الدليل

33

العـدد الثالث والثلاثون، السنة التاسعة، صيف 2026

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337
Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير صفا حسين عبد علي

هيئة التحرير الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم

تصميم الغلاف محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ أحمد الهاشمي

الناشر دار الدليل

الموقع الإلكترونيّ www.aldaleel-inst.com/journals

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال +964 7719094922

منصّات التواصل @aldaleel-journal

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

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

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No: الرقم: ب ت 4 / 2638

Date: التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدارسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

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

٢٠١٩/٣/

٣/١٩

ISC Islamic World Science Citation Center
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
aldaleel-journal.com/journal/indexing
EBSCO
Academia
doi Crossref
EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals
philpapers
ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE

محتويات العدد

تحليل إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري.. دراسة فلسفية نقدية 4
محمدعلي إسماعيلي

تحليل نقدي لنظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ ... 42
مصطفى عزيزي

المعرفة الفطرية بالله تعالى.. دراسة في الأسس النظرية ... 71
إبراهيم باه

المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الله الفلسفية 98
كمال مسعود ذبيح

تهافت العلموية.. نقد المادّية الاختزالية في جدلية العلم والدين ... 133
محمد محمد جعفر شمس الدين - كمال مسعود ذبيح - فلاح سبتي

الإنسان في قانون الجذب.. بين الربوبية والعبودية 156
علي الأسدي

الفلسفة التربوية في الفكر الأفلاطوني 189
جميل حليل نعمة المعلة

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

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

Mohammad Ali Ismaili
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Afghanistan.
E-mail: mohamad_esmaeili@miu.ac.ir
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301

Abstract

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

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

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

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

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

محمدعلي إسماعيلي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.
البريد الإلكتروني: mohamad_esmaeili@miu.ac.ir
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093301

الخلاصة

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

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

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 4 ـ 41
استلام: 2026/07/13 | القبول: 2026/08/10 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

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

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

إنّ ما يميّز هذه الدراسة هو تقديمها لرؤية نقدية ومعالجة جديدة تقوم على ثلاثة أركان أساسية:

أوّلًا: تجاوز الرؤية التقليدية التي حصرت الإشكالية في "الإرادة" وحدها. فمن خلال التأمّل التحليلي، يتّضح أنّ إشكالية التسلسل لا تقف عند حدود الإرادة، بل تسري إلى جميع مبادئ الفعل الاختياري، ممّا يجعل البحث في تسلسل الإرادات معالجةً مجتزأةً لا تكفي لاقتلاع جذور المعضلة.

ثانيًا: اعتماد مقاربة فلسفية ترتكز على المراتب التشكيكية للاختيار ومراتب فاعلية النفس الإنسانية؛ إذ يتمّ حلّ إشكالية التسلسل، لا عبر التوليد التكراري للإرادات، بل عبر فهم الفعل الاختياري بوصفه مرتبةً وجوديةً تشكيكيةً، ممّا يغنيها عن الافتقار إلى مبدإٍ من جنسها.

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

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

المبحث الأوّل: تحديد المفردات

أوّلًا: الإرادة والفعل الإرادي

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

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

ثانيًا: الاختيار والفعل الاختياري

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

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

وعلى هذا الأساس، فإنّ "الفعل الاختياري" بهذا المعنى أعمّ من "الفعل الإرادي" بالمعنى السابق. فبينما يتقوّم الفعل الإرادي بضرورة سبقه بالإرادة، يتّسع الفعل الاختياري ليشمل الأفعال الصادرة عن النفس برضاها وطيبها، وإن خلت من "الإرادة". فهذا النمط من الأفعال، وإن لم يُوصَف بكونه إراديًّا، يظلّ فعلًا اختياريًّا؛ لكونه صادرًا عن فاعلية شعورية مستندة إلى رضا النفس. وسيأتي تفصيل هذه المفارقة والبرهنة عليها في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

ثالثًا: مبادئ الفعل الاختياري

تعدّدت الرؤى الفلسفية حول حصر مبادئ الفعل الاختياري وتحديد عددها، غير أنّ التحليل المشهور عند الفلاسفة يذهب إلى أنّ هذه المبادئ تتمثّل في أربعة عناصر، هي: التصوّر، والتصديق، والشوق، والإرادة، ثمّ يأتي دور القوى المحرّكة. [انظر: الميرداماد، القبسات، ص473؛ الشيرازي، الأسفار العقلية، ج 6، ص 354]

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

المبحث الثاني: تقرير إشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

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

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

أوّلًا: إشكالية التسلسل في حقل التصوّرات

يمكن إثارة إشكال التسلسل في حقل التصوّرات ـ على الأقلّ ـ من ثلاث جهات مترابطة:

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

الجهة الثانية: إحداث بعض التصوّرات وإنشاؤها: لا يقتصر دور النفس على مجرّد تلقّي التصوّرات، بل قد تمتلك قدرةً على إنشاء تصوّرات جديدة. فالنفس قد تركّب بين عناصر متفرّقة، أو تستحضر احتمالات جديدة للفعل، أو تبتكر صورةً ذهنيةً مركّبةً تجعلها موضوعًا للتأمّل والتقويم. وإذا كان أصل حدوث هذا النمط من التصوّرات داخلًا في نطاق الفاعلية الاختيارية، فمن الواضح أنّ بقاءه واستمراره يكونان بطريق أولى داخلين أيضًا في هذا النطاق.

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

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

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

ثانيًا: إشكالية التسلسل في حقل التصديقات

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

الجهة الأولى: على أساس تفسير التصديق بـ"الحكم": لقد تباينت آراء الفلاسفة والمناطقة في تحديد حقيقة "التصديق"، وبالتبعية حقيقة "التصديق بالفائدة"؛ غير أنّ أبرزها مساران رئيسان: أوّلهما، أنّ التصديق بالفائدة ليس إلّا "الحُكم" بكون الفعل مفيدًا. [انظر: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 41 و42]

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

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

ثالثًا: إشكالية التسلسل في حقل الأشواق

يمكن تقرير إشكال التسلسل في حقل الشوق من جهتين أساسيتين:

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

وأسبابها وشروطها، على نحو يفضي تدريجيًّا إلى تكوّنها أو تقويتها أو إضعافها. فالإنسان ـ مثلًا ـ قد لا يقدر على إيجاد الشوق إلى العلم فورًا، ولكنّه يقدر على تحصيل أسبابه: بأن يقرأ في فضله مثلًا، فينشأ فيه هذا الشوق شيئًا فشيئًا.

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

الجهة الثانية: الموازنة والانتقاء في مرحلة الأشواق: لعلّ أهمّ منشإٍ لإشكال التسلسل في حقل الأشواق يتمثّل في أنّ الفعل الواحد قد تكون له حيثيات متعدّدة، وترتبط بكلّ حيثية منه فائدة خاصّة. وإذا تعدّدت الفوائد، ولا سيّما إذا كانت متفاوتةً أو متعارضةً، نشأت تبعًا لذلك أشواق متعدّدة؛ لأنّ كلّ جهة من جهات الفائدة قد تولّد في النفس ميلًا أو شوقًا يناسبها. وعندئذٍ لا يواجه الفاعل شوقًا واحدًا بسيطًا، بل شبكةً من الأشواق المتجاذبة التي تدفعه في اتّجاهات مختلفة. وفي مثل هذه الحالة لا بدّ للنفس من عملية موازنة وتقويم وترجيح بين الأشواق نفسها.

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

رابعًا: إشكالية التسلسل في حقل الإرادة

إنّ أشهر تقارير إشكال التسلسل ما يرتبط بمسألة الإرادة نفسها. وحاصله أنّ الأفعال الإرادية تُعرَّف عادةً بأنّها الأفعال التي تصدر عن إرادة سابقة وتنبعث منها، ومن ثمّ يُجعل سبق الإرادة معيارًا لكون الفعل إراديًّا. فالفعل لا يوصَف بأنّه إرادي إلّا إذا كان مسبوقًا بإرادة تدعو إليه وتحرّك الفاعل نحوه. غير أنّ هذا التعريف يثير سؤالًا جوهريًّا يتعلّق بالإرادة نفسها، وهو: هل الإرادة فعل إرادي أم لا؟ فإن قيل: إنّ الإرادة فعل إرادي، لزم ـ بمقتضى المعيار المذكور ـ أن تكون هي أيضًا مسبوقةً بإرادة أخرى تتعلّق بإيجادها؛ لأنّ كلّ فعل إرادي ـ بحسب الفرض ـ لا يكون كذلك إلّا إذا تقدّمته إرادة. لكنّ تلك الإرادة السابقة ستكون بدورها فعلًا إراديًّا، فيلزم أن تسبقها إرادة أخرى، وهكذا تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية، وهو تسلسل باطل؛ إذ لا يمكن حينئذٍ تفسير نشوء الإرادة الأولى التي يبدأ منها صدور الفعل.

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

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

المبحث الثالث: تقييم أهمّ الحلول المطروحة لإشكالية التسلسل

قبل الشروع في بسط الحلّ المختار، يقتضي المنهج العلمي عرض أهمّ المقاربات التي تصدّت لمعالجة اشكالية التسلسل وتقييمها. تجدر الاشارة هنا الى أنّ جلّ هذه الحلول قد صيغت في سياق

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

أوّلًا: نظرية المحقّق الداماد

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

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

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

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

المقدّمة الثالثة: يصف الميرداماد هذه السلسلة من الإرادات بكونها "اعتبارًا ذهنيًّا محضًا"، وليست واقعًا خارجيًّا؛ فالذهن هو الذي يبني هذه السلسلة من خلال تجريد الإرادة وتصييرها موضوعًا مستقلًّا للنظر. وعليه، فإنّ تسلسل الإرادات المذكور إنّما ينشأ من الاعتبار الذهني؛ إذ يلحظ الذهن الإرادة الأولى ملحوظةً بالاستقلال، فيرى حاجتها إلى إرادة ثانية لتعمل فيها، ثمّ يعود فيلاحظ الإرادة الثانية بالاستقلال أيضًا، فيقضي بافتقارها إلى إرادة ثالثة، ويتسلسل الأمر بتبع اللحاظ الذهني.

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

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

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

تحليل ونقد

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

ثانيًا: نظرية صدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري

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

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

تحليل ونقد

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

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

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

المبحث الرابع:

الحلّ المختار لإشكالية التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري

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

المقدّمة الأولى: مراتب فاعلية النفس الإنسانية

قسّم الحكماء الفاعل إلى مراتب متعدّدة، بناءً على أنّه إمّا أن يكون عالِمًا بفعلِه علمًا يؤثّر في الفعل أو لا: فإن لم يكن له علم كذلك بفعله، فإن وافق الفعل طبعه، سمّي الفاعل بالطبع، وإن خالفه ولم يلائمه، سمّي الفاعل بالقسر. وأمّا إذا كان الفاعل عالمًا بفعله، فإن لم يصدر فعله عن إرادة، كان الفاعل بالجبر؛ وإن صدر عن إرادته، فإمّا أن يكون علمه بالفعل في مرتبة نفس الفعل، بل هو عين الفعل، فيسمّى الفاعل بالرضا. وإما أن يكون علمه بالفعل سابقًا على الفعل ومتقدّمًا عليه، وحينئذٍ فإن كان علمه مقرونًا بداعٍ زائدٍ، فهو الفاعل بالقصد. وإن لم يكن مقرونًا بداعٍ زائد، بل كان نفس العلم الفعلي منشأً مباشرًا لصدور المعلول، فإمّا أن يكون ذلك العلم زائدًا على الذات، وهو الفاعل بالعناية، أو يكون عين الذات، وهو الفاعل بالتجلّي. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 220؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 406؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 3، ص 662]

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

أوّلًا: فاعلية النفس بالقصد

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

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

ثانيًا: فاعلية النفس بالرضا

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

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

وهـو ليـس أمـرًا زائـدًا على الفعـل، بـل هـو عـين حضـور الفعـل لدى الفاعـل، وعـين تحقّقـه في مرتبتـه الوجوديـة. فالعلـم التفصيـلي في هـذا النحـو مـن الفاعليـة لا يكـون مـن قبيـل العلـم التصـوّري السـابق الذي يتقـدّم على الفعـل ويوجّـه صـدوره كمـا في الفاعـل بالقصـد، بـل هـو علـم مقـارن للفعـل، بـل متّحـد معـه في الوجـود.

ومـن أوضـح أمثلتـه في النفـس الإنسـانية هي الصـور الخياليـة الـتي تنشـئها النفـس في باطنهـا؛ فـإنّ الإنسـان بالنسـبة إليهـا فاعـل بالرضـا، لأنّ علمـه التفصيـلي بهـا ليـس سـابقًا على إيجادهـا، بـل هـو عـين تلـك الصـور. وأمّـا قبـل تحقّقهـا، فليـس له بهـا إلّا علـم إجمـالي مسـتند إلى علمـه بذاتـه، مـن حيـث إنّـه يعلـم أنّـه مبـدأ صالـح لإيجـاد مثـل هـذه الصـور. فـإذا أوجـدت تلـك الصـورة، صـار علمهـا بهـا تفصيليًّـا حضوريًّـا، لا لأنّ علمًـا آخـر انضـمّ إلى الفعـل بعـد تحقّقـه، بـل لأنّ نفـس الصـورة المتحقّقـة هي بعينهـا المعلومـة لهـا على نحـو الحضـور.

ولأجـل تقريـب هـذا المعـنى يمكـن التمثيـل بمـن يريـد أن يرسـم صـورةً، مـع كونـه غـير ماهـر في الرسـم؛ فإنّـه قبـل أن يـشرع في الرسـم يعلـم ـ على سـبيل الإجمـال ـ أنّه يريد أن يرسـم صـورةً ما، ويعلـم ذلـك مـن جهـة التفاتـه إلى ذاتـه الفاعلـة، وقدرتـه على الإيجـاد والرسـم. غـير أنّـه لا يعلـم قبـل الفعـل كيـف سـتتحدّد تلـك الصـورة في تفاصيلهـا وخصوصياتهـا التشـخّصية. فهـو، قبـل الفعـل، عالـم بهـا إجمـالًا، وأمّـا علمـه التفصيلي بها فـلا يتحقّـق إلّا بعـد ظهورهـا ورسـمها بالفعل.

ثالثًا: فاعلية النفس بالعناية

الفاعـل بالعنايـة هـو الذي يصـدر عنـه الفعـل، بنـاءً على ثلاثـة أركان: أوّلهـا أن يكـون للفاعـل علـم تفصيـلي سـابق على الفعـل؛ بحيـث تكـون الخصوصيـات التشـخّصية للمعلـول حـاضرةً في رتبـة متقدّمـة على صـدوره الخـارجي. وثانيهـا أن يكـون علمـه التفصيـلي المذكـور أمـرًا زائـدًا على ذاتـه، لا عـين ذاتـه الوجوديـة. وثالثهـا أن لا يحتـاج الفاعـل في إيجـاد معلـوله إلى داعٍ وغـرض زائـد على ذاتـه وعلمـه؛ بـل تكـون نفـس الصـورة العلميـة المرتسـمة في ذاتـه كافيـةً في وجـوب صـدور الفعـل وصلاحيتهـا للمبدئيـة، مـن غـير شـوق نفسـاني أو حركـة عضويـة تُضـاف إليهـا. [انظر: ابـن سـينا، الإلهيـات مـن كتـاب الشـفاء، ص 428؛ الشـيرازي، الأسـفار الأربعـة، ج 2، ص 223؛ السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 407]

ومـن هنـا، يتمايـز الفاعـل بالعنايـة عـن الفاعـل بالقصـد في الركـن الثالـث؛ إذ يفتقـر الأخـير إلى انضمـام الداعي والشـوق الزائديـن ليدخـل الفعـل في رتبـة الوجـوب، بينمـا تفيـض الآثـار عنـد الفاعـل بالعنايـة بمجـرّد حضـور الصـورة العلميـة وحصـول الالتفـات إليهـا.

ومـن الشـواهد الوجدانيـة لهـذا النحـو مـن الفاعليـة في أفعـال النفـس الإنسـانية: سـقوط الإنسـان مـن شـاهق بمجـرّد خطـور السـقوط في ذهنـه؛ فـإنّ مَـن يقـف على جـدار مرتفع أو شـاهقٍ مـن الأرض، ثـمّ يرتسـم في خيـاله تصـوّر الهـويّ والسـقوط، فـإنّ هـذه الصـورة العلميـة الزائـدة على ذاتـه والمتّصفـة بالتفصيـل، تؤثّـر في بدنـه مبـاشرةً فتوجـب رعـدةً أو اختـلالًا يـؤدّي إلى سـقوطه فعـلًا، مـن غـير أن يكـون له شـوق نفسـاني إلى السـقوط أو إرادة قاصـدة إليـه، بـل صـدر المعلـول قهـرًا بمجـرّد فاعليـة الصـورة العلميـة وحضورهـا في النفـس.

رابعًا: فاعلية النفس بالتجلّي

يتمـيّز الفاعـل بالتجـلّي بثـلاث خصائـص: أوّلًا: أنّ له علمًـا تفصيليًّـا سـابقًا على الفعـل؛ فهـو يعلـم مـا سـيصدر عنـه قبـل صـدوره. وثانيًـا: أنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل هـو بعينـه علمـه الإجمـالي بذاتـه، لا أنّـه عارض عليهـا أو زائـد في مرتبـة الوجـود. وثالثًـا: أنّ نفـس هـذا العلـم ـ لكونـه عـين الذات ـ هـو المبـدأ والمنشـأ لصـدور الأفعـال، مـن غـير حاجـة إلى داعٍ زائـدٍ على الذات. وعليـه، فالفاعـل بالتجـلّي لا يفـترق عـن الفاعـل بالعنايـة إلّا في الركـن الثـاني الذي تقـدّم ذكـره؛ إذ إنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل ليـس أمـرًا زائـدًا على ذاتـه، بـل هـو عـين ذاتـه، بخـلاف الفاعـل بالعنايـة الذي يكـون علمـه التفصيـلي زائـدًا على ذاتـه. [انظـر: الشـيرازي، الأسـفار الأربعـة، ج 2، ص222 (تعليقـة الطباطبـائي)؛ السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 409 و410]

غـير أنّـه ينبـغي التنبيـه إلى أنّ الإجمـال هنـا لا يُـراد بـه الإبهـام، كمـا في الفاعـل بالرضـا؛ بـل المـراد بـه البسـاطة وعـدم التركيـب. فالعلـم الإجمـالي في الفاعـل بالتجـلّي يعـني كشـفًا تفصيليًّـا للأشـياء مـن غـير تميـيز يوجـب كـثرةً في ذات العالـم؛ أي إنّ الأشـياء منكشـفة لديـه على نحـو تفصيـلي مـن حيـث الحقائـق والآثـار، ولكـن لا على نحـو التمايـز الوجـودي الذي يسـتلزم تعـدّدًا في الذات أو تركيبًـا فيهـا. فهـو علـم جامـع لجميـع التفاصيـل، غـير أنّ هـذه التفاصيـل ليسـت موجودةً في الذات على نحـو الانفصـال أو التغايـر، بـل على نحـو الوحـدة البسـيطة الجامعـة؛ بحيـث يكـون العلـم بالكـثرة عـينَ الوحـدة، وتكـون الوحـدة مسـتوعبةً للكـثرة مـن غـير أن تنثلـم بسـاطتها. وهـذا هـو السـرّ في أنّ علمـه التفصيـلي بالفعـل عـين علمـه الإجمـالي بذاتـه؛ إذ ذاتـه ـ بمـا هي وجـود بسـيط صرف ـ مشـتملة على جميـع كمالاتهـا بنحـو أعلى وأشـدّ، لا بنحـو التعـدّد والتركّـب.

