

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

www.aldaleel-inst.com/journalsinfo@aldaleel-journal.com

+964 7719094922

@aldaleel-journal

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

رقم الجوال

منصات التواصل

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 للدارسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لأغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دالرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آلف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

٢٠١٩/٣



Arcif
Analytics



Google Scholar



EBSCO

Academia

aldaleel-journal.com/journal/indexing

doi Crossref



philpapers

ISSN
INTERNATIONAL
STANDARD
SERIAL
NUMBER
INTERNATIONAL CENTRE

محتويات العدد

- 4 تحليل إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري.. دراسة فلسفية نقدية
محمد علي إسماعيلي
- 42 تحليل نقدي لنظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ...
مصطفى عزيزي
- 71 المعرفة الفطرية بالله تعالى.. دراسة في الأسس النظرية ...
إبراهيم باه
- 98 المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الله الفلسفية
كمال مسعود ذبيح
- 133 تهافت العلموية.. نقد المادية الاختزالية في جدلية العلم والدين ...
محمد محمد جعفر شمس الدين - كمال مسعود ذبيح - فلاح سبتي
- 156 الإنسان في قانون الجذب.. بين الربوبية والعبودية
علي الأسدي
- 189 الفلسفة التربوية في الفكر الأفلاطوني
جميل حليل نعمة المعللة

The Analysis of the Problem of Infinite Regress in the Principles of Voluntary Action: A Critical Philosophical Study

Mohammad Ali Ismaili

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

E-mail: mohamad_esmaeli@miu.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301>

Abstract

This study examines the problem of infinite regress in the principles of voluntary action. Classical interpretations that define voluntary actions as being preceded by will lead either to an impossible regress or to the negation of choice altogether. The study adopts a critical-analytical method to review traditional models, particularly those raised in the philosophy of Mirdamad and the school of Transcendent Philosophy (al-Hikma al-Muta'aliya), tracing the roots of the problem to the absence of a distinction between "the graded levels of the human soul's agency". The originality and novelty of this study lie in the following: First, it criticizes and moves beyond reductionist approaches that confine the debate to "will" alone, affirming that the problem extends to all principles of voluntary action—thus rendering partial solutions incapable of grasping the full scope of the issue. Second, it offers an ontological treatment through "the graded agency of the human soul", replacing the model of sequential generation with a philosophical framework that treats voluntary actions as graded manifestations and effects revealing the multiple levels of the soul's agency. Third, the study reconstructs traditional solutions and classifies them according to this coherent vision, thereby moving beyond certain conventional solutions in Yamani Philosophy (al-Hikma al-Yamaniya) and certain verbal disputes in Transcendent Philosophy, and establishing a consistent epistemological criterion for addressing the problem of regress. Fourth, it re-reads certain traditional solutions, placing them in their proper context and linking them back to the chosen solution. The study concludes that the root of the problem lies in treating the actions embedded within these principles as "intentional acts" that require prior cognitive and propensive mediations of the same kind, thereby generating an infinite regress. The true criterion of voluntary action, however, is that it proceeds from the agent through effective knowledge and consent; it does not require the prior existence of volitional principles. Accordingly, the study rejects the assumption that such a chain of principles is necessary, establishing instead that choice is a fundamental ontological reality, rather than the result of an accumulated sequence of actions of willing.

Keywords: Free will, the problem of regress in will, principles of voluntary action, agency by intention, the soul's agency through consent.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 4–41

Received: 13/07/2026 | Accepted: 10/08/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



تحليل إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري.. دراسة فلسفية نقدية

محمد علي إسماعيلي

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

البريد الإلكتروني: mohamad_esmaeili@miu.ac.ir

معرف الغرض الرقبي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301>

الخلاصة

تعالج هذه الدراسة إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري؛ إذ تفضي التفسيرات الكلاسيكية التي تحدّد الأفعال الاختيارية بالأفعال المسبوقة بالإرادة، إلى تسلسل ممتنع أو نفى للاختيار. وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي لمراجعة النماذج التراثية، لا سيّما ما أثير في فلسفة الميرداماد ومدرسة الحكمة المتعالية، مرجعةً جذور الإشكال إلى غياب التمييز بين "المراتب التشكيكية لفاعلية النفس الإنسانية". تتجلى أصالة هذه الدراسة ومعالم الجودة فيها في أنها أولاً تنتقد وتتجاوز المقاربات الاختزالية التي تحصر النزاع في "الإرادة" وحدها، مؤكّدةً سريانه في سائر مبادئ الفعل الاختياري، ممّا يجعل المعالجات المجتزأة قاصرةً عن استيعاب أبعاد المسألة. وثانياً، تقدّم معالجةً أنطولوجيةً عبر "الفاعلية التشكيكية للنفس الإنسانية"، مستبدلةً نموذج التوليد التسلسلي إلى إطار فلسفي يعالج الأفعال الاختيارية بوصفها ظهوراتٍ وآثاراً تشكيكيةً تكشف عن تعدّد مراتب فاعلية النفس. وثالثاً، تعيد هذه الدراسة بناء الحلول التراثية وتصنيفها وفق هذه الرؤية المتناسكة، بما يفضي إلى تجاوز بعض الحلول الاعتبارية في الحكمة اليمانية أو بعض السجلات اللفظية في الحكمة المتعالية، وتأسيس معيار معرفي متنسق لمعالجة معضلة التسلسل. ورابعاً تعيد قراءة بعض الحلول التراثية ووضعها في سياقها الصحيح وإرجاعها إلى الحلّ المختار. تلخص الدراسة إلى أنّ أصل المعضلة يكمن في اعتبار هذه الأفعال التي تتضمنها المبادئ "أفعالاً قصديّة" تفتقر إلى وسائل إدراكية وشوقية مسبقة من سنخها؛ ممّا يولّد تسلسلاً. بينما الملاك الحقيقي للفعل الاختياري هو صدوره عن الفاعل بعلم مؤثّر ورضا، لا لزوم سبق المبادئ الإرادية. وبذلك، تسقط الدراسة افتراض ضرورة توافر سلسلة المبادئ، مثبتةً أنّ الاختيار حقيقة وجودية جوهرية، لا حصيلة تراكم إرادي متسلسل.

الكلمات المفتاحية: الإرادة الحرة، إشكالية التسلسل في الإرادة، مبادئ الفعل الاختياري، الفاعلية بالقصد، فاعلية النفس بالرضا.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 4 - 41

استلام: 2026/07/13 | القبول: 2026/08/10 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تعدّ مسألة "الإرادة الحرة" من أدقّ المسائل وأكثرها تعقيداً في حقل الأنثروبولوجيا الفلسفية؛ نظراً لتشعب التحدّيات التي تعترضه، سواء أكانت تحدّيات فلسفية كلاسيكية، أم كلامية، أم ناشئة عن المعطيات التجريبية في علوم الأعصاب الحديثة. وبينما تتعدّد هذه التحدّيات، يظلّ "الإشكال الفلسفي" هو الأكثر استعصاءً، لا سيّما ما يتّصل بـ "إشكالية التسلسل في الإرادة"؛ فهي معضلة فلسفية قديمة استأثرت باهتمام كبار الفلاسفة كالفارابي وابن سينا والميرداماد وصدرالدين الشيرازي الذين أرّقهم هذا الإشكال طويلاً. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم، ص 91؛ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 485؛ الداماد، القبس، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] وعلى الرغم من الجهود الفكرية المضنية التي بذلوها في سبيل تفكيكها، إلّا أنّ هذا الإشكال ظلّ مستعصياً على الحلّ الحاسم، حتّى عدّ في كلمات غير واحد منهم من أصعب معضلات الإرادة الحرة. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 209؛ الخميني، الطلب والإرادة، ص 47]

وتكمن خطورته في مأزق منطقي دقيق؛ فالتعريف المشهور للفعل الاختياري يجعله فعلاً مسبوqاً بالإرادة. فإذا أردنا إخضاع هذه "الإرادة" لمعيار الاختيار نفسه، يلزم أن تكون هي مسبوقة بإرادة أخرى، وهو ما يفضي إلى تسلسل لا ينقطع في الإرادات. أمّا في حال التنازل عن هذا الوصف للإرادة، فحينئذٍ تفقد الأفعال مبرّر اتّصافها بالاختيار. وبعبارة موجزة: إنّ القول بأنّ الإرادة فعل إرادي يؤدي إلى التسلسل، والقول بأنّها غير إرادية يؤدي إلى نفي الأفعال الإرادية من أصلها؛ لأنّ ما ينبثق عن مبدأ غير إرادي لا يصحّ وصفه بالإرادية على النحو المفترض في التعريف.

إنّ ما يميّز هذه الدراسة هو تقديمها لرؤية نقدية ومعالجة جديدة تقوم على ثلاثة أركان أساسية: أولاً: تجاوز الرؤية التقليدية التي حصرت الإشكالية في "الإرادة" وحدها. فمن خلال التأمّل التحليلي، يتّضح أنّ إشكالية التسلسل لا تقف عند حدود الإرادة، بل تسري إلى جميع مبادئ الفعل الاختياري، ممّا يجعل البحث في تسلسل الإرادات معالجة مجتزأة لا تكفي لاقتلاع جذور المعضلة. ثانياً: اعتماد مقاربة فلسفية تركز على المراتب التشكيكية للاختيار ومراتب فاعلية النفس الإنسانية؛ إذ يتمّ حلّ إشكالية التسلسل، لا عبر التوليد التكراري للإرادات، بل عبر فهم الفعل الاختياري بوصفه مرتبة وجودية تشكيكية، ممّا يغنيها عن الافتقار إلى مبدأ من جنسها.

ثالثًا: إعادة قراءة الحلول التراثية ووضوعها في سياقها الصحيح؛ إذ نسعى لتقييم أهمّ الحلول الفلسفية السابقة وإرجاع بعضها إلى الحلّ المختار.

وانطلاقًا من هذه الرؤية، انتظمت الدراسة في خمسة مباحث: يتولّى المبحث الأول ضبط المفردات، ويعالج المبحث الثاني صورة الإشكالية، ويستعرض المبحث الثالث أهمّ الحلول المطروحة وتقييمها، ثمّ يقدّم المبحث الرابع الحلّ المختار، بينما يتكفّل المبحث الخامس بإرجاع بعض الحلول التراثية إلى الحلّ المختار.

المبحث الأول: تحديد المفردات

أولًا: الإرادة والفعل الإرادي

تتسم "الإرادة" في الاستعمال اللغوي بدلالات الرغبة والعزم والطلب والاختيار [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 63؛ الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 245]، أمّا على صعيد العلوم العقلية، فقد تباينت آراء المتكلمين والفلاسفة في تفسير حقيقة الإرادة الإنسانية؛ إذ ذهب المعتزلة إلى تفسيرها باعتقاد النفع، في حين ربطها آخرون بالميل المترتب على هذا الاعتقاد. وعلى الجانب الآخر، اعتبرها الأشاعرة صفةً بها يرجّح الفاعل أحد طرفي مقدوره من الفعل والترك، أي الصفة المخصّصة لأحد الطرفين بالوقوع. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 338؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 6، ص 64؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 4، ص 319] كما نحا بعض الفلاسفة منحى مغايرًا بتفسيرها بالشوق الشديد المحرّك للعضلات. [انظر: الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص 84؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 113]

والمختار عندنا في هذا البحث، والذي يمثّل محور ارتكازنا التحليلي، هو أنّ الإرادة فعل نفساني يغيّر العلم والشوق، بل حتّى الشوق الأكيد، ويصدر عن النفس الإنسانية ويقوم بها قيامًا صدوريًا. وبذلك تكون نسبة الإرادة إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل لا نسبة الكيف النفساني إلى موضوعها. وبناءً عليه، يعرّف الفعل الإرادي بأنّه الفعل الذي تسبقه الإرادة، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ثانيًا: الاختيار والفعل الاختياري

يأتي "الاختيار" في اللغة بمعنى الانتخاب والترجيح والتفضيل وأخذ الخير [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 2، ص 652؛ الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص 302]، أمّا في العلوم العقلية، فقد تعدّدت المقاربات

المفهومية لهذا المصطلح، غير أنّ أهمّها وأكثرها اتّصلاً بموضوع بحثنا هو أن يكون الفاعل ذو الشعور بحيث يصدر الفعل عنه انطلاقاً من رضاه ورغبته، من دون تعرّض لإكراه أو عامل خارجي يدفعه؛ أي أن يكون ترجيح أحد طرفي الفعل مستنداً إلى ذات الفاعل دون غيره. والفاعل المختار بهذا المعنى هو الذي قسّمه الفلاسفة إلى الفاعل بالقصد، وبالعناية، وبالرضا، إذ تعدّ هذه جميعاً مصاديق للفاعل بالاختيار. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224؛ الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 107] كما أنّ هذا المعنى هو المقصود من "الاختيار" في مسألة الجبر والاختيار، ويقابله الجبر والإكراه.

وعلى هذا الأساس، فإنّ "الفعل الاختياري" بهذا المعنى أعَمّ من "الفعل الإرادي" بالمعنى السابق. فبينما يتقوّم الفعل الإرادي بضرورة سبقه بالإرادة، يتّسع الفعل الاختياري ليشمل الأفعال الصادرة عن النفس برضاها وطبيعتها، وإن خلت من "الإرادة". فهذا النمط من الأفعال، وإن لم يُوصَف بكونه إراديّاً، يظلّ فعلاً اختياريّاً؛ لكونه صادراً عن فاعلية شعورية مستندة إلى رضا النفس. وسياقي تفصيل هذه المفارقة والبرهنة عليها في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ثالثاً: مبادئ الفعل الاختياري

تعدّدت الرؤى الفلسفية حول حصر مبادئ الفعل الاختياري وتحديد عددها، غير أنّ التحليل المشهور عند الفلاسفة يذهب إلى أنّ هذه المبادئ تتمثّل في أربعة عناصر، هي: التصوّر، والتصديق، والشوق، والإرادة، ثمّ يأتي دور القوى المحركة. [انظر: الميرداماد، القبسّات، ص 473؛ الشيرازي، الأسفار العقلية، ج 6، ص 354]

وعليه، فإنّ هذه الدراسة ستنتقل من هذا الإطار المشهور لتحليل إشكالية التسلسل في هذه المبادئ. ثمّ ستنتقل في مرحلة الحلّ المختار إلى طرح مقارنة جديدة تتبنّاها الدراسة، والتي تتجاوز هذا التقسيم التقليدي نحو رؤية أكثر شمولية وتكاملاً.

المبحث الثاني: تقرير إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

استقرّ دأب الفلاسفة - في تقريرهم لإشكالية التسلسل - على اختزالها في مبدأ الإرادة. بيد أنّ التأمل النقدي يكشف عن أنّ الإشكال يجري في سائر مبادئ الفعل الاختياري على حدّ سواء. ولما كان هذا التعميم لم يحظَ بالقدر الكافي من العناية والبحث، مقارنةً بما نالت به الإرادة من اهتمام، فإنّنا نسعى في هذا المبحث إلى بسط القول في تقرير الإشكال وتعميمه.

ومما ينبجلي من خلال هذا التقرير، فضلاً عن بيان عمومية الإشكال، هو أنّ سائر المبادئ لا يسعنا وسمها - بإطلاق - بكونها غير اختيارية، كما يظهر من بعض عبارات الفلاسفة [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 114]، بل هي متلبسة بمراتب من الاختيار. ورغم أنّ إثبات هذا الأمر ليس هو الغاية الأولى هنا، إلّا أنّه نتيجة منطقية مترتبة على ما سيأتي من تحليلات. بل إنّ هذا التقرير يعدّ - في الوقت نفسه - أساساً بنيوياً لما قدّمناه؛ إذ إنّ جريان التسلسل في هذه المبادئ متوقّف - في رتبة سابقة - على الاعتراف بكونها ذات صبغة اختيارية ولو بنحو من الأنحاء.

أولاً: إشكالية التسلسل في حقل التصورات

يمكن إثارة إشكال التسلسل في حقل التصورات - على الأقلّ - من ثلاث جهات مترابطة:

الجهة الأولى: إدارة التصورات وتوجيه الانتباه إليها: إنّ تصوّر الفعل، وإن كان قد يحصل في بعض الموارد على نحو قهري، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من أن تكون للنفس نوع فاعلية في كيفية التعامل معه داخل مجال الوعي. فالنفس الإنسانية قادرة على أن تبقي التصوّر حاضراً في ساحة الإدراك عبر تركيز الانتباه عليه، كما أنّها قادرة على الإعراض عنه وإبعاده عن مركز الشعور. فإذا خطر في ذهن تصوّر فعلٍ محرّم مثلاً، لم يكن الإنسان مضطراً دائماً إلى الاستغراق فيه، بل قد يثبّته في ذهنه ويواصل التأمل فيه، وقد يعرض عنه.

الجهة الثانية: إحداث بعض التصورات وإنشاؤها: لا يقتصر دور النفس على مجرد تلقي التصورات، بل قد تمتلك قدرةً على إنشاء تصورات جديدة. فالنفس قد تركّب بين عناصر متفرّقة، أو تستحضر احتمالات جديدة للفعل، أو تبتكر صورةً ذهنيةً مركّبةً تجعلها موضوعاً للتأمل والتقويم. وإذا كان أصل حدوث هذا النمط من التصورات داخلياً في نطاق الفاعلية الاختيارية، فمن الواضح أنّ بقاءه واستمراره يكونان بطريق أولى داخلين أيضاً في هذا النطاق.

الجهة الثالثة: الموازنة والانتقاء في مرحلة التصورات: يضاف إلى ما تقدّم أنّ مرحلة التصوّر نفسها لا تخلو - في الغالب - من نوع من الموازنة والانتقاء؛ إذ لا يحضر في ذهن عادةً تصوّر واحد منعزل، بل تتعدّد فيه صور الأفعال الممكنة، بل والمتزاحمة أحياناً. وعندئذٍ تمارس النفس نوعاً من الاصطفاء الذهني، فتجعل بعض التصورات في مركز الالتفات، وتدفع بعضها الآخر إلى الهامش أو تخرجه من حيّز الحضور الشعوري. وقد لا يقف الأمر عند حدّ الانتقاء الأولي، بل يتقدّم إلى تنمية بعض التصورات على حساب غيرها، من خلال بسطها، وتفصيل جوانبها، وتقوية حضورها في الوعي، تمهيداً لتقويمها واختيار ما يترجّح منها.

وفي ضوء هذه الجهات الثلاث، يبرز الإشكال الأساس، وهو أن أموراً من قبيل: إدارة التصوّرات، وتركيز الانتباه عليها، وإنشاء بعض التصوّرات الجديدة، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض، تبدو كلّها أفعالاً داخليةً في نطاق الفاعلية الاختيارية للنفس. ولكن إذا كانت هذه الأمور أفعالاً اختياريةً، لزم - وفق التحليل الفلسفي المشهور لمبادئ الفعل الاختياري - أن تكون هي أيضاً مسبقةً بمبادئها، أعني: التصرّو، والتصديق، والشوق. وعليه، فإذا كانت النفس لا تدير تصوّراً، ولا تركّز الانتباه عليه، ولا تُحدث تصوّراً جديداً، ولا توازن بين التصوّرات، ولا ترجّح بعضها، إلّا بعد تصوّر تلك الأفعال والتصديق بفائدتها والشوق إليها، لزم أن تكون هذه الأفعال النفسية نفسها مسبقةً بتصوّراتٍ أخرى. وحينئذ ينشأ إشكال التسلسل؛ لأنّ الكلام ينتقل إلى تلك التصوّرات السابقة نفسها: هل حصلت بلا إدارة ولا تركيز ولا موازنة، أو حصلت مع ذلك؟ فإن قيل بالثاني، عاد الإشكال بعينه، ولزم افتراض تصوّرات سابقة عليها، وهكذا دواليك. فيلزم التسلسل في التصوّرات، بل والتسلسل في سائر المبادئ أيضاً كما سيأتي بيانه.

ويزداد الإشكال وضوحاً في خصوص الموازنة والترجيح؛ لأنّ هذين الأمرين قد افترضا ابتداءً بوصفهما آليةً لحسم التزاحم بين التصوّرات أو التصديقات أو الأشواق المتزاحمة. فإذا قيل إنّ ممارسة الموازنة نفسها تحتاج إلى موازنة سابقة تبرّر اختيارها، لزم أن تحتاج تلك الموازنة السابقة إلى موازنة أخرى قبلها، والثانية إلى ثالثة، والثالثة إلى رابعة، وهكذا. وكذلك الحال في الترجيح؛ إذ لو احتاج الترجيح إلى ترجيح سابق يعيّن منشأ اختياره، انفتح باب التسلسل فيه أيضاً.

ثانياً: إشكالية التسلسل في حقل التصديقات

تتجلّى إشكالية التسلسل في مجال التصديقات - على الأقلّ - من مسارين أساسيين:

الجهة الأولى: على أساس تفسير التصديق بـ "الحكم": لقد تباينت آراء الفلاسفة والمناطق في تحديد حقيقة "التصديق"، وبالتبع حقيقتة "التصديق بالفائدة"؛ غير أنّ أبرزها مساران رئيسان: أوّلهما، أنّ التصديق بالفائدة ليس إلّا "الحكم" بكون الفعل مفيداً. [انظر: الشيرازي،

وثانيهما أنّه إدراك لفائدة الفعل وفهم لها [انظر: الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 266]. وإذا ما اعتمدنا التفسير الأوّل، فإنّ التصديق لا يغدو مجرد حالة انفعالية، بل يعدّ "فعلاً معرفياً". وهو ما يفتح الباب لإثارة إشكالية التسلسل؛ لأنّه إذا كان الحكم فعلاً نفسياً، وكان اختيارياً، لزم - وفق التحليل المشهور لمبادئ الفعل الاختياري - أن يكون هو نفسه مسبوقاً بمبادئه، أعني: تصوّر ذلك الحكم، والتصديق، والشوق. وعندئذٍ فإنّ الحكم الأوّل لا يصدر إلّا بعد حكم سابق، وهكذا ومن هنا ينشأ التسلسل في الأحكام والتصديقات.

الجهة الثانية: الموازنة والانتقاء في مرحلة التصديقات: قد تترتب على فعل واحد فوائد متعدّدة مختلفة في القيمة والأهميّة، بل قد يقع بينها نوع من التزاحم، خصوصاً إذا تعلّقت بقوة مختلفة كالشهوية والغضبوية والعقلية. وحينئذٍ لا يكتفي الذهن بإدراك الفوائد على نحو بسيط، بل تمارس النفس عملية التقويم والموازنة بينها من حيث القيمة، ثمّ تنتهي إلى ترجيح بعضها. غير أنّ هذه المرحلة تثير بدورها إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا كانت الموازنة والترجيح نفسيهما فعلين اختياريين، لزم - بحسب التحليل المشهور نفسه - أن يكونا مسبوقين أيضاً بمبادئ الفعل الاختياري، أي: تصوّر فعل الموازنة والترجيح، والتصديق بفائدتهما، والشوق إليهما. وعندئذٍ يعود السؤال: هل صدرت هذه الأفعال من دون موازنة سابقة أو ترجيح سابق؟ أم أنّها تحتاج إلى موازنة أخرى قبلها؟ فإن قيل بالثاني، يفتح باب التسلسل في الموازنات والترجيحات.

ثالثاً: إشكالية التسلسل في حقل الأشواق

يمكن تقرير إشكال التسلسل في حقل الشوق من جهتين أساسيتين:

الجهة الأولى: الاختيارية التبعية لبعض الأشواق: يكشف التأمل في أقسام الشوق أنّه ليس على نمط واحد؛ فبعض مراتبه - ولا سيّما الشوق الطبيعي - أقرب إلى الانفعال العفوي الذي ينجذب إلى الملائم بحسب الطبع، من غير توسّط واضح لسيرورة تقويمية معقّدة. غير أنّ هناك أقساماً أخرى من الشوق، كالشوق العقلي، والقيمي، والإيماني، لا تظهر بهذه البساطة، بل تتولّد غالباً في سياق نفسي ومعرفي مركّب، وتكون أوثق صلةً بالتأمّل، والمقارنة، واستحضار الغايات البعيدة، وتبني منظومة معيّنة من القيم. ومن هنا فإنّ هذه الأشواق، وإن لم تكن مقدورة مباشرة وبالذات، إلّا أنّها قد تكون مقدورة بالتبع؛ أي إنّ الإنسان لا يوجد في نفسه دفعة بإرادة مباشرة، ولكنّه يستطيع أن يتصرّف في مقدّماتها

وأسبابها وشروطها، على نحو يفضي تدريجيًا إلى تكونها أو تقويتها أو إضعافها. فالإنسان - مثلاً - قد لا يقدر على إيجاد الشوق إلى العلم فوراً، ولكنّه يقدر على تحصيل أسبابه: بأن يقرأ في فضله مثلاً، فينشأ فيه هذا الشوق شيئاً فشيئاً.

غير أنّ هذا النحو من التحليل يثير إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا قيل: إنّ بعض الأشواق اختياري بالتبع، لزم أن تكون هذه الأشواق الاختيارية مسبقةً بمبادئ الفعل الاختياري. فإذا أراد الإنسان أن يحدث في نفسه شوقاً عقلياً أو إيمانياً، من خلال القراءة أو الممارسة أو استحضار المنافع أو المفاصد، كانت هذه الأفعال نفسها أفعالاً اختياريةً، فتحتاج - بحسب التحليل المشهور - إلى تصوّرها، والتصديق بفائدتها، والشوق إليها. وعندئذ يُسأل عن هذا الشوق السابق: هل هو حاصل بلا مقدّماتٍ أسبق، أم يحتاج بدوره إلى شوقٍ آخر يبعث عليه؟ فإن احتاج إلى شوق سابق آخر، انفتح باب التسلسل في الأشواق.

الجهة الثانية: الموازنة والانتقاء في مرحلة الأشواق: لعلّ أهمّ منشا لإشكال التسلسل في حقل الأشواق يتمثل في أنّ الفعل الواحد قد تكون له حيثيات متعدّدة، وترتبط بكلّ حيثة منه فائدة خاصّة. وإذا تعدّدت الفوائد، ولا سيّما إذا كانت متفاوتةً أو متعارضةً، نشأت تبعاً لذلك أشواق متعدّدة؛ لأنّ كلّ جهة من جهات الفائدة قد تولّد في النفس ميلاً أو شوقاً يناسبها. وعندئذ لا يواجه الفاعل شوقاً واحداً بسيطاً، بل شبكةً من الأشواق المتجاذبة التي تدفعه في اتجاهات مختلفة. وفي مثل هذه الحالة لا بدّ للنفس من عملية موازنة وتقويم وترجيح بين الأشواق نفسها.

غير أنّ هذا التحليل يفتح من جديد باب إشكال التسلسل؛ لأنّه إذا كانت الموازنة بين الأشواق وتقويمها، وترجيح بعضها على بعض، أفعالاً أو شؤوناً اختياريةً للنفس، لزم - على مقتضى التحليل المشهور - أن تكون هذه الأفعال نفسها مسبقةً بمبادئها: تصوّر فعل الموازنة، والتصديق بفائدته، والشوق إليه. وعندئذ يعود السؤال نفسه: ما الذي يفسّر إقدام النفس على هذه الموازنة أصلاً؟ أهو شوق سابق إلى موازنة الأشواق وترتيبها؟ فإن كان كذلك، فهل ذلك الشوق السابق يحتاج بدوره إلى موازنة أخرى ترجّحه؟ فإن أجيب بالإيجاب، عاد الإشكال بعينه، ولزم أن تكون وراء كلّ عملية موازنةٍ موازنةً أخرى أسبق منها، ووراء كلّ ترجيحٍ ترجيحٌ آخريهني له. وعليه، لا يقتصر الأمر هنا على تسلسل في الأشواق فقط، بل يتشابك معه تسلسل في الموازنات والترجيحات التي يُفترض أنّها تنتج الشوق الغالب.

رابعاً: إشكالية التسلسل في حقل الإرادة

إنّ أشهر تقارير إشكال التسلسل ما يرتبط بمسألة الإرادة نفسها. وحاصله أنّ الأفعال الإرادية تُعرّف عادةً بأنّها الأفعال التي تصدر عن إرادة سابقة وتنبعث منها، ومن ثمّ يُجعل سبق الإرادة معياراً لكون الفعل إراديّاً. فالفعل لا يوصّف بأنّه إرادي إلا إذا كان مسبقاً بإرادة تدعو إليه وتحرك الفاعل نحوه. غير أنّ هذا التعريف يثير سؤالاً جوهريّاً يتعلّق بالإرادة نفسها، وهو: هل الإرادة فعل إرادي أم لا؟ فإن قيل: إنّ الإرادة فعل إرادي، لزم - بمقتضى المعيار المذكور - أن تكون هي أيضاً مسبقة بإرادة أخرى تتعلّق بإجهاها؛ لأنّ كلّ فعل إرادي - بحسب الفرض - لا يكون كذلك إلا إذا تقدّمته إرادة. لكنّ تلك الإرادة السابقة ستكون بدورها فعلاً إراديّاً، فيلزم أن تسبقها إرادة أخرى، وهكذا تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية، وهو تسلسل باطل؛ إذ لا يمكن حينئذٍ تفسير نشوء الإرادة الأولى التي يبدأ منها صدور الفعل.

وأما إن قيل: إنّ الإرادة ليست فعلاً إراديّاً، بل هي أمر يحصل في النفس من غير أن تسبقه إرادة أخرى، فإنّ هذا الجواب يفضي إلى نتيجة لا تقل إشكالاً؛ وذلك لأنّ الأفعال التي نصفها بالإرادية إنّما استحقّت هذا الوصف - بحسب الفرض - لأنّها ناشئة عن إرادة سابقة. فإذا كانت الإرادة نفسها لا تقوم على إرادة قبلها، بل تحصل على نحو غير إرادي، لزم أن يكون ما يصدر عنها تابعاً لذلك النمط نفسه، أي غير إراديّ في حقيقته؛ لأنّ المبدأ الذي صدر عنه ليس فعلاً إراديّاً. وعندئذٍ ينهدم الأساس الذي اعتمد عليه تعريف الفعل الإرادي، ولا يبقى مبرّر حقيقي للتمييز بين الأفعال الإرادية وغيرها.

وبعبارة موجزة: إنّ القول بأنّ الإرادة فعل إرادي يؤدّي إلى التسلسل في الإرادات، والقول بأنّها غير إرادية يؤدّي إلى نفي الأفعال الإرادية من أصلها؛ لأنّ ما ينبثق عن مبدأ غير إرادي لا يصحّ وصفه بالإرادية على النحو المفترض في التعريف. ومن هنا ينشأ الإشكال المعروف في تحليل الإرادة ضمن إطار هذا التعريف للفعل الإرادي.

المبحث الثالث: تقييم أهمّ الحلول المطروحة لإشكالية التسلسل

قبل الشروع في بسط الحلّ المختار، يقتضي المنهج العلمي عرض أهمّ المقاربات التي تصدّت لمعالجة إشكالية التسلسل وتقييمها. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّ هذه الحلول قد صيغت في سياق

إشكالية التسلسل في الإرادة حصراً. بيد أنّ هذا التركيز لا يحول دون استثمار تلك المقاربات وتطويعها لمعالجة الإشكال في سائر مبادئ الفعل الاختياري أيضاً. ولا يهدف هذا المبحث إلى استقصاء الحلول كافة، بل نقتصر على أهمّها، وتحديدًا ما قدّمه الميرداماد، وصدر الدين الشيرازي.

أولاً: نظرية المحقق الداماد

تعدّ محاولة الميرداماد من أهمّ المحاولات لمعالجة الإشكالية. وقد اعتبرها من أعوص المسائل المرتبطة بمبحث الاختيار، وذهب إلى أنّ الكشف عن حلّها لم يتحقّق في كلمات المتقدمين، وإنّما ظهر للمرّة الأولى في تحليلاته الفلسفية [انظر: مصنفات ميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 209؛ القبسات، ص 473]. ونظرًا لغموض عباراته؛ نعرض نظريته ببيان تحليلي مقسّم إلى مقدّمات منطقية:

المقدّمة الأولى: صدور الفعل الاختياري يمرّ بمراحل مرتّبة: فتبدأ النفس بتصوّر الفعل، ثمّ التصديق بفوائده، ويعقب ذلك نشوء الشوق، الذي يتأكّد بالتدريج حتّى ينتهي إلى العزم وما يُصطلح عليه بـ"الإرادة"، وعندها تنتهي النفس لتفعيل العضلات.

المقدّمة الثانية: للنفس في مواجهة الإرادة وتصوّرها نحوان من اللحاظ: أحدهما اللحاظ الآلي. وفيه يتوجّه نظر النفس إلى "متعلّق الإرادة" دون أن تلتفت إلى الإرادة نفسها؛ فتكون الإرادة في هذا اللحاظ مندكّة فانية في متعلّقها. وفي هذه الحالة، لا تطلب النفس إرادة تتعلّق بالإرادة، فلا تطرح شبهة التسلسل. وثانيهما اللحاظ الاستقلالي، وفيه تصرف النفس نظرها عن متعلّق الإرادة وتجعل "الإرادة" نفسها موضوعًا ومتعلّقًا للنظر والالتفات، كما ينظر الناظر إلى المرأة بما هي جسم مصقول متجسّد، بدلاً من النظر إلى الصورة المنعكسة فيها.

ويؤسّس الميرداماد أنّ شبهة التسلسل إنّما تتولّد عن "اللحاظ الاستقلالي"؛ فبمجرّد أن تلحظ الإرادة الأولى بلحاظ استقلالي بوصفها فعلاً اختياريّاً صادراً عن النفس، يقضي الذهن فوراً بافتقارها وتوقّفها على إرادة ثانية تتعلّق بها، وهكذا تمتدّ السلسلة.

المقدّمة الثالثة: يصف الميرداماد هذه السلسلة من الإرادات بكونها "اعتباراً ذهنيّاً محضاً"، وليست واقعاً خارجيّاً؛ فالذهن هو الذي يبني هذه السلسلة من خلال تجريد الإرادة وتصويرها موضوعاً مستقلاً للنظر. وعليه، فإنّ تسلسل الإرادات المذكور إنّما ينشأ من الاعتبار الذهني؛ إذ يلحظ الذهن الإرادة الأولى ملحوظة بالاستقلال، فيرى حاجتها إلى إرادة ثانية لتعمل فيها، ثمّ يعود فيلاحظ الإرادة الثانية بالاستقلال أيضاً، فيقضي بافتقارها إلى إرادة ثالثة، ويتسلسل الأمر بتبع اللحاظ الذهني.

المقدمة الرابعة: يرى الميرداماد أنّ التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بمحال؛ وذلك لأنّ هذه الإرادات المتكاثرة لا واقع موضوعيًا لها في الخارج، بل هي وليدة التحليل العقلي. متى ما كفّ ذهن عن الاعتبار، وأعرض عن النظر إلى الإرادة بوصفها موضوعًا مستقلًا، وأعاد توجيه نظره إلى المراد الأصلي نفسه، انقطع هذا المسار التسلسلي فورًا لزوال منشأ انتزاعه واعتباره. إنّما المحال هو التسلسل في الأمور الحقيقية الواقعية.

ويستند الميرداماد إلى ما قرّره جمع من المتكلمين، وعلى رأسهم المحقق الطوسي، في دفع الإشكالات الواردة في نظائر هذا المورد؛ كشبهة لزوم التسلسل في تعلّق الحدوث والقدم بذاتهما، أو تعلّق التشخيص بنفسه، أو تعلّق الوحدة بذاتها. وقد اتفقوا في حلّها على أنّ هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار. [انظر: الحلي، كشف المراد، ص 60؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 30؛ الرجائي، شرح المواقف، ج 1، ص 157؛ المقداد، إرشاد الطالبين، ص 154] وقد تلقّف الميرداماد هذا التأسيس وطبّقه على مسألة تسلسل الإرادات متواليّة.

فاتّضح من خلال هذه المقدمات أنّ مسبوقية الإرادة بإرادة ثانية ليست أمرًا واقعيًا، بل هي بناء ذهني محض. فبمجرّد أن تنصرف النفس عن ملاحظة إرادتها بالاستقلال، يتهاوى الإشكال. [انظر: الميرداماد، القيسات، ص 474؛ مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 210] وقد ذكر الميرداماد أنّ هذا التحليل لا يختصّ بالإرادة، بل يجري في موارد أخرى كالعلم بالذات، والنيّة في العبادات واللزوم وغيرها. [انظر: الميرداماد، مصنّفات ميرداماد، ج 1، ص 210 و211]

تحليل ونقد

هذا الجواب - لو تمّ وأثبت - لا يختصّ بالإرادة وحدها، بل يمكن أن يجري في كثير من مبادئ الفعل الاختياري. والوجه في ذلك أنّ التسلسلات المتوهّمة في هذه الميادين كلّها لا تنشأ إلّا عند لحاظها لحاظًا استقلاليًا، أمّا إذا لوحظ ضمن متعلّقه أو في سياق الفعل الأصلي، فإنّ شبهة التسلسل تزول. غير أنّ هذا الحلّ يواجه إشكالًا أساسًا، وهو أنّه قائم على الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية. وتوضيح ذلك أنّ الإرادة ليست من الأمور الاعتبارية التي تقوم باعتبار المعبر، بل هي حقيقة واقعية خارجة عن دائرة الاعتبارات الذهنية، ومن ثمّ فهي تحتاج في وجودها إلى علّة حقيقية أيضًا. وفي ضوء ذلك، فإنّ هذا الجواب لا يرفع الإشكال تمامًا. وبذلك يبقى السؤال قائمًا: هل تحقّق الإرادة أمرًا إرادي أم غير إرادي؟ فإن قيل إنّّه إرادي لزم التسلسل في الأمور الحقيقية، وإن قيل إنّّه غير إرادي لزم إنكار الأفعال الإرادية. ومن ثمّ فإنّ تفسير التسلسل هنا على أساس الاعتبار الذهني وحده لا يبدو كافيًا لحلّ المشكلة.

ثانياً: نظرية صدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري

تناول صدر الدين مسألة تسلسل الإرادات في مواضع عدّة من تصانيفه، وقدّم لها إجاباتٍ متعدّدة، ولكن أهمّها أنّه يرى أنّ جوهر الإشكال ينبع من خلط في مفهوم الاختيار، ويضع حدّاً فاصلاً لتعريف الفاعل المختار، وحاصله أنّ الفاعل المختار هو الذي يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته. والقادر المختار هو الذي يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعَل وإلا لم يفعل. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 6، ص 388] وتقوم روح هذا الجواب على أنّ "الفعل الاختياري" إنّما يتّصف بالاختيار لصدوره عن الإرادة، ولا يُشترط في اتّصافه بذلك أن تكون الإرادة نفسها إراديةً، بصدورها عن إرادة أخرى؛ إذ الاختيار صبغة تلحق الفعل الخارجي بتبع مبدئه القريب، لا صبغة يجب أن تسري في جميع مراتب المبادئ إلى غير النهاية.

وهذا التقرير في الحقيقة يجسّد خاصيّة عامّةً للصفات الحقيقية ذات الإضافة؛ ف"المعلوم" هو ما تعلّق به العلم، لا ما تعلّق بعلمه العلم، و"المحبوب" هو ما تعلّق به الحبّ، لا ما تعلّق بحبه الحبّ؛ فكذلك "المراد" هو ما تعلّق به الإرادة، لا ما تعلّق بإرادته الإرادة. وعلى هذا القياس، يكون "المختار" من كان فعله بإرادته، لا من كانت إرادته بإرادته. وقد حظي هذا الجواب بقبول واسع لدى كبار الفلاسفة الصدرائيين، ومن أبرزهم الحكيم السبزواري والمحقّق الإصفهاني [انظر: السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ص 340؛ الإصفهاني، بحوث فی الأصول، ص 51؛ نهاية الدراية، ج 1، ص 288؛ الخميني، الطلب والإرادة، ص 52؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج 1، ص 63]؛ إذ رأوا فيه مدخلاً لحلّ المعضلة من أصلها.

تحليل ونقد

هذا الجواب أقرب إلى المعالجة المفهومية منه إلى تقديم حلّ حقيقيٍّ للمعضلة؛ إذ القول بأنّ «المريد هو من تصدر أفعاله عن إرادته، ولا يلاحظ في صدق هذا العنوان كون الإرادة نفسها إراديةً» يمكن قبوله في حدود التحليل اللغوي والاستعمال العرفي، إلّا أنّ محلّ الإشكال ليس هو دائرة الاستعمال اللفظي العرفي حتّى يرتفع بعدم الالتفات العرفي إلى إرادية الإرادة، بل هو واقع الإرادة.

فالمسألة ترتبط بمقام الثبوت، لا التسمية. وفي هذا المستوى، لا يكفي أن يقال: إنّ الفعل يوصف عرفاً بكونه اختياريّاً لمجرّد صدوره عن الإرادة؛ لأنّ البحث الفلسفي لا يقف

عند حدود الصدق اللفظي، بل يتجاوز ذلك إلى السؤال عن حقيقة هذه الإرادة نفسها: هل هي أمر اختياري أو لا؟ فإمّا أن تكون غير اختيارية، وعندئذ لا يكون الفعل الصادر عنها اختياريًا بالمعنى الفلسفي، وإن صحّ توصيفها بذلك في اللغة أو العرف؛ وإمّا أن تكون إرادية، فيعود الكلام حينئذ في منشأ إراديتها، وهل هي مسبقة بإرادة أخرى أو لا، ومن هنا يتجدّد التسلسل.

المبحث الرابع:

الحلّ المختار لإشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

قد تبين من المبحث السابق أنّ تلك المعالجات لم تكن كافيةً. ومن هنا، نتصدّى هنا لبيان الحلّ المختار، وهو لا يحلّ إشكال التسلسل في الإرادات فحسب، بل يجري في جميع مبادئ الفعل الاختياري. وقبل الشروع في تقريره، تجدر الإشارة إلى أنّه يبتني على جملة من مباني الحكمة المتعالية، إلّا أنّه يختلف عن الحلّ الذي ذكره صدر الدين الشيرازي نفسه، وقد سبقت مناقشته في المبحث السابق. ولكن مع ذلك، نعتقد أنّ مباني الحكمة المتعالية تتسع لهذا الحلّ الجديد وتمتلك القابلية للتمهيد له. ويقرّر هذا الحلّ ضمن مقدّمات متعاقبة:

المقدّمة الأولى: مراتب فاعلية النفس الإنسانية

قسّم الحكماء الفاعل إلى مراتب متعدّدة، بناءً على أنّه إمّا أن يكون عالمًا بفعله علمًا يؤثر في الفعل أو لا: فإن لم يكن له علم كذلك بفعله، فإن وافق الفعل طبعه، سمّي الفاعل بالطبع، وإن خالفه ولم يلائمه، سمّي الفاعل بالقسر. وأمّا إذا كان الفاعل عالمًا بفعله، فإن لم يصدر فعله عن إرادة، كان الفاعل بالجبر؛ وإن صدر عن إرادته، فإمّا أن يكون علمه بالفعل في مرتبة نفس الفعل، بل هو عين الفعل، فيسمّى الفاعل بالرضا. وإمّا أن يكون علمه بالفعل سابقًا على الفعل ومتقدّمًا عليه، وحينئذ فإن كان علمه مقرونًا بداعي زائد، فهو الفاعل بالقصد. وإن لم يكن مقرونًا بداعي زائد، بل كان نفس العلم الفعلي منشأً مباشرًا لصدور المعلول، فإمّا أن يكون ذلك العلم زائدًا على الذات، وهو الفاعل بالعناية، أو يكون عين الذات، وهو الفاعل بالتجليّ. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 220؛ السبزواري، شرح

وليس الغرض في هذا الموضع استيفاء الكلام في هذه الأقسام. وإتّما الذي ينهض به غرض البحث ههنا هو بيان أنّ الفواعل الأربعة (بالقصد، وبالعناية، وبالرضا، وبالتجلي) كلّها مراتب للفاعلية الاختيارية، وأنّ هذه المراتب لها تحقّق في النفس الإنسانية أيضًا. ومن ثمّ، لا يصحّ النظر إلى النفس على أنّها فاعل على وتيرة واحدة، ولا أنّ نسبة جميع أفعالها إلى ذاتها على سنخ واحد. ومن هنا، كان من اللازم أن نعمد إلى تحليل مراتب فاعلية النفس، ليظهر أنّها ليست ذات نمط واحد.

أولاً: فاعلية النفس بالقصد

الفاعل بالقصد هو الذي يصدر عنه الفعل على أساس أمور ثلاثة: أولاً: عن علمٍ بالفعل ومصلحته. وثانياً: عن إرادة واختيار، لا على نحو القسر أو الجبر. وثالثاً: عن داعٍ زائد على الذات، بحيث لو لم يتحقّق ذلك الداعي لما صدر الفعل. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223]

فالفاعل بالقصد إذن لا يتحرّك من مجرّد الطبيعة، بل يلاحظ غايةً معيّنة، ويقصدها، ثمّ يجذب الفعل نحوها من خلال ذلك الداعي. والجدير بالذكر أنّ القصد هو توجّه الفاعل المختار إلى الفعل من حيث كونه وسيلةً إلى غاية مرادة، بحيث يكون صدور الفعل مسبقاً بتعيّن الغاية في الشعور وانبعاث الإرادة نحو الفعل لأجلها. والإنسان في أفعاله الجوارحية الاختيارية، كالأكل والمشى والكلام ونحوها، فاعلٌ بالقصد؛ لأنّه يلحظ غايةً خاصّةً، ويتوجّه نحوها، ويختار الفعل من أجل تحصيل كمال معيّن.

ثانياً: فاعلية النفس بالرضا

الفاعل بالرضا هو الذي يصدر عنه الفعل عن علم، غير أنّ علمه التفصيلي بالفعل ليس سابقاً عليه، بل هو عين تحقّق الفعل نفسه؛ بحيث لا يكون للفاعل قبل صدور الفعل إلاّ علم إجمالي مبهم به، ناشئ من علم الفاعل بذاته. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407]

وعلى هذا الأساس، يكون للفاعل بالرضا نحوان من العلم بفعله: أحدهما علم إجمالي غير تفصيلي سابق على الفعل، ناشئ من علمه بذاته؛ بمعنى أنّه يعلم من نفسه أنّها مبدأٌ للإيجاد، وأنّ أفعالاً معيّنة يمكن أن تصدر عنها، من غير أن يكون ما سيصدر معلوماً لديه على نحو التعيّن والتفصيل قبل تحقّقه. وثانيهما علم تفصيلي حضوري لاحقٌ بالفعل،

وهو ليس أمرًا زائدًا على الفعل، بل هو عين حضور الفعل لدى الفاعل، وعين تحقّقه في مرتبته الوجودية. فالعلم التفصيلي في هذا النحو من الفاعلية لا يكون من قبيل العلم تصوّري السابق الذي يتقدّم على الفعل ويوجّه صدره كما في الفاعل بالقصد، بل هو علم مقارنة للفعل، بل متّحد معه في الوجود.

ومن أوضح أمثله في النفس الإنسانية هي الصور الخيالية التي تنشئها النفس في باطنها؛ فإنّ الإنسان بالنسبة إليها فاعل بالرضا، لأنّ علمه التفصيلي بها ليس سابقًا على إيجادها، بل هو عين تلك الصور. وأمّا قبل تحقّقها، فليس له بها إلّا علم إجمالي مستند إلى علمه بذاته، من حيث إنّّه يعلم أنّه مبدأ صالح لإيجاد مثل هذه الصور. فإذا أوجدت تلك الصورة، صار علمها بها تفصيليًا حضوريًا، لا لأنّ علمًا آخر انضمّ إلى الفعل بعد تحقّقه، بل لأنّ نفس الصورة المتحقّقة هي بعينها المعلومة لها على نحو الحضور.

ولأجل تقريب هذا المعنى يمكن التمثيل بمن يريد أن يرسم صورةً، مع كونه غير ماهر في الرسم؛ فإنّه قبل أن يشرع في الرسم يعلم - على سبيل الإجمال - أنّه يريد أن يرسم صورةً ما، ويعلم ذلك من جهة التفاته إلى ذاته الفاعلة، وقدرته على الإيجاد والرسم. غير أنّه لا يعلم قبل الفعل كيف ستحدّد تلك الصورة في تفاصيلها وخصوصياتها التشخصية. فهو، قبل الفعل، عالم بها إجمالًا، وأمّا علمه التفصيلي بها فلا يتحقّق إلّا بعد ظهورها ورسمها بالفعل.

ثالثًا: فاعلية النفس بالعباية

الفاعل بالعباية هو الذي يصدر عنه الفعل، بناءً على ثلاثة أركان: أوّلها أن يكون للفاعل علم تفصيلي سابق على الفعل؛ بحيث تكون الخصوصيات التشخصية للمعلول حاضرةً في رتبة متقدّمة على صدره الخارجي. وثانيها أن يكون علمه التفصيلي المذكور أمرًا زائدًا على ذاته، لا عين ذاته الوجودية. وثالثها أن لا يحتاج الفاعل في إيجاد معلوله إلى داعٍ وغرض زائد على ذاته وعلمه؛ بل تكون نفس الصورة العلمية المرتسمة في ذاته كافيةً في وجوب صدور الفعل وصلاحيّتها للمبدئية، من غير شوق نفساني أو حركة عضوية تُضاف إليها. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 428؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407] ومن هنا، يتمايز الفاعل بالعباية عن الفاعل بالقصد في الركن الثالث؛ إذ يفتقر الأخير إلى انضمام الداعي والشوق الزائدين ليدخل الفعل في رتبة الوجوب، بينما تفيض الآثار عند الفاعل بالعباية بمجرد حضور الصورة العلمية وحصول الالتفات إليها.

ومن الشواهد الوجدانية لهذا النحو من الفاعلية في أفعال النفس الإنسانية: سقوط الإنسان من شاهق بمجرد خطور السقوط في ذهنه؛ فإنَّ مَنْ يقف على جدار مرتفع أو شاهق من الأرض، ثمَّ يرتسم في خياله تصوّر الهويّ والسقوط، فإنَّ هذه الصورة العلمية الزائدة على ذاته والمتّصّفة بالتفصيل، تؤثر في بدنه مباشرة فتوجب رعدةً أو اختلالاً يؤدي إلى سقوطه فعلاً، من غير أن يكون له شوق نفساني إلى السقوط أو إرادة قاصدة إليه، بل صدر المعلول قهراً بمجرد فاعلية الصورة العلمية وحضورها في النفس.

رابعاً: فاعلية النفس بالتجليّ

يتميّز الفاعل بالتجليّ بثلاث خصائص: أولاً: أنّ له علماً تفصيلياً سابقاً على الفعل؛ فهو يعلم ما سيصدر عنه قبل صدوره. وثانياً: أنّ علمه التفصيلي بالفعل هو بعينه علمه الإجمالي بذاته، لا أنّه عارض عليها أو زائد في مرتبة الوجود. وثالثاً: أنّ نفس هذا العلم - لكونه عين الذات - هو المبدأ والمنشأ لصدور الأفعال، من غير حاجة إلى داعٍ زائد على الذات. وعليه، فالفاعل بالتجليّ لا يفترق عن الفاعل بالعناية إلّا في الركن الثاني الذي تقدّم ذكره؛ إذ إنّ علمه التفصيلي بالفعل ليس أمراً زائداً على ذاته، بل هو عين ذاته، بخلاف الفاعل بالعناية الذي يكون علمه التفصيلي زائداً على ذاته. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 222 (تعليقة الطباطبائي)؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 409 و 410]

غير أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ الإجمال هنا لا يُراد به الإبهام، كما في الفاعل بالرضا؛ بل المراد به البساطة وعدم التركيب. فالعلم الإجمالي في الفاعل بالتجليّ يعني كشفاً تفصيلياً للأشياء من غير تمييز يوجب كثرة في ذات العالم؛ أي إنّ الأشياء منكشفة لديه على نحو تفصيلي من حيث الحقائق والآثار، ولكن لا على نحو التمايز الوجودي الذي يستلزم تعدّداً في الذات أو تركيباً فيها. فهو علم جامع لجميع التفاصيل، غير أنّ هذه التفاصيل ليست موجودة في الذات على نحو الانفصال أو التغير، بل على نحو الوحدة البسيطة الجامعة؛ بحيث يكون العلم بالكثرة عين الوحدة، وتكون الوحدة مستوعبة للكثرة من غير أن تنثلم بساطتها. وهذا هو السرّ في أنّ علمه التفصيلي بالفعل عين علمه الإجمالي بذاته؛ إذ ذاته - بما هي وجود بسيط صرف - مشتملة على جميع كمالاتها بنحو أعلى وأشدّ، لا بنحو التعدّد والترّكّب. وقد ذهبت الحكمة المتعالية وأتباعها إلى أنّ النفس الإنسانية المجردة تكون بالنسبة إلى كمالاتها الثانوية فاعلاً بالتجليّ. وبيان ذلك أولاً أنّ النفس المجردة هي الصورة الأخيرة لنوعها؛

وثانيًا أنها مع بساطتها مبدأ جميع كمالاتها اللاحقة؛ وثالثًا أنها لكونها العلّة المنشئة لتلك الكمالات، فهي واجدة لها في مرتبة ذاتها على نحو أعلى. فإذا كانت النفس مبدأً لتلك الكمالات، وكان المعلول حاضرًا عند علّته حضورًا أشرف، فإنّ علمها الحضورى بذاتها يستلزم العلم التفصيلي بكمالاتها؛ غير أنّ هذا التفصيل ليس تفصيلًا يوجب تمايزًا وجوديًا في الذات، بل هو تفصيلٌ مندكٌ في بساطتها. وعليه، فإنّ كثرة الكمالات لا تستلزم كثرةً في ذات النفس؛ لأنّ تلك الكثرة موجودة فيها بنحو الوحدة الجامعة، لا بنحو التعدّد المنفصل. ومن هنا قيل: إنّ علم النفس بذاتها علم إجمالي من حيث البساطة، وتفصيلي من حيث الاشتغال على الكمالات. فتبيّن أنّه لا يوجد في الفاعل بالتجلي علم زائد، ولا داخ زائد؛ بل الذات بما هي علم محض ووجود بسيط، هي عين المبدئية والإيجاد. وهذا النحو من الفاعلية أقرب ما يكون إلى تفسير فاعلية الحقّ تعالى عند مدرسة الحكمة المتعالية؛ إذ تكون الكثرة الصادرة ناشئة عن تجلّي الذات لذاتها، لا عن إرادة حادثة أو صورة زائدة.

المقدمة الثانية: المراتب التشكيكية لاختيار الفواعل الأربعة

قد تبين من المقدمة السابقة أنّ فاعلية النفس لا تقتصر على نمط واحد، بل تتجلى فيها مراتب الفاعلية الأربع. وعليه، فإنّنا في هذه المقدمة نضع البنية الثانية، وهي رسم المراتب التشكيكية لاختيار الفاعل؛ بمعنى أنّ "الاختيار" بوصفه حقيقةً وجوديةً، يمتدّ في مراتب الفاعلية الأربع اشتدادًا وضعفًا. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224]

والغاية الجوهرية من هذه المقدمة، هي زعزعة الحصر التقليدي للاختيار في "الفاعلية بالقصد"؛ فإنّ الاختيار لا يختصّ بمرتبة القصد والروية، بل "الفاعلية القصدية" لا تمثّل إلّا المرتبة الضعيفة في سلّم الاختيار، بينما تتصاعد درجات الاختيار كلّما ارتقينا في مراتب النفس نحو الفواعل العالية.

المرتبة الأولى: الاختيار في الفاعل بالقصد

ذهب أكثر المتكلمين إلى حصر الفاعل المختار في الفاعل بالقصد، ومن هنا التزموا بأنّ الله تعالى أيضًا فاعل بالقصد، وأنّ أفعاله لا تصدر إلّا عن داخ زائد على ذاته [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 121؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 296؛ الحلّي، كشف المراد، ص 306]، واتّهموا الفلاسفة بأنّهم حين نفوا كون فاعليته من سنخ الفاعلية بالقصد، وأثبتوا لها أنماطًا أخرى من الفاعلية، فإنّهم في الحقيقة ينفون الاختيار عن الله تعالى. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 120 و 121]

غير أنّ هذا التصوير ناشئ من حصر مفهوم الاختيار في الفاعلية القصدية. لكنّه غير تامّ؛ إذ إنّ سائر الأنماط تشاركه في أصل الاختيارية، بل تمثّل الفاعلية بالقصد أدنى مراتب الاختيار لا أعلاها، وذلك لوجوه:

أولاً: توقّفها على دايع زائد على ذات الفاعل، فمبدئيتها للفعل ليست تامّة بذاتها، بل مشروطة بأمر خارج عنها.

وثانياً: اعتمادها على تصوّر والتصديق بالفائدة [الشيرازي، الأسفار، ج 2، ص 223]، وهما من سنخ العلم الحسولي الشاهد على نقص رتبة الفاعلية.

وثالثاً: استلزامها التردّد والمداولة والترجيح بين البدائل، وهو آية ضعف السلطنة الوجودية على الفعل مقارنة بالصدر المباشر عن الذات.

ورابعاً: استناد الفعل فيها إلى حيثية طارئة وعارضة، لا إلى ذات الفاعل بما هي هي، ممّا يضعف الرابطة الوجودية بين الفاعل وفعله.

وخامساً: كون الفاعل محلاً للحوادث وتجدّد الإرادات، وهو شأن الموجودات المادّية المنفعلة؛ إذ الاختيار الأكمل ينشأ عن تمامية الذات لا عن تقلّب الأحوال وعروضها.

والحاصل أنّه تدرّج الفاعلية الاختيارية صعوداً بازدياد استناد الفعل إلى صميم الذات وقلّة الوسائط، فتبدأ من أدناها وهي "الفاعلية بالقصد"، ثمّ "الرضا"، ثمّ "بالعناية"، لتبلغ ذروتها في "الفاعلية بالتجليّ". وقد أشار الشيرازي إلى هذا المعنى، بقوله: «هذه الثلاثة الأخيرة (الفاعل بالقصد والفاعل بالعناية والفاعل بالرضا) مشتركة في كون كلّ منها فاعلاً بالاختيار وإن كان الأوّل (الفاعل بالقصد) منها مضطراً في اختياره» [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 224]. يرجع كلامه إلى أنّ الفاعل بالقصد إنّما يملك أضعف مراتب الاختيار؛ إذ هو مضطراً في اختياره، لأنّ اختياره غير مستند إلى ذاته، بل هو معلول لغيره، فيكون واجباً بالغير، وهذا هو ما أشرنا إليه في الجهة الأولى.

المرتبة الثانية: الاختيار في الفاعل بالرضا

تمثّل الفاعلية بالرضا مرتبة أعلى من الفاعلية بالقصد؛ إذ لا يتوقّف صدور الفعل فيها على دايع زائد على ذات الفاعل، بل يصدر عنه بمجرد حضوره الذاتي مع علم إجمالي بالفعل، فيكون الفعل أشدّ ارتباطاً بذات الفاعل وأقوى من جهة الاختيار.

غير أنها لا تبلغ الكمال؛ لأنّ علم الفاعل بالفعل قبل صدوره يظلّ إجمالياً مبهمًا [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407]، أمّا العلم التفصيلي فلا يحصل إلّا مع تحقّق الفعل؛ إذ يكون الفعل منشأ انكشاف تفاصيله. ومن ثمّ فهي مرتبة وسطى: أعلى من الفاعلية بالقصد لتحرّرها من الداعي الزائد، وأدنى من الفاعلية بالعناية والتجليّ؛ إذ يسبق فيهما العلم التفصيلي صدور الفعل. وبوجه عامّ، تشتدّ الاختيارية كلّما اقترب الفعل من الصدور المباشر عن ذات الفاعل واقترب بعلم أكمل، وتضعف بكثرة الوسائط وغياب العلم التفصيلي السابق.

المرتبة الثالثة: الاختيار في الفاعل بالعناية

تمثّل الفاعلية بالعناية مرتبة أعلى من الفاعلية بالرضا؛ لأنّ الفاعل فيها يمتلك قبل صدور الفعل علمًا تفصيليًا سابقًا به، لا مجرد علم إجمالي مبهم، ومن ثمّ يكون الاختيار فيها أكمل وأشدّ من جهة مبدئية الفاعل للفعل. غير أنّ هذه المرتبة، مع كونها أتمّ من الرضا لا تبلغ الغاية؛ لأنّ العلم التفصيلي المذكور فيها أمر زائد على ذات الفاعل، لا عين ذاته الوجودية. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 223؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 407] يضاف إليه أنّ هذا العلم - بحسب التحليل المشائي - علم حصولي، فما يزال يشتمل على نوع من الوساطة بين ذات الفاعل وبين الفعل الصادر عنه.

المرتبة الرابعة: الاختيار في الفاعل بالتجليّ

تمثّل الفاعلية بالتجليّ أعلى مراتب الفاعلية الاختيارية؛ لأنّ جميع النواقص السابقة تنفي فيها، ويبلغ فيها صدور الفعل غاية القرب من ذات الفاعل، فهي:

أولاً: لا تحتاج إلى داعٍ زائد بخلاف الفاعل بالقصد، فلا تكون فاعليته متوقّفة على باعث أو شوق منفصل عن حقيقته.

وثانيًا: لا يكون العلم بالفعل إجمالياً مبهمًا، بل تفصيلياً سابقاً على صدوره، بخلاف الفاعل بالرضا.

وثالثًا: هذا العلم التفصيلي ليس أمرًا زائدًا على الذات بخلاف الفاعل بالعناية، بل عين ذاته [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 222 (تعليقة الطباطبائي)؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 409 و 410]، يُضاف إليه أنّ هذا العلم - في التحليل المشائي - يفسّر غالباً بأنّه علم حصولي. وأمّا في التحليل الصدراي فإنّ علم الله تعالى بالأشياء علم حضوري؛ إذ الأشياء حاضرة لديه بحضورها الوجودي.

والحاصل أنّ الفاعلية بالتجلي هي أكمل مراتب الاختيار؛ لأنّ الفعل يصدر فيها مباشرة عن الذات، مع علم تفصيلي سابق هو عين الذات، من غير داع زائد ولا وسائط خارجية.

المقدمة الثالثة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالإرادة

اتضح من المقدمة السابقة أنّ الاختيار ذو مراتب مختلفة، ولا ينحصر في الفاعلية بالقصد، بل يتحقق أيضًا في الفاعلية بالرضا وبالعناية وبالتجلي. ومن ثمّ يبرز سؤال أساسي، وهو: ما الملاك الحقيقي للفعل الاختياري، حتى يمكن على أساسه تفسير اختيارية الأفعال الصادرة عن هذه الأنحاء جميعًا؟

والجدير بالانتباه أنّ منشأ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري يرجع إلى أنّ مناط الفعل الاختياري كونه مسبقًا بالإرادة؛ فكلّ فعل اختياري - بحسب هذا المبنى - لا بدّ أن تتقدّمه إرادة، وكلّ ما لا يكون مسبقًا بالإرادة لا يكون اختياريًا. ومن الواضح أنّه متى سلّم هذا الأصل، فإنّ البحث عن مبدأ الإرادة نفسها سيستدعي إرادة أخرى قبلها، وهكذا يتسلسل.

وقد صرح بهذا المنطوق غير واحد من الفلاسفة بعبارات متقاربة. فمن ذلك ما ذكره السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة حيث قال: «ملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار هو أنّ...» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 461]. فمفاده أنّ فعل الفاعل المختار يتوقّف على الإرادة، ومقتضى ذلك أنّ ما لا يكون مسبقًا بالإرادة لا يكون من سنخ الفعل الاختياري. وقال أيضًا في تعليقه على "بحار الأنوار": «الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلّق بشيء إلّا عن تصوّر وتصديق سابق إجمالاً أو تفصيلاً» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 224 (تعليقة الطباطبائي)].

كما أنّ المشهور في كلمات الفلاسفة تعريف الاختيار بقولهم: «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» [انظر: الميرداماد، القبسات، ص 313؛ الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 113]. ومن البين أنّ المشيئة مأخوذة في متن هذا التعريف، وهي الإرادة نفسها، فيظهر من ذلك أنّ الإرادة قد جعلت في مثل هذه التعاريف عنصرًا مقومًا للاختيار.

وهنا قد يُدافع عن مشهور الفلاسفة بأنّ الإرادة الإلهية في نظرهم ليست أمرًا زائدًا على العلم، بل عين علمه بالنظام الأصلح؛ وعليه فبحسب تفسير المشيئة بالعلم، يكون العنصر المأخوذ في هذا التعريف ركنًا مقومًا للاختيار هو العلم لا الإرادة بالمعنى المصطلح. وقد ذكر العلامة الطباطبائي هذا الدفاع. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1156]

غير أنّ هذا الدفاع، حتّى لو تمّ في نفسه، فإنّما يبدو مختصّاً بالله ﷻ، ولا يجري في الإنسان. مع أنّ تعريف الفلاسفة للاختيار بقولهم ذلك لا يختصّ بالفعل الإلهي، بل لمطلق الفاعل المختار. فإذا صحّ حمل المشيئة فيه - في مورد الله - على العلم، لم يصحّ تعميمه إلى الفاعل الإنساني؛ إذ تكون الإرادة فيه أمراً مغايراً للعلم.

ومن هنا يقتضي التحقيق التوقّف في هذا المبنى؛ لأنّه ناشئ من الخلط بين حقيقة الاختيار وبعض مصاديقه الخاصّة، فالإرادة ليست عنصراً مقوّمًا لحقيقة الاختيار، بل هي مخصوصة ببعض مراتب الفاعلية الاختيارية، ولا يلزم من ثبوتها في بعض الموارد أن تكون مقوّمَةً لحقيقة الاختيار على الإطلاق.

وبيان ذلك أنّ الإرادة بالمعنى المصطلح الزائد على العلم، المسبوق بالتصوّر والتصديق، والمنتهي إلى انبعاث الشوق المؤكّد نحو الفعل - إنّما تختصّ بالفاعل بالقصد⁽¹⁾. وهذه المرتبة، وإن كانت من مراتب الفاعلية الاختيارية، إلّا أنّها ليست المرتبة الوحيدة، فضلاً عن أن تكون هي الحقيقة المستوعبة لجميع أنحاء الاختيار. فقد تقدّم أنّ الفاعل بالرضا مختار، مع أنّ الفعل لا يسبقه فيه هذا النحو من الإرادة، بل يصدر عنه الفعل مع علم إجمالي سابق، ثمّ علم تفصيليٍّ حضوريٍّ مقارنٍ بالفعل، من غير توسّط الإرادة المصطلحة. كما أنّ الفاعل بالعناية مختار أيضاً، مع أنّ الفعل يصدر عنه بمجرد العلم التفصيلي السابق المؤثّر، من دون الحاجة إلى داعٍ زائدٍ أو شوقٍ منفصلٍ عن نفس العلم. وكذلك الفاعل بالتجليّ، وهو أعلى هذه المراتب، فإنّ الفعل فيه يصدر عن العلم الذي هو عين ذات الفاعل، لا عن إرادةٍ زائدةٍ على الذات ولا عن داعٍ منفصل عنها.

فإذا ثبت أنّ هذه الأنحاء الثلاثة من الفاعلية - أعني: الرضا والعناية والتجليّ - كلّها فاعليات اختيارية حقيقية، مع خلوّها عن الإرادة بالمعنى الذي يفترضه هذا المبنى، تبين بوضوح أنّ الإرادة ليست مأخوذةً في ذات الاختيار، ولا داخلَةً في مقوماته الحقيقية. بل غاية ما هناك أنّها مظهرٌ خاصٌّ من مظاهر الاختيار في مرتبة معيّنة، هي مرتبة الفاعل بالقصد.

ومن هنا يظهر أنّ تعريف الاختيار بقولهم: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ليس تعريفاً للحقيقة الذاتية للاختيار بما هو اختيار، وإنّما هو تعريف بلحاظ مرتبة مخصوصة

1- إن قيل: كيف ذلك مع أنّ الفواعل الثلاثة (بالعناية وبالرضا وبالتجليّ) تعدّ أيضاً من أقسام الفاعل بالإرادة؟ قلنا: إنّ الإرادة في هذه الأقسام الثلاثة ليست زائدةً على العلم، بل هي عين العلم. ومن هنا ذهب الفلاسفة إلى أنّ الإرادة الإلهية هي علمه تعالى بالنظام الأصلح.

من مراتبه، وبلحاظ ما هو الشائع في الأفعال الجزئية الصادرة عن النفس الإنسانية في مقام التدبير والانتخاب بين البدائل. أمّا إذا أخذ الاختيار على نحو أعمق، من حيث هو نحو مبدئية واعية ومرضية للفاعل بالقياس إلى فعله، لا تكون الإرادة جزءاً مقوّمًا له.

ومن هنا يبرز السؤال الأساس: فما هو المناط الحقيقي للفعل الاختياري؟ والجواب أنّ المناط الحقيقي للفعل الاختياري ليس كونه مسبقاً بالإرادة، بل كونه صادرًا عن الفاعل مع علم مؤثّر ورضا وطيب نفس، ومن دون أيّ قسر خارجي أو اضطراب باطني ينافي استناد الفعل إليه. فالعلم يحقق جهة الانكشاف والإشعار بالفعل، والرضا يحقق جهة الملاءمة الباطنية وعدم التنافر، وانتفاء القسر - ظاهراً وباطناً - يحقق جهة الاستناد الحقيقي إلى الفاعل، بحيث يكون الفعل فعله هو، لا فعل غيره فيه.

وبعبارة أخرى إنّ حقيقة الاختيار لا ترجع إلى مجرد توسط عنوان نفسي مخصوص يسمّى بالإرادة بين الفاعل وفعله، بل ترجع إلى أن يكون الفاعل مبدأً واعياً راضياً بالفعل، بحيث يصدر عنه الفعل من غير قهر ولا تسخير ولا إكراه. فإذا تحقّق هذا النحو من الصدور، صحّ وصف الفعل بالاختياري، سواء أكانت الإرادة المصطلحة حاضرةً في البين أم لم تكن.

وهذا التحليل يكشف أيضاً عن تمييز لازم بين الفعل الاختياري والفعل الإرادي؛ فإنّ الفعل الإرادي أخصّ من الفعل الاختياري؛ لأنّه خصوص ما كان مسبقاً بإرادة نفسية مخصوصة، في حين أنّ الفعل الاختياري أعمّ من ذلك؛ إذ يشمل كلّ ما صدر عن الفاعل مع علم ورضا ومن غير قسر. فكلّ فعل إرادي هو اختياري، ولكن ليس كلّ فعل اختياري إراديّاً. وهذا التمييز من أهمّ مفاتيح حلّ الإشكال؛ لأنّ منشأ الغلط إنّما هو تسوية الاختياري بالإرادي، مع أنّ الثاني بعض أفراد الأوّل لا تمام حقيقته.

