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

The Ontological Relationship Between the Divine Action and the Cosmic Causes: A Physical and Metaphysical Perspective

Muhammad Ali Ism'ili
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: mali.esm91@yahoo.com

Abstract

This study investigates the ontological relationship between divine action and cosmic causes within both physical and metaphysical frameworks. Adopting a descriptive-analytical methodology, it seeks to examine and critically analyze the explanatory models advanced by scientific and philosophical thought concerning this relationship. The study proceeds from the premise that many intellectual approaches have been shaped by an implicit assumption that divine action and natural causes belong to the same causal order. This assumption has frequently resulted either in diminishing the role of divine action or in denying the reality of the natural causal order altogether. In light of this, the study classifies the major positions into three principal theoretical models: The first is the causal closure of nature model, represented by both God-of-the-gaps theology and naturalistic deism. The second is the exclusive divine causality model, exemplified in the Ash'arite doctrine of divine custom (al-'aadah al-ilahiyyah) and Malebranche's occasionalism. The third is the multi-level causation model, which affirms the genuine efficacy of natural causes while maintaining their continual ontological dependence upon the First Cause. The study argues that conceptions which place divine action alongside natural causes as coexisting causes within the same causal domain inevitably lead either to reducing divine action to a provisional explanatory mechanism invoked to fill the gaps in scientific knowledge, or to stripping the natural order of its authentic causal structure. By contrast, the model of two-tier causality provides a more coherent and philosophically robust metaphysical framework. It enables the relationship between God and the world to be understood as one of continuous ontological grounding and existential sustenance, such that natural causes operate within a genuine causal order while remaining perpetually dependent for their existence upon divine action, without ever attaining ontological independence from it.

Keywords: divine action, causal closure, God-of-the-gaps theology, naturalistic deism, divine custom, vertical causality.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 1-38

Received: 13/04/2026 | Accepted: 12/05/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

النسبة الأنطولوجية بين الفاعلية الإلهية والعلل الكونية في الإطار الفيزيائي والميتافيزيقي

محمدعلي إسماعيلي

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

البريد الإلكتروني: mali.esm91@yahoo.com

الخلاصة

تعالج هذه الدراسة إشكالية العلاقة الأنطولوجية بين الفاعلية الإلهية والعلل الكونية في الإطارين الفيزيائي والميتافيزيقي، وتهدف ـ اعتمادًا على المنهج الوصفي التحليلي ـ إلى تفكيك النماذج التفسيرية التي صاغها الفكر الفيزيائي والفلسفي. وتنطلق الدراسة من أنّ كثيرًا من المقاربات الفكرية قد قامت على افتراض ضمني يجعل الفاعلية الإلهية والعلل الطبيعية في مستوًى عليٍّ واحدٍ، الأمر الذي أفضى إمّا إلى تقليص دور الفاعلية الإلهية أو إلى نفي النظام السببي الطبيعي. وفي ضوء ذلك، تقوم الدراسة بتصنيف المواقف الرئيسة ضمن ثلاثة أنماط نظرية: أوّلها، نموذج "الانغلاق السببي للطبيعة" الذي يتجلّى في صيغتي "لاهوت الفجوات" و"الربوبية الطبيعية". وثانيها، نموذج "حصر العلّية في الإله"، كما يظهر في قراءة "العادة الإلهية الأشعرية" و"الأوكازيونية المالبرانشية". وثالثها نموذج "العلّية متعدّدة المستويات" الذي يثبت للعلل الطبيعية فاعلية حقيقية، مع إبقاء تبعيتها الوجودية المستمرّة للعلّة الأولى. وتخلص الدراسة إلى أنّ التصوّرات التي تضع الفاعلية الإلهية في عرض العلل الطبيعية تؤدّي إمّا إلى اختزال الفعل الإلهي في دور تفسيري طارئ يسدّ ثغرات المعرفة العلمية، أو إلى إفراغ النظام الطبيعي من بنيته السببية. أمّا القراءة القائمة على العلّية ثنائية المستوى فتقدّم إطارًا ميتافيزيقيًّا أكثر اتّساقًا، يسمح بفهم العلاقة بين الإله والعالم بوصفها علاقة تأسيسٍ وإمدادٍ وجوديٍّ مستمرٍّ، بحيث تعمل العلل الطبيعية ضمن نظام سببي واقعي من دون أن تستقلّ أنطولوجيًّا عن الفاعلية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الفاعلية الإلهية، الانغلاق السببي، لاهوت الفجوات، الربوبية الطبيعية، العادة الإلهية، العلّية الطولية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 1 ـ 38

استلام: 2026/04/13 | القبول: 2026/05/12 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

CC BY

المقدّمة

إنّ مسألة فاعلية الإله ونسبتها إلى نظام العلل والقوانين الكونية، تعدّ من أعمق المباحث الفلسفية؛ إذ تتقاطع فيها رؤيتان كبيرتان: رؤية دينية تؤكّد قيّومية الإله وتدبيره الدائم للعالم، ورؤية علمية طبيعية تسعى إلى تصوير الكون بوصفه نظامًا منضبطًا بقوانينه، مكتفيًا بذاته، غير مفتقر إلى ما وراء العلل الكونية. وهنا يتولّد سؤال جوهري: ما النسبة الأنطولوجية بين فاعلية العلل الكونية وفاعلية الإله؟ وإذا سلّمنا بأصل الخلق الإلهي للعالَم، فما موقع الربوبية الإلهية في حوادث العالم بعد تلك البداية؟ هل ينتهي الدور الفاعل للإله عند إنشاء القوانين والعلل الثانوية، بحيث تقوم هذه العلل مقام الفاعلية الإلهية؟ أم أنّ القوانين الطبيعية لا تمتلك في حقيقتها أيّ فاعلية، وأنّ الإله يظلّ الفاعل المباشر لجميع الحوادث؟ أم أنّ حضور الفاعلية الإلهية يقتصر على التدخّل الاستثنائي لإصلاح نظام القوانين عند اختلاله؟ أم أنّ الربوبية الإلهية حاضرة في صميم فاعلية العلل الكونية نفسها، بحيث تكون تلك العلل مجاليَ لظهور الفاعلية الإلهية في العالم؟

إنّ هذه التساؤلات، التي تشكّل المحور الأساس لهذا البحث، تحتلّ موقعًا محوريًّا من جهة في بناء الكوسمولوجيا الفلسفية، ومن جهة أخرى في تشييد الإلهيات الفلسفية، وقد اكتسبت في العصر الحديث أهمّيةً مضاعفةً، ولا سيّما بعد تبلور التصوّر الميكانيكي للعالم في الفيزياء النيوتنية؛ إذ بدا الكون في ظلّه أشبه بمنظومة آلية محكومة بقوانين ثابتة تعمل بذاتها. ويكفي في بيان خطورة هذه المسألة الإشارة إلى أنّ جذورَ كثير من الاتّجاهات الإلحادية المعاصرة ترتدّ إليها؛ فحين يُختزل الفعل الإلهي في مجرّد سدّ "فجوات" التفسير العلمي، أو يُجرَّد العالم من القيّومية الإلهية باسم انتظام الطبيعة، يُعاد تأسيس الإلحاد على ركائز فيزيائية. وبوجهٍ عامٍّ، يمكن القول إنّ قسطًا وافرًا من النتائج الميتافيزيقية الإلحادية التي استُخلصت من بعض الأطروحات الفيزيائية يرتكز في جوهره على الكيفية التي تُفهم بها هذه المسألة؛ ممّا يبرهن على الأهمّية البالغة لتحليلها وتحقيقها تحقيقًا فلسفيًّا دقيقًا.

وقد طُرحت في هذه المسألة طائفة واسعة من الرؤى والمقاربات في الفيزياء والفلسفة الإسلامية والغربية وفلسفة الدين المعاصرة، بحيث يجد القارئ نفسه للوهلة الأولى في مواجهة ثراء معرفي واسع من الرؤى، ممّا يجعل استيعابها وتصنيفها مسعًى يكتنفه قدر كبير من الغموض. ومن هنا يسعى هذا البحث إلى إيضاح الإطار العامّ لهذه المناقشة. ولأجل ضبط

هـذا الحقـل الواسـع وتنظيمـه منهجيًّـا، يعتمـد البحـث تصنيفًـا ثلاثيًّـا يشـتمل على أبـرز المواقـف. ولا يـدّعي البحـث حـصر جميـع الـرؤى والنظريـات في هـذا المجـال، بـل يهـدف بالأسـاس إلى اسـتعراض الإطـار العـامّ، وتصنيـف أهـمّ الآراء.

المبحث الأوّل: تحديد المفردات والإطار العامّ للبحث

أوّلًا: النسبة الأنطولوجية

نقصـد بـ"النسـبة الأنطولوجيـة" العلاقـة الوجوديـة الحقيقيـة بـين الفاعليـة الإلهيـة والعلـل الكونيـة، أي الكيفيـة الـتي بهـا تقـوم العلـل الطبيعيـة في نظـام الوجـود مـن حيـث تبعيّتهـا لـلإله تعـالى، أو اسـتقلالها، أو وسـاطتها في التأثـير. ومـن ثـمّ فالبحـث لا ينـصرف إلى "النسـبة المعرفيـة" الـتي تـدرس كيفيـة إدراك هـذه العلاقـة، ولا إلى "النسـبة المنهجيـة" الـتي تبحـث في مشروعيـة اسـتدعاء الفاعليـة الإلهيـة ضمـن التفسـير الفيزيـائي، أو مـدى اقتصـار المنهـج العلـمي على العلـل الطبيعيـة، أو كيفيـة الفصـل المنهـجي بـين التفسـيرات العلميـة والفلسـفية واللاهوتيـة، ولا إلى "النسـبة اللاهوتيـة" الـتى تـدرس السـببية في ضـوء التوحيـد الأفعـالي فحسـب.

ثانيًا: العلل الكونية

آثرنـا في عنـوان المقالـة تعبـير "العلـل الكونيـة" بـدلًا مـن "العلـل الطبيعيـة"؛ لأنّ المقصـود بـالأولى جميـع العلـل غـير الله تعـالى، سـواء أكانـت طبيعيـةً أم غـير طبيعيـة. وبنـاءً على ذلـك، لا يقتـصر البحـث على العلـل المادّيـة. كمـا نقصـد بـ "قوانـين الطبيعـة" تلـك الصيـغ الكلّيـة الـتي تضبـط أنمـاط السـلوك وتحـدّد مجـاري العلّيـة في الكـون.

ثالثًا: الإطار العامّ للبحث

يختـصّ البحـث بالاتّجاهـات الـتي تقـرّ بخلـق العالـم مـن قبـل الإله (الفاعليـة الإلهيـة البدئيـة). ومـن ثـمّ لا يتعـرّض للاتّجاهـات الفيزيائيـة أو الميتافيزيقيـة الـتي تنكـر أصـل الفاعليـة الإلهيـة للعالـم؛ كرؤيـة بعـض الفيزيائيـين الذيـن يـرون الكـون مكتفيًـا بذاتـه ومسـتغنيًا عـن الخالـق منـذ البـدء، أو الذيـن يطرحـون هـذه الفكـرة في ظـلّ نظريـة "الانفجـار العظيـم"، أو رؤى بعـض الفلاسـفة الذيـن يـرون العالـم مسـتغنيًا عـن الإله. ومـن هنـا، يتكـرّر في هـذا البحـث اسـتخدامنا لتعبـيرات مـن قبيـل "العلـل الثانويـة" أو "الفاعليـة الثانويـة".

المبحث الثاني: نظرية الانغلاق السببي للطبيعة (نفي العلل الثانوية لفاعلية الإله المستمرّة)

تقوم هذه النظرية على تصوّر يفترض ـ ضمنًا أو تصريحًا ـ أنّ مجال الفاعلية واحد، وأنّ الفاعلَين لا يمكن أن يجتمعا فيه إلّا على نحو المزاحمة. فكلّما اتّسع نطاق التفسير الطبيعي للظواهر، ضاق المجال المتروك للفاعل الإلهي، حتّى يبلغ الأمر في بعض صوره إلى إقصاء الفاعلية الإلهية من عالم التفسير تمامًا. وعلى هذا الأساس ينشأ ما يسمّى بـ "مبدإ الانغلاق السببي للطبيعة" (Causal Closure of the Physical Domain)، وهو المبدأ الذي يفترض أنّ النظام الطبيعي يتكوّن من سلسلة علل كونية مترابطة، تكفي لتفسير جميع الظواهر. فإذا أُحيطت هذه السلسلة بالتفسير العلمي، لم يبقَ مجالٌ لتفسير آخر إلهي. ومن هنا يُفهم حضور الإله الفاعلي بوصفه حضورًا طارئًا أو استثنائيًّا، لا حضورًا قيّوميًّا دائمًا.

وليس هذا الاتّجاه نظريةً واحدةً متجانسةً، بل هو إطارٌ فلسفيٌّ عامٌّ تتفرّع عنه قراءتان مختلفتان. فبعض القراءات حاولت الاحتفاظ بموقعٍ ما للإله، فجعلت تدخّله مرتبطًا بحدود العجز العلمي. في حين ذهبت اتّجاهات أخرى إلى نتيجة أكثر جذريةً، فاعتبرت أنّ النظام الطبيعي بعد الخلق الأوّلي يعمل باستقلال كامل وفق قوانينه الداخلية، دون حاجة إلى تدخّل إلهي لاحق. وهكذا تشترك القراءتان في افتراض أساس، وهو أنّ العلاقة بين الفاعلية الإلهية والعلّية الطبيعية علاقة تنافس، غير أنّهما تختلفان في مقدار المساحة التي يترك فيها المجال للفاعل الإلهي.

أوّلًا: إلٰه الفجوات (تدخّل الإله بوصفه تفسيرًا لما تعجز عنه العلل الطبيعية)

أ ـ بيان النظرية

تعتمد قراءة إلٰه الفجوات (God of the gaps) على الفراغات المعرفية في العلم الطبيعي لإثبات الفاعلية الإلهية. فكلّما وقف العلم عاجزًا عن تفسير ظاهرةٍ ما، يُستدعى "الفعل الإلهي المباشر" بوصفه الفاعل والمفسّر الوحيد لهذه الفجوة. برزت هذه الرؤية بشكلٍ حادٍّ مع صعود الميكانيكا النيوتنية. فرغم أنّ إسحاق نيوتن (1642 ـ 1727 م) كان مؤمنًا، إلّا أنّه لم يجد تفسيرًا ماديًّا لعدم استقرار مدارات الكواكب على المدى الطويل، فاقترح أنّ الإله يتدخّل بين الحين والآخر لإعادة ضبطها. وهنا تحوّل الإله من "خالقٍ مستمرٍّ للعالم" إلى "مهندس لصيانة الثغرات".

تطرح هذه القراءة العالم بوصفه مسرحًا لفعل فاعلين: فبينما تضطلع العلل الطبيعية بإيجاد تفسير لجلّ الظواهر الكونية، يقتصر تجلّي الفاعلية الإلهية على تلك المسحات التي يتبدّى فيها عجز القوانين الطبيعية وقصورها. وبناءً على ذلك، تحدّد هذه الرؤية ربوبية الإله في حدود ترميم نقائص الأسباب الطبيعية، فتختزل حضوره في معالجة مواطن العجز النادرة، وتقدّم ما يسمّى بقراءة "إله الفجوات" تفسيرًا لدوره الربّاني. وعلى هذا الأساس كتب نيوتن إلى صديقه القسّ ريتشارد بنتلي (Richard Bentley) يقول: «لا أظنّ أنّ هذا النظام البديع يمكن أن يفسّر بالعلل الطبيعية وحدها، بل لا بدّ من إرجاعه إلى إرادة عليا مدبِّرة عاقلة تمسك بخيوط هذا الكون» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 3، ص 348].

وكان نيوتن يرى أنّ نظامنا الشمسي لا يمكن تفسيره على أساس القوانين الآلية وحدها، بل لا بدّ فيه من قوّة متعالية على الطبيعة. وقد صرّح بأنّ بعض الظواهر الكونية لا تدار إلّا بالإرادة الإلهية المباشرة، ومن ذلك تأكيده أنّ الإله يؤدّي دورًا مباشرًا في تنظيم المنظومة الشمسية، لأنّ النمط القائم في الكواكب لا يملك تفسيرًا علميًّا مقنعًا. [انظر: باربور، دين و علم، ص 70، ص 82 و 83؛ برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 5، ص 7؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 154]

ب- أبرز روّادها

يعدّ إسحاق نيوتن من أبرز من فتحوا هذا الباب؛ إذ إنّ تمثّله للعالم الطبيعي باعتباره نظامًا دقيقًا تحكمه قوانين ثابتة، لم يمنعه من القول بحاجة هذا النظام في بعض جوانبه إلى عناية إلهية تحفظ اتّساقه واستقراره. وقد تابعه في هذا المنحى جمع من اللاهوتيين الطبيعيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفي مقدّمتهم ويليام بالي (William Paley) صاحب كتاب "اللاهوت الطبيعي"، الذي ركّز فيه على التعقيد الحيوي والوظيفي للكائنات الحيّة، باعتبار أنّه تعقيد لا يفسَّر مادّيًّا في زمنه، ما جعله شاهدًا على التدخّل المباشر للفاعل الإلهي في لحظات الخلل والثغرات التفسيرية.

وتبدو ملامح هذا الاتّجاه أكثر وضوحًا في ردود أفعال عددٍ من رجال الدين على نظرية التطوّر لداروين؛ إذ تمسّكوا بما عُرف بالحلقات المفقودة بوصفها أدلّةً على توقّف السلسلة الطبيعية وعجزها عن إكمال تفسيرها لذاتها، وبالتالي دلالةً على لزوم تدخّل إلهي يسدّ هذا الفراغ السببي. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنّ كثيرًا من الذين يستدلّون على فاعلية الإله في العالم عبر المعجزات ـ بوصفها خروقًا موضعيةً لنظام الطبيعة ـ إنّما ينطلقون في الحقيقة

من المسلّمة الضمنية لهذا الاتّجاه نفسه؛ أي الإيمان بأنّ العالم الطبيعي مغلَقٌ سببيًّا في ذاته، ولا ينفذ إليه الفاعل الإلهي إلّا من خلال نقاط الانقطاع أو الثغرات التي يعجز التفسير الطبيعي عن سدّها. [انظر: باربور، دين و علم، ص 142؛ كونگ، خدا در انديشه‌ى فيلسوفان غرب، ج3، ص 409]

جـ ـ علاقتها بميكانيكا الكمّ

صيغت هذه القراءة في ظلّ الفيزياء النيوتونية، ولكنّ استكمال البحث يقتضي بيان علاقتها بميكانيكا الكمّ أيضًا. ومع أنّ الاستقصاء التفصيلي لهذا الحقل يتطلّب دراسةً مستقلّةً، فإنّ الارتباط الوثيق بينهما يفرض علينا استعراض النقطة المشتركة الجوهرية بنحو موجز. تتجاوز ميكانيكا الكمّ النموذج الميكانيكي النيوتوني، لتصف العالم الذرّي ودون الذرّي استنادًا إلى الحساب الاحتمالي، عوضًا عن الحتمية التنبّؤية الصارمة. ولقد برزت في ميكانيكا الكمّ ركيزة جوهرية، وهي "مبدأ اللايقين" (Uncertainty Principle) الذي ينصّ على استحالة تحديد موقع الجسيم الأوّلي وسرعته بدقّة متناهية في آن واحد، ممّا يجعل العالم عصيًّا على التنبّؤ المستقبلي اليقيني. وقد انقسمت قراءات الفيزيائيين لهذا المبدإ إلى مسارات ثلاثة:

1ـ المسار الإبستمولوجي: ويمثّله ألبرت أينشتاين (Albert Einstein)، وماكس بلانك (Max Planck)، وديفيد بوم (David Bohm)؛ إذ أرجعوا "اللايقين" إلى قصور في الجهل البشري الراهن، متوقّعين اكتشاف قوانين أكثر دقّةً في المستقبل تحكم العالم داخل الذرّي.

2ـ المسار الأدواتي: ويمثّله نيلز بور (Niels Bohr) وهايزنبرغ (Werner Heisenberg) في آثاره المبكّرة؛ إذ اعتبروا اللايقين نتاجًا للمحدودية التجريبية أو المفهومية.

3ـ المسار الأنطولوجي: وهو ما ذهب إليه هايزنبرج في مؤلّفاته المتأخّرة؛ إذ بحث عن "عدم التعيّن" في صلب الطبيعة ذاتها، معتقدًا بوجود "إمكانات بديلة" أو "قوًى كامنة" في العالم الذرّي. [انظر: هايزنبرج، الفيزياء والفلسفة.. ثورة في العلم الحديث، ص 129؛ باربور، دين و علم، ص 388؛ الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 184]

وإذا كانت الرؤيتان الأولى والثانية لا تشكّلان تحدّيًا ميتافيزيقيًّا مباشرًا، فإنّ الرؤية الثالثة تفتح آفاقًا واسعة للجدل حول مبدإ السببية وبراهين إثبات الصانع وغيرهما. ولكنّ ما يهمّنا في المقام هو التفسير الذي يربط بين "عدم التعين" وبين "تجلّي الفاعلية الإلهية".

فقد ذهب بعض الفيزيائيين واللاهوتيين ـ كالقسّ ويليام بولارد (William Pollard) ـ إلى أنّ هذا الفضاء من عدم التعيّن هو الساحة التي يدير فيها الإله العالم بمشيئته، دون نقض القوانين الطبيعية أو الظهور المادّي المباشر. ويرى بولارد أنّ الإله هو من يعيّن القيمة الفعلية التي تتحقّق في نطاق توزيع الاحتمالات؛ فبما أنّ العلماء لم يجدوا علّةً طبيعيةً للاختيار بين البدائل الكمومية، وبما أنّ الصدفة لا تعدّ علةً في التحليل النهائي، فإنّ المؤمن يستطيع تلقّي هذا الاختيار بوصفه فعلًا إلهيًّا. فالإله يؤثّر في الأحداث دون أن يعمل كقوّة فيزيائية مادّية، وقد تناول إيان باربور هذا التصوّر بالتحليل والنقد. [انظر: باربور، دين و علم، ص 424 و425]

ومن هنا يظهر جليًّا أنّ ميكانيكا الكم ـ رغم تباينها الجذري مع فيزياء نيوتن في نقاطٍ شتّى ـ تتقاطع في بعض تفسيراتها مع نظرية "لاهوت الفجوات"؛ إذ تعدّ كلتاهما القصور في التفسير العلمي لبعض الظواهر الفيزيائية مجالًا لظهور الفاعلية الإلهية وتجلّيها.

د ـ أسسها الفلسفية

تتأسّس قراءة إلٰه الفجوات على مرتكزات فلسفية:

منها: أحادية المستوى العلّي، بمعنى أنّ الإله والعلل الطبيعية يتحرّكان في أفق واحد. فإمّا أن يكون الفعل طبيعيًّا، وإمّا أن يكون إلهيًّا. فإذا فسّرت الظاهرة مادّيًّا، انتفى في نظرهم الاحتياج إلى الفاعل الإلهي. وعلى هذا الأساس فإنّ الفاعلية الإلهية في عرض فاعلية العلل الطبيعية. وبهذا تُختزَل الربوبية إلى مجرّد سدّ الثغرات التفسيرية التي تقصر عنها القوانين الطبيعية.

ومنها: الفهم التداخلي للفعل الإلهي؛ إذ يُنظر إلى فاعلية الإله على أنّها خرقٌ للنسق الطبيعي، لا مدد وجودي محيط بكلّ فعل طبيعي. فالإله هنا لا يفعل من خلال القوانين، بل يفعل عند حدودها وحيث تنتهي قدرتها. وعلى هذا الأساس، سعى كثير من المفكّرين حتّى أواخر القرن السابع عشر إلى تفسير المعجزات المذكورة في الكتاب المقدّس بوصفها تدخّلاتٍ إلهيةً نادرةً واستثنائيةً في مجرى الطبيعة. [انظر: باربور، دين و علم، ص 80]

ومن زاوية أخرى، ربّما يقال: لا يلزم أن يُفهَم الأمر هنا على أنّه خرق للقوانين أو انتهاك لها؛ إذ إنّ معنى الخرق أن يكون ثمّة قانون قائم، ثمّ يطرأ عليه ما يبطله أو يعطّله. أمّا هنا فليس الأمر كذلك؛ لأنّ موضع الثغرة لا ينشأ عن مخالفة قانون مكتمل، بل

عـن قصـور القانـون نفسـه عـن اسـتيعاب الواقعـة. غـير أنّـه مـع ذلـك يصـحّ توصيـف هـذا التدخّـل خرقًـا؛ وذلـك لأنّ مقتـضى القانـون هـو ألّا تبـقى في الواقـع أيّ ثغـرة، وأن تنتظـم جميـع الوقائـع ضمـن شـبكة القوانـين والعوامـل الطبيعيـة وحدهـا؛ فعندئـذٍ يعـدّ أيّ تدخّـل إلـهي مبـاشر خروجًـا على هـذا الإطـار وانتهـاكًا له. يضـاف إلى ذلـك، أنّ القوانـين الطبيعيـة وفقًـا لهـذا الفـرض قـد تفـضي بمقتضياتهـا إلى فجـوات واختـلالات في النظـام، فيـأتي التدخّـل الإلـهي ليسـدّ تلـك الثغـرات ويعيـد التـوازن إلى المنظومـة.

ومنهـا: الواقعيـة السـاذجة في تفسـير الفشـل العلـمي؛ إذ يقـع هـذا التصـوّر في خلـط منهـجي بـين العجـز الإبسـتيمولوجي (عـدم معرفتنـا بالسـبب في الوقـت الراهـن) والعجـز الأنطولـوجي (عـدم وجـود سـبب طبيـعي أصـلًا)، فيُبـنى الاسـتدلال اللاهـوتي على الجهـل لا على العلـم، وعلى الثغـرة لا على البنيـة.

هـ ـ آثارها اللاهوتية

أدّت هذه الرؤية إلى نتائج خطيرة على الفكر الديني:

منهـا: انحسـار مسـاحة الإله: بمـا أنّ العلـم في تقـدّمٍ مسـتمرٍّ، فـإنّ "الفجـوات" تتقلّـص يومًـا بعـد يـوم. وكلّمـا قـدّم العلـم تفسـيرًا طبيعيًّـا لثغـرة كانـت تعـزى إلى الإله، انسـحب الإله مـن ذلـك الميـدان، فتحـوّل إلى "إلهٍ متراجـع" أمـام زحـف المختـبرات.

ومنهـا: هشاشـة الإيمـان: ربـط وجـود الإله بعجـز العلـم يجعـل الإيمـان رهينـةً للاكتشـافات العلميـة الجديـدة. فـإذا مـا وُجـد التفسـير المـادّي لظهـور الخليّـة الأولى مثـلًا، انهـار الدليـل اللاهـوتي الذي بُـني عليهـا في هـذا الإطـار.

ومنهـا: تشـييء الإله: يتحـوّل الخالـق العظيـم الذي هـو "مفيـض الوجـود"، إلى مجـرّد "سـبب طبيـعي مجهـول" أو فاعـل مـادّي خـارق يوضَـع في قفـص الاتّهـام العلـمي. وقـد غاب عـن هـذا التصـوّر أنّ الإله هـو "علّـة العلـل" وجاعـل السـببية، لا مجـرّد "سـدّادة" للفـراغات النظريـة.

و ـ التقييم الفلسفي لنظرية إله الفجوات

الإشـكال الجوهـري أنّ هـذه القـراءة تفـترض على نحـو غـير مـصرَّح أنّ الفعـل الإلـهي والعلـل الطبيعيـة يتحـرّكان ضمـن مسـتوًى سـببي واحـد. بينمـا ينـصّ البرهـان الفلسـفي على أنّ الفاعـل

الطبيعي فاعل رابط، وفاعليته مندرجة في قيّومية الفعل الإلهي، وليست بإزاءٍ له، ومن هذا الإطار تتجلّى الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى أنّ العلل الطبيعية في الفلسفة الإسلامية سواء قلنا بكونها وجوداتٍ ربطيةً أو وجوداتٍ رابطيةً، فلا استقلال لها في مجال الذات ولا في مجال الفاعلية، وفعلها مشروط بقيّومية الوجود الحقّ. فالفاعل الأوّل ليس علّةً في سلسلة عرضية إلى جانب العلل، بل هو علّة العلل بالمعنى الحقيقي. وبناءً على ذلك، لا يصحّ من الناحية الأنطولوجية أن يُجعل تفسير الظاهرة الطبيعية نافيًا للفعل الإلهي، وسيأتي بيان ذلك في النظرية الثالثة.

والملاحظة الثانية هي إضعاف مفهوم النظام الكوني في هذه القراءة. فإنّ انتظام الطبيعة من آثار الحكمة الإلهية، وإنّ القوانين الطبيعية ليست نظامًا مغلقًا، بل هي تعيّنات للفيض الإلهي داخل مراتب الوجود. وعليه، فإنّ جعل التدخّل الإلهي نقيضًا للنظام الطبيعي يستبطن تصوّرًا مادّيًا للقانون، كأنّه ذات مستقلّة بإزاء المبدإ. بينما القانون في التحليل الوجودي مرتبة من مراتب الفعل الإلهي، لا مقابل له. فاستبدال القانون بالفعل الإلهي أو بالعكس خطأ منهجي ناشئ عن الخلط بين مقام العلّية القيّومية (الذاتية) وبين مقام التجلّي الإعدادي.

والملاحظة الثالثة أنّ في هذه القراءة خلطًا بيّنًا بين مجال العلم ومجال الفلسفة؛ إذ يقتصر التفسير العلمي على بيان ماهية الظواهر وآليات اشتغالها، فهو يرتكز على تساؤلات "الكيف"، في حين يضطلع البحث الفلسفي باستكشاف مبدإ الوجود وعلّته القصوى، أي الأساس الأنطولوجي الذي يرتكز عليه كلّ ممكن، فهو يُعنى بالبحث عن "اللمية" (سؤال لِمَ). وإنّ المزج بين هذين المستويين يؤدّي إلى وهمٍ مفاده أنّ الدين ما يزال يبحث عن "فراغات" يتركها العلم غير مشغولة، وكأنّ حضور الإله يتضاءل كلّما اتّسعت مساحة المعرفة التجريبية. مع أنّ الوجود الإمكاني برمّته قائم في أصله بالعلّة الأولى، سواءٌ كثرت الأسباب الطبيعية في الظاهر أم تضاءلت؛ إذ لا يغني تعدّد العلل العرضية عن العلّة المقوّمة للوجود؛ ولهذا فإنّ ربط وجود الإله بمواضع الجهل العلمي ليس سوى خلط بين العجز الإبستيمولوجي والعدم الأنطولوجي؛ فقصور معرفتنا لا يعني انتفاء الأساس الوجودي، ولا يجوز أن تتحوّل الحدود المنهجية للعلم إلى معيار للحكم على أصول الكينونة.

والملاحظة الرابعة أنّه من هذه الزاوية بالذات، يتّضح الإشكال الأعمق والأدقّ: فهذا التصوّر لا يمنح الإله دور رأب الخلل في نظام الطبيعة، بل يحوّله إلى مجرّد ساترٍ لجهل الإنسان. فإسناد نيوتن بعضَ الظواهر إلى التدخّل الإلهي لم يكن تأسيسًا لميتافيزيقا راسخة، وإنّما كان محاولةً لملء فراغ معرفي فرضه قصور أدوات الرصد والتحليل في عصره. ومع تقدّم العلوم، كما أوضح لابلاس في "الفرضية السديمية" (Nebular Hypothesis)، تبيّن أنّ كثيرًا ممّا وُصِف سابقًا بأنّه "لاانتظام" أو "اختلالٌ في النسق" لم يكن إلّا نتيجةً لعدم الإحاطة بالشروط المادّية الكامنة. ومِن هنا أخذت صورة "إلٰه الفجوات" تنحسر تدريجيًّا لصالح فرضية "المهندس المعتزل" وهي الفرضية الجوهرية في المذهب الربوبي (Deism) وهو ما سنفصّله فيما يلي [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 5، ص 9؛ باربور، دين و علم، ص 83]، وكلاهما وليد فرض خاطئ مفاده أنّ الفاعلية الإلهية في عرض فاعلية الأسباب الطبيعية، لا في طولها الوجودي.

ثانيًا: الربوبية الطبيعية (تعطيل الفاعلية الإلهية بعد الخلق وفق مبدإ استقلال الطبيعة)

أ ـ بيان النظرية

عرّفت "الربوبية"[1] في موسوعة "دليل أكسفورد للفلسفة" بأنّها اعتقاد فلسفي في إلٰه يثبت بالعقل والشواهد، دون قبول المعلومات الخاصّة التي يُفترَض أنّها قد أوحي بها. [انظر: هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج 2، ص 404]

غير أنّ هذا التعريف، على وجازته، لا يحيط بجميع أبعاد المفهوم. ومع شيءٍ من الدقّة التأمّلية، يمكن صياغة تعريف أشمل على النحو الآتي: الربوبية نزعة فلسفية تُنكِر أيّ صورة من صور تدخّل الإله في العالم بعد فعل الخلق الأوّل؛ سواء أكان ذلك تدخّلًا تشريعيًّا عبر الوحي والشريعة، أم تدخّلًا تكوينيًّا في مجريات الطبيعة وقوانينها. فهي تثبت إلهًا خالقًا، وتنفي إلهًا مدبِّرًا متدخّلًا، وبذلك تفترق عن الإلهية التي تثبت الخلق والهداية معًا.

وعلى هذا الأساس تقوم "الربوبية" على حصر الفاعلية الإلهية في لحظة الإيجاد الأولى، وجعل ما بعدها خاضعًا لاستقلال النظام الطبيعي الذي أودعه الإله في بنائه الأصلي. فالإله هو مبدع العالم ومؤسّس قوانينه، غير أنّ فاعليته لا تستمرّ بعد فعل الخلق؛ إذ يُفترض أنّ العالم،

1- أرى أنّ ترجمة مصطلح (Deism) بـ "الربوبية" غير دقيقة؛ لأنّ هذه التسمية لا تنسجم مع معتقد أصحابها، إذ إنّهم ينفون أيّ تدخّل إلهي بعد الخلق. وعليه، فإنّ إلهًا لا دور له في تدبير العالم لا يصحّ أن يُسمّى ربًّا؛ لأنّ الربّ هو المدبّر والقيّوم على خلقه، لا مجرّد صانع ينقطع عن مصنوعه. غير أنّنا استعملنا هذا الاصطلاح على ما هو متداول لشيوعه.

بعد أن أنشئ على نظام بالغ الإحكام، يمضي في مساره اعتمادًا على القوانين الداخلية التي تنظّم بنيته، دون حاجة إلى تدخّل إلهي لاحق. وبذلك تتحوّل الربوبية من معنى التدبير المستمرّ والقيّومية الدائمة إلى مجرّد فعل تأسيسي يقتصر على بداية الوجود.

ومن حيث سير التطوّر المفهومي، تمثّل هذه القراءة مرحلةً لاحقةً لقراءة "لاهوت الفجوات". ففي القراءة السابقة كانت الفاعلية الإلهية تُفهم على أنّها تتدخّل في المواضع التي تعجز فيها التفسيرات الطبيعية، الأمر الذي أبقى مساحةً لربوبية الإله في تدبير بعض الظواهر الاستثنائية. أمّا الربوبية الطبيعية فتمضي خطوةً أبعد من ذلك؛ إذ لا تكتفي بحصر الفعل الإلهي في مواضع الفراغ المعرفي، بل تنفي أساسًا الحاجة إلى أيّ تدخّل لاحق، وتفترض أنّ النظام الطبيعي، منذ لحظة نشأته، يمتلك كفايته الذاتية لتفسير جميع الظواهر.

وقد نشأ هذا التصوّر في سياق التحوّلات الفكرية العميقة التي رافقت الثورة العلمية في أوروبّا، ولا سيّما مع صعود الفيزياء النيوتنية التي قدّمت صورةً للكون بوصفه نظامًا رياضيًّا منضبطًا يعمل وفق قوانين ثابتة صارمة. وقد عزّز هذا الفهم الثقة بقدرة التفسير الطبيعي على استيعاب الظواهر دون الحاجة إلى تدخّلات فوق طبيعية. وفي ظلّ هذا المناخ الفكري حاول بعض مفكّري عصر التنوير الحفاظ على الإقرار بوجود الخالق مع الالتزام الصارم بمبدإ السببية الطبيعية، فظهرت الربوبية الطبيعية بوصفها صيغةً وسطى تبقي على أصل الخلق الإلهي، لكنّها تقصي الفاعلية الإلهية عن مجرى العالم بعد بدايته. ويعدّ تمثيل "الساعة وصانعها اللاهوتي" التعبير الأشهر عن هذه الرؤية. [انظر: باربور، دين و علم، ص 80]

فالعالم يشبه ساعةً دقيقة الصنع، أُحكم نظامها الداخلي بحيث تعمل آلياتها وفق انتظام ثابت. وكما أنّ صانع الساعة يضبط آلتها ثمّ يتركها تعمل بذاتها، كذلك الإله يخلق العالم على نظام كامل ثمّ لا يتدخّل في استمرار حركته.

ب- أبرز روّادها

بدأت الربوبية في إنجلترا في نهاية القرن السابع عشر، وكانت في أصلها تمرّدًا على الدين الوحياني في مقابل الدين الطبيعي. وارتبطت الربوبية الطبيعية بعدد من مفكّري أوروبّا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ممّن سعوا إلى إعادة تعريف العلاقة بين الإله والعالم في ضوء التصوّر العلمي الجديد للطبيعة. ومن أبرز هؤلاء اللورد إدوارد هربرت (Edward Herbert of Cherbury)

الذي يُعدّ من أوائل المنظّرين للربوبية بوصفها دينًا عقليًّا عامًّا يقوم على الإقرار بوجود الخالق دون الحاجة إلى وحيٍ خاصٍّ أو تدخّلاتٍ فوق طبيعية. كما أسهم جون تولاند (John Toland) وماثيو تيندال (Matthew Tindal) في بلورة هذا الاتّجاه، إذ شدّدا على كفاية العقل والقوانين الطبيعية لفهم العالم، مع الإبقاء على الاعتقاد بإلهٍ منشئٍ للنظام الكوني. وفي فرنسا برز فولتير (Voltaire) بوصفه أحد أبرز المروّجين لهذه الرؤية؛ إذ تبنّى تصوّرًا للكون بوصفه نظامًا عقلانيًّا محكومًا بقوانين دقيقة، ورأى أنّ أفضل طريق لتنزيه الإله هو إبعاده عن التدخّلات الجزئية والخوارق. أمّا في الفكر الأنجلوساكسوني فقد كان توماس باين (Thomas Paine) من أبرز المدافعين عن الربوبية؛ إذ اعتبر أنّ العالم نفسه هو الكتاب الذي يشهد على وجود الخالق من خلال نظامه وانتظامه، دون حاجة إلى تدخّلٍ إلهيٍّ مستمرٍّ في مجرى الأحداث [انظر: هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج 1، ص 94؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص155؛ باربور، دين و علم، ص 109]

جـ ـ أسسها الفلسفية

ترتكز الربوبية الطبيعية على افتراض فلسفي أساسه أنّ النظام الطبيعي يمتلك كفايته الذاتية، وأنّ القوانين المودعة في بنيته الأولى قادرة على إنتاج وتفسير جميع الظواهر دون حاجة إلى فاعليةٍ متجاوزةٍ للنظام نفسه. فالعالم، وفق هذا التصوّر، نسقٌ عليّ مغلق بعد لحظة الخلق، تتكفّل أسبابه الداخلية بتوليد الأحداث على نحوٍ منتظم وضروري. ومن ثمّ لا يبقى للفاعل الإلهي دورٌ في مستوى الوقائع الجزئية أو التحوّلات المستمرّة التي يشهدها العالم.

ويرتبط بهذا المبنى تصوّرٌ مخصوص لكمال الإله؛ إذ يُفهم الكمال الإلهي هنا على أنّه يقتضي إنشاء نظام بالغ الإحكام لا يحتاج إلى مراجعة وتصحيح وتدخّل لاحق. فالتدخّل المتكرّر قد يُفهم على أنّه علامة على نقصٍ في إحكام الصنعة الأولى؛ ولهذا يُعاد تعريف التنزيه لا عبر تأكيد الحضور الفاعل لإله في كلّ آن، بل عبر افتراض أنّ إحكام النظام الأوّل يجعل العالم مستغنيًا عن التدخّل اللاحق.

كما تقوم هذه القراءة على تصوّر ميكانيكي للطبيعة يرى العالم آلةً كونيةً تعمل وفق علاقات سببية ضرورية يمكن التعبير عنها بقوانين رياضية. وفي ظلّ هذا التصوّر تُفسَّر الظواهر المختلفة بوصفها نتائج لتفاعلات مادّية خاضعة لنفس المنظومة القانونية. وضمن هذا الإطار يتمّ الفصل بين "علّة الوجود" و"علّة الحدوث"؛ إذ يُسند إلى الإله دور الإحداث فحسب.

د ـ نتائجها الفلسفية

يـؤدّي هـذا التصـوّر إلى تحـوّل عميـق في فهـم العلاقـة الوجوديـة بـين الإله والعالـم؛ إذ يُنظـر إلى اسـتمرار العالـم وبقائـه بوصفـه قائمًـا بذاتـه مـن خـلال القوانـين الداخليـة الـتي تنظّـم بنيتـه. وبذلـك تتراجـع مفاهيـم القيّوميـة والتدبـير المسـتمرّ، ويُخـتزل مفهـوم الربوبيـة إلى فعـل الابتـداء دون فعـل الإدامـة. وهـذا التحـوّل يتنـافى مـع الـرؤى الفلسـفية الـتي تـرى أنّ العالـم مفتقـر في كلّ آنٍ إلى علّتـه، وأنّ بقـاءه ليـس أقـلّ احتياجًـا إلى الإله مـن حدوثـه الأوّل.

ومـن جهـة أخـرى يتحـوّل الإله في هـذا النمـوذج إلى مـا يشـبه "المحـرّك الأوّل" أو "المهنـدس الكـوني" الذي يصمّـم النظـام ثـمّ يتركـه يعمـل بذاتـه. ورغـم أنّ هـذا التصـوّر يحافـظ ظاهريًّـا على الاعتقـاد بوجـود الخالـق، بيـد أنّـه يفتـح ـ مـن الناحيـة الفلسـفية والتاريخيـة ـ البـاب أمـام النزعـة الطبيعيـة؛ فـإذا كان النظـام الطبيـعي كافيًـا لتفسـير كلّ مـا يجـري بعـد البدايـة، فـإنّ الحاجة إلى الفاعـل الأوّل قـد تتضـاءل تدريجيًّـا مـع تطـوّر التفسـيرات العلميـة. ونجـد نظـيرَ ذلـك في بعـض الأطروحـات الفيزيائيـة الحديثـة الـتي يُقـال إنّهـا اسـتنادًا إلى نظريـة الانفجـار العظيـم، تميـل إلى نـفي وجـود الخالـق حـتّى في بدايـة الخلـق أيضًـا.

كمـا أنّ لهـذا الفهـم آثـارًا واضحـةً في البعـد الديـني والـروحي؛ لأنّ العلاقـة بـين الإنسـان والإله تتحـوّل إلى علاقـة نظريـة مجـرّدة، لا علاقـة حضـور وتدبـير واسـتجابة. فـفي عالـمٍ يعمـل اسـتقلالًا تامًّـا وفـق قوانينـه الداخليـة، لا يبـقى لـلدعاء أو التدخّـل الإلـهي موقـع حقيـقي في تفسـير مجـرى الأحـداث، بـل يغـدو الإيمـان بـالإله أشـبه بإقـرار عقـلي بمبـدإ الخلـق، دون أن يرتبـط بذلـك حضـور فعـلي لإله في سـير العالـم.

هـ ـ تقييمها الفلسفي

تواجه "الربوبية" إشكالاتٍ جذريةً منها:

1ـ سـوء فهـم لمعـنى الكمـال الإلـهي: يبـني دعاة الربوبيـة الطبيعيـة اسـتدلالهم على أنّ كمـال الإله يقتـضي أن ينشـئ نظامًـا كونيًّـا محكمًـا لا يحتـاج إلى أيّ تدخّـل لاحـق. وهـذا الاسـتدلال، الذي يكرّرونـه في مناسـبات عديـدة، يقـوم في الحقيقـة على مقدّمـة فلسـفية غـير مـصرَّح بهـا، وهي افـتراض إمـكان أن يخلـق الإله الكامـل على الإطـلاق عالَمًـا مكتفيًـا بذاتـه لا يحتـاج بعـد وجـوده إلى ربّـه. غـير أنّ التأمّـل يكشـف بجـلاء أنّ هـذه المقدّمـة متناقضـة في ذاتهـا؛ إذ إنّ المعلـول بمـا هـو

معلـول يسـتحيل أن يكـون مكتفيًـا بنفسـه؛ لأنّ الاسـتغناء ينـافي الافتقـار الوجـوديّ الكامـن في هويـة المعلـول. إذن الحاجـة الدائمـة للعالـم إلى الإله ليسـت دليـلًا على نقـص في الفاعليـة الإلهيـة، كمـا تتوهّـم الربوبيـة الطبيعيـة، بـل هي ضرورة عقليـة ناشـئة مـن طبيعـة المعلـول.

2ـ إشـكالية الفصـل بـين الإيجـاد والإبقـاء: ترتكـز الربوبيـة الطبيعيـة على أنّ الإله أوجـد العالـم ثـمّ تركـه يعمـل بقوانـين مسـتقلّة. لكـنّ الفلاسـفة يـرون أنّ هـذا الفصـل ممتنـع في ذاتـه؛ لأنّ الإيجـاد عندهـم فعـلٌ مسـتمرٌّ، والبقـاء ليـس حالـةً إضافيـةً، بـل هـو "تجـدّد الوجـود" في كلّ آن. فالعالـم ممكـن بذاتـه، مفتقـر دائمًـا إلى الواجـب. وعليـه: لا يمكـن للعالـم أن يُخلـق بـالإله ثـمّ يسـتغني عنـه؛ لأنّ الافتقـار ليـس عرضًـا حادثًـا، بـل هـو حقيقـة المعلـول في كلّ زمـان.

3ـ إضعـاف مفهـوم الربوبيـة وتفريغهـا مـن مضمونهـا: تـرى الفلسـفة الإسـلامية أنّ الربوبيـة ليسـت مجـرّد فعـل خلـق أوّلي، بـل هي: تكويـن، وتقويـم، وتدبـير، وإفاضـة وجـود في كلّ آن. وبإقصـاء هـذه الأبعـاد، تفـرّغ الربوبيـة الطبيعيـة معـنى الـربّ مـن عمقـه الوجـودي، وتحـوّله إلى مجـرّد "سـببٍ أوّل" منفصـل عـن العالـم، وهـو تصـوّر يقـارب في جوهـره صـورة "الإله الصامـت" الذي لا أثـر له في الوقائـع.

4ـ تعطيـل العلاقـة الروحيـة الوجوديـة بـين الإنسـان والإله: العلاقـة بـين الإنسـان والإله ليسـت علاقـةً نظريـةً، بـل هي علاقـة حضـور وارتبـاط وافتقـار دائـم. أمّـا الربوبيـة الطبيعيـة، فبجعلهـا العالـم مكتفيًـا بقوانينـه، تُفـرغ مفهـوم: الدعاء والتـوكّل والاسـتعانة والاسـتجابة الإلهيـة مـن أيّ مضمـون وجـودي؛ لتتحـوّل إلى مجـرّد خطـابٍ تعبّـدي رمـزي.

المبحث الثالث:

نظرية حصر العلّية في الإله (نفي الفاعلية الإلهية للعلل الثانوية)

في إطـار هـذه النظريـة لا تُفهَـم العلـل الطبيعيـة بوصفهـا شركاء في التأثـير إلى جانـب الفاعـل الإلٰـهي، بـل يُعـاد بنـاء مفهـوم العلّيـة نفسِـه على أسـاس حـصر التأثـير بـالإله وحـده. فالعالـم، بحسـب هـذا الأفـق، ليـس نسـقًا سـببيًّا مقفـلًا يضيّـق مـن مسـاحة الفاعليـة الإلهيـة، بـل هـو مجـال تجـلّي الفاعليـة الإلهيـة المسـتمرّة الـتي تتقـوّم بهـا جميـع الوقائـع. وبذلـك تنتقـل نقطـة الثقـل مـن سـؤال: "أيـن يتدخّـل الإله داخـل نظـامٍ عـلّيٍّ مسـتقلٍّ؟" إلى سـؤالٍ أعمـق: "هـل ثمّـة فاعـل حقيـقي وراء النظـام برمّتـه غـير الإله، أم أنّ كلّ مـا سـواه ليـس إلّا عاداتٍ أو ظروفًـا ومناسـباتٍ

لفاعليّته؟". وتتجلّى هذه النظرية في قراءتين رئيستين تشتركان في حصر العلّية بالإله، مع اختلاف جوهري في البنية الفلسفية واللاهوتية لكلٍّ منهما: أحدهما قراءة "العادة الإلهية الأشعرية" وثانيهما قراءة "حصرية السببية الإلهية الفلسفية".

أوّلًا: العادة الإلهية الأشعرية (نفي العلّية وإسناد الأفعال إلى الإله مباشرةً)

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على نفي وجود أيّ علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبّبات في العالم، وترجع جميع الأفعال والآثار إلى قدرة الله المباشرة. فالنار لا تحرق بطبعها، والسكّين لا تقطع بذاتها، ولا تحصل حرارة أو برودة أو حركة إلّا بخلق إلهي حادث في كلّ لحظة. وما يراه الإنسان انتظامًا في العالم ليس سببيةً واقعيةً، بل هو "عادة أجراها الله ﷻ" ليجري بها نظام الكون.

وقد جاء تشكّل هذا التصوّر داخل السياق الكلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ إذ انبرى الأشاعرة للدفاع عن قدرة الله المطلقة وتنزيهه عن حدود القانون الطبيعي أو التسلسل السببي. في مواجهة اتّجاهات عدّة ـ من المعتزلة والفلاسفة ـ كانت تُثبت للطبائع قوًى وتأثيرًا حقيقيًّا. فرأى الأشاعرة أنّ هذا الإثبات يفضي إلى التشريك (بجعل التأثير موزّعًا بين الله وغيره)، وإلى الحدّ من القدرة الإلهية، أو إلى الإيهام بأنّ النظام الطبيعي قائمٌ بنفسه. ومن هنا بلور الأشاعرة نظرية "العادة" باعتبارها تفسيرًا يحفظ انتظام العالم من غير الالتزام بعلّية ضرورية. فالله عندهم يخلق الاحتراق عقب ملامسة النار للقطن، لا لأنّ النار سبب فاعل، بل لأنّ الله جرى عادته بذلك، ولو شاء لغيّر النظام كلّه في لحظة.

ومن الجدير بالالتفات أنّ هذه النظرية لا تنحصر في الحقل الأنطولوجي فحسب، بل تمتدّ أيضًا إلى الحقل المعرفي (حقل المنطق والاستنتاج)؛ ولذلك يرى الأشاعرة أنّ حصول العلم بالنتيجة عقب العلم بالمقدّمات لا يقوم على رابطة ضرورية بينهما، بل يجري تبعًا لسنّة العادة الإلهية؛ إذ إنّ الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة عند حصول العلم بالمقدّمات على نحو مطّرد، من غير أن تكون بينهما علّية ذاتية أو ضرورة منطقية قائمة بذاتها.

[انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 237؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241؛ الطوسي، تلخيص المحصّل، ص 60]

ب ـ أبرز روّادها

يمكن تتبّع الجذور الأولى لهذه النظرية في كتابات أبي الحسن الأشعري (324 هـ) الذي طرح بوضوحٍ نفي التأثير للطبيعة وأفعال الأجسام. لكنّ التطوير المفهومي الأعمق جاء على يد عدد من أعلام المدرسة الأشعرية: منهم الباقلّاني (403 هـ)، وقد أكّد نفي القوى الطبيعية، وربط حدوث الأفعال بالقدرة الإلهية الحادثة المستمرّة. ومنهم الجويني (478 هـ)، وقد صاغ نظرية "العادة" بصورتها المنهجية، مبيّنًا أنّ الانتظام المشاهد لا يفيد علّيةً بل يفيد تتابعًا معتادًا سمّاه الجويني تضمنًّا [انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص 8]، ومنهم الغزالي (505 هـ)؛ إذ قدّم أشهر عرض فلسفي للنظرية في "تهافت الفلاسفة"، فنفى الضرورة بين السبب والمسبّب، وعدّ السببية مجرّد اقتران عادي. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 226]

جـ ـ مبانيها الفلسفية

تقوم هذه القراءة على جملة من المرتكزات الفلسفية منها:

1ـ التنافي بين فاعلية الله وفاعلية العلل الثانوية: يرى الأشاعرة أنّ دائرة الفاعلية الإلهية والخالقية المطلقة لا تترك مجالًا لأيّ نوع من فاعلية العلل الثانوية أو لإرساء قوانين تحكم العالم [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 235]، فالإقرار بوجود مؤثّرات في الكون يستلزم ـ في نظرهم ـ نوعًا من الشرك في الخالقية، ويتعارض مع التوحيد الصارم الذي يربط كلّ حدوث في العالم مباشرةً بفعل الله تعالى. وعليه، فإنّ كلّ ما يُتوهَّم فاعلًا غير الله، إنّما هو مجرًى تتجلّى فيه القدرة الإلهية لا أكثر.

2ـ إعادة تعريف السببية بوصفها اقترانًا عاديًّا لا ضرورة فيه: يذهب الأشاعرة إلى أنّ ما يسمّى "سببًا" ليس مؤثّرًا حقيقيًّا، بل هو شيء يقترن به خلق الله للمسبَّب. وبذلك لا تكون الطبيعة سلسلةً من الضرورات الميتافيزيقية، بل نظام خلق متتابع يجري على وفق عادة إلهية. وقد نفى الغزالي بشدّةٍ الضرورة العلّية بين الموجودات الإمكانية، ورأى أنّ ما يقع بينها ليس إلّا تعاقبًا وجوديًّا. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 226]

3ـ نفي قوى الأشياء وطبائعها المؤثّرة: يضيف الأشعري إنكار وجود "قوًى" و"طبائع" قائمة في الأشياء تكون منشأً لآثارها، فالنار لا تحرق بذاتها، والدواء لا يشفي بقوّته، والماء لا يروي بطبيعته؛ بل جميع هذه الآثار مخلوقة مباشرةً بقدرة الله ﷻ. وهذا النفي الجذري للطبيعة

الفاعلة يهدف إلى حماية مبدإ التوحيد من أيّ تصوّر يفضي إلى الاعتقاد بأنّ للأشياء تأثيرًا جوهريًّا. ومن ثمّ يصبح الكون، في الرؤية الأشعرية، مسرحًا للتجدّد الخلقي المستمرّ، لا منظومةً فيزيائيةً قائمةً على طبائع ثابتة.

هـ ـ تقييمها الفلسفي

ثمّة ملاحظات عديدة يمكن إيرادها في نقد هذه النظرية:

الملاحظة الأولى أنّ نظرية العادة الإلهية طُرحت في سياقها الجدلي في مواجهة النزعة الطبيعية. غير أنّ التدقيق الفلسفي يكشف أنّ بعض الدوافع الكامنة وراء صياغة هذه النظرية قد تكون ناشئةً عن خلطٍ بين معنيين مختلفين لما يسمّى بالطبيعية. فقد يراد بالطبيعي من ينكر وجود خالقٍ للعالم وراء الطبيعة ذاتها، ويجعل الطبيعة هي المبدأ الأعلى المفسِّر للوجود. وهذا هو المعنى الإلحادي أو الاستغنائي. وقد يراد بالطبيعي ـ على نحو آخر ـ من يعتقد أنّ الله تعالى، بمقتضى حكمته، أودع في الموجودات المختلفة خواصّ متباينةً، تكون منشأً لآثار متنوّعة، بحيث تصدر الظواهر عن تلك الخواصّ التي جعلها الله فيها. وهذا المعنى لا يستلزم نفي الفاعلية الإلهية، بل يفترضها أساسًا. والذي يستلزم الشرك ويتنافى مع التوحيد الأفعالي إنّما هو المعنى الأوّل؛ إذ فيه تُنسب الفاعلية على نحو الاستقلال إلى الطبيعة ذاتها. أمّا المعنى الثاني فلا يخرج ـ في جوهره ـ عن إطار الإيمان بإسناد التأثير إلى الله تعالى من خلال ما أودعه في الأشياء من خصائص وقوًى.

وقد أشار الشيخ المفيد إلى هذا التمييز [انظر: المفيد، أوائل المقالات، ص 210 و359]، وخلاصته أنّ محلّ النزاع لا يقف عند مجرّد إثبات الطبيعة أو نفيها، بل يتعلّق بكيفية فهم تأثيرها: أهو تأثيرٌ مستقلٌّ قائمٌ بذاته، أم هو تأثيرٌ منتهٍ إلى علّة العلل؟ وبعبارة أدقّ: هل التأثيرات المنسوبة إلى الطبيعة ذاتية لها بالاستقلال، أم هي عرضية تنتهي في تحليلها النهائي إلى المؤثّر بالذات؟ فأصحاب الطبيعية بالمعنى الأوّل ذهبوا إلى أنّ تأثير الطبيعة ذاتيٌّ لها وغير محتاجٍ إلى علّةٍ وراءها، في حين رأى الموحّدون أنّ هذه التأثيرات ليست إلّا عوارض قائمةً بالموجودات، تنتهي ـ في مرتبتها التحليلية القصوى ـ إلى علّة العلل، ولا تستقلّ عنها في الوجود ولا في التأثير.

والملاحظة الثانية أنّ السببية ليست مجرّد مجاورة زمانية أو تتابع في الوقوع، بل هي رابطة ضرورة وجودية بين العلّة والمعلول؛ إذ يقوم المعلول بعلّته قيامًا وجوديًّا، ويتوقّف عليها

توقّفًا حقيقيًّا. ومن ثمّ فإن إنكار هذه الضرورة يفضي إلى تصوير العالم على أنّه سلسلة من الوقائع المنفصلة التي لا يربط بينها رابط واقعي، وهو ما يتنافى مع بداهة انتظام الكون وترابط ظواهره، كما يناقض الأساس المعرفي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية في تفسير الظواهر وردّها إلى عللها.

والملاحظة الثالثة أنّه لا يوجد في إثبات العلل الثانوية أيّ تعارض مع فاعلية الله تعالى؛ لأنّ فاعلية هذه العلل ليست استقلاليةً، بل هي في حقيقتها مظهرٌ من مظاهر الفاعلية الإلهية وتجلّياتها في نظام الوجود. فالله هو العلّة الأولى التي أفاضت الوجود والنظام، وجعل في الموجودات قوًى وخصائص تؤدّي بها أفعالها ضمن هذا النظام. ومن هنا أمكن إسناد بعض الأفعال في النصوص الدينية إلى الوسائط الطبيعية دون أن ينافي ذلك التوحيد في الخالقية؛ فقد أسند القرآن الكريم الإنبات إلى المطر والأرض، كما في قوله تعالى إنزال الماء وإنبات النبات، وأثبت لعيسى عليه السلام خلق الطير بإذن الله. وهذه الإسنادات تدلّ على مشروعية الاعتراف بالوسائط العلّية ضمن الإطار الأشمل للفاعلية الإلهية.

والملاحظة الرابعة تشير إلى قصور تفسير "العادة" عن بيان انتظام العلوم، فإنّه إذا لم تكن بين النار والاحتراق علاقة حقيقية، فإنّ العلوم التجريبية تصبح مجرّد وصفٍ لعادات محتملة التبدّل في أيّ لحظة، ممّا يهدم شرط "الاطّراد" الضروري في العلم.

والملاحظة الخامسة أنّ هذه القراءة تفضي إلى جملة من النتائج والإشكالات الفلسفية منها:

1ـ التعارض مع الأساس الميتافيزيقي للعلوم التجريبية: إنّ العلوم الطبيعية تفترض وجود انتظام موضوعي في الطبيعة، قائمٍ على علاقات سببية ضرورية. أمّا إذا فُسِّر النظام الكوني بوصفه مجرّد تعاقب عادي لا ضرورة فيه، فإنّ مفهوم "القانون الطبيعي" يفقد معناه الموضوعي، ويتحوّل إلى توصيف إحصائي لعادات إلهية قابلة للانقطاع في أيّ لحظة. وهذا يضعف الأساس الفلسفي لفكرة التنبّؤ العلمي؛ إذ يصبح الانتظام الماضي غير كافٍ لضمان استمرار الانتظام في المستقبل، لعدم وجود رابطة داخلية تقتضي ذلك.

2ـ تقويض مبدإ التفسير العلمي: التفسير العلمي لا يكتفي برصد التتابع، بل يسعى إلى بيان لماذا يقع الحدث على نحو معيّن. غير أنّ اختزال السببية في الاقتران العادي يجعل "التفسير"

مجـرّد إحالـة إلى مشـيئة مبـاشرة، لا إلى بنيـة علّيـة داخليـة. وعندئـذٍ يُسـتبدل السـؤال: لمـاذا يحـترق القطـن بالنـار؟ بالجـواب: لأنّ الله خلـق الاحـتراق عنـد ملامسـة النـار له. وهـذا جـواب لاهـوتي، لكنّـه لا يقـدّم تفسـيرًا علميًّـا بالمعـنى الاصطـلاحي، إذ لا يكشـف عـن آليـة أو ضرورة بنيويـة.

3ـ إشـكالية الاسـتقراء وعـدم إمـكان تأسـيس اليقـين المعـرفي: الاسـتقراء يفـترض أنّ المسـتقبل شـبيه بالمـاضي بسـبب وحـدة النظـام السـببي. أمّـا إذا كان النظـام مجـرّد عادة قابلـة للانفصـال عـن أيّ ضرورة، فـإنّ الثقـة العقليـة في الاسـتقراء تضعـف؛ لأنّ اسـتمرار العـادة لا يقـوم على مقتـضٍ ذاتي في الأشـياء، بـل على إرادةٍ يمكـن أن تتبـدّل دون تناقـض. وهـذا يقـارب ـ مـن زاويـةٍ مـا ـ إشـكالية ديفيـد هيـوم (David Hume) في نقـد الـضرورة السـببية، مـع فـارق أنّ الأشـعري يؤسّـس ذلـك لاهوتيًّـا لا شـكوكيًّا.

4ـ تفكيـك وحـدة العالـم وتحويلـه إلى سلسـلة وقائـع منفصلـة: إنـكار الـضرورة السـببية يجعـل كلّ حادثـة قائمـةً بذاتهـا، غـير متـولّدة عمّـا قبلهـا. وبذلـك يفقـد العالـم طابعـه العضـوي المترابـط، ويتحـوّل إلى سلسـلة "انقطـاعات وجوديـة" لا يربـط بينهـا إلّا الإرادة الإلهيـة الخارجيـة. وهـذا يتعـارض مـع بداهـة الترابـط البنيـوي الـتي تشـهد بهـا التجربـة الكونيـة، كمـا يضعـف التصـوّر الفلسـفي لوحـدة النظـام الطبيـعي.

5ـ الإشـكال الأخـلاقي ومسـؤولية الفعـل: إذا كان الفعـل الإنسـاني مخلوقًـا مبـاشرةً مـن الله دون تأثـير حقيـقي لقـدرة الإنسـان، فـإن تأسـيس المسـؤولية الأخلاقيـة يصبـح نظريًّـا أكـثر تعقيـدًا.

ثانيًا: الأوكازيونية الفلسفية (صياغة فلسفية حديثة للعلّية الإلهية المباشرة)

أ ـ بيان النظرية

هـذه القـراءة وإن التقـت مـع الصيغـة الكلاميـة الأشـعرية في نـفي العلاقـة السـببية عـن الموجـودات الإمكانيّـة، إلّا أنّهـا تؤسَّـس على تحليـل ميتافيزيـقي أكـثر دقّـةً. وتسـعى إلى إعادة الاعتبـار لمفهـوم المناسـبة (Occasion) ضمـن سـياق عقـلاني. ومفادهـا المركـزي أنّ الإله وحـده هـو العلّـة الحقيقيـة والفاعـل المطلـق في الكـون، وأنّ مـا يُتوهّـم في العالـم مـن علـل وأسـباب طبيعيـة ليس في حقيقتـه إلّا مناسـباتٍ أو شروطًـا ظرفيـةً يقـع عندهـا الفعـل الإلـهي المبـاشر. فالعالـم ـ وفـق هـذا التصـوّر ـ لا يشـتمل في ذاتـه على قـوًى علّيـة، بـل هـو مظهـر لجريـان الفعـل الإلـهي بحسـب نظـامٍ عامٍّ مـن القوانـين الـتي شـاءها الإله بحكمتـه.

وقد بلغت هذه الرؤية أوضح صوغ فلسفي لها في مشروع الفيلسوف الديكارتي نيكولا مالبرانش (Nicolas Malebranche) الذي شيّد ما عُرف في تاريخ الفلسفة الحديثة بـ"المذهب المناسباتي"؛ إذ أنكر أن تكون للجواهر المحدودة، سواء كانت نفوسًا أم أجسامًا، قدرة علّية؛ وذلك لأنّ العلّية ـ في نظره ـ ليست مجرّد تعاقب بين أمرين، بل تقتضي رابطةً ضروريةً بين الفاعل والأثر، كما تقتضي قدرةً حقيقيةً على الإيجاد، وهذان الشرطان لا يتحقّقان إلّا في الإله. ومن ثمّ لا تكون إرادة الإنسان علّةً لحركة بدنه، ولا تماسّ الأجسام علّةً لما ينشأ عنها من تحوّلات، بل ليست هذه كلّها إلّا مناسبات يجري عندها فعل الإله مباشرةً. ينقل كوبلستون (Frederick Copleston) هذا النصّ من كلامه: «يبدو لي من المؤكّد تمامًا أنّ إرادة الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود في العالم؛ لأنّه من البيّن أنّه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلًا، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع. صحيح أنّها تتحرّك عندما نريد، وبذلك نكون نحن العلّة الطبيعية لحركة ذراعنا، بيد أنّ العلل الطبيعية ليست أبدًا هي العلل الحقيقية، بل هي علل مناسبة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص262؛ برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 241].

وترتبط هذه النظرية بمحاولة حلّ الإشكال الذي خلّفته الثنائية الديكارتية بين النفس والجسد؛ إذ بدا من العسير تفسير كيف يؤثّر جوهر مفكّر غير ممتدٍّ في جوهرٍ ممتدٍّ مادّيٍّ، أو بالعكس. فاستنتج مالبرانش أنّ هذا التعذّر ليس عرضًا ناشئًا من قصور معرفي، بل كاشف عن حقيقة ميتافيزيقية أعمق، وهي أنّ العلّية ليست وصفًا قائمًا بالأشياء المخلوقة، بل هي فعل إلهي مباشر يتجلّى في العالم عند تحقّق المناسبات التي شاء الله أن يجعلها موردًا لجريان فعله. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 253؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 261؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 82]

ب ـ تمايزها عن نظرية الأشاعرة

على الرغم من وجود اشتراك بين هذه القراءة الفلسفية والقراءة الأشعرية في نفي التأثير عن الأسباب الطبيعية، فإنّ بينهما فروقًا عميقةً في المنطلق والبنية والمآل:

أمّا من حيث الأساس الميتافيزيقي، فإنّ الأشاعرة يبنون موقفهم على تصوّرٍ ذرّي للعالم، قوامه الجواهر الفردة والأعراض المتجدّدة التي تُخلق وتفنى آنًا بعد آن، بحيث لا يبقى في الموجودات رابط ذاتي ثابت يحمل أثرًا من آنٍ إلى آنٍ [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل،

ج3، ص 288؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 354]، وأمّا القراءة المالبرانشية فتنبني على الإطار الديكارتي الذي يقرّ بوجود جواهر قائمة ومستقرّة، كالنفس والجسد، غير أنّه ينفي عنها القدرة على التأثير، لا لأنّها تتجدّد وجودًا في كلّ لحظة على النحو الكلامي، بل لأنّها لا تملك شرط العلّية الضرورية. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 253؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 261]

وأمّا من حيث المنطلق المنهجي، فالباعث عند الأشاعرة باعث كلامي لاهوتي، يتمثّل في صيانة التوحيد في الخالقية والدفاع عن القدرة المطلقة لله ونفي كلّ ما قد يوهم استقلال الطبيعة بالفعل [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 241]. أمّا عند مالبرانش فالدافع تحليلي فلسفي، نشأ من مساءلة مفهوم العلّية نفسه، ومن محاولة حلّ معضلة التفاعل بين النفس والجسد في الفلسفة الديكارتية.

وأمّا من حيث مفهوم النظام الطبيعي، فالأشاعرة يفسّرون انتظام الظواهر بما يسمّونه "العادة"؛ أي أنّ الله جرت عادته بأن يخلق الحوادث على نسق متكرّر. وأمّا عند مالبرانش، فثمّة حديث أوضح عن "قوانين عامّة" إلهية، وعن كون الحكمة الإلهية تقتضي أن يجري العالم على وفق أبسط القوانين وأكثرها انتظامًا، لا على وفق إرادات جزئية متكثّرة منفصلة. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 255؛ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 263]

وأمّا من حيث تحليل العلاقة السببية، فالأشعرية تميل إلى تفسير الظواهر بمحض اقتران العادة بين الحوادث، في حين تحتفظ المالبرانشية بمفهوم "المناسبة" بوصفه مفهومًا فلسفيًّا يربط بين الحدث المشهود وبين الفعل الإلهي الذي يقع عنده. فالمناسبة ليست علّة، ولكنّها ليست أيضًا مجرّد اقترانٍ عارٍ عن كلّ قيمة تفسيرية، بل هي ظرف نظامي اختاره الإله ليكون موردًا لجريان فعله.

وعلى الرغم من هذه الفروق، فإنّ النظريتين تلتقيان في حصر العلّية في الله تعالى، ورفض الاعتراف بوجود قوًى علّية في الطبيعة.

جـ ـ أبرز روّادها

يعدّ نيكولا مالبرانش المؤسّسَ لهذه القراءة، ثمّ إنّ أثرها لم ينحصر في سياقها الخاصّ، بل امتدّ إلى النقاشات الفلسفية اللاحقة حول ماهية العلّية وحدود الضرورة السببية. ففي الفلسفة الحديثة المتأخّرة، يمثّل ديفيد هيوم منعطفًا حاسمًا في زعزعة مفهوم الرابطة

الضروريــة بــين الســبب والمســبَّب؛ إذ رأى أنّ التجربــة لا تكشــف لنــا إلّا تعاقبًــا منتظمًــا، ولا تمكّننــا مــن إدراك قــوّة علّيــة باطنــة في الأشــياء. [انظـر: كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 5، ص 346 و358] وصحيـح أنّ هيـوم لـم يفـسّر هـذا الانتظـام بالفعـل الإلـهي المبـاشر كمـا فعـل مالبرانـش، لكـنّ تحليلـه الإبسـتمولوجي أسـهم في تقويـض الثقـة الفلسـفية بالمفهـوم التقليـدي للعلّيـة الطبيعيـة، وفتـح البـاب لإعادة مسـاءلتها على نحـو جـذري.

د_ مبانيها الفلسفية

تستند هذه القراءة إلى جملة من المباني الفلسفية منها:

1_ امتنـاع امتـلاك الموجـودات المحـدودة للقـدرة الحقيقيـة: تنطلـق المالبرانشـية مـن افـتراض ميتافيزيـقي فحـواه أنّ القـدرة الحقيقيـة على الإيجـاد مسـاوقة لنحـو مـن الكمـال الوجـودي التـامّ؛ إذ لا يكـون الـشيء علّـةً حقيقيـةً إلّا إذا كان مالـكًا على نحـو أصيـل لمـا يمنحـه مـن أثـر. وأمّـا الموجـود المحـدود المفتقـر، فـلا يمكـن أن يكـون مبـدأً للإيجـاد في غـيره؛ لأنّ فاقـد الـشيء لا يكـون معطيـه إلّا على نحـو مجـازي أو بالتبعيـة. ومـن هنـا كان الإيجـاد منحـصرًا في الموجـود المطلـق، أي في الإله وحـده.

2_ نـفي إدراك الرابطـة الضروريـة في العالـم: تقـوم هـذه القـراءة على مبـنًى معـرفيٍّ مفـاده أنّ الإنسـان لا يشـاهد في التجربـة إلّا تتابـع الحـوادث، أمّـا الـضرورة السـببية نفسـها فـلا تقـع تحـت التجربـة الحسّـية ولا العقليـة. فنحـن نـرى النـار تعقبهـا سـخونة أو احـتراق، ونـرى الإرادة تعقبهـا حركـة في البـدن، لكنّنـا لا نـرى في هـذا التعاقـب رابطـةً ضروريـةً قائمـةً في الأشـياء نفسـها. وإذا كانـت الـضرورة لا تُـدرَك في الطبيعـة، بـل لا يُعقـل ثبوتهـا إلّا مـن جهـة الإرادة الإلهيـة، كانـت العلّيـة الحقيقيـة مـردودةً إلى الإله.

3_ تعـذّر التفاعـل الحقيـقي بـين النفـس والجسـد: وهـذا هـو المدخـل التحليـلي الأبـرز في بنيـة المذهـب المناسـباتي. فالنفـس، بحسـب التصـوّر الديـكارتي، جوهـر مفكّـر غـير ممتـدٍّ، والجسـد جوهـرٌ ممتـدٌّ غـير مفكّـر، ومـع هـذا التبايـن الماهـوي الجـذري يصعـب تعقّـل تأثـير أحدهمـا في الآخـر على نحـو مبـاشر. فـإذا انتفـت السـنخية المقتضيـة للاتّصـال التأثـيري، تعـيّن أن يكـون الربـط بـين الحـالات النفسـية والوقائـع الجسـدية واقعًـا بفعـل ثالـث أعلى، هـو الفعـل الإلـهي. وعليـه، تكـون رغبـة النفـس أو قرارهـا مناسـبةً لخلـق الإله الحركـة في البـدن، كمـا تكـون المؤثّـرات الجسـدية مناسـبةً لخلـق الإله الإدراكات والانفعـالات في النفـس.

4ـ تفسير قوانين الطبيعة بوصفها مشيئةً إلهيةً: في هذا التصوّر لا تكون القوانين الطبيعية خصائص قائمةً في الأشياء، ولا تعبيرًا عن قوًى ذاتية مودعة فيها، بل تكون عبارةً عن سنن عامّة اختارها الإله ليُجري بها فعله في الكون. فالنار لا تحرق بذاتها، بل يخلق الإله الاحتراق عند حصول المماسة على نحوٍ مطّرد؛ لأنّ حكمته اقتضت أن يجري العالم على هذا النظام. ومن ثمّ لا تكون القوانين علـلًا حقيقيةً، بل أوصافًا لثبات الطريقة التي تعلّقت بها الإرادة الإلهية.

5ـ ردّ انتظام الكون إلى الحكمة لا إلى الفاعلية الطبيعية: لا تنفي هذه القراءة النظام، ولكنّها تنقل أساسه من الطبيعة إلى الحكمة الإلهية. فالعالم منتظم لا لأنّ الأشياء تملك قوًى علّيةً ذاتيةً، بل لأنّ الإله شاء أن يسير الكون على وفق أبسط القوانين وأعمّها وأشدّها اتّساقًا. وعلى هذا، يكون التفسير النهائي للانتظام تفسيرًا لاهوتيًّا ـ ميتافيزيقيًّا لا طبيعيًّا بالمعنى الاستقلالي.

هـ ـ نتائجها الفلسفية

تفضي هذه القراءة إلى نتائج مهمّة منها:

1ـ أنّها ترفع حضور الفاعلية الإلهية إلى أقصى درجاته؛ إذ لا يبقى في الوجود حدث واحد، صغيرًا كان أو كبيرًا، إلّا وهو فعل إلهي مباشر. وبهذا يتحقّق شكل راديكالي من التوحيد الأفعالي. ومن هنا يعبّر أميل برييه (Émile Bréhier) عن فلسفة مالبرانش بأنّها فلسفة دينية تتلخّص في هذه العقيدة المالبرانشية، وهي أنّه ما من شيء إذا تأمّلنا فيه كما ينبغي إلّا ردّنا إلى الإله. وفي هذا السياق تبيّن نظريته المسمّاة بالعلل الظرفية أنّ فعل الإله هو وحده الفعل الفعّال. [انظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 4، ص 241]

2ـ أنّ مفهوم السببية الطبيعية يتعرّض لإعادة تعريف جذرية؛ إذ لا يعود السبب الطبيعي علّةً بالمعنى الحقيقي، بل يصبح عنوانًا على المناسبة أو الظرف الذي جرت سنّة الإله بأن يقع عنده أثر مخصوص. وبذلك يتحوّل العالم من شبكة من الفواعل الطبيعية إلى نظام من الاقترانات الخاضعة للفعل الإلهي المباشر.

3ـ أنّ انتظام الكون يُفسَّر على أساس الحكمة الإلهية لا على أساس القوانين بوصفها حقائقَ قائمةً في الأشياء. فالقانون الطبيعي ليس إلّا التعبير عن الطريقة العامّة التي اختارها الإله

لتدبير العالم، لا عن خاصّية ذاتية في الموجودات. وهنا تنتقل مركزية التفسير من الطبيعة إلى الإرادة الإلهية الحكيمة.

4ـ أنّ صورة العلم نفسه تتبدّل؛ إذ لا يعود العلم كشفًا عن قوى الطبيعة وبنياتها العلّية الذاتية، بل يغدو معرفةً بانتظامات الفعل الإلهي في العالم. فالعالِم ـ بحسب هذا المنظور ـ لا يكتشف "ما الذي تفعله الأشياء بذاتها"، بل يرصُد "كيف جرت عادة الإله" أو كيف تعلّقت القوانين العامّة لمشيئته.

5ـ أنّ علاقة العالم بالإله تغدو علاقةً لحظيةً مستمرّةً، لا مجرّد علاقة تأسيسية في بدء الخلق. فالعالم لا يقوم بنفسه طرفة عين، بل يظلّ مفتقرًا إلى الفعل الإلهي في بقائه وانتظامه وتبدّل أحواله. وهذه النتيجة تمنح الرابطة بين الخالق والمخلوق عمقًا وجوديًّا بالغًا، ولكنّها في الوقت نفسه تثير أسئلةً دقيقةً حول موقع الوسائط والعلل الثانوية ومعنى السنن الكونية.

6ـ أنّ هذه القراءة، وإن قصدت تعظيم الفاعلية الإلهية، قد تنتهي ـ إذا أُخذت على نحوها الصارم ـ إلى تقليص معقولية العالم من حيث هو عالم ذي بنية علّية متماسكة؛ ولذلك ظلّ الجدل حولها حيًّا في تاريخ الفلسفة: بين من رأى فيها الذروة في تنزيه الإله عن الشريك في الفعل، ومن رأى أنّها تُفضي إلى إلغاء الوسائط الوجودية التي بها يتجلّى النظام الإلهي نفسه في مراتب الخلق.

و- تقييمها الفلسفي

هذه القراءة تستدعي سلسلةً من المؤاخذات الفلسفية:

فمن جهةٍ، تمتاز هذه النظرية بقدرتها على صيانة مبدإ التوحيد الفعلي بأقصى صوره؛ إذ تردّ جميع التأثيرات إلى الإله، وتمنع من توهّم استقلال الموجودات المخلوقة بالفعل. كما أنّها تملك قيمةً نقديةً كبيرةً في تعرية التلقّي الساذج للعلّية، وفي التنبيه إلى أنّ مجرّد التعاقب والاقتران لا يكفيان لإثبات الرابطة الضرورية بين الأشياء. وهي بهذا المعنى تُسهم في كشف البعد الميتافيزيقي الكامن وراء كثير من التصوّرات العلمية أو الحسّية المباشرة.

غير أنّ هذه القوّة النقدية تقترن بمشكلات فلسفية جسيمة؛ ذلك أنّ نفي العلّية الطبيعية رأسًا يفضي إلى تفريغ العالم من البنية الوجودية الوسيطة التي بها ينتظم تعدّد الموجودات

وتترابط مراتبها. فالحكماء المسلمون لا يفهمون تأثير العلل الطبيعية بوصفه استقلالًا في الخلق بإزاء الله ﷻ، بل بوصفه صدورًا وتوسّطًا في نظام طولي يكون فيه الله مبدأ المبادئ، وتكون سائر العلل مجاريَ لفيضه وشؤونًا لفعله. ومن ثمّ فإنّ إثبات علل طبيعية لا ينافي التوحيد، ما دامت فاعليتها رابطيةً غير مستقلّة.

ومن جهةٍ ثانية، فإنّ نفي الروابط الوجودية الضرورية بين الأشياء يهدّد بإسقاط معقولية النظام الكوني نفسه؛ إذ يغدو انتظام الظواهر مجرّد تكرار لإرادة لا يُفهم من داخل الأشياء أيّ مقتضٍ لها. وهذا ما يثير السؤال عمّا إذا كان بالإمكان تمييز الحكمة عن مجرّد الاعتياد الإلهي ما لم يكن ثَمّ نظام وجودي موضوعي تتأسّس عليه السنن. فلو فُسِّر كلّ شيء بإرادة مباشرة غير متوسّطة، لأمكن ـ من حيث التصوّر ـ انقلاب كلّ القوانين في كلّ آن، من غير أن يبقى في ذات العالم ما يفسّر استقراره.

