

الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

صفا حسين عبد علي

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 القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة 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

علي كيم

محمد حسن آزادگان

أحمد الهاشمي

دار الدليل

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

الناشر



قسم بريد وتوزيع كربلاء - ص. ب. 51

www.aldaleel-inst.com/journals

info@aldaleel-journal.com

+964 7719094922

العنوان البريدي

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

رقم الجوال

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

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

حقوق الطبع والنشر محفوظة

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:

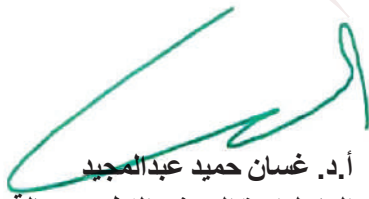
التاريخ: 2019/03/20

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 للدراسات 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 دانرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .



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

٢٠١٩/٣/٢٠

٣/١٩

		
Google Scholar		EBSCO
 Academia	www.aldaleel-inst.com/mag	Linked in
 EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals	 CiteFactor Academic Scientific Journals	 WorldCat®

محتويات العدد

- 4 تشريع الأحكام العملية وإشكالية تعطيل العقل الإنساني
فلاح سبتي
- 25 نقد ابن سينا لمادّية النفس وإمكان توظيفه في مواجهة المذهب الفيزيائي
مصطفى عزيزي
- 53 اللسانيات الإدراكية وتمثّلاتها في القرآن.. الاستعارة المفهومية نموذجًا
ياسين بن جابو
- 87 امتهان المرأة في المجتمع الغربي تحت غطاء النزعة النسوية
فؤاد صالح الشحماني
- 120 المصلح العالمي في سيكولوجيا الجماهير بين الحاجة والاعتقاد
علي الأسدي
- 154 الحرّية الأخلاقية.. حدودها ومبادئها بين الإسلام والأنسنة
عابد حسين المهدي
- 189 الحرّية وكرامة الإنسان
حسين الحاجي

The Formulation of Practical Rulings and the Problem of Disabling Human Reason

Falah Sabti

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

E-mail: f.sabti@aldaleel-inst.com

Abstract

Human progress on the path toward perfection depends on the existence of laws and regulations that properly govern behavior. These laws must be in harmony with all aspects of the human constitution in order to prevent deviation from the natural path of development and to ensure accurate discernment of benefits and harms, which in turn shape human conduct in worldly life. It is well established in both philosophical and theological disciplines that God, exalted is He, is the Creator of human beings and all contingent beings through His knowledge, power, and wisdom. He is, therefore, the most knowledgeable – absolutely – about what benefits and harms humankind. Accordingly, divine wisdom and providence have necessitated that these laws and rulings be instituted by God Himself, in a manner that takes into account all existential dimensions of the human being in setting the general framework for conduct, guiding humanity toward its intended perfection within the brief span of earthly life. However, some claim that divine legislation entails the negation of the role of human reason and the disabling of the cognitive faculties intrinsic to human nature, including the experiences and insights through which humans, unlike other creatures, determine practical principles for life. On this basis, they argue that the authority to legislate should be transferred from the Creator to human reason. This article, employing a descriptive and analytical methodology, seeks to respond to this challenge. It argues that formulating laws in a way that fulfills the very purpose of human existence in this world necessarily requires certain characteristics – characteristics that can only be found in the Creator of the universe and humankind. Thus, the authority to establish practical rulings must lie with God. Far from rendering human reason obsolete, this perspective affirms its essential role in recognizing and validating divine legislation.

Keywords: Divine legislation, reason, instrumental reason, human experience, human behavior, law.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .1-21

Received: 03/02/2025; Accepted: 16/03/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



تشريع الأحكام العملية وإشكالية تعطيل العقل الإنساني

فلاح سبتي

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: f.sabti@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنَّ حركة الإنسان في طريق تكامله تتوقّف على وجود قوانين وتشريعات تضبط سلوكه بشكل صحيح، ولا بدّ أن تكون تلك القوانين منسجمةً مع جميع أبعاده التكوينية؛ لكي لا ينحرف عن مساره الطبيعي التكاملي، ولا يخطئ في تحديد المصالح والمفاسد التي تضبط حركته في الحياة الدنيا. والثابت في محلّه في علمي الحكمة والكلام أنّ الله ﷻ هو خالق الإنسان وجميع موجودات عالم الإمكان بعلمه وقدرته وحكمته، فهو الأعلّم - على الإطلاق - بما يصلح الإنسان وما يفسده؛ ولذا اقتضت حكمته تعالى وعنايته بالإنسان وضع هذه القوانين والتشريعات من قبله؛ حتّى تلاحظ جميع الأبعاد الوجودية للإنسان في تحديد الإطار العام لسلوكه في الوصول إلى كماله المنشود في حياته الدنيا القصيرة. ولكنّ هناك من يدعي أنّ مقتضى وضع القوانين والأحكام الشرعية من قبل الخالق هو إلغاء لدور العقل الإنساني، وتعطيل لكلّ القدرات الإدراكية الموجودة في الطبيعة الإنسانية، بما في ذلك التجارب والخبرات البشرية التي تميّز بها الإنسان عن الكائنات الأخرى في تحديد الضوابط العملية للحياة؛ ولذا لا بدّ من إعطاء المرجعية في وضع هذه القوانين إلى العقل الإنساني بدلاً من الخالق. تحاول هذه المقالة بمنهج توصيفي وتحليلي أن تجيب عن هذه الإشكالية، وتثبت بأنّ وضع هذه القوانين بنحو يؤدّي إلى الغرض من وجود الإنسان في الحياة الدنيا، إنّما يكون من جهة تتحقّق فيها بعض الخصوصيات التي لا يمكن أن تتوقّف إلّا في خالق الكون والإنسان، فكان لا بدّ من أن يكون المرجع في وضع القوانين والتشريعات العملية، وهذا الأمر لا يستلزم تعطيل العقل الإنساني، بل هو مقتضى كشفه وحكمه.

الكلمات المفتاحية: التشريع الإلهي، العقل، العقل الأداتي، التجارب البشرية، سلوك الإنسان، القانون.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 1 - 21

استلام: 2025/02/03، القبول: 2025/03/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

إنَّ إشكالية عدم الحاجة إلى الأنبياء لهداية الناس والاكتفاء بمدرجات العقل في ذلك، وبالتالي إنكار الربوبية التشريعية للخالق ﷻ تعدّ من الإشكاليات القديمة، فقد نسبت إلى البراهمة من فلاسفة الهند، قال المحقّق الطوسي في ردّه عليهم: «أقول: شبهة البراهمة أنّ الرسل إمّا أن يجيئوا بما يوافق العقول أو ما يخالفها، وما يخالفه العقول غير مقبول، فلا فائدة في مجيئهم بذلك، وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم، فإذاً لا فائدة من مجيئهم. وجوابهم: أنّ كلّ ما يوافق العقول لا يخلو إمّا أن تستقلّ العقول بإدراكه وإمّا أن لا تستقلّ، والحاجة إليهم في القسم الثاني، وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين: أحدهما تقتضي العقول نقيضه، والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه، ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل أو الآجل، وهم يعرفوننا ذلك» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 365].

كما نسب هذا الأمر إلى العالم المسلم أبي بكر الرازي، اعتماداً على بعض أقواله في كتبه؛ إذ قال في كتاب "الطبّ الروحاني" في فصل فضل العقل ومدحه: «وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه» [الرازي، الطبّ الروحاني، ص 36].

كما أنّه قال في محاورته مع أبي حاتم الرازي في أمر النبوة: «من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قومًا بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلّة لهم، وأحوج الناس إليهم، ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويشلي بعضهم على بعض، ويؤكّد بينهم العداوات، ويكثرّ المحاربات، ويهلك بذلك الناس» [المصدر السابق، ص 126].

لقد أعيد إثارة بعض هذه الإشكاليات من قبل التيار الربوبي (Deism) في الوقت الراهن، والذي حاول أن يوظّف بعض نتائج العلوم الإنسانية الحديثة في تبرير مدّعياته، والتي تتركز حول ادّعاء قدرة العقل الإنساني - بما يمتلكه من خزين من التجارب الاجتماعية والنفسية وغيرها - على إدارة شؤون الحياة بجعل الأحكام والضوابط الضرورية لذلك، وليس هناك أيّ حاجة لأن يتدخّل الإله ليفرض على الإنسان أحكاماً شرعيةً لتقييد حركته.

وهذه الإشكالية تعدّ من الإشكاليات الكبيرة التي ذكرت لمحاولة إلغاء دور الأنبياء والتشريعات الإلهية في هداية الإنسان وضبط حركته في الحياة، وسوف يتعرّض المقال إليها

بنحو من التحليل والنقد على وفق الأسس العقلية الرصينة، مع الاسترشاد بالنصوص الشرعية الشريفة التي وردت في هذا المقام، وذلك في ضمن عدّة مباحث، نتعرّض لها بالشكل الآتي:

المبحث الأول: مفردات البحث

قبل الدخول في البحث لا بدّ من التعرّض إلى معاني المفردات الأساسية فيه، وما هو المراد والمقصود منها فيه، ليسهل على القارئ الكريم فهم مطالبه بنحو يسير، ويخلصه من إشكالية المشتراكات اللفظية.

أولاً: الأحكام العملية

أ- الحكم لغة: الحكم في اللغة هو المنع، وقيل للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنّه يمنع الظالم من الظلم. وسمّيت الحكمة بذلك لأنّها تمنع من الجهل. [انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج 4، ص 69؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 91]

ب- الحكم اصطلاحاً: وأمّا المعنى الاصطلاحي للحكم هو إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو سلباً. [الجرجاني، التعريفات، ص 92]

وبناءً على ما ذكر في التعريف الاصطلاحي للحكم يكون المعنى المقصود من الأحكام العملية في هذا البحث هو مجموعة القوانين والضوابط العملية التي تضبط سلوك الإنسان في الجانب الفردي والاجتماعي.

ثانياً: التشريع الإلهي

أ- التشريع لغة: التشريع في اللغة مأخوذ من شرع، وهو يأتي بمعنى السنّ، ويقال: شرع الدين يشرعه شرعاً، أي سنّه. وقد يأتي بمعنى الإبانة والإظهار، فيقال: شرع فلان، إذا أظهر الحقّ وقمع الباطل. [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، مادة شرع] وكما جاء في "المعجم الوسيط": التشريع هو سنّ القوانين. [مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ج 1، ص 479]

ب- التشريع اصطلاحاً: وأمّا التشريع في الاصطلاح هو وضع القوانين والأحكام التي تسيّر عليها الأفراد والجماعات؛ أو هو مجموعة من القوانين والقواعد العامّة التي يضعها المشرّع لتنظيم الروابط بين الناس. فالتشريع مأخوذ من الشريعة وهي جملة من الأحكام

المشروعة، فإن كان مصدرها الوحي سَمِّيت شريعةً سماويةً، وإن كان مصدرها البشر سَمِّيت وضعيَّةً. [شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص 19]، ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ [سورة الشورى: 13]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [سورة الشورى: 21]. إذن المراد من التشريع الإلهي هو الأحكام والقوانين التي سنّها الله تعالى وبينها في القرآن الكريم، وما بلّغه النبي ﷺ في السنة الشريفة من أحكام بوحى من الله تعالى. من هنا عرّف السيّد محمّد باقر الصدر التشريع الإلهي بأنّه: «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه، سواء كان متعلّقاً بأفعاله أم بذاته أم بأشياء أخرى داخلية في حياته» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 146].

ثالثاً: العقل الإنساني

أ- العقل لغةً: عرّف العقل لغةً بمعانٍ متعدّدة كالعلم [راجع: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]، والحجر [راجع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، والمنع [راجع: الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 1، ص 160]، والحبس [راجع: ابن عبّاد، المحيط في اللغة، ج 1، ص 172]، وهي ألفاظ وإن كانت متميزة إلا أنّها قد تكون قريبةً في المعنى والقصد.

ب- العقل اصطلاحاً: وأمّا في الاصطلاح فقد ذكرت أيضاً تعريفات مختلفة للعقل، فقول العقل: «هو جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كلّ أحد بقوله: "أنا"، وهو ما يعقل به حقائق الأشياء» [البرجاني، التعريفات، ج 1، ص 65].

والمشهور بين الحكماء أنّ للعقل إطلاقين: العقل النظري، وهو قوّة النظر في جميع العلوم سواء النظرية أم العملية، والعقل العملي، وهو قوّة تدبير البدن وتحريكه بما يحتاجه من حركات. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 351]

فيكون مقصودنا من العقل الإنساني في هذا البحث هو القوّة المودعة في الإنسان لمعرفة الحقائق وإدراك أحكامها والتمييز بين الحسن والقيح من الأفعال والسلوكيات، إلا أنّ الحدّاثين يقصدون به معنى آخر وهو ما يسمّونه بـ"العقل الأداتي".

رابعاً: العقل الأداتي

هناك استعمال آخر لمفردة العقل عُرف ضمن مدرسة فرانكفورت، وهو ما يسمّى بـ"العقل الأداتي" (Instrumental Reason)؛ إذ ظهر استعماله لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، في كتابه "كسوف العقل" (Eclipse of Reason) الصادر عام 1947، ثمّ في كتاب ثيودور أدورنو (Theodor W. Adorno) "جدل التنوير" (The Enlightenment Dialectic) الصادر عام 1972، ويقصدون به نوعاً من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث، فهو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، التي فقد فيها العقل دوره في إدراك الحقائق وبناء نظام فكري متكامل، وتمّ تقليصه إلى مجرد أداة لتوفير الوسائل، فهو يدرس كيفية الوصول إلى أهداف محدّ ذاتها غير خاضعة لطابع قيمي، بل لطابع عملي برجماتي.

يحمل مصطلح "الأداتية" مضمونين أساسيين: فهو أسلوب لرؤية العالم بوصفه أداة، بمعنى أن تلحظ عناصره من حيث كونها أدوات لتحقيق غاياتنا، كأن ينظر إلى الأشجار مثلاً على أنها مادة أولية لصناعة الخشب والورق أو مرشحات لتنقية الهواء، لا من حيث إنها موجودات طبيعية لها حقيقة معيّنة وأحكام خاصّة ضمن نظام الوجود العام، وأسلوب لرؤية المعرفة النظرية باعتبارها أداة ووسيلة لتحقيق الغاية والمنفعة، فالعقل الأداتي معنيّ بالأغراض العملية، فهو يفصل الواقعة عن القيمة، إذ إنّ جلّ اهتمامه ينصبّ على أنّه كيف تصنع الأشياء لا على ماذا يجب صنعه. [انظر: إيان كريب، النظرية الاجتماعية، ص 280]

يعدّ العقل الأداتي أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على حدّ سواء، وقد تبلور هذا العقل بشكل جليّ في عصر التنوير، وهو عصر تحقّقت فيه ثورة في التفكير في العلوم الطبيعية، ووقعت في هذه الفترة عملية تحويل الطبيعة إلى أداة (Instrumentalisation of nature)، وقد تطوّرت هذه النظرة عبر القرون اللاحقة إلى يومنا هذا لتشمل المجتمع والنظام الاجتماعي؛ إذ تغيّرت النظرة إليه من تلك التي تراه مصدراً للحياة والأمن، إلى تلك التي تراه مجالاً لاستغلال الأفراد وتقدّمهم؛ باعتبارهم مخلوقات تملك بعض الصفات والمهارات التي يمكن استغلالها لأغراض معيّنة. [انظر: المصدر السابق، ص 282 و 283]

وهذا المعنى من العقل ينسجم في بنائه تمامًا مع النظرة البراغماتية للمعرفة، والتي جعلت المعيار في قيمة المعرفة أداءها لعمل يؤدي إلى تحصيل المنفعة. [انظر: زكي نجيب محفوظ، نظرية المعرفة، ص30]

المبحث الثاني: الأحكام العملية بين التشريع الإلهي والعقل البشري

إنّ وضع أحكام تشريعية تضبط حركة الإنسان في الحياة الدنيا - على أساس المصالح والمفاسد الواقعية التي تتعلّق بالأبعاد المختلفة لوجود الإنسان - لا يمكن أن يقوم به أيّ شخص أو جهة، بل لا بدّ من توقّر مجموعة من الخصوصيات التي تحقّق الأهلية المناسبة لمن يقوم بوضع تلك التشريعات.

أولاً: الخصوصيات المطلوبة للتشريع

الخصوصية الأولى: أن يكون الواضع واقفًا على حقيقة الإنسان وجميع خصائصه وأبعاده بنحو مفصّل، وما يمكن أن يصلحها ويكاملها أو يفسدها ويسافلها، من تأثيرات بعضها على بعض، أو المؤثرات الخارجية عليها.

كما أنّ من المهمّ أن يعرف العلّة والغاية وراء خلق الإنسان ووجوده في عالم الدنيا المحدود؛ لأنّ لمعرفة الغاية دورًا كبيرًا في طبيعة النظام وتشريعاته وكيفية جعلها، فهذا أيضًا لا بدّ أن يلحظ في القانون الذي ينظّم حياة الإنسان في هذا العالم، كلّ ذلك لا بدّ أن يكون بنحو واقعي؛ لأجل أن يشخّص المشرّع الملاكات الصحيحة والواقعية التي يجعل على أساسها القانون ويعتبره.

الخصوصية الثانية: أن لا يكون الواضع مستفيدًا هو أو من يرتبط به من ذلك التشريع؛ لأنّ استفادته قد تؤثر على قراراته بدافع حبّ النفس وحفظ مصالحه، ممّا يجعله يضع التشريعات بطريقة تضمن له مكاسب شخصية، حتّى وإن كانت على حساب الآخرين. إلّا إذا كان يتمتّع بعصمة تمنعه من الوقوع في ذلك.

ثانيًا: استجماع الخصوصيات المطلوبة في العقل البشري

قد يقال إنّ الإنسان - بما يمتلكه من قدرات معرفية - قادر على جعل التشريعات المطلوبة لإدارة حركة الإنسان في الحياة بشكل صحيح، ولو بمقدار ما يتطلّبه الجانب الاجتماعي

بوضع النظام والقانون الذي يدير حركة المجتمع، على أن يتمّ تطوير النظام شيئاً فشيئاً بعد إجراء عملية تقييم في كلّ فترة من الزمن، وتعديل ذلك النظام على أساس نتائج التقييم الذي يتمّ، ويشهد على ذلك ما هو حاصل فعلاً في بعض الدول التي تعدّ متقدّمةً، فالإنسان بنفسه مستجمع للخصوصيات المطلوبة، ولا يحتاج إلى تدخّل من قبل الخالق للقيام بأمر جعل التشريعات!

ولكن يلاحظ أنّ هذا الكلام هو أقرب إلى الأحكام والانبعاث الوهمي منه إلى الحكم القائم على الطريقة العقلانية الرصينة، فإنّ الأحكام الوهمية تعتمد على الانبعاثات الخيالية وقدرة قوّة الخيال على رسم صورة للأمر المطلوب، بينما الحكم العقلي يعتمد على تحليل الموضوع والحكم واستحضار جميع لوازمها، بحسب ما يقتضيه قانون الهوية البدهي، وملاحظة مدى الانسجام أو عدمه بينهما، وعلى أساس ذلك يتمّ الحكم في الفكرة أو القضية المطروحة⁽¹⁾.

فالعقل يدرك أنّه عاجز تكويناً عن أن يدرك الأمور الجزئية المتغيّرة، فهو لا يستطيع التعامل مع القضايا العملية بنحو تفصيلي؛ وذلك لكثرة الكيفيات التي يمكن أن تطبّق فيها تلك الأحكام مع تغيّر الشرائط والأجزاء والمعدّات، ولا يعلم العقل أيّ تلك الكيفيات هو التطبيق الصحيح لها، بحيث تتحقّق المصلحة المنظورة وراء جعل الاعتبار المتعلّق به، فمثلاً لو أنّ إنساناً كان مسؤولاً عن تقسيم تركة ميّت على ورثته، فما طريقة التقسيم التي تحقّق العدالة الاجتماعية؟!

فإن كان العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، فما حقوق الورثة التي يجب أن يُعطوها من التركة لتحقّق العدالة في التوزيع؟ هل تقسيم تلك التركة على الورثة بالتساوي، أو بالتفاضل، أو بأيّ كيفية اتفق؟

لا يحصل تحقيق العدل بنحو واقعي هنا بإيقاع التقسيم كيفما كان كما قد يتوهم؛ إذ يتصوّر بعضهم أنّ العدالة تكمن في تطبيق القانون على الجميع دون تمييز، وهذا الأمر وإن كان أحد موارد العدل إلا أنّه لا يساوقه بنحو تامّ، فالعدل التامّ والكامل يتطلّب من القائم بالحكم أو القضاء أو من أوكل إليه إجراء أمر معيّن أن يراعي مبدأ إعطاء كلّ ذي حقّ حقه. وهذا المبدأ يعتمد على معرفة ما يستحقّه كلّ فرد، وهو يختلف من مورد إلى مورد، وفي باب الإرث يكون ذلك بحسب نوع العلاقة بين المورث والمورث، ولكلّ حالة شرائط وتفصيلات

1- من يرد تفصيل الفرق بين الأحكام الوهمية والعقلية يمكنه مراجعة الفصل الثاني في كتاب "مناهات الوهم"، ص 211، فقد فصلت الكلام فيه عن ذلك.

مختلفة يقرّرها واقع الحاجات الإنسانية والعلاقة بين التشريعات في ضمن النظام التشريعي العام، ومن الواضح جدًّا أنّ معرفة تلك الأمور بنحو واقعي يحتاج إلى اطلاع واسع على أمور جزئية كثيرة، وهذا ما لا يمكن للعقل أن يصل إليه بنحويّ يقيني يطمئنّ إليه، وكذلك التجربة لا يمكن أن يعوّل عليها في ذلك، كما سيّضح.

وأما ضمان منع الإنسان نفسه من الاستفادة من التشريع ومن إجراءاته، فهو أمر في غاية الصعوبة، ولا يمكن التأكّد منه؛ لأنّ الإنسان مرّكب من جوانب كثيرة، فهو ليس عقلاً محضاً، بل هناك بعد خيالي ووهمي، تحرّكه العاطفة أو الغضب ويسيطر عليه حبّه لنفسه ومصالحها.

ثالثاً: الخالق هو المستجمع للخصوصيات المطلوبة

تقوم الشركات عند تصنيعها للأجهزة الدقيقة بوضع دليل (catalog) مع الجهاز يحتوي على مجموعة من التعليمات التي ترشد المستعمل إلى أفضل طريقة لتشغيله، إذا طبّقها فإنّه يحصل على أفضل فائدة من الجهاز خلال مدّة استعماله، وهذا أمر معقول وضروري جدًّا، باعتبار أنّ الشركة هي أفضل جهة يمكن أن تضع مثل هذه التعليمات؛ لأنّ المهندسين الذين صمّموا تلك الأجهزة يعرفون أكثر من غيرهم أجزاء ذلك الجهاز والموادّ الداخلة في صناعته، وقدرتها على العمل وجهات الضعف فيه، وما يمكن أن يسبّب له العطل أو الضرر، فيضعون تلك التعليمات في ضوء علمهم بالقوانين الفيزيائية والكيميائية وغيرها التي صمم على أساسها هذا الجهاز. هذا الأمر الذي ألفناه في حياتنا وتعقّلنا المبرّر له يمكن أن يكون منبّهًا لعقولنا على أنّ الخالق هو أفضل من يقوم بوضع تلك الأحكام.

في الرواية عن المفضّل بن عمر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني - جعلني الله فداك - لم حرّم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده، وأحلّ لهم ما سواه من رغبةٍ منه فيما حرّم عليهم، ولا زهدٍ فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم، فأحلّ لهم وأباحه؛ تفضّلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم» [الحزّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 24، ص 99].

كذلك إيجاد المانع من استغلال القانون والاستفادة منه للمصالح الشخصية أو الفئوية عند وضعه أو تطبيقه، فلا يمكن ضمان ذلك إلّا من قبل الله تعالى أو من يصطفيه من عباده ويؤيّد به بعلمه وعصمته.

رابعاً: التشريع الإلهي هو مقتضى العدل والحكمة

يدرك العقل أنّ الله تعالى هو خالق الإنسان بعلمه وقدرته وحكمته، فهو الأعلّم على الإطلاق بما يصلح الإنسان وما يفسده بنحو تفصيلي، وهو الأعلّم بمخلوقاته وما تحتاجه، ومكامن ضعفها وقوتها، وما ينفعها ويضرّها لدنياها وآخرتها، فيكون الأقدّر على تشخيص الشرائط والمعدّات لحصول الكمال المطلوب في هذه الحياة الدنيا، وعلى أساس ذلك يكون وضع الأحكام الشرعية الإلهية، وهذا أمر لا ينكره كلّ من اعتقد بالله وعلمه وحكمته، فهو تعالى المستجمع لشرائط وضع التشريعات وتطبيقها؛ ولهذا نكتشف بمقتضى عدله وحكمته أنّه لا بدّ أن يشرّع جميع التشريعات التي يحتاجها الإنسان في تحصيل كماله المطلوب في هذه الحياة الدنيا؛ إذ إنّ إهمال ذلك يخالف الحكمة من خلق الإنسان في الحياة الدنيا، فتحصيل الكمال فيها متوقّف على تلك الشرائط والمعدّات التي لا يمكن - بحسب ما أودع في فطرته من قدرات إدراكية - من تشخيصها وتحديدتها.

كما يدرك العقل - بمقتضى علمه بحكمة الخالق ولطفه - ضرورة وجود طريق معرفي يجعله الله تعالى لإبلاغ الإنسان تلك التشريعات وكيفية تطبيقها، وليس هو إلاّ الوحي الإلهي والعلم الذي اختصّ به سفراءه إلى خلقه وأوصيائهم، كما تشهد به دعوات الأنبياء والمعجز التي أظهروها لتأييد صحتّها وواقعيتها، فيستعين العقل بالبيانات الشرعية في حكمه على تلك المسائل ويأخذها بنحو التعبد، ويحكم بلزوم امتثالها والعمل بها.

قال تعالى مخاطباً نبيّه الخاتم ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة المائدة: 48].

وقد التفت إلى ذلك الحكماء وأقرّوا به لدلالة عقولهم عليه، قال ابن سينا: «أقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16].

وقال المحقق الطوسي: «فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال، لا بدّ وأن يبعث الأنبياء ويمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم؛ ليحصل النظام ويعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 368].

المبحث الثالث: إشكالية إلغاء الشريعة لدور العقل

يدّعي بعضهم أنّ مقتضى ما تقدّم - في وضع الأحكام الشرعية من قبل الخالق - هو إلغاء دور العقل الإنساني، وتعطيل لكلّ القدرات الإدراكية الموجودة في الطبيعة الإنسانية بما في ذلك التجارب والخبرات البشرية التي تميّز بها الإنسان عن الكائنات الأخرى في تحديد الضوابط العملية للحياة.

الجواب عن الإشكالية

إنّ قيام الإنسان بنفسه بمهمّة التشريع يعني من الناحية المعرفية أن يعتمد: إمّا على عقله البرهاني الذي يؤدّي به الى نتائج يقينية، أو بالاعتماد على ما يسمّونه بـ"العقل الأدائي" المعتمد على التجارب الحياتية التي تنتهي إلى نتائج ظنيّة في الغالب، وكلّ منهما لا يؤدّي إلى المطلوب في التشريع:

أولاً: الاعتماد على العقل البرهاني، وهو إنّما يمكنه الحكم في قضية ما إذا تمكن من تشخيص الحدّ الأوسط، الذي لا بدّ أن يكون علّةً ثبوتيةً واقعيةً للنتيجة، بالإضافة إلى كونه علّةً إثباتيةً، وقد تقدّم أنّ العلّة الواقعية التي تكون وراء جعل الحكم الشرعي هو المصلحة أو المفسدة الواقعية التي يسببها فعل متعلّقه، والعقل البرهاني غير قادر تكويناً على تشخيصها؛ لأنّ إدراكها يتوقّف على معرفة جميع الجوانب والأبعاد في الوجود الإنساني وتأثيرها بالمحيط الخارجي، فعلى الأحكام مركّبة، ولها أجزاء متعدّدة وشرائط متكرّرة، ربّما تتغيّر من حال إلى حال ومن موقف إلى موقف، فتكون من العلل الاتفاقية التي يصعب على العقل جمعها والوقوف عليها، فإذا لم يمكنه تشخيص الحدّ الأوسط لم يمكنه الحكم.

وجدير بالذكر هنا أنّ هذا لا يعدّ تعطيلاً لدور العقل بالنسبة للموارد العملية التي فيها حكم مجعول من قبل الخالق؛ وذلك بالتنبّه لنقطتين مهمّتين:

أ- إنّ الإنسان إنّما خوطب بتلك الأحكام لأجل تميّزه - عن سائر الموجودات على الأرض - بالعقل والتفكير الذي يؤمّن الجانب الاعتقادي في ثبوت الأحكام الشرعية، وهو الذي

يحكم بلزوم امتثالها، فإنّ الحكم الشرعي لا يحقق غرضه إلّا بأن يرافقه اعتقاد وإيمان بصدوره عن خالق الكون والإنسان، وهنا يظهر دور العقل المهمّ في بناء رؤية كونية وعقدية صحيحة عن الكون والإنسان، أولها معرفة الخالق حقّ معرفته؛ فإنّها أساس كلّ شيء حتّى قيمة العبادات وثوابها. [انظر: الكليني، الكافي، ج 1، ص 12] والثانية معرفة صفاته، التي على أساسها يثبت ضرورة أن يكون هناك ربوبية تشريعية لهذا الخالق، مقتضاها جعل تلك الأحكام وإنزال وحيها على صدور الأنبياء والمرسلين؛ لأنّ ذلك هو مقتضى حكمة الخالق الذي أوجد الإنسان في الحياة الدنيا ليتكامل بالعلم والعمل الصالح، ولمّا لم يكن قادرًا بما يمتلكه من قدرات معرفية على تحديد سبيل ذلك، يدرك العقل ضرورة أن يتمّ ذلك بتوسّط الهداية الإلهية عن طريق الوحي، وإلّا لزم نقض الغرض من خلق الإنسان في الدنيا، ونقض الغرض قبيح من الحكيم القادر، فيدرك العقل أهميّة تلك الأحكام بالنسبة إليه، ويحكم بلزوم امتثالها.

في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «بالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون، ... قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إنّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنّ الله هو الحقّ، وأنّه هو ربّه، وعلم أنّ لخالقه محبةً، وأنّ له كراهيةً، وأنّ له طاعةً، وأنّ له معصيةً، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك، وعلم أنّه لا يوصل إليه إلّا بالعلم وطلبه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 29].

ب- إنّ للعقل دورًا كبيرًا في عملية استنباط الأحكام الشرعية، واكتشافها وفهم شرائطها ومقدماتها، وكيفية إجرائها وتطبيقها في حياته العملية بشكل صحيح، بحيث تحصل الاستفادة المرجوة منها. وهذا نظير دور العقل بالنسبة للتكوين؛ إذ هو الكشف والفهم، فإنّ الإنسان يكتشف شيئًا فشيئًا قوانين الطبيعة الصارمة وظروفها وشرائطها؛ إذ هي جارية على طبق جعلها التكويني من قبل بارئها، وليس للعقل إلّا اكتشافها للاستفادة منها في الصناعة والتقنيات المطوّرة للحياة، ولا أحد يدّعي أنّه يمكن أن يكتشف الملائكات لتلك القوانين التكوينية وهو يقوم بجعلها بنفسه، فالجسم إذا تعرّض للحرارة فإنّه يتمدّد، وليس للإنسان سبيل إلى تغيير هذا القانون، أو ادّعاء أنّ هناك ما هو أفضل منه.

غاية الأمر أنّ الطريق مختلف لاكتشافها والوصول إليها، فهذا بالتجربة، وذاك بالفهم عن الوسائط بين الله تعالى وعباده، في الرواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «يا هشام، ما

بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفةً، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجةً في الدنيا والآخرة» [المصدر السابق، ص 16].

ثانياً: الاعتماد على العقل الأداتي المعتمد على التجربة، وهي تكون على معنيين:

أ- التجربة العلمية المختبرية

التجربة العلمية تعتمد على تكرار المشاهدة لصدور الأثر من المؤثر، وهذا لا يحصل إلا بالنسبة للأمور المادية الطبيعية وآثارها المحسوسة التي يمكن مشاهدتها بنحو متكرر ومنتظم، فالأثر الذي يبحث في التجارب المختبرية عن كونه أثراً ذاتياً أو اتفاقياً للمؤثر هو أثر طبيعي يصدر عن مؤثره بنحو تلقائي ومباشر، بحيث يمكن تسجيله بنحو محسوس في المختبر مباشرةً، ويلحظ بنحو موضوعي غير قابل للتأويل والتفسير، وذلك ككون الحرارة أثراً للنار، أو ككون تسكين الصداع أثراً للأسبرين، وواضح أنّ هذا متيسر في الأمور المادية من العناصر والمركبات الكيميائية أو الطبيعية والمعادن وغيرها.

وأما الأبعاد المعنوية والروحية في الكائنات الحية التي أهمها الإنسان، فلا يمكن تسجيل آثارها وتأثيراتها مختبرياً؛ لأنها خفية غير محسوسة، فإن أسبابها وشرائطها ومعداتها خفية تماماً عن الحس، فلا يمكن للمجرب أن يحيط بذلك، حتى يستبعد جميع الأسباب الاتفاقية، لتعني لديه الأسباب الذاتية لذلك الأثر، كما هو مقتضى الاستنتاج في التجربة.

فلو أثبتت التجارب المختبرية أنّ لحم الخنزير مثلاً يحتوي على بعض المواد الغذائية كالدهون والبروتينات التي يحتاجها البدن، فليس من الصحيح الحكم بصحة تناول الإنسان للحم الخنزير اعتماداً على ذلك؛ لأنّ الإنسان موجود مركّب من عدّة أبعاد وجودية مختلفة، فلا تكون ظروف إجراء التجربة في المختبر هي عينها ظروف تطبيقها على الإنسان، وواضح لدى خبراء التجربة أنّه عند اختلاف الظروف لا يمكن القطع بالوصول إلى النتائج نفسها؛ إذ إنّ من المحتمل أنّ لحم الخنزير تأثيراً سلبياً على الإنسان بمجموع أبعاده وخصائصه، كأن يكون له تأثير ضارّ على طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، وبالتالي انعكاس ذلك على الجوانب المعنوية والروحية في الإنسان؛ فلا بدّ من إحراز ذلك حتى يمكن الحكم بكونه صالحاً للأكل، وهو أمر عسير جدّاً، لا يمكن إثباته مختبرياً؛ لأنّ بعض جوانب الموضوع المجرب عليه - وهو الإنسان - مجردة غير خاضعة للحس والتجربة.

كما أنّ الآثار التي يمكن أن تكون محسوسة تحتاج إلى وقت طويل لتظهر وتشخص على أنّها آثار لتناول ذلك اللحم، والشاهد على ذلك هو ما يحصل عند تصنيع الأدوية وخاصةً التي تعالج الحالات الخطيرة والمستعصية، فإنّ للموادّ التي تستعمل في تصنيع الدواء والعلاج آثاراً جانبيةً، غير الأثر الذي تسببه في علاج المرض، وكثير من هذه الآثار الجانبية تكون مضرّةً بالبدن؛ ولهذا قد يصادق على استخدامها وتسوق في البلدان، ثمّ بعد مدّة تظهر عليها أعراض جانبية خطيرة لم تظهر في التجارب الأولى؛ فتمنع الجهات المختصة من استعمالها بعد ذلك⁽²⁾.

ب- التجربة البشرية الحياتية

يدّعي بعضهم إمكان جعل التشريعات الخاصة بالجانب الاجتماعي عن طريق التجارب الميدانية، بأن تتمّ التجربة على مجموعات مجتمعية محدّدة بحالتين مختلفتين ليرى تأثيرهما على تلك العيّنات، ويحدّد على أساس ذلك الملاك الداعي إلى جعل الحكم المناسب لهذه الظاهرة، فمثلاً مسألة الحجاب بالنسبة للمرأة، يمكن أن تجري التجربة على عيّنات من المجتمع مرّةً مع الحجاب ومرّةً بدون الحجاب؛ ليرى الحال الأفضل منها لتلك العيّنات، ويوضع قانون فرض الحجاب أو منعه على أساس ذلك.

ولكنّ الواقع أنّ هذا ليس بالسهولة التي يطرحها هؤلاء، بل هو أمر متعذّر، وذلك بالتوجّه إلى ما يلي:

الأول: إن اعتُمِد في تشخيص الأثر المترتب على الظاهرة تحت الدراسة - كالحجاب مثلاً - على الموقف الذي تتخذه العيّنات المختارة تجاهها، فهو موقف اختياري، ولا يمكن قيام التجربة على الآثار الاختيارية؛ لأنّها تتحدّد في ضوء الرؤية العملية التي يحملها كلّ شخص أو انفعالاته ومزاجه الخاص، وهذا ما يسبّب اختلاف الموقف تجاه تلك الظاهرة اختلافاً كبيراً، فهناك من يراه أمراً حسناً ولا يشعر بكونه سلبياً عليه، وهناك من يشعر بالثقيّد بسببه، وهناك من يكون بينهما.

وهذا بخلاف الفواعل الطبيعية وآثارها - كالنار والاحتراق، والأسبرين وتسكين الصداع - التي تجري عليها التجارب العلمية؛ فإنّها أمور محدّدة وثابتة.

2- نشر موقع ويكيبيديا (<https://ar.wikipedia>) قائمةً بالأدوية التي سُحبت من الأسواق، ويمكن أن تلاحظ في الموقع تحت عنوان: "قائمة الأدوية المسحوبة".

الثاني: وإن اعتمد على ملاحظة من يقوم بالتجربة نفسه وتحليله لسلوكيات العينات التي أُجريت عليها التجربة، فهو غير ممكن أيضًا؛ لخفاء كثير من تلك السلوكيات ومناشئها عند مختلف الناس، كما أن تحليل الجهة التي تقوم بالتجربة عادةً ما يكون مبنياً على أساس الرؤية الكونية والعملية التي تتبناها، وهذا يبعد كثيراً عن الموضوعية المطلوبة في التجارب العلمية لتحصيل نتائج يمكن الاعتماد عليها.

كما أن إجراء مثل هذه التجارب على جميع المجتمعات الإنسانية أمر غير ممكن، وإجراءها على بعضها دون بعض لا يعطي إلا نتائج ناقصة، مع ملاحظة الاختلاف الهائل بين ثقافات المجتمعات المختلفة، واختيار بعضها دون بعض يكون ترجيحاً بلا مرجح.

إن كل ذلك - وربما غيره أيضاً - يشكل عوائق حقيقية دون نجاح مثل هذه التجارب، فلا يمكن بحال الاعتماد على نتائجها والحكم على أساسها، حتى بالنسبة لوضع الإنسان في حياته الدنيا، وهذا ما يفسر فشل جميع القوانين الوضعية البشرية في تأمين السعادة والاطمئنان النفسي لأبناء البشر.

الثالث: وإن قيل بالاعتماد على ملاحظة الآثار الفردية والاجتماعية التي تتولد من تلك الظاهرة - تحت التجربة - وإحصائها وترتيب أخذ النتائج على أساسها، فهذا أيضاً لا يمكن الاعتماد عليه؛ لأن ما يمكن ملاحظته من قبل المجرّب من تلك الآثار هو المحسوسة منها فقط، وهناك آثار روحية ونفسية تبقى خفية لا يمكن ملاحظتها في التجربة.

كما أن ظهور تلك الآثار - حتى المحسوسة منها - يحتاج إلى وقت طويل جداً، خاصة مع الحاجة إلى تكرار التجربة على مجتمع واحد أو مجتمعات مختلفة؛ لأجل مراعاة كل عامل يحتمل أن يكون له دخل في تحقيق الملاك الذي يوضع التشريع على أساسه، فقد تمضي أجيال وأجيال متعددة ولا نصل إلى نتائج محدّدة يمكن التعويل عليها، وهذا ما لا يمكن للإنسان أن يجربّه خلال عمره المحدود، فتفوت عليه فرصة الاستفادة من التشريع والنظام الصحيح الذي يوصله إلى الكمال المطلوب.

فلو لاحظنا مثلاً قضية الحجاب للمرأة، فإننا يمكن أن نرى - بعد مرور أجيال متعاقبة على سلوك واحد تجاهه - أن المجتمعات التي حافظت على الحجاب مجتمعات محافظة ومحتشمة، ويوجد فيها سلطة للأبوين في العائلة، فتحافظ الأسرة على وحدتها وعلاقاتها ومسؤوليات أفرادها تجاه بعضهم، وأمّا المجتمعات التي عاشت مع التحلل وخلع الحجاب عن المرأة،

فإنّ الملاحظ هو انتشار الريبة والاختلاط بين الجنسين بنحو غير منضبط، وبالتالي زيادة في نسبة حصول العلاقات غير الشرعية بينهما، وانحلال العائلة وانحسار سلطة الأب فيها، وعدم الشعور بالمسؤولية من أيّ فرد منها تجاه الآخرين، كما يظهر امتهان للمرأة واستغلالها جسدياً حتى في الدعايات التجارية، وهذا هو الذي يجري في واقع المجتمعات لو تأملنا في ما يحصل فيها، وهي آثار يمكن ملاحظتها وتسجيلها، ولكن تحتاج إلى وقت طويل حتى يطمئن إلى أنها مسببة عن ارتداء الحجاب أو عدمه.

ومع ذلك نجد عند مراجعة تحليل الباحثين لتلك الآثار المترتبة أنهم يختلفون في تقييمها بحسب طبيعة الفكر والأيدولوجيات التي يؤمنون بها، فمنهم من يرى أنّ الحجاب هو المناسب للمجتمعات البشرية، وأنّ الآثار التي يسببها في المجتمع هي آثار لها قيمة كبيرة وينبغي تحقيقها والمحافظة عليها، ومنهم من يرى أنّ الحجاب أمر قبيح ومقيّد لحرية المرأة، ولا يرى أيّ قبح في الآثار المترتبة على تركه.

فالنتيجة التي يمكن أن نصل إليها هي أنّ مثل هذه التجارب لا يمكن أن تكون حلاً ناجحاً لتحديد السلوك الصحيح تجاه الكثير من مظاهر الحياة؛ ولا بدّ من التدخل الإلهي لإنقاذ البشر من هذه المعضلة الكبيرة، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾. [سورة الشعراء: 78 - 82]

مثال تطبيقي

من الأمثلة الواضحة التي يمكن ذكرها كمثال تطبيقي لهذا البحث - وهو عدم قدرة العقل والتجربة على تشخيص جميع الجوانب والآثار المترتبة على فعل أو سلوك معين، ليضع التشريع المناسب لها - هو قضية التعامل بالربا؛ إذ إنّ التعامل بالربا متعارف في المجتمعات الإنسانية بشكل كبير، وهو أمر مستحسن عند عقلائهم؛ لأنّ الغرض من التجارة والبيع والشراء هو تحصيل الربح، والربا طريقة مريحة في تحصيل الربح، وهو بحسب التجربة والاستقراء يعدّ طريقاً مضموناً لتحصيل الأرباح العالية.

وإذا رجعنا إلى العقل المجرد عن أوهام الأمور المادية التي استحكمت على تفكير الإنسان، ربّما توقّف في الحكم في موضوع الربا؛ لعدم وقوفه على ما يمكن أن يقع وراءه من مفسد؛ فإذا غاب عنه الحدّ الأوسط توقّف عن الحكم.

ولكن لورجعنا إلى الشارع المقدّس نجد يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَأْنُهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 275].

فالشارع يحرم الربا حتّى وإن كان هذا التحريم يؤدّي إلى تقليل الربح المادّي، وهو ما يعدّ خسارةً بحسب الفهم العقلاني العامّ، ولكنّ هذه الخسارة المادّية يقابلها أرباح معنوية مهمّة، لا يعلمها إلّا من يمكنه ملاحظة مصلحة البشر بشكل عامّ ومن جميع الجوانب، وهو الشارع المقدّس باعتباره خالق الإنسان والعالم بجميع جوانبه، ولربّما يبيّن بعض تلك الجوانب عندما يسأل عنها أو يجد مصلحةً في بيانها، ففي الرواية عندما سئل الإمام الصادق عليه السلام عن سبب تحريم الربا، قال: «إنّما حرّم الله تعالى الربا لئلاّ تمتنعوا عن اصطناع المعروف» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 482]. ومثله عن الإمام الرضا عليه السلام إذ قال: «إنّما حرّم الله تعالى الربا لئلاّ يمتنع الناس المعروف» [القمي، فقه الرضا، ص 256].

فقد نظر الشارع عند تحريمه للربا إلى أهميّة حصول المعروف بين الناس؛ لما يؤدّي إليه من حالة التحابّ والتراحم وتعزيز الأواصر بين أعضاء المجتمع ومؤسّساته، وكونه أهمّ من حصول الأرباح المادّية.

ونحن نشاهد واقع الحال في العالم - بسبب هيمنة النظام الرأسمالي القائم على التعامل الربوي - كيف انقطع المعروف بين الناس، أفرادهم وجماعاتهم، فتجد أنّ الأموال تكدّست عند بعض الأشخاص أو الجماعات أو الدول، وهناك من يموت جوعاً، من دون أن يحصل أيّ نوع من التكافل والتعاقد بينهم.

المبحث الرابع: الاعتماد على العقل في منطقة المتغيّرات

جدير بالذكر هنا أنّ الشارع المقدّس قد أحال أمر التشريع في كثير من الموضوعات في منطقة المتغيّرات الدائمة إلى الإنسان، فأعطى ضوابط عامّة لهذا الأمر، وأحال جزئياتها إليه، كوضع النظم الداخلية للمؤسّسات التي يحتاجها المجتمع، والتي عادةً ما تتغيّر قوانينها من زمان إلى زمان بحسب التطوّر وتغيّر الظروف، فموضوعات التشريع تارةً تكون ثابتةً لا تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال، كما هو الأمر في مسألة العبادات التي تحاكي الفطرة الإنسانية الموحّدة بين جميع الناس والثابتة على طول الزمن، أو العناصر الثابتة في احتياجات

الإنسان، كالأكل والشرب والزواج والسكن، وكالأُمور المعاملاتية مثل الملكية والزوجية، أو أكل المال بالباطل والاحتكار وما شابه ذلك.

وتارة تكون موضوعات التشريع متغيّرة ومتطوّرة في عمود الزمن ومختلفة من مكان لآخر؛ لأنها ترجع إلى معالجة نمط الحياة ومظاهرها وتنظيمها من الناحية التشريعية، وهو أمر متغيّر عبر الزمن؛ إذ اكتسبت صفة التغيّر تبعاً لما يناسب كلّ مظهر أو نمط في وقته، من قبيل القوانين التي تنظّم عمل المؤسّسات، سواء الاقتصادية والتجارية أو ما يتعلّق بالتعليم أو الجيش وقوّة الأمن والنقل والمواصلات وغيرها.

فالشارع المقدّس يباشر وضع الأحكام بجميع تفاصيلها في الدائرة الثابتة، لكنّه في دائرة المتغيّرات يقوم بتوجيهها توجيهاً عامّاً؛ وذلك بوضع الأطر الشرعية العامّة التي تنسجم مع الفطرة الإنسانية الثابتة في كلّ زمان ومكان، وتمنع من حصول الفساد الاجتماعي من مختلف جوانبه، والتي لا ينتبه إليها البشر في أغلب الأحيان، وأوكل تفاصيلها للعقل الإنساني وخبرته وما لديه من مخزون تجريبي في حياته ليضع النظام التشريعي الذي يراه مناسباً، ولكن في ضوء الخطوط العامّة التي حدّدها التشريع الإلهي، وسمح لهذا الأمر ليتّم تحت إشراف من هو خبير في معرفة الأحكام الشرعية أو استنباطها، ليضمن حصول تلك التشريعات وفقاً للإطار الشرعي العامّ، بأن لا تخالف أيّاً من الثوابت التشريعية، وذلك كشخص النبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام، بوصفه مدبّراً للمجتمع وراعياً لنظامه، أو الفقيه الجامع للشرائط في زمان الغيبة، فيعالجها ضمن تشريع منسجم مع الضوابط العامّة المستفادة من الأدلّة المعتمدة عند الشارع، سواء من قبله مباشرة أو من قبل الجهات التشريعية العامّة بالتخويل، أو بالإشراف من قبله ليصدر فيها الحكم المناسب للظروف المتطوّرة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامّة للشرعية الإلهية. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 380؛ الفياض، النموذج في منهج

الخاتمة

مما تقدّم في البحث اتّضحت النتائج التالية:

- 1- أنّ وضع أحكام تشريعية تضبط حركة الإنسان في الحياة الدنيا على أساس المصالح والمفاسد الواقعية التي تتعلّق بالأبعاد المختلفة لوجود الإنسان، لا يمكن أن يقوم به أيّ شخص أو جهة، بل لا بدّ أن يكون الواضع لتلك التشريعات واقفًا على حقيقة الإنسان وجميع خصائصه وأبعاده، وأن لا يكون مستفيدًا هو أو من يرتبط به من ذلك التشريع.
- 2- أنّ الله تعالى هو خالق الإنسان بعلمه وقدرته وحكمته، فهو الأعلّم على الإطلاق بما يصلح الإنسان وما يفسده بنحو تفصيلي، فيكون هو المستجمع لشرائط وضع التشريعات؛ ولهذا نكتشف بمقتضى عدله وحكمته أنّه لا بدّ أن يشرّع جميع التشريعات التي يحتاجها الإنسان في تحصيل كماله المطلوب في هذه الحياة الدنيا.
- 3- أنّ وضع التشريعات العملية من قبل الخالق لا يعني إلغاء دور العقل الإنساني، وتعطيلًا لكلّ القدرات الإدراكية الموجودة في الطبيعة الإنسانية بما في ذلك التجارب والخبرات البشرية؛ وذلك لأنّ قيام الإنسان بنفسه بمهمّة التشريع يعني من الناحية المعرفية أن يعتمد: إمّا على عقله البرهاني، أو بالاعتماد على التجربة، وكلّ منهما لا يؤدّي إلى المطلوب في التشريع.
- 4- أنّ الشارع المقدّس قد أحال أمر التشريع في كثير من الموضوعات في منطقة المتغيّرات الدائمة إلى الإنسان، فأعطى ضوابط عامّة لهذا الأمر، وأحال جزئياتها إليه، كوضع النظم الداخلية للمؤسّسات التي يحتاجها المجتمع، والتي عادةً ما تتغيّر قوانينها من زمان إلى زمان بحسب التطوّر وتغيّر الظروف.

قائمة المصادر

إيان كريب، النظرية الاجتماعية.. من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: د. محمد حسين غلوم، مراجعة: د. محمد عصفور، نشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978 م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، عيون الحكمة، تقديم وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1979 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
الأزهري، أبو نصر محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
الرازي، محمد بن يحيى بن زكريا، الطب الروحاني، تقديم وتحقيق: الدكتور عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1978 م.

الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م.

الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، انتشارات دار الصدر، قم، الطبعة الثامنة، 1436 هـ.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها، النجف الأشرف، 1385 هـ.

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

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الفياض، محمد إسحاق، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية، منشورات مكتب سماحته، النجف الأشرف.

القمي، علي ابن بابويه، فقه الرضا، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

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

الفراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 م.

زكي نجيب محفوظ، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي، القاهرة، عام 1956 م.

شلي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مطبعة دار التأليف، مصر، الطبعة الثانية، 1962 م.

مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1972 م.

Ibn Sina's (Avicenna) Critique of the Materialist View of the Soul and Its Potential Application Against Physicalism

Mostafa Azizi

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

Abstract

The materialist interpretation of the soul dates back to ancient Greece, where this perspective first emerged and has continued in various forms to the present day. Aristotle referenced the views of materialist thinkers of his time in his writings, though he did not actively critique or evaluate them. In contrast, Ibn Sina classified these ancient materialist theories according to the concepts of perception, motion, perceptionmotion, and life, subjecting them to critical analysis based on rational and logical principles. On another front, physicalism's approach to the mind and mental states constitutes one of the contemporary responses in the philosophy of mind to the mind-body problem. It may rightly be called a form of modern materialism. This raises a central question: Can Ibn Sina's refutations of traditional materialism be employed as a response to physicalism or contemporary materialism? This article aims to elucidate Ibn Sina's critiques of traditional materialism using a rational-analytical methodology. It then highlights the distinctions between ancient and modern forms of materialism, and ultimately explores the applicability of Ibn Sina's critical framework in confronting contemporary physicalism. The article analyzes the potential relevance of Ibn Sina's critique across five key dimensions: 1. A critique of physicalism based on the distinction between mental and physical properties 2. A critique rooted in self-evident axioms 3. A critique via the phenomenon of qualia (subjective sensory qualities) 4. A critique based on the perception of universals 5. A critique concerning the principle of multiple realizability

Keywords: Philosophy of mind, psychology, Ibn Sina, physicalism, materialist worldview.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .22-49

Received: 03/04/2025; Accepted: 16/05/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نقد ابن سينا لمادّية النفس وإمكان توظيفه في مواجهة المذهب الفيزيائي

مصطفى عزيزي

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

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

الخلاصة

يرجع تاريخ تفسير النفس تفسيراً مادّياً إلى عهد اليونان القديمة، فقد انطلق هذا الاتجاه منذ ذلك الحين، وتواصل حتى يومنا في صور وأشكال متعدّدة. وقد تعرّض أرسطو في مؤلفاته لذكر آراء المفكرين المادّيين في عصره، لكنّه لم يتصدّ لنقدها أو تقييمها. أمّا ابن سينا فقد صنّف تلك الآراء المادّية القديمة في ضوء مفاهيم "الإدراك"، و"الحركة"، و"الإدراك - الحركة"، و"الحياة"، وأخضعها للنقد والتقويم في ظلّ المباني العقلية والمنطقية. ومن ناحية أخرى تعدّ مقارنة المذهب الفيزيائي تجاه الذهن والحالات الذهنية أحد الأجوبة المطروحة في فلسفة الذهن على معضلة الذهن والجسد (body-mind problem)، ويمكن إطلاق تسمية المادّية المعاصرة عليها. والسؤال المطروح هنا: هل يمكن توظيف ما قدّمه ابن سينا من ردود على المادّية التقليدية في الردّ على المذهب الفيزيائي أو المادّية الحديثة؟ تصدّت هذه المقالة لبيان ردود ابن سينا على المادّية التقليدية في ضوء المنهج العقلي - التحليلي، ثمّ قامت بإبراز الفروق بين المادّية القديمة والمادّية الجديدة، وفي النهاية كشفت عن إمكانيات الاستفادة من منظومة ابن سينا النقدية في مواجهة المذهب الفيزيائي المعاصر. ويتمّ تحليل هذه الإمكانيات النقدية في هذا البحث ضمن خمسة محاور رئيسية: 1- نقد المذهب الفيزيائي من خلال التمييز بين الخصائص الذهنية والخصائص الفيزيائية. 2- نقد المذهب الفيزيائي انطلاقاً من البدهيات الأولية. 3- نقد المذهب الفيزيائي عبر الكيفيات المحسوسة (Qualia). 4- نقد المذهب الفيزيائي من خلال إدراك الكليات. 5- نقد المذهب الفيزيائي من جهة قابلية التحقق المتعدّدة (Multiple realizability).

الكلمات المفتاحية: فلسفة الذهن، علم النفس، ابن سينا، المذهب الفيزيائي، الرؤية المادّية.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 22 - 49

استلام: 2025/04/03، القبول: 2025/05/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لقد سارت النزعتان الفكريتان المادّية واللامادّية جنبًا إلى جنب على امتداد التاريخ، وكلُّ منهما يسعى إلى ترسيخ دعواه مستندًا إلى حجج يدافع بها عن موقفه. فالمادّيون استنادًا إلى أسسهم المعرفية، أنكروا كلّ مرتبة لا مادّية وماورائية في عالم الوجود والإنسان، واتّخذوا من هذا المبدأ شعارًا لهم: "كلّ موجودٍ فهو محسوس ومادّي". ومن هنا استفادت التيارات الإلحادية إلى أقصى حدٍّ من الفكر المادّي في ترسيخ إنكارها وجود الإله.

وجدير بالذكر أنّ العلاقة بين الرؤية المادّية في تفسير النفس، ونظرة المذهب الفيزيائي للنفس، هي علاقة "العموم والخصوص المطلق"؛ بمعنى أنّ كلّ نظرة فيزيائية للنفس تُعدّ مادّيةً، ولكن ليس كلّ تفسير مادّي للنفس يعدّ فيزيائيًا؛ لأنّ النظرة الفيزيائية للنفس قائمة على مجموعة من الفرضيات والمبادئ الفيزيائية التي لم تكن مطروحةً في العصور السابقة. ومع ذلك، فإنّ كلا الاتجاهين يشتركان في نتيجة واحدة، وهي نفي الجانب الماورائي والتجرّد عن النفس.

وفي المقابل تصدّى التيار الفكري والفلسفي اللامادّي، الذي يرى أنّ الجانب المادّي من الوجود ما هو إلّا جزءٌ صغيرٌ من الواقع؛ لمجابهة الرؤية المادّية فكريًا ونقدها. وقد طرح أرسطو في كتابه "في النفس" آراء المادّيين المعاصرين له حول النفس، لكنّه لم يتعرّض لنقدها.

[أرسطو، في النفس، ص 13]

وقد تواصل تداول هذه الآراء المادّية عبر التاريخ وفي سياقات أدبية عديدة، حتّى وصلت إلى زمن أبي عليّ الحسين ابن سينا الذي تصدّى لنقدها؛ نظرًا لانتشار الفكر المادّي في عصره، ولتأكيد النصوص الدينية على لامادّية النفس الإنسانية، ولأسباب أخرى، فقدّم ردودًا مُتقنة وعقلانيةً عليها. وفي ضوء الفحص والتنقيب، فإنّ أوّل من ردّ على هذه الآراء المادّية في تاريخ علم النفس الفلسفي هو ابن سينا [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 28]، وقد بلغت ردوده مستوىً عاليًا من العمق والشمولية، ما يجعلها صالحةً لمواجهة المذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن. وجديرٌ بالذكر أيضًا أنّ ابن سينا أقام - بنحوٍ تأسيسيّ - براهين عديدةً لإثبات تجرّد النفس، وهذه البراهين المستقلّة تنقسم إلى عدّة أقسام:

بعض تلك البراهين قائم على وجود المفاهيم الكلّية أو الصور العقلية، بمعنى أنّ هذه التصورات الكلّية والمعقولات الذهنية خالية من الخصائص المادّية والجسمانية، وبالتالي فهي مجرّدة ولا مادّية؛ ولذلك يجب أن يكون محلّها أي النفس الإنسانية مجرّدًا كذلك. [المصدر السابق، ص 288]

وبعض براهين ابن سينا يقوم على خاصيّة "علم النفس الحضورى بذاتها" أو "الوعي الذاتى"، بمعنى أنّ النفس الإنسانية مدركةٌ لذاتها، بينما الأمور الجسمانية تفتقر إلى هذه الخاصيّة، ولا تمتلك علمًا حضوريًا بنفسها، وبناءً عليه فإنّ النفس ليست جسمًا ولا مادّيّةً. [المصدر السابق، ص 26 و300 و348]

وهناك قسم آخر من البراهين على تجرّد نفس الإنسان قائمٌ على التمايز بين الخصائص الجسمانية والخصائص النفسانية والروحية؛ بمعنى أنّ القوى الجسمانية لدى الإنسان تضعف وتصاب بالعجز مع تكرار الفعل، في حين أنّ النفس الناطقة، وقوّة الإنسان العاقلة، لا يصابها الضعف، بل تزداد قوّةً وثباتًا مع التكرار. [المصدر السابق، ص 300]

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ نقطة الارتكاز في هذا البحث هي الكشف عن قدرات الفكر السينوي في نقد المذهب الفيزيائي - أو المادّية المعاصرة - وتحديده.

المبحث الأول: النفس من منظور ابن سينا

أولاً: أنماط تعريف النفس من منظور ابن سينا

عند البحث في آثار الشيخ الرئيس ابن سينا حول مبحث النفس، نواجه عدّة تعريفات، يُظهر كلّ منها بعداً خاصاً من أبعاد الهوية النفسية، وفيما يلي نستعرض هذه الموارد:

أ- النفس مبدأ لصدور أفعال متنوّعة لا على وتيرة واحدة

يذكر ابن سينا - في أحد تعاريفه - أنّ النفس مبدأ لصدور أفعال متنوّعة لا على وتيرة واحدة لا تصدر بالجبر والطبع المحض، كما هو الحال في النفس الحيوانية، التي تعدّ مصدرًا للإدراكات الجزئية والحركات الإرادية. وفي هذا يقول: «وبالجملة كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإنّا نسمّيه نفساً» [المصدر السابق، ص 13]. وذكر قيد "لا على وتيرة واحدة" يشير إلى أنّ الفاعل العلمي هو القادر على القيام بأفعال متنوّعة، وعليه فإنّ الفاعل الطبيعي كالجسم الجمادي لا يصدر عنه إلّا فعل واحد ثابت، ممّا يدلّ على دور "العلم" في تنويع الفعل.

ب- النفس مبدأ الحياة في البدن

يعرّف ابن سينا النفس في موضع آخر قائلاً: «فالنفس التي نحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» [المصدر السابق، ص 22].

وبهذا يُعطي النفس صفة "قوة مُحْيية" أي أنّها مبدأ الحياة في الجسد، ويؤكد هذا في قوله
إنّها مبدأ الحياة في البدن. [المصدر السابق، ص 355]

والقيد الذي ذكره ابن سينا في هذا التعريف بقوله: "له أن يفعل أفعال الحياة" هو عبارة
أخرى عن قوله: "أفاعيل ليست على وتيرة واحدة" الواردة في التعريف الأوّل.

جـ- النفس رابط ومنسق بين قواها

وفي تعريف ثالث يُصوّر ابن سينا النفس على أنّها الرابط بين القوى الإدراكية والقوى
المحرّكة، فيقول: «يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلّها وتجتمع إليه، وتكون
نسبته إلى هذه القوى نسبة الحسّ المشترك إلى الحواسّ التي هي الرواضع» [ابن سينا، الشفاء،
ص 345 و346]. ولا يخفى أنّ كلّ قوّة من قوى النفس تصدر عنها أفعال متناسبة مع ماهيتها،
والذي يُنسّق بين هذه القوى التي يخدم بعضها بعضاً، ويقف بعضها مانعاً أمام بعض
آخر، هو النفس ذاتها. ويقول أيضاً: «وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى،
وهو الشيء الذي يراه كلّ منّا أنّه ذاته، حتّى يصدق أن نقول لما أحسّسنا اشتھينا ... مجمع
هذه القوى» [المصدر السابق، ص 346]. وكذلك يقول: «إنّ النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال
الغذاء» [المصدر السابق، ص 46].

وهذا القيد (الربط) يُشير إلى استيلاء النفس على قواها، وكذلك يحكي عن مبنى الشيخ
في الارتباط بين النفس والقوى؛ لأنّه يصوّرهما كأنّهما ملك جالس على عرش، وكأنّ قواه
جنود وأعوان في خدمته. [المصدر السابق، ص 342]

د- النفس هي منشأ القوى المحرّكة والمدركة

يرى ابن سينا في تعريف آخر أنّ النفس هي أصل القوى المحرّكة والمدركة الحافظة للمزاج
ومنشؤها، وهذه النفس هي الجوهر الذي يتصرّف أوّلاً في أجزاء البدن، ثمّ في البدن نفسه.

«فأصل القوى المحرّكة والمدركة، والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسمّيه بالنفس، وهو
الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك، ثمّ في بدنك» [المصدر السابق، ج 2، ص 302]. والنفس نتيجة
لتجرّدها وما تتمتع به من استيلاء وجودي تقوم بحفظ البدن، وتصونه من التلاشي؛
وهذا راجع إلى العلاقة التدبيرية التي تربطها بالبدن.

هـ- النفس عالمة بذاتها

في تعريفٍ آخر يرى ابن سينا النفس الإنسانية حقيقةً تتميز بخاصية أنها تُدرك ذاتها دائماً، فهي لا تغفل عن نفسها في أيّ حال حتّى خلال النوم أو فقدان الوعي أو السكر، وهذه الخصلة (الوعي الدائم بالذات) صفة ذاتية لنفس الإنسان: «ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292]. ولا ريب أنّ الوعي بالذات لازمٌ لتجرّد النفس الناطقة.

ويجدر هنا الالتفات إلى أنّ التعاريف الأربعة الأولى تشمل جميع مراتب النفس: النباتية، والحيوانية، والإنسانية، أمّا التعريف الخامس القائم على علم النفس الحضوري بذاتها فهو خاصٌّ بالنفس الإنسانية؛ لأنّ ابن سينا يرى أنّ النفس الإنسانية الناطقة هي وحدها المجردة التامة، ومن ثمّ فهي فقط المدركة لذاتها، في حين أنّ سائر النفوس مادّية وجسمانية، ولا تملك إدراكاً لذاتها.

وهكذا قدّم ابن سينا تعريفاً لخمس زوايا وجودية للنفس: النفس مبدأ أفعال لا على وتيرة واحدة، والنفس مبدأ الحياة في البدن، والنفس رابط ومنسق بين قواها، والنفس عالمة بذاتها، وهي جوهر يتصرّف في البدن بنحو الإدراك والتحريك. ولا تعارض بين هذه الميزات الخمس، بل يكمل بعضها بعضاً، وكلّ واحدة تشير إلى أثر من آثار النفس الوجودية أو لوازمها.

ثانياً: نقد الآراء المادّية حول النفس من منظور ابن سينا

لقد صنّف ابن سينا الآراء المادّية حول طبيعة النفس عند الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو، وقسّمها إلى أربعة أقسام، ومن ثمّ قام بنقدها:

أ- تعريف طبيعة النفس على أساس "الحركة"

سعى أتباع هذه الرؤية إلى تحليل النفس على أنها مبدأ "الحركة"، ويرى هؤلاء أنّ النفس محرّك البدن، فهي تحرّك أعضائه وعضلاته وأعصابه هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى بما أنّ كلّ محرّك ينبغي أن يكون متحرّكاً بذاته؛ لكي يستطيع تحريك جسمٍ ما؛ لذلك رأوا

أنّ النفس متحرّكة بالذات، وهذه الحركة الذاتية الدائمة للنفس تؤدّي إلى أنّها لا تفتنى ولا تموت. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 28] وجدير بالذكر أنّ بعض أتباع هذا الاتجاه فسّر النفس - بسبب حركتها الذاتية - بكونها جسيماتٍ معلقةً في الهواء، أو أنّها نار. [المصدر السابق، ص 29].

نقد ومراجعة

يشير ابن سينا في معرض ردّه على اتجاه ديناميكية النفس - الذي يرى أنّها جسم متحرّك بالذات - إلى عدّة مطالب مهمّة:

1- يذكر في ردّه النقضي أنّ النفس بالإضافة إلى كونها باعثةً على الحركة، هي أيضًا منشأ لسكون البدن؛ إذ نرى البدن أحيانًا ساكنًا بلا حركة. فما العلّة في هذا السكون وعدم الحركة؟! لأنّ تسكين شيء بحاجة إلى علّة كما هو الحال في تحريكه، فإذا كانت النفس متحرّكة بذاتها، لكان الجسد في حركة دائمة، ولكنّ الواقع ليس كذلك؛ إذ إنّ البدن يكون ساكنًا في كثير من الأحيان، فما منشأ هذا السكون والثبات؟ ولا يمكن للنفس أن تكون متحرّكة بذاتها، وتكون ساكنةً في ذات الوقت أيضًا؛ إذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين. [المصدر السابق، ص 31 و 32]

2- ومن جهة أخرى، يقوم هذا تصوّر على أنّ كلّ متحرّك لا بدّ له من محرّك مغاير له، والنفس الإنسانية ليست مستثناةً من هذه القاعدة؛ فإذا كانت النفس متحرّكةً، وجب أن يكون لها محرّك مغاير لذاتها، وهذا مخالف لما يزعمه أصحاب المذهب المادّي. [المصدر السابق]

3- الدليل الآخر الذي يستند إليه ابن سينا في إبطال الرؤية المادّية الديناميكية هو برهان "السبر والتقسيم"؛ إذ يقسّم الحركة بتقسيم عامّ إلى حركة مكانية وكمّية وكيفية وغيرها، ثمّ يقسّم بتقسيم ثانوي الحركة المكانية إلى طبيعية وقسرية وإرادية. لكنّ حركة النفس ليست من قبيل الحركة الطبيعية؛ إذ إنّ هذه الأخيرة تجري في اتجاه واحد فقط، وهذا يعني أنّ النفس لا يمكنها إلّا أن تحرك الجسد في اتجاه واحد، وهو أمر باطل.

وأما أنّ حركة النفس فليست قسريةً بمعنى أنّها راجعة إلى قاسر وعامل خارجي جبري؛ لأنّ في هذه الحالة يكون المحرّك بالذات هو ذلك الفاعل لا النفس. وأما الاحتمال الثالث وهو كون الحركة النفسية إراديةً ونفسانيةً، فهذا يعني أنّ وجود نفس أخرى سابقة على هذه النفس تكون هي المحرّك لها، وهو افتراض باطل أيضًا.

أمّا كون حركة النفس ليست كمّيّة؛ فلأنّ الحركة الكمّيّة تقتضي إمّا دخول شيء في شيء آخر فيزيد حجمه، أو تحوّل الشيء وتغيّره ليتوسّع، ومن البدهي أنّ شيئاً لا يدخل في النفس ليزيد حجمها أو يغيّرها.

وأما أن تكون النفس فاقدةً للحركة الكيفية؛ فلأنّ الشيء الذي يكون في حالة الحركة نحو التحوّل إلى كيفية خاصّة، ما لم يبلغ بعد تلك الغاية المطلوبة فهو ليس نفساً بعد، أي أنّه ما دام في حالة الحركة والديناميكية فهو لم يتحوّل بعد إلى النفس، وحينما يصل إلى تلك النقطة المطلوبة، ويتقبّل كيفةً خاصّةً فحينها يصبح واجداً للنفس. [المصدر السابق، ص 32 و33]

وبناءً على هذا البرهان، ينقض ابن سينا نظرية ديناميكية النفس التي تصرّ على مادّيتها.