ويؤيد ذلك ما نجده في كلمات بعض الفلاسفة مثل السيّد الطباطبائي، من نفي الإرادة الذاتية عن الله تعالى، مع الالتزام الكامل بكونه تعالى فاعلاً مختاراً. [انظر: الطباطبائي، نهاية

الحكمة، ج 4، ص 1158]

وهذا شاهد بيّن على أنّ مناط الاختيار في الحقيقة ليس الإرادة نفسها، وإلاّ لكان نفيها مساوفاً لنفي الاختيار، وهو ممّا لا يقولون به. بل إنّ روح هذا البيان راجعة إلى أنّ الفعل الإلهي إنّما يكون اختيارياً لصدوره عن علم تامّ، ومن دون أيّ ضغط أو قسر خارجي، وهو بعينه ما يكشف عن أنّ الملاك الواقعي للاختيار أوسع من الإرادة وأعمّ منها.

بل يمكن القول: إنّ الإصرار على جعل الإرادة مقوّمًا للاختيار ناشئٌ من ملاحظة أدنى مراتب الفاعلية الاختيارية، وهي مرتبة الفاعل بالقصد؛ إذ يفتقر الفاعل إلى التصوّر والتصديق والداعي والترجيح، ثمّ الإرادة. أمّا كلّما اشتدّت مرتبة الفاعل، وقويت مبدئيته لفعله، وازداد قرب صدور الفعل من ذاته، قلّ احتياجه إلى هذه الوسائط، إلى أن تنتهي الفاعلية في المراتب العليا إلى صدور الفعل عن مجرّد العلم والرضا، بل عن العلم الذي هو عين ذات الفاعل، من غير توسّط إرادة زائدة. ومن هنا لا تكون الإرادة علامة كمال الاختيار، بل قد تكون - من هذه الجهة - علامة حاجة الفاعل إلى وسائط في صدور فعله، بخلاف المراتب العليا التي يشتدّ فيها حضور الفاعل في فعله ويقوى استناد الفعل إلى ذاته.

وعليه، فالمعيار الصحيح في تفسير الفعل الاختياري هو أن يكون الفعل مستندًا إلى الفاعل استنادًا علميًا رضائيًا حرًّا؛ أي أن يصدر عنه بما هو شاعربه، غير منافر له، وغير مجبور عليه. وهذا المعيار أقدر على استيعاب جميع مراتب الفاعلية الاختيارية: من القصد، إلى الرضا، إلى العناية، إلى التجلّي؛ بخلاف معيار الإرادة، فإنّه لا يفسّر إلّا المرتبة الأولى، ثمّ يحاول حمل سائر المراتب عليها حملًا لا يساعد عليه التحليل الدقيق.

وفي ضوء ذلك، يظهر وجه حلّ إشكالية التسلسل بوضوح؛ فإنّ التسلسل لا ينشأ إلّا إذا افترضنا أنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يكون مسبقًا بإرادة. وعندئذٍ تُسأل الإرادة نفسها: هل هي فعل اختياري أم لا؟ فإن قيل: ليست اختيارية، لزم خروجها عن سلطان النفس واختلال تفسير الأفعال الاختيارية من أصلها. وإن قيل: هي اختيارية، ثمّ فسّرت اختياريّتها أيضًا بكونها مسبقة بإرادة أخرى، لزم التسلسل. وأمّا إذا قيل - وهو المختار - إنّ الإرادة فعل اختياري غير إرادي، ارتفع أصل الإشكال؛ لأنّ اختياريّتها حينئذٍ لا تتوقّف على إرادة سابقة، بل على صدورها عن النفس مع العلم وطيب النفس، ومن دون قسر خارجي أو اضطراب باطني.

فالإرادة - بحسب هذا التحليل - ليست هي المبدأ الذي يمنح الفعل صفة الاختيار، بل هي نفسها في بعض الموارد مظهر من مظاهر الاختيار، وواحد من تجلّياته في مرتبة خاصّة من مراتب الفاعلية. وبذلك ينكشف أنّ الخطأ في تقرير الإشكال كان ناشئًا من تحويل هذا المظهر الخاص إلى مناطٍ عامٍّ لجميع أنحاء الفعل الاختياري.

والنتيجة أنّ الاختيار لا يتقوّم بالإرادة، بل تتقوّم بعض مراتبه بها؛ وأنّ حقيقة الاختيار أوسع من الفعل الإرادي، وأنّ ملاكه الواقعي هو صدور الفعل عن فاعلٍ عالمٍ به، راضٍ

عنه، غير مقهورٍ عليه. وعلى هذا الأساس، تكون الإرادة فعلاً اختياريًا، وإن لم تكن فعلًا إراديًا؛ وبهذا تنقطع سلسلة المطالبة بإرادةٍ قبل الإرادة، وينحلّ إشكال التسلسل من أساسه.

المقدمة الرابعة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالتصوّر والتصديق والشوق

إنّ الخطوة الأخيرة في حلّ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري تقتضي البحث في مسألة أخرى لا تقلّ أهميّةً عمّا سبق، وهي: هل يتوقّف الفعل الاختياري على كونه مسبوقًا بالتصوّر والتصديق والشوق، أم لا؟ وتنبع أهميّة هذا البحث من أنّ حلّ إشكال التسلسل في مبادئ الإرادة (التصوّر، والتصديق بالفائدة، والشوق) متوقّف على تحديد الموقف الصحيح من هذه المسألة؛ فإذا قيل إنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يسبقه تصوّر وتصديق وشوق، لانفتح باب السؤال عن مبادئ هذه الأمور أيضًا، وعاد الإشكال في صورة جديدة.

والمشهور بين الفلاسفة أنّ الفعل الاختياري يمرّ في صدوره بمراحل معلومة: التصوّر، ثمّ التصديق بالفائدة، ثمّ الشوق، ثمّ الإرادة، ثمّ تحريك العضلات ووقوع الفعل. وبناءً على هذا التحليل، تكون هذه المبادئ النفسية السابقة - أعني التصوّر والتصديق والشوق - من المقدمات اللازمة لكلّ فعلٍ اختياري.

غير أنّ هذا التعميم لا يمكن المساعدة عليه على إطلاقه؛ لأنّه يبتني - كما في نظيره السابق - على تعميم أحكام مرتبة خاصّة من مراتب الفاعلية على جميع مراتبها. والحال أنّ هذا المسار التحليلي إنّما يصحّ في الأفعال الصادرة عن النفس الإنسانية في مرتبة الفاعلية بالقصد؛ إذ يكون الفاعل محتاجًا إلى تصوّر الفعل، ثمّ الحكم بفائدته، ثمّ انبعاث الشوق إليه. أمّا أن تُجعل هذه الأمور عناصرَ مقوِّمةً لحقيقة الفعل الاختياري بما هو اختياري، فذلك ممّا لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه.

ووجه ذلك أنّ الفعل الاختياري قد يتحقّق مع انتفاء هذه المبادئ على النحو المشهور. فأفعال الله تعالى، بل وأفعال سائر المجرّدات التامّة، أفعال اختيارية بلا ريب، مع أنّها ليست مسبقةً بالتصوّر والتصديق والشوق بالمعنى المصطلح عند تحليل الأفعال الإنسانية؛ وذلك لأنّ التصوّر والتصديق من شؤون العلم الحسولي. ومن الواضح أنّ علم الله تعالى ليس علمًا حصوليًا، بل هو علم حضوري عيني، فلا معنى لافتراض سبق أفعاله بتصوّر وتصديق من هذا القبيل.

وأما الشوق، فهو أيضًا غير صالح لأن يكون شرطًا لازمًا في مطلق الفعل الاختياري؛ لأنه في التحليل الدقيق يكشف عن نحوٍ من الفقد وتأثر النفس بما تراه ملائمًا لها على نحوٍ يستدعي الانبعاث نحوه. ومن هنا كان الشوق مناسبًا لمرتبة النفس التي لم تبلغ تمام الفعلية، أما الذات الإلهية وسائر الموجودات المجردة التامة، فهي منزّهة عن كلّ ما يقتضي النقص أو الانفعال أو الاستكمال، فلا يُعقل أن تكون أفعالها مسبقةً بشوقٍ بهذا المعنى.

فإذا ثبت أنّ هناك أفعالًا اختياريةً حقيقيةً لا يسبقها تصوّر ولا تصديق ولا شوق بالمعنى المتداول، تبين أنّ هذه الأمور ليست من المقومات الذاتية للفعل الاختياري، وإنّما هي مبادئ أو وسائط تقع في بعض مراتبه وخصوصًا في مرتبة الفاعلية بالقصد. وعليه، فالحاق جميع الأفعال الاختيارية بها إلحاقٌ لمرتبة خاصّة بما هو أعمّ منها، وهو من الخلط بين الخاصّ والعامّ.

وفي ضوء ما تقدّم في المقدمة السابقة، يتّضح أنّ الملاك الصحيح للفعل الاختياري ليس مسبوقيته بالتصوّر والتصديق والشوق، كما أنّه ليس مسبوقيته بالإرادة، بل ملاكه هو أن يصدر الفعل عن الفاعل مع علم مؤثّر، ورضا، وطيب نفس، ومن دون أيّ قسر خارجي أو اضطرار باطني؛ سواء تحقّقت هذه المبادئ النفسية السابقة أم لم تتحقّق. فهذه المبادئ ليست إلّا كفاءاتٍ خاصّةً لصدور الفعل في بعض المواطن، لا شروطًا عامّةً لصدق الاختيار.

وبهذا البيان يظهر أنّ التصوّر والتصديق والشوق - كالإرادة - ينبغي التمييز فيها بين كونها مظاهر خاصّةً لبعض مراتب الاختيار وبين كونها مقوماتٍ لحقيقته. فهي قد تكون حاضرةً في الأفعال الجزئية المتدرّجة الصادرة عن النفس الإنسانية، ولكنها لا تدخل في حقيقة الاختيار بما هو كذلك. وحقيقة الاختيار أوسع من جميع هذه الوسائط؛ إذ ترجع في التحليل الأخير إلى نحو استناد الفعل إلى فاعله على وجه العلم والرضا والحرية.

ومن هنا يمكن القول: إنّ الإصرار على لزوم سبق كلّ فعل اختياري بالتصوّر والتصديق والشوق ناشئ من ملاحظة النسق الأدنى من الفاعلية، وهو النسق الذي تحتاج فيه النفس إلى المرور التدريجي من الإدراك إلى الترجيح، ومن الترجيح إلى الميل، ومن الميل إلى الإرادة. أمّا في المراتب الأعلى من الفاعلية؛ إذ يشتدّ حضور الفاعل في فعله وتقوى مبدئيه له، فإنّ كثيرًا من هذه الوسائط يزول أو يندكّ في مراتب أعلى من العلم والرضا، فلا يبقى موجب لاعتبارها من اللوازم العامّة للفعل الاختياري.

نتائج المقدمات الأربع

بعد تقرير إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري، وبيان المقدمات الأربع التي تمهّد لحلّها، يمكن الآن إيضاح كيف تفضي هذه المقدمات إلى رفع الإشكال في جميع مراتبه؛ وذلك لأنّ منشأ الإشكال - كما تبين - لم يكن أمرًا واحدًا بسيطًا، بل كان ناشئًا من جملة افتراضات مترابطة: حصر الفاعلية الاختيارية في الفاعلية بالقصد، وجعل الإرادة مقوّمًا للاختيار، وافتراض لزوم سبق كلّ فعل اختياري بمبادئ مخصوصة من التصوّر والتصديق والشوق. وقد كشفت المقدمات السابقة عن عدم تمامية هذه الافتراضات، ومن ثمّ أصبح من الممكن حلّ الإشكالات المتقدّمة في ضوء تلك النتائج.

أولاً: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصورات

قد تقرّر في المبحث الأول أنّ بعض شؤون النفس في مجال التصورات - كإدارة التصوّر، وتركيز الانتباه عليه، وإنشاء تصورات جديدة، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض - يمكن أن تكون أفعالاً اختيارية. ومن هنا نشأ الإشكال؛ إذ لو كانت هذه الأفعال اختيارية، لزم - بحسب التحليل المشهور - أن تكون مسبقةً بتصوّر وتصديق وشوق، فيلزم أن تكون تلك التصورات نفسها مسبقةً بتصورات أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

غير أنّ هذا الإشكال إنّما ينشأ إذا سلّم الافتراض القائل بأنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتصوّر والتصديق والشوق. وقد تبين في المقدمة الرابعة أنّ هذا الافتراض غير صحيح؛ لأنّ هذه المبادئ ليست مقوّماتٍ ذاتيةً للفعل الاختياري، بل هي وسائط تقع في بعض مراتبه، ولا سيّما في مرتبة الفاعلية بالقصد.

وعليه، فإنّ الأفعال النفسية المرتبطة بإدارة التصورات أو توجيه الانتباه إليها لا يلزم أن تكون مسبقةً بتصورات أخرى من جنسها؛ بل يكفي في اتّصافها بالاختيارية أن تكون صادرةً عن النفس مع علم بها ورضا، ومن دون قسر أو اضطرار، كما تقرّر في المقدمة الثالثة. فإذا التفتت النفس إلى تصوّر معيّن وثبّته في حيّز الوعي، أو صرفت انتباهها عنه، كان هذا الفعل مستنداً إليها استناداً واعياً حرّاً، من غير حاجة إلى سلسلة سابقة من التصورات التي تبرّر صدوره. وبذلك ينقطع منشأ التسلسل؛ لأنّ الفاعلية النفسية في هذا المجال لا تتوقّف على مبادئ مماثلة لها في مرتبة أسبق، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعل عالم راضٍ بالفعل.

وبكلمة أخرى: إنّ منشأ هذا الإشكال هو افتراض أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد من سنخ الفاعلية بالقصد، بحيث يتوقف صدور الفعل على تصوّر سابق بالفعل ومتعلّقاته. غير أنّ التحقيق يقتضي أنّ هذه الأفعال - كتركيز الانتباه، وإدارة مجال الوعي - ليس من قبيل الأفعال القصدية، بل هو من شؤون فاعلية النفس بالتجليّ؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرة بما هي حاضرة لذاتها ومدركة لما يقع في حريم وعيها، من غير توسّط مبادئ حصولية متقدّمة. وعندئذٍ لا يبقى مجال لتوهم التسلسل في التصورات.

ينبغي الالتفات إلى أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى إنشاء التصورات الجديدة ليست من سنخ الفاعلية بالقصد، بل هي من قبيل الفاعلية بالرضا [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 225؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 415؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 3، ص 666]؛ وذلك لأنّ النفس - بما أنّها عالمة بذاتها علماً حضورياً - تكون مبدأً لصدور هذه التصورات، فتوجدتها من غير توسّط صورة سابقة عليها على نحو تفصيلي. وهذه التصورات، لكونها أفعالاً صادرة عن النفس، تكون في الوقت نفسه معلومة لها بذات حضورها، فليس علم النفس بها علماً حصولياً مكتسباً بعد الإيجاد، بل هو علم حضوري عين وجود تلك الصور المتحقّقة.

وعليه، فإنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى هذه الصور هي فاعلية بالرضا؛ إذ جميع مقومات الفاعلية بالرضا متحقّقة فيها؛ فإنّ علم النفس التفصيلي بهذه الصور ليس سابقاً على إيجادها، بل هو نفس تلك الصور الحاضرة لديها. وأمّا قبل تحقّقها، فلم يكن لها بها إلّا علم إجمالي مستند إلى علمها بذاتها، من حيث إنّها تعلم أنّها مبدأ صالح لإنشاء مثل هذه الصور وتصويرها. فهي قبل الإيجاد لا تكون عالمةً بتلك الصور على نحو التعيين والتفصيل في جميع خصوصياتها، وإنّما تعلمها إجمالاً بلحاظ قدرتها على الإنشاء والتصوير. فإذا تحقّقت الصورة، انكشف علم النفس بها على نحو تفصيلي حضوري، لا لأنّ علماً آخر انضمّ إلى الفعل بعد وجوده، بل لأنّ نفس الصورة المتحقّقة هي بعينها المعلومة لها بحضورها.

ومع ذلك كلّ، يرتكز الأمر المحوري الذي ينهض عليه بحثنا على أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد ليست من الفاعلية بالقصد، سواءً أدرجت تحت الفاعلية بالرضا أم الفاعلية بالتجليّ. فالفارق الجوهرى يكمن في أنّ صدور الفعل في هذه المراتب لا يتوقف على المبادئ الحصولية المسبّقة التي تعدّ قوام الفاعلية بالقصد.

والجدير بالانتباه أنّ من جملة ما يُعين في حلّ هذا الإشكال في باب إنشاء التصورات الجديدة، التمييز الجوهرى بين العلم الحسوبيّ والعلم الحضورى؛ فإنّ إشكال التسلسل هنا

إنّما يتصوّر في نطاق العلم الحسولي؛ أي حيث يكون الإدراك على هيئة صورة أو مفهوم حاضر في الذهن، فيُتوهم أنّ تحقّقه يحتاج إلى صورة أخرى سابقة عليه. غير أنّ النفس في أفعالها - ومنها الأفعال الإدراكية - لها علم حضوري بذاتها وبشؤونها. وبتعبير أدق: إنّ النفس حين تتصوّر شيئاً لا تعلم بمتعلّق التصوّر فحسب، بل يكون لها أيضًا علم حضوري بنفس فعل التصوّر. وهذا العلم الحضوري ليس صورة زائدة على النفس، ولا يتوقّف على تصوّر آخر؛ لأنّ النفس حاضرة لنفسها بذاتها. ومن ثمّ فإنّ الوعي بكون الإنسان "في حال التصوّر" أو "في حال التركيز" هو من سنخ الإدراك الحضوري لا الحسولي.

وعلى هذا الأساس، إذا قيل إنّ إيجاد تصوّر معيّن أو حفظه فعل اختياري، فليس من اللازم افتراض تصوّر حسولي آخر لذلك الفعل؛ لأنّ شرط الاختيار هو حضور المتعلّق لدى الفاعل، وهذا الحضور يتحقّق في مستوى أعمق بنحو حضوري. ومن هذه الجهة يتّضح أنّ توهم التسلسل ناشئ من افتراض أنّ جميع أنماط الوعي حصولية، مع أنّ الأساس في الوعي - بحسب الحكمة المتعالية - هو العلم الحضوري، وتبني عليه المعارف الحسولية.

ثانيًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصديقات

أثير الإشكال في مجال التصديقات من جهتين: جهة تفسير التصديق بالحكم، وجهة الموازنة بين الفوائد المتعدّدة وترجيح بعضها على بعض. ففي كلا الموردين بدا أنّ الحكم أو الترجيح فعل اختياري، وإذا كان كذلك لزم أن يكون مسبقًا بمبادئه، فيلزم تسلسل التصديقات أو الأحكام.

غير أنّ هذا الإشكال يرتفع أيضًا في ضوء ما تقرّر في المقدمات السابقة. فإنّ الحكم بكون الفعل نافعًا، وإن كان فعلًا معرفيًا يصدر عن النفس، إلّا أنّ اختياريته لا تتوقّف على أن يكون مسبقًا دائمًا بتصوّر وتصديق وشوق من جنسه؛ لأنّ هذه المبادئ ليست شرطًا عامًّا لكلّ فعل اختياري، كما تبين في المقدمة الرابعة. بل يكفي في صدور الحكم أن يكون الفاعل عالمًا بالفعل على نحوٍ مناسب، وأن يصدر الحكم عنه عن رضا وبدون قسر.

وكذلك الحال في الموازنة بين الفوائد وترجيح بعضها على بعض؛ فإنّ هذه العمليات ليست أفعالًا تحتاج بالضرورة إلى موازنة سابقة أو ترجيح سابق يبرّرها. بل هي من شؤون الفاعلية الإدراكية للنفس التي قد تصدر عنها مباشرة في ضوء علمها بالحالات المختلفة، من غير حاجة إلى سلسلة متناهية من الموازنات السابقة.

وعلى هذا الأساس، لا يلزم أن يكون كل تصديق مسبقاً بتصديق آخر يبرر صدوره؛ لأنّ صدور الحكم أو الترجيح يمكن أن يستند مباشرة إلى النفس بما لها من إدراك وعلم بالحالات المختلفة، وبذلك ينغلق باب التسلسل في التصديقات أيضاً.

ثالثاً: حلّ إشكال التسلسل في حقل الأشواق

تقدّم في المبحث الأوّل أنّ الإشكال في حقل الأشواق يمكن أن ينشأ من جهتين: الأولى القول بأنّ بعض الأشواق اختياري بالتبع، والثانية افتراض الموازنة بين الأشواق المتزاحمة وترجيح بعضها على بعض.

غير أنّ كلا الوجهين لا يؤدّي إلى التسلسل بعد ملاحظة ما تقرّر في المقدمات السابقة. فإنّ الشوق - في نفسه - ليس فعلاً اختياريّاً مباشراً بالمعنى الدقيق، بل هو في كثير من الأحيان حالة وجدانية تتولّد في النفس تبعاً لإدراك الملاءمة أو المنفعة. ومن هنا لا يلزم أن يكون كلّ شوق مسبقاً بشوق آخر يبعث عليه؛ لأنّ الشوق قد ينشأ من مجرد إدراك الفائدة أو الملاءمة من غير توسّط شوق سابق. وأمّا في الموارد التي يكون الشوق فيها اختياريّاً بالتبع - أي من خلال التصرف في مقدماته وأسبابه - فإنّ الأفعال التي تنشئ تلك المقدمات لا يلزم أن تكون مسبقة بشوق سابق من جنسها؛ بل يكفي في صدورها أن تكون صادرة عن النفس مع علم ورضا ومن دون قسر، وفق الملاك الذي تقرّر في المقدمة الثالثة.

وكذلك الحال في الموازنة بين الأشواق؛ فإنّ ترجيح شوق على آخر لا يحتاج إلى شوق أسبق يبرّر هذه الموازنة، بل يمكن أن يصدر مباشرة عن إدراك النفس لأرجحية أحد الجانبين. وعليه، لا يلزم تسلسل الأشواق ولا تسلسل الموازنات بينها.

رابعاً: حلّ إشكال التسلسل في الإرادة

وأما الإشكال الأشهر، وهو التسلسل في الإرادة، فقد ظهر من المقدمة الثالثة أنّ منشأ افتراض كون الإرادة مقوّماً للاختيار. فإذا قيل إنّ كلّ فعل اختياري لا بدّ أن يكون مسبقاً بإرادة، سلّط السؤال على الإرادة نفسها: هل هي اختيارية أم لا؟ فإن قيل إنّها اختيارية لزم أن تكون مسبقة بإرادة أخرى، فيتسلسل الأمر.

غير أنّ هذا الإشكال يرتفع بعد التمييز بين الاختياري والإرادي؛ فإنّ الإرادة ليست هي المبدأ الذي يمنح الفعل صفة الاختيار، بل هي أحد مظاهر الاختيار في مرتبة الفاعلية

بالقصد. ومن ثمّ يمكن القول إنّ الإرادة نفسها فعل اختياري غير إرادي؛ أي إنّها تصدر عن النفس مع العلم وطيب النفس ومن دون قسر، ولكنها لا تحتاج إلى إرادة سابقة. وعندئذٍ ينقطع التسلسل؛ لأنّ الإرادة لا تكون محتاجةً إلى إرادة قبلها، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعلٌ عالمٌ راضٍ بالفعل.

والنتيجة العامّة من مجموع ما تقدّم هي أنّ إشكال التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري إنّما نشأ من تصوّر خاصّ لطبيعة الفعل الاختياري، وهو التصرّو الذي يحرص الاختيار في الفاعلية بالقصد، ويجعل الإرادة والتصرّو والتصديق والشوق شروطاً لازمةً لكلّ فعل اختياري. غير أنّ المقدمات الأربع المتقدّمة قد كشفت عن قصور هذا التصرّو؛ إذ تبين أنّ الفاعلية الاختيارية ليست منحصرةً في مرتبة القصد، بل لها مراتب متعدّدة، وأنّ الاختيار لا يتقوم بالإرادة ولا بسائر مبادئها على نحو اللزوم المطلق.

ومن هنا يتّضح أنّ منشأ الإشكال كان افتراض أنّ فاعلية النفس في الموارد المتقدّمة من سنخ الفاعلية بالقصد، بحيث يتوقّف صدور الفعل على تصوّر سابق بالفعل ومتعلّقاته. غير أنّ التحقيق يقتضي أنّ هذه الأفعال ليست من قبيل الأفعال القصديّة، بل هي من شؤون فاعلية النفس بالرضا أو بالتجليّ؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرةً بما هي حاضرة لذاتها ومدركة لما يقع في حريم وعيها، من غير توسّط مبادئ حصوليّة متقدّمة. وعندئذٍ ينتفي الأساس الذي بُني عليه توهم التسلسل في التصرّوات؛ لأنّ هذه الأفعال لا تتوقّف في صدورها على سلسلة سابقة من التصرّوات المماثلة لها، بل تستند مباشرةً إلى النفس بما هي فاعل عالم بالفعل وراضٍ به.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ الملاك الحقيقي للفعل الاختياري ليس هو سبق الإرادة أو سائر مبادئها، بل هو صدور الفعل عن الفاعل مع علم مؤثّر ورضا وطيب نفس، ومن دون قسرٍ خارجي أو اضطرار باطني. فمتى تحقّق هذا النحو من الاستناد، صحّ وصف الفعل بالاختياري، سواء سبقته تلك المبادئ أم لم تسبقه.

وبذلك يظهر أنّ جميع الإشكالات التي أُثيرت في مجالات التصرّوات والتصديقات والأشواق والإرادة إنّما نشأت من افتراض غير لازم، وهو لزوم سبق كلّ فعل اختياري بمبادئ مخصوصة من جنسه. فإذا رُفِع هذا الافتراض، انحلّ الإشكال من أساسه، وانقطع التسلسل في جميع مبادئ الفعل الاختياري.

المبحث الخامس: إرجاع بعض الحلول إلى الحل المختار

بعد أن فرغنا في المبحث الرابع من تقرير الحل المختار لإشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري، وانتهينا إلى أنّ المخرج الحقّ من هذا المأزق الفلسفي إنّما يكمن في التمييز الجوهرى بين مراتب فاعلية النفس الإنسانية، يحسن بنا أن نتنقل في هذا المبحث إلى إعادة النظر في بعض الحلول التي طرحت في هذا الباب، ممّا يمكن ردّها - ولو بعد إدخال بعض التعديلات والتكميلات - إلى الحل المختار.

ولا يخفى أنّ هذا المسعى لا يهدف إلى مجرّد الاستقصاء التاريخي، بل يتوخّى غايتين أساسيتين: الأولى تعميق الفهم للحلّ المختار، والثانية الكشف عن جذور هذا الحلّ في أذهان الأعلام السابقين، وبيان كيف أنّهم - وإن تفاوتت عباراتهم - قد انطوت أنظارهم على هذا المرتكز الأساسي في دحض التسلسل.

أولاً: اختيارية الإرادة بذاتها

ذهب جماعة من الأصوليين والمتكلمين في مقام الجواب عن إشكالية تسلسل الإرادات إلى أنّ اختيارية الأفعال الإرادية إنّما تنشأ من مسبوقيتها بالإرادة. وأمّا نفس الإرادة، فاختياريتها ليست متوقّفة على إرادة أخرى سابقة عليها، بل هي أمر ذاتي لها، فلا تحتاج في كونها اختيارية إلى إرادة أخرى تمنحها هذه الصفة. وبذلك تنقطع سلسلة الإرادات عند إرادة يكون الاختيار فيها ذاتياً. ومن أبرز القائلين بهذا الاتجاه المحقّق البروجردى، والمحقّق المشكيني، والسيد محمد الروحاني، والشيخ منتظري وغيرهم، وقد أسند بعضهم هذا القول إلى جماعة من المتكلمين أيضاً. [انظر: البروجردى، نهاية الأصول، ص 122؛ لمحات الأصول، ص 79؛ كفاية الأصول،

ج 3، ص 59، حاشية المشكيني؛ الروحاني، منتقى الأصول، ج 1، ص 421؛ المنتظري، مجمع الفوائد، ص 33]

ويرجع روح هذا الجواب في الحقيقة إلى الحلّ المختار الذي انتهينا إليه؛ إذ يفصح عن أنّ الإرادة نفسها من الأفعال المباشرة للنفس الإنسانية، فلا تحتاج في اتّصافها بالاختيارية إلى إرادة أخرى سابقة عليها. وعليه، فإنّ اختيارية الإرادة ليست أمراً مستفاداً من إرادة مغايرة، بل هي ثابتة لها بنحو الذاتية. وهذا الجواب في واقعه يرتكز على القاعدة الفلسفية المعروفة: «كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات» [انظر: الشيرازي، الأسفار، ج 3، ص 67]؛ إذ لو كانت كلّ إرادة تكتسب اختياريتها من إرادة أخرى، للزم التسلسل، فلا بدّ من الانتهاء إلى إرادة تكون الاختيارية فيها ذاتية وغير مستفادة من غيرها.

ثانياً: اختيارية بعض مبادئ الإرادة

تبنّى بعض الأصوليين والمتكلمين القول باختيارية بعض مبادئ الإرادة، ومن أبرز من يمكن التمثيل لهم في هذا السياق: المحقق الخراساني، والحاجة نصير الدين الطوسي. أمّا المحقق الخراساني، فقد قال: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه، بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه، من تبعة العقوبة واللوم والمذمة» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 240]. يمكن إرجاع هذا المسلك - بعد إدخال قدر من التعديل والاصطلاح - إلى الحلّ المختار؛ وذلك لأنّه يلتزم باختيارية بعض مبادئ الإرادة.

غير أنّه يلاحظ على هذا التقرير أنّه قد عبّر من جهة بقوله: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار»، ومن جهة أخرى عدّ القصد والعزم من مبادئ الاختيار، مع أنّ الأنسب - في كلا الموضعين - إبدال عنوان "الاختيار" بعنوان "الإرادة"، كما تقدّم بيانه في الحلّ المختار. يُضاف إلى ذلك أنّ المحقق الخراساني لم يبيّن في هذا السياق ملاك اختيارية هذه المبادئ، مع أنّ المقام يقتضي تعيين المعيار الذي به توصّف هذه الأمور بكونها اختيارية. ومن هنا أشكل عليه المحقق المشكيني في حاشيته على الكفاية. [انظر: المشكيني، كفاية الأصول، ج 3، ص 61] وعلى الرغم من هذه الملاحظات، فإنّ هذا المسلك يظلّ قريباً - في الجملة - من الحلّ المختار، ويمكن قبوله بعد إجراء بعض التعديلات.

وأما المحقق الطوسي، فقد ذهب - في رسالته المسماة "أفعال العباد بين الجبر والتفويض" - إلى تقسيم أفعال العباد إلى قسمين: ما يكون تابعاً لقدرتهم وإرادتهم، وما لا يكون كذلك. ثمّ انتقل إلى تحليل الأفعال الإرادية والإرادة نفسها، فذكر أنّ سبب الإرادة إمّا العلم بالمصلحة، وإمّا الشهوة، وإمّا الغضب، وأنّ واحداً من هذه الأمور لا يتحقّق إلا مع الشعور، غير أنّ الشعور نفسه لا يكون مقدوراً للعبد، وإن كان بعض أسبابه قد يكون مقدوراً له. [انظر: الطوسي، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص 477]

والمهمّ هو هذا المقطع الأخير من كلامه، فمن الواضح أنّ الطوسي يقبل في هذه العبارة اختيارية بعض مقدّمات الشعور، وبالتبع اختيارية بعض المقدّمات السابقة على الإرادة. ولا تكمن قيمة هذا النصّ في إثبات كون الإرادة نفسها اختيارية ابتداءً، بل في الإشارة إلى أنّ

بعض ما يتوقّف عليه تشكّل الإرادة قد يقع - بدرجةٍ ما - ضمن دائرة الفعل الاختياري للإنسان. وهذا المقدار كافٍ في نقض التصوير الذي يجعل جميع ما قبل الإرادة خارجاً عن أيّ نحو من أنحاء الاختيار.

ومن هذه الجهة، يمكن عدّ هذا الاتجاه منسجماً - في الجملة - مع الرأي المختار، ولا سيّما إذا ضُمّ إلى ما تقدّم من التوضيحات المتعلقة بدور المبادئ الإدراكية والنفسية في تكوّن الفعل الاختياري.

الخاتمة

يظهر التحليل أنّ إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري إنّما نشأت من تصوّر الذي يحصر الاختيار في "الفاعلية بالقصد"، ويجعل الإرادة والتصوّر والتصديق والشوق شروطاً لازمة لكل فعل اختياري. وهذا الافتراض هو الذي أفضى بالضرورة إلى وقوع هذه المبادئ في فخّ التسلسل الممتنع، أو نفي الاختيار عن النفس في مبادئ أفعالها.

وينكشف من خلال المقارنة التحليلية أنّ منشأ الإشكال يكمن في افتراض أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد هي من سنخ "الفاعلية القصدية"، بحيث يتوقّف صدور الفعل فيها على سلسلة مسبقة من المبادئ من جنسها. غير أنّ التحقيق في مراتب فاعلية النفس التشكيكية يقتضي أنّ هذه الأفعال ليست من قبيل الأفعال القصدية، بل هي من شؤون فاعلية النفس "بالرضا" أو "بالتجلي"؛ إذ يصدر الفعل عنها مباشرة بما هي حاضرة لذاتها، من غير توسّط مبادئ إدراكية وشوقية مسبقة. وعندئذٍ ينتفي الأساس الذي بُني عليه توهم التسلسل؛ لأنّ هذه المبادئ لا تتوقّف في صدورها على سلسلة سابقة مماثلة لها، بل تستند مباشرة إلى النفس بما هي فاعل عالم بالفعل وراضٍ به.

وتخلص الدراسة في محصلتها النهائية إلى أنّ "الملاك الحقيقي" للفعل الاختياري ليس هو سبق الإرادة أو سائر المبادئ، بل هو صدور الفعل عن الفاعل مع "علم مؤثّر" و"رضا وطيب النفس"، ومن دون قسر أو اضطرار. فمتى تحقّق هذا النحو من الاستناد إلى النفس في أيّ مرتبة من مراتب فاعليتها، صحّ وصف الفعل بالاختياري. وبذلك يظهر أنّ جميع الإشكالات التي أُثيرت في مجالات التصوّرات والتصديقات والأشواق والإرادة إنّما نشأت من لزوم سبق كلّ فعلٍ بمبادئ مخصوصة، فإذا رُفع هذا الافتراض من خلال الرؤية التشكيكية لفاعلية النفس، حُلّ الإشكال من أساسه، وانقطع التسلسل في جميع مبادئ الفعل الاختياري.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسنزاده آملي، بوستان كتاب، قم، ط 1، 1418 هـ.
- الأصفهاني، محمد حسين، بحوث في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1416 هـ.
- الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، ط 2، 1429 هـ.
- البروجردي، حسين، لمحات الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1421 هـ.
- البروجردي، حسين، نهاية الأصول، نشر تفكر، طهران، ط 1، 1415 هـ.
- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدّمة وتحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، نشر الشريف الرضي، قم، ط 1، 1409 هـ.
- الرجباني، مير سيد شريف، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط 1، 1419 هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1.
- الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وعلّق عليه حسن حسنزاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1413 هـ.
- الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلّق عليه الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 1427 هـ.
- الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 2، 1415 هـ.
- الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، قم، ط 2، 1383 هـ. ش.
- الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1423 هـ.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، دمشق، ط 1، 1412 هـ.

الروحاني، محمد، منتقى الأصول، نشر مكتب آية الله الروحاني، قم، ط 1، 1413 هـ.

السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجفقلي حبيبي، انتشارات دانشگاه تهران، ط 1، 1372 هـ. ش.

السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، ط 3، 1384 هـ. ش.

الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران، ط 1، 1383 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1981 م.

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، صححه وعلّق عليه غلامرضا فياضي، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ط 3، 1385 هـ. ش.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

الطوسي، نصير الدين، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، المطبوعة في خاتمة تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، نشر شمس تبريزي، طهران، ط 1، 1382 هـ. ش.

الفارابي، أبونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995 م.

الفارابي، أبونصر، المنطقيات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط 1، 1408 هـ.

الفارابي، أبونصر، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، بيدار، قم، ط 2، 1405 هـ.

الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقرى، قم، ط 1، 1414 هـ.
- الفيومي، محمد بن علي، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، ط 1، 1405 هـ.
- اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 2، 1428 هـ.
- المشكيني، أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، نشر لقمان، قم، ط 1، 1413 هـ.
- الميرداماد، محمدباقر، القبسات، منشورات جامعة طهران، ط 2، 1367 هـ. ش.
- سهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1375 هـ. ش.
- منتظري، حسين علي، مجمع الفوائد، نشر سايه، قم، ط 1، 1384 هـ. ش.
- ميرداماد، محمدباقر، مصنفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نوراني، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران، چاپ يكم، 1381 هـ. ش.

A Critical Analysis of the Mind/Brain Identity Theory from the Perspectives of Avicenna and Chalmers

Mustafa Azizi

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302>

Abstract

The identity theory is one of the most prominent materialist positions in the philosophy of mind. It holds that mental states are nothing other than brain and neural states, and that what we ordinarily describe as mental states can ultimately be reduced to physical processes occurring in the brain. In defending this reductive account, the theory appeals both to the principle of Occam's razor and to the achievements of the empirical sciences, particularly neuroscience. The identity theory, however, has faced a number of serious objections and challenges. Some Western philosophers and researchers have advanced the concept of multiple realizability as a fundamental challenge to the claim that mental states are identical with particular brain states. David Chalmers, meanwhile, has mounted an influential critique of reductionism by drawing attention to the problem of qualia, or phenomenal experience, and the broader problem of consciousness. He formulated what has come to be known as the "hard problem of consciousness," which centers on a fundamental question: how can the physical and neural processes occurring in the brain give rise to conscious experience with its subjective character? Chalmers argues that however precise physical explanations may become, they cannot by themselves account for the nature of conscious experience and subjective awareness, nor adequately explain why such experiences exist or how they arise. Avicenna, for his part, advanced a number of arguments against identifying the human soul with the brain. These arguments draw, among other things, on the intentionality of mental states and on his conception of the soul as a unifying principle that connects and integrates the various faculties. Employing a rational-analytical method, this article examines and analyzes the arguments of David Chalmers and Avicenna in the context of the critique of identity theory, while also highlighting the points of convergence and divergence between their respective approaches.

Keywords: mind, brain, identity theory, physicalism, reductionism, Avicenna, Chalmers.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 42–70

Received: 4/07/2026 | Accepted: 26/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



تحليل نقدي لنظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ من منظور ابن سينا وتشالمرز

مصطفى عزيزي

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

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

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302>

الخلاصة

تعدّ نظرية الهوية من أبرز النظريات المادية في فلسفة العقل؛ إذ تفترض أنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية وعصبية، وأنّ ما نسمّيه حالاتٍ ذهنيّةً يمكن اختزاله إلى عمليات فيزيائية تجري في الدماغ. وتنطلق هذه النظرية في دفاعها عن هذا التصوّر الاختزالي من مبدأ البساطة، فضلاً عن الاستناد إلى ما حقّقته العلوم التجريبية، ولا سيّما علم الأعصاب. لقد واجهت نظرية الهوية جملةً من الاعتراضات والتحديات. فقد طرح بعض الفلاسفة والباحثين الغربيين مفهوم "تعددية التحقيق" بوصفه تحدّيًا جوهريًا لفكرة التطابق بين الحالات العقلية والحالات الدماغية. كما وجّه ديفيد تشالمرز نقدًا مهمًا إلى النزعة الاختزالية من خلال إبرازه لمشكلة الكيفيات المحسوسة أو "الكواليا"، وما يرتبط بها من إشكال الوعي. وقد صاغ تشالمرز ما يُعرف بـ "المعضلة الصعبة للوعي"، التي تتمحور حول السؤال الآتي: كيف يمكن للعمليات الفيزيائية والعصبية التي تحدث في الدماغ أن تُفضي إلى تجربة واعية ذات طابع ذاتي؟ ويرى تشالمرز أنّ التفسيرات الفيزيائية، مهما بلغت من الدقّة، لا تكفي وحدها لتفسير طبيعة الخبرات الشعورية والتجارب الذاتية، ولا لتوضيح سبب وجودها وكيفية نشوئها. ومن جهة أخرى، قدّم ابن سينا مجموعةً من الأدلّة التي تهدف إلى نفي تطابق الهوية بين النفس الإنسانية والدماغ انطلاقًا من خاصيّة القصدية للحالات الذهنية، وأنّ النفس رابطة، أي تربط بعض القوى ببعضها وتكون مجعًا للقوى. وبالاعتماد على المنهج التحليلي العقلي، تسعى هذه المقالة إلى دراسة أدلّة كلّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا وتحليلها في سياق نقد نظرية الهوية، والكشف عن أوجه الالتقاء والاختلاف بينهما.

الكلمات المفتاحية: العقل، الدماغ، الهوية، الفيزيائية، الاختزالية، ابن سينا، تشالمرز.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 42 - 70

استلام: 2026/07/04 | القبول: 2026/07/26 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

تصنّف نظرية الهوية (the identity theory) ضمن الاتجاهات الاختزالية في المذهب الفيزيائي، وتقوم على افتراض أنّ الحالات العقلية لا تختلف في حقيقتها عن الحالات الدماغية والعمليات العصبية التي تجري في الدماغ. وقد تعرّض مفهوم "الهوية" لنقد من الداخل ونقد من الخارج. فحاول بعض الباحثين في فلسفة العقل تحدّي مفهوم الهوية من خلال طرح نظرية "الكواليا" أو "الكيفيات المحسوسة وتجربة الوعي". كما طرح أحد فلاسفة العقل المعاصرين وهو ديفيد تشالمرز (David John Chalmers) تحدّيًا جادًا في نقد نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ، وأسماه "المعضلة الصعبة للوعي" (Hard problem of consciousness). واستنادًا إلى هذا التحدي، يطرح سؤالاً مهمًا: كيف تؤدي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى التجربة العقلية الواعية؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لعملية أو نظام فيزيائي أن يُحدث تجربة واعية؟ [Chalmers, The Conscious Mind, p. 25]، وهو يعتقد أنّه لا يوجد أيّ تفسير فيزيائي محض يمكنه أن يبيّن ماهية هذه المشاعر والتجارب الذاتية والظاهرية بالضبط، ولماذا هي موجودة، وبأيّ عملية تتشكّل [Ibid, pp. 93-94]. هذا التحديّ المهمّ، إلى جانب نقد آخر يسمّى "تعددية التحقيق" (multiple realizability)، دفع فلاسفة العقل إلى إعادة نظر جادة في نظرية الهوية.

في المقابل، في العالم الإسلامي، استطاع ابن سينا بفضل تخصصه في علم الطبّ والفلسفة أن ينقد نظرية الهوية بين النفس والدماغ. وبما أنّ العقل هو أحد أبعاد النفس الإنسانية وحيثياتها، والعلاقة بينهما هي علاقة العامّ والخاصّ، فيمكننا بنفي الهوية على المستوى العامّ أن نستنتج نفي الهوية على المستوى الخاصّ. والدليل على أنّ العقل أخصّ من النفس هو أنّ للنفس ثلاثة أبعاد: معرفي، وعاطفي، وإرادي؛ وبما أنّ وظيفة العقل هي وظيفة معرفية، أو بتعبير فلاسفة العقل أنّ أهمّ سمة وخاصية للعقل هي "الوعي"، فيمكن اعتبار العلاقة بين النفس والعقل هي علاقة العموم والخصوص المطلق، بمعنى: كلّ ما يصدق عليه العقل تصدق عليه النفس أيضًا، ولكن ليس العكس. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 248]

ويجدر الانتباه إلى أنّ سؤالاً قد يخطر في ذهن هنا وهو أنّ ديفيد تشالمرز فيلسوف عقل طبعاني لا يؤمن بوجود نفس مجردة عن المادّة والجسم، وهو ينكر الثنائية (dualism)، بينما ابن سينا فيلسوف إلهي يؤمن بنفس مجردة عن المادّة وجوهر غير جسماني، ويصرّ على مفهوم الثنائية وهو التباين التام بين الجوهرين المادّي والمجرد. فما السبب لإجراء دراسة مقايضة بين وجهتي نظر هذين المفكرين، اللذين يتبنّى كلّ منهما نموذجًا مختلفًا وعالمًا فكريًا خاصًا به؟

والجواب على هذا السؤال المهم هو أنه على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين هذين الفيلسوفين القديم والمعاصر، يجب الانتباه إلى أنّ ابن سينا، قبل أن يتشكّل علم باسم "فلسفة العقل" (philosophy of mind) - أي قبل ألف عام تقريباً - تحدّى مفهوم "وحدة هوية النفس والدماغ" ووجّه إليه نقداً جاداً. ومن ناحية أخرى، فإنّ ديفيد تشالمرز استطاع من خلال طرح "معضلة الوعي" أن يضع "نظرية الهوية" في مواجهة تحدٍّ خطيرٍ للغاية. ومن هنا، خطر للباحث السؤال التالي: رغم أنّ لدى كلا المفكرين اهتماماً مشتركاً بهذا الشأن، فما الذي يميّز نهج كلّ منهما في نقد مفهوم الهوية؟

هذا البحث هو محاولة بدافع إبراز وجهة النظر النقدية لابن سينا بوصفه طبيباً وفيلسوفاً مسلماً، والتي تظهر عمق تفكيره وبعد الرؤية لديه، ومقارنتها مع أحد المفكرين المعاصرين في الغرب من أجل إقامة حوار مشترك بين نهجين مختلفين حول هذه القضية الفلسفية. وقد سعينا في هذا البحث أولاً إلى شرح رؤية كلّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا في نقد نظرية الهوية، ثمّ تصدينا لتقييم هاتين الرؤيتين النقديتين بمنهج مقارن وبطريقة عقلية تحليلية. وبعبارة أخرى: تتمثل القضية المحورية لهذا البحث في السؤال التالي: ما هي الفروق الجوهرية بين المقاربة الكلاسيكية التي يمثلها ابن سينا والمقاربة المعاصرة التي يمثلها ديفيد تشالمرز فيما يتعلّق بنقد أطروحة "هوية العقل والدماغ"؟ وبيان هذه الفروق تتمثل الجهة الإبداعية في البحث. وتكمن قيمة هذه الدراسة المقارنة في النقاط التالية:

الأولى: تعدّ مسألة "هوية العقل والدماغ" إشكاليةً متجدّرةً وعريقةً في تاريخ الفلسفة، وهي مسألة كان ابن سينا أول من تناولها؛ إذ أخضعها لفحص نقدي ضمن إطار نظريته في علم النفس.

الثانية: يتيح التحليل المقارن إمكانية الفحص النقدي للرؤى المتباينة التي يطرحها كلّ مفكّر لتقييم هذا المفهوم.

الثالثة: تعوّض كلّ من المقاربتين النقديتين عيوب الأخرى ونقائصها، ممّا يفضي إلى نقد شامل لأطروحة الهوية.

وتتمثل هذه النقاط الثلاث المزايا والآثار المترتبة على القضية المحورية لهذا البحث.

المبحث الأول: تحليل نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ

تعدّ نظرية هوية العقل إحدى النظريات الفيزيائية الاختزالية في فلسفة العقل، والتي تحاول اختزال الأحداث والعمليات العقلية إلى العمليات والحالات العصبية والدماغية فقط؛ ولذلك تعتقد أنّ العقل هو الدماغ نفسه.

[Edward Feser, Philosophy of Mind A Beginner's Guide, p. 64]

وبنحو عامّ، يؤمن الفيزيائيون الماديون أنّ العقل ليس سوى مادة معقّدة، فالعقل هو مجرد المادة المكوّنة للدماغ، لكنّها مادة منظّمة بطريقة معقّدة.

تنكر نظرية هوية العقل / الدماغ ما تؤكّده الثنائية. فالعقل من منظور هذه النظرية ليس كياناً منفصلاً ومتميّزاً عن الدماغ. وببساطة، العقل هو نفسه الدماغ الحيّ، والأحداث العقلية هي مجرد أحداث دماغية. لا توجد موادّ أو أحداث غير مادية غامضة لتكوين عقولنا. كلّ شيء - بما في ذلك وعيك وأفكارك - ماديّ أو فيزيائيّ بحت. وبالتالي، فإنّ هذه النظرية تجسّد المادية. فالظواهر العقلية لا تتمتع بوجود منفصل عن الظواهر المادية، بل هي ظواهر مادية. وتجسّد نظرية الهوية المذهب الأحادي الماديّ؛ لأنّها تنصّ على أنّ الأشياء المادية وحالاتها هي الموجودة وحسب، ويمكن القول أيضاً إنّها تجسّد المذهب الماديّ. [Maslin, K. T. An Introduction to the philosophy of Mind, p.64]

ومن الجدير بالذكر أنّ إحدى الاتجاهات المهمّة في المذهب الفيزيائيّ يسمّى "الفيزيائية الإقصائية" (Eliminative physicalists)، وهو ينكر وجود العقل من الأساس، ويعدّ الحالات العقلية والعقل نفسه أموراً ليست واقعية، ويجب طرحها جانباً أو إلغاؤها تماماً من دائرة المفردات التفسيرية. [چرچلند، ماده و آگاهى، ص 82]

وفقاً لمفهوم الهوية، ليس العقل (Mind) والدماغ (brain) متطابقين وحسب، بل إنّ الخصائص والحالات العقلية (Mental states) والحالات الدماغية متطابقة أيضاً؛ كما أنّ مفهوم "الماء" هو تركيب "H₂O" نفسه بحسب المصطلح الكيميائيّ في الجوهر والخصائص. وليس الادّعاء الرئيسيّ لنظرية الهوية أنّ الحالات العقلية مثل التفكير والإرادة والعواطف والألم واللذة والذكريات الماضية وما شابه ذلك تنشأ من الدماغ وتكون معلولةً له، فليس هناك من ينكر أنّ هذه الحالات العقلية تتفاعل وتتأثر بالدماغ البشري وتؤثر فيه، حتّى الثنائيون (القائلون بالاثنيانية) يؤكّدون التأثير المتبادل بين المجال الماديّ وما وراء الماديّ

للإنسان. إذن الارتباط بين الألم والنشاط العصبي - مثلاً - لا يستلزم في حد ذاته الهوية؛ إذ لا يمكن استنتاج وحدتهما العددية من مجرد حقيقة اقتران الظاهرتين إحداهما بالأخرى. بل ينبغي القول إنَّ الادّعاء الأساسي لاتباع نظرية الهوية هو أنَّ الحالات والخصائص العقلية مثل الألم والفرح والدهشة والخوف وما شابه، هي عين الدماغ والألياف العصبية المحددة؛ فالألم ليس ناشئاً عن إطلاق ألياف "C" العصبية، بل الألم هو الإطلاق العصبي "C" نفسه؛ وعليه تكون الأفكار، والمشاعر العقلية هي الرسائل الكيميائية الكهربائية التي تمرّ

عبر الخلايا العصبية. [Edward Feser, Philosophy of Mind: A Beginner's Guide, pp. 66-67]

وجدير بالذكر أنَّ هوية العقل والدماع ليست هويةً دلاليةً بمعنى أنَّ معنى العقل والحالات العقلية هو معنى الدماغ والخصائص الدماغية نفسه؛ بل هي هوية أنطولوجية (ontological physicalism) وجودية قائمة بينهما. وعندما نتحدّث عن الأحداث الفيزيائية للدماغ من جهة، والأحداث العقلية من جهة أخرى، فإننا في الحقيقة - دون أن نعلم - نتحدّث عن مجموعة واحدة من الأحداث يمكن وصفها بمفردات مختلفة.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 67]

وبالتالي، فإنَّ نظرية الهوية هي وجهة نظر فيزيائية محضة تؤكد المقولة التالية: "إنَّ كلَّ شيء هو فيزيائي" (Everything is physical)؛ والمراد بـ "كلَّ شيء" هو جميع الظواهر والأشياء والحوادث. والمراد بكونه فيزيائياً هو أن نتمكن من تفسير كلَّ شيء بالقوانين الفيزيائية.

تنقسم نظرية الهوية إلى قسمين:

1- هوية نوعية (Type Identity Theory): وفقاً لهذا المنظور، فإنَّ كلَّ نوع من أنواع الحالات العقلية يطابق نوعاً محدداً من حالات الدماغ ويتحد معه؛ أي أنَّ النوع أو الخاصية العقلية هي عينها النوع أو الخاصية العصبية؛ على سبيل المثال، تجربة الألم لدى البشر تتوافق مع نشاط نوع محدّد في القشرة المخية.

2- هوية فردية (Token Identity Theory): هذا النوع، بدلاً من مطابقة الأنواع، يعدّ كلَّ حالة معيّنة من الحالة العقلية مطابقةً لحالة معيّنة من الحالة الدماغية. [Ibid, p. 68]

أدلةُ اتباع نظرية هوية العقل

تمسّك أنصار نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماع بأدلة لإثبات دعواهم، وسيتمّ تناول أهمّها فيما يلي:

1- أهم دليل استندوا إليه هو التمسك بـ "شفرة أوكام" (Occam's razor)، أو الاستدلال بناءً على مبدأ البساطة (simplicity)، كان وليام الأوكامي (William of Ockham) يعتقد أنّ أفضل طريقة لإثبات مطلوب هي أقصرها وأبسطها، وهي التي تصل بنا إلى غرضنا ومطلوبنا بأقل عدد من المقدمات والوسائط؛ لذا فإنّ أي شيء لا ضرورة له يجب أن يُخرج من دائرة الاستدلال. وبعبارة أخرى، لماذا علينا أن ندخل جوهرًا زائدًا غير مادي في العالم ونعقّد به تفسير العلاقة بين العقل والجسد، في حين يمكننا في ضوء القوانين الفيزيائية تقديم تفسير واضح وبسيط لهذه المسألة؟ وقد تمّ توظيف مبدأ البساطة نفسه في إثبات نظرية الهوية؛ وذلك بمعنى أنّ أفضل تفسير للخصائص العقلية هو التفسير الفيزيائي. يسعى المذهب الفيزيائي (Physicalism) إلى تفسير جميع الكائنات والظواهر ووصفها في ضوء القوانين الفيزيائية والجسيمات الفيزيائية الأساسية فقط. [Pitzer, Philosophy of Mind, p. 81]

2- ترى نظرية هوية العقل أنّ الأدلة التجريبية المطروحة في علم الأعصاب تخبرنا بوجود وحدة وهوية بين الألم بوصفه حالة عقلية وإطلاق العصب "C" بوصفه حالة دماغية؛ أي أنّه كلّما وُجد الألم، يتمّ تحفيز العصب "C"، وكلّما تمّ تحفيز العصب "C"، فهذا يعني وجود الألم؛ وبالتالي هناك اقتران وتزامن بين الخصائص العقلية والدماغية، وهذا التطابق الذي يؤكّده علم الأعصاب هو أفضل دليل على وحدة هويتهما.

من ناحية أخرى، ينكر الماديون (Materialists) في ضوء أسس نظرية المعرفة الحسية والتجريبية، تدخّل أيّ عامل ميتافيزيقي وماوراء طبيعي، مثل النفس المجردة، في نشوء الحالات العقلية، ويعدّون أبسط تفسير وأفضل تبرير هو فكرة وحدة هوية العقل والدماع.

قد يُثار هنا تساؤل مفاده: إذا كان ابن سينا قد توصّل قبل نحو ألف عام إلى تحديد مواضع بعض أنواع الإدراك والحركة في دماغ الإنسان، فكيف يمكن فهم ذلك في سياق موقفه من العلاقة بين النفس والدماع؟ والجواب هو أنّ ابن سينا يعتقد بماديّة قوى النفس الحيوانية؛ فلذا يحدّد لها مواضع في الدماغ. فقد كان ابن سينا يرى أنّ دماغ الإنسان يأخذ شكلًا مخروطيًا، بحيث تكون قاعدته، وهي الجزء الأوسع منه، متّجهة نحو الجبهة، بينما يتّجه طرفه الضيق نحو الرقبة.

وكان ابن سينا يرى أنّ الدماغ ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنّ في الدماغ شقّين في الوسط، وهذان الشقّان يقسمان الدماغ إلى ثلاثة أجزاء: جزء أمام الشقّين، وجزء آخر خلفهما، وجزء وسط بين هذين الشقّين وهو ضيق، ويقال له "دودة الدماغ" (النخف) لشبهه

بالدودة. يسمّى ذلك الجزء الذي يقع أمام الشقّ الأوّل "التجويف الأوّل"، ويسمّى ذلك الجزء الشبيه بالدودة "التجويف الثاني"، وأمّا الجزء الذي يقع بعد الشقّ الثاني فيسمّى "التجويف الثالث". يعتقد ابن سينا، استناداً إلى خبرته الطبية ومعرفته الفلسفية، بأنّ لكلّ تجويف مقدّمًا ومؤخّرًا. فالحسّ المشترك، باعتباره إحدى القوى الإدراكية الباطنة، يوجد في مقدّم التجويف الأوّل أو أمام الدماغ، بينما يقع الخيال في مؤخّر التجويف الأوّل. وتقع القوّة المتصرّفة في مقدّم التجويف الأوسط، وتقع القوّة الواهمة في مؤخّر التجويف الأوسط أي آخر الدودة، وتقع الذاكرة - باعتبارها محلّ حفظ المعاني الوهمية - في مؤخّر التجويف الثالث.

[أنظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 61 و62؛ ص 362 و363]

في المنظومة الفكرية لابن سينا حول النفس الإنسانية، يعدّ العقل الإنساني أو النفس الناطقة من سنخ عالم التجردّ فهو غير مادّي، في حين أنّ سائر أبعاده الوجودية ماديّة وجسمانية. وبناءً على ذلك، فإنّ ابن سينا يحمل رؤيةً ماديّةً تجاه قوى الإنسان الحيوانية والنباتية، فهي عنده ماديّة وجسمانية، كما يعتقد أنّ جميع القوى الإدراكية والتحريكية الحيوانية، وكذلك القوى النباتية، ماديّة وجسمانية، تزول وتفتى بفناء الجسد. وأمّا رؤيته للمجال العقلي للإنسان، فإنّها روحانية؛ إذ يؤمن بتجرده التام.

السؤال المطروح الآن هو: هل يمكن نسبة نظرية "الهوية" إلى ابن سينا أيضًا بناءً على اعتقاده بأنّ قوى النفس الحيوانية متّحدة مع الجسد، وأنّ لكلّ قوّة مكانًا خاصًا في الدماغ كما ظنّه أصحاب نظرية الهوية اعتمادًا على مثل هذه الطريقة من الاستدلال على نظريتهم؟ ومن أجل الإجابة على هذا السؤال المهمّ، يجب القول بأنّ هناك فرقين جوهريين بين نظرية الهوية بوصفها وجهة نظر اختزاليةً في فلسفة العقل، وبين وجهة نظر ابن سينا، ممّا يمنع من مصادرة وجهة نظره لصالح المذهب الفيزيائي:

أولاً: أنّ رؤية ابن سينا تجاه الارتباط بين النفس والجسد هي رؤية ثنائية، فهو يؤكّد وجود جوهريين متميّزين في الإنسان: جوهر النفس الناطقة والعاقلة، وهي التي لم تنغمس في المادّة الجسدية، ويتّصف هذا الجوهر بالتجرّد والبساطة والوعي الذاتي، وجوهر آخر وهو الجسد المادّي والجسماني الذي يتّصف بخصائص الجسم والمادّة كالامتداد والتركيب والتجزؤ والتغيّر. ثمّ إنّ ابن سينا يفسّر الارتباط والعلاقة بين هذين البعدين الوجوديين المتميّزين للإنسان عن طريق "الروح البخاري" الذي مركزه القلب. [المصدر السابق، ص 358]

ثانيًا: يرى ابن سينا أنَّ حقيقة الإدراك الحسّي والخيالي والوهمي هي من سنخ "الانفعال والقبول"، بمعنى أنَّ قوّة من قوى النفس تنفعل وتتأثر بالعامل الخارجي وتتلقّى صورة الشيء الخارجي، أو أنَّ ذلك الجزء من الدماغ الذي هو محلّ القوى الإدراكية المادية ينفعل بالصورة الإدراكية ويتلقّى تلك الصورة الحسّية: «فالحقّ أنَّ الحواسّ محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائط، فإنّ الإحساس انفعالاً ما؛ لأنّه قبول منها لصورة المحسوس» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85].

وفي هذا الفرض، لا توجد وحدة هوية أساساً بين الإدراك بوصفه حالة نفسية أو خاصية عقلية وبين الدماغ، بل العلاقة بينهما هي علاقة المؤثر والمتأثر، أو علاقة ظرف ومظروف، وحال ومحلّ، وقابل ومقبول: «إنّ صور الأشياء تحلّ النفس وتحلّيها وتزيّنّها، وتكون النفس كالمكان لها» [المصدر السابق، ص 329]. فعلى سبيل المثال، الصورة التي يتلقّاها الشخص عن طريق العين تستقرّ في قوّة الحسّ المشترك، والحسّ المشترك نفسه يقع في جزء من الدماغ، وهذا الجزء يعدّ آلة وأداة للنفس حال إدراكها في الحسّ المشترك، وتلك الصورة المادية تحلّ فيه. وبالتالي، فإنّ الثنائية والتمييز بين الصورة المنطبعة في جزء من الدماغ وبين ذلك الجزء الدماغى نفسه أمر واضح ومكشوف، وهذا بحدّ ذاته خير شاهد على اختلاف وجهة نظر ابن سينا عن نظرية الهوية الفيزيائية.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ ابن سينا يرى أنّ المدرك للصورة المحسوسة هو القوّة المعنّية والنفس معاً؛ لأنّ القوّة المعنّية تدرك أولاً الصورة العلمية بنفسها، ثمّ تضعها تحت تصرف النفس باعتبارها الملك والمشرف على أداء القوى كلّها. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 48]

وقبل أن نتناول وجهة نظر ابن سينا في نقد هوية النفس والدماغ، يجدر بنا أولاً طرح وجهة نظر ديفيد تشالمرز لنكون في فضاء النقاش.

المبحث الثاني: نقد تشالمرز للهوية بين العقل والدماع

واجهت فكرة وحدة هوية العقل والدماغ انتقادات جادة من بعض فلاسفة العقل، من قبيل نظرية "تعددية التحقيق" (Multiple realizability)، التي تدّعي أنّ النوع الواحد من الحالة العقلية يمكن أن يتحقّق في أنواع مختلفة من الأنظمة الفيزيائية. فمثلاً الألم في الإنسان متّحد مع إطلاق العصب "C"، لكنّه قد يكون متّحداً مع إطلاق خلايا عصبية مختلفة تماماً في حيوانات أخرى. وإذا كانت تعددية التحقيق صحيحةً، فلن يكون هناك أيّ نوع فيزيائي واحد موجود دائماً في كلّ مكان، في مقابل نوع عقلي معيّن.

وبعبارة أخرى، تدّعي نظرية الهوية النوعية (Theory of Identity Types) أنّ كلّ نوع من الحالات العقلية هو متطابق (identical) مع نوع ثابت ومحدّد من الحالات الفيزيائية، وهذا الادّعاء قابل للنقض؛ لأنّ الحالات العقلية مثل "الألم" يمكن أن تتحقّق في كائنات مختلفة أو حتّى في مواقف مختلفة لشخص واحد، مقترنةً بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية. ونتيجةً لذلك، إذا كان النوع العقلي الواحد يمكن أن يتحقّق بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية، فلن يكون هناك أيّ نوع فيزيائي واحد وثابت مطابقاً لذلك النوع العقلي بعينه.

[Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 71]

يعدّ ديفيد تشالمرز من بين فلاسفة العقل المعاصرين الذين نقدوا فكرة وحدة هوية العقل والدماع، وقد استفاد من عدّة طرق لنقد هذه الفكرة للمذهب الفيزيائي؛ منها طريق تعددية التحقيق، وأيضاً طريق الكيفيات المحسوسة (Qualia)، والطريق الثالث وهو طرح معضلة الوعي [Chalmers, 1995, p. 172]. وهو يؤكّد دليل تعددية التحقيق قائلاً: «إنّ تنظيم وظيفياً مفترضاً يمكن أن يتحقّق في أنظمة فيزيائية متنوّعة؛ فعلى سبيل المثال، إنّ التنظيم الذي يتحقّق في الدماغ (على المستوى العصبي) يمكن أن يتحقّق أيضاً - من حيث المبدأ - بواسطة نظام سيليكوني» [Ibid, p. 247].

الكيفيات المحسوسة أو "الكواليا"

يعدّ وجود "الكيفيات المحسوسة" أو التجارب الواعية التي يعبر عنها بمصطلح (Qualia) أحد أهمّ الانتقادات الموجهة إلى نظرية هوية العقل والدماع. يرى بعض مؤرّخي الفلسفة أنّ أوّل من أدخل مصطلح (qualia) إلى الفلسفة هو تشارلز ساندرز بيرس (C. S. Peirce) في عام 1866، ثمّ استخدم لويس (C. I. Lewis) من بعده هذا المصطلح عام 1929 في ارتباطه بنظرية المعطى الحسي. كما بذل جون سيرل (John Searle) عام 1992 جهوداً طيّبةً لإثبات وجود الكواليا أو الكيفيات المحسوسة. وبعد سيرل، أولى ديفيد تشالمرز اهتماماً كبيراً بمفهوم

الكواليا. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 247]

هذه الكيفيات أو الكواليا هي ظواهر عقلية تُحدّث تجربة متميّزة وإحساساً خاصاً في الإنسان؛ فأمور مثل الألم والحرق والحكة والتنمّل والدغدغة والشعور بالنشوة وتجربة اللون الأحمر وما شابه ذلك، هي مجموعة من الحالات "الظاهرية" أو "الكيفية" التي تتيح لنا تجربة واعية لا يمكن تفسيرها بمجرد اللغة الفيزيائية أو العمليات الدماغية، فعلى سبيل المثال:

هل بإمكانك أن تصف لي تجربة إحساسك بالألم، أو بطعم القهوة، أو برائحة الورد، أو حتى رؤيتك للون معين؟ الإجابة بالطبع هي النفي، وإن بدت غير ذلك للوهلة الأولى، والسبب ببساطة أن لكلِّ منا تجربته الفريدة في الإدراك الحسي، حتى وإن كانت هناك عوامل مادية مشتركة. فهذه التجارب الفريدة والانطباعات الحسية مثل الألم، ورؤية اللون الأحمر، وشم رائحة الورد، وغيرها التي تختلف من شخص إلى آخر بغض النظر عن العمليات الفيزيائية والكيميائية المصاحبة للشعور أو الوعي تسمى "كواليا". [Chalmers, The Conscious Mind, p. 145]. وبعبارة أخرى إنَّ الكيفيات المحسوسة (Qualia) في الفلسفة هي الكيف أو الحالة التي يُنظر إليها في حالة الوعي إلى صفات الأشياء من منظور ذاتي.

تتمتع هذه الكيفيات المحسوسة أو الكواليا بعدة خصائص بارزة:

أ- لا تُختبر إلا من منظور الشخص المُجرَّب نفسه، أي أنَّ الشاهد عليها هو الشخص الأول (المُجرَّب) نفسه.

ب- لا يمكن تفسيرها بالتفسيرات الفيزيائية مثل الخلايا العصبية والعمليات العصبية.

ج- الكواليات لها كيفية، أي أن لكلِّ تجربة خاصية مميزة ومختلفة عن أيِّ تجربة أخرى؛ فمثلاً تجربة رؤية اللون الأحمر تختلف عن رؤية اللون الأزرق.

د- قد تكون الكواليا مستقلة عن سلوك الإنسان ولا يترتب عليها أي ظهور سلوكي.

هـ- تجارب الوعي أو الكواليا يمكن تمييز بعضها عن بعض، ويمكن الإبلاغ عن محتواها.

و- غير قابلة للوصف (Ineffable)، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون محل تبادل إخباري أو تواصل لغوي، ولا يمكن إدراكها إلا من خلال الخبرة المباشرة. [Ibid, pp. 145-160]

يؤكد تشالمرز من خلال التجربة الشخصية والشهود الباطني وفي ضوء تحليل الكواليا أو التجربة الواعية أنه كما لا يمكن لآلة أو جهاز أن يمتلك وعياً محاكياً للدماغ البشري، فإنَّ الدماغ البشري نفسه بوصفه مادةً رمادية لا يمكنه أيضاً إنتاج تجارب ذاتية (ذهنية) حيّة وواضحة. [Ibid, p. 251]

ينطلق تشالمرز من هذه الكيفيات المحسوسة لي طرح تحدّياً تحت عنوان "المعضلة الصعبة للوعي" (Hard Problem of Consciousness)؛ وبناءً عليه يطرح السؤال التالي: كيف تؤدي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى تجربة عقلية واعية؟ وبعبارة أخرى: لماذا تنشأ التجارب

الواعية والذاتية من العمليات الفيزيائية في المخ؟ إنَّ الفجوة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ، والتجربة العقلية بوصفها ظاهرة واعية هي فجوة عميقة لم يستطع العلم التجريبي ردمها حتى الآن. فعلى سبيل المثال، عندما نقرب أيدينا من النار، يستطيع العلماء تفسير كيفية إرسال الأعصاب الحسية لرسالة الألم والحرق إلى الدماغ، ولكن السؤال غير القابل للتفسير هو: لماذا تجعلك هذه العملية تشعر بالألم؟ فبأي تفسير تؤدي النشاطات العصبية والفيزيائية في الدماغ إلى تجربة الوعي، أي الشعور بالألم؟ فإننا مهما تحدثنا عن الطول الموجي للضوء، والإشارات العصبية، وحالات الدماغ المتغيرة؛ فلن نتمكن بدقة من تفسير السبب خلف ظهور اللون الأحمر باللون الأحمر بدلاً من اللون الأخضر أو الأزرق أو حتى الفراغ. هناك فجوة تفسيرية بين ما نصفه على المستوى الفيزيائي وعمليات الوعي المصاحبة لهذه الأحداث الفيزيائية.

كيف يمكن إذن لشيء مادي كالدماع أن ينتج تجربة واعية؟ ولم نعي هذه التجربة بالتحديد وليس غيرها؟ وكما أشار ديفيد تشالمرز بإدلائه الشهير، فإنَّ هذه الأسئلة تمثل معضلة الوعي.

هذه هي معضلة الوعي التي لم يتمكن أتباع المذهب الفيزيائي من الإجابة عنها بعد، وبعبارة أخرى يرى تشالمرز أنه في حين يمكن للتفسير المادي أن يوضح بنية الشيء أو وظيفته، فإنَّ تفسير "الوعي" لا علاقة له بتفسير البنية والوظيفة، فحتى لو نجحنا في تفسير جميع البنى المادية المرتبطة بالدماغ - وكيفية أداء وظائفه المختلفة - فسيظلَّ هناك أمر يتطلب تفسيراً، ألا وهو الوعي ذاته. لماذا ينبغي لهذه البنى والوظائف أن تولد تجربة الوعي؟ لا تقدم العمليات الفيزيائية أي تفسير لهذا الأمر، وهذه هي بالضبط "الفجوة التفسيرية"

القائمة بين المستوى الفيزيائي وتجربة الوعي. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 288]

ويجدر الانتباه إلى أنَّ تشالمرز يفرق في فلسفة العقل بين نوعين من الأسئلة:

أ- المشكلة السهلة أو البسيطة للوعي (The Easy Problems of Consciousness): تتناول هذه المشكلة تفسير الوظائف المعرفية والسلوكية للعقل، أي أنها تحلل وتدرس أموراً مثل معالجة المعلومات، والتذكر، والإدراك الحسي، واتخاذ القرار، والانتباه والتركيز. ولا تُسمى هذه المشكلات "سهلة" لأنَّ حلها بسيط، بل لأنها قابلة للتفسير بالنماذج العلمية والفيزيائية.