وقـد ذهبـت الحكمـة المتعاليـة وأتباعهـا إلى أنّ النفـس الإنسـانية المجـرّدة تكـون بالنسـبة إلى كمالاتهـا الثانويـة فاعـلًا بالتجـلّي. وبيـان ذلـك أوّلًا أنّ النفـس المجـرّدة هي الصـورة الأخـيرة لنوعها؛

وثانيًا أنّها مع بساطتها مبدأ جميع كمالاتها اللاحقة؛ وثالثًا أنّها لكونها العلّة المنشئة لتلك الكمالات، فهي واجدة لها في مرتبة ذاتها على نحو أعلى. فإذا كانت النفس مبدأً لتلك الكمالات، وكان المعلول حاضرًا عند علّته حضورًا أشرف، فإنّ علمها الحضوري بذاتها يستلزم العلم التفصيلي بكمالاتها؛ غير أنّ هذا التفصيل ليس تفصيلًا يوجب تمايزًا وجوديًّا في الذات، بل هو تفصيلٌ مندكٌّ في بساطتها. وعليه، فإنّ كثرة الكمالات لا تستلزم كثرةً في ذات النفس؛ لأنّ تلك الكثرة موجودة فيها بنحو الوحدة الجامعة، لا بنحو التعدّد المنفصل. ومن هنا قيل: إنّ علم النفس بذاتها علم إجمالي من حيث البساطة، وتفصيلي من حيث الاشتمال على الكمالات.

فتبيّن أنّه لا يوجد في الفاعل بالتجلّي علم زائد، ولا داعٍ زائد؛ بل الذات بما هي علم محض ووجود بسيط، هي عين المبدئية والإيجاد. وهذا النحو من الفاعلية أقرب ما يكون إلى تفسير فاعلية الحقّ تعالى عند مدرسة الحكمة المتعالية؛ إذ تكون الكثرة الصادرة ناشئةً عن تجلّي الذات لذاتها، لا عن إرادة حادثة أو صورة زائدة.

المقدّمة الثانية: المراتب التشكيكية لاختيار الفواعل الأربعة

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

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

المرتبة الأولى: الاختيار في الفاعل بالقصد

ذهب أكثر المتكلّمين إلى حصر الفاعل المختار في الفاعل بالقصد، ومن هنا التزموا بأنّ الله تعالى أيضًا فاعل بالقصد، وأنّ أفعاله لا تصدر إلّا عن داعٍ زائدٍ على ذاته [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 121؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 296؛ الحلّي، كشف المراد، ص 306]، واتّهموا الفلاسفة بأنّهم حين نفوا كون فاعليته من سنخ الفاعلية بالقصد، وأثبتوا لها أنماطًا أخرى من الفاعلية، فإنّهم في الحقيقة ينفون الاختيار عن الله ﷻ. [انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 120 و121]

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

أوّلًا: توقّفها على داعٍ زائد على ذات الفاعل، فمبدئيته للفعل ليست تامّةً بذاتها، بل مشروطة بأمر خارج عنها.

وثانيًا: اعتمادها على التصوّر والتصديق بالفائدة [الشيرازي، الأسفار، ج 2، ص 223]، وهما من سنخ العلم الحصولي الشاهد على نقص رتبة الفاعلية.

وثالثًا: استلزامها التردّد والمداولة والترجيح بين البدائل، وهو آية ضعف السلطنة الوجودية على الفعل مقارنةً بالصدور المباشر عن الذات.

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

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

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

المرتبة الثانية: الاختيار في الفاعل بالرضا

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

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

المرتبة الثالثة: الاختيار في الفاعل بالعناية

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

المرتبة الرابعة: الاختيار في الفاعل بالتجلّي

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

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

وثانيًا: لا يكون العلم بالفعل إجماليًّا مبهمًا، بل تفصيليًّا سابقًا على صدوره، بخلاف الفاعل بالرضا.

وثالثًا: هذا العلم التفصيلي ليس أمرًا زائدًا على الذات بخلاف الفاعل بالعناية، بل عين ذاته [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 222 (تعليقة الطباطبائي)؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 409 و410]، يُضاف إليه أنّ هذا العلم ـ في التحليل المشّائي ـ يفسَّر غالبًا بأنّه علم حصولي. وأمّا في التحليل الصدرائي فإنّ علم الله تعالى بالأشياء علم حضوري؛ إذ الأشياء حاضرة لديه بحضورها الوجودي.

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

المقدّمة الثالثة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالإرادة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مـن مراتبـه، وبلحـاظ مـا هـو الشـائع في الأفعـال الجزئيـة الصـادرة عـن النفـس الإنسـانية في مقـام التدبـير والانتخـاب بـين البدائـل. أمّـا إذا أُخـذ الاختيـار على نحـو أعمـق، مـن حيـث هـو نحـو مبدئيـة واعيـة ومرضيّـة للفاعـل بالقيـاس إلى فعلـه، لا تكـون الإرادة جـزءًا مقوِّمًـا له.

ومـن هنـا يـبرز السـؤال الأسـاس: فمـا هـو المنـاط الحقيـقي للفعـل الاختيـاري؟ والجـواب أنّ المنـاط الحقيـقي للفعـل الاختيـاري ليـس كونـه مسـبوقًا بـالإرادة، بـل كونـه صـادرًا عـن الفاعـل مـع علـم مؤثّـر ورضـا وطيـب نفـس، ومـن دون أيّ قـسر خـارجي أو اضطـرار باطـني ينافي اسـتناد الفعـل إليـه. فالعلـم يحقّـق جهـة الانكشـاف والإشـعار بالفعـل، والرضـا يحقّـق جهـة الملاءمـة الباطنيّـة وعـدم التنافـر، وانتفـاء القـسر ـ ظاهـرًا وباطنًـا ـ يحقّـق جهـة الاسـتناد الحقيـقي إلى الفاعـل، بحيـث يكـون الفعـل فعلَـه هـو، لا فعـلَ غـيره فيـه.

وبعبـارة أخـرى إنّ حقيقـة الاختيـار لا ترجـع إلى مجـرّد توسّـط عنـوان نفـسي مخصـوص يسـمّى بـالإرادة بـين الفاعـل وفعلـه، بـل ترجـع إلى أن يكـون الفاعـل مبـدأً واعيًـا راضيًـا بالفعـل، بحيث يصـدر عنـه الفعـل مـن غـير قهـر ولا تسـخير ولا إلجـاء. فـإذا تحقّـق هـذا النحـو مـن الصـدور، صـحّ وصـف الفعـل بالاختيـاري، سـواء أكانـت الإرادة المصطلحـة حـاضرةً في البـين أم لـم تكـن.

وهـذا التحليـل يكشـف أيضًـا عـن تميـيز لازم بـين الفعـل الاختيـاري والفعـل الإرادي؛ فـإنّ الفعـل الإرادي أخـصّ مـن الفعـل الاختيـاري؛ لأنّـه خصـوص مـا كان مسـبوقًا بـإرادة نفسـية مخصوصـة، في حـين أنّ الفعـل الاختيـاري أعـمّ مـن ذلـك؛ إذ يشـمل كلّ مـا صـدر عـن الفاعـل مع علـم ورضـا ومـن غـير قـسر. فـكلّ فعـل إرادي هـو اختيـاري، ولكـن ليـس كلّ فعـل اختيـاري إراديًّـا. وهـذا التميـيز مـن أهـمّ مفاتيـح حـلّ الإشـكال؛ لأنّ منشـأ الغلـط إنّمـا هـو تسـوية الاختيـاري بـالإرادي، مـع أنّ الثـاني بعـض أفـراد الأوّل لا تمـام حقيقتـه.

ويؤيّـد ذلـك مـا نجـده في كلمـات بعـض الفلاسـفة مثـل السـيّد الطباطبـائي، مـن نـفي الإرادة الذاتيّـة عـن الله تعـالى، مـع الالـتزام الكامـل بكونـه تعـالى فاعـلًا مختـارًا. [انظـر: الطباطبـائي، نهايـة الحكمـة، ج 4، ص 1158]

وهـذا شـاهد بـيّن على أنّ منـاط الاختيـار في الحقيقـة ليـس الإرادة نفسـها، وإلّا لـكان نفيهـا مسـاوقًا لنـفي الاختيـار، وهـو ممّـا لا يقولـون بـه. بـل إنّ روح هـذا البيـان راجعـة إلى أنّ الفعـل الإلـهي إنّمـا يكـون اختياريًّـا لصـدوره عـن علـمٍ تـامٍّ، ومـن دون أيّ ضغـط أو قـسر خـارجي، وهـو بعينـه مـا يكشـف عـن أنّ المـلاك الواقـعي للاختيـار أوسـع مـن الإرادة وأعـمّ منهـا.

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

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

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

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

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

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

المقدّمة الرابعة: عدم لزوم مسبوقية الفعل الاختياري بالتصوّر والتصديق والشوق

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

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

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

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

وأمّا الشوق، فهو أيضًا غير صالحٍ لأن يكون شرطًا لازمًا في مطلق الفعل الاختياري؛ لأنّه في التحليل الدقيق يكشف عن نحوٍ من الفقد وتأثّر النفس بما تراه ملائمًا لها على نحوٍ يستدعي الانبعاث نحوه. ومن هنا كان الشوق مناسبًا لمرتبة النفس التي لم تبلغ تمام الفعلية، أمّا الذات الإلهية وسائر الموجودات المجرّدة التامّة، فهي منزّهة عن كلّ ما يقتضي النقص أو الانفعال أو الاستكمال، فلا يُعقل أن تكون أفعالها مسبوقةً بشوقٍ بهذا المعنى.

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

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

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

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

نتائج المقدّمات الأربع

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

أوّلًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصوّرات

قد تقرّر في المبحث الأوّل أنّ بعض شؤون النفس في مجال التصوّرات ـ كإدارة التصوّر، وتركيز الانتباه عليه، وإنشاء تصوّرات جديدة، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض ـ يمكن أن تكون أفعالًا اختياريةً. ومن هنا نشأ الإشكال؛ إذ لو كانت هذه الأفعال اختياريةً، لزم ـ بحسب التحليل المشهور ـ أن تكون مسبوقةً بتصوّر وتصديق وشوق، فيلزم أن تكون تلك التصوّرات نفسها مسبوقةً بتصوّرات أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

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

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

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

ينبغي الالتفات إلى أنّ فاعلية النفس بالنسبة إلى إنشاء التصوّرات الجديدة ليست من سنخ الفاعلية بالقصد، بل هي من قبيل الفاعلية بالرضا [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص225؛ السبزواري، شرح المنظومة، ج 2، ص 415؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 3، ص 666] ؛ وذلك لأنّ النفس ـ بما أنّها عالمة بذاتها علمًا حضوريًّا ـ تكون مبدأً لصدور هذه التصوّرات، فتوجدها من غير توسّط صورة سابقة عليها على نحو تفصيلي. وهذه التصوّرات، لكونها أفعالًا صادرةً عن النفس، تكون في الوقت نفسه معلومةً لها بذات حضورها، فليس علم النفس بها علمًا حصوليًّا مكتسبًا بعد الإيجاد، بل هو علم حضوري عين وجود تلك الصور المتحقّقة.

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

ومع ذلك كلّه، يرتكز الأمر المحوري الذي ينهض عليه بحثنا على أنّ فاعلية النفس في هذه الموارد ليست من الفاعلية بالقصد، سواءٌ أُدرجت تحت الفاعلية بالرضا أم الفاعلية بالتجلّي. فالفارق الجوهري يكمن في أنّ صدور الفعل في هذه المراتب لا يتوقّف على المبادئ الحصولية المسبّقة التي تعدّ قوام الفاعلية بالقصد.

والجدير بالانتباه أنّ من جملة ما يُعين في حلّ هذا الإشكال في باب إنشاء التصوّرات الجديدة، التمييزُ الجوهريّ بين العلم الحصوليّ والعلم الحضوريّ؛ فإنّ إشكال التسلسل هنا

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

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

ثانيًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل التصديقات

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

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

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

وعلى هـذا الأسـاس، لا يلـزم أن يكـون كلّ تصديـق مسـبوقًا بتصديـق آخـر يـبرّر صـدوره؛ لأنّ صـدور الحكـم أو الترجيـح يمكـن أن يسـتند مبـاشرةً إلى النفـس بمـا لهـا مـن إدراك وعلـم بالحـالات المختلفـة، وبذلـك ينغلـق بـاب التسلسـل في التصديقـات أيضًـا.

ثالثًا: حلّ إشكال التسلسل في حقل الأشواق

تقـدّم في المبحـث الأوّل أنّ الإشـكال في حقـل الأشـواق يمكـن أن ينشـأ مـن جهتـين: الأولى القـول بـأنّ بعـض الأشـواق اختيـاري بالتبـع، والثانيـة افـتراض الموازنـة بـين الأشـواق المتزاحمـة وترجيـح بعضهـا على بعـض.

غـير أنّ كلا الوجهـين لا يـؤدّي إلى التسلسـل بعـد ملاحظـة مـا تقـرّر في المقدّمـات السـابقة. فـإنّ الشـوق ـ في نفسـه ـ ليـس فعـلًا اختياريًّـا مبـاشرًا بالمعـنى الدقيـق، بـل هـو في كثـير مـن الأحيـان حالـة وجدانيـة تتـولّد في النفـس تبعًـا لإدراك الملاءمـة أو المنفعـة. ومـن هنـا لا يلـزم أن يكـون كلّ شـوق مسـبوقًا بشـوق آخـر يبعـث عليـه؛ لأنّ الشـوق قـد ينشـأ مـن مجـرّد إدراك الفائـدة أو الملاءمـة مـن غـير توسّـط شـوق سـابق. وأمّـا في المـوارد الـتي يكـون الشـوق فيهـا اختياريًّـا بالتبع ـ أي مـن خـلال التـصرّف في مقدّماتـه وأسـبابه ـ فـإنّ الأفعـال الـتي تنشـئ تلـك المقدّمـات لا يلـزم أن تكـون مسـبوقةً بشـوق سـابق مـن جنسـها؛ بـل يكـفي في صدورهـا أن تكـون صـادرةً عـن النفـس مـع علـم ورضـا ومـن دون قـسر، وفـق المـلاك الذي تقـرّر في المقدّمـة الثالثـة.

وكذلـك الحـال في الموازنـة بـين الأشـواق؛ فـإنّ ترجيـح شـوق على آخـر لا يحتـاج إلى شـوق أسـبق يـبرّر هـذه الموازنـة، بـل يمكـن أن يصـدر مبـاشرةً عـن إدراك النفـس لأرجحيـة أحـد الجانبـين. وعليـه، لا يلـزم تسلسـل الأشـواق ولا تسلسـل الموازنـات بينهـا.

رابعًا: حلّ إشكال التسلسل في الإرادة

وأمّـا الإشـكال الأشـهر، وهـو التسلسـل في الإرادة، فقـد ظهـر مـن المقدّمـة الثالثـة أنّ منشـأه افـتراض كـون الإرادة مقوِّمًـا للاختيـار. فـإذا قيـل إنّ كلّ فعـل اختيـاري لا بـدّ أن يكـون مسـبوقًا بـإرادة، سُـلّط السـؤال على الإرادة نفسـها: هـل هي اختياريـة أم لا؟ فـإن قيـل إنّهـا اختياريـة لـزم أن تكـون مسـبوقةً بـإرادة أخـرى، فيتسلسـل الأمـر.

غـير أنّ هـذا الإشـكال يرتفـع بعـد التميـيز بـين الاختيـاري والإرادي؛ فـإنّ الإرادة ليسـت هي المبـدأ الذي يمنـح الفعـل صفـة الاختيـار، بـل هي أحـد مظاهـر الاختيـار في مرتبـة الفاعليـة

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

والنتيجة العامّة من مجموع ما تقدّم هي أنّ إشكال التسلسل في مبادئ الفعل الاختياري إنّما نشأ من تصوّرٍ خاصٍّ لطبيعة الفعل الاختياري، وهو التصوّر الذي يحصر الاختيار في الفاعلية بالقصد، ويجعل الإرادة والتصوّر والتصديق والشوق شروطًا لازمةً لكلّ فعل اختياري. غير أنّ المقدّمات الأربع المتقدّمة قد كشفت عن قصور هذا التصوّر؛ إذ تبيّن أنّ الفاعلية الاختيارية ليست منحصرةً في مرتبة القصد، بل لها مراتب متعدّدة، وأنّ الاختيار لا يتقوّم بالإرادة ولا بسائر مبادئها على نحو اللزوم المطلق.

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

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

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

المبحث الخامس: إرجاع بعض الحلول إلى الحلّ المختار

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

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

أوّلًا: اختيارية الإرادة بذاتها

ذهب جماعة من الأصوليين والمتكلّمين في مقام الجواب عن إشكالية تسلسل الإرادات إلى أنّ اختيارية الأفعال الإرادية إنّما تنشأ من مسبوقيتها بالإرادة. وأمّا نفس الإرادة، فاختياريتها ليست متوقّفةً على إرادة أخرى سابقة عليها، بل هي أمر ذاتي لها، فلا تحتاج في كونها اختيارية إلى إرادة أخرى تمنحها هذه الصفة. وبذلك تنقطع سلسلة الإرادات عند إرادة يكون الاختيار فيها ذاتيًا. ومن أبرز القائلين بهذا الاتّجاه المحقّق البروجردي، والمحقّق المشكيني، والسيّد محمد الروحاني، والشيخ منتظري وغيرهم، وقد أسند بعضهم هذا القول إلى جماعة من المتكلّمين أيضًا. [انظر: البروجردي، نهاية الأصول، ص 122؛ لمحات الأصول، ص 79؛ كفاية الأصول، ج 3، ص 59، حاشية المشكيني؛ الروحاني، منتقى الأصول، ج 1، ص 421؛ المنتظري، مجمع الفوائد، ص 33]

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

ثانيًا: اختيارية بعض مبادئ الإرادة

تبنّى بعض الأصوليين والمتكلّمين القول باختيارية بعض مبادئ الإرادة، ومن أبرز من يمكن التمثيل لهم في هذا السياق: المحقّق الخراساني، والخواجة نصير الدين الطوسي. أمّا المحقّق الخراساني، فقد قال: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلّا أنّ بعض مباديه غالبًا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه، بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه، من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 240]. يمكن إرجاع هذا المسلك ـ بعد إدخال قدر من التعديل والاصطلاح ـ إلى الحلّ المختار؛ وذلك لأنّه يلتزم باختيارية بعض مبادئ الإرادة.