ب- تعريف طبيعة النفس على أساس "الإدراك"

كان الاعتقاد السائد في اليونان القديمة أنّ الأشياء والموجودات ناشئة من "أصل" أو "مبدأ" هو المادّة الأساسية المكوّنة للأشياء، وهي العناصر الأربعة: الماء والتراب والنار والهواء. وقد ذهب كلّ واحدٍ من هؤلاء المفكرين اليونانيين إلى القول بعنصرٍ معيّن كمبدأ للعالم، فمنهم من قال إنّ الأصل الذي نشأت منه الأشياء هو الماء، وآخر رآه النار، أو الهواء، أو التراب. ومن جهة أخرى، كانوا يعدّون كلّ مدركٍ هو الأصل والمبدأ لما يدركه؛ وبما أنّ النفس الإنسانية مدركة للأشياء، فهي إذن أصل لها. والمقصود بـ"الأصل" في هذه الرؤية ليس العلة الإيجاديّة أو المانحة للوجود، بل المادّة الأولى التي تتكوّن منها الأشياء.

واستناداً إلى هذا تصوّر ذهب أنبادوقليس (Empedocles) إلى أنّ النفس مركّبة من جميع العناصر، فقال:

«بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار نعرف النار، وبالحبّ ندرك الحبّ، وبالبعوض الحزين الشديد ندرك البغض» [أرسطو، في النفس، ص 12].

بناءً على ذلك، ذهب أتباع هذه الرؤية إلى أنّ شرط إدراك أيّ شيء هو أن يكون المدرك من جنس المدرك أو شبيهاً به؛ فعلى سبيل المثال لا يمكن للإنسان أن يدرك النار إلّا إذا كانت النار من طبيعته، وبما أنّ الإنسان يدرك جميع العناصر الأربعة، فلا بدّ أن يكون فيه من كلّ واحد منها شيء. وقد عرض ابن سينا هذا الرأي المادّي في النفس، وقام بتحليله في صورة قياس مرّكب على النحو التالي:

النفس تُدرك ما سواها (صغرى)، وكلّ ما يُدرك غيره فهو مبدأ وأصل (كبرى)، إذن النفس مبدأ وأصل (نتيجة). ثمّ يضمّ هذه النتيجة إلى كبرى أخرى في قياس آخر وهو: النفس مبدأ وأصل، وكلّ مبدأ وأصل شبيه لما يدركه ومن جنسه، إذن النفس شبيهة ومن جنس ما تدركه. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 29]

نقد ومراجعة

ينبّه ابن سينا في نقده لهذا الرأي المادّي إلى عدّة ملاحظات:

الأولى: أنّ الكبرى الكلية القائلة بأنّ لكلّ شيء مبدأ وأصلًا مادّيًا، وهو أحد العناصر الأربعة، ما هي إلّا كلام باطل لم يُقَمَّ عليه دليل مُقنع، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «إنّ القول بوحدة المبدأ الأسطقي جزاف» [المصدر السابق، ص 34].

الثانية: أنّ الادّعاء بأنّ شرط معرفة كلّ شيء هو أن يكون الفاعل العالم والمدرك مبدأ وأصلًا للمتعلّق المعلوم والمدرك - أي أن يكون المدرك من سنخ المدرك وكلاهما ناشئ عن عنصر واحد - قول باطل أيضًا؛ لأننا نعلم علمًا يقينيًا بأشياء لسنا نحن مبادئ لها، مثل علمنا بواجب الوجود، مع أنّنا لسنا مبداءه، كما لا نشبهه، أو علمنا بالمجرّدات التامة والعقول، مع أنّنا لسنا أصلًا لها. والمقصود بقولنا إنّنا لسنا مبدأً للموجودات المجردة واللامادية هو أنّنا مكوّنون من عنصر أو عناصر مادية، ولكنّ المجرّدات فاقدة لهذه العناصر؛ ولذلك لا يوجد أصل مشترك بيننا وبينها.

الثالثة: نحن ندرك حقائق نعلم يقينيًا بأنّها ليست من جنس العناصر الأربعة ولا من طبيعتها؛ فنحن ندرك جيّدًا أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذه قاعدة ميتافيزيقية، وليست من سنخ المادّة أصلًا، وكذلك القاعدة القائلة: "إنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، هي قاعدة عقلية بديهية ليس لها منشأ مادّي.

الرابعة: أنّ النفس تُدرك وتعي ثلاثة أمور:

- 1- تُدرك العناصر الأولى أو المواد التي تسمّى أصولًا.
- 2- تُدرك الأشياء الناشئة عن هذه المبادئ.
- 3- كما أنّها تدركهما معًا، أي المبادئ والأشياء المنبثقة منها.

وفي الحالتين الأولى والثانية تدرك النفس المبادئ، وهذا يوجب إشكالاً وهو: كيف يمكن للنفس أن تعلم بالمبادئ بدون مبادئ؟ وقد اشترطتم أن يكون كلّ عالمٍ مبدأً لمعلومه؛ فبناءً على هذا، ينبغي أن تكون النفس مبدأً لهذه المبادئ، أي أنّ المبادئ يجب أن تكون لها مبدأ هو النفس، فالنفس ليست مكوّنةً من هذه المبادئ، بل هي نفسها مبدأ لها. أمّا في الحالة الثالثة، فإن أرادت النفس أن تدرك الأشياء الناتجة عن هذه المبادئ كالمعادن والنباتات والحيوانات مع المبادئ ذاتها، فهي في هذه الحال أيضًا تدرك المبادئ؛ لأنّها تصوغ قضيّة تقول فيها: "النار مبدأ"، ثمّ تحكم بذلك. وكلّ من يصدر حكمًا لا بدّ أن يتصوّر طرفي القضية (الموضوع والمحمول). وإذا أدركت النفس المبادئ، يعود الإشكال السابق، أي أنّ النفس ينبغي أن تكون مبدأً لمبادئها. [المصدر السابق]

الخامسة: أنّ النفس مدركة لذاتها، ومن جهةٍ أخرى تدّعي هذه النظرية أنّ كلّ مدركٍ هو مبدأً لمدركه؛ فيلزم من ذلك أن تكون النفس مبدأً لذاتها، وهذا يقتضي تقدّم الشيء على نفسه.

ج- تعريف ماهية النفس على أساس "الحركة والإدراك"

ذهب بعض القائلين بمادّية النفس إلى تعريف النفس الإنسانية بلحاظ منشأين هما الحركة والإدراك؛ مستلهمين هذه الرؤية من الفيثاغوريين نسبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) الذين فسّروا العالم بالأعداد، فقالوا إنّ النفس عددٌ محرّك لذاته؛ لأنّها مدركةٌ وفاعلةٌ معرفيٌّ، والمدرك لا بدّ أن يكون مبدأً، والعدد مبدأً أيضًا، فالنفس إذن عدد [حسن زاده، عيون مسائل النفس، ص 128 و139]، ومُضافًا إلى أنّها عدد فهي تتمتع بالديناميكية والحركة الذاتية.

نقد ومراجعة

وهذا التصوّر بأنّ النفس عدد غير صحيح أيضًا؛ لأنّنا نسأل: ما المقصود من هذا العدد؟ أهو عدد معين - خمسة مثلاً - أم عدد مبهم وغير محدّد؟ فإن كان المقصود عددًا معيّنًا، فإنّ ذلك يُنقض ببعض الحيوانات التي إذا انقسمت إلى قسمين تبقى حيّةً وتتحرك وتُدرك، أي ما تزال ذات نفس، مع أنّ العدد المعيّن قد زال بالانقسام، فكان ينبغي ألاّ تبقى نفسٌ في البين هي المنشأ للحركة والإدراك، بينما الواقع ليس كذلك. وإن لم تكن النفس عددًا معيّنًا، وجب أن يكون لكلّ بدن نفوس متعدّدة؛ لأنّ بعض الأعداد - زوجيةٌ كانت أم فرديةٌ - تشتمل على أعداد كثيرة، فمثلاً العدد 12 يشتمل على ستّة أعداد زوجية، فيلزم أن يكون له ستّ نفوس! وكذلك يُقال في سائر الأعداد. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 36]

د- تعريف ماهية النفس على أساس "الحياة"

ذهب فريق آخر من أتباع مادّية النفس إلى تعريفها من جهة منشأ الحياة، ففسّر النفس بأنّها من سنج الحياة ومقوماتها ولوازمها ومعدّاتها. وهؤلاء على أصناف: فمنهم من عرّف النفس بـ "الحرارة الغريزية"؛ لأنّ الحياة مرتبطة بها، وهذه الحرارة الغريزية ألطف الأجسام في البدن، وهي سارية في أركانه الأصلية، ويُشار أحياناً إلى هذا الجسم اللطيف الحارّ بـ "الروح البخاري" [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 31]. وقد فسّر فريق آخر من هذا التيار النفس بأنّها مشتقة من "النفس"، أي "الشيء المُبرّد"؛ إذ إنّ جوهر النفس يُحفظ بالتنفّس. وطائفة أخرى عرّفت النفس بالمزاج؛ إذ الحياة تبقى ما لم يتغيّر المزاج. وأخيراً وصف فريق من أتباع هذا المبنى النفس بأنّها التآلف والتركيب بين العناصر؛ لأنّ النفس لا تتكوّن ما لم يوجد بين العناصر المختلفة تركيب وانسجام. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 31]

النقد والمراجعة

يردّ ابن سينا على هذا الرأي برّد عامّ قائلاً: «ليس كلّ ما يُفسد بفساده الحياة يكون نفساً؛ فإنّ كثيراً من الأشياء والأعضاء والأخلاق وغير ذلك بهذه الصفة» [المصدر السابق، ص 39]. أمّا الذين عدّوا النفس هي التآلف والتركيب بينها العناصر فقد أخطؤوا؛ لأنّ التآلف والتركيب بين الأجزاء والعناصر ليسا إلّا "نسبةً خاصّةً" بينها، فكيف لنسبة بين العناصر أن تكون منشأ الإدراك والحركة؟! ثمّ إنّ كلّ تركيب وتأليف لا بدّ له من مؤلّف ومنسّق، وهذا المؤلّف والمنسّق أولى بأن يكون هو النفس. [المصدر السابق، ص 40]

وينبغي الالتفات إلى أنّ مفهوم الحياة وإن كان مكوّناً من خاصّيتي الإدراك والحركة - ولذلك يُعرّف الكائن الحيّ بأنّه "دراك فعّال" - إلّا أنّه يجب التنبّه إلى أنّ الفرق بين هذا القول وبين من عرّف النفس بالحركة أو بالإدراك فقط هو فرق في الإجمال والتفصيل؛ أي أنّ الحياة هي الإدراك والحركة بنحو الإجمال، والإدراك والحركة هما الحياة بنحو التفصيل، وهذا التمايز الاعتباري صار منشأً لظهور هذين الاتجاهين في تعريف النفس. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في

المبحث الثاني: مقارنة بين المادّية القديمة والمذهب الفيزيائي الحديث

قبل الخوض في انتقادات ابن سينا للمادّية في تفسير النفس، ينبغي أولاً إجراء مقارنة تحليلية بين النزعتين المادّيتين: المادّية التقليدية والمذهب الفيزيائي المعاصر (Physicalism)، وإبراز الفوارق بينهما:

أولاً: لا يخفى على ذوي الاختصاص أنّ فلسفة الذهن المعاصرة تنتمي إلى الفلسفة التحليلية وإلى النموذج اللغوي؛ ولذلك تركّز منهجياً على التوضيح المفهومي للمصطلحات، وتحليل اللغة والمنطق الصوري، وتتناول مفاهيم مثل المعنى والحقيقة والمعرفة والذهن واللغة. يقول إدوارد جوناثان لو (Edward Jonathan Lowe) وهو من فلاسفة الذهن المعاصرين:

«تتمحور فلسفة الذهن حول تحليل المفاهيم المستخدمة في تفسير الحالات الذهنية، أي أنّ فلسفة الذهن تتصدّى لتحليل مفاهيم مثل الإدراك والفكر والقصد والوعي الظاهري وأمثالها؛ وذلك بهدف الوصول إلى فهم دقيق لها، والوصول إلى ماهيّتها، وتجنّب الوقوع في المغالطات» [جاناثان، مقدمه أي بر فلسفه ذهن، ص 9].

وبناءً عليه تنتمي فلسفة الذهن إلى نموذج لغوي أو معرفي، في حين أنّ علم النفس في الفلسفة اليونانية القديمة قائمٌ على نموذج وجودي. ومن الطبيعي أنّ هذا لا يعدّ مانعاً من المقارنة بين هذين المجالين المعرفيين.

ثانياً: أنّ المذهب الفيزيائي الحديث منبثقٌ عن منشأ معرفي تجريبي ووضعي؛ وبتعبير آخر نقول لقد انبثقت فلسفة الذهن المعاصرة عن الفلسفة التحليلية وترعرت في أحضانها، كما أنّ التحليلة بدورها قد تطورت ضمن الفلسفة الوضعية المنطقية، وتعود جذور هذه الفلسفة إلى التجريبية والحسّية لدى كلّ من ديفيد هيوم (David Hume) وجون لوك (John Locke). وأمّا الرؤية المادّية للنفس في الفلسفة اليونانية القديمة، فبالرغم من منشأها المعرفي الحسّي، لكنّها لا تمتلك مبنًى معرفياً منسجماً ومنتظماً.

ثالثاً: ومن الفروق الأخرى بينهما أنّ المادّيين القدماء كانوا يعدّون النفس جوهرًا مستقلاً رغم هويتها الجسمانية والمادّية [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 28]، لكنّ الرؤية المادّية الحديثة التي تجلّت في إطار الرؤية الفيزيائية ترفض كلّ تصور جوهري للإنسان، كما تُنكر وجود الذهن بشكل عامّ. فالتحوّلات المنهجية فيها تمثّلت في اختزال النفس إلى الذهن، ثمّ تقليص الذهن إلى الحالات الذهنية، ثمّ إرجاع هذه الحالات إلى عمليات دماغية وعصبية، وأخيراً استبعاد الحالات الذهنية من المنظومة المفهومية للرؤية الفيزيائية.

رابعاً: من الأمور التي ميّزت المادّية القديمة عن الحديثة هي اعتقاد المفكرين قبل أرسطو بوجود مادة أولى تشكّل أصلاً للأشياء المادّية، مثل تصوّر ديمقريطس (Democritus) الذي عدّ أنّ "مادّة الموادّ" هي عبارة عن أجرام صغيرة صلبة لا تقبل الانقسام؛ ولذلك يرى أنّ النفس البشرية تتكوّن من هذه الأجزاء. إلّا أنّ هذا المفهوم لا مكان له في المذهب الفيزيائي الحديث، وبيان آخر إنّ الرؤية المادّية القديمة رأت أنّ للعناصر الأربعة (الماء، النار، الهواء، التراب) دوراً أساسياً؛ لأنّها مبدأ نشوء الموجودات كلّها وبخاصّة النفس؛ وهذا خلافاً للمذهب الفيزيائي الذي يسعى إلى تفسير الحالات الذهنية في ضوء تطوّرات العلوم الإدراكية، وعلم الأعصاب، وعلم النفس المعرفي، والفيزياء الحديثة. وبيان آخر هناك اختلاف بين هذين النوعين من المادّية في المنشأ والمنهج المتبع.

خامساً: بما أنّ الحركة والتغيّريعدّان من أبرز خصائص المادّة، فقد شدّدت بعض التيارات المادّية التقليدية على الطابع الحركي للنفس، واعتقدوا بأنّها متحرّكة بذاتها، ومن هؤلاء ديمقريطس وليوكيبوس (Leucippus) وأناكساغوراس (Anaxagoras)، وبعض الفيثاغوريين [أرسطو، دربارهي نفس، ص 15]، وكذلك أصرّ ديمقريطس على الفكرة القائلة بأنّ النفس نتيجة لحركتها وديناميتها الذاتية هي نوعٌ من النار والحرارة ذات هوية متحرّكة سيّالة. [المصدر السابق، ص 14]

أمّا نظريات المذهب الفيزيائي المعاصر فلا تتناول مفهوم حركة ذهن وديناميته والحالات الذهنية، بل تُصرّ على خضوع كلّ شيء لقوانين الفيزياء بما فيها ذهن والحالات الذهنية.

وبتعبير آخر يمكن القول إنّ اهتمام المادّية في اليونان القديمة كان منصباً على هذا السؤال: ما منشأ الحركة والدينامية في الإنسان؟ وما العامل الموجّه لحركات الإنسان البدنية، أو ما العامل الباعث على ظهور الحياة في بدن الإنسان؟

وأمّا فلسفة ذهن الحديثة، فإنّ الشغل الشاغل للفيزيائيين هو الإجابة عن مسألة في غاية الأهميّة، وهي معالجة معضلة العلاقة بين ذهن والبدن (mind-body problem). وبناءً عليه فإنّه بالرغم من الفضاء المادّي المشترك بين هاتين المقاربتين، لكنّ اهتمامهما ومخاوفهما مختلفة.

سادساً: لقد استفادت المادّية الحديثة كثيراً من إنجازات علوم الإدراك (cognitive science)، وعلم أنسجة الدماغ، وعلم الأحياء، وعلم الجينات، وعلم الأعصاب، وعلم النفس المعرفي، وتمكّنت بذلك من أن تقدّم تصوّراً أكثر تعقيداً عن ذهن الإنسان ودماغه. ولم

تؤدّ هذه التطوّرات إلى إعادة تعريف العلاقة بين الذهن والبدن فحسب، بل غيّرت بشكل جذري فهمنا للهوية الإنسانية والعمليات المعرفية.

ومن أبرز ما ينبغي الالتفات إليه هو إسهام الفيزياء الحديثة - وخصوصاً الفيزياء الأساسية وفيزياء الكم - في تفسير الظواهر الذهنية ضمن إطار المذهب الفيزيائي؛ إذ تصف الفيزياء مفاهيم لا تتطابق مع تصوّر التقليدي للمادّة، مثل الحقول المتداخلة، والجسيمات عديمة الحجم وأمثالها، وقد أدّى هذا النجاح الذي حقّقه الفيزياء الحديثة إلى طرح المذهب الفيزيائي بديلاً للمادّية التقليدية في الفلسفة المعاصرة. [Weir, The Mind-Body Problem, p. 78]

سابعاً: أحد الفروقات المهمّة أيضاً في التفكيك بين الرئيتين المادّيتين القديمة والجديدة هو الطابع اللغوي والنظام المفهومي المستخدم في المذهب الفيزيائي؛ إذ يدّعي هذا المذهب امتلاكه منظومة لغوية ومفهومية عظيمة يمكن من خلالها تفسير جميع الظواهر، بما فيها الذهنية. ويؤمن هذا الاتجاه أنّ صدق أحكامنا في المشاهدات مرتبط بصحة الإطار المفهومي الذي نستخدمه. [چرچلند، ماده و آگاهى، ص 85]

ومن ثمّ، فإنّ الفرق الجوهرى بين الاتجاه الثنائى والاتجاه الأحادي يكمن في المصادر المفهومية واللغوية لكلّ منهما وقدرتها على تفسير الحالات الذهنية، بينما لم تكن قابلية التوصيف المصطلحي، والأطر المفهومية الفيزيائية، مطروحة في المادّية القديمة.

ثامناً: الوجه الأخير الذي نذكره من أوجه الاختلاف المهمّة بين المذهب الفيزيائي المعاصر والمادّية القديمة، هو طبيعة المنهج المعتمد في البحث؛ فالمادّية القديمة اعتمدت على المنهج الفلسفي والعقلي مدعوماً ببعض المشاهدات البسيطة. أمّا المذهب الفيزيائي المعاصر فإنّه يعتمد على المنهج التجريبي والاستقراء بوصفه منهجاً معتبراً للبحث والتحقيق، وقد لاحظنا أنّ السابقين كانوا يستخدمون المنهج العقلي والفلسفي في التعريفات، وكذلك في إثبات مادّية النفس، وقد استخدم ابن سينا هذا المنهج نفسه في نقدهم. أمّا اليوم فتستخدم المناهج المستفادة مع علم الأعصاب وغيرها لبيان حقيقة النفس وتفسير حالاتها.

المبحث الثالث: المذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن

تعدّ معضلة الذهن والجسد (body-mind problem) إحدى القضايا الأساسية في فلسفة الذهن (philosophy of mind)، وهذه المسألة ناظرة إلى كيفية ارتباط الخصائص والحالات الذهنية بالخصائص والأحداث الفيزيائية، وكيف ترتبط الحالات الذهنية (mental stat)

مثل الألم، والفرح، والإيمان، والرغبة، والإرادة، والغضب، والحب، والخوف، بالحالات والأحداث الفيزيائية من قبيل الأحداث الدماغية والعمليات العصبية؟ إنّ معضلة ذهن والجسد ناتجة عن افتراضين مهمّين: الأوّل: أنّ الظواهر والحالات الذهنية مختلفة عن الظواهر والحالات الفيزيائية. والثاني: أنّ الظواهر الذهنية رغم اختلافها الكامل عن الظواهر الفيزيائية، إلّا أنّ بينها ارتباطاً وثيقاً، والمشكلة الأساسية تكمن في تفسير هذا الارتباط بين هذين النوعين المختلفين من الظواهر. [Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 29]

يعدّ تفسير كيفية العلاقة بين هذين البعدين الوجوديين للإنسان من أشدّ المسائل تعقيداً في الفلسفة، وقد عبّر الفيلسوف الإنجليزي في القرن السابع عشر الميلادي جوزيف غلانفيل (Joseph Glanvill) عن هذا الأمر بشكل صادم قائلاً: «كيف اتّحدت الروح النقيّة بكتلة ترابية يمثّل عقدةً يستعصي حلّها على الإنسان الهابط» [كرين، ذهن ميكانيكي، ص 64].

وقد طُرحت رؤى مختلفة لحلّ هذه المعضلة الفلسفية، ويمكن تقسيمها بنحو عامّ إلى رؤية ثنائية العقل والجسد (Dualism) ورؤية أحادية العقل والجسد (Monism). وتسعى الرؤية الأحادية إلى تقديم تفسير موحد لهوية الإنسان وتكرّر أيّ تمييز بين ذهن والجسد. ويمكن تلخيص الأحادية في ثلاثة اتجاهات رئيسية: الأحادية الفيزيائية، والأحادية المثالية، والأحادية المحايدة. وما تشترك فيه هذه النظريات الثلاث هو القول بوجود نظام اصطلاحي وإطار مفهومي واحد لتفسير كلّ شيء، وهو النظام المفهومي الفيزيائي.

وفي المقابل تؤكّد الرؤية الثنائية على التمايز والانفصال بين المجالين الوجوديين للإنسان، أيّ ذهن والجسد، وتؤمن بوجود نظامين لغويين وقلبيين مفهوميين مختلفين في مقام تفسير كلّ منهما ووصفه؛ أحدهما الإطار المفهومي الفيزيائي، والآخر الإطار المفهومي الذهني. وتنقسم الثنائية بدورها إلى فئتين: ثنائية الصفات (Dual-attribute theories)، وثنائية الجواهر (Substance dualistic theories). [Weir, The Mind-Body Problem, p. 31]

وبالرغم من وجود اتجاهات أحادية عديدة، لكنّ بحثنا هذا يركّز من بينها على الاتجاه الفيزيائي فقط ومواصفاته المعرفية واللغوية. إنّ المذهب الفيزيائي يسعى لتفسير الكائنات والظواهر كلّها من خلال القوانين الفيزيائية والجسيمات الفيزيائية الأساسية فقط.

[Pitzer, Philosophy of Mind, p. 81]

ويرى أتباع المذهب الفيزيائي أنّ كلّ شيء مادّي، ويمكن تفسيره تفسيراً شاملاً من خلال الفيزياء؛ لأنّ أساس كلّ شيء هو المادّة، ولا فرق على المستوى الفيزيائي الأساسي بين كائن

يملك ذهنًا وآخر لا يملكه، أو بين كائن حيّ وجثة ميتة، فجميعها مؤلفة من مجموعة جسيمات فيزيائية أساسية متساوية، وخاضعة لقوانين الفيزياء الأساسية. [سادات منصوري، معرفت و ذهن، ص 176]

يعتقد الفيزيائيون الماديون أنّ الذهن ليس سوى مادة معقدة، أي أنّه مجرد المادة التي تكون الدماغ، وهي مادة منظّمة بطريقة معقدة. [كرين، ذهن مكاني، ص 65]

وتذهب بعض النظريات المتطرّفة في الفيزيائية - وتُدعى الفيزيائية الإقصائية (Eliminative physicalism) - إلى إنكار وجود الذهن أصلًا، مؤكّدة أنّ الحالات الذهنية - حالها حال الذهن نفسه - لا واقع لها، ويجب إقصاؤها أو حذفها تمامًا من دائرة المفاهيم التفسيرية. [چرچلند، ماده و آگاهی، ص 82]

ومن الاتجاهات الأخرى في الرؤية الفيزيائية: الاتجاه الاختزالي (Reductionism) الذي يسعى إلى اختزال جميع الكائنات والظواهر إلى هويات فيزيائية. فمثلاً ترى النظرية السلوكية (behaviorism) أنّ الحالات والأحداث الذهنية يمكن اختزالها إلى سلوكيات بالفعل أو بالقوّة؛ وعليه فإنّ الحالة الذهنية كالألم ليست إلّا صراخًا أو قول "آه".

[Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 98]

وكذلك نظرية الهوية (the identity theory)، وهي من النظريات الاختزالية، ترى أنّ الأحداث والعمليات الذهنية هي مجرد عمليات وحالات عصبية ودماغية، وتعتقد أنّ الذهن هو الدماغ نفسه. [فيسر، مقدمه ای بر فلسفه ی ذهن، ص 74]

ولا يهدف هذا المقال إلى نقد الاتجاه الفيزيائي من منظور فلسفة الذهن، بل يسعى إلى نقد الفيزيائية الحديثة وإبطالها من خلال الاستفادة من معطيات الحكمة السينية، واستنادًا إلى الانتقادات التي وجهها ابن سينا للمادّية القديمة.

أولاً: الاتجاهات الأساسية للمذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن

فيما يلي نُشير إلى أهمّ الاتجاهات والنظريات البارزة في حقل المذهب الفيزيائي:

أ- المذهب الفيزيائي الاختزالي (Reductive Physicalism)

يدّعي هذا الاتجاه أنّ الحالات الذهنية هي الحالات الفيزيائية ذاتها، أو يمكن اختزالها إلى حالات فيزيائية (كما هو الحال في اختزال مفهوم الحرارة إلى الحركة الجزيئية)

والمصداق الأوضح لهذا النوع من المذهب الفيزيائي هو نظرية التماثل بين الذهن والدماع (Type Identity Theory)، التي تقول إنّ كلّ نوع من أنواع الحالات الذهنية يساوق نوعاً محدّداً من الحالات الدماغية.

بـ المذهب الفيزيائي غير الاختزالي (Non-reductive Physicalism)

يقبل هذا الاتجاه بأنّ الظواهر الذهنية مرتبطة بالظواهر الفيزيائية، لكنّها لا يمكن أن تُختزل إليها تماماً. وتقوم هذه النظرية على النظرية الانبثاقية (Emergentism) أو الارتباط العليّ (Supervenience).

جـ الوظائفية (Functionalism)

رغم أنّ الوظائفية تعدّ أحياناً نظريةً تتجاوز المذهب الفيزيائي، إلّا أنّها في الكثير من القراءات (وخاصّةً في نسخها الرائجة في فلسفة الذهن التحليلية) تعدّ من هذا المذهب. وفي هذه المقاربة يتمّ تعريف الذهن لا بناءً على تركيبة فيزيائية محدّدة، بل على أساس الدور العليّ والوظيفي الذي تلعبه الحالات الذهنية ضمن منظومة معيّنة.

دـ المذهب الفيزيائي الإقصائي (Eliminative Materialism)

يرى هذا الاتجاه أنّ المفاهيم الذهنية الشائعة – من قبيل الاعتقاد والرغبة وأمثالهما – غير صحيحة، ويجب استبدالها بمفاهيم علمية دقيقة كمفاهيم الخلايا العصبية والناقلات الكيميائية، من أبرز مؤيدي هذا الاتجاه باتريشيا (Patricia) وبول تشيرتشلاند (Paul Churchland).

هـ المذهب الفيزيائي الجزئي أو الموضعي (Token Identity Physicalism)

وهي النسخة الأضعف من نظرية التماثل، ويذهب إلى أنّ كلّ نموذج خاص (token) من حالة ذهنية ما، يعادل حالةً فيزيائيةً خاصّةً، لكن ليس بالضرورة أن يكون كلّ "نوع" (type) من الحالات الذهنية متماثلاً مع نوع من الحالات الفيزيائية.

[See: David, chalmers, philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, p. 68]

ثانياً: إمكانية علم النفس السينوي في نقد المذهب الفيزيائي

تعرّض ابن سينا في عصره بالنقد والتقويم للآراء التي تنزع إلى مادّية النفس، وقد ناقشها

بإشارة إشكالات جوهرية ممّا جعلها تواجه تحدّيات قويّة. ويمكن التعاطي مع هذه الأجوبة باعتبارها إمكانيات قيّمة في مواجهة الرؤية الفيزيائية المعاصرة. وفيما يلي عرض لأهمّ تلك الإمكانيات:

أ- النقد من خلال التمييز بين الخصائص الذهنية والفيزيائية

بما أنّ العلاقة بين العلّة والمعلول يجب أن تكون علاقةً سنخيةً وتناسباً وجودياً (مبدأ السنخية)، وبما أنّ الظواهر الذهنية متمايضة ومختلفة عن الظواهر الفيزيائية والمادّية، فإنّنا نستنتج أنّ العلل الفيزيائية لا يمكن أن تكون هي العلل الموجدة والفاعلة للظواهر الذهنية. بل يجب أن تكون العلل الفاعلة والموجدة لهذه الحالات والظواهر الذهنية - من قبيل الإيمان والرغبة والمحبة والتفكير والإرادة والألم وغيرها - عللاً من سنخها ومتجانسةً معها. بعبارة أخرى إنّ أبرز نقد يمكن توجيهه إلى المذهب الفيزيائي هو إثبات وجود ظواهر ذهنية تختلف نوعاً عن الظواهر الفيزيائية. وقد ذكر فلاسفة الذهن خصائص معيّنة له تُعرف بـ "المعايير الذهنية"، وفيما يلي نتعرّض لأهمّ تلك الخصائص:

1- من خصائص الحالات النفسية تمتّعها بصفة "القصدية" (intentionality)، والمقصود من القصدية هو خاصية "التوجّه إلى شيء"، أو "الانصراف نحو موضوع معيّن"، أو "الالتفات إلى شيء"، أو "التركيز حول شيء" (aboutness) أي أنّ الحالة تدور حول شيء وتمثّله. فعلى سبيل المثال إذا آمنْتُ بوجود يوم القيامة، فإنّ هذا الإيمان موجّه إلى واقع خارجي، وهذه هي خاصية التوجّه والاتّجاه نحو شيءٍ والالتفات إليه.

وقد طُرِح مصطلح "القصدية" في فلسفة الذهن من قبل الفيلسوف الألماني فرانتس برنتانو (Franz Brentano) لتوضيح الخاصية التمثيلية للظواهر الذهنية وتمييزها عن الظواهر الفيزيائية. [Brentano, psychology from an Empirical Standpoint, p. 88] وفي بعض الأحيان تُعرف هذه الفكرة القائلة بأنّ التوجّه إلى موضوع ما هو السمة المميّزة لكلّ ما هو ذهني بـ "أطروحة برنتانو". وتشمل القصدية ظواهر نفسانية من قبيل الإيمان والرغبة والقصد والأمل والخوف والحبّ والبغض والاشمئزاز والذاكرة وغيرها. [هارت، فلسفه نفس، ص 91]

لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ كلّ الحالات الذهنية تمتلك حيثية التوجّه والالتفات؛ فمثلاً: "الألم" هو حالة ذهنية؛ إذ لا يعانيه سوى الكائن الواعي، ولكنّه لا يبدو كاشفاً عن شيء كما هو الحال في الأفكار.

وقد أدرك ابن سينا بما يمتلكه من ذكاء حادّ وعمق تفكيرٍ هذه الخاصّية للظواهر الذهنية أو الكيفيات النفسانية أي حالة "الالتفات إلى شيء"، ففرّق بين الظواهر الذهنية والمادّية بناءً على هذه المعيار؛ إذ يرى مفهوم العلم والإدراك متّجهًا إلى الخارج، بينما "البياض" - وهو وصفٌ لموجودٍ مادّي - لا يمتلك هذه السمة، ومن هنا يقول:

«العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمرٌ من خارج، كالبياض في الجسم، إلّا أنّه يخالف البياض، فإنّ الأبيض لا يصير بالبياض مضافًا إلى شيء من خارج، وهو المعلوم» [ابن سينا، التعليقات، ص 226].

2- من السمات الأخرى للظواهر الذهنية هي شفافيتها؛ أي أنّ صاحب هذه الحالات الذهنية يكون واعيًا بها. وهذه هي الخاصّية للحالات الذهنية تُدعى "الوعي الذاتي". فمثلاً: من يعاني ألم الأسنان، يدرك هذا الألم بكلّ كيانه. ومن نتائج هذه الشفافية أو الوعي بالذات أنّه حتّى لو توقّرت كلّ الشروط الفيزيائية والنفسية لحدوث الألم، لكنك لم تكن واعيًا به، فإنّك لا تكون متألّمًا. وبالعكس إذا لم توجد أيّة أسباب مادّية أو نفسية لأن تكون متألّمًا، لكنك كنت تشعر بالألم، فإنّ "استحالة الخطأ في العلم الحضورى" تقول إنّ الألم حاصل لديك. [سادات منصورى، معرفت و ذهن، ص 142]

وقد ذهب ابن سينا إلى أنّ النفس في بعض مراتبها العليا، تمتلك خاصّية الوعي بذاتها وعدم الغفلة عنها، وبين ذلك بتجربته الذهنية الشهيرة المعروفة بـ "الإنسان المعلق في الهواء" إذ قال: «يجب أن يتوهّم الواحد منّا أنّه خلق دفعةً وخلق كاملاً، ولكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثمّ يتأمّل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا يشكّ في إثباته لذاته موجودًا» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 26].

جدير بالذكر أنّ ابن سينا قد أشار إلى برهان الإنسان المعلق في الفضاء في ثلاثة مواضع من أعماله، ممّا يعكس مدى اهتمامه وتعلّقه بهذا التحليل الفرضي. وتعدّ خاصّية الوعي الذاتي ميزةً ذاتيةً للنفس، يمكن بواسطتها استنتاج تجرّدها وبساطتها وبقائها وجوهريتها. وهذه الميزة (الوعي بالذات) تعدّ إحدى نقاط الاختلاف بين الأحداث الذهنية، والأحداث والحالات الفيزيائية. [راسل، تحليل ذهن، ص 331]

3- أنّ معرفتنا بالحالات الذهنية هي معرفة مباشرة وشهودية، بمعنى أنّ معرفتنا وإدراكنا للظواهر والحالات الذهنية من قبيل الإيمان والألم والرغبات والحزن والفرح والغضب وأمثالها، لا تتحقّق من خلال المفاهيم والصور الذهنية، بل تحظر هذه الأمور الذهنية عندنا بنفسها وبصورة مباشرة. وفي المقابل نجد أنّ الظواهر والحالات الفيزيائية تتجلّى في أذهاننا بواسطة المفاهيم والظهورات الحسيّة. على سبيل المثال معرفتنا بدماع إنسان آخر أو حتّى بأدمغتنا تتحقّق من خلال ظهور بصري أو صور ذهنية، فإنّنا إمّا أن نطلع عليه من خلال النظر إلى صور الصورة الشعاعية للدماغ أو بواسطة وصف الآخرين. وقد أشار ابن سينا إلى هذا النمط من المعرفة المباشرة بالحالات الذهنية [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85]

4- وكذلك من خصائص الحالات الذهنية أنّها تُدرك فقط من قبل الذي يمرّ بتلك الحالات مباشرة. ومن هنا فإنّ من أهمّ خصائص الظواهر الذهنية هي كونها اختصاصيّة، وذلك في الحقيقة راجعٌ إلى الميزة الأولى، وهي أنّ الإدراك يتحقّق بشكل مباشر بلا واسطة؛ ولذلك فإنّ الظواهر الذهنية تُدرك من منظار الشخص الأول (first person) وتختص بالشخص المُجرّب، وأما الفيزيائية فإنّها تُدرك من منظار الشخص الثالث (third person) أيضاً. وبيان آخر إنّ التجارب الذهنيّة شخصيّة وباطنية، ولا يمكن مشاهدتها من الخارج بنحو تام، كما لا يمكن قياسها، مثلاً لا يمكن للشخص أن يفهم بدقّة كيف يحسّ الآخر بالألم، حتّى لو علم بنشاطات دماغه كلّها.

5- والخاصيّة الأخرى من خواصّ الظواهر الذهنية التي تميّزها عن الظواهر الفيزيائية هي ميزة اليقينية وعدم قابليتها للخطأ؛ أي أنّ الشخص إذا تيقّن بحالة نفسية أو ذهنية من قبيل الشعور بالنشاط والحياة والابتهاج، وأحسّ بوجودها في نفسه، فلا يُمكن له بعد ذلك التشكيك في صحّتها. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 17]

ب- نقد المذهب الفيزيائي على أساس البدهيات الأولى

من الاعتراضات التي يوجّهها ابن سينا للمذهب المادّي التقليدي أنّه يسلم بأنّنا نُدرك حقيقةً بدهيّةً من قبيل مبدأ "امتناع اجتماع النقيضين" ونصدّق بها، لكن في الوقت نفسه لا يوجد لهذه الحقيقة ما بإزاء ومساوق مادّي في الخارج. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 34]

ويمكن أن يردّ أتباع المذهب الفيزيائي على ابن سينا بأنّنا نستطيع من خلال دراسة الدماغ والجهاز العصبي أن نُدرج هذا الإدراك "امتناع التناقض" في الدماغ، وأن نقدّم له تفسيراً فيزيائياً تجريبياً خالصاً.

لكن الردّ على ذلك يكمن في الإشارة إلى خاصّية "التمثيل" أو "القصدية" في هذا الإدراك، فنحن نقرب بأنّ تصوّر المبدأ يرافقه تفاعل كيميائي في الدماغ، ولكن هل هذا التفاعل الحاصل في الدماغ يفسّر مضمون القضية أيضاً أم لا؟ وهذا الإدراك بأنّ "النفي والإثبات لشيء واحد لا يجتمعان ولا يرتفعان" ميزة خاصّة لا يمكن للتفاعلات الكيميائية الحاصلة في الدماغ والحالات العصبية أن تبينه. ولا ريب أنّ هذا الإدراك يشتمل على ميزة "الاتّجاه نحو" أو "حول شيء" لا تمتكها العمليات الجارية في الدماغ والحالات الفيزيائية. [جاورسكي، فلسفهى ذهن، ص. 65]

ج- نقد الفيزيائية عن طريق الكيفيات المحسوسة (Qualia)

يقسّم فلاسفة الذهن الحالات الذهنية إلى عدّة فئات:

- 1- الإحساس أو الكيفيات الحسيّة: مثل الألم، والمعاناة، والدغدغة، الشعور بالحكّة، والوخز، والتنميل.
- 2- المعرفة: مثل الاعتقاد، والعلم، والفهم، والتخيّل، والتفكير.
- 3- العواطف: مثل الخوف، والحسد، والغيرة، والغضب، والحزن، والمتعة.
- 4- الإدراك الحسيّ: مثل الرؤية، والسمع، والشمّ.
- 5- الحالات شبه الإدراكية: مثل الحلم، والتخيّل، والهلوسة.
- 6- الحالات الفاعلية: مثل السعي، والإرادة، والتمنيّ، والقصد.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 7]

يُطلق ديفيد تشالمرز (David Chalmers) على الصنف الأوّل من هذه الحالات الذهنية - أي الكيفيات الحسيّة - اسم "الكواليا" (Qualia)، وهي ظواهر ذهنية تخلق تجربةً مميّزةً وشعوراً خاصّاً في الإنسان؛ وتعدّ أموراً من قبيل الألم، والحرق، والحكّة، والتنميل، والدغدغة، وغيرها حالات "ظاهراتية" أو "كيفية" تمنحنا تجربةً واعيةً.

يحاول التيار الفيزيائي في فلسفة الذهن تفسير الكواليا بالعمليات الفيزيائية والنشاطات العصبية، لكنّ تشالمرز في ضوء التأمّل في هذه الكيفيات الحسيّة، يطرح تحدّيًا يُعرف بـ "معضلة الوعي" (Hard Problem of Consciousness). وفي ظلّ هذا التحديّ يُطرح السؤال التالي: كيف تؤدّي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى تجربة ذهنية واعية؟ فهناك فجوة عميقة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ، والتجربة الذهنية، لم يتمكن العلم حتّى الآن من سدّها. فعلى سبيل المثال حينما نقرب يدنا من النار، يستطيع العلماء تفسير كيفية إرسال الأعصاب الحسيّة إشارات الألم إلى الدماغ، لكن ما يبقى بلا تفسيرٍ هو لماذا تؤدّي هذه العملية إلى شعورك بالألم؟ وبأيّ تفسير يمكن للعمليات العصبية والفيزيائية في الدماغ أن

تنتج تجربة الوعي، أي الشعور بالألم؟ هذه هي معضلة الوعي التي لم يتمكن الفيزيائيون إلى الآن من الإجابة عنها. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 25]

ويمكن تقسيم الحالات والأحداث الذهنية والنفسية من منظور ابن سينا إلى صنفين رئيسيين: "الحالات الإدراكية"، و"الحالات التحريكية"، والحالات الإدراكية تنقسم بدورها إلى قسمين:

1- حالات معرفية تمنحنا أنواعًا مختلفة من المعرفة والوعي، وتشمل: المعرفة الظاهرية، والمعرفة الباطنية، أمّا المعرفة الظاهرية فهي الإدراكات المتعلقة بالحواس الخمس، والمعرفة الباطنية تتبلور في ثلاثة نطاقات هي "الحس المشترك"، و"الإدراك الوهمي"، و"الإدراك العقلي". ولكل من هذه النطاقات الإدراكية مخزنٌ لحفظ المعلومات، وهي على التوالي: "الخيال"، و"الذاكرة"، و"العقل الفعّال". وينبغي هنا الإشارة إلى أنّ إحدى الحالات النفسانية أو الذهنية تؤدي دور تركيب المعلومات وتجزئتها، ويُطلق عليها ابن سينا عنوان "المتصرّفة".

2- الأحوال الفاعلية، وتنقسم بدورها إلى فئتين: "تحفيزية عاطفية"، و"إرادية فاعلية".

وبشكل عامّ يمكن تقسيم أحوال الإنسان المعرفية عند ابن سينا إلى: الأحوال الإدراكية، والعاطفية الانفعالية، والإرادية والفاعلية. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 57]

ويشير ابن سينا أيضًا إلى نوع خاص من الصفات النفسية يمكن تسميتها بـ"العواطف الملزمة للإدراك"، أي أنّ الإنسان قد يتصور أمرًا في الماضي صاحبه غضب أو حزن، وعندما يتذكّره لاحقًا، تعود إليه تلك العواطف المرتبطة به، وهذه الفئة من الكيفيات النفسانية تشبه قسمًا من الكواليا التي يُطلق عليها تشالمرز تسمية "الكواليا العاطفية" أو "الكواليا الشعورية". [Chalmers, The Conscious Mind, p. 247]

ومن الحالات الذهنية المتعددة التي تعرّض لها فلاسفة الذهن، الكيفيات الحسية أو (الكواليا) التي عدّها تشالمرز العامل المُميّز بين الخصائص الذهنية والفيزيائية. ويمكن اعتبارها نقطة التقاء بين فلسفة الذهن وعلم النفس الفلسفي في نقد المذهب الفيزيائي.

لقد تناول ابن سينا الكيفيات المحسوسة في أبحاثه حول النفس، مؤكّدًا أنّه عندما ندرك صفةً معيّنة مثل البرودة أو السخونة، الخشونة أو النعومة، فإنّ صورةً ذهنيةً ومفهوميةً لها تنطبع في نفوسنا، وبعبارة أخرى تقبل النفس صورة تلك الكيفية وتترّين بها. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85] ويميّز بين المحسوس الأول والمحسوس الثاني، ويسمّي الصورة الذهنية

لذلك المحسوس الخارجي "المحسوس الأول" أو "المحسوس بالفعل"، ونفس تلك الكيفية أو المحسوس الخارجي يسمّيه "المحسوس الثاني" أو "المحسوس بالقوّة"، وهو ما يصطلح عليه الحكماء بـ "المعلوم بالذات" و"المعلوم بالعرض". تدرك النفس الصورة الذهنية للكيفيات بشكل شهودي وبلا وساطة، ومن خلال تلك الصورة الذهنية تُدرك المحسوس الخارجي:

«وَيَشَبُه أَنْ يَكُونَ إِذَا قِيلَ: أَحَسَسْتُ الشَّيْءَ الْخَارِجِيَّ كَانَ مَعْنَاهُ غَيْرَ مَعْنَى أَحَسَسْتُ فِي النَّفْسِ، فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: أَحَسَسْتُ الشَّيْءَ الْخَارِجِيَّ، أَنَّ صُورَتَهُ تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي، وَمَعْنَى أَحَسَسْتُ فِي النَّفْسِ أَنَّ الصُّورَةَ نَفْسَهَا تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي» [المصدر السابق].

ملاحظات حول إدراك الكيفيات المحسوسة في رؤية ابن سينا

1- معرفة الكيفيات المحسوسة بمعنى الانفعال والتأثر، وتقبّل الصور المحسوسة: «فَإِنَّ الْإِحْسَاسَ انْفِعَالٌ مَا؛ لِأَنَّهُ قُبُولٌ مِنْهَا لِصُورَةِ الْمَحْسُوسِ، وَاسْتِحَالَةٌ إِلَى مُشَاكَلَةِ الْمَحْسُوسِ بِالْفِعْلِ» [المصدر السابق، ص 91].

2- والميزة الأخرى التي يذكرها ابن سينا للكيفيات النفسانية المحسوسة هي ميزة "حول شيء" و"الالتفات إلى الخارج"، وانعكاس الواقع، ومن هنا يصرّح أنّ الصور الذهنية لتلك الكيفيات تعكس الواقع الخارجي، كما في قوله: «أَنَّ صُورَتَهُ تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي».

3- الميزة الأخرى التي توجد في الصورة الذهنية لتلك الكيفيات هي أنّ النفس تدركها بشكل مباشر وبلا وساطة، وتجد النفس الفاعل المعرفي من رؤية الشخص الأول: «وَمَعْنَى أَحَسَسْتُ فِي النَّفْسِ أَنَّ الصُّورَةَ نَفْسَهَا تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي». إنّ القبول بعلم النفس الحضوري بهذه الصور الذهنية يعني القبول بكونها من قبيل الشخص الأول، وكذلك كونها خاصّةً.

نستنتج ممّا تقدّم من ملاحظات أنّ آثار النفس غير المادّية، أو الأحوال الذهنية تتطلّب منشأً متناسباً معها، فإنّ آثاراً من قبيل التفكير، واتّخاذ القرار، والمحبة، والرغبة، هي أمور فوق مادّية؛ لذلك تتطلّب منشأً ومصدراً غير مادّي. وهي الملاحظة نفسها التي تعرّض لها ديفيد تشالمرز وطرح تساؤلاً مهمّاً في أذهان أتباع المذهب الفيزيائي بقوله: كيف يمكن للعمليات الدماغية والفيزيائية أن تكون منشأً لظهور تجربة ذهنية مثل الألم؟

د- نقد المذهب الفيزيائي من طريق إدراك "الكليات"

من الافتراضات المهمّة في المذهب الفيزيائي الاختزالي هو الاسمية (Nominalism) أو أصالة الاسم، وتنكر هذه الرؤية وجود أيّ جوهر مشترك بين الأشياء وترفض المفاهيم الكليّة. لقد أدرك ابن سينا بفطنته أنّ إحدى النتائج المترتبة على المادّية والحسّية هو إنكار الكليات (Universals)؛ لأنّ الحواسّ الظاهرية تدرك الكيفيات المحسوسة فقط، ومن جهة أخرى يُدرك العقل المفاهيم الكليّة والجواهر؛ لذا يوضّح في نقضه للمادّية التي تدّعي أنّ "كلّ موجود محسوس" أنّنا نستطيع أن نستخلص من هذه الموجودات المحسوسة، حقيقةً مجردةً عن الخصائص المادّية والعوارض المشخّصة، وهي الكليّة أو الصورة المعقولة للأشياء. وإذا كانت هذه الصورة العقلية محسوسةً، فلا بدّ لها أن تكون ذات خصائص وعوارض جسمانية مثل الكميّة والكيفيّة والوضع الخاصّ، إلّا أنّ المفهوم الكليّ (القابل للتطبيق على أفراد متعدّدين) خالٍ من هذه الخصائص المادّية. وبهذا ينفي ابن سينا الافتراض الأساسي للفيزيائية الاختزالية (الاسمية)، ويُثبت أنّ بعض الحالات الذهنية (مثل إدراك الكليات) تتعارض مع الخصائص الفيزيائية. وجدير بالالتفات هنا أنّه يستثمر الكليات والمفاهيم العقلية لإثبات تجرّد النفس أيضًا وأنّها ممّا وراء المادّة: «إِنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْمَعْقُولَاتِ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا هُوَ قَائِمٌ بِجِسْمٍ» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288].

هـ- النقد من جهة "قابلية التحقق المتعدّدة" (Multiple Realizability)

من بين الحجج التي يتمسّك بها الفيزيائيون المعاصرون أنّ تعرّض الدماغ للتلف يُفضي إلى زوال حياة الإنسان وموته، وهذا - بزعمهم - أقوى دليل على أنّ الذهن والحالات الذهنية ليست سوى الدماغ وحالاته؛ وهي النظرية المعروفة بـ "نظرية التماثل بين الذهن والدماغ" (Identity Theory)، التي دافع عنها فيزيائيون أمثال آرمسترونغ (David Malet Armstrong) وديفيد لويس (David Lewis) وجي. جي. سمارت (G. J. C. Smart). وبناءً على هذه الرؤية فإنّ الحالات الذهنية ليست سوى حالات دماغية؛ فلا يوجد سوى مصداق واحد نعبّر عنه تارةً بالألم، وأخرى بالحالة الدماغية C؛ فحالة الألم الذهنية ليست إلّا نبض العصب C

[Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p 64].

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن سينا أيضًا قد أشار إلى أنّ تلف ذلك الجزء من الدماغ المرتبط بالإدراك والمعرفة يؤدّي إلى خلل في الإدراك نفسه؛ إذ يقول: «وخزانة مدرك المعنى

هو القوّة التي تسمّى الحافظة، ومعدنها مؤخّر الدماغ؛ ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختصّ بحفظ هذه المعاني، وهذه القوّة تسمّى أيضًا متذكّرة، فتكون حافظةً لصيانتها ما فيها، ومتذكّرةً لسرعة استعادها لاستثباته، والتصوّر به مستعيدهً إياه إذا فقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنّه يشاهد الأمور التي هذه صورها. فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج، واستثبته القوّة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذٍ تستثبت» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 231 و232].

غير أنّ الشيخ الرئيس يجب عن هذا المطلب في موضع آخر مبينًا أنّ دور الدماغ والعمليات العصبية في نشوء الإدراك والوعي هو دور إعدادي وتمهيدي، لا أنّه علّة تامّة؛ ولذا يتمسّك بالقاعدة الكلّية التالية: «ليس كلّ ما يفسد بفساده الحياة يكون نفسًا، فإنّ كثيرًا من الأشياء والأعضاء والأخلاق وغير ذلك بهذه الصفة» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 39].

إنّ هذا الجواب الذي قدّمه ابن سينا شبيهٌ بما بيّنه فلاسفة الذهن تحت عنوان "قابلية التحقق المتعددة" (Multiple Realizability) في معرض ردّهم على "نظرية التماثل بين الذهن والدماغ" (Identity Theory)، ومفاد إشكال قابلية التحقق المتعددة هو أنّ هناك موجوداتٍ تمتلك ذهنًا وتصدر عنها حالات ذهنية، دون أن يكون لها دماغ أصلًا. [فيسر، مقدمه إى بر فلسفه‌ى ذهن، ص. 80]

وفي السياق ذاته قدّم ابن سينا براهين عديدة على نفي "التماثل بين النفس والمزاج"، بيد أنّ مقالتنا هذه لا تفي لبسط الكلام فيها. [ابن سينا، التعليقات، ص 72 و79]

الخاتمة

شهد التاريخ الفكري تواجدًا لتيارين أحدهما مادّي والآخر ميتافيزيقي (ما وراء المادّي) في مجال تصوّر الهوية الإنسانية. ويمكن تقسيم الرؤية المادّية إلى نمطين: تقليدي وحديث. فقد ساد في المادّية القديمة - كما في الفلسفة اليونانية - تفسير النفس الإنسانية استنادًا إلى العناصر الأربعة، وقد رأى أتباع تلك المادّية أنّ هذه العناصر هي المبدأ الأصلي أو مادّة الموادّ، واعتقدوا بأنّ نفس الإنسان مشتملة على أحد هذه المبادئ والأصول. وقد رأى ابن سينا أنّ الآراء المادّية تُرجع النفس إلى الإدراك أو الحركة أو كليهما، أو إلى الحياة، ومن هنا قام بعرض آرائهم ونقضها مستندًا إلى مبادئ عقلية بدهية كامتناع التناقض، ووجود الكلّيات الذهنية، والاختلاف بين الصفات النفسانية والصفات المادّية، ونقد الحركة الذاتية للنفس، وقد تمكن بذلك من تقويض الأسس الفلسفية للمادّية التقليدية. وهذه الإجابات المؤسّسة على مبادئ عقلية قطعية، تملك القدرة أيضًا على مجابهة تصوّرات الفيزيائية المعاصرة المطروحة في فلسفة الذهن، سواء في صيغة الفيزيائية الإقصائية أو الاختزالية.

قائمة المصادر

- ابن سینا، الحسین بن عبد الله، التعليقات، دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، 1379 ش.
- ابن سینا، الحسین بن عبد الله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسنزاده آملی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، 1375 ش.
- ابن سینا، الحسین بن عبد الله، المبدأ والمعاد، به اهتمام: عبد الله نورانی، زیر نظر: مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، چاپ یکم، 1363 ش.
- ابن سینا، الحسین بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح الخواجه نصیر الدین الطوسی، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، 1375 ش.
- أرسطو، دربارہ نفس [في النفس]، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات حکمت، تهران، 1378 ش.
- جاوڑسکی، ولیام، فلسفه ذهن [فلسفة الذهن]، ترجمه محمدحسین وقار، انتشارات اطلاعات، تهران، 1402 هـ.
- حسنزاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ یکم، 1371 ش.
- چرچلند، پاول، ماده و آگاهی [المادة والإدراك]، ترجمه امیر غلامی، نشر مرکز، تهران، 1400 هـ.
- راسل، برتراند، تحلیل ذهن [تحلیل الذهن]، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران، 1399 ش.
- کرین، تیم، ذهن مکانیکی [الذهن المکانیکی]، ترجمه مینوزمانفر - احمد لطفی، نشر نون، تهران، 1402 ش.
- لو، جاناتان، مقدمه ای بر فلسفه ذهن [مقدمة لفلسفة الذهن]، نشر مرکز، تهران، 1392 ش.

فيسر، ادوارد، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن [مقدمهٔ لفلسفة الذهن]، ترجمه‌ی شیرزاد گلشاهی کریم، هرمس، تهران، 1402 ش.

الشيرازي، صدرالدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

سادات منصوري، محمد، معرفت و ذهن؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی ذهن [المعرفة والذهن.. مقدمة لنظرية المعرفة وفلسفة الذهن]، انتشارات ارجمند، تهران، چاپ دوم، 1400 ش.

هارت، ویلیام دی، فلسفه‌ی نفس [فلسفة النفس]، انتشارات سروش، تهران، چاپ یکم، 1381 ش.

Brentano, Franz, psychology from an Empirical Stadpoint, originally published 1874; English translation by Rancurello, Londen: Routledge and Kegan Paul 1973.

Russell K. Pitzer, PHILOSOPHY OF MIND: THE BAS ICS, New York, NY : Routledge, 2020.

Maslin, K. T. An Introduction to the philosophy of Mind, First published by Polity Press, Cambridge, 2007.

David J. Chalmers, The Conscious Mind, OXFORD, UNIVERSITY PRESS, New York Oxfor, 1996.

Weir, Ralph Stefan, The Mind–Body Problem and Metaphysics An Argument from Consciousness to Mental Substance, First published 2024, by Routledge, New York

Cognitive Linguistics and Its Representations in the Qur'an: Conceptual Metaphor as a Model

Yassine Ben Djabou

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

E-mail: ybendjabou@gmail.com

Abstract

Cognitive linguistics is a relatively new academic field that emerged within the broader domain of cognitive sciences, which study the mind and its various processes. This field came to prominence through the works of linguists such as George Lakoff and Mark Johnson, who emphasized that language itself is a form of knowledge. They proposed approaches to language that prioritize its semantic function and focus on meaning, introducing interdisciplinary methodologies and diverse modes of inquiry that share certain characteristics under the umbrella of "cognitive linguistics". They also outlined a number of general conceptual frameworks considered central to this field, including conceptual metaphor, embodiment, mental spaces, and others.

In light of the value of modern methodologies in deepening our understanding of the Qur'an and expanding our religious knowledge, this article aims to analyze and critique this emerging field - cognitive linguistics - and to highlight one of its key models: conceptual metaphor, as represented in the Qur'anic text. We conclude that cognitive linguistics faces several challenges, most notably the need for precision in identifying overarching structures, and the importance of avoiding linguistic relativism and the idea that thought is determined by language, which could undermine the universality of these structures and of cognitive specialization as a whole. It is also crucial to maintain boundaries between academic disciplines and to be cautious about incorporating intuition into cognitive methodology, as this risks compromising the field's empirical foundations. Moreover, we illustrate how the Qur'an effectively employs conceptual metaphor to convey abstract, non – embodied meanings through embodied concepts.

Keywords: linguistics, cognitive linguistics, semantics, conceptual metaphor, Qur'an.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .50–83

Received: 10/03/2025; Accepted: 03/04/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



اللسانيات الإدراكية وتمثّلاتها في القرآن.. الاستعارة المفهومية نموذجًا

ياسين بن جابو

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: ybendjabou@gmail.com

الخلاصة

اللسانيات الإدراكية هي حقل علمي جديد ظهر في إطار العلوم الإدراكية التي تقارب العقل وعملياته المختلفة، وقد برز هذا الحقل العلمي من خلال أعمال بعض اللسانيين كجورج لاكوف ومارك جونسون، من خلال تأكيدهما أنّ اللغة هي نفسها شكل من أشكال المعرفة، وقدّموا مقاربات للغة من حيث وظيفتها الدلالية التي تهتمّ بالمعنى أكثر، واقترحوا مناهج متداخلة وأشكال بحث مختلفة تشترك في بعض السمات المختلفة تحت عنوان "اللسانيات الإدراكية"، ووضّعوا لها بعض القوالب المفهومية العامة التي يعدّونها مهمّة لهذا العلم، من بينها: الاستعارة المفهومية، والتجسيد، والأفضية الذهنية وغيرها. وفي إطار الاستفادة من المناهج الحديثة بما يخدم فهمنا للقرآن وتوسيع معرفتنا الدينية، حرّرنا المقال الحاضر لتناول هذا الفرع العلمي الجديد (اللسانيات الإدراكية) بالتحليل والنقد، وإلقاء الضوء على تمثّل أحد نماذجه (الاستعارة المفهومية) في القرآن الكريم. وقد خلصنا إلى أنّ اللسانيات الإدراكية تواجه تحديات أهمّها ضرورة التدقيق في البحث عن الهياكل الكلية، وتجنّب النسبية اللغوية وتأثير الفكر باللغة، ممّا ينسف شمولية هذه الهياكل والتخصّص الإدراكي ككلّ. كما يجب رعاية الحدود بين التخصّصات، والحذر من إدخال الحدس في المنهج المعرفي، ممّا يفقد هذا التخصّص أساسه التجريبي. كما بيّنا كيف استفاد القرآن من الاستعارة المفهومية لتفهيم مفاهيم غير متجسّدة عن طريق معانٍ متجسّدة.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات، اللسانيات الإدراكية، علم الدلالة، الاستعارة المفهومية، القرآن.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 50 - 83

استلام: 2025/03/10، القبول: 2025/04/03

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

لا يخفى ما للمناهج الحديثة من أهميّة ودور بالغ في دراسة المتون الدينية وخاصّة القرآن الكريم، وتأثيرها الكبير في فهم معانيه والغور في أعماقه ومغازيه؛ لذا كان على الباحثين والدارسين في الفكر الإسلامي الانتباه لعدم إهمال هذه الفرصة، وضرورة الاطلاع على هذه المناهج وإتقانها، وفحص مدى ملاءمتها للمباني الإسلامية والبحث في التراث الإسلامي، والاستفادة القصوى منها بما يخدم فهمنا للقرآن، وتوسيع معرفتنا الدينية، مع مراعاة ضوابط استخدامها وحدودها.

في هذا الإطار جاء البحث الحالي، ليسلّط الضوء على أحد أهمّ هذه المناهج والأدوات الحديثة، الذي شهدها القرن العشرين في خمسينياته، فقد ظهر حقل معرفي جديد أحدث ثورةً في طريقة فهم العلوم للعقل وطريقة عمله، وهو ما يطلق عليه عادةً "العلوم الإدراكية"، وقد شمل هذا الحقل علومًا مختلفةً، كعلم النفس وعلم الأعصاب وعلوم الحاسوب، ومن بينها كذلك اللسانيات. ففي أواخر سبعينيات القرن الماضي بدأت الملامح الأولى لظهور اللسانيات الإدراكية من خلال أعمال بعض اللسانيين كجورج لاكوف (George Lakoff) ومارك جونسون (Mark Johnson) و...، وكان منطلقهم في ابتكار هذا الحقل المعرفي عدم رضاهم عن الطريقة التي يتبعها اللسانيون في دراستهم للغة؛ إذ رأوا أنّ تركيز اللسانيات السائدة على البنية أكثر من المعنى هو إجحافٌ في حقّ علم اللغة وتكبيلاً له. على إثر هذا اقترحوا في المقابل نهجاً ينظر للغة على أنّها هي نفسها شكل من أشكال المعرفة، وقدموا في هذا الإطار مجموعةً من النظريات والمقاربات التي تقارب اللغة من حيث وظيفتها الدلالية وتهتمّ بالمعنى أكثر من التركيب، واقترحوا مناهج متداخلةً وأشكال بحث مختلفةً تشترك في بعض السمات المختلفة تحت عنوان اللسانيات الإدراكية. وقد أحصى علماء اللسانيات الإدراكية بعض القوالب المفهومية العامّة التي يعدّونها مهمّة وتمثّل القاعدة الأساسية لهذا العلم، من بينها: الاستعارة المفهومية، والتجسيد، وفرضية الطراز، والأفضية الذهنية وغيرها.

يهدف هذا البحث إلى محاولة تبين القواعد المهمّة وأساسيات اللسانيات الإدراكية، ودراسة ما إذا كان بالامكان استثمار هذا الحقل المعرفي وقوالبه المفهومية لفهم أفضل وأوسع وأدقّ للقرآن الكريم، ونبين ما حدود الاستفادة منه وضوابطها.

سنحاول من خلال دراسة تحليلية نقدية التطرّق إلى هذا الحقل المعرفي الجديد (اللسانيات الإدراكية) والانتقادات التي طالته فيما يتعلّق بشرعيته، لنجيب عن سؤال: ما مدى مشروعية اللسانيات الإدراكية كحقل علمي يقدّم الإضافة حول الوظيفة الإدراكية؟ ثمّ نتطرّق بعد ذلك لبعض تمثّلات مفاهيمه المختلفة في القرآن الكريم، ونرى مدى تمثّل الاستعارة المفهومية في القرآن، وإلى أيّ مدى يمكن أن تُسهم في الكشف عن الأبعاد الدلالية للقرآن؟ وبما أنّه لا يسعنا في مقالٍ أن نبحت كلّ جوانب هذا الحقل المعرفي وإسقاطاته على القرآن، فقد اخترنا أن نركّز على أحد القوالب المفهومية التي أحصاها اللغويون، وهي الاستعارة المفهومية، ونتطرّق لمدى تمثّلها في القرآن الكريم، وكيف يمكن استثمارها لفهمه، وما حدودها وضوابطها، وهذا لا يتمّ إلّا من خلال تحليل ألفاظ القرآن وعباراته ومفاهيمه بالرجوع إلى أهمّ التفاسير، ومقاربتها مقارنةً لسانيةً إدراكيةً.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلاً: اللسانيات الإدراكية (Cognitive Linguistics)

اللسانيات الإدراكية هو مصطلح لفرع علمي مستجدّ يتقاطع فيه فرعان من العلوم أحدهما اللسانيات والآخر هو العلوم الإدراكية، وبناءً عليه لا يمكننا أن نتعرّف على معنى هذا الاصطلاح ونشؤه ما لم نتعرّف على هذين العلمين المشكّلين له؛ لهذا سنحاول أوّلاً تسليط الضوء بشكل إجمالي على حقل اللسانيات والعلوم الإدراكية، لنخلص بعد ذلك إلى مفهوم المصطلح المنظور.

أ- اللسانيات (Linguistics)

اللسانيات أو الألسنية أو علم اللغة أو اللغويات هي كلّها اصطلاحات تشير إلى حقل علمي اختبائي بالدرجة الأولى يتناول الألسن واللغات، ويقوم اللساني بوصف ما يعرض الواقع عليه منها. [مارتان، مدخل لفهم اللسانيات، ص 23]

وهو علم ممنهج يقوم على الاستقراء والتجربة، يدرس جميع الحقائق اللغوية (جميع اللغات الإنسانية) القابلة للاختبار والمبادئ الثابتة، ويقنّن نتائجه في صور مجرّدة أو رموز جبرية رياضية. [أحمد مؤمن، اللسانيات.. النشأة والتطور، ص VI & VII]

إنّ الحديث عن اللسانيات الحديثة يجرّنا إلى الحديث عن أب هذا الحقل العلمي ومؤسّسه في العصر الحديث وهو فرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) (1857 - 1913)، الفيلسوف واللساني السويسري الذي وضع أسس هذا العلم وأرسى معالمه في مطلع القرن العشرين، عندما ألقى "محاضرات في اللسانيات العامّة" (Cours de linguistique générale)، والذي شبّه بالثورة الكوبرنيكية [روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص 287]، ويعتقد هذا اللساني أنّ اللسانيات أو علم اللغة مرّ بمراحل ثلاث: في البداية كان اهتمام الإغريق منصبًا على القواعد النحوية، وكيفية التمييز بين الصحيح وغيره من الصيغ، وكانت هذه الدراسة مركّزة على علم المنطق، ويعتقد دوسوسور أنّ هذه النظرة لم تكن علميّة، فهي دراسة معيارية تبتعد عن ملاحظة الحقائق وأنّ مجالها محدود وضيّق. ثمّ ظهر فقه اللغة (Philology)، وهو حركة علمية تهتمّ بتصحيح النصوص المكتوبة وشرحها والتعليق عليها معتمدين في ذلك على أسلوب النقد، وكان العلماء يقومون بمقارنة النصوص مع بعضها بهدف معرفة لغة كلّ نصّ من هذه النصوص وحلّ رموز بعض اللغات القديمة، إلّا أنّ ما يعيب هذا الحقل - حسب دوسوسير - هو أنّه يعتمد على اللغة المكتوبة اعتمادًا كليًا، ويركّز أكثر على اللغتين اللاتينية واليونانية القديمة.

ثمّ ظهر بعد ذلك فقه اللغة المقارن (Comparative Philology)؛ إذ اكتشف العلماء أنّه يمكن مقايسة اللغات مع بعضها، على سبيل المثال قام جونز (W. Jones) (1746 - 1794) بمقارنة اللغات السنسكريتية والألمانية والإغريقية واللاتينية، وخلص إلى أنّها تنحدر من أصل واحد، إلّا أنّ عمله هذا كان معلوماتٍ مشتّتة، حتّى أتى بوب (Franz Bopp) (1791 - 1867) ليؤسّس ويرسّخ الاعتقاد بأنّ مقارنة اللغات يمكن أن يشكّل أرضيةً لعلم جديد، ثمّ توالى العلماء اللغويون الذين طوّروا هذا الحقل وقدموا إضافاتٍ كانت مفيدة، ومع كلّ ما قدّمته مدرسة علم اللغة المقارن إلّا أنّها لم تنجح - حسب دوسوسير - في التأسيس لعلم لغة حقيقي؛ إذ إنّها أهملت البحث في طبيعة الموضوع الذي تدرسه وهو اللغة، إضافةً إلى أنّها اكتفت بالمقايسة دون الاهتمام بالجانب التاريخي لهذه المقايسة، الذي لا يمكن بدونه التوصل إلى نتائج.

[انظر: دوسوسير، علم اللغة العام، ص 19 - 23]

وبعد أنّ حدّد دوسوسير الإشكالية التي كانت تعاني منها اللسانيات، ووجّه انتقاداتٍ لتصورات من سبقه من اللغويين المتقدّمين والمتأخّرين، خصوصًا في القرن التاسع عشر، الذين أهملوا الوظيفة التواصلية للغة، شرع في وضع علم اللغة على السكّة الصحيحة؛ إذ أسّس لعلم اللغة الوصفي إلى جانب التاريخي، وتصبح وظيفة اللسانيات - حسب ديسوسير

- الدراسة الوصفية والتاريخية لجميع اللغات، والبحث عن كلّ القوى الموجودة في اللغات بشكل دائم وشمولي، واستخراج القوانين العامة التي تختزل كلّ ظواهر التاريخ الخاصة، وأن تحدّد نطاق اللسانيات وطبيعتها. [انظر: المصدر السابق، ص 20 و 21]

ومن ابداعاته أنّه صاغ وأوضح وميّز بين بعدين أساسيين للدراسات اللغوية، وهما الدراسة التزامنية أو الوصفية (Synchronic)؛ إذ تعالج اللغات بوصفها أنظمة اتّصال تامّة في ذاتها في أيّ زمن معيّن، والثاني هو الدراسة التعااقبية أو التاريخية (Diachronic) التي تعالج عوامل التغيير التي تخضع لها اللغات عبر الزمن، وميّز كذلك بين الكلام (Parole) واللغة (Langue)؛ فالكلام هو المعطيات التي نحصل عليها مباشرة من خلال ما يصدر عن المتكلّم باعتباره فردًا في جماعة لغوية، أمّا اللغة فهي لغة المجتمع ككلّ، وهي ظاهرة قائمة وهي التي تشكّل موضوع اللسانيات، وقد يكون دوسوسير قد تأثّر هنا بنظرية دوركيم في علم الاجتماع التي يفرّق فيها بين الفرد والمجتمع ككيانين مستقلّين، أمّا الإبداع الثالث لدوسوسير فهو أنّه أوضح أنّ أيّ لغة يجب أن يتمّ تصوّرها ووصفها تزامنيًا كنظام من العناصر المترابطة، المعجمية، والنحوية، والصوتية، وليس كمجموعة من الكيانات المكتفية ذاتيًا، وهذا ما عبّر عنه بأنّ اللغة هي شكل وليس مادّة، هذه العلاقات إمّا أن تكون في الحديث، بحيث تتألّف الكلمات بشكل خطّي (Syntagmatique)، وتأتي متعاقبة لتشكّل الكلام، وإمّا أن تكون هذه العلاقات خارج الحديث؛ إذ إنّ الكلمات التي تشترك في أمر ما ترتبط معًا في الذهن، مثل كلمة التعليم التي ترتبط في الذهن مع: علم، معلّم، علم، وكذلك مع التربية والعمل، و...، وتشكّل شبكة من العلاقات، ويطلق عليها العلاقات الترابطية (Associatifs).

