موضوعات العلوم وحول المفردات المستخدمة فيها وفرضيات لو لم يتمّ التصديق بها أو التسليم بها لما أمكن الشروع في تحقيقها. والعلم المتكفّل بإثبات المبادئ العامّة لجميع العلوم هو العلم الإلهي.

هـ ـ إكمال النفس

إنّ حقائـق الأنـواع بفصولهـا وفصـل الإنسـان هـو النفـس الناطقـة. والمـراد بالنفـس هـو الجوهر المجـرّد ذاتًـا والمفتقـرة في فعلهـا إلى المـادّة، والمـراد مـن النطق هـو جوهر قابـل لاكتسـاب الكمالات والارتقـاء إلى الدرجـات العليـا. وهـذا الاسـتكمال يكـون بوصـول النفـس إلى مرتبـة العقـل الفعّال؛ وذلـك أنّ النفـس في أوّل نشـأتها تبـدأ السـير من المرحلـة الهيولانية، وعندهـا تكون غـير متوجّهة إلى أيّ شيء مـن العلـوم، ثـمّ ترتـقي إلى مرحلة الملكة، وفيهـا تكون حائـزةً للبدهيات التي باسـتخدامها تتمكـن مـن تحصيـل العلـوم الأخرى، ثـمّ بعد تحصيلهـا ملكة كسـب العلـوم باسـتخدام البدهيات تتمكـن مـن تلـقّي الصـور العلمية مـن الموجود العـالي، فهي عند هـذه الحالـة تصبح عقلًا مسـتفادًا، وتشـكّل الصـور العلمية الـتي تحصل عليها كمالهـا الثاني وتتخلّق بهـا، ولمّـا كان أشرف المعلومات هو واجـب الوجـود، فإدراكه منتـهى الكمالات.

المبحث الثالث: مقوّمات علم الطبيعيات

أوّلًا: المبادئ

تتكـوّن مبـادئ العلـم الطبيـعي سـواء التصديقية منهـا أو التصوّريـة من قضايـا إمّا بدهيـة بذاتها أو أصـول موضوعـة. لنذكـر أهـمّ تلك المبادئ حسـب التقسـيم المذكور (وجلّ ما سـنذكره مـن المبادئ عامٌّ للطبيعيات):

أ ـ مبادئ موضوع العلم الطبيعي

1ـ قبـول الواقـع الموضـوعي: فـكلّ جهـد فكـري يتوقّف تحقّقـه على وجـود عنصرين أساسـيين هما: العالـم والمعلـوم. أمّا العنصر الثـاني فلا يكون إلّا موضـوعًا مغايرًا للعالِـم، إمّا اعتبـارًا أو حقيقةً. وينبغي أن يكـون متحقّقًـا لـكي يصـحّ أن يكـون معلومًـا في الأمـور الحقيقيـة وحـاضرًا عنـد المعتـبر في الأمور الاعتباريـة. فالأمـر نفسـه جـارٍ في الطبيعيـات، وعلى هذا الأسـاس لا بدّ أن يكـون ثبـوت الواقع العيني مسـلّمًا لدى العالـم. والمقصـود بالواقـع الخارجي هنا ليـس المفهوم العـامّ، بل خصوص ما هو مـادّي منه.

2ـ موضوعيـة الموضـوع: موضـوع العلم الطبيعي هو الجسـم الطبيـعي من حيث الحركة والسـكون. والموضـوع مـن علـل تكـوّن العلم فلا يمكـن أن يكـون متوقّفًا عليـه أو متأخّـرًا عنه. بنـاءً على ذلك ينبـغي أن يكـون موضوعية الجسـم ثابتًـا وأنّه متغيّر ليصحّ دراسـته من هـذه الجهة. هـذا في الطبيعيات القديمـة ونفسـه جـارٍ في الحديثـة مع الفـارق في الموضوع نشـير إليه في الفـرع اللاحق.

3ـ العالم الطبيعي محكوم بالقوانين الثابتة:

[The National Academy of S.E.M., Reproducibility and Replicability in Science, p 30]

هـذا العلـم يبحـث عـن قوانـين عالم المـادّة بشـكل عامّ، وهـذه الغايـة تكـون مـبرّرةً إذا كان العالم الطبيـعي محكومًـا بقانـون ثابـت، وإلّا إذا كان الفـرض أنّ الحوادث تقـع على نحو الصدفـة وخارجةً عن النظـام، أو أنّ لـكل عنـصر جـزء نظامـه الخـاصّ، فلا يكـون للسـعي إلى معرفتها أيّـة فائدة.

4ـ إمـكان تجزئـة الظواهـر الطبيعيـة إلى عنـاصر. هـذا الـشرط ضروري في العلـم الحديـث؛ لأنّـه يتعـاطى مـع الظواهـر الطبيعيـة بمنهج تجـربي. وهو مرهـون بأن تكـون تلك الظواهـر قابلـةً للتجزئة. والعلمـاء في هـذا الأمـر بـين قائـل بوحـدة العالـم الطبيعة ونـافٍ لذلك.

5ـ حكـم الـكلّ ليـس إلّا أحـكام أجزائـه، فالأشـياء الكبـيرة مركّبة من الأجـزاء، ويمكـن معرفة سـلوك الأشـياء الكبيرة بواسـطة هـذه العنـاصر الجزئية.

[Feibleman, A Set of Postulates and A Definition for Science, Philosophy of Science, V. 15, P. 36]

6ـ إمـكان العلـم بعبـارة أخـرى إنّ هذا الواقع الذي نسـعى لمعرفتـه صالح لأن يـأتي إلى الذهن، وإلّا لا تكـون لحركتنـا فائـدة؛ إذ هي محكومة بالفشـل قبل الشروع. ويتفـرّع على هذا المبـدإ الإيمان بقيمة العلـم، أي أنّ مـا نتوصّـل إليه من خـلال فهمنا للواقع أمـر واقعي. [گلشنی، تحلیلی بـر دیدگاه‌های فلسـفی فیزیکدانـان معاصر، ص 36]

7ـ اسـتحالة اجتمـاع النقيضـين: هذا الأصل هـو مبدأ كلّ المبـادئ والمعارف، وهو يعـني أنّ إدراك أيّ موضـوع يتوقّـف ضمنيًّـا على أنّ الواقـع على حالة واحـدة، وهي إمّا الإثبات أو السـلب لا غير.

ب ـ مبادئ العلم الطبيعي نفسه (هذا القسم مختصّ بالطبيعيات الحديثة)

1ـ الذهـن والخـارج أمـران متغايـران، وليس للإنسـان إلّا مشـاهدة الخارج مـن دون أن يكون له دخـل في صنعهـا، بـل له أن يصف الظواهـر التي تحـدث. [المصدر السابق]

2ـ معلوماتنـا عـن الواقـع الخـارجي تـأتي عن طريـق المشـاهدة، وأدواتنـا الإدراكيـة وان كانت قد تؤثّـر في المعلومـات الـتي نتلقّاهـا، إلّا أنّ ذلك التأثـير لا يغيّر من الواقـع. فما نحصّله يشـكّل قانونًا عامًّا وشـاملًا ضمـن شروطـه، وإن كان قابـلًا للتغـيّر في شروط أخـرى لـم تنكشـف لنـا، بمعـنى أنّ هناك ترابطًـا علّيًّـا معرفيًّا بـين نتائج اليـوم والتنبّؤات.

3ـ المنهج التجريبي هو الطريق الأمين للوصول إلى الأحكام الكلّية انطلاقًا من الجزئيات.

ثانيًا: الموضوع

الطبيعيات القديمة كانت تدرس الجسم الطبيعي من حيث الحركة [ابن سينا، النجاة، ص 189]، وهي من العلوم النظرية التي تقوم على البرهان العقلي، وهذا لا ينفي اعتمادهم على التجربة في العلوم الجزئية التي تتفرّع عن الطبيعيات.

أمّا الطبيعيات الجديدة فهي في الواقع عبارة عن العلوم المتفرّعة عن الطبيعيات، فهما مختلفتان في الموضوع؛ لأنّ الطبيعيات القديمة تهتمّ بالجسم الطبيعي بالدرجة الأولى، أمّا الطبيعيات الجديدة فقد ذكر المختصّون فيها عدّة أمور كموضوع هذا العلم ترجع جميعها إلى أمر واحد وهو الظواهر الخاضعة للتجربة [NOLA, Philosophy, Science, Education and Culture, P. 201] أو العالم الخارجي للظواهر الطبيعية. [James Feibleman, Philosophy of Science, V. 15, P. 36 - 38]

ثالثًا: المنهج

قد تبيّن أنّ الطبيعيات القديمة تبحث عن الأحكام العامّة للجسم الطبيعي من حيث إنّه موضوع للحركة والسكون، وإنّ الطبيعيات الحديثة تبحث عن الأجسام الثانية من حيث العلاقة بينها، فإنّ الأولى تقوم على المنهج البرهاني، أمّا الثانية فتعتمد المنهج التجريبي. وهذا الاختلاف أو التلفيق المنهجي قاد بعضهم إلى القول بأنّ العلم الطبيعي ليس خاضعًا لمنهج معيّن محدّد، بل كلّ ما في الأمر أنّ الباحث هو من يختار المنهج وفقًا لغايته ولخلفياته. [باربور، علم و دين، ص 170]

لكنّ الصحيح هو أنّ الغرض إذا تعلّق بمعرفة الأحكام العامّة للأجسام الطبيعية فلا سبيل لمعرفة تلك الأحكام إلّا عن طريق البرهان العقلي المنطلق من الملاحظات والمشاهدات، أمّا لو أردنا كيفية الارتباط والتأثيرات الظاهرية بين الأجسام، وكيفية الاستفادة من هذا الارتباط لما يخدم الإنسان في حياته فلا سبيل إلى ذلك إلّا بالمنهج التجريبي. وعليه يظهر جليًّا أنّ الإلهيين لم يهتمّوا بالبحوث التجريبية في الطبيعيات؛ لأنّ غرضهم كان مختلفًا عمّا يطلب من الدراسة التجريبية الصرفة.

رابعًا: المسائل

الملاك الأساسي في مسائل الطبيعيات القديمة هو كون المسألة من الأعراض الذاتية للجسم الطبيعي، أمّا في الطبيعيات الحديثة فيشترط أن تكون المسائل أوّلًا محسوسةً وثانيًا متكرّرةً؛ ولا يلزم أن تكون المحمولات فيها أعراضًا ذاتيةً، ويمكن تقسيم مسائل الطبيعيات إلى أقسام:

أ ـ الأعراض الذاتية لمطلق الجسم

يعبّر عن هذا القسم بالسماع الطبيعي (في الطبيعيات القديمة) [المصري، أنفع التقريرات، ج 2 ص 08]، والبحث فيه يكون عن مطلق الجسم ولا يختصّ بجسم دون آخر. وأهمّ المسائل المطروحة فيه هي البحث عن الحركة وعللها وما يترتّب عليها من السرعة والميل والمعاوقة والمسافة والزمان والجهة والانقسام والتناهي، والكون والفساد، الفعل والانفعال. ويشبه أن يكون دور الفيزياء النظرية هو وظيفة الطبيعيات القديمة.

ب ـ مسائل العلوم الطبيعية الحديثة

1 ـ الفيزياء والبحث فيها يدور حول أمور عدّة منها الطاقة من حيث أقسامها وخصائصها وكيفية عمل كلٍّ منها. ومنها الكهرباء والبحث فيها يكون عن حقيقتها وكيفية انتقالها والقوّات المؤثّرة فيها. والبحث في المغناطيس عن أحواله والخواصّ المغناطيسية للأجسام. ومنها الصوت؛ إذ يصبّ الاهتمام على تفسير كيفيته وسرعته وتردّد أمواجه وشدّة الصوت وخفّته. وكذلك الضوء؛ إذ يدور البحث فيه بعد حقيقته حول مبادئه وكيفية انعكاسه على الأجسام وسرعته، وتكوّن صور في المرايا والآلات البصرية والعين البشرية، ويلحق بهذه المسائل تركيب المجهر والمقراب. ومنها الحرارة؛ إذ يتمركز البحث حول مفهوم الحرارة وطرق انتقالها من شيء إلى آخر. [مجموعة من المؤلّفين، العلوم الطبيعية، ص 77]

2 ـ البحث في الأرضيات يكون حول طبيعة الأرض وكيفية تركيبها وحركتها والقوّات الداخلية والخارجية المؤثّرة فيها، وعن المناخ والطقس، والظواهر الطبيعية، وتأثيرات الإنسان والحيوانات عليها. وفي الكسمولوجيا يبحث عن مبدإ العالم واستمراره ومآله، وفي علم الأحياء يكون البحث عن كيفية تطوّر الحياة والكائنات الحيّة. [المصدر السابق، ص 194]

3 ـ وفي الفلكيات عن الأجرام السماوية وأطوارها المختلفة والفصول والبروج والتوقيت والظواهر كالخسوف والكسوف. [المصدر السابق، ص 316]

خامسًا: أهداف الطبيعيات

إذا نظرنا في العلوم الطبيعية منذ نشأتها، فإنّ مؤسّسيها قد اهتمّوا (في الطبيعيات القديمة) بدراسة العالم الطبيعي على غرار العالم المجرّد لغرض رفع الجهل وتحقيق كمال الإنسان وتفسير الحوادث التي تشهدها التجربة. أمّا لمّا تغيّر المسار فقد أخذت الرغبات الحزبية والشخصية تفرض

على العلـم غايـات لا يقتضيـه. وممّـا يؤكّـد هـذا الأمر مـا يذكـره مـيران إبسـتاين (Miran Epstein): «مؤرّخـو العلـم عرضـوا للعلـم أغراضًا متعـدّدةً كما أنّهم أشـاروا إلى أنّ غرضـه يتغيّر بتغـيّر الأزمنة».

[Epstein, Introduction to The Philosophy of Science, P. 13]

فـإنّ تعـدّد أغـراض العلـوم على نحـو التناقض بينها يسـفر عـن تصرّف يـد غريبـة، وإلّا فما دامت حقيقـة العلـم هي هي، ولـم يطـرأ عليهـا تغيـير فإنّ غرضـه هو هـو مـن دون تغيـير؛ ولذا كان اهتمام مـؤرّخي العلـم في الوقـوف على هـذه الغاية الحقيقـة بعد التسـليم بوجود غايـة له. [Ibid]

وغايات العلم الطبيعي (الحديث) على قسمين معرفي وعملي:

أ ـ فهم القوانين الحاكمة على العالم الطبيعي

إنّ الإنسـان مفطـور على حـبّ الاسـتطلاع، ويسـعى لاتّسـاع رقعة فهمـه وإدراكه مـن ناحية ومن ناحيـة أخـرى يعيـش بـين مجموعـة مـن الظواهـر المادّيـة. والمشـاهدة الأوّلية تعطـي الحكم بـأنّ هذه الظواهـر ليسـت صدفـةً، بـل إنّهـا خاضعـة لقوانـين ولنظـام تجـري الحـوادث على أساسـه ولا يمكن تخلفهـا عنـه، وبـه تحكم فطرتـه أنّ لـكلّ شيء حادث سـببًا لحدوثه، ومعرفـة هذه القوانـين والأحكام تسـاعد على فهـم العالـم ومعرفـة كيفيـة التعامل معـه. فالبحث الطبيعي يسـعى لإشـباع هـذه الغريزة بإعطـاء الإنسـان المعلومـات المنقّحـة عـن العالـم المحيط به.

[Kevin, The Nature of Scientific Knowledge An Explanatory Approach, p 141-151]

ب ـ توصيف الظواهر المادّية وتفسيرها

لا تتحقّـق المعرفـة الـتي تحدّثنـا حولهـا إلّا من خـلال توضيح مـا يجري كمـا هـو، أي توصيفه، ثمّ منـه إلى كشـف أسـباب الوقـوع، أي التفسـير، وعادةً مـا يحصـل الاختـلاف في هـذا المجـال. فبعض فلاسـفة العلـم كجـورج هيغـل (Georg Hegel) يـرى أنّ التفسـير يتحقّـق بتخطّـي الفهـم الظاهري للكشـف عـن حقيقـة الموضوع، فالتفسـير عنـده هو بيـان العلاقـة الموجودة بـين الظاهـر والحقيقة؛ لأنّهمـا وإن لـم يكونـا متلازمـين بالـضرورة إلّا أنّـه لا يسـتغني أحدهما عـن الآخر.

[Popper, The Logic of Scientific Discovery, p 67]

فالحقيقـة هي الـتي تـولّد الظاهر، بينما يرى بعضهم أنّ التفسـير هـو إرجاع الكلّ إلى عنـاصره الجزئية واصطلـح عليهـم بـ"الاختزاليين" ويعدّ كارل همبـل (Carl Hempel) وبول أوبنهايـم (Paul Oppenheim) رواد هـذا الاتجـاه [David, HISTOIRE DES SCIENCES, Departement de Physique, P 28]

جـ ـ التنبّؤ

يعـدّ التنبّـؤ مـن أهـمّ الأهـداف التي يسـعى العالـم الطبيـعي إلى تحقيقهـا، والتتبّـع التاريخي يقضي بـأنّ هـذا الهـدف كان ملازمًـا للعلـم منـذ سـنيه الأولى، فقـد تنبّأ طاليس بخسـوف قبـل وقوعه.

[Cheng, Principles of Scientific Methode, P 106]

والتنبّؤ قد يكون كمّيًّا باستخدام الإحصائيات الرياضية. [Ibid]

وعلى أسـاس التنبّـؤ يتـمّ تميـيز النظريـة الجيّدة مـن غيرها، بل يـرى الأداتيـون أنّ الهـدف الوحيد للعلـم هـو القـدرة على تقديـم التنبّؤ الصـادق فقط.

دـ تسخير الطبيعة

مـن الأهـداف العملية التي يسـعى العلم إلى تحقيقها، تسـهيل حياة الإنسـان، ولا يكـون ذلك إلّا من خـلال تسـخير الطبيعـة في خدمته. فإذا رجعنـا في تاريخ الحياة الإنسـانية منـذ بداياتها، نجـد أنّها كانت محفوفـةً بكثـير من المشـاكل وقلّة الإمكانيات. ويرجع سـبب هذه المشـاكل إلى قلّة المعرفة لمـا أعدّه الخالق لنـا. ثـمّ مـع تقـدّم الزمن ومحاولـة الإنسـان للتعـرّف على الطبيعة اسـتطاع أن يضـع الحـدّ على كثير من المشـاكل الناتجـة عن الطبيعة نفسـها. كمـا أنّ هذا التطوّر في مجال الاكتشـافات العلمية أدّى إلى تسـخير الطبيعـة في خدمـة الإنسـان بتوفـير الآلات والأدوات الـتي بهـا يؤمّن لـوازم حياته كوسـائل النقل. وهذا الهـدف ليـس مـن الثمـرات اللازمة بـالذات للبحث العلـمي، بل إنّه مرتبط بشـكل أسـاسي للحاكمين عليـه سـواء كان العالـم نفسـه أو الجهات السياسـية التي ظلّ العلـم في خدمتهم منذ زمـن قديم. ويمكن تقسـيم هـذه الغايـة إلى تسـخير الطبيعة للأغـراض العامّـة وتسـخيرها للأغـراض الخاصّة إمّـا لجهة أو لشـخص. كمـا يقسّـم مرّةً أخـرى إلى الأغـراض المعقولة وغـير المعقولـة. المعقولة هي ما كانت مسـاعدةً للنـوع الإنسـاني من دون أن تكون سـببًا للفسـاد بجميع أصنافه، أمّـا غير المعقولة فهي اسـتخدام العلم في الأمـور الـتي لا تعـود إلى الإنسـان والطبيعـة إلّا بالدمار، كاسـتغلال العلـم في نشر الأفكار المسـمومة والأخـلاق الرذيلة، واسـتنزاف ثروات الطبيعة مـن دون ضرورة.

المبحث الرابع: العلاقة بين الإلهيات والطبيعيات

أوّلًا: حاجة الإلهيات إلى الطبيعيات

العَلاقـة مـن عَلِـقَ بالـشيء أي توقّـف عليه. ثمّ توسّـعت دائـرة اسـتخدامه على كلّ أمريـن أو أكثر بينهمـا ارتبـاط واتّصـال. ثـمّ خصّـص في اصطـلاح المناطقـة في مـا يكـون سـببًا للارتبـاط بينهمـا [تهانـوي، كشـاف اصطلاحـات الفنـون والعلـوم، ج 2، ص 1205]، فالعلاقـة بـين العلـوم عبارة عن السـبب الذي يربط أحـد العلمـين بالآخر.

إنّ تعيين العلاقة بين العلوم يكون بعدّة أمور منها المبادئ وطبيعة موضوعاتها؛ لأنّ النسبة بين تلك الموضوعات لا تخلو من تباين أو تساوٍ أو عموم وخصوص، إمّا مطلقًا أو من وجه. وعلى الأوّل لا ربط بين العلمين أصلًا من حيث موضوعها، وإن أمكن أن يكون أحدهما متقدّمًا على الآخر، والمتأخّر يكون متوقّفًا على المتقدّم من حيث مبادئها، أو قد يشتركان في المبادئ. أمّا على الثاني فيجتمعان في الموضوع والمبادئ ويختلفان في الاعتبار، فتكون علاقتهما متعيّنة بالموضوع والمبادئ. وعلى الثالث فإن كان مطلقًا فهنا حالتان: الأولى أن يكون أحد العلمين جنسًا لموضوع الآخر والأعراض الذاتية لهذا الموضوع الأخير راجعة في الواقع إلى الجنس، فلا محالة أنّ هذا العلم يكون من العلم الأوّل، وفي غير هذه الصورة لا يكون جزءًا منه وإن كان له توقّف عليه. والحالة الثانية أن يكون العامّ من قبيل اللوازم العامّة، فلا يكون العلم المتناول لأقسامها جزءًا من العلم المتناول للعامّ. وإذا كان بينهما العموم من وجه فيشتركان في المبادئ المتعلّقة بالموضوع نفسه.

أ ـ الحاجة من حيث المبادئ

موضوع الطبيعيات القديمة هو الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون، أمّا الطبيعيات الحديثة الظواهر الطبيعية. وموضوع الإلهيات هو مطلق الموجود. من هنا نطرح السؤال ما العلاقة بين هذين العلمين من جهة الطبيعيات؟

النسبة بين موضوع الإلهيات والطبيعيات بكلا قسميه هي التباين، فلا يكون شيئًا منهما جزءًا من العلم الإلهي. لكن بالنظر إلى أنّ الوجود لازم عامّ لكلّ الحقائق، فلا شكّ أنّ العلم الإلهي متقدّم على الطبيعيات، وهي متوقّفة عليه من حيث مبادئها التصوّرية والتصديقية. ويعني ذلك أنّه ليس لعلم الإلهيات أي نوع من التوقّف على الطبيعيات إلّا من حيث سهولة التحصيل. الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 1، ص 7]

أصل الواقعية وقانون استحالة النقيضين وإمكان المعرفة المطلقة اليقينية هي الأمور الأساسية التي يقوم عليها العلم الإلهي. أمّا الأوّل فبدهي ولا يفتقر إلى إثبات. لكن يمكن اعتبار الموضوعات المشاهدة والمجرّبة من شواهد تحقّق هذا المبدإ. أمّا المبدأ الثاني فلا يخفى تمحّضه في المعقولية ولا يمكن فرضه محسوسًا بأيّ وجه، ولا يتصوّر توقّفه على الحسّ. وأمّا المبدأ الأخير فليس له أيّ حاجة إلى الطبيعيات ثبوتًا أيضًا، لكن يمكن اعتبار نتائج العلوم الطبيعية من مصاديقه.

ويمكن إثبات استغناء الإلهيات في مسلّماتها بأنّ تلك المبادئ في الواقع مشتركة بين جميع العلوم الحقيقية غالبًا. ومعنى اشتراكها فيها هو توقّفها عليها، فالعلوم جميعًا متوقّفة على تلك المسلّمات، فلا يمكن أن تكون هي المثبتة لها.