غير أنّه يلاحظ على هذا التقرير أنّه قد عبّر من جهة بقوله: «الاختيار وإن لم يكن بالاختيار»، ومن جهةٍ أخرى عدّ القصد والعزم من مبادئ الاختيار، مع أنّ الأنسب ـ في كلا الموضعين ـ إبدال عنوان "الاختيار" بعنوان "الإرادة"، كما تقدّم بيانه في الحلّ المختار.

يُضاف إلى ذلك أنّ المحقّق الخراساني لم يبيّن في هذا السياق ملاك اختيارية هذه المبادئ، مع أنّ المقام يقتضي تعيين المعيار الذي به توصَف هذه الأمور بكونها اختياريةً. ومن هنا أشكل عليه المحقّق المشكيني في حاشيته على الكفاية. [انظر: المشكيني، كفاية الأصول، ج 3، ص 61]

وعلى الرغم من هذه الملاحظات، فإنّ هذا المسلك يظلّ قريبًا ـ في الجملة ـ من الحلّ المختار، ويمكن قبوله بعد إجراء بعض التعديلات.

وأمّا المحقّق الطوسي، فقد ذهب ـ في رسالته المسمّاة "أفعال العباد بين الجبر والتفويض" ـ إلى تقسيم أفعال العباد إلى قسمين: ما يكون تابعًا لقدرتهم وإرادتهم، وما لا يكون كذلك. ثمّ انتقل إلى تحليل الأفعال الإرادية والإرادة نفسها، فذكر أنّ سبب الإرادة إمّا العلم بالمصلحة، وإمّا الشهوة، وإمّا الغضب، وأنّ واحدًا من هذه الأمور لا يتحقّق إلّا مع الشعور، غير أنّ الشعور نفسه لا يكون مقدورًا للعبد، وإن كان بعض أسبابه قد يكون مقدورًا له. [انظر: الطوسي، رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص 477]

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

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

ومن هذه الجهة، يمكن عدّ هذا الاتّجاه منسجمًا ـ في الجملة ـ مع الرأي المختار، ولا سيّما إذا ضُمّ إلى ما تقدّم من التوضيحات المتعلّقة بدور المبادئ الإدراكية والنفسية في تكوّن الفعل الاختياري.

الخاتمة

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

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

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

قائمة المصادر

ابن‌سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صحّحه حسن حسن‌زاده آملي، بوستان كتاب، قم، ط 1، 1418 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، بحوث في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1416 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية، موسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط 2، 1429 هـ.

البروجردي، حسين، لمحات الأصول، موسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1421 هـ.

البروجردي، حسين، نهاية الأصول، نشر تفكر، طهران، ط 1، 1415 هـ.

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

الجرجاني، مير سيد شريف، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، منشورات محمدعلي بيضون، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملايين، بيروت، ط 1.

الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن‌زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1413 هـ.

الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، صحّحه وعلق عليه الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ط 1، 1427 هـ.

الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 2، 1415 هـ.

الخميني، روح الله، الطلب والإرادة، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، قم، ط 2، 1383 هـ. ش.

الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، بقلم الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1423 هـ.

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

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

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

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

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

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

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صحّحه وعلّق عليه غلامرضا فياضي، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ط 3، 1385 هـ ش.

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

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

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

الفارابي، أبو نصر، آراء اهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1995 م.

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

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

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

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، انتشارات باقرى، قم، ط 1، 1414 هـ.

الفيومي، محمد بن علي، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، ط 1، 1405 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزّاق، شوارق الإلهام، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 2، 1428 هـ.

المشكيني، أبو الحسن، كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، نشر لقمان، قم، ط 1، 1413 هـ.

الميرداماد، محمدباقر، القبسات، منشورات جامعة طهران، ط 2، 1367 هـ. ش.

سهروردى، شهاب‌الدين، مجموعه‌ى مصنفات شيخ اشراق، موسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، چاپ دوّم، 1375 هـ. ش.

منتظري، حسين علي، مجمع الفوائد، نشر سايه، قم، ط 1، 1384 هـ. ش.

ميرداماد، محمدباقر، مصنّفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نورانى، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران، چاپ يكم، 1381 هـ. ش.

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

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

Mustafa Azizi
Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302

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

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

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 42-70
Received: 4/07/2026 | Accepted: 26/07/2026 | published: 15/09/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

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

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

مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.
البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel_inst.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302

الخلاصة

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

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

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 42 ـ 70
استلام: 2026/07/04 | القبول: 2026/07/26 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

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

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

ويجدر الانتباه إلى أنّ سؤالًا قد يخطر في الذهن هنا وهو أنّ ديفيد تشالمرز فيلسوف عقل طبيعاني لا يؤمن بوجود نفس مجرّدة عن المادّة والجسم، وهو ينكر الثنائية (dualism)، بينما ابن سينا فيلسوف إلهي يؤمن بنفس مجرّدة عن المادّة وجوهر غير جسماني، ويصرّ على مفهوم الثنائية وهو التغاير التامّ بين الجوهرين المادّي والمجرّد. فما السبب لإجراء دراسة مقايسة بين وجهتي نظر هذين المفكّرين، اللذين يتبنّى كلٌّ منهما نموذجًا مختلفًا وعالمًا فكريًّا خاصًّا به؟

والجواب على هذا السؤال المهمّ هو أنّه على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين هذين الفيلسوفين القديم والمعاصر، يجب الانتباه إلى أنّ ابن سينا، قبل أن يتشكّل علم باسم "فلسفة العقل" (philosophy of mind) ـ أي قبل ألف عامٍ تقريبًا ـ تحدّى مفهوم "وحدة هوية النفس والدماغ" ووجّه إليه نقدًا جادًّا. ومن ناحية أخرى، فإنّ ديفيد تشالمرز استطاع من خلال طرح "معضلة الوعي" أن يضع "نظرية الهوية" في مواجهة تحدٍّ خطيرٍ للغاية. ومن هنا، خطر للباحث السؤال التالي: رغم أنّ لدى كلا المفكّرين اهتمامًا مشتركًا بهذا الشأن، فما الذي يميّز نهج كلٍّ منهما في نقد مفهوم الهوية؟

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

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

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

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

وتمثّل هذه النقاط الثلاث المزايا والآثار المترتّبة على القضيّة المحورية لهذا البحث.

المبحث الأوّل: تحليل نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ

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

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

وبنحوٍ عامٍّ، يؤمن الفيزيائيون المادّيون أنّ العقل ليس سوى مادّة معقّدة، فالعقل هو مجرّد المادّة المكوّنة للدماغ، لكنّها مادّة منظّمة بطريقة معقّدة.

تنكر نظرية هوية العقل / الدماغ ما تؤكّده الثنائية. فالعقل من منظور هذه النظرية ليس كيانًا منفصلًا ومتميّزًا عن الدماغ. وببساطة، العقل هو نفسه الدماغ الحيّ، والأحداث العقلية هي مجرّد أحداث دماغية. لا توجد موادّ أو أحداث غير مادّية غامضة لتكوين عقولنا. كلّ شيء ـ بما في ذلك وعيك وأفكارك ـ مادّي أو فيزيائي بحت. وبالتالي، فإنّ هذه النظرية تجسّد المادّية. فالظواهر العقلية لا تتمتّع بوجود منفصل عن الظواهر المادّية، بل هي ظواهر مادّية. وتجسّد نظرية الهوية المذهب الأحادي المادّي؛ لأنّها تنصّ على أنّ الأشياء المادّية وحالاتها هي الموجودة وحسب، ويمكن القول أيضًا إنّها تجسّد المذهب المادّي. [Maslin, K. T. An Introduction to the philosophy of Mind, p.64]

ومن الجدير بالذكر أنّ إحدى الاتّجاهات المهمّة في المذهب الفيزيائي يسمّى "الفيزيائية الإقصائية" (Eliminative physicalists)، وهو ينكر وجود العقل من الأساس، ويعدّ الحالات العقلية والعقل نفسه أمورًا ليست واقعيةً، ويجب طرحها جانبًا أو إلغاؤها تمامًا من دائرة المفردات التفسيرية. [چرچلند، ماده و آگاهی، ص 82]

وفقًا لمفهوم الهوية، ليس العقل (Mind) والدماغ (brain) متطابقين وحسب، بل إنّ الخصائص والحالات العقلية (Mental states) والحالات الدماغية متطابقة أيضًا؛ كما أنّ مفهوم "الماء" هو تركيب "H_2O" نفسه بحسب المصطلح الكيمياوي في الجوهر والخصائص. وليس الادّعاء الرئيسي لنظرية الهوية أنّ الحالات العقلية مثل التفكير والإرادة والعواطف والألم واللذّة والذكريات الماضية وما شابه ذلك تنشأ من الدماغ وتكون معلولةً له، فليس هناك من ينكر أنّ هذه الحالات العقلية تتفاعل وتتأثّر بالدماغ البشري وتؤثّر فيه، حتّى الثنائيون (القائلون بالاثنينية) يؤكّدون التأثير المتبادل بين المجال المادّي وما وراء المادّي

للإنسان. إذن الارتباط بين الألم والنشاط العصبي ـ مثلًا ـ لا يستلزم في حدّ ذاته الهوية؛ إذ لا يمكن استنتاج وحدتهما العددية من مجرّد حقيقة اقتران الظاهرتين إحداهما بالأخرى. بل ينبغي القول إنّ الادّعاء الأساسي لأتباع نظرية الهوية هو أنّ الحالات والخصائص العقلية مثل الألم والفرح والدهشة والخوف وما شابه، هي عين الدماغ والألياف العصبية المحدّدة؛ فالألم ليس ناشئًا عن إطلاق ألياف "C" العصبية، بل الألم هو الإطلاق العصبي "C" نفسه؛ وعليه تكون الأفكار، والمشاعر العقلية هي الرسائل الكيميائية الكهربائية التي تمرّ عبر الخلايا العصبية. [Edward Feser, Philosophy of Mind: A Beginner's Guide, pp. 66-67]

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

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

وبالتالي، فإنّ نظرية الهوية هي وجهة نظر فيزيائية محضة تؤكّد المقولة التالية: "إنّ كلّ شيء هو فيزيائي" (Everything is physical)؛ والمراد بـ "كلّ شيء" هو جميع الظواهر والأشياء والحوادث. والمراد بكونه فيزيائيًّا هو أن نتمكن من تفسير كلّ شيء بالقوانين الفيزيائية.

تنقسم نظرية الهوية إلى قسمين:

1ـ هوية نوعية (Type Identity Theory): وفقًا لهذا المنظور، فإنّ كلّ نوع من أنواع الحالات العقلية يطابق نوعًا محدّدًا من حالات الدماغ ويتّحد معه؛ أي أنّ النوع أو الخاصّية العقلية هي عينها النوع أو الخاصّية العصبية؛ على سبيل المثال، تجربة الألم لدى البشر تتوافق مع نشاط نوع محدّد في القشرة المخّية.

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

أدلّة أتباع نظرية هوية العقل

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

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

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

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

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

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

بالدودة. يسمّى ذلك الجزء الذي يقع أمام الشقّ الأوّل "التجويف الأوّل"، ويسمّى ذلك الجزء الشبيه بالدودة "التجويف الثاني"، وأمّا الجزء الذي يقع بعد الشقّ الثاني فيسمّى "التجويف الثالث". يعتقد ابن سينا، استنادًا إلى خبرته الطبية ومعرفته الفلسفية، بأنّ لكلّ تجويف مقدّمًا ومؤخّرًا. فالحسّ المشترك، باعتباره إحدى القوى الإدراكية الباطنة، يوجد في مقدّم التجويف الأوّل أو أمام الدماغ، بينما يقع الخيال في مؤخّر التجويف الأوّل. وتقع القوّة المتصرّفة في مقدّم التجويف الأوسط، وتقع القوّة الواهمة في مؤخّر التجويف الأوسط أي آخر الدودة، وتقع الذاكرة ـ باعتبارها محلّ حفظ المعاني الوهمية ـ في مؤخّر التجويف الثالث. [أنظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 61 و62؛ ص 362 و363]

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

السؤال المطروح الآن هو: هل يمكن نسبة نظرية "الهوية" إلى ابن سينا أيضًا بناءً على اعتقاده بأنّ قوى النفس الحيوانية متّحدة مع الجسد، وأنّ لكلّ قوّة مكانًا خاصًّا في الدماغ كما ظنّه أصحاب نظرية الهوية اعتمادًا على مثل هذه الطريقة من الاستدلال على نظريتهم؟

ومن أجل الإجابة على هذا السؤال المهمّ، يجب القول بأنّ هناك فرقين جوهريين بين نظرية الهوية بوصفها وجهة نظر اختزاليةً في فلسفة العقل، وبين وجهة نظر ابن سينا، ممّا يمنع من مصادرة وجهة نظره لصالح المذهب الفيزيائي:

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

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

وفي هذا الفرض، لا توجد وحدة هوية أساسًا بين الإدراك بوصفه حالةً نفسيةً أو خاصّيةً عقليةً وبين الدماغ، بل العلاقة بينهما هي علاقة المؤثّر والمتأثّر، أو علاقة ظرف ومظروف، وحالٍ ومحلٍّ، وقابل ومقبول: «إنّ صور الأشياء تحلّ النفس وتحلّيها وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها» [المصدر السابق، ص 329]. فعلى سبيل المثال، الصورة التي يتلقّاها الشخص عن طريق العين تستقرّ في قوّة الحسّ المشترك، والحسّ المشترك نفسه يقع في جزء من الدماغ، وهذا الجزء يعدّ آلةً وأداةً للنفس حال إدراكها في الحسّ المشترك، وتلك الصورة المادّية تحلّ فيه. وبالتالي، فإنّ الثنائية والتمييز بين الصورة المنطبعة في جزء من الدماغ وبين ذلك الجزء الدماغي نفسه أمر واضح ومكشوف، وهذا بحدّ ذاته خير شاهد على اختلاف وجهة نظر ابن سينا عن نظرية الهوية الفيزيائية.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ ابن سينا يرى أنّ المدرِك للصورة المحسوسة هو القوّة المعنيّة والنفس معًا؛ لأنّ القوّة المعنيّة تدرك أوّلًا الصورة العلمية بنفسها، ثمّ تضعها تحت تصرّف النفس باعتبارها المِلك والمشرف على أداء القوى كلّها. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 48]

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

المبحث الثاني: نقد تشالمرز للهوية بين العقل والدماغ

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

وبعبارة أخرى، تدّعي نظرية الهوية النوعية (Theory of Identity Types) أنّ كلّ نوع من الحالات العقلية هو متطابق (identical) مع نوع ثابت ومحدّد من الحالات الفيزيائية، وهذا الادّعاء قابل للنقض؛ لأنّ الحالات العقلية مثل "الألم" يمكن أن تتحقّق في كائنات مختلفة أو حتّى في مواقف مختلفة لشخص واحد، مقترنةً بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية. ونتيجةً لذلك، إذا كان النوع العقلي الواحد يمكن أن يتحقّق بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية، فلن يكون هناك أيّ نوع فيزيائي واحد وثابت مطابقًا لذلك النوع العقلي بعينه. [Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 71]

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

الكيفيات المحسوسة أو "الكواليا"

يعدّ وجود "الكيفيات المحسوسة" أو التجارب الواعية التي يعبَّر عنها بمصطلح (Qualia) أحد أهمّ الانتقادات الموجّهة إلى نظرية هوية العقل والدماغ. يرى بعض مؤرّخي الفلسفة أنّ أوّل من أدخل مصطلح (qualia) إلى الفلسفة هو تشارلز ساندرز بيرس (C. S. Peirce) في عام 1866، ثمّ استخدم لويس (C. I. Lewis) من بعده هذا المصطلح عام 1929 في ارتباطه بنظرية المعطى الحسّي. كما بذل جون سيرل (John Searle) عام 1992 جهودًا طيّبةً لإثبات وجود الكواليا أو الكيفيات المحسوسة. وبعد سيرل، أولى ديفيد تشالمرز اهتمامًا كبيرًا بمفهوم الكواليا. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 247]

هذه الكيفيات أو الكواليا هي ظواهر عقلية تُحدِث تجربةً متميّزةً وإحساسًا خاصًّا في الإنسان؛ فأمور مثل الألم والحرقة والحكّة والتنمّل والدغدغة والشعور بالنشوة وتجربة اللون الأحمر وما شابه ذلك، هي مجموعة من الحالات "الظاهرية" أو "الكيفية" التي تتيح لنا تجربةً واعيةً لا يمكن تفسيرها بمجرّد اللغة الفيزيائية أو العمليات الدماغية، فعلى سبيل المثال:

هل بإمكانك أن تصف لي تجربة إحساسك بالألم، أو بطعم القهوة، أو برائحة الوردة، أو حتّى رؤيتك للون معيّن؟ الإجابة بالطبع هي النفي، وإن بدت غير ذلك للوهلة الأولى، والسبب ببساطة أنّ لكلٍّ منّا تجربته الفريدة في الإدراك الحسّي، حتّى وإن كانت هناك عوامل مادّية مشتركة. فهذه التجارب الفريدة والانطباعات الحسّية مثل الألم، ورؤية اللون الأحمر، وشمّ رائحة الوردة، وغيرها التي تختلف من شخص إلى آخر بغضّ النظر عن العمليات الفيزيائية والكيميائية المصاحبة للشعور أو الوعي تسمّى "كواليا". [Chalmers, The Conscious Mind, p. 145] وبعبارة أخرى إنّ الكيفيات المحسوسة (Qualia) في الفلسفة هي الكيف أو الحالة التي يُنظر إليها في حالة الوعي إلى صفات الأشياء من منظور ذاتي.

تتمتّع هذه الكيفيات المحسوسة أو الكواليا بعدّة خصائص بارزة:

أ ـ لا تُختبر إلّا من منظور الشخص المجرِّب نفسه، أي أنّ الشاهد عليها هو الشخص الأوّل (المجرِّب) نفسه.

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

جـ ـ الكواليات لها كيفية، أي أنّ لكلّ تجربة خاصّية مميّزة ومختلفة عن أيّ تجربة أخرى؛ فمثلًا تجربة رؤية اللون الأحمر تختلف عن رؤية اللون الأزرق.

