

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:

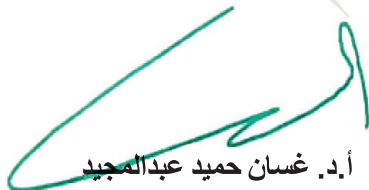
التاريخ: 2019/03/20

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 العقل وما بعد الطبيعة وجدلية العلاقة بينهما
حازم عبدالجبار حسن
- 42 نمط الفكر الأسطوري وتأثيره على الفكر الإنساني
عدنان هاشم الحسيني
- 66 النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني.. عرض ونقد
ابراهيم باه - رضا آذريان
- 109 الذكاء الاصطناعي الخارق.. دراسة نقدية في ضوء الآيات القرآنية
صادق خليلي نسب
- 139 فلسفة التربية عند اليونان.. فلسفة سقراط التربوية نموذجا
محمد الدحروش سعيد
- 170 قراءة استغرابية للعلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان.. دراسة نقدية
محمد محمد رضاوي - روح الله الموسوي
- 204 الدين بين المقدس والدنيوي في حياة المجتمع المعاصر...
عذراء صليوا رفو شيتو

Reason and Metaphysics, and the Dialectic of Their Interrelation

Hazem Abdul-Jabbar Hassan

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

E-mail: alsdh5982@gmail.com

Abstract

The study presents a comparative philosophical analysis of Avicenna and Immanuel Kant's conceptions of reason and its epistemological boundaries, with particular attention to its cognitive function and its relationship to metaphysics. While both thinkers affirm the foundational role of reason in the acquisition of knowledge, their distinct intellectual milieus yield divergent interpretations of its scope and epistemic potential. Avicenna posits a hierarchical development of reason culminating in its union with the Active Intellect, thereby enabling access to transcendent intelligibles and the formulation of metaphysical knowledge in its comprehensive sense—from the nature of prime matter to the demonstration of the Necessary Existent. In contrast, Kant imposes rigorous epistemological constraints on human reason, limiting its function to the structuring of sensory data via a priori categories and denying it access to the noumenal realm, or the "thing-in-itself". Employing an analytical rational methodology, this inquiry concludes that Avicenna's framework supports a metaphysical conception of reason - one that harmonizes reason with metaphysics and permits transcendence beyond empirical phenomena; whereas Kant's critical philosophy confines reason within the parameters of possible experience. This contrast reconfigures the philosophical understanding of reason, knowledge, and existence in both systems. Ultimately, the comparison enriches epistemological discourse and invites renewed reflection on the role of metaphysics in contemporary philosophical thought.

Keywords: Reason, Metaphysics, the limits of reason, Avicenna, Immanuel Kant.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .4-41

Received: 20/06/2025; Accepted: 05/07/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



العقل وما بعد الطبيعة وجدلية العلاقة بينهما

حازم عبدالحبار حسن

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

الخلاصة

يتناول هذا المقال مقارنةً فلسفيةً بين تصوّر ابن سينا وإيمانويل كانط للعقل وحدوده، من خلال تحليل وظيفته المعرفية وعلاقته بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ينطلق البحث من نظرة أولية مفادها أنّ كلا الفيلسوفين يعترف بمكانة العقل في تكوين المعرفة، غير أنّ اختلاف السياق المعرفي يؤدي إلى تباين جوهري في تحديد قدرته وإمكاناته المعرفية؛ إذ يرى ابن سينا أنّ العقل يمتلك مراتب تصاعديّة تنتهي بالاتصال بالعقل الفعّال، وهذا ممّا يُتيح له تجاوز عالم الظواهر إلى إدراك المعقولات المفارقة، وتأسيس معرفة ميتافيزيقية يقينية بمعناها العامّ، من المادّة الأولى إلى إثبات واجب الوجود. في المقابل يُخضع كانط العقل البشري إلى شروط معرفية صارمة؛ إذ يحدّد قدرته في تنظيم الظواهر الحسيّة عبر مقولات قبلية، وينفي عنه إمكانية بلوغ "الشيء في ذاته". تعتمد الدراسة على المنهج العقلي التحليلي، وتخلص إلى أنّ تصوّر السينيوي يؤسّس لعقل ميتافيزيقي - وعلاقة انسجام بين العقل وما بعد الطبيعة - قادرٍ على تجاوز المحسوس، في حين يرسّخ كانط مفهومًا نقديًا للعقل يقيده بشروط التجربة الممكنة، وهو ما يعيد صياغة العلاقة بين العقل والمعرفة والوجود في كلا النموذجين. تسهم هذه المقارنة في توسيع أفق البحث الإبستمولوجي والفلسفي، وتفتح المجال لإعادة التفكير في إمكانات العقل ومكانة الميتافيزيقا في الفكر المعاصر.

الكلمات المفتاحية: العقل، ما بعد الطبيعة، حدود العقل، ابن سينا، إيمانويل كانط.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأول، ص. 4 - 41

استلام: 2025/06/20، القبول: 2025/07/05

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

منذ العصور القديمة وحتى العصور الوسطى، خضع الفكر البشري لهيمنة النموذج المعرفي الأرسطي، الذي اتسم بطابعه الميتافيزيقي، واستمر تأثيره حتى ما بعد النهضة الأوروبية. وقد كان يُنظر إلى العقل بوصفه مرآة تعكس النظام الكوني دون أن يتقيد بالمادة أو الحس. وفي هذا الإطار، قدّم ابن سينا تصوّرًا مركّبًا لوظيفة العقل، استلهم فيه التراث الفلسفي القديم، ودمجه بنظرية مستقلة للعقل ومراحل وحدود إدراكه، في محاولة مبكرة لرسم مكانته ضمن مراتب الوجود والمعرفة.

لاحقًا، شكّلت الثورة الكوبرنيكية تحولًا جذريًا في الوعي الأوروبي، أعادت النظر في حدود العقل، وأثارت جدلاً واسعًا حول الإلحاد واليقين والميتافيزيقا، بلغ ذروته مع ديكارت الذي سعى إلى تأسيس المعرفة على قواعد عقلية صارمة. غير أنّ النزعة التجريبية، كما ظهرت لدى هيوم، قوّضت هذا المشروع؛ إذ ربطت المعرفة بالانطباعات الحسية، ونفت قدرة العقل على تجاوز التجربة، ما أدّى إلى رفض الميتافيزيقا وإحالتها إلى الوهم.

في مواجهة ذلك، جاءت فلسفة كانط لتمنح العقل دورًا تركيبياً، يجمع بين الحسّ والعقل، ويضع حدودًا لما يمكن معرفته، معيّدًا بناء النظرية المعرفية على أساس نقدي يستهدف إمكانات العقل نفسه. وعلى الرغم من أنّ كانط دافع عن العقل، إلّا أنّه قصد العقل المحدود بشروط الحسّ والتجربة، وهو ما أدّى إلى نتائج فلسفية وعقدية غير متماسكة.

في ضوء هذا السياق، يسعى هذا البحث إلى دراسة تصوّر العقل ووظائفه وحدوده لدى كلّ من ابن سينا وكانط، في محاولة تحليلية نقدية تستجلي أوجه الاتفاق والاختلاف، وتبرز دور العقل بين الميتافيزيقا والعلوم، وبين الممكن والمحال في مجال المعرفة؛ إذ يُقدّم كلّ من الفيلسوفين نموذجًا مميّزًا يسهم في فهم طبيعة العقل وصلته بالواقع، ويعين على معالجة قضايا فلسفية ومعرفية معاصرة.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: مفهوم العقل: عرض لغوي واصطلاحي

تشير كلمة "العقل" في اللغة العربية إلى معانٍ متقاربة تشمل العلم [الفراهمدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]، المنع [راجع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، الحبس [انظر: إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ج 1، ص 172]، والرشد الفكري، كما ذكر ذلك ابن منظور في: أنَّ العقل يُفسَّر بالحجر والتُّهي، وكلاهما بمعنى المنع، ويُعدَّان ضدَّ الحُتْم، وهي إشارة إلى الرشد الفكري، الذي يُقابل الحماقة بوصفها ضعفاً أو نقصاً في العقل [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]. ومن هذا المعنى يُقال: "عقل الغلام"، أي بلغ مرحلة التمييز والإدراك، وهي المرحلة التي يُصبح فيها الإنسان مؤهلاً لتحمل التكليف الشرعية، كالبلوغ الذي تُفرض فيه الصلاة على المسلم العاقل.

وقد عرّفه الخليل بن أحمد الفراهمدي بأنه نقيض الجهل، وعرف بالعقلانية أي القدرة على الفهم والتمييز. ومن هذا المنظور، يُنظر إلى العقل على أنّه قوّة تحجز الإنسان عن القيام بالأفعال الضارة أو المحظورة، وهو بذلك "منع" يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات.

[انظر: الفراهمدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]

يُجمع على أنّ العقل يتضمّن ثلاثة معانٍ رئيسية: أولها العلم، أي المعرفة والفهم، وثانيها المنع، الذي يمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ، وثالثها الرشد الفكري، الذي يمثّل نضج الإدراك والتمييز بين الصواب والخطأ. العلم والرشد مرتبطان؛ إذ لا رشد بدون معرفة، وهما ينسجمان مع معنى المنع بوصفه حمايةً للفرد من الأفعال الضارة، لكنّ تفعيل العقل عملياً يتطلب تربيةً داخليةً تتجاوز العلم النظري.

في الاصطلاح الفلسفي، للعقل عدّة معانٍ [انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص 46 - 49]:

1- القوّة المدركة التي تستوعب الكليات والجزئيات، وتمييز الإنسان عن الحيوان.

2- البدهيات، وهي المعارف الواضحة الذاتية التي لا تحتاج إلى استدلال.

3- العقل العملي، الذي يُكسب الإنسان الفضائل الأخلاقية عبر التجربة والممارسة.

4- الفهم السريع أو الذكاء، الذي يُقاس بسرعة الإدراك والتصرّف. وسرعة الانتقال في التفكير جاءت في كلمات المناطقة بمعنى الحدس، وهو حركة العقل من المعلوم إلى المطلوب، أي سرعة الوصول للحدّ الأوسط، والذكاء هو شدّة الحدس. [انظر: الداية، معجم المصطلحات العلمية العربية، ص 122]

5- كما تناول الفلاسفة مفهوم العقل بوصفه قوّة للنفس الناطقة، لها مراتب من الاستعداد والقابلية على استقبال المعلومات.

6- وفي الفلسفة الإلهية، يُعرف العقل بأنه موجود مجرد وغير مادي في ذاته وفعله، يُشار إليه في النصوص الدينية أحياناً بـ"المَلَك". [انظر: عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، ج 2، ص 235]

7- استعمل العقل عند الفلاسفة للدلالة على جوهر النفس الناطقة؛ باعتبارها حقيقة الإنسان. وقد وصفه الكندي بأنه جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء. [انظر: الكندي، رسائل الكندي، ص 113]، بينما أكّد الفارابي أنّه جوهر بسيط يقارن المادّة ويبقى بعد الموت [انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 64]. ومن ثمّ عُدّت النفس والعقل والذهن جوهرًا واحدًا، مع اختلاف التسميات تبعًا لوظائفه: فيُسمّى عقلًا لإدراكه، ونفسًا لتصرفه، وذهنًا لاستعدادة للمعرفة. [انظر: الجرجاني، معجم التعريفات، ص 128]

في القرآن الكريم، يذكر العقل أكثر من أربعين مرّةً بصيغ متعدّدة للدلالة على الفهم والتفكير، وهو محور لسعادة الإنسان وإدراكه للحقائق. كما يشدّد القرآن على أهميّة استخدام العقل مع الحواسّ في تحقيق المعرفة والوعي، محذّرًا من إهماله باعتباره سببًا للضلال والجهل. الجدير بالإشارة أنّه عند الحديث عن العقل في سياق البحث الإستمولوجي، يُقصد به أحد معنيين: الأوّل هو القوّة المُدرِكة الكامنة في النفس الناطقة، والثاني هو نفس المدركات التي تصدر عن هذه القوّة. [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259؛ آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 367] إلّا أنّ التأمّل في مباحث علم المعرفة يُظهر أنّ التركيز فيها ينصبّ أساسًا على فعل الإدراك العقلي ذاته، دون التعرّض المباشر للقوّة الإدراكية من حيث هي كذلك؛ إذ إنّ دراسة هذه الأخيرة تندرج عادةً ضمن مباحث علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

وبالتالي، فإنّ العقل هو القوّة الإدراكية التي تجمع بين المعرفة والتفكير والتدبير الأخلاقي، وهو الوسيلة الأساسية التي تمكن الإنسان من فهم ذاته وعلاقته بالعالم من حوله.

ثانيًا: مفهوم ما بعد الطبيعة.. عرض لغوي واصطلاحي

يُعد مصطلح "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا" ترجمة للمصطلح اليوناني (Metaphysics)، وهو يتكوّن من شقّين: (Meta) بمعنى "ما بعد" أو "ما وراء"، و (Physics) بمعنى "الطبيعة" [انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 713] أو "علم الطبيعة" أو "الفيزياء"، ذلك العلم الذي يُعنى بدراسة المادّة والطاقة، والعلاقات المتبادلة بينهما، من حيث الخصائص والسلوك والقوانين الحاكمة.

ومن هذا التركيب اللغوي نشأ المفهوم الذي يدلّ على نوع من المعرفة يتجاوز دراسة الطبيعة الظاهرة إلى التأمل في المبادئ الأساسية للوجود والواقع، أي في الأسس العقلية التي تقوم عليها الأشياء.

لكن أصل التسمية لا يخلو من الإشكال، فقد ارتبط لفظ "الميتافيزيقا" تقليدياً بمؤلفات أرسطو، مع أنّ أرسطو نفسه لم يستخدم هذا العنوان. ويرجح أنّ من أطلق هذا الاسم هو أندرونيقوس الرودي (Andronicus of Rhodes) في القرن الأول قبل الميلاد، حين قام بجمع كتب أرسطو وترتيبها، فوجد أنّ هناك مباحث لم تُعنون، لكنّها كانت تلي كتب الفيزياء، فأطلق عليها اسم "الميتافيزيقا"، أي ما يأتي بعد الطبيعة ترتيباً.

[See: R.G. Collingwood: An Essay on Metaphysics, p. 4]

وهنا ظهر خلاف بين الباحثين:

فالبعض يرى أنّ التسمية جاءت عرضاً وتنظيمياً فنيّاً لا أكثر، ولم يُقصد بها توصيف طبيعة العلم نفسه. بينما رأى آخرون أنّ أندرونيقوس قصد بالتسمية التعبير عن المضمون؛ لأنّ هذه المباحث تبحث في ما وراء المادة والظواهر، كالمبادئ الأولى والعلل العليا للوجود.

[انظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 18 في الحاشية]

وبصرف النظر عن أصل التسمية، فإنّ المضمون الذي تضمّنته هذه المباحث كان حاضراً في كتابات أرسطو؛ إذ استخدم تعابير مثل "الفلسفة الأولى" (First Philosophy) و"العلم الإلهي" و"الحكمة".

[see: R.G. Collingwood: "An Essay on Metaphysics", p5; See: Jonathan Barnes, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge University Press, 1995, pp. 66 – 67]

ممّا يدلّ على أنّ هذا العلم كان عنده ذا طابع كليّ وشامل يتجاوز العلوم الجزئية المرتبطة بالطبيعة. ويلاحظ أنّ الفلاسفة المسلمين تبّنوا مصطلح "الفلسفة الأولى" عند تناولهم لهذه المباحث، ممّا يدلّ على أنّها كانت تسمية أصيلة في الفكر المشائي، رغم عدم تثبيتها عنواناً رسمياً في كتابات أرسطو. [راجع: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 25]

مع ذلك، فإنّ استعمال مصطلح "ما بعد الطبيعة" يثير إشكالاً آخر من جهة دلالاته الوجودية؛ إذ قد يُفهم منه أنّ ما هو "بعد" الطبيعة هو أدنى منها أو لاحق في الرتبة الوجودية، بينما الفلسفة العقلية تثبت أنّ الوجود اللاماديّ (العقلي أو المجرد) أسبق وأشرف من الوجود

الطبيعي المادّي. ومن هنا، ينبغي فهم "ما بعد" في العبارة على أنّه يشير إلى ترتيب منهجي تعليمي، لا إلى ترتيب وجودي، أي أنّ هذا العلم يُدرّس بعد الفيزياء أو علم الطبيعيات من حيث المنهج، لا أنّ موضوعاته تأتي لاحقاً من حيث الوجود. وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى بدقّة، مؤكّداً أنّ "علم ما بعد الطبيعة" يأتي بعد العلم الطبيعي في ترتيب التعليم، لا في ترتيب الوجود؛ ولذلك استحقّ أن يُسمّى "الفلسفة الأولى"؛ لأنّه يبحث في المبادئ العليا التي تُعدّ أصلاً لكلّ ما سواها. [راجع: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 7]

وقد أطلقت عليها أسماء متعدّدة - مثل "ما قبل الطبيعة" [راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، خطبة الكتاب]، أو "ما فوق الطبيعة" [راجع: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 117]، أو "ما وراء الطبيعة" - لكنّها استعملات اضطرارية لضيق التعبير؛ لأنّها تدور في إطار المكان والزمان، في حين أنّ موضوع هذا العلم يتجاوز كليهما.

إذن مصطلح "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا" هو اسم أُطلق لاحقاً على مجموعة من مقالات أرسطوطاليس التي تتناول مسائل الفلسفة الأولى، أو علم الإلهيات، وهي مباحث تميز بموضوعها ومنهجها عن علم الطبيعة؛ لأنّها تتناول ما هو مفارق للحسّ والمادّة، وتّجه إلى المعقولات والعلل الأولى للوجود.

المبحث الثاني: أثر العقل وما بعد الطبيعة في فلسفة ابن سينا

تناول ابن سينا مفهوم العقل باعتباره من قوى النفس الإنسانية، التي تُعدّ أساس القدرة على التفكير. وقد ميّز بين قوّتين أساسيتين داخل النفس، إحدهما القوّة العاملة، والأخرى القوّة العالمة، وأطلق على كلّ منهما "عقلاً" على سبيل الاشتراك اللفظي. [راجع: ابن سينا، أحوال النفس، ص 63] تتعلّق القوّة العاملة بتوجيه البدن نحو الأفعال الجزئية من دون أن يكون لها دور إدراكي، في حين تختصّ القوّة العالمة بإدراك القضايا الكلّية والقواعد الفلسفية والعلمية، من دون أن يكون لها صلة مباشرة بالفعل العملي. وبهذا يتّضح أنّ لكلّ قوّة مجالها ووظيفتها الخاصّة؛ فالأولى معنيّة بالفعل والحركة، بينما الثانية معنيّة بالفهم والمعرفة.

أولاً: العقل العملي

يطلق ابن سينا على القوّة العاملة في النفس اسم "العقل العملي"، ويصفها بأنّها المبدأ الذي يُحرّك البدن الإنساني نحو الأفعال الجزئية المرتبطة بـ "الرويّة" وفق آراء "إصلاحية" تخصّها. أو

بعبارة أخرى، هي قوّة مهیأة للعمل في اتّجاه البدن العنصري، تمكّن الإنسان من التمييز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وبين الحسن والقبيح في جزئيات الأفعال. [انظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 88]

وانطلاقاً من هذه الوظيفة، تتفرّع عن هذه القوّة ثلاثة اعتبارات أو أنواع من الأفعال الجسمية الخاصّة بالإنسان، وهي: «اعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية الزووعية، واعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 330].

أمّا الاعتبار الأوّل، فيتعلّق بالأفعال والانفعالات العاطفية التي تنشأ عن تفاعل هذه القوّة مع القوّة الحيوانية الزووعية، وتنتج عنها حالات خاصّة بالإنسان مثل الضحك، والحجل، والحياء، والبكاء، والأمل، والخوف، والرأفة، والرحمة، والأنفة، وغيرها من الهيئات النفسية والانفعالات السلوكية.

وفيما يخصّ الاعتبار الثاني، فهو يتمثّل فيما يُعرف بـ"الابتكارات" أو "الاختراعات"؛ إذ تتعاون هذه القوّة مع القوّة المتخيّلة والمتوهّمة في ابتكار التدابير واستنباط الصناعات وتطوير الوسائل التي تخدم حياة الإنسان. وفي هذا السياق يقول ابن سينا: «وقياسها⁽¹⁾ إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفسادة، واستنباط الصناعات الإنسانية» [المصدر السابق، ص 331].

أمّا الاعتبار الثالث، فهو يرتبط بمجال الأخلاق العملية، من حيث تحديد ما ينبغي فعله وما يجب تركه. وعلى سبيل المثال، يُعدّ الظلم والكذب والخيانة من مصاديق ما لا ينبغي فعله، بينما يُعدّ الصدق والعدالة والأمانة من مصاديق ما ينبغي فعله. وتشكّل هذه المرحلة أهميّة خاصّة في بناء سلوك الإنسان العامّ والخاصّ، لما لها من دور محوري في ترسيخ القيم والفضائل الأخلاقية.

ويشير ابن سينا في هذا السياق إلى وجود علاقة تكاملية بين هذه القوّة والقوّة العاملة، أو ما يُعرف بـ"العقل النظري"؛ إذ يتشكّل من هذا التفاعل جملة من الآراء المشهورة والمُسلّم بها، مثل أنّ الكذب والظلم قبيحان، بينما العدل والصدق والإحسان حسن، وخيانة الأمانة قبيحة.

وعلى هذا الأساس، ينبغي أن تكون الغلبة والسيطرة لـ"العقل العملي" على القوة البدنية، بحيث تكون هذه الأخيرة منفعة خاضعة، بينما يكون العقل العملي هو الفاعل والموجه، لا العكس؛ إذ إن ترك البدن دون إشراف العقل العملي قد يؤدي إلى تكون هيئات رديئة وانحرافات سلوكية تؤدي إلى الوقوع في الرذائل الأخلاقية.

ولهذا، يشدد ابن سينا على ضرورة أن يكون العقل العملي فاعلاً، غير منقاد للقوى السفلى، بل يجب أن يكون حاكماً، قادراً على توجيه البدن تبعاً لما يقرره العقل النظري. أي أنه ينبغي أن يكون منفعلاً لما هو أعلى منه (العقل النظري)، وفاعلاً لما هو أدنى منه (البدن)، حتى يتمكن الإنسان من تحصيل الأخلاق الحميدة واكتساب الملكات الفاضلة. [انظر: المصدر السابق]

ثانياً: العقل النظري وما بعد الطبيعة

يحتل العقل النظري مكانة مركزية في نظرية المعرفة والوجود عند ابن سينا؛ إذ يعدّ من أهم قوى النفس الإنسانية وأكثرها ارتباطاً بالعالم العلوي. وقد عرفه ابن سينا بوصفه «قوة معدة نحو النظر، والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 42]. فالعقل النظري هو قوة أو ملكة في النفس الإنسانية، وظيفتها الأساسية هي التأمل والنظر في الأمور الكلية وغيرها. وبالتالي، يعدّ هذا العقل أداة النفس لفهم الحقائق وإدراك المعقولات، وليس مجرد قدرة عملية تعالج الأمور الجزئية كما في العقل العملي، بل هو القوة التي تهدف إلى إدراك المبادئ العامة والحقائق الثابتة.

قوله: "وجهها إلى فوق" إشارة إلى طبيعة العقل بوصفه وسيلة لارتقاء النفس، والتوجه نحو العالم الأعلى، أي العالم العقلي المجرد عن المادة وخواصها، وهو عالم الحقائق. وهنا يبرز ابن سينا الطابع الروحي للعقل النظري؛ إذ يعدّ أداة للاتصال بما هو فوق المادة، وهو متّجه دائماً نحو الغايات السامية. وأمّا قوله: "وبها ينال الفيض الإلهي"، فإنّ الفيض الإلهي عند ابن سينا هو التجليات العقلية والمعرفية التي تتدفّق من العقل الفعّال (الذي يعدّ مصدراً لكل معرفة في نظامه الفلسفي).

فالعقل النظري هو القناة التي تتلقّى هذا الفيض وتستوعبه، وبالتالي يُمكن للنفس أن تدرك الحقائق المجردة عن طريق هذا الاتصال.

وعلى هذا الأساس، وظّف ابن سينا العقل للردّ على إشكالية حصر الوجود بالمحسوس، أي أنّه نقد النزعة الحسيّة التي تحصر الوجود فيما تدركه الحواسّ فقط. وكان ذلك من خلال تحليله لمفاهيم كليّة ومعانيّ مشتركة، ليثبت أنّ الوجود لا يُختزل في المحسوسات، وأنّ المعقولات، بوصفها مفاهيم مجردة كليّة، لا تُدرك بالحسّ وإنّما بالعقل، ممّا ينقض التصرّو الحسيّ للوجود. وإلى هذا أشار بقوله: «اعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس، أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال، وأنّ ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، ص 95].

فالسّياق الفلسفي العامّ للعبارة ينتمي إلى ما يسمّيه ابن سينا بـ"التنبيهات"، وهي تأملات عقلية تهدف إلى تصحيح الأوهام الشائعة في الفكر، ومن خلالها يوجّه ابن سينا نقدًا مباشرًا للنزعة الحسيّة المتطرّفة التي ترى أنّ الموجود هو ما يقع تحت الحسّ فقط. وبالتالي يشير إلى أنّ هذا الرأي غالب على أوهام الناس، ويصفه بأنّه تصوّر ساذج ينكر وجود ما لا يُحسّ بالحواسّ الخمس، كالمجردات العقلية.

ثمّ ينطلق ابن سينا في تفنيد هذا الرأي من خلال دعوة عقلية، قائمة على التأمّل في نفس المحسوس؛ إذ يرى أنّ تأمّل المحسوسات يكشف أنّ هناك ما يُقال على كثيرين مختلفين، مثل مصطلح "الإنسان" الذي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما، وهذا الصدق ليس صدقًا لفظيًا (أي اشتراكًا صرفًا)، بل صدقًا معنويًا يدلّ على وجود معنّي واحد مشترك.

وهنا يطرح ابن سينا سؤالاً هل هذا المعنى المشترك - وهو الماهية أو الكليّة - محسوس؟ فإن لم يكن محسوسًا، فهذا إقرار بوجود ما ليس بمحسوس. وإن قيل إنّّه محسوس، فينبغي له أن يتخصّص بكمّ ووضع ومكان، لكن هذا التخصيص يُناقض صدقه على أفراد كثيرين مختلفين في الكمّ والوضع والمكان، وبالتالي يُبطل دعوى حسيّته، فيقول: «يتأتّى لك أن تتأمّل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنّك ومن يستحقّ أن يخاطب تعلمان أنّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد - لا على سبيل الاشتراك الصرف - بل بحسب معنّي واحد مثل اسم الإنسان - فإنّكما لا تشكّان في أنّ وقوعه على زيد وعمرو - بمعنّي واحد موجود - فذلك المعنّي الموجود - لا يخلو إمّا أن يكون بحيث يناله الحسّ أو لا يكون - فإن كان بعيدًا من أن يناله الحسّ - فقد أخرج التفتيش [التأمّل] من المحسوسات ما ليس بمحسوس» [المصدر السابق].

النتيجة المحورية لذلك التحليل والتنبيه العقلي الذي أشار إليه ابن سينا، هو أنّ الكليات معقولات غير محسوسة، وأنّ مفهوم "الإنسانية" الذي يشترك فيه الأفراد لا يُحسّ بالحواس؛ لأنّه لا يتّصف بصفات المحسوسات (كاللون، والشكل، والمقدار).

وبذلك، فإنّ الإنسان من حيث هو إنسان، أي من حيث حقيقته الأصلية، هو معقول صرف لا محسوس، وكذلك الحال في كلّ كيّ.

ومن حيث الدلالة المعرفية والوجودية لما قرّره ابن سينا، يمكن الوقوف على نتيجتين أساسيتين:

أنّ الحسّ لا يُعدّ معياراً كافياً لإثبات الوجود؛ إذ توجد موجودات لا تقع تحت الإدراك الحسيّ. أنّ للإنسان قدرةً عقليةً على إدراك المعقولات المجردة، الأمر الذي يُمهد الطريق للتفكير في الموجودات غير المادّية التي تُدرك بالعقل لا بالحسّ.

وخلاصة ذلك أنّ ابن سينا يثبت من خلال تحليل المحسوس ذاته، أنّ في الوجود ما هو غير محسوس، ويُقوّض بذلك النزعة الحسيّة الضيقة، ويؤسّس لرؤية ميتافيزيقية تتجاوز التجربة الحسيّة، تنطلق من العقل وتثبت للمعقولات وجوداً حقيقياً مستقلاً.

ثالثاً: وظائف العقل النظري

تُعدّ هذه القوّة - أي العقل النظري - ذات وظائف متعدّدة، أبرزها أنّها تُدرك الصور الكليّة المجردة عن المادّة، إذا كانت كذلك في ذاتها، كالموضوعات الرياضية والفلسفية. أمّا إذا لم تكن تلك الصور مجردةً بطبيعتها، فإنّ العقل النظري يعمل على تجريدها من لواحق المادّة، حتّى لا يبقى فيها ما يتّصل بالمادّة أو يتوقّف عليها. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 333]

والتجريد للصور في الواقع هو وظيفة أخرى للعقل غير إدراكه للكليات؛ إذ نجد أنّ ابن سينا وضح هذه العملية العقلية على ثلاث مراحل:

تبدأ المعرفة من الحواس؛ إذ تنتقش صورة الشيء في الإدراك الحسيّ متّصلةً بالمادّة ولواحقها (كالكمّ والكيف والمكان)، لكنّ الحسّ لا يحتفظ بالصورة إلّا ما دامت المادّة حاضرةً؛ لذا يظلّ إدراكه محدوداً وغير مستقلّ. بعدها تنتقل الصورة إلى الخيال الذي يُعيد إنتاجها على نحو أشدّ تجريداً؛ فهي لا تحتاج إلى حضور مادّي خارجي، لكنّها تظلّ محتفظةً بلواحق المادّة، وتمثّل هذه المرحلة جسراً بين الحسّ والعقل.

ثم المرتبة العقلية، يقوم العقل بتجريد الصورة من المادّة وجميع لواحقها؛ ليُدرك فيها الجهة المشتركة بين الأفراد، ويكون منها مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين، وهذه هي ماهية الشيء في الذهن أو الصورة العقلية الأولى. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلال، ص 348 و349]

إذن يبيّن ابن سينا أنّ المعرفة العقلية ليست ناتجة عن الحسّ المباشر، بل هي ثمرة عملية إدراكية تصاعديّة تبدأ بالمحسوس، وتُبنى بالتدرّج حتّى تبلغ التجريد العقلي التامّ، ممّا يُرسّخ نظريةً فلسفيةً دقيقةً في نشأة الكليات وانتقال المعرفة من الجزئيّ إلى الكليّ.

ويمكن القول استناداً إلى كلمات ابن سينا، إنّ من وظائف العقل النظري أيضاً إدراك الجزئيات الشخصية، ذلك أنّ الحواسّ - بوصفها أدوات إدراكيةً ماديّةً - لا تدرك الأشياء بذاتها، وإنّما تنفعل بها فحسب. وهذا يُشير إلى أنّ فعل الإدراك يتجاوز مجرد الانفعال الحسيّ، ويفترض وجود عامل أعمق هو النفس الناطقة، من حيث هي عقل. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 30]

ولإيضاح هذه المسألة، نُشير إلى أنّ الحسّ عند ابن سينا لا يتجاوز كونه آلةً للانفعال بالمحسوسات، وأنّ الإدراك الحقيقي لا يتحقّق إلّا عندما تكون النفس في حالة انتباه وتركيز؛ لذا قد يحصل انفعال في الحواسّ دون أن يُقابله إدراك فعليّ، كما في حال انشغال النفس الناطقة أو غفلتها (أي لهوها).

وبناءً على ذلك، فإنّ العقل النظري - وفق تصوّر ابن سينا - هو الذي يتولّى إدراك القضايا الجزئية، ولكن عبر وساطة الحواسّ التي يستخدمها بوصفها وسائط تمهيديةً، لا أدوات إدراك تامّة، فالإدراك في جوهره هو فهم المعاني والأفكار لا مجرد تلقّي الانفعالات.

وقد أكّد هذا التصرّوّر صاحب الأسفار في سياق توضيحه لهذه الإشكالية؛ إذ قال: «لا نسلم أنّ مذهب الشيخ⁽²⁾ أنّ المدرك للمحسوسات هي الحواسّ، بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتدّ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس⁽³⁾، وإطلاق هذه الألفاظ إلى الحواسّ بضرب من المجاز، وإسناد معانيها إلى الحواسّ من أغلاط المتأخّرين ... إلّا أنّ إدراكها يختلف، فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات، ومنها ما يدركها بواسطة الآلات، وهي الجزئيات» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 138].

2- ويقصد ابن سينا.

3- بما هي عقل.

العبارة تمثّل خلاصةً لمذهب ابن سينا المعرفي كما فهمها صدر الدين الشيرازي في الأسفار، وهي تعبّر عن نقلة من الحسّ إلى العقل، ومن الانفعال إلى الحكم؛ إذ تُمثّل النفس بما هي عقل - لا الحواسّ - المبدأ الحقيقي للإدراك والمعرفة، في المستويين الجزئي والكلي على حدّ سواء.

من أبرز الوظائف العقلية التي أشار إليها ابن سينا هي عملية الاستدلال العقلي، والتي يُقصد بها الانتقال من قضايا معلومة إلى قضايا مجهولة، اعتماداً على تنظيم منطقي للمعرفة. فالعقل، في هذا السياق، يقوم بتنسيق مجموعة من المعلومات ذات العلاقة بالنتيجة المطلوبة، تُعرف في المنطق بـ"المقدّمات"، ويُوظّفها بوصفها وسائل لبلوغ استنتاج جديد.

بعبارة أخرى، يُعدّ الاستدلال عمليةً عقليةً منهجيةً يتمّ فيها الربط بين مقدّمات مترابطة، بما يؤدي إلى استخراج قضية جديدة لم تكن حاضرةً في الذهن من قبل. ويُفترق هنا بين الاستدلال والتعريف؛ إذ إنّ الغاية من الاستدلال هي تحصيل الحكم، بينما يهدف التعريف إلى تحصيل المفهوم.

وتبعاً لطبيعة الهيئّة المستخدمة في الاستدلال يُصنّف ابن سينا طرائق الاستدلال إلى ثلاثة أنماط رئيسية:

القياس: ويكون فيه الانتقال من الكلي إلى الجزئي.

الاستقراء: وهو الانتقال من الجزئيات إلى حكم كلي.

التمثيل: ويُعنى بالانتقال من جزئي إلى جزئي آخر مشابه له في العلة أو الخاصية.

ويمثّل هذا التقسيم إطاراً أساسياً في نظرية ابن سينا في المعرفة العقلية؛ إذ يتأسّس التفكير المنطقي على بنية الاستدلال بمختلف أنواعه، بوصفه الطريق نحو تحصيل العلم اليقيني.

رابعاً: مراتب تكوّن العقل النظري عند ابن سينا

تناول ابن سينا مراتب تطوّر العقل النظري في سياق فلسفي متأثر بأرسطو، فصنّف العقل إلى أربع مراتب تعكس انتقاله من الاستعداد إلى الفعل التامّ في إدراك المعقولات:

العقل الهولاني: هو مرحلة الاستعداد المحض، حيث يكون العقل خالياً من المعقولات لكنّه مهياً تماماً لقبولها. يُشبّه بالهولوى الأولى (المادّة الخام)، ويُقارن بالطفل الذي لم يتعلّم

بعد لكنّه قابل لذلك. كما قال ابن سينا: «تسمّى عقلاً هيولانيّاً ... تشبيهاً إيّاها باستعداد الهيولى الأولى ... وهي موضوعة لكلّ صورة» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات كتاب النفس)، ج 2، ص 39].

العقل بالملكة: في هذه المرحلة، يبدأ العقل بإدراك المبادئ البديهية «المعقولات الأولى: أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب» أي دون استدلال، مثل "الكلّ أعظم من الجزء". ويُصبح هنا العقل قادراً على التفكير، دون أن يبلغ بعد مرتبة الفعل الكامل «تسمّى عقلاً بالملكة» [المصدر السابق، ص 39 و40].

العقل بالفعل: يصل العقل إلى استخدام المعقولات الأولى في استنتاج معقولات أخرى، ويُصبح قادراً على التفكير المنطقي، وحلّ القضايا النظرية، واستحضار المعارف متى شاء. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 2، ص 40]

وهذه المرحلة هي مرحلة الحضور الفعلي للمعقولات في الذهن، سواء بالكسب أو الحدس، وقدرة العقل على أن يعقل وأن يعقل أنّه يعقل.

العقل المستفاد: المرحلة العليا للعقل النظري؛ إذ يتّصل العقل البشري بالعقل الفعّال، ويستقبل منه المعقولات الكلّية دون حاجة إلى استدلال، وهي مرتبة الإدراك الكامل للمعقولات والحقائق المجرّدة.

ويُعبرّ هذا النسق عن مسار تطوّر العقل الإنساني من القوّة إلى الفعل، ومن الجهالة إلى تمام المعرفة.

تحليل واستنتاج: لحدود العقل ودوره في إثبات الوجود الإلهي في فكر ابن سينا

بالاعتماد على ما سلف من عرض وتحليل يمكن القول إنّ ابن سينا قدّم تصوّراً متكاملًا عن العقل يتجاوز بكثير حدود الفهم الحسيّ المباشر، ويرتقي به إلى مرتبة من التعقّل التجريدي الذي ينتهي إلى إدراك المعقولات الكلّية والحقائق الميتافيزيقية. فالعقل - عند ابن سينا - لا يُحتزل في كونه آلةً لاستقبال المحسوسات، بل هو قوّة ذات مراتب، تبدأ بالاستعداد التامّ (العقل الهيولاني)، ثمّ تنتقل إلى اكتساب المبادئ البديهية (العقل بالملكة)، وتدرّج إلى الاستدلال الواعي (العقل بالفعل)، لتبلغ في النهاية أرقى مراتبها في الاتّصال بالعقل الفعّال (العقل المستفاد).

وهذا التصوّر السينوي للعقل يُؤسّس لمسار تصاعدي في المعرفة، يجعل من الإدراك الحسي مجرد نقطة بدء، لا غايةً نهائيةً، فالحقيقة لا تُدرك من خلال الحسّ وحده، وإنّما من خلال تفعيل قوى النفس وترقيتها؛ حتى تكون قادرةً على استقبال المعقولات المجردة، ممّا يجعل العقل - في أفقه الأعلى - أداةً للاتّصال بما هو مفارق للمادة، وكاشفًا للحقائق الكلية التي لا تقع تحت الحسّ ولا يتوصّل إليها بالتجربة فقط.

وباختصار، فإنّ فلسفة ابن سينا تُقدّم العقل باعتباره مركزًا للمعرفة المتعالية، يبدأ بالمحسوسات ويعلو عليها، لينتهي إلى إدراك ما وراءها.

ولهذا وظّف ابن سينا العقل في إثبات قضايا "ما بعد الطبيعة"، ونجد تجلّيات ذلك بوضوح في نصوصه الفلسفية، ولعلّ أبرز تطبيقاته يتمثّل في برهانه العقلي على وجود الإله بوصفه واجب الوجود بذاته.

قدّم ابن سينا نموذجًا عقليًا متماسكًا لمفهوم الإله، بوصفه "واجب الوجود بذاته" والمبدأ الأوّل للوجود، والعلة التي لا علّة لها لكلّ ممكن. ويُعدّ هذا البرهان تجاوزًا لمجال الحسّ والتجربة؛ إذ يستند إلى تحليل عقلي صرف لمفهوم الوجود، وقد شكّل هذا التصوّر أحد أبرز الإسهامات في الفلسفة الإسلامية ضمن ميدان الميتافيزيقا.

يرى ابن سينا أنّ الموجود إذا نظر إليه من حيث ذاته فقط، دون اعتبار لأيّ عامل خارجي، لا يخرج عن ثلاثة احتمالات عقلية:

إمّا أن يكون وجوده واجبًا بذاته، أي أنّ ذاته تقتضي وجوده بالضرورة، فلا يمكن تصوّره معدومًا على الإطلاق، وهذا هو واجب الوجود بذاته.

وإمّا أن يمتنع له الوجود من ذاته، وفي هذه الحالة ذاته - لو صحّ التعبير - لا تقتضي الوجود بالضرورة، وهو الممتنع الوجود.

وإذا لم يكن واجبًا ولا ممتنعًا بذاته، تعيّن أن يكون وجوده ممكنًا بذاته، أي أنّه من حيث ذاته لا يترجّح وجوده على عدمه ولا العكس، بل يحتاج إلى مرجّح خارجي يخصّصه بالوجود.

وهذا التقسيم العقلي الثلاثي يُعدّ منطقيًا أساسيًا في فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية، ويمثّل الأساس النظري لما سيُعرف لاحقًا بـ"برهان الصديقيين". فالموجود، إمّا أن يكون وجوده عين ذاته، فهو واجب الوجود بذاته، أو أن يكون وجوده زائدًا على ذاته، أي مُضافًا إليها من غيرها، فيكون ممكنًا في ذاته، ومفتقرًا إلى علّة خارجية توجّده.

ومن هنا، يؤسّس ابن سينا لمبدأ محوريّ في برهانه، وهو أنّ كلّ ممكن الوجود محتاج إلى علّة؛ لأنّ الإمكان لا يُنتج فعلًا إلّا إذا اقترن بمرجّح. فالممكن، بما أنّه لا يقتضي وجوده ولا عدمه بذاته، لا يمكن أن يوجد إلّا إذا توافرت علّة خارجية تُخرجه من حدّ الاستواء إلى أحد الطرفين، وهو الوجود. وهذا هو مضمون احتياج الممكن إلى العلّة، وهو أحد الأعمدة الرئيسة في بناء البرهان الصديقي السينوي. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 97]

وينتقل البرهان بعد ذلك إلى معالجة إشكالية التسلسل، فإذا كانت كلّ الموجودات الممكنة معلولة لغيرها، ولم يكن في هذا التسلسل موجود واجب بذاته، فإنّ السلسلة بأكملها لا يمكن أن تكون واجبة الوجود؛ لأنّها لا تتكوّن إلّا من أفراد لا تقتضي الوجود من ذاتها. وبما أنّ مجموع ما ليس بواجب لا يمكن أن يُنتج وجوبًا حقيقيًا، فإنّ الوجود الفعلي لتلك السلسلة يتطلّب وجود طرف خارجي، مستقلّ، غير معلول، وهو واجب الوجود بذاته. وعلى هذا الأساس قال ابن سينا: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته، والجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبة أيضًا وتجب بغيرها» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 98].

إذن، لا يصحّ أن يكون تسلسل العلل الممكنة ممتدًا إلى غير نهاية، بل لا بدّ أن ينتهي إلى علّة أولى، يكون وجودها غير متوقّف على غيرها، وتكون هي المبدأ الأوّل لكلّ وجود سواها، وبهذا ينقطع التسلسل، ويتحقّق من خلال الوقوف عند الوجود الواجب بذاته.

هذه هي خلاصة برهان الصديقيين السينوي القائم على التأمّل العقلي في الوجود، والذي من خلاله نكتشف أنّ سلسلة الممكنات لا يمكن أن توجد إلّا إذا انتهت إلى موجود واجب الوجود بذاته.

وبالتالي يتّضح من خلال تحليل كلمات ابن سينا أنّه قد أسّس لنمط من التفكير الميتافيزيقي - أو سار على نهج المعلّم الأوّل - يقوم على الاستدلال العقلي البرهاني الصرف، دون الوقوف عند حدود التجربة أو الحسّ، انطلاقًا من إيمانه بأنّ موضوع الميتافيزيقا - وهو

الوجود من حيث هو موجود - لا يمكن بلوغه إلا عبر العقل المجرد. لقد اعتمد في بناء هذا العلم على تحليل المفاهيم الكلية، والتفريق الدقيق بين مراتب الوجود (الواجب والممكن والممتنع)، ثم أقام عليها براهين محكمة أبرزها برهانه الصديقي، الذي يُعدّ من أنضج صور الاستدلال الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية.

لقد قدّم ابن سينا في فلسفته نموذجاً متقدماً للعقل الباحث عن الحقيقة؛ إذ يبدأ من الممكنات، ويرتقي إلى الواجب المطلق، مؤسساً بذلك لفلسفة وجودية تتجاوز الظاهر إلى مبدأ الموجودات، وتربط بين العقل والميتافيزيقا برباط لا ينفصم.

المبحث الثالث:

العقل في فلسفة كانط النقدية.. حدود المعرفة وإمكانات الإدراك

أولاً: السياق النقدي لكانط وثورته الكوبرنيكية

شهدت المسيرة الفكرية لكانط تحولاتٍ جوهريةً، تأرجح فيها بين التأكيد على العقل بوصفه مصدرًا أوليًا للمعرفة، والتشكيك في قدرته على إدراك ما يتجاوز حدود التجربة. ففي أعماله الأولى، تبني المبادئ العقلية الكلاسيكية كالتناقض والعلية وكلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، ثمّ اتّجه في مرحلة لاحقة إلى تقويض تلك المبادئ لصالح التجريبية، مشدداً على أولوية الحسّ في المعرفة، وفي منعطف ثالث، سعى إلى تأسيس الأخلاق على أساس داخلي مستقلّ عن الإثبات الميتافيزيقي النظري. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

وقد شكّلت هذه الانتقالات المتعددة خلفيةً فلسفيةً لكتابه "نقد العقل المحض"؛ إذ بلور فلسفته النقدية التي وصفها بـ"الثورة الكوبرنيكية"، من خلال قلبه العلاقة التقليدية بين المعرفة والموضوع، فجعل الذهن هو ما يُشترط له أن يُنظّم الموضوع، لا أن يتبعه. أي عمد كانط إلى قلب الموقف المعرفي التقليدي الذي تبناه معظم الفلاسفة قبله، والمتمثل في أنّ الذهن ينبغي أن يتبع الموضوعات الخارجية في عملية المعرفة.

لقد رأى كانط أنّ هذا الافتراض - وهو أنّ تطابق الفكر مع الواقع هو ما يحقق المعرفة - قد أثبت عجزه عن تفسير إمكان المعرفة القبلية، وبالتالي وجب تجاوزه.

انطلاقاً من ذلك، قدّم كانط مشروعه النقدي على أساس مركزية العقل البشري، مؤكداً أنّ الموضوعات هي التي يجب أن تنسجم مع الشروط المعرفية التي يفرضها العقل، لا العكس.

وهذا ما عبّر عنه بوضوح في قوله: «فلنحاول إذن أن نجرب مرةً واحدةً إن كنا سننجح بشكلٍ أفضل في مسائل الميتافيزيقا إذا سلّمنا بأنّ الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتّفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصّل قبلياً إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئاً عليها (أي الموضوعات) قبل أن تكون معطاةً لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس» [كانط، نقد العقل المحض، ص 37].

ثانياً: نقد العقل في فلسفة كانط

يعرف كانط (Immanuel Kant) "العقل" بأنه: «القدرة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة قبلياً» [المصدر السابق، ص 78]، أي أنّه ليس مجرد متلقٍ سلبي للانطباعات الحسية، بل هو فاعل قبلي في تشكيل التجربة. وهو ما يتكرّر في عبارته الأخرى: «العقل هو القدرة العليا الكاملة على المعرفة» [المصدر السابق، ص 804].

يبين كانط العقل بوصفه القدرة التي تمكن الإنسان من تنظيم المعطيات الحسية ومعالجتها وفقاً لقواعد ومبادئ معرفية سابقة على التجربة، لا مشتقة منها. فهذه المبادئ - التي يسمّيها "المقولات القبلية" - لا تُكتسب من العالم الخارجي، بل تنتمي إلى بنية الوعي ذاته، وتشكّل الإطار الذي من خلاله تُفهم التجربة. وبذلك، يخالف كانط تصوّر التجريبي الحسي كما عند جون لوك (John Locke)، الذي يرى أنّ العقل أشبه بـ"صفحة بيضاء" تُسجّل عليها الخبرات. فالعقل في الفلسفة النقدية ليس سلبيّاً أو متلقياً فقط، بل يمتلك بنيةً فطريةً قادرةً على تشكيل التجربة وإنتاج المعرفة من خلال التفاعل بين المعطى الحسي والمبادئ القبلية.

وهذا الأمر دعا كانط إلى القول بأنّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لا أنّها من التجربة [انظر: المصدر السابق، ص 57]؛ إشارةً منه إلى أنّ المعرفة تتألف من الانطباعات الحسية والأطر القبلية: «فالأفكار بدون محتوًى فارغة، والإدراك الحسي بدون مفاهيم أعمى»

[Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 193]

وهي إشارة أخرى منه إلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الحسّاسية (الإدراك الحسي) والفهم (المفاهيم القبلية). فالمفاهيم أو الأفكار وحدها (القبلية)، إذا لم تكن مرتبطة بتجربة حسية أو مادة محسوسة، تظلّ فارغةً وغير ذات معنى حقيقي. مثلاً، لو حاولنا التفكير في "السببية" دون

أي تجربة أو ملاحظة للعالم الواقعي، فلن يكون لهذا المفهوم أيّ محتوى حقيقي، أي أنّ الفهم يحتاج إلى المعطى الحسيّ ليمنحه مادّةً أو محتوى يمكن تطبيقه عليه، وكذلك العكس، فإنّ المعطى الحسيّ وحده، دون أن يُنظّم عبر مفاهيم عقلية، لا يمكن أن يُنتج معرفةً حقيقيةً، على سبيل المثال، لو تلقينا مجموعةً من الانطباعات الحسية بدون أن يكون لدينا مفاهيم مثل "السببية" أو "الزمان" أو "المكان"، فلن نتمكن من ترتيب هذه الانطباعات في صورة معرفة مفهومة، فالعقل لا يستطيع فهم ما يدركه إلّا إذا استخدم مفاهيمه القبلية لتنظيمه.

وبالتالي فإنّ التجربة وحدها غير كافية لتوليد المعرفة، ما لم تُنظّم داخل أطر عقلية سابقة، فالمعرفة الحقيقية عنده هي نتاج تلاقٍ بين المحتوى الحسيّ الآتي من الخارج، والصور القبلية التي يفرضها العقل بوصفه مشرّعاً للمعرفة.

ويميّز كانط بين نوعين من العقل، العقل النظري المحض الذي يختصّ بالمعرفة القبلية، المستقلّة عن التجربة. والعقل العملي، الذي يُعنى بمجال الأخلاق والواجب.

أمّا كلمة "نقد" في عنوان كتابه، فلا تعني نقد مذهب أو مدرسة، بل تعني امتحان العقل ذاته من حيث صلاحيته للمعرفة الميتافيزيقية؛ ولهذا يقول: «إنّي لا أقصد بهذا نقداً للكتب أو المذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عموماً ... لتقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقا بوجه عام» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20].

فالمشروع الكانطي إذن هو مشروع تحقيق في الشروط الإمكانية للمعرفة، وهو ما يعدّه علماً تحضيرياً، لا مذهباً نهائياً، ويهدف - بحسب ما صرح كانط بذلك - إلى تطهير العقل من الأخطاء السابقة، فيقول: «فإنّ العلم الذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده ... لا يجب أن يُسمّى مذهباً، بل نقداً للعقل المحض ... فائدته سلبية؛ لأنّه لا يوسّع المعرفة، بل يطهرها» [المصدر السابق، ص 79].

ومع ذلك، يثير مشروع كانط إشكالياتٍ تتعلّق بموضوعيته في ممارسة هذا "النقد"؛ إذ تظهر مواضع عديدة من كتابه تُشير إلى ميل شخصي واضح أثّرت في مسار نتائجه، من أبرزها إعلانه الصريح في مواضع متقدمة: «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانباً لكي أحصل على مكان آمن للإيمان ... وإنّ دوغمائية الميتافيزيقا، أعني غرورها، هي المصدر الحقيقي لكلّ إلحاد معادٍ للأخلاق» [المصدر السابق، ص 46].

وهذا التصريح يكشف أنّ كانط لم يكن يتعامل مع العقل بوصفه ملكةً خالصةً مستقلةً، بل حكم عليه وفق تصوّرات موجّهة مسبقاً، تملي عليه أن يُقْصِي الميتافيزيقا الكلاسيكية ويمنح الأولوية للإيمان والأخلاق، وهو ما يستدعي إعادة فحص لحدود النقد الكانطي ومدى وفائه لمبدأ الحياد الفلسفي الذي أعلنه⁽⁴⁾.

ثالثاً: دور العقل بوصفه منشأً للمعرفة من خلال المقولات القبلية والحدوس الحسية

لا ينفصل الحديث عن القضايا والمقولات في فلسفة كانط عن جوهر مشروعه النقدي؛ إذ لا يُقصد بها مجرد تصنيفات منطقية أو مفاهيم نظرية، بل تمثّل محاولةً لتفصيل البنية العقلية كما يتصوّرُها، بوصفها المصدر الأساسي لشروط إمكان المعرفة. فتميّزه بين أنواع الأحكام، وتنظيمه لمقولات الفهم، يكشف عن سعي حثيث للكشف عمّا يفترضه كانط أنّه الأساس القبلي لكل إدراك بشري. غير أنّ هذا التفصيل لبنية العقل لا يخلو من إشكاليات، أبرزها افتراض وجود بنية عقلية سابقة على كلّ تجربة، تُضفي النظام والمعنى على المعطيات الحسية، دون أن تخضع هذه البنية نفسها لمساءلة تجريبية أو تاريخية. وبهذا المعنى، فإنّ الكلام في مقولات الفهم ليس وصفاً محايداً لطريقة اشتغال العقل، بل بناء تأويلي يحاول كانط من خلاله ضبط حدود المعرفة في إطار قبلي صارم، يختزل إمكانات الفهم ضمن معايير معرفية يحددها العقل ذاته.

أ- بيان ونقد: التصوّرات القبلية (المقولات) عند كانط وأثرها في تقييد المعرفة

قام كانط بتشكيل جدول المقولات انطلاقاً من جدول الأحكام، مستنداً إلى تصنيفها بحسب أنواعها، وذلك انطلاقاً من تصوّره بأنّ الحكم هو فعل ذهني يتمثّل في توحيد التصوّرات؛ إذ يُربط المحمول بالموضوع عبر أنماط منطقية مختلفة. ويعتمد هذا المنهج على مبدأ محوري مفاده أنّ عدد المقولات القبلية الخالصة يساوي عدد صور الحكم الممكنة، بالنظر إلى أنّ الفاهمة - بوصفها ملكة التفكير - هي مصدر هذه المقولات، وأنّ نشاطها المعرفي يتمثّل أساساً في إصدار الأحكام. ولما كانت الفاهمة لا تصدر أحكاماً إلّا في اثنتي عشرة صورةً من صور الحكم، فقد خلص كانط إلى أنّ عدد مقولاتها يجب أن يعادل هذا العدد بدقّة. وبناءً على هذا الأساس، شرع في صياغة ما أسماه

4- للتوضيح أكثر راجع مقالنا "النزعة الإيمانية التقوية عند كانط وأثرها على بعده النظري"، مجلّة الدليل، العدد 21.

"الجدول المنطقي للأحكام" (Logical Table of Judgments)، ليتبعه بجدول آخر أطلق عليه اسم "جدول التصورات القبليّة الخالصة للذهن" (Transcendental Table of the Pure Concepts)، ويُقصد به جدول المقولات أو المحمولات التي توظفها الفاهمة في تجربتنا المعرفية.

[See: Kant, Prolegomena To any Future Metaphysics, p. 58]

فالحكم إمّا أن يوحد موضوعاتٍ جزئيةً كثيرةً في "كلّ" واحد بناءً على خصائص مشتركة، لنصل إلى الوحدة أو الكثرة أو الشمول، وهذه "مقولات الكمّ". أو يتضمّن الحكم إثبات تصوّر لشيء أو نفيه عن شيء آخر، وهذه هي "مقولات الكيف". كذلك، قد يسند الحكم محمولات لموضوع رئيسي يعدّ جوهرياً وغير قابل لأن يكون محمولاً، وهو "الجوهر"، أو يتضمّن ارتباطاً بين سبب ونتيجة، وهو "مقولة العلّية". وربّما يفصل الحكم بين أصناف مختلفة من الموضوعات التي تنضوي تحت تصوّر واحد، وهي "مقولة التأثير المتبادل". وأخيراً، قد يتناول الحكم الإمكان أو التقرير أو الضرورة، وتلك هي "مقولات الجهة".

أطلق كانط على هذه المفاهيم "المقولات" مقتدياً بأرسطو، مدّعياً أنّ هدفه يماثل تماماً هدف الأخير، وإن اختلف معه في التطبيق. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 158] لكنّ هذا الادّعاء بعيد عن الواقع؛ إذ إنّ أرسطو كان يتعامل مع مقولاته من منظور وجودي؛ إذ يتشكّل الذهن وفقاً للواقع الخارجي وخصائصه. أمّا كانط، فقد انطلق من رؤية معاكسة تماماً؛ إذ يفرض الذهن بنيته على الواقع ويعيد تشكيله وفق خصوصيات الذات، وليس بحسب حقيقته الخارجية. وعلى هذا الأساس طرح كانط السؤال التالي: «بما أنّ هذه المقولات ليست مشتقةً من الطبيعة ولا تهتدي بها كنموذج عنها (وإلاّ لكانت تجريبيةً فقط)، فكيف يمكن فهم أنّه يجب على الطبيعة أن تهتدي بالمقولات. بكلام آخر: كيف يمكن للمقولات أن تعيّن قبلياً ربط مختلف الطبيعة، من دون أن تستمدّ أصلها منها» [انظر: المصدر السابق، ص 225].

من هنا، فإنّ المعرفة في فلسفة كانط لا تطابق الواقع كما هو عليه، بل كما يبدو لنا. وقد أطلق على منهجه المعرفي مصطلح "الثورة الكوبرنيكية"، مشبّهاً إيّاه بتحوّل كوبرنيكوس في علم الفلك، لكنّ فلسفته لم تحلّ الإشكالات المعرفية بل عمقتها، ممّا زاد من التعقيد بدل التبسيط. في الواقع، ما أتى به كانط لا يختلف كثيراً عما قاله بروتاجوراس (Protagoras): (الإنسان مقياس جميع الأشياء)؛ إذ جعل الأشياء تطابق قليات الذهن بدلاً من العكس.

على هذا الأساس تمّ توجيه النقد لما طرحه كانط في هذا السياق، من أنّ أرسطو لم يخلط بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، على عكس كانط الذي وظّف المنطق لخدمة أغراضه الفلسفية والميتافيزيقية. وقد عبّر المنطقي المعاصر ويليام نيل (William Calvert Kneale) - وهو منطقي وفيلسوف إنكليزي - عن ذلك بأنّ كانط بمدرسته الترانسندنتالية قد دمج الميتافيزيقا بالإبستمولوجيا وقدمها على أنّها منطق، ممّا أدّى إلى تقلّبات فكرية أحدثت قطيعة معرفية في تاريخ المنطق. يقول الدكتور محمود زيدان: «نشكّ في صدق [هذا] الادّعاء؛ لأنّ أرسطو لم يخلط ما بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، كما خلط كانط بينهما عن قصد، لا لأنّه لم يعرف حدود المنطق، وإنّما لأنّه أراد الاستعانة بالمنطق لتحقيق أغراضه المعرفية والميتافيزيقية، ومن ثمّ يكون خلط كانط أكثر خطراً... وقد صدق العالم المنطقي المعاصر ويليام نيل حين قال: "إنّ كانط بمذهبه الترانسندنتالي قد بدأ ابتكار الخليط الغريب من الميتافيزيقا والإبستمولوجيا، فقدّمه هيجل وسائر مثاليي القرن التاسع عشر على أنّه منطق"» [زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 130 و131].

أحدث كانط من خلال تقلّباته الفكرية قطيعة معرفية كبيرة في تاريخ المنطق عبر تقديمه ما سمّاه "المنطق الترانسندنتالي". هذه القطيعة لا تختلف كثيراً عن تلك التي أحدثها فرانسيس بيكون (Francis Bacon) في تاريخ علم المنطق بدعوته إلى تبني منطق بديل، وهو المنطق الاستقرائي. فكلّاهما، رغم اختلاف منطقاتهما، ساهم في تغيير جذري في مسار التفكير المنطقي والمعرفي. [انظر: رسول، كانط في ذاته.. دروب الفيلسوف في تعمير مفاهيمه، ص 153]

إنّ المقولات الكانطية هي القوالب العقلية القبلية التي من خلالها يمكن للإنسان أن يعرف كلّ ما يمكن معرفته. وفقاً لكانط، هذه المقولات هي شروط ضرورية للمعرفة، ولا يمكن إدراك أيّ شيء في الواقع أو معرفته إلّا إذا كان يتوافق مع هذه المقولات. وبالتالي، كلّ ما يتعارض مع هذه المقولات أو لا يتناسب معها لا يمكن معرفته بأيّ حال من الأحوال. فهو يرى أنّ هذه المفاهيم الخالصة لا يمكن التعبير عنها إلّا من خلال التجربة. وفي هذا السياق، تكتسب المفاهيم معانيها وموضوعيتها من خلال علاقاتها بالتجربة الإنسانية الممكنة. لكنّ المفاهيم التي لا تتوافق مع التجربة أو تكون مجرد أفكار لا يمكن اعتبارها قابلة للإثبات. نعم، يُمكن أن تعدّ هذه المفاهيم فرضيات فقط؛ لأنّها لا تُعبر عن حقائق قابلة للتحقق أو

الإثبات في العالم الخارجي. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 305]

وعليه، لا يستطيع العقل البشري في فلسفة كانط أن يدرك الواقع كما هو في ذاته (النومين)، بل يُدركه وفقًا للأطر المقولاتية التي يفرضها العقل. هذه الأطر ليست مجرد أدوات معرفية، بل هي شروط ضرورية لوجود المعرفة نفسها.

ولهذا يتناول كانط السؤال التالي: كيف يمكننا أن نتحدث عن الكائنات الميتافيزيقية أو المعقولة، مثل الإله، باستخدام المقولات، على الرغم من أن المقولات لا تنتج معرفةً صالحةً إلا فيما يتعلق بالظواهر؟ وكيف يمكننا الحديث عن كائن لا يمكن تمثيله كظاهرة على الإطلاق؟ المقطع يشير إلى إحدى التحديات الرئيسية في فلسفة كانط؛ إذ يعترف بأن المقولات والمعرفة الحسية لا يمكن تطبيقها على الكائنات الميتافيزيقية مثل الإله، مما يضع هذه الكائنات خارج حدود المعرفة النظرية. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 374]

ولهذا أطلق كانط على المقولات التي تندرج تحت أحكام الكمية والكيفية "المقولات الرياضية" (Mathematical Categories)، وهي تشير إلى الشروط اللازمة لإصدار الأحكام على الأشياء ضمن إطار الزمان والمكان. أي تتعلق بكيفية تمثيل الأشياء من حيث الكمية (مثل العدد أو الحجم) والجودة أو الكيفية (مثل الخصائص المتميزة من اللون أو الشكل) عندما تكون في الزمان والمكان. والمقولات التي تندرج تحت أحكام الإضافة والجهة أطلق عليها "المقولات الديناميكية" (Dynamic Categories)، وهي تحدد كيفية ارتباط الأشياء مع بعضها، وكيف تتحدد في سياق العلاقة بين الكائنات المختلفة. مثلاً، علاقة السبب والنتيجة، أو الإشارة إلى وجود إمكانية أو ضرورة لوجود شيء ما.

[See: Hartnack, Justus, Kant's Theory of Knowledge, p. 45]

وبالتالي لم يبق للميتافيزيقا وعلم ما بعد الطبيعة مجالاً في أطره المعرفية، وقبلياته الذهنية.

الأمر الآخر الذي لا بد من الإشارة إليه هاهنا، هو أن المقولات التي تحدث عنها كانط تختلف جوهرياً عن المقولات التي قال بها أرسطو والحكماء من بعده، كابن سينا والفارابي. التشابه بينهما لا يتعدى الاشتراك اللفظي، بينما يختلفان في المعنى والحقيقة. عند كانط، المقولات ليست سوى بنى ذهنية سابقة للتجربة، وهي شروط ذاتية للفكر تفرض نفسها على الظواهر الخارجية. ونتيجة لذلك، تصبح أحكامنا على الواقع أحكاماً سوفسطائية؛ إذ إن المعرفة تبعد عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها.

ب- تهافت العلاقة بين المفهوم القبلي والأثر الواقعي عند كانط.. مقولة الجوهر نموذجاً

يُعدّ الحديث عن المقولات الذهنية في فلسفة كانط من أكثر المسائل تعقيداً وتشعباً؛ إذ يتطلب الأمر استقصاءً دقيقاً لبنية العقل ومفاهيمه القبليّة التي تشكّل أساس إدراكنا للعالم. غير أنّ المقام لا يتّسع في هذه الوريقات لمتابعة هذا البحث على وجه الاستيفاء والبيان، فضلاً عن تتبّع الإشكالات والثغرات التي تركها كانط خلفه في هذا البناء المفاهيمي. وبناءً على قاعدة "لا يُترك الميسور بالمعسور"، سنكتفي بتسليط الضوء على مثال واحد من هذه المقولات، وهو مقولة الجوهر؛ لما تنطوي عليه من أهميّة معرفيّة وفلسفيّة ومركزيّة في سياق ما نحن فيه، ولما يُثيره تحليل كانط لها من إشكالات وتناقضات تستحقّ الوقوف عندها بالنقد والمراجعة.

يرى كانط أنّ الشكل الحملي للقضيّة يُظهر فكرة الجوهر، في الأحكام الحمليّة، يُنسب محمولٌ (صفة) إلى موضوع (شيء)، مثل قولنا: "السيارة حمراء"، في هذا السياق، السيارة هي الموضوع (الجوهر) الذي يحمل الصفة (الحمرة).

يعتمد كانط في تعريف الجوهر على من سبقوه في ذلك، فالجوهر هو الشيء الذي يُعزى إليه وجود الصفات المختلفة، ولكنّه ليس صفةً لشيء آخر. يوضّح كانط هذا المفهوم - بحسب ما ذكر جيمس فان كليف (James Van Cleve) - بقوله: «الجوهر هو شيء يمكن أن يوجد كموضوع لكنّه لا يمكن أن يوجد كمحمول» [Van Cleve, Problems from Kant, p. 105]. وفي ضوء ذلك، يؤكّد كانط أنّ الأحكام الحمليّة التركيبيّة تفترض مفهوم الجوهر؛ لأنّها تحتاج إلى شيء (الجوهر) تُسند إليه الصفات، وهو ما يعكس الأساس الفلسفي لفكرة الجوهر بوصفه حاملاً للصفات.

استناداً إلى ما أشار إليه (James Van Cleve) من أنّ كانط حصر وظيفة الحكم الحملي في اسناد الصفات إلى الجوهر، يمكن القول إنّ هذا تصوّر ليس دقيقاً من الناحية المنطقية، فليست جميع القضايا تنطوي بالضرورة على علاقة بين جوهر وصفة؛ إذ قد يكون الموضوع نفسه غير الجوهر. مثال ذلك، في القضيّة القائلة: "الأحمر لون"، لا يُنسب هنا المحمول أو الصفة إلى الجوهر، بل تُنسب إلى "الأحمر" وهو عرض لا جوهر، ورغم ذلك فقد شغل موقع الموضوع في الحكم. علاوةً على ذلك لا إشكال من وقوع الجوهر نفسه محمولاً ضمن قضايا حمليّة أخرى، دون أن يترتب على ذلك محذور فلسفي أو منطقي. وهذا يدلّ على أنّ الحصر الذي قدّمه كانط لا يستوعب جميع أشكال القضايا الحمليّة الممكنة، ويظلّ بحاجة إلى مراجعة أو توسيع تنوّع البنى المنطقية الممكنة للقضايا.

والأمر الآخر - وهو المهم - أن مفهوم الجوهر يُعدّ من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل في الفلسفة الغربية، وقد تعدّدت حوله الآراء والتفسيرات. فبينما يُفهم في دلالاته البسيطة - كما عند المناطق - على أنه شيء مألوف يحمل صفات كاللحم أو اللون، ولا يُنسب لشيء آخر، كالتفاحة أو السيارة، فإنّ المعنى الفلسفي الدقيق للجوهر ينقسم إلى اتجاهين رئيسيين: أولهما نظرية الجوهر (Substance Theory) التي ترى أنّ الكائنات ليست مجرد مجموعة صفات، بل تقوم على ركيزة خفية وثابتة تحمل تلك الصفات، لكنّها غير قابلة للإدراك المباشر.

أمّا الثاني، فهو نظرية الحزمة (Bundle Theory) التي تنكر وجود جوهر مستقلّ، وتعدّ الكائنات مجرد تجمع من الصفات المتزامنة، دون حاجة لركيزة خفية.

وقد تبوّأ هذا التصرّو الثاني فلاسفة تجريبيون مثل بيركلي (George Berkeley) وهيوم (David Hume) وراسل (Bertrand Russell)، في مقابل تأييد العقلانيين كديكارت (René Descartes) وسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتز (Gottfried Leibniz) للرؤية التقليدية للجوهر بوصفه أساساً للوجود.

[See: Georges Dicker, Descartes: An Analytical and Historical Introduction, p. 49 - 50]

أمّا كانط، فهو يسير في ركب من جعل الجوهر ركيزةً مستقلةً عن الأحوال والأعراض، معتبراً إيّاه شرطاً قلياً لفهم التغيّرات في العالم. واعتمد في ذلك على الحجّة القائلة بأنّ إدراك التغيّر يفترض وجود عنصر ثابت تجري عليه التغيّرات.

[see, Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 301]

لكنّه في الوقت ذاته، لم يُقدّم إثباتاً على وجود الجوهر بوصفه شيئاً في ذاته (Noumenon)، بل عدّه مجرد مقولة عقلية تُفرض على الظواهر لتنظيم التجربة.

وهنا تبرز الإشكالية؛ فإذا كان الجوهر مفهوماً قلياً يصنعه العقل، فكيف يمكن أن نصف به الواقع الخارجي بشكل موضوعي؟ وهل الثبات الذي ننسبه للجوهر صفة واقعية أم مجرد ضرورة ذهنية؟ إنّ محاولة كانط التوفيق بين الواقعية والمثالية المتعالية تنطوي على مفارقة فلسفية؛ إذ يجعل من الجوهر شرطاً عقلياً لفهم العالم، لكنّه في الوقت ذاته، يسنده إلى واقع خارجي لا يمكن للعقل بلوغه بذاته، ممّا يدفع النقاد إلى القول بأنّ تصوّره يجعل الجوهر أقرب إلى إسقاط ذهني لا إلى حقيقة ميتافيزيقية مستقلة.

رابعاً: القضايا القابلة للمعرفة عند كانط واستبعاد القضايا الميتافيزيقية

يُصنّف كانط القضايا القابلة للمعرفة ضمن إطار صارم يقوم على ثنائية التحليل والتركيب من جهة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 65]، والقبلية والبعدية من جهة أخرى.

[Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 136]

فكل قضية معرفية بحسب هذا التصوّر لا تخرج عن كونها إمّا تحليلية أو تركيبية، وإمّا قبلية أو بعديّة. فالقضية التحليلية تُستمدّ صدقها من تطابق المحمول مع موضوعه، أي من تحليل المفاهيم نفسها، في حين تُستمدّ القضية التركيبية من إضافة محمول جديد لا يفهم بالضرورة من موضوعه، ممّا يستدعي الرجوع إلى التجربة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن للقضية الواحدة أن تكون تحليلية وتركيبية معاً، كما لا يمكن أن تكون قبلية وبعديّة في آنٍ واحد؛ ونتيجةً لهذا التقسيم الثنائي المزدوج، تنحصر القضايا في أربعة أنماط: (1) القضايا التحليلية القبلية. (2) القضايا التحليلية البعدية. (3) القضايا التركيبية القبلية. (4) القضايا التركيبية البعدية. ويولي كانط اهتماماً خاصاً بالنوع الثالث، أي القضايا التركيبية القبلية؛ لكونها - في نظره - تمثل الأساس الحقيقي لإمكان المعرفة الميتافيزيقية والعلمية.

في حين يُنظر إلى مفهومي "القبلي" (a priori) و"البعدي" (a posteriori) على أنّهما ينتميان إلى مجال المعرفة (الإبستمولوجيا) ويعبران عن طريقة معرفتنا للقضايا، فإنّ مفهومي "التحليلية" و"التركيبية" ينتميان إلى حقل الدلالة (السيمانطيقا)، ويعبران عن الأساس الذي يُبنى عليه صدق القضية أو كذبها.

من الجدير بالملاحظة أنّ التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لم يحظَ بإجماع بين الفلاسفة؛ إذ عبّر بعضهم عن شكوكه إزاء هذا التقسيم أو حول إمكانية الدفاع عنه، ويُعدّ الفيلسوف ولارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine) من أبرز المنتقدين لهذا التمييز⁽⁵⁾، على الرغم من وجود مدافعين عنه في أوساط فلسفية أخرى⁽⁶⁾.

5- المصدر الرئيس لهجوم كواين على التمييز بين التحليلية والتركيبية هو مقاله الشهير "خرافتان في التجريبية" (Two Dogmas of Empiricism)، ضمن كتابه "من وجهة نظر منطقية.. تسع مقالات منطقية-فلسفية"، ص 20 - 46.

6- ومن بين الردود العديدة على كواين، يبرز مقال ه. ب. غرايس (H. P. Grice) و. ب. ف. ستروسن (P. F. Strawson) بعنوان "دفاعاً عن الخرافة" (Defense of a Dogma)، في مجلّة (The Philosophical Review)، العدد 65، 1956، ص 141 - 158.

يؤقّر هذا التصنيف إطارًا واضحًا ومبسّطًا لفهم كيفية تنظيم القضايا القابلة للمعرفة ضمن الفلسفة النقدية لكانط، بطريقة تمنع تداخل الفئات بين التحليل والتركيب أو بين القبلية والبعدية. إضافةً إلى ذلك، يساعد هذا التصنيف في فهم المسار الذي يقود كانط إلى طرح سؤاله الجوهري في كتابه "نقد العقل المحض" المتعلّق بإمكانية وجود "أحكام تركيبية قبلية".