ومن جهة ثالثة، فإنّ جعل الإرادة وحدها مدار الفعل الإلهي من غير نظام صدوري أو بنية وجودية متدرّجة قد يفضي إلى صورة أقرب إلى الجزافية منها إلى الحكمة. فالحكماء يرون أنّ الإرادة الإلهية ليست فعلًا اعتباطيًّا، بل هي عين العلم بالنظام الأصلح، وأنّ الفيض الإلهي يجري على وفق سنخيات ومراتب وجودية محفوظة. أمّا إذا فُصل الفعل الإلهي عن كلّ بنية وجودية في العالم، ضعف تفسير اتّساق الكون بوصفه عالمًا معقولًا.

ومن جهة رابعة، فإنّ هذه القراءة تضعف كثيرًا من القيمة الفلسفية لمفهوم الطبيعة؛ إذ تحوّلها من كونها مبدأً داخليًّا للحركة والسكون في الأشياء إلى مجرّد اسم لاقتران الإرادة الإلهية. وبذلك يغدو العلم الطبيعي، في أقصى نتائجه، علمًا بانتظامات الإرادة الإلهية لا ببنيات الأشياء وقواها. وهذا، وإن لم يبطل إمكان العلم الوصفي، فإنّه يحدّ من إمكان التفسير الوجودي للطبيعة من داخلها.

وعليه، يمكن القول إنّ هذه القراءة تنجح في نقد الاستقلال السببي للمخلوقات، لكنّها تخفق في تقديم بديل ميتافيزيقي قادر على حفظ التوحيد من جهة، وصون النظام الوجودي والعلّي للعالم من جهةٍ أخرى؛ ولذلك بدا الموقف الصدرائي، الذي يفسّر السببية الطبيعية بوصفها حضورًا للفعل الإلهي في حاقّ فاعلية العلل لا بإزائها، أكثر قدرةً على الجمع بين التوحيد والانتظام والسنخية والوساطة الوجودية.

المبحث الرابع:

نظرية العلّية ثنائية المستوى وتجاوز ثنائية الانغلاق والحصر

بعد أن تتابعت النظريتان السابقتان إمّا انغلاقَ الطبيعة عن التأثير الإلهي، أو انحصارَ الفاعلية كلّها في الإله، يبدو أنّ المشهد الفلسفي قائم على تقابلٍ حادٍّ بين فاعليتين لا لقاء بينهما. فقد افترضت النظريتان أنّ العلّية على مستوًى واحد. ومن هنا تظهر الحاجة الفلسفية إلى نظرية ترفع هذا التقابل، وتوحّد المستويين في نظام واحد من الفاعلية غير المتنافسة. تمثّل نظرية "العلّية ثنائية المستوى" محاولةً لإعادة بناء منظومة الفاعلية في ضوء مبدإ الوجود المتدرّج الذي يجمع بين استغراق العالم في الفعل الإلهي، مع حفظ استقلال القوانين الطبيعية في رتبها الخاصّة. فالإله فاعلٌ حقيقيّ على نحو الإيجاد، والطبيعة فاعل آلي على نحو التسبيب، بينما الفعل الكوني يتحقّق من خلالهما معًا دون تزاحم أو تعارض. ومن هنا جاء تقسيمها إلى قراءتين فرعيتين: أحدهما قراءة العلّية الطولية وثانيهما قراءة الحضور السببي الإلهي المباشر.

أوّلًا: العلّية الطولية: تراتب الفاعلية بين العلّة القريبة والعلّة البعيدة

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على أنّ العلّية في العالم مترتّبة على نحوٍ طولي بحيث تتدرّج العلل من العلّة الأولى إلى العلل الثانوية. ويكون الإله العلّة الأولى، بينما تمارس الموجودات الطبيعية دور العلل القريبة التي يقع الفعل من خلالها في النظام الكوني. وبناءً على ذلك، لا تُفهم العلاقة بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الكونية بوصفها علاقة تنافس وتزاحم، بل علاقة تراتب سببي: فالإله علّة العلل، بينما تقوم العلل الطبيعية بإتمام الأفعال في نطاق قدراتها المفاضة عليها.

ب ـ أبرز روّادها

قد تبلورت هذه الرؤية في الفلسفة المشّائية؛ إذ شُيّد تصوّر كوني يقوم على سلسلة متراتبة من العلل تنتهي إلى العلّة الأولى التي تفيض الوجود والنظام على ما دونها. ويعدّ ابن سينا (370 ـ 428 هـ) الممثّل الأبرز لهذه القراءة. ففي منظومته الفلسفية يقوم العالم على نظام سببي متراتب. ويعدّ الله ﷻ عنده العلّة الأولى التي يفيض عنها الوجود، وتنبثق عنها سلسلة من الموجودات والعقول السماوية، ومنها تصدر القوى الطبيعية. وعلى هذا الأساس تكون

الظواهر الطبيعية ناتجةً عن العلل القريبة التي أودع الله فيها قواها وطبائعها. وإن كانت في النهاية معتمدةً على العلّة الأولى. [انظر: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 411؛ المبدأ والمعاد، ص 3، ص24؛ النجاة، ص 604]

وتابع الفلاسفة المشّاؤون هذا التصوّر السببي، مؤكّدين أنّ انتظام الطبيعة قائم على نظام من العلل والطبائع المستقرّة التي تعمل وفق سنخياتها الخاصّة. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 122]

وقد حافظ هذا الاتّجاه على واقعية السببية الطبيعية، مع ربطها في النهاية بالمبدإ الأوّل الذي يعدّ أساس النظام الكوني.

جـ ـ مبانيها الفلسفية

تستند هذه القراءة إلى جملة من المباني الفلسفية، منها:

1ـ مبدأ التراتب السببي، بمعنى أنّ العالم يقوم على نظام عليّ متراتب، بحيث تعتمد العلل الأدنى في وجودها وقواها على العلل الأعلى منها، لكنّ هذا الاعتماد لا يلغي كون العلل الأدنى فاعلةً حقيقيةً في مجالها الخاصّ.

2ـ مبدأ ضرورة العلّية والمعلولية، بمعنى أنّ العلاقة بين العلّة والمعلول علاقة حقيقية وضرورية، لا مجرّد اقتران عادي كما ذهب الأشاعرة، فكلّ معلول يصدر عن علّته على نحو تقتضيه طبيعة العلّة نفسها [انظر: ابن سينا، النجاة، ص 548]، وهذا التصوّر يؤسّس لفهم منظّم وثابت للعالم يقوم على الضرورة السببية لا على المصادفة أو الإرادة المنفصلة عن النظام.

3ـ الحاجة إلى العلّة في الحدوث والبقاء، فإنّ احتياج الممكن إلى علّته ليس في الحدوث فقط، بل في البقاء أيضًا، على خلاف تصوّر الربوبيين الذين حصروا التعلّق الإلهي في الإيجاد الأوّلي. فوجود الأشياء قائم على فيضٍ إلهيٍّ مستمرٍّ يبقيها في دائرة الوجود، لا أنّها تُترَك بعد الخلق لتعمل بذاتها استقلالًا عن المبدإ الأعلى.

4ـ ثبات الطبائع والقوى الطبيعية، فإنّ هذه الرؤية تفترض أنّ الموجودات الطبيعية تمتلك طبائع وقوًى حقيقيةً أودعها الله فيها، وهذه القوى هي التي تفسّر حدوث الظواهر الطبيعية؛ فالحرارة تحرق بقوّتها، والماء يبرّد بطبيعته، وهكذا.

5ـ الاستقلال النسبي للنظام الطبيعي، فبما أنّ القوى الطبيعية حقيقية، فإنّ النظام الطبيعي يتمتّع بدرجة من الاستقلال النسبي في تفسير الظواهر، دون الحاجة إلى إرجاع كلّ حادثة مباشرةً إلى تدخّل إلهي مباشر.

د ـ آثارها اللاهوتية والفلسفية

تؤدّي هذه الرؤية إلى نتائج منها:

1ـ تثبيت واقعية السببية الطبيعية: تتيح هذه القراءة تفسير الظواهر الكونية على أساس علل طبيعية حقيقية، الأمر الذي يمنح العلوم الطبيعية أساسًا فلسفيًّا مستقرًّا.

2ـ حفظ مبدإ التوحيد دون إلغاء الطبيعة: رغم أنّ الطبيعة فاعلة، فإنّ قدرتها ليست مستقلّةً عن الله، بل هي مفاضة منه. وبذلك يبقى الله ﷻ مبدأ النظام الكوني وأساس وجوده.

3ـ تفسير انتظام العالم: انتظام القوانين الطبيعية يُفهم هنا على أنّه نتيجة استقرار الطبائع والقوى التي أوجدها الله ﷻ في الأشياء، لا نتيجة تدخّل مباشر ومتكرّر في كلّ حادثة.

ثانيًا: الحضور السببي الإلهي المباشر في حاقّ العلل الثانوية

أ ـ بيان النظرية

تقوم هذه القراءة على أنّ الله ﷻ فاعل قريب حاضر في حاقّ فاعلية العلل الطبيعية، وأنّ كلّ فاعلية طبيعية إنّما هي عين الفاعلية الإلهية فى مرتبة أدنى، وأنّ منظومة الفعل هنا وحدويةٌ وجودًا، وليست تراتبيةً سببيةً صرفًا؛ لأنّ كلّ ما في عالم الطبيعة وجود رابط عين التعلّق بالله، وإذا كان الوجود ربطًا، فإنّ فعله أيضًا ربط وتعلّق بالفعل الإلهي. فلا وسيطة انفصال أو مسافة علّية بين الله والعالم، بل حضور قيومي دائم، يجعل الله فاعلًا قريبًا ومباشرًا لكلّ فعل كوني، لا من حيث المبادلة، بل من حيث التقوّم.

ب ـ أبرز روّادها

لهذه النظرية أنصار في كلٍّ من الفلسفة الإسلامية واللاهوت المسيحي. ويعدّ صدر الدين الشيرازي من أهمّ ممثّليها في الفلسفة الإسلامية؛ إذ أفضت نظريته في "الوجود الرابط" إلى توفير أرضية ميتافيزيقية خصبة، بل لعلّها من أخصب الأرضيات لصياغة هذه القراءة

وتدعيمها على المستوى الفلسفي [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 330]، كما سيأتي بيانه. وهذا الرأي قد لقي قبولًا واسعًا بين العديد من الفلاسفة بعده، مثل الحكيم السبزواري، والسيّد الطباطبائي وغيرهما [انظر: السبزواري، شرح المنظومة، ج 3، ص 626؛ الأسفار الأربعة، ج 6، ص 372، التعليقة2؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 165]، ممّا يعكس تأثير هذا الفكر الفلسفي في تشكيل المنظومة الفلسفية الإسلامية المعاصرة.

حظيت نظرية الخلق المستمرّ للعالم بجملةٍ من الأنصار في اللاهوت المسيحي أيضًا، فمنهم إيان باربور (Ian Barbour) الذي يعدّها فكرةً منبثقةً من الكتاب المقدّس، ويرى أنّ كلّ إصحاح من أسفار العهد القديم يظهر قيّومية الإله الدائمة على التاريخ والطبيعة. وعلى خلاف بعض النصوص التي تصوّر الخلق بوصفه عمليةً مكتملةً منتهيةً، فإنّ نصوصًا أخرى تتناول "الخلق الدائم" ولا تقيم فصلًا حقيقيًّا بين "الخلق" و"الحفظ"، بل تدمجهما في إطار فعل إلهي واحد متواصل. [انظر: باربور، علم و دين، ص 415]

جـ ـ أسسها الفلسفية

ترتكز هذه النظرية على جملةٍ من المباني الفلسفية منها:

1ـ تشكيك الوجود والبنية الطولية لنظام الكون: الوجود حقيقة واحدة بسيطة، إلّا أنّ لها مراتب شدّةٍ وضعفٍ، والعالَم ليس إلّا مجموع هذه المراتب الطولية لتلك الحقيقة الواحدة. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 35؛ الشواهد الربوبية، ص 7]

فالمراتب الدانية من الوجود متوقّفة على المراتب العالية في حدوثها وبقائها معًا، فالوجود في المراتب النازلة ليس حقيقةً مستقلّةً بإزائها، بل هو نحو أضعف من تلك الحقيقة عينها التي تبلغ في المراتب العليا درجةً أشدّ وأكمل من التحقّق. وعليه، فالعلاقة بين مراتب الوجود ليست علاقةً علّيةً بالمفهوم المتعارف فحسب، بل هي علاقة قيّومية وجودية؛ إذ لا تقوم المرتبة الأدنى إلّا في ضوء اتّصالها بالمرتبة الأعلى، ولا تستقلّ عنها لحظةً من اللحظات. وهذه السلسلة من المراتب تنتهي أخيرًا إلى مرتبة يكون الوجود فيها غير متناهٍ، مستغنيًا بالذات.

في ضوء هذه الهندسة الوجودية، تكتسب الفاعلية الإلهية والربوبية التكوينية العامّة معنًى أعمق؛ إذ لا يعود التدبير الإلهي مجرّد إدارة عرضية للعالَم من خارجٍ، بل هو عين إفاضة القوام على مراتب الوجود الأضعف، وإمدادها المستمرّ بالتحقّق. ولمّا كانت كلّ مرتبة

من مراتب الوجود متعلّقةً في تحقّقها وبقائها بما فوقها، وكانت هذه السلسلة تنتهي إلى واجب الوجود، صارت الربوبية الإلهية تدبيرًا طوليًّا شاملًا يسري في جميع مراتب الكائنات. فيكشف البناء التشكيكي عن أنّ العالَم لا يمكن أن يستقلّ عن مبدإ الوجود طرفة عين؛ لأنّ كلّ مرتبة منه محتاجة في ذات هويتها إلى إفاضة المرتبة الأعلى. وبذلك تتجلّى الربوبية الإلهية بما هي استمرار إمداد وجودي وقوام دائب لمراتب الكيان في جميع نظام العالم.

2ـ الوجود الرابط: كان الرأي الشائع قبل صدر الدين أنّ وجود الممكنات "وجود رابطي"؛ بمعنى أنّ الممكن قائمٌ بالعلّة، مع افتراض بقائه محتفظًا بحيثيتين: "الحيثية النفسية" و"حيثية انتسابه للغير"، على نحوٍ شُبّه فيه بالعرض الذي له جهةٌ لنفسه وجهةٌ لغيره. غير أنّ هذا التحليل، وإن أقرّ بفقر العالَم الذاتيّ إلى الله ﷻ، أبقى للموجودات مسحةً من الاستقلال التحليلي. ولكن تجاوز صدر الدين الشيرازي هذا الإطار، فرأى أنّ الممكن لا يحلَّل إلى "وجود" و"نسبة إلى العلّة"، بل حقيقته ليست إلّا عين هذا التعلّق؛ إذ لا قيام له وراء الربط والفقر. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 330]

وباختيار هذا المبنى، يبلغ تحليل الفاعلية والربوبية التكوينية ذروة العمق؛ لأنّ حضور الله في نسيج فاعلية العلل حضور وجودي محض، لا علاقة خارجيةً بين طرفين مستقلّين. فالعالَم لا يكون موجودًا قائمًا بنفسه ثمّ تُدار شؤونه من خارج، بل هو في جوهره تعلّقٌ محض بالمبدإ الأوّل. وبناءً على ذلك، لا تكون الربوبية فعلَ إيجادٍ ماضٍ انقضى أثرُه، بل هي إفاضة مستمرّة هي عين تحقّق الممكنات؛ حتّى أنّ انقطاع هذا الفيض في لحظةٍ ما يساوي فناء الممكن من أصله. [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 373 و374]

وهنا يتجلّى المعنى الحقيقي للقيّومية؛ فالله ﷻ هو الخالق والحافظ والمقيم لوجود العالم في كلّ آن؛ وحضوره ليس إدارةً خارجيةً من خارج النظام، بل حضور وجودي مُفيض في صميم كيان الأشياء. ومن ثمّ يتّضح أنّ الربوبية لا تقف عند حدّ تشريع القوانين ولا تلغيها، ولا تُختزل في سدّ الثغرات الطبيعية، بل هي ـ وفقًا لمقتضى "الوحدة في عين الكثرة" ـ حقيقة قيّومية سارية في متن القوانين والعلل ذاتها. فالعالَم تجلٍّ مستمرٌّ للإرادة الإلهية التي جعلت القوانين الطبيعية سلّمًا لظهور الفيض، وليست الطبيعة إلّا شأنًا من شؤون الفعل الإلهي في مرتبة الكثرة. وكلّما ازدادت القوانين إحكامًا ودقّةً، اشتدّ البرهان على الحكمة والربوبية القاهرتين.

3ـ الحركة الجوهرية والخلق المستمرّ للعالَم: تقدّم نظرية الحركة الجوهرية صورةً جديدةً عن العالَم الطبيعي؛ إذ تقرّر أنّه ليس مجموعةً من الموجودات الثابتة، بل هو جريان متّصل من الصيرورة والتجدّد. فالحركة الجوهرية تُظهر أنّ "الجوهر الجسماني" مثلًا له أفراد متعدّدة تتحقّق في مجرى الزمان، بحيث يوجد في كلّ قطعة من الزمان فردٌ خاصٌّ من أفراد ذلك الجوهر. وفي الخارج توجد حقيقةٌ واحدةٌ متّصلة لا ينطبق عليها الزمان دفعةً واحدةً، بل يوجد كلّ فرد منها في قطعة خاصّة من الزمان. ومن ثمّ، تمتلك الظواهر الجسمية ـ إلى جانب أبعادها الثلاثة: الطول والعرض والعمق ـ بعدًا رابعًا هو "البعد الزماني" أو "الامتداد الحركي"، وهو بعد لا يُدرَك بالحسّ كالآخرين، وإنّما يُعقَل بالعقل. [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 140]

ونتيجة هذا التحليل أنّ الموجودات الطبيعية تمتلك في كلّ لحظة فردًا جديدًا من الوجود، وأنّ ما ندركه حسًّا بوصفه "ثبات الأشياء" ليس سوى استمرار تيّار وجودي تتعاقب فيه تحقّقات متوالية يحلّ بعضها محلّ بعض. وفي ضوء هذه الصورة، يكون العالَم الطبيعي في كلّ آنٍ في حال حدوث وتجدّد وجودي؛ فكلّ لحظة زمانية تقترن بتحقّق مرتبة جديدة من الوجود، وما تحقّق في اللحظة السابقة يخلّي مكانه لتحقّق آخر بعده. وبعبارة أخرى، العالَمُ الطبيعي سيلانٌ وجوديٌّ مستمرٌّ، تُستأنف فيه الظواهر وجودَها على نحو دائم.

هذا التحليل يترتّب عليه أثر بالغ في فهم الربوبية؛ إذ لو كانت موجودات العالَم في تجدّد وجودي لحظي، لكان الخلق حقيقةً متواصلةً ملازمةً لجميع الأزمنة، لا واقعةً واحدةً منحصرةً في بداية الزمان. فالعالَم ـ على هذا ـ "مُحدَث دائمًا" ومفتقر في كلّ آنٍ إلى الإيجاد. في هذا السياق، تكتسب الفاعلية الإلهية معنًى أعمق، وتظهر قراءة جديدة لحقيقة التدبير الربّاني، يتجلّى فيها الاحتياج الدائم للعالَم إلى الله، وترفع شبهة أيّ استقلال وجودي للعالم أو انعزال بين الربوبية الإلهية وحركة الكون. فاحتياج العالَم إلى الله ﷻ ليس احتياجًا آنيًّا مقصورًا على لحظة البدء، بل هو فقر وجودي دائم. وكلّ تحقّق جديد للموجودات لا يكون إلّا بفيضٍ مستمرٍّ من مبدإ الوجود؛ ولو انقطع هذا الفيض طرفة عينٍ لتوقّف تيّار الوجود في العالَم، ولم يبقَ شيء من الكائنات. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 7، ص 298؛ ج 9، ص 236؛ تفسير القرآن الكريم، ج 5، ص 174]

وعلى الجملة، فإنّ حصيلةَ تركيب هذه المباني الفلسفية تقدّم لنا صورةً في غاية العمق عن حضور الفاعلية الإلهية في متن فاعلية العلل الثانوية، بحيث يظهر أنّ العالَم في كلّ ذرّة ولحظة مغمور بالتدبير القيّومي لله ﷻ.

د ـ نتائجها اللاهوتية والفلسفية

تترتّب على هذه النظرية آثار مهمّة منها:

1 ـ شهود الربوبية الإلهية في صميم النظام العلّي للعالَم: بناءً على هذه النظرية، فإنّ الإنسان حين يواجه النظامَ العلّي في الطبيعة، لا يدرك فاعلية العلل الطبيعية والثانوية بوصفها فاعليةً مستقلّةً ومنفصلةً، بل يراها على نحو تنكشف فيه الربوبية الإلهية في صميم تلك الفاعلية نفسها. ففي هذا الإطار، لا تُفهم العلل الطبيعية على أنّها مجرّد آليات قائمة بذاتها، بل تُدرَك بوصفها مجاري يتحقّق من خلالها التدبير الإلهي. وعليه، فإنّ مشاهدة جريان العلل والأسباب في العالَم لا تعني مجرّد الوقوف على الروابط الطبيعية، بل تعني في الوقت نفسه إدراك كيفية سريان الربوبية الإلهية في ضمن هذه الأسباب عينها. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان في تحليله للظواهر الطبيعية لا يرى الربوبية الإلهية خارج النظام العلّي أو على هامشه، بل يشهدها في متن فاعلية العلل الطبيعية والثانوية نفسها؛ فيغدو العالم بالنسبة إليه ساحة ظهور التدبير الإلهي في صورة الأسباب الطبيعية.

2 ـ عدم الحاجة إلى المعجزة لإثبات ربوبية الله في العالَم: لا يجعل هذا المنظور إثبات ربوبية الله متوقّفًا على وقوع المعجزات أو خرق النظام المألوف للطبيعة؛ إذ يكفي في الدلالة على الربوبية أن تكون العلل الثانوية ذات فاعلية وتأثير؛ لأنّ فاعليتها ليست في حقيقتها إلّا مظهرًا من مظاهر الفاعلية الإلهية. فالله حاضر في صميم تأثير تلك العلل، سواء أوقعت المعجزة أم لم تقع.

بل حتّى لو قيل إنّ المعجزات ناشئة عن خصائص النفس النبوية وقواها، فإنّ ذلك لا يقدح في جوهر هذا الاتّجاه؛ لأنّ تأثير النفس النبوية ـ على هذا التقدير ـ لا يخرج عن كونه مجرًى من مجاري الفعل الإلهي. فكما أنّ خاصّية الإرواء في الماء لا تنافي حضور الفعل الإلهي في تحقّق الإرواء، كذلك لا ينافي تأثير النفس النبوية في صدور المعجزة حضور الفاعلية الإلهية فيها. وعلى هذا، لا تكون المعجزة شرطًا لإثبات حضور الله في العالَم، بل يبقى هذا الحضور متحقّقًا ومشهودًا في أصل النظام العلّي ذاته.

3 ـ تقديم تفسير أدقّ لمفهوم "لفاعلية المباشرة لله": كثيرًا ما يُفهم "الخلق المباشر" أو "الفاعلية المباشرة لله" على أنّه الفعل الإلهي الذي يتحقّق بلا أيّ واسطة. غير أنّ هذا المنظور يذهب إلى أنّ وجود الوسائط ونظام الأسباب والمسبّبات لا ينافي مباشرة الفعل الإلهي؛ لأنّ الله تعالى حاضر

في عمق فاعلية تلك الوسائط نفسها، لا خارجًا عنها. وبحسب هذا التحليل، فإنّ جميع العلل الإمكانية تنتهي ـ من حيث حقيقتها الاستقلالية ـ إلى مرتبة العلل الإعدادية التي لا تؤثّر استقلالًا، وتبقى العلّة الحقيقية بالمعنى التامّ هي الله ﷻ. ومن هنا، تتّضح "المباشرة الإلهية" على نحو أكمل وأدقّ؛ إذ ليست مباشرته تعالى خارجةً عن دائرة التأثيرات الواقعة في العالَم، بل هي مباشرةٌ في باطن التأثير نفسه، وفي صميم تحقّق الفعل عبر الوسائط.

4ـ فهم الطبيعة والتاريخ في إطار مخطّط إلهي ذي معنى وغاية: في ضوء هذه النظرية، يُفهَم عالم الطبيعة والتاريخ بوصفهما جزأين من مخطّط إلهي ذي معنى وغاية، لا بوصفهما مجرّد سلسلة من الوقائع المبعثرة أو الحوادث الخالية من الوجهة. ففي هذا الأفق، يكتسب كلّ حادثٍ معناه من خلال نسبته إلى كلّية نظام الوجود، ويُفسَّر النظام الطبيعي بوصفه جزءًا من الحكمة الإلهية والتدبير الربّاني. ومن ثمّ لا يعود العالَم مجرّد تجمّع للأحداث، بل يظهر على هيئة منظومة هادفة ومقصودة.

وفي المقابل، يؤدّي التصوّر الدينيّ إلى تلاشي هذا الإطار الغائي؛ إذ يُختزل العالَم تدريجيًّا إلى عملية مكتفية بذاتها، فاقدة للوجهة النهائية والمعنى المتجاوز. ووفق هذا التصوّر، لا تُفهَم الطبيعة والتاريخ في ضوء مخطّط كلّي حكيم، بل يُنظر إليهما بوصفهما مجرّد تعاقب للأحداث الطبيعية والتاريخية، من غير افتراض غاية نهائية، ولا إرادة حكيمة كامنة وراء بنية العالَم ونظامه.

5ـ القدسية الوجودية للطبيعة والعلوم الطبيعية: في أفق هذه النظرية لا تُفهم الطبيعة بوصفها مجرّد مجموعٍ من الأشياء المادّية، بل تُدرَك باعتبارها ميدانًا لتجلّيات الحضور الإلهي وآياته. وفي ضوء هذا الفهم يغدو العالَم ـ على حدّ تعبير التراث العرفاني ـ "محضر الحقّ"، بحيث يمكن لكلّ ظاهرة طبيعية أن تُدرَك بوصفها علامةً من علامات الفعل الإلهي وتجلّيًا من تجلّيات حكمته. وفي هذا السياق تكتسب العلوم الطبيعية نفسها بعدًا من القدسية المعرفية؛ إذ تصبح معنيّةً بالكشف عن أفعال الله ﷻ في نظام العالَم؛ ذلك أنّ العلل الطبيعية ـ بحسب هذا المنظور ـ ليست إلّا مظاهر للفعل الإلهي، ومن ثمّ فإنّ دراسة القوانين العلمية لا تُبعد الإنسان عن الله، بل تقرّبه منه؛ لأنّ كلّ نظام طبيعي هو في حقيقته نظام لتجلّي الإرادة الإلهية. وبهذا المعنى يلتقي العلمُ التجريبي بالفهم الإلهي في صورة واحدة من حضور الحقيقة في بنية العالَم.

الخاتمة

يظهر التحليل أنّ الإشكالية المتعلّقة بنسبة الفاعلية الإلهية إلى العلل الكونية، تتعلّق بجوهر البنية الأنطولوجية للعالَم وبطبيعة الفعل الإلهي في نظام الوجود. فالنماذج التي تبنّت مبدأ الانغلاق السببي للطبيعة قد وقعت في إشكال بنيوي قوامه افتراض التعارض العرضي بين المستويين الإلهي والطبيعي، بحيث يصبح حضور أحدهما قرين غياب الآخر. ومن هذا الافتراض تولّد "لاهوت الفجوات"، الذي جعل الفاعلية الإلهية مجرّد أداة لسدّ النقص المعرفي، كما تولّدت "الربوبية الطبيعية" التي حاصرت الفعل الإلهي في مرحلة الإحداث الأولى، مانحةً النظام الطبيعي استقلالًا سببيًّا موهومًا.

وفي الجهة المقابلة، فإنّ النماذج القائمة على حصر العلية في الله تعالى ـ سواء في صورتها الكلامية الأشعرية أو في صيغتها الفلسفية الأوكازيونية ـ وإن كانت تهدف إلى حماية التوحيد، إلّا أنّها أفضت عمليًّا إلى نفي البنية السببية للنظام الكوني، وتحويل انتظام الطبيعة إلى مجرّد تعاقب عادي بين الحوادث من غير رابط علّي حقيقي. وهذا ما يضعف القدرة التفسيرية لهذه النماذج، ويجعلها عاجزةً عن تقديم قراءة معقولة لمستوى الارتباط الداخلي بين الظواهر.

وينكشف من خلال المقارنة أنّ مشترك الإشكال في كلا الاتّجاهين هو تصوّر العلاقة بين الفاعلية الإلهية والعلل الطبيعية على نحو تقابلي في عرض واحد. أمّا الرؤية المشّائية المبنية على مفهوم العلية الطولية، فتقوم على التفريق بين مستويين: مستوى العلّة الأولى بما هي العلّة المفيضة للوجود، ومستوى العلل القريبة التي تعمل في إطار سننٍ ثابتةٍ أودعها الله ﷻ في الطبيعة. وبهذا الفهم يتبيّن أنّ العلل الطبيعية ليست منافسةً للفاعل الإلهي، ولا بديلةً عنه.

بيد أنّ هذا التصوّر المشّائي يجد صياغته الأكثر دقّةً وعمقًا في الحكمة المتعالية؛ إذ لا تُفهم العلاقة بوصفها مجرّد تراتب سببي مفصول، بل بوصفها حضورًا قيّوميًّا؛ إذ إنّ الله فاعل قريب حاضر في حاقّ فاعلية العلل الثانوية، بحيث تكون كلّ فاعلية طبيعية تجلّيًا للفاعلية الإلهية في مرتبةٍ أدنى. وبما أنّ العالم وجود رابط وعين التعلّق بالله، فإنّ فعلَه كذلك ربط وتعلّق بالفعل الإلهي، من غير أن يستلزم ذلك منافاةً لسنن الطبيعة أو إلغاءً لعمل العلل القريبة، بل على نحو التقوّم والقيام.

وتخلص الدراسة في محصّلتها النهائية إلى أنّ استيعاب العلاقة بين الله والعالم يحتاج إلى إطار ميتافيزيقي متعدّد المستويات، يضمن في آن واحد سيادة الفاعلية الإلهية وواقعية العلل الطبيعية. وهذا الإطار ـ المتمثّل في العلّية ثنائية المستوى ـ يمكن من تجاوز ثنائية التعارض المفتعلة بين العلم والدين، ويقدّم رؤيةً أكثر توازنًا وعمقًا لبنية العالم ومراتب الفعل فيه.

قائمة المصادر

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

ابن سينا، الحسين، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، ط 2، 1379 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسن زاده آملي، بوستان كتاب، قم، ط 1، 1418 هـ.

ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، موسسه‌ى مطالعات اسلامى، تهران، ط 1، 1363 هـ. ش.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، مقدمة وتحقيق وتعليق: د. عبد الرحمن عميرة، الشريف الرضي، قم، ط 1، 1409 هـ.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ.

الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، ط 2، 2012 م.

السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجفقلي حبيبي، منشورات جامعة طهران، ط 1، 1372 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صححه وعلّق عليه الفياضي، مؤسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، ط 3، 1385 ش.

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

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1375 هـ. ش.

الغزالي، أبوحامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، شمس تبريزي، طهران، ط 1، 1382 هـ. ش.

المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ط 1، 1413 هـ.

باربور، ايان، دين و علم، ترجمه‌ی پيروز فطورچی، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه‌ی اسلامی، قم، ط 1، 1392 هـ. ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه‌ی بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ط 6، 1388 هـ. ش.

برهييه، إميل، تأريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993 م.

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

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، بيدار، قم، ط 2، 1366 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مركز نشر دانشگاهی، طهران، ط 2، 1360 هـ. ش.

هايزنبرج، فيرنر، الفيزياء والفلسفة: ثورة في العلم الحديث، ترجمة وتقديم: خالد قطب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.

هوندرتش، تد، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5، 1911 م.

كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013 م.

كونگ، هانس، خدا در انديشه‌ی فيلسوفان غرب، ترجمه‌ی حسن قنبری، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، چاپ سوم، 1400 هـ. ش.

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

The Problematic of Immutability and Historicity in the Religious Text: A Critical Analysis of Nasr Hamid Abu Zayd's Hermeneutic Project

Najaf Erfani
PhD in Islamic Jurisprudence and Sciences, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: najaf.erfani2005@gmail.com

Abstract

This study critically examines the methodological and epistemological challenges posed by the hermeneutic project of Nasr Hamid Abu Zayd, specifically his approach to the religious text. The research focuses on his controversial application of "historicity" and the "humanization of the text" to the Holy Qur'an; concepts that attempt to shift the understanding of the text from a transcendent, divine paradigm to a relative, human framework bound by contextual realities and reception. A central focus of this study is the tension between the immutability of the Qur'anic text – understood as a sacred, linguistically and spiritually stable structure – and Abu Zayd's hermeneutic assertion of historical meaning. By framing the Qur'an as a cultural product shaped by its socio – historical conditions, Abu Zayd's approach creates a profound paradox between the absolute authority of the divine text and the relativity of human understanding. Employing a critical-analytical methodology, this paper deconstructs the epistemological foundation of Abu Zayd's project. It identifies a fundamental methodological conflation between two distinct realms: the Qur'anic text as transcendent revelation, and Islamic heritage as a human, historically contingent product. The study argues that this unjustified conflation inappropriately extends the critique of human heritage to the divine text itself. Ultimately, the research concludes that erasing the methodological distinction between divine revelation and human intellectual heritage subjects the Qur'an to the exact same historical and hermeneutic mechanisms used to analyze general Islamic history. This erasure collapses the epistemological boundary between the sacred and the profane, thereby introducing profound methodological issues regarding the limits of textual historicity and the nature of scriptural authority.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Hermeneutics, Religious Text, Historicity, Humanization of the Text, Methodological Problematics, Islamic Heritage.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 39-70

Received: 22/03/2026 | Accepted: 28/04/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

CC BY

إشكالية الثبات والتاريخية في النصّ الديني قراءة نقدية في المشروع التأويلي لنصر حامد أبو زيد

نجف عرفاني

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: najaf.erfani2005@gmail.com

الخلاصة

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل الإشكالات المنهجية والمعرفية التي يثيرها المشروع التأويلي للمفكّر نصر حامد أبو زيد، مع التركيز على مقاربته الإبستمولوجية للنصّ الديني، وتنطلق من فحص محاولاته تطبيق مفهومي "التاريخية" و"أنسنة النصّ" على القرآن الكريم، وهي محاولات أثارت جدلًا واسعًا في الفكر العربي المعاصر؛ لما تتضمّنه من نقل فهم النصّ من أفقه الإلهي المتعالي إلى أفقٍ إنسانيٍّ نسبيٍّ مرتبط بسياقات الواقع والتلقّي. وتتوقّف الدراسة عند إشكالية مركزية تتمثّل في التوتّر بين ثبات النصّ القرآني بوصفه بنيةً لغويةً وروحيةً مقدّسةً ذات دلالة مستقرّة، وبين الطرح التأويلي الذي يذهب إلى تاريخية المعنى؛ إذ يعدّ النصّ ـ وفق هذا التصوّر ـ ظاهرةً تاريخيةً ومنتجًا ثقافيًّا يتشكّل ضمن شروطه الاجتماعية والثقافية، ويكشف هذا التوتّر عن مفارقة عميقة بين المرجعية المطلقة للنصّ وبين نسبية الفهم الإنساني له. واعتمادًا على المنهج التحليلي النقدي القائم على نقد المفاهيم، تعمل الدراسة على تفكيك البنية المعرفية لمشروع أبو زيد، مبيّنةً وقوع خلط منهجي بين مستويين متباينين: مستوى النصّ القرآني بوصفه وحيًا متعاليًا، ومستوى التراث الإسلامي بوصفه نتاجًا بشريًّا خاضعًا للتاريخ. وتوضّح أنّ هذا الدمج غير المبرّر أدّى إلى توسيع نطاق النقد الموجّه إلى التراث ليشمل النصّ الإلهي ذاته. وتخلص الدراسة إلى أنّ إلغاء التمييز المنهجي بين الوحي الإلهي والنتاج التراثي البشري يقود إلى إخضاع النصّ القرآني للآليات التاريخية والتأويلية نفسها التي يُقرأ بها التراث الإسلامي عمومًا، ممّا يفضي إلى تقليص الفارق المعرفي بين المقدّس والبشري، بما يثير إشكالًا منهجيًّا يتعلّق بحدود تاريخية النصّ وطبيعة مرجعيته.

الكلمات المفتاحية: نصر حامد أبو زيد، التأويل، النصّ الديني، التاريخية، أنسنة النصّ، الإشكاليات المنهجية، التراث الإسلامي.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص 39 ـ 70

استلام: 2026/03/22 | القبول: 2026/04/28 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

شهد الحقل الفكري العربي والإسلامي المعاصر منذ النصف الثاني من القرن العشرين حراكًا معرفيًّا متسارعًا تجلّى في محاولات متعدّدة لإعادة قراءة التراث الإسلامي ومقاربة النصّ الديني في ضوء تحوّلات العصر، وقد جاء هذا التوجّه استجابةً لتحدّيات النهضة، وتفاعلًا مع المناهج النقدية الغربية الحديثة التي ظهرت في سياقات تاريخية وفكرية مغايرة لما عرفه العالم الإسلامي؛ إذ اتّجه عدد من الباحثين إلى توظيف أدوات التحليل اللساني والسيميائي، واستثمار مناهج الهرمنيوطيقا والفلسفات المعاصرة؛ بهدف زحزحة المفاهيم التقليدية وإعادة بناء العلاقة بين العقل الحديث والمدوّنة التراثية، ولا سيّما النصّ التأسيسي الأوّل المتمثّل بالقرآن الكريم.

وفي خضم هذا السياق المعرفي المتشابك، يبرز اسم المفكّر نصر حامد أبو زيد بوصفه أحد أبرز الوجوه التي خاضت هذا المنعطف النقدي؛ إذ سعى إلى بناء مشروع تأويلي يتجاوز حدود التجديد الجزئي في التفسير أو الفقه، ليطال البنية العميقة للنصّ القرآني ذاتها؛ فقد انطلق أبو زيد من فرضية إبستمولوجية مركزية مفادها أنّ النصّ الديني بمجرّد تشكّله في اللغة يغدو "منتجًا ثقافيًّا"، أي كيانًا يتفاعل مع شروط التاريخ، ويتحدّد ضمن سياقاته السوسيولوجية، ويتأثّر بالواقع اللغوي والثقافي للمخاطَبين في لحظة التنزيل.

غير أنّ هذه المقاربة ـ على ما تنطوي عليه من طموح تجديدي ـ أثارت جدلًا واسعًا في الأوساط الفكرية، ليس بسبب جرأتها ومخالفتها لما استقرّ في الوعي الإسلامي وحسب، بل لما انطوت عليه من إشكالات منهجية عميقة مسّت البنية المفهومية للنصّ الديني؛ فقد أفضى اعتماد مفهومي "التاريخية" و"أنسنة النصّ" إلى تآكل الحدود الإبستمولوجية الفاصلة بين مستويين متمايزين: مستوى الوحي الإلهي المتّسم بالإطلاق والثبات، ومستوى الفهم البشري أو التراثي الذي يتّسم بالنسبية والتغيّر؛ ونتيجةً لذلك انتقلت أدوات نقد التراث ـ بوصفه نتاجًا إنسانيًّا ـ لتطال النصّ المؤسّس ذاته، بما أدّى إلى إعادة صياغة موقعه المرجعي، وتحويله ـ في هذا التصوّر ـ إلى انعكاس لسياقات الواقع، بدل أن يكون مرجعيةً موجّهةً له.

وتتعمّق هذه الإشكالية حين يُخضع النصّ القرآني لأدوات تحليلية نشأت في سياقات معرفية علمانية، صُمّمت أساسًا لقراءة النصوص البشرية والأدبية، الأمر الذي يثير تساؤلاتٍ جوهريةً حول مدى ملاءمة هذه الأدوات لطبيعة النصّ الديني، وحول مصير مفاهيم مثل "القداسة" و"التعالي" في ظلّ هذا التوظيف المنهجي؛ إذ يفضي هذا التماس بين منهج نقدي مادّي وبنية نصّية دينية تأسيسية إلى نوع من التداخل في المعايير؛ إذ تختلط حدود النصّ المتعالي بحدود المنتج التراثي البشري.

وانطلاقًا من هذه المفارقة، تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول مدى قدرة المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد على التوفيق بين الإقرار بثبات النصّ القرآني بوصفه مرجعيةً دينيةً مؤسّسةً، وبين تأكيد تاريخية الفهم الإنساني له، كما تسعى الدراسة إلى فحص ما إذا كان هذا المشروع يؤدّي إلى تمييز واضح بين النصّ القرآني ذاته وبين التراث التفسيري بوصفه نتاجًا بشريًّا، أم أنّه يفضي إلى نوع من التداخل المنهجي بين هذين المستويين.

ولمعالجة هذه الإشكالية تعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي في تفكيك البنية المفهومية للمشروع التأويلي عند أبو زيد، وينتظم البحث في ثلاثة محاور رئيسة: يتناول المحور الأوّل جدلية الثابت والمتغيّر في فهم النصّ القرآني، بينما يركّز المحور الثاني على مفهوم "أنسنة النصّ" وآثاره في إعادة تحديد مرجعية النصّ الديني، في حين يعالج المحور الثالث إشكالية التداخل المنهجي بين نقد التراث وبنية النصّ القرآني، وما يترتّب على ذلك من نتائج معرفية ومنهجية.

المبحث الأوّل:

جدلية الثبات والتاريخية في بنية النصّ الديني وإشكالية المعنى

تثار إشكالية الثبات والتاريخية في الفكر الإسلامي المعاصر بوصفها أحد أكثر الأسئلة تعقيدًا في مقاربة النصّ الديني؛ إذ يتعلّق الأمر بتحديد موقع النصّ القرآني بين كونه مرجعيةً ثابتةً متعاليةً على التاريخ، وبين كونه خطابًا تشكّلت دلالاته داخل سياق تاريخي محدّد، وفي هذا الإطار يكتسب مشروع نصر حامد أبو زيد أهمّيته من كونه يعيد صياغة العلاقة بين النصّ والتاريخ، لا على مستوى الفهم والتأويل فحسب، بل على مستوى توصيف طبيعة النصّ ذاته، الأمر الذي يجعل تحليله مدخلًا أساسيًّا لفهم جدلية الثابت والتاريخية في بنية النصّ الديني.

وفي ضوء هذا التصوّر يقدّم أبو زيد قراءةً لجهود علماء السلف ـ مثل الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان ـ بوصفها محاولاتٍ لحفظ الذاكرة الثقافية الإسلامية، غير أنّها في نظره قامت على تصوّر يفصل النصّ عن سياقاته التاريخية، ويعزله عن شروط تشكّله الثقافي، الأمر الذي أدّى إلى تجريده من طبيعته بوصفه خطابًا لغويًّا متفاعلًا مع الواقع، وتحويله إلى كيان قدسي متعالٍ على البعد الإنساني. [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ص 11 و12]

غير أنّ هذا التصوّر يفتح الباب أمام إشكالات منهجية عميقة تتّصل بجدلية الثبات والتاريخية، ويمكن ردّها إلى ثلاثة مستويات مترابطة، يأتي في مقدّمتها:

أوّلًا: أزمة المصطلحات والخلط الإبستمولوجي بين "النصّ" و"التراث"

تمثّل هذه الإشكالية أحد أهمّ مواطن الاضطراب في البناء المفاهيمي للمشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد؛ إذ تتعلّق بغياب التمييز الدقيق بين المستويات الوجودية والمعرفية التي يتعامل معها الخطاب التأويلي، فقراءة النصّ الديني ـ في المنظور المنهجي الدقيق ـ تتحرّك ضمن ثلاثة مستويات متمايزة:

1ـ النصّ الإلهي المتعالي: وهو الوحي بوصفه كلامًا منزّلًا غير خاضع للشرط التاريخي في مصدره.

2ـ التراث البشري: ويتمثّل في النتاج التفسيري والفقهي واللغوي المتراكم عبر التاريخ.

3ـ الفهم التأويلي: وهو الجهد الإنساني المتغيّر في فهم النصّ وتنزيله على الواقع.

ويعدّ هذا التمييز من المسلّمات المنهجية في العلوم الإسلامية؛ إذ يُنظر إلى الوحي باعتباره ثابتًا ومتعاليًا، في حين يُفهم التراث بوصفه نتاجًا تاريخيًّا، ويعدّ التأويل عمليةً نسبيةً خاضعةً لشروط الزمان والمكان، غير أنّ قراءة أبو زيد تبدو ـ في كثير من مواضعها ـ وكأنّها تذيب الحدود الفاصلة بين هذه المستويات، بما يفضي إلى ارتباك مفهومي ينعكس مباشرةً على طبيعة التعامل مع النصّ القرآني.

فأبو زيد ـ شأنه في ذلك شأن عدد من روّاد القراءة الحداثية العربية الذين استعاروا أدواتهم التحليلية من الفلسفات الغربية المعاصرة ـ ينطلق من مقدّمة تبدو في ظاهرها صحيحةً من الناحية النقدية؛ إذ يهاجم الشروح والتصوّرات البشرية التي تراكمت حول النصّ الديني، ويرفض إضفاء طابع القداسة عليها، ولا شكّ أنّ هذا المسلك النقدي يعدّ في ذاته خطوةً منهجيةً مشروعةً، بل مطلوبةً لتحرير الفكر الإسلامي من الجمود الذي قد ينشأ عن تحويل الاجتهادات البشرية إلى حقائق نهائية، غير أنّ هذه المقدّمة سرعان ما تقود ـ في مسار التحليل عند أبو زيد ـ إلى انزياح منهجي واضح؛ إذ لا تبقى أدوات النقد موجّهةً نحو "الفهم البشري" المتمثّل في التراث التفسيري والفقهي، بل تمتدّ تدريجيًّا إلى بنية النصّ الديني ذاته، وبهذا يتحوّل النقد من مراجعة للقراءات التاريخية إلى إعادة تعريف لطبيعة الوحي نفسه، في عملية دمج معرفي تلغي المسافة الفاصلة بين تاريخية الفهم وبنية النصّ المتعالية.

ويتّضح هذا التحوّل بجلاء حين ينتقل أبو زيد من الدعوة إلى التحرّر من هيمنة "التراث التفسيري" إلى إعادة توصيف النصّ القرآني ضمن إطار الثقافة والتاريخ؛ فبدل أن يظلّ النصّ مرجعيةً متعاليةً يمكن من خلالها تقويم القراءات البشرية، يصبح هو ذاته موضوعًا لإعادة الإدراج ضمن المنظومة الثقافية التي نشأ فيها، ولا يبدو هذا الانتقال مجرّد توسّع لغوي في استعمال المصطلحات، بل يمثّل تحوّلًا معرفيًّا يؤسّس لقراءة ترى في النصّ الديني خطابًا ثقافيًّا مشروطًا ببيئته التاريخية.

ويعبّر أبو زيد عن هذا التصوّر بوضوح حين يقول: «إنّ القرآن نصٌّ لغويٌّ ومنتجٌ ثقافيٌّ انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكّل به وأسهم في تشكيله» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 24].

وكما يؤكّد أبو زيد هذا المعنى في أكثر من موضع من كتاباته؛ إذ يصرّ على توصيف القرآن بوصفه نتاجًا ثقافيًّا وتاريخيًّا، ويرى أنّ هذه الصيغة التعبيرية ليست مجرّد توصيف عابر، بل تمثّل ركيزةً أساسيةً في فهمه لطبيعة النصّ، فهو يعتبر أنّ القرآن ـ من حيث تجلّيه في التاريخ ـ مرتبطٌ بسياقٍ زمنيٍّ محدّدٍ ويحمل بُعدًا تاريخيًّا واضحًا [انظر: أبو زيد، معنای متن، ص 68 و 505 - 506]، كما يذهب إلى أنّ الوحي والإسلام معًا يتشكّلان داخل سياقات تاريخية محدّدة. [انظر: أبو زيد، نقد گفتمان دینی، ص 113]

وانطلاقًا من هذا التصوّر يُفهم النصّ القرآني بوصفه خطابًا تفاعليًّا نشأ في سياقٍ جدليٍّ مع الواقع الاجتماعي والثقافي الذي أحاط بعملية التنزيل؛ إذ يرى أبو زيد أنّ النصّ القرآني لم يتشكّل بمعزل عن بيئته التاريخية، بل جاء نتيجة تفاعلٍ مستمرٍّ مع الوقائع الملموسة لذلك العصر، الأمر الذي جعل صياغاته اللغوية ودلالاته مرتبطة بالبنية الثقافية التي احتضنت لحظة ظهوره.

غير أنّ هذا الطرح يفضي ـ من منظورٍ نقديٍّ ـ إلى نتائج إشكالية عميقة تمسّ طبيعة العلاقة بين النصّ والواقع؛ إذ إنّ قلب المعادلة بينهما بحيث لا يعود النصّ مرجعيةً حاكمةً وموجِّهةً للواقع، بل انعكاسًا له وخاضعًا لشروطه التاريخية والسوسيولوجية، يفضي إلى إفقاد النصّ استقلاله التوجيهي، ويتراجع من موقعه بوصفه مصدرًا مؤسّسًا للمعنى إلى كونه نتاجًا سياقيًّا محدود الأفق؛ وبهذا التحويل تتأسّس قطيعة أنطولوجية مع أصله الإلهي؛ إذ يُختزل النصّ إلى بنية لغوية تاريخية تُقرأ ضمن قوانين التداول البشري وآليات التأويل النسبي.

ويأتي أوّل إشكال يواجه رؤية نصر حامد أبو زيد في افتقار أطروحته إلى الدليل العقلي والنقلي المعتبر؛ فلا يقدّم برهانًا واضحًا يثبت أنّ الإنسان عاجز بطبيعته عن إدراك معنى رسالة إلهية إدراكًا مباشرًا وأمينًا، دون أن تتلوّن بظروفه التاريخية والثقافية، ومن ثمّ يظلّ السؤال الرئيس قائمًا: ما المانع من أن يتلقّى إنسان عربي رسالةً إلهيةً ويبلّغها إلى الناس صافيةً غير ممتزجة ببنيته الثقافية أو بخصوصيات بيئته التاريخية؟

وفهمًا لهذا السياق، يمكن إدراك الخلفية التي ينطلق منها أبو زيد حين يؤكّد انغلاق الفكر الإنساني ضمن حدود التاريخ والثقافة، غير أنّ هذا التصوّر ـ رغم تكرار حضوره في مشروعه ـ لم يُسنَد بأدلّة قاطعة، بل إنّ التحليل الأعمق لطبيعة الإدراك الإنساني يكشف أنّ محدودية الإنسان لا تعني استحالة إدراكه للحقائق الموحى بها؛ فالإنسان ـ بحكم وجوده الدنيوي المحصور في إطار الحواسّ والسجن الزماني المكاني ـ لا يدرك الحقائق دفعةً واحدةً، ولا يدرك الكمال الكوني إدراكًا مباشرًا وشاملًا، بل يتفاعل مع الآيات الآفاقية والأنفسية تفاعلًا تدريجيًّا عبر الزمن؛ فالأحداث تتعاقب عليه لحظةً بعد أخرى، فيرى منها جانبًا ويغيب عنه جانب آخر، وتتكوّن معارفه عبر تراكم الخبرة والتأمّل، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا البعد الزمني في تشكّل الوعي الإنساني بقوله تعالى: ﴿**وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ**﴾ [سورة إبراهيم: 5].

ومع ذلك فإنّ الإشكال لا يقف عند حدود نقد النتائج التي تفضي إليها التاريخية، بل يمتدّ إلى مساءلة الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هذه النظرية نفسها؛ إذ إنّ نظرية التاريخية بدورها قد تشكّلت في سياق ثقافي واجتماعي مخصوص، الأمر الذي يثير تساؤلًا فلسفيًّا حول مدى قدرتها على تجاوز شروطها التاريخية وادّعاء الصلاحية التفسيرية الشاملة؛ ومن هنا ينطلق النقد إلى مساءلة نظرية التاريخية ذاتها؛ فإذا كانت هذه النظرية قد وُلدت ضمن بيئة فكرية محدّدة، فإنّ تعميمها بوصفها إطارًا معرفيًّا كلّيًّا يفسّر جميع الظواهر والنصوص يظلّ موضع تساؤل؛ لأنّ ما يتكوّن داخل شروط تاريخية مخصوصة لا يثبت له ـ بالضرورة ـ طابع الإطلاق والتجاوز.

وعلى هذا الأساس يبرز سؤال منهجي جوهري: هل مقولة "تاريخية النصّ الديني" نفسها مقولة تاريخية خاضعة للسياق الذي نشأت فيه، أم أنّها حقيقة متجاوزة للتاريخ؟ فإن قيل إنّ نظرية التاريخية تمثّل حقيقةً مطلقةً ثابتةً لا تخضع بدورها للتاريخ، لزم من ذلك الإقرار بوجود حقيقة واحدة على الأقلّ تتجاوز النسبية التاريخية، وهو ما يفتح باب التساؤل حول المبرّر المعرفي الذي يجيز استثناء هذه النظرية من القاعدة التي تعمّمها على سائر المعارف.

أمّا إذا قيل إنّ نظرية التاريخية نفسها خاضعة للتاريخ والنسبية، فإنّ ذلك يقتضي أنّ صلاحيتها تبقى محكومةً بظروفها الثقافية والمعرفية الخاصّة، ولا يمكن الجزم بكونها تفسيرًا نهائيًّا شاملًا لجميع الأزمنة والسياقات، وبذلك تصبح دعوى الشمول التي ترتكز عليها موضع إشكال منطقي ومعرفي، وهذا الإشكال قريب من بعض المفارقات المنطقية التي تواجه القضايا الشمولية حين تُدرج نفسها ضمن موضوع حكمها؛ كالقضيّة القائلة: (كلّ خبرٍ كاذب)؛ إذ إنّها إن كانت صادقةً نقضت نفسها، وإن كانت كاذبةً لزم صدق بعض الأخبار [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 13، ص 589؛ ج 9، ص 609]؛ فالمقصود من هذا التمثيل ليس التسوية التامّة بين القضيّتين، بل تقريب صورة الإشكال المنطقي الذي قد يترتّب على بعض الدعاوى الكلّية حين تشمل نفسها بالحكم ذاته.

ومن هنا يظهر أنّ اختزال المعرفة بالمعطيات التاريخية ليس ضرورةً معرفيةً، بل خيار فلسفي قائم على تصوّر مخصوص لطبيعة الفهم البشري؛ ولذلك فإنّ استعارة المناهج التأويلية الغربية ـ ولا سيّما تلك التي تتبنّى مركزية القارئ وتحرير النصّ من سلطة مؤلّفه ـ تؤدّي إلى نقل مركز إنتاج المعنى من النصّ إلى المتلقّي؛ ويعبّر هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) بوضوح عن هذا الموقف بقوله: «محاولة استعادة "قصدية المؤلّف" أو إعادة بناء أفق المخاطَبين الأوائل هي محاولة محكومة بالفشل، بل وغير ضرورية لفعل الفهم؛ فلكي تنشأ علاقة تأويلية حقيقية وجديدة، لا بدّ من تحرير النصّ من سلطة أصله» [Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, p. 395].

غير أنّ تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم يُغفل خصوصيته النوعية بوصفه نصًّا إلهيًّا هاديًا يتجاوز حدود التاريخ؛ فقد نصّ القرآن على هذا البعد بقوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ [سورة النحل: 89]؛ كما يبيّن السيّد الطباطبائي شمولية الهداية القرآنية بقوله: «إنّ القرآن نزل هدًى للعالمين، يهديهم إلى واجب الاعتقاد وواجب الخلق وواجب العمل، وما بيّنه من المعارف النظرية حقائق لا تختصّ بحال دون حال، ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة، أو شرعه من حكم عملي، لا يتقيّد بفرد دون فرد، ولا عصر دون عصر، لعموم التشريع» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 42]. ويؤكّد الشيخ عبد الله جوادي آملي هذا البُعد بقوله: «إنّ الله سبحانه بيّن في عدّة آيات أنّ القرآن الكريم كتاب هداية للناس جميعًا» [جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج 2، ص141 و 142].

وبناءً على ذلك فإنّ تطبيق المناهج التأويلية القائمة على تحرير النصّ من سلطة مصدره الإلهي يؤدّي إلى تحوّل عميق في البنية الدلالية للقرآن؛ إذ تنتقل دلالاته من منظومة هداية

ذات مرجعية معيارية ثابتة، إلى مجرّد شبكة من العلامات اللغوية القابلة للتفكيك وإعادة التركيب وفق أفق القارئ، وبهذا التحوّل يصبح المعنى خاضعًا للتسييل الدلالي والنسبية المطلقة، وهو ما يفضي ـ في نهايته المنطقية ـ إلى إلغاء البعد المعياري للوحي وتحويله إلى نصٍّ أدبيٍّ يُتعامل معه بالآليات ذاتها التي صيغت أصلًا لقراءة النصوص الإنسانية التاريخية، لا النصوص المؤسّسة والهادية.

ثانيًا: المآلات المنهجية.. أنسنة النصّ وتاريخانيته (تفكيك المرجعية ونزع القداسة)

لا يقف المنهج الذي اعتمده نصر حامد أبو زيد عند حدود الوصف والتحليل الظاهري لبنية النصّ، بل يتجاوز ذلك إلى مستوًى أعمق يفضي فيه النصّ القرآني إلى الخضوع لمنظومة من الافتراضات الفلسفية المسبقة التي تشكّل أفق القراءة وتوجّه نتائجها؛ فباستعارة أدوات منهجية وهرمنيوطيقية نشأت في سياقات فكرية غربية ـ ولا سيّما في إطار اللاهوت المسيحي ونقد نصوص العهدين ـ يجري التعامل مع القرآن ضمن نموذج تحليلي صيغ أساسًا لمعالجة نصوص ذات تاريخ تدويني مختلف؛ فضمن هذا الإطار المنهجي تتّجه قراءة أبو زيد تدريجيًّا نحو نتائج تتجاوز حدود التحليل اللغوي أو التاريخي؛ لتفضي في نهاية المطاف إلى إعادة تعريف طبيعة النصّ نفسه، وعلى هذا الأساس تنتهي هذه المقاربة إلى نتيجتين مركزيتين تمثّلان الركيزة الأعمق في مشروعها التفكيكي:

1ـ أنسنة النصّ: تتجلّى هذه الفكرة في السعي إلى تجريد النصّ القرآني من طابعه الإلهي المتجاوز، وإعادة إدراجه ضمن الأفق الإنساني المحدود، بحيث يُفهم بوصفه خطابًا خاضعًا لشروط الإدراك البشري وقيود التجربة التاريخية؛ فوفق هذا المنظور لا يعود النصّ مرجعيةً متعاليةً تمتلك سلطةً توجيهيةً مستقلّةً، بل يتحوّل إلى نتاج لغوي وثقافي يتشكّل داخل أطر الفهم الإنساني؛ فالنتيجة المنهجية المباشرة لمثل هذا التصوّر هي إفضاؤه إلى ما يمكن تسميته بنزع القداسة عن النصّ، بما يترتّب على ذلك من التشكيك في الإلزام القطعي لمضامينه، سواء من جهة ثبوته أو من جهة دلالته.

ولإسناد هذا المسار التأويلي، يحاول أبو زيد أن يستحضر بعض المقولات الكلامية من التراث الإسلامي ـ ولا سيّما أطروحة المعتزلة في مسألة خلق القرآن [التميمي، مقالة التعطيل والجعد، ص 78] ـ مقدّمًا إيّاها بوصفها أساسًا يمكن الانطلاق منه للقول بحدوث النصّ وارتباطه بالإطار الزمني للتجربة الإنسانية، غير أنّ هذا التوظيف يثير إشكالًا منهجيًّا

واضحًا؛ إذ يغفل الفروق العقدية والسياقية العميقة بين الجدل الكلامي الذي نشأت فيه تلك المقولة، وبين القراءة الحداثية التي تستدعيها اليوم لتدعيم تصوّر تاريخاني للنصّ لم يكن هو المقصود في أفقه الأصلي.

2ـ تاريخانية النص: وهي النتيجة المباشرة للأنسنة، وتعني حصر النصّ في ظرفه الزماني والمكاني لحظة التنزيل [انظر: الطعان، العلمانيون والقرآن.. تاريخية النصّ، ص 332]، وهذا يفضي إلى تحويله إلى مجرّد فهم بشري نسبي غير ثابت، يتغيّر بحسب بيئة المتلقّي وزمانه، وتكمن خطورة مقولة "تاريخية النصّ" في إقرارها بعدم صلاحية النصّ لكلّ زمان ومكان، وإمكانية تغيير ما تضمنه من أحكام عقدية وتشريعية بحجّة تغيّر ظروف الواقع والمجتمع والثقافة.

يؤكّد أبو زيد هذا التحوّل الأنطولوجي للنصّ بقوله: «إنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح مفهومًا، يفقد صفات الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالته، إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 126]. ويضيف لتأكيد هذا التحوّل الجذري في طبيعة النصّ: «والنصّ منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي: مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه نصًّا إلهيًّا، وصار فهمًا [نصًّا إنسانيًّا]؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل» [المصدر السابق]. ويمضي أبعد من ذلك ليقرّر مصادرة مفادها أنّ: «النصوص دينيةً كانت أم بشريةً محكومةٌ بقوانين ثابتةٍ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد» [المصدر السابق، ص 119]. ويضيف أبو زيد: «لقد كان محمّد ﷺ المستقبِل الأوّل للنصّ ومبلّغه جزءًا من الواقع والمجتمع، وكان ابن المجتمع ونتاجه» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسةٌ في علوم القرآن، ص 59].

وفي ضوء هذا المسار، يتبيّن أنّ الإشكالية لا تقتصر على نقد التراث، بل تمتدّ إلى بنية النصّ ذاته عبر تداخل مناهج تحليلية متباينة، بما يفضي إلى نتائج إشكالية؛ إذ يظهر خلطٌ منهجيٌّ بين النصّ وفهمه؛ فالقول بتحوّل الوحي إلى "نصٍّ إنسانيٍّ" بمجرّد تلقّيه يدمج بين النصّ بوصفه مرجعيةً ثابتةً، والفهم بوصفه نشاطًا بشريًّا نسبيًّا، مع أنّ اختلاف التأويلات لا يعني تغيّر طبيعة النصّ، بل يعكس حدود الإدراك الإنساني.

كما يتجلّى الإشكال في التوظيف المتعسّف لمفهوم "أسباب النزول"؛ إذ تحوّل من أداة تفسيرية تُعين على فهم السياق إلى قيد تاريخي يحصر الدلالة في مناسبة معيّنة، خلافًا للمبدإ الأصولي القائل: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، الذي يحفظ للنصّ امتداده الزمني وفاعليته التشريعية.

وفي هذا السياق يأتي النصّ المقتبس ليعبّر عن الرؤية التي تنتقد هذا الفهم التقليدي؛ إذ يقول: «إنّ معرفة أسباب النزول ليست مجرّد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكّل النصّ، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النصّ واستخراج دلالاته؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمُسبَّب كما يقولون ... إنّ الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر، ومع ذلك يظلّ إصراره طاغيًا على أن يتجاهل "مقاصد الشريعة"، التي لا يمكن أن تبرز إلّا من خلال دراسة علاقة النصّ بالواقع؛ وذلك بالزعم أنّ العبرة "بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، والتمسّك بهذا بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كلّ نصوص القرآن من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج يصعب أن يسلّم بها الفكر الديني» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 102 - 104].

وبذلك يتّضح أنّ الإشكال لا يكمن في استحضار أسباب النزول في حدّ ذاته، بل في طبيعة توظيفها: هل تُستثمر بوصفها أداةً لفهم أعمق للنصّ، أم تُحوَّل إلى آلية لتقييد دلالته؟ وهو سؤال يكشف عمق التوتر بين المقاربات التراثية والمناهج الحديثة في التعامل مع النصّ القرآني.

ثالثًا: الاختزال اللغوي وإسقاط نظرية "موت المؤلّف" (عزل النصّ عن مصدره الإلهي)

يحدث نصر حامد أبو زيد ارتباكًا إبستمولوجيًا واضحًا في توصيفه للقرآن الكريم حين يدرجه ضمن إطار "النصّ اللغوي" بالمعنى العامّ؛ إذ يفضي هذا التوصيف إلى تعميم إشكالي يجرّد النصّ القرآني من خصوصيته الوحيانية، ويجعله قابلًا للاندراج ضمن الفئة نفسها التي تنتمي إليها النصوص البشرية؛ وذلك أنّ اللغة ـ بوصفها وسيط التعبير ـ هي القاسم المشترك بين مختلف أنماط الخطاب، بحيث «ما من خطابٍ إلّا وتكون اللغة جسده، وما من نصٍّ إلّا ويمكن عدّه مجازًا لغويًّا» [حرب، نقد النصّ، ص 207]، ومن هنا يتوسّع أبو زيد في مفاهيم مثل "أنسنة النصّ" و"تاريخية النصّ" بما يجعل القرآن داخل دائرة "التراث" الذي تعاد قراءته وفق شروط اللحظة المعاصرة.

ويحاول أبو زيد تبرير هذا التوجّه باعتباره محاولةً لربط التراث بآليات القراءة المعاصرة، حين يقرّر أنّ «التراث مجموعة من النصوص تتكشّف دلالتها مع كلّ قراءة جديدة، وليست كلّ قراءة جديدة إلّا محاولةً لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 19].

ويبلغ هذا المسار مداه حين يُختزل الوحي إلى "نصٍّ" مستقلٍّ عن مصدره، فيُفهم وفق الشروط التاريخية والثقافية لظهوره، لا وفق خصوصيته بوصفه خطابًا إلهيًّا ذا قصد محدّد، وهذا التوجّه يعكس ـ في عمقه ـ انتقالًا غير مصرَّح به من مناهج البنيوية والتفكيكية إلى تبنّي أحد أبرز مرتكزاتها: "نظرية موت المؤلِّف".

فوفقًا لهذه النظرية ـ كما قدّمها رولان بارت (Roland Barthes) وعمّقها لاحقًا منظّرو النصّ ـ لا يعدّ المؤلّف المرجع الأخير في إنتاج الدلالة؛ فدوره ينتهي بمجرّد أن يضع النصّ على الورق، ويعبّر بارت عن هذا التصوّر بقوله: «إنّ المؤلّف على المستوى اللساني ليس أكثر من لحظة كتابة ... إنّ ملفوظ النصّ لا يعتمد على شرائط المؤلّف الزمانية والمكانية، ليس ثمّة زمن سوى زمن القول وكلّ نصٍّ مكتوب أبدًا هنا والآن» [سلفرمان، نصّيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ص 55]؛ وبناءً على ذلك فإنّ اللغة ـ بحسب هذا التصوّر ـ هي التي "تتكلّم"، لا المؤلّف الذي قام بالكتابة.

ومن هذا المنطلق نقول إنّ إدراج هذه الرؤية في تحليل النصّ القرآني يؤدّي إلى إقصاء قصدية المتكلّم الإلهي، وتحويل القارئ إلى مركز إنتاج الدلالة، ممّا يؤدّي إلى تفكيك البنية المرجعية للنصّ وإحلال النسبية التأويلية محلّه؛ وبهذا يفقد الوحي وظيفته الهدايتية ويتحوّل إلى مادّة لغوية قابلة لإعادة التشكيل، ويصبح القارئ والنصّ في حوار متبادل «دون هدف استكشاف مراد المتكلّم، بل إقامة تفاعل تأويلي مفتوح» [واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص 59].

وفي مقابل هذا الاتّجاه، يؤكّد التراث الأصولي الإسلامي مركزية "قصد المؤلِّف" في عملية الفهم؛ فصحيح أنّ العلماء المسلمين لم يستخدموا التعبير الحديث "محورية المؤلّف"، لكنّهم قرّروا مضمونه بدقّةٍ في مباحث الألفاظ والتفسير؛ إذ تكون العبرة بمراد المتكلّم لا بميول المفسّر [واعظي، نظرية تفسير النصّ، ص 231]؛ فالتفسير هو كشف المعنى الذي أراده المتكلّم، لا إنتاج معنى جديد. وقد ميّز علم الأصول بين النصّ والظاهر والمجمل، وأقام عملية الاستنباط على تحديد كيفية دلالة اللفظ على معناه، فاللفظ "النصّ" هو ما لا يحتمل إلّا معنًى واحدًا، كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾ [سورة النساء: 4]؛ إذ لا يحتمل إلّا التحريم. أمّا الظهور فهو ما دلّ على معنى بنحو راجح بحسب القواعد العرفية؛ ولذلك قال السيّد الهاشمي الشاهرودي: «إن كان اللفظ ظاهرًا فيما قصد المتكلّم تفهيمه فهو مبيّن ... فإن كان للّفظ بما له من الخصوصيات ظاهرًا في ذلك عرفًا فهو مبيّن، وإلّا فمجمل» [الهاشمي الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ج 2، ص 352].

وانطلاقًا من هذا يكون دور المفسّر هو "الاستظهار" وفق الطريقة العقلائية، مع التحرّر من القبليات الشخصية؛ لأنّ الخروج عنها خروج عن منهج العقلاء في فهم النصوص، وإذا أُثير الإشكال القائل بأنّ النصوص الدينية لا يمكن فهمها بالظواهر بسبب التطوّر اللغوي واختلاف الزمان، فقد أجاب الأصوليون عن ذلك بقاعدة "أصالة عدم النقل"[1]؛ أي أنّ الأصل بقاء اللفظ على معناه ما لم يثبت خلافه بدليل. [انظر: سبحاني، تهذيب الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخميني)، ج 1، ص 86]

كما ميّز السيّد محمدباقر الصدر بين "الظهور الذاتي" و"الظهور الموضوعي"، معتبرًا أنّ الحجّة إنّما هي للظهور الموضوعي المشترك بين أهل العرف، لا الفهم الشخصي المتأثّر بالظروف الذاتية. [انظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 292]

وعلى هذا الأساس يُنظر إلى المفسّر باعتباره متلقّيًا للنصّ، يسعى إلى اكتشاف دلالته وفق ضوابط اللغة والسياق، دون أن يكون له دور في إنشاء المعنى أو تشكيله؛ لأنّ أيّ تدخّل ذاتي غير منضبط يُعدّ خروجًا عن المنهج، ويدخل في باب التفسير بالرأي، كما أنّ أساس الفهم في النظرية الاجتهادية يقوم على محورية "المراد الجدّي" للمؤلّف، أي مطابقة المعنى المستفاد من اللفظ لما قصده المتكلّم، وهو ما يعبّر عنه في أصول الفقه بـ"أصل التطابق" بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية. [مشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص 30]

ومن هنا يذهب بعض الباحثين إلى أنّ المقاربات الهرمنيوطيقية التي تلغي محورية المؤلِّف أو النصّ تنتهي إلى تقويض التفسير؛ إذ إنّ الرؤية التوحيدية تجعل المعنى تابعًا لإرادة المؤلِّف الحكيم، ودور المفسّر يقتصر على الكشف عن هذا المعنى. [سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن ومنهجية فهمه، ص 393]

وبذلك يتبيّن أنّ الخلاف الجوهري في قراءة أبو زيد لا يتعلّق بمجرّد تنوّع مناهج الفهم أو نقد التراث التفسيري، بل يمسّ صميم جدلية الثابت والتاريخية في النصّ القرآني؛ إذ يؤدّي توصيف النصّ بوصفه نتاجًا ثقافيًّا تاريخيًّا إلى تقليص دائرة الثبات الدلالي، وإعادة تموضع النصّ داخل أفق التحوّل التاريخي، بما يعيد طرح السؤال حول حدود المرجعية المتعالية للنصّ في مقابل شروط السياق الإنساني.

1- وقد يسمّى عند الأصوليين بـ "الاستصحاب القهقرائي"؛ إذ يكون زمن اليقين متأخّرًا عن زمن الشكّ، وقد سمّاه المحقّق العراقي بـ "أصالة تشابه الأزمان". [انظر: العراقي، نهاية الأفكار، ج 1، ص 67]

المبحث الثاني: أنسنة النصّ وتوظيف فكر المعتزلة

ينتقل نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي من الاعتماد الصريح على المناهج الغربية ـ كالبنيوية والهرمنيوطيقا الحديثة ـ إلى محاولة البحث عن نوع من "الشرعية التراثية" داخل النسق الفكري الإسلامي لتدعيم أطروحاته التأويلية؛ ويظهر ذلك بوضوح في محاولته استدعاء بعض مقولات علم الكلام ـ ولا سيّما الفكر الاعتزالي ـ بوصفه أرضيةً فكريةً يمكن أن تستند إليها قراءته التاريخانية للنصّ القرآني، فبدل أن يظهر المشروع التأويلي بوصفه قطيعةً معرفيةً مع التراث، يسعى أبو زيد إلى تقديمه باعتباره امتدادًا لبعض الاتّجاهات العقلانية في الفكر الإسلامي، وفي مقدّمتها الاتّجاه الاعتزالي.

ومن هنا تتجلّى محاولة توظيف التراث الاعتزالي بوصفه حلقة وصل بين المنهجيات الحداثية في تحليل النصوص وبين الخطاب الإسلامي التراثي؛ إذ يرى أبو زيد أنّ بعض الأطروحات الكلامية القديمة يمكن أن تُقرأ من جديد في ضوء المناهج المعاصرة، بحيث تسهم في تأسيس رؤية تاريخية للنصّ الديني، غير أنّ هذه القراءة تثير تساؤلاتٍ منهجيةً حول مدى مشروعية هذا التوظيف، وحول الحدود الفاصلة بين الاستفادة من التراث وإعادة تأويله بما يخدم أطروحاتٍ فكريةً معاصرةً لم تكن مطروحةً في سياقه الأصلي:

أوّلًا: توظيف مقولة "خلق القرآن" لتأسيس تاريخية النصّ

يحاول نصر حامد أبو زيد أن يؤسّس قراءته التاريخية للنصّ القرآني بالعودة إلى إحدى القضايا الكلامية الكبرى التي شهدها التراث الإسلامي، وهي مسألة "خلق القرآن" عند المعتزلة؛ فقد ذهب المعتزلة إلى أنّ القرآن مخلوق حادث، وليس صفةً قديمةً قائمةً بذات الله تعالى؛ وذلك انطلاقًا من تصوّرهم للتوحيد وتنزيه الذات الإلهية عن تعدّد الصفات القديمة؛ ومن ثمّ رأوا أنّ كلام الله فعل من أفعاله، والأفعال الإلهية ـ في تصوّرهم ـ تتعلّق بالعالم المخلوق، وتتحقّق في إطار الزمان. [انظر: القاضي المعتزلي، المغني.. خلق القرآن، ج 7، ص 269؛ الراوي، ثورة العقل، ص 213]

ويعيد أبو زيد قراءة هذه المقولة الكلامية في إطار معاصر، فيربط بين القول بخلق القرآن وبين فكرة "تاريخية النصّ" [انظر: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 75]، معتبرًا أنّ القول بحدوث القرآن في الزمن يفتح المجال لفهمه بوصفه خطابًا تشكّل في سياق تاريخي وثقافي محدّد. ومن هذا المنطلق يرى أنّ القرآن ـ بوصفه كلام الله ﷻ ـ ينتمي إلى مجال الفعل الإلهي لا إلى مجال الصفات الذاتية القديمة؛ لأنّ الكلام في هذا التصوّر فعلٌ من أفعال الله ﷻ، وكلّ فعل إلهيّ يتحقّق في العالم المخلوق داخل الزمن والتاريخ.

وبناءً على هذا التصوّر يذهب إلى أنّ القرآن ـ من حيث ظهوره في الواقع الإنساني ـ يعدّ ظاهرةً تاريخيّةً؛ لأنّه تجلٍّ من تجلّيات الفعل الإلهي الذي تحقّق في لحظة من لحظات التاريخ، وبهذا المعنى تصبح "تاريخية النصّ" عنده دالّةً على الحدوث في الزمن، حتّى وإن كان ذلك في لحظة افتتاح الزمن نفسه، أي في اللحظة التي بدأ فيها التمايز بين الوجود المطلق المتعالي والوجود الزمني المشروط، فإذا كان الفعل الإلهي الأوّل ـ وهو إيجاد العالم ـ يمثّل افتتاح الزمن، فإنّ ما يليه من أفعال إلهية يظلّ خاضعًا للإطار التاريخي بحكم وقوعه داخل الزمن، ومن ثمّ يكون القرآن ـ في هذا السياق ـ حدثًا تاريخيًّا من حيث تحقّقه في الواقع الإنساني. [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 68 و71 و75]

غير أنّ هذا التأسيس يثير إشكالًا منهجيًّا مهمًّا، يتمثّل في أنّ الربط بين مقولة "خلق القرآن" وبين مفهوم "تاريخية النصّ" ليس أمرًا بدهيًّا في السياق الكلامي الذي نشأت فيه هذه المقولة، فالمعتزلة ـ على الرغم من قولهم بخلق القرآن ـ لم يتعاملوا معه بوصفه نصًّا بشريًّا أو نتاجًا ثقافيًّا خاضعًا لآليات التاريخ الاجتماعي، بل ظلّ القرآن عندهم وحيًا إلهيًّا منزلًا يتمتّع بسلطة معرفية وتشريعية مطلقة، ومن ثمّ فإنّ تحويل هذه المقولة الكلامية إلى أساس لفكرة تاريخانية النصّ يمثّل انتقالًا من إطار كلامي عقدي إلى إطار إبستمولوجي حديث لم يكن حاضرًا في الفكر الاعتزالي الأصلي.

كما أنّ القول بحدوث الفعل الإلهي في الزمن لا يستلزم بالضرورة إخضاع النصّ الديني لمنطق التاريخانية بالمعنى الذي يجعل دلالاته أسيرةً للتحوّلات الاجتماعية والثقافية؛ إذ ينبغي التمييز بين "حدوث النصّ" من جهة تعلّقه بزمن التنزيل، وبين "تاريخية المعنى" التي تفترض تغيّر الدلالات تبعًا لتحوّل السياقات التاريخية، فهذا التفريق يعدّ أساسًا في فهم طبيعة الخطاب الديني؛ لأنّ الاستناد إلى مقولة خلق القرآن لتأسيس مفهوم تاريخية النصّ ينطوي على نقل للمسألة من إطارها الكلامي المتعلّق بطبيعة الكلام الإلهي إلى إطار تأويلي مختلف يتعلّق بنسبية الدلالة وتحويل المعنى إلى نتاج تاريخي متغيّر، وهو ما يتجاوز الدلالات التي طُرحت ضمنها هذه المقولة في التراث الكلامي.

ومن هنا يمكن القول إنّ توظيف الفكر الاعتزالي في مشروع أبو زيد لا يقتصر على مجرّد الاستفادة من بعض مفاهيمه، بل يتّجه إلى إعادة تأويله وإدخاله في إطار نظري جديد يتقاطع مع مفاهيم الهرمنيوطيقا المعاصرة ونظريات تحليل الخطاب، فهذا ما يجعل العلاقة بين الفكر الاعتزالي وبين القراءة التاريخانية للنصّ علاقةً إشكاليةً؛ إذ يبدو أنّ هذا التوظيف

يتجاوز حدود الامتداد الفكري الطبيعي ليأخذ شكل إسقاط مفاهيم معاصرة على سياقات تراثية مختلفة في بنيتها المعرفية وأهدافها العقدية.

وبناءً على ذلك فإنّ محاولة تأسيس تاريخية النصّ القرآني على مقولة خلق القرآن تظلّ محلّ نقاش علمي واسع؛ لأنّها تنقل قضيّةً كلاميةً نشأت في إطار الجدل العقدي حول صفات الله تعالى إلى مجال تأويلي جديد يتعلّق بطبيعة النصّ ووظيفته المعرفية والتشريعية، وهو انتقال منهجي يقتضي ـ في نظر كثير من الباحثين ـ قدرًا أكبر من التدقيق في الحدود الفاصلة بين السياق الكلامي التراثي وبين الاستخدامات التأويلية المعاصرة لهذه المفاهيم.

ثانيًا: الفارق المنهجي بين المعتزلة ومشروع أبو زيد

وعند التأمّل في التراث الكلامي يتبيّن أنّ الفارق بين موقف المعتزلة وبين القراءة التي يقدّمها نصر حامد أبو زيد ليس فارقًا جزئيًّا في بعض النتائج، بل هو فارقٌ جوهريٌّ في المنهج والمقصد وطبيعة التصوّر المعرفي للنصّ الديني؛ فالمعتزلة ـ رغم قولهم بخلق القرآن ـ ظلّوا يتحرّكون داخل الإطار العقدي الإسلامي الذي يقرّر المصدر الإلهي للنصّ ويؤكّد سلطته المعرفية والتشريعية المطلقة، ولم يكن هدفهم من القول بخلق القرآن نزع القداسة عنه أو إدخاله في دائرة الإنتاج الثقافي البشري، بل كان مقصدهم الأساسي حماية مبدإ التوحيد وتنزيه الذات الإلهية عن تعدّد الصفات القديمة.

ومن هذا المنطلق عدّ المعتزلة كلام الله فعلًا من أفعاله، ورأوا أنّ الأفعال الإلهية حادثة تتعلّق بالعالم المخلوق [الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 191]، غير أنّ هذا التصوّر لم يؤدّ لديهم إلى القول بتاريخية النصّ بمعنى خضوعه لمنطق التحوّل الثقافي أو الاجتماعي، بل بقي القرآن في نظرهم وحيًا إلهيًّا منزلًا يتضمّن حقائق عقديةً وأحكامًا شرعيةً ملزمةً؛ ولذلك فإنّ القول بخلق القرآن عندهم كان قضيّةً كلاميةً تتعلّق بطبيعة الصفات الإلهية، ولم يكن مشروعًا معرفيًّا لإعادة تعريف طبيعة النصّ الديني أو إعادة تحديد علاقته بالواقع والتاريخ.