ب- المشكلة الصعبة أو معضلة الوعي (The Hard Problem of Consciousness): تحاول هذه المشكلة تفسير الحالات الشعورية أو الخبرات الشعورية الواعية (qualia) أي التجربة الذاتية الشعورية الخاصة. على سبيل المثال: كيفية حصول تجربة حمرة التفاحة في العقل، وكيفية

تجربة الطعم الحلو، وكيفية تكون تجربة الألم أو اللذة. يقول تشالمرز: «حتى لو عرفنا كل شيء عن الدماغ ووظائفه، فلن نستطيع فهم كيف تتشكل تجاربنا العقلية». بعبارة أخرى، لا يمكن لأي تفسير فيزيائي محض أن يوضح ماهية هذه "المشاعر والتجارب الذاتية" ولماذا هي موجودة. افترض أنك تشاهد مقطع فيديو يظهر فيه لون أحمر على الشاشة، يمكن لعلم الفيزياء وعلم وظائف الأعصاب أن يخبرك ما الأشعة التي تصل إلى العين، أو أي الخلايا في الشبكية تنشط، أو أي المسارات العصبية في الدماغ تعالج المعلومات. ولكن أيًا من هذه التفسيرات لا يمكنها أن تخبرك كيف هو الشعور بتلك الحمرة، أي ما هي تجربتك الذاتية لاحمرار اللون على الشاشة؟ يقول تشالمرز: «هذا هو بالضبط ما لا يستطيع العلم الفيزيائي وحده تفسيره، أي الكيفيات المحسوسة (qualia) أو ما يعبر عنه "كيفية كون التجربة". حتى لو عرفنا جميع وظائف الدماغ، لا يمكننا أن نفهم لماذا عندما ننظر إلى اللون الأحمر، ينشأ في داخل أذهاننا ذلك الشعور المحدد». هذا التمييز هو أساس استدلال تشالمرز على ثنائية الخصائص (Property Dualism)، ويُظهر أن للوعي بعدًا كافيًا يتجاوز الفيزياء. [Ibid, p. 11]

تجدر الإشارة إلى عدم وجود تعارض بين رفض "ثنائية الجوهر" التي نادى بها أفلاطون وديكارت - وهو الرأي الذي يرفضه تشالمرز - وبين تبني "ثنائية الخصائص" التي يتبناها تشالمرز نفسه؛ إذ تقوم ثنائية الخصائص على الإيمان بوجود جوهر مادي واحد يتسم بنوعين متميزين من الخصائص: خصائص مادية وخصائص عقلية. ويسعى تشالمرز إلى صياغة مفهوم ثنائية الخصائص من خلال طرح "المعضلة المستعصية" (أو "المشكلة الصعبة") للوعي، وعبر التمييز بين نوعين من المفاهيم.

وبعبارة أخرى، يميز تشالمرز بين مفهومين للعقل:

أ- المفهوم الظاهري للعقل (Phenomenal Concept of Mind): وهو الذي يتعاطى مع العقل باعتباره تجربة واعية، ويعرف الحالة العقلية بأنها حالة عقلية تختبر بوعي وبصيغة الشخص الأول. ويرتبط مفهوم الكواليا أو الكيفيات المحسوسة بهذا الجانب من العقل.

ب- المفهوم النفسي للعقل (Psychological Concept of Mind): وهو الذي يتعاطى مع العقل بوصفه منشأ سببيًا أو تفسيريًا للسلوك. فالحالة تكون عقلية بهذا المعنى إذا كان لها دور سببي مناسب في إنتاج السلوك. وهذا الجانب من العقل يتناول السلوك ودور العقل في عالم الشخص الثالث، ويبحث في المصادر الداخلية للسلوك. [Ibid, p. 12]

والنقطة المهمة هي أنّ هذين الجانبين لا يتداخلان: فالتجربة العقلية - أعني التجارب الشعورية والخبرات الواعية - لا يمكن تفسيرها بمجرد تفسير السلوك أو العمليات الدماغية. ومن هنا يمكن نقد نظرية هوية العقل والدماغ؛ فبناءً على فرض أنّ "العقل ليس سوى عمليات دماغية، والعقل هو الدماغ نفسه"، يقول تشالمرز إنّنا إذا قمنا بدراسة العمليات الدماغية والسلوكيات فقط، يمكننا تفسير الجانب النفسي للعقل فحسب، ولكن لا يمكن لأيّ تفسير فيزيائي أن يفسّر جانبه الظاهري. وبعبارة أخرى، حتّى لو عرفنا جميع الخلايا العصبية والمسارات العصبية والتفاعلات الكيميائية في الدماغ، فإنّ هذه المعرفة الفيزيائية لا تخبرنا كيف تتشكّل في عقلك تجربة حمرة اللون الأحمر؟ فمن يقل إنّ العقل هو الدماغ نفسه، يتجاهل تجربة الحمرة هذه.

وبالتالي، فإنّ التجربة العقلية لـ "كيفية تكون الشيء" وكذلك لكيفية نشوء ظاهرة عقلية، لا يمكن تحليلها بالعمليات الفيزيائية والعصبية للدماغ. بعد شرح وجهة نظر تشالمرز، يحين دور طرح وجهة نظر ابن سينا، والتي ستُشرح بشكل أكثر تفصيلاً.

المبحث الثالث: نقد ابن سينا لهوية العقل والدماغ

لم يقدم ابن سينا في كتبه تعريفاً مستقلاً لمصطلح "العقل" (الذهن)، ولكن بدراسة مواضع استعمال هذا اللفظ يمكن القول إنّّه أطلق العقل (الذهن) على البعد المعرفي للنفس. فالنفس الإنسانية تمتلك ثلاثة أبعاد وفضاءات وجودية: البعد المعرفي، والبعد العاطفي، والبعد الإرادي. وقد استعمل لفظ العقل في مؤلفات ابن سينا غالباً في البعد المعرفي، فهو يذكر الوظائف التالية للعقل، وهي جميعها وظائف معرفية:

أ- تجريد المفاهيم والمعاني الكلية من تفاصيل الجزئيات. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 305]

ب- الاستدلال وكشف المجهولات من طيّات المعلومات. [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ج 2، ص 16]

ج- عملية الحدس والتوصل السريع إلى الحدّ الأوسط. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 340]

د- التخيل، والتوهم، والتعقل. [ابن سينا، التعليقات، ص 79]

وعليه، فإنّ العقل (الذهن) من منظور ابن سينا يُطلق على البعد المعرفي والعلمي للنفس.

وقبل توضيح وجهة نظر ابن سينا في نقد "أطروحة الهوية"، يطرح السؤال التالي نفسه: ما المبرر للمقارنة بين "العقل" عند تشالمرز و"النفس" عند ابن سينا؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في السمة الجوهرية للعقل، ألا وهي خاصية "الوعي"؛ إذ تعدّ طبيعة الوعي الرابط الجوهري الذي يجمع بين النفس والعقل، وهي نقطة محورية تتجلى بوضوح في عنوان كتاب تشالمرز "العقل الواعي" (The Conscious Mind).

تمنح سمة الوعي الهوية لكل من العقل والروح، بل إنّها بمعنى ما تشكّل جوهر طبيعتهما ذاته. وتتبع ظواهر أخرى - مثل القصديّة، والتعلّق بموضوع (أو "التوجّه نحو شيء ما")، والمعرفة بالحضور، والوعي بالذات - من الوعي. وبعبارة أخرى، فإنّ ما يعرفه تشالمرز بـ "المعضلة المستعصية للوعي" يعدّ أقوى دليل على الرابط بين العقل والروح؛ إذ تمثل سؤال تشالمرز الجوهري في كيف يمكن لعملية أو نظام مادّي أن يولّد تجربة واعية؟

تعدّ التجربة الواعية سمةً جوهريةً للعقل والروح؛ إذ تربطها بهما صلة وثيقة، ومن ثمّ لا يمكن اعتبار الظواهر المادّية والدماعية أصلاً أو مصدرًا لهذه التجارب الفريدة. وبعد إرساء دعائم العلاقة التناظرية بين العقل والروح، يجري استعراض حجّتين لابن سينا تدحضان القول بتطابق الروح والدماع.

أولاً: النفس باعتبارها "رباطاً" ومجمّعاً للقوى

يذكر ابن سينا دليلاً مهمّاً لإثبات أنّ النفس الإنسانية ليست هي الدماغ ولا عضواً من الأعضاء الرئيسية في الجسد، وهذا الدليل في الواقع من ابتكاراته الخاصّة، ويتمّ تحليله عبر مقدّمات عدّة:

1- أنّ لكلّ قوّة من قوى النفس فعلاً خاصّاً، ولا تقوم إلّا بذلك الفعل، وتميّز هذه القوّة عن غيرها من القوى إنّما هو بصدور هذا الفعل الخاصّ بها. وبالتالي، فإنّ تمييز قوى النفس وتفريقها مبنيٌّ على تمييز أفعالها ووظائفها المختلفة؛ فمثلاً للقوّة الغضبيّة وظيفة مختلفة عن القوّة الشهويّة؛ لأنّ الأولى تسعى للغلبة والسيطرة على الآخر، والثانية تسعى للحصول على اللذة وجلب المنافع. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 57 و347]

2- أنّ هذه القوى المختلفة التي لكلّ منها وظيفتها الخاصة تحتاج إلى عامل رابط ومنظّم ومنسّق ليحدث التناسق والتنظيم والربط بين أداء هذه القوى المختلفة، وهذا العامل هو النفس التي يعبر عنها ابن سينا بـ "الرابط" بمعنى الرابط. [المصدر السابق، ص 345]

3- هذا الرابط أو النفس، وهو في الحقيقة مجمع القوى المختلفة، هو ما نسميه "أنا"، ونعتقد أنّه ذاتنا الحقيقية؛ ولذلك ننسب في محاوراتنا اليومية إليه جميع أفعالنا وسلوكياتنا ونقول: أنا شعرت، أنا اشتهيت، أنا أدركت.

4- هذا الرابط، أيّ الأنا الحقيقية أو النفس الإنسانية الذي يربط القوى المختلفة، لا يمكن أن يكون جسمًا أو أمرًا جسدًا؛ لأنّ الجسم باعتباره ذا أبعاد ثلاثة (طول وعرض وعمق)، يفتقر إلى خاصية "كونه مجمعًا للقوى" وإيجاد الربط بينها؛ ولو أمكن أن يكون جسمًا، لوجب اعتبار كلّ جسمٍ مجمعًا للقوى ورباطًا، وليس الأمر كذلك، بل إنّ تحقّق مجمع القوى أو الرابط لا يكون إلّا بإضافة أمر غير جسماني - يتوقّف عليه كمال الجسم - وهو النفس المجردة المنزهة عن المادّة. [المصدر السابق، ص 346]

5- الدليل الآخر على أنّ الرابط أو النفس - الذي يؤدي دور المنسّق والمنظّم بين القوى - لا يمكن أن يكون جسمًا، هو أنّه إذا فُرض أنّ مجمع القوى أو النفس جسماني، فإنّه لا بدّ أن يكون إمّا الجسد كلّّه، أو عضوًا خاصًا من أعضائه؛ وكلا الفرضين باطل.

في الفرض الأوّل: إذا كانت النفس أو الأنا الإنسانية - باعتبارها رباطًا ومجمعًا للقوى - هي عين الجسد كلّّه، يلزم من ذلك أنّ أيّ نقص أو خلل يصيب أيّ جزء من الجسد، فإنّ ما يسمّى "الأنا" أو "الذات" يصيبه الزوال أيضًا؛ لأنّه بناءً على هذا الفرض، ليست النفس سوى مجموعة أجزاء الجسد؛ ونتيجةً لذلك، إذا زالت اليد أو الرجل أو أيّ عضو آخر، زالت الهوية الشخصية للإنسان أيضًا، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ "الأنا" تبقى "أنا"، حتّى لو لم يكن لديّ وعي بامتلاك يد أو رجل. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 347 و348]

ويجدر بالذكر أنّ ابن سينا في كتابه "الأضحوية" يطرح هذا المعنى نفسه بتعبير أدقّ وأكثر تفصيلاً. [ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص 127 و128]

وأما في الفرض الثاني: فإذا كان ما يمكنني به إدراك "الأنا" ليس هو الجسد كلّّه، وإنّما عضو خاصّ منه، فيجب إمّا أن يكون ذلك العضو هو ما أعرفه بالذات بأنّه "أنا"، أو أن يكون معنى "أنا" شيئًا آخر غير ذلك العضو، وإن كان وجود ذلك العضو ضروريًا لتحقيق

"أنا". فإذا فُرض أنَّ هوية ذلك العضو - كالقلب أو الدماغ أو أي عضو آخر، أو حتى مجموعة من هذه الأعضاء - هي بالضبط ما أشعر به بأنه "الأنا" الخاص بي، ففي هذه الحالة يجب أن يكون شعوري تجاه "الأنا" هو عين شعوري تجاه ذلك العضو؛ لأنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون من جهة معلومًا ومن جهة أخرى مجهولًا، لكننا نعلم أنَّ الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ وعي بوجود قلبي أو دماغي ليس من خلال شهود "الأنا" مباشرة وبلا واسطة، بل عن طريق الحسّ والمسموعات والتجارب، وبهذا يتّضح أنَّ ذلك العضو بذاته، ليس موضوع وعي بـ "الأنا"، وإتّما يرتبط بهويتي بشكل عرضي.

وعليه، فإنَّ ما هو حقيقة مقصودي عندما أقول "أنا شعرت"، و"أنا فكّرت"، و"أنا فعلت"، فأنسب كلّ هذه الصفات إلى نفسي، هو شيء آخر؛ وهو ما أسمّيه وأشير إليه بأنه "أنا". [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 347 و348]

يؤكد ابن سينا في هذا الاستدلال هذه النقطة، وهي أنَّ ما يُعرف بأنه مجمع القوى والرباط بين القوى الإدراكية والحركية، لا بدّ أن يكون متطابقًا مع "الأنا" و"الذات الإنسانية"؛ إذ لا بدّ لذلك العنصر المنسّق والموحّد بين القوى أن يتمتّع بالقدرة على ضبط القوى المختلفة والإشراف عليها؛ وذلك بغية تنظيم أحوال الإنسان وأفعاله بما يتماشى مع الغايات المنشودة، وهي سمة لا تتوافر إلّا في كيان غير مادّي، في حين يفتقر النظام المادّي المنظّم - على النقيض من ذلك - إلى الإشراف الواعي والسيطرة الشاملة على أجزائه المكوّنة له. ومن هنا، إذا كان من المدّعى أنَّ عضوًا رئيسيًا ومهمًا مثل الدماغ هو مصداق مجمع القوى، والمؤدّي لدور النفس في وجود الإنسان، فلا بدّ أن يشكّل "الأنا" وذات الإنسان. هذا التصرّو الذي يتبنّاه ابن سينا مبنيٌّ على مجموعة من الافتراضات التي تستلزم لوازم معيّنة: أ- "مبدأ الهوية" يعني أنَّ كلّ شيءٍ في هذا العالم من الممكنات له ماهية وذات وطبيعة تميّزه عن سائر الأشياء.

ب- هذه الذات أو "الأنا" هي مركز القيادة ومجمع القوى الإدراكية والتحريكية، بحيث يتمّ عرض نتائج كلّ قوّة وإنجازاتها على تلك الذات و"الأنا".

ج- يؤكد ابن سينا في عدّة مواضع على نقطة مهمّة وهي أنّه إذا كان عندنا شيان أحدهما عين الآخر، فإنّ الوعي بأحدهما يعني الوعي بالآخر، وحينما يشرح دليل "الإنسان المعلق في الفضاء"، يقول: «لو خُلِقَ إنسانٌ دفعةً واحدةً، وخُلِقَ متباين الأطراف، ولم يُبصر

أطرافه، واتفق أن لم يمّسها، ولا تماسّت، ولم يسمع صوتًا، جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنّيته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم» [المصدر السابق، ص 348]. وفي موضع آخر، يُصرّح بأنّه إذا كانت "أنا" الإنسان هي قلبه أو دماغه، فيجب أن يكون الشعور والوعي بـ "الأنا" هو الشعور والوعي بالدماغ نفسه، ولكن الأمر ليس كذلك. [المصدر السابق، ص 349]

د- أنّ تلك الذات والهوية والطبيعة التي هي "الأنا"، في الوقت الذي هي في حالة تغير وتحول وديناميكية طوال حياة الإنسان، فإنّها تمتلك حقيقةً مستمرةً وثابتةً ومستقرّةً أيضًا، وهو ما يعبر عنه بثبات الشخصية. وذلك على الرغم من أنّ قانون التحول والتغير للمادة يشمل جميع الخلايا الجسدية حتّى خلايا الدماغ. وبناءً عليه، يمكن تشكيل قياس من الشكل الثاني:

"أنا" الإنسان ثابتة ومستقرّة. (صغرى)

"دماغ" الإنسان ليس ثابتًا ومستقرًّا. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

ويمكن صياغة هذا البرهان من وجه آخر أيضًا:

"أنا" الإنسان تُعرف بالوعي الحضورى المباشر. (صغرى)

"دماغ" الإنسان لا يُعرف بالوعي الحضورى المباشر. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

أو يمكن القول:

"أنا" الإنسان تُعرف عبر الشخص الأول. (صغرى)

"دماغ" الإنسان لا يُعرف عبر الشخص الأول. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

وكذلك يستدلّ ابن سينا بأنّ "الأنا" الإنسانية تعي ذاتها عند انسداد قنواتها الإدراكية، ولكنّ الدماغ لا يعي ذاته عند انسداد قنواته الإدراكية. إذن "الأنا" ليست الدماغ. وهذا يعني أنّ الطريق الوحيد لمعرفة الدماغ هو المعرفة الناشئة عبر القنوات الإدراكية والحواس الخمس، وإذا انسدت هذه القنوات الحسّية أصبحت معرفة الدماغ غير ممكنة، ولكنّ

هذا لا يحدث في معرفة "الأنا" أو "الذات"؛ لأن معرفة الذات أو الأنا الإنسانية لا تتحقق عبر القنوات الحسية حتى يمتنع الوعي بـ"الأنا" عند انسدادها.

نقطة مهمة أخرى يستدل بها ابن سينا في نقد هوية النفس والدماع، وهي أن ما نجده في وجودنا على أنه "أنا" أو "ذات"، هو في الحقيقة منشأ الإدراكات والمعارف ومصدرها، وكذلك هو مبدأ صدور الحركات والأفعال؛ كما أن هذه "الأنا" نفسها هي غاية تلك الإدراكات والحركات ومنتهاهها. لكننا لا نجد هذه الخاصية المزدوجة - أي كونها منشأ للإدراك والحركة من جهة، وغاية لهما من جهة أخرى - في دماغنا أو قلبنا: «وأنته (أنا) المستعمل للآلات من الحركة والدراكة، وليس كذلك حال قلب ولا دماغ فيأتي أفهم معنى القلب والدماع ولا أعلم ذلك. فيأتي إذا عنيت بالنفس أنه الشيء الذي هو مبدأ هذه الحركات والإدراكات التي لي ومنتهاهها في هذه الجملة، عرفت أنه إما أن يكون بالحقيقة أنا، أو يكون هو أنا مستعملًا لهذا البدن» [المصدر السابق، ص 349].

وأخيرًا، يجدر الرد على وهم قد يطرأ في الذهن وهو أن بعضهم يظن أن النفس والروح هي في الحقيقة عين ذلك التناسق والانسجام والتآزر بين عناصر الجسم وأعضائه؛ وبالتالي لا يوجد شيء اسمه جوهر مجرد أو نفس ما وراء مادية؛ بل ما نلاحظه هو مجرد تناسق وتوافق ناشئ عن أجهزة منظّمة وفي غاية التعقيد من قبيل الدماغ والجهاز العصبي.

وفي الجواب يؤكد ابن سينا خطأ من ذهب إلى أن النفس هي التناسق والتركيب بين العناصر نفسه؛ لأن التناسق والتركيب بين أجزاء الشيء وعناصره هو في الحقيقة "نسبة خاصة" بينها؛ وكيف يمكن لنسبة خاصة بين العناصر أن تكون منشأ للحركة والإدراك؟! مضافًا إلى ذلك، فإن كل تركيب وتناسق يحتاج إلى مركّب ومنسّق، وهذا المنسّق هو الأحقّ بأن يسمى نفسًا. [المصدر السابق، ص 40]

وبعبارة أخرى، فإن مفهوم "التناسق" أو "النسبة الخاصة بين الأجزاء" هو معقول ثانٍ فلسفي، لا يمكنه أن يكون في حد ذاته منشأ ومصدرًا للوعي الإنساني العجيب وحركته الإرادية.

الدماغ والعملية العصبية شرط لازم لكنّه ليس كافيًا

النقطة الجديدة بالانتباه هي أن ابن سينا يعدّ وجود الدماغ وعمليات الجهاز العصبي ضروريًا وشرطًا لازمًا لتحقيق الإدراك: «وإن كان لا بدّ له من العضو» [المصدر السابق، ص 348]. ومن هنا، يُصرّح في موضع آخر: «وخزانة مدرك المعنى هو القوّة التي تسمى الحافظة، ومعدنها

مؤخر الدماغ؛ ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني» [المصدر السابق، ص 231 و232].

أحد الأدلة التي يتمسك بها أتباع المذهب الفيزيائي المعاصرون هو أنّ تلف دماغ الإنسان يؤدي به إلى فقدان الحياة والموت، وهذا خير دليل على أنّ العقل والحالات العقلية ليست سوى الدماغ والحالات الدماغية، وهذه هي نظرية "هوية العقل والدماغ" (Identity theory) التي يدافع عنها أتباع المذهب الفيزيائي من قبيل آرمسترونغ (Neil Armstrong)، وديفيد لويس (David Lewis)، وجون سمارت (John Smart). وبناءً على هذا المفهوم، فإنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية، في الواقع ليس لدينا سوى مصداق واحد نعبر عنه بلفظين؛ فأحياناً نسميه أُلماً، وأخرى حالة دماغية "C"؛ فالحالة العقلية للألم ليست سوى تنشيط العصب "C". [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 64]

على الرغم من أنّ سلامة الدماغ والجهاز العصبي تعدّ شرطاً لازماً وضرورياً للإدراكات الجزئية مثل الإدراك الحسي والتخيّل والتوهم، إلّا أنّها ليست العلّة التامة للإدراك، فليس الأمر أنّ الإدراك والوعي ينشآن من الدماغ والعمليات العصبية، بل دور الدماغ والعمليات الدماغية هو دور إعدادي وتمهيدي. فإنّ الإدراك من منظور ابن سينا هو عمل القوى النفسانية، ويتمّ بمساعدة النفس وتيسيرها، ثمّ توضع نتائجه تحت تصرف النفس.

يطرح ابن سينا في علم النفس الخاصّ به فكرة خاطئة ويحاول الردّ عليها، وهي أنّ بعضهم قد توهم أنه إذا نسيت النفس المعقولات والصور العقلية لمرض في البدن أو بسبب الشيخوخة، فإنّ ذلك دليل على أنّ النفس مادية، وأنّ أعمالها لا تنجز إلّا بالبدن. لكنّ هذا الظنّ والتوهم غير صحيح ولا يستند إلى دليل؛ لأنّه من الممكن أن يكون كلا الأمرين صحيحاً؛ لأنّ للنفس بذاتها اقتضاء للنشاط العقلي والفعل، لكنّها في هذه الحالة واجهت مانعاً يمنعها من التعقّل. وبلغة فنيّة: يوجد في هذه الحالة كلّ من المقتضي والمانع في الوقت نفسه؛ أي يوجد موجود مجرد وما وراء مادي اسمه العقل يقوم بأعماله دون أدوات مادية، ولكن في الوقت نفسه يوجد مانع هو مرض البدن أو الهرمونات، وقد حال بين النفس وبين قيامها بالنشاط والتعقّل. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 301]

وبعبارة أخرى، قد تترك النفس فعلها الخاصّ في حالة تعرّض البدن لعارض ما، ولا تقوم بفعلها وتنصرف عنه، تماماً مثل إنسان يبصر بواسطة النظارات، فإذا انكسرت

نظّارته أو زالت، لا يمكنه الإبصار بعد ذلك؛ وهذا لا يعني أنّ العين هي النظارة نفسها وأنّ الإنسان فقد بصره بفقدان نظارته. وتعبير آخر، إنّ الاختلال والضرر الذي يصيب أداة البصر لا يؤدي إلى زوال اقتضاء البصر نفسه.

هذا البحث يجري تمامًا في مسألة علاقة النفس بالدماع وادّعاء وحدة هويتهما، فالأفعال الإدراكية والحركية للإنسان تُنسب بالذات إلى النفس غير المادية، والدماع في هذه العملية لا يؤدي سوى دور الأداة والمهّد لتحقيق هذه الأفعال. ومن هنا، كلّما أصيبت هذه الأداة - أي الدماغ - باختلال أو ضرر، فإنّ النفس تعجز عن إعمال أفعالها المعرفية والحركية، ولكنّ هذا العجز لا يعدّ دليلًا أبدًا على أنّ النفس هي الدماغ أو أنّها حقيقة مادية؛ لأنّ توقّف الفعل لازم أعمّ، يمكن أن يتوافق مع اختلال أداة الفعل، ويمكن أن يتوافق مع افتراض زوال الفاعل نفسه. وبالتالي، لا يمكن من حصول اختلال في الإدراك والحركة أن نحكم بوحدة هوية النفس والدماع، وأن نعتبر توقّف النفس عن الفعل نتيجةً لتلف الدماغ أو انهياره.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ أحد أدلّة أتباع المذهب الفيزيائي المعاصرين لإثبات مادية الإدراك والمعرفة هو أنّ تلف دماغ الإنسان يسلب منه حياته ويؤدي به إلى الموت، وهذا خير دليل على أنّ العقل والحالات العقلية ليست سوى الدماغ والحالات الدماغية، وهذه هي نظرية "هوية العقل والدماع" (Identity theory) التي يدافع عنها أتباع المذهب الفيزيائي مثل أرمسترونغ وديفيد لويس وجون سمارت. وبناءً على هذا المفهوم، فإنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 64] وابن سينا أيضًا يقبل أنّ تلف ذلك الجزء من الدماغ المتعلّق بالإدراك والمعرفة يؤدي إلى تلف الإدراك نفسه؛ لكنّه لا يقبل النتيجة التي يستنتجها أتباع المذهب الفيزيائي من ذلك؛ لأنّ ابن سينا يعدّ دور الدماغ والعملية العصبية في تشكّل الوعي والإدراك إعدادي وتمهيدي؛ ولذلك يتمسّك بالقاعدة العامّة التالية:

«ليس كلّ ما يُفسد بفساده الحياة يكون نفسًا؛ فإنّ كثيرًا من الأشياء والأعضاء والأخلاق وغير ذلك بهذه الصفة» [المصدر السابق، ص 39].

وهذه الإجابة من ابن سينا تشبه الإجابة التي قدمها فلاسفة العقل في نقد نظرية الهوية تحت عنوان "تعددية التحقيق" (multiple realizability). فإشكال تعددية التحقيق تبناه بعض المفكرين الغربيين، يشير أيضًا إلى وجود كائنات لها عقل تؤدي إلى ظهور حالات عقلية، ولكن ليس لها دماغ. [فيسر، مقدمه إى بر فلسفه‌ى ذهن، ص 80]

والنقطة المهمة هنا هي أنّ "تجارب الاقتراب من الموت" (Near-death experience) التي أصبحت اليوم محطّ اهتمام بعض المؤسسات المهتمة بعلم الروحانيات، هي خير شاهد على نفي هوية العقل والدماع؛ لأنّ الشخص المجرب في حالات كثيرة ومتنوعة يصاب بموت دماغي ولا ينشط إلّا قلبه، ولكن بعد عودته من تجربته ينطق بحقائق ويُخبر عن أمور يصدقها ويؤكّدها الآخرون، وهذه التجارب القريبة من الموت، لكثرتها وتواترها، تتمتع بصلاحيّة معرفيّة.

ثانياً: نقد الهوية من خلال خاصيّة القصديّة

من خصائص الحالات النفسانية امتلاكها خاصيّة "القصديّة" (intentionality)، والمراد من القصديّة هو "التوجّه نحو شيء" و"الالتفات إلى شيء"؛ لأنّ كلّ حالة من هذه الحالات تدلّ على أو ترتبط بأحداث أو حالات أمور العالم؛ أي أنها حالة تتعلق بأمر معين وتمثله؛ فعلى سبيل المثال، إذا كنت أعتقد بوجود يوم القيامة، فإنّ هذا الاعتقاد يتوجّه إلى حقيقة خارجية، وهذه هي خاصيّة القصديّة والالتفات إلى شيء. وتشمل القصديّة الظواهر النفسانية مثل الاعتقاد، والرغبة والقصد والأمل والخوف والحب والكراهية والرغبة والنفور والذاكرة. وقد تمّت صياغة مصطلح القصديّة في فلسفة العقل لأوّل مرّة على يد الفيلسوف الألماني فرانتس برنتانو (Franz Brentano) لشرح خاصيّة تمثيل الظواهر العقلية وقصديتها، وتمييزها عن الظواهر الفيزيائية، وأحياناً يسمّى الادّعاء القائل بأنّ القصديّة هي "علامة العقل" باسم "ادّعاء برنتانو". [Brentano, Psychology from an Empirical Standpoint, p. 88]

وبالإضافة إلى سمة العقلية التي طرحها برنتانو، ادّعى بعض فلاسفة العقل أنّ خاصيّة "التعمّد" هي أيضاً إحدى سمات الحالات العقلية ومعيّار العقلية، وقد اشتهر هؤلاء الفلاسفة بـ "القصديين" أو "التمثليين". [Russell, Philosophy of Mind, p. 20-21]

بالطبع، يجب الانتباه إلى أنّه ليس كلّ الحالات العقلية تتمتع بخاصيّة القصديّة، فمثلاً الألم هو حالة عقلية: حالة لا يمكن إلّا لكائن واعٍ أن يكون فيها، ولكن ليست للألم خاصيّة القصديّة.

قد التفت ابن سينا بذكائه وعمق تفكيره إلى هذه الخاصيّة للظواهر العقلية - أي حالة القصديّة - وبناءً عليه، فهو يميّز بين الظاهرتين العقلية والفيزيائية بهذا المعيار؛ إذ يعدّ مفهوم العلم والإدراك موجّهاً نحو الخارج، في حين يعدّ مفهوم البياض الذي هو وصف

لموجود مادّي مفتقرًا إلى هذه الخاصّة، فهو يقول: «العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمرٌ من خارج، كالبياض في الجسم، إلّا أنّه يخالف البياض، فإنّ الأبيض لا يصير بالبياض مضافًا إلى شيء من خارج، وهو المعلوم» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 226].

إنّ الكشفية عن الواقع والتعبير عنه تعدّ من الخصائص الذاتية لكلّ صورة علمية، على خلاف الأمور المادّية والجسدية التي تفتقر إلى خاصّة القصدية؛ فمثلاً صفة البياض أو السواد ليس لديها حكاية أو تمثيل لما وراء ذاتها، بل هاتان الصفتان من الصفات النفسية لا الإضافية. هذه الخاصّة تشكّل تحدّيًا كبيرًا وإشكالًا كبيرًا أمام الفيزياليين والمادّيين، ولا سيّما أنّ علماء الأعصاب المعاصرين يحاولون تطابق جميع الأحداث والحالات النفسانية والعقلية مع العمليات العصبية والماغية للإنسان والحكم بوحدها وتطابقها.

في المقابل، يحاول التيار المدافع عن التمييز بين العقل والجسد، من خلال إبراز المميّزات الخاصّة بالعقل - مثل القصدية، وكونه بصيغة المتكلّم، والوعي الذاتي وما شابه - أن يشرح الفروق والتمييزات الجوهرية بين الحالات العقلية والفيزيائية. وثمة نقطة مهمّة أخرى، وهي أنّ نظرية ابن سينا تعالج الإشكالية الصعبة للوعي بأسلوب يختلف عن المقاربة التي تبناها تشالمرز؛ إذ يحدّد ابن سينا النفس البشرية غير المادّية - لا الدماغ - بوصفها مصدر الوعي وأصله، في حين ينسب إلى الدماغ وجهازه العصبي دورًا تمهيدًا أو تأسيسيًا فحسب. وهكذا، فمن خلال افتراض وجود نفس غير مادّية، ينقل ابن سينا موضع المشكلة من الدماغ إلى النفس.

المبحث الرابع:

المقايضة بين وجهتي نظر ابن سينا وتشالمرز في نقد نظرية الهوية

بعد طرح وجهتي نظر كلّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا في نفي نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والجسد ونقدها، يجدر تقييم نظر هذين المفكرين والمقايضة بين وجهتي نظرهما؛ لإبراز النقاط الإيجابية والبنّاءة في كلا الرؤيتين:

يُعدّ تشالمرز من أنصار المذهب الطبيعي القائل بـ "ثنائية الخصائص"؛ ومع ذلك، فإنّه فيما يتعلّق بطبيعة العقل بوصفه "جوهرًا"، يقرّ بالقوانين والتفسيرات الفيزيائية والطبيعية ويلتزم

بها. وفي الواقع، يندرج موقفه تحت ما يُعرف بـ "الثنائية الطبيعية"؛ إذ يشدد على ضرورة التسليم بوجود قوانين نفسية - فيزيائية جوهرية. بينما يفترض ابن سينا حالاً تكون فيه النفس أو العقل الإنساني خاليين من أيّ كيفية وحالة عقلية، وينظر فقط إلى النفس باعتبارها جوهرًا مجردًا وغير مادي. وبالتالي، فإنّ ابن سينا يتجاوز مستوى الكيفيات والحالات العقلية والنفسية ليصل إلى الجوهر المجرد للنفس، ويثبت الوعي الذاتي على هذا المستوى العميق من الوجود الإنساني. وبما أنّ الوعي الذاتي هو خاصية ذاتية للنفس، ومن ناحية أخرى فإنّ الدماغ البشري يفتقر إلى هذه الخاصية، فهو يستنتج أنّ النفس الإنسانية ليست هي الدماغ.

من النقاط المهمّة الأخرى الجديرة بالانتباه بين وجهة نظر تشالمرز وابن سينا في نقد الهوية، هي أنّ تشالمرز هو فيزيالي يؤمن بالثنائية على مستوى الخصائص والأعراض، ولكنّه على مستوى جوهر العقل يقبل القوانين والتفسيرات الفيزيائية ويلتزم بها. بعبارة أخرى، تشالمرز ليس من أتباع المذهب الفيزيائي بالمعنى الشائع للكلمة؛ لأنّه يرفض الفيزيالية الاختزالية، ويعتقد أنّه حتّى لو عرفنا جميع الحقائق الفيزيائية في العالم، فإنّنا لا نملك إلى الآن تفسيراً لسبب نشوء التجربة الواعية وكيفية حصولها. وهذا ما يسمّيه بـ "معضلة الوعي". ومع ذلك، فهو ليس ثنائياً جوهرياً ديكارتيّاً ولا يؤمن بوجود جوهرين مستقلّين للعقل والجسد، بل يدافع عن موقف يسمّيه "ثنائية الخصائص" (Property Dualist)؛ أي رؤية يكون فيها العالم من حيث الجوهر واحداً وطبيعياً وفيزيائياً، ولكنّ له نوعين من الخصائص الجوهرية المتميّزة: خصائص فيزيائية، وخصائص ظاهرية أو واعية. ومن أجل تفسير العلاقة بين هذين النوعين؛ يجب قبول قوانين نفسية - فيزيائية جوهرية إلى جانب القوانين الفيزيائية. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 123]

في حين أنّ ابن سينا هو ثنائي متكامل (ثنائي جوهرية) فيما يتعلّق بالإنسان، ويؤمن ببعدين: أحدهما مجرد تماماً والآخر مادي تماماً، هما النفس الناطقة والجسد. وبالتالي، ابن سينا هو ثنائي جوهرية، بينما تشالمرز يؤكّد "ثنائية الخصائص" (property dualism).

بالطبع، يوجّه هذا النقد لوجهة نظر تشالمرز: كيف تنشأ الخصائص غير المادية مثل الكيفيات المحسوسة، والتي لا يمكن تفسيرها بالقوانين الفيزيائية، من جوهر فيزيائي ومادي؟! إذا كانت الخصائص العقلية غير مادية، فيجب أن يكون منشؤها ومصدرها غير مادي أيضاً، وإذا كان منشأ هذه الكيفيات المحسوسة مادّياً وفيزيائياً، فيجب أن تكون الخصائص الناشئة عنها ماديةً وفيزيائيةً أيضاً. هذا هو تناقض مهمّ في ثنائية الخصائص يحتاج إلى إجابة.

يفرّق تشالمرز بين مفهومين للعقل: المفهوم الظاهري للعقل الذي يعتبره تجربةً واعيةً، والمفهوم النفسي للعقل الذي يصفه بأنه مصدر إنتاج سلوكي معيّن.

عندما نرجع إلى آثار الحكماء المسلمين ومنهم ابن سينا، نجد أنّهم يفرّقون بين جهتين للصورة العقلية: الجهة الوجودية والجهة المعرفية للصورة العقلية؛ فالجهة الوجودية للصورة العقلية يسمّونها "ما فيه يُنظر"؛ لأنّهم ينظرون إلى وجود الصورة العقلية باعتبارها كيفيةً عارضةً على النفس بشكلٍ مستقلّ، ولا يهتمّون بجانب واقعيّتها وتمثيلها.

أمّا الجهة المعرفية أو "ما به يُنظر"، فتدلّ على جانب الحكاية والكشف والواقعية للصورة العقلية.

وبطبيعة الحال، فإنّ ما يعبر عنه تشالمرز ليس تفريقاً بين هاتين الجهتين الوجودية والمعرفية للحالة والصورة العقلية، بل من منظوره، النظرة الظاهرية للعقل هي عامل النظرة النفسية (السيكولوجية)؛ لأنّ ما دام الإنسان غير ممتلك لتجربة ووعي تجاه كيفية عقلية، فلا يمكن لذلك الشيء أن يكون مصدراً لفعل وسلوك في الخارج. في الواقع، نظرة تشالمرز إلى مسألة الوعي هي أنّ لدى كلّ فرد معرفةً مباشرةً (بلا واسطة) تجاه تجربة عقلية معيّنة، مثل اللون الأحمر أو تجربة الألم، وهذا الوجدان الداخلي الخاص لا يمكن تفسيره بالعمليات الفيزيائية والعصبية، إنّها تجربة داخلية فريدة.

ومن هنا يبرز أحد نقاط الاشتراك الأخرى في بيان كلا المفكرين، وهو الاعتماد على التجربة الداخلية والشخصية؛ فابن سينا بناءً على الحالة الفرضية "للإنسان المعلق في الفضاء المطلق" يحاول تفسير هذه التجربة الداخلية ويرى أنّه في الظروف التي تكون فيها جميع القنوات الإدراكية مسدودةً ولا تلامس أعضاء الجسد شيئاً، لا يدرك الإنسان إلّا شيئاً واحداً بوعي حضوري ومباشر، وهو النفس. أمّا تشالمرز فيحاول من خلال الكواليا والكيفيات المحسوسة مثل الوعي باللون الأحمر أو الطعم المرّ، وإبراز التجربة الظاهرية والداخلية تجاهها، إبراز خاصية الكيفيات المحسوسة هذه.

يؤكد ابن سينا المفهوم المحوري لـ "الأنا" باعتبارها رابطاً بين قوى النفس المختلفة، وكذلك على كون النفس "مجمّعاً للقوى"، أي أنّ هناك حقيقةً عليا في الوجود الإنساني، من جهة تشرف وتسيطر على قواه الإدراكية والحركية، وتقودها وتديرها وتنسّقها. بينما في وجهة نظر ديفيد تشالمرز لم يتمّ التطرّق إلى خاصية الربط هذه وكون العقل مجمّعاً للقوى.

نقد تشالمرز لنظرية الهوية يعدّ نقدًا من الداخل، أي نقدًا ينطلق من فيزيائية (طبيعية) معيّنة، يعدّ نقد ابن سينا نقدًا خارجيًا؛ إذ إنّه يتحدّى مفهوم الهوية من منظور مفكّر يؤمن بوجود نفس بشرية غير ماديّة، وقد ساق حججًا شتى لدعم هذا الرأي. ولا يعني ذلك أنّ نقده للمذهب الماديّ الاختزالي يفتقر إلى القيمة، بل إنّ الغاية تكمن في المقارنة بين مقاربتين مختلفتين لمعضلة فلسفية عريقة؛ ولهذا السبب، تختلف الأسس المعرفية والأنطولوجية والإنسانية لكلّ من المفكرين، وهذا يعدّ أحد أهمّ وجوه التمييز بين هذين الأسلوبين من النقد.

يستحقّ الاهتمام الذي يوليه كلا المفكرين لمفهوم "القصدية" - أو خاصية "التعلّق بموضوع ما" التي تتسم بها الحالات العقلية - وقفةً متأنيةً؛ إذ ينطلق أحدهما في مقاربة هذه المسألة من مبدأ "ثنائية الجوهر" ولا ماديّة المعرفة، بينما يتناولها الآخر من منظور "ثنائية الخصائص". ومع ذلك، فإنّ التركيز على هذه السمة المتمثلة في "التوجّه" - أو تمثيل الأشكال المعرفية - يعدّ واحدًا من أقوى الردود على أطروحة "الهوية بين العقل والدماع".

الخاتمة

تدعي نظرية هوية العقل أنّ الحالات العقلية ليست سوى الدماغ والعمليات العصبية نفسها، ومن هنا تؤكّد مقولة "كلّ شيء فيزيائي". وتنقسم نظرية الهوية إلى قسمين: هوية نوعية (Type Identity Theory) وهوية فردية (Token Identity Theory).

يستند أتباع نظرية الهوية إلى سببين رئيسيين: أ- شفرة أوكام أو الاستدلال المبني على مبدأ البساطة. ب- التقدّم الملحوظ في علم الأعصاب والعلوم التجريبية.

واجه ديفيد تشالمرز نظرية الهوية من خلال طرحه "المعضلة الصعبة للوعي"، بهذا السؤال المهم: كيف تؤدي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى التجربة العقلية الواعية؟ إنّ الفجوة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ والتجربة العقلية بوصفها ظاهرة واعية هي فجوة عميقة لم يستطع العلم التجريبي - وخاصة علم الفيزياء - حتى الآن ردمها.

كما بذل ابن سينا، بالاستفادة من علم النفس الخاصّ به، جهوداً وافرة لنقد هوية النفس والدماغ؛ فهو باستخدام رؤيته المبتكرة حول "كون النفس رباطاً" وكذلك "كون النفس مجعاً للقوى"، يقيم تطابقاً بين هذا الرباط و"الأنا" الإنسانية، ويذكر دليلاً منطقيّاً على نفي هوية النفس والدماغ.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الأضحوية في المعاد، تحقيق د. حسن عاصي، شمس تبريزي، طهران، 1382 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسنزاده آملی، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1375 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، جامعة طهران، 1379 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسنزاده آملی، بوستان كتاب، قم، 1402 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، مرتضوي، طهران، 1364 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1375 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، 1379 هـ. ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1423 هـ.
- جاورسكي، وليام، فلسفه ذهن، ترجمه محمد حسين وقار، انتشارات اطلاعات، تهران، 1402 هـ. ش.
- حسنزاده آملی، حسن، شرح المنظومة، تحقيق مسعود طالبي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1432 هـ.
- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، شرح قطب الدين الشيرازي، بنياد حكمت اسلامي صدرا، تهران، 1392 هـ. ش.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ.

فيسر، ادوارد، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن، ترجمه‌ی شیرزاد گلشاهی کریم، هرمس، تهران، 1402 هـ. ش.

چرچلند، پاول، ماده و آگاهی، ترجمه‌ی امیر غلامی، نشر مرکز، تهران، 1400 هـ. ش.

کرین، تیم، ذهن مکانیکی، ترجمه‌ی مینوزمانفر - احمد لطفی، نشر نو، تهران، 1402 هـ. ش.

Fodor, Jerry A. (1974). "Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)." *Synthese*, 28(2).

Russell K. Pitzer, *PHILOSOPHY OF MIND: THE BASICS*, New York, NY: Routledge, 2020.

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

Russell K. Pitzer, *PHILOSOPHY OF MIND: THE BASICS*, New York, NY: Routledge, 2020.

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

Russell K. Pitzer, *PHILOSOPHY OF MIND: THE BASICS*, New York, NY: Routledge, 2020.

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

Tye, Michael. 2025. "Qualia." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Fall 2025 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/>.

Edward Feser, *Philosophy of Mind: Beginner's Guide*, Published by Oneworld Publications, 2005.

Innate Knowledge of God: A Study of Its Theoretical Foundations, Obstructing Factors, and Ways of Awakening

Ibrahim Bah

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

E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093303>

Abstract

This study begins with a central question: if knowledge of God is innate and deeply rooted in human nature, why is this innate disposition obscured in so many people to the point of outright denial? The study seeks first to clarify the theoretical foundations and principles underlying the claim that knowledge of God is innate, examining its ontological, epistemological, anthropological, axiological, and methodological dimensions. It then analyzes the factors that obstruct this innate disposition and impede its realization in conscious life. The study adopts a comparative, analytical, and critical methodology that combines textual and philosophical analysis with insights from contemporary epistemology and the psychology of religion. It concludes that innate knowledge of God rests on well-grounded foundations that make it an authentic and enduring feature of human nature. It is not completely extinguished; rather, it is obscured by a complex range of factors, most notably the distortion of religious concepts, ignorance and inadequate knowledge, following one's passions and becoming absorbed in desires, arrogance and pride, and the epistemological restriction of knowledge to the empirical method. The study further proposes analytical means of how this obscured innate nature may be awakened. It brings together a cognitive approach—correcting misconceptions and addressing intellectual doubts—with psychological and ethical formation, including self-purification, resisting the passions, and cultivating modesty. Awakening, in this understanding, does not mean producing a new form of knowledge from nothing; it means removing the veils that prevent an already-rooted disposition from coming to awareness. In this way, the study offers an approach to doubt and atheism that goes beyond abstract rational debate by identifying the cognitive, psychological, and behavioral factors that obscure the *fiṭra* and prevent it from becoming effective, while also identifying possible pathways for its reawakening.

Keywords: *Fiṭra* (Innate Nature), innate knowledge of God, veiling of the *fiṭra*, contemporary atheism, epistemology.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 71–97

Received: 22/06/2026 | Accepted: 15/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



المعرفة الفطرية بالإله.. دراسة في الأسس النظرية والعوامل المعيقة وسبل الإيقاظ

إبراهيم باه

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا.

البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com

معرف الغرض الرقعي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093303>

الخلاصة

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية محورية، وهي أنّه إذا كانت المعرفة بالله تعالى أمراً فطرياً متجذراً في الطبيعة الإنسانية فلماذا تُحجب هذه الفطرة عند كثير من الناس حتى تبلغ حدّ الإنكار؟ تهدف الدراسة إلى بيان الأسس والمبادئ النظرية التي تقوم عليها دعوى المعرفة الفطرية بالله، من حيث أبعادها الأنطولوجية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية والقيمية والمنهجية، ثمّ تحليل العوامل المعيقة التي تحجب هذه الفطرة وتعطل تفعيلها. وقد اعتمدت منهجاً تحليلياً نقدياً مقارناً يجمع بين التحليل النصّي والفلسفي والاستفادة من معطيات الإبستمولوجيا المعاصرة وعلم النفس الديني. وخلصت الدراسة إلى أنّ المعرفة الفطرية بالله تستند إلى أسس راسخة تجعلها أصيلةً ثابتةً في بنية الإنسان، وأنها لا تزول بالكلية، بل تُحجب بفعل عوامل متشابكة أبرزها: التشويه المعرفي للمفاهيم الدينية، والجهل وقصور المعرفة، واتباع الهوى والانغماس في الشهوات، والغرور والتكبر، والانحصار المعرفي الإبستمولوجي. وقدمت الدراسة سبلاً تحليليةً لإيقاظ الفطرة المحجوبة، تربط بين المعالجة المعرفية (تصحيح المفاهيم وإزالة الشبهات) والمعالجة النفسية والأخلاقية (التزكية ومجاهدة الهوى والتواضع)، مؤكّدة أنّ الإيقاظ ممكن عبر إزالة الحجب الخارجية، لا عبر خلق المعرفة من العدم. وتُسهم الدراسة في تقديم مقاربة تحليلية لظاهرة الشكّ والإلحاد تتجاوز الجدل العقلي المجرد، إلى تشخيص العوامل المعرفية والنفسية والسلوكية التي تحجب الفطرة وتعطل تفعيلها، مع بيان سبل إيقاظها.

الكلمات المفتاحية: الفطرة، المعرفة الفطرية بالله، حجب الفطرة، الإلحاد المعاصر، الإبستمولوجيا.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 71 – 97

استلام: 2026/06/22 | القبول: 2026/07/15 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدمة

يعدّ سؤال المعرفة بالله تعالى من أعمق الأسئلة التي شغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ، وقد تعدّدت مناهج الفلاسفة والمتكلمين في معالجته؛ فمنهم من سلك طريق البرهان العقلي الاستدلالي، ومنهم من اعتمد التجربة الروحية والوجدانية، ومنهم من استند إلى الإجماع العام والظاهرة الدينية الكونية. غير أنّ القرآن الكريم يتّخذ منهاجاً مميزاً؛ إذ يتعامل مع معرفة الله باعتبارها أمراً فطرياً متأصلاً في الطبيعة الإنسانية الأصلية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 30]. وقد أكّد هذا المنهج القرآنيّ فلاسفة الإسلام الكبار كابن سينا وصدر الدين الشيرازي، فضلاً عن وجود صدّى واسع له في الفكر الغربي، من باسكال إلى وليام جيمس إلى النقاشات الإستمولوجية المعاصرة.

بيد أنّ هذا التقرير يواجه في عصرنا تحدياً حقيقياً يفرض نفسه بإلحاح: فالإلحاد والشكّ الديني في تنام ملحوظ في كثير من المجتمعات المعاصرة، وعدد المنكرين لوجود الله أو الشاكّين فيه في ارتفاع مستمرّ. فإذا كانت المعرفة بالله فطريةً متأصلةً في كلّ إنسان، فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟ وهل وجود الملحدّين دليل على بطلان دعوى الفطرية؟

هنا تكمن إشكالية هذه الدراسة المحورية: الإلحاد والشكّ الديني ليسا دليلًا على انعدام الفطرة أو بطلانها، بل هما ظاهرة تستدعي تفسيراً يبحث في العوامل التي تحجب هذه الفطرة وتعطل تفعيلها. فالفطرة لا تزول بالكلية بل تُحجب، وإزالة هذه الحجب هي التي تُعيدّها إلى الظهور والتفعيل، وقد دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع أمران:

أولهما أنّ الدراسات الكلامية والفلسفية المعاصرة اهتمّت كثيراً بإثبات فطرية المعرفة بالله نظرياً، لكنّها أولت اهتماماً أقلّ بالسؤال العملي: لماذا تُحجب هذه الفطرة؟ وما العوامل المسؤولة عن حجبها؟ وكيف يمكن إيقاظها؟

وثانيهما أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة لها أثر مباشر في فهم ظاهرة الإلحاد المعاصر وتقديم معالجة ناجعة لها، لا من باب الجدل العقلي المجرد، بل من باب تشخيص الأسباب الحقيقية ومعالجتها. تعتمد هذه الدراسة منهاجاً تحليليّاً نقديّاً مقارناً، يجمع بين التحليل النصّي للمصادر الإسلامية القرآنية والفلسفية، والاستفادة من معطيات الإستمولوجيا المعاصرة وعلم النفس الديني، مع النقد الموضوعي للمواقف المقابلة. وتسير الدراسة وفق الخطة الآتية:

تبدأ بتمهيد مقتضب يضبط مفهوم الفطرة، ثم تتناول في مبحثها الأول الأسس والمبادئ النظرية للمعرفة الفطرية بالله ﷻ، وتنتقل في مبحثها الثاني إلى التحليل النقدي للعوامل المعيقة الخمسة التي تحجب هذه الفطرة، ثم تقدم في مبحثها الثالث سبل إيقاظ الفطرة المحجوبة على المستويات المختلفة، وتختتم بأبرز النتائج.

المبحث الأول: مفهوم الفطرة في الفكر الإسلامي والغربي

أولاً: المعنى اللغوي

يرجع لفظ "الفطرة" إلى الجذر "فَطَرَ"، الذي يدور في أصله اللغوي حول معنيين متلازمين: الخلق والإبداع الأول، أي إيجاد الشيء على غير مثال سابق، والطبيعة الأصلية والجِبلة الأولى التي يُخلق عليها الكائن. يقول الراغب الأصفهاني: "الفطر: الإبداع، والفطرة: الإبداع على هيئة مخصوصة"، ويقول ابن منظور: «الفطرة: الخلقة، وهي الجبلة التي خلق عليها الإنسان في أصل وجوده» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج 1، ص 382؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 197].

فالفطرة لغة تدلّ على الطبيعة الأصلية المودعة في الإنسان عند خلقه الأول، لا المكتسبة لاحقاً.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للفطرة في الفلسفة الإسلامية

في الفلسفة الإسلامية اتخذ مصطلح الفطرة أبعاداً معرفية ووجودية أعمق. أشهر التعريفات ما ذكره ابن سينا في النجاة والشفاء، حيث قال: «ومعنى الفطرة: أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعةً وهو بالغ عاقل؛ لكنّه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمةً، ولم يعرف سياسةً، لكنّه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات؛ ثمّ يُعرض على ذهنه شيء ويتشكك فيه. فإن أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكّ فهو ما توجبه الفطرة» [ابن سينا، النجاة، المنطق، ص 62].

ويتجاوز صدر الدين الشيرازي هذا المعيار المعرفي ليضفي على الفطرة بُعداً وجودياً؛ إذ يربطها بالعلم الحضوري والاستعداد الأصيل للنفس نحو الكمال والحق. فالفطرة عنده ليست مجرد إدراك بدهي، بل ميل تكويني نابع من فقر الوجود الإمكاني وارتباطه بالوجود الواجبي. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 15] ويذهب الطباطبائي إلى أنّها: الحلقة الأصلية والاقتضاءات التكوينية التي جهّز الله بها الإنسان ليلبغ كماله الحقيقي، ويكون الدين الحقّ منطبقاً على هذه الفطرة. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 190-193]

وقد استعمل المتكلمون والفلاسفة المتأخرون المصطلح بمعنى الاستعداد الأصلي والميل الغريزي نحو التوحيد والمعرفة الإلهية، مع التأكيد على أنه ثابت لا يزول وإن حُجب. [انظر: جوادى آملی، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ص 93]

ثالثاً: المعنى الاصطلاحي في الفلسفة الغربية

في الفلسفة الغربية يظهر مفهوم قريب تحت عناوين متعددة. عند ديكارت (Descartes) وليونيتز (Leibniz) يُشار إلى "الأفكار الفطرية" (Innate Ideas) بوصفها معارف أو مبادئ موجودة في العقل منذ الولادة، لا تُستمد من التجربة الحسية وحدها. وقد عدّ ديكارت فكرة الإله من أبرز هذه الأفكار الفطرية.

[René Descartes, Meditations on First Philosophy, Meditation III, G. W.; Leibniz, New Essays on Human Understanding, Book I, pp. 20-51]

أما في التراث الإصلاحي فيظهر مصطلح "الحس الإلهي" أو "الإحساس بالألوهية" (Sensus Divinitatis) عند جون كالفن (John Calvin)، الذي يرى أن لدى الإنسان استعداداً طبيعياً لإدراك وجود الإله، يقول كالفن: «هناك داخل العقل البشري، وبطبيعة غريزية، وعي بالألوهية (Sensus Divinitatis). نعتبر هذا أمراً لا جدال فيه ... لقد زرع الله نفسه في جميع البشر فهمًا معينًا لجلاله الإلهي ... هذا الحس "مطبوع على صدر كل إنسان" و"محفور في كل قلب"، وهو موجود منذ الولادة، وليس مكتسباً بالتعلّم المدرسي ... الخطيئة تشوّهه وتكبحه، لكن لا تمحوه تماماً» [John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book I, Chapter 3]. وقد استثمر ألفن بلانتينغا (Alvin Plantinga) هذا المفهوم ضمن نظريته في "أساسية الاعتقاد" (Proper Basicality)؛ إذ يرى أن الاعتقاد بالله يشبه الاعتقاد بوجود عقول الآخرين أو صدق الحواس؛ لا يحتاج إلى برهان ليكون مبرراً معرفياً. في ظروف طبيعية (مثل التأمل في الطبيعة أو الشعور بالاعتماد)، ينتج هذا الحس اعتقاداً بالإله [Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. 167-198]؛ غير أنه يظلّ وصفاً إبستمولوجياً أكثر منه دعوى فطرية تكوينية بالمعنى الإسلامي.

ويقدم وليام جيمس (William James) مقارنةً تجريبيةً في "تنوعات التجربة الدينية" (The Varieties of Religious Experience)؛ حيث يتحدث عن التجربة الدينية بوصفها بُعداً أصيلاً في الوعي الإنساني، قابلاً للظهور في صور متنوعة.

[See: William James, The Varieties of Religious Experience, pp. 29-31]

ويلاحظ أنَّ الاستعمال الغربي يميل غالبًا إلى الجانب المعرفي أو النفسي، بينما يركّز الاستعمال الإسلامي على البُعد التكويني الوجودي المرتبط بخلق الإنسان. ومع ذلك، فإنّ المفاهيم الغربية - وإن لم تستخدم مصطلح "الفطرة" بمعناها الإسلامي - تتفق معه في تأكيد وجود ميل أو ملكة غير مكتسبة في الإنسان نحو الاعتراف بوجود إله، مع اختلاف في التفسير والعمق.

الخلاصة التعريفية

من خلال الاستعمالات اللغوية والفلسفية السابقة يمكن تعريف الفطرة إجرائيًا في هذه الدراسة بأنّها: الطبيعة الأصلية والخلقة الأولى التي أودعها الله ﷻ في الإنسان، وتشمل الاستعدادات والمعارف والميول الأصيلة نحو الحقّ والكمال، وفي مقدّمتها المعرفة بالله تعالى والميل إليه. وهي معرفة عامّة ثابتة لا تزول بالكلّية وإن حُجبت أو ضعفت بفعل عوامل خارجية، ومقرونة بالإدراك العقلاني، وذات قيمة كمالية.

وهذا التعريف يشكّل الفرضية الأساسية التي تنطلق منها الدراسة في تحليل العوامل المعيقة وسبل الإيقاظ. وسنعرض في المبحث الثاني الأسس النظرية التي تدعم هذه الفرضية بإيجاز، دون التوسّع في إعادة إثبات أصل الفطرية من جديد.

المبحث الثاني: الأسس والمبادئ النظرية للمعرفة الفطرية بالإله

تقوم دعوى المعرفة الفطرية بالإله على جملة من الأسس والمباني النظرية المترابطة تجيب كلّ واحدة منها عن سؤال أساسي من أسئلة الوجود، نعرضها فيما يلي بوضوح مع الإشارة بإيجاز إلى أبرز ما يدعمها من التقريرات والشهادات الغربية.

أولاً: الأساس الأنطولوجي (الوجودي): أول ما يفرض نفسه بعد تصوّر مفهوم الفطرة هو السؤال: هل المعرفة الفطرية بالإله موجودة أصلاً في بنية الإنسان الوجودية؟ وما الدليل على وجودها وثباتها؟

يقوم الأساس الأنطولوجي للمعرفة الفطرية بالإله على النظر في حقيقة الوجود الإنساني نفسه. فالإنسان يجد من نفسه أنّه موجود ممكن الوجود (Contingent)، وأنّ وجوده ليس من ذاته، بل مفتقر في كلّ آن إلى ما يمنحه الوجود وبقية. وهذا الافتقار الوجودي ليس أمراً نظرياً مستدلّاً عليه أولاً، بل هو أمر يجده الإنسان وجداناً مباشراً في أعماق شعوره، خاصّةً عند التأمل في ضعفه وحدوثه وحاجته المستمرة.

ومن هنا ينشأ الارتباط الوجودي بين الإنسان وعلته الحقيقية (الوجود الواجب)، فكل معلول مرتبط بعلته ارتباطاً وجودياً لا ينفك، والإنسان - بما هو معلول - يجد في صميم وجوده هذا الارتباط، وإن حجب الغفلة أو الانشغال. وهذا هو معنى كون المعرفة بالإنسان فطريةً أنطولوجياً: أنها نابعة من فقر الوجود الإمكانى وارتباطه الذاتي بالوجود الغني، لا من اكتساب خارجي لاحق.

ويؤيد هذا النظر العقلي ما ورد في النصوص من أن الله ﷻ فطر الناس على هذه الهيئة الأصلية، وأنه لا تبديل لها في أصل الخلقة: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 30]، كما يؤيده ما أثبتته الدراسات الأنثروبولوجية من عالمية التوجه الديني وبقاء الإحساس الباطني حتى عند المنكرين. وبهذا يثبت أن المعرفة الفطرية بالله ﷻ جزء أصيل من بنية الإنسان الوجودية، نابعة من حقيقة وجوده المفتقر المرتبط بعلته، لا أمراً عارض يُضاف إليه بعد الخلق. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 15؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 190-193]

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بينها وبين العادة: فالعادة سلوك مكتسب من التكرار والبيئة والتربية، قابل للتغيير والإزالة التامة، أمّا الفطرة فتبقى متجذرة في أصل الوجود الإنساني. ثانياً: الأساس الإبستمولوجي (المعرفي): هل المعرفة الفطرية بالإنسان معرفة حقيقية معتبرة إبستمولوجياً؟ والجواب أن المعرفة الفطرية بالإنسان ذات قيمة معرفية أصيلة، وهي من جنس المعارف التي يعتمد عليها العقل في بنائه المعرفي دون أن تتوقف في أصلها على استدلال نظري طويل. [انظر: جوادى آملی، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ص 93]

وقد ظهرت عدّة تقريرات تحاول بيان الطبيعة الدقيقة لهذه المعرفة الإبستمولوجية الأصيلة؛ فمن قائل إنها من الأوليات التي يُدّعى بها العقل بمجرد تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، ومن قائل إنها من الفطريات المنطقية التي يحضر دليلها في ذهن فور الالتفات إليها بلا كلفة، ومن قائل إنها معرفة قبلية راسخة من ميثاق سابق، ومن قائل إنها معرفة حضورية ناشئة من الارتباط الوجودي بين المعلول وعلته فلا تحتاج إلى صورة ذهنية. [انظر: سليمانى اميرى، نقد برهان ناپذيرى وجود خدا، ص 168-188؛ المظفر، المنطق، ص 288 و 289؛ الشيرازي،

وفي الفكر الغربي ظهرت تقارير مقارنة تدعم هذا البعد الإبستمولوجي؛ إذ يرى دليل الإجماع العام (Common Consent) في عالمية الاعتقاد بالإله دليلاً على تجذره في الطبيعة الإنسانية. ويستند ريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne) في دليل التجربة الدينية إلى مبدأ المصدقية (Principle of Credulity)، معتبراً التجارب الباطنية الدينية مبررة معرفياً ما لم يثبت خطأها. ويجعل ألفن بلانتينغا في نظرية أساسية الاعتقاد (Proper Basicity) الاعتقاد بالإله معتقداً أساسياً مبرراً ينبع من "الحس الإلهي" دون حاجة إلى استدلال مسبق. أما علم النفس المعرفي للدين (باريت، بوايه، نورنزيان) فقد خلص تجريبياً إلى أنّ الميل الديني سمة متجذرة في البنية المعرفية للإنسان.

[Swinburne, Richard, The Existence of God, pp. 303-322; Plantinga, Alvin, Warranted Christian Belief, pp. 167-198; Barrett, Justin, Born Believers, pp. 21-45]

وعلى اختلاف هذه التقارير الإسلامية والغربية في التفاصيل والمراتب، فإنّها جميعاً تتفق وتؤكد الأساس الإبستمولوجي نفسه؛ وهو أنّ هذه المعرفة أصيلة غير مكتسبة في أصلها، ومستغنية في ثبوتها الأولي عن الاستدلال المركّب.

وبهذا يتبيّن أنّ إنكار هذه المعرفة أو تجاهلها ليس مجرد خلاف نظري، بل إغفالاً لبعد معرفي أصيل في بنية الإنسان العارفة، سواء من منظور إسلامي أو من منظورات غربية معاصرة.

ثالثاً: الأساس الأنثروبولوجي والنفسي: فهل المعرفة الفطرية بالإله عامّة شاملة لجميع أفراد النوع الإنساني؟ الجواب أنّها عامّة شاملة لجميع البشر على اختلاف أزمته وأمكنهم وأعراقهم وثقافتهم، فهي من مقتضيات الطبيعة الإنسانية المشتركة. ويدلّ على ذلك إطلاق لفظ "الناس" في قوله تعالى: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ دون تخصيص بفئة أو أمة معيّنة. والعمومية هنا لا تعني التساوي المطلق في الدرجة والوضوح، بل تعني الاشتراك في الأصل مع التفاوت حسب الظروف والعوامل المحيطة. [انظر: جوادى آملی، فطرت در قرآن، ص 9؛

مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص 93]

وإذا كانت الشواهد السابقة في الأساس الإبستمولوجي قد استُدلّ بها على القيمة المعرفية للفطرة، فإن الاستدلال بها هنا من زاوية مختلفة، هي زاوية العمومية البشرية؛ إذ لم توجد أمة في تاريخ البشرية خالية تماماً من شكل من أشكال التدين، وهو ما يؤكّده دليل الإجماع العام (Common Consent) في الفكر الغربي. ويُضاف إلى ذلك من الجانب النفسي أنّ

هذا الميل لا يقتصر على الثقافات الدينية، بل يظهر كسمة نفسية أصيلة حتى في البيئات العلمانية؛ وهو ما خلص إليه علم النفس المعرفي للدين من أن الإنسان يُولد مؤهلاً فطرياً للاعتقاد الديني، وأن الإلحاد هو الموقف الذي يحتاج إلى جهد معرفي مضاعف لا العكس.

[Barrett, Justin, Born Believers, pp. 21-45؛ Boyer, Pascal, Religion Explained, pp. 145-160؛ Norenzayan, Ara, Big Gods, pp. 7-23]

رابعاً: الأساس القيمي والغائي: ما القيمة والغاية التي تتجه إليها هذه الفطرة؟ الجواب أن الفطرة الدينية مختصة بالإنسان العاقل، وذات قيمة كمالية أصيلة وغاية وجودية. فهي لا تقتصر على كونها ميلاً نفسياً محايداً، بل توجه الإنسان نحو الكمال والتعالى؛ فلا ترضى بالمحدود والفاني والنسبي، بل تطلب اللامحدود والباقي والمطلق. وهذا ما يميزها جوهرياً عن الغريزة التي تتجه نحو المنافع المادية المحدودة والحاجات البيولوجية. [جوادي آملي، فطرت در قرآن، ص 9]

فالغاية التي ترسمها الفطرة هي بلوغ الإنسان كماله الحقيقي اللائق بنوعه. وقد عبّر عن هذا البعد بأسكال بعبارة الشهيرة: "في قلب كل إنسان فراغٌ على شكل الله، لا يملؤه شيء غيره" [Blaise Pascal, Pensées, fragment, p. 148]، مُشيراً إلى أن الإنسان يبحث بطبعه عن اللامحدود ولا يرتاح إلا إليه. وهو ما أكدّه أوغسطينوس من قبل بقوله: «خلقتنا لك يا ربّ، وقلوبنا لا يهدأ حتى يستقرّ فيك». وكلا الشاهدين يُعبّر عن البعد القيمي للفطرة: أنها ليست مجرد ميل نحو الدين، بل نزوع وجودي نحو الكمال المطلق. [Augustine, Confessions, Book I, Chapter 1؛ Pascal, Pensées, p. 425]

خامساً: الأساس المنهجي: ما الذي تبرّره هذه الأسس مجتمعةً في بناء البحث؟ الجواب أن هذه الأسس - الأنطولوجية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية والقيمية - تبرّر اعتبار معرفة الله منطلقاً معرفياً أصيلاً داخل الإنسان، مستغنياً في أصله عن الاستدلالات المعقّدة، وقابلاً للتفعيل أو الحجب حسب العوامل الخارجية. ومن هنا يتأسّس سؤال المبحث الثالث: ما العوامل التي تحجب هذه المعرفة الفطرية وتُعيق تفعيلها؟ كما يتأسّس لاحقاً البحث في سبل إزالة هذه الحجب وإيقاظ الفطرة، مما يجعل المباحث الثلاثة منظومةً متكاملة لا متفرقة.

المبحث الثالث: العوامل المعيقة لتفعيل المعرفة الفطرية

بعد أن بيّنا الأسس والمبادئ النظرية للمعرفة الفطرية بالله تعالى، من حيث وجودها الأنطولوجي في بنية الإنسان، وقيمتها الإبستمولوجية الأصيلة، وعموميتها الأنثروبولوجية،

وتوجّهها القيمي الكمالي، وأبعادها المنهجية، يواجهنا سؤال جوهري: إذا كانت معرفة الله أمراً فطرياً متجذراً في الطبيعة الإنسانية، فكيف نفسّر ظاهرة الإلحاد والشكّ الديني المتنامية؟

الجواب أن هذه المعرفة، رغم كونها فطرية راسخة كما تقرّر في الأسس السابقة استناداً إلى النصوص والتأمل الفلسفي والشواهد النفسية والأنثروبولوجية، تُحجب وتُغشى وتُضعف، لكنها لا تُمحي ولا تُزال ولا تُقتلع من أصل الخلقة. والجدير بالتنبيه ابتداءً أن الحجب غير الزوال؛ فالفطرة محجوبة لا معدومة، وهذا التمييز هو ما يجعل إيقاظها ممكناً واقعياً.

وقد يُشار هنا إشكال: أليس وجود الملحدّين بأعداد متزايدة دليلاً على أن الفطرة ليست عامّة، وأن معرفة الله مكتسبة لا فطرية

[See: Dawkins, Richard, The God Delusion, pp. 23-27, pp. 161-202, pp. 325-340; See: Hitchens, Christopher, God Is Not Great, pp. 1-10, pp. 53-68, pp. 217-229.]?