ففي هذا السياق، كان هناك نزاع فكري بين مدرستين فلسفيتين رئيسيتين (العقلانية والتجريبية) حول وجود هذا النوع من القضايا والأحكام (التركيبية القبلية)، وقد حصل اتفاق بين المدرستين من جهة، واختلاف من جهة أخرى، يمكن توضيحه كما يلي:

1- يتّفق كلّ من العقلانيين والتجريبيين على وجود أمثلة واضحة للأحكام التحليلية القبلية (النمط الأوّل)، كتعريفات المفاهيم ومبادئ المنطق، وللأحكام التركيبية البعدية (النمط الرابع)، كالقوانين الفيزيائية المستندة إلى التجربة.

[See: Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction, p. 49 – 55]

2- كما يتّفق الطرفان على عدم وجود أمثلة أو مصاديق للنمط الثالث من الأحكام (التحليلية البعدية)؛ إذ إنّ كلّ القضايا التحليلية في الحقيقة هي قضايا قبلية. ويُعزى ذلك إلى أنّ صدق هذا النوع من القضايا يعتمد على معاني المفردات المستخدمة فيها فقط، ولا يتطلّب الرجوع إلى التجربة لتحديد صحتها أو بطلانها. وقد عبّر كانط عن هذه النقطة بوضوح عندما قال: «سيكون من العبث أن نؤسّس حكمًا تحليليًا على التجربة؛ لأنّني لست بحاجة إلى تجاوز مفهومي على الإطلاق من أجل صياغة الحكم، وبالتالي لا أحتاج إلى شهادة من التجربة لذلك» [Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 142].

3- بالإضافة إلى اتّفاقهم على أنّه رغم أهميّة أمثلة الصنف الأوّل (التحليلية القبلية) من الأحكام، إلّا أنّها لا تخبر إلّا عن المعنى اللغوي ولا تتعدّاه إلى الواقع. وهذا ما بيّنه كانط بنفسه عندما قال: «المبادئ التحليلية هي بالتأكيد في منتهى الأهميّة والضرورة، ولكن فقط من أجل الوصول إلى هذا الوضوح للمفاهيم الذي لا غنى عنه لتحقيق تأليفٍ أكيدٍ وموسّع» [كانط، نقد العقل المحض، ص 69].

ما هو إذن جوهر الخلاف بين العقلانيين والتجريبيين؟ يتمثل هذا الخلاف في أنّ العقلانيين يقرّون بوجود قضايا تنتمي إلى الصنف الثاني (التركيبية قبلية)، في حين ينكر التجريبيون وجود مثل هذه القضايا. وبذلك، كما يتّضح من السؤال الشهير الذي طرحه كانط، يمكن إذن اختزال النزاع بين العقلانية والتجريبية - بوصفهما نظريتين معرفيتين - إلى إشكالية إمكانية وجود قضايا تركيبية قبلية.

السبب الذي يدفع بالعقلانيين إلى تأكيد وجود قضايا تركيبية قبلية يتمثل في اعتقادهم بإمكانية المعرفة بقضايا تتعلّق بالواقع غير اللغوي وغير التجريبي، مثل الوجود الإلهي، والنفوس الخالدة، أو الجواهر غير المدركة الكامنة خلف الصفات الظاهرة للأشياء. فمثل هذه القضايا لا يمكن أن تكون تحليلية قبلية؛ لأنّها في هذه الحالة لن تضيف أيّ محتوى معرفي يتعلّق بالواقع غير اللغوي. كما لا يمكن اعتبارها تركيبية بعدية؛ لأنّ ذلك يستلزم أن تكون قابلة للمعرفة عبر التجربة، وهو ما يتعارض مع طبيعتها. أمّا أن تكون تحليلية بعدية، فذلك أمر مرفوض؛ إذ لا توجد قضايا من هذا القبيل، وبناءً عليه، لا يبقى سوى أن تكون قضايا تركيبية قبلية.

[see: Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction, pp. 46 - 48]

في المقابل، فإنّ إنكار التجريبيين لوجود قضايا تركيبية قبلية ينبع من قناعتهم بأنّ أيّ قضية تحمل مضموناً معرفياً عن الواقع غير اللغوي يجب أن تستند إلى التجربة. فهم يرون أنّه من غير المعقول، بل ومن غير المقبول معرفياً، أن توجد قضايا تُخبر عن الواقع غير اللغوي ويمكن إدراكها عبر الفكر المحض، بمعزل عن التجربة (باستثناء التجربة الضرورية لاكتساب دلالات الألفاظ)؛ لذلك يرون أنّ القضايا الوحيدة التي يمكن معرفتها على نحو قبلي هي القضايا التحليلية، والتي لا تُضيف شيئاً عن الواقع غير اللغوي.

من الضروري توضيح ما يعنيه التجريبيون تحديداً بإنكارهم لوجود قضايا تركيبية قبلية، فهذا الإنكار لا يُفهم على نحو صحيح باعتباره رفضاً لإمكان وجود قضايا تركيبية لا تستند إلى الخبرة الحسية (أي قضايا تركيبية غير بعدية)، بل يُفهم باعتباره إنكاراً لإمكانية معرفتها. بعبارة أخرى، لا ينكر التجريبيون وجود قضايا تركيبية لا يمكن التحقق منها تجريبياً فحسب، بل ينكرون أيضاً إمكانية أن تكون مثل هذه القضايا قابلة للمعرفة على الإطلاق. ووفقاً لهذا الفهم، فإنّ التجريبية تفترض ضمناً أنّ كلّ قضية تركيبية غير قابلة للمعرفة من خلال الخبرة الحسية، حتّى وإن كانت صادقة من الناحية المنطقية، تظلّ غير قابلة للمعرفة، وبالتالي تقع خارج نطاق ما يمكن معرفته.

وقد ذهب بعض التجريبيين في القرن العشرين - وتحديدًا الوضعيين المنطقيون في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي - إلى أبعد من هذا الموقف؛ إذ تبنتوا ما يُعرف بـ "معيّار التحقّق للمعنى"، والذي ينصّ على أنّ كلّ جملة ذات معنى يجب أن تعبر إمّا عن قضية تحليلية أو عن قضية يمكن التحقّق منها بواسطة إجراء تجريبي. وبناءً على هذا المعيار، رفضوا إمكان أن تكون هناك قضايا تركيبية غير تجريبية تمتلك معنى، معتبرين أنّ الجمل التي تبدو كما لو كانت تعبر عن مثل هذه القضايا هي في الحقيقة عديمة المعنى؛ فهي قد تكون صحيحةً نحويًا، لكنّها لا تُحيل إلى أيّ محتوى معرفي، تمامًا كما هو الحال في جملة من قبيل: "المشاعر الخضراء ترقص كيميائيًا". [انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 13 و 14؛ موقف من الميتافيزيقا، ص 80؛ مجموعة مؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص 112].

ومع ذلك، فإنّ الوضعية المنطقية قد فقدت وجاهتها الفلسفية، وتُعدّ الآن تيارًا منقرضًا؛ وذلك لأسباب متعدّدة، من أبرزها أنّ معيار التحقّق نفسه لا يُعدّ تحليليًا، ولا يمكن التحقّق منه تجريبيًا، ممّا يعني - وفقًا للمعيار ذاته - أنّه عديم المعنى. وهكذا، تهاوت العديد من الأسس التي قامت عليها هذه المدرسة أمام مبادئ التفكير السليم، حتّى أنّ ألفرد جول آير (Alfred Jules Ayer) - وهو فيلسوف بريطاني يعدّ أحد أبرز ممثلي الوضعية المنطقية - أقرّ بذلك صراحةً، معترفًا بأنّ الوضعية المنطقية زاخرة بالتناقضات، على الرغم من أنّه أمضى سنواتٍ طويلةً في محاولة تدارك تلك الإشكاليات وتصحيح أخطائها. [انظر: عمرو شريف، خرافة الإلحاد، ص 30]

ومن ثمّ فإنّ من المهمّ الإشارة إلى أنّ الصورة الأضعف من هذا الموقف التجريبي، والتي تكتفي بالقول إنّ كلّ قضية تركيبية غير قابلة للتحقّق التجريبي هي أيضًا غير قابلة للمعرفة، تظلّ كافيةً لإبطال الطموحات المعرفية التي يتبنّاها الميتافيزيقيون العقلانيون.

في سياق تركيز كانط على التوتّر الفلسفي بين النزعتين العقلانية والتجريبية، يمكننا أن نبلور في النهاية موقفه الخاصّ، وأن نفهم السبب الذي دعاه إلى تلخيص مشروعه النقدي في السؤال الجوهرية: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ إذ يؤكّد كانط - متوافقًا في ذلك مع الاتجاه العقلاني، ومخالفًا للتجريبيين - وجود أحكام تركيبية تُعرف قبلًا، أي بمعزل عن الخبرة الحسيّة. غير أنّه في الوقت ذاته يضع قيدًا جوهريًا على هذه الأحكام قد لا يتقبّله العقلانيون التقليديون، وهو ما يعكس البعد التجريبي في فلسفته: فرغم أنّ هذه الأحكام لا تُشتقّ من التجربة، فإنّها لا تكون ذات معنى أو صلاحية إلّا في حدود ما يمكن اختباره تجريبيًا، أي أنّها لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة.

إنّ هذا السؤال يضعنا في مواجهة مباشرة مع الموقف التجريبي، الذي ينصّ على أنّ أية قضية تُخبر فعلاً عن العالم لا يمكن أن تُعرف إلّا من خلال التجربة، بل يجب أن تستند إلى معطيات حسّية. ويؤمن كانط بأنّ مهمّته البناءة في "نقد العقل المحض" تتمثّل تحديداً في تقديم إجابة فلسفية مُقنعة على هذا الإشكال. أمّا مهمّته النقدية فتتمثّل في البرهنة على أنّ هذا السؤال لا يمكن أن تكون له إجابة إذا ما كانت القضية محلّ البحث تشير إلى واقع يتجاوز نطاق التجربة الممكنة؛ أي إلى ميتافيزيقا مفترضة لا يمكن إخضاعها لشروط المعرفة العلمية.

يحمل كانط مشروعه الفلسفي في "نقد العقل المحض" من خلال السؤال المركزي: "كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟". فهو في هذا السياق، يتّفق مع الفلاسفة العقلانيين ضدّ التجريبيين في الإقرار بوجود أحكام تركيبية تُعرف قبلياً، أي بمعزل عن الخبرة الحسّية. غير أنّه، في الوقت ذاته، يُخضع هذه الأحكام لقيّد جوهرى رفضه العقلانيون، وهو ما يظهر البعد التجريبي الكامن في موقفه النقدي؛ فرغم أنّ هذه الأحكام لا تُشتقّ من التجربة، فإنّ صلاحيتها تقتصر على موضوعات التجربة الممكنة، أي أنّ معقوليتها وشروط إمكانها ترتبط بإمكان خضوعها لمجال الإدراك الحسّي المنظّم وفق مبادئ الفهم، ولا تمتدّ إلى ما يتجاوز نطاق الظواهر.

خامساً: حدود العقل النظري عند كانط وعلاقته بما بعد الطبيعة

قدّم كانط نظريته حول العقل والمعرفة البشرية وموضوعاتها تحت مسمّى "المثالية الترانسندنتالية" أو "المثالية النقدية" [انظر: وود، كانط فيلسوف النقد، ص 101]، وهي قائمة على التفريق ما بين الظواهر (Phenomena) والشيء في ذاته (Noumena)، فإنّ الإنسان في وسعه أن يدرك ظواهر الأشياء، ولكن لا يمكن له أن يدرك الأشياء في ذاتها أو حقائق الأشياء. وهذا الأمر من المطالب المهمة في فلسفة كانط النقدية، والتي ترتّبت عليها مباحث أخرى، وهي مباحث سيّالة ينتقل بها من البحث المعرفي إلى البحث الفلسفي.

يبدو أنّ كانط في تفريقه هذا ما بين الظواهر والشيء في ذاته محاولة منه للردّ على نظرية التقشير الأرسطية التي هي عبارة عن انتزاع المعقول من المحسوس، وهي نظرة ميتافيزيقية، يقوم العقل بانتزاع المفاهيم العامّة أو الكلّية من الجزئيات في دائرة الخيال الواردة إليها من الحسّ. وعلى هذا الأساس دخل في سجال مع ليننتز ووصفه بأنّه «قدّم "منظومة عقلية للعالم"، وبأنّه "كان يُعقلن الظاهرات"، وإنّ الحسّاسية كانت بالنسبة إليه [أي إلى ليننتز] مجرد

نوع غامض من التمثّل، وليست مصدرًا خاصًا للتمثّلات. كانت الظاهرة في نظره تمثّل الشيء في ذاته، مع أنّها تختلف بحسب الصورة المنطقية للمعرفة المتوقّرة بالفهم عن تلك المعرفة التي يزيدها الفهم، من واقع أنّ الظاهرة وبسبب الغياب العادي للتحليل، تدخل إلى مفهوم الشيء خليطًا معيّنًا من تمثّلات جانبية» [كانط، نقد العقل المحض، ص 356 و357].

عالم الظواهر هو عالم المادّة المتشخّص الذي تتسابق به الحوادث الجزئية، والذي يأنسه ويألفه الجميع على حدّ سواء [انظر: كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 85]، وهو موضوع إدراكنا الحسيّ مباشرة، من خلال ملكة الحسّاسية المزوّدة ذاتيًا بقالبي الزمان والمكان، وفيها من القدرة المنطقية على جمع المعطيات الخارجية المختلفة في هذه الأطر القبلية تحت إدراك حسيّ واحد. هذه عملية التركيب والتأليف في المعرفة (بين المعطى من الخارج والأطر القبلية)، وهو ما يسمّى في فلسفة كانط بـ "الظواهر" أو "الظاهرات" (الشيء المادّي المحسوس لنا أو ما يبدو لنا)، وهي معرفة تأليفية بالشيء الخارجي على نحو سطحي. ولهذه الظواهر التي تبدو لنا بعد آخر يطلق عليه كانط "النومين" أو الشيء في ذاته. فيقول كانط في سياق التفريق بينهما: «حينما نسمّي بعض الموضوعات، بصفتها مظاهر، كائناتٍ للحواسّ ظاهراتٍ، مفرّقين بين الطريقة التي نعاينها بها وبين طبيعتها في ذاتها، عندئذٍ متضمّنًا في مفهومنا، نوعًا ما، تقابلٌ لمثل هذه الموضوعات من قبَل شيءٍ ما نطلق عليه اسم كائنات الفهم نومينا» [كانط، نقد العقل المحض، ص 341]. أي أنّ هذه المحسوسات التي تظهر إلينا في مرتبة الإدراك الحسيّ أو ملكة الحسّاسية، متضمّنة أمرًا آخر يقابل ما هو ظاهر لنا، ويطلق عليه كانط "الشيء في ذاته" أو "نومينا".

يستخدم كانط مصطلح "الأشياء في ذاتها" في سياقين، وكلاهما يعجز العقل عن إدراكهما. الأوّل يتعلّق بالعالم المادّي الذي ندركه عبر حواسّنا، والذي أطلق عليه "عالم الظواهر". يشير كانط إلى أنّ هذا العالم لديه ظاهر وكذلك حقيقة غير ظاهرة (أي شيء في ذاته)، وهذا الجوهر لا يمكننا إدراكه أو معرفته. فعندما يتحدّث كانط عن "شيء ظاهر" و"شيء في ذاته"، فإنّه لا يقصد عالين منفصلين، بل يقصد عالمًا واحدًا له جانبان: جانب يمكننا إدراكه ومعرفته (وهو الظاهر)، وجانب لا يمكننا إدراكه أو معرفته (أي جوهره وذاته). الثاني يتعلّق بعالم آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات، وهذه هي الأشياء في ذاتها التي لا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائنات عقلية. [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 234 الفصل الحادي عشر]

ولكنّه «يتمسك بقاعدة لا استثناء فيها، وهي أننا لا نعلم شيئاً معيّناً عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أي شيء عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجردة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصرّوات تفقد كلّ دلالتها» [كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 86].

والعالم الذي يتجاوز عالم المادّة يتكوّن من تلك الكيانات أو المعاني المرتبطة بأسئلة ميتافيزيقية، مثل: هل الله موجود؟ وما طبيعة النفس الإنسانية؟ وهل تبقى النفس خالدةً بعد وفاة الجسد؟

فالعقل قادر على أن يعرف عالم الظواهر ويحكم عليه، وهذا ما تسمح به حدود طبيعتنا الحسّية وقدرتنا العقلية، لكنّه عاجز عن معرفة حقائق الأشياء. وبالتالي فإنّ معرفة الأمور المجردة عن المادّة هي مسألة تتجاوز تماماً نطاق معرفتنا، والظواهر هي الشيء الوحيد الذي يمكننا معرفته، وهي بطبيعة الحال ليست أشياء في ذاتها [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 141]؛ فلا سبيل إلى إقامة علم ما بعد الطبيعة وإمكان المعرفة البرهانية لعالم الحقائق.

إذن من خلال عملية تقسيم الموضوعات إلى الظواهر والشيء في ذاته، تمّ تعطيل العقل عن المعرفة بما بعد الطبيعة⁽⁷⁾، وتقييد العقل بكلّ ما له علاقة بالعالم الماديّ حصراً، وهذا ما سوف يأخذ بظلاله على المباحث العقديّة والفلسفية بشكل عامّ ويجعلها فارغة المحتوى.

وحظي تصريح كانط بشأن استحالة معرفة الشيء في ذاته باختلاف الآراء، فبعضهم أيّده وأشاد بنظريته [انظر: زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 243]، بينما رفضه آخرون واعتبروه فكرة زائفةً تماماً؛ لأنّ هذه النظرية تسعى إلى التعبير عن الحقيقة الخارجية بعد استبعاد كلّ معرفة عنها. [انظر: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص 106]

المبحث الرابع: قراءة مقارنة حول العقل وحدوده بين ابن سينا وكانط

يمكن إجراء دراسة مقارنة بين الفيلسوفين ابن سينا وكانط من خلال النظر في تصوّرهما للعقل بوصفه أداة معرفيّة مركزيّة، من حيث طبيعته ووظائفه وحدوده. فعلى الرغم من اتّفاقهما المبدئي حول أهميّة العقل في تكوين المعرفة، إلّا أنّ رؤيتيهما تختلفان

اختلافًا جوهريًا من حيث مصدر المعرفة، وإمكانات العقل، ومدى صلاحيته لبلوغ الحقيقة، خاصةً فيما يتعلق بما وراء الطبيعة.

يُعرف كانط العقل بوصفه ملكةً معرفيةً تنظّم المعطيات الحسية من خلال مبادئ قبلية سابقة على التجربة، لكنّه لا يستمدّ هذه المبادئ من الخبرة، بل من بنية الفهم ذاته. فالعقل في نظره ليس لوحهً بيضاء كما زعم الحسيّون من أمثال جون لوك، بل هو مزوّد ببنيّ ذهنية قبلية، تمكّنه من تشكيل المعرفة على أساس تفاعل مستمرّ بين هذه البنى والمعطيات التجريبية؛ ولهذا قال كانط عبارته الشهيرة: «المعرفة تبدأ مع التجربة، ولكنها لا تنشأ منها» [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 57]. في إشارة إلى أنّ التجربة ضرورية لتحفيز المعرفة، لكنها غير كافية لتفسير بنيتها الكاملة. ووفقًا لهذا التصوّر، فإنّ العقل البشري لا يستطيع إدراك "الشيء في ذاته"، وإنّما ينحصر إدراكه في الظواهر كما تظهر له ضمن شروط الزمان والمكان، أي من خلال الحواسّ المصقولة بالأطر القبلية.

أمّا ابن سينا، فينظر إلى العقل نظرةً أكثر سعةً وشمولاً، تتجاوز حدود العالم الحسيّ. فالعقل في مرتبة "الهيولاني" عنده يكون خاليًا من المعرفة، لكنّه يمتلك الاستعداد الفطري لاكتسابها. ويتطوّر هذا العقل تدريجيًا عبر مراتب متعدّدة - من العقل الهيولاني، إلى العقل بالملكة، فبالفعل، ثمّ إلى العقل المستفاد - حيث يبلغ في أعلى مراتبه الاتّصال بالعقل الفعّال، وهو عقل مفارق يمكن الإنسان من إدراك الحقائق المجرّدة والميتافيزيقية. وبهذا، فإنّ ابن سينا يعلي من شأن العقل ويمنحه قدرةً على تجاوز الظواهر الحسية، نحو إدراك الكليات والمعقولات الأولى، بل وحتى الاتّصال بالعوالم المفارقة.

من هنا تتّضح المفارقة الفلسفية العميقة بين الرؤيتين: فبينما يقصر كانط وظيفة العقل على تنظيم الخبرة التجريبية، وينكر عليه القدرة على تجاوز عالم الظواهر، يذهب ابن سينا إلى أنّ العقل قادر على تجاوز هذا العالم نحو عالم الماورائيات والمعقولات المجرّدة. فالمعرفة عند كانط مشروطة بحدود الزمان والمكان، أمّا عند ابن سينا فهي قادرة على النفاذ إلى ما وراء تلك الحدود، وصولاً إلى الاتّصال بالحقائق العليا.

وبناءً على ذلك، فإنّ الاختلاف بين الفيلسوفين لا يتعلّق فقط بتحديد طبيعة العقل، بل يمسّ جذور الإستمولوجيا ذاتها؛ إذ يقدّم ابن سينا تصوّرًا ميتافيزيقيًا للعقل ومراتبه، في حين يقدّم كانط نقدًا عقلائيًا يهدف إلى بيان حدود العقل البشري، وما يمكن وما لا يمكن معرفته من خلاله. والنتيجة أنّ ابن سينا يرى في العقل أداةً لبلوغ ما بعد الطبيعة، بينما يرى كانط فيه أداةً منظّمةً للمعرفة ضمن حدود الظواهر فقط.

الخاتمة

يتبين من خلال هذا البحث أنّ تصوّر كلّ من ابن سينا وكانط للعقل لا يعكس فقط اختلافًا في السياقين الثقافي والمعرفي، بل يكشف عن رؤيتين متباينتين لوظيفة العقل وحدوده في ميدان المعرفة والميتافيزيقا. فقد أقام ابن سينا مشروع الفلسفي على تصوّر تصاعدي للعقل، من الاستعداد الهولاني إلى الاتصال بالعقل الفعّال، مفسحًا المجال أمام العقل البشري لبلوغ إدراك الحقائق المجردة، والتأسيس لميتافيزيقا عقلية تتجاوز الظاهر الحسي إلى المطلق المفارِق. أمّا كانط، فقد أنشأ فلسفته النقدية على تحديد الحدود القبلية للعقل الإنساني، فجعل منه أداةً منظّمةً للتجربة، لا قادرةً على النفاذ إلى "الشيء في ذاته"، مؤكّدًا بذلك أنّ العقل لا يُنتج المعرفة إلّا في حدود الظواهر.

هذا الاختلاف لا يعكس مجرد تباين في الموقف من العقل، بل يُعبّر عن نوع تقابل النتائج الفلسفية ذاتها، فبينما تنزع فلسفة ابن سينا إلى تجاوز العالم الحسي والارتقاء إلى الكليات والعقول المجردة، تحصر فلسفة كانط المعرفة في حدود التجربة الممكنة، وترسم للعقل أطرًا لا يمكنه تخطيها دون الوقوع في الوهم. وهكذا، تقدّم المقارنة بينهما صورةً مركّبةً لموقع العقل في الفكر الفلسفي، ما بين عقلٍ ميتافيزيقيّ يتّجه نحو المطلق، وعقلٍ نقديّ يتأمّل حدوده ويتوقّف عند الظاهر السطحي. بل إنّ النتائج التي انتهت إليها فلسفة كانط، وخصوصًا في ما يتعلّق بموقفه من قدرة العقل على إدراك ما وراء الطبيعة، تؤكّد أنّ مشروعه النقدي قد سدّ الأفق أمام أيّ محاولة عقلية لإثبات الوجود الإلهي، ممّا وقر أرضيةً فكريةً دعمت مواقف التيارات الإلحادية وأصحاب الدين الطبيعي. وبناءً عليه، فإنّ هذه الدراسة يجب أن تُعدّ تمهيدًا ضروريًا لمراجعة شاملة للمشروع الكانطي في مبحث الميتافيزيقا، من حيث دوافعه المنهجية، وحدوده المفاهيمية، وآثاره الفلسفية.

قائمة المصادر

وود، ألن و.، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.

ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، حكمت، طهران، 1377 ش.

ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، منشورات الحكمة، طهران، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

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

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (قسم الطبيعيات)، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مؤسسه جامعة طهران للنشر والطبع، الطبعة الثالثة، 1387 ش.

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

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسه بژوهشي حكمت و فلسفه ايران، الطبعة الأولى، 1391 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم، 1980 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400 هـ.

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

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

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

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تحقيق محسن عقيل، دار المحجة البيضاء، لبنان، الطبعة الأولى، 2011 م.

الفارابي، أبونصر، الأعمال الفلسفية، تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

الفراهمي، خليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق محمد أبوريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.

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

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2007 م.

إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2005 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

رسول محمد رسول، كانط في ذاته.. دروب الفيلسوف في تعمير مفاهيمه، كلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017 م.

زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1972 م.

زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1970 م.

زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1951 م.

زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993 م.

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

عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.

عمرو شريف، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2014م.

الداية، فايز، معجم المصطلحات العلمية والعربية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1990م.

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

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

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

مجموعة مؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع.

محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979م.

معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986م.

يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2014م.

The Project Gutenberg EBook Paul Carus, Kant, Prolegomena to any future metaphysics, 2016.

Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction (London: Routledge, 1998).

Georges Dicker, Descartes: An Analytical and Historical Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Jonathan Barnes, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge University Press, 1995.

Justus Hartnack, Kant's Theory of Knowledge, trans. M. Holmes Hartshorne (Indianapolis: Hackett, [1967] 2001), James Van Cleve, Problems from Kant, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, trans. Curtis Bowman and Frederick Rauscher, CABRIDGE.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, CABRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1998.

R.G. Collingwood : "An Essay on Metaphysics". Oxford, at The Calrendon F'ress, 1940.

UNIVERSIT PRESS, 2005.

Willard Van Orman Quine, From a Logical Point of View; 9 Logico-Philosophical Essays (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).

The Mythological Mode of Thought and Its Influence on Human Intellect

Adnan Hashim Al-Hussaini

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

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

Abstract

This study investigates myth as a formative mode of thought, examining how it developed into a distinct intellectual framework through which human beings sought to articulate responses to fundamental existential questions. Myth provided a means of transcending the surface of phenomena in search of hidden causes, enabling a transition from mere wonder to interpretive explanation. Far from being products of pure imagination, myths often reflect elements of lived reality. The study identifies two principal factors underlying the rise of mythological thinking: the absence of rational or scriptural explanations of existence, and the predominance of materialist modes of reasoning. Employing descriptive, analytical, and inferential methodologies, the study explores the relationship between myth and belief, as well as the intersections between mythological and religious thought. The findings show that ancient civilizations-and indeed many societies today-continue to rely significantly on mythological frameworks in their reflections on existence, origin, and destiny. Some myths exhibit affinities with certain religious and historical truths, while others emerge from imagination or as reactions to social, cosmic, or existential concerns. Yet, this phenomenon does not warrant the claim that the Qur'an is myth or mere human speculation about the transcendent. The study concludes that the mythological mode of thought has left a profound and enduring influence on human intellectual history, shaping patterns of reflection in both ancient and modern contexts.

Keywords: Thought, Myth, Mythological thought, Religions, Belief.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .42-65

Received: 12/07/2025; Accepted: 29/07/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



نمط الفكر الأسطوري وتأثيره على الفكر الإنساني

عدنان هاشم الحسيني

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

البريد الإلكتروني: a.alhusseini@aldaleel-inst.com

الخلاصة

يتناول البحث الأسطورة وكيفية تحوّلها إلى نمط فكري له خصوصية في التعبير عمّا يجول في ذهن الإنسان إزاء الأسئلة الرئيسية في الوجود، ومن ثمّ تحطّيه حواجز الظواهر نحو أسبابها الخفية، وخروجه من حالة الدهشة إلى حالة التفسير. إنّ الأساطير لا تنبعث عن خيال محض على الأغلب، بل قد تنشأ عن أمر واقعي. وقد تمّ إرجاع الأسباب التي أدّت إلى نشوء الفكر الأسطوري إلى سببين رئيسيين: فقدان التفسير العقلي والنصّي للوجود والمنهج المادّي في التفكير. وبالاعتماد على المنهج التوصيفي والتحليلي والمنهج الاستنباطي تمّ بيان العلاقة بين الأسطورة والعقيدة والوشائج بين نمط التفكير الأسطوري ونمط التفكير الديني، وتبيّن أنّ شعوب العالم القديم وبعض شعوب اليوم لا تنفكّ في الأعمّ الأغلب عن الفكر الأسطوري في حيثيات تفكّرها في الوجود والمبدأ والمعاد، وإنّ بعض الأساطير ذات شبه ببعض الحقائق الدينية والتاريخية وبعضها الآخر نابع عن خيال محض أو ردّ فعل تجاه قضايا اجتماعية أو كونية أو غير ذلك، ولكنّ هذا لا يسوّغ وصم القرآن بالخرافة والأسطورة وأنّه محض تصوّرات بشرية عن المتعالي. ولقد كان لنمط الفكر الأسطوري تأثير لا يخفى على الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا.

الكلمات المفتاحية: الفكر، الأسطورة، الخرافة، الفكر الأسطوري، الأديان، العقيدة.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأوّل، ص. 42 - 65

استلام: 2025/07/12، القبول: 2025/07/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

لا ينفك الإنسان عن التفكير والتأمل في كتاب الوجود، ويكابد من أجل الوصول إلى الحقيقة، ويقض مضجعه غياب الإجابة عما يجول في خاطره من أسئلة مصيرية تقود إلى العلل الغائية لمبدئه ومنتهاه، ومن هنا بدأت الأسطورة التي أخذت جانباً كبيراً في حيز الفكر الإنساني؛ لأنها المنفذ الفاقد للقيود، يتنفس من خلالها تفكير الإنسان حول الوجود وعوالم الغيب حينما لا يعثر على صراط الحق أو يعانده؛ تمسكاً بما درج عليه آباؤه وأجداده، مقلداً نهجهم دون روية التفكير الدلالي الصائب.

وكان الفكر الأسطوري باكورة الفكر الإنساني، وبحسب أحد الباحثين «التفكير الميثولوجي أول أشكال الوعي التاريخية وأكثرها بدائية» [الخطيب، الحضارة الإغريقية ص49]. حتى أنّ الأنبياء اتهموا بأنهم يؤسطرون، وذكر القرآن ذلك في عدة آيات منها: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [سورة الأنفال: 31]، مما يشير إلى ما تحتله الأسطورة من مكانة في أذهان الناس آنذاك؛ الأمر الذي دعا بعضهم إلى رفض دعوات الأنبياء؛ بحجة أنّ أخبارهم عن عالم الغيب شبيهة بما جاء في الأساطير القديمة قدم وجود البشرية على الأرض، ووصفهم بـ "الأولين".

سنبين في هذه الرحلة المختصرة مفهوم الأسطورة والمصطلحات ذات العلاقة، وحجم علاقة الأسطورة بالعقيدة، ثم نعرّج على أسباب نشوء الفكر الأسطوري، وأخيراً سنبحث في مديات تأثير الفكر الأسطوري على الفكر الإنساني.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الأسطورة

أ- الأسطورة لغةً

بمراجعة المعاجم اللغوية يتبين أنّ الأسطورة ترجع إلى السطر من الأشياء كالشجر عندما تصطَفّ، ويستعمل لوصف الكتابة عندما تصفّ الكلمات بعضها إلى الأخرى مشكّلةً صفّاً، أي سطرًا. وذكروا أنّ الأصل في السطر الخطّ والكتابة: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [سورة القلم: 1] أي ما تكتبه الملائكة. ثمّ استخدم اللفظ للدلالة المجازية على أمور أخرى، ومنها أنّ الأساطير أباطيل وأحاديث لا نظام لها، ويقال عنها أيضًا إنّها تشبه الباطل. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 363]

ورغم أنّ صاحب لسان العرب ذكر أنّ هذه المفردة تحمل دلالات الباطل واللا نظام، لكنّه لم يصفها بالكذب كما فعل صاحب تاج العروس، وبين الباطل والكذب عموم وخصوص مطلق، ثمّ أضاف أنّها تدلّ على ما لا أصل له. [راجع: الزبيدي، تاج العروس، ج 12، ص 26]

وصف الأسطر لا يحمل معنى شرط الكتابة، بل الأعمّ منها ومن الشفوية، فالمهمّ أنّ تكون مصفوفةً سطرًا بعد سطر كالقصاصد الشعرية، وربّما شاعر أو حافظ للشعر لا يعرف الكتابة، وبعبارة أخرى، إنّ الأسطورة قد تكون شفويةً ولا يتقيّد وصف الأسطورة بالكتابة.

ومن مجموع ما كتبه أهل اللغة يتبين أنّ الأسطورة هي القصص والأحاديث الخيالية التي لا نصيب لها من الواقع؛ وبناءً على ذلك اتّهم الكفّار النبيّ الأعظم ﷺ بأنّ ما جاء به أساطير الأوّلين: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 5]، أي قصص خيالية من إنشاء الماضين، سواءً كانت مكتوبةً أم لا.

ولقد اخطأ الباحثون عن الأسطورة في نسبتهم هذه المفردة لغير أهلها مع أنّها جاءت في المعاجم العربية بشكل واضح؛ ولذا جاء في كتاب الأسطورة توثيق حضاري ما يلي: «والحقّ أنّ الكلمة عربية الأصل، حديثًا أصبحت تعني السطور أو الأخبار القديمة المدوّنة المسطورة، وهي بمثابة أوّل كتاب في التاريخ، وقد انتقلت الكلمة إلى اللغات الأجنبية وتطوّرت لتصبح "هـ- ستوريا"، والهاء حرف تعريف في اللهجة العربية الفينيقية، ثمّ صارت تعني فيما بعد بـ"التاريخ" في عدّة لغات، مع قليل من الاختلافات...» [قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد

ب- الأسطورة اصطلاحًا

هناك صعوبة تكتنف الباحث عندما يريد إعطاء تعريف للأسطورة، ولا سيّما أنّها تداخل أنماطًا أخرى من الأدبيات [انظر: السواح، الأسطورة والمعنى، ص 8]، ولكن ربّما يكون ما مرّ بنا من تصريح اللغويين بأنّ الأساطير أباطيل أو أنّها شبه الأباطيل قد يقرب لنا جزءًا من المفهوم الاصطلاحي، فوصفها بالأباطيل قد يقصد منه الخبر غير الواقعي، أو زيادة على أمر قد وقع فعلاً.

ومن أجل بلورة تعريف للأسطورة اضطرّ فراس السواح إلى أن يقوم بسرد صفات الأسطورة ومديات مغايرتها لنتائج أخرى شبيهة، حتّى وصل للتعريف التالي: «إنّ الأسطورة هي حكاية مقدّسة، ذات مضمون عميق يشقّ عن معانٍ ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان» [السواح، الأسطورة والمعنى، ص 14].

ولا يختلف معنى الأسطورة في الفكر الغربي عنه في الكتابات العربية، فيعبّر عنه باللفظ اليوناني (μυθολογία) أي "ميثولوجيا"، وهي عبارة عن حكايات فولكلورية تنتمي لثقافة بلد أو منطقة معيّنة، وغالبًا ما تكون حول أحداث حقيقية أبطالها أشخاص كانوا على قيد الحياة، حتّى أنّ سليمان البستاني نقل عن إسطرابون (Strabo) في مقدّمة ترجمة الإلياذة: «إنّ رائد هوميروس إنّما كان الحقيقة، وأمّا الخيال فإنّما اتّخذ حليّة وثّى بها شعره» [هوميروس، الإلياذة، ص 21]، ولكن مع تعظيمهم وشهرتهم أضيفت شائعات لأعمالهم، وظلّت رواياتهم تُحكى من جيل إلى جيل. وهي - أي الميثولوجيا - فرع من فروع العلوم التي تدرس وتفسّر الأساطير القديمة أيضًا. وعادةً ما تكون هذه الأساطير دينيّة أو بطوليّة، وفيها كائنات وأحداث لا يمكن للعقل تصديق وجودها. وللميثولوجيا وظيفتان رئيستان، الأولى هي الردّ على بعض الأسئلة مثل: "من خلق الدنيا؟"، و"كيف سينتهي العالم؟" و"أين سنذهب بعد الوجود؟". والوظيفة الثانية أنّها تبرّر نظامًا اجتماعيًا موجودًا وسبب عادات وتقاليد وطقوس معيّنة موجودة في المجتمع.

يقول برنيس سلوت (Bernice Slote): «الأسطورة ... صيغة سردية لتلك الرموز النموذجية⁽¹⁾ الأصلية بوجه خاصّ، والتي تشكّل معًا رؤيا مترابطة عمّا يعرف الإنسان ويعتقد.

1- المقصود هي الشخصيات الأساسية في الأسطورة، وتشابه في ذلك ما يكون في الروايات الأدبية.

ويقول هذا التعريف ثلاثة أشياء مهمة عن الأسطورة: 1- أنها قصة. 2- أن الموتيفات⁽²⁾ التي تؤلفها هي نماذج أصلية. 3- أنها تتضمن حقائق أو معتقدات. ويمكننا تعريف النماذج الأصلية بوصفها موتيفات كلية، أو موتيفات تميل إلى الوجود في التعبيرات السردية لثقافات كثيرة. وتمثل النماذج أو الثيمات من قبيل الأم العظيمة بوصفها المنبع لكل حياة، والرجل العجوز الحكيم الذي يقدم توجيهًا حيويًا للعابر الأصغر سنًا، والهبوط إلى العالم السفلي، وتجدد الحياة، أمثلة على النماذج الأصلية» [ديكسون، الأسطورة والحداثة، ص 27]. فهناك نحو من التعبير عن آليات ممارسة الحياة من خلال نماذج ولقطات معروفة وغير غامضة عند جميع البشر.

وأخيرًا، يمكن إعطاء تعريف اصطلاحي شامل للأسطورة بالقول: إنها حكاية أو قصة ترتبط حصراً بالمقدس والدين، تتضمن وصفًا لبطولات ومغامرات وأحداث شخوصها آلهة مبتدعون، أو أنصاف آلهة، أو أبطال خارقون لهم القدرة على التصرف في عالم التكوين، أو إبداء معاجز في زمان مجهول مغاير، وتتناول موضوعات ذات منحنى فلسفي مختص بالوجود والمبدأ والمنتهى، مثل أصل وجود الإنسان ونشوء الكون وتفسير مظاهر الطبيعة. وما يجدر قوله إن الأسطورة أصبحت علمًا يدرس في الجامعات باسم "الميثولوجيا".

ثانيًا: مصطلحات ذات علاقة

ومن الضروري بيان بعض المفاهيم التي قد تتداخل مع مفهوم الأسطورة، وهي الخرافة والحزعبل.

أ- الخرافة

1- الخرافة لغة

هناك معانٍ عديدة لمادة خرف [انظر: الزبيدي، تاج العروس، ص 796]، وما يهمنّا هو مفردة خرافة، وقد ذكرت المجامع اللغوية أن المفردة في الأصل عبارة عن اسم لأحدهم من بني عذرة أو جهينة اختطف من قبل الجن، ثم لما رجع إلى قومه أخذ يحدثهم عن أمور عجيبة دعته إلى اتهامه بالكذب، ثم اقترن اسمه بما يصعب تصديقه، وجرى ذلك على ألسن الناس، ويطلقونه أيضًا على كل ما يُستملح ويُعجب به من الأقوال. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 1140]

2- هي الموضوعات أو العناصر المتكررة التي تستخدم في الأدب والفن والموسيقى من أجل إيصال الفكرة للمتلقّي.

إذن الخرافة لغويًا أمور غير واقعية، ولكن تجدها هوى في قلوب الناس؛ لما تحتويه من غرابة تريح خيال الإنسان، حالها حال ما تعمله الأفلام في نفس الإنسان، رغم يقينه بعدم مطابقتها للواقع.

2- الخرافة اصطلاحًا

لا يخفى الارتباط في الذهنية العامة أو الخاصة بين الأسطورة والخرافة، فعند ذكر أحدهما يتداعى الآخر؛ ولذلك عادةً ما يذكر الباحثون الخرافة بالبيان عند دراستهم للأسطورة.

لفظ "الخرافة" شامل لموضوعات عديدة، منها إطلاقه على بعض ما يعتقد الناس من أمور تبرّعية مختلقة، أو تلك التي تحولت إلى معتقدات عند بعضهم، كما يطلق على الحكايات الشعبية الساذجة ذات الأحداث الغريبة، الفاقدة للعمق الفلسفي. وقد تطلق على ما يقابل العلم. [انظر: سيجال، الخرافة، ص 21 و 22]

فإنّ بعض الخرافات تعدّ من أصول الدين في بعض الأديان، كتناسخ الأرواح والتثليث وعبادة الكواكب والأصنام والطوغم والتعبّد لمظاهر الطبيعة وغير ذلك. كما أنّ الخرافة قد تكون خارج إطار الأمور الدينية، كما نرى في حياتنا اليومية إيمان الناس بأمور لا دليل عليها من دين أو عقل، بل نتيجة مناسبات وملابس معينة، كما في التشاؤم من بعض الكائنات وأصواتها أو الامتناع عن الخروج بسبب العطاس.

وتفرك الأسطورة عن الخرافة في أنّ الأولى سردية لأحداث ذات سياق واحد متكامل من البداية إلى النهاية، تعالج موضوعًا له مساس بالوجود، وبعبارة أخرى موضوعاتها فلسفية، ولا بدّ من وجود أشخاص معيّنين هم أبطال الأسطورة، سواء كانوا من الآلهة أو الأبطال النوعيين كأسطورة الإلياذة والأوديسة وجلجامش، بينما الخرافة تفتقد للسردية، فهي مجرد إيمان مباشر بامر ما، سواء ألبس ثوب الدين أو لا، وكمثال للخرافة التي لبست ثوب الدين ذلك الصليب الذي رآه قسطنطين الأكبر يتأرجح معلقًا في السماء عام 312 م، وعده معجزة تدلّ على أحقية المسيحية، وبناءً عليه اعتنق مع شعبه النصرانية مع أنّ حقيقة الأمر أنها

ظاهرة طبيعية لها شرحها العلمي. [انظر: عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص 10 و 11] أو تكون ذات سردية، ولكنّها سردية شعبية ساذجة تفتقد إلى العمق الفلسفي، وليس لها نصيب من الواقع. أمّا الأسطورة فهي تحاول أن تحكي الواقع بشكل رمزي أو تعبّر عن تاريخ حقيقي كما ذكر ميرتشا إلياده (Mircea Eliade). [انظر: صانع بور، ميثولوجيا الحداثة، ص 31؛ حسن مجيب

مصري، الأسطورة بين العرب والفرس والترك.. دراسة مقارنة، ص 16]

إلا أنّ هذا لا يمنع من القول بوجود تداخل أحياناً بين الأسطورة والخرافة في بعض الموارد، على الأقلّ عند بعض الباحثين [انظر: سيجال، الخرافة، ص 14 و15]، ولم تتحوّل الخرافة إلى علم يدرس كما الأسطورة.

ب- الخزعبل

1- الخزعبل لغةً

أشارت المعاجم إلى المعاني التالية لهذه المفردة: الأحاديث المستظرفة، الباطل (خزعبيل)، العَجَب (الخُزْعِيلَة)، الأضحوكة (الخُزْعِيلَة) [انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 992]، وقال في لسان العرب: «الخُزْعِيل والخُزْعِيل الباطل وفي الصحاح الأباطيل، قال الجرمي: الخُزْعِيلَة ما أَضْحَكْتَ به القوم. يقال: هات بعض خُزْعِيلاتك. خُزْعِيلاتُ الكلام: هَزْلُه ومِزَاحُه. والخُزْعِيلَة الفُكاهة والمِزاح، ومن أسماء العَجَب الخُزْعِيلَة والحدَنَبْدَى، وقال ابن دريد: خَزْعَبَل وخُزْعِيل هي الأحاديث المستظرفة» [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 1150]. وهذا ما صرح به أيضاً في تاج العروس: «الأحاديث المُسْتَظَرَفَة التي يُضْحَكُ منها... والخُزْعِيلَة: الأُضْحُوكةُ يقال: هاتِ بعضَ خُزْعِيلاتِك» [الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص 408]. فيكون معنى الخزعبل هو الكلام الذي تختص أجواؤه بالضحك والإضحاك والمزاح.

2- الخزعبل اصطلاحاً

قد يستخدم لفظ الخزعبل - الخزعبلات - اصطلاحاً اليوم للإشارة إلى المعنى الذي تدلّ عليه الأسطورة والخرافة، كما فعل عبد المحسن صالح في تمهيد كتابه "الإنسان الحائر بين العلم والخرافة" [انظر: عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص 9]. ولكن في الواقع لم أجد في حدود مطالعاتي للبحث من يعرف "الخزعبلات" اصطلاحاً؛ لذلك نضطرّ إلى الابتعاد عن أهل الاختصاص والاقتراب إلى اقتناص المعنى الاصطلاحي من خلال الاستخدام العرفي له من قبل الناس، فالناس اليوم إذا أرادت أن تصف كلاماً غير منطقي أو مبالغاً تعسفية لا دليل عليها، فإنهم يصفونه بأنه خزعبلات للتقليل من قيمته ولنسف مصداقيته، وقد تستخدم المفردة مرادفةً للخرافة أحياناً في بعض الكتابات غير التخصصية وصفاً لحالة تسطيح الفكر والابتعاد عن العقل. [انظر: الزهراني، مقالة: الخزعبلات، وصناعة وعي الرفات، صحيفة المدينة؛ ريم البريكي،

الخزعبلات إحياء يتحكّم في حياة الناس، مقالة لمركز الاتحاد للأخبار]

وهناك مصادر أخرى أرى أنها غير مهمّة؛ لأنها ليست تخصّصية كالصحف والمجالات، وعمومًا فإنّ البحث في الخزعبل جاء لمقتضيات بحثنا هذا وحسب، ولا يشكل أهميةً في أصل الدراسة.

المبحث الثاني: الأسطورة والعقيدة

أولاً: المضامين العقدية في الأساطير

هناك شبه بين الأسطورة أو بالأحرى منتظم الفكر الأسطوري والعقيدة، وأقصد بالعقيدة مفهومها بالحمل الأولي، فالتفاصيل التي تتضمنها الأساطير منسجمة مع ما نسمّيه اليوم الرؤية الكونية المعبرة عن نظرة الإنسان إلى الوجود، وتحمل عمقاً فلسفياً مفسراً للعالم ونشأته، وهذا بالضبط ما تقوم به العقيدة من وظيفة.

وغير خفي أنّ هناك مقتضياً في شخصية الإنسان يجعله مختلفاً نوعاً عن بقية أنواع جنسه من الحيوانات، فغير الإنسان من الحيوان غير متمكن من أن يخرج من ذاته والإطار الزماني - المكاني المحبوس فيه، فهو قد خلّق وفق نمط معين غير متمكن من الانفلات منه، أمّا الإنسان فهو موجود ميتافيزيقي متخطّ لحدود الظواهر، وإذا كان مأسوراً فلعنصري الانبهار والدهشة فحسب، ويقول محمد عبد الرحمن مرحباً: «ففي دخيلة كلّ منّا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سرٍّ أو لغزٍ ينساب من الكون ويتحدّى الإنسان، وإزاء هذا السرّ العظيم لا يقف الإنسان مكتوف اليدين، ولا يسعه ذلك، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعبّل الجواب عنها: من أين جئنا؟ من أوجدنا؟ ما غاية وجودنا؟ ما مصيرنا بعد الموت؟ ما الخير وما الشر؟ كيف وجد العالم؟ ما أصله ومصيره؟»

[محمد عبد الرحمن مرحباً، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 26].

إنّ تعبير شعوب العالم القديم وبعض شعوب اليوم عمّا يدور في مخيلتهم عن الوجود ونشأة الكون يتمثّل في أسطورة عادةً. [انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص 4]

ومن قبيل ذلك ما يوجد في أشعار هزيبود الأسكراي (Hesiod) في القرن الثامن قبل الميلاد التي يفصّل فيها نشأة الأرض والسماء في قصيدتيه (ولادة الآلهة والأعمال والأيام)؛ إذ يروي أنّ الأرض التي انبثقت من العدم والظلام كانت موطناً للآلهة الخالدين، ثمّ من الأرض انبثقت السماء ومن خلال التزاوج بين السماء والأرض انبثقت آلهة معيّنة، وقصيدته

"الأعمال والأيام" يضع أسطوره في خلق الأجيال الخمسة وهي بالترتيب (الجنس الذهبي - الفضي - البرونزي - السعداء - الأشقياء). [انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ص 7]

إنّ الأساطير التي كتبها السومريون هي التي دلّتنا بحسب صموئيل كريمر على المحاولات التأملية في طبيعة خلق الكون وما تتحكم فيه من قوانين، والتي تقابل ما يعرف اليوم باسم "فلسفة المعرفة"، وتوصلوا إلى إجابات تحوّلت إلى عقائد تمّ تبنيها من شعوب الشرق الأدنى القديم. [انظر: كريمر، ألواح سومر، ترجمة طه باقر، ص 152]

وهذا ما يمكن العثور عليه في أسطورة كلكامش في بلاد الرافدين، التي تحكي قصة باحث عن الخلود، ثلثاه إله وثلثه بشري [انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص 11]، فهذه الأسطورة تناولت ما يطلق عليه في علم الكلام والعقائد "أصل المعاد"، وكيف يمكن للإنسان أن يجد حلاً لقضية الموت، وهل يمكن له الخلود. ومثل ذلك تجده في الأوديسة عندما يتحدث أوديسيوس (Odysseus) عن رحلته إلى العالم الآخر، ولم يكن وحده الذي ذهب إلى ذلك العالم المرعب، بل سبقه بحسب الأسطورة أبطال مثل ثيسيوس (Theseus) وهرقل (Heracles) [انظر: هوميروس، الإلياذة، ص 179].

وتجد في بقية الأساطير اليونانية مثلاً أنّ الإنسان مرّكب من نفس وجسد، والموت يُرجع الجسد إلى أصله الذي تكوّن منه، وهما عنصرا الماء والتراب، وأمّا النفس فهي هواء لطيف يتحوّل إلى شبح لا يحسّ به الأحياء، فمصيها النزول إلى جوف الأرض محتفظةً بكامل الشعور، ولكنها فاقدة للقدرة على الحركة. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 2] ويشكّل ذلك منبّهًا على أنّهم كانوا يؤمنون بعالم آخر غير عالم الحضور.

والملفت في هذا الإطار أنّ السومريين كانوا وفي ضمن تفسيرهم لنشأة الكون، يعتقدون بأنّ البحر اللامتناهي محيط بالسماء والأرض، فالعالم عندهم من هذين العنصرين فقط، وأنّه هو من يدير العالم بأجمعه، وملخص نظريتهم أنّه «كان هناك أوّل البحر الأوّل. وتشير الدلائل إلى أنّهم كانوا ينظرون إلى ذلك البحر على أنّه أوّل سبب وأهمّ محرّك، ولم يسألوا أنفسهم قطّ عمّا قد سبق البحر من الزمان والمكان. وفي هذا البحر الأوّل ولد بطريقة ما الكون (أي السماء - الأرض)، المكوّن من قبة السماء التي وضعت فوق أرض منبسطة ومتّصلة بها، إلّا أنّه حلّ بينهما الجوّ المتحرّك المتمدّد الذي فصل السماء عن الأرض، وتولّدت من هذا "الجوّ" المجموعة النيرة من الأجرام وهي، القمر والشمس والكواكب والنجوم. وبعد

فصل السماء عن الأرض وخلق المجموعة النجمية المضيئة ظهرت إلى الوجود الحياة النباتية والحيوانية والبشرية» [كرمر، السومريون.. تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ص 150]، وما ذكر في النص يشبه ما ورد في القرآن حول علاقة أول الخلق بالماء، وأن الماء شكّل عنصرًا مهمًا في الخطاب القرآني، سواء على مستوى التكوين الأول للعالم أو على مستوى تذكير الناس بالنعم الإلهية، أو الإلفات إلى مراحل خلق الكائنات، أو حينما يكون الماء عذابًا من الله. فلقد ذكر في القرآن ثلاثًا وستين مرّة، كما ذكر بألفاظ أخرى كالمطر والغيث والوابل. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 91]

وبالرجوع إلى قصّة الخلق البابلية التي تدعى "أينوما - إيليش" (Enuma Elish)، نرى ما يشبه النصوص الدينية في الأديان السماوية فيما يخص قصّة التكوين والخلق ومسألة آدم وحواء وهابيل وقابيل، ففي اللوح الأول من الملحمة: «عندما في الأعلى لم يكن هناك سماء وفي الأسفل لم يكن هناك أرض. لم يكن (من الآلهة) سوى أبسو أبوهم، وممو، وتعامّة التي حملت بهم جميعًا. يمزجون أمواهم معًا. قبل أن تظهر الراعي وتتشكّل سبخات القصب، قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون، قبل أن تمنح لهم أسماؤهم، وترسم أقدارهم. في ذلك الزمن خلق الآلهة (الثلاثة) في أعماقهم (لحمو) و (لحامو) ومنح لهما اسميهما» [إنوما - إيليش، ص 1]. ولقد عرف البابليون والآشوريون التوحيد، عندما اعتقدوا بإله واحد لا شريك له لم يلد ولم يولد. وما الآلهة إلا أسماء للصفات الإلهية أو مظاهر القدرة الإلهية، ولكن حينما شخّصوها أفسدوا التوحيد، كما عند بقيّة الشعوب القديمة. [انظر: إبراهيم مذكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 4]

وبحيثية إنّ الأساطير قد يكون لها نصيب من الواقع كما ذكرنا في الفرق بينها وبين الخرافة، فقد تكون بعض الأفكار والمعاني مقتبسةً من أنبياء لم تستطع الذاكرة البشرية الاحتفاظ بأسمائهم أو المعتقدات الحقيقة لهم؛ لأنّ ما جاء فيها لا بدّ أن يكون من مصدر خارج البيئة البشرية المعتادة أي عالم الغيب. وبالتالي عندما علموا الحقائق المختلفة سواء ما يخصّ العقيدة أو المتعلّق بصيغ الممارسات اليومية من طبّ وغذاء وزراعة وصناعة صاغوها بما يقدرّون عليه من ألفاظ وطرق تعبير عرفت بعد ذلك بالشعر أو النثر أو الترنيمة بما يطلق عليه اليوم أسطورة، وفي كتاب الإهليلجة يثبت الامام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) للطبيب الهندي أنّ كلّ ما عند البشر هو من عند الله ﷻ بواسطة أنبيائه.

[انظر: مجموعة مؤلفين، الأسطورة توثيق حضاري، ص 102 و 103]

ولا أدعي أنّ كل أسطورة تحمل معاني ومضامين عقديّة أو دينيّة، فهناك بعض الأساطير تخلص من أيّ عنصر ديني. [انظر: لوسيف، فلسفة الأسطورة، ص 160]

ثانياً: الحداثيون والأسطورة

وفي إشارة إلى الجانب الواقعي للأسطورة وعلاقتها بالبعد العقدي عند الإنسان فإنّ محمد أركون نظّر للأسطورة من خلال علائق التوتّر البينية حيث يقول: «كان هناك دائماً في الثقافة الخاضعة لمصطلح وموضوعات لأديان الكتاب (يهودية، مسيحية، إسلام) وللفلسفة الإغريقية توتّر ما بين الأسطورة والعقل (Muthos et logos)، وما بين الرمز والعلامة أو الإشارة، وبين المعنى والحرف، والمجاز والمفهوم، بين المخيالي والعقلي، وبين القواعد النحوية للغات الطبيعية والمنطق الشكلي المبني نتيجة التصنيفات العقلية المعروفة بالمقولات» [أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 70].

وبناءً على ذلك أسّس دراسته للقرآن مثلاً من منطلق أنّ الأخير هو خطاب أسطوري البنية، وبعبارة أخرى «إنّه يعني أنّ البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن هي بنية مجازية رمزية في معظمها. فالمجاز والاستعارة والحكاية وضرب الأمثال تخترق كلّية الخطاب القرآني من أوّله إلى آخره، وهي على أيّ حال إحدى أهمّ سمات الخطاب الديني بشكل عامّ» [أركون، الإسلام والحداثة، مجلّة مواقف، العددان 59 و60، ص 34].

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الرؤية إلى القرآن الكريم والخطاب الديني عمومًا، هي التي يتّخذها أتباع الحداثة وما بعدها كواحدة من السبل التي ينطلقون منها في مختلف دراساتهم للنصّ الديني، وعلى إثر ذلك يذهبون إلى أنّ العقل الديني بشكل عامّ، والإسلامي بشكل خاصّ، يتأسّس من بنية أسطورية؛ باعتباره عقلاً يتضمّن التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخارقة للطبيعة. ويعتقدون بأنّها قادرة على أن تحكم الكون، وأن تولّد المعجزات طبقاً لمنطق المعرفة العجائبية والأسطورية [انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 219 و220]، ومن ثمّ يعدّون القرآن - الذي هو عبارة عن أكبر تجلّ للعقل الإلهي - خطاباً أسطوري البنية [انظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10]، ولعلّ من أهمّ الاهداف التي يرمي إليها هؤلاء، حينما يعدّون النصّ الديني نصّاً أسطورياً هو نزع القدسية عنه. [انظر: أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص 202 - 207]

ولكن نتيجة وقوع بعض المفردات والمصطلحات في نفوس العرب والمسلمين، فقد قاموا بترجمتها بشكل مختلف، فمصطلح "الأسطورة" مثلاً يثير في نفوس المسلمين حالة من الغضب عند وصف بعض الأمور به كالقرآن مثلاً؛ باعتبار أنهم يربطون بين هذه المفردة وبين الأكذوبة أو الخرافة، ومن هنا فقد لجؤوا إلى بدائل أخرى؛ إذ يستخدمون كلمة (MYTHE) وبالإنجليزية (MYTH) وكلتا الكلمتين تعني الخرافة أو الحكاية، والكلمتان جاءتا من الكلمة الإغريقية (MUTHOS) [انظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 24].

وعلى هذا الأساس فإنّ كل ما يرتبط بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالى الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالألهة المهيمنة، وبالعقائد الدينية فهو يندرج ضمن نطاق الأمور الأسطورية الشعبية والخرافية؛ وذلك باعتبار أنها من صنع البشر، وأنهم هم الذين خلقوا تلك التصورات عن الإله الذي يجب أن يعبد وعن تلك الشعائر الدينية المختلفة، ويدعون أنه لو لم يخلق البشر هذه التصورات أو على الأقل لم يؤمنوا بها لما وجدت. [انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 132 و 133]

المبحث الثالث: أسباب نشوء الفكر الأسطوري

ليس من السهل الخوض في الأسباب التي دعت إلى نشوء الأساطير عند شعوب العالم القديم، والمتخصصون في علم الإنسان (Anthropology) لم يذكروا إلا النزر اليسير في تقرّباتهم حول الأسطورة، فهم عادةً يبحثون عن نفس الأسطورة ويدرسون شخوصها ويحلّلون العلاقات القائمة بين عناصرها، ويربطون الأسطورة بالفكر الديني عند الإنسان عادةً. [انظر: إبياد، مظاهر الأسطورة، ص 17 و 18]

وذكر بعض الباحثين أسباباً دعت إلى نشوء الأسطورة [انظر: السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 21 - 24]، إلا أنه بالإمكان ذكر سببين شكّلا المصدر الأساس لكل تلك الأسباب، وهما: فقدان التفسير العقلي والنصّي للوجود والمنهج المادّي في التفكير.

أولاً: فقدان التفسير العقلي والنصّي للوجود

وقد يطلق على هذا السبب النظرية الدينية في نشأة الأسطورة، فالإنسان إذا لم يجد أجوبةً عمّا يدور في ذهنه من أسئلة حائرة تفسّر له وجوده وحقيقة العالم الذي يعيشه، ومن أين

بدأ وإلى أين يسير، فإنّه يلجأ إلى الخيال والأوهام من أجل إشباع الحاجة المعرفية التي تلحّ عليه بقوة. [انظر: سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، ص 3] يقول كانط: «العقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردها؛ لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها؛ لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري» [كانت، نقد العقل المحض، ص 25]. فعندما لاحظ الإنسان أنّ كلّ ما حوله خاضع لقوانين وأسباب، عرف أنّ خلف كلّ ذلك قوّة لا يراها، وبعد تجارب أخذت زمناً طويلاً أبدى عجزه أمام كلّ مظاهر الحياة واتّجه للتقرّب إلى ما ظنّ أنّه السبب في كلّ ذلك، وبالتالي فالأسطورة توفّر للإنسان في تلك المرحلة التاريخية أسلوباً معرفياً وأداة كشف توصله إلى الحقائق وتضمن دوراً له في دورة الحياة. [انظر: السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 18]

وهذا ربّما ما يقصده جوزيف كامبل (Joseph Campbell) بقوله: «الأساطير هي مفاتيح القوى الروحية للإنسان» [انظر: كامبل، قوّة الأسطورة، ص 22]. وفي الاتجاه نفسه قال محمد عبد الرحمن مرحبا: «وجود سرٍّ أو لغزٍ ينساب من الكون ويتحدّى الإنسان، وإزاء هذا السرّ العظيم لا يقف الإنسان مكتوف اليدين» [محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 26].

ولا ندعم أسبقية الأسطورة على الدين، بل نؤمن بالعكس تماماً وفقاً للقرآن الذي يصرّح: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24]، ولكن هناك فترات زمنية بينية تخلو من الأنبياء يعلو فيها صوت الجهل؛ لأنّ الإنذار بإرسال الأنبياء وإن كان عامّاً، ولكن ليس من الضرورة وصول الدعوة لكلّ شخص أو لكلّ المجتمع، فقد تكون هناك موانع تحول دون سماع دعوات الأنبياء، فلا تتمّ الحجّة عليهم [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 19]، ثمّ إنّ الأساطير كما ذكرنا قد تكون تحكي عن واقع، ولكنها حكاية مبالغه وإضافات كما في قصّة النبي سليمان عليه السلام، وهذه المبالغات والإضافات النابعة من المخيلة تنمّ عن ضعف التفكير المنطقي والعلمي؛ ولذلك يقول السيّد الطباطبائي: «الأخبار المروية في قصصه⁽³⁾، وخاصةً في قصّة الهدهد وما يتبعها من أخباره مع ملكة سبأ، يتضمّن أكثرها أموراً غريبة قلّما يوجد نظائرها في الأساطير الخرافية، يابأها العقل السليم ويكذبها التاريخ القطعي» [المصدر السابق، ج 15، ص 189]. وبحسب النظرية الدينية فإنّ نشوء الأساطير يرجع إلى القصص المذكورة في النصوص الدينية، كما في قصّة الحارس التّنين للتفاحات الذهبية التي قيل إنّها ذات الحيّة التي خدعت حواء عليه السلام. [انظر: صانع بور، ميثولوجيا الحداثة.. الأصل الإغريقي لأسطورة الغرب، ص 41]

وبحسب ميرتشا إلياده فإنّ الزمن الذي نشأت فيه الأسطورة هو الزمن القويّ المقدّس، وتكمن دينية الأسطورة من خلال التعبّد بتلاوتها من أجل استحضار قدسية ذلك الزمن الأوّل للانتفاع اللحظي به من خلال استدعاء الكائنات العليا التي تجدد الأعمال الخلاقة القادرة على أدائها في كلّ زمن عند ربطه بزمن النشوء الأوّل من خلال أداء التلاوة.

[انظر: إلياد، مظاهر الأسطورة، ص 12]

إنّ اكتشاف السبب الديني في نشأة الأساطير يمكن اكتشافه من خلال قضيّة نشأة الكون، فاعلم الاساطير تحكي قصة نشوء الكون وهذا الموضوع هو العنوان الرئيسي في الأديان [انظر: المصدر السابق]، ويثبت الباحث مايلز (Geoffrey Miles) أنّ تاريخ الميثولوجيا يبدأ بما يطلق عليه مرحلة الأصول، وهي المرحلة الإلهية التي تبحث نشأة الآلهة وتناسلها، ثمّ تبدأ المراحل الأخرى التي يبدأ فيها فاعلية العنصر البشري. [انظر: صانع بور، ميثولوجيا الحداثة..

الأصل الإغريقي لأسطورة الغرب ص 44]

وكمثال على ذلك ما ذكره الدكتور طه باقر من الشبه بين روايات الطوفان في مختلف الأمم التي تأثرت بملحمة كلكامش البابلية التي ذكرته وبين رواية التوراة، ويذهب إلى أنّ الطوفان المشار إليه حادثة واقعية تاريخية حدثت في القسم الجنوبي من العراق القديم في المنطقة التي عاش فيها نوح عليه السلام. [انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص 16]

أو ما ذكره صمويل كريم من التشابه بين ما جاء في أسطورة أنكي وننخرساج السومرية وقصّة الفردوس التوراتية حيث يقول: «ونذكر أيضاً أكل الإله أنكي من النباتات الثمانية واللعة التي لعن بها من أجل ذلك الذنب؛ حيث يذكرنا ذلك بقصّة أكل آدم وحواء من ثمرة شجرة المعرفة» [انظر: كريم، من ألواح سومر، ص 243].

وحقّ النظريات الأخرى كالتاريخية والباطنية والفيزيائية التي حاولت إعطاء أسباب غير العامل الديني في نشأة الأساطير، فإنّ المحور الذي تدور فيه بحوثها يرجع إلى الحالة الدينية، فما من تنظير إلّا ويستعين بقضية الآلهة ورمزياتها، فالنظرية الفيزيائية مثلاً عدّت الهواء والماء والنار آلهة مشرفة على الكون، وبالتالي لم تتخلّص من التفسير الديني لنشأة الأساطير.

[انظر: المصدر السابق، ص 43]

ثانياً: المنهج المادي في التفكير

يركن الإنسان أحياناً إلى رفض التفكير المنطقي ويلجأ إلى الاعتقادات الأسطورية نتيجةً للانغماس في الحسّ والتفكير المادي، وكمثال على ذلك حينما قال بنو إسرائيل لنبيهم موسى نريد أن نرى الخالق بأعيننا: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 55]

وهذا المنهج نفسه اتبعه أهل الكتاب عندما طلبوا من النبي الخاتم ﷺ أن ينزل عليهم كتاب من عند الله أو أن يروا الله بأعينهم الحسية: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [سورة النساء: 153].

وهذا التفكير المادي البحت دفعهم إلى متابعة السامري في عبادة العجل، أو أن يطلبوا من نبيهم أن يجعل لهم إلهًا تشبّهًا بأهل القرية التي مروا عليها ورأوهم يعبدون آلهة: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 138].

وهذا ما يمكن أن يفسر به أيضًا اختيار عمرو بن لُحَيّ عبادة هبل بعد أن رأى في بعض أسفاره عبادة الأصنام من قبل بعض القبائل، واقتناعه بذلك إلى الدرجة التي طلب منهم إعطائه صنمًا ليسير به إلى مكة. [انظر: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 202]

إنّ صاحب التفكير المادي وإن اعتنق دينًا ما، ولكنّه لا ينفكّ عن الحيثية المادية في كلّ تصوّراته واعتقاداته، وقد تعود عدم التجرد، وهذا ما تزخر به الأساطير، فترى اختلاط الآلهة المزعومة مع البشر، والقيام بتصرّفات بشرية كالزواج والأكل والشرب والسفر وعقد الاجتماعات [انظر: هوميروس، الأوديسة، ص 21]، أو أنّ أحدهم نصفه إله ونصفه الآخر إنسان! [انظر: طه باقر، ملحمة كلكامش، ص 11]

المبحث الرابع: تأثير الفكر الأسطوري على الفكر الإنساني

لا شكّ في أنّ النمط الأسطوري في التفكير أثّر تأثيرًا كبيرًا في الفكر الإنساني، وقاد الناس إلى الشرك والعبادة الطوطمية والصنمية وإزهاق حياة الأبرياء من النساء والأطفال بدافع التضحية للإله. [راجع: الخطيب، الحضارة الإغريقية، ص 74]

ولقد عطل هذا النمط من الفكر العقل البشري ردحاً غير يسير من الزمن، وجعله يبتعد عن الحق، وبواسطته صار الإنسان ينظر إلى العالم بالمخيّلة والأوهام.

ومن الأمثلة على ذلك حقيقة النفس وما أنتجه الفكر الأسطوري حولها، فالأديان غير الكتابية التي لا خلاف في أنها أديان أسطورية بكلّ ما للكلمة من معنى، فإنّها وإن تناولت النفس بما يؤدّي إلى تسافلها وتكاملها، ولكن كان نتيجة ذلك تعاليم إفراطية شاذّة عن الفطرة. [راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 100]

إنّ الأساطير وإن أشبعت الحاجة النفسية للإنسان لمعرفة الواقع ردحاً من الزمان، إلّا أنّ ذلك مجرّد إشباع لا يعكس الحقيقة، وتجعله يجمع في خياله ويشطط في تفكيره، وكمثال على ذلك تلك القصة المبتوثة في بعض كتب التواريخ والروايات والتي تخصّ قصة هاروت وماروت وعلاقتهم الشائنة بامرأة جميلة تدعى الزهرة، وأنّها مُسخت كوكباً بعد أن تعرّفت على رمز العبور إلى السماء منهما⁽⁴⁾.

ويعلّق الطباطبائي على هذه القصة بقوله: «هذه قصة خرافية تنسب إلى الملائكة المكرّمين الذين نصّ القرآن على نزاهة ساحتهم وطهارة وجودهم عن الشرك والمعصية أغلظ الشرك وأقبح المعصية، وهو: عبادة الصنم والقتل والزنا وشرب الخمر وتنسب إلى كوكبة الزهرة أنّها امرأة زانية مسخت - وأنّها أضحوكة - وهي كوكبة سماوية طاهرة في طبيعتها وصنعها أقسم الله تعالى عليها في قوله: ﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ [سورة التكويد: 16]، على أنّ علم الفلك أظهر اليوم هويتها وكشف عن عنصرها وكمّيتها وكيفيتها وسائر شؤونها.

فهذه القصة كالتّي قبلها المذكورة في الرواية السابقة تطابق ما عند اليهود على ما قيل من قصة هاروت وماروت، تلك القصة الخرافية التي تشبه خرافات يونان في الكواكب والنجوم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 137].

4- أخرج سعيد بن جرير والخطيب في تاريخه عن نافع قال: «سافرت مع ابن عمر فلمّا كان في آخر الليل، قال يا نافع: انظر هل طلعت الحمراء؟ قلت لا، مرّتين أو ثلاثاً ثمّ قلت: قد طلعت. قال: لا مرحباً بها ولا أهلاً. قلت: سبحان الله! نجم مسخّر سامع مطيع. قال: ما قلت لك إلّا ما سمعت من رسول الله ﷺ. قال: إنّ الملائكة قالت: يا ربّ كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذنوب؟ قال: إني أبليتهم وعافيتهم. قالوا لو كنّا مكانهم ما عصيناك، قال: فاختاروا ملكين منكم، فلم يألوا جهداً أن يختاروا فاختاروا هاروت وماروت فنزلا، فألقى الله عليهما الشبق. قلت: وما الشبق؟ قال: الشهوة، فجاءت امرأة يقال لها الزهرة فوقعت في قلوبهما فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه، ثمّ قال أحدهما للآخر: هل وقع في نفسك ما وقع في قلبي؟ قال: نعم، فطالباها لأنفسهما فقالت: لا أمكنكما حتّى تعلّماي الاسم الذي تعرجان به إلى السماء وتهيطان فأبيا، ثمّ سألاها أيضاً فأبت. ففعلا فلمّا استطيرت طمسها الله كوكباً وقطع أجنحتهما ثمّ سألا التوبة من ربّهما فخيرهما، فقال: إن شئتما رددتكما إلى ما كنتما عليه، فإذا كان يوم القيامة عذبتهما، وإن شئتما عذبتهما في الدنيا، فإذا كان يوم القيامة رددتكما إلى ما كنتما عليه، فقال أحدهما لصاحبه إنّ عذاب الدنيا ينقطع ويحول، فاختارا عذاب الدنيا على عذاب الآخرة، فأوحى الله إليهما أن اثّبا بابل فانطلقا إلى بابل فحسف بهما فهما منكوسان بين السماء والأرض، معذبان إلى يوم القيامة» [السيوطي، الدر المنثور، ج 1، ص 238].

وكما نرى فهذا المستوى الضحل من التفكير لم يسلم منه حتى أهل العلم والتصنيف ومن يحسبون على التدقيق الروائي والفكري، فما بالك بالناس العاديين الذين منهجهم التقليد وفكرهم القبول السهل عن أي أحد، فإذا كان الفكر الأسطوري قديم قدم الإنسان وأنتج فكراً يلائم ذاك الزمان، فإنه ما فتأ يسكن العقول التي اتخذت الجهل منهجاً.

ولكن يمكن القول إنَّ النمط الأسطوري من الفكر قد لا يكون في صالح الملحدّين؛ لأنَّ الأسطورة التي تحكي عن الآلهة والأرباب [انظر: هوميروس، الأوديسة، ص 26] - وأحياناً تُرجع إلى السماء، في إشارة إلى مبدأ العليّة، فما من شيء إلا وله إله أو يكون هو إلهاً - تناغم الفطرة بوجود خالق للكون مسبب الأسباب وإن اخطؤوا في معرفة حقيقته وعبدوا غيره، وحسب قول أحد الباحثين: «ليس ثمة فرق جذري بين الفكر الديني والأسطوري، كلاهما وجد أصلاً في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية. ولا نستطيع - في تطوّر الحضارة - أن نعيّن نقطةً تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين ... فالأسطورة منذ البدء دين بالقوّة» [الخطيب، الحضارة الإغريقية، ص 49]. وكمثال على ذلك اذكر النصّ التالي من ملحمة كلكامش:

«بعد أن خلق جلعامش، وأحسن الإله العظيم خلقه

حياه (شمش) السماوي بالحسن، وخصّه (أدد) بالبطولة

جعل الآلهة العظام صورة جلعامش تامّة كاملة

كان طوله أحد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار

ثلثان منه إله، وثلثه الباقي بشر» [طه باقر، ملحمة كلكامش، ص 38].