د ـ قد تكون الكواليا مستقلّةً عن سلوك الإنسان ولا يترتّب عليها أيّ ظهور سلوكي.

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

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

يؤكّد تشالمرز من خلال التجربة الشخصية والشهود الباطني وفي ضوء تحليل الكواليا أو التجربة الواعية أنّه كما لا يمكن لآلة أو جهاز أن يمتلك وعيًا محاكيًا للدماغ البشري، فإنّ الدماغ البشري نفسه بوصفه مادّةً رماديةً لا يمكنه أيضًا إنتاج تجارب ذاتية (ذهنية) حيّة وواضحة. [Ibid, p. 251]

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

الواعية والذاتية من العمليات الفيزيائية في المخّ؟ إنّ الفجوة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ، والتجربة العقلية بوصفها ظاهرةً واعيةً هي فجوة عميقة لم يستطع العلم التجريبي ردمها حتّى الآن. فعلى سبيل المثال، عندما نقرّب أيدينا من النار، يستطيع العلماء تفسير كيفية إرسال الأعصاب الحسّية لرسالة الألم والحرقة إلى الدماغ، ولكنّ السؤال غير القابل للتفسير هو: لماذا تجعلك هذه العملية تشعر بالألم؟ فبأيّ تفسير تؤدّي النشاطات العصبية والفيزيائية في الدماغ إلى تجربة الوعي، أي الشعور بالألم؟ فإنّنا مهما تحدّثنا عن الطول الموجي للضوء، والإشارات العصبية، وحالات الدماغ المتغيّرة؛ فلن نتمكن بدقّة من تفسير السبب خلف ظهور اللون الأحمر باللون الأحمر بدلًا من اللون الأخضر أو الأزرق أو حتّى الفراغ. هناك فجوة تفسيرية بين ما نصفه على المستوى الفيزيائي وعمليات الوعي المصاحبة لهذه الأحداث الفيزيائية.

كيف يمكن إذن لشيء مادّي كالدماغ أن ينتج تجربةً واعيةً؟ ولم نعي هذه التجربة بالتحديد وليس غيرها؟ وكما أشار ديفيد تشالمرز بإدلائه الشهير، فإنّ هذه الأسئلة تمثّل معضلة الوعي.

هذه هي معضلة الوعي التي لم يتمكن أتباع المذهب الفيزيائي من الإجابة عنها بعد، وبعبارة أخرى يرى تشالمرز أنّه في حين يمكن للتفسير المادّي أن يوضّح بنية الشيء أو وظيفته، فإنّ تفسير "الوعي" لا علاقة له بتفسير البنية والوظيفة، فحتّى لو نجحنا في تفسير جميع البنى المادّية المرتبطة بالدماغ ـ وكيفية أداء وظائفه المختلفة ـ فسيظلّ هناك أمر يتطلّب تفسيرًا، ألا وهو الوعي ذاته. لماذا ينبغي لهذه البنى والوظائف أن تولّد تجربة الوعي؟ لا تقدّم العمليات الفيزيائية أيّ تفسير لهذا الأمر، وهذه هي بالضبط "الفجوة التفسيرية" القائمة بين المستوى الفيزيائي وتجربة الوعي. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 288]

ويجدر الانتباه إلى أنّ تشالمرز يفرّق في فلسفة العقل بين نوعين من الأسئلة:

أ ـ المشكلة السهلة أو البسيطة للوعي (The Easy Problems of Consciousness): تتناول هذه المشكلة تفسير الوظائف المعرفية والسلوكية للعقل، أي أنّها تحلّل وتدرس أمورًا مثل معالجة المعلومات، والتذكّر، والإدراك الحسّي، واتّخاذ القرار، والانتباه والتركيز. ولا تُسمّى هذه المشكلات "سهلةً" لأنّ حلّها بسيط، بل لأنّها قابلة للتفسير بالنماذج العلمية والفيزيائية.

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

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

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

وبعبارة أخرى، يميّز تشالمرز بين مفهومين للعقل:

أ ـ المفهوم الظاهري للعقل (Phenomenal Concept of Mind): وهو الذي يتعاطى مع العقل باعتباره تجربةً واعيةً، ويعرّف الحالة العقلية بأنّها حالة عقلية تختبر بوعي وبصيغة الشخص الأوّل. ويرتبط مفهوم الكواليا أو الكيفيات المحسوسة بهذا الجانب من العقل.

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

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

وبالتالي، فإنّ التجربة العقلية لـ "كيفية تكوّن الشيء" وكذلك لكيفية نشوء ظاهرة عقلية، لا يمكن تحليلها بالعمليات الفيزيائية والعصبية للدماغ.

بعد شرح وجهة نظر تشالمرز، يحين دور طرح وجهة نظر ابن سينا، والتي ستُشرح بشكل أكثر تفصيلًا.

المبحث الثالث: نقد ابن سينا لهوية العقل والدماغ

لم يقدّم ابن سينا في كتبه تعريفًا مستقلًّا لمصطلح "العقل" (الذهن)، ولكن بدراسة مواضع استعمال هذا اللفظ يمكن القول إنّه أطلق العقل (الذهن) على البعد المعرفي للنفس. فالنفس الإنسانية تمتلك ثلاثة أبعاد وفضاءات وجودية: البعد المعرفي، والبعد العاطفي، والبعد الإرادي. وقد استُعمل لفظ العقل في مؤلّفات ابن سينا غالبًا في البعد المعرفي، فهو يذكر الوظائف التالية للعقل، وهي جميعها وظائف معرفية:

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

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

جـ ـ عملية الحدس والتوصّل السريع إلى الحدّ الأوسط. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء ، ص 340]

د ـ التخيّل، والتوهّم، والتعقّل. [ابن سينا، التعليقات، ص 79]

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

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

تمنح سمة الوعي الهويةَ لكلٍّ من العقل والروح، بل إنّها بمعنًى ما تشكّل جوهر طبيعتهما ذاته. وتنبع ظواهر أخرى ـ مثل القصدية، والتعلّق بموضوع (أو "التوجّه نحو شيءٍ ما")، والمعرفة بالحضور، والوعي بالذات ـ من الوعي. وبعبارة أخرى، فإنّ ما يعرّفه تشالمرز بـ "المعضلة المستعصية للوعي" يعدّ أقوى دليلٍ على الرابط بين العقل والروح؛ إذ تمثّل سؤال تشالمرز الجوهري في كيف يمكن لعملية أو نظام مادّي أن يولّد تجربةً واعيةً؟

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

أوّلًا: النفس باعتبارها "رباطًا" ومجمعًا للقوى

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

1ـ أنّ لكلّ قوّةٍ من قوى النفس فعلًا خاصًّا، ولا تقوم إلّا بذلك الفعل، وتميّز هذه القوّة عن غيرها من القوى إنّما هو بصدور هذا الفعل الخاصّ بها. وبالتالي، فإنّ تمييز قوى النفس وتفريقها مبنيٌّ على تمييز أفعالها ووظائفها المختلفة؛ فمثلًا للقوّة الغضبية وظيفة مختلفة عن القوّة الشهوية؛ لأنّ الأولى تسعى للغلبة والسيطرة على الآخر، والثانية تسعى للحصول على اللذّة وجلب المنافع. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 57 و347]

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

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

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

5ـ الدليل الآخر على أنّ الرباط أو النفس ـ الذي يؤدّي دور المنسّق والمنظّم بين القوى ـ لا يمكن أن يكون جسمًا، هو أنّه إذا فُرض أنّ مجمع القوى أو النفس جسماني، فإنّه لا بدّ أن يكون إمّا الجسد كلّه، أو عضوًا خاصًّا من أعضائه؛ وكلا الفرضين باطل.

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

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

وأمّا في الفرض الثاني: فإذا كان ما يمكنني به إدراك "الأنا" ليس هو الجسد كلّه، وإنّما عضوٌ خاصٌّ منه، فيجب إمّا أن يكون ذلك العضو هو ما أعرفه بالذات بأنّه "أنا"، أو أن يكون معنى "أنا" شيئًا آخر غير ذلك العضو، وإن كان وجود ذلك العضو ضروريًّا لتحقّق

"أنا". فإذا فُرض أنّ هوية ذلك العضو ـ كالقلب أو الدماغ أو أيّ عضو آخر، أو حتّى مجموعة من هذه الأعضاء ـ هي بالضبط ما أشعر به بأنّه "الأنا" الخاصّ بي، ففي هذه الحالة يجب أن يكون شعوري تجاه "الأنا" هو عين شعوري تجاه ذلك العضو؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون من جهةٍ معلومًا ومن جهةٍ أخرى مجهولًا، لكنّنا نعلم أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ وعيي بوجود قلبي أو دماغي ليس من خلال شهود "الأنا" مباشرةً وبلا واسطة، بل عن طريق الحسّ والمسموعات والتجارب، وبهذا يتّضح أنّ ذلك العضو بذاته، ليس موضوع وعيي بـ"الأنا"، وإنّما يرتبط بهويتي بشكل عرضي.

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

يؤكّد ابن سينا في هذا الاستدلال هذه النقطة، وهي أنّ ما يُعرف بأنّه مجمع القوى والرباط بين القوى الإدراكية والحركية، لا بدّ أن يكون متطابقًا مع "الأنا" و"الذات الإنسانية"؛ إذ لا بدّ لذلك العنصر المنسِّق والموحِّد بين القوى أن يتمتّع بالقدرة على ضبط القوى المختلفة والإشراف عليها؛ وذلك بغية تنظيم أحوال الإنسان وأفعاله بما يتماشى مع الغايات المنشودة، وهي سمة لا تتوافر إلّا في كيان غير مادّي، في حين يفتقر النظام المادّي المنظَّم ـ على النقيض من ذلك ـ إلى الإشراف الواعي والسيطرة الشاملة على أجزائه المكوّنة له. ومن هنا، إذا كان من المدّعى أنّ عضوًا رئيسيًّا ومهمًّا مثل الدماغ هو مصداق مجمع القوى، والمؤدّي لدور النفس في وجود الإنسان، فلا بدّ أن يشكّل "الأنا" وذات الإنسان. هذا التصوّر الذي يتبنّاه ابن سينا مبنيٌّ على مجموعة من الافتراضات التي تستلزم لوازم معيّنة:

أ ـ "مبدأ الهوهوية" يعني أنّ كلّ شيءٍ في هذا العالم من الممكنات له ماهية وذات وطبيعة تميّزه عن سائر الأشياء.

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

جـ ـ يؤكّد ابن سينا في عدّة مواضع على نقطةٍ مهمّةٍ وهي أنّه إذا كان عندنا شيئان أحدهما عين الآخر، فإنّ الوعي بأحدهما يعني الوعي بالآخر، وحينما يشرح دليل "الإنسان المعلّق في الفضاء"، يقول: «لو خُلِق إنسانٌ دفعةً واحدةً، وخُلِقَ متباين الأطراف، ولم يُبصر

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

د- أنّ تلك الذات والهوية والطبيعة التي هي "الأنا"، في الوقت الذي هي في حالة تغيّر وتحوّل وديناميكية طوال حياة الإنسان، فإنّها تمتلك حقيقةً مستمرّةً وثابتةً ومستقرّةً أيضًا، وهو ما يعبّر عنه بثبات الشخصية. وذلك على الرغم من أنّ قانون التحوّل والتغيّر للمادّة يشمل جميع الخلايا الجسدية حتّى خلايا الدماغ. وبناءً عليه، يمكن تشكيل قياس من الشكل الثاني:

"أنا" الإنسان ثابتة ومستقرّة. (صغرى)

"دماغ" الإنسان ليس ثابتًا ومستقرًّا. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

ويمكن صياغة هذا البرهان من وجه آخر أيضًا:

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

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

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

أو يمكن القول:

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

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

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

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

هـذا لا يحـدث في معرفـة "الأنـا" أو "الذات"؛ لأنّ معرفـة الذات أو الأنـا الإنسـانية لا تتحقّـق عـبر القنـوات الحسّـية حـتّى يمتنـع الـوعي بـ"الأنـا" عنـد انسـدادها.

نقطـة مهمّـة أخـرى يسـتدلّ بهـا ابـن سـينا في نقـد هويـة النفـس والدمـاغ، وهي أنّ مـا نجـده في وجودنـا على أنّـه "أنـا" أو "ذات"، هـو في الحقيقـة منشـأ الإدراكات والمعـارف ومصدرهـا، وكذلـك هو مبـدأ صـدور الحـركات والأفعـال؛ كمـا أنّ هـذه "الأنـا" نفسـها هي غايـة تلـك الإدراكات والحـركات ومنتهاهـا. لكنّنـا لا نجـد هـذه الخاصّيـة المزدوجـة ـ أي كونهـا منشـأً لـلإدراك والحركـة مـن جهـة، وغايـةً لهمـا مـن جهـة أخـرى ـ في دماغنـا أو قلبنـا: «وأنّـه (أنـا) المسـتعمِل لـلآلات مـن المحرّكـة والدرّاكـة، وليـس كذلـك حـال قلـبٍ ولا دمـاغٍ فـإنّي أفهـم معـنى القلـب والدمـاغ ولا أعلـم ذلـك. فـإنّي إذا عنيـت بالنفـس أنّـه الـشيء الذي هـو مبـدأ هـذه الحـركات والإدراكات الـتي لي ومنتهاهـا في هـذه الجملـة، عرفـت أنّـه إمّـا أن يكـون بالحقيقـة أنـا، أو يكـون هـو أنـا مسـتعمِلًا لهـذا البـدن» [المصـدر السـابق، ص 349].

وأخـيرًا، يجـدر الـردّ على وهـم قـد يطـرأ في الذهـن وهـو أنّ بعضهـم يظـنّ أنّ النفـس والـروح هي في الحقيقـة عـينُ ذلـك التناسـق والانسـجام والتـآزر بـين عنـاصر الجسـم وأعضائـه؛ وبالتـالي لا يوجـد شيء اسـمه جوهـر مجـرّد أو نفـسٌ مـا وراء مادّيـة؛ بـل مـا نلاحظـه هـو مجـرّد تناسـق وتوافـق ناشـئ عـن أجهـزة منظَّمـة وفي غايـة التعقيـد مـن قبيـل الدمـاغ والجهـاز العصـبي.

وفي الجـواب يؤكّـد ابـن سـينا خطـأ مـن ذهـب إلى أنّ النفـس هي التناسـق والتركيـب بـين العنـاصر نفسـه؛ لأنّ التناسـق والتركيـب بـين أجـزاء الـشيء وعنـاصره هـو في الحقيقـة "نسـبة خاصّـة" بينهـا؛ وكيـف يمكـن لنسـبة خاصّـة بـين العنـاصر أن تكـون منشـأً للحركـة والإدراك؟! مضافًـا إلى ذلـك، فـإنّ كلّ تركيـب وتناسـق يحتـاج إلى مركّـب ومنسّـق، وهـذا المنسّـق هـو الأحـقّ بـأن يسـمّى نفسًـا. [المصـدر السـابق، ص 40]

وبعبـارة أخـرى، فـإنّ مفهـوم "التناسـق" أو "النسـبة الخاصّـة بـين الأجـزاء" هـو معقـول ثـانٍ فلسـفي، لا يمكنـه أن يكـون في حدّ ذاته منشـأً ومصـدرًا للوعي الإنسـاني العجيب وحركتـه الإرادية.

الدماغ والعملية العصبية شرط لازم لكنّه ليس كافيًا

النقطـة الجديـرة بالانتبـاه هي أنّ ابـن سـينا يعـدّ وجـود الدمـاغ وعمليـات الجهـاز العصـبي ضروريًّـا وشرطًـا لازمًـا لتحقّـق الإدراك: «وإن كان لا بـدّ له مـن العضـو» [المصـدر السـابق، ص 348]. ومـن هنـا، يُـصرّح في موضـع آخـر: «وخزانـة مـدرك المعـنى هـو القـوّة الـتي تسـمّى الحافظـة، ومعدنهـا

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

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

على الرغم من أنّ سلامة الدماغ والجهاز العصبي تعدّ شرطًا لازمًا وضروريًّا للإدراكات الجزئية مثل الإدراك الحسّي والتخيّل والتوهّم، إلّا أنّها ليست العلّة التامّة للإدراك، فليس الأمر أنّ الإدراك والوعي ينشآن من الدماغ والعمليات العصبية، بل دور الدماغ والعمليات الدماغية هو دور إعدادي وتمهيدي. فإنّ الإدراك من منظور ابن سينا هو عمل القوى النفسانية، ويتمّ بمساعدة النفس وتيسيرها، ثمّ توضع نتائجه تحت تصرّف النفس.

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

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

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

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

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

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

وهذه الإجابة من ابن سينا تشبه الإجابة التي قدمها فلاسفة العقل في نقد نظرية الهوية تحت عنوان "تعدّدية التحقيق" (multiple realizability). فإشكال تعدّدية التحقّق تبنّاه بعض المفكّرين الغربيين، يشير أيضًا إلى وجود كائنات لها عقل تؤدّي إلى ظهور حالات عقلية، ولكن ليس لها دماغ. [فيسر، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن، ص 80]

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ "تجارب الاقتراب من الموت" (Near-death experience) التي أصبحت اليوم محطّ اهتمام بعض المؤسّسات المهتمّة بعلم الروحانيات، هي خير شاهد على نفي هوية العقل والدماغ؛ لأنّ الشخص المجرِّب في حالات كثيرة ومتنوّعة يصاب بموت دماغي ولا ينشط إلّا قلبه، ولكن بعد عودته من تجربته ينطق بحقائق ويُخبر عن أمور يصدقها ويؤكّدها الآخرون، وهذه التجارب القريبة من الموت، لكثرتها وتواترها، تتمتّع بصلاحية معرفية.

ثانيًا: نقد الهوية من خلال خاصّية القصدية

من خصائص الحالات النفسانية امتلاكها خاصّية "القصدية" (intentionality)، والمراد من القصدية هو "التوجّه نحو شيء" و"الالتفات إلى شيء"؛ لأنّ كلّ حالة من هذه الحالات تدلّ على أو ترتبط بأحداث أو حالات أمور العالم؛ أي أنها حالة تتعلق بأمر معين وتمثله؛ فعلى سبيل المثال، إذا كنت أعتقد بوجود يوم القيامة، فإنّ هذا الاعتقاد يتوجّه إلى حقيقة خارجية، وهذه هي خاصّية القصدية والالتفات إلى شيء. وتشمل القصدية الظواهر النفسانية مثل الاعتقاد، والرغبة والقصد والأمل والخوف والحبّ والكراهية والرغبة والنفور والذاكرة.