والجواب من ثلاثة وجوه متكاملة: أولها أن إنكار بعض الناس للشيء لا يدلّ على عدم فطريته، كما أن إنكار السفسطائيين للمحسوسات والبديهيّات لم يُبطل بدهتها؛ فالبدهة صفة للقضية في ذاتها لا لقبول جميع الناس لها. [انظر: زمانى، تاريخ فلسفهى غرب، ج 1، ص 33-36؛ المظفر، المنطق، ص 19 و20]

وثانيها أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ الإنكار الظاهر لا يعني انعدام اليقين الباطن: ﴿وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14]؛ فالمؤثّرات الخارجية تحرف الفطرة لا تعدمها، كما يؤكّده الحديث النبوي: «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه» [البخاري، كتاب الجنائز، رقم الحديث 1358؛ مسلم، كتاب القدر، رقم الحديث 2658]. وثالثها أن الفطرة المحجوبة تنكشف عند الشدائد حين تنقطع الأسباب الماديّة، فيعود الإنسان تلقائياً إلى الدعاء والتوجّه نحو الله دون اختيار وإع: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة العنكبوت: 65]، وهو ما أثبتته الدراسات النفسية المعاصرة أيضاً في ظاهرة "الدين في مواجهة الأزمات"

[Pargament, Kenneth, The Psychology of Religion and Coping, Guilford Press, 1997, pp. 211-235].

والعوامل التي تحجب هذه الفطرة وتُعيق تفعيلها متنوّعة، يمكن تصنيفها إلى خمسة عوامل رئيسية نعرضها فيما يلي بالتحليل والنقد.

العامل الأول: التشويه المعرفي للمفاهيم الدينية

يعتبر التشويه المعرفي للمفاهيم الدينية من أبرز العوامل التي تعيق الفطرة السليمة؛ إذ يقدّم الدين في صورة مشوّهة ومنقّرة تتعارض مع العقل السليم؛ نتيجةً لذلك ينفر الإنسان المثقّف من الدين المحرّف معتقداً أنّه يمثّل الحقيقة المطلقة، ويظهر هذا التشويه بعدّة أشكال، منها:

أ- التجسيم والتشبيه الساذج

ترتبط بعض الصفات الجسمانية والبشرية بالإله في بعض الموروثات الدينية المحرّفة، ممّا أدى إلى ظهور فرق منحرفة مثل المجسّمة في التاريخ الإسلامي. وعندما يُعرض هذا التصوّر الإلهي المجسّم على العقل، يكون ردّ الفعل هو الرفض القاطع. ومع ذلك، فإنّ العديد من الملحدين الغربيين قد نشؤوا في بيئات تعرّضت لتصوّرات مشوّهة مثل التثليث والتجسّد، وعندما يرفضون هذه الأفكار، يعتقدون أنّهم يرفضون الإله نفسه.

ب- نظرية "إله الفجوات" (god of the gaps)

تعني الاستدلال على وجود الإله من الظواهر التي يعجز العلم عن تفسيرها، فيجعل الإله سبباً في سلسلة الأسباب الطبيعية لا فوقها. وحين يتقدّم العلم ويكتشف التفسير الطبيعي يظنّ بعض الناس أنّ الإله لم يعد له دور! والخطأ الجذري هو الخلط بين مستوى الأسباب الطبيعية ومستوى الخالق الذي أوجد النظام كلّهُ.

[Plantinga, Alvin, Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism, 2011, pp. 168-175.]

فالموقف السليم هو أنّ الإله هو خالق الأسباب ومؤثّرها، وهو يتجاوز السلسلة السببية ولا ينتمي إليها، والاستدلال الصحيح يستند إلى دقّة النظام وضرورة وجود الممكنات التي تتطلب وجود الواجب.

ج- التناقض الموهوم بين الدين والعلم

ترسّخ الصراع التاريخي بين الكنيسة والعلم، كما يتّضح من قضية غاليليو ونظرية التطوّر. ورسّخ ذلك في أذهان الناس فكرة مفادها أنّ الدين والعلم متعارضان. إلّا أنّ المشكلة تكمن في التفسير السطحي للنصوص وليس في الدين نفسه. [Barbour, Ian, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues, pp. 77-105] فالإله هو خالق الوحي والكون معاً، وبالتالي لا يمكن أن يتعارض كلامه مع أفعاله. القرآن يشجع على العلم والتفكّر بشكل واضح، كما

يظهر في قوله: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: 101]. وعند وجود تعارض ظاهري، يجب إما إعادة تقييم فهم النص (قد يكون له دلالات مجازية أو تأويل صحيح) أو إعادة النظر في النظرية العلمية (قد تكون مجرد افتراضات غير مؤكدة).

د- الخرافات المنسوبة للدين

من صور التشويه نسبة خرافات وأساطير إلى الدين كصكوك الغفران وقدرات الأيقونات والتماثيل وتأثير النجوم، مما يجعله يبدو مناقضاً للعقل. وهذه إضافات شعبية أو تحريفات طرأت على الدين الأصلي بسبب الجهل، ليست من جوهره في شيء، لكن حين يراها المثقف يرفضها بحق، وقد يرفض الدين كله معها.

هـ- كبت الغرائز الطبيعية باسم الدين

من أخطر صور التشويه تقديم الدين على أنه ضد الطبيعة الإنسانية، كالرهبانية المسيحية التي تحرم الزواج. وقد انتقد القرآن هذا التوجه: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الحديد: 27] [انظر: الشيرازي، الأمثل في تفسير القرآن، ج 18، ص 84-88]. فالدين الحق يبحث على الزواج ويوافق الفطرة: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَّبِعَ سُنَّتِي فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِي التَّزْوِيجَ» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 229]، ويُنكر تحريم الطيبات: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [سورة الأعراف: 32].

و- التلقين المبكر بتصورات محرّفة

من أخطر العوامل المعيقة للفطرة: التلقين المبكر للطفل منذ نعومة أظفاره بتصورات دينية محرّفة أو خاطئة أو ساذجة، بحيث ترسخ في أعماق نفسه، ويكبر معها، ثم حين يبلغ سن الرشد ويتطور عقله، يرفضها، لكنه للأسف يرفض الدين كله معها!

يمتص الطفل في سنواته الأولى كل ما يُقال له دون نقد. فإذا لُقّن تصورات خاطئة عن الإله، ترسّخت في لاوعيه. وحين يكبر ويتطور عقله، يراجعها فيجدها مناقضة للعقل والعلم، فيرفضها بحق، لكنه يرفض الدين كله معها! وهو في الحقيقة يُنكر إلهاً مشوّهاً

ينكره العارفون أيضاً. [Freud, Sigmund, The Future of an Illusion, pp. 10-26]

التشويه المعرفي هو السبب الرئيس لكثير من حالات الإلحاد المعاصر، فكثير من الملحدّين يُنكرون الإله المشوّه لا الإله الحق. ومن ثمّ فإنّ تصحيح المفاهيم ليس ترفاً فكرياً، بل هو أول خطوة في إيقاظ الفطرة المحجوبة.

العامل الثاني: الجهل وقصور المعرفة

إذا كان العامل الأول يتعلّق بتشويه المفاهيم الدينية، فإنّ هذا العامل يتعلّق بغياب المعرفة الصحيحة أو نقصها، سواء بحقيقة الإنسان ذاته أو بحقيقة الدين. والجهل أنواع، أخطرها ثلاثة:

أ- الجهل بالحقيقة الإنسانية

أخطر صور هذا الجهل اختزال الإنسان في بعده المادّي وإنكار بعده الروحي الفطري، وهو جوهر الفلسفة المادّية التي تسرّبت إلى عقول كثيرين دون وعي. يرى المادّيون أنّ الإنسان مجرد جسد نشأ بالصدفة من تطوّر عشوائي، لا روح له بالمعنى الحقيقي ولا غاية سامية ولا مصير له بعد الموت، وبالتالي فالدين ليس تلبيةً لحاجة فطرية، بل وهم نفسي سيزول بتقدّم العلم. ومن أسباب هذا الجهل سوء فهم فرضية التطوّر والظنّ بأنّها تثبت أنّ الإنسان مجرد حيوان متطوّر لا مكانة مميزة له، ممّا أفضى إلى نتيجة كارثية هي الاعتقاد بأنّ الفطرة الدينية ليست حقيقية، بل بقايا مرحلة بدائية. [Brunton, Paul, The Spiritual Crisis of Man, pp. 16-25]

ب- الجهل بالدين الصحيح

ينشأ هذا النوع من عدّة عوامل، أبرزها: النشأة في بيئات اجتماعية سلبية تعكس نماذج من التديّن المزيّف والسلوك المنحرف باسم الدين، فينفر منه من لم يرّ سواه. ومنها الانتماء إلى جماعات متطرّفة تقدّم تفسيرات مشوّهة وتحول دون التفكير النقدي المستقلّ؛ فحين يدرك الفرد انحراف جماعته يرفض الدين كلّ ظاهراً أنّ كلّ الأديان على شاكلتها، وهو ما شهدناه مع شباب تخلّوا عن الجماعات المتطرّفة فتحوّلوا إلى الإلحاد. [عبد الرحمن عبد الخالق، الإلحاد: أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها، ص8]

ج- الجهل المركّب

أخطر أنواع الجهل وأعسرّها علاجاً؛ وهو أن يجهل الشخص شيئاً ولا يدرك أنّه جاهل به، بل يعتقد أنّه عالم. [انظر: المظفر، المنطق، ص 19 و20] فالجاهل البسيط يدرك جهله فيبحث ويقبل الحقّ حين يتجلّى، أمّا الجاهل المركّب فيرى نفسه عالماً فيرفض الحقّ كبيراً ويجادل بجهله معتقداً أنّه يتكلّم عن علم. وقد حدّر الإمام عليّ عليه السلام من هذا المآل بقوله: «مَنْ كَثُرَ

نَزَّاعُهُ بِالْجَهْلِ دَامَ عَمَاهُ عَنِ الْحَقِّ» [نهج البلاغة، الحكمة 31] وحين يشعر الجاهل بالفخر بنفسه ويعتقد امتلاك المعرفة، يصبح جهله مركباً بالغ الخطورة صعب العلاج.

العامل الثالث: اتباع الهوى والانغماس في الشهوات

إذا كان العاملان السابقان ينتميان إلى المجال المعرفي والعلمي، فإنّ هذا العامل ينتمي إلى الجانب النفسي والسلوكي؛ إذ يعدّ الانغماس في الشهوات من أشدّ الحجب التي تطفئ نور الفطرة.

أ- تأثير الشهوات على الإدراك والمعايير

تؤثر الشهوات تأثيراً مباشراً على القدرة الإدراكية الروحية؛ فالإفراط فيها يُضعف التأمل في الحقائق العميقة: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطففين: 14]. فالذنوب تعلو على القلب كالصدأ يغطي المرأة، فيحجب نور الفطرة. ولا يقتصر أثرها على ذلك، بل تعدّل أطر التفكير لتبرير الانحراف، فحين ينغمس الإنسان في شهوة ما يجد نفسه في صراع بين فعله وفطرته التي تدنيه، فيحاول إسكات هذا التأييب بتغيير معايير الفكرية تدريجياً: ينكر حرمة الفعل، ثم يشكك في الدين، وقد ينتهي به المطاف إلى إنكار وجود الخالق.

ب- التأثير المتبادل: الدائرة المفرغة

ثمة علاقة دائرية خطيرة بين المادّية الاعتقادية (الإلحاد) والمادّية الأخلاقية (الانحلال):

من الإلحاد إلى الانحراف: حين ينكر الفرد الإله يزيل الرقيب الداخلي، فإذا غاب الخالق والحساب زال الداعي للتمسك بالأخلاق: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية: 24].

من الانحراف إلى الإلحاد: والعكس صحيح؛ حين ينغمس في الشهوات تؤنّبه فطرته فيحاول إسكاتهما بإنكار الدين كلّهما. وقد اعترف الفيلسوف توماس ناغل (Thomas Nagel) بهذه الحقيقة صراحةً بقوله: «أنا لا أريد أن يكون الإله موجوداً... إنّ لخوفي من الدين أساساً في أنني لا أريد أن يكون هناك إله» [Nagel, Thomas, The Last Word, p. 130]. وهو اعتراف نادر بأن الإلحاد قد يكون دافعه إرادي لا برهاني. يقول تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 10].

ج- نموذج قوم لوط.. انقلاب الفطرة الكامل

أبلغ نموذج قرآني على أقصى درجات حجب الفطرة: قوم لوط الذين خالفوا الفطرة الطبيعية ذاتها: ﴿آتَتْونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ﴾ [سورة الشعراء: 165 و166]، ولم يكتفوا بارتكابها سرًا، بل أعلنوها جهارًا: ﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ﴾ [سورة العنكبوت: 29]. والأخطر أنهم بلغوا انقلاب القيم الكامل حتى صارت الطهارة تهمة يُطرد بسببها الأطهار: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْأَسُ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [سورة النمل: 56]. فهذا أقصى ما يبلغه الانحراف: حين لا تُحجب الفطرة فحسب، بل تنقلب معاييرها رأسًا على عقب. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 276 و310]

الخلاصة أنّ الشهوات لا تفسد السلوك فحسب، بل تفسد الإدراك ذاته وتعيد صياغة المعايير لتبرير الانحراف. وهذا هو السرّ في التحذير القرآني المتكرر من اتباع الهوى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الجاثية: 23]؛ فمن اتخذ هواه إلها لم يعد يملك الأداة التي يدرك بها الإله الحق.

العامل الرابع: الغرور والتكبر

أ- ماهية الكبر وعناصره

الكبر في جوهره - كما بيّنه النبي ﷺ - هو «بَطْرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ» [المندري، الترغيب والترهيب، ج 3، ص 567 ح 31]، أي رفض الحق والاستهانة بالخلق. وقد حدّده الإمام علي عليه السلام بقوله: «الكبر أن تترك الحق وتتجاوزته إلى غيره، وتنظر إلى الناس ولا ترى أنّ أحدًا عرضة كعرضك» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 77، ص 90]. فهو يتضمّن عنصرين متلازمين: رفض الحق لا عن جهل، بل عن عناد وتعالٍ، والاستعلاء على الخلق واحتقارهم.

وما يميّز الكبر عن الجهل أنّ المتكبر يعرف الحق في قرارة نفسه، لكنّه يرفضه استكبارًا. والقرآن يُصرّح بهذه الحقيقة في وصف فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14]؛ فالجحد ظاهر، واليقين باطن، والدافع الكبر والاستكبار. وكذلك قوله تعالى عن المشركين: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [سورة الأنعام: 33]؛ فهم يعلمون صدقه في الباطن، لكنهم يجحدون علنًا ظلمًا وكبرًا.

للكبر آثار نفسية مدمرة على الإنسان، تحجب عنه الفطرة وتُبعده عن الحق: المتكبر تتضخم عنده "الأنانية"، فيرى نفسه مركز الكون ومقياس الحق والباطل. والمتكبر مُعجب بنفسه إعجاباً مفرطاً، يرى رأيه دائماً صواباً، ولا يتصور أن يكون مخطئاً. وهذا الإعجاب يعميه عن رؤية الحق إذا جاء من غيره. كثيراً ما يكون الكبر ناشئاً من الخوف من فقدان المكانة الاجتماعية أو السلطة أو الجاهل، فيصرّ المتكبر على موقفه عناداً ومكابرةً، حتى لو تبين له خطؤه. الكبر يضع حجاباً كثيفاً على القلب، فلا يصل إليه نور الحق ولا نداء الفطرة. قال تعالى: ﴿سَاصِرُونَ عَنِ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: 146].

الخلاصة أن الجهل حجاب قد يُرفع بالعلم، والشهوة حجاب قد يُرفع بالتزكية، أما الكبر فحجاب مزدوج: يمنع العلم من الدخول، ويمنع التزكية من التأثير؛ ولذلك وصفه النبي ﷺ بأنه مانع من دخول الجنة: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الكبر» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 234]؛ لأن من أغلق قلبه أمام الحق أغلق أمام نفسه باب السعادة كلها.

العامل الخامس: التعصب للحسية التجريبية المطلقة (الانحصار المعرفي)

أ- الوضعية المنطقية ومبدأ التحقق

الوضعية المنطقية (Logical Positivism) مدرسة فلسفية ظهرت في أوائل القرن العشرين في "حلقة فيينا"، من أبرز ممثليها رودولف كارناب (Rudolf Carnap) وألفرد جي. آير (Alfred Jules Ayer). وتبنت مبدأ التحقق (Verification Principle) القائل بأن «كل قضية لا يمكن التحقق منها تجريبياً فهي لا معنى لها». وبناءً على هذا المبدأ عدّ الوضعيون جميع القضايا الميتافيزيقية - ومنها "الإله موجود" - عبارات فارغة من المعنى لا صادقة ولا كاذبة؛ لأنّ الإله لا يُرى بالعين ولا يُقاس بالأجهزة ولا يخضع للتجربة المختبرية. [انظر: عزيزي، لغة الدين، ص 46-50؛

[Ayer, A.J., Language, Truth and Logic, Gollancz, 1936, pp. 35-45]

ب- النقد الفلسفي: انهيار المبدأ من الداخل

تعرض هذا الموقف لانتقادات فلسفية ساحقة أفضت إلى انهيار المدرسة الوضعية منذ منتصف القرن العشرين. وأشدّ هذه الانتقادات فتكاً التناقض الذاتي (Self-Refutation)؛ إذ يلاحظ أنّ مبدأ التحقق ذاته لا يمكن التحقق منه تجريبياً! فهو قضية فلسفية ميتافيزيقية

بامتياز، لا يمكن إثباتها بأي تجربة مختبرية، وبالتالي - بناءً على منطق الوضعيين أنفسهم - يجب أن يكون هذا المبدأ "لا معنى له"، فينهار من حيث ادّعى الصلابة. وقد اعترف آير نفسه لاحقاً بأنّ مبدأ التحقق "فشل ولم يُمكن الدفاع عنه"، وهو اعتراف نادر من داخل المدرسة بإفلاسها المنهجي. [انظر: عزيزي، لغة الدين، ص 50 و 51؛ Plantinga, Alvin, Where the Conflict Really

[Flew, Antony, There Is a God, HarperCollins, 2007, pp. 22-34; Lies, pp. 10-28]

الانحصار المعرفي الوضعي يُعيق الفطرة، لا لأنّه يُثبت خطأها، بل لأنّه يضع سياجاً منهجياً يمنع حتى طرح الأسئلة الوجودية الكبرى. لكنّ هذا السياج انهار من الداخل بتناقضه الذاتي؛ لبقى الطريق مفتوحاً أمام العقل للتأمل فيما وراء المادّة، وهو ما تنادي إليه الفطرة أصلاً.

بعد استعراض العوامل المعيقة الخمسة بالتحليل والنقد، يتبيّن أنّها ليست عوامل متوازنة مستقلةً يعمل كلّ منها في معزل عن الآخر، بل هي منظومة متشابكة متراكمة تتغذى فيما بينها وتتعاوض على إحكام الحجاب على الفطرة.

المبحث الرابع: سبل إيقاظ الفطرة المحجوبة على المستويات المختلفة

تأسيساً على ما كشفه المبحثان السابقان - من أنّ المعرفة الفطرية بالإله أصيلة في بنية الإنسان ثابتة لا تزول، وأنّ الانحراف عنها ناجم عن عوامل خارجية طارئة متشابكة قابلة للمعالجة - يغدو السؤال المنهجي المطروح في هذا المبحث: كيف تُرفع هذه الحجب؟ وما السبل الكفيلة بإيقاظ الفطرة الكامنة وإعادتها إلى التفعيل؟

وقبل عرض هذه السبل يستدعي السياق معالجة إشكال منهجي يفرض نفسه: إذا كانت الفطرة موجودة أصلاً وكافيةً في ذاتها، فلماذا نحتاج إلى أدلة عقلية وبراهين فلسفية على وجود الإله؟ أليس في ذلك تناقض مع دعوى الفطرية؟

والجواب أنّ الأدلة العقلية ليست بديلاً عن الفطرة ولا دليلاً على قصورها، بل هي موقظة ومنبهة لها؛ فالعلاقة بينهما تكامل لا تناقض. فالفطرة هي الأساس الداخلي والمعرفة الأولية التي يُولد بها الإنسان، غير أنّها قد تكون خافتة أو محجوبة في الحياة العادية بفعل العوامل التي حلّلتها المبحث السابق. وهنا تأتي الأدلة العقلية لتؤدي وظيفتها الحقيقية: لا تُنشئ المعرفة من عدم، بل تُوقظ المعرفة الكامنة وتُفعلها وتُزيل عنها حُجب الغفلة والشبهة.

وقد أشار إلى هذا المعنى صدر الدين الشيرازي في تعليق السيّد الطباطبائي على الأسفار؛ إذ جعل العقل مفعلاً للفطرة لا بديلاً عنها. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 15]

والعلاقة بين الفطرة والأدلة العقلية في حقيقتها دائرية تكاملية، فالفطرة تزود العقل بمبادئه الأولية والبدهيات التي ينطلق منها كبداية السببية واستحالة التناقض، فالعقل لا يبدأ من فراغ. والعقل بدوره يفعل الفطرة ويوضحها بالبراهين، فيزيل الشبهات ويقوّي اليقين. والأدلة توقظ الفطرة المحجوبة وتُعيدّها إلى الوعي المباشر. والفطرة الموقظة ترشد العقل وتمنحه الاطمئنان الداخلي. ومثال ذلك البصر والنور: البصر قوّة فطرية في العين منذ الولادة، لكنّه يحتاج إلى النور ليرى الأشياء؛ فالنور ليس بديلاً عن البصر، بل مفعّل له، ولو انعدمت قوّة البصر لم ينفع النور، ولو انعدم النور لم تتفعّل القوّة. وكذلك الفطرة هي القوّة الباطنية في النفس، والأدلة العقلية هي النور الذي يُظهر ما فيها من معرفة كامنة.

وانطلاقاً من هذا الفهم تحدّد طبيعة سبل الإيقاظ المطروحة في هذا المبحث؛ إذ إنّ إيقاظ الفطرة ليس خلقاً للمعرفة من عدم، بل إزالة للحجب التي تحول دون ظهورها. ويقابل كلّ سبيل من سبل هذا المبدأ عاملاً معيقاً بعينه: فالتشويه المعرفي يعالج بتصحيح المفاهيم، والجهل يعالج بالعلم الصحيح، والهوى يعالج بالتزكية والمجاهدة، والكبر يعالج بالتواضع والانكسار، والانحصر المعرفي يُعالج بتوسيع الأطر المعرفية وتوظيف الأدلة العقلية لتكون موقظة لا منشئة.

وهذه السبل لا تعمل في فراغ اجتماعي، بل تحتاج إلى بيئات حاضنة تهَيّ لها الأرض وتديم أثرها؛ ولذلك تقدّم على أربعة مستويات متكاملة لا متوازية: الفردي الذي هو نقطة الانطلاق، والتربوي والتعليمي الذي يصون الفطرة عند الأجيال الناشئة قبل أن تُحجب، والدعوي والإعلامي الذي يُوقظها في المجتمع حين تضعف، والمؤسسي والاجتماعي الذي يرسّخ بيئة حاضنة تُديم حيويتها. وهذه المستويات متكاملة لا يُغني أحدها عن الآخر؛ فالإصلاح الفردي دون إصلاح المؤسسات يظلّ هشّاً، والإصلاح المؤسسي دون إصلاح الفرد يظلّ قشرة بلا جوهر.

أولاً: على المستوى الفردي

الفرد هو نقطة البداية في أيّ إصلاح، فإذا صلح الفرد صلح المجتمع. وهذه أهمّ السبل للفرد الذي يريد أن يحافظ على فطرته حيّة نقيّة:

تُجِبُّ الفطرة بتراكم الذنوب على القلب، قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطففين: 14]. ومن ثم تكون التزكية - بالتوبة والعبادة ومجاهدة النفس والتفكير في آيات الله ﷻ - هي المسار الأول لإحياء الفطرة، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس: 9 و10].

العلم ثاني مسالك صون الفطرة؛ فالجهل بحقيقة الله ﷻ والدين يُضعف الفطرة ويُضِلُّ مساراتها، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر: 9] ويُعنى بالعلم هنا المعرفة الصحيحة المنقحة من التشويهاات والخرافات، بعيداً عن التلقين الأعمى.

التواضع ثالث المسالك؛ فالاستكبار يمنع القلب من الحق حتى مع معرفته، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14]. وقد حذر النبي ﷺ بقوله: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الكبر» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 234، ح 7].

التوازن رابع المسالك؛ فالانغماس في الشهوات يحجب الفطرة، والإسلام لا يدعو إلى رهبانية، بل إلى وسطية في إشباع الحاجات الطبيعية بالطرق المشروعة، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [سورة القصص: 77].

وهذه المسالك الأربعة منظومة متكاملة: التزكية تهَيِّئ القلب، والعلم ينيره، والتواضع يفتحه، والتوازن يديم حيويته. وهي معاً تعالج العوامل المعيقة الأربعة الأولى مقابلةً بمقابلة.

ثانياً: على المستوى التربوي والتعليمي

التربية هي المفتاح الأساسي لحماية الفطرة عند الأجيال الناشئة أو لإفسادها؛ ولذلك فإنَّ إصلاح التربية من أهم الأولويات:

أ- التربية الدينية السليمة

تقديم الدين بصورته الصحيحة بعيداً عن التجسيم والخرافات، مع التركيز على تعريف الطفل بالله ﷻ من خلال رحمته وجماله وحكمته لا من خلال العذاب وحده، واحترام عقله بالإجابة عن تساؤلاته بصدق وعمق لا بالتسفيه، وتنمية ملكة التفكير والاستدلال عوضاً عن التلقين الأعمى، مع القدوة الحسنة التي تؤثر في الطفل أكثر من الكلام.

ب- التربية على التفكير والتدبر

تعويد الطفل على التأمل في الكون وربط الظواهر الطبيعية بخالقها، وتشجيعه على التساؤل عن أصل الأشياء، وقراءة القرآن بتدبر المعاني لا بالحفظ الآلي. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة آل عمران، 190 و191].

ج- تصحيح المفاهيم المشوّهة

شرح التوحيد الصحيح وإزالة ما علق به من تجسيم أو خرافة، وبيان عدم التناقض بين الدين والعلم الصحيح، وتقديم نماذج من العلماء المسلمين الذين جمعوا بينهما، والردّ على الشبهات بأسلوب مناسب لمستوى المتعلّم.

د- التعليم المتدرّج حسب العمر

مرحلة الطفولة (0-7 سنوات): التركيز على المحبة والارتباط العاطفي بالله ﷻ، من خلال القصص والأناشيد والطبيعة. - مرحلة الصبا (7-14 سنة): التركيز على العبادات والأخلاق، مع بداية التعليل البسيط. - مرحلة المراهقة (14-21 سنة): التركيز على الأدلة العقلية والإجابة عن الأسئلة الوجودية والشبهات. - مرحلة الشباب (21 فما فوق): التعمق في الفلسفة والعقيدة والمقارنة مع الأفكار الأخرى.

ثالثًا: على المستوى الدعوي والإعلامي

للدعوة والإعلام دور كبير في تشكيل وعي الناس، وفي تقوية الفطرة أو إضعافها:

أ- تقديم الإسلام بصورته الحضارية الراقية

إبراز الجوانب العقلانية في الإسلام من تفكير وتدبر وحكمة، وإظهار توافقه مع الفطرة الإنسانية السليمة، وتقديم نماذج من علماء الإسلام وفلاسفته الذين أسهموا في بناء الحضارة الإنسانية، مع الابتعاد عن الصور النمطية السلبية التي تربطه بالتطرف أو التخلف

ب- الحوار العقلاني مع الملحدين والشكّكين

يقتضي الحوار مع الملحدين الإنصات لشبهاتهم، والردّ بالحجة والبرهان، وإزالة الصورة المشوّهة عن الإله التي تعدّ في كثير من الحالات السبب الحقيقي للإلحاد، مع التركيز على

القواسم المشتركة من فطرة وأخلاق وبحث عن الحقيقة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125].

ج- استخدام وسائل العصر والتقنية الحديثة

توظيف المنصات الرقمية ووسائل التواصل الاجتماعي لنشر المحتوى الديني الراقي والردّ على الشبهات، وإنتاج أفلام وثائقية عن الكون والخلق والإعجاز العلمي، وإنشاء تطبيقات للحوار المنضبط، وترجمة المحتوى الإسلامي الرصين إلى لغات العالم.

رابعاً: على المستوى المؤسسي والاجتماعي

للمؤسسات (الدينية والتعليمية والإعلامية والأسرية) دور كبير في حماية الفطرة:

أ- المؤسسات الدينية (المساجد والحوارات وسواها)

تطوير الخطاب الديني بما يناسب العصر، ويجيب عن أسئلة الشباب، وتأهيل الدعاة والخطباء على الحوار العقلاني والردّ على الشبهات، وإنشاء مراكز متخصصة لمواكبة التحديات المعاصرة من إلحاد وعلمانية ونسبية أخلاقية، والتعاون مع المؤسسات الأكاديمية لإنتاج أبحاث محكمة في الفطرة والإيمان

ب- الجامعات ومراكز البحث

إنشاء أقسام أكاديمية متخصصة في إبستمولوجيا الدين وفلسفته، وإجراء دراسات ميدانية حول ظاهرة التدين الفطري في مجتمعات مختلفة، ودراسات مقارنة بين نظرية الفطرة الإسلامية والنظريات الغربية المعاصرة كعلم نفس الدين المعرفي، مع عقد المؤتمرات العلمية ونشر الأبحاث في مجالات محكمة وترجمة الدراسات الغربية القيّمة

ج- الإعلام (التلفاز والإذاعة والصحافة والإنترنت)

إنتاج برامج راقية عن الكون والخلق والإعجاز العلمي، واستضافة علماء ومفكرين يقدمون الدين بصورة عقلانية جذابة، وتجنّب المحتوى الذي يقدمه بصورة خرافية، والردّ الإعلامي على الحملات الإلحادية، مع تخصيص برامج للشباب تجيب عن تساؤلاتهم الوجودية.

د- دور الأسرة

الأسرة هي النواة الأولى للتربية، ولها الأثر الأكبر في حماية فطرة الأبناء أو إفسادها. وأبرز أدوارها: القدوة الحسنة من الوالدين، وخلق جوٍّ إيمانيٍّ في البيت من ذكر وتلاوة وصلاة جماعية، والحوار المفتوح مع الأبناء والاستماع لتساؤلاتهم بجدية، وحمايتهم من البيئة الفاسدة مع متابعة ما يشاهدونه ويقرؤونه. وقد حسم الحديث النبوي المتفق عليه: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه اللدان يهودناه وينصرّانه ويمجّسانه» [البخاري، كتاب الجنائز، رقم الحديث 1358؛ مسلم، كتاب القدر، رقم الحديث 2658]، فالوالدان يحدّدان مصير فطرة الطفل إلى حدٍّ بعيدٍ.

ملاحظة منهجية

هذه المؤسّسات الأربع حلقات متشابكة لا تعمل باستقلالية: المؤسّسة الدينية ترسّخ، والأكاديمية تؤصّل، والإعلام يُبلّغ، والأسرة تجدّر. وتكاملها هو الضمان الحقيقي لحيوية الفطرة في المجتمع.

الخاتمة

في ختام هذه الرحلة العلمية، يتجلى لنا أنّ نظرية الفطرة ليست دعوى دينيةً بلا سند، بل حقيقة عميقة تشهد لها النصوص المقدّسة والتأمّلات الفلسفية والدراسات العلمية المعاصرة والتجربة الإنسانية الواقعية عبر التاريخ.

المعرفة بالله متجدّرة في أعماق الطبيعة الإنسانية، مودعة فيها منذ الخلقة الأولى: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 30]. وإن حُجبت هذه الفطرة بفعل العوامل الخارجية فإنّها لا تزول بالكلية، بل تبقى كامنة في الأعماق كالجر تحت الرماد، قابلةً للإيقاظ في أي لحظة. وخير شاهد على ذلك أنّ كثيراً ممّن ظنّوا أنّهم أماتوا في أنفسهم كلّ توجّه ديني، ما إن واجهوا أزمة وجودية حاسمة حتّى وجدوا أنفسهم يعودون تلقائياً إلى الفطرة، يدعون الله ﷻ ويبحثون عن المعنى ويتساءلون عن المصير.

ومسؤوليتنا اليوم - في زمن تنامي الإلحاد والمادية - لا تكمن في خلق الإيمان من العدم، بل في إيقاظ الإيمان الكامن، وإزالة الحجب التي تمنع الناس من رؤيته، وتصحيح المفاهيم المشوّهة التي نفّرتهم منه. وهذه مهمّة ممكنة وواقعية؛ لأنّنا لا نسير ضدّ الطبيعة الإنسانية بل معها، نعيد الإنسان إلى أصله الفطري الذي فطره الله عليه.

وإذا أدّينا هذه الرسالة بصدق وحكمة وإخلاص، أسهمنا في إعادة الإنسان إلى سعاده الحقيقية، وفي بناء مجتمع متّصل بخالقه، متحرّر من قيود المادية، متوجّه نحو الكمال الإنساني المنشود.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الدار الشامية، بيروت، 1412 هـ.
الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، 1368 هـ. ش.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان، قم، 1402 هـ.
البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، 1987 م.
القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء - الإلهيات، انتشارات بيدار، قم.
ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 2، 1409 هـ.
ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979 م.
ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

البحراني، هاشم بن سليمان، تفسير البرهان، بنياد بعثت - مركز چاپ و نشر، قم، 1373 هـ. ش.

عبد الرحمن، عبد الخالق، الإلحاد.. أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1404 هـ.

جوادى آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، مؤسسه اسراء، قم، 1384 هـ. ش.

الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، 1994 م.

- عزيزي، مصطفى، لغة الدين.. دراسة في البنية اللغوية للوحي، دار الدليل، 2022 م.
- سليماني اميري، عسكري، نقد برهان ناپذيري وجود خدا، انتشارات بوستان كتاب، قم، چاپ يكم، 1388 هـ. ش.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 4، 1407 هـ.
- رباني گلپايگانی، علي، عقاید استدلالی، دار الشفاء - مركز مدیریت حوزه های علمیة خواهران، قم.
- المجلسي، محمداقصر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسه الوفاء، بيروت.
- مطهري، مرتضى، الإنسان والإيمان، دار الهادي، بيروت.
- مطهري، مرتضى، الفطرة، دار الهادي، بيروت.
- مصباح يزدي، محمدي، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی - معاونت فرهنگی، تهران، 1366 هـ. ش.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، دار المعارف للطبوعات، بيروت، 2006 م.
- مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم، 1379 هـ. ش.
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1424 هـ.
- زمانی، مهدي، تاريخ فلسفه غرب، دانشگاه پیام نور، 1388 هـ. ش.
- سعيدى مهر، محمد، آموزش كلام اسلامي، انتشارات كتاب طاها، 1395 هـ. ش.
- النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392 هـ.
- يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2016 م.

René Descartes, *Meditations on First Philosophy With Selections from the Objections and Replies*, Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York, 2008.

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Hendrickson Publishers Inc, United States 2007.

Augustine of Hippo. *Confessions*. Translated by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz Ltd, London, 1936.

Barbour, Ian G., *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, HarperCollins, San Francisco, 1997.

Barrett, Justin L., *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Free Press, New York, 2012.

Boyer, Pascal, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001.

Brunton, Paul, *The Spiritual Crisis of Man*, Rider & Company, London, 1952.

Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, New York, 2006.

Einstein, Albert, *Ideas and Opinions*, ed. Carl Seelig, trans. Sonja Bargmann, Crown Publishers, New York, 1954.

Evans, C. Stephen, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Flew, Antony, *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, HarperCollins, New York, 2007.

Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, W.W. Norton & Company, New York, 1961, pp. 11–12.

Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, trans. James Strachey, W.W. Norton & Company, New York, 1961, pp. 10–26.

Hitchens, Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve/Hachette Book Group, New York, 2007.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green & Co., 1902.

Leibniz, G. W. *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Meiners, Christoph, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (General Critical History of Religions), 2 vols., Hannover, 1806–1807.

Nagel, Thomas, *The Last Word*, Oxford University Press, New York, 1997.

Norenzayan, Ara, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.

Pascal, Blaise, *Pensées*, trans. W.F. Trotter, Penguin Books, London, 1966.

Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, 2000.

Plantinga, Alvin, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford University Press, New York, 2011.

Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Swinburne, Richard, *Is There a God?*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, 2nd Edition, Oxford, 2004.

The Ontological Principles Underlying Philosophical Knowledge of God

Kamal Mass'oud Thabih

Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.

E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304>

Abstract

This study investigates the ontological foundations upon which philosophical knowledge of God is constructed, with particular emphasis on the constitutive role of ontology in Islamic philosophical theology. It focuses especially on realism and causality as fundamental principles for demonstrating the existence of God and for making sense of the ontological relationship between the Creator and creation. The study proceeds from the premise that an important part of the disagreement between theological and philosophical schools, as well as between Islamic and Western approaches to theology, stems from differences in their underlying ontological frameworks rather than from differences in their arguments and conclusions alone. It therefore seeks to clarify how philosophical conceptions of God, His attributes, and His actions are connected to prior ontological principles, and to show how differing interpretations of realism, causality, and the basis of the contingent's dependence on a cause give rise to divergent models of the relationship between God and the world. The study employs a comparative analytical method, examining fundamental ontological concepts, tracing their development within the Islamic theological and philosophical traditions, and comparing them with selected Western philosophical and theological approaches on the basis of relevant primary sources. It concludes that philosophical theology rests upon a system of ontological principles that provides the foundation for establishing God's existence and explaining His attributes and actions. It further argues that differing interpretations of realism and of the basis of causal dependence lead to fundamental differences in the way the world's relationship to God is understood. Finally, the study suggests that some of the major difficulties encountered in Western theology are rooted less in the findings of empirical science than in unsubstantiated metaphysical premises, and that the ontological framework developed in Islamic philosophy offers a more coherent and deeper approach for understanding the God-world relationship.

Keywords: ontological principles, philosophical theology, principle of realism, principle of causality, existential contingency, relational existence.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 98–132

Received: 13/06/2026 | Accepted: 05/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الإله الفلسفية

كمال مسعود ذبيح

رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304>

الخلاصة

يتناول هذا البحث المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الله الفلسفية، من خلال بيان الدور التأسيسي للمباحث الوجودية في بناء الإلهيات الفلسفية في الفلسفة الإسلامية، ولا سيما أثر أصل الواقعية وقاعدة العلّية في إثبات وجود الله تعالى وتفسير طبيعة العلاقة الوجودية بين الخالق والمخلوقات. وتنطلق مشكلة البحث من أنّ جانباً مهماً من الاختلاف بين الاتجاهات الكلامية والفلسفية، وكذلك بين التصوّرات الإسلامية والغربية للإلهيات، يعود إلى اختلاف المباني الأنطولوجية التي تستند إليها، وليس إلى اختلاف الأدلّة والنّائج وحدها. ويهدف البحث إلى الكشف عن ارتباط التصوّر الفلسفي لله تعالى وصفاته وأفعاله بالمبادئ الوجودية السابقة عليه، وبيان أثر اختلاف تفسير أصل الواقعية وقاعدة العلّية وملاك احتياج الممكن إلى العلّة في بناء نماذج متباينة للعلاقة بين الله والعالم. واعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن، من خلال تحليل المفاهيم الأنطولوجية الأساسية، وتتبع تطوّرها في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي، ومقارنتها ببعض الاتجاهات الفلسفية واللاهوتية الغربية، بالاستناد إلى المصادر الأصيلة ذات الصلة. وخلص البحث إلى أنّ الإلهيات الفلسفية تستند إلى منظومة من المبادئ الأنطولوجية التي تؤسّس لإثبات وجود الله تعالى وتفسير صفاته وأفعاله، وأنّ اختلاف تفسير أصل الواقعية وتحديد ملاك الاحتياج إلى العلّة يفضي إلى اختلاف جوهري في تفسير ارتباط العالم بالله، كما أظهر البحث أنّ جانباً من الإشكالات الغربية في الإلهيات يرتبط بمقدّمات ميتافيزيقية غير مبرهنة أكثر من ارتباطه بنتائج العلوم التجريبية، وأنّ الرؤية الوجودية في الفلسفة الإسلامية توقّر إطاراً أكثر اتّساقاً وعمقاً لتفسير العلاقة بين الله والعالم. الكلمات المفتاحية: المبادئ الأنطولوجية، الإلهيات الفلسفية، أصل الواقعية، قاعدة العلّية، الإمكان الوجودي، الوجود الرابط.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 98 - 132

استلام: 2026/06/13 | القبول: 2026/07/05 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدمة

تعدّ الإلهيات الفلسفية من أكثر مباحث الفلسفة الأولى ارتباطًا بالمبادئ المعرفية والأنطولوجية التي يتأسس عليها التفكير الفلسفي؛ إذ إنّ النتائج التي تنتهي إليها البراهين الإلهية لا تنفصل عن طبيعة المبادئ التي تُبنى عليها، سواء أكانت مبادئ تصديقيةً تتعلق بالقضايا الأولية والأحكام العقلية التي يعتمد عليها البرهان، أم مبادئ أنطولوجيةً ترتبط بتفسير حقيقة الوجود، والعلية، والإمكان، وسائر القضايا الوجودية المؤسسة للفلسفة؛ ومن هنا فإنّ اختلاف الفلاسفة والمتكلمين في هذه المبادئ لا يقتصر أثره على الجانب النظري، بل ينعكس بصورة مباشرة على كيفية بناء النسق الإلهي، وصياغة براهين إثبات وجود الله تعالى، وتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوقات.

وتنبع أهمية هذا البحث من أنّ كثيرًا من الخلافات الفلسفية والكلامية التي تبدو للوهلة الأولى خلافاتٍ في النتائج، ترجع في حقيقتها إلى اختلاف في المباني التصديقية والأنطولوجية التي يقوم عليها الاستدلال الفلسفي، كما أنّ عددًا من الإشكالات التي أُثيرت في الفكر الفلسفي الغربي حول قضايا الإلهيات، ولا سيّما ما يتعلق ببرهان العلة الأولى وطبيعة العلاقة بين الإله والعالم، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بطريقة فهم المبادئ الأنطولوجية الحاكمة لهذه المسائل، الأمر الذي يجعل دراسة هذه المبادئ مدخلًا أساسيًا لفهم الاختلافات بين الاتجاهات الفلسفية والكلامية، والكشف عن جذورها المعرفية.

وتتمثّل الجِدّة العلمية لهذا البحث في أنّه لا يقتصر على دراسة المبادئ التصديقية أو الأنطولوجية بوصفها مباحث تمهيديةً في الفلسفة، بل يعمد إلى تحليل أثرها المباشر في بناء الإلهيات الفلسفية، من خلال تتبع العلاقة بين اختلاف المباني الفلسفية واختلاف النتائج الإلهية المترتبة عليها، مع إجراء قراءة مقارنة بين أبرز الاتجاهات الكلامية والفلسفية الإسلامية، والإشارة إلى انعكاسات بعض تصوّرات الفلسفة الغربية في هذا المجال؛ وبهذا ينتقل البحث من دراسة المبادئ في ذاتها إلى دراسة وظيفتها التأسيسية في تشكيل الرؤية الإلهية.

وانطلاقًا من ذلك، يسعى البحث إلى الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أثر المبادئ التصديقية والمبادئ الأنطولوجية في بناء الإلهيات الفلسفية؟ وكيف يسهم اختلاف هذه المبادئ في تفسير التباين بين الاتجاهات الفلسفية والكلامية في قضايا الإلهيات؟

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

أولاً: المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية لكل علم هي القضايا التي يتوقف عليها تبين مسائل ذلك العلم وإثباتها؛ ولذلك يجب توضيحها وتأسيسها قبل الخوض في مسائله؛ إذ لا يمكن البحث العلمي في قضايا أي علم من دون تحديد مبادئه التصديقية وحسمها، وتكتسب هذه المبادئ أهمية تأسيسية خاصة، ولا سيما وفق الاتجاه الأساسي في تبرير المعرفة؛ لأنها تمثل الأسس التي يقوم عليها البناء العلمي.

وقد التفت فلاسفة الإسلام إلى أن قضايا الإلهيات - ولا سيما ما يتعلق بإثبات الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها - ليست بدئية في جميعها، بل تحتاج إلى الإثبات والاستدلال بواسطة قضايا ومقدمات أخرى؛ ومن ثم فإن المقدمات المعتمدة في براهين الإلهيات تشكل المبادئ التصديقية لهذا النسق الفلسفي، ويجب إثبات غير البديهي منها في علم آخر.

يقول الحكيم الزنوزي: «إن البرهنة على وجود واجب الوجود... موقوفة على تمهيد مقدمات وتحقيقها... فمنها ما هو من البديهيات الأولية والضروريات العقلية، ومنها ما هو من البديهيات الثانوية... ومنها ما هو من النظريات والكسبيات التي يتوقف ثبوتها على إقامة البراهين القاطعة وإيراد الأدلة الساطعة؛ ولذلك كان لا بد من تقديم تلك المقدمات؛ ليكون الاستدلال على المسائل الربوبية والمطالب الإلهية والعقائد الدينية استدلالاً تاماً وافياً، بحيث لا يبقى مجال للتوقف أو التأمل، ولا موضع للاعتراض والمناقضة» [زنوزي، لمعات الهية، ص 7].

ومع أن فلاسفة الإسلام لم يفردوا المبادئ التصديقية للإلهيات الفلسفية بالبحث المستقل؛ لأن مباحث الإلهيات كانت تُدرج غالباً بعد مباحث "الأمر العامة"، فقد صرح بعضهم - كالمهدي النراقي - بجملة من هذه المبادئ عند تأليف مصنّفات مستقلة في الإلهيات، وعدوها مقدمات أساسية لها. [انظر: النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج 1، ص 3-58]

وبصورة عامة، ترتبط المبادئ التصديقية لقضايا الإلهيات بالمعنى الأخص بثلاثة مجالات رئيسية: الواقع، والذهن، واللغة. وتؤثر الكيفية التي يُفهم بها كل واحد من هذه المجالات تأثيراً تأسيسياً في بناء قضايا معرفة الله والإلهيات؛ ولذلك يمكن تقسيم المبادئ التصديقية للإلهيات بالمعنى الأخص إلى ثلاثة أقسام: المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)، والمبادئ المعرفية، والمبادئ اللغوية.

ونقتصر في هذا البحث على دراسة المبادئ الأنطولوجية، على أن تُبحث المبادئ الأخرى في دراسات لاحقة.

ثانيًا: المبادئ الأنطولوجية

تقوم الإلهيات في الفلسفة الإسلامية على منظومة واسعة من المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)؛ إذ يتوقف البحث في قضايا الإلهيات وفهمها على معالجة المسائل الوجودية الكلية التي تُبحث في قسم "الأمر العامة"، ويرتبط ابتناء الإلهيات بالمعنى الأخص على هذه المباحث بطبيعة الفلسفة نفسها؛ لأن "الأمر العامة" تبحث في أصل الوجود ومطلق الكينونة، وفي الأحكام التي لا تختص بنوع أو صنف معين من الموجودات، بل تشمل الموجود بما هو موجود.

وتندرج ضمن هذه المباحث قضايا الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوة والفعل، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض، وبما أن هذه المسائل تتناول الأحكام الكلية للوجود وجميع أقسام الموجودات، فإن نتائجها تمثل الأساس الأنطولوجي الضروري لدراسة أي موجود خاص؛ ومن هنا تركز معرفة الله تعالى على علم الوجود، وتقوم الإلهيات بالمعنى الأخص على مباحث "الأمر العامة".

يقول مرتضى مطهري: «تعدّ الأمور العامة مفتاح الفلسفة الإلهية. ويرى الحكماء الإلهيون أن الخوض في المسائل الفلسفية المرتبطة بالمبدأ والمعاد يكون عبثًا ما لم يُستوفَ البحث والتحقيق في الأمور العامة مسبقًا» [مطهري، مجموعته آثار، ج 5، ص 192].

ولا يقتصر دور الأنطولوجيا الفلسفية على توفير المقدمات اللازمة لإثبات وجود الله وصفاته، بل تؤثر كيفية فهم القضايا الوجودية في الصورة التي نرسمها لله تعالى وفي تفسير علاقة الموجودات به؛ فقاعدة العلية مثلًا تمثل مقدّمة أساسية في كثير من براهين إثبات وجود الله، غير أن الاختلاف في تفسير مضمونها وفي تحديد ملاك احتياج الممكن إلى العلة يفضي إلى اختلاف التصوّر المتعلّق بكيفية افتقار الموجودات إلى الله تعالى، ومقدار هذا الافتقار وحدوده.

وتبرز أهمية التصوّر الصحيح لله تعالى على المستويين النظري والعملي؛ إذ إن تردّد بعض المفكرين في الإيمان بالله لا يرجع دائمًا إلى ضعف الأدلة أو عدم إقناعها، بل قد ينشأ من تبني تصوّر خاطئ لحقيقة الألوهية؛ بحيث يكون "الإله" المتصوّر موجودًا لا يستحيل إثباته فحسب، بل يكون وجوده - وفق ذلك التصوّر - ممتنعًا في الواقع.

وعليه، تهدف المقالة إلى بيان بعض المبادئ الأنطولوجية المتقدمة، والكشف عن كيفية ابتناء مسائل الإلهيات بالمعنى الأخصّ عليها، مع عرض نماذج من اختلاف المباني الوجودية وآثارها الجوهرية في فهم الله تعالى وصفاته.

المبحث الثاني: أهمّ المبادئ الأنطولوجية المؤثرة في مباحث الإلهيات

المبدأ الأول: الواقعية الأنطولوجية وصلتها بالإلهيات الفلسفية

يُطرح مفهوم الواقعية في مجالات متعدّدة، كالأنطولوجيا، ونظرية المعرفة، والدلالة، ونظرية القيم، غير أنّ المقصود هنا هو الواقعية الأنطولوجية أو الميتافيزيقية، وهي القول بأنّ للأشياء وجودًا حقيقيًا، وأنّ أصل وجودها ونمط تحقّقها مستقلّان عن الإنسان وعن كيفية إدراكه لها، في مقابل اللاواقعية التي تنكر هذه الحقيقة.

[Edward Graig, Realism and Antirealism, V.8, p. 115]

وبناءً على الواقعية الفلسفية، يمتلك العالم الخارجي وجودًا عينيًا مستقلًا عن الذوات العارفة، ومتقدّمًا عليها وجودًا، ولا يتوقّف تحقّقه على إدراكها أو معرفتها. وتنقسم الواقعية - وتبعًا لها اللاواقعية - إلى واقعية عامّة تشمل جميع مجالات الوجود، وواقعية جزئية تقتصر على مجال مخصوص؛ ولذلك يمكن للإنسان أن يكون واقعيًا في بعض مجالات الوجود ولا واقعيًا في مجالات أخرى. [Richard Fumerton, Realism and Correspondence Theory of Truth, p. 18]

وقد ظهرت الواقعية في العصور الوسطى في سياق البحث عن الكليات، في مقابل النظرية الاسمية (Nominalism) التي تنكر وجودًا عينيًا للكليات. أمّا في الفلسفة الحديثة، فقد انصبّ البحث على وجود الموجودات المادية؛ فذهب الواقعيون، ومنهم جون لوك (John Locke)، إلى أنّ الأشياء المادية موجودة خارج الذهن ومستقلّة عن الإدراك والتجربة الحسّية. وتقابل الواقعية بهذا المعنى المثالية، التي تنكر استقلال العالم الماديّ والوقائع الخارجية عن الوعي والإدراك، وتعدّ العالم معطى ذهنيًا وإدراكيًا. [R. J. Hirst, Realism, v8, pp. 260-261]

وتقوم الفلسفة الإسلامية - بوصفها علمًا يبحث في الوجود وأحكامه - على الإقرار بالتحقّق الموضوعي للحقائق خارج الذهن، وتعدّ أصل الواقعية من أوضح البدهيات؛ يقول مرتضى مطهري: «إنّ هناك - على نحو الإجمال - موجودًا ما في العالم، وإنّ العالم - خلافًا لما يدّعيه

السوفسطائيون - ليس خواءً محضاً أو عدماً صرفاً... وهذه المقدمة البديهية تمثل الحدّ الفاصل بين الفلسفة والفسفسطة، وهي من أوضح البدهيات وأجلاها» [مطهرى، مجموعته آثار، ج 5، ص 488].

ومن منظور الفلسفة الإسلامية، لا يقتصر الإنسان السليم على الإذعان بوجود ذاته وحالاته النفسية وإدراكاته الذهنية، بل يوقن أيضاً بوجود الآخرين والعالم الخارجي؛ ويشهد على ذلك سلوكه العملي؛ إذ يتعامل مع الطعام والحرارة والبرودة والخطر والأشخاص الآخرين بوصفها حقائق خارجية مستقلة عنه، ويعيش في تفاعل مستمر مع واقع يتجاوز ذاته الفردية [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6]؛ ومن ثم فإنّ الإيمان بوجود العالم الخارجي ليس افتراضاً ذهنياً أو اعتباراً اصطلاحياً، بل حقيقة بديهية واضحة بذاتها.

وتبلغ بداهة أصل الواقعية حدّاً لا يمكن معه إنكارها أو حتّى التشكيك فيها؛ لأنّ إنكار الواقع يستبطن التسليم بواقعية الذات، والفهم، والاستدلال، والمقدمات، والنتائج، والمخاطب، كما أنّ الشكّ في الواقع يفترض واقعية الشكّ نفسه؛ ومن هنا فإنّ أصل الواقعية لا يُبرهن عليه ولا يُستدلّ على نفيه؛ لأنّ البرهان يفترض إمكان الشكّ أو الجهل بالقضية، في حين أنّ أصل الواقع سابق على كلّ شكّ وبرهان، ويمثّل أساس كلّ تفكير واستدلال. [جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 1، ص 181]

ويرى بعض فلاسفة الإسلام المعاصرين أنّ «بداهة الواقع تتجلّى ابتداءً في الوجدانيات والأمور التي تُدرك بالعلم الحضورى الذي لا يقبل الخطأ، ثمّ ينتزع مفهومها (الموجود) و(الواقع) من موضوعاتها، فتظهر بصورة (القضية المهملة) الدالة على أصل الواقع؛ وبهذا الشكل يتجلّى أصل الواقع العيني إجمالاً في قالب قضية بديهية» [مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 301].

ويترتب على الإقرار بأصل الواقعية إمكان التمييز - بالاستعانة بالمباحث الأنطولوجية - بين الموجودات الحقيقية والموجودات الوهمية أو المتخيّلة [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 7]. كما ترتبط الواقعية ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بوجود الله تعالى؛ لأنّ جميع براهين إثبات وجوده تنطلق - بصورةٍ ما - من الواقع إلى الله؛ فالبراهين التي تتمحور حول المخلوقات تستدلّ من وجود واقع معيّن - كالعالم الإمكانى أو الحركة أو حدوث العالم - على وجود الله تعالى؛ ولذلك فإنّ إنكار ذلك الواقع الخاصّ يؤدّي إلى انسداد هذا المسار البرهاني، ويؤدّي إنكار أصل الواقع الخارجي إلى النتيجة نفسها من باب أولى.

أمّا "براهين الصديّقين" أو البراهين الوجودية، فإنّها تنطلق من أصل الواقعية نفسه، من دون التوسّط بوجود مخلوق خاصّ أو واقع معيّن؛ فبرهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا لا يبدأ من وجود المخلوق بما هو مخلوق، بل من أصل الوجود؛ إذ إنّ مجرد الإذعان بوجود شيء ما يستلزم - وفق هذا البرهان - الإقرار بوجود حقيقة لا يعترىها العدم، وهي واجب الوجود بالذات.

وتتميّز هذه البراهين بأنّها يمكن أن تُلزم حتّى المثالي؛ لأنّ نقطة انطلاقها ليست الإقرار بواقع خارجي معيّن، بل مجرد التسليم بوجود موجود؛ فحتّى لو أنكر المثالي وجود أيّ واقع خارج المفاهيم الذهنية، فإنّ اعترافه بوجود مفهوم ذهني يحقّق المقدّمة الأولى للبرهان، وهي: "هناك موجودٌ ما"؛ ومن ثمّ يمكن لبرهان الصديّقين أن يقود إلى إثبات واجب الوجود، وأنّ يسهم في الوقت نفسه في إبطال المثالية؛ لأنّ واجب الوجود حقيقة متجاوزة للذهن وليس مجرد مفهوم ذهني.

وبذلك يمكن بالاعتماد على مفاهيم بديهية، كالوجود والعدم والواجب والممكن، وعلى القضية البديهية المتمثلة بأصل العلّية، إثبات وجود الله تعالى، وترسيخ القول بوجود واقع يتجاوز الذهن، وتأكيد الموقف الواقعي في مقابل المثالية.

اللاواقعية في الفكر الغربي

تقف اللاواقعية في مقابل الواقعية الميتافيزيقية، وتنطلق من إنكار وجود واقع مستقلّ عن الذهن واللغة الإنسانية، وترى أنّ الإنسان لا يتعامل إلّا مع تصوّراته الذهنية وبُناه اللغوية. ويعبّر دان كيبيت (Don Cupitt) عن هذا التحوّل بقوله: «إنّ تجربتنا الحديثة تتمثّل في أنّه لا توجد في العالم أيّ حقيقة موضوعية ثابتة ومعقولة، من ذلك النوع الذي كانت لغتنا تعدّ انعكاساً له، بحيث يمكننا أن نختبر نظرياتنا على أساسه؛ فإنّنا اليوم نعيش بصورة كاملة داخل التاريخ واللغة، وفي سياق تحولاتنا الثقافية الخاصّة. لقد أدركنا أنّ عالمنا لم يعد مشيّدًا على أساس الوجود، بل أصبح من صنع الرموز والاستدلالات المتعارضة. وإنّ الأثر البعيد للثورة النقدية في تفكيرنا تمثّل في جعلنا أكثر وعيًا بوجهات نظرنا ومناهجنا، إلى الحدّ الذي غدت معه فكرة الواقع الموضوعي وكأنّها قد تلاشت؛ فنحن لم نعد نمتلك عالمًا منسجمًا وملائمًا، بل لم يبقَ أمامنا سوى حشد من الاختلافات المتراكمة عبر

التاريخ» [Don Cupitt, Anti-Realist Faith, p. 48].

ويُعدّ نلسون غودمان (Nelson Goodman) من أبرز ممثلي اللاواقعية المعاصرة؛ إذ ينكر وجود عالمٍ مستقلٍّ عن الذهن في كتابه "طرائق صنع العالم" (Ways of Worldmaking)، ويدافع عن تعدّد العوالم التي تتشكّل من المفاهيم والألفاظ والرموز والأوصاف والقراءات البشرية؛ فلكلّ إطار مفهومي في الفلسفة أو العلم أو الفنّ أو السياسة أو الحياة اليومية عالمٌ خاصٌّ يتكوّن من خلاله، وبما أنّ الأطر المفهومية تُبنى وفق مقاصد الإنسان وحاجاته وأهدافه، فإنّ العوالم وعناصرها تُصنع كذلك بوساطة الإنسان، ويؤكد غودمان أنّ حديثه عن العوالم المتعدّدة حديث حقيقي لا مجازي. [See: Nelson Goodman, Ways of Worldmaking, p. 2]

ولإيضاح موقفه، يستبدل غودمان مفهوم "صنع العوالم" بمفهوم "صنع الوقائع"، في مقابل الواقعيين الذين يعتقدون بأنّ الإنسان لا يصنع العالم، بل يعثر عليه ويكتشفه، ويقول: «إنّ عنوان "صنع الوقائع" لا يمتاز فحسب بأنّه يوضّح بجلاء ما أريد بحثه، بل إنّّه يتحدّى أيضاً النزعة التأسيسية التي تُبدي يقيناً تامّاً بأنّ الوقائع تُكتشف ولا تُصنع، وأنّ هذه الوقائع لا تكوّن العالم الواقعي الواحد فحسب، بل إنّ المعرفة ليست سوى الاعتقاد بهذه الوقائع. لقد هيمنت هذه المسلّمات الإيمانية على معظمنا بدرجة كبيرة، حتّى سحرتنا وأعمت أبصارنا، بحيث يبدو عنوان "صنع الوقائع" متناقضاً في ظاهره؛ ذلك أنّ الصنع قد عُدّ مرادفاً للكذب أو الأسطورة، ونُظر إليه بوصفه منافياً للصدق أو الواقع» [Ibid, p. 91].

ويرى هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) - وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة المتأثرين بآراء نلسون غودمان - أنّ الواقعية الميتافيزيقية تفترض وجود عالم مؤلّف من أمور مستقلة عن الذهن، وأنّ له وصفاً كاملاً وصحيحاً واحداً، وأنّ الصدق يقوم على مطابقة الكلمات أو الرموز الذهنية للأشياء الخارجية، ويُطلق على هذا التصرّو اسم "النظرة الخارجية" أو "المنظور الإلهي" [God's Eye Point of View]. أمّا موقفه "الداخلي"، فيرى أنّ السؤال عمّا يتكوّن العالم لا يكتسب معناه إلّا داخل إطار نظري أو وصفي محدّد، وأنّه يمكن أن توجد أوصاف أو نظريات متعدّدة "صادقة" للعالم؛ ومن ثمّ لا يعني الصدق مطابقة المعتقدات لواقعٍ مستقلٍّ عن الذهن واللغة، بل نوعاً من المقبولة العقلانية والانسجام الداخلي بين منظومة المعتقدات والتجارب التي تمثّلها. ويقول بوتنام: «الأشياء لا وجود لها بمعزلٍ عن الأطر المفهومية؛ فنحن نقوم عبر اعتماد مخططات وصفية مختلفة، بتقسيم العالم إلى أشياء» [Ibid, p. 52]

ويذهب ريتشارد رورتي (Richard Rorty) - أحد أبرز فلاسفة البراغماتية الجديدة - إلى إنكار وجود حقيقة خارج اللغة يمكن اكتشافها أو إدراكها كما هي في ذاتها، فيقول: «لا

توجد حقيقة في الخارج، فضلاً عن أن نسعى إلى اكتشافها. وإني أعتقد يقيناً أنه لا توجد أي طريقة مضمونة تمكّننا من تجاوز اللغة ورؤية العالم كما هو في ذاته حقيقة» [رورتي، دموكراسي نسخه واحد ندرد، ص 162].

ولا تعدّ اللاواقعية ظاهرةً حديثةً، بل تمتدّ جذورها إلى الفكر السوفسطائي اليوناني، فقد ادّعى غورغياس (Gorgias): «لا شيء موجود، وحتى لو وجد شيء ما، فإنه غير قابل للمعرفة، وحتى لو أمكن معرفته، فإنه غير قابل للنقل إلى الآخرين» [Anthony Preus, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, p. 125]. ويمثّل الجزء الأول من هذه الدعوى إنكاراً للواقع والوجود، ويؤدّي بحسب ظاهره إلى العدمية الفلسفية. [Rachel Barney, Gorgias of Leontini, v4, pp. 162-164].

وبحسب ويليام ألتون (William Alston)، يُعدّ جورج باركلي (George Berkeley) أبرز ممثلي المثالية، غير أنّ اللاواقعية المعاصرة تأثرت بوضوح بفلسفة إيمانويل كانط (Immanuel Kant)؛ فقد أقرّ كانط بوجود "الشيء في ذاته" (Noumena)، لكنّه رأى استحالة معرفته، وقصر معرفتنا على كيفية ظهور الأشياء لنا، أي "الظواهر" (Phenomena). غير أنّ بعض ورثته المعاصرين - ولا سيّما بوتنام ورورتي - عمّموا هذا التصرّو، وانتهوا إلى إنكار وجود شيءٍ مستقلٍّ عن عمليات «صنع المفهوم والتفكير والتعبير اللغوي» [William P. Alston, Realism and Antirealism, pp. 1-2].

وقد أصرّ كانط على وصف نفسه بالواقعي، إلّا أنّ نسقه النقدي بحصر المعرفة في الظواهر، وعدم إمكان إثبات أو معرفة "الأشياء في ذاتها"، واعتبار الوجود من مقولات الفاهمة، لا يترك مجالاً كافياً للواقعية الميتافيزيقية، بل يفضي عملياً إلى موقفٍ مضادٍّ للواقعية، كما صرّح بذلك بعض الباحثين. [Michael Devitt, Realism and Truth, p. 5]

ولذلك انتهى بعض أتباعه - بعد قبول لوازم الفلسفة النقدية - إلى التخلّي عن الحقائق المتجاوزة للذهن وتأسيس المثالية المطلقة، وقد عبّر كانط عن هذا التوجّه في مقدّمة الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض" بقوله: «لقد ظلّ من العار على الفلسفة - وعلى العقل البشري بصورة عامّة - أن يضطرّ إلى قبول وجود الأشياء خارجنا ... على سبيل الإيمان المجرد فحسب؛ بحيث إنّه إذا شكّ أحدٌ في وجودها، فإننا لا نستطيع أن نواجه شكّه بأيّ برهان مقنع» [Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 34].

وفي الفكر الغربي المعاصر، أخذت اللاواقعية بالانتشار، رغم ما تمثّله من خطر بنيوي على الفلسفة ذاتها. ويعدّ نفي الحقيقة من أبرز سمات الفكر ما بعد الحداثي؛ إذ تعيد

ما بعد الحداثة تفسر المعرفة والعلم، وتتخذ إزاء الواقع والصدق والعقل والقيمة والمعنى اللغوي موقفًا يتسم بالنسبية الثقافية، فوفقًا لهذه الرؤية لا يوجد "واقع موضوعي" مستقل عن المجتمع الإنساني، بل إنّ ما يعدّ واقعًا ليس إلّا نتاجًا تصنعه الجماعة البشرية وتشكّله الممارسات اللغوية. [Albert Mohler, Truth and Contemporary Culture, p. 79]

المبدأ الثاني: قاعدة العلية.. المكانة والأهمية

تعدّ قاعدة العلية من أقدم المسائل الفلسفية وأكثرها أصالة؛ إذ مثّلت منطلق العقل الإنساني في التأمل في حقيقة الوجود وكشف أسرارهِ، كما أنّ إدراك القانون الكليّ للعلية هو الذي يتيح للعقل طرح سؤال "لماذا" بوصفه سؤالاً تفسيريًا ملازمًا للفهم والتفكير العقلي. [طباطباي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ص 44]

ولا تقتصر أهمية العلية على تفسير الظواهر، بل تؤدّي مباحثها وتفرعاتها دورًا محوريًا في فهم سائر القضايا الفلسفية؛ ولذلك يقول الحكيم إلهي قمشي: «من غير مبالغة، فإنّ كلّ طالب علم أو باحث إذا أدرك هذا المبحث إدراكًا تامًّا بحسب الطاقة البشرية، وأحاط بمطالبه العليا، وصار فيها ذا نظر وبصيرة، سهّل عليه فهم سائر مقاصد الحكمة، بل وسائر العلوم أيضًا» [إلهي قمشه اي، حكمت الهی عام و خاص، ص 49].

وتتجلّى أهمية قاعدة العلية بصورة أعمق في الإلهيات ومعرفة الله ﷻ؛ إذ تعدّ أساسًا لإثبات وجود الله تعالى، وتبين صفاته الذاتية والفعلية، وفهم العلاقة بين الواجب والممكن، كما أنّ الكيفية التي تُفهم بها القاعدة - ولا سيّما تحديد مناهج احتياج الممكن إلى العلة - تؤثر تأثيرًا حاسمًا في الصورة الفلسفية المتكوّنة عن الله تعالى وعلاقته بالعالم؛ ومن هنا أكّد الحكيم اللاهيجي أهمية هذا المبحث بقوله: «وإنّما أظنّنا في توضيح هذا المطلب؛ لأنّه من أهمّ المطالب، وفهمه على النهج الذي قرّناه مرقاةً إلى مقام التوحيد الذي هو قرة أعين العارفين» [اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج 1، ص 536].

وقد جعل صدر الدين الشيرازي قاعدة العلية أساسًا لمعرفة الله ولسائر المعارف الدينية، ورأى أنّ إنكارها يفضي إلى انهيار أسس المعرفة الدينية من أصلها؛ إذ يقول: «القول بالعلة والمعلول مبنيّ جميع المقاصد العلمية ومبنيّ علم التوحيد والربوبية والمعاد وعلم الرسالة والإمامة وعلم النفس وما بعدها وما قبلها وعلم تهذيب الأخلاق والسياسات وغير ذلك، وإنكاره... تنهدم قواعد العلم واليقين وأصول الحكمة والكتاب والدين» [الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 530].

ومن ثمّ، فإنّ القصور في فهم قاعدة العلّية ومسائلها المتفرّعة عنها يؤدّي إلى اضطراب التصرّو الإلهي والالتباس في فهم العلاقة بين الواجب والممكن؛ وقد أشار صدر الدين الشيرازي إلى غموض هذه المسألة وما ترتّب عليه من حيرة واختلاف، بقوله: «لأنّ مسألة العلّة والمعلول قد أشكلت على الناس لغموضها وبُعد غورها، فإنّ المعلولات إنّما هي أسترار على وجه العلل، وفيها هلك من هلك، والأمر ما ترى العلماء حيارى فيها، فمنهم من يثبت الأسباب ومنهم من ينفيها؛ ولذا قيل إنّ الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال، فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحّداً لا ينافي توحيده رؤية الأسباب» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 355].

وتزداد الحاجة إلى إعادة دراسة مباحث العلّية وتقديمها بصورة منهجية واضحة؛ لأنّ الفلسفة الغربية - على الرغم من اهتمامها بمسألة السببية - لم تبلغ في تحليل أبعادها وتفريعاتها ما بلغته الفلسفة الإسلامية؛ وقد أسهم القصور في فهم مسائل من قبيل مناط الاحتياج إلى العلّة، وكيفية افتقار الموجودات إلى الله تعالى، وامتناع التسلسل، في نشوء إشكالات فلسفية أثّرت في بنية الإلهيات الغربية؛ ولذلك يقتضي تبين الرؤية الإسلامية في معرفة الله إعادة صياغة مباحث العلّية في ضوء هذه الإشكالات وسوء الفهم.

وتُبْحَث قاعدة العلّية في الفلسفة الإسلامية ضمن أفق الواقعية والكثرة الوجودية؛ إذ تُفهم بوصفها علاقةً حقيقيةً بين موجودات خارجية متعدّدة، ويُبحث فيها عن إمكان تأثير بعض الموجودات في بعض، وعن توقّف وجود بعض الموجودات على غيرها. أمّا إنكار الواقع الخارجي، فإنّه يُسقط الأساس الذي تقوم عليه فكرة العلّية، فلا يبقى مجال للبحث فيها بوصفها رابطةً واقعيةً بين الموجودات.

أ- معاني العلّة وأقسامها

تتعدّد معاني العلّة وأقسامها في الفلسفة الإسلامية؛ ولذلك ينبغي تحديد المراد منها بدقّة، ولا سيّما في مباحث الإلهيات الفلسفية، تجنّباً للخلط بين أنواع العلل ووظائفها الوجودية.