وإذا كانت الأسطورة ربّما تكون قصّة خياليةً تمثّل فيها قوى الطبيعة بأشخاص ذوي مغامرات بطولية برموز معيّنة كالأساطير اليونانية، فإنّها أيضاً تلك الصور الشعرية والروائية التي تعبّر عن مذهب فلسفي معيّن؛ فالأسلوب الرمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون أو قصّة سلامان وأبسال عند ابن سينا [انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 79]، وهذا ما يساعد على القول بأنّ بدايات الفكر الفلسفي الذي تأصّلت جذوره في اليونان [انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 58] تمثّل في نمط الفكر الأسطوري عندما كانت أسطورتى الإلياذة والأوديسا أساس التعليم والتربية في اليونان القديم [انظر: طالبي، الفلسفة والأسطورة.. مقارنة بين أصول الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي، مجلة الفكر، المجلد السابع، العدد الأول، ص 304]، هذا إذا ما أضفنا أنّه لا يوجد فاصل زمني محدّد بين أنماط

التفكير الإنساني، وشيئاً فشيئاً ربّما وجد الإنسان ضالّته في الفكر الفلسفي المدرسي بعد سلسلة من العثرات في طريق البحث والتأمّل، فالإنسان تتراكم خبراته كمّاً وكيفاً بتفاعلاته الكثيرة مع الآخر ومع الأرض والظروف والمجتمعات والثقافات التي يتاح له التواصل معها عبر تطوّر زمني، وأقصد الفكر الفلسفي الحقيقي القائم على الأصول والقواعد المنطقية التي أرساها الأوائل، وليس ما صدر أثناء الحداثة أو بعدها من كتابات لا علاقة لها بالفلسف الأصيل، بل راحوا يصفون كلّ تعبير أو رأي شخصي غير مستند إلى ركن وثيق أو إثارة من علم بأنّه فلسفة، أقول ذلك لأنّ الذهن إذا أخذ بقواعد التفكير الصحيح وتنظّمت آلياته في الوصول إلى الحقّ، تضعف دواعي الخرافة عنده وتضمحلّ الميول العاطفية، ويكون أقرب إلى اختيار العقيدة الصحيحة المتلائمة مع الفطرة الإنسانية.

وأما في العصر الحديث فإنّ الأسطورة كانت عاملاً من عوامل تبلور بعض الاتجاهات أو النظريات في علوم مثل التاريخ أو النفس وعلم المسبّبات (Aetiology)، فإنّ فرويد (Sigmund Freud) مثلاً كتب كتابيه "تفسير الأحلام" و"التوتّم والتابو" بتأثير قراءاته في الأساطير، كما يصرّح بذلك في تلك الكتب، كما أنّ تلميذه يونغ (Carl Jung) آمن بالأسطورة وتأثيرها في اللاشعور الجمعي [انظر: السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 21 - 24]، ولكنّ إنتاج هذه النظريات لا يمثّل عاملاً إيجابياً في تأثير الأسطورة على الفكر الإنساني؛ لأنّ امثال هذه البحوث عمّقت النظرة المادّية للإنسانية، وحرفت العلوم صوب المنهج التجريبي، وجعلته الوحيد في العلوم ممّا أضعف حضور عالم الغيب (الميتافيزيقيا) والمنهج البرهاني في البحوث العلمية.

وأخيراً هناك بعدٌ ملاحظ في بعض الأساطير، وهو أنّها تهفو إلى القيم النبيلة والأخلاق الإنسانية السامية من بطولة وشجاعة وعدالة وعفة وإخلاص واستنكار كلّ ما هو سلبى مثل الخيانة والتآمر [انظر: هوميروس، الأوديسة، ص 19]؛ ووفقاً لذلك يقول أحد المهتمّين بالبحث الميثولوجي: «وعادةً ما نجد في الأساطير مشاعر إنسانية جيّاشة، وأحاسيس، وتصوّرات، ومواقف، تطلّعنا على فلسفة الإنسان في الوجود، وعلى محاولته الفكرية الأولى، التي تتضمّن خلاصة تجاربه وماضيه، وكيف كان يستنتج من هذه التجارب منطقاً ومفاهيمه وتعامله مع واقعه، وفق منطق خاصّ، ووفق مضامين أخلاقية، تمّت صياغتها في قوالب أدبية ذات خصوصية، توارثتها الأجيال، وعدّلت فيها، وأضافت إليها؛ ممّا جعل الأسطورة محلّ عمل دائب لا يتوقّف، فهي حفرة حيّة» [القمني، الأسطورة والتراث، ص 25].

ومن المهمّ جدًّا أن يصار إلى العمل على انتزاع الرؤى العقيدية من بطون الأساطير وعدم الاقتصار في التركيز على الجوانب الأدبية، فكما أنّ بعض الحداثيين مثل ميرتشا إلياده وفراس السواح وغيرهما يستدلّون بالأساطير على خرافية الأديان، فينبغي إثبات العكس وأنّ الأسطورة تعكس العقلية الدينية المستحوذة على الإنسان. فهناك فرق شاسع بين أن تتخذ الأسطورة نمطًا في التفكير يجعلك تتماهى مع أصحابه القدماء وكما أشرنا إلى ذلك أعلاه بقولنا: فإنّ ما فتأ يسكن العقول التي اتّخذت الجهل منهجًا، وبين أن تنظر إليها نظرة الباحث المدقّق، وخصوصًا أنّها أصبحت علمًا خاصًّا باسم "علم الميثولوجيا"؛ لأنّ الأساطير جزء أساسي من حضارات جميع الشعوب، ومنها أمّتنا الإسلامية بشعوبها المتنوّعة، وإذا كان ثمة اهتمام بدراسة التراث الإسلامي، فلا بدّ من النظر في ماهية الجوانب الثقافية التي كانت تعيشها الشعوب الإسلامية قبل دخولها في الإسلام، وما مديات تأثيرها فيها بعد الإسلام، ومثال على ذلك ما يشاهد من تأثير ملحمة "شاهنامه" لفردوسي على بعض شعوبنا، والبناء على ما تخرج به صفحاتها لقراءة المستقبل، أو النظر إلى بعض أبطالها بوصفهم رموزًا وطنيةً وقوميةً [انظر: المصري، الأسطورة بين العرب والفرس والترك، ص 225 و226]، بل وحفظ بعض أبياتها لتناسب بعض المواقف، وهذا ما هو مشاهد عند من يفخر بأسطورة جلجامش في وادي الرافدين. والشعب المصري يبالغ إلى اليوم ببطله⁽⁵⁾ سيف بن ذي يزن الذي حرّر الأرض العربية من الأعداء، حتّى جعل له أعوانًا من الجنّ وغير ذلك. [انظر: المصدر السابق]

5- من المعروف تاريخيًا أن سيف بن ذي يزن ملك عربي يمني، ولكنّ الإخوة في مصر ينسبون أبطال العرب إليهم بدافع قومي عادةً.

الخاتمة

توصلنا في البحث إلى النتائج التالية:

أولاً: أنّ الأساطير قد تعدّ من أصول الدين في بعض الأديان، وهناك وشائج كثيرة بين الأسطورة بوصفها نمطاً فكرياً وبين الفكر الديني أو الأديان، ومن هنا تكمن خطورة مثل هذا النمط على الفكر الإنساني، فليس البحث عندهم أنّها حقيقة أم لا، بل الأهم من ذلك ما هو المقصود منها، فالقصيدة في الأسطورة خلق وعي جماعي خاص قادر على تنميط الشعور بما وراء الطبيعة، فالإنسان موجود ميتافيزيقي متخطّ لحدود الظواهر، مأسور لعنصري الانبهار والدهشة.

ثانياً: أثّرت الأساطير على الفكر الإنساني القديم سلّياً وجعلت الإنسان يتخبّط في مهاوي الشرك وعبادة الأوثان والطوطمية، ولكّنها في الوقت نفسه لم تكن في صالح الإلحاد؛ باعتبارها حكمت عن الآلهة وسببية الأشياء في عالم الوجود. كما أنّها شكّلت بدايات نمط التفكير الفلسفي من خلال تراكم زمني طويل. وفي العصر الحديث تبلور بواسطة الأساطير نظريات في الفنّ والأدب وعلوم التاريخ والنفوس وعلم المسبّبات، إلّا أنّ تلك النظريات والبحوث أقصت عالم الغيب والمنهج العقلي البرهاني، واعتمدت المنهج التجريبي وحيداً في العلوم.

ثالثاً: الحداثيون ينظرون نظرةً أسطوريةً إلى القرآن الكريم والخطاب الديني عمومًا في مختلف دراساتهم للنصّ الديني، وعلى إثر ذلك يذهبون إلى أنّ العقل الديني بشكل عامّ، والإسلامي بشكل خاصّ، يتأسس من بنية أسطورية؛ باعتباره عقلاً يتضمّن التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيّلة، ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية أو القصصية والخرافة للطبيعة.

رابعاً: هناك وشائج قويّة بين الأسطورة والدين أو بالأحرى بين نمط التفكير الأسطوري ونمط التفكير الديني، ويمكن اكتشاف السبب الديني في نشأة الأساطير من خلال قضية نشأة الكون، فأغلب الأساطير تحكي قصّة نشوء الكون، وهذا الموضوع هو العنوان الرئيسي في الأديان. وأيضاً من خلال التشابه بين ما تذكره بعض الأساطير وما جاء في الكتب المقدّسة للأديان.

خامساً: ذكر بعض الدارسين أسباباً عديدةً لنشوء الأسطورة، إلّا أنّ البحث ذكر سببين هما المصدر الأساس لكلّ تلك الأسباب، وهما: فقدان التفسير العقلي والنصّي للوجود والمنهج المادّي في التفكير. وقد يطلق على السبب عندهم النظرية الدينية في نشأة الأسطورة.

قائمة المصادر

القران الكريم

- أركون، محمد، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، العدد 59 و 60، لندن، 1989.
- أركون، محمد، الفكر الاسلامي.. قضايا علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996 م.
- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، 1996 م.
- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
- إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، دار بيبليون، باريس، 2007 م.
- إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار صنعان للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، دمشق، 1991 م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003 م.
- الخطيب، محمد، الحضارة الاغريقية، المنارة للانتاج الاعلامي والفني، الطبعة الاولى، بيروت، 1998 م.
- الزبيدي الواسطي الحسيني، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1414 هـ.
- السواح، فراس، الأسطورة والمعنى.. دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثانية، دمشق، 2001 م.
- السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى.. دراسة في الأسطورة.. سوريا وبلاد الرافدين، دار الكلمة، دمشق، 1988 م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993 م.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت، 2005 م.

القمني، سيد، الأسطورة والتراث، مؤسسة هنداوي، 2020 م.

المصري، حسن مجيب، الأسطورة بين العرب والفرس والترك.. دراسة مقارنة، الدار الثقافية للنشر، بلا.

بوعجيعة، منتصر، أسطورة الخلق البابلية إينوما إيش، بيت الحكمة للدراسات الدينية المقارنة، بلا.

ديكسون، بول.ب.، الأسطورة والحداثة، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، 1998 م.

سلامة، أمين، الأساطير اليونانية والرومانية، 1988 م.

سيجال، روبرت، الخرافة، ترجمة: محمد سعد طنطاوي، مراجعة: إيمان عبد الغني نجم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014 م.

صانع بور، مريم، ميثولوجيا الحداثة.. الأصل الإغريقي لأسطورة الغرب، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، 2018 م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، قم، الطبعة الأولى، 1385 ش.

طالبي، محمد، الفلسفة والأسطورة.. مقارنة بين أصول الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي، مجلّة الفكر، المجلد السابع، العدد الأول، 2023 م.

طه باقر، ملحمة كلكامش أوديسة العراق الخالدة، بلا.

عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، سلسلة عالم المعرفة 235، الكويت، 1998 م.

عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الجيل، بيروت، 1411 هـ.

قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، الاسطورة توثيق حضاري، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، سورية - دمشق، 2009 م. كامبل، جوزيف، قوّة الأسطورة، ترجمة حسن صقر - ميساء صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الاولى، 1999 م.

كانت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت. كريم، صموئيل، من ألواح سومر، ترجمة الدكتور طه باقر، تقديم ومراجعة الدكتور أحمد فخري، مكتبة المثنى، بغداد.

كريم، صموئيل نوح، السومريون.. تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة: فيصل الوائلي، وكالة المطبوعات، الكويت.

لوسيف، أليكسي، فلسفة الأسطورة، ترجمة: د. منذر بدر حلوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، اللاذقية، 2000 م.

محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عوידات للنشر والطباعة، بيروت، 2007 م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، 1421 هـ.

هوميروس، الأوديسة، تحرير الشاعر: صموئيل بطر، ترجمة: حنا عبود، دار الحقائق، سوريا، الطبعة الأولى، 2007 م.

هوميروس، الإلياذة، ترجمة: سليمان البستاني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت.

Ethical Theories in Secular Thought: An Overview and Critique

Ibrahim Bah

Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Guinea.

E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com

Reza Azarian

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Religions, Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

This study examines the nature and defining features of secular ethical thought by outlining its foundations and principal theories, while subjecting them to critical evaluation from the standpoint of Islamic ethical principles. The aim is to review their limitations and to demonstrate the distinctive strengths of the Islamic moral framework. Employing a descriptive, analytical, and critical methodology, the research engages with key secular philosophical texts and compares their claims with authoritative Islamic sources, including the Qur'an, the Sunnah, and the intellectual heritage of the Islamic tradition. The findings reveal that secular ethics is characterized by flexibility and an appeal to human reason-as exemplified by Kantian ethics, which is considered secular insofar as it grounds morality exclusively in rational autonomy rather than divine revelation, despite its rigorous emphasis on obligations. However, secular ethics faces serious challenges, including the absence of a transcendent moral reference point, the weakness of moral obligation, and value relativism. In contrast, Islamic ethics presents a comprehensive moral vision that harmonizes reason and revelation, balances individual and communal responsibilities, and offers constructive avenues for developing a contemporary Islamic ethical paradigm. Such a paradigm is capable of addressing modern challenges, particularly by fostering dialogue between tradition and modernity, and by contributing to the articulation of a universal ethic inspired by Islam.

Keywords: Secularism, Ethics, Islamic Critique, Religious Authority, Ethical Theories.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .66-108

Received: 15/07/2025; Accepted: 06/08/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني.. عرض ونقد

إبراهيم باه

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا. البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com

رضا آذريان

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

الخلاصة

يتمثل الموضوع الرئيسي لهذا البحث في استكشاف خصائص الأخلاق العلمانية وميزاتها من خلال عرض أسسها ونظرياتها الرئيسية، مع نقدها في ضوء المبادئ الأخلاقية الإسلامية، للكشف عن قصورها وتفوق المنظور الإسلامي. اعتمد البحث منهجاً وصفيّاً تحليليّاً نقديّاً، يقوم على تحليل النصوص الفلسفية العلمانية ومقارنتها بالمصادر الإسلامية كالقرآن والسنة والتراث الفكري. من أبرز النتائج المستخلصة أنّ الأخلاق العلمانية تتميز بمرونتها واعتمادها على العقل، كما في النظرية الكانطية التي تعدّ أخلاقاً علمانيةً؛ لأنّها تستند إلى العقل وحده بوصفه أساساً للأخلاق دون الاعتماد على الوحي الديني، رغم تأكيدها على الواجب. ومع ذلك، تعاني من إشكاليات جوهرية مثل غياب المرجعية المتعالية، وضعف الإلزام الأخلاقي، والنسبية القيمة. في المقابل تقدّم الأخلاق الإسلامية رؤيةً متكاملةً تجمع بين العقل والوحي، وتوازن بين الفرد والمجتمع، مع اقتراحات لتطوير رؤية إسلامية معاصرة تواجه التحديات الحديثة، مثل تعزيز الحوار بين التراث والحداثة لتحقيق أخلاق عالمية مستوحاة من الإسلام.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، الأخلاق، النقد الإسلامي، المرجعية الدينية، النظريات الأخلاقية.

المقدمة

تمثل مسألة الأخلاق ركنًا أساسيًا في بناء النظم الفكرية والفلسفية على اختلاف مشاربها؛ لما لها من دور محوري في توجيه السلوك الإنساني وتنظيم العلاقات الاجتماعية. وقد شهد العصر الحديث تحولًا عميقًا في مصادر الأخلاق ومرجعياتها؛ إذ سعت العلمانية في سياق تطورها التاريخي إلى صياغة منظومة أخلاقية تستغني عن المرجعية الدينية، وتعتمد على العقل البشري والتجربة الإنسانية بوصفهما أساسًا لبناء نظام أخلاقي كوني.

تكمن أهمية دراسة الأخلاق في الفكر العلماني في كونها تمثل أحد أبرز التحديات الفكرية التي تواجه المجتمعات المعاصرة، خاصة المجتمعات الإسلامية التي تشهد اضطرابًا في منظومة القيم، وتنازعًا بين المرجعيات التقليدية والتوجهات الحديثة. كما أن فهم الأسس الفلسفية للأخلاق العلمانية يتيح للمفكرين والباحثين المسلمين إمكانية التفاعل النقدي البناء معها، بعيدًا عن منطق الرفض المطلق أو القبول غير المشروط.

تثير الأخلاق العلمانية إشكالية محورية يمكن صياغتها في التساؤل الآتي: كيف يمكن تأسيس نظام أخلاقي متماسك في غياب المرجعية الدينية المتعالية؟ وهل بإمكان العقل البشري وحده أن يؤسس لمنظومة أخلاقية تتصف بالثبات والشمول والإلزام؟ وما حدود اتفاق المنظومة الأخلاقية العلمانية واختلافها مع المنظومة الأخلاقية الإسلامية؟

يسعى هذا البحث إلى دراسة المنظومة الأخلاقية في الفكر العلماني، من خلال عرض أسسها النظرية وتطبيقاتها العملية، ونقدها في ضوء المبادئ الأخلاقية الإسلامية. وسيعتمد البحث منهجًا وصفيًا تحليليًا نقديًا، يقوم على تتبع تطور الفكر الأخلاقي العلماني ووصف أبرز نظرياته، وتحليل متركزاته ومقولاته، ونقدها من منظور إسلامي يستند إلى نصوص الوحي ومقاصد الشريعة والتراث الأخلاقي الإسلامي.

لا يهدف هذا البحث إلى مجرد الرفض السلبي للمنظومة الأخلاقية العلمانية، بل يسعى إلى الكشف عن جوانب القصور فيها استنادًا إلى الرؤية الإسلامية الشاملة للإنسان والكون والحياة، مع الاعتراف بما قدّمته من إسهامات إيجابية في تطوير الفكر الأخلاقي الإنساني.

وسينتظم البحث في ثلاثة مباحث رئيسية، تتناول مفهوم العلمانية وعلاقتها بالأخلاق، والنظريات الأخلاقية في الفكر العلماني، ونقدها من منظور إسلامي.

إنّ مقارنة موضوع الأخلاق في الفكر العلماني ونقده من منظور إسلامي يمثل خطوةً مهمّةً نحو تجديد الفكر الأخلاقي الإسلامي، وتعزيز قدرته على مواجهة تحديات العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، بما يسهم في الحفاظ على الهوية الإسلامية وقيمها الأصيلة، مع الانفتاح الواعي على المنجزات الإنسانية في مجال الفكر الأخلاقي.

المبحث الأول: مفهوم العلمانية وعلاقتها بالأخلاق

أولاً: تعريف العلمانية ونشأتها التاريخية

أ- تعريف العلمانية

تُعرف العلمانية (Secularism) بأنها اتجاه فكري وسياسي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة ومؤسساتها، وإقصاء المرجعية الدينية عن مجالات الحياة العامة، خاصة المجالات السياسية والتشريعية والتعليمية [Oxford English Dictionary, V. 16, p. 576]. وقد اختلفت تعريفات العلمانية باختلاف السياقات التاريخية والثقافية التي ظهرت فيها، وتباينت درجات تطبيقها من مجتمع لآخر.

يشير مصطلح "العلمانية" في أصله اللغوي الغربي (Secular) إلى ما هو "دنيوي" أو "زماني" أو "عالمي"، في مقابل ما هو "ديني" أو "كنسي" أو "أخروي". [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 56]

وقد تُرجم المصطلح إلى العربية بـ "العلمانية" نسبة إلى "العالم" بمعنى الدنيا، وليس نسبة إلى "العلم" كما يتوهم بعضهم.

من الناحية الاصطلاحية، يمكن تحديد معنى العلمانية من خلال ثلاثة أبعاد رئيسية:

البعد المعرفي / الإستمولوجي: الاعتماد على العقل والتجربة بوصفهما مصدرين وحيدين للمعرفة، واستبعاد الوحي والإلهام الديني.

البعد المؤسسي / السياسي: فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة، وتحييد الدين عن السياسة والتشريع.

البعد القيمي / الأخلاقي: استقلال القيم والأخلاق عن المرجعية الدينية، والاعتماد على العقل (الأمر المطلق: كانط، العقل التجريبي: هيوم وبنثام، العقل الوضعي: أوغست كونت). والتجربة الإنسانية في تأسيس المنظومة الأخلاقية. [See: MacIntyre, After Virtue, pp. 46 - 52]

ب- النشأة التاريخية للعلمانية

لم تظهر العلمانية بوصفها مفهوماً متكاملًا دفعةً واحدةً، بل تطوّرت عبر مسار تاريخي طويل ارتبط بالسياق الأوروبي وظروفه الخاصة. ويمكن رصد أبرز المحطات التاريخية في نشأة العلمانية كما يلي:

العصور الوسطى: شهدت هذه الفترة هيمنة الكنيسة على مختلف جوانب الحياة في أوروبا، ووقوفها في وجه التطور العلمي والفكري، مما خلق حالة من التوتر المتزايد بين السلطة الدينية ومطالب التحديث والتنوير.

عصر النهضة (القرنان 15 و16): شهد هذا العصر إحياء التراث اليوناني والروماني القديم، وتمجيد العقل البشري والقدرات الإنسانية، مما أسهم في زعزعة سلطة الكنيسة وسطوتها الفكرية.

حركة الإصلاح الديني (القرن 16): أدت حركة الإصلاح البروتستانتي التي قادها مارتين لوثر (Martin Luther) وجون كالفن (Jean Calvin) إلى تحدي سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وشجعت على التفسير الفردي للنصوص الدينية، مما أسهم في إضعاف المؤسسة الدينية.

الثورة العلمية (القرنان 16 و17): أدت اكتشافات كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) وغاليليو (Galileo Galilei) ونيوتن (Isaac Newton) إلى تغيير النظرة إلى الكون، وتحدي التفسيرات الدينية التقليدية، وترسيخ المنهج التجريبي في المعرفة.

عصر التنوير (القرن 18): مثل نقطة تحوّل حاسمة في تبلور الفكر العلماني؛ إذ نادى فلاسفة هذا العصر مثل فولتير (Voltaire) وروسو (Jean-Jacques Rousseau) وكانط (Immanuel Kant) بتحرير العقل من سلطة الكنيسة، وبناء الدولة والمجتمع على أسس عقلانية بدلاً من الأسس الدينية.

الثورة الفرنسية (1789): شكّلت تطبيقاً عملياً للأفكار العلمانية؛ إذ تمّ تحييد الدين عن الدولة، ومصادرة أملاك الكنيسة، وترسيخ مبدأ المواطنة بدلاً من الانتماء الديني.

عصر النظريات العلمانية (القرن 19): شهد هذا القرن ظهور الاشتراكية والداروينية والوضعية، وهي تيارات فكرية أسهمت في تعميق النزعة العلمانية وتوسيع نطاقها لتشمل مختلف مجالات الحياة.

عصر التطبيق والانتشار العالمي (القرن 20): شهد تبلور العلمانية بوصفها نظاماً سياسياً واجتماعياً في معظم دول العالم الغربي، مع تفاوت في درجات تطبيقها ونماذجها. [انظر: زمانى،

ثانياً: مسارات تطوّر العلمانية: العلمانية الجزئية والشاملة

تطوّرت العلمانية عبر التاريخ في مسارين رئيسيين، يمكن تمييزهما من حيث المدى والشمول وطبيعة العلاقة مع الدين:

أ- العلمانية الجزئية (المعتدلة)

تتمثّل العلمانية الجزئية في فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة، مع الاعتراف بالدور الإيجابي للدين في المجتمع، والحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية ذات المنشأ الديني، وتتميّز هذه العلمانية بالخصائص الآتية:

الفصل المؤسسي: فصل المؤسسة الدينية عن مؤسسات الدولة، مع الاعتراف بحرية المعتقد والعبادة.

الحياد الإيجابي: تقف الدولة موقف الحياد الإيجابي من الأديان، فلا تعادي الدين ولا تفرضه، بل تحترمه وتنظّم حضوره في المجال العام.

المرجعية المزدوجة: تستمدّ القوانين والتشريعات من المرجعية الوضعية (العقل والتجربة البشرية)، مع مراعاة القيم الدينية للمجتمع ما أمكن.

يمثّل النموذج الأنجلوساكسوني (Anglo-Saxon) خاصّةً في الولايات المتحدة نموذجاً للعلمانية الجزئية؛ إذ يتمّ الفصل بين الكنيسة والدولة، مع الاعتراف بأهمية الدين في الحياة الاجتماعية والثقافية، والاستناد إلى القيم الدينية في الخطاب السياسي والأخلاقي العام. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 15 - 45؛ ج 2، ص 89 - 156؛

[Mark DeWolfe Howe, The Garden and The Wilderness, pp. 6 - 31]

ب- العلمانية الشاملة (المتطرّفة)

تتجاوز العلمانية الشاملة مجرّد الفصل المؤسسي بين الدين والدولة، إلى محاولة استبعاد الدين من الحياة العامّة كليّاً، واعتباره مسألةً شخصيةً تقتصر على العلاقة الفردية بين الإنسان وربّه، وتتميّز هذه العلمانية بالخصائص الآتية:

الزعة الإقصائية: إقصاء الدين من المجال العام كليّاً، واعتباره مسألةً شخصيةً لا علاقة لها بتنظيم المجتمع.

الموقف العدائي: النظر إلى الدين باعتباره معوّقاً للتقدّم والتحديث، والسعي إلى تحرير المجتمع من تأثيره.

المرجعية الوضعية الخالصة: الاعتماد الكلي على العقل والتجربة البشرية في تنظيم المجتمع، ورفض أي مرجعية متعالية.

يمثل النموذج الفرنسي (laïcité) مثالاً للعلمانية الشاملة؛ إذ يتمّ تقييد الدين عن المجال العام بشكل صارم، ومنع المظاهر الدينية في المؤسسات العامة، والفصل التام بين الهوية الدينية والهوية الوطنية. [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 15 - 45؛ ج 2، ص 89 - 156]

جـ. الخصوصية التاريخية للعلمانية

من المهم الإشارة إلى أنّ العلمانية نشأت في السياق الأوروبي ردّاً على هيمنة الكنيسة الكاثوليكية وسيطرتها على الحياة السياسية والفكرية خلال العصور الوسطى، مدعومةً بأحداث مثل التنوير والثورة الفرنسية. ارتبطت بصراع بين الدين والدولة في المسيحية الغربية؛ إذ سعت إلى فصل الدين عن الدولة لتعزيز الحرية والعقلانية. في المقابل، تختلف العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام؛ إذ يمثل الإسلام نظاماً شاملاً يتكامل فيه الدين مع الحياة السياسية والاجتماعية، دون وجود مؤسسة دينية مركزية كالكنيسة. نقل العلمانية إلى المجتمعات الإسلامية تمّ في سياق الاستعمار والتحديث القسري، ممّا أدّى إلى إشكاليات كبيرة بسبب عدم ملاءمتها للخصوصية الثقافية والدينية الإسلامية. هذا النقل أثار مقاومةً شعبيةً، وخلق ازدواجيةً ثقافيةً، وأدّى إلى فشل العديد من التجارب العلمانية في العالم الإسلامي. إنّ الخصوصية التاريخية للعلمانية تجعل تطبيقها في المجتمعات الإسلامية صعباً دون مراعاة السياق الثقافي والديني.

ثانياً: إشكالية الأخلاق في السياق العلماني

تمثل الأخلاق في السياق العلماني إشكالية فلسفية عميقة تتعلق بأساس القيم ومصدرها ومدى إلزاميتها في غياب المرجعية الدينية. فالعلمانية بمفهومها الإجرائي تعني فصل الدين عن الدولة والسياسة، وبمفهومها الفلسفي الأشمل تعني تقييد المقدّس والغيبي في تفسير الظواهر وإدارة شؤون الحياة، ممّا يطرح تساؤلاً جوهرياً: من أين تستمدّ الأخلاق سلطتها وإلزاميتها إذا لم تكن من مصدر متعال كالدين أو المثل الأفلاطونية؟

تتمثل الإشكالية الأولى في مسألة المصدر والمرجعية، فالأخلاق في المنظومات الدينية تستمدّ شرعيتها وقوّتها الإلزامية من كونها أوامر إلهية، أمّا في السياق العلماني فإنّ هذا المصدر المتعالي يصبح غائباً، ممّا يستلزم البحث عن أساس بديل. وهنا تعدّدت الاتجاهات، فمنها ما يرى أنّ العقل البشري قادر على اكتشاف القيم الأخلاقية المطلقة (كما في الفلسفة الكانطية)، ومنها ما يرى أنّ المنفعة والمصلحة الاجتماعية هي الأساس (كما في المذهب النفعي)، ومنها ما يرجع الأخلاق إلى اتفاق واصطلاح اجتماعي (كما في نظرية العقد الاجتماعي).

[انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 76 - 98؛ ص 521 - 841]

الإشكالية الثانية تتعلّق بالإلزام الأخلاقي؛ إذ إنّ الدين يقدّم نظاماً متكاملاً للشواب والعقاب الدنيوي والأخروي، يدفع الإنسان للالتزام بالقيم الأخلاقية حتّى في غياب الرقابة الاجتماعية. أمّا في السياق العلماني، فإنّ مسألة الالتزام تصبح أكثر تعقيداً؛ إذ تعتمد على وعي الفرد الذاتي أو على قوّة القانون الوضعي أو على الضغط الاجتماعي، وكلّها آليات قد تحقّق في ضمان الالتزام الأخلاقي في كثير من المواقف، خاصّةً عندما تتعارض الأخلاق مع المصلحة الشخصية.

[See Anscombe, Modern Moral Philosophy, Vol. 33, pp. 1 - 19]

الإشكالية الثالثة هي إشكالية النسبية والتغيّر؛ فالأخلاق في المنظور الديني تتّصف بالثبات والشمول؛ لارتباطها بمصدر متعالٍ على الزمان والمكان. أمّا في السياق العلماني، فإنّ الأخلاق تصبح أكثر عرضةً للتغيّر والنسبية والتعددية، سواء باختلاف المجتمعات أو بتغيّر الظروف التاريخية، ممّا يطرح سؤالاً حول إمكانية الوصول إلى منظومة أخلاقية عالمية مشتركة في ظلّ غياب المرجعية المتعالية

الإشكالية الرابعة تتجلّى في الفجوة بين الواقع والقيمة، أو ما يعرف في الفلسفة الأخلاقية بـ"مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية" (Naturalistic Fallacy)؛ فالانتقال من وصف ما "هو كائن" (الواقع) إلى ما "ينبغي أن يكون" (القيمة) يظلّ إشكاليّاً في الفلسفة العلمانية؛ إذ يصعب استنباط الأحكام الأخلاقية المعيارية من مجرد الوصف الموضوعي للواقع.

[See: Moore, G.E. Principia Ethica, pp. 1 - 36]

لنفترض أنّنا نلاحظ في الطبيعة أنّ الأقوى يبقى ويهيمن على الأضعف، كما في قوانين الانتخاب الطبيعي (الواقع). قد يحاول أحدهم استنباط قيمة أخلاقية من هذه الملاحظة، فيقول: بما أنّ الأقوى يبقى في الطبيعة، فإنّه ينبغي أن يهيمن الأقوى على الأضعف في المجتمع

(القيمة). هذا الانتقال يقع في مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية؛ لأن حقيقة وجود هيمنة الأقوى في الطبيعة لا تعني بالضرورة أن هذه الهيمنة صائبة أخلاقياً أو يجب أن تكون نموذجاً للسلوك البشري، فالأخلاق تتطلب مبرراً معيارياً يتجاوز مجرد وصف الواقع، مثل النظر إلى العدالة أو حقوق الأفراد.

تضاف إلى هذه الإشكاليات مسألة الغاية والمعنى، فالأخلاق في المنظور الديني ترتبط بغاية وجودية سامية هي التقرب إلى الله ﷻ وتحقيق مرضاته. أمّا في السياق العلماني، فإنّ البحث عن غاية للأخلاق يظلّ محصوراً في الأفق الإنساني المحايث، كت تحقيق السعادة أو تنظيم العلاقات الاجتماعية، ممّا يفقدها البعد المتعالي الذي يمنحها عمقاً وجداناً وروحياً.

ثالثاً: البحث عن بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني

شكّلت محاولة إيجاد أساس بديل للأخلاق أحد أهمّ التحديات التي واجهت الفكر العلماني منذ عصر التنوير الأوروبي. وقد تعدّدت المحاولات والاتجاهات في هذا السياق، ويمكن تصنيفها إلى عدّة مسارات رئيسية:

أ- الاتجاه العقلاني

يمثّله الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي سعى إلى تأسيس الأخلاق على العقل العملي المحض. يرى كانط أنّ العقل البشري قادر على اكتشاف مبادئ أخلاقية كلية وضرورية، لا تعتمد على التجربة الحسية أو على الأوامر الدينية؛ «إنّ العقل بذاته، مستقلاً عن كلّ الظواهر، يأمر بما ينبغي أن يحدث» [كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 68]. وقد صاغ كانط مبدأه الأخلاقي الأساسي في "الأمر المطلق" الذي يقتضي أن يعامل الإنسان الإنسانية في شخصه وفي شخص غيره بوصفها غايةً، لا وسيلةً، وأن يتصرّف بطريقة يمكن أن تصبح قانوناً عاماً للبشرية.

[انظر: المصدر السابق، ص 67 - 85؛ ص 95 - 102].

تميّزت محاولة كانط بسعيها للحفاظ على الطابع المطلق والكوني للأخلاق، إلّا أنّها واجهت انتقادات عديدة، من أهمّها: أنّها أخلاق شكلية لا تراعي النتائج العملية للأفعال، وأنّها تفترض وجود عقل خالص منفصل عن التأثيرات الثقافية والاجتماعية، وهو افتراض تنفيه الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية المعاصرة [See: Mill, John Stuart, Utilitarianism, pp: 8 - 10].

ب- الاتجاه النفعي

يمثله فلاسفة مثل جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) [انظر: بنثام، مقدّمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ص 1 - 7 و 29 و 39] وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) [انظر: ميل، النفعية، ص 8 - 15؛ 50 - 60]، اللذين رأيا أنّ المعيار الأخلاقي هو المنفعة أو السعادة، وأنّ الفعل الأخلاقي هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس. يميّز هذا الاتجاه بواقعيته وبرغماتيته، إلّا أنّه يصطدم بإشكاليات عديدة، أهمّها: صعوبة قياس السعادة بشكل موضوعي، وإمكانية تبرير تضحية حقوق الأقلّية لمصلحة الأغلبية، والعجز عن تفسير بعض القيم الأخلاقية التي قد لا تؤدّي بالضرورة إلى زيادة السعادة العامّة، كالعدالة والوفاء بالعهود.

[See: MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 183 - 190; Rawls, John, A Theory of Justice, pp. 5 - 6, 22 - 27]

ج- اتجاه العقد الاجتماعي

يرى فلاسفة مثل هوبز (Thomas Hobbes) [انظر: هوبز، اللويثان، ص 84 - 94] ولوك [انظر: لوك، الحكومة المدنية، ص 269 - 278؛ 330 - 349] وروسو [انظر: روسو، العقد الاجتماعي، ص 6 - 8؛ ص 49 - 60] وفي العصر الحديث جون رولز (John Rawls) [انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص: 3 و 4؛ ص 11 - 17؛ ص 118 - 123] أنّ الأخلاق والقيم تنشأ من اتفاق ضمني بين أفراد المجتمع لتنظيم علاقاتهم وتحقيق مصالحهم المشتركة. فالمجتمع يتّفق على قواعد وقيم تضمن تعايش أفرادهم وتحقيق مصالحهم، والالتزام الأخلاقي ينبع من هذا الاتفاق. يميّز هذا الاتجاه بتأكيد البعد الاجتماعي للأخلاق، إلّا أنّه يواجه انتقادات منها: أنّ فكرة العقد الاجتماعي هي افتراض نظري لا وجود له في التاريخ الفعلي للمجتمعات، وأنّه يصعب تفسير بعض القيم الأخلاقية (كاحترام الكرامة الإنسانية) بمجرد المصلحة والاتفاق [See: MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 221 - 225] ويستلزم النسبية الأخلاقية كذلك.

د- الاتجاه التطوّري

يفسّر أصحاب هذا الاتجاه كهربرت سبنسر (Herbert Spencer) [انظر: سبنسر، مبادئ علم الأخلاق، ص 2 و 3؛ 17 - 46] وجان بياجيه (Jean Piaget)

[See: Piaget, The Moral Judgment of The Child, pp. 1 - 39; 103 - 140]

ولاحقًا ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) [انظر: دوكنز، الجين الأناني، ص 89 - 108؛ ص 189 - 201] وسام هاريس (Samuel Harris) [انظر: هاريس، سام، المشهد الأخلاقي، ص 1-37]، نشأة الأخلاق بأنها نتاج للتطور البيولوجي والاجتماعي للجنس البشري. فالقيم الأخلاقية تطوّرت لتكون آليات للبقاء والتكيف الاجتماعي، وترسّخت في الوعي البشري عبر التطور التاريخي. لكنّ هذا الاتجاه يواجه إشكاليةً أساسيةً تتمثل في الفجوة بين الوصف التطوري للأخلاق (كيف تطوّرت الأخلاق) والتبرير المعياري لها (لماذا تُعدّ صحيحةً أو جيّدةً). هذه الإشكالية تُعرف بـ"مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية" (Naturalistic Fallacy)؛ إذ لا يترتب بالضرورة أن تكون الأخلاق التي تطوّرت لأغراض البقاء "صحيحةً" أو "جيّدةً" أخلاقيًا. على سبيل المثال، إذا تطوّر سلوك عدواني لتعزيز البقاء، فهل يعني ذلك أنّه سلوك أخلاقي؟ هذا الانتقال من "ما هو كائن" إلى "ما ينبغي أن يكون" يظلّ نقطة ضعف رئيسية في الاتجاه التطوري.

[See: Moore, Principia Ethica. pp. 57 - 72; MacIntyre, After Virtue, pp. 191 - 203]

هـ- الاتجاه الوجودي

يمثّله فلاسفة مثل سارتر (Jean-Paul Sartre) [انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 20 - 35] وكامو (Albert Camus) [انظر: كامو، أسطورة سيزيف، ص 3 - 23]، اللذين يريان أنّ الإنسان هو من يخلق قيمه ويختارها بحريته المطلقة، في عالم خالٍ من المعنى المسبق. فالأخلاق في هذا المنظور هي مسؤولية فردية، والإنسان هو الذي يصنع معناه الخاص. تتميز هذه الرؤية بتأكيداتها للحريّة والمسؤولية الفردية، لكنها تؤدي إلى نسبية مطلقة في القيم، وقد تفضي إلى نوع من العدمية الأخلاقية أي الشعور بالفراغ الأخلاقي؛ إذ يفقد الإنسان القدرة على الحكم على الصواب والخطأ بشكل متماسك. [MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, pp. 111 - 118]

و- حركة الأخلاق الإنسانية العلمانية

ظهرت في القرن العشرين حركات فكرية مثل "الإنسانية العلمانية" (Secular Humanism) التي حاولت صياغة منظومة أخلاقية تستند إلى قيم إنسانية مشتركة دون الحاجة إلى مرجعية دينية. وقد عبّر عن هذا التوجّه موثيق مثل "البيان الإنساني" الصادر عام 1933 و"البيان الإنساني الثاني" عام 1973، اللذان أكّدا قيمًا مثل الحريّة والكرامة الإنسانية والمسؤولية الاجتماعية والتسامح، معتبرين أنّ هذه القيم يمكن تأسيسها على العقل والخبرة الإنسانية دون الحاجة إلى الدين. [انظر: لامونت، فلسفة الإنسانية، ص 71 - 98]

رغم تعدّد هذه المحاولات لإيجاد بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني، إلّا أنّ أيّاً منها لم يحقق إجماعاً فلسفياً أو اجتماعياً. وقد أدّى هذا التعدّد والاختلاف إلى نوع من التشظّي في المنظومة الأخلاقية للمجتمعات العلمانية، وإلى ظهور ما يعرف بـ "أزمة القيم" (Crisis of Values) في الفكر الغربي المعاصر. [انظر: مكنتاير، بعد الفضيلة، ص 60 - 78؛ ص 125 - 145؛ تايلور، عصر علماني، ص 299 - 321] وهو ما دفع بعض المفكرين المعاصرين كيورغن هابرماس (Jürgen Habermas) [انظر: هابرماس، بين الطبعانية والدين، ص 114-147] وتشارلز تايلور (Charles Taylor) إلى الدعوة إلى إعادة الاعتبار للبعد الديني في الحياة العامّة، والحديث عن "مجتمع ما بعد علماني" يتجاوز الفصل الحادّ بين العقل والإيمان، ويعترف بالإسهام الإيجابي للتقاليد الدينية في تشكيل الوعي الأخلاقي. هذا البحث المستمرّ عن بديل أخلاقي للدين في الفكر العلماني يكشف عن أزمة عميقة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، وي طرح سؤالاً جوهرياً: هل يمكن للعقل البشري وحده أن يؤسّس لمنظومة أخلاقية متكاملة دون الاستناد إلى مرجعية متعالية؟ وهو سؤال يظلّ مفتوحاً على إجابات متعدّدة، ويشكّل محور الجدل الفلسفي بين المنظور العلماني والمنظور الديني للأخلاق.

المبحث الثاني: النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني

أولاً: الأخلاق العقلانية (Rational Ethics) (النظرية الكانطية)

تمثّل النظرية الأخلاقية التي قدّمها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط نموذجاً بارزاً للأخلاق العقلانية في الفكر العلماني، وتعدّ من أكثر النظريات الأخلاقية تأثيراً في الفلسفة الغربية الحديثة. سعى كانط إلى تأسيس الأخلاق على قاعدة عقلية خالصة، بعيداً عن المرجعية الدينية التقليدية من جهة، وعن المنفعة أو العاطفة من جهة أخرى.

أ- الأسس الفلسفية للأخلاق الكانطية

انطلق كانط في نظريته الأخلاقية من تمييز أساسي بين عالمين: عالم الظواهر الذي تحكمه قوانين الضرورة الطبيعية (Phenomenal World)، وعالم الحرّية (Noumenal World) الذي ينتمي إليه الإنسان بوصفه ذاتاً أخلاقية حرة، وهو عالم الأشياء في ذاتها (الجواهر) غير الخاضع للقوانين الطبيعية، بل يتيح للإنسان ممارسة إرادته الحرّة واتخاذ قرارات أخلاقية مستقلة عن الظروف المادية أو السببية الجبرية. وفي كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" سعى كانط إلى إقامة الأخلاق على أساس قبلي خالص، أي على مبادئ عقلية سابقة على التجربة ومستقلة

عنها. [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 72 - 75]

يرى كانط أنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك إرادة حرة وعقلاً عملياً، وبالتالي فهو قادر على توجيه سلوكه وفق مبادئ أخلاقية كونية [انظر: المصدر السابق، ص 77 و 78]، ويميّز كانط بين نوعين من الأوامر:

الأوامر الشرطية: وهي التي تربط الفعل بنتيجة معيّنة، مثل "إذا أردت النجاح فاجتهد".
[المصدر السابق، ص 81]

الأمر المطلق (الأمر القطعي): وهو الذي يوجب الفعل لذاته بغض النظر عن النتائج، ويمثّل جوهر الأخلاق. [المصدر السابق، ص 81]

ب- الأمر المطلق ومعيّار الأخلاقية

يصوغ كانط الأمر المطلق (Categorical Imperative) في عدة صيغ أبرزها:

صيغة القانون العام: «تصرّف وفق القاعدة التي يمكن أن تريد في الوقت ذاته أن تصبح قانوناً عاماً للطبيعة».

صيغة الغاية في ذاتها: «تصرّف بحيث تعامل الإنسانية، سواء في شخصك أو في شخص غيرك، كغاية في ذاتها، وليس مجرد وسيلة».

هذه الصيغة تؤكّد احترام الكرامة الإنسانية بوصفها قيمة مطلقة، لا أداة لتحقيق أغراض أخرى. بمعنى آخر، يجب معاملة كلّ إنسان - بما في ذلك نفسك - بوصفه غاية قائمة بذاتها، تستحقّ الاحترام والتقدير لذاتها، لا وسيلة لتحقيق مكاسب شخصية أو أهداف خارجية.

صيغة مملكة الغايات: «تصرّف كما لو كنت بإرادتك عضواً مشرعاً في مملكة الغايات العامة». هذه الصيغة تتخيّل مجتمعاً مثالياً (مملكة الغايات) يتكوّن من كائنات عقلانية يعامل بعضها بعضاً كغايات في ذاتها، لا كوسائل. يجب على الفرد التصرف كما لو كان مشرعاً في هذا المجتمع، أي يضع قواعد أخلاقية عامّة ومنصفة تنطبق على الجميع بلا استثناء، مع الحرص على تناسق الإرادات في نظام أخلاقي متماسك.

تشكّل هذه الصيغ معياراً متكاملًا للأخلاقية عند كانط؛ إذ يُقيم الفعل بناءً على كونيته، احترامه للكرامة الإنسانية، وتوافقه مع نظام أخلاقي عامّ. هذا النهج يؤكّد على الإلزام العقلي الصرف، ممّا يجعل الأخلاق مستقلةً عن الظروف التجريبية أو الرغبات الشخصية. [انظر:

جـ - مفهوم الخير الأسمى والكرامة الإنسانية

يرى كانط أنّ الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيراً مطلقاً هو الإرادة الخيرة، أي الإرادة التي تفعل ما هو صواب لأنّه صواب. ويؤكد أنّ للإنسان قيمة مطلقة أو كرامة تتجاوز كلّ ثمن، بما هو كائن عاقل وحرّ، قادر على الالتزام بالقانون الأخلاقي الذي يفرضه على نفسه بنفسه. يربط كانط بين الأخلاق والحرية؛ إذ يرى أنّ الإنسان حين يتصرّف وفق الأمر المطلق، فإنّه يمارس حرّيته الحقيقية؛ لأنّه يتحرّر من سلطان الميول والرغبات التي تقيّد إرادته.

[المصدر السابق، ص 37 - 47]

د - الدين والأخلاق عند كانط

على الرغم من أنّ كانط سعى إلى تأسيس الأخلاق على العقل المجرد، إلّا أنّه لم ينف الدين كلياً، ففي كتابه "الدين في حدود مجرّد العقل" صرّح قائلاً: «الأخلاق تؤدّي حتماً إلى الدين الذي من خلاله تمتدّ إلى فكرة مشرّع أخلاقي قويّ خارج الإنسان، الذي هدفه في خلق العالم هو تحقيق الحالة النهائية للعالم التي يمكن للبشر ويجب أن يهدفوا إليها أيضاً» [كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 45]. فقد ميّز بين الدين التاريخي المبني على الوحي، والدين العقلي المبني على الأخلاق. وقد رأى أنّ جوهر الدين هو الأخلاق⁽¹⁾، وأنّ الممارسات الدينية ينبغي أن تكون في خدمة الأخلاق. [انظر: المصدر السابق، ص 185 - 192]

لكنّ كانط لم يستغن تماماً عن فكرة الإله، بل عدّها "مصادرة" (افتراضاً ضرورياً) من مصادرات العقل العملي، إلى جانب خلود النفس وحرية الإرادة. فوجود الإله ضروري في نظره لضمان التوافق النهائي بين الفضيلة والسعادة، وهو ما يسمّيه "الخير الأسمى" (Summum Bonum). [انظر: كانط، نقد العقل العملي، ص 110 - 119]

هـ - الانتقادات الموجهة للنظرية الكانطية

واجهت النظرية الأخلاقية الكانطية عدّة انتقادات، أبرزها:

الشكلية المفرطة: تنتقد هذه النقطة تركيز كانط على الشكل العام للفعل الأخلاقي، أي القدرة على تعميم القاعدة بوصفها قانوناً كونياً، دون الاهتمام بالمحتوى الخاص أو النتائج

1- يعرف كانط الأخلاق بأنها التصرف وفق الواجب الأخلاقي (Duty) الذي ينبع من العقل العملي الخالص؛ إذ يجب أن يكون الفعل مدفوعاً بالاحترام للواجب ذاته، لا بالرغبة أو المنفعة الشخصية أو النتائج المترتبة. فالفعل الأخلاقي الحقيقي هو الذي يتوافق مع مبدأ يمكن تعميمه ليكون قانوناً كونياً، مستقلاً عن الظروف التجريبية، ممّا يجعل الأخلاق مبنية على الحرية والكونية العقلية. [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص: 67 - 89؛ نقد العقل العملي، ص 30 - 40]

العملية للفعل. فالنظرية بهذا النهج تصبح فارغة من المضمون؛ إذ لا توقّر إرشادات محدّدة للسلوك في الظروف الواقعية، بل تكتفي بمعيار شكلي مجرد قد يؤدي إلى نتائج غير مرغوبة إذا تمّ تطبيقه دون مراعاة السياق. على سبيل المثال، قد يُعمّم مبدأ "الوفاء بالوعد" كقانون كوني، لكنّه لا يحدّد كيفية التعامل مع وعد يؤدي إلى ضرر كبير. هذا النقد قدمه هيغل (Georg Hegel) في "فلسفة الحق" (Philosophy of Right)، معتبراً أنّ الأخلاق الكانطية تفتقر إلى المحتوى الاجتماعي والتاريخي. [انظر: هيغل، فلسفة الحق، ص 135 - 141] كما أكّد برنارد وليامز (Bernard Williams) في "الحظّ الأخلاقي" (Moral Luck) أنّ هذه الشكلية تجاهل العناصر العاطفية والسياقية في الحياة الأخلاقية. [انظر: وليامز، الحظّ الأخلاقي، ص 1 - 19]

الصرامة المطلقة: فهي لا تترك مجالاً للاستثناءات، كما في مثال الكذب لإنقاذ حياة إنسان. [انظر: شوبنهاور، عن أساس الأخلاق، ص 47 - 52]

صعوبة التطبيق: يصعب في الواقع العملي تحديد ما إذا كانت قاعدة سلوكية معيّنة صالحة لأن تكون قانوناً عاماً؛ إذ يتطلّب الأمر تفكيراً مجرداً قد لا يتناسب مع الظروف المعقّدة والمتغيّرة. على سبيل المثال، في أزمة طبيّة حيث يجب اختيار من يُعطى دواءً نادراً بين مريضين، كيف يُحدّد المبدأ الكانطي القاعدة الكونية بدقّة دون الوقوع في تناقضات؟ هذا النقد أثارتّه إليزابيث أنسكوم (G. E. M. Anscombe) في الفلسفة الأخلاقية الحديثة (Modern Moral Philosophy)، مشيرةً إلى أنّ النظرية الكانطية تفشل في تقديم إرشاد عملي واضح للصراعات الأخلاقية. [انظر: أنسكوم، الفلسفة الأخلاقية الحديثة، ص 1 - 19]

التناقض مع الحدس الأخلاقي: في بعض الحالات، تؤدي النظرية الكانطية إلى نتائج تتعارض مع الحدس الأخلاقي المشترك، وهو الشعور التلقائي والفطري الذي يُصدر حكماً سريعاً على ما هو صواب أو خطأ دون تفكير تحليلي عميق، مستنداً إلى التربية الاجتماعية أو الفطرة الإنسانية. فمثلاً، يرى الحدس الأخلاقي المشترك أنّ الكذب لإنقاذ حياة بريء أمر مقبول، بينما يجرّمه كانط مطلقاً، ممّا يُظهر تناقضاً بين الصرامة العقلية والشعور الإنساني الطبيعي. هذا النقد دافع عنه جون ستيوارت ميل في النفعية (Utilitarianism)، معتبراً أنّ الأخلاق يجب أن تركز على النتائج لتتوافق مع الحدس العام. [انظر: ميل، النفعية، ص 50 - 60]

و- أثر النظرية الكانطية في الفكر الأخلاقي المعاصر

على الرغم من الانتقادات الموجهة إليها، ما زالت النظرية الكانطية تؤثر تأثيراً عميقاً في الفكر الأخلاقي المعاصر، خاصةً في المجالات الآتية:

أخلاقيات حقوق الإنسان: تُعدّ فكرة كانط عن الكرامة الإنسانية بوصفها غايةً في ذاتها أساساً مركزياً لأخلاقيات حقوق الإنسان؛ إذ ترى أنّ كلّ إنسان، بفضل عقله وحرّيته، يمتلك قيمة مطلقة تستوجب الاحترام والحماية، لا أن تكون وسيلةً لأغراض خارجية. هذا التأثير يتجلى في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، الذي يؤكّد أنّ الكرامة المتأصلة في الإنسان أساس للحقوق، مستلهماً مبدأ كانط الذي يرفض أيّ شكل من الاستغلال أو التمييز، ممّا يجعل الحقوق كونيةً وغير مشروطة بالنتائج أو السياقات الثقافية.

[See: Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, pp. 28 - 30]

الأخلاق الواجبة⁽²⁾ المعاصرة (Deontological Ethics): التي تؤكد أهميّة الواجب والمبادئ الأخلاقية بغضّ النظر عن النتائج، مستلهمةً من مبدأ الأمر المطلق عند كانط. هذا التأثير يظهر في أعمال فلاسفة معاصرين مثل روبرت نوزيك (Robert Nozick)، الذي يبني نظريته في الأخلاق على الواجبات المطلقة، أو في تطبيقات أخلاقية مثل رفض التعذيب مطلقاً في سياقات الأمن.

[See: Kamm, F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm, pp. 227 - 256]

نظريات العدالة: مثل نظرية جون رولز (John Rawls) في نظرية العدالة، التي تستلهم الفكرة الكانطية عن الإنسان بوصفه غايةً في ذاته من خلال مفهوم "الموقف الأصلي" (Original Position) وحجاب الجهل (Veil of Ignorance)؛ إذ يُختار مبادئ العدالة بشكل يعامل كلّ فرد بوصفه قيمةً مستقلةً، لا وسيلةً لمصلحة الآخرين، ممّا يضمن توزيعاً عادلاً للحقوق والفرص دون تمييز.

[See: Rawls, A Theory of Justice, pp: 221 - 227; Kantian Constructivism in Moral Theory, The Journal of Philosophy, vol. 77, pp. 515 - 572]

2- هي الأخلاق التي تركز على الالتزام بالقواعد والواجبات الأخلاقية المطلقة، بغضّ النظر عن النتائج أو المنافع الناتجة عنها.

أخلاقيات الخطاب⁽³⁾ (Discourse Ethics) التي طوّرها يورغن هابرماس وتسعى إلى إعادة صياغة الأمر المطلق في إطار تداولي.

[See: Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, pp. 43 - 115; Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification, pp. 63 - 68]

ز- تقييم النظرية الكانطية من منظور إسلامي

من منظور إسلامي، يمكن تقدير محاولة كانط إقامة الأخلاق على أساس عقلي، وتأكيد كرامة الإنسان وقيّمته المطلقة. فالإسلام أيضاً يعطي العقل دوراً مهماً في فهم الأحكام الأخلاقية وتطبيقها، ويؤكد كرامة الإنسان بصفته مخلوقاً مستخلفاً في الأرض.

غير أنّ الرؤية الإسلامية تختلف عن النظرية الكانطية في جوانب أساسية:

مصدر الأخلاق: فالإسلام يرى أنّ الأصول العامّة الأخلاقية (كالحسن والقبح العقليين، مثل العدل حسن والظلم قبيح) تُدرك بالعقل، بينما تفاصيل القضايا الأخلاقية تعتمد على الوحي، ويأتي دور العقل في فهم الوحي وتطبيقه، لا في تأسيس الأخلاق بشكل مستقلّ كلياً. الغاية والقصد: يولي الإسلام أهميّة كبيرة للنّيّة والقصد، ولا يقتصر على الشكل الخارجي للفعل.

البعد الروحي: يربط الإسلام الأخلاق بالتركيز الروحية والتقرب إلى الله ﷻ، وهو بعد غائب في النظرية الكانطية.

التوازن: تتميز الأخلاق الإسلامية بالتوسّط والاعتدال، بخلاف الصرامة المطلقة في النظرية الكانطية.

في الختام، يمكن القول إنّ النظرية الكانطية تمثّل محاولةً جادّةً لتأسيس الأخلاق على العقل في إطار علماني، لكنّها تظلّ قاصرةً من منظور إسلامي عن تقديم أساس متكامل للأخلاق، يجمع بين العقل والوحي، ويوازن بين الواجب والغاية، ويربط الأخلاق بالبعد الروحي للإنسان.

3- هي نظرية أخلاقية طوّرها هابرماس، تركّز على الوصول إلى مبادئ أخلاقية كونية من خلال حوار عقلائي حرّ وغير قسري، يشارك فيه جميع الأطراف المتأثرين، مستلهمة من كانط، لكن مع تعديلها لتشمل البعد الاجتماعي.

ثانياً: المذهب النفعي

يعدّ المذهب النفعي (Utilitarianism) من أبرز النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني الغربي، وقد تبلور بشكل أساسي في أعمال الفيلسوفين الإنجليزيين جيرمي بنثام وجون ستيوارت ميل. يقوم هذا المذهب على مبدأ أساسي هو: "أن الفعل الأخلاقي هو الذي ينتج أكبر قدر من السعادة أو المنفعة⁽⁴⁾ لأكبر عدد من الناس"

[See: Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. 1, p. 1; Mill, John Stuart. Utilitarianism, ch. 2, p. 7].

أ- المذهب النفعي عند جيرمي بنثام

يعدّ بنثام المؤسس الحقيقي للمذهب النفعي الحديث، وقد عرض فلسفته الأخلاقية في كتابه الشهير "مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع"، وتقوم نظريته على الأسس التالية:

مبدأ المنفعة: يرى بنثام أنّ الخير الأسمى هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، أو بعبارة أخرى، تعظيم اللذة وتقليل الألم. فالفعل الأخلاقي هو الذي ينتج أكبر قدر من السعادة أو المنفعة⁽⁵⁾ للمجتمع. [انظر: بنثام، مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ص 1-12].

حساب اللذة والألم: طوّر بنثام ما أسماه "الحساب الهدوني" (Hedonic Calculus) لقياس قيمة الأفعال من خلال موازنة اللذات والآلام الناتجة عنها. ويتمّ هذا الحساب وفق سبعة معايير: الشدة، والمدة، واليقين، والقرب، والإنتاجية، والنقاء، والاتساع (أي عدد الأشخاص المتأثرين) على سبيل المثال، إذا كنت تفكر في قضاء يوم في الترفيه مقابل العمل على مشروع اجتماعي، قم بتقييم: شدة المتعة (قوة في الترفيه)، مدته (قصيرة)، يقينه (عالٍ)، قربه (فوري)، إنتاجيته (قد يؤدي إلى متع إضافية)، نقاؤه (خالٍ من ألم لاحق)، واتساعه (يؤثر على الذات فقط مقابل المشروع الذي يؤثر على الآخرين)، فإذا كانت النتيجة الأكبر للسعادة في المشروع، فهو فعل أخلاقي. [المصدر السابق، ص 38 - 41]

4- في المذهب النفعي، يُقصد بالسعادة (happiness) التوازن بين اللذة (pleasure) والغياب عن الألم (pain)؛ إذ تعدّ السعادة الخير الأسمى الذي يجب تعظيمه. أمّا المنفعة (utility)، فهي المبدأ الذي يقيس الأفعال بناءً على قدرتها على زيادة هذه السعادة أو تقليل الألم، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. عند بنثام، تركز المنفعة على الكمية (الشدة والمدة واليقين، إلخ) دون تمييز بين أنواع اللذات، بينما يميّز ميل بين لذات عليا (عقلية وأخلاقية) ولذات دنيا (جسدية)، ممّا يجعل المنفعة أكثر نوعيّة. هذا المعنى يجعل الأخلاق قائمةً على النتائج العملية، لا على النوايا أو القواعد المجردة.

5- بالنسبة للمصطلحات: السعادة (happiness) عند بنثام هي التوازن بين اللذة (pleasure) والغياب عن الألم (pain)، بينما المنفعة (utility) هي الخاصية في أي شيء ينتج اللذة أو السعادة؛ لذا، الثلاثة مترابطة وليست متطابقة تماماً: اللذة هي الإحساس المباشر، الألم هو نقيضها، والسعادة هي النتيجة الصافية، أمّا المنفعة فهي المعيار لتقييم الأفعال بناءً على إنتاجها لهذه السعادة.

المساواة في الاعتبار: يرى بنثام أنَّ لسعادة كلِّ فرد القيمة نفسها، فلا تفضيل لسعادة شخص على آخر. كما عبّر في قوله الشهير: «كلَّ شخص يُحسب واحدًا، ولا أحد يُحسب أكثر من واحد» [المصدر السابق، ص 70 - 75].

النزعة الكميّة: اهتمَّ بنثام بالجانب الكميّ للسعادة، بمعنى أنَّ نوع اللذة غير مهمّ، بل المهمّ هو كمّيّتها. فاللذات متساوية في القيمة، والاختلاف فقط في المقدار، كما في قوله إنّ "لعبة البوشبين (لعبة بسيطة مثل دفع العصا) جيّدة مثل الشعر" إذا أنتجت نفس الكميّة من اللذة، ممّا يعني أنَّ اللذات الجسدية أو البسيطة (مثل الأكل أو الترفيه) لها قيمة مساوية للذات العقلية أو الفنيّة (مثل القراءة أو الاستماع إلى الموسيقى) إذا كانت الكميّة (الشدة والمدة واليقين، إلخ) متساوية، فالمعيار هو الحساب الكميّ لا النوعي.

[See: Bentham, The Rationale of Reward, pp. 241 - 242]

ب- تطوير المذهب النفعي عند جون ستيوارت ميل

جاء ميل ليطور المذهب النفعي ويعالج بعض نقائصه، خاصّةً فيما يتعلّق بالنظرة الكميّة البحتة للذة، وقد عرض فلسفته في كتابه "النفعية"، ومن أبرز إضافاته:

التمييز النوعي بين اللذات: على عكس بنثام، ميّز ميل بين أنواع اللذات، مؤكّدًا أنَّ اللذات الفكرية والأخلاقية أرفع وأفضل من اللذات الحسيّة. كما قال في عبارته الشهيرة: «من الأفضل أن تكون إنسانًا غير راضٍ من أن تكون خنزيرًا راضيًا، ومن الأفضل أن تكون سقراط غير راضٍ من أن تكون أحمق راضيًا» [ميل، النفعية، ص 41].

مبدأ الحرّية: ربط ميل بين النفعية ومفهوم الحرّية، مؤكّدًا أنَّ تحقيق أكبر قدر من السعادة يتطلّب حماية الحرّية الفردية. وقد دافع عن هذا المبدأ في كتابه الشهير "في الحرّية"، إذ أكّد أنَّ حرّية الفكر والتعبير والاختيار هي شروط ضرورية لازدهار الإنسان وسعادته.

[انظر: ميل، في الحرية، ص 15 - 18]

وعندما تتعارض المنافع وتصادم المصالح، يقترح ميل الحلّ من خلال مبدأ الضرر (Harm Principle)؛ إذ تحدّ الحرّية الفردية فقط لمنع الضرر للآخرين، مع تقييم الفعل بناءً على إنتاجه لأ أكبر سعادة إجمالية (مع التركيز على السعادة الأعلى نوعًا). على سبيل المثال، إذا تعارضت حرّية شخص في التعبير مع سعادة مجموعة، يُقيّم الأمر بمدى الضرر الناتج، فإذا

كان التعبير يسبب ضرراً مباشراً (مثل التحريض على العنف)، يُحد منه، بينما إذا كان مجرد خلاف في الرأي، يُحمى؛ لأنه يساهم في التقدم والسعادة العامة. [انظر: ميل، النفعية، ص 50 - 60؛ في الحرية، ص 9 - 10]

الأخلاق والعدالة: حاول ميل معالجة إشكالية العدالة في المذهب النفعي، موضحاً أن احترام حقوق الأفراد هو في النهاية أمر نفعي؛ لأنه يحقق مصلحة المجتمع على المدى البعيد [انظر: ميل، النفعية، ص 45 - 62]

القواعد الأخلاقية: طور ميل ما يمكن تسميته "النفعية القائمة على القواعد" (Rule Utilitarianism)، بمعنى أنه بدلاً من تقييم كل فعل على حدة، يجب تبني القواعد التي يؤدي اتباعها عمومًا إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة.

ج- تطبيقات المذهب النفعي في الحياة العملية

امتد تأثير المذهب النفعي إلى مجالات متعددة، أبرزها:

التشريع والسياسة: كان بنثام من رواد الإصلاح التشريعي في إنجلترا، وقد استند في مشروعه الإصلاحي إلى مبدأ المنفعة. كما أثر المذهب النفعي في تطوير مفهوم الديمقراطية الليبرالية التي تسعى لتحقيق مصلحة أكبر عدد من المواطنين.

الاقتصاد: أثر المذهب النفعي في تطور النظرية الاقتصادية، خاصةً في مفاهيم المنفعة الحديثة⁽⁶⁾، والرفاهية الاقتصادية، والتحليل، والتكلفة قبل المنفعة.

السياسات العامة: يستخدم منهج التحليل النفعي اليوم في تقييم السياسات العامة، من خلال قياس تأثيرها على الرفاهية العامة.

الأخلاق التطبيقية: يظهر تأثير المذهب النفعي في مجالات الأخلاق التطبيقية المعاصرة مثل الأخلاق الحيوية (Bioethics) والأخلاق البيئية.

د- نقد المذهب النفعي

واجه المذهب النفعي انتقادات متعددة من اتجاهات فكرية مختلفة، منها:

6- معنى المنفعة الحديثة: هي الزيادة في المنفعة أو السعادة الناتجة عن استهلاك وحدة إضافية من سلعة أو خدمة؛ إذ تنخفض المنفعة مع زيادة الاستهلاك (قانون المنفعة الحديثة المتناقضة). على سبيل المثال، المنفعة من كوب ماء أول عالية، لكنها تنخفض مع الكوب الثاني والثالث، مما يساعد في تفسير السلوك الاقتصادي مثل تحديد الأسعار والطلب.

[See: Marshall, Alfred, Principles of Economics, Book III, pp. 95 - 100]

إشكالية قياس السعادة: يصعب عملياً قياس السعادة أو المنفعة بشكل دقيق، خاصةً عند مقارنة منافع أشخاص مختلفين؛ إذ تكون السعادة ذاتيةً وتختلف حسب السياقات الثقافية، والنفسية، والاجتماعية. على سبيل المثال، ما يُعدّ سعادةً لشخص غنيٍّ (مثل شراء سيارة فاخرة) قد لا يُقاس بدقّة مقابل سعادة شخص فقير (مثل توفير طعام يومي)، ممّا يثير مشكلاتٍ في التوزيع العادل للمنافع، ويجعل الحساب الهدوني غير عملي في القرارات الأخلاقية الكبرى مثل تخصيص الموارد في الرعاية الصحية.

[See: Sen, Utilitarianism and Welfarism, The Journal of Philosophy, vol. 76, pp. 463 - 489]

تجاهل العدالة التوزيعية: قد يبرّر المذهب النفعي التضحية بحقوق الأقلية من أجل تحقيق أكبر منفعة للأغلبية، ممّا يتعارض مع مبادئ العدالة.

النسبية الأخلاقية: يمكن أن يؤدّي المذهب النفعي إلى تبرير أفعال تتعارض مع القيم الأخلاقية الأساسية إذا أدّت إلى زيادة المنفعة العامة.

تجاهل النوايا: يركّز المذهب النفعي على نتائج الأفعال وليس النوايا، ممّا قد يتعارض مع الحدس الأخلاقي الذي يعطي أهميةً للقصد والنية.

إشكالية الالتزام الأخلاقي: لا يقدّم المذهب النفعي تفسيراً مقنعاً لمصدر الالتزام الأخلاقي، ولماذا يجب على الإنسان أن يسعى لتحقيق سعادة الآخرين.

هـ- التطوّرات المعاصرة للمذهب النفعي

شهد القرن العشرين تطوّراتٍ مهمّةً في المذهب النفعي، منها:

النفعية التفضيلية (Preference Utilitarianism): طوّرها الفيلسوف الأسترالي بيتر سنجر (Peter Singer)، وتركّز على تحقيق تفضيلات الأفراد بدلاً من السعادة المباشرة.

[See: Singer, Peter. Practical Ethics, pp. 1 - 15]

نفعية المصلحة (Interest Utilitarianism): تهتمّ بتحقيق المصالح الأساسية للكائنات القادرة على المعاناة، وليس البشر وحسب.

النفعية المثالية (Ideal Utilitarianism): طوّرها الفيلسوف البريطاني جي. إي. مور (G. E. Moore)، وتوسّع مفهوم "الخير" ليشمل قيمًا متعدّدة كالعرفه والجمال والصدقة، وليس السعادة وحسب.

يظلّ المذهب النفعي من أكثر النظريات الأخلاقية تأثيرًا في الفكر العلماني المعاصر، وقد استطاع أن يتكيف مع التطوّرات الفكرية والاجتماعية من خلال صيغ متجدّدة، تسعى لتجاوز الانتقادات التي وجهت إليه. غير أنّ السؤال الأساسي حول مصدر الإلزام الأخلاقي، وحدود مبدأ المنفعة في تأسيس نظام أخلاقي متكامل، يظلّ محلّ نقاش فلسفي مستمرّ.

ثالثًا: نظرية العقد الاجتماعي

تعدّ نظرية العقد الاجتماعي (Social Contract Theory) من أبرز النظريات الأخلاقية والسياسية في الفكر العلماني، وقد ساهمت بشكل كبير في تشكيل التصرّوات الحديثة عن الأخلاق والقانون والدولة. تقوم هذه النظرية على فكرة أساسية مفادها أنّ الأحكام الأخلاقية والسياسية تستمدّ شرعيتها من اتّفاق ضمني أو تعاقد افتراضي⁽⁷⁾ بين أفراد المجتمع، وليس من مصدر متعالٍ أو سلطة دينية.

أ- الجذور التاريخية للنظرية

بدأت ملامح نظرية العقد الاجتماعي في الظهور خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، في سياق التحوّلات السياسية والفكرية التي شهدتها هذه الفترة، والتي تميّزت بالثورة على السلطة المطلقة للملوك والكنيسة. وقد ارتبطت هذه النظرية بأسماء ثلاثة من كبار الفلاسفة الأوروبيين: توماس هوبز (Thomas Hobbes)، وجون لوك (John Locke)، وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau). وعلى الرغم من اختلاف تصوّراتهم، إلّا أنّهم يشتركون في الاعتماد على فكرة العقد الاجتماعي بوصفها أساسًا لشرعية السلطة والأخلاق.

1- العقد الاجتماعي عند هوبز

يرى هوبز في كتابه "اللويثان" أنّ البشر في "حالة الطبيعة" (أي قبل وجود المجتمع المنظّم) كانوا يعيشون في صراع دائم وحرب الكلّ ضدّ الكلّ؛ إذ وصف الحياة في هذه الحالة بأنّها "قذرة، وحشية، وقصيرة". ولتجنّب هذه الحالة؛ اتّفق الناس طواعيةً على التنازل عن بعض حريّاتهم لصالح حاكم مطلق (اللويثان) يضمن الأمن والنظام. [انظر: هوبز، اللويثان، ص 139 - 150]

7- "الاتّفاق الضمني" يعني اتّفاقًا غير مكتوب أو معلن، بل مستمدّ من السلوكيات والممارسات الاجتماعية اليومية التي يقبلها الأفراد كأمر واقع، مثل الالتزام بالقوانين دون توقيع عقد رسمي. أمّا "التعاقد الافتراضي" فهو مفهوم نظري يُفترض أنّه حدث في الماضي أو يمكن تخيله أساسًا للشرعية؛ إذ يتخيّل الفلاسفة أنّ الأفراد كانوا سيوافقون عليه لو كانوا في حالة طبيعية لضمان التعايش السلمي.

وفي هذا الإطار، يرى هوبز أنّ الأخلاق ليست قيمًا مطلقةً أو أوامر إلهيةً، بل هي مجرد قواعد ضرورية للحفاظ على النظام الاجتماعي وتجنب الفوضى. فالأخلاق بهذا المعنى ليست سوى "اصطلاح" أو "عقد" بين البشر، وتستمدّ إلزاميتها من قوّة الدولة التي تفرض العقوبات على من يخالفها. [المصدر السابق، ص 175 - 181]

2_ العقد الاجتماعي عند لوك

على النقيض من نظرة هوبز السوداوية للطبيعة البشرية، يقدّم جون لوك في كتابه "رسالتان في الحكومة المدنية" رؤيةً أكثر تفاؤلاً؛ إذ يرى أنّ البشر في حالة الطبيعة يتمتعون بحقوق طبيعية (الحياة، الحرية، الملكية)، وأنّ العقد الاجتماعي لا يعني التنازل الكامل عن هذه الحقوق، بل مجرد تفويض السلطة السياسية للحفاظ عليها وحمايتها. [انظر: لوك، رسالتان في الحكومة المدنية، ص 271 - 288]

تقوم الأخلاق عند لوك على فكرة الحقوق الطبيعية⁽⁸⁾ التي يتمتع بها البشر بحكم كونهم بشرًا، وليس بحكم إرادة إلهية مباشرة (وإن كان لوك لا ينفي وجود الإله). وبذلك أسّس لوك لفكرة "الأخلاق المستقلة" (Autonomous Ethics) التي تقوم على العقل والحقوق الطبيعية، وليس على الوحي والسلطة الدينية. [المصدر السابق]

3_ العقد الاجتماعي عند روسو

قدّم جان جاك روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" رؤيةً مختلفةً عن سابقه؛ إذ يرى أنّ البشر في حالة الطبيعة كانوا يعيشون في سلام وحرية، لكنّ التقدّم الحضاري والملكية الخاصة أدّت إلى الظلم والاستعباد؛ ولذلك يقترح روسو عقدًا اجتماعيًا جديدًا يسترجع الحرية الأصلية، ويقوم على الإرادة العامّة للشعب. [انظر: روسو، العقد الاجتماعي، ص 37 - 39]

تستند الأخلاق عند روسو إلى الضمير الإنساني الفطري والإرادة العامّة، فالإنسان خير بطبعه، لكنّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي تفسده. وهذا يعني أنّ الأخلاق ليست مجرد قواعد تفرضها السلطة أو العرف، بل هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية الأصلية والإرادة المشتركة للمجتمع.