هذا خلاصة لما يطلق عليه "المقاربة البنيوية للغة" (Structuralism)، والتي تشكّل أساس اللسانيات الحديثة، والتي لا يخلو عمل أيّ لغوي من بعض آثارها مهما تنكّر لها.

[دوسوسير، علم اللغة العام، ص 170 و 171 و 141 - 144؛ روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ص 287 - 289]

وبهذا يمكن القول أنّ "محاضرات" دوسوسير نقلت اللسانيات نقلةً نوعيّةً من الاقتصار على دراسة الألسن بما هي متنوّعة، إلى وظيفة أخرى أهمّ وهي دراسة حقيقة اللغة نفسها، انطلاقًا من البحث عن مشتركات الألسن، وبهذا يصبح البعد الذاتي للغة متقدّمًا في اللسانيات الحديثة على أبعادها الأخرى التي تعدّ ثانويّةً.

أمّا بعد دوسوسير فقد سلكت اللسانيات مساراتٍ عدّة، فقد ظهر ما يعرف بـ"اللسانيات الصورية"، والتي عملت على صورنة القضايا اللسانية وتجريدها حتّى استغلقت مسائلها

ونضج مجالها، ثمّ اللسانيات الحاسوبية، والتي جعلت من البحث اللساني مجالًا علميًا تتقاطع فيه عدد من الاختصاصات من علم الحاسوب والمنطق الرياضي وعلوم الأعصاب وعلم وظائف الأعضاء... إلخ، ثمّ ما أطلق عليه الجيل الرابع من اللسانيات، وهو ما يطلق عليها اصطلاحًا "اللسانيات الإدراكية" (Linguistics cognitive) [انظر: جعفر بابوش، اللسانيات المعرفية.. قراءة وتقويم في المنتج المعرفي، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، المجلد الثاني، العدد الثاني، ص 34]، وهو ما سنسلط عليه الضوء في قادم بحثنا.

ب- العلوم الإدراكية (Cognitive Sciences)

إلى غاية القرن التاسع عشر كانت دراسة الذهن والعقل من اختصاص الفلسفة، أمّا في القرن التاسع عشر الذي شهد تطوّر علم النفس التجريبي، فقد ابتكر فيلهلم وندت (Wilhelm Wundt) (1832 - 1920) وطلّابه نظرياتٍ مخبريةً لدراسة العمليات الذهنية بشكل أكثر تنظيمًا، وبعد بضعة عقود سيطرت السلوكية (Behaviorism) على علم النفس، هذه النظرية التي تنكرو وجود الذهن عمليًا، ووفقًا لعلمائها أمثال جون واطسون (John B. Watson) (1878 - 1958) يجب على علم النفس أن يقيّد نفسه بفحص العلاقة بين المنبّهات الملاحظة والاستجابات السلوكية التي يمكن ملاحظتها، وأصبح بهذا الحديث عن الوعي والتصورات العقلية غير مستساغ في المناقشات العلمية المحترمة، وسيطرت النزعة السلوكية على المشهد النفسي إلى غاية خمسينيات القرن الماضي، خاصّةً في أمريكا الشمالية. في هذه الفترة كانت أجهزة الحاسوب البدائية قد ظهرت منذ بضع سنوات فقط، وكان الذكاء الصناعي قد ابتكر من طرف جون مكارثي (John McCarthy) ومارفن مانسكي (Marvin Minsky) وغيرهما، وجاء جورج ميلر (George Miller) ليرفض الدراسات التي أظهرت أنّ قدرة التفكير البشري محدودة وأنّ ذاكرته قصيرة المدى، وقال إنّه يمكن التغلّب على قيود الذاكرة هذه عن طريق إعادة تشفير المعلومات إلى أجزاء، واقترح بعض الإجراءات الذهنية، ثمّ أتى نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) اللساني الأمريكي المشهور ليرفض الافتراضات السلوكية حول اللغة، وأنّه يمكن اكتسابها كعادة، واقترح أنّ اللغة لا بدّ أن تفهم من حيث إنّها قواعد نحوية ذهنية. كلّ هذه الأحداث كانت إعلانًا عن ثورة إدراكية كبيرة بدأ يعمّ المشهد الفكري بشكل كليّ، وعُدّ هؤلاء المفكّرون وغيرهم من روّاد هذه الثورة، وهو ما أسفر عن قيام حقل علمي جديد أطلق عليه "العلوم الإدراكية".

العلوم الإدراكية أو المعرفية أو العرفانية (Cognitive Sciences) هو تخصص يهدف إلى دراسة العقل والذكاء من وجهة نظر تخصصات مختلفة، كالفلسفة وعلم النفس والذكاء الاصطناعي وعلم الأعصاب واللسانيات والأنثروبولوجيا و...، وقد برزت أفكارها الأولى في منتصف خمسينيات القرن الماضي، عندما بدأ باحثون في مجالات متعددة في تطوير نظريات للذهن قائمة على التوضيحات المعقّدة والإجراءات الحسابية، أمّا أصولها التنظيمية والتأسيسية كفرع علمي قائم بذاته فهي راجعة إلى منتصف السبعينيات من القرن الماضي، عندما شكّلت جمعية العلوم الإدراكية وبدأت مجلّة العلوم الإدراكية في الصدور، ومنذ ذلك الحين، أنشأت الكثير من الجامعات في أمريكا الشمالية وأوروبا وآسيا وأستراليا برامج للعلوم الإدراكية، بالإضافة إلى دورات في هذه العلوم.

[Look: Paul Thagard, The Cognitive Science of Science: Explanation, Discovery, p. 4 - 5; Mind: Introduction to Cognitive Sciences, preface, p. 5 - 6]

ومع أنّ العلوم الإدراكية تشترك في مجموعة من أفكار نظرية، لكنّ وجهات نظر وأساليب الباحثين تختلف باختلاف مجالاتهم في دراسة العقل والذكاء، مثلاً علماء النفس المعرفيين بالإضافة إلى أنّهم غالباً ما ينخرطون اليوم في التنظير والنمذجة الحاسوبية، فإنّ طريقتهم الأساسية هي إجراء تجارب على متطوّعين من مختلف الأجناس والثقافات؛ لذلك فإنّ التجارب النفسية التي تقارب العمليات العقلية - كالفهم والتفكير والقصد والحافطة والتخيّل والاستنتاج - من أصناف متنوّعة ضرورية لعلم الإدراك ليكون علمًا.

ولأنّ التجربة والنظرية لا يمكن أن ينفصلا؛ كان لا بدّ أن تكون التجارب النفسية قابلةً للتفسير ضمن إطار نظري يفترض التمثيلات والإجراءات العقلية، وكانت أفضل طريقة لإنشاء هذه الأطر النظرية هي اختبار نماذج حسابية تكون مماثلةً للعمليات العقلية، فكان الذكاء الاصطناعي أفضل مجالٍ لتجسيد العمليات الذهنية على غرار التفكير الاستنتاجي، وتكوين المفهوم، والتصور الذهني، وحلّ المشكلات التناظرية، فالنماذج الحسابية والتجارب النفسية تسير جنباً إلى جنب، لكنّ الذكاء الاصطناعي تمكن في الكثير من الأحيان من إجراء اختبارات مختلفة لتمثيل المعرفة في عزلة نسبياً عن علم النفس التجريبي، وهذا الاتجاه هو ما يطلق عليه "الذكاء الاصطناعي الإدراكي" (Cognitive AI).

[Look: Paul Thagard, The Cognitive Science of Science: Explanation, Discovery, p 6 - 7]

وبينما يقوم بعض اللسانيين بإجراء تجارب نفسية أو تطوير النماذج الحسابية، فإنّ الكثير منهم يستخدم حالياً نهجاً مختلفاً عن التقليد التشومسكي الذي يعتمد على تحديد

المبادئ النحوية التي توقّر البنية الأساسية للغات البشرية، وملاحظة الفروق الدقيقة بين ما هو نحوي وما ليس نحويًا من التعابير، هذا النهج البديل يركّز بشكل أقلّ على بناء الجملة وأكثر على الدلالات والمفاهيم وهو اللسانيات الإدراكية.

ويقوم علماء الأعصاب بإجراء تجارب مضبوطة، إلّا أنّهم يهتمّون بشكل مباشر بطبيعة الدماغ؛ إذ يقوم الباحثون باستخدام أجهزة المسح المغناطيسي والبوزيتروني (magnetic and positronic scanning) لمراقبة ما يحدث في أجزاء مختلفة من الدماغ أثناء قيام الأشخاص بمختلف الوظائف العقلية، فتمكّنوا مثلاً من التعرّف على مناطق في الدماغ مهمّتها التصوير الذهني وتفسير الكلمات، كما يقومون بمراقبة عمل أدغة الأشخاص التي تضرّرت بشكل ما، وتوصّلوا إلى أنّ السكتة الدماغية مثلاً يمكن أن تنتج عيوباً في الجزء المخصّص للغة من الدماغ، كعدم القدرة على نطق الجمل، وبالإضافة إلى هذا فهو يستند كذلك إلى الجانب النظري، وينشئ نماذج حسابية لسلوك الخلايا العصبية.

أمّا الأنثروبولوجيا الإدراكية فهي تفحص التفكير البشري للنظر في كيفية عمله في بيئات ثقافية مختلفة، وتأخذ في الاعتبار الاختلافات المحتملة في أنماط التفكير عبر الثقافات، فالحاجة إلى ملاحظة العمليات العقلية في بيئات مادية واجتماعية مخصوصة صار أمراً مستوعباً بالكامل في العلم المعرفي، وهذا ما جعل علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مثلاً، يستندون إلى الإثنوغرافيا بوصفها منهجاً رئيسياً، والتي تتطلّب العيش والتفاعل مع أعضاء ثقافة ما إلى أن تتضح لديهم أنظمتهم الاجتماعية والإدراكية، مثلاً قام علماء الأنثروبولوجيا الإدراكية بالبحث في أوجه التشابه والاختلاف عبر الثقافات في الكلمات الخاصة بالألوان.

كذلك الفلسفة تأتي في رأس اهتمامات العلم المعرفي؛ لأنّها تعالج أهمّ القضايا حول المنهج التجريبي والحاسوبي للعقل، وتتعامل الفلسفة أيضاً مع الأسئلة العامّة مثل العلاقة بين العقل والجسد والأسئلة المنهجية مثل طبيعة التفسيرات الموجودة في العلوم الإدراكية، وبالإضافة إلى ذلك، فهي تهتمّ بالأسئلة المعيارية حول الكيفية التي يجب أن يفكر بها الناس، وكذلك كيف يجب أن يكون أدائهم. إلى جانب الهدف النظري لفهم التفكير البشري، يمكن أن يكون للعلم المعرفي هدف عملي يتمثل في تحسينه، وهذا من خلال انعكاس ما يجب أن يكون عليه التفكير.

إذن يمكن القول إنّ أضعف شكل للعلوم الإدراكية هو تداخل المجالات المذكورة واشتراكها في البحث حول طبيعة العقل وكيفية عمل التفكير البشري، وتزداد أهميتها من خلال استخدام طرق متعدّدة والتقاء الجانب النظري في هذا الصدد، كما تمّت الإشارة إليه بإيجاز فيما سبق.

ويرى فاريلا (Francisco Varela) أنّ العلوم الإدراكية تجاوزت الحدود التقليدية للعلوم التي كانت تحتكر البحث عن المعرفة كعلم النفس ونظرية المعرفة، ونجحت في التنقيب عن المعرفة في حدّ ذاتها وعلى جميع مستوياتها.

[Look: VARELA, Francsico, Invitation aux sciences cognitives, p. 10 - 11]

ويضيف هودي (Olivier Houdé) أنّ العلوم الإدراكية تفرض نفسها اليوم بوصفها حقلاً جديداً من المعرفة، يحاول من خلال التجريب والنمذجة واستخدام التقنيات المتقدّمة، تفسير لغز العقل وعلاقاته بالمادّة (الدماغ، والجسم، والحاسوب).

[HOUDÉ, Olivier, Dictionary of cognitive science, tras. By Vivian Waltz, p 1]

أمّا ما يهّمنا فعلاً في هذا البحث هو الجانب اللساني في العلوم الإدراكية، وهو ما سنسلّط عليه الضوء في ما يلي من بحثنا.

جـ. اللسانيات الإدراكية (Cognitive Linguistics)

كما ذكرنا سابقاً فإنّ اللسانيات الإدراكية جاءت في سياق ثورة العلوم الإدراكية، وجاءت بوصفها ردّة فعل على بعض الآراء حول اللغة، ولعلّ القضية الأساسية التي يعالجها هذا الحقل المعرفي هي "علاقة اللغة بالفكر"، ويسعى للإجابة على أسئلة مثل: كيف يمكن أن ننطلق من البنى اللغوية لمعرفة بنية ذهن الإنسان وطريقة تفكيره؟ ومن جهة أخرى: كيف يقوم ذهن الإنسان بإنتاج اللغة والبنى اللغوية، وكيف يساهم في اكتسابها أيضاً؟ وللتوضيح أكثر يجدر تسليط الضوء على الابهام الأساسي والمركزي الذي يحوم حول اللسانيات الإدراكية وهو الجانب المعرفي فيها؛ فبأيّ معيار يمكن اعتبار اللسانيات الإدراكية مقارنة إدراكية لدراسة اللغة؟

ينظر اللسانيون إلى اللسانيات الإدراكية من حيثيتين: حيثية أعمّ (cognitive linguistics) (تكتب بالحروف الإنجليزية الصغيرة)، وهي تشمل أيّ مقارنة أو نهج ينظر للغة الطبيعية

بوصفها ظاهرة ذهنية، وفي هذا الإطار يمكن عدّ النحو التوليدي (Generative Grammar) جزءًا من هذا التخصص الأوسع في اللسانيات، فالنحو التوليدي كان منعطفًا معرفيًا مهمًا في علم اللغة، وجاء بوصفه منهجًا يعارض النظرية السلوكية التي ظهرت في خمسينيات القرن الماضي ويرفضها، أمّا اللسانيات الإدراكية بالمعنى الأخصّ (Cognitive Linguistics) (تكتب بالحروف الإنجليزية الكبيرة) فهو حقل علمي يتفرّع من اللغويات الإدراكية بالمعنى الأعمّ السابق الذكر، وقد ظهر لمواجهة النحو التوليدي وبعض بحوث اللغة الأخرى في إطار العلوم الإدراكية.

[see: Dirk Geeraerts, Cognitive Linguistics – Basic Readings, p 3]

واللسانيات الإدراكية بالمعنى الأخصّ هي منهج لتحليل اللغة الطبيعية، ودراسة للغة من حيث وظيفتها الإدراكية، نشأ هذا الحقل في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات في أعمال جورج لاكوف (George Lakoff) ومارك جونسون (Mark Johnson) ورونالد لانغكر (Ronald Langacker) و...، ويركّز على اللغة بوصفها أداة لتنظيم المعلومات معالجتها ونقلها، ويركّز على الدور الحاسم للبنى المعلوماتية الوسيطة التي تنشأ عند مواجهتنا للعالم. وهي مجموعة منظّمة من المقولات ذات المغزى التي تساعدنا في التعامل مع التجارب الجديدة وتخزين المعلومات حول التجارب القديمة؛ لهذا فإنّ تحليل الأساس المفهومي والتجريبي للمقولات اللغوية أهميّة أساسية في اللسانيات الإدراكية؛ إذ تتمّ دراسة البنى الصورية للغة لا بما هي مستقلة، ولكن باعتبارها انعكاسًا للتنظيم المفهومي العام، ومبادئ المقولات، وآليات المعالجة وتأثيرات التجربة والبيئة.

[Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens, The Oxford handbook Of Cognitive Linguistics, p. 3 - 5]

هنا تبدأ ملامح العلاقة بين العلوم الإدراكية واللسانيات والاستفادة المتبادلة بينهما في الاتّضاح، فقد استفادت اللسانيات الإدراكية من العلوم الإدراكية بأن أصبحت ملتزمة بالتعميم (Generalization Commitment)، وهو أن يستوعب الدرس اللساني جميع مظاهر النشاط اللغوي، فما دامت اللغة منبثقة من قاعدة إدراكية، فلا بدّ أن تُدرّس جميعها في تفاعلها وتكاملها واشتغالها معًا، لا بما هي منظومات مستقلة عن بعضها (صوتية، صرفية، إعرابية، دلالية و...)، كما لا بدّ لها أن تلتزم كذلك بإقامة حقائق لغوية متوافقة والحقائق الثابتة في سائر العلوم الإدراكية، وهو ما أطلق عليه "الالتزام المعرفي" (Cognitive Commitment)، ويلغى منها كلّ ما لا ينطلق من أرضية إدراكية، كما أنّ النحو في العلوم الإدراكية يصبح عملية ذهنية

تجرّد فيه استعمالات عديدة في الواقع، وتصبح بذلك المعرفة والاستعمال شيئًا واحدًا، والعارف باللغة هو العارف بما به يكون الاستعمال، ويطلق على هذه الفرضية القائمة على الاستعمال (Usage-based thesis)، وهي فرضية حاضرة بقوة في جميع النظريات اللسانية الإدراكية. أمّا جهة تأثر العلوم الإدراكية باللسانيات، فهي أنّها أرجعت النشاط اللغوي إلى أرضيته الذهنية العصبية وجعلته مهارة تحكمها المبادئ الإدراكية العامة وليس المبادئ اللسانية الخاصة باللغة، وبهذا تتسامى اللغة ليتمكن من خلالها فهم الكثير من مظاهر الإدراك البشري وطبيعتها ونشوتها أو اكتسابها وتغيّرها. [الزناد، نظريات لسانية عرفية، ص 32 - 34]

المبحث الثاني: اللسانيات الإدراكية وعلاقتها بالإدراك والمعنى

أولاً: الدور الإدراكي للسانيات الإدراكية

لا يمكن النظر إلى اللسانيات الإدراكية بأنّها نظرية واحدة للغة، بل هي مجموعة من المقاربات والنظريات المتوافقة الواسعة النطاق وذات المنظور المشترك، ولكن لم يتمّ - لحدّ الآن - تجميعها تحت نظرية واحدة واضحة المعالم، فلا يمكن تحديدها بشكل دقيق شامل ما إذا كان شيء ما ينتمي إلى اللسانيات الإدراكية أم لا، فهي إطار عمل مرن يتشكّل من مناهج متداخلة جزئيًا بدلاً من نظرية واحدة، طبعًا هذا لم يمنع اللسانيين الإدراكيين من البحث عن السمات المشتركة والأساسية ووجهات النظر المشتركة بين العديد من أشكال البحث التي تأتي معًا تحت عنوان "اللسانيات الإدراكية".

[Dirk Geeraerts, Cognitive Linguistics – Basic Readings, p. 2 - 3]

أمّا ما يميّز اللسانيات الإدراكية عن البحوث اللسانية الأخرى - ومنها النحو التوليدي لتشومسكي الذي يعدّ كذلك مفهومًا إدراكيًا للغة وينسب الحالة العقلية إلى اللغة، ولكنّه يركّز على الجانب الصوري فيها - فهو أنّ هذا الحقل لا يشير إلى أنّ اللغة هي ظاهرة نفسية حقيقية وحسب، ولكن يؤكّد أن معالجة المعلومات وتخزينها هي وظيفة أساسية للغة، فاللسانيات في هذا الإطار لا تنظر إلى اللغة كما في الإطار التوليدي، بل ترى أنّها هي نفسها شكل من أشكال المعرفة، ويجب تحليلها وفقًا لذلك، مع التركيز أكثر على المعنى، وهذه هي الخاصية الأساسية لهذا الحقل العلمي.

وبالإضافة إلى تأكيده على الوظيفة السيميائية والتفاعلية للغة، يرى أنّ هذه الوظائف تعتمد على التصرّور ويجب تحليلها وفقًا لذلك، كما يقاوم هذا الحقل الحدود المفروضة بين

اللغة والظواهر النفسية الأخرى، وينظر إلى اللغة على أنها وجه متكامل من جوانب الإدراك، وليست كيانًا متميزًا قائمًا بذاته (وحدة منفصلة أو ملكة عقلية)، وهو ما أكّده بعض رواده في سبعينات القرن العشرين وثمانيناته، أمثال جورج لايفكوف ومارك جونسون، وهو ما جاء في البيان الافتتاحي للعدد الأول من مجلّة "اللسانيات الإدراكية" (Cognitive Linguistics)، الذي نُشر عام 1990؛ إذ ورد فيه أنّ اللغة «أداة لتنظيم المعلومات ومعالجتها ونقلها» أي أنّ دلاليتها تقع في المقام الأول، وهو ما يخالف الرؤية التشومسكية التي تحصر اللغة بشكل أساسي في مجموعة من المصطلحات الصورية، والبنى والقواعد النحوية الصورية، والمعنى في هذا الأثناء ثانوي، وهو ناتج عن البنية متأخر عنها، ويتمّ تحليل النحودون أخذ السياق بعين الاعتبار.

[Look: Dirk Geeraerts, Cognitive Linguistics – Basic Readings, p 3; Cognitive Grammar: A Basic Introduction Ronald W. Langacker, p. 8]

وقد اختلفت آراء اللغويين والفلاسفة حول أحقية اللسانيات الإدراكية بوصفها علمًا وجدواها، وما إذا كانت تقدّم الإضافة التي عجزت العلوم الأخرى عن تقديمها فيما يخصّ المعرفة؛ إذ يرى لازار (Gilbert Lazard) أنّ شمول العلوم الإدراكية للّسانيات مبنيٌّ على الاعتقاد بأنّ التفكير المفهومي يرتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة، أمّا إذا قلنا بخصوصية الظواهر اللغوية، أو أنّها وإن كانت متميّزة إلا أنّ لها نحوًا من الارتباط، فإنّه في كلتا الحالتين يكون مفهوم اللسانيات الإدراكية غامضًا؛ إذ إنّ في الحالة الأولى تكون أيّ لسانيات إدراكية، وفي الحالة الثانية، لا يكون أيّ منها كذلك.

[Catherine Fuchs. La linguistique cognitive existe-t-elle?. Quaderns de filologia. Estudis literaris, 2009, 14, pp 115-133]

ويضيف أنّ أيّ نظرية لسانية لكي تكون إدراكية فإنّه إمّا أن ترجع إلى المفهوم التقليدي للغة باعتبارها نظامًا رمزيًا للتوافق بين الأشكال والمعاني، وفي هذه الحالة، سيكون وصفها بالإدراكية لغوًا، فهي اللسانيات بكلّ بساطة، وإمّا أن تتجاوز النطاق المناسب لهذا التخصص، وتحاول العثور على دوافع "خارجية" للظواهر اللغوية التي تمّت ملاحظتها أو استنتاج الخصائص العامّة للعقل البشري من هذه الملاحظات، وفي هذه الحالة، سيتجاوز الأمر اللسانيات، وستقع في محذور غرق اللسانيات في المسائل الإدراكية، وفقدانها هويتها.

[Look: LAZARD, G, "What are we typologists doing?". In Z. Frajzyngier & al., Linguistic Diversity and Language Theories, p. 19 - 20]

ويردّ بعض اللسانيين وعلماء الإدراك بأنّ الالتزام بالتعميم والالتزام المعرفي الذي تتميّز به اللسانيات الإدراكية الذي يصف المبادئ العامّة للغة البشرية ويتوافق مع ما هو معروف عن العقل والدماع، يؤكّد أنّ اللغة ليست نتاج وحدة منفصلة عن الإدراك العام، بل إنّ اللغة تعكس جوانب غير لغوية للإدراك وتتأثّر بها؛ لهذا يمكن اعتبار نظام اللغة نفسه نافذةً للتحقيق في البنية المفهومية وعملية بناء المعنى.

[Evans, V. Green, M Cognitive Linguistics: An Introduction, p. 27]

لهذا فاللسانيات الإدراكية من هذه الجهة قدّمت الإضافة التي لم تهتمّ بها اللسانيات، ويمكن اعتبارها من هذه الجهة حقلاً منفصلاً عن اللسانيات.

ولا يعني الاهتمام بالمبادئ الإدراكية العامّة التي تحكم اللغة عند جميع البشر أنّ جميع اللغات متماثلة، بل إنّ الدراسات الإدراكية أثبتت أنّ اللغات يمكن أن تختلف جذرياً من الناحية التنظيمية والبنية المفهومية، فالمبادئ الإدراكية وإن اشتركت إلّا أنّها قد لا تؤدي إلى نشوء بنية لغوية موحّدة، وفي الوقت نفسه، فإنّ وجود أنماط مشتركة معيّنة في اللغات هو أمر تجريبي واقع، وهي أنماط لغوية عالمية بالنسبة لعلماء اللغويات الإدراكية، وهذا ما يشير إلى أنّ المتحدثين بلغات مختلفة لديهم أنظمة مفهومية أساسية مختلفة. [Ibid, p. 28]

وقد يكون جواب اللسانيات الإدراكية على مشكلة العلاقة بين الفكر واللغة - هذه المشكلة الفلسفية والسؤال الذي ظلّ مطروحاً في الفكر الفلسفي لمُدّة طويلة - مفتاحاً لتحديد مشروعية اللسانيات الإدراكية. في الإجابة عن سؤال العلاقة بين اللغة والفكر تشكّل اتّجاهان أساسيان لكلّ منهما تشعبات، الاتّجاه الأوّل وهو الذي يدعى "كونيّة الفكر" (Universalism) ويقول باستقلال الفكر عن اللغة وأسبقيته عليها، وإمكان قيام فكر دون لغة، وأنّ اللغة نتاج عقل الإنسان وما هي إلّا وسيلة للتعبير عن الفكر، وأنّ جميع البشر يتشاركون بنية معرفية موحّدة، وهو اتّجاه يتزعمه اللساني الأمريكي تشومسكي (Noam Chomsky). وهناك اتّجاه آخر مقابل يقول بضرورة اللغة للتفكير، وتتشعب عنه تيارات مختلفة، أكثرها تشدّداً "الحتمية اللغوية" (Linguistic Determinism) الذي يتزعمه وورف (Benjamin Lee Whorf) ويدّعي عدم إمكان قيام فكر دون لغة، وأنّ اللغة هي التي تحدّد طريقة التفكير، وافتقاد اللغة لبعض الكلمات والتعابير يفقد مستعملها إمكان التفكير في أفكار معيّنة.

حسب الاتجاه الأول الذي يشكّل إجماعاً نسبياً بين اللسانيين حسب كاثرين فوكس (Catherine Fuchs)، فإنّ اللغة ما دامت هي المكوّن للشكل البشري من الفكر على وجه التحديد، فإنّ الدور الإدراكي للّسانيات يتمثّل في تفسير الروابط بين المعاني اللغوية والمفاهيم، وتنفيذ بعض النماذج النوعية من الإجراءات. وهذا ما تقوم به اللسانيات الإدراكية، فحسب دعاة النحو الإدراكي تقوم اللغة بفتح نافذة على المعرفة، وتفسّر وضعية المعاني اللغوية من خلال علاقتها بالمفاهيم.

وتعلّق فوكس أنّه حسب هذا الاتجاه، يمكن القول إنّّه باستثناء النظريات القائمة على المدرسة السلوكية التي تستبعد الظواهر الشعورية من مجال دراستها، فإنّ جميع النظريات اللسانية المرتبطة بهذا الاسم تهدف دائماً في موضوع دراستها إلى تشكيل روابط بين مستوى الأشكال ومستوى المعنى، وإذا كان هذا كافٍ لكونها إدراكية، فإنّ النظرية اللغوية أيّاً كانت ستكون بحكم الواقع إدراكية، ولا تصبح هناك أيّ أهميّة لهذه الصفة!

[Fuchs, Catherine, La linguistique cognitive existe-t-elle? Quaderns de filologia. Estudis literaris, 2009, 14, pp.119-120]

ويلاحظ أندلر (Daniel Andler) أنّ مقارنة "العلوم الإدراكية" هي كتلة غير منسجمة من البرامج البحثية من العديد من التخصصات التي لا علاقة خاصّة لها بالإشكالية الإدراكية وتتطوّر بعيداً عنها ... لهذا ربّما يجدر بنا أن نذكر أنّه ليست هناك حاجة للمطالبة بلسانيات إدراكية من أجل لسانيات عظيمة! [Ibid, p. 119]

ومع كلّ هذه الانتقادات إلّا أنّ اللسانيات الإدراكية تواصل طيّ مسيرها، وتطوير أساليبها غير آبهة بما يعرّض به عليها، وقد أصبحت الآن تخصّصاً يعتدّ به، وأصبحت موضّةً لدارسي اللغة والمعرفة، إلّا أنّه مع كلّ ما وصلت إليه، يشير بعض الفلاسفة واللسانيين والمعرفيين إلى أنّ هناك ضوابط يجب مراعاتها، منها ضرورة التدقيق في البحث عن الهياكل الكلّية التي تكشف عن ثوابت اللغة، وفي الوقت نفسه تفسير اختلافاتها، هذا الأمر الذي يواجه تحدّي النسبية اللغوية وتأثير اللغة على الفكر، ممّا ينسف عالمية هذه الهياكل والتخصّص الإدراكي كلّاً. كما أنّ التخصّص يثير مسألة الحدود بين التخصصات من ناحية الموضوع، ومن الناحية المنهجية خطر إدخال الحُدس في المنهج المعرفي، كما أنّ أسسه التجريبية تفتقد المتانة اللازمة.

[See: Ibid, p 126 -130; Evan V, Green M. Cognitive Linguistics: An introduction, p. 55; 95 - 101]

ثانيًا: اللسانيات الإدراكية والمعنى.. أسس العلاقة ومخرجاتها

وليست اللسانيات الإدراكية النهج اللساني الوحيد الذي يركّز على المعنى، بل هو تيّار من التيارات التي تؤكّد الجانب الوظيفي للغة، كالتداولية وعلم الدلالة الصوري وغيرهما، لكنّ ما يميّز اللسانيات الإدراكية - حسب علمائها - أنّها تتعامل مع المعنى وفق خصائص أربع:

الطبيعة المنظرية والتجسّد: فالمعنى عندهم ليس مجرد انعكاس للموضوع الخارجي، بل هو طريقة معيّنة لتشكيل العالم وتفسيره وتجسيد منظر له، وأسهل طريقة لفهم هذه النقطة هي المنظورات المكانية؛ إذ يمكن التعبير عن الحقيقة الواحدة لغويًا بطرق مختلفة تتعدّد بتعدّد المنظورات، فأنت يمكن أن تصف شيئًا أنّه أمام شيء آخر وخلفه في آن واحد، ومع أنّ هذه العبارات قد تبدو متناقضة، إلّا أنّها تجسّد وجهات نظر مختلفة.

الحيوية والمرونة: فيرون أنّ المعاني في هذا الإطار تتغيّر بتغيّر العالم الذي ترتبط به، ومن أجل أن نتكيّف والتحوّلات الجديدة علينا أن نكيّف مقولاتنا الدلالية وفقًا لها، دون أن نهمل الحفاظ على هامش لبعض الفروق البسيطة والحالات الشاذة، وهذا لا يتمّ من خلال النظر إلى اللغة كمجرّد بنية صلبة وثابتة، كما جرت عليه اللسانيات في القرن العشرين، بل وجب النظر إلى البنى اللغوية على أنّها مرنة.

الموسوعية وعدم استقلاليته: المعنى الذي نشكّله باللغة ليس وحدة منفصلة يستقلّ العقل بها، بل تشترك كلّ ذاتنا في تشكيله، وهو ليس منفصلاً عن الأشكال الأخرى لمعرفتنا بالعالم، بل تنعكس فيه تجربتنا بأكملها، فهو موسوعي وغير مستقلّ، وينطوي على معرفة بالعالم تتشابك مع قدراتنا الإدراكية الأخرى كالقياس والتجريد والتصنيف وتشكيل المخطّط و...، ولهذا الأساس التجريبي للمعنى اللغوي بعدان: الأوّل هو كوننا كائنات متجسّدة، ولسنا عقولاً محضة، فطبيعتنا العضوية تؤثر في تجربتنا، وهذا ما ينعكس في اللغة التي نستخدمها، أمّا البعد الآخر فهو البعد الثقافي الاجتماعي، فهو يؤثر أيضًا في لغتنا وينعكس فيها.

المعنى اللغوي يتشكّل وفقًا للاستعمال والتجربة: المعنى اللغوي مؤسّس على التجربة، بل ومتجذّر فيها، ويمكن تحديد الطبيعة التجريبية للمعرفة اللغوية من خلال الإشارة إلى أهميّة استخدام اللغة لمعرفتنا باللغة، مثلاً عندما يطرح أحدهم السؤال: هل بإمكانك فتح النافذة؟

فالبنية بنية سؤال، لكنّه في الحقيقة - حسب السياق - ليس سؤالاً حول قدرتك أو عدمها، بل هو طلب، وهذا المعنى غير موجود في البنية، بل مستشفّ ونابعٌ من التجربة والسياق، فالبنى المجردة في اللغة - على سبيل المثال في التركيب: الفعل - الفاعل - المفعول به - المتمّمات، مثل أرسل زيد رسالةً إلى بكر - لا تلاحظ بشكل مباشر، وما نلاحظه ويشكّل أساس التجريبي هو مجرد سلسلة من الكلمات؛ لهذا كانت اللسانيات الإدراكية نموذجاً للنحو يعتمد على الاستخدام، وهذا نهج ثوري إلى حدٍّ ما من وجهة نظر علم اللغة السائد في القرن العشرين، فهو يميّز بين مستوى بنية اللغة ومستوى استخدام اللغة، وكما عبّر عنه دي سوسور، بين اللغة والكلام. [Look: Dirk Geeraerts, Cognitive Linguistics - Basic Readings, p. 4 - 6]

ومن خلال هذه الخصائص، يمكن استنتاج أنّه ما دامت الوظيفة الأساسية للغة هي المعنى، فإنّ اللسانيات الإدراكية تعطي الأولوية لعلم الدلالة في التحليل اللغوي، وهذا عن طريق "المَقُولَة" (Categorization)، أمّا الخصائص الأخرى فتحدّد طبيعة الظواهر الدلالية، فالطبيعة الموسوعية للمعنى تابعة للوظيفة المقولية للغة، واللغة هي نظامٌ لمَقُولَة العالم، ولا وجود لمستوى منهجي أو بنيوي للمعنى يختلف عن المستوى الذي تكون فيه معرفة العالم مرتبطة بأشكال لغوية، وتشير الطبيعة المنظرية للمعنى اللغوي إلى أنّ العالم لا ينعكس بشكل موضوعي في اللغة، بل الوظيفة المقولية للغة تفرض بنيةً للعالم غير الواقع الموضوعي.

وبينما يهتمّ التوليديون بمعرفتنا باللغة وكيفية اكتساب هذه المعرفة، وأنّ هناك بنى عقليةً تتشكّل من خلال الطبيعة الوراثية للبشر التي تمكّنهم من تعلم اللغة، يتّفق المعرفيون على أنّه لا يمكن أن تكون هناك معرفة بدون وجود تمثيل عقلي له دور تأسيسيّ ووسيط في العلاقة الإدراكية بين الذات والموضوع، واللغات الطبيعية هي التي تجسّد بدقّة المنظورات المقولية المرتبطة بالعالم الخارجي بدقّة، ولكن يرون أنّ اللغة الطبيعية نفسها تتكوّن من هذه البنى. [Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens, The Oxford handbook Of Cognitive Linguistics, p. 5 - 6]

وعلى هذا الأساس يمكن أن تصنّف المسائل التي تهتمّ بها اللسانيات الإدراكية في محورين:

النحو المعرفي ويدرس الوحدات اللغوية الرمزية التي تحتويها اللغة.

الدلالات الإدراكية وتدرس العلاقات القائمة بين التجربة والإدراك واللغة، وهذا هو المحور الذي ستركّز عليه بحثنا.

أ- الدلالات الإدراكية

تنطلق الدلالات الإدراكية أو علم الدلالة المعرفي (Cognitive Semantics) من عدم التسليم بمركزية المكوّن الإعرابي، ويعدّ المفهوم (concept) وكيفية حصوله في ذهن المتكلّم أو السامع معطى مركزياً، ويمثّل البناء النظري الأهمّ والوحدة الأساسية في التمثيل الذهني (mental representation) في النظريات الدلالية الإدراكية، وهو ما يميّزها عن بقيّة الدلالات الأخرى، فعلى خلاف اللسانيات الكلاسيكية التي ترى اللغة نظاماً من العلامات مستقلاً عن سائر الأنظمة الإدراكية كالإدراك والذاكرة والتفكير والفهم و...، تصبح اللغة في هذا الإطار (الدلالات الإدراكية) نشاطاً منفتحاً على بقيّة القدرات الإدراكية، وتصبح اللغة من خلالها عدسة ينظر بها في هذه الظواهر الإدراكية والكشف عن جانب منها، يصف تالمي (Leonard Talmy) أحد المنظرين الأساسيين لهذا الحقل المستجدّ الدلالات الإدراكية فيقول: «البحث عن الدلالات الإدراكية هو البحث في المحتوى المفاهيمي وتنظيمه في اللغة» [Talmy, Leonard, Toward a Cognitive Semantics, p. 4].

فليست اللسانيات في هذا النموذج مجرّد منوال لساني لمقاربة المعنى، بل هي أقرب إلى أن تكون منوالاً نظرياً عامّاً حول الذهن.

[Evans, V. Green, M Cognitive Linguistics: An Introduction, p. 48 - 49]

فكان من أهمّ مبادئها الإشارة إلى دور الجسد في تشكيل الذهن والتجربة والمعرفة من خلال دراسة الأبنية اللغوية، ورصد أسسها التصويرية المجسّدة، ومثّلت الدلالة اللغوية أبرز حقول البحث والإجراء.

أهمّ المفاهيم الأساسية للدلالات الإدراكية

أحصى علماء اللسانيات الإدراكية بعض القوالب المفهومية التي يعدّونها مهمّةً وتمثّل القاعدة الأساسية لهذا العلم، ومن بين هذه المفاهيم يمكن ذكر: التجسيد (Embodiment)، والاستعارة المفهومية (Conceptual Metaphor)، ونظرية الطراز أو المنوال (Prototype)، والفضاءات (الأفضية) الذهنية (Mental Spaces)، والشبكة الشعاعية (Radial Network)، والكناية (Metonymy) وغيرها من المفاهيم، طبعاً لن يسع هذا البحث المختضب التطرّق لكلّ هذه المفاهيم؛ لهذا سنحاول إلقاء الضوء على بعضها بشكل إجمالي ونحيل القارئ المهتمّ إلى المصادر لمزيد من التفصيل.

1- التجسيد أو الجسدنة (The Embodiment)

اخترنا أن نبدأ هذه المفاهيم بمفهوم التجسيد؛ فقد رأينا فيما سبق أنّ هذا المفهوم يعدّ إحدى الخصائص الأربع التي توظّر اللسانيات الإدراكية وتميّزها عن بقيّة المقاربات اللسانية الأخرى التي تركّز على المعنى، وفي ضوء هذا المفهوم ستّضح بقيّة المفاهيم الأخرى التي سنتناولها فيما يلي من بحثنا.

التجسيد في اللغة من جسد، الجسد: البدن، تقول منه: تجسّد، كما تقول من الجسم: تجسّم [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 120] والذي يعني أنّ الشيء صار له جسم وأصبح ذا طبيعة جسمية، وهو ما يتوافق مع معادل هذا المصطلح في الإنجليزية (Embodiment)، وهو من (To Embody) الذي يعني أن تجعل جسداً لشيء ما، وتجعله محسوساً وملموساً.

[merriam-webster.com/dictionary/embody]

أمّا في الاصطلاح، فالأفضل أن نلقي نظرة على أصل تاريخ هذا المفهوم لكي يتّضح لنا المفهوم أكثر؛ إذ تعود جذور هذا المصطلح إلى الرؤية لحقيقة العقل، فبينما يعدّ الفكر العقلاني القديم، الذي ينطلق من الرؤية الفلسفية العقلانية القديمة التي ترى أنّ الفكر انعكاس للواقع الخارجي، وأنّ العقل والفكر مجردّ صرف لا علاقة له بالمادّة والجسم، بل يتعالى عليها ويتجاوز كلّ حدودها، وحتّى وإن تجسّدت المفاهيم (مادّة العقل) في أجسام معيّنة لكنّها تظلّ مجردة عن الجسد الذي يحملها، يرى الفكر الجديد أنّ للعقل أسساً جسدية، وأنّ الجسد أداة يتوصّل بها إلى المفاهيم المجردة، ويفرض بذلك بحكم طبيعته حدوداً على المفاهيم والفكر، بل ويصبح في الرؤية التجريبية أداة تمكن من التفكير، وليس مجرد موضوع يتحقّق التفكير فيه، بالإضافة إلى أنّ الفكر تخيّل يستعمل المجاز، والكناية، والصور الذهنية، ولا يقف عند التمثيل الحرفي للواقع الخارجي، إضافة إلى الخاصية الجشطالتية (Gestalt) للفكر وأنّه ليس ذريعاً؛ فللمفاهيم هيكل شامل يتجاوز مجرد تجميع "لبنات البناء" المفاهيمية من خلال القواعد العامّة.

[George Lakoff, Women, Fire, and Dangerous Things, What Categories Reveal about the Mind, Preface]

ولفكرة التجسيد تجلّيات عديدة في اللسانيات الإدراكية، وتعدّ الاستعارة المفهومية أهمّها، ومن فروعها الاستعارة الجسدية (Body metaphor)، حيث يستعار الجسد لتمثيل مفاهيم أخرى، بالإضافة إلى قوالب مفهومية سنبحثها فيما يلي من البحث.

2- الاستعارة المفهومية (Conceptual Metaphor)

يمكن عدّ الاستعارة المفهومية المفهوم الأكثر شهرةً في اللسانيات الإدراكية، وتعود بداية اهتمام اللغويات الإدراكية بدراسة الاستعارات إلى سبعينات القرن الماضي، لكنّ الكتاب الذي أُلّفه لايكوف (George Lakoff) وجونسون (Mark Johnson) ونشر عام 1980 المعنون: "الاستعارات التي نعيش بها" (Metaphors We Live By) يعدّ منعطفًا مهمًا للغاية في دراسة هذا المفهوم من الناحية الإدراكية. فيما يلي سنتحدّث بالتفصيل في الاستعارة المفهومية بوصفها إحدى البنى المهمّة للدلالات الإدراكية، ثمّ نتطرّق إلى بعض تطبيقاتها في القرآن الكريم.

المبحث الثالث: الاستعارة المفهومية

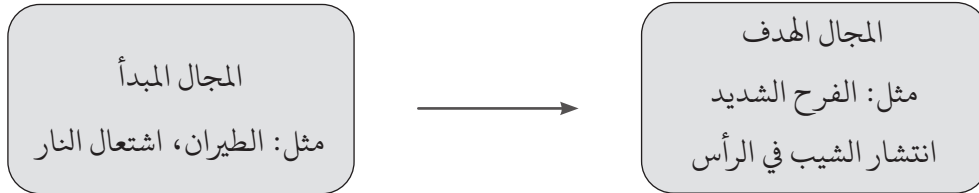
أولاً: رؤية الدلالات الإدراكية للاستعارة

تختلف نظرة اللسانيات الإدراكية للاستعارة، فهي ليست تلك النظرة اللغوية البسيطة الرائجة التي تنظر للاستعارة بوصفها اصطلاحًا لغويًا تستعمل فيه الكلمات والعبارات بشكل يختلف عن استعمالها الطبيعي، والتي هي في البلاغة العربية تشبيه حذف بعض أركانه، ويستخدمها الشعراء وغيرهم من الكتاب للتعبير عن مجموعة من العواطف والأحاسيس. لا، بل ينظر إليها في اللسانيات الإدراكية من زاوية مختلفة، وتعدّها أنماطًا من الارتباط المفهومي؛ إذ نعبر عن أشياء معيّنة ونفهمها في ضوء الإطار المفهومي لأشياء أخرى؛ لهذا سمّيت استعارةً مفهوميةً، ويردّ جورج لايكوف ومارك جونسون على النظرة السائدة حول الاستعارة وأنها خصّيسة للغة فقط، ويؤكدان الأهمية الكبيرة للاستعارة في حياتنا، وأنّ مجالها يتعدّى إلى الفكر والعمل:

«يعتقد معظم الناس أنّ بإمكانهم المضي في حياتهم دون الاستعارة، ولقد وجدنا على العكس من ذلك أنّ الاستعارة أمر رائج في الحياة اليومية، ليس في مجال اللغة وحسب، بل في الفكر والعمل أيضًا، فنظامنا المفهومي العادي الذي نفكر به ونصرف وفقًا له يعدّ استعاريًا بطبيعته» [Lakoff & Johnson, Metaphor We Live By, p. 3].

مثلاً عندما يقال في اللغة العربية: "يطير فرحاً"، لغويًا هو تشبيه حذف فيه المشبّه به الذي هو الطائر؛ والأصل فيه الإنسان كالطائر، هنا استعير الطيران للتعبير على الفرح الشديد، وهكذا عندما نصف شخصًا حقّق نجاحًا باهرًا فنقول: "عانق النجوم"، وعندما

نعبّر بـ "اشتعل الرأس شيباً" عن الانتشار الكثيف للشيب في الرأس، أمّا من الناحية الإدراكية نكون قد قمنا بنقل معنى من مجاله الأصلي - الذي هو في مثالنا الطيران والوصول إلى النجوم واشتعال النار - لننقله إلى مجال آخر ونعبّر به عن المعنى المنظور وهو الفرحة الشديدة والنجاح الباهر وانتشار الشيب في الرأس.



وهناك جانبان يتجلّيان في نظرية الاستعارة المفهومية، أولاً: يتمّ التعامل مع الاستعارة بوصفها آلية إدراكية عامّة، وليس آلية لغوية خاصّة تعمل على مستوى التعبيرات الفردية. ثانياً: تتضمن الاستعارة التفاعل بين مجالات الخبرة المختلفة: المجال المصدر (في المثال: الطيران، اشتعال النار) والمجال المستهدف (الفرح، انتشار الشيب في الرأس)، وهذا ما يقابله الجسد والذهن في فكرة التجسيد؛ إذ تتمثّل المفاهيم المجردة في صورة مفاهيم مادية.

ثانياً: أنواع الاستعارة المفهومية

ذكر اللسانيون المعرفيون ثلاثة أنواع مهمّة للاستعارة المفهومية:

أ- الاستعارة الموجهة (التوجيهية) (Orientational metaphor)

في هذا النوع لا يصاغ مفهوم في إطار مفهوم آخر، ولكن يشكل نظاماً كاملاً من المفاهيم في إطار نوع آخر، ويسمى الاستعارات الموجهة أو التوجيهية؛ لأنّ معظمها يتعلّق بالاتجاهات المكانية: أعلى - أسفل، داخل - خارج، أمام - خلف، عميق - سطحي، مركز - طرف، ومنشأ هذه الاتجاهات المكانية مفهوم التجسّد الذي تطرّقنا إليه سابقاً؛ لهذا فالمفهوم في هذا النوع من الاستعارات يأخذ اتّجهاً مكانياً، على غرار التفاؤل والسعادة التي هي مفاهيم غير مادية، وبالتالي فلا كمية لها ولا يمكن قياسها، إلّا أنّنا للتعبير عنها وعن مداها نستعمل مفردات ومعاني مكانية كالارتفاع والعلوّ، فنقول: معنوياته مرتفعة أو عالية، والعكس بالنسبة للتشاؤم والحزن يقابله الحضيض والأسفل، فنقول معنوياته في الحضيض أو متدنية، ورغم أنّ هذه الاتجاهات هي فيزيائية بالطبع، إلّا أنّ استعمال الاستعارات التوجيهية

لها يختلف باختلاف الثقافات. [Ibid, p. 14 - 15]

ب- الاستعارة الأنطولوجية (Ontological metaphor)

من خلال تجربة الأشياء والأمور المادية، يتعرّز رصيد الإنسان بقاعدة إضافية للفهم تتجاوز مجرد الاتجاهات، وهو فهم تجاربنا في إطار الأشياء والأمور المادية، ويتاح لنا بذلك اختيار أجزاء من تجربتنا والتعامل معها بوصفها وحداتٍ منفصلةً أو أشياء ماديةً من نوع واحد، وبعد أن نحدّد تجاربنا بوصفها وحداتٍ أو موادّ، يمكن التعامل معها على هذا الأساس والتفكير حولها، وكما أنّ تجارب الإنسان للاتجاهات المكانية يستعان بها في الاستعارات التوجيهية، فإنّ تجاربه مع الأشياء المادية - وخاصةً جسده - كذلك تعدّ منطلقًا له لتشكيل مجموعة متنوعة من الاستعارات الوجودية، أي طرق لمشاهدة الأحداث والأنشطة والعواطف والأفكار وما إلى ذلك ككيانات وأمور مادية، وتستخدم هذه الاستعارات لأغراض مختلفة منها:

- الإحالة، كقولنا مثلاً: مستقبله على المحكّ، قيّد العلم بالكتابة.

- التكميم (من الكمّية)، كقولنا: صبر واسع، وبال طويل، وفكر عميق.

- تحديد الجوانب، كقولنا: يتحمّل جانبًا من المسؤولية، هناك جانب مظلم في شخصيته و....

[Ibid, p. 25 - 27]

مثلاً عند القول الصّحة تاج فوق رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى، فهذه الاستعارة، تقوم بتجسيد الصّحة والنظر إليها ككيان والتعامل معها بهذه الحيثية، ثمّ تسلّط الضوء وتبرز جوانب مهمّة في الصّحة وقيمتها ومكانة من يتمتّع بها، وأنّها بمنزلة التاج وأنّ الذي يتمتّع بها بمنزلة الملك، فكما أنّ الملك يمتلك مكانةً ساميةً بين سائر الناس، وأنّهم ينظرون إليه باعظام وإجلال وهو يلبس التاج، ويتمنّون لو أنّهم كانوا مكانه، وهذا ما يبيّن السعادة فيه، ويبعث فيه الفخر والاعتزاز، فكذلك الشخص السليم المعافي، فهو ذو مكانة كبيرة بين المرضى، فهم ينظرون إليه من حيث هو سالم معافي نظرة تعظيم وتبجيل، ويتمنّون أن يتمتّعوا بما يتمتّع به، وهذه الاستعارة نشأت ونمت في ثقافة معيّنة، ولكنّها تخفي جوانب أخرى، وهي أنّ الصّحة والمعافة ليسا كافيين لوحدهما ليجعلا من يتمتّع بهما سعيداً، وذا منزلة ووجاهة في المجتمع، كما أنّ صاحب التاج لا يكفيه لبسه للتاج لكي يكون ملماً بكلّ أسباب السعادة، بل يبقى دائماً مفتقراً إلى جوانب أخرى.

جـ- الاستعارة البنيوية (Structural Metaphor)

مع ما للاستعارات التوجيهية والأنطولوجية من أهميّة، لكنّها ما تزال تفتقر إلى بعض الغنى، وهذا الغنى تسدّه الاستعارات البنيوية، فهي تسمح لنا بالقيام بأكثر من مجرد توجيه المفاهيم والإشارة إليها، وتحديد كمّيّا، كما في الاستعارات التوجيهية والوجودية؛ فإنّها تسمح لنا بالإضافة إلى ذلك باستخدام مفهوم منظم للغاية ومُحدّد بوضوح لبناء مفهوم آخر، ويسمح هذا النوع من الاستعارات ليس بالتعبير على مفاهيم بتفصيل كبير وحسب، ولكن لإيجاد الوسائل المناسبة لإبراز بعض جوانبها وإخفاء بعضها الآخر أيضاً، وهي من هذه الجهة مصدر غنيّ جدّاً لتفصيل كهذا، وبعض هذه الاستعارات قد لا تكون عالميّة، بل متأصّلة في ثقافة وتجربة معيّنة للأمور المادّية وكيفية رؤيتنا للأشياء، وعندما نعيشها فإنّنا لا نتعامل معها على أنّها استعارات على الإطلاق. [Ibid, p. 61 - 68]

على سبيل المثال عندما نقول: الأمّ مدرسة، فإنّ المدرسة مفهوم يخترن الكثير من التفاصيل التي يمكن من خلالها التعبير عن مفهوم الأمّ؛ فكثير ممّا يمكن أن تقدّمه المدرسة للأطفال والتلاميذ من تعليم وتربية وتوجيه في الحياة تقدّمه الأمّ لأبنائها، وكما أنّ المدرسة تلعب دوراً كبيراً في تكوين المجتمع السليم والحفاظ عليه تقوم كذلك الأمّ تضطلع بهذا الدور.

المبحث الرابع: إسقاطات قرآنية

يعجّ القرآن بالكثير من الأمثلة والشواهد المتضمّنة للاستعارة بمختلف أنواعها، سنحاول أن نسلط الضوء على بعض الأمثلة من كلّ نوع منها، ونحلّلها معرفياً.

أولاً: الاستعارة الموجهة

في القرآن الكريم كثيراً ما تستعمل الاصطلاحات المكانية في الاستعارات التوجيهية للتعبير عن مفاهيم غير مادّية، مثلاً من أجل التعبير عن مفهوم المقام والمنزلة، استعان القرآن الكريم في أكثر من موضع بالكلمات التي تعبّر عن الاتجاه والمكان، فكثيراً ما استعمل لفظ "رفع" ومشتقاته، وأوّل معنّى يتبادر منه إلى الذهن هو النقل والانتقال المكاني نحو الأعلى، وأنّ هناك شيئاً في مكان أسفل، وهناك شيء أعلى منه مكانياً، وقد استعمل القرآن هذا

اللفظ للدلالة على المقام والمرتبة السامية التي تعدّ مفهومًا غير مكاني وغير ماديّ كقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة الأنعام: 165]، فهو هنا لا يقصد بالرفع المكاني أيّ أنّه جعلكم من حيث المكان فوق الآخرين كما يتصوّر في الأذهان، بل جعل لكم منزلةً ومرتبةً وجوديةً أسمى وأفضل من تلك التي للآخرين، وهذا لأسباب عدّة منها الإيمان والعلم ومنها اتباع الأنبياء و...، وهذه المرتبة والمنزلة مع أنّها حقيقة لا ربط لها بالمعاني المكانية، إلّا أنّه يتمّ الاستعانة بهذه المعاني لمقاربتها، وهو ما جاء كذلك في آيات أخرى [سورة المجادلة: 11؛ سورة آل عمران: 55]، حين يقول ﷺ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَكْثَرَ بِشَرٍّ مِنْهُمْ﴾ [سورة آل عمران: 55]، أو ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10] فهنا لا يقصد أنّ الله ﷻ هو فوق مكانيًا وأنّ عيسى عليه السلام تحت، وأنّ الله رفعه مكانيًا إليه، أو أنّه تعالى فوق مكانيًا وأنّ "الكلم الطيب" الذي هو الاعتقادات الحقّة والمتيقّن منها هو كلمة التوحيد يصعد إليه، وما إلى ذلك من المعاني المكانية المجسّدة، بل كما رأى السيّد الطباطبائي في تفسيره أنّ صعود الكلم الطيب هو إمّا تقربه منه تعالى أو تقرب المعتقد به منه تعالى، كما قد يعني صعوده كذلك قبول الله تعالى إيّاه. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 17، ص 23]

كذلك بالنسبة لرفع العلم الصالح؛ فالمقصود به بما أنّه لا مكان له تعالى من سنخ الأمكنة الجسمانية التي تتعاورها الأجسام والجسمانيات بالحلول فيها، والقرب والبعد منها، فالرفع هنا معنوي لا صوري، ورفع الدرجة والقرب من الله سبحانه [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 207]، والموارد من هذا القبيل كثيرة في القرآن الكريم.

كما استعمل القرآن لفظ "فوق"، وكلّ لفظ يدلّ على هذا المعنى المكاني كالعلوّ وغيره، للدلالة على مفاهيم أخرى غير ماديّة، كما في قوله تعالى ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [سورة الأنعام: 18] و﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10] وكذلك: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9]، التي تدلّ هنا على مفهوم القوّة والتسلّط من كلّ الجهات. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 11، ص 308]

في مقابل ذلك استعملت الألفاظ المخالفة لهذه الألفاظ المذكورة وما شاكلها للدلالة على مفاهيم مقابلة للمفاهيم التي تشير إليها تلك الألفاظ، مثل لفظ "أسفل" في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [سورة التين: 5] الذي يقصد به مقامٌ منحطّ هو أسفل من سفل من أهل الشقوة والخسران [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 20، ص 320]، أو في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [سورة التوبة: 40]، فالأسفل والأعلى هنا ليستا بمعناهما المكاني، كيف ومعنى "كلمة" نفسه ليس معنى مادياً حتى يمكن أن يكون لها موقع مكاني؛ إذ يقصد بها ما قضت به قريش في دار الندوة، وعزمت عليه من قتله ﷺ وإبطال دعوته الحقّة، بل "السفلى" هنا تأتي بمعنى البطلان، وأنّ الله ﷻ أبطل ما قضت به قريش وعزمت عليه، وتقابلها كلمة "العليا" بمعنى إظهار وانتصار ما قضاه الله. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 9، ص 283]

والملاحظ في كلّ هذه المفاهيم غير المادّية وغير المتجسّدة، أنّ الذهن يلجأ ويستعين في مرتبة أولى بالمعاني المكانية المادّية لكي يدركها ويحصل له تصوّر لها.

كذلك استعمل القرآن المعاني المكانية "وراء" و"أمام" و"بين" وما شابهها، للدلالة تارة على ما حضر وما غاب عن الناس، كما في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [سورة البقرة: 255]، الذي يشير هنا إلى تمام سلطته ﷻ وإحاطته بكلّ شيء يخصّ أفعال العباد ما حضر عندهم وعلموه وما غاب عنهم وما هو آتٍ في المستقبل، فالإنسان عادةً يكون مطلقاً على الشيء الذي هو بين يديه مكانياً، أمّا الشيء الذي يكون خلفه مكانياً فهو عادةً لا يعلمه ويكون غائباً عن علمه؛ لهذا استعير هذان المعنيان المكانيان للدلالة على مفاهيم غير مادّية وهي الحضور والغياب، وجسّدت بذلك هذه المفاهيم في قالب مكاني، وكذا في قوله تعالى حكايةً عن ملائكة الوحي: ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [سورة مريم: 64] وقوله ﷻ: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [سورة الجن: 26 و27]، جاءت المفردات المكانية "بين" و"خلف" وهي معانٍ مادّية للدلالة على مفاهيم غير مادّية، وهي كلّ ما هو يحيط بالإنسان أو ملك الوحي ويخصّهما، ما اطلعوا عليه وما لم يطلعوا، وأنّ الله ﷻ مراقب تماماً للطريق الذي يسلكه الوحي فيما بينه وبين الناس، حافظ له أن يختلّ في نفسه بنسيان أو تغيير، أو يفسد بشيء من مكائد الشياطين وتسويلاتهم، وأنّ حملة الوحي من الرسل يسرون بعينه وبمشهد منه [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 334؛ ج 14، ص 411]، كما قد تدلّ "مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ" كذلك على ما قدّموا من أعمالهم أو ما عملوه، و"مَا خَلْفَهُمْ" على ما آخروا أو ما هم سيعملون، وذلك كما في قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 28]، كما

استعمل مفردة اليمين التي تشير بدورها إلى معنى متجسّد مكاني، للدلالة على معانٍ غير متجسّدة، فاستعملها للدلالة على السعادة تارةً، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات: 28]؛ إذ يعتقد صاحب تفسير الميزان أنّ اليمين هنا تعني جهة الخير والسعادة، وأنّ استعمال اليمين في هذا المعنى هو الشائع كثيرًا، على غرار قوله: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ [سورة الواقعة: 27] ومعنى "تَأْتُونَنَا عَلَى الْيَمِينِ" في الآية الأولى أنّكم كنتم تأتوننا من جهة الخير والسعادة فتقطعون الطريق، وتحولون بيننا وبين الخير والسعادة وتضلّوننا. وقد تدلّ اليمين على القهر والقوّة كذلك، وهي كذلك معنى غير مادي وغير متجسّد، كما في قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات: 93].

[انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 17، ص 133]

ثانيًا: الاستعارة الأنطولوجية

تفتح الاستعارة الأنطولوجية للإنسان مساحةً يشكّل من خلالها الأشياء في إطار ماديّ، فتجربته للأشياء الماديّة - وجسده بالخصوص - تشكّل منطلقًا له للتعامل مع أجزاء من أنشطته وعواطفه وأفكاره وما إلى ذلك، بوصفها وحداتٍ وكياناتٍ منفصلةً ماديّةً من نوع واحد، والتفكير حولها على هذا الأساس.

وقد أخذ القرآن هذا المطلب بعين الاعتبار واستفاد منه لايصال رسالته، مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [سورة القارعة: 6 - 9]، والموازن هنا يقصد بها وزن الأعمال، ولكن الأعمال ليست أموراً ماديّةً وغير متجسّدة وغير مقدارية، فلا تقبل الوزن والكيل والقياس، فلأجل الحديث عنها ووصفها وبيان مقدارها يتمّ التعامل معها ككيانات متجسّدة قابلة للقياس والوزن، ولأجل إعطاء صورة للمخاطب عن القدر الكبير للأعمال الخيرة عند الله كالإيمان وأنواع الطاعات والمنزلة العظيمة التي تحظى بها، تمّ الإشارة إلى ذلك بوزن تلك الكيانات المتجسّدة وأنها ثقيلة في الميزان، والشئ نفسه بالنسبة إلى الأعمال السيئة، كالكفر وأنواع المعاصي، فقد تمّ التعامل معها أولاً بوصفها كياناتٍ متجسّدةً لتصبح قابلةً للقياس، ثمّ استعمل مفهوم خفة الوزن ليعبر عن منزلتها الدنيئة.

وكذلك استعمل لفظ "واسع" الذي يعدّ لفظاً مقداريّاً مختصّاً بالأمور الجسمانية، والذي يستعمل لوصف مقدار المساحات، للدلالة على مقادير أمور غير جسمانية، وهذا يحتاج

في خطوة أولى إلى قولبة هذه المفاهيم في إطار كيانات، وتجسيدها في قوالب مادية يمكن حينئذٍ تكميمها وإضفاء صفة الوسعة عليها، مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [سورة النجم: 32]، وكذلك ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف: 156] وقوله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾ [سورة غافر: 7]، فمفاهيم المغفرة، والرحمة، والعلم و...، هي كلّها مفاهيم غير مادية، فلا يمكن تقديرها وبيان منزلتها إلا بالاستناد إلى قوالب مادية يستأنس بها المخاطب ويفهم في إطارها المفاهيم غير المادية، وهذا هو الأسلوب الذي نراه متبعاً غالباً في القرآن، وباستقصاء بسيط نجد القرآن اختصّ كل مفهوم من هذه المفاهيم وحصر صياغته في قالب خاصّ محدّد، فمثلاً المفاهيم السابقة الذكر (العلم والرحمة والمغفرة)، كلّما ذكرت وأريد بيان قدرها وقيمتها عبّر عنها بالوسعة فقط، ولم يستعمل مفهوماً آخر للتعبير عن مقدراتها، وهذا إنّما يشير إلى التناسق والانسجام الكبير الذي يتمتّع به النصّ القرآني.

ثالثاً: الاستعارة البنيوية

كما قلنا سابقاً فإنّ الاستعارة البنيوية تسمح باستخدام مفهوم منظم للغاية ومُحدّد بوضوح لبناء مفهوم آخر، والتعبير عن مفاهيم بتفصيل كبير، وإيجاد الوسائل المناسبة لإبراز بعض جوانبها وإخفاء بعضها الآخر. وقد تناول القرآن أمثلةً جمّةً لهذا النوع من الاستعارة المفهومية؛ وكمثال لها قوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 122].

يرى السيّد الطباطبائي أنّ الموت في هذه الآية استعير للدلالة على الضلال، والحياة استعيرت للدلالة على الإيمان، والإحياء للهداية وللإيمان، واستعير النور للعلم والتبصّر بالأعمال الصالحة، والظلمة هي الجهل، وكما هو ملاحظ فإنّه حسب اللسانيات الإدراكية هناك مجال مبدأ يتكوّن من: الموت، والحياة، والنور، والظلمة، وكلّها أمور مادية ومتجسّدة كما يصطلح عليه المعرفيون، وقد استعمل القرآن هذه الأمور للتعبير عن مجال هدف وهو أمور غير متجسّدة هي: الضلال، والإيمان، والعلم والجهل، وهذا كلّ حسب رأي السيّد الطباطبائي الذي يقول: «في مستوى التفهيم والتفهم العموميين؛ لما أنّ أهل هذا الظرف لا يرون للإنسان - بما هو إنسان - حياة وراء الحياة الحيوانية التي هي المنشأ للشعور بالذائد المادية والحركة الإرادية نحوها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 337]. هذا مفاد الاستعارة المفهومية عند عموم الناس الذين لا يفهمون ولا يعون إلا في إطار قوالب حسية مادية.

ويمكن عدّ الاستعارة هنا بنيويّةً، من جهة أنّ مفاهيم المجال المبدأ ومفاهيم المجال المقصد تتقابل وتتشابه من جهات عدّة، وتترك في تفاصيل غنيّة، وكذلك يفترق كلاهما إلى التفاصيل نفسها، فإذا أخذنا تقابل العلم والجهل في طرف والنور والظلمة في الطرف الآخر، نرى أنّه كما أنّ النور يضيء لنا المسير والطريق ويسهّل علينا بذلك اختيار الطريق الأصحّ نحو المقصد، وتمييزه عن الطريق الخاطيء، كما يكون التنقل نحو المقصد أسهل وأسرع، وفي الظلمة يحدث العكس فيصعب علينا رؤية الطريق، بل وربّما قد نضلّ الطريق ونأخذ الطريق الخاطيء، ويكون التنقل فيه صعباً وبطيئاً ومحفوفاً بالمخاطر، فإنّ العلم كذلك كالنور يمكّننا من كشف الكثير من القضايا والتصورات وتمييز الصائب من المغلوط منها، ويسهّل علينا بذلك اختيار الأنسب والأقصر نحو الحقيقة، أمّا الجهل فلا، ففي ظلّه يصعب على الإنسان درك الكثير من التصوّرات وفهم الكثير من القضايا، ويختلط عليه الصحيح منها والخاطيء، فيصبح مسيره مضطرباً، ويصعب عليه الوصول إلى الحقيقة، بل قد لا يتوصّل إليها أبداً، هذه فقط بعض الجزئيات والتفاصيل التي يمكن أن نحددها لهذه المفاهيم، وهناك الكثير منها إذا دققنا أكثر.

إذن فحسب رأي السيّد الطباطبائي هذه استعارة حسب الفهم العامّي البسيط الذي يتعامل وفق الأمور المادّية، ولكن الأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل إنّ وفق المباني الإسلامية كما ورد في الروايات من أنّ للقرآن بطوناً مترابطة طويلاً، وأنّه يحتوي على العبارات والإشارات واللطائف والحقائق كما جاء في الرواية الشريفة، وهي مراتب لفهم القرآن. [انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 278] يرى العلامة أنّ في مقابل هذا الفهم فهماً آخر أكثر دقّةً، ومعنى آخر غير هذا المعنى العامّي، فالإنسان المؤمن الإلهي يحيا في ظلّ هداية الله ﷻ، بالإضافة إلى حياته المادّية، مرتبةً أخرى من الحياة أسمى من هذه الحياة، وهي حياة خالدة لا تنقطع بالموت الدنيوي المادّي، وهي الحياة الحقيقية الطيبة مقابل مطلق الحياة، حياة تحت ولاية الله محفوظ بكلاءته [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 7، ص 337]، والعكس بالنسبة للإنسان الضالّ؛ فهو ميت ميتة حقيقية أشدّ وحشةً من وحشة الموت المادّي. وكذلك بالنسبة للنور، فمعناه هو الظاهر الذي به كلّ ظهور، والظاهر في نفسه المُظهر لغيره [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 240]، والظلمة خلافه، وفي هذا الإطار المفهومي الجديد، ينتفي المجاز والاستعارة المفهومية التي تتشكّل في أذهان العوامّ، ويصبح الحديث عن الموت والحياة والنور والظلمة إشارةً إلى

معانيها الحقيقية، يقول السيّد الطباطبائي: «فتبيّن بذلك أنّ للحياة وكذا للنور حقيقةً في المؤمن واقعيةً، وليس الكلام جاريّاً على ذاك التجوّز [الاستعارة] الذي لا يتعدّى مقام العناية اللفظية فما في خاصّة الله من المؤمنين من الصفة الخاصّة بهم أحقّ باسم الحياة ممّا عند عامّة الناس» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 7، ص 387]. لهذا فالاستعارة ينحصر دورها لتفهم المعاني غير المادّية لمن لا يسعه إدراكه لفهمها، أمّا من اتّسع إدراكه وتجاوز المستوى المادّي، فإنّ الاستعارة لا يصبح لها معنى.