أمّـا في الأصـول الموضوعـة فقـد ذهـب بعـض العلماء كالشـيخ مصبـاح يـزدي [مصباح اليـزدي ، شرح إلهيـات الشـفاء، ج 1، ص 245] إلى تقسـيم المسـائل الفلسـفية إلى قسـمين: أحدهمـا المسـائل الفلسـفية المحضـة، وهي المسـائل الـتي تتقـوّم الفلسـفة بهـا، فهي مسـائل أصلية في العلـم، فمثل هذه المسـائل لا تفتقـر في إثباتهـا إلى مبـادئ طبيعيـة أصـلًا، بـل يتـمّ إثباتهـا بالرجـوع إلى البدهيـات. والثانية هي المسـائل الفلسـفية غـير المحضـة، أو المسـائل الفرعيـة، وهي الـتي تتوقّـف على مقدّمات حسّـية وإن كانـت بحـدّ ذاتهـا مسـألةً فلسـفيةً. فالحكيـم عندمـا يحكم على مثل هـذه المسـائل إنّما يحكـم على نحو قضيّـة شرطيـة إن كان كـذا فكـذا مثـلًا، ولا يخـفى أنّ الشرطيـة تصدق ولـو بكـذب جزئيها.

بنـاءً على ذلك يمكن تصنيف المسـائل الفلسـفية باعتبـار اعتمادها على الأصـول الموضوعة المأخوذة من الطبيعيات إلى ثلاثة أقسـام:

ـ القسـم الأوّل هـو المسـائل الـتي ليسـت لهـا أيّـة حاجـة إلى تلـك الأصـول. كالقوانـين العلّيـة والمعلوليـة، وغيرهمـا.

ـ القسـم الثـاني هـو تلك المسـائل الـتي لا يتوقّـف إثباتهـا على المقدّمـات الطبيعية بالـضرورة، بل يمكـن إثباتهـا بالمقدّمـات العقلية الصرفة، كما يمكـن إثباتها أيضًا بتوسّـط المقدّمات الحسّـية. ونظير ذلـك إثبـات وجود النفـس، وإثبات وجـود الباري ﷻ عـن طريق النظـم والحركة.

ـ القسـم الأخير هو المسـائل الـتي يتوقّف إثباتهـا على مقدّمات حسّـية بالضرورة. وهذا القسـم من المسـائل لا تمثّل المسـائل الأساسـية في الفلسـفة، وإنّمـا هي تابعة في الثبـات والتغيـير للنتائج الحاصلة في العلـوم الطبيعيـة، مثل إثبـات العقول العشرة بنـاءً على نظرية بطليميـوس في الأفلاك.

لكـن الحقيقـة أنّ كلّ مطلـب فلسـفي اعتمـد على الأصـول الموضوعة المأخـوذة مـن الطبيعيات، لا تنحـصر طـرق إثباتـه على الطبيعيـات، بـل يمكن إثباتـه عن طريـق أدلّة عقليـة خالية مـن المقدّمات الحسّـية. وهـذا في إثبـات الحقّ واضـح؛ لأنّ برهـان الصدّيقين وبرهـان الإمكان والوجـوب لا يعتمدان على مقدّمـات حسّـية. أمّا في القسـم الأخير من المسـائل الفلسـفية - التي يتوقّف إثباتهـا على مقدّمات حسّـية بالـضرورة - فعندمـا ندقّـق النظـر فيهـا نجـد أنّهـا ليسـت فلسـفيةً أصـلًا، فتعـداد المصاديق وتعيينهـا ليـس مـن شـأن الفيلسـوف بما هـو فيلسـوف، بل هـو شـأن العلـوم الطبيعيـة، والخطأ في تعيـين المصاديـق لا يرجـع إلى الخطـإ في المطلب الفلسـفي. فبنـاءً على ذلك لا يوجد حكم فلسـفي محض وحكم فلسـفي غـير محض، بـل المسـألة إمّا فلسـفية أو لا.

ب ـ الحاجة من حيث المسائل

تتوسّـع دائـرة مسـائل العلـوم بتفصيـل ما أجمـل في كلمـات المؤسّسـين، أو تأصيل مـا غاب عنهم، أو الـردّ على الشـبهات والجـواب على الإشـكالات. والإلهيـات بوصفهـا علمًـا مـن العلـوم خاضعـةٌ لهذه

القاعـدة، ويشـهد عليـه تاريخهـا؛ إذ إنّ المسـلمين مثـلًا أضافـوا على المسـائل الـتي تلقّوهـا مـن آثار اليونانيـين مـا لا يعـدّ ولا يحـصى؛ وذلك لمقتضيـات الزمـان والمرتكـزات. فالإلهيات إذن تسـتفيد من سـائر العلـوم مـن هـذه الجهة. فـإنّ قضايـا الوحي والنبـوّة وغيرهمـا لم تكن لتطـرح لـولا الالتفات إلى الديانـات. وهـذه الاسـتفادة لا تنحـصر على علم دون الآخر، بل يشـمل جميـع العلوم. ثـمّ إنّ الطبيعيين يبحثـون عـن أسرار هـذا العالـم المـادّي. والموجـودات فيها فـوق حـدّ الإحصاء والعـدّ، ولـكلّ موجود خاصّيـة وجوديـة يمكن أن تكـون محلّ اهتمام الحكيـم. فالطبيعيـات بالوقوف على الموجـودات الجديدة أو على خصوصيـات حسّـية جديـدة، تلفـت انتبـاه الحكيـم إلى بعـض الحقائق الـتي لم يكـن ليتوصّل إليهـا بمجـرّد التعقّـل، نظير ذلك مسـألة حقيقة المـادّة. فإنّه بنـاءً على بعض النتائج الفيزيائية، ليسـت ذرّات المـادّة عبـارةً عـن كتلـة، بـل هي مجمـوعات مـن الطاقـات المتراكمة، ويمكـن تحليل المـادّة إلى الطاقـة، وتركيـب المادّة مـن الطاقة. [سـليمانى، مـاده از نـگاه فيزيـک و فلسـفه، ص 28]

فهنـا تنشـأ مجموعـة من الأسـئلة المرتبطة بحقيقة المـادّة: هل المـادّة التي يتحدّث عنهـا الفيزيائي هي بعينهـا مقصـود الحكيـم؟ ثـمّ ما حقيقـة الطاقة التي تكوّنـت المادّة منهـا؟ هل الطاقة تحمـل الخصوصية اللازمـة للمـادّة مـن صورة وحجم ومقـدار؟ إذا لـم تكن تحمل تلـك الخصوصيات فكيـف أنتج تركب الطاقـات أمـورًا ليسـت فيها؟ وإذا كانت حقيقـة الطاقة راجعـةً إلى الحركة، فهل المادّة من هذا السـنخ؟

إنّ علـم الإلهيـات يهتـمّ بالأحـكام العامّـة للموجـود، ولا يسـمح المنهج العقـلي البرهـاني بالحضور في مجمـع الجزئيـات بمفرده. ودور الحسّ ـ وبمسـاعدة الوهـم ـ هاهنا هو تطبيق الكلّيـات على تلك الجزئيات المحسوسـة. فالعلـم الطبيـعي يتولّى بيـان المصاديق الخارجيـة للكلّيات العقليـة، وتطبيق أحـكام الكلّيات على تلـك المحسوسـات إذا كانـت مـن الأمور المحسوسـة ومـن أحكامها. وهـذه الوظيفة هي أهـمّ وظائف الطبيعيـات القديمـة؛ لأنّهـا تسـاعد الفيلسـوف في تطبيـق الأحـكام الكلّيـة على الجزئيات المأخـوذة من التجربـة. مثـال ذلـك لمّا ثبت بأنّ الماهيات على قسـمين إمّا قائمـة بذاتها أو مفتقـرة إلى موضوعها، يطبّق الطبيـعي هـذا الـكلّي على الجزئيـات، فيحكم بـأنّ اللون مثلًا عـرض نظـرًا إلى خصوصياته.

جـ ـ الحاجة من حيث الأهداف

لا شكّ أنّ هناك أهدافًا ساميةً للإلهيات ترتبط أو تتوقّف نوعًا ما على الطبيعيات، ولنفصّل ذلك:

1ـ دور فهم القوانين الطبيعية في الإلهيات

تنشـأ النفـس الإنسـانية خاليـةً عن جميـع الصور والمعـاني، ثـمّ تلتفـت إلى المعقـولات الأولى التي تشـكّل المبـادئ الأولى لـكلّ حركتهـا الفكريـة، ثـمّ تنطلـق من هـذه المبـادئ الأولى لاكتسـاب العلوم

والمعقـولات الثانية. وهي تدرك المحسوسـات عنـد تمثّل صورها في أدواتها الإدراكيـة، وتدرك المقامات العليـا عـن طريـق الملازمـات. ويمثّل العالم المـادّي طرفًا مهمًّـا في هذا التـلازم. فالفهم الدقيـق للعالم الطبيـعي يعـدّ ممهّـدًا قويًّا للالتفـات إلى المبـادئ العالية. وهـذا سرّ دعـوة النصوص المقدّسـة إلى النظر في العالـم والظواهـر الكونيـة، قال تعـالى: ﴿**سَـنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الْأَفَـاقِ وَفِي أَنفُسِـهِمْ حَتَّى يَتَبَـيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَـقُّ أَوَلَـمْ يَكْـفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَـهِيدٌ**﴾ [سورة فصّلت: 53].

2ـ توصيف الظواهر مقدّمة إلى التفسير

إنّ مـن الأهداف الأساسـية للإلهيات تفسـير الظواهر الكونيـة؛ لتتحقّق المعرفة بقوانينها. وتفسـير الأمـور الجزئيـة لا يمكـن إلّا بعـد الوقـوف على كيفيـة التفاعـل بينهـا، وهـو بـدوره مرهـون بتتبّعها وعـرض تلـك الكيفيـة كما هي، ومنهـا يمكن للعقل الالتفـات إلى اللـوازم. وهذا ما تـدلّ عليه عبارة إخـوان الصفـا: «أمّـا غرضهـم من النظـر في الطبيعيـات، فهو الصعـود منها والـترقّي إلى العلـوم الإلهية الذي هـو أقـصى غـرض الحكمـاء، والنهاية الـتي إليهـا يرتقى بالمعـارف الحقيقيـة» [إخـوان الصفا، رسـائل إخـوان الصفـا، ج 1، ص 76].

الهـدف الحقيـقي للإلهيـات هو تمثّـل الصور الكلّيـة عند النفـس [الشيرازي، الحكمـة المتعالية في الأسـفار الأربعـة، ج 1، ص 20]، والعلـوم ـ مـن جملتهـا الطبيعيـاتـ تسـاعد الإلهيـات في تحقيـق هـذا الغـرض الحقيـقي. لكـن ينبـغي الالتفـات إلى أنّ تلـك العلـوم قـد تـؤدّي وظائفهـا على مـا ينبـغي، وقـد تقـف معرقلـةً تحقيقـه. فمثـلًا الطبيعيـات الـتي تتعاطى مع المـادّة، فالقـوّة التي تسـتخدمها النفـس في هذه المسـائل هي الحـسّ والخيـال والواهمة، وتلـك القوى إذا لـم تُرَبَّ تربيـةً صحيحةً تشـغل النفس بما لا ينبـغي، فـلا يلتفـت إلى العلـوم الحقيقية.

ثانيًا: حاجة الطبيعيات إلى الإلهيات

أـ حاجة الطبيعيات إلى الإلهيات من حيث مبادئها

1- مبادئ موضوع العلم الطبيعي

يمكـن تقسـيم مبـادئ موضـوع الطبيعيـات إلى طائفتـين: الطائفـة الأولى: الواقـع الموضـوعي وما يرتبـط بـه، ويشـمل إثبـات الواقع (الواقع هنـا أخصّ دائـرةً من الواقع الذي حسـبناه من مبـادئ العلم الإلـهي) وإمـكان معرفتـه، وأنّـه محكـوم بالقوانـين، وحكـم الـكلّ عبـارة عن حكـم مجمـوع الأجزاء واسـتحالة اجتمـاع النقيضـين. والطائفـة الثانية مـا يتقـوّم الموضوع به.

الأوّل: الواقع وما يرتبط به

إنّ إثبات الواقع الموضوعي شرط ضروري في تحقّق كلّ العلوم الواقعية، وعليه سارت الطبيعيات القديمة منذ أرسطو إلى عصر المسلمين، ثمّ إلى نيوتن كما صرح به الدكتور گلشني. [گلشنی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص 36]

وهو أصل عامّ لكلّ العلوم الحقيقية (حسب طبيعة العلم)، فهو مبدأ مشترك بين العلم الإلهي والطبيعي. إنّ ظاهرتي الأثير وتغيّر لون إشعاع الجسم الأسود (كذلك حالة برودة الجسم إلى ما دون درجة 600) قادتا بعض الفيزيائيين إلى رفع اليد عن تلك الأمور البدهية، والتشكيك فيها؛ إذ لم تَكُ الفيزياء الكلاسيكية قادرةً على تفسيرهما، ما اضطرّ الفيزيائيين إلى البحث عن حلول أخرى لتفسيرهما. وقد تصدّى ألبرت أينشتاين (Albert Einstein) لظاهرة الأثير بإبداع نظرية النسبية الخاصّة. أمّا ظاهرة تغيير لون إشعاع الجسم الحارّ فما زالت غامضةً، وإن كان فلهلم فين (Wilhelm Wien) وجون ويليام ريليه (John William Rayleigh) قد قدّما تفسيرين مختلفين، إلّا أنّهما كانا ناقصين، فتفسير فين كان ناجحًا في تفسير الإشعاع الحراري، لكنّه قاصر في تفسير حالة برودة الجسم إلى ما دون درجة 600، كما أنّ جون تمكن من تفسير حالة البرودة، لكنّه عجز في تفسير الإشعاع الحراري. [https://etudestech.com Max Planck le père de la physique quantique]

من هنا يظهر ماكس بلانك (Max Planck) بتفسير مفاده أنّ الشعاع المنبعث من الجسم الحارّ إنّما يكون بواسطة جزيئات صغيرة جدًّا (كمّات)، والطاقة المذكورة تشغّل مناطق متعدّدةً في الوقت نفسه [https://etudestech.com Max Planck le père de la physique quantique]، وهذه النظرية تقف خلافًا لما كان متداولًا في الفيزياء الكلاسيكية من أنّ تلك الطاقة تكون بشكل موجة متواصلة. وبعده في عام 1905 أفاد أينشتاين بأنّ الإشعاع نفسه كمومي، وليس الطاقة وحسب. ثمّ جاء لويس دي برولي (Louis de Broglie)، فحكم بأنّه لا اختلاف جوهريًّا بين الطاقة والمادّة من حيث تركّبهما وبنيتهما وسلوكهما، فالمادّة والطاقة تسلكان على المستوى الذرّي ودون الذرّي كالجسيمات والموجات. كما أنّ الإلكترون يظهر خواصّ الجسيمات في ظرف معيّن عندما يتمّ ترقّبه ورصده، كذلك يظهر خواصّ الموجة إذا لم يُرصَد بناءً على تجربة الشقّ المزدوج. فاستنتجوا أنّ الجزئيات الأوّلية من المادّة والطاقة تتصرّف حسب الظروف التي تحكمها، إمّا جسيماتٍ أو أمواجًا، وهذا مبدأ ازدواجية الموجة ـ الجسيم [الموسوي، الإلهيات والفيزياء، ص 304 و305]، وهو نتيجة للتجربة التي قام بها يونغ (Young) في عام 1081 م والتي تسمّى بـ"تجربة الشقّ المزدوج"؛ إذ سلّط يونغ الضوء على شقّين خلفهما حائل، وظهر أنّ الضوء يتداخل بعد اجتياز الشقّين. فالضوء لو كان

متكوّنًا من جسيمات كان من المفروض أن يظهر خطّان على الشاشة الخلفية، فالتداخل دليل على أنّه موجات، لكن كيف يمكن تقبّل هذا والحال أنّه متكوّن من فوتونات لها كتلة؟! ويونغ كرّر التجربة نفسها لكن مع تدخّل منه في إطلاق الضوء، فظهر على الشاشة بصورة جسيمات.

[https://www.britannica.com quantum mechanics]

ثمّ افترض هايزنبرغ (Heisenberg) أنّ القياس المتزامن للكمّيتين المكتملتين أمر محال. فكلّما حاول تحديد موضع خاصّ للجسيم مثلًا فستسجّل سرعته بصورة غير دقيقة، وكلّما أريد تعيين سرعته يظلّ تحديد موضعه غير دقيق. فانتهى إلى أنّ تحديد الموضع وسرعة الإلكترون لا يمكن إلّا بالاحتمال، وهذا هو مبدأ اللايقين أو عدم القطعية (uncertainty princnple). [انظر: قلامين، الأسس والأبعاد الفلسفية لمبدإ الارتياب في فيزياء الكمّ عند هيزنبرغ، مجلّة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 12]. ثمّ ظهر أستاذه بور (Bohr) بمبدإ التراكب الكمومي (quantum superposition) الذي يفيد بأنّه رغم عدم إمكان معرفة حالة أيّ كائن، فإنّه موجود على كلّ حالة مفروضة فيه، ما دمنا لم نتحقّق من ذلك، ومفاد ذلك أنّ الواقع الموضوعي غير موجود على حال، وإنّما نحن الذين نتحكم فيه ونجعله على حالة.

[Gondran Michel, Gondran AlexandreMécanique quantique: Et si Einstein et de Broglie avaient aussi raison? pages 05]

نتيجة هذه التجربة وغيرها كانت عظيمةً؛ إذ تعارض القواعد الأساسية التي افترضت مبادئ الطبيعيات، بل الأساس للمعرفة البشرية كقانون الهوية، ووجود الواقع الموضوعي، واستحالة اجتماع النقيضين، وقانون الثالث المرفوع، وإمكان معرفة الواقع، ووجود القوانين السائدة في العالم.

ولكن ما السبب في ذلك التغيّر؟ أيكون ذلك بسبب حضور الإلكترون في كلّ الأماكن بالفعل وفي وقت واحد؟ أو أنّ له صورةً واحدةً إلّا أنّه في حالة عدم الرصد يظهر لها آثار مختلفة تنتفي كلّها إلّا الحالة المناسبة لها ضمن شروط الرصد؟ ولا يمكن لهذه التجربة وغيرها أن تتحفنا بإجابة دقيقة عن هذه الأسئلة؛ لأنّها في الواقع فوق حدود التجربة. والتفسيرات التي قام بها بور في الواقع مستندة إلى مبانٍ فلسفية تمّ إبطالها. فلا يمكن إذن رفع اليد عن القوانين البدهية بحكم العقل بهذا المقدار. نعم، يمكن أن تكون تلك التجارب داعيةً إلى ضرورة الدقّة في البحث التجريبي ومضاعفة الجهود لإبعاد كلّ الاحتمالات التي لها مدخلية في التجربة.

وهناك تفسير آخر للظاهرة نفسها تحت عنوان "نظرية الموجة الدليلية" (pilot wave theory) مفاده أنّ الإلكترون متشكّل من جسيم وموج، والأخير هو الذي يقود الأوّل. والصورة التي يأخذها عند الوصول إلى الشاشة في مثال الشقّ المزدوج إنّما يحدّدها كيفية خروجه عند الرمي، بعبارة

أخرى إنّما يحدد صورة الإلكترون الموج ومركز ثقله. ولمّا كانت هذه الحالة الأولى غير معروفة إلّا بشكل احتمالي، فتظلّ صورته عند الوصول أيضًا مجهولةً ولا يمكن معرفتها إلّا بالاحتمال. هذا التفسير لديفيد بوم (David Bohm) يتميّز بعدم معارضته للمبادئ المذكورة أعلاه؛ لأنّ الإلكترون حقيقة واحدة مركّبة من موج وجسيم. كما أنّه ليس في جميع المواقع، بل في موقع محدّد، غاية الأمر أنّ من الصعب تحديده. [Ibid]

لكنّ هذا التفسير على الرغم من سلامته مُعرَض عنه من قبل الفيزيائيين، والمشهور بينهم هو التفسير الأوّل لهايزنبرغ وأستاذه بور عقب مؤتمر صالوي عام 1927، رغم غموض هذا التفسير ومخالفته للقوانين الصحيحة، بل وعدم كفايته لتفسير جميع الظواهر الذي اشترطوه في قبول النظرية، ولا يوجد كذلك شاهد عليه.

الثاني: ما يتقوّم به الموضوع

موضوع العلوم من مبادئها، فلا يكون العلم هو المتكفّل ببيان موضوعه وإثبات وجوده، بل المعني بذلك هو العلم الأعلى، أي المتقدّم عليه. وفي خصوص العلم الطبيعي فإنّ موضوعه الذي هو الجسم الطبيعي يعدّ من القيود التي تعرض الموجود بتوسّط قيد آخر، ممّا يعني أنّ العلم الدارس للموجود المطلق هو الذي يأخذ على عاتقه إثباته. وأيضًا تتعاطى العلوم الطبيعية مع المحسوسات والطبيعة التي هي المعنى العامّ المشترك بين جميع الأجسام غير قابل للإدراك بالحسّ؛ لأنّه معنًى كلّي، فالذي يدركه هو العقل. وهذا هو سرّ انشغال الحكماء ببيان حقيقة الجسم الطبيعي وافتقاره إلى العلّة المادّية والصورية بحكم تركّبه من جهة هي استعداد محض، وهي المادّة، وأخرى هي فعلية محض وهي الصورة. [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ج 1، ص 17]

كما أثبتوا حاجته إلى علل توجده، والتي هي العلّة الفاعلية والغاية. كما أثبتوا له مبدأً آخر هو العدم؛ لأنّ الجسم في حال الحركة يكتسب كمالًا غير حاصل له قبل الحركة. [المصدر السابق]

الثالث: مبادئ العلم (المنهج)

إنّ من مبادئ العلم هو أصل تغاير الذهن والخارج، وإن معلوماتنا في الذهن هي انعكاس للخارج وليس الإنسان هو الذي يصنع المعلوم الذي يتأتّى إليه. وإنّ تلك المعلومات إنّما تتأتّى عن طريقة مشاهدة الخارج. والمنهج التجريبي هو الطريق المناسب لإحراز مطابقة المعلومات مع واقعها الخارجي. في هذا المطلب سوف نبيّن كيفية توقّف هذه المبادئ على الإلهيات، بعبارة أخرى نبيّن في هذا المقام كيفية إنتاج الإلهيات لتلك المبادئ. وعمدة البحث هنا في المنهج؛ لأنّه هو المبدأ الأوّل من البدهيات التي لا ينبغي أن يقع فيها خلاف. نعم، وقع فيه التشكيك من قبل علماء فيزياء الكوانتوم وقد أشرنا إلى ذلك.