8- الحقوق الطبيعية عند لوك هي الحقوق الأساسية التي يولد بها الإنسان بطبيعته، مستمدة من قانون الطبيعة العقلي، وتشمل حقّ الحياة (الحفاظ على النفس)، والحرية (التصرف دون تدخل الآخرين)، والملكية (حقّ التملك الناتج عن العمل). هذه الحقوق غير قابلة للتنازل، وتُشكّل أساس العقد الاجتماعي لضمان حمايتها.

ب- النظرية التعاقدية المعاصرة: جون رولز نموذجًا

شهد القرن العشرون إحياءً للنظرية التعاقدية مع أعمال الفيلسوف الأمريكي جون رولز، خاصةً في كتابه "نظرية العدالة". يقدم رولز مفهوم "الوضع الأصلي" بوصفه حالةً افتراضيةً يتخيّل فيها الأفراد أنفسهم خلف "حجاب الجهل"، أي دون أن يعرفوا مكانتهم الاجتماعية أو الاقتصادية أو قدراتهم الطبيعية، ويرى رولز أنّ الأفراد في هذا الوضع سيتفقون على مبدئين للعدالة:

لكل شخص الحق في أكبر قدر من الحريات الأساسية المتساوية التي تتفق مع نظام من الحريات المماثلة للجميع.

يجب أن تكون اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية مرتبةً بحيث تكون:

مفتوحة للجميع في ظل ظروف المساواة العادلة في الفرص.

لصالح الأقل حظًا في المجتمع (مبدأ الفرق).

يعني أنّ المبدأ الأول ضمان الحريات الأساسية (مثل حرية التعبير والمعتقد) بشكل متساوٍ للجميع، دون تمييز. أمّا المبدأ الثاني، فيسمح باللامساواة (مثل الاختلاف في الدخل) فقط إذا كانت تخدم الجميع، خاصةً الأقل حظًا (مثل تحسين أجور الفقراء عبر نظام ضرائب عادل)، مع ضمان فرص متساوية (مثل التعليم المجاني). هذا يجعل العدالة تعاقديةً وعقلانيةً، مستقلةً عن السياقات الشخصية. بذلك يضع رولز أسسًا أخلاقيةً للعدالة الاجتماعية والتوزيعية، مستندًا إلى فكرة العقد الاجتماعي المتجدد، بعيدًا عن المرجعية الدينية. [انظر: جون، نظرية في العدالة، ص 162 - 188]

ج- تقييم نظرية العقد الاجتماعي بوصفها أساسًا للأخلاق

تتميز نظرية العقد الاجتماعي بأنها تقدّم تفسيرًا للأخلاق قائمًا على العقل والاتفاق البشري، دون الحاجة إلى افتراض وجود سلطة متعالية أو إرادة إلهية. وقد ساهمت هذه النظرية في تعزيز مفاهيم مهمّة مثل الحقوق الطبيعية، وسيادة الشعب، والعدالة الاجتماعية، وهي مفاهيم أساسية في الفكر السياسي والأخلاقي المعاصر.

لكنّ هذه النظرية تواجه عددًا من الانتقادات، أبرزها:

الطابع الافتراضي للعقد: فالعقد الاجتماعي ليس حدثًا تاريخيًا حقيقيًا، بل هو مجرد افتراض فلسفي، مما يقلل من قوته الإلزامية.

إشكالية الإلزام: إذا كان العقد مجرد اتفاق بين البشر، فما الذي يمنع من نقضه أو تغييره إذا تغيرت المصالح؟

اختلاف التصورات والرؤى: تختلف تصورات منظري العقد الاجتماعي اختلافًا جذريًا حول الطبيعة البشرية والحالة الأصلية، مما يؤدي إلى استنتاجات متباينة حول الأخلاق والسياسة.

مشكلة النسبية الأخلاقية: إذا كانت الأخلاق نتاج اتفاق بشري، فهل هذا يعني أنها نسبية ومتغيرة بتغير المجتمعات والأزمنة؟

د- نقد نظرية العقد الاجتماعي من منظور إسلامي

يمكن توجيه عدّة انتقادات لنظرية العقد الاجتماعي من منظور المبادئ الأخلاقية الإسلامية:

إغفال المرجعية الإلهية: تستبعد نظرية العقد الاجتماعي المرجعية الإلهية بوصفها مصدرًا للأخلاق، في حين أنّ الإسلام يرى أنّ الأخلاق مصدرها الأساسي هو الوحي (القرآن والسنة)، وأنّ الالتزام الأخلاقي جزء من عبادة الله ﷻ وطاعته. بالرغم من ذلك، يمكن أن تنسجم الرؤية الإسلامية جزئيًا مع نظرية العقد الاجتماعي في جوانب مثل الوفاء بالعقود والعهود، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء: 34]؛ إذ يؤكد الإسلام احترام الاتفاقات الاجتماعية بوصفها جزءًا من الالتزام الأخلاقي، لكن مع ربطها بالمرجعية الإلهية ضمانًا للالتزام والعدالة.

النظرة القاصرة للطبيعة البشرية: تقدّم نظريات العقد الاجتماعي رؤى متباينة ومختزلة للطبيعة البشرية، بين التشاؤم المفرط (هوبز) والتفاؤل المفرط (روسو). أمّا الرؤية الإسلامية فتقدّم تصورًا متوازنًا يعترف بوجود نزعتي الخير والشر في الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 7 و8].

مشكلة الأساس الأنطولوجي: لا تقدّم نظرية العقد الاجتماعي تفسيراً مقنعاً لمصدر القيم الأخلاقية ذاتها وأساسها الوجودي، فما مصدر الحقوق الطبيعية التي يتحدث عنها لوك؟ وما أساس الإلزام الأخلاقي إذا كان مجرد اتفاق بشري؟

الاختزال السياسي للأخلاق: تميل نظرية العقد الاجتماعي إلى اختزال الأخلاق في البعد السياسي والاجتماعي، وإهمال جوانب أخرى مهمة من الحياة الأخلاقية، مثل العبادات والمعاملات الشخصية والعلاقة بالخالق، وهي جوانب أساسية في المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

غياب البعد الروحي والغائي: تغفل نظرية العقد الاجتماعي البعد الروحي والغائي للأخلاق، فالأخلاق في الإسلام ليست مجرد وسيلة لتنظيم المجتمع وتحقيق المنفعة، بل هي جزء من منظومة القيم التي تهدف إلى تزكية النفس وتحقيق العبودية لله تعالى.

إشكالية الموافقة الفعلية: تركز نظرية العقد الاجتماعي على افتراض موافقة الأفراد على العقد، لكن في الواقع لم يُستشر معظم الناس في القوانين والأنظمة التي تحكمهم، وهذا يضعف من شرعية الإلزام الأخلاقي المبني على فكرة العقد.

رابعاً: الأخلاق الوضعية والتطورية

أ- مفهوم الأخلاق الوضعية

تمثل الأخلاق الوضعية (Positivist Ethics) اتجاهاً رئيسياً في الفكر الأخلاقي العلماني، وتقوم على أساس إخضاع الأخلاق للمنهج العلمي التجريبي، بعيداً عن الميتافيزيقا والتأملات الفلسفية المجردة. ويعود ظهور هذا الاتجاه إلى أوغست كونت (Auguste Comte)، مؤسس الفلسفة الوضعية، الذي دعا إلى تأسيس "فيزياء اجتماعية" تدرس السلوك البشري بمنهجية العلوم الطبيعية نفسها. [Comte, Cours de philosophie positive, p. 19 - 20]

تنطلق الأخلاق الوضعية من المبادئ الأساسية الآتية:

رفض المصدر المتعالي للأخلاق: ترفض الأخلاق الوضعية فكرة أن الأخلاق مصدرها الوحي أو المثل الأفلاطونية أو أي مصدر ميتافيزيقي متعال، وتعدّها ظاهرة اجتماعية تاريخية قابلة للدراسة العلمية⁽⁹⁾.

9- "الدراسة العلمية" تعني دراسة الأخلاق بوصفها ظاهرة اجتماعية بمنهج علمية مثل علم الاجتماع (تحليل كيف تتطور القيم في المجتمعات)، علم النفس (دراسة الدوافع السلوكية)، أو علم الإنسان (مقارنة القيم عبر الثقافات)، مستخدمة الملاحظة، والإحصاء، والتجارب لوصف كيفية تشكّل الأخلاق، لا لتحديد ما "يجب" أن يكون.

الواقعية الأخلاقية: تهتم بدراسة القيم الأخلاقية كما هي موجودة فعلاً في المجتمعات، وليس كما ينبغي أن تكون، من خلال الملاحظة والاستقراء والإحصاء.

النسبية الأخلاقية: ترى أن القيم الأخلاقية نسبية تختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات والعصور، وليست مطلقة أو ثابتة.

المنفعة الاجتماعية: تربط معيار الأخلاق بالمنفعة الاجتماعية وما يحقق التماسك والاستقرار للمجتمع، بدلاً من ربطه بمعيار ديني أو ميتافيزيقي. [انظر: المصدر السابق، ص 493 - 512]

من أبرز رواد الأخلاق الوضعية إميل دوركايم (Emile Durkheim) الذي عدّ الأخلاق "ظاهرة اجتماعية" تدرس بمنهج علمي وضعي. وقد عرّف دوركايم الأخلاق بأنها مجموعة القواعد السلوكية التي يفرضها المجتمع على أفرادها، وتتميّز بصفتين أساسيتين: الإلزام والرغبة في طاعتها. ورأى أن الضمير الجمعي هو مصدر الإلزام الأخلاقي، وليس الدين أو العقل المجرد. "الضمير الجمعي" (Collective Consciousness) عند دوركايم هو الوعي المشترك للمجتمع، يشمل القيم والأعراف والمعتقدات التي يتقاسمها الأفراد، ويشكل سلوكهم بشكل جماعي، كما لو كان "عقلاً اجتماعياً" يفرض الإلزام الأخلاقي. [انظر: دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 158 - 198]

يمكن نقد هذه النظرية بأنها تتجاهل الفردية والاختلافات الشخصية، مما قد يبرّر الضغط الاجتماعي أو الاستبداد الثقافي، وتقلّل الأخلاق إلى مجرد توافق جماعي نسبي، دون أساس متعال، مما يؤدي إلى عدم استقرار في حال تغيّر الضمير الجمعي (مثل قبول المجتمعات للعبودية سابقاً). كما أنها تتهم بالاختزالية؛ إذ تتجاهل الدور الإلهي أو العقلي الفردي في تشكيل الأخلاق.

ب- الأخلاق التطورية

تمثل الأخلاق التطورية (Evolutionary Ethics) امتداداً للفكر الوضعي، وتقوم على أساس تطبيق نظرية التطور البيولوجي لداروين على مجال الأخلاق. وترى أن الأخلاق تطوّرت تدريجياً عبر التاريخ البشري لتكون آلية للبقاء والتكيف الاجتماعي.

تتلخّص أهم مبادئ الأخلاق التطورية في:

الأصل البيولوجي للأخلاق: ترى أنّ القيم الأخلاقية ليست مفروضةً من الخارج، بل هي نتاج للتطوّر البيولوجي للجنس البشري؛ إذ تطوّرت لتخدم البقاء والتكاثر.

[see: Spencer, The Principles of Ethics, vol 1, pp. 3 - 45]

الغريزة الاجتماعية: تفسّر التصرفات الأخلاقية الإيثارية من خلال مفهوم "الغريزة الاجتماعية" (Social Instinct) التي تطوّرت في الإنسان لتعزيز التعاون والتكافل داخل المجموعة. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 89 - 126]

البقاء للأصلح أخلاقياً: تعدّ المجتمعات التي طوّرت منظومات أخلاقية تعزّز التعاون والتآزر كانت أكثر نجاحاً في البقاء والانتشار من المجتمعات التي لم تطوّر مثل هذه المنظومات. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 200 - 250]

الأخلاق بوصفها "تكيّفاً": تنظر إلى الأخلاق باعتبارها آلية تكيفية تطوّرت مع الإنسان لتمكّنه من العيش في مجتمعات معقّدة.

من أبرز روّاد هذا الاتجاه هربرت سبنسر (Herbert Spencer) الذي حاول تطبيق مبادئ التطوّر البيولوجي على المجتمعات البشرية، وإدوارد ويسترمارك (Edward Westermarck) الذي رأى أنّ المشاعر الأخلاقية مثل الاشمئزاز من القتل أو سفاح القربى هي نتاج للتطوّر البيولوجي.

[see: Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. 1, pp: 184 - 201]

في العصر الحديث، يُعدّ ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) من أبرز المدافعين عن الأخلاق التطورية في كتابه "الجين الأناني"؛ إذ يرى أنّ السلوك الإيثاري يمكن تفسيره من خلال مفهوم "الإيثار القرابي" (Kin Altruism or Kin Selection) الذي يخدم انتشار الجينات المشتركة.

نقد فكرة دوكنز: يُتهم دوكنز بتقليل الأخلاق إلى حتمية بيولوجية؛ إذ يُفسّر الإيثار وكأنّه آلية جينية "أنانية" للبقاء، ممّا يتجاهل الدور الثقافي والحرية الإنسانية، وقد يُستخدم لتبرير سلوكيات أنانية أو فاشية. كما أنّه يقع في مغالطة طبيعية باستنباط قيم أخلاقية من وقائع بيولوجية، دون تبرير الإلزام الأخلاقي.

[See: Noble, Origins and Demise of Selfish Gene Theory, Journal of Theoretical Biology, 2022, pp. 1 - 10]

جـ - الأخلاق العصبية

في العقود الأخيرة، ظهر اتجاه جديد يُعرف بـ "الأخلاق العصبية" (Neuroethics)، يسعى إلى فهم الأسس العصبية للسلوك الأخلاقي من خلال دراسة الدماغ البشري. وتستخدم تقنيات التصوير العصبي مثل التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) لدراسة نشاط الدماغ أثناء اتخاذ القرارات الأخلاقية.

تقترح الأبحاث في هذا المجال أنّ المناطق العاطفية في الدماغ (مثل القشرة الجبهية البطنية الوسطى) تلعب دوراً أساسياً في الحكم الأخلاقي، وأنّ هناك اختلافات في بنية الدماغ ووظيفته بين الأشخاص الذين يظهرون سلوكيات اجتماعية مختلفة.

د - نقد الأخلاق الوضعية والتطورية

رغم إسهام الأخلاق الوضعية والتطورية في فهم الجوانب الاجتماعية والبيولوجية للسلوك الأخلاقي، إلا أنّها واجهت عدّة انتقادات أهمّها:

مغالطة المصادرة على المطلوب الطبيعية: حدّدها الفيلسوف ج. إ. مور، وتتمثل في محاولة استنباط ما "ينبغي أن يكون" (القيم) ممّا "هو كائن" (الواقع)⁽¹⁰⁾. فوصف الظواهر الأخلاقية وتفسير نشأتها لا يكفي لتبرير إلزاميتها، ولا يجيب على السؤال: لماذا ينبغي علينا أن نتصرّف بطريقة أخلاقية؟ [See: Moore, G. E. Principia Ethica, pp. 10 - 21]

النسبية المفرطة: تؤدّي الرؤية الوضعية للأخلاق إلى نسبية مفرطة، تجعل من الصعب الحكم على الممارسات الأخلاقية لمختلف الثقافات والمجتمعات، وتعوّق إمكانية التوصل إلى معايير أخلاقية كونية. [See: Rachels, The Elements of Moral Philosophy, pp. 14 - 25]

تجاهل خصوصية الظاهرة الأخلاقية: تختزل هذه النظريات الأخلاق في أبعادها البيولوجية أو الاجتماعية، متجاهلة خصوصيتها المعيارية والإلزامية، وقدرتها على تجاوز الواقع نحو ما ينبغي أن يكون.

10- توضيح المغالطة: يقصد مور أنّ محاولة تعريف "الخير" (good) بمصطلح طبيعي مثل "اللذة" أو "البقاء" (كما في التطور) هي خطأ منطقي؛ لأنّ "الخير" خاصية غير طبيعية (natural-non) لا تُرد إلى صفيات. مثال: إذا كان البقاء للأقوى "كائنًا" (واقعًا بيولوجيًا)، لا يترتب أنّه "ينبغي" (قيمة أخلاقية)؛ هذا الانتقال يتطلّب مبررًا إضافيًا، وإلا وقع في مغالطة. في الأخلاق التطورية، يُستخدم لنقد استنباط قيم من عمليات بيولوجية.

الاحتمية: تميل النظريات التطورية إلى نوع من الاحتمية البيولوجية أو الاجتماعية، التي تقلل من دور الحرية والمسؤولية الإنسانية في الاختيار الأخلاقي.

[See: Rose, Lifelines: Biology Beyond Determinism, pp. 144 - 167]

خامساً: الاتجاهات الأخلاقية ما بعد الحداثة

في الفترة الأخيرة، ظهرت اتجاهات أخلاقية متأثرة بفلسفة ما بعد الحداثة، تشكك في إمكانية التوصل إلى نظريات أخلاقية كلية أو شاملة. من أبرزها:

أخلاقيات الاختلاف عند جاك دريدا⁽¹¹⁾ (Jacques Derrida)

[See: Critchley, The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas, pp. 89 - 112]

وأخلاقيات الرعاية النسوية⁽¹²⁾

[Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development pp. 73 - 105]

وأخلاقيات الفضيلة المعاصرة⁽¹³⁾

[See: MacIntyre, After Virtue, pp. 115 - 142]

تتميز هذه الاتجاهات بنقدها للعقلانية المجردة، التي تركز على قواعد عامة وكونية دون مراعاة للسياقات الخاصة أو التنوع البشري، كما في النظريات الكلاسيكية مثل الكانطية أو النفعية. بدلاً من ذلك، تهتم اتجاهات ما بعد الحداثة بالسياق الثقافي والتاريخي والشخصي الذي تشكل فيه القيم الأخلاقية، وبالخصوصية الفردية أو الجماعية التي تجعل كل تجربة أخلاقية فريدة، وبالتنوع الذي يعترف باختلاف الهويات والثقافات دون فرض نموذج واحد. كما تؤكد أهمية العواطف (مثل التعاطف والرعاية) والعلاقات الشخصية (مثل الروابط العائلية أو الاجتماعية) في الحياة الأخلاقية؛ إذ تعدّها أساساً للسلوك الأخلاقي بدلاً من القواعد العقلية المجردة. على سبيل المثال، في أخلاقيات الاختلاف عند دريدا،

11- أخلاقيات الاختلاف عند دريدا: نظرية فلسفية تركز على المسؤولية غير المشروطة تجاه الآخر المختلف، من خلال تفكيك الهويات الثابتة وتأكيد الضيافة والانفتاح على الاختلاف، مستلهمة من فكرة "الديفرانس" (différance) التي تجمع بين الاختلاف والتأجيل في توليد المعاني.

12- أخلاقيات الرعاية النسوية: نهج أخلاقي يركز على الحفاظ على العلاقات الإنسانية من خلال تعزيز رفاهية مقدمي الرعاية ومتلقيها ضمن شبكة من الروابط الاجتماعية، مع التركيز على القيم النسوية مثل التعاطف والرعاية بدلاً من القواعد العدالية المجردة.

13- أخلاقيات الفضيلة المعاصرة عند ماكنتاير: إحياء لأخلاقيات الفضيلة الأرسطية في سياق حديث، يُعرف الفضيلة بأنها تميز في الفعل الإنساني ضمن ممارسات اجتماعية وتقاليد ثقافية، مع نقد للأخلاق الحديثة التي فقدت الغاية (telos) الإنسانية، وتؤكد بأن الحياة سرد مترابط.

يركّز على الانفتاح العاطفي تجاه "الآخر" المختلف لتفكيك الهويات الجامدة؛ أمّا أخلاقيات الرعاية النسوية عند جيليجان (Carol Gilligan)، فتبرز دور العواطف مثل الحنان في بناء علاقات رعائية؛ وفي أخلاقيات الفضيلة عند ماكتاير (Alasdair MacIntyre)، يُعاد الاعتبار للعلاقات الاجتماعية ضمن سياقات تاريخية لتنمية الفضائل الشخصية. لكنّها تعاني من صعوبة تقديم رؤية أخلاقية متماسكة، قادرة على توجيه السلوك الإنساني في عالم معقّد ومتغيّر.

تعكس تعددية النظريات الأخلاقية في الفكر العلماني محاولاتٍ مستمرةً للإجابة عن الأسئلة الأخلاقية الأساسية في غياب المرجعية الدينية. وقد قدّمت هذه النظريات إسهاماتٍ مهمّةً في فهم الظاهرة الأخلاقية من جوانبها المختلفة: العقلية والنفسية والاجتماعية والبيولوجية. لكنّها تبقى قاصرةً عن تقديم إجابات شافية لأسئلة أساسية تتعلّق بمصدر الإلزام الأخلاقي، وطبيعة القيم الأخلاقية، والعلاقة بين الواقع والقيمة، وغيرها من الإشكاليات التي سنتناولها في مبحث النقد من المنظور الإسلامي.

المبحث الثالث: نقد المنظومة الأخلاقية العلمانية من منظور إسلامي

يعدّ النقد الموضوعي للمنظومة الأخلاقية العلمانية من منظور إسلامي ضرورةً منهجيةً وفكريةً، تتيح الكشف عن أوجه القصور في الأخلاق العلمانية، وتبيان قوّة المنظومة الأخلاقية الإسلامية وتماسكها. ويستند هذا النقد إلى أسس معرفية ومنهجية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الفكري الإسلامي، مع الانفتاح على مستجدات العصر وتحدياته.

أولاً: نقد الأسس والمصادر

أ- إشكالية غياب المرجعية المتعالية

تمثّل مسألة المرجعية جوهر الاختلاف بين المنظومة الأخلاقية العلمانية والمنظومة الأخلاقية الإسلامية. فالأخلاق في الإسلام تستمدّ مشروعيتها ومصدريتها من الوحي الإلهي المتمثّل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي مرجعية متعالية على الإنسان والتاريخ. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: 3 و4].

في المقابل، تفتقر المنظومة الأخلاقية العلمانية إلى هذه المرجعية المتعالية، وتحاول أن تؤسّس الأخلاق على مصادر بشرية محدودة، سواء كان العقل المجرد (كما في النظرية الكانطية)،

أو المنفعة والمصلحة (كما في المذهب النفعي)، أو الاتفاق الاجتماعي (كما في نظرية العقد الاجتماعي)، أو التطور البيولوجي والاجتماعي (كما في النظريات التطورية).

وتترتب على غياب المرجعية المتعالية عدّة إشكاليات جوهرية:

النسبية الأخلاقية: في غياب المرجعية المتعالية، تصبح القيم الأخلاقية مجرد نتاج للظروف التاريخية والثقافية المتغيرة، ممّا يجعلها عرضة للتغير والتبدّل بتغيّر هذه الظروف. وهذا بدوره يقود إلى تضارب المعايير الأخلاقية واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والمجتمعات، ممّا يفقدها صفتي الثبات والإطلاق اللتين تحتاجهما بوصفهما موجهًا للسلوك الإنساني.

التناقضات المعرفية: تعاني النظريات الأخلاقية العلمانية من تناقضات معرفية داخلية، فمثلاً النظرية الكانطية التي تدّعي استقلالية الأخلاق عن الدين تستعير في واقع الأمر مفاهيم أخلاقية ذات أصول دينية كمفهوم "الواجب المطلق". كما تعجز النظرية النفعية عن تبرير التضحية بالمصلحة الذاتية للفرد من أجل الآخرين، وهي قيمة أساسية في كلّ المنظومات الأخلاقية.

عجز العقل وحده عن إدراك الحقائق الأخلاقية الكاملة: يؤكّد الإسلام أنّ العقل البشري، رغم أهميته وضرورته، يظلّ محدودًا في قدرته على إدراك الحقائق الأخلاقية الكاملة؛ نظرًا لتأثره بالأهواء والمصالح وقصوره عن إدراك كلّ جوانب الوجود الإنساني؛ لذلك كان الوحي الإلهي ضرورةً لتوجيه العقل وتكميل معارفه الأخلاقية. [انظر: سبتي، الإنسان والدين الإلهي، ص 180 - 182]

الاختزال المادي للإنسان والقيم: تميل المنظومة العلمانية إلى اختزال الإنسان في بعده المادي، وتجاهل أو تنكر بعده الروحي الذي يمثّل جوهر هويته وإنسانيته. وهذا الاختزال يؤدي بدوره إلى اختزال القيم الأخلاقية في أبعادها المادية النفعية، وإهمال أبعادها الروحية والغائية.

ب- مشكلة الإلزام الأخلاقي في المنظومة العلمانية

تمثّل مسألة الإلزام الأخلاقي (أي لماذا يجب على الإنسان أن يلتزم بالأخلاق؟) إحدى المعضلات الرئيسية التي تواجه المنظومة الأخلاقية العلمانية. ففي الإسلام، يستمدّ الإلزام الأخلاقي قوّته من مصادر عدّة:

الأمر الإلهي: الأخلاق تكليف رباني وأوامر إلهية يجب الالتزام بها طاعةً لله ﷻ. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [سورة النساء: 59].

الجزء الأخروي: يرتبط السلوك الأخلاقي في الإسلام بالجزء الأخروي، ثواباً أو عقاباً. يقول تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7 و8].

الرقابة الذاتية (التقوى): يزرع الإسلام في نفس المؤمن شعور المراقبة الذاتية النابعة من استشعار رقابة الله تعالى، وهو ما يعرف بالتقوى. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء: 1].

ارتباط الأخلاق بالعبادة: في الإسلام، تعدّ الأخلاق جزءاً لا يتجزأ من العبادة، فالعبادات تهدف إلى تزكية النفس وتهذيب الأخلاق. يقول تعالى عن الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: 45].

أما في المنظومة العلمانية، فتبرز عدّة إشكاليات تتعلق بالإلزام الأخلاقي:

تعدّد مصادر الإلزام وتضاربها: تختلف النظريات العلمانية في تحديد مصدر الإلزام الأخلاقي، فمنها ما يرجعه إلى العقل المجرد (كانط)، ومنها ما يرجعه إلى المنفعة (بنثام)، ومنها ما يرجعه إلى التعاطف (هيوم)، ومنها ما يرجعه إلى التطور البيولوجي (داروين وسبنسر). وهذا التعدّد والتضارب يضعف من قوّة الإلزام ويجعله عرضة للنسبية.

ضعف الدافعية الأخلاقية: في غياب البعد الإيماني والجزاء الأخروي، تضعف الدافعية للالتزام الأخلاقي، خاصّةً عندما يتعارض هذا الالتزام مع المصلحة الذاتية أو عندما لا يكون هناك رقيب خارجي. ويطرح الفيلسوف الألماني نيتشه (Friedrich Nietzsche) هذه الإشكالية بقوة عندما يعلن "موت الإله" ويتساءل عن مصير الأخلاق بعد هذا الموت.

مشكلة الأنانية العقلانية: كيف يمكن إقناع الشخص الأناني العقلاني بالالتزام بالأخلاق إذا كانت مصلحته الشخصية تقتضي عكس ذلك، وكان بإمكانه التهرب من العقوبات الاجتماعية؟ تمثل هذه المعضلة التي طرحها جليكون في فلسفة أفلاطون (قصة خاتم جيجس) تحدّيًا كبيرًا للمنظومة الأخلاقية العلمانية.

[[https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_\(trad._Chambray\)/Introduction](https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_(trad._Chambray)/Introduction)]

غياب الجزء الأخروي: يشكّل غياب الإيمان بالجزاء الأخروي في المنظومة العلمانية تحدّيًا كبيرًا أمام تحقيق العدالة الأخلاقية الكاملة. فكثير من الأفعال الأخلاقية لا تتلقّى جزاءها العادل في الحياة الدنيا، سواء كانت خيرًا أو شرًّا، ممّا يضعف من قوّة الإلزام الأخلاقي.

يقول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط نفسه، رغم محاولته تأسيس الأخلاق على العقل المحض: «وهنا أجد أنّ المبدأ الأخلاقي لا يقبل به على أنّه ممكن إلّا على أساس افتراض [وجود] صانع للعالم، يكون على أعلى درجة من الكمال» [كنت، نقد العقل العملي، ص 38 و39]، ثمّ يضيف قائلاً: «لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنًا، عمليًا، إلّا بافتراض خلود النفس؛ كما يكون هذا [خلود النفس] باعتباره مرتبطًا ارتباطًا لا ينفصم بالقانون الأخلاقي مصادرةً [خاصّةً بالعقل العملي] أعني بها قضيةً نظريّةً غير قابلة لبرهان من حيث هي كذلك [أي نظرية]، إلّا إذا ارتبطت ارتباطًا لا ينفصم بقانون عملي قائم قبليًا بلا شرط» [كنت، نقد العقل العملي، ص 215]. إنّ الإيمان بالآله والخلود أمر ضروري لتحقيق الخير الأعلى، وهو ضمان التناسب بين السعادة والفضيلة.

إشكالية التبرير النهائي للقيم: تواجه المنظومة العلمانية صعوبةً في تقديم تبرير نهائي للقيم الأخلاقية، فإذا كانت المنفعة هي المعيار، فلماذا يجب علينا تحقيق أكبر منفعة لأكثر عدد؟ وإذا كان العقل هو المعيار، فلماذا يجب علينا اتّباع حكم العقل؟ وهكذا تدخل المنظومة العلمانية في دور منطقي أو تراجع لا نهائي في التبرير، أو تضطرّ إلى تبني مسلمات أولية غير قابلة للتبرير العقلاني.

إنّ هذه الإشكاليات المتعلقة بغياب المرجعية المتعالية ومشكلة الإلزام الأخلاقي تكشف عن قصور جوهري في المنظومة الأخلاقية العلمانية، وتبرز الحاجة إلى رؤية أخلاقية أكثر شمولاً وتكاملاً تجمع بين العقل والوحي، وبين الدنيا والآخرة، وهو ما توفّره المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

كما يتّضح أنّ محاولات الفكر العلماني لتأسيس الأخلاق بعيدًا عن الدين، رغم إسهامها في تطوير بعض جوانب الفكر الأخلاقي، لم تنجح في تقديم بديل متكامل للأخلاق الدينية، خاصّةً في جوانب المرجعية والإلزام والغاية.

ثانيًا: نقد المحتوى والقيم

أ- ثنائية الدنيا والآخرة في الرؤية الإسلامية وغيابها في الفكر العلماني

تمثّل ثنائية الدنيا والآخرة ركناً أساسيًا في المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وتشكّل إطارًا مرجعيًا يحدّد غايات الفعل الأخلاقي ومقاصده. فالإنسان في تصوّر الإسلام كائن مستخلف في الأرض، مكلف بعمارتها وفق منهج الله ﷻ، وسيحاسب على أفعاله في الآخرة، التي تمثّل

دار الجزاء والخلود. يقول الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [سورة القصص: 77].

هذه الثنائية تضيف على الفعل الأخلاقي بُعدًا متجاوزًا للمنفعة الدنيوية المباشرة، وتؤسس لمفهوم المسؤولية الأخلاقية أمام الله ﷻ، وليس فقط أمام المجتمع أو الضمير الشخصي. كما أنها تجعل المصلحة الأخروية حاضرة في الوعي الأخلاقي للمسلم، وتحفز على الالتزام بالقيم والفضائل حتى في حالات تعارضها مع المصلحة الدنيوية العاجلة.

في المقابل، تفتقر المنظومة الأخلاقية العلمانية إلى هذا البعد المتعالي، وتحتصر نطاق الفعل الأخلاقي في دائرة الحياة الدنيا وحدها. فالمنفعة أو السعادة أو الواجب العقلي - في مختلف النظريات الأخلاقية العلمانية - لا تتجاوز حدود التجربة الإنسانية الدنيوية. وهذا القصور في أفق النظر الأخلاقي يترتب عليه عدة إشكاليات:

تضييق مفهوم المسؤولية الأخلاقية: في غياب البعد الأخروي، تنحصر المسؤولية الأخلاقية في الدائرة الاجتماعية والقانونية، مما يجعل الأفعال التي لا تخضع للرقابة المجتمعية أو القانونية خارج نطاق المساءلة الأخلاقية الفعالة.

تقلص الدافعية الأخلاقية: غياب الجزاء الأخروي يضعف الدافعية الداخلية للالتزام الأخلاقي، خاصة عندما يتعارض مع المصلحة الشخصية العاجلة. فما الذي يدفع الإنسان إلى التضحية بمصلحه من أجل الآخرين، إذا كانت الحياة الدنيا هي كل ما يملك؟

نسبية الغايات الأخلاقية: في ظل غياب الآخرة كغاية نهائية، تتعدد الغايات الدنيوية وتتصارع، مما يؤدي إلى نسبية القيم الأخلاقية وتذبذبها بتذبذب المصالح والغايات.

إشكالية العدالة المطلقة: تواجه الأخلاق العلمانية معضلة تحقيق العدالة المطلقة، فكثيراً ما يفلت الظالمون من العقاب في الحياة الدنيا، ويموت المظلومون دون أن ينالوا حقوقهم. وفي غياب العدالة الإلهية في الآخرة، تبقى العدالة المطلقة فكرة مثالية غير قابلة للتحقق، مما يضعف من مصداقية الخطاب الأخلاقي عن العدالة.

إن غياب ثنائية الدنيا والآخرة في الفكر العلماني يعكس رؤية اختزالية للوجود الإنساني، تحصره في البعد المادي وتغفل عن البعد الروحي، وتفصله عن غايته النهائية التي خلُق لأجلها. هذا الاختزال يفقد الأخلاق العلمانية عمقها وشموليتها، ويجعلها عرضة للتبدل والتحول بتغير الظروف والمصالح.

ب- الخلل في التوازن بين الفرد والمجتمع

من أبرز مزايا المنظومة الأخلاقية الإسلامية تحقيقها التوازن الدقيق بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع، دون طغيان أحدهما على الآخر. فالإسلام يعترف بالفرد بوصفه ذاتاً مستقلةً لها كرامتها وحرّيتها وحقوقها، ويحمّلها المسؤولية الأخلاقية عن أفعالها: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [سورة المذثر: 38]. وفي الوقت نفسه، يؤكّد البعد الاجتماعي للإنسان وواجباته تجاه المجتمع، ويوجب عليه التعاون على البرّ والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتكافل الاجتماعي.

هذا التوازن ينبع من نظرة الإسلام للإنسان باعتباره مخلوقاً مكرّماً، مستخلفاً في الأرض، مكلفاً بحمل الأمانة، ومسؤولاً أمام الله ﷻ. وهي نظرة تجمع بين الحرّية والمسؤولية، وبين الحقوق والواجبات، وبين الفردية والجماعية، في منظومة متكاملة تحقّق مصلحة الفرد والمجتمع معاً.

في المقابل، تميل المنظومة الأخلاقية العلمانية - على اختلاف مدارسها - إلى التآرجح بين قطبين متناقضين:

الفردانية المفرطة: تغلب الليبرالية الغربية، خاصّةً في صورتها النفعية، جانب الفرد على حساب المجتمع، وتعلي من شأن الحرّية الفردية والمصلحة الذاتية، حتّى أصبحت الحرّية الشخصية - في بعض صورها المتطرّفة - معياراً وحيداً للفعل الأخلاقي، بغضّ النظر عن آثاره الاجتماعية، وقد أدّى هذا التطرّف الفردي إلى:

تفكّك الروابط الاجتماعية: إذ أصبح الفرد ذاتاً منغلقةً على مصلحتها الشخصية، غير معنيّة بما يتجاوزها من علاقات وقيم.

طغيان النزعة الاستهلاكية: التي تحوّل الإنسان إلى كائن استهلاكي مهووس بإشباع رغباته المادّية، دون اعتبار للبعد الروحي والاجتماعي للوجود الإنساني.

ضعف روح التضامن والتكافل: في ظلّ سيادة منطق المنافسة والصراع من أجل البقاء، الذي يعكس الرؤية الداروينية للحياة الاجتماعية.

الجماعية المفرطة: في المقابل، تطرّفت بعض النظريات العلمانية - كالاشتراكية والشيوعية - في تغليب المجتمع على حساب الفرد؛ إذ عدّت الفرد مجردّ ترس في آلة اجتماعية كبرى،

وأخضعت حرّيته وحقوقه لمصلحة المجتمع أو الدولة أو الطبقة، وقد أدّى هذا التطرّف الجماعي إلى:

قمع الحرّيات الفردية: باسم المصلحة العامّة، ممّا أفقد الإنسان كرامته وحرّيته الأساسية.

إضعاف روح المبادرة والإبداع: التي تنبع من الفردية الإيجابية والمسؤولية.

التضحية بالأقليات والفئات الضعيفة لصالح الأغلبية أو الفئة المهيمنة، ممّا يتنافى مع مبدأ العدالة الأخلاقية.

إنّ التّأرجح بين القطبين - الفردانية المفرطة والجماعية المفرطة - يعكس قصوراً في فهم طبيعة الإنسان وحقيقة وجوده. فالإنسان ليس فرداً منعزلاً عن سياقه الاجتماعي، وليس مجرد جزء من كلّ يذوب فيه ويفقد خصوصيته. وإنّما هو كائن فريد له كيانه المستقلّ وحرّيته المسؤولة، وفي الوقت نفسه هو كائن اجتماعي بطبعه، لا يمكنه تحقيق إنسانيته الكاملة إلّا من خلال التفاعل الإيجابي مع المجتمع.

وتبرز هنا القيمة المضافة للمنظومة الأخلاقية الإسلامية، التي تقدّم رؤيةً متوازنةً للعلاقة بين الفرد والمجتمع، تستند إلى مبدأ التكامل لا الصراع، والتعاون لا التنافس، والتوازن بين الحقوق والواجبات، ممّا يحقّق ازدهار الأخلاقي للفرد والمجتمع معاً.

الخاتمة

أولاً: إشكاليات جوهرية في المنظومة الأخلاقية العلمانية.

كشف البحث أنّ المحاولات العلمانية لتأسيس الأخلاق على أسس بشرية محضة - سواء العقل الكانطي أو المنفعة النفعية أو التعاقد الاجتماعي - واجهت ثلاث إشكاليات جوهرية لم تتجاوزها:

مشكلة الأساس الأنطولوجي: عجز عن تقديم تفسير مقنع لمصدر الإلزام الأخلاقي ومعياريته.

النسبية الأخلاقية المدمرة: تهديد استقرار المنظومة الأخلاقية وثباتها.

غياب البعد الروحي والغائي: فقدان المعنى الأعمق للأخلاق وربطها بغاية الوجود الإنساني.

ثانياً: تفوّق المرجعية الدينية في التأسيس الأخلاقي.

أثبت النقد الإسلامي أنّ المرجعية الدينية تقدّم حلولاً جذرية للإشكاليات الأخلاقية المستعصية:

الوحي الإلهي: يوفر إطاراً معيارياً ثابتاً يتجاوز النسبية التاريخية والثقافية.

الربط بين الأخلاق والعقيدة: يضيف على الفعل الأخلاقي معنى وجودياً عميقاً.

الجزاء الأخروي: يحلّ مشكلة الإلزام الأخلاقي بشكل قاطع.

المقاربة النقدية للأخلاق العلمانية من منظور إسلامي ليست دعوةً للانغلاق، بل دعوة للوعي بالذات والثقة بالهوية الحضارية الإسلامية، مع الانفتاح على الآخر والتفاعل معه في إطار حوار بناء يسعى لتحقيق الخير للإنسانية جمعاء، متوافقاً مع روح الإسلام الذي جاء رحمةً للعالمين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- الريشهري، محمد، الخير والبركة في الكتاب والسنة، دار الحديث، قم، 1423 هـ.
- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965 م.
- المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط 1، القاهرة، 2002 م.
- المسيري، عبد الوهاب؛ العظمة، عزيز، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، 2000 م.
- بنشام، جيرمي، مقدّمة في مبادئ الأخلاق والتشريع، ترجمة رمزي علي زكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009 م.
- تايلور، تشارلز، عصر علماني، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2018 م.
- تايلور، تشارلز، منابع الذات.. تشكّل الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014 م.
- دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2013 م.
- دوكينز، ريتشارد، الجين الأناني، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2017 م.
- راولز، جون، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011 م.
- سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، 2013 م.
- سبتي، فلاح، الإنسان والدين الإلهي، دار الدليل، كربلاء، ط 1، 2025 م.

- كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات الجمل، بغداد، 2015 م.
- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2008 م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002 م.
- كورليس، لامونت، فلسفة الإنسانية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2014 م.
- لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 2011 م.
- ماكنتاير، ألسدير، ما بعد الفضيلة.. بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010 م.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، معارف القرآن، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 2004 م.
- مل، جون ستيوارت، في الحرية، ترجمة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2016 م.
- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2003 م.
- هابرماس، يورغن، الأخلاق والتواصل، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2018 م.
- هارت، ه.ل.أ.، مفهوم القانون، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014 م.

هاريس، سام، المشهد الأخلاقي، ترجمة معن الطائي، الدار الأهلية، عمّان، 2012 م.

هوبز، توماس، اللويثان، ترجمة ديانا حرب ومعين الإمام، دار الفارابي، بيروت، 2010 م.

Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", Philosophy, Vol. 33, No. 124, Cambridge University Press, 1958.

Bentham, Jeremy, The Rationale of Reward, Robert Heward, London, 1825.

Churchland, Patricia S., *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton, 2011.

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, 6 vols., Bachelier, Paris, 1830–1842.

Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

Gazzaniga, Michael S., *The Ethical Brain*, Dana Press, New York, 2005.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

Harman, Gilbert, "Is There a Single True Morality?", in: Krausz, Michael (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989.

Howe, Mark DeWolfe, *The Garden and the Wilderness*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 3rd edition, 2007.

Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

Oxford English Dictionary, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Platon, *La Rpublique*, 359b6–360b2.

Poulat, mile, *Notre lacit publique*, Berg International, Paris, 2003.

Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw–Hill, New York, 5th edition, 2003.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, revised edition, 1999.

Rose, Steven, *Lifelines: Biology Beyond Determinism*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Smart, J.J.C. & Williams, Bernard, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Spencer, Herbert, *The Principles of Ethics*, 2 vols., Williams and Norgate, London, 1892–1893.

Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

Westermarck, Edward, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vols., Macmillan, London, 1906–1908.

Williams, Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

[https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_\(trad._Chambry\)/Introduction](https://fr.wikisource.org/wiki/La_R%C3%A9publique_(trad._Chambry)/Introduction)

Miraculous Artificial Intelligence: A Critical Study in Light of Qur'anic Verses

Sadeq Khalili Nasab

M.A. in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: skhalili938@gmail.com

Abstract

In the contemporary era, given the tremendous pace of technological advancement and its direct impact on human life, there is a greater need than ever to examine the various dimensions of technology from a religious perspective and to guide its development toward the perfection of humanity. Within this context, artificial intelligence (AI) has penetrated numerous domains of industry and achieved astonishing accomplishments. This has led some specialists in the field to suggest that AI is not limited to performing intelligent, human-like behaviors, but may also acquire the mental attributes and psychological states of human beings—such as knowledge, will, thought, and emotions. On this view, AI could ultimately surpass the human mind, potentially resulting in a future where human beings are governed and dominated by machines. This perspective is summarized in the theory of "superintelligent AI," which has sparked intense debates in philosophical and theological circles. It is evident, however, that such a view stands in sharp contrast to the religious and Qur'anic conception of the human being and his existential dimensions. Accordingly, this article, employing a descriptive and analytical methodology, examines the foundational principles of the theory of miraculous AI and compares them with the Qur'anic understanding of human nature, capacities, and existential dimensions. The aim is to evaluate, from a Qur'anic perspective, the possibility of realizing the claims of miraculous AI theory.

Keywords: Artificial Intelligence, Human Mind, Superintelligence, Soul, The Qur'an.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .109–138

Received: 03/07/2025; Accepted: 25/07/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الذكاء الاصطناعي الخارق.. دراسة نقدية في ضوء الآيات القرآنية

صادق خليلي نسب

ماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران. البريد الإلكتروني: skhalili938@gmail.com

الخلاصة

في الوقت الراهن وبالنظر إلى التطور التقني الهائل وأثره المباشر على حياة الإنسان، نحن بحاجة أكثر من أي وقت آخر إلى دراسة الأبعاد المختلفة للتكنولوجيا من منظور ديني، وتوجيهها في طريق التكامل البشري. وفي خضم هذه التطورات استطاع الذكاء الاصطناعي أن يدخل في مجالات كثيرة من الصناعة، وأن يحقق إنجازات مذهلة، مما أدى إلى أن يتصور بعض المتخصصين في هذا المجال بأن الذكاء الاصطناعي لا يقتصر على أداء سلوكيات ذكية شبيهة بالإنسان وحسب، بل يمكنه أن يمتلك الخصائص الذهنية والحالات النفسية للإنسان كالعلم والإرادة والفكر والعواطف وغيرها، الأمر الذي قد يؤدي إلى أن يتفوق الذكاء الاصطناعي على ذهن البشري، وحينها يصبح الإنسان محكومًا ومسيطرًا عليه من قبل الروبوتات. تُعرف هذه النظرة إلى الذكاء الاصطناعي بنظرية الذكاء الاصطناعي الخارق وقد أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية الفلسفية والكلامية، ومن الواضح أنها تتعارض مع النظرة الدينية والقرآنية للإنسان وأبعاده الوجودية. ومن هذا المنطلق وبمنهج توصيفي وتحليلي سوف نبين في هذه المقالة الأسس والمبادئ التي تبني عليها نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق، ونقارنها مع النظرة القرآنية للإنسان وقابلياته وأبعاده الوجودية؛ لكي تتبين لنا في النهاية مسألة إمكانية تحقق نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق من المنظور القرآني.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، ذهن البشري، الذكاء الخارق، الروح، القرآن.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأول، ص. 109 - 138

استلام: 2025/07/03، القبول: 2025/07/25

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

مع اختراع الحاسوب في منتصف القرن العشرين وازدهاره وتطوّره السريع، أصبح الحلم القديم ببناء آلات ذات قدرات مشابهة للإنسان أقرب إلى التحقق من أيّ وقت مضى. وفي ظلّ التطوّر الحاصل في علم البرمجة والحاسوب ظهر الذكاء الاصطناعي ليحقق هذا الحلم وينافس الذكاء البشري في كثير من الأمور.

صيغ مصطلح "الذكاء الاصطناعي" بمعناه الحديث لأوّل مرّة في عام 1956 من قبل جون مكارثي (John McCarthy) ومارفن مينسكي (Marvin Minsky) وزملائهم في مؤتمر دارتموث⁽¹⁾

[See: Dartmouth Conference, Nilsson, Artificial Intelligence: A New Synthesis, p 23]

وأعطت الإنجازات الأولية في هذا المجال العلماء الجرأة للتنبؤ بمستقبل مشرق للذكاء الاصطناعي. فقد توقع هيربرت سيمون (Herbert Simon) في عام 1958 أنه في غضون عشر سنوات، ستكون الحواسيب قادرة على التغلب على أبطال الشطرنج - وهو تنبؤ تحقّق إلى حدّ كبير. [حسن آهنگر، اصول و مبانی هوش مصنوعی، ص 5]

يقول سيمون في إحدى مقالاته:

«توجد الآن في العالم آلات تفكر وتعلّم وتبتكر. علاوة على ذلك، فإنّ قدرتها على القيام بهذه الأمور تزايد بسرعة، وفي المستقبل القريب، ستصبح نطاقات المشكلات التي يمكنها التعامل معها واسعة مثل نطاقات المشكلات التي يتعامل معها العقل البشري ... لم يعد الحُدس والبصيرة والتعلّم حكراً على البشر؛ إذ يمكن برمجة أيّ حاسوب فائق السرعة لإظهار هذه الصفات» [Dreyfus, Making A Mind Versus Modelling The Brain, p 309].

نشأت تلك التوقعات المتفائلة بمستقبل الذكاء الاصطناعي في تلك السنوات من الإنجازات الأولية، لكنّ تقدّم الذكاء الاصطناعي بمرور الزمن أثبت أنّ الأمر ليس بهذه البساطة [رهنمون، داستان شیرین هوش مصنوعی، ص 20]، فتحوّلت التصريحات الحاسمة الأولى إلى شكوك وتسؤلات. ورغم أنّ الفلاسفة كانوا يبدون آراءهم حول هذه القضية منذ ظهورها، إلّا أنّ التأخير في تحقيق الأهداف المرسومة للذكاء الاصطناعي جعلت الأنظار تتّجه إلى الفلاسفة

1- مؤتمر دارتموث هو حدث تاريخي في مجال الذكاء الاصطناعي، ويعدّ بمنزلة نقطة البداية الرسمية لهذا المجال ليكون تخصصاً علمياً مستقلاً. عُقد المؤتمر في صيف عام 1956 في كلية دارتموث في نيو هامبشاير في الولايات المتحدة الأمريكية.

أكثر من السابق لكي يبحثوا عن إمكانية هذه المسألة، ويبيّنوا أيّمكن للذكاء الاصطناعي أن يصل إلى مستوى البشر، أو يتفوّق عليهم في يوم من الأيام؟ كما تنبأ مينسكي بقوله: «الجيل القادم من الحواسيب سيكون ذكياً لدرجة أننا سنعتبر محظوظين إذا رغب في الاحتفاظ بنا كحيوانات أليفة في منازلهم» [Searle, Minds Brains And Science, p 54].

ونظراً لاستمرار اهتمام الباحثين في الذكاء الاصطناعي والفلاسفة بمسألة إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق، ولأنّ الموقف تجاهها قد يؤثّر بشكل جوهري على مستقبل الإنسان والذكاء الاصطناعي، وبسبب تعارض هذه المسألة مع النظرة الدينية للإنسان؛ تسعى هذه المقالة إلى دراسة إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق من منظور جديد يعتمد على الرؤية القرآنية. ومن هذا المنطلق، سنقوم بتحليل الأبعاد الوجودية للإنسان وقدراته ومواهبه كما تصوّرها الآيات القرآنية، ثمّ نقارنها مع الأسس والمباني التي يقوم عليها الذكاء الاصطناعي؛ لكي تتبيّن لنا في النهاية إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق من منظور الآيات القرآنية.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: الذكاء

تحتل كلمة "الذكاء" (Intelligence) بتعريفات متعددة في العلوم المختلفة؛ إذ يدرس كل علم جانباً محدداً منها؛ لهذا السبب، لا يوجد حتى بين باحثي الذكاء أنفسهم تعريف جامع ومانع يقدم مفهوماً كاملاً للذكاء، بل تُذكر تعريفات عديدة متنوعة مثل: القدرة على إجراء عمليات منطقية، والفهم، والتخطيط، والإدراك العاطفي، والوعي الذاتي، والإبداع، وحلّ المشكلات، والتعلّم؛ ولذا سوف نعتمد في هذا البحث على تعريف واسع وشامل قدر الإمكان.

يعرّف بعض علماء الفيزياء وخبراء الذكاء الاصطناعي الذكاء بأنه «القدرة على تحقيق أهداف معقّدة». وهذا التعريف عامٌ لدرجة أنّه يضمّ كلّ التعريفات السابقة؛ لأنّ الفهم والوعي الذاتي وحلّ المشكلات والتعلّم وغيرها تعدّ أمثلةً على أهداف معقّدة يمكن لكائنٍ ذكيٍّ أن يسعى إلى تحقيقها. [Tegmark, Life 3.0, Being Human in The Age of Artificial Intelligence, p. 71]

ثانياً: الذكاء الاصطناعي

ما يزال هناك غيابٌ لتعريفٍ دقيقٍ للذكاء الاصطناعي متفق عليه بين علماء هذا المجال؛ وذلك لأنّ مفهوم "الذكاء" نفسه لم يُحدّد بعد بشكل شامل وحاسم. لكن بناءً على التعريف العام الذي قدّمناه سابقاً للذكاء يمكننا تعريف الذكاء الاصطناعي بأنه: «آلة (حاسوب) تمتلك القدرة على تحقيق أهداف معقّدة». [Ibid, p 73]

ثالثاً: الآراء المختلفة في خصوص الذكاء الاصطناعي

تنبثق الآراء المتباينة في هذا المجال حول محور العلاقة بين الحاسوب والعقل (mind). وتتمحور الإشكالية في السؤال التالي: هل يمكن عدّ العقل والحاسوب شيئين متقاربين؟ أو بصيغة أخرى: إلى أيّ درجة يمكن عدّ الحاسوب مشابهاً للعقل أو قريباً منه؟ يتفرّع هذا السؤال إلى ثلاثة تساؤلات فرعية؛ إذ يُنتج كلٌّ منها رؤيةً مختلفةً للذكاء الاصطناعي:

1- هل يمكن للحاسوب (الآلة) تنفيذ أفعال ذكيّة؟

2- إذا استطاع الحاسوب تنفيذ بعض الأفعال الذكيّة، فهل يقوم بها بالطريقة نفسها التي

يؤدّيها البشر؟

3- إذا نقّذ الحاسوب الأفعال الذكيّة بالطريقة البشرية نفسها، فهل يعني هذا بالضرورة أنّه يمتلك سماتٍ عقليةً ونفسيةً كتلك التي يمتلكها الإنسان، مثل: الوعي، والإرادة، والتفكير، والعاطفة، والشعور؟

الإجابة الإيجابية على السؤال الأوّل تعني أنّ بعض المهامّ التي يستطيع البشر الأذكاء تنفيذها يمكن لآلات أيضًا القيام بها. تعبّر هذه الإجابة عن المستوى الضعيف في الذكاء الاصطناعي، أي أنّ القدرات الحالية للحواسيب في تنفيذ العمليات الحسابية تُعدّ مثالاً على "الذكاء الاصطناعي الضعيف". [4]. [See: Brighton, Introducing Artificial Intelligence; A Graphic Guide, p. 4]

ينتمي هذا السؤال إلى مجال التقنية؛ إذ يُطلب من المهندسين الإجابة عمّا إذا كانت الآلة قادرةً على أداء أعمال ذكيّة، وهو نقاشٌ يدور ضمن إطار الهندسة التقنية.

الإجابة الإيجابية على السؤال الثاني تعني أنّ الحاسوب ينقّذ المهامّ الذكيّة بالطريقة نفسها التي يعمل بها العقل البشري. على سبيل المثال، الشبكات العصبية الاصطناعية هي برامج مُستلهمة مباشرةً من تركيب الدماغ البشري. [35]. [See: Whitby, Artificial Intelligence: A Beginner's Guide, p 35]

تعبّر هذه الإجابة عن المستوى المتوسط في الذكاء الاصطناعي. للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن يمتلك الباحثون مهاراتٍ في علم النفس لوصف كيفية قيام البشر بالأفعال الذكيّة، بالتعاون مع المهندسين لتحليل آلية عمل الآلة، ومن ثمّ مقارنة النتائج. هذا النقاش يندرج تحت مجال علم النفس الإدراكي.

الإجابة الإيجابية على السؤال الثالث تعني أنّ الذكاء الاصطناعي لا يقتصر على محاكاة طريقة عمل البشر فحسب، بل يمتلك أيضًا خصائص نفسية كالوعي والإرادة والتفكير والعاطفة وغيرها. بمعنى آخر، يصبح قادرًا على تنفيذ أيّ مهمّة فكرية يستطيع الإنسان القيام بها. تعبّر هذه الإجابة عن المستوى القويّ في مسألة الذكاء الاصطناعي، والذي لا يقتصر على مجالات الهندسة وعلم النفس فحسب، بل يندرج أيضًا ضمن النقاشات الفلسفية والكلامية. [260]. [Kurzweil, The Singularity is Near, p 260] فالفيلسوف نيك بوستروم (Nick Bostrom) من جامعة أكسفورد يعرف الذكاء الاصطناعي القويّ بأنّه: «ذكاء يفوق أفضل العقول البشرية في جميع المجالات، بما في ذلك الابتكار العلمي والذكاء العام والمهارات الاجتماعية»

إنّ ما يطرح ويناقش اليوم فلسفيًا هو القول بالذكاء الاصطناعي القويّ أو الخارق؛ إذ يدور النقاش حول إمكانية صنع آلاتٍ تتصرّف بذكاءٍ شبيه بالبشر، بل وتمتلك عقلًا واعيًا كالإنسان، ممّا أثار خلافاتٍ فلسفيةً وحتىّ كلاميةً.

بناءً على ذلك، يمكن تصنيف الذكاء الاصطناعي إلى ثلاث فئات:

الذكاء الاصطناعي الضعيف (ANI – Artificial Narrow Intelligence)

الذكاء الاصطناعي المتوسّط أو العامّ (AGI – Artificial General Intelligence)

الذكاء الاصطناعي القويّ أو الخارق (ASI – Artificial Super Intelligence)

إنّ نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق – التي تدّعي إمكانية خلق آلات تمتلك كلّ القدرات المرتبطة بذكاء الإنسان (كالإرادة، والوعي، والتفكير، وفهم المعنى واللغة، والتعلّم، إلخ) – تدخل في مجالات مختلفة من العلوم كعلم النفس، وعلم الأحياء، واللسانيات، والمنطق، والفلسفة، وعلم الكلام؛ إذ تبحث من حيثيات مختلفة بما تتناسب مع موضوعات تلك العلوم. ونحن سوف نبحت في هذه المقالة إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق من منظور ديني وقرآني؛ نظرًا لندرة الأبحاث التي تناولت الذكاء الاصطناعي من هذه الزاوية؛ ولأنّ التفسير الديني والقرآني قد يلعب دورًا محوريًا في توجيه مسار تطوّر هذه التقنية. من هنا ومن أجل بيان الرؤية القرآنية في خصوص إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق سوف نقوم في تحليل المبادئ والأسس الحاكمة لتقنية الذكاء الاصطناعي، ومن ثمّ نبين رؤية القرآن بالنسبة للإنسان والمعرفة البشرية؛ لكي نقيّم على أساسها المبادئ الأنثروبولوجية التي يقوم عليها الذكاء الاصطناعي، وبالتالي نحدد مدى إمكانية تحقّق نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق بناءً على النظرة القرآنية.

المبحث الثاني: الاتجاهات المختلفة في مجال الذكاء الاصطناعي

قبل الخوض في بيان الأسس والمبادئ التي يبتني عليها الذكاء الاصطناعي، من الضروري استعراض الاتجاهات المختلفة المتعلقة بالذكاء الاصطناعي لفهم أبعاده التقنية بشكل أعمق.

أولاً: الرمزية (Symbolism)

تعرف هذه الرؤية أيضاً باسم الذكاء الاصطناعي الكلاسيكي (Classical AI) أو التقليدي (Traditional AI)، وهي تنبثق من النظرة الحوسبية للعقل. سيطر هذا الاتجاه على مجال الذكاء الاصطناعي من الخمسينيات حتى أواخر الثمانينيات، وتقوم الفكرة الأساسية في الرمزية على مبدأ بسيط مفاده أن "التفكير هو في جوهره عملية حسابية"، وبناءً على هذا المبدأ يترتب أمران: أولاً أن التفكير لا يعدو أن يكون سوى عمليات حسابية، وثانياً الأفكار عبارة عن رموز مركبة من رموز أساسية، تجمع بين خصائص نحوية (تركيبية) ودلالية (معنوية).

[See: Ravenscroft, Ian, Philosophy of mind: a beginner's guide, p 27]

وفقاً لهذا المنظور، تعمل آلية العقل في عملية اكتساب المعرفة على النحو التالي:

يكون العقل صور ذهنية مستمدة من العالم الخارجي، تعكس هذه الصور الحقائق الخارجية، فتتشكل المعرفة عن العالم عبر هذه الصور وعبر المعالجة الذهنية التي تجري عليها. وفي النموذج الحاسوبي للعقل، يُعدّ العقل - شأنه شأن الحاسوب - مزوداً ببرنامج أو مجموعة قواعد محدّدة، والتفكير العقلي هو عبارة عن عملية معالجة البيانات المتمثلة في التصورات أو الرموز الأخرى.

توصل آلان نيول (Alan Newell) وهيربرت سايمون (Herbert Simon) - من الرائدةين للاتجاه الرمزي في الذكاء الاصطناعي - إلى أن البتات (Bits) التي يستخدمها الحاسوب الرقمي في معالجة البيانات ليست مجرد رموز للأرقام، بل يمكنها تمثيل أي شيء آخر، بما في ذلك سمات العالم الخارجي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن البرنامج المستخدم في هذا الحاسوب يعكس العلاقات بين البتات، وبذلك يستطيع الحاسوب - عبر معالجة البتات (التي يمثل كلٌّ منها سمة في العالم الخارجي) - توليد معلومات جديدة حول خصائص هذا العالم. أسس نيول (Newell) وسايمن (Simon) فرضية مفادها أن الدماغ البشري والحاسوب الرقمي، رغم اختلافهما الجذري في البنية والآلية، يشتركان في الوظيفة. ووفقاً لرؤيتهما يمكن توصيف الدماغ بأنه جهاز يبتني على العلامات الفيزيائية، وتكمن وظيفته في معالجة بيانات هذه العلامات. وبناءً على فرضية نظام العلامات فإن الإنسان يُظهر سلوكاً رمزياً؛ لأنه يمتلك خصائص نظام العلامات الفيزيائية.

[See: Newell & Simon, Computer Science as Empirical Inquiry; Symbols and Search, p 119]

إنَّ الاتجاه الرمزي في الذكاء الاصطناعي استطاع أن يحقق إنجازاتٍ كثيرةً في فترة قصيرة؛ إذ تمكن الحاسوب الذي صمّمه نيول وسايمون بسرعة من حلّ بعض الألغاز وإثبات نظريات في المنطق. وأعلن سايمون قائلاً: «لا أهدف إلى إدهاشكم أو صدمكم، لكنّ أسهل طريقة لأخص لكم الأمر هي أن أقول: توجد الآن في العالم آلاتٌ تفكّر وتعلّم وتُبدع ... لم يعد التفكير والتعلّم ملكيةً حصريّةً للبشر، فبإمكاننا برمجة أيّ حاسوب فائق السرعة لإظهار هذه السمات» [See: Dreyfus & Dreyfus, Making A Mind Versus Modelling The Brain, p. 312].

بعد تحقيق هذه الإنجازات واجه الاتجاه الرمزي تحدياتٍ جديدةً في أداء بعض السلوكيات الشبيهة بالإنسان، فالحواسيب التي صمّمها أنصار الاتجاه الرمزي لم تكن قادرةً على تنفيذ المهام اليومية التي يؤدّيها البشر بسهولة في حياتهم. في الواقع، محاولة محاكاة الأفعال الذكية للإنسان - بناءً على فكرة إمكانية تقسيم أيّ فعل إلى عناصره الأولية، ثمّ برمجتها بحيث تتفاعل هذه العناصر معاً لتمثيل الفعل الأصلي - كانت تواجه خطر الانهيار.

ثانياً: الاتّصالية (Connectionism)

في مقابل الاتجاه الرمزي للذكاء الاصطناعي، ظهر اتجاه آخر يعرف بالاتّجاه الاتّصالي - المعروف أيضاً باسم الشبكات العصبية - بالتزامن مع ظهور الاتجاه الرمزي، ففي الخمسينيات، مع بدء برامج أنصار الاتجاه الرمزي، دخلت الاتّصالية الساحة على يد فرانك روزنبلات (Frank Rosenblatt)، لكنّها لم تجذب الانتباه ولم تكن اتّجهاً رائداً في مجال الذكاء الاصطناعي إلّا في منتصف الثمانينيات. [ريونز كرافت، فلسفهى ذهن.. يك راهنماى مقدماتى، ص 166]

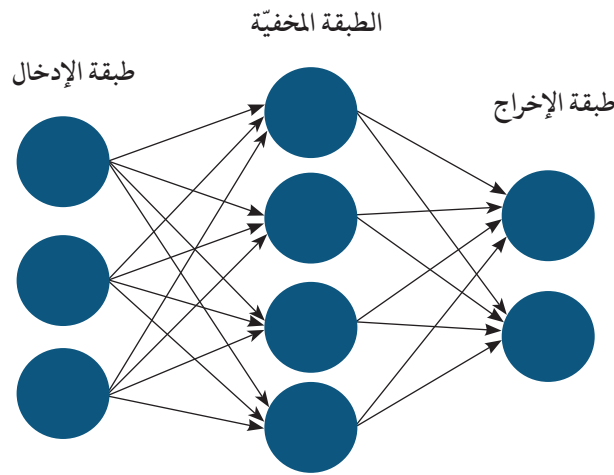
نشأ الاهتمام بهذا الاتجاه نتيجة فشل الحواسيب المبرمجة وفق الاتجاه الرمزي في أداء مهام بسيطة ينجزها أيّ إنسان في حياته اليومية. على سبيل المثال، يستطيع أيّ شخص السير في غرفة دون الاصطدام بالعوائق، بينما تعجز الآلات الذكية المبرمجة وفق الاتجاه الرمزي عن ذلك؛ لذلك بدأ بعض باحثي الذكاء الاصطناعي يتساءلون: كيف يمكن جعل الآلات قادرةً على أداء هذه المهام؟

إنّ البشر يتعلّمون هذه المهارات عبر التجربة، فإنّ الطريقة المثلى لصنع آلات ذكية قادرة على ذلك هي منحها القدرة على التعلّم. وهذا لا يتحقّق إلّا إذا صمّمت الحواسيب وفق النموذج البشري، وهو ما مثّل تحوّلاً كبيراً في مسار تطوير الذكاء الاصطناعي، وأسفر عن ظهور منهج الاتّصالية. استفاد أنصار الاتّصالية (Connectionism) من التطوّرات في علم الأعصاب

لفهم آلية عمل الدماغ والجهاز العصبي البشري. فهم بدلاً من محاولة فهم العقل بناءً على بنية الحاسوب، سعوا إلى تصميم حواسيب تُحاكي البنية العصبية للإنسان.

فالدماغ على عكس الحاسوب لا يحتوي على وحدة معالجة مركزية، بل تتم معالجة المعلومات فيه بشكل متوازٍ⁽²⁾ (Parallel)، بينما تعالج الحواسيب البيانات بطريقة التسلسل⁽³⁾ (Serial). وهذا يعني أنّ الدماغ عندما يقوم بمعالجة البيانات الواردة، تقوم أجزاء متعددة من الدماغ بعملية معالجة البيانات، ولا يقتصر العمل في جزء محدد من الدماغ. بناءً على هذا، فإنّ الآلات التي يسعى أنصار الاتجاه الاتصالي إلى تصميمها ينبغي أن تحاكي الدماغ البشري، وفي هذه الآلات لا يتم توزيع عمليات المعالجة فحسب، بل يوجد تفاعل بين الأجزاء المختلفة المكوّنة للنظام.

إنّ الشبكات الاتصالية تُبنى من آلاف الوحدات المترابطة، مرتّبة في طبقات متعددة. على سبيل المثال في الشبكة الاتصالية العادية، توجد ثلاث طبقات: طبقة الإدخال، الطبقة المخفية، طبقة الإخراج؛ إذ تكون كلّ وحدة في طبقة الإدخال متّصلة بجميع الوحدات في الطبقة المخفية، وكلّ وحدة في الطبقة المخفية متّصلة بجميع وحدات طبقة الإخراج.



[Ravenscroft, Ian, Philosophy of mind: a beginner's guide, p 157]

2- في هذا النوع من المعالجة، يقسم كلّ برنامج إلى عدّة أجزاء، وتتمّ معالجة هذه الأجزاء في وقت واحد (بشكل متوازٍ حقيقي) بواسطة عدّة معالجات دقيقة.

3- الطريقة المعتادة لمعالجة المعلومات في الحاسوب تعتمد على هذا النوع؛ أي أنّ الأوامر تنفذ بواسطة معالج دقيق واحد تلو الآخر وبترتيب معيّن.

يمكن تصوير التفاعل بين الطبقات المختلفة في الشبكات الاتصالية عبر الشكل التالي:

تمكن أتباع الاتجاه الاتصالي من بناء آلات قادرة على تنفيذ مهام تفتقر إليها الحواسيب التقليدية. على سبيل المثال، تمتلك هذه الآلات قدرة على التعلم، وتحافظ على أدائها حتى مع وجود مدخلات ذات جودة رديئة. بالإضافة إلى ذلك، تتمتع هذه الآلات بميزة أخرى، وهي قدرتها على العمل حتى في حال تعطل بعض وحداتها.

[See: Ravenscroft, Ian, Philosophy of Mind: A Beginner's Guide, p 165]

ولكن على الرغم من أن الذكاء الاصطناعي الاتصالي استطاع أن يحلّ المشكلات بكفاءة أعلى من الذكاء الاصطناعي الرمزي، إلا أن الأخير قد يكون أكثر استخداماً في بعض الحالات - خاصة في المهام الحسائية - نظراً لتركيز منظري الذكاء الاصطناعي الرمزي على المنطق والآلات الحسائية؛ لذلك لم يتم التخلي عن هذا الاتجاه (الرمزي) بشكل كامل. [عباس زاده جهرمي، ذهن و هوش مصنوعى، ص 186]

المبحث الثالث: أسس الذكاء الاصطناعي ومبادئه

بعد التعرف على الاتجاهات المختلفة المتعلقة بالذكاء الاصطناعي، ينبغي أن نتطرق إلى المبادئ والأسس الحاكمة على الذكاء الاصطناعي؛ وذلك لأن إمكانية تحقيق نظرية "الذكاء الاصطناعي الخارق" بناءً على أي واحد من الاتجاهين المذكورين في المبحث السابق، تتوقف على المبادئ المعرفية (الإبستمولوجية) والأنثروبولوجية (الإنسانية) التي يعتمد عليها.

أولاً: المبادئ المعرفية

نشأت نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق بوصفها إحدى نتائج المادية التجريبية في العقود الأخيرة. وبما أن المبدأ المعرفي المركزي للمدارس الفكرية التجريبية هو حصر المعرفة البشرية في الحس والتجربة، فإن هذه النظرية أيضاً تُبنى على الأساس نفسه، وبناءً عليه المعرفة تكون ذات معنى ويمكن وصفها بالصدق والكذب، إذا أمكن إثباتها أو نفيها بالمنهج التجريبي. [انظر: معلمى، نكاى به معرفت شناسى در فلسفهى غرب، ص 173]

من وجهة النظر التجريبية، تكتسب المعرفة قيمتها عندما تتعلق بوجود خارجي ومحسوس فقط، ويكون الحس والتجربة الحسية هما الطريق الوحيد لتقييمها. وإحدى النتائج الضرورية لهذا الأساس المعرفي حصر الوجود في المادة وإنكار أي بُعد غير مادي أو ميتافيزيقي للعالم؛ لأن الافتراضات الميتافيزيقية والدينية لا يمكن تقييمها عبر الملاحظات الحسية والتجريبية.

تنعكس تبعات هذا الأساس المعرفي - الذي تقوم عليه نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق - على مبادئها الأنطولوجية (الوجودية) والأنثروبولوجية (الإنسانية)، والتي سنناقشها لاحقاً.

ثانياً: المبادئ الوجودية

أ- حصر الوجود في المادة

كما سبق الإشارة إليه، فإن النتيجة الحتمية للأساس المعرفي للذكاء الاصطناعي هي حصر الوجود في المادة، أي أن جميع الكائنات في العالم مادية، وهو ما يُعرف بمبدأ أصالة المادة (Materialism). ويعرف جميل صليبا هذا المبدأ بقوله إن: «المادية منهج يفسر كل شيء بأسباب مادية، ويرى أن المادة فقط هي الجوهر الحقيقي للعالم، وأن جميع ظواهر الحياة والحالات النفسية يمكن تفسيرها من خلالها» [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 563].

ب- نفي العلة الفاعلية بمعنى مفيض الوجود

العلة الفاعلية هي السبب الموجد للمعلول، وهي على نوعين:

الفاعل الطبيعي: وهو ما يُعرف في الطبيعيات باسم "العلة الفاعلية"، ويقصد به مصدر الحركة والتحوّلات في الأجسام.

الفاعل الإلهي: وهو ما يُبحث عنه في الإلهيات، ويقصد به الموجود الذي يُحدث المعلول (مفيض الوجود) ويُعطيه الوجود. ولا يوجد مصداق لهذا إلا بين المجردات؛ لأنّ العوامل الطبيعية لا تكون إلا مصدراً للتحوّلات في الأشياء، وليس هناك أيّ عامل طبيعي يمكنه إيجاد موجود آخر من العدم إلى الوجود. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 34]

إنّ أتباع نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق بناءً على نظرتهم المادية للوجود، يرون أنّ العوامل المكوّنة للوجود هي عوامل مادية مجتة، وينكرون أيّ فاعل مجرد أو غير مادي. ونتيجة لذلك، يعدّون المادة كائنًا قديمًا موجودًا منذ الأزل، لا تحتاج إلى خالق؛ إذ تطوّرت وتكاملت من خلال التفاعلات الكيميائية فقط. والإنسان بوصفه أحد كائنات هذا العالم نتاج تطوّر المادة عبر ملايين السنين، وبالتالي من الممكن - في المستقبل - تحقيق كائن مادي بقدرات عقلية تفوق بكثير تلك التي يمتلكها الإنسان.