1- المعنى العام والخاص للعلّة

للعلّة معنيان: معنى عامّ، وهو كلّ موجود يتوقّف عليه تحقّق موجود آخر، وإن لم يكن كافياً وحده لتحقيقه؛ ومعنى خاصّ، وهو الموجود الذي يكون وجوده كافياً لتحقيق موجود

آخر، بحيث يلزم من وجوده وجود المعلول؛ وبناءً على ذلك يختصّ المعنى الثاني بالعلّة التامة، بينما يشمل المعنى الأوّل العلّة التامة والعلل الناقصة، كالفاعل والغاية والمادة والصورة والشروط والمعدّات. [انظر: مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 14 و 15]

وقد بيّن صدر الدين الشيرازي هذا التعدّد المفهومي بقوله: «العلّة لها مفهومان: أحدها هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر وبعدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب وجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأوّل وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 127 و 128].

ويرى بعض الحكماء أنّ المعنى الثاني يختصّ بالعلّة الفاعلية، أي "الوجود المفيض للشيء"، وهو المعنى الغالب لاستعمال لفظ العلّة في المباحث الفلسفية. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 585]

ولا يترتب على اختلاف التعريفات إشكال ما دام اختلافًا اصطلاحيًا، غير أنّ الإشكال ينشأ من عدم تعيين المراد في كلّ مبحث؛ ولذلك ينبغي تحديد نوع العلّة المقصودة عند البحث في أصل العلّة، والسنخية، والضرورة العلّية، واستحالة التسلسل، وبيان ما إذا كان المقصود العلّة التامة، أو العلّة المفيضة للوجود، أو العلّة بالمعنى العام.

2- العلّة الحقيقية والعلّة الإعدادية

بعض العلل تؤثر في وجود المعلول تأثيرًا حقيقيًا وتستجيب لحاجة من حاجاته الوجودية؛ ولذلك تسمّى عللاً حقيقيةً، غير أنّ لفظ العلّة يُستعمل أحيانًا للدلالة على كلّ عامل يتوقّف عليه تحقّق المعلول بنحوٍ ما، وإن لم يكن مؤثّرًا في وجوده تأثيرًا حقيقيًا، بل كان دوره مقتصرًا على إعداد الظروف أو تهيئة القابل لتلقّي التأثير.

وبما أنّ إفاضة الوجود تختصّ بالعلل المجردة وغير المادّية، فإنّ التأثير المتبادل بين الموجودات المادّية لا يعدّ إفاضةً للوجود، بل هو من قبيل العلّة الإعدادية أو علل الحركة؛ أي أنّه إعداد وتهيئة للمعلول لكي يتلقّى تأثير العلل الحقيقية؛ ومن ثمّ فإنّ العلاقة العلّة بين الله تعالى وسائر الموجودات هي علاقة إفاضة وجود، لا علاقة إعداد أو تحريك مادّي.

ويرى الكاتب أنّ إغفال التمييز بين العلّة الحقيقية والعلّة الإعدادية أفضى إلى نشوء كثير من الإشكالات والنقوض والجدالات في مباحث معرفة الله، وسيظهر أثر هذا التمييز في المباحث اللاحقة. [انظر: المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 35]

3- الفاعل المفيض للوجود والفاعل المحرّك

تعدّ مسألة التمييز بين الفاعل المفيض للوجود والفاعل المحرّك من القضايا المحورية في مباحث العلّة؛ إذ إنّ العلّة الفاعلية في الفلسفة الأرسطية - وفق القراءة الشائعة التي تفسّر الإله بوصفه "المحرّك الأول" لا خالق العالم - لا تتجاوز كونها مبدأً للحركة والتغيّر [انظر: ثيلسون، مبادئ فلسفهى مسيحية، ص 302]؛ ولذلك عرّف أرسطو العلّة الفاعلية بأنّها علّة التغيّر والحركة. [Aritole, Metaphysics, p. 60]

أمّا الفلسفة الإسلامية، فقد تجاوزت هذا تصوّر، وميّزت بين نمطين للفاعل: الفاعل الطبيعي، وهو مبدأ الحركات والتغيّرات في الأجسام ويبحث عنه في الطبيعيات، والفاعل الإلهي، وهو الذي يوجد المعلول ويفيض عليه الوجود، ولا يتحقّق هذا المعنى إلّا في الموجودات المجردة؛ لأنّ العوامل الطبيعية لا تُخرج الأشياء من العدم إلى الوجود، وإنّما تؤثر في حركاتها وتغيّراتها. [انظر: مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 20]

وقد عبّر ابن سينا عن هذا الفرق بقوله: «إنّ الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة، مثل البارئ للعالم، وأمّا العلّة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجودًا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 257]، وقال أيضًا: «الفاعل يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته» [المصدر السابق، ص 259].

وبعدّ الانتقال من البحث عن علّة الحركة إلى البحث عن علّة الوجود بما هو وجود من أبرز مظاهر العمق الفلسفي في التراث الإسلامي؛ ولذلك انصرف مصطلح "العلّة الفاعلية" في كثير من المؤلفات الفلسفية المتأخّرة إلى العلّة المفيض للوجود، لا إلى مجرد العلّة المحرّكة [السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 414-418]؛ وعلى هذا الأساس فإنّ قاعدة العلّة الفلسفية تُثبت افتقار المعلول إلى علّة فاعلية تفيض عليه الوجود، ولا تتعلّق في أصل مفادها بالعلاقات القائمة بين الظواهر المادّية من حيث الحركة والتغيّر.

ومن هنا لا تعدّ الاعتراضات المستندة إلى بعض الظواهر الفيزيائية أو إلى عدم انتظام بعض التغيّرات الذرية نقضاً لقاعدة العلية الفلسفية؛ لأنها تتعلّق بعلاقات التغيّر والحركة بين الموجودات المادّية، لا بتحقيق موجود من دون علّة مفيضة للجود، كما أنّ الاستناد إلى قاعدة العلية الفلسفية لإثبات العلية بين الظواهر المادّية ليس تامّاً؛ لأنّ الموجودات المادّية لا تملك القدرة على إفاضة الجود، بل لا تتجاوز تأثيراتها نطاق الإعداد والتهيئة والتحوّل.

وبناءً على ذلك تهدف براهين إثبات وجود الله تعالى في الفلسفة الإسلامية إلى إثبات فاعل مفيض للجود للعالم، ويعدّ الفارابي بوصفه أول من أقام برهاناً فلسفياً على وجود واجب الجود من أوائل الفلاسفة الذين بحثوا عن العلّة الفاعلية بمعناها الوجودي في الذات الإلهية. وترتبط مسألة أقسام العلّة الفاعلية ارتباطاً وثيقاً بتفسير كيفية فاعلية الله تعالى؛ إذ قسّم فلاسفة الإسلام الفاعل إلى ستّة أقسام [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 220-225]، وإلى ثمانية أقسام في بعض التصنيفات. [انظر: السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 414-418]

وتكشف هذه التقسيمات عن تعدّد الرؤى في تفسير فاعلية الحقّ تعالى، سواء في اختلاف الفلاسفة مع المتكلمين أم في اختلافهم فيما بينهم، بما يعكس عمق هذا المبحث وتعمّقه وغناه داخل الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثالث: الاتجاهات المختلفة في مضمون قاعدة العلية

بعد التمهيد لمباحث العلية، يتّضح أنّ الاختلاف في صياغة قاعدة العلية ومضمونها يرجع أساساً إلى التباين في تحديد "مناطق الاحتياج إلى العلّة"؛ إذ توجد أربعة اتجاهات رئيسة في بيان الملاك الذي يجعل الموجود مفتقراً إلى علّته:

أولاً: الاتجاه الحسي

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ: «كلّ موجود له علّة» [John Hospers, An introduction to Philosophy]؛ فمناطق الاحتياج إلى العلّة هو نفس الجود؛ لأنّ الجود وفق هذا التصوّر ملازم للمعلولية، وبناءً عليه يكون كلّ موجود محتاجاً إلى علّة، ويستحيل وجود موجود لا يستند إلى غيره.

ثانيًا: الاتجاه الحدوثي

يذهب هذا الاتجاه إلى أن: «كلّ حادث زماني يحتاج بسبب حدوثه الزماني إلى علّة»؛ فالشيء الذي لم يكن موجودًا في زمان ثم وُجد بعد ذلك يحتاج إلى علّة، ويكون الحدوث الزماني مناط الاحتياج، في مقابل القدم الزماني الذي يعدّ مناط الاستغناء عن العلّة. ويُنسب هذا الرأي إلى المتقدّمين من متكلمي أهل السنّة كأبي هاشم الجبائي وأبي الحسين البصري وأبي الحسن الأشعري [انظر: البحراني، قواعد المرام، ص 48]، بينما تبنّى المتأخّرون من متكلمي أهل السنّة والمتكلمون الإمامية نظرية الإمكان [انظر: النوبختي، الياقوت في علم الكلام، ص 37]، كما صرّح بذلك نصير الدين الطوسي بقوله: «القائلون بكون الإمكان علّة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخّرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علّة لها هم الأقدمون منهم» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 120].

وقد تبنّى إيمانويل كانط تصوّرًا قريبًا من هذا الاتجاه، مثل كثير من فلاسفة الغرب؛ إذ يرى أن: «كلّ ما يحدث، أي يبدأ وجوده، يستلزم وجود شيء آخر ينتج عنه الحادث وفق قاعدة معيّنة» [Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, p. 218]. وانطلاقًا من هذا المبنى، حصر المتكلمون "القدم" في الذات الإلهية، وأثبتوا الحدوث الزماني لجميع المخلوقات، كما أنّ القائلين بحدوث العالم زمنيًا، والمادّيين المدافعين عن أزلية الزمان والزمانيات، يشتركون في افتراض أنّ الحاجة إلى المبدأ الأوّل ترتبط بالحدوث الزماني. [انظر: مطهرى، مجموعته آثار، ج 6، ص 658 و 659]

ثالثًا: الاتجاه القائم على الإمكان الماهوي

يرى هذا الاتجاه أنّ مناط الاحتياج إلى العلّة ليس مطلق الوجود ولا الحدوث الزماني، بل "الإمكان الماهوي"؛ أي أنّ كلّ ما كان ممكن الوجود بالذات يحتاج بسبب إمكانه إلى علّة؛ فالممكن ماهية تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، ولا يترجّح أحد الطرفين فيها بذاتها؛ ولذلك تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها لترجيح الوجود أو العدم؛ وعليه فإنّ مفاد قاعدة العلّية هو: «كلّ ممكن الوجود بالذات محتاج إلى علّة» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19 و 20].

وقد عبّر الفارابي عن ذلك بقوله: «الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها، وإلا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة؛ فهي في حدّ ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها» [الفارابي، فصوص الحكم، ص 50]. وقال ابن سينا: «ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى

من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غيبته؛ فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]. ويرى السيد محمد حسين الطباطبائي أنّ الحكم باحتياج الممكن إلى العلّة من البدهيات الأولى، وأنّ إنكاره مخالف للعقل السليم والفطرة الإنسانية. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 61 و 62]

رابعاً: نظرية الإمكان الفقري أو الوجود الرابط

يقوم الإمكان الماهوي على أنّ الماهية لا تقتضي الوجود ولا العدم، وهو بذلك ينسجم مع أصالة الماهية. أمّا صدر الدين الشيرازي، فبعد تبنيّه أصالة الوجود، رأى أنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة لا يرجع إلى ماهيته، بل إلى نمط وجوده نفسه؛ إذ إنّ الفقر الوجودي والتعلّق الذاتي لبعض مراتب الوجود هما الملاك الحقيقي لاحتياجها إلى الوجود الغنيّ المستقلّ.

وبناءً على ذلك يكون موضوع قاعدة العلّة هو "الموجود الفقير" أو "الموجود الرابط"؛ أي الموجود الذي يفتقر - بحكم فقره الذاتي وتعلّقه الوجودي - إلى الموجود الغنيّ المستقلّ، وهو العلّة، ومن ثمّ تُبحث العلاقة العلّة بين وجود العلّة ووجود المعلول، لا بين ماهيتيهما [مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 30 و 31]. وقد صرح صدر الدين الشيرازي بذلك بقوله: «لا شكّ في احتياج المحدث إلى السبب، وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه ... أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً، متقوماً بغيره، مرتبطاً إليه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 252 و 253].

وخلاصة هذه الاتجاهات أنّ ملاك الاحتياج إلى العلّة قد فُسر بأربعة أنحاء: مطلق الوجود، والحدوث الزماني، والإمكان الماهوي، والفقر الوجودي أو الوجود الرابط؛ ويترتب على اختلاف هذه المباني اختلافٌ جوهريّ في تفسير علاقة الممكن بالعلّة، وفي بيان كيفية افتقار المخلوقات إلى الله تعالى.

المبحث الرابع:

تأثير التقارير المختلفة لقاعدة العلّة في الإلهيات ومعرفة الإله

تؤدّي قاعدة العلّة - بوصفها قانوناً أنطولوجياً عاماً - دوراً حاسماً في مباحث الإلهيات؛ إذ إنّ اختلاف التصورات بشأن مضمونها ومناط الاحتياج إلى العلّة ينعكس مباشرة على إمكان إثبات وجود الإله وكيفية فهم العلاقة بينه وبين العالم، بل إنّ بعض التقارير الخاطئة

للعلية لا يقتصر أثرها على تعطيل معرفة الإله، وإثما قد ينتهي إلى إنكار وجوده، كما أنّ جانباً من الاختلافات بين المؤمنين أنفسهم يرجع إلى تباين تصوّراتهم لمضمون قانون العلية.

أولاً: إنكار وجود الإله بوصفه نتيجةً للتفسير الحسي لقانون العلية

يرى أنصار التفسير الحسي أنّ مناط احتياج الموجود إلى العلة هو مجرد وجوده؛ ومن ثمّ يقرّرون القاعدة بصيغة: "كلّ موجود له علة"؛ فيستلزم هذا التصوّر أن يكون كلّ موجود معلولاً لموجود آخر، وأن تمتدّ سلسلة العلل والمعلولات إلى غير نهاية، الأمر الذي ينفي إمكان وجود واجب الوجود أو علة أولى غير محتاجة إلى علة. وبناءً على ذلك يصبح القول بوجود الإله متناقضاً؛ لأنّ الإله إذا كان موجوداً يجب أن يكون محتاجاً إلى علة بحسب هذه القاعدة، في حين أنّ مفهوم الإله يقتضي كونه موجوداً غير معلول ومستغنياً عن العلة؛ ومن ثمّ ينشأ التناقض من افتراض أنّ الإله "محتاج إلى العلة وغير محتاج إليها" في الوقت نفسه.

وقد عرض برتراند راسل (Bertrand Russell) هذا الفهم في كتابه "لماذا لست مسيحياً؟"؛ إذ عرض برهان العلة الأولى بقوله: «بحسب أحد الآراء، فإنّ كلّ شيء نراه في هذا العالم له علة، وإذا رجعنا في سلسلة العلل إلى الوراء، فلا بدّ أن ننتهي إلى علة أولى، وهذه العلة الأولى هي ما تسمّونه بالإله» [Bertrand Russell, "Why I Am Not a Christian", p. 6]. ثمّ رفض البرهان بعد تأثره بما نقله جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) في سيرته الذاتية: «لقد علّمني أبي أنّه لا يمكن الإجابة عن سؤال: "من خلّقي؟"؛ لأنّه يفضي مباشرةً إلى سؤال آخر هو:

"ومن خلق الإله؟". [See: John Stuart Mill, Autobiography and Literary Essays, p. 44]

ومن هنا خُصّ راسل إلى قوله: «إذا كان كلّ شيء محتاج إلى علة، فإنّ الإله أيضاً يجب أن تكون له علة. أمّا إذا أمكن لشيء ما أن يوجد بلا علة، فإنّ العالم نفسه يمكن أن يكون كذلك تماماً كما يُفترض في الإله؛ وعندئذٍ يفقد هذا البرهان كلّ قيمة» [Bertrand Russell, Why I am not a Christian, p. 4]. ويكشف هذا الاعتراض عن تبنيّه للمقدمة القائلة بأنّ «كلّ موجود يحتاج إلى علة»؛ إذ يرى أنّ استثناء الإله من القاعدة يفضي إلى نقض البرهان نفسه.

وقد تبني عدد من المفكرين الغربيين هذا الفهم، أو وجهوا اعتراضات مشابهة إلى برهان العلة الأولى، ومنهم هيغل (Hegel)، وكانط (Kant)، وسبنسر (Spencer)، وسارتر (Sartre) [انظر: مطهرى، مجموعته آثار، ج 1، ص 494-497]، كما وجّه أنطوني فلو (Antony Flew)، ورونالد هيبورن

(Ronald Hepburn) اعتراضات ذات صلة [Ronald W. Hepburn, Cosmological Argument for the Existence of God, p. 235]، كما أثار براين ماغي (Bryan Magee) إشكالا مماثلا على البرهان الكوسمولوجي.

[انظر: برايان مكي، سرگذشت فلسفه، ص 57]

غير أنّ هذا التقرير لا يمثل الموقف الفلسفي الإسلامي؛ إذ إنّ الفلاسفة المسلمين لا يجعلون مطلق الوجود مناطا للاحتياج إلى العلّة، بل يحدّدون مناط الحاجة بالإمكان الماهوي أو الفقر الوجودي، كما أنّ هذا الفهم الحسيّ يواجه إشكاليين أساسيين:

الأوّل: لزوم التسلسل: إذا كان كلّ موجود - من حيث هو موجود - معلولا لعلّة، فلن تنتهي سلسلة العلل إلى موجود غير معلول، فيلزم التسلسل في العلل، وهو محال.

الثاني: لزوم كون العدم علّة للوجود: إذا كان الوجود نفسه هو ملاك الاحتياج، لزم أن يحتاج الوجود إلى ما هو خارج عنه، وليس خارج الوجود إلّا العدم، مع أنّ العدم بطلان محض، ولا يمكن أن يكون منشأ للوجود أو ملبيّا لحاجته.

وفي هذا السياق يقول مرتضى مطهري: «إنّ حقيقة الوجود - مع كونها ذات مراتب ومظاهر متعدّدة - ليست سوى حقيقة واحدة، وهذه الحقيقة لا تقتضي أبداً الاحتياج والافتقار إلى شيء آخر؛ لأنّ معنى الاحتياج والافتقار في الوجود هو أن يكون الوجود عين الاحتياج وعين الفقر، ولو كانت حقيقة الوجود كذلك، للزم أن تكون متعلّقة بحقيقة أخرى غيرها، مع أنّه لا يتصوّر للوجود شيء وراءه أو خارج عنه؛ إذ إنّ ما يقابل الوجود ليس إلّا العدم» [مطهري، مجموعه آثار، ج 1، ص 498].

ويرى مطهري أنّ جانباً من الإشكالات الإلحادية في الفكر الغربي يرجع إلى قصور المباني الفلسفية السائدة فيه، ولا سيّما في مباحث الحكمة الإلهية؛ إذ إنّ بعض المسائل التي تُعدّ إشكالية في الفلسفة الغربية تعدّ في الفلسفة الإسلامية من القضايا الواضحة أو الأولية. ويجعل مشكلة "العلّة الأولى" نموذجاً لهذا القصور، ويرجع عجز بعض الفلاسفة الغربيين عن فهمها إلى عدم حلّ مسألتين أساسيتين، هما: "أصالة الوجود" و"مناط الاحتياج إلى العلّة". [المصدر السابق، ص 497]

ثانياً: تأثير التفسيرات الحدوثية والماهوية والوجودية لقاعدة العلّية في الإلهيات

يتّضح أنّ التفسير الحسّي لقاعدة العلّية - القائل بأنّ كلّ موجود يحتاج إلى علّة - ينتهي إلى التعارض مع الإيمان بالإله وإنكار وجود واجب الوجود؛ ولذلك لم يحظَ بقبولٍ في الفكر الإسلامي. أمّا الاتجاهات الإسلامية الرئيسة في تفسير العلّية، فهي: الاتجاه الحدوثي، والاتجاه الماهوي، والاتجاه الوجودي، وجميعها تقبل إمكان إثبات وجود الله تعالى، غير أنّ اختلافها في تحديد "مناطق الاحتياج إلى العلّة" أفضى إلى نشوء أنساق إلهية متباينة؛ فالإلهيات الكلامية قامت على النظرية الحدوثية، وإلهيات الفلسفة المشائية على النظرية الماهوية، في حين تأسست إلهيات الحكمة المتعالية على الرؤية الوجودية للعلّية.

وتتفق هذه الاتجاهات على أنّ الله تعالى هو العلّة الأولى لجميع الموجودات، وأنّ المخلوقات مفتقرة إليه في أصل وجودها، إلّا أنّ الخلاف بينها يظهر في كيفية هذا الافتقار وطبيعته، ولا سيّما في بيان مدى استمرار حاجة العالم إلى الإله بعد تحقّقه.

أ- كيفية احتياج المخلوقات إلى الله ﷻ وفق الرؤية الحدوثية

يرى المتكلّمون القائلون بالنظرية الحدوثية أنّ "الحدوث الزماني" هو مناطق احتياج الموجود إلى العلّة؛ فكلّ موجود سبق وجوده عدم زماني يحتاج إلى علّة تخرجه من عدم إلى الوجود؛ وترتّب على هذا المبنى نتيجتان:

1- أنّ الموجود القديم لا يحتاج إلى علّة.

2- أنّ الموجود الحادث يحتاج إلى العلّة في أصل حدوثه وإيجاده فقط، أمّا بعد تحقّق وجوده، فلا يبقى محتاجاً إليها.

وبناءً على ذلك، يرى هذا الاتجاه أنّ المخلوق - بعد أن يُمنح الوجود - يصبح واجداً له بالفعل، فلا يحتاج إلى أن تمنحه العلّة الوجود مرّةً أخرى، وقد أدّى هذا التصوّر إلى القول بأنّ العالم لا يحتاج إلى الله تعالى في بقاءه واستمرار وجوده، حتّى إنّ بعض المتكلّمين ذهب إلى أنّه لو فرض - محالاً - عدمُ الله بعد إيجاد العالم، لما اختلّ بقاء المخلوقات.

وقد نقل ابن سينا هذا التصوّر ونقده بقوله: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمّونه مفعولاً بالشيء الذي يسمّونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي ... يرجع

إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن. وقد يقولون إنّه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارئ تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما احتاج إلى البارئ تعالى في أن أوجده، أي أخرج من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل؟» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 67 و68].

وقد استند القائلون بهذا الرأي إلى أمثلة، كاستمرار حياة الولد بعد وفاة والديه، وبقاء البناء بعد موت البناء؛ لبيان إمكان بقاء المعلول بعد زوال علّته، غير أنّ الفلاسفة المسلمين رفضوا هذا الاستدلال، ولا سيّما لما يترتب عليه من استقلال العالم عن الله تعالى بعد الخلق، ويبيّن أنّ هذه الأمثلة تقوم على الخلط بين العلل الحقيقية والعلل الإعدادية. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 214 - 216؛ ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 70 - 73]

فالعلل الحقيقية هي التي تؤدّي دوراً وجودياً في تحقّق المعلول وبقائه، أمّا العلل الإعدادية فوظيفتها تهيئة الظروف أو إعداد المادّة لتحقّق المعلول، من دون أن تكون مُفيدة لوجوده؛ ولذلك فإنّ البناء ليس علّة حقيقيّة لوجود البناء أو بقاءه، بل هو علّة إعدادية؛ إذ يحرك موادّ البناء ويرتّبها على هيئة مخصوصة، بينما يرتبط بقاء البناء باستمرار علله الحقيقية وشروطه الوجودية، كحفظ مادّته وصورته وهيئته، وعدم تحقّق العوامل المفضية إلى فساد؛ فإذا زالت هذه الشروط أو لم تتعلّق الإرادة الإلهية ببقائه، انهدم البناء، لا بسبب غياب البناء نفسه. وكذلك لا يعدّ الأبوان علّة حقيقيّة لبقاء الولد، بل إنّ دورهما يقتصر على إعداد الأسباب المادّية اللازمة لتحقّقه؛ أمّا استمرار حياته فيرتبط ببقاء علله الحقيقية، وباستمرار الشروط العضوية التي تجعل البدن صالحاً لتعلّق النفس به.

وقد لخص ابن سينا نقد هذا تصوّر بقوله: «عند الجمهور أنّ الموجد هو الذي يوجد سبباً، فإن حصل وجوده، استغنى عن الموجد، ويحتجّون بأنّ ما حصل وجوده، استغنى عن الموجد، فإنّ الموجد لا يوجد ثانياً، ويمثلون لذلك مثلاً بأنّ الباني إذا بنى بيتاً لم يحتاج البيت إلى الباني ثانياً. وتبطل حجّتهم بأنّه لا يقول أحد أنّ الموجد يحتاج إلى موجد

يوجده ثانيًا، لكن يحتاج إلى مستقيمه، وأمّا مثال البيت ففيه غلط، فإن البناء ليس هو علّة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع تلك الأجزاء، والاجتماع علّة لشكل ما. وحافظ تلك الأجزاء على ذلك الشكل هو طبائعها التي تحفظ بها تلك الأجسام أمكنتها. وأيضًا الموانع التي تمنع بعض الأجزاء من الحركة إلى أماكنها الطبيعية ... فإذن البناء علّة بالعرض للبيت، وكذلك الأب علّة بالعرض للابن» [ابن سينا، التعليقات، ص 530-532].

وعليه، فإنّ نقد الفلاسفة للرؤية الحدوثية يقوم على أنّ حاجة المعلول إلى العلّة لا تعني احتياجه إلى إيجاد متكرّر بعد تحقّق وجوده، بل تعني احتياجه المستمرّ إلى ما يحفظ وجوده ويُبقيه، كما أنّ الأمثلة التي يتوهّم فيها بقاء المعلول بعد زوال علّته لا تثبت الاستغناء عن العلّة الحقيقية؛ لأنّ العلّة التي زالت فيها ليست علّة وجوديّة مفيضة، بل علّة إعدادية أو علّة بالعرض؛ ومن هنا فإنّ استمرار وجود العالم لا يُفسّر باستقلاله عن الله تعالى، بل ببقاء تعلّقه بالعلّة الحقيقية المفيضة للوجود.

وقبل الانتقال إلى تناول الرأيين الآخرين المنسوبين إلى الفلاسفة المسلمين - واستكمالاً للفائدة - يحسن أن نتوقّف عند نظرية شاعت بين المفكرين الغربيين؛ إذ يكشف تحليل مبانيها عن رجوعها في جوهرها إلى تصوّر الحدوثي نفسه.

كيفية احتياج المخلوقات إلى الإله في نظرية "الإله صانع الساعة"

تبلورت في الفلسفة واللاهوت المسيحيّين في العصور الوسطى صورةً للإله بوصفه العلّة الأولى، والخالق العليم القادر، والمدبّر المستمرّ لشؤون الطبيعة، غير أنّ التطوّر المتسارع للعلوم الحديثة - ولا سيّما مع نظريات غاليليو غاليلي (Galileo Galilei) وإسحاق نيوتن (Isaac Newton) - أحدث تحوّلًا في فهم علاقة الله بالعالم؛ وفي هذا السياق يقول إيان باربور (Ian Barbour): «لم يكن تأثير الفكر العلمي في الفكر الديني في أيّ مجال أشدّ من تأثيره في تعديل الآراء المتعلّقة بدور الإله في علاقته بالطبيعة» [باربور، علم ودين، ص 17 - 49].

وقد أفضى تصوّر الميكانيكي للطبيعة إلى ظهور نظرية "الإله صانع الساعة" (Divine Clockmaker)، التي تصوّر الإله خالقًا للعالم ومُنشئًا لنظامه الدقيق، لكنّه لا يتدخّل فيه بعد لحظة الخلق الأولى؛ إذ تعمل الطبيعة - وفقًا لهذه الرؤية - بصورة آلية منتظمة، كالساعة

التي تستمر في أداء وظائفها بعد أن يصنعها صانعها؛ وبذلك لا يحتاج العالم - في استمرار نظامه وحركته - إلى تدخل إلهي مباشر.

ولم تكن هذه النظرية مقبولة لدى كثير من اللاهوتيين، بل ولا لدى إسحاق نيوتن نفسه؛ لأنها قلّصت الحضور الإلهي المستمر في الطبيعة؛ ولذلك ظهرت فكرة "إله سدّ الثغرات" (God of The Gaps)، التي تفترض أنّ الله لا يقتصر على خلق الطبيعة وإطلاق حركتها، بل يتدخل أيضاً لإصلاح الاختلالات والثغرات التي قد تعجز القوانين الطبيعية عن معالجتها؛ فوفق هذا التصوّر يكون الله صانع الساعة ومصلحها عند تعرّضها للخلل، مع بقاء الطبيعة في أصل عملها واستمرارها مستقلة عن التدخل الإلهي المباشر. [انظر: باربور، علم ودين، ص 49-53] ويرتبط هذا التصوّر - في جوهره - بالنظرية الحدوثية للعلية؛ لأنه يفترض أنّ العالم يحتاج إلى الله في لحظة حدوثه وإيجاده الأولى، ثمّ يستمر بعد ذلك بقوانينه الذاتية؛ ومن ثمّ فإنّ تشبيه الله بصانع الساعة يشابه من حيث البنية الفلسفية تشبيه المتكلمين للعلاقة بين البناء والبناء؛ إذ يُنظر إلى الفاعل بوصفه سبباً لحدوث الشيء، لا علّة يتوقّف عليها بقاءه واستمرار وجوده، غير أنّ فكرة "إله سدّ الثغرات" تحوّلت تاريخياً إلى وسيلة لتغطية قصور التفسيرات العلمية، لا إلى بيان نقص حقيقي في نظام الكون؛ فكّما تطوّر العلم وقدم تفسيراً لظاهرة كانت مجهولة، تقلّص المجال المنسوب إلى التدخل الإلهي؛ ومن هنا أدّت فرضية لابلاس السديمية (Nebular Hypothesis) إلى تقديم تفسير لحركة الكواكب أغنى عن بعض الفروض التي كان نيوتن يرى ضرورتها، وهو ما انعكس في مقولة لابلاس: «إنني لا أحتاج إلى هذه الفرضية» [De Morgan, A Budget of Paradoxes, p. 250]. وهكذا تحوّل "إله سدّ الثغرات" تدريجياً إلى صورة "المهندس المتقاعد للطبيعة" (Retired architect)، أو الإله العاطل عن العمل في النزعة الربوبية (Deism).

وقد أسهم هذا التصوّر في ترسيخ فكرة أنّ تقدّم العلم يضيّق مجال الحاجة إلى الله؛ إذ يقول ميغيل دي أونامونو (Miguel de Unamuno): «إنّ الإله هو المجهول الأكبر القابع عند الحدود النهائية للمعرفة البشرية، وكلّما تقدّم العلم تراجعت تلك الحدود»، ثمّ يعلّق: «في هذه الجهة من الحدود، يمكن تفسير كلّ شيء من دون الإله، وفي الجهة الأخرى، لا يمكن تفسير أيّ شيء سواء بالاستناد إلى الإله أم بدونه؛ إذن فالإله فرضية زائدة، وما أزال فيما يرتبط بإله التصوّر العقلي وإله البراهين على هذا الاعتقاد» [Miguel de Unamuno: Tragic Sense of Life, p. 124].

كما يبيّن ألكسندر كويريه (Alexandre Koyre) أنّ تقدّم العلم النيوتني كشف عن انتظام الساعة الكونية وكفاءتها بدرجة جعلت الحاجة إلى تدخّل الصانع الإلهي تبدو غير لازمة؛ إذ يقول: «في نهاية المطاف، تبين أنّ الساعة الكونية التي صنعها ذلك الصانع الإلهي كانت أكثر إحكاماً وكفاءة ممّا كان إسحاق نيوتن يظنّ؛ فكلّ تقدّم يحرزّه العلم النيوتني كان يمثل دليلاً جديداً على أنّ القوّة المحرّكة لعجلة الكون لا يلحقها فتور، وأنّ الساعة الكونية لا تحتاج إلى إعادة ضبط ولا إلى إصلاح؛ ومن هنا لم يعد لذلك الصانع الإلهي عملٌ يؤدّيه في العالم، بل لم تعد هناك حاجة إليه حتّى في حفظ الكون واستمراره... وهكذا تحوّل إله نيوتن الفاعل والقادر الذي أدار الكون بالفعل عن إرادة واختيار إلى مجرد قوّة حارسة أو عقل متعالٍ على العالم؛ أي إلى "إله عاطل عن العمل"» [A. Koyre, From the Closed World to the Infinite Universe, p. 276].

إنّ الواقع التاريخي للغرب يكشف بوضوح أنّ اتّساع نطاق العلوم التجريبية منذ عصر النهضة قد أدّى إلى تراجع "إله سدّ الثغرات"؛ لأنّ الظواهر التي كانت تُنسب إلى تدخّل إلهي مباشر أصبحت تفسّر تدريجياً بالأسباب والقوانين الطبيعية؛ ومن ثمّ نشأ الانطباع بأنّ كلّ مجهول علمي سيجد مستقبلاً تفسيراً تجريبياً، وأنّ تقدّم العلم يؤدّي بالضرورة إلى تقلّص المجال الديني. [انظر: فراست خواه، دين و جامعہ، ص 422]

وبلغ هذا تصوّر ذروته مع نظرية التطوّر لدى تشارلز داروين (Charles Darwin)؛ إذ رأى بعض أنصارها - مثل ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) - أنّ العلم عمومًا والداروينية خصوصًا يقودان إلى الإلحاد، وأنّ نظرية التطوّر ليست مجرد تفسير بيولوجي، بل رؤية كونية شاملة. [Alister McGrath, Has Science Killed God, p. 1] غير أنّ هذا الاستنتاج يتجاوز الحدود المعرفية للعلوم التجريبية؛ لأنّ العلم - بما هو علم تجريبي - لا يملك القدرة على إثبات القضايا الميتافيزيقية أو نفيها، ومنها وجود الإله؛ ولذلك فإنّ النتائج الإلحادية المستخرجة من النظريات العلمية ليست نتائج علمية خالصة، بل أحكام فلسفية قائمة على افتراضات ميتافيزيقية مضمرة.

ويظهر هذا بوضوح في تفسير نظرية التطوّر بوصفها نفيًا للإله؛ إذ يفترض هذا التفسير أنّ الإله لا يتصوّر إلّا بوصفه "المصمّم" أو "المنظّم" للطبيعة، فإذا أمكن تفسير النظام الطبيعي بآليات أخرى، أو نفي وجود تصميم مقصود، انتفت الحاجة إلى الإله، كما يقوم تصوّر "إله سدّ الثغرات" على افتراض أنّ فعل الإله يقع في عرض العلل الطبيعية، بحيث يؤدّي اكتشاف سبب مادّي لظاهرة ما إلى إقصاء الفعل الإلهي منها.

غير أنّ هذا التصوّر يتعارض مع مباني الفلسفة الإسلامية؛ لأنّ الإله ليس علّة عرضيّة تنافس العلل الطبيعية، ولا يقتصر فعله على تنظيم العالم أو التدخّل في الثغرات المجهولة، بل هو العلّة المفيضة للوجود، التي يتوقّف عليها أصل تحقّق الموجودات وبقاؤها؛ فالموجودات لا تستغني عن الإله بعد حدوثها، بل تستمدّ وجودها واستمرارها منه على نحو دائم.

وخلاصة ذلك أنّ دعاوى نفي الله - بالاستناد إلى النظريات العلمية - لا تُناقش على مستوى المعطيات التجريبية وحدها، بل ينبغي الكشف عن الافتراضات الميتافيزيقية الكامنة وراءها، وتمييز النتائج الفلسفية المضافة إلى النظرية العلمية من مضمونها العلمي، ثمّ إخضاع تلك الافتراضات والنتائج للنقد الفلسفي؛ لتحديد مدى صحتها وانسجامها أو تعارضها مع الرؤية الإلهية.

ب- كيفية احتياج المخلوقات إلى الإله وفق نظرية الإمكان الماهوي

ترى نظرية الإمكان الماهوي أنّ ملاك احتياج الموجود إلى العلّة هو "الإمكان الماهوي"؛ أيّ أنّ الماهية الممكنة لا تقتضي الوجود ولا العدم بذاتها، بل تكون نسبتها إليهما على السواء، ولما كان الإمكان من اللوازم الذاتية للماهية، فإنّ احتياج الممكن إلى علّته لا يزول بعد تحقّق وجوده؛ إذ إنّ الممكن - وإن اتّصف عند تحقّق علّته التامة بـ "الوجوب بالغير" - يبقى في ذاته "ممكناً بالذات"، ولا يرتفع عنه إمكانه الذاتي.

وعلى هذا الأساس، يخالف الفلاسفة المتكلّمين الذين حصروا احتياج المعلول إلى العلّة في لحظة حدوثه؛ إذ يرون أنّ المعلول يحتاج إلى علّته لا في أصل إيجاده فحسب، بل في استمرار وجوده وبقائه أيضاً؛ فارتباط الممكن بالعلّة المفيضة للوجود ليس ارتباطاً عرضياً قابلاً للانفكاك، بل هو ارتباط وجودي ذاتي قائم ما دام المعلول موجوداً؛ فلو أمكن انفصال المعلول عن علّته، للزم أن يصبح مستقلاً عنها، وهو ما يناقض حقيقة كونه ممكناً ومفتقراً إلى الغير.

ومن ثمّ فإنّ بقاء المعلول متوقّف على دوام إفاضة الوجود من علّته، كما كان حدوثه متوقّفاً عليها، وفي هذا السياق يقول ابن سينا: «إذا ظهر أنّ وجود الماهية يتعلّق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من حيث هو بعد ما لم يكن، فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجوداً، كذلك كان معلولاً متعلّقاً بالغير؛ فقد بان أنّ المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود لنفس الوجود بالذات، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له، وأنّ المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود دائماً سرمدًا ما دام موجوداً» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 263].

وبناءً على ذلك، تنتهي براهين إثبات وجود الله إلى أنّ جميع الموجودات الممكنة محتاجة إلى الله تعالى بمقدار ما لها من حظّ من الوجود، وأنّ هذه الحاجة لا تنفكّ عنها ولو لآلٍ واحدٍ؛ فالله ﷻ - بحسب الفلاسفة السابقين على صدر الدين الشيرازي - منزّه عن الزمان والمكان، ومتقدّم على جميع الموجودات في الرتبة الوجودية، ولا يوجد شيء في عرضه، بل إنّ جميع الموجودات قائمة به وتقع في طوله الوجودي، وتحتاج إليه في الحدوث والبقاء معاً. [مطهرى، مجموعه آثاري، ج 6، ص 36-97]

غير أنّ فلاسفة ما قبل الحكمة المتعالية يفسّرون هذا الافتقار ضمن إطار الإمكان الماهوي؛ فبما أنّ الإمكان لازم للماهية، يكون الافتقار إلى العلّة لازماً لها أيضاً، لكنّ جهة الافتقار لا تُعدّ عين ذات المعلول أو حقيقة وجوده؛ ولذلك اعتبروا المعلول بالنسبة إلى علّته "وجوداً رابطيّاً"، لا "وجوداً رابطيّاً" بالمعنى الصدراي.

ويرتبط هذا تصوّر بما نُسب إلى المشائين من القول بزيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها؛ إذ لم يقتصر على التمييز الذهني بينهما، بل تحدّثوا عن اتّصاف الماهية بالوجود [انظر: ابن سينا، المباحثات، ص 291 و292 و824] وتلبّسها به، أو عن عروض الوجود عليها [انظر: الفارابي، فصوص الحكمة، ص 51]، وعدّوا الوجود لازماً للماهية [انظر: المصدر السابق، ص 50 و51]، بل إنّ بعض عباراتهم ذهبت إلى أبعد من ذلك، فتحدّثت عن العروض المقولي للوجود على الماهية [ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 22]، وقد ورد في بعض نصوصهم: «الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود» [ابن سينا، المباحثات، ص 154]. و«الماهيات كلّها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها» [ابن سينا، التعليقات، ص 561].

وبناءً على هذا المبني، يكون للمعلول واقع وهوية متميّزان عن علّته، مع بقائه مرتبطاً بها ارتباطاً ذاتيّاً لا يقبل الانفكاك؛ فالعلّة لا تمنح المعلول ذاتها أو وجودها الخاص، بل تفيض عليه وجوداً آخر مغايراً لها؛ ولهذا يقول ابن سينا: «الفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلةً لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنةً له مقارنةً داخليةً فيه، بل يكون كلّ واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر، ولا يكون في أحدهما قوّة أن يقبل الآخر» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 259].

وخلاصة الرؤية المشائية أنّ الممكن - عند تحقّق علّته التامة - يصير موجوداً بالفعل، لكنّ وجوده مستفاد من إفاضة الله تعالى؛ ولذلك تكون المخلوقات موجوداتٍ واقعةً في طول

وجود الله ﷻ، لا في عرضه، وهي بوصفها "وجودات رابطة" تمتلك واقعيةً وهويةً خاصتين بإزاء عللها، مع أنها لا تستطيع الاستقلال عنها أو الانفكاك من ارتباطها بها. [انظر: عبوديت، درآمدى به نظام حكمت صدرایی، ج 1، ص 210 و 211]

ومع ذلك تتضمن بعض عبارات ابن سينا ما يشير إلى أن افتقار المعلول إلى علته ليس أمرًا خارجًا عن حقيقته، بل هو ملازم لذاته على نحو لا يقبل الانفصال. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 537 و 538]

قد عدّ صدر الدين الشيرازي هذه النصوص مؤيدةً لنظريته في أن المعلول ليس "وجودًا رابطيًا" فحسب، بل هو "وجود رابط"؛ أي أن حقيقة وجوده عين التعلق والافتقار إلى العلة، وليس موجودًا مستقلًا في ذاته ثم يطرأ عليه الارتباط بها. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 46]

ج- كيفية احتياج المخلوقات إلى الله تعالى وفق نظرية الإمكان الوجودي

ترى الحكمة الصدرائية - انطلاقًا من مبدأ أصالة الوجود - أن ملاك احتياج المعلول إلى علته لا يرجع إلى ماهيته، بل إلى حقيقة وجوده ونمط تحققه؛ إذ إن المعلول فقيرٌ بالذات، ومتعلقٌ وجوديًا بعَلته؛ بسبب ضعف مرتبته الوجودية، ومن هنا فإن افتقاره إلى العلة ليس أمرًا عارضًا أو خارجًا عن حقيقته، بل هو مقومٌ لهويته الوجودية.

ويتجلى أثر هذه الرؤية في نظرية "الوجود الرابط"، التي تميز الحكمة المتعالية عن تصوّر الفلاسفة السابقين؛ فقد ذهب الحكماء المتقدمون إلى أن المعلول بالنسبة إلى علته هو "وجود رابطي"، أي أنه موجود له واقعية وهوية مغايرة لوجود علته، غير أنه متقومٌ بها ومفتقر إليها افتقارًا ذاتيًا لا يقبل الانفكاك؛ ولذلك أمكن بحسب التحليل العقلي التمييز بين جَهِتين في المعلول: جهة ذاته أو وجوده في نفسه، وجهة ارتباطه بالعلّة ووجوده لغيره. [انظر: عبوديت، درآمدى به نظام حكمت صدرایی، ج 1، ص 210 و 211]

أمّا صدر الدين الشيرازي، فقد رفض افتراض ذات للمعلول محفوظة في نفسها، ثم تُضاف إليها علاقة الارتباط بالعلّة؛ لأن ذلك لا ينسجم مع حقيقة الفقر الوجودي. وقرّر أن المعلول ليس ذاتًا مستقلةً ترتبط بالعلّة، بل إنّ تمام حقيقته وهويته هي عين التعلق والافتقار إليها؛ فالمعلول ليس شيئًا له ارتباط بالعلّة، بل هو نفس الارتباط بها، ومن هنا يكون المعلول "وجودًا رابطًا" و"ذاتًا عينَ الربط"، لا "وجودًا رابطيًا" أو "ذاتًا ذاتَ ربط".

ويعبر صدر الدين الشيرازي عن ذلك بقوله: «الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو منتسب بنفسه، لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته، لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم، ورابطاً عندنا» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 330].

وبناءً على ذلك، لا تكون إفاضة العلة للوجود، ووجود المعلول، وواقعية المعلول حقائق متباينة، بل هي حقيقة واحدة تُلاحظ باعتباريات مختلفة؛ ولذلك يستحيل افتراض وجود المعلول منفكاً عن علته؛ لأنّ انقطاعه عنها يساوي زوال حقيقته الوجودية؛ ومن ثمّ فاحتياج المعلول إلى علته لا يختصّ بحدوثه، بل يشمل بقاءه أيضاً [انظر: جوادى آملی، رحيق مختوم، ج 4، ص 394 و 395]، بل إنّ السؤال عن احتياجه إلى العلة في البقاء لا يكون دقيقاً؛ لأنّ بقاء المعلول مع انقطاع علاقته بعلة يستلزم بقاءه مع زوال ذاته، أي وجوده مع عدمه، وهو تناقض محال.

ويرى صدر الدين الشيرازي أنّ حكماء المشاء والإشراق لم يبلغوا الغاية القصوى في تقرير التوحيد؛ لأنّهم أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحقّ، وإن كان مرتبطاً به ارتباطاً ذاتياً. ويقول: «لم يتيسّر لهم إلا هذا القدر من التوحيد، وهو كون الممكن رابطياً لا رابطاً؛ لأنّهم لمّا قالوا بالثاني في الوجود، أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحقّ، لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الله ومنسوباً إليه، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحقّ تعالى» [مطهری، مجموعه ی آثار، ج 6، ص 330].

أمّا وفق نظرية "الوجود الربطي"، فلا تمتلك الموجودات الممكنة استقلالاً وجودياً في قبال الله تعالى، بل تكون وجوداتها من قبيل الظهورات والتجليات، وتدّل على الحقّ قبل دلائلها على ذاتها. ومن جهة عدم الأصالة والاستقلال، تشبه نسبتها إلى الله ﷻ نسبة الظلّ إلى صاحبه [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 973]؛ وعليه ينحصر الوجود الحقيقي المستقلّ في الذات الإلهية، وما سواها تجليات ومراتب وشؤون للوجود الحقّ، كما يقول الشيرازي: «فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وإنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق ومنشئ الأشياء، ومُذوّت الذوات، فهو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو النور، والباقي سطوعه، وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلياته» [الشيرازي، المشاعر، ص 53].

ولا يستلزم هذا تصوّر إنكار الكثرة الواقعية للموجودات أو القول بالحلول والاتحاد؛ إذ تبقى الكثرة محفوظة على مستوى المراتب والتعيّنات والمظاهر، في حين تكون الحقيقة الوجودية

الأصيلة والوجود المطلق للحق تعالى. ويمثل ذلك الأساس الفلسفي لنظرية التشكيك الخاص في الوجود والتوحيد الوجودي في الحكمة المتعالية.

وفي ضوء ذلك، تجاوز فلاسفة الإسلام التصور الذي يحصر دور الله ﷻ في كونه "المحرك الأول"؛ لأنّ هذا التصور يفسر الحركة دون أن يبين أصل تحقق الموجودات وقيامها الوجودي، كما تجاوزوا التصور الكلامي الذي يجعل فعل الخلق مقتصرًا على لحظة الإيجاد والحدوث؛ ولذلك ميّزوا بين فاعل الحركة وفاعل الوجود، وأثبتوا أنّ الله تعالى ليس مجرد محرك للعالم، بل هو مفيض الوجود ومبدأ تحقق جميع الموجودات، وأنّ افتقارها إليه يشمل أصل وجودها واستمرارها في كلّ آن.

يقول ابن سينا: «الله تعالى نرفعه عن أن نجعله سببًا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كلّ جوهر يمكن أن يتحرك فعلًا عن حركة السماء؛ فهو الأول، وهو الحق، وهو مبدأ ذات كلّ جوهر، وبه يجب كلّ شيء سواه» [ابن سينا، الإنصاف شرح كتاب حرف اللام، ص 26].

ومن هنا يوافق ابن سينا على النقد الذي وجهه أحد شراح أرسطو إلى التصور القائل بأنّ الله ﷻ ليس سوى المحرك الأول، ويرى أنّ الاستدلال على وجود الله تعالى من طريق الحركة يكشف عن قصور هذا التصور وعدم بلوغه الفهم الفلسفي الأتمّ لحقيقة الألوهية، فيقول: «أنكر [أي الشارح] على أرسطاطاليس والمفسرين، فقال: قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة، ومن طريق أنّه مبدأ الحركة، وتكلّف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات، فإنّ القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنّه محرك، ليس أنّه مبدأ للموجود. وا عجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذي هو مبدأ كلّ وجود» [المصدر السابق، ص 23].

وخلاصة النظرية أنّ علاقة الله تعالى بالمخلوقات - وفق الإمكان الوجودي ونظرية الوجود الرابط - ليست علاقة علّة بمعلول مستقلّ عنها ثمّ يرتبط بها، ولا علاقة محرك بمتحرك، بل هي علاقة قيومية وجودية؛ فالله تعالى هو مصدر الوجود ومفيضه، والمخلوقات عين الفقر والتعلّق به، ولا تملك استقلالًا وجوديًا عنه، بل تقوم به حدوثًا وبقاءً، وتستمدّ وجودها واستمرارها من فيضه المتجدّد على الدوام.

الخاتمة

في ضوء ما تقدّم من معالجة تحليلية ومقارنة ونقدية للمبادئ التصديقية والمبادئ الأنطولوجية المؤثرة في بناء الإلهيات الفلسفية، وما تفرّع عنها من تقويم للتفسيرات المختلفة لقاعدة العليّة وآثارها في تفسير العلاقة بين الله تعالى والعالم، أمكن استخلاص جملة من النتائج الرئيسة التي تمثّل أهمّ ما انتهى إليه البحث، وهي على النحو الآتي:

1- تبين أنّ كثيراً من الخلافات بين المدارس الكلامية والفلسفية لا ترجع إلى اختلاف في أصل الإيمان بالله ﷻ أو إنكاره، وإنّما تعود في جذورها إلى التباين في تفسير المبادئ الفلسفية الأساسية، ولا سيّما أصل الواقعية وقاعدة العليّة وملاك احتياج المعلول إلى علّته.

2- كشف البحث أنّ التقارير المختلفة لقاعدة العليّة ليست مجرد اختلافات اصطلاحية، بل تمثّل مباني فلسفية متباينة، يترتب على كلّ منها تفسير مغاير لطبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وكيفية استمرار احتياج الموجودات إلى علّتها الأولى.

3- بيّنت الدراسة أنّ كثيراً من الاعتراضات الفلسفية الغربية على برهان العلّة الأولى نشأت من تبني تقرير خاصّ لقاعدة العليّة، الأمر الذي يدلّ على أنّ محلّ النزاع الحقيقي لا يكمن في البرهان نفسه، بقدر ما يكمن في المباني الأنطولوجية التي يقوم عليها.

4- انتهى البحث إلى أنّ عدداً من تصوّرات اللاهوتية الغربية، مثل نظرية "الإله صانع الساعة" و"إله سدّ الشغرات"، يعكس فهمًا مخصوصًا للعلاقة بين الله ﷻ والعالم، يرتبط بالمباني الفلسفية الكامنة خلف تفسير العليّة أكثر من ارتباطه بالمعطيات العلمية ذاتها.

5- انتهى البحث إلى أنّ دراسة المبادئ التصديقية والأنطولوجية تمثّل ضرورةً منهجيةً لفهم الإلهيات الفلسفية وتقويمها؛ لأنّ الحكم على النتائج من دون تحليل المباني التي تأسست عليها لا يفضي إلى تقييم علمي دقيق للاتجاهات الفلسفية والكلامية المختلفة.

قائمة المصادر

- ابن نوجت، أبو إسحاق، الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ط 2، 1386 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإنصاف شرح كتاب حرف اللام، من أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1978 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، البلاغة، قم، 1375 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، بيدار، قم، 1371 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، منطق المشركين، كتابخانه‌ی عمومی آیت الله مرعشي نجفی رحمته الله، قم، چاپ دوم، 1405 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق: حسن موسويان، مؤسسه‌ی حکمت وفلسفه‌ی ایران، تهران، 1391 هـ. ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواقي وسعيد زايد، ذوي القربي، قم، ط 1، 1428 هـ.
- الفارابي، أبونصر، فصوص الحكمة، وشرحه للسيد إسماعيل الحسيني الشنب غازاني، مع حواشي المير محمد باقر الداماد، تحقيق علي أوجي، حکمت، تهران، چاپ یکم، 1389 هـ. ش.
- البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر، قم، 1398 هـ.
- السهروردي، شهاب الدين يحيى، المشارع والمطارحات، من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح هنري كربان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم، 1380 هـ. ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1410 هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجهوي، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1383 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، كتاب المشاعر، ترجمه فارسى بديع الملك ميرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوى از هنرى كربين، كتابخانهى طهورى، تهران، چاپ دوم، 1363 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، تحقيق وتعليق عباس علي زارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ط 16، 1420 هـ.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1405 هـ.

المصري، أيمن، نهاية حلم "وهم الإله"، دار الدليل، العراق، ط 2، 2022 م.

الهي قمشه‌اى، مهدي، حكمت الهي عام و خاص، بضميمة شرح فصوص الحكيم الفارابي وقسم علم النفس والمنطق، هرمس، تهران، 1388 هـ. ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه‌ى بهاء الدين خرمشاهى، مركز نشر دانشگاهى، تهران، چاپ دوم، 1374 هـ. ش.

جوادى آملی، عبدالله، رحيق مختوم - شرح حکمت متعالیه، اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

حسينى قلعه بهمن، سيداكبر، واقع گرایی دينی در قرن بیستم، انتشارات مؤسسه‌ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، چاپ یکم، 1390 هـ. ش.

رورتي، ريچارد؛ مسعود خير خواه، دموکراسى نسخه‌ى واحدی ندارد، فصلنامه‌ى ناقد، شماره‌ى 3، 1383 هـ. ش.

زنوزى، عبدالله، لمعات الهیه، مقدمه و تصحيح جلال الدين آشتيانى، مؤسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ دوم، 1361 هـ. ش.

صادق، رضا، نمرود مدرن: نگاهى به نظريه‌ى جهان سازى نلسون گودمن، معرفت فلسفى، شماره‌ى 9، پاییز 1384 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدى به نظام حکمت صداري، سازمان مطالعه و تدوين کتب علوم انسانى و مؤسسه‌ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، تهران، 1380 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر فلسفه‌ى اسلامى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1380 هـ. ش.

فراست خواه، مقصود، دين و جامعه، شركت سهامی انتشار، تهران، چاپ يكم، 1377 هـ. ش.
 فياض اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

كانت، ايمانويل، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه‌ی آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، 1370 هـ. ش.
 مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شركت چاپ و نشر بین الملل، تهران، 1386 هـ. ش.
 الطباطبائي، محمدحسین، نهاية الحکمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1430 هـ.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، ط 6، 1374 هـ. ش.
 مگی، براین، سرگذشت فلسفه، ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی کامشاد، نشر نی، تهران، چاپ چهارم، 1391 هـ. ش.
 النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تصحيح مجيد هادي زاده، حکمت، طهران، 1381 هـ. ش.

السبزواري، هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، قم، 1422 هـ.

طباطبائي، محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، صدرا، تهران، 1390 هـ. ش.

ژیلسون، آتین، مبانی فلسفه‌ی مسیحیت، ترجمه‌ی محمد محمدرضایی و محمود موسوی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1375 هـ. ش.

Alston, William P., Realism and Antirealism, Essays in The Theory of Knowlegde, New York: Cornell University Press.1989.

Aristotle, Metaphysics, W.D.Ross (trs), in The Complete Works of Aristotole, Jonatan Barnes (ed), Vol.2, Princeton (N.J): Princeton University Press, 1991.

Barney Rachel, Gorgias of Leontini, in The Encyclopedia of Philosophy, Donald M, Brother (ed). 2nd, V4, New York: Macmillan Publishing, 2006.

Don Cupitt, Anti-Realist Faith, Fordham University Press 2002.

Fumerton Richard, Realism and Correspondence Theory of Truth, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Graig Edward, Realism and Antirealism. in Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.8. London: Routledge, 1988.

Griffin, David Ray, God and Religion in the Postmodern World Essays in Postmodern Theology: New York: State University of York Press, 1989.

Hepburn, Ronald W., Cosmological Argument for the Existence of God, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed), 1st ed ,V.2, New York: Macmillan Publishing Co, 1967.

Hirst R.J, Realism, in The Encyclopedia of Philosophy, Donald M.Brother (ed), 2nd, V.8, New York: Macmillan Publishing, 2006.

John Hospers, An introduction to Philosophical Analysis, 2nd ed, 1999.

Kant ,Immanuel, Critique of Pure Reason, NORMAN Kemp Smith (trs), New York: ST Martins Press, 1965.

Koyre. A, From the Closed World to the Infinite Universe, Baltimore: The John Hopkins Press. 1957.

McGrath, Alister, Has Science Killed God?, 1 April 2007, p. 1, from www.Faraday.st-Edmunds.cam.au.uk.

Michael Devitt, Realism and Truth, 2nd, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Mill, John Stuart, Autobiography and Literary Essays (Collected Work Stuart Mill-, Vil.1), edited by: John M. Robson & Jack Stillinger, Toronto: University of Toronto, 1981.

Mohler, R. Albert Jr. Truth and Contemporary Culture. In Whatever Happened to Truth?, edited by Andreas J. Köstenberger. Wheaton, IL: Crossway Books, 2005.

Nelson Goodman, Ways of Worldmaking, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc, 1978.

Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Maryland ,The ScarecrowPress, Inc, 2007.

Russell, Bertand, The Existence of God, in Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects, 1st ed, Routledge, 2004.

Russell, Bertrand, Why I am Not a Christian, Unwin Books, 1957.

Unamuno, Miguel de, Tragic Sense of Life, J. E. Crawford Fitch (trs), New York: Dover Publications. Inc, 2007.

De Morgan, Augustus, A Budget of Paradoxes, London: Longmans, Green, and Co., 1872.

The Incoherence of Scientism: A Critique of Reductionist Materialism in Richard Dawkins's Science–Religion Debate

Mohammad Mohammad Ja'far Shams Al-Din

PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Lebanon.

E-mail: chamseddine.mhd@gmail.com

Kamal Mass'oud Thabih

Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.

falah sabti

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

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305>

Abstract

It seeks to deconstruct the claim of scientism that knowledge is confined exclusively to the empirical method, highlighting the tensions this position creates within its own internal consistency. For the assertion that science is the sole source of truth is itself a philosophical claim, not a scientific proposition subject to empirical verification. The article adopts an analytical approach and an epistemological critique to examine the limitations of empirical science and the capacities of the human mind, as well as the limitations of reductionist materialism in providing a comprehensive ontological framework for explaining human existence and metaphysical phenomena. From the perspective of Islamic philosophy, and specifically drawing on the conceptual tools of Transcendent Philosophy (al-Hikma al-Muta'aliya), the study concludes that a methodological distinction must be drawn between science as a limited means of acquiring knowledge and scientism as a materialist ideology that draws science into metaphysical disputes and domains lying beyond its methodological scope. The study maintains that epistemic balance requires recognition of the diversity and complementarity of the sources of knowledge. On this basis, it concludes that the idea of "inevitable conflict" between science and religion is open to substantial reconsideration.

Keywords: scientism, reductionist materialism, Richard Dawkins, Islamic philosophy, integration of knowledge, science–religion debate.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 133–155

Received: 19/06/2026 | Accepted: 12/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



تهافت العلمية.. نقد المادية الاختزالية في جدلية العلم والدين عند ريتشارد دوكنز

محمد محمدجعفر شمس الدين

طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم، لبنان. البريد الإلكتروني: chamseddine.mhd@gmail.com

كمال مسعود ذبيح، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.

فلاح سبتي، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305>

الخلاصة

تبحث هذه المقالة في مفهوم العلمية بوصفها الركيزة الإستمولوجية التي استند إليها ريتشارد دوكنز في نقده للدين. وتهدف الدراسة إلى تفكيك دعوى العلمية في حصر المعرفة بالمنهج التجريبي وحده، مبينة ما يكتنف هذه الرؤية من توتر في الاتساق الذاتي؛ إذ إن القول بأن العلم هو المصدر الوحيد للحقيقة ليس إلا ادعاءً فلسفياً وليس قضيةً علميةً تخضع للتجريب. وتعتمد المقالة منهجاً تحليلياً ونقداً إستمولوجياً في بيانها لحدود العلم التجريبي وإمكانات العقل البشري، وكذلك في بيان حدود المادية الاختزالية في تقديم تفسير أنطولوجي شامل للوجود الإنساني والظواهر الميتافيزيقية. وتخلص الدراسة - من منظور الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عبر توظيف أدوات الحكمة المتعالية - إلى ضرورة التفريق المنهجي بين العلم بوصفه أداة معرفية محدودة، وبين العلمية بوصفها أيديولوجيا مادية تُقحم العلم في صراعات وميادين ميتافيزيقية تتجاوز حدوده المنهجية. إن استعادة التوازن المعرفي تقتضي الاعتراف بتعدد مصادر المعرفة وتكاملها، وتخلص الدراسة إلى إمكان إعادة النظر في أطروحة "الصراع الحتمي" بين العلم والدين.

الكلمات المفتاحية: العلمية، المادية الاختزالية، ريتشارد دوكنز، الفلسفة الإسلامية، وحدة المعرفة، جدلية العلم والدين.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص. 133 - 155

استلام: 2026/06/19 | القبول: 2026/07/12 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يمثل ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) أحد أبرز وجوه تيار الإلحاد الجديد؛ إذ يسعى إلى تحويل نظرية التطور من تفسير بيولوجي للظواهر الحية إلى رؤية كونية شاملة تنفي الغائية وماوراء الطبيعة. وتكمن الإشكالية المركزية في أطروحته في خلط منهجي بين العلم (Science) بوصفه منهجاً تجريبياً لدراسة الظواهر المادية وكشف عللها القريبة، والعلموية (Scientism) بوصفها موقفاً إبستمولوجياً يدعي احتكار الحقيقة. وتنطلق المقالة من تعريفات إجرائية تخدم فرضيتها؛ فالدين فيها منظومة حقانية تقدم تفسيراً للعلل الغائية التي يعجز العلم التجريبي عن رصدها، بينما يُحتزل الإنسان عند دوكنز إلى تفاعلات جينية وكيميائية، فيفرغ الوعي والوجود الإنساني من بعدهما المتعالي.

وتتخذ هذه الدراسة الحكمة المتعالية إطاراً تحليلياً مقارناً لا مذهباً مسلماً؛ لأن مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلية والوجود؛ مع انفتاحها على قراءات إسلامية معاصرة أوسع - كأعمال مرتضى مطهري - لا حصر في مدرسة بعينها. كما تميز الدراسة بين نقد دوكنز شخصياً بوصفه نموذجاً، وبين "العلموية" و"الداروينية الجديدة" بوصفهما تياراً أوسع يضم غيره، فلا يلزم من نقد الأول تعميم الحكم على كل أعلام التيار.

شهدت العلاقة بين العلم والدين تحولات عميقة منذ الثورة الداروينية في القرن التاسع عشر، ثم احتدمت الجدلية مع بزوغ الإلحاد الجديد في مطلع القرن الحادي والعشرين. ولم يعد النقاش محصوراً في آلية التطور، بل انتقل إلى الداروينية الجديدة بوصفها فلسفة شمولية تمتد إلى الفضاءات المعرفية للدين والفلسفة، مما استدعى مراجعات نقدية واسعة رصدت تمدد الاستعمار العلمي على حساب الميتافيزيقا.

تنبع أهمية هذا البحث من الحاجة إلى تفكيك التناقض البنيوي في القول بأن العلم التجريبي وحده مصدر المعرفة، وهو قول ينفي نفسه إبستمولوجياً. أمّا جدته فتكمن في تجاوز العرض الوصفي لأفكار دوكنز إلى تحليل فلسفي يزاوج بين النقد المعاصر وأدوات الفلسفة الإسلامية؛ إذ توظف المقالة الأداة الأنطولوجية (مبحث الوجود) لمواجهة الاختزال الجيني عبر مفهومي المادة والصورة، والأداة الإبستمولوجية عبر العلم الحضوري لفحص حدود المنهج التجريبي، وصولاً إلى نموذج تكاملي ينفي الصراع بين العلم والدين.

منهج هذا البحث هو التحليل الفلسفي المقارن؛ إذ نُبرز أولاً التوترات الإبستمولوجية في خطاب دوكنز من داخل فلسفة العلم الغربية نفسها (معيّار التمييز، حدود الاستقراء، المبادئ القبلية للعلم)، ثمّ نعرض الحكمة المتعالية بوصفها إطاراً تفسيريّاً بديلاً أوسع تفسيراً للظواهر نفسها، لا بوصفها مسلّمة تُحكم بها الخصم من خارج نسقه. واختيار هذا الإطار دون الكلام أو الفلسفة التحليلية مردّه أنّ مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلية والوجود، وهو ميدان الحكمة المتعالية بامتياز.

يسعى البحث للإجابة عن سؤال محوري: إلى أيّ مدى تصمد المادية الاختزالية عند ريتشارد دوكنز أمام النقد الإبستمولوجي والأنطولوجي في ضوء الفلسفة الإسلامية؟ ويتفرّع عنه:

- 1- كيف تحوّلت العلموية عند دوكنز من منهج علمي إلى أيديولوجيا إقصائية؟
- 2- ما مشروعية تعميم المنهج التجريبي لنفي القضايا الميتافيزيقية والعلل الغائية؟
- 3- هل ينجح التفسير البيولوجي (الجين والميم) في تقديم قراءة كافية للوعي والأخلاق دون الحاجة إلى المطلق؟

المبحث الأول:

التأسيس المفاهيمي والمنطلقات الإبستمولوجية والأنطولوجية

لا يمكن فهم أطروحة دوكنز بمعزل عن جهاز مفاهيمي يوجّه رؤيته للكون والإنسان، ويستدعي تحرير محلّ النزاع إزالة السيولة حول المصطلحات الكبرى. فمصطلح "العلم" يحمل مستويين: مستوى أنطولوجيّاً عامّاً يدلّ على إدراك حقيقة الشيء على ما هو عليه، فيتّسع للعلم الحسولي المرتسم عبر الصور الذهنية، والعلم الحضوري القائم على شهود الذات لواقعها، وللمعارف العقلية والميتافيزيقية والشهودية [انظر: مصباح اليزدي، العلم والدين، ص 20-39]؛ ومستوى إجرائيّاً حديثاً ضيقته النزعة الوضعية فحصرت "الواقع" في الظواهر التجريبية القابلة للملاحظة والقياس، وأخرجت سائر المعارف الفلسفية واللاهوتية والأخلاقية. أمّا "الدين" فلا يقف عند الأدوار الاجتماعية والشعائرية، بل هو منظومة معرفية موضوعية تتطابق قضاياها مع الواقع في رتبة الحقائق نفس الأمرية، ويُناط بها تفسير العلل الغائية للكون وأصل الوجود وغايته النهائية، وهي نطاقات تقع خارج أسوار المنهج التجريبي،

فيرتفع الدين من مرتبة المعتقد الذاتي إلى إطار أنطولوجي كلي يفسر معقولة الكون⁽¹⁾.

وتقتضي معالجة أطروحة دوكنز رسم الحدود بين ثلاثة حقول متداخلة: فالعلم التجريبي منهج يقتصر على دراسة الظواهر المادية القابلة للرصد لكشف العلل القريبة، ويلتزم الطبيعانية المنهجية بوصفها أداة عمل تفرض عزل المتغيرات المادية دون اتخاذ موقف أنطولوجي مسبق؛ والفلسفة الطبيعية حقل تأملي يقدم رؤية شاملة تتنازع فيها القراءات الغائية وغير الغائية؛ والعلموية موقف فوق - علمي ينقل المنهج التجريبي إلى رتبة الفلسفة الشمولية المدّعية احتكار المشروع المعرفية والقدرة على الإجابة النهائية عن الأسئلة كافة.

[Stenmark, Scientism: Science, Ethics and Religion, p. 115]

وتتميز العلموية إلى ناعمة تمنح العلوم التجريبية الأفضلية مع إبقاء مساحة للمعارف الأخرى، وصلبة تقوم على مصادرتين: أن المنهج التجريبي الكمي هو الطريق الحصري لأي حقيقة موضوعية، وأن ما لا يخضع للتحقق التجريبي يفتقر إلى المشروعية الوجودية. ويتموضع دوكنز في العلموية الصلبة؛ إذ يحول "فرضية الإله" من سياقها الميتافيزيقي إلى الفضاء التجريبي بوصفها فرضية علمية تخضع لمعايير الفيزياء وعلم الأحياء؛ وهو إجراء يلغي التمايز بين المستويات المعرفية (الخطأ المقولي) ويجعل أدوات العلم الحكم الأنطولوجي الوحيد.

[Dawkins, The God Delusion, p. 53]

وإذا كانت العلموية أدواته الإستمولوجية، فإن الطبيعانية الميتافيزيقية منطلقه الأنطولوجي الحاكم، وتقوم على ثلاث مصادرات:

أ- الإغلاق السببي الذي يجعل الطبيعة نظامًا مغلقًا تقع علله ومعلولاته في النطاق المادي المحض دون علة مفارقة، فيُلغى الاحتياج الفلسفي إلى محرك أول، ويقرّر دوكنز أن التطور والانتقاء الطبيعي يقضيان على وهم الخلق، ويعلماننا الشك في أي فرضية للخلق في الفيزياء

والكونيات. [Ibid, p. 114-118]

1- مصطلح نفس الأمر: يُعرّف في الفلسفة الإسلامية (وخصوصًا في الحكمة المتعالية) بأنه الوعاء الأعمّ لثبوت الحقائق ومطابقتها للواقع، وهو لا ينحصر في الوجود الخارجي المادي (الذي يدرسه المنهج التجريبي)، بل يشمل الوجود الذهني والقضايا الحقيقية والمقدرة عقليًا. فحين يُقال إن القضية صادقة في "نفس الأمر"، فإن ذلك يعني أن لها ثبوتًا حقيقيًا في نفس ذاتها، طالما طابقت الواقع النظري أو الغائي، حتى وإن عزلتها الحواس أو عجز المنهج التجريبي عن رصدها؛ لكونها خارجة عن المتغيرات المادية. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 270]

ب - نفي الغائية وإحلال الميكانيكية الأفقية العمياء (التحوّر الجيني والانتخاب الطبيعي) محلّ القصد، فالنظام والتعقيد معلولان حتميان لآليات عمياء، والطبيعة "صانع الساعات الأعمى"، ويرفض دوكنز التطوّر الموجّه عادًا اللاهوتيين الليبراليين الذين يتحدثون عنه يهرّبون الإله من الباب الخلفي، وذلك عندما حاولوا التوفيق بين التطوّر والإيمان عبر تلك الفكرة.

[Dawkins, The Blind Watchmaker, p. 316]

ج - المادية الاختزالية التي تردّ المركّب إلى مكوناته الأدنى تحت مسمّى "الاختزال الهرمي"، فيُختزل الكائن في المنظومة الجينية والوعي في التفاعلات الكيميائية العصبية، وهو في مقابل الاختزال المتطرّف [ibid, p. 11]. وهذه التوليفة - العلموية الصلبة مع الطبيعانية - هي فضاء دوكنز الاستدلالي القبلي الذي نفكّكه في المباحث القادمة بأدوات الحكمة المتعالية، عبر التمييز الصارم بين العلّة المعدّة (الآليات التي تشرح كيف تتحرّك المادّة) والعلّة الموجدة (الواهبّة للوجود).