وقد تمّت صياغة مصطلح القصدية في فلسفة العقل لأوّل مرّة على يد الفيلسوف الألماني فرانتس برنتانو (Franz Brentano) لشرح خاصّية تمثيل الظواهر العقلية وقصديتها، وتمييزها عن الظواهر الفيزيائية، وأحيانًا يسمّى الادّعاء القائل بأنّ القصدية هي "علامة العقل" باسم "ادّعاء برنتانو". [Brentano, Psychology from an Empirical Stadpoint, p. 88]

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

بالطبع، يجب الانتباه إلى أنّه ليس كلّ الحالات العقلية تتمتّع بخاصّية القصدية، فمثلًا الألم هو حالة عقلية: حالة لا يمكن إلّا لكائن واعٍ أن يكون فيها، ولكن ليست للألم خاصّية القصدية.

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

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

إنّ الكاشفية عن الواقع والتعبير عنه تعدّ من الخصائص الذاتية لكلّ صورة علمية، على خلاف الأمور المادّية والجسدية التي تفتقر إلى خاصّية القصدية؛ فمثلًا صفة البياض أو السواد ليس لديها حكاية أو تمثيل لما وراء ذاتها، بل هاتان الصفتان من الصفات النفسية لا الإضافية.

هذه الخاصّية تشكّل تحدّيًا كبيرًا وإشكالًا كبيرًا أمام الفيزياليين والمادّيين، ولا سيّما أنّ علماء الأعصاب المعاصرين يحاولون تطابق جميع الأحداث والحالات النفسانية والعقلية مع العمليات العصبية والدماغية للإنسان والحكم بوحدتها وتطابقها.

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

المبحث الرابع:

المقايسة بين وجهتي نظر ابن سينا وتشالمرز في نقد نظرية الهوية

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

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

بهـا. وفي الواقـع، ينـدرج موقفه تحت مـا يُعرف بـــ "الثنائية الطبيعية"؛ إذ يشـدّد على ضرورة التسـليم بوجـود قوانـين نفسـية ـ فيزيائيـة جوهريـة. بينمـا يفـترض ابـن سـينا حـالًا تكـون فيـه النفـس أو العقـل الإنسـاني خاليـين مـن أيّ كيفيـة وحالـة عقليـة، وينظـر فقـط إلى النفـس باعتبارهـا جوهرًا مجـرّدًا وغـير مـادّي. وبالتـالي، فـإنّ ابـن سـينا يتجـاوز مسـتوى الكيفيـات والحـالات العقليـة والنفسـية ليصـل إلى الجوهـر المجـرّد للنفـس، ويثبـت الـوعي الذاتي على هـذا المسـتوى العميـق مـن الوجـود الإنسـاني. وبمـا أنّ الـوعي الذاتي هـو خاصّيـة ذاتيـة للنفـس، ومـن ناحيـة أخـرى فـإنّ الدمـاغ البـشري يفتقـر إلى هـذه الخاصّيـة، فهـو يسـتنتج أنّ النفـس الإنسـانية ليسـت هي الدمـاغ.

مـن النقـاط المهمّـة الأخـرى الجديـرة بالانتبـاه بـين وجهـة نظـر تشـالمرز وابـن سـينا في نقـد الهويـة، هي أنّ تشـالمرز هـو فيزيـالي يؤمـن بالثنائيـة على مسـتوى الخصائـص والأعـراض، ولكنّـه على مسـتوى جوهـر العقـل يقبـل القوانـين والتفسـيرات الفيزيائيـة ويلـتزم بهـا. بعبـارة أخـرى، تشـالمرز ليـس مـن أتبـاع المذهـب الفيزيـائي بالمعـنى الشـائع للكلمـة؛ لأنّـه يرفـض الفيزياليـة الاختزاليـة، ويعتقـد أنّـه حـتّى لـو عرفنـا جميـع الحقائـق الفيزيائيـة في العالـم، فإنّنـا لا نملـك إلى الآن تفسـيرًا لسـبب نشـوء التجربـة الواعيـة وكيفيـة حصولهـا. وهـذا مـا يسـمّيه بـــ "معضلـة الـوعي". ومـع ذلـك، فهـو ليـس ثنائيًّـا جوهريًّـا ديكارتيًّـا ولا يؤمـن بوجـود جوهريـن مسـتقلّين للعقـل والجسـد، بـل يدافـع عـن موقـف يسـمّيه "ثنائيـة الخصائـص" (Property Dualist)؛ أي رؤيـة يكـون فيهـا العالـم مـن حيـث الجوهـر واحـدًا وطبيعيًّـا وفيزيائيًّـا، ولكـنّ له نوعـين مـن الخصائـص الجوهريـة المتميّزة: خصائـص فيزيائيـة، وخصائـص ظاهريـة أو واعيـة. ومـن أجـل تفسـير العلاقـة بـين هذيـن النوعـين؛ يجـب قبـول قوانـين نفسـية ـ فيزيائيـة جوهريـة إلى جانـب القوانـين الفيزيائيـة. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 123]

في حـين أنّ ابـن سـينا هـو ثنـائي متكامـل (ثنـائي جوهـري) فيمـا يتعلّـق بالإنسـان، ويؤمـن ببعديـن: أحدهمـا مجـرّد تمامًـا والآخـر مـادّي تمامًـا، همـا النفـس الناطقـة والجسـد. وبالتـالي، ابـن سـينا هـو ثنـائي جوهـري، بينمـا تشـالمرز يؤكّـد "ثنائيـة الخصائـص" (property dualism).

بالطبـع، يوجّـه هـذا النقـد لوجهـة نظـر تشـالمرز: كيـف تنشـأ الخصائـص غـير المادّيـة مثـل الكيفيـات المحسوسـة، والـتي لا يمكـن تفسـيرها بالقوانـين الفيزيائية، مـن جوهر فيزيـائي ومادّي؟! إذا كانـت الخصائـص العقليـة غـير مادّيـة، فيجـب أن يكـون منشـؤها ومصدرهـا غـير مـادّي أيضًـا، وإذا كان منشـأ هـذه الكيفيـات المحسوسـة مادّيًّـا وفيزيائيًّـا، فيجـب أن تكـون الخصائـص الناشـئة عنهـا مادّيـةً وفيزيائيـةً أيضًـا. هـذا هـو تناقـضٌ مهـمٌّ في ثنائيـة الخصائـص يحتـاج إلى إجابة.

يفـرّق تشـالمرز بـين مفهومـين للعقـل: المفهـوم الظاهـري للعقـل الذي يعتـبره تجربـةً واعيـةً، والمفهـوم النفـسي للعقـل الذي يصفـه بأنّـه مصـدر إنتـاج سـلوكي معـيّن.

عندمـا نرجـع إلى آثـار الحكمـاء المسـلمين ومنهـم ابـن سـينا، نجـد أنّهـم يفرّقـون بـين جهتـين للصـورة العقليـة: الجهـة الوجوديـة والجهـة المعرفيـة للصـورة العقليـة؛ فالجهـة الوجوديـة للصـورة العقليـة يسـمّونها "مـا فيـه يُنظـر"؛ لأنّهـم ينظـرون إلى وجـود الصـورة العقليـة باعتبارهـا كيفيـةً عارضـةً على النفـس بشـكلٍ مسـتقلٍّ، ولا يهتمّـون بجانـب واقعيتهـا وتمثيلهـا.

أمّـا الجهـة المعرفيـة أو "مـا بـه يُنظـر"، فتـدلّ على جانـب الحكايـة والكشـف والواقعيـة للصـورة العقليـة.

وبطبيعـة الحـال، فـإنّ مـا يعـبّر عنـه تشـالمرز ليـس تفريقًـا بـين هاتـين الجهتـين الوجوديـة والمعرفيـة للحالـة والصـورة العقليـة، بـل مـن منظـوره، النظـرة الظاهريـة للعقـل هي عامـل النظرة النفسـية (السـيكولوجية)؛ لأنّـه مـا دام الإنسـان غـير ممتلـك لتجربـة ووعي تجـاه كيفيـة عقليـة، فـلا يمكـن لذلـك الـشيء أن يكـون مصـدرًا لفعـل وسـلوك في الخـارج. في الواقـع، نظـرة تشـالمرز إلى مسـألة الـوعي هي أنّ لدى كلّ فـرد معرفـةً مبـاشرةً (بـلا واسـطة) تجـاه تجربـة عقليـة معيّنـة، مثـل اللـون الأحمـر أو تجربـة الألـم، وهـذا الوجـدان الداخـلي الخـاصّ لا يمكـن تفسـيره بالعمليـات الفيزيائيـة والعصبيـة، إنّهـا تجربـة داخليـة فريـدة.

ومـن هنـا يـبرز أحـد نقـاط الاشـتراك الأخـرى في بيـان كلا المفكّريـن، وهـو الاعتمـاد على التجربـة الداخليـة والشـخصية؛ فابـن سـينا بنـاءً على الحالـة الفرضيـة "للإنسـان المعلّـق في الفضـاء المطلـق" يحـاول تفسـير هـذه التجربـة الداخليـة ويـرى أنّـه في الظـروف الـتي تكـون فيهـا جميـع القنـوات الإدراكيـة مسـدودةً ولا تلامـس أعضـاء الجسـد شـيئًا، لا يـدرك الإنسـان إلّا شـيئًا واحدًا بـوعي حضـوري ومبـاشر، وهـو النفـس. أمّـا تشـالمرز فيحـاول مـن خـلال الكوالـيا والكيفيـات المحسوسـة مثـل الـوعي باللـون الأحمـر أو الطعـم المـرّ، وإبـراز التجربـة الظاهريـة والداخليـة تجاههـا، إبـراز خاصّيـة الكيفيـات المحسوسـة هـذه.

يؤكّـد ابـن سـينا المفهـوم المحـوري لــ "الأنـا" باعتبارهـا رابطًـا بـين قـوى النفـس المختلفـة، وكذلـك على كـون النفـس "مجمعًـا للقـوى"، أي أنّ هنـاك حقيقـةً عليـا في الوجـود الإنسـاني، مـن جهـة تـشرُف وتسـيطر على قـواه الإدراكيـة والحركيـة، وتقودهـا وتديرهـا وتنسّـقها. بينمـا في وجهـة نظـر ديفيـد تشـالمرز لـم يتـمّ التطـرّق إلى خاصّيـة الربـط هـذه وكـون العقـل مجمعًـا للقـوى.

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

يستحقّ الاهتمام الذي يوليه كلا المفكّرين لمفهوم "القصدية" ـ أو خاصّية "التعلّق بموضوعٍ ما" التي تتّسم بها الحالات العقلية ـ وقفةً متأنّيةً؛ إذ ينطلق أحدهما في مقاربة هذه المسألة من مبدإ "ثنائية الجوهر" ولا مادّية المعرفة، بينما يتناولها الآخر من منظور "ثنائية الخصائص". ومع ذلك، فإنّ التركيز على هذه السمة المتمثّلة في "التوجّه" ـ أو تمثيل الأشكال المعرفية ـ يعدّ واحدًا من أقوى الردود على أطروحة "الهوية بين العقل والدماغ".

الخاتمة

تـدّعي نظريـة هويـة العقـل أنّ الحـالات العقليـة ليسـت سـوى الدمـاغ والعمليـات العصبيـة نفسـها، ومـن هنـا تؤكّـد مقولـة "كلّ شيء فيزيـائي". وتنقسـم نظريـة الهويـة إلى قسـمين: هويـة نوعيـة (Type Identity Theory) وهويـة فرديـة (Token Identity Theory).

يسـتند أتبـاع نظريـة الهويـة إلى سـببين رئيسـيين: أ- شـفرة أوكام أو الاسـتدلال المبـنيّ على مبـدإ البسـاطة. ب- التقـدّم الملحـوظ في علـم الأعصـاب والعلـوم التجريبيـة.

واجـه ديفيـد تشـالمرز نظريـة الهويـة مـن خـلال طرحـه "المعضلـة الصعبـة للـوعي"، بهـذا السـؤال المهـمّ: كيـف تـؤدّي العمليـات الفيزيائيـة في الدمـاغ إلى التجربـة العقليـة الواعيـة؟ إنّ الفجـوة بـين المعالجـات الفيزيائيـة للدمـاغ والتجربـة العقليـة بوصفهـا ظاهـرةً واعيـةً هي فجـوة عميقـة لـم يسـتطع العلـم التجريـبي - وخاصّـةً علـم الفيزيـاء - حـتّى الآن ردمهـا.

كمـا بـذل ابـن سـينا، بالاسـتفادة مـن علـم النفـس الخـاصّ بـه، جهـودًا وافـرةً لنقـد هويـة النفـس والدمـاغ؛ فهـو باسـتخدام رؤيتـه المبتكـرة حـول "كـون النفـس رباطًـا" وكذلـك "كـون النفـس مجمعًـا للقـوى"، يقيـم تطابقًـا بـين هـذا الربـاط و"الأنـا" الإنسـانية، ويذكـر دليـلًا منطقيًّـا على نـفي هويـة النفـس والدمـاغ.

قائمة المصادر

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الأضحويـة في المعـاد، تحقيـق د. حسـن عاصي، شـمس تبريـزي، طهـران، 1382 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق حسـن حسـنزاده آمـلى، مكتـب الإعـلام الإسـلامي، قـم، 1375 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النجـاة مـن الغـرق فى بحـر الضـلالات، جامعـة طهـران، 1379 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق حسـن حسـنزاده آمـلى، بوسـتان كتـاب، قـم، 1402 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الشـفاء (المنطـق)، مكتبـة آيـة الله المرعـشي النجـفي، قـم، 1404 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، مرتضوي، طهران، 1364 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1375 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، مركـز انتشـارات دفـتر تبليغـات اسـلامى، قـم، 1379 هـ. ش.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، دار إحيـاء الـتراث العـربى، بـيروت، 1423 هـ.

جاورسـكى، وليـام، فلسـفهى ذهـن، ترجمـهى محمدحسـين وقـار، انتشـارات اطـلاعات، تهـران، 1402 هـ. ش.

حسـنزاده آمـلى، حسـن، شرح المنظومـة، تحقيـق مسـعود طالـبي، مؤسسـة التاريـخ العـربي، بـيروت، 1432 هـ.

السـهروردي، شـهاب الديـن، حكمـة الإشراق، شرح قطـب الديـن الشـيرازي، بنيـاد حكمـت اسـلامى صـدرا، تهـران، 1392 هـ. ش.

الطباطبـائي، محمدحسـين، المـيزان في تفسـير القـرآن، مؤسسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، 1390 هـ.

فيـسر، ادوارد، مقدمـهای بـر فلسـفهی ذهـن، ترجمـهی شـيرزاد گلشـاهی كريـم، هرمـس، تهـران، 1402 هـ. ش.

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

كريـن، تيـم، ذهن مكانيـكی، ترجمهی مينـو زمانفر ـ احمد لطـفی، نشر نو، تهـران، 1402 هـ. ش.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ibrahim Bah
PhD Candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Guinea.
E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093303

Abstract

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

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

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

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

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

إبراهيم باه
طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا.
البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093303

الخلاصة

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

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

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 71 ـ 97
استلام: 2026/06/22 | القبول: 2026/07/15 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

يعدّ سؤال المعرفة بالله تعالى من أعمق الأسئلة التي شغلت الفكر الإنساني عبر التاريخ، وقد تعدّدت مناهج الفلاسفة والمتكلّمين في معالجته؛ فمنهم من سلك طريق البرهان العقلي الاستدلالي، ومنهم من اعتمد التجربة الروحية والوجدانية، ومنهم من استند إلى الإجماع العامّ والظاهرة الدينية الكونية. غير أنّ القرآن الكريم يتّخذ منهجًا مميّزًا؛ إذ يتعامل مع معرفة الله باعتبارها أمرًا فطريًّا متأصّلًا في الطبيعة الإنسانية الأصيلة: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾ [سورة الروم: 30]. وقد أكّد هذا المنهجَ القرآنيَّ فلاسفةُ الإسلام الكبار كابن سينا وصدر الدين الشيرازي، فضلًا عن وجود صدًى واسع له في الفكر الغربي، من باسكال إلى وليام جيمس إلى النقاشات الإبستمولوجية المعاصرة.

بيد أنّ هذا التقرير يواجه في عصرنا تحدّيًا حقيقيًّا يفرض نفسه بإلحاح: فالإلحاد والشكّ الديني في تنامٍ ملحوظ في كثير من المجتمعات المعاصرة، وعدد المنكرين لوجود الله أو الشاكّين فيه في ارتفاعٍ مستمرٍّ. فإذا كانت المعرفة بالله فطريةً متأصّلةً في كلّ إنسان، فكيف نفسّر هذه الظاهرة؟ وهل وجود الملحدين دليل على بطلان دعوى الفطرية؟

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

أوّلهما أنّ الدراسات الكلامية والفلسفية المعاصرة اهتمّت كثيرًا بإثبات فطرية المعرفة بالله نظريًّا، لكنّها أولت اهتمامًا أقلّ بالسؤال العملي: لماذا تُحجب هذه الفطرة؟ وما العوامل المسؤولة عن حجبها؟ وكيف يمكن إيقاظها؟

وثانيهما أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة لها أثر مباشر في فهم ظاهرة الإلحاد المعاصر وتقديم معالجة ناجعة لها، لا من باب الجدل العقلي المجرّد، بل من باب تشخيص الأسباب الحقيقية ومعالجتها. تعتمد هذه الدراسة منهجًا تحليليًّا نقديًّا مقارنًا، يجمع بين التحليل النصّي للمصادر الإسلامية القرآنية والفلسفية، والاستفادة من معطيات الإبستمولوجيا المعاصرة وعلم النفس الديني، مع النقد الموضوعي للمواقف المقابلة. وتسير الدراسة وفق الخطّة الآتية:

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

المبحث الأوّل: مفهوم الفطرة في الفكر الإسلامي والغربي

أوّلًا: المعنى اللغوي

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

فالفطرة لغةً تدلّ على الطبيعة الأصيلة المودَعة في الإنسان عند خلقه الأوّل، لا المكتسبة لاحقًا.

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للفطرة في الفلسفة الإسلامية

في الفلسفة الإسلامية اتّخذ مصطلح الفطرة أبعادًا معرفيةً ووجوديةً أعمق. أشهر التعريفات ما ذكره ابن سينا في النجاة والشفاء، حيث قال: «ومعنى الفطرة: أن يتوهّم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعةً وهو بالغ عاقل؛ لكنّه لم يسمع رأيًا، ولم يعتقد مذهبًا، ولم يعاشر أمّةً، ولم يعرف سياسةً، لكنّه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات؛ ثمّ يُعرض على ذهنه شيء ويتشكّك فيه. فإن أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكّ فهو ما توجبه الفطرة» [ابن سينا، النجاة، المنطق، ص 62].