التجربة تقوم على تكرار المشاهدة في الظروف المختلفة، وهي تتقوّم بعدّة أمور: الحكم الذي يبحث عنه، والموضوع، والمجرّب. والموضوع في الطبيعيات لا يكون إلّا أمرًا طبيعيًّا محسوسًا. والمجرّب إنّما يشاهد الأشخاص المختلفة للموضوع في ظروف مختلفة متعدّدة. والهدف من هذا التكرار هو إحراز عدم دخول ظرف غريب في ثبوت الحكم للموضوع. من هنا ينشأ إشكال مفاده أنّ المحسوسات أمور جزئية، كما أنّ الإدراك الحسّي ليس إلّا إدراكًا جزئيًّا، فكيف نتج عن تكرار مشاهدة الجزئيات حكم كلّي؟

لا يمكن للتجربة نفسها أن تجيب عن هذا السؤال، بل هو سؤال معرفي تتطلّب الإجابة عنه الرجوع إلى المبادئ والأسس التي تبنى عليها التجربة. وأهمّ تلك المبادئ هو قانون العلّية؛ إذ يتوقّف عليه أيّ استدلال؛ فالعلم بذوات الأسباب لا يكون إلّا من جهة أسبابها. فإذا أرادت التجربة أن تعطي معرفةً يصلح الاعتماد عليها، فلا بدّ من الاعتماد على هذه القاعدة. فإنّ الأثر الصادر من الموضوع المعيّن في الظروف المختلفة إمّا أن يكون صادرًا عنه صدفةً، أي من دون سبب، أو يكون لسبب، والسبب إمّا الموضوع أو شيء آخر خارج الموضوع. والأوّل محال؛ إذ لا يمكن صدور أثر من غير مؤثّر، وكذلك الشقّ الثاني من الاحتمال الثاني؛ إذ يلزم منه تحقّق المعلول من غير علّته. فبقي الشقّ الأوّل من الاحتمال الثاني، وهو أنّ الأثر إنّما يصدر من الموضوع (المأخوذ بالشروط اللازمة له)؛ لأنّه علّته. وهذا هو معنى قول الحكماء "الاتّفاق لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا" [العابدي، لباب المنطق، ص 166]. فالدوام يدلّ بلا شكٍّ على أنّ الموضوع إمّا علّة الأثر أو يشتمل على علّته. أمّا صدور الأثر بشكل أكثري يدلّ بلا شكٍّ على أنّ الموضوع مقتضٍ لهذا الأثر، أي أنّه علّة ناقصة له أو يحتوي على العلّة الناقصة له فيحتاج إمّا إلى رفع المانع أو تحقّق الشرط. ولا ريب أنّ قانون العلّة والمعلول من مسائل العلم الإلهي لعروضه على الموجودات بما هي موجودة، أي من دون اعتبار حيثية أخرى.

الرابع: مبادئ النتيجة والنظرية

تقدّم أنّ العلم الطبيعي يبحث عن أحكام العالم الطبيعي، وذكرنا ما ينبغي أن تكون عليه النظرية العلمية، ومجمل ما ذكرنا هو أن تعطي قانونًا كلّيًّا، ويكون بيانًا لعلّة الحكم، وأن يكون مشتملًا على التنبّؤ وأن يكون قابلًا للتحقيق. مدار تلك الخصائص والشروط هو العلّية، والكلّية والضرورة.

أمّا الخصوصية الأولى فهي راجعة إلى ارتكاز موجود في العلم، وهو أنّ لكلّ حادثة من الحوادث علّةً لحدوثها. وهذا الارتكاز هو تطبيق من تطبيقات قانون العلّية الذي هو من مسائل العلم الإلهي.

وأمّـا الخصوصيـة الثانيـة ـ أي الكلّيـة والصلاحيـة للتطبيق على جميع المـوارد التي يصـدق عليه الموضوع ـ فإنّهـا مبنيّـة على ارتـكاز فلسـفي، وهـو قانون السـنخية الذي يحكم باسـتحالة صـدور أيّ معلول من أيّ علّـة، ولا بـدّ مـن وجـود خصوصيـة في الموضـوع الذي وقع عليه التجربـة تصحّح صـدور هذا الأثر المعـيّن عنـه أوّلًا، وثانيًـا أنّ حكـم الأمثـال فيمـا يجـوز ومـا لا يجـوز واحد، فإذا صـدر أثر مـن فرد من الموضـوع وامتنـع صـدوره عـن بقيّـة الأفراد عُلـم بـأنّ الحكم غير راجـع إلى طبيعـة الموضـوع. وبهاتين القاعدتـين صـحّ تعميم الحكـم التجريبي للحالة الـتي لم تقع عليهـا التجربة. فظهـر أنّ النتيجة العلمية أو النظريـة العلميـة تعتمد بشـكل أسـاسي على المبادئ الـتي يتمّ إثباتهـا في الإلهيات.

ب ـ حاجة الطبيعيات إلى الإلهيات من حيث المسائل

ليـس للإلهيـات دور مبـاشر في مسـائل العلم الطبيـعي؛ لأنّ الأمور الـتي يتعاطى معهـا ذلك العلم هي المحسوسـات. فـكلّ دور يؤدّيـه العلم الإلهي يكـون بمعونة الحـواسّ التي هي العمـدة في الطبيعيات. ويكـون البحـث عـن ذلـك الدور عن طريـق بيان وظيفـة العقـل، وتتخلّص تلـك الوظيفـة في الأمور التاليـة: تكويـن المفاهيـم الطبيعيـة، والحكـم في القضايـا الطبيعيـة، وتصحيـح الأخطـاء التجريبية. وفيمـا يـلي بيان حقيقـة كيفيـة توقّف ذلـك على العقل:

1ـ دور العقل في تكوين المفاهيم الطبيعية

تقـدّم في الحديـث عـن منهـج العلـم الطبيـعي أنّ حركـة العالـم الطبيـعي تبدأ بالمشـاهدة الحسّـية. وهـذا المقـدار يسـمّى بــ"الإدراك الحـسّي" أو "العلم الحـسّي". لكنّه لا يشـكّل علمًـا في الحقيقـة بمجرّد انطباعـه في الحاسّـة، بـل لكي يتحقّـق العلم بالمحسـوس بالمعنى الحقيـقي؛ لا بدّ مـن إدراك النفس له، ولا يتـمّ ذلـك إلّا أن يكـون مصداقًـا للمفاهيم الكلّيـة التي يدركها العقـل، ويكون انطباقهـا على الفرد بواسـطة الوهـم. والعقل هـو الصانـع للمفاهيم الكلّيـة. ويكون صنع تلـك المفاهيم عن طريـق الانتزاع الذي تتمثّـل حقيقتـه في الالتفـات إلى المعـنى الـكلّي الذي تكتنفـه المشـخّصات الجزئيـة، ولا يتوقّـف على تكـرار المشـاهدات حـتّى يلزم الدور أو التسلسـل المحالـين. بالإضافـة إلى الانتزاع، يتـولّى العقل ترتيـب المفاهيـم وتشـخيص هويّتـه الوجودية وبيـان الأحـكام الوجودية المترتّبـة عليها بعـد تعريفها.

2ـ دور العقل في القضايا الطبيعية

إنّ مـا تفيـده الملاحظـة الحسّـية هـو إدراك الأمر الجـزئي الخارجي عنـد ارتباطـه بالقوّة الحاسّـة له. والعلـم بأحـكام تلك الجزئيـات لا يكون إلّا بإدراك النسـبة بينهـا. والحكم لا يكـون إلّا بين مفهومين

عامّـين، أو جـزئي وعامّ، وكيفمـا كان فـإنّ أحدهمـا يكـون أعمّ مـن الآخـر. والحسّ لا يـدرك المفاهيم العامّـة، فـكان مـن الـضروريّ أن يكون للعقـل دخل في تحقيـق العلم.

3ـ دور العقل في تصحيح الأخطاء التجريبية

الحكـم مـن وظائف العقـل المجرّد، وقد يمارسـها بواسـطة أدوات أخرى مثل الحـسّ في التجريبيات. وقـد يكـون العقـل مصيبًا في حكمـه وقد يكـون مخطئًـا، ويكون مخالفًـا للواقع ونفـس الأمـر. ولمّا لم يكـن للحـسّ نصيـب في الحكـم فـلا يمكن إسـناد الخطـإ إليـه؛ لأنّ الخطأ حكـم غير صائـب، والحال أنّ الحـسّ لا يمكنـه الحكـم على الأشـياء. ويحصـل الخطـأ نتيجة تدخّـل القـوّة الواهمة في عمـل العقل، فيخصّـص الحكـم العـامّ بمـورد خـاصّ مـن دون وجـه، أو يعمّـم حكـم خـاصّ إلى غـير مـورده نتيجة الاسـتنئاس بالمحسوسـات. وفي المقـام لا يمكـن للحسّ تصحيـح هذا الخطـإ، بل العقل نفسـه بالرجوع إلى قوانينـه البدهيـة والنظريـة الثابتة بالبرهان يكتشـف الخطـأ ويعالجه. فتكون مخالفـة حكمه النظري لتلـك البدهيـات دليـلًا على خطئـه، وموافقتـه لهـا دليـلًا على صحّتـه. فلولا العقـل وأحكامـه البدهية والنظريـة الثابتـة لمـا كان للعلـوم الطبيعيـة مـلاك يرجع إليهـا في تحديد الحكـم الصحيح مـن الخاطئ.

جـ ـ حاجة الطبيعيات إلى الإلهيات من حيث أهدافها

1ـ تحديد هدف الطبيعيات

يعـدّ الهـدف والغايـة من الأجـزاء التي لا غـنى للعلم منهـا، والعلوم لهـا غاية من حيـث ذاتها ولها غايـة مـن حيث العالـم. فباعتبـار الأوّل لا يمكن أن يكون العلم نفسـه هـو محدّده، وإنّمـا يحدّده علم أعلى منـه ناظـر إلى موضوعـه ومنهجـه. أمّا من الجهـة الثانية، فإنّ العالـم لا يطلب غايـةً إلّا بعد إيمانه بأنّهـا كمـال له، وقـد يكـون مصيبًا في الحكم وقـد يكون مخطئًـا. فالعلـم الطبيعي من حيـث هو يحدّد العالـم غايتـه ولا يقـوم العالم بهـذه المهمّـة إلّا بمعونـة المرتكزات المختزنـة عنده حول النظـام الكوني الذي تتولّى الإلهيـات تقريره.

2ـ دور الإلهيات في التفسير والتنبّؤ

إنّ فهـم الظواهـر الطبيعيـة لا يكـون إلّا عـبر التوصيـف الظاهـري والتفسـير لمـا يجـري في الواقع. وإذا قصرنـا النظـر على العلـم الطبيـعي بمـا هو هـو، فإنّـه يتحقّق بمجـرّد تجميـع المعطيـات التجريبية وتوصيـف هـذه المعطيـات ببيـان كيفيـة وقوعها بشـكل ظاهـري، وهذا هـو حـقّ التجربة. أمّـا تعدّي

هـذه الخطـوة إلى تفسـيرها ببيـان عللهـا الواقعيـة أو رفـض تلـك العلل فلا يمكـن للمنهـج التجريبي أن يفيـده. مـن هنـا يفهـم أنّ التفسـير إن أريـد به توصيـف الظاهـرة على ما يبدو للمشـاهدة الحسّـية فيمكـن اعتبـاره هدفًـا للعلـم الطبيعي، أمّـا إن كان المراد هـو بيان العلـل الواقعية بنـاءً على الملازمات بينهـا، فليـس ذلـك مـن شـأن الطبيـعي بما هـو طبيعي بـل شـأن للإلهيـات؛ إذ ينطلق مـن المعطيات الطبيعيـة للوصـول إلى الحقائـق وراءها بنـاءً على الملازمـات بينها.

مـن هنـا تظهـر ثمـرات مهمّـة وهي أنّ الحديـث عـن الأمـور المجرّدة عـن المـادّة التي يتوصّـل إليها مـن خـلال الملازمات خـارج عن إطـار النشـاط الطبيعي، فالمسـائل من قبيـل إثبات الواجـب ومبدإ الكـون ومسـائل المعـاد، وما يرتبط بحقائـق الموجـودات، والحديث عـن حقيقة الحياة وما شـاكل ذلك راجعـة إلى الإلـهي حصرًا.

لكـنّ النفـس المتعطّشـة إلى المعرفـة والعلم لا تسـكن عند التوصيـف، ولا تكتفي بمجرّد كشـف الظاهـرة؛ فلذلـك لـم يتمكـن الطبيعيـون من تجنّب التفسـير. والذيـن أقصـوا العقل من سـاحة العلم واكتفـوا بالمنهـج التجريـبي ولـم يسـتطيعوا أن ينقبضـوا أمـام تلـك الأسـئلة الوجوديـة الواقعيـة، أتوا بمـا أتـوا بـه مـن الأمـور المخالفـة للقوانـين العقليـة القطعيـة، وسـاعدهم على بثّها الإعلام السـاعي لاسـتحمار النـاس واسـتعمار عقولهم. أمّـا التنبّؤ بالحـالات المسـتقبلية، فليس فيها خـلاف بعد بيان المطالـب المتقدّمـة أنّهـا من شـؤون العقل.

3ـ دور الإلهيات في الأغراض العملية للطبيعيات

تتلخّـص الأهـداف العملية للعلم الطبيـعي في أمريـن: الأوّل الأهداف الناظرة إلى الإنسـان بما هو هـو، والأهـداف الـتي يريـد الطبيـعي تحقيقها هنا هي تسـهيل الحيـاة للإنسـان بدفع المـضرّات وجلب المنافـع. والأمـر الآخـر ناتج عـن الأوّل في الواقع وهـو ناظر إلى الطبيعـة بوصفها مؤثّـرةً في تحقيق كمال الإنسـان. مـن هنـا تطـرح أسـئلة مهمّـة وهي ما هـو كمال الإنسـان؟ وبـم يتحقّـق؟ وهل يسـتفيد من الطبيعـة أيّمـا الاسـتفادة أو يجـب الاقتصار على قدر معـيّن؟ إذا بنينا على أنّ الاسـتفادة ينبـغي أن تكون بقـدر معـيّن، فمـا هـذا القـدر؟ ولا نقـاش في أنّ هـذه القضايـا ليـس ممّـا يرجـع للإجابـة عليها إلى المنهـج التجريـبي ولا يمكن الإجابـة عنها إلّا بالعقل. أمّـا الأوّل فمتوقّف على معرفة حقيقة الإنسـان، وهي محالـة بالمنهـج التجريبي.

ويترتّـب على هـذا معرفـة الكمـال الحقيـقي للإنسـان، فإذا كانـت حقيقة الإنسـان بجانبـه المجرّد

فكماله بكمال ذلك الجانب، فينبغي أن تسخّر الطبيعة لصالح هذا الجانب. فالغاية الأولى للعلم الطبيعي ينبغي أن تكون لفهم العالم الطبيعي. ويترتّب على هذا الفهم معرفة كيفية التعامل معها بحيث تكون سببًا لحفظها لتبقى بيئةً مناسبةً للحياة البشرية وكيفية الاستفادة منها لتامين الحاجات الضرورية للإنسان. وهذا بخلاف ما يشاهد اليوم بعد أن أصبحت الثمرة العملية والتغلّب على الطبيعة هي الغاية القصوى للعلم، فصار كلّ ما يحقّق هذا الغرض مشروعًا، فكانت نتيجة ذلك الإعراض عن المعارف الحقّة التي تبني الرؤية الكونية التي يترتّب عليها السلوك العملي للإنسان هذا من جانب، ومن جانب آخر ظهر التفريط في استخدام الطبيعة، فكان عاقبة ذلك انقلاب البيئة الصالحة فاسدةً، كما أنّ البشرية بواسطة الأسلحة الفتّاكة أصبحت أشدّ المخلوقات وحشيةً.

الخاتمة

1ـ توجد ثلاثة أقوال في مسألة العلاقة بين الإلهيات والطبيعيات: القول بالتعارض بينهما، والقول بالتمايز، والقول بالتعاضد. وإثبات الأخير يستلزم إبطال الأوّلين؛ فلذا صببنا الاهتمام عليه.

2ـ يمكن بيان تلك العلاقة من حيث مبادئ العلمين ومسائلهما وأهدافهما.

أ ـ حاجة الإلهيات إلى الطبيعيات

من جهة المبادئ لا تحتاج الإلهيات إلى الطبيعيات إلّا لغرض تسهيل التحصيل.

من حيث المسائل فإنّ العلم الإلهي غير محتاج أيضًا إلى الطبيعيات إلّا فيما يسمّى بـ"المسائل الإلهية غير المستقلّة"، وقد ثبت أنّ تلك المسائل ليست إلّا موارد تطبيقيةً للقوانين العقلية. نعم، قد تكون الاكتشافات العلمية مرشدةً إلى بعض المسائل الفلسفية التي قد تغفل عنها العقول. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن تطبيق النتائج العقلية على الموارد الجزئية إلّا من خلال النظر في تلك الأمور التي تؤمّنها الطبيعيات. لكنّ تجاوز هذا الحدّ أدّى إلى توغّل الطبيعيين في الأبحاث العقلية التي ليست من شأن صناعتهم.

من حيث الأهداف، لا يمكن تفسير الظواهر الكونية التي تعدّ من غرض الحكيم إلّا عقب الإجابة عن السؤال بـ "هل" و"كيف"، الذي يتولّى العلم الطبيعي بيانه. ثمّ إنّ حقيقة النوع الإنساني هي ناطقيته التي بها يكتمل كما أنّ حياته في العالم المادّي تحتّم عليه التفاعل مع ذلك العالم المتوقّف على المعرفة، فكان العلم الإلهي محتاجًا إلى الطبيعيات.

ب ـ حاجة الطبيعيات إلى الإلهيات تتجلّى من حيث:

ـ المبادئ، فإنّ بين العلمين مبادئ مشتركةً، كما أنّ العلم الطبيعي يختصّ ببعض أصول موضوعة تتكفّل الإلهيات بإثباتها. لكنّ الطبيعيات الحديثة لمّا أبعدت العقل ولم تستطيع السكوت في مجال تفسير الظواهر التي تكتشفها أنكرت بعض القوانين البدهية العقلية. وموضوعية العلم الطبيعي متوقّفة على أصول تقع على عاتق الإلهيات مهمّة إثباتها، بالإضافة إلى أنّ التجربة لا تتمّ إلّا بعد ثبوت بعض المقدّمات الفلسفية. ثمّ إنّ الخصائص المطلوبة في نتيجة العلم الطبيعي من قبيل الكلّية والضرورية وغيرهما لا تأتي من التجربة، كما أنّ معرفة صحّة النتيجة من عدمها موكولة إلى الإلهيات.

ـ المسائل؛ لأنّ الإلهيات هي التي تتولّى مهمّة تكوين المفاهيم الكلّية الطبيعية، وبيان الأحكام العامّة للموجودات الطبيعية.

ـ الهدف؛ لأنّه لمّا كان من العلل الوجودية للعلم، فلا يكون العلم الطبيعي مشخّصًا لأغراضه، وإنّما تبيّنها الإلهيات، كما أنّها هي التي توجّه العالم الطبيعي إلى الأهداف النبيلة التي لا تتنافى مع القوانين الصحيحة والقيم الإنسانية من ناحية النظرية والعملية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن سينا، الرسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، 1416 هـ.

مصباح يزدى، محمدتقى، هماندیشی معرفتشناسی، موسّسهی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1395 ش.

حبیبی، رضا، درآمدی بر فلسفهی علم، موسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1387ش.

معلوف، لويس، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، 2000 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408 هـ.

الجوهري، أبو نصر، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1407 هـ.

مجموعة من المؤلّفين، العلوم الطبيعية،دار المسيرة، عمان.

مصباح اليزدي، محمدتقي، شرح إلهيات الشفاء، مؤسّسهی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1391 ش.

بلعز، كريمة، الوضعية المنطقية والعلم المعاصر، مجلّة لوغس، العدد الثاني، 2014 م.

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

إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفاء، الدار الإسلامية، 1412 هـ.

المصري، أيمن، أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات، تقرير الشيخ محمد العلي، ومضات للترجمة والنشر، 2020 م.

قلامين، صباح، الأسس والأبعاد الفلسفية لمبدإ الارتياب في فيزياء الكمّ عند هيزنبرغ وانعكاساتها على الإبستيمولوجيا العقلانية المعاصرة، مجلّة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 12، 2020 م.

البدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1984 م.

گلشنی، مهدی، تحلیلی بر دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ یکم، 1369 ش.

الموسوي، روح الله، الإلهيات والفيزياء، دار الدليل، كربلاء المقدسة، الطبعة الأولى، 2022 م.

الطباطبـائي، محمدحسـين، أصول الفلسـفة والمنهج الواقعي، المؤسّسـة العربية للدراسـات والنشر، 1421هـ.

الطباطبائي، محمدحسـين، الحاشـية على كفاية الأصـول، بنياد علمى و فكـرى علّامه‌ى طباطبايى، قم، الطبعة الأولى.

الطباطبـائي، محمدحسـين، نهايـة الحكمـة، مركز انتشـارات موسّسـه‌ى آمـوزشى و پژوهشى امام خميـنى، قمّ المقدّسـة، الطبعة الرابعـة، 1386 ش.

جوادى آملى، عبدالله، رحيق مختوم، مركز نشر اسراء، قم، چاپ دوّم.

الرباني، علي، مناهج الاستدلال، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.

العابدي، فلاح، لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى.

مصبـاح الـيزدي، محمدتـقي، تعليقـة على نهايـة الحكمـة، مؤسّسـه‌ى آمـوزشى و پژوهـشى امـام خميـنى، الطبعـة الأولى.

باربور، ايان، علم و دين، مركز نشر دانشگاهى، چاپ هفتم.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، مؤسّسه‌ى انتشارات و چاپ، تهران، 1379 ش.

ابن سـينا، الحسـين بن عبد الله، الإشـارات والتنبيهات، بوسـتان كتـاب، قمّ، الطبعة السادسـة، 1430ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الشـفاء (الطبيعيـات)، كتابخانـه‌ى عمومى حـضرت آيت الله العظـمى مرعـشى نجفى.

سليمانى، فاطمه، ماده از نگاه فيزيک و فلسفه، مشكوة نور، سال 11، شمارگان 36 و 37.

زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مؤسّسة هنداوي سي أي سين، 2018.

گلشـنى، مهـدى، تحليـلى از ديدگاهـاى فلسـفى فيزيكدانـان معـاصر، پژوهشـگاه علوم انسـانى و مطالعـات فرهنـگى، 1394 ش.

الشـيرازي، صـدر الدين محمد بـن إبراهيم، الحكمـة المتعالية في الأسـفار العقليـة الأربعة، مكتبة المصطفوي، قمّ.

الطـوسي، نصـير الديـن محمد بن محمد، شرح الإشـارات والتنبيهـات (مع المحاكمـات)، دفتر نشر الكتاب، قم، 1403 هـ.

التهانـوي، محمدعـلي بـن عـلي، كشّـاف اصطلاحات الفنـون والعلـوم، مكتبـة لبنان نـاشرون، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1996 م.

Gondran Michel, Gondran AlexandreMcanique quantique: Et si Einstein et de Broglie avaient aussi raison? Edition materiologique, pages 05.

James Feibleman, a set of postulates and a definition for science, philosophy of science, vol 15. 1948.

Alexandre Gondran, Michel Gondran, Mcanique Quantique : Deux interprtations?, s la revue Dcouverte de janvier–fvrier 2016, n°402.

https://etudestech.com.

https://www.britannica.com.

James Feibleman, a set of postulates and a definition for science, philosophy of science, vol 15. 1948.

journal article, a set of postulates and definition for science, james feibleman philosophy of science, vol 15,no1 jan. 1948.

Mark Cheng, principles of scientific methode, https://www.researchgate.net/publication/281098579.

McCain, Kevin, The Nature of Scientific Knowledge An Explanatory Approach , Springer, 2016.

Miran epstein, introduction to the philosophy of science,semantic scholar, 2012

popper karl, the logic of scientific discovery, Routledge Classics, edit 1, 2002,

ROBERT NOLA, Philosophy, Science, Education and Culture, springer, 2005

Senechal, David, HISTOIRE DES SCIENCES, Departement de physique faculte des sciences universite de Sherbrooke, 2009

the national academy of S.E.M., Reproducibility and Replicability in Science, the national academies press, 2020

the nationnal academies of S.E.M., reproductibility and Replicability in science, the national acamies press Washington DC, 2020.