المبحث الثاني: العلموية أيديولوجيا عند دوكنز

تكمن المشكلة الكبرى في تذويب الفواصل بين العلم بوصفه ممارسةً رصديةً مقيّدةً والعلموية بوصفها موقفًا فلسفيًا يدّعي احتكار الحقيقة، فيتحوّل المنهج إلى أيديولوجيا تنفي الميتافيزيقا وتجرّد الحقول المعرفية الأخرى من مشروعيتها. فقد تحرّك دوكنز في مؤلفاته الأولى داخل النطاق الإجرائي للطبيعانية المنهجية، ثمّ انتقل في "وهم الإله" إلى دور المنظر العقدي الذي يمارس الاستيلاء العلمي من خلال بسط سلطان المنهج التجريبي على مساحات وجودية وقيمة تقع خارج حدوده، فلا يقدّم علمًا خالصًا، بل إسقاطًا أيديولوجيًا يلزم العلم بالإجابة عن أسئلة الغاية والمآل⁽²⁾. وتقوم أطروحته على مصادرة صلابة مفادها أنّ المنهج التجريبي الاستقرائي هو القناة الحصرية للحقيقة، فأَيّ تساؤل يعجز المختبر عن رصده زائف، ويتجلّى ذلك في معاملته فرضية وجود الإله بوصفها فرضيةً علميةً قابلةً للفحص الإحصائي [Dawkins, The God Delusion, pp. 57-59]، وهذه مغالطة بنوية؛ فالقول إنّ العلم التجريبي وحده مصدر الحقيقة ليس معطًى مستنتجًا بالاستقراء، بل دعوة فلسفية معيارية تنتمي إلى حقلٍ فوق - علمي، فدوكنز حين يقرّر كفاءة العلم المطلقة يمارس "فلسفةً حول العلم"

2- لمعالجة مفهوم "الاستيلاء العلمي" وتطبيقاته النقدية على خطابات الإلحاد الجديد انظر: ماكغراث، وهم دوكنز؛ الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ص 38-41.

دون أدواتها، ويتخذ من تضيق مفهوم العلم مسوغاً لنفي الماورائيات، فيخلط بين عجز الأداة عن الرصد ونفي الموضوع.

وينكشف التهافت عبر "التناقض الذاتي المرجعي"؛ فالمعيار الذي يشترطه دوكنز - خضوع القضية للاختبار التجريبي القابل للدحض - يعجز عند تطبيقه على القضية المؤسسة للعلموية نفسها (أن العلم هو القناة الوحيدة للصدق) عن اجتياز اختبار الخاص؛ إذ لا تجربة ولا معادلة تثبت هذه القضية الشمولية، فتبطل الأطروحة نفسها بنفسها، وبذلك تقر العلموية - بادعائها وجود مبادئ منهجية وقضايا قبلية - باحتياجها إلى تبرير فلسفي غير علمي، فتعترف ضمناً بمعارف ومبادئ عقلية سابقة على العلم، مما ينقض دعوى الاكتفاء التام بالمنهج التجريبي؛ لأنها لتكتسب مشروعيتها يجب أن تعترف بقضايا عقلية قبلية لا تخضع للمختبر، وهو ما يُبطل دعواها الحصرية. ويتأكد التهافت من منظور حكمي (عقلي) عبر تفكيك "عدم الوجدان التجريبي"؛ فالمنهج عاجز بنيوياً عن النفي الميتافيزيقي؛ لأن حقله المادة وأعراضها، فقفز دوكنز من "لم نرصد الإله في المختبر" إلى "الإله غير موجود" انتقال غير مشروع يكشف أن العلموية لديه غطاء أيديولوجي مسبق. ويزداد التهافت وضوحاً حين نلاحظ أن العلم نفسه يقوم على مبادئ قبلية غير تجريبية - كمبدأ العلية، واطراد الطبيعة، وموثوقية العقل في إدراك الواقع - وهي مبادئ لا يثبتها المختبر، بل يفترضها سلفاً؛ فالعلموية التي تنكر كل معرفة غير تجريبية تنكر بذلك الأسس التي يقوم عليها العلم ذاته، فتقطع الغصن الذي تجلس عليه.

ويعدّ دوكنز وجود الخالق فرضيةً علميةً كأى فرضية فيزيائية، فيطبّق عليها الاحتمال الإحصائي، ويقترح "طيف الاحتمالات" في سبع درجاتٍ واضعاً نفسه قرب الملحد اليقيني، ومعتبراً غياب الأدلة التجريبية على المصم خفضاً للقيمة الاحتمالية لوجوده، في نموذج صراعي يعامل الإله وكأنّه علّة ميكانيكية منافسة للقوانين الطبيعية [Ibid, pp. 50-51]. ويكشف الفحص الأنطولوجي خلطاً مقولياً فادحاً؛ إذ يُسقط دوكنز خصائص المخلوق "الممكن المادي" على الخالق المتعالي، فالإله في الحكمة المتعالية ليس كائنًا جزئياً داخل السلسلة المادية، بل واجب الوجود بذاته ومُفيض الوجود على ما سواه، والممكنات - ومنها الكون بجسيماته - تفتقر في ذاتها إلى مرجح يخرجها من العدم، وتحتاج دائماً إلى علّة تفيض التحقّق [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 45-49]؛ فالبحث عنه بأدوات التجربة

داخل الكون كالبحث عن مهندس البناء داخل الطوب، فدوكنز ينقد صنمًا متخيلاً يقع ضمن النسيج الكوني، لا الإله كما تعتقده الأديان. وإبستمولوجيًا، يكشف العلم العلل المَعْدَّة والآليات التي تفسّر كيف تتحوّل المادّة من صورة إلى أخرى، كآلية التطوّر، لكنّه يعجز عن السؤال الأنطولوجي الأول: لماذا توجد المادّة وقوانينها أصلًا؟ إخضاع العلّة الموجدة لمقاييس العلّة المَعْدَّة مغالطة تماثل قياس الوزن بالمسطرة، فكلتا العلّتين حقيقية في موضعها، لكنّ لكلّ منهما حقلاً ومقياساً؛ فالمسطرة تصلح للامتداد لا للثقل، والمنهج التجريبي يصلح لرصد الآليات لا للحكم في الوجود المتعالي، ومن ثمّ فإنّ سكوت المختبر عن الإله ليس شهادةً بالعدم، بل هو لازم طبيعي لكون الموضوع خارج اختصاص الأداة أصلًا.

وينطلق دوكنز من أنّ الفضاء المعرفي صراع صفري بين العلم والغيبيات، فيطرح إله الفجوات أداةً لإثبات تضالّ الدين مع تمدّد العلم [Dawkins, The God Delusion, p. 125]؛ والطرح يرتدّ إلى تطرّف موازٍ هو علموية الفجوات القائمة على ما سمّاه بوبر "المادية الواعدة" وهي نزعة تعدّ بأنّ العلم سيفسّر مستقبلاً كلّ الظواهر - نشأة الكون والوعي والأخلاق - بآليات مادية، وهو وعد لا يخضع للاختبار أو الدحض، فيتحوّل إلى وثوقية تماثل الدوغمائية التي ينتقدها في الدين. فكشف العلم لآلية جديدة لا يعني تضالّ التفسير الديني، لأنّ الآلية المكتشفة تظلّ كائنًا إمكانيًا فقيرًا يفتقر إلى العلة الموجدة الغنية بذاتها؛ فـ "إله الفجوات" الذي ينقده إلهٌ متخيّلٌ داخل سلسلة الطبيعة لا واجب الوجود، وهنا تبرز مغالطة خلط الفئات المؤدية إلى الاستيلاء الإبستمولوجي والتي هي تعميم المنهج التجريبي أداةً وحيدةً للحقيقة المطلقة، فيتحوّل العلم - خلافاً لكون ولاكاتوش - إلى أصوليّة علميّة تفتقر إلى البرهان التجريبي الذي تنادي به، إذ إنّ قول العلموية "لا حقيقة إلا ما أثبتته المختبر" دعوى قبلية لا يمكن إدخالها المختبر نفسه. [Karl R. Popper and John C. Eccles, The Self and Its Brain, p. 97]

وعليه يترجّح أنّ إلحاد دوكنز ليس نتيجةً موضوعيّةً للعلم، بل مقدّمة أيديولوجية قبلية فرضت على البنية العلمية.

المبحث الثالث: التأسيس البيولوجي ونقد برهان التعقيد والجين

الأناني وصانع الساعات الأعمى

إنّ تعارض "العلم والدين" المزعوم إنّما ينشأ من المطابقة الخاطئة بين مستوَي إجرائي ضيق للعلم ومستوَي كلّ للدين؛ فحين يُختزل العلم في التجربة الحسيّة ويُختزل الدين في

تفسير ميكانيكي للظواهر، يبدو أن متنازعين على الحقل نفسه، بينما هما في الحقيقة يشتغلان على رتبتين مختلفتين من العلية، رتبة الآلية المادية، ورتبة المبدأ الموجد والغاية. وتتحدد "الجدلية" هنا لا بوصفها قانوناً أنطولوجياً للمادة على نحو الهيكلية والماركسية، بل فضاءً حجاجياً ينشأ حين يفرض دوكنز أطروحات الاستقلال المعرفي، ويحوّل المنهج التجريبي إلى أيديولوجيا علموية، فيتوسّل بآليات البيولوجيا في رتبة العلل المعدة لينفي العلة الموجدة والغاية الكلية في رتبة الميتافيزيقا⁽³⁾. وهذا الانزلاق من رتبة إلى رتبة هو جوهر الإشكال المنهجي عند دوكنز؛ إذ يتحرّك استدلاله على نحوٍ خفيٍّ من قضايا العلم التجريبي - وهي قضايا جزئية مشروطة قابلة للمراجعة - إلى أحكام كلية.

ويُقرأ هذا التوضع في ضوء فلسفة العلم على معيار بوبر (Karl Popper) في قابلية الدحض على أنّه فصلٌ بين العلمي وغير العلمي، لا معياراً للمعنى أو للمشروعية الوجودية، فتظلّ القضايا الميتافيزيقية ذات معنى ولها دور تأسيس في توجيه البرامج العلمية، لكنّ دوكنز يمدّد الأداة البوبرية لتنفي القيمة المعرفية عن كلّ ما يقع خارج التجربة.

[Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 73.]

وبين توماس كون (Thomas Kuhn) أنّ العلم لا يتحرّك خطياً نحو المطلق، بل ضمن نموذج إرشادي مؤقت تتبدّل أطره بالأزمات والثورات، ممّا يصادم إضفاء العصمة على

المخرجات العلمية الحالية. [Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, p. 112]

ووفق لاكاتوش (Imre Lakatos) يتكوّن كلّ برنامج من نواة صلبة من الفرضيات الميتافيزيقية محاطة بحزامٍ واقٍ من الفرضيات المساعدة، فتظهر العلموية الصلبة والخيار الماديّ عند دوكنز نواة صلبة سابقة على البحث، بينما تتحوّل المعطيات البيولوجية إلى حزامٍ واقٍ يُعدّل لتبرير الرؤية الكونية.

[Imre Lakatos, Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, pp. 46-52]

لا ينطلق دوكنز من علم محايد، بل من العلموية الصلبة خياراً فلسفياً قَبلياً، ويترتب على هذا التشخيص أنّ كثيراً ممّا يقدمه دوكنز بوصفه نتائج علمية ضدّ الدين إنّما هو في

3- العلة المعدة ما يهيئ المادة لقبول الكمال دون أن يفيضه كالظروف الفيزيائية والآليات؛ والعلة الموجدة ما يفيض الوجود والكمال فيقوم به المعلول قواماً وجودياً. وعلى هذا التمييز يقوم النقد، فلا بدّ من تأسيسه قبل إسقاطه على البيولوجيا. [النمر، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلة الدليل، العدد 1، ص 12-14]

حقيقته نتائج فلسفية مبنية على اختياره المسبق للنواة المادية؛ فالمعطى التجريبي الواحد كآلية الانتخاب الطبيعي يقبل قراءتين: قراءة غائبة ترى فيه سنة منظمة تجري بها العناية، وقراءة مادية ترى فيه عشوائية عمياء، والفصل بينهما ليس عملاً مختبرياً، بل حكم فلسفي سابق على التجربة وبهذا ينكشف أن دعوى "حياد العلم" تُرفع حين تخدم نفي الغائية، وتطوى حين يتعلّق الأمر بمصادراته المادية الخاصة.

أولاً: الجين الأناني

أحدث دوكنز في "الجين الأناني" نقلة؛ فبينما اتخذ الدارويني التقليدي الفرد أو النوع وحدة للانتخاب، أزاح المركزية إلى الجين بوصفه الوحدة الأساسية للتطور، فلم تعد الأجساد والأنواع سوى آلات بقاء مبرمجة بالجينات، فيختزل الإنسان إلى وعاء وظيفته حماية المادة الوراثية [Dawkins, The Selfish Gene, p. 19-21]. ومنطقيًا يقع في مغالطي التشيء والتركيب؛ إذ يُضفي القصدية على جزيئات صماء بتسميتها "أنانية"، ويسلبها عن الإنسان العاقل، فالجين مؤلف من النيوكليوتيدات، ونعته بالأنانية استعارة بلاغية حوّلت تعسفًا إلى مقولة أنطولوجية. وعبر الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي يظهر تهافت الاختزال في خلطه بين مراتب الوجود؛ فالمادة الحيوية مرتبة نازلة لإعداد البدن، لكن حركتها اشتدادية تصاعدية تستكمل بها صورًا أعلى تفلت إلى أفق التجرد كالوعي والنفس الناطقة [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 3، ص 61-65]؛ فالجينات علل معدة توقّر الأرضية المادية لفيض الوجود، لا علل موحدة تختزل حقيقة الإنسان في جزيء فرعي.

وينتهي دوكنز إلى تجريد الإنسان من الفاعلية الأخلاقية؛ فالسلوكيات كآفة (الحب والوعي والإيثار) استراتيجيات جينية لتعظيم البقاء، والوعي عَرَض جانبي تفرزه المادة، وهذا يُسقط الأطروحة في تناقض ذاتي من جهتين:

الأولى: تدمير العقلانية العلمية؛ إذ لو كان العقل آلة بقاء مبرمج لخدمة البقاء لا إدراك الحقيقة، لفقدت نظرياته - ومنها الجين الأناني - قيمتها المعرفية، فكيف يطالبنا بالثقة في عقل يصفه بأنه أداة مبرمجة؟ [Thomas Nagel, Mind and Cosmos, pp. 73-75]

والثانية: تناقض الخطاب الأخلاقي؛ إذ يدعوي خاتمة "الجين الأناني" إلى التمرد على "طغيان الجينات الأنانية"، فكيف لآلة مسيرة أن تملك إرادة التمرد على مبرمجها؟ إنّه اعتراف ضمني

بفاعلية إنسانية متعالية وإرادة حرة، وهو ما تحاول العلموية نفيه، فالإنسان يتحرك بطلب كمال وجودي مجرد كالعدل أو القرب الإلهي يستحيل تفسيره في وسط مادي اختزالي.

[Dawkins, The Selfish Gene, p. 201]

ثانياً: صانع الساعات الأعمى

يواجه دوكنز في "صانع الساعات الأعمى" برهان النظم الذي صاغه بيلي بمجاز الساعة: أن تعقيد الساعة يفرض صانعاً عاقلاً، وكذلك الكائنات الحية تفرض مصمماً بصيراً [Paley, Natural Theology, pp. 1-3]، فيطرح الانتخاب الطبيعي التراكمي بديلاً يحل لغز التعقيد دون فرضية ماوراء طبيعية؛ فالطبيعة صانع ساعات، لكنه أعمى بلا هدف ولا بصيرة [Dawkins, The Blind Watchmaker, pp. 5-7]. ويقع الطرح في خلط بين العلة المعدّة والعلّة الفاعلية والصورية على مستويين، المستوى الأول: عجز الآلية عن إفاضة الصورة، فالانتخاب الطبيعي أداة غريبة لا قوة إبداعية، يُبقي على الأصلح لكنه لا يخلق المواد الخام ولا القوانين التي جعلت التراكم ممكناً؛ والمستوى الثاني: تهافت حجة بوينغ 747؛ إذ يرى دوكنز أن المصمم يجب أن يكون أعقد من التصميم فيصبح أبعد عن الاحتمال. وبناءً على قاعدة "بساطة الحقيقة" عند صدر الدين الشيرازي والطباطبائي [انظر: الطباطبائي، نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكنز.. دراسة نقدية، مجلة الدليل، العدد السادس، ص 127-163]، فالعلّة الموجدة محالة التركيب؛ فالذات الإلهية صرف الوجود لا تخضع لاحتمال؛ لأنّ التعقيد عرّض من عوارض المادة، فتعقيد المخلوقات أثر لفيض العلة لا عينها، وتراكم الصور تعبير إجرائي عن الحركة الجوهرية الاشتدادية. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 220] وليفرّ من الاستحالة الإحصائية لنشأة الحياة بالصدفة يصرّ دوكنز التمييز بين "الصدفة المبتدأة" و"الانتخاب التراكمي" مستخدماً برنامج الحاسوبي الذي يبلغ عبارة مستهدفة بشرط الحفاظ على الحروف الصحيحة [Dawkins, Blind Watchmaker, p. 75]، وهذا مصادرة على المطلوب؛ إذ يحتوي النموذج عبارة مستهدفة أدخلها دوكنز المصمم، وآلية مقارنة الحرف بالمستهدف عملية غائية بامتياز، فاستعان لنفي الغائية بنموذج مشبع بالغائية والذكاء الخارجي. ويؤكد الجعفري في تحليله النقدي للمذاهب المادية أن إسقاط خصائص الممكن المادي على الخالق المتعال خلط مقولي فادح، فالانتظام والتراكم في الطبيعة لا ينشأ من مجرد الصدفة أو القوانين الطبيعية وحدها، بل يكشف عن سريان الإرادة والحكمة في مجاري الأسباب؛ لأنّ افتراض "الانتخاب التراكمي" لا يفسّر أصل قابلية

المادة للتنظيم نحو غايات محدّدة، ولا مصدر القوانين التي توجّه التراكم نحو النظام. وهكذا يبقى السؤال عن المبدأ الحكيم الذي يُفيض النظام على الكون قائماً، ولا يمكن إحالته إلى آلية تعمل ضمن النظام ذاته دون مصادرة على المطلوب. [انظر: الجعفري، مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة، مجلّة اللاهوت المعاصر، العدد 2، ص 10؛ ص 35؛ ص 98 و99]

والحق أنّ برهان النظم لا يتأثر بإثبات الآليات الوسيطة؛ فاكشف "كيف" تشكّلت العين عبر مراحل متدرّجة لا يلغي السؤال عن "لماذا" امتلكت المادة قابليّةً للنظم نحو وظيفة مبصرة، ولا عن مصدر القوانين التي وجّهت التراكم نحو غاية بدل أن يبّد الانتظام عشوائيةً صرفةً. فدوكنز إذ يستبدل بالمصمّم المباشر آليةً غير مباشرة، إنّما ينقل حدّ وسط الاستدلال على التصميم من البنية الحيّة إلى القانون الحاكم عليها، دون أن يلغي الحاجة إلى مبدأ يفسّر وجود ذلك القانون ونظاميّته.

وتكمن قوّة دوكنز الخطابية في شرح "كيفية" التطوّر، لكنّ المأزق في قفزه من تفسير الآلية إلى نفي المصدر الأنطولوجي، فالعلّة المعدّة هي الظروف المادية التي تقرب المادة من قبول صورة جديدة دون أن تكون خالقةً لها (الانتخاب والطفرات)، والعلّة الموجدة هي المفارقة للمادة الواهبة للوجود الواضحة للقوانين ووفق الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي، فالطبيعة في سيلان واشتداد تتحرّك من نقص إلى كمال، وتلبس صوراً أعقد، وهذا الاشتداد لا يصدر عن المادة الصمّاء بناءً على "فاقد الشيء لا يعطيه"، فرصد صانع الساعات الأعمى بوصفه آليةً أفقيّةً لا يلغي مُفيض الوجود بوصفه علّةً عموديّةً، بل وجود الآلية أكبر دليلٍ على عمق التدبير، وكما يعبر ماكغراث، فإنّ شرح آلية الساعة بالكامل لا يعني عدم وجود صانع لها، بل ذروة إتقانه أن جعلها تعمل ذاتياً عبر قوانين داخلية، فادّعاء دوكنز أنّ العلم حسم مسألة الغائية خرقاً لحياض المنهج. [انظر: ماكغراث، وهم دوكنز، ص 45-47]

ثالثاً: برهان التعقيد ومغالطة الطائفة بوينج 747

يمثّل برهان التعقيد المضادّ الذروة الإبيستمولوجية في "وهم الإله"؛ إذ لم يكتفِ دوكنز بفرض الأدلّة اللاهوتية، بل سعى لقلب الطاولة عبر حجة يدّعي أنّها تقضي على فرضية التصميم من داخل المنطق الاحتمالي نفسه، منطلقاً من أنّ تفسير التعقيد البيولوجي بافتراض مصمّم واعيّ التواء معرفي؛ لأنّ المصمّم يجب أن يكون أكثر تعقيداً من المادة التي صمّمها، فيغدو الأشدّ غياباً للاحتمال. [Dawkins, The God Delusion, p. 113]

ويستعير قياس فريد هويل - الإعصار الذي يجمع طائرة بوينج 747 من الخردة - ويقلبه ضد اللاهوتيين؛ إذ يسأل: إذا استحال نشوء الطائرة بلا سبب، أليس المهندس القادر على تصميمها أكثر تعقيداً منها⁽⁴⁾؟ غير أن هذا البناء كله يقوم على مصادرة خفية مفادها أن كل موجود - بما فيه مبدأ الوجود الأول - خاضع لقوانين الاحتمال والترموديناميكا التي إنما تحكم الكيانات المادية المركبة داخل الزمان والمكان؛ فدوكنز يستعير من الفيزياء أدوات صُممت لعالم الكثرة والتركيب، ثم يطبقها على ما هو خارج هذا العالم بالكليّة، فيقع في خلط بين مستوى المعلولات ومستوى العلّة الأولى الواهبة للوجود.

والأداة الكاشفة لتهافته هي "مغالطة فئة الكيان"؛ إذ يعامل العلّة الأولى بوصفها فرداً داخل السلسلة الطبيعية، خاضعاً لشروط التركيب والاحتمال، متغافلاً عن التمايز الأنطولوجي بين الخالق والكون⁽⁵⁾، وتتفرّع مغالطتان: الأولى الخلط بين المركّب والبسيط؛ إذ يُرجع دوكنز الذكاء إلى بناء ماديّ معقّد، ثم يفترض أن أيّ وعي مصمّم للكون يجب أن يكون تركيبياً فائق التعقيد ضئيل الاحتمال؛ وهذا الافتراض مبنيّ على تصوّر كميّ للوعي يجعله أثراً لتعقيد التركيب الماديّ، وهو تصوّر يبطله أن الإدراك العقلي مجرد عن المادة بدليل مستقلّ، فالمعقولات كليّة غير قابلة للقسمة، والمنقسم - وهو المادة وامتدادها - لا يكون محلاً لغير المنقسم، ثم إن النفس تدرك ذاتها بعلم حضوري بسيط لا تركيب فيه ولا تجزئة، ولو كان الوعي بناءً ماديّاً مركّباً لتعدّد بتعدّد أجزائه وانتفت وحدة "الأنا" المشهودة بالضرورة. فإذا ثبت أن حقيقة العلم والإدراك مجردة بسيطة في أصلها، بطل قياس دوكنز الذي يشترط في كلّ وعي تعقيداً ماديّاً، وامتنع إجراء حساب الاحتمال - المختصّ بالمركّبات القابلة للتفكيك - على المبدأ المجرد. وبهذا التأسيس المستقلّ يلزم - لا يُصادَر - ما تقرّره الحكمة المتعالية؛ غير أن الحكمة المتعالية تثبت أن العلّة الأولى بسيطة الحقيقة وفق قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، والبساطة هنا تنزّه عن التركيب لا خلوّ من الكمال، وحيث إن

4- المراد بـ"الخطافات السماوية" (Skyhooks) عند دانيال دينت (Daniel Dennett) كلّ تفسير يستدعي عقلاً أو قصداً سابقاً ينزل من خارج النظام الطبيعي لتفسير التعقيد، وهي عند دوكنز مرفوضة مصادرة؛ وبـ"الروافع" (Cranes) كلّ آلية مادية صاعدة من الأسفل - كالانتقاء الطبيعي - تبني التعقيد بالتدرّج دون قصد. ونقدنا أن هذا التقسيم يصدر على المطلوب؛ إذ يُدرج المبدأ الإلهي سلفاً في خانة "الخطاف" المرفوض، مع أن العلّة الموحدة في الحكمة المتعالية ليست كائناتاً معقّداً يهبط من الأعلى، بل صرف وجود بسيط تتقوّم به "الروافع" نفسها.

5- يعود أصل هذا المفهوم إلى الفيلسوف الإنجليزي جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) في كتابه "مفهوم العقل" (The Concept of Mind) (الفصل الأول: Descartes Myth)؛ إذ بيّن أن المغالطة تقع عندما يتمّ وضع أمرٍ ما ينتمي إلى فئة مفاهيمية أو أنطولوجية معيّنة ضمن فئة أخرى لا تصلح له، وبتطبيقها هنا، فإنّ دوكنز يعامل الخالق الميتافيزيقي بأدوات المادة الفيزيائية.

الاحتمال الإحصائي لا ينشأ إلا في الذوات المركبة القابلة للتفكيك، فإسقاطه على البسيط قفزة غير مشروعة، فالعلم الإلهي عين الوجود الفعلي المحض لا وظيفة دماغية [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 110].

والثانية الخلط بين واجب الوجود وممكنه؛ فمناطق الحاجة إلى العلة هو الإمكان والفقر الوجودي لا التعقيد ولا الحدوث، فالممكن ما لا يملك ضرورة الوجود من ذاته فلا يترجح إلا بمرجح خارج عنه، أما واجب الوجود فضرورته من صميم حقيقته ورتبته تسبق الاحتمال الوجودي [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 5-8]، فدوكنز يبحث عن الإله بوصفه حلقة أخيرة ضمن الممكنات، في حين أنه موجد السلسلة برمتها؛ فسؤال من خلق الخالق؟ تهافت مفاهيمي يشبه ما الذي جعل المثلث ثلاثيًا؟؛ إذ الوجوب ذاتي للواجب والإمكان ذاتي للممكن، والخلط بينهما يعصف بأسس الاستدلال. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 1، ص 45-49]

ويتجاوز دوكنز حصر التطور في حدوده التجريبية ليحوّله إلى أيديولوجيا تصادر على الميتافيزيقا، فيرى في الانتخاب الطبيعي تفسيراً مطلقاً يغني عن المصمم.

[Dawkins, The God Delusion, p. 113-114]

وتفكك الفلسفة الإسلامية الخلط عبر مستويين: فالمادة في الحكمة المتعالية ليست وعاء ساكناً، بل حقيقة سيّالة تتحرّك في جوهرها نحو الكمال (الحركة الجوهرية)، فيُقارَب التطور بوصفه التعبير المادي عن الحركة الاشتدادية للمادة؛ إذ تتحوّل لتكون مستعدة لاستقبال صور أرق من الجمادية إلى الإنسانية العاقلة؛ فالآلية الفيزيائية تفسّر كيفية الصيرورة، لكنّها تعجز عن لماذا يملك الكون قابلية للانتظام والترقي، فالقوانين لا تملك فاعلية ذاتية لإنشاء الوجود، بل توصيفٌ لانتظام الفيض الإلهي، والتطور تجلٌّ للعناية الإلهية التي أودعت في المادة نزوعاً للاستكمال. ويتحدّد الجواب الحاسم بالتمييز بين العلة المعدة تهيئة المادة لاستقبال الأثر، كالانتخاب، ويصحّ عليها قياس دوكنز جزئياً، والعلة الموجدة الطولية المفيضة الواهبة للوجود، المتوقّرة على كمالات معاليلها لا على نحو التركيب بل البساطة المطلقة [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 83-89]؛ فصانع الساعات في مثاله مهندس بشري وعلة معدّة يركّب أجزاء موجودة، فوقع في قياس تمثيلي فاسد حين شبه الخالق به، فالتعقيد البنيوي يتطلّب أجزاء مركّبة؛ لأنّه معلول مادي، أمّا العلة الموجدة فكّما اشتدّ وجودها كانت أشدّ بساطة وأبعد عن التركيب، فيفيض البسيط المطلق كلّ التعقيد الكوني

بـ"كن" دون أن يلحقه تركيب، مما يجعل حجة دوكنز منهارة من أساسها. فالخطأ المركزي في بوينغ 747 أنه يتصور الخالق صانعاً بشرياً أكبر حجماً، يحتاج هو الآخر إلى مكونات وأجزاء ومصمم سابق، فيتسلسل السؤال بلا نهاية؛ بينما العلة الأولى في البرهان الفلسفي ليست أعقد الموجودات، بل أبسطها على الإطلاق، وغناها المطلق هو عين بساطتها، فلا يتطرق إليها سؤال من صنعها كما لا يتطرق إلى الوجوب سؤال ما الذي أوجبه.

المبحث الرابع:

تهافت المادية الاختزالية.. نقد إبستمولوجي وأنطولوجي

مغالطة دوكنز الميتافيزيقية الكبرى صادرة على المطلوب، مفادها أن تفكيك الظاهرة المركبة إلى أجزائها المادية يستنفد حقيقتها ويُلغي أي دلالة غائية، وهذا المنزع يمتد ليصبح رؤية أنطولوجية تدّعي تفسير الإنسان بوعيه وقيمه. ويمثل الوعي الثغرة الأعمق في جدار المادية، وهو ما بات يعرف بـ "المشكلة المستعصية للوعي".

[See: Chalmers, The Conscious Mind: In Search of A Fundamental Theory, p. 115]

فدوكنز يرى "الأنا" نتاجاً ثانوياً لآليات التفاعل العصبي، وفي المقابل تعتمد إبستمولوجيا دوكنز على العلم الحسولي القائم على انتزاع الصور عبر الحس، فيعامل الوعي موضوعاً خارجياً يُدرس مختبرياً، بينما تقدّم الحكمة المتعالية العلم الحضوري، وهو ما لا تتوسط فيه صورة ذهنية بين العالم والمعلوم، بل يحضر فيه المعلوم بوجوده الخارجي؛ فإدراك الإنسان لذاته علم حضوري بسيط يشهد بأن الأنا حقيقةً تشخصية واحدة مستمرة مستقلة عن تغيرات المادة، ويقول صدر الدين الشيرازي إن إدراك النفس لذاتها عين وجودها العلمي [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 480]، فلو كان "الأنا" نتاج التشتت المادي المتغير لكان الوعي متشتتاً، لكنه يظلّ واحداً ثابتاً في فيضان التغير الخلوي، مما يكشف عن حقيقة مجردة فوق مادية لا تنفعل بانفعالات المادة، فالخلايا العصبية تتبدّل وتتجدد عبر العمر، ومع ذلك تبقى الأنا واحدة تنسب إلى نفسها ماضيها وحاضرها في وحدة شعورية متصلة؛ وهذه الوحدة المستمرة لا يمكن أن تنشق من تجمع كمّي لعناصر متغيرة متكررة؛ إذ يستحيل أن يصدر الواحد البسيط عن الكثير المتشتت بما هو كثير متشتت، فدلّ ذلك على مبدأٍ صوريٍّ جامعٍ يتعالى على المادة وكثرتها.

ويستحيل أن يصدر الواحد البسيط عن الكثير المتشتت بما هو كثير متشتت؛ إذ تحكم الفلسفة العقلية باستحالة أن يكون الشيء فاقداً لكمالٍ في ذاته ويكون علّةً موجدةً له في غيره؛ ففاقد الشيء لا يعطيه، فدلّ ذلك على مبدأٍ صوريٍّ جامعٍ يتعالى على المادّة وكثرتها.

وتقع المادية في خلط بين المركّب والبسيط؛ فالمادّة بامتدادها مركّبة متجزّئة تفتقر إلى الوحدة، بينما الوعي ظاهرة بسيطة ذات وحدة حقيقية تجمع شتات المدركات، فاختزال الذات الموحدة في الخلايا المشتتة مغالطة مقولية. وتميّز الحكمة المتعالية بين "التركيب الاعتباري" الذي تتجاوز فيه الأجزاء مستقلةً فيساوي الكلّ مجموعها، و"التركيب الحقيقي" الذي تندمج فيه الأجزاء فتنتج حقيقةً ثالثةً مغايرةً ذات أثر واحد بسيط، فلا تبقى الأجزاء في فعليتها بل تندكّ في وجود أرقٍ يمنحها وحدةً جوهريةً [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 284]؛ فالكائن الحيّ تركيب حقيقي، الجينات والخلايا فيه مادّةٌ، والحياة والوعي صورة نوعية تفيض من مبدأٍ مفارقٍ واهب الصور، لا عَرَضًا ناتجًا عن هندسة الأجزاء. ويحمل الاختزال الهرمي بذور تهافته بإلزام التوالي المنطقي: فإذا جاز اختزال الكائن إلى جيناته، فما يمنع مواصلة الهبوط إلى الذرّات فالجسيمات فالحقول الكمومية، حيث تختفي مفاهيم علم الأحياء كلّها - لا جين ولا انتخاب - فتتحوّل الداروينية إلى فلسفة بلا موضوع، في انتحار معرفي

يصهر البيولوجيا في الفيزياء. [Ernst Mayr, This Is Biology: The Science of the Living World , p. 18]

وتحلّ الحكمة المتعالية المعضلة بـ"أصالة الوجود وتشكيكه"؛ إذ تملك كلّ مرتبة حقيقةً أصيلةً بفعل صورتها النوعية، فالبيولوجيا رتبة أكثر كمالاً، والذرّة في الكائن الحيّ تكتسب باندكائها في الصورة كمالاً لا تملكه في الجماد. وبهذا تنحلّ المفارقة التي يقع فيها الاختزال: فهو يريد أن يفسّر الأعلى بالأدنى، ثمّ يكتشف أنّ الأدنى - إذا أخذ وحده - يعجز عن إنتاج خصائص الأعلى (الحياة والوحدة والوعي)، فإمّا أن ينكر هذه الخصائص إنكاراً يصادم البدهة، وإمّا أن يعترف بمبدأٍ صوريٍّ زائدٍ على المادّة، وهو ما تثبته الحكمة المتعالية بنظرية الصورة النوعية الفائضة من مبدأٍ مفارقٍ.

ويتمدّ التهافت إلى الخلط بين شروط تحقّق الظاهرة (العلل المُعدّة) ومصدرها الوجودي (العلّة الموجدة)؛ فالعلة المُعدّة ما يتوقّف عليه تهَيُّؤ المادّة لقبول فيض الصورة دون أن يكون لها دورٌ في إيجاد الكمال، وكلّ آليات دوكنز (الطفرات، والانعزال، والوراثة، والانتخاب) علل مُعدّة وشروط مادية؛ فالتطوّر يشرح مسار الحركة الاشتدادية، لكنّه لا يملك منح الوجود؛

لأنّ المادّة المحضة عارية عن الحياة، فكيف تفيض بما لا تملك؟ أمّا العلّة الموجدة فيفيض منها وجود المعلول ويرتبط بها ارتباطاً فقرئاً لا انفكاك له، وهي عند صدر الدين الشيرازي مُفيض الوجود المستمرّ الذي يمدّ الظواهر بالتحقق في كلّ آنٍ، لا محرّك يدفع ثمّ يترك. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 127 و 128؛ مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 75 و 76] فطرح دوكنز يشبه من وقف أمام لوحةٍ محكمةٍ ففحصها بالمجهر، فاكتشف أنّ الألوان مركّبات كيميائية، وأنّ ثمة آثاراً لضربات الفرشاة، ثمّ أعلن أنّه أثبت علمياً عدم وجود رسّام؛ لأنّه لم يجد أثراً جزيئياً للفنان داخل اللوحة؛ وغاب عنه أنّ الفنان لا يكون جزءاً من اللوحة بل علّتها الموجدة، وأنّ حركات الفرشاة تكتسب غايتها من يده المفارقة.

المبحث الخامس:

المنشأ البيولوجي للأخلاق في مقابل الغائية الوجودية

لا يستقرّ مشروع دوكنز الماديّ دون إخضاع البنية الأخلاقية للمسطرة الطبيعية؛ فالأخلاق بنزوعها نحو المطلق تشكّل العقبة الكبرى أمام إغلاق النظام الكوني مادياً؛ لذا ينقلها دوكنز من فضاء المعيارية الميتافيزيقية إلى الوظيفة البيولوجية لرفع الحاجة عن أيّ مصدرٍ مفارق [See: Mary Midgley, The Ethical Primate Humans, pp. 3-6]. فيردّ السلوك الأخلاقي إلى "الأنانية الجينية" عبر:

انتخاب القرابة استناداً إلى معادلة هاملتون، فالإيثار مشروط بصلة القرابة الجينية، والأمّ المضحية تنقذ أمراً جينياً يضمن بقاء نسخ من جيناتها.

[See: W. D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II," Journal of Theoretical Biology, Vol. 7, No. 1, pp. 1-52]

والإيثار المتبادل - بوصفه مقايضةً نفعيةً مؤجّلةً - استراتيجية تطورية مستقرّة؛ فالعدالة والرحمة ليست كمالاتٍ في ذاتها، بل امتدادات مظهرية طورتهآ آلات البقاء.

[Trivers, R. L, The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly Review of Biology, 46(1), 35-57]

وينكشف التهافت على مستويين:

أ- فجوة هيوم؛ إذ يتحرّك العلم في رصد "ما هو كائن"، بينما تتحرّك الأخلاق في "ما ينبغي أن يكون"، ولا يُشتق منطقياً الإنشائي المعياري من الخبري الوصفي [David Hume, A]؛ فدوكنز بوقوعه في المغالطة الطبيعية يتوهّم أنّ وصف

"كيف" تطوّر السلوك يمنحه تحديد مشروعيته، فرصد النزوع نحو التعاون لا يؤسّس واجب التعاون؛ إذ تقتضي الأخلاق القصد، بينما الحتمية الجينية تحوّل الفعل إلى جبر ميكانيكي لا يوصف بخير ولا شرّ. [G. E. Moore, Principia Ethica, pp. 9-14]

ب- التفكيك الإسلامي؛ فالسيد الطباطبائي يرى في العقل العملي والاعتباريات أنّ الإنسان يصنع مفاهيم اعتبارية كالحسن والقبح، وهي ليست أوهاماً تطوريةً، بل انعكاسات عقلية لترتيب كمالات وجودية حقيقية، فالإيثار الحقيقي - التضحية لمبدأ كليّ دون عائد جيني - مستعص على الاختزال؛ لأنّ مُدرك القيمة النفس في حركتها الاشتدادية نحو الكمال [الطباطبائي، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ص 342-351]. فحين يضجّ الإنسان بحياته نصرّة للعدل أو وفاء بكلمة أو دفاعاً عن غريب، يصدر فعله عن إدراك عقلي لقيمة مطلقة تتجاوز معادلة البقاء الجيني، بل تناقضها مناقضةً صريحةً؛ وهو ما يعجز التفسير الجيني عن استيعابه إلا بتحميل المفاهيم الأخلاقية معنىً مجازياً يفرغها من معياريتها.

وأدرك دوكنز أنّ المنظومة الثقافية - وفي مقدّماتها الأديان - تحدّ للمادية، فابتكر الميمة (ويُكتب أيضاً "الميم": الوحدة الثقافية المتناسخة عند دوكنز) لتكون وحدةً للثقافة مقابلةً للجين، تتكاثر بالتقليد من عقل إلى آخر، فالأديان "مرّكبات ميمية" طفيلية تشبه الفيروسات تستغلّ عقول الأطفال المبرجّة على تصديق الآباء [Dawkins, The Selfish Gene, pp. 189-192]، وقد وسّع دوكنز هذا التصرّور في تفسيره للظاهرة الدينية؛ إذ نظر إلى الدين بوصفه نوعاً من "فيروسات العقل" القادرة على الانتقال والتكاثر داخل الوعي البشري. وفسرّ نجاح ميمات الدين وانتشارها لا استناداً إلى قيمتها المعرفية أو صدقها، بل من خلال ما تمتلكه من استراتيجيات تساعد على البقاء والتكاثر والانتشار [See: Dawkins, Viruses of the Mind, pp. 128-145]، ويواجه الطرح تهافتاً ثلاثياً:

أ- غياب الهوية التجريبية؛ إذ تفتقر "الميم" إلى أيّ وجود مادّي أو عصبيّ قابلٍ للرصد، فهي استعارة بلاغية أسقطت تعسّفاً، فيقع دوكنز - هرباً من الميتافيزيقا - في تخليق ميتافيزيقا مادية بديلة تخترع كائنات خفية، فتغدو الميمية شبه علم.

ب- معضلة الارتداد الذاتي، فإذا كانت الأفكار فيروساتٍ تنتقل بالعدوى بعيداً عن الحقّانية، فإنّ إلحاد دوكنز نفسه "ميمية فيروسية"، فترفع القيمة المعرفية عن استدلالاته.

جـ - الخلط بين سياق الكشف وسياق التبرير، فرصد كيفية انتشار فكرة لا ينهض دليلاً على صدقها أو زيفها، وإلا للزم أن تكون القوانين الرياضية فيروسات باطلّة، فلو صحّ تعميم منطق العدوى الميمية لانطبق على نظرية التطور وعلى الإلحاد ذاتهما بوصفهما متواليات ثقافية انتشرت لأسباب نفسية واجتماعية، فينقلب السلاح على صاحبه؛ إذ لا يبقى معيار يميّز الميم الصادقة من الكاذبة إلا الرجوع إلى العقل وأدلّته، وهو بالضبط ما تنكره الأطروحة الميمية. فالاعتقاد عند الإنسان ليس استقبلاً سلبياً لعدوى، بل فعل عقلي يصدر عن النفس الناطقة في طلبها للحق، وهو ما يجعل إدراك الكليات المجردة مستعصياً على الردّ إلى آلية بيولوجية عمياء.

ويقدّم الفكر الإسلامي البديل عبر تمييز الأستاذ مطهري بين الغريزة (بوصفها قوّة بيولوجيّة محكومة بقوانين البقاء) والفطرة (بوصفها أصلاً وجودياً متعالياً مغروساً في النفس الناطقة يتجاوز توازنات البقاء)⁽⁶⁾؛ فالأخلاق ليست إفرازاً جينياً، بل استجابة لنداء الفطرة، فمن يقدّم حياته لقيمة مطلقة أو لإنقاذ غريب لا تربطه به قرابة جينية - وهو انتحار برمجي بالمنطق الجيني - لا يتحرّك لحماية جيناته، بل وفق استكمال النفس الاشتدادي، فيضحي بالمرتبة الأدنى (الجسد) لتحقيق الأعلى (الكمال الروحي). وعبر الحركة الجوهرية الاشتدادية تتحرّك المادّة من الجماد إلى الحياة فالوعي في سيلان نحو الكمال الفعلي مدفوعة بطلب الغاية القصوى التي تمنع الحركة من العبيثية، فتصبح الأخلاق البوصلة الغائية التي يربط بها الإنسان سلوكه بالمسار الكليّ نحو الكمال المطلق، وهو الإله غاية الغايات.

6- إذ يميّز الأستاذ مرتضى مطهري بين "الغريزة" بأنها "تدور في حدود الأمور المادية" (أي البيولوجية) المرتبطة ببقاء النوع، وبين "الفطرة" بأنها تتعلّق بـ "الأمور الإنسانية.. التي تتجاوز شؤون الحيوان" (أي الأصل الوجودي المتعالي). ويؤكد أن الغريزة عمل انتصابي جبري، بينما الفطرة تتجاوز التوازنات المادية المحضة. [انظر: مطهري، الفطرة، ص 27 و28]

الخاتمة

تتمثل إضافة هذه الدراسة في أمرين: توظيف أدوات الحكمة المتعالية إطاراً تحليلياً لتفكيك العلموية بوصفها أيديولوجيا لا علمًا، وإعادة قراءة حجج دوكنز من زاوية العلية الأنطولوجية (المعدة والموجدة) لا من زاوية الآلية البيولوجية وحدها.

تناول هذا البحث موقف العلموية من الدين في فكر دوكنز، وفحص دعوى انحصار المعرفة في المنهج التجريبي من منظور فلسفي مقارن.

وخلص البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- أنّ الإشكالية لا تكمن في "المعطى العلمي" بل في "القلب الأيديولوجي" الذي صُبَّ فيه.
- 2- أنّ دوكنز يمارس إبستمولوجيًا "إمبرياليةً علميةً" تتجاوز حدود المنهج التجريبي؛ فحصر الحقيقة في المختبر موقف فلسفي لا نتيجة علمية، مما يجعل أطروحاته متناقضة ذاتيًا.
- 3- أنّ إخضاع "فرضية الإله" للاحتمال الإحصائي يندرج ضمن مغالطة فئة الكيان؛ إذ يعامل المبدأ المتعالي معاملة كائن مركّب داخل النظام.
- 4- أنّ اختزال الوعي في النشاط الجيني يعجز عن تفسير "وحدة الذات" المدركة بالعلم الحضوري.
- 5- أنّ دوكنز خلط أنطولوجيًا بين العلة المعدة (الآليات البيولوجية) والعلة الموجدة (الإله)؛ فالتطوّر يشرح كيفية استكمال المادة لا علة وجودها.

قائمة المصادر

- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم المقدسة، 1405 هـ.
- الجعفري، محمدتقي، مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة، ضمن: اللاهوت المعاصر: العلم والدين (العدد 2)، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العباسية المقدسة، 2019 م.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1410 هـ.
- الطباطبائي، فخر الدين، الداروينية الجديدة والإلهيات الإسلامية، مراجعة: ياسين بن جابو، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، ط 1، 2019 م.
- الطباطبائي، فخر الدين، نفي علل ماوراء الطبيعة في نظرية دوكنز.. دراسة نقدية"، مجلة الدليل، العدد السادس، خريف 2019 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي (رسالة الاعتباريات)، تحقيق: صباح الربيعي، مكتبة فذك لإحياء التراث، قم، 2007 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ط 4، 1428 هـ.
- النمر، مجتبي، رضا نيا، حميد، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلة الدليل، المجلد الرابع، العدد 12.
- جوادي آملي، عبد الله، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، نشر إسرائ، قم المقدسة.
- سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الإمام الصادق، قم المقدسة، ط 7، 1430 هـ.
- ماكغراث، أليستر؛ ماكغراث، جونا كوليكوت، وهم دوكنز.. الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ترجمة: محمد عودة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، كربلاء المقدسة، 2017 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، العلم والدين، ترجمة: هاشم مرتضى، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، النجف الأشرف، 2024 م.

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

مطهري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ط 1، 1410 هـ.

Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, 2008.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. 30th anniversary ed. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1976].

Dawkins, Richard. "Viruses of the Mind." In: *A Devil's Chaplain*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2003.

Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II." *Journal of Theoretical Biology* 7, no. 1 (1964): 1–52.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby–Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Mayr, Ernst. *This Is Biology: The Science of the Living World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Midgley, Mary. *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. London: Routledge, 1994.

Midgley, Mary. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. New York: Routledge, 2014.

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Paley, William. *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: J. Faulder, 1802.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002.

Popper, Karl R., and John C. Eccles. *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Berlin: Springer, 1977.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Routledge, 2009.

Stenmark, Mikael. *Scientism: Science, Ethics and Religion*. Reissued ed. London: Routledge, 2018.

The Human Being and the Law of Attraction: Between Lordship and Servitude

Ali Al-Asadi

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

E-mail: asadi.ali313.zyhoo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093306>

Abstract

The Law of Attraction, described here as one of the laws of the unconscious mind, is presented as a means of enabling human beings to access their own inherent capacities to independently bring about whatever they desire and intend. Such a conception may pose a serious threat to the intellectual foundations of human thought, particularly when human powers are regarded as self-sufficient and independent of any external assistance—namely, the power of the Creator. Taken to its logical conclusion, this claim may elevate the human being, a created and inherently dependent being, to a position of lordship, attributing to him the independent power to govern and alter the universe in opposition to its true Creator. Advocates of the Law of Attraction have sought to portray human beings as inherently capable of changing everything in their lives and bringing anything into existence through mere intention and purpose, or of attracting whatever they desire. On this view, the human being functions like a magnet, drawing toward himself whatever corresponds to his requests: "like attracts like"—good attracts good, and evil attracts evil. This study examines the Law of Attraction descriptively and analytically and argues that seeking to realize everything one desires through independent self-sufficient power is incompatible with the principles of monotheism and sound reason. Human beings do not possess an autonomous power to bring such things into existence independently. If, however, their realization is understood as occurring with divine permission and in a subordinate relation to the Creator's power, then such an account is possible and cannot be rejected; rather, it is fully consistent with the teachings of true religion and the principle of monotheism.

Keywords: Law of Attraction, lordship, servitude, subconscious mind, unconscious mind, consciousness.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 156–188

Received: 19/06/2026 | Accepted: 15/07/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الإنسان في قانون الجذب.. بين الربوبية والعبودية

علي الأسدي

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

البريد الإلكتروني: asadi.ali313.zyhoo@gmail.com

معرف الغرض الرقعي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093306>

الخلاصة

يمثل قانون الجذب - وهو أحد قوانين العقل اللاواعي - انطلاقةً نحو الوصول بالإنسان إلى موارد القدرة الذاتية على إيجاد كل ما يريده ويقصده استقلالاً، وهذا قد يشكل خطراً حقيقياً على الجوانب الفكرية للإنسان، خصوصاً لمن اعتقد بقدرات الإنسان الذاتية من دون الحاجة إلى المساعدة الخارجية (قدرة الخالق الحقيقي)؛ إذ يؤسس هذا الادعاء لمرحلة توصل هذا المخلوق الضعيف إلى مرحلة الربوبية، وجعله ذا قدرة على التصرف في هذا الكون استقلالاً في قبال خالق الكون الحقيقي، وقد حاول أصحاب هذا القانون أن يصوِّروا الإنسان على أنه يستطيع ذاتاً تغيير كل شيء في حياته، وأن يوجد أي شيء بمجرد القصد والنية أو يجتذب ما يريد، فهو يعمل كالمغناطيس يجتذب ما تشابهه من طلبه في هذا الكون، "فالشبيه يجذب إلى الشبيه" إن كان حسناً فحسن، وإن كان سيئاً فسيئ، وقد حاولنا بحث هذا القانون بحثاً وصفيّاً وتحليليّاً؛ للوصول إلى نتيجة مفادها أن الإنسان إذا أراد تحقيق كل ما يقصده من باب الاستقلال والقدرة الذاتية، فذلك مخالف لمبادئ التوحيد ولا يرتضيه العقل السليم؛ لأن الإنسان ليس له القدرة الذاتية على إيجاد هذه الأشياء مستقلاً، وأمّا إذا كان إيجادها على نحو الإذنية والطولية مع قدرة الخالق، فهذا ممكن ولا يكون مرفوضاً، بل هو من صميم الدين الحنيف وموافق للتوحيد.

الكلمات المفتاحية: قانون الجذب، الربوبية، العبودية، العقل الباطني، العقل اللاواعي، الشعور.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص. 156 - 188

استلام: 2026/06/19 | القبول: 2026/07/15 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

رأى المفكرون الغربيون الذين خاضوا في موضوع التنمية البشرية أو في غيرها أن قانون الجذب من أهم القوانين في العقل اللاواعي؛ إذ ذكروا لهذا العقل الكثير من القوانين التي يخضع لها، وقد جعلوا قانون الجذب قانوناً أساسياً يتحكم في كل القوانين الأخرى، وبفهمه يمكن فهم غيره من القوانين الأخرى، وقد أثبتوا لهذا القانون حقيقةً علميةً، وألبسوه لباس العلم والحق، ومفاده ومؤداه هو الاعتقاد بأن هذا العالم الخارجي ليس له وجودٌ مستقلٌّ، وإنما أفكار الإنسان هي التي أوجدت عالمه وجميع الأشياء من حوله، فيعتقدون أن أفكار الإنسان هي التي ترسل إشاراتٍ على شكل موجات مغناطيسية توجد الأشياء وتجذب للإنسان شبيه ما يرسله من أفكار، ففي الحقيقة أن ما يراه الإنسان في واقعه هو انعكاس لهذه الأفكار، فالفكرة إذن تصبح حقيقةً ملموسةً، فلا يحتاج الإنسان لإيجاد الأشياء إلا إلى التفكير والتركيز على ما يريد، وهذا يعني أن قانون الجذب قائم عندهم على فكرة ربوبية الإنسان، فهو ربٌّ في صورة جسد، وهو ما أكدته روندا بايرن صاحبة كتاب "السّر" في قولها: «إننا الخالقون لكوننا، وإن كل أمنية نريد خلقها ستتحلّ في حياتنا» [بايرن، السّر، ص 21]. وقد نسوا أن الإنسان في حقيقته وأصله موجود مفتقر لأبسط الأشياء؛ ولذا أصبح هذا القانون مورد اختلاف عند من تعرّض لبحثه، خصوصاً المفكرين الإسلاميين، سواء على نحو القبول أو الرفض؛ ولهذا حاولنا البحث فيه والإجابة عن عدّة أسئلة قد تطرح في المقام، وهي: هل قانون الجذب حقيقة أم خيال ووهم؟ وهل يمكن شرعنة هذا القانون من خلال الأدلة التي ساقها بعضهم لتثبيت أن لهذا القانون جذوراً في الشريعة المقدسة، وأنها قد أقرته وأكّده أم لا؟ وهل يمكن أن يصبح الإنسان ربّاً وخالقاً لكل ما يريد، أم أنه يبقى عبداً ضعيفاً خاضعاً لقدرة الله تعالى، فهو ممحّض بالعبودية؟ فكل هذه الأسئلة سنجيب عنها في مقالتنا هذه، كما سنعنى بتقديم إجابة عن السؤالين المحوريين التاليين:

الأول: هل تتوافق مباني المفكرين الغربيين مع النظرة الدينية التوحيدية التي ترى أن كل شيء يقوم به الإنسان ويوجده هو بتفضّل من الله تعالى؟

الثاني: هل تختلف نظرتهم في هذا القانون مع النظرة الدينية التوحيدية؟ إذ إنهم يعتقدون أن قدرات الإنسان الذاتية هي العلة التامة في إيجاد الأشياء استقلالاً، وبذلك سوف تختلف مع النظرة الدينية التوحيدية جذرياً؛ لأنهم يعتقدون أن «الأصل في هذا الكون هو الطاقة،

وهي التي أوجدت كل شيء، فكل ما في هذا الكون من مخلوقات عبارة عن طاقة» [انظر: الرشيد، حركة العصر الجديد، ص 459]. وإنَّ «أصل الاعتقاد بفلسفة الطاقة الكونية ... يرتبط ارتباطاً كلياً عندهم بتصورهم الفلسفي للوجود، وهو في حقيقته تعبير عندهم عن عقيدة وحدة الوجود؛ إذ إنَّ العالم مرّ وفقاً لهذه الفلسفة بأطوار متعدّدة، فالطور الأوّل متمثّل في الوجود الفوضوي أو العدم، ثمّ تولّد من العدم أوّل شكل من أشكال الوجود، وهو ما يعرف بالطاقة الكونية» [الرشيد، التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية.. دراسة عقديّة، ص 196]. ويمكن للإنسان أن يتصرّف في مجالات الطاقة ويغيّرها، فيوجد نتيجة هذه التغيرات ما يريده ويقصده، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تصرّحهم بإمكانية وصول الإنسان إلى مرحلة الربوبية من خلال قواه الذاتية أو الطاقة الكونية. «لقد اتّضح أنّ الشعلة الجديدة من الاهتمام بهيرميس كانت مرتبطةً بنشاط إنساني مرحلة النهضة في إيطاليا، الذين تناولوا الإنسان بوصفه معياراً لكل الأشياء، والذين انطلقوا من مسألة أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى درجة الربوبية عن طريق قواه الذاتية» [تشتيفريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، ص 39]. وأيضاً «يمكن للإنسان أن يحصل على المفتاح في "حجر الفلاسفة"، الذي يتيح إدارة الأرواح، بمعنى التحكم بالطاقات المخلوقة أو بطاقات القوى الكونية كي يصل الإنسان إلى الحالة الربوبية والخلود» [المصدر السابق، ص 41]. وفي ضوء هاتين الجهتين لا يمكن أن تلتقي النظرتان (التوحيدية وهذه النظرة) في هذا الأمر، وهذا ما دفع مروّجي قانون الجذب إلى الاعتقاد بأنّ هنالك قانوناً مشابهاً لقانون الجاذبية العام يحكم أفكار الإنسان أيضاً، وهو أنّ تركيز العقل على الرغبات يتسبّب في تأثير الطاقات المرسلّة من الدماغ على الكون، وبما أنّ الطاقات المتشابهة تتجاذب مع بعضها، فيمكن للإنسان تحريك جميع الموجودات في اتّجاه تحقيق رغباته. وعلى هذا الاختلاف سوف نبني بحثنا وناقشهم في مبانيهم التي يقولون بها على وفق هذه النظرة.

المبحث الأول: تعريف قانون الجذب وتداعياته

أولاً: القانون والجذب لغةً

1- القانون لغةً

الظاهر أنَّ كلمة "القانون" أجنبية عن لغة العرب، وهو ما ذكره جمع من أهل اللغة، قال الجوهري والطريحي وغيرهما: «القوانين: الأصول، الواحد قانون، وليس بعربي» [الجوهري، الصحاح، ج 6، ص 2185؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 6، ص 301]. ولهذا يقال إنَّ كلمة القانون يرجع أصلها إلى اللغة اليونانية "Kanun" وبعدها دخلت لاحقاً إلى اللغة العربية - ومعناها عندهم العصا المستقيمة أو الخط المستقيم، وهو تعبير مجازي للدلالة على النظام، أو القاعدة أو المبدأ أو الاستقامة في القواعد القانونية. [انظر: حسنين، محمد، الوجيز في نظرية القانون، ص 7]

فعلى هذا يظهر أنَّ هذه اللفظة غريبة، وليست لفظاً عربية، وإن اشتهر تداولها من قبل العرب خصوصاً في الآونة الأخيرة، ومع هذا القول يظهر قول آخر يميل إلى أنَّ لفظه "القانون" لها أصل وجذور عربية وليست غريبة عن لغة العرب كما يدّعى. [انظر: البكري، عبد الباقي، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، ص 34]

2- الجذب لغةً

عرّف علماء اللغة الجذب بتعريفات عديدة، ولكن مؤدّاها ومعناها متقارب إن لم نقل واحد، فقد قال الفراهيدي: «الجذب مدكّ الشيء، ومنه التجاذب، وانجذب بهم سير» [الفراهيدي، العين، ج 6، ص 96]. وفسرها بعضهم بقوله: «الجذب مدكّ الشيء إليك، وهو أعمّ من أن يكون الجذب إلى جانبك أو إلى الداخل، يقال إنّه جذب الرطوبة إليه وجذب الجبل إليه» [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 1، ص 332]. وقال ابن فارس في مقاييسه: «الجذب: الجيم والذال والباء أصل واحد يدلّ على بتر الشيء. يقال جذبت الشيء أجذبه جذباً» [ابن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 440].

ثانياً: قانون الجذب اصطلاحاً

يعدّ قانون الجذب من القوانين المحيرة للعقول؛ لأنّه يتحدّث عن أمرين يتحقّقان في هذا القانون بحسب المدّعى، أوّلهما: أنّ هنالك إيجاباً للأشياء من قبل الإنسان، وثانيها:

أنّ في هذا الكون أشياء موجودة، وما على الإنسان سوى جذبها عن طريق قدراته الذاتية، فهذا القانون يصف الإنسان بأنّه قادر على صنع نفسه ومسيرته وكلّ ما يريده. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تكمن خطورة هذا القانون في أنّه يوصل الإنسان إلى مستوى الربوبية والمتصرّف استقلالاً في كلّ شيء ويوجد ما يحتاجه في حياته، فبين الأمرين (الحيرة والخطورة) يكمن اهتمام المفكرين والعلماء - خصوصاً عند الغربيين منهم - ببحث هذا القانون في ضمن قوانين العقل اللاواعي، وإن كان التركيز من قبلهم كثيراً في البحث عن هذا القانون بالخصوص؛ لذا فمن الصحيح أن نعرف ماذا يراد بهذا القانون عند هؤلاء المفكرين الغربيين وغيرهم، وسنبداً ببيان معناه عند آرثر توني (Arthur Tony) ومن ثمّ عند غيره من المفكرين الآخرين:

1- نصّ القانون عند آرثر توني

إنّ أيّ شيء نفكر فيه سوف ينجذب إلينا ومن النوع نفسه، أي: أنّ العقل يعمل كالمغناطيس. فإن كنت تفكر بشيء إيجابي فسينجذب إليك ومن النوع نفسه، وكذا لو كنت تفكر بشيء سلبي.

ويعدّ هذا القانون من أخطر القوانين، فالطاقة البشرية لا تعرف مسافات ولا تعرف أزمنة ولا أماكن، فأنت مثلاً لو فكرت في شخص ما ولو كان على بعد آلاف الأميال منك، فإنّ طاقتك سوف تصل إليه وترجع إليك ومن النوع نفسه، كما لو كنت تذكر شخصاً ما، فتفاجأ بعد قليل برؤيته ومقابلته، وهذا كثيراً ما يحصل. [انظر: توني، قوّة عقلك الباطن، ص 29]

2- قانون الجذب في كلمات المفكرين الغربيين وغيرهم

لم يقتصر تعريف قانون الانجذاب أو الجذب على ما ذكره آرثر توني في كتابه "قوّة عقلك الباطن"، بل هنالك الكثير من المفكرين الغربيين وغيرهم قد ذكروا هذا القانون وبحشوه، وتوسّعوا في الكثير من تفاصيله، بحيث إنّ المطلع على كلماتهم يقطع بأنّهم يحاولون القول إنّ العقل اللاواعي أصبح في ضوء هذا القانون المسيّر للإنسان، والباقي لمستقبله، والمحرك للعالم من حوله، والجاذب للخير والشرّ، وكلّ ذلك منوط بنية الإنسان نفسه، فهما من يهيئ العالم من حوله ليصبح تحت إمرة الإنسان، وبالتالي ينجذب له كلّ شيء في هذا الكون إذا نوى أو قصد ذلك؛ ولذا سنحاول ذكر بعض كلمات المفكرين ممّن ذكروا هذا القانون:

أ- قال روبرت أنطوني (Robert Anthony): «إنَّ نيتك أو قصدك يهيئ العالم من حولك، ففي اتجاه مقصدك تنهياً الأمور؛ لذلك من المهم أن تكون نيتك أو هدفك واضحاً ومحدداً في أي موقف، فإذا كنت واضحاً ومحدداً بشكل تام فيما يتعلق بهدفك أو قصدك، فسوف تدعمك آلية نجاحك اللاشعورية في الوصول إلى ما تريد، فمعظم الناس يواجهون مشكلات في تحقيق نوعية الحياة التي يريدونها؛ لأنهم لا يحددون بوضوح وجهتهم ولا يتخيلون طبيعة حياتهم عندما يصلون إلى هدفهم» [أنطوني، ما وراء التفكير الإيجابي، ص 60]. وقال أيضاً: «أي شيء تتوقع حدوثه يتحدد من خلال أفكارك التي تعكف على التأمل فيها، إضافةً إلى قوة الانفعالات والعواطف التي تقف وراء تلك الأفكار» [المصدر السابق، ص 77].

وجدير بنا أن نكرّر حقيقة أن عقلنا الباطن لا يشكك في صحة المعلومات أو البيانات التي نزوده بها، كل ما هنالك أنه يقوم بمعالجتها ويجذب إلينا ما نعتقد أنه صحيح وحقوقي... فبمجرد أن يقبل عقلك الباطن فكرة معينة، يمكنك أن تعتمد اعتماداً كلياً عليه؛ كي يأخذك إلى الهدف. فإذا نحن زدنا عقلنا الباطن بالنتيجة أو الهدف النهائي، فإنه سيزودنا بالكيفية التي نصل بها إليه، فكرر في النتيجة النهائية بالنسبة للاحتتمالات الحالية. ينبغي أن تراها بشكل واضح للغاية، بحيث تبدو واقعية لعقلك وجهازك العصبي، والهدف النهائي من التصريحات التأكيدية والتخيّل هو إثارة الشعور بأن الهدف تم تحقيقه بالفعل. [انظر: المصدر السابق]

ب- وأمّا صاحبة كتاب "السّر" روندا بايرن (Rhonda Byrne) فقد قالت إن: «قانون الجذب هو قانون طبيعي، إنه غير موجّه لشخص بعينه، ولا يفرّق بين الأمور الجيدة والأمر السيئة، إنه يستقبل أفكارك ويعكسها إليك كخبرات حياة، ببساطة يمنحك قانون الجذب ما تفكر فيه مهما يكن» [بايرن، السّر، ص 13]. وقالت أيضاً إن: «سرّ الحياة الأعظم هو قانون الجذب، ينصّ قانون الجذب على أن الشبيه يجذب شبيهه، هكذا فكرر في فكرة ما، فإنك كذلك تجذب الأفكار الشبيهة إليك... فلأفكار قوة مغناطيسية، كما أنّ لها تردداً، وعندما تفكر يتم إرسال تلك الأفكار إلى الكون، وتجذب إليها مغناطيسياً كل الأشياء الشبيهة التي على التردد نفسه، كل شيء يرسل للخارج يعود إلى مصدره (إليك). إنك مثل برج للبت ولكن برج بشري، تبت تردداً بأفكارك، إذا أردت أن تغيّر أي شيء في حياتك فلتغيّر التردد بتغيير أفكارك. أفكارك الحالية تشكّل حياتك المستقبلية. ما تركّز عليه غالباً أو تفكر فيه سوف يظهر في حياتك. أفكارك تصير حقائق واقعة» [بايرن، السّر، ص 25].

ج- ونقل عن مارسى شيموف (Marci Shimoff) قوله: «إذا كنت تشعر بشعور طيّب، فإنّك بذلك تصنع مستقبلاً يتوافق مع رغباتك. وإذا كنت تشعر بشعور سيّئ، فإنّك تصنع مستقبلاً يتعارض مع رغباتك، إنّ قانون الجذب يعمل في كلّ ثانية من يومك، كلّ شيء نفكر فيه ونشعر به يصنع مستقبلنا، إذا كنت قلقاً أو خائفاً، فإنّك تجلب عندئذٍ المزيد من ذلك إلى حياتك طوال اليوم» [المصدر السابق، ص 32].

د- ونقل عن جاك كانفيلد (Jack Canfield) أيضاً قوله: «إنّ مشاعرنا بمثابة آلة تزودنا بالتغذية الراجعة التي نخبرنا ما إذا كنّا على المسار الصحيح أم لا، تذكّر أنّ أفكارك هي السبب الأوّل لكلّ شيء؛ لذا فحين تسيطر عليك فكرة دائمة ومتكرّرة، فإنّها تنبعث على الفور نحو الكون، تعتمد تلك الفكرة إلى ربط نفسها مغناطيسياً إلى تردّد شبيه، وفي غضون ثوانٍ ترسل قراءة ذلك التردّد رجوعاً إليك من خلال مشاعرك، بعبارة أخرى، مشاعرك هي المردود الذي يرسله لك الكون استجابةً لأفكارك؛ ليخبرك بالتردّد الذي تكون عليه في الوقت الحاضر، إنّ مشاعرك هي آلية المردود الخاصّ بالتردّد الذي أنت عليه» [المصدر السابق، ص 33].

هـ- وأمّا عن ليزا نيكولس (Lisa Nichols) فقد نقل عنها قولها: «إنّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، سوف يكون الأمر دائماً على هذا النحو، هذا أمر لا شكّ فيه تماماً مثل قانون الجاذبية الأرضية، فإنّ قانون الجذب لا يخطئ أبداً، إنّك لا ترى غزلاً تطير في الهواء؛ لأنّ قانون الجاذبية الأرضية قد أخطأ ونسي أن يطبّق الجاذبية الأرضية على الغزلان ذلك اليوم، وعلى المنوال نفسه، فليس هناك استثناءات لقانون الجذب، فإذا حدث لك شيء ما، فلا بدّ أن تكون قد جذبتَه بفكرة مستديمة، إنّ قانون الجذب يتّسم بالدقّة» [المصدر السابق، ص 36].

ز- بينما يقول علي رضا أزمنديان: «عندما نتغيّر، ونقوم بشكلٍ واعيٍّ بمواءمة أنفسنا مع قوانين الطبيعة، يتغيّر كلّ شيء من أجلنا، وينحني الزمان والمكان وكلّ الخلق لإرادتنا، ويسخّرون كلّ الفرص الموجودة في العالم لتحقيق أهداف شخص يؤمن بما يريدُه بالفعل... إنّ فكرةً إيجابيةً وجميلةً من شأنها أن تخلق عالماً جديداً في حياة المرء، وأيّاً كان ما نفكر فيه نخلقُه» [أزمنديان، فكر في نفسك أنّك ناجح، ص 27 و28].

خلاصة كلمات المفكرين في قانون الجذب

إن أقوال هؤلاء المفكرين الغربيين جميعها تثبت بحقّ خطورة هذا القانون وتداعياته السلبية على مصير الإنسان الديني؛ ولذلك عبّر عنه آرثر توني بقوله: «ويعدّ هذا القانون من أخطر القوانين» [توني، قوّة عقلك الباطن، ص 29]. لا لكونه يتلاعب بمصير الإنسان فحسب، بل لأنّه يوصل الإنسان إلى مصافّ الألوهية ويجعله إلهًا في قبال إله الكون وخالقه، فهذا القانون إن بقي على تفسير هؤلاء المفكرين، فإنّه يحمل في حقيقته تداعيات سيئة كثيرة سنعرّض لها لاحقًا، وقبل ذلك علينا تلخيص أقوال المفكرين المتقدمة بعدة نقاط:

1- أنّ نيّتك وقصدك هما من يتصرّف بالعالم من حولك، فيهيّئان لك كلّ شيء لتصل إلى ما تريد.

2- أنّك تستطيع أن تصنع حياتك ومستقبلك بما يتوافق مع رغباتك، وهذا الأمر لا يخطئ أبدًا.

3- أنّ أفكارك هي السبب الأوّل الموجد لكلّ شيء تريده، وهي دائمة على هذا النحو.

4- أنّ كلّ شيء مسخّر لك، وتستطيع أن تحقّق أهدافك، وأنّ كلّ ما تفكّر فيه أنت الذي تخلقه.

5- أنّ الذي تفكّر فيه سيعمل كالمغناطيس، ويبعث ذبذباتٍ يجذب إليه كلّ شيء يشبهه في هذا الكون، فإن فكّرت في الخير سيجذب لك كلّ شيء خير، وإن كان تفكيرك في الشرّ فسيجلب لك شبيهه.