مثال آخر قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، ولا شكّ في أنّ اليد معنى مادّي، إلّا أنّها استعملت لتجسيد معانٍ غير مادّية، وقد ذكر المفسّرون عدّة أوجه منها: القوّة والنصرة، فيصبح المعنى: قوّة الله ونصرته فوق قوّتهم ونصرتهم إيّاك، والنتيجة ثقب بنصرة الله لا بنصرتهم، وكذلك قيل إنّّه قد يراد باليد العطية والنعمة، أي أنّ نعمة الله عليهم بالشواب أو بتوفيقهم لمبايعتك فوق وأكبر من نعمتهم عليك بالمبايعة، أو نعمته عليهم بالهداية أعظم من نعمتهم عليك بالطاعة [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 275]، ويمكن أن نوجد علاقةً بين هذه المعاني واليد، فقوّة الإنسان البدنية مركوزة عادةً في يده، وكثير من الأعمال التي تحتاج إلى قوّة كبيرة إنّما يقوم بها الإنسان بيده، لكنّ استعمالها هنا للدلالة على القوّة تجاوز المعنى المادّي للقوّة، والذي يعنى به القوّة البدنية؛ لتصبح دالّةً على مطلق القوّة في أيّ جانب ومجال، وكثيراً ما تستعمل اليد في كثير من الثقافات للدلالة على القوّة والنصر، وكذلك بالنسبة للعطاء والسخاء، فإعطاء الشيء لا يتمّ إلّا عن طريق اليد؛ لذلك استعملت اليد للدلالة على هذا المعنى، ولكن حتّى استعمال اليد كقالب مفهومي للدلالة على هذه المعاني يختلف في جزئياته وتلحق بها قرائن أخرى، فاليد عندما تستعمل للعطاء والكرم تلحق بها صفة البسط كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [سورة المائدة: 64]، وعندما تستعمل للدلالة على القوّة تضاف إليها قرائن أخرى كالشدّة، والضرب واليمين... كقوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات: 93]، وقوله كذلك: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزمر: 67]، فالمقصود هنا يده اليمنى، ويشير المعنى إلى الجانب القويّ والقدرة كما ذكر بعض المفسّرون [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 17، ص 149 و292]، وهذه الاستعمالات كلّها مركوزة في

ذهن الإنسان، وقد نشأ وترعرع على إدراك هذه المفاهيم وغيرها في إطار قوالب مفهومية معيّنة، وهناك الكثير من المعاني الأخرى التي تستعمل اليد بوصفها إطارًا وقالباً مفهوميًا للدلالة عليها، لا يسعنا هنا ذكرها جميعًا ونكتفي بهذا القدر.

خلاصة القول أنّ القرآن يستخدم الاستعارة المفهومية بوصفها أحد مستويات التفهيم القرآني الموجهة للعوامّ الذين يفهمون مستوى العبارة، وليست هي كلّ حقيقة التفهيم القرآني.

الخاتمة

تطرّق هذا المقال إلى أحد الفروع اللسانية الحديثة، والذي جاء على إثر الثورة الكبيرة التي شهدتها العلم في دراسته للعقل وعملياته المختلفة، ألا وهو اللسانيات الإدراكية، وإلى كيفية الاستفادة من المفاهيم المختلفة لهذا الحقل العلمي في فهم القرآن الكريم، وقد تطرّقنا في البحث إلى النقاط التالية:

أ- تناولنا تاريخًا موجزًا لنشأة علم اللسانيات وتطوّره، ابتداءً من واضع لبناته الأولى في العصر الحديث فرديناند دي سوسور إلى ما هو عليه الآن، ورأينا كيف أنّ دي سوسور نقل اللسانيات نقلةً نوعيةً من الاقتصار على دراسة الألسن بما هي متنوّعة، إلى وظيفة أخرى أهمّ وهي دراسة حقيقة اللغة نفسها، من خلال البحث عن مشتركات الألسن، وقد أطلق على هذه المقاربة "اللسانيات البنيوية".

ب- اللسانيات الإدراكية هي حقل علمي مشترك بين اللسانيات والعلوم الإدراكية، هذا الفرع الذي نشأ في خمسينات القرن الماضي، وأحدث ثورةً في مقاربة مختلف العلوم للعقل وآليات عمله، وقد شمل هذا الحقل المعرفي علومًا مختلفةً من بينها اللسانيات.

ج- تسعى اللسانيات الإدراكية إلى دراسة علاقة اللغة بالفكر، من خلال تحليل اللغة الطبيعية، ودراستها من حيث وظيفتها الإدراكية.

د- تتعامل اللسانيات الإدراكية مع المعنى وفق خصائص أربع، الطبيعة المنظرية والتجسّد، والحيوية والمرونة، والموسوعية وعدم الاستقلالية، وتشكّل المعنى اللغوي وفقًا للاستعمال والتجربة، بل وتجذّره فيها، وما دام المعنى هو محور اللغة، فإنّ اللسانيات الإدراكية تعطي الأولوية لعلم الدلالة في التحليل اللغوي.

هـ- تصنّف المسائل التي تهتمّ بها اللسانيات الإدراكية في محورين:

- النحو الإدراكي: ويدرس الوحدات اللغوية الرمزية التي تحتويها اللغة.

- الدلالات الإدراكية: وتدرس العلاقات القائمة بين التجربة والإدراك واللغة، وهذا هو المحور الأساسي لللسانيات الإدراكية بحكم أنّ محورها هو المعنى.

و- تعدّ الاستعارة المفهومية أهمّ المفاهيم في اللسانيات الإدراكية، وهي تختلف فيها عن النظرة اللسانية البحتة؛ إذ ينظر إليها في اللسانيات الإدراكية نمطًا من الارتباط المفهومي؛

إذ نعبّر عن أشياء معيّنة ونفهمها في ضوء الإطار المفهومي لأشياء أخرى، ويؤكد اللسانيون المعرفيون أهميّة الاستعارة وتجاوزها للمستوى اللغوي إلى الفكر والعمل.

ومن خلال هذا توصلنا إلى نتيجتين أساسيتين:

1- هناك سجل حاصل حول شرعية اللسانيات الإدراكية، والإشكال المطروح بأنّه على اعتبار أنّ التفكير المفهومي يرتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة تكون كلّ لسانيات إدراكية، ويكون وصفها بالإدراكية لغويًا، وعلى اعتبار خصوصية الظواهر اللغوية، لا يكون أيّ منها كذلك، وفي كلتا الحالتين يكون مفهوم اللسانيات الإدراكية غامضًا. إلّا أنّ بعضهم يرى أنّ اللسانيات الإدراكية نجحت في تقديم الإضافة التي افتقدتها اللسانيات، إلّا أنّه لا بدّ من مراعاة ضوابط البحث عن الهياكل الكلّية التي تكشف عن ثوابت اللغة، وفي الوقت نفسه تفسير اختلافاتها؛ لكي نتغلّب على تحدي النسبية اللغوية وتأثير اللغة على الفكر، ممّا ينسف عالمة هذه الهياكل والتخصّص الإدراكي كلّ من جهة، وبتفادي مشكل غرق اللسانيات في الإدراكيات وخلط التخصصات من جهة أخرى.

2- بيّنا أهميّة الاستفادة من اللسانيات الإدراكية في فهم القرآن الكريم، وهذا من خلال بعض تطبيقات الاستعارة المفهومية بأقسامها المختلفة، ورأينا كيف يستفيد القرآن من معانٍ متجسّدة لفهم مفاهيم غير مادية وغير متجسّدة؛ إذ يتمّ أولاً قولبة هذه المفاهيم في إطار كيانات، وتجسيدها في قوالب مادية؛ ليتمكن حينئذٍ تكميمها وإضفاء الصفات الكميّة عليها من الوسعة والثقل والمكان وغيرها. كذلك بيّنا كيف استفاد القرآن من المجال المبدئ الذي يتكوّن من أمور مادية ومتجسّدة للتعبير عن المجال الهدف الذي يتكوّن من أمور غير متجسّدة.

وقلنا إنّ دور الاستعارة ينحصر في تفهيم المعاني غير المادية لمن لا يسعه إدراكه لفهمها، أمّا من اتّسع إدراكه وتجاوز المستوى المادي، فإنّ الاستعارة لا يصبح لها معنًى.

قائمة المصادر

- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون ودور أخرى.
- بابوش، جعفر، اللسانيات المعرفية زز قراءة وتقويم في المنتج المعرفي، مجلّة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، المجلد الثاني، العدد الثاني، 2020 م.
- رزوقي رعد مهدي، إستبرق مجيد علي، التفكير وأنماطه، دار الكتب العلمية، 2018 م.
- روبنز، روبرت هنري، موجز تاريخ علم اللغة في الغرب، ترجمة أحمد عوض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الثالثة، 1997 م.
- دي سوسور، فرديناند، علم اللغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، 1973 م.

Catherine Fuchs. La linguistique cognitive existe-t-elle?. Quaderns de filologia. Estudis literaris, 2009.

Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens, The Oxford handbook Of Cognitive Linguistics, Oxford University Press, 2007.

Dirk Geeraerts, Cognitive Linguistics – Basic Readings, Cognitive Grammar: A Basic Introduction Ronald W. Langacker.

Dirk Geeraerts et al., Cognitive Linguistics Basic Readings, Mouton de Gruyter, Berlin, 2006.

Evans, V. Green, M, Cognitive Linguistics: An Introduction, EDINBURGH UNIVERSITY PRESS, 2006.

George Lakoff, Women, Fire, and Dangerous Things, What Categories Reveal about the Mind, Preface.

George Lakoff and Mark Johnsen, *Metaphors we live by*, The university of Chicago Press, 1980.

Halliday M. A. K., *Linguistic studies of text and discourse*, V.2 in collected works, Continuum, London, 2002.

HOUDE, olivier, *Dictionary of cognitive science*, tras. By Vivian Waltz, PSYCHOLOGY PRESS, New York and Hove, 2004.

LAZARD, G., "What are we typologists doing ?". In Z. Frajzyngier & al., *Linguistic Diversity and Language Theories*, p 1920–, John Benjamins Publishing Company, Amesterdam, 2005.

merriam-webster.com/dictionary/embody

Paul Atkinson H et al., *HANDBOOK of ETHNOGRAPHY*, SAGE Publications Ltd, London, 2007.

Thagard, Paul, *Mind: Introduction to Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge–Massachusetts, 2nd edition, 2005.

Thagard, Paul, *The Cognitive Science of Science: Explanation, Discovery, and Conceptuel change*, The MIT Press, Cambridge–Massachusetts, 2012 ed.

VARELA, Francsico, *Invitation aux sciences cognitives*, Le Seuil, Paris, 1988.

The Degradation of Women in Western Society Under the Guise of Feminism

Fouad Saleh Al-Shahmani

PhD Candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: fuadsalih12345@gmail.com

Abstract

This article aims to clarify the role that feminism has played in the degradation of women in Western society-especially as feminist ideologies have become increasingly widespread in those societies, subsequently influencing Arab societies as well due to their appealing rhetoric and seemingly refined principles. Feminism claims to elevate the status of women, whose roles in Western societies have allegedly diminished or been shattered due to male dominance and restrictions on their freedoms. This marginalization, in turn, has led to the exclusion of women from their natural, leading roles in society. However, a critical question arises: Has feminism truly succeeded, both theoretically and practically, in achieving its stated goal of empowering women? Or has it, on the contrary, undermined women's dignity? Rather than enabling women to attain the noble position granted to them by God, feminism appears to have contributed to their degradation by dismantling the family structure and commodifying women as objects bought and sold, thus diverting them from the higher purpose for which they were created. This study will adopt a descriptive and critical methodology to evaluate feminist discourse by tracing its historical roots, examining its main currents, and analyzing the key principles and frameworks, such as secularism, rationalism, and pragmatism, that have ultimately led not to the elevation of women; but to their exploitation.

Keywords: degradation, feminism, secularism, liberalism, radicalism.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .84-116

Received: 17/02/2025; Accepted: 10/03/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



امتحان المرأة في المجتمع الغربي تحت غطاء النزعة النسوية

فؤاد صالح الشحماني

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية جامعة المصطفى العالمية العراق.

البريد الإلكتروني: fuadsalih12345@gmail.com

الخلاصة

نسعى في هذه المقالة إلى تبيين الدور الذي لعبته النزعة النسوية في امتحان المرأة في المجتمع الغربي، وخصوصاً أنّ النسوية بدأت تنتشر في تلك المجتمعات بشكل واسع، ممّا أثر على المجتمعات العربية؛ بسبب جاذبيتها وتنمّق مبادئها؛ إذ أخذت على عاتقها الرفع - كما تزعم - من مكانة المرأة التي بدأ دورها يضمحلّ أو يتهشم في تلك المجتمعات؛ بسبب هيمنة الرجل عليها وتقييد حريتها، ممّا أدّى إلى إقصائها من دورها الريادي في أخذ حيزها الطبيعي في المجتمع، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه، هل ما نادت به هذه النزعة من إعلاء مكانة المرأة قد حقّق أهدافه على المستوى النظري والعملي، أم على العكس من ذلك، فبدل من تحقيق طموح المرأة في هذه الحياة من خلال أخذ مكانتها الطبيعية التي جعلها الله تعالى لها، جاءت النسوية لكي تحطّ من تلك المكانة للمرأة من خلال هدم الأسرة والمتجارة بها كأثّها سلعة تباع وتشترى؛ وما ذلك إلّا من أجل إبعادها عن الرسالة السامية التي خلقت من أجلها. وسنتبع في هذا البحث المنهج الوصفي والنقدي الذي نسعى من خلاله إلى تقويم ما نادت به هذه النزعة من خلال تبيين جذورها التاريخية واتّجاهاتها وذكر أهمّ المبادئ والمعطيات، كالعلمانية والعقلانية، والبراغماتية، التي ساعدت على امتحان المرأة بدل إعلاء مكانتها.

الكلمات المفتاحية: الامتحان، النسوية، العلمانية، الليبرالية، الراديكالية.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص 84 - 116

استلام: 2025/02/17، القبول: 2025/03/10

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

اقتضت حكمة الله في مخلوقاته أن تقوم الحياة وفق التخصص في الوظائف الطبيعية اللازمة للحياة، ومن هنا خلق الله تعالى من كل شيء زوجين، ومن معالم قاعدة التخصص في وظائف الرجال والنساء أن اختص الرجال بالقوامة وأعبائها وخصائصها، واختصت النساء بالأمومة وأعبائها وخصائصها، وهذا التخصص ليس وليد اتفاق الطرفين، ولم ينشأ نتيجة تغلب أحدهما على الآخر وقهره، بل نشأ نتيجة ما خلق الله في الرجال والنساء من مقومات ووظائف واستعدادات؛ ولهذا لا يملك الرجال أن يختصوا بوظائف الأمومة، ولن يصبح النساء رجالاً، ولا يستطعن القيام بما حُصّ به الرجال من خصائص ليست لدى النساء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة النساء: 32]. تُبين هذه الآية وجود اختلاف وتفضيل بين الجنسين من قبل الله تعالى.

[انظر: البهناوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص 138]

وبما أن الأسرة - لما لها من أهمية - هي النواة الأولى في تكوين المجتمعات سواء كانت الصالحة أو الطالحة منها؛ لذلك نرى الكثير من الاتجاهات الفكرية تصبّ اهتمامها عليها بشكل لافت للنظر، ومن هذه الاتجاهات النسوية التي جاءت - بحسب زعمها - من أجل الدفاع عن كرامة المرأة وحرّيتها، ومساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات في جميع المجالات، بعدما كانت المرأة مستعبدة من قبل المجتمع الذكوري، ومسلوبة الإرادة أمام سلطة الرجل.

وسوف يتّضح لنا من خلال ما يتمّ عرضه في المقال من مبادئ تصوّرية وتصديقية أنّ هذه النزعة قد تأثرت بالأفكار التي انتشرت في عصرها كالعلمانية والبراغماتية، ممّا أدّى بها إلى تبني فكرة خروج المرأة للعمل ومشاركتها مع الرجل في جميع المجالات كالاقتصادية والسياسية؛ وذلك من أجل استقلالها عن الرجل والخلاص من هيمنته عليها، ولكن بدل أن يكون هذا الأمر عاملاً مساعداً على أن تأخذ المرأة دورها الفاعل في المجتمع، كرّست هذه النزعة مبدأ امتهان المرأة في تلك المجتمعات، وذلك عن طريق استغلال المرأة في الإعلام والثقافة، والتركيز على الجسد والجنسانية⁽¹⁾، فأصبحت المرأة ضحية العنف المجتمعي والاعتداء الجسدي، وكذلك حرمان المرأة من الأسرة والحياة الزوجية والعيش على أساس كونها أمّا.

1- المقصود من الجنسانية بشكل عامّ هي الطريقة التي يختبر بها الأشخاص غرائزهم ومشاعرهم ويعبرون عن انجذابهم الجنسي تجاه الآخرين. وهي جزء طبيعي من التجربة البشرية، وتتحدّد من خلال عدّة عوامل مختلفة، بما في ذلك التركيبة الجينية، والتربية في الطفولة، والتأثيرات من حولنا، والمواقف الاجتماعية. وتتباين المعايير المقبولة للسلوك الجنسي والمواقف تجاهها بشكل كبير داخل الثقافات المختلفة وفيما بينها.

المبحث الأول: المبادئ التصورية

أولاً: معنى الامتهان

الامتهان في اللغة: الامتهان من (مَهَنَ) أي خدّم غيره، وتأتي هذه الكلمة في اللغة على معنيين، أحدهما: بمعنى الاحتراف في الشيء، فيُقال امتهنه، أي استعمله للمهنة [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 4، ص 61]، والثاني: بمعنى الابتذال والاحتقار. [انظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 3، ص 2209؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 434]

الامتهان في الاصطلاح: وبما أنه لم نجد تعريفاً اصطلاحياً لهذه المفردة، فيمكن القول إنّ المقصود من إهانة الشخص أو الشيء واحتقاره وعدم صيانة كرامته. ويقصد من امتهان المرأة هو ممارسة الأفعال التي تعمل على إهانة كرامة المرأة الإنسانية، أو التقليل من قيمتها، أو استغلالها من خلال التمييز أو استخدام العنف ضدها، سواء كان عن طريق الأفعال المباشرة كالتحرش، أو الإهانة اللفظية، أو العنف الجسدي الذي يُمارس ضدها، أو الأفعال غير المباشرة كالممارسات الثقافية أو الاجتماعية التي تعمل على تكريس دونية المرأة والحط من قيمتها وانتهاك حقوقها الأساسية.

ثانياً: معنى النزعة

النزعة في اللغة: النزعة مشتقة من الجذر الثلاثي (نَزَعَ)، والتي لها دلالات متعدّدة في المعاجم العربية؛ إذ ورد أنّ المقصود منها هو الجذب والإزالة بالقوّة [راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 258؛ ج 10، ص 284]، وكذلك هي الميل والانحياز إلى فكرة أو غيرها. [انظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص 2194]

النزعة في الاصطلاح: يُقصد من النزعة اتجاه فكري يؤسّس إلى رؤية متعدّدة الأبعاد قد تكون فلسفية أو اجتماعية، تعمل على توجيه الإنسان نحو اتباع سلوك معين في اتجاه معين، كالنزعة الإنسانية التي تبلورت في عصر النهضة الأوروبية، وأخذت على عاتقها التركيز على محورية الإنسان بدل محورية الله تعالى، ونحن في هذا المقال نتناول النزعة بمعناها النسوي، والتي هي عبارة عن اتجاه وميل فكري يدعو إلى الرفع من شأن المرأة ومساواتها مع الرجل في جميع المستويات.

ثالثاً: تعريف النسوية

يُعدّ مصطلح النسوية (Feminism) - المأخوذ من الجذر الأنثوية (Feminine)⁽²⁾، والذي يُعادلُه في اللغة الفرنسية والألمانية (Feminin) ويراد منه المرأة أو الجنس الأنثوي [Webster's Dictionary of English Usage, p 442] - من المصطلحات التي بدأ الحديث عنها ولأوّل مرّة في اللغة الفرنسية سنة 1871م، في مقالة تحمل عنوان: "الرجل - المرأة" وطبعت سنة 1872م؛ إذ جاء هذا المصطلح من أجل وصف النساء اللواتي يكون تصرّفهن بطريقة تشبه الطريقة الذكورية. [فريدمان، فمينيسم، ص 6]

وقد تعدّدت واختلّفت تعاريف هذه النزعة بحسب المراحل التاريخية التي مرّت بها، والاتّجاهات المختلفة؛ - على الرغم من انتشارها والقبول بها من قبل العديد من العلماء والمختصّين - لذلك ليس من السهولة أن يوجد لها تعريف جامع ومانع [انظر: رودغر، فيمينزم، ص 16] وقد اعترفت مجموعة من النسويات بصعوبة الوصول إلى تعريف خاص؛ إذ ذكرت إحدى رائداتها: «ثمة مشكلة مركزية في الخطاب النسوي، وهي عدم قدرتنا على الوصول إلى إجماع حول معنى النسوية، أو قبول تعريفات تمثّل نقاط اتّفاق بيننا، ودون تعريفات متّفق عليها نكون قد افتقدنا الأساس الصلب الذي يمكننا من وضع نظرية أو حتّى الانشغال في مشروع عمل كامل ومفيد» [الخريف، مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 21]. إذ عرّفت بأنّها نزعة تهدف إلى الانتصار للمرأة في جميع المستويات، وهذا التعريف يبيّن لنا الغاية والهدف من النسوية. [انظر: عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 30]

كذلك عرّفت بأنّها الاعتقاد بأنّ المرأة لا تعامل على قدم المساواة، لا لسبب سوى كونها امرأة في المجتمع الذي ينظّم شؤونه ويحدّد أولوياته بحسب رؤية الرجل واهتماماته، فهي حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق المساواة الغائبة. [انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 13]

فهذا التعريف يُبيّن الأسباب التي أدّت إلى ظهور هذه النزعة في المجتمع الغربي. وعُرّفت أيضاً بأنّها: مصطلح يُشير إلى كلّ من يعتقد بأنّ المرأة تأخذ مكانةً أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة، وتصرّ على أنّ هذا الظلم ليس ثابتاً أو محتوماً، وأنّ المرأة لها القدرة على إحداث تغيير في هذا النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وذلك من خلال العمل الجماعي. [المصدر السابق، ص 337 و338]

2- بينما يرى الباحث الدكتور مثني الكردستاني أنّ مصطلح (feminism) يترجم إلى "الأنثوية" لا إلى "النسوية"، والمقابل الصحيح في الإنجليزي للنسوية هو (womenism). [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 49]

وبناءً على ذلك فالنسوية وكما تمّ ذكره في التعريفات تحاول إيجاد الحلول المناسبة التي تعمل على تخليص المرأة من الواقع الذي تعيش فيه، وإيجاد حالة من المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والفرص، ومكافحة التمييز الحاصل في النوع الاجتماعي، من خلال تحقيق الحقوق القانونية، والعدالة الاقتصادية، والتحرّر من العنف والقمع، والتخلّص من النظام الأبوي⁽³⁾ الذي يسيطر على المجتمعات.

ثالثاً: تاريخ النزعة النسوية في المجتمع الغربي

قبل البدء ببيان المبادئ والأسس والاتجاهات التي أثّرت على النزعة النسوية، لا بدّ لنا أن نُلقي نظرةً تاريخيةً حول هذه النزعة؛ لمعرفة الأسباب التي أدّت إلى ظهورها في المجتمع الغربي الذي كان ينظر إلى المرأة وبسبب هيمنة النظام الأبوي على أنّها محقّرة ولا قيمة لها؛ إذ لا يوجد دور فاعل للمرأة وهي خاضعة لسلطة الرجل في جميع التصرفات، وليس لها الحقّ أن تدافع عن نفسها أمام القضاء، ولا تتعهد بأيّ شيء دون إذن زوجها [انظر: جان برينجه وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العالم، ج 2، ص 571]، بل وصل الأمر إلى أكثر من ذلك؛ إذ كان القانون الإنجليزي وحتى عام 1805 م يُجيز للرجل أن يبيع زوجته بثمان بخس، حتّى أنّ تعليم المرأة وإلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي كان يُعدّ أمراً معيّباً. [انظر: السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 13 - 17، 21]

وعليه فالمرأة الغربية قديماً لم تحصل على حقوقها الاجتماعية والسياسية إلّا ما ندر، أو ما استثنى في بعض المجتمعات، وعلى الرغم من هذه الأوضاع السائدة التي كانت تعيشها، فإن الرجل هو الملزم بإعالتها. ومن ثمّ جاءت الثورة الصناعية التي كان لها الدور في إحداث المنعطف الأول الذي حرّك قضية المرأة في المجتمع الغربي؛ إذ ظهرت الآلة البخارية، وأُنشئت المصانع والمعامل، فتغيّرت الأحوال وانقلبت رأساً على عقب في الريف والمدينة على حدّ سواء، لكنّ المرأة هي التي دفعت ثمن ذلك غالباً، فقد تنصّل الرجل عن إعانتها وفرض عليها أن تعمل نفسها، فخرجت للعمل في المصانع مضطّرةً، لكنّ أصحاب المصانع استغلّوها أيّما استغلالاً؛ إذ كانت تشتغل ساعاتٍ طويلةً، وتُعطى أجراً أقلّ من الرجل الذي يقوم بالعمل نفسه في المصنع نفسه. وعندما قامت الثورة في فرنسا عام 1789 م، وقضت على الإقطاع ورفعة

3- لقد عرّف عالم الاجتماع مانويل كاستلز النظام الأبوي بأنه: نموذج لسلطة الرجال المؤسّسة وسط الأسرة، والتي تتدخل في كلّ التنظيم الاجتماعي. [انظر: دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ص 1055] وكذلك عُرّف بأنّه المجتمع الذي تقتضي ثقافته بجعل السلطة في يد كبير العائلة أو الجماعة القروية؛ لاعتقاده بتفوّق الرجال بدنياً واجتماعياً، وانخفاض مركز المرأة. [انظر: بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص 307].

شعار (الحرية والمساواة والإخاء)، معلنةً تحرير الإنسان الغربي من العبودية والمهانة، لم تشمل المرأة؛ إذ نصّ القانون المدني الفرنسي على أنها ليست أهلاً للتعاقد دون رضا وليها إن كانت غير متزوجة، وكما نصّ أيضاً على أنّ القاصرين هم: الصبيّ والمجنون والمرأة.

[انظر: الخريف، مفهوم النسوية.. دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 40 و 41]

تقول سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir): «قد ينتظر البعض من الثورة الفرنسية أن تغيّر مصير المرأة، لكن لم يحدث شيء من هذا، فالثورة البورجوازية احترمت النظم والمفاهيم البورجوازية» [دي بوفوار، الجنس الآخر، ص 46]. وقد استمرّ هذا الأمر إلى عام 1936 م؛ إذ عدّلت هذه القوانين لصالح المرأة، ورغم رفع بعض الظلم عنها إلا أنها انتقلت من ظلم إلى ظلم آخر، فباسم تحريرها استخدمها الرجال مصيدةً لجمع المال وأداةً لتحقيق اللذة والمتعة. [انظر: الخريف، مفهوم النسوية.. دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 42]

وقد مرّت هذه النزعة بثلاث موجات أو مراحل تاريخية كان لها الدور في بلورتها:

المرحلة الأولى: التي بدأت في عام 1792 م إلى 1920 م، ودعت إلى المساواة وتحرير المرأة في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على إثر الثورة الفرنسية، وخاصةً أنّ النساء كان لهنّ الدور الفاعل فيها؛ إذ يُرجع بعض المؤرخين النسويين بداية حركة النساء إلى عام 1791 م، وذلك بعدما نشرت أوليمب دو غوج (Olympe de Gouges) "إعلان حقوق المرأة المواطنة"، ومن ثمّ امتدّت إلى إنجلترا، حيث تبلورت هذه النزعة فيها من خلال إصدار كتاب لماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) يحمل عنوان "الدفاع عن حقوق المرأة" في عام 1792 م، وقد عدّه الباحثون بداية هذه الموجة، وكانت هذه المرحلة بعيدةً عن تصوير المرأة بأنّها أعلى شأنًا من الرجل، بل كان التركيز على الارتقاء بالمرأة فكريًا وأخلاقيًا لتصبح في مكانة تتساوى فيها مع الرجل، وذلك من خلال الاهتمام بتحسين أوضاع التعليم للنساء. [انظر: المصدر السابق، ص 40 - 41؛ المصري، النسوية أصول ومفاهيم، ص 34]

ومن أهمّ سمات هذه المرحلة عدم استخدام مصطلح "النسوية" في هذه الموجة؛ إذ كان مصطلحًا جديدًا ولم يُعرف بعد، وعدم احتقار عمل المرأة بصفقتها ربّة منزل، والمطالبة بحق المرأة في التعليم مساواةً مع الرجل [انظر: مجموعة من المؤلفين، المرأة وقضايا المجتمع، ص 33 و 34] وتعديل القوانين التي تتعلّق بالملكية الخاصة بالمرأة، وحقّ المرأة في التصويت. [انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 46 - 54]

المرحلة الثانية: التي بدأت في عام 1960 م إلى 1980 م؛ وتعدّ هذه الموجة مرحلة تبلور النظرية، فبعدما انتهت المرحلة الأولى التي كانت عبارة عن محاولات فردية غير عامّة، الغرض منها إصلاح واقع المرأة في المجتمع، وبعدما تبع المرحلة الأولى فترة ركود بسبب الحرب العالمية الأولى والثانية، ظهرت هذه المرحلة التي كانت حركةً جماعيةً وثوريةً.

[انظر: المصدر السابق، ص 57 و58]

وقد ذهب جملة من الباحثين إلى أنّ هذه الموجة ترجع بداياتها عندما كتبت بيتي فريدان (Betty Friedan) كتاب "الغز الأنثوي" عام 1863 م، الذي سلّطت فيه الضوء على القلق والاستياء اللذين هيمنا على حياة كثير من نساء البيض من الطبقة المتوسطة والحاصلات على تعليم جامعي، وأسيرات العمل المنزلي نتيجة القيم المفروضة في المجتمع المحافظ منذ خمسينيات القرن العشرين [كيه كولمار وبارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ص 167]، وكذلك دعت فيه إلى إعادة تشكيل كامل للصورة الثقافية للأنوثة، بما يسمح للمرأة بالوصول إلى النضوج والهوية واكتمال الذات. [جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 65]

كذلك من أهمّ الكتب في هذه المرحلة كتاب "المرأة المخصّية" لجيرمين غرير (Germaine Greer) [راجع: غرير، المرأة المخصّية، ص 19 وما بعدها]، ومن أهمّ معالم هذه المرحلة:

- ظهور الاتجاهات النسوية المتعدّدة من أهمّها (النسوية الليبرالية، والاشتراكية، والراдикаلية) التي سبست الكلام حولها في المبحث الثاني من هذه المقالة، والمطالبة بتحرير جسد المرأة، من خلال (حقّها في طلب الطلاق، وتحديد النسل، والإجهاض)، من أجل التخلص من تبعات الحرّية الجنسية، والسعي إلى إلغاء الفوارق بين الجنسين (الهوية الجنسية). [انظر: مجموعة مؤلفين، جناية النسوية على المرأة والمجتمع، ص 129 و175]

- انعقاد أول مؤتمر وطني لتحرير المرأة في بريطانيا في عام 1970 م، وكان من أهمّ المطالب التي خرج بها: المساواة في الأجور، الحرّية في استخدام وسائل منع الحمل واللجوء إلى الاجهاض حسب الطلب [انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 60]، وتشكيل حركة تحرير المرأة (MLF) في فرنسا [المصدر السابق، ص 413]، وقد اكتسبت هذه النزعة في هذه المرحلة طابعاً أكاديمياً، سواءً في داخل مجال الدراسات النسوية أو في غيرها من المجالات. [المصدر السابق، ص 74]

المرحلة الثالثة أو ما يُطلق عليها "ما بعد النسوية" (الأنثوية العالمية) التي بدأت من عام 1980 م إلى العصر الحاضر، وقد تمّ تعريف "ما بعد النسوية" بحسب ما ورد في معجم

أكسفورد الوجيز في طبعته التاسعة «ما يتعلّق بالأفكار والمواقف وما إليها التي تتجاهل أو ترفض الأفكار النسوية التي تميّزت بها فترة الستينيات من القرن العشرين والعقود التالية» [المصدر السابق، ص 78]. وقد استُخدم هذا المصطلح على نطاق واسع تعريفاً للنظريات التي اتّخذت المنهج النقدي تجاه الخطابات النسوية السابقة، وكذلك يشمل المصطلح التحديات التي تواجه أفكار الموجة الثانية. [انظر: الخريف، مفهوم النسوية.. دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 70]

في حين ترى بعض النسويات أنّ "ما بعد النسوية" ليست إلا ظاهرةً يحرّكها السوق؛ لأنّ أقوى الكيانات في العالم اليوم ليست هي الحكومات، وإنّما الشركات المتعدّدة الجنسيات التي ترى المرأة مجال اختصاصها. [انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 87]

وأهمّ ما يمتاز به هذه المرحلة: توسّع الحركة النسوية ونموّها بشكل كبير في أوروبا وأمريكا الشمالية، ونشوء أعداد من المجلّات والصحف المختصّة بالنسوية، والهجوم على المعتقدات الدينية والمحرمات والأحكام الثابتة، وظهور انقسامات داخل الحركة نفسها [انظر: المصري، النسوية.. أصول ومفاهيم الشمال السوري المحرّر نموذجاً، ص 45]، وظهور اتّجاهات فيها تنكّر أموراً تقرّبها الفطرة الإنسانية السليمة (كغريزة الأمومة والفرق البيولوجي الكبير بين الرجال والنساء)، والسعي من أجل الوصول إلى مجتمع مثالي يُلغى فيه تصوّر العلاقات الإنسانية على أساس ثنائية النوع (الرجل والمرأة). [انظر: جناية النسوية على المرأة والمجتمع، ص 129 و 137]

وفي عام 1979 م أعلنت لجنة المرأة التابعة للأمم المتّحدة عن اتفاقية القضاء على أشكال التمييز ضدّ المرأة، التي تعرف باسم سيداو (CEDAW)، والتي كانت السبب في نشر أفكار النسوية على نطاق عالمي. [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساوات إلى الجندر، ص 213]

وقد توسّعت هذه اللجنة في مطالبها حتّى شملت الشواذ؛ إذ يسيطر عليها ثلاث فئات: الأنثوية المتطرّفة، وأعداء الإنجاب والسكّان، والشاذّون والشاذّات جنسياً، فأبّى دولة توافق على اتفاقية السيداو تجعل معارضة الشذوذ الجنسي ولو برسم كاريكاتوري فعلاً يعرّض صاحبه للمسألة القانونية؛ لأنّ ذلك يعدّ معارضةً لحريّة الإنسان وحقوقه. [المصدر السابق: ص 7 و 8]

ومن خلال ما مرّ علينا من تلك المراحل التي كان لها الدور في بلورة النزعة النسوية، يتبيّن لنا أنّ الدعوات التي نادى بتحرير المرأة تحوّلت إلى دعوات تعمل على عداوة الرجل، وإنكار وجود فوارق بين الجنسين، والعمل على إقصاء الرجل من حياة المرأة، وتأييد الشواذّ والدفاع عن حقوقهم، ومهاجمة الأديان السماوية والأعراف والتقاليد.

المبحث الثاني: مبادئ النزعة النسوية وأسسها واتجاهاتها

أولاً: مبادئ النزعة النسوية وأسسها

لا شك ولا ريب في أنّ أيّ حركة سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، تتأثر بالأفكار والأجواء الفلسفية السائدة في زمانها، والنزعة النسوية التي ظهرت في العالم الغربي لا تخلو من التأثير ببعض الأفكار والقيم والمفاهيم الفلسفية التي كانت سائدة في عصر ظهورها، ونحن هنا نحاول أن نذكر مجموعة من المبادئ والأسس التي كانت وما زالت لها الدور الفاعل في صياغة تلك النزعة وتكوين نظريتها المعرفية منذ عصر النهضة والتنوير والحداثة وما بعدها.

1- الفلسفة المادية

المادية هي عبارة عن نظرية فكرية ترى أنّ جميع ما في الكون مؤلف من المادة ولا وجود لشيء غير مادي في هذا العالم [الجندي، الأيدولوجيات والفلسفات المعاصرة في الإسلام، ص 18]؛ إذ ترجع هذه الفلسفة جميع الظواهر المتعددة في الوجود إلى بعد واحد هو المادة، وغيرها لا تجعل له وجوداً واقعياً وحقيقياً. ويذكر لالاند في موسوعته الفلسفية في معنى النظرية المادية للوجود «أنّها مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة التي تُعزى إليها خصائص تتغيّر وفقاً لاختلاف صور المادوية» [لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 767]. ولقد سيطرت هذه الفلسفة على الفكر الغربي وخصوصاً في عصر النهضة، فأصبح الطابع العام في تلك المجتمعات هو الاهتمام بإشباع رغبات الإنسان المادية فقط، ونتيجة لذلك تمّ النظر إلى الإنسان نظرةً أحاديةً تتمركز حول بعده المادي وترك البعد الروحي، وقد تأثرت النسوية كغيرها من التيارات الغربية الأخرى بهذه النظرة المادية، فأصبحت مادية المرجع، ومادية الصياغة، ومادية المبتغى، فركّزت على هذا الجانب من المرأة، وجعلتها تسعى إلى سدّ حاجاتها المادية فقط من خلال تشجيعها على العمل، وإنهاك طاقتها، واستغلالها جنسياً في كثير من الأحيان واسترقاقها [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 123 - 126] وتجاهلت الجانب المهم وهو الأسرة، التي هي النتاج الأول في المنفعة، بحيث طغت الفلسفة المادية على المرأة، وأخضعتها للتخلي عن وظيفتها الإنسانية كالأُمومة والتربية، والانزلاق وراء مطالب الحياة، والتخلي عن أنوثتها بشكل عام في مقابل إثبات مساواتها مع الرجل، ولتتماثل معه في الفرص، ولتشاركه في جميع الميادين، فتحرّر من هيمنته وسيطرته، ولم تعد هناك

إنسانية مشتركة بين الرجل والمرأة، ولا دور للمرأة كأم في الأسرة، بل كل ما تجيده هو وجود كيان ونظام كامل يثبت هويتها، ويعلي شأنها بعيداً عن الرجل، لتتمركز حول نفسها، ولتعيد صياغة كل شيء من وجهتها ليكون ذا طابع نسائي تنعكف عليه. فلم تعد القضية قضية تحقيق العدالة في المجتمع، بل أصبحت الحركة تشكّل صراعاً في العالم، تتمركز فيه الأنثى على ذاتها، ويتمركز الذكر هو الآخر على ذاته، ويصبح تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الصراع بين الرجل والمرأة، وهيمنة الذكر على الأنثى، ومحاولتها التحرر من الهيمنة.

[انظر: المسيري، قضية تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى، ص 21]

2_ العلمانية

وهي ترجمة لكلمة (Secularism)، ومعناها فصل الدين عن مؤسسات الدولة والحياة العامة، وتركّز على استقلالية التشريعات والقوانين عن المبادئ الدينية، فلا تبالي بالدين والاعتبارات الدينية، وقد ظهرت كمذهب أو مصطلح يناهض انحرافات الكنيسة في أوروبا، بما كانت تفرضه من صكوك الغفران والحرمان، ومن تحريم البحث في بعض العلوم التجريبية التي كانت في ظاهرها تخالف الكتاب المقدس كالطب أو الهندسة أو الصناعة والمعمار، ومن قتل من يبحث في هذه العلوم أو سجنه بدعوى أنه يعارض المشيئة الإلهية! [انظر: البهناوي، تهافت

العلمانية في الصحافة العربية، ص 5]

ومن أسباب ظهور العلمانية هو تجرّع الأوربيين في عصور الظلام كثيراً من ألوان القهر والظلم، فمن كان يقف في وجه الكنيسة عدّ مبتدعاً يستحقّ الحرق والموت. فخرج مارتين لوتر في حركته الإصلاحية؛ إذ لم يستسغ كثيراً من معتقدات الكنيسة التي قد تقف حائلاً بينه وبين الله، أو بينه وبين الكتاب المقدس؛ لذلك اعتبرت حركة الإصلاح الديني من أكبر الحركات الدينية في أوروبا في القرن السادس عشر، وما نتج بعدها من مذاهب جديدة باقية إلى هذا اليوم، وترتب على هذه الحركة الخروج على الكنيسة الكاثوليكية، التي ظلت أكثر من ألف عام تحت نفوذ كنيسة روما، وكذلك تحرر الكتاب والمفكرين من قيود الكنيسة على العقول والكتابة والخطابة، والتي اعتبرت حقاً محتكراً للكنيسة ورجال الدين.

[انظر: الجمل وإبراهيم، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، ص 43 و44]

ثمّ توالى الثورات، ومن أهمّها الثورة الفرنسية سنة 1789 م، فمن تحت مظلتها ومطالبها خرجت التيارات والمذاهب الفلسفية، التي كانت بدورها سبباً غير مباشر لنهضة نسائية في

عصر النهضة، التي تلت حركة الإصلاح وسيطرة الحركة العلمية، ممّا أدّى إلى إبعاد الدين عن الحياة وعن المجتمع، فهذه الظروف تمخّض عنها التيار العلماني، وتبعه كثير من الحركات المناهضة، فأفرزت هذه المعركة مجموعة من المصطلحات التي حملت في طيّاتها معنى الرفض لكلّ ما هو ديني، مثل الحداثة والتنوير والعلمانية. [انظر: الجليند، الوحي والإنسان.. قراءة معرفية، ص 113]

لقد رفعت العلمانية كثيرًا من المطالب بحقوق الإنسان والمساواة، وتطبيق مبادئ الديمقراطية، ومنها خرجت النسوية العلمانية والليبرالية التي طرحت مفاهيمها خارج الإطار الديني التقليدي، الذي كان يشرعن دونية المرأة. فالاتجاهات النسوية تعود في أصولها الفكرية إلى الفلسفة الليبرالية التي أسّسها جون لوك (John Locke) وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau)، وطوّرها بنتام (Jeremy Bentham)، وجون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، والتي نشأت منها مبادئ الديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة. [انظر: العزيمي، الأسس الفلسفية للفكر الغربي، ص 22]

ومن أوائل النسويات المدافعات عن حقوق المرأة من النساء أوليمب دو غوج، وهي باحثة سياسية فرنسية ابتدأت حركة النساء على يديها، فقامت في سنة 1791 بالدعوة إلى هذه الحركة في فرنسا، وامتدّت إلى إنجلترا حين صدور كتاب ماري وولستونكرافت عام 1792 (Mary Wollstonecraft) مطالبة بحقوق المرأة، وفي سنة 1793 قامت أوليمب دو غوج ومن معها بإعلان 17 مادة بشأن تصوّرهن لحقوق النساء، وأودعنها بلدية باريس. [انظر: غارودي، في سبيل ارتقاء المرأة، ص 38]

وقد طرحت هذه المجموعات النسائية بعض المطالب والأطروحات لإصلاح الوضع منها: توسيع فرص تعليم المرأة وتحسينها، والمساواة في ذلك، والمساواة القانونية في العمل، وتولي الوظائف الحكومية [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 59]، فكان الهدف المهم هو تمكين الكلّ من المشاركة في جميع المجالات والوظائف؛ لذا كان من أهمّ مطالب النسوية تأكيد المساواة في الفرص.

3- العقلانية

بعدما حدثت الثورة على الدين ورفض مرجعيته، تمّ إيجاد بديل وهو العقلانية التي أصبحت الحاكمة في تفسير العالم والكون والحياة الإنسانية، فالعقلانية هي الإقرار بأولوية العقل، وتعبر عن الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة والواقع؛ باعتبار أنّ قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء [انظر: سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 291]، فالعقلانية ترى أنّ العقل هو وحده المعيار ومقياس كلّ شيء، فنتج عن ذلك القول بالعقل الأداتي بدل

العقل البرهاني الذي يعتمد على مقدّمات عقلية واقعية للوصول إلى النتيجة، عكس العقل الأدائي الذي يعتمد على نتائج الحسّ والتجربة، والذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية؛ إذ يوظّف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان، وهو على المستوى الفعلي العقل الذي يحدّد غايات العقل الأدائي وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادّي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وتحويلهما إلى وسيلة. [انظر: المسيري، الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، ص 87؛ مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 21]

فنتج عن ذلك فلسفة عصر التنوير القائمة على مفهوم العقلانية الأدائية التجريبية، ممّا أدّى إلى عقلنة القول الديني وتفسيره ضمن معطيات العصر العلمية.

وقد أكّد بعض الفلاسفة مثل جون لوك أنّ المعرفة لا يمكن اكتسابها إلاّ عن طريق ملاحظة الظواهر الطبيعية؛ ولذلك رفض التمسك بالمصادر التقليدية للسلطة - مثل الكتاب المقدّس - دون عرضها على العقل الأدائي، وكما أنّ مؤلّفات جان جاك روسو مثل العقد الاجتماعي أدّت إلى طرح مفهوم الحرّية المدنية الذي مهّد الطريق فيما بعد لكلّ من الثورتين الأمريكية والفرنسية، وقد أفرزت الثورة الفرنسية فيما بعد بعض الدعايات النسويات مثل أوليمب دو غوج، التي استعانت بخطاب التنوير في مقالتها المعنونة "إعلان حقوق النساء والمواطنين". [انظر: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 326]

فأصبحت مقالات العقلانيات وخطابتهنّ تنطلق من وجهة نظر نسوية، وتركز في القراءة والنقد على خبرة المرأة، ومن الملاحظ أنّ جميع النساء لا يشتركن في الخبرات نفسها، وقد يرين التجربة نفسها برؤى مختلفة، الأمر الذي يعني أنّ أيّ نظرية معرفية قائمة على هذا الأساس ستكون متغيّرة وذاتية، لا عامّة وشاملة [انظر: المصدر السابق، ص 327]، فللذات العارفة (الذات النسوية بخبرة ورؤى نسوية، وذات تحصيل أبستمولوجي) حقّ المشاركة الأولى في صياغة فهم جديد للنصّ، وإضفاء النظريات التأويلية لمزيد من الفهم والنقد تجاه قراءة التراث التاريخي والموروث الديني.

4_ النفعية (Utilitarianism)

مذهب فلسفي نفعي يرى أنّ الحقيقة توجد من خلال الواقع العملي والتجربة الإنسانية، وأنّ صدق قضية ما يكمن في مدى كونها مفيدة للناس، كما أنّ أفكار الناس هي مجرد

ذرائع يستعين بها الإنسان لحفظ بقائه، ثمّ البحث عن الكمال. وعندما تتضارب الأفكار فإنّ أصدقها هو الأنفع والأجدي. [مجموعة من المؤلّفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج 2، ص 834]

فمذهب المنفعة الحديثة (Neo-utilitarianism) يرجع إلى جون ستيوارت ميل وجيريمي بنتام، إذ ربط هذا المذهب الأخلاق بالمنفعة أو اللذة، ثمّ تطوّر مع البراغماتية وفلاسفتها: كويليام جيمس (William James) وغيره، وقد ربط الأخلاق بمجداها العملية، ويدّعي هذا المذهب العلمية بعد أن تحرّر من القضايا الغيبية والمُثل، وركّز على أمور يمكن للعلم أن يتعرّف عليها، وتقوم دعواه على تحويل القضايا الأخلاقية إلى مسائل محسوسة. [الأسمرى، النظريات العلمية الحديثة، مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، ص 1061]

والنسوية البراغماتية لا تؤمن بالمرجعية الدينية ولا المعايير الأخلاقية، وأنّ المعيار هو المنفعة الحسّية العائدة؛ ولذلك تعالت الصيحات النسوية أيضًا بحق المرأة في تملك جسدها، وحقّها في رفض الإنجاب، وحقّ المرأة في رفض الرضاع والأمومة، وعدم تربية الأولاد ورعايتهم، وحقّها في إطلاق رغباتها الجنسية والحبّ الحرّ، بل وحقّها في الشذوذ والزواج المثلي، وبذلك شكّكوا في جميع المعايير الخلقية الإنسانية. [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 132]

وإلى ذلك يشير المسيري أنّ سبب تلك الفلسفة، صعود معدلات الترشيح المادّي للإنسان؛ إذ أعيدت صياغة المجتمع والإنسان ضمن معايير المنفعة المادّية والجدوى الاقتصادية، وهيمنة القيم المادّية، والاهتمام بدور المرأة العاملة خارج المنزل، والاهتمام بالانتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية. [انظر: المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص 16 - 17]

ثانيًا: اتّجاهات النزعة النسوية

ولقد تجلّت هذه النزعة في مجموعة من الاتّجاهات المختلفة التي كان لها الدور في تعميقها وتكوينها، وسنذكر هنا أبرزها:

1- النسوية الليبرالية (Liberal Feminism)

من الاتّجاهات النسوية التي كرّست اهتمامها على الفردية أو على المرأة باعتبارها فردًا، وعلى قدرتها وإمكاناتها في الحصول على حقوقها والمحافظة عليها، وذلك من خلال نشاطها وفعاليتها واختيارها، عندما تؤمن لها الحرية وباقي الحقوق الأخرى. [انظر: الرجبي، النسوية.. مفاهيم وقضايا، ص 25]

وهذا الاتجاه من أقدم الاتجاهات التي تعود في أصولها الفكرية إلى الفلسفة الليبرالية التي أسسها جون لوك وروسو وبنثام وجون ستيوارت مل، والتي نشأت منها مبادئ الديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة، وبرزت ضمن هذا الاتجاه نسويات ناديين بتحسين أوضاع النساء من خلال المطالبة بحقوقهن. [انظر: العيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 22]

2- النسوية الماركسية - الاشتراكية (Marxist Feminis Socialism)

تُعدّ الماركسية من الاتجاهات التي كان لها الباع الطويل في التزامها بتحرير النساء، لكن نظراً لاستخدام ماركس مفهوماً مجرداً عن العمل، وبسبب عدم أخذه بالاعتبار مسألة العلاقات الجنسية والقمع الذي تتعرض له النساء، فقد وضع المرأة من حيث المبدأ، في إطار العائلة، ولم يميّز بين الذكور والإناث في هذا المجال، الأمر الذي جعل المفكرين الماركسيين بعده يركّزون اهتمامهم على علاقة العائلة بالإنتاج الرأسمالي، وأهملوا مسائل مهمّة تتعلق بأوضاع النساء، وقد ترتّب على ذلك ظهور حركة نسائية ماركسية عام 1920 قامت بمراجعة النظرية الماركسية، محاولة إجراء نوع من العلاقة بين هذه النظرية وبين الفكر النسوي المتعلّق بالعلاقات بين الذكور والإناث وبنظام الجنس، وقد كانت للنسوية الماركسية مساهمة رئيسية في النظريات التي تتعلّق بتوزيع العمل والتوظيف والأعمال المنزلية، وقد كشفت مفكراتها في أعمالهنّ وتحليلاتهنّ عن بعض الضعف في نظرية الإنتاج الماركسية وصرّحن بأنّ هذه النظرية أغفلت عملية التناسل رغم أهمّيتها، لكنّها مع ذلك قدّمت رؤى تتيح تطوير نظرية تهتمّ أكثر بالعلاقات الجنوسية⁽⁴⁾ في المجتمع الرأسمالي المعاصر. وقد حاولت بعض المفكرات إنشاء نموذج يعدّل النظرية الماركسية التقليدية، وأكّدن بشدّة مفهوم الأيديولوجيا، واخترن طريقة ثنائية لفهم الماركسية، فعددنّها نظرية تتعلّق بالإنتاج وتتطلّع نحو التكامل من خلال آراء تدور حول العلاقات الجنسية، لكنّ بعض المفكرات انتقدن بشدّة نظرية ماركس في الإنتاج وحسابات العمل، وبانفراط عقد الاتحاد السوفيتي عام 1991 أطيح بأشكال الفكر والسياسة الناجمة عن النظرية الماركسية، فتركّز جهد المفكرات على إعادة بناء الفكر الاشتراكي ضمن سياق فكر ما بعد الحداثة. [انظر: العيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 23 - 25]

4- المقصود من العلاقات الجنوسية العلاقات القائمة بين الذكور والإناث على أساس نفسي واجتماعي.

3- النسوية الراديكالية (Radical Feminism)

لم تكتف هذه النزعة بشعار تحرير المرأة العاملة والخلاص من دورها التقليدي، بل ظهر في المرحلة الثانية اتجاه يُعتبر الأكثر تحرراً نحو الفرد نفسه من بين الاتجاهات الأخرى، وذلك من خلال الاهتمام بالجانب المادي والنفعي، وظهر رجال ونساء أكثر تطرفاً في فكرهم، وظهرت توجهات رافضة لقيم ومبادئ المجتمع في المجالين العام والخاص، فحاولت تغييرها من جذورها، وهو ما يطلق عليه الاتجاه النسوي الراديكالي⁽⁵⁾ الذي يرى أنّ جميع الاتجاهات السابقة لم تحرّر المرأة، وأنها ما زالت مستعبدة من قبل الرجل والجسد والتناسل، والإنتاج، فكان لا بدّ لهذه الأنظمة والأبنية من الإزالة والتغيير الجذري، لتحقيق الحرية التامة للمرأة، والتمركز حول نفسها؛ إذ نشأ هذا الاتجاه ما بين عامي 1960 و1970 في شمال أمريكا، ونال اعترافاً واسعاً نظراً لتأثيره على السياسات الخاصة بأوضاع النساء في الغرب. [انظر: المصدر السابق، ص 25]

ومن أبرز مفكرات وداعمات هذا الاتجاه شولاميث فايرستون (Shulamith Firestone)، وكيت ميليت (Kate Millet) اللتين أكدتا ضرورة التحوّلات الجذرية في الجنسية والعائلة الأبوية، وقيمة الانفصالية بوصفها استراتيجية بقاء ومقاومة في حياة المرأة وميادينها ومؤسساتها ومنظّماتها. [انظر: كيه كولمار وبارتكوفيسكي، النظرية النسوية، ص 168] كما تمّ في هذه الحركة وصف العلاقة بين الرجل والمرأة على أنها علاقة قوّة وصراع بين طرف قووي وآخر منزوع منه اجتماعياً أسباب القوّة، وبالتالي تمّ اعتبار الاختلافات البيولوجية من العوامل الأساسية لذلك الصراع؛ إذ تقول شولاميث فايرستون في كتابها "جدلية الجنس": «إنّ القضاء على الأدوار المرتبطة بالجنسين لن يتحقّق إلّا بالقضاء على الأدوار الثابتة التي يقوم بها الرجل والمرأة في عملية الإنجاب، ومن هنا فإنّ منع الحمل والتعقيم والإجهاض، ثمّ التلقيح الاصطناعي منذ ذلك الحين، كلّها وسائل تساعد على تقليل التمييز البيولوجي، ومن ثمّ الحدّ من التمييز بين الجنسين في مجال السلطة» [نقلًا عن: جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص 458].

ويُمكن لنا القول إنّ النسوية الراديكالية تعدّ حركةً فكريةً وسياسيةً واجتماعيةً متطرفةً تسعى إلى تغيير بناء العلاقات بين الجنسين، وصولاً إلى المساواة المطلقة كهدف استراتيجي، وتختلف نظرياتها وأهدافها وتحليلاتها تبعاً للمنطلقات المعرفية التي تتبنّاها، وتتسم أفكارها

5- ويقصد بالراديكالية (أي المتطرفة) هي ميل مجموعة من الأشخاص إلى الآراء والأساليب التي تتبنّى التغييرات الجذرية، والراديكالي هو كلّ من يناهز بالتغيير الأساسي. [انظر: عبد الكافي، معجم مصطلحات حقوق الإنسان، ص 263]

بالتطرف والشذوذ وتتبنّى صراع الجنسين وعداءهما، وتهدف إلى تقديم قراءات جديدة عن الدين واللغة والتاريخ والثقافة وعلاقات الجنسين. [انظر: الكردستاني، الجندر.. المنشأ، المدلول، الأثر، ص 10]

المبحث الثالث: امتهان المرأة في المجتمع الغربي.. أشكاله وأسبابه

بعدما تمّ عرض أهمّ معالم النزعة النسوية المتمثلة في مبادئها ومراحلها التي مرّت بها واتّجاهاتها، نأتي هنا لكي نبين معالم امتهان المرأة في المجتمع الغربي تحت غطاء النزعة النسوية التي أخذت على عاتقها الدفاع عن المرأة وحقوقها المسلوبة ومساواتها بالرجل، ولكن ما سنجد في واقع الأمر يختلف عمّا نادت به هذه النزعة، فقد تمّ استغلال المرأة في المجتمع الغربي بشقّي أنواع الاستغلال فبدل أن تكون المرأة ذات كرامة مصونة وتأخذ دورها الريادي - من خلال إنجاز ما عليها من تكاليف داخل الأسرة والمجتمع، باعتبارها شريكة الرجل وليس النّد له - تمّ العمل على تغيير بوصلتها من خلال استغلالها في الإعلام والثقافة، والتركيز على جسدها وجعله كالسلعة لمن يرغب أن يشتريه أو يتمتّع به لبعض الوقت، وهذا بدوره أدّى إلى ضياع الأسرة وتفكيك الأواصر الاجتماعية. وهذا الأمر لم يأت عن فراغ، بل كان نتيجة أسباب متعدّدة، منها الضغط التي تعرّضت له المرأة على الدوام بسبب إهمالها الاجتماعي من جانب، ونكران دورها المهمّ والأساسي في تربية وإيجاد مجتمع صالح ينطلق من الأسرة من جانب آخر. وسنذكر هنا نموذجًا من الأسباب والأشكال التي أدّت إلى امتهان المرأة.

أولاً: استغلال المرأة في الإعلام والثقافة

يُعَدّ استغلال المرأة في الإعلام والثقافة من الأسباب التي أدّت إلى امتهان المرأة في المجتمع الغربي، وقد عُدّ هذا الأمر من آثار دعوات النسوية التي طالبت بضرورة خروج المرأة إلى العمل، فقبلت المرأة العمل في أيّ مجال، حتّى ولو لم يكن من شأنها. فأصبحت المرأة عبارة عن سلعة يتمّ المتاجرة بها في الدعاية الإعلامية، وامتهانها في تسويق المنتجات، وفي الصحف والمجلاّت، حتّى في الأشياء التي لا صلة لها بها إطلاقاً، وكلّ ذلك لإثارة غرائز الرجال، والمتاجرة بها في سوق النخاسة الجديد، وكلّ هذا هو عبارة عن إهانة وإذلال واحتقار وامتهان لها وليس فيه إكرام لمكانتها وتمجيد لشأنها. [انظر: مجموعة من المؤلفين، حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، ص 32؛ المصري، عولمة المرأة المسلمة، ص 316] وهذا الأمر أدّى إلى مسخ شخصية المرأة التي لها الدور في بناء المجتمع والأسرة، فالمرأة عندما تكون مادّيّة فهي ليست سوى

سلعة للبيع، وبضاعة للشراء، وقطعة للعرض، وجسد لاستعراض مفاتها، دون أن تكون حاملةً قيمًا أخلاقيةً، ولا أفكارًا ساميةً، ولا أهدافًا كبيرةً. [المصدر السابق، ص 317]

ومن الأمور الأخرى التي قامت بها النسوية من الناحية الثقافية، العمل على إيجاد هوية جديدة للمرأة، من خلال ما أسمي بـ"الهوية الأصلية للمرأة"، بعيدًا عن الهوية التي شكّلت من خلال تسلّط الأبوية والدين واللغة، ويتم هذا الأمر عن طريق:

أ- العمل على تفكيك لفظ "أنثى" الذي يرتبط بالوظيفة البيولوجية؛ إذ إنّ الحمل والولادة وكلّ ما يرتبط بهما، ليس وضعًا طبيعيًا جوهريًا، وإنّما هو عملية إنتاجية مفروضة على المرأة عبر علاقة استعبادية!

ب- تفكيك لفظة "أنوثة" المرتبطة بالزينة والمظهر واستبعادها، فما هي إلا مجموعة مواصفات وسلوكيات صاغها النظام الأبوي على جسد هذا الكائن، كما هو المفهوم الفرويدي.

ج- تفكيك لفظة "امرأة"، التي تعتقد النسويات أنّها صنعة أو بنية أبوية اجتماعية، ويكتفين بالقول بأنّها لا تعبّر عن هوية المرأة الحقيقية. [انظر: الخريف، مفهوم النسوية.. دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص 141 و142]

ترى النسويات بأنّ تفكيك "الأنثى" سيمحو من وعي النساء ما طبع فيه بأنّهنّ خلقهن للرجل، وأنّ تفكيك "الأنوثة" سيلغي التبعية الاقتصادية؛ لأنّها كانت مفروضةً على المرأة مقابل إنفاقه عليها، وهنا يعتقدن بأنّ "المرأة" ستزول تلقائيًا بعد تفكيك الإطار الذي تحتبس في داخله "الأنثى"، وتفرض عليها في داخله "الأنوثة". [انظر: الطيب بدر، الأسرة في الغرب، ص 289]

ثانيًا: التركيز على الجسد والجنسانية

لقد أصبح التركيز على جسد المرأة والجنسانية وجعل المتعة الجنسية غايةً عليا، إحدى مرتكزات المجتمع المعاصر وسمةً بارزةً فيه؛ إذ أصبحت اللذة الجنسية غايةً تسمو على الأخلاق والقوانين والأعراف، ونزعةً فلسفيةً عند الكثير من المدارس تفسّر بها الدوافع والسلوكيات والتحوّلات المجتمعية الكبرى، وتقيم بها درجة انفتاح المجتمعات وراقيها ومدنيتها. إنّ جذور الجنسانية لم تكن وليدة عصرها، بل ترجع إلى زمن اليونان وصولاً إلى عصرنا الراهن، ففي فترة الستينيات من القرن الماضي حدث ما سمي بالثورة الجنسية، وتغيّرت المجتمعات الغربية تمامًا؛ إذ أصبح الابن يسوق عشيقته إلى بيت

أبيه، والبنت تصحب حبيبها إلى غرفة نومها أمام والديها، فتفككت الأسرة، وشاعت العلاقات الجنسية خارج الزواج إلى حدّ أن إحدى الإحصائيات التي ترجع لبداية السبعينات تقول بأنّ لدى 95% من الجنسين في السويد تجارب جنسية ما قبل الزواج، ومن يستنكر هذا يعدّ رجعيًا ومتخلّفًا، وهكذا أصبحت الجنسية فكراً وسلوكاً في آن واحد. فكانت هذه التحوّلات ذات أثر عظيم على واقع المرأة؛ إذ أدت إلى اختزال المرأة في البعد الجنسي والجسدي، وأدت إلى شيوع ظواهر البغاء وتجارة النساء والاعتصاب وغيرها.

[انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 146]

وعلى مستوى النزعة النسوية فقد تكوّن ثالث النسويات (الإصلاحات الاجتماعية، والمطالب السياسية، والحبّ الحرّ). وطالبت دعاة النسوية الراديكالية بمبدأ الحرية المطلقة، والتحرّر الجنسي، بل وصل الأمر إلى قول إحدى رائداتها: فلو قدّر للمرأة أن تحبّ، وأن تبادل الحبّ كما تشاء لما فكّرت بمطالب أخرى، وفي بريطانيا خاضت آني بيزنت (Annie Besant) حملةً صاخبةً من أجل التحرّر الجنسي منتقدةً بشدّة الأسرة والزواج، وقد دعا تشارلز فورييه (Charles Fourier) أبو الحركة النسوية الفرنسية والاشتراكي المعروف إلى تحرّر المرأة على كلّ الأصعدة (البيتي والمهني والمدني والجنسي). وقال: «إنّ العائلة تكاد تشكّل سدّاً في وجه التقدّم» [عمارة، الغرب والإسلام، ص 236]، ممّا أدّى إلى المطالبة بالزواج المدني وتهميش مؤسسة الأسرة، ونزع القداسة عن عقد الزواج والرباط الأسري والاستخفاف المستمرّ بعقّة المرأة؛ لأنّها جزء من الثقافة الذكورية التي ترى في المرأة متاعاً خاصّاً بالرجل. [انظر: الكردستاني، حركات

تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 146 - 147]

وجعل هيربرت ماركيز (Herbert Marcuse) من أسس نظريته النقدية: «التأكيد على اعتناق الغرائز الجنسية، وإطلاق الحرية الجنسية بلا حدود، سواءً من ناحية الكمّ أم الكيف، أي حتى حرية الشذوذ... بل وتمجيده؛ باعتباره ثورةً وتمرداً ضدّ قمع الجنس، وضدّ مؤسسات القمع الجنسي... معتبراً التحرّر الجنسي عنصراً مكملًا ومتّمماً لعملية التحرّر الاجتماعي... ورافضاً ربط الجنس بالتناسل والإنجاب» [انظر: عمارة، الغرب والإسلام، ص 237].

ثالثاً: الضغوط الاجتماعية وتأثيرها على المرأة

لقد تعرّضت المرأة في المجتمع الغربي إلى جملة من الضغوط الاجتماعية؛ نتيجة جملة من العوامل الدينية والاقتصادية والثقافية وغيرها، التي انعكست على حياتها اليومية، فأدّى

هذا الأمر إلى استغلالها من قبل الحركات التي بدأت ترفع شعار حرية المرأة ومساواتها مع الرجل ومشاركته في العمل، ومن هذه الحركات النزعة النسوية، التي بدل أن تكون عاملاً مساعداً في نجاة المرأة في تلك المجتمعات انتهى بها المطاف إلى إيجاد هوية جديدة لها، وتحويلها إلى سلعة تُباع وتُشتري، ومن تلك الضغوط والعوامل التي تعرّضت لها المرأة وأدت بالنتيجة إلى استغلالها وامتهانها:

أ- العوامل الدينية: لقد أدّى احتقار المرأة من قبل رجال الكنيسة إلى ردّة فعل من قبل المجتمع النسوي، وخصوصاً بعد الثورة الفرنسية، ونتج عن ذلك بروز النزعة النسوية التي بدأت تطالب بحقوق المرأة ومساواتها المطلقة مع الرجل؛ إذ ذهب رجال الكنيسة إلى أنّ المرأة لا تُعامل على أنها إنسان، فتنتعت بأسوأ الأوصاف؛ إذ ورد عن أحد رجالها أنّ: «المرأة شرٌّ لا بدّ منه، وإغواء طبيعي، وكارثة مرغوب فيها، وخطر منزلي، وفتنة مهلكة، وشرّ عليه طلاء» [ديورانت، قصّة الحضارة، ج 16، ص 187]. ويقول آخر: «إنّها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان، ناقضة لنواميس الله، ومشوّهة لصورة الله أي الرجل» [السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 20]. وكذلك أكّد التفسير الكنسي أنّ من نتائج تلك الخطيئة: «أنّ المرأة لا تكون شريكة الرجل ولا تساويه، بل تُمسي فتنة للرجل، وهو يستعبد لها لتلد له الأولاد»؛ لذلك بدأ تأكيد انتقال الخطيئة وراثياً في النسل من جهة، وعلى ترسيخ عدم مساواتها للرجل من جهة أخرى، ثمّ كونها مصدر الغواية للرجل، فعليه أن يتعامل معها لا بوصفها زوجة وشريكة حياة، ولكن بوصفها من العبيد، ولا وظيفة لها سوى إشباع رغباته وولادة الأولاد له. [انظر: القرشي، النسوية، ص 107]

ولكن بسبب انحراف مطالب هذه النزعة وأفكارها انتقلت النساء من ظلم واقع عليهنّ من النظام الأبوي كما تسميه النسوية إلى ظلم يقع عليهنّ من قبل النساء أنفسهنّ، بل وزدن عليه بأنّهنّ أخذن بمحاربة فطرتهن وطبيعتهن السويّة. [انظر: المصري، النسوية.. أصول ومفاهيم، ص 28]

فشارت المرأة الغربية على هذا النظام الاجتماعي، ورأت أنّه لا سبيل للقضاء على عصر التقليل من شأن المرأة إلّا بالتمرد على العقائد والأعراف الدينية، ولا سيّما تغيير النظام الأسري الذي يتمّ من خلاله تسلّط الذكور وقهر المرأة (حسب قولهم). تقول سيمون دي بوفوار رائدة الحركة النسوية في الغرب: «إنّ على المرأة أن تتخلّى عن الأساطير والخرافات والعقائد التي تتخذ شكل المقدّس، والتي مكّنت الرجل الأبيض من اضطهاد المرأة والسيطرة عليها،

وإنّ المرأة إذا أرادت أن يكون لها وجود حقيقي كامرأة، فعليها أن تتخلّى عن الأنوثة؛ لأنّها مصدر ضعف المرأة، والزواج؛ لأنّه يمثل أكبر قيد للمرأة، وأيضًا التخلّي عن الأمومة».

[De Beauvoir, S., The Second Sex, P. 49]

ب- العوامل الاقتصادية: مع ظهور الثورة الصناعية وبناء المصانع في القرن التاسع عشر الميلادي، اضطرت النساء من الأسر الريفية الفقيرة إلى العمل لتحسين أوضاع أسرهنّ الاقتصادية، فكانت الظروف المعيشية الصعبة في المزارع تدفعهنّ إلى البحث عن فرص للعمل في المدن الصناعية؛ إذ عملن بأجور قليلة مقابل ساعات عمل طويلة وظروف صعبة. [راجع: مجموعة من المؤلّفين، المرأة وقضاياها، ص 68] وبعد الحرب العالمية الثانية وعلى الرغم من تشجيع النساء على العودة إلى المنزل، إلّا أنّ طموحات الأسر لتحسين مستوى المعيشة دفعتهنّ إلى العمل مجددًا؛ إذ أصبح ما تحصل عليه الزوجة مهمًّا من أجل تحسين الحياة نحو الأفضل.

[Look: <https://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/tupperware-work>]

ج- العوامل الاجتماعية: بعدما كان العمل في المنزل يُعدّ جزءًا من الإنتاج الاقتصادي للأسرة، تحوّل الأمر عكس ذلك مع ظهور الثورة الصناعية؛ إذ أصبحت القيمة الاقتصادية في العمل خارج المنزل، ممّا أدّى إلى التقليل من دور المرأة بوصفها ربّة منزل، وسعيها للعمل من أجل تعزيز مكانتها الاجتماعية، وإثبات قدرتها على العمل في مجالات متعدّدة.

[Look: <https://www.uml.edu/tsongas/barilla-taylor/women-industrial-revolution.aspx>]

د- العوامل النفسية: روّجت الثقافة الغربية أنّ للمرأة القدرة على الجمع بين كلّ شيء (كالعمل والأمومة وإدارة المنزل)، ولكنّ الواقع كشف عن تناقضات هذه الفكرة؛ إذ وجدت كثيرات أنّ التوفيق بين العمل ورعاية الأطفال محال دون تضحيات كبيرة، سواء على الصعيد المهني أو الشخصي. [راجع: مركز المعارف للتأليف والتحقيق، المرأة والأسرة في فكر الإمام الخامنّي، ص 31 - 41]

هـ- العوامل الثقافية: لقد لعب الإعلام الغربي دورًا مهمًّا في منتصف القرن العشرين في تشكيل تصوّرات المرأة، إيجابيًا وسلبيًا، فمن جهة سلّط الضوء على نماذج نسائية قويّة وناجحة مهنيًا، ومن جهة أخرى كرّس أيضًا الصور النمطية ومعايير الجمال غير الواقعية التي قد تؤثر سلبيًا على ثقة المرأة بنفسها وتوقعات المجتمع، ممّا أدّى إلى إيجاد توقّعات جديدة وضغوط للمشاركة في القوى العاملة.