ثالثًا: المبادئ الإنثروبولوجية

أ- العلاقة بين الذهن والبدن

تعدّ النظرية الأحادية (Monism) للعلاقة بين الذهن والبدن من أهمّ الأسس الأنثروبولوجية لنظرية الذكاء الاصطناعي الخارق. وفقًا لهذه النظرية لا تُعدّ الحالات الذهنية والجسدية للإنسان بُعدين منفصلين، بل الحالات الذهنية هي مجرد نتاج لعمليات فيزيائية داخل المخّ أو الجهاز العصبي المركزي. هذه الرؤية المادية الأحادية للإنسان هي نتيجة طبيعية للأساسين المعرفي والوجودي للذكاء الاصطناعي؛ لذلك يعارض باحثو الذكاء الاصطناعي تمامًا فكرة أنّ للإنسان بعدًا آخر يُسمى "الروح"، أو أنّ مصدر الإدراك البشري هو الروح.

إنّ للنظرية الأحادية للعلاقة بين الذهن والبدن تفسيراتٍ مختلفةً لدى فلاسفة الذهن، ولتوضيح الرؤية التي يعتمدها باحثو الذكاء الاصطناعي؛ يجدر بنا عرض هذه التفسيرات بشكل موجز.

1- نظرية التطابقية

نظرية التطابقية (Type physicalism) هي إحدى النظريات البارزة في فلسفة العقل، ويمكن تصنيفها بوصفها أحد فروع النظرية الأحادية للعلاقة بين العقل والبدن. وفقًا لهذه النظرية، فإنّ الحالات والعمليات الذهنية هي نفسها حالات الدماغ وعملياته. على سبيل المثال، عندما ترى شيئًا أو تشعر بألم، فإنّ هذه الحالات العقلية تسبب نشاطًا دماغيًا، وهذه الحالات ليست شيئًا منفصلًا عن النشاط الدماغي، بل هي بالتحديد حالات الدماغ نفسها. ومع أنّنا لم نتمكن بعد من إثبات بعض حالات المطابقة هذه، إلّا أنّ هذه المسألة ستحلّ مع تقدّم العلم بمرور الزمن؛ ولهذا السبب يقول تشيرشلاند (Paul Churchland): «كلّ ما نحتاجه لهذا الغرض هو أن يتطوّر علم الأعصاب بنجاح في تفسيره لحالات الذهن إلى الحدّ الذي يبيّن بشكل واضح الافتراضات والمبادئ التي تشكّل الإطار المفاهيمي لفهمنا للحالات الذهنية».

[Churchland, Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, p 45]

2- السلوكية

تعدّ السلوكية (Behaviorism) إحدى النظريات البارزة في فلسفة العقل، والتي تصنّف بوصفها أحد فروع النظرية الأحادية للعلاقة بين العقل والبدن. يصف كيث ماسلين (Keith Maslin) رؤية السلوكية التحليلية قائلاً: «تؤمن السلوكية التحليلية بأنّ

التحليل يُظهر أنَّ القضايا المتعلقة بالعقل والحالات الذهنية تعادل قضايا تصف السلوك العام للشخص، سواء كان فعلياً أو محتملاً» [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 59]. وفقاً لهذه الرؤية، لا تعدو الحالات الذهنية للشخص أن تكون سوى أنماط سلوكية يُظهرها الشخص أو يكون مستعداً لإظهارها في الظروف المناسبة.

من وجهة نظر السلوكي، لا يمثل العقل سوى السلوك فحسب، وبالتالي لا يمكن أن تنشأ أي مخاوف حول طبيعة العقل باعتباره جوهرًا غير مادي. [See: Lycan, Philosophy of Mind, p 176]. يدعي السلوكيون أنَّ أي جملة حول الحالة الذهنية يمكن إعادة صياغتها بعبارة أو جملة تصف السلوك الملاحظ للشخص في تلك الحالة، ويجب اعتبار هذه الأوصاف السلوكية تعبيراً عن الطبيعة الحقيقية للظواهر العقلية.

3- الوظائفية

إنَّ إحدى النظريات المطروحة في العلاقة بين الذهن والبدن، والتي تندرج ضمن النظرة الأحادية هي النظرية الوظائفية (Functionalism). من وجهة النظر الوظائفية، فإنَّ السمة المميزة لكل حالة ذهنية هي في الواقع مجموعة معقدة من ثلاث علاقات سببية تربط تلك الحالة الذهنية والواقع الخارجي:

1- تأثيرات البيئة على الجسم (المدخلات البيئية). 2- السلوك الجسدي (المخرجات السلوكية). 3- الحالات الذهنية الأخرى. [See: Martin Davies, The Philosophy of Mind, p 27]

يشير تشيرشلاند (Paul Churchland) إلى أنَّ الوظائفية هي وريثة السلوكية، لكنّه يبيّن فارقاً جوهرياً بينهما: «سعى السلوكي إلى تعريف الحالات الذهنية حصرياً من حيث المدخلات البيئية والمخرجات السلوكية، بينما يرفض الوظيفي إمكانية ذلك. في رأي الوظيفي، فإنَّ التوصيف الكافي لأي حالة ذهنية يتطلب الإشارة إلى حالات ذهنية أخرى مترابطة سببياً مع الحالة المعنوية، وبالتالي، فإنَّ تقديم تعريف تحليلي للحالات الذهنية باستخدام المدخلات والمخرجات القابلة للملاحظة فقط هو أمر مستحيل تماماً».

[Churchland, Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, p 58]

هذا الاختلاف الجوهرى بين الرؤيتين يجعل أحد الانتقادات الأساسية الموجهة للسلوكية - والتي كانت تركز فقط على المدخلات والمخرجات دون الاهتمام بالعمليات الداخلية للنظام (أي المعالجة أو التحليل) - غير وارد على الوظيفية؛ ولهذا السبب، أصبحت هذه الرؤية أكثر قبولاً من السلوكية وحتى من النظريات المنافسة الأخرى. وكما يقول تشيرشلاوند: «تعتبر الوظائف الوظيفية النظرية الأكثر قبولاً حول العقل بين الفلاسفة وعلماء النفس وباحثي الذكاء الاصطناعي».

[Ibid, p 61]

من ناحية أخرى، هناك اختلاف جوهري وأساسي بين هذه النظرية (الوظيفية) ونظرية المطابقة (الهوية). كما سبق ذكره، في نظرية المطابقة كان هناك تطابق بين الحالات الذهنية وحالات الدماغ، وبالتالي فإن الجسد الوحيد الذي يمكن أن يحقق العقل يجب أن يكون له بنية وتركيبية مطابقة تماماً للدماغ. أما في الوظيفية، فلا يوجد مثل هذا التقييد؛ إذ يمكن لنظامين مختلفين أن يؤديا الوظيفة العقلية نفسها.

هذه النتيجة المهمة التي تظهر في ضوء الفرق بين الوظائف الوظيفية ونظرية المطابقة، منحت الوظائف القدرة على البحث عن نماذج أخرى غير الدماغ لخلق العقل وكائن ذكي. وفي هذا السياق، وبفضل التطور والنجاحات التي حققها (الحاسوب) في المدة الأخيرة، أصبح هذا الجهاز - من وجهة نظرهم - الخيار الأفضل والأكثر سهولة لحاكة العقل، وما يزال كذلك حتى الآن.

ب- الدماغ هو الأداة الإدراكية الوحيدة للإنسان

إن إحدى النتائج المترتبة على النظرة الأحادية والمادية للإنسان هي البحث عن مصدر إدراكاته في هذا الجسد المادي فحسب. فأنصار نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق يعدّون الدماغ البشري - بوصفه مركز الجهاز العصبي - هو العامل المسؤول عن الفهم ومصدر جميع الإدراكات البشرية. ومن وجهة نظرهم، حتى أكثر الوظائف الذهنية تعقيداً ليست سوى نتاج تفاعلات فيزيائية بين الخلايا العصبية، رغم أنّ الكثير من التفاصيل الدقيقة لهذه التفاعلات لم تُفك شفرتها بعد. كما يقول ماكس تيجمارك (Max Tegmark) - أحد باحثي الذكاء الاصطناعي - في هذا الصدد: «تستند معظم النظريات الحديثة حول الوعي إلى علم الأعصاب النفسي والعصبي، وتسعى إلى تفسير الوعي وتوقعه بناءً على الأحداث العصبية التي تحدث في الدماغ».

[Tegmark, Life 3.0, Being Human in the Age of Artificial Intelligence, p 450]

المبحث الرابع: الإنسان في رؤية القرآن

بعد بيان المعنى المقصود من الذكاء الاصطناعي الخارق والمبادئ المعرفية والوجودية والأنثروبولوجية التي يبتني عليها، وصل بنا المقام إلى بيان رؤية القرآن للإنسان، ففي العديد من آيات القرآن الكريم، تطرّق الباري إلى مسألة خلق الإنسان ومكانته في نظام الوجود، وأبعاده وقدراته الوجودية. ومن خلال جمع هذه الآيات ودراستها، يمكن الوصول إلى الرؤية القرآنية حول حقيقة الإنسان، والتي يمكن تقييم إمكانية تحقق نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق بناءً عليها.

أولاً: الأبعاد الوجودية للإنسان

هناك آيات قرآنية كثيرة تؤكد أنّ حقيقة الإنسان لا تنحصر في جسده المادي فحسب، بل له بعد غير مادي يشكّل الجوهر الحقيقي لهويته الإنسانية. يقول ﷻ: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [سورة السجدة: 9] وفي آية أخرى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة ص: 72]، يُعرّف القرآن البعد الثاني للإنسان بأنه الروح، ويعدها حقيقته الجوهرية. وهذا ما تؤكدّه الآية الكريمة في خطابها لفرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ [سورة يونس: 92]. ففي هذه الآية، يُخاطب فرعون - الذي أغرقه الله ﷻ وحفظ جسده الميّت بعنايته ليكون عبرةً للآخرين - ممّا يدلّ على أنّ فرعون بوصفه شخصيةً إنسانيةً يبقى كياناً متكاملًا حتّى بدون جسده، قادرًا على فهم مضامين الخطاب الإلهي. يقول السيّد الطباطبائي في تفسيره للآية المباركة: «وبالجملة فالآية: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ كالصريح أو هو صريح في أنّ النفوس وراء الأبدان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 10، ص 119]. من المنظور القرآني، يمتلك الإنسان - إلى جانب جسده المادي - روحًا تشكّل شخصيته وهويته. هذا البعد الوجودي الذي يعبر عنه في القرآن أحيانًا بـ"النفوس" كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ [سورة الأنعام: 93] هو كيان مجرد (غير مادي) ينفصل عن الجسد بعد الموت ويستمرّ في الحياة في عالم آخر: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 154].

يصف القرآن هذه الحياة بأنها الحياة الحقيقية: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمُ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64]، بينما يشنّع على الذين

يحصرون الإنسان في جسده المادي فقط: ﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة الرعد: 5].

ثانياً: القدرات (القابليات) الوجودية للإنسان

أ- الخلافة الإلهية

وفقاً للآيات القرآنية الكريمة، جعل الله الإنسان خليفة له في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]. وقد بلغت مكانة هذه الخلافة من السموّ ما جعل الملائكة يؤمرون بالسجود للإنسان: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [سورة البقرة: 34]. وفي سياق آخر، يذكر القرآن تعليم الله ﷻ لآدم الأسماء كلها: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ قالوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ [سورة البقرة: 31 و 32]. ومع اختلاف المفسرين في حقيقة هذه الأسماء وطبيعة هذا التعليم، إلا أنّ الثابت هو أنّ الملائكة - رغم مقامهم الرفيع - لم يكونوا عارفين بهذه الأسماء، ممّا يجعل هذه المعرفة سرّاً تفوق الإنسان وسبب خلافته وسجود الملائكة له. من هنا يمكن أن نستنتج من خلال هذه الآيات القرآنية أنّ قدرة الإنسان على معرفة الأسماء لا ترجع إلى بعده المادي؛ إذ إنّ مرتبة الملائكة الوجودية تفوق بكثير المرتبة المادية للعالم؛ ولذا لا بدّ أن يكون للإنسان بعد آخر يكون هو السبب في تفوّق الإنسان على الملائكة، واستدعى الأمر الإلهي بسجود الملائكة للإنسان.

ب- الإرادة الحرة

بنظرة عامّة إلى الآيات القرآنية، نجد أنّ الإنسان حسب الرؤية القرآنية هو كائن مختار. فمجيء الأنبياء ونزول الكتب السماوية بدون وجود حريّة اختيار لدى الإنسان يكون أمراً عبثياً. وبالتالي، فإنّ هذا الأمر يدلّ على أنّ الله ﷻ والأنبياء ﷺ يعدّون الإنسان حراً في اختياره، وفيما يلي بعض الآيات القرآنية الدالة على حريّة إرادة الإنسان:

1- آيات الابتلاء والاختبار: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 2 و 3]. هذه الآيات تشير بوضوح إلى ابتلاء الإنسان واختباره، ومن دون وجود إرادة حرّة للإنسان لا معنى لاختباره وابتلائه.

2- آيات البشارة والإنذار: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [سورة البقرة: 213]، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24] التبشير والإنذار المشار إليه في هذه الآيات متفرّع عن وجود إرادة حرّة في الإنسان، وإلا إذا كان الإنسان مجبوراً في أفعاله فلا معنى لتبشيره أو إنذاره من نتيجة أعماله.

3- آيات العهد والميثاق: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [سورة يس: 60 و61] ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [سورة البقرة: 83] يمكن بالاعتماد على هذه الآيات أيضاً إثبات وجود إرادة حرّة في الإنسان؛ لأنّه لو لم يمتلك الإنسان الاختيار في أفعاله لم يؤمر الإنسان في أن يترك عبادة الشيطان ويلتجئ إلى عبادة الله جلّ جلاله.

إذن حرّية الإنسان قد تكون دليلاً على وجود بُعد آخر فيه غير الجسد المادّي، البعد الذي يدفع الإنسان نحو الأمور المعنوية؛ وذلك لأنّ الإرادة الحرّة وقوّة الاختيار لا معنى لها بدون وجود ميول متعدّدة ومتضادّة أحياناً في الإنسان. إنّ الميل نحو الأمور المادّية وفي المقابل الميل نحو الأمور المعنوية (مثل التضحية والميل نحو الأمور اللامتناهية) يدلّ على وجود أبعاد متعدّدة في الإنسان؛ إذ لا يمكن للجسد المادّي وحده أن يكون مصدراً للميول المادّية والمعنوية معاً، خاصّةً عندما تكون هذه الميول متضادّة. يقول الأستاذ مطهري نقلاً عن وليام جيمس (William James) عالم النفس التجريبي: «إنّ في الإنسان كما توجد سلسلة من الميول نحو الطبيعة والمادّة التي تربطه بالطبيعة، توجد أيضاً سلسلة أخرى من الميول لا تتوافق مع الحسابات المادّية، بل تناقضها. فبينما تهدف ميول الارتباط بالطبيعة إلى استغلالها والانتفاع بها، فإنّ هذه الميول الأخرى تدفع الإنسان إلى الابتعاد عن الطبيعة والتضحية بها. للإنسان في هذا العالم ميول لا تتناسب مع الجانب الطبيعي والمادّي لوجوده، وهذه الميول دليل على وجود عالم آخر، وهذه المشاعر تربطنا بذلك العالم الآخر» [مطهري، مجموعه آثار شهيد مطهري، ج 22، ص 601].

ج- إمكانية التكامل والوصول إلى القرب الإلهي

إنّ قوّة الإرادة والاختيار هي من أكبر النعم التي أنعم الله ﷻ بها الإنسان، وهي قدرة تعود جذورها إلى حكمة الابتلاء في نظام الخلق. ومن خلالها، يستطيع الإنسان أن يشكّل مصيره

ومصير الآخرين، بل ويهيئ الأرضية لتغيير القدر الإلهي، كما يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: 11]. من أهم نتائج الإرادة الحرة عند الإنسان هو إمكانيةه في الصعود والنزول من سلم التكامل البشري؛ فبإمكانه أن يهبط إلى مستوى يكون أدنى مرتبةً من الإنعام ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [سورة الأعراف: 179]، وكذلك يستطيع أن يرتقي إلى مرتبة أعلى من الملائكة المقربين ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [سورة النجم: 8 و9]

إنَّ قوَّة الإنسان في التكامل والوصول إلى القرب الإلهي ليست من شؤون جسمه المادي؛ لأنَّ عالم المادة حسب الترتيب الوجودي يقع في أدنى مراتب الوجود، ومن جهة أخرى إنَّ البعد والقرب الإلهي ليس مكانياً؛ ولذلك لا يغيّر شيئاً في جسم الإنسان، بل يبقى الجسم على حاله ولا ينتقل إلى مكان آخر. من هنا لا بدّ من البحث في بعد آخر للإنسان يتناسب مع مراتب عالية من الوجود والقرب الإلهي.

د- الفطرة

يُستفاد من الآيات القرآنية أنَّ لدى الإنسان، بالإضافة إلى معرفته العقلية بالله ﷻ - وهي معرفة استدلالية يعرف بها الخالق من خلال آثاره - معرفةً قلبيةً به تعالى لا تحتاج إلى الاستعانة بالمخلوقات أو الاستدلال العقلي. يعود أصل هذه المعرفة إلى عوالم سابقة على العالم الحالي؛ إذ جمع الله سبحانه جميع البشر في عوالم يُعبّر عنها أحياناً بعالم الذرّ أو عالم الأرواح، وعرفهم بنفسه مباشرةً دون وسيط، ثم أخذ منهم الإقرار بربوبيته. وهذه المعرفة - المتضمنة للإقرار بالتوحيد - قد طُبعت في أرواحهم وقلوبهم، ومن ثمّ يدخلون العالم الحالي بهذه الفطرة التوحيدية، فتكون أوّل معرفة لهم عن الله ﷻ هي هذه المعرفة القلبية الفطرية. كما ورد في هذه الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172]، وما يُفهم من ظاهر هذه الآية أنَّ الإنسان قد خوطب قبل مجيئه إلى الدنيا، وإقراره بوحدانية الله تعالى قد يكون دليلاً على أنَّ حقيقة الإنسان غير جسده المادي؛ لأنَّ هذا الإقرار حصل قبل تكون الجسد المادي.

ثالثًا: معارف الإنسان من منظور القرآن

أ- المصادر العامة للمعرفة عند الإنسان

يُقدّم القرآن الكريم رؤية شاملة حول معارف الإنسان ومصادرها، حيث يذكر ثلاث مصادر أساسية تمكن الإنسان من السير في المعرفة الآفاقية والأنفسية، وهي عبارة عن: العقل والحس والقلب.

1- الحس والتجربة: هي الأدوات التي يدرك بها الإنسان العالم المادي من حوله، مثل السمع والبصر واللمس والتجربة، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78].

2- العقل: إنّ العقل يعدّ من الأدوات المعرفية الأخرى لدى الإنسان التي أكّدها القرآن الكريم، وهو قوّة إدراكية يمتاز بها الإنسان عن سائر الحيوانات؛ ولذلك بلغت هذه القوّة مستوىً عاليًا من الأهميّة حيث وصف القرآن الكريم الذين لا يعقلون بشرّ الدوابّ، يقول تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 22]. كما أنّ الأدلّة التي يقدّمها القرآن لإثبات وجود الله ﷻ وتوحيده تبرز أهميّة العقل في معرفة الحقائق والأمور، على سبيل المثال، يستدلّ القرآن الكريم بانتظام الكون وعدم الفساد فيه على وحدانية الله، وهذا في حدّ ذاته دليل منطقي نابع من العقل، يقول تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22].

3- القلب: من الأدوات المعرفية الأخرى التي أكّدها القرآن الكريم هي القلب، والآيات القرآنية أشارت من جهة إلى قيمة القلب وأهميته من حيث كونه عاملاً في فلاح الإنسان، ومن جهة أخرى أكّدت دور القلب في اكتساب المعرفة والعلم. وهناك آيات قرآنية كثيرة تؤكد أهميّة القلب ودوره في سعادة الإنسان، كما يقول تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [سورة الشعراء: 88 و89].

أمّا فيما يخصّ الجانب الإدراكي للقلب، وهو ما يُعرف بـ"الشهود القلبي"، فيقول تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [سورة النجم: 12]. يقول السيّد الطباطبائي في معنى الرؤية في هذه الآية المباركة: «ولا بدع في نسبة الرؤية - وهي مشاهدة العيان - إلى الفؤاد؛ فإنّ للإنسان نوعاً من الإدراك الشهودي وراء الإدراك بإحدى الحواسّ الظاهرة والتخيّل والتفكّر بالقوى الباطنة، كما إنّنا نشاهد من أنفسنا أنّنا نرى وليست هذه المشاهدة العيانية إبصاراً بالبصر ولا معلوماً

بفكر، وكذا نرى من أنفسنا أننا نسمع ونشم ونذوق ونلمس ونشاهد أننا نتخيل ونتفكر، وليست هذه الرؤية ببصر أو بشيء من الحواس الظاهرة أو الباطنة» [الطباطبائي، الميزان، ج 19، ص 29].

ب- المصادر الخاصة للمعرفة عند الإنسان

تضمن القرآن الكريم العديد من الآيات التي تتحدث بشكل مباشر أو غير مباشر عن إدراكات ومعارف خاصة تمنح لبعض الناس، وتختلف جوهرياً عن المعارف والإدراكات اليومية في حياتهم. هذه الآيات تتحدث عن أنواع من المعرفة لا تُكتسب بالطرق المعتادة، بل تُمنح للإنسان بطريقة غير اعتيادية، أو تُسلب منه فجأة. وفيما يلي إشارة إلى بعض هذه الآيات:

1- العلم بالغيب والتنبؤ بالمستقبل

العلم بالغيب هو إدراك لحقائق الكون الخفية، وهو علم لا يمكن تحصيله بالطرق الطبيعية. فقد نص القرآن الكريم على أن العلم بالغيب مختص بالذات الإلهية، كما في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأنعام: 59]، غير أن الله تعالى يمنح هذه المعرفة - بمشيئته - لبعض عباده المختارين، يقول عز من قائل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران: 179]. إذن هناك بعض أفراد البشر تُكشف لهم الحقائق الغيبية بإذن الله. ولا يمكن تفسير إمكانية "العلم بالغيب" أو التنبؤ بأحداث المستقبل من خلال النظرة المادية الصرفة للإنسان؛ وذلك لأن طبيعة الإنسان المادية تفرض أن تكون إدراكاته إما حسية مباشرة، وإما مستمدة من الحواس. بينما "العلم بالغيب والتنبؤ بالمستقبل" لا يمكن تفسيرهما عبر آليات الإدراك الحسي البشري، بل هما خارجان عن حدود المعرفة الحسية.

2- الرؤيا الصادقة

يمكن تصنيف الرؤى التي يشاهدها الإنسان في منامه إلى نوعين: بعضها لا أصل لها ولا تعكس أي واقع خارجي، وبعضها الآخر - كالرؤى الصادقة - تنبئ بأحداث خارجية أو مستقبلية. ومن الأمثلة على ذلك: رؤيا النبي يوسف عليه السلام، يقول تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [سورة يوسف: 4]، وقد تحققت هذه الرؤيا عندما أصبح يوسف عزيز مصر وحضر إخوته مع أبيهم يسجدون له.

والنموذج القرآني الآخر من الرؤى الصادقة هي رؤية شخصين من العاملين في قصر عزيز مصر اللذين كانا مع يوسف في السجن، يقول تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾ [سورة يوسف: 36] فعبر النبي يوسف ﷺ رؤياهما وتحقق ما أخبر به. السؤال الذي يطرح هنا هو أنه كيف يمكن للجسد المادي - أثناء النوم - أن يدرك أحداثاً مستقبلية؟ من الواضح أن الجسد المادي لا يستطيع تجاوز حدود الزمان والمكان، مما يدل على أن الرؤى الصادقة تنتمي إلى بُعد غير مادي في الإنسان؛ ولذا يمكن القول إن هذه الظواهر تثبت وجود الجانب الروحاني في الإنسان الذي يتجاوز القيود المادية، وهو ما يتفق مع الرؤية القرآنية لطبيعة الإنسان المركبة من مادة وروح.

3- الإلهام

الإلهام قد يكون نوعاً من الإدراك الذي لم يتم اكتسابه بأسباب عادية؛ أي أن الله يفهم الإنسان شيئاً ما، أو قد يكون من نوع الرغبة والميل؛ أي أن الله يلهم الإنسان الرغبة في شيء ما. وقد ذكر القرآن الكريم نوعاً من الإلهام يشمل جميع البشر. في سورة الشمس، بعد أحد عشر قرسماً، يقول تعالى: ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 8]. جميع البشر يعرفون العمل الصالح والطالح بإدراك فطري من الله ﷻ، أو يشعرون بالرغبة في العمل الصالح والطالح داخل أنفسهم، فهم لم يكتسبوا هذه الرغبات بأنفسهم ولم يتعلموها من أحد، بل هذا إلهام إلهي.

في مقابل الإلهامات العامة، توجد إلهامات خاصة تختص بمن يحسنون استخدام تلك الإلهامات الأولية. فالإلهامات الخاصة، سواء في الجانب النظري أو العملي، هي من خصائص أولياء الله تعالى. إنهم يفهمون أشياء لا يفهمها الآخرون، وأحياناً يجدون في أنفسهم ميلاً لعمل ما؛ كأن منادياً في أعماقهم يناديهم: "افعل ذلك العمل الصالح!" فيشعرون بدافع مفاجئ للقيام به. وقد نال أئمة أهل البيت ﷺ وسيدة النساء فاطمة الزهراء ﷺ حظاً وافراً من هذه الموهبة الإلهية.

4- العلم اللدني

ومن بين الإدراكات الخاصة ببعض أفراد البشر، إدراكات تُعرف باسم "العلم اللدني". وقد ذكر هذا النوع من العلم بشكل صريح في عدة آيات قرآنية، منها على سبيل المثال ما ورد بشأن النبي محمد ﷺ في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ [سورة طه: 99]. وكذلك في قصة الخضر عليه السلام: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [سورة الكهف: 65]. فهذا العلم يُمنح مباشرة من لدن الله ﷻ دون وساطة التعلّم البشري التقليدي، وهو خاصٌّ بأنبيائه وأوليائه المخلصين. ومن وجهة نظر القرآن الكريم، فإنّ اكتساب هذه المعارف لا يكون ممكنًا إلا بتوفّر شروط روحية خاصة للإنسان، ولا يكفي مجرد امتلاك الفكر والعقل الماديّ المتاح لجميع البشر للوصول إلى تلك المعارف. هذا النوع من العلم، الذي أطلق عليه القرآن الكريم اسم "العلم اللدني"، لا يُنال إلا بالعبودية الخالصة لله وحده. وكما وصفت الآية الكريمة الخضر عليه السلام: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا﴾، ممّا يدلّ على درجته العالية في العبودية لله تعالى. فالعلم اللدني هبة إلهية تُمنح لأولئك الذين بلغوا أعلى مراتب التسليم والانقياد لأمر الله، وهو ليس نتاج جهد عقلي بحت، بل هو توفيق إلهي يخصّ به من يشاء من عباده المخلصين.

ج- مقارنة القوى الإدراكية والأبعاد الوجودية للإنسان بين الرؤية القرآنية والذكاء الاصطناعي

ما ورد في الآيات القرآنية حول القدرات الوجودية للإنسان يبيّن أنّ الرؤية القرآنية ترى في الإنسان إمكانياتٍ وملكاتٍ لا تنحصر في بعده الماديّ. فخصائص مثل الخلافة الإلهية، والإرادة الحرة، والقدرة على التكامل، والفطرة ليست ناتجة عن مجرد عمليات دماغية ماديّة. وهنا يطرح تساؤل جوهري: إذا كان الإنسان مجرد كيان ماديّ بحت، فأين تكمن هذه القدرات غير الماديّة؟ الحقيقة التي يؤكدها القرآن أنّ الماهية الإنسانية تختلف جذريًا عن أيّ آلة مصنوعة، مهما بلغت من التطوّر، فالإنسان يمتلك روحًا إلهية كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾ [سورة الحجر: 29]، ولديه إرادة حقيقية ومسؤولية أخلاقية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]. يتمتّع بقابلية للارتقاء الروحي والمعرفي الذي يتجاوز الحدود الماديّة، بينما تظلّ الآلات - حتّى الأكثر تطوّرًا - أسيرة لبرمجة البشر، عاجزة عن إدراك الحقائق الغيبية أو التحلّي بالأخلاق الربّانية أو نيل العلم اللدني.

وفيما يتعلّق بالإدراكات الخاصّة بالإنسان، فإنّ هذا التعارض يظلّ قائماً؛ لأنّ جميع هذه الإدراكات تُمنح للإنسان بناءً على صلته بعالم الملكوت. وتلقّي هذه المعارف يتطلّب أن يكون الإنسان - على الأقلّ في بُعد من أبعاد وجوده - قادراً على التواصل مع العالم غير المادّي. وبالتالي، لا يمكن بأيّ حال التوفيق بين نظرية الذكاء الاصطناعي - التي تنكر من الأساس أيّ بُعد غير مادّي للإنسان، وتحصر إدراكاته الذهنية في التفاعلات المادّية للدماغ - وبين الرؤية القرآنية للإنسان. فالقرآن يؤكّد وجود أبعاد روحية وغيبية في الإنسان، بينما يقف الذكاء الاصطناعي عاجزاً عن إدراك هذه الأبعاد أو محاكاتها.

المبحث الخامس: إمكانية تحقيق الذكاء الاصطناعي الخارق في ضوء الآيات القرآنية

بعد استعراض الآيات القرآنية المتعلّقة بأبعاد الإنسان وقدراته الوجودية ومعارفه، يمكننا أن نستنتج أن تحقّق "الذكاء الاصطناعي الخارق" - بمعنى كيان قادر على محاكاة جميع قدرات العقل البشري وخصائصه النفسية - يتعارض جوهرياً مع الرؤية القرآنية للإنسان من عدّة وجوه. ولتوضيح هذا التعارض، سنتناول في ما يلي نقداً تحليليّاً لأسس الذكاء الاصطناعي ومبادئه في ضوء الآيات القرآنية.

أولاً: انحصار المعرفة البشرية في الحسّ والتجربة

كما سبق ذكره، فإنّ المبدأ المعرفي الأساسي للذكاء الاصطناعي الخارق يقوم على حصر المعرفة البشرية في التجربة والمشاهدات الحسيّة فقط، باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة الموثوقة. بينما ينقض القرآن الكريم هذا المبدأ من الأساس؛ إذ يوسّع دائرة المعرفة البشرية لتشمل ثلاثة مصادر وهي:

1- الحسّ والتجربة: كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [سورة النحل: 78].

2- العقل: كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف: 2]، وكذلك ما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾

[سورة الملك: 10].

3- القلب (الشهود الباطني): يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]. يقول السيد الطباطبائي في توضيح معنى الملكوت المذكور في الآية المباركة: «الملكوت هو وجود الأشياء بحسب نسبتها إلى الله، ورؤية الملكوت تعني رؤية الله من خلال رؤية المخلوقات» [الطباطبائي، الميزان، ج 7، ص 242]. وبما أن الإنسان لا يستطيع إدراك هذه الحقائق كلها بالعين الظاهرة والاستدلالات العقلية، فإن ذلك يثبت أن الله تعالى كشف هذه الحقائق لإبراهيم عليه السلام عن طريق الشهود الباطني، برفع الحجب التي تحول دون رؤية الحقائق في الحالة العادية. فإذا كان البصر المادي لا يدرك إلا الأمور المحسوسة، وكان ملكوت السماوات والأرض (بحسب تفسير السيد الطباطبائي) غير خاضع للإدراك المادي، فإن ذلك يستلزم بالضرورة وجود بُعد غير مادي في الإنسان، وقدرة خاصة على تجاوز الحدود المادية، وهذا يثبت التمايز الجوهرى للإنسان عن أي آلة ذكية، ويؤكد استحالة تحقق "الذكاء الاصطناعي الخارق" بمفهومه الفلسفي (المكافئ للعقل البشري)؛ لأن جوهر الإنسان - بحسب الرؤية القرآنية - يتجاوز الحدود المادية، بينما تظل الآلات حبيسة العالم المادي المحسوس.

ثانياً: انحصار الوجود في المادة

من النتائج الحتمية للأساس المعرفي للذكاء الاصطناعي هو حصر الوجود في المادة، بمعنى أن جميع الموجودات في الكون هي مادية، وهو ما يعبر عنه بأصالة المادة. ولكن عندما نرجع إلى الآيات القرآنية نرى أن القرآن الكريم يقدم رؤية ثلاثية لعوالم الوجود:

1- العالم المادي (الدنيا): وهو العالم الذي نعيش فيه، ويشبه حقلاً نزرع فيه أعمالنا وأفكارنا، كما في قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [سورة الحديد: 20].

2- عالم البرزخ: وهو العالم الذي ينتقل إليه الإنسان بعد الموت، حيث يكون إما في نعيم أو عذاب حسب أعماله في الدنيا، كما يقول تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 100].

3- عالم الآخرة (الحياة الأبدية): وهو العالم الذي يأتي بعد عالم البرزخ وقيام الساعة، حيث يجزى كل إنسان حسب أعماله، إما بالجنة أو النار، كما في قوله تعالى: ﴿وَأِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [سورة العنكبوت: 64].

يُوبَّخُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَحْصِرُونَ الْحَيَاةَ فِي الْعَالَمِ الْمَادِّي فَقَطْ، بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية: 24].

وفي ضوء ما سبق عن الحياة البرزخية والأخروية، يتّضح أنّ الحياة الأبدية للإنسان بعد الموت التي يؤكّد وجودها القرآن، تستلزم بالضرورة وجود بُعدٍ غير مادي في الإنسان (كالروح)؛ لأنّ البُعد المادي يندثر تمامًا بالموت، ولا يبقى منه أثر لكي ننسب له الحياة المذكورة في القرآن الكريم.

هذه التقسيمات القرآنية تثبت أنّ الوجود لا ينحصر في المادة، بل يشمل عوالم غيبية لا يمكن للذكاء الاصطناعي - القائم على المادية المحضة - إدراكها أو محاكاتها، ممّا يؤكّد محدوديته أمام الرؤية القرآنية لحقيقة الإنسان وأبعاده الوجودية.

ثالثًا: نفي العلة الفاعلية بمعنى مفيضة الوجود

يعدّ إنكار العلة الفاعلية (بمعنى المفيضة للوجود) أحد الأسس الوجودية للذكاء الاصطناعي؛ إذ ينكر هذا المبدأ أيّ علة غير مادية لتكوين العالم، ويدّعي أنّ العوامل المادية وحدها كافية لتفسير الوجود. وهذا المنطق المادي يقود إلى تصوّر إمكانية صنع كيان مادي (آلة) بخصائص ذهنية تفوق القدرات البشرية في المستقبل!

أما من وجهة نظر القرآن الكريم، فإنّ الكون بأسره هو فعل الله، وجميع الأفعال والحركات والتأثيرات تنتهي إلى ذاته المقدّسة، فكما أنّ المخلوقات تحتاج إليه في أصل وجودها، فهي أيضًا تحتاج إليه في كلّ تأثيرٍ أو فعلٍ تصدره، وإن جرى ذلك عبر أسباب وعلل طبيعية.

تصرّح الآيات القرآنية بأنّ الكون بأسره هو من صنع الله ﷻ الذي يقول: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [سورة الأنعام: 102]، وكذلك يقول في خصوص حاجة الموجودات إليه في كلّ فعل وانفعال: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الواقعة: 58 و59]؛ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: 63 و64]؛ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ [سورة الواقعة: 68 و69]؛ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ [سورة الواقعة: 71 و72].

هذه الرؤية القرآنية للوجود تتعارض جذرياً مع الرؤية المادية لأنصار نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق؛ إذ لا يمكن بناءً عليها أن يكون الإنسان مجرد نتاج تطور مادي عشوائي عبر ملايين السنين، وهذا يؤكد أن محاولات خلق "ذكاء فوق بشري" هي ضربٌ من الوهم المادي؛ لأنّ التفوّق الحقيقي - في المنظور القرآني - ليس في القوّة الحسابية، بل في القرب من الله ﷻ وفهم أسرار الوجود التي لا تُدرك بالحوارزميات!

رابعاً: النظرة الأحادية للعلاقة بين الذهن والبدن

بناءً على نظرية الذكاء الاصطناعي الخارق، فإنّ الإنسان كائن مادي، وجميع أنشطته الفكرية وإدراكاته ناتجة عن التفاعلات المعقّدة في الدماغ. وبناءً على هذه النظرة للإنسان، فإنّ تصوّر كائن مادي مشابه له - جزء منه يعمل بتقليد دقيق لوظائف الدماغ البشري ليمثّل جميع أنشطته - يبدو معقولاً ومقبولاً تماماً؛ لأنّه في هذا الافتراض، تتوفّر جميع المقدمات لتحقيق الإدراك والتفكير والتطور العلمي في الآلة الافتراضية، ومن المحال عقلياً تخلف المعلول عن علته التامة.

أمّا بالنظر إلى الآيات القرآنية - كما ذكر سابقاً - فإنّ وجود الإنسان لا يقتصر على جسده المادي، بل له بعد غير مادي يُعدّ جوهر ماهيته الإنسانية.

يُعرّف القرآن الكريم البعد الثاني للإنسان بالروح، ويعدها حقيقته الأصيلية. أمّا الجسد المادي للإنسان - الذي في نظرية الذكاء الاصطناعي هو أصل الإنسان وكلّ كينونته - فإنّه في المنظور القرآني يُعدّ البعد الأدنى للإنسان، الذي يرافقه فقط حتّى انتقاله إلى دار الحياة الحقيقية. فالإنسان في نظر القرآن بلحاظ جسمه المادي كائنٌ لا قيمة له: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى﴾ [سورة القيامة: 37]، إلّا أنّ خلقه يصبح جديراً بالتمجيد عندما ينفخ فيه الروح الإلهي: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة ص: 72]. لذلك فإنّ النظرة القرآنية إلى الروح المجردة للإنسان ومكانتها الرفيعة تختلف جوهرياً عن الرؤية المادية للإنسان في نظرية الذكاء الاصطناعي، ويبدو أنّه لا سبيل للتوفيق بين هاتين الرؤيتين.

الخاتمة

ما تمّ بحثه في هذه المقالة هو مسألة إمكانية تحقيق الذكاء الاصطناعي الخارق في ضوء الآيات القرآنية. والمقصود بالذكاء الاصطناعي القويّ -الذي تمّ تحليله في الدراسة - هو ذكاءٌ يحاكي جميع قدرات الذكاء البشري (مثل الوعي، والإرادة، والتفكير، وفهم المعنى واللغة، والتعلّم، وغيرها).

بعد دراسة الأسس والمبادئ التي تحكم رؤية الذكاء الاصطناعي القويّ وعرضها على النصوص القرآنية، تبين أنّ حقيقة الإنسان - من المنظور القرآني - لا تنحصر في بُعد المادّي، بل إنّ الإنسان - وفق الرؤية القرآنية - يمتلك بالإضافة إلى جسده المادّي روحاً تشكّل شخصيته وهويته الحقيقية. هذا الاختلاف الجوهرى في النظرة إلى الإنسان يلغى تماماً إمكانية تحقّق الذكاء الاصطناعي الخارق بالمعنى المذكور؛ لأنّ هذه النظرية تتجاهل الأبعاد الوجودية الأخرى للإنسان، وتتعامل معه حصرياً من زاوية بعده المادّي، ممّا يناقض الرؤية القرآنية لأبعاد الإنسان وقدراته الوجودية.

قائمة المصادر

- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، إسماعيليان.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م
- معلمي، حسن، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه ی غرب، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، چاپ دوم، 1388 ش.
- حسني آهنگر، محمدرضا، اصول و مبانی هوش مصنوعی، مؤسسه ی چاپ و انتشارات دانشگاه امام حسین عليه السلام، تهران، چاپ یکم، 1388 ش.
- رهنمون، رامین، داستان شیرین هوش مصنوعی، انتشارات ارسا، چاپ یکم، 1384 ش.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، المترجم محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- مطهری، مرتضی، مجموعه ی آثار شهید مطهری، انتشارات صدرا، 1376 ش.

Blay Whitby ,Artificial Intelligence: A Beginner's Guide, published by Oneworld Publications, 2008, London.

Bostrom, Nick, "How long before superintelligence?". Reprinted in Linguistic and Philosophical Investigations, 2006, Vol. 5, No. 1..

Dreyfus, Herbert, & Dreyfus Stuart E. 1992. "Making A Mind Versus Modelling The Brain: Artificial Intelligence Back At a Branch-Point" The Philosophy of Artificial Intelligence. Ed . by Margaret A. Boden. Oxford: Oxford University Press.

Henry Brighton, Introducing Artifical Intelligence A Graphic Guide, Icon Books Ltd, London, 2012.

JOHN Searle, Minds Brains And Science, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 2003.

Keith T. Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, Published by Black well, 2001, United States.

Lycan, William, Philosophy of Mind, Blackwell Companions to Philosophy, Malden, 2003.

Martin Davies, The Philosophy of Mind, Published by Oxford University Press, 1995, New York.

MAX Tegmark, Life 3.0 , Being Human In The Age Of Artificial Intelligence, division of Penguin Random House LLC, New York, 2017.

Newell, Allen. and Simon, Herbert. 2006, Computer Science as Empirical Inquiry; Symbols and Search. Website: David J. Chalmers. Part 4

Nils J . Nilsson , Artificial Intelligence: A New Synthesis , Morgan Kaufmann Publishers, Inc, 1998.

Paul M. Churchland, Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, Published by Bradford Books, 1988, Colorado.

Ravenscroft, Ian, Philosophy of mind : a beginner's guide, published by Oxford University Press, 2005, New York.

Ray Kurzweil, The Singularity is Near, 2005, Viking

The Philosophy of Education in Ancient Greece: Socrates Educational Philosophy as a Model

Mohammed Dahrouch Sa'id

Researcher in Educational Thought, Ph.D. in Arts and Humanities, Mohammed V University, Rabat.

E-mail: creation-90@hotmail.com

Abstract

This study explores the philosophy of education in ancient Greece by outlining its theoretical foundations, key principles, and major representatives, with a particular focus on the orientations, distinctive features, and enduring influence of Socrates educational philosophy. The research adopts a tripartite methodological framework: inductive, descriptive, and analytical, drawing upon classical philosophical texts to illuminate the role of education in Greek thought. The findings reveal that education held a central place in the reflections of Socrates, Plato, and Aristotle, achieving a level of systematic theorization that gave rise to two distinct educational traditions: the Spartan and the Athenian. Through their contributions, Greek education articulated its essential aims, namely the holistic development of the individual in physical, intellectual, spiritual, and technical dimensions. Socrates, in particular, stands at the forefront of this intellectual legacy. He conceived philosophy and education as inseparably intertwined, if not identical. For him, philosophy represented the perfection of knowledge for the perfection of action, while education was concerned with cultivating the human being in relation to morals, customs, and social life, seeking his happiness and flourishing through knowledge of his true nature rather than conformity to prevailing convention. The ultimate goal of education, in Socratic thought, is to shape the soul according to truth, goodness, and beauty, and to build a more virtuous society through the transformative power of education—enabling individuals to recognize their inherently good essence and orienting them toward the pursuit of moral excellence.

Keywords: Educational Philosophy, Ancient Greece, Socratic Educational Philosophy.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .139–169

Received: 19/07/2025; Accepted: 14/08/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



فلسفة التربية عند اليونان.. فلسفة سقراط التربوية نموذجًا

محمد الدحروش سعيد

باحث في الفكر التربوي، حاصل على دكتوراه من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

البريد الإلكتروني: creation-90@hotmail.com

الخلاصة

رام المقال دراسة الفلسفة التربوية اليونانية عبر التعريف بها وبسط نظرياتها وأسسها وأطاريح أعلامها، والتفصيل في تقديم توجهات فلسفة سقراط التربوية ومميزاتها وما كان لها من أثر على تطور الفكر التربوي بالاعتماد على منهج بحثي ثلاثي مكون من الاستقراء والوصف والتحليل. اتضح بدراسة استقرائية في الفكر الفلسفي اليوناني أنّ التربية وشؤونها كانت موضع عناية فلاسفة اليونان من قبيل سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى درجة بلغت مستوى التنظير في التربية، وأدت إلى تبلور مدرستين فلسفيتين تربويتين تمثلتا في كلّ من مدرستي "إسبارطة" و"أثينا"، وبفضل هؤلاء الفلاسفة أمكن للتربية الإغريقية أن تتبلور مقاصدها التي يمكن إجمالها في مساندة الفرد على تحقيق النموّ الشامل والاهتمام بالناحية الجسمية والعقلية والروحية والتقنية. وقد كان سقراط في طليعة أقطاب فلاسفة اليونان الذين أسهموا في ازدهار الفكر التربوي، فهو الذي عدّ الفلسفة والتربية متّصلتين تمام الاتصال إن لم تكونا أمرًا واحدًا؛ إذ فهم الفلسفة على أنّها كمال العلم لكمال العمل، وعدّها في علاقتها بالتربية باحثةً في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية ابتغاء خيرهِ وسعادته بمعرفة طبيعته الحقّة، لا باتّباع العرف السائد، وغاياتها تتجسّد في صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحقّ والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل باعتماد وسيلة التربية؛ بحيث تعرّف الإنسان بماهيته الخيرة، وبالأخلاق التي توجّهه نحو طلبها.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة التربوية، اليونان، فلسفة سقراط التربوية.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأول، ص. 139 - 169

استلام: 2025/07/19، القبول: 2025/08/14

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

تنبؤاً فلسفة التربية المركز الأول في العملية التربوية؛ إذ هي المحدد لمقاصد التربية وغاياتها، ومنها تنبثق مناهجها وبرامجها وطرائقها ووسائلها في التعليم والتقويم. وقد حفلت التربية على مرّ العصور بمجموعة من الفلاسفة الذين كان لهم الأثر الكبير على تطوّر الفكر التربوي. عند التأمل في الفلسفة اليونانية بعمق نجد أنّ قضايا التربية احتلت مكانة بارزة لدى كبار المفكرين الإغريق مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ إذ لم تترك هذه القضايا دون تناول نظري دقيق، بل ساهمت أفكارهم في تشكيل اتجاهين تربويين متميزين تجسّداً في النموذجين التربويين لكلّ من إسبرطة وأثينا؛ ونتيجةً لهذه الإسهامات الفكرية استطاعت التربية اليونانية أن تحدّد أهدافها بوضوح، والتي تمثّلت بشكل عامّ في دعم الفرد لتحقيق تطوّر متكامل يشمل مختلف الجوانب الروحية والعقلية والبدنية والمهارية.

لقد شكّلت التربية عند اليونان أحد المرتكزات الجوهرية في البناء الفلسفي؛ إذ لم تطرح بوصفها مجرد نشاط اجتماعي أو عملية تلقين، بل باعتبارها فعلاً أنطولوجياً يهدف إلى تشكيل الإنسان وفق مبادئ الحقّ والخير والجمال. أدرك الفلاسفة الإغريق أنّ التربية ليست مجرد وسيلة للنقل المعرفي، بل هي أداة لصياغة الكينونة الإنسانية وتوجيهها نحو الكمال. ومن خلال هذا تصوّر تبلورت ملامح فلسفة تربوية عميقة تجاوزت حدود الزمان والمكان، وأسست لنماذج تربوية اختلفت باختلاف الرؤى الفلسفية، كما تجلّت في الفارق بين مدرستي إسبرطة وأثينا.

ينظر إلى سقراط باعتباره من أوائل المفكرين الذين أسّسوا لدمج عميق بين الفلسفة والتربية؛ إذ لم يفرّق بين العملية التربوية والممارسة الفلسفية، بل عدّهما بعدين متكاملين في مشروع بناء الإنسان؛ فالفلسفة وفق تصوّره ليست نشاطاً ذهنيّاً مجرداً، بل هي أداة لفهم الذات وتفكيك البنى الاجتماعية والثقافية التي تشكّل الأخلاق والسلوك بهدف الوصول إلى وعي حقيقي بطبيعة الإنسان.

لم يكن سقراط يسعى إلى ترسيخ الامتثال للعرف السائد، بل إلى تحرير الفكر من قوالبه المسبقة بما يتيح للإنسان أن يعيد تشكيل ذاته على أساس قيم الحقّ والخير والجمال. ومن هنا، تتجلّى التربية عنده باعتبارها أساساً لإعداد الفرد الواعي القادر على الإسهام في بناء مجتمع أكثر عدالة ورفقاً.

لذا رام هذا المقال استجلاء معالم الفلسفة التربوية اليونانية ودراستها عبر التعريف بها وبسط نظرياتها وأسسها الفلسفية وأطاريح أعلامها، والتفصيل في تقديم توجّهات فلسفة سقراط التربوية ومميّزاتها وما كان لها من أثر في تطوّر الفكر التربوي بما يسهم في فهم الجذور الأولى للفكر التربوي في الحضارة الغربية.

من ثمّ فإنّ المقال بمنهجه البحثي الثلاثي المعتمد المكوّن من الاستقراء والوصف والتحليل يصبو إلى الإجابة عن الإشكالية الآتية:

- آية دلالة يكتسبها مفهوم "فلسفة التربية"؟ وما وظيفتها؟

- وهل أنتجت الفلسفة اليونانية فلاسفةً تربويين؟

- وفي حال صحّة ذلك، فيم تمثّلت أبرز توجّهات الفلسفة التربوية اليونانية وأسسها؟

- وما أهمّ أطاريح فلسفة سقراط التربوية ومميّزاتها؟

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلاً: دلالة مفهوم "فلسفة التربية"

المتأمّل في مفهوم "فلسفة التربية" يلاحظ أنّه مفهوم مركّب تركيباً إضافياً بحيث يتكوّن من كلمتين اثنتين: "فلسفة" و"تربية"، الشيء الذي يقتضي ابتداءً بيان دلالة كلّ مفردة على حدة للوصول بقدر أكبر من الوضوح إلى المفهوم الأساسي المركّب "فلسفة التربية"، على أنّ نوّكد في البداية أنّ فلسفة التربية ليست مجرد حاصل جمع لكلّ من "الفلسفة" و"التربية" كما سيأتّد لنا هذا بشيء من التفصيل لاحقاً.

أ- مفهوم الفلسفة

لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ تحديد هذا المفهوم ربّما يكون من أكثر موضوعات الدراسات الفلسفية صعوبةً ومثاراً للجدل، وهو الأمر الذي قد لا نجده في مجالات أخرى من الدراسات الإنسانية، صحيح أنّ هذه الدراسات في معظمها تعاني هي الأخرى - قياساً إلى الدراسات الكونية الطبيعية - من الاختلاف في المصطلح، لكنّها - غالباً - تحظى باتّفاق المتخصّصين في كلّ منها على المراد بمفهوم العلم أو المجال نفسه؛ فهناك مثلاً اتّفاق على معنى السياسة والاقتصاد والاجتماع والأدب والتاريخ والجغرافيا إلى حدّ كبير، أمّا "الفلسفة" فلا تحظى بمثل هذا الحدّ من الاتفاق.

لهذا فلو سألنا شخصًا: ما معنى الفلسفة؟ فسوف نبادر على الفور بأن نطرح عليه تساؤلًا أوليًا: عند من؟ فتحديد "الاتجاه" أو "الفيلسوف" يجعل الإجابة يسيرةً، أمّا إذا اقتصر على عموم المصطلح فإنّ المجيب سيضطرّ إلى أن يسطرّ صفحاتٍ طويلةً لشرح وجهات النظر المختلفة، أو أن يقف عند حدّ المعنى اللغوي للكلمة.

لعلّ من أقدم التعريفات للفلسفة ذلك التعريف الذي يمتدّ بأصل الكلمة إلى الإغريق في معناها اللغوي "حبّ الحكمة"؛ فمصطلح "الفلسفة" مشتقٌّ من كلمتين يونانيتين: فيليا (Philia) ومعناها "الحبّ"، وسوفيا (Sophia) ومعناها "الحكمة"؛ ونلاحظ في هذا التعريف أنّ الفلسفة ليست الحكمة ذاتها، ولكنها حبّ الحكمة، وبهذا لا يكون الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي وصل وحقق وجمع بقدر ما هو الشخص الذي يهتمّ ويتفرّغ، فأنّ تتفلسف هو أن تكتسب اتّجاهًا وروحًا وعزمًا أكثر من أن تحقّق إنجازًا محكمًا، فالفرد الجاهل عند بحثه عن الحكمة يكون أقرب إلى الفيلسوف منه إلى العالم القانع بمعرفته.

[فينكس، فلسفة التربية، ص 27]

وكلمة "الحبّ" في الفلسفة تحيل على أنّ الفيلسوف ليس هو ذلك الفرد الذي يجلس في عزلة عن ذلك العالم الذي يتأمّله، ولا يعدّ فيلسوفًا حقًا ذلك الذي ينقصه الشعور العميق والاشترك الشخصي الواسع المدى في اكتشافه لأعمق أنواع التساؤل عن هذه الحياة.

[محمد، دور الفلسفة في التربية المعاصرة وخدمة المجتمع، ص 194]

إنّ الحكمة والمعرفة ليستا شيئًا واحدًا، فمن المعروف أنّ أحكم الناس ليسوا دائمًا أولئك الذين يمتلكون أكبر مخزون من المعلومات، أو أولئك الذين بلغوا أعلى المستويات الأكاديمية، فالحكمة تتضمّن نضجًا في النظرة، وفكرًا ثاقبًا، وفهمًا وإدراكًا ممّا لا تستطيع المعرفة وحدها أن تؤكّد وجوده. [فينكس، فلسفة التربية، ص 27]

رغم اختلاف الفلاسفة فيما بينهم حول تحديد مفهوم الفلسفة، فإنّه يمكن بصفة عامّة تمييز اتّجاهين رئيسيين؛ اتّجاه أول ينظر إلى الفلسفة باعتبارها أسلوبًا في التفكير ومنهجية للمناقشة في دراسة القضايا وتحليلها، وهذا يفيد أنّ الفلسفة ليس لها مضمون علمي يقوم على مجموعة الحقائق كما هو الحال في باقي العلوم، واتّجاه ثانٍ يعدّ الفلسفة أرقى من كونها أسلوبًا للتفكير، فهي إلى جانب ذلك لها مباحثها الخاصّة وميادينها المعرفية وإن كانت مختلفة عن العلم فيما يتّسم به من وحدتي المنهج والمعرفة.

على أنّ اختلاف الفلاسفة في تعريفهم للفلسفة لا يعني مطلقاً أنها لا تملك موضوعها الخاص، بل هو يدلّنا فقط على تعدّد الرؤى والتوجّهات الفكرية التي يتمتّع بها كلّ واحد منهم. فالفلاسفة يجمعون على ضرورة السعي نحو المعقول، ولزوم الكشف عن معاني الأشياء، وأهمّية البحث عن قيمة الحياة الإنسانية، ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مصادر هذا البحث، ووسائله، وطبيعة تلك «المغامرة الاستكشافية» على حدّ تعبير اليونانيين - التي يقوم بها الفيلسوف في مطاردته للحقيقة، ومهما تفوّق الفلاسفة حول موضوع الفلسفة وغايتها ومنهجها، فالجميع يكاد يكون متّفقاً على القول بأنّ الفلسفة ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها» [زكريّا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص 62 و63].

ومن أبرز التعريفات الماثورة للفلسفة ما أورده ابن سينا - وهو التعريف المعتمد في هذا المقال - حين عرّف الفلسفة بقوله: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية» [ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ج 1، ص 4].

تقوم الفلسفة بالبحث عن إجابات محدّدة للأسئلة التي تدور حول علاقات الإنسان بالنشأة والحياة والمصير، وهي ما يسمّيها الفلاسفة ميدان "الأنطولوجيا"، ثمّ هي تبحث في المنهج الموصل إلى معرفة هذه العلاقات، وهو ما يسمّى بـ "نظرية المعرفة" (Epistemology)، ثمّ هي أيضاً تبحث في المعايير والمقاييس التي تنظّم هذه العلاقات؛ وهو ما يسمّى بـ "نظرية القيم" (Axiology).

ب- مفهوم التربية

يجد المتبصّر في اللغة العربية أنّ لكلمة "تربية" ثلاثة أصول لغوية هي:

- من ربا يربو: بمعنى نما وزاد، قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ﴾ [سورة الحج: 5].

- من ربي يربي: بمعنى نشأ وترعرع، قال تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ [سورة الشعراء: 18].

- من رب يرب رباً: بمعنى ساس وأدب وأصلح، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

[سورة الفاتحة: 2]. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399؛ الرازي، مختار الصحاح، ص 117]

واستنادًا إلى ما سبق يتّضح أنّ "التربية" في أصلها اللغوي تشمل النمو والرعاية والإصلاح، ممّا يدلّ على شمولية معناها في بناء الإنسان جسديًا وعقليًا وأخلاقيًا.

هذا فيما يتعلّق بالدلالة اللغوية للمفهوم، أمّا من حيث الاصطلاح فقد اختلف الفلاسفة والمفكّرون والمربّون اختلافًا بيّنًا حول معنى التربية؛ بسبب اختلاف خلفياتهم وأفكارهم وعقائدهم، وباختلاف الأماكن والأزمان التي عاشوا فيها، والزوايا التي نظروا منها إلى التربية؛ فمنهم من عدّ التربية عملية حفظ التراث ونقله، ومنهم من رأى أنّها عملية تكيّف الفرد مع مجتمعه، ومنهم من رأى أنّها عملية استغلال للذكاء الإنساني، وهناك مفهوم آخر للتربية يتمثّل في اعتبارها خبرةً تؤدّي إلى مزيد من الخبرة، أو أنّها عملية تنمية لشخصية الفرد بشكل شامل ومتكامل.

ويعتمد في هذا المقال تعريف أوليفيه ربول (Olivier Reboul) الذي حدّد التربية في كونها «العمل الذي يخوّل كائنًا إنسانيًا أن ينمي استعداداته الجسدية والفكرية كما ينمي مشاعره الاجتماعية والجمالية والأخلاقية في سبيل إنجاز مهمّته كإنسان ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، وهي أيضًا نتيجة ذلك العمل» [ربول، فلسفة التربية، ص 14].

يجدر التمييز بين التربية بوصفها عمليةً، والتربية بوصفها ميدانًا للدراسة؛ إذ يشير المفهوم الأوّل إلى الجانب العلمي في التربية بوصفها مجموعةً من الآليات والأساليب التي بواسطتها يتمكن المجتمع من تحقيق كلّ ما هو مرغوب فيه في أجياله المتعاقبة، سواء جرت تلك "العملية" في أوساط مجتمعية متعدّدة ومتنوّعة (التربية بمعناها العام)، أو جرت في مؤسّسة رسمية مقصودة متخصصة (التربية بمعناها الخاص). ويشير المفهوم الثاني إلى "ميدان أكاديمي" معنيّ بدراسة تلك "العملية" بطريقة أو بأخرى، ويصل من تلك الدراسة إلى نتائج وحقائق تتعلّق "بالعملية" من جوانبها كافّة، ثمّ تنظّم تلك النتائج في صورة "مقرّرات دراسية" تقدّم للطلّاب في كليات التربية ومعاهدها، وهذا ما يمثّل الجانب النظري في التربية، وبالطبع فإنّ طبيعة العلاقة بين الجانب "العملي" والجانب "النظري" في التربية هي من المسائل المهمّة والحيوية إلى الحدّ الذي معه يمكن القول: إنّ أيّ قصور في "النظرية" سيؤدّي حتمًا إلى قصور في "الممارسة"، ومن ثمّ إلى قصور في المتعلّم. [سعيد إسماعيل علي، فلسفة التربية.. رؤية تحليلية ومنظور

ج - مفهوم فلسفة التربية

تعرف فلسفة التربية بأنها النشاط الفكري المنظم الذي يتخذ الفلسفة وسيلته لتنظيم العملية التربوية وتنسيقها وتوضيح القيم والأهداف التي ترنو إلى تحقيقها في إطار ثقافي وخبري معين، وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة وفلسفة التربية والخبرة الإنسانية مكونات ثلاثة لكل واحد متكامل. [انظر: النجيجي، مقدمة في فلسفة التربية، ص 7]

يعرف الدكتور ماجد عرسان الكيلاني "فلسفة التربية" بكونها فقهاً تربوياً يستهدف توضيح المقاصد والغايات النهائية للتربية، وتوضيح طرق البحث والتربية الموصلة إلى هذه المقاصد، وتوضيح المعايير التي يحكم بها على هذه القضايا كلها، ثم إقامة علاقات المتعلم بالوجود المحيط طبقاً لذلك كله [انظر: الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية.. دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، ص 72]، وهو التعريف المستند إليه في مقالنا هذا.

فلسفة التربية تبحث عن حقيقة التربية وماهيتها والمبادئ الفلسفية والفكرية التي تعتمد عليها عملية التربية، وغايات التربية وأساليبها، والمدارس الفكرية التربوية المطروحة ونقدها؛ لذا نجد أن بحث الفلاسفة في كنه التربية أثمر مدارس تربوية متعددة ومختلفة من قبيل المدرسة الطبيعية التي عرف بها جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) والمدرسة التجريبية التي برزت عند جون لوك (John Locke) والمدرسة البرغماتية التي تجلّت مع جون ديوي (John Dewey).

إن علوم الإنسان تدرس غرض التربية وخاصةً الولد من ناحية طبيعته وبيئته وتطوره، ويدرس علم التربية طرق التربية، أما الفلسفة فتفكر في غاياتها: لِمَ نربي؟ وما معيار التربية الناجحة؟ وعندما يصرّح أب لابنه: "هذا من أجل صالحك"، فإن ذلك اللجوء إلى "الصالح" هو مسبقاً اختيار فلسفي يتعدّر على أي علم أن يبينه، وكل ما تجب معرفته هو ما ينطوي عليه ذلك الاختيار... وعندما يتساءل مربّب عن غايات مشروعة، فإنما يتساءل كفيلسوف، والأولى أن يكون ذلك عن خبرة. [ربول، فلسفة التربية، ص 10]

نستخلص ممّا سبق أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين الفلسفة والتربية، ويؤكد هذا بجلاء ذاك الترابط بين الغاية من التربية والغاية من الحياة، فالفلسفة تحدّد غاية الحياة، والتربية تقترح الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الغاية؛ لذا رأى جون ديوي أنّ الفلسفة هي النظرية العامة للتربية، وأنّ الواقع التربوي هو مجال تطبيقها.

فإذا كانت المشكلات التربوية تفضي ضرورةً إلى الفلسفة، يلاحظ في المقابل أنّ كبار الفلاسفة قد عرضوا لمشكلة التربية؛ إذ إنّ أفلاطون وأرسطو والرواقيين وأوغسطين (Augustine of Hippo) وكانط (Immanuel Kant) ونييتشه (Friedrich Nietzsche) وهيغل (Georg Hegel) وكونت (Auguste Comte) وسبنسر (Herbert Spencer) وديوي قد جعلوا منها موضوعاً رئيسياً لتفكيرهم، أولم يبدأ ديكارت (René Descartes) نفسه - وهو القليل الاهتمام بالتعليم - كتابه "مقالة" بمهاجمة التربية التي تلقّاها؟ الواقع أنّ فلسفة التربية تتعلّق دائماً بمقدّمات مؤلفها الماورائية، وهي تختلف بين عقلاني وتجريبي، وبين مثالي ومادي، وبين محافظ وثوري. [انظر: ربول، فلسفة التربية، ص 11]

وتوضيح الفروض والمفاهيم الأساسية ونقدها من أهمّ ما تختصّ به فلسفة التربية؛ لأنّ كلّ كلمة نقولها وكلّ جملة ننطق بها في الميدان التربوي تقوم على فروض معيّنة، فعندما نقول: "يجب أن يتعلّم الطفل تعليماً إجبارياً حتّى سنّ الثانية عشرة" فإنّ هذه الجملة البسيطة تنبني على فروض سابقة وآراء معيّنة خاصة بالتعليم وبسنوات الإيجار وبنوع الحياة وبقيم أخلاقية واجتماعية معيّنة، ووظيفة فلسفة التربية هي أن تظهر هذه المفاهيم والفروض، وأن توضحها؛ حتّى يمكن للقائمين على التربية أن يبنوا اختيارهم على أساس من الفهم والذكاء.

[انظر: النجحي، مقدّمة في فلسفة التربية، ص 8]

على أن التفلسف التربوي يرتفع بالمرّبين فوق المستوى المادي العملي إلى مستوى أعلى يستطيع فيه المرّبي أن ينظر نظرةً أوسع وأشمل إلى مواقف أكثر عدداً وعمقاً؛ ذلك أنّ الارتباط بالتطبيق التربوي العملي فقط دون محاولة التخلّص من هذه المواقف العملية للنظر من أعلاها ومن خارجها يؤدّي إلى ضيق الأفق وقصر النظر وركود العلم وجمود الفكر، فالتقدّم العملي لا يقوم أبداً على الناحية العملية التطبيقية فقط، وإنّما لا بدّ للعالم من أن يخلص من المواقف العملية لينظر نظرةً أوسع فيصل إلى المبادئ والنظريات والمفاهيم؛ أي أنّه يفلسف هذه المواقف العملية حتّى ترتدّ هذه المفاهيم والنظريات مرّةً أخرى إلى الميدان العملي لتحسن فيه. [انظر: المصدر السابق، ص 8 و 9]

وبذلك تكون الفلسفة التربوية فلسفةً تجريبيةً تقوم على فروض تساعد على تنظيم الفكر التربوي وتعبئة إمكانياته حتّى يمكن الوصول إلى حلّ المشكلة التي قام الفرض لخدمتها في الموقف العملي التربوي، ويكون حلّ هذه المشكلة هو مدى ما يصيب الفرض من نتائج تحكم عليه بالصحة والسلامة أو الخطأ وعدم الملائمة، ومعنى هذا أيضاً أنّ الفلسفة التربوية تتخذ من الأسلوب العلمي ومن أساسه الخبرة التربوية السليمة والتفلسف التربوي

التجريبي. [المصدر السابق، ص 9]

جدير بالذكر أنّ مفهوم "فلسفة التربية" يتّخذ في كثير من الاستعمالات المعاصرة بعداً وظيفياً إجرائياً؛ إذ صارت تطلق فلسفة التربية أيضاً على المقاصد العامّة للأنظمة التعليمية ببلدان العالم وأهدافها الكبرى، وكذا على أهداف مختلف المشاريع التعليمية؛ إذ تبني مختلف عناصر المنهاج التعليمي - لكلّ نظام تعليمي - من محتوى دراسي ونظام دراسة وهندسة بيداغوجية ومنهجية للتدريس ووسائله وتقويم على أساس فلسفته التربوية ووفق توجّهاتها الوجدانية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فيعمل على تحقيق هذه الأهداف بشكل نسقي تكاملي.

المبحث الثاني: مقوّمات فلسفة التربية

تقوم فلسفة التربية على مبادئ تصوّرية وتصديقية ومنهج متّبع في إثبات مسائلها ومدارس مذهبية يمكن بسطها بإيجاز في الآتي:

أولاً: المبادئ التصوّرية والتصديقية

المبادئ التصوّرية في فلسفة التربية تشير إلى الأفكار والمفاهيم الأساسية التي تشكّل الإطار الفكري والتربوي للعملية التربوية، هذه المبادئ توضّح كيفية فهم التربية باعتبارها ظاهرة إنسانية، والأهداف والقيم التي يجب أن توجّه العملية التربوية، وتتمثّل أهمّها في المبادئ الآتية:

- النظر إلى الإنسان على أنّه كائن متكامل؛ لذا تهدف التربية إلى تنمية الإنسان جسدياً وعقلياً وروحياً، ولا تسعى إلى نقل المعرفة فقط.

- اعتبار التربية عمليةً مستمرةً ومتغيّرةً؛ إذ التربية ليست حالةً ثابتةً، بل عملية ديناميكية تتفاعل مع التطوّرات الثقافية والاجتماعية.

- التعامل مع التربية على أنّها وسيلة لإعداد الفرد للمجتمع؛ بحيث يهدف التعليم إلى إعداد الأفراد للمشاركة الفعّالة في المجتمع وحفظ القيم المشتركة.

أمّا المبادئ التصديقية فهي تتعلّق بالأدلة والبراهين التي تدعم صحّة الفرضيات والمفاهيم التربوية؛ أي كيفية إثبات كون فلسفة التربية تقوم على أساس علمي ومنطقي، وتتجلّى أبرزها في المبادئ التالية:

- التحقق من أهداف التربية؛ إذ يجب أن تكون الأهداف التربوية قابلةً للقياس والاختبار، وتقيم من خلال نتائج التعليم والتعلم.

- الاستناد إلى التجربة العملية؛ فلا تكتفي فلسفة التربية بالنظرية فقط، بل تستند إلى التجارب الميدانية والدراسات التطبيقية التي تؤكد فعالية الأساليب التربوية.
- المراجعة النقدية المستمرة؛ إذ يجب مراجعة المفاهيم التربوية بشكل دوري وتطويرها بناءً على البحوث الجديدة والتغيرات المجتمعية.

ثانياً: المنهج المتبع

المنهج المعتمد في إثبات قضايا فلسفة التربية يتجسد في جملة من الآليات العقلية والبرهانية التي تستثمر في تناول الظواهر التربوية من منظور تأملي تحليلي، بحيث يقوم صدقها استناداً إلى مرتكزات فلسفية كلية. ونظراً لانتماء فلسفة التربية إلى الحقل التأملي للفكر الفلسفي؛ فإن معالجة مشكلاتها لا تتم عبر الإمريقية وحدها، بل من خلال آليات معرفية تتوسل التحليل العقلي، والتفكير الاستنباطي، والنقد المفهومي، وأحياناً الاستدلال التجريبي أو التاريخي عند اقتضاء طبيعة المسألة المدروسة ذلك، وخصوصاً ما تعلّق منها بتطور المفاهيم التربوية عبر الزمن.

وعليه، فإنّ المنهج الفلسفي في مقارنة المسائل التربوية لا يختزل في معايير التجريب والملاحظة الحسية على نحو ما هو مألوف في العلوم الطبيعية، بل ينطلق أساساً من مبادئ عقلانية يتصدّرها التحليل المفهومي، والبناء المنطقي، والتأمل النقدي، مع إمكان إدماج البعد التجريبي بوصفه أداة داعمة لبعض الفرضيات عند توافقها مع الشروط الإستمولوجية لذلك، فالحجاج العقلي يظلّ الإطار الأصيل لبلورة المواقف في فلسفة التربية بوصفها نشاطاً فكرياً يستند إلى العقل الكلي أكثر من اعتماده على المعطى الحسي المباشر.

ثالثاً: المدارس

تنبثق التوجّهات المتباينة في فلسفة التربية من اختلاف المرجعيات الفلسفية التي تؤطّر تصوّرات الإنسان عن ماهية الكائن البشري، وحدود المعرفة، ونظام القيم، والعلاقة بالمجتمع؛ ونتيجة لهذا التعدد الإستمولوجي والأنثروبولوجي نشأت مدارس تربوية متميزة جسّدت عبر تاريخ الفكر التربوي محاولات منتظمة لتأصيل الرؤية التربوية على أسس فلسفية شاملة؛ إذ تنعكس المبادئ النظرية لكل مدرسة في مقارباتها لمفاهيم التعلّم، ودور المعلّم، وغائية التربية؛ لذا نشأت مدارس فكرية عديدة من أبرزها المثالية والواقعية والبراغماتية والوجودية والنقدية والتجريبية.

المبحث الثالث: وظيفة فلسفة التربية

إنّ مقارنة التربية لا تكتمل دون تمييز دقيق بين مجالات الاشتغال المعرفي المختلفة؛ فعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) ينكبّ على تحليل البعد الطبيعي والبيئي والتطوّري للكائن البشري، لا سيّما في طور الطفولة، بينما ينصرف علم التربية إلى استكشاف الأساليب والوسائل التي تمارس بها العملية التربوية. غير أنّ الفلسفة لا تعنى بكيفيات الفعل التربوي بقدر ما تعنى بمقاصده القصوى: لماذا نربي؟ وبأيّ معيار نقيس نجاح التربية أو إخفاقها؟

ومن ثمّ، فإنّ كلّ تساؤل يصدر عن المربيّ حول مشروعية الغايات التربوية لا يعدو أن يكون انخراطًا في التأمّل الفلسفي، وهو انخراط لا يؤتي ثماره إلا إذا استند إلى خبرة معيشة ومعرفة عميقة بالواقع التربوي.

فلسفة التربية بعد أن تقوم ببلورة الغايات والأهداف ثمّ الأساليب والوسائل تستمرّ في توجيه هذه الأساليب والوسائل نحو تحقيق هذه الغايات والأهداف بتدرّج يتناسب مع قوانين الوجود ونموّ الخبرات البشرية.

ويمكن تلخيص أهمّ وظائف فلسفة التربية في الوظيفتين الآتيتين:

أولاً: المساعدة على التفكير في المفاهيم والمشكلات التربوية بصورة واضحة ودقيقة وعميقة ومنتظمة، وهذا بدوره يؤدي إلى وعي أكثر وإدراك لأبعاد الموضوعات المهمّة، وتساعد هذه الفلسفة أيضًا على تقويم الحجج والأدلة التي تقوم عليها الآراء التربوية، ممّا يساعد على تحرّر عقلي من التصلّب في الرأي وسلطان الأفكار التقليدية العقيمة، ويترتب على كلّ هذا تحسين السياسات ممّا ينعكس إيجابيًا على القرارات التربوية.

ثانيًا: المساعدة على تصوّر التفاعل بين الأهداف والأغراض التربوية والمواقف التربوية المحدّدة والربط بينهما لتوجيه قراراتنا، ممّا يسمح برؤية أوضح للأهداف الجديدة، بالإضافة إلى أنّها تدفع للتحرّك من أجل تحقيق هذه الأهداف.