ثالثًا: التداعيات السلبية لقانون الجذب من كلمات المفكرين

فإن أردنا تحديد التداعيات السلبية لقانون الجذب من هذه الأقوال، فسنحددها بعدة نقاط - وإن كان هنالك تداعيات أخرى غيرها - وهي:

أ- أنّ كلّ شيء تطلبه إنّما يتمّ من خلال أفكارك ونيّتك ولا شيء غيرهما، وهذا يعني أنّك تستطيع خلق ما تريد، وأنّ الله تعالى فوّض لك كلّ شيء، أو أنّ كلّ شيء في هذا الكون مخلوق، وما عليك إلّا جذبّه بالقصد والنيّة الصادرة منك.

ب- أنَّ استجابة الكون لطلباتك إنما تتكرر بتكرّر الطلب، أي بمعنى أنَّ كل طلب هو مستقلٌّ عن الآخر، ولا يقف عند حدود معيّنة، ولا يكون تحقّق ذلك الطلب من باب الصدفة؛ لأنّها لا تكون أبديةً ولا تتكرّر، فكلّ ما في هذا الكون يقع في دائرة واحدة أو ما يسمّى بـ "الوحدة الوجودية".

ج- أنَّ كل فكرة تحضرها أو أمر تطلبه سيحدث تردّداتٍ تخرج من العقل إلى فضاء الكون، ثمّ ترجع إلى الشخص نفسه مع ما تحمله من تحقّق ما يريده، وهذا قد يؤدي إلى مبدأ الفوضوية في التعامل مع ما هو موجود في هذا الكون.

المبحث الثاني: الردّ على تداعيات قانون الجذب

إنّ كلّ ما ذكرناه من تداعيات في قانون الجذب يشكّل سلسلةً من المفاصل الاعتقادية المخلة بعقيدة الإنسان، بل وتظهر كفره وإلحاده، فهو يظهر أنّ نظام الكون خاضع لإرادة الإنسان، ويجري مع ما يتوافق ومقاصده ونيّاته؛ ولهذا يمكن القول إنّ خطورة هذا الأمر تكمن هنا، وسنذكرها باختصار مع الإجابة عنها، وسنحاول ردّ هذه الأقوال والتداعيات كما يلي:

الأولى: أنّ من تداعيات هذا القانون الذهاب إلى القول بوحدة الوجود والموجود حقيقةً؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّ كلّ ما هو موجود في هذا الكون عبارة عن مجالات الطاقة، وهي واحدة ومتّصلة. قال جون أساراف (John Assaraf): «إنّنا جميعاً متّصلون، نحن فقط لا نرى هذا، فلا يوجد شيء بالخارج وشيء بالداخل، كلّ شيء في الكون متّصل، إنّه مجال طاقة واحد... إذا فكّرت بشأن قانون الجذب الآن، من ناحية كوننا جميعاً كيائاً واحداً، فسوف ترى كماله المطلق» [بايرن، السرّ، ص 162]. ويقول ريتشارد بوكمينستر فولر (Richard Buckminster Fuller): «أنت حياة أبدية تكتشف ذاتها في صورتك، أنت كيان كوني، أنت صاحب قدرة مطلقة، حكمة ليس لها حدود، ودّاء لا نهائي، أنت تجسيد للمثالية والروعة، أنت صانع شخصيتك ومصيرك على هذا الكوكب» [المصدر السابق، ص 164]. وهذا ما دفع إلى القول بأنّ "شبيه الشيء منجذب إليه"، وهو يعني ميل النظائر إلى أشباهها، وهذه الفكرة وإن كانت في أصلها لا إشكال فيها، ولها جذور في الفكر الديني، وإلا لما استحسناها العرف، ولكن يبقى الإشكال فيها من خلال توظيفها عقديّاً؛ إذ إنّ قول هؤلاء المفكرين سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى

القول بـ "وحدة الوجود والوجود"؛ لأنّ كلّ ما في هذا الكون هو عبارة عن طاقة، فكلّ شيء هو طاقة ولا شيء غيرها، ومنح الإنسان صفة المؤثر الأكبر والمركزي في مجالات الطاقة في هذا الكون، فيصبح المتصرّف الفعلي في هذا الكون هو الإنسان نفسه، وهو ما يظهر من لوازم كلامهم، وما الله تعالى إلّا مجرد وسيلة لتلبية حاجات الإنسان وتطلّعاته! فالقانون إذن يقوم على نفي صفة المدبّرية في الخلق عن الله ﷻ، ويجعلها بيد الإنسان استقلالاً، فنحن نخلق ما نريد، وما نفكر فيه يكون، وهو ما يتجلّى من قول صاحبة كتاب "السّر": «إننا الخالقون لكوننا، وإنّ كلّ أمنيّة نريد خلقها ستتجلّى في حياتنا» [المصدر السابق، ص 21].

فساد هذا القول واضح جدّاً؛ لأنّه ربط كلّ ما في هذا الكون بالطاقة، وأنّ الذي يحكمه هو مجالات الطاقة، وأنّ الكون عبارة عن طاقة منتظمة عليها مراقب، فيكفي تفكير الإنسان وقصده في تغيير نُظم هذه الطاقة، وبالتالي يتغيّر معها كلّ ما هو موجود، وقد يحصل وجود شيء جديد تبعاً لتصرّفات الإنسان، فكلّ شيء بيد الإنسان يتصرّف فيه كيف يشاء، وهذا القول - أعني وحدة الوجود والوجود حقيقة عندهم - يتصادم مع الشرائع والأديان السماوية كافّة، مهما قام عليها الدليل والبرهان؛ لأنّه ينفي حقيقة الخلق لهذا الكون ويجعل الخلق والوجود منوطاً بالطاقة، فحينئذٍ لا يكون هنالك تمايز بين الربّ والمربوب، وبين الخالق والمخلوق، ولا يبقى معنى للشرائع والتكاليف، إلى آخر ما هنالك من المحاذير واللوازم الفاسدة. [انظر: كاشف الغطاء، الفردوس الأعلى، ص 216]

الثانية: الذهاب إلى القول بالتفويض، وهو ما يظهر من قول جيمس راي (James Arthur Ray): «كلّ تراث ديني يخبرك بأنّك خلقت في أحسن تقويم، وأنّ ... لديك تصريحاً إلهياً وقدرةً سماويةً لتصنع عالمك، وتصنع ذاتك» [بايرن، السّر، ص 164]. وعلى هذا يكون الإنسان مستغنياً ومستقلاً في عمله وفعله عن الله ﷻ، وجعل الكون تحت تصرّف الإنسان هو شبيه ما ذهبت إليه المفوضة، فهم وإن نزهوا الله ﷻ عن الظلم، ولكن صوّروا له شريكاً في التصرف والإيجاد؛ ولأجل ذلك قال الإمام الرضا عليه السلام: «أرادوا أن يصفوا الله ﷻ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [الحلي، مختصر بصائر الدرجات، ج 1، ص 98].

الثالثة: أنّ هؤلاء المفكرين حاولوا تصوير الدنيا على أنّها عبارة عن مجالات الطاقة ويستطيع كلّ شخص أن يغيّر هذه المجالات من خلال نيّته وقصده، أضف إلى أنّ النية والقصد يمكن أن يعتريهما التغيّر بين الفينة والأخرى، وبالتالي لا يبقى شيء ثابت في هذا

الكون تبعاً لهما. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ النظام الكوني قائم على المصلحة والمفسدة التي يعلمها من أوجد هذا النظام، وهو الله ﷻ العالم بكل شيء، كالطبيب الذي يعلم فائدة الدواء للمريض ومضرته، فيصف له النافع دون الضار. فمن الممكن أن يقصد الإنسان شيئاً ظناً منه أنّ مصلحته فيه، ولكنّه في الحقيقة للمضرة أقرب، فلا يبقى أيّ تمييز بين ما يكون صالحاً له، وما يضره لجهله بآثار الأشياء، فإذا كان المعيار في وجود الأشياء هو قصد الإنسان ونيتّه، فسيصبح الكون ساحةً فوضويةً؛ لأنّه سيكون خاضعاً لملاذات الإنسان، وهذه الملاذات نفسها قائمة على اعتبارات الإنسان نفسه؛ لظنّه أنّ مصلحته فيها، فيوجد منها ما يريد؛ لهذا قال نيل دونالد والش (Neale Donald Walsch): «البهجة والحبّ والحرية والسعادة والضحك، ذلك هو كلّ ما يتطلّب الأمر» [بايرن، السرّ، ص 178]. وهذا الأمر قد يتوافق مع النظرة القرآنية للعالم كما في قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [سورة الحديد: 20]. إلّا أنّه كيف يمكننا جعل هذه الملاذات المؤقتة هي الدافع والمحرك للإنسان في تحصيل الكمالات على وفق قانون الجذب، وهي التي تسيّر الإنسان وتخلق له مسيرته الدنيوية، مع أنّ الدنيا على مقتضى النظرة الدينية هي مزرعة الآخرة، وهي وسيلة لتحصيل المقامات العالية في عالم الآخرة، فيتزوّد منها الإنسان مراتب الكمال الأخروي؛ لأنّها دار التكليف.

ومع هذه المفاصل المتقدمة التي ذكرناها والحاصلة من قانون الجذب، هنالك فاسد آخر وهو أنّ كلّ ما يحصل للإنسان من خير أو شرٍّ - كما هو عندهم - إنّما يحصل بإرادته وقصده؛ لأنّ نية الإنسان وقصده في ضوء هذا القانون هما من أوجدا هذا الفعل - الخير أو الشر - وجلباه للقاصد؛ لأنّ رواد هذا القانون يزعمون أنّ للإنسان القدرة على تغيير قدره من خلال التفكير الإيجابي، وباستطاعته برجمة الكون ليكون مسخراً لتفكيره ويتغيّر بحسب ما يفكر فيه، فهو المتحكم في القدر، فيوجد كلّ ما يريد من خلال تفكيره، وهذا القول موافق لقول من أنكر القضاء والقدر، وزعم أنّ كلّ ما يقع في هذا الكون لم يكن داخلاً في القضاء والقدر، ولم يسبق به كتاب - ولازمه نفي التقديرات الإلهية، وهو يعني الجهل على الله تعالى في ما يقع في هذا الكون، وهو منافٍ لكونه عالماً بكل شيء، وسيخرج هؤلاء من سلطانه وقدرته.

المبحث الثالث: حدود قانون الجذب ومساحته

من الأمور المهمة التي لا بدّ من معرفتها هي ما مدى حدود قانون الجذب، وما المساحة التي يمكن أن يشغلها هذا القانون، خصوصاً أنّ هنالك الكثير من المفكرين الغربيين وغيرهم قد اهتمّوا بالبحث عن هذا القانون، وتوسّعوا في جنباته بصورة مفرطة، واتّخذوه وسيلةً لتوسيع قدرة الإنسان على إدارة مطلق شؤونه في هذه الحياة؛ ولذا من الممكن أن نبين هذا المبحث في ثلاثة أمور هي:

أولاً: أينحصر قانون الجذب في الإنسان أم يشمل غيره من الموجودات؟

قد يقال إنّ قانون الجذب هو من القوانين المطلقة التي تشمل كلّ الموجودات التي على هذا الكوكب، كالإنسان والحيوان وقد يكون غيرهما أيضاً، ولكنّ الصحيح هو أنّ هذا القانون - إن قلنا بصحّته وقبوله - من القوانين التي تخصّ الإنسان حصراً؛ فمن أدوات تفعيل هذا القانون الشعور الذاتي الذي يبنى على النية والقصد، وهما لا يحصلان إلّا من خلال التفكير الذي هو من مختصّات الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الأخرى، وقد سبق وقلنا إنّ التحليل والتفكير خاضع للعقل الواعي، ومن ثمّ يخزن في العقل اللاواعي، ومن المعلوم أنّ الوعي الذاتي أو التفكير الإدراكي هو الخاصية الرئيسية التي تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، فالوعي الذاتي هو الذي يسمح للإنسان بالتفكير المنطقي وتأمّل ذاته، والتفكير هو القوّة التي تحوّل وعي كلّ إنسان إلى ذاته لمعرفة وتحديد ما يعلمه عنها وما تعلمه هي عنه، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على تكوين تفكيره بذاته، فالحيوان لا يمكنه التفكير في ذاته أو الوعي بذاته، فليس لديه القدرة على الدخول في هذا العالم من الواقع. وبسبب تلك الخاصية التي ينفرد بها الإنسان (الوعي الذاتي)، علينا أن نتطرّق إلى القدرات الناتجة عن تلك الخاصية مثل التفكير المجرّد والإدارة والإبداع والتخطيط المستقبلي، ويعدّ الوعي الذاتي كنز الإنسان الأعظم، فكّماً زاد ذلك الوعي استطاع الإنسان أن يصل إلى أعلى درجات الحياة، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ثقافتنا موجهة نحو التقليل من مهارة الوعي الذاتي لدينا والحوّل دون إنمائه. [انظر: الفقي، قوّة العقل الباطن، ص 9]

بينما نجد أنّ «خواصّ الوعي لدى الحيوان تأخذ شكلاً من الأشكال يطلق عليه علماء الحيوان اسم "الغريزة"، والغريزة هي البرنامج الإلهي الذي خلقه الله بداخل الحيوان من أجل حفظ النوع والحفاظ على التوازن البيولوجي، فالذئب رغم قوّته كحيوان مفترس لا يستطيع

الاقتراب من قطع الأغنام الذي يحرسه كلب هزيل، ما الذي جعله يخشى ذلك الكلب؟ وما الذي يمنح ذلك الكلب الشجاعة الكافية لمهاجمة ذلك الذئب؟ إنها الغريزة، والغريزة هي التي تجعل البط البري يستشعر قدوم الشتاء، وهي التي تدفعه للهجرة لآلاف الأميال بحثاً عن الدفء، فالغريزة تعدّ المرشد الطبيعي للحيوان، ولكن لا يمكن أن يرتفع مستواها على ما هي عليه، فالحيوان مقيّد بما يعلمه فقط، ويتّبع دائماً نفس الأفعال وب نفس الطريقة منذ وجوده على الأرض» [الفقي، قوّة العقل الباطن، ص 8]. وهذا - أعني أنّ التفكير هو ذاتي للإنسان - قد دفع الفيلسوف ديكارت إلى الاعتقاد بأنّه «قد وجد القاعدة الأقرب للحقيقة التي عبّر عنها بعبارة المشهورة "أنا أفكر، فأنا موجود" وفي الحقيقة إنّته قد أعطى تعبيراً لقاعدة هي الأكثر خطأً؛ لموازنة التفكير مع الوجود والمطابقة مع التفكير» [تول، قوّة الآن، الدليل إلى التنوير الروحي، ص 16]. وهذا في حقيقته من أفدح الأخطاء التي ارتكبتها ديكارت أن جعل هنالك ربطاً بين الوجود والتفكير، وهذا يعني أنّ الذي لا يفكر والمجنون لا يتحقّق وجودهما - إذا كان المقصود من الوجود هو التحقّق في الخارج - وهذا الكلام يدلّ على أنّ قانون الجذب مختصّ بالإنسان دون غيره.

ثانياً: أينحصر تأثير قانون الجذب على الشخص نفسه أم يتعدّاه إلى غيره؟

إذا كانت نيّة الإنسان وقصده في جلب شيء أو دفعه لا لنفسه أو عنها، بل عن غيره، فهل يعمل هنا قانون الجذب أم لا؟ فهل يمكن لتأثير القاصد أن يتعدّى إلى غيره أو يقتصر على نفسه فقط؟ وهذا الأمر في حقيقته يتوقّف على القصد والتأثير، والكلام هنا تارةً في ضوء الرأي الإسلامي، وأخرى في ضوء آراء أصحاب هذه النظرية، فلو سلّمنا بهذا الأمر - جدلاً - فلا إشكال في حصول التأثير في الغير حسب النظرة الإسلامية، ولكن ليس كما يذهبون إليه بحسب طريقتهم، فحصوله إنّما يكون من باب استحباب الدعاء للغير، فإنّ الله تعالى يستجيب دعاء المؤمن لأخيه المؤمن، بل لأربعين مؤمناً في آن واحد، وهو ما دلّت عليه الأخبار الكثيرة كما عن أبي عبد الله عليه السلام إذ قال: «مَنْ قدم أربعين رجلاً من إخوانه فدعاهم، ثمّ دعا لنفسه استجيب له فيهم وفي نفسه» [الصدوق، الخصال، ص 537]. وأمّا على ما يتبنّاه هؤلاء المفكّرون الغربيون في هذا القانون فهو أنّ التأثير يقتصر على الشخص نفسه دون غيره، وهو ما يظهر من خلال كلماتهم التي ذكرناها في التعريف المتقدم كما يظهر في قول ليزا نيكولس (Lisa Nichols): «إنّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، وسوف يكون الأمر

دائمًا على هذا النحو» [بايرن، السرّ، ص 36]. فقانون الجذب يصنع حياتك الخاصة بك أنت لا حياة غيرك، وأمّا ريتشارد فولر فيقول: «أنت صانع شخصيتك ومصيرك على هذا الكوكب» [المصدر السابق، ص 164]. فالأمر إذن يتعلّق بك وبشخصيتك ولا علاقة له بالآخرين، ويقول آرثر توني: «إنّ أيّ شيء تفكّر به سوف ينجذب إليك ومن النوع نفسه» [توني، قوّة عقلك الباطن، ص 29]. والعبارة هنا صريحة في أنّ الشيء الذي تفكّر به سينجذب إليك لا إلى غيرك، وهذا يعني أنّ قانون الجذب ينحصر تأثيره بالشخص نفسه فقط؛ ولذلك يقول إيكهارت تول: «كلّما تعمّقت أكثر في عالم اللاعقل - كما يسمّى في الشرق أحيانًا - ستشعر بحضورك الذاتي النقيّ بقوّة وفرح لا مثيل لهما لكلّ ذلك التفكير، لكلّ العواطف والأحاسيس، لكلّ جسدك، كذلك الحال مع العالم الخارجي، سيصبح غير مهمّ نسبيًا بالمقارنة معه، ومع ذلك هذه ليست أنانيةً، بل حالة من التخلّي عن النفس تأخذك لما وراء ما فكّرت فيه سابقًا بنفسك، ذلك الحضور في جوهره هو أنت وفي نفس الوقت أكبر وأعظم ممّا تتصوّره أنت» [تول، قوّة الآن.. الدليل إلى التنوير الروحي، ص 20]. وهو ما قد يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن سَمَتْ هَمَّتْكَ لإصلاح الناس فابدأ بنفسك، فإنّ تعاطيك صلاح غيرك وأنت فاسد أكبر العيب» [الآمدي، غرر الحكم، ص 153]. فهذا إن قلنا بأنّه إصلاح فالأجدر بالإنسان أن يبدأ بنفسه أولاً ويصلحها قبل أن يصلح غيره. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلو افترضنا أنّ تأثير تفكيرك وقصدك كان موجّهًا إلى شخص آخر، فهنا سوف يحصل واحد من اثنين، إمّا أن يتّحد قصدك ونيتك مع قصد ذلك الشخص ونيتّه أو يتعارض، فعلى الأوّل يكون الذي حقّق التأثير هو قصد ذلك الشخص ونيتّه لا ما صدر منك، وعلى الثاني وهو التعارض باعتبار أنّ قانون الجذب قانونٌ عامٌ ويشمل كلّ شخص، ويمكنه أن يجريه الغير بحقّه، ولم يكن القانون موجّهًا لشخص بعينه فتقول روندا بايرن إنّ: «قانون الجذب هو قانون طبيعي، إنّّه غير موجّه لشخص بعينه، ولا يفرّق بين الأمور الجيدة والأمور السيئة، إنّّه يستقبل أفكارك ويعكسها إليك كخبرات حياة» [بايرن، السرّ، ص 13]. فنكون في مشكلة عويصة، وهي أنّ قانون الجذب هل سيعمل لصالح الأوّل وهو صاحب القصد والنية أو يعمل لصالح الثاني وهو صاحب التأثير، فإن كان هذا القانون قد عمل للأوّل فهذا يعني أنّه لم يعمل للثاني، وإن استجاب للثاني فهو إذن لم ينجذب للأوّل، وهو ما سيفقد القانون عموميته، ولا يكون صالحًا لكلّ شخص، وهذا خلاف فرض كونه عامًا وشاملاً لكلّ الناس، وإذا كان كذلك فإنّ هذا القانون سيسقط من أصله لتخصّصه ببعض دون بعض، والنتيجة هي أنّ قانون الجذب هو قانون شخصي، أي أنّ صدوره وتأثيره يكون للشخص نفسه لا لغيره.

ثالثًا: أيتحدّد قانون الجذب في الممكنات أم يسع المحالات أيضًا؟

إذا تابعنا كلمات المفكرين الغربيين ممّن يقول بهذا القانون لأمكننا استخلاص نتيجة مفادها أنّ كلّ ما يريده الإنسان من خلال قصده ونيّته سيتحقّق، سواء كان ممكنًا أم محالًا؛ لأنّ هذا القانون ليس له قواعد تلزمه، فهو تابع لما يطلبه الشخص نفسه، فلا حدود تحدّه ولا موانع تقف بوجهه؛ لذا تقول الكاتبة الأسترالية روندا بايرن: [إنّ كلّ ما تحقّقه إنّمّا] «يأتي أولًا من التفكير والشعور به في الداخل، عقلك هو القوّة الإبداعية لكلّ الأشياء... إنّ قدرتك على التفكير غير محدودة، وبالتالي فإنّ الأشياء التي يمكنك إيجادها عن طريق التفكير غير محدودة كذلك. وهكذا هو الحال بالنسبة للجميع؛ فعندما تعلم هذا حقًّا، فإنّك بذلك تفكّر بعقل يعلم طبيعته التي لا تحدّها قيود ولا حدود» [المصدر السابق، ص 148].

وهو يتطابق أيضًا مع ما يقوله تشارلز هانيل (Charles Haanel): «ليس هناك حدود أمام ما يمكن لهذا القانون القيام به من أجلك، فلتجرؤ على تصديق نموذجك المثالي: فكّر فيه كما لو كان حقيقةً منجزةً بالفعل» [المصدر السابق، ص 169].

وقد أوعز هنري فورد (Henry Ford) ذلك إلى قيام قانون الجذب على مبادئ ثلاثة وهي: «المبدأ الأوّل هو أن تفكّر فيما تريد، والثاني أن تتوقّع حدوث ما تريد، والمبدأ الثالث هو أن تعتقد يقيّنًا بقدرتك على تحقيقه. اعتقد بقدرتك على تحقيق ما تريد وثق في أنّه سيتحقّق، وادفع الشكّ عنك بعيدًا، واعلم أنّ المستحيل هو ما تصنعه أنت، أنت من تضع حدودًا لما يمكن أن تحقّقه، إن قلت هذا الأمر صعب أن أحقّقه فسيكون صعبًا؛ لأنّك اعتقدت ذلك، وإن اعتبرته في إمكانك فسيكون كذلك، سواء اعتقدت بأنك تستطيع فعل الشيء أو لا تستطيع في الحالتين، أنت محقّق. ثقتك في أنّك ستحقّق ما تريد هي ما تفجّر قوى الإبداع لديك» [الخولي، الجذب الفكري، ص 34]. وعلى هذا التوجّه يمكن القول إنّه حتّى المحالات من الممكن أن تكون داخليةً في حدود قانون الجذب، ولكنّ الكلام يقع في موردين الأوّل: أنّ المقصود من المحالات هو الممتنعات؛ لأنّ الممتنعات يمكن تقسيمها إلى عدّة أقسام فهي: إمّا ممتنع عقلي أو ممتنع شرعي أو ممتنع عرفي، فإن جاز قانون الجذب في الأمرين الأخيرين عند هؤلاء فهو لا يحصل أصلًا في الأمر الأوّل؛ ولذلك يعتقد بعضهم أنّ قانون الجذب إنّما يحصل في الممكنات لا الممتنعات حتّى لا تتعارض مع التخطيط الكوني المنتظم؛ لأنّ «علينا أن نتعلّم كيف نحدّد الاختيارات السليمة في حياتنا، والتي تتناسب

مع الخطة الكونية العظمى؛ من أجل أن نقوم بما نحن بحاجة إليه، وأن ندرك حجم تلك القوة الخلاقة التي تتحكم في شخصية الإنسان، ونعلم كيف أصبحت عقولنا أكثر تنظيمًا للأفكار، وكيف يمكن تغيير تلك الأفكار إذا كانت أفكارًا هدامة» [الفقي، قوة العقل الباطن، ص 14].

والمورد الثاني أن المقصود من المحال هو عدم القدرة على الحصول عليه، فهذا هو لبّ كلامهم؛ إذ إنَّ قانون الجذب سوف يفعل لك ما لم تستطعه؛ لذا يقول جيمس فان فليت (James Van Fleet) في هذا المقام: «عليك تزويد عقلك الباطن بهدف واحد حتى تستغلَّ كل إمكانياته؛ لذا ركّز على نقطة واحدة ولا تشتت جهدك، وعندما تركّز على هدف واحد تزوّد به عقلك الباطن، فإنّك تحقّق ما تريد، بعد أن تركّز كلّ جهدك وطاقتك لتحقيقه ... عندما تحدّد هدفًا، فلا تخش طلب المحال؛ لأنّك قد تضطرّ إلى استخدام أهداف وسيطة كدرجات تصعد عليها لتصل إلى هدفك، وإياك أن تضع لنفسك أهدافًا قريبة المنال؛ لأنّ كلّ ما تتخيّله يمكن تحقيقه» [فان فليت، القوة الخفية للعقل الباطن، ص 90 و91]. ولذلك لو «اعتقدنا أنّ حياتنا تحدّها حدود ضيقة، فإنّ هذه الحدود ستصبح فجأة أمرًا واقعيًا. إنّ ما نؤمن بصحّته وبإمكانية حدوثه يتحوّل إلى ما هو واقع ممكن بالفعل ... وكثير من الناس يتمتّعون بالضعف، إلّا أنّه نتيجةً لمحدودية إيمانهم بما هم عليه وبما يمكن أن يقوموا به، فإنّهم لا يقومون مطلقًا بما يمكن أن يحوّل حلمهم إلى حقيقة واقعة» [روبينز، قدرات غير محدودة، ص 21].

ويقول فيرجيل (Virgil): «إنّ من يحقّقون شيئًا، يفعلون ذلك لإيمانهم بالقدرة على تحقيقه» [المصدر السابق، ص 78]. وأخيرًا فالذي يؤيّد هذا الكلام ما قاله بن جونسون (Ben Jonson): «إنّ كلّ شيء يوسّع نطاق القدرات الإنسانية، ويبين للإنسان أنّه يستطيع أن يفعل ما لم يكن يظنّه ممكنًا، شيء عظيم القيمة» [المصدر السابق، ص 388].

ويمكن تلخيص النتيجة النهائية من هذا المبحث فيما يلي:

1- أنّ قانون الجذب يشمل الإنسان دون غيره من الموجودات الأخرى؛ لأنّ هذا القانون متعلّق بالقصد والنية، وهما من لواحق التفكير، وهو من مختصات الإنسان وحده دون غيره من الموجودات.

2- أنّ هذا القانون يختصّ بالشخص القاصد نفسه في التأثير، ولا يتحقّق تأثيره على الغير؛ لأنّه إمّا أن يتحدّد قصد كلّ منهما ونيّته أو يتعارضان، فإن اتّفقا كان القانون منصرفًا إلى الشخص الثاني لا إلى الأوّل، وإن تعارضا فتأثير هذا القانون لا بدّ أن يكون مع أحدهما؛ فمع من سيكون إذن؟! لا إلى الأوّل، وإن تعارضا فتأثير هذا القانون لا بدّ أن يكون مع أحدهما؛ فمع من سيكون إذن؟! لا إلى الأوّل، وإن تعارضا فتأثير هذا القانون لا بدّ أن يكون مع أحدهما؛ فمع من سيكون إذن؟!

3- أنّ حدود هذا القانون تتعلّق بالممكنات وليس بالمحالات، ونقصد بالمحالات هنا المحالات العقلية، وإلا فالمحالات الشرعية والعرفية داخلية في حدود قانون الجذب.

المبحث الرابع:

أدلة قانون الجذب في القرآن والسنة في نظر أصحابه والردّ عليها

لا يخلو قانون الجذب في أصل موضوعه من الجدل بين الناس، فبعضهم يعتقد أنّ قانون الجذب مجرّد خيال ووهم لا حقيقة له في المنهجية الدينية، ولا يمثّل سلوكاً موضوعاً لمسيرة الإنسان التكاملية، ولم يكن له مقبولية علمية أيضاً، بينما نجد آخرين يذهبون إلى الإيمان بأنّ قانون الجذب هو "قانون كوني"، وله حقيقة علمية ودينية وتاريخية، وأنّ محوريتة هو الإنسان، ومع ذلك فهو لم يقتصر على المجتمع البشري في الوقت الحاضر، بل كان سارياً في الأمم السابقة التي كانت تتعامل مع هذا القانون؛ وأنّ له جذوراً في الديانات السابقة كما يتوهم بعضهم لما ورد في بعض النصوص الإنجيلية التي ظاهرها هو تأكيد وجود قانون الجذب، ومن هذه النصوص ما ورد في إنجيل متى: «اسألوا تُعطُوا. اطلبوا تجدُوا. افرغوا يفتح لكم» * لأنّ كلّ مَنْ يسأل يأخذ، وَمَنْ يطلب يجد، وَمَنْ يقرع يفتح له» [إنجيل متى: 7، 7 و8]. وكذا ما ورد في إنجيل مرقس: «لذلك أقول لكم: كلّ ما تطلبونه حينما تصلون، فآمنوا أن تتألوهُ، فيكون لكم» [إنجيل مرقس: 11، 24]. وفي موضع آخر من إنجيل متى: «قال لهم يسوع: لِعَدَمِ إيمانِكُمْ. فالحق أقول لكم: لو كان لكم إيمانٌ مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل: انتقل من هنا إلى هناك فينتقل، ولا يكون شيءٌ غير ممكنٍ لديكم» [إنجيل متى: 17، 20]. فكلّ هذه النصوص الإنجيلية تتحدّث عن قانون الجذب كما يظهر منها، أي أنّه باستطاعة الإنسان أن يطلب أيّ شيء فيعطى، وما من شيء إلا ويمكنه تحصيله، فهل هذا الأمر هو من باب قانون الجذب الذي يدّعيه المفكّرون الغربيون، أم هو من باب آخر؟ وهذا ما سنبيّنه. وأمّا محوريتة في المنهجية الإسلامية فهناك عدّة أقوال منها: أنّه مهمل، أي أنّه غير محدّد الخصوصية في المنهج الإسلامي؛ لأنّه من الممكن أن يكون قانون الجذب موجوداً في الدين الإسلامي ومقبولاً فيه، ومن الممكن أيضاً أن يكون هذا القانون غير موجود، فهو ساكت في الحديث عنه، ومنها: من يذهب إلى أنّ الدين الإسلامي قد حدّد الرأي في هذا القانون، وهم في ذلك على اتّجاهين: الأوّل: من ذهب إلى رفضه جملةً وتفصيلاً خصوصاً مع جعل محوريتة هذا القانون هو الإنسان القادر على أن يوجد المحالات وأن يخلق

ما يريد، بحيث يصلون الإنسان إلى مقام الألوهية، والثاني: من قبله وأقرّ بوجوده في ضمن النصوص القرآنية، ويمكن التعبير عنه بـ "الجذب القرآني"، ولكن ليس من منطلق ما حدّده المفكّرون الغربيون، وإنّما من منطلق قرآنيّ وإسلاميّ مبنيّ على أحد الأمور التالية:

الأول: وهو حسن الظنّ بالله تعالى، فقد قال الله تعالى في الحديث القدسي المنقول في الحديث المرويّ عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «أحسن الظنّ بالله؛ فإنّ الله ﷻ قال: أنا عند ظنّ عبدي المؤمن بي، إن خيراً فخييراً وإن شراً فشراً» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 72].

والثاني: من باب التفاؤل، وهو ما روي عن النبي الأكرم ﷺ قال: «تفاءلوا بالخير تجدوه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 80]، وأيضاً ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «تفأل بالخير تنجح» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 199].

والثالث: من باب الرجاء، فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام، قال: «كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو» [الصدوق، الأمالي، ص 244].

والرابع: من باب التمكين في الإيجاد لشدة الطاعة، فقد ورد في الحديث القدسي عن الله تعالى قوله: «عبي أطعني أجعلك مثلي: أنا حيّ لا أموت أجعلك حيّاً لا تموت، أنا غنيّ لا أفقر أجعلك غنيّاً لا تفتقر، أنا مهما أشاء يكون أجعلك مهما تشاء يكون» [الحرّ العاملي، الجواهر السنية، ص 361].

والخامس: الاستجابة للدعاء فقد ورد في الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة غافر: 60]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة: 186].

وكّل ما سنذكره من آيات أو روايات يقال إنّها تتحدّث عن قانون الجذب لا يعدو أن يكون واحداً من هذه الأمور الخمسة أو غيرها، وجميع هذه الأمور أقفال مفاتيحها بيد الله تعالى؛ ولهذا ارتأينا أن نذكر بعض الآيات والروايات التي يستشعر أنّها تدلّ على قانون الجذب:

أولاً: الآيات القرآنية

هنالك الكثير من الآيات القرآنية التي قد يُستشعر منها - وبالنظرة الأولى - أنها تتحدث عن قانون الجذب الذي يمكن التعبير عنه بـ "قانون الجذب القرآني"، وهذه الآيات ظاهرها ذلك، ولكنها كما قلنا لا تعدو عن كونها أحد الأمور الخمسة التي ذكرناها، وبيان هذا الأمر لا بد من البحث في الآيات الكريمة لتوضيح حقيقتها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [سورة النساء: 79].

الدلالة

إنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ يدلّ وبوضوح على أنَّ السيئة منسوبة إلى الشخص نفسه، أي أنَّ ما يصيب الإنسان من السيئات فهي بسببه، وهو الذي اجتذبها إليه، ولولا ذاك لما أصابته.

الجواب

هنالك جوابان على هذه الآية المباركة أحدهما نقضي والآخر حليّ، أمّا الجواب النقضي فهو موجود في الآية نفسها، ففي صدر الآية تُسبب الإصابة بالحسنة إلى الله تعالى، ولم تُنسب إلى الشخص نفسه، مع أنَّ قانون الجذب المدعى لا يفرق بين الأمرين، فكلاهما مقدوران للمجتذب.

وأمّا الجواب الحليّ، فالمقصود بالسيئة هنا هي العقوبة التي ترصد للإنسان نتيجة أعماله السيئة التي فعلها باختياره من دون أن يأمره الله بها، قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: 40]؛ فلذلك استحق عليها العقاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه لا يمكن أن تضاف الأعمال السيئة أو الشرور إلى الله تعالى؛ لأنّه منزّه عنها بذاته؛ لكماله المطلق الذي يأبى ذلك، ويؤيده ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «البيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 310]؛ لذلك «كان الله أولى بحسنات العبد منه؛ لأنّ القوّة القاهرة المبدئية لا تمكن الوسائط في استقلال التأثير؛ ولهذا كان العبد أولى بسيئاته من الله؛ لأنّ النقائص والشرور من لوازم الماهيات المتنزلة في عالم التضادّ؛

ولذلك لا يسأل الله تعالى عمّا يفعل؛ لأنّ الغاية في فعله ﷺ غير زائدة على ذاته وعلمه بذاته... وإلا لكان فقيراً في حصول ما هو الأولى له إلى ذلك الشيء... وأنّ الله قد نظّم أسباب معاشك ومعادك، وسهّل عليك سبيل الخير، وأوضح لك طريق السعادة والشقاوة من غير جبر وضيق عليك، ولا منع وصدّ منه إليك، فإن أطعت وسلكت سبيل الخير والسعادة فلك الأجر والثواب، ولله عليك الفضل والمنّة، وإن عصيت وسلكت سبيل الشقاوة فلزمك العذاب وتبعك الحساب والعقاب، وله عليك الحجّة والعتاب» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 525].
فأين هذا الكلام من قانون الجذب المدّعى؟! وبالتالي فالآية بعيدة كلّ البعد عن مدّعاهم.

الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُّوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف: 87].

الدلالة

تعدّ قصّة نبيّ الله يوسف عليه السلام من القصص التي يتجلّى فيها قانون الجذب بوضوح، فالكثير من الأقوال التي صدرت من نبيّ الله يعقوب عليه السلام توجي بأنّ كلّ الذي حصل لولده يوسف كان في تقديراته، والقرآن يشير إلى ذلك في عدّة آيات منها:

1- قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [سورة يوسف: 13].

2- قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ [سورة يوسف: 18].

3- قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُّوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف: 87].

لو تأملنا في كلّ هذه الأقوال المذكورة التي كان صدورها في الأصل من يعقوب النبي عليه السلام، وهي قد تحققت جميعها، فهو إذن من جذب الشرّ لنفسه ولولده! فالأولى حصلت بمجيء أخوة يوسف وادّعائهم أنّ أخاهم قد أكله الذئب: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نُسْتَبِثُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾. ثمّ طلب الصبر الجميل المتخلّل بين فقد يوسف ولقائه

فتحقق له ذلك، وفي آخر المطاف طلب من أبنائه أن يبحثوا ويتحسسوا عن يوسف وأخيه، وبالفعل قد وجدوهما معاً، وأمّا يوسف عليه السلام فقد تمّنى أن يدخل السجن فجذبه إليه وتحقق له ذلك: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ [سورة يوسف: 33]. فكلّ هذا الأمور كانت بقصد المجتذب ونيّته وتحققت بالفعل!

الجواب

إنّ دعواهم بأنّ نبيّ الله يعقوب عليه السلام هو من جذب الشرّ لنفسه ولولده يوسف عليه السلام ليست بصحيحة لأمرين، الأول: أنّ هذه الدعوى هي قدح وتجروّ على مقام الأنبياء عليهم السلام، فمن غير الصحيح أنّ يعلم العقلاء بقانون الجذب وما يحمله من طاقة عجيبة ويجهله نبيّ الله يعقوب عليه السلام فيجرّ الشرّ لنفسه. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ الذي يجذب شيئاً فهذا يعني أنّه يقصده ويرتضيه، وهو يعني أنّ يعقوب النبيّ حين قال هذا - على فرضه - فهو لا يريد ولا يفكر ولا يتمّنى عودة يوسف إليه، فإن كان هذا صحيحاً فكيف يأسف على هذا الجذب المقصود منه؟ وهو ما صرح به في الكثير من أقواله كما في قوله تعالى: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَى عَلَى يُوسُفَ وَأَبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [سورة يوسف: 84]، ومن جهة ثالثة فالملاحظ في أقوال نبيّ الله يعقوب عليه السلام أنّه كان يربط جميع أفعاله بالله تعالى، كما في قوله عليه السلام: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ [سورة يوسف: 18] وقوله عليه السلام: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [سورة يوسف: 83]، وقوله: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة يوسف: 86]، فكان يكفي أنّ يجلس نبيّ الله يعقوب عليه السلام معتمداً على أفكاره وقصده في عودة ولده يوسف، وأن لا يحمل أبنائه مشقّة السفر والبحث في الأرض لإيجاد أخيهم، معتمداً على قانون الجذب!

الثاني: قد تقدّم سابقاً أنّ حدود هذا القانون في التأثير هو جذب الشخص لنفسه ولا يصحّ لغيره؛ لاحتمال التعارض بين الجذبين والقصدين عند الشخصين - نبيّ الله يعقوب ويوسف عليهما السلام - وما نراه هو أنّ كلّ ما يحصل من أمور كانت تتعلّق بيوسف عليه السلام وهذا لا يصحّ في ضوء مدّعاهم.

وأما قضية جذب يوسف في أمر دخوله السجن، فمعلوم أنّه كان مخيراً بين أمرين اثنين إمّا السجن - وهو مقترح أهل القصر عليه - وإمّا البقاء في القصر وتعرّضه لمضايقات

صاحبة القصر؛ فلهذا اختار السجن على البقاء في القصر، وذلك لقلّة المخاطر في قبال ما يواجهه في البقاء، فالعاقل يختار ما كان أقلّ خطورةً على ما فيه شدّته، وهذا ما توجّه إليه نبيّ الله يوسف عليه السلام، وأين هذا من قانون الجذب الذي يدّعيه أصحابه؟!

ثانياً: الروايات الشريفة

لم تختلف الروايات عن الآيات في بيان قانون الجذب - كما يُعتقد - لورود الكثير منها وهي تتحدّث عن قدرة الإنسان في تحقيق ما يريد تحقيقه، ولكن هذا التحقيق ليس بقدرة الإنسان الذاتية كما يدّعي، وإنّما هو بمشيئة غيرية أقدر، وهي المشيئة الإلهية التي نؤمن بها؛ لذا فكلّ ما يتصوّر من أنّ هذه الروايات جاءت لشرعنة قانون الجذب الكوني الذي يعتقد به علماء الغرب ليس صحيحاً، وإنّما هي من باب الرحمة الإلهية التي أرادها الله تعالى لعبادة، وهو ما سيظهر لك من خلال عرض الروايات ومناقشتها:

الرواية الأولى

عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: «قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 152].

الدلالة

إنّ قول الله تعالى في هذا الحديث "كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء" واضح في أنّ العبد هو وحده هو من يحقّق ما يريد تحقيقه، فمشيئته ستكون نافذةً فيما يطلب، وهذا لبّ قانون الجذب الكوني الذي يقول به مفكّرو الغرب، فكلّ ما يريده يتحقّق ولا يقف أيّ عائق أمام تحقيقه سوى مشيئة الإنسان نفسه، فنيّته وإرادته هما اللذان يحقّقان مطلبه، فتكون لهذه الرواية دلالة واضحة على قانون الجذب.

الجواب

إنّ هذه الرواية لم تتحدّث عن خلق الأشياء أصلاً، وليست هي بصدد بيان قانون الجذب الكوني - كما يدّعي - بل هي بصدد بيان أنّ المشيئة الإلهية هي التي جعلت الإنسان ذا إرادة واختيار، فهو مختار في أفعاله وأعماله، فنفت عنه الجبر في جميعها، وقد تتوافق في حقيقتها مع مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الإنسان: 30]. خصوصاً

إذا نظرنا إلى ما قبل هذه العبارة في الرواية في قوله الله تعالى: "يا ابن آدم بمشيئتي" وكذلك من قوله تعالى بعدها: "وبقوتي أديت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً" فكل هذه المنح التي منحها الله تعالى للإنسان ما كانت إلا بمشيئته تعالى، ولولاها لما استطاع الإنسان أن يقوم بشيء قط، فكيف يدعى أن للإنسان القدرة الذاتية على إيجاد الأشياء وخلقها، وهذا المورد إن أردنا إرجاعه فيمكن أن يدخل في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرناها.

الرواية الثانية

ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «فكأن ما هو كائن من الدنيا عن قليل لم يكن، وكأن ما هو كائن من الآخرة عما قليل لم يزل، وكل معدود منقض، وكل متوقع آت، وكل آت قريب دان» [نهج البلاغة، الخطبة 103].

الدلالة

إن قول الإمام عليه السلام: "وكل متوقع آت، وكل آت قريب دان" يدل وبوضوح على أن كل إنسان إذا ما توقع شيئاً وقصده فإنه يتحقق ويحصل، فكأن هذا الحديث يبين أنك تستطيع أن توجد كل شيء بمجرد توقعك وقصدك له، وهذا هو المطلوب في قانون الجذب الكوني، فيكون كلام الإمام عليه السلام متفقاً تماماً مع هذا القانون.

الجواب

حتى لو سلمنا بصحة هذه الرواية، فلا علاقة لها بقانون الجذب المدعى؛ وذلك لأن الفأل والتفكير الإيجابي أمر مطلوب في الدين، فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان يحب الفأل ويحث عليه، وطلب من الناس أن لا يقعوا في اليأس والقنوط. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تفسير الفأل ليس بالمعنى الذي يعنونه هم، بل إن معناه شيء آخر، وهو ما حدده النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في قوله: «لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ. قَالُوا: وَمَا الْفَأْلُ؟ قَالَ: كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ» [البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 2178]. ثم إنه إذ أردنا أن نحدد ما ورد في هذا الباب من الأحاديث فيمكن القول إنه قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «تفأل بالخير تنجح» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 199]. فالتفائل والرجاء هو العنوان البارز الذي يتبعه المؤمن

وينتهجه في مسيرته التكاملية، ويشير إلى ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «كن لما لا ترجو أرحى منك لما ترجو، فإن موسى بن عمران عليه السلام خرج يقتبس لأهله ناراً، فكلمه الله تعالى فرجع نبياً، وخرجت ملكة سبأ فأسلمت مع سليمان عليه السلام، وخرج سحرة فرعون يطلبون العزة لفرعون فرجعوا مؤمنين» [الصدوق، الأمالي، ص 244]. ولا شك في أن سبب التفاؤل والرجاء بما عند الله تعالى هو إيمان الإنسان بالله تعالى؛ فالمؤمنون ديدنهم أن يطلبوا من الله تعالى ويرجوه دون غيره؛ لعلمهم بعجز الجميع أمام قهر الله تعالى وقدرته؛ ولذلك يخاطبهم القرآن الكريم في أحلك الشدائد وأقساها قائلًا: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ [سورة النساء: 104]. فتوقع المؤمنون في أوقات الشدة أمورًا لا يتوقعها غيرهم أصلاً، أضف إلى ذلك أن الدائرة التي يؤمن بها المؤمن أوسع بكثير من دائرة غيرهم؛ فهم يؤمنون بالقوانين المادية والغيبية معاً، في حين أن غير المؤمنين لا يؤمنون إلا بالقوانين المادية، وهي عاجزة عن حل الكثير من المشاكل التي تواجه الناس، والتي لا تجد لها جواباً إلا في المجالات الغيبية، وقد سئل أمير المؤمنين عليه السلام في أنه: «لَوْ سُدَّ عَلَى رَجُلٍ بَابُ نَيْتٍ وَتُرِكَ فِيهِ مِنْ أَيْنَ كَانَ يَأْتِيهِ رِزْقُهُ؟ فَقَالَ عليه السلام: مِنْ حَيْثُ يَأْتِيهِ أَجَلُهُ» [نهج البلاغة، الحكمة 356]. منطلقين من قوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [سورة الطلاق: 7].

المبحث الخامس: ربوبية الإنسان في قانون الجذب وتداعياتها

إن الذي يتتبع كلمات أصحاب هذا القانون يجد وبوضوح أنهم يميلون إلى الذهاب بالإنسان إلى مقام الربوبية، والمتصرف في هذا الكون، ويرتقون به من مقامات الاحتياج والفقر إلى مقامات الغنى والقدرة المطلقة في مجالات التصرف الذاتية، وما تقدم من تصريح في أقوالهم السابقة يؤكد هذا الأمر، ويؤكد قوله تشيتفيريكوفا (Olga Nikolaevna Chetverikova): «إن الإنسان يمكن أن يصل إلى درجة الربوبية عن طريق قواه الذاتية» [تشيتفيريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، ص 39]. وقالت أيضاً إنه يمكن «التحكم بالطاقات المخلوقة أو بطاقات القوى الكونية كي يصل الإنسان إلى الحالة الربوبية والخلود» [المصدر السابق، ص 41]. بينما نجد أن ليزا نيكولس كانت تقول: «إن أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، سوف يكون الأمر دائماً على هذا النحو، هذا أمر لا شك فيه تماماً مثل قانون الجاذبية الأرضية، فإن قانون الجذب لا يخطئ أبداً... فإذا حدث لك شيء ما، فلا بد أن تكون قد جذبتَه بفكرة مستديمة. إن قانون الجذب يتسم بالدقة» [بايرن، السر، ص 36].

ويقول مايكل بيرنارد بيكويث (Michael Bernard Beckwith) واصفاً قدرة الإنسان على تغيير كل شيء بقوله «إنك تمتلك القدرة على تغيير أي شيء؛ ذلك لأنه لا أحد سواك يختار لك أفكارك، أو يحسّ بدلاً منك بمشاعرك» [المصدر السابق].

وأما فولر فيصف الإنسان بأنه صاحب القدرة المطلقة فيقول: «أنت حياة أبدية تكتشف ذاتها في صورتك، أنت كيان كوني، أنت صاحب قدرة مطلقة، حكمة ليس لها حدود، وذكاء لا نهائي، أنت تجسيد للمثالية والروعة، أنت صانع شخصيتك ومصيرك على هذا الكوكب» [المصدر السابق، ص 164].

فكل هذه الأقوال والتعبيرات وغيرها من رواد هذا القانون تنم عن كونهم يذهبون إلى وصف الإنسان بكونه هو المتصرف في هذا الكون، وأنه ذو قدرة على خلق كل شيء بأفكاره، وعلى تغيير واقعه بحسب إرادته وقصده، فقانون الجذب الذي افتتن به الشباب والذي يؤدي إلى تعظيم ذات الإنسان وقدراته وإقناعه بعظمة نفسه واستحقاقه لكل شيء، وأن كل ما يريده يحصل عليه لا من جهة سعيه وما يقوم به من عمل، وإنما لما يتمتع به هذا الموجود من قدرات، وبالرغم من كونه موجوداً ضعيفاً في الظاهر، ولكن يعدونه سيد الكون والمتصرف فيه، فهم يعتقدون أن في داخل المؤمن بهذا القانون قوةً كامنةً هي التي تحرك العالم من حوله، ومعه لا حدود لمكانيات الإنسان وقدراته، فقدرته مطلقة وحكمته لا حدود لها، فهم بهذا القانون يجعلون للإنسان قدرة الرب المقتدر - وهو الله تعالى - في تدبير العالم، وهذا ما لا يقبله كل ذي عقل سليم، ولكننا نعلم أن الذهاب إلى هذا القول - وهو ربوبية الإنسان كيفما كان - يستلزم مجموعة من التداعيات الخطرة التي تجعل الإنسان في مصاف الرب الحقيقي - إن لم يقولوا إنه الرب الوحيد - ومن هذه التداعيات التي ترافق هذا القانون ما يلي:

أولاً: أن القول بقانون الجذب سوف يؤدي إلى الشرك بالله تعالى، وبالتالي سينعكس على اعتقاد الناس والذهاب بهم إلى القدح في ربوبية الله ﷻ وألوهيته، وسيسقط المؤمن بهذا القانون من موارد المغفرة الإلهية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: 48].

ثانياً: أن الاعتقاد بصحة هذا القانون - خصوصاً إذا أوجدوا له مسوغات شرعية من نصوص يعتقدون بدلائلها عليه - سيذهب بالإنسان إلى إدخال ما ليس من الدين في الدين،

وهذا قد يكون من باب الابتداع في الدين؛ إذ إنَّ أسلمة هذا القانون وإنزال النصوص الشرعية عليه وليّ أعناقها والاستدلال بها على غير ما جاءت به سيكون قولاً على الله بغير علم، وهو ما نهت عنه الشريعة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36]، مع أنَّ هذا القانون قد أنكره حتى علماء الفيزياء ووصفوه بأنَّه خرافة، وكلام فارغ، وهراء كميّ، وزيف علمي، وثرثرة نفسية روحية، وخيال طفولي، وانتصار للدجل. إنَّ أتباع خطوات هذا المنهج سوف تبعد الإنسان عن الدين، وتوقعه في براثن الشرك أو الإلحاد.

[انظر: العجيري، خرافة السرّ، ص 70 وما بعدها]

ثالثاً: من التداعيات التي يمكن أن تصاحب الاعتقاد بهذا القانون الميل إلى تقديس الإنسان لنفسه وذاته؛ لأنَّه بحسب هذا القانون يكون الإنسان هو المتحكم في واقعه والمسيطر على أفكاره، وبالتالي لا يكون هنالك حاجة إلى وجود خالق ومدبّر غير الإنسان، فما يُرده يوجده، وكلّ ما عليه هو أن يسعى إلى تحقيق ذاته وملذّاته، وهذه قَمّة الولوج المفرط بالمادّية الغربية، والابتعاد عن الله ﷻ وعن الإيمان به وبأحكامه.

رابعاً: من المخاطر التي قد يسبّبها الاعتقاد بهذا القانون هو تسرّب الخرافة والجهل إلى المجتمعات، وخصوصاً الإسلامية منها؛ لأنَّ هذا القانون في حقيقته ما هو إلّا خرافة وجهل؛ إذ ليس له واقعية كما يعتقدون، فتقبّله من قبل المجتمعات الإسلامية سيؤدّي إلى ابتعادهم عن الإيمان الحقيقي ومخالفتهم للنظرة التوحيدية الصحيحة. وكلّ ما في الأمر أنَّ الغربيين قد ركّزوا عليه لحاجتهم إليه؛ ليتوافق مع ما يتبنّونه من اعتقادات، ولانغماسهم بالمادّيات ونفهم لما وراء الطبيعة. وتبنّي المسلمين لهذا القانون وبحسب النظرة الغربية سيؤدّي إلى الانقطاع عن الاعتقاد الديني الصحيح والالتزام بخرافة الغرب والإعجاب بما يتبنّونه لما يرونه من تطوّر حاصل عندهم، ولكنّ كلّ هذا التقدّم المعرفي والتقني لا يمكنه أن يغني شيئاً. كما أنَّ الشيوع في الغرب محدّ ذاته غير كافٍ للاستدلال على صحّة شيء ما؛ وذلك لشيوع المادّية عندهم، ممّا سبّب لهم فراغاً معرفياً كبيراً وانقطاعاً عن الاعتقاد بما وراء المادّة، وذلك ينعكس على نمط حياتهم الخالي من كلّ الالتزامات الدينية؛ ومحاولة - بظنّهم - للسيطرة على الكون عن طريق وضع قوانين تتماشى مع معتقداتهم الفاسدة التي يرون أنَّها ستتحكم بالكون!

خامسًا: أنَّ انتشار مثل هذه القوانين سوف يدعو الناس إلى الكسل وترك العمل، وذلك من خلال الاعتماد على الأمانى والاتكال على الأحلام، والعيش في عالم غير واقعي لا يمت إلى الحقيقة بصلة؛ لأنَّ هذا القانون في حقيقته وأصله كان فيلمًا سينمائيًا! وهو ما دفع الكثير من منتجي الأفلام والروايات إلى جعله مادةً لمجموعاتهم كما تشير إليه صاحبة كتاب "السّر" في المقدمة.

سادسًا: أنَّ الانشغال بمثل هذه القوانين الوهمية سيدفع المسلمين إلى الإعراض عمّا ينفعهم سواء في دنياهم أو أخراهم، وعدم الانصياع إلى ما تأمر به الشريعة، والهرولة خلف منجزات وهمية لا تغني ولا تشبع من جوع، وكلّ ذلك سيكون على حساب تعلّمهم لأُمور أخرى تقوم عليها منافعهم، والأدهى من ذلك أنَّ هذا القانون سوف يبرّر الظلم بكلّ أنواعه، فالتاجر الجشع سوف يحصل على المال من غير كدٍّ ولا تعبٍ، بل بمجرد التفكير فيه وعلى حساب الآخرين، والفقير يستحقّ فقره؛ لأنّه فكّر في الفقر ولم يفكّر في الثراء، والغني لا يلتزم أخلاقيًا تجاه الفقير بأيّ التزام، بل اللازم عليه أن لا يفكّر فيه ويتجاهله حتّى لا يجلب له الفقر، والقاتل والمقتول لا يلزم محاسبة أحدهما وإنصاف الآخر؛ لأنّهما من جلبا لأنفسهما هذا الفعل، وهذه كلّها مبرّرات واهية لا تصمد أمام العقل والنقل، ولا ترضيها الأخلاق.

المبحث السادس: الإنسان متمخّض بالعبودية وليس ربًّا!

إنّ الإيمان بالقضاء والقدر الإلهي في المنهجية الإسلامية يعدّ ركنًا أساسيًا من أركان الإيمان، فلا يمكن لأيّ مؤمن أن ينكر ذلك، وجميع المسلمين يؤمنون بأنّ كلّ ما يحدث في هذا الكون خاضع لمشيئة الله ﷻ وقضائه، ويدار بقدرته تعالى، وأنّ كلّ مصائر البشر، بل كلّ شيء في هذا الكون مقدّر في علم الله ﷻ ومكتوب منذ الأزل، ولكنّ هذا لا يعني أبدًا أنّه يتعارض مع العمل الجادّ من قبل الإنسان، والسعي لتحقيق الأهداف، فكلّ ذلك موضوع في سياق التوكّل على الله والثقة بقدرته، فالتوكّل على الله يعني الاعتماد عليه في كلّ الأمور، مع بذل الجهد والسعي لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان، يقول ﷻ: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]. أضف إلى ذلك أنّ الإنسان موجود مفتقر لكلّ شيء، فهو مفتقر في وجوده وفي بقائه إلى خالقه؛ لأنّه موجود ممكن في ذاته، ومع هذا القانون المدّعى سيتحوّل الإنسان إلى غنيّ بالذات ومتصرّف في هذا

الكون استقلالاً، وهذا خلف، وقد حُقق ذلك في الكتب الكلامية. ومن هنا يظهر أنّ كلّ ما تقدّم من كلام يبيّن أنّ قانون الجذب لم يكن له واقعية في حياة الإنسان كما يتصوره أصحابه، وأنّ ما يحصل عليه الإنسان مجرد عطاء من الله ﷻ، فهو غيظ من فيض كرمه سبحانه، ولا يمكن للإنسان أن يخلق أضعف المخلوقات، فضلاً عن عظيمها، فكيف يدّعي أنّه قادر على خلق كلّ شيء؟! وهو ما نفاه الله ﷻ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [سورة الحج: 73]. وهو تعالى القائل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [سورة الفرقان: 3].

وقد نفاه أيضاً بعض الأنبياء ﷺ عن أنفسهم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [سورة المائدة: 116]. فالألوهية والربوبية حقٌّ منحصرٌ بالله تعالى، ولا يصح لأحد أن يدّعي ذلك لنفسه، وقد اشتبه على هؤلاء أنّ تحقق ما يريده الإنسان ويطلبه هو بقدرة الإنسان نفسه، غافلين عن أنّ كلّ ما يحصل عليه الإنسان ما هو إلّا مدد من الله، ويتحقق بأحد الأمور الخمسة التي تقدّم ذكرها سابقاً، ومما يؤكّد عجز الإنسان وعدم قدرته على شيء إلّا بإذن من الله تعالى ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إذ قال: «ولا كلّ من رغب فيه يقدر عليه، ولا كلّ من يقدر عليه يؤذن له فيه، فإذا منّ الله على العبد جمع له الرغبة في المعروف، والقدرة والإذن» [القاضي المغربي، دعائم الإسلام، ج 2، ص 321]. فلا يمكن للإنسان أن ينقطع عن الله تعالى وعن مدده لحظة واحدة، وإلّا لانعدم ذلك المخلوق الضعيف؛ لعلّة الفقر والاحتياج، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 15]. فالإنسان إذن متعلّق بالله تعالى تعلّق الفقير بالغنيّ، والضعيف بالقويّ، والجاهل بالعالم، وليست دعوى هؤلاء بأنّ الإنسان هوربٌ بذاته إلّا افتراءً ووهماً من الخيال.

الخاتمة

- 1- يعدّ قانون الجذب من القوانين المحيّرة والخطرة بالنسبة للإنسان؛ لأنّه يوصل الإنسان إلى مستوى الربوبية والتصرّف في هذا الكون.
- 2- أنّ علماء الغرب قد ذكروا أنّ نيّتك وقصدك يهيّئان العالم من حولك، وهذا في حقيقته لا يكفي في إيجاد الأشياء، وإن حصلت فهي تفضّل من الله ﷻ.
- 3- هنالك الكثير من التدايعات السلبية لهذا القانون؛ إذ تشكّل سلسلة من المفسد الاعتقادية التي تحلّ بعقيدة الإنسان، وتظهر كفره وإلحاده، منها القول بوحدة الوجود والموجود حقيقة، أو القول بالتفويض، إضافةً إلى أنّهم حاولوا تصوير الدنيا على أنّها ساحة قائمة على ملذّات وهمية يوجد بها الإنسان ليخرجها عن الغاية والهدف.
- 4- أنّ حدود هذا القانون تشمل الإنسان دون غيره من الموجودات الأخرى، أضف إلى أنّ تأثيره يختصّ بالمجتذب فيما يريد لنفسه لا لغيره من الأشخاص الآخرين.
- 5- أنّ قانون الجذب إنّما يتعلّق بالممكنات وليس بالمحالات، ونقصد بالمحالات هنا المحالات العقلية، وإلاّ فإنّ المحالات الشرعية والعرفية تدخل في هذا القانون.
- 6- أنّ جميع ما قد يستدلّ به على شرعية هذا القانون من القرآن والسنة غير تامّ ومدفوع بما ذكرناه، بل هو خارج وبعيد كلّ البعد عن هذا القانون.
- 7- أنّ أصحاب هذا القانون حاولوا الوصول بالإنسان إلى مراتب الربوبية، فهم يعدّونه سيّد الكون والمتصرّف فيه؛ ولهذا القول تدايعات ومفسد كثيرة، ولكن يبقى الإنسان ممحّضًا بالعبودية ولا يمكنه الانفكاك عنها، فهو عبد لله وليس إلهاً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

العهد الجديد (الإنجيل)

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

آل كاشف الغطاء، محمد حسين، الفردوس الأعلى، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، الناشر: مكتبة فيروز آبادي، قم، ط 3، 1402 هـ.

أزمنديان، علي رضا، فكّر في نفسك على أنّك ناجح، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2011 م.

أنتوني، روبرت، ما وراء التفكير الإيجابي، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2005 م.

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

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، بيروت، ط 3، 1407 هـ.

البكري، عبد الباقي، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، الناشر: مطبعة الآداب، بغداد، 1972 م.

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

الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الجواهر السنية، الناشر: مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1384 هـ.

الخلوي، سعد، الجذب الفكري، الناشر: دار بنت الزيّات للنشر والتوزيع، الجيزة، ط 1، 2017 م.

الرشيد، هيفاء بنت ناصر، التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية.. دراسة عقدية، الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 1، 1437 هـ.

الرشيد، هيفاء بنت ناصر، حركة العصر الجديد.. مفهومها ونشاطها وتطبيقاتها، الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 2، 1436 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، نشر وتحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم، ط 1، 1417 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، 1403 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1417 هـ.

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

العجيري، عبد الله بن صالح، خرافة السرّ، الناشر: المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 2022 م.

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

الفقي، إبراهيم، قوّة العقل الباطن، الناشر: دار ثمرات للنشر والتوزيع، ط 1، 2011 م.

الفيض الكاشاني، محمدحسن، الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني "العلامة" الأصفهاني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامة، أصفهان، ط 1، 1406 هـ.

القاضي المغربي، أبو حنيفة النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف، القاهرة، 1963 م.

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

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

- بايرن، روندا، السرّ، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2008 م.
- تول، إيكهارت، قوّة الآن.. الدليل إلى التنوير الروحي، ترجمة: مؤيد يوسف حداد، الناشر: دار علاء الدين للنشر، دمشق، ط 1، 2009 م.
- حسنين، محمد، الوجيز في نظرية القانون، الناشر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 م.
- روبينز، أنتوني، قدرات غير محدودة، ترجمة ونشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2001 م.
- سبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 1، 1419 هـ.
- فان فليت، جيمس، ك. القوّة الخفيّة للعقل الباطن، الناشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 3، 2008 م.

Plato's Philosophical Vision and Its Influence on the Framework of (Moral) Nurturing

Jameel halil Ni'ma Al-Mualla

Professor of Philosophy and Political Thought, University of Kufa, Iraq.

E-mail: drjameel168@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093307>

Abstract

Nurturing (al-tarbiyah) has become an increasingly important concern in the modern world because of its lasting influence on the formation of the generation that will shape the nation's future and its ability to face the challenges ahead. From this starting point, this study traces the historical and intellectual roots of nurturing in Greek speculative thought and explores the influence those roots have continued to exert, taking into account the different readings that have emerged across times and places. At the heart of the study is Plato's conception of nurturing and the ways in which it continued to develop beyond him. Plato occupies a distinctive place in the history of nurturing because he helped bring it out of a transcendent, mythological setting and into a distinctly human sphere, giving it a rational foundation within a particular ethical and political order. The study presents this early ideal model as one that would later become a point of reference for many intellectual traditions, from the medieval period through modernity and into the contemporary world. As the idea travelled across different intellectual landscapes, it gave rise to varied interpretations grounded in religious, rational, and secular traditions. The study's broader aim, therefore, is to trace the idea through its diversity, its wide-ranging influence, and its early place in the history of thought. To explore the problem and address its central question, the researcher draws on several complementary approaches. Comparative analysis is used to illuminate the philosophical concepts involved, while analytic approach is used to examine key philosophical texts by Plato and Aristotle. The study also brings Greek philosophy into dialogue with contemporary thought, focusing on the ideas and elements they share. The study's examination of the foundations of Plato's philosophy of nurturing shows that he placed nurturing among the responsibilities of the city, regarding it as both a social duty and a fundamental means of bringing the virtuous city into being. Other philosophers, by comparison, assigned nurturing primarily to domestic politics and did not set out a clearly defined program of nurturing and education. In the Republic, Plato explores how a city can be constituted politically and socially through the establishment of justice in the individual, society, and the state. His political thought is distinguished by a demonstrative and systematic approach: he sought to move politics beyond dialectical contention, sophistry, and rhetoric. The same tendency runs through much of his philosophical work as a whole.

Keywords: Plato, (moral) nurturing, philosophy, nurturing system, society.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 189-217

Received: 22/07/2026 | Accepted: 18/08/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



الفلسفة التربوية في الفكر الأفلاطوني

جميل حليل نعمة المعلقة

أستاذ في الفلسفة والفكر السياسي، جامعة الكوفة، العراق.

البريد الإلكتروني: drjameel168@gmail.com

معرف الغرض الرقمي: <https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093307>

الخلاصة

إنّ لموضوع التربية مهتمّين في عالم اليوم؛ نظرًا لما له من أثر بعيد المدى في تكوين الجيل الجديد الذي يمثل مستقبل الأمة وقدرتها على مواجهة التحديات. وانطلاقًا من هذا المعنى نحاول أن نناقش الجذور التاريخية والمعرفية في الفكر التأملي اليوناني وتأثيراته التي اعتمدناها؛ باعتبارها قراءاتٍ متنوّعةً بحسب الزمان والمكان. إنّ المشكلة التي يحاول البحث معالجتها تهتمّ بالفعل التربوي والمعالجات لدى أفلاطون وامتداداته؛ نظرًا لما يمثله أفلاطون من أهميّة للفعل التربوي ونقله من إطاره المتعالي الغيبي الأسطوري إلى الإطار الإنساني، وعقلنة هذا الفعل في إطار أخلاقي - سياسي معيّن؛ إذ يعدّ هدف البحث محاولة عرض تجربة مبكّرة مثالية شكّلت الإطار المرجعي لدى الكثير من المرجعيات الوسيطة والحديثة والمعاصرة. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي لغرض تحليل النصوص الفلسفية الرئيسية في أعمال أفلاطون وأرسطو، مع تقديم مقارنات بين الفلسفة اليونانية والفكر المعاصر، وتأكيد العناصر المشتركة. وبعد دراسة أسس الفلسفة التربوية لدى أفلاطون توصّلت الدراسة إلى أنّ أفلاطون يضع التربية من مهامّ المدينة بوصفها وظيفة اجتماعية وعاملاً رئيساً لتحقيق المدينة الفاضلة. وتناول أفلاطون في محاوره الجمهورية كيفية إنشاء مدينة سياسيًا واجتماعيًا، وذلك عن طريق تحقيق العدالة للفرد والمجتمع والدولة.

الكلمات المفتاحية: أفلاطون، التربية، الفلسفة، النظام التربوي، المجتمع.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 189 - 217

استلام: 2026/07/22 | القبول: 2026/08/18 | النشر: 2026/09/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

يضع معظم المفكرين هدفاً يسعون للوصول إليه من خلال بحثهم ودراستهم لمجمل القضايا الفلسفية، وخاصةً ما يتعلق بعصرهم، وإن تحقيق ما يسعون إليه لا بد أن يتم من خلال مراحل تدريجية. وهذا ما نجده عند أفلاطون عندما وضع مخططاً مثاليًا لتربية الجمهور في مدينته الفاضلة؛ إذ يشير إلى أن غاية الدولة سعادة مواطنيها ومساعدتهم للوصول إليها عن طريق التربية، كما أكد أن للدولة وظيفة أولية تربوية يتم من خلالها تحقيق غاية الدولة. [وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193]

إن التربية هي الهدف الرئيسي في محاوره الجمهورية حيث خصّص أفلاطون نظاماً مفصلاً للتربية يشتمل على مراحل متدرجة تنتهي آخر الأمر إلى أعلى المراحل، وقد نادى بهذا النظام من بعده تلميذه أرسطو الذي أوجد العلاقة بين الفلسفة والتربية من خلال هذا النظام. وأعجب كذلك في هذا النظام العديد من فلاسفة الإسلام، مثل الفارابي الذي جعل التربية من شأن السياسة المنزلية وهي عبارة عن وصايا ينتفع بها جميع طبقات الناس ونراها عند ابن سينا تختص بتدبير الرجل لولده، وكذلك بين ابن رشد: «إن غاية التربية هي بناء مجتمع عادل يتألف من مواطنين أصحاب البدن والنفس» [شحلان، أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف المصلح، ص 128].

إذ يرون أن قيام المدينة ونظامها السياسي والأخلاقي لا يمكن أن يحقق الهدف والنتائج الإيجابية إلا بوضع نظام تعليمي وتربوي يتناسب وطبيعة البيئة الموجودة والعصر. وتربية النشء تتم من خلال وضع أنظمة وقوانين للمعرفة والتربية، ولا سيما للفرد والمجتمع، خاصةً أن قيام المدينة عند أفلاطون كان يمثل نمطاً من التفكير يجمع بين السياسة والأخلاق والتربية في ظل نظام مثالي يقوده الفيلسوف إلى غاية تحقيق السعادة، وهو نموذج اقتبسه من الواقع، إلا أنه أدخل عليه تعديلات نظرية عقلية جعلته يبدو مثاليًا، وقد أثر هذا المثال على كل الأنظمة الشمولية العقيدية التي تحاول تطبيع الجمهور على غرار خطابها السياسي والأخلاقي من أجل بلوغ السعادة.