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

وقد استعمل المتكلّمون والفلاسفة المتأخّرون المصطلح بمعنى الاستعداد الأصلي والميل الغريزي نحو التوحيد والمعرفة الإلهية، مع التأكيد على أنّه ثابت لا يزول وإن حُجب. [انظر: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص 93]

ثالثًا: المعنى الاصطلاحي في الفلسفة الغربية

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

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

أمّا في التراث الإصلاحي فيظهر مصطلح "الحسّ الإلهي" أو "الإحساس بالألوهية" (Sensus Divinitatis) عند جون كالفن (John Calvin)، الذي يرى أنّ لدى الإنسان استعدادًا طبيعيًّا لإدراك وجود الإله، يقول كالفن: «هناك داخل العقل البشري، وبطبيعة غريزية، وعي بالألوهية (Sensus Divinitatis). نعتبر هذا أمرًا لا جدال فيه ... لقد زرع الله نفسه في جميع البشر فهمًا معيّنًا لجلاله الإلهي ... هذا الحسّ "مطبوع على صدر كلّ إنسان" و"محفور في كلّ قلب"، وهو موجود منذ الولادة، وليس مكتسبًا بالتعلّم المدرسي ... الخطيئة تشوّهه وتكبحه، لكن لا تمحوه تمامًا» [John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Book I, Chapter 3]. وقد استثمر ألفن بلانتينغا (Alvin Plantinga) هذا المفهوم ضمن نظريته في "أساسية الاعتقاد" (Proper Basicality)؛ إذ يرى أنّ الاعتقاد بالله يشبه الاعتقاد بوجود عقول الآخرين أو صدق الحواسّ؛ لا يحتاج إلى برهان ليكون مبرّرًا معرفيًّا. في ظروف طبيعية (مثل التأمّل في الطبيعة أو الشعور بالاعتماد)، ينتج هذا الحسّ اعتقادًا بالإله [Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief, pp. 167-198]؛ غير أنّه يظلّ وصفًا إبستمولوجيًّا أكثر منه دعوى فطريةً تكوينيةً بالمعنى الإسلامي.

ويقدّم وليام جيمس (William James) مقاربةً تجريبيةً في " تنويعات التجربة الدينية" (The Varieties of Religious Experience)؛ حيث يتحدّث عن التجربة الدينية بوصفها بُعدًا أصيلًا في الوعي الإنساني، قابلًا للظهور في صور متنوّعة.

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

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

الخلاصة التعريفية

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

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

المبحث الثاني: الأسس والمبادئ النظرية للمعرفة الفطرية بالإله

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

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

يقوم الأساس الأنطولوجي للمعرفة الفطرية بالإله على النظر في حقيقة الوجود الإنساني نفسه. فالإنسان يجد من نفسه أنّه موجود ممكن الوجود (Contingent)، وأنّ وجوده ليس من ذاته، بل مفتقر في كلّ آن إلى ما يمنحه الوجود ويبقيه. وهذا الافتقار الوجودي ليس أمرًا نظريًّا مستدلًّا عليه أوّلًا، بل هو أمر يجده الإنسان وجدانًا مباشرًا في أعماق شعوره، خاصّةً عند التأمّل في ضعفه وحدوثه وحاجته المستمرّة.

ومن هنا ينشأ الارتباط الوجودي بين الإنسان وعلّته الحقيقية (الوجود الواجبي)، فكلّ معلول مرتبط بعلّته ارتباطًا وجوديًّا لا ينفكّ، والإنسان ـ بما هو معلول ـ يجد في صميم وجوده هذا الارتباط، وإن حجبه الغفلة أو الانشغال. وهذا هو معنى كون المعرفة بالإله فطريةً أنطولوجيًّا: أنّها نابعة من فقر الوجود الإمكاني وارتباطه الذاتي بالوجود الغنيّ، لا من اكتساب خارجي لاحق.

ويؤيّد هذا النظرَ العقليَّ ما ورد في النصوص من أنّ الله ﷻ فطر الناس على هذه الهيئة الأصلية، وأنّه لا تبديل لها في أصل الخلقة: ﴿**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾ [سورة الروم: 30]، كما يؤيّده ما تُثبته الدراسات الأنثروبولوجية من عالمية التوجّه الديني وبقاء الإحساس الباطني حتّى عند المنكرين. وبهذا يثبت أنّ المعرفة الفطرية بالله ﷻ جزء أصيل من بنية الإنسان الوجودية، نابعة من حقيقة وجوده المفتقر المرتبط بعلّته، لا أمرٌ عارض يُضاف إليه بعد الخلق. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 15؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 190-193]

وهنا يظهر الفرق الجوهري بينها وبين العادة: فالعادة سلوك مكتسب من التكرار والبيئة والتربية، قابل للتغيير والإزالة التامّة، أمّا الفطرة فتبقى متجذّرةً في أصل الوجود الإنساني.

ثانيًا: الأساس الإبستمولوجي (المعرفي): هل المعرفة الفطرية بالإله معرفة حقيقية معتبرة إبستمولوجيًّا؟ والجواب أن المعرفة الفطرية بالإله ذات قيمة معرفية أصيلة، وهي من جنس المعارف التي يعتمد عليها العقل في بنائه المعرفي دون أن تتوقّف في أصلها على استدلال نظري طويل. [انظر: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص 93]

وقد ظهرت عدّة تقريرات تحاول بيان الطبيعة الدقيقة لهذه المعرفة الإبستمولوجية الأصيلة؛ فمن قائل إنّها من الأوّليات التي يُذعن بها العقل بمجرّد تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، ومن قائل إنّها من الفطريات المنطقية التي يحضر دليلها في الذهن فور الالتفات إليها بلا كلفة، ومن قائل إنّها معرفة قبلية راسخة من ميثاق سابق، ومن قائل إنّها معرفة حضورية ناشئة من الارتباط الوجودي بين المعلول وعلّته فلا تحتاج إلى صورة ذهنية. [انظر: سلیمانی امیری، نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا، ص 168-188؛ المظفر، المنطق، ص 288 و289؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 15]

وفي الفكـر الغـربي ظهـرت تقريـرات مقارنـة تدعـم هـذا البعـد الإبسـتمولوجي؛ إذ يـرى دليـل الإجمـاع العـامّ (Common Consent) في عالميـة الاعتقـاد بـالإله دليـلًا على تجـذّره في الطبيعـة الإنسـانية. ويسـتند ريتشـارد سـوينبرن (Richard Swinburne) في دليـل التجربـة الدينيـة إلى مبـدإ المصداقيـة (Principle of Credulity)، معتـبرًا التجـارب الباطنيـة الدينيـة مـبرَّرةً معرفيًّـا مـا لـم يثبـت خطؤهـا. ويجعـل ألفـن بلانتينغـا في نظريـة أساسـية الاعتقـاد (Proper Basicality) الاعتقـادَ بـالإله معتقـدًا أساسـيًّا مـبرَّرًا ينبـع مـن "الحـسّ الإلـهي" دون حاجـة إلى اسـتدلال مسـبق. أمّـا علـم النفـس المعـرفي للديـن (باريـت، بواييـه، نورنزايـان) فقـد خلـص تجريبيًّـا إلى أنّ الميـل الديـني سـمة متجـذّرة في البنيـة المعرفيـة للإنسـان.

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

وعلى اختـلاف هـذه التقريـرات الإسـلامية والغربيـة في التفاصيـل والمراتـب، فإنّهـا جميعًـا تتّفـق وتؤكّـد الأسـاس الإبسـتمولوجي نفسـه؛ وهـو أنّ هـذه المعرفـة أصيلـة غـير مكتسـبة في أصلهـا، ومسـتغنية في ثبوتهـا الأوّلي عـن الاسـتدلال المركّـب.

وبهـذا يتبـيّن أنّ إنـكار هـذه المعرفـة أو تجاهلهـا ليـس مجـرّد خـلاف نظـري، بـل إغفـالًا لبعـد معـرفي أصيـل في بنيـة الإنسـان العارفة، سـواء من منظور إسـلامي أو مـن منظورات غربيـة معاصرة.

ثالثًـا: الأسـاس الأنثروبولـوجي والنفـسي: فهـل المعرفـة الفطريـة بـالإله عامّـة شـاملة لجميـع أفـراد النـوع الإنسـاني؟ الجـواب أنّهـا عامّـة شـاملة لجميـع البـشر على اختـلاف أزمنتهـم وأمكنتهـم وأعراقهـم وثقافاتهـم، فـهي مـن مقتضيـات الطبيعـة الإنسـانية المشـتركة. ويـدلّ على ذلـك إطـلاق لفـظ "النـاس" في قـوله تعـالى: ﴿**فِطْـرَتَ اللهِ الَّـتِي فَطَـرَ النَّـاسَ عَلَيْهَـا**﴾ دون تخصيـص بفئـة أو أمّـة معيّنـة. والعموميـة هنـا لا تعـني التسـاوي المطلـق في الدرجـة والوضـوح، بـل تعـني الاشـتراك في الأصـل مـع التفـاوت حسـب الظـروف والعوامـل المحيطـة. [انظـر: جـوادى آملـى، فطـرت در قـرآن، ص 9؛ مصبـاح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ص 93]

وإذا كانـت الشـواهد السـابقة في الأسـاس الإبسـتمولوجي قـد اسـتُدلّ بهـا على القيمـة المعرفيـة للفطـرة، فـإن الاسـتدلال بهـا هنـا مـن زاويـة مختلفـة، هي زاويـة العموميـة البشريـة؛ إذ لـم توجـد أمـة في تاريـخ البشريـة خاليـة تمامًـا مـن شـكل مـن أشـكال التديّـن، وهـو مـا يُؤكّـده دليـل الإجمـاع العـام (Common Consent) في الفكـر الغـربي. ويُضـاف إلى ذلـك مـن الجانـب النفـسي أن

هـذا الميـل لا يقتـصر على الثقافـات الدينيـة، بـل يظهـر كسـمة نفسـية أصيلـة حـتى في البيئـات العلمانيـة؛ وهـو مـا خلـص إليـه علـم النفـس المعـرفي للديـن مـن أن الإنسـان يُـولد مؤهّـلًا فطريًـا للاعتقـاد الديـني، وأن الإلحـاد هـو الموقـف الذي يحتـاج إلى جهـد معـرفي مضاعـف لا العكـس.

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

رابعًـا: الأسـاس القيـمي والغـائي: مـا القيمـة والغايـة الـتي تتّجـه إليهـا هـذه الفطرة؟ الجـواب أن الفطـرة الدينيـة مختصّـة بالإنسـان العاقـل، وذات قيمـة كماليـة أصيلة وغايـة وجودية. فـهي لا تقتصر على كونهـا ميـلًا نفسـيًا محايـدًا، بـل توجّـه الإنسـان نحـو الكمـال والتعـالي؛ فـلا تـرضى بالمحـدود والفـاني والنسـبي، بـل تطلـب اللامحـدود والبـاقي والمطلـق. وهـذا مـا يميّزهـا جوهريًـا عـن الغريزة الـتي تتّجـه نحـو المنافـع الماديـة المحـدودة والحاجـات البيولوجيـة. [جـوادي آمـلي، فطـرت در قـرآن، ص 9]

فالغايـة الـتي ترسـمها الفطـرة هي بلـوغ الإنسـان كمـاله الحقيـقي اللائـق بنوعـه. وقـد عـبّر عـن هـذا البُعـد باسـكال بعبارتـه الشـهيرة: "في قلب كلّ إنسـان فـراغٌ على شـكل الله، لا يملـؤه شيء غيره" [Blaise Pascal, Pensées, fragment, p. 148]، مُشـيرًا إلى أن الإنسـان يبحث بطبعه عن اللامحدود ولا يرتاح إلا إليـه. وهـو مـا أكّـده أوغسـطينوس مـن قبـل بقـوله: «خلقتَنـا لـك يـا ربّ، وقلبُنـا لا يهـدأ حـتى يسـتقرّ فيـك». وكلا الشـاهدين يُعـبّر عـن البُعـد القيـمي للفطرة: أنها ليسـت مجـرّد ميل نحـو الدين، بـل نـزوع وجودي نحو الكمـال المطلـق. [Augustine, Confessions, Book I, Chapter 1 ؛Pascal, Pensées, p. 425]

خامسًـا: الأسـاس المنهـجي: مـا الذي تـبرّره هـذه الأسـس مجتمعـةً في بنـاء البحـث؟ الجـواب أن هـذه الأسـس ـ الأنطولوجيـة والإبسـتمولوجية والأنثروبولوجيـة والقيميـة ـ تـبرّر اعتبـار معرفـة الله منطلقًـا معرفيًـا أصيـلًا داخـل الإنسـان، مسـتغنيًا في أصلـه عـن الاسـتدلالات المعقّـدة، وقابـلًا للتفعيـل أو الحجـب حسـب العوامـل الخارجيـة. ومـن هنـا يتأسّـس سـؤال المبحـث الثالـث: مـا العوامـل الـتي تحجـب هـذه المعرفـة الفطريـة وتُعيـق تفعيلهـا؟ كمـا يتأسّـس لاحقًا البحث في سـبل إزالـة هـذه الحجـب وإيقـاظ الفطـرة، ممـا يجعـل المباحـث الثلاثـة منظومـةً متكاملـة لا متفرّقـة.

المبحث الثالث: العوامل المعيقة لتفعيل المعرفة الفطرية

بعـد أن بيّنّـا الأسـس والمبـادئ النظريـة للمعرفـة الفطريـة بـالله تعـالى، مـن حيـث وجودهـا الأنطولـوجي في بنيـة الإنسـان، وقيمتهـا الإبسـتمولوجية الأصيلـة، وعموميتهـا الأنثروبولوجيـة،

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

الجواب أن هذه المعرفة، رغم كونها فطرية راسخة كما تقرّر في الأسس السابقة استنادًا إلى النصوص والتأمل الفلسفي والشواهد النفسية والأنثروبولوجية، تُحجب وتُغطّى وتُضعَف، لكنها لا تُمحى ولا تُزال ولا تُقتلع من أصل الخلقة. والجدير بالتنبيه ابتداءً أن الحجب غير الزوال؛ فالفطرة محجوبة لا معدومة، وهذا التمييز هو ما يجعل إيقاظها ممكنًا وواقعيًا.

وقد يُثار هنا إشكال: أليس وجود الملحدين بأعداد متزايدة دليلًا على أن الفطرة ليست عامّة، وأن معرفة الله مكتسبة لا فطرية

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

والجواب من ثلاثة وجوه متكاملة: أوّلها أن إنكار بعض الناس للشيء لا يدلّ على عدم فطريته، كما أن إنكار السفسطائيين للمحسوسات والبديهيات لم يُبطل بداهتها؛ فالبداهة صفة للقضية في ذاتها لا لقبول جميع الناس لها. [انظر: زمانی، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ج 1، ص 33-36؛ المظفر، المنطق، ص 19 و20]

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

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

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

العامل الأوّل: التشويه المعرفيّ للمفاهيم الدينية

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

أ ـ التجسيم والتشبيه الساذج

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

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

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

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

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

جـ ـ التناقض الموهوم بين الدين والعلم

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

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

د ـ الخرافات المنسوبة للدين

من صور التشويه نسبة خرافات وأساطير إلى الدين كصكوك الغفران وقدرات الأيقونات والتمائم وتأثير النجوم، ممّا يجعله يبدو مناقضًا للعقل. وهذه إضافات شعبية أو تحريفات طرأت على الدين الأصلي بسبب الجهل، ليست من جوهره في شيء، لكن حين يراها المثقّف يرفضها بحقٍّ، وقد يرفض الدين كلّه معها.

هـ ـ كبت الغرائز الطبيعية باسم الدين

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

و ـ التلقين المبكّر بتصوّرات محرّفة

من أخطر العوامل المعيقة للفطرة: التلقين المبكّر للطفل منذ نعومة أظفاره بتصوّرات دينية محرّفة أو خاطئة أو ساذجة، بحيث تترسّخ في أعماق نفسه، ويكبر معها، ثمّ حين يبلغ سنّ الرشد ويتطوّر عقله، يرفضها، لكنّه للأسف يرفض الدين كلّه معها!

يمتصّ الطفل في سنواته الأولى كلّ ما يُقال له دون نقد. فإذا لُقّن تصوّراتٍ خاطئةً عن الإله، ترسّخت في لاوعيه. وحين يكبر ويتطوّر عقله، يراجعها فيجدها مناقضةً للعقل والعلم، فيرفضها بحقٍّ، لكنّه يرفض الدين كلّه معها! وهو في الحقيقة يُنكر إلهًا مشوّهًا ينكره العارفون أيضًا. [Freud, Sigmund, The Future of an Illusion, pp. 10-26]

التشويه المعرفي هو السبب الرئيس لكثير من حالات الإلحاد المعاصر، فكثير من الملحدين يُنكرون الإله المشوَّه لا الإله الحقّ. ومن ثمّ فإنّ تصحيح المفاهيم ليس ترفًا فكريًّا، بل هو أوّل خطوة في إيقاظ الفطرة المحجوبة.

العامل الثاني: الجهل وقصور المعرفة

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

أ ـ الجهل بالحقيقة الإنسانية

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

ب ـ الجهل بالدين الصحيح

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

ج ـ الجهل المركّب

أخطر أنواع الجهل وأعسرها علاجًا؛ وهو أن يجهل الشخص شيئًا ولا يدرك أنّه جاهل به، بل يعتقد أنّه عالم. [انظر: المظفر، المنطق، ص 19 و20] فالجاهل البسيط يدرك جهله فيبحث ويقبل الحقّ حين يتجلّى، أمّا الجاهل المركّب فيرى نفسه عالمًا فيرفض الحقّ كبرًا ويجادل بجهله معتقدًا أنّه يتكلّم عن علم. وقد حذّر الإمام عليٌّ عليه السلام من هذا المآل بقوله: «مَن كَثُرَ

نِزَاعُـهُ بِالْجَهـلِ دَامَ عَمَـاهُ عَـنِ الْحَـقِّ» [نهج البلاغة، الحكمة 31] وحـين يشـعر الجاهـل بالفخـر بنفسـه ويعتقـد امتـلاك المعرفـة، يصبـح جهلـه مركّبًـا بالـغ الخطـورة صعـب العـلاج.

العامل الثالث: اتّباع الهوى والانغماس في الشهوات

إذا كان العامـلان السـابقان ينتميـان إلى المجـال المعـرفي والعلـمي، فـإنّ هـذا العامـل ينتـمي إلى الجانـب النفـسي والسـلوكي؛ إذ يعدّ الانغماس في الشـهوات من أشـدّ الحجـب التي تطفئ نـور الفطرة.