إنّ وظيفة الفلسفة التي تصلح لمجتمعنا تقتضي أن تنبع من ثقافتنا وأن تردّد أصداء هذه الثقافة ومشكلاتها، وأن تحاول الإسهام بشكل فعّال في الوصول إلى الانسجام والاتّساق والتوافق بين جنبات هذه الثقافة، وأن تحاول الإسهام في حلّ مشكلاتها؛ لهذا كان ارتباط الفيلسوف التربوي بالخبرة التربوية أمرًا بدهيًّا. [النجيحي، مقدّمة في فلسفة التربية، ص 7]

فمن أبرز أسباب فشل المنظومات التعليمية في تحقيق أهدافها بناء فلسفاتها التعليمية على تصوّرات وجودية وثقافية بعيدة عن مجتمعاتها؛ بحيث تصير المؤسسات التعليمية والمقرّرات الدراسية وكتبها في حال تصادم مع هوية المتعلّم وثقافته التي يتشربها من مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية، فيكون هذا سبباً من الأسباب المؤدية إلى أزمات التعليم.

من الضروري أن تكون الأهداف الأساسية للتربية والإطار الفلسفي الذي تنتظم فيه هذه الأهداف واضحة في ذهن واضع المنهاج، وفي ذهن مؤلّف الكتاب المدرسي، وفي ذهن المشرفين على تطبيق المناهج، وفي ذهن المعلّم الذي يتولّى المهامّ المباشرة لتحقيق أهداف التربية، وإذا لم تكن أهداف التربية والفلسفة التي تنبثق عنها تلك الأهداف واضحة في أذهان هؤلاء جميعاً، وإذا لم يربط المعلّم أهدافه الصّغيرة بالإطار الفلسفي الكلّي فليس من المتوقع أن تفلح التربية في تحقيق الآمال المعلقة عليها، وستضيع عندئذٍ الصورة في ركام الجزئيات والتفاصيل. [التلّ وآخرون، المرجع في مبادئ التربية، ص 64 و 65]

مما سبق يتّضح أنّ فلسفة التربية هي فلسفة موجّهة للعمل التربوي، وهمزة وصل بين المستوى النظري للتحليل الفلسفي والمستوى العملي للقرارات والاختيارات التربوية.

ويمكن لفلسفة التربية أن توجّه النظرية والتطبيق في مجال التربية بطرق ثلاث:

- تضع نتائج المعرفة وفروعها ذات الصلة الوثيقة بالتربية، بما في ذلك مكتشفات التربية ذاتها في نطاق نظرة شاملة للإنسان ونوع التربية الذي يليق به.

- توصي بالأهداف والوسائل العامّة للعملية التربوية بعد فحصها وتمحيصها.

- توضح وتنسق بين المفاهيم التربوية، وتدرس المبادئ الأساسية التي تنبني عليها التربية مؤصّلةً أسساً فلسفيةً للتربية.

ينظر كثير من المدرّسين إلى فلسفة التربية على أنّها شيء قليل النفع من الناحية العملية اليومية، وهذه النظرة يجانبها الصواب؛ إذ لا شك أنّ هناك ارتباطاً بين النظرية والتطبيق، وإذا خلت النظرية من مؤشّرات التطبيق تصبح مجرد تدريب عقلي، وليس جلّ آراء فلاسفة التربية من هذا القبيل.

وكون آراء الفلاسفة التربويين مصطبغةً بالصبغة النظرية لا يقلل من أهمّيتها؛ إذ بالإمكان تحويل تلك الآراء إلى فروض عملية يتأكّد من صحتّها أو بطلانها عن طريق التجريب،

لا سيّما تلك الآراء الفلسفية التي اتخذت شكل توصيات على نحو ما نجد في كتابات روسو وبستالوتزي (Johann Heinrich Pestalozzi) وفروبل (Friedrich Fröbel) ومونتيسوري (Maria Montessori).

يناقش أحد الباحثين قضية إعداد المعلم بين النظرية والتطبيق فيقول: خلاصة رأيي هو أنّه بينما تعدّ الممارسة والتطبيق جزءاً رئيسياً من إعداد المعلم فإنّه من الخطأ الواضح أن نتصور وجود شيء يسمّى التفكير العلمي على أنّه نوع متميّز عن التفكير النظري.

[مرسي، فلسفة التربية.. اتّجاهاتها ومذاهبها، ص 37]

إنّ فلسفة التربية تعمل على نقد العملية التربوية وتعديلها والعمل على اتّساقها وتوضيحها؛ حتّى تتلاءم هذه الخبرة الإنسانية مع الحياة المعاصرة، وذلك من خلال البحث عن المفاهيم التي توجّه الإنسان بين المظاهر المختلفة للعملية التربوية في خطى متكاملة شاملة، وتوضيح المعاني التي تقوم عليها التعبيرات التربوية، وتعرض الفروض الأساسية التي تعتمد عليها المفاهيم التربوية، وتنمّي علاقة التربية بغيرها من الميادين الأخرى للاهتمام الإنساني.

المبحث الرابع: فلسفة التربية عند اليونان

لقد شكّلت المسألة التربوية على مرّ العصور وفي التيارات الفلسفية القديمة والحديثة كافّة اتّجهاً فلسفياً في تاريخ الفكر الإنساني الفلسفي؛ ولذا أطلق على الجوانب الفلسفية التي تعالج المسائل التربوية فلسفة التربية.

عند استقراء الفكر الفلسفي اليوناني وما خلفه لنا عمالقته هذا الفكر يتّضح بجلاء أنّ التربية وشؤونها كانت موضع عناية فلاسفة اليونان كما هو الشأن عند كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو، سواء أكان ذلك بطريق مباشر أم غير مباشر، إلى درجة يمكن معها أن نتعامل مع هذا التراث باعتباره نوعاً من التنظير في التربية، ألم تكن البدايات الأولى للتأمّل الفلسفي تدور على قضايا تتعلّق بالطبيعة الإنسانية، وبالغرض من التعليم، وبالطرائق التي يتحقّق بها الإنسان من قدراته وإمكاناته ككائن إنساني؟ أوليس البحث في طبيعة المعرفة وفي مصادرها أو الطرق المؤدّية إليها، وفي إمكان المعرفة وحدودها أو ما شابه ذلك من المسائل لا يبدو وكأنّه بمنأى عن قضية مثل طبيعة التعليم والتعلّم، أو الأهداف المناسبة التي يتعيّن على التربية أن تنشدها؟

يعيد المؤرخون سبب ازدهار الفكر اليوناني إلى عدة عوامل جغرافية واجتماعية واقتصادية وسياسية؛ فموقع أثينا على البحر جعلها ولاية تجارية ذات أسطول تجاري، وكان لهذا الموقع الدور في جعل أثينا ملتقى التفاعل مع الثقافات والحضارات المجاورة، كما كان للنظام الديمقراطي الذي تتمتع به الدور في فسح المجال لحرية الأفراد.

وكان لكل تلك العوامل مجتمعة أثر واضح في ازدهار الفكر التربوي الذي اهتم به فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، وبفضل مجهود هؤلاء الفلاسفة أمكن للتربية الإغريقية أن تتبلور أهدافها التي يمكن تلخيصها في هدف رئيسي متمثل في مساعدة الفرد على تحقيق النمو المتكامل، والاهتمام بالناحية الجسمية والعقلية والروحية والفنية.

[انظر: الشيباني، تطوّر النظريات والأفكار التربوية، ص 29]

بيد أن الهدف الرئيسي لم تتضح معالمه دفعة واحدة، وإنما كان اتّضح تلك المعالم على فترات متعاقبة بفضل شخصيات متعددة وضعت بصماتها في تاريخ الفكر التربوي.

تميّز الفكر التربوي اليوناني بالحرية؛ فهو فكر حرّ يقبل النمو والارتقاء والتطور، كما تميّز الفكر اليوناني بالابتكار والحرية السياسية والديمقراطية والمساواة الاجتماعية على فترات مختلفة. [فايد، رائد التربية العامة وأصول التدريس، ص 19]

وإذا كان الحديث عن حرية الفكر التربوي اليوناني صادقًا، فهناك تناقض ظاهر في تلك الحرية؛ إذ إنّ التربية اليونانية لم تكن واحدة، فقد تميّزت بنمطين تربويين متناقضين في مدينتين مختلفتين هما: إسبرطة وأثينا، وهذا التناقض طبيعي لا غبار عليه، ويعود أصلًا إلى التفاوت في النمو السياسي في كلٍّ من إسبرطة وأثينا. [مرسي، تاريخ التربية في الشرق والغرب، ص 64]

لذا يمكن القول إنّ الوصف السابق قد يكون صادقًا على التربية اليونانية في أثينا أكثر من كونه وصفًا صادقًا على التربية في إسبرطة، فأثينا تتّصف بديمقراطيتها، فيما تتّصف إسبرطة بدكتاتوريتها.

وقد أدّى ذلك - إضافةً إلى محاولة أثينا توحيد جميع مدن اليونان وتحقيق وحدة سياسية تحت زعامتها - إلى تصادم كلٍّ من إسبرطة وأثينا، وذلك التصادم الذي ساهم في قيام سلسلة من الحروب، كان لها أثرها في الفكر الفلسفي التربوي اليوناني.

هذا الحديث عن التناقض بين الفكر التربوي اليوناني في كلٍّ من إسبرطة وأثينا، يؤدّي بنا إلى توضيح هذين النموذجين من الفلسفة التربوية اليونانية.

أولاً: فلسفة التربية في إسبرطة وأسسها

يعود أساس التربية في إسبرطة إلى مشرعهم "ليكورجس" (Lycurgus) الذي انعكست تشريعاته على أهداف التربية الإسبرطية ومراحل التعليم فيها.

فقد هدفت فلسفة التربية الإسبرطية إلى إعداد أفراد أقوياء بدنيًا، وشجعانًا، ومطيعين للدولة والقانون طاعةً عمياء، ولتحقيق ذلك الهدف تميّزت التربية الإسبرطية بالقسوة والشدة مع الاهتمام بالتربية الجسدية والقوة الجسمية والقدرة الحربية الفائقة، وكان نتيجة ذلك ظهور الجهل والغلظة في الطباع والتقصّف في الحياة. [عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، ص 54]

كانت التربية في ضوء نمط العيش القروي العبودي الطبقي لا تتعدّى حدود التمرين الوظيفي العملي على أشغال الزراعة لجلب القوات، وفنون الحرب لفرض حالة الأمن والاستقرار في ضوء قيم الطاعة والولاء للملك إسبرطة، وهي القيم اللازمة لتركيز الثروة في أيدي الملك.

رگزت التربية في ظلّ ما يسمّى بالعصر الذهبي لإسبرطة على متطلّبات الحياة العسكرية؛ فحقّق انتشار تعلّم الموسيقى والأغاني وقول الشعر إنّما كانت بدوافع حربية، وقد كانت كلّ أغانيهم وموسيقاهم وأشعارهم مصبوغةً بالصبغة العسكرية، حتّى أنّها فنّنت وأصبحت ملكيّة جماعيّة رسميّة يصعب الإبداع أو التغيير فيها، ويذكر أنّ معلّم الموسيقى استطاعوا في أكثر من مرّة أن ينجّوا المحاربين من الهزيمة بإيقاظ روح الشجاعة فيهم وتحبيّبهم التضحية.

يستهدف القانون الإسبرطي في مجاله التربوي تقوية النسل بأقصى الظروف، بحيث يميّز للأب أو لمجلس الدولة قتل الوليد إذا كان ضعيف البنية أو مشوّهاً، وفي ضوء هذا الاتجاه تحسّن النسل وتحصّل الحكّام الإسبرطيون على جيل سليم وقويّ البنية، فالذكور أقوياء في أبدانهم من سائر ذكور اليونان، والنساء أجمل من سائر نساء اليونان. [فرحاتي، تاريخ الفكر

التربوي لمجتمعات ما قبل الميلاد، ص 131 و132]

غير أنّ النتيجة في تحسّن النسل تعود أكثر إلى التدريب من العناية بالنسل، فيذكر أنّ الوليد الذي ينشأ في أقسى المدارس هو الأقوى من غيره، ويلتحق الطفل بهذه المدارس القاسية في سنّ السابعة من عمره، وتتكفّل بتنشئته الدولة، ويدمج في فرقة عسكرية تحت إشراف قيّم على الأولاد، والطفل الذي يظهر تفوّقًا في إتقان التدريب والشجاعة ينصّب عريقًا على زملائه، ويخضعون لأوامره ونواهيه، والهدف من هذه التربية هو تربية الشجاعة

الحربية والتفوق العسكري، وليست ممارسة الرياضة واكتساب المهارة في الألعاب. وبجانب التدريبات يتعلّم الطفل أيضًا قليلًا من القراءة والكتابة بقدر الحاجة الفردية إليها، وما يمكنه من الخروج من الأمية فقط.

يعتقد أنّ «ليفورغ كان يرغب في أن يتعلّم الأطفال قوانينه شفويًا، وعن طريق المران لا بكتابتها؛ لأنّ تقويم الأخلاق يكون بالقدوة والمران لا بالاعتماد على وسائل الإقناع وجلب الحجج النظرية، والتعليم الأفضل عنده هو عندما يكون خلقيًا أكثر منه عقليًا؛ لأنّ الخلق أعظم خطرًا من العقل في نظره، ولم تكن البنت بمعزل عن تأثيرات هذا القانون التربوي، فالدولة فرضت عليها مثل هذه التربية؛ إذ تقوم هي الأخرى - وجوبًا - ببعض الألعاب كالجري والمصارعة وإطلاق السهام؛ من أجل تقوية بدنها وبنيتها الجسدية، وإعدادها صالحة للأُمومة» [المصدر السابق ص 132].

يمكن إبراز معالم النظام التربوي الإسبرطي بجلاء فيما يأتي:

- الأطفال: أولت الدولة الإسبرطية عنايةً بالأطفال؛ باعتبارهم أفرادًا في مجتمعها، فما أن يولد الطفل ذكرًا كان أو أنثى يقدم إلى شيوخ القبائل لاتخاذ قرار الاحتفاظ به وتربيته أو التخلي عنه بناءً على قوّة جسمه وصحته العامة؛ إذ كانوا «يختبرون صحته بوضعه في الخمر؛ لأنّ الأطفال المرضى يفقدون حواسهم مع النبيذ ويتعرّضون لتشنّجات، فإذا كان الطفل مريضًا أو مشوّها يرسل إلى حفرة عميقة في سفح جبل تاجيتوس» [أوكيل، التربية والتعليم في أثينا وإسبرطة.. ازدواجية الأسس والمبادئ، ص 428].

يؤهل الأطفال منذ ولادتهم بتدريبهم على تحمل ضنك العيش، والاعتماد على النفس بطبخ طعامهم، كما «كانوا يتعلّمون القراءة والموسيقى والكتابة على ألواح من الشمع، ثمّ على أوراق البرديّ، وعندما يتمكن من القراءة يبدأ في دراسة الشعر خاصّةً أشعار هوميروس، وتحفظ القطع الشعرية عن ظهر قلب، وحوالي سنّ الثانية عشر يبدأ في تعليم الطفل الموسيقى والغناء، فقد كانوا يعلمونهم ضرب الناي والتغني بالأنشيد الدينية والأشعار الحماسية» [انظر: المصدر السابق، ص 431]، وفي سنّ الرابعة عشرة يتمّ نقلهم وتعليمهم إلى غاية سنّ العشرين.

الشباب الذكور: عندما يصل الطفل لعمر الشباب بين العشرين والثلاثين من عمره يضمّ إلى الشبّان الأقوياء الذين يتميّزون بالبأس والصلابة، فيدرّبون خلال فترة السلم على الأمور الخاصّة، حتّى إذا وصلوا الثلاثين صاروا مواطنين متمتّعين بكامل الحقوق المدنية، منتمين للجمعية العامّة وخدامين لبلدهم، كما يصبحون مدرّسين للأطفال وجنودًا في الميدان.

الإناث: رسمت إسبرطة منهجًا تربويًا لتربية الإناث بهدف تأهيلهنّ للزواج والأمومة، فقد كانت تدرّبهنّ على التمارين الرياضية التي لا تقلّ صرامةً عن التمارين الموجهة للذكور؛ مثل سباق العربات في الألعاب الأولمبية، والجري، ورمض الرمح، ودفعتهنّ للتنافس فيما بينهنّ؛ باعتبار ذلك جزءًا من بلوغ سنّ الرشد، والسبب في تدريبهنّ على هذه الرياضات الشاقة لتمكينهنّ من تربية أجسام قويّة تتحمّل آلام المخاض، وإنجاب أطفال أصحاء، ممّا جعلهنّ يلتزمّن إلى جانب الرياضة بأكل متواضع، ومنعن من شرب النبيذ.

[انظر: المصدر السابق، ص 428]

يمكن القول إنّ النظام التربوي الإسبرطي تميّز بالصرامة والانضباط، وإزالة الفوارق الاجتماعية أثناء التعليم، وفي المقابل لم يكن يشجّع الفنّ والتعبير الإبداعي، وقد تمكّنت الدولة الإسبرطية من «تكوين أفراد امتازوا بالطاعة والولاء للدولة والتواضع، والاستعداد لقبول النصح والإرشاد، كما امتازوا بالقوّة على الاحتمال دون تذمّر، غير أنّها طبعتهم بصفات كانت سببًا في فشلهم فيما بعد، مثل محدودية القدرة على التخيل، كذلك عدم التعوّد على حلّ المشاكل برويّة وتعقّل، بالإضافة إلى عدم قدرتهم على تحمّل المسؤوليات؛ وذلك لأنّ الدولة كانت ترسم لهم حياتهم وتوجّههم في كلّ شيء، فلم يكن عليهم سوى الانصياع للأوامر والبعد عن النواهي، كما عرف عن الإسبرطيين الأنانية والبرود والقسوة» [المصدر السابق، ص 432].

لقد قامت الفلسفة التربوية الإسبرطية على الأسس الآتية:

- الأساس العسكري: حيث يلاحظ اهتمام الدولة بعسكرة مواطنيها، من خلال تربيتهم تربية المحاربين لحماية بلدهم، ممّا جعل هذا الأساس ينحونحو فلسفة تربوية وظيفية تجعل من الفرد أداة لخدمة الوطن وحمائته.

- الأساس الجماعي: التربية الإسبرطية تبتني على سواسية الأفراد لاغية الفروقات الطبقية؛ باعتبارهم جماعةً موحّدة تخضع لنظام تربوي موحّد.

- الأساس الوظيفي: اتّضح جليًّا في معاملة النظام التربوي للأفراد حسب وظائفهم وأدوارهم البيولوجية، فإذا كان يرى الذكور أداة على شكل جنود لحماية الوطن، فإنّه ينظر للنساء على أنّهنّ أداة لإنتاج الجنود، وكان تدريبهنّ وفق هذا المنظور.

- الأساس النفسي: اهتمّ النظام التربوي الإسبرطي بالتربية النفسية القائمة على الصرامة والقسوة، والانضباط والصلابة النفسية والجسدية في تكوين أفراد المجتمع، وقمع مظاهر اللين ومداخله من قبيل تعلّم الفنون أو التربية على الإبداع أو التفكير النقدي لتشجيعه على الفردانية والتمرد.

يتّضح ممّا سبق أنّ الفلسفة التربوية الإسبرطية لم تكن تنشّد بناء إنسان مثقّف ناضج من مختلف الأوجه، متّصف بالقيم السامية من عدل وحرية ومساواة، بل كانت فلسفةً مكرّسةً لطبقية المجتمع القائمة على طبقتي الأسياد والعبيد، ومتأثّرةً بالتوجّه السياسي ذي النزعة الحربية؛ فحتّى توجّه تمكين المتعلّمين من المبادئ الأولى للكتابة والشعر والموسيقى كان لغاية عسكرية صرفة.

علاوةً على ذلك فإنّ في فصل الناشئة عن الوسط الأسري منذ سنّ السابعة إضرارًا بنفسيتهم وحقوقهم؛ إذ لا منازع في كون الأسرة المؤسّسة الاجتماعية الأولى برعاية الطفل وتعهّده إلى حين بلوغه سنّ الرشد، وفي قتل الأطفال ضعيفي البنية جنوح واضح للمجتمع الإسبرطي نحو الظلم والبعد عن العدالة وحقوق الإنسان.

من ثمّ يمكن الخلوص بكون الفلسفة التربوية الإسبرطية ركّزت على الارتقاء بالجانب الجسدي للإنسان لدواعٍ سياسية في تغييب بارز لباقي الأبعاد العلمية والثقافية والأدبية والنفسية والفنية والأخلاقية.

ثانيًا: فلسفة التربية في أثينا

تختلف فلسفة التربية في أثينا عن نظيرتها في إسبرطة؛ ففلسفة التربية في أثينا - التي يعود أساسها إلى المشرع "صولون" - سعت إلى إيجاد نوع من التناسق بين روح تحسّ بالجمال وتقدير الأدب وتسعى لجسم رشيق قويّ، ومن رواد فلسفة التربية في أثينا سقراط وأفلاطون وأرسطو.

هذه الفلسفة هدفت إلى «تحرير عقل الإنسان وتكوين اتّجاه فكري ناقد نحو الحياة والمجتمع، وتنمية الاتّجاه الديمقراطي التصوّري لديه» [مرسي، تاريخ التربية في الشرق والغرب، ص 63]؛ فركزت على تحقيق التكامل بين تربية الروح والجسم.. الروح التي تتغذّى بالحكمة وتذوق الكلام والخطابة والموسيقى، والجسم الذي ينمى بالاعتناء بصحّته وتغذيته ونظافته.

لم تكن للدولة سلطة على التربية؛ فالمدارس كانت خاصةً للأفراد وتحت إشراف الدولة، وحرية الفرد هي الأساس، وللأسرة في البيت دور كبير ومهم جدًا في التربية.

فالنظام التربوي في أثينا قبل القرن الخامس ق.م. كان حرًا؛ إذ تولت الأسرة تربية الأطفال إلى سن السابعة كما هو الشأن في إسبرطة؛ حيث تهتم بالتربية الجسدية، ويلتحق الأطفال الميسورون بالمدارس الأولية الحرة، وانحصر تدخل الدولة في إعداد الشباب بين عمر السادسة عشر والعشرين للحياة العسكرية، ويؤرخ لظهور المدارس النظامية في أثينا بالقرن السادس ق.م.، بناءً على وجود مدارس في أثينا قبل قوانين صولون (Solon's laws). [فرحاتي، تاريخ الفكر

التربوي لمجتمعات ما قبل الميلاد، ص 138]

يختلف تطبيق النظام التربوي عند الإغريق من فرد لآخر؛ بسبب فلسفتهم التربوية تجاه كل فرد، فتربية الطفل الذكر مختلفة عن تربية الأنثى؛ اعتبارًا لمكانة كل واحد منهما في المجتمع الإغريقي، وتتجلى البنية التربوية للنظام الأثيني بصورة واضحة من خلال العناصر الآتية:

الطفل: ينبغي أن يولد الطفل في المجتمع الأثيني سالمًا معافي حتى يتسنى له العيش في كنف والديه، فالرجل في أثينا يحمل مولوده وهو ابن خمسة أيام في حفل يسمى أمفيدروميا (Amphidromia) ليقرر إذا ما كان سيحفظ به أم لا، وذلك بناءً على قوة جسمه. ويربى الطفل في هذا البلد بهدف أن يكون مفيدًا له؛ إذ يتلقى تعليمًا خارج المنزل في مدرسة لا تخضع لرعاية الدولة، ويلقن على يد أفراد من عامة الناس في شكل دروس في الكتابة والقراءة وأصول الحساب والموسيقى والشعر والرسم والرقص والكلاسيكيات والعلوم، بينما التدريبات العسكرية التي تعد أساس التعليم الرسمي كانت تتم على يد رياضي محترف تحت رعاية الدولة، كما كانوا يخصصون مربيًا لمصاحبة الطفل ومراقبة تصرفاته في الذهاب والإياب للمدرسة. [انظر: أوكيل، التربية والتعليم في أثينا وإسبرطة.. ازدواجية الأسس والمبادئ، ص 427]

الذكور الشباب: انطلقت أثينا في تربية الذكور الشباب وتعليمهم من فلسفة اعتبارهم مواطنين كاملي الأهلية لخدمة بلادهم؛ فقد كان الشاب في أثينا يقص شعره في سن السادسة عشرة، ويركز على التدريبات الرياضية ليكون مؤهلًا للخدمة العسكرية، وفي سن الثامنة عشرة ينضم إلى قائمة المواطنين في القبيلة، ويقدم إلى إخوانه في احتفال عام ويقسم على الإخلاص لوطنه، وبذلك يصبح مؤهلًا للخدمة العسكرية، وعندما يصل لسن العشرين يصبح مواطنًا كامل الأهلية وينضم للجيش، ويصبح عضوًا في الجمعية العامة، مما يكسبه

بعض المزايا مثل امتلاكه حرية إكمال تعليمه، أو التوقف عنه للتفرغ لدراسة الفلسفة والخطابة. فتربية الذكور في أثينا تروم تزويدهم بجلّ القدرات العقلية والجمالية والبدنية والعسكرية التي تجعلهم مواطنين بمواصفات كمالية. [انظر: المصدر السابق، ص 429]

- الإنث: يظهر في النظام التربوي الأثيني تمحور العملية التعليمية حول الذكور على حساب الإنث؛ إذ تخضع الإنث لنمط تعليمي مقيد ومحكوم بأدوارهنّ الاجتماعية التقليدية؛ فبعد سنّ السابعة تتابع تعليمًا محدودًا داخل البيت، ويشرف على تعليمها القراءة والكتاب والداها، وهو ما يعدّ إقصاءً منهجيًا من الفضاء العمومي المدرسي.

كما يركز تعليمهنّ على إعدادهنّ للأدوار المنزلية؛ من خلال تعليمهنّ مهارات إدارة البيت، والإشراف على العبيد، والطهي والحياكة وتربية الأطفال، وفي المقابل يقصين من النشاطات البدنية مثل الرياضة التي تعدّ جزءًا أساسيًا في تعليم الذكور، وهذا الإقصاء المنهج يرجع إلى اعتبار المرأة كائنًا محدود الذكاء، ويؤهلهنّ للزواج بين سنّ 12 و 14 سنة. وعليه، فقد أسست الفلسفة التربوية في أثينا على الأسس التالية:

الأساس العقلي والمهارات الفكرية؛ إذ يلاحظ اهتمام أثينا بتدريس المواد الفكرية مثل القراءة والكتابة والحساب.

الأساس الجسدي؛ إذ ارتكز الاهتمام فيها على إعداد مواطنيها الذكور جسديًا من خلال التدريبات الرياضية المكثفة لخدمة بلادهم.

الأساس الجمالي؛ إذ يتجسّد في العناية بتهذيب ذوق المواطنين وتعليمهم الفنون من قبيل الموسيقى والرسم والرقص.

الأساس الاجتماعي؛ إذ يتمثّل في إعداد مواطنين لخدمة المجتمع الأثيني.

الأساس التمييزي؛ إذ يظهر بجلاء في النظام التربوي المخصّص للإنث، بحيث لا يدرسن على يد أساتذة، وإنّما يُعلّمن من قبل والديهنّ؛ نظرًا لاعتبار المرأة محدودة الذكاء!

وإذا أردنا إحداث مقارنة بين فلسفتي التربية في إسبرطة وأثينا، فإننا سنجد الفلسفة التربوية الأثينية نظرت إلى الإنسان باعتباره غايةً في حدّ ذاته، بينما اعتبرت الفلسفة الإسبرطية وسيلةً لحماية البلاد.

يتميز النظام التربوي في إسبرطة عن نظيره الأثيني من حيث الأهداف والآليات النفسية المعتمدة في تنشئة الأفراد؛ فالنظام الأثيني يركز على النمو الفكري والثقافي والنشاط الفردي، بينما النظام الإسبرطي يقوم على مبادئ الصرامة والانضباط والقوة الجسدية والعقلية في إعداد الأفراد، وذلك في إطار مشروع اجتماعي شمولي يهدف إلى بناء مجتمع محارب ومتماسك.

إضافةً إلى ذلك نجد النظام التربوي الأثيني يقوم على تربية كل فرد وفق موقعه ودوره في المجتمع؛ فتعليم المرأة يختلف عن تعليم الرجل، بينما التعليم في النظام التربوي الإسبرطي يخضع كل فرد - بغض النظر عن موقعه الاجتماعي - إلى نمط تربوي موحد يركز على التمرس العسكري والانضباط الجماعي؛ باعتباره أداة لتكريس قيم الجماعة وتدعيم أمن المدينة واستمراريتها.

أما من حيث الأسس الفلسفية للتربية فبينهما تباينات وفروقات يمكن إجمالها في الجوانب التالية:

- غاية التربية في الاتجاه الأثيني تتمحور حول إعداد مواطن مفكر، بينما تسعى التربية في الاتجاه الإسبرطي إلى إعداد مواطن مقاتل.
- الفرد في المجتمع الأثيني أهم من الجماعة، بينما الجماعة أهم من الفرد في الاتجاه الإسبرطي.
- المرأة في المجتمع الأثيني مهمشة تربوياً، بينما في المجتمع الإسبرطي هي حاضرة تربوياً تتلقى تعليمها، وتعد أداة إنجابية لإنتاج الجنود.
- تركيز أثينا على التربية الفكرية في مقابل اهتمام إسبرطة بالتربية الجسدية.

ثالثاً: فلسفة سقراط التربوية (470 ق.م. - 389 ق.م.)

يعدّ سقراط من أبرز رواد الفلسفة التربوية اليونانية إلى جانب أفلاطون وأرسطو، وهو الذي كان يعتقد أنّ المعرفة تقدّم على أساس يقيني ثابت.

توصّل من هذا المبدأ - كما يقول منرو - "إلى مبدئه الأساسي "المعرفة فضيلة"، فالإنسان الذي يسترشد في سلوكه بهذه الآراء ذات الأساس الثابت العام لدى الجميع بدلاً من الاستشهاد برأيه الخاص، إنّما يعيش معيشة فاضلة. [منرو، المرجع في تاريخ التربية، ص 125 - 126]

وهذا تجديد في مفهوم الفلسفة وفي مفهوم التربية في الوقت ذاته؛ لأنّ الفلسفة والتربية في نظره متّصلتان تمام الاتصال إن لم تكونا أمرًا واحدًا، فقد كان سقراط يرى أنّ موضوع الفلسفة هو البحث في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية؛ ابتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعته الحقّة، لا باتّباع العرف السائد والعقائد البالية. [انظر: الشيباني، تطوّر النظريات والأفكار التربوية، ص 51]

لقد عرفت - قبل سقراط - التفرقة بين السلوك الذي يصدر عن دوافع طبيعية خالصة، والسلوك الإنساني الذي يجري بمقتضى قوانين أو قواعد عامّة، ولكنّ الحكم الخلقي على السلوك الإنساني كان يرتدّ - منذ فجر الحضارة الإنسانية فيما تقول سيكولوجيا الشعوب - إلى المعتقد الديني والعرف الاجتماعي؛ أي إلى سلطة تقوم خارج الذات. أمّا محاولة ردّ الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامّة تصدق في زمان ومكان فقد جاء أخيرا على يد سقراط، وكان أوّل من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشرّيتها. [الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 29 و30]

كانت غاية الفلسفة في نظر سقراط تتمثّل في صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحقّ والخير والجمال، وتحقيق مجتمع أفضل، والوسيلة التي تعتمد عليها الفلسفة في تحقيق غاياتها هي التربية، أي تعريف الإنسان بماهيته الخيرة، وبالأخلاق التي توجّهه نحو طلبها.

ومذهب سقراط هذا جاء ردًّا على التوجّه السوفسطائي القائل بكون الطبيعة الإنسانية هوى وشهوة، وأنّ التربية تجسّد قوانين وضعت لقهر الطبيعة، وأنّ هذه القوانين متغيّرة بتغيّر العرف والظروف، فهي من هذه الناحية نسبية غير واجب احترامها لذاتها، ومن حقّ الرجل القويّ بالعصبية أو بالمال أو بالدهاء والجدل أن يستخفّ بها وأن ينسخها.

أمّا سقراط فقد ذهب إلى أنّ الإنسان روح وعقل يسيطر على الحسّ بعقله، وأنّ القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الإله في قلوب البشر، والإنسان يؤيّد الخير دائمًا ويهرب من الشرّ بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراد حتمًا، أمّا الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنّه يرتكب الشرّ عمدًا، [عبد الله عبد الدائم، تاريخ التربية القديم والحديث، ص 11] فالفضيلة علم والرذيلة جهل.

لم يتبع سقراط - في تربية النشء على الفضيلة - طريقة السوفسطائيين، فلم يحاضر ولم يباه بعلمه، بل كان يتظاهر بالجهل أمام الناس ويلقي عليهم الأسئلة ويناقشهم في أجوبتهم حتى يقودهم إلى اكتشاف المعارف بأنفسهم. [انظر: الخوري، أعلام التربية.. حياتهم.. آثارهم، ص 11]

اعتمد الطريقة الحوارية في تعليم تلاميذه المترددين على حلقاته، فكان يصرّ على أنه لا يعرف شيئاً سوى أنه يسأل ويريد معرفة الحقيقة، والحقيقة أمر باطن بين جنبينا لا نصل إليه إلا بالحوار لتذكّر النفس ما قد نسته حين نزلت إلى العالم الدنيوي.

أ- أسس الفلسفة التربوية السقراطية

يمكن تجلية أبرز أسس الفلسفة التربوية عند سقراط بإيجازها في الآتي: [انظر: فرحاتي، تاريخ الفكر التربوي لمجتمعات ما قبل الميلاد، ص 181 و182]

- الإيمان بفكرة السفسطائيين القائمة على اعتبار "الإنسان مقياس كل شيء"، وفي ذلك يقول: "اعرف نفسك بنفسك" [كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 50 و51]، ولكنّه خالفهم حينما اهتموا بالمشكلات الميتافيزيقية ودراسة الفلك وعناصر الكون، أمّا هو فقد اهتم بدراسة النفس الإنسانية؛ ولذلك يقول المفكر الروماني شيشرون (Cicero): «إنّ سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض» [مرسي، تاريخ التربية في الشرق والغرب، ص 91].

- بناء المعرفة لدى المتعلّم بخلفية إبتسولوجية تقوم على كون المعرفة وليدة العقل وأداته، وهو العنصر الكلّي في الإنسان، وبه نصل إلى الحقيقة الثابتة في محلّ المعرفة، والتي يجب علينا جميعاً تصديقها والعمل بها وجوباً، وهو ما يعارض مبدأ السوفسطائيين القائل بأنّ المعرفة وليدة الإدراك الحسّي لا غير، وأنّ الحقيقة هي ما يختاره كلّ واحد منّا على أنّه حقيقة، ومن هذا المبدأ يرسم سقراط القواعد الأخلاقية العامّة الخارجة عن نطاق الأفراد، ويحدّد مبررات الالتزام بها وتربية النشء عليها.

- اعتبار العقل عاملاً مشتركاً عند جميع الناس وأداة المعرفة؛ ولذلك فالحقائق ثابتة لدى الناس يرونها بمنظار واحد وهو العقل، وعلى هذا الأساس نشأت المذاهب العقلية المثالية.

- تمكين المتعلّم من تملك مهارة الاستقراء، فهو يمكن المتعلّم من كشف جهله عن طريق تفحص معلوماته حول موضوع ما بالتحليل، ثمّ الوصول به إلى تركيب مبادئه ومنطقاته، الشيء الذي يجعل المعرفة أكثر وضوحاً وثباتاً في ذهن الإنسان. إلا أنّه يجب

ملاحظة أنّ هذا المنهج الاستقرائي يختصّ فقط بالأفكار المعروفة والشائعة من أجل الوصول إلى المعاني العامّة، ولا ينسجم مع كلّ المعارف كالمعرفة التجريبية.

- الإيمان بالوجود المسبق والكامن للمعرفة في النفس الإنسانية حسب طريقة التوليد السقراطي، وما على المعلّم إلاّ تيسير استظهار هذه المعرفة وإخراجها للعلن عن طريق تنشيط الذاكرة والتدريب على التفكير المنطقي والاستدلال.

- الإيمان بجرّية التعلّم وعدم فرض المعرفة، ووجوب اقتصار المعلم في وظيفته التعليمية على التوجيه وقيادة الحوار بالسؤال الذي يتبعه جواب محدّد، والاستعانة في ذلك على استخدام الصور المضادة، أي مقابلة الفكرة بنقيضها، وعزل الخطأ كلّما بدا تدريجيّاً حتّى الوصول إلى التعميمات والمفاهيم العامّة وتركيب المعرفة الصحيحة.

- ربط المعرفة بالفضيلة، فحسب سقراط لا فضيلة إلاّ بالمعرفة، ويعدّ الخير ناشئاً عن العلم، والجهل ناشئاً عن جهل العلم، فالإنسان إذا علم أنّ الشيء خير فإنّه يحمله علمه ذلك على فعله، وإذا علم أنّ الشيء شرّ، فإنّه يحمله علمه ذلك على تركه، والإنسان يخطئ ويقع في الرذيلة لأنّه لا يعقل؛ ولذلك فالعقل أساس سلوك الإنسان، ومن ثمة فلا فضيلة إلاّ بالعلم.

- اعتبار إصلاح النفس أمراً يتمّ من الداخل وبإرادة الفرد نفسه، ولا يمكن أن يتمّ من الخارج كما اعتقد السوفسطائيون، وليس بمقدور أيّ إنسان أن يصلح إنساناً آخر ما لم يكن مستعدّاً لذلك.

- الهدف الأسمى للتربية يتجسّد في الوصول بالمتعلّم إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية العامّة؛ ذلك أنّ المعرفة إنّما هي المعرفة المقرونة بالفضيلة، أي المعرفة الفاضلة التي تحمل في طيّاتها القيمة الخلقية المطلقة والرقّيّ بالتفكير، والعمل للوصول إلى ذلك إنّما يتمّ عن طريق بناء المعرفة والحقائق تدريجيّاً بالجدل والحوار، لا عن طريق الإلقاء وحشو الذهن بالمعلومات كما يفعله السفسطائيون.

- خير وسيلة لتربية الناشئة هي تعويدهم التفكير القويم واستنباط الحقائق بأنفسهم.

[انظر: فرحاتي، تاريخ الفكر التربوي لمجتمعات ما قبل الميلاد، ص 181 و182]

يتّضح من هذه الأسس أنّ سقراط كان صاحب نظرة إبستمولوجية تعلي من شأن الإنسان وتمنحه أحقيّة التفكير للوصول إلى المعرفة بالاستناد إلى العقل، وهذه الخلفية الإبستمولوجية

أنجبت فلسفةً تربويةً تقوم على تنمية مهارة التفكير العقلي لدى المتعلّم وجعله مركز العملية التعليمية - التعليمية - التعليمية بمحصر وظيفة المتعلّم في التوجيه وقيادة الحوار؛ لذا يبدو أنّ نظريات المتعلّم الحديثة القائمة على مركزية المتعلّم لم يكن لها قصب السبق في هذه النزعة.

كما أنّ ربط هذه الفلسفة للمعرفة بالفضيلة جعل منها فلسفةً تربويةً متكاملة المقاصد تجمع بين ما هو معرفي ومهاري وسلوكي - وجداني، فلا قيمة لأيّ نظام تعليمي يخرج قضاةً وأطباء ومهندسين لا تتجلى في ممارساتهم المهنية مبادئ العدل والنزاهة والمروءة والإحسان والقيم النبيلة.

ب- وظيفة المتعلّم التعليمية

من هذه الأسس - السالفة الذكر - حدّد سقراط وظيفة المتعلّم التعليمية في مساعدة المتعلّم على اكتشاف جهله، وقيادته إلى كشف الحقيقة وبنائها في ذهنه مستعملًا طريقة تتكوّن من مرحلتين عرفت بطريقة "التهكم والتوليد"؛ ويمكن بسط معالمهما في الآتي:

- مرحلة التهكم السقراطي: أو ما يسمّى بـ "تجاهل العارف"، وفيها يلجأ المحاور إلى إلقاء السؤال وكأنّه راغب حقًا في التزوّد من العلم، جاهل بالجواب، فإذا ما أجيب جوابًا خاطئًا لم ينكره، ولم يعترض عليه، بل يتظاهر بالموافقة، ثمّ بالأسئلة الماهرة يقود بها المسؤول إلى نتائج متناقضة ومخالفة للمنطق والعقل؛ الأمر الذي يفقد معه المتحدث قدرته فيحتجّ عليه ويشكّ في معرفته ويعترف بخطئه. [الآنسي، مشاهير الفكر التربوي عبر التاريخ، ص 35]

- مرحلة التوليد السقراطي: أو ما يسمّى بـ "توليد الأفكار"، وهو الجانب الثاني لطريقة سقراط، وإن كان يقوم على طريقة مشابهة للجانب الأوّل وهو التهكم، إلّا أنّ نتائجها تقود إلى جعل الفرد يفكر بنفسه، وفي هذه الطريقة يؤمن سقراط بأنّ العقل البشري قويم بطبعه، قادر على اكتشاف الحقائق من تلقاء ذاته إذا عرفنا كيف نقوده وننبّهه، وكان سقراط يقول بأنّه يحترف صناعة أمّه؛ فهي قابلة تولّد النساء وتشهد مخاض الأولاد، وهو يولّد النفوس ويشهد مخاض الأفكار. [المصدر السابق]

لقد كانت لسقراط نظرة تربوية ثابتة؛ إذ لم يقتصر إبداعه التربوي على مجال فلسفة التربية فحسب، بل تعدّاه إلى إنتاج طرائق تعليمية من شأنها تنزيل فلسفته من التنظير إلى

التطبيق في سياق ما يصطلح عليه اليوم بـ "الديداكتيك"⁽¹⁾، وهذا حال جهابذة الفكر التربوي الذين عرفهم التاريخ، ممّن لم يقتصروا على التنظير، بل بادروا إلى التأليف في محتوى التعاليم ومنهجية التدريس وطرائقه ووسائله والتقويم.

جـ - مميزات فلسفة سقراط التربوية

اتّسمت فلسفة سقراط التربوية بالعديد من المميزات أبرزها:

- اعتبار المعرفة أساس الوحدة الاجتماعية وركيزة السلوك الصحيح.
- تحديد هدف أسمى للتربية تتمثل في تعريف الإنسان بنفسه بماهيته والأخلاق (الفضيلة) الصالحة له.
- جعل المعرفة تبدأ بمعرفة النفس استنادًا إلى مقولة: "أيّها الإنسان.. اعرف نفسك بنفسك"، وهو اتّجاه فلسفي ينحو نحو سبر أغوار النفس البشرية.
- تنمية قدرة الفرد على التفكير حتّى يصل إلى المعرفة بنفسه، واعتبار هذه المعرفة أساس السلوك الصحيح.
- التوجّه نحو معرفة الحكمة والفضيلة التي تحقّق للفرد النجاح والسعادة في حياته.
- اعتماد طريقة توليد الأفكار والمعاني من خلال المناقشة والسؤال والجواب، وتنمية المفاهيم من خلال التساؤلات، وكذا التدقيق الشديد في الألفاظ والمعاني التي تدور في المناقشة.

1- هو فرع من فروع علوم التربية يعنى بدراسة طرق تعليم المعارف وأساليبها وتعلّمها، ويهتمّ بتحليل العلاقات التربوية بين المعلم والمتعلم، والمعرفة في سياق تعليمي محدّد، بهدف تحسين الفعل التعليمي - التعلّمي وضبط مكوّناته. [انظر: غريب، المنهل التربوي.. معجم موسوعي في المصطلحات والمفاهيم البيداغوجية والديداكتيكية والسيكولوجية، ج 1، ص 262 - 275، اسليماني، المعين في التربية، ص 271 و272]

الخاتمة

في ختام هذا المقال يمكن إجمال النتائج المتوصل إليها في - سياق الإجابة عن إشكاليته - في الآتي:

1- فلسفة التربية قائمة على استهداف توضيح المقاصد والغايات النهائية للتربية، وإبانة طرق البحث والتربية الموصلة إلى هذه المقاصد، وكشف المعايير التي يحكم بها على هذه القضايا كلها، ثم إقامة علاقات المتعلم بالوجود المحيط طبقاً لذلك كله.

2- لكل فلسفة تربوية إجابات محدّدة للأسئلة التي تدور حول علاقات الإنسان بالنشأة والحياة والمصير، ولها رؤى أنطولوجية وإبستمولوجية وأكسيولوجية وأنثربولوجية.

3- تشكيل المسألة التربوية - على مرّ العصور وفي التيارات الفلسفية القديمة والحديثة كافة - اتّجهاً فلسفياً في تاريخ الفكر الإنساني الفلسفي؛ لذا اصطلح على الجوانب الفلسفية التي تعالج المسائل التربوية بفلسفة التربية.

4- التربية وشؤونها كانت موضع عناية فلاسفة اليونان من قبيل سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى درجة بلغت مستوى التنظير في التربية، وأدّت إلى تبلور مدرستين فلسفيتين تربويتين تمثلتا في كلّ من مدرستي إسبرطة وأثينا.

5- قيام الفلسفة التربوية في أثينا على الحرّية وإيجاد نوع من التناسق بين روح تحسّ الجمال وتقدير الأدب، وجسم رشيق قوي؛ وذلك بمساندة الفرد على تحقيق النموّ الشامل والاهتمام بالناحية الجسمية والعقلية والروحية والتقنية.

6- ارتكاز فلسفة التربية الإسبرطية على إعداد أفراد أقوياء بدنيّاً وشجعاناً ومطيعين للدولة والقانون طاعةً عمياء، ولتحقيق ذلك الهدف تميّزت التربية الإسبرطية بالقسوة والشدة مع الاهتمام بالتربية الجسدية والقوّة الجسمية والقدرة الحربية الفائقة، وكان نتيجة ذلك ظهور الجهل والغلظة في الطباع والتقصّف في الحياة.

7- الفلسفة التربوية الإسبرطية لم تكن تنشّد بناء إنسان مثقّف ناضج من مختلف الأبعاد متّصف بالقيم السامية من عدل وحرّية ومساواة، بل كانت فلسفةً مكرّسةً لطبقية المجتمع القائمة على طبقتي الأسياد والعبيد، ومتأثّرة بالتوجّه السياسي ذي النزعة العسكرية؛ فحتّى توجّه تمكين المتعلّمين من المبادئ الأولية للكتابة والشعر والموسيقى كان لغاية حربية صرفة.

8- سقراط هو أحد أقطاب فلاسفة اليونان الذين كانوا في طليعة من أسهموا في ازدهار الفكر التربوي، وقد كان يعدّ الفلسفة والتربية متّصلتين تمام الاتصال إن لم تكونا أمرًا واحدًا؛ إذ رأى أنّ موضوع الفلسفة يتجسّد في البحث في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية ابتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعته الحقّة.

9- قيام فلسفة سقراط التربوية على صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحقّ والخير والجمال، والوصول بالمتعلّم إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية العامّة وتحقيق مجتمع أفضل.

10- انطلاق فلسفته التربوية من خلفية إبتسمولوجية تقوم على كون المعرفة وليدة العقل وأداته، وهو العنصر الكلّي في الإنسان، وبه يكون الوصول إلى الحقيقة الثابتة في محلّ المعرفة والتي يجب تصديقها والعمل بها وجوبًا.

11- تركيزه على ضرورة تمكين المتعلّم من تملك مهارة الاستقراء باعتبارها أفضل طريقة للتعلّم؛ فهو يمكن المتعلّم من كشف جهله عن طريق تفحص معلوماته حول موضوع ما بالتحليل، ثمّ الوصول به إلى تركيب مبادئه ومنطقاته، الشيء الذي يجعل المعرفة أكثر وضوحًا وثباتًا في ذهن الإنسان، فخير وسيلة لتربية الناشئة - في نظره - هي تعويدهم التفكير القويم واستنباط الحقائق بأنفسهم.

12- تحديده وظيفة المعلّم التعليمية في مساعدة المتعلّم على اكتشاف جهله، وقيادته إلى كشف الحقيقة وبنائها في ذهنه مستعملًا طريقة "التهكم والتوليد".

13- تميّز فلسفته التربوية بربطها بين المعرفة والفضيلة، وجعلها المعرفة أساس الوحدة الاجتماعية وركيزة السلوك الصحيح، واستهداف تنمية قدرة المتعلّم على التفكير.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أوكيل، صبيحة، التربية والتعليم في أثينا وإسبرطة.. ازدواجية الأسس والمبادئ، مجلّة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجزائر، المجلد السابع، العدد الثاني، جوان، سنة 2022 م.

زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971 م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، القاهرة.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1.

اسليماني، العربي، المعين في التربية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط 6، 2013 م.

الآنسي، عبد الله علي؛ باقارش، صالح سالم، مشاهير الفكر التربوي عبر التاريخ، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، مكّة المكرمة، ط 3، 1420 هـ.

التل، سعيد، وآخرون، المرجع في مبادئ التربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1993 م.

الخوري، أنطوان م.، أعلام التربية.. حياتهم، آثارهم، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، صيدا، 1428 هـ.

الشيبياني، عمر محمد التومي، تطوّر النظريات والأفكار التربوية، الدار العربية للكتاب، طرابلس الغرب، 1987 م.

الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967 م.

الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية.. دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، مؤسّسة الريان، 1419 هـ.

النجيحي، محمد ليب، مقدّمة في فلسفة التربية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 1981 م.

ربول، أوليفيه، فلسفة التربية، ترجمة: جهاد نعمان، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1978 م.

محمد، صالح عبد السالم سعد، دور الفلسفة في التربية المعاصرة وخدمة المجتمع، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، سبها، العدد 20، 2021 م.

عبد الله عبد الدائم، التربية عبر التاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط 3: 1978 م.

عبد الله عبد الدائم، تاريخ التربية القديم والحديث، كلية التربية بجامعة دمشق، 1960 م.

سعيد إسماعيل علي؛ فرج هاني عبد الستار، فلسفة التربية.. رؤية تحليلية ومنظور إسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1430 هـ.

غريب، عبد الكريم، المنهل التربوي.. معجم موسوعي في المصطلحات والمفاهيم البيداغوجية والديداكتيكية والسيكولوجية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط 1، 2006 م.

فايد، عبد الحميد، رائد التربية العامة وأصول التدريس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 4، 1981 م.

فرحاتي، العربي، تاريخ الفكر التربوي لمجتمعات ما قبل الميلاد، عالم التربية، ط 1، 2004 م.

فينكس، فليب هـ، فلسفة التربية، ترجمة وتقديم: محمد ليب النجحي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982 م.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1946 م.

محمد منير مرسي، تاريخ التربية في الشرق والغرب، عالم الكتاب، القاهرة، 1977 م.

محمد منير مرسي، فلسفة التربية.. اتجاهاتها ومذاهبها، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 2002 م.

منزو، بول، المرجع في تاريخ التربية، ترجمة صالح عبد العزيز، مكتبة نهضة القاهرة.

An Occidental Reading of the Relationship between Islam and Human Rights: A Critical Study

Mohammad Mohammadrizaei

Professor of Philosophy of Religion, University of Tehran, Iran. E-mail: mmrezaei@ut.ac.ir

Ruhollah Al-Musawi

PhD in Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran.

Abstract

The adoption of an Occidental approach by enlightened intellectuals has led them to adopt the Western model of human rights as the primary reference and foundation for their perspectives and practices in this domain. Accordingly, they advocate interpreting religion in a manner that aligns with this framework. Among the most prominent of these thinkers is Dr. Mohammad Mojtaba Shabestari, whose works exemplify a steadfast commitment to this approach. He argues that strict adherence to Shariah as a fixed legal system irrespective of the specific Islamic school of thought fosters conditions conducive to violence and the emergence of extremist groups. Shabestari contends that the sole means of preventing such radical tendencies lies in embracing the Western human rights framework, asserting that this approach not only mitigates wars and bloodshed, but also provides Muslims with an opportunity to advance the flourishing of Islam in the contemporary world. This article critically evaluates Shabestari's claims using a rational-analytical methodology alongside a review of the Qur'an and authoritative Islamic sources. We demonstrate that the Western conception of human rights is inadequate for preventing wars and bloodshed and refute Shabestari's claim regarding the incompatibility of Islamic jurisprudence with human rights. On the contrary, our analysis highlights the superiority of Islamic rights principles in securing substantive human entitlements compared to the Western model.

Keywords: Human Rights, Islam, the West, Dr. Shabestari, Islamic Jurisprudence.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .170–203

Received: 18/07/2025; Accepted: 14/08/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



قراءة استغرابية للعلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان.. دراسة نقدية

محمد محمدرضائي

أستاذ في فلسفة الدين، جامعة طهران، إيران. البريد الإلكتروني: mmrezai@ut.ac.ir

روح الله الموسوي

دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة طهران، إيران.

الخلاصة

إنّ تبني المفكرين المستنيرين لمنهج الاستغراب أدّى إلى أن يتّخذوا النموذج الغربي لحقوق الإنسان مرجعاً وأساساً لرؤاهم وسلوكياتهم في هذا المجال، ممّا جعلهم يوصون بتأويل الدين بطريقة تتناغم مع هذه الرؤية. ويعدّ الدكتور محمد مجتهد شبستري من أبرز هؤلاء المفكرين؛ إذ تعكس مؤلفاته التزامه بهذا المنهج. فقد تبني رؤية مفادها أنّ التمسك بالشرعية باعتبارها منظومة قانونية ثابتة - بغض النظر عن المذهب الإسلامي الذي تستند إليه - يؤدي إلى تهئية المناخ للعنف وظهور تنظيمات متطرفة. ويرى شبستري أنّ السبيل الوحيد للحيلولة دون نشوء مثل هذه الاتجاهات المتشدّدة يكمن في تبني منظومة حقوق الإنسان الغربية، معتبراً أنّ هذا النهج لا يسهم فقط في منع الحروب وإراقة الدماء، بل يتيح للمسلمين فرصة تعزيز ازدهار الإسلام في العصر الحديث. وقد تصدّينا في هذا المقال لنقد مدّعيات الدكتور شبستري وفقاً للمنهج العقلي التحليلي، وكذلك بمراجعة القرآن الكريم والنصوص الإسلامية المعتبرة، وقد بيّنا عدم كفاية حقوق الإنسان الغربية لإيقاف الحروب وإراقة الدماء، كما أوضحنا بطلان ادّعاء الدكتور شبستري في عدم الانسجام بين الفقه وحقوق الإنسان، بل كشفنا عن تفوّق مباني الحقوق الإسلامية في توفير الحقوق الواقعية للإنسان على الرؤية الغربية.

الكلمات المفتاحية: حقوق الإنسان، الإسلام، الغرب، الدكتور شبستري، الفقه.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأوّل، ص. 170 - 203

استلام: 2024/07/18، القبول: 2024/08/14

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

من الآفات التي أصابت التيار التنويري في العالم الإسلامي ميله نحو الغرب؛ إذ جعل أتباعه الثقافة والفكر الغربي ومنتجاته الفكرية أصلاً وأساساً لهم، واعتبروها معصومةً ووحياً منزلاً، في حين أنهم يحقرون التراث الفكري والثقافي لمجتمعهم، ويعملون على تفنيده أو رفضه، أو تفسير التقاليد الأصيلة الوحيانية والدينية والثقافية لشعوبهم من أجل مواكبة الفكر والثقافة الغربيين، وبدلاً من أن ينقدوا الفكر الغربي من الناحية النظرية والعملية بوصفه منتجاً فكرياً بشرياً، اعتبروه معياراً ومقياساً لنقد تراثهم. في هذا السياق، وبالنظر إلى هيمنة النموذج الأنسي على الفكر الغربي بجميع مدارس واتجاهاته، يمكننا بوضوح ملاحظة تأثير هذا النموذج على فكر المفكرين المستنيرين وسلوكهم؛ إذ يفضلون الرؤية الإنسانية على الرؤية الإلهية، مدّعين أنهم يسعون إلى إحقاق حقوق الإنسان وتحقيق سعادته. ومن هؤلاء المفكرين الذين تبّنوا هذا التوجّه، يبرز الدكتور محمد مجتهد شبستري. وفي هذا المقال نسعى إلى استكشاف نظريته ومقارنته لعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان، مع تحليل ونقد هذا المنهج الذي يشاركه فيه العديد من المفكرين المتأثرين بالفكر الغربي.

المبحث الأول: المفاهيم والكليات

أولاً: حق الإنسان

"الحق" له معانٍ عديدة في اللغة العربية، لكن الأصل فيها جميعاً يرجع إلى المطابقة والموافقة [الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 125]، لكن أحد معاني الحق - وهو المقصود في مقالتنا هذه في عنوان "حقوق الإنسان" - هو الحظ والنصيب [ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 51]، والحق ما يُستحق [الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج 3، ص 1247]، وفي اللغة الإنجليزية المفردة التي تُستعمل في التعبير عن الحق هي (Right) ولا تستعمل مفردة (Truth)؛ لأن المفردة الأخيرة تعني الحق بمعنى الحقيقة والواقع. وعليه فإن مصطلح حقوق الإنسان باللغة الإنجليزية هو (Human rights). وهذه الكلمة في اللغة الإنجليزية أيضاً لها معانٍ متعددة، لكن في ضوء ما نقصده في بحث حقوق الإنسان واستناداً إلى قاموس أكسفورد فإن كلمة (Right) بمعنى الحق تعني امتلاك الإذن من الناحية الأخلاقية أو القانونية لامتلاك شيء أو القيام بفعل. لكن قاموس ميريام وبستر (Merriam Webster) يبين أن الحق عبارة عن شيء يجب أن يكون الشخص مخولاً أخلاقياً أو قانونياً لملكه أو ينتفع به أو يفعله.

[Merriam-Webster's Advanced Learner's English Dictionary, 2008, entry right]

وينبغي التنبيه إلى أن هذا المعنى للحق يقف في مقابل التكليف، لكنه يلزمه، بمعنى أنه في كل موضع يوجد حق فهناك تكليف أيضاً، فإذا ثبت حق لشخص، يثبت أيضاً على الآخرين تكليف برعاية ذلك الحق، واللافت هنا أن كلمة الحق في اللغة العربية إذا جاءت مع حرف الجر "على"، فإنها تدلّ حينئذٍ على التكليف أيضاً من قبيل الآية الشريفة: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الروم: 47]، التي يظهر منها أن الله ﷻ مكلف بمساعدة المؤمنين في تحقيق النصر. وفي ختام هذا المبحث ينبغي أن نشير إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإنه نتيجةً للفظائع التي ارتكبتها القوى الغربية في الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ صدر هذا الإعلان في عام 1948 م من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة. يؤكد هذا الإعلان حقوق الإنسان والحريّة والعدل والسلام، والهدف الأصلي منه هو توفير الأرضية لتحقيق السلام ومنع تكرار ما حدث من فظائع في الحربين العالميتين.

ثانيًا: الدين

ذُكرت للدين معانٍ عديدة، بعضها يجعل دائرة مفهوم الدين واسعة جدًا إلى درجة يشمل المذاهب الفلسفية أيضًا، ومن جهة أخرى فقد حدّد بعضهم تعريفات نطاق الدين بالأديان الإبراهيمية. وفي هذه الحالة من الضروري أن لا نخلط تعريف الدين بنحو مطلق، مع الدين الصحيح. وقد أوضح القرآن الكريم هذا الاختلاف بدقّة: فالدين منهج الحياة، فإذا كان هذا المنهج من الله ﷻ يُسمّى حينئذٍ "الدين الحقّ" أو "دين الله"، وإذا لم يكن من الله، بل من وضع الناس، فإنّه يُدعى "دين باطل". [رضايى، الاهيات فلسفى، ص 28]

وقد تعرّضنا في بحثٍ آخر إلى المقاربات المختلفة في تعريف الدين [انظر: المصدر السابق، ص 27 - 35]، لكن لا يتوفّر لدينا في هذا البحث مجال لدراسة هذه التعريفات وتحقيق الحال فيها، وسنكتفي هنا بتقديم التعريف المختار في بحوث الدراسات الدينية وهو: الدين عبارة عن مجموعة من المعارف والقضايا التي تتطلّب الإيمان والطاعة، وتدور حول علاقة الإنسان بحقيقة سامية. ومع ذلك فإنّ مقصودنا من الدين في هذا البحث، وما ندافع عنه هو مصداق خاصّ للدين، وهو الإسلام.

ثالثًا: الفقه والشرعة

الدين كما نعلم يشتمل على تعاليم أنزلها الله ﷻ بواسطة الأنبياء لهداية الناس. وهذه التعاليم ذات أبعاد مختلفة يرتبط قسمٌ منها بعالم ما وراء الطبيعة والغيب، وقسم يرتبط بمجال الأخلاق، وقسمٌ يرتبط بالتكاليف الفردية والاجتماعية، وقسمٌ يرتبط بالنظريات في مجال العالم والإنسان، وقسمٌ بالأحداث الخارجية وما إلى ذلك. وفي بحث العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان يقع السؤال حول البعد العملي والتكاليف الفردية والاجتماعية في الإسلام، وهو ما يُطلق عليه اصطلاحًا عنوان الشرعة. وقد أوكلت مهمّة استنتاج هذا البعد وبيانه في الإسلام إلى علم الفقه، وهو العلم الذي يسعى إلى أن يستنبط من المصادر الدينية الجانب الأيديولوجي من الدين أو ما ينبغي وما لا ينبغي فيه، وبعبارة أخرى الحقوق والتكاليف. وبيان آخر: «الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية» [العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ج 1، ص 90]. أي أنّ الفقيه يستفيد من آيات القرآن والروايات والأحكام العقلية (وكذلك الإجماع) لبيان الحكم الإلهي من قبيل الوجوب والحرمة، لأفعال الإنسان الفردية والاجتماعية، والجهد الذي يبذله الفقيه في الوصول

إلى الحكم الإلهي يُدعى الاجتهاد. والاجتهاد في الفقه هو نشاطٌ منهجيٌّ مُثابِرٌ للكشف عن الحكم الإلهي تجاه حقّ الله، وحقّ النفس، وحقّ الآخرين، وحقّ الطبيعة. والمجتهد بحاجة إلى التخصص بطيفٍ واسعٍ من العلوم الأساسية اللازمة، وكذلك لا بدّ له من بذل جهود مضنية في البحث والتدقيق في الأدلّة ونقدها وتلخيصها، والاطلاع عن الظروف المعاصرة، وكذلك الشجاعة في إصدار الفتوى، لكي يكون مؤهلاً للكشف عن الحكم الشرعي.

المبحث الثاني: قيام حقوق الإنسان على الدين

يعتقد الدكتور شبستري أنّه نظراً لوجود تفسيرات متعدّدة للدين الإسلامي، فلا ينبغي أن يكون هذا الدين أساساً لعملنا. وأمّا حقوق الإنسان فإنّ لها تفسيراتٍ مشتركةً وموحّدةً، أو بمعنى آخر للعدل والحرية والسلام العالمي بين جميع البشر؛ لذلك يجب علينا أن نرفع رايثها عاليًا. وبهذا تتمّ الحجّة علينا، ويمكن أن تصبح هذه المبادئ أساساً لحياتنا.

وبحسب تعبير شبستري: «لا ينبغي استنباط حقوق الإنسان من الكتاب والسنة؛ لأنّه إذا قلتم إنّ هذه الحقوق منحها الله، فلن تكون حينئذٍ "حقوق الإنسان بما هو إنسان"، بل ستكون حقوقاً يريدّها الله. وإذا استنبط المسلمون أنّ الحقوق هي التي يمنحها الله، ويجب أن يقفوا عند حدودها، فإنّه لن يستطيعوا حينئذٍ تحديد الوظيفة والتكليف للعالم، ولا يمكنهم أن يقولوا أنّ هذه الحقوق التي تمنع نشوب الحروب. ولا يمكنهم القول هذه الحقوق شاملة للجميع. بل هي حقوق معتبرة عند المؤمنين بالله، والمؤمنين بالقرآن، والمؤمنين بالسنة. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المسألة ستصبح مسألةً داخليةً في العالم الإسلامي، أو مسألةً داخليةً لهذا البلد الإسلامي أو ذاك؛ لأنك لا يمكنك أن تقول للآخرين يا أيّها الناس نحن نؤمن بالله، وقد منح إلهنا هذه الحقوق لكم، وعليكم احترام هذه الحقوق لمنع نشوب الحروب. لأنهم سيقولون لكم: نحن لا يمكننا أن نأخذ حقوقنا من إلهكم» [شبستري، گفت و گوی مولود بهراميان با مجتهد شبستري، 29 بهمن 1395 ش].

ومن هنا يجب علينا أن نفهم حقوق الإنسان بنفس المفهوم الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبحسب تعبير شبستري: «نحن المسلمين يجب علينا التعرّض بنحو مؤكّد لمسألة حقوق الإنسان، بنفس المفهوم الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ لأننا نحن المسلمين جميعاً نُمثّل الآن جزءاً من المجتمع العالمي، ولا يمكننا أن نفصل أنفسنا عنه. ونحن بالقطع جزءٌ من هذا المجتمع الذي رأى في يومٍ أنّ هذه الإلزامات ضرورية. فتكون مسألة "الحرية" و"العدل" و"السلام العالمي"، مسائل في غاية الأهمية بالنسبة لنا نحن المسلمين» [المصدر السابق].

وملخص كلامه هو أنّ الإسلام والدين يمثل أرضيةً ممهّدةً للعنف وظهور تيارات متطرفة. وأمّا حقوق الإنسان فإنّها تمهّد الأرضية للناس ذوي الكرامة والمدافعين عن السلام والحرية والعدل، ومن خلال حقوق الإنسان يمكن منع إراقة الدماء.

ولذلك يصّر شبستري قائلاً: «في عصرنا هذا الله أيضاً يريد حقوق الإنسان، فإن لم تصدّقوا انظروا كيف يقتل المسلم أخاه المسلم! وإذا أردتم الوقوف في وجه شخص سقّاح لا يمكنكم أن تقولوا له إنّ الله لا يريد أن تقتل إنساناً من أجل المحافظة على سلطتك؛ لأنّه يمكنه أن يقول: كلاً، إنّ الله يريد ما أقوله أنا. ونحن كبشر يجب علينا أن نرفع راية حقوق الإنسان ونقول له إنّ ما تقوم به من أعمال منافية لحقوق الإنسان، وسائر الناس يؤيّدون ما نقوله، وفي هذه الصورة فقط تتمّ الحجّة عليه» [المصدر السابق].

تحليل ونقد

في مقام الردّ على هذه الادّعاءات يمكن أن نقول:

أولاً: الاختلاف في تفسير حقوق الإنسان

بناءً على ما يطرحه الدكتور شبستري في خصوص تفسير حقوق الإنسان يرد عليه أنّه على أيّ أساس ومعياريّ يعتقد أنّ هناك تفسيراً واحداً لحقوق الإنسان؟ لأنّ هناك نقاشات متواصلةً مثيرةً للجدل في مجلس الأمن في مسألة حقوق الإنسان ونقضها، وما الذي يكشف عنه اختلاف آراء ممثلي الدول الأعضاء في هذا الموضوع؟ فهل اختلافهم يكشف عن تفسيراتهم المختلفة لمواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (إذا تعاملنا من الأمر ذلك بحسن نيّة)؟ إذن حتّى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان له تفسيرات مختلفة. وأمّا إذا كان اختلافهم ناشئاً عن مصالحهم المادّية المتضاربة، وأنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما هو إلّا ذريعة للوصول إلى منافع أكبر، ففي هذه الصورة سيكون عدمه أفضل من وجوده؛ لأنّه حينئذٍ مجرد وسيلة لتبرير تضييع حقوق الإنسان! ونحن نسأل الدكتور شبستري الذي يدعو إلى أنّ رفع راية حقوق الإنسان يمكنه أن يمنع إراقة الدماء، هل تحقّق مثل هذا الأمر لحدّ الآن؟! وهل لا يوجد أيّ اختلاف في الرأي حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ أم أنّ كلّ شخص يفسّره بما ينسجم مع مصالحه، ويتصرّف وفقاً لهذا التفسير، والقوى الكبرى تفرض رؤيتها في هذا المجال؟ وعلى أساس منطق شبستري إذا كان اختلاف التفسير يؤدي إلى الإعراض عن مورد ذلك الاختلاف كما حكم هو في مورد الإسلام، فنتيجة هذا المنطق هو طرح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جانباً؛ لأنّه يوجد اختلاف في تفسيره وتطبيقه أيضاً.

ثانياً: عدم قابلية حقوق الإنسان الغربية في حلّ مشاكل الإنسان

يعتقد الدكتور شبستري أننا إذا طرحنا جانباً حقوق الإنسان الدينية، وتمسّكنا بحقوق الإنسان الغربية، سوف تحلّ مشاكل الإنسان، وسينال الإنسان حقّه، هذا بينما التأمّل في آليات تطبيق هذا الإعلان في الهيكلية الحالية للعالم، والفرضيات القبلية النظرية والأيدولوجية لتطبيقه، تكشف بوضوح عن مستوى خطإ هذا الفهم. ويمكننا إيضاح هذا المطلب بتقديم عدّة أمثلة هي:

أ- حقّ الفيتو في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة

حقّ النقض "الفيتو" (Veto) هو حقّ ممنوحٌ للأعضاء الخمسة الدائمين في مجلس الأمن وهم: الولايات المتحدة الأمريكية، وفرنسا، والمملكة المتحدة، وروسيا، والصين. وبهذا الحقّ يمكن لكلّ واحدة من هذه الدول أن تعرقل اعتماد أيّ قرار أو مسوّد في مجلس الأمن؛ لأنّه وفقاً لميثاق الأمم المتحدة يجب موافقة⁽¹⁾ جميع الأعضاء الدائمين لكي يتمّ اعتماد أيّ قرار صادر عنه، وهذا يعني أنّه إذا اعترض أحد الأعضاء الدائمين على أيّ قرار، فإنّ ذلك القرار يصبح منقوضاً.

وينبغي التنبيه إلى أنّ اعتماد أيّ قرار يستدعي موافقة 9 آراء من مجموع 15 عضواً وهم أعضاء مجلس الأمن (10 أعضاء غير دائمين، و5 أعضاء دائمين). وقد مُنح حقّ النقض (الفيتو) للأعضاء الخمسة الدائمين في مجلس الأمن على أساس فكرة ترجيح السلام على العدل. وحينئذٍ يخطر سؤالٌ في الذهن وهو: هل الدول كلّها، وكلّ واحد من أفراد البشر بما هو إنسان، موافقون على منح هذه الدول حقّ النقض (الفيتو)؟ العديد من الدول والأشخاص المناصرين للعدل يعارضون هذا التمييز الواضح في حقوق الإنسان.

والسبب في تفوّق السلام على العدل هو تفوّق القوّة والسلطة على المنطق والتفكير والعقلانية. إنّ حقّ النقض (الفيتو) يعني أنّ الدول دائمة العضوية التي تمتلك ترسانة الأسلحة النووية، تريد أن تلمّح إلى أنّه إذا لم يتحقّق ما نريده في المجتمع الدولي، فإنّنا نزعزع العدل ونثير الفوضى في العالم، حتّى وإن اتّفق جميع الناس في العالم على تأييد أيّ قرار.

1- الشرط هو عدم الاعتراض لا الموافقة، وقد جاء في ميثاق الأمم المتحدة: «عند تصويت أيّ من الأعضاء الدائمين سلباً يُمنع اعتماد مشروع قرار. لكنّ امتناع العضو الدائم عن التصويت أو غيابه عنه لا يمنع صدور قرار».

وهل يمكن لهذا الخرق الواضح للعدل - كما بينه الدكتور شبستري - أن يكون في مقام الرأي مقبولا عند الناس جميعا، وكذلك في مقام العمل يكون له الحظ الأكبر في النجاح؟ وهل أن مثل هذا الفهم لحقوق الإنسان هو الذي يريده الله كما ادّعاه الدكتور شبستري.

ب- سيادة إرادة الشعوب

تصرّح الفقرة (3) من المادة (21) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأن: «إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دوريا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين، وبالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت».

وحينئذ يطرح السؤال التالي: المفروض أن حقوق الإنسان في الغرب هي المعيار والأساس، ولا يعدّ الدين أو الكلام الإلهي معيارا، ومع ذلك نرى أن بعض الدول الغنيّة محكومة بأنظمة ملكية، ولا يوجد فيها أي أثر للانتخابات أو سيادة إرادة الشعب، كما أنها تقمع بشدة أي اعتراض أو معارضة ضدها.

أما الدول القويّة التي تدّعي الدفاع عن حقوق الإنسان، فهي لا تدين هذه الأنظمة، بل تدعمها بكلّ قوّة، وتزوّدّها بمختلف أنواع المعدّات والأسلحة العسكرية المتطورة؛ حفاظا على حكمها. وعندما يُدان العنف التي ترتكبه تلك الدول في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، تسارع الدول الكبرى لاستعمال حقّ النقض (الفيتو) لصالحها. وفي المقابل، نجد أنها تدين بشدة بعض الدول المستقلّة، رغم إجرائها انتخابات واسعة وشاملة، وسيادة إرادة شعوبها على مصيرها.

ج- قضية فلسطين واحتلالها

نحن جميعا شهود على أن هناك دولة تحمل اسم فلسطين اغتُصبت أرضها منذ عقود مديدة بدعم من أولئك المدافعين عن حقوق الإنسان، وقد تعرّض نتيجة لهذا الاحتلال مئات الآلاف من الناس للتهجير عن بيوتهم، كما تعرّض آخرون للسجن والقتل، وفي كلّ يوم نشاهد بناء مستوطنات استعمارية جديدة في الأراضي الفلسطينية المحتلة. مع أن المادة (17) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تُعلن بصراحة أنه: «لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا»، مع ذلك نجد أن الدول القويّة المدافعة عن حقوق الإنسان ربطت مصالحها مع الغاصبين، وحينما تعرّض مصالحهم للخطر ينهضون بكلّ قوّة للدفاع عن المحتلّين

ويدعوهم إلى مزيد من إراقة الدماء، ويجعلون من حقوق الإنسان منطلقاً لهم فيما يرتكبونه من جرائم. ومهما قيل للدول القويّة والمدافعة عن حقوق الإنسان بأنّ هذا السلوك يتنافى مع هذه الحقوق التي يدّعونها، فإنّها تعتبر فهمها لحقوق الإنسان أكثر دقّة، وترى نفسها المرجع في تحديد ماهية حقوق الإنسان، بل تعيّن المقياس لصحة حقوق الإنسان. ومع ذلك لم يتمكّنوا من وقف سفك الدماء. وعليه توجد تفسيرات مختلفة لحقوق الإنسان في هذا السياق؛ لذلك لا يصحّ الادّعاء بأنّه لا يمكن وقف القتل باسم الدين، ولكن يمكن وقفه باسم حقوق الإنسان.