كما أنّ منهج المعتزلة في تفسير النصّ ظلّ مرتبطًا بأصول الاستدلال المعروفة في علم الكلام وأصول الفقه؛ إذ كانوا يلجؤون إلى التأويل العقلي في المواضع التي يرون فيها تعارضًا ظاهريًّا بين النصوص، وبين مقتضيات العقل أو مبادئ التنزيه الإلهي [انظر: أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان والإعجاز القرآني، ص 144؛ شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنّة، ج 1، ص 429]، ومع ذلك فإنّ هذا التأويل كان يتمّ في إطار الإقرار بثبات النصّ ومرجعيته، ولم يكن يهدف إلى

تحويله إلى خطابٍ تاريخي مفتوح على دلالات غير محدودة؛ فالتأويل عندهم كان وسيلةً لحماية المعنى العقدي للنصّ، لا أداةً لإعادة إنتاجه بصورة دائمة تبعًا لتغيّر السياقات التاريخية.

أمّا القراءة التي يقدّمها أبو زيد فتتحرّك في إطار إبستمولوجي مختلف؛ إذ تنطلق من تصوّر للنصّ بوصفه خطابًا لغويًّا تشكّل في سياق اجتماعي وثقافي معيّن، وتفاعل مع واقع تاريخي محدّد؛ ومن هنا يصبح النصّ في أحد أبعاده نتاجًا لعملية تفاعل بين الوحي الإلهي وبين الواقع الإنساني الذي نزل فيه؛ وبناءً على هذا التصوّر لا يعود المعنى محصورًا في الدلالة الأولى التي فهمها الجيل الأوّل، بل يصبح مفتوحًا على إمكانات تأويلية متجدّدة تتشكّل في ضوء تحوّلات التاريخ والثقافة.

ويترتّب على هذا التحوّل المنهجي انتقال مركز الثقل في فهم النصّ من المؤلّف الإلهي إلى عملية القراءة ذاتها؛ إذ تصبح الدلالة نتاجًا للتفاعل بين النصّ والقارئ والسياق التاريخي، وهنا يتجلّى التأثير الواضح للمناهج الهرمنيوطيقية الحديثة التي تؤكّد أنّ النصّ لا يمتلك معنى نهائيًّا ثابتًا، وأنّ كلّ قراءة هي إعادة إنتاج للمعنى في ضوء شروطها التاريخية الخاصّة.

ومن ثمّ فإنّ الفارق بين المعتزلة وأبو زيد لا يكمن في مسألة "خلق القرآن" في ذاتها، بل في النتائج المعرفية التي تُبنى عليها هذه المسألة؛ فالمعتزلة استخدموا هذه المقولة في إطار جدل كلامي يتعلّق بصفات الله تعالى، بينما يوظّفها أبو زيد في إطار مشروع تأويلي يسعى إلى إعادة تعريف طبيعة النصّ الديني بوصفه خطابًا تاريخيًّا متفاعلًا مع الواقع؛ ولهذا يرى عدد من الباحثين أنّ استدعاء الفكر الاعتزالي في هذا السياق لا يعكس امتدادًا حقيقيًّا لذلك التراث بقدر ما يمثّل إعادة قراءة له في ضوء تصوّرات فكرية معاصرة، فالمقولات التي نشأت في سياق عقدي محدّد يجري نقلها إلى سياق معرفي مختلف تمامًا؛ إذ تعاد صياغتها لتدعم رؤيةً تاريخانيةً للنصّ لم تكن مطروحةً في الفكر الاعتزالي بالمعنى الذي يطرحه أبو زيد.

ومن هنا يمكن القول إنّ العلاقة بين المشروع التأويلي لأبو زيد وبين التراث الاعتزالي هي علاقة توظيف انتقائي أكثر منها علاقة امتداد منهجي؛ إذ يتمُّ استحضار بعض المفاهيم التراثية وإعادة تفسيرها بما ينسجم مع الأفق النظري للهرمنيوطيقا المعاصرة ونظريات تحليل الخطاب، الأمر الذي يجعل هذا التوظيف أقرب إلى إعادة بناء دلالي للتراث منه إلى استئنافٍ حقيقيٍّ لمساره الفكري.

ومن هذا المنطلق يتّضح أنّ الفارق المنهجي بين المعتزلة وبين مشروع أبو زيد لا يتعلّق بمجرّد اختلاف في بعض التفاصيل التفسيرية، بل يمتدّ إلى طبيعة التصوّر الكلّي للنصّ الديني ومصدر معناه وحدود التأويل فيه، فبينما ظلّ النصّ عند المعتزلة مرجعًا ثابتًا تتّجه إليه عملية الفهم، يصبح النصّ في القراءة التاريخانية فضاءً مفتوحًا لإنتاج المعنى عبر القراءات المتعاقبة، وهو تحوّل معرفي عميق يغيّر طبيعة العلاقة بين النصّ والواقع والقارئ.

ثالثًا: أنسنة النصّ من خلال مفهوم تاريخية الخطاب

ينطلق نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي من فكرة مركزية مفادها أنّ النصّ القرآني تشكّل داخل سياق تاريخي محدّد، وأنّ فهمه لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن هذا السياق الذي نشأ فيه، وفي سبيل تدعيم هذا التصوّر يستند إلى ظاهرة "أسباب النزول" التي يرى فيها مؤشّرًا واضحًا على العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع الاجتماعي الذي نزل فيه الوحي؛ إذ إنّ كثيرًا من الآيات ـ بحسب هذا الفهم ـ جاءت استجابةً لوقائع وأحداث محدّدة في المجتمع الأوّل، وفي هذا السياق يصرّح أبو زيد قائلًا: «إنّ علم أسباب النزول يزوّدنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادّة جديدة ترى النصّ استجابةً للواقع تأييدًا أو رفضًا، وتؤكّد علاقة الحوار والجدل بين النصّ والواقع» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 97].

وانطلاقًا من هذا التصوّر يذهب أبو زيد إلى أنّ العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع لا تنحصر في مرحلة التنزيل فحسب، بل تمتدّ عبر التاريخ من خلال عملية التأويل التي يعاد فيها إنتاج المعنى تبعًا للتحوّلات الاجتماعية والثقافية، فالنصّ ـ من حيث بنيته اللغوية ـ لا يحمل دلالةً واحدةً مغلقةً، بل يتكوّن من منظومة من الدوالّ التي تسمح بإعادة قراءته في ضوء سياقات تاريخية متجدّدة؛ لأنّ اللغة ـ في نظره ـ ليست انعكاسًا مباشرًا وثابتًا للواقع، بل تعبير رمزي عنه قابل للتطوّر والتغيّر.

وعلى هذا الأساس تتحدّد فكرة "تاريخية النصّ" عند أبو زيد؛ إذ لا تنحصر دلالات النصّ القرآني ـ وفق هذا التصوّر ـ في معنًى واحد ثابت، بل تبقى منفتحةً على تعدّد القراءات التي تتجدّد بتجدّد الظروف التاريخية؛ فالنصّ في هذا الإطار يدخل في حالة تفاعل دائم مع الواقع؛ إذ بدأ هذا التفاعل في عصر الوحي من خلال أسباب النزول، ثمّ يستمرّ بعد ذلك عبر القراءات المتعاقبة التي تنتج معاني جديدةً استجابةً لتحوّلات الزمان والمكان.

وفي ضوء ذلك يصرّح أبو زيد بأنّ نزول القرآن كان مرتبطًا بحاجات الواقع وحركته المتغيّرة خلال فترة امتدّت لأكثر من عشرين عامًا، وأنّ العلاقة الجدلية بين الوحي والواقع لم تتوقّف بانقطاع الوحي، بل تواصلت عبر التاريخ من خلال عملية الفهم والتأويل؛ إذ يتغيّر معنى النصّ تبعًا لتغيّر معطيات الواقع وسياقاته الثقافية. [انظر: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 103]

غير أنّ هذا التصوّر يثير تساؤلاتٍ نقديةً عدّةً عند تأمّل طبيعة الوحي القرآني وسياق تنزّله التاريخي، فالأحداث والوقائع التي شهدها عصر الرسالة كانت كثيرةً ومتلاحقةً، ومع ذلك لم يواكبها الوحي في كلّ مرّة بآية تخلّدها أو تشير إليها، بل إنّ الوحي نفسه توقّف في مطلع البعثة مدّةً تقارب ثلاث سنوات، كما نقل ذلك جمهور المفسّرين، حتّى عُدّ هذا الأمر عند بعض الباحثين من المسائل التي لا يكاد يقع فيها خلاف بينهم [انظر: معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 1، ص 145]، وهذا يثير سؤالًا منهجيًّا مهمًّا: ما تفسير هذا الانقطاع في بداية الدعوة، وما دلالة هذا الصمت القرآني إزاء كثير من الوقائع الكبرى، إذا كان الوحي ـ وفق التصوّر الذي يطرحه نصر حامد أبو زيد ـ مجرّد خطاب متفاعل بصورة مباشرة مع أحداث العصر وثقافته؟

ويزداد هذا التساؤل وضوحًا عند ملاحظة أنّ طائفةً كبيرةً من آيات القرآن الكريم نزلت ابتداءً دون أن ترتبط بحادثة محدّدة أو تأتي جوابًا لسؤال سابق من الناس، بل وردت لتأسيس الأحكام، وترسيخ المبادئ العقدية والأخلاقية، وبسط معالم الهداية، ويندرج في هذا الإطار عدد واسع من الآيات التي تتناول قصص الأمم السابقة، أو تكشف عن أخبار الغيب، مثل مشاهد عالم البرزخ، وأوصاف الجنّة والنار، وأهوال يوم القيامة وما يكتنفها من مواقف عظيمة. [انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 83؛ حجتي، أسباب النزول، ص 19 و20]

وقد عالجت بعض الدراسات الحديثة قضيّة أسباب النزول من زاوية إحصائية وتحليلية، فخلصت إلى أنّ نسبة الآيات التي وردت لها أسباب نزول لا تشكّل سوى جزء محدود من مجموع آيات القرآن الكريم، في حين أنّ الغالبية الساحقة من الآيات لم يُنقل لها سبب نزولٍ خاصٍّ؛ فقد أحصى الواحدي في كتابه "أسباب النزول" ما يقارب 427 آيةً فقط من أصل 6236 آيةً قرآنيةً، وهي نسبة لا تتجاوز 7.5٪ تقريبًا، بينما جمع السيوطي في كتابه "لباب النقول" نحو 888 آيةً، أي ما يقارب 14٪ من مجموع الآيات [محمد فاضل، الاتّجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص256]، وهذه الأرقام ـ على تفاوتها ـ تؤكّد أنّ القسم الأكبر من النصّ القرآني لم يكن مرتبطًا بواقعة تاريخية جزئية بالمعنى الذي تفترضه القراءة التاريخانية للنصّ.

ومن هنا يظهر أنّ تعميم تاريخانية القرآن اعتمادًا على فكرة أسباب النزول تعميم لا تؤيّده الوقائع العلمية؛ إذ إنّ القسم الأكبر من آيات القرآن لم ينزل استجابةً لحدث عارض أو واقعة زمنية محدّدة، بل جاء خطابًا ذا طابع كلّي يتجاوز الإطار التاريخي المباشر، موجّهًا إلى الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة.

رابعًا: تعدّدية المعنى ونقد فكرة "القراءة البريئة"

يفضي هذا التصوّر إلى نفي إمكانية وجود معنى واحد ثابت للنصّ، والقول بتعدّد الدلالات بتعدّد القرّاء وتحوّل السياقات التاريخية والمعرفية؛ ومن هذا المنطلق يرفض أبو زيد ما يصفه بـ"القراءة البريئة"، أي تلك القراءة التي تفترض وجود معنًى موضوعيٍّ قارٍّ يمكن التوصّل إليه بمعزل عن الشروط التاريخية والثقافية للقارئ؛ ويُبنى هذا الرفض على أنّ فعل الفهم ذاته مشروط بسياق المتلقّي وحمولاته الفكرية، ولا يمكن عزله عن موقعه في الزمن والثقافة؛ ولذلك يؤكّد أبو زيد أنّه «لا وجود لقراءة واحدة للنصّ، فالنصّ لا يرتبط بفهم واحد ولا بقراءة واحدة، وكلّ قراءة محتملة، ولا توجد قراءة تامّة» [الحكيم، أثر الاستشراق في الفهم الحداثي لمباحث تأريخ القرآن وعلومه، ص 85، نقلًا عن: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 91].

ويؤكّد هذا الاتّجاه عدد من المفكّرين الذين تأثروا بالمناهج التأويلية المعاصرة؛ فطيب تيزيني يرى أنّ القول بوجود قراءة بريئة أو خطاب بريء في الفكر والتراث الإسلامي يمثّل خطأً معرفيًّا؛ لأنّ كلّ قراءة ـ في نظره ـ مشروطة بالسياق التاريخي والفكري للقارئ. [انظر: تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 245]

كما يذهب محمد أركون إلى التشكيك في إمكانية الوصول إلى معنًى نهائي للقرآن، واصفًا إيّاه في بعض كتاباته بأنّه «نصٌّ مفتوحٌ على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي» [أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145].

فهذا الاتّجاه يؤسَّس على خلفية نظرية مستمدّة من الهرمنيوطيقا المعاصرة التي تمنح القارئ موقعًا مركزيًّا في إنتاج المعنى، وترى أنّ النصّ لا يمتلك دلالةً نهائيةً مستقلّةً عن عملية التلقّي؛ وبذلك يصبح الفهم عمليةً تاريخيةً متجدّدةً تتبدّل بتغيّر الأفق الثقافي والمعرفي للقرّاء، غير أنّ هذا الطرح ـ على الرغم من أهمّيته في التنبيه إلى دور القارئ وسياقه ـ يثير إشكالًا معرفيًّا عميقًا يتعلّق بمعايير ضبط التأويل؛ إذ إنّه قد يقود إلى الانزلاق نحو نسبية تأويلية تفضي إلى فوضى دلالية تفقد النصّ استقراره وتماسكه، كما يضعف

من المرجعية المعيارية للنصّ بما يحدّ من إمكانية الاحتكام إلى دلالة ثابتة في ظلّ القول بتساوي جميع القراءات، فضلًا عن أنّ اشتراط كلّ قراءة بسياقها يثير سؤال التمييز بين التأويلات المقبولة وغيرها في غياب معايير واضحة، وهو ما يفتح الباب لتكافؤ غير مبرّر بين القراءات، بل ويجعل النصّ عرضةً للتوظيف الأيديولوجي عندما يتحوّل التأويل إلى وسيلة لإسقاط المقولات المسبقة بدل الرجوع إلى النصّ بوصفه المرجع الضابط.

خامسًا: إشكالية إسقاط المناهج الغربية على النصّ القرآني

يرى عدد من الباحثين أنّ بعض القراءات الحداثية للنصّ القرآني اتّجهت إلى توظيف مناهج التأويل المعاصرة ومفاهيم تحليل الخطاب اللساني التي نشأت في سياقات فكرية غربية مغايرة للسياق المعرفي الذي نشأ فيه علم التفسير الإسلامي، وتستند هذه المناهج في كثير من خلفياتها الفلسفية إلى نظريات الشكّ والنسبية في المعرفة والحقيقة، كما نجدها لدى عدد من فلاسفة الغرب، أمثال جون لوك (John Locke) وديفيد هيوم (David Hume) وكانط (Immanuel Kant) وهيجل (Georg Hegel)، وما ارتبط بها من تصوّرات جدلية وديالكتيكية حول المعرفة وطبيعتها. [انظر: بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص122 و124 و167؛ الطويل، أسس الفلسفة، ص 319] وقد انتهت بعض هذه التصوّرات إلى القول بأنّ المعرفة الإنسانية معرفة متغيّرة بطبيعتها، وأنّه لا وجود لمعرفة ثابتة مطلقة، بل إنّ إدراك واقع الأشياء في ذاته أمر غير ممكن على وجه اليقين، ويظهر أثر هذا الاتّجاه بوضوح في الفلسفة النقدية لكانط التي تركت تأثيرًا واسعًا في النظريات الحديثة لفهم النصوص، كما انعكس أثرها في بعض التصوّرات المعاصرة للتعدّدية الدينية، كما يقرّ بذلك أصحابها أنفسهم. [انظر: هيک، فلسفه‌ی دین، ص 234]

وقد نبّه بعض العلماء إلى خطورة هذا المسار التأويلي حين ينفصل الفهم عن ضوابط التخاطب اللغوي وقواعد الدلالة المتعارف عليها في فهم النصوص؛ إذ إنّ إخراج الألفاظ عن معهودها في الاستعمال والتخاطب يفضي إلى اضطراب الدلالة وإمكان حمل النصّ على معانٍ متعارضة لا ضابط لها، وفي هذا السياق يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أنّه قد يخرج الجاني بدون عقوبة ولا متابعة ما دام النصّ يحمل معاني نسبيةً، ولا يجد فيها القاضي طريقًا أو سبيلًا في الفهم، وقد يسوّي القاضي فيها بين الجاني والمجنيّ عليه... إنّها من الحماقات الكبرى التي جاءت لتبشّر بها هذه المنهجيات الجديدة المسمّاة بالحداثية. [انظر: طه جابر، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجي في الدراسات القرآنية المعاصرة، ص 124]

وعلى هـذا الأسـاس يتّضـح أنّ الإشـكال الرئيـس في مـشروع أبـو زيـد لا يكمـن في أصـل الاسـتفادة مـن المناهـج الحديثـة في دراسـة النصـوص وتحليـل الخطـاب، وإنّمـا في طبيعـة توظيفهـا وحـدود تطبيقهـا، وفي مـدى مراعاتهـا للخصوصيـة المعرفيـة والمنهجيـة للنـصّ القـرآني، بوصفـه نصًّـا دينيًّـا ذا مرجعيـة عقديـة وتشريعيـة، يختلـف في طبيعتـه ووظيفتـه عـن النصـوص الأدبيـة أو الفلسـفية الـتي نشـأت في سـياقات بشريـة تاريخيـة.

المبحث الثالث:

الخلط المنهجي وإشكالية تفكيك النصّ: بين التاريخية وأنسنة الوحي

إنّ المتأمّـل في البنيـة التأسيسـية للمـشروع التأويـلي عنـد نـصر حامـد أبـو زيـد يلاحـظ نـوعًا مـن التداخـل المنهـجي بـين نقـد الـتراث بوصفـه نتاجًـا بشريًّـا تاريخيًّـا، وبـين مقاربـة النـصّ القـرآني ذاتـه بـالأدوات التحليليـة نفسـها؛ الأمـر الذي يقـود إلى قـراءة تُخضـع النـصّ المقـدّس لمقتضيـات المنهـج التاريـخي والمـادّي، بمـا يترتّـب عليـه النظـر إلى دلالاتـه ضمـن أفقهـا الثقـافي والتاريـخي، بـدل التعامـل معهـا بوصفهـا ذات طابـع متجـاوز للسـياق التاريـخي.

ولتفكيـك هـذه الرؤيـة وإخضاعهـا لمحاكمـة علميـة تتّسـق مـع محـدّدات القـراءة النقديـة لمـشروع أبـو زيـد، يمكـن تقسـيم النقـد التحليـلي لهـذا المحـور إلى المرتكـزات الآتيـة:

أوّلًا: إشكالية التاريخية واختزال النصّ في بُعده الزمكاني

تنهـض المقاربـة التأويليـة عنـد أبـو زيـد على تأطـير النـصّ الديـني بوصفـه نتاجًـا تاريخيًّـا وثقافيًّـا يعالـج ظرفًـا زمانيًّـا خاصًّـا. وفقًـا لهـذا الطـرح يمتلـك النـصّ فاعليـةً محصـورةً في بيئتـه الأصليـة، وتغـيّر الثقافـة يوجـب حتمًـا تغـيّر دلالـة النصـوص المرتبطـة بهـا، ممّـا يـؤدّي في المحصلـة إلى تعطيـل دلالات النـصّ الأصليـة تجـاه الواقـع المعـاصر.

ويُعـبّر أبـو زيـد عـن هـذه النظـرة محـاولًا سـلب ثبـات الدلالـة، بقـوله: «وليـس معـنى القـول بتاريخيـة الدلالـة تثبيـت المعـنى الديـني عنـد مرحلـة تشـكّل النصـوص، ذلـك أنّ اللغـة ـ الإطـار المرجـعي للتفسـير والتأويـل ـ ليسـت سـاكنةً ثابتـةً، بـل تتحـرّك وتتطـوّر مـع الثقافـة والواقـع... فـإنّ تطـور اللغـة يعـود ليحـرّك دلالـة النصـوص وينقلهـا في الغالـب مـن الحقيقـة إلى المجـاز» [أبـو زيـد، نقـد الخطـاب الديـني، ص 207]. ولتسـويغ هـذا التقييـد الدلالي، يوظّـف أبـو زيـد "أسـباب الـنزول" كأداة لتحجيـم النـصّ، مدّعيًـا أنّ: «قـدرة المفسّـر على فهـم دلالـة النـصّ لا بـدّ أن تسـبقها معرفـة بالوقائـع الـتي أنتجـت هـذه النصـوص» [أبـو زيـد، مفهـوم النـصّ، ص 97].

فمن الناحية النقدية تفتقر هذه الدعوى إلى الدليل الموضوعي؛ إذ تفترض حتمية خضوع النصّ المطلق لقيدية الزمان والمكان، بيد أنّ الاستقراء للقرآن الكريم يثبت رفضه القاطع لهذه القراءة التاريخية، وتأسيسه لمبدإ الشمولية المكانية والزمانية بنصوص واضحة كقوله تعالى: ﴿**هَـذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 138] علاوةً على ذلك، يثبت أصوليًّا أنّ "الإطلاق الأزماني" حجّة ملزمة [انظر: الحائري، مباحث الأصول القسم الأوّل، ج 4، ص 447]، كما أنّ أسباب النزول لا تخصّص الوارد استنادًا للقاعدة الأصولية الرصينة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" [الحكيم، علوم القرآن، ج 1، ص 42]، فالنصّ يعالج الحادثة ليؤسّس منها قانونًا كلّيًّا ينسحب على جميع النظائر المستقبلية، لا ليموت بانقضائها.

ثانيًا: "أنسنة الوحي" ومقولة "النصّ منتج ثقافي"

يعدّ هذا العامل هو حجر الزاوية في مشروع أبو زيد؛ إذ يعتمد على سلب صفة "التعالي الإلهي" عن النصّ الديني، وتحويله إلى نصٍّ لغويٍّ بشريٍّ أفرزته الثقافة العربية في القرن السابع الميلادي؛ فيصرّح أبو زيد بهذه المادّية الصارمة قائلًا: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي ... وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهيةً ومتفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24]. ويؤكّد إصراره على نفي المصدرية المتعالية بقوله: «وحين نقول تشكّلت فإنّنا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أيّ وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ» [المصدر السابق، ص 25].

إلّا أنّ إلغاء الخصوصية الإلهية واعتبار الوحي مجرّد انعكاس للثقافة (أنسنة الوحي) ـ من منظور نقدي ـ يتصادم جذريًّا مع ما قرّره القرآن ذاته عن طبيعته، كقوله: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۞ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الواقعة: 77]. فطبيعة النصّ الديني تختلف جوهريًّا عن النصوص البشرية؛ فهو وحي إلهي متّصل بعالم الواقعيات والمصالح والمفاسد الثابتة، وقد أسند الشيخ الصدوق روايةً عن أبي الحسن الرضا عن أبيه الكاظم عليهما السلام تدلّ على هذا المضمون، قال: «إنّ رجلًا سأل الإمام الصادق عليه السلام، فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلّا غضاضةً؟ فقال عليه السلام: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ، وعند كلّ قوم غضٌّ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]. والمغالطة الكبرى في مقولة أبو زيد "النصّ منتج ثقافي" تكمن في الخلط بين "استخدام لغة القوم وأدواتهم الفهمية"

للتواصل معهم، وبين "الخضوع لمقرّراتهم الثقافية"؛ فالقرآن جاء مهيمنًا وموجّهًا ومغيّرًا للثقافة "منتِجًا لثقافة جديدة"، ولم يكن قطّ مجرّد إفراز سلبي لها.

ثالثًا: إبستمولوجيا التلقّي وتغييب القصد الموضوعي للنصّ

يمضي أبو زيد في مشروعه التفكيكي نحو زعزعة دلالة الألفاظ عبر إلغاء قصدية المتكلّم (أو الشارع)، وجعل المحورية في إنتاج الدلالة قائمة في ذهن المتلقّي (القارئ) بناءً على خلفيته الثقافية وأفقه المعرفي؛ فينصّ أبو زيد على هذه الفكرة بقوله: «إنّ عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النصّ، بل تبدأ من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثّل أفق القارئ وبين النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 89].

غير أنّ هذا المسار ـ من منظور نقدي ـ يفضي إلى نوع من الفوضى الدلالية والنسبية المفتوحة التي تُفرغ النصّ من وظيفته التوجيهية؛ إذ إنّ المرجع في التخاطب العقلائي، وفي استكشاف مرادات الشارع، ينبغي أن يقوم على "الظهور الموضوعي النوعي" المنضبط بقوانين اللغة وسياقات عصر الصدور، لا على "الظهور الذاتي" المتفلّت الذي يتشكّل تبعًا لخصوصيات الأفراد.

وقد أوضح السيّد محمدباقر الصدر هذا التمييز بدقّة، مبيّنًا أنّ «موضوع أصالة الظهور هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي. والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ؛ ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي... قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة» [الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 292].

وفي ضوء هذا التصوّر يُعتمد الظهور الموضوعي في قراءة النصّ الديني بوصفه المعيار الحاكم؛ لأنّه يمثّل موضوع الحجّية، ويستند إلى ظاهر حال المتكلّم الذي يتابع قوانين العرف العامّ ولغته، لا الأعراف الخاصّة أو السياقية المحدودة؛ فاللغة ـ بوصفها أداةً إيصاليةً نشأت من الحاجة الاجتماعية ـ لا تؤدّي وظيفتها إلّا إذا كانت معانيها ثابتةً في الذهن العرفي العامّ، ممّا يتيح قيام نظامٍ لغويٍّ مستقرٍّ يمكن للمتكلّم من خلاله إيصال مراداته بدقّة. وانطلاقًا من أنّ التشريعات الإلهية تهدف إلى هداية الإنسان، ولا سبيل لمعرفة مرادات

الشارع إلّا بالطريق العقلائي العرفي، يتأكّد الاعتماد على الظهور الموضوعي دون الذاتي؛ لأنّ مرادات الشارع واحدة عبر الأزمنة والأمكنة، وموحّدة المعنى تبعًا لبنية اللغة وسياقاتها، كما أنّ وحدة هذا المعنى تكشف عن المصالح والمفاسد الثابتة الكامنة وراء الأحكام، وهي بدورها لا تُعرف إلّا بنظام لغوي ثابت لا يتبدّل بتبدّل الزمن؛ ومن هنا يكون الظهور الموضوعي ـ القائم على ما «ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريرًا لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 293] ـ كاشفًا نوعيًّا عن المراد؛ لأنّه يعتمد قوانين المحاورة العامّة لا القرائن الفردية؛ فيكون ظهور عصر النصّ هو الظهور الكاشف، لا ظهور القارئ المعاصر؛ إذ كما يقرّر السيّد الصدر: «إنّ أصالة الظهور ليست تعبّديةً، بل أصل عقلائيٌّ مبنيٌّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه لا التي سوف تنشأ في المستقبل» [المصدر السابق]. وبذلك يتحدّد المراد وفق نظام اللغة المصاحب لزمن الصدور؛ لأنّه وحده الذي يمثّل طريق الكشف عن مراد الشارع.

رابعًا: إحداث القطيعة المعرفية مع المنهجية التفسيرية

لا يكتمل مشروع أبو زيد إلّا بنسف الجسور الإبستمولوجية مع التراث التفسيري والأصولي، بادّعاء أنّ الاحتكام لهذا التراث هو خضوع لسلطة بشرية تصادر العقل، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: «والتمسّك بهذا التفسير بوصفه التفسير الصحيح ـ استنادًا إلى سلطة القدماء ـ يؤدّي إلى ربط دلالة النصّ بالأفق الفعلي، والإطار الثقافي لعصر الجيل الأوّل من المسلمين ... إنّ الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص ... يؤدّي إمّا أن يتمسّك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحوّلونها إلى عقيدة ... وإمّا أن يتحوّل العلم إلى دين، ويتحوّل الدين إلى خرافات» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 222].

غير أنّ هذه المقاربة ـ من زاوية نقدية ـ تنطوي على قدر من التبسيط المخلّ؛ إذ تُصوّر جهود المفسّرين والعلماء وكأنّها سلطة كهنوتية تُفرض قسرًا، في حين أنّ الرجوع إلى تراثهم لا يقوم على تقديس ذواتهم، بل على الاحتكام إلى منظومة منهجية دقيقة تشكّلت عبر قرون، مثل علم أصول الفقه، وقواعد اللغة العربية، والمعايير النقلية المعتبرة، فهذه المنظومة لا تمثّل قيدًا على الفهم بقدر ما تؤسّس لضبطه، وتوفّر إطارًا علميًّا يحول دون الانزلاق إلى التأويلات الاعتباطية أو القراءات الباطنية المنفلتة.

النتيجة العامّة للمحاور الثلاثة والرأي المختار

يتبيّن من مجموع المحاور السابقة أنّ المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد ـ رغم ما يحمله من نزعة تجديدية وسعي إلى إعادة قراءة النصّ الديني ضمن الأفق الهرمنيوطيقي الحديث ـ ينتهي عمليًّا إلى إعادة بناء العلاقة بين النصّ والقارئ على نحو يفضي إلى إضعاف مركزية النصّ ذاته؛ إذ يصبح المعنى وليدَ الأفق التاريخي والثقافي للمفسِّر أكثر من كونه مستندًا إلى الدلالة التي يحملها النصّ في بنيته اللغوية والسياقية؛ فنتيجةً لذلك تتّسع دائرة التأويل إلى حدٍّ تتحوّل معه الدلالة إلى أمر نسبي متغيّر، بحيث يغدو النصّ قابلًا لإنتاج معانٍ متعدّدة من غير وجود معيار حاسم يميّز بين القراءة المقبولة والقراءة المتعسّفة، غير أنّ الإشكال الأعمق في هذا الاتّجاه لا يقف عند حدود النسبية التأويلية، بل يتجلّى فيما يمكن تسميته بـ"التناقض الذاتي المنهجي"؛ وذلك أنّ الدعوى القائلة بأنّ "كلّ فهم للنصّ هو فهم تاريخي نسبي، ولا وجود لمعنى ثابت أو نهائي" تواجه مأزقًا منطقيًّا يتعلّق بوضع هذه الدعوى نفسها: فهل هذه القاعدة ـ أي قاعدة "تاريخية الفهم ونسبيته" ـ قاعدة نسبية خاضعة للسياق التاريخي بدورها، أم أنّها حقيقة مطلقة تتجاوز التاريخ؟

فإن قيل: إنّ هذه القاعدة مطلقة وثابتة، لزم من ذلك الإقرار بوجود حقيقة غير نسبية تتجاوز التاريخ والسياقات الثقافية، وهو ما ينقض الأساس الذي تقوم عليه النظرية نفسها؛ لأنّها قامت ابتداءً على نفي أيّ معنى أو حقيقة ثابتة متجاوزة للسياق التاريخي. أمّا إذا قيل: إنّ هذه القاعدة نفسها نسبية وتاريخية، فهذا يعني أنّها لا تمتلك صلاحية الإلزام خارج ظرفها الثقافي الخاصّ؛ وبالتالي لا يصحّ تعميمها بوصفها مبدأً تفسيريًّا شاملًا يمكن تطبيقه على جميع النصوص والأزمنة؛ وعليه فإنّ النظرية ـ في كلتا الحالتين ـ تنتهي إلى تقويض ذاتها؛ لأنّها إمّا أن تستثني نفسها من مبدئها العامّ فتقع في التناقض، أو تُخضع نفسها له فتفقد صفة الكلّية والإلزام.

وهذا النمط من الإشكال يُشبه ـ من حيث البنية المنطقية ـ القضايا الذاتية النقض، كقول القائل: (كلّ القضايا باطلة) أو (لا توجد حقيقة مطلقة)؛ إذ إنّ هذه العبارات إن كانت صحيحةً فهي تنقض نفسها بنفسها، وإن كانت باطلةً فلا يبقى لها أيّ اعتبار معرفي. ومن هنا يظهر أنّ التوسّع غير المنضبط في مقولات النسبية التاريخية يفضي ـ في نهايته ـ إلى هدم إمكان المعرفة المستقرّة أصلًا، لا في الدين فحسب، بل في جميع مجالات الفهم الإنساني.

وفي مقابل هذا الاتّجاه، يثبت التحليل اللغوي والعقلائي أنّ عملية الفهم لا تقوم على الانفتاح التأويلي المطلق، بل ترتكز على أصول ضابطة تحفظ للنصّ دلالته، وفي مقدّمتها "أصالة الظهور" و"مركزية قصد المتكلّم"؛ فاللغة إنّما وُضعت أساسًا للتفاهم ونقل المعاني، ولا يمكن أن تؤدّي هذه الوظيفة إذا أُطلقت الدلالة من كلّ قيد موضوعي؛ ولذلك فإنّ المعنى ـ وإن كان قد يتأثّر بسياق القارئ ومستوى إدراكه ـ لا ينفصل عن البنية اللغوية والسياقية للنصّ، ولا يتحوّل إلى إنشاءٍ حرٍّ يفرضه المتلقّي كيفما شاء.

وانطلاقًا من خصوصية النصّ القرآني بوصفه خطابًا إلهيًّا، فإنّ إخضاعه بصورة مطلقة لنفس الآليات التي تُطبّق على النصوص البشرية يؤدّي إلى طمس الفوارق الجوهرية بين الوحي والمعرفة الإنسانية النسبية، ويُفضي إلى إضعاف البنية المرجعية للنصّ الديني؛ لأنّ نفي إمكان الوصول إلى معنًى منضبطٍ ومستقرٍّ يعني عمليًّا نفي قدرة النصّ على أداء وظيفته التشريعية والهداية؛ كما أنّ الواقع التفسيري نفسه يشهد بوجود قدر كبير من الاشتراك في فهم الدلالات الظاهرة للنصوص، وهو ما يدلّ على إمكان تحقّق فهم موضوعي في الجملة، وإن تفاوتت مستويات العمق والتأويل في بعض التفاصيل.

وعليه فإنّ الرأي المختار يتمثّل في اعتماد مقاربة منهجية متوازنة تحافظ على مركزية مراد الشارع، وتستند إلى أصالة الظهور بوصفها قاعدةً عقلائيةً في فهم الخطاب، مع الإقرار بأنّ الفهم البشري يظلّ متأثّرًا بسياقه التاريخي والثقافي ضمن حدود لا تفضي إلى نسف المعنى أو إلغاء المرجعية؛ وبهذا يتحقّق التمييز بين "ثبات النصّ" و"تجدّد القراءة"؛ فالنصّ يحتفظ بدلالته وأفقه المرجعي، في حين تتجدّد طرائق فهمه وتنزيله بحسب تطوّر الأسئلة والوقائع، من دون الانزلاق إلى نسبية تأويلية مفتوحة تنتهي إلى الشكّ والسفسطة؛ لأنّ «قبول مباني هذه المجموعة من المتنوّرين سيفتح الباب واسعًا أمام الشكوكية والسفسطة؛ إذ نسبية الفهم تستلزم ذلك ضرورةً» [انظر: جوادی آملی، شریعت در آینه‌ی معرفت، ص 217].

الخاتمة

سعت هذه الدراسة ـ من خلال مقاربة نقدية تحليلية ـ إلى تفكيك الأسس المعرفية والمنهجية التي قام عليها المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، وتحديدًا في مقاربته لجدلية "الثبات والتاريخية" في النصّ الديني، وقد كشف البحث عن مجموعة من الإشكاليات العميقة في هذا المشروع، التي تتجاوز مجرّد التجديد الفكري لتصل إلى إعادة صياغة جذرية لمفهوم الدين والنصّ والوحي.

وقد خلصت الدراسة إلى النتائج العلمية الآتية:

1ـ القصور الإبستمولوجي والخلط المنهجي: أثبتت الدراسة أنّ مشروع أبو زيد يعاني من خلط منهجي جوهري، يتمثّل في تطبيق أدوات النقد الأدبي والتاريخي البشري (التي نشأت في سياق غربي مادّي) على النصّ القرآني المتعالي، وهذا الإسقاط التعسّفي يتجاهل المفارقة الأنطولوجية بين "كلام الله" المطلق و"كلام البشر" النسبي، ممّا يؤدّي إلى اختزال الوحي في مجرّد منتج ثقافي لغوي أفرزته البيئة العربية، وهو ما يقوّض صفتي الثبات والإطلاق في التشريع الإسلامي.

2ـ الانتقائية الأيديولوجية والتوظيف الموجّه للتراث: تبيّن أنّ استدعاء أبو زيد لمقولات تراثية ـ كموقف المعتزلة من خلق القرآن، أو علوم أسباب النزول ـ لم يكن استدعاءً علميًّا موضوعيًّا، بل كان انتقائيًّا وأيديولوجيًّا؛ إذ قام بسلخ هذه المقولات من سياقها العقدي التنزيهي ووظّفها لشرعنة مقولاته الحداثية، ممّا يعكس قراءةً نفعيةً للتراث لا تسعى لفهمه بقدر ما تسعى لتطويعه.

3ـ إشكالية سيولة المعنى وإلغاء القصدية الإلهية: أدّى استزراع النظريات اللسانية الغربية الحديثة ـ كنظرية "موت المؤلِّف"، ونفي "القراءة البريئة" ـ إلى إحداث قطيعة معرفية بين النصّ وقصدية الشارع (الله ﷻ)؛ فقد أفضى هذا إلى منح "القارئ" سلطة مطلقة في إنتاج المعنى وتوجيهه، ممّا يغرق النصّ الديني في حالة من السيولة التأويلية والنسبية المفرطة التي تفرغ الشريعة من محتواها الإلزامي والمعياري.

4ـ إشكالية المرجعية المنهجية: تشير الدراسة إلى أنّ المشروع التأويلي لدى نصر حامد أبو زيد يتّكئ بدرجة ملحوظة على عدد من المناهج الهرمنيوطيقية واللسانية التي تبلورت في الفكر الغربي الحديث؛ إذ يثير هذا الارتكاز سؤالًا منهجيًّا حول حدود إمكان توظيف

هـذه الأطـر النظريـة في قـراءة النـصّ الديـني الإسـلامي، ومـدى قدرتهـا على اسـتيعاب خصوصيتـه العقديـة والمعرفيـة، ومـن ثـمّ تذهـب الدراسـة إلى أنّ اعتمـاد هـذه المناهـج دون إعادة تأصيلهـا داخـل المرجعيـة المعرفيـة الإسـلامية قـد يفـضي إلى إعادة تشـكيل فهـم النـصّ الديـني ضمـن أطـر تفسـيرية نشـأت في سـياقات ثقافيـة وفلسـفية مغايـرة.

وتأسيسًـا على هـذه النتائـج، تؤكّـد الدراسـة أنّ المقاربـات الـتي شـيّد عليهـا أبـو زيـد مشروعـه تفتقـر إلى المشروعيـة المعرفيـة والصلاحيـة المنهجيـة؛ لكونهـا لا تقـدّم قـراءةً تجديديـةً منضبطـةً، بـل تمـارس تفكيـكًا لبنيـة النـصّ الديـني ومرجعيتـه؛ لأنّ التجديـد المنشـود يجـب أن ينطلـق مـن إطـار معـرفي يحفـظ للنـصّ القـرآني قداسـته ومفارقتـه الأنطولوجيـة، ولا يذيبـه في سـيولة التاريـخ وتهافـت المناهـج المادّيـة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أبو زيد، أحمد، المنحى الاعتزالي في البيان والإعجاز القرآني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 1986 م.

أبو زيد، نصر حامد، النصّ ـ السلطة ـ الحقيقة، الفكر الديني بين إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2014 م

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، 1994 م.

أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، 1996 م.

ابو زيد، نصر حامد، نقد گفتمان دينى، ترجمەى حسن يوسفى اشكورى و محمد جواهر كلام، يادآوران، تهران، چاپ دوّم، 1383 هـ. ش.

التميمي، محمد بن خليفة بن درهم، مقالة التعطيل والجعد، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1991 م.

الحكيم، كاظم جواد، أثر الاستشراق في الفهم الحداثي لمباحث تاريخ القرآن وعلومه، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، الطبعة الأولى، 1443 هـ.

الحكيم، محمدباقر، علوم القرآن، مؤسّسة الهادي، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

الراوي، عبد الستار عز الدين، ثورة العقل، دار الرشيد، بغداد، 1982 م.

السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، قم، 1380 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات جامعەى مدرسين حوزەى علميه، قم، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن.. تاريخية النصّ، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2007 م.

الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة.

القاضي المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، المغني.. خلق القرآن، تحقيق: إبراهيم الإيباري، مطبعة القاهرة.

الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1998 م.

الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، موسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

تيزيني، طيب، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997 م.

جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه‌ی معرفت، نشر رجاء، تهران، چاپ یکم، 1993 م.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ یکم، 1378 هـ. ش.

حجتي، محمدباقر، أسباب النزول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طهران، الطبعة التاسعة، 1382 هـ. ش.

رضائي أصفهاني، محمدعلي، دروس في المناهج والاتّجاهات التفسيرية للقرآن، ترجمة: قاسم البيضائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

سبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخميني)، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

سعيدي روشن، محمدباقر، تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، دار الولاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

سلفرمان، ج.هيو، نصّيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

شنوقة، السعيد، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنّة، تقديم مختار الأحمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

طه جابر، رقية، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجي في الدراسات القرآنية المعاصرة.

عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مكتبة الصدوق للكتب المصوّرة.

علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005 م.

مشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الهادي، قم، الطبعة الخامسة، 1371 هـ. ش.

معرفة، محمدهادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسّسة التمهيد، قم، الطبعة الأولى، 1386هـ. ش.

هيک، جان، فلسفهی دین، ترجمهی بهرام راد، ویراستهی بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات بینالملل الهدی، 1372 هـ. ش.

واعظي، أحمد، نظرية تفسير النصّ، تحقيق حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2021 م.

واعظی، احمد، درآمدی بر هرمونتیک، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهی اسلامی، چاپ هفتم، 1393 هـ. ش.

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

The Claim of the Environmental Formation of the Qur'an in Contemporary Discourse: Review and Critique

Hussein Al-Haji
PhD in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: hajeyi@gmail.com

Abstract

This study critically examines the assertion of "environmental shaping" regarding the Qur'anic text - a concept frequently framed by modernists under the rubric of the "historicity of the Qur'an." This thesis posits that the Qur'an is fundamentally a product of the geographical, social, and cultural milieu of its revelation. The present research seeks to deconstruct the methodological, historical, and epistemological premises underpinning this claim, particularly as it permeates contemporary analyses heavily influenced by modern Western methodologies. Employing a critical – analytical methodology grounded in an inductive survey of Qur'anic texts, the study evaluates the validity of this hypothesis. It further utilizes historical and linguistic frameworks to assess the internal coherence of the environmental determinism proposition. The findings reveal a profound methodological flaw at the core of this claim: the conflation of the text's pragmatic engagement with its context of revelation (a historically grounded interaction) with strict environmental determinism (a purely material reductionism). The research demonstrates that the Qur'an possesses intrinsic epistemological and legislative properties that transcend material conditions, thereby affirming its supremacy over environmental constraints by virtue of its divine origin. Consequently, the environmental approach is relegated to merely an auxiliary hermeneutical tool for understanding the circumstantial context of the revelation, entirely devoid of the capacity to explain the Qur'an's ontological source or genesis.

Keywords: Environmental shaping, Environmental determinism, Historicity of the Qur'anic text, Divine revelation.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 71-109
Received: 06/04/2026 | Accepted: 09/05/2026 | published: 15/06/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)
CC BY

دعوى التشكّل البيئي للقرآن في الخطاب المعاصر.. عرض ونقد

حسين الحاجي

دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: hajeyi@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا البحث تحليل دعوى التشكّل البيئي المثارة حول النصّ القرآني ونقدها، والمصطلح عند الحداثيّين بـ"تاريخية النصّ القرآني"، وهي أطروحة تفترض أنّ القرآن تشكّل جوهريًّا، وبصورة حتمية، بفعل المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي نزل فيه. تهدف هذه الدراسة إلى تفكيك الأسس المنهجية والتاريخية والمعرفية التي تستند إليها هذه الدعوى، والتي تسرّبت إلى بعض القراءات المعاصرة، لا سيّما تلك المتأثّرة بالمناهج الغربية الحديثة. وقد انتهج الباحث منهجًا تحليليًّا نقديًّا يقوم على استقراء النصوص القرآنية، ومحاكمة فرضيات هذه الدعوى في ضوئها، مع توظيف الأدوات التاريخية واللغوية لفحص مدى تماسك هذا الطرح. وخلص التحقيق إلى أنّ هذه الدعوى تعاني من قصور منهجي فادح؛ نظرًا لخلطها بين مراعاة النصّ لسياق التنزيل (وهو ارتباط واقعي)، وبين القول بالحتمية البيئية في التكوين (وهو اختزال مادّي محض). كما تبيّن أنّ النصّ القرآني يتّسم بخصائص معرفية وتشريعية متجاوزة لتأثيرات البيئة؛ إذ تثبت استعلاءه على القيود البيئية بوصفه وحيًا إلهيًّا؛ ممّا يحصر دور المقاربة البيئية في كونها وسيلةً مساعدة لفهم الظروف المصاحبة للنزول، وينفي عنها القدرة على تعليل مصدرية القرآن أو تفسير نشأته.

الكلمات المفتاحية: التشكّل البيئي، الحتمية البيئية، تاريخية النصّ القرآني، الوحي الإلهي.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 71 ـ 109

استلام: 2026/04/06 | القبول: 2026/05/09 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

شهدت الدراسات الإسلامية المعاصرة، لا سيّما تلك المتأثّرة بالتيّارات النقدية الغربية (Postmodernism, Deconstruction)، ظهور مناهج جديدة للتعامل مع النصّ القرآني. ومن أبرز هذه المناهج، تلك التي تُعنى بتحليل النصّ في ضوء سياقه التاريخي والبيئي، وهو ما اصطُلح عليه في بعض الأدبيات البحثية بـ "دعوى التشكّل البيئي" أو "التأطير البيئي الحتمي".

وتقوم هذه الدعوى على عدّ النص الديني ـ من حيث محتواه وشكله ـ منتجًا طبيعيًّا وحتميًّا لمجموع العوامل الجغرافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية التي أحاطت بزمن نزوله.

تتجلّى أهمّية تناول هذه الدعوى في كونها تمسّ جوهر علاقة الوحي بالتاريخ، وتتداخل مع قضايا العقيدة المتعلّقة بـ "مصدر" النصّ و"طبيعته" (إلهي أم بشري النشأة). فإذا سُلّم بأنّ النصّ قد تشكّل بيئيًّا وحتميًّا، تزعزعت قُدسية مصدره، وأضحت الأحكام والقيم قابلةً للتغيير النسبي الآلي بتغيّر البيئات.

تتمحور إشكالية هذا البحث حول مدى صلاحية "دعوى التشكّل البيئي" بوصفها نظريةً تفسيريةً شاملةً للنصّ القرآني، وهل يمكن اعتبار البيئة المحددة (القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية) هي المكوّن الأصيل والوحيد الذي صاغ البنية المعرفية والتشريعية للقرآن، أم أنّ ثمّة أبعادًا نصّيةً معرفيةً تتعالى هذا التقييد؟

ويسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها: ضبط المصطلح وتحديد الإطار المفاهيمي لدعوى التشكّل البيئي، ورصد الجذور الفكرية والفلسفية لهذه الدعوى ونشأتها في الفكر الغربي، وتحليل الشواهد التي يقدمها أنصار هذه الدعوى في سياق النصّ القرآني، مع تقديم نقد تحليلي ومنهجي لها في ضوء الخصائص النوعية للخطاب القرآني.

ولتحقيق ذلك، اعتمد البحث منهجًا مركّبًا يجمع بين: المنهج التحليلي النقدي؛ لأجل تفكيك الفرضيات الأساسية للدعوى وتقييم حججها بعمق، والمنهج التاريخي؛ لتتبّع مسار نشأة الفكرة وجذورها الفكرية في الدراسات المعاصرة، والمنهج النصّي المقارن؛ لمقابلة المقولات التي تفترضها الحتمية البيئية مع نصوص القرآن الصريحة التي تتّسم بالتجاوز والشمولية.

المبحث الأوّل: الإطار المفاهيمي للبحث

لإجراء نقد دقيق لهذه الدعوى لا بدّ أوّلًا من ضبط المصطلحات المتعلّقة بها؛ إذ تقوم دعوى التشكّل البيئي للنصّ القرآني على منظومة من المفاهيم المتداخلة، التي بها تُفهم معاني الخطاب على وجه صحيح، ويمكن التمييز بين هذه المفاهيم ومعرفةُ ما بينها من ترابط وعلاقة.

أوّلًا: التشكّل البيئي

هي نظرية في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع تفترض أنّ البيئة الجغرافية والمادّية (بما تشمله من مناخ، وتضاريس، وموقع جغرافي، وموارد طبيعية) هي العامل الحاسم والمحرّك الأوّل في صياغة النظم الاجتماعية، وبناء العقليات، وتشكيل السلوك البشري والثقافي للشعوب.

وتقوم مباني هذه النظرية على مبدإ "السببية المادّية"[1] و"التكيّف الحتمي"[2]؛ إذ تعدّ الإنسان كائنًا بيولوجيًّا يستجيب لظروفه المحيطة، فتأتي أفكاره، وقوانينه، وعاداته، ومعتقداته وكأنّها "ردّ فعل" أو "انعكاس" لخصائص بيئته، ممّا يعني أنّ اختلاف الثقافات والحضارات ليس نابعًا من جوهر الإنسان أو العرق، بل هو نتيجة حتمية لاختلاف البيئات التي احتضنتهم.

[الجهامي، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي، ج 1، ص 672]

ثانيًا: الحتمية البيئية (Environmental Determinism)

هي نظرية فلسفية واجتماعية تذهب إلى أنّ البيئة المادّية (بظروفها المناخية، وتضاريسها الجغرافية، ومواردها الاقتصادية) هي "العلّة التامّة" والمحرّك الحاسم لسلوك الإنسان ونشأة الحضارات، فهي تمارس سلطة قاهرة على الإنسان؛ فتصوغ بنيته الجسدية، وتحدّد مساره الثقافي، وتفرض شكل نظمه الاجتماعية والعقدية بصورة حتمية قسرية.

وتأسيسًا على ذلك، فهي، بوصفها نظريةً وصفيةً، لا تتناول الغيب أو الوحي مباشرةً، غير أنّ التوظيف الفلسفي المادّي لها يفضي إلى نفي الغيب بوصفه عاملًا مؤثّرًا في تفسير الظواهر الإنسانية والثقافية.

1- السببية المادّية: مبدأ فلسفي يفسّر جميع الظواهر تفسيرًا ماديًّا محضًا، بردّها إلى أسباب مادّية محسوسة وقوانين طبيعية وحتميات سابقة، مع نفي أيّ تأثير للقوى الغيبية أو الميتافيزيقية في حدوثها. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، مادّة "العلة" و "المادّية" معًا]

2- التكيّف الحتمي: استجابة مفروضة بدرجة كبيرة بضغوط البيئة، يُعدّل فيها الكائن الحيّ أو المجتمع صفاته وسلوكه ونظمه الثقافية وفق متطلّبات الوسط لضمان البقاء، مع إقرار بضغط البيئة وحدودها وبقاء الإنسان فاعلًا داخل هذه القيود، بخلاف الحتمية البيئية التي تجعل البيئة منتجة للسلوك والثقافة قسرًا. [انظر: المصدر السابق، مادّة "التكيّف" ومادّة: "البيولوجيا" معًا]

النتيجة: في إطار هذا التوظيف المادّي، تصوّر هذه الرؤية البيئة على أنّها الصانع الحقيقي للثقافة والسلوك؛ إذ يغدو الإنسان وفقًا لهذا المنظور مجرّد "نتاج" سلبي لبيئته، مسلوب الإرادة أمام سطوة الطبيعة، وتفسَّر أفعاله وإبداعاته (بما فيها النصوص الدينية) بوصفها انعكاساتٍ آليةً وميكانيكيةً لضرورات المكان، لا خيار له فيها. [انظر: وهيبة، جغرافية الإنسان، ص 9؛ صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، مادّة "الحتمية" ومادّة: "المادّية" ومادّة: "التكيّف"]

ثالثًا: تاريخية النصّ القرآني (The Historicity of the Qur'anic Text)

تاريخية النصّ القرآني مصطلح حديث يُستعمل في بعض الدراسات المعاصرة للدلالة على قراءة القرآن بوصفه خطابًا مرتبطًا بسياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي زمن النزول، أي ربط في فهم الآيات بظروف المجتمع العربي في زمن نزوله من لغة وعادات وأحداث وملابسات. وله أصلٌ في مباحث علوم القرآن والتفسير، كمعرفة أسباب النزول والسياق، من حيث الاستفادة منها في الفهم.

غير أنّ المصطلح في الخطاب الحداثي يوظَّف بمعنى أوسع؛ إذ يذهب جملة من الباحثين الغربيين والمفكّرين العرب والمسلمين المعاصرين إلى أنّ القرآن نصٌّ تاريخيٌّ تشكّل داخل بيئة مخصوصة، وأنّ مضامينه تعبّر عن شروط تلك البيئة وثقافتها. ومن هنا ارتبطت فكرة التاريخية بما يُسمّى دعوى "بيئية القرآن"، أي القول بأنّ النصّ القرآني نتاج البيئة العربية في عصر النبيّ ﷺ. [انظر: عزيزي، تاريخية النصّ الديني، ص 36، ص 43]

وبناءً على هذا يذهب بعضهم إلى أنّ القرآن ليس وحيًا إلهيًّا بالمعنى المتعارف عليه، بل صياغة بشرية عبّر بها النبيّ محمّد ﷺ عن واقع بيئته وثقافتها، فجاء النصّ متأثّرًا بظروف المجتمع الذي ظهر فيه. ويترتّب على ذلك ـ في نظر أصحاب هذا الاتّجاه ـ قصر دلالات القرآن وأحكامه على سياقها التاريخي، ونفي الإطلاق عنها لكلّ زمان ومكان؛ لذلك غدا مصطلح "تاريخية النصّ القرآني" من أكثر المصطلحات إثارةً للجدل في الدراسات القرآنية المعاصرة؛ لارتباطه بسؤال حاسم عن طبيعة القرآن: أهو وحيٌ إلهي متجاوز للزمان صالحٌ لكلّ عصر، أم نصٌّ تاريخيٌّ تشكّل في سياق بيئي وثقافي محدّد؟ [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24 و25؛ التفكير في زمن التكفير، ص 205؛ العامري، العالمانية طاعون العصر، ص 298]

رابعًا: الوحي الإلهي (Divine Revelation)

الوحيُ في اللغة يدلّ على "الإعلام الخفيّ" بالكلام أو بغيره، ويستعمل في: "الإشارَة" و"الإيماء" و"الإلهام" و"الرسالة" و"الكلام الخفيّ". والجامعُ اللغوي بين هذه المعاني هو: إيصالُ معنًى من المُوحِي إلى المُوحَى إليه بطريقةٍ ما مع خفاء وسرعة. [انظر: الفراهيدي، العين، ج 3، ص 320؛ الهروي، تهذيب اللغة، ج 5، ص 193]

أمّا اصطلاحًا فهو: إعلامُ اللهِ تعالى لمن اصطفاه من أنبيائه ورسله بما شاء من الهداية والشرع والأخبار، على وجهٍ يختصّ به الأنبياء والأولياء، وبوسائطه المعروفة أو بغير واسطة، بحيث يكون المبلَّغ حقًّا عن عند الله. [سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 472]

وأمّا الوحي فيما يخصّ القرآن الكريم تحديدًا فهو: كلامُ اللهِ المنزلُ على النبيّ محمّد ﷺ لفظًا ومعنى، بواسطة جبريل عليه السلام، المتعبَّد بتلاوته، المنقول إلينا نقلًا متواترًا.

وعليه، فالوحيُ الإلهي هو إعلامُ اللهِ تعالى نبيًّا من أنبيائه بحكمٍ شرعيٍّ أو حقيقةٍ غيبيةٍ، بكيفيةٍ خفيّةٍ لا يعتادها البشر، وهو يمثّل الاتّصال العمودي بين السماء والأرض، ويعدّ المصدرَ المتعالي للمعرفة الذي يكسر طوقَ "قانون الحتمية البيئية"؛ إذ يأتي بما لا تستطيع البيئة البشرية إنتاجه بمفردها. [انظر: الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، ج 1، ص 143؛ الطبري، تفسير الطبري، ج 20، ص 540]

المبحث الثاني: دعوى التشكّل البيئي للقرآن

أوّلًا: بيان الدعوى

يُقصد بـ "التشكّل البيئي" القول بأنّ البنية الكلّية للنصّ القرآني، ومضمونه الأساس في مجالات الأخلاق والتشريع والمفاهيم الكبرى، إنّما نشأت نشأةً حتميةً ومباشرةً عن التكيّف مع المتطلّبات المادّية والاجتماعية والثقافية لبيئة النزول. [انظر: أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص 24؛ مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 149]

وهذه الدعوى لا تقف عند مجرّد الإقرار بأنّ النصّ القرآني راعى واقعه التاريخي وخاطب الناس بما يفهمون ـ (وهو أمرٌ معروفٌ ومسلَّمٌ به في الجملة في الدراسات الإسلامية، كما يظهر في مباحث أسباب النزول، ومراعاة أحوال المخاطَبين، وذكر ما كان شائعًا من عادات العرب وأوضاعهم) ـ بل تتجاوز ذلك إلى دعوى أوسع وأخطر، وهي أنّ البيئة ليست مجرّد إطار ورد فيه الخطاب، بل هي المنشئ الأوّل لمضمونه ومحتواه.

وعلى هـذا الأسـاس، لا يكـون القـرآن ـ وفـق هـذه الدعـوى ـ وحيًـا متعاليًـا على شروط البيئـة مـع مراعاتـه لهـا، بـل يكـون في حقيقتـه انعكاسًـا مبـاشرًا لهـا، وتعبـيرًا عنهـا، وخاضعًـا في تكوينه الـكلّي لمقتضياتها.

ثانيًا: تنبيهان في صحّة منهجية طرح دعوى بيئية النصّ القرآني

قبـل الدخـول في بحـث دعـوى "بيئيـة النـصّ القـرآني" يحسـن التنبيـه إلى أنّ هـذه المسـألة لا يمكـن تناولهـا تنـاولًا منهجيًّـا صحيحًـا إلّا بعـد قـدرٍ مـن التحريـر العلـمي المنضبـط؛ لأنّ كثـيرًا مـن الخلـط الواقـع فيهـا ناشـئ عـن عـدم التميـيز بـين أمـور متغايـرة: بـين صلـة النـصّ بسـياقه والحكـم على مصـدره، وبـين مـا يمكـن أن تصفـه مناهـج العلـوم الإنسـانية وصفًـا منضبطًـا ومـا لا تملـك هـذه المناهـج أن تفصـل فيـه.

ولذلـك فـإنّ التفريـق بـين هـذه الجهـات ليـس تشـدّدًا في البحـث ولا تضييقًـا لمجـاله، بـل هـو شرط أوّلي لـكي يكـون الـكلام في هـذه الدعـوى كلامًـا منسـجمًا مـع الضوابـط المنهجيـة المعتـبرة في البحـث العلـمي.

فـإذا تـمّ هـذا التحريـر على الوجـه اللائـق، أمكـن بعـده أن يصـحّ منهجيًّـا الخـوض في مـا يُثـار حـول هـذه المسـألة مـن إشـكالات.

وعلى أيّ حال، فثمّة تفريقان يلزم التنبيه إليهما في هذا الباب:

الأوّل: التفريق بين تفاعل القرآن مع بيئته، وبين الزعم بأنّه متشكّل بها تشكّلًا حتميًّا.

الثـاني: التفريـق بـين دراسـة سـياق القـرآن بـأدوات العلـوم الإنسـانية، وبـين الحكـم على مصـدره ونشـأته.

أ ـ التفريق بين التفاعل مع البيئة وبين التشكّل الحتمي لها

مـن المهـم في هـذا البـاب ألّا نخلـط بـين أمرين متباينـين، وإن بـدا بينهما قـدر مـن التقـارب في الظاهر.

الأوّل: التفاعـل مـع البيئـة؛ ومعنـاه أنّ القـرآن نـزل في واقـع معـيّن، وخاطـب النـاس بلغـة يفهمونهـا، وعالـج قضايـا كانـت حـاضرةً في حياتهم، وتنـاول أوضـاعًا اجتماعيـةً واقتصاديـةً وأسريةً معروفـةً في زمـن التنزيـل. وهـذا أمـرٌ لا إشـكال فيـه مـن حيـث الأصـل؛ لأنّ الخطـاب لا يـنزل في فـراغ، بـل يخاطـب بـشرًا يعيشـون في زمـان ومـكان، ولهـم أوضاعهـم وأسـئلتهم ومشـكلاتهم.

الثـاني: القـول إن القـرآن متشـكّل ببيئتـه تشـكّلًا حتميًّـا كامـلًا؛ وهي دعـوى تفيـد أنّ مضامـين القـرآن وأحكامـه وقيمـه ليسـت إلّا انعكاسًـا مبـاشرًا لظـروف البيئـة الـتي نـزل فيهـا، بحيـث يكـون النـصّ متكوّنًـا مـن ذلـك الواقـع، غـيرَ مسـتمدٍّ مـن مصـدرٍ أعلى منـه، وهـو الـوحي الإلـهي.

فـالأوّل شيءٌ، والثـاني شيءٌ آخـر؛ فـالأوّل تفاعـل لا ينـافي علـوّ مصـدر النـصّ واسـتقلاله، أمّـا الثـاني فينطـوي على إشـكال منهـجي وعقـدي بـيّن؛ لأنّـه يـردّ محتـوى الـوحي كلّـه إلى شروط البيئـة، بحيـث تغـدو هـذه البيئـة هي "المنشِـئ" الحقيـقي للخطـاب، لا "المخاطَـب" بـه.

وعليـه، فليـس كلّ نـصٍّ نـزل في سـياقٍ مـا يكـون متـولِّدًا مـن ذلـك السـياق، وليـس كلّ خطـاب تفاعـل مـع واقـع معـيّن يكـون أسـيرًا له. فالقـرآن ـ بحسـب هـذا التفريـق ـ قـد يخاطـب البيئـة ويعالجهـا ويصحّحهـا ويهذّبهـا، مـن غـير أن يكـون مجـرّد نتـاج صـادرٍ عنهـا.

ومـن هنـا وقـع أصحـاب هـذه الدعـوى في خلـط بـيّن؛ إذ سـاووا بـين مجـرّد التفاعـل مـع البيئـة وبـين الزعـم بـأنّ النـصّ وليدها التـامّ.

إذن، فإثبـات صلـة القـرآن ببيئتـه لا يكـفي وحـده لإثبـات دعـوى "البيئيـة" بالمعـنى الذي يـراد بـه عادةً نـفيُ اسـتقلال النـصّ عـن تلـك البيئـة أو ردّه الكامـل إليهـا. فثمّـة فـرقٌ كبـير بـين القـول إنّ القـرآن نـزل في سـياقٍ معـيّن، وبـين القـول إنّـه تشـكّل بذلـك السـياق تشـكّلًا يفـسّر حقيقتـه كلّهـا.

ب ـ التفريق بين دراسة سياق النصّ والحكم على مصدره

التنبيـه الثـاني يتّصـل بحـدود المناهـج الـتي تُسـتخدم في دراسـة القـرآن. فمـن المعلـوم أنّ المناهج مثـل المنهـج التاريـخي أو السوسـيولوجي[3] أو الأنثروبولـوجي الاجتمـاعي[4]، تسـتطيع أن تقـدّم وصفًـا نافعًـا للسـياق الذي نـزل فيـه النـصّ، بـأن تعـين على فهـم بعـض الظـروف الاجتماعيـة والثقافيـة الـتي أحاطـت بالتنزيـل. والاسـتفادة مـن هـذه المناهـج ـ في أصلهـا ـ أمـر مفهـوم ومقبـول، بـل قـد يكـون مفيـدًا في بعـض جوانـب الفهـم.

3- المنهـج السوسـيولوجي: أسـلوب علمـي منظّـم لدراسـة الظواهـر الاجتماعيـة عـبر ملاحظـة الوقائـع وتحليـل العلاقـات والبنـى داخـل المجتمـع لفهـم سـلوك الأفـراد والجماعـات في سـياقهم الاجتماعـي. ويقابلـه المنهـج التاريخـي الـذي يـدرس الأحـداث والوقائـع الماضيـة بتحليلها وترتيبها زمنيًّا لفهـم تطـوّر المجتمعـات وتفسـير مـا وقـع في المـاضي، فـالأول يركّـز عـلى واقـع المجتمـع وبنـاه، والثـاني عـلى تتبّـع الأحـداث عـبر الزمـن.

4- الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة: فـرع مـن علـم الإنسـان يـدرس البنـى الاجتماعيـة وأنمـاط العلاقـات والمؤسّسـات في المجتمعـات البشريـة (كالأسرة والقرابـة والديـن والسـلطة والعـادات)، بهـدف فهـم كيفيـة انتظـام حيـاة الإنسـان داخـل الجماعـة، ومـا يحكمهـا مـن نظـم وقيـم وأدوار اجتماعيـة. [انظـر: الأسـمري، النظريـات العلميـة الحديثـة مسـيرتها الفكريـة، ج 2، ص 1426]

فلا حرج ـ من حيث المبدأ ـ في دراسة المجتمع الذي نزل فيه القرآن، أو في النظر في العادات السائدة آنذاك، أو في تتبّع القضايا التي واجهها الخطاب القرآني. فكلّ هذا يمكن أن يعين على تصوّر ظرف التنزيل وبيئة التلقّي.

غير أنّ المشكلة تبدأ حين يُنتقل من هذا الوصف إلى نتيجة أخرى أكبر منه بكثير، وهي الحكم بأنّ القرآن نفسه ليس وحيًا، أو أنّه مجرّد نتاج ثقافي تشكّل بفعل البيئة التاريخية والاجتماعية، فهنا لا نكون أمام دراسة للسياق فحسب، بل أمام حكم على مصدر النصّ وطبيعته.

وهذا الانتقال ليس أمرًا يسيرًا؛ لأنّه ينقل البحث من مستوى التحليل التاريخي والاجتماعي إلى مستوًى آخر يتّصل بالعقيدة وفلسفة المعرفة وطبيعة الوحي؛ ولذلك لا يصحّ أن تجعل المناهج التي وُضعت أصلًا لدراسة الظواهر البشرية كافيةً وحدها للحكم على حقيقة القرآن ومصدره. فهي قد تصف البيئة، لكنّها لا تحسم ـ بمفردها ـ بالحكم على نشأة القرآن وتكوّنه.

ومن هنا كان من الضروري التمييز بين نمطين مختلفين من المناهج البحثية:

بين "دراسة السياق الذي نزل فيه القرآن"، وبين "الحكم على ما إذا كان القرآن وحيًا من عند الله أو مجرّد خطابٍ أنتجته البيئة".

فالأوّل مجاله المنهجي هو "التحليل والوصف"، أمّا الثاني فمجاله "الحكم والدعوى"، وهو مجال مختلف عن الأوّل، ولا يكفي مجرّد بيان الملابسات التاريخية أو الاجتماعية فيه، بل لا بدّ من إقامة أدلّة مستقلّة معتبرة تُثبت هذه الدعوى.

ولهذا وقع الخلط في كتابات أصحاب هذه الفكرة حينما تُذكر "تاريخية النصّ" أو "بيئية النصّ" بعبارات تبدو وصفيةً في ظاهرها، لكنّها تُستعمل في الحقيقة للانتقال إلى نتيجة عقدية أو فلسفية لم تثبت بالأدوات المنهجية نفسها التي استُعملت في التمهيد لها.

المبحث الثالث:

الجذور المعرفية لدعوى التشكّل البيئي في الخطاب المعاصر

إنّ دعوى التشكّل البيئي للقرآن في الخطاب المعاصر لا يمكن ردّها إلى مجرّد اجتهاد تفسيري عارض، ولا إلى موقف جزئي معزول من بعض الآيات أو الموضوعات، بل هي ـ في

بنيتها العميقة ـ ثمرة تحوّلات معرفية واسعة مسّت مفهوم الدين، ومعنى النصّ، وموقع التاريخ، وحدود العقل، ووظيفة اللغة.

ومن ثمّ، فإنّ فهم هذه الدعوى على وجهها الصحيح يقتضي الوقوف على الروافد والجذور الفكرية الكبرى التي أسهمت في تكوينها، ومهّدت لتقبّلها داخل الخطاب المعاصر، ويمكن ردّها ـ في الجملة ـ إلى عدّة جذور أساسية، من أبرزها:

أوّلًا: مرجعية النفس (العقل) في فهم المعنى والحكم على جميع الأشياء

من الجذور المعرفية المهمّة التي مهّدت لظهور بعض القراءات الحداثية للنصوص الدينية "جعلُ النفس الإنسانية مرجعًا أعلى في الفهم والحكم"، وبتعبير بعضهم: «النزعة العقلية المجرّدة في محاكمة قضايا القرآن الكريم» [النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، ص 73].

والمقصود بذلك أنّ الإنسان، في بعض مسارات الفكر الحديث، لم يعد يرجع في تفسير القضايا الكبرى المتعالية إلى مرجع مفارق له، بل صار يرجع إلى نفسه، جاعلًا من عقله وتجربته ووعيه الشخصي أساسًا في تفسير الأشياء وتقويمها والحكم عليها.

وبسبب هذا التحوّل، أصبح الإنسان هو الذي يحدّد معاني الأشياء ويفسّرها ويحكم عليها، متجاوزًا بذلك حدوده المعرفية والإدراكية العامّة.

فلم يعد يقتصر على جعل نفسه مرجعًا في فهم ما يقع في حدود الحياة اليومية أو العالم المحسوس، بل تجاوز ذلك إلى القضايا الغيبية والدينية وما يتّصل بماوراء الطبيعة، فجعل من نفسه المرجع الأخير في تفسير كلّ شيء، حتّى في الأمور التي لا سبيل إلى معرفتها إلّا الوحي الإلهي بواسطة الأنبياء والرسل. [انظر: جوادي آملي، الحقّ والتكليف في الإسلام، ص 130؛ النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، ص 73]

وقد أثّر هذا التحوّل في طريقة التعامل مع النصوص المقدّسة؛ إذ أصبحت تُقرأ ـ في بعض المناهج الحديثة ـ على أنّها نصوص نشأت داخل واقعٍ إنسانيٍّ خاصٍّ، وتأثّرت بظروفه الثقافية والاجتماعية واللغوية. ومن ثمّ صار بعض الدارسين ينظر إلى هذه النصوص من جهة الملابسات التي أحاطت بظهورها، أكثر من نظره إليها بوصفها وحيًا منزلًا.

وهذا التحوّل في فهم النصّ لا يعدّ أمرًا يسيرًا في طريقة القراءة، بل هو تغيير في الأصل الذي يُرجع إليه في الفهم؛ إذ أصبح الإنسان هو المرجع الأخير في تفسير النصّ والحكم

عليه، فضعفت مكانة المصدر الإلهي في فهمه، وانفتح الباب أمام قراءة تاريخية وثقافية تجعل معانيه وصياغته ثمرةً للبيئة التي ظهر فيها.

ثانيًا: ترسّخ التاريخانية في الوعي الحداثي

من أهمّ الجذور الفكرية التي تقف خلف دعوى "التشكّل البيئي للنصّ" ترسّخ ما يسمّى بـ"المذهب التاريخاني"[5] في أذهان وأفكار عامّة المفكّرين الحداثيّين؛ إذ ينظر هذا المذهب إلى أغلب الظواهر والأفكار من زاوية التاريخ وتحوّلاته، تحت تأثير هيمنة النموذج الفكري الغربي الحديث ومناهجه التاريخية والنقدية في قراءة النصوص، بوصفها ظواهر بشريةً مشروطةً بسياقاتها. [فقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، ص 214]

فالتاريخانية تقرّر أنّ الأفكار والقيم والنصوص الدينية والفكرية ليست حقائق ثابتةً متجاوزةً للتاريخ، بل هي منتجات تاريخية نسبية لا تُفهَم إلّا في إطار سياقها الزمني والثقافي الذي نشأت فيه. ومع هذا التصوّر يغدو السياق التاريخي والبيئي هو الحاكم الأعلى على المعنى والحكم، فيُفهَم النصّ الشرعي ـ مثلًا ـ على أنّه تعبير عن ظروف عصره وحدوده، لا عن توجيه ربّاني مطلق الصلاحية.

وحين يترسّخ هذا المنهج في الخطاب الحداثي المعاصر تنشأ منه مباشرةً دعوى "التشكّل البيئي"، التي تقول بأنّ الأحكام والمعاني الدينية قد تشكّلت وفق بيئة مخصوصة وسياق تاريخي معيّن، فهي مقيّدة بذلك الإطار، ولا تلزم بالضرورة البيئات والأزمنة اللاحقة؛ وبذلك تكون دعوى التشكّل البيئي مجرّد تطبيق جزئي لمبدإٍ تاريخانيٍّ عامٍّ، ونتيجةً طبيعيةً لتغليب المرجعية التاريخية على ثبات النصّ ومعناه.

ثالثًا: النزعة الوضعية والمادّية وإقصاء الغيب من مجال التفسير

يعدّ الانتساب إلى النزعات الوضعية والمادّية أحدَ الجذور الرئيسة لدعوى أنّ القرآن وليد بيئته؛ إذ تنطلق هذه النزعات من أصل حاكم مفاده: حصر المعرفة المعتبرة في ما تدركه الحواسّ، أو ما يقاس ويُجرَّب، وجعل ما وراء ذلك من الغيب والوحي والدين مجرّدَ ظواهر نفسية أو اجتماعية قابلة للتفسير المادّي الخالص.

5- المذهب التاريخاني: اتّجاه فكري يعدّ التاريخ وسياقاته المرجع الأعلى لفهم كلّ شيء؛ فيرى أنّ الأفكار والقيم والأنظمة، بل حتّى النصوص الدينية والفكرية، مرتبطةً بزمانها ومكانها، ولا وجود لحقائق أو قيم ثابتة سابقة على التاريخ، بل ما نسمّيه "حقيقة" أو "قيمة" هو تعبير متغيّر عن كلّ مرحلة تاريخية. [انظر: جهامي، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي؛ ج 1؛ ص 552]

فالوضعيـة ـ في صورتهـا الفلسـفية ـ لا تعـترف إلّا بمـا يمكـن رصـده وتحليلـه بـأدوات العلـوم التجريبيـة أو المناهـج التاريخيـة والاجتماعيـة، وتتعامـل مـع الديـن عمومًـا، والنـصّ القـرآني خصوصًـا، بوصفـه "معطًـى بشريًّـا" نشـأ عـن حاجـات المجتمـع، وتطـوّر تحـت ضغـط الظـروف التاريخيـة والثقافيـة.

وعلى هـذا الأسـاس، يُفهَـم الـوحي عنـد أصحـاب هـذه النزعـة لا على أنّـه خطـاب إلـهي متعـالٍ، بـل على أنّـه تعبـير رمـزي عـن تجربـة دينيـة أو حالـة نفسـية عاشـها النـبيّ، أو اسـتجابة واعيـة أو غـير واعيـة لمشـكلات البيئـة الـتي ظهـر فيهـا.

وفي ضـوء هـذا الإطـار المعـرفي، تشـكّل ـ في الخطـاب المعـاصر ـ اتّجـاه يقـصي الغيـب مـن عمليـة التفسـير، فبـدل أن يفـسَّر الواقـع في ضـوء الـوحي، يفـسَّر الـوحي نفسـه في ضـوء الواقـع، وبـدل أن يُنظَـر إلى القـرآن باعتبـاره مهيمنًـا على التاريـخ ومصحّحًـا لمسـاره، يعـاد إدراجـه داخل التاريـخ بوصفه مرحلـةً مـن مراحـل الـوعي البـشري تخضـع للقوانـين نفسـها التي تخضـع لهـا سـائر الظواهر الإنسـانية.

هـذه الرؤيـة المادّيـة الخالصـة ـ حـين تُسـقَط على النـصّ القـرآني ـ تمهّـد تلقائيًّـا للقـول إنّ القـرآن لا يمكـن فهمُـه إلّا في حـدود بيئتـه الأولى، وإنّ تشريعاتـه ومعانيـه ليسـت تعبـيرًا عـن حقائـق ثابتـة متجـاوزة، بـل عـن شروط تاريخيـة مخصوصـة.

وبذلـك تتغـذّى دعـوى "التشـكّل البيـئي" مـن خلفيـة فلسـفية تنـفي الغيـب، وتخـتزل الـوحي في الأسـباب الاجتماعيـة والنفسـية، وتحـوّل القـرآن إلى وثيقـة تاريخيـة لا كتـاب هدايـة ربّـاني صالـح لـكلّ زمـان ومـكان.

رابعًا: تبنّي النسبية المعرفية والثقافية بصورة مباشرة أو غير مباشرة

أدّت النسـبية المعرفيـة[6] والثقافيـة[7] ـ في صورتهـا الشـائعة في الفكـر المعـاصر ـ إلى تكويـن بيئـة ذهنيـة تمهّـد تمهيـدًا مبـاشرًا لدعـوى أنّ القـرآن "تشـكّل" داخـل بيئتـه التاريخيـة، ولا يُفهَـم إلّا في إطارهـا.

6- النسـبية المعرفيـة: مذهـب في نظريـة المعرفـة يـرى أنّ صـدق القضايـا، وصحّـة المعتقـدات، وحجّيـة الأدلّـة، وموضوعيـة الحقيقـة أمـور نسـبية تتشـكّل داخـل أطـر وقناعـات مخصوصـة، بحيـث مـا يعـدّ معرفـةً صحيحـةً في سـياق قـد لا يكـون كذلـك في آخـر، مـع إنـكار وجـود معايـير معرفيـة عليـا محايـدة مشـتركة بـين جميـع النـاس. ظهـرت بـوادره عنـد السفسـطائيين، وتجلّـت في العـصر الحديـث في صـور متعـدّدة؛ أبرزهـا النسـبية الثقافيـة واللغويـة والتاريخيـة. [انظـر: مجموعـة مـن المؤلّفـين، اللاهـوت المعـاصر، ج 6، ص61؛ طلعتـي، الهيومانيـة، ص 46]

7- علاقـة النسـبية الثقافيـة بالنسـبية المعرفيـة هـي العمـوم؛ لأنّ النسـبية الثقافيـة نـوعٌ خـاصٌّ مرتبـطٌ بالقيـم والعـادات والثقافـة، أمّـا النسـبية المعرفيـة فمجالهـا أوسـع يشـمل النسـبية اللغويـة والتاريخيـة والثقافيـة.

تقرّر النسبية المعرفية أنّه لا توجد حقيقة ثابتة مشتركة واحدة بين الناس جميعًا، وأنّ ما نسمّيه "حقيقةً" ليس إلّا نتاجًا لزاوية النظر، والخلفية الفكرية، واللغة، والظرف الاجتماعي والتاريخي.

ووفقًا لهذا التصوّر، لا يكون للنصّ معنى واحد ثابت مستقرّ، بل تتعدّد معانيه بتعدّد القرّاء والظروف، ولا يوجد معيار واضح ثابت يمكن أن يرجّح فهمًا على آخر.

وتقرّر النسبية الثقافية ـ من جانبها ـ أنّ القيم والمعايير والأحكام متغيّرة بتغيّر الثقافات، ولا يمكن الحديث عن موازين عامّة للصواب والخطإ، أو عن شريعة صالحة لكلّ زمان ومكان؛ لأنّ كلّ مجتمع يصوغ معاييره من داخل ثقافته الخاصّة.

ومع انتشار هذه الرؤية، يضعف في الذهن المعاصر الإيمان بوجود "ميزان أعلى" يعلو على الثقافات جميعًا، ومن ثمّ يضعف الأساس الفكري للإيمان بوحي ربّاني موجّه للناس كافّةً [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 2، ص 234]

حين تسود هذه الرؤية النسبية، تنتقل آثارها إلى التعامل مع النصوص الدينية؛ فيُنظر إلى النصّ ـ ومنه القرآن ـ لا على أنّه كلام يحمل في ذاته مرادًا ثابتًا لمتكلّمه، بل مادّة مفتوحة على قراءات لا نهاية لها، يتغيّر معناها بتغيّر القارئ وبيئته.

ومن هنا يسهل القول: إنّ اختلاف الفهم ليس اختلافًا في القرب والبعد عن الحقّ، بل هو مجرّد اختلاف بين قراءات يعدّ كلٌّ منها مساويًا للآخر في القيمة.