Al-Daleel

The Clarity and the Ambiguity in Postmodern Pedagogy

Rafed Shenan
Doctoral Candidate in Applied Exegesis, Al-Mustafa International University, Australia.
E-mail: schanr02@gmail.com

Abstract

Many mistakenly assume that philosophers, divorced from the rich human experiences, merely decorate their ideas with fanciful notions. While philosophy permeates various human sciences, its influence is particularly profound and vibrant in education. Such misconceptions dissolve upon realizing that education is, in fact, an applied branch of philosophy. Indeed, in the West, the term "pedagogy" denotes the philosophy of education or the science of teaching methods, distinct from "Education", which refers to abstract learning or instruction. Consequently, Western philosophies have broadly influenced teaching principles, educational and curricula policies, and learning methodologies, recognizing the pivotal role of education in the advancement and development of nations and societies. This article seeks to highlight the pedagogy of postmodern philosophy, which has informed the design of educational practices in the West. It cautions against the uncritical adoption of this model by other nations, particularly Muslim societies, where its globalization and generalization disregards culturally specific values and standards. Alarmingly, this extends to the imposition of particular curricula and the elimination of others in some Muslim countries. Regrettably, certain intellectuals within the Islamic world advocate for unrestrained intertextuality with Western educational approaches.

Keywords: Clarity, Ambiguity, Pedagogy, Postmodernism.

Al-Daleel, 2025, Vol · 7, No · 4, PP ·165-182

Received: 04/12/2024; Accepted: 16/01/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث المذهبية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الواضح والمبهم في بيداغوجيا ما بعد الحداثة

رافد شنان
طالب دكتوراه في التفسير التطبيقي، جامعة المصطفى العالمية، أستراليا. البريد الإلكتروني: schanr02@gmail.com

الخلاصة

يعتقد الكثيرون خطأً أن الفلاسفة يلوّنون أوراق أفكارهم بحبر الخيال دون مزاولة الخبرات المفعمة بالتجارب الإنسانية، ورغم أنّ الفلسفة حاضرة في شتّى العلوم الإنسانية إلّا أنّ حضورها أقوى مراسًا وأكثر حيوية في التربية، وقد يتهافت ذلك الاعتقاد عند أصحابه إذا عُلمَ أنّ التربية هي إحدى الزوايا التطبيقية للفلسفة، حتّى صار في الغرب أنّ مفردة "بيداغوجيا" (pedagogy) تعني فلسفة التربية أو علم أصول التدريس، بخلاف مفردة (Education) التي تعني التعليم أو التربية المجرّدة؛ لذا تجد أنّ جلّ الفلسفات الغربية فرشت أجنحتها وأدلت بدلوها في أصول التدريس وسياسة التعليم والمناهج فضلًا عن التعلّم؛ إدراكًا منها لمدى ارتكازية العملية التعليمية للأمم والشعوب، ولكونها عنصرًا أساسيًّا في نهوضها وتطوّرها. في هذا المقال نحاول أن نشير بأصابع التنبيه إلى بيداغوجيا فلسفة ما بعد الحداثة التي رُسمت على أسسها العملية التربوية في الغرب. ومن ثمّ لتضرب موعدًا مع بقيّة الأمم والشعوب، وبالأخصّ الشعوب المسلمة؛ لعولمة ذلك النموذج وتعميمه، غير عابئة بخصوصيات القيم والمعايير لتلك الشعوب، وليصل بها الأمر إلى فرض إضافة بعض المناهج وحذف أخرى على بعض الدول المسلمة. وممّا يدعو للأسف أن تجد بين مفكّري العالم الإسلامي من يدعو إلى التناصّ المطلق في العملية التربوية مع الغرب.

الكلمات المفتاحية: الواضح، المبهم، بيداغوجيا، ما بعد الحداثة.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 165 - 182
استلام: 2024/12/04، القبول: 2025/01/16
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

لا بـدّ لنـا قبـل التجـوّل بـين زوايـا بيداغوجيـا فلسـفة ما بعـد الحداثـة، مـن مقدّمة نضـع فيها منشـور زجـاجي أمـام فكـر ما بعـد الحداثة ذاته؛ حـتّى نتعـرّف على ألوانـه الحقيقية. حـتّى ولو كانت مقدّمـةً مجتزئـةً، لكـنّي على ثقـة من أنّ القـارئ المطّلع سـيعقد مقارنـةً متوازيةً بين ما سـيرد هنا وما قـرأه مـن نصـوص وأفـكار أو شـاهده مـن عـروض ومعـارض وأنشـطة وفعّاليـات تمثّل فكر مـا بعد الحداثـة. يسـتطيع مـن خلاله الخـروج بثيم نـوعي يؤطّـر لهذا الفكـر الذي يصعـب تأطيره.

إنّ منظّـري فلسـفة مـا بعـد الحداثـة لا ينتمـون إلى معسـكر أيديولـوجي واحـد، قد تجـد أثرًا في هـذا الفكر للوجودي اليسـاري إلى جانـب تنظيرات الليـبرالي البراغماتي، مرورًا بمقـولات البوهيمي العبـثي، ولا تقـف عنـد التفكيـكي المشـكّك. ليس هذا أبـرز ملامح فكر مـا بعد الحداثـة، بل مجرّد إشـارة إلى قنـوات تدفّق الأفـكار والنظريات له.

فالمنهـج والأهـداف هي التي تؤسّـس لفلسـفة مـا بعد الحداثـة، وترسـم ملامح خارطـة منطقها دون إطالـة النظـر في الآليـة والأدوات. تسـعى فلسـفة مـا بعـد الحداثـة إلى إنهـاء الافتراضـات المزعومـة (حسـب منظّـري مـا بعـد الحداثـة) في الفكـر والتاريـخ والهويـة، وتحطيـم السرديـات الكـبرى (الأديـان والنصوص المقدّسـة و الفلسـفات المثاليـة) واليقينيـات المعرفية؛ لذلـك عادةً ما يلجـأ كتّـاب مـا بعـد الحداثـة ومثقّفوهـا إلى أنمـاط الكتابـة المبهمـة إن لم نقل المشوّشـة لمـا تمثّله تلـك الكتابـات مـن إغواء.

لذا يتحتّـم علينـا أن نكون على اسـتعداد للنظر في كثـير من أفكار ما بعد الحداثـة على أنّها مضطربة في أفضـل أحوالهـا ومجـرّدة من الصدق في أسـوإ الأحـوال. فأصحـاب ما بعـد الحداثة هدّامـون نقديون جيّـدون لكنّهم فظيعون في دور البنـاة. [Putler, Postmodernism A Very Short Introduction, ch 1-3]

المطلب الأوّل: بيان المفردات الأساسية في البحث

إنّ تحديد المعنى الاصطلاحي للمفردة هو شفرة الولوج إلى مختلف العلوم والفنون؛ لذا تحتّم الإشارة للمعنى الاصطلاحي لأهمّ مفردات البحث؛ حتّى تتوفّر مبانٍ تصوّرية تامّة لدى القارئ. اصطلح على فلسفة التربية في البداية "بيداغوجيا". وبعد أن تأسّس علم التربية مستقلًّا عن الفلسفة وعلمي النفس والاجتماع، صارت "بيداغوجيا" مرادفًا لعلم التربية. فيما انزاح مصطلح (Education) المرادف لمعنى التربية في اللغة العربية ليعني التعليم. والأصل في "بيداغوجيا" يتكوّن من مقطعين في اليونانية القديمة (Péda) وتعني الطفل (Agôgé) وتعني القيادة أو السياقة. وكانت (Péda Agôgé) تطلق على العبيد الذين يوكل اليهم مرافقة الأطفال.

[Oxford Dictionary of Philosophy , Oxford University Press, UK.]

أمّا ما بعد الحداثة (Postmodernism) فبرزت بوصفها مصطلحًا يعبّر عن حركة فكرية واسعة ظهرت في منتصف القرن العشرين، دعت إلى القطيعة مع الفكر الفلسفي القائم على اليقين المعرفي، وتحطيم السرديات الكبرى، وشكّكت في موضوعية القيم الأخلاقية. فيما ركّزت على الشخصانية، بوصفها قيمةً شموليةً تستند عليها في محاكمة بنية الحقيقة [Ibid]. كما يصطلح على الليبرالية المسيطرة في الولايات المتّحدة الأمريكية "الليبرالية الحديثة" لتمييزها عن بقيّة الليبراليات الحاكمة في غيرها من الدول الغربية. ولا تختلف الليبرالية الحديثة كثيرًا عن نظيراتها سوى في إدارة الحكومة للاقتصاد الكلّي والتوسع في مفهوم الحرّية والرفاهية الفردية، والتركيز على دعم التعليم المتماهي مع رؤية الدولة. [Adams, Political Ideology Today, P 32]

المطلب الثاني: معالم بيداغوجيا ما بعد الحداثة

يعتقد المنظّرون لهذا الفكر أنّ هذا العصر هو عالمٌ من صنعنا وليس من اكتشافنا. عالم ليس فيه من الحقيقة سوى ما نصنعه نحن وليس فيه من منطق إلّا تلك القواعد التي نعيش عليها. وتتمثّل هيمنة الإنسان والذات في فلسفة ما بعد الحداثة والتربية التي ترفدها بخطاب أنّ العالم يجب أن يتكلّم بمفرداتنا، وأنّ فعل الكينونة قد أخذ في الاختفاء، فالواقع في ذاته يجب أن يصطفّ مع الواقع من أجلنا، وبذلك فإنّ الموضوعية تنبع من سياق الاتّفاق والاقتناع الذاتي وليس من خلال التناظر مع الواقع.

كما يصفون فلسفتهم بأنّها ترفض يقينيات التراث والتقاليد، والنزعة التعميمية المطلقة باعتبارها عقلانيةً للممارسة، لتضع محلّها عملية البحث الديناميكي. هنا تصبح عملية العقلانية

نفسها بمثابة اليقين الجديد. من خلال الشكّ في الحقائق المستقرّة، وفي مناهج إنتاج الحقيقة التي كانت تشكّل من قبل الثوابت التي تدور حولها الممارسة، وبذلك تصبح العقلانية في إطار جدل التفتّح العقلي مبدأً نعني به مبدإ التعرية للتشوّهات التي تحدثها الأيديولوجيا وغيرها من المعوّقات في التعليم التدبّري؛ من أجل ترك الطريق مفتوحًا على مصراعيه، أمام النموّ السليم للفرد المستقلّ والمجتمع الديموقراطي [انظر: باركر، التربية في عالم ما بعد الحداثة، ص 25] حسب وصفهم.

وهي مرحلة دخلت إليها البشرية في سعيها لتأسيس عالم جديد ذي شروط معرفية جديدة تختلف عمّا كان سائدًا من قبل، ومن هنا فإنّ اليقين، والنسبة، والشكّ، والتعقّد، والتناقض والتعدّد أصبحت السمات التي تميّز المعرفة في عالم ما بعد الحداثة. [المصدر السابق، ص 31]

أوّلًا: البيداغوجيا ومنطق ما بعد الحداثة

حتّى نفهم كيف تدور لعبة بيداغوجيا ما بعد الحداثة يلزم أن ندرك المنطق الذي تحلّق في أفقه تلك النظرية أو الرؤية.

يطلق بعض منظّري ما بعد الحداثة على المنطق الذي ينطلقون منه ويدعون له "المنطق الضبابي" (Fuzzy Logic). يتمّ مناقشة هذا المنطق في ظلّ عدم اليقين، وأنّ حركة حياتنا تحكمها بالضرورة معلومات ضبابية، ومن العبث صهر هذه المعلومات في نموذج رياضي تقليدي يعتمد على المنطق الثنائي (الأرسطي)، ويمتدّ تعامل هذا المنطق مع متغيّرات ذات طبيعة غير محدودة أو مفهومه، كالمتغيّرات اللغوية مثل التعبيرات: صحيح إلى حدّ ما، صحيح جزئي، وربّما خاطئ، وتخضع جميعها إلى تقديرات شخصية تختلف من شخص إلى آخر. هذه الطريقة في التفكيك بوصفها تحاكي النشاطات الذهنية الحقيقية لهذا العقل، ومن ثمّ يتعامل مع مشكلات الواقع، ويستطيع أن يحتوي نظم التفكير المعقّدة ومتعدّدة البدائل التي تتعامل مع أجزاء الحقيقة. وهذا المنطق المتعدّد يهتمّ بالتعبير عن مفاهيم ضبابية أو أحداث ضبابية، وهي تظهر نتيجةً لغياب الدقّة في تعريف حدود دقيقة لتلك الأحداث، فكلمة مثل "رجل طويل" لا تعكس معنًى محدّدًا للطول، وسوف يختلف مفهوم تلك الصورة باختلاف المتلقّي لتلك الكلمة؛ إذ إنّ ذلك يعتمد على طول المتلقّي وثقافته وبيئته.

يتناول جوهر هذا المنطق درجة انتماء الحدث إلى فئة ضبابية أو العديد من الفئات الضبابية؛ إذ تتراوح درجة الانتماء بين الصفر والواحد الصحيح، فدرجة الانتماء القريبة من الصفر تعكس انتماءً ضعيفًا إلى الفئة محلّ الاهتمام في حين أنّ درجة الانتماء القريبة من الواحد الصحيح

تعكس انتماءً قويًّا إلى الفئة محلّ الاهتمام، وتسمّى بفئة ضبابية أو غامضة أو غير مكتملة فهو يعبّر بحسبهم عن ظلال مختلفة للحقيقة.

وهو عكس المنطق الثنائي الذي ينسب إلى كلّ حدث القيمة صفر إذا لم يقع الحدث كلّيًّا داخل الفئة محلّ الاهتمام، أو الواحد الصحيح إذا وقع الحدث كلّيًّا داخل الفئة محلّ الاهتمام، وتسمّى هذه الفئات بـ"الفئات الناضجة" أو المكتملة. [مجموعة مؤلّفين، الحداثة ما بعد الحداثة دراسات في الأصول الفلسفية للتربية ص 215]

ثانيًا: القيم والغايات في بيداغوجيا ما بعد الحداثة

يتمّ الحكم على الاستنتاجات المتحصّلة من العلاقة بين الوسائل والغايات فقط في ضوء مساهمة هذه العلاقة في التحقيق الفعّال للغايات كما هي. والمعلّم المتدبّر بمسألة الغايات والقيم يحرص دائمًا على أن يحيلها إلى دائرة المنطق والعقل، إنّه يتعرّف على الموقع الرئيس الذي تشغله بعض الغايات والقيم الخاصّة عندما يقوّم السياق الاجتماعي بتحديد المعنى للفاعلين في داخله.

ويساعد الاهتمام بالغايات والقيم على التمييز بين التدبّر باعتباره خاصّيةً من خواصّ التعليم التدبّري من ناحية، وبين العملية الفنّية المتزامنة للتفكير التي تتبنّاها الفلسفة الوضعية من الناحية الأخرى. فهذه الفلسفة ترى أنّ مفهوم التدبّر لديها لا يتضمّن أيّ التزام قيمي، اللّهُمَّ إلّا أدنى معاني الطاعة والخضوع لقوانين القواعد المسبقة التي تحدّد أثناء الممارسة التعليمية. [باركر، التربية في عالم ما بعد الحداثة، ص 97]

أ ـ التقاطع مع الموروثات

لا بدّ من التموضع في تقاطعات مع عدد من الموروثات والتقاليد المتداخلة فلسفيًّا، ونظريًّا، و تربويًّا، ودينيًّا، وسياسيًّا، ولكلٍّ من هذه الموروثات مفاهيمها وبنيتها وتأكيداتها وتطبيقاتها وسياقاتها التاريخية المتمايزة والمحدّدة.

الالتزام بسلطة العقل، ورفض مفهوم العقلانية حول العلاقة بين الوسائل والغايات تؤكّد التزامها بالاستقلال الفردي، والمكوّنات العقلانية للشرف (السموّ)، والجدّية، واهتماماتها التحرّرية، والسياسات الديموقراطية والليبرالية، وفكرة المعرفة الحقيقية المرتبطة أساسًا بهدف ما، بدلًا من تلك المعرفة الجامدة التي تقوم على مبرّرات مفارقة

[Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge p 23 - 40]

ب ـ الفردانية في التعليم

يتحتّم على المعلّم في سياق هذه النظرة للتعليم إحداث تطوير في الممارسة بتطبيق التفكير النقدي على الموقف الذي يواجهه، ويتمّ صياغة هذا المدخل من خلال فهمه لفردانية هذا الموقف، وكذلك من خلال مقاومته للوصفات والتفسيرات الجاهزة.

وينظر المعلّم إلى كلّ سياق تربوي، بما يتضمّنه من شبكة معقّدة الغايات والقيم والمعايير العقلانية والوسائل العملية أو الذرائعية كسياق متفرّد؛ ولهذا فإنّه يستعصى على الوصف والتحليل في ضوء النظريات العامّة. [Look: Previous source, p 164]

ج ـ التحرّر من التقاليد المعادية للعقلانية

التعليم هنا يعنى وفق دعاته بالتحرّر من خلال التنوير، أي من خلال النشاط الهادف إلى ضمان التطوير في العقلانية (في صرامة الفكر ومنهجيته، وفي دقّة معطيات الواقع)، وكذلك في الأخلاق؛ إذ ترتبط عدالة موقف معيّن ارتباطًا وثيقًا بدقة تعبيرها عن عقلانيتها. ويعدّ التحرّر بمنزلة الشرط الأساسي لهذا التعليم، ويكمن سبب ذلك في الاقتناع الراسخ بأنّ التبرير الذاتي النقدي في الوقت الذي يكون لازمًا من أجل إحداث تطويرات في الممارسات التعليمية والأشخاص، فإنّ عملية التدبّر تتهدّدها باستمرار التشوّهات التي تحدثها القوى الأيديولوجية والضغوط المؤسّسية. وبالتالي فمن الضروريّ لتكمل عملية التدبّر النقدي أن تتجاوز مجرّد الحكم العملي المبنيّ على المعلومات؛ من أجل المساعدة على تحديد الممارسات المشوهة بانتظام وتحليلها، ثمّ استبعادها من الفعل الاجتماعي والتربوي

[Carr and Kemmis, Becoming Critical Education Knowledge and Action Research p 13,]

د ـ سيادة النموذج الغربي ومنهج تدريس التاريخ

تعتقد ديماغوجيا ما بعد الحداثة أنّ منهج التاريخ يمثّل إمكانيةً خصبةً قادرةً على نقل أيديولوجيا تمّ تحديدها من الخارج.

إنّ هناك مستودعًا من القيم المتضمّنة في بنية التاريخ كموضوع من موضوعات المناهج؛ إذ تتضمّن عملية البناء والاختيار والتنظيم قراراتٍ مسبقةً حول نطاق الأحداث والشخصيات التي يمكن اعتبارها ذات أهمّية كبيرة في التاريخ.

فلا بدّ من وضع القواعد الخاصّة بالتفسير التاريخي، ووضع الحدود على ما يصلح كدليل في تفسير الأحداث، وإعطاء الأسباب، وتفسير الدوافع، والموازنة بين شروط الصدفة وبين النتائج المرغوبة، وتتبّع المسؤولية والأسباب.

وخـلال هـذه العمليـة تبـدو هناك فرصـة كافية لإنجـاز هيكل متكامـل للتاريـخ من منظـور أوروبي محـدود تمامًا، يسـتبعد صـوت الآخرين.

وهـذا الأمـر مـن شـأنه أن يـؤدّي إلى منهـج يحكي قصّـة التاريخ مـن خـلال شروط نسـج أحداثه، وبنـاء شـخصياته الـتي تعـلي من شـأن تأثـير الإنسـان الأبيض العظيـم وتجعل مـن افتراضات مسـيرة التقـدّم العلـمي، والسـياسي، والأخـلاقي، والتنظيـم الاجتمـاعي الغربي أمـرًا طبيعيًّـا، وتحيك خيوط مؤامـرة مفادهـا أنّ ارتقـاء الإنسـان من أصـوله البدائيـة حـتّى الآن، إنّما هـو بفضل انتصـار الغرب.

[مجموعـة مؤلّفين، الحداثـة مـا بعـد الحداثـة.. دراسـات في الأصـول الفلسـفية للتربيـة، ص 66 - 70]

ثالثًا: الأصول الفلسفية لديماغوجيا ما بعد الحداثة

فكـر مـا بعـد الحداثـة أو فلسـفتها لا يسـتند إلى فلسـفة بعينهـا، مصطلح "مـا بعد الحداثـة" يعود إلى مجموعـة مـن الخطابـات والسرديـات الـتي ظهـرت بشـكل رئيـس في فرنسـا خـلال السـتّينيات والسـبعينيات مـن القـرن العشريـن في مجـال الفنـون والأدب. أطلـق الأميركيـون على هـذه الكتابات اسـم "النظريـة الفرنسـية". [French Theory, University of Minnesota Press, p 18]

ثمّ انتقل من اسـتعمالاته في مجال الفنون والأدب، إلى صدارة النقاشـات في الفلسـفة الغربية، لا سيّما بعـد ترجمتـه إلى اللغـة الإنجليزيـة عام 1984، وإطلاقـه على كتابات مجموعة مـن المفكّريـن أمثال جوليا كريسـتيفا (Julia Kristeva)، وميشـال فوكـو (Michel Foucault)، وجـاك دريـدا (Jacques Derrida)، وجيـل دولـوز (Gilles Deleuze)، ولويـس ألتوسـير (Louis Althusser)، وكورنيليـوس كاسـتورياديس (Cornelius Castoriadis)، وجـان بودريـار (Jean Baudrillard)، وفيليكـس غاتـاري (Felix Guattari)، ولـوس إريغـاراي (Luce Irigaray)، وغيرهـم مـن الذيـن رأوا ألّا وجـود لمـا يسـمّى "حقائـق معرفية"، بل ثمّـة أنسـاق مـن الخطابات تحكم أقوالنـا ومعارفنا المتعلّقـة بفهم الواقـع. ولعلّ مصطلح "مـا بعد حداثي" توشّـح بمعـنًى ازدرائي، حـين وسـم كتابات بعض المفكّريـن الذين دافعـوا عن "العدمية الأبيسـتمولوجية والأخلاقية".

يجمـع هـذا المصطلـح إذن كلّ الأفـكار الـتي طـوّرت قطيعةً مـع الإنسـانوية أو نقـدًا قويًّـا للعقلانية الملازمـة للحداثـة، الـتي اقترحـت طرقًـا جديـدةً لمسـاءلة النصـوص والتاريـخ، متأثّرةً بشـكل خاصّ بالماركسـية والنقـد الكيركغـاردي والنيتشـوي للعقلانيـة، وفينومينولوجيـة هـوسرل (Husserl)، والتحليـل النفـسي لفرويـد (Freud)،ولاكان (Lacan)، وبنيويـة ليـفي شـتراوس (Levi Strauss)، وبعلـم اللغة والفلسـفة. لكـنّ إطلاق هذه التسـمية على كلّ هؤلاء الفلاسـفة والمفكّرين، أثـار العديد

مـن الخلافـات؛ إذ رفـض فوكـو مثـلًا أن توسـم كتاباتـه بـ"مـا بعـد الحداثيـة" مشـدّدًا على انتمائه إلى الحداثـة، إلّا أنّـه، بحسـب المفكّـر والأكاديـمي البريطـاني أليكـس كالينيكـوس (Alex Callinicos) «أسـهم مـع كثيرين في خلـق المناخ الفكـري الذي مكن ازدهـار تيّار ما بعد الحداثـة» [مارلين كنعـان، عن فلسـفة مابعـد الحداثـة، إندبندنـت عربيـة].

بتعبـير أوضـح يطلق في الفلسـفة مصطلح "ما بعد الحداثـة" على النصوص والأعمـال والتيّارات التي تنـدرج في إطار كتابات "أسـياد الشـكّ"، ماركـس (Marx)، ونيتشـه (Nietzsche)،وفرويد (Freud)، كمـا في مـا بعـد البنيوية والتفكيكيـة والتعدّديـة الثقافية والنظريـة النقدية للأدب.