أ ـ تأثير الشهوات على الإدراك والمعايير

تؤثّـر الشـهوات تأثـيرًا مبـاشرًا على القـدرة الإدراكيـة الروحيـة؛ فالإفـراط فيهـا يُضعـف التأمّـل في الحقائـق العميقـة: ﴿**كَلَّا بَـلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِـمْ مَـا كَانُـوا يَكْسِـبُونَ**﴾ [سـورة المطفّفين: 14]. فالذنـوب تعلـو على القلـب كالصـدإ يغطّـي المـرآة، فيحجـب نـور الفطـرة. ولا يقتـصر أثرهـا على ذلـك، بـل تعـدّل أطـر التفكـير لتبريـر الانحـراف، فحـين ينغمـس الإنسـان في شـهوةٍ مـا يجـد نفسـه في صراع بـين فعلـه وفطرتـه الـتي تدينـه، فيحـاول إسـكات هـذا التأنيـب بتغيـير معايـيره الفكريـة تدريجيًّـا: ينكـر حرمـة الفعـل، ثـمّ يشـكّك في الديـن، وقـد ينتـهي بـه المطـاف إلى إنـكار وجـود الخالـق.

ب ـ التأثير المتبادل: الدائرة المفرغة

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

مـن الإلحـاد إلى الانحـراف: حـين ينكـر الفـرد الإله يزيـل الرقيـبَ الداخـلي، فـإذا غاب الخالـق والحسـاب زال الداعي للتمسّـك بالأخـلاق: ﴿**وَقَالُـوا مَـا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَـا الدُّنْيَـا نَمُـوتُ وَنَحْيَـا وَمَـا يُهْلِكُنَـا إِلَّا الدَّهْـرُ**﴾ [سـورة الجاثيـة: 24].

مـن الانحـراف إلى الإلحـاد: والعكـس صحيـح؛ حـين ينغمـس في الشـهوات تؤنّبـه فطرتـه فيحـاول إسـكاتها بإنـكار الديـن كلّـه. وقـد اعـترف الفيلسـوف تومـاس ناغـل (Thomas Nagel) بهـذه الحقيقـة صراحـةً بقـوله: «أنـا لا أريـد أن يكـون الإله موجـودًا... إنّ لخـوفي مـن الديـن أساسًـا في أنّـني لا أريـد أن يكـون هنـاك إلٰه» [Nagel, Thomas, The Last Word, p. 130]. وهـو اعـتراف نـادر بـأنّ الإلحـاد قـد يكـون دافعـه إرادي لا برهـاني. يقـول تعـالى: ﴿**ثُـمَّ كَانَ عَاقِبَـةَ الَّذِيـنَ أَسَـاءُوا السُّـوأَى أَنْ كَذَّبُـوا بِآيَـاتِ اللهِ**﴾ [سـورة الـروم: 10].

جـ ـ نموذج قوم لوط.. انقلاب الفطرة الكامل

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

الخلاصة أنّ الشهوات لا تفسد السلوك فحسب، بل تفسد الإدراك ذاته وتعيد صياغة المعايير لتبرير الانحراف. وهذا هو السرّ في التحذير القرآني المتكرّر من اتّباع الهوى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾ [سورة الجاثية: 23]؛ فمن اتّخذ هواه إلهًا لم يعد يملك الأداة التي يدرك بها الإله الحقّ.

العامل الرابع: الغرور والتكبّر

أ ـ ماهية الكِبر وعناصره

الكِبر في جوهره ـ كما بيّنه النبيّ ﷺ ـ هو «بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ» [المنذري، الترغيب والترهيب، ج 3، ص 567 ح 31]، أي رفض الحقّ والاستهانة بالخلق. وقد حدّده الإمام عليّ عليه السلام بقوله: «الكِبر أن تترك الحقّ وتتجاوزه إلى غيره، وتنظر إلى الناس ولا ترى أنّ أحدًا عِرضُه كعِرضك» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 77، ص 90]. فهو يتضمّن عنصرين متلازمين: رفض الحقّ لا عن جهل، بل عن عناد وتعالٍ، والاستعلاء على الخلق واحتقارهم.

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

للكِبْر آثار نفسية مدمّرة على الإنسان، تحجب عنه الفطرة وتُبعده عن الحقّ: المتكبّر تتضخّم عنده "الأنا"، فيرى نفسه مركز الكون ومقياس الحقّ والباطل. والمتكبّر مُعجَب بنفسه إعجابًا مفرطًا، يرى رأيه دائمًا صوابًا، ولا يتصوّر أن يكون مخطئًا. وهذا الإعجاب يعميه عن رؤية الحقّ إذا جاء من غيره. كثيرًا ما يكون الكبر ناشئًا من الخوف من فقدان المكانة الاجتماعية أو السلطة أو الجاهل، فيصرّ المتكبّر على موقفه عنادًا ومكابرةً، حتّى لو تبيّن له خطؤه. الكبر يضع حجابًا كثيفًا على القلب، فلا يصل إليه نور الحقّ ولا نداء الفطرة. قال تعالى: ﴿**سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الحق**﴾ [سورة الأعراف: 146].

الخلاصة أنّ الجهل حجاب قد يُرفع بالعلم، والشهوة حجابٌ قد يُرفع بالتزكية، أمّا الكبر فحجابٌ مزدوج: يمنع العلم من الدخول، ويمنع التزكية من التأثير؛ ولذلك وصفه النبيّ ﷺ بأنّه مانع من دخول الجنّة: «لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال حبّة من خردلٍ من الكبر» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 234]؛ لأنّ من أغلق قلبه أمام الحقّ أغلق أمام نفسه باب السعادة كلّها.

العامل الخامس: التعصّب للحسّية التجريبية المطلقة (الانحصار المعرفي)

أ ـ الوضعية المنطقية ومبدأ التحقّق

الوضعية المنطقية (Logical Positivism) مدرسة فلسفية ظهرت في أوائل القرن العشرين في "حلقة فيينا"، من أبرز ممثّليها رودولف كارناب (Rudolf Carnap) وألفرد جي. آير (Alfred Jules Ayer). وتبنّت مبدأ التحقّق (Verification Principle) القائل بأن «كلّ قضيّة لا يمكن التحقّق منها تجريبيًّا فهي لا معنى لها». وبناءً على هذا المبدإ عدّ الوضعيون جميع القضايا الميتافيزيقية ـ ومنها "الإله موجود" ـ عباراتٍ فارغةً من المعنى لا صادقةً ولا كاذبةً؛ لأنّ الإله لا يُرى بالعين ولا يُقاس بالأجهزة ولا يخضع للتجربة المختبرية. [انظر: عزيزي، لغة الدين، ص 46-50؛ Ayer, A.J., Language, Truth and Logic, Gollancz, 1936, pp. 35-45]

ب ـ النقد الفلسفي: انهيار المبدإ من الداخل

تعرّض هذا الموقف لانتقادات فلسفية ساحقة أفضت إلى انهيار المدرسة الوضعية منذ منتصف القرن العشرين. وأشدّ هذه الانتقادات فتكًا التناقض الذاتي (Self-Refutation)؛ إذ يلاحَظ أنّ مبدأ التحقّق ذاته لا يمكن التحقّق منه تجريبيًّا! فهو قضيّة فلسفية ميتافيزيقية

بامتياز، لا يمكن إثباتها بأيّ تجربة مختبرية، وبالتالي ـ بناءً على منطق الوضعيين أنفسهم ـ يجب أن يكون هذا المبدأ "لا معنى له"، فينهار من حيث ادّعى الصلابة. وقد اعترف آير نفسه لاحقًا بأنّ مبدأ التحقّق "فشل ولم يُمكن الدفاع عنه"، وهو اعتراف نادر من داخل المدرسة بإفلاسها المنهجي. [انظر: عزيزي، لغة الدين، ص 50 و51؛ Plantinga, Alvin, Where the Conflict Really Lies, pp. 10-28؛ Flew, Antony, There Is a God, HarperCollins, 2007, pp. 22-34]

الانحصار المعرفي الوضعي يُعيق الفطرة، لا لأنّه يُثبت خطأها، بل لأنّه يضع سياجًا منهجيًّا يمنع حتّى طرح الأسئلة الوجودية الكبرى. لكنّ هذا السياج انهار من الداخل بتناقضه الذاتي؛ ليبقى الطريق مفتوحًا أمام العقل للتأمّل فيما وراء المادّة، وهو ما تنادي إليه الفطرة أصلًا.

بعد استعراض العوامل المعيقة الخمسة بالتحليل والنقد، يتبيّن أنّها ليست عواملَ متوازيةً مستقلّةً يعمل كلٌّ منها في معزل عن الآخر، بل هي منظومة متشابكة متراكمة تتغذّى فيما بينها وتتعاضد على إحكام الحجاب على الفطرة.

المبحث الرابع: سبل إيقاظ الفطرة المحجوبة على المستويات المختلفة

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

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

والجواب أنّ الأدلّة العقلية ليست بديلًا عن الفطرة ولا دليلًا على قصورها، بل هي موقِظة ومنبّهة لها؛ فالعلاقة بينهما تكامل لا تناقض. فالفطرة هي الأساس الداخلي والمعرفة الأوّلية التي يُولد بها الإنسان، غير أنّها قد تكون خافتةً أو محجوبةً في الحياة العادية بفعل العوامل التي حلّلها المبحث السابق. وهنا تأتي الأدلّة العقلية لتؤدّي وظيفتها الحقيقية: لا تُنشئ المعرفة من عدم، بل تُوقظ المعرفة الكامنة وتُفعّلها وتُزيل عنها حُجُب الغفلة والشبهة.

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

والعلاقة بين الفطرة والأدلّة العقلية في حقيقتها دائرية تكاملية، فالفطرة تزوّد العقلَ بمبادئه الأوّلية والبدهيات التي ينطلق منها كبداهة السببية واستحالة التناقض، فالعقل لا يبدأ من فراغ. والعقل بدوره يفعّل الفطرة ويوضّحها بالبراهين، فيزيل الشبهات ويقوّي اليقين. والأدلّة توقظ الفطرة المحجوبة وتُعيدها إلى الوعي المباشر. والفطرة الموقَظة ترشد العقل وتمنحه الاطمئنان الداخلي. ومثال ذلك البصر والنور: البصر قوّة فطرية في العين منذ الولادة، لكنّه يحتاج إلى النور ليرى الأشياء؛ فالنور ليس بديلًا عن البصر، بل مفعِّل له، ولو انعدمت قوّة البصر لم ينفع النور، ولو انعدم النور لم تتفعّل القوّة. وكذلك الفطرة هي القوّة الباطنية في النفس، والأدلّة العقلية هي النور الذي يُظهر ما فيها من معرفة كامنة.

وانطلاقًا من هذا الفهم تتحدّد طبيعة سبل الإيقاظ المطروحة في هذا المبحث؛ إذ إنّ إيقاظ الفطرة ليس خلقًا للمعرفة من عدم، بل إزالة للحجب التي تحول دون ظهورها. ويقابل كلّ سبيل من سبل هذا المبدأ عاملًا معيقًا بعينه: فالتشويه المعرفي يعالَج بتصحيح المفاهيم، والجهل يعالَج بالعلم الصحيح، والهوى يعالَج بالتزكية والمجاهدة، والكِبر يعالَج بالتواضع والانكسار، والانحصار المعرفي يُعالَج بتوسيع الأطر المعرفية وتوظيف الأدلّة العقلية لتكون موقِظةً لا منشِئةً.

وهذه السبل لا تعمل في فراغ اجتماعي، بل تحتاج إلى بيئات حاضنة تهيّئ لها الأرض وتديم أثرها؛ ولذلك تقدَّم على أربعة مستويات متكاملة لا متوازية: الفردي الذي هو نقطة الانطلاق، والتربوي والتعليمي الذي يصون الفطرة عند الأجيال الناشئة قبل أن تُحجب، والدعوي والإعلامي الذي يُوقظها في المجتمع حين تضعف، والمؤسّسي والاجتماعي الذي يرسّخ بيئةً حاضنةً تُديم حيويتها. وهذه المستويات متكاملة لا يُغني أحدها عن الآخر؛ فالإصلاح الفردي دون إصلاح المؤسّسات يظلّ هشًّا، والإصلاح المؤسّسي دون إصلاح الفرد يظلّ قشرةً بلا جوهر.

أوّلًا: على المستوى الفردي

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

تُحجب الفطرة بتراكم الذنوب على القلب، قال تعالى: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [سورة المطفّفين: 14]. ومن ثمّ تكون التزكية ـ بالتوبة والعبادة ومجاهدة النفس والتفكّر في آيات الله ﷻ ـ هي المسار الأوّل لإحياء الفطرة، قال تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾ [سورة الشمس: 9 و10].

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

التواضع ثالث المسالك؛ فالاستكبار يمنع القلب من الحقّ حتّى مع معرفته، قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾ [سورة النمل: 14]. وقد حذّر النبيّ ﷺ بقوله: «لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال حبّة من خردل من الكبر» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 234، ح 7].

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

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

ثانيًا: على المستوى التربوي والتعليمي

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

أ ـ التربية الدينية السليمة

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

ب ـ التربية على التفكّر والتدبّر

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

جـ ـ تصحيح المفاهيم المشوّهة

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

د ـ التعليم المتدرّج حسب العمر

مرحلة الطفولة (0ـ7 سنوات): التركيز على المحبّة والارتباط العاطفي بالله ﷻ، من خلال القصص والأناشيد والطبيعة. ـ مرحلة الصبا (7ـ14 سنةً): التركيز على العبادات والأخلاق، مع بداية التعليل البسيط. ـ مرحلة المراهقة (14ـ21 سنةً): التركيز على الأدلّة العقلية والإجابة عن الأسئلة الوجودية والشبهات. ـ مرحلة الشباب (21 فما فوق):التعمّق في الفلسفة والعقيدة والمقارنة مع الأفكار الأخرى.

ثالثًا: على المستوى الدعوي والإعلامي

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

أ ـ تقديم الإسلام بصورته الحضارية الراقية

إبراز الجوانب العقلانية في الإسلام من تفكّر وتدبّر وحكمة، وإظهار توافقه مع الفطرة الإنسانية السليمة، وتقديم نماذج من علماء الإسلام وفلاسفته الذين أسهموا في بناء الحضارة الإنسانية، مع الابتعاد عن الصور النمطية السلبية التي تربطه بالتطرّف أو التخلّف

ب ـ الحوار العقلاني مع الملحدين والشكّاكين

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

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

جـ ـ استخدام وسائل العصر والتقنية الحديثة

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

رابعًا: على المستوى المؤسّسي والاجتماعي

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

أ ـ المؤسّسات الدينية (المساجد والحوزات وسواها)

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

ب ـ الجامعات ومراكز البحث

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

جـ ـ الإعلام (التلفاز والإذاعة والصحافة والإنترنت)

إنتاج برامج راقية عن الكون والخلق والإعجاز العلمي، واستضافة علماء ومفكّرين يقدّمون الدين بصورة عقلانية جذّابة، وتجنّب المحتوى الذي يقدّمه بصورة خرافية، والردّ الإعلامي على الحملات الإلحادية، مع تخصيص برامج للشباب تجيب عن تساؤلاتهم الوجودية.

د ـ دور الأسرة

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

ملاحظة منهجية

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

الخاتمة

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

المعرفة بالله متجذّرة في أعماق الطبيعة الإنسانية، مودَعةٌ فيها منذ الخلقة الأولى: ﴿**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾ [سورة الروم: 30]. وإن حُجبت هذه الفطرة بفعل العوامل الخارجية فإنّها لا تزول بالكلّية، بل تبقى كامنةً في الأعماق كالجمر تحت الرماد، قابلةً للإيقاظ في أيّ لحظة. وخير شاهد على ذلك أنّ كثيرًا ممّن ظنّوا أنّهم أماتوا في أنفسهم كلّ توجّه ديني، ما إن واجهوا أزمةً وجوديةً حاسمةً حتّى وجدوا أنفسهم يعودون تلقائيًّا إلى الفطرة، يدعون الله ﷻ ويبحثون عن المعنى ويتساءلون عن المصير.

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

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

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الدار الشامية، بيروت، 1412 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، 1368 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان، قم، 1402 هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، 1987 م.

القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجّاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء ـ الإلهيات، انتشارات بيدار، قمّ.

ابن طاووس، على بن موسى، إقبال الأعمال، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 2، 1409 هـ.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

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

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

جوادى آملى، عبدالله، فطرت در قرآن، مؤسسهى اسراء، قم، 1384 هـ. ش.

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

عزيزي، مصطفى، لغة الدين.. دراسة في البنية اللغوية للوحي، دار الدليل، 2022 م.

سليمانى اميرى، عسكرى، نقد برهان‌ناپذيرى وجود خدا، انتشارات بوستان كتاب، قم، چاپ يكم، 1388 هـ. ش.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 4، 1407 هـ.

ربانى گلپايگانى، على، عقايد استدلالى، دار الشفاء ـ مركز مديريت حوزه‌هاى علميه‌ى خواهران، قم.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

مطهري، مرتضى، الإنسان والإيمان، دار الهادي، بيروت.

مطهري، مرتضى، الفطرة، دار الهادي، بيروت.

مصباح يزدى، محمدتقى، آموزش فلسفه، سازمان تبليغات اسلامى ـ معاونت فرهنگى، تهران، 1366 هـ. ش.

المظفر، محمدرضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2006 م.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قمّ، 1379 هـ. ش.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القويّ، الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1424 هـ.

زمانى، مهدى، تاريخ فلسفه‌ى غرب، دانشگاه پيام نور، 1388 هـ. ش.

سعيدى مهر، محمد، آموزش كلام اسلامى، انتشارات كتاب طاها، 1395 هـ. ش.

النووي، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392 هـ.

يوسفيان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز

الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بـيروت، ط 1، 2016 م.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

The Ontological Principles Underlying Philosophical Knowledge of God

Kamal Mass'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.
E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304

Abstract

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

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

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

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

المبادئ الأنطولوجية لمعرفة الإله الفلسفية

كمال مسعود ذبيح
رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.
البريد الإلكتروني: k.m.thabih@aldaleel-inst.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093304

الخلاصة

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

الكلمات المفتاحية: المبادئ الأنطولوجية، الإلهيات الفلسفية، أصل الواقعية، قاعدة العلّية، الإمكان الوجودي، الوجود الرابط.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 98 ـ 132
استلام: 2026/06/13 | القبول: 2026/07/05 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

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

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

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

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

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

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

أوّلًا: المبادئ التصديقية

المبادئ التصديقية لكلّ علم هي القضايا التي يتوقّف عليها تبيين مسائل ذلك العلم وإثباتها؛ ولذلك يجب توضيحها وتأسيسها قبل الخوض في مسائله؛ إذ لا يمكن البحث العلمي في قضايا أيّ علم من دون تحديد مبادئه التصديقية وحسمها، وتكتسب هذه المبادئ أهميةً تأسيسيةً خاصّةً، ولا سيّما وفق الاتّجاه الأساساني في تبرير المعرفة؛ لأنّها تمثّل الأسس التي يقوم عليها البناء العلمي.