والخطوة التالية ـ التي تمثّل الجسر المباشر إلى دعوى التشكّل البيئي ـ هي الانتقال من نسبية الفهم إلى اعتبار النصّ نفسه تابعًا لزمانه ومكانه؛ فإذا كان الوعي واللغة والذوق والمعرفة بنت السياق والبيئة، فإنّ النصّ عندئذٍ يُفهَم هو نفسه بوصفه ثمرةً لذلك السياق؛ أي أنّ الوحي لا يعود ـ في هذه الصورة ـ خطابًا إلهيًّا فوقيًّا يصحّح الواقع ويهديه، بل يُجعَل تعبيرًا عن واقعٍ تاريخي معيّن، مرتبط بحاجات مجتمع محدّد وأسئلته.

وعندما تُسقَط هذه النتيجة على القرآن الكريم، يظهر وجه دعوى التشكّل البيئي بوضوح؛ إذ يُقال: إنّ القرآن نتاج بيئته العربية الأولى، تشكّلت معانيه وتشريعاته في ضوء ظروفها وتوازناتها، ولا يمكن تعميم أحكامه ولا اعتبار دلالاته حقائق ثابتةً صالحةً لكلّ زمان ومكان، بل ينبغي حصرها في إطارها التاريخي والثقافي الذي ظهرت فيه.

وبهذا التدرّج يتبيّن الترابط بين المقدمّات والنتائج: يبدأ الأمر بنفي الحقيقة الثابتة، ثمّ نفي المعيار الأعلى المشترك بين الناس، ثمّ جعل المعنى تابعًا للسياق والقارئ، ثمّ اعتبار النصّ جزءًا من هذا السياق؛ إلى أن يُقال في النهاية: إنّ القرآن "منتَج بيئي" لا وحي ربّاني مهيمن على العصور والبيئات؛ وهكذا يتّضح كيف تكون هذه النسبية جذرًا فكريًّا لدعوى التشكّل البيئي في الخطابِ المعاصر.

خامسًا: نقل مناهج نقد التراث الغربي للكنسية إلى القرآن دون تفكيك بينهما

من الجذور المهمّة لظهور دعوى "التشكّل البيئي" للقرآن: استيراد مناهج نقد التراث التي نشأت في الغرب، وتطبيقها على القرآن كما هي، دون تفريق بين السياقين، ودون فحص للافتراضات المسبقة والظروف الخاصّة التي وُلدت فيها تلك المناهج.

لقد نشأت هذه المناهج الغربية في سياق تاريخي طويل من الصراع مع الكنيسة، ومع صورة مخصوصة للدين، وفي جوٍّ غلبت عليه المادّية والعلمانية والتشكيك في الغيب والوحي؛ لذلك تشكّلت لديها نظرة مخصوصة إلى النصّ الديني، ترى فيه في الغالب:

1ـ تعبيرًا عن تجربة بشرية محضة، لا عن وحي منزل من إله عليم حكيم.

2ـ نصًّا خاضعًا كلّيًّا لظروفه التاريخية والسياسية والاجتماعية.

3ـ كلامًا يمكن تفكيكه وردّه إلى عوامل نفسية أو اقتصادية، أو صراعات القوّة في المجتمع الذي ظهر فيه.

وحين تُنقل هذه المناهج كما هي إلى حقل الدراسات القرآنية، دون تمييز ولا نقد لأصولها، يقع ـ في الغالب ـ أحد أمرين:

إمّا أن يعامَل القرآن كما عومل التراث الديني الغربي (الكتاب المقدّس)، فيُنظر إليه بوصفه "نصًّا تراثيًّا" شكّل من أسفل إلى أعلى، من داخل المجتمع، لا "وحيًا" نازلًا من أعلى إلى أسفل، من عند الله تعالى.

وإمّا أن تطبَّق على القرآن الأدوات نفسها التي وُظّفت أساسًا لهدم سلطة النصّ الديني في التجربة الغربية؛ كالتشكيك في ثبات النصّ، أو في إمكان الوصول إلى مراد المتكلّم، أو في صلاحية الخطاب الديني لكلّ زمان ومكان.

وبهذا الأسلوب ينتقل إلى الأذهان ـ من غير شعور ولا انتباه ـ لدى كثيرين تصوّر تدريجي للقرآن، لا يختلف كثيرًا عن التصوّر الغربي للكتاب المقدّس بعد موجات النقد الحداثي.

فلا يعود القرآن ـ في هذا التصوّر ـ كلام الله المهيمن على العصور والبيئات، بل يُختزل في "وثيقة تاريخية" تعبّر عن رؤية مجتمع عربي قديم للعالم، وحاجاته، وأسئلته، وصراعاته. وحينئذٍ يبدو القول بأنّ "القرآن مُنتَج بيئي" نتيجةً طبيعيّةً لتلك المناهج.

وبذلك يصبح "نقل مناهج نقد التراث الغربي" ـ دون تمحيص ولا تمييز بين الوحي الإلهي وبين التجربة الكنسية الغربية ـ جذرًا فكريًّا مباشرًا لدعوى "التشكّل البيئي للقرآن" في بعض الخطابات المعاصرة. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، اللاهوت المعاصر.. دراسات نقدية، ج 6، ص 495]

تنبيه

إنّ التحفّظ على نقل مناهج نقد التراث الغربي إلى الدراسات القرآنية لا يعني رفض نقد التراث الإنساني إطلاقًا، ولا الدعوة إلى تعطيل العقل أو تجميد الفقه والفكر الإسلامي، بل المقصود شيء آخر أدقّ، وهو التمييز بين مستويين مختلفين:

الأوّل: التراث البشري الاجتهادي، الذي يشمل كتب الفقه، والتفسير، والكلام، والفلسفة، والتصوّف، وسائر ما دوّنه المسلمون عبر القرون.

فهذا التراث ـ من حيث الأصل ـ عمل بشريّ قابل للنقد والمراجعة والتصويب، يصيب ويخطئ، ويقاس بميزان الكتاب والسنّة، وبمناهج العلم المعتبرة، وبالمقاصد الكلّية للشريعة.

الثاني: الوحي الإلهي المعصوم، وهو القرآن الكريم، وما ثبتت صحّته من سنّة النبيّ ﷺ.

فهذا مستوًى آخر مختلف؛ لأنّه كلامُ الله وحيًا، وكلام رسوله بلاغًا عنه، لا يجوز أن يعامَل بمنطق "الوثيقة التاريخية" التي تفكَّك وتُنقد من أساسها، بل يُتلقّى أصله بالتسليم والتعظيم، ثمّ يُفهم ويُستنبط منه وفق ضوابط العلم وأدوات الاجتهاد المعتبرة.

وعليه، فإنّ نقد التراث البشري مطلب شرعي وعقلي مشروع، ما دام منضبطًا بأدب العلم، وراجعًا إلى أصول الشريعة ومقاصدها، أمّا نقل المناهج التي وُضعت أصلًا لنزع القداسة عن النصّ الديني، أو لجعله مجرّد انعكاس لصراعات المجتمع، ثمّ تطبيقها على القرآن نفسه، فهذا أمر آخر مختلف تمامًا، فيجب التفريق بينهما؛ لأنّه يعدّ من الجذور

الأساسية التي تسهم في نشأة دعوى التشكّل البيئي، وتؤدّي إلى قلب موقع الوحي من كونه "مهيمنًا على الواقع" إلى كونه "منتَجًا من منتَجاته".

المبحث الرابع: نشأة دعوى التشكّل البيئي في الدراسات الغربية

تبيّن في المبحث السابق أنّ الجذور الفكرية لدعوى التشكّل البيئي ترجع إلى تصوّرات عامّة عن النسبية المعرفية، والمادّية التاريخية، وإلى بعض اتّجاهات علم الاجتماع وعلم الإنسان، وأمّا تبلورها المنهجي الأوضح إنّما تمّ في إطار الدراسات الغربية الحديثة عن الإسلام والقرآن؛ إذ أُعيدت قراءة النصّ القرآني في ضوء مناهج النقد التاريخي للنصوص، والأنثروبولوجيا الدينية[8]، والتحليل الثقافي، بما أفضى إلى التعامل مع القرآن بوصفه نتاجًا لتفاعل معقّد بين النبي ﷺ والبيئة العربية التي عاش فيها، أكثر من كونه وحيًا منزّلًا متعاليًا عن المحدّدات الزمانية والمكانية.

وفي هذا السياق البحثي العامّ، عومل القرآن ـ في عدد من تلك الدراسات ـ بوصفه نتاجًا لتفاعل معقّد بين النبيّ ﷺ وبيئته التاريخية والثقافية، ويمكن إرجاع تشكّل هذه الدعوى إلى مصدرين رئيسين أسهما في تأسيسها (أي دعوى بيئية القرآن) نظريًا ومنهجيًّا:

المصدر الأوّل: الحتمية الجغرافية وأثرها في تفسير الظاهرة الدينية

قامت الحتمية الجغرافية[9] على افتراض أنّ الوسط الطبيعي ـ بمناخه وتضاريسه وموارده وموقعه ـ لا يقتصر أثره على التأثير الجزئي في تشكيل الحياة البشرية، بل يعدّ عاملًا حاسمًا ـ في انظر أنصاره ـ في توجيه الاجتماع الإنساني وصياغة رؤاه وقيمه وأساليب تفكيره.

ومع تطوّر هذا التصوّر، اتّسع تطبيقه من مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع ليمتدّ إلى تفسير الظاهرة الدينية نفسها؛ إذ ذهبت بعض الدراسات إلى أنّ النصوص الدينية قد تُفهم بوصفها انعكاسًا للبيئات التي نشأت فيها، وأنّ فهمها يرتبط ـ في هذا المنظر ـ بإرجاعها إلى شروطها الطبيعية والمعيشية.

8- الأنثروبولوجيا الدينية هو فرع من الأنثروبولوجيا يدرس الدين بوصفه ظاهرةً إنسانيةً وثقافيةً، فيبحث في المعتقدات والطقوس والمؤسّسات الدينية، وكيف تتشكّل داخل المجتمعات وتؤثّر في الحياة الاجتماعية والثقافية وتاريخ الجماعات البشرية.

9- الحتمية الجغرافية: هي اتّجاه يربط تاريخ المجتمعات وطباع الشعوب وأنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية بعوامل البيئة الطبيعية، كالمناخ والتضاريس والموارد، جاعلًا المكان عاملًا حاكمًا في تشكيل المجتمعات أكثر من حرّية الإنسان أو أفكاره وقيمه. [انظر: وهيبة، جغرافية الإنسان، ص 9]

ومن نماذج هذا الاتّجاه ما طرحه المفكّر الفرنسي جان بودان (Jean Bodin)، الذي يعدّ من أوائل من صاغوا فكرة تأثير المناخ في طبائع البشر، وهو التصوّر الذي يرى أنّ العوامل الطبيعية ـ وعلى رأسها المناخ ـ تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في أخلاق الناس وسلوكهم وأنماط تنظيمهم الاجتماعي والسياسي. وقد حاول بودان أن يربط بين خصائص الشعوب وبيئاتها المناخية، وأن يفسّر اختلاف نظم الحكم وطبائع المجتمعات تبعًا لاختلاف هذه البيئات، ثمّ جاء مونتسكيو (Montesquieu) بعده ليطوّر هذا الاتّجاه، فوسّع نطاق الربط بين البيئة والإنسان، محاولًا بيان أثر المناخ والتربة في طبائع الشعوب وصفاتهم وأنماط تنظيمهم السياسي. [وهيبة، جغرافية الإنسان، ص11 و12]

وفي ضوء هذا المنظور الحتمي عولج القرآن بوصفه نصًّا يعكس البيئة العربية الصحراوية؛ ففُسّرت سوره ومفرداته وقيمه انطلاقًا من طبيعة العيش في الجزيرة العربية، فيُقال ـ مثلًا ـ إنّ حديثه عن المطر، والأنهار، والجنّات، والظلال يعكس توقًا نفسيًّا ووجدانيًّا لدى أهل الصحراء إلى الماء والخصب، كما أُرجعت تصوّراته عن المجتمع والحرب والسلم إلى البنية القبليّة السائدة آنذاك. وبذلك أصبحت الحتمية الجغرافية ـ في بعض أطروحاتها ـ أحد المنابع الأساسية لدعوى التشكّل البيئي للوحي في الدراسات الغربية. [انظر: فتحي، أسس علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، ص 266]

المصدر الثاني: التاريخانية المقترنة بالنسبية الثقافية

تنطلق التاريخانية من جعل التاريخ مرجعية عليا حاكمة على وجود النصّ ومعناه؛ إذ تقرّر أنّ كلّ نصّ أسير لحظته التاريخية، ولا يُفهَم إلّا ضمن شروط نشأته الأولى، ولا يمكنه الاحتفاظ بسلطة تتجاوز الزمن الذي ظهر فيه. [انظر: عزيزي، تاريخية النصّ الديني، ص 36، ص 43]

ووفق هذا المنظور، تعامَل النصوص الدينية بوصفها "خطابًا تاريخيًّا" يعبّر عن أفق ثقافي معيّن، مع التشكيك في إمكان امتداد دلالاته إلى سياقات مغايرة.

فضمن هذا الإطار، أعيد تفسير القرآن بوصفه استجابةً تاريخيةً لمجموعة من الحاجات والأسئلة والصراعات التي عرفها المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي؛ فآيات الجهاد مثلاً تُختزل في سياق الصراعات السياسية والعسكرية، وآيات أحكام الأسرة تُفهم بوصفها انعكاسًا للبنية القبلية، وآيات التشريعات الاقتصادية تفسَّر في ضوء أوضاع التجارة والملكية السائدة آنذاك، وهكذا.

وفي ضوء هذا اقترنت هذه القراءة التاريخانية بنسبية ثقافية صريحة ترى القيم والمعايير والمفاهيم الأخلاقية نتاجًا لثقافات مخصوصة، لا حقائق ذات طابع كوني. وبناءً على ذلك، أعيد تأويل ما يقرّره القرآن في قضايا الإنسان والوجود والمجتمع والأخلاق والتشريع بوصفه تعبيرًا عن أفق ثقافي محلّي، لا خطابًا ذا صلاحية معيارية عامّة أو دائمة.

وقد تجلّى هذا الاتّجاه في عدد من الأعمال الغربية التي سعت إلى تتبّع "الجذور" التاريخية والدينية والثقافية للنصّ القرآني، من خلال الربط بين القصص القرآني والسرديات اليهودية والمسيحية، والبحث عن المؤثّرات العربية المحلّية وغير ذلك.

وعلى الرغم من تباين هذه المسالك، فإنّها تشترك غالبًا في افتراض منهجي سابق على البحث، يتمثّل في استبعاد فرضية الوحي ابتداءً؛ إذ لا يُدرج احتمال أن يكون القرآن وحيًا من عند الله ﷻ ضمن الفرضيات محلّ النقاش، بل يُستبدل به تفسير تاريخي خالص يختزل النصّ في شروطه الأرضية.

المبحث الخامس:

قنوات انتقال الدعوى إلى الخطاب العربي والإسلامي المعاصر

إنّ دعوى "التشكّل البيئي للنصّ القرآني" لم تدخل إلى الخطاب العربي والإسلامي المعاصر بوصفها مقولةً جاهزةً متكاملةً أو فرضيةً جزئيةً، بل تسلّلت إليه عبر مسارات متعدّدة وقنوات متشابكة؛ ولذلك لم يكن حضور هذه الدعوى في المجال العربي والإسلامي حضورًا واحدًا متجانسًا، بل تجلّى في صور متباينة، تتفاوت في درجة الصراحة والعمق والنتائج.

وسنتناول ـ في هذا المبحث ـ آليات هذا الانتقال، وأنّه تمّ من خلال قنوات رئيسة، مرتَّبة من الأشدّ أثرًا إلى ما دونها، مع ذكر شواهد تطبيقية عامّة يمكن أن يُتعرّف بها على هذه الدعوى في الواقع الفكري المعاصر.

ويمكن إجمالها في ثلاث قنوات رئيسة:

القناة الأولى: الانتقال المعرفي وآليات التلقّي

تجلّت أولى قنوات الانتقال في مسارين أساسيين:

أوّلًا: مسار الترجمة والكتب الوافدة

لقد كان لحركة الترجمة الحديثة، وما رافقها من دخول الكتب والدراسات الغربية إلى البيئة العربية والإسلامية، أثر كبير في انتقال دعوى "بيئية النصّ القرآني" أو "تاريخيته" إلى هذه البيئة. فقد تُرجمت أعمال متعدّدة في: تاريخ الأديان، والأنثروبولوجيا الدينية، والهرمنيوطيقا، والنقد التاريخي للنصوص، وغيرها من الحقول التي تقدّم تصوّراتٍ مخصوصةً عن النصّ الديني من حيث نشأته في التاريخ، وتشكّله في إطار ثقافي محدَّد، وتحديد مصدر سلطته ومعياريته. [انظر: السباعي، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، ص 34]

ومن خلال هذه الترجمات لم يطّلع الباحث العربي على أدوات منهجية فحسب، بل تشرّب ـ في كثير من الأحيان من حيث لا يشعر ـ مسلّماتٍ فلسفيةً ومعرفيةً عن حقيقة النصّ الديني، من أبرزها ما يلي:

أنّ النصّ الديني يتكوّن داخل بيئته ويتشكّل بها.

وأنّ معناه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالظروف التاريخية والاجتماعية التي ظهر فيها.

وأنّ دراسته ينبغي أن تتمّ بوصفه "نصًّا" أو "منتجًا ثقافيًّا" قبل أن يُنظر إليه بوصفه خطابًا إلهيًّا متعاليًا.

ثانيًا: مسار الجامعات الحديثة والمؤسّسات العلمية

أسهمت الجامعات الحديثة ـ ولا سيّما الكلّيات التي تدرّس العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ في تعميق هذا التأثر؛ وذلك من خلال:

أ ـ تدريس مناهج غربية في تحليل النصوص (اللسانيات[10]، السيميائيات[11]، النقد التاريخي[12]، الأنثروبولوجيا الدينية[13]).

ب ـ سياسات الابتعاث إلى الجامعات الغربية.

10- هي دراسة اللغة وبنية الكلام.

11- هي دراسة العلامات والرموز والمعاني.

12- هي قراءة النصّ في سياقه التاريخي وظروف تأليفه.

13- هي دراسة الدين في حياة الناس وثقافتهم.

جـ ـ إشراف أساتذة متأثّرين بهذه المناهج على رسائل الدراسات العليا في موضوعات تتعلّق بالقرآن والتفسير والتاريخ الإسلامي.

دـ إنتاج بحوث علمية أكاديمية تُقارب النصّ القرآني ضمن حقول التاريخ والفلسفة والعلوم الإنسانية.

وفي هذا الإطار الجامعي غالبًا ما يقدَّم القرآن الكريم ضمن سياق مقارن مع نصوص دينية أخرى (كالعهدين القديم والجديد بعد التحريف)، ويُدرَس بأدوات النقد التاريخي والأنثروبولوجي التي نشأت أصلًا في بيئة مسيحية غربية خاصّة؛ ما قد يفضي ـ في بعض التطبيقات ـ إلى نقل أحكام منهجية صيغت للتعامل مع نصوص منزوعة الوحي إلى القرآن، دون تمييز كافٍ بين طبيعته وطبيعتها.

وبهذا تغدو الجامعات الحديثة قناةً مهمّةً من قنوات انتقال الدعوى؛ إذ لا تقتصر وظيفتها على نقل أدوات البحث، بل كثيرًا ما تُسهم في إعادة تعريف موقع النصّ القرآني في الوعي العلمي لدى بعض الباحثين والطلّاب. [انظر: المصدر السابق]

القناة الثانية: الكتابات المعاصرة في تفسير النصّ وتأويله من داخل الفضاء الإسلامي

بعد انتقال الأفكار والمناهج عبر الترجمة والمؤسّسات التعليمية، بدأ أثرها يتجلّى في داخل الخطاب العربي والإسلامي، في صورة قراءات معاصرة للنصّ القرآني، تتفاوت في درجة صراحتها في تبنّي دعوى "بيئية النصّ" أو "تاريخيته"، ويمكن ـ وفقًا لما استقرّ في هذا البحث ـ تصنيفها إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأوّل: ظاهر خطابه يقيّد النصّ بالتاريخ دون تصريح مباشر ببشريته

وهي الكتابات التي تتّجه في ظاهر خطابها إلى تقييد النصّ القرآني بالتاريخ وبالشروط الاجتماعية والثقافية التي نزل فيها، دون أن تصرّح تصريحًا مباشرًا ببشرية النصّ، لكنّ البناء التأويلي فيها يفضي ـ لزومًا ـ إلى حصر فاعلية دلالات النصّ في ظرفه التاريخي الأوّل، بحيث يصبح الواقع التاريخي المتغيّر ـ لا النصّ ـ هو المرجع الأخير في تقرير مدى إلزامية الأحكام وتجاوزها.

وتظهر ملامح هذا المستوى في الكتابات التي تقول ـ صراحةً أو ضمنًا ـ إنّ آيات الأحكام المتعلّقة بالأسرة، أو الاقتصاد، أو النظام الاجتماعي، إنّما خاطبت مجتمعًا بدويًّا بسيطًا،

وإنّ المجتمعات الحديثة قد تجاوزت هذا المستوى؛ فيُجعل التطوّر الاجتماعي معيارًا لتجاوز دلالات النصّ أو تقييدها دون التصريح ببشريته.

ومن أبرز النماذج المنتمية إلى هذا المستوى:

1ـ محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة"، حيث يُصرّ على إلهية النصّ، لكنّه يردّ كثيرًا من الأحكام التفصيلية ـ في الأسرة والعقوبات والمعاملات ـ إلى مجتمع الجزيرة العربية في القرن السابع، ثمّ يجعل تطوّر البنى الاجتماعية والقانونية الحديثة مسوّغًا لإعادة بناء تلك الأحكام على نحو يجعل الواقع معيارًا حاكمًا على الفهم الفقهي الموروث؛ قال: «ظروف القرن السابع تختلف عن ظروف القرن العشرين، فمهما حاولنا الرجوع إلى القرن السابع لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلًا؛ لأننا نرجع إليه من خلال نصٍّ تاريخيٍّ فقط» [شحرور، الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، ص 34].

2ـ جمال البنّا في كتابه "المرأة المسلمة بين تحرّر القرآن وتقييد الفقهاء"؛ إذ يبقي على الإقرار النظري بإلهية القرآن، لكنّه يتعامل مع عدد من أحكامه المتعلّقة بالمرأة والأسرة باعتبارها استجاباتٍ ظرفيةً لمجتمع أبوي ذكوري؛ ومن ثمّ يدعو إلى تجاوز آثار هذه الأحكام في الواقع المعاصر باسم التطوّر الاجتماعي وحقوق الإنسان؛ قال: «إنّ العرب لم يفهموا هذه الآيات كما نفهمها نحن الآن، أو كما يفهما دعاة حرّية المرأة ـ وليس هذا ذنب القرآن، ولكنّه ينمّ عن أنّ التطوّر الفكري في العرب وقتئذٍ لم يسمح لهم باستيعاب الآيات ـ رغم الصراحة والوضوح فيها» [البنّا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص 13].

3ـ بعض التشريعات والقوانين المتعلّقة بالأحوال الشخصية والعقوبات في بعض البلدان العربية والإسلامية، حيث يكثر التأكيد ـ في الخطاب المرافق لها ـ على أنّ بعض الآيات نزلت لمرحلة تاريخية معيّنة، وأنّ المجتمع المعاصر قد تجاوز تلك المرحلة؛ وبذلك يُجعل التطوّر التاريخي معيارًا فعليًّا لتقييد فاعلية عددٍ من النصوص أو تعطيلها، مع المحافظة اللفظية على صفة الإلهية لها.

هذا النمط ـ وإن لم يصرّح ببشرية النصّ ـ إلّا أنّه يفتح الطريق عمليًّا لتحجيم سلطته المعيارية باسم التاريخ والواقع، ويُقارب ـ من ثمّ ـ أطروحات "تاريخية الأحكام" من غير تبنٍّ صريحٍ لتاريخية النصّ نفسه.

المستوى الثاني: جعل التاريخية وصفًا حاكمًا على النصّ ذاته

المقصود بهذا المستوى: الكتابات التي تتجاوز مجرّد القول بتاريخية الفهم أو التطبيق، لتجعل "التاريخية" وصفًا حاكمًا على النصّ القرآني نفسه، أي: تنظر إلى القرآن بوصفه نصًّا لغويًّا / ثقافيًّا تشكّل في التاريخ، واندرج في شبكة الخطابات والثقافة العربية في القرن السابع، بحيث لا يمكن فهمه أو تحديد سلطته المعيارية إلا بردّه إلى شروط إنتاجه التاريخية والاجتماعية.

وفي هذا المستوى يقترب الخطاب من القول ببشرية النصّ من حيث تكوينه التاريخي، وإن ظلّ في كثير من المواضع محتفظًا بمستوى من الاحتراز في التصريح المباشر بذلك، ومن أبرز النماذج في هذا المستوى:

1ـ يقرّر نصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن" أنّ القرآن ـ من حيث هو "نصّ" ـ قد دخل حيّز التاريخ منذ تلفّظه بالعربية، وأنّه نصٌّ لغويٌّ / ثقافيٌّ تشكّل في سياق اجتماعي وتاريخي محدّد، ومنخرط في بنية الثقافة العربيّة آنذاك، وبناءً على ذلك يعامَل بوصفه منتَجًا ثقافيًّا ينبغي إخضاعه لأدوات التحليل النصّي والأنثروبولوجي، لا باعتباره خطابًا متعاليًا مفارقًا لحركة التاريخ. [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 203؛ مفهوم النصّ، ج 1، ص 24؛ محمود توفيق، فقه تغيير المنكر، ص 34]

2ـ محمد أركون في كتابه "القرآن.. من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"؛ إذ يدعو إلى إخضاع القرآن لمناهج التاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات المطبَّقة على سائر النصوص الدينية، ويصرّح ـ في غير موضع ـ بأنّ القرآن خطاب ديني تشكّل في تاريخ معيّن، داخل خيال اجتماعي وثقافة محدّدة، مع نقد صريح لما يسمّيه "القراءة الأرثوذكسية" التي تتعامل معه بوصفه خطابًا فوق تاريخي. [انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحلّي الخطاب الديني، ج 1، ص 44 و ص 114؛ باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ص 72]

3ـ ذهب عبد المجيد الشرفي في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" إلى ضرورة التمييز بين مستويين في فهم الإسلام:

الأوّل: "الإسلام كرسالة"، وهو عنده البعد المتعالي للدين، أي ما يتّصل بالمبادئ والقيم العامّة الكلّية التي يحملها الإسلام.

والثاني: "الإسلام كتاريخ"، وهو ما يتمثّل ـ في نظره ـ في الأشكال والمؤسّسات والتشريعات والتعبيرات الفقهية والفكرية والاجتماعية التي تجسّد فيها الإسلام عبر العصور.

انطلاقًا من هذا التمييز يتبنّى الشرفي منهجًا تاريخيًّا في قراءة النصّ القرآني، فيربط جزءًا مهمًّا من مضامينه وصياغاته وأحكامه بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع العربي في القرن السابع، ويرى أنّ فهم كثير من هذه المضامين لا يكتمل إلّا إذا أُخذت تلك الشروط التاريخية في الحسبان. [انظر: الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 13]

المستوى الثالث: الإقرار بمصدر إلهي للوحي مع إنزال النصّ في أفق البشري / الثقافي

وهي الكتابات التي تقرّ ـ من حيث الأصل العقدي أو الخطاب النظري ـ بأنّ للوحي مصدرًا إلهيًّا متعاليًا، لكنّها تنزل النصّ القرآني ـ في مستوى التحليل والصياغة والتعبير ـ في أفق البشري والثقافي، بحيث يعامَل القرآن في تجلّيه اللغوي بوصفه تعبيرًا عن تجربة دينية أو نبوية، أو بوصفه كلامًا تشكّل ضمن شروط اللغة والثقافة والتاريخ. في هذا الأفق، يُعاد تعريف العلاقة بين "الوحي" و"النصّ".

فالوحي حقيقة متجاوزة، لكنّ تجلّيه في القرآن مشروط بأفق النبيّ أو المتلقّي الأوّل، وببنية اللغة العربية وسياقاتها التاريخية، ومن هنا يغدو القرآن ـ عمليًّا ـ نصًّا دينيًّا يُدرَس ويؤوَّل ضمن حقل النصوص البشرية المشروطة بالتاريخ والثقافة، مع احتفاظ بدرجة من الإقرار النظري بأنّ مصدر الإلهام أو التجربة متعالٍ.

ومن أبرز ما يُذكَر في هذا السياق: أطروحة "بسط التجربة النبوية" لعبد الكريم سروش، فهو يقدّم الوحي بوصفه تجربةً نبويةً حيّةً، يكون فيها النبيّ متلقّيًا للمعنى الإلهي، لكنّ اللفظ والتعبير والصياغة خاضعة للفقه البشري ولغته وثقافته، فتكون النتيجة أنّ النصّ القرآني "تعبير نبوي بشري" عن تجربة إلهية، لا كلامًا إلهيًّا منزّلًا بحروفه وألفاظه. [انظر: الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ص 169]

بهذا المعنى يمكن القول: إنّ هذا المستوى يقرّ بالوحي من حيث المبدأ، لكنّه يجعل البشريّة وصفًا أصيلًا في تكوين النصّ القرآني نفسه، لا في فهمه فحسب، وهو ما يقرّبه ـ في تطبيقاته ـ من أطروحة "تاريخية النصّ" أو "بيئتيه"، وإن بقي الخطاب محافظًا على قدر من الاحتياط في التصريح ببشرية القرآن عقديًّا.

فموقع عبد الكريم سروش مزلزل، ويمكن إدراجه:

فمن جهة أولى ضمن المستوى الأوّل؛ لأنّه يقرّ بمصدر إلهي للوحي؛ فهو يصرّح ـ في

عـدد مـن نصوصـه ـ بـأنّ القـرآن كلام النـبيّ لا كلام الله بمعـنى المبـاشرة اللفظيـة، ومـن جهـةٍ ثانيـة ضمـن المسـتوى الثـاني؛ لأنّـه يـصرّح بـأنّ النـصّ القـرآني هـو تعبـير النـبيّ وكلامـه. [انظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 408]

القناة الثالثة: قناة النقاشات الفكرية ووسائل الإعلام

انتقلت هذه التصوّرات من الحيّز الأكاديمي والكتابات المتخصّصة إلى الفضاء العامّ عبر:

المقالات الصحفية.

البرامج الحوارية.

الندوات الثقافية.

منصّات التواصل الاجتماعي.

وفي هـذه القنـاة تُطـرَح شـعارات وأفـكار مثـل "تاريخيـة النـصّ"، و"قـراءة النـصّ في ضـوء سـياقه"، و"القـرآن خطـاب لزمـن معـيّن" في صـورة شـعارات مبسّـطة، كثـيرًا مـا تُفصَـل عـن خلفياتهـا الفلسـفية والمعرفيـة، فتبـدو ـ في نظـر المتلـقّي العـامّ ـ مجـرّد دعـوة إلى "تجديـد الخطـاب الديـني" أو "فهـم النـصّ في ضـوء العـصر"، دون تبيـين الفـارق بـين: اسـتحضار السـياق لفهـم مـراد الله ﷻ، وبـين جعـل السـياق علّـةً منتجـةً للنـصّ نفسـه وحـدًّا لفاعليتـه المعياريـة.

ومـع كـثرة التكـرار والانتشـار، تتهيّـأ أذهـان قطـاعات واسـعة مـن المتلقّـين للقبـول بقـدرٍ من النسـبية والتاريخيـة في التعامـل مـع النـصّ القـرآني، ولـو كان ذلـك مـن غـير وعيٍ تـامٍّ بجذورهـا النظريـة. [انظـر: عبـد السـتار، الغـزو الفكـري والتيّـارات المعاديـة للإسـلام، ص 47]

إذن، اتّضـح مـن هـذا العـرض أنّ دعـوى التشـكّل البيـئي لـم تدخـل الخطـاب العربي والإسـلامي المعـاصر بوصفهـا رأيًـا عابـرًا، بـل دخلـت عـبر قنـوات ومسـارات معرفيـة متعـدّدة، ابتـداءً مـن نقـل المناهـج، ثـمّ بتطبيقهـا على القـرآن، ثـمّ بـإعادة النظـر في سـلطته، وانتـهى إلى نـشر هـذه التصـوّرات في الفضـاء العـامّ.

ويلاحـظ أنّ الجامـع بـين قنـوات الإيصـال هـو اتّسـاع مسـاحة التفسـير التاريـخي والثقـافي للنـصّ، وتنـامي الـنزوع إلى ربـط معنـاه وفاعليتـه بظـروف تشـكّله الأولى.

المبحث السادس: النقد العلمي وتقويم صلاحية دعوى التشكّل البيئي

تقتضي القراءة العلمية لدعوى "التشكّل البيئي للقرآن" تفكيك بنائها النظري في ضوء جملة من المقاييس: المنهجية، والتاريخية، والنصّية، والفلسفية.

والغرض من هذا التفكيك ليس نفي القيمة للمنهج البيئي في فهم سياق التنزيل، بل تحديد مجاله المشروع، والكشف عن مواطن الخلل حين يتحوّل من أداة وصفية مساعدة إلى دعوى حتمية تنفي البُعد الوحي المتعالي للنصّ القرآني.

وقد عُرضت في المباحث السابقة حقيقة هذه الدعوى، وجذورها وتطوّرها، وتمّ تحرير محلّ النزاع في أصل العلاقة بين الوحي والبيئة. وأمّا الكلام في هذا المبحث يبتني على ما تقرّر هناك أيضًا، لكنّه يركّز على تقويم النتائج واللوازم التي تفضي إليها الدعوى في صورتها المعاصرة، وفيه تُعرَض جملة من أنواع النقد المختلفة لهذه الدعوى:

أوّلًا: النقد المنهجي ـ الخلط بين التفاعل المشروع والتشكّل الحتمي

يقوم هذا النقد المنهجي على تحرير محلّ النزاع في العلاقة بين الوحي والبيئة، وهو ما سبقت الإشارة إليه إجمالًا في المباحث السابقة، ويمكن تلخيص هذا التحرير في التفريق بين مستويين متمايزين:

أ ـ مستوى التفاعل التفسيري المشروع: وهو النظر في علاقة القرآن بالواقع الذي نزل فيه (الزمن، والمكان، والأشخاص، والوقائع الاجتماعية والسياسية)، باعتبار ذلك كلّه سياقًا يعين على فهم النصّ، من غير أن يمسّ أصل كونه وحيًا من عند الله ﷻ.

ب ـ مستوى الدعوى التكوينية الحتمية: وهو الزعم بأنّ القرآن تشكّل حتميًّا بفعل البيئة والتاريخ، بحيث يُعاد تعريفه من نصٍّ إلهيٍّ متعالٍ إلى منتجٍ بيئيٍّ خالصٍ، فتُجعَل البيئة مصدره الحقيقي لا سياق تلقّيه.

وبمقتضى هذا التحرير المنهجي يتبيّن أنّ المستوى الأوّل مقبول ومشروع في إطار أدوات الفهم والتفسير، أمّا المستوى الثاني فهي دعوى فلسفية كبرى تحتاج إلى برهان مستقلّ، ولا يكفي فيها مجرّد الاستشهاد بحضور العناصر البيئية في النصّ أو في سياق نزوله.

والإشكال المنهجي الرئيس في خطاب التشكّل البيئي المعاصر هو الخلط بين هذين المستويين؛ إذ تُنقَل أدوات دراسة السياق من كونها وسائل لفهم الخطاب القرآني إلى كونها

مبرّرًا لنزع صفة الوحي عنه، فيغدو القول بـ"تفاعل القرآن مع بيئته" مساويًا ـ في التطبيق العملي ـ للقول بـ"تشكّل القرآن تشكّلًا حتميًّا بالبيئة"، مع أنّ الفارق بين المقولتين جوهريٌّ من حيث المنطلق والنتيجة. ومن ثمّ يمكن تفصيل هذا الخلط في نقطتين رئيسيتين:

1ـ من التفاعل إلى الحتمية: مغالطة توسيع الاستنتاج

من الوجه المنهجي، لا نزاع في أنّ القرآن:

استعمل مصطلحاتٍ عرفها العرب، كالربا والبيع والنكاح والطلاق

وتناول أعرافًا اجتماعيةً سائدةً، كأوضاع الأسرة، والقبيلة، وأنماط المعاملات

وعالج أسئلةً واقعيةً عايشها الجيل الأوّل من المخاطَبين.

إثبات هذه الصلة السياقية إنّما يدلّ على تفاعل مقصود مع الواقع من أجل هدايته وتقويمه، وهو أمر مسلَّم في الجملة في الدراسات الإسلامية، وتدلّ عليه مباحث أسباب النزول ومراعاة أحوال المخاطَبين وغير ذلك.

غير أنّ الخطأ المنهجي يبدأ عندما توسَّع دائرة هذا التفاعل إلى حدٍّ يُقال معه: إنّ البنية الكلّية للقرآن لم تكن إلّا استجابةً حتميةً لضرورات الواقع؛ فيُجعل السياق التاريخي مصدرًا مُنشئًا للبنية العقدية والتشريعية، لا مجرّد ظرفٍ نزل فيه الخطاب.

هذا التوسيع في الاستنتاج يقوم على خلطٍ بين:

النزول في سياق، والتكوّن من ذلك السياق.

فليس كلّ نصٍّ نزل في بيئة معيّنة يكون متولّدًا جوهريًّا منها، وليس كلّ خطابٍ خاطب واقعًا مخصوصًا يكون أسيرًا له. والقرآن ـ في ضوء هذا التمييز ـ يخاطب البيئة ويعالجها ويصحّحها، دون أن يكون مجرّد نتاج صادر عنها. وعليه، فإنّ مجرّد التلازم بين حضور الواقع في الخطاب، وحضور الخطاب في الواقع، لا يجيز القفز إلى القول بالتشكّل الحتمي للخطاب بذلك الواقع.

2ـ لوازم الخلط المنهجي

هذا الخلط، إذا سُلّم به، يفضي إلى لوازم باطلة، منها: أنّ مضمون القرآن العقدي والتشريعي لو نزل في بيئة حضارية مختلفة تمامًا، للزوم أن يكون مختلفًا في جوهره، تبعًا

لاختلاف المعطيات الاجتماعية والمادّية؛ وأنّ المعايير الأخلاقية التي يقرّرها القرآن ليست متعاليةً، بل نسبية محصورة في الإطار التاريخي الأوّل.

وهذا يتعارض مع الصورة التي يقدّم القرآن بها نفسه بوصفه هاديًا لعامّة الناس، وخطابًا يتجاوز الإطار المحلّي والتاريخي، ويحكم الواقع ولا يُحكم به.

وبناءً على ذلك، فإنّ الانتقال من تقرير "تفاعل القرآن مع بيئته" إلى تقرير "تشكّله الحتمي بها" انتقال غير مبرّر منهجيًّا، ويعدّ من قبيل تجاوز حدود الدليل واستنتاج ما لا يقتضيه، وهو ما يجعل دعوى التشكّل البيئي في صورتها الحتمية مفتقرةً إلى أساس برهاني متين، فضلًا عمّا ينتج من نتائج تمسّ طبيعة الوحي ووظيفة الخطاب القرآني في الهداية والحكم على الواقع.

ثانيًا: النقد التاريخي ـ قصور الشواهد البيئية وعدم كفايتها التفسيرية

تعتمد الكتابات الداعية إلى "التشكّل البيئي" للقرآن على شواهد تاريخية واجتماعية لإثبات تأثّر النصّ القرآني ببيئته الأولى. غير أنّ هذه الشواهد ـ عند التدقيق ـ لا تتجاوز الدلالة على وجود صلة وتفاعل في مستوى اللغة وتمثّل القضايا الواقعية، ولا تنهض لتأسيس دعوى حتمية تردّ بنية النصّ العقدية والتشريعية كلّها إلى تلك البيئة. ويمكن إبراز هذا القصور عبر مستويين رئيسين:

أ ـ الشواهد المضادّة: النبوءات والتشريعات المتجاوزة للواقع

لو كانت البيئة هي المحدّد الحتمي لبنية القرآن، لكان من المتوقّع أن ينحصر الخطاب في أفق الواقع القائم، لكنّ النصّ القرآني يتضمّن:

1ـ إخباراتٍ غيبيةً وتاريخيةً محدّدة، مثل الإخبار بانتصار الروم بعد غلبتهم، والوعد بفتح مكّة، والحديث عن مآلات بعض المواقف من الرسالة، وهي أمور تتجاوز الأفق المعرفي والسياسي لأهل البيئة الأولى، ولا يكفي فيها تفسيرٌ يعتمد على المعطيات الاجتماعية أو "الاستشراف السياسي" وحده.

2ـ تشريعاتٍ إصلاحيةً ناقدةً للبيئة، لا مجرّد معبّرةٍ عنها، من قبيل تحريم الربا الشائع، ومنع وأد البنات، وإعادة تنظيم الإرث على خلاف الأعراف القبلية، وتقويض عصبيات الجاهلية في الدم والولاء، وهي أحكام لا تُعيد إنتاج الواقع، بل تصحّحه وتتجاوزه.

وتشير هذه الشواهد إلى أنّ القرآن يتضمّن بعدًا متجاوزًا للبيئة، يوجّه الواقع ويغيّره، لا نصًّا يُصنَع به؛ ممّا يضعف إمكان تعميم القراءة البيئية الحتمية على بنية الخطاب بأكملها.

ب ـ المفاهيم الغيبية وإخضاعها للمادّية التاريخية

قدّم القرآن منظومةً غيبيةً متكاملةً: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما يتّصل بذلك من الحساب والجزاء والجنّة والنار والبرزخ.

هذه المنظومة لا تختزل في التصوّرات الدينية الجاهلية، ولا في بقايا الديانات السابقة في جزيرة العرب، بل تشكّل نسقًا عقديًّا متماسكًا يتجاوز البنية المادّية للمجتمع العربي آنذاك.

وإدراجُ هذه المنظومة الغيبية ضمن "التشكّل البيئي" يفضي عمليًّا إلى إخضاع الغيب لمنطق المادّية التاريخية، فيُفهَم الإيمان بالغيب على أنّه انعكاس لحاجات المجتمع وتحوّلاته فحسب، وهو ما يكشف عن قصور منهجي في استيعاب البعد الغيبي في الخطاب القرآني.

وبناءً على ذلك، يبقى المنهج البيئي ـ في صيغته الحتمية ـ إطارًا جزئيًّا يصلح لوصف بعض الجوانب السياقية واللغوية، لكنّه لا يكفي لتفسير البنية الكلّية للخطاب القرآني ووظيفته المتجاوزة للواقع.

ثالثًا: النقد النصّي ـ خصائص الخطاب القرآني المتجاوزة للسياق

يظهر التحليل الداخلي للخطاب القرآني خصائص نصّيةً ودلاليةً يصعب ردّها إلى الحتمية البيئية وحدها؛ إذ تكشف عن نسق ثابت يتجاوز الظرف التاريخي مع تعامله معه، ويتّضح ذلك في مستويين أساسين:

أ ـ ثبات البنية العقدية مع تعدّد السياقات

تتكرّر أصول العقيدة في القرآن ـ التوحيد، والنبوّة، والمعاد والحساب ـ في السور المكّية والمدنية معًا، رغم اختلاف المرحلة والظروف: ففي مكّة يبرز التركيز على تقرير الإيمان بالله ونفي الشرك والصبر على الأذى، وفي المدينة تُستكمَل منظومة التشريع وتنظيم المجتمع، مع بقاء المحور العقدي في مركز الخطاب لا على هامشه.

فلو كانت الحتمية البيئية هي المفسّر الرئيس، لكان المتوقّع أن يتحوّل "مركز الثقل" من الخطاب العقدي الغيبي في مرحلة الاستضعاف إلى خطاب نفعي اجتماعي أو سياسي خالص في مرحلة الدولة. لكن الواقع النصّي يدلّ على ثبات جوهر الرؤية العقدية والأخلاقية، وأنّ

التغيّر يقع في تفصيلات التشريع وتنزيله على الوقائع، لا في أصل الرسالة؛ ممّا يشير إلى أنّ النصّ يمتلك مرجعيةً تتجاوز تقلبات الواقع وتوجّهه بدل أن تُختزل فيه.

ب ـ الشمولية التشريعية وامتداد الأحكام عبر البيئات

يقدّم القرآن منظومةً من الأحكام والمبادئ الكلّية ذات الصياغة العامّة، مثل: الأمر بالعدل والإحسان، وتحريم الظلم والغشّ والخيانة، وتأكيد حرمة الدم والمال والعِرض، وإقرار المسؤولية الفردية والجماعية والوفاء بالعهد. هذه الأحكام لا تُطرَح بوصفها حلولًا ظرفيةً محصورةً بمجتمع أو قبيلة، بل بصيغة تجعلها صالحةً للتطبيق في بيئات متعدّدة عبر آليات الاجتهاد وتحقيق المناط.

فلو كانت البيئة الأولى هي المشكّل الحتمي لمضمون التشريع، لكان من المتوقّع أن تبقى تلك الأحكام أسيرة الإطار القبلي والحضَري للجزيرة العربية، غير قابلة للامتداد إلى غيره. غير أنّ تاريخ التلقّي والتطبيق في مجتمعات وأزمنة متنوّعة يدلّ على أنّ المسلمين فهموا هذه المبادئ بوصفها معايير عامّةً متجاوزةً للسياق الأوّل، وهو ما يضعف تفسير الخطاب القرآني بمنطق التشكّل البيئي الحتمي ويُبرِز طابعه المتعالي على السياقات مع تعامله معها.

رابعًا: النقد الفلسفي ـ حدود المناهج الوضعية وإشكال الحتمية والنسبية

تبيّن في المبحث الثاني ضرورة التفريق بين دراسة سياق القرآن بأدوات العلوم الإنسانية وبين الحكم على مصدر النصّ وطبيعته؛ لأجل التنبيه على منهجية طرح الدعوى، وأمّا هنا في هذا المبحث فيتمّ التركيز على بيان اللوازم الفلسفية والمعرفية المترتّبة على تجاوز هذا الحدّ المنهجي في دعوى التشكّل البيئي الحتمي.

وتعتمد هذه الدعوى على منطق وضعي / مادّي يجعل النصّ والدين ظاهرةً اجتماعيةً خالصةً، وهو ما يثير إشكالاتٍ يمكن إبرازها في ثلاثة مستويات:

أ ـ إشكالية الحتمية وإلغاء فاعلية الإنسان والنصّ

إذا قيل إنّ القرآن قد تشكّل تشكّلًا حتميًّا ببيئته، لزم عن ذلك ـ في إطار رؤية مادّية حتمية ـ أنّ النصّ مجرّد نتاج لقوًى اجتماعية واقتصادية وثقافية، وأنّ الإنسان الذي يتلقّى النصّ ويفسّره اليوم خاضع بدوره للحتمية نفسها.

وهذا يفضي إلى تناقض واضح على كلا الفرضين:

أمّا الأوّل، فلأنّه إن قيل إنّ الإنسان قادر على نقد بيئته وتجاوزها، بَطلت الحتمية من أصلها.

وأمّا الثاني، فلأنّه إن قيل إنّه محكوم بها تمامًا، انتفى أساس النقد ذاته؛ إذ لا يبقى معيار متعالٍ يدين أو يقوّم أيّ خطاب.

وفي كلا الحالين يفرَّغ النصّ من كونه هاديًا موجّهًا، ويُختزَل إلى ظاهرة اجتماعية أخرى، ممّا يُفقد مفهوم "الوحي" دلالته الخاصّة، وعندئذٍ ينهار أصل الدعوى القائلة بأنّ القرآن قد تشكّل تشكّلًا حتميًّا ببيئته.

ب ـ النسبية المطلقة ومآلاتها على مفهوم الوحي

إنّ جعل القرآن نتاجًا بيئيًّا محضًا يفضي إلى القول بنسبية رسالته وخصوصيتها التاريخية، وحصر صلاحيتها في إطارها التاريخي الأوّل، وحينئذٍ لا تعود أحكامه ومعاييره الأخلاقية ذات إلزامٍ إلّا داخل تلك البيئة.

وهذا يتعارض:

1ـ مع دلالات النصّ نفسه على عالمية خطابه.

2ـ مع مفهوم الشريعة بوصفها مرجعيةً متجاوزةً للمكان والزمان.

3ـ مع فكرة أنّ الوحي يتنزّل لهداية الواقع وتقويمه، لا لاستنساخه والانفعال به.

إنّ النظر الفلسفي المتّسق يقتضي التفريق بين أن تكون أحكام الشريعة قابلةً للتطبيق والاجتهاد في بيئات وأزمنة مختلفة، وبين الادّعاء بأنّ أصل هذه الأحكام نفسها مجرّد "منتج بيئي" لزمان ومكان معيّنين، وهو قول ينقض وحيانيتها من الجذور.

ج ـ إشكال معيارية المنهج البيئي نفسه

لو قلنا إنّ القرآن خاضع تمامًا لظروف بيئته وزمانه (أي: هو نتاج حتمي لبيئته)، فحينها لا بدّ أن نعترف بأنّ "المنهج البيئي" الذي نستخدمه للحكم على القرآن هو نفسه نتاج لبيئة أخرى لاحقة، وعندئذٍ سيكون هذا المنهج:

1ـ ليس حقيقةً مطلقةً، بل تعبير عن ظروف ثقافية وتاريخية معيّنة.

2ـ ولا يملك معيارًا متعاليًا يحكم به على غيره.

3ـ ويفقد أهليته في إصدار أحكام كلّية نهائية على الخطاب القرآني.

هذا التناقض الداخلي يجعل المنهج البيئي ـ في أحسن الأحوال ـ أداةً تحليليةً جزئيةً تضيء بعض الجوانب السياقية، لا إطارًا تفسيريًّا شاملًا يحتكر بيان حقيقة القرآن أو يختزل طبيعته في التشكّل الحتمي بالبيئة.

خامسًا: تقويم صلاحية الدعوى وحدود المنهج البيئي

بعد عرض مستويات النقد السابقة، يحسن في هذا الموضع الانتقال من مناقشة الأدلّة والتفاصيل إلى تقويم إجمالي لمدى صمود دعوى "التشكّل البيئي للقرآن" أمام تلك الملاحظات، وبيان ما يمكن قبوله من المنهج البيئي وحدود اعتباره في دراسة الخطاب القرآني.

أ ـ مدى صلاحية دعوى التشكّل البيئي تفسيريًّا

في ضوء ما سبق من نقد منهجي وتاريخي ونصّي وفلسفي، يمكن القول:

إنّ دعوى "التشكّل البيئي للقرآن" ـ بالمعنى الحتمي الذي يردّ البنية الكلّية للنصّ إلى شروط البيئة الأولى ـ لا تصلح أن تكون إطارًا تفسيريًّا شاملًا للقرآن؛ وذلك لما يلي:

1ـ لأنّها تقوم على خلط بين التفاعل مع السياق وبين التكوّن الحتمي به. أي: هناك فرق بين تفاعل الوحي مع سياق النزول (تصحيحًا وتهذيبًا وتوجيهًا)، وبين الزعم بأنّ القرآن متكوّن تكوّنًا حتميًّا منه، وأنّه مجرّد نتاج ضروري للبيئة، إذن الانتقاد هنا لخلط دعاوى التشكّل البيئي بين هذين الأمرين.

2ـ لأنّ أدلّتها التاريخية لا تنهض لتفسير الظواهر النصّية الغيبية للقرآن والمتجاوزة للواقع.

3ـ لأنّها تقع في تناقض فلسفي عند بحث قضايا الإرادة الحرة والمعيارية والنسبية. أي: أن تبني دعوى التشكّل البيئي للقرآن سوف يوقع صاحبها في تناقض عند الكلام عن: كيف نثبت حرّية الإنسان؟ وكيف نبرّر وجود أحكام ومعايير ثابتة كالحقّ والباطل والصدق والكذب؟ وهل الحقّ والقيم مطلقة ثابتة على الجميع أم أنّها نسبية للبيئة؟

إنّ تقديم القرآن في صورة وثيقة تاريخية محلّية فحسب، بجرّده من وظيفته الأساسية؛ أي "هداية العالمين"، ويحول دون إدراك أبعاده العقدية والتشريعية الكلّية.

ب- إبراز حدود المنهج البيئي بوصفه أداةً وصفيةً لا إطارًا نافيًا للوحي

مع ذلك، لا يستلزم هذا النقد إلغاء المنهج البيئي أو تحريم الاستفادة من أدوات العلوم الإنسانية والتاريخية في دراسة القرآن، بل إنّ النظر المتوازن يقرّر:

أوّلًا: أنّ المنهج البيئي / التاريخي أداة وصفية نافعة في فهم ما يلي:

1- ظروف النزول.

2- أحوال المخاطَبين الأوائل.

3- كيفية معالجة القرآن لقضايا اجتماعية واقتصادية وأسرية قائمة.

4- ما بين "المكّي" و"المدني" من اختلاف في نمط الخطاب وتفصيل الأحكام.

ثانيًا: غير أنّه لا يملك - وحده وبمعزل عن أدلّة أخرى - أن يحسم الحكم على مصدر النصّ وطبيعته؛ إذ إنّ ذلك ينتقل بالبحث من مستوى الوصف إلى مستوى الحكم العقدي والفلسفي، وهو مستوًى يتطلّب نوعًا آخر من البراهين والحجج.

وبعبارة جامعة: السياق التاريخي والبيئي للقرآن سياق مخاطَب بالوحي، لا قوّة منشئة للوحي.

والوحي يستعمل معطيات البيئة ولغتها وأعرافها وسؤالها الواقعي، ليهديها ويقوّمها ويعيد تشكيلها في ضوء رؤية توحيدية غيبية متعالية. والمنهج البيئي - إذا التزم حدوده - يمكن أن يكشف كثيرًا عن كيفية هذا التنزيل، دون أن يدّعي أنّه يكشف عن مصدر الوحي ذاته أو يفسّر "حقيقته كلّها" تفسيرًا حتميًّا.

وبهذا يتبيّن أنّ الدعوى البيئية - في صيغتها الحتمية - لا تصمد أمام النقد العلمي المتعدّد المستويات، وأنّ الأنسب هو الإقرار بجدوى المنهج البيئي في وصف السياق وفهمه، مع رفض توسيعه إلى حدّ إلغاء الوحي أو تفسير القرآن تفسيرًا اختزاليًّا بإرجاعه إلى شروط البيئة وحدها.

المبحث السابع: دلائل تسامي النصّ القرآني عن التفسير البيئي

بعد أن عرضت المباحث السابقة دعوى التشكّل البيئي للقرآن ونقدت أسسها وصلاحيتها العلمية، يأتي هذا المبحث السابع ليُكمّل ذلك بإبراز دلائل من داخل النصّ القرآني تُظهر تساميه عن أن يكون مجرّد انعكاس لبيئته، وذلك عبر أربعة محاور مترابطة.

أوّلًا: التسامي المعرفي والتشريعي

يقدّم القرآن منظومةً معرفيةً وتشريعيةً متكاملةً تتجاوز ما يمكن أن تنتجه بيئة القرن السابع الميلادي، بمكوّناتها القبلية والاقتصادية المحدودة؛ ومن ذلك: مفهوم العدل والخير، ووضع معايير ثابتة للصواب والخطإ.

فهذه الرؤية الكونية تتجاوز واقعًا بيئيًّا كان يُشاع فيه الظلم وغياب الحقوق الأساسية للإنسان، ممّا يشهد بتسامي القرآن عن أن يكون انعكاسًا لبيئة ضيّقة الأفق والمعنى.

ثانيًا: الاستقلال القيمي عن الواقع الجاهلي

يتجلّى تسامي القرآن بوضوح في إعادة تشكيل مركز القيم، لا في مجرّد تكيّفها مع الواقع الجاهلي، ويتّضح ذلك في مثالين رئيسين:

أ ـ تحويل مركز الولاء والانتماء

نقل القرآن مركز الولاء من القبيلة ـ وهي الركيزة البيئية والاجتماعية الحاكمة ـ إلى الإيمان بالله ورسوله والأمّة المؤمنة. وهذا تحوّل جذري في بنية الانتماء ومعاييره، لا يفسَّر بوصفه استجابةً عفويةً لضغط البيئة، بل باعتباره مشروعًا تقويميًّا فوقيًّا يُعيد ترتيب الأولويات الوجودية للإنسان.

ب ـ ضبط العلاقة مع الآخر الديني

نظّم القرآن التعامل مع أهل الكتاب وغير المسلمين في ضوء معايير عقدية وأخلاقية، مثل: الوفاء بالعهد، وحرمة الظلم، وإمكان التعايش... لا على أساس الضرورة الاقتصادية أو الأمنية وحدها التي كانت تحكم تفاعلات القبائل. وهذا يدلّ على استقلال معياري نسبي عن منطق المصلحة القبلية المباشرة، مع بقاء الاعتبار لمصالح الجماعة في إطار تلك المعايير الشرعية والأخلاقية.

ثالثًا: البعد الغيبي والتنبّئي

البيئة المادّية، بما تملكه من معارف محلّية، لا تكفي لتفسير المكوّن الغيبي في القرآن، سواء في أخباره عن الماضي أو استشرافه للمستقبل، ويتّضح ذلك فيما يلي:

أ ـ الإخبار عن الأمم السابقة

يتناول القرآن قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم الماضية (كقوم نوح، وعاد، وثمود...) في بناء متماسك، وبمغزًى أخلاقي وتوحيدي متجاوز، مع تأكيد أنّ هذه الأخبار من "أنباء الغيب" التي لم يكن النبيّ صلى الله عليه وآله ولا قومه يعلمونها تفصيلًا من قبل.

وهذا يضعف فرضية أنّ هذه المادّة الغيبية مجرّد تجميع انتقائي من روايات شفوية متفرّقة ومختلف فيها في البيئة العربية؛ لِما فيها من انسجام في المقاصد، ووحدة في الرسالة العقدية، واتّساق في عرض سنن الهداية والضلال عبر التاريخ.

ب ـ الإشارات الاستشرافية للمستقبل

يتضمّن القرآن إشاراتٍ تنبّئيةً متعدّدةً، كالإخبار عن ظهور الروم بعد هزيمتهم، وفتح مكّة، وحدوث تحوّلات كبرى في موازين القوى والعلاقات بين المؤمنين وخصومهم. وهذه الأمور لا تفسَّر تفسيرًا بيئيًّا صرفًا؛ لأنّها تتضمّن إخبارًا عن مستقبل لم يكن في متناول التقدير البشري العادي، ولأنّها جاءت في سياق التحدّي، مقرونةً بإنجازها في الواقع بعد ذلك.

رابعًا: البنية الخطابية والنسقية المميّزة

تظهر في القرآن بنية خطابية ونسقية لا يمكن ردّها إلى البيئة وحدها، وتوضيح ذلك فيما يلي:

أ ـ التفرّد الأسلوبي والوظيفي

يتميّز القرآن بأسلوب فريد لا يماثله كلام البشر في عصر التنزيل؛ إذ يجمع ـ في إطار واحد ـ بين وظائف متعدّدة قلّما تجتمع في نصٍّ واحدٍ، فهو يجمع بين "خطاب تعبّدي بلاغي مؤثّر"، و"تشريع تفصيلي ينظّم شؤون الحياة"، و"توجيه أخلاقي يزكّي السلوك"، و"بناء عقدي كوني يعرّف بالإنسان وربّه والوجود".

وتأتي هذه الوظائف في سياق أسلوب لغوي متميّز عن سائر الأجناس المعهودة آنذاك، من شعر وخطابة وسجع ونثر جاهلي، ممّا يدلّ على بنيانٍ خطابيٍّ خاصٍّ متجاوزٍ لحدود البيئة الأدبية لعصر النزول، لا يفسَّر بوصفه مجرّد امتداد أو تطوير تلقائي لتلك الأنماط.

ب ـ الاتّساق الداخلي عبر مراحل النزول

على الرغم من تمايز السياقات المكّية والمدنية، وتغيّر الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية، ظلّ القرآن محافظًا على وحدة واضحة في الموضوعات والقيم والعقيدة، وعلى انسجام في رؤيته الكلّية للإنسان والكون والحياة.

فلو كان النصّ خاضعًا حتميًّا لتحوّلات البيئة، لبرزت فيه تناقضات أو تغيّرات جذرية في الأسس والقيم، وهو ما لا نجده عند التأمّل في مجموع القرآن.

وبذلك يتبيّن أنّ القرآن ـ في معارفه وقيمه وبُعده الغيبي وبنيته الخطابية ـ يتجاوز التفسير البيئي الحتمي، وأنّ الإفادة من "منهج البيئة" في فهم سياق النزول لا تكفي لردّ أصل النصّ ومصدره إلى شروط ذلك السياق وحدها.

الخاتمة

بناءً على الدراسة النقدية والتحليلية المقدّمة، يمكن استخلاص النتائج التالية:

1ـ التفريق بين التفاعل والتشكّل: أنّ القرآن تفاعل مع بيئته في أسلوبه وأمثلته وتنزيل أحكامه؛ وذلك لحكمة التبليغ، لكنّ ذلك لا يعني أنّه متشكّل عنها تشكّلًا حتميًّا يجعل البيئة منشِئةً لمضمونه.

2ـ التفريق بين الدراسة والحكم: أنّ دراسة مناهج التاريخ والعلوم الإنسانية صالحة لوصف سياق الوحي وفهم ظروف النزول، لكنّها (الدراسة) لا تكفي، بل لا تصلح للحكم على مصدرية القرآن أو الحكم بردّه إلى بيئة معيّنة.

3ـ الخلط هو أصل الخلل في دعوى التشكّل البيئي: فهؤلاء قد وقوعوا في الخلط بين الوصف التاريخي للنصّ القرآني وبين الحكم العقدي والمعرفي على النصّ؛ فمجرّد اتّصال القرآن ببيئة نزوله لا يبرّر اعتباره "صنيعةً بيئيةً" أو نتاجًا تاريخيًّا محضًا.

4ـ الجذر المعرفي للدعوى: دعوى التشكّل البيئي وليدة مسار معرفي متدرّج، يبدأ باستيراد مناهج غربية، ثمّ تعميمها على القرآن، ثمّ إعادة تعريف سلطته، وصولًا إلى نشر هذه الرؤية في الوعي المعاصر.

5ـ قنوات انتقال الدعوى في الخطاب المعاصر: انتقلت دعوى بيئة النصّ من العالم الغربي إلى العالم العربي والإسلامي عبر مسارات متعدّدة (الكتابات والتدريس والمحادثات).

6ـ وحدة النسق تنقض الحتمية البيئية: وحدة موضوعات القرآن وقيمه وعقيدته، واتّساق رؤيته بين المكّي والمدني، تدلّ على أنّه غير خاضع خضوعًا حتميًّا لتحوّلات البيئة، بل يتجاوزها في معارفه وقيمه وبُعده الغيبي وبنيته الخطابية.

7ـ قصور التفسير البيئي أمام تعالي القرآن: التفسير البيئي لا يقدر وحده على تفسير خصائص القرآن المتعالية على البيئة؛ مثل أخباره الغيبية، وتجاوزه للقيم الجاهلية، وتماسك خطابه عبر المكّي والمدني. وهذه الجوانب المتعالية تدلّ على أنّ القرآن ليس وليدًا لبيئته التاريخية ولا يمكن ردّه إليها وحدها.

وبتعبير آخر (تسامي القرآن): إنّ القرآن يتسامى عن البيئة الجاهلية بالبعد المعرفي والتشريعي، والبعد القيمي والأخلاقي، والبعد الغيبي والتنبّئي، والبعد الخطابي والبياني والأسلوبي.

قائمة المصادر

أبـو زيـد، نـصر حامـد، التفكـير في زمـن التكفـير ضـدّ الجهـل والزيـف والخرافـة، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، 1998 م.

أبـو زيـد، نـصر حامـد، مفهـوم النـصّ.. دراسـة في علـوم القـرآن، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء، المغرب، الطبعـة الأولى، 2014 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1994 م.

أركـون، محمـد، القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحـلّي الخطـاب الديـني، دار الطليعـة للطباعة والنشر، بـيروت، 2001 م.

الأسـمري، حسـن، النظريـات العلميـة الحديثـة، مسـيرتها الفكريـة وأسـلوب الفكـر التغريـبي العـربي في التعامـل معهـا.. دراسـة نقديـة، مركـز التأصيـل للدراسـات والبحـوث، جـدّة، الطبعـة الأولى، 1433 هـ.

باحـو، مصطـفى، العلمانيـون العـرب وموقفهـم مـن الإسـلام، المكتبـة الإسـلامية للنـشر والتوزيـع، القاهـرة، الطبعـة الأولى، 1433 هـ.

البنـا، جمـال، المـرأة المسـلمة بـين تحرير القـرآن وتقييـد الفقهـاء، درا الفكـر الإسـلامي، القاهرة.

الجنـدي، أحمـد أنـور سـيد أحمـد، تاريـخ الغـزو الفكـري والتعريـب خـلال مرحلـة مـا بـين الحربـين العالميتـين 1920 ـ 1940، دار الاعتصـام.

الجهـامي، جـيرار، الموسـوعة الجامعـة لمصطلحـات الفكـر العـربي والإسـلامي.. تحليـل ونقـد، مكتبـة لبنـان نـاشرون، بـيروت، الطبعـة الأولى، 2006 م.

جـوادي آمـلي، عبـد الله، الحـقّ والتكليـف في الإسـلام، قسـم الشـؤون الفكريـة والثقافيـة، المركـز الإسـلامي للدراسـات الاسـتراتيجية، العتبـة العبّاسـية المقدّسـة، كربـلاء.

د. محمـود توفيـق محمّـد سـعد، فقـه تغيـير المنكـر، الكتـاب منشـور على موقـع وزارة الأوقـاف السـعودية بـدون بيانـات.

الراغـب الأصفهـاني، الحسـين بـن محمـد، تفسـير الراغـب الأصفهـاني، كلّيـة الآداب بجامعـة طنطـا، الطبعـة الأولى، 1420 هـ.

سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1427 هـ.

السباعي، مصطفى بن حسني، الاستشراق والمستشرقون.. ما لهم وما عليهم، دار الورّاق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي.

شحرور، محمد، الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2006 م.

الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2008 م.

الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

طلعتي، محمدهادي، الهيومانية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، 2022 م.

العامري، سامي، العالمانية طاعون العصر، المؤسّسة العلمية الدعوية العالمية، 1438 هـ.

عبد الستار فتح الله سعيد، الغزو الفكري والتيّارات المعادية للإسلام، دار الوفاء، مصر، الطبعة الخامسة، 1989 م.

عزيزي، مصطفى، تاريخية النصّ الديني: المبادئ والتطبيقات.. دراس نقدية، دار الدليل، كربلاء، الطبعة الأولى، 2022 م.

فتحي محمد أبو عيانة؛ فتحي عبد العزيز أبو راضي، أسس علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

فقيه، شبر، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث، دار الهادي، بيروت.

حب الله، حيدر، الوحي والظاهرة القرآنية، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

مجموعة من المؤلّفين، اللاهوت المعاصر.. دراسات نقدية، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، المركز الإسلامي للدارسات الإستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، كربلاء، الطبعة الأولى، 1439 هـ.

المسيري، د. عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المكتبة الشاملة.

النصراوي، عادل عباس هويدي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

وهيبة، عبد الفتاح محمد، جغرافية الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1980 م.

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

From the Ontology of Pain to the Teleology of Suffering: An Analytical Study in Light of Divine Justice

Mohammad Ali Al-Mousawi
MA in Islamic Jurisprudence and Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq. E-mail: diglehapple@gmail.com
Qasim Abdul-Zahra Hasab, Assistant Professor of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Maysan, Iraq.

Abstract

This study examines the central challenge of reconciling divine justice—particularly within the framework of the Best Possible Order (al-Nidham al-Aḥsan)—with the reality of human suffering. It begins by establishing a clear conceptual distinction between evil, understood in philosophical terms as the privation of perfection, and pain, conceived as the existential and experiential manifestation of that privation. The study ultimately seeks to demonstrate how suffering, despite its apparent negativity, can be harmonized with absolute divine wisdom by virtue of its developmental and transformative role in human existence. Methodologically, the research adopts an interdisciplinary approach that integrates the conceptual precision of contemporary analytic philosophy with the metaphysical insights of the Islamic philosophical tradition. To move beyond purely abstract theorization, the analysis is further informed by empirical findings from the behavioral and biological sciences. In particular, it draws upon the "Universe 25" experiment and the psychological framework of Post-Traumatic Growth (PTG) to develop a comprehensive and multidimensional account of suffering and its significance. The study advances several major conclusions. First, it establishes a fundamental ontological distinction between evil and pain: whereas evil possesses only a privative and accidental mode of existence, pain constitutes a positive existential reality that fulfills indispensable protective, cautionary, and survival-oriented functions. Second, it argues that existential mutual hindrance (tazaḥum) is a structural and unavoidable law of the material world, such that its complete elimination would entail the dissolution of the material order itself. Third, the emergence of moral evil is interpreted as an inevitable existential consequence of granting human beings real free will. Finally, through an epistemological analysis of the Qur'anic narrative of al-Khiḍr (peace be upon him), the study underscores the inherent limitations of human cognition in apprehending the totality of divine purposes and wisdom. The narrative thereby serves to justify the eschatological horizon as an epistemological necessity—one indispensable for resolving the problem of absolute justice and for understanding the manner in which the human soul attains growth, elevation, and perfection through the crucible of suffering.

Keywords: Problem of Evil, Ontology of Pain, Best Possible Orde, Existential Mutual Hindrance (Tazaḥum), Free Will, Analytic Philosophy.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 110-143
Received: 24/03/2026 | Accepted: 29/04/2026 | published: 15/06/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)
CC BY

من أنطولوجيا الألم إلى غائية المعاناة.. دراسة تحليلية في ضوء العدل الإلهي

محمدعلي الموسوي
ماجستير في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: diglehapple@gmail.com
قاسم عبد الزهرة حسب
أستاذ مساعد في علوم القرآن والحديث، جامعة ميسان، العراق.

الخلاصة

تتمحور إشكالية هذا البحث حول تفكيك التوتر الظاهري بين مقولة العدل الإلهي في إطار "النظام الأحسن" وبين واقعية المعاناة الإنسانية؛ إذ يسعى إلى تحرير العلاقة بين "الشرّ" بوصفه مفهومًا فلسفيًّا مجرّدًا يعبّر عن غياب الكمال، وبين "الألم" بوصفه التجربة الأنطولوجية الحيّة المترتّبة على هذا الغياب، وصولًا إلى كيفية التوفيق بين الوظيفة التكاملية للألم والحكمة الإلهية المطلقة. ولعلاج هذه الإشكالية، تتبنّى الدراسة منهجيةً تركيبيةً تكامليةً تزاوج بين أدوات التحليل في الفلسفة التحليلية المعاصرة، وبين المقاربات الميتافيزيقية في الفلسفة الإسلامية، مع دمج معطيات من العلوم السلوكية والبيولوجية الحديثة؛ متمثّلةً في تجربة "الكون 25" ومفهوم "النموّ ما بعد الصدمة (PTG)"؛ لتقديم رؤية متعدّدة الأبعاد تتجاوز التنظير المجرّد. وقد أفضى هذا المسار البحثي إلى جملة من النتائج المحورية، أبرزها: إثبات التمييز الأنطولوجي بين الشرّ (بوصفه أمرًا عدميًّا مجعولًا بالعرض) والألم (بوصفه أمرًا وجوديًّا يؤدّي وظيفةً حيويةً تنبيهيةً لحفظ البقاء)، وتأكيد أنّ التزاحم قانون بنيوي ذاتي لحركة عالم المادّة لا ينفكّ عنه دون إلغاء طبيعة العالم نفسه، مع تبيان أنّ الشرور الأخلاقية هي الضريبة الوجودية الحتمية لمنح الإنسان حرّية الإرادة والاختيار. وأخيرًا، تفعيل النموذج المعرفي القرآني لقصّة الخضر عليه السلام برهانًا على قصور الإدراك البشري عن الإحاطة بالمآلات الغائية الكلّية، ممّا يوجب عقليًّا الاعتراف بالأفق الأخروي كضرورة معرفية لاستكمال مشهد العدالة الناجزة وارتقاء النفس الإنسانية وتكاملها عبر مختبر المعاناة.

الكلمات المفتاحية: إشكالية الشرّ، أنطولوجيا الألم، النظام الأحسن، التزاحم الوجودي، الإرادة الحرّة، الفلسفة التحليلية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 110 ـ 143
استلام: 2026/03/24 | القبول: 2026/4/29 | النشر: 2026/06/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

ليست إشكالية الشرّ مجرّد سؤال طارئ في تاريخ الفكر، بل واحدة من أقدم القضايا وأعمقها، فقد واجهت العقل البشري منذ أن بدأ يتأمّل موقعه في الوجود ويتساءل عن معنى الألم وجدوى المعاناة.

فالشرّ، بمعناه الواسع، ليس ظاهرةً عارضةً، بل تجربة وجودية تهزّ الإنسان وتضع عقيدته وأخلاقه على محكّ الاختبار. والإنسان لا يسأل عن الشرّ في رخائه، بل حين يفاجأ بالموت، أو يواجه الظلم، أو يشاهد آلام الأبرياء، أو يعجز عن تفسير الفجوة بين تصوّره عن إله عادل رحيم وبين المآسي المتكرّرة. هنا يتحوّل الشرّ من مفهوم نظري إلى أزمة وعي، ومن سؤال فلسفي إلى معضلة تمسّ الإيمان ذاته.

لقد أدرك الفلاسفة أنّ إشكالية الشرّ لا تستهدف وجود الإله بقدر ما تستهدف صورته في الوعي الإنساني. فالسؤال الجوهري ليس: "هل يوجد إله؟" بل: "كيف نفهم الإله في عالم يمتلئ بالألم؟". وتكمن خطورة هذه الإشكالية في أنّها تمسّ الصفات الإلهية الأساسية: القدرة المطلقة، والخير المحض، والعدل، والرحمة.

انطلاقًا من ذلك، لا يهدف هذا البحث إلى مجرّد دفاع عقدي، بل إلى تحرير الإشكالية المركزية: العلاقة العضوية بين "الشرّ" بوصفه غيابًا نظريًّا للكمال المستحقّ و"الألم" بوصفه الأثر الوجودي والوجداني لهذا الغياب. وتتجسّد معضلة البحث في التساؤل: كيف يمكن التوفيق بين التفسير الأنطولوجي للألم ـ سواء بوصفه ضرورةً حيويةً وتكامليةً في عالم المادّة، أو ثمنًا حتميًّا لحرّية الإرادة الإنسانية ـ ومفهوم العدل الإلهي المطلق في "النظام الأحسن"؟

ولتفكيك هذه الإشكالية، يسعى البحث إلى إعادة بناء السؤال عبر أسئلة فرعية متدرجة: ما طبيعة الشرّ والألم؟ هل لهما وجود حقيقي أم حكم اعتباري؟ هل كل ألم يعدّ شرًّا مطلقًا؟ ما حدود مسؤولية الإنسان؟ ما موقع الحرّية والاختيار ضمن النظام الكوني؟ وهل يمكن الحديث عن عدل إلهي دون استحضار البعد الغائي والأخروي؟

تعالج هذه الأسئلة عبر مقاربة تركيبية تجمع بين التحليل الفلسفي المعاصر (خاصّةً الفلسفة التحليلية) والنماذج الميتافيزيقية والكلامية في التراث الإسلامي، مع الاستعانة بمعطيات سلوكية وعلمية تلقي ضوءًا إضافيًّا على الوظيفة الأنطولوجية للألم والتحدّي في بقاء النظم الحيّة وتكاملها.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

التحرير المفاهيمي والأنطولوجي.. من تجريد "الشرّ" إلى واقعية "الألم"

قبل الخوض في الحلول الفلسفية واللاهوتية لإشكالية الشرّ، يفرض المنهج العلمي الرصين ضرورة تحرير محلّ النزاع؛ إذ إنّ كثيرًا من الإشكالات الفكرية لا تنشأ من عمق المشكلة بقدر ما تنشأ من غموض المفاهيم وسوء استعمال المصطلحات.

ولا يُستثنى مفهوم "الشرّ" من هذه القاعدة؛ بل هو من أكثر المفاهيم التي تعرّضت للتسييل الدلالي والتوظيف الانفعالي.

أوّلًا: التعريف الاصطلاحي لمفهومَي "الألم" و"الشرّ"

انطلاقًا من عنوان البحث، لا بدّ من تأسيس المفهومين قبل بيان طبيعتهما الوجودية:

أ ـ الألم اصطلاحًا

إذا كان "الشرّ" في التحليل الميتافيزيقي يُعبّر عن "حالة عدمية" (فقدان كمالٍ مستحقٍّ)، فإنّ "الألم" يمثّل التجربة الوجودية والإدراك الوجداني لهذا العدم.

ولتحرير هذا المفهوم بدقّة، تتضافر الرؤية الفلسفية الإسلامية مع المعطيات العلمية المعاصرة لتأكيده بوصفه "كيفًا نفسانيًّا" وواقعةً وجوديةً:

في الفلسفة الإسلامية: يفرّق ابن سينا بصرامة بين الخلل المادّي وبين الشعور به، معرّفًا الألم بأنّه: «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك آفةٌ وفسادٌ» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج3، ص 337]. فالألم هنا ليس مجرّد تضرّر في الأنسجة (كتفرّق الاتّصال)، بل هو تلازم حتمي بين هذا الضرر المادّي وبين "إدراك" النفس لهذا الخلل، ممّا يجعله أمرًا وجوديًّا لا عدميًّا.

في العلوم الطبّية والنفسية المعاصرة: يتطابق هذا الفهم الفلسفي مع التعريف السريري المعتمد عالميًّا من قبل "الجمعية الدولية لدراسة الألم" (IASP)، والتي تُعرّف الألم بأنّه: «تجربة حسّية وعاطفية غير سارّة، ترتبط بتلف فعلي أو محتمل في الأنسجة، أو توصف بدلالة هذا التلف».

[Raja, Srinivasa N., et al. "The revised International Association for the Study of Pain definition of pain: concepts, challenges, and compromises." Pain, vol. 161, no. 9, 2020, pp. 1976-1982.]

ومن خلال الجمع بين التعريفين، يتّضح في سياق هذا البحث أنّ الألم ليس هو "الشرّ" بذاته، بل هو "جهاز إنذار أنطولوجي" ذو طبيعة وجودية وظيفية، غايته إشعار الكائن الحيّ بوقوع التزاحم أو النقص لدفعه نحو استعادة التوازن والكمال.

ب ـ الشرّ اصطلاحًا

يُعرّفه الحكماء بأنّه "عدم ملكة"، أو فقدان كمالٍ مستحقٍّ ولائقٍ بطبيعة الشيء يمكنه بلوغه؛ فهو ليس ذاتًا، بل هو غياب للخير؛ ولذلك يقرن الشرّ مباشرةً بفكرة السعادة والفعل القبيح، فيقول الفارابي: «أمّا الشرّ فهو كلّ عمل يعوق عن السعادة، إنّه الفعل القبيح» [الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، ج 1، ص 12].

يذهب الاتّجاه الفلسفي الذي تبنّاه الحكماء الإلهيون إلى أنّ الشرّ لا يملك وجودًا مستقلًّا بذاته، بل هو "حكم اعتباري"، وتحديدًا من المعقولات الثانية الفلسفية؛ وهي المفاهيم التي ليس لها ما بإزائها في الخارج بشكلٍ مستقلٍّ، بل ينتزعها العقل من خلال مقايسة الأشياء ببعضها وملاحظة نسبة الموجود إلى كماله المفترض.

فالوجود خير محض وكمال محض، فالخير بالجملة هو ما يتشوّقه كلّ شيء في حدّه ويتمّ به وجوده، والشرّ لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر. [انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، ج 1، ص 355]

ويعمّق ابن سينا هذا الفهم بتمييزه الدقيق بين نوعين من الشرّ: الشرّ بالذات، وهو العدم المطلق لضروريات الشيء (كالعمى للعين)، والشرّ بالعرض، وهو الوجود الذي يترتّب عليه فقدان غيره لكماله (كإحراق النار لثوب الإنسان)، فالنار في ذاتها خير وكمال لنوعها، لكنّها توصف بالشرّ عَرَضًا بالقياس إلى ما يتضرّر بها. [انظر: ابن سينا، كتاب النجاة، ص 321]

ولتقريب الفكرة، يضرب الحكماء مثال العمى: فالعمى ليس وجودًا زائدًا في العين، بل هو غياب لملكة البصر في عضو من شأنه أن يُبصر.

وكذلك المرض ليس كيانًا قائمًا بذاته، بل هو اختلال في نظام الصحّة.

بهذا المعنى، يكون الشرّ عدمًا إضافيًّا، لا وجودًا حقيقيًّا، ويكون الحكم عليه حكمًا ذهنيًا ناتجًا عن مقايسة الموجود بما ينبغي أن يكون عليه. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 417؛ مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 55]

إنّ هـذا الفهـم يقلـب السـؤال رأسًـا على عقـب: فبـدل أن نسـأل "لمـاذا خُلـق الـشرّ؟" يصبـح السـؤال الأدقّ: "لمـاذا لـم يتحقّـق الكمـال في هـذا المـورد؟"، وهـو سـؤال مختلـف جذريًـا مـن حيـث الدلالـة الفلسـفية.