[Look: previous source, p 86-121]

والبيداغوجيـا فيهـا تنتـمي إلى مشروعهـا التنويـري الذي يمتـد من فلسـفة كانـط (Kant)، وهيغل (Hegel)، حـتّى النظريـة النقديـة لهابرماس (Habermas)، ومدرسـة فرانكفورت، وهـذا المشروع قد وجـد سـبيله للتطبيـق في أعمـال كلٍّ مـن كار (Carr)، وكيميـس (Kemmis)، وكذلـك في أعمـال يونغ (Young) وغيرهم.

إنّ محـور الاهتمـام هنـا هـو التحـرّر عـن طريـق تنميـة الأفـراد المسـتقلّين والعقلانيـين في مجتمـع ديموقـراطي يؤمـن بالحوار، ويحمى الإنسـان مـن القهر الذي تمارسـه الأفـكار الفنّيـة والبيروقراطية التي تربط بشـكل حاسـم بين الوسـائل والغايات في التنظيم الاجتماعي. إنّ الشـخصية الديموقراطية للمشروع التنويـري نجدهـا أيضًا في التراث الفلسـفي والسـياسي الليبرالي الذي يتجـلّى في الكتابـات المتتابعة حول فلسـفة التربيـة في بريطانيـا، مثـل أعمـال ر.س. بيـترس (R.S.Peters)، وآخـرون مثـل بـول هيرسـت (Paul Hirst)، وربـرت ديـردن (Robert Dearden)، وجـون وبـات وايـت (John and Pet White)، وقـد اهتـمّ هـذا الإنتـاج الفكـري بتسـليط الضـوء على المكوّنـات المعرفيـة والأخلاقيـة لمفهـوم عـن التربية يمكـن تبريـره عقلانيًّا.

وكذلـك الاتّجـاه التحـرّري الذي يتجـلّى في الحركـة النسـائية وعنـد الفلاسـفة التحرّريـين مثـل فريـري (Friere)، وباولـز وجينتـس (Poole's and Gintis)، ومـاكلارن (McLaren).

وأيضًـا حركـة بحوث الفعـل عند ونـتر (Winter) وإليـوت (Elliott)، وهي الحركة التي أسـهمت في إثـراء سـياقات محدّدة للممارسـة التربويـة وتفرّدها داخل الصـفّ الدراسي أو المؤسّسـة التربوية، ومـا يرتبـط بهـا من وعي بجوانـب القصـور في تعميمـات النظريات الوضعيـة عند توجيـه التخطيط التربوي.[Look: previous source, p142-160]

رابعًا: سمات التعليم في ما بعد الحداثة

في ضوء ملامح عالم ما بعد الحداثة وفرضياته، تتحوّل عملية التعليم بشروطها وخصوصيات سياقاتها وفق التعليم التدبّري إلى نشاط نحو التحرّر والتحرير والديمقراطية. وفقًا لهذه الرؤية ترتسم سمات العملية التعليمية وملامحها بالتالي:

أ- ممارسة التعليم في عصر ما بعد الحداثة هي أفعال وتدخّلات في الترتيب الأسلوبي وطقوس الطريقة التي نطبع بها طلّابنا، كما أنّها تدخّلات لحلّ شفرة الثقافة السائدة، ولخلق أشكال منظّمة لرفض التطبيع مع علاقات القوّة القائمة في المجتمع، ولخلق بديل شعبي مضادّ. وسوف تمكن التربية التفكيكية للنصوص كلًّا من المعلّمين والطلّاب من كشف حيل النصّ والسياسة والأيديولوجيا وفضح أشكال المجاز، وما بداخلها من قصص معلنة تخفي بداخلها رسالةً غير معلنة.

ب- اقتصار التعليم على المشكلات مثل (حماية البيئة، النموّ السكّاني، استثمار الموارد، العدالة الاجتماعية) والنظر إلى تلك المشكلات ليس من منظور محلّي فقط، بل من منظور كوني.

جـ- الوصول إلى مستويات عليا من التفكير المجرّد والتمركز نحو الفعل.

د- معايشة الشكّ، فكلّ شيء يمكن أن يتبدّى بشكل مختلف، وينصبّ التعليم على كيفية التعامل مع الجهل(واقع الهدف)، والتعامل ما هو غريب اجتماعيًّا، وينصبّ التعليم على كيفية التعامل مع الشكّ (زمنيًّا)، ويجب على التعليم تقديم الارتباطات المعرفية بالمجالات المستقبلية، ويثير التساؤلات ويتعلّم الصغار أنّنا لا نستطيع إعطاء وصف دقيق للأشياء مرّةً واحدةً إلى الأبد وتوفير فرص لممارسة تغيير النظرة، وتقديم أكثر من رؤية للموضوع الواحد.

هـ- المعلّم هو تربوي في عصر ما بعد الحداثة؛ لذا فإنّ على معلّم ما بعد الحداثة أن يدرك أنّه يمتلك الخيار في التعليم، وأنّ كلّ قرار يتّخذه للتدريس بهذه الطريقة أو تلك؛ لتنظيم صفّه أو موضوعاته، ليس له أيّ تبرير نهائي سلطوي، وإنّما هو مسؤول عن قراراته إلى أبعد مدًى. ومرجع ذلك إلى أنّه تقع على عاتقنا مسؤولية قراراتنا؛ لأنّ العالم لن يغفر لنا، طالما أنّ العالم في حدّ ذاته هو نتاج لقرارنا بشأنه.

و- يؤكّد تعليم ما بعد الحداثة أهمّية التدريب على استراتيجية تفكيك النصوص وتحليل افتراضاتها، واكتشاف الكذب والخداع فيها. وينبغي أن يستخدم في ذلك لا مجرّد الكتب المدرسية، بل يستعان في التعليم بكتب الأدب، والمجلّات والأفلام، والتلفاز، والبيانات السياسية. وبذلك

يصبح التعليم غير مقتصر على اكتساب المعرفة، بل سيتجاوزها إلى القدرة على التحكم أو التعامل مع المعرفة؛ فالمعرفة ذاتها ليست حالةً ثابتةً.

ز- على المؤسّسات التربوية التي تتبنّى أسلوب ما بعد الحداثة أن تنبذ أوامر البيروقراطية، وتعدّ نفسها من أجل تعدّدية نصّية حرّة، وما يقال عن معيار الفاعلية، هو معيار كمّي ونوعي للمدى الذي تتحقّق به نتائج تمّ تحديدها مسبقًا. [باركر، التربية في عالم ما بعد الحداثة، ص 26 - 29]

المطلب الثالث: بيداغوجيا ما بعد الحداثة النظرية والتطبيق

من غير التعرّض إلى آلية بسط النموذج أو الرؤية التربوية في ما بعد الحداثة وأدواتها، من أسس ومناهج وأساليب في التعليم، أو حتّى الإشكالات التي ترد عليها، لا يمكن الوقوف على مفاصل هذا الفكر؛ لذا تجدر الإشارة إلى نموذج عملي من نماذج كثيرة لا يتّسع محلّ البحث بإدراجها، تُظهر تلك النماذج مدى التناقض في الطرح والتطبيق.

أوّلًا: قضيّة مدارس منطقة دوفر في بنسلفانيا

شهدت المحاكم الأمريكية قضيّةً مرفوعةً ضدّ مدارس منطقة دوفر. وكان ذلك أوّل تحدٍّ مباشر في المحكمة الفدرالية الأمريكية بخصوص سياسة تدريس التصميم الذكيّ في المدارس الأمريكية في تشرين الأوّل من عام 2004، كانت مدارس منطقة دوفر التابعة لولاية بنسلفانيا قد غيّرت منهج درس علم الأحياء لتعليم التصميم الذكيّ بوصفها نظريةً علميةً منافسةً لنظرية التطوّر. وكان أوّل اعتماد وظهور لنظرية التصميم الذكيّ على كتاب من البانـدا والناس (The central Question of Biological Origins Of Panda and People) وهو كتاب مدرسي مثير للجدل أُصدر عام 1989 وكتبه برسفال ديفيس (Percival Divis)، ودين كينون (Dean Kennon) ونشر من قبل مؤسّسة الفكر والأخلاق، ويتبنّى الكتاب فكرة التصميم الذكيّ التي تقول بأنّ الحياة والكون تطوّر بإرشاد مصمّم ذكيّ، ويعرض الكتاب مختلف الحجج الجدلية ضدّ نظرية التطوّر.

قام أحد عشر شخصًا من أولياء أمور الطلبة الدارسين في تلك المدارس برفع دعوى قضائية ضدّ مجلس إدارة المدارس لإصداره وثيقة تقدّم تفسيرًا لأصل الحياة تختلف عن نظرية التطوّر لدارون، وهذه الوثيقة قُرأت على طلّاب الصف التاسع في حصّة علم الأحياء أثناء تدريس التطوّر. وجادل الادّعاء بأنّ هذا يخالف القانون الأمريكي القاضي بفصل الدين عن الدولة، بينما جادل الدفاع بأنّ التصميم الذكيّ ليس دينًا وإنّما هو نظرية علمية.

في الـ 20 من كانون الأوّل 2005 أصدرت المحكمة حكمها وفقًا لنتائج استنتجتها كتبت بـ 139 صفحةً بأنّ قرار المدارس تعليم التصميم الذكيّ غير دستوري، وخلص تقريرها إلى أنّ التصميم الذكيّ ليس علمًا، وأنّه لا يجوز لإدارة المدارس طرح وجهات نظر دينية تنتقص من نظرية التطوّر العلمية. [dover.school.web.archive.org]

ثانيًا: مناقشة بيداغوجيا ما بعد الحداثة وتحليلها

لا بدّ من التفريع عند محاولة مقاربة بيداغوجيا أو فلسفة التربية وفق رؤية ما بعد الحداثة ـ حتّى ولو كان على نحو مختزل ـ إلى مستويين: الأوّل التأسيس، والثاني هو التفعيل لذلك التأسيس في مساحة التربية.

أ ـ الفضاء الفلسفي في بيداغوجيا ما بعد الحداثة

رغم أنّ الانزياح الذي حصل بعد أن كانت رؤى ما بعد الحداثة وأفكارها قيد النتاجات الأدبية والفنّية والمنجزات الإبداعية، نحو نقد الأفكار والفلسفات، التي حاولت أن ترسم منظومةً معرفيةً شاملةً.

فقد حافظت بعد هذا الانزياح على نسق نقدي واحد قد يختلف شكلًا، غير أنّه يحمل ذات الجوهر من الاحتفاء بالثيمات الرئيسة لتلك الحركة الفكرية النقدية المتمثّلة بالتشكيك، ورفض فرض القيود، والخروج عن المألوف.

غير أن الأمر لم يكن كذلك عندما تعلّق الأمر بالتربية والتعليم؛ لارتباطهما المباشر بالوظيفية والسلوكية، وما لذلك من حضور لعلمي النفس والاجتماع، ما فسح المجال واسعًا لحضور الكثير من أفكار البراغماتية المحدّثة في بيداغوجيا ما بعد الحداثة عبر رؤى جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) وجون ديوي (John Dewey)؛ ما أوقعها في تناقضات على المستويين النظري والتطبيقي، وأعطى الفرصة للّيبرالية الأمريكية الحديثة من تسخيرها لصالحها في إطار صراع الحضارات، بضرب الثقافات والأيديولوجيات لبعض المجتمعات التي تجد فيها عائقًا أمام تحقيق أهدافها السياسية، كما يظهر ذلك بوضوح في التقرير الصادر بالتعاون مع معهد توني بلير الذي أسلفنا الإشارة اليه.

ب ـ ما بعد الحداثة نتاج تجارب الغرب المأزوم

من المعلوم أن الحداثة وما بعدها كانت ردّة فعل لما شهده الغرب من أزمات وحروب بداية القرن العشرين ومنتصفه؛ لذلك ثمّة علاقة وثيقة بين ما بعد الحداثة وحتّى ما سبقها من

فلسفات وفكر أنتجه الغرب، وبين الظروف والبيئة والملابسات التي رافقت ولادة هذه الأفكار من جهة، وكذلك المنظومة الإبيستمولوجية السابقة والسائدة زمن ظهور هذا الفكر.

إنّ معظم منظري ما بعد الحداثة ـ إن لم يكونوا كلّهم ـ لم يطّلعوا اطّلاعًا حقيقيًّا على أسس الثقافة الإسلامية ومنظومتها المعرفية، اللّهُمَّ إلّا القليل منهم ممّن تعرّف عليها من خلال المستشرقين الذين نقلوا ما يحلو لهم، وأفعموا ذلك بإسقاطاتهم القبلية على ما نقلوه.

إنّ منظري ما بعد الحداثة وبيداغوجيتها ودعاتها عولميون ـ نسبةً إلى العولمة ـ لا يرون خصوصيةً لثقافة وفكر يبرّر عدم تبنّي ما يدعون إليه ـ معاهدة سيداو نموذجًا ـ ونشره، في الوقت الذي تمنع فرنسا ودول أخرى في الغرب الحجاب الإسلامي في المدارس والجامعات بحجّة أنّه لا ينسجم مع ثقافتهم السائدة، ويتنافى مع مبادئ حضارتهم المزعومة.

جـ ـ الخروج من قيد المقدّس والتأسيس لأخلاق علمانية

رغم إن إميل دوركايم (Emile Durkheim) يحسب على الفكر الحداثي الذي سبق ما بعد الحداثة، إلّا أنّ بيداغوجيا ما بعد الحداثة تحاول تطبيق رؤيته في التعليم والتأسيس التربوي فيما يتعلّق بالأخلاق الاجتماعية والخروج من قيد المقدّس وفق ذلك الفكر.

سعى دوركايم إلى بناء تصوّر عقلاني ـ بحسب اعتقاده ـ للعلاقات والممارسات والأفعال الاجتماعية، وتأسيس أخلاق علمانية بعد أن أدرك بأنّ التربية هي أساس هذه الأخلاق الاجتماعية؛ لما لها من تأثير على الفرد والمجتمع، فالتربية الأخلاقية هي دعامة روحية للبناء الاجتماعي. ولأنّ دوركايم يدرك تمامًا أنّ الأخلاق الاجتماعية تستمدّ معظمها من الدين أو ما يرتبط بالدين. حاول أن يفسّر الدين والمقدّس على أنّها نتاج مجتمعي، وليست الميتافيزيقيا هي الخصّيصة الأصلية للمعتقدات الدينية، فالمجتمع هو المُحدِّد والدين هو المُحدَّد. [مجموعة مؤلّفين، بحوث في الكلام الجديد ص 33]

لذا يمكن تشكيل أخلاق علمانية تتماهى مع حاجات المجتمعات بعيدًا عن ما يفرضه الدين والمقدّس من قيود.

وفي مساحات المناقشة لهذه الرؤية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ دوركايم خرج بهذه الرؤية عن الدين، من خلال استقصاء محدود شمل القبائل البدائية لسكّان أستراليا الأصليين فقط. وفي هذا الخصوص لا يمكن لاستقصائه أن يسعفه في التعميم، بل لا يمكن تعميم استنتاجات مبنيّة على أساس ذلك. [المصدر السابق، ص 36]

كذلك دوركايم يختزل الدين فيما يصدر من متطلّبات المجتمع واحتياجاته، وبهذا الشأن نقول لا شكّ في أنّ للمناسك والمعتقدات الدينية وظائف اجتماعيةً مختلفةً، لكن أن نقول إنّ لدى الدين علاوةً على أهدافه ودواعيه ونتائجه وظائف اجتماعيةً فقط، فهذا مختلف تمامًا، فالنظرة ذات الحيثية الواحدة والأحادية الجانب إلى الدين هي نظرة مضلّلة، وتؤدّي بنا إلى إهمال الجوانب الأخرى.

ومن ما يدعو إلى تهافت هذه الرؤية هو وقوف الأنبياء والكثير من العظماء في وجه الأكثرية من المجتمع يدلّ على أنّ الموجد والمقوّي لطبيعة الدين والأخلاق ليس المجتمع فقط، بل يمكن أن يكون للمعتقدات الدينية تأثير على الأفراد أكثر بكثير من تأثير المجتمع، وفي الواقع هي أقرب من أن تكون صانعةً للمجتمع منه أن تكون مصنوعةً له. [المصدر السابق، ص 43]

د ـ التشكيك جوهر ما بعد الحداثة

يقول كريستوفر بتلر (Christopher Butler): «ما بعد الحداثيين هدّامون نقديون جيّدون، لكنّهم فظيعون في دور البناء» [Butler, Postmodernism A Very Short Introduction, p 8]. وهكذا يكون بتلر محقًّا في تشخيصه لما بعد الحداثة بصفتها موقفًا هدميًّا بدلًا من كونها أساسًا راسيًا.

وهذا يقف بالضدّ تمامًا من وظيفة البيداغوجيا التي تقوم على أساس بناء متّصل ومتواصل علمي، وثقافي معرفي لتربية النشء؛ لذلك وقعت بيداغوجيا ما بعد الحداثة في إشكالية التوفيق بين ثيمة الشكّ ـ الذي تقوم عليه عملية البناء التربوي، التي لم تنجح في تجاوزها، فحاولت أن تؤسّس للشكّ ليكون ركيزةً في العملية التعليمية في التخصّصات الإنسانية والتعليم الأوّلي، وتغاضت عن ذلك في الدراسات العلمية التخصّصية، كما وقع في قضيّة "مدارس منطقة دوفر" في أمريكا التي أشرنا إليها ـ ووقوف القضاء الأمريكي ضدّ الشكّ في الفرضيات الداروينية.

إنّ لحالة الشكّ والترديد ـ علاوةً على ما يرافقها من عذاب نفسي ـ أخطارًا مادّيةً ومعنويةً كبيرةً للمجتمع، فإنّه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل على تقدّم العلوم والمعارف، ولا يبقى مجال للقيم الأخلاقية وما لها من دور عظيم في الحياة الإنسانية، وحتّى الدين فإنّه يفقد قاعدته العقلية.

بل إنّ أقسى الضربات توجّه إلى العقائد الدينية، تلك العقائد التي لا تتعلّق بالأمور المادّية والمحسوسة، فعندما يُغرق سيل الشكّ أنفس الناس تصبح العقائد المتعلّقة بما وراء الطبيعة أكثر وهنًا وأضعف مقاومةً. [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 30]

هـ ـ تنحية الأسئلة الميتافيزيقية

يعلن يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) (الذي يعدّ الوريث الشرعي لمدرسة فرانكفورت الفلسفية الحديثة أبرز المنظّرين لفلسفة ما بعد الحداثة) بوضوح شديد أنّ العصر الميتافيزيقي ـ وهو عصر الإجابات المطلقة والكاملة عن "الأسئلة الكبرى" ـ قد انتهى. وهو يتحدّث في ذات سياق التنظير لفكر ما بعد الحداثة "نحو تحسين نسل ليبرالي" بحسب توصيفه، وهو ينحاز إلى إسقاط ما هو أخلاقي إلى ما يُعدّ قانونيًّا؛ لذا تدرج بيداغوجيا ما بعد الحداثة كلّ ما هو ميتافيزيقي وما هو ديني في العملية التعليمية في رفوف الأساطير والميثولوجيا. [Horster, Detlef, Habermas: An Introduction]

ما ينبغي التنبّه له، إذا كان ما دعت إليه ما بعد الحداثة في بداياتها بإعلان موت المؤلّف والخروج عن الأنماط الفنّية والأدبية، قد أنتهى بإفساد الذائقة الإبداعية، فإنّ دخولها مساحة الأنطولوجيا وإعلان موت الإله، وتجسيد رؤيتها بهذا الشأن في التربية وبيداغوجيتها يفسد الفطرة الإنسانية برمّتها.

وليس خافيًا الخواء الروحي الذي يستشري وتعاني منه المجتمعات الغربية، وما خلّفه ذلك من مشاكل للمجتمع والفرد الغربي على حدٍّ سواءٍ، من تفكّك أسري، وأمراض نفسية، وارتفاع معدل الجريمة والقائمة تطول.

و ـ ما بعد الحداثة والفوضى المعرفية

ذكرنا في ما سبق كيف أن فكر ما بعد الحداثة يعتمد ما يسمّى بـ"المنطق الضبابي"، وفي الوقت نفسه لا يقيم وزنًا للمنطق الأرسطي الثنائي؛ لذا قد يرى بعضهم أنّه من الصعوبة الدخول في مناقشة هذا الفكر بالارتكاز إلى قوانين الفكر البشري؛ إذ إنّ ما بعد الحداثة تؤمن بنسبية الحقيقة وسيّاليتها، ورفض ثوابت العقل من بدهيات كاستحالة اجتماع النقيضين، فضلًا عن أحكام العقل اليقينية والقطعية.

فالعقل بحسب أحد دعاة الفكر الحداثي في العالم الاسلامي، ليس آليةً ذهنيةً صوريةً جدليةً، بل العقل فعّالية اجتماعية تاريخية متحرّكة يضادّ الأحكام النهائية والقطعية واليقينية الحاسمة. [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 131]

ومع ذلك ليس من الصعوبة بمكان، الوقوف على إشكاليات حاسمة من خلال ذات الفكر لا تترك مناص عن تهافت ذلك الفكر. من خلال الوقوف على الركيزة الأساسية في نظرية أبستمولوجيا ما بعد الحداثة، التي تجعل المُدرِك الإساسَ الحاسمَ في عملية المعرفة لا المدرَك؛ لذا

فما بعد الحداثة ترى أنّه لا وجود في عالم الإنسان لقراءة قطعية الانطباق. وهذا سبب ترجيحها للشكّ في مقابل اليقينيات المعرفية، والدعوة لتحطيم السرديات الكبرى. فكلّ القراءات ظنّية واجتهادية بحسب ما بعد الحداثة، ويتحتّم علينا دائمًا توقّع ظهور قراءات جديدة.

إنّ القبول بهذا الفكر بلا شكّ سيقود إلى فوضى معرفية، بعد أن جرّدت ما بعد الحداثة العقل من القطع في الحكم على القضايا. فرغم استغراق ما بعد الحداثة في التفاصيل، إلّا أنّها عجزت عن وضع معيار يُحتكم إليه في تقييم النظريات والرؤى والأفكار.

فإذا كان الادراك يعني القدرة على استيعاب معاني الأشياء، فإنّ المدرك هو الطرف الأضعف في ثلاثية المدرَك والإدراك والمدرِك؛ إذ إنّ لنوازع المدرِك ورغباته وقبلياته الأثر الواضح والحاسم في قبول هذا وردّ ذاك وفق منهجية الفوضى التي تقدّمها لنا فلسفة ما بعد الحداثة. ولعلّ من أبرز المصاديق على ذلك تنظير ما بعد الحداثة لمسألة تشريع ما يسمّى "زواج المثليين".

ولعلّ الإشكال التالي الذي يرد على فكر ما بعد الحداثة؛ هو أنّنا إذا لم نملك فهمًا يتّصف بالقطعية، فلن يتسنّى لذلك الفكر الردّ على من يقول بلزوم محاربة فكر ما بعد الحداثة، مدّعيًا أنّ هذه قراءته وفهمه للواقع. وفقًا لنظرية ما بعد الحداثة التي تقول بتعدّد القراءات والفهم للقضايا وللواقع واستحالة الوصول لفهم قطعي.

الخاتمة

1ـ أنّ ما يسمّى بفكر ما بعد الحداثة أو فلسفته مجموعة رؤًى وأفكار غربية لأجيال من مفكّري ما بعد الحرب العالمية الثانية، نشأت بوصفها منهجًا نقديًّا للفنون والأدب؛ لذلك أتقنوا مهارة الخطاب المبهم المغري في تسويق أفكارهم، ثمّ حاولوا الانزياح نحو البعدين الأنطولوجي والأبستمولوجي، ولم يرتكزوا على نظرية ذات أبعاد محدّدة، بل اعتمدوا منطقًا ضبابيًّا غير واضح المعالم.

2ـ تعاني ما بعد الحداثة من أزمة أبستمولوجيا، بعد أن أسقطت بدهيات العقل، وأعلنت الفوضى المعرفية، بزعمها نسبية الحقيقة وإنكارها لأحكام العقل اليقينية والقطعية.