[Look: Rajkumar Singh, <https://www.wgi.world/western-culture-perception-and-role-of-women/> and Role of Women]

المبحث الرابع: التداعيات والآثار المترتبة على امتهان المرأة

وصل بنا المطاف بعدما تمّ عرض أهمّ الأمور المتعلقة بالنزعة النسوية وما لعبته من دور في امتهان المرأة في المجتمع الغربي إلى ذكر التداعيات والآثار التي ترتبت على ذلك، والذي بسببه استدرجت المرأة إلى غير ما خُطّط لها تكويناً! لتصبح سلعة بيد النفعيين والوصوليين، وما ذلك إلا للحظّ من قيمتها كمریبة في الأسرة التي تُعدّ النواة الأولى في تكوين مجتمع سليم يعمل على غرس الفضيلة. ومن أهمّ التداعيات والآثار في هذا المجال:

أولاً: المساواة بين الجنسين

من أهمّ الأمور التي نادت بها النسوية في مراحلها الأخيرة هي المساواة بين الجنسين؛ إذ تذهب إلى أنّ الجنسين متماثلان ولا يوجد فروق بينهما! وأنّ الاختلاف الحاصل بينهما يرجع في حقيقة الأمر إلى التنشئة الاجتماعية، بينما ورد في القرآن الكريم أنّ هناك اختلافاً بين الذكر والأنثى وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [سورة آل عمران: 35]. وذكر أحد المفسرين في تفسير هذه الآية: «أي ليس جنس الذكر مساوياً لجنس الأنثى» [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 233]. وكذلك يُثبت العلم الحديث الكثير من الاختلافات بين الذكر والأنثى في جملة من النواحي منها: عضوية ونفسية، وجسمانية وسلوكية، ومهارية وذهنية، وهذه الاختلافات لا تترك مجالاً للشكّ بأنهما جنسان مختلفان متكاملان؛ إذ أشار العلم الحديث إلى أنّ الفوارق البيولوجية بين الجنسين تبدأ في رحم الأم، وتكون واضحة للعيان عند الولادة، وتأتي الفوارق العضوية والسلوكية تبعاً لها، ويشتمل هذا الأمر على عدّة مستويات، منها:

أ- الاختلاف الجيني: يكون الاختلاف هنا من أنّ للذكر زوجاً من الكروموسومات الجنسية المختلفة (x y)، بينما نجد أنّ الأنثى لديها زوج من الكروموسومات الجنسية المتشابهة (x x)، ويتحدّد هذا الاختلاف منذ لحظة إخصاب البويضة بالحيوان المنوي.

ب- الاختلاف الجسماني: ويكون الاختلاف بناءً على أنّ لدى الذكر هورمونات الذكورة، وينعكس هذا على بدنه الخارجي، بينما نجد أنّ لدى الأنثى هورمونات الأنوثة، وينعكس هذا أيضاً على بدنها الخارجي أيضاً، وتتكوّن الاختلافات هنا نتيجة شفرات يحملها الكروموسومان الجنسيان.

جـ - الاختلاف المتخي - العقلي: فلدَى الذكر مخَّ ذكوري والأنثى لديها مخ أنثوي. ويتوقف على طبيعة المخ اختلاف طريقة تفكير وأولويات كل من الجنسين.

د - الاختلاف السلوكي: لكل من الذكر والأنثى سلوكه المميّز، وينبع هذا السلوك من طبيعة جنس المخَّ (ذكوري أم أنثوي) ونوع الهرمونات الجنسية (ذكورية أم أنثوية). [انظر: شريف وكامل، المخَّ ذكر أم أنثى، ص 35]

وقد أقرّ بعدم التساوي بين الجنسين وأثّه يوجد خلاف بينهما جملة من علماء الغرب؛ يقول الدكتور سيمون بارون كوهين (Simon Baron-Cohen): «لقد تمّ تشكيل المخَّ الأنثوي، وإعداداته سلفاً ليقوم بالمشاركة والتعاطف، بينما تمّ تشكيل المخَّ الذكوري ليقوم بالوظائف التحليلية والتنظيمية. ولا شكّ أنّ إنكار هذه الفوارق الجنسية يُعدّ من أكبر محاولات التدليس في تاريخ العلم» [المصدر السابق، ص 29]. ويقول الدكتور ألكسيس كاريل (Alexis Carrel) بعدما عرض الاختلافات بين المرأة والرجل: «ولقد أدّى الجهل بهذه الحقائق الجوهرية بالمدافعين عن الأنوثة إلى الاعتقاد بأنّه يجب أن يتلقّى الجنسان تعليمًا واحدًا، وأن يمنحا قوًى واحدةً ومسؤولياتٍ متشابهةً، والحقيقة أنّ المرأة تختلف اختلافًا كبيرًا عن الرجل ... فعلى النساء أن يمين أهليتهن تبعًا لطبيعتهنّ دون أن يحاولن تقليد الذكور، فإنّ دورهنّ في الحضارة أسمى من دور الرجال، فيجب عليهنّ ألا يتخلّين عن وظائفهنّ المحدّدة» [كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ص 102]. ويقول أيضًا: «يجب أن يبذل المرءون اهتمامًا شديدًا للخصائص العضوية والعقلية في الذكر والأنثى، وكذا لوظائفهما الطبيعية. فهناك اختلافات لا تنقض بين الجنسين... ولذا فلا مناص من أن نحسب حساب هذه الاختلافات في إنشاء عالم متمدّن» [المصدر السابق، ص 104].

وعليه فما ذهبت إليه النسوية من المساواة المطلقة بين الجنسين لا يصمد أمام البحث العلمي، وقد راعى الإسلام الذي سبق العلم الحديث جوانب الاختلاف والاتّفاق بين الجنسين بما ينسجم مع الفطرة الإنسانية؛ إذ ساوى بين الذكر والأنثى فيما يمكن المساواة فيه، وفرّق بينهما فيما هما مختلفان فيه.

ثانيًا: استغلال المرأة في مجال الدعاية والإعلانات

لقد أدّى تبنيّ النزعة النسوية بوصفها منهجًا قائمًا على أساس الحرّية المطلقة للمرأة بما هي فرد لا على أساس المجتمع والأسرة التي تنتمي إليها، إلى انقلاب القيم وجعلها ترتبط بمصالح ماديّة وإعلاميّة وتيّارات اجتماعيّة، تعادي الدين والعقائد، وتروّج للإلحاد والإباحية

والشذوذ الجنسي، وهكذا يتجسد مفهوم تحرير المرأة في منهجهم في صنع امرأة عدوانية محاربة لجنس الرجال، تقبل من التقاليد ما تراه يكرّس لها حقوقها، ولكنها ترفض ما ترى أنّه واجبات أو مسؤوليات، فمفهوم الحرية عند الغرب قد حوّل المرأة إلى سلعة في سوق النخّاسين عبر دور الأزياء والإعلانات [انظر: العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، ص 34]، ممّا جعلها وسيلة من وسائل الإغراء من أجل تسويق المنتجات المختلفة عن طريق إثارتها للغرائز، ولجلب المزيد من المشاهدين، وبالتالي تحقيق المزيد من الأرباح والمكاسب المالية، فيما امتلأت المجالات بالصور النسائية الرخيصة لإرضاء أصحاب الغرائز وعباد الشهوات، دون أن يكون للمرأة حق الاعتراض أو التمرد.

ثالثاً: تكليف المرأة بأعمال لا تنسجم مع طبيعتها

يُعدّ العمل المهمّ والرئيس للمرأة هو أن تكون أمّاً صالحةً تعمل على تربية جيل صالح في المجتمع، ولقد كلّف الدين الإسلامي المرأة بالأعمال التي تنسجم مع أنوثتها وتكوينها الجسدي والعقلي والنفسي، ولكنّ مبدأ المساواة بين المرأة والرجل والتركيز على الجانب المادي والفلسفة المادية التي تدعو إليها الحضارة الغربية وفق المنهج العلماني والليبرالي، فرض على المرأة أن تعمل في مختلف المجالات رغماً عنها، فهي تعمل في المناجم وصناعة المواد الثقيلة وتنظيف الشوارع وقيادة الشاحنات وحمل السلاح وحراسة الأمن وغيرها من الأعمال التي لا تليق إلا بالرجال، وهذا ما ألحق ضرراً كبيراً بنفسية المرأة وأنوثتها وعفافها وصحتها الجسدية، ونحن هنا لا ننكر حاجة المجتمع في الوقت الراهن إلى عمل المرأة، ولكن هذا ضمن حدود معيّنة كالطبّ والتربية، بشرط أن تحافظ المرأة على عقّتها وكرامتها وكذلك أسرتها وأمومتها.

رابعاً: أصبحت المرأة ضحية العنف والاعتداءات الجسدية

لقد أدّى نزول المرأة إلى ميدان العمل بعد الثورة الصناعية في الحضارة الغربية إلى تعرّضها للمزيد من العنف والاعتداءات التي تمثّلت في الغالب بالضرب والتحرّشات الجنسية والاغتصاب. وهذه المضايقات والاعتداءات الجنسية على المرأة العاملة في أماكن العمل المختلطة ليست أمراً جديداً وطارئاً، بل إنّّه بدأ منذ التحاق المرأة بالعمل، ولقد ساهم ابتزاز المرأة جنسياً أثناء العمل في قتل أعداد لا تقدر من النساء العاملات في القرن التاسع عشر وأوائل

القرن العشرين؛ وذلك عن طريق انتشار الزهري⁽⁶⁾ والأمراض التناسلية، وعن طريق طرد المرأة إلى قارعة الطريق إذا رفضت الاستجابة لرغبات رئيسها في العمل، وبالتالي التعرّض لأمراض سوء التغذية والأمراض المعدية [انظر: البار، عمل المرأة في الميزان، ص 168 و169]، فهي مع اقتحامها معاقل الرجال تتعرّض لصنوف الأذى، وامتهان الكرامة؛ لأنّ المجتمع لا يضمن لها حقّ العيش بكرامة. [الفرج، بناء المجتمع الإسلامي، ص 199] وسنذكر هنا بعض الإحصائيات التي ورد فيها العنف والاعتداء على المرأة في المجتمع الغربي، فوفقاً لدراسة أجرتها وكالة الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية (FRA) عام 2014، تعرضت 22% من النساء في دول الاتحاد للعنف الجسدي أو الجنسي من شركائهنّ، بينما تعرضت 6% للاغتصاب. كما سجّلت السويد أعلى معدّل للعنف الجنسي في أوروبا (178 حالة لكل 100,000 نسمة).

[See: Violence against women: an EU-wide survey]

وفي الولايات المتحدة تشير منظمة (RAINN) إلى أنّ امرأة واحدة من كلّ 6 نساء (14.8%) تتعرّض للاغتصاب أو محاولة الاغتصاب خلال حياتها، مع تسجيل اعتداء جنسي كلّ 68 ثانية. كما أظهرت دراسة نشرت في (PMC) أنّ 38% من النساء في الولايات المتحدة تعرّضن للتحرش الجنسي في مكان العمل.

[Look: https://www.supremecourt.gov/opinions/URLs_Cited/OT20072_343-07/343-07/.pdf]

خامساً: حرمان المرأة من الأسرة والحياة الزوجية

من الشعارات الأخرى التي نادت بها النسوية وأصبح جزءاً رئيسياً من منهجها، متأثرةً بالبراغماتية النفعية في إيجاد امرأة لا تفكر إلا بنفسها ومنافعها الشخصية، هو العمل على تفكيك الحياة الزوجية من خلال الانتقاص من الزواج وأهميته؛ باعتباره مؤسّسةً يضمن فيها الرجل سلطته على المرأة وجعلها خاضعةً له، من خلال استعبادها وقهرها. يقول جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) وهو الفيلسوف البريطاني الذي استفادت النسوية من آرائه: «الأسرة هي مدرسة الاستبداد والتي تنمو فيها فضائل الاستبداد إلى حدّ كبير إلى جانب رذائله» [انظر: مل، استعباد النساء، ص 92]. وتذهب جاكلين جيلر (Jaclyn Geller) إلى أنّ الزواج مؤسّسة شريرة ينبغي على النساء اجتنابها، وهي مؤسّسة تقوم على مقايضة النساء كسلعة. [انظر: لوكاس، خطايا تحرير المرأة، ص 100 و101] وقد روجت كتب الدراسات النسوية وبشكل كبير

إلى أنّ المرأة المتزوجة أكثر تعاسةً من غيرها، كما تمّ استبدال مصطلح "الزوج" أو "الزوجة" بمصطلح "الشريك"، ومصطلح "الزواج الطبيعي" باسم "الزواج التقليدي" أو "النمطي". [انظر: الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 155]

وقد أدت هذه النظرة إلى الزواج عند النسويات إلى نفور منه ومحاربتة بوسائل وطرق متعدّدة، ممّا أدّى إلى ارتفاع معدّلات العنوسة في المجتمع، والبحث عن بدائل للزواج كالمساكنة (Cohabitation)⁽⁷⁾، أو الشذوذ، كذلك أصبحت الخيانة الزوجية أمراً غير مرفوض، بل هو ضمن الحرّية الشخصية، كما أدّت إلى ارتفاع نسب الطلاق، ولم يقف الحدّ عند هذا، بل دعت إلى بناء الأسرة اللانمطية، وإعادة تعريف الأسرة. [انظر: المصدر السابق، ص 155]

كذلك عمدت النسوية - ومن خلال سعيها الحثيث في هدم الأسرة - إلى التقليل من شأن الأمومة؛ وذلك من خلال الاستعانة بتقنية الأجنة الحديثة للتخلّص من نظام الزوجية؛ لأنّه يُعدّ من وسائل التكاثر الطبيعي، تقول إحدى النسويات: «إنّ مفهوم الرغبة في الأمومة أو نشاط الأمومة أمران غريزيان أو إجباران بيولوجيان هو الخطأ عينه» [مجموعة من المؤلّفين، الذكر والأنثى بين التميّز والاختلاف، ص 379]. ومن أجل هذا الأمر اتّبعت النسوية طرقاً متعدّدة لإبعاد المرأة عن الأمومة ودورها الفطري ومن هذه الطرق ابتداع مصطلحات جديدة وتقسيمات جديدة كالأمّ البيولوجية والأمّ الاجتماعية والتفريق بينهما، وبالتالي الوصول إلى اصطلاح جديد هو الأسرة البيولوجية التي ترى فيها النسوية آثار السلطة الأبوية ومخلفاتها، وإنتاجاً ثقافياً غير طبيعي يجب إزالته من الوجود، تقول الكاتبة إيزنشتاين (Eisonstein): «إنّ ثورة فمّيزم قد جاءت فقط عن طريق رفض الأسرة البيولوجية ... يجب القضاء عليها من خلال بناء خيار الإنجاب الصناعي وتنشئة الأطفال بمشاركة أفراد المجتمع في ذلك. فقط بإلغاء كلّ من المسؤولية الفيزيائية والسكريولوجية للمرأة في إنجاب الأطفال يكون ممكناً إنجاز تحرير المرأة» [الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، ص 160]. فأدّى هذا الأمر بالنتيجة إلى رفض الأمومة والإنجاب، وسهّلت موانع الحمل للجميع، وإقرار قانون إباحة الإجهاض، وكلّ هذا تحت غطاء أنّ للمرأة الحقّ بالتصرّف في جسدها.

ولقد ترتّب على ذلك إيجاد أشكال جديدة للأسرة، معتبرين الأسرة التقليدية المكوّنة من زوج وزوجة وأولاد نمطاً اجتماعياً تاريخياً يمكن تجاوزه وتشكيل أسر جديدة بديلة

7- المقصود من المساكنة: هو أن يعيش الشخص مع نصفه الثاني تحت سقف واحد دون زواج.

عنه مثل: الأسرة المثلية (أنثى وأنثى / أو ذكر وذكر)، والأسرة التي تشمل الأبناء بالتبني، والأسرة المتشكلة بالتقنيات الحديثة (تلقيح الأنابيب، الحمل بالإعارة) ... وأسرة الوالد المنفرد. [انظر: القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتحدة، ص 88 و89].

تقول مونيكا فيتيج (Monique Wittig): «إنّ خلاصنا يتطلّب منّا أن نبذل كلّ ما في وسعنا لتحطيم طبقة النساء التي يستخدمها الرجال لتشكيل النساء وفق رغبتهم، وهذا لا يمكن تحقيقه إلّا بتحطيم نظام الزوجية (ذكر أنثى) بوصفه نظاماً اجتماعياً قائماً على اضطهاد الرجال للنساء، والذي أنتج الاعتقاد في الفرق بين الجنسين كتقنين لهذا الاضطهاد» [الطيب بدر، الأسرة في الغرب، ص 292 و293].

وقد قام العديد من المفكرين الغربيين برفض ما جاءت به النسوية؛ لما ألحقته من ضرر بالغ على الأسرة الغربية، منهم الكاتبة مارلوري فاتشر (Marlory Vatches) وكليز هاربور (Claire Halbor) في مقال يحمل عنوان: الآثار السلبية للنسوية الحديثة على الأسرة؛ إذ تقولان: «منذ بزوغ الثورة الجنسية تمسّكت النساء بأفكار مارجريت سانجر (Margaret Sanger)، وهي المرأة التي دافعت عن الاختلاط، وعن موانع الحمل، وعن الإجهاض عند الطلب، إنّ قبول هذه العقلية المضادة للحياة والمرأة مزّقت الرابطة التي تربط المرأة بطفلها، وأضعفت علاقتها مع زوجها بسبب القتل العمد للحياة التي ستضيف إليهما شيئاً جديداً» [انظر: خضر، خمس شهادات من الغرب وأفريقيا على تدمير الحركة النسوية للزواج والأسرة].

وبالنتيجة وبسبب تشجيع هذا الفكر للنساء أصبحت الجينات أقصر، وأصبحت الملابس قصيرة وضيقة، وأصبح جسد المرأة عرضة للجميع، وبطبيعة الحال أدى هذا الأمر إلى عدم احترام الزوج لزوجته؛ إذ أصبحت الزوجة بالنسبة إليه مكاناً للمتعة فقط، ولم يعد ينظر إليها على أنها شريكة لحياته، ممّا أدى إلى تفكيك الأسرة وهدم أعلى قيمة مقدّسة في المجتمع، فانتهى المطاف إلى نشوء مجتمع غربي قائم على تدمير الروابط الأسرية بدلاً من السعي لتماسكها ليصلح بها المجتمع.

الخاتمة

تبين لنا من خلال ما تمّ طرحه في هذه المقالة ما يلي:

1- أنّ النزعة النسوية من الحركات التي أخذت على عاتقها الدفاع عن المرأة وجعلها في مكانها المخصّص لها، ولكنها تحوّلت إلى حركة متطرّفة تهدف إلى فرض السيطرة الأنثوية على العالم؛ لأنّها اعتبرت النظام الأبوي هو الذي يعمل على تحقير المرأة داخل الأسرة، فلا بدّ من القضاء عليه بشقّي الطرق.

2- شيّدت النسوية صرحها المعرفي من خلال تبنيها جملةً من المبادئ كالفلسفة الماديّة، والعلمانية والعقلانية والنفعيّة، والتي تبلور عنها جملة من الاتجاهات النسوية كالاتّجاه الماركسي والاتّجاه الراديكالي، فكان لكلّ واحد من هذه الاتجاهات نظرة خاصّة حول المرأة، وإن كان بينها اشتراك في الأهداف والغايات كالمساواة بين الجنسين بشكل مطلق ما يعدّ خلاف الفطرة الإنسانية. وبالنتيجة فقد أدّت هذه المبادئ والاتّجاهات إلى جعل المرأة عبارةً عن وسيلة لكسب المال عن طريق استغلالها في العمل بعد الثورة الصناعية.

3- بدل أن تكون هذه النزعة وسيلة نجاة للمرأة كما تدّعي، فقد انتهى بها المطاف إلى مخالفة الفطرة السليمة والعقل السليم من خلال سلب هوية المرأة الحقيقية والتخلي عن أنوثتها، وامتهانها وتحويلها إلى سلعة وشيء من الأشياء، بعدما تمّ المتاجرة بجسدها في سوق الإعلام والجنس.

4- عملت النزعة النسوية على سلب حقّ المرأة في تكوين أسرة أو أن تكون أمّاً صالحةً في مجتمعها؛ وذلك عن طريق الحطّ من قيمة الزواج وأهمّيته، والتقليل من دورها كربة بيت، ممّا أدّى إلى إحداث فوضى اجتماعية وعزوف النساء عن الزواج والبحث عن طرق أخرى لإشباع الفراغ العاطفي الذي تركه ذلك العزوف.

قائمة المصادر

- أحمد زايد ومجموعة من المؤلفين، المرأة وقضايا المجتمع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، السنة الأولى، 2002 م
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأسمرى، حسن بن محمد حسن، النظريات العلمية الحديثة.. مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها.. دراسة نقدية، التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، الطبعة الأولى، 2012 م.
- البار، محمد علي، عمل المرأة في الميزان، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.
- البشير عصام، المراكشي جناية النسوية على المرأة والمجتمع، فصول مترجمة عن الفرنسية في نقد الفكر النسوي، مركز دلائل، الرياض، بلا تا.
- البهنساوي، سالم، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1986 م.
- البهنساوي، سالم علي، تهافت العلمانية في الصحافة العربية، الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1990 م.
- الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان.. قراءة معرفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- الجميل، شوقي عطا الله وإبراهيم، عبد الله عبد الرزاق، تاريخ أوروبا من النهضة حتى الحرب الباردة، المكتب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000 م.
- الجندي، أنور، الأيدولوجيات والفلسفات المعاصرة في الإسلام، دار الاعتصام، مصر.
- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
- الخریف، أمل ناصر محمد، مفهوم النسوية.. دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، الطبعة الأولى، 2016 م.

الرحبي، مية، النسوية.. مفاهيم وقضايا، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2014 م.

السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة السابعة، 1999 م.

الطيب بدر، خديجة، الأسرة في الغرب.. أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها.. دراسة نقدية تحليلية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2009 م.

العيزي، خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م.

الفرايدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي، مؤسّسة دارالهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

الفرج، عبد الرحمن مبارك، بناء المجتمع الإسلامي، دار الفرقان، الرياض، الطبعة الرابعة، 1429 هـ.

القاطرجي، نهى، المرأة في منظومة الأمم المتحدة.. رؤية إسلامية، المؤسسة الجامعة للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 م.

القرشي، رياض، النسوية.. قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حزموت، حزموت، الطبعة الأولى، 2008 م.

الكرديستاني، مثنى أمين، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

الكرديستاني، مثنى أمين ومحمد، كاميليا حلمي، الجندر.. المنشأ، المدلول، الأثر، جمعية العفاف الخيرية، عمان، الطبعة الأولى، 2004 م.

المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1428 هـ.

المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2010 م.

المصري، أمجد محمد نور، النسوية.. أصول ومفاهيم الشمال السوري المحرّر نموذجًا، 2022 م.

المصري، إكرام بنت كمال بن معوض، عولة المرأة المسلمة الآليات وطرق المواجهة، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، الطبعة الأولى، 2010 م.

بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978 م.

جامبل، سارة، النسوية وما بعد النسوية (دراسات ومعجم نقدي)، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م.

جان برينجه وآخرين، موسوعة تاريخ أوربّا العالم، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1995 م.

خضر، أحمد إبراهيم، خمس شهادات من الغرب وإفريقيا على تدمير الحركة النسوية للزواج والأسرة، موقع الألوكة، 2013 م.

دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة: الدكتور جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

دي بوفوار، سيمون، الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2008 م.

ديورانت، ول وايريل، قصّة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجليل، بيروت.

رودجر، نرجس، فيمينزم [الحركة النسوية]، تعريب: هبة ضافر، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، الطبعة الأولى، 2019 م.

سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، الطبعة الأولى، 2004 م.

شريف، عمرو وكامل، نبيل، المخّ ذكراً أم أنثى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2011 م.

طه، صهيب، حقوق المرأة بين المساواة والعدالة، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، الطبعة الأولى، 2005 م.

عمارة، محمد، الغرب والإسلام أين الخطأ؟ وأين الصواب؟، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008 م.

عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة (دراسة ومعجم إنكليزي - عربي)، الشركة المصرية العالمية - لونجمان، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2003 م.

غارودي، روجيه، في سبيل ارتقاء المرأة، دار الآداب، مصر، 1988 م.

غيرير، جيرمين، المرأة المخصية، ترجمة: عبد الله بديع فاضل، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2014 م.

فؤاد، العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، دار البيان، الرياض، الطبعة الأولى، 2005 م.

فريدمان، جين، فمينيسم [النسوية]، ترجمه فيروزه مهاجر، آشان، طهران، 1381 ش.

كاريل، ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2003 م.

كيه كولمار، ويندي، وبارتكوفيسكي، فرانسيس، النظرية النسوية.. مقتطفات مختارة، ترجمة: عماد إبراهيم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2010 م.

لاند، أندريه، موسوعة لاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 م.

لوكاس، كاري إل، خطايا تحرير المرأة، ترجمة: وائل محمود الهلاوي، دار سطور الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010 م.

مجموعة من المؤلفين، الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف (مقالات مختارة)، ترجمة: محمد قدرى عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006 م.

مجموعة من المؤلفين، المرأة وقضاياها.. دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، الرياض، 1420 هـ.

مركز المعارف للتأليف والتحقيق، المرأة والأسرة في فكر الإمام الحامني، دار المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1438 هـ.

مكاوي، عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2018 م.

مل، جون ستيوارت، استعباد النساء، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998 م.

Beauvoir.S.De. "The Second Sex" Translated and (ed) by . Parshley .H .M. Alfred. A.Knopf New York, 1968.

<https://fra.europa.eu/en/publication/2014/violence-against-women-eu-wide-survey-main-results-report>.

https://www.supremecourt.gov/opinions/URLs_Cited/OT20072_343-07/343-07/.pdf.

Merriam-Webster, Webster's Dictionary of English Usage, Springfield Massachusetts, United States, 1989.

Rajkumar Singh, Western Culture: Perception and Role of Women, 2024.

Violence against women: an EU-wide survey. 2014.

The Universal Reformer in the Psychology of the Masses: Between Need and Belief

Ali Al-Asadi

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq

E-mail: ALIALASADI1966@gmail.com

Abstract

The concept of the Universal Reformer is a divine paradigm and a celestial figure intended to be realized within human society. Its significance lies in examining the human ideologies that call for his emergence in this world. He is the long-awaited hope who will deliver humanity from the prevailing injustice and corruption that afflict the earth. Hence, his importance stems from his ultimate objective: to "fill the earth with equity and justice." The final divine legislation (the Islamic Shariah) has given particular attention to the notion of the Universal Reformer (the Promised Mahdi), more so than other religious traditions. This is because the belief in him is integral to its very foundations and is a prominent element in ensuring its continuity. It represents both the future of true religion and a universal human aspiration. Thus, the Universal Reformer stands at the intersection of two key appeals: first, as a humanitarian ideal that all of humanity seeks to realize; and second, as a religious doctrine firmly rooted in divine revelations and foundational to their perpetuation. From both humanistic and religious perspectives, the Universal Reformer holds paramount importance, as he embodies the envisioned future of humanity, one grounded in justice and fairness. This raises the central question of the present article: Is the Universal Reformer a human necessity, longed for by the hearts of people, or is he a religious belief that requires faithful adherence? In this article, we seek to answer this vital question by employing a descriptive and analytical methodology, drawing upon verses, narrations, and scholarly opinions. We ultimately conclude that the Universal Reformer reconciles both dimensions: he is at once a humanitarian necessity embraced by all peoples, and a religious belief affirmed by all divine messages.

Keywords: Universal Reformer, the Awaited Mahdi, psychology of the masses, collective consciousness, religious belief.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .117-150

Received: 15/03/2025; Accepted: 12/04/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



المصلح العالمي في سيكولوجيا الجماهير بين الحاجة والاعتقاد

علي الأسدي

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

البريد الإلكتروني: ALIALASADI1966@gmail.com

الخلاصة

المصلح العالمي منهج إلهي وشخصية سماوية أريد تحقيقها على الواقع البشري، فأهميتها تكمن من خلال تتبع المناهج البشرية التي تناشد بظهوره في هذه المعمورة، فهو الأمل المنشود الذي يخلص الناس من واقع الظلم والفساد الحاصل في عموم الأرض؛ ولهذا تكمن أهميته انطلاقاً من أهدافه في أنه "يملاً الأرض قسطاً وعدلاً". وقد أظهرت الشريعة الخاتمة قضية المصلح العالمي (المهدي الموعود) واهتمت بها أكثر من باقي الشرائع الأخرى؛ لأنها من صميم مقوماتها وعنوان بارز في استمرارها، فهي تمثل مستقبل الدين الحنيف، وتمثل أيضاً مناشدة إنسانية؛ ولذا فالمصلح العالمي دائر بين مناشدتين: الأولى: أنه يعد هدفاً إنسانياً تسعى كل البشرية لتحقيقه، والثانية أنه عقيدة دينية أصلتها الرسالات السماوية في ضمن منهجها وأثبتته في مقومات استمرارها. فالمصلح العالمي يشكل أهمية قصوى في المنظور البشري والديني؛ لأنه يمثل المستقبل المتكامل للبشرية القائم على مبدأ العدل والإنصاف؛ ولهذا يطرح السؤال الرئيسي في هذه المقالة: هل المصلح العالمي حاجة إنسانية تهفو نفوس الناس إليها، أم هو اعتقاد ديني يلزم الإيمان به؟ وقد حاولنا الإجابة في هذه المقالة عن هذا السؤال المهم من خلال تتبع المنهج التوصيفي والتحليلي لقضية المصلح بتوسط الآيات والروايات والأقوال؛ لنصل إلى نتيجة مفادها أن المصلح العالمي هو جامع بين الموردين، فهو حاجة إنسانية تدعو إليه كل البشرية وكذلك هو اعتقاد ديني جاءت كل الرسالات السماوية لتأكيد.

الكلمات المفتاحية: المصلح العالمي، المهدي المنتظر، سيكولوجيا الجماهير، العقل الجمعي، الاعتقاد الديني.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 117 - 150

استلام: 2025/03/15، القبول: 2025/04/12

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يمثل الإصلاح العنوان الأبرز الذي يسعى لتحقيقه كل إنسان يعيش على هذه البسيطة وعلى وفق منهجيته التي أسسها والمعايير التي وضعها لتكون منطلقاً رئيسياً نحو بنائه التكاملي في مسيرته الحياتية؛ لينعم في هذا العالم - بحسبه - بالخير والسعادة، فالبشرية اليوم بحاجة إلى حركة إصلاحية واقعية تكون قادرة على إحداث تغيير اجتماعي وفكري واسع، سواء على المستوى الفردي أو الأممي، يمثل الاستراتيجية الحقيقية في خلق وعي جديد لدى أبناء المجتمع الذي يسعى من دون كد ولا ملل على العمل لإقامة حياة عادلة لا تخضع للنظرة النفعية أو السعي وراء المصالح الضيقة للفرد أو الجماعة، وإنما العمل على تحقيق تجمع بشري كبير قائم على ما هو حق وعدل، والناس تعلم أن هذا لا يمكن أن يحصل إلا من خلال مصلح عالمي يقوم على وفق المنهج السماوي الذي له القدرة على معرفة جميع الظروف المحيطة بالإنسان والقادر على تحريكه في ضمن عقل جمعي مصلح يتبنى الأسس الكفيلة بتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من العيش الكريم والحرّ، يستشعر من خلالها الإنسان بإنسانيته وتنعدم فيها كل صيغ التفرقة والاستغلال ونبذ كل أنواع الظلم والاستبداد، فالأمم اليوم تعيش أسوأ مراحل حياتها بسبب تسلط القوي على الضعيف، وهيمنة أصحاب التطور التقني واستخدامه في إذلال الأمم والشعوب، بل إن هذا التطور بدل أن يستخدم لجلب النفع والتقدم لبني البشر، أصبح اليوم وبالأعلى عليهم في استخدامه للقضاء على المجتمعات وتفتيتها، وفناء الناس على وفق منهجية "المليار الذهبي للعالم"، فكل هذه المشاكل تدفع البشرية بقوة للدعوة إلى تحقيق الإصلاح العالمي، فإن النفوس تتوق للإصلاح ومنهجية العدل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإصلاح منهج سماوي دعت إليه كل الرسالات الإلهية التي جاءت من السماء، فلا بد من أن يشكّل عقيدة للإيمان، وعلى هذا فهناك عدّة أسئلة تطرح، وهي هل يمكن إقامة دولة الحق والعدل العالمية أم لا يمكن ذلك؟ كيف يمكن أن تتقبل النفوس البشرية المصلح العالمي؟ وهل الناس بحاجة إلى مصلح لخلاصهم ممّا هم فيه، أم هو عقيدة دينية يتكامل إيمان المرء من خلال الإيمان بها؟ فكل هذه الأسئلة سنجيب عليها من خلال مقالتنا الموسومة بـ "المصلح العالمي وسيكولوجيا الجماهير بين الحاجة والاعتقاد".

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: مصطلحات البحث

1- المصلح العالمي اصطلاحاً

عُرف المصلح العالمي بأنه: «مصلح سماوي إلهي ملكوتي لإصلاح ما فسد من العالم، وإزاحة ما يرى من الظلم والفساد، وإنارة ما غشيته من الظلم» [المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحق، ج 13، ص 4]. ونقل عن المفكر الإيرلندي برناردشو (George Bernard Shaw) وصفه المصلح في كتابه "الإنسان السوبرمان" بأنه: «إنسان حي ذو بنية جسدية صحيحة وطاقات عقلية خارقة، إنسان أعلى يترقى إليه هذا الإنسان الأدنى بعد جهد طويل، وأنه يطول عمره حتى ينيف على ثلاثمئة سنة، ويستطيع أن ينتفع بما استجمعه من أطوار العصور وما استجمعه من أطوار حياته الطويلة» [آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 57 و58].

2- السيكولوجيا لغةً واصطلاحاً

أ- السيكولوجيا لغةً

تعدّ السيكولوجيا من المصطلحات الحديثة التي لم تذكرها المعاجم اللغوية القديمة؛ إذ إنّ هذا اللفظ قد وضع لأول مرة في القرن السادس عشر، إلا أنّ شيوعه كان في القرن الثامن عشر، وقد انتشر بعد ذلك في جميع اللغات الأوربية وغيرها. [لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص 41، الهامش 1]

إلا أنّ بعض المفكرين الغربيين قد عبّر عنها بأنّها "علم النفس". [المصدر السابق، ص 35]

«وفي الحقيقة أنّ (Psychology) مصدر من كلمتين يونانيتين (Psyce) بمعنى الروح، و (Logos) بمعنى علم، السيكولوجي (Psychology) هو علم الروح أو دراسة الذات كما تكشف عن نفسها في الأداء والعمل». [Minderop, Psikologi Sastra, Hal:3]

وعليه فالسيكولوجيا إذن هي علم النفس أو علم الروح سواء على نحو الوحدة بينهما أو الافتراق.

ب- سيكولوجيا الجماهير اصطلاحاً

يمكن القول إنّ سيكولوجيا الجماهير في معناها الاصطلاحي لا تختلف عمّا هو في المعنى اللغوي، فهي تمثل دراسة سلوك البشر وتفكيرهم، كما تُعنى بدراسة عمليات الإدراك

الحسّي، والتعلّم، والانفعالات والدوافع، وتدرس أيضًا تكوين الشخصية والسلوك غير الطبيعي عند الإنسان، فيمكن القول إنّه يعني علم النفس الجماعي أو الاجتماعي، أو قد يوصف بنفسية الشعوب أو روح الجماهير التي هي الروح المكوّنة من الانفعالات البدائية ومكرّسة بواسطة العقائد الإيمانية. [انظر: لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص 4 - 18]

ثانيًا: المصلح العالمي بين الحقيقة والخيال

تمثّل فكرة المصلح العالمي أطروحة تسعى كلّ جماعة من الناس إلى أن تتبنّى موقفًا منها، سواء كان على نحو القبول أو الرفض، وكلّ طرف يقيم الحجّة على ما يتبنّاه ويسعى لتثبيت الأيديولوجيا التي توافق منهجه في هذه القضية؛ ولذا يقرّ الطرف الأول بأنّ المصلح العالمي حقيقة واقعة، وستتجسّد في المسيرة البشرية في عالم الدنيا، بينما يتمسّك الطرف الآخر بأنّ قضية المصلح ما هي إلّا من نسج الخيال الإنساني، فهي خيال لا واقع له ولا حقيقة تجسّده. ولكن لو دقّقنا النظر في هذه القضية، فإنّه يمكننا القول إنّ فكرته تكاد تكون من أوضح الواضحات في المجتمعات البشرية، بل لا يكاد شعب من الشعوب أو أمة من الأمم تخلو منها؛ لأنّ «فكرة ظهور المصلح في آخر الزمان من الأصول الأساسية منذ العصور القديمة، وكانوا يذكرونها بشكل دائم، ونحن اليوم وبعد مرور عدّة قرون نجد ما يدلّ على ذلك من خلال الآثار التي تركها الماضون» [الطبسي، الإمام المهديّ المصلح العالمي، ص 14]. وعلى كلّ حال فكون هذه الفكرة متجذّرة في المجتمعات البشرية، وأنها حقيقة واقعة في مسيرتهم يعتمد على أمرين:

1- حاجة المجتمعات البشرية إلى الإصلاح، وهذا أمر مسلمّ به؛ لأنّ البشرية تعيش منذ وجودها على هذه الأرض الكثير من المشاكل والابتلاءات حتّى ظهرت للعيان ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [سورة الروم: 41]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فليس هنالك ما يلبيّ طموحاتها؛ لأنّ «الأزمة الإنسانية المعاصرة على درجة من العمق والشمول بحيث إنّ كلّ محاولة لتحليلها - ناهيك عن حلّها - تبدو عصيّة على قدرة العقل والتصور الإنساني، وها هي المعركة من أجل البقاء ... حيث تترك محنة الإنسان بصماتها على مستقبل أمم بأسرها يتهدّدها العدوان الخارجي والتمزيق الداخلي وتسيطر هذه المحنة على شبكة العلاقات الدولية الضخمة التي تقوم على بنيان هشّ، والميزان فيها الرعب والخطر» [انظر: كاميلري، أزمة الحضارة.. آفاق إنسانية في عالم متغيّر، ص 619]. فالإنسان في هذا العالم واقع بين أمرين أحدهما أكثر خطورة من الآخر: الأمر الأول: كثرة المشاكل والابتلاءات التي تصبّ على الإنسان بسبب المناهج الوضعية لإدارة المسيرة البشرية في هذا العالم؛ إذ لا يمكنه الخروج منها.

والأمر الثاني: عجز المناهج البشرية في إيجاد الحلول والوقوف على سبل الخلاص منها من جهة أخرى؛ لذا احتاجت الجموع الإنسانية إلى منهج إصلاحي لم يمت إلى البشرية بصلة ويكون قادرًا على إقامة الأمت والاعوجاج الحاصل في مسيرة الأفراد والمجتمعات؛ ولهذا لا يمكن القول أنّ الإصلاح مجرد دعوى، بل هو حقيقة واقعة.

2- تحديد الهدف من وجود المصلح الذي يقوم بإيجاد الحلول الواقعية لجميع المشاكل الحاصلة في المجتمعات البشرية، وقد وصفه برناردشو بأنه «ذو بنية جسدية صحيحة و طاقة عقلية خارقة» [آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 57 و 58]. ولا يمكن حصول ذلك بالقدرات العقلية البشرية البسيطة المعروفة، بل لا بدّ أن يكون امتداده إلى السماء ويرتبط بالمدد الإلهي ليتمكن تحقيق مجموعة من الأهداف منها: تحقيق حلم الأنبياء وهدم أسوار الانحراف والعبور بالبشرية مخاطر الضياع الأخلاقي وإعادة بناء القوى المعنوية؛ «إذ دلّ الواقع المعاصر أنّ انهيار القوى المعنوية للأمم و انحلال الشعوب ملازم لانهيار أخلاقها ومتناسب معه، فبين القوى المعنوية والأخلاقية تناسب طردي دائماً صاعدين وهابطين، ذلك ما دلّت عليه التجربة الإنسانية والأحداث التاريخية» [الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج 1، ص 33]. ولهذا فإنّ تحقيق هذا الهدف يستلزم وجود شخصية قادرة على ذلك، وتتصل بالمدد الغيبي الذي يسهّل تحقيق الهدف، ومنها: أنّ العالم اليوم بحاجة إلى فكر نهضوي قائم على مبادئ السماء لينهض ببناء وحدة فكرية وعقدية قائمة على الأسس الصحيحة للتكامل في توجيه البشرية. ومنها: الحاجة إلى قيام حكومة عالمية موحدة عادلة تبسط الأمن وتنهي النزاعات بين الأمم، وهذا لا يحصل إلّا مع وجود حاكم عادل يقود العالم كلّه ويكون تحت سيطرته، فقد وصف ذلك المفكر البريطاني بيرتراند راسل (Bertrand Russell) بقوله: «إنّ العالم في انتظار مصلح يُوحّده تحت لواء واحد وشعار واحد» [الشهرستاني، المهدي الموعود ودفع الشبهات عنه، ص 6]. وهذه الدولة التي وصفها الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) بقوله: «الدولة العالمية المنسجمة التي تنعدم فيها التناقضات الأيديولوجية وتطبق حقوق الإنسان كأسمى صورة للدولة العالمية الإنسانية» [المحنة، العولمة والجدل الدائر حولها، ص 7 - 9]. وهنالك أهداف أخرى سواء على مستوى الجانب الاقتصادي وتوزيع ثروات الأرض بالعدل أو على مستوى بناء الأسرة التي فككتها الحضارة الحديثة والتطور المنفلت وغيرها من الأهداف التي هي من صلب المنهج الإصلاحي للبشرية.

المبحث الثاني: حقيقة المصلح في الأديان والمذاهب

إنَّ الاعتقاد بحتمية ظهور المصلح العالمي في هذه الأرض ليس «تجسيداً لعقيدة إسلامية ذات طابع ديني فحسب، بل هو عنوان لطموح اتَّجهت إليه البشرية بمختلف أديانها ومذاهبها، وصياغة لإلهام فطري أدرك الناس من خلاله - على تنوع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب - أنَّ للإنسانية يوماً موعوداً على الأرض تحقّق فيه رسالات السماء مغزاها الكبير وهدفها النهائي، وتجد فيه المسيرة المكدودة للإنسان على مرّ التاريخ استقرارها وطمأنينتها بعد عناء طويل، بل لم يقتصر هذا الشعور في مستواه الغيبي والمستقبل المنتظر على المؤمنين دينياً بالغيب، إنّما امتدَّ إلى غيرهم أيضاً، وانعكس حتّى على أشدّ الأيدلوجيات والاتّجاهات رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادّية الجدلية التي فسّرت التاريخ على أساس التناقضات، وآمنت بيوم موعود تصقّى فيه كلّ التناقضات، ويسود فيه الوئام والسلام» [الصدر، بحث حول المهديّ، ص 7]. أمّا الأديان السماوية فهي الأخرى قد اتفقت كلمتهم «إلا من شدّد وندر على مجيء مصلح سماوي إلهي ملكوتي، لإصلاح ما فسد من العالم، وإزاحة ما يُرى من الظلم والفساد فيه، وإنارة ما غشيه من الظلم، غاية الأمر أنّه اختلفت كلمتهم في المصدق، وإن اختلفت الأديان، بل الفرق والمذاهب المتشعبة عنها في تحديد هوية المصلح العالمي، بالرغم من اتّفاقهم على حتمية ظهوره، وعلى غيبته قبل عودته الظاهرة» [المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحقّ، ج 13، ص 4]. فوجود المصلح والمنقذ العالمي عند عموم المجتمعات البشرية متّفق عليه، غاية الأمر أنّ كلّ أمة تدّعي أنّه منهم؛ لذا فالمصلح هو حقيقة فطرية مركزة في أعماق العقل البشري ويشعر بها الضمير الإنساني، ويعتقد بها الإنسان الذي يعيش مرارة الألم والعذاب؛ لأنّ أصل العالم قائم على مبدأ العدل والتوازن لا على الفوضى العارمة والظلم المستشري، وإلّا فإنّ دعوى العدالة الإلهية تصبح لغواً وعبثاً، وهذا ما سيظهر لك من خلال بحث حقيقة المصلح في الأديان الوضعية والسماوية:

1- حقيقة المصلح في الديانة الزرادشتية وبعض الديانات الأرضية

إنّ فكرة وجود المصلح الذي سيغيّر وجه الأرض ويبني مستقبل الأجيال هي أقدم فكرة وُجدت على الأرض مع وجود الإنسان، فجميع الشعوب والحضارات كانت وما تزال تؤمن بوجود مصلح عالمي، يظهر في هذه الأرض يوحد البشرية جمعاء تحت لوائه وحكومته، فيزيل الحواجز والمعوقات ويوحّد الشعوب ويزيل كلّ أنواع الظلم والاستعباد، وهذه الفكرة لا يختصّ بها شعب دون شعب آخر، ولا دين دون آخر، فالأديان الأرضية كلّها تدعو إلى وجود

مخلص ومنقذ للبشرية، فقد «أمنت الزرادشتية بمجيء ثلاثة منقذين مخلصين على رأس كل ألفية من الألفيات الثلاث الأخيرة، بمعدل منقذ واحد في نهاية كل ألف سنة، وآخر منقذ هو المسيا الموعود والذي سيولد من عذراء طاهرة» [سعيد، أديان العالم، ص 156]. وذكر في كتاب "زند" أنه: «ستعود الدنيا آخر الأمر إلى رجل يحب الله ومن خاصة عباده» [مكارم الشيرازي، الحكومة العالمية للإمام المهدي، ص 53]. وقيل أيضًا «إنّ الزرادشت ... بعد وفاته بثلاثة آلاف سنة سيظهر في هذه الدنيا أحد أبناء زرادشت ... وسيكون هذا الابن هو المخلص الذي يخلص البشرية» [سليمان مظهر، قصة الديانات، ص 315]. وفي كتب الهند والبراهمة من الاعتقاد بوجود المصلح، فقد ذكر في أحد الكتب الهندية المسمى بـ"ديده" أنه «سيظهر آخر الزمان بعد خراب الدنيا ملك هو إمام الخلق، واسمه منصور يستولي على جميع العالم ويلحقه دينه» [المصدر السابق، ص 54]. وأمّا البراهمة فقد ورد في كتابهم المقدس المسمى بـ"داتك" ما نصّه: «سيظهر رجل الحق وسيطر على مشرق العالم ومغربه ويهدي جميع الخلائق» [المصدر السابق]. بينما تتحدث الديانة البوذية أنه «لا بدّ أن يعود هذا المنقذ أو أحد تجلياته في نهاية الزمان ليكمل عملية الإنقاذ التي بدأها أول مرة وليحرّر النفوس والأبدان» [قيدارة، النظرية المهدوية في فلسفة التاريخ، ص 57]. وفي الحضارة الفرعونية القديمة فقد «أكّد المصريون القدماء على وجود المصلح وآمنوا بظهوره وهذا ما أكّده المصادر الفرعونية التي أولت بؤادر العقيدة المسيانية والتي تقوم على الإيمان بظهور شخصية قدسية تعيد السلام إلى الأرض وتنشر العدالة بعد أن انتشر الجور والفساد» [فؤاد محمد شبل، دور مصر في تكوين الحضارة، ص 20]. ولا يختلف الفكر العراقي القديم في مسألة وجود المصلح ففكرة المنقذ (المخلص) عند البابليين مرتبطة بـ «بعودة "مردوخ" إله بابل مرةً أخرى لينشر الخير وتطهير الأرض من الفساد» [طه باقر، مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص 257 و258]. وبذلك يظهر أنّ الديانات الوضعية القديمة كانت تؤمن بظهور المصلح في الأرض آخر الزمان وهو أفضل أفراد مجتمعاتها.

2- حقيقة المصلح في الأديان السماوية

اهتمّت الديانات السماوية بفكرة وجود المصلح والمنقذ للبشرية بشكل ملفت للنظر؛ إذ لم تغفل عن بيان حقيقة وجوده، وأنّ الاعتقاد به ليس أمرًا مستغربًا عندها، وقد اتّفقت كلمتها على أنّه مصلح سماوي، وهذه فكرة متأصلة بين جميع هذه الأديان، وهنالك نصوص سماوية تصرّح بوجوده وإن اختلفت في حقيقته ومصادقه، وهذا ما سيتبيّن لك من خلال التعرّض لحقيقة المصلح في الأديان الثلاثة:

أ- حقيقة المصلح عند اليهود والنصارى

إنّ التبشير بجمتية ظهور المصلح العالمي في المجتمعات اليهودية والنصرانية تشكّل دافعاً لاتباعها؛ لتحرك نحو تحقيق الأهداف التي جاء بها الأنبياء في رسالاتهم، ومن الواضح أنّ الإيمان بهذا الاعتقاد مستند إلى جذور عميقة في التراث الديني اليهودي والنصراني، فقد وضع علماء اليهود والنصارى في كتبهم وأسفارهم قديماً ما يؤكّد يقيناً وجود المخلص الموعود، وأنّ وجوده حقٌّ؛ ولهذا يعتقد بعضهم بعودة عزيز أو [فينحاس] منحاس بن العازر بن هارون وأنّه هو المصلح والمنقذ، بينما يعتقد المستشرق جولد تسهير (Ignác Goldziher): «أنّ اليهود يرون أنّ النبيّ إيليا قد رفع إلى السماء، وأنّه لا بدّ أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحقّ والعدل» [غالب، الإمامة وقائم القيامة، ص 272]. وأمّا النصارى فيؤمنونهم بفكرة المصلح العالمي قد ذكرته الأناجيل في بشاراتها، وقد صرّح علماءهم بجمتية عودة عيسى بن مريم في آخر الزمان ليقود البشرية في ثورة عالمية كبرى يعمّ بعدها الأمن والسلام كلّ الأرض، يقول سكوفيلد (Cyrus Scofield) في رسالته: «لن يكون هنالك سلامٌ حتّى يعود المسيح، إنّ أيّ تبشير بالسلام قبل هذه العودة هو هرطقة» [هالسل، النبوءة والسياسة، ص 28]. فالمسيحيون يؤمنون برجوع عيسى بن مريم، وأنّه هو المنقذ فهو عندهم من الواضحات التي جاءت على ألسنة كتّابهم ومثقفهم وعلمائهم بصورة جليّة؛ لذا يقول كلايد (Clyde Turner): «إنّ المسيح سيعود إلى هذه الأرض لإعادة إقامة حكم الله ولتحقيق السلام العالمي وسوف يتولّى زمام قيادة العالم، وسوف يقوم بذلك كلّ من مركز قيادته في القدس» [المصدر السابق، ص 34]. ويقول ول ديورانت (Will Durant): «كان ثمة عقيدة مشتركة وحدت بين الجماعات المسيحية المنتشرة في أنحاء العالم هي: أن المسيح... سيعود ليقوم مملكته على الأرض وأنّ كلّ من يؤمن به سينال النعيم المقيم في الدار الآخرة» [الخطيب، المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل، ص 533]. وهذا الكلام - وهو عودة المسيح - من حيث المبدأ صحيح، وأكّده الأخبار بنزول عيسى بن مريم في آخر الزمان، ولكنّه ليس هو المصلح الموعود، وبيان هذا الأمر أكثر، وظهور حقيقة المصلح الموعود سيأتي في المباحث اللاحقة.

ب- حقيقة المصلح عند المسلمين

إنّ فكرة المصلح العالمي أو ما تعرف بـ"العقيدة المهديّة" في الرسالة الإسلامية الخاتمة تعدّ من الركائز الأساسية في مسيرة الخطّ الرسالي، فقد رحل خاتم الأنبياء محمد ﷺ من

هذه الدنيا ولم يتحقق معه الهدف الأسمى للرسالة المحمدية، وهو ظهور الدين الإسلامي في جميع المعمورة وعلى كل الأديان، مع وجود الوعد المقطوع به في تحقيقه، فقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [سورة الفتح: 28]. وبقيناً أن هذا الهدف سيبقى تحقّقه منوطاً بظهور الإمام المهديّ الذي بشر به النبيّ الأكرم ﷺ والأولياء الصالحين من هذه الأمة، فالفرق الإسلامية قد اتفقت كلمتهم على ظهوره في آخر الزمان، وأنه سيقم دولة العدل والإنصاف في عموم المعمورة، وسيجعل الدين الوحيد الذي تدين به البشرية هو الدين الإسلامي، وأنّ تشخيص هوية المصلح العالمي المهديّ المنتظر في الرسالة الخاتمة أصبحت من المسلّمات التي آمن بها جميع المسلمين، فقد قال ابن خلدون في تاريخه: «اعلم أنّ المشهور بين كافة أهل الإسلام على مرّ الأعصار، أنّه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت، يؤيّد الدين ويظهر العدل ويتّبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمّى بالمهديّ» [انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 388]. وعليه فأصل الاعتقاد بالمصلح العالمي "المهديّ" مجمع عليه بين علماء المدرستين (الإمامية والعامة)، ولكن يبقى الاختلاف في أنّه مولود وموجود الآن فعلاً، أم أنّه سيولد ويوجد بعد حين وفي آخر الزمان؟ ذهب المدرسة الإمامية وبعض علماء العامة إلى أنّه مولود وموجود وهو الإمام الثاني عشر من أئمة المسلمين الإمام محمد بن الحسن العسكري، ومن ذرية الإمام الحسين عليه السلام، ويؤكد ذلك ما نقله صعصعة عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال صعصعة: «يا بن سبرة، إنّ الذي يصليّ خلفه عيسى بن مريم عليه السلام هو الثاني عشر من العترة، التاسع من ولد الحسين بن عليّ عليه السلام، وهو الشمس الطالعة من مغربها، يظهر عند الركن والمقام فيطهر الأرض، ويضع ميزان العدل فلا يظلم أحد أحداً» [الصدوق، كمال الدين، ص 527]. وقال ابن الصبّاغ المالكي: «ولد أبو القاسم محمد الحجّة ابن الحسن الخالص بسرّ من رأى ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومئتين للهجرة ... وأمّا كنيته فأبو القاسم وأمّا لقبه فالحجّة والمهديّ، والخلف الصالح، والقائم المنتظر، وصاحب الزمان، وأشهرها المهديّ» [ابن الصبّاغ المالكي، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، ج 2، ص 1102]. وقال ابن حجر الهيتمي في حديثه عن الإمام الحسن العسكري: «ولم يخلف غير ولده أبي القاسم محمد الحجّة وعمره عند وفاة أبيه خمس سنين، لكن آتاه الله فيها الحكمة ويسمّى القائم المنتظر» [ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، ج 2، ص 601]. وأمّا القول الآخر في مدرسة العامة وهو أنّ المهديّ لم يولد بعد، فهو مذكور عند بعض علمائهم: «إنّهم يرون أنّ المهديّ أحد الخلفاء العادلين

المسلمين سيولد إذا شاء الله ويجري عليه كل ما تقتضيه الطبيعة البشرية حسب سنة الله في الكون، وسيتولى الحكم إذا شاء الله تعالى فيحكم بالعدل ويتبّع خطوات الرسول ﷺ فتظهر له آثاره من الرخاء والطمأنينة» [البستوي، المهدي المنتظر عليه السلام في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، ص 60]. أو أنّه ولد ومات فهو ما يظهر من أقوال بعضهم الآخر [الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 19، ص 114]، وفي حقيقة الأمر أنّ هذا القول - وهو نفي ولادته أو أنّه ولد ومات - مبنيّ على عدم القول بإمكانية بقاء الإنسان هذا العمر المديد، هذا أولاً، وثانياً أنّه لو كان مولوداً مع الدعوى بغيبته فلا ينتفع الناس بوجوده فيكون عديم الفائدة، فيصبح وجوده وعدمه سيّان. وللجواب عن هذين القولين: أمّا القول بولادته ووفاته فمن الواضح أنّ ولادته رواية متواترة ونصّ من المعصوم، وأمّا وفاته فليس فيها نصّ ورواية، بل هو رأي المخالفين واستنتاجاتهم، فتقدّم الرواية والنصّ على الرأي والاستنتاج، فتكون ولادته يقيناً وفاته شكّاً، ولا يمكن نقض اليقين بالشكّ، خصوصاً أنّ الكثير من العلماء ذكروا ولادته ولم يتعرّضوا لوفاته، وصرّحوا أنّه حيّ إلى الآن. وأمّا علّة نفي ولادته سابقاً أصلاً لاستحالة أن يطول العمر به كلّ هذه المدة، فيمكن الجواب عنه بجوابين: إمّا بالنقض وإمّا بالحلّ. فبالنقض: بطول عمر بعض الأنبياء والصالحين فقد ذكر القرآن الكريم في بعض آياته أنّ نوحاً عليه السلام لبث في قومه ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [سورة العنكبوت: 14]، وأمّا في السنة فقد ورد أنّ آدم عاش تسعمئة وثلاثين سنة أو أكثر من ذلك فعن ابن عباس قال: «بعث نوح وهو لأربعين سنة، ولبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وعاش بعد الطوفان ستين عاماً، حتّى كثر الناس وفشوا. وقال قتادة: يقال إنّ عمره كلّهُ [كان] ألف سنة إلا خمسين عاماً، لبث فيهم قبل أن يدعوهم ثلاثمئة سنة، ودعاهم ثلاثمئة ولبث بعد الطوفان ثلاثمئة وخمسين سنة» [ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 418].

وأيضاً يمكن مراجعة كتاب "المعمّرون والوصايا" لأبي حاتم السجستاني وكذلك كتاب "عمر الإمام المهدي" للسيد علي السبزواري، وكلّ هذا في النقض. وأمّا الحلّ: فإنّ العلم لا ينفي أن يكون الإنسان ذا عمر طويل؛ إذ أثبت العلم الحديث وبعد الفحص والتدقيق إمكانية أن يطول عمر الإنسان كثيراً، فقد نقل عن الدكتور هنري سميث (Henry Smith) الأستاذ في جامعة كولومبيا الأمريكية قوله: «إنّ العلم قادر على أن يوصل عمر الإنسان إلى 800 سنة أو أكثر ويؤكد هذا القول الدكتور جيگوردها وزر (Gigwardha Vazar) الأمريكي إذ يقول: "إنّ علم الطبّ بمساعدة علم التغذية له القدرة أن يزيد عمر الإنسان أضعافاً مضاعفةً"» [الشهرستاني، المهدي الموعود ودفع الشبهات، ص 36]. بينما يعتقد جان روستان (Jean Rostand) في ضوء الاكتشافات

والتجارب العلمية بأن «اتباع طريقة حفظ الإنسان لم يعد مستحيلاً، فإنّ الاكتشافات التي سجّلها عدد من مشاهير العلماء منذ حوالي قرن تترك بعض الأمل في إمكانية التوصل إلى مركّب متناسق يساعد في تحقيق المزيد من التقدّم، اعتماداً على تجارب علمية سجّلها براون سيكوارد (Charles Brown Sequard) وألكسيس كاريل (Alexis Carrel) وغيرهما، أما روبرت إيتنجر (Rubirt aytanjar) الذي وضع أخيراً كتاباً بعنوان "الإنسان هل يمكن أن يخلد حيّاً" فقد خلق آمالاً جديدة إذ قال: إنّ الانسان الذي يعيش ويتنفس الآن يملك حظّ البقاء من الناحية الفيزيائية» [انظر: جريدة الأنباء الجديدة البغدادية، العدد 40، السنة الأولى، 1965]. وأمّا الفائدة في غيبته فيمكن تصنيفها إلى قسمين: القسم الأوّل تعود الفائدة فيها إلى الإمام نفسه وهي:

1- الحفاظ على الإمام من القتل والاغتيال إلى أن تنتهي الظروف المناسبة لظهوره ويؤيدها ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ للقائم غيبةً قبل ظهوره. يقول الراوي: قلت: ولم؟ فقال الإمام الباقر: يخاف، أي القتل». [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 246].

2- لينتفع بما استجمعه من المعلومات طيلة غيبته من غير أن يؤثّر على عمله شيء، وقد نقل عن المفكّر الإيرلندي برناردشو وصفه المصلح في كتابه "الإنسان السوبرمان" بأنّه «إنسان حيّ ذو بنية جسدية صحيحة وطاقة عقلية خارقة، إنسان أعلى يترقى إليه هذا الإنسان الأدنى بعد جهد طويل، وأنّه يطول عمره حتّى ينيف على ثلاثمئة سنة، ويستطيع أن ينتفع بما استجمعه من أطوار العصور وما استجمعه من أطوار حياته الطويلة» [آل ياسين، المهديّ المنتظر بين التصدّق والتصدّق، ص 57 و58].

3- حتّى لا تكون في عنقه بيعة لأحد تلزمه الوفاء بها، فعن سعيد بن جبير قال: «قال عليّ بن الحسين سيّد العابدين عليه السلام: القائم منّا تخفى ولادته على الناس حتّى يقولوا: لم يولد بعد، ليخرج حين يخرج وليس لأحد في عنقه بيعة» [الصدوق، كمال الدين، ص 323].

والقسم الثاني وهو ما تعود الفائدة فيها إلى الناس، ونذكر بعضها:

1- هنالك انتفاع عظيم من المصلح المهديّ حتّى مع غيبته لا يعلمه إلا الله تعالى، ويؤكّده ما رواه جابر عن النبيّ الأكرم محمد صلّى الله عليه وآله: «فقال جابر: يا رسول الله، فهل ينتفع الشيعة به في غيبته؟ فقال صلّى الله عليه وآله: إي والذي بعثني بالنبوة، إنهم لينتفعون به، يستضيؤون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس، وإن جللها السحاب. يا جابر، هذا مكنون سرّ الله ومخزون علمه، فاكنمه إلا عن أهله» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 36، ص 250].

2- امتحان الناس وتمحيصهم وتمييز المؤمن بالإمام المصلح من المشكك به، قال جعفر سبحاني: «وربما ذكر وجه آخر لغيبته في بعض الروايات، وهي اختبار الناس وتمحيصهم وامتحانهم، يعني أنّ الناس يختبرون في عصر الغيبة، ويمرّون بالامتحان الإلهي، ويعرف مدى ثباتهم على طريق الإيمان، ومدى استقامتهم في طريق الإيمان والعقيدة» [سبحاني، العقيدة الإسلامية، ص 219].

المبحث الثالث: الأدلة على وجود المصلح العالمي في الديانات السماوية

يمثل الدليل الذي يقام لإثبات أيّ موضوع وسيلة واضحة لإظهار حقيقة ذلك الموضوع وأحقّيته، ومن هنا لا بدّ من الإشارة إلى وجود تناسب بين قوّة الدليل ودليليته وبين الموضوع المراد إقامته عليه، فنجد أنّ الأدلة قد تختلف باختلاف موضوعاتها، وأنّه يمثل الدور المحوري في الإثبات، فهو يعدّ مسؤولاً عن إيصال الباحث إلى حقيقة ما يبحث عنه، وهذا الكلام ينسحب على إقامة الأدلة لإثبات فكرة المصلح العالمي (المهديّ الموعود) وبما أنّ هذه المسألة تُعدّ من المسائل المهمّة في العقيدة الإنسانية وديمومة الفكر البشري ومستقبله، ولكن بالرغم من دعوى بعض هذه الديانات أنّ المصلح العالمي هو من أحد أفرادها - كلّ بحسب ديانتها - إلّا أنّ الواقع وما تحاكيه الأدلة التي أقاموها يخالف هذه الحقيقة، وأنّ الصفات التي تثبتها هذه الأدلة للمصلح لا تتوافق مع مدّعاها في إثبات حقيقته عندهم، وإنّما تنطبق أكثر هذه الأدلة على المصلح الذي هو من ذرية خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ، ويتحقّق ذلك لأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ هذه الأديان تتحدّث عن أنّ المصلح سوف يوجد في آخر الزمان، ولم تدّع أيّ منها سواء التوراة أو الإنجيل أنّه منهم، وإنّما قاموا بتأويل النصوص التي ذكرتها كتبهم وأشارت إلى الصفات التي يتمتع بها المصلح، وكلّ هذه الصفات إذا أردنا أن نجعلها على شخصية ما فهي لا تنطبق إلّا على المهديّ الموعود في شريعة خاتم الأنبياء محمد ﷺ.

الأمر الثاني: بما أنّ الشريعة المحمّدية هي الشريعة الخاتمة، وهي الباقية إلى آخر الزمان وقد قرّر لها أن تكون ظاهرة على جميع الأديان، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة: 33] فمن الطبيعي أن يكون المصلح من أفرادها لا من ديانات أخرى حتّى يتحقّق الإظهار لهذه الشريعة في اليوم الموعود؛ ولهذا فمن الحقّ والصحيح القول إنّ المهديّ المنتظر هو المصلح العالمي، وهو ما سيّتضح لك فيما يلي.

أولاً: المصلح العالمي في التوراة والإنجيل

إنّ الايمان بجمالية ظهور المصلح العالمي وإقامة دولته العادلة في الديانات السابقة، والتبشير بهذه العقيدة المتأصلة عندهم يعدّ ركناً أساسياً قامت عليه هذه الديانات واستمرت في مشروعها المستقبلي، فهي تتحرك في ضوءه، وأنّ دعوة جميع الأنبياء والمرسلين عليه السلام وأوصيائهم الربّانيين يتجسّد فيها الإعلان الواضح عن بيان هذه الفكرة وتوجيه أنظار الشعوب إلى القضايا العقدية المصيرية المتعلقة بمصيرهم الوجودي، فيكون المصلح والمخلص الذي ترسله السماء لأهداف إلهية جوهر هذه القضايا التي تنشر السعادة الإنسانية في جميع أنحاء المعمورة، فالمصلح سوف يصنع السلام للبشرية، ويدفع بالحروب إلى أن تضع أوزارها وينتشر العدل والأمان في أرجاء العالم بعد القيام، وهو ما سيّضح لك من خلال التعرّض للمصلح في تلك الديانات.

أ- المصلح في التوراة

هنالك الكثير من الأدلة التي ذكرت في العهد القديم (التوراة) وهي تتحدث عن مجموعة كبيرة من الصفات التي تتحقق في المصلح العالمي الموعود منها:

الأولى: الصفات التي تتحدث عن وراثة الأرض الى الأبد. فقد وردت بعض النصوص في سفر المزامير ما يشير الى أنّ الله تعالى سوف يورث الأرض للصالحين من عباده: «لأنّ عاملي الشرّ يقطّعون، والذين ينتظرون الربّ هم يرثون الأرض. * بعد قليل لا يكون الشرير. تطلع في مكانه فلا يكون. * أمّا الودعاء فيرثون الأرض، ويتلذّدون في كثرة السّلامة» [سفر المزامير: 37، 9 - 11] «لأنّ المباركين منه يرثون الأرض، والملعونين منه يقطّعون» [سفر المزامير: 37، 22] «لأنّ الربّ يحبّ الحقّ، ولا يتخلّى عن أتقيائه. إلى الأبد يحفظون. أمّا نسل الأشرار فينقطع. * الصّديقون يرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد» [سفر المزامير: 37، 29]. من الواضح أنّ هذه النصوص تتحدث عن وراثة الأرض وانتصار أهل الحقّ على أهل الباطل، وسيكون المباركون والصّديقون هم ممّن يرث الأرض إلى الأبد، وهي مصداق لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 105]. فانطبق كلّ هذه الأوصاف على المنقذ في الشريعة الخاتمة هو من أوضح المصاديق للموعود بالوراثة.

الثانية: يعطى البرّ وقيم العدل في الناس وينصر المظلوم ويملك الأرض كلّها كما في قوله: «اللّهم أعط أحكامك للملك، وبرك لابن الملك. * يدين شعبك بالعدل، ومساكينك بالحقّ. * تحمّل الجبال سلاماً للشعب، والآكام بالبرّ. * يقضي لمساكين الشعب. يخلص بني

الْبَائِسِينَ، وَيَسْحَقُ الظَّالِمَ» [سفر المزامير: 72، 1 - 4]. «وَيَمْلِكُ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَحْرِ، وَمِنَ النَّهْرِ إِلَى أَقْصَايِ الْأَرْضِ» [سفر المزامير: 72، 8]. «وَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ الْمُلُوكِ. كُلُّ الْأُمَمِ تَتَعَبَّدُ لَهُ. * لِأَنَّهُ يُنْجِي الْفَقِيرَ الْمُسْتَغِيثَ، وَالْمُسْكِينَ إِذْ لَا مُعِينَ لَهُ» [سفر المزامير: 72، 11 و12]. «يَكُونُ اسْمُهُ إِلَى الدَّهْرِ. قُدَّامَ الشَّمْسِ يَمْتَدُّ اسْمُهُ، وَيَتَبَارَكُونَ بِهِ. كُلُّ أُمَمِ الْأَرْضِ يُطَوِّبُونَهُ» [سفر المزامير: 72، 17].

بهذه الكلمات دعا النبي داود عليه السلام ربه بإعطاء شريعته للملك بقوله: "اللَّهُمَّ أَعْطِ أَحْكَامَكَ لِلْمَلِكِ" - ويقصد بأحكامك أي شريعتك ودينك هي جميع ما جاء به الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله للبشرية - وهذا الدعاء إنما يتحقق في الشريعة الخاتمة التي تجمع الأديان السماوية كافة تحت ظلها وتهيمن عليها: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة: 33]، فهذه الشريعة هي التي ستحكم جميع الأمم والشعوب؛ ولذا عبّر بالملك "إشارة إلى الرسول، وإما قوله: "وَبَرَكَ لِابْنِ الْمَلِكِ" فالمراد به هو المخلص الموعود الذي يحكم بشريعة أبيه (الملك) التي ستعم العالم، ويملك الأرض من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقاصي الأرض، ويحكم شعبه بالعدل والحق وهو ما أشار إليه قوله: "يَدِينُ شَعْبَكَ بِالْعَدْلِ، وَمَسَاكِينَكَ بِالْحَقِّ"، وهذا يتطابق تمامًا مع قول النبي الأكرم ﷺ في حق المهدي الموعود: «يملا الأرض قسطًا وعدلاً» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 51، ص 50]، وذكر إشعياء في سفره المصلح العالمي في حالتين:

الأولى: في ذكر صفات زمانه وحكمه فيقول: «بَلْ يَقْضِي بِالْعَدْلِ لِلْمَسَاكِينِ، وَيَحْكُمُ بِالْإِنصَافِ لِلْبَائِسِي الْأَرْضِ، وَيَضْرِبُ الْأَرْضَ بِقَضِيْبٍ فَمِهَا، وَيُمِيتُ الْمُنَافِقَ بِنَفْخَةِ شَفْتَيْهِ. * وَيَكُونُ الْبِرُّ مِنْطَقَةً مَتْنِيَةً، وَالْأَمَانَةُ مِنْطَقَةً حَقْوِيَةً. * فَيَسْكُنُ الذُّبُّ مَعَ الْخُرُوفِ، وَيَرْبُضُ التَّمْرُ مَعَ الْجُذْيِ، وَالْعِجْلُ وَالشَّيْبُ وَالْمُسَمَّنُ مَعًا، وَصَيِّ صَغِيرٌ يُسَوِّفُهَا. * وَالْبَقَرَةُ وَالذَّبَّةُ تَرْعَيَانِ. تَرْبُضُ أَوْلَادُهُمَا مَعًا، وَالْأَسَدُ كَالْبَقَرِ يَأْكُلُ تَبْنًا. * وَيَلْعَبُ الرِّضِيُّ عَلَى سَرَبِ الصِّلِّ، وَيَمْدُ الْفُطَيْمُ يَدَهُ عَلَى جُحْرِ الْأَفْعَوَانِ. * لَا يَسُوؤُونَ وَلَا يُفْسِدُونَ فِي كُلِّ جَبَلٍ قُدْسِي، لِأَنَّ الْأَرْضَ تَمْتَلِي مِنْ مَعْرِفَةِ الرَّبِّ كَمَا تُعْطِي الْيَمَاءُ الْبَحْرَ» [سفر إشعياء، 11: 1 - 9].