ثانيًا: مفاهيمية الشر والمنظور الأنطولوجي للألم

مـن الـضروري بمـكان التميـيز المنهـجي بـين "مفهـوم الـشرّ" و"مفهـوم الألـم"، وبـين مصاديقهمـا في الواقـع الخـارجي؛ إذ يمثّـل هـذا التميـيز حجـر الزاويـة في فهـم كيـف يمكـن لظاهـرة وجوديـة (الألـم) أن تكـون كاشـفةً عـن غيـاب ميتافيزيـقي (الـشرّ).

الـشرّ مفهومًـا: هـو "عـدم كمـالٍ مسـتحقٍّ" لطبيعـة الـشيء كان مـن شـأنه أن يبلغـه، فهـو ليـس كائنًـا وجوديًّـا مسـتقلًّا، بـل هـو "حرمـان" يطـرأ على الوجـود.

الألـم مفهومًـا :في حـين أنّ الـشرّ هـو "العـدم"، فـإنّ الألـم هـو "الإدراك الوجـداني" لهـذا العدم أو النقـص. فالألـم ليـس مجـرّد مفهـوم ذهـني، بل هـو "كيـف نفسـاني" (أمـر وجـودي) يمثّـل التمظهر الوجـداني للـشرّ في الكائنـات الحيّـة. وبذلـك، يكـون الألـم هـو القنطـرة الـتي تنقـل "الـشرّ" مـن مجـرّد توصيـف فلسـفي بـارد إلى تجربـة وجوديـة حيّـة تهـزّ كيـان الإنسـان. [انظـر: ابن سـينا، الشـفاء (الإلهيات)، ص 415 - 417] وهي تجربـة لا تُفهـم في الفلسـفة الغرضيـة الميتافيزيقيـة بوصفهـا عبثًـا محضًـا، بـل بوصفهـا منبّهًـا حيويًّـا يمتلـك "غائيـةً" ذاتيـة تدفـع الكائـن نحـو اسـتكمال نقصـه.

مصاديـق الـشرّ والألـم في الواقـع الخـارجي: تتجـلّى هـذه المفاهيـم عـبر صـور متعـدّدة في عالـم الإنسـان والطبيعـة، تترتّـب وفـق المسـتويات الآتيـة:

الـشرور الطبيعيـة (والآلام التكوينيـة): وتشـمل الآلام الجسـدية، الأمـراض، والكـوارث الـتي تقـع خـارج دائـرة الإرادة الإنسـانية، وتمثّـل صراعًا بـين القـوى المادّيـة في عالـم التزاحـم.

الـشرور الأخلاقيـة (وآلام الظلـم): وهي الأفعـال الناتجـة عـن سـوء اختيـار الإنسـان (كالظلـم والقتـل)؛ إذ يتحـوّل الألـم هنـا مـن عارض طبيـعي إلى "معانـاة" ناتجـة عـن انتهـاك العـدل. [انظر: هاد، جون، فلسفة الدين، ص 125 - 130]

ويُلاحـظ أنّ بعـض الفلاسـفة ـ في إطـار نظريـة "الـشرّ عـدم" ـ يضيفـون قسـمًا ثالثًـا يُعـرف بـ "الـشرور الفلسـفية"، ويقصـدون بهـا نقـص الكمـال الذاتي للممكنـات بالقيـاس إلى واجـب الوجـود. بيـد أنّ هـذا القسـم لا يدخـل في النطـاق الإجـرائي لتعريفنـا؛ لأنّ هـذا النقـص هـو "فقـر

ذاتي" ملازم لماهية الممكن وشرط لوجوده، ولا يُسمّى شرًّا إلّا من باب المجاز والمقارنة؛ إذ لا يترتّب عليه "ألم" أو "معاناة" تخلّ بالحكمة الإلهية أو العدل الكوني.

إنّ الخطورة تكمن في الخلط بين هذه المستويات، فكثير من الاعتراضات المعاصرة تبدأ من تجربة "الألم الوجداني" لتسقطها على "النظام الكوني" دون تمييز بين ما هو ناتج عن "بنية الإمكان" الضرورية، وما هو ناتج عن "الإرادة الحرّة"، وهو ما يحوّل السؤال من البحث عن الحكمة إلى مجرّد احتجاج انفعالي على التجربة الألمية. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 455 - 458؛ شايغان، النفس المبتورة، ص 88]

ثالثًا: خصوصية الشرّ الأخلاقي وكمال "النوع الإنساني"

يمثّل الشرّ الأخلاقي أخطر أقسام الشرور، لا لأنّه أشدّ إيلامًا بالضرورة، بل لأنّه مرتبط مباشرةً بالإرادة الإنسانية.

فالقتل والظلم والحروب والفساد ليست ظواهر طبيعيةً، بل أفعال واعية تصدر عن فاعل مختار.

وقد يُعترض هنا بإشكال جوهري: إذا كان الإنسان هو غاية النظام الكوني ومركزه، فكيف يخلق الله هذا الإنسان بطبيعة تسمح بصدور الشرّ منه؟ ألا يُعدّ ذلك خللًا كامنًا في الكون نفسه؟ الجواب الفلسفي عن هذا الإشكال يكمن في إدراك أنّ "إمكانية الانحراف" ليست خللًا، بل هي الشرط الوجودي الأوحد لتحقيق أعلى مراتب الكمال، ألا وهو "الكمال الاختياري". إنّ عظمة الإنسان التي جعلته غايةً للكون لا تكمن في كونه مبرمجًا على الخير بضرورة آلية، بل تكمن في كونه فاعلًا حرًّا.

فخلق إنسان يملك القدرة على اقتراف الشرّ هو في حدّ ذاته "خير كلّي" ضمن هندسة النظام الأحسن؛ لأنّ وجود إرادة حرّة تختار الفضيلة والمحبّة والعدل طواعيةً هو أرقى وجوديًّا من غياب الشرّ المطلق في عالم جبري. ولو أُلغيت إمكانية الشرّ لأُلغيت الإرادة، ولتحوّل الإنسان إلى كائن آلي مسلوب الاختيار، ولما كان للفضيلة أو التضحية أيّ قيمة أخلاقية حقيقية. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 166]

وعليه، فإنّ الشرّ الأخلاقي لا يكشف عيبًا في التصميم الإلهي، بل هو الضريبة الوجودية الحتمية لكرامة الاختيار الحرّ، وفهم هذه الحرّية لا بوصفها فعلًا مفروضًا، بل بوصفها "أمانةً" ومسؤوليةً، يشكّل حجر الزاوية في أيّ معالجة فلسفية متماسكة لإشكالية الشرّ.

رابعًا: الصياغة التحليلية المعاصرة: الألم بوصفه حجّةً منطقيةً لنفي العدل الإلهي

في الفلسفة الحديثة، ولا سيّما منذ ديفيد هيوم انتقل الحديث عن الشرّ من مستوى الوصف إلى مستوى البرهنة.

[David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Norman Kemp Smith (Oxford: Oxford University Press, 1935)]

فقد سعى هيوم في "حوارات في الدين الطبيعي" إلى إظهار أنّ حجم المعاناة في العالم لا يتّسق مع فرضية وجود إله كلّي الخير والقدرة، هذا الطرح مهّد الطريق لاحقًا لصياغات أكثر صرامةً، أبرزها الصياغة المنطقية لمشكلة الشرّ في القرن العشرين.

تقوم هذه الصياغة على افتراض أنّ اجتماع القضايا التالية يولّد تناقضًا:

الإله كلّي القدرة.

الإله كلّي الخير.

الشرّ موجود.

ووفق هذا المنطق، فإنّ وجود الشرّ يُفترض أن ينفي إحدى المقدّمتين الأوّليين أو ينفي وجود الإله ذاته. وقد بلغت هذه الصياغة ذروتها في أعمال فلاسفة تحليليين مثل ج. ل. ماكي (J. L. Mackie) [J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," Mind 64, no. 254, pp. 200-212]، الذي عدّ هذا "الثالوث" غير متّسق منطقيًّا، ما لم يُعد تعريف إحدى مفرداته.

فإحدى النقاط الجوهرية التي أغفلها كثير من الطروحات الحديثة هي السؤال الأنطولوجي: ما طبيعة الشرّ أصلًا؟ هل الشرّ كيان وجودي مستقلّ، أم هو حالة نسبية أو نقص في الخير؟

هذا السؤال ليس ثانويًّا؛ لأنّ اعتبار الشرّ "شيئًا موجودًا" يختلف جذريًّا عن اعتباره "غيابًا" أو "قصورًا". وقد كان لهذا التمييز أثر بالغ في الفلسفة الكلاسيكية والوسيطة، كما سنرى لاحقًا في الفكر الإسلامي. فقبل الحكم على عدالة الإله، لا بدّ من تحديد طبيعة ما نُسمّيه شرًّا: هل هو عنصر مضاف إلى العالم، أم نتيجة حتمية لبنية العالم ذاته؟

إنّ هذا التمييز الدقيق بين "الشرّ" بوصفه عدمًا ميتافيزيقيًّا، و"الألم" بوصفه حضورًا وجدانيًّا، يضعنا أمام استحقاق فلسفي جديد؛ فالألم ليس مجرّد عَرَض جانبي لوجود الشرّ، بل هو أداة أنطولوجية فاعلة. ومن هنا، فإنّ الردّ على الصياغات التحليلية المعاصرة

(كهيوم وماكي) لا يتمّ بمجرّد نفي الشرّ المطلق، بل يتطلّب إعادة قراءة هذا "الألم" ضمن منظومة الغائية والعدل الإلهي، وهو ما يحتمّ علينا الانتقال من دراسة ماهية الشرّ إلى دراسة وظيفته ضمن "النظام الأحسن"، وتفكيك وهم اعتباره شرًّا مطلقًا.

المبحث الثاني: نسبية الشرّ وجدلية الإضافة (تفكيك وهم الشرّ المطلق)

من أكثر الأسباب التي تجعل إشكالية الشرّ تبدو عصيّةً على الحلّ، هو التعامل معها بمنطق تجريدي مبسّط يفترض أنّ الشرّ حقيقة قائمة بذاتها، ثابتة القيمة، لا تتغيّر بتغيّر السياقات والاعتبارات.

هذا الافتراض، على بساطته الظاهرية، يعدّ أحد أكبر مصادر الوهم في تحليل المسألة؛ إذ إنّ الفلسفة الوجودية العميقة تكشف أنّ أغلب ما يُوصَف بالشرّ ليس شرًّا ذاتيًّا مطلقًا، بل شرٌّ نسبيٌّ إضافيٌّ، يُنتزع حكمه من علاقة الشيء بغيره، لا من ذاته بما هي ذات.

أوّلًا: في نقد مفهوم الشرّ المطلق

تخضع تمثّلات الوعي الإنساني لمفهوم الشرّ غالبًا لمعايير ذاتية نفعية؛ إذ يميل الفرد إلى إسقاط صفة "الشرّيّة" على كلّ ما يصطدم بمصالحه المباشرة أو يسبب له ألمًا حسّيًّا أو يهدّد أمنه الوجودي، بيد أنّ هذا المنظور الجزئي القائم على تقديرات اللذّة والمنفعة يظلّ قاصرًا عن ملامسة الحقيقة الميتافيزيقية للشرّ؛ إذ إنّ الحكم الكلّي على النظام الوجودي لا يمكن أن يستقيم بالاستناد إلى انفعالات ظرفية، فليس كلّ ما يؤلم الإنسان يُعدّ شرًّا في ذاته، كما أنّ حرمان الفرد من رغباته الكمالية أو تعرّضه لألم جراحي منقذ للحياة لا يمثّل نقصًا في "النظام الكلّي"، بل هو شرٌّ نسبيٌّ إضافيٌّ يتبدّل معناه عند وضعه في إطار النظرة الشاملة لغايات الوجود، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرّية أقلّية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادةً أوّليةً ... ويريد الشرّ أيضًا على الوجه الذي بالعرض؛ إذ علم أنّه يكون ضرورةً فلم يعبأ به، فالخير مقتضًى بالذات، والشرّ مقتضًى بالعرض، وكلٌّ بقدر. [انظر: ابن سينا، كتاب النجاة، ص 324 و325]

إنّ القول بوجود "شرٍّ مطلقٍ" يقتضي افتراض موجود لا يحمل أيّ جهة خير أو كمال، وهو افتراض يناقض بداهة الوجود؛ لأنّ ما خلا من كلّ جهة كمالية لا يمكن أن يوجد أصلًا؛ ومن هنا، فإنّ الشرّ المحض ليس غير واقع وحسب، بل هو محال عقليًّا. [انظر: السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 78]

ثانيًا: الشرّ بوصفه حكمًا إضافيًّا انتزاعيًّا

يؤكّد الحكماء أنّ الخير والشر ينتميان إلى "المعقولات الثانية"، وهي المفاهيم التي لا تحكي عن ماهيات لها وجودٌ تأصليٌّ مستقلٌّ في الخارج، بل تعبّر عن كيفية تقويم العقل للعلاقات القائمة بين الموجودات. فالموجود الواحد قد يوصف بأنّه "خير" بالنظر إلى كماله الذاتي، ويوصف بأنّه "شرٌّ" بالنظر إلى إضافته وما يسببه من نقص لغيره، دون أن يترتّب على ذلك تناقض في حقيقته الوجودية.

وقد أوضح ابن سينا في "الإلهيات" هذا المعنى عبر تحليل طبيعة الأجسام؛ فمفهوم "الشرّية" ليس وصفًا ذاتيًّا للموجودات المادّية، بل هو حكم انتزاعي ينشأ عند التزاحم. فالنار على سبيل المثال تمتلك كمالها النوعي الخاصّ ولا تحمل في جوهرها صفة الشرّ، لكنّ العقل ينتزع لها حكم "الشرّية" فقط عندما تُضاف إلى موضوع آخر تتضرّر به، كيد الإنسان أو بيته. وكذلك الحال في السكّين؛ فهي كمال لصانعها وأداة نافعة في سياقها الصحيح، لكنّها توصف بالشرّ في سياق الجريمة. ومن هنا يتبيّن أنّ الماهية لم تتغيّر، وإنّما تغيّر السياق الإضافي الذي انتزع منه العقل صفة الشرّ. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 417]

هذا التحليل يُظهر بوضوح أنّ الشرّ ليس مجعولًا بالذات، بل هو مجعول بالتبع. ويُقصد بالمجعول بالتبع أنّ الجعل الإلهي (الخلق) يتعلّق أوّلًا وبالأصالة بالوجود والكمال، أمّا النواقص أو القيود العرضية التي تبرز عند تزاحم هذه الوجودات المادّية، فهي ليست "أشياء" مقصودةً بالخلق لذاتها، بل هي لوازم تتبع وجود المادّة المحدودة. وبمعنى آخر: إنّ الله ﷻ خلق الوجود (وهو خير محض)، أمّا "الشر" الناتج عن قصور الممكن أو تزاحمه مع غيره فهو "ظلٌّ" يتبع ذلك الوجود وليس كيانًا مستقلًّا أُفيض عليه الوجود استقلالًا. [انظر: المصدر السابق، ص 415 - 420]

ثالثًا: أمثلة تحليلية معمّقة على نسبية الشرّ

لتثبيت هذا المعنى، يمكن التوقّف عند مجموعة من الأمثلة التي يكثر دورانها في التحليل الفلسفي، لا على سبيل التكرار، بل بوصفها مفاتيح لفهم البنية العميقة للمسألة:

سمّ الأفعى: لا يُعدّ السمّ بالنسبة للأفعى عيبًا أو شرًّا، بل هو كمال دفاعي يضمن بقاء

النـوع، غـير أنّ الإنسـان حـين يُصـاب بـه، ينـتزع حكـم الـشرّ بسـبب الأثـر المدمّـر عليـه، وبسـبب سـلب كمـال عنـه وهـو الصحّـة، فالشرّيـة هنـا ليسـت في السـمّ ذاتـه، بـل في عـدم ملاءمتـه لمـزاج الإنسـان.

الأدويـة والعلاجـات القاسـية: كثـير مـن العلاجـات الطبّيـة تُحـدث آلامًـا مؤقّتـةً، بـل قـد تُلحـق أذًى جزئيًّـا بالجسـد، لكنّهـا تعـدّ خـيرًا مـن حيـث الغايـة النهائيـة المتمثّلـة في الشـفاء. فلـو حُكـم على العـلاج مـن زاويـة الألـم اللحظـي فقـط، لـكان شرًّا، لكـنّ العقـل السـليم يوسّـع زاويـة النظـر ليـدرك الخـير الأوسـع.

العقوبـات والقصـاص: القصـاص يعـدّ شرًا بالنسـبة للجـاني، لكنّـه خـير بالنسـبة للمجتمـع؛ إذ يحفـظ النظـام العـامّ ويمنـع تفـشّي الجريمـة. ومـن هنـا جـاء التعبـير القـرآني العميـق الذي يجمـع بـين الألـم والحيـاة في معادلـة واحـدة: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [سورة البقرة: 179]، وهـو تعبـير لا يمكـن فهمـه إلّا في ضـوء النسـبية القيميـة للألـم.

رابعًا: النموذج القرآني لأنطولوجيا الشرّ

قصّة موسى والخضر عليهما السلام بوصفها إطارًا معرفيًّا لفهم العدالة الإلهية:

إذا كانـت الفلسـفة التحليليـة قـد عالجـت إشـكالية الـشرّ عـبر صيـغ منطقيـة واحتماليـة، فـإنّ القـرآن الكريـم يقـدّم معالجـةً مـن نمـط مغايـر، لا تقـوم على البرهنـة الصوريـة، بـل على الـسرد المعـرفي الذي يكشـف حـدود العقـل البـشري مـن خـلال التجربـة لا التنظـير المجـرّد. وتمثّـل قصـة مـوسى والخـضر [سـورة الكهـف: 60 - 82] أحـد أكـثر النمـاذج القرآنيـة عمقًـا في معالجـة مسـألة الـشرّ الظاهـري والعدالـة الإلهيـة.

لا تُطـرح هـذه القصّـة في السـياق القـرآني بوصفهـا سردًا وعظيًّـا غايتـه العـبرة الأخلاقيـة المجرّدة فحسـب، بـل هي تؤسّـس لنمـوذج معـرفي متكامـل يكشـف عـن "الفجـوة الإدراكيـة" بـين العقـل البـشري المحـدود والعلـم الإلـهي المحيـط.

والمقصـود بذلـك أنّ الحكـم الأخـلاقي الإنسـاني ـ الذي تمثّـل في اعتراضـات مـوسى عليه السلام ـ ليـس حكمًـا "خاطئًـا" مـن حيـث منطقـه الصـوري أو معايـيره العدليـة الظاهـرة؛ لأنّـه يبـني اسـتنتاجاته على "المعطيـات الآنيـة" و"الظواهـر المشـهودة" فقـط. في المقابـل، تكشـف القصّـة أنّ مـا يبـدو "شرًّا" في الأفـق الإنسـاني الضيّـق هـو في حقيقتـه "فعـل خـير" ضمـن شـبكة معقّـدة مـن المـآلات والغايات

الغيبيـة الـتي لا يحيـط بهـا إلّا الخالـق. وبذلـك، فـإنّ "الخطـأ" ليـس في سـلامة التفكـير البـشري، وإنّمـا في محاولـة إصـدار حكـم "كلّي" على نظـام الوجـود انطلاقًـا مـن إدراك "جـزئي" لا يحيـط بصـورة الواقـع الكاملـة.

حيـث تقـوم القصّـة على ثـلاث وقائـع رئيسـية، تشـترك جميعهـا في خاصّيـة واحـدة أنّهـا تمثّـل في ظاهرهـا أفعـالًا غـير أخلاقيـة أو عبثيـة وفـق المعايـير الإنسـانية المبـاشرة:

خرق السفينة: إتلاف متعمد لممتلكات قوم فقراء يعملون في البحر.

قتل الغلام: إزهاق روح طفل لم يظهر منه ذنب يستوجب القتل.

إقامة الجدار: تقديم عمل مجّاني لقوم بخلاء رفضوا إطعام الضيفين.

في كلّ واقعـة، يعـترض مـوسى عليه السلام اعتراضًـا أخلاقيًّـا مـشروعًا، مسـتخدمًا لغـة العقـل والعـدل الظاهـر. وهـذا مهـمٌّ فلسـفيًّا؛ لأنّ مـوسى عليه السلام لا يمثّـل هنـا "العقـل الخاطـئ"، بـل العقـل السـليم ضمـن حـدوده الطبيعيـة.

عنـد نهايـة القصّـة، يكشـف الخـضر عليه السلام عـن الخلفيـات الغيبيـة لـكلّ فعـل، فتتحـوّل الأفعـال الثلاثـة مـن "شرور ظاهـرة" إلى وسـائل لدرء شرٍّ أعظـم أو لتحقيـق خـير مؤجّـل مـن بـاب دفـع الأفسـد بالفاسـد:

خرق السفينة كان لمنع مصادرتها من ملك ظالم.

قتل الغلام كان لمنع طغيان مستقبلي يرهق والديه المؤمنين.[1]

إقامة الجدار كانت لحفظ كنز يتيمين حتّى يبلغا أشدّهما.

هنـا تتجـلّى أطروحـة فلسـفية بالغـة الأهمّيـة: مـا يُـدرك بوصفـه شرًّا جزئيًّـا قـد يكـون شرطًـا لتحقيـق عدالـة كلّيـة. وبهـذا يفـكّك القـرآن مفهـوم "الـشرّ المجّـاني" مـن جـذوره، لا عـبر نـفي وجـود الألـم، بـل عـبر إظهـار قصـور الحكـم الإنسـاني القائـم على المعطيـات الآنيـة.

1- وهنـا قـد تثـار إشـكالية "الـشرّ التشريعـي" أو القصـاص قبـل الجريمـة، ويجـاب عـن ذلـك بـأنّ فعـل الخـضر لم يكـن تطبيقًـا للتشريـع، ليُلحـظ بحسـب قواعـده وشرائطـه، بـل هـو مـن مدبّـرات العنايـة التكوينيـة الإلهيـة، فهـو "إماتـة تكوينيـة" بأمـر إلهـي مبـاشر ﴿**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**﴾ يسـتند إلى العلـم المحيـط بالمـآلات، فهـو يجـري مجـرى القوانـين التكوينيـة كالمـرض والمـوت، وليـس قصاصًـا فقهيًّـا. غـير أنّ القصّـة تفـرّق بـين العقـاب (عـلى فعـلٍ مـاضٍ) والـدرء (لمنـع شرٍّ مسـتقبليٍّ بعلـم يقينـي غـير بـشري). كـما أنّ الفعـل الإلهـي الخـاصّ لا يصلـح أساسًـا لتشريـعٍ عـامٍّ، بـل هـو مجـرّد حـدٍّ إبسـتمولوجيٍّ يُظهـر قصـور الحكـم الإنسـاني، ولا يعـدّ مسـوّغًا لتطبيـق قصـاص اسـتباقي.

اللافت في القصّة أنّ القصور المعرفي لا يُستنتج ضمنًا، بل يصرّح به صراحةً في قوله تعالى: ﴿**وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا**﴾ [سورة الكهف: 68].

هذه الآية تؤسّس لمبدإٍ معرفيٍّ قريب جدًّا من مبدإ (CORNEA)[2] (شرط الوصول المعرفي المعقول) في الفلسفة التحليلية، لكنّها تتجاوزه في بعده الوجودي؛ إذ لا تكتفي بالتحذير من الاستدلال الخاطئ، بل تربط المعرفة بالصبر، أي بالتحمّل الوجودي لحدود الفهم.

وبهذا لا تعالج القصّة أفعالًا منفصلةً، بل تشير إلى وجود نظام عدلي كوني تعمل أجزاؤه وفق منطق يتجاوز الإدراك الجزئي، فالخضر عليه السلام لا ينسب أفعاله إلى ذاته، بل يقول: ﴿**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**﴾ [سورة الكهف: 82].

بهذا تنتقل العدالة من مستوى الفعل الفردي إلى مستوى النظام الكلّي، وهو انتقال جوهري لفهم أنطولوجيا الشرّ؛ فالشرّ لا يُفهم بمعزل عن شبكة العلاقات والغايات التي ينتمي إليها.

خامسًا: عالم الخير الغالب لا عالم الشرّ

ينتهي هذا التحليل إلى نتيجة محورية، وهي أنّ العالم الذي نعيش فيه ليس عالم شرٍّ محضّن، بل هو عالم "الخير الغالب" والأكثري. فالشرور والمكاره المشاهدة فيه هي شرور جزئية ومحدودة ومندمجة بنيويًّا ضمن منظومة أوسع من الخيرات الكلّية التي لا يمكن لها أن تتحقّق في عالم المادّة دون هذا القدر الحتمي من التزاحم والاستعداد[3]. [انظر: السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 467]

إنّ إزالة كلّ مورد يتضمّن شرًّا نسبيًّا تستلزم ـ بالضرورة ـ تعطيل خيرات أعظم وأشمل، فالنار التي تحرق هي ذاتها التي تطهو الطعام وتدفّئ البيوت، والمطر الذي قد يُغرق منطقةً هو ذاته الذي يحيي الأرض ويضمن استمرار الحياة. والحكمة لا تقتضي تعطيل الخير الكثير لأجل شرٍّ

2- (CORNEA): "Condition of Reasonable Epistemic Access" مبدأ معرفي صاغه الفيلسوف ستيفن ويكسترا عام 1984 ضمن نقده لحجج الشرّ الاستقرائية، وينصّ على أنّه لا يصحّ للعقل البشري أن يحكم بأنّ شرًّا ما "بلا معنى" لمجرّد عجزه عن إدراك معناه؛ وذلك لأنّ قدرتنا على تمييز المعاني مشروطة بوجود أدوات معرفية كافية، فغياب الإدراك لا يعني غياب المدرَك. وقد صاغ لانغتري الفكرة بقوله: لا يحقّ للإنسان الادّعاء بأنّ شرًّا ما "يبدو بلا غاية" إلّا إذا كان من المعقول أنّ غياب تلك الغاية كان سيُحدث فرقًا يمكن تمييزه معرفيًّا.

[See: Wykstra, S. J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance. International Journal for Philosophy of Religion, 16(2), pp. 73-93].

3- إذ يقرّر الشيخ أن أشياء العالم تنقسم إلى ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، وأنّ إيجاد ما خيره كثير وفيه شرٌّ يسيرٌ هو مقتضى الحكمة؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير شرٌّ عظيمٌ.

يسير[4]؛ لأنّ ذلك في ذاته شرٌّ أعظم. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 417؛ مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 166]

سادسًا: أثر نسبية الشرّ في إسقاط الإشكال العقدي

حين يُفهم الشر بوصفه حكمًا إضافيًا نسبيًا، لا كيانًا مستقلًا، يسقط أحد أعمدة الإشكال العقدي من أساسه. فالسؤال: "لماذا خلق الله الشر؟" يتبين أنه سؤال غير دقيق، لأن الله لم يخلق الشر بما هو شر، بل خلق الوجود بنظامه، وما يُنتزع من هذا النظام من أحكام سلبية إنما هو نتيجة التزاحم والمحدودية، لا خلل في الحكمة أو نقص في العدل.

وبذلك، يتحول الشر من كونه اعتراضًا على النظام الكوني، إلى كونه نافذة لفهم طبيعة العالم الممكن وحدود الوجود المخلوق، وشرطًا لا مفر منه لتحقيق التنوع والحركة والتكامل.

المبحث الثالث: النظام الأحسن وضرورة التزاحم في عالم الممكنات

يُعدّ مبدأ "النظام الأحسن" أحد المفاتيح المركزية في المعالجة الفلسفية لإشكالية الشرّ، وهو المبدأ الذي يسمح بفهم موقع الشرّ ضمن الكلّ الكوني دون الوقوع في ثنائية التبرير السطحي أو الإنكار الساذج.

فالسؤال الحقيقي لا ينبغي أن يُصاغ على نحو: "لماذا لم يُخلق عالم بلا شرٍّ؟" بل: "هل يمكن، في منطق الإمكان، أن يوجد عالم مادّي متحرّك متنوّع يخلو كلّيًا من التزاحم والنقص؟".

وبعد أن حرّرنا القول في "ماهية الشرّ" ونسبيته، ينتقل البحث الآن إلى "الإطار الوجودي" الذي يحتوي هذه الشرور، وهو ما يُعرف بـ "النظام الأحسن". فلكي نفهم كيف ينسجم الشرّ الجزئي مع كمال الخالق، لا بدّ من تحليل هذا النظام عبر ثلاثة مستويات متكاملة: (أوّلًا) تحديد حدوده الفلسفية، (ثانيًا) فهم الوظيفة الحيوية للألم، و(ثالثًا) استنطاق النماذج السلوكية التي تثبت ضرورة التحدّي في الوجود.

أوّلًا: معنى النظام الأحسن وحدوده الفلسفية

لا يُقصد بمفهوم "النظام الأحسن" أن يكون العالم خاليًا من كلّ نقص جزئي أو ألم عارض،

4- المبرّر المنطقي لوجود هذا الشرّ اليسير "التلازم الوجودي"؛ إذ إنّ طبيعة المادّة تقتضي التزاحم، ومنع هذا التزاحم (الذي يولد شرًّا يسيرًا) يقتضي منع المادّة نفسها، وهو ما يؤدّي إلى "الشرّ الأعظم" المتمثّل في حرمان الوجود من فيض الخير الكثير. فالحكمة لا تقتضي تعطيل الخير الكثير لأجل شرٍّ يسيرٍ؛ لأنّ العدل الإلهي يوجب تقديم ما فيه نفع الأغلب على ما فيه ضرر الأقلّ.

كما قد يتبادر إلى الذهن في التصوّرات المثالية المبسّطة، بل يُراد به أن يكون أفضل نظام ممكن بالنظر إلى مجموع الغايات والآثار، لا إلى جزئية معزولة منها. فالأحسنية هنا ليست أحسنيةً مطلقةً متوهّمةً، وإنّما هي أحسنية مقارنة بين الممكنات، تُقاس بمجموع ما يحقّقه النظام من كمالات كلّية، لا بما يخلو عنه من نقائص جزئية. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 421 و422]

فالعالم المخلوق، من حيث هو عالم إمكان، لا يمكن أن يحمل خصائص عالم الواجب. وكلّ ممكن محدود بالضرورة، محكوم بقوانين التزاحم، ولا يمكن أن تجتمع فيه جميع الكمالات دفعةً واحدةً دون أن يفضي ذلك إلى نقض بنيته الإمكانية ذاتها. ومن ثمّ، فإنّ وجود بعض النقائص أو الآلام لا يعدّ دليلًا على خلل في النظام، بل هو نتيجة حتمية لكونه نظامًا ممكنًا لا واجبًا. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 420]

غير أنّ إدراك هذه الحقيقة الفلسفية يظلّ قاصرًا ما لم يدعّم بفهم أعمق لطبيعة الألم ذاته، لا بوصفه قيمةً سلبيةً مطلقةً، بل بوصفه عنصرًا بنيويًّا في النظم الحيّة.

وقد يبدو إدخال المعطيات البيولوجية والسلوكية في نقاش فلسفي حول العدالة الإلهية ضربًا من الخروج المنهجي، غير أنّ هذا الاعتراض يفترض ضمنًا أنّ إشكالية الشرّ مسألة لاهوتية محضة، في حين أنّ الألم، بوصفه ظاهرةً معيشةً، متجذّر في البنية الأنطولوجية للكائنات الحيّة وآليات بقائها.

فالألم[5] ليس مجرّد عارض طارئ على الوجود، بل يؤدّي وظيفة تنظيمية أساسية في النظم الطبيعية؛ إذ يعمل كآلية للإنذار والتقويم والتكيّف. ومن هنا، فإنّ أيّ مقاربة فلسفية متماسكة لإشكالية الشرّ لا يمكنها تجاهل البعد الحيوي للألم، ولا دوره في حفظ التوازن الوجودي للكائنات.

غير أنّ إدراك هذه الحقيقة يظلّ قاصرًا ما لم يدعّم بفهم أعمق لطبيعة الألم، لا بوصفه قيمة سلبية، بل بوصفه عنصرًا بنيويًّا. فالألم ليس مجرّد عارض، بل يؤدّي وظيفةً تنظيميةً

5- هنا تبرز إشكالية فلسفية عميقة: إذا كان الشرّ "عدمًا" (كما أسلفنا)، فكيف يكون "الألم" شرًّا وهو "كيف نفساني" (أمر وجودي)؟ والإجابة تكمن في التمييز بين "ذات الألم" و"وصف الشرّية فيه"؛ فالألم من حيث هو "إدراك" هو أمر وجودي وخير في رتبة النفس، أمّا "الشرّية" فلا تكمن في الانفعال الوجداني ذاته، بل تكمن في "المتعلّق"؛ أي في "سلب الكمال" الذي أدّى للألم (مثل تمزّق النسيج أو فقدان العضو). فالألم هو "بلاغ وجودي" عن وجود شرٍّ (عدمي)، فهو يشبه "صورة العمى" في الذهن؛ فالصورة موجودة لكنّ محتواها "عدم البصر". وبذلك يرتفع التناقض: فالألم وجودي باعتباره "إدراكًا"، وشرّي باعتباره "كاشفًا" عن فقدان الكمال المستحقّ.

أساسيةً (إنذار، تقويم، تكيّف). وأيّ مقاربة فلسفية لا يمكنها تجاهل هذا الدور في حفظ التوازن الوجودي، وهو ما يتجلّى بوضوح في إحدى أشهر التجارب السلوكية في القرن العشرين، المعروفة باسم تجربة "الكون 25" (Universe 25).

[Edmund Ramsden & Jon Adams, "Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence," The Journal of Social History, vol. 42, no. 3 (2009).]

لقد صمّم عالم السلوك الأمريكي جون كالهون (John B. Calhoun) في المعهد الوطني للصحّة النفسية (NIMH) تجربة شهيرة عُرفت بـ "الكون 25". بنى كالهون بيئةً مثاليةً لمجموعة من الفئران، وبعبارة أدقّ، تمّ استبعاد كلّ أشكال الألم والضغط البيئي التي يُفترض ـ في التصوّر الساذج ـ أنّها تعيق الرفاه والازدهار، موفّرًا لها كلّ ما يمكن أن تحلم به الكائنات البيولوجية:

طعام وماء لا ينفدان.

درجة حرارة مثالية (20 درجة مئوية).

نظافة تامّة وحماية مطلقة من الأمراض والحيوانات المفترسة.

مساحة تكفي لآلاف الفئران.

لم يكن هناك أيّ "شر طبيعي"؛ لا جوع، لا برد، لا خوف، لا صراع من أجل البقاء.

بدأت المستعمرة بنموٍّ سكّانيٍّ انفجاريٍّ، ولكن سرعان ما حدث ما لم يكن في الحسبان. عند وصول عدد السكان إلى ذروة معينة (أقلّ بكثير من السعة القصوى للمكان)، بدأ الانهيار الاجتماعي والنفسي التامّ.

غير أنّ النتائج جاءت على خلاف التوقّعات؛ فبدلًا من الاستقرار والازدهار، بدأت الجماعة تعاني من انهيار تدريجي شمل تفكّك الروابط الاجتماعية، واضطراب السلوك الجنسي والأبوي، وتصاعد العدوانية غير المبرّرة، ثمّ فقدان الدافع، إلى أن انتهت الجماعة بالانقراض الذاتي الكامل.

لا تكشف هذه التجربة مجرّد فشل نموذج تجريبي، بل تفضح وهمًا عميقًا في تصوّر "العالم المثالي الخالي من المعاناة"؛ إذ تبيّن أنّ غياب الألم والتحدّي لا يؤدّي بالضرورة إلى الكمال، بل قد يقود إلى التفكّك الوجودي.

فالألم في هذا السياق لا يعمل كعقوبة، بل كآلية لتنظيم السلوك، وضبط العلاقات، وتحفيز التكيّف، وحفظ المعنى الوظيفي للحياة.

وعليه، فإنّ تصوّر عالمٍ مادّيٍّ حيٍّ يخلو من كلّ توتّر أو مقاومة أو معاناة، هو تصوّر يناقض طبيعة الحياة ذاتها. فكما أنّ الألم البيولوجي شرط لبقاء الكائن الحيّ، كذلك فإنّ وجود بعض الشرور الجزئية شرط لبقاء النظام الكوني في صورته الأحسن الممكنة.

ومن هنا، فإنّ المطالبة بعالمٍ خالٍ من كلّ ألم ليست مطالبة بعالم أعدل، بل بعالم غير قابل للحياة أصلًا.

ثانيًا: التزاحم بوصفه ضرورةً وجوديةً لا عيبًا طارئًا

يقوم عالم المادّة، في جوهره الأنطولوجي العميق، على ثلاثية (الحركة، والتغيّر، والتفاعل المستمرّ)؛ وهي ليست مجرّد سمات عارضة، بل خصائص ذاتية لا يمكن تصوّر الوجود المادّي دون استلزام منطق "التزاحم الوجودي". فهذا العالم، بوصفه "عالمًا كونًا وفسادًا"، محكومٌ بطبيعة المادّة (الهيولى) التي تقبل المتناقضات بطبعها، ولا تسمح بخلود الحالات أو سكونها.

إنّ الصيرورة الوجودية لا تكتمل دورتها إلّا عبر تعاقب الصور؛ وهذا التعاقب يقتضي حتمًا زوال صورة لتمكين أخرى من القيام؛ إذ يستحيل اجتماع الضدّين في مورد واحد وفي آن واحد. هذا "الزوال" هو ما يدركه الإنسان بنظره الجزئي القاصر بوصفه "شرًّا" أو نقصًا، بينما يتجلّى في "منطق الكلّ" ومنظور النظام الأحسن بوصفه شرطًا بنيويًّا لا غنى عنه لضمان ديمومة الفيض الوجودي وتجدّد الحياة.

وتتبدّى هذه الملازمة الضرورية بوضوح في تداخل الآثار الطبيعية، فالمطر الذي يُحيي الأرض قد يُغرق بقعةً جزئيةً، والنار التي هي "كمال وجودي" ومصدر طاقة حيوي قد تحرق جسمًا إذا زاحمته في حيّزه، والرياح التي تلقّح الشجر وتنقّي الجوّ قد تهدم بناءً يفتقر للمتانة.

إنّ هذه الظواهر لا تمثّل بحالٍ من الأحوال "اختلالاتٍ عرضيةً" في الحكمة الإلهية، بل هي اللوازم الحتمية لعالم تحكمه قوانين عامّة ثابتة لا تقبل التعطيل الاستثنائي. فإدارة الكون تقوم على مصلحة "النوع" وإتقان "النظام الأكمل"، لا على استثناءات جزئية تخضع لمقاييس

اللذّة والمنفعة البشرية اللحظية. فالشرّ الجزئي هنا هو الثمن الضروري لتحقيق الخير الكلّي المستمرّ. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج 3، ص 115 - 120]

ولو افترضنا عالمًا تُعلَّق فيه القوانين كلّما ترتّب ضرر جزئي، لتحوّل العالم إلى فوضى لا نظام فيها، ولانتفت الثقة بإمكان المعرفة، ولتعطّلت السنن التي تقوم عليها الحياة الإنسانية والعلمية.

ثالثًا: استحالة عالم بلا تزاحم

من الأوهام الشائعة تصوّر إمكانية عالم مادّي ومتنوّع ومتحرّك وحرّ، وفي الوقت نفسه خالٍ من كلّ ألم أو نقص. هذا التصوّر يجمع بين متناقضات؛ لأنّ الحرّية تستلزم إمكان الخطإ، والتنوّع يستلزم الاختلاف، والحركة تستلزم الفقد والتجاوز. [انظر: مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 60]

فلو ألغي التزاحم لانتفت الحرّية، وتعطّلت المسؤولية، وسقط المعنى الأخلاقي للأفعال، وتحوّل الإنسان إلى كائن مبرمج لا فاعل أخلاقي.

وعليه، فإنّ الشرور الجزئية ليست خللًا في النظام، بل هي ثمن وجودي لا بدّ منه لتحقيق غايات أعظم، في مقدّمتها الحرّية والتكامل والاختبار. [المصدر السابق]

رابعًا: الشرّ بوصفه شرطًا للتكامل لا نقيضًا للحكمة

لا يمكن فهم الحكمة الإلهية من زاوية الراحة الآنية، بل من زاوية المآل والغائية، فكثير من صور الكمال الإنساني ـ كالصبر، والشجاعة، والعدل، والتضحية ـ لا يمكن أن تتحقّق إلّا في عالم يشتمل على الألم والتحدّي والمخاطرة. [المصدر السابق، ص 74]

إنّ الشرّ (بمعناه الحرماني أو المؤلم) يمثّل "القوّة الدافعة" لاستخراج الكوامن الروحية والعقلية للإنسان؛ فالتكامل الإنساني ليس حالةً ساكنةً (static)، بل هو صيرورة وحركة من النقص إلى الكمال.

على المستوى الأخلاقي: لا معنى للصبر في عالم يخلو من المكاره، ولا وجود للشجاعة في عالم يخلو من المخاطر. فالمكاره والمخاطر (وهي شرور نسبية) هي "المختبر الوجودي" الذي يصقل الشخصية الإنسانية ويحوّل الفضائل من مجرّد "قوّة" كامنة إلى "فعل" محقّق.

على المستوى المعرفي والروحي: إنّ مواجهة الألم تدفع الإنسان للتفكّر في طبيعة وجوده والبحث عن المعنى، ممّا يؤدّي إلى تعميق الصلة بالخالق والارتقاء من مستوى "الإيمان الساذج" إلى مستوى "اليقين المجرَّب". وبذلك يتحوّل الشرّ من "عائق" إلى "وسيلة" ضرورية لتحقيق كمالات لا يمكن تصوّر تحقّقها في عالم "معقَّم" من التزاحم، تمامًا كما لا يمكن للرياضي أن يكتسب القوّة العضلية دون مقاومة الأثقال.

خامسًا: الفرق بين الشرّ الضروري والشرّ المفتعل

من المهمّ التمييز بين نوعين من الشرور لضبط بوصلة الاعتراض الفلسفي:

الشرور الملازمة لبنية العالم: وهي التبعات الحتمية لقوانين المادّة والحركة (كالموت، والمرض، والزلازل).

الشرور المفتعلة: وهي التي يصنعها الإنسان بسوء اختياره (كالظلم والعدوان).

إنّ النوع الأوّل من الشرور ينبع من صميم "ماهية المادّة"؛ فالعالم المادّي هو عالم "المحدودية" و"التغيّر".

فإذا أردنا عالمًا ماديًّا تتوفّر فيه خاصّية "الصلابة" (لنتمكن من البناء)، فإنّ هذه الخاصّية نفسها هي التي ستؤدّي إلى "الألم" إذا اصطدم بها جسم الإنسان؛ فإلغاء هذا النوع من الشرور يقتضي إلغاء القوانين الكونية الثابتة (كالجاذبية أو الاحتراق)، وإلغاء هذه القوانين يعني تحويل العالم إلى فوضى غير قابلة للتنبّؤ، أو تحويله إلى عالم "مجرّد" (غير مادّي) لا حركة فيه ولا تفاعل. فبما أنّ الخالق أراد خلق "عالم مادّي"، فإنّ لوازم المادّة (ومنها التزاحم والألم العرضي) تصبح ضرورةً وجوديةً؛ فإلغاء اللازم (التزاحم) يقتضي بالضرورة إلغاء الملزوم (العالم المادّي نفسه)

سادسًا: النظام الأحسن بين النظرة الجزئية والكلّية

الحكم على نظامٍ بأكمله من خلال حادثة واحدة يشبه الحكم على كتاب كامل من خلال قراءة صفحة واحدة منه، أو الحكم على لوحة فنّية عظيمة من خلال النظر إلى بقعة داكنة فيها بمجهر دقيق.

فالعقل الفلسفي لا يقيّم النظام من خلال "الألم الجزئي" المعزول، بل من خلال "الصورة

الكلّية المتكاملة" التي تتجاوز الإدراك اللحظي المحدود. فما يراه الإنسان شرًّا محضًا في لحظته (كخرق السفينة في قصّة الخضر)، يتبيّن في السياق الكلّي أنّه كان "خيرًا ضروريًّا" لحفظ السفينة من المصادرة. ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الاعتراضات على وجود الشرّ تنبع من مغالطة "توسيع الشعور بالألم الجزئي" ليُحمَّل دلالةً كونيةً مطلقةً (كإنكار الحكمة أو العدل)، وهو توسّع غير مبرّر معرفيًّا؛ لأنّ العقل لا يملك الإحاطة بجميع العلل والنتائج في شبكة الوجود المعقّدة.

ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الاعتراضات على وجود الشرّ تنبع من توسيع الشعور بالألم الجزئي ليُحمَّل دلالةً كونيةً مطلقةً، وهو توسّع غير مبرّر معرفيًّا.

المبحث الرابع: الشرور الأخلاقية ومسؤولية الإرادة الإنسانية

إذا كانت الشرور الطبيعية تُفهم في إطار النظام الأحسن وقوانين العالم الممكن، فإنّ الشرور الأخلاقية تمثّل التحدّي الأشدّ حدّةً في إشكالية الشرّ؛ لأنّها تمسّ صميم الفعل الإنساني، وترتبط مباشرةً بالاختيار والنيّة والمسؤولية. فالظلم والقتل والاستبداد والحروب ليست ظواهر طبيعيةً عمياء، بل أفعال صادرة عن فاعلين واعين مختارين.

أوّلًا: التمييز بين الخلق والفعل

من أبرز مواطن الخلط في هذا الباب إرجاع الأفعال الشريرة إلى الخالق لمجرّد أنّه خالق الإنسان. غير أنّ الخلق لا يساوي الفعل، ولا يستلزم تحمّل الخالق مسؤولية استعمال المخلوق لطاقاته. فالإله يخلق القدرة والاختيار، أمّا توجيه هذه القدرة نحو الخير أو الشرّ فهو من فعل الإنسان ذاته. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 124]

فالسكّين التي يُقتل بها بريء لم تُخلق للقتل، بل خُلقت كأداة محايدة، ويقع الفعل الأخلاقي ـ خيرًا أو شرًّا ـ في نحو الاستعمال لا في أصل الوجود.

ثانيًا: الحرّية بوصفها شرطًا للشرّ والخير معًا

لا يستقيم مفهوم "العالم الأخلاقي" في غياب حرّية الإرادة؛ فالحرّية في جوهرها تقتضي بالضرورة إمكانية الانحراف عن الجادّة؛ إذ إنّ إجبار الكائن على سلوك الخير يحيل الفعل إلى "ضرورة آلية" مجرّدة من القيمة، تمامًا كحركة الأجرام في أفلاكها. ومن هنا، لا يُعدّ إمكان وقوع الشرّ نقصًا في تصميم الإرادة، بل هو الدليل الأنطولوجي الأكبر على

كمالها وحقيقتها[6]. إنّ إلغاء القدرة على اختيار الشرّ يعني بالضرورة إلغاء مفهوم الفضيلة والتضحية؛ فالثمن الوجودي لانتزاع الشرّ من العالم هو تحويل الإنسان إلى كائن مسلوب المعنى، وهذا ثمن باهظ يطيح بالغاية من الوجود الإنساني بوصفه كائنًا مكلّفًا ومختارًا. [انظر: الصادقي، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلّة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، المجلّد 4، العدد 14، 2015 م، ص 112]

ثالثًا: وهم نسبة الشرّ الأخلاقي إلى القضاء الإلهي

تذهب بعض الرؤى القدرية إلى نسبة الشرور الأخلاقية إلى القضاء الإلهي المباشر، وهو منزلق منطقي يهدف ـ بوعي أو بغير وعي ـ إلى تبرئة الجاني من مسؤوليته، ممّا يُفرغ مفهومي العدالة والمحاسبة من محتواهما الأخلاقي ويحيلهما إلى مجرّد تواضع لغوي لا حقيقة له [Hick, Evil and the God of Love, pp. 250-258]، غير أنّ التحليل الفلسفي الرصين يميّز بين "العلم الإلهي" المحيط وبين "الإكراه"؛ فالعلم بالشيء لا يعني بالضرورة سببيته القهرية، تمامًا كما أنّ علم الفلكي بكسوف الشمس لا يجعله فاعلًا له. إنّ القضاء الإلهي يقتضي نظام الأسباب والمسبّبات، والإرادة الإنسانية هي السبب المباشر والمنفّذ للفعل الأخلاقي، وبناءً عليه تترتّب التبعة والمسؤولية. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 124 - 126]

رابعًا: الشرّ الأخلاقي بوصفه انحرافًا لا نظامًا

من الخطإ المنهجي التعامل مع الشرّ الأخلاقي بوصفه جزءًا من النظام الكوني بالمعنى نفسه الذي تُفهم به الشرور الطبيعية. فالشرّ الأخلاقي ليس ضرورةً وجوديةً، بل انحراف عن مقتضى الفطرة والعقل، وهو استثناء ناتج عن سوء توجيه الإرادة، لا مكوّن أصيل في بنية العالم.

ومن هنا، فإنّ تحميل النظام الكوني مسؤولية الجرائم الإنسانية يمثّل مغالطةً في مستوى التحليل، وخلطًا بين ما هو بنيوي وما هو اختياري.

6- يُنظر في "الدفاع عن الإرادة الحرّة" [Plantinga. God, Freedom, and Evil, pp. 29-35]؛ حيث يؤسّس بلانتينجا لفكرة أنّ عالمًا يحتوي على مخلوقات حرّة تفعل الخير والشرّ، هو أفضل بكثير من عالم يحتوي على آلات مبرمجة على الخير فقط.

خامسًا: لماذا يُسمح بوقوع الشرّ الأخلاقي؟

السؤال الأعمق ليس: لماذا وُجد الشرّ الأخلاقي؟ بل: لماذا لم يُمنع؟ والجواب يعود إلى أنّ منع كلّ فعل شرير قسرًا يستلزم إلغاء الحرّية ذاتها. وهو ثمن لا يمكن دفعه دون إلغاء الإنسان بوصفه فاعلًا أخلاقيًّا. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 138]

إنّ السماح بالشرّ الأخلاقي ليس رضًى به، بل هو سماح مشروط بغاية أعلى، هي قيام عالم أخلاقي حقيقي، يُحاسَب فيه الإنسان على أفعاله.

المبحث الخامس:

العدل الإلهي والغاية الأخروية وحدود العقل الإنساني في فهم الشرّ

إنّ البحث في إشكالية الشرّ وأنطولوجيا الألم ليس ترفًا ذهنيًّا مجرّدًا، بل هو في عمقه الفلسفي واللاهوتي اختبار بنيوي لمفهوم "العدل الإلهي"؛ إذ إنّ المعضلة الوجودية لا تنشأ من رصد الألم بوصفه واقعةً طبيعيةً، وإنّما من توظيفه ليكون حجّةً منطقيةً لنفي العدالة والحكمة عن الفاعل الأوّل. من هنا، تبرز العلاقة العضوية بين الطرفين: فإشكالية الشرّ هي "السؤال"، والعدل الإلهي هو "الإطار الإيجابي" الذي يستوعبه؛ فلا يمكن تفكيك أزمة الألم الإنساني دون إعادة صياغة مفهوم العدالة ونقله من ميزان "المنفعة البشرية الآنية" إلى ميزان "النظام الكوني الشامل".

يمثّل هذا المطلب الذروة النظرية للبحث؛ إذ تنتقل فيه المعالجة من مستوى التفسير الفيزيائي والبيولوجي الجزئي للألم، إلى أفق ميتافيزيقي أرحب يربط المعاناة بغائية الوجود وحدود الإدراك البشري؛ فالكثير من الاعتراضات تنهار بمجرّد الكشف عن مغالطة خفيّة، وهي توقّع أن يكون العالم الدنيوي ساحةً مكتفيةً بذاتها ومغلقةً على العدالة النهائية، وهو افتراض يتصادم مع طبيعة الوجود المادّي.

أوّلًا: العدل الإلهي بين التصوّر الجزئي والميزان الكلّي

ينشأ الاعتراض على العدل الإلهي غالبًا من ملاحظة اختلال التوازن الظاهري بين الألم والاستحقاق في الواقع المشاهد؛ إذ يُصاب الأبرياء، وينجو الظالمون، فيبدو المشهد غارقًا في العبثية، غير أنّ هذا الاختراق المفاهيمي يفترض ضمنًا أنّ الدنيا هي المسرح الوحيد والنهائي لاستيفاء الحساب.

هـذا الافـتراض لا يصمـد أمـام العقـل الفلسـفي، فالعدالـة في مفهومهـا الـكلّي لا تشـترط "الفوريـة الزمنيـة" بـل تشـترط "التمـام والكمـال". والتمـام لا يقتـضي التزامـن مـع وقـوع الفعـل، بـل يقتـضي اسـتيعاب الفعـل في أفـقٍ وجـوديٍّ ممتـدٍّ يسـمح بإحاطـة كلّيـة بجميـع الأبعـاد، بمـا فيهـا النوايـا والقـدرات والظـروف المحيطـة والآثـار المتعدّيـة. [مطهـري، العـدل الإلهـي، ج 2، ص 11]

فالعـدل الإلـهي منظومـة كلّيـة تُقـاس بمـآلات النظـام لا باقتطـاع لحظـة الألـم مـن سـياقها الامتـدادي.

ثانيًا: قصور العالم الدنيوي عن استيعاب العدالة الكاملة

إنّ العالـم الدنيـوي ـ بحسـب التوصيـف السـينوي ـ هـو "عالـم الكـون والفسـاد" المحكـوم بـضرورة المـادّة (الهيـولى)، وهي طبيعـة تجعلـه عاجـزًا بنيويًّـا عـن أن يكـون الـوعاء النهـائي للعدالـة المطلقـة. فالمـادّة في هـذا العالـم هي "منبـع النقـص"؛ لكونهـا في حالـة صـيرورة وتغـيّر دائـم، ولا تقبل الصـور الكماليـة إلّا على سـبيل التنـاوب والتزاحم الوجـودي. [انظـر: ابـن سـينا، الشـفاء (الإلهيـات)، ص 415 - 422؛ الصادقـي، الـشرّ وموقعـه ضمـن التصـوّر الميتافيزيقـي للعـالم عنـد ابـن سـينا، مجلّـة تبـيّن، المجلّـد 4، العـدد 14، 2015 م، ص 108]

ومـن هنـا، فـإنّ وقـوع الألـم أو غيـاب الجـزاء الفـوري ليـس خروجًـا عـن النظـام، بـل هو من لـوازم وجـود مـادّي محكـوم بالزمـن المتقطـع والمـكان المحـدود؛ إذ لا تظهـر الآثـار الكلّيـة للأفعـال دفعـةً واحـدةً في حـيّز ضيّـق. وبنـاءً عليـه، فـإنّ مطالبـة هـذا العالـم بـأن يجسّـد "المحكمـة الإلهيـة النهائيـة" تمثّـل تجاهـلًا لطبيعتـه الوجوديـة الـتي تقتـضي النقـص النسـبي شرطًـا لقيـام الحركـة؛ إذ إنّ اسـتيفاء العدالـة التامّـة يقتـضي اسـتقرارًا وكمـالًا لا يوفـره إلّا أفـق يتجـاوز حـدود المـادّة، وهـو مـا يُصطلـح عليـه في الفلسـفة الغرضيـة بـ"الغايـة النهائيـة" الـتي تتجـاوز المشـهد الراهـن.

[See: Gottfried. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, pp.128-135]

ثالثًا: الغاية الأخروية بوصفها مكمّلًا ضروريًّا لحلّ معضلة الشرّ

مـن الخطـإ اخـتزال فكـرة الآخـرة في بعدهـا العقـدي فقـط، وكأنّهـا إضافـة إيمانيـة غـير ضروريـة للعقـل، فالتحليـل الفلسـفي يكشـف أنّ الإيمـان بأفـق أخـروي ليـس ترفًـا لاهوتيًّـا، بـل مطلـب عقـلي يفرضـه اسـتكمال مفهـوم العـدل.

فلو افترضنا عدم وجود حياة أخرى، لكان كثير من الآلام عبثًا خالصًا، ولكان الظلم في صور كثيرة بلا جواب معقول. أمّا الإقرار بامتداد الوجود الإنساني إلى أفق آخر، فيُعيد ترتيب المعادلة، ويحوّل الألم من كونه لغزًا عدميًّا إلى كونه جزءًا من مسار أوسع ذي غاية. [المحيطي، قراءة فلسفية في إشكالية الشرّ، ص 61]

رابعًا: الألم بين الجزاء والاختبار

من المغالطات الشائعة تفسير كلّ ألم بوصفه عقوبةً، أو كلّ معاناة بوصفها جزاءً مباشرًا. غير أنّ هذا التفسير يسطّح التجربة الإنسانية، ويتجاهل أنّ الألم قد يكون اختبارًا، أو تنبيهًا، أو وسيلة تكامل، لا مجرّد ردّ فعل عقابي.

فالألم قد يكشف للإنسان هشاشته، ويعيد ترتيب أولوياته، وينمّي فيه فضائل لا يمكن أن تنشأ في بيئة خالية من التحدّي. ومن هنا، فإنّ العدالة الإلهية لا تُقاس فقط بما يُعطى ويُمنع، بل بما يُنتج من وعي ونضج ومعنى.

خامسًا: حدود العقل الإنساني وأثرها في فهم الحكمة من الألم

على الرغم من أهمّية العقل في تفكيك إشكالية الشرّ، إلّا أنّ الاعتراف بحدوده شرط للاتّساق الفلسفي، فالعقل الإنساني يعمل ضمن معطيات جزئية، ويُدرك الواقع من زاوية موضعية، ولا يملك الإحاطة بالصورة الكلّية للنظام الوجودي. [كانط، نقد العقل المحض، القسم الثاني، ص 412]

ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الأسئلة من قبيل: "لماذا حدث هذا لي تحديدًا؟" تفترض قدرة العقل على الإحاطة بجميع العلل والغايات، وهي قدرة لا يمتلكها بطبيعته. إنّ الاعتراف بحدود العقل لا يعني تعطيله، بل يعني توظيفه ضمن مجاله الصحيح دون تحميله ما لا يحتمل.

سادسًا: الشرّ بين التفسير والتبرير

من المهمّ التمييز بين تفسير الشرّ وتبريره، فالتفسير يسعى إلى الفهم، أمّا التبرير فيسعى إلى التسويغ الأخلاقي. والفلسفة الجادّة لا تبرّر الألم ولا تمجّده، بل تحاول فهم موقعه ضمن النظام الكلّي دون إنكار واقعيته أو قسوته. [ريكور، الشرّ.. تحدّي الفلسفة واللاهوت، ص 89]

إنّ الاعتراف بوجود حكمة لا يعني إنكار الألم، كما أنّ الإقرار بحدود العقل لا يعني الاستسلام للعبث، بل هو موقف وسطي يجمع بين الصدق الوجودي والتواضع المعرفي.

سابعًا: العدل الإلهي والوعد النهائي (الخروج من ضيق اللحظة إلى سعة الوجود)

ينتهي هذا التحليل إلى أنّ العدل الإلهي ليس دائمًا مشهدًا حاضرًا، بل هو وعد وجودي يتكشّف تمامه خارج حدود اللحظة الراهنة. وهذا الوعد لا يلغي مسؤولية الإنسان عن مقاومة الشرّ، بل يؤسّس لها؛ لأنّ الإيمان بالعدالة النهائية يمنح الفعل الأخلاقي معنى يتجاوز الحسابات الآنية.

المبحث السادس: الوظيفة الوجودية للألم في العصر الحديث.. نقد غياب التزاحم في البيئة الرقمية

في خضمّ التحوّلات المتسارعة التي يشهدها العصر الراهن، لم تعدّ إشكالية الألم محصورةً في بعدها الفيزيائي التقليدي، بل اكتسبت تمظهراتٍ وجوديةً جديدةً تتعلّق بما يمكن تسميته "المعاناة الرقمية".

نحن نعيش في مفارقة تاريخية غير مسبوقة: مجتمعات وفرة حقّقت أعلى معدّلات الرفاهية المادّية، لكنّها ترزح تحت وطأة "وحدة وجودية" قاسية واغتراب نفسي عميق؛ إذ تؤدّي الرفاهية المطلقة وغياب التحدّيات الوجودية إلى تآكل المعنى، ممّا ينتج عنه "موتًا روحيًّا" يسبق الموت البيولوجي.

إنّ الألم هنا يبرز كـ"جرس إنذار" أخلاقي، يعيد تذكير الإنسان بحدوده بوصفه كائنًا حيًّا يحتاج إلى الكدح ليشعر بكيانه.

أوّلًا: استدعاء "الكون 25".. عندما يصبح الفردوس جحيمًا

لتأكيد الرؤية الفلسفية القائلة بأنّ غياب التزاحم (الألم) يدمّر النظام بدلًا من إصلاحه، يمكن استدعاء النماذج العلمية التي حاكت بيئة خالية من الشرور الطبيعية، وأبرزها النبوءة العلمية لتجربة "الكون 25" (Universe 25).

[Calhoun, Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population, p. 66]

فلا يمكن تفكيك أزمة "الفراغ الروحي" المعاصرة دون العودة بجدّية إلى النبوءة العلمية التي قدّمتها هذه التجربة الشهيرة لعالم السلوك جون كالهون (John Calhoun)، تمّ بناء "يوتوبيا" للفئران؛ بيئةً خاليةً تمامًا من التهديدات، ومشبّعة بالغذاء، ومحصّنةً ضدّ الأمراض، كان المتوقّع أن تزدهر الحياة، لكنّ ما حدث كان العكس تمامًا.

مع اختفاء "التحدّي" والصراع من أجل البقاء، ظهر جيل أطلق عليه كالهون اسم "الجميلون" (The Beautiful Ones)، وهم أفراد انسحبوا تمامًا من التفاعل الاجتماعي، واكتفوا بالأكل والنوم وتجميل أنفسهم (تنظيف الفراء)، فاقدين القدرة على التواصل، أو التكاثر، أو حتّى الدفاع عن مساحتهم الخاصّة. انتهت التجربة بـ "الموت السلوكي" الشامل للمجتمع قبل موته البيولوجي.

اليوم، نرى ظلال هذه التجربة في ظواهر مثل "الهيكيكوموري" (Hikikomori) في اليابان، أو "الانسحاب الاجتماعي الرقمي" عالميًّا. إنّ الإنسان الذي يحاصره "الذكاء الاصطناعي" بتلبيته لكلّ الحاجات قبل أن تتشكّل، يفقد مبرّر وجوده.

هنا، يعود الألم والاضطراب النفسي للظهور، لا كأعراض مرضية فحسب، بل كـ"صرخة استغاثة بيولوجية"؛ إنّها محاولة يائسة من الفطرة البشرية لكسر "القفص الذهبي" واستعادة "لذّة الجهد" التي هي جوهر الحياة. الألم هنا ليس عدوًّا، بل هو "الجرس" الذي يوقظ النائم قبل أن يلتهمه الحريق.

ثانيًا: المقاربة النفسية (علم النفس الإكلينيكي).. الألم كبوابة للولادة الثانية!

على الضفة المقابلة لليأس، يبرز مفهوم "النموّ ما بعد الصدمة"[7] (Post-traumatic Growth -PTG)

[Tedeschi, & Calhoun, Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence, Vol 15]

كحقيقة علمية تقلب موازين علم النفس التقليدي. الألم ليس مجرّد "ضريبة" ندفعها للحياة، بل هو "أزميل" ينحت الشخصية. تشير الدراسات السريرية إلى أنّ "الأنظمة المعرفية" للإنسان (كيف نرى العالم وأنفسنا) تميل إلى التكلّس والجمود عند الاستقرار الطويل.

يأتي الألم العظيم ليعمل بمنزلة "زلزال معرفي" يفكّك المسلّمات القديمة، ويجبر العقل على التوقّف عن العمل وفق العادات المألوفة. هذا التفكيك القسري للأوهام هو الشرط المسبق لبناء وعي جديد أكثر صلابةً وحكمةً.

7- يُشير مفهوم "النموّ ما بعد الصدمة إلى التغيّرات النفسية الإيجابية التي تحدث نتيجة الصراع مع أحداث صادمة أو أليمة بشدّة، وهو مفهوم طوّرته عالمة النفس ريتشارد تيديشي (Richard Tedeschi) وزملاؤها منذ التسعينيات. ولا يعني PTG أنّ الألم نفسه جيّد، بل إنّ الكفاح معه قد يؤدّي إلى تحوّلات في خمسة مجالات: تقدير الحياة، العلاقات، القوّة الشخصية، الإمكانيات الجديدة، والروحانية. أمّا "الزلزال المعرفي" فهو استعارة لتفاعل الصدمة مع "المخطّطات المعرفية الأساسية" (المعتقدات الراسخة عن العالم مثل "العالم عادل" أو "أنا آمن")؛ فعندما تتصدّع هذه المخطّطات، يدخل العقل في حالة اجترار متعمّد يعيد بناء المعنى. هذا التفكّك القسري ليس مضمون النتيجة، بل قد يؤدّي إلى اضطراب ما بعد الصدمة إذا افتقر الشخص إلى الموارد والدعم.

[See: Tedeschi, & Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", 15(1), pp. 1-18؛ See: Joseph, & Linley, . "Growth following adversity", 26(8), pp. 1041-1053].

ثالثًا: الميتافيزيقا التكاملية.. حلّ معضلة الشرّ

لحلّ "عقدة الشرّ" فلسفيًّا وتخليصها من مغالطات الجدل الصوري، يرتكز الفكر الميتافيزيقي على الأطروحة الأنطولوجية الرصينة التي صاغها ابن سينا، والتي شكّلت المرجعية الأساسية لكلّ من جاء بعده من الفلاسفة والمحقّقين؛ إذ يفكّك ابن سينا هذه المعضلة عبر فرز دقيق لطبائع الوجود والمادّة ضمن رؤية نسقية متكاملة.

يقوم الأصل السينوي في تفكيك هذه القضيّة على قاعدة راسخة تقرّر أنّ الشرّ ليس جوهرًا وجوديًّا قائمًا بنفسه، بل هو أمر عدمي لا أصالة له في الأعيان. فالشرور عند ابن سينا تنقسم موضوعيًّا إلى: شرٍّ بالذات (وهو عدم ذات أو عدم كمال مستحقّ لطبيعة الذات، مثل الجهل الذي هو فقدان العلم، والعمى الذي هو فقدان البصر عمّن شأنه أن يبصر، والوجع المترتّب على تفرّق الاتّصال المفاجئ في البنية الجسدية)، وشرٍّ بالعرض (وهو الأسباب الوجودية التي تؤدّي إلى هذا العدم). وبما أنّ الوجود بما هو وجود خير محض وفاض عن واجب الوجود الحكيم، فإنّ الشرور لا تدخل في القضاء الإلهي بالذات، بل تقع بالتبع والعرض كلوازم ضرورية لقصور القوابل وضيق وعاء المادّة. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 415 - 419]

وعليه، فإنّ التدبير الإلهي لم يتوجّه بالجعل والقدر إلى "شرٍّ محضٍ"؛ لأنّ الشرّ الصرف عدمٌ صِرفٌ لا هوية له، والعدم لا يناله الخلق والتكوين. إنّما خُلق العالم المادّي متدرّجًا في مراتب الفيض، وجاءت هذه الشرور الطبيعية كلوازم ضرورية وغير منفكّة عن طبيعة عالم الحركة المحكوم بقانون التزاحم. فالنار ـ في المثال السينوي الشهير ـ كمال في ذاتها وخير كثير للكون بما تحمله من منافع، ولكنّها قد تزاحم جسمًا جزئيًّا ضعيفًا فتحرقه. وهنا يقرّر ابن سينا قاعدةً غائيةً ذهبيةً: إنّ ترك الخير الكثير (وهو وجود النار ومنافعها الكلّية) لأجل تفادي الشرّ القليل (وهو احتراق جسم جزئي) يمثّل في حدّ ذاته شرًّا عظيمًا يتنافى مع الحكمة والنظام الأحسن. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 118 - 123]

فالشرّ الجزئي هنا ليس مقصودًا بالخلق، بل هو ثمن عرضي تقتضيه حركة المادّة وصيرورتها.

الألم شرط لـ "الفيض" و"الترقّي"

تذهب الفلسفة الإسلامية في رؤيتها الكونية إلى أنّ الدنيا ليست دار "مقرٍّ" واستقرار نهائي، بل هي محطّة انتقالية وممرٌّ ضروريٌّ لصقل النفس الإنسانية وإخراج كمالاتها الكامنة عبر

حركة "الخروج من القوّة إلى الفعل". ومن هذا المنطلق، يقرّر القرآن الكريم والتعاليم الإسلامية العامة أنّ الابتلاء سنّة تكوينية وجودية لا تحابي أحدًا، وهو ما فصّله السيّد الطباطبائي في "الميزان"؛ إذ بيّن أنّ الغاية من الابتلاء (الاختبار بالألم والرخاء معًا) هي صيرورة النفوس وتميّز الخبيث من الطيّب، وكشف حقائق الاستعدادات البشرية وتحويلها إلى كمالات فعلية. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 352 - 358]

وهنا يلتقي الفكر الإسلامي في تأصيله لغائية الألم مع "دفاع الإرادة الحرّة" (The Free Will Defense) الذي قدّمه الفيلسوف ألفين بلانتينجا (Alvin Plantinga) في الفلسفة التحليلية المعاصرة. [انظر: بلانتينجا، الله والحرّية والشرّ، ص 29 - 34]

فكلاهما يقرّر أنّ كرامة الوجود الإنساني تكمن في كونه كائنًا حرًّا مختارًا، وهذه الحرّية تقتضي بالضرورة الوجودية إمكانية وقوع الخطإ والمعاناة. فالعالم الخالي من الألم ـ في هذا السياق - سيكون عالمًا "جبريًّا" تتحرّك فيه الكائنات وفق نمط آلي (كالدمى)، وتفقد فيه النفس الإنسانية شرف الاختيار، ومعنى البطولة الروحية، والقدرة على الترقّي الذاتي عبر تجاوز العقبات.

جدلية البلاء والولاية

يضيف تراث مدرسة أهل البيت عليهم السلام المعرفي بعدًا ذوقيًّا وعمقًا روحيًّا لمفهوم الألم؛ إذ يرتبط البلاء بمقامات القرب والولاية. وكما ورد في الحديث المرويّ في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 252 و253]. في هذا السياق، ينقلب المفهوم تمامًا: الألم ليس عقوبةً انتقامية، بل هو "وسام جدارة" وعلامةٌ على العناية الإلهية التي تريد تطهير "المرآة القلبية" من صدإ التعلّق بالمادّيات، وإنّه الكير الذي يخلص الذهب من الشوائب، فالمؤمن المبتلى في الرؤية الإسلامية ليس "مغضوبًا عليه"، بل هو في ورشة "الصناعة الإلهية".

رابعًا: البيولوجيا والأنطولوجيا.. شهادة العلم الحديث

تأتي البيولوجيا التطوّرية لتضع الختم العلمي على هذه الرؤى الفلسفية، فهناك المبدأ البيولوجي المعروف بـ "الاستجابة التحفيزية للإجهاد" أو "الهورميسيس" (Hormesis) [Mattson, Hormesis defined, Vol 7, p 7-1]، والذي يثبت أنّ الكائنات الحيّة التي لا تتعرّض لضغوط

بيئيـة (حـرارة، جـوع، جهـد بـدني) تفقـد حيويتهـا وتنهـار جينيًّـا؛ فالخليّـة الـتي تعيـش في "دعـة" تمـوت، والخليّـة الـتي "تكابـد" تحيـا.

يتطابـق العلـم الحديـث مـع رؤيـة ابـن سـينا الـتي تعـدّ "المـادّة" المنبـع الأوّل للـشرّ بسـبب قابليتهـا للعـدم والتغـيّر. غـير أنّ هـذا النقـص المـادّي هـو ذاتـه المحـرّك للشـوق نحـو الكمـال؛ فلـولا شـعور الكائـن بالنقـص (الألـم) لمـا سـعى نحـو الاسـتكمال والـترقّي الوجـودي، وهـو مـا يفـسّره العلـم بـضرورة الضغـوط البيئيـة لاسـتمرار حيويـة الخلايـا. [انظـر: ابـن سـينا، الرسـالة العرشـية، ص 39]

فالألـم، بهـذا المعـنى البيولـوجي الـصرف، هـو "مـدرب" الخلايـا، وهـو الذي يبـقي شـعلة الحيـاة متقـدة؛ فالنظـام الحيـوي مصمـم لـكي يزدهـر عـبر التحـدي، لا عـبر الراحـة المطلقـة.

هـذا يفـسّر لمـاذا يعـاني الجيـل الرقـمي مـن هشاشـة المناعـة النفسـية والجسـدية؛ لأنّنـا حرمنـا أجسـادنا وأرواحنـا مـن "الجرعـة الضروريـة" مـن الألـم والمكابـدة.

الخاتمة

في ختام هذه القراءة التحليلية، يتّضح أن "إشكالية الشرّ وأنطولوجيا الألم" ليست مجرّد معضلة منطقية تتطلّب تبريرًا ثيوديسيًّا، بل هي تساؤل بنيوي يمسّ صميم العلاقة بين الخالق والمخلوق في إطار "النظام الأحسن". وقد أفضى المسار البحثي عبر محطّاته الستّ إلى صياغة رؤية تكاملية تفكّك التناقض الظاهري بين العدل الإلهي وواقع المعاناة، وذلك وفق النتائج الآتية:

أوّلًا: في التحرير المفهومي والأنطولوجي؛ خلص البحث إلى أنّ "الشرّ" ليس جوهرًا وجوديًّا منابذًا للخير، بل هو "عدم كمالٍ مستحقٍّ" وحكم انتزاعي ينشأ عند التزاحم. وفي المقابل، تمّ تأصيل "الألم" بوصفه التمظهر الوجداني لهذا النقص، والمنبّه الأنطولوجي الذي ينقل "الشرّ" من حيّز التنظير إلى حيّز التجربة الحيّة، ممّا يجعله أداةً وظيفيةً في نظام الوجود لا عبثًا زائدًا فيه.

ثانيًا: في سياق "النظام الأحسن"؛ أثبتت الدراسة أنّ الحكم بالسلب على المنظومة الكونية انطلاقًا من "الألم الجزئي" هو مغالطة معرفية ناتجة عن قصور الإحاطة الكلّية. فالعالم المادّي، بطبيعته القائمة على الحركة والتغيّر، يستلزم ضرورة "التزاحم"، وهو ثمن حتمي لوجود عالم مادّي متنوّع؛ فإلغاء الشرور العرضية كان سيؤدّي بالضرورة إلى إلغاء "الخير الكثير" المتمثّل في الوجود نفسه.

ثالثًا: في التمييز المنهجي بين مستويات الشرّ، استطاع البحث فكّ الاشتباك بين "الشرور التكوينية" الملازمة لبنية المادّة، و"الشرور الأخلاقية" الناتجة عن سوء اختيار الإنسان. هذا التمييز أعاد بوصلة المسؤولية إلى محلّها الصحيح، مبيّنًا أنّ العدل الإلهي يتجلّى في منح الإنسان "الحرّية" التي هي أصل كرامته، حتّى وإن كانت تلك الحرّية هي ذاتها الثغرة التي ينفذ منها الشرّ الأخلاقي.

رابعًا: في النموذج المعرفي القرآني، قدّمت قصّة موسى والخضر إطارًا "إبستمولوجيًّا" حاسمًا، كشف أن ما يراه العقل الإنساني "شرًّا محضًا" في لحظته الراهنة، قد يكون في سياق المآلات والغايات الغيبية "خيرًا ضروريًّا". وبذلك، تحوّل القصور البشري من كونه عجزًا عن الفهم إلى كونه دليلًا على وجود "حكمة محيطة" تتجاوز الأفق الحسّي المحدود.

خامسًا: في الوظيفة التكاملية للألم، تلاقت الرؤية الفلسفية مع المعطيات السلوكية والعلمية لتؤكّد أنّ الألم هو "المختبر الوجودي" لصقل النفس البشرية. فالفضائل العليا ـ كالصبر والشجاعة والتضحية ـ لا يمكن تصوّر تحقّقها في عالم "معقّم" من التحدّيات، ممّا يجعل من المعاناة شرطًا ضروريًّا للارتقاء من النقص إلى الكمال.

سادسًا: في الأفق الغائي والعدالة الناجزة، انتهى البحث إلى أنّ مفهوم العدل الإلهي يظلّ "ناقصًا" في الوعي البشري ما لم يُستحضر البعد الأخروي. فالدنيا، بوصفها دار ابتلاء وتغيّر، ليست مهيّأةً لاستيعاب العدالة المطلقة؛ لذا فإنّ الإقرار بامتداد الوجود إلى أفق غائي هو ضرورة عقلية لاستكمال منطق "النظام الأحسن" وتحقيق الموازنة النهائية بين الألم والجزاء.

سابعًا: أنّ إشكالية الشرّ لا تجد حلّها في نفي واقعية الألم، بل في إعادة موضعة هذا الألم ضمن "شبكة الغايات الكلّية". فالشرّ ليس "نقيضًا" للحكمة، بل هو "شرط" للتكامل في عالم الممكنات. وبذلك لا يعود السؤال "لماذا يوجد الألم؟" احتجاجًا على الخالق، بل يصبح مدخلًا لفهم عميق لمعنى الوجود الإنساني بوصفه مسارًا مفتوحًا للاختيار والمسؤولية والارتقاء الروحي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، دار المعارف، القاهرة، 1971 م.

ابن سينا، الحسين، الرسالة العرشية، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد (الدكن)، 1934 / 1935 م.

ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: إبراهيم مدكور وآخرون، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960 م.

ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق الأب جورج قنواتي وآخرين، المنظّمة العامّة للمطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.

ابن سينا، الحسين، النجاة، تحقيق محمدتقي دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، 1985 م.

السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، طهران، 1945 م.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق غلام رضا الأعلمي، مؤسّسة الطباعة والنشر، بيروت، 1999 م.

الصادقي، محمد، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلّة تبيّن للدراسات الفكرية والثقافية، المجلّد 4، العدد 14، 2015 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1968 م.

الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكمة.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق محمد الباقر الخوانساري، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983 م.

المحيطي، محمد علي، قراءة فلسفية في إشكالية الشرّ، مؤسسة الدليل، كربلاء، 2025 م.

بلانتينجا، ألفين (Alvin Plantinga)، الله والحرّية والشرّ، ترجمة عربية، 1974 م.

ريكور، بول، الشرّ.. تحدّي الفلسفة واللاهوت، ترجمة جورج زيناتي، دار المشرق، بيروت، 2004 م.

شايغان، داريوش، النفس المبتورة، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت.

كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008 م.

ليبنتز، غوتفريد، مقالات في العدل الإلهي، ترجمة جورج شكري، دار الثقافة، القاهرة، 1970 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة علي عباس، دار التعارف، بيروت، 2002 م.

مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ضمن مجموعة مؤلّفات الشهيد مطهري، انتشارات صدرا، طهران، 1995 م.

هاد، جون، فلسفة الدين، ترجمة سعد رستم، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2002 م.

Calhoun, John B. "Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population." Proceedings of the Royal Society of Medicine, 66(1 Pt 2), 1973.

Hick, John. Evil and the God of Love. Revised edition. London: Palgrave Macmillan, 2010.

Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. Edited by Norman Kemp Smith. Oxford: Oxford University Press, 1935.

Joseph, Stephen, and P. Alex Linley. "Growth following adversity: Theoretical perspectives and implications for clinical practice." Clinical Psychology Review, 26(8), 2006.

Leibniz, Gottfried. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil. Translated by E. M. Huggard. Edited with Austin Farrer. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1990.

Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence." Mind 64, no. 254, 1955.

Mattson, Mark P. "Hormesis defined." Ageing Research Reviews, Vol 7, 2008.

Plantinga, Alvin. God, Freedom, and Evil. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Ramsden, Edmund, and Jon Adams. "Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence." The Journal of Social History, vol. 42, no. 3, 2009.

Tedeschi, Richard G., and Lawrence G. Calhoun. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence." Psychological Inquiry, 15(1), 2004.

Wykstra, S. J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'." International Journal for Philosophy of Religion, 16(2), 1984.

Al-Daleel

The Atheistic Philosophical Interpretation of the Big Bang Theory: Review and Critique

Sa'd Al-Gharri
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq. E-mail: s.alghorri@aldaleel-inst.com

Abstract

This study examines the Big Bang Theory from an epistemological and theological perspective, seeking to challenge attempts to invoke the theory as evidence in support of atheism. It proceeds from the premise that physical laws and scientific theories are incapable of explaining the origin of existence from nothingness. Owing to their methodological nature, such laws and theories describe the processes through which the universe evolves and develops, rather than addressing the ultimate cause or purpose underlying its existence. The study argues that the Big Bang Theory neither inherently disproves nor establishes the existence of a Creator; rather, it remains neutral with respect to the question of divine existence. It surveys a number of philosophical interpretations concerning the origin of the universe and then advances an epistemological critique, emphasizing that the theory remains a scientific hypothesis rather than a matter of absolute certainty. Particular attention is given to the concept of a state characterized by "zero volume and infinite density," which, according to the study, appears to conflict with fundamental rational principles such as the law of causality, the principle of affinity (sinkhiyyah), and the principle rejecting an infinite regress of causes. The study further examines the claim that intelligence and life could not have emerged from simple particles in the absence of a designer, and calls for a clear methodological distinction between scientific explanations concerned with how phenomena occur and philosophical explanations concerned with why they occur. It concludes by referring to Pascal's Wager as a philosophical argument in favor of belief in a Creator. Methodologically, the study employs both demonstrative rational inquiry and descriptive analysis. It focuses on identifying the paradoxes and epistemological ambiguities that, in its view, characterize certain scientific and atheistic interpretations, whether intentionally or unintentionally. The significance of the study lies in its attempt to offer a novel methodological framework for critiquing discourses that claim exclusive access to truth without recourse to self-evident rational principles, while proposing an epistemic standard by which scientific theories may be assessed in light of foundational rational criteria.