3ـ حاولت بيداغوجيا ما بعد الحداثة أن تبرز الاهتمام أو التركيز على مواضيع مثل الحرّية الفردية والتعليم والبيئة. علمًا أنّ الكثير من الفلسفات السابقة لم تهمل بعض هذه المواضيع وأهمّيتها، بل إنّ الإسلام ومنظومته الفكرية سبقت بأكثر من ألف سنة جميع هذه الفلسفات بالحثّ على التعليم وعدم الإضرار بالبيئة وتنظيم حرّية الفرد، ولعلّ قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" في الفقه الإسلامي خير شاهد على ذلك.

4ـ ارتكزت ما بعد الحداثة وبيداغوجيتها على الفرد في تنظيرها على مستوى الفهم والتوظيف؛ لذلك تطرّفت في ما يتعلّق بحرّية الفرد، فكلّف ذلك المجتمع الكثير من المشاكل والإشكالات التي لا يمكن تجاوزها بحال.

5ـ بيداغوجيا ما بعد الحداثة أداة طيّعة لكثير من التيّارات السياسية، لا سيّما الليبرالية لتحقيق مشاريعها السياسية داخليًّا وخارجيًّا. فقد استخدمت كسلاح من قبل الغرب و ليبراليته المحدّثة ضمن دائرة صراع الحضارات التي استهدفت بها الشعوب ذات الخلفيات الثقافية الإسلامية.

6ـ إشكالات كثيرة ترد على بيداغوجيا ما بعد الحداثة حتّى وفق الرؤية ما بعد الحداثية. ففي الوقت الذي تنظّر فيه لحرّية الرأي ونسبية الحقيقة وتعدّد القراءات، نجدها تنتقل إلى أسلوب القمع حال نقد بعض النظريات التي تقدّم قراءةً مخالفةً لقراءات الأديان، حتّى لو كان هذا النقد يرتكز لأدلّة علمية يقرّها المنطق التجريبي.

7ـ اعتمدت ما بعد الحداثة في تنظيرها لبيداغوجيتها ثلاث قضايا رئيسة:

أ ـ الشكّ في مقابل اليقينيات المعرفية.

ب ـ تحطيم السرديات الكبرى (الأديان والنصوص المقدّسة، والفلسفات المثالية).

جـ ـ إسقاط الميتافيزيقي والأسئلة الكبرى.

وفي ظلّ غياب المعيارية لدى ما بعد الحداثة في ترجيح أمر على أخر. يتحوّل مشروع بيداغوجيا ما بعد الحداثة إلى عملية هدم لا مشروع بناء، والعملية التعليمية التربوية بلا شكّ عملية بناء متواصل.

قائمة المصادر

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

باركر، ستيوارت، التربية في عالم ما بعد الحداثة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.

مجموعة مؤلّفين، الحداثة وما بعد الحداثة.. دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003 م.

مجموعة مؤلّفين، بحوث في الكلام الجديد، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 2021م.

Adams, Ian (2001),Political Ideology Today, Manchester University Press, P32, ISBN: 0719060206.

Butler, Christopher, Postmodernism A Very Short Introduction, Oxford University Press, London, 2002.

Detlef Horster, Habermas: An Introduction, Pennbridge, (ISBN 15-01-880055-), 1992. French Theory, University of Minnesota Press, ISBN: 9780816647330, Publication date: April 1st, 2008.

Kitzmiller v, Dover Area School District, https://en.m.wikisource.org/wiki/Kitzmiller_v._Dover_Area_School_District.

Lyotard، J-F, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, University of Minnesota Press, (ISBN-0816611734), 2010

Oxford Dictionary of Philosophy Oxford University Press, UK, (ISBN: 9780198610137)

Andrew Weinberg David, Peace and Tolerance Education in the Arab World Two Decades After 911/, https://www.institute.global/insights/geopolitics-and-security/peace-and-tolerance-education-arab-world-two-decades-after-911.

Wilfred Carr, Stephen Kemmis, Becoming Critical.. Education Knowledge and Action Research, 1st edition, London, (ISBN9780203496626), 1986.

Al-Daleel

Origins of Miracles According to Theologians

Hussein Al-Ukla
PhD Candidate in Islamic Jurisprudence and its Principles, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Husn1980@yahoo.com

Ali Al-Zubaidi
Assistant Professor of Exegesis (tafsir) and Quranic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

Yasser Qoteish
Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and its Principles, Al-Mustafa International University, Lebanon.

Abstract

This article explores the topic of miracles, focusing on the origins attributed to them by theologians. Specifically, it examines whether miracles are exclusively acts of God Almighty, without any influence from the infallible individual (Ma'soom), even in a mediating capacity. Otherwise, does God enact miracles directly at times, and at other times empower the infallible individual to bring them about? Are miracles exclusively from God (Exalted and Glorified), either initiated or enabled, or are they solely a result of supplication (Du'a)? Through an inductive approach, classifying and analyzing the works of theologians in particular, we conclude that a miracle must be an act of God. This is because He is the one who validates the truthfulness of the claim being made upon Him. This purpose can only be achieved if the miracle originates solely from God. If it were the act of another – even ostensibly – the validity of the claimant's assertion could be questioned by those addressed by the claim. However, while miracles are exclusively acts of God, they occur in various forms: either originating directly from God Almighty without the mediation of the infallible, as in the extinguishing of the fire for Abraham (peace be upon him); or through the mediation of the infallible, manifested through them, as in the transformation of the staff into a serpent; or occurring in response to the supplication of the infallible, as in Zechariah's prayer to God to grant him a child from his barren wife.

Keywords: Miracle, Challenge, Theologians, Origins.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP. 183-207

Received: 08/01/2025; Accepted: 11/02/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

مناشئ المعجزة عند المتكلّمين

حسين العكلة
طالب دكتوراه في الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: Husn1980@yahoo.com
علي الزبيدي
أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
ياسر قطيش
أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، لبنان.

الخلاصة

تناولنا في هذا البحث موضوع المعجزة، من جهة المناشئ التي ذكرها المتكلّمون لوقوعها، فهل هي من فعل الله تعالى حصرًا دون تأثير المعصوم ولو على نحو الوساطة؟ أو أنّها تقع بفعله المباشر سبحانه تارةً، وأخرى بتمكين المعصوم من إيقاعها؟ وهل تقع من الباري ﷻ فقط، ابتداءً أو تمكينًا؟ أو لا تكون إلّا بالدعاء؟ من خلال استقراء ما ورد في آثار المتكلّمين بشكل خاصّ وتصنيفه وتحليله، انتهينا إلى أنّ المعجزة لا بدّ أن تكون من فعل الله تعالى؛ لأنّه هو المؤيِّد لصدق الدعوى التي تدّعى عليه، ولا يمكن تحقّق هذا الغرض إلّا بكونها كذلك؛ لأنّها لو كانت من فعل غيره ـ ولو ظاهرًا ـ لأمكن التشكيك في صدق دعوى المدّعي عند المخاطبين بالدعوى. إلّا أنّها مع كونها من فعل الله تعالى حصرًا، لكنّها تقع في صور متعدّدة: فإمّا أن تصدر عن الباري تعالى ابتداءً دون توسّط المعصوم، كما في إطفاء النار عن إبراهيم عليه السلام. أو تكون بتوسّط المعصوم في إظهارها على يديه، كما في تحوّل العصا إلى حيّة تسعى، أو تقع استجابةً لدعاء المعصوم، كما في دعاء زكريّا أن يرزقه تعالى ولدًا من امرأته العاقر.

الكلمات المفتاحية: المعجزة، الكرامة، التحدّي، المتكلّمون، المناشئ.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 183 - 207
استلام: 2025/01/08، القبول: 2025/02/11
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدمة

يعدّ بحث المعجزة من أهمّ البحوث الكلامية التي شغلت أذهان الباحثين على مدى العصور، لارتباطه المباشر بأصل الرسالات التي بُعث بها الأنبياء. فالمعجزة هي (الوثيقة الحصرية) التي يُعرف بها النبيّ، والدليل الأكيد على صدق مدّعاه، والبرهان الساطع على أنّه مبعوث من الله تعالى.

أضف إلى ذلك أنّه بحث وثيق الصلة بالإمامة أيضًا، فهي تثبت بطريقين: النصّ، أو المعجز. وإن كان المعجز في شأن الإمام لا ينحصر في الدلالة على صدق دعواه فحسب، كما ذكروا في النبوّة، إنّما يقع لإبراز مقامه وعلوّ شأنه وشرفه، وهو ما يسمّى أحيانًا بالكرامة. كما أنّ الدليل على إمامته لا ينحصر بالمعجز؛ لأنّ الأصل فيها هو النصّ.

في هذا البحث، حاولنا جمع ما يمكن من أقوال المتكلّمين في المعجزة، وبيان ما ذكروه من مناشئها، سواء من جهة فاعلها والأصل الذي صدرت عنه، أم السبب الموجب لوقوعها. فبدأنا بتعريف المعجزة أوّلًا، ثمّ الكرامة وهي وجه آخر من وجوهها، كما أوردنا الشروط التي ذكروها في تحقّقها، مع إطلالة موجزة على كلّ شرط بمقدار تعلّقه بهذا البحث.

ومن خلال ذكر التعريفات والشروط، حاولنا استكشاف المناشئ المفترضة، مع استقراء جملة من كلماتهم في هذا المورد بالخصوص. وقسّمناها إلى أربعة محاور، ثمّ استخلصنا النتائج المترتّبة على الاستقراء والتصنيف والتحليل، كما أوضحنا الرأي المختار في كلّ ما هو موضع تأمّل لدينا.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: المناشئ

وهي جمع "الْمَنْشَإِ"، اسم مكان، أو مصدر ميمي من النشوء، أي الحدوث. «وأنشأ الله الخلق: أي ابتدأ خلقهم» [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 170 مادّة ن ش أ].

وتُستعمل في الأصل والأساس أيضًا، أي الأساس والأصل الذي نشأ منه القول أو غيره.

فيُقال: مَنشَأُ هذا القول، وهذه الدعوى: أي أصله، وأساسه الذي انطلق منه. أو السبب الداعي الذي دعا لذلك.

جاء في "المعجم الوسيط": «والمنشأ: الأصل أو العلّة. يقال: ما منشأ هذا الاضطراب؟ ما أصله أو سببه» [إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، ص 920. مادّة ن ش أ].

والمقصود في هذا البحث: الأصل الذي نشأت منه المعجزة، والفاعل الحقيقي لها، أو السبب الذي وقعت بموجبه. فهل هي من فعل الله تعالى دون تدخّل من المعصوم؟ أو من فِعْلِه بإقدارٍ من الله تعالى؟ وعلى كلا الفرضين، هل تحصل ابتداءً من الله تعالى دون اختيار المعصوم؟ أو من المعصوم مباشرةً باختياره؟ أو استجابةً لدعائه؟

ثانيًا: المعجزة

أ- المعجزة لغةً

اسم فاعل من الفعل "أعجَزَ"، ومصدره العجز، أي الضعف، وهو ضدّ القدرة. والواحدة مُعجِزَة أو مُعجز.

قال ابن فارس: «العين والجيم والزاء: أصلانِ صحيحان، يدلُّ أحدُهما على الضَّعف، والآخر على مؤخَّر الشيء. فالأول عَجِزَ عن الشيء يعجِز عَجْزًا، فهو عاجزٌ، أي ضَعيف. وقولهم: إنّ العجزَ نقيضُ الحَزْم فمن هذا؛ لأنه يَضْعُف رأيُه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 232].

وعليه يكون معنى "أعجَزَهُ": أصابه بالعَجْز، أي الضعف وعدم القدرة. والمُعجِز، أو المعجزة: ما لا يستطيع المخاطب بالمعجزة القيام به.

ب- المعجزة اصطلاحًا

لم يرد لفظ "المعجزة" بالمعنى الاصطلاحي في القرآن الكريم، إنّما ورد في الروايات[1] والمباحث

1- من ذلك ما ورد في علل الشرائع عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سُئل: «لأيّ علّةٍ أعطى الله صلى الله عليه وآله أنبياءه وأعطاكم المعجزة؟ فقال: ليكون دليلًا على صدق من أتى به، والمعجزة علامة لله، لا يعطيها إلّا أنبياءه ورسله وحججه؛ ليُعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 122].

الكلامية. والوارد في القرآن الكريم لفظ "الآية" بمعانٍ متعدّدة، أبرزها: العلامة التي تستلزم برهانًا جليًّا على صدق المدّعي، فتكون حجّةً على غيره. كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ ۞ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِيْنٌ ۞ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِيْنَ**﴾ [سورة الأعراف: 106 - 108].

فالآية أعمّ من المعجزة، والمعجزة أخصّ.

لكنّ علماء الكلام استعملوا لفظ "المعجزة" للدلالة على الآية بضوابط أخرى إضافية، كالتحدّي مثلًا؛ لتكون أخصّ من الآية، وأحد أفرادها، بلحاظ أنّ المعجزة آية خاصّة، فكلّ معجزة آية، ولا عكس.

قال الأستاذ مطهري: «وقد عبّر المتكلّمون عن هذا بالمعجزة؛ لأنّ من لوازم كون الشيء آيةً أن يعجز بقيّة الناس عن الإتيان بمثله، وقد خاطب الأنبياء الناس بلغة التعجيز هذه، وتحدّوهم أن يأتوا بمثل ما يأتون به؛ لذلك أطلقوا عليه المعجزة، التي تعني الشيء الذي يُبرز عجز الآخرين» [مطهري، النبوّة، ص 173].

وأراد بالآية هنا المعنى الخاصّ منها، وهو "المعجزة" باصطلاح المتكلّمين، أي من لوازم كون الشيء آيةً دالّةً على النبوّة، أي علامة أن يعجز بقيّة الناس عن الإتيان بمثله. وهذا ما يُفهم من سائر عباراته في المصدر المذكور. وإلّا فإنّ التعجيز ليس لازمًا ضروريًّا من لوازم كلّ آية بالمعنى العامّ، إنّما من لوازم الآية المخصوصة الدالّة على نبوّة النبيّ.

فتضليل الغمام على بني إسرائيل مثلًا آيةٌ من آيات الله ﷻ، لكنّها لا تستلزم بذاتها تعجيزًا، بل كانت منّةً وتفضّلًا من الله تعالى عليهم، وإظهارًا لعظمة الله وشرف النبيّ، لا تعجيزًا لهم. والآية أعمّ كما ذكرنا، فكلّ آيات الله معجزات من حيث اللغة، لكنّهم ميّزوا المعجزة اصطلاحًا بشرط التحدّي لتصديق النبيّ.

وبناءً على ذلك، ذكروا للمعجزة مجموعةً من التعاريف الاصطلاحية المتقاربة.

أبرزها ما ذكره المفيد بقوله: «المعجز هو الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المقرون بالتحدي، المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله» [المفيد، النكت الاعتقادية، ص 35].

وقد عبّروا عن خرق العادة بمخالفة العادة تارةً، أو انتقاضها تارةً أخرى، وسوف نناقش ذلك لاحقًا.

ثالثًا: الفرق بين المعجزة وخوارق العادات

ممّا تناوله المتكلّمون بالبحث، الفرق بين المعجزة وخوارق العادات، كما في أفعال بعض السحرة، أو أصحاب الرياضات الروحية، أو ما استجدّ حديثًا في علم النفس الموازي (Parapsychology)

الذي يضبط ويدرس الظواهر الخارقة، والذي أصبح من العلوم المعروفة في العالم، وله معاهد خاصّة. أو ما يُكتشف علميًّا من الطاقات الخفيّة في بدن الإنسان، القادرة على إحداث الخوارق عند بعضهم، وأمثال ذلك ممّا يمكن وقوعه من غير الأنبياء. فكيف يمكن التمييز بين هذه الخوارق، وبين المعجزات؟ وماذا لو ادّعى أحد هؤلاء أنّه نبيٌّ؟

ذكر المتكلّمون مجموعةً من الفوارق، نجملها فيما يلي مع بعض التصرّف والتوضيحات الضرورية، مع ملاحظة أنّها تشكّل بمجموعها فرقًا واحدًا مركّبًا من مجموعة أوجه:

فمن تلك الأوجه:

1- أنّ السحر والرياضات الروحية يمكن تعلّمها، فهؤلاء المرتاضون والسحرة وأمثالهم، يخضعون لبرامج تدريبية خاصّة، ويأخذون عن غيرهم علومًا متعلّقة بالسحر. وهو أمر مرتكز في عقول الناس، فعادةً ما يكون الساحر أو المرتاض معروفًا في محيطه بهذه الصفة من خلال مسيرته الحياتية فيما بينهم. وهذه ممكنة لكلّ متعلّم أحرز تلكم المقدّمات وأتقن تلك الفنون. أمّا المعجزة فلا تخضع لتلك الضوابط، ولم يعرف عن ذوي المعجزات أنّهم دخلوا هذه المداخل، ولا أنّ أحدًا استطاع أن يتعلّم مقدّماتٍ معيّنةً أوصلته إلى إحياء ميّتٍ، أو خلق ناقةٍ من العدم! [انظر: سبحاني، الإلهيات، ج 3، ص 108]

2ـ من خلال استقراء ما وقع من المعاجز، وما هو مفترض في سائر الخوارق، نلاحظ أنّ نطاق وقوع سائر الخوارق محدود جدًّا قياسًا مع المعجزة، من جهة التنوّع، سواء في جنسه، أو شخص فاعله. [انظر: المصدر السابق، ص 110]

أمّا من جهة جنسه فلا يقاس ما وقع من المعجزات، بما يقع من الخوارق المفترضة في السحر وغيره؛ إذ لم نسمع ولم نقرأ عن ساحر أو مرتاض أنه أحيا ميّتًا بعد موته، أو جعل العصا حيّةً حقيقيةً في لحظة، أو أمثال ذلك ممّا هو محال في العادة.

وأمّا من جهة شخص الفاعل، فنجد أنّ نطاق عمل الساحر وغيره محدود في دائرة ضيّقة، لا يستطيع تعدّيها إلى ما هو أوسع. وهذا ما يظهر جليًّا عند الطلب منه أن يفعل شيئًا على الفور.

كما يظهر من خلال الظواهر الباراسيكولوجية في العلم الحديث. فهي موزّعة بين أشخاص يختصّ كلٌّ منهم بظاهرة معيّنة، فهذا معروف بتحريك الأشياء بالعين فقط، وذاك معروف بالتخاطر، أو الجلاء البصري، أو غير ذلك ممّا ذكروه من تلك الظواهر. فلم نسمع حتّى الآن على الأقلّ أنّ هناك شخصًا اجتمعت فيه مجموعة من الخوارق.

أمّا صاحب المعجزة فتتنوّع خوارقه بصور مختلفة، فتارة العصا، وأخرى اليد البيضاء، وتارةً

يُطلب منه إحياء الميّت كما في سورة البقرة، وغير ذلك. وهكذا نلاحظ وقوع المعاجز المتعدّدة لكلّ نبيٍّ من الأنبياء.

3ـ أهداف صاحب المعجزة تنحصر في جهة واحدة معيّنة هي الدعوة إلى الفضيلة والقيم السامية، فتقترن بدعوى النبوّة، مع التحدّي، وعدم وجود المعارض لها بالفعل؛ لذا نجد أنّ دعوى الأنبياء واحدة لا تتعدّد. أمّا أهداف الساحر وأمثاله فتختلف من شخص لآخر، مع وجود المعارض وفقدان التحدّي عادةً. فلا نجد أنّ السحرة والمشعوذين يجمعهم جامع واحد من حيث الأهداف، بل الغالب أن تكون أهدافهم معلومةً للناس، من جلب الشهرة، أو إثارة الإعجاب، أو تحصيل المال والثروة، أو غير ذلك من الأهداف الخاصّة. [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 111]

4ـ أنّ مدّعي النبوّة معروف بسيرته الحسنة في قومه قبل بعثته، وقبل الإتيان بالمعجزة، أمّا السحرة وأمثالهم فلم يشترط أحدٌ فيهم ذلك. وهذا يؤكد إحراز نزاهة صاحب المعجز وصدقه قبل ادّعائه النبوّة والإتيان بالمعجزة. أمّا الساحر وأمثاله فليس كذلك، بل قد عُرف عن الكثير منهم خلاف ذلك تمامًا، أو على الأقلّ أنّ ذلك غير محرز في سيرتهم. [انظر: الراوندي، الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1032]

5ـ أنّ أسرار السحر كثيرًا ما تنكشف بعد حين، أمّا المعاجز فلا تزيدها الأيّام إلّا ثباتًا، وما تزال أسرارها خفيّةً على العباد بعد مرور القرون المتمادية؛ إذ لم يعرف أنّ العلم الحديث حتّى الآن على الأقلّ اكتشف السرّ في إحياء الميّت أو الخلق لا من شيء، أو أمثال ذلك. فالسحر وأمثاله في الغالب محدود بزمن، أمّا المعجزة فدائمة وثابتة. [انظر: المصدر السابق]

6ـ أنّ وقوع المعجزة كثيرًا ما يكون بالطلب المباشر من الله تعالى، بلا تكلّف ولا مقدّمات، وبأشكال مختلفة، فهو تصديق مباشر من الله ﷻ لمدّعي النبوة، أمّا السحر فليس كذلك. [انظر: المصدر السابق]

من مجموع هذه الفروق، لا يبقى مجال للخلط بين المعجزة وغيرها من الظواهر الخارقة فيما لو وقعت بالفعل.

رابعًا: الفرق بين الكرامة والمعجزة

ذكروا للمعجزة والكرامة فروقًا، منها:

1- عدم شرط التحدّي في الكرامة

قال الخواجة نصير الدين الطوسي: «والفعل الخارق الذي يظهر على أحدٍ من غير التحدّي يسمّى بالكرامة، وهو يختصّ بالأولياء عند من يعترف به» [المحقّق الطوسي، قواعد العقائد، ص 72].

2- اختصاص المعجزة بالأنبياء والكرامة في من عداهم

قال الإيجي: «ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوّة» [الإيجي، المواقف، ج 3، ص 371].

وقال القاضي الجرجاني في شرحه على المواقف: «والجواب: أنّها تتميّز بالتحدّي، (مع ادّعاء النبوّة) في المعجزة (وعدمه) أي عدم التحدّي مع ذلك الادّعاء في الكرامة» [القاضي الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 289].

أمّا بخصوص إطلاق لفظ "المعجزة" أو "الكرامة" على ما يقع من المعصومين عليهم السلام من الخوارق، فالأصحّ الأوّل، وإن كان أكثرها بلا شرط التحدّي. ويظهر أثر هذا الاستعمال في التمييز بينها وبين الكرامات؛ لأنّ الكرامات تقع ممّن هو دونهم، ولا بدّ من التمييز بين ما يقع منهم من الخوارق وبين غيرهم، فهم لا يقاس بهم أحد كما هو معلوم. أضف إلى ذلك عدم المانع من وقوع بعضها مع التحدّي لإثبات إمامتهم، كما هو منقول في بعض الأخبار.

وقد شاع استعمال لفظ المعجزة بين الكثير من الأعلام قديمًا وحديثًا بخصوص خوارق ما وقع من الأئمّة عليهم السلام.

وما يعنينا في هذا البحث هو المعجزة المستعملة في المعصومين من الأنبياء والأئمّة.

المبحث الثاني: شرائط المعجزة وأركانها

ذكروا للمعجزة شروطًا عديدةً، اختلفوا في حصرها بعدد معيّن، وإن كان الغالب منها محلّ اتّفاق، وهي:

أوّلًا: خرق العادة

وهو محلّ اتّفاق بين المتكلّمين، بل هو الأساس الذي يترتّب عليه التحدّي، وهذا ما نلاحظه من تكرار هذا التعبير في تعريفاتهم:

قال السيّد المرتضى: «والثاني: أن تنتقض به العادة المختصّة بمن ظهر المعجز فيه» [المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ج2، ص 18].