والثانية: في ذكره وقيامه: «وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ أَصْلَ يَسَى⁽¹⁾ الْقَائِمَ رَايَةً لِلشُّعُوبِ، إِيَّاهُ تَطْلُبُ الْأُمَمُ، وَيَكُونُ مَحَلُّهُ مَجْدًا» [سفر إشعياء: 11، 10]. ومعلوم أن هذه المقاطع في النص

1- إن لفظة "يسى" في النص تعني: سيرفع، وقد جاءت بصيغة الاستقبال لدخول حرف الياء عليها، والماضي منه "ناسا" بمعنى: "رفع"، ومترجم العهد القديم في النسخة العربية لم يترجم لفظة "يسى" العربية والتي تعني "سيرفع"، بل أبقاها بدون ترجمة إلى العربية في محاولة منه لبس المعنى وإثارة الغموض حول مفهوم القائم عجل الله فرجه [النصيري، أهل البيت في الكتاب المقدس، ص 127]

تشير بوضوح إلى القائم الموعود الذي بشر به نبي الإسلام محمد ﷺ، وكل ما موجود فيه يتطابق مع ما ورد في خصوص المهدي المنتظر وما يكون في زمانه من الأمن والأمان.

ب- المصلح في الإنجيل

لم تغفل الأناجيل عن ذكر المصلح والمنقذ في آخر الزمان، فقد وردت النصوص الكثيرة في بيان كل ما يتعلق بهذه الشخصية المهمة في المسيرة البشرية، وإن كان حقيقة هذا المصلح الموعود عند النصارى تتحدّد بالمسيح عيسى بن مريم ﷺ، ولكن النصوص الواردة في الأناجيل لا تنطبق على هذه الدعوى، بل هي على "المهدي الموعود" في الشريعة الخاتمة أكثر انطباقاً، وهو ما ستراه في النصوص التي سنذكرها من الأناجيل: فقد ذكر إنجيل متى بعض الصفات المنطبقة على الموعود المنتظر إذ قال: «وَلِلْوَقْتِ بَعْدَ ضَيْقٍ تِلْكَ الْأَيَّامِ تُظْلِمُ الشَّمْسُ، وَالْقَمَرُ لَا يُعْطِي ضَوْؤَهُ، وَالنُّجُومُ تَسْقُطُ مِنَ السَّمَاءِ، وَقُوتَاتِ السَّمَاوَاتِ تَتَزَعَّعُ. * وَحِينَئِذٍ تَظْهَرُ عَلَامَةُ ابْنِ الْإِنْسَانِ فِي السَّمَاءِ. وَحِينَئِذٍ تَنُوحُ جَمِيعُ قَبَائِلِ الْأَرْضِ، وَيُبْصِرُونَ ابْنَ الْإِنْسَانِ آتِيًا عَلَى سَحَابِ السَّمَاءِ بِقُوَّةٍ وَمَجْدٍ كَثِيرٍ. * فَيُرْسِلُ مَلَائِكَتَهُ يُبْثِقُ عَظِيمَ الصَّوْتِ، فَيَجْمَعُونَ مُخْتَارِيهِ مِنَ الْأَرْبَعِ الرِّيَاحِ، مِنْ أَقْصَاءِ السَّمَاوَاتِ إِلَى أَقْصَائِهَا» [إنجيل متى: 24، 29 - 31]. «وَأَمَّا ذَلِكَ الْيَوْمُ وَتِلْكَ السَّاعَةُ فَلَا يَعْلَمُ بِهَمَا أَحَدٌ، وَلَا مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ، إِلَّا أَبِي وَحْدَهُ. * وَكَمَا كَانَتْ أَيَّامُ نُوحٍ كَذَلِكَ يَكُونُ أَيْضًا مَجِيءُ ابْنِ الْإِنْسَانِ» [إنجيل متى: 24، 36 و37]. فقد عبرت هذه النصوص عن ظهور علامات "ابن الإنسان" في السماء وكذلك مجيئه، وبقينا أن هذا الوصف لا ينطبق على عيسى بن مريم؛ لأن النصارى يعتقدون أن عيسى هو ابن الله لا ابن الإنسان، وإن كنا لا ننكر رجوع المسيح في آخر الزمان إلا أن من المرجح جداً أن هذا الوصف ينطبق على المصلح الموعود في شريعة النبي الخاتم ﷺ وهو المهدي المنتظر. وقال مرقس في إنجيله: «وَسَوْفَ تُبْصِرُونَ ابْنَ الْإِنْسَانِ جَالِسًا عَنْ يَمِينِ الْقُوَّةِ، وَآتِيًا فِي سَحَابِ السَّمَاءِ» [إنجيل مرقس: 14، 62]. والذي يظهر أن المراد من قوله: "يمين القوة" هو كناية عن أن "ابن الإنسان" يأتي بتأييد السماء له، وأمّا قوله: "آتياً على السحاب" فالذي يظهر منه أمران: الأول: خفاء أمره فلا يعلم به أحد وهو ما يؤيده قول متى السابق في إنجيله: «وَأَمَّا ذَلِكَ الْيَوْمُ وَتِلْكَ السَّاعَةُ فَلَا يَعْلَمُ بِهَمَا أَحَدٌ وَلَا مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ». والثاني: هو سرعة إصلاح أمره فإن الله تعالى يصلح أمره في ليلة ويظهره للناس ويؤكد ما ورد في حديث الإمام الصادق ﷺ إذ قال: «إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ سَنَةٌ مِنْ يَوْسُفَ ابْنِ أُمَّةٍ سَوْدَاءٍ يَصْلِحُ اللَّهُ أَمْرَهُ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 36، ص 301].

ثانياً: المصلح العالمي في القرآن والسنة

أجمع علماء الإسلام بجميع طوائفهم على ضرورة الإيمان بظهور المصلح العالمي، وهو في عقيدتهم ما يسمى بـ "المهدي المنتظر"، وأن قيامه في المجتمعات البشرية أمر في غاية الأهمية، والهدف منه إقامة الحكومة العادلة التي تأخذ دورها في عملية الإصلاح الشامل لجميع الجوانب الحياتية، ويقوم النظام العالمي الفاسد الذي يعيش تحت وطأته الناس بمختلف فئاتهم، وإن حكومة الأمل المنشود تمثل أعظم انتصار يمكن أن تفوز به البشرية على امتداد تاريخها، وبالرغم من هذا الإجماع على وجود المهدي إلا أن حقيقته عند المذاهب الإسلامية - كما تقدم - قد تختلف بين من يقول بولادته في القرن الثالث الهجري، وهو موجود الآن حي يرزق كما هو رأي الإمامية، وبين من يقول إنه سيولد في آخر الزمان كما هو عليه بعض علماء السنة ومؤرخيهم، وقد أكثر الكتب والمؤلفات التي صدرت من علماء المسلمين في ذكر المهدي الموعود، بحيث لا يكاد يخلو من ذكره كتاب عقدي واحد؛ لأنه يمثل الحالة المستقبلية للبشرية جمعاء؛ ولهذا نجد أن القرآن الكريم والسنة الشريفة لم يتجاهلا ذكره في الآيات والروايات كأدلة تثبت وجوده وحقيقته؛ ولذا سنقوم بذكر بعض الآيات والروايات للاستدلال بها على وجود المهدي المنتظر عليه السلام.

1- المصلح العالمي في الآيات القرآنية

صرح القرآن الكريم في بعض آياته بوجود المصلح العالمي من خلال الإشارة إلى مواصفات تنطبق عليه وعلامات تدل عليه، وأن هنالك بعض عباد الله مؤمنين صالحين سيجعلهم الله تعالى أئمة على الناس يرثون الأرض ويعملون الصالحات فيها، وسيمكّنهم في نشر الدين الذي ارتضاه لهم ويظهره على جميع الأديان الموجودة، وهذه كلها وعود وبشارات تنبئ بحتمية ظهور المصلح العالمي "المهدي المنتظر" من هذه الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 10]. من المعلوم أن الأرض هي ملك لله يتصرف بها كيف يشاء، فله أن يهبها لمن يشاء، ويورثها من يريد؛ ولهذا جعل وراثة الأرض للصالحين من عباده أمراً مقطوعاً به، فقد ورد عن أبي جعفر عليه السلام تحديد العباد الذين سيرثون الأرض؛ إذ قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الله الأرض ونحن المتقون، والأرض كلها لنا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 407]. وقد

وردت بعض الآيات القريبة من مفاد هذه الآية كما في قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [سورة القصص: 5].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [سورة النور: 55]. تتحدث هذه الآية عن عدة أمور كلها تصب في بيان أحوال القائم من آل محمد واستخلافه في الأرض وإصلاح البشرية على يديه:

أ- هنالك وعد من الله تعالى للمؤمنين الذين يعملون الصالحات بالاستخلاف في الأرض، ومن المعلوم ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [سورة الرعد: 31] وقد ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قوله: «إِنَّ ذَلِكَ وَعْدَ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّهُمْ يَرِثُونَ جَمِيعَ الْأَرْضِ» [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 7، ص 284]. وقال ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج: «إِنَّ أَصْحَابَنَا يَقُولُونَ إِنَّهُ وَعَدَ بِإِمَامٍ يَمْلِكُ الْأَرْضَ وَيَسْتَوْلِي عَلَى الْمَمَالِكِ» [ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 29].

ب- أَنَّ سِتَّةَ الاستخلاف في الأرض ستجري في هذه الأمة في القائم من آل محمد عليه السلام كما جرت في الأمم السابقة، وهو ما أكدّه النبي ﷺ بقوله: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذُو النُّعْلِ بِالنُّعْلِ وَالْقِدَّةَ بِالقِدَّةِ، حَتَّى أَتَهُ لَوْ دَخَلَ أَحَدُهُمْ جَحْرُ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ فَقَالَ ﷺ: فَمَنْ إِذَنْ» [الطوسي، الاقتصاد، ص 213].

ج- التمكين لهم في الأرض وإظهار الدين الإسلامي الذي ارتضاه للبشرية ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: 3]. وهذه الآية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ «قد روي متواتراً أنها وردت فيهم عليه السلام وكمال الاستخلاف في زمان المهدي (صلوات الله عليه) فإنه الزمان الذي يجتمع الخلائق على الإيمان، ويرتفع الشرك بالكلية، كما رواه العامة أيضاً متواتراً» [المجلسي الأول، روضة المتقين، ج 5، ص 471]. فبشّر الله تعالى بإظهار الدين الحق على جميع الأديان في هذه الأرض في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [سورة الصف: 9]. عن الفضل بن عمر قال: «سألت سيدي الصادق عليه السلام: ... قال: فوالله يا مفضل، ليرفع عن الملل والأديان الاختلاف، ويكون الدين كله واحداً، كما قال جل ذكره: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19]، وقال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85]» [ابن سليمان الحلبي، مختصر بصائر الدرجات، ص 180].

د- استبدال الخوف الذي كان يعيشه القائم من آل محمد بالأمن والأمان، فقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إنَّ للقائم غيبةً قبل ظهوره. يقول الراوي: قلت: ولم؟ فقال الإمام الباقر: يخاف، أي القتل». [الصدوق، علل الشرائع، ج1، ص 246]. وقال الشيخ الطوسي: «لا علة تمنع من ظهوره عليه السلام إلا خوفه على نفسه من القتل؛ لأنه لو كان غير ذلك لما ساع له الاستتار وكان يتحمّل المشاق والأذى، فإنّ منازل الأئمة وكذلك الأنبياء عليهم السلام إنّما تعظم لتحملهم المشاق العظيمة في ذات الله تعالى» [الطوسي، الغيبة، ص 329]. وقد ورد في بعض الأدعية ما يشير إلى هذه الفقرات بقوله: «اللَّهُمَّ وصلّ على وليّ أَمرك القائم المؤمّل والعدل المنتظر، احفزه بملائكتك المقربين، وأيّده بروح القدس يا ربّ العالمين، اللَّهُمَّ اجعله الداعي إلى كتابك والقائم بدينك، استخلفه في الأرض كما استخلفت الذين من قبله، مكن له دينه الذي ارتضيته له، أبدله من بعد خوفه أمناً يعبدك لا يشرك بك شيئاً» [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 3، ص 111]. ومن الواضح أنّ جميع هذه الأمور سوف تتحقّق في المصلح الإسلامي المهديّ المنتظر عليه السلام.

2- المصلح العالمي في السنّة الشريفة

تصدّت الأحاديث الكثيرة عند المدرستين - الأمامية والعامّة - لذكر المهديّ الموعود الذي سيملك الأرض من أقصاها إلى أقصاها، لتشكّل جانباً من جوانب الأدلة القطعية على وجود المصلح العالمي الذي سيظهر في آخر الزمان، وبذلك يمكن أن تمثّل السنّة الشريفة المساحة الواسعة التي تتحدّث عن وجود المصلح العالمي في هذه الأرض، وسنشير إلى ذكر بعض الروايات التي تدلّ على وجود المنقذ العالمي، وهي:

الرواية الأولى: عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: «أما والله ليغيبنّ عنكم مهديكم حتّى يقول الجاهل منكم: ما لله في آل محمد حاجة، ثمّ يقبل كالشهاب الثاقب فيملأها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً» [الصدوق، كمال الدين، ص 342].

الرواية الثانية: عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ سنن الأنبياء بما وقع بهم من الغيبات حادثة في القائم ممّا أهل البيت، حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة، قال أبو بصير: فقلت: يا بن رسول الله، ومن القائم منكم أهل البيت؟ فقال: يا أبا بصير، هو الخامس من ولد ابني موسى، ذلك ابن سيّدة الإماء، يغيب غيبةً يرتاب فيها المبطلون، ثمّ يظهره الله ﷻ فيفتح الله على يده مشارق الأرض ومغاربها، وينزل روح الله عيسى بن مريم عليه السلام فيصليّ خلفه وتشرق الأرض بنور ربّها، ولا يبقى في الأرض بقعة عبّد فيها غير الله ﷻ إلا عبّد الله فيها، ويكون الدين كله لله ولو كره المشركون» [المصدر السابق، ص 346].

الرواية الثالثة: عن رسول الله ﷺ قال: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم» [البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 143].

الرواية الرابعة: عن سعيد بن جبير قال: «قال علي بن الحسين سيّد العابدين عليه السلام: القائم منا تحفى ولادته على الناس حتى يقولوا: لم يولد بعد، ليخرج حيث يخرج وليس لأحد في عنقه بيعة» [الصدوق، كمال الدين، ص 323]. فكل هذه الروايات تتحدث عن حتمية ظهور المصلح العالمي وهو المهدي المنتظر الذي سيملك الأرض وقيم دين الله فيها، ويعمل بشريعة جده المصطفى ﷺ. وهنالك الكثير من الروايات التي وردت في كتب الفريقين وهي تتحدث عن المهدي المنتظر عليه السلام وإحصاؤها لا يسعه الكلام هنا.

المبحث الرابع: نفسية الجماهير ومطلب العدالة

لم تكن العدالة الاجتماعية يومًا من الأيام مجرد دعوة نظرية أو فكرة طارئة أو هي مجرد نظرية فلسفية وضعت من أجل بيان حقيقة ما، وإنما هي منهج حياتي متجذر في المجتمع الإنساني، وتطبيق عملي في الأرض يهدف إلى ترسيخ نظام حياتي متكامل لتحسين أوضاع الناس، وجعلهم قادرين على العيش في بيئة تحقق لهم المساواة والكرامة وتحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات، وإيجاد مساحات واسعة لضمان حياة كريمة ليعيش فيها الإنسان، فالعدالة الاجتماعية هي نظام منبثق من قيم السماء ويشكل أساسًا لاستقرار الأرض، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل: 90]، وقال ﷺ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» [سورة النساء: 135]، ففي هذه الآيات الكريمة دعوة واضحة للمؤمنين أن يكونوا الأساس لتطبيق العدالة في الأرض؛ لأنها أمر مقدس، يتحمل مسؤوليتها كل فرد في المجتمع، ابتداءً من الجهاز الحاكم وصولاً إلى أضعف الناس، والسؤال الذي يطرح في المقام هو: هل يمكن أن تتقبل نفسية الجماهير مطلب العدالة بحيث يشكل عقلاً جمعيًا يسعى لتحقيقها؟ وهل يمكن أن تشكل مجتمعًا عاديًا يعمل على وفق العدالة المجتمعية؟ فهذه الأسئلة سنجيب عليها من خلال النقاط التالية:

أولاً: استعداد الناس لتقبل العدالة الاجتماعية

تمثل العدالة مطلبًا إنسانيًا تهفو كل النفوس البشرية - أو أغلبها - لتحقيقها، فهي حاجة ملحة تسعى وراءها الناس، فجميع المجتمعات الإنسانية لا تخلو في طبقاتها من التقسيم الثلاثي لأبنائها:

الطبقة الأولى: هم الأثرياء والأغنياء والذين يعتلون على ظهور الناس ليستحذوا على كل شيء.

الطبقة الثانية: هم الطبقة المتوسطة المتساوية في البذل والأخذ.

الطبقة الثالثة: هم الطبقة المسحوقة، الفقيرة والضعيفة وهؤلاء يشكلون الأغلب الأعم من أبناء المجتمع.

فالطبقتان المتقدمتان لا يمسهما ظلم؛ لأن الأولى لا تقدم شيئاً أو تقدم بعض الشيء لتأخذ كل شيء. والثانية ما تقدمه تكتفي في الأخذ بقدره. وأمّا الطبقة الثالثة فهم يقدمون كل شيء في مقابل لا شيء؛ ولهذا يكون الظلم الواقع على هذه الطبقة أكبر وأوسع، فهذه الطبقة تحتاج أكثر من غيرها لتطبيق العدالة الاجتماعية على الجميع وتسعى لتحقيقها لغرض إنصافهم وإعطائهم حقوقهم، وهذا لا يعني أنّ باقي الطبقات لا تريد تطبيق العدالة الاجتماعية، فالكل يرغب بتطبيقها ولكن كل بحسبه؛ ولذا فعلى السلطة الحاكمة أن تسعى لتطبيق هذا المبدأ لغرض تأسيس مجتمع يؤمن بأن العدالة مطلب يجب تحقيقه بين الناس، وهو ما كان ينادي به مولى الموحدين علي بن أبي طالب عليه السلام بقوله: «الذليل عندي عزيز حتى أخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى أخذ الحق منه» [نهج البلاغة، من كلام له عليه السلام يجري مجرى الخطبة، الرقم 37]. وهذا أيضاً يتحقق عند ظهور المهدي المنتظر عليه السلام، فقد قال الإمام الحسين عليه السلام: «إذا قام قائم العدل وسع عدله البر والفاجر» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 61]. وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قام قائم أهل البيت، قسّم بالسوية وعدل في الرعية» [النعماني، الغيبة، ص 243]. وفي الحقيقة أنّ هذا هو عين العدالة الاجتماعية؛ ولهذا اشتهر في أنّه عليه السلام يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً. [انظر: الصدوق، الأمالي، ص 79]

ومن غير المعقول أن لا تقبل الناس نشر العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فهي حقيقة فطرية تعيش في أعماق العقل البشري ويتحسّسها الضمير الإنساني، ويؤمن بها كل إنسان يعيش الألم والظلم والعذاب وغيرها من المعاناة اليومية، فالعقل يدرك في صميمه أنّ هذا العالم قائم على العدل والتوازن، فلا بدّ من تحقيق العدالة في هذه الأرض وإلا فالعدالة السماوية تصبح عبثاً وبلا فائدة، ومع ذلك فهذه ليست المشكلة الحقيقية الكاملة وإن كانت نسبية، وإتّما المشكلة الأساسية هي في بناء العدالة المجتمعية، ونقصها بها أن تؤسّس لعدالة تنبع من المجتمع نفسه، أي أنّ أفراد المجتمع جميعهم يتحلّون بقيم العدالة ويطبّقونها

فيما بينهم، وحلّ هذه المشكلة يقوم على أساس تأليف عقل جمعي وإع ينهض بأعباء هذه المسؤولية⁽²⁾ والعمل على قيادة أبناء المجتمع، بحيث يصبح المجتمع كلّ معه، وعلى مسير واحد وهدف واحد، وهو بناء مجتمع يتقبّل العدالة المجتمعية ويعمل بها.

ثانياً: العدالة الاجتماعية في الميزان الديني الإلهي

تعدّ العدالة الاجتماعية في الإسلام قيمةً إلهيةً مطلقةً غرسها الله ﷻ وغرس محبّتها في النفوس البشرية السويّة وأصحاب الفطرة السليمة، وهي بمعناها الحقيقي غير قابلة للتبديل ولا تخضع للعواطف والأهواء، ولا يتغير معناها مهما كانت الدوافع والأسباب، فالعدالة من منظور الإسلام هي مشروع حضاري ذو أبعاد أخلاقية وإنسانية، مكسبه الأوّل والأخير هو الإنسان، ولا يمكن لأيّ أمة أن تحقّق التكامل والرفق إلا من منطلق العدالة التي تجعل الإنسانية تسمو بمعناها في جميع أفراد المجتمعات البشرية، وهذا ما يؤسسه القرآن الكريم بأسلوبه الحضاري المجتمعي، فقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 159]. بل إنّ الله تعالى قد أمر بالعدل والإحسان وهذه من أهمّ مقوّمات العدالة الاجتماعية قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل: 90]. فالإسلام دائماً يبيّن منظومته على أسس العدالة الاجتماعية وهو لم يكتفِ بذلك، بل يريد أن يحوّل العدالة الاجتماعية إلى عنصر فعّال في المجتمع لتصبح العدالة مجتمعية؛ ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ فتنبثق من مقوّمات المجتمع الصالح؛ ليضمن تحقيق هدفه المنشود، وهو الوصول بالإنسان إلى العنصر الإيجابي في كونه خليفة الله في أرضه. فالعدالة الاجتماعية هي عنوان بارز تظهر حقيقتها في أسس المنظومة الدينية تبدأ أولاً من خلال الجهاز الحاكم الذي بيده إدارة شؤون المسلمين في إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وإنصافه في الحقوق والواجبات وفي كلّ شيء، وهذا لا يلزم الظلم، فالقرآن الكريم يضع اللمسّات في منهجية التفاوت، ولكن ليس على وفق المقوّمات الاجتماعية والمعطيات الدنيوية، وإنّما يضع التفاوت على وفق مقوّمات أرقى وأنبل، ليكون هذا هو عين العدالة الاجتماعية التي يجب أن يبنى عليها المجتمع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13]، وقول الباري هذا يمثل أعظم مبادئ العدالة الاجتماعية الصادرة من السماء؛ إذ لا يقيّم الناس من خلال مناصبهم ولا أموالهم أو أعراقهم أو ألوانهم، بل من خلال التكامل في التقوى والصلاح، ومن أروع ما مثله الجهاز

2- لقد ذكرنا في مقالتنا الموسومة بـ"العقل الجمعي الواعي واللاواعي.. الآثار والتداعيات" كيف يمكن تأسيس عقل جمعيّ وإع يقوم بهذه المهمّة. [الأسدي، العقل الجمعي الواعي واللاواعي، مجلة الدليل، العدد 27]

الحاكم في نشر العدالة الاجتماعية في المجتمع المسلم هو ما كان من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ إذ حقق العدالة الاجتماعية بأنصع صورها، فكان يوصي الولاة في البلاد بأن يراعوا الناس ويحفظوا كرامتهم فقد أوصى لأحد الولاة قائلاً: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك» [نهج البلاغة، من عهد له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي لما ولّاه على مصر وأعمالها، الرقم 53]. وقال لوالٍ آخر من ولاته وهو يوصيه في معاملة الناس: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وأبسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم ولا ييأس الضعفاء من عدلك بهم، فإن الله تعالى يسألكم معشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة، والظاهرة والمستورة» [المصدر السابق، من عهده عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر حين قلّده مصر، الرقم 27]. وفي هذه الأقوال سطر مولى الموحدين أروع صور العدالة الاجتماعية الصادرة من أعلى هرم في السلطة الحاكمة في المجتمع الإسلامي، الذي يمثل الدين من جهة باعتباره إمام المسلمين ومن جهة أخرى يعدّ الرئيس الفعلي لإدارة أمورهم.

ثالثاً: العدالة الاجتماعية في المنظور البشري الوضعي

إنّ العدالة في المنظور البشري تختلف كثيراً عما هي في المنظور الديني؛ إذ يعتقد المشرع الوضعي أنّ التفاوت في الحقوق البشرية يعدّ ظلماً، وهذا بحسب الوجهة النظرية التي وضعوها، وأمّا بحسب المنظور العملي والتطبيقي فالكلام خلاف هذا الأمر تماماً؛ إذ إنّنا نرى التفاوت الفاحش بين الناس في كلّ شيء، فالظلم واضح للعيان في كلّ القوانين المسنونة في دساتير الأمم، وإنّ المراكز العليا في البلد قد سنّت القوانين على مقياسها، فالقوانين الوضعية التي سنّتها الدوائر الاستكبارية ووضعوها لها عناوين كحقوق الإنسان والقضاء على الظلم مثلاً كانت كفيلاً بإنجاب الظلمة والمستبدّين، وزدادت الإنسانية يوماً بعد يوم بؤساً وألماً، فكان في قبال التطوّر الصناعي والتقني وغيرهما من المجالات الأخرى تخلف حضاري في أساليب الحكم، فتتطوّر معها أساليب الاستبداد والقتل والاتجار بالبشر وسحق الطبقة الفقيرة في المجتمع، وما تخلفه الحروب كلّها أثّرت بشكل كبير على تطبيق العدالة الاجتماعية، فالمجتمع البشري لا يمكنه الوصول إلى الاجتماع والوحدة الحقيقية القادرة على

منع الحروب وتصفير الأزمات إلّا بعد تعامل أبناء المجتمع مع القواسم المشتركة الجامعة للعنصر البشري، ومن الواضح أنّ العوامل الماديّة لا تمثّل عنصر الوحدة بين الناس، وإنّما تساعده على تركيز عناصر الاختلاف والتنازع والاستغلال، بينما نجد العقل والفطرة يمثلان عاملين يستطيعان قيادة البشرية لاستجماع ذاتها، ومن ثمّ الوصول إلى حقيقة مفادها أنّ العدالة الاجتماعية حلم بشري يمكن تطبيقها في أيّ مجتمع إذا كان هنالك قيادة حقيقية تستطيع المسير بالمجتمع نحو التكامل العقلي والتأصيل الفطري، وإلغاء جميع الدوافع الأنانية المقيتة المسبّبة لجميع المشاكل التي حلّت بالبشرية، وجعل البشرية تسير في مسلك واحد بالرغم من الاختلافات التكوينية والطبقية والمكانية وغيرها من مجالات التفاوت، فالناس كلّهم في التكوين من أصل واحد؛ لذا يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في الشعر المنسوب إليه:

أبوهم آدمٌ والأُمُّ حواءُ	الناس من جهة التمثيل أكفاء
وأعظمُ خلِقَت فيهم وأعضاءُ	نفسٌ كنفسٍ وأرواحٌ مشاكلةٌ
يفأخرون به فالطينُ والماء	فإن يكن لهم من أصلهم حسبٌ

[القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص 342]

فكلّ التمايز بين الناس ما هو إلّا في الاعتبار وبعض العوارض الأخرى، فلا يمكن جعل هذه الأمور مجالاً للتفاضل. نعم، هنالك أمور حقيقية يمكن التفاضل بين الناس من خلالها، وضّحها الشارع وقبّل بها المشرّع البشري كالعلم مثلاً، فإذا كان كذلك فتحقيق العدالة الاجتماعية أمر لا لبس فيه بين جميع أفراد المجتمع، خصوصاً في ظلّ حكومة قادرة على توحيد المجتمعات في دولة واحدة عادلة من جهة، وأن تبدأ بنشر العدالة الاجتماعية وتأسيس العدالة المجتمعية من جهة أخرى؛ ليصلح العالم وينتهي الظلم والشرّ وتتحقّق السعادة المنشودة للمجتمع البشري، في ظلّ دولة عالمية كبرى وصفها الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) بقوله: «الدولة العالمية المنسجمة التي تنعدم فيها التناقضات الأيديولوجية وتطبيق حقوق الإنسان كأسمى صورة للدولة العالمية الإنسانية» [المحنة، العولمة والجدل الدائر حولها، ص 7 - 9]. فحتّى في ضوء المنظور البشري الوضعي يمكن أن نؤسّس لعدالة اجتماعية تسع جميع البشرية في هذه الأرض ليتسنى لنا تحويل هذه العدالة الاجتماعية إلى عدالة مجتمعية تكون منطلقاً لتأسيس الدولة العالمية العادلة المنشودة لكلّ البشر.

المبحث الخامس: المصلح العالمي حاجة إنسانية أم اعتقاد ديني؟

إنّ جميع الأمم في هذه الأرض تنتظر المخلص والمنقذ لها من برائن الظلم والاستعباد، ولكن كلّ أمة تنتظره بحسب ما تراه فيه، فمنهم من ينتظره لأنّه حاجة ضرورية لا بدّ من وجودها في هذه الحياة التي تغصّ بالفساد والجور وعدم العدالة، ومنهم من ينتظره عقيدة مفروغ منها، أكّدها الدين في ضمن مقرّراته وأسس لمعطياته ورّسخ مقوماتها في منهجه، فاتّباعها اتّباع للدين، والإيمان بها سلوك توحيدي من ضمن مقاربات السماء؛ ولهذا لا بدّ من البحث في أنّ المصلح والمخلص العالمي أهو حاجة إنسانية أم اعتقاد ديني؟ فالكلام يقع في نقطتين:

أولاً: وجود المصلح حاجة إنسانية

يمثّل المصلح العالمي (المهديّ المنتظر) حلّاً لجميع المعاناة التي تمرّ بها الشعوب المحرومة، فهو الحلّ الإلهي لمشاكل جور الحكّام وتسلّطهم على رقاب البشرية، فكلّ ما يحصل من ظلمات مرده إلى جور الحكّام وفسادهم؛ ولهذا يعدّ الهدف الرئيس لوجود المصلح العالمي (المهديّ المنتظر) هو رفع الظلم ونشر العدل والمساواة وتحقيق الأمن والسعادة لجميع الشعوب. إنّ العالم البشري اليوم يتخبّط في أزمارته وحروبه ولم تستطع العولمة المطروحة - التي تسير في الاتجاه المعاكس - تحقيق السعادة للبشرية، بل العكس، فقد ازدادت البشرية انتكاسةً عمومًا في ظلّ نظام العولمة؛ ولهذا أصبح الإصلاح حلمًا بشريًا تحنّ جميع فئات المجتمع إلى تحقيقه، فقد نُقل عن المفكّر البريطاني راسل قوله: «إنّ العالم في انتظار مصلح يوحدّه تحت لواء واحد وشعار واحد» [الشهرستاني، المهديّ الموعود ودفع الشبهات عنه، ص 6].

فالمصلح سينهض لإصلاح العالم وإنهاء الظلم والشرّ وتحقيق السعادة المنشودة للمجتمع البشري، وتأسيس دولة عالمية كبرى، فالإصلاح الحقيقي يعدّ جزءاً مهمّاً من حاجة الناس وطبيعتهم، فمن غير الممكن لأيّ إنسان عاقل أن يستغني عن الإصلاح ومبادئه، فهو يعدّ من وسائل الحماية من مخاطر الحياة؛ إذ يمكن من خلاله تحقيق الهدف الأساس من الحياة الإنسانية، فباستطاعتنا أن نقيم نظاماً حياتياً متكاملًا يدعو إلى الفضيلة والرقّي، وهو أيضاً يساعدنا في إقامة دستور يحفظ للإنسان إنسانيته، فالإصلاح المطروح اليوم ما هو إلّا تجنّ على البشرية، وليس له القدرة على مواكبة الحياة المطلوبة، فكلّ شيء لا يتلاءم مع ما تسعى له الناس فـ «الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب؛ لأنّها لا تلائمنا، فقد أنشئت دون أيّة معرفة بطبيعتنا الحقيقية؛ إذ إنّها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية وشهوات

الناس وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا» [أليكس، الإنسان ذلك المجهول، ص 37] ويقول الدكتور خورشيد أحمد: «البشرية اليوم بحاجة الى حركة واقعية شمولية قادرة على التغيير الاجتماعي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو العالم، وتمثل الاستراتيجية الحقيقية في انطلاقها من خلق وعي جديد لدى الفرد الذي يجاهد في العمل على إقامة حياة عادلة لا تقوم على النظرة النفعية أو السعي وراء مصالح فرد أو جماعة، بل على فعل ما هو حق وعدل» [خورشيد، الإنسان ومستقبل الحضارة، ص 643]. إن وجود المصلح العالمي الذي يقود البشرية نحو النجاة وتأسيس مجتمع بشري يقوم على الإصلاح والعدالة والحرية ليس مجرد خطاب ديني أو شعار استهلاكي، بقدر ما هو حقيقة فطرية تعيشها البشرية جمعاء في أعماق عقولها ويستشعرها الضمير الإنساني، فيؤمن بها كل إنسان يعيش مرارة الألم والعذاب اليومي؛ ولهذا فإن قساوة الظلم لا يرتضيها أحد؛ فلا بد من مجيء ذلك اليوم الذي يتحقق فيه حلم الإنسان ويستعيد به ذاته؛ ولذا يقول ليندسي: «إن الأمر يبدو وكأنه لا يصدق! إن العقل البشري لا يستطيع أن يستوعب مثل هذه اللاإنسانية من الإنسان للإنسان، ومع ذلك فإن الله يمكن طبيعة الإنسان من تحقيق ذاتها في ذلك اليوم» [هالسل، النبوءة والسياسة، ص 38]؛ إذ «لم يحدث من قبل في التاريخ أن واجه الجنس البشري هذا الكم الهائل من التهديدات والأخطار، وبعد أن قذف به دون أن يكون مستعداً في خضم عالم تلاشت فيه المسافات، واختصر فيه الزمان، وقع الإنسان في براثن دوامة عالمية من عوامل غير مترابطة على ما يبدو، وتشكل أسبابها ونتائجها تيهًا لا سبيل إلى الخروج منه في نهاية هذا القرن، وليس من مبالغة إذا قلنا إنّ البنى والمؤسسات التقليدية لم تعد قادرة على مواجهة المشكلات في بعدها الحالي، ومما زاد الوضع سوءاً أنّ البنى غير الملائمة التي عفا عليها الزمن محاصرة بأزمة خلقية حقيقية، فهناك اختفاء لنظم القيم وتساؤلات حول التقاليد، وانهيار في المجالات العقدية، وغياب للرؤية العالمية وحدود الممارسات الديمقراطية الراهنة، وكلها تؤكد على وجود مشاكل تقف في وجه المجتمعات بالمرصاد، ويشعر الأفراد بالعجز وكأنما أخذ بخناقهم ظهور أخطار لم تعرف من قبل، وعجز في الإجابة عن المشكلات المعقدة التي تتعلّق بجذور الشرّ وعواقبه» [انظر: كاميلري، أزمة الحضارة.. آفاق إنسانية في عالم متغيّر، ص 617]. ومن تحقّق ذلك اليوم سوف تتحقّق مجموعة من الأهداف التي يحتاجها الناس، وتطمح إليها البشرية منها:

1- الانتصار المدوّي لمبادئ الحق والعدل والحرية وكبح جماح الظلم والاستكبار والقضاء

على رموزهما.

- 2- البلوغ الفكري للبشرية حتى تصل إلى مراتب النضج والتكامل؛ ليصبح طريقاً للإنسان في المجالات كافة.
 - 3- وضع برنامج مكثف لرفع الموانع من أجل توحيد العقيدة والفكر في جميع أرجاء المعمورة.
 - 4- قيام الحكومة العالمية الموحدة القادرة على إدارة أمور الناس جميعاً، وبسط الأمن وإنهاء الحروب والنزاعات المختلفة، وإلغاء الحواجز والحدود بين البلدان.
 - 5- العمل على وضع مشروع متكامل ل عمران الأرض بما يتناسب مع حاجة البشر، بحيث لا يبقى شخص في موضع الحاجة والفقر.
- ومن هنا يظهر أنّ المصلح العالمي (المنتظر الموعود) هو حاجة إنسانية يسعى البشر إلى تحقيقها على أرض الواقع ليضمن الإصلاح المنشود.

ثانياً: وجود المصلح اعتقاد ديني

إنّ المصلح وإن كان شخصاً لكنه يمثل سلوكاً، وإن كان فكرة لكنه يعدّ منهجاً وتطبيقاً عملياً تستبق إليه النفوس، ومعيّاراً حقيقياً للحياة، خصوصاً إذا اعتبرنا أنّ الدين والعقيدة الإلهية الصحيحة أساساً لأعمالنا وأفكارنا، فعندها سنصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الطريق الوحيد لانتصار التوحيد والدين في العالم هو تأسيس حكومة دينية عالمية واحدة يكون منهاجها الأساسي هو سيادة الدين الإلهي على جميع أنحاء الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة: 33]. وفي هذه الحالة سينظّم الإنسان نشاطاته وبرامجه الأساسية على وفق مقتضيات المنهج الديني، وعلى خلاف ما كان يعتمد في حياته التي نظّمها على أساس المناهج الوضعية، فيتفاعل مع مسألة المصلح العالمي (المهديّ المنتظر) من منطلق الاعتقاد الديني؛ لأنّ «معالمها التفصيلية التي حدّدها الإسلام جاءت أكثر إشباعاً لكلّ الطموحات التي انشّدت إلى هذه الفكرة... لأنّ الإسلام حوّل الفكرة من غيب إلى واقع، ومن مستقبل إلى حاضر... فلم يعد المهديّ عليه السلام فكرةً تنتظر ولادتها، ونبوءةً نتطّلع إلى مصداقها، بل واقعاً قائماً ننتظر فاعليته، وإنساناً معيّنًا يعيش بيننا بلحمه ودمه، نراه ويرانا، ويعيش آمالنا وآلامنا، ويشاركنا أحزاننا وأفراحنا، ويشهد كلّ ما تزخر به الساحة على وجه الأرض من عذاب المعذبين وبؤس البائسين وظلم الظالمين، ويكتوي بذلك من قريب أو بعيد، وينتظر بلهفة اللحظة التي

يتاح له فيها أن يمدّ يده إلى كلّ مظلوم وكلّ محروم وكلّ بائس، ويقطع دابر الظالمين ... ومن الواضح أنّ الفكرة بهذه المعالم الإسلامية تقرّب الهوة الغيبية بين المظلومين كلّ المظلومين والمنقذ المنتظر، وتجعل الجسر بينهم وبينه في شعورهم النفسي قصيراً مهما طال الانتظار، ونحن حينما يراد منا أن نؤمن بفكرة المهدي بوصفها تعبيراً عن إنسان حيّ محدّد يعيش فعلاً كما نعيش، ويترقّب كما نترقّب، يراد الإيحاء إلينا بأنّ فكرة الرفض المطلق لكلّ ظلم وجور، التي يمثلها المهديّ، تجسّدت فعلاً في القائد الرفض المنتظر، الذي سيظهر وليس في عنقه بيعة لظالم، وإنّ الإيمان به إيمان بهذا الرفض الحيّ القائم فعلاً ومواكبةً له» [الصدر، بحث حول المهديّ، ص 9 - 11]. ففكرة المصلح العالمي (المهديّ المنتظر) في الرسالة الإسلامية الخاتمة تعدّ من أساسيات الخطّ الرسالي للشيعة الخاتمة، فرحيل الرسول الأكرم ﷺ من هذه الدنيا مع عدم تحقّق الهدف الأسمى للرسالة المحمّدية - وهو استيعاب الإسلام لعموم بلدان الأرض، مع وجود الوعد المقطوع به في إظهاره على جميع الأديان - جعل تحقّقه منوطاً بظهور المهديّ الموعود الذي بشّر به النبيّ الأكرم ﷺ وأهل بيته الكرام عليهم السلام، فجميع الفرق الإسلامية اتّفقت كلمتها على حتمية ظهور المهديّ المنتظر، وأنّه سيقم دولة العدل المنشودة في عموم الأرض، وسيجعل البشرية جمعاء تدين بالدين الإسلامي، وسيتوحّد على يديه المشرق والمغرب، وستكون جميع البلدان تحت رايته، وأنّ دولة الحقّ الإلهي بقيادته سوف تتحقّق في الخارج، وتظهر للعيان بعد أن تعيش البشرية مرحلة اليأس والقنوط من جميع الحكومات المستبدّة، وضعف القوانين الوضعية التي لم تحقّق للناس إلّا الشقاء والألم، عند ذلك يبدأ الناس يلهجون بذكر المخلص المنتظر؛ من أجل إنقاذ العالم وتوحيد المجتمع البشري، ويندفعون للإيمان به، والدخول تحت قيادته؛ لتنطلق البشرية من فكرة المهديّ المنتظر إلى العمل على وحدتها وتقاربها وتكاملها تحت راية الإيمان بوجود المنقذ الموعود، والوصول معه إلى مقوّمات التوحيد النابعة من فكر الإنسان وسلوكه في كلّ أرجاء الأرض. وبهذا يصبح الإيمان بالمصلح العالمي معتقداً تتّخذه البشرية جمعاء؛ لأنّه العقيدة الوحيدة التي تحقّق جميع آمانيات الخلق بلا استثناء. ومما تقدّم يظهر أنّ المصلح العالمي (المهدي الموعود) هو حاجة إنسانية تسعى البشرية جمعاء إلى طلبه، واعتقاد ديني تؤمن به الناس ولا بدّ من تحقّقه.

الخاتمة

- 1- أنّ المصلح العالمي هو مصلح ملكوتي، وهو إنسان حيٌّ ذو بنية جسدية صحيحة وطاقات عقلية خارقة، يبعثه الله من أهل بيت خاتم الأنبياء والرسل، يؤيد به الدين ويظهر به العدل.
- 2- أنّ نفوس البشر تبقى بحاجة إلى عاملين أساسيين هما: العقيدة التي يتحرك الإنسان في ضوئها، والإصلاح المنبثق من الأيديولوجيا الصحيحة التي يتحرك في ضمن نطاقها.
- 3- من المعلوم أنّ المصلح العالمي هو حقيقة تبنتها الشرائع السماوية والأديان الوضعية، ولم يكن خيالاً ووهماً كما يدّعيه بعضهم.
- 4- أنّ الإصلاح الحقيقي جزء مهم من حاجة الإنسان وطبيعته؛ إذ لا يمكن لأيّ إنسان عاقل أن يستغني عنه.
- 5- هنالك الكثير من العلل والأسباب التي تؤكّد وجود المصلح العالمي، فمن أهمّها أنّه يحقق حلم الأنبياء في إقامة دولة الحق والعدل.
- 6- أنّ ادّعاء كلّ ديانة سماوية كانت أم أرضية بأنّ المصلح العالمي الموعود منها دليل على وجوده من جهة، وعلى أهميّة الاعتقاد به من جهة أخرى.
- 7- أجمعت كلّ المذاهب الإسلامية على أنّ المصلح العالمي هو "المهدي المنتظر" الموعود الذي بشّر به خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله.
- 8- هنالك الكثير من الفوائد من وجود "المهدي المصلح العالمي" تعود بعضها في النفع للمصلح العالمي نفسه وأخرى يرجع نفعها الى الناس.
- 9- قامت الأدلة الكثيرة في جميع الأديان والطوائف السماوية على وجود المصلح العالمي ولكن كل جماعة تنسبه الى نفسها.
- 10- أنّ نفسية الجماهير تتوق إلى إقامة العدل ونشره في ربوع هذه الأرض؛ لينعم الناس بالعدالة الاجتماعية وليتسنى لهم إيجاد العدالة المجتمعية.
- 11- من الممكن القول إنّ المصلح العالمي والمنقذ الموعود هو حاجة إنسانية ومطلب بشري يسعى الناس إلى تحقيقه من جهة، وهو كذلك اعتقاد ديني يدفع كلّ إنسان إلى الإيمان به.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

العهد القديم (التوراة)

العهد الجديد (الإنجيل)

آل ياسين، محمد حسن، المهديّ المنتظر بين التّصوّر والتصديق، الناشر: المكتبة العالمية، بيروت، ط 3، 1398 هـ - 1978 م.

أليكس، كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، ط 3، 1980 م.

ابن الأثير، المبارك بن محمّد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ط 4، 1364 ش.

ابن الصباغ المالكي، علي بن محمد، الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة، تحقيق: سامي الغريزي، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ط 1، 1422 هـ.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، الصواعق المحرقة على أهل الرّفص والضلال والزندقة، تحقيق: عبدالرحمن بن عبد الله التركي وكامل محمد الخراط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، سنة 1997 م.

ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، الناشر، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408 هـ - 1988 م.

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

ابن سليمان الحلي، حسن، مختصر بصائر الدرجات، الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، الطبعة الأولى، 1370 هـ - 1950 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: نشر أدب الحوزة، قم، 1405 هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1401 هـ - 1981 م.

البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني (المحدث)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، 1370 هـ.

البستوي، عبد العليم، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، الناشر: المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

الحميري اليمني، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د. يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

الخطيب، عبد الكريم، المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل، الناشر: دار الكتب الحديثة، ط 1، 1385 هـ - 1966 م.

الخليل الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، قم، ط 2، 1409 هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407 هـ - 1987 م.

الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ - 1994 م.

الزحشري، محمود بن عمرو، الفائق في غريب الحديث والأثر، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417 هـ - 1996 م.

سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل البيت عليه السلام، نقله إلى العربية: جعفر الهادي، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

الشهرستاني، عبد الرضا، المهدي الموعود ودفع الشبهات عنه، الناشر: مطبعة خرسان، مشهد، ط 1، 1398 هـ.

الصالح الشامي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1414 هـ - 1993 م. الصدر، محمدباقر، بحث حول المهديّ، الناشر: دار المعارف للطبوعات، بيروت، 1397 هـ - 1977 م.

الصدوق، محمد بن عليّ، الأمالي، نشر وتحقيق: مؤسّسة البعثة، قمّ، ط 1، 1417 هـ.

الصدوق، محمد بن عليّ، علل الشرائع، تقديم: محمدصادق بحر العلوم، الناشر: المكتبة الحيدرية ومطبتها، النجف الأشرف، 1385 هـ - 1966 م.

الصدوق، محمد بن عليّ، كمال الدين، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ، 1405 هـ - 1363 ش.

الطبسي، محمدجواد، الإمام المهديّ المصلح العالمي المنتظر، الناشر: دار الهدى، قمّ، ط 1، 1426 هـ - 1384 ش.

الطعان، عبد الرضا حسين وعلي عباس مراد وعامر حسن فياض، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، الناشر: دار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1، 2015 م.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد، الناشر: منشورات مكتبة جامع جهل ستون، طهران، سنة 1400 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قمّ، ط 1، 1409 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد بن عبد العليم، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

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

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، الناشر: مؤسّسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصحّحة.

المحنة، فلاح كاظم، العولمة والجدل الدائر حولها، الناشر: مؤسّسة الورّاق للنشر والتوزيع، عمّان، 2002 م.

المرعشي النجفي، شهاب الدين، شرح إحقاق الحق، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

الميداني، عبد الرحمن، الأخلاق الإسلامية وأسسها، الناشر: دار القلم، دمشق، ط 3، 1992 م.

النصيري، كاظم، أهل البيت في الكتاب المقدّس، ط 1، سنة 1997 م.

جريدة الأنباء، العدد 40، السنة الأولى، 27 آذار، 1965 م.

هالسل، جريس، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، الناشر: دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1424 هـ.

خورشيد أحمد، الإنسان ومستقبل الحضارة، الناشر: المؤتمر التاسع لمؤسّسة آل البيت، عمّان، 1994 م.

سعيد، حبيب، أديان العالم، الناشر: دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة.

سليمان مظهر، قصّة الديانات، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995 م.

شبل، فؤاد محمد، دور مصر في تكوين الحضارة، الناشر: الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971 م.

طه باقر، مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم الأوّل: تاريخ العراق القديم، الناشر: دار المعلمين العالية، بغداد، ط 2، 1955 م.

غالب، مصطفى، الإمامة وقائم القيامة، الناشر: مكتبة الهلال، بيروت، 1981 م.

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

قيادة، الأسعد بن علي، النظرية المهدوية في فلسفة التاريخ، الناشر: مركز الأبحاث العقائدية، قم، 1433 هـ.

كاميلري، جوزيف، أزمة الحضارة.. آفاق إنسانية في عالم متغيّر، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983 م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الحكومة العالمية للإمام المهديّ، الناشر: دار المودّة للطباعة والنشر، بيروت، 1439 هـ - 2018 م.

Minderop, Albertine, Psikologi Sastra, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta, 2013

Moral Freedom: Its Limits and Principles Between Islam and Humanism

Abid Hussein Al-Mahdawi

Assistant Professor of Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Pakistan.

E-mail: abidhussain512@yahoo.com

Abstract

Freedom is among the concepts that have drawn considerable attention from thinkers, particularly in the West. It has been approached from various angles concerning the epistemological and behavioral dimensions of the human being. One important dimension worth examining is that of moral freedom, which has sparked considerable debate among its theorists. All intellectual currents – whether religious or secular – agree in rejecting absolute freedom due to the social chaos it can produce. Instead, they advocate for a form of relative freedom that is constrained by certain boundaries. The point of contention lies in defining the scope of this freedom and the mechanisms by which it is restricted. Each school of thought relies on its own philosophical and doctrinal foundations to articulate these limits. While humanism promotes a worldview that places the human being at the center of moral authority, asserting absolute human autonomy in determining moral freedom, Islam shares with it the recognition of the human role. However, it rejects the notion of absolute centrality, placing limitations on it that are rooted in divine revelation and the will of God. This comparative study, employing descriptive and analytical methodology, concludes that there are both convergences and divergences between the two perspectives, depending on the nature of the principles and foundations upon which each is built.

Keywords: moral freedom, limits, principles, Islam, humanism.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .151–185

Received: 26/03/2025; Accepted: 22/04/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الحرية الأخلاقية.. حدودها ومبادئها بين الإسلام والأنسنة

عابد حسين المهدي

أستاذ مساعد في علم الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: abidhussain512@yahoo.com

الخلاصة

إنَّ الحرّية من المفاهيم التي أخذت مساحةً واسعةً من اهتمامات المفكرين وخاصّةً الغربيين، وجرى التطرّق إليها من جوانب مختلفة تتعلّق بالأبعاد المعرفية والسلوكية للإنسان. من بين الجوانب التي ينبغي الالتفات إليها هي مسألة الحرّية الأخلاقية التي أثارَت جدلاً واسعاً بين المنظرين لها؛ إذ تتفق جميع التيارات الفكرية - دينيةً كانت أم علمانية - على رفض الحرّية المطلقة؛ لما تولّده من فوضى اجتماعية، وتدعو بدلاً منها إلى حرّية نسبية مقيّدة بضوابط. إلّا أنّ الخلاف يكمن في تحديد نطاق هذه الحرّية وآليات تقييدها؛ إذ يعتمد كلّ تيارٍ على مرجعيّاته الفلسفية والعقدية في صياغة حدودها. فبينما تنطلق الأنسنة من رؤية تؤسّس لمحورية الإنسان المطلقة في تحديد معايير الحرّية الأخلاقية، يُشاركها الإسلام في الاعتراف بأهمّية الدور الإنساني، لكنّه يرفض إطلاقية هذه المحورية ويقيدّها بضوابط تستند إلى الوحي والإرادة الإلهية. وقد خلصت هذه الدراسة المقارنة بالاعتماد على المنهج الوصفي والتحليلي إلى وجود نقاط تقاطع وافتراق بين الرؤيتين، بناءً على نوع المبادئ والأسس التي تعتمدها كلّ منهما.

الكلمات المفتاحية: الحرّية الأخلاقية، الحدود، المبادئ، الإسلام، الأنسنة.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص 151 - 185

استلام: 2025/03/26، القبول: 2025/04/22

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

تعدّ المقارنة بين الإسلام والأنسنة في تحديد مفهوم الحرية الأخلاقية وأسسها من القضايا البحثية الحيوية التي تساهم في إثراء الدراسات المعاصرة المؤثرة في تطوّر الحضارة الإنسانية؛ إذ يرى أتباع الديانات أنّ التشريع الديني يمنح البشر حريةً أخلاقيةً متكاملةً تحقّق التوازن بين مصالح الدنيا والآخرة، معتبرين أنّه تشريع إلهي متعالٍ؛ فالإله أدرى بمصالح البشر الواقعية وأقدر على صياغة القانون الكامل الذي يفوق القوانين الوضعية. في المقابل تتبنّى الأنسنة رؤيةً تقلّل من الدور الاجتماعي للدين، بل وتعدّه عائقاً أمام التقدم البشري، داعيةً إلى الاعتماد على العقل البشري والتجربة المادية والعلم كمرجعية أخلاقية بديلة عن النصوص الدينية، مستندةً في ذلك إلى فلسفة الشكّ التي تخضع كلّ المسلمات للفحص والنقد. من هنا حاولنا في هذا البحث إجراء دراسة مقارنة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الأنسنية في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية البشرية ومبادئها؛ بهدف الكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ومدى مصداقية كلّ منهما في معالجة هذه القضية.

وانطلاقاً من ذلك، يبرز السؤال المركزي: ما الحدود والمبادئ التي تحكم الحرية الأخلاقية في الإسلام مقارنة بالأنسنة؟

في هذا الإطار، تناول البحث المبادئ والضوابط التي يستند إليها الإسلام في تنظيم الحرية الأخلاقية، كما استعرض الأسس التي تقوم عليها الأنسنة في هذا المجال. وبعد تحليل متأنّ وإجراء المقارنة، توصّلت الدراسة إلى أنّ كلا الاتجاهين يتفقان في جملة من المبادئ، مثل رفض النسبية الأخلاقية، وتأكيد كرامة الإنسان، والإيمان بقدرة العقل على تمييز الحسن من القبيح. وفي المقابل، تتباين الرؤيتان في نقاط جوهرية، أبرزها: ميل الأنسنة إلى المبالغة في مركزية الإنسان، وتبنيّ نظريات إلحادية، وإنكار فكرة الحياة الآخرة، ممّا يظهر تمايزاً واضحاً عن المنظور الإسلامي.

المبحث الأول: مفاهيم عامة

أولاً: مفهوم الأخلاق

الأخلاق لغة: الخلق والخلق يرجعان إلى مصدر واحد، ومن ثمّ يمثل الخلق الشكل الباطني للإنسان، كما أنّ الخلق يمثل شكله الظاهري [انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 70] بيد أنّ البشر مختار في تهذيب الشكل الباطني أو إفساده، خلافاً للشكل الظاهري الخاضع للقوانين الطبيعية.

الأخلاق اصطلاحاً: والأخلاق في اصطلاح أرباب الفنّ عبارة عن «ملكة للنفس مقتضية لصدور الأفعال بسهولة من دون احتياج إلى فكر وروية، والملكة كيفية نفسانية بطيئة الزوال» [النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 55].

ويظهر من كلامه أنّ للأخلاق مبدأً ومنتهى، وأمّا المبدأ فعبارة عن الملكات والغرائز الباطنية والصفات النفسية وأمّا المنتهى فعبارة عن السلوكيات الفردية والاجتماعية للبشر فحسن السلوك يترتب على حسن المبدأ وقبح السلوك يتفرّع على قبحه، بيد أنّ الصحيح لدى الحكماء أنّ مبدأ الأخلاق - بالإضافة إلى الحرية التكوينية للبشر - هو غلبة العقل العملي على القوى البدنية أعني الشهوة والغضب وغيرهما من القوى الحيوانية، فإذا كان العقل العملي هو المستولي والمهيمن على الغضب والشهوة فيتّصف الشخص بالفضائل النفسانية، وإلا يتسم الشخص بالرذائل الأخلاقية من خلال سيطرتها على العقل. [انظر: حسن زاده آملی، النفس من كتاب الشفاء، ص 65]

ويمكن تقسيم المبادئ الأخلاقية إلى قسمين: فطرية، وكسبية، أمّا الأولى فهي عبارة عن الصفات الفطرية من الغرائز والاستعدادات المخلوقة في طبيعة البشر، ولا تأثير للاختيار والكسب في حصولها قطّ، وهي عبارة عن الشعور العرفاني والحسّ الماورائي وحبّ الاستطلاع وحبّ البقاء وطلب العدل والحرية وغيرها، وأمّا الثانية فعبارة عن صفات وملكات تحصل للبشر من خلال العمل والاختيار والممارسة بشكل تدريجي، وإذا كانت تلك الملكات والصفات المكتسبة حميدة وحسنة سمّيت بالفضائل الأخلاقية ومكارم الأخلاق، وإذا كانت قبيحة سمّيت بالرذائل الأخلاقية. [انظر: مهدي كنى، البداية في الأخلاق العملية، ص 7]

ثانياً: مفهوم الحرية

الحرية عبارة عن عدم الموانع والعوائق في طريق التكامل البشري لتحقيق الطموحات والأمنيات الإنسانية للوصول إلى مجتمع متحضّر يسعى إلى تجسيد نموذج المدينة الفاضلة التي تصوّرها الفيلسوف أفلاطون. [انظر: ملكي، فقه الحرية.. دراسة فقهية في الحرية وقيودها، ص 18 - 20]

وأما الحرية الأخلاقية فعبارة عن أن يكون البشر حراً خلُقاً وخلُقاً في حصول ذاك الهدف الغالي الذي خلُق من أجله البشر؛ وذلك من خلال رفع الموانع الداخلية والخارجية ليُحقّق تلك الأهداف العالية التي من أجلها خلق البشر، وليس المراد من الحرية الأخلاقية ترك البشر على حاله وعدم الاهتمام بتعليمه وتربيته، وإطلاق سراحه ليفعل ما يشاء وهذا معنى سلبي للحرية الأخلاقية بلا ريب.

وأما حسن الحرية بمعنى كون الفاعل ممدوحاً أو مذموماً لدى العقلاء، فليس وصفاً ذاتياً للحرية بمعنى أنّه إن مارس أيّ بشر حرّيته المطلقة في مجتمع ما، لا يمدح أبداً، وإنّما مدحه يكون مقيّداً بشروط وقيود كحسن الغاية للفعل وجودة الطريق، ومن ثمّ حسن الحرية يتوقّف على حسن الهدف وجودة الطريق.

وأما الحرية الأخلاقية في الأنسنة فهي القدرة الذاتية للإنسان على إدراك القيم الأخلاقية وتحليلها، وتمييز الصحيح من الخاطئ منها، واتّخاذ خيارات واعية ومسؤولة بعيداً عن هيمنة السلطات الدينية أو غيرها. فهي لا تقتصر على مجرّد التحرّر من القيود الخارجية، بل تتعدّى ذلك إلى تأكيد استقلالية الفرد في تشكيل منظومته الأخلاقية اعتماداً على عقله وخبرته، دون حاجة إلى مرجعية متعالية عن إرادته.

ثالثاً: مفهوم الأنسنة

تعدّ الأنسنة (Humanism) مصطلحاً غربياً هيمن على العقلية الغربية منذ ما يعرف بعصر النهضة وعصر التنوير، وأصبح جزءاً أساسياً في المعجم الفكري الغربي الحديث. وهي في جوهرها نزعة فلسفية تُؤسّس لرؤية كونية قائمة على محوريات الإنسان وأصالته في الوجود، ساعيةً إلى تفسير الظواهر الكونية والتاريخية والاجتماعية من خلال هذه العدسة.

[انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 19 و 23]

فالأنسنة عبارة عن «مجموعة من السلوكيات أو طريقة للحياة متمركزة حول اهتمامات الإنسان وقيمه كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، تعدّ الإنسان موضوعاً طبيعياً، وتؤكد كرامة الإنسان الأساسية وقيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي والتجريبي» [المصدر السابق ص20].

وتعني بمحورية الإنسان ألوهية الإنسان [انظر: المصدر السابق، ص 47 و77؛ عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 31]، وتدعو إلى الغلو في حقّه، وتُقيم البشر مقام الإله بحيث يستغني عنه ويقنّن بإزائه، متمسكةً بالعلمانية، ومتجدرةً في الإلحاد (في أغلب الأحيان)، كغيرها من الاتجاهات الفكرية الغربية، ومدعيةً بحمل لواء الحرية البشرية والمعرفة الحقّة والحقوق الطبيعية للإنسان، بيد أنها لا تدعو إلى الحرية المطلقة للبشر.

ويرى الباحث أنّ تقسيم الأنسنة إلى الأنواع المختلفة تقسيم غير دقيق من الناحية المنطقية؛ لعدم وجود مميزات منطقية دقيقة بينها؛ وذلك لأنّ الأنسنة تعني بشكل عام الميل إلى محورية الإنسان، وهي إما أن تكون مطلقةً في عرض الإله ومع عدم الالتفات إلى الوحي والدين، سواء كان من باب الإلحاد أو اللاأدري ويصحّ أن نسمّيها بالأنسنة العلمانية بمعنى نفي الدين، أو أن تكون محورية الإنسان نسبيةً ومقيّدةً في طول الإرادة الإلهية، وهذا يعني أن تكون للإنسان محورية، ولكن مع قبول الهداية الوحيانية ووجود الإله، ويصحّ أن نسمّيها بالأنسنة الدينية، وليس هناك قسم ثالث واقعي.

ومراد الباحث من الأنسنة هنا الأنسنة العلمانية لكن بالتفسير المزبور، وأراد الباحث أيضاً إثبات أنّ الدين اهتمّ بالإنسان وحقوقه ويعترف بكرامة البشر كالأنسنة العلمانية، بيد أنّ تعريف الإنسان يختلف في الإسلام عن تعريفه في الأنسنة العلمانية، فالمراد من الإنسان في الأنسنة العلمانية الطبيعة الفعلية والمشاركة بين جميع أفراد البشر، وترى الأنسنة أنّ الإنسان يظهر أولاً في عالم الطبيعة، ككائن طبيعي ثمّ يُعرف بعد ذلك ماهيته وإمكانياته ووظيفته في العالم. [انظر: سارتر، الوجودية.. منزع إنساني، ص 29 و30]

المبحث الثاني: حدود الحرية الأخلاقية ومبادئها في الإسلام

خلق الله البشر مفضوفاً على الحرية التكوينية، فهو المخلوق المختار الذي إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، على عكس الجمادات التي تخلو من الاختيار. وتعدّ الحرية حقاً طبيعياً للإنسان بوصفه إنساناً، لا يختصّ به فرد دون آخر، لكنّ المقصود بها هنا القدرة العقلية على الممارسة لا التمتع بها فعلياً دون ضوابط. [انظر: نصيبة، الحرية بين الحد والمطلق، ص 15]

والإسلام لا يؤيد فكرة الحرية المطلقة التي تهدد أمن المجتمع وتفضي إلى الفوضى، بل ينادي بحرية مقننة تراعي ضوابط تحقق التكامل الإنساني، وتضمن الأمن والسلام، وترسي قواعد العدل بين أفراد المجتمع.

أولاً: مبادئ الحرية الأخلاقية في الإسلام

تتنوع مجالات الحرية الإنسانية في المجتمع البشري، ويمكن تقسيمها إلى الحرية الاعتقادية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية [انظر: ملكي، فقه الحرية، ص 21 - 30]، بيد أن التركيز هنا على الحرية الأخلاقية من حيث المبادئ والحدود في نظر الإسلام.

والإسلام يعترف بالحرية النسبية والمقيّدة للبشر، ويمنع من إطلاق سراحهم مطلقاً، وينطلق في تحديد الحرية الأخلاقية للبشر من أسس ومبادئ علمية تنسجم مع الفطرة البشرية تمام الانسجام. ومن ثمّ، علينا أن نتطرق إلى تلك المبادئ والأسس قبلولوج في تحديد نطاق دائرتها.

أ- إمكانية المعرفة الدينية

إنّ المعرفة الدينية اليقينية ليست محالةً، ولا تعدّ من توهمات البشر، بل هي معرفة يقينية تنسجم تمام الانسجام مع المدركات العقلية. ومن ثمّ دعا الإسلام إلى التفكّر في خلق الله، وحثّ الناس على اتّباع العلم والاجتناب عن الظنّ والتوهم، وفرض عليهم طلب العلم والمعرفة، والنصوص الدالة عليه كثيرة في المقام: كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: 101] وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36].

وعليه فلو استحالت المعرفة الدينية لدى الإسلام لكان الحثّ عليها وفرضها والدعوة نحوها عبثاً ولغواً، وكذلك لزم لغوية التكليف الشرعي والوعد والوعيد وغيرها من الأمور الشرعية. وإذا كانت المعرفة الدينية معرفةً علميةً فحرمان البشر منها يعدّ ظلماً في حقّه وسلباً لحرّيته الفكرية.

ولا شكّ في أنّ لإمكانية المعرفة الدينية واستحالتها تأثيراً في تحديد الحرية الأخلاقية؛ وذلك لأنّه لو قلنا باستحالة تلك المعرفة ينسدّ باب معرفة الأخلاق الوحيانية والقيود الوحيانية للحرية الأخلاقية البشرية.

ب- حجّة العقل في المعرفة الدينية

هناك نزاع قديم وحديث بين الفرق الإسلامية في تحديد دور العقل في المعرفة الدينية وانحصر الخلاف في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: إبطال العقل تمامًا

تبني هذا الاتجاه رؤية رافضة لدور العقل في المعرفة الدينية؛ إذ اعتبر أتباعه أنّ الاعتماد على الأدلة العقلية في فهم الأمور الغيبية بدعة يجب محاربتها، ودعوا إلى تعطيل آلية التفكير النقدي بحجة عجز العقل عن إدراك ما يتجاوز الأمور المادية. وارتكزت رؤيتهم على حصر طريق المعرفة في ظاهر النصوص الدينية، معتبرين أنّ الإيمان مجرد تسليم قلبي بالعقائد دون حاجة إلى برهان أو استدلال.

وفي إطار هذه الرؤية، رأوا أنّ واجب الإنسان ينحصر في تبني المعتقدات الموروثة دون مساءلة؛ إذ تقاس صحة الإيمان بمدى مطابقته لمعتقدات الأجيال السابقة، مع ضرورة الدفاع عنها كنموذج أصيل لا يقبل التعديل. ويعرف أصحاب هذا التوجّه بالسلفية أو أهل الحديث، الذين رفعوا من شأن اجتهادات الأسلاف وعدّوها المرجعية الوحيدة في المعرفة النظرية والعملية، منكرين في الوقت ذاته أيّ دور للعقل في استكشاف تلك المعارف.

[انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 14 - 15؛ السراجي، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، ص 8 - 10]

وكان اعتقادهم هذا أقرب إلى ما مرّت به المسيحية في القرون الوسطى من تقديم الإيمان على العلم والمعرفة، واتّهام العقل بالزندقة والبدعة لدى تعارضه مع ظواهر بعض النصوص الوحيانية. [انظر: مطهرى، مجموعته آثار استاد شهيد مطهرى، ج 1، ص 479]

الاتجاه الثاني: حجّة العقل في تبرير المسلّمات

ذهب هذا الاتجاه إلى أنّ العقيدة الدينية مُسلّم بها بوصفها حقائق مطلقة لا تحتاج إلى إثبات عقلي، بل يقع على الإنسان واجب القبول بها والإيمان حتّى في ظلّ غياب الدليل اليقيني، مُستندين إلى فكرة أنّ المعتقدات الدينية تنتمي إلى عالم الغيبيات الذي يتجاوز حدود الإدراك البشري، ولا يمكن للعقل أن يحيط به؛ لكونه خارج نطاق الماديات والمحسوسات.

[انظر: الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 5، ص 9]

ورأى أنّ اعتقاد الأسلاف مقدّس ينبغي المحافظة عليه والدفاع عنه وتبريره لدى مخالفته للمعايير العلمية، ولا يجوز إخضاعه للمعايير العقلية، وتقييمه على وفقها، بل ينبغي

التمسك بالعقل البشري لتبرير معتقدات الأسلاف المسلمة، وهم الأشاعرة ومن ثم، يعد علم الكلام الأشعري فناً تبريرياً لمسلّمات مكتسبة من المجتمع والأسلاف، ولا يؤسس أية معرفة عقدية ذات قيمة. [انظر: سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 1، ص 170؛ ج 2، ص 34 و 43]

ولا يصحّ الاتّجاهان لعدم انسجامهما مع روح الرسالة المحمدية؛ إذ منع القرآن التقليد في الاعتقاد، ونفى الإكراه في قبول الدين، ولم يجبر الناس على قبول التوحيد، بل تمسك بأدلة عقلية لإقناع الكفار والمشرّكين، وكذلك لا ينسجمان مع منهج تبليغ الأنبياء؛ إذ تمسكوا بأدلة عقلية وجدلية لإقناع الخصم.

فلو كان الإيمان أمراً تعبدياً لما تمسك الأنبياء والرسول بالأدلة العقلية ولما دعا القرآن والسنة إلى التفكير والتعقل، وكذلك لو ثبتت العقيدة بالوحي للزم الدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الوحي يتوقف على ثبوت المبدأ وصفاته، وإذا توقّف ثبوت المبدأ وصفاته على الوحي لزم الدور الصريح، وهو باطل.

الاتّجاه الثالث: حجّة العقل في تأسيس المعرفة الدينية

تبني هذا الاتّجاه رؤية تؤسس الإيمان على التصديق العقلي المُستند إلى البرهان؛ إذ يرى أنّ الإيمان الحقيقي لا يتحقّق إلّا باليقين بصدق الخبر عبر أدلة عقلية قاطعة. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة: 111]، مؤكّدين أنّ قبول أيّ دعوى عقدية أو علمية يخضع لمعايير العقل الثابتة.