Keywords: the Big Bang Theory, atheism, law of causality, affinity, causation, religious interpretations, rational principles, Pascal's Wager.Free Will, Analytic Philosophy.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 144-173
Received: 16/02/2026 | Accepted: 20/03/2026 | published: 15/06/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

التأويل الفلسفي الإلحادي لنظرية الانفجار العظيم.. عرض ونقد

سعد الغري

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: s.alghorri@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تتناول هذه الدراسة نظرية الانفجار العظيم من منظور معرفي وعقدي، بهدف تفنيد المحاولات التي تسعى إلى توظيف هذه النظرية بوصفها داعمًا للإلحاد. تنطلق الدراسة من فرضية مؤدّاها أنّ القوانين الفيزيائية والنظريات العلمية لا يمكنها تفسير أصل الوجود من العدم؛ إذ إنّها ـ بطبيعتها المنهجية ـ تصف كيفية تطوّر الكون، وليست في صدد بيان العلّة الغائية أو السببية وراء وجوده. توضّح الدراسة أنّ نظرية الانفجار العظيم لا تنفي ولا تثبت بالضرورة وجود خالق، أي أنّها محايدة إزاء القضيّة الإلهية (لا بشرط). وتستعرض الدراسة نماذج من التفسيرات الفلسفية لنشأة الكون، ثمّ تنتقل إلى نقد معرفي يركّز على أنّ النظرية تظلّ فرضيةً علميةً غير يقينية، وتقوم على مفهوم "الحجم صفر والكثافة غير المتناهية" الذي يبدو مناقضًا للبدهيات العقلية مثل قانون العلّية، وقانون السنخية، وقاعدة امتناع تسلسل العلل. كما تناقش استحالة نشوء الذكاء والحياة من ذرّات بسيطة في غياب مصمّم، وتدعو إلى الفصل المنهجي بين التفسير العلمي للكيفية والتفسير الفلسفي للسببية. وتختتم الدراسة بإشارة إلى رهان باسكال الفلسفي حول ضرورة الإيمان بالخالق. اعتمدت الدراسة المنهج العقلي البرهاني إضافةً إلى المنهج الوصفي، مركّزةً على كشف المفارقات والالتباسات المعرفية التي يقع فيها بعض العلماء أو الدعاة للإلحاد، سواء بقصد أو بغير قصد. وتكمن أهمّية هذه الدراسة في تقديم مقاربة منهجية جديدة تنقد الخطابات التي تحتكر الحقيقة دون الرجوع إلى المبادئ العقلية الفطرية، وتسعى إلى وضع ميزان معرفي يُخضع النظريات العلمية لمعايير قبول تراعي البدهيات العقلانية.

الكلمات المفتاحية: الانفجار العظيم، الإلحاد، قانون العلّية، السنخية، السببية، التفسيرات الدينية، المبادئ العقلية، رهان باسكال.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 144 ـ 172

استلام: 2026/02/16 | القبول: 2026/3/20 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلًا: تعريف الانفجار العظيم (The Big Bang)

هي نظريـة علميـة فيزيائيـة تعتمـد في فكرتهـا على أنّ هـذا الكـون كان في الأصـل في حالة شـديدة الحـرارة والكثافـة مـا أدّى إلى تمـدده، وكان هـذا الكـون جـزءًا واحـدًا في الأصـل، وتفـترض أنّ الكـون بـدأ منـذ حـوالي 13.8 مليـار سـنة كنقطـة صغـيرة (ذات كثافـة وحـرارة عاليـة جـدًّا)، ثـمّ توسّـع وتطـوّر ليشـكّل الكـون الشاسـع الذي نعرفـه اليـوم. والمـراد بالانفجـار هنـا ليـس الانفجـار التقليـدي في الفضـاء، بـل تعـني التوسّـع الهائـل مـن نقطـة صغـيرة.

يصـور لنـا سـتيفين وينـبرج (Steven Weinberg) هـذه المسـألة بقـوله: «في البـدء حـدث انفجـار، ولكنّـه ليـس انفجـارًا كالذي يمكـن أن تشـاهده على الأرض، وإنّمـا هـو انفجـار حـدث في كلّ مـكان وفي آن واحـد» [وينـبرج، الدقائـق الأولى مـن عمـر الكـون، ص 12 و13].

ويعطـي مزيـدًا مـن الوصـف حـول هـذا الانفجـار، فيقـول: «في حـوالي جـزء مـن مئـة مـن الثانيـة، وهـو أبكـر وقـت يمكننـا التحـدّث عنـه بـشيء مـن الثقـة، كانـت درجـة حـرارة الكـون تبلـغ حينهـا مئـة ألـف مليـون درجـة مئويـة. ويعـدّ هـذا أكـثر سـخونةً بكثـير مـن درجـة حـرارة قلـب نجـم هـو الأكـثر سـخونةً.. أكـثر بكثـير! وفي الواقـع، لا يمكـن لأيٍّ مـن مكوّنـات المـادّة العاديـة، مـن جزئيـات، أو ذرّات، أو حـتّى نـوى الذرّات أن تجتمـع معًـا ... كان الكـون مشـتعلًا بالضـوء» [المصـدر السـابق، ص 5].

وبسـبب الحـرارة والكثافـة بـدأ هـذا الكـون بالتمـدّد الأوّل، ثـمّ بـرد الكـون مكوّنًـا جسـيماتٍ أدنى مـن الذرّة مثـل البروتونـات والنيترونـات والإلكترونـات، فتكوّنـت نويّـات ذرّيـة صغـيرة وبسـيطة في الدقائـق الـتي تلـت الانفجـار العظيـم مبـاشرةً، ولكـنّ هـذا الأمـر احتـاج لآلاف السـنوات قبـل أن تتكـوّن ذرّات متعادلـة كهربائيًّـا.

وبهـذا الانفجـار الهائـل هبطـت درجـات الحـرارة بسرعـة فائقـة، واسـتمرّ هـذا الانخفـاض الهائـل في درجـات حـرارة الكـون بحسـب وينـبرج حـتّى أصبـح باسـتطاعة النـواة الخفيّـة أن تجمـع بسرعـة لتكـوّن نـواة خفيفـة أكـثر اسـتقرارًا، وهي نـواة الهيليـوم، الـتي تحتـوي على بروتونـين ونيوترونـين، يقـول: «في نهايـة الدقائـق الثـلاث الأولى كان محتـوى الكـون مؤلّفًـا بصـورة أساسـية مـن الضـوء، والنيترونـات، والنيترونـات المضـادّة، وكانـت هنـاك أيضًـا كمّيـة صغـيرة مـن الأنويـة

الذرّية التي كان ٪73 منها من الهيدروجين، و٪27 منها هيليوم، وبدأت حالة التكاثف، حتّى انتهى هذا التكاثف إلى انهيار المادّة على ذاتها لتكوّن مجرّات الكون الحالي ونجومه» [المصدر السابق، ص 15 و16].

وكانت أغلب الذرّات التي نتجت من هذا الانفجار العظيم من الهيدروجين والهيليوم والليثيوم، ثمّ التحمت الكثير من السحب الضخمة مع هذه العناصر لتكوّن النجوم والمجرّات، ثمّ تشكّلت عناصر أثقل من خلال التفاعلات الكيميائية في الانصهار النجمي وأثناء خلق هذه العناصر.

ويعتقد كذلك أنّ المجرّات كانت في الماضي قريبةً من بعضها، وهذا ما يفسّره ابتعادها الدائم عن بعضها اليوم، وأنّه بحدوث الانفجار العظيم بدأ الزمان والمكان، فلا يوجد قبل الانفجار زمان ولا مكان، فالزمن بحسب علماء الفيزياء بدأ بعد الانفجار العظيم مباشرةً.

ثانيًا: السير التاريخي لنظرية الانفجار العظيم

في عام 1927 عرض العالم البلجيكي والقسّ الكاثوليكي جورج لومتر (Georges Lemaître)[1] مسألة الانفجار العظيم التي تقول إنّ الكون كان في بدء نشأته كتلةً غازيةً، عظيمة الكثافة واللمعان والحرارة، ثمّ بتأثير الضغط الهائل المتأتّي من شدّة حرارتها حدث انفجار عظيم فتق الكتلة الغازية وقذف بأجزائها في كلّ مكان، وفي اللحظات الأولى من الانفجار ارتفعت درجة الحرارة إلى عدّة تريليونات درجة مئوية، فخُلقت فيها أجزاء الذرّات، ومن هذه الأجزاء خلقت الذرّات، ومن هذه الذرّات تألّف الغبار الكوني الذي نشأت منه المجرّات فيما بعد، فتكوّنت مع مرور الوقت الكواكب والنجوم والمجرّات. [هوكنج، تاريخ موجز الزمان من الانفجار الكبير حتّى الثقوب السوداء، ص 106 وما بعدها].

فأصل الفكرة في العقد الثالث من القرن العشرين، أمّا أصل المصطلح (الانفجار العظيم) فقد صيغ عام 1949 من قبل عالم فيزياء الفضاء فريد هويل (Fred Hoyle)، الذي سخر من فكرة أنّ الكون بدأ بانفجار واحد، مع اعتقاده بأنّ الكون يمتدّد للأبد، رغم أنّ المصطلح أصبح لاحقًا الاسم الشائع للنظرية. [انظر: هوكنج، التصميم العظيم، ص156 و157]

1- جورج لوميتر (1894 - 1966): فيزيائي وعالم فلك بلجيكي، قام بدراسات مهمّة في حقل الأشعّة الكونية، وهو الذي صاغ الانفجار الكبير التي تتحدّث عن بدء نشوء الكون من انفجار كوني كبير، واقترح عام 1927 فكرة أنّ الكون في حالة تمدّد، ونشر ما أسماه "فرضية الذرّة البدائية". انظر: البعلبكّي، معجم أعلام المورد؛ هوكينج، الكون في قشرة جوز، ص31.

المبحث الثاني: نشأة الكون عند الفلاسفة الطبيعيين

إنّ موضوع علم الفلسفة يبحث عن الوجود؛ لذلك فإنّ أوّل سؤال يتبادر للأذهان وجودنا ووجود الكون، فنرى الفلاسفة الطبيعيين أوّل من بحث فلسفيًّا في وجود أصل الكون، ولكن كان بحثهم معتمدًا على بعض المعطيات والمسلّمات من العلوم الأخرى التي لم تكن بالتطوّر الذي عليه اليوم، فنشأت تيّارات فلسفية أطلق عليها فلاسفة ما قبل سقراط، ومعظمهم أقرّ بأنّ للوجود أصلًا مادّيًّا؛ أي بعيدًا عن المثاليات والوعي، وهذا التيّار عرف بالفلاسفة الطبيعيين الأوّلين، وذلك يعزّز علمية الأطروحات التي قدّموها، وأغلب هؤلاء الفلاسفة من أصل يوناني، ويقال في تاريخ الفلسفة إنّ الفلسفة يونانية بالضرورة! [زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصّة الفلسفة اليونانية، ص 105 - 115]

أوّلًا: الفيلسوف طاليس الملطي (Thales of Miletus)

أوّل فيلسوف طبيعي بحث في أصل الكون، ويؤرخ له في تاريخ الفلسفة على أنه أول الفلاسفة، وبحكم الطبيعة المحيطة به؛ إذ إنّه عاش في جزيرة، فافترض أنّ أصل الكون هو الماء، وقد يكون طاليس قد تأثّر بالأديان التي كانت في وقته، إلّا أنّه أشار إلى الماء بوصفه عنصرًا أوّليًّا أنطولوجيًّا، ومن خلاله تشكّلت باقي العناصر.

وذكر طاليس أنّ الكائنات الحيّة بما فيها الحيوانات والنباتات تحتاج إلى الماء كعنصر أساسي، ودعم رأيه من خلال فكرة الرطوبة، فالمبدأ الأساسي عنده أنّ من يتغذّى من شيء يتكوّن منه بالضرورة، كما أنّ الحيوان يولّد من الرطوبة، وتنمو الجراثيم من الرطوبة، فما يولد من شيء فسيتكوّن منه حتمًا، وكان اعتبار الماء عنصرًا أوّليًّا خلاصة لتأمّل طاليس للطبيعة ولدورة حياة الكائنات الحيّة. [مجموعة أكاديميين سوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، ص 284]

ثانيًا: الفيلسوف هيراقليطس(Heraclitus)

يمكن تلخيص فكرة هيراقليطس في أصل الكون في كلمة التغيّر، فالأشياء والموجودات بالنسبة له في تغيّرٍ مستمرٍّ، وقال في هذا الصدد: «أنت لا تنزل في مياه النهر الواحد مرّتين، فإنّ مياهًا جديدةً ستحلّ محلّ الأولى وتجري حولك».

[Diels, H., & Kranz, W. (1952). Die Fragmente der Vorsokratiker (6th ed., Vol. 1, DK 22 B12). Weidmann]

وذهب إلى أنّ النار هي العنصر الأوّل في حال كان من الممكن إرجاع العناصر إلى عنصر واحد

أوّلي، إلّا أنّه أصرّ على أنّ الأصل هو الحركة. فالاستقرار عدم وموت للعالم، والتغيّر يكون بالصراع بين الأضداد، فيحلّ بعضها محلّ الآخر، وهذا المبدأ لا يقع فقط على الطبيعة والعالم المادّي، بل من الممكن أن يطبّق على حاجات الإنسان ورغباته، فبالنسبة لهيراقليطس لولا المرض لما اشتهى الإنسان الصحّة، وكأنّه لا يدرك قيمتها إلّا من خلال نقيضها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النار التي يعتقد هرقليطس إنّه يراها هي المبدأ الأوّل الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا النار التي ندركها بالحواسّ، بل نار إلهية لطيفة جدًّا أثيرية، نسمة حارّة حيّة عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم، يعتريها وهن فتصير نارًا محسوسةً! ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 30]

المبحث الثالث: أهمّ الأدلّة على الانفجار العظيم وخواصّه

يذكر بعض من يتمسّك بالانفجار العظيم عدّة مؤيّدات أو أدلّة على اعتباره أوّل الكون، ويخلص منها إلى وجود خصائص للكون، منها:

أوّلًا: توسّع الكون

عام 1929 رصد عالم الفلك إدوين هابل (Edwin Hubble) باستخدام المقراب (Telescope) أنّ المجرّات البعيدة (التي تبعد عنّا ملايين السنين الضوئية) تبتعد عن بعضها بسرعات كبيرة تتناسب طرديًّا مع بعدها عن الأرض. ولا يُعزى هذا التباعد إلى وجود قوّة دفع مستمرّة تؤثّر على هذه المجرّات في الوقت الحالي، بل هو نتيجة طبيعية لتمدّد الفضاء نفسه منذ نشأة الكون. ووفقًا لنظرية الانفجار العظيم، فإنّ هذا التمدّد بدأ من نقطة بالغة الصغر تُسمّى أحيانًا "النقطة المتفرّدة" (singularity) منذ حوالي 13.8 مليار سنة، ويعدّ التمدّد المستمرّ خاصّيةً جوهريةً للكون، ممّا يعني أنّ المسافات بين المجرّات تزداد بشكل مطّرد مع مرور الزمن.

[Hubble, E. A relation between distance and radial velocity among extra-galactic nebulae, 168 - 173]

ثانيًا: وفرة العناصر الخفيفة

تتوافق وفرة العناصر الخفيفة في الكون مع توقّعات نظرية الانفجار العظيم؛ إذ كان يعتقد

أنّ هناك وفرةً من العناصر الخفيفة (مثل الهيدروجين، والهيليوم، والديوتيريوم، والليثيوم)، وهذه العناصر يعتقد أنّها قد تكوّنت في الدقائق الثلاث الأولى من تكوّن الكون، فيما يعرف بـ "التخليق النووي البدائي" (Big Bang nucleosynthesis)[2]، وتعدّ هذه المسألة دليلًا على الانفجار العظيم باعتباره يتنبّأ بوجود نسبة معيّنة من العناصر الخفيفة، وهذه النظرية تتوافق مع الرصد الفلكي الذي طوره جورج غاموف (George Gamow)[3] مع تلميذه رالف ألفر (Ralph Alpher) وروبرت هيرمان (Robert Herman) عام 1948 في الورقة المعروفة باسم "نظرية ألفا بيتا غاما" (Alpher-Bethe-Gamow paper)، التي وصفت نشأة العناصر الخفيفة من "كرة نار أوّلية" بعد الانفجار الكوني[4].

ثمّ بعد أن نشأت هذه العناصر الأوّلية في الكون المبكّر، تكوّنت النجوم والمجرّات منها.

ثالثًا: إشعاع الخلفية الكونية الميكروي (CMB)

تمّ اكتشاف هذا الإشعاع في عام 1964[5]، ويُعدّ دليلًا قويًّا على صحّة نظرية الانفجار العظيم، فهو إشعاع كهرومغناطيسي ضعيف، يملأ الكون كلّه، ويعدّ بقايا حرارة ناتجة عن الانفجار الكبير. ووصف بالميكروي لأنّ طيفه اليوم يقع في نطاق الموجات الميكروية (microwave)؛ نتيجة تمدّد الكون وبرودة الإشعاع مع الزمن.

يقول ستيفن هوكنيج (Stephen Hawking): «إنّ العلماء وجدوا بصماتٍ أخرى تدعم تصوّر الانفجار الكبير عن كون مبكّر ساخن وصغير الحجم جدًّا، فعلى سبيل المثال خلال الدقيقة الأولى أو نحو ذلك، كان الكون أسخن من مركز نجم نموذجي، وأثناء هذه الفترة كان الكون كلّه يعمل كمفاعل نووي، وقد توقّفت هذه التفاعلات عندما تمدّد الكون وبرد بدرجة كافية» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 157 و158]. فالكون أوّل ما بدأ كان حارًّا جدًّا، ثمّ يبرد شيئًا فشيئًا مع مرور الوقت.

2- هو العملية الكونية التي تكوّنت خلالها النوى الذرّية الأولى بعد الانفجار العظيم بنحو ثلاث دقائق. توضّح هذه المرحلة كيف نشأت العناصر الخفيفة مثل الهيدروجين والهيليوم والليثيوم، وتُعدّ ركيزةً أساسيةً في فهم تطوّر الكون المبكّر وتركيب مادّته المرئية.

3- جورج غاموف (1904–1968) فيزيائي نظري وعالم كونيات سوفيتي، ساهم بعمق في فهم البنية الذرّية ونشأة الكون. يُعدّ أحد الآباء المؤسّسين لنظرية الانفجار العظيم، وأحد أبرز المروّجين للعلوم في القرن العشرين من خلال أبحاثه وكتبه المبسّطة.

4- صرّحوا بذلك في بحثهم الموسوم بـ "The Origin of Chemical Elements".

5- وقد اكتشفه العالمان أرنو بنزياس (Arno Penzias) وروبرت ويلسون (Robert Wilson) اللذان كانا يعملان سنة 1964 في شركة Bell Labs على هوائي راديوي حسّاس جدًّا، فلاحظا وجود ضوضاء (تشويش) مستمرّة لا تختفي مهما غيّرا اتّجاه الهوائي، حتّى أنّهما نظّفا الجهاز من فضلات الطيور، ومع ذلك بقيت الإشارة، فأدركوا أنّ هذه الضوضاء هي إشعاع قادم من كلّ اتّجاه في الكون.

رابعًا: وجود الكون من العدم

بناء على مبنى المنكرين لوجود الإله، فإنّهم يظنّون أنّ الكون وجد من لا شيء، فقد تبنّى الفيلسوف برتراند راسل (Bertrand Russell) هذا الموقف في جداله حول وجود الإله بقوله: «يجب أن أقول إنّ الكون موجود، وهذا كلّ شيء» [Bertrand Russell and Frederick Copleston, The Existence of God, in John Hick, p 175]. إنّهم يتعمّدون إنكار المنطق الأساسي الذي يعتمدون عليه في العلم، بأنّ لكلّ شيء موجود مسبّبًا (لكلّ معلول علّة).

خامسًا: كيف ساعد الانفجار العظيم الملحدين في دعواهم

تعدّ نظرية الانفجار العظيم ـ مثلها مثل أيّ اكتشاف فيزيائي آخر ـ مجرّد تفسير علمي لما حدث في بداية الكون. لكنّ بعض الملحدين يرون فيها ـ كما أشرنا سابقًا ـ تفسيرًا طبيعيًّا لنشأة الكون يُغني عن وجود خالق إلهي؛ إذ تفيد هذه القراءة بأنّ الكون نشأ من خلال عملية طبيعية صدفية، دون أن تستند إلى مقدّمات علمية أو فلسفية قاطعة؛ إذ نصّ هوكنج الى هذه المسألة بقوله: «الخلق التلقائي هو السبب في وجود شيء بدلًا من لا شيء، وفي وجود الكون، وفي وجودنا نحن». [Hawking, S., & Mlodinow, L, The Grand Design, p. 180].

في هذا السياق، يذهب الفيزيائي فيكتور شتينجر (Victor Stenger) إلى القول بأنّ الكون "لا مسبّب له"، و"ربّما قد خرج من العدم" [Stenger, Has Science Found God?, Free Inquiry, Vol. 19. No. 1, 2004]. ومع ذلك، فإنّهم في هذه الصياغة لم يؤكّدوا خروجه حتمًا من العدم، بل استخدموا كلمة "ربّما"، متخلّين بذلك عن الدقّة العلمية التي يلتزمون بها في التجارب العملية، وهذا يشير إلى أنّ مثل هذه الاحتمالات لا تحمل قيمةً علميةً حقيقيةً.

المبحث الرابع: نقد نظرية الانفجار العظيم

لا يمكن إنزال نظرية الانفجار العظيم على محكّ القول بوجود خالق للكون أو نفيه دون تثبيت معيار معرفي مسبق يضبط العلاقة بين النظرية العلمية والقضيّة الفلسفية والتفسير العلمي لها؛ وعليه، نذكر تمهيدًا يمثّل ذلك الميزان الذي نخضع عليه النظرية لنتبيّن: هل تحيل دلالاتها التفسيرية إلى إثبات علّة أولى (خالق)، أم إلى نفيها، أم أنّها تظلّ صامتة إزاء هذا السؤال بوصفه خارجًا عن نطاق المنهج التجريبي؟

أوّلًا: القوانين العقلية الفطرية لمعرفة الواقع

لا يمكن تقييم نظرية علمية بميزانٍ خاصٍّ بعلم آخر، وإلّا وقعنا في النسبية المرفوضة؛ لذلك لا بدّ من الانطلاق من قوانين عقلية فطرية يسلّم بها كلّ عقل سليم، وهي الأساس في أيّ معرفة معتبرة. فتحصيل المعلومات النظرية يستند إلى معلومات بدهية سابقة؛ إذ يقول الحكماء: «كلّ تعليم و تعلم ذهني فبعلم قد سبق» [ابن سينا، برهان الشفاء، ج 1 ص 29]، فكما أنّ التاجر لا ربح له بلا رأس مال، فكذلك العقل لا بناء معرفيًّا له بلا بدهيات.

وعن طريق هذه المعلومات الموجودة في الفطرة الإنسانية يمكننا أن نزن المعلومات القادمة لدينا ونصحح المسير، مثلها مثل القوانين التي اكتشفها علماء الطبيعة من الواقع كقوانين نيوتن وقانون باسكال، ولكنّ الاختلاف في أنّ القوانين التي نروم الحديث عنها هي قوانين موجودة في الفطرة الإنسانية السليمة، ولا يخلو منها أيّ فكر سليم.

يقول هوكينج في كتابه "التصميم العظيم": «يقول معظم العلماء إنّ قانون الطبيعة هو القاعدة التي تقوم على الانتظام الملحوظ، وتمدّنا بتنبّؤات تذهب خلف الأوضاع الراهنة التي تقوم عليها. على سبيل المثال ربّما نلاحظ أنّ الشمس قد أشرقت من جهة الشرق كلّ صباح طيلة حياتنا، فنفترض القانون التالي "الشمس تشرق دومًا من جهة الشرق"» [هوكينغ، التصميم العظيم، ص 38].

هذه القوانين رغم فطريتها ووضوحها عند التنبيه عليها ألّا أنّها قد تكون ضمن اصطلاحات صعبة غير واضحة لبعضهم، ولكنّه حين التأمّل يلاحظ بداهتها وبساطتها، وسنذكر مورد الحاجة هنا.

أ ـ قانون الهوية

لكلّ شيء طبيعة معيّنة تمثّل حقيقته، وبها يشترك مع أفراد تلك الطبيعة، وبها يختلف عن أفراد الطبائع الأخرى، ولكلّ طبيعة لوازم وآثار معيّنة تختلف عن لوازم الطبائع الأخرى وآثارها.

فالنار تختلف عن الماء بأنّها تحرق والماء يبرّد، والإنسان يختلف عن الحيوانات الأخرى بتفكيره، فلكلّ حقيقة مميّزاتها الخاصّة التي تكوّن هويتها الخاصّة بها، ويستحيل أن تختلف أو تتخلّف عن هويتها، فالطبائع الخاصّة تشترك مع بعضها في مميّزاتها، فيستحيل أن نرى ضمن طبيعة النار نارًا لا تحرق، ويستحيل أن نرى ضمن طبيعة الماء ماءً لا يبرّد.

فكلّ هوية ضمن طبيعة معيّنة لا يمكنها أن تنسلخ عن هذه الطبيعة، هذا القانون الواضح يسمّى بـ"قانون الهوية"[6].

ب ـ قانون العلّية

هذا القانون البدهي البسيط الذي يلتزم به الجميع عمليًّا، يبيّن أنّ كلّ شيءٍ حادثٍ في الوجود ـ بمعنى أنّه لم يكن ثمّ كان ـ لا يمكن أن يخرج من العدم إلى الوجود بنفسه، بل يفتقر إلى سببٍ غيره يخرجه من العدم إلى الوجود.

فالحادث احتاج إلى سبب وعلّة أخرجته من العدم الى الوجود، فنحن لم نكن موجودين ثمّ وجدنا؛ لأنّ الوجود ليس ذاتيًّا لنا لجواز انفكاكه عنّا وهذا واضح، إذن هناك من أوجدنا وأخرجنا من حيّز العدم، وهذا السبب يعبّر عنه بحسب المصطلح "العلّة" أو "السبب"، فيستحيل صدور شيء ممكن من العدم إلى الوجود من دون علّة وسبب ترجّح وجوده، فلكلّ واحد من الموجودات التي تشاهَد في العالم أصلًا وعلّةً يستند في نشأته إليها، كما أنّ للتغيّرات والتبدّلات التي تحصل فيها عللَها هي الأخرى.

فلو ضربنا زجاجةً بحجر لانكسرت، ولو أجرينا ماءً في جدول لجرى الماء إلى حيث ما أمكن له ، ولبلّ النقاط التي يلامسها، حتّى أنّ الماء يجرى في خُلل الجبال وشقوقها ما وجد إلى ذلك سبيلًا. وهذا هو أصلٌ عامٌّ في النشوء وفي التغيّرات المشهودة في موجودات العالم. [انظر: الطهراني، معرفة الإمام، ج 1، ص 197]

عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «كلّ معروفٍ بنفسه مصنوعٌ، وكلّ قائمٍ في سواه معلولٌ» [نهج البلاغة، الخطبة 186].

يقول ابن سينا: «ما حقّه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنّه ليس من وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء، أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود من غيره» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19].

6- وهذا ما حاول الملحدون ضربه في ادّعائهم أنّ النقطة المفردة هي هي وهي غيرها، فهي هي من حيث إنّها كوّنت الانفجار العظيم، وهي غيرها من حيثية كونها عدمًا قبل الانفجار العظيم، وهذا يؤدي الى اجتماع النقيضين، هي هي وهي ليست هي، كما سيأتي الإشارة إليه في الردود التفصيلية.

جـ ـ قانون السنخية

مفاده أنّ العلّة والمعلول يشتركان في حقيقة واحدة، ويتفاوتان بالكمال والنقص فقط، واستنادًا إلى القاعدة العقلية الفطرية (فاقد الشيء لا يعطيه)، يستحيل أن يصدر عن الشيء ما ليس من سنخه؛ فالنار لا تصدر إلّا حرارةً، وشجرة الرمّان لا تثمر إلّا رمّانًا. فلو أُلغي هذا القانون لاختلّ نظام السببية، وصار ممكنًا أن يخرج من الثلج نار، ومن بذور التفّاح موز، وهو ما يخالف العقل الفطري والمشاهدة العلمية. [انظر: ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، المقالة السادسة، العلّة والمعلول]

هذا القانون الفطري الواضح يبيّن لنا لماذا تصدر حرارة من النار دائمًا؟ لماذا لا يصدر عن شجرة التفّاح إلّا تفّاح؟ فهناك نوع من التلازم بين النار والحرارة فالحرارة من سنخ النار؛ لذلك تكون النار حارّةً دائمًا، فالنار لا تصدر إلّا الحرارة، ولا تصدر الثلج.

إذن لولا هذا القانون لما أشكلنا على شخص حينما يقول لنا إنّه أخرج لنا من الثلج نارًا، أو إذا قال إنّ بذور التفّاح أثمرت موزًا! فلا يبقى قانون محافظ على قانونيته وتصير الأمور عبثيةً وفوضويةً، فالاعتماد على هذا القانون بصورة فطرية عند النفس الإنسانية أمر مسلّم وإن كان غير منبّه عليه.

دـ قانون امتناع تسلسل العلل

بمعنى تسلسل العلل الموجدة للأشياء، بنحوٍ تكون مجتمعةً مع بعضها في الوجود. فمثلًا من المحال أن نقول إنّ (أ) مثلًا معلولٌ لـ (ب) في وجوده، و(ب) لـ (جـ)، و(جـ) لـ (د) وهكذا لا إلى نهايةٍ تنتهي عندها سلسلة العلل والمعلولات. وهذا قانون مهمٌّ جدًّا في المعرفة، وكذلك في العلوم، فلولا ذلك لم يبحث العلماء عن العلل القريبة، وتركوا أمرها لعدم جدواها؛ لأنّها لو لم تكن تتوقّف عند علّة أساسية، فلا ثمرة في بحثنا عنها.

هـ ـ الممكن والواجب

كلّ موجود ينقسم عقلًا إلى واجب الوجود أو ممكن الوجود. فالوجود إن حُمِل على الخالق فهو ضروري لذاته، لا يحتاج إلى علّة، كالبياض للبياض. وأمّا الإنسان فالوجود له ممكن؛ لأنّه وُجد بعد عدم ويتوقّف على علّة. وأمّا شريك الباري فوجودُه ممتنع، كوصف الإنسان بالحجرية. واستحالة التسلسل في العلل تقتضي انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته، وهذا التقسيم بدهي ولكنّه يحتاج إلى تنبيه. [انظر: المصدر السابق، المقالة الأولى]

و- قاعدة استحالة اجتماع النقيضين

يستحيل أن يجتمع في الواقع وجود الشيء وعدمه، فلا يمكن أن يكون الشيء بما هو شيء موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه.

والطفل يدرك هذه المسألة، فهو يفرّق بين الوجود والعدم، فحينما يشرب الحليب من أمّه يعرف أنّه موجود فيتغذّى ويسكت، وحينما لا توجد امّه فهو يبكي لكونه يعرف الفرق بين الوجود والعدم، فعنده إدراك بأنّ الحليب إمّا أن يكون موجودًا فيتغذّى ويسكت، أو معدومًا فيبكي ويصرخ لحين مجيء والدته.

ولا يمكن أن يكون الحليب موجودًا ومعدومًا له في الوقت نفسه، وهذه أيضًا مسألة بدهية فطرية تحتاج في بعض الأحيان إلى تنبيه عليها.

ثانيًا: نقد القراءة الفلسفية الإلحادية لنظرية الانفجار العظيم

بعد بيان المقدّمات أعلاه والتوضيح الذي تقدّم به أصحاب الانفجار العظيم، والمؤيّدات التي ذُكرت في المقام؛ لا بدّ لنا من وضع هذه النظرية في الميزان الخاصّ الذي سار على وفقه أصحابها، وبعد ذلك سنرى أتثبت هذه النظرية وجود الخالق أم تنفيه.

أ- لا تداخل بين العلوم

لكلّ علم موضوعه الخاصّ به، فعلم الطبّ مثلًا يبحث في جسم الإنسان بلحاظ الصحّة والمرض، وعلم الأحياء يبحث في حياة الكائنات، وعلم الكون الفيزيائي يبحث في كيفية تكوّن الكون، وعلم النحو يبحث في الكلمة بلحاظ إعرابها وبنائها، وتصانيف العلوم مهمّة وعلى أساسها يحافَظ على الموضوع ويُمنع من تداخل العلوم مع بعضها.

فحينما يبحث علمٌ ما في موضوعٍ خارجٍ عنه، يعدّ ذلك في الوسط العلمي "زلّةً علميةً" وأمرًا غير مقبول، فموضوع علم الكون الفيزيائي تفسير نشأة الكون، وفيه تُفترض نظريات أو افتراضات تطبّق على ما لدينا من معطيات، وكلّ ذلك لا بأس به على نحو الفرضية ما لم يأتِ بدليل تجريبي واضح على مدّعاه يؤيد نظريته تلك. أمّا حينما يتعرّض بعضُ ممّن ينسبون أنفسهم إلى هذا العلم إلى مسألة الوجود وتفاصيله وتكوّنه، وأنّ الوجود صدفة، وأنّه لا يحتاج هذا النظام إلى خالق، وهو موضوع علم الفلسفة، فهذا يعدّ زلّةً علميةً وأمرًا غير مقبول معرفيًّا.

وهـذه الزلّـة العلميـة قـد وقـع فيهـا هوكنـج ، فنجـده يحـاول عـزل دور الفلاسـفة في الإجابـة عـن السـؤال المهـمّ حـول كيفيـة نشـأة الكـون، وتصـدّى لهـا هـو بوصفـه عالـم الفيزيـاء، ويقـول في كتابـه "التصميـم العظيـم": «يوجـد لـكلٍّ منّـا لفـترة وجـيزة، نستكشـف خلالهـا جـزءًا ضئيـلًا مـن الكـون وحسـب، لكنّنـا كبـشر كائنـات فضوليـة، نحـن نتسـاءل ونفتّـش عـن الأجوبـة، نحيـا في هـذا الكـون الهائـل الذى يعـدّ بـدوره رحيمًـا وقاسـيًا في الوقـت نفسـه، ونحـدّق لـلأعلى باتّجـاه السـماوات الشاسـعة، وعادةً مـا يسـأل النـاس عـددًا مـن الأسـئلة: كيـف يمكننـا فهـم العالـم الذي وجدنـا أنفسـنا فيـه؟ كيـف يتـصرّف الكـون؟ مـا حقيقـة الواقـع؟ مـن أيـن أتى كلّ ذلـك؟ هـل الكـون كان بحاجـة لخالـق؟ معظمنـا يمـضي وقتـه في قلـق بشـأن تلـك الأسـئلة، لكنّنـا جميعًـا قلقـون بشـأنها بعـض الوقـت» [هوكينـج، التصميـم العظيـم، ص 13].

كمـا وأنّـه يناقـض نفسـه ويؤكـد أنّ بعـض الأسـئلة خارجـة عـن الفيزيـاء، وتتولّاهـا الفلسـفة! يقـول: «ولكـنّ العلـم لا يمكنـه أن يتنبّـأ بالطريقـة الـتي "ينبـغي" أن يبـدأ بهـا الكـون؛ فالتنبّـؤ بذلـك يسـتدعي اللجـوء إلى الميتافيزيقـا». ثـمّ عاد ليقـول: «على أنّـني أعتقـد الآن أنّـه رغـم أنّ المفردة موجـودة، إلّا أنّ قوانـين الفيزيـاء مـا زالـت تسـتطيع تحديـد طريقـة بـدء الكـون» [هوكينـج، الثقـوب السـوداء، ص 132 و133].

إنّ العلمـاء الذيـن يبحثـون عـن كيفيـة تكـوّن العالـم، والذيـن تعرّضـوا لمسـألة الانفجـار العظيـم ـ مـع الاحـترام لتخصصهـم وعلمهـم ـ يجـب عليهـم أن يلتزمـوا بموضـوع علمهـم، ويبيّنـوا النتائـج الـتي حصلـوا عليهـا، وأن لا يتطرّقـوا إلى اسـتنتاجات خارجـة عـن موضـوع علمهـم، بـل يسـلّموا مـا حصلـوا عليـه إلى علـم آخـر هـو الذي يبحـث عـن تلـك المسـألة.

أمّـا الأسـئلة الأخـرى مثـل: مـن أيـن جـاءت تلـك النقطـة؟ ومـاذا كان قبلهـا؟ فهـذا ليـس مـن تخصّـص علـم الفيزيـاء، وكذلـك بعـض النظريـات العلميـة كنظريـة الانفجـار العظيـم، ونظريـة التطـوّر، ونظريـة الذرّة، ونظريـة الجاذبيـة، وغيرهـا مـن النظريـات العلميـة، هي نظريـات محايـدة، لا علاقـة لهـا بإلحـاد أو إيمـان، بـل المفـروض أنّهـا تقـوم على جمـع الأدلّـة ودراسـتها ومقاطعتهـا.

لذلـك يعـاب عليهـم ذلـك، يقـول محمـد عابـد الجابـري: «مـن هنـا يتّضـح لنـا لمـاذا يعـارض الوضعيـون الجـدد النظريـات التفسـيرية، ويحـصرون وظيفـة النظريـة الفيزيائيـة في دمـج القوانـين الطبيعيـة بعضهـا مـع بعـض، وإرجائهـا إلى أقـلّ عـدد ممكـن مـن العبـارات الرياضيـة البسـيطة والواضحـة؛ ذلـك لأنّ المعرفـة العلميـة معرفـة تجريبيـة، ليسـت ضروريـةً، ولا يقينيـةً؛ لأنّ

أساسها هو الاستقراء، والاستقراء يعطينا احتمالاتٍ وترجيحاتٍ، لا معارف يقينيةً؛ ولذلك كان العلم يصف ولا يفسّر» [الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم.. العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، ص 306].

بينما نلاحظ أنّ ما فعله الملاحدة هو استغلال جهل الأغلب بهذه الأمور وتسليم البسطاء من الناس لهم واحترام علومهم من قبل العامّة، فوظّفوا المعطيات الظنّية التي توهّموها وجعلوها على شكل قضايا ونظريات بناءً على مدّعيات نفسية، بينما هم لم يلتزموا بضوابط العلم فهذا ليس من العلم في شيء، يقول هانز رايخنباخ (Hans Reichenbach): «إنّ نظرية الاحتمالات قد أدّت إلى إحداث تحوّل عميق في تفسير القضايا العلمية. إنّ القضّية التي تتعلّق بحادثة يحتمل حدوثها لا يمكن تأكيدها لقضيّة حقيقية، ومع ذلك فنحن نأخذ في الاعتبار مثل هذه الحقيقة عندما يتعلّق الأمر بمشاغلنا في المستقبل، وهذا راجع إلى أنّنا مضطرّون للعمل، وأنّنا لا نستطيع انتظار الحادثة حتّى تحدث، بل إنّنا أنفسنا ملزمون باتّخاذ قرار بشأنها قبل حدوثها، وبالتالي سيكون علينا أن نبني تصرّفاتنا على هذه القضيّة المحتملة» [المصدر السابق، ص 307].

فعدم الالتزام بموضوعية العلم وتخصّصه يؤدّي إلى الفوضى وفي أفضل الحالات إلى عدم الدقّة العلمية المبتغاة من العلماء، يقول هيرمان فايل (Hermann Weyl)[7]: «على الرغم من أنّ الأنظمة الفلسفية مختلفة فيما بينها، لكنّنا لا نستطيع طرحها جانبًا، إلّا إذا حوّلنا علمنا إلى هرج ومرج لا معنى له» [Weyl, Philosophy of Mathematics and Natural Science, p. 10].

ومثله ما قاله هايزنبيرغ (Heisenberg) الحائز على جائزة نوبل للعلوم عام 1932: «أعتقد بأنّ بعض التغيّرات الخاطئة في نظرية الذرّات ـ ومع الأسف توجد مثل هذه التغيرات بالفعل ـ ناشئة عن خطإ بعض الفيزيائيين في تصوّرهم إمكانية تجنّب الاستدلالات الفلسفية بشكلٍ تامٍّ. وهؤلاء انطلقوا من فلسفة ضعيفة ليطرحوا أسئلةً خاطئةً، وبقليل من المبالغة يمكن القول إنّ الفيزياء الجيّدة ضُيّعت أحيانًا بسبب فلسفة سيّئة».

[See: Heisenberg, Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science]

يقول أنطوني فلو (Antony Flew)[8] (شيخ الملحدين الذي ترك إلحاده): «عندما ندرس بناء الذرّة من جسيمات تحت ذرّية (إلكترونات وبروتونات ونيوترونات وكواركات) فنحن

7- رياضي وفيزيائي ألماني، برز في النصف الأوّل من القرن العشرين وتوفّي عام 1955.

8- أنطوني فلو (1923 - 2010) فيلسوف بريطاني بارز في فلسفة الدين، عُرف لعقود بوصفه أحد أهمّ منظّري الإلحاد في القرن العشرين قبل أن يعلن تحوّله إلى الإيمان بوجود إله في سنواته الأخيرة. مثّلت مسيرته الفكرية مثالًا مؤثّرًا على التحوّل الفلسفي من الشكّ إلى الإقرار بالعقلانية الإيمانية.

نتحدّث في العلم. أمّا عندما نسأل كيف نشأت هذه الجسيمات من عدم، ولماذا؟ فنحن نتحدّث في الفلسفة ... فالفيلسوف هو الذي يخرج من المعلومات العلمية باستنتاجات معرفية. وربّما لا يعرف الكثيرون من البيولوجيين عن هذه الاستنتاجات أكثر ممّا يعرف بائع الآيس كريم عن القواعد التي تحكم البورصة وقوانين السوق الحرّة.

أنا لا أعترض على أن يخوض العلماء في الفلسفة، لكن عليهم أن يحصّلوا الخلفية الفلسفية المناسبة. وعلى كلٍّ، فإنّ العلماء فلاسفة ضعاف، كما يقول أينشتاين. ولحسن الحظّ فإنّ علماء القرن العشرين البارزين قد توصّلوا إلى استنتاج فلسفي معرفي هائل، يفسّر العديد من الظواهر الطبيعية المحيطة بنا، وهو أنّ هذا الكون بما فيه من حياة لا يُنشئه إلّا مصمّمٌ ذكيٌّ» [شريف، رحلة عقل، ص 76].

ب- التفريق بين النظرية والفرضية

إذا أردنا تمحيص المعلومات والنظريات، فلا بدّ من وجود معيار وميزان نحكم على أساسه بصحّة نظريةٍ ما أو خطئها، وهذا المعيار لا بدّ أن يكون عامًّا ومطلقًا، وليس نسبيًّا خاصًّا، فواضح عندنا أنّه إذا اردنا أن نشتري مثقالًا من الذهب في أيّ بلدٍ، فالمثقال هو نفسه من ناحية الوزن، وكذا سائر وحدات قياس الوزن، فهي ليست خاصّةً ببائعٍ ما في السوق الفلاني، فلو كانت كذلك، لوجب حصول المجهولية لبقيّة الأفراد.

كذلك بالنسبة للنظريات والفرضيات التي يطرحها العلماء، محاولين تفسير ظاهرةٍ ما وحالةٍ ما، فلا بدّ لهذا التفسير أن لا يتعارض مع أحد القوانين الفطرية العامّة الموجودة في الذهن البشري، ولا القوانين الفيزيائية الواقعية التي اكتشفت من قبل علماء الطبيعة والتي تحكم عالم الطبيعة (كالجاذبية، وردّ الفعل، و...).

فلا يمكن للعلماء استخدام مصطلحي "الفرضية" و"النظرية" بمفهومين ولحاظين في العلم نفسه، أي بمكيالين مختلفين، بل لا بدّ أن يتّفقوا على الانفجار العظيم أهو نظرية أم فرضية، مع الأخذ بنظر الاعتبار الضوابط الخاصّة بكلّ نوع.

إنّ العلماء متّفقون على أنّ المسألة العلمية قبل أن تدخل في نطاق النظرية لا بدّ من اندراجها ضمن الفرضية. إنّ الفرق بين الفرضية والنظرية ليس فرقًا في الدرجة فحسب،

بل هو فرق وظيفي - إبستمولوجي في جوهره. فالفرضية اقتراح تفسيري مفرد قابل للاختبار التجريبي، يُصاغ للإجابة عن سؤال محدّد ضمن أُفق معرفي قائم. أمّا النظرية فبنية نسقية متكاملة من قوانين ونماذج وفرضيات مترابطة، تمتلك قوّةً تفسيريةً وتنبّؤيةً شاملةً لمجالٍ ظاهراتي واسع. والفرضية لا تتحوّل إلى نظرية بمجرّد "إثباتها" تجريبيًّا؛ إذ لا إثبات نهائيًّا في العلم التجريبي، بل تتحوّل بانخراطها في شبكة تفسيرية مترابطة تتلقّى تأييدًا تجريبيًّا واسعًا من مصادر مستقلّة، وتولّد برنامج بحث مثمرًا يتنبّأ بظواهر جديدة. وأصل الإشكال هنا، فكيف أمكن انتقال هذه المسألة العلمية إلى نظرية من دون دخولها مرحلة التنقيح كما هو المتّفق بين العلماء؟ وهل مجرّد وجود بعض الآثار والعلامات كافٍ في انتقالها أم لا؟ فهذا أوّل الكلام.

ومن ثمّ نجد أنّ نظرية الانفجار العظيم رغم شيوع تسميتها هي في حقيقتها "فرضية علمية" أكثر من كونها نظريةً؛ وذلك لسببين: الأوّل أنّها غير قابلة للتجربة المباشرة أو الملاحظة المكرّرة؛ إذ لا يمكننا إعادة خلق نشأة الكون في المختبر. الثاني أنّها تعتمد على استقراء رياضي للماضي السحيق بناءً على ملاحظات حالية (كتمدّد المجرّات والإشعاع الخلفي)، وليس على اختبار عملي متكرّر.

لذلك بدأ دوكينز يتخبّط عندما انتقلت هذه الفرضية من حيّز الافتراض إلى موضع النظرية العملية. ويتجلّى ذلك في حديثه عن تعدّد الأكوان خلال لقائه بالفيزيائي الملحد المعروف ستيفن واينبرج؛ إذ طرح دوكينز هذه الفكرة بوصفها مخرجًا علميًّا وبديلًا عن نظرية المصمّم الذكيّ التي يتبنّاها المؤمنون، غير أنّ واينبرج فاجأه بردٍّ صادمٍ هزّ قناعته الوهمية وقال: «إنّه لأمر مزعج بالفعل ... لا أظنّ أنّ على أحدنا أن يستهين بالورطة التي نحن فيها، وإنّنا في النهاية لن نستطيع أن نفسّر العالم ... وسيبقى دائمًا سؤال: لماذا قوانين الطبيعة كما هي الآن، وليست مختلفةً، ولا أجد أيّ طريقة للخروج من هذا في نظرية حقيقية، فنظرية تعدّد الأكوان ليست فقط بتخمين؛ لأنّ النظرية ستكون تخمينًا، ولكن لا يوجد لدينا نظرية نستطيع أن نضع بها التخمين في قوانين رياضية ... ولكنّها احتمالية» [انظر: اليوتيوب، لقاء بين ستيفن وينبرج وهو يحرج دوكينز بخصوص تفسيراته غير المنطقية].

جـ ـ الحجم صفر والكثافة غير متناهية!

إنّ هـذه الفرضيـة تبتـني على شيء مبهـم لـم يتـمّ تفسـيره، وهـو وجـود النقطـة المنفـردة في الانفجـار العظيـم، والطاقـة الـتي حصلـت عليهـا المؤدّيـة إلى هـذا الانفجـار، فـلا العلـم قـادر على بيـان كيفيـة وجودهـا ومـن الذي أوجدهـا وفي أيّ وقـت وجـدت، فكيـف يمكـن لنقطـة لا تمتلـك حجمًـا وتمتلـك كثافـةً غـير متناهيـة؟! لذلـك حـتّى دوكـنزيشـير إلى عـدم وجـود جـواب لمثـل هـذه الأسـئلة، فيقـول لا تسـأل عمّـا قبـل الانفجـار، فـلا يمكـن أن يفـسّر كيفيـة وجـود نقطـة مفـردة وكثافتهـا غـير متناهيـة، ويقـول أيضًـا إنّـه قبـل الانفجـار لا يوجـد زمـان؛ لأنّ الزمـان فـرع المـادّة ولا مـادّة هنـاك، فالأمـر هـذا قائـم على إبهـام وسـببه هـو مـا ذكرنـاه آنفًـا؛ لأنّـه دخـل في علـم خـارج عـن تخصّصـه.

فأصـل تفسـيرهم هـذا غـير مقبـول علميًّـا، كمـا هـو واضـح عنـد أصحـاب التخصّـص مـن الفيزيائيـين والفلاسـفة.

يقـول هوكينـج: «كان حجـم الكـون صفـرًا؛ لذلـك يجـب أن يكـون سـاخنًا بشـكل لا نهـائي، لكـن مـع توسّـع الكـون تنخفـض درجـة حـرارة الإشـعاع، فبعـد ثانيـة واحـدة مـن الانفجـار العظيـم انخفضـت درجـة الحـرارة إلى حـوالي عـشرة آلاف مليـون درجـة ... ومـع اسـتمرار تمـدّد الكـون وانخفـاض درجـة الحـرارة، فـإنّ معـدّل إنتـاج الإلكترونـات ومضادّاتهـا مـن خـلال التصادمـات سـيقلّ عـن المعـدّل الذى سـيتمّ تدميرهمـا بـه؛ ولذلـك فـإنّ معظـم الإلكترونـات ومضادّاتهـا سـيتمّ لإنتـاج المزيـد مـن الفوتونـات، وتـترك عـدد قليـل مـن الإلكترونـات وراءهمـا» [هوكينـج، تاريـخ موجـز للزمـان، ص 106].

دـ عدم انحصار تفسير الكون بالانفجار العظيم

لا يمكـن الادّعاء بـأنّ الانفجـار العظيـم هي الفرضيـة الوحيـدة الـتي تفـسّر الكـون، بـل توجـد فرضيـات أخـرى، بعضهـا تتعـارض مع الانفجـار العظيـم، كالتي تـدّعي بـأنّ الكـون سـاكن ولا يتمدّد.

إنّ العلمـاء أنفسـهم منقسـمون حـول نظريـة الانفجـار الكبير، بوصفهـا نظريـةً وحيـدةً لتفسـير نشـأة الكـون، وإنّ الكـون لـم يصـل قـطّ لحالـة الكثافـة اللامتناهيـة كمـا يـدّعي أنصـار الانفجـار العظيـم، وإنّمـا حدثـت حالـة مـن الانكمـاش والتباعـد دون حـدوث اصطـدام نتـج منـه انفجـار، إذن فنحـن أمـام أكـثر مـن نظريـة علميـة تفـسّر نشـأة الكـون مثـل نمـاذج الكـون الأبـدي (Eternal Universe Models)، ونمـاذج الأكـوان الدوريـة (Cyclic Cosmologies)، ونمـوذج فرضيـة

غامو (Gamow's Oscillating Universe)، ومعنى وجود أكثر من نظرية تفسّر ظاهرةً واحدةً أنّ هذه النظرية أو غيرها لا تملك الدليل القاطع على صحّة موقفها، فانحياز أصحاب هذه النظرية إليها ما هو إلّا لغاية نفسية وحكم مسبق اعتمدوا عليه، فهو ترجيح غير علمي، بل لوضع نفسي.

هـ ـ الانفجار يفسّر الكيفية لا السببية

لا توجد مانعية من نظرية الانفجار العظيم بناءً على الرؤية الإلهية الصحيحة للأديان، فالموحّدون ليس لديهم مشكلة مع النظرية في حدّ ذاتها، بشرط أن تبقى في إطارها التفسيري الصحيح، وإنّما ما يستفزّهم حقًّا هو محاولة الاستفادة من الأمور التكوينية كالانفجار العظيم لإثبات أمور موهومة وغير صحيحة، بالاعتماد على سذاجة المتلقّي أو العناوين الصاخبة أو إعطاء النظرية صلاحية إثبات دعوى لا تمتّ إليها بصلة، دون أدلّة أو براهين واقعية، فالإشكالية تكمن في توظيف النظرية خارج سياقها. نعم، إذا ثبت علميًّا حدوث الانفجار العظيم فإنّه يمكن أن يفسر كيفية نشوء الكون والتطوّر التدريجي فيه، لكنّه لا يفسّر أصل وجود الكون ولا سبب وجوده، فالاعتراض ليس على أصل الانفجار، بل على الوسائل غير العلمية المستخدمة في محاولة جرّ هذه النظرية لإثبات مدّعًى واهٍ.

والقوانين الفيزيائية لا ترجّح عدم وجود إله، ويؤيّد جون ليسلي (John Leslie)[9] ذلك ويقول: «إنّ المفاهيم الفيزيائية كلّها ـ سواء السائدة الآن أو السائدة وقت الانفجار الكوني الأعظم ـ لا تتعارض مع القول بإله خلق الكون من عدم» [عمرو شريف، رحلة عقل، ص 80].

إنّ الانفجار وغيره من النظريات أو الفرضيات يحاول البعض ممّن هم خارج تخصّص البحث الفلسفي أن يحرفوا مسارها لإثبات ما أملاه عليهم معتقدهم الفكري، رغم أنّ العقل الفطري الباحث عن الأسباب لا يقبل بذلك. فيمكننا القول إنّ العلماء اكتشفوا القوانين التي أوجدها الخالق، سواء تجسّدت في نظرية التطوّر أو الانفجار العظيم، ومن باب الاستغراب نطرح سؤالًا: ألا يمكن للخالق أن يستخدم بعض الأمور التي اكتشفها العلماء؟ لماذا يدّعي بعضهم أنّ هذه الأمور التي اكتشفناها إنّما تعبّر عن اختراعنا له، فإنّ اكتشاف شيء ليس معناه إيجاده، فثمّة فرق بين الأمرين.

9- جون أندرو ليسلي (Leslie Andrew John) هو فيلسوف كندي بارز معاصر، وُلد في 2 آب 1940. يعدّ من أبرز المفكّرين في فلسفة الكون وفلسفة الدين، ويتميّز بفلسفته الفريدة التي لا تندرج ضمن التصنيفات التقليدية كالإلحاد أو الإيمان الديني النمطي.

لذا نجد فرانسيس كولنز (Francis Collins)[10] يقول مستغربًا: «من الذي يحجر على الإله أن يستعمل آلية التطوّر في الخلق، فالتطوّر آلية يستعملها الإله تمامًا كما يستعمل آلية الخلق الخاصّ» [عمرو شريف، وهم الإلحاد، ص85].

فلو تنازلنا وقبلنا فرضية الانفجار العظيم بوصفه حقيقةً علميةً، فإنّ مؤدّاها يقتصر على تفسير كيفية تكوّن الكون بقطع النظر عن وجود خالق له من عدمه، فهي لا تتطرّق إلى نفي الخالق بتاتًا، بل تشرح الكيفية فقط، وأمّا الأسئلة الجوهرية: من أين أتى الكون؟ ومن الذي أوجده؟ وهل الصدفة هي التي أوجدته؟ فهذه الأسئلة خارج حدود هذه النظرية ويستحيل أن تتعلّق بها.

فحين نفسّر حياة بعض الحيوانات وكيفية حركتها وبعض ردود أفعالها، فإنّنا نجيب عن السؤال القائل: كيف يتحرّك هذا الحيوان؟

وأمّا السؤال الأهمّ الذي يحاول الملاحدة تعتيم الحقيقة وتغييمها حوله، فهو: من الذي أوجد هذا الحيوان؟

وهذا ما لا يمكن لهذه الفرضية أن تجيب عنه. إذن هناك بداية لكوننا وبداية لوجود المكان والزمان والمادّة، لقد كانت نقطة البداية لكلّ شيء، ولكنّ السؤال عن الذي أوجد هذه البداية يبقى خارج نطاق التفسير التجريبي البحت، وداخل مجال البحث الفلسفي والعقلي.

و- هل العلم يعتقد بالصدفة وعدم السببية؟

يتفاعل العقلاء بسخرية مع فكرة وقوع حوادث بلا سبب؛ لأنّ منهجهم يقوم على رفض وجود أشياء دون مسبّب، لكنّ المفارقة أنّ البعض نفسه يقبل فكرة أنّ الكون والحياة المعقّدين جاءا بالصدفة! هذا التناقض يكشف أنّ غايتهم ليست كشف الحقيقة، بل تأكيد معتقد مسبق عن طريق ليّ عنق الأدلّة!

ولو تأمّلنا قليلًا، وطرحنا بعض الأسئلة الفطرية الأساسية: هل يُعقَل أن يكون هذا الكون الذكيّ والحيّ، بما يحويه من قوانين فيزيائية دقيقة ومحكمة مثل الجاذبية،

10- فرانسيس سيلرز كولنز (Francis Sellers Collins) هو عالم وراثة وطبيب أمريكي بارز، اشتهر بقيادته مشروع الجينوم البشري وتولّيه إدارة المعاهد الوطنية للصحّة في الولايات المتّحدة. عُرف بدوره في تطوير أبحاث الجينات المرتبطة بالأمراض الوراثية، وبمساهمته خلال جائحة كوفيد-19 في توجيه السياسات العلمية والصحّية الوطنية.

والكهرومغناطيسية، وسرعة الضوء، قد نشأ بمحض الصدفة؟ أم أنّ تلك القوانين كانت سابقةً على تكوّن الكون، وهي ذاتها التي أوجدته وشكّلته؟

الجواب العلمي والعقلائي الذي يرتضيه العلماء أنفسهم أنّ هذا محال؛ لأنّه لم يكن شيء موجودًا حتّى توجد القوانين الفيزيائية الدقيقة.

أمّا من تبنّى الصدفة المحضة يدّعي أنّ نقطة البداية في نشأة الكون هي التي أنتجت أيضًا قوانين فيزيائية! وهذا لا يستطيع العلم الإقرار به أو إثباته.

ز ـ النقطة المفردة (singularity)

نتساءل عن النقطة المفردة: هل يعتقدون بأنّها هي التي أوجدت نفسها، أم كانت حادثةً؟

فإذا لم يسلّموا بأنّها حادثة، فهل عدم تسليمهم هذا اعتقاد بوجود شيء وجوده من ذاته؟ فهذا اعتقاد ضمني بوجود خالق للكون، ولكن فسّروه تفسيرًا مادّيًّا.

وإن قالوا بأنّها حادثة نسأل بعض الأسئلة المهمّة، وهي: كيف وجدت؟ ومن الذي أوجدها؟ ولماذا وجدت في هذا الوقت؟ وهل المكان الذي كانت فيه كان موجودًا قبلها؟ ومن الذي أوجده؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المتعلّقة بالتفسير.

ولكون الأمر من الأمور الواضحة نلاحظ أنّ بعضهم قد توقّف عند هذا التناقض، فقد أقرّ هينز باجلز (Heinz Pagels) بالتناقض بقوله: «العدم قبل خلق الكون هو الفراغ الأتمّ الذي بإمكاننا تصوّره، لا وجود لمكان ولا زمان ولا مادّة، إنّه عالمٌ دون موضعٍ من غير مدّة ولا أزل ولا عدد، إنّه ما يسمّيه علماء الرياضيات بـ"المجموعة الفارغة"، ومع ذلك فهذا الفراغ غير المتصوّر يحوّل نفسه إلى وجودٍ تامٍّ نتيجةً حتميةً للقوانين الفيزيائية، أين كتبت هذه القوانين في ذلك الفراغ؟ ما الذي قال للفراغ إنّه حاملٌ بكونٍ ممكنٍ؟ يبدو أنّه حتّى هذا الفراغ خاضعٌ للقانون» [Heinz Pagels, Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time, p. 347].

فهو يتعجّب ويشير إلى مسألة غير مقبولة لا علميًّا ولا منطقيًّا وهي أنّ العدم يولّد الوجود!

حـ ـ ردود أفعال نفسية

لا يعني عدم إيماني بدينٍ ما؛ بسبب تناقض سلوك أتباعه مع الفطرة والعقل، إنكار

كامل أسسه. فمن دوافع الإلحاد النفسية أنّ بعض المنتسبين للدين، إمّا استغلالًا أو جهلًا أو نفعية، شوّهوا صورة الخالق والدين، وذلك عبر تقديم مصالحهم الشخصية على العامّة، وهذا قد يؤدّي بهم إلى التنازل عن بعض الأسس البنائية للدين من أجل المنفعة الخاصّة، وهذا يشوّه الدين ويجعله إلى حدٍّ ما قيل أفيون الشعوب، وما صكوك الغفران وبعض التصرّفات المشينة التي يتصرّف بها بعض المسترزقين من المنتسبين إلى الأديان إلّا مثال بسيط واضح عن التشويهات الخطيرة للدين، فهم بدورهم هذا يكونون قطّاع طرق أمام وصول الناس إلى الخالق الرحيم.

والمشكلة في أكثر البسطاء من الناس أنّهم يربطون بين كلّ من يدّعي التديّن بالله تعالى، فيعتقدون أنّه هو ممثّل الإله في الأرض، فحينما يرون رجال دين كهؤلاء، يتصوّرون الخالق والدين بصورة مشوّهة، فيفرّون من الدين ويحاولون أنّ يرفعوا التناقض الحاصل عندهم من الحكمة في الموجودات والمخلوقات وبين خالق فيه صفات غير متّزنة، فتراهم لا يرغبون نفسيًّا بأن يعتقدوا بتسلّط خالق يحبّ الشرّ، ويحرق بالنار و... ويحاولون إقامة أدلّة على نفيه أو ينقضون أدلّة الموحّدين.

فيحصل نوع من التجاذب بين العلماء وبين بعض من يدّعي انتسابه إلى الدين، وهذا يؤثّر سلبًا على المجتمع وعلى المعارف ممّا أدّى بعض المتديّنيين من حيث يعلم أو لا يعلم أن يفرّ من العلم والتطوّر، يقول توماس جيفرسون (Thomas Jefferson)[11]: «رجال الدين من مختلف الطوائف يعانون من تقدّم العلم، كما يعاني السحرة من موعد طلوع الشمس» [جيفرسون، مجموعات رسائل جيفرسون، رسالة إلى خوسيه فرانسيسكو كوريا دي سيرا في 11 أبريل 1820].

وهذا لا يشمل جميع رجال الدين؛ بل هو خاصٌّ كما أشرنا بمن لديه أرضية سلبية عن العلم والتقنية بكونه تهدف إلى الإلحاد.

ط ـ ما ضرر وجود الخالق (رهان باسكال)[12]؟!

ينسب هذا الرهان إلى عالم الرياضيات الفرنسي الكبير بليز باسكال (Blaise Pascal)،

11- توماس جيفرسون (Jefferson Thomas) (1743–1826) كان أحد الآباء المؤسّسين للولايات المتّحدة، وكاتب إعلان الاستقلال عام 1776، والرئيس الثالث للبلاد (1801–1809). ترك إرثًا فكريًّا وسياسيًّا عميقًا يجسّد مبادئ الحرّية، والمساواة، وفصل الدين عن الدولة، وساهم في رسم معالم الديمقراطية الأمريكية المبكّرة.

12- عالم فرنسي اهتمّ بالرياضيات والفلسفة والفيزياء، وقد أورد رهانه هذا في كتابه "الخواطر".

فإنّه مهما قلّت الدلائل على وجود الإله، فإنّ العقوبة التي تنتظر الاختيار الخاطئ هي أكبر، فأحكم الطرق هي الإيمان بالإله؛ لأنّك إن كنت مصيبًا فستربح النعمة الكبرى، ولو كنت مخطئًا فلن يكون هناك فرق، بينما إن لم تؤمن بالإله، وكنت مخطئًا، فأنت محكوم باللعنة الأبدية، ولو كنت مصيبًا، فلن يكون هناك أيّ فرق، وعلى ذلك فالقرار لا يحتاج إلى ذكاء، وعليك الإيمان بالإله[13].

وهذه الحجّة الفلسفية التي أشار لها الإمام الرضا عليه السلام قبل باسكال بقرون حينما قالها لأحد الزنادقة: «أرأيت إن كان القول قولكم وليس كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعًا سواءً، ولا يضرّنا ما صلّينا وصمنا وزكّينا وأقررنا؟ وإن يكن القول قولنا وهو كما نقول ألستم قد هلكتم ونجونا؟» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 78 - 80؛ المفضّل بن عمر، توحيد المفضّل، ص 250 - 252؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 131 و132، الباب 11، ح 28؛ الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 354 - 356].

قال أبو العلاء المعرّي[14]:

قالَ المُنَجِّمُ وَالطَبيبُ كِلاهُما لا تُحشَرُ الأَجسادُ قُلتُ إِلَيكُما

إِن صَحَّ قَولُكُما فَلَستُ بِخاسِرٍ أَو صَحَّ قَولي فَالخَسارُ عَلَيكُما

فلا بدّ أن تكون غاية العلماء معرفة الحقيقة، لا جلب الحجّة لما يؤمنون به.

وخصوصًا أنّ القوانين الفيزيائية لا تتعارض ولا تتبنّى عدم وجود خالق؛ لذلك يقول الفيلسوف جون ليسلي (John Leslie): «إنّ المفاهيم الفيزيائية كلّها، سواء السائدة الآن أو السائدة وقت الانفجار الكوني الأعظم، لا تتعارض مع القول بإلهٍ خلق الكون من العدم» [عمرو شريف، رحلة عقل، ص 82].

لذا يقول ستيفن هوكنج مضطّرًا: «إذا كانت هناك معادلات تشير إلى احتمالية نشأة شيء من لا شيء، فستظلّ هذه المعادلات دائمًا في حاجةٍ إلى من ينفخ فيها القدرة على الفعل. فالمعادلات لا تخلق، لكنّها تصف الفعل ... إنّ توصّلنا لمعادلاتٍ تشرح كيف بدأ العالم، لا يعني أنّ الإله غير موجودٍ، لكن يعني أنّه لم يخلق الكون عشوائيًّا، ولكنه خلقه تبعًا لقوانين» [المصدر السابق].

13- هذا القول لم يذكره باسكال في كتابٍ مستقلٍّ، بل ورد في مجموعة ملاحظات وأفكار كتبها باسكال سمّيت بـ (Pensées)، ونشرت بعد وفاته سنة 1670 م.

14- ورد هذا الشعر في اللزوميات، أو لزوم ما لا يلزم، هو ديوان شعري للفيلسوف والشاعر العربي أبي العلاء المعرّي، يُعدّ من أبرز أعماله الشعرية وأكثرها تعبيرًا عن نزوعه العقلي والزهدي. يتكوّن من أكثر من أحد عشر ألف بيت نظمه خلال عزلته في معرّة النعمان، ويعدّ من قمم الشعر الفلسفي في التراث العربي.

ي- إغفال الأسس العقلية والمنطقية أو التغافل عنها

حينما نقرأ ما كتبه بعض الملاحدة ونستمع إلى جدلهم حول الكون، نجد هناك بعض المشاكل في أساسهم والمبادئ التي ابتنت عليها نظريتهم، والمفروض أنّ الأسس العقلية الموجودة في الفطرة الإنسانية تقضي بوجود تفسير لكيفية حدوث هذا الكون، ونتيجةً للتحليل العقلي والبراهين وصل الموحّدون إلى وجود خالق ضمن صفات معيّنة، ولكنّ هذه النتائج لم تتّفق مع غايات الملحدين؛ لذلك نجدهم يصوّرون الموحّدين بعدم العقلانية كونهم قد خلقوا إلهًا خارقًا للطبيعة، وحينما تصل النوبة إلى أوهامهم فنجدهم متضادّين ومتناقضين في منهجهم المعرفي، فيؤمنون بالمعجزات بدون أيّ مُسبّب منطقي لها (كما في قولهم في صدور العالم من النقطة المفردة وتطوّر الخليّة لتصبح كائنًا حيًّا ذكيًّا)، ويستنكرون على وجود الأسباب بواسطة علّتها الأصلية، وفيما يلي بعض النماذج التي من خلالها تتّضح هذه المتضادّات المعرفية والتناقضات العلمية.

1- عدم الحاجة إلى علّة

وهذا من الأمور الغريبة جدًّا؛ فهم يعتمدون على السبب والمسبّب في معرفة الحقائق العلمية ويستنكرونها في أصل وجود الكون! حتّى أنّ ديفيد هيوم (David Hume) الذي يعدّ أحد أكثر الفلاسفة المشكّكين تعنّتًا، يرى أنّ هذا الموقف مثير للسخرية، وفي مجمل الشكوك التي قدّمها لم يلغ هيوم المسبّب أو وجود العلّة قطّ. وقد كتب هيوم في عام1754: «لم أتّفق ولا مرّة مع الاقتراح القائل بأنّ من الممكن أن ينشأ شيء دون مسبّب له» [Greid, The Letters of David Hume, p 187].

2- نشأة الكون من لا شيء

إنّ الانفجار العظيم لا يبيّن ماذا كان قبل النقطة المنفردة؛ لذلك حاول بعضهم إيجاد تخريجات حول ما كان قبل الانفجار، فنجد بول دافيس[15] (Paul Davies) يقارن قوانين الفيزياء بسحر كوني، بمعنى أنّ القوانين نفسها قادرة على توليد كون كامل بدون الحاجة لسبب خارجي مباشر، حيث قال مشيرًا إلى قوّة النظام الطبيعي والقوانين الثابتة: «ومع

15- بول دافيس (Paul Davies) هو عالم فيزياء نظرية وكوزمولوجيا بريطاني المولد، وكاتب علمي وأستاذ جامعي في جامعة ولاية أريزونا. يُعرف بأعماله في الفيزياء الكونية ونظرية الكم وعلم الأحياء الفلكي، إضافةً إلى مؤلّفاته التي تربط بين العلم والفلسفة والدين. اكتسب شهرةً عالميةً بفضل قدرته على تبسيط القضايا العلمية المعقّدة للقارئ العام.

ذلك، فإنّ القوانين [الفيزيائية] التي تسمح للكون بأن يخلق نفسه أكثر إثارةً للإعجاب حتّى من ساحر كوني». [Davies, Is the Universe a Free Lunch, Independent Journal, 3/3/1996]

وإنّ محاولة تقديم تفسير لبداية الكون بناءً على الانفجار غير واضحة؛ لأنّه مع ذلك يبقي السؤال: من الذي بدأه؟ ومن هو مُسَبِّب تلك البداية؟ من أين أتى الكون إلى الوجود؟ من لا شيء! اللاشيء أصبح كلّ شيء وبدون أي مسبّب، وهذا ضرب لأصل العلّية!

فلا يمتلك أصحاب النظرية المادّية تفسيرًا لأصل الكون، سوى أن يقولوا: إنّ الكون ظهر فجأةً من لا شيء، دون سبب سابق، كأنّ قوانين الفيزياء نفسها سحرت الوجود ليولد هذا العالم الهائل! لا أحد يدفعه، ولا أحد يوجّهه، كلّ شيء يحدث بموجب القوانين التي تحكم الطبيعة فقط.

يقول ستيفن هوكنج في كتابه "تاريخ موجز للزمن": «إذا كان لا مفرّ من الإقرار بأنّ للكون بداية، فلا بأس من القول بكونٍ مكتفٍ بذاته» [هوكنج، تاريخ موجز للزمن، ص 128]!

أي أنّ الكون هو الذي أوجد نفسه، وهذا صريح في ضرب أصل بدهية اجتماع النقيضين، فيدّعي أنّ الكون كان موجودًا وغير موجود في الوقت نفسه، وهل ذلك إلّا اجتماع النقيضين؟!

فهو يظنّ أنّ المسألة تحلّ بحلٍّ لغويٍّ، ولم يعلم أنّ حلّه هذا هدم لما جاء به من دعاوى.

الأمر الذي يعود بنا إلى نقطة البداية والتساؤل نفسه: كيف أمكن له الوجود من دون موجد؟

3ـ اختراع أمور غير واقعية وليست علميةً:

لإنقاذ نظرية الانفجار العظيم وتصحيح أصلها، لجأ علماء الكونيات إلى ابتكار ما يُسمّى بـ"المادّة المظلمة"، وهي كيانات غير مرئية وغير قابلة للرصد، تظهر فقط عند الحاجة لتوليد قوّة جاذبية هائلة. وهذا الافتراض لا يعدو كونه تشويهًا للعلم من أجل تمرير معتقداتهم، وكان الأولى بهم أن يعترفوا بعجزهم وقصور معرفتهم، أو أن يحترموا حدود تخصّصهم فيقولوا: هذا ليس من مجالنا، وهو ما من شأنه أن يعزّز الموضوعية العلمية. أمّا التدخّل في غير تخصّصهم، وحشر أفكار يفترض أنّهم أدرى بها من غيرهم، ثمّ محاولة تسويقها للعامّة وكأنها حقائق يقينية مسلّم بها، فهذا خلاف الأمانة العلمية.

4ـ لم في هذا الوقت؟ (ضرب أصل قاعدة استحالة الترجيح بلا مرجّح)[16]

لمن يدّعي أن الكون بدأ من تلقاء نفسه قبل 13.8 مليار سنة، وأنّه لا وجود لخالق، يطرح هذا السؤال: لماذا هذا التوقيت بالذات؟ لماذا لم يبدأ الكون قبل 15 مليار سنة، أو بعد 10 مليارات سنة من الآن؟

هذا التساؤل يكشف عن وجود (عامل مُرَجِّح) جعل البداية في ذلك الزمن بالذات. ووجود مُرَجِّح يعني أنّ النقطة المفردة (Singularity) لم تكن موجودةً بمفردها، بل هناك شيء آخر هو الذي رجّح ظهورها وأوجدها في ذلك الوقت بالذات. وإلّا لزم الترجيح بلا مُرَجِّح، وهو باطل منطقيًّا.

وهذا المعنى هو ما أشار إليه الفيلسوف المؤمن ريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne) في "برهان فترة الترك" حيث يقول: «إذا كان العدم يمتدّ إلى ما لا نهاية في القدم، وإذا كان للكون بداية، فلم نشأ الكون في هذا الوقت الذي نشأ فيه؟ لم تُرك الكون دون نشأة لفترة، ثمّ حدث في وقتٍ ما في الزمن اللانهائي أن خرج الكون للوجود؟ لا بدّ أن هناك عاملًا مرجّحًا دفعه للوجود (INDUCTIVE FACTOR OR CREATIVE FACTOR)» [انظر: عمرو شريف، رحلة عقل، ص 81 و82].

5ـ كيف للذرّات البسيطة أن تولّد الذكاء والحياة والأخلاق (ضرب أصل قاعدة السنخية)

يواجه من يعتمد على الانفجار العظيم لتفسير نشوء العالم كلّه إشكاليةً جوهريةً في تفسير كيفية نشوء الحياة والوعي والأخلاق من ذرّات غير عاقلة. يطرح عالم الأحياء الكونية بول دافيس الإشكال: «كيف للذرّات الغبية أن تقوم بكتابة برمجتها الخاصّة ...؟ لا أحد يعرف ... فلا يوجد قانون معروف في الفيزياء قادر على خلق معلومات من لا شيء».

[Davies, P. The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life. Simon & Schuster]

هذا التعقيد غير القابل للتصديق في الترتيبات اللازمة لإنتاج الحياة هو ما دفع الفيلسوف الإنجليزي أنطوني فلو للتخلّي عن إلحاده معلنًا: "لا بدّ من تدخّل كيانٍ ذكيٍّ".

[Flew, A. There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind. Harper One]

16- من القواعد المهمّة والتي تنصّ على أنّه «إذا تساوى أمران أو احتمالان، فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر دون وجود سبب أو مبرّر (مرجّح)». فمثلًا، إذا كان لديك خياران متطابقان تمامًا، فلا يمكنك اختيار أحدهما دون سبب يجعله أولى.

أمّـا الفيلسـوف الأمريكـي تومـاس نيغـل (Thomas Nagel) فيقـرّ صراحـةً بوجـود معضلـة كـبرى: «الأشـياء الفيزيائيـة والكيميائيـة تعطـي نتائـج فيزيائيـة وكيميائيـة، لكـنّ الأفـكار والأخـلاق ليسـت مسـألة فيزيـاء وكيميـاء» [Nagel, T. Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False]. ويؤكّـد أنّ المادّيـين لا يملكـون حجّـةً معقولـةً ذات احتماليـة غـير قابلـة للنقـض لتفسـير ظهـور الحيـاة تلقائيًّـا.

الخاتمة

في البدء لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مناقشة هذه المسألة (الانفجار العظيم) من لحاظ حملها أثرًا عقديًّا و تأثيرها على الرؤية الكونية، وذلك بضرب بعض الأصول العقلية المهمّة والقواعد البدهية.

وانطلاقًا ممّا سبق، يتّضح أنّ نظرية الانفجار العظيم تهدف إلى تفسير كيفية نشأة الكون، وقد سعى بعض الباحثين إلى توظيفها لدعم فكرة نشوء الكون من لا شيء، وبالتالي استبعاد فرضية وجود خالق.

تعود الجذور التاريخية للنظرية إلى بدايات القرن العشرين، في حين يعود تاريخ تسميتها إلى منتصف القرن نفسه.

تبيّن أنّ النظرية تفتقر إلى أبسط مقومات النظريات القابلة للاختبار التجريبي، بل إنّ بعض المدافعين عنها وقعوا في إشكالات منهجية نجم عنها مخالفة القواعد الفطرية التي يعتمدونها في إثبات مسائل علومهم؛ إذ لم تُعرض المسألة بصورة تتوافق مع شروط وضوابط النظرية والفرضية العلمية. ويمكن إجمال أبرز الملاحظات على هذه النظرية فيما يلي:

أوّلًا: خروج النظرية عن نطاق اختصاص العلم التجريبي؛ إذ تقتصر وظيفة الفيزياء على دراسة كيفية حدوث الظواهر (الكيف)، في حين أنّ بحث أصل الوجود (العلّة الأولى) يدخل في نطاق الفلسفة والميتافيزيقا.

ثانيًا: غياب الموضوعية لدى بعض الباحثين المتبنّين للنظرية؛ إذ يلجؤون إلى تأويل الأدلّة وتوجيهها بما يتوافق مع مقدّماتهم المسبقة ومعتقداتهم الذاتية.

ثالثًا: قيام النظرية على مفاهيم مجهولة وغير قابلة للتحقّق التجريبي، مثل النقطة المتفرّدة (Singularity)، وما قبل الانفجار العظيم، والمكان الذي كانت توجد فيه تلك النقطة، وغيرها من المسائل المعلّقة.

رابعًا: قصور النظرية عن تقديم تفسير مقنع لنشأة الحياة، ولا للتطوّر البيولوجي، ولا للذكاء الملاحظ في الكائنات الحيّة.

خامسًا: حتّى مع التسليم بصحّة النظرية كتفسير لآلية التوسّع الكوني، فإنّها لا ترتبط منطقيًّا بإثبات وجود خالق أو نفيه؛ ذلك أنّها كما أُشير سابقًا تتناول جانب الكيفية (كيف تمّ التوسّع؟)، في حين أنّ سؤال العلّة الفاعلية الأولى (من أوجد الكون؟) يخرج عن نطاق اختصاصها، وليس من شأنها تقديم إجابة عنه.

قائمة المصادر

نهج البلاغة.

إبن سينا، حسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1383 ش.

إبن سينا، حسين بن عبدالله، برهان الشفاء، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

ابن بابوية، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا، انتشارات جهان، طهران.

الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 2002 م.

الجعفي، المفضل بن عمر، توحيد، تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404 هـ.

الحسيني الطهراني، محمد الحسين، معرفة الإمام، دار المحجة البيضاء، بيروت، 1416 هـ.

الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، مطابع النعمان، النجف الأشرف، 1966 م.

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

زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2018م.

شريف، عمرو، رحلة عقل، تقديم أحمد عكاشة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2010 م.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014 م.

مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1980 م.

هايزنبرغ، فيرنر، الفيزياء والفلسفة: الثورة في العلوم الحديثة، ترجمة وتقديم خالد قطب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.

هوكنج، ستيفن، التصميم العظيم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2013 م.

هوكنج، ستيفن، تاريخ موجز للزمان، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2016 م.

وينبرج، ستيفين، الدقائق الأولى من عمر الكون، ترجمة محمد وائل لأتاسي، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، ط 1، 1986 م.

Bertrand Russell and Frederick Copleston, The Existence of God, in John Hick, ed., The Existence of God, New York: Macmillan, 1964.

Davies, P. The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life, Simon & Schuster, New York, 1999.

Flew, A. There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind. HarperOne, NewYork, 2007.

Hawking, S., & Mlodinow, L. The Grand Design, Bantam Books, NewYork, 2010.

Heinz Pagels, Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time, Bantam Books, NewYork, 1985.

Greid, J.Y.T. ed., The Letters of David Hume, Oxford: Clarendon Press, 1932.

Nagel, T, Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False". Oxford University Press, 2012.

Victor Stenger, Has Science Found God?, Free Inquiry, Vol. 19. No. 1, 2004.

Robert Jastrow, Message from Professor Robert Jastrow", LeaderU.com, 2002.