ثالثاً: عدم انسجام المبنى الهرمنيوطيقي للدكتور شبستري مع القراءة الواحدة لحقوق الإنسان

يعتقد الدكتور شبستري وفقاً لمبناه الهرمنيوطيقي:

«لا توجد في عالم الإنسان حقيقة باسم القراءة قطعية الانطباق، والقراءات كلّها ظنيّة واجتهادية، ويُحتمل دائماً ظهور قراءات جديدة، ولا يوجد أيّ مانع منطقي يحول دون وجودها» [مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين، ص 247].

وفي موضع آخر يصرّح قائلاً:

«تخبرنا مسلمات علم الهرمنيوطيقا وعلم التاريخ (سواء أعجبت البعض أم لم تُعجبهم) أنّه ليس من الممكن فهم أيّ نصّ دينيّ وتفسيره، أو إعادة تشكيل أيّ حدث تاريخي دون تصوّرات مسبقة، وافتراضات، وتوقّعات، وميول ورغبات» [المصدر السابق].

وعلى هذا الأساس يعتقد الدكتور شبستري أنّه لا يوجد تفسير دون فهم مسبق، ومفروضات، وميول، ولا توجد قراءة قطعية في عالم الإنسان، ومن المحتمل دائماً ظهور قراءات جديدة، فلماذا يُعلن وجود قراءة واحدة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويمكن بواسطة رفع راية حقوق الإنسان وتبني ذلك التفسير الواحد منع إراقة الدماء.

من الواضح أنّ افتراضات القوى العظمى ورغباتها منصّبة على قراءة حقوق الإنسان التي تحقّق أكبر مقدار من المصالح لها، وحينما تتحقّق مصالحهم في بعض الموارد من قبيل القضية الفلسطينية، وسلب إرادة الشعوب في بعض الدول، نجدهم يفسّرون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بطريقة تُبرّر كلّ أنواع الظلم والاضطهاد ووضعها تحت مظلة حقوق الإنسان، وإذا لم تتحقّق مصالحهم، فإنّهم لا يتورّعون عن إدانة البلدان المستقلّة الحرّة ويتهّمونها بنقض تلك الحقوق.

وبناءً على ما تقدّم فإن الدكتور شبستري وفقاً لمبناه الهرمنيوطيقي لا يحقّ له ادّعاء أنّ الناس كلّهم لديهم تفسير واحد لحقوق الإنسان، وإذا رفعنا رايته فستحوّل الدنيا إلى نعيم؛ لأنّه وفقاً لمبناه الهرمنيوطيقي هناك دائماً تفسيرات مختلفة للنص الواحد، ومع ذلك يعتقد أنّه لا توجد آية ملاكات أو معايير لمعرفة صحّة هذه التفسيرات أو بطلانها. ومن جهة أخرى نجد الدكتور شبستري يخالف مبناه القائل بعدم إمكانية معرفة التفسير الصحيح والخطأ، ويزعم أنّه يقدّم تفسيراً صحيحاً للإسلام، وهو حسب ما يعتقد التفسير المنسجم مع حقوق الإنسان الغربية. لكنّه وفقاً لمبناه الهرمنيوطيقي توجد تفسيرات مختلفة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكلّها صحيحة. ومن الطبيعي أننا نعتقد - خلافاً لرأي الدكتور شبستري - أنّ القراءات والتفسيرات المختلفة للنص ليست صحيحة كلّها، وهناك ملاكات ومعايير عقلية وعرفية لتشخيص التفسير الصحيح يقع البحث والتدقيق فيها بشكل موسّع في الدراسات المنطقية والأصولية، وهي المبنى والأساس لتفاهم العقلاء. وعليه فإنّ من الطبيعي وجود معايير واضحة ومحدّدة لتفسير النصوص الدينية قائمة على مبنى التفاهم بين العقلاء.

إنّ هذا المنهج المشكّك الذي تبناه شبستري في التفسير لا يرتضيه العقلاء مطلقاً في التفاهم العرفي، وشبستري نفسه يتوقّع ممّن يقرؤون ما يكتبه أن يفهموا قصده ومراده عن طريق هذه الكلمات والعبارات التي دوّنها، وأن لا يفهموا كلامه بشكل خاطئ.

وكذلك لا ينبغي الغفلة عن حقيقة أنّه لا يوجد خلاف بين الفقهاء في المباني والأصول ومعظم الأحكام العبادية والأخلاقية، واختلاف الفتوى في الغالب يكون في فروع الأحكام وتفصيلها؛ ولذلك نحن نرى المسلمين في الدول الإسلامية ملتزمين بالأحكام الاجتماعية والعبادية والحقوقية، كما يمارسون طقوسهم الدينية الاجتماعية ويحتكمون إلى المحاكم الشرعية، ولم يمنعهم اختلاف التفسير والفتوى يوماً من العيش مؤمنين.

رابعاً: اختلاف معنى العدل والحرية والحق بين الإسلام وحقوق الإنسان

يعتقد الدكتور شبستري كما تقدّم أنّ المسلمين يجب عليهم القبول بمعنى "العدل"، و"الحرية"، و"السلام العالمي"، المراد في حقوق الإنسان، وأن نجعل هذه المفاهيم شعاراً لحياتنا، ولكن معنى هذه المفاهيم والمصطلحات في الإسلام مختلفٌ عن معناها في حقوق

الإنسان. بل يجب الإقرار بأن مفهوم وحقيقة الحق نفسه يختلف في رؤية الإسلام عن حقوق الإنسان الغربية، وهو ما سنشير كفيته فيما يلي:

معنى العدل: لقد أمر الله تعالى نبي الإسلام محمدًا ﷺ بإجراء العدل بين الناس كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [سورة الشورى: 15].

والعدل في الإسلام لا ينسجم مع حق النقض (الفيتو) للأعضاء الدائمين في مجلس الأمن، بأن يُمنح بعضهم امتيازاتٍ خاصةً لمجرد أنهم يمتلكون القوة العسكرية؛ لأن الإسلام يرى الناس كلهم سواسيةً أمام القانون، حتى أن حاكمًا مسلمًا عظيمًا مثل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يتساوى أمام القضاء مع شخص يهودي. إن العدل في الرؤية الإسلامية له أبعاد مختلفة من قبيل: 1- العدل في الحكم. 2- العدل أمام القانون. 3- العدل في المجال الاقتصادي. 4- العدل في الأمور المادية والمعنوية. 5- العدل في الأسرة وأركانها.

وحيثُ كيف يستطيع المسلم المؤمن بهذا العدل (الذي يتساوى فيه الناس جميعًا أمام القانون حتى الحاكم) أن يتقبل العدل الناشئ من الأيديولوجيا الغربية التي تصدح من جهة بحقوق الإنسان، ومن جهة أخرى تمنح حق النقض (الفيتو) لبعض الدول؟

معنى الحرية: وكذلك يختلف معنى الحرية الناشئ عن حقوق الإنسان، عن معنى الحرية في الإسلام. لقد بُعث الأنبياء الإلهيون لكي يحرّروا الناس من الطاغوت الباطني والخارجي؛ لكي ينالوا السعادة والكمال المعنوي الحقيقي، ويرتقوا بالفضائل والكمالات الإنسانية. لكن معنى الحرية في حقوق الإنسان هي ترك الإنسان وشأنه حتى يفعل ما يشاء دون تدخل الآخرين. لكن ما أكثر الناس الذين إذا تركوا وشأنهم سينجرفون وراء أهواء النفس ورغباتها، من قبيل شرب الخمر، والقمار، واتباع الشهوات الجامحة، وقد ينتهي بهم الأمر إلى الانتحار، أو الشذوذ الجنسي، والإدمان على المخدرات، وتجميع الثروات، والاستعمار، والعبودية الحديثة، بطريقة يبدو عليها أنها لا تتعارض ظاهراً مع حرية الفرد. إن الأشخاص الذين يرتكبون مثل هذه الأعمال القبيحة وهم ليسوا بالقليل، يُبرّرون مثل هذه الأعمال على أساس عنصر الحرية.

صحيح أن الإنسان الحرّ والليبرالي الجديد قد حرّر نفسه بحسب الظاهر من أسر القوى الخارجية، لكنّه أصبح أسير رغباته النفسية، وهذا النوع من العبودية في الرؤية الإسلامية أشدّ ذلًّا من العبودية الخارجية، وكما يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَذْلُ مِنْ عَبْدِ الرِّقِّ» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 304].

بل إنّ نبيّ الإسلام الكريم ﷺ أكّد أنّ محاربة عدوّ الداخل أو رغبات النفس أصعب من محاربة عدوّ الخارج وطاغوته. ومن هنا تكون محاربة ميول النفس ورغباتها هي الجهاد الأكبر، وأهمّ من محاربة العدو الخارجي الذي هو الجهاد الأصغر. [محمدي ريشهري، منتخب ميزان الحكمة، ص 110]

ولذلك كان نبيّ الإسلام مكلّفًا بتحرير الناس من قيود أعداء الظاهر والباطن وأغلاهم. وتأتي تعاليم تزكية النفس الإسلامية في سياق توفير هذه الحرّية. إذن معنى الحرّية لدى حقوق الإنسان هو إلغاء التسلّط الخارجي عليه، وأمّا رؤية الإسلام للحرّية فهي تتّجه نحو إلغاء التسلّطين الخارجي والداخلي.

وبناءً على هذا التوضيح للمعاني هناك تنافرٌ بين العدالة والحرّية في رؤية الإسلام، ورؤية حقوق الإنسان؛ ولذلك لا يستطيع المسلمون في ظلّ ما يؤمنون به من عقائد، الاعتراف بحقوق الإنسان الغربية وجعلها شعارًا لهم في حياتهم.

معنى الحقّ: إنّ التدقيق في مباني معرفة الإنسان والرؤية الكونية الإسلامية يدعونا إلى الإذعان بأنّ ماهية الحقّ ونطاقه في الإسلام يختلفان عن الرؤية الغربية وحقوق الإنسان العربية. فالإسلام يرى الإنسان ذا بعد روعي ومعنوي غير مادّي وهو الذي يمثّل حقيقة الإنسان وهويّته، ولا يفنى بالموت، بل تشير الآية الشريفة ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42] إلى أنّ الله يتوفاه بتمامه، وينقله إلى عالم آخر يحظى فيه بحياة أبدية؛ ولذلك تسمّى دار الخلود التي هي موضع الحياة الحقيقية: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64]، وعلى أساس: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الواقعة: 24]، و﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الأنفال: 51] سوف تؤدّي كيفية حياته في هذه الدنيا إلى سعادته أو شقائه الأبديين. وفي ضوء مثل هذه الرؤية تجاه الإنسان والكون والحياة، يرى الإسلام أنّ للإنسان الحقّ في تنظيم حياته بما يحفظ له سعادته الدنيوية والأخروية الأبدية أيضًا؛ ولذلك يعتقد أنّ إرسال الرسل وإبلاغ الشرائع من قبل الله ﷻ أمرٌ ضروريٌّ، ولو لم يتمّ هذا الأمر لكان للناس حجةٌ على الله: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [سورة النساء: 165]. وأمّا حقوق الإنسان الغربية فإنّها نتاج للرؤية المادّية المهيمنة على العالم الغربي؛ لذلك تأثرت حقوق الإنسان بهذه الرؤية الكونية المادّية، واقتصرت على تعريف تلك الحقوق بهذه الدنيا،

وانتهى بها الأمر إلى تجاهل حقّ السعادة الأبدية وتضييعه. والنتيجة هي أنّ السعادة الدنيوية والأخروية كلاهما حقٌّ للإنسان، فالسعادة الأخروية في الرؤية الإسلامية حقٌّ أصيلٌ، بل هي الحقُّ الأهمّ، وذلك خلافاً لحقوق الإنسان الغربية التي تجاهلت هذا الحقّ وأهمّته.

ويبدو أنّ جذور هذه الاختلافات في المفاهيم مثل الحقّ، والعدل، والحرية التي هي أمورٌ إنسانية مرتبطة بالإنسان ترجع بشكل منطقي إلى اختلاف الرؤية بين المدرستين الإسلامية والغربية تجاه الإنسان نفسه. فالغرب يرى الإنسان كائنًا ماديًا فانيًا محدودًا بهذه الحياة الدنيا، بينما تنظر الرؤية الإسلامية إلى الإنسان على أنّه كائنٌ يمتلك بالإضافة إلى البعد المادي، بُعدًا آخر وهو الجانب الروحاني الخالد الذي لا يفنى، وهذا الجانب يمثل هويته الأصلية، وكذلك بالإضافة إلى الحياة الدنيا المؤقتة، يوجد أمامه عالم الآخرة، وتلعب طريقة حياة الإنسان في هذه الحياة دورًا أساسيًا في حياته في تلك الحياة الأبدية. ولا ريب في الاختلاف الهائل بين هذين التعريفين للإنسان، وكل واحدٍ منهما له لوازمه ومتطلباته الخاصة.

وفي الختام ربّما يُقال إنّّه في ضوء مبنى الدكتور شبستري القائل بتعدّد التفاسير والقبول بالقراءات المختلفة لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ المعاني المذكورة حول الحقّ والعدل والسلام ليس معانٍ حصريّة للنصوص الدينية، ونحن يمكننا أن نستقي القراءات الموافقة للإعلام العالمي لحقوق الإنسان من النصوص الدينية أيضًا. وفي الجواب البنائي عن هذا الإشكال ينبغي أن يُقال: على أساس هذا المبنى نفسه أيضًا وبلحاظ أنّ الدكتور شبستري يريد من المسلمين مع الحفاظ على إسلامهم أن يقبلوا موادّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كلّها، لكن على أيّ حال إنّ المسلمين الذين يقرؤون النصوص الدينية قراءةً مخالفةً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهم بالمناسبة يمثلون الغالبية العظمى من المسلمين المتشرّعين، ويريدون الحفاظ على دينهم وشريعتهم والالتزام بها، لا يمكنهم الجمع بين الالتزام بدينهم وشريعتهم، والالتزام بجميع موادّ ذلك الإعلان؛ لأنّ هذا الالتزام يؤدّي بهم إلى التناقض، ومن جهةٍ أخرى وعلى أساس الجواب البنائي - وسيأتي بيانه في البحوث الآتية - إنّ مبنى الدكتور شبستري غير مقبولٍ في نفسه، ولا يوجد للنصوص الدينية أكثر من تفسيرٍ صحيحٍ واحدٍ مطابق للواقع، كما أنّ هناك طريقًا منهجيًا ومعايير محدّدة للكشف عن المعنى المراد للشارع المقدّس، واختبار صحّة انتساب هذا المعنى إليه ينبغي قراءة النصوص الدينية في ضوءها، والمعاني التي قدّمناها للحقّ والعدل والسلام قائمةٌ على هذا الأساس.

المبحث الثالث: المباني النظرية للفقهاء

يرى الدكتور شبستري أنّ المباني النظرية للمنظمات الإرهابية مساوية لمباني الإلهيين والفقهاء، وهذا المبنى في رأيه عبارة عن أنهما معاً يستندان إلى سلسلة أنظمة ثابتة أبدية معرفية، وأخلاقية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، شاملة للناس جميعاً في كل زمان ومكان. يقول الدكتور شبستري: «إنّ الخطر العظيم لأتباع داعش والقاعدة وجبهة النصرة وطالبان، ناشئ عن المبنى النظري لتفسيرهم، وليس لعدم تفسيرهم، وذلك المبنى النظري مشتركٌ بينهم وبين الفقهاء الرسميين، وهو أنّهم يرون نصوص القرآن والحديث تشتمل على سلسلة منظومات معرفية ثابتة وأبدية، ويصفونها بأنها إلهية. وهذا فهمٌ مسبقٌ باطلٌ في مقام تفسير النصوص الإسلامية، تنشأ عنه في العالم الإسلامي جميع أنواع المخاطر والعنف شديدة أو غير شديدة» [شبستري، اگر داعش از فقیهان بپرسد، 25 تیر 1393 ش].

ومع ذلك يرى الدكتور شبستري أنّ هذا المبنى ما هو إلا فهمٌ باطلٌ في تفسير النصوص الإسلامية، كما يرى أنّ مثل هذا الفهم يمهّد الأرضية لظهور مجموعات إرهابية، وكذلك يعتقد أنّ الترياق النظري الوحيد في هذا المجال هو الاعتراف الرسمي بحقوق الإنسان. وبحسب تعبيره: «الترياق النظري الشافي في هذا المجال هو الاعتراف بحقوق الإنسان فقط» [شبستري، مبنای تئوریک داعش، 20 تیر 1393 ش].

وكذلك يرى: «أنّ حقّانية حقوق الإنسان في العالم المعاصر ناشئة عن كونها ترياقاً نظرياً. وأمّا الكلام والفقهاء الإسلامي الرسمي فإنّه في مجابهة هذه المباني الخطيرة ليس فقيراً فحسب، بل يمثّل أرضيةً لظهور داعش والدواعش» [المصدر السابق].

وفي هذا السياق يطالب شبستري الإلهيين والفقهاء أن يعترفوا رسمياً بحقوق الإنسان، وعلى هذا الأساس عليهم أن يتنازلوا عن الاعتقاد بمنظومات معرفية وأخلاقية ثابتة ومشتركة.

مراجعة ونقد

يمكن القول في الردّ على هذا الادّعاء:

أولاً: يجب على الدكتور شبستري، الذي يعتقد أنّ حقوق الإنسان تتضمّن مجموعة من الإلزامات والمبادئ الأخلاقية الثابتة والأبدية منبثقة من كرامة الإنسان بما هو إنسان، ويوصي الجميع بأن يجعلوا هذه الإلزامات والمعايير الحقوقية نهجاً لحياتهم في كل مكان وزمان،

وأن يجيب على هذا السؤال: لماذا حينما يوصي القرآن الناس جميعاً بسلسلة من الإلزامات الأخلاقية والاجتماعية المشتركة والثابتة، يكون هذا الافتراض باطلاً، لكن حينما يوصي الإعلان العالم لحقوق الإنسان بمثل الإلزامات الأخلاقية والاجتماعية المشتركة الثابتة، يكون افتراضاً صحيحاً؛ لذلك يعلن أن مثل هذه التوصيات تكون مقبولةً عند الناس جميعاً في المقامين النظري والعملي. فإذا كان الدكتور شبستري يرى أن الاعتقاد بسلسلة من المنظومات الثابتة ما هو إلا افتراض باطل، يجب عليه أن يرى ذلك في الموارد كلها، لا أنه يراه باطلاً في دائرة الإسلام، لكنه صحيح في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهل هذه إلا مغالطة الكيل بمكيالين.

ثانياً: إن الدكتور شبستري نفسه في مقالة له تحت عنوان [شبستري، انسداد تفكير، 18 مرداد 1386 ش، شماره 9] يصرح بأن جرائم الإرهابيين لا ربط لها بالإسلام، ثم يعلن في هذه المقالة بكل وضوح: «إن هذا الكلام شبيه بآن نقول إن الإسلام سيئ؛ لأن الإرهابيين يقتلون الناس باسمه، فما هذا المنطق؟!»، فما عدا ما بدا لكي يعلن الدكتور شبستري أن هؤلاء الإرهابيين - الذين نشؤوا في أحضان الدول الاستكبارية - تنبع أفكارهم من الاعتقاد بالأصول والإلزامات الإسلامية الثابتة المشتركة بين الناس. وبناءً على ما تقدم فإن الصحيح أن نقول: إن هؤلاء الإرهابيين لا ربط لهم بالإسلام، لا أن نقول إنهم ناشئون عن الاعتقاد بسلسلة من الإلزامات الأخلاقية الثابتة المشتركة.

ثالثاً: حينما شبه شبستري فكر الفقهاء وأيديولوجيتهم بداعش لأنهم يؤمنون بالثوابت في التشريع، غفل عن أن أحد الأصول الثابتة عند الفقهاء هو الاعتقاد بدور العقل الذي يحكم بالحسن الذاتي للعدل، والقبح الذاتي للظلم، وتقديم هذا الأصل العملي على سائر الأصول العملية والأيديولوجية الأخرى هو الأمر الذي تفتقر إليه سائر الأنظمة الحقوقية، حتى النظام الغربي لحقوق الإنسان؛ لذلك يرفض الفقه القواني الظالم مثل حق النقض (الفيتو)، ولا يعترف به. وفي ضوء الفكر الإسلامي لا يجوز لنا أن نظلم أحداً حتى من يرى جواز ظلمنا، بل يجب علينا الالتزام بالعدل على أي حال، وفي هذا المجال يأمرنا القرآن الكريم بالعدل قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا عَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾

إنّ الإسلام الذي راعى حقوق الحيوانات والنباتات، وأولى لها الاهتمام، وأصدر أرقى القوانين والأوامر في هذا المضمار، كيف يُتصوّر أنّه تجاهل حقوق الإنسان⁽²⁾، أو أنّه قصر في هذا المجال؟

إنّ كلّ شخصٍ يُلقى نظرةً حتّى لو كانت عابرةً على التعاليم الإسلامية، وكذلك على سيرة أئمة هذا الدين ومنهجهم في مجال حقوق الإنسان يكتشف أنّ تعاليم هذا الدين وأحكامه متقدّمة بمسافة شاسعة في مجال إحقاق حقوق الإنسان وضمان سعادته على الرّؤى المعادية للإنسانية، سواء كانت من النوع الإرهابي أم الاستعماري. إنّ الإلزامات والنظم الإسلامية الثابتة الأبدية هي سلسلة من المبادئ والأصول الأخلاقية الفطرية يقبلها الإنسان بما هو إنسان، ويخضع لها ويتواضع أمام عظمتها، وفيما يلي نستعرض بعضاً منها:

الإحسان إلى الأيوين (سورة الإسراء: 23)، وعدم قتل الأبرياء (سورة الإسراء: 33)، وعدم قتل الأبناء خشية الفقر (سورة الإسراء: 31)، والابتعاد عن الفواحش (سورة الأنعام: 151)، وحفظ أموال اليتامى (سورة النساء: 2 و 10)، وعدم الغشّ في الوزن (سورة هود: 85)، وإقامة الحق، والعدل، والتقوى (سورة المائدة: 8)، واجتناب الظلم (هناك آيات عديدة تهدّد الظالمين باللعنة والعذاب)، ونصرة المظلومين (سورة النساء: 75)، والوفاء بالعهد (سورة الإسراء: 34)، وعدم الشرك بالله (سورة لقمان: 13)، والصدق (سورة الأحزاب: 35)، واجتناب التهمة (سورة الأحزاب: 58)، ورعاية حقوق الزوجين، والأبناء، وكلّ من يعمل تحت يد الشخص، وكذلك احترام كرامة الإنسان وحقوقه، إلى درجة أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام بعث رسالةً إلى مالك الأشتر يأمره فيها قائلاً:

«وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» [نهج البلاغة، الرسالة 53].

ولمّا كان قادة الدين الإسلامي يحملون كلّ هذه الرأفة والرحمة تجاه الناس جميعاً، فهل يمكن أن يدعى أنّ الإسلام يمثّل أرضية نشوء الفكر الإرهابي الذي لا هدف له سوى قتل الأبرياء والسلب والنهب وإراقة الدماء حاشاً وكلّاً.

2- كنموذج لذلك انظر: الكليني، الكافي ج 6، ص 537، باب النوادر في الدواب؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 286، باب: "حقّ الدابة على صاحبها" والأبواب اللاحقة؛ المجلسي، بحار الأنوار ج 61، ص 201، باب: "حقّ الدابة على صاحبها وأداب ركوبها وحملها وبعض النوادر"، الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 11، ص 478، باب: حقوق الدابة المندوبة والواجبة.

جدير بالذكر أنّ النبي الأكرم ﷺ طوال فترة نبوته التي تمتدّ لفترة تبلغ 23 عامًا قد جابه الكثير من المعتدين وقطّاع الطرق ومن آذى الأمة الإسلامية، والمخالفين المسلّحين لدعوته، وكان ذلك في إطار 27 غزوة و55 سرية، وكان مجموع القتلى فيها جميعًا يبلغ من 800 إلى 1000 شخص ونيّف. ويكفي مقارنة هذا العدد بقتلى الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ إذ قُتل فيهما أكثر من 100 مليون إنسان بريء طوال فترة 50 عامًا⁽³⁾.

رابعًا: أنّ من يعرف آلية الاجتهاد الإسلامي الأصيل الحيوي ومنهجيته العميقة الدقيقة في استنباط القوانين والحقوق الإسلامية التي التزم بها الفقهاء والمجتهدون المسلمون، لا يقوم بمقارنة المعرفة الدينية العميقة لأمثال هؤلاء العلماء، بالمنهج القشري الساذج لأقلية مُبعدة عن الفضاء الإسلامي من قبيل الجماعات الإرهابية. إنّ العلماء المسلمين يعتقدون بأنّ الله حكيمٌ، ورحمنٌ رحيمٌ، ومريدٌ للخير، وأحكامه صادرةٌ لتوفير سعادة الناس الدنيوية والأخروية، ويجب أن تنسجم حتمًا مع الحكم العقلي الصحيح والصريح. ومن هنا إذا تنافى ظاهر أحد المنقولات مع حكم العقل الصريح، يجب حينئذٍ أن ينسجم ذلك الحكم العقلي مع الحكم العقلي القطعي، سواء كان من أحكام العقلي النظري أم العملي. أي أنّ أحكام العقل القطعية من قبيل قُبْح ظلم الآخرين معتبرةٌ حالها حال أحكام القرآن والسنة الصريحة، وبناءً عليه لا يمكن أن تتنافى الأحكام الشرعية من الحكم العقلي الصريح.

ومن ناحية أخرى، يستند العلماء المسلمون إلى أحكام وقواعد ثابتة تتوافق مع الفطرة والطبيعة الإنسانية، وتهدف إلى تحقيق السعادة وتيسير حياة الإنسان وراحته. فعلى سبيل المثال هناك مجموعة من القواعد في مجال الفقه مثل: نفي الحرج، ونفي الضرر، يحلّ العلماء المسلمون في ضوئها العديد من الإشكالات. وقد أطلق الفقهاء على هذه القواعد اسم القواعد الحاكمة، أي القواعد التي تحكم على جميع الأحكام والتشريعات الإسلامية. وبناءً على هذه القواعد، يتمّ إلغاء أي حكم شرعي يترتب عليه مشقة أو ضرر أو أذى للإنسان. ويعدّ النظام الفقهي والقانوني الذي يعتمد هذين المبدأين أساسًا حاكمًا، من أكثر الأنظمة القانونية رقيًا وتقدّمًا، وهو ما سنوضّحه بإيجاز فيما يلي:

قاعدة نفي الحرج: هي إحدى القواعد الفقهية وتعني أنّ أيّ تكليف يشتمل على مشقة وصعوبة على المكلف لا تُحتمل عادةً، فإنّ ذلك التكليف ساقط، من قبيل الغسل في البرودة الشديدة، أو الصوم في شهر رمضان للمريض أو كبير السن؛ إذ يسقط الوجوب عند المشقة الشديدة، وقد صرح القرآن الكريم بذلك في قوله تعالى:

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة المائدة: 6].

وكذلك قوله تعالى:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: 78].

قاعدة لا ضرر: وهي أيضاً من القواعد الفقهية المشهورة ومضمونها هو أنّ الضرر ليس مشروعاً في الإسلام؛ لذلك فإنّ أيّ ضرر أو إضرارٍ منفي في الإسلام. [راجع: الأشتياني، القواعد الفقهية (بحر الفوائد)، ج 2، ص 222]

وحينئذٍ انظروا إلى هذا النظام الفقهي الذي تحكمه أصول نفي الحرج ونفي الضرر، ويؤمن بأنّ أيّ صعوبة ومشقة معتبرة لا مشروعية لها، هل يمكنه اعتباره ناقضاً لحقوق الإنسان، ويكون معارضاً لها؟

وبهذه الرؤية يمكن القول إنّ رغم ما قاله الدكتور شبستري، فإنّ أحكام الإسلام، وفقاً للرؤية الفقهية ومنهجيتها، لا تقتصر على الأحكام الثابتة فحسب، بل تشمل أيضاً الأحكام المتغيرة التي تدور حول المصالح والمفاسد. ومع ذلك، فإنّ هذه الأحكام المتغيرة تستند أيضاً إلى قواعد وأصول ثابتة تتوافق مع الفطرة الإنسانية وتهدف إلى تحقيق حياة سعيدة ومريحة للإنسان؛ ولهذا السبب تبني الفقهاء وجوب تقليد المجتهد الحيّ على المكلفين؛ نتيجةً لتأثير الزمان والمكان في الفقه، وتأثير تغيير الظروف والمصالح في تغيير الأحكام، ممّا يؤدي إلى تغيير الحكم وفقاً لقواعد وأصول ثابتة تحقّق مصلحة الإنسان، مثل قاعدتي "لا ضرر ولا ضرار" و"نفي الحرج". وتكون مسؤولية تشخيص الظروف، واستنباط تلك القواعد الثابتة وتنقيحها وتطبيقها على الموضوعات، على عاتق الفقيه الجامع للشرائط، الخبير، الحيّ، والواعي لمطلّبات زمانه وظروفه المحيطة.

المبحث الرابع: حقوق الإنسان والإسلام.. انسجام أم تنافر؟

يعتقد الدكتور شبستري أنّ حقوق الإنسان الحالية غير دينية، بمعنى أنّها ليست مأخوذةً من الكتاب والسنة، ولا يمكن أخذها منهما. وإنّما إلزامات حقوق الإنسان قائمة على حيثية الإنسان وكرامته، من زاوية كونه إنساناً، لا أنّه مخلوق لله ﷻ. وإذا استطاع المؤمنون والمسلمون أن يقدّموا للناس مثل حقوق الإنسان هذه، أو أفضل منها، فإنّها ستنال قبول الناس جميعاً؛ لأنّ المؤمنين أو المسلمين إذا قالوا للناس إنّ إلهنا وضع لكم هذه الحقوق لمنع الحروب، فلن يلتزموا بها؛ لأنّهم سيجيبون بأنّهم أساساً لا يمكنهم أخذ حقوقهم من إلهكم. والنتيجة هي أنّ حقوق الإنسان يجب تقديمها دون لحاظ الإله.

وشبستري نفسه يقول:

«أمّا حقوق الإنسان فهي غير دينية.. وكونها غير دينية بمعنى أنّها لم تُستمدّ من النصوص الدينية. فمن أين استُمدت إذن؟ ... لقد استُمدّت من واقع الحياة التاريخية والاجتماعية للبشر... في القرن العشرين قُتل وأُصيب ملايين البشر خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بمختلف الذرائع والعناوين. ثمّ عند صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، طُرِحَ هذا السؤال أمام المفكرين وشعوب العالم: استناداً إلى أيّ مبدأ أخلاقيّ وإنسانيّ يمكن إنشاء حدود لا يمكن أن ينتهكها البشر جميعاً، بحيث يقبلها الكلّ نظرياً، وتكون لها أعلى فرصة للنجاح عملياً؟ كان الجميع يبحث عن نهج أخلاقي عملي يمكن بواسطته، وبالإصرار على تحقيقه، إيجاد مانع أمام النزعة القتالية وسفك الدماء والظلم... وهذا النهج يتمثل في احترام الكرامة الذاتية لكلّ إنسان، لمجرّد كونه إنساناً... وعلى هذا الأساس تمّ الاتفاق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو أنّ البشر نتيجة للآلام والمعاناة التي عاشوها، والجراح التي أصيبوا بها، والحروب التي شهدوها... توصلوا إلى أنّه من أجل تجاوز هذه المشكلات وتغيير الوضع القائم، يجب تحديد إلزامات تُفرض على الجميع وتُقرّح عليهم، وأن يكون هذا الالتزام قائماً على كرامة الإنسان وكرامته، لمجرّد كونه إنساناً، وليس لأنّه مخلوقاً للإله... وفي الحقيقة إنّ حقوق الإنسان هي استراتيجية، ولا تستمدّ من النصوص

الدينية» [شبستري، گفت و گوی مولود بهرامیان با مجتهد شبستری، 29 بهمن 1395 ش].

مراجعة ونقد

وفي الردّ على هذه الادّعاءات يمكن أن يقال:

أولاً: أنّ القول بأنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الحالي غير ديني تماماً، وأنّه ليس مُستمدّاً من الدين كلامٌ غير دقيق؛ فإنّ بعض المفكرين يرون أنّ هذا الإعلان جاء نتيجةً وثمرَةً للفكر والحضارة الإنسانية، وهو محاولة لتحكيم الأخلاق والالتزام بالحقوق في السلوكيات، وهو المسار الذي كان للأنبياء النصيب الأوفى فيه طوال التاريخ؛ إذ ساهموا بشكل كبير في تكوين حضارة قائمة على الأخلاق والعدالة. هذه حقيقة أقرّ بها حتى بعض المفكرين غير المتدينين المنصفين؛ ولذلك يقول بروس شيمان (Bruce Sheiman): «المقدار المتيقّن هو أنّنا قد وصلنا إلى مثل هذا الإعلان بفضل تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم، ولو لم يكونوا موجودين فليس معلوماً ما كان سيؤول إليه مصيرنا»

[Bruce Sheiman, An Atheist Defense Religion, p. 89].

ويبدو أنّه لو لم يوجد الدين وتعاليم الأنبياء وأئمّة الدين في نشر الأخلاق ومراعاة الحقوق، فإنّنا لن نصل إلى قانون أفضل من قانون الغابة.

ثانياً: لم يتبنّ الإسلام مطلقاً تحميل رؤيته ومنهجيته على جميع الناس الآخرين حتّى من لا يقبلون به، بل إنّ القرآن يدعو أتباع سائر الأديان إلى الوصول إلى كلمة سواء مشتركة يتقبّلها الجميع؛ لكي نلتزم بها كلّنا حتّى النهاية. قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 64]. لكنّ الملاحظة المهمّة هي أنّ السيّد شبستري يريد منّا الالتزام بحقوق الإنسان التي يملونها علينا بما يتوافق مع نظرتهم ورؤيتهم. هذا بينما نقول نحن لا نرضى أن تستعبدونا وتفرضوا علينا الالتزام بمنهجكم، ولا نحن نفعل ذلك معكم. ونحن بوصفنا مجتمعاً إسلامياً لماذا لا ينبغي لنا أن نُنظّم مجتمعنا وفقاً لقوانيننا التي تشتمل على حقوق الإنسان أيضاً على أساس الرؤية الكونية الإسلامية؟

ثالثاً: من المشاكل التي تواجه حقوق الإنسان الحالية التي تُنادي بالحرية والعدل والسلام العالمي، مشكلة عدم ضمانة تنفيذ تلك القوانين. فحتّى لو فرضنا أنّ لهذه العبارات بذاتها معنىً صحيحاً، لكنّ المشكلة في هذه المفاهيم تتجلى أكثر في مرحلة التنفيذ. وفي عصرنا

هذا تعدّ مسألة الرقابة والسيطرة الداخلية والخارجية على الموارد البشرية في المؤسسات مسألة في غاية الأهمية؛ لذلك يتمّ نصب كاميرات مراقبة في المراكز الحساسة، لكن مع ذلك توجد ثغرات للهروب من مراقبتها ما لم تتوفر الرقابة الداخلية المناسبة. والاعتقاد بالإله واليوم الآخر هما من عوامل الرقابة والسيطرة الداخلية على الناس في تنفيذ الحرّية والعدل والسلام العالمي، وما لم يكن الناس مؤمنين من صميم قلوبهم بالإله واليوم الآخر، فإنّ المشكلات التنفيذية لحقوق الإنسان ستبقى قائمة ولن يمكن حلّها.

وحيثُ إذا كانت الاعتقادات الدينية حقّاً هي الداعم المناسب للإلزامات الأخلاقية، فلماذا يجب اجتنابها؟ وبحسب تعبير الأستاذ مطهري: «الأخلاق والعدل بدون الإيمان الديني مثل العملة الورقية التي لا تمتلئ غطاءً» [مطهري، آزادي معنوي، ص 93]. وفي تلك الصورة ستكون الإلزامات الأخلاقية مجرد مصطلحات جميلة جداً بلا ضمانة تنفيذ. وكما نعلم لم يهتم فيلسوف قطّ بالحيثية والكرامة الإنسانية مثل الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، إلى درجة أنّه جعل ملاك كون الإلزامات العقلية أخلاقية يكمن في احترامها للإنسان بما هو إنسان، واحترامها لحرّيته؛ وذلك في إطار قاعدتين هما:

1- قاعدة احترام الإنسان: عليك أن تتعامل دائماً مع الإنسانية، سواء المتجسّدة في شخصك أو في شخص آخر بوصفها غاية في ذاتها، وليس مجرد وسيلة.

2- قاعدة حرّية الإنسان واختياره: تصرف على نحو يمكن للإرادة من خلال أمر الإرادة، أن تعدّ نفسها في الوقت ذاته واضحة لقانون عام. [محمد راضي، تبیین و نقد فلسفه اخلاق كانت، ص 135 و 155]

لقد تركت رؤية كانط هذه تأثيراً كبيراً في الفكر العالمي الجديد إلى حدّ يمكن معه القول بأنّ أكثر المباني الفكرية والنظرية في مجال حقوق الإنسان ترجع جذورها إلى أفكار كانط. ومع ذلك نجده في نهاية المطاف مضطراً لأن يقول إنّ إلزامات الإنسان بما هو إنسان تنتهي إلى الإله والخلود وعالم الآخرة، وفي مقولة له يصرّح فيها بأنّ الاعتقاد بوجود الإله يمنح هذه الإلزامات الإنسانية روحاً وقوّة. وبحسب بيانه: «يجب علينا أن نتلقّى الإلزامات والتكاليف الأخلاقية وكأنّها إله، ونحن نلتزم بالعمل بها بسبب ما يبتّثه من روح وقوّة في نوايانا وعزمنا الأخلاقي» [المصدر السابق، ص 267].

إذا كان الاعتقاد بالإله واليوم الآخر يمنح الإنسان قوّة وروحاً في حرّيته، والعدل الذي ينشده، ويسهم في تحقيق السلام العالمي، فلماذا نحرم أنفسنا من هذا الاعتقاد، ولا نطرح إلزامات حقوق الإنسان باسم الإله؟! وكذلك يمتلك الإنسان المعاصر مقداراً من العقلانية التي تمكّنه من اختيار أحد مشروعين، ولا ريب أنّه سيختار ذلك المشروع الأكثر ملائمةً وقابليّةً للتنفيذ، ولا ينبغي أن نصوّر الإنسان على أنّه كائنٌ غير منطقي ومعاند.

إنّ ذلك الإنسان الساعي وراء الحرّية والعدل والسلام، إذا طُرحت له مسألة وجود الإله والدين بشكل مناسب، فمن المسلّم أنّه سيقبلها، بشرط أن لا تعرقل ذلك الدول الاستكبارية هذا الأمر، وألا تستفيد من حقّ النقض (الفيتو) في هذا المضمار أيضاً.

رابعاً: أنّ الدكتور شبستري بطرحه هذا الادّعاء قد شكّك في فلسفة بعثة الأنبياء الإلهيين جميعاً. فإنّ الأنبياء الإلهيين بعثهم الله لتحرير الناس من أغلال وقيود الأسر الداخلي والخارجي، وإقامة العدل وتطبيقه في كلّ جوانب الحياة الإنسانية كلّها، وقدّموا تعاليمهم كلّها باسم الإله، وفي ضوء أنّ الإنسان مخلوق له، كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف: 158].

هذا ولو كان ادّعاء الدكتور شبستري صحيحاً لاستطاع الناس المعاصرون للأنبياء أن يقولوا نحن لا نستطيع أن نتلقّى حقوقنا وتكاليفنا وتعاليمنا من إلهكم؛ لأننا لا نقبل مثل هذا الإله. لقد قام الأنبياء بوظيفة الإرشاد والتبليغ لكي ينبّهوا العقول الغافلة⁽⁴⁾ حتّى تصل إلى مرحلة البلوغ وتدرّك أنّه يجب على الناس أخذ تعاليمهم وتكاليفهم من الإله، لا من العقل الإنساني المحدود بما هو إنسان. والناس أيضاً بعد التأمل والتفكير في التعاليم والإلزامات الأخلاقية التي جاء بها الأنبياء يتقبّلونها بعقلانية.

وعليه، فإنّ الدكتور شبستري يصوّر البشرية وكأنّها تعيش في حالة من اللاعقلانية، بحيث ترفض كلمة الحقّ وإن عُرضت عليها بوضوح.

خامساً: من العجيب أن يطلب الدكتور شبستري من المسلمين أن يتمسّكوا بحقوق الإنسان الغربية، بينما يحافظون على إسلامهم، متجاهلين بذلك أحكام وتعاليم دينهم. يعتقد العلماء

4- مستفاد من قوله الإمام علي عليه السلام: «واضطّفى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِينَاقَهُمْ، وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُ... فَعَبَّتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ؛ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُنِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [نهج البلاغة: الخطبة الأولى].

المسلمون أنّ الله الحكيم قد أنعم على البشر بمجموعةٍ من الأحكام والتشريعات التي تهدف إلى سعادتهم وسكينتهم في الدنيا والآخرة، وكذلك تؤدي إلى نيلهم الأخلاق الإلهية عن طريق القرآن الكريم وستة المعصومين. فإذا ثبت أنّ هذه الأحكام صادرة عن الله ورسوله، فلا يمكن مخالفتها بسهولة، أي أنّ الأفراد لا يملكون الحق في تغيير تلك الأحكام لمجرد ادّعاءهم أنّها لا تتوافق مع حقوق الإنسان الغربية.

وقد بين القرآن أنّه لا يحقّ لأحد الاعتراض على الحكم الصادر من الله ورسوله أو تغييره قائلًا:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [سورة الأحزاب: 36].

وفي ضوء هذه الآية لا يجوز إجراء أيّ تغيير في الأحكام استنادًا إلى ذوق الأشخاص، ولا بادّعاء أنّ هذه الأحكام لا تنسجم في ظاهرها مع حقوق الإنسان الغربية.

إنّ التفكير بتغيير الأحكام الإلهية ليس أمرًا جديدًا، بل كان في عصر رسول الله ﷺ أيضًا؛ إذ كان بعضهم يطلب منه أن يأتيه بغير هذا القرآن، أو يطلب تبديل أحكامه: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بُقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [سورة يونس: 15].

وقد أمر الله ﷻ نبيه أن يردّ على هذه الفكرة قائلًا:

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءٍ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾ [سورة يونس: 15].

ومن هنا لا يستطيع فقهاء الشيعة تغيير الأحكام الإلهية من أنفسهم؛ لكي تتوافق مع حقوق الإنسان الغربية، وكذلك يرى فقهاء الشيعة أنّ القرآن كتابٌ إلهيٌ لهداية الناس يجب الالتزام بأوامره.

المبحث الخامس: حقوق الإنسان والإجماع العالمي

يرى الدكتور شبستري أنّ السبب في عدم إمكانية أخذ حقوق الإنسان من الكتاب والسنة هو أنّه لا يوجد معيار واضح ومحدّد للتفسيرات المختلفة للقرآن، وأمّا حقوق الإنسان البشرية فلها معيارٌ واضحٌ على صحتها وهو الإجماع العالمي. ومن هنا يقول:

«كلما طرحتم شيئاً باسم الله، سيأتي آخر ليشرح شيئاً آخر باسمه. ولكن عندما تطرح الأمر باسم الإنسان، وتقول: "هذا ادّعاء بشري"، فمن حق الآخرين أن يقولوا: "بل الادّعاء البشري غير ذلك". وبمجرد أن نقول إنّ هذا ادّعاء بشري، يصبح من الضروري جمع الناس لمعرفة ما هو ادّعاؤهم الحقيقي. هذا هو النهج العلمي الذي يمكن الوصول إلى نتائجه. أما إذا أسندت الأمر إلى مصدر لا يمكن لأحد الوصول إليه، فسيكون لكل شخص تفسيره الخاص» [شبستري، گفت و گوی مولود بهراميان با مجتهد شبستري، 29 بهمن 1395 ش].

ومن هنا يرى الدكتور شبستري أنّ حقوق الإنسان أو أيّ إلزام آخر طُرِح باسم الإله، فإنّ شخصاً آخر سيشرح شيئاً آخر باسم الإله أيضاً، أي أنّ لكل شخص تفسيره، وليس هناك معياراً لصحة هذه التفاسير أو سقمها. وبالتالي لا يمكننا الوصول إلى أيّ نتيجة. وأمّا إذا طُرِحَت هذه الحقوق والالتزامات باسم البشر، فإذا اعترض عليها شخص قائلاً بأنها ليست ما يدّعيه البشر، فنحن نستطيع نجمع الناس لنرى ما هو مدّعاؤهم، وبهذا يمكننا الوصول إلى نتيجة علمية.

في الردّ على هذا الادّعاء، يجب أن نسأل الدكتور شبستري ما إذا كان يلتزم بلوازم هذا المعيار المتمثّل في الإجماع العالمي. وفي ضوء وجود خلافات جدّية في مفاهيم الحرية والعدالة والسلام العالمي داخل مجلس الأمن والأمم المتحدة وبين الناس، فهل من الممكن جمع كلمة البشر كلّهم في كلّ قضية، وطلب رأيهم فيما إذا كانوا يقبلون بهذا المعنى لحقوق الإنسان أم لا؟ أو فيما إذا كان هذا المورد داخلاً ضمن حقوق الإنسان أم لا؟

وعلى فرض إمكانية ذلك، فلا يُعلم التكلفة الباهظة التي يجب إنفاقها لجمع أكثر من سبعة مليارات إنسان يومياً وسؤالهم؟ وفي الأساس، لا يمكن تحقيق مثل هذا المعيار مع هذه التكاليف الباهظة، كما لم يتمّ استخدامه حتّى الآن في أيّة قضية من القضايا الخلافية.

إضافةً إلى ذلك، هل يسمح الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن، الذين يتمتّعون بحقّ النقض (الفيتو) بحدوث إجماع عالمي ضدهم؟ وحتّى لو قرّر جميع البشر، على سبيل المحال، أمراً ما، فمن الذي سينفّذه؟!

وإذا كان هناك بالفعل مثل هذا الاختبار لموادّ إعلان حقوق الإنسان، فلماذا لم يتمّ إنجازه حتّى الآن؟ كما هو الحال في قضية فلسطين، وانتهاك سيادة إرادة الشعوب في بعض دول المنطقة، وآلاف القضايا الأخرى الداخلية والدولية التي تثير الخلاف بين الشعوب والأمم.

ومع ذلك، ما زالت تُنتهك حقوق الإنسان باسم حقوق الإنسان، ولا يتم الالتفات إلى أي صوت يعترض عليها.

ومن هنا فإنّ هذا الاختبار لحقوق الإنسان ومعيّار صحتّها ليس ذا فعالية من الناحية العملية. ويجب تقديم معيار آخر مثل المنطق والعقلانية، والتي ترشدنا بالطبع إلى ساحة الدين والفقه، إلى الحدّ الذي يمكن في أحد المعاني اعتبار الإعراض عن الدين والأحكام الفقهية إعراضاً عن العقل نفسه؛ لأنّ البشر بإعمال عقولهم أثبتوا وجود الإله والخالق الحكيم الرحيم العليم القدير الرحمن، وقبلوا أيضاً بحكم العقل أنّ الله تعالى بحكمته أرسل إلى الناس معارف وأوامر بواسطة الأنبياء المعصومين، وكذلك الأئمة المعصومين لهدايتهم وسعادتهم. وقد تجلّى جزء من هذه التوجيهات بصورة الفقه. وعليه فإنّ الفقه والأحكام الفقهية مستندة إلى أصول وأسس عقلية، ولا يمكن الإعراض عنها دون دليل قطعي. وفي الواقع، يمكن اعتبار الأحكام الفقهية نوعاً من الأحكام العقلية؛ لأنها مستندة إلى العقل في نهاية المطاف.

ومن لديه ادّعاء في مجال حقوق الإنسان، عليه أن يقدّم دليلاً قوياً يقبله سائر العقلاء. وإذا لم يكن يمتلك دليلاً يدعم مدّعه، فإنّ هذا الادّعاء يكون ناشئاً عن شهوة وهوى، وليس صادراً عن قوّته العقلانية؛ ولذلك لا يمكن عدّ أفعال هؤلاء الأشخاص سيرة أو منهجاً للعقلاء. ثم هل يمكن حقّاً اعتبار كلّ فعل يصدر عن جزء من المجتمع الدولي عقلاً؟ وهل يمكن للإنسان بعقله وإدراكه المحدود أن يحدّد بشكل قطعي المنفعة والضرر الناتجين عن الأفعال؟ الجواب هو كلاً وألف كلاً.

والقرآن يؤكد ضرورة اتباع الحجة العقلية القطعية، لا الحدس والظن:

﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة

النجم: 28].

وأما أنّ الكثير من الناس يخالفون حكم العقل، فسبب ذلك راجع إلى أنّ لدى الإنسان قوًى أخرى غير العقل مثل الخيال والوهم، وهناك قوًى إدراكية، وغضبية، وشهوية، ونزوعية أيضاً، ومن الممكن أن تتغلّب على عقل الإنسان، وتُغلب حكمها عليه، ومن هنا يقول الإمام عليّ عليه السلام: «كم من عقلٍ أسيرٍ تحت هوى أميرٍ» [نهج البلاغة، الحكمة 211].

ومن هنا يقتضي اللطف الإلهي أن يعيّن سبحانه الأعمال الصالحة من الأعمال الطالحة، ليتّم بذلك مساعدة العقل وتكميله.

ومن هنا يقول الإمام الرضا عليه السلام في فلسفة بعثة الأنبياء:

«فلم وجب عليهم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل: لأنه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملوا لمصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم، معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه منافعهم ومضارهم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 40].

لذلك يجب علينا أن نصغي إلى الأوامر الإلهية التي تستند إلى العقل، والتي تنبع من حكمة الله ﷻ وعلمه غير المتناهي، وأن نؤدّيها برضا وقناعة، ولولا تلك الأوامر لم نستطع إدراك المصالح والمفاسد الكامنة في الكثير الأمور، وفي هذا المجال يقول القرآن: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 151].

وأما إذا كان لدينا دليل عقلي قطعي يخالف رواية ما، فإننا نقدمّ حكم العقل؛ لأنّ حكم العقل حجة إلهية أيضاً، كما هو الحال في فهم آيات القرآن، إذن لو كان لدينا دليل عقلي قطعي، فإننا نفسر ظاهر الآية بما يتوافق معه، من قبيل تفسير قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]. وما لم يوجد دليل عقلي قطعي مخالف للحكم الفقهي، فإنّ عقلنا يحكم بوجوب العمل بالروايات والأحكام الفقهية، لكي ننال السعادة في الدنيا والآخرة، ونأمن من الشقاء الأبدي فيهما.

المبحث السادس: حقوق الإنسان الغربية وحيوية الإسلام

يعتقد الدكتور شبستري أنّ الرسالة الإنسانية والدينية التاريخية لنا نحن المسلمين هي أن نعترف رسمياً بحقوق الإنسان الغربية؛ لكي نستطيع مواصلة الحياة بحيوية، وإذا لم نعترف بها فإننا سنبتلي بالعزلة سواء على المستوى العالمي أو في داخل بلداننا. ومن هنا يقول الدكتور شبستري: «إنّ حقوق الإنسان هذه هي التي يجب على الإلهيين والفقهاء المسلمين الاعتراف بها، ومن خلال هذه الخطوة التاريخية، يبثون في ثقافة الإسلام والمسلمين القدرة على العيش والازدهار في العالم المعاصر. وهذه هي الرسالة الإنسانية والدينية التاريخية التي يجب علينا نحن المسلمين أن نحملها في العصر الحاضر» [شبستري، مبناهي تنويريك داعش، 20 تير 1393 ش].

وفي الردّ على هذا الادّعاء يمكن القول: إنّ الدكتور شبستري يشكّك في إثبات وجود الله ﷻ بطريقة عقلانية، وفي الاعتبار النهائي لهذا الاعتقاد [شبستري، پرواز در ابرهای ندانستن ص 14]، كما يُشكّك في وقوع الوحي [انظر: مجموعة مقالات تحت عنوان "قرائت نبوی از جهان" المنشورة في موقع <https://www.cgie.org.ir>]، كما يرى أنّ الخطابات والإلزامات والأوامر والنواهي والإلهيات القرآنية كلّها ترتبط بالناس في عصر النزول، وليس بنا في العصر الحديث. [شبستري، مقابلة راديو زمانه مع مجتهد شبستري حول حقوق الإنسان المنشور في موقع: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>]، فما الذي أبقاه شبستري من الإسلام لكي يتحدّث لنا عن حيويته وازدهاره؟ وقد استثنى الإلزامات العبادية فقط، ثمّ عاد لينكرها أخيراً في إحدى اللقاءات، وأعلن بكلّ صراحة:

«أنا أعتقد أنّه ينبغي إعادة النظر في العبادات أيضاً، لكن لا مجال للتفصيل هنا. فقط أودّ الإشارة هنا إلى نقطة واحدة: أرى أنّه يجب استبدال مفهوم الوجوب في العبادات بمفهوم التوصية. فمفهوم الوجوب بأن يقال: يجب أن تصلّوا الظهر بهذه الكيفية، أو يجب أن تصوموا، فقد - في اعتقادي - اعتبره. ويمكننا فقط أن نوصي الناس بالعبادة باعتبارها سلسلة من الممارسات الجسدية والروحية والنفسية التي تساهم في رقيهم الروحي» [شبستري، حوار مولود بهراميان مع مجتهد شبستري، 29 بهمن 1395 هـ.ش].

وفي ضوء ما اتّضح من رأي شبستري في أنّ الإلهيات والأوامر والنواهي القرآنية والإسلامية قد فقدت اعتبارها في عصرنا (وهو كلام في منتهى البطلان)، فما هو الباقي لكي يصبح حيويّاً؟! وليته قد وضح لنا ما هو الإسلام الذي سيصبح حيويّاً باعترافه بحقوق الإنسان.

لذلك، فإنّه في ضوء التفسير الذي يقدّمه شبستري للإسلام، يفقد هذا الدين محتوياته كلّها، ولا يبقى منه شيء ليتطوّر به ويصبح قادراً مواصلة الحياة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الدكتور شبستري يرى الأوامر الإلهية مجرّد توصيات بناءً على افتراضات وميول خاصّة في ذهنه، وذلك خلافاً لغالبية المسلمين الذين يرونها دالّة على الوجوب. في حين أنّه يعتقد أن جميع البشر يفهمون "يجب" و"لا يجب" في حقوق الإنسان بشكل متطابق، وهذا الاعتقاد يتعارض مع أساسه الهرمنيوطيقي.

وكذلك كيف يمكن للدكتور شبستري الذي يعتقد بأنّ الأوامر والنواهي القرآنية ترتبط بعصر النزول، ومن جهةٍ أخرى يعتقد أنّ أوامر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ونواحيه ما تزال مناسبةً لحياة الناس بمختلف ثقافاتهم وأماكن تواجدهم في العالم، رغم أنّها صادرة قبل ما يقارب السبعين عامًا، وقد حصلت الكثير من التطوّرات الملحوظة في حياة الناس في هذه المدّة، ولم يُحدّد لها تاريخًا لانتهااء صلاحيتها.

الخاتمة

ناقشنا في هذا المقال بالتفصيل ادّعاء الدكتور شبستري القائل بأنّ الالتزام بالشرعية والأحكام الإسلامية والثوابت الدينية يُمهد الأرضية لظهور تيارات إرهابية، كما أوضحنا بطلان الادّعاء الذي يرى أنّ الطريق الوحيد لإقامة السلام ومنع إراقة الدماء هو التمسك بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وعلى أساس النتائج التي توصلنا إليها في هذا المقال يتّضح:

1- لقد استعمل الدكتور شبستري معايير مزدوجة في التعامل مع الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فبينما رأى إعلان حقوق الإنسان لا يقبل إلا تفسيراً واحداً فقط، حكم باختلاف التفسيرات في الرؤية الإسلامية تجاه حقوق الإنسان، إلا أنّه في ضوء رؤيته الهرمنيوطيقية يجب عليه إذا قال بتفسير واحد لإعلان حقوق الإنسان، أن يقول ذلك أيضاً في مجال الرؤية الإسلامية، وإذا قال بأنّ الرؤية الإسلامية تتقبّل قراءات متعددة تجاه حقوق الإنسان، فعليه أيضاً تبني نفس هذه الرؤية في إعلان حقوق الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه وفقاً للأسس الهرمنيوطيقية التي يهتم بها الدكتور شبستري، والتي تقوم على الهرمنيوطيقية الفلسفية (هرمنيوطيقا غادامير)، فمن الطبيعي أنّه كما حكم بعدم وجود تفسير مشترك لحقوق الإنسان في رؤية الإسلام، كان عليه وفقاً للمنهج الهرمنيوطيقي نفسه أن يحكم بعدم وجود تفسير مشترك للإعلان العالمي لحقوق الإنسان أيضاً.

2- أنّ التجربة العملية والدراسة الواقعية للعالم المعاصر الذي يقع تحت هيمنة حقوق الإنسان الغربية تنتهي إلى ما يخالف ادّعاء الدكتور شبستري القائل بأنّ ترك الدين والتمسك بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يؤدي إلى نشر العدل واقتلاع الظلم من جذوره. إنّ دراسة نماذج مثل القضية الفلسطينية، وتعاطي الغرب المزدوج مع سلطة الشعب وإرادة الناس في مختلف الدول، وموضوع حقّ النقض (الفيتو) في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، تكشف كلها عن بطلان ما يدعيه الدكتور شبستري؛ إذ لم يتمكن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من تحقيق السلام والعدالة في العالم، ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل أصبح أداةً يستخدمها المستبدّون في العالم ذريعةً؛ إذ يقومون برفع شعارات حقوق الإنسان ويتسترون وراءها بهدف انتهاك حقوق الشعوب واستغلال مقدراتها بطرق خادعة.

3- يجب الالتفات إلى أنّ معنى الحرّية والعدل ومفهومهما وحقيقتهما، حتّى الحقوق التي يدعو إليها الإسلام تختلف عمّا يُقصد من هذه المصطلحات في الفكر الغربي، فإنّها في الإسلام تشير إلى حقائق أوسع وأسمى وأعلى من المنظور الغربي. وجذور هذه الاختلافات راجعة إلى اختلاف الرؤية بين الإسلام والغرب تجاه الإنسان؛ فالحرّية في الفكر الإسلامي تعني التحرّر من الطاغوت الداخلي والخارجي، في حين أنّ الحرّية في منظور حقوق الإنسان تعني ترك الإنسان لحاله، ممّا يحزّره ظاهريّاً من عبودية القوى الخارجية، ولكن ذلك يجعله عبداً لرغباته ونزواته، وكذلك العدالة في المنظور الإسلامي تُمثّل قاعدةً عامّةً تُساوي أمام القانون بين حاكم المجتمع الإسلامي والشخص العادي، بل تشمل حتّى غير المسلم، بينما في المنظور الغربي وفي ضوء القبول بحق النقض (الفيتو)، يُستثنى المستكبرون من الالتزام بها. كما أنّ الإسلام لا يحدّد حقوق الإنسان بالمادّيات والمنافع الدنيوية فقط، بل يرى أنّ تحقيق الكمالات المعنوية والسعادة الأخروية داخلُ ضمن دائرة حقوق الإنسان أيضاً؛ لذلك فإنّ توصية الدكتور شبستري بالالتزام بالحرّية والعدالة وحقوق الإنسان كما يطرحها إعلان حقوق الإنسان لا تلبّي وجهة نظر الإسلام بشكل كامل.

4- أنّ الفكر الإرهابي - خلافاً للرؤية الدكتور شبستري - لم يكن نتيجةً للالتزام بالأصول والأحكام والمنظومات الثابتة، فإنّ منظومة أحكام الإسلام لا تقتصر على الأحكام الثابتة، بل تشمل على أحكام متغيّرة أيضاً، والأحكام الإسلامية تقوم على مبادئ وأصول وقواعد ثابتة تتضمّن دائماً صلاح الإنسان وخيره وراحته، من قبيل قاعدتي "لا ضرر"، و"نفي الحرج"، وهي قواعد حاكمة تبعد أيّ نوعٍ من المشقّة والضرر عن الإنسان. ومن هنا فإنّ أحكام الإسلام تكون دائماً لمصلحة الإنسان وتحقيق السعادة والنفع له. كما أنّ مجرد إلقاء نظرة سريعة على روح العدالة في الإسلام، ومنهج الاجتهاد والتشريع فيه، وعلى الأحكام التي جاء بها لصالح البشرية، مع التأمل في سيرة عظماء الدين الإسلامي، كفيل بجعل الإنسان يُدرك مدى ابتعاد هذا الدين عن النزعات والأساليب العنيفة، كما يؤدّي إلى الحكم بانحراف منهج الأقليات الإرهابية عن الرؤية الإسلامية الأصيلة.

5- أنّ الأحكام الإسلامية والدينية التي تؤكّد ضرورة اتّباع الأوامر الإلهية والعبادة لا تتعارض مطلقاً مع حقوق الإنسان الواقعية، بل تؤيّد العديد من موادّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حتّى أنّه وفقاً لرؤية بعض المفكرين، فإنّ هذا الإعلان نفسه ما هو إلّا

نتيجة لجهود الأنبياء في تربية البشرية، فلولاهم لما وصلنا إلى هذا الإعلان. ورغم أنّ بعض موادّه ومبادئه لا تتوافق مع الرؤية الإسلامية، فإنّ الإسلام لا يفرض نظامه لحقوق الإنسان على أولئك الذين لا يؤمنون به. ومع ذلك، فإنّ الرؤية الإسلامية والدينية لحقوق الإنسان تضمن تنفيذ هذه الحقوق بشكل عملي بين المؤمنين الملتزمين بهذا الدين، ممّا يحوّلها من مجرد شعارات رنانة إلى أدوات عملية لتطبيق حقوق الإنسان. ثمّ إنّ هذا الالتزام الديني والتقيّد بأوامر الشريعة يكشف عن سذاجة اقتراح الدكتور شبستري ضرورة تمسّك المؤمنين المتدينين بحقوق الإنسان الغربية. مضافاً إلى أنّ الادّعاء القائل إنّ علينا التخلّي عن الشريعة بذريعة أنّ الآخرين لا يؤمنون بها، كما علينا الانضمام إلى منظومة حقوق الإنسان القائمة على الفكر الإنساني العلماني فقط من أجل الوصول إلى حقوق يقبلها الجميع، يؤدّي في نهاية المطاف إلى إلغاء رسالة الأنبياء وتعاليمهم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت، 1414 هـ.

الآشتياني، محمدحسن بن جعفر، القواعد الفقهية (بحر الفوائد)، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، الطبعة الأولى، قم، 1403 هـ.

التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم (مجموعة من كلمات وحكم الإمام عليّ عليه السلام)، تصحيح السيد مهدي رجائي، دار الكتب الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، 1420 هـ.

العاملي، الحسن بن زين الدين، معالم الدين وملأذ المجتهدين (قسم الفقه)، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، قم، 1413 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

الواسطي الزبيدي، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1414 هـ.

سبحاني، جعفر، مباني حكومت اسلامي، ناشر: مؤسسه‌ی امام صادق عليه السلام، قم، 1370 هـ.

مجتهد شبستري، محمد، انسداد تفكر؛ پاسخ مجتهد شبستري به احمد احمدي، سايت دكتر شبستري، 18 مرداد 1386 ش.

مجتهد شبستري، محمد، اگر داعش از فقيهان بپرسد، سايت دكتر شبستري، 25 تير 1393 ش.

مجتهد شبستري، محمد، حقوق بشر اسلامي نمی شود، اما مسلمانان باید آن را بپذیرند، گفتگوی مولود بهرامیان با مجتهد شبستري، سایت دکتر شبستري، 29 بهمن 1395 ش.

مجتهد شبستري، محمد، مبناهای تئوریک داعش، سایت دکتر شبستري.

مجتهد شبستري، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، نشر طرح نو، تهران، چاپ سوم، 1384 ش.

مجتهد شبستري، محمد، پرواز در ابرهای ندافتن؛ ایمان دینی در گفتگو با محمد مجتهد شبستري، مجله کیان، شماره 52.

محمدرضایی، محمد، الهیات فلسفی، بوستان کتاب، قم، چاپ یکم، 1383 ش.

محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه‌ی اخلاق کانت، ناشر: بوستان کتاب، قم، 1380 ش.

محمدی ریشه‌ری، محمد، منتخب میزان الحکمة، دار الحديث، قم، 1383 ش.

مطهری، مرتضی، آزادی معنوی، انتشارات صدرا، 1390 ش.

Concise Oxford English Dictionary, Oxford University Press, Editors: Catherine Soanes, Angus Stevenson, 2004.

<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

<https://www.cgie.org.ir>

Merriam–Webster Collegiate Dictionary, Merriam–Webster Inc., 2005.

Sheiman Bruce, An Atheist Defense Religion, Published by Alpha, 2009.

Religion between the Sacred and the Secular in Contemporary Society: Durkheim's Analysis as a Model

Athra Slewa Rafou Shito

Associate Professor of Sociology of Religion, College of Arts, Al-Mustansiriyya University, Iraq.

E-mail: dr.athraaraffo@gmail.com

Abstract

This study examines the distinction between the sacred and the secular in religion, employing the analytical sociological framework advanced by the French scholar Émile Durkheim. It highlights the pivotal role of this distinction in shaping individual's and group's conception of the sacred within societies, mediated through the moral conscience developed via socialization within both the group and society at large. The study further explores the application of the sacred–secular distinction in the context of contemporary social life. Using a descriptive–analytical methodology to interpret Durkheim's perspectives, the study demonstrates that religion, by differentiating the sacred from the secular, generates a formidable force that reinforces social cohesion and collective consciousness. Society embodies a collective conscience encompassing the shared rules, norms, and values of its members. Moral conscience is not innate but emerges through socialization, with society serving as the primary source of ethical principles; individuals acquire their moral standards through ongoing social interaction. Additionally, the study contends that secularism seeks to emancipate humans from religious sacredness, to desacralize human existence, and to promote a materialist worldview governed by material values and norms.

Keywords: Religion, Sacred, Secular, Moral Conscience, Durkheim, Secularism.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .204–234

Received: 13/07/2025; Accepted: 02/08/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الدين بين المقدّس والديني في حياة المجتمع المعاصر.. تحليل دوركهايم نموذجًا

عذراء صليوا رفوشيتو

مدرس دكتور في علم الاجتماع الديني، كلية الآداب، جامعة المستنصرية، العراق.

البريد الإلكتروني: dr.athraaraffo@gmail.com

الخلاصة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل التمييز بين المقدّس والديني في الدين، مستندةً إلى المقاربة السوسيولوجية التحليلية التي قدّمها العالم الفرنسي إميل دوركهايم. وتركّز على الأهمية المحورية لهذا التمييز في تشكيل مفهوم المقدّس لدى الأفراد والجماعات داخل المجتمعات، وذلك عبر الضمير الأخلاقي الذي يتشكّل بواسطة التنشئة الاجتماعية داخل الجماعة ومن ثمّ المجتمع. كما تتناول الدراسة مفهوم المقدّس والديني في واقع حياة المجتمع المعاصر. وبالاعتماد على المنهج الوصفي والتحليلي لآراء دوركهايم توصّلت الدراسة إلى أنّ الدين بفصله المقدّس عن الديني، ينشئ قوّةً جبّارةً تعزّز التماسك الاجتماعي والوعي الجماعي، وأنّ المجتمع يمتلك ضميرًا جماعيًا يمثّل مجموعة القواعد والمعايير والقيم التي يشترك فيها أفراد المجتمع. وأنّ الضمير الأخلاقي لا يولد مع الفرد، بل يتشكّل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وأنّ المجتمع هو المصدر الأساسي للأخلاق، وأنّ الفرد يكتسب قيمه ومعاييره الأخلاقية من خلال تفاعله مع المجتمع. وبالإضافة إلى ذلك توصّلت الدراسة إلى أنّ العلمانية تدعو إلى تحرير الإنسان من المقدّسات الدينية ونزع القداسة عن الإنسان، والإيمان بعالم ماديّ تحكمه قيم ومعايير مادية.

الكلمات المفتاحية: الدين، المقدّس، الديني، الضمير الأخلاقي، دوركهايم، العلمانية.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأول، ص. 204 - 234

استلام: 2025/07/13، القبول: 2025/08/02

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

تُعَدّ أعمال إميل دوركهايم من الأبحاث المهمّة في فهم دور الدين في المجتمع. ومن أهمّ مساهماته تمييزه بين المقدّس والديني. يُعَدّ هذا التقسيم المفاهيمي محورًا في نظريته عن الدين، ويوفّر منظورًا يمكننا من فهم كيفية بناء المجتمعات لمعتقداتها وممارساتها.

المجتمع بالنسبة إلى إميل دوركهايم، هو جوهر الواقع البشري. وبحسب حدسه، الذي أكّده بحوثه على أكثر المجتمعات بساطة، أي قبائل أستراليا البدائية، فإنّ المجتمع هو من يصنع أفراد. وبالمعنى نفسه أيضًا فهو ليس مصدرًا للغذاء والحماية فحسب، وإنّما يتيح أيضًا وبوجه خاص ثقافةً مشتركةً، ومجموعةً من القيم، ورؤيةً روحانيةً للحياة. إنّ البعد البيولوجي للإنسان هو فرديّ بحت، وأمّا البعد الفكري، أي الوعي، والمخيّلة، والذكاء، فيكتسب عبر المشاركة في المجتمع.

إنّ موضوع بحثنا هذا يتحدّد من خلال رؤية دوركهايم بأنّ لدى البشر نزعةً دينيةً. الإله هو المجتمع المدوّن بحظّ عريض في فكر أفراد، والدين هو إذن الخشية الموقرة للبشر؛ إذ يرغبون في تسليم أنفسهم للخير الأكثر تسامياً، فالمجتمع ليس واقعاً موضوعياً موجوداً بمعزل عن أفراد فحسب، إنّما هو أيضًا واقع ذاتي مستقرّ بشكل رمزي في فكرهم، ويحدّد إنسانيتهم برمتها. إنّ المجتمع الذي له وجود رمزي في الوعي الجماعي يصنع أفراداً ويدعمهم ويحدّد هويتهم الجماعية. يعتقد دوركهايم بأنّ كلّ مجتمع يضع دينه الخاص؛ إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، ومن دون الانعكاس لهذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي.

أبرز دوركهايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" أنّ جميع المجتمعات تقسم العالم إلى فئتين أساسيتين: المقدّس والديني. يقوم الدين على هذا الثنائي: فهو نظام موحد من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدّسة، وأمّا الأشياء الدنيوية فتشكّل مجال الحياة العادية. ووفقاً لرؤيته، يمثّل الدين في جوهره عبادةً للمجتمع؛ إذ تعمل الطقوس المقدّسة والممارسات الجماعية على توحيد أفراد الجماعة وتعزيز التضامن الاجتماعي، كما تسهم في ترسيخ الضمير الأخلاقي في المجتمع الإنساني.

في المجتمعات الحديثة يظهر ما يُعرف بـ "الدين المدني" الذي يحلّ محلّ الأديان التقليدية. فمشاهدة الرياضة - على سبيل المثال - تعدّ شكلاً من أشكال العبادة الجماعية المعاصرة؛ إذ تكتسب الرموز (مثل كأس العالم) صفة القداسة الرمزية. وهكذا يظلّ ثنائي المقدّس والديني أداة تحليلية فعّالة لفهم القيم الجمعية في أيّ مجتمع حديث، حتّى مع توجّهه نحو العلمانية، وكيفية تعزيز هذه القيم.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الدين

أ- المعنى اللغوي لمفردة الدين

1- الدين في المعجم الوسيط: من الفعل الثلاثي "دان". أي: خضع وتذلل لقويّ متحكّم، وهو لفظٌ يطلق على مجموعة الأفكار والمعتقدات والمسلّمات من قوى خارجية، لا يستطيع الإنسان إدراكها بجواسسه حول: الإله، والحياة، والكون، والأخلاق، والتعامل، والثواب والعقاب، وأصل الوجود والإنسان. [مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ص 307]

2- الدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان، والدين العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديديني أي عادي. [ابن منظور، لسان العرب، ص 164]

3- والدين بالكسر العادة والشأن، ودانه يدينه دينًا بالكسر أذله وأستعبده فدان، والدين أيضًا الجزاء والمكافأة، يقال: دان يدينه دينًا أي جازاه، يقال: كما تدين تُدان أي كما تُجازي تُجازى بِفَعْلِكَ وبحسب ما عملت، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [سورة الصافات: 53] أي لمجزيون محاسبون [الرازي، مختار الصحاح، ص 218]. وفي الحديث يقول الرسول ﷺ: «الكيّس من دان نفسه وعَمِلَ لما بعد الموت» [ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد، رقم الحديث: 4260]، فدان نفسه أي: حاسبها وقهرها وحاكمها، ويقول ابن فارس: «الدال والياء والنون، أصل واحد يرجع فروعه كلّها، وهو جنس الانقياد والذلّ، فالدين: الطاعة، يقال: دان له يدين دينًا، إذا أصحب وأنقاد وطاع. وقوم دين، أي مطيعون» [ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص 319].

كما له معانٍ أخرى، فالدين في اللغة: العادة والحال والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء، ومنه: كما تدين تُدان. ودان الناس يعني قهرهم على الطاعة، والدين هو الحساب ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 3]، وقيل في معناه مالك يوم الجزاء، والدين هو الطاعة، وقد دنته ودنت له أي أطعته، والجمع أديان، فيقال: دان بكذا ديانة فهو دين ومتدين، ويشار إلى الدين عادةً على أنّه ما يتدين به الإنسان، جمعه ديانة وأديان وهو اسمٌ لجميع ما يعبد به الإله والحكم والمذهب. [ابن منظور، لسان العرب، ص 458]

ب- الدين في اصطلاح بعض المفكرين الغربيين

1- الدين (Religion): هو مجموعة من المعتقدات والتجارب والطقوس التي تشرك الإنسان أو المجتمع في تجربة ما يعدّ مقدّسًا، وخاصّةً مع الألوهية، وباختصار: «الدين هو اعتقاد، أو مجموعة من المعتقدات، تتعلّق بوجود واقع ما فوق الحسي، وعالم آخر، وخارق للطبيعة».