وقال كذلك: «المعجزة: الفعل الناقض للعادة، يتحدّى به الظاهر في زمان التكليف؛ لتصديق مدّعٍ في دعواه» [المرتضى، الرسائل، ج 2، ص 283].

ويلاحظ هنا أنّهم استعملوا تعبير "نقض العادة" كما في تعريف السيّد المرتضى، أو "خرق العادة" كما في تعريف الفاضل المقداد، واستعمل بعضهم تعبير "مخالفة العادة".

قال عبد القاهر البغدادي: «وقالوا في الركن الثامن المضاف إلى المعجزات والكرامات أنّ المعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدّعي النبوّة» [البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 302].

ويظهر أنّ المقصود بالعادة في عرف المتكلّمين هو المعنى العرفي، وليس الفلسفي أو العلمي، أي ما هو مألوف ومتعارف في حياة الناس.

ولكن أثير هنا سؤالٌ أبعد من المعنى العرفي عن حقيقة تلك المخالفة أو الخرق أو الانتقاض للعادة، وهو علاقة المعجزة بقانون العلّية، فهل هي خرق لهذا القانون الذي يبتني على أساسه الكون وتُفسَّر حوادثه؟ أو أنّها خاضعة للقانون ذاته، لكنّ عللها خفيّة علينا؟ أو هنالك تفسير آخر؟ سوف نتطرّق إلى هذا المطلب في مبحث "مناشئ المعجزة".

ثانيًا: الاقتران بالتحدّي

فقد تقدّم في تعريف المفيد للمعجز قوله: «المعجز هو الأمر الخارق للعادة، المطابق للدعوى، المقرون بالتحدّي، المتعذّر على الخلق الإتيان بمثله» [المفيد، النكت الاعتقادية، ص 35]. كما في معجزة القرآن الكريم، وتحدّي المشركين أن يأتوا ولو بسورة من مثله.

وهذا القيد يكاد يكون أقرب للتوضيح منه إلى الشرط؛ لأنّه داخل في التعجيز. فإنّ الإتيان بالمعجز، وجعله دليلًا على أنّه من فعل الله تعالى، مع المطالبة بتصديق الدعوى، يلزم منه التحدّي أيضًا؛ لأنّ من شأن الخصم أن يسعى دائمًا لنقض الحجّة، فلا شكّ أنّه لو قدر على مثل المعجز لفعل، فالتحدّي قائمٌ بالفعل بين من ظهر المعجز على يديه، ومن طُلب منه تصديق الدعوى.

ثالثًا: التعجيز الفعلي

وهو أن يقع على وجه يتعذّر على الخلق الإتيان بمثله، أي أنّه يُظهر عجزهم الفعلي، وهو ما ذكره السيوري في تعريفه السابق، وذكره السيّد المرتضى في الشرط الثالث بقوله: «والثالث: أن يتعذّر على الخلق فعل مثله، إمّا في جنسه أو في صفته المخصوصة» [المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ج 2، ص 18].

قال المقداد السيوري في الشرط الخامس: «كونه يتعذّر على الخلق الإتيان بمثله؛ وذلك لأنّه لو لم يتعذّر عليهم، لم يُعلم أنّه من فعل الله، فلا يكون دالًّا على التصديق، وذلك كالشعبذة والسحر» [السيوري، إرشاد الطالبين، ص 307].

وعبّر بعضهم عن هذا الشرط بعدم المعارضة، أي عدم إمكانية غير الله ﷻ الإتيان به أيضًا.

قال العلّامة الحلّي: «والمعجز هو أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدّي، مع عدم المعارضة ... وعدم المعارضة قيدٌ لا بدّ منه ليخرج عنه السحر والشعبذة» [الحلّي، مناهج اليقين، ص 362 بإيجاز يسير].

فالتعجيز الفعلي يعني أنّ المعجز غير قابل للإيقاع من غير صاحب المعجز نفسه، وأنّه ليس

مـن بـاب التعلّـم، كما هو الحـال في السـحر أو غيره ممّا هـو ممكن لبعض البـشر، إنّما يعني اسـتحالة إيقاعـه من جميـع البشر على الإطـلاق، وانحصاره بمـدّعي النبوّة.

ويؤيّـد ذلـك، وقوع الكثير من المعجزات اسـتجابةً لـلدعاء، وهو كثير في حيـاة الأنبياء والأوصياء، فهذا ما لا يسـتطيعه سـاحرٌ أو غيره، ولا يمكن اكتسـابه بالتعلّم.

رابعًا: كيفية دلالتها على صدق النبيّ

قـال السـيّد المرتـضى: «ومعـنى قولنـا: "معجـز" في التعارف: مـا دلّ على صـدق من ظهـر على يده، واختـصّ بـه» [المرتضى، الذخيرة في علـم الـكلام، ج 2، ص 18].

وقـال في الـشرط الرابـع مـن شروط المعجـز: «والرابـع: أن يختـصّ بالمـدّعي على طريقـة التصديـق لدعـواه» [المصدر السابق].

وقـال العلّامـة الحـلّي: «ونعـني بالمعجـزة: ثبـوت ما ليـس بمعتـاد، أو نفي مـا هو معتـاد، مع خرق العـادة، ومطابقـة الدعوى» [الحلّي، كشـف المراد في شرح تجريـد الاعتقـاد، ص 327].

وكون المعجز دالًّا على صدق دعوى النبوّة يبتني على أربع مقدّمات:

أ ـ أنّ دعـوى النبـوّة بحاجـة لدليل، شـأنها شـأن أيّ دعوى أخرى، وهـذا ما عليه الفطرة السـليمة وبنـاء العقلاء، وإلّا لـزم تصديق كلّ دعـوى، وهو باطل.

ب ـ أنّ هـذه الدعـوى تُنسـب إلى الله تعـالى، فلا بـدّ أن يكون الدليـل ممّن ادّعيـت عليه الدعوى. فالدليـل المعجـز هـو "الوثيقـة الرسـمية" الـتي تصـدر مـن الرئيـس الأعلى في تعيـين مـن هـو دونـه في المنصـب، فـلا يثبـت المنصـب الأدنى إلّا بها.

ج ـ أنّ إظهـار المعجـز على يـد الـكاذب قبيـح في العقـول؛ لأنّـه إغـراء بالجهل، وهو محـال على الله تعالى.

قـال السـيّد الخـوئي: «وإنّمـا يكـون الإعجـاز دليـلًا على صـدق المـدّعي؛ لأنّ المعجـز فيـه خـرق للنواميـس الطبيعيـة، فـلا يمكـن أن يقـع مـن أحـد إلّا بعناية مـن الله تعـالى، وإقدارٍ منـه، فلو كان مـدّعي النبـوّة كاذبًـا في دعـواه، كان إقـداره على المعجـز مـن قبـل الله تعـالى إغـراءً بالجهـل، وإشـادةً بالباطـل، وذلـك محـال على الحكيـم تعـالى» [الخـوئي، البيـان في تفسـير القـرآن، ص 33].

د ـ أنّ تجويـز تصديـق الـكاذب عليـه سـبحانه يعـني المسـاواة في التصديق بـين الصـادق والكاذب، فيمتنـع بعدهـا معرفـة النبيّ من غـيره، ويبطل الاحتجـاج بالنبوّة، وينتقـض الغرض منهـا وهو هداية النـاس وإخراجهـم من الظلمـات إلى النور. فالسـفارة عـن الله تعالى مقـام عظيم، ومنصـب مرموق،

يكثر مدّعوه على مرّ الأزمنة، ولولا أنّه يصدّق الصادق فقط، لما أمكن تمييزه عن غيره. بناءً على مجموع المقدّمات السابقة، تكون دلالة المعجزة على النبوّة عقليةً، مبتنيةً على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وفي ذلك تفصيل أوسع، ليس هذا محلّه.

خامسًا: كونها من فعل الله تعالى أو جاريةً مجرى فعله

أمّا كونها من فعله تعالى، فيعني الوقوع المباشر منه تعالى بلا توسّط من النبيّ أو الإمام، كما في انقلاب العصا أفعى بعد إلقائها، أو إرسال ناقة صالح، أو غير ذلك.

وأمّا كونها جاريةً مجرى فعله: أي أن تقع بتمكين من الله أو بأمره.

ونلاحظ في هذا النحو (الثاني) اختلافًا فيما بين المتكلّمين: فمنهم من اكتفى بكون المعجز من فعل الله تعالى، ومنهم من أضاف إليه الجريان مجرى فعله، ومنهم من رفض هذه الإضافة، ومنهم من رآها قيدًا زائدًا مفهومًا من غيره فلا حاجة لذكره.

وفيما يلي نذكر بعض أقوالهم في ثلاثة محاور، استنادًا لما ذكرنا من اختلافهم في ذكره أو عدم ذكره:

1- من ذكروا أنّها من فعل الله تعالى:

أ- قال الشيخ المفيد: «المعجز فعل الله تعالى، وهو قائم مقام التصديق» [المفيد، النكت الاعتقادية، 37].

ب- قال أبو الصلاح الحلبي: «ويفتقر المعجز إلى شروط ثلاثة، منها: أن يكون خارقًا للعادة، من فعله تعالى، مطابقًا لدعواه» [الحلبي، تقريب المعارف، ص 154]، أي لدعوى النبيّ.

ج- قال ابن حمزة الطوسي: «وللمعجز أحكام لا بدّ من معرفتها: أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى» [ابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب، ص 40].

د- قال السيّد الخوئي: «إن إقامة المعجزة ليست أمرًا اختياريًّا للرسول ﷺ وإنّ ذلك بيد الله سبحانه» [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 118].

وقد جعل الشيخ آصف محسني ذلك قيدًا زائدًا، سواء أضيف إلى ما قبله أم لا؛ لأنّه مفهوم من عدم إمكان معارضة المعجز. [انظر: محسني، صراط الحق، ج 3، ص 44]

2- من أضافوا إليها الجريان مجرى فعله:

أضاف عدد من المتكلّمين قيدًا آخر مرادفًا لكون المعجز من فعل الله تعالى، هو أن يكون جاريًا مجرى فعله، ومن هؤلاء:

أ ـ أبـو إسـحاق النوبخـتي، بقوله: «وشرط المعجـز أن يكون من فعلـه تعالى، أو جاريًـا مجرى فعله» [النوبختـي، الياقوت في علـم الكلام، ص 68].

ب ـ العلّامـة الحـلّي؛ إذ قـال في ذكـر شروط المعجزة: «الثـاني: أن يكون من قبل الله تعـالى أو بأمره» [الحـلّي، كشـف المراد في شرح تجريـد الاعتقاد، ص 328].

وقـال: «وشرط المعجـز أن يكـون مـن فعلـه تعـالى، أو جاريًـا مجـرى فعلـه، بـأن يكون بأمـره أو تمكينـه؛ لأنّ المصـدّق للنـبيّ بالمعجـز هـو الله تعالى، فـلا بدّ أن يكـون المعجز منسـوبًا إليـه» [الحلّي، أنـوار الملكـوت، ص 184].

جـ ـ أبـو الحسـن الحلبي؛ إذ قـال في بعض شروط المعجـز: «وشرط المعجز في دلالتـه على التصديق، أن يكـون متعـذّرًا في جنسـه أو صفتـه المخصوصـة؛ لكونه من فعـل الله تعالى، أو جاريًـا مجرى فعله» [الحلبي، إشـارة السـبق، ص 40].

3- من اختلفت أقوالهم:

في أقـوال بعـض المتكلّمـين نجـد اختلافًـا واضحًا، إمّا في ذكـر فعل الله تعـالى وحده تـارةً، أو إضافة الجريـان مجـرى فعلـه تارةً أخـرى. أو ذكـر الجريان مجـرى فعله تـارةً، ثمّ نفيـه صراحةً:

فمـن الأوّل مـا نجـده عند الشـيخ الطوسي؛ إذ قـال في الشرط الثـاني من شروط المعجـز: «أن يكون مـن فعـل الله أو جاريًا مجـرى فعله» [الطـوسي، الاقتصـاد فيما يجب عـلى العبـاد، ص 292].

لكنّـه قال في "الرسـائل العشر": «والدليـل على نبوّة نبيّنا محمّـد ﷺ: لأنّه ادّعى النبـوّة، وظهر المعجز على يـده، والمعجـز فعـل الله تعالى، فيكـون نبيًّا حقًّا ورسـولًا صدقًـا» [الطـوسي، الرسـائل العـشر، ص 105]. فلـم يذكـر هـذا القيد، لكنّـه لم يصرّح بلزومـه أو عـدم لزومه، ولا بنفيـه أو قبوله.

ومـن الثـاني مـا نجـده عنـد السـيّد المرتـضى؛ إذ اختلفـت إفادتـه في الرسـائل، عمّـا هي عليـه في الذخـيرة، فقـد رفـض في الذخيرة القـول بأنّها جاريـة مجرى فعلـه، مع أنّه قـال بها في بعـض مصنّفاته الأخـرى: «ويكـون مـن فعلـه تعـالى، أو جاريًـا مجـرى فعلـه تعـالى» [المرتـضى، الرسـائل، ج 3، ص 18؛ انظر كذلـك: جمـل العلـم والعمـل، ص 40].

لكنّـه قـال في الذخـيرة: «وإنّمـا قلنـا: "أن يكـون مـن فعلـه تعـالى" ولـم نقـل: "أو ما يجـري مجرى فعلـه" على مـا يمـضي في الكتـب؛ لأنّ المـدّعي إنّمـا يـدّعي أنّ الله تعـالى يصدّقـه بمـا يفعلـه، فيجب أن يكـون الفعـل القائـم مقـام التصديـق ممّـن طُلب منـه التصديـق، وإلّا لم يكـن دالًّا عليـه. وفعل المُـدَّعي كفعـل غـيره من العبـاد في أنّـه لا يـدلّ على التصديق، وإنّمـا يدلّ عليـه فعل مـن ادُّعي عليه التصديـق» [المرتـضى، الذخـيرة في علـم الـكلام، ج 2، ص 18].

وهـذه المسـألة بحاجـة إلى تحقيق مسـتقلّ، باسـتقراء أقـواله والتحقّق من نسـبتها إليه، وتشـخيص رأيـه النهـائي، أو البـتّ في كونـه قـال برأيٍ ثـمّ عدل عنـه، وليس هـذا محلّه.

لكنّنـا لـو أمعنّـا النظـر في الغـرض مـن المعجزة، وهـو تصديق دعـوى المـدّعي، وإقامـة الحجّة على الخلـق، لـزم أن ينحـصر وقوعهـا بـالله تعالى؛ لأنّـه هو المؤيِّـد والمصدِّق لمـدّعي النبـوّة. أمّا نسـبتها إلى مـدّعي النبـوّة ولـو ظاهـرًا، والقـول بـأنّ الله تعالى مكّنـه من ذلـك لتصديق دعـواه، فيلزم منـه قبول الدعـوى على الغـير بـلا بيّنة منه، أي أنّ النبيّ سـوف يكون كالشـاهد لنفسـه على صدق دعـواه، حال أنّ المطلـوب شـهادة مـن ادّعى عليـه النبوّة، وهـو الله تعالى.

والقيـد الذي أضافـه بعضهـم، وهو الجريان مجـرى فعله تعـالى بالتمكين، يحتاج لواسـطة إضافية، وكلفـة زائـدة مـن المتلـقّي لكي يدركـه، بخـلاف الأوّل وهو كـون المعجز مـن الله تعالى مبـاشرةً. أي أنّ المتلـقّي لا بـدّ أن يفـسّر الفعـل المعجز الواقـع في مرتبة سـابقة بأنّه تمكين مـن الله، ثمّ ينسـبه إلى الله تعـالى. والتفسـير في المرتبـة المذكـورة لا يضمـن الجـزم عند المتلـقّي أنّه تمكـين خاصّ مـن الله تعالى؛ إذ كثـيرًا مـا يختلـط ذلك بالتمكـين العامّ للكثـير من البشر، ممّـن يمتلكـون طاقاتٍ خاصّـةً طبيعيةً أو اكتسـابيةً، كمـا في الكثـير مـن الطاقـات المكتسـبة بالرياضـات الروحيـة أو البدنيـة، أو الظواهر الباراسايكولوجية.

وعليـه يكـون احتمال وقـوع المعجز من المـدّعي، بموجـب تلك الطاقـات الطبيعية أو المكتسـبة، قادحًـا في دلالتـه على صـدق المـدّعي؛ لعدم انحصـاره بالله تعـالى، وإلّا لـزم تصديق كلّ مـن كانت لديه الإمكانيـة على إحـداث بعض الظواهـر الخارقة.

لذا يكـون مـن الـلازم القـول بانحصـار المعجـز في كونـه من فعـل الله تعالى، وهـو ما علّله السـيّد المرتـضى في الذخـيرة فيمـا تقدّم مـن قوله، وكذلـك أبو الصـلاح الحلـبي، وغيرهما.

المبحث الثالث: مناقشة مناشئ المعجزة عند المتكلّمين

قبـل الـشروع ببيـان مناشـئ المعجزة لا بـدّ من دراسـة العلاقة بـين المعجـزة وقانـون العلّية، فمن خـلال تعريـف المعجـزة، والوقائع الإعجازيـة المتكاثرة، يبدو للوهلـة الأولى كأنّ المعجـزة خارج إطار العلـل الطبيعيـة المتعارفـة. فالقانـون الطبيعي المتعارف أن يـولد الولد من أب وأمّ، فلـو ولد من غير أب وأمّ، فـلا شـكّ أنّـه يثـير التسـاؤل بهذا الخصوص. وسـوف نحـاول في هـذا المبحث استكشـاف علاقة المعجزة بقانـون العلّية.

أوّلًا: المعجزة وقانون العلّية

حاصل السؤال المطروح بهذا الخصوص: أنّ المعلول لا يمكن تحقّقه بلا علّة، وهذه من البدهيات العقلية والقرآنية [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 76]، وأنّ الإنسان يسعى دائمًا لاكتشاف تلك العلل والإفادة منها في حياته، كما هو حاصل ويحصل في الاكتشافات العلمية والصناعات وغيرها.

قال الأستاذ مطهري بعد أن استثنى افتراض الصدفة في وقوع أيّ حادث: «وإذا ما أذعن الإلهيون إلى الصدفة بهذا المعنى (وقوع حادثة في العالم من دون علّة)، فسيكونون هم أوّل من يلحقه الضرر؛ لأنّه لم يكن لهم دليل على وجود الله بعد ذلك» [مطهري، النبوّة، ص 172].

لكنّنا نجد في المعجزة في الظاهر خرقًا للكثير من القوانين المعتادة، ففي المعجزة يُخلق الطير من الطين، ثمّ يكون طيرًا حقيقيًّا. وهو خرق للقانون المعروف في تكوّن الطير. وهذا يعني ظاهرًا تحقّق المعلول بلا علّة، وهو مخالف لبديهة العقل.

وقد أجيب عن ذلك بعدة إجابات، تمثل مذاهب ونظريات مختلفة في تصوير العلاقة بين المعجزة وقانون العلّية [انظر: مطهري، النبوّة، ص 178 وما بعدها]، أجودها وأفضلها:

ـ أن المعجزة وإن كانت خرقًا للمألوف، وبخلافه، إلّا أنّها لا تقع خلافًا لقانون العلّية، غاية ما في الأمر أنّنا نجهل العلّة التي وقعت بموجبها. وهنالك فرق بين جهلنا بالعلّة، وعدم وجود العلّة مطلقًا. فهي خاضعة لقانون العلّية، إلّا أنّ علّتها خفيّةٌ عنّا.

وهذه العلّة قد تكون طبيعيةً مادّيةً، أو معنويةً.

فممّن بسط القول في ذلك السيّد الطباطبائي الذي أفاد بما حاصله: أنّ المعجز وإن أنكرته العادة واستبعدته، إلّا أنّه ليس من المحالات ذاتًا، بحيث يُبطله العقل الضروري، كما يبطل اجتماع النقيضين وأمثاله ممّا هو ممتنع بالذات. بل إنّ ما يحصل في المعجز واقعًا، ممّا لا تنكره عادةً الطبيعة، وهو حاصل في النظام المادّي في كلّ حين، بتبديل الحيّ إلى ميّت، والميّت إلى حيٍّ، وأمثال ذلك. وإنّما الفرق بين صنع العادة وبين المعجزة الخارقة، هو أنّ الأسباب المادّية المشهودة بين أيدينا إنّما تؤثّر أثرها مع روابط مخصوصة وشرائط زمانية ومكانية خاصّة، تقضي بالتدريج في التأثير. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 77]

وقال الشيخ جعفر سبحاني: «إنّ المعجزات لا تعدّ نقضًا لقانون العلّية العامّ، فإنّ المنفيّ في مورد المعجزة هو العلل المادّية المتعارفة التي وقف عليها العالم الطبيعي واعتاد الإنسان على مشاهدته

في حياتـه، ولكـن لا يمتنـع أن يكـون للمعجـزة علّة أخرى لم يشـاهدها النـاس من قبل، ولـم يعرفها العلـم ولم تقـف عليها التجربة» [السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 266].

وقـال الأسـتاذ مطهري: «أتقبـل قوانينُ الوجود الاسـتثناء؟ أتُعدُّ المعاجـز وخوارق العادة نقضًا لسـنّة الله؟ الجـواب لـكلا السـؤالين بالنـفي، فـلا قوانين الوجـود تقبـل الاسـتثناء، ولا خوارق العـادة نقض لتلك القوانـين» [مطهـري، العدل الإلهـي،ص 144].

وهـذه الإجابـة تترتّـب على بحـث سـابق ليس محلّـه هنا، وهـو العلاقـة بين النظـام الكـوني عمومًا وبـين خـوارق العادات.

فلـو جمعنـا مقدّمتـين ضروريتـين في المقـام، لا يعـسر علينـا فهـم العلاقـة بـين المعجـزة وقانـون العلّيـة، وهاتـان المقدّمتـان همـا:

أ ـ أنّ الأصل في جميع العلل هو الله تعالى، فهو مسبّب الأسباب وخالق العلل.

ب ـ أنّنا ما زلنا نجهل أغلب العلل المادّية في الطبيعة، فكيف الحال بغيرها من العلل؟

وعليـه فـإنّ المعجزة خاضعـة كغيرها من الظواهـر لقانون العلّيـة، إلّا أنّها تقـع في شروط وضوابط أخـرى مختلفـة عمّـا ألفناه مـن القوانـين. فالحديد مثـلًا لا يطير في الوضـع الطبيعي؛ لخضوعـه لقانون الجاذبيـة، إلّا أنّـه في شروط وضوابـط أخـرى أصبـح يطـير. فكمـا أنّ قانـون الجاذبية منـع الحديد من الطـيران، فـإنّ تغيـير الـشروط والحيثيات مكـن من التغلّـب على المنع.

بعبـارة أخـرى: إنّ المعجـزة تقـع تفعيلًا لقانـون معـيّن، أو مجموعة قوانـين، مادّية أو غـير مادّية، كلّهـا تحـت تأثـير سـلطة واحـدة هي العلّـة الأولى، وهـو البـاري ﷻ، وبذلـك لا تكـون خارجـةً عن قانـون العلّية.

ثانيًا: مناشئ المعجزة

مـن خـلال مـا سـبق من العـرض، نجـد أنّهم ذكـروا للمعجـز منشـئين فقـط، إلّا أنّنا نجـد في غير ذلـك منشـأين آخريـن أيضًـا، هما: وقـوع المعجز اسـتجابةً لـلدعاء، وكونه بسـبب النفوس القدسـية الـتي تمتلـك طاقاتٍ اسـتثنائيةً، فيكـون المجمـوع أربعةً، هي:

المنشأ الأوّل: أنّ الفاعل هو الله تعالى

وهـو مـا تقـدّم في التعاريـف والشروط الـتي ذكرها مجموعـة من المتكلّمـين، وقد علّـل بعضهم ذلك بمـا يلي:

أ ـ السـيّد المرتـضى: علّلـه بـأنّ «المـدّعي إنّمـا يـدّعي أنّ الله تعالى يصدّقـه، بما يفعلـه، فيجب أن

يكـون الفعـل القائـم مقـام التصديـق، ممّـن طُلـب منـه التصديـق، وإلّا لم يكـن دالًّا عليـه، وفعل المـدّعي كفعـل غـيره مـن العبـاد، في أنّه لا يـدلّ على التصديـق، وإنّما يـدلّ عليه فعل مـن ادّعي عليه التصديـق» [المرتـضى، الذخـيرة في علـم الـكلام، ج 2، ص 19].