Davies, Paul, Is the Universe A Free Lunch", Independent Journal, 3/3/1996.

Weyl, Hermann, Philosophy of Mathematics and Natural Science, Princeton University Press, 1949.

Al-Daleel

Islamic Moral Philosophy: From Potentiality to Actuality

Ali Bahram Tajari
Assistant Professor of Islamic Ethics, Imam Khomeini Institution, Iran.
E-mail: a.b.tajari@gmail.com

Abstract

Recent decades have witnessed a serious intellectual debate between the proponents and opponents of Islamic humanities, giving rise to diverse perspectives on the possibility or impossibility of developing domain-specific Islamic philosophies (philosophies of the disciplines). With the introduction of modern disciplines and philosophical inquiries-particularly moral philosophy-into the Islamic world, the feasibility of establishing a distinct discipline of "Islamic moral philosophy" has emerged as a prominent issue in academic circles. Consequently, this article seeks to address a fundamental question: Drawing upon Islamic sources and relevant ancillary disciplines, can we defend the actual realization of an Islamic moral philosophy-rather than its mere theoretical possibility-such that it both aligns with core Islamic principles and values and remains subject to rigorous academic inquiry? Employing a descriptive-analytical methodology, the study first explicates the foundational concepts. It subsequently evaluates the potential for actualizing an Islamic moral philosophy by briefly reviewing its religious and rational foundations. Finally, the article identifies the primary challenges confronting this endeavor, explores its future prospects, and ultimately advocates for the necessity of realizing Islamic moral philosophy in practice, moving beyond the mere discourse of its possibility.

Keywords: Philosophy, Moral philosophy, Islamic ethics, Islamic moral philosophy, Metaethics, Normative ethics.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 174-201
Received: 09/02/2026 | Accepted: 07/03/2026 | published: 15/06/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

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

فلسفة الأخلاق الإسلامية من الإمكان إلى التحقّق

علي بهرام طجري

أستاذ مساعد في الأخلاق الإسلامية، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

البريد الإلكتروني: a.b.tajari@gmail.com

الخلاصة

لقد شهدت العقود الأخيرة نزاعًا فكريًّا جادًّا بين القائلين بالعلوم الإنسانية الإسلامية ومعارضيها، وتشكّلت آراء متنوّعة حول إمكانية وجود الفلسفات الإسلامية المضافَة أو استحالتها، ومع دخول العلوم الجديدة والمباحث الفلسفية وخاصّةً فلسفة الأخلاق إلى العالم الإسلامي، طُرحت في الأوساط العلمية مسألة إمكانية تشكيل علم فلسفة الأخلاق الإسلامية. من هنا يهدف هذا المقال إلى الإجابة عن هذا السؤال الأساسي وهو هل يمكن اعتمادًا على المصادر الإسلامية والعلوم الأخرى ذات الصلة أن ندافع عن تحقّق فلسفة أخلاق إسلامية بالفعل، لا عن مجرّد إمكان تحقّقها، بحيث تكون هذه الفلسفة متوافقةً مع المبادئ والقيم الإسلامية الأساسية، مضافًا إلى كونها قابلةً للبحث العلمي؟ يتّبع هذا المقال المنهج الوصفي التحليلي، فيتناول أوّلًا شرح المفاهيم الأساسية، ثمّ يقيّم إمكانية تحقّق فلسفة أخلاق إسلامية، من خلال استعراض موجز لمبانيها الدينية والعقلية، وفي الختام يذكر أهمّ التحدّيات التي تواجهها، ويستعرض آفاقها المستقبلية، ويدافع في النهاية عن ضرورة تحقّق فلسفة أخلاق إسلامية لا مجرّد إمكانيتها.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، فلسفة الأخلاق، الأخلاق الإسلامية، فلسفة الأخلاق الإسلامية، ما وراء الأخلاق، الأخلاق المعيارية.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 174 ـ 201

استلام: 2026/02/09 | القبول: 2026/3/07 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY

المقدّمة

مع تطوّر الفلسفات الجديدة في الغرب[1] في مجالات مختلفة، بما في ذلك العقل النظري (ما هو موجودٌ)، أخذت المواضيع المرتبطة بمجال العقل العملي (ما ينبغي) تؤخذ على محمل الجدّ بشكل تدريجي، وكانت فلسفة الأخلاق من أهمّ العلوم التي نشأت وتطوّرت في سياق هذا المسار، وأُسّست لها فروع مختلفة.

ومع دخول العلوم الجديدة والمباحث الفلسفية ـ وخاصّةً فلسفة الأخلاق ـ إلى العالم الإسلامي، واجه علم الأخلاق لدى المسلمين أسئلةً جديدةً، واتّسعت دائرة مسائل الأخلاق في التراث الإسلامي. وفي ظلّ هذه المسائل الجديدة، نشأت في الفضاء الإسلامي قضايا من قبيل العلاقة بين الدين والأخلاق، والإرادة الإلهية، ومكانة العقل في الأخلاق، ومكانة الضمير الإنساني، وعشرات الأسئلة الجديدة.

لقد دفع مجموع هذه الأسئلة المفكّرين المسلمين إلى اتّخاذ قرار بإعداد فضاء جديد يمكّنهم من ملاحظة المعطيات الجديدة، مضافًا إلى اهتمامهم بالتعاليم الوحيانية وحركته في مدار الوحي. وقد اهتمّ بعضهم ـ من قبيل محمدحسين الأصفهاني الشهير بالمحقّق الأصفهاني وأتباعه ـ بطيف من هذه المسائل في إطار الفقه الاجتماعي، بينما اهتمّ بها آخرون، كالسيّد محمدحسين الطباطبائي، والأستاذ مرتضى مطهري، ومحمدتقي جعفري، وجوادي آملي، ومصباح يزدي، من منظور فلسفي. وبالتأكيد لا يمكن في هذا المجال تجاهل الرؤى العلمية للفقيه المجدّد السيّد محمدباقر الصدر ونتاجاته العلمية، وخاصّةً "فلسفتنا" و"اقتصادنا" و"الإسلام يقود الحياة".

لقد شهدت العقود الأخيرة نزاعًا فكريًّا جادًّا بين القائلين بالعلوم الإنسانية الإسلامية، ومعارضيها، وتشكّلت آراء متنوّعة حول إمكانية وجود الفلسفات الإسلامية المضافَة أو استحالتها بشكلٍ عامٍّ، وفي فلسفة الأخلاق الإسلامية على الخصوص، ويعود سبب ذلك إلى تنوّع الرؤى الفلسفية، لا سيّما في القسمين المعرفي والوجودي. ويعتقد الرأي القائل بامتناع وجود فلسفة أخلاق إسلامية إلى أنّ فلسفة الأخلاق تتناقض مع المباني الدينية، ولا يوجد بينهما أيّ انسجام، بمعنى أنّ لفلسفة الأخلاق، تبعًا للفلسفة الاصطلاحية، منشأً علمانيًّا

1- من قبيل الفلسفة البراغماتية، والفلسفة الظاهراتية، والفلسفة الوجودية، والفلسفة التحليلية.

وغير إلهي، وأقصى ما يمكن الحديث عنه هو خطاب فلسفة الأخلاق لدى المسلمين. وهناك رأي آخر يعتقد بإمكان تحقّق فلسفة أخلاق إسلامية، لا تحقّقها الفعلي، ومن هنا لم تكن هناك محاولات جادّة في مسار تحقّق فلسفة الأخلاق الإسلامية.

وأخيرًا تتحدّث الرؤية الثالثة عن التحقّق الفعلي لفلسفة الأخلاق الإسلامية، مضافًا إلى تبنّيها الإمكان النظري لفلسفة الأخلاق الإسلامية، وتعتقد أنّه بعد السيّد الطباطبائي، نشأت بوارق أمل في هذا المجال، وهي تواصل التقدّم في هذا الطريق ببركة أعمال علماء آخرين كالسيّد الصدر، والأستاذ مطهري، والسيّد منير الدين الحسيني الشيرازي، والشيخ مصباح اليزدي.

يسعى هذا المقال إلى تناول هذه الرؤى الثلاث بالتفصيل، وفي النهاية يقدّم اقتراحه بخصوص هذه المسألة.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الأخلاق

ذكر علماء الأخلاق معاني متنوّعةً للأخلاق. وأكثرها شيوعًا لدى العديد من المفكّرين في هذا المجال، هو تعريفها بأنّها "حال" أو "صفات" و"ملكة" للنفس، يقوم صاحبها بمقتضاها بالأفعال الملائمة والمناسبة لتلك الحال أو الملكة، دون فكرٍ ولا رويّةٍ، وبسهولة ويُسر. [انظر: ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 221؛ الطوسي، اخلاق ناصرى، ص 48؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 53؛ الفيض الكاشاني، الحقائق، ص 59؛ النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 55]

كما عرّفها بعضهم أيضًا بأنّها الصفات النفسانية غير المستقرّة. [انظر: يحيى بن عديّ، تهذيب الأخلاق، ص47]

ذكر أبو عليٍّ مسكويه في تعريف الأخلاق: «حالٌ للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة» [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 221]، والمعنى المستفاد من هذا التعريف عامٌّ، بمعنى أنّه يشمل أخلاق الفضيلة وأخلاق الرذيلة؛ أي إذا كانت الأفعال الناتجة عن الحالة النفسانية حسنةً ومحمودةً، فتلك "أخلاق فضيلة" وحسنةٌ، وإذا كانت الأفعال الناتجة قبيحةً ومذمومةً، فهي "أخلاق رذيلة" ومذمومة.

وبناءً على ما تقدّم فإنّه على الرغم من أنّ بعض المفكّرين وسّعوا معنى الأخلاق ليشمل الصفات الراسخة في النفس، والسلوكيات الأخلاقية. [مصباح، بنياد اخلاق، ص 18؛ المظاهري، الأخلاق، ج1، ص 21]، وتحدّثوا أحيانًا عن الأخلاق الصفاتية والأخلاق السلوكية [مكارم شيرازى، اخلاق در قرآن، ج 1، ص 24]، إلّا أنّ القول المشهور والشائع في التعريف الاصطلاحي للأخلاق هو أنّها: الملكات النفسانية، والصفات الراسخة في النفس التي يصدر عنها ما تقتضيه من أفعال مناسبة بسهولة ويسر دون حاجة إلى تأنٍّ وتأمّل من الشخص.

يرى كاتب هذا المقال أنّ الأخلاق تتجاوز الصفات والملكات النفسانية، بحيث تشمل الأفعال الحسنة والسيّئة أيضًا، وهي وجهة نظر لاقت اهتمامًا في الكتابات الأخيرة[2].

ثانيًا: علم الأخلاق

ذُكرت تعريفات متنوّعة لعلم الأخلاق (Ethics) نذكر بعضًا منها:

عرّف النراقي علم الأخلاق بأنّه: «العلم المتكفّل لبيان الرذائل الأخلاقية والتي هي منافيات الروح وآلامها وطرق معالجتها» [النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 38].

وكذلك عرّفه بعضهم بأنّه: مجموعة من الأصول والقواعد التي يُدرِك الإنسان على أساسها معيارَ الحُسن والقبح في سلوكه. [جماعة من المؤلّفين، نضرة النعيم، ج 1، ص 66]

وعُرّف أيضًا بأنّه: «علم يبحث فيه عن الصفات الكامنة في النفس، وعن الأفعال والأقوال والأفكار الصادرة عن تلك الصفات، وعن كيفية تهذيب النفس عن الرذائل، وعن كيفية التخلّق بالفضائل، وعن إراءة طرق السعادات الأبدية» [المظاهري، دراسات في الأخلاق وشؤون الحكمة العملية، ص 21].

وعُرّف أيضًا بأنّه: العلم الذي يتحدّث عن الصفات الحميدة والذميمة (الفضائل والرذائل)، والأفعال الحسنة والقبيحة، والأعمال التي يجب فعلها أو تركها، والصفات التي يجب تقويتها في النفس أو إبعادها عنها. [مصباح، بنياد اخلاق، ص 18]

كما عرّف الأستاذ مطهري علم الأخلاق تارةً بأنّه: "علم كيفية العيش" أو "علم كيف ينبغي أن يُعاش"، ولكن بالصورة التي تبيّن كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، من حيث هو

2- من قبيل رؤية الأستاذ مصباح يزدي، والأستاذ مظاهري؛ إذ تلاحظ هذه السعة في تعريفهما لعلم الأخلاق.

إنسان، وكيف تتحقّق له الحياة الطيّبة من هذه الحيثية [مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج 2، ص175]، وعرّفه تارةً أخرى بأنّه: «إدراك أحكام العقل العملي (مقتضيات العقل في مقام العمل) والكيفية الصحيحة للقيام بالأمور التي تتوجّه إلى الإنسان بصفته فاعلًا أخلاقيًّا، ويستلزم العمل بها كمال الإنسان وسعادته» [مطهری، تکامل اجتماعی انسان، ص 140]. وفي هذا التعريف، يتّضح هدف الأخلاق أيضًا.

والنتيجة هي أنّ علم الأخلاق يسعى إلى إحداث تحوّل وتجميل في الهيئة والصورة الباطنية للإنسان بوصفها صورته الحقيقية، في سبيل تأمين سعادته أو شقاوته، وإنّما يتحقّق هذا الأمر المهمّ في ظلّ اكتساب الصفات الباطنية الثابتة والسلوكيات الأخلاقية. وبتعبير آخر، إنّ سعادة الإنسان أو شقاوته هي نتيجة ومحصّلة لكيفية تحقّق هذا النوع من الملكات النفسانية وصولًا إلى الكمال اللائق بالإنسان.

ثالثًا: ما وراء الأخلاق

ما وراء الأخلاق (Meta ethics) (الأخلاق التحليلية، والفلسفية، والنقدية)، هو مصطلح جديد استخدمه الوضعيون، وبعض الكتّاب الماركسيين في أوائل القرن العشرين مقابل الأخلاق المعيارية. [Becker, Applied Ethics' in Encyclopedia of Ethics V.L. pp 80 - 84]

وما وراء الأخلاق هو بحث فلسفي (عقلي) يتناول بالتحليل والدراسة المفاهيم الفلسفية والأحكام الأخلاقية. وبتعبير آخر، يُبحث فيه عن المبادئ التصوّرية والتصديقية لعلم الأخلاق. ويتركّز الاهتمام الرئيسي في بحوث "ما وراء الأخلاق" على محمولات القضايا الأخلاقية، التي يدرسها الفلاسفة والمفكّرون في أربعة نطاقات وهي: الدلالية، والأنطولوجية، والمنطقية، والمعرفية. [انظر: مصباح، فلسفه‌ی اخلاق، ص 18؛ بنیاد اخلاق، ص 22]

رابعًا: الأخلاق المعيارية

الأخلاق المعيارية (Normative Ethics)، والتي تسمّى أيضًا الأخلاق الأمرية، والتقويمية، وتقدّم فيها معايير ومقاييس لتمييز الصفات والسلوكيات الحسنة من السيّئة، وبعد أن يتمّ الدفاع العقلي عن الصفات والسلوكيات الأخلاقية، يجري تقييمها استنادًا إلى النظريات الأخلاقية، مثل النظريات الغائية، والواجب الأخلاقي، والفضيلة. [انظر: فرانکنا، فلسفه‌ی اخلاق، ص41]

كما يحاول الباحثون في هذا النوع من الدراسات مستعينين بالمنهج العقلي ـ مضافًا إلى بحث المعايير الكلّية (القواعد والمبادئ) لمعرفة الحسن والقبح ـ الوصول أيضًا إلى تعيين مصداق الحُسن والقبح، وصحّة الأفعال الخاصّة أو خطئها. [انظر: بالمر، مسائل اخلاقی، ص 23؛ طجری، اخلاق و امنیت: مبانی و اصول، ص 22 و 23]

خامسًا: الفلسفة

الفلسفة (Philosophy): هي علم يبحث في عوارض الموجود المطلق، وبحسب التعريف السائد: "العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود"، وبتعبير آخر هي علم يبحث في خواصّ "الوجود". [عبودیت، درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی، ص 24؛ مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 5، ص 130 و 131]

الفلسفة هي محاولة عقلانية منهجية نقدية للإجابة عن أعمق الأسئلة في مجالات الوجود، والإنسان، وبمنهج غير تجريبي.

تنقسم الفلسفة، في تقسيمٍ عامٍّ، إلى نوعين: مطلقة ومضافة. والفلسفة المطلقة أو غير المضافة هي الفلسفة المشهورة التي تبحث في مطلق الوجود. أمّا الفلسفة المضافة فهي على نوعين: إمّا مضافة إلى جزء من الوجود، وإمّا مضافة إلى العلم والمعرفة. على سبيل المثال، فلسفة المجتمع، وفلسفة الفنّ، وفلسفة التاريخ تُعدّ من النوع الأوّل، بينما فلسفة علم السياسة، وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة علم الحقوق، وفلسفة العلم (علم المعرفة) ناظرةٌ إلى النوع الثاني. [انظر: کافی، فلسفه‌ی علم و علم دینی با تأکید بر آیات مرتبط قرآن، ص 22]

سادسًا: الفلسفة الإسلامية

من المواضيع التي يمكن طرحها في مشروع العلوم الإنسانية الإسلامية، أو بعبارة أخرى أسلمة العلوم الإنسانية، هو النقاش حول إمكانية اتّصاف الفلسفة بوصف الإسلامية، فإنّه بقبول هذا الاتّصاف، تتوفّر الأرضية في الخطوة التالية للبحوث العلمية في إمكانية دراسة الفلسفات المضافة الإسلامية، ويمكن الحديث عن فلسفات مضافة إسلامية مثل فلسفة الأخلاق الإسلامية، وفلسفة التربية والتعليم الإسلامية، وفلسفة الحقوق الإسلامية. فمن ناحية يُطرح هذا السؤال: هل الفلسفة قابلة أساسًا لأن تتّصف بالإسلامية أم لا؟ ومن ناحية أخرى، ما هو تأثير قبول هذا الاتّصاف على مصير سائر الفلسفات المضافة الأخرى؟

حينما نرجع إلى المصادر ذات الصلة، يمكننا استخلاص أنّه على الرغم من أنّ الفلسفة كانت موضع اهتمام في اليونان بجهود فلاسفة من قبيل سقراط وأفلاطون وأرسطو، إلّا أنّها فقدت رونقها في تلك البلاد بعد فترة، فتجمّع الفلاسفة والعلماء في الإسكندرية بمصر، ومع ظهور الإسلام، شمّر المسلمون عن سواعد الجدّ لتلقّي علوم وفنون من سائر الأمم، ولم يقف العلماء المسلمون، وخاصّةً علماء الكلام، موقف التابع والمقلّد المحض مطلقًا، بل مهّدوا بأسلوبهم النقدي والاعتراضي تجاه الفلسفات الوافدة، الطريق لنموّ الفلسفة الإسلامية. لقد برز فلاسفة مثل أبي يوسف الكندي وأبي نصر الفارابي وابن سينا وشهاب الدين السهروردي وصدر الدين الشيرازي، واشتهروا بوصفهم فلاسفةً مسلمين من خلال تأسيسهم منظومات فلسفية متنوّعة في العالم الإسلامي، وظهرت منظوماتهم الفلسفية في قالب ثلاث مدارس فلسفية هي: المشّائية والإشراقية والحكمة المتعالية.

إنّ أوّل نظام فلسفي في العصر الإسلامي أُسّس على يد الفارابي، ثمّ أثمر على يد ابن سينا، وهو فلسفة المشّاء، ثمّ تشكّلت فلسفة الإشراق على يد السهروردي، وأخيرًا نشأت على يد صدر الدين الشيرازي فلسفة باسم "الحكمة المتعالية"، وتجمع عناصر من فلسفة المشّائين وفلسفة الإشراقيين. [انظر: مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ص 22 - 36]

وعليه، فبالرغم من أنّ بعض فلاسفة اليونان ـ وخاصّةً أرسطو كانوا مؤسّسي هذا المنهج، إلّا أنّ الفلاسفة المسلمين، من خلال اعتمادهم على المنهج العقلي نفسه من جهةٍ، واستنادهم إلى المباني والمعارف العقلية الموجودة في الأفكار الدينية من جهة أخرى، قاموا بالتحقيق في المسائل الفلسفية ودراستها في ضوء الغايات المطلوبة في الدين؛ ومن هنا يمكن تسمية فلسفتهم هذه بالفلسفة الإسلامية.

لذا، وخلافًا لبعض الآراء التي تعدّ الفلسفة الإسلامية مجرّد علم كلام إسلامي، أو علم كلام فلسفي، أو حتّى أنّها مجرّد حكمة إسلامية، يمكننا ـ قبل الدخول المباشر في نقاش حول إمكانية وجود فلسفة الأخلاق الإسلامية وتحقّقها الفعلي ـ أن نؤكّد أنّ الفلسفة الإسلامية تقوم على أساس أنّ العقل البشري (مع مراعاة حدوده) يمكنه الوصول إلى حقائق العالم، والأجزاء الأساسية من المعارف الدينية بالبرهان والاستدلال العقلي. وبتعبير آخر، إنّ للفلسفة الإسلامية جذورًا عميقةً في الرؤية الكونية للوحي القرآني، وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، وتراثنا الحديثي؛ تلك الأحاديث التي تؤكّد أنّ العقل هو "الحجّة الباطنة" وتقبل العقل بوصفه مصدرًا مشروعًا للمعرفة.

والمطلب الآخر ـ بحسب تعبير سيدحسين نصر ـ أنّ الفلسفة الإسلامية، بغضّ النظر عن مشاربها المختلفة (المشّاء والإشراق والحكمة المتعالية)، هي فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، إلّا أنّ مفهومها للعقل قد تحوّل وتكامل بواسطة ذلك العالم المعنوي والعقلاني الذي كانت تعمل فيه، تمامًا كما تحوّل مفهوم العقل في مجال أصالة العقل في عصر التنوير، وعمل بشكل مختلف تمامًا مقارنةً بمعنى العقل الجزئي والعقل الكلّي لدى توما الأكويني. وهذا الأمر لا يمكن إنكاره لأيّ شخص درس الفلسفة الإسلامية من داخل تقاليدها، ويبقى حقيقةً أساسيةً رغم محاولات بعض الغربيين والباحثين المسلمين المغتربين الذين استسلموا لعقلانية الفلسفة الجديدة وحاولوا نقل قراءتهم الخاصّة للعقل بمعناه الغربي إلى الفلسفة الإسلامية أيضًا. [انظر: نصر، سه حكيم مسلمان، ص 37]

ثمّ يقول نصر في ختام استدلالاته حول الفلسفة الإسلامية: «كلّ هذه العوامل تدلّ على الطابع الإسلامي للفلسفة الإسلامية، بالطريقة نفسها التي تكون بها الفلسفة المسيحية مسيحيةً، والفلسفة اليهودية يهوديةً. والمثير للدهشة أن لا أحد يعترض على استخدام تعبير الفلسفة اليهودية بدعوى أنّ بعض علماء التلمود على مرّ القرون عارضوها، وينطبق الأمر نفسه تقريبًا على المسيحية. ولكن فيما يخصّ الإسلام، رجّح معظم الباحثين الغربيين اعتبار مجالات أخرى من الفكر الإسلامي مثل علم الكلام "إسلاميةً"، واعتبار الفلسفة الإسلامية "دخيلةً"، ولإثبات دعواهم تمسّكوا بالآراء المعارضة داخل العالم الإسلامي التي عارضت الفلسفة الإسلامية مثلما عارضها علماء التلمود في الديانة اليهودية» [المصدر السابق، ص 47].

يمكن من خلال تقييم الفلسفة الإسلامية، التوصّل إلى أنّ الفلسفة المتّصفة بصفة الإسلامية يمكن أن تكون مؤثّرةً في مصير سائر العلوم الإسلامية الأخرى، وخاصّةً الفلسفات المضافة. ومن أجل توضيح هذا المطلب، يجب أن نشير أوّلًا إلى أنّه يمكن تقسيم العلوم أساسًا من منظور معيّن إلى قسمين: علوم منتِجة، وعلوم مستهلِكة. والعلوم المنتجة هي التي تنتج النظريات والقوانين، مثل الفيزياء والفلسفة والرياضيات. وإلى جانبها تنشأ العلوم المستهلكة، من قبيل علم التفسير، والفقه، وما شابه ذلك في نطاق العلوم الإسلامية. وكذلك في نطاق العلوم غير الإسلامية تعدّ علوم من قبيل الإدارة والطبّ مستهلكةً، فعلم الإدارة بحدّ ذاته يفتقر إلى القوانين والنظريات، ويستمدّ قوانينه من العلوم المنتجة مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وما شابههما. جدير بالذكر أنّ العلوم المستهلكة عادةً ما تكون مزيجًا من المعرفة والمهارة. وبالطبع فإنّ جميع العلوم تعدّ مستهلكةً من

جهـةٍ، ولكـن أحيانًـا يكـون هـذا الاسـتهلاك مرتفعًـا جـدًّا بحيـث يصبـح وجهًـا غالبًـا ومـميّزًا للعلـم. [انظـر: عليـزاده، درآمـدى بـر معرفتشناسـى، فصلنامـهى نـداى صـادق، شـمارهى 8، ص 29]

والنقطـة المهمّـة هنـا هي أنّ لأدنى تغيـيرٍ يطـرأ على العلـوم المنتجـة أو المصـدِّرة آثـارًا واسـعةً في العلـوم المسـتورِدة أو المسـتهلكة، وربّمـا يـؤدّي إلى تغيّرهـا.

مـع هـذه التوضيحـات، يمكـن اعتبـار نسـبة الفلسـفة الإسـلامية إلى فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية نسـبة منتـج إلى مسـتهلك، وإن كان هـذا السـنخ مـن المباحـث لا يوجـد في المصـادر الفلسـفية، بـل في النصـوص الدينيـة، أي يمكـن مـن خـلال اسـتقراء النصـوص الدينيـة اسـتنتاج معـارف في هـذا المجـال، لكـن لا ريـب في أنّ مبـاني الفلسـفة الإسـلامية وأسسـها ومنهجيتهـا سـتؤثّر بشـكل ملحـوظ في فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية، ويبـدو أنّ أيّ حكم حـول إمكانية الفلسـفة الإسـلامية أو عـدم إمكانهـا، سـيكون مؤثّـرًا في النهايـة في إمـكان فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية أو عـدم إمكانهـا.

سابعًا: فلسفة علم الأخلاق

يتضمّـن كلّ علـم بشـكلٍ عامٍّ ثلاثـة أركان أساسـية ومحوريـة هي: "موضـوع العلـم"، و"مبـادئ العلـم" (التصوّريـة والتصديقيـة)، و"مسـائل العلـم". إنّ بعـض المفكّريـن والمؤلّفـين، قبـل الدخـول في العلـم المبحـوث فيـه، يذكـر ـ بالإضافـة إلى الأجـزاء الثلاثـة للعلـوم ـ ثمانيـة أمـور لتكـون مقدّمـةً؛ لأنّ الشـخص بمعرفتـه لهـذه المقدّمـات يمكنـه تعلّـم ذلـك العلـم بشـكل أفضـل وأسـهل، وهـذه الأمـور الثمانيـة مشـهورة بعنـوان "الـرؤوس الثمانيـة"، وهي: تعريـف العلـم، وموضـوع العلـم، وفائـدة العلـم، ومؤلّـف العلـم، وأبـواب العلـم ومباحثـه، ومكانـة العلـم بـين العلـوم الأخـرى، وغـرض العلـم وقصـده، وأخـيرًا طـرق تعليـم العلـم. [انظـر: شـهابى، رهـبر خـرد، ص 10؛ هـادوى تهرانـى، گنجينـهى خـرد، ص 21 - 30]

وعلى سـبيل المثـال، أشـار ابـن سـينا في كتـاب "الإلهيـات"، والميرداماد في "القبسـات"، وصـدر الديـن الشـيرازي في "الحكمـة المتعاليـة"، والآخونـد الخراسـاني في "كفايـة الأصـول"، ومصبـاح الـيزدي في "الأخـلاق في القـرآن" وغيرهـم، إلى هـذا النـوع مـن المطالـب قبـل الدخـول في أصـل البحـث.

وفي ضـوء مـا تقـدّم يكـون المقصـود مـن فلسـفة علـم الأخـلاق (Philosophy of Ethics) بصفتـه فـرعًا مـن فـروع المعرفـة، هـو أنّ موضوعهـا هـو "علـم الأخـلاق" نفسـه، وتناقـش المطالب

المتعلّقة بهذا العلم، من قبيل: كيف نشأ هذا العلم؟ وما التطوّرات التي حدثت فيه؟ وما العوامل التي أدّت إلى هذا التطوّر؟ وما المناهج المستخدمة في هذا العلم؟ وبتعبير آخر، تُطرح فيه مباحث من قبيل الموضوع، والتاريخ، والتطوّرات والتحوّلات، والمنهج، والهدف، والفائدة، والروّاد الأوائل والعلماء البارزون في ذلك العلم. [انظر: مصباح يزدى، دروس فلسفه‌ى اخلاق، ص 10؛ مصباح، فلسفه‌ى اخلاق، ص 17]

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق علم حديث النشأة

يواجه الباحث الأخلاقي أسئلةً أساسيةً حول الأحكام الأخلاقية التي تصدر بناءً على قواعد أخلاقية مقبولة، وتستخدم فيها كلمات مثل "حُسن"، و"قبح"، أو "ينبغي"، و"لا ينبغي". فما المعنى الدقيق لهذه الكلمات؟ وعمّ تحكي؟ وهل الحُسن والقُبح صفتان حقيقيتان لأفعالنا وصفاتنا؟ وهل يمكن إثبات القواعد الأخلاقية كما يتمّ إثبات قوانين الفيزياء أو النظريات الهندسية؟ وهل يمكن بناءً عليها تأسيس مدرسة أخلاقية والدفاع عنها؟ وهل الأخلاق مطلقة أم نسبية؟ وأمثال هذه الأسئلة لا تتعلّق بعلم الأخلاق؛ لأنّ علم الأخلاق يبدأ بافتراضات مسلّم بها مسبقًا، وأمّا فلسفة الأخلاق فإنّها تُعنى بالإجابة العقلية عن هذا النوع من الأسئلة. إذن فلسفة الأخلاق هي بحث فلسفي (عقلي) يدرس المبادئ التصوّرية والتصديقية لعلم الأخلاق. [مصباح، بنياد اخلاق، ص 22؛ مصباح يزدى، دروس فلسفه‌ى اخلاق، ص 10]

إنّ هذه المباحث كانت مطروحةً بشكلٍ عامٍّ منذ العصور القديمة، ولكنّها كتخصّصٍ علميٍّ مستقلٍّ تعدّ ظاهرةً حديثةً جديدة التأسيس حتّى في الغرب، فإنّها لا يتجاوز عمرها قرنًا من الزمان. ويعتقد بعضهم أنّ أدبيات هذا التخصّص ظهرت أوّل مرّة عام 1903 مع نشر كتاب "أسس الأخلاق" لجورج إدوارد مور (George Edward Moore) الفيلسوف الإنجليزي البارز والمؤثّر، ويمكن اعتباره أحد المؤسّسين الرئيسيين لفلسفة الأخلاق التحليلية الحديثة، الذي عدّ فلسفة الأخلاق ليست تخصّصًا توجيهيًّا أو معياريًّا محضًا، بل نشاطًا تحليليًّا لتوضيح المفاهيم الأخلاقية الأساسية مثل الحُسن والصواب والواجب. ومن هنا، يعدّ مور نقطة تحوّل واضحةً تأثّرت بها فلسفة الأخلاق في القرن العشرين بشكل كبير. [انظر: خسروپناه، درسنامه‌ى فلسفه‌ى تاريخ غرب، ص 625]

إذن، الكلام المتقدّم لا يعني اعتبار المسائل المتعلّقة بفلسفة الأخلاق بلا تاريخ سابق في تاريخ الغرب والإسلام، بل بالنظر إلى الوثائق التاريخية يمكن أن

نـرى بوضـوح أنّ أحـد أهـمّ الاهتمامـات الفكريـة للعديـد مـن الفلاسـفة كان التفكـير في الأخـلاق والأمـور الأخلاقيـة والمسـائل المتعلّقـة بهـا. وبنظـرة وصفيـة للوضـع الحـالي يمكـن القـول إنّ فلسـفة الأخـلاق في الغـرب انقسـمت إلى اتّجاهـين: أحدهمـا متجـذّر في أفـكار جـون رولـز (John Rawls) الفيلسـوف الليـبرالي الأمريكـي[3]، ووويليـام ديفيـد روس (William David Ross) الفيلسـوف الاسـكتلندي[4]، وكانـت مسـائلهم واهتماماتهـم متأثّـرةً بشـكل أسـاسي بالجـوّ العـامّ لهـذا العلـم في الغـرب. ولكـن بالتـوازي مـع هـذا الفكـر، تحـرّك تيّـار آخـر نحـو الأفـكار الأخلاقيـة المتأثّـرة بالجـوّ الثقـافي والإسـلامي، بمـا في ذلـك في إيـران؛ إذ توجـد خطوط متفرّقـة منـه في زوايـا الكتـب الكلاميـة والمنطقيـة والفلسـفية، وحـتّى الفقهيـة، وأصبحـت أكـثر جدّيّـةً في الفـترة المتأخّـرة، ممّـا أدّى في نهايـة المطـاف إلى اعتمـاد وحـدات دراسـية، وتشـكّل خطـابٌ خـاصٌّ في هـذا المضمـار.

مـن هنـا، فـإنّ تقـدّم مـور لا يعـني بالـضرورة أنّـه المؤسّـس المطلـق لـكلّ فلسـفة الأخـلاق الحديثـة، ولا شـكّ أنّ هـذا النـوع مـن المباحـث كان موجـودًا قبلـه، وإن كان متفرّقًـا في ثنايـا الكتـب الفلسـفية والأخلاقيـة، وفي فـروع العلـوم المختلفـة. على سـبيل المثـال، لا يمكـن في هـذا المجـال إغفـال دور كتـب قيمـة مثـل "الأخـلاق إلى نيقوماخـوس"، و"تهذيـب الأخـلاق" لابـن مسـكويه، ورسـائل النصائـح والمواعـظ، في طـرح بعـض المباحـث المتعلّقـة بفلسـفة الأخـلاق. والنمـوذج البارز لهـذا النـوع مـن البحـوث يمكـن الاطـلاع عليه أيضًـا في كتـب الـكلام وأصـول الفقه الشـيعي، مثل بحـث الحسـن والقبـح الذاتيـين للأفعـال، والاسـتلزامات العقليـة في علـم الـكلام وعلـم الأصـول، وأخـيرًا كانـت مباحـث مـن هـذا القبيـل تطـرح أحيانًا بشـكل اسـتطرادي وفي طيّـات مباحـث العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة كالحقـوق، وعلـم الاجتمـاع، وعلـم النفـس، والعلـوم الإسـلامية.

ذكـر الأسـتاذ صـادق لاريجـاني ـ وهـو أحـد المفكّريـن المعاصريـن ـ في تقديمـه لترجمـة كتـاب "فلسـفة الأخـلاق في القـرن الحـالي" (Contemporary Moral Philosophy) لوارنـوك (Geoffrey Warnock): «إنّ مفكّرينـا في الـشرق لـم يفتحـوا عادةً بابًـا مسـتقلًّا في فلسـفة الأخـلاق؛ فقـد بحثـوا جـزءًا مـن المطالـب في الفلسـفة، وجـزءًا في الأخـلاق (وليـس فلسـفة الأخـلاق)، وجـزءًا أكـبر في علـم الـكلام، والأهـمّ والأكـثر أساسـيةً بحثـوه في علـم الأصـول» [وارنـوك، فلسـفه‌ی اخـلاق در قـرن حـاضر، ص 13].

3- تمتّـع جـون رولـز بشـهرة كبـيرة بسـبب صياغتـه لنظريـة العدالـة، ويعـدّ مـن أبـرز شـخصيات الفلسـفة السياسـية، وفلسـفة الأخـلاق في القـرن العشريـن.

4- عُرف ويليام روس بعمله في مجال الأخلاق، ومن أشهر مؤلّفاته كتاب "الحقّ والباطل" الذي نُشر عام 1930.

بالنظر إلى المطالب السابقة، يكون السؤال المحوري هو: ما المقصود من فلسفة الأخلاق الإسلامية في الفضاء الاصطلاحي الحالي؟

في مجال فلسفة الأخلاق الإسلامية، وقياسًا لها على العلم الديني وأسلمة العلوم الإنسانية، يمكن الحديث عن مؤيّدين ومعارضين في هذا المجال. يعتقد أحد الباحثين والمؤيّدين لفلسفة الأخلاق الإسلامية أنّ فلسفة الأخلاق، باعتبارها أحد فروع الفلسفة المضافَة، تتأثّر بنوع المدارس الفكرية، والنظريات المطروحة في هذا المجال، وتتأثّر حتمًا بنوع الرؤى الكونية، فمثلًا لا يمكن لشخص يؤمن بالله والمعاد أن يختار نظرية اللذّة أو نظرية القوّة؛ لذلك إذا كانت لنا رؤيتنا الكونية الخاصّة، ونحن كذلك، فبطبيعة الحال يجب أن ننتج فلسفة أخلاقنا الخاصّة أيضًا. ولا يمكننا قبول النظريات التي أنتجت بناءً على رؤية كونية تتعارض مع رؤيتنا، إلّا إذا حدث تغيير جوهري في رؤيتنا الكونية.

وقد أشار باحث آخر في هذا المجال إلى أنّ هدف هذا العلم هو عقلنة النظام الأخلاقي الديني بوصفه النظام الحقّ والمطابق للفطرة الإلهية للإنسان، وذكر أنّه قبل السيّد الطباطبائي كان هذا العلم يبحث بشكل متفرّق في قالب مباحث مثل الحسن والقبح العقليين، والاستلزامات العقلية في علم الكلام وعلم الأصول، ولكن بعد السيّد الطباطبائي تحرّك هذا العلم شيئًا فشيئًا نحو الاستقلال، وأخيرًا نشأ علم فلسفة الأخلاق الإسلامية عندما ألّف الأستاذ مطهري كتابه الشهير "فلسفة الأخلاق". [انظر: معلمی، فلسفه‌ی اخلاق، مجله‌ی قبسات، شماره‌ی 39، ص 143]

ممّا تقدّم يمكن الوصول إلى تصوّر وهو أنّ علم فلسفة الأخلاق الإسلامية يمكن تفسيره في فضاءين وهما التعريف والتحقّق. وفلسفة الأخلاق في مقام التعريف هي عبارة عن الجهود التي بذلها طيف من المفكّرين المسلمين في تراث الأخلاق والفلسفة الإسلامية، وهي في طريق التحوّل إلى علم. أمّا فلسفة الأخلاق في مقام التحقّق فهي مجموعة الأقوال والكتب المختلفة التي أُلّفت في هذا المجال.

المبحث الثالث:

دراسة الآراء المختلفة بخصوص فلسفة الأخلاق الإسلامية

لقد نال العلم الديني وأسلمة العلوم الإنسانية اهتمام المفكّرين المسلمين وعنايتهم لعدّة عقود. فتحدّث بعضهم عن توطين هذه العلوم، ورأى بعضهم الآخر ـ في ضوء المنشإ الغربي لهذه العلوم ـ أنّ تحقيق هذا الهدف غير ممكن؛ ولذلك نهضوا بفكرة

تأسيس علوم إنسانية إسلامية. ويعتقد مفكّرون آخرون أيضًا أنّه يمكن في ضوء المباني والافتراضات المسلّم بها، والأهداف، وتجاوز الاقتصار على المنهج التجريبي، متابعةُ الموضوعات والمسائل المطروحة في العلوم الإنسانية في قالب إسلامي وديني. ويبدو أنّ قصّة فلسفة الأخلاق أيضًا تواجه مصيرًا مشابهًا لعلم النفس الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، وما شابه ذلك. ومع ذلك، تحاول هذه الورقة البحثية طرح الآراء المختلفة بخصوص إمكانية دراسة فلسفة الأخلاق الإسلامية وتصنيفها في قالب ثلاث رؤًى: رؤية استحالة وجود فلسفة الأخلاق الإسلامية، ورؤية إمكانية تحقّق فلسفة الأخلاق الإسلامية، ورؤية تحقّق فلسفة الأخلاق الإسلامية بالفعل. وبالطبع، قبل طرح هذه الرؤى، من الضروري التذكير بأنّ مساواة "الأخلاق الفلسفية"[5] بـ "فلسفة الأخلاق" غير جائزة، رغم إمكانية الاشتراك في بعض المسائل. بعبارة أخرى، يتناول هذا المقال بحث فلسفة الأخلاق وليس الأخلاق الفلسفية.

الرأي الأوّل: المدافعون عن إمكانية وجود فلسفة الأخلاق الإسلامية وتحقّقها الفعلي

ذكرنا سابقًا أنّ هذا الرأي تشكّل بعد المباحث الفلسفية التي طرحها السيّد الطباطبائي، ونتيجةً لها صدرت كتب فلسفة الأخلاق للأستاذ مطهري، وفلسفة الأخلاق لمصباح اليزدي وما شابه ذلك، وما تزال فلسفة الأخلاق في الإسلام تقدَّم منذ بضع سنين في قالب وحدات دراسية. ويعتقد أنصار هذا الرأي أنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية ممكنة نظريًّا، وأنّ هذا العلم يمتلك القدرة على التشكّل علميًّا، وليس ذلك وحسب، بل إنّها قد تحقّقت فعليًّا في العالم الواقعي وفي الكتب والمقالات والأدبيات المنتجة، وهذا التحقّق بحد ذاته دليل على الإمكانية أيضًا، وأصحاب هذا الرأي يطرحون عدّة أدلّة على مدّعاهم:

الدليل الأوّل: وحدة الهدف بين فلسفة الأخلاق والفلسفة الإسلامية

إنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية تعدّ من العلوم الوصفية والنظرية، فهي وإن كانت في طبقتها النظرية والأنطولوجية وصفيةً وتفسيريةً، لكنّها في جوهرها وغايتها علمٌ معياريٌّ وغائيٌّ بعمق؛

5- نشأت الأخلاق الفلسفية بالتوازي مع سائر العلوم الأوائل (مثل المنطق)، مع بداية موجة ترجمة آثار حكماء اليونان إلى العربية في عهد خلافة المأمون العباسي. وكان أبرز ممثّليها في العصر المبكّر يعقوب بن إسحاق الكندي المعروف بفيلسوف العرب. ثمّ حظيت في عام 58 للهجرة باهتمام فلاسفة العالم الإسلامي، وبلغت كمالها على أيدي كبار الأعلام مثل محمّد بن زكريّا الرازي، وأبي نصر الفارابي المعلّم الثاني، وأبي الحسن العامري، وأبي عليٍّ مسكويه، وابن سينا. وقد ذكر علماء الأخلاق بلحاظ المنهج، أربعة اتّجاهات: الأخلاق العقلية والفلسفية، والأخلاق النقلية، والأخلاق العرفانية الشهودية، والأخلاق التوليفية (التركيبية). [انظر: گروهی از نویسندگان، کتاب‌شناسی اخلاق اسلامی]

فليس من التناقض تحويل هدف العلم الوصفي إلى هدف العلم المعياري، بل هو كاشفٌ عن بنية متعدّدة الطبقات وغائية لهذا النظام الفكري، وتحليل هذه المسألة بحدّ ذاته يحتاج إلى تأليفٍ مستقلٍّ. وعليه، يمكن القول إنّ توقّع "بناء الإنسان" من فلسفة الأخلاق الإسلامية نتيجةً لعلم معياري وتوجيهي، ليس توقّعًا غير معقول، بل يمكن تحقّقه. بعبارة أخرى، إنّ هدف "بناء الإنسان" معياريًّا، إنّما ينبثق من داخل علم وصفي ـ نظري عندما يكون موضوع وصف ذلك العلم "واقعيةً غائيةً وقيميةً"، ويرى الإنسان نفسه ـ بوصفه جزءًا من هذه الواقعية ـ مخاطبًا ومسؤولًا تجاهها. وفلسفة الأخلاق الإسلامية تمتلك هذه البنية تحديدًا.

إذن، تصوّر وحدة الهدف بين فلسفة الأخلاق والفلسفات الإسلامية يعني أنّ هدف كلا العلمين هو بناء الإنسان، وأنّ الهدف من إنشاء علم الفلسفة بين المسلمين كان مختلفًا بطبيعته؛ إذ تمّ التركيز فيه بشكلٍ خاصٍّ على بناء الإنسان وجعله أكثر أخلاقيةً.

ومن الأدلّة التي يسوقها أنصار فلسفة الأخلاق الإسلامية هو اعتقادهم بأنّ أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه، وفلسفة الأخلاق الإسلامية قد تحقّقت عمليًّا، والمدارس والآراء في هذا المجال قد طرحت في العلوم الإسلامية ووصلت إلى صياغة مناسبة نسبيًا. فمثلًا، بحث معيار الحسن والقبح طرح أوّلًا في علم الكلام من خلال آراء الأشاعرة والعدلية، وامتدّت هذه المباحث لتصل إلى فلسفة الأخلاق بشكلٍ عامٍّ والأخلاق المعيارية. وفقًا لرأي الأشاعرة، الحسن هو ما أمر الله به، ووفقًا للرأي الثاني، الحسن هو ما يحكم به العقل. وكلا الرأيين، على الرغم من الاختلافات الواضحة بينهما، يقولان في الواقع شيئًا واحدًا. إنّ ما يأمر به الله هو أمر عقلاني أيضًا، وتبريره العقلاني ليس بعيدًا عن متناول العقل البشري. ومع ذلك، فإنّ ما يمكن أن يكون أساسًا للعمل وله ضمان التنفيذ، هو الحسن الذي يأمر به الله ﷻ. كما تسعى الفلسفة الإسلامية إلى جعل الإنسان منسجمًا مهما أمكن مع الوجود المطلق أو الخير المحض، بطرق عقلانية واستدلالية.

يشير هذا الرأي إلى الجهود التي بذلها العلماء المتقدّمون والمتأخّرون، أمّا المتقدّمون فإنّه بالإضافة إلى كتبهم التي حملت عنوان الأخلاق بشكل صريح، فإنّ كتب المواعظ والنصائح التي ألفها مجموعة من المفكّرين الأخلاقيين تعدّ من بين الأعمال ذات الصلة بفلسفة الأخلاق. وهذه الفئة من الأعمال تمثّل الجانب العملي والتطبيقي لتلك الفلسفة الأخلاقية نفسها التي سبق شرحها في إطار الحكمة العملية. وبعبارة أخرى، إنّ للنظرية الأخلاقية

في نطاق الحكمة العملية جانبين نظري وعملي، فجانبها النظري يقع على عاتق فلسفة الأخلاق، وجانبها العملي يقع على عاتق كتب المواعظ والنصائح والتوجيهات الأخلاقية التي يقدّمها علماء الأخلاق والوعّاظ كتابةً أو عبر المواعظ الشفوية. ويمكن اعتبار هذا النوع من الجهود بمنزلة التمهيد لتأسيس فلسفة الأخلاق ونشأتها، وهو الأمر الذي مهّد الطريق فيما بعد لتأليف كتب مستقلّة في مجال فلسفة الأخلاق.

وفي هذا السياق، يمكن الاستشهاد بجهود المتأخّرين، وخاصّةً الشيخ مصباح اليزدي، واعتبار جهوده في كتبه المختلفة المتعلّقة بالأخلاق أحد أدلّة تشكّل هذا العلم. يشير أحد المؤلّفين إلى أنّ الشيخ مصباح يعدّ فيلسوفًا مؤسّسًا في هذا المجال، ويقول في هذا السياق: «لقد قدّم الشيخ مصباح علم فلسفة الأخلاق الإسلامية بشكل مدوَّن ومنظَّم؛ وبالرغم من أنّ مسائل من فلسفة الأخلاق كانت مطروحةً بشكل استطرادي ومتفرّق في ثنايا الكتب الكلامية والفلسفية والأصولية وحتّى المنطقية، إلّا أنّ الشيخ مصباح هو الشخص الذي قدّم علم فلسفة الأخلاق الإسلامية بشكل منهجي لا سابق له» [شريفی، فيلسوف مؤسّس، روزنامه‌ی كيهان، شماره‌ی 22960].

والنتيجة هي أنّ المباحث المتعلّقة بهذا المجال كانت متداولةً في أوساط المفكّرين الغربيين والمفكّرين المسلمين، كما طُرحت مباحث مرتبطة بفلسفة الأخلاق بشكلٍ مستقلٍّ أو ضمن علوم أخرى، ممّا يمكن أن يمثّل مادّةً مناسبةً لتشكيل نظام فلسفة الأخلاق الإسلامية. وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة لدى علماء الشيعة إلى مبحث الألفاظ في علم الأصول، وكذلك تعارض الأدلّة، وإلى مبحث المشهورات في علم الكلام، وإلى القضايا الأخلاقية، والحسن والقبح الذاتيين، وفي الفلسفة جزء من الحكمة العملية وعلم النفس. لكنّ هذا العلم تخصّص يعدّحديث النشأة حتّى في الغرب.

الرأي الثاني: المدافعون عن إمكانية تحقّق فلسفة الأخلاق الإسلامية

يتّفق طيف من أنصار فلسفة الأخلاق الإسلامية على إمكانية إنشاء هذا العلم، ويكمن خلافهم مع الرأي الأوّل في مسألة الوقوع؛ إذ يعتقدون أنّه لم يتحقّق بعد بمعناه التامّ كعلمٍ، وأنّ الفلاسفة المسلمين لم يستخدموا أبدًا عباراتٍ ومفرداتٍ فلاسفة الأخلاق بالمعنى الاصطلاحي.

من هذا المنظور، فإنّ فلسفة الأخلاق هي أحد فروع نظرية المعرفة التي ظهرت بعد إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، وبالتالي، فإنّ مباحثها ليست أخلاقيةً نهائيًّا، بل هي

"ناظـرة إلى الأخـلاق". فـفي بعـض الأحيـان يقـوم شـخص بالوعـظ والدعـوة إلى الأخـلاق، وأحيانًـا يقـوم شـخص مثـل المرحـوم الملّا مهـدي الـنراقي في كتابـه "جامـع السـعادات" بتأليـف في الأخـلاق الإسـلامية؛ أي أنّـه يطـرح نظريـةً ثـمّ يجمـع الآيـات والروايـات ليحـاول إيجـاد وجه عقلي وفلسـفي لهـا، وهـذا في الأصـل هـو "علـم الأخـلاق" وليـس فلسـفة الأخـلاق.

يفـرّق هـذا الـرأي بـين التعامـل الوعظـي الناظـر إلى الأخـلاق نفسـها، وذلـك الناظـر إلى علـم الأخـلاق، ويعتقـد أنّـه كان لدينـا في العالـم الإسـلامي في الحـدّ الأقـصى مقاربـةٌ وعظيّـةٌ، أو على الأكـثر علـم أخـلاق، وليـس مقاربـةً ونهجًـا ناظـرًا إلى الأخـلاق. وعلى هـذا الأسـاس فـإنّ الطريـق المتبـقّي هـو أن نؤسّـس فلسـفة أخـلاقٍ إسـلاميةً؛ أي أن نطالـع المسـائل المطروحـة في الغـرب، ثـمّ نحـاول أن نجـد لهـا إجابـاتٍ في ضـوء النصـوص الإسـلامية. واليـوم، تتّجـه المباحـث الأخلاقيـة لدى الغربيـين أنفسـهم تجـاه المسـائل المعياريـة، أكـثر مـن اتّجاههـا نحـو المباحـث المنطقيـة (Logical) والمعرفيـة. وتبحـث الأخـلاق المعياريـة عـن مصاديـق الأخـلاق، لكنّنـا هنـا لا نبحـث عـن الأخـلاق المعياريـة.

يـرى أنصـار هـذا الـرأي أنّ أتبـاع تأسـيس فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية ـ حـتّى الشـيخ مصباح يـزدي رغـم كلّ جهـوده وإنتاجـه لأعمـال متنوّعـة، وخاصّـةً بعـد دخـوله في مجـال فلسـفة التربيـة والتعليـم الإسـلامية ـ لـم ينجحـوا في تأسـيس فلسـفة أخـلاق إسـلامية ذات منهجيـة واضحـة، ومـا يـزال أمامهـم طريـق طويـل للوصـول إلى هـذا الهـدف.

وقـد أذعـن أحـد المفكّريـن في مذكّـرة له بعنـوان "فلسـفة الأخـلاق" ضمنيًّـا بوجـود فجـوة بـين الوضـع الحـالي والوضـع المطلـوب، وقـد أشـار إلى ضرورات فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية مثـل تقديـم نظـام أخـلاقي، واسـتخراج فلسـفة الأخـلاق مـن الآيـات والروايـات، وتقديـم لـوازم المبـاني البعيـدة والقريبـة ونتائجهـا، وأخـيرًا العـرض الدقيـق للعلاقـات الكلّيـة والجزئيـة القائمـة بـين فلسـفة الأخـلاق، وسـائر العلـوم الإسـلامية الأخـرى. [معلمـی، فلسـفه‌ی اخـلاق، نشريـه‌ی قبسـات، شـماره‌ی 39 و 40، ص 143]

الرأي الثالث: المدافعون عن امتناع تحقّق فلسفة الأخلاق الإسلامية

إلى جانـب الرأيـين السـابقين، هنـاك طيـف مـن الباحثـين في مجـال الأخـلاق، والذيـن ينتمـون غالبًـا إلى فضـاء التنويـر الديـني، يعتقـدون باسـتحالة وجـود أيّ نسـبة بـين فلسـفة الأخـلاق ومجال الديـن. وأسـاس هـذا الـرأي هـو أنّ العلاقـة بـين الديـن والأخـلاق ليسـت علاقـةً معرفيـةً، بـل هي

على أكثر تقديرٍ علاقة سببية وتاريخية؛ وذلك لأنّ الدين كان على الأكثر أحد أسباب الترويج لإشاعة الأخلاق عبر التاريخ، وهذه العلاقة السببية والتاريخية لا تخلق أيّ علاقة معرفية.

ويرى أنصار هذا الرأي أنّ الأخلاق تشتمل على قضايا الحسن والقبح والإلزامات (الواجبات والمحظورات)؛ ولذلك لا يمكن أن تستند إلى الدين. وإسناد الأخلاق إلى الكتاب والسنّة هو نوع من الرؤية الأشعرية، وهذه الرؤية باطلة في باب الأخلاق؛ لأنّه إذا افتُرِض استناد هذه الأمور من حسن وقبح وإلزامات إلى الأوامر والنواهي الإلهية، فمن الذي أوجب العمل بأوامر الشارع ونواهيه؟ كما أنّ إسناد هذا الوجوب أيضًا إلى الشرع يؤدّي إلى نوع من التسلسل؛ لذلك ليس لدينا خيار سوى قبول الإلزامات العقلية المستقلّة عن الشرع وتجاهل النظرة الأشعرية.

ومن هذا المنظور، إنّ فلسفة الأخلاق بالمعنى الاصطلاحي كانت في الأساس ذات توجّه علماني، وقد تشكّلت في فضاء خالٍ من الأفكار الدينية واكتسبت علاقةً معرفيةً. وتدّعي فلسفة الأخلاق أنّها تبحث حول الموضوعات، والمحمولات، والقضايا الأخلاقية، وطبيعة السعادة، والفضيلة، والقيم، بشكلٍ مستقلٍّ عن أيّ افتراض مسبق، وذلك خلافًا لمصادر مثل العرفان أو الفقه. وهذا هو تمامًا الادّعاء الرئيسي لنظرية المعرفة، بأن تقف خارج نطاق معيّن وتتحدّث عنه. إنّ فلسفة الأخلاق هي في الأساس شأن علماني؛ ولذلك يبدو الجمع بينها وبين المصادر الدينية صعبًا للغاية.

ويعتقد هذا الطيف من التنويريين ـ إلى جانب استدلالهم المعرفي القائم على تصوّر ثنائية معرفية تفصل فلسفة الأخلاق عن الدين ـ أنّ الفقه من الناحية التاريخية، قد احتلّ مكان الأخلاق في العالم الإسلامي، وأنّ نحافة الأخلاق وفلسفة الأخلاق هي نتيجة للتضخّم المفرط الذي ابتلي به الفقه. ويرى أتباع هذه الرؤية أنّ الفقهاء المسلمين يعتقدون عادةً بأنّ الفقه هو بديل للأخلاق، وأنّه جاء أساسًا ليُغني المسلمين عن الأخلاق [فنايى، فلسفه‌ى اخلاق اسلامى و رابطه‌ى دين و اخلاق، نشريه‌ى خرد مانا، شماره‌ى 2، ص 9 - 16]، ومن ناحية أخرى، لم تجرِ مناقشة المباحث الأخلاقية في التقليد الفلسفي أبدًا، وكان التركيز الرئيسي في فلسفة المسلمين على المسائل الأنطولوجية مثل الماهية والوجود وما شابه ذلك.

إنّ هذا الادّعاء يحتاج إلى تأمّل جدّي بالنظر إلى ما سبق، ويكفي لإبطاله ذكر أعمالٍ ـ ولو قليلة ـ في قسم الأخلاق من الحكمة العملية في الفلسفة الإسلامية.

والسبب الآخر لامتناع تحقّق فلسفة الأخلاق القائمة على المباني الدينية والإسلامية هو مسألة علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). ففي الأنثروبولوجيا الإسلامية، يُطرح الإنسان بوصفه خليفةً لله، والإنسان الهابط سيعود إلى الله مرّةً أخرى في قوس الصعود. وفي مثل هذا الفضاء، تكتسب الأخلاق "طريقية" ولا يكون لها "موضوعية"؛ أي أنّنا لا نسعى إلى إثبات أنّ الإنسان أخلاقي؛ لأنّ الإنسان أخلاقي بالفطرة. (وعلى هذا الأساس يعتقد العديد من الفقهاء والعلماء الإسلاميين أنّ الشريعة الإسلامية متوافقة تمامًا مع الفطرة البشرية)، والإنسان إذا عمل وفقًا لفطرته سيكون أخلاقيًّا.

وفي مقام نقد هذا القول، تظهر ملاحظتان جادّتان: الأولى، إذا كان المقصود بالطريقية هي أنّ الفضائل الأخلاقية تعدّ وسيلةً للتقرب إلى الله، أو الوصول إلى السعادة الأخروية، فهذه النظرة تختلف عن رأي فلاسفة الأخلاق مثل أرسطو (الذي يؤمن بالفضيلة بوصفها غايةً)، ولكنّ هذا الأمر في حدّ ذاته لا يؤدّي إلى امتناع "فلسفة الأخلاق الإسلامية"؛ بل يمكن أن يكون موضوعًا ومحورًا للتأمّلات الفلسفية من خلال طرح أسئلة مثل: هل الأخلاق طريقية؟ ما نسبة الغاية والوسيلة في الأخلاق؟

إضافةً إلى ذلك، إنّ مجرّد كون الأخلاق فطريةً لا يلغي الحاجة إلى تفكير منهجي حول الأخلاق، ويمكن التساؤل: ما المقصود بأنّ الإنسان أخلاقي بالفطرة؟ هل يعني أنّ جميع الأحكام الأخلاقية موجودة في الفطرة بشكل تفصيلي؟ أم أنّ كلّيات الأخلاق فقط (مثل حسن العدل وقبح الظلم) هي الفطرية؟ وعلى فرض القبول بأصل الفطرة الأخلاقية، سنواجه أيضًا هذه الأسئلة الفلسفية: هل الأحكام الأخلاقية عينية أم ذهنية؟ وما العلاقة بين العقل والشرع في الأخلاق؟ وكيف يمكن حلّ التعارض بين القيم الأخلاقية؟ ومن أين ينشأ التكليف الأخلاقي؟ والنتيجة هي أنّ فلسفة الأخلاق، سواء في التقليد الإسلامي أو الغربي، يجب أن تقدّم إجابةً مناسبةً لهذا النوع من الأسئلة.

بيان الرأي المختار

عند بيان الرأي المختار في فلسفة الأخلاق الإسلامية، نحن بحاجة إلى الاهتمام الجادّ بمبدأين هما:

المبدأ الأوّل: الاهتمام بالإمكانات الداخلية

لقد تأثّرت الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى التي احتكّت بها، لكن لا على نحو

التبعية المطلقة، بل تطوّرت اعتمادًا على مكوّناتها الداخلية ونصوصها الدينية، فأثمرت نتائج جديدةً. فعلى سبيل المثال، في موضع بحثنا، توجد إمكانات عديدة وعميقة في مجال مباحث فلسفة الأخلاق داخل العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام، والفلسفة، والفقه، والأصول. وهذه العلوم يمكنها، سواء في مجال المحتوى أو المنهج، أن تقدّم عونًا كبيرًا لتشكّل فلسفة الأخلاق الإسلامية.

وفي مجال المحتوى، هناك إمكانات متنوّعة، يمكن لبضعة موارد منها فقط ـ مثل مسألة الحسن والقبح ـ أن يتحوّل إلى مسألة كبرى في فلسفة الأخلاق الإسلامية. وكذلك مباحث الألفاظ، أو بحوث الأصول العملية في علم الأصول؛ إذ يمكنها تقديم خدمات جليلة لعلم فلسفة الأخلاق الإسلامية، وقد نوقشت مباحث مشابهة لمباحث الألفاظ فيما وراء الأخلاق مرارًا وتكرارًا. ومن ناحية أخرى، وفي نطاق المنهج أيضًا، فإنّ تاريخ المئات من السنين للمباحث الحكمية والفلسفية في المدارس الفلسفية الثلاث: المشّائية، والإشراقية، والصدرائية، وما ضمّته من تدقيقات عقلية، يمكنها أن تكون ذات فعّالية عالية في فلسفة الأخلاق الإسلامية.

كما يمكن للمنهج الاجتهادي أن يلعب دورًا رئيسيًّا وأساسيًّا في تشكّل فلسفة الأخلاق الإسلامية لتكون علمًا منهجيًّا ومتوافقًا مع العقل والوحي.

إنّ هذا المنهج، من خلال تقديم منطق للاستنباط، وتعميق المباحث النظرية، وخلق القدرة على الإجابة عن المسائل الجديدة، يمتلك القابلية على تشكيل فلسفة الأخلاق الإسلامية وتأسيسها، شرِيطة أن يتّسع أفق الاجتهاد من مجرّد استنباط الأحكام الجزئية، إلى إعادة النظر في المباني الكلّية أيضًا. لقد حظي هذا الأمر الخطير باهتمام بعض المفكّرين المعاصرين، ويمكن ذكر السيّد محمدباقر الصدر ومنهجه الاستكشافي القائم على الاجتهاد [انظر: موسوی، الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی، ص 310 - 314]، وكذلك جهود الأستاذ علي عابدي الشاهرودي الذي قدّم بناءً على التقليد الحوزوي "للاجتهاد" منهجيةً مستقلّةً لإنتاج العلم الديني. [انظر: المصدر السابق، ص 473 و474]

المبدأ الثاني: عدم اعتبار الغرب منظومةً مؤسّسةً للمسائل

إنّ المسائل والعناوين والعلوم التي تشكّلت في فضاء خطاب الحداثة، متأثّرة كلّها بمسائل تلك المجتمعات نفسها، وفلسفة الأخلاق في الغرب أيضًا، تبعًا للجوّ الأنسنيّ والعدمي

السائد في الغرب، متأثّرة بذلك الجوّ الذي نشأ بعد رينيه ديكارت (René Descartes)، الذي شكّك حتّى في وجود نفسه، ناهيك عن الإله والميتافيزيقا ومعنى الحياة.

ولهذا السبب نفسه، يبدو أنّ فلسفة الأخلاق الغربية وعناوينها المتعدّدة والمتنوّعة في "ما وراء الأخلاق"، والأخلاق المعيارية، والأخلاق التطبيقية وما إلى ذلك، كلّها متأثّرة بهذه الثقافة التي جوهرها الأنسنة، وبداية تغيّراتها كانت مبنيّةً على تغييرات واسعة في نظرية المعرفة الإنسانية، التي ترى الإنسان مصدرًا للمعرفة ولا تهتمّ بالوحي إطلاقًا. في مقابل هذه الثقافة، تقوم الثقافة الإسلامية على محورية الله ﷻ، وتعدّ الإنسان محلًّا للمعرفة وعضوًا في الوجود. إنّ هاتين الرؤيتين، في ضوء المباني والأهداف، سينتجان فلسفتين أخلاقيتين مختلفتين بمسائل فرعية مختلفة، بحيث لا تشترك فلسفة الأخلاق الغربية مع فلسفة الأخلاق الإسلامية إلّا في المنهج والقليل من المسائل الفرعية، ولكنّهما مختلفتان تمامًا من حيث الطبيعة والماهية. وفي ضوء ما تقدّم، يمكن في هذا المقال التصريح بأنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية هي في مرحلة التنظير من العلوم الممكنة، وفي مرحلة التطبيق أيضًا حقّقت نجاحاتٍ على طريق تشكّل العلم في هذا المجال. كما يمكن إدراك هذا الأمر المهمّ بالرجوع إلى بعض الأعمال القيّمة التي ذكرناها فيما سبق.

المبحث الرابع: مكوّنات فلسفة الأخلاق الإسلامية

يبدو أنّ شرح المؤشّرات والمكوّنات المهمّة لفلسفة الأخلاق الإسلامية يمكن أن يساعد فيما بعد في شرح نظرية الإمكانية والوقوع التكاملي لهذا العلم، ويمكن ذكر أهمّ مؤشراته تحت العناوين التالية:

أوّلًا: التركيز الأكبر على الأخلاق المعيارية

يمكن تقسيم جغرافيا علم فلسفة الأخلاق في عصرنا إلى ثلاثة أقسام عامّة: المباحث العقلية وما وراء الأخلاق (Meta ethics)، والأخلاق المعيارية (Normative ethics)، والأخلاق التطبيقية (Applied Ethics)، وهي تسعى إلى خلق ثلاثة مجالات مختلفة بنظريات وآراء تفصيلية. ويبدو أنّ من العناصر والمؤشّرات الرئيسية لفلسفة الأخلاق الإسلامية غيابَ هذه التفريقات المتداولة. فإنّه في فلسفة الأخلاق الإسلامية، يتمّ أحيانًا معالجة المباحث الدلالية المشابهة لما وراء الأخلاق، وأحيانًا نظرية القيمة عند أبي نصرٍ الفارابي، ونظرية الغاية لابن مسكويه، وأحيانًا تُطرح قواعد الأخلاق التطبيقية على طريقة الملّا مهدي النراقي. وفي

هـذا العلـم، تحظـى مباحـث الأخـلاق المعياريـة بأكـبر قـدر مـن الأهمّيـة، وكأنّ معـاني الكلمـات والمفـردات الرئيسـية مثـل معـاني الحسـن والقبـح، أو الواقعيـة واللاواقعيـة تُعـدّ أمـورًا مفهومـةً للجميـع؛ ولذلـك يتـمّ التركـيز أكـثر على الجانـب التطبيـقي والعمـلي للأخـلاق.

ثانيًا: الأنا الحقيقية بدل الأنا المصطنعة

مـن نقـاط التمايـز والعناصر الرئيسـية في فلسـفة الأخلاق الإسـلامية، التركـيز على "الأنا الإنسـانية" و"الأنـا العلويـة"، وإلى حـدٍّ مـا اعتبـار الفضائـل الداخليـة أهـمّ مسـألة أخلاقيـة [انظر: مطهرى، مجموعه‌ى آثار، ج 13، ص 739]، بينمـا تتّجـه فلسـفة الأخـلاق والأخـلاق التطبيقيـة في الغـرب نحـو "الأنـا" المصطنعة والتوافقيـة، ومـن هنـا تصبـح أخـلاق المهـن إحـدى أولويـات الأخـلاق الغربيـة. [انظـر: گروهـى از نويسـندگان، اخـلاق كاربـردى، ص 17 - 23] وقـد تجلّـت هـذه المسـألة حـتّى في تعريـف الأخـلاق؛ إذ عُرِّفـت في إطـار الأخـلاق الإسـلامية بأنّهـا ملكـة نفسـانية تسـبّب صـدور الأفعـال بسـهولة ويُسـر مـن الإنسـان دون حاجـة إلى فكـر ورويّـة. [النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 46]، ولكـن في الأخـلاق الجديـدة، تُطـرح الأخـلاق باعتبارهـا ناظـرةً إلى السـلوك، وهي ليسـت متركّـزةً ولا منحـصرةً في الخُلـق، والأمـور الأنفسـية، بـل تدخـل إلى مجـال السـلوك، والمنظومـة، والنظـام، وتُعـرف الأخـلاق بأنّهـا سـلوك تواصـلي، ومسـتقّر، وقائـم على مصالـح أو حقـوق طـرف التواصـل. [فرامرز قراملكى، اخلاق حرفه‌اى ، ص 35]

ثالثًا: دور الدين

إنّ فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية ـ كمـا هـو واضـح ـ لا تُزيـل تأثير الديـن من التفكير الفلسـفي، ولا تخطّـط وتـشرح نفسـها بمعـزل عـن التجربـة الوحيانيـة أساسًـا. وخلافًـا للفلسـفات الغربيـة بعـد عـصر النهضـة (renaissance) الـتي هي علمانيـة تمامًـا؛ فـإنّ فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية في الواقـع تشـتمل على حـوار (dialogue) قائـم بـين اللاهـوت والأخـلاق، وهـذه الملاحظـة لا تعـني أنّ فلسـفة الأخـلاق الغربيـة ليسـت فلسـفة أخـلاق المتديّنـين، فـإنّ طيفًـا لا يسـتهان بـه مـن أتبـاع هـذه الرؤيـة كانـت لديهـم ميـول دينيـة، بـل كانـوا يربطـون الأمـور الأخلاقيـة بطريقـةٍ مـا بـالإله، إلّا أنّهـم في مجـال تشـكيل اتّجاهـات فلسـفتهم الأخلاقيـة وتنظيمهـا أزالـوا دور الديـن واللاهـوت والإله بشـكل كامـل. وذلـك بخـلاف فلسـفة الأخـلاق الإسـلامية، الـتي يكـون منظّروهـا متديّنـين، وأنظمتهـا متأثّـرة بالجـوّ الديـني؛ ولذلـك فـإنّ مفـرداتٍ رئيسـيةً مثـل "التـوكّل"، و"التسـليم" مسـتعملةٌ بكـثرةٍ فيهـا، بـل حـتّى أنّهـم اسـتفادوا أحيانًـا مـن الآيـات والروايـات ولـو للتأييـد. [انظـر: مصباح يـزدى، رابطـه‌ى علـم و ديـن، ص 149 - 158]

رابعًا: بعض الابتكارات الجديدة

إنّ الرجوع إلى آثار بعض الفلاسفة والمفكّرين المعاصرين يشهد على حقيقة وجود ابتكارات جديدة قد تشكّلت في ساحة فلسفة الأخلاق. فعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى آثار السيّد محمدحسين الطباطبائي في استخراج نظام أخلاقي قرآني المحور، والأستاذ مطهري في تقديم تفسير منهجي وفلسفي للأخلاق الإسلامية، والأستاذ مصباح يزدي في تقديم مخطّط "الهرم النفسي" [انظر: مصباح يزدى، اخلاق در قرآن، ج 2]، و"نظرية القرب" [انظر: مصباح يزدى، نقد و بررسى مكاتب اخلاقى، ص 339 - 356]. كما يمكن الإشارة إلى نظرية الأستاذ صادق آملي لاريجاني في "تحليل الإلزامات الأخلاقية والعقلية"[6]، وتشكّل إجراءات جديدة في الأخلاق التطبيقية الإسلامية من قبل محمدتقي إسلامي[7]. وقد حاول هؤلاء المفكّرون المعاصرون تنظيم المباحث المتفرّقة في التراث القديم في قالب علمي جديد تحت عنوان "فلسفة الأخلاق"، ومن خلال التركيز على مفهوم رئيسي مثل السعادة، والعدالة، والفضيلة، مع التركيز على محورية التعاليم الدينية، ساهموا أحيانًا في إثراء هذا النوع من المباحث، من قبيل كتاب: "منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية" لآية الله جوادي آملي، وكتاب: "العلاقة بين العلم والدين" لآية الله مصباح يزدي، و"مسألة ما يجب وما يكون: دراسة في العلاقة بين القيمة والواقع" لمحسن جوادي. إنّ الخوض في كلّ واحدة من هذه الحالات ممّا لا يستوعبه هذا المقال؛ لذلك نكتفي بالتعرّض إلى واحد منها وبنحو الاختصار. ومن خلال الرجوع إلى مؤلَّفات العلّامة مصباح يزدي، يمكن استخلاص عدّة نقاط جديرة بالملاحظة في نظريته الأخلاقية:

1ـ خلافًا للنظرة السائدة في المباحث الأخلاقية التي تحصر موضوعها في الملكات الراسخة في النفس، فقد تخطّى الأستاذ مصباح ذلك ووسّع دائرة علم الأخلاق لتشمل مجال السلوكيات الأخلاقية أيضًا؛ ليتمكن بذلك من التعرّض أيضًا إلى المباحث المطروحة في الأخلاق التطبيقية والمهنية بمجالها الواسع. [مصباح يزدي، دروس فلسفه‌ى اخلاق، ص 10]

6- راجع: https://amolilarijani.ir/ موقع صادق آملي لاريجاني، فبحسب رؤيته، ومن المنظور "الأنطولوجي"، فإنّ الإلزامات الأخلاقية هي إلزامات حقيقية يدركها الإنسان إدراكًا وجدانيًّا مباشرًا. ومتعلَّق هذه الإلزامات هو ماهية الفعل وطبيعته، وهما ثابتان في عالم التقرّر الماهوي ونفس الأمر. ومن المنظور "الدلالي" وعلم المعنى، فإنّ هذه الإلزامات الواقعية قابلة للإبراز على نحوين: إخباري وإنشائي. وكذلك فإنّ طريق معرفة هذه الإلزامات، من المنظور "الأبستمولوجي"، هو اتّحاد طبيعة الفعل مع نفس الإنسان، ومن ثمّ إدراك ما يقتضيه إلزام تلك الطبيعة.

7- اسلامى، محمدتقى [و ديگران]، اخلاق كاربردى: چالش‌ها و كاوش‌هاى نوين در اخلاق عملى، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، چ 2، 1388 هـ. ش.

2ـ ابتناء النظرية على الواقعية، وعليه فإنّ جميع القضايا الأخلاقية ناظرة إلى الواقعيات، حتّى "ما ينبغي" و"لا ينبغي"، ومفهوم "الضرورة" الاعتباري، له أيضًا منشأ خارجي ويحكي عن الواقعية نفس الأمرية؛ لذلك من وجهة نظره، تزول مغالطة "ما هو كائن ـ ما ينبغي"[8] في الأحكام الأخلاقية، وعلى هذا الأساس، فإنّ "ما ينبغي" و"لا ينبغي" لها جذور في ما هو كائنٌ ومتحقّقٌ في الواقع، والقضايا القيمية مبنيّة وقائمة على القضايا الناظرة إلى الواقع والحقيقية. [گروهی از نویسندگان، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت اسلامی، ص 193 و 194؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص 331]

3ـ رسم الغائية بتقرير مختلف؛ العلاقة الواقعية والضرورية بين فعل الإنسان الاختياري والنتائج المترتّبة عليه، وليس تصوير علاقة الفاعل بالفعل، وهذه الضرورة من نوع الضرورة بالقياس إلى الغير. [راجع: مصباح یزدی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، ص 22 - 28]

إنّ هذه الابتكارات، على الرغم من أنّ كلًّا منها في مجالات خاصّة ومختلفة، لكنّها تمتلك على المدى الطويل القدرة على فتح آفاق جديدة أمام فلسفة الأخلاق الإسلامية.

8- تُسمّى أيضًا مغالطة "الاحتكام الأخلاقي" (Moralistic Fallacy) أو: The problem of "Is" and "Ought"

الخاتمة

تسعى فلسفة الأخلاق الإسلامية إلى بناء نظام أخلاقي؛ لكي تتمكن بذلك من توفير إطار متماسك لتحديد معيار الأخلاق، ونسبة المفاهيم الأخلاقية إلى الواقع، وطرق اكتشاف الأحكام الأخلاقية. إنّ الوصول إلى هذا الهدف من وجهة نظر الكاتب، ليس أمرًا ممكنًا فحسب، بل متحقّقٌ بالفعل إلى حدٍّ ما. والرأي المختار للكاتب هو إمكانية هذا العلم وتحقّقه بشكل تكاملي. بمعنى أنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية هي علم ممكن في مقام التنظير، وفي مقام التكوّن تلعب الإمكانات الداخلية للعلوم الإسلامية، وخاصّةً مباني الأفكار الإسلامية وأهدافها، دورًا أساسيًّا. وبالطبع فإنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية في مجال التحقّق، ليس لديها أيّ مقاربة لإلغاء جميع معطيات هذا العلم في الغرب. إنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية، بوصفها أحد العلوم الحديثة النشأة، لها أنصار ومعارضون. ويؤكّد المعارضون بشكل أساسي على عدم إمكانيتها فضلًا عن تحقّقها، بينما يعتقد المؤيّدون أنّ هذا العلم ممكن وقد تحقّق بالفعل.

في النهاية، لم يتعرّض هذا المقال سوى لجزءٍ صغير من البحث. ويبدو أنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية تدافع عمّا يتجاوز مجرّد إمكانها، لتصل إلى إثبات ضرورة تحقّقها، وتعتقد أنّ فلسفة الأخلاق الإسلامية، أمام قوّة هيمنة فلسفة الأخلاق الغربية، تواجه طريقًا صعبًا وملتويًا في المستقبل، وتحتاج إلى اهتمامٍ جادٍّ من المفكّرين، وجهود مجموعات النخبة على المدى الطويل؛ لإنتاج أدبيات مناسبة لهذا العلم الناشئ بنهج إسلامي. وهي واثقة من وجود إمكانات قيّمة جدًّا ولا نظير لها أحيانًا في علوم من قبيل الفقه، والفلسفة، والأصول، والكلام، يمكنها أن تقدّم عونًا كبيرًا في بناء هذه الأدبيات لتحقيق هذا العلم.

قائمة المصادر

ابـن عـديّ، يحـيى، تهذيـب الأخـلاق، مؤسسـهی مطالعـات و تحقيقـات فرهنـگی، تهـران، 1370 هـ. ش.

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مؤسسة هنداوي، مصر، 2017 م.

ابـن ملـوح، عبـد الرحمـن بـن محمـد، بـن حميـد، صالـح بـن عبـد الله وآخـرون، موسـوعة نـضرة النعيـم في أخـلاق الرسـول الكريـم ﷺ، دار الوسـيلة، بـيروت، 1425 هـ.

اسـلامی، محمدتـقی [و ديگـران]، اخـلاق كاربـردی: چالش‌هـا و كاوش‌هـای نويـن در اخـلاق عمـلی، پژوهشـگاه علـوم و فرهنـگ اسـلامی، قـم، 1386 هـ. ش.

الغزالي، محمد، إحياء علوم الدين، انتشارات فردوس، 1393 هـ. ش.

الفيـض الكاشـاني، محسـن، الحقائـق في محاسـن الأخـلاق، تحقيـق: محسـن عقيـل، دار الكتـاب الإسـلامي، قـم، 1423 هـ.

المظاهـري، حسـين، دراسـات في الأخـلاق وشـؤون الحكمـة العمليـة، دار شـفق للمطبـوعات، قـم، الطبعـة الأولى، 1413 هـ

الـنراقي، محمدمهـدي، جامـع السـعادات، قـدم له الشـيخ محمدرضـا المظفـر، مؤسسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، الطبعـة الرابعـة.

بهـرام طجـری، علی، اخـلاق و امنيـت: مبـانی و اصـول، مؤسسـه‌ی آمـوزشی و پژوهـشی امـام خميـنی، قـم، 1401 هـ. ش.

خسروپناه، عبدالحسين، درسنامه‌ی فلسفه‌ی تاريخ غرب، جلد 1.

شريـفی، احمدحسـين، فيلسـوف مؤسـس، روزنامـه‌ی كيهـان، شـماره‌ی 22960، دوشـنبه 18 بهمن 1400 هـ.ش.

شهابی، محمود، رهبر خرد، كتابفروشی خيام، تهران، چاپ چهارم، 1358 هـ. ش.

طـوسی، خواجـه نصيرالديـن، اخـلاق نـاصری، بـه تصحيـح مجتـبی حيـدری و عليرضـا حيـدری.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1393 هـ. ش.

علیزاده، بیوک، در آمدی بر معرفت‌شناسی، فصلنامه‌ی ندای صادق، شماره‌ی 8، 1388 هـ. ش.

فرامرز قراملکی، احد، اخلاق حرفه‌ای، تهران؛ انتشارات مجنون، 1393 هـ. ش.

فرانکنا، ویلیام، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی هادی صادق، انتشارات طه، 1392 هـ. ش.

مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1382 هـ.ش.

مصباح، مجتبی، فلسفه‌ی اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1379 هـ. ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1392 هـ. ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1377 هـ.ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، اطلاعات، تهران، 1370 هـ.ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، رابطه‌ی علم و دین، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1395 هـ.ش.

مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، اسلامی، قم.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، انتشارات صدرا، تهران، 1383 هـ. ش.

مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، صدرا، قم، چاپ سی و چهارم، 1388 هـ.ش.

معلمی، حسن، فلسفه‌ی اخلاق، نشریه‌ی قبسات، شمارگان 39 و 40، 1385 هـ. ش.