[Bagnasco, Arnaldo, La Religione, in Corso di Sociologia, p. 234]

2- الدين هو مؤسّسة اجتماعية متميّزة بوجود آلاف من الأفراد المتّحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة، واعتماد بعض الصيغ، والاعتقاد بقيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه؛ إذ ينتمي الفرد إلى قوّة روحية أرفع من الإنسان، وينظر إليها بوصفها قوّة منتشرة إمّا كثيرةً وإمّا وحيدةً هي الإله. [انظر: لالاند،

الموسوعة الفلسفية، ص 1203 و1204]

3- وفي تعريف آخر يجسّد الدين نسقًا فرديًا لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الإله، والدين تحديدًا هو المطالبة بوجهة نظر الإيمان إلى جانب وجهة نظر العلم. وهو أيضًا الاحترام الضميري لقاعدة العادة والشعور، وكان هذا المعنى في الماضي أكثر تداولًا ممّا هو عليه اليوم. [انظر: أبو زايد، الدين في حياة الإنسان، ص 154 و155]

4- والدين كما يراه ماكس شيلر (Max Scheler) علاقة البشر بما يعدّونه مقدّسًا أو مطلقًا أو روحياً أو إلهياً أو يستحقّ تبيحاً خاصاً. ويُنظر إليه أيضًا بشكل شائع على أنّه يتكوّن من الطريقة التي يتعامل بها الناس مع المخاوف النهائية بشأن حياتهم ومصيرهم بعد الموت. في العديد من التقاليد، يتمّ التعبير عن هذه العلاقة وهذه المخاوف من حيث علاقة المرء بالآلهة أو الأرواح أو موقفه تجاهها؛ وفي أشكال الدين الأكثر إنسانيةً أو طبيعيةً، يتمّ التعبير عنها من حيث علاقة المرء بالمجتمع البشري الأوسع أو العالم الطبيعي أو موقفه تجاهه. تعدّ العبادة والسلوك الأخلاقي والمعتقد الصحيح والمشاركة في المؤسّسات الدينية من بين العناصر المكوّنة للحياة الدينية. [انظر: أوغسطين، ماكس شيلر وتعريفه للدين، <https://www.britannica.com/topic/religion>]

5- تعريف دوركهيم (David Émile Durkheim) للدين: «مؤسّسة اجتماعية قوامها: التفريق بين المقدّس وغير المقدّس. ولها جانبان: أحدهما روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادّي مؤلّف من الطقوس والعبادات» [صليبا، المعجم الفلسفي، ص 573].

ثانيًا: المقدّس (The Sacred)

يشير مصطلح المقدّس إلى ما يرتبط بالأغراض الدينية ويتعلّق بالإله. قد تشمل هذه الأمور العقائد الدينية، والمعتقدات، والقوانين، والعادات، أو ما يُجلّله أو تحترمه جماعة دينية أو شخص ديني. [دوركهايم: الدين والمجتمع، انظر: <https://triumphias.com/blog/emile-durkheim-religion-and-society>]

ثالثًا: الديني (The Profane)

يشير مصطلح الديني إلى ما لا يُعدّ مقدّسًا أو دينيًا، بل دنيويًا بطبيعته. قد تشمل هذه الأشياء الأشخاص وسلوكياتهم، بالإضافة إلى الأماكن أو الأشياء المادية. قد تشمل أنواع السلوكيات البشرية "الدينية" الآراء أو الأفعال غير المحترمة أو غير الموقرة المعبر عنها بشأن دين أو ممارساته، أو استخدام لغة بذيئة أو تجديفية. [انظر: المصدر السابق]

رابعًا: المعتقد الديني (Religious Belief)

هو أوّل أشكال التعاابير الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيّز الانفعال العاطفي إلى التأمل الذهني، والمعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط أحوالها وتقنينها؛ فيتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة التجربة الداخلية وإظهارها بشكلها المقدّس في العالم الخارجي. [انظر: بوخالفه، قصّة الخلق والتكوين بين النصّ الديني والأساطير القديمة، ص 61]

خامسًا: الضمير الأخلاقي (Moral Conscience)

هو القيم والمعتقدات المشتركة للمجتمع، ومن أهمّ وظائف الدين تعزيز هذا الضمير. ولا وجود للمجتمع بدونه، وفقًا لدوركهايم؛ لأنّ عبادة الدين هي عبادة المجتمع، فإنّ الدين يُضفي على المجتمع صفةً مقدّسةً، ما يعني أنّ لديه قدرةً أكبر على التأثير في العمل الاجتماعي وبناء التضامن الاجتماعي. [دوركهايم، الدين والمجتمع، انظر: <https://triumphias.com/blog/emile-durkheim-religion-and-society>]

سادسًا: الدين في الحياة الاجتماعية (Religion in Social life)

هو كلّ حضور للدين في حياة الإنسان والذي يعدّ تدنيًا، لا دينًا في الأرض خارج ذلك، التدنّي يتحقّق في سلوك الإنسان وتفكيره وتعبيره. ولا يستقلّ الدين عن ثقافة الإنسان

وذاكرته الفردية وهويته الجمعية ونمط تمدّنه وعمرانه. يحضر الدين في حياة الفرد والمجتمع بأنماط تدين فردية ومجتمعية متنوّعة، ويختلف التدين باختلاف مستوى الثقافة ونوعها، ودرجة التطوّر الحضاري، وكيفية رؤية العالم، ومختلف العوامل المنتجة لطريقة عيش الفرد والمجتمع. [انظر: الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص 223]

سابعًا: الظاهرة الدينية (Religious Phenomenon)

هي ظاهرة بشرية واسعة تعبّر عن العلاقة بين الإنسان والوجود الأعلى، وتتضمّن معتقداتٍ، وممارساتٍ، وطقوسًا توقّر إطارًا لمعنى للحياة وتفسيرًا للواقع. إنّها ظاهرة متعدّدة الأبعاد تشمل الجوانب النفسية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والأخلاقية، والفلسفية. [انظر: دوركهيم، الأشكال الأولية للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص 60]

المبحث الثاني: السياقات الفكرية والتاريخية المفسّرة للدين

أولًا: أفلاطون

أفلاطون من الفلاسفة اليونان الذين درسوا فكرة الإله، ومن خلال أفكاره، نجد بأنّه أدرك الألوهية واعترف بوجود الإله لهذا الكون، ويقرّر أنّ حركات الكون سبع، وهي حركة دائرية ومن اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام، ومن الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى. وحركة العالم دائرية منظّمة لا يستطيع العالم القيام بها بذاته فهي معلولة، العلّة عاقلة وهذه العلّة هي الإله، كما يصف الإله بالوحدة والوجود المنفرد عن كلّ من سواه، ويستحقّ أن يكون فوق كلّ موجود. ومن صفات الإله عند أفلاطون هي أنّه روح، عاقل، محرّك، منظّم، جميل، خير، عادل، كامل، بسيط لا تنوّع فيه، ثابت لا يتغيّر، صادق لا يكذب، لا يخضع للزمان ولا للمكان، ويكون وحده حاضرًا مستمرًا. [انظر: بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ص 236]

ثانيًا: أرسطو

يعدّ أرسطو الإله ثابتًا ولا يتحرّك، فهو العلّة الأولى أو المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك ولا يتأثر لا بعامل الزمن ولا المكان، ولا بدّ لهذه المتحرّكات من محرّك يقوم عليها، ووجود الأجسام المتحرّكة دليل قاطع على وجود محرّك، ينتهي العقل إلى محرّك بذاته أو محرّك لا يتحرّك؛ لأنّ

العقل لا يقبل التسلسل في الماضي إلى غير نهاية. والحركة والزمان أزليان أبديان والحركة عرض للجوهر والزمان مقياس الحركة، وبالتالي توجد جواهر دائمة غير متحرّكة. [انظر: عبد

الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 109]

- في العصور الوسطى، نذكر كلّ من كتبوا في هذه الفترة (القديس أوغسطين و سبينوزا)

ثالثًا: أوغسطين

يعدّ أوغسطين (Augustine of Hippo) من أهمّ الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين. تعدّدت أفكاره في هذه الحقبة وأثّرت في مختلف مراحل التاريخ الفكري المسيحي، قبل التنوير وبعده، وذلك من خلال تجربته الدينية الفريدة التي انتقل فيها من المانوية إلى المسيحية.

أمّا فيما يخصّ موضوع الفطرة والقانون الطبيعي، نجده في هذه الدراسة يظهر مدى عمق الإحساس بالقانون الطبيعي في جوانبه المختلفة على مستوى الإنسان والمجتمع والطبيعة، والذي يصل إلى العناية الإلهية ودورها في حركة الوجود. يعدّ أوغسطين الإله خالق الطبيعة ومبدعها، ونحن بدورنا نعبد هذا الإله الذي يرسم الطبيعة في أصولها، وهو خالقها وغاية حركتها ومداها في الزمن. [انظر: أوغسطينوس، مدينة الله، ص 174]

رابعًا: سبينوزا

تقوم فلسفة الدين عند سبينوزا (Baruch Spinoza) على عناصر مهمّة وهي النبوة أو الوحي والأنبياء، كما درس القانون الإلهي إضافةً إلى المعجزات. فصّل سبينوزا هذه العناصر كلّ واحد منها على حدة، فبدأ بالنبوة أو الوحي؛ إذ تعدّ بمنزلة المعرفة اليقينية التي يوحى بها الإله إلى البشر، وبعده النبيّ هو الذي يفسّر ما يوحى به الإله لأمثاله من الناس؛ إذ يعدّ النبوة تتطابق تمامًا مع المعرفة الفطرية؛ لأنّ ما نعرفه بالنور الفطري يعتمد على معرفة الإله وحدها وعلى أوامره الأزلية. والإنسان دائم البحث عن معارف خارقة وهو مولع بال نوادر والخوارق وهذا ما يجعله يحتقر المعرفة الفطرية ويعدها بسيطةً تتطابق مع المعرفة النسبية، في حين أنّ المعرفة الفطرية حقٌّ في أن تسمّى معرفةً إلهيةً؛ لأنّها أثمر من آثار الطبيعة الإلهية ومن آثار الأوامر الإلهية؛ لهذا فإنّ المعرفة الفطرية هي معرفة إلهية في معناها العميق، وهذا ما يجعل الذين يقومون بإنشائها يسمّون أنبياء البشر؛ إذ يستطيعون استيعاب تعاليمها

دون الاعتماد على الإيمان وحده. [انظر: سبينوزا، رسالة اللاهوت والسياسة، ص 119]

خامسًا: دوركهايم ونظريته عن الدين: تعتمد نظرية إميل دوركهايم في الدين بشكل كبير على مفهومي المقدّس والديني. ويفيد إدراك التعريفات العامّة لكلا المصطلحين في فهم معانيهما في سياق نظرية دوركهايم. يرى دوركهايم أنّ الدين هو ممارسة جماعية لتمييز المقدّس عن الديني والحفاظ على مسافة بينهما. ويتمّ ذلك عادةً من خلال طقوس، كتلك المرتبطة بالزيارة اليومية أو الأسبوعية للكنيسة أو المسجد. والصلاة مثال واضح على طقس مقدّس منفصل عن الحياة اليومية (أو الديوية).

من المهمّ بالنسبة لدوركهايم أنّ أيّ شيء يمكن أن يكون مقدّسًا (أو بالأحرى، يمكن للمجتمع أن يقرّر أنّ أيّ شيء مقدّس) ليس الكنائس والمساجد والكتب الدينية وحسب، بل في بعض الثقافات، قد تعدّ الأشجار، أو حتّى الصخور، مقدّسة. يرى دوركهايم أنّه من أجل فهم دور الدين في المجتمع؛ لا بدّ من اكتشاف العلاقة بين الرموز المقدّسة وما تمثّله. [انظر: فورنييه، إميل دوركهايم، ص 233 - 237]

أ- الطوطمية

عدّ دوركهايم الطوطمية من أقدم أشكال الممارسات الدينية وأبسطها. وهي شائعة بين الشعوب الأصلية، مثل سكّان أستراليا الأصليين، وسكّان أمريكا الأصليين في شمال غرب البلاد، الذين عاشوا في مجتمعات عشائرية.

استخدم دوركهايم الدين الطوطمي لسكّان أستراليا الأصليين لتطوير نظريته الدينية. كان مجتمع السكان الأصليين منقسمًا إلى عدّة عشائر، وكان على أفراد كلّ عشيرة واجبات معيّنة يجب الوفاء بها، مثل الحداد على موت أفراد آخرين من العشيرة أو المساعدة في الانتقال إذا تعرّض أحد أعضائها لظلم من شخص من خارجها. كان لكلّ عشيرة طوطم، عادةً ما يكون حيوانًا أو نباتًا، يمثّل برسومات أو نقوش على الخشب أو الحجر، ويرتبط عادةً بأسطورة الخلق التي تشرح أصول تلك العشيرة وترتبط أعضائها الحاليين بتاريخها. وقد ميّز الطوطم العشيرة عن جميع العشائر الأخرى. بالنسبة لأعضاء العشيرة، كان الطوطم بمنزلة كائن مقدّس، وكان التمثيل الطوطمي مقدّسًا بالقدر نفسه إن لم يكن أكثر من ذلك. السبب وراء حاجة البشرية إلى طوطم للعبادة بدلًا من مجرّد عبادة المجتمع حرفيًا (أو العشيرة في حالة السكّان الأصليين) هو أنّ العشيرة شيء معقّد للغاية، بحيث لا يستطيع الناس تصوّره، وأمّا الرموز الدينية فهي مجرّد كيانات أبسط بكثير للعبادة!

إنّ الفكرة الأساسية لدى دوركهايم هي أنّ أعضاء العشيرة عندما يعبدون الطوغم فإنّهم في الواقع يعبدون المجتمع، وبالتالي يتمّ تذكير الأفراد بأنّ المجتمع أكثر أهميّة من الفرد، وهو أمر أساسي في النظرية الوظيفية؛ لأنّ الأفراد يعتمدون على المجتمع. عندما يجتمع الناس في طقوس دينية، فإنّهم يعزّزون روابطهم الاجتماعية. ومن خلال العبادة، يعبرون عن إيمانهم بقيمتهم المشتركة. ومن خلال عبادة الدين يدرك الناس واجباتهم تجاه المجموعة الاجتماعية واعتمادهم على المجتمع. [انظر: والاس، الدين وجهة نظر أنثروبولوجية، ص 14 و15]

تعدّ الطقوس الدينية آلياتٍ قويّةً للترابط الاجتماعي في المجتمعات التقليدية. ففي هذه المجتمعات، غالبًا ما يكون الأسلاف محور العبادة. وهكذا، يتواجد الضمير الجماعي في نفوس الأسلاف، وبالتالي تُعزّز الطقوس الدينية فكرة وجود الضمير الجماعي داخل الفرد. والخلاصة، يرى دوركهايم أنّ جوهر الطوطمية يكمن في تبجيل قوّة غير شخصية، مجهولة، متأصلة ومتعالية في آن واحد. هذه القوّة المنتشرة والمتعالية ليست سوى المجتمع نفسه، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأفراد. علاوة على ذلك، يفترض دوركهايم أنّه كما خلقت المجتمعات السابقة آلهة وأديانًا، فإنّ المجتمعات المستقبلية تميل إلى توليد آلهة ونظم عقدية جديدة خلال فترات الحماس المتزايد. عندما تغمر المجتمعات البهجة بالمقدّسات، ويشارك الأفراد في طقوس دينية وشعائر وأعياد ومهرجانات، تسود حالة من النشوة الجماعية. إنّ الرقص والصراخ والانغماس في هذه التجربة الجماعية الغامرة، ينقل الأفراد إلى ما هو أبعد من واقعهم المعتاد، وفي هذه اللحظات، تظهر آلهة وأديان جديدة.

المبحث الثالث: مقاربات سوسيولوجية للدين بين المقدّس والديني

أولاً: المقدّس مقابل الديني في نظرية دوركهايم للدين

نظرية دوركهايم في الدين هي بحثٌ في القوى الاجتماعية المشتركة والمؤثرات الأخرى التي تُسبب الحياة والإدراك الدينيين لدى مختلف الفئات الاجتماعية في أيّ وقت. وفي كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" يطبّق دوركهايم مفهوم الدين في سياق بحثه، فيكتب: «الدين نظامٌ موحدٌ من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدّسة، أي الأشياء المنفصلة والمحرمّة. [وهو] معتقدات وممارسات تجمع في مجتمع أخلاقي واحد يُسمّى الكنيسة أو المسجد أو أيّ مكان رمزي للعبادة ... إلخ. جميع من يعتنقونها».

بحسب دوركهائم، يُعرّف الدين بأنّه نظام متماسك من المعتقدات والممارسات، متمحور حول كيانات مقدّسة تُعدّ متميّزة ومحرمّة. تعمل هذه المعتقدات والممارسات على توحيد الأفراد في مجتمع أخلاقي واحد يُسمّى الكنيسة، ويضمّ جميع أتباعها. تكمن قوّة الدين في المعتقدات والطقوس المشتركة التي تُنشئ شعورًا بالترابط الاجتماعي بين الناس. ولا تتعلّق رموز المعتقدات والممارسات الدينية بالعالم الخارجي أو بالطبيعة البشرية الفردية، بل تتعلّق حصراً بالنسيج الأخلاقي للمجتمع. [See: Ibid, pp. 60 – 64]

عند استكشافه أصول الدين، ينحرف دوركهائم عن مفهومي الروحانية والطبيعية، ويركّز على الطوطمية لدى القبائل الأسترالية. فالأشياء العادية، سواء أكانت خشباً أم أحجاراً أم نباتات أم حيوانات، تكتسب مكانة مقدّسة عندما تحمل شعار الطوطم. ويدلّ الطوطم على إيمان متأصل بقوّة أو مبدأ غامض أو مقدّس يُرسّخ المحرّمات، ويغرس المسؤوليات الأخلاقية داخل الجماعة، ويضفي حيوية على الطوطم نفسه. وتماشياً مع تركيزه الأوسع على التحليل الاجتماعي للظواهر الاجتماعية، يسلّط دوركهائم الضوء على الأنشطة الجماعية باعتبارها مهد المشاعر والأفكار الدينية. [انظر: مجموعة من الباحثين، مجموعة من الدراسات والبحوث في علم الاجتماع، ص 468 – 469]

كيف يعتقد دوركهائم أنّ الدين ينشأ ويعمل؟ للإجابة على هذا التساؤل، وفقاً لدوركهائم، فإنّ الدين يأتي إلى الوجود ويكتسب الشرعية من خلال لحظات ما يسمّيه "الفوران الجماعي". يشير الانفعال الجماعي إلى لحظات في الحياة المجتمعية تجتمع فيها مجموعة الأفراد الذين يشكّلون المجتمع معاً لأداء طقوس دينية. خلال هذه اللحظات، تجتمع المجموعة وتتواصل في الفكر نفسه وتشارك في العمل نفسه، ممّا يعمل على توحيد مجموعة الأفراد. عندما يكون الأفراد على اتصال وثيق مع بعضهم، وعندما يتمّ تجميعهم بهذه الطريقة، يتمّ إنشاء طاقة روحية معيّنة وإطلاقها، ممّا يقود المشاركين إلى درجة عالية من التفاعل والإثارة العاطفية الجماعية أو الهذيان. هذه القوة غير الشخصية خارج الفرد هي عنصر أساسي في الدين، وتنقل الأفراد إلى عالم مثالي جديد، وترفعهم خارج أنفسهم، وتجعلهم يشعرون كما لو كانوا على اتصال مع طاقة غير عادية. والخطوة التالية في نشأة الدين هي إسقاط هذه الطاقة الجماعية على رمز خارجي. وكما يقول دوركهائم، لا يمكن للمجتمع أن يصبح واعياً بهذه القوى المنتشرة في العالم الاجتماعي إلّا من خلال تمثيلها بطريقة ما؛ لذلك يجب تجسيد قوّة الدين، أو جعلها مرئية بطريقة أو بأخرى، ويصبح الموضوع الذي تُسقط عليه هذه القوّة مقدّساً. يتلقّى هذا الشيء المقدّس القوّة الجماعية وبالتالي يتمّ غرسه بقوّة المجتمع. وبهذه

الطريقة يكتسب المجتمع فكرة أو تمثيلًا ملموسًا لنفسه. عند مناقشة هذه الأمور، يحرص دوركهايم على استخدام كلمة "الشيء المقدّس" لوصف ما يفهم تقليديًا في الغرب على أنه إله؛ وذلك لأنّ الأشياء المقدّسة يمكن أن تكون متنوّعة جدًا ولا تشير بالضرورة إلى آلهة خارقة للطبيعة. [انظر: جونز، إميل دوركهايم.. مقدّمة لأربعة أعمال رئيسية، ص 115 - 145]

على سبيل المثال، يعدّ الإله شيئًا مقدّسًا للمجتمعات المسيحية، وكان الشور شيئًا مقدّسًا لمجتمع الفايكنج، لكنّ الحقائق الأربع النبيلة هي أيضًا أشياء مقدّسة عند البوذيين، وكما نرى أصبح الشخص الفردي شيئًا مقدّسًا للحدّثة في المجتمع الغربي. يمكن أيضًا أن تصبح الأشياء المادّية، مثل الصخور والريش والطوطم والصلبان وما إلى ذلك، مشبعة بقوة الجماعة، وبالتالي تصبح مقدّسة وتكون بمنزلة تذكير مادّي لوجود المجتمع.

في جوهره، يخدم الدين بوصفه مؤسّسة اجتماعية غرض توفير المعنى للمعضلات الوجودية الإنسانية من خلال ربط الأفراد بعالم القيم المتعالية التي تتجاوز الفرد، والتي تجد جذورها في نهاية المطاف داخل مجتمعاتها؛ لذلك اهتم إميل دوركهايم بدراسة النظم والممارسات الدينية وتفسيرها، مفترضًا أنّ الدين مسألة اجتماعية وليس مسألة فردية، وبأنّه نظام من المعتقدات المقدّسة، وأنّ مشاركة المجتمع في تلك الممارسات ضرورة استمرارية نابعة من هذه المشاركة، وإذا كانت درجة استمرارية النظام الديني تتركز على قوّة الإيمان بتلك العقائد والأوامر، فكيف يمكن لتلك الأوامر الاجتماعية أن تتحقّق، خاصّة وأنّ المجال الديني يعدّ من النظم الرئيسية داخل المجتمع؟ يقدّم دوركهايم جوابًا يؤكد فيه أهمّية العطاء للجماعة الدينية، وممارسة الطقوس الدينية التي من شأنها أن تدور حول خدمة أعضاء المجتمع. فالأشياء المقدّسة هي تلك التي قام المجتمع نفسه بإعدادها، بينما الأشياء الدينيّة هي تلك التي شكّلها كلّ واحد منّا بواسطة معطيات مشاعره وخبرته، هذا التعارض يختلط فيه ذلك الذي يتعلّق بما هو رוחي مع ذلك الذي يخصّ ما هو دينوي، أو ذلك المتعلّق بما هو فردي مع ما هو اجتماعي. [المصدر السابق، ص 150 - 155]

فالمجتمع هو الذي يدفع إلى وحدة الوعي المتولّد عن اللاشعور بالاعتماد المشترك، والمجتمع نفسه هو الذي يتولّى الأفراد تشريفه وتكريمه عندما يحتفلون بألهتهم، لدى المجتمع كلّ ما هو ضروري ليعتد في النفوس عبر الفعل الوحيد الذي يمارسه عليها مشاعر الألوهية، ذلك أنّ المجتمع بالنسبة لأفراده هو بمنزلة الإله بالنسبة للمؤمنين في الواقع، المجتمع أيضًا يحتفظ في داخلنا بشعور الاعتماد الأبدي. إنّّه يطلب منّا أن نتخلّص من مصالحنا، أن نكون

خدّامه، ويرغمنا على كلّ أنواع الموجودات، والممنوعات، والتضحيات، التي بدونها تصبح الحياة الاجتماعية محالة؛ كذلك الفعل الاجتماعي لا يتوقّف عند طلبه منّا التضحيات أن يطلب بذل الجهود ويفرض المحرّمات. إنّ المجتمع يتغلغل وينتظم داخلنا، إنّهُ يصبح جزءًا لا يتجزأ من وجودنا، وهذا في حد ذاته يعظّم ويرفع من وجودنا، يدفع هذا الاتحاد في الوعي عندما يبلغ درجة كافية من التركيز المشترك، ويثبت في أشياء وكائنات يفترض أن تكون حاملة للقوّة المولدة للشعور الجماعي. بناءً على ذلك يُعترف بأنّ هذه القوى مقدّسة. إنّ القوّة الدينية ليست إلّا الشعور الذي تُلهِم الجماعة أعضائها به، ولكنّه شعور مصمّم خارج الوعي الذي يقبله ويُضفي عليه الموضوعية؛ ولكي يُضفي الوعي الموضوعية على هذا الشعور يقوم بالتركيز على موضوع يصبح بالتالي مقدّسًا. إنّ الشعور بالقداسة هو شعور نابع من ذاته غير قابل للاختزال إلى شيء آخر، كما أنّه يستمدّ خصوصيته من الحقيقة التي يخاطبها بعيدًا عن الأشياء التي هي تعبيرات رمزية. [هيرفيه، سوسيولوجيا الدين، ص 204 و 205]

ففي التحليل الذي قدّمه في كتابه "الصور الأولى للحياة الدينية" للنظام الطوطمي للبدائين الأستراليين أراد التمييز بين المقدّس والديني، المقدّس جمعي، بينما الديني تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدّس أخلاقي بينما الديني حسيّ. وقد عدّ دور كهانيم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدّسة، أي منفصلة، محرّمة، وتنهض على فكرة المقدّس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة. [الخشت، تطوّر الأديان، ص 79 و 80]

والدين، بوصفه أقدم ظاهرة إنسانية وأشملها، لا يفهم ويُفسّر إلّا إذا فهم بوصفه ردّ فعل من الإنسان على دعوة مقدّسة وُجّهت إليه مسبقًا. والمقدّس بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى هو الإله. يفهم الإنسان المقدّس على أنّه "الآخر المُطلق"؛ ولذلك يُدرك نفسه كائنًا تابعًا مُستعدًا للخضوع. في الوقت نفسه، انطلاقًا من وعيه بشخصيته، يشعر بأنّه مندفع نحو الهيمنة والمبادرة. يدرك الإنسان المقدّس لأنّه يتجلّى في أشياء مختلفة (تجلّيًا)، مثل السماء، والنجوم، والماء، والأشجار، والنباتات، والأحجار. هذه الأشياء لا تُعبّد أبدًا في ذاتها، بل دائمًا لأنّ المقدّس يتجلّى فيها، فالحجر المقدّس يبقى حجرًا، ولكن من خلال تجلّ يتحول إلى حقيقة خارقة للطبيعة بالنسبة للإنسان المتدين. إنّ للمقدّس طابعًا شخصيًا تمامًا؛ لأنّ قدسية الأشياء والأماكن والأفعال تتشكّل من خلال علاقتها الملموسة بالأشخاص المقدّسين، وفي نهاية المطاف، دائمًا مع الإله.

إنّ دوركهائم في كتابه "الانتحار" اكتشف الدين من خلال الدور الذي يلعبه في حياة الأفراد والجماعات ومواقفهم وسلوكهم. والدين - كما سبق ذكر تعريفه - هو منظومة متلاحمة من الاعتقادات والممارسات المرتبطة مع أشياء مقدّسة، بمعنى مفصولة، وممنوعة، ومعتقدات وممارسات تجمع في جماعة أخلاقية واحدة. ويمكن تلخيص خاصّيات المقدّس عند دوركهائم بالشكل التالي:

1- انفصال الشيء أو الفكرة عن الواقع لتصبح مختلفة جذريًا عن المدّس الواقعي. إنّ المقدّس عنده هو المدّس الذي تغيّر طبيعته ودلالته بفضل إرادة الإنسان. من هنا فإنّ الإنسان هو الذي يخلق وينتج المقدّس.

2- هذا الانفصال ناجم عن سيرورة اجتماعية.

3- يخلق النظام الاجتماعي في اللحظة التي يستطيع فيها الإنسان أن يعزل داخل المجتمع مكانًا لشرعنة القواعد والقيم الجماعية التي تفرض لضمان حدّ أدنى من الانسجام الاجتماعي. وهكذا، فإنّ الدين عند دوركهائم هو الشكل المنظم والمؤسّساتي للمقدّس، هذا من جهة، وهو نمط لإنتاج المعايير الجماعية والوعي الاجتماعي من جهة ثانية. وهو بالتالي، ما يضمن ويحقّق الاندماج الاجتماعي. من هنا تظهر أهمّية الطقوس الدينية، التي تبقى على الوعي الجمعي في حالة صحو دائمة.

يمكن عدّ الدين ظاهرةً سلوكيّةً، تهتمّ العلاقات الاجتماعية للفرد داخل محيطه الاجتماعي. هكذا تحوّل الموضوع من دراسة الدين، إلى دراسة ظاهرة التدين. فما يهمّ عالم الاجتماع ليس الدين بوصفه إيمانًا روحيًا للفرد والجماعة، ومعتقداتٍ تجيب على قلق الإنسان أمام العالم والمصير الوجودي، بل ما يهمّه هو المظهر الاجتماعي والثقافي الذي يأخذه هذا الإيمان، على مستوى الحياة العامّة للمجتمع، والتجسّد المؤسّساتي والتنظيمي الذي يترجم هذه المعتقدات إلى معاني تاريخية وسلطة دنيوية. ويركّز دوركهائم على دور الدين الاجتماعي في حفظ علاقات الأفراد، وتعزيز أواصر التضامن الجمعي، فالدين كما يراه دوركهائم هو نتاج العقل الجمعي، ومن صنع المجتمع ونتاجه. [انظر: الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص 70]

يؤكد دوركهائم في مقاربتة السوسيولوجية وتحليله الاجتماعي أنّ الدور الأساسي للدين هو ترسيخ التماسك الاجتماعي وتعزيزه والحفاظ عليه. فهو يعمل كآلية للضبط الاجتماعي

والتضامن. وحسب رأيه، تنشأ الظواهر الدينية في أي مجتمع عند التمييز بين المجال الديني للأنشطة العملية اليومية والمجال المقدس المتعلق بالأمور المتسامية والاستثنائية.

بمعنى أن الثقافة ومنظومات القيم المتضمنة فيها هي التي تتولّى ضبط التفاعل الاجتماعي وتنظيمه، فهو يتدقّق باتجاه تأكيد التماسك والاستقرار الاجتماعي، وذلك من خلال أربعة أبعاد أساسية. يتمثل البعد الأول في دور منظومات القيم وفعاليتها باعتبارها تكوينات رمزية قائمة في فضاء المجتمع، تحدّد للبشر الصواب والخطأ في مختلف المواقف الاجتماعية. وبهذا المعنى فهي الموجّهات التي توجّه سلوكيات البشر وعلاقاتهم مع بعضهم في مختلف المجالات الاجتماعية بوصفها قيم الأمانة والشرف والخير والإيجابية. ويتحدّد البعد الثاني من خلال تحوّل القيم إلى معايير وتقاليد وأعراف تتولّى تنظيم التفاعل الاجتماعي وضبطه على صعيد العلاقات الاجتماعية في مختلف مجالات المجتمع، بحيث نجدها الرقيب الاجتماعي على السلوكيات الفردية. ومن خلال البعد الثالث تتولّى الثقافة ومنظومات القيم ضبط التفاعل الاجتماعي بين البشر في المجتمع؛ إذ يتوقّع كلّ فرد أن يتفاعل مع فعل الآخر أو الاستجابة له، استنادًا إلى اشتراكهما في الثقافة المشتركة التي توجّه تفاعلاتهما معًا. في حين يؤدي البعد الرابع فاعليته من خلال استيعاب الشخصية ونمط العلاقات الاجتماعية في المجتمع لمنظومات قيم الثقافة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية. وذلك يعني أن الدين يربط الأفراد ببعضهم في نطاق المجتمع من خلال حقيقة العلاقات الاجتماعية بينهم والثقافة والقيم من خلال التفاعل الاجتماعي، إضافة إلى تفاعلهم وتواصلهم مع بعضهم استنادًا إلى قيم المجتمع ورموزه، إلى جانب تأسيس الالتزامات المتبادلة بينهم والوفاء بهذه الالتزامات، وهي العلاقات والتفاعلات التي يفرضها المجتمع عليهم. [براهيمي، المقاربة السوسيولوجية للأخلاق في المجتمعات الحديثة، مجلّة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد 12، ص 220]

بالنسبة إلى دور كهيم فإنّ ثقافة مجتمع ما تتكوّن من مجموعة من التمثيلات الجماعية (Collective representations). ويستخدم الأفراد في ذلك المجتمع هذه التمثيلات لفهم الواقع من حولهم، ذلك الفهم الذي يستمدّونه من الأساليب التي شكّلت عقولهم ثقافيًا في أثناء عملية التنشئة الاجتماعية التي تبدأ من الولادة، وتعدّ المسؤولة عن جعل كلّ فرد عضوًا حقيقيًا في مجتمعه. وما التمثيلات الجماعية أو (التصنيفات) إلّا عدسات اجتماعية يدرك الأفراد من خلالها العالم والواقع من حولهم، فهي الأطر التي يفكّرون من خلالها والقواعد التي يتصرّفون على أساسها. إنّ الثقافة، وهي على شكل تمثيلات جماعية، تحوّل

العالم كما يدركه الأفراد إلى عالم يركّز على الرموز. وبهذا تتحوّل الظواهر الطبيعية إلى موضوعات ثقافية. ولا يملك البشر مدخلًا مباشرًا إلى الواقع، وإثما يتمّ تشكيل واقعهم اجتماعيًا بواسطة الثقافة التي تتألف من نظام رمزي ينتشر في التمثيلات الجماعية؛ وهذه الأخيرة تكون لأيّ مجتمع ما يسمّى بـ "المجتمع المنظم" أو "المنسق" من خلال النظرة الشاملة والكاملة للعالم من حوله. ووفق دوركهيم، فإنّ المجتمع من خلال النظرة الشاملة لكلّ عناصره يشكّل بمجمله وحدة متكاملة وقاعدة تنظّم الأفكار والأفعال والعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع؛ لذلك رفض دوركهيم مثل ماكس فيبر (Max Weber) التفريق بين العوامل الثقافية مثل الأخلاق والمعتقدات الدينية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية الأكثر ماديّة كتقسيم العمل، وبالنهاية يؤكّد دوركهيم أنّ الثقافة هي التي تشكّل المجتمع وليس العكس.

[انظر: أمطوش، دروب علم الاجتماع، ص 230 - 232]

توجّه دوركهيم في دراسته للمجتمعات البدائية وركّز بشكل خاصّ على الجوانب الدينية - الثقافية عند السكّان الأصليين في المجتمعات الأسترالية.

يقول دوركهيم: «إنّ الأفكار الدينية والأخلاق والقيم هي حجر الأساس في المجتمعات كلّها. وهي العناصر البالغة الأهمية في أيّ نظام اجتماعي، وليست العوامل الماديّة كتقسيم العمل».

[دوركهيم، الدين والمجتمع، انظر: <https://triumphias.com/blog/emile-durkheim-religion-and-society>]

إنّ دور الثقافة يشبه دور الدين، وهو أنّها تعمل كرابط بين الأفراد من خلال نشر الأعراف والقيم المشتركة. والثقافة كالدين تقسم المجتمع إلى قسمين؛ الأوّل مقدّس، والثاني مدّنس أو دنيوي؛ إذ تحدّد الثقافة وتوضّح للأفراد في ذلك المجتمع القيم الأخلاقية الرئيسة التي يجب عليهم العمل بها، بل الاعتزاز بها أيضًا من خلال تحديد الأمور السيئة أخلاقيًا. إنّ مثل هذه الأنماط الثقافية تعزّز في المجتمع باستمرار بواسطة طقوسه. وتشكّل هذه الطقوس علاقة ترابط مشتركة بين أفراد المجتمع، يحدّدون من خلالها ولاءهم والتزامهم بالقيم، وتنغرس المعتقدات والمعايير في وعي الأفراد، وتحثّهم على فعل سلوكيات مرغوب بها اجتماعيًا. وينطبق هذا على المجتمعات الحديثة، كما ينطبق على غيرها؛ إذ تعدّ الاحتفالات الشعائرية الكبرى مثل تنصيب رئيس ما تعزّيزًا للقيم الدينية الرئيسة كالقدسية (مثل قدسية الديمقراطية)؛ وهكذا يؤكّد المواطنون إيمانهم بهذه المعايير من جديد، ويتمّ الحفاظ

على الأنماط الاجتماعية في المجتمع. [انظر: إنغليز، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ص 54]

من خلال هذه الطقوس، يحافظ المجتمع على وجوده ويدمج الأفراد في البيئة الاجتماعية، ويمارس الضغط عليهم للتصرّف والتفكير على حدّ سواء. في حين أنّ تحليل دوركهائم يتعلّق بسياقات دينية بشكل واضح، فمن المهمّ أن نلاحظ أنّ عمليات التفاعل الطقسي التي يصفها تحدث في سياقات مختلفة وأقلّ رسميةً. ويمكن اعتبار العمليات الطقسية جزءًا من الحياة اليومية ولها دور فعال في تنظيم التضامن الجماعي والعلاقات بين الأشخاص في المؤسّسات الاجتماعية المختلفة وعلى مستويات مختلفة من الشكليات. على الأقلّ من الناحية الرمزية؛ لأنّها تعبّر عن قوّة موجودة بالفعل، وهي قوّة المجتمع؛ ولذلك لا يمكن استبعاد الدين والمعتقد الديني والتجربة الدينية باعتبارها مجردّ خيالات أو أوهام. [انظر: المصدر السابق،

ص 67 - 70]

وهنا يمكن أن نقول: إنّ الدين موجود في بيئات الأفراد المجتمعية، وهو يستمرّ بالتوارث الاجتماعي المتواتر، فينشأ الناس غالبًا على دين آبائهم، وإن كان هذا لا ينطبق على الجميع، ولا يعني بالضرورة تطابق الأجيال الجديدة مع القديمة. وفي المحصلة يبقى الدين أمرًا واقعيًا، وهو في المجتمعات المحافظة شديد الحضور كمّا وكيفًا، كما أنّه وثيق الارتباط بالمحافظة، ويعزّزها ويتعزّز بها بشدّة! وفي هذه المجتمعات يلعب الدين دورًا محوريًا في الحياتين العامّة والخاصّة، وهو يحتلّ الحيز الأوسع من الثقافة، ويشكّل القاعدة الأساسية للتشريع والأخلاق. إنّ الدين ما يزال الميدان الرئيسي الذي يستوعب النشاط الروحي للناس، ويلبّي حاجتهم إلى ما هو مقدّس ومثالي في حياتهم، وهو يعطي الأجوبة والحلول الكافية لأسئلة من قبيل: ماذا بعد الموت؟ وما غاية الحياة؟ أو عن طريق الحساب والشواب والعقاب في العالم الآخر تتحقّق العدالة المرجوّة الغائبة في هذا العالم وينتصر الخير على الشرّ! كما أنّه ما يزال أساس الأخلاق والشرائع والسلطات في المجتمعات المحافظة بشكل مباشر.

ثانيًا: دوركهائم والضمير الأخلاقي - الجمعي في حياة المجتمع

من المنطق حسب دوركهائم أنّه لا يمكن للفرد المنعزل تطوير أخلاق (Ethics) ذات فائدة جماعية؛ نظرًا للمصالح الأنانية، والشيء نفسه بالنسبة لتجمّعات الأفراد، وعليه لن يبقى إلّا المجتمع؛ لأنّ الغايات الأخلاقية حسب دوركهائم هي تلك التي يكون موضوعها المجتمع، وبالتالي فإنّ الفعل في إطار أخلاقي هو فعل من أجل المصلحة الجماعية. فالمجتمع كما يقول دوركهائم ليس بشيء غريب عن الأخلاق كما كنّا نعتقد ولا يمكن أن تكون له آثار ثانوية، بل هو عكس ذلك شرط ضروري للأخلاق؛ لأنّه ليس مجردّ تواجد بسيط

للأفراد مع بعضهم بحيث يحمل كلّ فرد ضميرًا أخلاقيًا خاصًا به، فالإنسان ليس بكائن أخلاقي إلاّ لأنّه يعيش داخل مجتمع؛ ذلك أنّ الفرد الذي يحمل أخلاق جماعته ينبغي أن يتضامن معها ويتغيّر بتغيّر هذا التضامن (Solidarity)، وهذا ما يُعطي قوّة الضمير الأخلاقي (Moral conscience) في الجماعة والمجتمع. [برايمي أم السعود، المقاربة السوسولوجية للأخلاق في المجتمعات الحديثة، مجلّة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد 12، ص 234]

يرى إميل دوركهايم أنّ الضمير الأخلاقي يتشكّل من خلال التنشئة الاجتماعية (Socialization)؛ إذ يكتسب الفرد قيمه ومعايير الأخلاقية من خلال تفاعله مع المجتمع، وليس كشيء فطري أو ذاتي. فالضمير الأخلاقي هو في جوهره ضمير جماعي يعبر عن مجموعة المعتقدات والقيم المشتركة التي توجّه سلوك الأفراد داخل المجتمع. اعتقد دوركهايم أنّه حلّ المأزق الديني - الأخلاقي للمجتمع الحديث يكمن في تأكيده أنّ الدين هو في جوهره عبادة غير مباشرة للمجتمع نفسه. في العصر الحديث، لا يحتاج الناس إلاّ إلى توجيه مشاعرهم الدينية نحو الرموز المقدّسة التي تمثّل المجتمع. تعدّ الحياة الجماعية للمجتمع مصدرًا وموضوعًا للدين. ويجادل دوركهايم بأنّ الأفراد الذين يشعرون بالتبعية لقوّة أخلاقية خارجية ليسوا ضحايا للهلوسة، بل هم أعضاء متجاوبون في المجتمع.

من وجهة نظر دوركهايم، ليس الدين مجرّد نتاج بناء اجتماعي، بل هو المجتمع نفسه مقدّس. وزعم أنّ الآلهة التي تُعبّد جماعيًا ليست سوى إسقاطات لقوّة المجتمع. فإذا كان الدين يُمثّل جوهرًا الصفات السامية للمجتمع، فإنّ تراجع الممارسات الدينية التقليدية لا يعني بالضرورة انحلاله. علاوةً على ذلك، استنتج دوركهايم أنّ الأفراد المعاصرين يحتاجون فقط إلى إدراك مباشر لاعتمادهم على المجتمع، وهو إدراك كان يُعبّر عنه سابقًا من خلال الرمزية الدينية.

يرى دوركهايم أنّ روح الانضباط والتحكم في الذات البشرية تشكّل قاعدةً أساسيةً لأيّ فعل أخلاقي، وجزءًا مهمًا من التنشئة الاجتماعية، وهذه الأخيرة التي لا تكتمل بدون التعلّق بالجماعة الاجتماعية، بالضمير الأخلاقي الجماعي للمجتمع. فالإنسان حسب رأيه، كائن اجتماعي يحتاج إلى مناخ أخلاقي داخل جماعة تمامًا مثل ما يحتاج إلى الأوكسجين ليتنفّس. فإذا كان المجتمع في تصوّر دوركهايم أعلى هيئة للضمير والسلطة الأخلاقيين، فإنّ عملية التنشئة الاجتماعية تضع الفرد دائمًا في تفاعل مع عدّة جماعات اجتماعية. عندما يكون الفرد من مجتمع تقليدي بسيط، فإنّه يستطيع الاندماج مباشرةً في الجماعة العشائرية، أمّا

إذا كان من مجتمع حديث معقد، فقد يكون في هذه الحالة عضوًا داخل الأسرة، داخل المدرسة، داخل جماعة مهنية، داخل مجتمع محلي أو عالمي. ولهذه الأوساط الاجتماعية المختلفة قواعد تختلف من حيث النطاق والعمومية؛ ولأنّ القواعد تكون أكثر عمومية كلما كانت أقل شخصية (Less personality)؛ فإنّ الترتيب الهرمي لهذه الأوساط يجعل الأسرة في أدنى مستوى، لأنها تقوم بالتنشئة الاجتماعية الأولية؛ إذ إنها تمنح الطفل الدفء والمشاعر الأخلاقية التي تسمح له بالتعلق بالجماعة الاجتماعية الأولى. غير أنّ الأسرة النووية الحديثة حسب رأيه، قد فقدت وظيفتها الكيفية والكمية وبعضًا من مهامها الاقتصادية والسياسية والقانونية لمجالات اجتماعية أخرى، بل إنها اصطدمت كذلك بمنافسة قوية على وظيفة التنشئة الاجتماعية التي كانت تقوم بها الأسرة. [انظر: فورنييه، إميل دوركهائم، ص 458]

وعليه فإنّ الفرد وفق دوركهائم إذا استطاع التكامل داخل الجماعة والمجتمع من خلال عملية التنشئة الاجتماعية واندماج داخل الجماعات الاجتماعية المختلفة، واستوعب الترتيب الهرمي للحقوق والواجبات وفق الضمير الأخلاقي للجماعة والمجتمع، يمكنه إذ ذاك أن يتقبل المثل اللاشخصية (Impersonal ideals) ويدافع عنها، كما يمكنه أن يتقلّد مسؤولية التضامن الناشئ عن التعاون من خلال عملية التفاعل الاجتماعي. [انظر: لارمور، الحداثة والأخلاق، ص 147]

يرى دوركهائم أنّ المجتمع (The Society) يمتلك ضميرًا جماعيًا يمثل مجموعة القواعد والمعايير والقيم التي يشترك فيها أفراد المجتمع. ويعتقد دوركهائم أنّ الضمير الأخلاقي لا يولد مع الفرد، بل يتشكّل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، أي التفاعل مع الآخرين واكتساب القيم والمعتقدات المشتركة. إنّ المجتمع هو المصدر الأساسي للأخلاق، وإنّ الفرد يكتسب قيمه ومعاييره الأخلاقية من خلال تفاعله مع المجتمع.

إنّ المجتمع - كما يقرّ دوركهائم بصفة قاطعة - هو الذي يخرجنا من أنانيتنا ويجبرنا على الأخذ بالحسبان مصالح غير مصالحنا، وهو الذي يعلمنا السيطرة على عواطفنا وغرائزنا ويعلمنا أن نحرم أنفسنا وأن نضجّي ونجعل أهدافنا الشخصية بعد أهداف أعلى منها. ومن هنا يستنتج دوركهائم كيف يكون الإنسان لو ننزع عنه كلّ ما منحه المجتمع ليكون له ضمير أخلاقي؟ يجيب دوركهائم بقوله: «إنّ الإنسان سيسقط لا محالة إلى مرتبة الحيوان، هذا الأخير لم يبق بعده شيئًا ممّا تعلّمه في حياته الفردية، في حين أنّ نتائج الخبرة البشرية تبقى تقريبًا كلّها محفوظة بكلّ تفاصيلها بفضل التقاليد الشفهية والكتب والأدوات المتنوعة التي تنتقل من جيل إلى جيل، فحكمة الإنسان تتراكم بدون حدود وهذا التراكم غير المتناهي هو الذي

يجعل الإنسان لا يتعالى عن الحيوان، بل يتعالى على نفسه، ومرةً أخرى هذا التراكم لم يكن ممكنًا إلا داخل المجتمع ومن خلاله يتكوّن الضمير الأخلاقي للفرد ومع الجماعة والمجتمع» [انظر: فورنييه، إميل دوركهائم، ص 471].

بعبارة أخرى، وبحسب تحليل دوركهائم أنّ التربية الأخلاقية هي عملية أساسية لتشكيل الضمير الأخلاقي؛ إذ يتعلّم الفرد القواعد والسلوكيات المقبولة اجتماعيًا. إنّ الشعور بالانتماء إلى الجماعة والالتزام بمعاييرها وقيمها أمر ضروري لتكوين الضمير الأخلاقي. يوضّح دوركهائم أنّ الضمير الأخلاقي ليس مجرد تقليد للعادات والتقاليد، بل هو نظام متكامل من القواعد والأوامر والنواهي والتفضيلات والقيم التي توجّه سلوك الفرد. يرى دوركهائم أنّ الأخلاق ظاهرة اجتماعية تتأثر بالبناء الاجتماعي وتتغيّر بتغيّر المجتمعات. [انظر: والاس، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ص 57 - 59]

وكذلك يرى إميل دوركهائم أنّ الضمير الأخلاقي هو نتاج التفاعل الاجتماعي والاندماج في المجتمع، وليس مجرد خاصية فردية. ويرى أنّ الأخلاق تنشأ من الوعي الجمعي للمجتمع، وأنّ الأفراد يتبنّون هذه الأخلاق من خلال التنشئة الاجتماعية. وبالتالي، فإنّ الضمير الأخلاقي للفرد هو انعكاس للقيم والمعايير الأخلاقية السائدة في المجتمع. إنّ الدين والأخلاق مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، فالأخلاق تعدّ من أهمّ جوانب الدين، بل هي جوهر الدين في الكثير من الأديان. يعدّ الدين مصدرًا للأخلاق وقيمًا توجّه السلوك البشري. يرى بعضهم أنّ الأخلاق هي أساس الدين، وأنّ الدين لا يمكن أن يكون دينًا حقيقيًا دون الأخلاق. ربّما ليست الأخلاق هي الدين، ولا الدين هو الأخلاق، لكن كي تكون الأخلاق واجبة لا ممكنة فحسب، فمن الضروري أن تقوم على الإيمان. ولا يشترط اعتبار الدين أخلاقًا واعتبار الإيمان الديني قرارًا فرديًا، فقد يكون عرفًا اجتماعيًا موروثًا، وبالتالي تكون علاقته بالأخلاق ناجمة عن الممارسة، كما في حالة علاقة الأعراف الاجتماعية بالأخلاق، أو يكون الدين تعويضًا جماعيًا يفوّض الالتزام بسلوك محدّد في حالة غياب حرّية الاختيار، أو غياب العقلانية اللازمة لحساب النتائج الاجتماعية للخيار الأخلاقي. [انظر: أمطوش، دروب علم الاجتماع، ص 237 - 239]

ووفق دوركهائم، فإنّ الدين ممارسات وعبادات تعيد إنتاج الجماعات والمجتمعات، وقد يشكّل هذا النموذج قاسمًا مشتركًا بين وظيفتي الدين والأخلاق؛ لأنّ الأخلاق هي قواعد في سلوك أفراد الجماعة تشتقّ منها، وتحافظ عليها في الوقت ذاته، وتُعيد إنتاجها. فلا أخلاق من دون مرجعية جماعية، ومن دون جماعة أو مجتمع. ولا أخلاق إلا وتساهم في المحافظة على تماسك المجتمع. [انظر: بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1، ص 87 - 90]

وفي هذا التفسير للدين لا بدّ أن يكون هناك تقاطع بين الوظائف والمؤسسات التي تحافظ على الجماعة وتعيد إنتاجها، وهذا التقاطع في وظيفتي الدين والأخلاق لا يعني أن يتطابقا بالضرورة؛ فثمة أمور في الدين غير الأخلاق قد يحوّلها بعض المتديّنين إلى أساس التديّن أو (التقديس). وفي الأخلاق يمثّل الجانب الديني عناصر غير الدين تؤسّس لإيمان قيمي، وهي ليست بالضرورة جزءًا من عقيدة دينية. [انظر: براهيمي أم السعود، المقاربة السوسيولوجية للأخلاق في

المجتمعات الحديثة، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد 12، ص 239 - 241]

إنّ الإنسان بوصفه كائنًا فريدًا يرغب دومًا في رسم حدود فاصلة بينه وبين شركائه في المجتمع، فالإنسان كائن متديّن، والدين ظاهرة من أهمّ الظواهر المميّزة للجماعات البشرية منذ بداية تكوينها؛ فقد ترك الإنسان البدائي إلى جانب أدواته شواهد عدّة على وسطه الفكري تشير بدورها إلى بؤاد دينية لا لبس فيها، فكلّ ارتقاء روحي يقود إلى الارتقاء الفكري في حياة الإنسان وحضارته، وهذا جاء نتيجة البؤاد الدينية الأولى له، فالدين ليس مجرد نظرية أو مجموعة أساطير، لكن أصل الدين الحقيقي متجذّر في القيم الأخلاقية للجماعة والمجتمع، وإنّ الجماعة تقوم على المشاركة في القرابة وأخلاق مجتمعتها. إنّ الأصل في الدين هو الحفاظ على المجتمع وضمان سلامته.

وضمن نطاق واسع من التقاليد الأخلاقية، تتعايش التقاليد الدينية مع أطر القيم العلمانية مثل الإنسانية والنفعية وغيرها. هناك أنواع عديدة من القيم الدينية، فالديانات التوحيدية مثل الإسلام واليهودية والمسيحية تحدّد الصواب والخطأ من خلال القوانين والقواعد التي وضعتها شرائع الدين. تميل التقاليد الدينية الأخرى إلى أن تكون أقلّ إطلاقًا. على سبيل المثال، في البوذية، تلعب نيّة الفرد والظروف دورًا في تحديد ما إذا كان الفعل صحيحًا أم خطأ. وتشير باربرا ستولر ميلر (Barbara Stoller Miller) إلى وجود تباين إضافي بين أخلاق التقاليد الدينية، قائلةً إنّّه في الهندوسية، عمليًا، يتمّ تحديد الصواب والخطأ وفقًا لفئات المرتبة الاجتماعية، والقرابة، ومراحل الحياة.

إنّ مسألة الصلة بين الأخلاق والدين هي مسألة الصلة بين الأفكار في العقل البشري؛ إذ إنّ تقدّم هذا العقل نحو الكمال، لا يهّم إذا كان الدين في الماضي يعلم البغض واليوم يعلم الحبّ، فالأخلاق لا تنفي الدين، ومع ذلك فهناك خصائص كثيرة يميّز فيها الدين من الأخلاق حتّى في الأجزاء التي يتّفق فيها معها، فإذا كانت تعاليمهما الصحيحة متطابقة

في جزء كبير منها، فهناك جزء فيه اختلاف يخصّ الأسس، فالدين قبل كلّ شيء عمل وحياة، والأساس هو مبدأ التحقيق، ومن ناحية أخرى هو صلة الفرد بالإله، فنزعتة عالمية أساسًا؛ لأنّه بمساواة حاسمة بين الإنسان وبقية الكائنات، ولأنّ الدين يستهدف كذلك التأثير في الإنسان باطنيًا وظاهريًا، وإذا كانت الأخلاق ترى أنّ الإنسان يجب ألاّ يعمل ويحبّ كما يريد، بل كما يستطيع، فالدين هو الذي يأمره بالمحبّة ويهبه القوّة على الحبّ. [بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 295 و296]

مثلما ينتج الدين معنى للحياة، ينتج أيضًا القيم الروحية ويغذيها على الدوام بما تتطلبه من عبادات وطقوس وشعائر؛ كي تظلّ جذوتها مشتعلةً ولا تنطفئ في روح الإنسان. كذلك يعمل الدين على إرواء الظمأ للمقدّس، وهذا الظمأ يعيشه كلّ كائن بشري، وإن كان أسلوب إروائه يختلف باختلاف الإنسان، ويتنوّع بتنوّع الثقافة والزمان والمكان. ويبني الدين الإرادة ويعزّزها على الدوام.

وللدين وظيفة عظمى في إثراء القيم الأخلاقية، هذه القيم يستقلّ العقل العملي في إدراكها، لكنّ الدين يعمل على تكريسها وتقنينها في سياق إنساني. يقول إيمانويل كانط: «الديانة هي القانون الذي فينا؛ إذ تستمدّ قوّتها من مشرّع أو قاضٍ فوقنا جميعًا. الديانة أخلاق مطبّقة على معرفة الإله. إذا لم تكن الديانة مرتبطةً بالأخلاق تتحوّل إلى سعي من أجل كسب الإنعامات ... إلخ، وإنّ الطريق الوحيد الذي بواسطته يمكننا إرضاء الإله هو أن نصبح أشخاصًا أفضل ممّا نحن عليه» [انظر: كانط، في التربية والإجابة عن سؤال ما التنوير، ص 127].

في النهاية تكون الغاية الكبرى للدين هي إحداث تغيير أو تحوّل في دنيا البشر ووجودهم، تحوّل نحو الأفضل والأكمل، وارتفاع نحو المتعالي، عبر تكوين علاقة مستقيمة مع الإله، بإيمان أو إخلاص أو معرفة نورانية بحقائق الحياة وتحوّلاتها. إنّ الغاية الكبرى للدين هي الكمال الإنساني. [زايد، الدين والأخلاق والمعروف.. التمايز والتكامل، مجلّة التفاهم، العدد 55 و56، ص 51]

والأخلاق بوصفها مبادئ حاكمة لما ينبغي أن يكون في مجالات الحياة المهنية والعملية المختلفة، فهنا تتطلّب وجود الأنا والآخر، ومن ثمّ فإنّها جزء من تكوين المجتمع والثقافة. وتكتسب الأخلاق من هذه الصفة الجماعية أهميتها للجماعة والفرد، فكلّ الاختيارات أو القرارات الأخلاقية لها تأثير على الآخرين، وعلى حياتهم وأوضاعهم الاجتماعية ومكانتهم وسعادتهم.

وكخلاصة يرى دوركهايم أنّ الضمير الأخلاقي يتشكّل من خلال التفاعل الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، وأنّ المجتمع هو المصدر الأساسي للأخلاق، وأنّ التربية الأخلاقية تلعب دورًا حيويًا في تشكيل هذا الضمير.

ثالثًا: الديني والمقدّس في مجتمع اليوم

كانت حياة الإنسان في العصر القديم مشبعةً بالقداسة، وفي العصر الحديث أصبحت دائرة المقدّس أقلّ اتساعًا، ومهما بدت دائرة المقدّس ضيقةً في حياة مجتمع اليوم، أو بدت الحضارات التي نشهده فيها، من أكثرها بدائيةً إلى أكثرها تطوّرًا وحدائيةً، تتّصف بالتنوع، فالثابت أنّ مفهوم المقدّس احتفظ على مرّ التاريخ الديني وما يزال بأصالة متميّزة أضفت عليه وحدةً مقدّسةً لا نزاع فيها.

في المجتمع الحديث، يشير المقدّس إلى الأبعاد الروحية أو الدينية التي تعدّ مقدّسةً وبعيدةً عن الحياة اليومية، بينما يشير الديني إلى الأمور العادية والروتينية التي يشملها الحياة اليومية. يعكس هذا التمييز بين المقدّس والديني كيف يفهم الناس العالم ويتربّ عليه تأثيرات اجتماعية وثقافية مهمّة. ومهما تفتّن الإنسان في المجتمعات الحديثة في نزع ما هو مقدّس عن الحياة، فإنّه لا يستطيع أن يعيش فيها بدونه. ويبدو أنّ المجتمعات الغربية الحديثة قطعت شوطًا كبيرًا في اتّجاه نزع القداسة عن حياتها، والواقع أنّها لم تسر في اتّجاه نزع المقدّس، بل في اتّجاه اكتشاف مقدّس جديد، قوامه المادّة.

المقدّس يشير إلى الأشياء أو الأماكن أو الأفكار التي تعدّ مخصّصةً أو منفصلةً لخدمة إله - أو قوّة روحية أعلى - أو عبادتها. مثلًا: الأماكن المقدّسة مثل الكنائس أو المساجد أو المعابد، الأشياء المقدّسة مثل الكتاب المقدّس أو القرآن الكريم، والأفكار المقدّسة مثل الأديان أو العقائد. يحدّد المقدّس المعتقدات والقيم التي تشكّل سلوك الأفراد والمجتمعات، ويمنحهم إحساسًا بالهوية والهدف.

يشمل الديني الأمور العادية أو الروتينية أو الأساسية في الحياة، مثل العمل أو المدرسة أو العلاقات الشخصية أو الأنشطة الترفيهية. مثلًا: الوظائف والمهن، والمواصلات اليومية، والتعاملات الاجتماعية، والأنشطة الترفيهية كالرياضة أو الفنّ أو الموسيقى. ويعكس الديني الحياة اليومية للأفراد وكيف يتربّب عليهم مسؤوليات معيّنة في المجتمع.

يشير المقدّس إلى الأمور الخارقة للطبيعة الخارجة عن سيطرتنا، وفي الوقت نفسه يشمل الديني ما يصادفه الناس أو يستخدمونه في حياتهم. إذن عالما المقدّس والديني متناهيان. وحسب دور كهانيم، جمعت هذه الطقوس والمعتقدات والأفكار والمفاهيم الدينية الناس من مختلف مناحي الحياة. كما أنّها وحدتهم ودمجتهم، ممّا عزّز التشارك في المشاعر الجماعية. إنّ القوّة الدينية ليست إلّا الشعور الذي تلهم الجماعة أعضائها به. لكنّه شعور مصمّم خارج الوعي الذي يقبله ويضفي عليه الموضوعية. ولكي يضفي الوعي الموضوعية على هذا الشعور، يقوم بالتركيز على موضوع يصبح بالتالي مقدّساً. [والاس، الدين وجهة نظر أنثروبولوجية، ص 64]

إنّ فكرة الدين وعاطفته تتحقّقان من خلال النشاطات الجماعية، فالجماعة هي المصدر الأساسي والسبب الكافي لظهور الدين؛ ذلك بأنّ أفكارنا وممارساتنا الدينية ترمز إلى الجماعة الاجتماعية، وهذا هو الذي يجعل التمييز بين ما هو مقدّس وديني أو علماني تمييزاً يتّسم بالعمومية ويؤدّي وظائف جوهرية في الحياة الاجتماعية بوجه عامّ. إنّ الضمير الجماعي هو مصدر الدين، وهو الذي يحدّد موضوعه، فالمقدّس إذن مشخّص في قاعدة المجتمع. وهذا ما يجعله مؤثّراً وضابطاً للسلوك، فسلطة الدين هي سلطة الضمير الجماعي في المجتمع.

[انظر: الزيباري، النظرية السوسيولوجية المعاصرة، ص 139]

كانت الأخلاق فضيلة مقدّسة في الماضي، لكنّها الآن انحرفت عن مسارها بفعل المجتمع الحديث. كان الناس يستشيرونها، أمّا اليوم، فلا وجود للأخلاق بوصفها حقيقة إلّا إذا انتهك الشخص مبدأً أخلاقياً معيّناً. وهكذا، تغيّر تعريفها من شخص لآخر، ممّا جعلها أكثر علمانية. على الأقلّ، لا يربط أهل الغرب أنفسهم بالمقدّس والديني، ولا ينغمسون في الطقوس والمعتقدات، وما إلى ذلك. تندرج الأيديولوجيات الدينية ضمن الممارسات الخاصة، وإنّ التفسير السوسيولوجي العلماني للدين يستند إلى فكرة أساسية تتلخّص في أنّ هناك نوعاً من التماثل فيما يتعلّق باتجاهات الناس نحو الإله والمجتمع، فكلاهما يخلق لدى الفرد إحساساً بالألوهية وهما كذلك يتمتّعان بسلطة أخلاقية ويدفعان الإنسان إلى الإخلاص والتضحية، وهما بالإضافة إلى ذلك يكسبان الفرد سلوكاً غير عادي، ومعنى ذلك كلّه أنّ شعور الفرد بالاعتماد على قوّة أخلاقية خارجة عنه لا يفسّر بأنّه استجابة لضرب الوهم والخيال، بل إنّ ذلك في الواقع نتيجة مترتبة على عضويته في المجتمع. [المصدر السابق، ص 140]

يشهد تاريخ العالم أنّ الدين بكلّ صورته المتعدّدة كان دائماً عنصراً أساسياً في حياة الإنسان، فمن طبيعة غالبية البشر أن تنظر إلى أبعد من ذاتها، ولكنّ هذه الرؤيا قد أصبحت

غامضةً، وأضحى الإنسان يعيش حالة من الفوضى والاضطراب. فالمشكلات المعاصرة التي تواجه الدين ليست بخافية عليه؛ لأنّه يعيش العصر الحالي بوعي، وعلى الرغم من اهتمام الكثيرين بالدين، فإنّ هناك إحساسًا بعدم قيمة الدين نتيجةً لعزله عن حياة الفرد، وفشله في عرض قيمه بصورة تجيب على المشكلات التي تعترض الإنسان في مجتمع اليوم.

وثقافة الإنسان اليوم سطحية، فهو غنيٌّ بالآلات وفقير في الأهداف، فقد ذهب اتّزان العقل الذي نشأ ذات يوم من عمق المقدّس في الدين، وانتزع الديني من مجتمع اليوم الأسس المتعالية لأخلاقه، وبدا العالم كلّ مستغرقًا في فردية مضطربة، ويفتقر إلى الجانب الروحي، فالبشرية عمومًا في العصر الحاضر قد وصلت إلى معرفة كافية لخلق حضارة عظيمة بعيدة عن المقدّس، ولكنّها لم تصل بعد إلى حكمة كافية لضبط حضارة الديني والمحافظة على التوازن بين كليهما [الزاهي، المقدّس والمجتمع، ص 65 - 68]، فقد فقد الدين ومعه الأخلاق قيمتهما وصدقهما، ومن دون أن ينمو الإنسان نموًّا روحيًا يتناسب مع النموّ الديني في مجتمع اليوم الذي وصل إليه، فإنّ المستقبل سيكون خطيرًا على المحافظة على المقدّس.

للأزمة الدينية (Religious Crisis) عدّة عوامل أدّت إلى تخلخل وضع الدين في مجتمع اليوم من أهمّها التطوّر والتقدم العلمي والتقني، أي الديني الذي أكّد وما زال يؤكّد أهميّة العقل والتجربة، فبرز في ضوء ذلك نوع من التحدّي للمقدّس، أي للإيمان والدين القائم على الطقوس والمعتقدات والوحي والإلهام، كما أدّى إلى انتشار الديني والعلمانية بوصفها اتّجاهًا ثقافيًا إلى التقليل من شأن الدين في حياة الإنسان والمجتمع اليوم، ومن هنا انتشرت دعوات كثيرة لتنحية الفكر الديني من مجالات الحياة كلّها [حسين يوسف، الاتّجاه الديني المعاصر لدى الشباب، ص 91 - 96]، ويفسّر العالم ومجتمع اليوم بمعزل عن الإله؛ لأنّه لا يحتاج إليه.

إذن في مجتمع اليوم ثورة قائمة في مملكة الروح أو المقدّس، فقد كان الإنسان سابقًا يحسّ بأنّه يعيش على مرأى من رقيب قدير، ولكنّه اليوم يحسّ أنّه لا رقيب عليه إلّا ضميره وأحيانًا أقرباءه وجيرانه، والقليل من الناس يتصرّف بمسؤولية وكأنّ الأجيال القادمة ترقب ما يفعله، وكانت المشكلة الأخلاقية لكلّ إنسان هي أن يوطن إرادته على أن تتلاءم وإرادة الإله، وجسّدت المقدمة الكبرى التي ارتكزت عليها جميع الفرص الإنسانية. والآن عندما فقد الإنسان إيمانه بوجود إله سماوي أو قوّة مسلّطة عليه، أصبح عليه أن يجد سببًا آخر غير تجلّي إرادته، تركز عليه طرق اختياره للمبادئ الخلقية. [ليمان، الدين والإنسان المعاصر، ص 135 - 138]

أخيرًا يمكن للإنسان أن يرفض المقدّس، ويضع الديني بكلّ جوانبه في مكانة الأخلاق والسلوك وبقية الجوانب الاجتماعية في مجتمع اليوم، وبذلك قد يفقد سعادته الإنسانية وراحته الروحية، وقد تؤخذ منه، وتختلط بعض أهدافه مع بعضها الآخر، فالمقدّس ينظّم الحياة ويؤمن للإنسان حاجةً روحيةً قد لا يستطيع غير تأمينها. وهذا ما يدفع إلى إعادة النظر في حياة مجتمع اليوم؛ لأنّ الجانب الروحي على قدر كبير من الأهمية لدرجة أنّ إلغائه قد يجعل الإنسان تائهاً متعبًا لا يعرف كيف يرتاح.

[AL-BALAG FOUNDATION, Man and Religion, p. 63]

الدين حياةٌ في أفق المعنى الذي يوقظ الروح والقلب والعقل. الدين نظامٌ لإنتاج معنىً روحي وأخلاقي وجمالي لوجود الإنسان، تفرضه حاجة الكائن البشري الأبدية للمعنى في حياته الفردية والمجتمعية. الدين الذي يمنح حياة الإنسان معناها الوجودي هو الدين الذي يتجلّى في حياة الفرد والمجتمع بتدوين عقلائي روحاني أخلاقي.

التدوين العقلائي الروحاني الأخلاقي قليل الحضور في الحياة، إلّا أنّه التدوين الوحيد الذي يُحدث أثرًا بالغًا بإثراء الحياة بالقيم، وبتكريس حالة الاعتدال والتوازن في بناء الشخصية وترشيد سلوكها. [الرفاعي، الدين والكرامة الإنسانية، ص 59 و60]

الخاتمة

مما سبق ذكره في هذا البحث يمكن أن نستنتج أنّ تحديد مفهوم الدين بشكل تامّ أمر غير ممكن، وأنّ التعريفات التي قدّمها العلماء والمفكّرون لا يمثّل كلّ منها إلّا وجهة نظر صاحبها. كذلك الشأن في المقاربة السوسيولوجية لإميل دوركهايم عن الدين بين ما هو مقدّس وديني؛ وذلك لأنّ الدين - بوصفه وعاءً للمقدّس وضميرًا أخلاقيًا للفرد والجماعة - يستند إلى حاجة إنسانية متأصلة لا يستغني عنها. ورغم تحوّل الإنسان نحو الديني عبر نزاع القداسة عن بعض المجالات، فإنّ حاجته إلى المقدّس ظلّت قائمة، ممّا دفعه لخلق "مقدّسات دنيوية" مادية؛ ولذلك نرى أنّ الإنسان أصبح يدافع عن الديني الجديد تحت شعارات التقدّم والتطوّر والحرّية والديمقراطية وتأليه العلم، وهكذا يثبت البحث أنّ المقدّس ضرورة وجودية في حياة الإنسان.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

آدم أوغسطين، ماكس شيلر وتعريفه للدين، موسوعة بريتانكا:

<https://www.britannica.com/topic/religion>

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 6، 1997 م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1979 م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، 1994 م.
أبو زاید، أحمد؛ العلان، منقذة، الدين في حياة الإنسان، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، المجلد 3، العدد 1، اللاذقية، 2011 م.
أحمد زايد، الدين والأخلاق والمعروف.. التمايز والتكامل، مجلّة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2020 م.

والاس، أنتوني، الدين وجهة نظر أنثروبولوجية، ترجمة: عبد الله إسلام، فاطمة قرطمة، مراجعة وتعليق وتقديم: محمد عبد الراضي، رضا زيدان، المركز الكاظمي للنشر، مصر، 2020 م.

بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973 م.

دوركهايم، إميل، الدين والمجتمع:

<https://triumphias.com/blog/emile-durkheim-religion-and-society>

دوركهايم، إميل، الأشكال الأولية للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1، 2019 م.

كانط، إيمانويل، في التربية والإجابة عن سؤال ما التنوير؟، ترجمة وتقديم: جوزيف معلوف، دار الرافدين، بيروت، 2021 م.

أوغسطينوس، مدينة الله، ترجمة: يوحنا الحلو، دار دمشق للنشر، بيروت، 2007 م.

مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، 2014 م.

سينوزا، باروخ، رسالة اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005 م.

براهيمي، أم السعد، المقاربة السوسيولوجية للأخلاق في المجتمعات الحديثة.. تحليل دوركهائم نموذجًا، مجلّة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2020 م.

لارمور، تشارلز، الحداثة والأخلاق، ترجمة: الزواوي بغورة، دار صوفيا للكتب والنشر والتوزيع، 2022 م.

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

حسين يوسف، الاتجاه الديني المعاصر لدى الشباب، دار المنارة، الإسكندرية، 2005 م.

ليجيه، دانيال هيرفيه؛ ويليام، جان بول، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005 م.

إنغليز، ديفيد؛ هيوسون، جون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1، 2013 م.

والاس، رث؛ وولف، ألسون، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع.. تمدد آفاق النظرية، ترجمة: محمد عبد الكريم الحوراني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2010 م.

الزيباري، طاهر حسو، النظرية السوسيولوجية المعاصرة، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 2016 م.

الرفاعي، عبد الجبار، الدين والكرامة الإنسانية، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، 2017 م.

الرفاعي، عبد الجبار، الدين والنزعة الإنسانية، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2022 م.

عبدالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م.

بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (الجزء الأول): الدين والتدين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012 م.

بوخالفة، فتحي، قصّة الخلق والتكوين بين النصّ الديني والأساطير القديمة، دار الساقى للنشر، بيروت، 2024 م.

شلحت، فيكتور، مسألة الله في التاريخ.. من الكتاب المقدّس إلى الظاهرة الدينية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، 1998 م.

لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1996 م.

فورنييه، مارسيل، إميل دوركهائم، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 1، 2020 م.

مجموعة من أساتذة الجامعات المصرية، مجموعة من الدراسات والبحوث في علم الاجتماع، تحرير: أحمد زايد، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، مصر، 2006 م.

أمطوش، محمد، دروب علم الاجتماع، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، 2020 م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995 م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، في سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى الباوي الحلبي، مصر، 1975 م.

الحشت، محمد عثمان، تطوّر الأديان، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017 م.

الزاهي، نور الدين، المقدّس والمجتمع، قراءة وتعليق: أحمد القاسمي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، 2011 م.

ليمان، والتر، الدين والإنسان المعاصر، دار الوثبة، دمشق، 1980 م.
جونز، وبرت ألون؛ هيلز، ييفرلي، إميل دوركهايم.. مقدّمة لأربعة أعمال رئيسية،
منشورات سيج، كاليفورنيا، 1986 م.

AL-BALAG FOUNDATION, Man and Religion, Tehran, 1988.

Arnaldo Bagnasco, Marzio Barbagli e Alessandro Cavalli, La religione, in Corso di sociologia, 3 ed., Il Mulino, 30 agosto 2012..

Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, London 19031915-, free press, New York, 1965.

GRISH.b.A.F., Encyclopedia of religion, vol 13, Grolier Incorporated, U.S.A, First Edition, 1892.