اتبعت المدرسة الإمامية منهجاً وسطياً في تحديد دور العقل في المعرفة الدينية، مُتجنّبةً الإفراط أو التفريط في الاعتماد عليه. فهي من ناحية ترفض النموذج الأشعري والسلفي الذي يُعلي من شأن التسليم بدعوى غيبية دون برهان عقلي، ويهمّش العقل لصالح النقل الحرفي، ومن ناحية أخرى تنتقد المذاهب الغربية المُلحدة التي بالغت في التركيز على العقل الحسي (التجريبي) بوصفه أداةً وحيدةً للمعرفة، بينما تجاهلت دور العقل البرهاني في استكشاف الحقائق الميتافيزيقية. [انظر: احمدى امين، قلمرو آزادى از دیدگاه اسلام و لیبرالسيم، ص 108]

تبنت المدرسة الإمامية مبدأ حجّة العقل بوصفه أداةً لإدراك الحقائق الكلية والجزئية. فالعقل في منظورهم يُعدّ مصدراً للمعرفة اليقينية، شأنه شأن الحواسّ في إثبات الوقائع الملموسة، وبالتالي لا يجوز تفسير المعارف الدينية المستنبطة منه على أنّها مجرد ظنون أو تخمينات قابلة للنقض. [انظر: المصدر السابق، ص 105]

وإذا ثبتت حجّية العقل في المعرفة اليقينية فمعناه أنّ العقل قادر على إدراك الحقيقة الأخلاقية، ويكون العقل مرجعاً لمعرفة حسن الأفعال وقبحها في الجملة، وهذا الأمر يؤثر حتماً في تحديد الحرية الأخلاقية في الإسلام.

جـ- شمولية الحقيقة لما وراء الطبيعة

لا تختزل الحقيقة في ما يدرك بالحواس وحدها؛ إذ يحتمل قصور الإدراك البشري عن إحاطتها، كما أنّ عدم إثبات وجود شيء لا يلغي وجوده، بل تتجاوز الحقيقة نطاق الماديات لتشمل العوالم الماورائية التي لا يدركها إلا العقل البرهاني القادر على تحليل المفاهيم المجردة واستنباط الحقائق الميتافيزيقية عبر أدلة قطعية. أمّا العقل الحسي التجريبي، فيظل عاجزاً عن إدراك هذه الحقائق لخروجها عن مجال اختصاصه.

وهذا المبدأ له تأثير في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية للبشر من حيث تحديد المصالح والمفاسد الواقعية؛ وذلك لأننا لو نفينا الحقيقة الميتافيزيقية لانحصرت مصادر القيم الأخلاقية في الجانب المادي فقط.

د- أصالة الروح

يرى الإسلام أنّ الإنسان كائن ذو بعدين متلازمين، بعد مادي مرتبط بجسده وحاجاته الدنيوية، وبعد معنوي (روحي) يعبر عن جوهره الإنساني وغايته الوجودية. ويؤكد أنّ التكامل الحقيقي للإنسان لا يتحقق إلا بالتوازن بين هذين البعدين، مع تفضيل البعد المعنوي بوصفه محورياً رئيسياً لسموّ الإنسان؛ إذ توجّه الطاقات المادية والقدرات الدنيوية لخدمة هذا البعد الروحي. فالارتقاء الأخلاقي والتكامل الروحي القائم على تقوى الله وتهذيب النفس هما الغاية العليا للإنسان، بينما تعدّ الحياة الدنيا بكلّ ما فيها من نعم (كالحرية والاختيار) وسيلة لبلوغ تلك المراتب السامية، وليست غايةً في ذاتها [انظر: ملكي، فقه الحرية، ص 45]؛ وذلك لأنّ البعد المعنوي للبشر هو مصدر القيم الإنسانية، وهو أبدي أيضاً خلافاً للبعد الطبيعي الذي يزول بعد فترة، فالكمال الحقيقي للبشر يتعلّق ببعده المعنوي والباطني في نظر الإسلام.

ومن ثمّ، كان تنمية البعد المعنوي للبشر وتكامله محورياً أساسياً لحركة الأنبياء والشخصيات الإلهية في تاريخ البشر، وعلى الرغم من علمهم التفصيلي بالأمور الطبيعية والمادية، كان جلّ اهتمامهم بتصحيح الرؤية الكونية للبشر واستقامة سلوكياتهم الفردية والاجتماعية.

وهذا المبدأ من أهم الأسس والمباني الفكرية في المعرفة الدينية، الحاكمة على حرية البشر الأخلاقية سعةً وضيقاً؛ وذلك لأنّ هناك من يرجّح المصالح المادية على المصالح المعنوية، وهناك من يقدّم المصالح المعنوية على المصالح المادية.

هـ- دور الوحي في المعرفة الأخلاقية

تقوم المنظومة المعرفية الدينية على ركنين أساسيين: العقل والوحي، اللذين يكشفان عن حقيقة موحّدة، ممّا يستحيل التعارض بينهما في مقام الثبوت (أي مقام الجعل والخلق) أو في مقام الإثبات (أي مقام البيان والإظهار)، لكنّ نفي التعارض بينهما في مقام الإثبات مشروط بضوابط تُفصّل في موضعها.

ويمارس الوحي دورين محوريين في البناء الأخلاقي: تأسيس ما يعجز العقل عن إدراكه من المصالح والمفاسد الخفية التي تتجاوز حدوده الإدراكية، وتأييد ما يصل إليه العقل من كليات وقواعد عامّة. [انظر: يوسفان، العقل والوحي، ص 336 - 339]

إذن يؤدّي الوحي دوراً محورياً في تنظيم الحرية الأخلاقية في المنظومة الفكرية الإسلامية، ومن هنا يعدّ من المبادئ الأساسية في تحديد الحرية الأخلاقية.

و- الحرية التكوينية للبشر

تعدّ الحرية التكوينية أساساً جوهرياً لقيام الحرية الأخلاقية؛ فإذا نفيت حرية الإنسان التكوينية - أي عُدّ مجبراً في أفعاله - انتفت بالضرورة حرّيته الأخلاقية. فالحرية التكوينية ليست مجرد عامل مؤثّر في نطاق الحرية الأخلاقية، بل هي شرط لوجودها أصلاً، فإنكارها يلغي معنى المسؤولية الأخلاقية من جذوره؛ لأنّ القيم الأخلاقية تستمدّ مشروعيتها من قدرة الإنسان على الاختيار الواعي، وإرادته الحرة في تبني السلوكيات وفقاً لمبادئ العقل والقانون. إنّ الحرية التكوينية تطلق في التراث الكلامي بإزاء نظريتي الجبر والكسب، على أمرين:

1- التفويض المعتزلي

وهو عبارة عن استقلال البشر التكويني عن خالقه حدوداً وبقاءً، وهو مستغن عنه في إنجاز فعله؛ وذلك لتفويض الأمر إليه تكويناً، فهو الآن خالق فعله في عرض الله ﷻ، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة [انظر: حمود، الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، ج 1، ص 331]، وهو باطل؛ لكونه مخالفاً للإمكان الماهوي والفقر الوجودي للإنسان، ولكونه مخالفاً لأدلة التوحيد الخالقي.

2- الأمر بين الأمرين

يطلق الأمر بين الأمرين على أنّ الفعل يصدر من البشر بقوة الله ﷻ، وأنّ البشر حرٌّ ومختارٌ في استعمالها بإذن إلهي تكويني؛ وذلك لأنّ البشر يحتاج إليه تعالى في جميع الكمالات حدودًا وبقاءً، ويستحيل الاستغناء عنه للاحتياج الذاتي إليه. وحينئذٍ ينسب الفعل إلى البشر، ويحمل عليه حقيقة؛ لكونه هو الفاعل المباشر للفعل، وتكون قدرة الإنسان مظهرًا لقدرة الله ﷻ، فالله هو مصدر القدرة والإنسان يفعل الفعل بقدرته التي أخذها من الله تعالى من غير استقلال ولا تفويض، والإنسان مختار في استعمالها ولا يسلبها الله تعالى عند المخالفة لإرادته التشريعية؛ لأنّه تعالى أراد صدور الفعل من البشر على نحو الاختيار دون الجبر؛ وذلك لانسجام الاختيار الإنساني مع التكامل البشري.

وينسجم هذا الأمر مع التوحيد الخالقي أيضًا؛ لأنّ المراد من التوحيد الخالقي أنّه لا حول ولا قوة إلا بالله، وليس المراد منه أنّ الله هو الفاعل المباشر لجميع الأفعال البشرية وغيرها.

ز- عقيدة التوحيد

يعدّ الاعتقاد بوحدة المبدأ للعالم ذاتًا وصفةً وفعلاً، أساس الرؤية الكونية الدينية، ويؤكد الإسلام أنّ الله تعالى هو الكمال المطلق، وأنّه يهدي البشرية نحو الكمال والسعادة الأبدية، ولا تعدّ أوامره الإرشادية إلّا لطفًا ورحمةً منه تجاه البشر؛ وذلك لأنّ الولاية الإلهية تحظّم كلّ القيود والحواجز في طريق السعادة الواقعية، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [سورة البقرة: 257].

من هنا المؤمن بتوحيد الله ﷻ يدرك أنّ حرّيته ليست مطلقةً، بل مقيّدة بحدود العبودية لله ﷻ، وهذه العبودية في الواقع هي تحرير عن كلّ ما سوى الله، والتي تضمن سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة؛ ولذا يعدّ الاعتقاد بالتوحيد من المبادئ المهمّة في تحديد الحرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

ح- أصالة العدل

تمثّل العدالة قيمة مقدّسة وهدفًا جوهريًا تسعى إليه البشريّة، وتعدّ محور الرسالات السماوية التي نادى بها الأنبياء والرسل والأئمة ﷺ كأسمى غاية لبناء المجتمع الفاضل. كما تصنّف العدالة ضمن المبادئ الدينية الأساسية التي تنظّم الحرية الأخلاقية في المجتمع، إذ لا

تتحقق إلا بوجود قانون عادل يوازن بين مصالح الأفراد والجماعة. وهذا القانون يحد من الحريات الفردية المطلقة عندما تتعارض مع المصلحة العامة والضوابط الموضوعية، ضمانا لتحقيق التوازن الاجتماعي وصونا لحقوق الجميع. [انظر: محمد حسن، فقه الحرية.. دراسة فقهية في الحرية وقيودها، ص 33]

ولا شك أن الإسلام رفع شعار العدالة الإنسانية، وقيد الحرية الأخلاقية بما يفيد في تحقيق العدالة الاجتماعية، وكرّس في النفوس البشرية حسن العدل وقبح الظلم من خلال نصوصه الوحيانية حيث قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [سورة الجن: 15] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [سورة هود: 113]

بيد أن الإسلام يرى أن التكامل البشري يتوقف على معرفة مفهوم الخير والشر، وأن العقل يستقل بإدراكهما في الجملة، بحيث لولا حسن الأفعال وقبحها الذاتي لما أمكن إثبات الشرائع أصلاً، ومن ثم لقاعدة الحسن والقبح العقليين تأثير مهم في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ط - عقيدة المعاد

يطرح الإسلام رؤية كونية شاملة تفسر بدقّة أصل الخليقة ومصيرها، مؤكّداً أن الإنسان لم يخلق عبثاً، بل لتحقيق غاية سامية تجعله مسؤولاً أمام خالقه عن تحقيقها [انظر: مطهرى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، ج 13، ص 71]، فالفرد محاسب على تقصيره في بلوغ هذه الغاية المقدسة التي وجد من أجلها، ليكافأ بالشواب الجزيل إن نجح، ويعاقب بالعذاب الأليم إن أخفق.

وتسهم هذه الرؤية في صياغة سلوك الإنسان وتوجيهه نحو الغاية المنشودة بشكل إيجابي؛ إذ يستشعر مسؤوليته العبادية أمام الله تعالى، فلا يغمس في حرّيته بشكل مطلق، بل يجتهد في طلب السعادة الأبدية عبر طاعته، مدفوعاً برجاء الشواب أو خوفاً من عقاب الآخرة عند الميل إلى المعصية.

ثانياً: حدود الحرية الأخلاقية في الإسلام

رفض الإسلام كلّ ما يسبّب الفوضى في المجتمع، ورأى أن إطلاق الحرية الأخلاقية دون ضوابط يولّد الفوضى والاضطراب، فدعا إلى تنظيمها وفق معايير موضوعية تراعي مصالح

البشر النوعية والواقعية؛ وذلك لأنه لا توجد حرية مطلقة في أي مجال من مجالات الحياة؛ لأن الإطلاق يفقدها توازنها، فيتعارض مضمونها مع ذاتها عندما تتصادم حريات الأفراد أو الجماعات. فالحرية تحتاج إلى ضوابط تحفظ جوهرها، وتمنع تحولها إلى فوضى تهدر حقوق الآخرين، دون أن تتحول تلك الضوابط إلى قيود خانقة تُفْرِغ الحرية من مضمونها، وهنا تبرز دقة الشريعة الإسلامية في تحقيق التوازن بين صون الحرية وضبطها، بما يخدم الاستقرار الاجتماعي. [انظر: النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، ص 23]

فما هي تلك الحدود والقيود التي ينبغي أن تتقيّد بها الحرية الإنسانية؟ وذلك لأن الأخلاق سلطة تناقض الحرية في واقع الأمر، وتكون حاكمًا عليها.

أ- رعاية المصالح البشرية

لا شك أن الإسلام يعتقد بأصالة الحرية للبشر، بيد أنها مقيدة بالمصالح المعتبرة لدى العقل والنقل، فهي حاکمة عليها؛ وذلك لأن الحرية في نظر الإسلام ليست من الشؤون الشخصية للفرد فحسب، بل لها أبعاد اجتماعية تؤثر في نطاقها سعةً وضيقًا. [انظر: النجار، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، ص 23]

ومن ثم، يرى الإسلام أصالة المصالح النوعية لدى تعارضها مع المصالح الشخصية ويقدم المجتمع على الفرد لدى التزاحم بين المصلحة الشخصية والمصلحة النوعية؛ وذلك لتوقف نظام المجتمع عليها، فأصالة مصلحة الآخرين: الشخصية، والنوعية، حاکمة على حرية الفرد في الإسلام، بل الإسلام يربي البشر ويشجعه على الإيثار والتضحية لدى التزاحم مع مصالح الآخرين؛ إكرامًا للبشر وتجليًا لهم.

فللمصالح البشرية دور أساسي في تحديد الحرية الأخلاقية، بيد أن المراد من المصلحة أنها عبارة عما «يوافق الإنسان لدهاه أو لآخوته أو لهما، وحاصله جلب نفع أو دفع ضرر» [النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول، ج 1، ص 431]. أو عبارة عن «المنفعة أو المؤدي إليها بشرط أن لا يتعقبها ضرر أعظم منها أو فوات نفع أكثر منها» [الرازي الحمصي، المنقذ من التقليد، ج 1، ص 297]. و«المنفعة: اللذة أو ما يكون وسيلةً إليها. والمضرة: الألم أو ما يكون وسيلةً إليه. واللذة قيل: إدراك الملائم، والألم قيل: إدراك المنافي» [العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج 4، ص 92].

والمصالح في الشريعة الإسلامية على ثلاثة أنواع: المعبرة، والملغاة، والمرسلة، وأمّا المعبرة في نظر الشارع فهي عبارة عمّا «شهد الشرع باعتباره، كحفظ الخمسة الضرورية، أي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهو من المصالح المعبرة في كلّ الشرائع والأديان؛ ولذا حرّم في جميعها ما يؤدّي إلى فسادها، وأوجب ما يفضي إلى بقائها» [النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول ج 1، ص 431].

والحرية الأخلاقية في نظر الإسلام مقيّدة بتلك المصالح النوعية المشروعة.

ب- احترام القانون

الإنسان كائن اجتماعي لا يتكامل إلّا في المجتمع البشري، ويتوقّف عليه رشده وتطوّره، وتعدّ الحرية الأخلاقية من أهمّ المسائل المتعلقة بالبشر بما هو كائن اجتماعي، بيد أنّ الحرية المطلقة وغياب القانون من المجتمع يؤدّيان إلى انهيار المجتمع البشري، والقانون بما أنّه «مجموعة من القواعد التي تنظّم علاقات الفرد مع نفسه أو مع مجتمعه» [الشيرازي، الفقه، القانون، ص 105]، فهو الحاكم على الحريات الفردية ليتحقّق التكامل الإنساني، وينبغي أن يكون هو المقيّد لها، ومن ثمّ من ينتهك القوانين الاجتماعية يعدّ طاغيةً، وله عقوبات في الإسلام.

ج- المحافظة على الحقوق البشرية

الحقّ عبارة عن «سلطنة مجعول زمامها بيد ذي الحقّ فله القدرة على الأعمال والإسقاط» [بحر العلوم، بلغة الفقيه، ج 1، ص 35]. لتحقيق مصالح البشر، وللحقّ جوهر وهو المصلحة، وظاهر وهو الحماية القانونية، ويستمدّ الحقّ مشروعيته من الفطرة أو الطبيعة أو الوحي أو غيرها من الأمور، ويتشعّب بالنظر إلى منشئه، إلى أنواع عديدة كما يقال: الحقّ الفطري والحقّ الطبيعي والحقّ الشرعي والحقّ القانوني، ويمكن تقسيمه بالنظر إلى صاحب الحقّ، إلى قسمين رئيسين: حقّ الله، وحقّ البشر. وأمّا الحقوق البشرية فيمكن تقسيمها إلى الحقوق المعنوية والظاهرية، وأمّا الأولى فهي عبارة عن حرمة البشر وإكرامه فيمنع القانون والشرعية هتك الحرمة والسب والشتم والتهمة وغيرها من الأمور، وأمّا الثانية فهي عبارة عن حسن المعاملة وحسن الظنّ بالآخرين في أفعالهم.

لا شك في أنّ الحرية نفسها من الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، بيد أنّها تُحدّد لدى التضرّر بحقوق الآخرين الظاهرية أو المعنوية في نظر الإسلام، ولذا قال النبي الأكرم ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 293]؛ وذلك لتحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع البشري فيتحدّد نطاق الحرية الفردية عند رعاية حقوق الآخرين؛ لأنّ العدل عبارة عن «إعطاء كلّ ذي حقّ حقه» [الخرّازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ج 1، ص 97].

ولا شك في أنّ المساواة بين الناس من الحقوق الفطرية التي أخذها الإسلام بعين الاعتبار؛ قال رسول الله ﷺ في خطبة الوداع: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِأَدَمَ وَأَدَمُ مِنْ ثَرَابٍ. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى» [الحرّاني، تحف العقول، ص 34]. وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «إِنَّهُمْ [الناس] صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، من عهده لمالك الأشتر النخعي].

ويعدّ حقّ الحرية في اختيار الدين من الحقوق المشروعة في الإسلام؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم أعطى للبشر الحرية في اختيار الدين حيث قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256] وقال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: 29] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99].

وتتحدّد الحرية الأخلاقية للأفراد عند رعاية حقوق الآخرين المشروعة.

د- أهمية الأمن والسلام

إنّ القرآن الكريم هو الدستور المقدّس الذي أسّس تلك القواعد الأساسية التي تُعدّ بنيةً تحتيّةً للقوانين الدينية أو المدنية، كتفضيل البشر على غيره من الكائنات، وأتاح له الحرية الحقيقية في ممارسة الحقوق والوظائف في المجتمع، وأنّه جعل له حقوقاً مهمّةً وأساسيةً، على رأسها حقّ الحياة؛ إذ اعتمد القرآن على أصالة الحياة في المجتمع البشري ولا يقنّن أيّ قانون يسلب حقّ الحياة من البشر، ورأى أنّه حقّ طبيعي لهم، غير خاضع لعنصر الزمان أو المكان أو لأيّ شيء آخر، فقال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة: 32]. وقد أكّد هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في خطابه لمالك الأشتر النخعي حيث قال: «إِيَّاكَ وَالِدَمَاءِ

وَسَفَكْهَا بِغَيْرِ حِلِّهَا؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِقْمَةٍ وَلَا أَعْظَمَ لِتَبَعَةٍ وَلَا أُخْرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ وَانْقِطَاعِ مُدَّةٍ مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، من عهده لمالك الأشتر النخعي].

ومن ثم، رفض الإسلام الحرية الأخلاقية المطلقة؛ لأنها تؤدي إلى زعزعة الأمن واندلاع الحروب وانتهاك الحرمات، وكذلك منع من سب الآخرين وشتيمهم، فقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 206].

هـ- حق الطاعة

التكليف الشرعي عبارة عن «إرادة من تجب طاعته ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الإعلام» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 271].

ومن أركانه الأساسية المكلف والمكلف به، والمكلف في المقام هو الذات الإلهية المقدسة الجامعة لجميع الكمالات الجلالية والجمالية، ومن أهمها الربوبية التكوينية والتشريعية والحكمة والعدالة، وبما أنه رب حكيم وولي عادل فله حق الطاعة فيما أمره؛ وذلك لأنه أعلم بمصلحة البشر منهم، ويستلزم من مراعاة هذا الحق، تضيق الحرية البشرية في الحياة. [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 186]

وبما أن الشارع المقدس أعلم بحال المكلف وأدرى بطبيعته وحقيقته وأبعاده التي يمتاز بها عن غيره من قرائنه في الخلق، فقد أحاط بجملة من تكاليف أخلاقية وشرعية، مراعيًا فيها قدراته وإمكانياته [انظر: البندر، ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل، ص 42]، فلم يكلفه إلا بشرط العلم والبلوغ والعقل والقدرة لتحقيق له الحرية الكاملة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: 286]، فلم يكلفهم بما لا يطاق، بل رخص لهم فيما خرج عن نطاقهم وفيما يؤدي إلى الحرج والمشقة الشديدة، قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: 78]، ولم يكلفهم بما هو قبيح لدى العقل بل كلفهم بشرط أمرين: أحدهما كونه - أي التكليف - ممكنًا، والثاني كونه حسنًا. [انظر: البحراني، قواعد المرام في علم الكلام ص 117]

إذن يعد حق الطاعة من الحقوق الإلهية الحاكمة على الحرية الفردية للبشر في الإسلام.

المبحث الثالث: حدود الحرية الأخلاقية ومبادئها في الأنسنة

لا شك في أنّ الاهتمام بالإنسان وحرّيته وحقوقه هو الركن الأساسي في الأنسنة، بيد أنّ أصحابها يلتفتون إلى أنّ الحرية الفردية المطلقة تجلب الفساد في المجتمع فينادون بالحرية الأخلاقية المقيّدة الناشئة من بعض المبادئ الفكرية، وفيما يلي نتطرّق الى بيان هذه المبادئ:

أولاً: مبادئ الحرية الأخلاقية في الأنسنة

تمثّل الأنسنة رؤيةً فلسفيةً وأخلاقيةً تركّز على تعزيز كرامة الإنسان وقيّمته الفردية والاجتماعية، متّخذةً من الحرية جوهرًا لهويتها؛ إذ ترفع شعار التحرّر الإنساني العالمي. لكنّها - في الوقت ذاته - تحمل مبادئ فكريةً تؤثر في الحرية الأخلاقية للفرد والمجتمع. وفيما يلي نتطرّق إلى أهمّ المبادئ التي تركز عليها الأنسنة في تحديدها للحرية الأخلاقية:

أ- أصالة الإنسان

لما تحرّر الغرب من الدين، وزعم نهاية وهم الإله، بحث عن بديل له في العالم التكويني، ولم يجد بديلاً لفكرة الإله غير الإنسان نفسه في نهاية المطاف؛ وذلك لما رأى أنّ كلّ ما في الكون مسخّر للإنسان، وليس العكس هو الصحيح، فالكيان المقدّس والعقل الذي سخر عالم الطبيعة هو الإنسان نفسه لا غير، وهو أفضل من كلّ ما وُجد على وجه الأرض، فيجب أن يكون السير من الإنسان إلى الإنسان وبالإنسان وللإنسان، فأصبح «الإنسان وليس الإله، هو المصدر المطلق المخصّص بشكل واعي للخير والقوة في الكون، تمجّده الفلسفات الإنسانية هو وقدراته بشكل يشابه إلى حدّ كبير الطريقة التي يمجّد فيها الدين الخالق»

[الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 54].

فهي في روحها وجوهرها تفسير، بل امتداد لما قاله بروتاغوراس (Protagoras) وهو من الفلاسفة الرواقين القدماء: «الإنسان هو مقياس كلّ شيء» [لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ص 576؛ نويان، خدامحوري يا اومانيسم، ص 23]. وبالتالي، تؤسس الأنسنة فلسفة جديدة «تُحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه» [الرماح، الإنسانية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان، ص 51]، وتؤكد الاستقلال الأخلاقي الفردي، فترى أنّ من مسؤولية الأفراد إصدار الأحكام الأخلاقية بدلاً من تسليم تلك المسؤولية إلى سلطة خارجية كالدين لتصدّر تلك الأحكام بالنيابة عنّا. [انظر: ستيفن لو، الإنسانية، ص 10]

وترى أيضًا أنَّ الخلاص والنجاة يتحققان بالقوى البشرية فحسب دون الاحتياج إلى سلطة دينية أو قوة ماورائية [انظر: لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ص 569]، وباختصار يمكن القول إنَّ الأنسنة تعتقد بأنَّه «لا سلطة فوق الذات، لا قيمة أخلاقية إلا من طريق منافع الذات، لا سعادة إلا من طريق إشباع الذات، لا حقيقة إلا عن طريق معرفة الذات» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 54].

وهذا هو المراد من محورية الإنسان التي تدعو إليه الأنسنة الغربية، وتنطلق منه في تحديد الحرية الأخلاقية للإنسان.

ب- النزعة المادية (Materialism)

سميت الأنسنة بـ "مذهب الإنسان الخالص" [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 569]؛ لتركيزها على حقوق الإنسان وتلبية احتياجاته الدنيوية؛ سعيًا لتحقيق سعادته. لكنَّ التعريف الغربي للإنسان - في هذا المذهب - ينطلق من رؤية مادية تختزل كينونته إلى بعده الجسدي والمحسوس فحسب، معتقدة أنَّ السعادة الحقيقية للإنسان مقتصرة على ما هو مادي ودنيوي، مع إنكار بعده الروحي والملكوتي الذي يعدَّ أساسًا في تكوينه وسعادته الشاملة. وكما يوضح ستيفن لو: «إنَّ غالبية أنصار هذا المذهب يتبنون أشكالًا من المذهب الطبيعي، الذي يرى أنَّ الحقائق المادية هي الوحيدة القائمة، رغم أنَّ بعضهم لا يلزمون أنفسهم به بالتحديد، بل ينتقدونه كأبي مذهب آخر. لكنَّ القاسم المشترك بينهم هو رفض الإيمان بالغيب كالإله، الملائكة، الروح، أو اتِّخاذ موقف لا أدري منها، ممَّا يقربهم - عمليًا - من الرؤية الطبيعية» [ستيفن لو، الإنسانية، ص 11 و 12].

هذه الرؤية المادية غيّرت مفاهيم مرتبطة بالإنسان كالحياة والسعادة والحرية، معيدة تشكيلها وفقًا لمصالحه الدنيوية فقط، كما غيّرت معايير القيمة الأخلاقية التي تُعزى إلى طبيعة البشر الفعلية وما يُساعدهم على الازدهار في الحياة الحاضرة، مع رفض أيّ ادعاء بضرورة وجود إله أو دين لتحقيق الأخلاق؛ إذ يقدّمون تبريرات أخلاقية مستقلة عن السلطة الدينية. [انظر: المصدر السابق، ص 10] ومن هنا يقال إنَّ «الإنسانية الخالصة تقع دائمًا في الطبيعية» [لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ص 570].

ج- الإلحاد أو اللاأدرية

ظهرت الحضارة الغربية الحديثة كردّ فعلٍ لما عانتها في العصور الوسطى من ظلم الكنيسة

وتسلّطها باسم الدين، والذي تجلّى في مصادرة الحريات وحقوق الإنسان. وقد اتّجهت هذه الحضارة إلى تبنيّ الفلسفات المنفصلة عن الدين، كالعلمانية والإلحاد واللاأدرية، كقطيعة مع التراث المسيحي السائد.

فأصبحت هذه الاتجاهات الفكرية (الإلحاد، العلمانية، اللاأدرية) مركزاً لمعظم التيارات الغربية، بما فيها الأنسنة التي انطلقت من فلسفة الشكّ ورفض المطلقات الدينية، متّهمة الدين بأنّه سبب التخلف والشرور في العالم. ويؤكد إبراهيم الرماح أنّ الأنسنة تُقصي الغيب من حسابها، فـ«سكّان الأرض لا يعينهم ما يحتمل أن يقع خارجها، ولا يدخلون في حساباتهم القوى الخارقة للطبيعة» [الرمّاح، الإنسانية المستحيلة، ص 48]. ويشرح ستيفن لو أنّ الإنسانويين «إمّا ملحدون، أو على الأقلّ لا أدريون... يشكّكون في وجود الإله والملائكة والكيانات الماورائية» [ستيفن لو، الإنسانية، ص 9].

بل يذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فيعدّون الدين «ليس زائفاً فحسب، بل خطراً يهدّد الإنسانية، وقد يراه البعض شراً عظيماً» [المصدر السابق، ص 13]، معبّرين عن رؤية ترفض أيّ دور للدين في تشكيل الأخلاق أو الحضارة.

د- العقل الأداتي

يطلق العقل الأداتي على قوّة التفكير ووسيلة الفهم؛ وذلك لأنّ «الإنسان أحياناً يستخدم قوّة التفكير في فهم الكتاب والسنة، ويسعى للاستفادة منه كأداة لمعرفة قضايا الوحي وأحياناً يُجلس قوّة الفكر على كرسيّ الحكم ويطلب منه إصدار الحكم الشرعي كمصدر مستقلّ» [يوسفان، العقل والوحي، ص 59]. والأوّل هو العقل الأداتي بمعنى أنّه وسيلة للمعرفة، كالعين والأذن وليس مصدرًا للمعرفة، بيد أنّ المراد منه في الحضارة الغربية الحديثة والمجتمع الصناعي المعاصر، أنّ التفكير البشري ذو بعد واحد وهو أن ينظر إليه كوسيلة لتحقيق غايات البشر وحوادثه المادّية من دون أن يدرك الغايات الحقيقية للبشر، فالعقل الأداتي يهتمّ بصناعة الآلات والوسائل المساعدة في رفاهية البشر وسعادته الدنيوية فهو يبحث عن "كيف" ولا يبحث عن "لماذا"، فالعقل الأداتي الآلي هو «الذي يبرمج ويخطّط تخطيطاً دقيقاً للوصول إلى الأهداف والمتطلّبات المعيّنة في إطار الأمور المادّية يقوم العقل الأداتي بمحاسبات دقيقة وجزئية لأجل تحقيق الغايات المنشودة وتحصيل المصالح والمنافع المطلوبة في أسرع وقت ممكن وبأسهل طريقة ووسيلة متيسّرة» [عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 44].

ويظهر ممّا سبق أنّ العقل فقد منزلته الحقيقية في الحضارة الغربية، وصار أداةً تابعةً للشهوة البشرية والميول النفسية والغايات المادية، وليس له أيّ تأثير في كشف الحقائق، كما يعتقد شيشرون (Cicero) وهيوم (David Hume) وغيرهما. ومن هنا، أثر هذا النحو من التفكير كثيرًا في تحديد الحرية الأخلاقية لدى الاتجاهات الفكرية الغربية المختلفة.

[انظر: احمدى امين، تبين اخلاقى قلمرو آزادى از ديدگاه اسلام و ليبراسم، ص 78]

هـ- إنكار المعاد

زعم أصحاب الأنسنة أن الدين يقدّم منظومةً فكريةً جاهزةً، ويجبر البشر على قبولها والاقتران بها؛ لكونها مقدّسةً، ويوظّف العقل البشري لتبريرها والدفاع عنها، ولا يسوّغ إخضاعها للمعايير العلمية والمعرفية.

ومن ثمّ، يجب التحرّر من الدين ومعتقداته كعقيدة المعاد التي يستحيل إثباتها من خلال التجربة والعقل، فأصحاب الأنسنة يؤمنون أنّ «هذه الحياة هي الحياة الوحيدة لنا، فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواحنا إلى أجسادنا بعد موتنا، كما لا توجد جنّة ولا نار ولا حظ أنّ الموقف الأنسني المتشكّك في وجود آلهة أو الحياة الآخرة ليس موقفًا إيمانيًا عقائديًا، بل نتيجة لإخضاعهم هذه المعتقدات للاستقصاء النقدي واكتشاف أنّها قاصرة بصورة خطيرة» [ستيفن لو، الإنسانية، ص 9 - 10].

ولا شك أنّ أنكار المعاد له دور في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية للبشر.

و- العلمانية

تطلق العلمانية مرّةً ويقصد منها اللادينية أو تقليل دور الدين من المجتمع البشري، وهذا المعنى غير مقصود للإنسانيين، بل ما يقصدونه هو أن تكون الدولة محايدةً فيما يتعلّق بالدين فلا تنحاز الدولة إلى أيّ وجهة نظر معيّنة دينية أو مناهضة للدين، فالأنسنة تدعو إلى مجتمع علماني تقوده الدولة العلمانية التي بإمكانها أن تحمي حريّات معيّنة من الحرية الفكرية أو العملية، وتدافع الدولة العلمانية عن حقوق الأفراد من اعتناق دين معيّن أو رفضه أو التعبير عن معتقداتهم الدينية أو التعبير عن آراء منتقدة للدين.

[انظر: ستيفن لو، الإنسانية، ص 91 و92]

ومن ثمّ، ترفض الأنسنة هيمنة دين معيّن على الدولة، فالدولة المسيحية أو الإسلامية أو حتى الإلحادية لا يمكن وصفها بأنها دولة علمانية بالمعنى المشار إليه. [انظر: المصدر السابق]

ولهذا المبدأ أيضًا دور مهمّ في تحديد الحرية الأخلاقية.

ز- الفردانية

تهتمّ الأنسنة بالفرد أكثر من المجتمع والدين، وتدعو إلى استقلال الفرد في التفكير والحكم على الأمور، وترفض أيّ سلطة على الفرد وأفعاله دينيةً كانت أو قانونيةً، وترى أنّ القيم الأخلاقية تابعة لإدراكتنا، وتؤكد الاستقلال الأخلاقي الفردي، وتقدّم المصالح الفردية على النوعية (في أغلب الأحوال)، وتدعم الحريات الفردية، بيد أنّها لا ترفض فكرة القيم الأخلاقية الموضوعية المنبثقة من الطبيعة البشرية الفعلية. [انظر: المصدر السابق، ص 76]

فالأنسنة كغيرها من الاتجاهات الغربية تؤمن بالنزعة الفردية المتمتعة بالمبادئ الآتية:

- 1- الإيمان بالقيمة العليا للفرد وحرّيته.
- 2- الاعتقاد بالنزعة الفردية بصورتها الميتافيزيقية.
- 3- الإيمان بأنّ الحقوق الطبيعية للفرد مستقلة عن الحكومة وأنّ على الحكومة حمايتها.
- 4- الاعتراف بالقيمة العليا للحرّية. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية، ص 49]

وكما يقول كانط: «إنّ المبادئ الأخلاقية تنحصر في معاملة الأفراد كغايات» [قصوة، الليبرالية، ص 30] فهو يؤكد أنّ الفرد جوهر المبادئ الأخلاقية، وأنّ الخير تابع للإرادة الذاتية للفرد. [انظر: المصدر السابق]

ثانياً: حدود الحرية الأخلاقية في الأنسنة

لا شكّ في أنّ الحرية البشرية من الغايات المقدّسة التي من أجلها نشأت الأنسنة، وتطوّرت وتبلورت في الحضارة الغربية المعاصرة، وترى أنّها من الحقوق الطبيعية للبشر التي لا يجوز التصرف فيها من قبل السلطات الخارجية، بيد أنّها لا تدعو إلى الحرية المطلقة للبشر؛ نظرًا إلى تراحمها مع حقوق الآخرين، بل قد تؤدي إلى الانهيار الأخلاقي وتمزق النظام الاجتماعي.

وعليه فتحديد الأطر الأخلاقية الدقيقة لحرية البشر في الأنسنة موضوع معقد جدًا؛ وذلك لأنّ الحدود الأخلاقية للحرية ليست ثابتة، بل تتغير مع تغير الزمان والمكان حسب المنظومة الفكرية للأنسنة.

ويمكن تلخيصها بشكل عام في النقاط التالية:

أ- رعاية الحقوق الطبيعية للبشر

الحقوق الطبيعية للبشر في سياق الأنسنة عبارة عن مجموعة من الحقوق التي مُنحت لجميع الأفراد من قبل طبيعتهم البشرية، ولم تصدر من أي سلطة خارجية دينية أو قانونية. وتبنت الأنسنة أنّ المصدر الوحيد لها هو الطبيعة البشرية المشتركة، ونشأ هذا الاتجاه كردّة فعل لما حصل في العصور الوسطى من قبل الكنيسة التي ألغت كثيرًا من الحقوق الطبيعية المهيّمة للبشر، كحق الاستفسار وحرية التعبير وحرية الانتخاب وغيرها. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 58]

ويظهر ممّا سبق أن الطبيعة البشرية بإزاء الطبيعة الحيوانية أو النباتية، هي التي منحت تلك الحقوق، وهذا غير قابل للتبرير العقلي، فالصحيح أنّ المراد من الحقوق الطبيعية هي تلك الحقوق التي تنبع من الاستعدادات الفطرية المودعة في الإنسان منذ خلقه، فمثلاً الإنسان يتمتع بحق التعلم خلافاً للحيوان؛ وذلك لحصر استعداد التعلم فيه، وقس عليه بقيّة الحقوق من حرية التفكير والتعبير والملكية وغيرها. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، ج 19، ص 158]

ومن هنا تتمتع الحقوق الطبيعية بالسمات الآتية:

- 1- أنّها غير قابلة للتصرف، فلا يجوز لأي جهة من الجهات أو سلطة من السلطات أن تصرف فيها أو أن تتنازل عنها.
 - 2- أنّها حقوق أساسية يحتاج إليها جميع البشر، كحق الحياة وحق الحرية والاستقلال في التفكير النقدي واتخاذ القرار وحق الملكية وحق الاختيار وحق التعبير.
 - 3- أنّها حقوق عامّة يتمتع بها جميع البشر بشكل متساوٍ، مع قطع النظر عن جنسياتهم المختلفة وأعراقهم المتنوعة، وشقّ خلفياتهم الاجتماعية.
- وترى الأنسنة أنّ البشر حرّ في ممارسة حقوقه الطبيعية، ويجب تحديد نطاق السلطات

الخارجية بها، بل من وظائفها الحفاظ عليها، وكذلك تنتهي حرية الأفراد لدى التضرر بتلك الحقوق الطبيعية للآخرين.

ب- سيادة القيم الأخلاقية الأنسنية

تشكل هذه القيم ضوابط أخلاقية توجه سلوك الأفراد والمجتمعات نحو تحقيق الرفاهية والعدالة الاجتماعية، مرتكزة على إعلاء قيمة الكرامة الإنسانية وحقوق الفرد، وضمان التعايش السلمي بين الشعوب مختلفة الأعراق والثقافات. كما تهدف إلى تعزيز التعاون والتضامن الإنساني، عبر التركيز على قيم أخلاقية رفيعة كالعدالة والمسؤولية والنزاهة والإبداع والتفكير النقدي والديمقراطية.

فالحرية البشرية مقيّدة بالقيم الأخلاقية الأنسنية المأخوذة من الطبيعة الفعلية للبشر مع فرض استقلال الفرد في إدراكها من غير احتياج إلى سلطة دينية [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 75 - 77]؛ وذلك لأنّ الأشياء حسنة في حدّ ذاتها، والبشر قادر على إدراكها كما هي في الواقع، فالقيم الأخلاقية تابعة لحسن الأشياء وقبحها الذاتي، بل الإله يحسّن ويقبّح حسب الواقع، لا أنّ حسننا وقبحها تابع للأمر الإلهي. [انظر: المصدر السابق، ص 73]

ج- سيادة القانون

لا شك أنّ سيادة القانون هي الوسيلة الشرعية والضمانة الوحيدة للحفاظ على الحقوق البشرية وتحقيق العدالة الاجتماعية؛ وذلك لأنّه يعيّن الحدود التي يجب على الأفراد الالتزام بها لضمان عدم انتهاك حقوق الآخرين، فهو الإطار العام لممارسة الحريات الفردية في المجتمعات الغربية.

تعتقد الأنسنة بمبدأ سيادة القانون، فالقانون عندها فوق الجميع، ويجب أن يخضع له جميع أفراد المجتمع بما فيهم الحكّام؛ مخافة إساءة استخدام تلك الحريات كحرية التعبير التي قد تكون سبباً للتحرّض على العنف والقتال، ولأنّ القانون يهدف إلى حماية الحريات الأساسية للأفراد، كحرية التعبير وحرية الاختيار وغيرها.

ويظهر ممّا سبق أنّ الأنسنة الغربية تهدف إلى تحقيق التوازن بين سيادة القانون وحماية الحريات الأساسية للأفراد، وترى أنّ مثل هذا التوازن في غاية الضرورة لبناء مجتمع عادل ومنصف يحترم حقوق الإنسان.

فالعلاقة بين القانون وحرية الأفراد في الأنسنة ذات بعدين: الإيجابي والسلبي؛ وذلك لأن القانون يضمن حماية الحريات من جهة ويقيّد الحريات من جهة أخرى، فهو يحدّد سلوكيات ممنوعة قانونياً، ويعاقب على انتهاكاتها؛ نظراً إلى ضرورة حفظ النظام الاجتماعي ومنع الفوضى وحماية حقوق الآخرين.

د- رعاية المصلحة العامة

انبثقت الأنسنة من التركيز على حرية الفرد المطلقة، فرفعها أنصارها إلى مرتبة التقديس، عاّديها قيمة أخلاقية عليا. ومع ذلك، قد تقدّم - في حالات نادرة - المصلحة العامة على حرية الأفراد، كما في حالات فرض اللقاحات الإلزامية أثناء انتشار الأوبئة، أو تطبيق قوانين التخطيط الحضري لضمان المصلحة الجماعية. وهكذا تظهر حرية الفرد في الرؤية الإنسانية مقيّدة بضوابط المصلحة العامة، وإن بقيت هيمنة الحرية الشخصية هي السمة الأبرز في هذا المذهب.

المبحث الرابع: الحرية الأخلاقية بين الإسلام والأنسنة

يؤمن الإسلام أنّ الكون وُجد لخدمة الإنسان، بينما وجد الإنسان لعبادة الله تعالى وحده؛ إذ يعتقد أنّ الذات الإلهية هي الغاية القصوى والأكمل في نظام الخلق. ويصف الإسلام الإنسان بأنّه سجين رهين لقيود الدنيا وشهوات النفس؛ لذا فإنّ الحرية الحقيقية - في المنظور الإسلامي - تعني تحريره من هذه القيود لينطلق نحو عبودية الله التي تحقّق له السعادة الأبدية؛ باعتبارها الهدف الوحيد الذي يستحقّ السعي للوصول إليه.

على النقيض من ذلك، تتبنّى الرؤية الأنسانية مفهوماً مغايراً للحرية، فترى أنّها تتحقّق باستقلال الإنسان عن أيّ سلطة دينية أو غيبية، مؤكّدة أنّه وُلد حراً ويجب أن يظلّ كذلك، دون خضوع لقيم مطلقة مستمدّة من الدين أو الكنيسة. وتدعو إلى أن يختبر الإنسان حرّيته في المجتمع بحدود إرادته الخاصة، مع رفض أيّ تشريعات إلهية تقيّد خياراته. فالقيمة الأخلاقية - حسب هذا التوجّه - تستمدّ من إرادة الفرد واختياراته الذاتية، لا من أوامر خارجية، ممّا يلغي مفهوم التكليف الشرعي، ويجعل الإرادة البشرية المعيار الوحيد للخير والشر.

واتّخذت الأنسنة موقفاً سلبياً تجاه الدين، وتؤيّد ما قاله الفيلسوف الروماني سينيكا (Lucius Annaeus Seneca) من أنّ «الدين بالنسبة إلى البسطاء حقيقة وإلى الحكماء كذب وإلى

الحكّام وسيلة نافعة» [ستيفن لو، الإنسانوية، ص 21]. فهي نزعة إلحادية تدعو إلى التحرّر من الدين مطلقًا، وترى أنّه أكبر عائق في طريق التطوّر البشري والسعادة الدنيوية.

أولاً: النقاط المشتركة بين الإسلام والأنسنة في الحرية الأخلاقية

لا شكّ في أنّ الإسلام دين الفطرة الإنسانية، فلا ينكر ما يتلاءم مع الطبيعة البشرية، وأمّا الأنسنة فتهتمّ بالطبيعة البشرية المشتركة وحقوقها. ومن ثمّ تشترك الأنسنة مع الإسلام في كثير من الأمور، كنفي الحرية الأخلاقية المطلقة للبشر، وقبول بعض الحدود الحاكمة على الحرية الأخلاقية، وهي كالتالي:

أ- معارضة النسبية الأخلاقية

المراد من النسبية الأخلاقية أنّ «الأفعال الصائبة أخلاقياً تختلف من ثقافة إلى أخرى، وليس هناك صواب مطلق في مجال الأخلاق» [الرمّاح، الإنسانوية المستحيلة، ص 73].

لكنّ الإسلام والأنسنة - بشكل عامّ - يؤكّدان وجود حقيقة أخلاقية موضوعية، ويشدّدان على ثبات قيم أخلاقية عالمية تدركها الفطرة أو التجربة الإنسانية. ومع ذلك، تتبنّى بعض الفرق الإسلامية - شأنها شأن بعض الإنسانويين - موقفاً إيجابياً من النسبية الأخلاقية المطلقة، عبر تفسيرهم الاختلافات الفكرية بالاجتهاد الديني، مستخدميه ذريعة لتبرير فهم منحرف، بل وصل الأمر ببعضهم إلى تبرير أفعال منكرة لسلطين تاريخيين تحت غطاء تصويب الاجتهاد.

ودعا معظم الإنسانويين إلى رفض نظرية الأمر الإلهي في حسن الأشياء وقبحها، أي الحسن والقبح الشرعيين، ورأوا أنّ الحقيقة الأخلاقية ثابتة في نفس الأمر والواقع، وأنّ البشر يختلف حال بعضهم عن الآخرين في إدراك تلك المصالح والمفاسد الواقعية. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية،

ص 73 - 74]

وأما الاتجاه الإسلامي الصحيح فيسلم بوجود الحقيقة العلمية والأخلاقية، ويخطئ رأي المجتهد عند عدم إصابته الواقع العلمي أو الأخلاقي، بيد أنّه يحترم رأيه ويعده من المستضعفين فكرياً عند عدم إصابته للواقع، لكنّه يستحقّ الأجر من قبله تعالى؛ نظراً إلى جهده العلمي وإخلاصه في العمل، وهذا ما يُعرف بمذهب التخطئة في تاريخ علم الكلام الإسلامي.

ولا شك أنّ الأنسنة تؤكد قيمة الإنسان وقدرته على التفكير العقلاني والأخلاقي، وترى أنّ المفاهيم المقدسة الثابتة عائقة في طريق الارتقاء البشري.

ولا شك أنّ الأنسنة أكثر احتياجاً إلى النسبية المعرفية والأخلاقية لإيجاد الانفتاح والتسامح في المجتمع البشري، لكنّها في الوقت نفسه تلتفت إلى آفات النسبية المطلقة من الانزلاق في الفوضى الأخلاقي وصعوبة اتخاذ القرارات ضدّ الظلم والاضطهاد وعدم حجّية المعرفة البشرية على نحو الإطلاق.

ومن ثمّ، عارض كثير من الإنسانويين المحقّقين النسبية المعرفية والأخلاقية المطلقة كستيفن لو (Stephen law) وبول كورتز (Paul Kurtz) مؤسّس حركة الإنسانية العلمانية الحديثة وستيفن بينكر (Stven pinker) صاحب كتاب "صفاء العقل" وسام هاريس (Sam Harris) الناقد للدين وريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) صاحب كتاب "الجنين الأناني" وغيرهم.

ومن أهمّهم ستيفن لو الذي شنّ هجوماً على النسبية المعرفية والأخلاقية المطلقة ويرفض علاقة النسبية بالأنسنة ويردّ الشبهة بأنّ الإنسانويين يقبلون النسبية إذ قال: «كثيراً ما يتمّ تصوير الإنسانويين على ידי معارضيتهم على أنّهم مؤيّدون للنسبية ولا سيّما النسبية الأخلاقية ... إلّا أنّ الإنسانويين ... معارضون للنسبية عامّة وللنسبية الأخلاقية خاصّة» [ستيفن لو، الإنسانية، ص 18].

فالأنسنة بشكل عامّ، معارضة للنسبية العامّة والخاصّة كالإسلام.

ب- إحياء كرامة البشر

الكرامة الإنسانية تعبّر عن القيمة الذاتية المكوّنة للإنسان وموضعه الوجودي الذي يمنحه التقدير والحماية والحقوق، وهو مبدأ أكّده كلّ من الرؤية الإسلامية والفكر الأنسني. فمن المنظور الإسلامي، يُعدّ الإنسان أسمى المخلوقات، بل يفوق الملائكة في التكریم، ويوصف بأنّه خليفة الله في الأرض. [انظر: نيكسرشت، تحليل و بررسى پیامدهای اومانيسم از دیدگاه علامه ی طباطبائی با تکیه بر تفسیر المیزان، ص 67]

وتُعدّ الكرامة في الإسلام هبة إلهية تتجلّى في خلق الإنسان في أحسن تقويم كما في قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، وفي تسخير الكون لخدمته، وفي تكريمه بالوحي والرسالات، إلى جانب ضمان حقوقه الأساسية من قبل الله ﷻ. لكنّ

هذه الكرامة ليست مطلقةً بلا قيود، بل هي مقترنة بالمسؤولية والالتزام بتكاليف الخلافة والعبودية لله ﷻ، ممّا يوازن بين الحقوق والواجبات في المنظومة الإسلامية.

أمّا الأنسنة فقد وُلدت بوصفها ردّ فعل على الاضطهاد الديني الذي مارسه الكنيسة في العصور الوسطى، ساعيةً إلى تحرير الإنسان ومنحه حريةً مطلقةً وكرامةً لا مشروطة. وتعرّف بأنها: «فلسفة ترفض الغيبيات، وتتعامل مع الإنسان ككائن طبيعي، تركّز على كرامته الجوهرية وقيّمته وقدرته على تحقيق ذاته عبر العقل والمنهج العلمي التجريبي» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 20].

ومن هذا المنطلق، تُؤسّس الأنسنة فكرة الكرامة الإنسانية على مقدرة الإنسان العقلية على التفكير واتخاذ قرارات أخلاقية، معتمدةً في ذلك على العقلانية والعلم كأدوات رئيسية لضمان حرّيته. وقد تطوّرت هذه الفلسفة تدريجيًا لتصبح تيارًا فكريًا مؤثرًا في المجتمعات الغربية المعاصرة، بل امتدّ تأثيرها إلى المجتمعات الشرقية أيضًا؛ إذ تبنّاها عدد من المفكرين الحديثين الذين دعوا إلى صياغة نزعة إنسانية إسلامية تتوافق مع السياق الحضاري والديني.

جـ- الحرية البشرية

يتوافق الإسلام مع الفكر الأنسي في إقرار مبدأ الحرية الإنسانية عبر مجالات متعدّدة؛ إذ ينفي الإسلام فكرة الجبر التكويني جذريًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، مؤكّدًا على حرّية الاختيار البشري. كما يرفض الجبر التشريعي؛ إذ يُقرّر القرآن: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]، مستنكرًا فكرة الإكراه في الاعتقاد. ويستند هذا الموقف إلى طبيعة الإيمان كشأنٍ داخلي لا يفرض قسرًا، كما يصرّح القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256]، ليُرسي مبدأً يقبل الاختلاف ويحترم الإرادة الفردية؛ باعتبار الإيمان اختيارًا قلبيًا حرًا.

وأما الأنسنة فتعارض الجبر الديني الكنسي، وتميل إلى العلمانية لكن ليس بمعنى اللادينية؛ وذلك لكونها نوعًا من الإكراه في رفض الدين، بل «عندما يقول الإنسانون إنهم يريدون مجتمعًا علمانيًا، فعادةً ما ينادون برؤية معيّنة عن الكيفية التي ينبغي بها تنظيم المجتمع سياسيًا؛ رؤية حول نوع العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والدولة» [ستيفن لو، الإنسانية، ص 91]. وترى أنّ الدولة من وظائفها أن تكون محايدةً بالنسبة إلى جميع الاتجاهات الفكرية؛ وذلك لأنّ من حقّ البشر أن يختار من المذهب أو الدين ما يشاء، فلا تقبل أيّ إكراه أو تهديد في هذا السياق.

د- الحسن والقبح العقليين

اختلفت المذاهب الفكرية المختلفة حول مبدأ الحسن والقبح العقليين؛ إذ أنكرته بعض المدارس زاعمة أن الأخلاق ستكون اعتبارية أو نسبية إذا لم يستمد الخير والشر من الإله، وهو مما ثبت بطلانه في محله. [انظر: ستيفن لو، الإنسانوية، ص 72 و73]

وفي المقابل، يتبنى الإسلام والفكر الأنسني رؤية تقر بوجود حقيقة أخلاقية موضوعية وعالمية، يدركها العقل البشري عبر التجربة أو بتحليل جوانب الطبيعة الإنسانية.

فصحة الأفعال الأخلاقية أو خطؤها - وفق هذا التصور - لا تنبع من مجرد أمر إلهي بها، بل لأنها تحمل قيمتها الجوهرية التي أقرها الله ﷻ وأمر بها. أمّا إدراك البشر لها فيعتمد على بدايتها العقلية؛ فمجرد تصوّرها يفضي إلى تصديقها، ولا يتوقّف قبولها على وجودها الواقعي.

ثانياً: نقاط الافتراق بين الإسلام والأنسنة في الحرية الأخلاقية

مما لا ريب فيه أن الإسلام دين سماوي ينطلق من تعاليم وحيانية لتنظيم حياة الإنسان والسير به إلى السعادة الأبدية، في حين تنطلق الأنسنة (الإنسانية العلمانية) من رؤية تؤكد استقلالية الإنسان عن الدين والوحي، بل قد تصل إلى الدعوة لمحو الدين وإقصائه من الحياة الاجتماعية، معتمدة على العقل البشري بدلاً عن المرجعية الإلهية. وهذا هو الفرق الجوهرى بين الإسلام والرؤية الأنسنية الغربية، وتفرّع عنه مجموعة من الأمور تمثل نقاط الافتراق بينهما في تحديد الحرية الأخلاقية، وهي كالتالي:

أ- الإنسان بين الغلو والاقتصاد

يؤكد الإسلام أن الإله هو السرّ الكامن وراء وجود هذا الكون، ومصدر نشأته وغايته النهائية، ويعدّ خلق الإنسان إحدى معجزاته العظمى؛ إذ جعله خليفة في الأرض، حتى سجدت له ملائكته تكريماً لمكانته الرفيعة.

أمّا الأنسنة فتتجاوز الحدود في تمجيد الإنسان، فترفعه إلى مرتبة الإله في تسيير العالم، وتزعم أنه قادر على إدراك الحقائق وتفسيرها بعيداً عن أي سلطة دينية، بل تدعو إلى خضوع كلّ المفاهيم الدينية المطلقة لمحكمة العقل البشري وتجاربه المادية. وهذا الموقف ينبع من «غرور الإنسان بما اكتشفه من أسرار الكون، فجعل نفسه قيمةً عليا حاكمةً بذاتها على المفاهيم والتصورات، حتى لو كانت هذه المفاهيم دينية جاءت من جهة مفارقة

للإنسان؛ إذ شهد عصر التنوير تأليه الطبيعة وشرعنة العلم بوصفه دينها الحديث، وعلماء الطبيعة بوصفهم أنبياءها وكهنتها، وأصبح المتعلمون حكرًا على الإنسانين» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 48].

ويلاحظ عليه ما يلي:

1- جاءت هذه المعرفة حول حقيقة الإنسان من العقل الأداتي والتجريبي فحسب، والحق أنه ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، بل هناك طرق أخرى للمعرفة الصحيحة كالعقل البرهاني والشهود والوحي. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 36]

2- تجعل الأنسنة أن الإنسان هو مقياس كل شيء، لكنّه يطرح السؤال نفسه بأنه أيّ إنسان تتكلم عنه الأنسنة؟ ويمكن أن يقال إنّ المراد منه الطبيعة الفعلية لكلّ من أفراد البشر، ولكنّ هذا الكلام لا يصحّ؛ لأنّ الطبيعة الفعلية للبشر غير ثابتة وتختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية وبالتالي لا يمكن وضع ضوابط عامّة وثابتة، بناءً على هذه الطبيعة لتحديد المصالح والمفاسد الواقعية التي ترشد الإنسان في طريق تكامله. [انظر: المصدر السابق]

ب- التوحيد والإلحاد

يمتاز الإسلام عن غيره من الأديان بعقيدة التوحيد التي يراها عقيدة فطرية للبشر فالتوحيد هو الأساس لجميع المفاهيم الميتافيزيقية والوحيانية لدى الإسلام، وهو المعيار الذي يحدّد مبدأ الإنسان ومنتهاه، وهو الذي يعطي للحياة البشرية معنىً حقيقيًا.

وأما الأنسنة فهي نزعة إلحادية أو لاأدرية في أحسن الأحوال؛ إذ تبتعد عن الدين ومعتقداته ومقدّساته، وتجعل البشر مستغنياً عن الإله في العصر الراهن، بل تجلس البشر في مكانه يقنن ويشرّع لمصلحة البشر، ومن ثمّ قيل: «لم نفتأ ن شاهد تأليهاً للإنسان بطيئاً ومحتوماً» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 47]. ويرفض أصحابها تقسيمها إلى الأنسنة الدينية والإلحادية، بل يرى كثير منهم الدين خطراً كبيراً وشرّاً عظيماً على الإنسانية وتكاملها. [انظر: ستيفن لو، الإنسانية، ص 13]

ج- الأخروية والدينيوية

يعدّ الإيمان بالآخرة من المعتقدات الدينية المسلّمة بين جميع الأديان السماوية الإبراهيمية، وله مكانة عظيمة في المنظومة المعرفية الدينية؛ وذلك لأنّ الإيمان بالآخرة يعدّ ضماناً لحفظ الشريعة والقيم الأخلاقية من الضياع.

وأما الأنسنة العلمانية كمذهب فلسفي، فتمتاز عن النزعات الإنسانية الأخرى بتوصيفها السباعي الذي ذكره ستيفن لو [انظر: المصدر السابق، ص 9 و10]، وتلغي عقيدة الآخرة، وتدعو إلى التعبد بالحياة الدنيوية، وهذا مما يستلزم انحصار التكامل البشري في مجال تلبية الحوائج المادية في الحياة الدنيا، وإنكاراً للبعد المعنوي والروحي للإنسان الذي يمثل حقيقة الإنسانية، ويبقى بعد فناء الجسد وانتهاء الحياة الدنيوية.

الخاتمة

من خلال ما طرحناه في البحث توصلنا إلى النتائج التالية:

- 1- المعرفة الميتافيزيقية ممكنة للبشر، ويمكن الحصول عليها بالعقل والوحي والشهود، وهي معرفة يقينية ناشئة من البرهان القطعي فلا يصح اتصافها بالتوهمات.
- 2- لا تنحصر الحقيقة الأخلاقية في الجانب المادي فحسب، بل تعم الأمور المعنوية والمجردة أيضًا، وأنَّ الإنسان كيان ذو بعدين: المادي والمعنوي، والثاني هو الأهم.
- 3- هناك اتجاهات ومذاهب إسلامية كثيرة في فهم النصوص الوحيانية ومنهج تفسيرها، والضابط للفهم الصحيح هو مطابقة المسألة الدينية للمعايير العلمية والموضوعية.
- 4- هناك رؤية كونية معيّنة ومنظومة فكرية وعقدية يحتويها الإسلام بإزاء الأنسنة، وهي عبارة عن المعتقدات الدينية من التوحيد والعدل والمعاد، وأمّا الأنسنة فهي نزعة إلحادية مبنية على إنكار الإله والمعاد، ومن ثمَّ جاء الفرق بينهما في تحديد نطاق الحرية الأخلاقية ومبادئها.
- 5- ترى الأنسنة أنَّ الإنسان كيان مقدس يقدر على إدراك القيم الأخلاقية من خلال الاطلاع على الطبيعة البشرية، مستقلاً عن الدين وفكرة الإله.
- 6- اعترف الإسلام والأنسنة معاً بالحرية المقيدة للبشر، وعارضا نظرية الحرية المطلقة من الأساس.
- 7- اتفق الإسلام والأنسنة في معارضة النسبية العامة والخاصة، ولا سيما النسبية الأخلاقية، واعترفا بالحقيقة الموضوعية.
- 8- أنَّ كرامة البشر وإعطاء حقوقه الطبيعية كحق الحرية وحق التملك وحق التعبير ممّا أكّد عليه الإسلام والأنسنة معاً.
- 9- مبادئ الحرية الأخلاقية لدى الأنسنة عبارة عن أصالة الإنسان وعقيدة الإلحاد أو اللأدرية (على الأقل) والعقل الأداتي والعلمانية والليبرالية ونفي الآخرة.
- 10- الأمور الحاكمة على حرية الأفراد لدى الإسلام والأنسنة هي عدم التضرر بحقوق الآخرين واحترام القانون وسيادة القيم الأخلاقية ورعاية المصالح العامة للبشر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

حسن زاده آملی، حسن، النفس من كتاب الشفاء، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2001 م.

ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، 1367 ش.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2009 م.

البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، قم، چاپ دوم، 1406 هـ.

الأمدي، سيف الدين، أبقار الأفكار في أصول الدين، القاهرة، 1423 هـ.

الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانية المستحيلة.. إشكالات تأليه الإنسان وتنفيذها في الفكر المعاصر، الرياض، الطبعة الأولى، 1339 هـ.

سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

السراجي، كريم، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، الناشر: دار السلام، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، الطبعة الأولى، 2019 م.

النجار، عبد المجيد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية.. أبعادها وضوابطها، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دولة الإمارات المتحدة العربية.

بحر العلوم، محمد بن محمدتقي، بلغة الفقيه، منشورات مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، 1403 هـ.

- الحرّاني، حسن بن عليّ بن شعبة، تحف العقول، قم، الطبعة الثانية، 1404 هـ.
- يوسفیان، حسن، شریفی، أحمد حسين، العقل والوحي، تعريب حيدر الحسيني، الناشر دار الدليل، كربلاء، الطبعة الأولى، 2023 م.
- الحكيم، محمدتقي بن محمد سعيد، الأصول العامة في الفقه المقارن، قم، الطبعة الثانية، 1418 هـ.
- حمود، محمد جميل، الفوائد البهيّة في شرح عقائد الإمامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
- الرازي الحمصي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، قم، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
- سارتر، جان بول، الوجودية.. منزع إنساني، التعريب: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدني، دار محمد علي تونس، الطبعة الأولى، 2012 م.
- ستيفن لو، الإنسانوية.. مقدّمة قصيرة جدًّا، تعريب: ضياء ورّاد، مؤسسة الهندواي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016 م.
- سري نصيبة، الحرية بين الحدّ والمطلق، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.
- خرازي، سيد محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، قم، الطبعة الرابعة، 1417 هـ.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
- الحسيني الشيرازي، محمد، الفقه - القانون، مركز الرسول الأعظم ﷺ للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1419 هـ.
- الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، طبع انتشارات اسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1418 هـ.
- البندر، عقيل، ضرورة التكليف الإلهي.. قراءة في معطيات العقل، مؤسسة الدليل، الطبعة الأولى، 2023 م.
- العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

على، احمدى امين، قلمرو آزادى از ديدگاه اسلام و ليبرالسيم، انتشارات مؤسسهى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1402 ش.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم، 1405 هـ.

قنصوة، ياسر، الليبرالية، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2007 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طبعة الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

المازندراني، محمدصالح بن أحمد، شرح الكافي - الأصول والروضة، طهران، الطبعة الأولى،

1382 هـ.

عزيزي، مصطفى، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، مؤسّسة الدليل، الطبعة الأولى، 2020 م.

مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار استاد شهيد مطهرى، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1372 ش.

قدردان قراملكى، محمدحسن، فقه الحرية.. دراسة فقهية في الحرية وقيودها، التعريب: علي الموسوي، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م. مهدوي كني، محمدرضا، البداية في الأخلاق العملية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

نويان، سيد محمود، خدامحورى يا اومانيسم، نشرهى رواق انديشه، شماره 13، دى 1383 ش. النراقي، محمد مهدي بن أبي ذرّ، أنيس المجتهدين في علم الأصول، قم، الطبعة الأولى، 1388 ش.

النراقي، مهدي بن أبي ذرّ، جامع السعادات، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة.

نيك سرشت، پروين، تحليل و بررسى پيامدهاى اومانيسم از ديدگاه علامهى طباطبايى با تكيه بر تفسير الميزان، فصلنامهى مطالعاتى قرآنى، سال هشتم، شماره 22، زمستان، 1396 ش.

Freedom and Human Dignity

Hussein Al-Hajji

Ph.D. in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: hajeyi@gmail.com

Abstract

Freedom is one of the key concepts that has long occupied the minds of thinkers and continues to do so today. It is considered a fundamental pillar of human development and flourishing. Therefore, a proper understanding of its essence and boundaries is among the significant issues worthy of thorough investigation. One of the crucial aspects to consider when discussing freedom is its relationship with human dignity. There is a strong and intrinsic connection between human dignity and freedom, as both are essential components in the foundation of a just society in which rights are upheld. This article seeks to highlight the relationship between human freedom and dignity, and the strength of the bond that ties them. It explores the various capacities and attributes that justify the honoring and elevation of the human being over many of God's other creations. It also examines the necessary limits that should be imposed on freedom to ensure it does not lead to a violation of human dignity. Thus, it becomes imperative to articulate a sound perspective for defining and regulating freedom in a way that safeguards human dignity from harm. Our conclusion is that the proper path to defining and regulating freedom lies in obedience to the Creator of humankind, through adherence to the comprehensive obligations of Islamic law, which govern all aspects of human life, including worship and social transactions. The methodology adopted in this research combines descriptive and analytical approaches. It begins with presenting relevant concepts and clarifying the relationship between human freedom and dignity, followed by an analysis of how either excess or deficiency in freedom can negatively impact dignity. Elements of critical methodology are also employed, particularly in assessing the consequences of imbalance in the exercise of freedom.

Keywords: Human dignity, freedom, types of freedom, servitude.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .186–217

Received: 03/03/2025; Accepted: 16/04/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الحرية وكرامة الإنسان

حسين الحاجي

دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: hajeyi@gmail.com

الخلاصة

إنَّ الحرية من المفردات التي شغلت وما زالت تشغل حيِّزًا كبيرًا من اهتمامات المفكرين؛ إذ إنَّها من المقوِّمات الأساسية للتكامل والرقىِّ البشري؛ ولذا يعدّ بيان حقيقتها وحدودها بشكل صحيح من المسائل المهمّة التي تستحقّ البحث والتحقيق. ومن بين الجوانب التي يجب الالتفات إليها في البحث عن الحرية هي علاقتها بالكرامة؛ لأنَّ هناك ارتباطًا وثيقًا بين كرامة الإنسان وحرّيته، فهما أمران متلازمان في بناء مجتمع عادل تؤمّن فيه الحقوق. من هنا جاءت هذه المقالة لتركّز على بيان العلاقة بين حرّية الإنسان وكرامته وقوّة الارتباط بينهما؛ إذ تبين من خلالها المؤهّلات والاستعدادات العديدة لتكريم الإنسان وتشريفه على كثير ممّن خلق الله ﷻ، والحدود التي يجب أن تتحدّد بها الحرّية لكي لا يلزم منها الخدش بكرامة الإنسان؛ فلذا كان لزامًا علينا بيان الرؤية الصحيحة في تحديد الحرّية وضبطها، بحيث لا تُمسّ كرامة الإنسان بسوء. وتوصلنا إلى أنَّ الطريق السليم في تحديدها وضبطها ينحصر بطاعة خالق الإنسان، وذلك عن طريق العمل بالتكاليف الشرعية الشاملة لجميع شؤون الإنسان من العبادات والمعاملات. والمنهج المتّبع في هذا البحث هو تليق بين المنهج الوصفي والتحليلي؛ إذ نبدأ بعرض المفاهيم مع توضيح العلاقة بين حرّية الإنسان وكرامته، ثمّ نحلّل كيف يمكن للإفراط أو التفريط في الحرّية أن يؤثّر سلبيًا على الكرامة، مع ذكر لمحات من المنهج النقدي كتقييمنا للآثار المترتبة على عدم التوازن في الحرّية.

الكلمات المفتاحية: كرامة الإنسان، الحرّية، أقسام الحرّية، العبودية.

مجلة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 186 - 217

استلام: 2025/03/03، القبول: 2025/04/16

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

إنَّ الكرامة والحريّة بالنسبة إلى الإنسان هما ركيزتان أساسيتان مترابطتان تساهمان في بناء الفرد ومجتمع عادل ومزدهر.

أمّا الحرية فتعدّ أمرًا أساسيًا لتجليّ قدرات الفرد من حيث حسن الاختيار والانتخاب طيلة مسيرة حياته؛ لأنّ انعدامها ذو تأثير على صحّة اتخاذ القرار، ولها تأثير على تربية الفرد الذي يتولّد منه بناء مجتمع عادل تسوده العدالة والعزّة والكرامة على سائر الأمم والمجتمعات، وأيضًا لها تأثير على تعزيز روح الإبداع والازدهار والتقدّم، وذلك عن طريق فسخ المجال للأفراد لإبراز قدراتهم وإبداعاتهم الداخلية، في المساهمة في كلّ ما فيه نفع للجميع. وهذه الحرية عامّة تشمل الحرية الشخصية والفكرية والدينية والتعبير.

وأما الكرامة فتعدّ قيمةً ذاتيةً يجب أن يتمتع بها كلّ فرد، وذلك عن طريق الاحترام والتقدير والمعاملة بإنصاف وبكفاءة وعدم التحقير والانتقاص، وهذا أمر يلزم أن يحظى به كلّ إنسان بغضّ النظر عن اللون والعرق واللغة وكلّ شيء من أنواع التباين والاختلاف. والكرامة لها دور كبير في حفظ حقوق الفرد والمجتمع الأساسية من خلال تأثيرها على تعزيز المساواة والعدالة بين أفراد المجتمع وتوفير فرص متكافئة للجميع.