موسوی، سیدمهدی، الگوهای کلان تولید علوم انسانی إسلامی در بستر انقلاب اسلامی، آفتاب توسعه، تهران، چاپ یکم، 1394 هـ. ش.

مـكارم شـيرازی، نـاصر، اخـلاق در قـرآن، مدرسـة الإمـام عـلي بـن أبي طالـب عليه السلام، قـم، 1377 هـ. ش.

هادوی تهرانی، مهدی، گنجینه‌ی خرد، الزهراء، چاپ یکم، 1369 هـ. ش.

وارنـوک، جیفـری، فلسـفه‌ی اخـلاق در قـرن حـاضر، ترجمـه و تعلیقـات: صـادق لاریجـانی، مرکـز ترجمـه و نـشر کتـاب، 1364 م.

پالمـر، مایـکل، مسـائل اخـلاقی (مـتن آمـوزشی فلسـفه‌ی اخـلاق)، ترجمـه‌ی علیرضـا آل بویـه، پژوهشـگاه علـوم و فرهنـگ اسـلامی، قـم، 1385 هـ. ش.

گـروهی از نویسـندگان (زیـر نظـر آیـت الله مصبـاح یـزدی)، فلسـفه‌ی تعلیـم و تربیـت اسـلامی، مؤسسـه‌ی آمـوزشی و پژوهـشی امـام خمیـني، قـم، 1391 هـ. ش.

گـروهی از نویسـندگان، مبـانی علـوم انسـانی اسـلامی از دیـدگاه علامـه‌ی مصبـاح یـزدی، مؤسسـه‌ی آمـوزشی و پژوهـشی امـام خمیـنی، قـم، 1398 هـ. ش.

Becker, C. Lawrence, Applied Ethics' in Encyclopedia of Ethics V.L, Routledge, 2nd edition, London & New York, 2001.

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

The Philosophical View and Its Implications for Educational Structure: An Analytical Study

Khaled Salah Hanafi Mahmoud

Assistant Professor, Faculty of Education, Alexandria University, Egypt. **E-mail:** khaledsalah78@yahoo.com

Abstract

Philosophy is often regarded as a form of verbal sophistry detached from reality, while philosophers are sometimes depicted as individuals confined to "ivory towers," observing the world from an abstract distance rather than engaging directly with it. On this view, philosophers are seen as reasoning in ways that diverge from the dominant intellectual frameworks of their societies, thereby becoming estranged from lived experience and from ordinary people. While this characterization may contain a measure of truth—particularly with regard to certain strands of ancient philosophy—it cannot be generalized to philosophy as a whole or to philosophers in general. In fact, philosophy is arguably more necessary today than at any previous point in history, particularly given its increasing engagement with urgent human concerns and the fundamental questions of contemporary life. For this reason, it is no longer plausible to speak of the "death of philosophy," as some modern thinkers have suggested. On the contrary, its significance is likely to expand further, accompanied by qualitative transformations in its methods, approaches, conceptual frameworks, and language—developments whose early signs are already discernible.Throughout its historical development, education has remained closely intertwined with philosophy. Educational thought has consistently drawn upon philosophical reflection to articulate the foundations of educational systems, define their aims and institutions, and shape the intellectual orientations that underpin educational practice. This philosophical grounding is evident in the structure of educational systems, including the roles assigned to teachers and learners, the organization of school activities, and the broader functions of educational institutions. Accordingly, this study adopts a descriptive-analytical methodology based on a review of existing research and educational literature in order to examine the concept of philosophy, its historical origins and development, its significance, and its relationship to education. It further surveys the perspectives of major philosophical schools and their principal thinkers, the ideas they have advanced, and their implications for educational structures and systems. Ultimately, the study seeks to develop a comprehensive understanding of the relationship between philosophical view and educational structure, as well as to explore ways of integrating this relationship into contemporary educational practice.

Keywords: educational structure, education, philosophical schools, philosophy of education.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 202-228

Received: 09/02/2026 | Accepted: 07/03/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

CC BY

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

الرؤية الفلسفية وانعكاساتها على البنية التربوية.. دراسة تحليلية

خالد صلاح حنفي محمود

أستاذ مساعد في كلية التربية بجامعة الإسكندرية، مصر. البريد الإلكتروني: khaledsalah78@yahoo.com

الخلاصة

هناك نظرة سائدة عن الفلسفة، وهي أنّها نوعٌ من السفسطة اللفظية التي لا يوجد ما يقابلها في الواقع، وأنّ الفلاسفة يعيشون في أبراج عاجية، ويرون الواقع من أعلى، ولا يعيشون فيه مثلما يعيشه الآخرون، ويفكّرون بطرقٍ مختلفةٍ عمّا هو سائد في مجتمعاتهم، ومن ثمّ يفقدون صلتهم بالواقع والناس، ولا شكّ أنّ لمثل هذا الادّعاء ما يبرّره خصوصًا في الفلسفات القديمة، لكن لا ينطبق على كلّ الفلسفات أو الفلاسفة. إنّنا اليوم في حاجة إلى الفلسفة أكثر من أيّ وقتٍ مضى، وتوجّه الفلسفة نحو معالجة قضايا الإنسانية الراهنة، وتساؤلات الإنسان المعاصر، ومن ثمّ فلا محلّ للقول بموت الفلسفة مثلما ادّعى بعض المفكّرين المعاصرين، لكن على العكس ستزداد الحاجة إليها، ومن المتوقّع أن تنشأ تحوّلات نوعية في مناهجها وأساليبها، وأفكارها، ولغتها، وهذا ما بدأت ملامحه تظهر يومًا بعد يوم. وقد ارتبطت التربية بالفلسفة عبر مراحل تطوّرها المختلفة؛ إذ مثّلت التربية الميدان الذي يطلب من الفلاسفة مساعدته على صياغة رؤى الأنظمة التربوية، وأهدافها، ومؤسّساتها، وتحديد التوجّهات الفكرية والعقلية لأيّ نظام تعليمي، بما ينعكس على بنى النظم التربوية، وتحديد أدوار كلٍّ من المعلّم، والمتعلّم، والأنشطة المدرسية، ودور المؤسّسة التعليمية ككلٍّ؛ لذلك سعى هذا البحث من خلال استخدام المنهج الوصفي التحليلي للدراسات السابقة والأدب التربوي إلى تحليل مصطلح الفلسفة، والجذور التاريخية لنشأتها وتطوّرها، وأهمّيتها، وعلاقتها بالتربية، فضلًا عن عرض رؤى المدارس الفلسفية، وروّادها، والأفكار والآراء التي دعت إليها، وانعكاساتها على بنية التربية، والنظم التعليمية ككلٍّ، واستخلاص رؤية عامّة لطبيعة العلاقة بين الرؤية الفلسفية والبنية التربوية، وسبل الربط بينهما في الواقع المدرسي الراهن.

الكلمات المفتاحية: البنية التربوية، التعليم، المدارس الفلسفية، فلسفة التربية.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 202 ـ 228

استلام: 2026/02/16 | القبول: 2026/3/20 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY

المقدّمة

تشهد البشرية اليوم موجةً من التحدّيات المعاصرة، ما بين تأثيرات ثورة الذكاء الاصطناعي، والخوف من سيطرة الآلة على البشر، وظهور مجموعة من الاضطرابات والمشاكل النفسية المرتبطة بالإفراط في التعامل مع شبكة الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، مع حالة السيولة المعرفية التي خلقتها تلك الوسائل، فضلًا عن التدفّق الفكري لعشرات الشائعات والمعلومات الزائفة، والغزو الثقافي والفكري عبر الفضائيات، ووسائل الإعلام الجديد، والمرتبطة بالترويج لأفكار هدّامة، وغريبة مثل الشذوذ، والإلحاد، والتحدّيات المرتبطة بالصراعات والحروب في أنحاء العالم كالحرب الروسية الأوكرانية، والحرب الإسرائيلية على غزّة، واحتمال الحرب بين الولايات المتّحدة الأمريكية والصين، وتبعاتها على مختلف مجالات حياة البشر، فضلًا عن أزمة التغيّر المناخي، وتأثيراتها على حياة المجتمعات الإنسانية ككلٍّ. ومن ثمّ تشتدّ الحاجة إلى تربية تستطيع بناء الإنسان الممتلك لمهارات الحياة، ومهارات المستقبل، والقادر على التعامل بوعي، مع كلّ تلك التحدّيات، وفي الوقت نفسه تغرس فيه قيم الانتماء، والهوية، والمواطنة الصالحة، فيكون لديه انتماء إلى الإنسانية وشعور بالتضامن والمسؤولية تجاه القضايا التي تهدّد حياة البشر، كمشكلات التلوّث وأزمة المناخ، ومن ناحية أخرى لديه الانتماء إلى مجتمعه، وثقافته العربية والإسلامية.

لقد استطاعت بلدان كثيرة، ومنها بعض البلدان العربية تحقيق مؤشّرات متقدّمة في مجالات كالاقتصاد، والتعليم، ولكن هل استطاعت تلك الدول ـ في الواقع ـ عبر مؤشّرات تقدّمها المادّي أن تحقّق نهضتها الحضارية أو حداثتها المنشودة؟ إنّ ما يجب التشديد عليه في هذا السياق هو أنّ الحداثة الحقيقية ليست قاصرةً على المظاهر المادّية التي تأخذ صبغة التحديث، بل تكمن في بناء الروح الحقيقية، وفي جوهر العقلية السائدة التي توجد في أصل المظاهر المادّية للحضارة، فالمسألة الحضارية ما هي إلّا مسألة إنسانية ثقافية قبل كلّ شيء، وإنّ أيّة صبغة مادّية قاصرة عن أداء الدور الحضاري دون الحضور الإنساني بمعاييره الثقافية والإنسانية. [انظر: علي أسعد وطفة، الجمود والتجديد في العقلية العربية.. مكاشفات نقدية، ص 14]

ويرى الفيلسوف الكبير إدغار موران (Edgar Morin) أنّ هناك حاجةً ملحّةً إلى إصلاح التعليم وإعادة النظر في التربية المعاصرة التي رسّخت القيم المشوّهة والأيديولوجيات الفاسدة والعنصرية، وقد حان الوقت لتغييرها بتربية أخرى تراهن على التعقيد، وعلى مبادئ تربوية جديدة،

تصلح الواقع وتتيح فرصةً ترسيخ فكرة الإنسان الواحد ـ المتعدّد (The One – The Multiple) في نسيج الثقافات والحضارات الإنسانية بعيدًا عن كلّ تراتبية هرمية. [زتيلي، التربية بوصفها مؤسّسةً كونيةً، ص 62]

إنّ واقع التربية العربية اليوم يشير إلى الحاجة الملحّة لإيجاد رؤية شاملة تستوعب قيم الثقافة العربية، وفي الوقت نفسه تتعامل مع التطوّرات المعاصرة، وتدمج ما هو قديم بما هو معاصر، ولا تغفل المستقبل في الوقت نفسه، وتتعامل بمقاربات تكاملية، ومن زوايا متعدّدة مع مطالب الفرد والمجتمع، وتوظّف عناصر المنظومة التربوية كافّةً ـ من معلم، ومدرسة، ومنهج، وطالب، وموارد بشرية وغير بشرية ـ لتحقيق أهداف تنبثق من فلسفة المجتمع وثقافته، ومتطلّباته، وحاجاته، وتراعي في الوقت نفسه طبيعة العصر وتحدّياته، ولا تغفل حاجات الفرد وتطلّعاته، وهنا يأتي دور الفلسفة في التربية، وتبرز أهمّية فلسفة التربية كميدان يبحث عن الإجابات لتساؤلات حول طبيعة الإنسان، وطبيعة المجتمع، و"ماذا نعلم؟" و"كيف نعلم؟" إلى غير ذلك من التساؤلات التي ترسم معالم الطريق لصانعي السياسات ومتّخذي القرار، وتوجّه بوصلة القائمين على الأنظمة التعليمية إلى المسار الصحيح، وكيف ينبغي أن تكون بنية التربية والتعليم في أيّ مجتمع.

المبحث الأوّل: تعريف الفلسفة وحدودها المعرفية

أوّلًا: نشأة الفلسفة وتطوّرها

تعود الأصول اللغوية للفلسفة إلى الإغريقية (philosophia)، والتي تعني حرفيًّا "حبّ الحكمة"، وعلى المستوى الاصطلاحي يشير مصطلح الفلسفة إلى دراسة الأسئلة العامّة والأساسية عن الوجود، والمعرفة، والقيم، والعقل، والاستدلال، واللغة، وغالبًا ما تطرح مثل هذه الأسئلة كمسائل لدراستها أو حلّها. ويعدّ عالم الرياضيات فيثاغورس (٥٧٠ ـ ٤٩٥ ق. م.) أوّل من استخدم مصطلح "فيلسوف" أو "حكيم"، وتعتمد الأساليب الفلسفية على الاستجواب، والمناقشة النقدية، والحجّة المنطقية، والعرض المنهجي.

[Mortimer J., How to Think About the Great Ideas, p. 5]

ومن الحقائق التي لا جدال فيها أنّ الفلسفة تمثّل أحد الأشكال الرئيسة للفكر والممارسة النظرية إلى جانب الدين، والعلم، والفنّ، فقد جذبت انتباه الفلاسفة والمفكّرين

لعدّة قرون، كما أنّها حاضرة في جميع الثقافات والبلدان التي ظهرت فيها كلّها. وقد ظلّت الفلسفة تلقى الاهتمام على مدار أكثر من خمسة وعشرين قرنًا، وما زالت تحتل مكانةً، ودورًا بارزًا في معظم الأنشطة التي تستخدم التفكير البشري. [انظر: محمود زياد، الفلسفة وتحدّيات العصر الرقمي، مجلّة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، ص 368]

وترتبط الفلسفة بالحكمة والثقافة الفكرية والبحث عن المعرفة؛ وبهذا المعنى تطرح جميع الثقافات والمجتمعات المتعلّمة أسئلةً فلسفيةً مثل "كيف نعيش؟" و"ما طبيعة الواقع؟"، وقد امتدّ ميدان الفلسفة ليشمل الكون، والوجود، والمجتمع، والطبيعة الإنسانية، والمعرفة البشرية، والقيم، والأخلاق، وغيرها، وهذه التساؤلات حول الواقع والأخلاق والحياة هي نفسها في كلّ حضارات العالم.

[Jay L. Garfield and William Edelglass, The Oxford Handbook of World Philosophy, p. 2]

وقد مثّلت الفلسفة اليونانية المحطّة الأولى في تأسيس الفكر الفلسفي وتشكيله، ولحظة تحوّله من حالة الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل بتعبير أرسطو، ولا يمكن لكلّ من يشتغل في حقل التفكير الفلسفي أن ينكر أهمّية الإشكاليات الفلسفية التي أثارها فلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون وأرسطو، سواءً في مجال الوجود، أو الأخلاق، أو المعرفة، في مرحلة كانت فيها الفلسفة في بداية التأسيس لذاتها كفكرٍ عقلانيٍّ مستقلٍّ عن التفكير العلمي من جهة، ومقابل للتفكير الأسطوري السائد حينئذٍ من جهةٍ أخرى. [انظر: مولاي إدريس بن شريف، رشيد بلماضية، الأشكلة في الفلسفة اليونانية، ص 1]

ولم تظهر الفلسفة الحديثة بشكل فجائي، بل جاءت بوصفها محصّلةً لظروف وأسباب وعوامل تأتّى لها البروز والتأثير. إنّها سليلة سيرورة تطوّرات حصلت طوال الفترة الواقعة ما بين مطلع القرن الخامس عشر للميلاد والقرن السادس عشر، أي ما يصطلح عليه بـ"عصر النهضة". وإذا وجدت المشكلات المطروحة حلّها في الذات، فإنّ هذا الواقع الجديد بشّر بتحوّل إبستيمي مهمّ، تمثّل في الانتقال من منظومة الموضوع إلى منظومة الذات. [انظر: الخطاط، سؤال المنهج، حوار متجدّد بين العلم والفلسفة، مجلّة نقد وتنوير، ص 247]

إنّنا اليوم في حاجة إلى الفلسفة أكثر من أيّ وقت مضى، ولكنّ ذلك لا يعني انفصال الفلسفة عن الواقع، بل يعني توجّه الفلسفة نحو معالجة قضايا الإنسانية الراهنة، وتساؤلات الإنسان المعاصر، ولا يعني أيضًا ذلك إهمال التراث الفلسفي النظري العميق والمتراكم عبر

العصور، أو تجاهله، فهو ناتج عن تطوّر الواقع الحضاري والثقافي للحضارة الإنسانية التي مرّت بمراحل متعدّدة للتطوّر. وبالتالي فلا محلّ للقول بموت الفلسفة مثلما ادّعى بعض المفكّرين المعاصرين، لكن على العكس ستزداد الحاجة إليها لمواجهة قضايا الإنسان الراهنة، وقضاياه المعاصرة، ومن المتوقّع أن تنشأ تحوّلات نوعية في مناهجها وأساليبها، وأفكارها، ولغتها، وهذا ما بدأت ملامحه تظهر ونشهدها يومًا بعد يوم. [انظر: حنفي، الفلسفة في عصر ما بعد الحداثة، مجلّة العربي، العدد 770، ص 136]

وقد حدثت تحوّلات كبرى في ميدان الفلسفة مع نشأة أفكار ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين، وظهرت بوصفها ردّ فعل على ادّعاءات المعرفة القديمة المنتهية والمرتبطة بحداثة عصر النهضة، ولإنهاء الافتراضات المزعوم وجودها في الأفكار الفلسفية الحداثية المتعلّقة بالأفكار والثقافة، والهوية، والتاريخ، وتحطيم السرديات الكبرى، وأحادية الوجود واليقين المعرفي، والبحث في أهمّية علاقات القوّة، والشخصنة أو إضفاء الطابع الشخصي، والخطاب داخل بنية الحقيقة والرؤى الشمولية، والبحث عن خيارات جديدة. وتشمل الأهداف المشتركة لنقد ما بعد الحداثة الأفكار العالمية للواقع الموضوعي، والأخلاق، والحقيقة، والطبيعة البشرية، والعقل، والعلم، واللغة والتقدّم الاجتماعي. وفقًا لذلك يتميّز الفكر ما بعد الحداثي على نطاق واسع بالميل إلى الوعي الذاتي، والإحالة الذاتية، والنسبية المعرفية والأخلاقية، والتعدّدية، وعدم الاحترام.

وفي عالم ما بعد الحداثة، هناك الكثير من الشكّ في العلوم ذاتها، و يبدو أنّ فرصة الفلسفة ستكون أكبر في تأكيد مدى اختلافها عن العلوم، فهناك أعداد متزايدة من البشر يرون أنّ زيادة المكوّن المادّي في الحياة لا يحلّ كثيرًا من القضايا ذات الإجابات المتنوّعة، وهنا يبدو دور الفلسفة مطلوبًا وضروريًّا. هذا معناه أنّ على الفلسفة أن تخاطب الإنسان العادي مباشرةً، وأن تتفاعل مع الواقع الاجتماعي.

ثانيًا: الحدود المعرفية للفلسفة

يبقى التفكير الفلسفي مشروطًا بوجود الإنسان ومرتبطًا به، سواء احتلّ موقع الفاعل بما هو ذات مفكّرة، أو موقع الموضوع بما هو غاية. فالفلسفة تبحث أصله وطبيعته ووجوده ومصيره، والعلاقات التي تربطه بذاته وبالغير وبالمجتمع وبالعالم. ولمّا كان الوجود الإنساني

وجودا تاريخيًّا، كانت الفلسفة مدعوّةً لمراجعة محاولات النظر والتأمّل في الإشكالات والقضايا والأطروحات التي يقدّمها الفلاسفة عبر مختلف لحظات الفكر التاريخية. وفي هذا المضمار نُظر إليها، ومن خلال تاريخها، بوصفها قادرةً على اقتراح إمكانات ورؤًى جديدة، توسّع آفاق الفكر، وتحرّره من قيود التقليد والاجترار. ويرجع ذلك إلى تبدّل السياقات الفكرية والمسوّغات النظرية التي تضفي طابع المشروعية والاتّساق على كلّ المحاولات القائمة التي تبقى بدورها نسبيةً، تضمن صمودها بقدرتها على الاستجابة لما يُستحدَث من إشكالات. وهذا ما يفسّر حركة النقد والتجاوز التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة. بهذا المعنى تقدّم الفلسفة نفسها، ومن خلال تاريخها، على أنّها حوار نقدي متجدّد، فهي ميدان متحرّك ومتغيّر، بحسب تغيّر العوامل والظروف والسياقات الثقافية والفكرية والعقلية. [انظر: الخطاط، سؤال المنهج، حوار متجدّد بين العلم والفلسفة، مجلّة نقد وتنوير، العدد 15، ص 247]

وهنالك نظرة سائدة عن الفلسفة، وهي أنّها نوع من السفسطة اللفظية التي لا يوجد ما يقابلها في الواقع، وأنّ الفلاسفة يعيشون في أبراج عاجية ويرون الواقع من أعلى، ولا يعيشون فيه مثلما يعيشه الآخرون، ويفكّرون في الكثير من الأحيان بطرق مختلفة تمامًا عمّا هو سائد في مجتمعاتهم، ومن ثمّ يفقدون صلتهم بالواقع والناس، ولا شكّ أنّ لمثل هذا الادّعاء ما يبرّره خصوصًا في الفلسفات التقليدية والقديمة، لكن لا ينطبق على كلّ الفلسفة أو الفلاسفة، فإذا نظرنا أوّلًا إلى طبيعة الكثير من الموضوعات الفلسفية التقليدية فسنجد أنّ طابعها يفتقر إلى الواقعية، فالفلسفة ضرب من التفكير العقلي المجرّد المرتكز على الجوانب العقلية الذي يتعامل مع الأفكار الكلّية، أو الكلّيات الذهنية، المفارقة لعالم الجزيئات الواقعي، علاوةً على تناولها الموضوعات الميتافيزيقية مثل القيم، ومعنى الحياة، والتصوّرات الذهنية، والمفاهيم مثل الحرّية والإرادة ... إلخ، وهذه الموضوعات غير ملموسة ولا يمكن إدراكها عن طريق الحواسّ.

وعلى ذلك كان للطبيعة الخاصّة لتلك الموضوعات الأثر الأكبر على طابع التفكير الفلسفي الذي تناولها، واتّسم بالتجريد العقلي، وقد نتج عن ذلك مجموعة من الأمور التي دفعت إلى عزلة الفلسفة والفلاسفة إلى حدٍّ كبيرٍ عن الواقع، فقد صارت الفلسفة حقلًا معرفيًّا للنخبة المتمرّسة بالتفكير العقلي والمنطقي، والمتميّزة عن الآخرين بقدرتها على استيعاب الموضوعات المجرّدة، واستخدام مناهج وطرق تفكير ذات طابع تحليلي للمعرفة والوجود

وموضوعاتهما الميتافيزيقية، كما الحال في الفلسفات التقليدية؛ والتعمّق في التصوّرات والمفاهيم والمصطلحات المجرّدة عبر استخدام مفردات لغوية ذات طابعٍ خاصٍّ، تختلف عن المفردات اللغوية الدارجة، ويحيط ببعضها الغموض والاختلاف في تحديدها وتعريفها بشكل دقيق؛ نتيجة لتعريفات الفلاسفة المختلفين لها.

لقد استمرّت الفلسفة في معظم تاريخها على هذا المنوال على الرغم من ظهور بعض الفلاسفة أو الاتّجاهات الفلسفية، حاول القائمون عليها الاقتراب من الواقع وقضاياه، وإشراك الإنسان صاحب الاهتمامات العامّة بالشأن الفلسفي. لكنّ التطوّرات التي حدثت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر شجّعت عددًا من الفلاسفة بالتدريج على محاولة ربط الفلسفة بواقع الإنسان وقضاياه المعيشية.

المبحث الثاني:

العلاقة بين الفلسفة والتربية ورؤى المدارس الفلسفية المختلفة

ترتبط الفلسفة بالتربية بشكل وثيق؛ إذ تمثّل الفلسفة الجانب الفكري والتنظيري، بينما تمثّل التربية الجانب العملي. من هنا يمكن أن نعدّ فلسفة التربية تطبيق منهج الفلسفة ونظرتها الكلّية على التربية؛ للدور الذي تضطلع به في تحديد الطريق الخاصّ بعملية التربية، والمساهمة في تعديلها ونقدها وتنسيقها؛ لتواكب المشاكل والصراعات الثقافية، كما تمثّل فلسفة التربية الجهد المستخدم في تنفيذ الأفكار الفلسفية في بيئة التربية، أو السعي إلى نشر نظرة الفلسفة العامّة ضمن المكوّنات الخاصّة بالتربية، ومن ثمّ تبحث عن القيم والمعرفة، وتنتقد الفروض القائمة عليها، وتُساهم في توفير التنسيق الخاصّ بالعمليات التربوية، وتوجّهها لتواكب مشاكل المجتمع.

وقد أخذ الفلاسفة على عاتقهم البحث عن المبادئ والمنطلقات الفكرية التي تؤسّس للتربية، فيما يختصّ بأهداف التربية وطبيعة المتعلّم، والمعلّم، وصفاتها، والمناهج الدراسية وطرائق التعليم، راسمين اتّجاهاتٍ تربويةً مختلفة المشارب، ومتنوّعة الغايات تتعاقب من عصر إلى عصر، وانتهى بهم الأمر إلى الكتابة والتأليف في ميدان التربية، محدّدين لها موجّهاتها الفكرية والفلسفية التي توجّه حركتها على مستوى الأهداف والمحتوى والأسلوب؛ إذ يستحيل وجود فلسفة للتربية من غير وجود لفلسفة عامّة تضع مسارها، وتوضّح جميع عناصرها.

ويلفت نظر المستقرئ لما ألّفه الفلاسفة والمفكّرون في مجال التربية قديمًا وحديثًا أنّ التربية عُملت على أن تكون لها منطلقاتها الفكرية التي تعتمد عليها منذ الفلسفة اليونانية إلى الفلسفات المعاصرة، غير أنّ المشتغلين بها يطلقون على تلك المنطلقات مصطلحاتٍ قد تبدو لقارئها من الوهلة الأولى مترادفةً يمكن أن يحلّ أحدها محلّ الآخر، ذلك الذي نلحظه عند الكثير من المنشغلين بالتربية حتّى في عالمنا العربي؛ إذ يعبّرون عنها بمصطلحات متنوّعة من قبيل "الفكر التربوي"، و"فلسفة التربية"، و"التربية والفلسفة"، و"النظرية التربوية". [انظر: البار، فلسفة التربية.. مفهومها وواقعها في البلاد العربية، ص 201]

لقد كان موضوع التربية والتعليم هدفًا لتحليل جميع الفلاسفة؛ إذ إنّه يتناول مسألة غائياتها، والعلاقة بالقيم، وشعورهم بالاتّفاق على نقل الثقافة. ويمكن فهم فلسفة التربية، ليس بوصفها فرعًا أكاديميًّا، بل بوصفها نظريةً تعليميةً معياريةً توحّد ما بين علم أصول التدريس، والمناهج، ونظرية التعلّم، والغرض من التعليم وتقوم على افتراضات ميتافيزيقية، معرفية، وقيمية محدّدة. هذه النظريات تُسمّى أيضًا بالفلسفات التعليمية.

هناك عدّة مدارس فكرية واسعة تعكس الفلسفات الأساسية للتعليم التي يعرفها عالم اليوم، وهذه المدارس الفكرية هي: المثالية، والواقعية، والبراجماتية، والوجودية. وبالنسبة للفلسفتين المثالية والواقعية، والمعروفة أيضًا باسم الفلسفات العامّة أو العالمية، فإنّ لها جذورها في أعمال الفلاسفة اليونانيين القدماء كأفلاطون وأرسطو. في حين أنّ البراجماتية والوجودية هما مدرستان فكريتان أكثر معاصرةً، ولكلّ مدرسة آثارها الفكرية على كيفية تطوير المناهج الدراسية وتنفيذها وتقييمها. [انظر: الخويلدي، الأسس الفلسفية للتربية والتعليم، ص 1]

أولا: المدرسة المثالية (Idealism)

المثالية هي مدرسة فلسفية تؤكّد على أنّ الأفكار أو المفاهيم هي جوهر كلّ ما يستحقّ المعرفة؛ فالحقيقية الوحيدة هي حقيقة الأفكار؛ إذ تشجّع هذه المدرسة الفلسفية التفكير الواعي في العقل. علاوةً على ذلك، يبحث المثاليون عن الحقائق، والأفكار العالمية، أو المطلقة ويقدّرونها، كما يعتقد المثاليون أنّ الأفكار يجب أن تظلّ ثابتةً على مرّ القرون. ومن أشهر فلاسفة تلك المدرسة:

أ_ سقراط (حوالي 470 _ حوالي 399 ق. م.)

لم يُعرف عمل سقراط إلّا من خلال أعمال أفلاطون، وقد لاحظ أفلاطون أنّ سقراط يستجوب صبيًّا عبدًا لمساعدته على فهم ما يعرفه عن مفهوم معيّن، ومن ثمّ صار أسلوب الاستجواب هذا معروفًا باسم الطريقة السقراطية، وعند تطبيق الطريقة السقراطية في الفصول الدراسية، فإنّها تعمل على إشراك الطلّاب بشكل فعّال في عملية التعلّم، وتحسين الفهم، وتعزيز التفكير بشكل فعّال؛ ذلك أنّ عبقرية سقراط قد تجلّت في السؤال المرتبط بالإنسان، وإذا كان السؤال عادةً يكشف عن الجهل والرغبة في المعرفة، فإنّ سقراط لم يكن يسأل لأنّه يجهل أمرًا ما، بل كان يسأل ليتظاهر بالجهل، وكان يسعى إلى رسم طريق المعرفة للناس؛ لأنّه كان يؤمن بأنّهم يمتلكون المعرفة، وأنّه يساعدهم في الوصول إليها، وهذا عن طريق منهجه الحواري القائم على التهكم والتوليد. [انظر: حملاوي، السؤال والغاية منه عند سقراط من خلال منهجه، ص 61]

ب_ أفلاطون (424 _ 348 ق. م.)

اعتمدت فلسفة أفلاطون التعليمية على رؤيته للجمهورية المثالية؛ إذ كان أفضل ما يقدّمه الفرد هو أن يكون تابعًا لمجتمع عادل، وقد دعا إلى إبعاد الأطفال عن أمّهاتهم وتربيتهم ليكونوا حرّاسًا للدولة، مع عناية كبيرة يجري اتّخاذها لتمييز الأطفال المناسبين للطبقات الاجتماعية المختلفة، فمثلًا يتلقّى الأطفال في المرتبة الأعلى القدر الأكبر من التعليم؛ حتّى يتمكّنوا من حماية المدينة، ولكي يعتنوا بمن هم أقلّ منهم؛ والتعليم يكون كلّيًّا، مشتملًا على الحقائق، والمهارات، والتدريب البدني، والموسيقى والفنّ، اللذان يراهما أفلاطون أعلى أشكال الاجتهاد. ويعتقد أفلاطون أنّ الموهبة لا تنتقل وراثيًّا، ومن ثمّ فهي موجودة في أيّ طفل من أيّ طبقة اجتماعية. يستند على ذلك من خلال إصراره على أنّ أولئك الموهوبين الملائمين سيتمّ تدريبهم من قبل الدولة حتّى يكونوا مؤهّلين للقيام بدور الطبقة الحاكمة. هذا يؤسّس بشكلٍ أساسيٍّ نظام تعليم عامًّا انتقائيًّا قائمًا على افتراض أنّ الأقلّية المتعلّمة من السكّان، بحكم تعليمهم وقدرتهم الفطرية على التعليم، مؤهّلون للحكم السليم. [نهال، مثالية أفلاطون بين الجمهورية الجديدة والواقع المعيش، مجلّة الجمعية الفلسفية المصرية، ص 151]

وقد انعكست تلك الأفكار على رؤية أفلاطون للتعليم؛ إذ يقتصر التعليم الابتدائي لطبقة الجند حتّى سنّ الثامنة عشرة، يتبعه سنتان من التدريب العسكري الإجباري ثمّ

يتبعه تعليم عالٍ للمؤهلين. ويتلقى الذكور والإناث النوع نفسه من التعليم. يتألّف التعليم الابتدائي من الموسيقى والرياضة البدنية، ويهدف لتدريب ومزج الصفات اللطيفة والعنيفة في الفرد لخلق شخصية متوازنة.

يتمّ الانتقاء في سنّ العشرين، وكان أفضل شخص يحصل على تعليم متقدّم في الرياضيات والفلك والهندسة وعلم الأصوات الموسيقية. وأوّل فصل في برنامج التعليم العالي يستمرّ لمدّة عشر سنوات، وهو مخصّص لمن عندهم ميل للعلوم، ثمّ يكون هناك انتقاء جديد في سنّ الثلاثين، ويدرس المؤهّلون الجدلية والميتافيزقيا، والمنطق والفلسفة للسنوات الخمس المقبلة، ودراسة فكرة الخير والمبادئ الأولى للوجود، بعد تولّي المناصب الصغرى في الجيش لمدّة ١٥ عامًا، يكون الرجل قد أنهى تعليمه النظري والتطبيقي في سنّ الخمسين.

ثانيًا: المدرسة الواقعية (Realism)

ترجع أصول الواقعية إلى أعمال أرسطو، وتؤكّد هذه الفلسفة أنّ "الواقع والمعرفة والقيمة موجودة بشكلٍ مستقلٍّ عن العقل البشري"، ويرى الواقعيون أهمّية الحواسّ والبحث العلمي من أجل اكتشاف الحقيقة، كما يتيح تطبيق المنهج العلمي للأفراد تصنيف الأشياء إلى مجموعات مختلفة بناءً على اختلافاتهم الأساسية.

تعدّ الفلسفة الواقعية من أقدم الفلسفات في العالم الغربي وأشهرها، يؤكّد الواقعيون أنّ الأشياء توجد بغضّ النظر عن إدراكنا، أي أنّ الحقائق تنبع إلى الواقع فيمكن مشاهدتها وملاحظتها من خلال التجارب والخبرات، وهذا بالتأكيد ما كانت ترفضه الفلسفة المثالية؛ إذ أوّلت الفلسفة المثالية جلّ اهتماها في العقل وركّزت على أنّه منبع المعرفة وأساسه، فأتت المدرسة الواقعية لتؤكّد أنّ مكان الحقائق ليس في العقل، بل هي أمامنا وحولنا في الحياة وعلى أرض الواقع. [انظر: عصام الدين، الفلسفة الواقعية والتربية، ص 13]

أ- أرسطو (384 - 322 ق. م)

يُعرف أرسطو بأنّه أبو الواقعية والمنهج العلمي. إنّ منهجه العملي في فهم الشيء، من خلال فهم الشكل، هو مثال على كيفية بحثه في المادّة. يعتقد أرسطو أيضًا أنّ كلّ شيء له غرض أو وظيفة. على سبيل المثال، هدف الإنسان هو التفكير. إذا لم نفكّر، أو نفكّر بطريقة غير ذكيّة، فإنّنا نسير ضدّ هدفنا. أخيرًا، كان أرسطو "أوّل من قام بتدريس المنطق

كنظـام حـتّى يتمكـن مـن التفكـير في الأحـداث والجوانـب المادّيـة"، ورأى أرسـطو أنّ التربيـة هي عمليـة إنمـاء للعقـل؛ فالهـدف الرئيـس للتربيـة هـو تنميـة وممارسـة الإمكانيـة العقليـة للإنسـان مـن كونهـا وجـودًا بالقـوّة إلى وجـود بالفعـل، كمـا رأى أنّ التربيـة يجـب أن تعتمـد على الموضـوعات العقليـة مثـل الحسـاب والهندسـة والشـعر وقواعـد اللغـة والبلاغـة والسياسـة والأخـلاق، وعلـم النفـس والميتافيزيقـا وعلـوم الكونيـات والموسـيقى وعلـم الفلـك. [انظر: المصدر السابق، ص 12]

ب- جون لوك (John Locke) (1632 - 1704 م)

آمـن جـون لـوك بوجهـة نظـر العقـل أو اللـوح الفـارغ. ووفقًـا لهـذا الـرأي، فـإنّ عقـل الطفـل يكـون صفحـةً بيضـاء عندمـا يـولد، وكلّ التجـارب الحسّـية الـتي يمـرّون بهـا بعـد الـولادة تمـلأ القائمـة مـن خـلال الانطبـاعات الـتي تحـدث في العقـل. وقـد ركّـز جـون لـوك في جـزء كبـير مـن أفـكاره حـول الأخـلاق وأهمّيتهـا، ويتحـدّد موقـف لـوك مـن الأخـلاق مـن خـلال الآراء الـتي تعـرّض لهـا في معالجتـه للمشـكلات المتّصلـة بالمعرفـة والسياسـة والتربيـة والتسـامح وموقفـه مـن رجـال الديـن والحرّيـة بأنواعهـا المختلفـة. وأشـار إلى تجريبيـة لـوك في مجـال الأخـلاق، والمعرفـة الطبيعيـة بالقانـون الأخـلاقي عنـد لـوك، وتطـرّق إلى مـدى أهمّيـة المبـادئ الأخلاقيـة في الطبيعـة الإنسـانية، واسـتعرض الأخـلاق وقابليتهـا للبرهـان عنـد لـوك، والاتّفـاق الأخـلاقي. [انظر: المناع، الأخلاق عند لوك، ص 23]

ج- الانعكاسات التربوية للواقعية

تعـدّ الفلسـفة الواقعيـة الأسـاس لـكلّ أشـكال التربيـة المعـاصرة، ووفقًـا لأصولهـا الأرسـطية فإنّهـا تقـرّر أنّ الهـدف الرئيـسي للتربيـة هـو طـرح الاكتشـاف ونقـل واسـتخدام المعرفـة . كلّ المعرفـة تكـون أساسـيةً في تحقيـق الإمكانيـة الإنسـانية مـن أجـل العقلانيـة، فـكلّ معرفـة هي الموجّـه الأوّل للسـلوك والاتّصـال في كلّ جوانـب الحيـاة الشـخصية والاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسـية والأخلاقيـة. [انظـر: عصـام الديـن، الفلسـفة الواقعيـة والتربيـة، ص 25]

في ضـوء الفلسـفة التعليميـة الواقعيـة، فيجـب أن ينصـبّ تركـيز المناهـج الدراسـية على البحـث العلـمي والتطويـر؛ إذ يعـدّ الواقعيـون التعليـم مسـألة واقـع وليـس مجـرّد تكهنـات. يتمثّـل دور المعلّـم في تعليـم الطـلّاب عـن العالـم الذي يعيشـون فيـه. وينظـر الواقعيـون إلى خبـير الموضـوع بحسـبانه المصـدر والسـلطة لتحديـد المنهـج الدراسي. وتشـمل نتائـج هـذا التفكـير في الفصـول

الدراسية اليوم ظهور اختبارات موحّدة، وكتب مدرسية متسلسلة، ومناهج متخصّصة. هكذا تشمل طرق التدريس المستخدمة في الواقعية ما يلي: التوضيح والتلاوة والتفكير النقدي والملاحظة والتجريب.

ثالثًا: المدرسة البراجماتية (Pragmatism)

الفلسفة البراجماتية ـ كما أوضح جون ديوي في كتابه "بناء جديد في الفلسفة" ـ تعدّ أداةً للبناء والنقد الاجتماعي، وتهدف إلى مواءمة المجتمع مع ظروف الأفراد الاجتماعية والثقافية، مع التركيز على التفكير العلمي بعيدًا عن الميتافيزيقا لتحقيق تغيير اجتماعي ملموس، واشتقّ مصطلح "براجماتية" من الكلمة اليونانية "براجما"، بمعنى العمل أو المزاولة، وسمّيت في اللغة العربية بـ"الذرائعية"، والفلسفة البراجماتية هي مذهب فلسفي، يُقرّر أنّ العقل لا يبلغ غايته إلّا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحقّقها التجربة، فكلّ ما يتحقّق بالفعل هو حقٌّ، ولا يقاس صدق القضيّة إلّا بنتائجها العملية. وتعدّ البراجماتية فلسفةً عمليةً تؤكّد التطوّر والتغيير بدلًا من البحث في الوجود. فالبراجماتيون يرون أنّ الواقع يتغيّر باستمرار؛ لذلك نتعلّم بشكل أفضل من خلال التجربة. ووفقًا للبراجماتيين، فإنّ المتعلّم يتحدّث باستمرار ويتغيّر من خلال البيئة التي يتفاعل معها. وليس هناك حقيقة مطلقة وغير متغيّرة، بل الحقيقة هي ما يعمل، وبناءً على ما يتمّ تعلمه في أيّ وقت، يمكن تغيير المتعلّم أو العالم الذي يتفاعل فيه. [انظر: القثامي، الأسس النظرية والتطبيقات التربوية للفلسفة البراجماتية.. دراسة تحليلية، ص 96]

ومن أشهر فلاسفة المدرسة البراجماتية

أ ـ تشارلز بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839 ـ 1914 م)

ولد تشارلز ساندرس بيرس في كمبرج بولاية ماساتشوستس الأمريكية؛ إذ تأثّر بوالده الذي كان رياضيًّا بارزًا، ونشأ محبًّا للرياضيات، وتخرّج من على البكالوريوس والماجستير في العلوم، مع تركيزه على الرياضيات جامعة هارفارد حاصلًا والمنطق، وكان بيرس يسعى لإقامة نسق فلسفي جديد، وعُدّ المؤسّس الحقيقي للبراجماتية؛ إذ قدّمها بوصفها منهجًا فلسفيًّا، وليس مجرّد مذهب يتضمّن نظرياتٍ، وانتقد المذهب التجريبي التقليدي وسعى إلى تطويره من خلال التوفيق بين مبادئ العقل وحوادث الطبيعة، مؤسّسًا ما يعرف بـ"المنطق الرمزي"

أو "منطق العلامات"، ومن أبرز مؤلّفاته: مقال "تثبيت الاعتقاد"، ومقال "كيف نوضّح أفكارنا؟". [انظر: العسكري، فلسفات تربوية معاصرة.. أصولها - مدارسها - آراؤها، ص 179]

ب- جون ديوي (John Dewey) (1859 ـ 1952 م)

ولد ديوي في بولنجتون بولاية فيرمونت، وكان من أبرز فلاسفة البراجماتية الذين أسهموا في تطبيقها عمليًّا، خاصّةً في مجال التربية، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جون هوبكنز وعمل محاضرًا في عدّة جامعات أمريكية، وزار بلدانًا عديدةً وترك أثرًا كبيرًا في التربية والفكر الفلسفي عالميًّا، واستلهم ديوي أفكاره من نظرية التطوّر لداروين وفلسفات بيرس وجيمس؛ إذ ركّز على أهمّية النتائج العملية للأفكار في التجربة الواقعية، ومن أبرز مؤلّفاته "الديمقراطية والتربية"، و"الخبرة والتربية"، و"التجديد في الفلسفة". [انظر: المجيدل، فلسفة التربية، ص130]

ربط جون ديوي البراجماتية بالتطوّر من خلال توضيح أنّ البشر مخلوقات عليها أنّ تتكيّف مع بعضها ومع بيئتها؛ ولذلك يحتاج المتعلّمون داخل الفصل الدراسي إلى التكيّف مع بعضهم البعض ومع مجتمع التعلم الخاصّ بهم. كما يعتقد ديوي أنّ تطبيق "المنهج العلمي" يمكن أن يحلّ مجموعةً من المشاكل. لقد رأى الأفكار بوصفها أدواتٍ لحلّ المشكلات ودعا إلى تطبيق الخطوات الآتية لتحقيق هذا الهدف:

إدراك أن المشكلة موجودة.

تحديد المشكلة بوضوح.

اقتراح الحلول الممكنة.

النظر في العواقب المحتملة للحلول الممكنة.

القيام بإجراء المزيد من الملاحظة والتجربة ممّا يؤدّي إلى قبول الحلّ أو رفضه.

جـ- الانعكاسات التربوية للبراجماتية

وفقًا للفلسفة البراجماتية يجب تخطيط المناهج الدراسية بطريقة تعلّم المتعلّم كيفية التفكير النقدي بدلًا ممّا يفكّر فيه؛ لذلك يجب أن يكون التدريس ذا طبيعة استكشافية

أكثر من كونه تفسيريًّا، ولتعزيز هذا المنهج في التدريس، يجب أن يشارك الطلّاب بنشاط في عملية التعلّم وأن يواجهوا تحدّيًا لحلّ المشكلات. تتمثّل وظيفة المعلّم في المساعدة في دعم تعلّم الطلّاب من خلال تشجيع طرح الأسئلة وحلّ المشكلات أثناء المسار الطبيعي لتقديم الدرس، تقدّم الفلسفة البراجماتية إطارًا نظريًّا شاملًا للتربية، يركّز على تطوير الفرد ككلٍّ، وتمكينه من التفاعل بفعّالية مع بيئته والتعامل مع التحدّيات التي تواجهه في الحياة، وتتميّز هذه الفلسفة بمرونتها وإمكانية تكييفها مع السياقات الثقافية والاجتماعية المختلفة، ممّا يجعلها ملائمةً للتطبيق في جميع مراحل التعليم، بدءًا من الطفولة المبكّرة وحتّى التعليم العالي، وتتيح مبادئ البراجماتية فرصةً لتحسين جودة التعليم ورفع مستوى أداء الطلّاب من خلال تعزيز بيئة تعليمية مبتكرة ومحفّزة تسعى إلى تحقيق التعلّم الفعّال والشامل، كما يمكن الاستفادة من هذه الرؤية في تطوير المناهج الدراسية، وتصميم برامج تدريبية فعّالة للمعلّمين، وتقييم الأداء التعليمي بطرق تدعم الابتكار والتجديد. ولتحقيق أقصى استفادة من الفلسفة البراجماتية يجب إيجاد التوازن بين تطبيقها وتطبيق النظريات التربوية الأخرى. [انظر: القثامي، الأسس النظرية والتطبيقات التربوية للفلسفة البراجماتية، ص 102]

د_ الفلسفة التقدّمية والفلسفة التجديدية

نشأ عن الفلسفة البراجماتية وليدين آخرين هما الفلسفة التقدّمية والفلسفة التجديدية، وتعود أصول الفلسفة التقدّمية للتربية إلى المربّي الروماني كوينتليان (Quintilianus) الذي انتقد أسلوب اليونان وقسوتهم على الطفل، ودعا الى مراعاة قدراته ومساعدته على النموّ، ثمّ جاء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (Jean_Jacques Rousseau) فدعا في كتابه "إميل" الى تمركز التربية حول الطفل. ولكن خلال الركود الاقتصادي الذي حدث في الثلاثينات من القرن العشرين وحينما كانت الفلسفة التقدّمية في قمّة رواجها ضاقت مجموعة من فلاسفة التقدّمية بالركود القائم، فدعوا إلى إعادة بناء النظر في التربية التقدّمية، وتقليل التركيز على رغبات الطفل وتوجيه انتباه أكبر لمصالح المجتمع، أو التقليل على التركيز على نموّ الفرد، ولقد صار هؤلاء نواة الفلسفة التجديدية. وترى الفلسفة التجديدية أنّ نموذج المجتمع المثالي يجب أن يركّز على التربية، وتنظيم برامجها، وأهدافها، وبرامجها، وأنّ على المدارس أن تعمل على إعداد مواطن المستقبل لمجتمع المستقبل الذي يجري بناؤه، لا على المجتمع القائم. ومن ممثّلي الفلسفة التجديدية ثيودور براملد (Theodore Brameld) وتتركّز آراؤه في أنّ الفلسفة

التجديدية هي فلسفة الأزمات، وأنّها علاج الثقافة أو المجتمع اللذين يمرّان بأزمة وهي جوهر المجتمع الديمقراطي. ولكونها فلسفةً ذات طابع شمولي، ونظرةً تربويةً واسعةً، وتحمل مسؤولية التربية على الفرد والأسرة والمؤسّسات المجتمعية كافّةً، كما أنّها تجعل من عملية التعلّم عملية مستمرّة، ودائمة ديمومة الحياة، فهي لا تنتهي بانتهاء مراحل الدراسة والحصول على الشهادات، كما أنّها ركّزت على ضرورة إتاحة التعلّم للجميع بعيدًا عن الجنس، أو العرق، أو العمر. كما كان لها تلك الإضافة الأكثر تأثيرًا في مجال تعليم الكبار والتعليم المستمرّ من خلال تركيزها على المتعلّم واعتباره محور العملية التعليمية، ممّا يعني أنّ حاجاته ورغباته وخبراته محطّ اهتمام واعتبار خاصّ. [انظر: السنيدي، تعليم الكبار والتعليم المستمرّ.. بين الفلسفة التقدّمية وفلسفة التربية الإسلامية، ص 489]

رابعا: المدرسة الوجودية (Existentialism)

تنطلق الوجودية من وجود الإنسان أوّلًا، فوجود الإنسان يسبق ماهيته على حدّ قول سارتر (Jean_Paul Sartre)، فالإنسان غير قابل للتعريف لأنّه في البداية لا شيء وهو متعيّن، وأنّه سيكون على نحو ما يصنع من نفسه؛ فالوجودية مدرسة فلسفية "تركّز على أهمّية الفرد وليس على المعايير الخارجية"، ويعتقد الوجوديون أنّ واقعنا لا يتكوّن من أكثر من تجاربنا الحياتية، وبالتالي فإنّ واقعنا النهائي يكمن داخل كلّ واحد منّا كأفراد. على هذا النحو، ليس للعالم المادّي معنى حقيقي خارج تجربتنا الإنسانية، ولا توجد حقيقة موضوعية وموثوقة حول الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق. ويعدّ الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد (Søren Kierkegaard) مؤسّس الوجودية. ولقد تطوّرت الوجودية مع جان بول سارتر وألبرت كامو (Albert Camus). [انظر: طرابيه، مدخل إلى الفلسفة الوجودية، ص 54]

وفي رأي الوجودية أنّه من العبث أن نتصوّر للحياة غايةً معيّنةً أو خطّةً مرسومةً، وكلّ ما يحدث في حياة الإنسان (عشوائي) لا يمكن التنبّؤ به؛ لذلك فالحياة لامعقولة (عبث). واللامعقول أو (Absurd) فكرة وجودية تعني (لامنطقي). وفضلًا عن ذلك أنّ (جوهر) اللامعقول عند الوجودية هو أنّ البشر محكوم عليهم بالموت. فالوجودية على خلاف كامل مع التراث الفلسفي الذي يقرّر بالعقل أساسًا له، منذ بارمنيدس (Parmenides of Elea) إلى هيجل (Georg Hegel) الذي مجّد العقل. [انظر: نبيل، اللامعقول في الفلسفة الوجودية، ص 355]

أ_ نيتشه (Friedrich Nietzsche) (1844 _ 1900 م)

شدّد فريدريش نيتشه على أهمّية شخصية كلّ شخص، وقدّم عمله استراتيجيةً لتحرير الناس من اضطهاد الشعور بالنقص داخل أنفسهم، وتعليمًا لكيفية عدم الحكم على ما هو عليه المرء فيما يتعلّق بما يجب أن يكون عليه. [انظر: بلكبير، نيتشه، ص 104]

ب_ الانعكاسات التربوية للوجودية

يحتلّ الموضوع المرتبة الثانية بعد مساعدة الطلّاب على فهم هويتهم وتقدير أنفسهم بوصفهم أفرادًا داخل الفصل الدراسي الوجودي، ويتمثّل دور المعلّم في مساعدة الطلّاب على قبول المسؤولية الفردية عن أفكارهم ومشاعرهم وأفعالهم الشخصية. للقيام بذلك، يكون المعلّم مسؤولًا عن خلق بيئة يمكن للطالب فيها اختيار طريقة التعلّم المفضّلة لديه بحرّية من خلال منح الطلّاب الحرّية في اختيار الموضوع. علاوةً على ذلك، فإنّ الإجابات تأتي من داخل الفرد في الفصل الدراسي الوجودي، وليس من المعلّم؛ لهذا السبب يعارض الوجوديون بشدّة التقييمات الموحّدة التي تقيس تعلّم الطلّاب. وبدلًا من ذلك، يريدون أن تركّز التجربة التعليمية للطالب على خلق فرص للتوجيه الذاتي وتحقيق الذات للشخص بأكمله، وليس للعقل فقط. وبالنسبة للوجوديين يُنظَّم المنهج لتزويد الطلّاب بالخبرات التي من شأنها أن تساعدهم في إطلاق العنان لإبداعهم والتعبير عن الذات من خلال التركيز على تدريس العلوم الإنسانية. على سبيل المثال، بدلًا من التركيز على الأحداث التاريخية، يركّز الوجوديون على تصرّفات الأفراد التاريخيين؛ إذ يقدّم كلٌّ منهم نماذج محتملةً لسلوك الطلّاب. قد يُقلَّل التركيز على الرياضيات والعلوم لأنّ موضوعاتهما ستُعدّ "باردةً" و"جافّةً" و"موضوعيةً"، وبالتالي أقلّ فائدةً للوعي الذاتي. في تدريس الفنّ، تشجّع الوجودية الإبداع الفردي والخيال أكثر من نسخ وتقليد النماذج الراسخة. تركّز الأساليب الوجودية على الفرد. ويتمّ التعلّم وفق وتيرة ذاتية، ويكون موجّهًا ذاتيًّا، ويتضمّن قدرًا كبيرًا من الاتّصال الفردي مع المعلّم، الذي يتواصل مع كلّ طالب بشكل منفتح وصادق. على الرغم من ظهور عناصر الوجودية أحيانًا في المدارس العامّة، فقد وجدت هذه الفلسفة قبولًا أوسع في المدارس الخاصّة، وفي المدارس العامّة البديلة التي أُسِّست في أواخر الستّينيات وأوائل السبعينيات.

ولـم يقـف تطـوّر فلسـفات التربيـة عنـد الفلسـفات التقليديـة (المثاليـة، والواقعيـة، والطبيعيـة والبراجماتيـة وغيرهـا) والـتي لـم تـفِ بمتطلّبـات بنـاء المجتمعـات الحديثـة السـاعية للتطـوّر والنمـوّ، كمـا لـم تواكـب هـذه الفلسـفات تطـوّرات العـصر، ومتطلّبـات تربيـة الإنسـان المعـاصر؛ ولذلـك ظهـرت مجموعـة مـن الفلسـفات الإنسـانية المعـاصرة والجديـدة، لتقـدّم الجديـد في الفلسـفة، والفكـر الإنسـاني، والفلسـفي وتطبيقـات التربويـة في الحيـاة. [انظـر: صموئيـل، دراسـة تحليليـة للجوانـب التربويـة لبعـض المـدارس الفلسـفية المعـاصرة، مجلّـة كليـة التربيـة، جامعـة بنـي سـويف، ص 307]

ومـع النقـد الموجّـه إلى الفلسـفات التربويـة، كمـا جـاء في دراسـة (سـامي محمـد نصـار، 2008)، ودراسـة (يزيـد عيـسى السـورطي، 2009) ودراسـة (عمـاد صموئيـل وهبـة، 2014)، وتوضيـح هاتـين الدراسـتين وغيرهمـا الحاجـة إلى تجـاوز الفلسـفات والمـدارس الفلسـفية التقليديـة، الـتي لا تسـاير التطـوّرات المعـاصرة؛ ظهـرت الحاجـة إلى تبـنّي أفـكار فلسـفية جديـدة؛ ومـن هنـا ظهـرت مـدارس واتّجاهـات فلسـفية وتربويـة جديـدة، وفي مقدّمتهـا الفلسـفة التحليليـة المعـاصرة، والفلسـفة البنيويـة المعـاصرة، وصـار لهاتـين الفلسـفتين عـشرات الـروّاد والفلاسـفة، وأصحـاب الفكـر الفلسـفي المعـاصر، وانتـشرت أفكارهمـا وطبّقـت في كثـير مـن دول العالـم ومجتمعاتـه المعـاصرة.

وتعـدّ كلٌّ مـن الفلسـفتين التحليليـة المعـاصرة، والبنيويـة المعـاصرة من بـين المدارس الفلسـفية الـتي ظهـرت في العقـود القليلـة الماضيـة، والـتي ارتبطـت بالتربيـة، وبنيتهـا التربويـة مـن معلّمين، ومناهـج دراسـية، وطـرق تدريـس، وتقويـم، وغيرها.

خامسًا: الفلسفة التحليلية المعاصرة

تعـدّ واحـدةً مـن أكـثر الفلسـفات الإنسـانية الـتي انتـشرت مبادئهـا وأفكارهـا في النصـف الثـاني مـن القـرن العشريـن، وارتبطـت بفلاسـفة كبـار مثـل جـورج إدوارد مـور (G. E. Moore)، وبرترانـد راسـل (Bertrand Russell) ، ولودفيـغ فيتغنشـتاين (L. Weteginstein) وغيرهـم مـن الفلاسـفة. وتقـدّم الفلسـفة التحليليـة المعـاصرة نظريـةً نقديـةً تحليليـةً شـاملةً للواقـع التربـوي في علاقاتـه بالواقـع الاجتمـاعي العـامّ وفي تحرّكـه نحـو المسـتقبل؛ مـن أجـل توضيـح السـبل الـتي ينبـغي عليـه أن يسـير فيهـا والمبـادئ الـتي يجـب أن يتبنّاهـا، وتحمـل في طيّاتهـا الاسـتشراف المنهـجي للمسـتقبل التربـوي في علاقتـه بمسـتقبل المجتمـع، ويشـترك أغلـب الفلاسـفة التحليليـين في تأكيدهـم أنّ غمـوض المشـكلات الفلسـفية التقليديـة ترتّـب عـن سـوء فهمنـا للّغـة ولمنطقهـا

الداخلي، كما بين راسل في نظرية "الأوصاف" مثلًا التي تكمن أهمّيتها في كونها تعبّر عن لغة فلسفية جديدة، ميزتها الدقّة والوضوح في التعبير عن القضايا وصياغة النتائج. [انظر: محمد بن سباع، الفلسفة التحليلية المعاصرة من اللغة الصورية إلى اللغة العادية، ص 47]

سادسًا: الفلسفة البنيوية المعاصرة

ظهرت هذه الحركة الفلسفية في الستّينيات من القرن العشرين، وانتشرت في فرنسا وألمانيا وإنجلترا، وتبنّاها فلاسفة ومفكّرون مثل ميشيل فوكو (Michel Foucault) ولويس ألتوسير (Louis Altusser) ونعوم تشومسكي (Naom Chomsky) وبيير بورديو (Pierre Bouurdieu)، ويتّفق الباحثون على أنّ أساس البنيوية هي اللغة، وإن تباينت تصوّراتهم، وتتمثّل حيوية هذه الفلسفة في دخولها إلى نسق جلّ العلوم، وتنوّع المناقشات حولها، وإثارتها لرؤًى فلسفية مغايرة لها كان منها: الفلسفة الأسلوبية، والفلسفة التفكيكية. وقد طبّقت أفكار هذه الفلسفة في كلّ ميادين المعرفة الإنسانية مثل اللغة وعلم الإنسان وعلم النفس وعلم الاجتماع والثقافة والأدب والفنّ والسياسة والتربية، وغيرها من المجالات الأخرى، وتناولت قضايا الطبيعة الإنسانية والوجود والمعرفة والقيم والأخلاق. [انظر: محجوب، مفهوم البنيوية، ص 27]

وتناولت الفلسفة البنيوية المعاصرة التطوّرات والتغيّرات التي حدثت في الحقل التربوي، وعملت على تحسين مستوى التعليم بعناصره المختلفة من معلّم ومتعلّم ومناهج دراسية وطرائق تعليم وأساليب تقويم. كما ركّزت هذه الفلسفة على إعادة بناء العملية التربوية والتعليمية والعاملين بها، وذلك من خلال معانٍ جديدة تضاف داخل سياق معرفتهم وخبراتهم السابقة، وبيئة التعلم، كما نظرت إلى التعليم على أنّه عملية نشطة ومستمرّة، والنظر إلى المدرسة بشكل أكثر تطوّرًا، وطرح أساليب ووسائل جديدة لتربية الإنسان وتعليمه، وتكمن أهمّية الفلسفة البنيوية أنّها تحاول تقديم وعي جديد للمجتمع، وتقديم طريقة جديدة في التفسير، وطرح المشكلات الاجتماعية والتربوية، وكيفية علاجها.

المبحث الثالث:
واقع التربية العربية المعاصرة والحاجة إلى رؤية فلسفية

تتميّز الأوضاع السائدة في عالم اليوم بعدد من المفارقات، ففي حين أسفر تسارع العولمة الاقتصادية عن خفض نسبة الفقر عالميًّا، لكنّه في المقابل أنتج أنماطًا من الإنتاج تنخفض

فيها أعداد العمّال المستخدمة، ممّا يزيد نسب البطالة بين الشباب، وساعد على تعميق أشكال اللامساواة بين بلدان العالم، وداخل كلّ بلد. وتُسهم الأنظمة التعليمية في ترسيخ هذه الفوارق؛ إذ تُغفَل احتياجات الطلّاب التعليمية في المناطق المحرومة والبلدان الفقيرة. وها هي أنماط النموّ الاقتصادي الراهنة المقترنة بالنموّ الديموغرافي، والتوسّع العمراني تستنزف الموارد الطبيعية غير المتجدّدة وتلوّث البيئة، مسبّبةً أضرارًا بيئيةً ومناخيةً فادحةً، إضافةً إلى الانتشار الهائل في التعصّب الثقافي والديني، والتعبئة السياسية على أساس هوية الانتماء، وتصاعد الإرهاب، وتفشّي الحروب والنزاعات الداخلية وحتّى العنف داخل الأسرة والمدرسة.

[انظر: منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، إعادة التفكير في التربية والتعليم، ص 16]

وبدخول العالم في عصرنا هذا مرحلة الثورة الصناعية الرابعة بدأنا نشهد ظهور ابتكارات حديثة قلّلت من دور الإنسان في صالح الآلة من خلال ما يُعرف حالياً بالذكاء الاصطناعي الأمر الذي تسبّب في حدوث متغيّرات فرضت على حكومات العالم عملية تطوير مناهج عملها لمواكبة مجريات المستقبل.

وينطوي ما يحصل من التغيّرات على آثار تخصّ التربية والتعليم، ويُؤذن بظهور سياق عالمي جديد للتعليم، ولا تستلزم هذه التغيّرات ممارساتٍ جديدةً فحسب، بل تقتضي أيضًا منظوراتٍ جديدةً يُنطلق منها لفهم طبيعة التعلّم ودور المعرفة والتربية والتعليم في التنمية البشرية. ويتطلّب السياق الجديد من التحوّل الاجتماعي أن ننظر من جديد في مقصد التربية والتعليم وفي تنظيم التعلّم.

ولا يخفي الفيلسوف الفرنسي إدغار موران (Edgar Morin) امتعاضه من طرائق التربية المعاصرة التي فاقمت أزمات الإنسان بمناهجها، والتي لم تستطع أن تقدّم خطابًا عقلانيًّا ينتصر للإنسان أينما كان؛ فسقطت بذلك في امتحانها الأخلاقي. وفي هذا السياق، يقدّم مقترحاته وبدائله المعرفية لإصلاح التعليم الذي يجب أن تتواصل فيه العلوم، لا أن تتباعد. ويقترح لتنفيذ مشروعه، من أجل أخلاق للجنس البشري أو أخلاق كونية، خريطة طريق تتضمّن المبادئ الأساسية التي لا يمكن أن تستغني عنها أيّ منظومة تربوية مستقبلية، مؤكّدًا ضرورة مراعاة خصوصيات المجتمعات وثقافاتها وقواعدها الأخلاقية للحفاظ على إنسانيتنا على هذا الكوكب المشترك (الأرض). [انظر: زتيلي، التربية بوصفها مؤسّسة لأخلاق كونية، ص 61]

فالإنسان العربي المعاصر يستخدم التقنية اليوم بمختلف مظاهرها وتجلّياتها، ومع ذلك يعيش حالةً عقليةً وثقافيةً متناهيةً في مدى تراجعها وتخلّفها. وعلى خلاف ما هو متوقّع من استحضار هذه التقنية، زادت حالة البؤس العقلي وجاءت لتكرّس مظاهر حياة عقلية اغترابية بالغة العمق والشمول. [انظر: وطفة، الجمود والتجديد في العقلية العربية.. مكاشفات نقدية، ص 13]

وانطلاقًا من مواجهة جميع التحدّيات الراهنة والمستقبلية التي تفرضها ثورة العولمة، ينبغي ألّا يبقى العرب والمسلمون خارج العصر وخارج التاريخ، بل لا بدّ من الإعداد لمواجهة هذه التحدّيات في مطلع القرن الواحد والعشرين، ومن أجل حماية الحضارة العربية الإسلامية وضمان انفتاحها على الحضارات العالمية؛ لذلك فإنّ الدور الكبير الذي يمكن أن تقوم به التربية بالتعاون مع سائر النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها؛ لكونها الركيزة الأساسية في إعداد الناشئة والأجيال للمستقبل، ولكون الهدف الأساس لها يجب أن يكون إيجاد عالم قادر على أن يستجيب لحاجات الإنسان حاضرًا ومستقبلًا؛ إذ إنّ التربية تهدف إلى تيسير الحصول على المعرفة، والمعرفة هي أداة لتحرير الإنسان من الجهل وجعله معتمدًا على نفسه قادرًا على تكوين أحكامه، واختيار ما يناسبه من الوظائف، بالإضافة إلى ما تسهم به التربية من التغيير وخلق روح القدرة على التغيير، وما لذلك من نتائج تؤدّي إلى توفير بيئة اجتماعية وثقافية صحّية تضمن صون حقوق الإنسان في العيش بحرّية وأمن واستقرار. [صلاح الدين، آفاق إبداعية في التربية العربية.. نزعة الأنسنة لأنسنة التربية وتربية الإنسان، مجلّة المعرفة التربوية، العدد 1، ص 214]

وتأسيسًا على ذلك يتوجّب على التربية أن تركّز على تربية شخصية الفرد من جميع جوانبها، سواء العقلي أو الخلقي أو الاجتماعي أو النفسي أو الجسدي، ومن أبرز تلك الجوانب الجانب الإنساني الروحي، الذي أغفلته الكثير من الفلسفات التربوية الغربية الحديثة التي ركّزت على المادّة، والعلم، والتقنية وتطبيقاتها.

ويجب أن تكون التربية عاملًا لتحرير الإنسان خارج تناقضاته الجوهرية، وتحريره من حالة الانفصال بين الموضوع والذات، وبين الإنسان والعالم؛ وأن تسعى التربية لتحقيق الوحدة، وبناء إنسان جديد في داخل كلّ فرد، وإلى تأسيس علاقات إنسانية جديدة ذات طابع كوني مع العالم؛ من أجل الإعداد لمستقبل أفضل من خلال النظر إلى الطالب كإنسان، وليس كآلة تتلقّى المثيرات لتصدر الاستجابات، وتحويل المدارس إلى بيئة إنسانية

نقيّـة تتبـنّى قيمًـا وأخلاقًـا ومبـادئ لتغيـير الواقـع وجعلـه أكـثر إنسـانيةً. [خالـد صلاح حنفـي محمـود، الأنسـنة والتربيـة.. دراسـة تحليلـة نقديـة، مجلّـة الدليـل، ص 99]

إنّ أبـرز مظاهـر أزمـة التربيـة العربيـة "غيـاب الفلسـفة التربويـة الواضحـة الـتي يقـع على عاتقهـا تحليـل العمـل التربـوي ونقـده وتنسـيقه وتوجيهـه مـن جوانبـه كافّـة؛ إذ أدّى عـدم وضـوح هـذه الفلسـفة في معظـم البـلدان العربيـة إلى انخفـاض كفـاءة الأنظمـة التعليميـة العربيـة. [انظر: جيدوري، لماذا فشلت التربية في بناء الإنسان العربي؟، ص 1]

وتعـاني غالبيـة الأنظمـة التعليميـة العربيـة اليـوم مـن حالـة مـن الـتردّي والتقهقـر، فأوضـاع التعليـم اليـوم شـديدة التشـابه مـع أوضـاع التعليـم والتربيـة في العصـور الوسـطى في أوروبـا، وهنـاك عوامـل مشـتركة بـين المرحلتـين تتمثّـل في شـكلية التعليـم ونصّيتـه وغيـاب البعـد الإنسـاني في مختلـف المظاهـر التربويـة في التربيـة الأسريـة كمـا هـو الحـال في التربيـة المؤسّسـاتية. فالأجيـال العربيـة تعيـش أكـثر حـالات الاغـتراب التربـوي الـتي تتمثّـل في إسـقاط مطالـب الـروح والجوهـر الإنسـاني، فـلا هي تمسّـكت بتراثهـا العـربي والإسـلامي، ولا اسـتطاعت في الوقـت نفسـه تجسـير الفجـوة الحضاريـة بينهـا وبـين بـلدان العالـم المتقـدّم.

فـلا بـدّ مـن العـودة إلى الأسـس الـتي وضعهـا الإسـلام لبنـاء مجتمـع قـادر على مواجهـة التحدّيـات المعـاصرة بقـراءة جديـدة لمنظومتنـا التربويـة، تتـواءم مـع الحداثـة الـتي نعيشـها والتأثّـرات الغربيـة على الشـباب المسـلم؛ فـلا يمكـن إنـكار هـذا التأثّـر ووضوحـه في السـلوكيات المجتمعيـة بيننـا ومـدى تأثيرهـا على الجيـل الجديـد، بـل على الأجيـال القادمـة. [تحسـين، فلسـفة التربيـة عنـد أئمّـة مدرسـة أهـل البيـت عليهم السلام، ص 417]

ومـن هنـا تـبرز الحاجـة إلى تبـنّي فلسـفة تربويـة، تؤسّـس للـرؤى والأهـداف، وترسـم المسـار المطلـوب للقائمـين على السياسـات التعليميـة وصانـعي القـرار، ويتحـدّد على أساسـها الآليـات والوسـائل المطلوبـة، كمـا تصـاغ وفقًـا لهـا البنيـة التربويـة لأيّ نظـام تربـوي مـن أهـداف ومناهـج ومتعلّمـين وطلبـة ومـدارس، وتتشـكّل الأدوار، ولا بـدّ أن تشـتقّ تلـك الفلسـفة مـن ثقافـة المجتمـع الإسـلامية والعربيـة، وأن تـراعي في الوقـت نفسـه متطلّبـات العـصر وتحدّياتـه، وتتمـاشى مـع الاتّجاهـات والنظريـات التربويـة المعـاصرة.

إنّ الإعـداد للمسـتقبل يتـمّ بطريقـة أفضـل إذا مـا خطّطنـا التخطيـط السـليم لتعليـم إنسـاني هـادف الآن وليـس غـدًا. إنّ تطويـر العقـل شـكل مـن أشـكال الإنجـاز الثقـافي الذي تلعب المدرسـة

وبرامجها دورًا مهمًّا فيه بالتعاون مع المجتمع. وفي الوقت نفسه لا نغفل عن تعاليم الشريعة الإسلامية وقيمها؛ لأنّها منهاج حياة، وإذا آمنّا وقمنا بإدخال هذه المقترحات والأهداف سيكون قد تحقّق جزء كبير من الإصلاح الحقيقي والأصيل، وهنا يأتي دور الفلسفة المنشود، في تحديد الرؤى والأهداف، وتحديد دور كلٍّ من المعلّم، والمتعلّم، والمناهج، وبرامج الدراسة، وبيئة المدرسة ككلٍّ؛ الأمر الذي يتطلّب أيضًا انتقالًا من الطور النظري إلى المجال العملي لإتاحة الفرصة والمجال ليقوم التلاميذ بتشكيل شخصياتهم المستقلّة التي بدونها لن يكون هناك تقدّم حقيقي أو تنمية مستدامة لا الآن ولا في الغد.

الخاتمة

أوّلًا: يكتسي الحديث عن الفلسفة، وأهمّيتها بالنسبة للإنسان أهمّية بالغة في العصر الرقمي، الذي يشهد ثورةً معلوماتيةً لم يسبق لها مثيل، تزيد معه أهمّية الفلسفة؛ لما لها من قدرة على مواكبة الأحداث والتحوّلات الإنسانية الكبرى على مرّ العصور، وهي قادرة على مواكبة التطوّر العلمي والتقني الهائل، وما يطرحه من مشكلات وتحدّيات جديدة. وبرؤية تحليلية متأنّية ننتهي إلى القول بأنّ الإنسان، ومهما أحرز من تقدّم وتطوّر علمي وتقني، فإنّه يظلّ كائنًا ضعيفًا وضيّق الأفق أمام الاتّساع الرهيب واللامحدود للحقيقة؛ ولذلك فإنّه سيبقى وباستمرار بحاجة إلى الفلسفة؛ لأنّها تستطيع أن تمنحه فرصة العيش المطمئنّ في العصر الرقمي.

ثانيًا: لا شكّ في أنّ التربية بحاجة ماسّة إلى الفلسفة لطرح الرؤى، وبناء الأهداف، وتحديد دور كلّ مكوّن من مكوّنات العملية التربوية، والتعمّق في مواجهة المشكلات التعليمية، وطرح حلول معمّقة ومتعدّدة الزوايا، والمقاربات.

ثالثًا: اليوم نحن أحوج ما نكون إلى إيجاد رؤية فلسفية للتربية العربية، تشمل بنية التعليم في مراحله كافّةً، وعلى كلّ مستويات منظومة التعليم؛ لأنّ استثمار الإنسان هو الأساس، وتسعى إلى تأسيس تعليم يحافظ على هذا الإنسان ـ الذي هو أثمن ما نملك ـ ويعلّمه إنسانيته؛ لكي يحافظ على إنسانية الآخر، ويكرّس فيه الشعور بالكرامة؛ لكي يحافظ على كرامة الآخر، وتعلّمه كيف يدافع عن حقّه ويحافظ على حقوق الآخرين. إنّنا بحاجة إلى صناعة ثقافة تعليمية مغايرة للثقافة الحالية، ثقافة تستطيع أن تربّي الإنسان من إنسان لغيره إلى إنسان لنفسه ولغيره، نربّيه على الحرّية وليس الخوف منها، وعلى المسؤولية وليس الهروب منها. علينا أن نزرع الثقة في طلبتنا لكي يكونوا عظامًا، ولا يمكن أن تتحرّك هذه الثقافة المضادّة إلّا حين يكون النقد أحد أدواتها؛ لأنّ ذلك يساعد على الفهم الحقيقي، ويساعد على تحقيق الانطلاقة، إن لم نقف ونفكّر في الممارسات الحالية، فسيظلّ الإنسان مسلوبًا من نفسه ومسلوبًا من الآخرين، والمجتمعات التي يسلب منها الإنسان سلب منها كلّ شيء.

رابعًا: هناك حاجة إلى إيجاد فلسفة للتربية العربية تعكس خصوصية السياق الثقافي للمجتمعات العربية، وطبيعة الثقافة العربية والإسلامية، وأن تعمل على غرس القيم الإسلامية في نفوس الأطفال والناشئة من المراحل الأولى، والتركيز على تنمية شخصية الطالب من جميع جوانبها دون التركيز على الجانب العقلي أو الجسدي على حساب الجانب الروحي والديني والأخلاقي.

قائمة المصادر

الخطـاط، خـالد، سـؤال المنهـج.. حـوار متجـدّد بـين العلـم والفلسـفة.. الفـترة الحديثـة نموذجًـا، مجلّـة نقـد وتنويـر، العـدد 15، 2023 م.

الخويـلدي، زهـير، الأسـس الفلسـفية للتربيـة والتعليـم، الحـوار المتمـدّن، العـدد 7735، 2023م.

السـنيدي، أحمـد بـن عبـد العزيـز بـن فهـد، تعليـم الكبـار والتعليـم المسـتمرّ.. بـين الفلسـفة التقدّميـة وفلسـفة التربيـة الإسـلامية.. دراسـات عربيـة في التربيـة وعلـم النفـس، رابطـة التربويين العـرب، العـدد 148، 2023 م.

السـورطي، يزيـد عيـسى، السـلطوية في التربيـة العربيـة، سلسـلة عالـم المعرفـة، العـدد 362، المجلـس الوطـني للثقافـة والعلـوم والفنـون، الكويـت، 2009 م.

العسـكري، كفـاح يحـيى، فلسـفات تربويـة معـاصرة.. أصولهـا ـ مدارسـها ـ آراؤهـا، دار أمجـد للطباعـة والنـشر، عمـان، 2017 م.

القثـامي، سـلطان بـن رجيـان، الأسـس النظريـة والتطبيقـات التربويـة للفلسـفة البراجماتيـة.. دراسـة تحليليـة، مجلـة العلـوم التربويـة والنفسـية، المركـز القـومي للبحـوث، غـزة، المجـلّد 9، 2025 م.

المجيـدل، عبـد الله؛ جيـدوري، صابـر؛ محمـود عـلي محمـد، فلسـفة التربيـة، منشـورات جامعـة دمشـق، الطبعـة الأولى، 1435 هـ.

بلكبير، عبد الصمد، نيتشه، مجلّة الملتقى، العدد 53، 2021 م.

بـن سـباع، محمـد، الفلسـفة التحليليـة المعـاصرة مـن اللغـة الصوريـة إلى اللغـة العاديـة، مجلّـة منتـدى الأسـتاذ، الجزائـر، العـدد 18، 2016 م.

بنشريـف، مـولاي إدريـس؛ بلماضيـة، رشـيد، الأشـكلة في الفلسـفة اليونانيـة بـين النموذجـين السـقراطي والأفلاطـوني، مؤسّسـة مؤمنـون بـلا حـدود للبحـوث والدراسـات، 2024/5/1 م.

توفيـق، صـلاح الديـن، آفـاق إبداعيـة في التربيـة العربيـة.. نزعـة الأنسـنة لأنسـنة التربيـة وتربيـة الإنسـان، مجلـة المعرفـة التربويـة، العـدد 1، 2013 م.

جيدوري، صابر، لماذا فشلت التربية في بناء الانسان العربي؟، مركز نقد وتنوير، 2022/8/17 م.

حملاوي، مهتور، السؤال الغاية منه عند سقراط من خلال منهجه، مجلّة التواصل، جامعة عنابة، الجزائر، المجلد 29، العدد 2، 2023 م.

خالد صلاح حنفي، الفلسفة في عصر ما بعد الحداثة، مجلّة العربي، العدد 770، 2021 م.

زتيلي، خديجة، التربية بوصفها مؤسّسةً لأخلاق كونية، دورية تبين، قطر، 2024 م.

زياد، محمود موسى محمود، الفلسفة وتحدّيات العصر الرقمي، مجلّة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، العدد 17، 2024 م.

نبيل رشاد سعيد، اللامعقول في الفلسفة الوجودية، مجلّة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلّية التربية / ابن رشد، جامعة بغداد، العدد 220، 2017 م.

صموئيل، عماد، دراسة تحليلية للجوانب التربوية لبعض المدارس الفلسفية المعاصرة، مجلّة كلية التربية، جامعة بني سويف، المجلّد 11، العدد 68.

طرابيه، أسعد، مدخل إلى الفلسفة الوجودية، مجلّة المعرفة، العدد 648، 2017 م.

البار، عبد الحفيظ، فلسفة التربية.. مفهومها وواقعها في البلاد العربية، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي، العدد 32، 2017 م.

عبد المجيد، نهال ربيع عبد المعطي، مثالية أفلاطون.. بين الجمهورية الجديدة والواقع المعيش، مجلّة الجمعية الفلسفية المصرية، المجلد 31، العدد 31، 2022 م.

محجوب، محمد حسين سليمان، مفهوم البنيوية، مجلة جامعة البحر المتوسّط الدولية، العدد 12، 2020 م.

محمود، خالد صلاح حنفي، الأنسنة والتربية.. دراسة تحليلية نقدية، مجلة الدليل، العدد 17، 2022 م.

محي الدين، تحسين رسول محمدرضا، فلسفة التربية عند أئمّة مدرسة أهل البيت عليهم السلام.. الإمام عليّ بن الحسين السجّاد أنموذجًا، حولية المنتدى للدراسات الإنسانية، المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة، العدد 58، 2024 م.

المنـاع، مصطـفى فـواز صديـق، الأخـلاق عنـد لـوك، أوراق فلسـفية، كـرسيّ اليونسـكو للفلسـفة / فـرع جامعـة الزقازيـق، العـدد 100، 2023 م.

منظّمـة الأمـم المتّحـدة للتربيـة والعلـوم والثقافـة (اليونسـكو)، إعادة التفكـير في التربيـة والتعليـم.. نحـو صالـح مشـترك عالـمي، باريـس، 2015 م.

سـامي محمـد نصـار، قضايـا تربويـة معـاصرة في عـصر العولمـة ومـا بعـد الحداثـة، سلسـلة آفـاق تربويـة متجـدّدة، القاهـرة، الدار المصريـة اللبنانية للنـشر، 2008 م.

هـلال، عصـام الديـن، الفلسـفة الواقعيـة والتربيـة، مجلّـة كلّيـة التربيـة، جامعـة كفـر الشـيخ، المجـلّد 4، العـدد 97، 2020 م.

وطفـة، على أسـعد، الجمـود والتجديـد في العقليـة العربيـة.. مكاشـفات نقديـة، الهيئـة السـورية العامّـة للكتـاب، 2007 م.

Adler, Mortimer J. How to Think About the Great Ideas: From the Great Books of Western Civilization. Chicago, Ill.: Open Court. 2000, ISBN:978 −0 −8126 −9412 −3.

Jay L. Garfield and William Edelglass. The Oxford Handbook of World Philosophy, 2014: ISBN: 9780199351954.