ومن هذا المنظور، تكتسب التربية في المشروع الفلسفي الأفلاطوني وظيفة تتجاوز مجرد نقل المعرفة أو تنمية القدرات الفردية؛ لتغدو آلية أساسية لإعادة تشكيل الإنسان وبناء المدينة وفق غايات سياسية وأخلاقية محدّدة. فالكمال السياسي والأخلاقي الذي تتوخاه جمهورية أفلاطون لا يتحقق بصورة تلقائية، وإنما يتأسس على نسق تربوي منظم ومقصود، يستمد مشروعيته من التصور الأفلاطوني للإنسان والفضيلة والعدالة والمدينة؛ ولذلك تمثل

التربية في الفكر الأفلاطوني الوسيط الذي تنتقل من خلاله القيم والمبادئ الفلسفية إلى المجال العملي؛ إذ تتولّى تشكيل النفس وتوجيه ملكاتها، وإعداد الفرد للقيام بالدور الذي يتناسب مع طبيعته وموقعه داخل بنية المدينة. ومن ثمّ، فإنّ الخطاب التربوي الأفلاطوني ينبغي فهمه في إطار حقله التداولي والفلسفي العامّ، بوصفه جزءاً من مشروع متكامل لإقامة نظام سياسي وأخلاقي يستند إلى نموذج مثالي تأملي وعقلي للإنسان والمجتمع، وتُصمّم العملية التربوية فيه بما يتلاءم مع اختلاف طبقات المدينة ووظائفها، وبما يضمن انسجام أجزائها وتحقيق غايتها العليا المتمثلة في العدالة والكمال السياسي والأخلاقي.

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

بما أنّ التربية تستهدف إيصال الفرد إلى الكمال والسعادة، فإنّها تمثل عمليةً تدريجيةً لتطوير وظائفه وقدراته من خلال الخبرة والاكتساب، سواء عبر الأسرة أو المؤسسة التعليمية أو المجتمع. ومن ثمّ لا تتحقّق التربية دفعةً واحدةً، بل تتبلور من خلال التدرّج والتجديد المستمرّ، بما يجعل لها معنيين أساسيين هما:

أولاً: المعنى العامّ

وهو ما يكتسبه الفرد من مفاهيم وقيم تربوية وأخلاقية وغيرها خلال مسيرة حياته، من خلال الأسرة والمؤسسة التعليمية والمجتمع، بما يسهم في تشكيل سلوكه وتوجيهه داخل السياق المجتمعي العامّ. بمعنى أنّها تشمل «كلّ شيء يؤثّر في بناء الأخلاق سواء أصدر من نفس الإنسان أم من غيره، بل حتّى الأمور التي هي خارجة عن الاختيار كالمناخ وطبيعة الأرض لها دخالة في التربية، وفي بناء الشخصية فإذا نظر الإنسان إلى صورة رائعة، وأثّرت في نفسه، فلا بدّ أن يكون لها تأثير في تنمية خياله وذوقه» [القرشي، النظام التربوي في الإسلام، ص 43].

ثانياً: المعنى الخاصّ

وهو ما يتجلّى في ميول الفرد واتّجاهاته نحو غايات يختارها، بما يستلزم من المعلّم أو المربيّ تهذيب حواسّ المتربيّ وتوجيه إدراكاته، وتنمية وظائفه الحسيّة والعقلية والنفسية، بما يسهم في تهذيب سلوكه وتكوين شخصيته. ويختلف المعنى الاصطلاحي للتربية باختلاف مجالاتها ومنطلقاتها النفسية والاجتماعية، وبحسب تصوّرها للفرد والمجتمع؛ فقد تُفهم بوصفها تعلّماً يهدف إلى تعديل السلوك، أو بوصفها عمليةً لنقل تراث المجتمع وقيمه من

جيل إلى آخر، مع إعادة صياغتها بما يستجيب لمطلّبات الحاضر والمستقبل. ومن ثمّ، تعدّ التربية عمليةً أساسيةً في بناء شخصية الإنسان وتكوينها، وفي تحقيق تكيّفه الإيجابي مع مجتمعه. [انظر: منير المرسى سرحان، في اجتماعيات التربية، ص 20]

وقد بيّن بعض الفلاسفة والمفكرين معاني لمصطلح "التربية"؛ إذ يرى أفلاطون أنّ: «التربية هي إعطاء الجسم والروح كلّ ما يمكن من الجمال، وكلّ ما يمكن من الكمال» [مكور، المعجم الفلسفي، ص 9]. وكذلك يقول: «هي تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية؛ كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف، فهو علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى» [المصدر السابق، ص 12].

ويرى الفيلسوف الفرنسي جولز سيمون (Jules Simon) أنّ «التربية هي الطريقة التي بها يكون العقل عقلاً حرّاً، ويكون القلب قلباً حرّاً» [الأبرشي، روح التربية والتعليم، ص 9]. ومعنى هذا التعريف أنّ التربية هي التي تكون أداةً إلى النموّ العقلي وازدهار النفس بالأخلاق الفاضلة وهو مقتصر على التربية الروحية. ولعلّ أوثق تعريف هو ما أدلى به جون ديوي (John Dewey): «إنّها عملية تكيّف بين الفرد والبيئة. يعوّل على أنّ التربية هي صوغ وتكوين لفعالية الأفراد ثمّ صّبّها في قوالب معيّنة، أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول من الجماعة» [ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 338]. وهذا يعني أنّ التربية تتضمّن تكوين ميول الأفراد الفكرية والعاطفية تجاه المجتمع والبيئة التي يعيشون فيها، فقدّم مشروعاً إصلاحياً يقتضي فيه إصلاح الفرد من خلال نظام تربوي فلسفي يواكب التحوّل الكبير الذي يشهده المجتمع في السياسة والاقتصاد ويواكب أيضاً حركات التنوير التي شهدتها الغرب.

المبحث الثاني: أثر التربية في تطوّر الفرد والمجتمع

أولاً: دور التربية في تكوين الفرد

إنّ للتربية دوراً كبيراً ومهمّاً في حياة الفرد؛ لما لها من أهميّة كبيرة في تكوينه النفسي والاجتماعي وتنمية قدراته ومواهبه وتهذيب رغباته وشهواته؛ لأنّ تقويمه الصحيح سينتج فرداً مثاليّاً، والمجتمع يتكوّن من الأفراد. فالطفل هو نواة الجيل الصاعد، التي تتفرّع منها أغصانه وفروعه، والطفل هو الرافد الذي يمدّ المجتمع بالرصيد الاحتياطي دائماً.

حظيت تربية الأطفال باهتمام واسع من علماء التربية والمجتمع؛ لما تؤدّيه من دور محوري في تشكيل الأجيال الجديدة وتحديد ملامح مستقبل المجتمع. فطبيعة التربية التي يتلقّاها الطفل، وما تتضمنه من معارف وقيم علمية وأخلاقية وثقافية، تنعكس بصورة مباشرة في تكوين شخصيته وفي مستوى إسهامه في بناء المجتمع وتقدمه. وكلّما استندت التربية إلى أسس علمية وقيم إيجابية، كانت أكثر قدرة على إعداد جيل واعي قادر على مواكبة متطلبات الحاضر والمساهمة في صناعة المستقبل. وفي المقابل، فإنّ إهمال تنشئة الأجيال وتركها أسيرة الجهل والعشوائية يضعف قدرتها على استيعاب منجزات الماضي والاستفادة من الخبرات الحضارية والعلمية المتراكمة، ويحدّ من قدرتها على تحقيق التنمية والتقدم. ومن هنا، تولي الدول المتقدمة عناية خاصة بمؤسّسات الطفولة والتنشئة، وتسعى إلى الإفادة من أحدث النظريات والمناهج التربوية التي تسهم في فهم الطفل وتنمية قدراته العقلية والنفسية والاجتماعية، بوصف التربية استثماراً طويلاً في بناء الإنسان وتقديم المجتمع. فالتربية الصحيحة ترمي في جوهرها إلى إحداث أكبر قدر ممكن من التعديل والتهديب المتدرّج في دوافع الإنسان الفطرية؛ حتّى يصبح إنساناً نافعاً لنفسه وعائلته، صالحاً في المجتمع، ومن ثمّ تعمل التربية على الارتقاء بسلوك الفرد من الاستجابة المباشرة لمقتضيات اللذة والألم إلى الالتزام الواعي بقيم الخير والشرّ، بما يحقّق له قدرًا من التهديب الأخلاقي والتوافق الاجتماعي. [انظر: آل ياسين، أثر التفكّك العائلي في جنوح الأحداث، ص 32]

ثانياً: أثر التربية الخاطئة على الفرد

للتربية دور أساسي في عملية التنشئة والتكوين الأخلاقي للطفل؛ إذ إنّ إهمال التربية، أو اقتصار الرعاية على توفير الحاجات الماديّة دون الاهتمام بالجانب الأخلاقي والتربوي، قد يؤدّي إلى نشوء الأبناء في بيئة تفتقر إلى التوجيه السليم. وتزداد خطورة ذلك عندما لا يكون الوالدان قدوةً صالحةً؛ إذ يكتسب الطفل كثيراً من أنماط السلوك والقيم من خلال المحاكاة والاحتكاك المباشر بهما، ثمّ تنعكس هذه الأنماط على سلوكه داخل المجتمع. كما أنّ بعض الآباء، رغم إدراكهم أهميّة التربية، يتخلّون عن مسؤوليتهم التربوية، تاركين أبناءهم لتأثيرات البيئة والصدفة وما قد يتعرضون له من أفكار وسلوكيات منحرفة. ولا يقتصر أثر الإهمال على ذلك، بل قد تسهم أساليب التربية الخاطئة، كالقسوة المفرطة أو التساهل الزائد أو التذبذب بينهما أو الإهمال، في زيادة احتمالات الانحراف والجنوح لدى الأحداث. وقد أشارت بعض الدراسات إلى وجود علاقة بين ضعف التربية الأسرية وارتفاع معدلات

جنوح الأحداث، مؤكدة أن الترابط الأسري والتربية السليمة يمثلان عاملين مهمين في حماية الطفل من التأثيرات البيئية السلبية والحد من احتمالات الانحراف. [انظر: المصدر السابق، ص 35]

ثالثاً: دور الأسرة في التربية

إذا كان الفرد يمثل اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، فإن الأسرة تمثل الوحدة الاجتماعية الأولى التي يتكوّن في إطارها، ويكتسب منها خصائصه واتجاهاته الأولية. فالأسرة تعدّ أقدم مؤسسات التنشئة التي عرفها الإنسان، وما تزال تؤدي دوراً أساسياً في تشكيل شخصية الفرد، من خلال إكسابه القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، وتزويده بنماذج الأولى في السلوك والتفاعل الاجتماعي. ومن ثمّ، فإن طبيعة العلاقات الأسرية وأساليب التنشئة المتبعة داخلها تنعكس بصورة مباشرة في البناء الفكري والعاطفي للفرد وفي قدرته على التكيف مع محيطه الاجتماعي. وتأسيساً على ذلك، تمثل الأسرة البيئة التربوية الأولى المسؤولة عن إعداد الطفل للحياة الاجتماعية، وتهيئته ليكون فرداً صالحاً وفاعلاً في مجتمعه. ولا يقتصر تأثيرها على تشكيل السلوك، بل يمتد إلى مختلف أبعاد الشخصية؛ إذ تؤثر أنماط الرعاية والاهتمام والمعاملة الأسرية في التوازن النفسي والانفعالي وفي تكوين الاتجاهات والقيم؛ ولذلك يمكن النظر إلى الأسرة بوصفها نقطة الانطلاق في عملية بناء الإنسان، بما لها من آثار قد تمتد إلى مختلف مراحل حياته. وفي هذا السياق، ينظر أفلاطون إلى الفرد بوصفه عنصراً أساسياً في بناء الأسرة والمجتمع، ويربط إصلاح المجتمع بتكوين الإنسان وفق مبادئ التربية والفضيلة. أمّا في ما يتعلق بموقفه من المرأة، فلم يقصر أفلاطون أدوار التربية والتدريب والمشاركة السياسية على الرجال، بل ذهب في جمهوريته إلى إمكان مساواة النساء بالرجال في مجالات التربية الرياضية والموسيقية والتدريب العسكري، بل وفي تولّي الوظائف الحاكمة والفلسفية، متجاوزاً بذلك جانباً من التصورات السائدة في عصره. ويبدو أن إعجابه بنموذج المرأة الإسبرطية، التي كانت تشارك في بعض الأنشطة الرياضية والتربوية بصورة أوسع من نساء المدن اليونانية الأخرى، قد أسهم في بلورة هذا التصور. [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص 5]

ومن المفارقات التي يمكن ملاحظتها في تصوّر أفلاطون للعدالة أنه ميّز بين معاملة اليونانيين ومعاملة غيرهم؛ إذ ذهب إلى أن اليونانيين ينبغي ألا يسترّق بعضهم بعضاً، وأن تكون العلاقة بينهم قائمة على المودة والتعاون، في حين أجاز استرقاق غير اليونانيين بوصفهم أعداء. وبذلك يبدو مفهوم العدالة عند أفلاطون محكوماً بتمييز بين القريب والعدو، بحيث

لا يُعامل الطرفان وفق معيار أخلاقي واحد. ومن هنا يمكن القول إنّ تصوّره للعدالة، على الرغم من شموله جوانب أساسية من تنظيم المدينة والعلاقات بين أفرادها، ظلّ يحمل نزعةً تمييزيةً في تعامله مع الشعوب غير اليونانية، الأمر الذي يكشف عن حدود هذا التصوّر الأخلاقي والسياسي في سياقه التاريخي. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 125]

يرى أرسطو أنّ الأسرة تمثّل الوحدة الاجتماعية الأولى والأساس الذي يتدرّج منه بناء المجتمع والدولة، وهي أوّل أشكال الاجتماع الطبيعي بين الأفراد. وتتكوّن الأسرة في تصوّره من الزوج والزوجة والأبناء والعبيد، وهو نموذج كان شائعاً في المجتمع اليوناني القديم. ومن ثمّ لم تكن الأسرة الأرسطية قائمةً على الأحرار وحدهم، بل كانت تضمّ الأحرار والعبيد معاً. وانطلاقاً من هذا التصوّر، يقسّم أرسطو المجتمع إلى فئات متعدّدة، كالزّراع والتجار والجنود وأصحاب الصناعات والكهنة والموظّفين، غير أنّ الانتماء إلى المجتمع لا يعني بالضرورة التمتع بالمواطنة أو بحقّ المشاركة في الحكم. فالمواطنة في تصوّره السياسي ترتبط أساساً بطبقة الأحرار القادرين على ممارسة الوظائف السياسية والمشاركة في إدارة شؤون المدينة؛ ولذلك استبعد أرسطو النساء والعبيد وأصحاب الحرف والصناعات من مفهوم المواطنة السياسية الكاملة، ولم يمنحهم حقّ المشاركة في الحكم، وهو ما يكشف عن الطبيعة الطبقيّة لمفهوم المواطنة في فلسفته السياسية. [انظر: أرسطو، السياسة، ص 11]

إنّ دور المرأة عند أرسطو يختلف عنه عند أفلاطون؛ إذ عدّ أرسطو الرجل هو الحاكم، وعدّه أسمى من المرأة، وعليها تقبّل ذلك؛ لما في ذلك من أهميّة في حفظ النوع والدولة؛ إذ إنّ تميّز المرأة يكون من خلال إنجاب الأطفال وتربيتهم. [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص 25]

وعند أرسطو يجب على الزوجة أن تطيع الزوج مثلها في ذلك مثل الأولاد، وإنّ المرأة للرجل كالعبد، فهو يحكم وهي تطيع، إلّا أنّ هناك فرقاً بين سلطة الزوج على زوجته، وسلطة الحرّ على عبده؛ إذ إنّها ترتفع مرتبةً فوق مرتبة العبد، إلّا أنّ المرأة لا تتمتع بحقوق كاملة في السياسة خاصّة؛ إذ لا يحقّ لها المشاركة في المجالس النيابية حتّى حازت في وقت قريب على بعض الحقوق القانونية. [انظر: أحمد أمين وزكي نجيب، قصّة الفلسفة اليونانية، ص 200]

ويرى أرسطو - خلافاً لأستاذه أفلاطون - أنّ نظام الرق لا يرتبط ارتباطاً مباشراً ببنية النظام السياسي، بقدر ما يرتبط بالضرورات الاقتصادية والاجتماعية التي تفرضها طبيعة

المجتمع. فالزراعة والأعمال الإنتاجية في تصوّره تحتاج إلى قوّة عاملة تتولّى الأعمال التي لا يتفرّغ لها الأحرار؛ ولذلك جعل العبيد في خدمة الأحرار، وعدّ الرق جزءاً من التنظيم الطبيعي والاقتصادي للمجتمع. ويبرّر أرسطو ذلك بالاستناد إلى تفاوت طبيعي بين البشر؛ إذ يرى أنّ الطبيعة قد هيّأت بعض الأفراد بقدرات جسدية تؤهّلهم لأعمال الخدمة والعمل اليدوي، في حين هيّأت آخرين بقدرات عقلية وجسدية تجعلهم أصلح للحياة المدنية وممارسة الوظائف السياسية. ومن ثمّ، أقام تمييزاً بين الأحرار والعبيد على أساس ما اعتبره اختلافاً في الاستعدادات الطبيعية والوظائف الاجتماعية. [انظر: أرسطو، السياسة، ص 15]

وحقّ في العلوم، فهناك علم للسادة وعلم للعبيد والاختلاف درجات أيضاً، فيمتاز عبدٌ عن عبدٍ وسيّدٌ عن سيّدٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 21]

المبحث الثالث: الغاية من فلسفة التربية عند أفلاطون

إنّ غاية فلسفة التربية تجسيد الخير والعدل في مجتمع فاضل، ولغرض تحقيق هذه الغاية التربوية يخصّص أفلاطون في جمهوريته نظاماً تربوياً تعليمياً، عدّه العمود الفقري لتحقيق أهداف المدينة، والذي يسعى إلى تربية النشء تربيةً تجعلهم في مستويات عالية لأداء وظائفهم في المجتمع، واكتسابهم للفضائل والكمالات الإنسانية النظرية منها والعملية والفكرية والأخلاقية منذ صغرهم حتّى سنّ معيّن، أي عبر مدد ومراحل عمرية معيّنة من خلال وضع أفلاطون برنامجاً تدريجياً للتعليم والتربية، مؤكّداً أهميّة التربية وتنمية القدرات والمهارات المختلفة والاستماع إلى الحكايات والموسيقى وممارسة التربية البدنية.

وبعدّ أفلاطون من أقدم الفلاسفة الذين عنوا بالتربية وكتبوا عنها، فقد كتب في جمهوريته في النظام التربوي الذي يختاره للمدينة الفاضلة، وبين أنّ الغرض من التربية هو أن يصبح الفرد عضواً صالحاً في المجتمع، وعدّ التربية للفرد ليست غايةً لذاتها، وإنّما هي غاية بالنسبة للغاية الكبرى، وهي نجاح المجتمع وسعادته، وهو يرى أنّ صلاح الفرد لا يكون إلّا بمعرفته الخير وتقديره إيّاه، وعلى هذا لا يكون الفرد عضواً إلّا إذا كان عارفاً بالخير؛ لأنّ معرفة الخير فضيلة. [انظر: عبد العزيز عبد المجيد، التربية وطرق التدريس، ص 34]

ويرى أفلاطون أنّ التربية تخلق الكمال الانساني والاجتماعي، وهي الوسيلة العملية لتحقيق مجتمع مثالي وتكوينه والمحافظة عليه. [انظر: الخوري، أعلام التربية.. حياتهم - آثارهم، ص 26]

إنّ المفهوم الذي اقترحه أفلاطون للتربية فرض نفسه على تاريخ التربية بعامّة، والتربية المثالية بخاصّة، فهي - أي التربية - عملية تدريب أخلاقي، وهي ذلك المجهود الاختياري الذي يبذله الجيل القديم لنقل العادات الطيّبة للحياة، ونقل حكمة الكبار التي وصلوا إليها بتجاربهم إلى الجيل الصغير، وإنّها نوع من التدريب الذي يتّفق تمامًا على الحياة العاقلة حيثما تظهر، وهو يرى أنّ التربية هي علم الخير والشرّ. [انظر: فرحان، دراسات في فلسفة التربية، ص 50]

والدولة التي أقامها أفلاطون في كتابه "الجمهورية" وفصل معالمها هناك، بناها على أساس تربوي؛ إذ جعل حكّامها الفلاسفة؛ لأنهم الأصفياء القادرون بما لهم من كفايات عقلية ممتازة على متابعة الدراسات العليا؛ ولذا فتح أمامهم باب التعليم حتّى نهايته، ووضع لهم منهاجًا دراسيًا يقوم على علوم الفلسفة والمنطق وغيرهما، ولا يستطيع السير فيها إلّا أصحاب المواهب العقلية السامية وذوو الحكمة والرشد، ودون هؤلاء طبقة المحاربين ذوي الصلابة الجسمية والجهد في الدفاع عن الوطن، وأفلاطون حين أراد المثالية في التربية قسّم الناس إلى فئات وخصّص لكلّ فئة ما يناسبها من تعليم حسب الوظيفة التي يؤدّيها للوطن. [انظر: حسين سلمان قوره، في التربية، ص 36]

ولم يفرّق أفلاطون في برنامجه لاختيار الأفاضل والمميّزين من الرجال والنساء؛ إذ إنّه يساوي بينهم ليس في التعليم وحده، ولكن حتّى في تولّي الوظائف بما فيها وظيفة الحكيم، وذلك في محاولة الاستفادة من جميع الطاقات العقلية في المجتمع، إضافةً إلى ذلك فقد جمع في برنامجه التعليمي بين النظر والتطبيق ودعم الدراسات المنهجية بالخبرة العلمية في مجالات أنشطة الدولة كلّها. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، ص 153]

وتوسّع أفلاطون في كلامه عن نظام التربية ومناهج التعليم، حتّى ذهب كثيرون إلى أنّ "الجمهورية" ليست كتابًا في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم، وكما يرى أفلاطون أنّ تربية الأحداث ذكورًا وإناثًا هي التي تكشف عن ذكائهم، وتساعد على استخلاص الصالح منهم، فيجب أن نتولّاهم منذ نعومة أظفارهم بالتربية والرعاية في جوّ نقيّ طاهر، وتدريبهم على الرياضة البدنية، وأن نهذب نفوسهم بالآداب والفنون، ولا سيّما الموسيقى ويستعان على هذه التربية بتعليمهم أصول الدين والإيمان بالله تعالى وخلود النفس، وتروى لهم القصص التي تحثّ على عمل الخير والفضيلة والأخلاق والعادات. [انظر: محمد عبد

الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتّى مرحلة النهاية، ص 251]

ونجد في كتابه "الجمهورية" الطريقة التي يتم بها اختيار الفلاسفة من سائر أصناف المواطنين على أساس الكفاية والتجربة التربوية، فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة، ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصفر ويرشد الناس إلى ما يجب عليهم عمله، أي إلى فنّ الحياة وفنّ السلوك وفنّ الحكم. [انظر: المصدر السابق، ص 144]

وقد أكد أفلاطون أهميّة التربية، وتأثيرها في توجيه سلوك الأفراد وتنمية قدراتهم لخلق مجتمع فاضل؛ إذ تركّزت مسألة التربية عند أفلاطون على طبقتين أساسيتين في المدينة وهي: طبقة الحكّام (الفلاسفة) والحراس؛ إذ إنّ تعليمهما واحد؛ وذلك لاشتراكهما في الصفات واختلافهما في الميول والاتجاهات، وخاصّة أنّ أهدافهم في الأخير تحقّق غايةً واحدةً.

المبحث الرابع: دروس التربية الأوّلية في المدينة

تبدأ التربية في المدينة الفاضلة عند أفلاطون بصورة مشتركة بين الأطفال، من خلال توظيف القصص والحكايات ذات المضامين الأخلاقية في غرس الفضيلة وتكوين الشخصية منذ الصغر، إلى جانب التربية الرياضية والموسيقية. وتهدف الرياضة في هذا السياق إلى تنمية الجسد وإكسابه القوّة والاعتدال، بما يسهم في تحقيق التوازن بين التربية البدنية والتكوين الأخلاقي والعقلي للمترّي. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 47] أمّا الموسيقى فيها يتمّ تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضائل الإنسانية وخصوصاً الخلقية. [انظر: أرسطو، السياسات، ص 430]

ويعني أفلاطون بالموسيقى الأقاويل المصحوبة بالألحان لتربية السكّان وتعليمهم. والأقاويل المحكيّة عند أفلاطون يجب أن تكون مرتبطةً باللحن؛ لأنّ ارتباطها باللحن يجعلها أشدّ تأثيراً في إثارة النفس، ولا سيّما أنّ الموسيقى وجدت لخدمة صناعة الشعر والتعبير عن مقاصده.

ويرى أفلاطون أنّ الأقاويل المحكيّة نوعان، فبعضها يختصّ بالأمور النظرية (البرهانية الجدلية) ومنها ما هو مرتبط بالأمور العملية (الخطابية الشعرية). [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص

48؛ أرسطو، فنّ الشعر، ص 9 وما بعدها؛ الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص 151 وما بعدها]

أمّا الأولى فهي خاصّة بأولئك الذين ينتقلون إلى طور أعلى في التعليم، ويتمّ السماح لهم بالاستماع إلى الأقاويل البرهانية بحسب ما تسمح به موهبتهم وقدراتهم وطبيعتهم، وهم الفلاسفة والحكّام والحراس. أمّا الذين لا يستطيعون التقدّم إلى مرحلة أعلى، فلا يحقّ لهم تعلّم الأقوال البرهانية، عندها يجب تعليمهم الأقاويل الجدلية (الخطابية والشعرية)،

وهذه تبدو أكثر ملائمةً للأحداث. ولكن عندما يكبرون يتم فحص القدرات والمهارات والفروقات بين الأطفال ومواهبهم وقدراتهم العقلية والجسمانية، بعدها يتم فصل الأطفال ذوي المواهب الجيدة، ووضع البرنامج المناسب لهم الذي يجب اتباعه، وتنشئتهم بالفضائل وغرسها في نفوسهم.

لقد بين أفلاطون أنّ الغاية من التربية والتعليم تبدأ منذ المراحل الأولى لنشأة الطفل؛ إذ لا يدرك الطفل في بداياته سوى مشاعر السرور والألم، من غير أن يكون قادرًا على فهم أسبابها أو الغاية منها. ومن ثمّ، ينبغي أن تكون عملية تربيته وتعليمه متدرّجةً، بحيث يُعوّد شيئًا فشيئًا على ألاّ يقيس ما يشعر به بمقتضى الإحساس المادّي وحده، بل أن يتجاوز ذلك إلى الفعل والتفكير العقلي. ومع تقدّمه في النضج، يمكن توضيح الغاية الكامنة وراء هذه العملية، فإذا اعتاد الإدراك العقلي والتأمّل في مختلف المسائل والظروف المحيطة به، أصبح أكثر قدرةً على تحقيق التناسق والانسجام في سلوكه، وعلى اكتساب الفضيلة والتحليّ بها. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج 1، ص 284]

ويتعلّم الطفل في هذه المرحلة ضروب الرياضة البدنية والموسيقى، فالغرض من الرياضة إصلاح شأن الجسم، أمّا الموسيقى فهي من أجل انسجام الروح، ففي السنوات الأولى يتعلّم الطفل مبادئ القراءة والكتابة والحساب والهندسة ... إلخ.

لكن يجب ألاّ تقدّم تلك المواد للطفل على شكل موادّ منظّمة في برنامج منظّم، بل يجب ألاّ نجبر الطفل على دراسة أنواع خاصّة من المعرفة؛ لأنّ عقلية الطفل يجب أن لا تجبر على التعلّم، بل تقدّم المعلومة على شكل قصص مفيدة تكون واضحةً تساعد على تنمية قدرات الطفل، وإن كانت الرياضة البدنية الإجبارية مفيدةً للجسم، فإنّ الرياضة العقلية الإجبارية لا قيمة لها في نظره مطلقًا، فهذا الإعداد في المرحلة البدائية لا بدّ من أن يعرفنا بأولئك المتميّزين لغرض استمرارهم في عملية التربية، وهؤلاء غير القادرين على التعلّم يجب أن يفصلوا في الحال ويعادوا إلى مرتبة العمّال. [انظر: محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، ص 67]

أمّا بالنسبة للموسيقى فيرى أفلاطون أنّها تستخدم للمساعدة على تهذيب النفس وتأمين صفاتها، وخلق الانسجام فيها عن طريق الإيقاع والانسجام والتناسب الذي يزرع في النفس محبة العدل؛ فمن المحال أن ينشأ شخص على التوازن والاعتدال ويكون ظالمًا، وإنّ التناغم والانسجام الموسيقيين يجدان طريقهما إلى خفايا الروح، ويحملان الجمال والجلال والحسن والكياسة في حركتيهما، ويجعلان الروح رشيقةً ولطيفةً، وإنّ الموسيقى تحلّي الخلق وتشترك

في تقرير القضايا الاجتماعية والسياسية. لكن من جانب آخر رفض أفلاطون الإفراط في الموسيقى والاقتصار عليها؛ لأن ذلك يضعف الإنسان ويلغي الانتفاع بها؛ لذلك ألغى أفلاطون الموسيقى بعد السادسة عشرة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 386]

أما الرياضة البدنية والألعاب، فيرى أفلاطون أن الغاية منهما تتمثل في تقوية الجسم وصقله وإصلاحه وتنميته، فضلاً عن إعداده لتحمل متطلبات الحياة العسكرية؛ ولذلك ينبغي، ولا سيما خلال السنوات العشر الأولى من حياة الطفل، إيلاء جسده عناية خاصة. ومن ثم كان من الضروري أن تُخصّص في كلّ مدرسة ساحة وملعب لممارسة الأنشطة الرياضية، وأن يراعي المنهج التعليمي مكانة الرياضة وأهميتها في تكوين الطفل؛ إذ إنّ العناية بالجسد وممارسة الرياضة تسهمان في حفظ صحته ووقايته من الأمراض. غير أن أفلاطون لا يدعو إلى الإفراط في ممارسة الألعاب والرياضة؛ لأنّ المبالغة فيها قد تفضي إلى نتائج عكسية، فتغدو مصدرًا للخشونة والقسوة، وقد يكون لذلك أثر سلبي في نموّ الروح والعقل. ومن هنا يؤكّد ضرورة التكامل بين التربية البدنية والتربية الروحية، بحيث لا يُعتنى بالجسد على حساب النفس، ولا بالنفس على حساب الجسد. وفي هذا السياق، وجّه أفلاطون نقداً إلى النموذج التربوي الإسبرطي الذي بالغ في الاهتمام بالتربية البدنية والعسكرية على حساب التربية الروحية والعقلية؛ ولذلك تقوم التربية الأفلاطونية على مبدأ التوازن بين الموسيقى والرياضة؛ فالموسيقى تهدف إلى تهذيب النفس وإصلاحها، في حين تتولّى الرياضة تقوية الجسد وتهيئته، وباجتماعهما يتحقّق التكوين المتكامل للإنسان. [انظر: محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، ص 379]

ثمّ تبدأ المرحلة الثانية - أي من عمر العشرين - ومدّتها عشر سنوات، وتكون لمن نجح وأثبت جدارةً في المرحلة الأولى، وقد ركّز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات التي تعدّ في حقيقة الأمر رياضةً فكريةً وتدريباً حقيقياً للذهن والفلك؛ لمحاولة الاطلاع على القوانين التي تحكم هذا الكون؛ لينتقل الدارس بعد ذلك إلى دراسات فلسفية، وهي مباحث لإدراك قيم الحق والخير والجمال ومعرفتها. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية، ص 152]

قسّم أفلاطون في هذه المرحلة الناجحين في الامتحان إلى فئتين؛ فأما من لم ينجح منهم، فيعود إلى المجتمع ليمارس الأعمال الإنتاجية في الزراعة والصناعة والتجارة، ويشكّل بذلك الطبقة الثالثة في المدينة، أي طبقة العمّال. ويُسمح لأفرادها بامتلاك وسائل الإنتاج وممارسة التجارة، ولكن في حدود الاعتدال؛ إذ تمنع الدولة تراكم الثروة

الفاحشة وما قد ينشأ عنه من انقسام المجتمع إلى أغنياء وفقراء. وقد أولى أفلاطون هذه الطبقة عنايةً محدودة؛ إذ تقتصر وظيفتها الأساسية على توفير حاجات الدولة والجيش. وأمّا الناجحون في الامتحان الأول، فيُختارون لمواصلة تعليمهم عشر سنوات أخرى، يتعمّقون خلالها في الرياضيات والهندسة والحساب والعلوم الطبيعية، بما ينمي قدراتهم العقلية ويعوّدهم على البحث النظري والبرهان والتفكير الفلسفي. وهؤلاء هم الذين يؤهلهم أفلاطون للانضمام إلى طبقة الحراس؛ لما يتمتعون به من استعداد عقلي وفلسفي يؤهلهم لتحمل مسؤوليات الحكم والحراسة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 391]

أمّا المرحلة الثالثة، ومدّتها خمس سنوات، فلا يلتحق بها إلا من اجتاز المراحل السابقة واكتسب خبرةً في شؤون الحياة والسلم والحرب، وأثبت تميّزه في دراساته السابقة. وفي هذه المرحلة يتفرّغ الطالب لدراسة الفلسفة والجدل الديالكتيكي والتأمّل الميتافيزيقي، بما يسهم في تنمية التفكير الفلسفي لديه وتهيئته لبلوغ مرحلة التأمّل الفلسفي العميق. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية، ص 152]

وتتضمّن هذه المرحلة التعمّق في دراسة الفلسفة والتمرّس بالمناهج العلمية، ثمّ يُهيأ هؤلاء، بعد بلوغهم سنّ الخامسة والثلاثين، لتولّي الوظائف والمهام العسكرية. [الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والتربية، ص 58]

بعد ذلك تُجري الدولة امتحاناً أكثر صعوبةً من الامتحان الأول، فمن لم ينجح فيه ينضمّ إلى طبقة الجند والحراس المكلفين بحماية المدينة، ويتولّى بعضهم المناصب العسكرية والتنفيذية. أمّا الناجحون، وهم القلّة التي تجمع بين شرف النفس، وحبّ الحقّ، وضبط الشهوات، وقوّة الذاكرة، فيُختارون لمواصلة دراسة الفلسفة مدّة خمس سنوات. ويرى أفلاطون أنّ دراسة الفلسفة لا تليق بسنّ مبكّرة؛ لما تتطلبه من نضج عقلي ورزانة وفضيلة؛ ولذلك تُسند إلى من بلغوا سنّاً تؤهلهم للتأمّل الفلسفي وفهم مباحثه الدقيقة والصعبة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 396]

ثمّ تأتي المرحلة الرابعة، وتمتدّ من سنّ الخامسة والثلاثين إلى سنّ الخمسين. وفيها يعود الفلاسفة إلى الحياة الاجتماعية ليتولّوا مسؤولية حراسة المجتمع وتوجيه شؤونه وإدارة ثرواته. وبعد أن أمضوا خمسة عشر عاماً في الدراسة والتكوين الفلسفي على نفقة الدولة، يصبحون مؤهلين لتسخير ما اكتسبوه من علم وخبرة في خدمة المجتمع، والعمل على إصلاح أوضاعه والارتقاء بها. [انظر: محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، ص 69 و70]

تمتد هذه المرحلة خمس عشرة سنة، يتولّى خلالها الفلاسفة وظائف عسكرية وإدارية تمكّنهم من اكتساب الخبرة العملية في الحكم والدفاع؛ إذ لا يكفي التأمل النظري لإعداد من سيتولّون قيادة المجتمع، بل لا بدّ من اختبارهم في واقع الحياة ومخاطبتهم لأفراد المجتمع بعيداً عن الاستعلاء. ومن خلال هذه التجربة يتعلّمون ترجمة مبادئهم الفلسفية إلى ممارسة عملية، واكتساب الصبر والتحمّل والخبرة اللازمة لممارسة الحكم. وعند بلوغهم سنّ الخمسين، يُتاح لهم التفرّغ للتأمّل والدراسة بعيداً عن شؤون الحكم، فيعتزلون في "جزيرة الأبرار" وفق تصوّر الأفلاطوني، ليتوجّهوا إلى التأمل في مثال الخير، الذي يمثّل الغاية العليا للفلسفة وأسمى غايات المجتمع الفاضل [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 195]؛ أي أنّهم ينسحبون من الحياة العامّة في أواخر أعمارهم ليتفرّغوا للتأمّل وتهذيب النفس واكتساب مزيد من الفضائل. ومن مظاهر تقدير أهل المدينة لهم أن تُخصّص أيّام لتكريم الرجال الفاضلين واستذكار فضائلهم ومحاسنهم، وتقديم الهدايا إليهم، بوصف ذلك أقلّ ما يستحقّونه من التكريم. وعند بلوغهم سنّ الخمسين يكونون قد اكتمل نضجهم بفضل السنّ والخبرة والتجربة، وامتلات نفوسهم بالعلم والحكمة، فأصبحوا أهلاً لتولّي زمام الحكم. وهؤلاء هم الفلاسفة الحكّام الذين يمثّلون الغاية المنشودة والنموذج الأعلى لرئاسة المدينة الفاضلة، ويتناوبون على ممارسة الحكم بصورة فردية أو من خلال مجالس الحكم. [انظر: محمد

عبد الرحمن مرجبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 251]

وكذلك فإنّ الفلاسفة في تصوّر الأفلاطوني صفوة الناس الذين أثبتوا جدارتهم وفضيلتهم عبر مختلف المراحل والاختبارات، ولا سيّما في مجال النشاط النظري. أمّا في الجانب العملي، فتتجلّى العدالة في إسناد كلّ وظيفة إلى من هو أصلح لها، بحيث يكون الشخص المناسب في المكان المناسب، وبذلك يتحقّق التوازن والانسجام في المجتمع. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات

في الفلسفة اليونانية، ص 399]

وفضلاً عن ذلك كانت التربية عند أفلاطون فرعاً من فروع علم الاجتماع، والعدالة التي يرى أنّها لا تتحقّق عن طريق القوانين واللوائح فقط، بل عن طريق تربية أفراد المجتمع وتنظيم هذه التربية، بحيث تعمل على إعداد الطبقات التي كان يرى أنّها لازمة

للمجتمع. [انظر: نارلي صالح أحمد، مدخل في التربية، ص 7]

المبحث الخامس: طرق تعليم الفضائل في نفوس سكّان المدينة

يُطرح هنا سؤالٌ مهمٌّ حول كيفية غرس الفضائل في نفوس سكّان المدينة، وتعليمهم إيّاها وترسيخها في سلوكهم، بما يضمن المحافظة عليها على أكمل وجه؛ إذ تمثّل تنمية الفضيلة وترسيخها في نفوس أفراد المجتمع الغاية الأساسية للتربية في المدينة الفاضلة. ولتحقيق هذه الغاية، يقترح أفلاطون طريقتين أساسيتين لتعليم الفضائل وغرسها في نفوس السكّان، تتمثّل أولاهما في الإقناع، والثانية عن طريق الخطابة الشعرية. [انظر: أرسطو، فنّ الشعر، ص 202 وما بعدها]

يرى أفلاطون أنّ العلوم النظرية والتأمّلية القائمة على البرهان والاستدلال العقلي، إنّما تلائم الخاصّة من الفلاسفة، لما يتمتّعون به من قدرة على الإدراك وموهبة تؤهّلهم لهذا النوع من المعرفة. أمّا عامّة الناس، فلا يمكن إيصال الحكمة إليهم بالطريق البرهاني نفسه، وإنّما تلائمهم الطرق الخطابية والشعرية التي تعتمد على الإقناع والتأثير في النفس. ومن ثمّ يميّز أفلاطون بين طريقتين لتعليم الفضائل: الطريق البرهاني، وهو عسير لا يتاح إلّا للفلاسفة، والطريق الجدلي الانفعالي، وهو أيسر وأقرب إلى عامّة الناس؛ إذ يخاطب مشاعرهم ويدفعهم إلى تبني السلوك الفاضل. وبذلك يتحقّق لكلّ إنسان من الكمال الخلقى بقدر ما تسمح به طبيعته واستعداده وقدرته، فتُغرس الفضائل في نفوس سكّان المدينة وترسّخ في سلوكهم من خلال الخطاب الإقناعي المؤثّر في العقل والانفعال معًا. [انظر: الفارابي، تحصيل السعادة، ص 78 وما بعدها]

وقد انتقلت هذه تصوّرات الأخلاقية والسياسية إلى الفلسفة الإسلامية، فاستوعبها الفارابي وشرحها في ضوء تصوّره للمعرفة وطرائق إيصالها إلى أفراد المدينة. فهو يميّز بين إدراك الموجودات والحقائق على ما هي عليه في الواقع، وبين تخيلها من خلال صورها وأمثلتها التي تحاكيها؛ إذ يقول: «إنّ مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إمّا أن يتصوّرها الإنسان ويعقلها، وإمّا أن يتخيّلها» [الفارابي، السياسة المدنية، ص 85]. ويكشف هذا التمييز عن توافق واضح مع تصوّر الأفلاطوني السابق؛ فالمعرفة الحقيقية تتطلب إدراك الأشياء على نحوها الواقعي، وهو سبيل لا يتيسّر إلّا لمن امتلك القدرة على النظر العقلي والبرهان، في حين تُنقل هذه المعاني إلى عامّة الناس من خلال صور وتمثيلات قريبة من مداركهم؛ ولذلك ينبغي في المدينة الفاضلة تجنّب التمثيلات الوهمية أو البعيدة عن الحقيقة،

والاقتصار على التمثيلات التي تقرب المعاني الحقيقية إلى نفوس الجمهور، بما يسهم في ترسيخ المبادئ الأخلاقية والسياسية وتوجيه سلوكهم نحو الفضيلة. [انظر: أرسطو، الأخلاق، ص 68 وما بعدها]

ويؤكد أفلاطون ضرورة تجنب تقديم الحكايات الوهمية للأطفال، ولا سيما في المراحل الأولى من حياتهم؛ لأن نفوسهم في هذا العمر تكون شديدة التأثر وسريعة الانقياد لما تسمعه من قصص وتمثيلات، مما قد يؤدي إلى ترسيخ تصورات غير صحيحة في أذهانهم. ومن ثم يرى أن مقتضيات التربية السليمة إبعاد الصغار عن سماع الحكايات الوهمية التي قد تلحق الضرر بتكوينهم النفسي والعقلي، والحرص بدلاً من ذلك على تقديم ما يلائم أعمارهم ويسهم في تهذيب نفوسهم وغرس الفضائل فيها. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 48؛ مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 58 وما بعدها]

ومن ثم ينبغي إيلاء هذه المرحلة قدراً كبيراً من الحذر والعناية؛ لأن البدايات الأولى للتعليم تحظى بأهمية بالغة، إذ يُرسخ فيها الأساس الأول لتكوين الطفل وتشكيل شخصيته. فالطفل في هذه السن يكون سريع التأثر بما يُلقى إليه من أفكار وحكايات، وقابلاً للانطباع بها وترسيخها في نفسه؛ ولذلك يؤكد أفلاطون ضرورة إبعاده عن الحكايات المزيّفة والوهمية؛ لما قد تخلّفه من آثار سلبية في نفسه، ولا سيما إثارة الخوف وترسيخه في وجدانه. ويصنّف أفلاطون الحكايات، سواء تعلّقت بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، إلى ثلاثة أنواع: الحكاية البسيطة، والحكاية القائمة على السرد دون محاكاة، والحكاية التي تقوم على محاكاة الأحداث وتمثيلها. كما يميّز في المحاكاة بين ما يُعبّر عنه بالقول والسرد، وما يتجسّد في التمثيل من خلال الهيئة والإيماءات، وهو أقوى تأثيراً في المتلقّي. ويرى أفلاطون أن الحكايات المقدّمة للحراس ينبغي أن تُختار بعناية، وأن تتناسب مع ما ينبغي أن يتحلّوا به من القوّة والفضيلة والشجاعة، ولا سيما عدم الخوف من الموت؛ لأنّ تصديق الحكايات الفاسدة والخرافية قد يغرس الخوف في نفوسهم، فيدفعهم إلى تفضيل العبودية والاستسلام على الموت في سبيل الدفاع عن المدينة. ومن ثمّ، ينبغي تحصينهم من هذه الحكايات، وتعزيز قدرتهم على مقاومتها بالمعرفة والتربية العقلية [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 57]؛ ولهذا يؤكد أفلاطون ضرورة أن يتحلّى الحراس بالصبر والثبات عند فقدان من يحبّون، وألاّ يستسلموا للحزن والانهيّار؛ لأنّ الإفراط في إظهار الحزن الذي شبّهه بعويل النساء يدلّ على ضعف النفس، وهي صفة لا تليق بالحراس والحكام الذين ينبغي أن يتّصفوا بالقوّة وضبط الانفعالات. [المصدر السابق، ص 58]

ومن ثمّ، يرى أفلاطون ضرورة منع الحرّاس من ممارسة المحاكاة لثلاثة أسباب رئيسية: أوّلها أنّ وظيفتهم الأساسية هي الدفاع عن المدينة، وما تقتضيه هذه الوظيفة من التحلّي بفضيلة الشجاعة، وثانيها أنّ ممارسة المحاكاة لا تنسجم مع طبيعة مهنتهم ووظيفتهم؛ وثالثها أنّ الجمع بين صناعتين أو مهنتين يضعف إتقان كلّ منهما. ويؤكد أفلاطون أنّ الطبيعة الإنسانية لا تتيح للمرء أن يحسن أداء أعمال متعدّدة في الوقت نفسه؛ ولذلك ينبغي أن يتفرّغ كلّ فرد للصناعة التي تلائمها، كما يجب أن يتفرّغ الحكّام لمهنتهم الأساسية في الحكم. ومن هذا المنطلق، فإنّ الاقتصار على مهنة واحدة هو الأقدر على تحقيق الإتقان والكمال فيها، وينطبق ذلك كذلك على المحاكاة؛ إذ لا يمكن أن تؤدّي غايتها على الوجه الأمثل إلّا إذا اقتصر المشتغل بها على نوع محدّد منها وأحسن أدائه. [انظر: زكريّا، دراسة لجمهورية أفلاطون، ص 125]

المبحث السادس: جدلية العلاقة بين الموسيقى والرياضة في التربية

للموسيقى أثر عميق في النفس، وهو ما يتجلّى منذ الطفولة في ترانيم الأم التي تهدئ طفلها وتبعث في نفسه الطمأنينة، كما يظهر أثر اللحن والإيقاع في سلوك الإنسان والحيوان؛ فحتّى قوافل الإبل تبدو أكثر هدوءًا وانتظامًا عند سماعها حذاء الحادي. وهذه الأمثلة تكشف عن قوّة الموسيقى في التأثير في النفس، حتّى غدا يُقال إنّها غذاء الروح! وفي هذا السياق، نظر أفلاطون إلى الموسيقى بوصفها أحد أشكال المحاكاة وركنًا أساسيًا من أركان التربية، ينبغي أن تبدأ منذ الطفولة وتستمرّ في مراحل العمر المختلفة؛ ولذلك أجاز في المدينة الفاضلة استخدام بعض الآلات الموسيقية. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 69]

ويرى أفلاطون أنّ التعليم الذي يتمّ من خلال الموسيقى سيصل بهم إلى درجة عالية من الفضيلة، وتحمل النفس بالشجاعة والحبّ واكتساب كلّ ما هو جميل وترك الملوّات وغيرها.

[انظر: المصدر السابق، ص 70 وما بعدها]

يقول أفلاطون في كتابه الثاني من محاوره الجمهورية «فماذا يجب أن يكون تهذيبهم؟ ربّما يشقّ أن نجد تهذيبًا أفضل ممّا جلّاه الاختبار، وهو مؤلّف على ما أتيقّن من الحماس للجسد والموسيقى للعقل» [أفلاطون، محاوره الجمهورية، ص 65].

ثمّ يستطرد في القول «أفلا نؤثر الابتداء بتهذيبهم بالموسيقى على الابتداء بالحماس» [المصدر

السابق]. فقد كانت للموسيقى علاقة وثيقة مع الشعب اليوناني⁽¹⁾ في أفراحهم وأتراحهم وبقيت آثارها، بل توسّعت على مرّ الزمان في العالم الحاضر، وفي أوربا على وجه التحديد، فلا يكاد موضع في بيت أو تجمع إلا والموسيقى وأدواتها وألحانها حاضرة فيه.

كما تطرّق أرسطو إلى الموسيقى وتحدّث عنها بقوله: «الناس متّفقون على أنّ الموسيقى لذة طيّبة ... وهذا السبب يكفي لجعلها مقبولة في التربية» [أرسطو، السياسة، ص 312]. ما يدلّل أنّ أرسطو اختلف في كنه الموسيقى مع أفلاطون؛ إذ يعدّها الأخير تهذيباً للنفس، بينما هي عند الأول نوع من اللذة الحسنة والطيّبة والبريئة، أو هي على الأقلّ نوع من الترفيه النقي للنفس الإنسانية، وعليه لا مضارّ من جعلها مقبولة في التربية.

ويقول فؤاد زكريا في معرض شرحه للجمهورية أنّ «ما يسمّيه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما يُطلق عليه اليوم اسم "العلوم الإنسانية" أو "الآداب" بوجه عامّ» [أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص 133]. فالهدف من العلوم الإنسانية أو الدراسات الأدبية إذا كانت بالشكل الصحيح - بين ما يقدمه المعلّم من شروح ومدى القابلية والاستعداد للطالب - يكون الهدف منها تنمية النفس الإنسانية وتحقيق الخير لها، وحتى تكون مقبولة عند المتلقّي فقد مزجها أفلاطون بالشعر، فهي محاكاة تعليمية وليس استماع نغمات أو إيقاعاً أو تردداتٍ موجية لا فائدة للنفس منها، على أن تكون الموسيقى متجانسةً ومتناسبةً مع التربية البدنية والجمباز.

وعندما يتطرّق أفلاطون إلى الشعر نراه في ما كتب وكأّنه يوجّه نقده اللاذع للشعر ولأساطير الشعراء الذين يصوّرون الآلهة بصور بعيدة كلّ البعد عن مكانتهم المقدّسة، وإن كان في نقده هنا يُظهر مسحةً دينيةً تأثّر بها من اطلاعه المسبق على الآراء الفيثاغورية، لكنّ القراءة تشير إلى وجود فلسفة تربوية مفادها وجوب تعليم الصغار المحاكاة الشعرية التي تغرس الفضيلة في نفوس الأطفال بما تحمل من نزعات أخلاقية وتربوية؛ إذ ليس القصد هنا الدفاع عن الآلهة أو سلوكياتها، ولو كان ذلك كذلك لمنع هذا اللون من الشعر من التداول على الأقلّ في كتاباته؛ كونه يمَسّ ذاتاً مقدّسة لا ينبغي التقلّول عليها ولكنّه - أفلاطون - طلب فقط عدم تعليم الصغار تلك الأشعار المبتذلة والرخيصة؛ حفاظاً على تربيته وحسن أخلاقهم؛ «لأنّ الطفل لا يميّز بين الحقيقة والمجاز، فيطبع في عقله ما سمعه في هذا السنّ ويرسّخ في نفسه حتى يتعرّس نزعه» [أفلاطون، الجمهورية، ص 67].

1- يشير أرسطو إلى أنّ قدامى اليونان كانوا يجعلونها جزءاً ضرورياً من التربية. [انظر: أرسطو، كتاب السياسة، ص 304]

وأيضاً حفظاً للقيم والمبادئ الأخلاقية العليا التي تجسدها تلكم الآلهة. وعليه ما دامت الموسيقى متناغمةً مع الشعر التربوي الهادف فإنّها لا بدّ أن تنفذ إلى أعماق النفس الإنسانية، كما أنّ «الشخص الموسيقي حقّاً يحبّ الذين يجمعون بين الجمال الخلقي والجمال المادّي، وكذلك أنّ الموسيقى تنتهي عند حبّ الجميل» [المصدر السابق، ص 60].

ويتطرّق أفلاطون أيضاً إلى اللحن؛ باعتباره أحد أركان الأغنية أو النشيد مع الإيقاع واللفظ الذي يُقرأ؛ إذ يركّز هنا على الألحان مع الإيقاع الذي عليه فأنهما «يستقرّان في أعماق النفس، ويفتح لها أبواب قلبه فينشأ شريعاً صالحاً» [المصدر السابق، ص 93]. وليس هذا فقط، ولكن من الألحان ما تثير العزيمة والبأس في نفوس المحاربين الذين يضعون أرواحهم في أكفهم وهم يقاتلون الأعداء أو تحيط بهم الملمات، فهؤلاء يدفعون نوازل القدر بعزيمة لا تخور عندما يردّدون نغمةً وترنيمةً موسيقيةً. [انظر: المصدر السابق، ص 91]

ويشير أفلاطون إلى الرياضة والحميّة، التي يحصل المرء من خلالها على الفضيلة الحقّة؛ ولهذا فإنّ الحميّة والرياضة كذلك هي ضمان الجسم، وعلى سبيل المثال: إنّ البسيط في الرياضة يولّد الصّحة في الجسم، وتحرك النفس يجعلها أقوى ممّا كانت عليه من قبل. [انظر: المصدر السابق، ص 73 وما بعدها]

هذه الرياضة جعلها أفلاطون ركيزةً من ركائز التربية في محاوره الجمهورية ليمارسها الجنسين الذكر والأنثى منذ الطفولة، لكنّها تنقطع عنهم زمناً ليعودوا إليها في كرتة أخرى عند بلوغهم سنّ الثامنة عشر؛ تماشياً مع التمرينات العسكرية وهم يصنعون مستقبلهم بين الحراسة أو الحكمة إذا ما تطاولت أعناقهم إليها بعد أن تُغرس الفضيلة في نفوسهم طبعاً، وتهذبهم الرياضة، إضافةً إلى أنّ هذه الألعاب وخاصّةً البسيط منها وبمساعدة الغذاء تنمي الجسم الإنساني ليغدو في كامل الصّحة، ما يحرك النفس لتبدو أقوى ممّا كانت في سابق عهدها.

ويؤكد أفلاطون أنّه يجب ألاّ نقيّد تهذيب الرياضة، دون الموسيقى أو الموسيقى دون الرياضة؛ لأنّ استعمال الموسيقى دون الرياضة يجعلها هشةً وضعيفةً، وإن استخدمت الرياضة دون الموسيقى يجعلها أكثر قسوةً، وهنا ترفض (النفس) أي دليل أو إقناع. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 80]

وعندما يتمّ الإفراط في ممارسة إحداها دون الأخرى، فإنّه يلغي كلّ ما هو عقلي، مثلما يحدث مع الرجال الشجعان الذين سلوكهم أهوج ممّا يجعلهم جهلاء.

وكما صرّح أفلاطون «عندما يعملان سويةً إنّما يخدمان جزء الشجاعة من النفس وكذلك الجزء العاقل منها» [ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 168]. وتمازج الفنون واقتراحهما نتيجه غرس الفضيلة، وهو ما يتمناه الفيلسوف من هذه الركيزة التربوية للتودّد بين الحراس والتعايش بينهم وفي حبّهم لوطنهم وشعبهم ودرء العدوان عنهم برّد المعتدي؛ لأنّ الرياضة والموسيقى قد ولّدت في نفوس الحراس حبّ الوطن والشعب، وأيضاً الكراهية للمعتدي ما يوجب ردّه.

هنا يلاحظ جدلية العلاقة بين الرياضة والموسيقى من خلال الغاية التي تهدف إليها في تربية النشء، منها البناء الجسدي وغرس الفضائل وتنمية نفوسهم نحو السلوك القويم؛ لإيجاد رجال فاضلين في مجتمع فاضل. ويصرّح أفلاطون أنّ هذين الفنون (الرياضة والموسيقى) يخدمان الجزء الشجاع (الغضبي) من النفس، بالإضافة إلى الجزء الناطق لها، ويتمّ من خلالها غرس الفضيلة التي يجب أن يتحلّى بها الحراس، وهي المحبة لمواطني المدينة والكراهية للأعداء ومواجهتهم.

إنّ الرياضة للجسم ضرورية؛ إذ يمارسها الحراس، فهي ملائمة لفنون القتال والدفاع عن المدينة ومواجهة الحروب، إلّا أنّ ممارسة الرياضة بالنسبة للحراس مرتبط بما يخصّ الحماية، فإنّ من الملائم في المدينة الفاضلة تحديد نوعية الأطعمة، التي تمنح الجسم القوة والصحة، ومن هذه الأطعمة مثل اللحم المشوي والشمندر البسيط المسلوق بالماء والملح والزيت. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 76]

أمّا أرسطو فيقول «إنّ أصلح الأغذية وأنسبها للأجسام هي الأغذية التي تكثر فيها الألبان ويندر فيها استخدام الخمر لما يجرّ من أضرار» [أرسطو، السياسات، ص 411]. وقد كان لهذا التصوّر الأفلاطوني في إعداد الحراس أثر على فلاسفة الإسلام؛ إذ يؤكّد ابن باجة في هذا الجانب ضرورة استخدام اللحم والخبز والابتعاد عن الأفيون والحنظل كونه ضاراً. [انظر: ابن باجة، الرسائل الإلهية، ص 91]

ويقول ابن رشد إنّ الإفراط في الشراب وتنوّع الأطعمة والحلوى والموسيقى في المدينة الفاضلة يعدّ محرّماً على سكّانها، وإنّه يجب الاعتدال في الطعام والموسيقى والرياضة، الذي بدوره يؤدّي إلى التناغم في النفس لدفع الشرور عنها، مثلما يتجنّب الجسم الأمراض عند ممارسته للرياضة. [انظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 80 وما بعدها]

إنّ مسألة التعليم بالموسيقى والرياضة هو مشترك بين سكّان المدينة، إلّا أنّ تعليم الرياضة تتباين بين طبقة وأخرى، وكذلك الحكايات التي يتمّ تعليمها من خلال الموسيقى، لقد

عارضه أرسطو هذا وزاد عليه بقوله: «إِنَّ كُلَّ طبقة لها موسيقى وأنغام يناسب طبعها وميولها واتجاهاتها، أي طبيعة مهنتها مثل الحُكَّام والصنَّاع» [أرسطو، السياسات، ص 443]. وهذا ما يخالف به أفلاطون الذي لم يضع منهجاً تربوياً تعليمياً عامّاً لسكّان المدينة، بل نراه يحرصها للحراس والحكّام دون غيرهم.

المبحث السابع: تربية الحكّام في مدينة أفلاطون

الفلاسفة هم من يتولّون الحكم في مدينة أفلاطون؛ لأنّهم - بحسب أفلاطون - أقدر الناس على معرفة الخير والعدل والحقيقة، ويتميّزون بالحكمة والعقل؛ ولذلك ينبغي أن يكون الحكم بيدهم لا بيد أصحاب الثروة أو القوة.

وهنا يطرح السؤال التالي: كيف يتم إدراك طبائع أولئك المياليين نحو التفلسف؟ وما هي نوعية التعليم الواجب لهم؟ وكيفيّة أن يكونوا فاضلين في المدينة الفاضلة؟ وأجد أنّ الطريق إلى ذلك هو التعليم، وهنا يعرض أفلاطون في الكتاب السابع من "الجمهورية" أسطورة الكهف، فيصوّر جماعة من الأسرى قيّدوا منذ طفولتهم داخل كهف، بحيث لا يستطيعون الالتفات إلّا إلى الأمام، ولا يشاهدون إلّا الظلال التي تلقيها النار على الجدار المقابل لهم؛ ولذلك يعتقدون أنّ تلك الظلال تمثّل الحقيقة ذاتها. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 172]

ويضيف أفلاطون أنّ الأسرى، ما داموا مقيّدين على تلك الحال، لا يدركون من الموجودات إلّا صورها وظلالها المنعكسة على جدار الكهف؛ ولذلك يعتقدون أنّ تلك الظلال تمثّل حقيقة الأشياء ذاتها. أمّا الفيلسوف، فيمثّل عند أفلاطون الإنسان الذي استطاع التحرّر من قيود الحسّ والجهل ومغادرة الكهف، أي الانتقال من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ فيتدرّج في إدراكه من مشاهدة الظلال إلى مشاهدة الأشياء ذاتها، ثمّ إلى التأمل في الأجرام السماوية، إلى أن يبلغ في النهاية النظر إلى الشمس ذاتها، التي ترمز إلى مبدأ الخير ومصدر الحقيقة والمعرفة. مثلما أنّ عيون الإنسان عندما ترى الشمس لأوّل مرّة تصاب وهي خارجة من الظلام إلى النور، بينما المتعلّم وهو خارج الكهف يرى الأشياء على حقيقتها بنور الشمس، وإن كانت للأشياء ظلال حيث يفرّق المتعلّم بين الشيء وظلّه، وفي هذه الأسطورة يجعل أفلاطون كلّ من يخرج من الكهف ويغادره - بمعنى أنّه يخرج من الظلام إلى النور ليرى الشمس الساطعة ويرى الأشياء على حقيقتها - فهو فيلسوف يتدرّج في معرفة الحقيقة من ظلال الأشياء صعوداً إلى معرفة الأشياء نفسها. [انظر: المصدر السابق، ص 202؛ ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 157]

فالفلاسفة يرقون تدريجيًا من الأدنى إلى الأعلى، ومن العالم المنظور إلى عالم المعقول عالم المثل الذي بنى عليه أفلاطون معرفته وكلّ معرفته، فليس الطريق إلى عالم المعرفة إلّا عالم المثل عند أفلاطون، والذي يصل إليه ويجوز فيه إتما هو الفيلسوف حقًا العارف للخير الذي يقود المدينة الفاضلة، وليس أولئك المزيّفون الذين يَرون نصف الحقيقة ويرون العلم إتما هو للضرورة؛ «إذ يظنون أنّ الغاية الإنسانية ليست شيئًا أكثر من حفظ الجسم وحمايته وحفظ الحواس» [ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 143].

بينما العلم لكمال النفس وليس إلى الضرورة فقط، فليس الإنسان وُلد ليعيش، لكنّما خلقه البارئ ليعمر الأرض ويُسعد من عليها، وهذا ما يمتلكه الفيلسوف الحقيقي، وكهؤلاء (الفلاسفة) يميلون بطبعهم إلى معرفة الحكمة، فإنّ من غير الملائم الاندفاع بشدّة نحو دراسة العلوم المجردة؛ لأنّه من الصعب إدراك ماهيات الأشياء وما ترمي إليها.

لذلك وضع أفلاطون برنامجًا تربويًا تعليميًا لهذه الطبقة، وتوجيههم إليه عبر خطوات تدريجية إلى ما هو أسهل وملائم لهم، ويرى ضرورة أن تكون البداية في العلم الرياضي «وهو يضمّ الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك» [أفلاطون، الجمهورية، ص 178].

وهذا يعدّ ملائمًا لهم لا سيّما أنّهم قد تعلّموا في صغرهم على الموسيقى والرياضة مع أبناء الحرّاس، وخاصّة أنّ غاية الرياضة تقوية الجسد، كما أنّ الموسيقى التي تلقوها من خلال الحكايات أو القصص، وإن كانت هذه لا ترفع من قابليتهم ولا تعلّمهم كيفية إدراك ما هو معقول وبدهي في العلوم النظرية، إلّا أنّها مهمّة في تنمية مواهبهم.

ويدشّر أفلاطون أنّ هؤلاء يجب أن يبدؤوا أوّلًا بدراسة الحساب، كون هؤلاء الحكّام بحاجة إلى معرفة علم العدد، كذلك يحتاجون علم الفلك لمعرفة الشهور والسنين، وأيضًا هذا العلم يعدّ مهمًا وضروريًا للملاحين وللمسافرين عبر الصحراء، ثمّ يتمّ التحوّل إلى دراسة علم الهندسة وكذلك الموسيقى وعلم البصريات، ثمّ علم الميكانيك، وبعد ذلك يأتي العلم الطبيعي، وأخيرًا علم ما بعد الطبيعة.

إذن نلاحظ عند أفلاطون العلم الرياضي هو المطلب الأوّل للفلاسفة؛ إذ يتعلّم من خلاله الأشياء وفق أصولها؛ على اعتبار أنّ كلّ ما يمكن معرفته من التعليم ينمي الجزء العاقل في نفس الفرد. ويدشّر إلى «أنّ المعقولات لن تكون تامّة الإدراك إذا لم تدرك من هذا العلم، ومّا يلزم وجود الأشياء غير مدركة بماهياتها» [المصدر السابق، ص 168].

وانطلاقاً من هذا التصوّر، يقسّم أفلاطون مراتب الإدراك والمعرفة تقسيماً إبستمولوجياً يتدرّج من المحسوسات إلى المعقولات؛ إذ يميّز بين مستوى يرتبط بالأشياء المحسوسة وصورها، ومستوى آخر يتّجه فيه العقل إلى إدراك المعقولات والمُثل التي تتجاوز عالم الحسّ. ويرى أفلاطون أنّ ثمة تناسباً بين مرتبة المعقولات ومرتبة المحسوسات؛ إذ ترتبط الصور والتمثيلات الحسّية بالأشياء التي تحاكيها وتمثلها، فتغدو بمنزلة خيالات أو انعكاسات لها، على نحو يشبه انعكاس الأشياء في المرآة أو ظهورها في صورة الظلال.

ويعتقد أفلاطون أنّ مهمّة العلم الرياضي وفائدته وغايته ليست كما تبدو لتهيئة العقل لدراسة العلمين (العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة) [انظر: المصدر السابق، ص 189]، وكذلك ليس غرضها مجرّد العمل فقط، حتّى وإن انصرف الأشخاص إلى ممارسة العلم الرياضي والعمل به. ونشاهد ذلك عند الجمهور، عندما اهتمّوا بعلم الهندسة العملية والموسيقى العملية، وكذلك أنّ الأشياء التي يبحثون فيها إنّما هي مشتركة ما بين الطبيعة والصناعة. إنّ غاية تعليم الحكّام العلوم الرياضية هي من أجل رفع مهاراتهم، وهذا ما أكّده أفلاطون بقوله: «إنّه يجب أن توضع مع المعرفة بالأشياء الضرورية المعرفة العملية المرتبطة بها» [المصدر السابق، ص 181].

ويرى ابن رشد أنّ الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم حول مبدإ الدراسة، أتبدأ بالمنطق؟ أم بدراسة العلم الرياضي؟ يرى بعضهم أنّ صناعة المنطق إنّما هي لأجل تجنّب العقل الوقوع في الخطأ والزلل. وإنّ العلوم الأخرى كالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة تحتاج له بالضرورة، أمّا ما يتعلّق بالعلم الرياضي، فإنّ المرء لا يجادل فيه؛ وذلك لارتباطه بشكل أوّلي مع المادّة.

[انظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 168]

الخاتمة

بعد دراسة أسس الفلسفة التربوية لدى أفلاطون توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- 1- يعرف أفلاطون فلسفة التربية بأنها تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف، فهو علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى.
- 2- أنّ غاية فلسفة التربية تجسيد الخير والعدل في مجتمع فاضل، ولغرض تحقيق هذه الغاية التربوية يخصص أفلاطون في جمهوريته نظاماً تربوياً تعليمياً، عدّه العמוד الرئيسي لتحقيق أهداف المدينة الذي يسعى إلى تربية النشء تربيةً تجعلهم في مستويات عالية لأداء وظائفهم في المجتمع واكتسابهم للفضائل والكمالات الإنسانية النظرية منها والعملية والفكرية والأخلاقية، منذ صغرهم وحتى سنّ معيّنة.
- 3- تبدأ التربية في المدينة الفاضلة عامّة للجميع من خلال القصص والحكايات الجميلة التي تهدف إلى غرس الفضيلة في نفوس الأطفال، بالإضافة إلى الرياضة والموسيقى. والمقصود بالرياضة وتعليمها فهي لاكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم، أمّا الموسيقى فبها يتم تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضائل الإنسانية وخصوصاً الخلقية.
- 4- في المدينة الفاضلة عند أفلاطون، ينقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات رئيسية، ولكل طبقة وظيفة محدّدة، والفلاسفة هم من يتولّون الحكم في المدينة؛ لأنّهم - بحسب أفلاطون - أقدر الناس على معرفة الخير والعدل والحقيقة، ويتميّزون بالحكمة والعقل؛ ولذلك ينبغي أن يكون الحكم بيدهم لا بيد أصحاب الثروة أو القوة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

محمد علي أبوريان، الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط 5، 1974 م.

أحمد أمين؛ زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، دار المكتبة المصرية، القاهرة، ط 2، 1935 م.

أرسطو، الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1979 م.

أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957 م.

أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، اللجنة العربية لترجمة الروائع، ط 2، 1999 م.

أرسطو، فنّ الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973 م.

فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003 م.

أفلاطون، الجمهورية، تحقيق محمد مظهر سعيد ونظلة الحكيم، مطابع بيروت الحديثة، بيروت، ط 1، 2013 م.

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حتّا خبّاز، المطبعة العصرية، القاهرة، 1929 م.

إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996 م.

أحمد أمين؛ زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 7.

إبراهيم مكور، المعجم الفلسفي، الناشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 م.

- ابن زكريا، أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1366 هـ.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، 2003 م.
- ابن باجة، الرسائل الإلهية، تحقيق وتقديم: د. ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968 م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي، طبعة دار الفراق، دمشق، ط 2، 2011 م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد، الضروري في السياسة، ترجمة أحمد شحلان، تحليل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998 م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد، تلخيص السياسة، تعريب: د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998 م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد، كتاب أرسطو في الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1973 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الفن التاسع من كتاب الشفاء، تحقيق الأب فنواقي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.
- مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961 م.
- نارلي صالح أحمد، د. سعد يس، مدخل في التربية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1973 م.
- الأبرشي، محمد عطية، روح التربية والتعليم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993 م.
- الجندي، أنعام، دراسات في الفلسفة اليونانية والتربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، مصر، 1963 م.
- الخوري، أنطوان، أعلام التربية (حياتهم - آثارهم)، دار الكتاب اللبناني، 1964 م.
- الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، تحقيق: د. فوزي مري نجر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1، 1964 م.
- الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، 1983 م.

الفارابي، أبونصر، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1958 م.

القرشي، باقر شريف، النظام التربوي في الإسلام، مطبعة شريعة، ط 1، إصدار مكتبة الامام الحسن العامة، النجف الأشرف، 1427 هـ.

آل ياسين، جعفر عبد الأمير، أثر التفكك العائلي في جنوح الأحداث، عالم المعرفة للطباعة، بيروت، 1981 م.

حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005 م.

ديوي، جون، الديمقراطية والتربية، ترجمة متي عقراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1954 م.

زكريا، فؤاد، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967 م.

منير المرسى سرحان، في اجتماعيات التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 2، 1982 م.

شحلان، أحمد، أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف المصلح، ندوة، مراكش من التأسيس إلى آخر العصر الموحدي، كلية الآداب بجامعة القاضي عياض، مراكش، 1989 م.

صالح عبد العزيز، عبد العزيز عبد المجيد، التربية وطرق التدريس، دار المعارف، مصر، ط 16، 2012 م.

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

محمد جلوب فرحان، دراسات في فلسفة التربية، مطابع جامعة الموصل، 1989 م.

حسين سلمان قوره، في التربية، دار المعارف، مصر، ط 1، 1980 م.

محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2007 م.

محمد عبد الرحمن مرحبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلاسفة، عوידات للنشر والطباعة، بيروت، 2007 م.

محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى مرحلة النهاية، عوידات للنشر والطباعة، بيروت - باريس، ط 3، 1988 م.

وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936 م.