فهناك ارتباط وثيق بين كرامة الإنسان وبين حرّيته فهما أمران متلازمان في بناء مجتمع عادل تؤمّن فيه الحقوق؛ لأنّ الله ﷻ عظم الإنسان وشرفه منذ بدأ خلقته؛ إذ خلقه في أحسن تقويم وصوّره في أجمل صورة؛ لكونه كائنًا مالمّا لأمره ذا حرّية وإرادة، ينتخب ما يريد ويترك ما لا يحبّ؛ فلذا أصبح المساس بالحرّية مساسًا بكرامة الإنسان؛ فكان لزامًا علينا بيان هذه الحرّية وحدودها ومدى تأثيرها على كرامة الإنسان سلبيًا أو إيجابًا.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: كرامة الإنسان

أ- الكرامة لغةً

"الكَرَامَةُ" اسمٌ من "كَرَم"، وأصل "الكَرْمُ" يدلُّ على الشَّرَفِ؛ قال الخليل: «الكَرْمُ: شرف الرجل» [الفراهيدي، العين، ج 5، ص 368]، وشرف الرجل: إذا عَلَا في دينٍ أو دُنْيَا، تقول: رَجُلٌ كَرِيمٌ أي: شريف، قَوْمٌ كِرَامٌ أي: شرفاء [الصقلي، كتاب الأفعال، ج 2، ص 189]، و«الكَرْمُ: ضدُّ اللُّؤْمِ» [ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 2، ص 798].

ب- الكرامة اصطلاحاً

الكرامة في المفهوم المدني الحديث: هي عبارة عن حقِّ الفرد في أن تكون له قيمة واعتبار لذاته بأن يُحترم ويُعامل على جميع الأصعدة بطريقة أخلاقية تحفظ عزَّته وشرفه؛ وذلك من خلال الحفاظ على حقوقه وعدم التجاوز عليها بأيِّ نحو من الأنحاء، ويُعبَّر عنها باللغة بالإنجليزية: (human dignity). [الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مجلس حقوق الإنسان، الدورة الثانية والعشرون، الكرامة، ص 3]

قال أحمد مختار في تعريفه للكرامة بمفهومها الاصطلاحي الحديث: «مبدأ أخلاقي يقرّر أنَّ الإنسان ينبغي أن يعامل على أنَّه غاية في ذاته لا وسيلة، وكرامته من حيث هو إنسان فوق كل اعتبار» [أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 1923].

وكرامة الإنسان هي جوهرية إنسانية الإنسان ومראה شخصيته وعزّة نفسه التي يستحقُّ بها التعظيم والاحترام، وأيُّ تعدٍّ وتجاوز عليها بغير حقٍّ يعدّ ظلماً وتجاوزاً على أهمِّ حقٍّ من حقوق الإنسان.

ثانياً: الحرية

أ- الحرية في اللغة

الحرية اسمٌ، والمصدر "الْحُرُّ" [الفارابي، معجم ديوان الأدب، ج 3، ص 28] وهو نقيض العبد؛ قال الخليل: «والْحُرُّ: نقيضُ العَبْدِ» [الفراهيدي، العين، ج 3، ص 24]، و"الْحُرُّ" مذكّر وجمعه "أحرار" والأنثى "حُرّة"، وتُجمَع على "حرائر" و"الْحُرّةُ" ضدُّ الأَمَةِ. [الهروي، تهذيب اللغة، ج 3، ص 277]

وتأتي على معانٍ أخرى كما يلي: الحُرّ من النَّاس: من خيارهم وفضلائهم، والحُرّ من العرب: من أشرافهم، والحُرّ: الفعل الحسن، والحُرّة من النساء: الكريمة، وسحابة حُرّة: بكرٌ كثيرة المطر، وتَحْرِيرُ المولود: إفراذه للخدمة كخدمة المسجد ونحو ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [سورة آل عمران: 35].

[ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 178]

ب- الحرية اصطلاحاً

الحرية في الفقه الإسلامي: هي في قبال الرقبة والمُلك باليمين، فالحر هو الذي يملك زمام أمره يتصرّف في نفسه وماله ما يشاء، وأمّا العبد فليس له ذلك؛ فأمره وماله بيد سيّده ومالك رقبته، فهو يباع ويشترى كما يباع الحيوان والمتاع! [البروجردي، منابع فقه الشيعة، ج 23، ص 604]

وهذه الظاهرة كانت موجودةً عند بزوغ نور الإسلام، فسعى جاهداً إلى تذويبها في المجتمع الإسلامي والقضاء عليها من خلال عدّة طرق: فتارةً من خلال الترغيب بكسب الثواب بالعتق، وأخرى بالتكفير عن بعض المعاصي بالعتق، وثالثةً بحدوث أحد أسباب العتق: كسبية تملك المسلم أحد الأبوين وإن علواً أو أحد الأولاد وإن نزلوا، وحدوث مرض خاص كالعمى والجذام والإقعاد، وتنكيل المولى بالعبد... وتفصيل ذلك يرجع به إلى كتاب العتق. [انظر: الجواهري، جواهر الكلام، ج 17، ص 309 و382]

الحرية في المفهوم المدني الحديث: هي مفهوم خُلقي اجتماعي، يكون عن حرية الاختيار والانتخاب، ورفع للقيود والموانع، فتشمل حرية التعبير وحرية الاعتقاد وحرية التجمع والتنظيم والحرية الشخصية.

وبتعبير آخر: إنّ الحرية المدنية الحديثة تتمركز على أمرين: الأول حرية الاختيار، والثاني التحرر عن القيود: فأما حرية الاختيار، كحرية التفكير والتعبير والعمل والعبادة والتملك... إلخ، وتسمّى هذه بـ"الحرية الموجبة". وأمّا التحرر عن القيود، كالتحرر عن الضغوط والقسر والمعوقات التي تفرض من الآخرين أو تفرض بسبب الظروف على الفرد، مثل التحرر من الحاجة والخوف، وتسمّى هذه بـ"الحرية السلبية". [الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية، ص 293]

تُعَدّ الحرية في المفهوم المدني الحديث من أساسيات الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوقت الحاضر؛ فلذا قامت البلدان المتحضرة المدّعية لحقوق الإنسان بوضع القوانين بشكل ظاهري تحمي الحقوق وتحترم التعددية والتنوع.

وأما حدود هذه الحرية وضبطها من حيث السعة والضييق والشرائط والقيود، فقد وقع اختلاف كثير بين القوانين المدنية فيما بينهم، فضلاً عن اختلافهم مع الشريعة المقدسة، والخوض في ذلك يكون في محله.

ثالثاً: أقسام الحرية

أ- الحرية الفردية

الحرية الفردية: تعني أنّ كلّ شخص من أفراد المجتمع له كامل الحرية على اتخاذ قراراته التي تخصّ شؤون الشخص كحرية التعبير والتنقل والاعتقاد وغير ذلك، من دون أيّ تقييد من أحد لها شريطة عدم التعدي على حقوق الآخرين. [جهامي ودغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي.. تحليل ونقد، ج 2، ص 3308]

والحرية الفردية تسمى أيضاً بـ"الحرية الذاتية" بلحاظ ذات الإنسان وشخصه كفرد من المجتمع [الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ج 1، ص 298]، وتسمى أيضاً بـ"الحرية الداخلية"، وذلك بلحاظ ما في داخل الإنسان وذاته من أفكار وغرائز ونحو ذلك. [الصدر، موسوعة الإمام الشهيد محمدباقر الصدر، ج 7، ص 167]، وتسمى أيضاً بـ"الحرية المعنوية" وذلك بلحاظ ما في الإنسان من أمور معنوية من معتقدات ومعارف [مطهري، أسنة الحياة في الإسلام، ج 4، ص 214]، وتسمى أيضاً بـ"الحرية الطبيعية" وذلك بلحاظ ما تقتضيه طبيعة فطرة الإنسان من احتياجات ورغبات وغرائز خلقها الله ﷻ في طبيعة كلّ الإنسان؛ وقال عنها السيّد الصدر: «الحرية الطبيعية عنصر جوهري في كيان الإنسان، وظاهرة أساسية تشترك فيها الكائنات الحيّة بدرجات مختلفة تبعاً لمدى حيويتها، ولذلك كان نصيب الإنسان من هذه الحرية أوفر من نصيب أيّ كائن حيّ آخر، وهكذا كلما ازداد حظّ الكائن من الحياة عظم نصيبه من الحرية الطبيعية» [الصدر، موسوعة الإمام الشهيد محمدباقر الصدر، ج 3، ص 304].

أقول: لا مشاحة في الألفاظ ما دام المراد معلوماً وملحوظاً، فالمراد منها جميعاً هي الأمور الموجودة في كلّ إنسان بما هو إنسان بحسب طبيعته التي خلقها الله تعالى فيه، وهي الأفكار والمعارف والغرائز والميول والرغبات والدوافع والطموح، ونحو ذلك ممّا لم يخلقه الله ﷻ عبثاً فيه، بل قد جعل الله لها هدفاً سامياً لمصلحة الإنسان إذا خضعت لضوابط الشريعة المقدسة.

ب- الحرية الاجتماعية

الحرية الاجتماعية هي الحرية «التي يكسبها الفرد من المجتمع لا من الطبيعة» [الصدر، اقتصادنا، ص 268].

وبتعبير آخر: هي الحرية التي يمنحها النظام الاجتماعي لأفراده من خلال رفع الموانع والضغوطات عنهم، وتمكينهم من حرية التعبير والمعتقد وحرية العيش كيفما يشاؤون وحرية انتخاب الأنظمة الحاكمة ونحو ذلك، ويطلق عليها في المفهوم المعاصر "الديمقراطية". [موقع الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادتان 1 و 2]

رابعاً: العبودية

أ- العبودية لغة

أصل العُبودِيَّة: الخُضُوعُ والدُّلُّ، و"التَّعْيِيدُ" معناه: التَّذْلِيلُ، يُقَالُ: طَرِيقٌ مُعَبَّدٌ، أي مذلَّل للسير عليه، وذلك بكثرة وطء الأقدام عليه. [ابن سيده، المخصَّص، ج 4، ص 62]

ب- العبودية اصطلاحاً

العبودية: تارة تأتي بمعنى الاسترقاق، أي: استرقاق الإنسان قسراً والتحكم به وتحويله إلى ملكية يباع ويشترى. [أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 2، ص 1448]

وتارة تأتي العبودية بمعنى العبادة للغير بالطاعة والاتباع، والأخير: تارة تكون موضع قبول عقلاً، وهي ما إذا كانت الطاعة لمن هو أهل لها كطاعة الله ﷻ، وتارة لا تكون موضع قبول، وهي ما إذا كانت الطاعة لمن ليس أهلاً لها [الرازي، تفسير الرازي، ج 7، ص 114]؛ لأنَّ "العِبَادَةَ" التي هي بمعنى التذلل والخضوع للمعبود منحصرة بالله، بالطاعة له، بدليل العقل والنقل. [ابن سيده، المخصَّص، ج 4، ص 62]

ف"الخضوع" و"التذلل" و"الاستكانة" معانٍ من لوازم "العبادة".

والعبودية بصورة عامّة هي ضدّ الحرية؛ لأنَّ الإنسان فيها مقيّد ليس له كامل الحرية في تصرفاته، ولكن يبقى التركيز على العبودية التي لا تتنافى مع كرامة الإنسان، وهذا الأمر ينحصر في عبودية من هو أهل للعبادة، وسيأتي توضيح ذلك مفصلاً إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: المؤشرات على حرية الإنسان وتكريمه

أولاً: مؤشرات حرية الإنسان

هناك مؤشرات ودلائل واضحة تدلّ على أنّ الإنسان يتمتع بحرية كاملة في تصرفاته وأفعاله النفسية والخارجية ضمن دائرة قدراته المتاحة التي وهبها الله ﷻ له؛ كقدرته على ما يختاره من قرار وعزم دون تأثير عليه وأيضاً قدرته على التعبير عن رأيه ومعتقداته بكامل إرادته، ويمكن بلورة هذه المؤشرات بالاستدلال عليها بأمرين:

الأمر الأول: العقل

ليان أنّ العقل يدرك أنّ الإنسان يمتلك الحرية الكاملة في تصرفاته وأفعاله ضمن إطار إمكاناته المتاحة له؛ نحتاج إلى مقدّمات، وهذه المقدّمات ندركها بالوجدان، فلا تحتاج إلى برهان على إثباتها، وهي كما يلي:

الأولى: التردّد في الاختيار والانتخاب، وهذا التردّد النفسي دليل واضح على أنّ المتردّد ذو قدرة على انتخاب أحد الأطراف التي هي مورد نظره، وأمّا إذا كان من أول الأمر ملزماً بفعل أحدها ونحو ذلك، فلا معنى للتردّد المزعوم.

الثانية: الإحساس بالندم والفرح، فالإنسان يشعر بالندم إذا لم يقع انتخابه صحيحاً، ويفرح ويرتاح إذا وقع اختياره في محله، وهذا الشعور دليل واضح على أنّ للإنسان حرية الاختيار الكامل في انتخاب أحد الأطراف، ولكن بسبب الغموض وعدم التجربة اختار ما فيه ضرر عليه أو ما هو أقلّ نفعاً، وإلاّ لو كان ذا تجربة ومحيطاً بعواقب الأمور لاختار الذي لا يندم عليه، وهذا الأمر نشعره بالوجدان.

الثالثة: خضوع فعل المختار للندم أو المدح من قبل العقلاء، نرى بالوجدان والعيان أنّ الإنسان حرّ في أفعاله الحسنة والسيئة؛ بدليل وقوعها للندم أو المدح عند العقلاء، وإلاّ لما مدحه عاقل على أمر صدر منه مجبراً عليه بغير إرادة؛ لأنّ العقلاء بحسب فهمهم العرفي يرون عدم استحقاق المجبر على فعل الحسن للمدح والثواب، وعدم استحقاق المجبر على فعل القبيح للندم والعقاب؛ لأنّ كلا الفعلين صدرا منه بغير اختيار وإرادة.

نعم، هناك دوافع للفعل والترك لها تأثير في إرادة الإنسان في أفعاله الحسنة أو السيئة، وهذه الدوافع تتأثر بحسب طبيعة المكان والعادات والتقاليد والمعتقد ونحو ذلك، وهذا لا

يعني أنّ الإنسان مسلوب الاختيار والانتخاب في فعل ما يشاء، بل الإرادة في الانتخاب باقية على حالها إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولكنّ الدوافع المتقدمة لها تأثير على توجه النفس وميلها في الانتخاب؛ فلذا نرى أنّ الشرع المقدّس حثّ على تربية الإنسان في تقوية تلك الدوافع في الخير والكمال، فأراد أن يُشيع فعل الخير بين الناس؛ لما يعلمه من تأثيره في اتّخاذ القرار وتقوية الإرادة في انتخاب ما هو حسن عقلاً وشرعاً؛ فلذا فرض فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونهى عن إشاعة الفاحشة، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [سورة النور: 19]

إذن العقل يدرك أنّ كلّ من كان له تردّد نفسي فيما يختاره من فعل، وله إحساس بالندم والفرح فيما يختاره، وأيضاً وقوع ما اختاره من فعل لمدح العقلاء أو ذمهم، فهو صاحب حرّية وإرادة واختيار.

إذن الحجّة بحكم العقل ثابتة على الإنسان فيما يفعل، فهو مسؤول على جميع أفعاله وتصرفاته، وليس له أن يعتذر فيما يفعله بعدم الاختيار والإكراه ونحو ذلك ممّا ينافي كونه حرّاً في تصرفاته.

الأمر الثاني: النقل

هناك آيات وروايات كثيرة تدلّ بوضوح على أنّ الإنسان مختار في أفعاله في دار الدنيا يفعل ما يشاء ويختار ما يريد من دون جبر أو إكراه على ما يفعله.

أمّا الآيات الدالّة على ذلك فهي على طوائف، والسيد الخوئي قد قسّمها إلى طوائف خمس: [الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 49، ص 77]

الأولى: آيات فيها قوّة في التصريح بالاختيار، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة: 256]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3] فإنّ الآية الكريمة تشير بوضوح إلى أنّ الله ﷻ لا يجبر أحداً من البشر على الإيمان ولا على الكفر، ولكنّه ﷻ قد أوضح للإنسان طريق الهداية والخير وكلّ ما يصلحه وفيه هدايته، فمن آمن وعمل صالحاً فهو عن اختيار وإرادة، وإن كفر وترك الحقّ فهو أيضاً عن اختيار وإرادة. نعم، إنّ الله ﷻ له القدرة على قهر خلقه وجبرهم؛ لأنّه ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: 20] ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، ولكن اقتضت

رحمته وحكمته تعالى أن يجعل الإنسان مختاراً غير مجبر على فعله؛ لكي يستحق جزاء ما فعله بحق؛ ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنعام: 149]. [انظر الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 50، ص 307]

الثانية: آيات فيها دلالة على إتمام الحجة وعدم التعذيب بعد إرسال الرسل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ [سورة القصص: 59]، ووجه الاستدلال بالآية على لزوم أن يكون الإنسان المكلف حرّاً ومختاراً في فعله، هو قبح تكليفه بفعل ليس له فيه اختيار وحرية، ومن ثمّ تعذيبه أو إهلاكه، وأيضاً يلزم لغوية إرسال الرسل للناس بالتبشير والإنذار. [الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 49، ص 80]

الثالثة: آيات تدلّ على نفي الظلم عن الله كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [سورة النساء: 40] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 44]، ووجه الدلالة بها على حرية الإنسان هو لزوم الظلم على الله ﷻ في حالة تكليف إنسان بأمر وهو غير مختار وحرّ فيه، والظلم منفي عنه ﷻ بنص القرآن.

الرابعة: الآيات الدالة للدلالة على ما صدر من العباد من قول أو فعل حسناً أو قبيحاً، وهي تشمل أغلب آيات القرآن إلا آيات الأحكام والوعد والوعيد، فهي تدلّ على أن ما صدر منهم منسوب إليهم باختيارهم وبحريتهم، كآيات التي فيها ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة البقرة: 6، 26، 39 ... وغيرها في بقية السور] والآيات التي فيها ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [سورة البقرة، 25، 62، 82 ... وغيرها في بقية السور]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [سورة البقرة، 20، 128، وغيرها في بقية السور]

الخامسة: آيات فيها خطابٌ موجّه للعصاة والمردة من أهل النار، وآيات فيها اعتراف منهم بالتقصير والندم على ما فعلوه في دار الدنيا، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [سورة النبأ: 40]. [الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 49، ص 77]

وأما الروايات، فهي أيضاً على طوائف: فمنها ما تصرّح بالحرية للإنسان، ومنها ظاهرة في ذلك، ومنها ما يحتاج إلى عناية كني الظلم عنه ﷻ. فأما التي فيها تصريح على حرية الإنسان واختياره فيما يفعله هو ما جاء في الكافي الشريف في قضية مسير أمير المؤمنين عليه السلام عند حربه لأهل صفين، وسؤال الشيخ عن القضاء والقدر في حديث طويل نذكر منه موضع الحاجة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَلَّفَ تَحْيِيرًا، وَنَهَى تَحْذِيرًا،

وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا وَلَمْ يُطْعَ مُكْرِهًا، وَلَمْ يَمْلِكْ مُفَوَّضًا وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا - وَلَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ عَبَثًا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 155]. وبهذا المقدار نكتفي بذكر ما يدل على أنَّ الإنسان حرٌّ في أفعاله.

ثانيًا: المؤهلات لتكريم الإنسان

إنَّ الله ﷻ أكرم الإنسان وفضّله على كثير من خلقه؛ وذلك لما منحه من قدرات ومزايا فريدة قد خصّه ﷻ بها دون بقية خلقه، من العقل والتفكير والتدبّر والقدرة على التمييز بين الحقّ والباطل والحرية في الاختيار والانتخاب التي بهنّ حاز مقام الإكرام عنده؛ قال عزّ من قائل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، فأسبغ عليه ﴿نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [سورة لقمان: 20] فخلقه ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4] وسخّر له ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة لقمان: 20]، وزاد في إكرامه، فكان خلقه بيده ﷻ [سورة ص: 75] ونفخ فيه من روحه [سورة الحجر: 29]، وأسجد له جميع ملائكته [سورة ص: 72] حتّى بلغ أعلى درجات الإكرام فجعله خليفته في الأرض [سورة البقرة: 30].

ويمكن تلخيص هذه المؤهلات لتكريمه من الحكيم العادل فيما يلي:

المؤهل الأول: العقل

إنَّ العقل من المبادئ الذاتية الفطرية للإنسان⁽¹⁾؛ فعندما يولد فهو يولد مع قدرة كامنة في ذاته يتمكن معها من التفكير والتمييز واتخاذ القرار من دون حاجة إلى اكتساب وتجربة؛ فلذا عدّ العقل جزءاً أساسياً من ذاتيات الإنسان التي ميّزته عن البهائم. [الصدر، موسوعة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ج 1، ص 132]

فبالعقل حاز الإنسان على التكريم والتفضيل على كثير من الكائنات، وبه تميّز عن الحيوان، وبه اكتسب الإنسان العلا والكرامة حتّى صار أكرم خلق الله. وإليك بعض النصوص الروائية التي تشير إلى ذلك:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ ... وَالْعَقْلُ يَكْمُلُ، وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصَرُهُ

1 - المبادئ الذاتية الفطرية للإنسان: هي مجموعة من الخصائص التي تعدّ جزءاً أساسياً من طبيعة الإنسان وجبلته التي خلق عليها. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 150]

وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 25]. وقال رسول الله ﷺ: «الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبَتْ بِهِ الْجَنَّةُ وَطُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 369]. وقال الإمام علي عليه السلام: «بِالْعَقْلِ صَلَاحُ الْبَرِّيَّةِ»، و«بِالْعَقْلِ صَلَاحُ كُلِّ أَمْرٍ» [الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 304].

فالإنسان إذا استثمر عقله فقدّمه على هواه ولزم به الحق وكفّ الأذى عن الخلق ... فسوف يتوجّب بتاج الكرامة والشرف، وينظر إليه أهل المعرفة والبصيرة نظرة إجلال وإكرام واحترام، وأمّا إذا لم يستثمر عقله واتّبع هواه وقدّمه على عقله، فسيُخلع عنه تاج الكرامة والشرف، فيتساوى مع بقيّة البهائم التي همّها علفها؛ لأنّ الذي يفتقر إلى العقل لا يمكن له أن يحظى بمقام كريم وشرف رفيع في المجتمع واحترام وتقدير بين الناس، وهذا أمر لا ينكره كلّ إنسان سليم الفطرة.

المؤهل الثاني: العلم والمعرفة

قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الزمر: 9]، إنّ الله ﷻ فضّل العالم على الجاهل ورفض أن يقاس بينهما، فالعلم مثله مثل النور والحياة، والجهل مثله مثل الظلمة والموت؛ لأنّ العلم نور، فهو يضيء لصاحبه الطريق في ظلام الحياة المليئة بالمنغصات والتناقضات ... والجهل ظلام، فصاحبه لا يهتدي إلى الطريق السويّ، فهو يتعثّر في مطبات الحياة ويوقع نفسه وذويه في الهواية والهلاك، فهو كالميت كما جاء في حكم أمير المؤمنين عليه السلام: «الْجَاهِلُ مَيِّتٌ وَإِنْ كَانَ حَيًّا» [الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ص 45].

ملاحظة

إنّ تكريم الناس لصاحب العلم وحامله هو لأجل صفة العلم والمحلّ معاً، وليس للشخص خاصّة دون العلم؛ لأنّ التفاضل بين أفراد البشر دون المميّزات والخصال التي فيهم يلزم منه الترجيح بلا مرجح وهو قبيح عقلاً، وأيضاً ليس لخصوص صفة العلم وحدها دون لحاظ المحلّ؛ لأنّ الصفة ليس لها وجود خارجي إلّا في محلّ؛ فلذا وما ورد من نصوص روائية ونحوها في العلم هو بلحاظ المحلّ الحامل لصفة العلم.

فشرف العلم هو أعلى درجات الشرف والكرامة من بقيّة فضائل الشرف والتكريم كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ شَرَفٍ» [المصدر السابق، ص 35]؛ وذلك أنّ صاحبه يبلغ من الرتبة بحيث يكون حاكماً على الملوك، كما ورد عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «الْمُلُوكُ حُكَّامُ النَّاسِ، وَالْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى الْمُلُوكِ» [الكراجي، كنز الفوائد، ج 2، ص 33].

والعلم يرفع صاحبه إلى موضع الاحترام والتقدير بين الناس، لما يملك من نور وهداية للناس؛ كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ هِدَايَةٍ» [الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ص 35].

إنّ فضيلة العلم عظيمة وشرف رفيع وتاج للكرامة لمن تتوج به، فالإنسان إذا حاز علماً نافعاً ينتفع به وينفع به غيره، فقد نال الشرف والكرامة في المجتمع البشري، وصار ذا كرامة وفضل عند الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة المجادلة: 11]. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كَفَى بِالْعِلْمِ شَرَفًا أَنْ يَدَّعِيَهُ مَنْ لَا يُحْسِنُهُ، وَيَفْرَحَ إِذَا دُسِبَ إِلَيْهِ، وَكَفَى بِالْجَهْلِ ذَمًّا يَبْرَأُ مِنْهُ مَنْ هُوَ فِيهِ» [المصدر السابق، ص 387].

والعلم من المؤهلات التي وهبها الله تعالى لتكريم الإنسان وبلوغه ذروة الشرف وأعلىها إذا قرن مع العقل؛ لأنّ العلم بدون العقل يكون وبلاً لحامله كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ زَادَ عِلْمُهُ عَلَى عَقْلِهِ كَانَ وَبَالًا عَلَيْهِ» [الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص 47]، والعلم والعقل تؤامان متلازمان في بلوغ الكرامة والشرف الرفيع، وقد نُسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

إِذَا كُنْتَ ذَا عِلْمٍ وَلَمْ تَكُ عَاقِلًا فَأَنْتَ كَذِي نَعْلِ وَلَيْسَ لَهُ رِجْلُ

[المبيدي، ديوان أمير المؤمنين عليه السلام، ص 330]

المؤهل الثالث: البيان

ومن الأمور التي كرم الله تعالى بها الإنسان وشرفه على كثير ممّن خلق، هو أنّه قد علّم الإنسان البيان، قال عزّ من قائل: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [سورة الرحمن: 4].

والبيان هو التعبير عمّا في النفس من المقاصد والأغراض، ويكون بالنطق وبغيره من الإشارة والإيماء ولمح العيون التي هي دون النطق، وبه كرم تعالى الإنسان وشرفه وميّزه عن الحيوان، فالإنسان بدون البيان هو حيوان أبكم من حيث إنّ كلاهما عاجز عن التعبير عمّا في النفس.

فالبيان من النعم العظيمة التي كرم بها الإنسان؛ لأنّه بالبيان يتمّ التفهيم والتفهّم، وبالبيان يتمّ التعليم والتعلّم، وبالبيان يُترجم ما في القلوب من المشاعر والأحاسيس، وبالبيان تُنقل الأفكار والعلوم والفنون، بطرقه وأساليبه المختلفة من الكلام والإشارة

والتلويح. [الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص 106]

فقد وهب الله ﷻ الإنسان القدرة على البيان بأساليب وطرق متنوعة من الخطابة والشعر والسرود والسجع والكلام العادي ونحو ذلك، وجعل الله في البيان ألفاظاً عذبةً تطرب لها النفس عند طروقها الأسماع، وجعل في البيان الفصاحة والبلاغة وإعجاز القرآن؛ إذ أعجز الله خلقه بأن يأتوا بمثل بيان القرآن الذي جعله ﷻ كتاب هدية للإنسان وطريقاً إلى الجنة. إنَّ نعمة البيان والنطق قد حُصَّ بها الإنسان وأكرم بها دون الكثير من المخلوقات، كالعجماوات التي لا تملك القدرة على البيان تعبيراً عما في نفسها بالكلام والنطق المفهوم.

المؤهل الرابع: التكليف

إنَّ الله ﷻ أكرم الإنسان وشرفه على بقيّة الكائنات بفرض التكليف عليه، والتكليف هو عبارة عن تحمّل المسؤولية وأداء ما فرض عليه باختيار. وسرّ التكريم والتشريف يكمن بعد العقل في حرية الاختيار التي مُنحت للإنسان دون غيره من المخلوقات؛ فلذا استحقّ المكلف الثواب العظيم؛ لأنَّ مخالفة النفس والهوى بالاختيار فيها مشقة ومجاهدة للنفس، وإن قصر في ذلك فقد حرم نفسه عن التكريم؛ لأنَّ الذي يخالف عقله ويتبع هواه فحاله أسوأ من البهائم التي لم تتشرف بنعمة العقل، فالحجة ثابتة عليه في استحقاق العقاب دون البهائم؛ لأنها فاقدة للعقل وحرية الاختيار. [انظر: كاشف الغطاء، كشف الغطاء، ج 4، ص 302]

وبتعبير آخر إنَّ الإنسان لولا أنه يملك من المؤهلات للتشريف لما فرض عليه التكليف؛ لأنَّ التكليف تشريف لا يستحقّه أي أحد، قال الرازي: «إِنَّ التَّكْلِيفَ تَشْرِيفٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى لِلْعَبْدِ، فَلَمَّا خَصَّكُمْ بِهَذَا التَّشْرِيفِ فَقَدْ خَصَّكُمْ بِأَعْظَمِ التَّشْرِيفَاتِ وَاخْتَارَكُمْ لِخِدْمَتِهِ وَالِاشْتِغَالِ بِطَاعَتِهِ، فَأَيُّ رُتْبَةٍ أَعْلَى مِنْ هَذَا، وَأَيُّ سَعَادَةٍ فَوْقَ هَذَا» [الرازي، تفسير الرازي، ج 23، ص 255]. فالإنسان يمتلك من القدرة والاستعداد على تحمّل الأمانة التي عُرضت على السماوات والأرض فأبين الحمل، فحملها الإنسان باختياره من دون جبر وقسر عليه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [سورة الأحزاب: 72]؛ لأنَّه يملك من العقل والمعرفة والبيان والقدرة على التحكم في غرائزه ما لم تمتلكه بقيّة المخلوقات والكائنات.

فالتكليف هو تكريم وتشريف للإنسان؛ فبه يصل الإنسان الى أعلى درجات التكريم والكمال، والاستحقاق لا يتم إلا أن يكون المكلف حراً فيما كلف به، لأنَّه يقبح الابتداء بالمقام العظيم والجاه الكريم والتشريف على بقيّة المخلوقات ابتداءً من دون استحقاق؛ لأنَّ

الله ﷻ عادل لا يظلم أحداً، وحكيم لا يُفْضَل أحداً على آخر بدون مبرر وسبب، ويؤيد ذلك ما ذكره الشريف المرتضى: «وجه حسن التكليف: أنه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلا به، والتعريض للشيء في حكم إيصاله. والنفع الذي أشرنا إليه هو الثواب؛ لأنه لا يحسن الابتداء به، وإلّا يحسن مستحقاً، ولا يستحق إلا بالطاعات» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 3، ص 13].

فالإنسان إن أطاع وامثل التكليف الإلهية فقد ارتقى إلى سلم الكرامة الأبدية وتوج بتاج العزة والشرف وارتقى إلى مقام عظيم، وأمّا إذا عصى وضعف أمام غرائزه وهوى النفس فقد هوى إلى الحضيض، وكان أسوأ من بقيّة العجاوات.

إذن التكليف يلازم الحرية في الاستحقاق للتكريم؛ لأنّ امتثال التكليف إذا لم يكن عن حرية واختيار سقط الاستحقاق ولم يحصل تفاضل بين الإنسان وبقيّة المخلوقات؛ فلأجل ذلك صار التكليف من المؤهلات لتكريم الإنسان.

المبحث الثالث: العلاقة بين الحرية وكرامة الإنسان

أولاً: دور الحرية في تحقيق الكرامة

إنّ للحرية بصورة عامّة دوراً كبيراً وجوهرياً في تحقّق كرامة الإنسان القائمة على الاحترام والتقدير والتعظيم اللائق، وذلك من خلال إتاحة الفرصة للجميع بالتعبير عمّا في النفس بكامل الحرية من دون ضغط أو إكراه، وأيضاً تهئية أرضية مهيّدة وخالية عن الموانع والحواجز في اتّخاذ أيّ قرار بحرية وقناعة من غير إكراه على خلافه، مع السماح للجميع بممارسة رغباتهم المشروعة من دون قمع أو تعسف.

فدور الحرية الفردية في تحقيق كرامة الإنسان يكون من خلال استقلال الشخصية بحرية التعبير وحرية الاعتقاد وحرية الانتخاب والشعور بالمسؤولية والاستقلال، وهو ممّا يمكّن الإنسان من معرفة ذاته وأفق تطلّعه في الخارج، وهذا الأمر يحثّ الفرد جاهداً على تطوير إمكاناته الذاتية وإعانتها على اتّخاذ قراره وفق ما يقتنع به بوصفه صحيحاً.

أمّا دور الحرية الاجتماعية في تحقيق كرامة الإنسان يكون من خلال السماح لأفراد المجتمع بالتفاعل بحرية مع مجتمعهم، بما فيه صلاحهم وخيرهم، وذلك عن طريق ضمان

حقوقهم الاقتصادية والثقافية والسياسية، مما يحقق لهم العدالة والمساواة بينهم من دون تعسف واستبداد وتمييز بينهم.

ثانيًا: طبيعة العلاقة بين الحرية والكرامة

إنَّ العلاقة بين الحرية والكرامة هي علاقة شرطية تكاملية متبادلة بين الطرفين، فلا يستغني أحدهما عن الآخر في تأثيره على الواقع العملي للإنسان، فكلُّ منهما يعتمد على الآخر في تكامل الإنسان معنويًا وماديًا.

أما الحرية فهي تعدّ قوّة ممكنة لتحقيق الكرامة؛ لأنّ الذي يتمكن من التعبير عمّا في ذاته ويقدر على اتّخاذ قراراته من دون مانع يمنعه عن ذلك فهو في الحقيقة من الأشخاص الذين أتيحت لهم الفرصة في تحقيق حقوقه بكرامة؛ لأنّ جوهر الكرامة هو أن يعيش الإنسان حرًّا في أفعاله ومعتقداته وقراراته دون تقييد أو اضطهاد.

وأما الكرامة فتعدّ الميزان الذي يمكن أن تحدّ به حدود الحرية؛ وذلك لضمان استمراريتها على أساس الاحترام المتبادل بين أفراد المجتمع وعدم التجاوز على حدود بقيّة الأفراد.

وتعبير آخر: إنّ الكرامة تعدّ صمام أمان للحفاظ على الحرية من التحوّل إلى حالة الاستبداد والطغيان أو إلى حالة الفوضى، فدور الكرامة هو حدّ الحرية بإطار أخلاقي تتساوى فيه الحقوق وتُحفظ المكانة الاجتماعية.

إذن فالعلاقة بين الحرية والكرامة هي تكاملية متبادلة؛ لأنّ كلّاً منهما يعزّز ويسند الآخر، فالإنسان كلّما رفعت عنه القيود والموانع فقد تمتّع بحريّة كاملة وازداد كرامةً وتعظيمًا، والعكس صحيح، أي كلّما ازداد كرامةً فهو في حريّة تامّة؛ لأنّ سلب الحرية هو دسّ للكرامة في الوحل، وسلب الكرامة هو تضييع للحرية.

ثالثًا: توازن الحرية الفردية مع الحرية الاجتماعية في تأثيرهما على الكرامة

عندما تتوازن الحرية الفردية مع المسؤولية الاجتماعية، سوف تتحقّق كرامة الإنسان بأفضل ما يمكن تصوّره؛ لأنّه سيحظى الإنسان باحترام كامل وتقدير فاضل وعدالة في التعامل وإمكانية في العيش بكرامة بأفضل ما يمكن تصوّره من دون خوف أو اضطهاد.

وتحقيق هذا التوازن يمكن تلخيصه فيما يلي:

أ- حفظ الحقوق الأساسية لكل فرد، وتحقيق ذلك يكون من خلال الاحترام المتبادل بين الأفراد والوقوف عند حرية الآخرين من دون تعدٍّ وتجاوزٍ عليها، وهذا الأمر لا يتم إلا من خلال فرض قوانين وضوابط تسري على الجميع بما يحفظ حقوق الجميع.

ب- تحمّل أفراد المجتمع المسؤولية في بناء مجتمعهم، وذلك يكون من خلال المساهمة في العمل التطوعي والمشاركة السياسية والحوار العام القائم على الاحترام وعدم الاتهام وتبادل الخبرات وتقوية العلاقات بين أفراد المجتمع.

ج- توعية أفراد المجتمع وتنويرهم على قيم الحرية والشعور بالمسؤولية الاجتماعية، وذلك من خلال وضع مناهج تعليمية وبرامج تثقيفية وندوات توعية، ممّا سينتج منه بناء جيل مثقف متعلّم ومتفهم على قبول الطرف المقابل واحترامه وقبول نظره من دون تعصّب، وهذا الأمر ممّا يحفظ توازن الحرية الفردية مع المسؤولية الاجتماعية.

رابعاً: آفات اختلال التوازن بين الحريات وآثارها على الكرامة

إنّ الخدمات التي تمنحها الحرية الاجتماعية لأفرادها من خلال نظامها الاجتماعي عديدة منها: حرية التعليم، وذلك يكون بنشر العلم والمعرفة والخبرات والأفكار والتجارب للآخرين، من خلال المؤسسات التعليمية من المدارس والجامعات وغيرها، ومنها: حرية التأمين والضمان الاجتماعي، ومنها: حرية التملك والاستثمار، ومنها: حرية المعتقد والتعبير، فأفراد المجتمع أحرار في الاجتماع والتحرّز والتظاهر والاعتراض ونحو ذلك.

[الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الأمم المتحدة، 10 كانون الأول 1948، القرار رقم 217 ألف]

ونحن لا ننكر تلك الخدمات، ولكن بشرط عدم الإفراط فيها أو التعدي بها على الخطوط الحمراء للحرية الطبيعية وعلى التكاليف الإلهية؛ لأنّ لذلك آفاتٍ وتبعاتٍ ومضراتٍ على طبيعة حياة الإنسان وعلى قيمه ومبادئه الخلقية والنفسية وغيرها؛ فلذا لا بدّ من معايير وضوابط من خلالها تقنّ قوانين الحرية الاجتماعية بحيث لا يحصل تصادم مع قوانين طبيعة البشر ومع التكاليف الشرعية الإلهية التي شرّعها الخالق ﷻ للإنسان؛ لكي يبلغ بها أعلى درجات الشرف والكرامة بجهد وسعيه وحرّيته دون قهر وإجبار له.

وعلى كل حال، فإن آفات اختلال التوازن بين الحريات يمكن توضيحها بما يلي:

أ- التعدي والتجاوز على الحرية الطبيعية التي منحها الله ﷻ للبشر والمحيط الذي يعيش فيه؛ فلذلك خلفت هذه الحرية ويلات ومصائب على أفراد المجتمع البشري من أمراض نفسية وانحطاط خلقي، وانحلال أسري ومسح للقيم الإنسانية، وتبديلها إلى قيم حيوانية شهوانية شيطانية، ومن أبرزها في العصر الحاضر هو الترويج للمثلية والشذوذ الجنسي. [انظر: عبد الرزاق لطيف، المثلية الجنسية من منظور الإسلام وسبل مواجهتها (مجلة بلاد الرافدين)، المجلد 6، ص 15 - 18]

ومن أبرز آفات الحرية المنفلتة في العصر الحاضر اكتفاء الذكر بالذكر والأنثى بالأنثى جنسياً، بل تجاوز الأمر في إفراطهم باسم الحرية ممارسة الجنس حتى مع الكلاب والحمير، مع أن الله ﷻ أكرم الإنسان فخلق له كفوًا ونظيرًا في الخلق والمشاعر والأحاسيس، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الروم: 21]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةً﴾ [سورة النحل: 72].

وهذا دليل واضح على فشل الحرية الاجتماعية في المجتمعات الغربية، وخطأ أنظمتها وتشريعاتها عملاً وتنظيراً.

ب- التلون والتغير في القوانين والأنظمة، مع أن النظام وقانون الحرية الطبيعية ثابت لا يتغير في الإنسان، وكذلك التكليف الشرعية الإلهية؛ فهي ثابتة لا تتغير إلى قيام الساعة: «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» [الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، ج 1، ص 148].

ومن أبرز الأنظمة التي تمتاز بالتلون والتغير هو النظام الرأسمالي الغربي، فهو المروج للحرية الاجتماعية بشدة، فجعل ذلك وسيلة وأداة للوصول لأغراضه. وهذا النظام ظهر في القرن السادس عشر الميلادي تقريباً بعد الثورة على نظام الكنيسة الحاكم يومذاك في بريطانيا العظمى، ثم أخذ في الانتشار إلى أمريكا الشمالية وأوروبا الشرقية إلى أن غزا العالم في العصر الحاضر، وكان شعارهم "حرية الملكية الفردية"، ومن الأمثلة على تلون النظام الرأسمالي وتغير القوانين فيه وتعارضه مع قوانين الطبيعة هو قانون حرية الملكية الفردية الذي يمنح الفرد حق الامتلاك وحرية التصرف فيما يملكه كما يشاء. [الأمم المتحدة، الإعلان

ولكنّ الواقع هو خلاف ذلك، وذلك من خلال فرض ضرائب مرتفعة وخلق موانع كثيرة تصدّ عن التصرف في ممتلكات الفرد بحرية، وهذه القيود في الواقع هي تقييد لحرية الفرد في إدارة ممتلكاته كما يشاء.

وأيضًا من الأنظمة التي تظهر فيها حالة التلوّن والتغيّر النظام الشيوعي الذي جعل شعاره "ملكية الدولة" ونفى الملكية الفردية مطلقًا وجعلها خالصةً للدولة [انظر: سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، ص 357 و358]، فنفي الملكية مطلقًا يتنافى مع طبيعة البشر وذواتهم، ويتنافى أيضًا مع قوانين الإسلام التي منحت الملكية للأفراد والتصرف فيما يملكون بحرية.

ومن الأنظمة التي لها هذه الحالة هو النظام الجاهلي القبلي؛ إذ جعل طبقةً خاصةً من الناس فاقدةً للحرية بالكامل، فهم يباعون ويُشرون كما يباع المتاع؛ وتاريخ بيع الرقيق شاهد على ذلك.

ومن أخطر تلك الأنظمة هو النظام الرأسمالي المتقدّم؛ إذ تسبّب بحوث فجوة كبيرة في المجتمع البشري، وأحدث فسادًا اقتصاديًا عظيمًا، وذلك عن طريق تركيزه على جمع الأموال والثروات الطائلة لفئة خاصة بزعمه حرية التنافس بين الشركات والأسواق العالمية وحرية الأسواق ونحو ذلك، ولكنّ الواقع غير ذلك؛ إذ قدّم المصلحة الشخصية على الأخلاق الحسنة والطبائع الكريمة، وتسبّب بإحداث تباين في المجتمع، فجعله طبقاتٍ طبقةً غنيّةً وطبقةً فقيرةً، وطبقةً من الأعيان وطبقةً من الخدّام والعمال. وقام بإخضاع الملكية الفردية التي كانت شعارهم للدولة، وجعلها تحت تصرّفها، وذلك عن طريق فرض ضرائب كبيرة في أغلب متطلبات الحياة للفرد، ممّا أدّى إلى حرمانه من التمتع الطبيعي في ملكيته الشخصية بشكل كامل. [الروحاني، أجوبة المسائل في الفكر والعقيدة والتاريخ والأخلاق، ج 2، ص 357]

المبحث الرابع: حدود الحرية بين الإطلاق والتقييد

أولاً: الحرية المطلقة

هناك جماعة متطرّفة فكريًا كالليبراليين المتطرّفين والفوضويين وبعض الحركات الشبابية على منصات التواصل الاجتماعي يروّجون للحرية المطلقة للإنسان، ومعناها أنّ للفرد حريةً تامةً في اتّخاذ أيّ قرار يناسبه دون قيود تملّ عليه، سواء كانت اجتماعية أو دينية أو ثقافية.

[انظر: الأسدي، مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي، مجلّة الدليل، العدد 16]

قال أحمد أمين في تعريفه للحرية المطلقة: «يريد ويعمل ما يريد من غير أن يكون لأي شيء آخر سلطان على إرادته أو عمله» [أحمد أمين، كتاب الأخلاق، ص 121].

وهؤلاء قد روجوا لهذه النظرية بشدة، فقالوا إن الإنسان بطبعة وطبيعته حرٌّ ميل إلى الحرية ويرغب في فعل ما يشاء؛ وذلك لتفريغ شحنته السالبة بتلبية جميع رغباته وميوله النفسية، وإن أيّ كبتٍ للنفس وتقييد لها سيؤثر سلباً على نفسية الفرد، وبالتالي سوف ينعكس ذلك على تصرفاته في سلوكه مع أسرته والمجتمع الذي يعيش فيه، وعندئذٍ ستكثر الأمراض النفسية والجرائم البشرية ويختل النظام وتحلّ الفوضى. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 47]

إن أنصار الحرية المطلقة نفوا وجود أخلاق وقيم فطرية في الإنسان، بل جعلوها مانعاً وسداً للحرية والاستقلال وسبباً لوقوع الإنسان في العقد النفسية والأمراض الاجتماعية، فجعلوا الحرية المطلقة حلاً وحيداً لهذه المعضلة بحسب زعمهم. [الفلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، ج 2، ص 267]

ومن جملة من روج للحرية المطلقة جون بول سارتر (Jean-Paul Sartre)؛ إذ يرى أنّ الإنسان حرٌّ حريةً مطلقةً وليس لحيته حدّ، فلا تحدّها الأهواء والدوافع وحتى الإرادة، ولكنّ العقل هو الذي يحدّها؛ لأنّه يذكّر الإنسان بالضعف والعجز وعدم القدرة على المخالفة، فيفرض حلولاً سليمةً لرفع هذه المخاوف مع أنّها مخالفة لحيته في الواقع؛ فلذا أصبح العقل عند سارتر هو السبب في عدم قدرة الإنسان على تطوير نفسه، والأفعال عند سارتر التي مصدرها الرغبات والغرائز والأهواء والانفعالات هي أفعال غير حرة في الواقع. نعم، عنده ما صدر عن إرادة هي أفعال حرة. [عوضة، طبيعة الحرية عند سارتر، مجلة الأستاذ جامعة بغداد، العدد 219، ص 204]

إن الفقرات الأخيرة لسارتر هي إحدى المعضلات الفلسفية التي وقع التهافت في فهمها فضلاً عن قبولها أو الاقتناع بها؛ لأنّ فكرة الحرية المطلقة هي فكرة متناقضة مع الواقع العملي لكل فرد وغير قابلة للتطبيق؛ لأنّه لا يمكن لإنسان أن يطلق له العنان في ممارسة حياته اليومية بكامل حريته من دون قيود تقيّد تلك الحرية؛ لأنّه بلا شك سوف يصطدم مع حرية الآخرين.

فلذا لزم إشراف العقل والشرع في التحكم في حدود الحرية، وعدم الاعتماد على الغرائز والرغبات في التحكم في حدودها؛ لأنه لو حصل ذلك فسيؤدي إلى فوضى في النفس والمجتمع، وسينتج عندئذ اضطرابات وأمراضاً فيهما.

ثانياً: أدلة أصحاب الحرية المطلقة

أهم ما استدلل به أنصار الحرية المطلقة عليها أمران:

الأول: النظر إلى الظواهر الطبيعية والكونية من النبات والحيوان والأفلاك؛ إذ إن لها طبيعةً وقانوناً تجري على وفقه، وإن أيّ منع عن ذلك سوف يتسبب في تعطيل ديناميكيتها، وهذا فساد يجب منعه، والإنسان بلا شك مشمول بهذا القانون؛ فلذا أيّ تعطيل لحرية سوف يمنعه عن النشاط الحيوي الذي فيه.

وبتعبير آخر: إن للإنسان غرائز ورغبات وميولاً، ومن حملتها الحرية فهي من طبيعته، وأيّ تعطيل لما في طبيعة الإنسان سوف يؤثر على ديناميكية النفس ونشاطها الحيوي، ومن ثمّ يعكس ذلك على ديناميكية المجتمع في الخارج؛ فلذا تعيّن رفع جميع الموانع التي تقف أمام ديناميكية طبيعة الإنسان، وهذا لا يكون إلا من خلال الحرية المطلقة للإنسان.

ومن أبرز أصحاب هذا المذهب جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، فهو يرى أنّ الحرية هي الباعث والمحرك للإبداع النفسي والتطور الفكري، وتقييدها ينتج خملاً في النفس وركوداً في الفكر؛ ولهذا الأمر تأثير على المجتمع والبيئة أيضاً. [ميل، الحرية، ص 141]

الثاني: أنّ سلب حرية الفرد ولو جزئياً يسبب حصول الأمراض النفسية والعقد الروحية له، ولهذا بلا شك تأثير سلبي على حياة الفرد نفسه وعلى الأفراد المحيطين به أيضاً. [الصدر، حب الذات وتأثيره في السلوك الإنساني، ص 218]

فأصحاب هذا المذهب يعتقدون بأنّ الإنسان إذا منح حريةً كاملةً فسوف يتمكن من تحمّل مسؤولية أفعاله، وكيفية إيجاد توازن بين مصلحته ومصالح الآخرين في حالة التعارض بينهما من دون تدخل لأحد في حلّها؛ لأنّ الحرية المطلقة هي سبب في نمو الشخص وتكامله نفسياً وفكرياً، وأيّ قيد على حرّيته - ولو جزئياً - سوف يُحدث تحللاً فكرياً وعقداً نفسيةً تعكس ذلك على الحالة الاجتماعية والأسرية. وأمّا التأثيرات السلبية الحاصلة للنفس بعد تحقق الحرية المطلقة فهي لا توّزع إلى الحرية، بل إلى عوامل أخرى خارجة عن نظام الحرية المطلقة. [انظر: ميل، الحرية، ص 141]

ثالثاً: مواجهة العقل والشرع للحرية غير المنضبطة

أ- رؤية العقل في تحديد الحرية

قد تقدّم أنّ الحرية هي أمر فطري ونداء إنساني نابع عن فطرة إنسان، وهي حقّ طبيعي لكلّ فرد من البشر بإدراك العقل السليم، ويقبّح العقل ويدين سلب هذا الحقّ أو التضييق عليه، ولكنّ إطلاق العنان للحرية وعدم تقييدها ضمن قيود معيّنة سوف يلزم منه تضييع حقوق الآخرين وحصول أضرار جسيمة على الفرد والمجتمع، وهذا مخالف للغاية التي خلّق لأجلها الإنسان، وأتّه مخلوق ذا كرامة واختيار. [انظر: القائي، حدود الحرية في التربية، ص 109 - 112]

وملخص ما يدركه العقل من أضرار هو حصول فوضى في العيش بانعدام السكينة والأمان وعدم الانضباط في التعايش، وحصول أزمات روحية وعقد نفسية وطغيان للغرائز الحيوانية وعدم القدرة على ضبطها.

والنتيجة سيقاد الإنسان ويُستعبد من قبل أصحاب القرار، وسيكون كالحیوان الذي همّه تلبية غرائزه ورغباته بأيّ ثمن كان، وإن كان على حساب حرية الآخرين.

وبتعبير آخر: سيحصل تحلل وتشتّت أسري، وموت للقيم والأخلاق والعادات الكريمة في الإنسان والمجتمع، وهبوط في العزائم، وبالتالي ستغلب الحالة الحيوانية والشرطانية في الإنسان.

وقد وصف السيّد محمد باقر الصدر الحرية المطلقة بأنّها ضرب من الخيال وهو الحقّ، فقال: «غير أنّ الإنسان آمن منذ البدء بأنّ الحرية المطلقة لا يمكن أن توفّر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط؛ لأنّ الحرية المطلقة لكلّ فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين، وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الاجتماعي ... وهكذا تصبح الحرية المطلقة فكرةً خياليةً» [الصدر، موسوعة الشهيد الإمام محمد باقر الصدر، ج 19، ص 356].

إذن القول بالحرية المطلقة للإنسان باطل ومخالف للفطرة؛ ولذلك سُنّت القوانين والعهود والمواثيق وأقيمت الدول والحكومات للحدّ من الفوضى الناتجة عن الحرية المطلقة للفرد.

وبعد أن رفض جملة من المفكرين الإسلاميين والفلاسفة والسياسيين الكلاسيكيين والتيارات الماركسية وغيرهم الحرية المطلقة، وقعوا في مشكلة أعوص وأزمة أكثر تعقيداً

وهي تحديد حدود الحرية وكيفية ضبطها بنحو مطلوب يحلّ هذا الاختلاف [انظر: ظهيري، حدود الحرية من المنظور الكلامي والفقهني والعرفاني، المنهاج، العدد 23]؛ فلذا كثر القول والقييل في تحديد الحرية، ولعلّ أشهر ما تداول على الألسن من دون معرفة القائل بالتحديد: «تنتهي حرّيتك حيث تبدأ حرية الآخرين» [جهامي جيار، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 1، ص 1015].

وهذه المقالة أيضًا فيها تهافت؛ لأنّ حرية الآخرين ليس لها حدّ ومنتهى، وبالتالي سوف تسلب حرية الفرد بالكامل؛ لأنّ لكلّ إنسان مذاقه وطبعه وطبيعته، وأيضًا يلزم تقييد حرية الآخرين بعدم الإضرار بحرية جماعة أخرى وهلمّ جرًا.

وعليه لا بدّ من حدود وقيود معقولة توافق الفطرة السليمة وتحفظ فيها مصلحة الجميع بالمقدار المعقول وما تقتضيه مصلحة الفرد والمجتمع معًا، فلأجل حلّ إشكالية الحرية المطلقة لا بدّ من رؤية صحيحة ومعقولة تحلّ جميع هذه الأزمات والمشاكل. [انظر: العروي، مفهوم الحرية، الفصل الرابع، ص 75]

ب- رؤية الشرع المقدّس في تحديد الحرية

قد تقدّم أنّ الحرية هي من النعم الإلهية التي كرّم الله بها الإنسان على بقيّة المخلوقات، والشرع المقدّس مخالف عن كبت الحريات وسلبها عن الإنسان كما هو مخالف لفسح المجال للحرية بلا حدود، وإطلاق الأعنان لها في طغيانها وفسادها في الأرض؛ فلذا قام بجعل ضابط لها، ووضع حلّ وسط في تحديدها بما يحفظ كرامة الإنسان، وهذا الضابط هو عبارة عن التكليف؛ لأنّ طبيعة النفس البشرية إذا أطلق لها العنان ولم تردع فسوف تطغى وتفلت عن الانقياد، وهذا الأمر قد أشارت إليه الآية الكريمة ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ [سورة العلق: 7].

فالتكليف هو الطريق الأمثل في إمكانية ضبط جميع تصرّفات الإنسان وأفعاله من أن تخرج عن حدّ الاعتدال؛ كي لا يحصل تجاوز على حريات الآخرين. إذن أفضل طريق لضبط الحرية المطلقة غير المنضبطة هو التكليف الإلهي.

رابعاً: تحديد الدين لحرية الإنسان لا يخدش كرامته بل يرتقي بها

إنّ الإسلام يرى أنّ الحرية هي جوهر الإنسان التي تميّزه عن سائر المخلوقات؛ لأنّ الذي

يملك الحرية يمتلك الكرامة، والكرامة هي من أخص صفات الإنسان التي تجعله مختلفاً عن الحيوان؛ ولذا صار الحرمان من هذه الجوهرية مقارنةً مع الحيوان؛ لذا اقتضت المشيئة الإلهية أن يعيش الإنسان حرّاً مكرّماً إذا إرادة يختار ما يشاء ويفعل ما يريد باختياره ضمن دائرة التكليف التي في عهده من دون إكراه عليه، وأي قانون فيه تقييد وتحديد للحرية يجب أن يتلاءم مع حفظ كرامة الإنسان وعدم الخدش بها، وذلك لا يتم إلا عن طريق خالق الإنسان، الذي هو أعرف بالإنسان من نفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمَ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق: 16].

فالخالق ﷻ لم يكتب الأحاسيس الموجودة في داخل الإنسان من غرائز ورغبات وميول ونحو ذلك، بل أراد تهذيبها فيه من خلال وضع برامج ودستور متقن يستفاد منه بطريق صحيح؛ كي يصل الإنسان إلى الغاية التي خلق لأجلها، وهذا البرامج والدستور يسمى بـ"التكليف".

وبتعبير آخر: إنّ الله ﷻ أعطى الإنسان القدرات والمؤهلات من العقل والعلم والبيان لأجل أن يشرفه ويكرّمه على كثير ممّن خلق، وذلك لا يتم إلا عن طريق فرض التكليف عليه.

فالتكليف باب فتحه الله ﷻ لإيصال الإنسان إلى الكمال والشرف الأبدي باختياره من دون إلجاء فيما فرض عليه؛ كي يكون الاستحقاق والتكريم بحق، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: 29] وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة: 256].

لذا أجمع العلماء على أن يكون الإنسان المكلف بالأحكام الإلهية حرّاً طليقاً في الاختيار والانتخاب، وإلا بطل التكليف من الأساس وسقط الثواب والعقاب كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ [أي: غير مخير] لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ مِنَ اللَّهِ، وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، فَلَمْ تَكُنْ لَأِيْمَةً لِلْمُذْنِبِ وَلَا مُحَمَّدَةً لِلْمُحْسِنِ». ثم قال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَلَّفَ تَخْيِيرًا، وَنَهَى تَحْذِيرًا، وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَلَمْ يُعْصِ مَعْلُوبًا، وَلَمْ يُطْعَ مُكْرَهًا، وَلَمْ يُمَلِكْ مُقَوَّضًا، وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، وَلَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ عَبَثًا، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 155].

فبلوغ الإنسان أعلى درجات الكمال والشرف والمقامات العالية لا يتم إلا من خلال تهذيب الإنسان وتنزّهه عن الرذائل والقبائح، وهذا لا يكون إلا عن طريق تقييد حرّيته بالتكليف الذي هي عبارة عن دستور الشارع المقدّس وقوانينه للإنسان في أمور العبادات والمعاملات.

إذن الشرع المقدّس عندما يحدّد حرّية الإنسان لا يريد أن يحدّش كرامته، بل يريد أن يرتقي به إلى أعلى مراتب الإكرام؛ لأنّ حقيقة تقييد الشريعة لحرّية الإنسان تنظيم للحرّية وضبط لها من الطغيان والإفلات، وتوجيه لها نحو ما فيه خير ومصلحة للإنسان نفسه؛ فلذا أصبح التنظيم والتقييد للحرّية طريقاً لحفظ كرامة الإنسان وحقوقه.

خامساً: العبودية أسمى درجات الحرّية

إنّ مقام العبودية أو ما يسمّى بـ"مقام العبد" هو أعلى درجات الحرّية؛ لأنّ الله ﷻ لا يضع الإنسان تحت قيد إلا وهو يريد منه تحريره عن قيود النفس الأمّارة بالسوء، ويحصّنه عن استعباد الآخرين له؛ لكي يصل إلى مقام الكرامة والعزّة بسعيه وعمله؛ لأنّه بضبط النفس وتقييدها بأحكام الشريعة تحرير للنفس من الرذائل والخبائث.

إذن تقييد حرّية النفس عن فعل الرذائل والابتعاد عن الرغبات غير المشروعة والشهوات الحيوانية والأطماع الشيطانية هو تحرير لها عن القيود والأسر.

فالإنسان كلّما تدرج بالطاعة والتزم بقيود الشريعة فقد تدرج بالحرّية وتحرّر عن عبادة النفس والهوى؛ لأنّه بالله يستغني عن كلّ مخلوق، وارتبط بالغني الذي لا يفتقر والقوي الذي لا يعجزه شيء في السماوات والأرض، وبالعزيز الذي لا يذلّ، والكريم الذي لا يبخل، والصاحب الذي لا يخذل.

فـ"العبد" عند أهل المعرفة هو المتحرّر عن عبودية الذات والملذّات والشهوات، والمتحرّر عن عبودية المال والجاه والجمال، والمتحرّر عن عبودية المنصب والكرسيّ والإمارة، والمتحرّر عن كلّ شيء سوى الله ﷻ الخالق الغنيّ بذاته والمتكفّل بأمور وشؤون من أخلص له بالطاعة والعبادة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [سورة الطلاق: 3]. ومعنى ذلك أنّ العبد إذا اتقى الله وأطاعه وارتدع عن معصيته فقد تكفّل الله بحلّ جميع مشاكله، بل ضمن رزقه من حيث لا يأمل ويرجو أو يخطر في ذهنه. [مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ج 4، ص 364] قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]، أي أنّ العبد إذا أرجع الأمر إلى

الله ﷻ فوثق به وقطع رجاءه عمّن سواه، وسلّم الأمور له، ولم يرَ لنفسه أهلاً للاختيار، وقدّم اختيار الله على اختيار نفسه، فقد كفاه الله ﷻ جميع أموره.

وأيضاً توجد نصوص روائية كثيرة تدلّ على أنّ العبد إذا أطاع الله، فإنّه ﷻ يتكفل بجميع أموره ورزقه.

منها: ما عن النبي ﷺ قال: «يَقُولُ اللَّهُ أَنَا الْعَزِيزُ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعِزَّ فَلْيُطِيعِ الْعَزِيزَ» [النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج 11، ص 259].

ومنها: عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنَ النَّفْسِ الْمُطِيعَةِ لِأَمْرِهِ» [المصدر السابق].

ومنها: عن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال في حديث: «وَإِذَا أَرَدْتَ عِزًّا بِلَا عَشِيرَةٍ وَهَيْبَةً بِلَا سُلْطَانٍ فَأَخْرِجْ مِنْ دُلِّ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَى عِزِّ طَاعَةِ اللَّهِ ﷻ» [المصدر السابق، ص 258].

ومنها: عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «أَطِيعُوا اللَّهَ ﷻ يُطِيعْكُمْ» [المصدر السابق، ص 255].

النتيجة

- 1- ثبوت الحرية للإنسان: تؤكد الدراسات العقلية والنقلية أن الإنسان يتمتع بحرية كاملة ضمن حدود قدراته التي منحها الله ﷻ له، ويدل على ذلك العقل والنقل: فأما العقل فهو لما يدركه من مؤشرات على حرية الإنسان: منها التردد فيما ينتخبه من قرار، ومنها الإحساس بالندم والفرح فيما يختاره من أمر، ومنها خضوع أفعاله للمدح والذم من العقلاء. وأما النقل فهو لما وردت آيات وروايات عديدة، فمنها ما فيها تصريح ومنها ما تتضمن الحرية.
- 2- تمتع الإنسان بمؤهلات عديدة تؤهله لمقام التكريم: منها العقل، ومنها العلم والمعرفة، ومنها البيان، ومنها التكليف الذي يتضمن الحرية والاختيار؛ لأن من شرائط التكليف هو لزوم كون الإنسان حراً وصاحب إرادة واختيار فيما يفعله وينتخبه ويريده، وإلا بطل التكليف وسقط عن الاعتبار، وكان حال الإنسان كحال بقية المخلوقات ليس لها تكليف تتكرم به.
- 3- تكريم الإنسان بالحرية على بقية المخلوقات: فحرية الإنسان في الانتخاب والاختيار هي مقام عظيم وشرف رفيع قد أكرم الله ﷻ الإنسان به، وحرم منه الكثير من المخلوقات؛ لأنها مخلوقات تابعة لغرائزها وما تمليه الطبيعة القهّارة التي خلقها الله ﷻ فيها بقدرته القاهرة، وهي لا تملك لنفسها أي اختيار وانتخاب إلا تلبية غرائزها الحيوانية التي همها علفها، بخلاف الإنسان؛ فإن له الحرية في امتثال الأخلاق الحسنة والمثل العليا وغير ذلك مما يوصله إلى أعلى درجات الكمال والتكريم بكامل حريته من دون إكراه أو إجبار.
- 4- دور الحرية الفردية والاجتماعية في تحقيق الكرامة: أما الحرية الفردية فهي من جهة تمكين الإنسان من معرفة ما له من حقوق في اتخاذ قراراته بحرية، من دون أي ضغوط عليه. وأما الحرية الاجتماعية فهي من جهة تضمين حقوق الإنسان وتفاعله بحرية مع مجتمعه والمحيط الذي يعيش فيه.
- 5- طبيعة العلاقة بين الحرية والكرامة: هي علاقة شرطية تكاملية متبادلة، فالحرية قوة تمكينية في تحقيق الكرامة، والكرامة ميزان في تحديد حدود الحرية ومنعها عن الطغيان والإفلات.
- 6- توازن الحرية الفردية مع الحرية الاجتماعية: يتم حفظ التوازن بين الحرية الفردية والحرية الاجتماعية بثلاثة أمور: أ- حفظ الحقوق الأساسية. ب- تحمّل المسؤولية الاجتماعية. ج- التوعية بقيم الحرية.

7- آفات اختلال التوازن بين الحريات: تحقق آفات اختلال التوازن بين الحريات بأمرين:

أ- إذا حصل تعدد على الحرية الطبيعية. ب- عند حصول تلون وتغير في القوانين والأنظمة من دون الأخذ بنظر الاعتبار كرامة الإنسان.

8- حدود الحرية: هناك مخاطر من الحرية المطلقة والحرية غير المنضبطة، أما تحقق الحرية المطلقة فهو ضرب من الخيال؛ لأنها غير قابلة للتحقق في عالم الواقع، وذلك لتزاحم المصالح وتضاربها بين أفراد البشر، وأما الحرية غير المنضبطة، فيجب ضبطها وإخضاعها للقوانين في تحديد حدود تقف عندها؛ لأن الإفراط والتفريط فيها يلزم التعدي على الخلق والقيم والفطرة السليمة، وأيضاً له تبعات وآفات على الفرد والمجتمع.

9- أفضل الطرق وأصلحها لتقييد الحرية غير المنضبطة: لا يصلح تقييد الحرية وضبطها إلا عن طريق الضوابط العقلية والضوابط الشرعية المتمثلة بالتكاليف الإلهية.

10- أعلى مقامات الإكرام: إن بلوغ الإنسان إلى مقامات التكريم العليا منحصر في الإخلاص والعبودية لله والتحرر عن قيود عبودية غيره ﷺ، وطريق العبودية إليه منحصر بالتقوى، وهي العمل بجميع التكاليف بإتيان الواجبات وترك المحرمات.

قائمة المصادر

- ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، دفتر انتشارات اسلامي، الطبعة الثانية، 1413 هـ.
- ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1987 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأسدي، أحمد، مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي، مجلة الدليل، العدد 16، سنة 2022 م.
- أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، 1429 هـ.
- أمين، أحمد، كتاب الأخلاق، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط 1، 1426 هـ.
- الأمم المتحدة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 10 كانون الأول 1948، القرار رقم 217 ألف https://www.un.org/ar/about_us/universal_declaration_of_human_rights
- ابن القطّاع الصقلي، علي بن جعفر، كتاب الأفعال، عالم الكتب، ط 1، 1403 هـ.
- ابن سيّده، علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1417 هـ.
- الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم (كلمات وحكم الإمام عليّ عليه السلام)، تحقيق: مهدي رجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط 2، 1410 هـ.
- الأزدي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، بيروت، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
- الأزهري الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.
- الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، الدورة الثانية والعشرون، الكرامة، ص 3.

- البروجردى، حسين، منابع فقه الشيعة، فرهنگ سبز تهران، ط 1، 1386 ش.
- الجواهري، محمدحسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (ط. القديمة)، تحقيق: عباس قوجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، 1404 هـ.
- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1420 هـ.
- الحوئي، أبو القاسم، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
- الرماني، علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن [سلسلة: ذخائر العرب]، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط 3، 1976 م.
- الروحاني، محمدصادق، أجوبة المسائل في الفكر والعقيدة والتاريخ والأخلاق، دار زين العابدين، قم، ط 1، 1432 هـ.
- السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط 3، 1412 هـ.
- الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل)، دار القرآن الكريم، قم، ط 1، 1405 هـ.
- الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008 م.
- الصدر، محمدباقر، موسوعة الشهيد محمد باقر الصدر (اقتصادنا)، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر، ط 2، 1434 هـ.
- الصدر، محمد، حبّ الذات وتأثيره في السلوك الإنساني، تحقيق: مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، مدين قم، ط 1، 1443 هـ.
- الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، تحقيق: كوجه باغي، محسن بن عباس علي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط 2، 1404 هـ.

- العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 5، 1993 م.
- الفارابي، إسحاق، معجم ديوان الأدب، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر القاهرة، ط 1، 1424 هـ.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، بيروت دار ومكتبة الهلال.
- الفلسفي، محمدتقي، الطفل بين الوراثة والتربية، تحقيق وتعريب: فاضل الحسيني الميلاني، مكتبة الأوحى، قم، ط 2، 1426 هـ.
- القائمي، علي، حدود الحرية في التربية، ترجمة: سلمان الأنصاري، دار النبلاء، بيروت، ط 1، 1425 هـ.
- الكراجي، محمد بن علي، كنز الفوائد، تحقيق: عبد الله نعمة، دار الذخائر، قم، ط 1، 1410 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 ش.
- الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق حسين البيرجندي، دار الحديث، قم، ط 1، 1418 هـ.
- النوري، حسين بن محمدتقي، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
- جهامى جيار، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1385 ش.
- جيار جهامي، سميح دغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 2006 م.
- سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1995 م.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط 1، 1414 هـ.

ظهيري، عباس، حدود الحرية من المنظور الكلامي والفقه والعرفاني، المنهاج، العدد 23، خريف 1422 هـ.

عبد الرزاق لطيف جاسم، المثلية الجنسية من منظور الإسلام وسبل مواجهتها، مجلة بلاد الرافدين للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العراق، المجلد 6، العدد 1، 2024 م.

عواضة، حنان، طبيعة الحرية عند سارتر، مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، العدد 219، سنة 2016 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق: عباس تبريزيان وعبد الحليم الحلي، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم، ط 1، 1422 هـ.

المبيدي، حسين بن معين الدين، ديوان أمير المؤمنين، تحقيق: مصطفى زماني، دار نداء الإسلام للنشر، قم، ط 1، 1411 هـ.

مطهري، مرتضى، أنسنة الحياة في الإسلام، ترجمة التسخيري وآذرشب وخليلي، دار الإرشاد بيروت، 1430 هـ.

ميل، جون سيتوارت، الحرية، ترجمة: طه السباعي، مطبعة الشعب، مصر، ط 1، 1922 م.