أمّا بخصوص طريق العلم بأنّه من فعل الله تعالى، فقد ذكر منه السيّد المرتضى صورتين:

الأولى: أن يكون من جنس لا يقدر عليه العباد، كالحياة والجسم. [انظر: المصدر السابق].

ومـن أمثلـة كونـه مـن جنس مـا لا يقـدر على فعله غـير الله تعـالى، إخـراج الناقة مـن الصخرة. فهـو خلـقٌ لا مـن شيء، وهـذا من مختصّـات الله تعالى. فهي بجنسـها معجـزة؛ لأنّها خلـق لا من شيء إظهارًا لصـدق النبيّ.

الثانيـة: أن يكـون مـن وصـف مـا لا يقـدر عليه العبـاد، كفلـق البحر والـكلام الخـارق للعادة، وهـو القـرآن الكريـم، وأمثـال ذلـك [انظر: المصدر السـابق]. فالمعجزة بالمعـنى الاصطـلاحي لا في البحر نفسـه، إنّمـا في صفـة الانفـلاق، وليسـت في الكلام نفسـه، فهـو من مقـدور البشر، لكـن في كونه بهـذه الصفـة مـن النظـم والإتقـان والبلاغة وغـير ذلك. ومـن أمثلتـه أيضًا: انشـقاق القمـر، وإظهار الطوفـان، وغيرهما.

بـ أبـو الصـلاح الحلـبي؛ إذ قـال: «واعتبرنا كونه مـن فعله تعالى؛ لجـواز القبيـح على كلّ مُحدَث، وجـوازه يمنـع مـن القطع على صدق المدعي، وكـون ما أتى به مصلحـة» [الحلبـي، تقريب المعـارف، ص 154].

ثـمّ ذكـر طريقـين للعلـم بكونـه من فعلـه تعالى، همـا عين مـا ذكره السـيّد المرتـضى بقـوله: «وطريق العلـم بذلـك أن يختص خرق العـادة بمقدوراته تعـالى، كإيجاد الجواهـر، وفعل الحيـاة، أو يقع الجنس من مقـدورات العبـاد على وجه لا تمكن إضافته إلى غيره، كرجوع الشـمس، وانشـقاق القمر» [المصدر السـابق].

فالفاعـل الذي تقـع منـه المعجـزة طبقًـا لهذه الإفـادات هو الله تعـالى، لكنّه قـد يُحدثها ابتـداءً، أو يُظهرهـا على يـدي المعصـوم تصديقًـا له. فليسـت المعجزة من فعـل المعصوم.

ويؤكّد ذلك كثرة التعبير عندهم بـ "الإظهار على يديه" وليس قيامه هو بالفعل.

فمن أمثلة ذلك:

قـول السـيّد المرتـضى: «ومعـنى قولنـا: "معجز"، في التعـارف: مـا دلّ على صدق من ظهـر على يده، واختـصّ به» [المرتـضى، الذخيرة في علـم الـكلام، ج 2، ص 18].

ومنـه كذلـك قـول الكراجـكي في وصـف المعصومـين عليهم السلام: «وأنّـه أظهـر على أيديهـم المعجـزات تصديقًـا لهـم فيمـا ادّعـوه مـن الأنبـاء والأخبـار» [الكراجـكي، كنـز الفوائـد، ج 1، ص 242]. وغـير ذلـك مـن العبـارات المتعارفـة عنـد الكثـير منهم.

المنشأ الثاني: تمكين المعصوم من فعلها

وهـو القيـد الذي ذكـره الكثير منهـم في تعريـف المعجزة، لتفسـير ما أسـند مبـاشرةً للمعصوم من فعـل المعجزات، ومـن هؤلاء:

أ ـ العلّامـة الحـلّي؛ إذ قـال: «وشرط المعجـز أن يكـون من فعله تعـالى، أو جاريًا مجـرى فعله، بأن يكـون بأمـره أو تمكينـه؛ لأنّ المصـدِّق للنـبيّ بالمعجز هو الله تعالى، فـلا بد أن يكون المعجز منسـوبًا إليـه» [الحلّي، أنـوار الملكوت في شرح الياقـوت، ص 184].

لكنّـه لـو كان منسـوبًا إلى الفاعـل المبـاشر، وهو النـبيّ، ولو ظاهـرًا، كان ذلـك نقضًـا للغرض من المعجـز، وهـو التصديـق. وهذا ما يجعلنـا نحصر وقوع المعجـز بالله تعـالى، دون إضافة القيـد المذكور.

بـ قـال أبـو الحسـن الحلبي في إشـارة السـبق، معللًا كـون المعجز مـن فعـل الله، أو جاريًا مجرى فعلـه: «لكونـه مـن فعل الله تعـالى، أو جاريًا مجـرى فعلـه؛ لأنّ الدعوى عليـه، فما تصديهـا إلّا إليه خارقًـا للعـادة الجاريـة بـين المبعـوث إليهـم؛ لأن المعتـاد لا إبانـة بـه ولا دلالـة فيـه مطابقًـا لدعـوى المـدّعي على وجـه التصديـق له» [الحلبي، إشـارة السـبق، ص 40].

وفي كلتـا الصورتـين عنـد هـؤلاء، يُنسـب الفعـل المُعجـز إلى الله تعـالى واقعًـا، لكنّـه لا ينحـصر بالفعـل المبـاشر مـن الله تعـالى، إنّمـا يكـون جاريًـا مجـرى فعلـه بالأمـر أو التمكين.

المنشأ الثالث: وقوعها استجابةً للدعاء

ممّـا ذكـروه مـن مناشـئ المعجـزة أنّها تقع اسـتجابةً لـلدعاء، بل نسـب الإمـام الخميـني إلى علماء الشـيعة تفسـيرهم المعجـزة باسـتجابة الدعاء، ويظهـر من كلامـه حصرها في ذلـك إذ قـال: «بل يظهر مـن كلام العلمـاء ـ وخاصّـةً المرحـوم المجلـسي رضوان الله تعـالى عليـه ـ أنّ الإيمـان بالتفويض في الخلـق والـرزق والتربيـة والإماتـة والإحياء، إلى غير الحقّ سـبحانه، كفـرٌ صريحٌ ولا يسـتريب عاقلٌ في كفـر مـن قال بـه. وجعلـوا الكرامـات والمعجـزات مـن قبيـل اسـتجابة الدعاء، وأنّ الحقّ سـبحانه هو الفاعـل في كلّ هذه الأمـور» [الخميني، الأربعـون حديثًا، ص 602].

وكـون المعجـزة اسـتجابةً لـلدعاء يـكاد يكـون تفسـيرًا للمنشـإ الأوّل الذي ذكرنـاه، وليس منشـأً مسـتقلًّا، إلّا أنّنـا أفردنـاه بالبحـث بلحـاظ كونه تفسـيرًا صالحًا لوقـوع المعجزات المبـاشرة بفعل الله تعـالى، أو بفعـل المعصـوم ظاهـرًا، على حـدّ سـواء. أي أنّ أصل الفعل مـن الله تعالى، لكنّ السـبب في إحداثه هـو الدعاء.

فممّن نسب المعجزة لاستجابة الدعاء:

أ ـ السيّد السبزواري: قال في شأن إحياء الموتى بدعاء عيسى: «فإذا برئ المريض بدعاء المسيح وبركته، لا يسع لأحد إنكاره، فيكون أتمّ في الاحتجاج. وقد نُسب الإبراء إلى عيسى عليه السلام؛ لأنّه المباشر في ذلك بدعائه وبركته، والسبب في ظهور المعجزة على يديه، وإن كان الجميع يستند إلى الله تعالى، كما يدلّ قوله جلّ شأنه: ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾، المذكور في الآية الشريفة» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 5، ص 300].

ب ـ الشيخ الطوسي: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾: «أي اذكر إذ تدعوني فأحيي الموتى عند دعائك، وأخرجهم من القبور حتّى يشاهدهم الناس أحياءً. وإنّما نسبه إلى عيسى لما بيّنّا من أنّه كان بدعائه» [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 56].

وهو الصحيح الذي تؤيّده شواهد قرآنية وروائية.

جـ ـ الطوسي أيضًا: قال في تفسير الآية: «وقوله: ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾ معناه أنّك تدعوني حتّى أبرئ الأكمه ... ونسب ذلك إلى المسيح لما كان بدعائه وسؤاله» [المصدر السابق].

فمن الشواهد القرآنية، قوله تعالى في شأن نوح: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ ۞ فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ ۞ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ [سورة القمر: 10 ـ 12]. وكذلك في دعاء زكريا أن يهب له ولدًا من امرأته العاقر.

ومن الشواهد الروائية: ما ورد في الكافي، عن الإمام الصادق عليه السلام من رواية طويلة «أنه سُئل: هل كان عيسى بن مريم أحيا أحدًا بعد موته حتّى كان له أكلٌ ورزقٌ ومدةٌ وولدٌ؟ فقال: نعم، إنّه كان له صديق مواخٍ له في الله تبارك وتعالى... فانطلقا حتّى أتيا قبره، فوقف عليه عيسى عليه السلام ثمّ دعا الله عزّ وجلّ فانفرج القبر وخرج ابنها حيًّا ...» [الكليني، الكافي، ج 8، ص 337].

لكنّ الشيخ مكارم الشيرازي ذكر أنّ انحصار المعجزة باستجابة الدعاء أمرٌ لا دليل عليه؛ إذ قال: «فاستعمال أفعال مثل "أبرئ" و"أحيي الموتى" وبضمير المتكلّم تدلّ على أنّ هذه الأفعال من عمل الأنبياء أنفسهم، وأنّ القول بأنّ هذه الأفعال كانت تقع بسبب دعائهم فقط هو قول لا يقوم عليه دليل، بل إنّ ظاهر الآيات يدلّ على أنّهم كانوا يتصرّفون بعالم التكوين ويقومون بتلك الأفعال» [مكارم الشيرازي، الأمثل، ج 2، ص 507].

والكلام ليس في انحصار المعجز بالدعاء، بل لا نقول بانحصاره فيه؛ لورود الكثير من المعجزات ابتداءً من الله تعالى دون دعاء. إنّما الكلام في كون الدعاء أحد المناشئ المؤكّدة أنّ المعجزة من فعل الله تعالى، لا من فعل النبيّ عليه السلام.

وكون الفعل أُسند إليهم مباشرةً لا يعني بالضرورة أنّه واقع منهم على نحو الحقيقة، فإسناد

الفعل للفاعل له أضرب متعدّدة على نحو المجاز والتوسّع، وهو كثير في اللغة وفي القرآن الكريم.

فقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ [سورة الأنفال: 17]، وإن أسند الفعل لله سبحانه، ونفاه عن القاتل والرامي، لكنه لا يعني أن الله تعالى هو الذي أوتر القوس ورمى بالفعل، إنما لكونه الأصل في التمكين.

وهكذا إذا وقع الفعل بالدعاء، إذ يمكن إسناده إلى الداعي بهذا الضرب من الإسناد، لأنه السبب في إحداثه في الخارج، لا أنه فاعله الحقيقي. وفي الرواية المتقدمة من الكافي عن الإمام الصادق، أن عيسى عليه السلام أحيا الميت بالدعاء، فقام من قبره. وهو ما صرح به الكثير من المفسرين والمتكلمين، نذكر منهم على سبيل المثال:

1- الطوسي: قال في التبيان: «قوله سبحانه: ﴿**وَأُحْيِي الْمَوْتى بِإِذْنِ اللهِ**﴾ على وجه المجاز، أضافه إلى نفسه، وحقيقته: أدعو الله بإحياء الموتى، فيحييهم الله، فيحيون بإذنه» [الطوسي، التبيان، ج 2، ص 468؛ انظر: ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 258].

2ـ الطبرسي: قال في تفسير الآية: «إنّما أضاف الإحياء إلى نفسه على وجه المجاز والتوّسع، ولأن الله تعالى كان يحيي الموتى عند دعائه» [الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 753]. ثمّ ذكر قصّةً مشابهةً لما ورد في رواية الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام، من إحياء عيسى ميّتًا بالدعاء. وقصصًا أخرى كلّها بالدعاء.

المنشأ الرابع: النفس القدسية للمعصوم

وهي نظرية فلسفية مفادها أنّ منشأ وقوع المعجز هو قدرة النفوس القدسية المجرّدة على إحداثها، ولا شكّ أنّ نفوس الأنبياء والأئمّة عليهم السلام في أعلى درجات الشرف والقدس، فهي قادرة على التأثير في العالم المادّي بقوّة إرادتها وإيمانها ويقينها، وأنّ العناصر الطبيعية تتأثّر بقدرة هذه النفوس الشريفة وتنقاد لها.

قال السيّد الطباطبائي: «فبيّن أن إتيان الآيات المعجزة من الأنبياء وصدورها عنهم إنّما هو لمبدإٍ مؤثرٍ موجودٍ في نفوسهم الشريفة متوقّف في تأثيره على الإذن» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 82].

وقال كذلك: «وبالجملة، جميع الأمور الخارقة للعادة، سواءٌ سمّيت معجزةً أو سحرًا أو غير ذلك، ككرامات الأولياء وسائر الخصال المكتسبة بالارتياضات والمجاهدات، جميعها مستندة إلى مبادئ نفسانية ومقتضيات إرادية على ما يشير إليه كلامه سبحانه، إلّا أنّ كلامه ينصّ على أنّ المبدأ الموجود عند الأنبياء والرسل والمؤمنين هو الفائق الغالب على كلّ سبب وفي كلّ حال» [المصدر السابق].

وقال الأستاذ مطهري: «أمّا في العمل الخارق للعادة، والذي يتمّ على يد النبيّ أو الوليّ، فإنّ الشروط تتغيّر على يديه، بفضل اتّصال روحه الطاهر والشفّاف بقدرة الله اللامتناهية» [مطهري، العدل الإلهي، ص 146].

والإشكال على هذا المنشإ أنّه لا يحصر المعجز بالنبيّ أو الإمام، إنّما يتعدّاهما لكلّ من امتلك طاقاتٍ وقابلياتٍ نفسانيةً مؤثّرةً في العالم المادّي، وعليه لا يمكن التمييز بين مُدّعي السفارة عن الله ﷻ وغيره.

وكون ذلك المبدإ هو الغالب عند الأنبياء والرسل والمؤمنين، لا يصلح لحلّ الإشكال المذكور، وهو الاشتراك بين الأنبياء وغيرهم فيه. فالغلبة في جماعة معيّنة مع فرض إمكانية الوجود في غيرهم، يمنع التمييز بين النبيّ وغيره؛ لأنّه بحسب الفرض أنّ المعجزة مرتبة سابقة على التحقّق من كون المدّعي نبيًّا أو لا، فلو وقعت بموجب هذا الفرض، اختلط النبيّ بغير النبيّ، خصوصًا إذا لاحظنا كلام السيد الطباطبائي في توسيع إمكانية شمول تلك القوّة لأصحاب المعجزات والسحرة وأصحاب الارتياضات بلا فرق.

وعليه لا يمكن التسليم بهذا المبدإ من هذه الجهة، وإن كان ممكنًا من جهة العقل؛ إذ لا يحكم العقل باستحالة ذلك في نفسه، فلا مانع عقلًا من تحقّق تلك الدعوى بالارتياضات والمجاهدات، إنّما الكلام في إثباته واقعًا بدليل قطعي، وإثبات أنّ معجزات الأنبياء مستندة إليها بالفعل.

الخاتمة

بعد استعراض ما سبق من أقوال المتكلمين وتصنيفها وبيانها، انتهينا إلى النتائج التالية:

أ ـ أنّ المعجزة فعلٌ خارق للعادة، يُظهرها الله تعالى على أيدي الأنبياء أو الأئمّة عليهم السلام، والغرض منها تصديق دعاوى الأنبياء بالخصوص، أمّا الأئمّة فقد تكون لتصديق دعاواهم، أو إظهارًا لشرفهم وعلوّ مقامهم، وقد تسمّى أحيانًا بالكرامة.

ولا يعني خرق العادة مخالفة قانون العلّية، بل يعني خرق ما هو معتاد ظاهرًا لأبناء البشر، فللمعجزة علّة كسائر الحوادث الواقعة بموجب العلل، إلّا أنّ هذه العلّة خفيّة غير معروفة، كما في الكثير من العلل المادّية في عالم الطبيعة.

ب ـ تكون المعجزة دليلًا على صدق دعوى النبيّ؛ لأنّ دعواه عن الله تعالى، ويستحيل على الله تصديق الكاذب، وإغراء الناس بالكذب؛ لأنّه نقض لغرض الهداية.

جـ ـ ذكروا للمعجزة أربعة مناشئ، بناءً على وقوعها الظاهر، أو السبب الداعي إليها، وهي:

1- أن تكون من فعل الله تعالى مباشرةً، دون توسط النبيّ أو الإمام. كما في إطفاء النار عن إبراهيم، أو إخراج يونس من بطن الحوت، وأمثالهما.

2ـ أن تكون جاريةً مجرى فعله، أي أنّها وإن وقعت ظاهرًا على يد المعصوم، لكنّها لا بدّ أن تقع على نحو لا يمكن معه نسبتها لغير الله تعالى، وذلك من قبيل تمكين المعصوم من فعلها، بمنحه القدرة والطاقة الخاصّة. فهي جارية مجرى فعل الله تعالى؛ لأنّ القوّة المؤثّرة فيها مُنحت من الله سبحانه.

3- كونها تقع استجابةً لدعاء المعصوم، كما في إنزال المائدة على عيسى عليه السلام بدعائه، أو بشارة زكريّا بيحيى من امرأته العاقر.

وهذا الفرض الأخير يفسّر الفرض الأوّل من وجهٍ، أي أنّه يفسّر المعجزات التي وقعت بالدعاء حصرًا، لكنّه لا يحصر وقوع المعجزة بالدعاء.

4- أنّها من مقدورات النفوس القدسية للأنبياء والأولياء، بل إنّ خوارق العادات ممكنة في غيرهم من سائر البشر.

د ـ لا معنى عندنا لتقسيم المناشئ إلى الأقسام المذكورة؛ لأنّ المنطلق في تشخيص مناشئ المعجزة هو الغرض الحصري منها، أي تصديق دعوى المدّعي للنبوّة، وهذا الغرض لا يتحقّق عقلًا إلّا أن تكون المعجزة من فعل من ادّعي عليه الدعوى، وهو الله تعالى. ولا بدّ أن يكون ذلك ظاهرًا بيّنًا عند المخاطبين بالدعوى، لا يشوبه شكٌّ ولا تأويلٌ؛ لأنّ أيّ احتمال عندهم مهما كان ضعيفًا

بوقوعها من غيره، يجعل الحجّة مخدوشةً غير تامّةً. بل يفتح الباب لمن أراد الاحتجاج بوقوعها من المدّعي نفسه.

فالبحث ليس في إمكانية تمكين المعصوم من فعل المعجز؛ لأنّ هذا جائز عقلًا ولا إشكال فيه، ولا في كون المعصوم ذا نفس قدسية لها القدرة على إحداث المعجز، فهو مثل سابقه في الجواز عقلًا، إنّما الكلام في الدلالة على صدق الدعوى، الذي ينحصر في كون المعجز من فعل الله تعالى. فنحن لا نبحث في إمكانية أو كيفية وقوع المعجز، إنّما في دلالته بعد وقوعه، واستلزامه صدق الدعوى. خصوصًا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الكثير من خوارق العادات تحصل للكثير من أصحاب القدرات الاستثنائية، أو أصحاب الرياضات الروحية حتّى من غير المسلمين.

بعبارة أخرى: إنّ وقوع الأمر الخارق للعادة ليس فيه دلالة في نفسه على صدق دعوى المدّعي للنبوّة، إنّما يجب أن يكون ظاهرًا بيّنًا في كونه من فعل الله تعالى بالخصوص. لا بحسب نسبة جميع الأفعال إلى الله تعالى كما هو مذهب الأشاعرة، إنّما لخصوصية هذا الفعل بحسب الغرض الذي وقع من أجله.

والفرق بينه وبين قول الأشاعرة من جهة عدم شمول أفعال العباد للفعل الخارق، فهو من اختصاص الله تعالى، فإذا أحيا ميّتًا، فذلك من مختصّاته غير المقدورة للعباد، فلا يقال هنا: كيف نُسب إحياء عيسى للموتى إلى الله، وإنّ ذلك من قول الأشاعرة الذين قالوا بنسبة جميع أفعال العباد إلى الله؛ لأنّ فعل عيسى وإن ظهر على يديه لكنّه خارج تخصّصًا عن أفعال العباد. إنّما يقع لهدف معلوم وهو تصديق مدّعي النبوّة كما تقدّم.

أمّا الدعاء فهو تفسير لوقوع الكثير من المعجزات من الله تعالى أيضًا، لا أنّه منشأٌ مستقلٌّ، كما لا تنحصر المعجزة به؛ لأنّها قد تكون بالدعاء، أو ابتداءً من الله تعالى.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، نشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، الطبعة الخامسة، 1426 هـ.

ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي، الثاقب في المناق،. تحقيق: نبيل رضا علوان، نشر: أنصاريان، قم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1419 هـ.

ابن شهر آشوب، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، دار بيدار للنشر، قم، الطبعة الأولى، 1369 ش.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: جمال الدين ميردامادي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ

الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق: إبراهيم رمضان، دارالمعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الحلبي، أبو الحسن، عليّ بن الحسن بن أبي المجد، إشارة السبق، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الحلبي، أبو الصلاح، تقي بن نجم، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، 1417 هـ.

الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408 هـ.

الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري الحلي، مطبعة باران، إيران، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

الحلي، جمال الدين، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، منشورات الشريف الرضي، مطبعة أمير، قم، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الخميني، روح الله الموسوي، الأربعون حديثًا، تعريب: محمد الغروي، دار زين العابدين، لبنان، الطبعة الأولى، 1431 هـ.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، نشر: اميد، قم، الطبعة الثامنة، 1416هـ.

الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (أو مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الراوندي، قطب الدين، سعيد بن هبة الدين، الخرائج والجرائح، نشر: مؤسسة الإمام المهدي، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني، نشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

السيوري، جمال الدين، مقداد بن عبد الله الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ.

الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ترجمة: محمد علي آذرشب، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح: فضل الله اليزدي الطباطبائي، وهاشم رسولي، نشر: ناصر خسرو، طهران، 1413 هـ.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: محمد كاظم الموسوي، نشر: دليل ما، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

الطوسي، الخواجة نصير الدين، رسالة قواعد العقائد، تحقيق: الشيخ علي حسن خازم، دار الغربة، لبنان، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب قصير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد البصري، كتاب العين، دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الكراجكي، أبو الفتح، محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، تحقيق: عبد الله نعمة، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

المحسني، محمد آصف، صراط الحق، الناشر: ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: عدّة من المحققين، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدسة، 1441 هـ.

المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي، جمل العلم والعمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1378 هـ.

المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي رجائي، تقديم: السيد أحمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، النكت الاعتقادية، تحقيق: رضا المختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

النوبختي، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، تحقيق وتقديم: علي أكبر ضيائي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الثانية، 1428 هـ.

مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني.

مطهري، مرتضى، النبوة، ترجمة: جواد علي كسار (خالد توفيق)، نشر: مؤسسة أم القرى، قمّ المقدسة، 1419 هـ.