وقد التفت فلاسفة الإسلام إلى أنّ قضايا الإلهيات ـ ولا سيّما ما يتعلّق بإثبات الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها ـ ليست بدهيةً في جميعها، بل تحتاج إلى الإثبات والاستدلال بواسطة قضايا ومقدّمات أخرى؛ ومن ثمّ فإنّ المقدّمات المعتمدة في براهين الإلهيات تشكّل المبادئ التصديقية لهذا النسق الفلسفي، ويجب إثبات غير البدهي منها في علم آخر.

يقول الحكيم الزنوزي: «إنّ البرهنة على وجود واجب الوجود... موقوفة على تمهيد مقدّمات وتحقيقها... فمنها ما هو من البدهيات الأوّلية والضروريات العقلية، ومنها ما هو من البدهيات الثانوية ... ومنها ما هو من النظريات والكسبيات التي يتوقّف ثبوتها على إقامة البراهين القاطعة وإيراد الأدلّة الساطعة؛ ولذلك كان لا بدّ من تقديم تلك المقدّمات؛ ليكون الاستدلال على المسائل الربوبية والمطالب الإلهية والعقائد الدينية استدلالًا تامًّا وافيًا، بحيث لا يبقى مجال للتوقّف أو التأمّل، ولا موضع للاعتراض والمناقضة» [زنوزى، لمعات الهيه، ص 7].

ومع أنّ فلاسفة الإسلام لم يُفردوا المبادئ التصديقية للإلهيات الفلسفية بالبحث المستقلّ؛ لأنّ مباحث الإلهيات كانت تُدرج غالبًا بعد مباحث "الأمور العامّة"، فقد صرّح بعضهم ـ كالمهديّ النراقي ـ بجملة من هذه المبادئ عند تأليف مصنّفات مستقلّة في الإلهيات، وعدّوها مقدّماتٍ أساسيةً لها. [انظر: النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج 1، ص 3-58]

وبصورة عامّة، ترتبط المبادئ التصديقية لقضايا الإلهيات بالمعنى الأخصّ بثلاثة مجالات رئيسة: الواقع، والذهن، واللغة. وتؤثّر الكيفية التي يُفهم بها كلّ واحد من هذه المجالات تأثيرًا تأسيسيًّا في بناء قضايا معرفة الله والإلهيات؛ ولذلك يمكن تقسيم المبادئ التصديقية للإلهيات بالمعنى الأخصّ إلى ثلاثة أقسام: المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)، والمبادئ المعرفية، والمبادئ اللغوية.

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

ثانيًا: المبادئ الأنطولوجية

تقوم الإلهيات في الفلسفة الإسلامية على منظومة واسعة من المبادئ الأنطولوجية (الوجودية)؛ إذ يتوقّف البحث في قضايا الإلهيات وفهمها على معالجة المسائل الوجودية الكلّية التي تُبحث في قسم "الأمور العامّة"، ويرتبط ابتناء الإلهيات بالمعنى الأخص على هذه المباحث بطبيعة الفلسفة نفسها؛ لأنّ "الأمور العامّة" تبحث في أصل الوجود ومطلق الكينونة، وفي الأحكام التي لا تختصّ بنوعٍ أو صنفٍ معيّن من الموجودات، بل تشمل الموجود بما هو موجود.

وتندرج ضمن هذه المباحث قضايا الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوّة والفعل، والحدوث والقِدم، والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول، والجوهر والعرض، وبما أنّ هذه المسائل تتناول الأحكام الكلّية للوجود وجميع أقسام الموجودات، فإنّ نتائجها تمثّل الأساس الأنطولوجي الضروري لدراسة أيّ موجود خاص؛ ومن هنا ترتكز معرفة الله تعالى على علم الوجود، وتقوم الإلهيات بالمعنى الأخص على مباحث "الأمور العامّة".

يقول مرتضى مطهري: «تُعدّ الأمور العامّة مفتاحَ الفلسفة الإلهية. ويرى الحكماء الإلهيون أنّ الخوض في المسائل الفلسفية المرتبطة بالمبدإ والمعاد يكون عبثًا ما لم يُستوفَ البحثُ والتحقيقُ في الأمور العامّة مسبقًا» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 5، ص 192].

ولا يقتصر دور الأنطولوجيا الفلسفية على توفير المقدّمات اللازمة لإثبات وجود الله وصفاته، بل تؤثّر كيفية فهم القضايا الوجودية في الصورة التي نرسمها لله تعالى وفي تفسير علاقة الموجودات به؛ فقاعدة العلّية مثلًا تمثّل مقدّمةً أساسيةً في كثير من براهين إثبات وجود الله، غير أنّ الاختلاف في تفسير مضمونها وفي تحديد ملاك احتياج الممكن إلى العلّة يفضي إلى اختلاف التصوّر المتعلّق بكيفية افتقار الموجودات إلى الله تعالى، ومقدار هذا الافتقار وحدوده.

وتبرز أهمّية التصوّر الصحيح لله تعالى على المستويين النظري والعملي؛ إذ إنّ تردّد بعض المفكّرين في الإيمان بالله لا يرجع دائمًا إلى ضعف الأدلّة أو عدم إقناعها، بل قد ينشأ من تبنّي تصوّر خاطئ لحقيقة الألوهية؛ بحيث يكون "الإله" المتصوَّر موجودًا لا يستحيل إثباته فحسب، بل يكون وجوده ـ وفق ذلك التصوّر ـ ممتنعًا في الواقع.

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

المبحث الثاني: أهمّ المبادئ الأنطولوجية المؤثّرة في مباحث الإلهيات

المبدأ الأوّل: الواقعية الأنطولوجية وصلتها بالإلهيات الفلسفية

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

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

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

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

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

السوفسطائيون ـ ليس خواءً محضًا أو عدمًا صرفًا ... وهذه المقدّمة البدهية تمثّل الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، وهي من أوضح البدهيّات وأجلاها» [مطهرى، مجموعه‌ى آثار، ج 5، ص 488].

ومن منظور الفلسفة الإسلامية، لا يقتصر الإنسان السليم على الإذعان بوجود ذاته وحالاته النفسية وإدراكاته الذهنية، بل يوقن أيضًا بوجود الآخرين والعالم الخارجي؛ ويشهد على ذلك سلوكه العملي؛ إذ يتعامل مع الطعام والحرارة والبرودة والخطر والأشخاص الآخرين بوصفها حقائق خارجيةً مستقلّةً عنه، ويعيش في تفاعلٍ مستمرٍّ مع واقع يتجاوز ذاته الفردية [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6]؛ ومن ثمّ فإنّ الإيمان بوجود العالم الخارجي ليس افتراضًا ذهنيًّا أو اعتبارًا اصطلاحيًّا، بل حقيقة بدهية واضحة بذاتها.

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

ويرى بعض فلاسفة الإسلام المعاصرين أنّ «بداهة الواقع تتجلّى ابتداءً في الوجدانيات والأمور التي تُدرك بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، ثمّ ينتزع مفهوما (الموجود) و(الواقع) من موضوعاتها، فتظهر بصورة (القضيّة المهملة) الدالّة على أصل الواقع؛ وبهذا الشكل يتجلّى أصل الواقع العيني إجمالًا في قالب قضيّة بدهية» [مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 301].

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

أمّا "براهين الصدّيقين" أو البراهين الوجودية، فإنّها تنطلق من أصل الواقعية نفسه، من دون التوسّط بوجود مخلوقٍ خاصٍّ أو واقعٍ معيّنٍ؛ فبرهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا لا يبدأ من وجود المخلوق بما هو مخلوق، بل من أصل الوجود؛ إذ إنّ مجرّد الإذعان بوجود شيءٍ ما يستلزم ـ وفق هذا البرهان ـ الإقرار بوجود حقيقة لا يعتريها العدم، وهي واجب الوجود بالذات.

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

وبذلك يمكن بالاعتماد على مفاهيم بدهية، كالوجود والعدم والواجب والممكن، وعلى القضيّة البدهية المتمثّلة بأصل العلّية، إثبات وجود الله تعالى، وترسيخ القول بوجود واقع يتجاوز الذهن، وتأكيد الموقف الواقعي في مقابل المثالية.

اللاواقعية في الفكر الغربي

تقف اللاواقعية في مقابل الواقعية الميتافيزيقية، وتنطلق من إنكار وجود واقعٍ مستقلٍّ عن الذهن واللغة الإنسانية، وترى أنّ الإنسان لا يتعامل إلّا مع تصوّراته الذهنية وبُناه اللغوية. ويعبّر دان كيوپيت (Don Cupitt) عن هذا التحوّل بقوله: «إنّ تجربتنا الحديثة تتمثّل في أنّه لا توجد في العالم أيّ حقيقة موضوعية ثابتة ومعقولة، من ذلك النوع الذي كانت لغتنا تعدّ انعكاسًا له، بحيث يمكننا أن نختبر نظرياتنا على أساسه؛ فإنّنا اليوم نعيش بصورة كاملة داخل التاريخ واللغة، وفي سياق تحوّلاتنا الثقافية الخاصّة. لقد أدركنا أنّ عالمنا لم يعد مشيّدًا على أساس الوجود، بل أصبح من صنع الرموز والاستدلالات المتعارضة. وإنّ الأثر البعيد للثورة النقدية في تفكيرنا تمثّل في جعلنا أكثر وعيًا بوجهات نظرنا ومناهجنا، إلى الحدّ الذي غدت معه فكرة الواقع الموضوعي وكأنّها قد تلاشت؛ فنحن لم نعد نمتلك عالمًا منسجمًا وملائمًا، بل لم يبقَ أمامنا سوى حشد من الاختلافات المتراكمة عبر التاريخ» [Don Cupitt, Anti-Realist Faith, p. 48].

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

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

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

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

توجد حقيقة في الخارج، فضلًا عن أن نسعى إلى اكتشافها. وإنّي أعتقد يقينًا أنّه لا توجد أيّ طريقة مضمونة تمكّننا من تجاوز اللغة ورؤية العالم كما هو في ذاته حقيقةً» [رورتی، دموکراسی نسخه‌ی واحدی ندارد، ص 162].

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

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

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

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

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

مـا بعـد الحداثـة تفسـير المعرفـة والعلـم، وتتّخـذ إزاء الواقـع والصـدق والعقـل والقيمـة والمعـنى اللغـوي موقفًـا يتّسـم بالنسـبية الثقافيـة، فوفقًـا لهـذه الرؤيـة لا يوجـد "واقـع موضـوعي" مسـتقلٌّ عـن المجتمـع الإنسـاني، بـل إنّ مـا يعـدّ واقعًـا ليـس إلّا نتاجًـا تصنعـه الجماعـة البشريـة وتشـكّله الممارسـات اللغويـة. [Albert Mohler, Truth and Contemporary Culture, p. 79]

المبدأ الثاني: قاعدة العلّية.. المكانة والأهمّية

تعـدّ قاعـدة العلّيـة مـن أقـدم المسـائل الفلسـفية وأكثرهـا أصالـةً؛ إذ مثّلـت منطلـق العقـل الإنسـاني في التأمّـل في حقيقـة الوجـود وكشـف أسراره، كمـا أنّ إدراك القانـون الـكلّي للعلّيـة هـو الذي يتيـح للعقـل طـرح سـؤال "لمـاذا" بوصفـه سـؤالًا تفسـيريًّا ملازمًـا للفهـم والتفكـير العقـلي. [طباطبايـى، اصـول فلسـفه و روش رئاليسـم، ص 44]

ولا تقتـصر أهمّيـة العلّيـة على تفسـير الظواهـر، بـل تـؤدّي مباحثهـا وتفرّعاتهـا دورًا محوريًّـا في فهـم سـائر القضايـا الفلسـفية؛ ولذلـك يقـول الحكيـم إلـهي قمشـئي: «مـن غـير مبالغـة، فـإنّ كلّ طالـب علـم أو باحـث إذا أدرك هـذا المبحـث إدراكًا تامًّـا بحسـب الطاقـة البشريـة، وأحـاط بمطالبـه العليـا، وصـار فيهـا ذا نظـر وبصـيرة، سَـهُلَ عليـه فهـم سـائر مقاصـد الحكمـة، بـل وسـائر العلـوم أيضًـا» [الهـى قمشـه‌اى، حكمـت الهـى عـام و خـاص، ص 49].

وتتجـلّى أهمّيـة قاعـدة العلّيـة بصـورة أعمـق في الإلهيـات ومعرفـة الله ﷻ؛ إذ تعـدّ أساسًـا لإثبـات وجـود الله تعـالى، وتبيـين صفاتـه الذاتيـة والفعليـة، وفهـم العلاقـة بـين الواجـب والممكـن، كمـا أنّ الكيفيـة الـتي تُفهـم بهـا القاعـدة ـ ولا سـيّما تحديـد منـاط احتيـاج الممكـن إلى العلّـة ـ تؤثّـر تأثـيرًا حاسـمًا في الصـورة الفلسـفية المتكوّنـة عـن الله تعـالى وعلاقتـه بالعالـم؛ ومـن هنـا أكّـد الحكيـم اللاهيـجي أهمّيـة هـذا المبحـث بقـوله: «وإنّمـا أطنبنـا في توضيـح هـذا المطلـب؛ لأنّـه مـن أهـمّ المطالـب، وفهمـه على النهـج الذي قرّرنـاه مرقـاةً إلى مقـام التوحيـد الذي هـو قـرّة أعـين العارفـين» [اللاهيجـي، شـوارق الإلهـام في شرح تجريـد الـكلام، ج 1، ص 536].

وقـد جعـل صـدر الديـن الشـيرازي قاعـدة العلّيـة أساسًـا لمعرفـة الله ولسـائر المعـارف الدينيـة، ورأى أنّ إنكارهـا يفـضي إلى انهيـار أسـس المعرفـة الدينيـة مـن أصلهـا؛ إذ يقـول: «القـول بالعلّـة والمعلـول مبـنى جميع المقاصـد العلمية ومبـنى علم التوحيـد والربوبية والمعـاد وعلم الرسـالة والإمامة وعلـم النفـس ومـا بعدهـا ومـا قبلهـا وعلم تهذيـب الأخـلاق والسياسـات وغير ذلـك، وبإنـكاره ... تنهـدم قواعـد العلـم واليقين وأصول الحكمـة والكتاب والديـن» [الشـيرازي، شرح أصـول الـكافي، ج 2، ص 530].

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

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

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

أ ـ معاني العلّة وأقسامها

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

1ـ المعنى العامّ والخاصّ للعلّة

للعلّة معنيان: معنى عامٌّ، وهو كلّ موجود يتوقّف عليه تحقّق موجود آخر، وإن لم يكن كافيًا وحده لتحقّقه؛ ومعنى خاصٌّ، وهو الموجود الذي يكون وجوده كافيًا لتحقّق موجود

آخـر، بحيـث يلـزم مـن وجـوده وجـود المعلـول؛ وبنـاءً على ذلـك يختـصّ المعـنى الثـاني بالعلّـة التامّـة، بينمـا يشـمل المعـنى الأوّل العلّـة التامّـة والعلـل الناقصـة، كالفاعـل والغايـة والمـادّة والصـورة والـشروط والمعـدّات. [انظـر: مصباح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ج 2، ص 14 و15]

وقـد بـيّن صـدر الديـن الشـيرازي هـذا التعـدّد المفهـومي بقـوله: «العلّـة لهـا مفهومـان: أحدهـا هـو الـشيء الذي يحصـل مـن وجـوده وجـود شيء آخـر وبعدمـه عـدم شيء آخـر، وثانيهمـا هـو مـا يتوقّـف عليـه وجـود الـشيء فيمتنـع بعدمـه ولا يجـب وجـوده، والعلّـة بالمعـنى الثـاني تنقسـم إلى علّـة تامّـة وهي الـتي لا علّـة غيرهـا على الاصطـلاح الأوّل وإلى علّـة غـير تامّـة تنقسـم إلى صـورة ومـادّة وغايـة وفاعـل» [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة، ج 2، ص 127 و128].

ويـرى بعـض الحكمـاء أنّ المعـنى الثـاني يختـصّ بالعلّـة الفاعليـة، أي "الوجـود المُفيـض للـشيء"، وهـو المعـنى الغالـب لاسـتعمال لفـظ العلّـة في المباحـث الفلسـفية. [انظـر: مطهـرى، مجموعهى آثـار، ج 6، ص 585]

ولا يترتّـب على اختـلاف التعريفـات إشـكال مـا دام اختلافًـا اصطلاحيًّـا، غـير أنّ الإشـكال ينشـأ مـن عـدم تعيـين المـراد في كلّ مبحـث؛ ولذلـك ينبـغي تحديـد نـوع العلّـة المقصـودة عنـد البحـث في أصـل العلّيـة، والسـنخية، والـضرورة العلّيـة، واسـتحالة التسلسـل، وبيـان مـا إذا كان المقصـود العلّـة التامّـة، أو العلّـة المفيضـة للوجـود، أو العلّـة بالمعـنى العـامّ.

2ـ العلّية الحقيقية والعلّية الإعدادية

بعـض العلـل تؤثّـر في وجـود المعلـول تأثـيرًا حقيقيًّـا وتسـتجيب لحاجـة مـن حاجاتـه الوجوديـة؛ ولذلـك تسـمّى علـلًا حقيقيـةً، غـير أنّ لفـظ العلّـة يُسـتعمل أحيانًـا للدلالـة على كلّ عامـل يتوقّـف عليـه تحقّـق المعلـول بنحـوٍ مـا، وإن لـم يكن مؤثّـرًا في وجـوده تأثـيرًا حقيقيًّـا، بـل كان دوره مقتصرًا على إعـداد الظـروف أو تهيئـة القابـل لتلـقّي التأثـير.

وبمـا أنّ إفاضـة الوجـود تختـصّ بالعلـل المجـرّدة وغـير المادّيـة، فـإنّ التأثـير المتبـادل بـين الموجـودات المادّيـة لا يعـدّ إفاضـةً للوجـود، بـل هـو مـن قبيـل العلّيـة الإعداديـة أو علـل الحركـة؛ أي أنّـه إعـداد وتهيئـة للمعلـول لـكي يتلـقّى تأثـير العلـل الحقيقيـة؛ ومـن ثـمّ فـإنّ العلاقـة العلّيـة بـين الله تعـالى وسـائر الموجـودات هي علاقـة إفاضـة وجـود، لا علاقـة إعـداد أو تحريـك مـادّي.

ويـرى الكاتـب أنّ إغفـال التميـيز بـين العلّيـة الحقيقيـة والعلّيـة الإعداديـة أفـضى إلى نشـوء كثـير مـن الإشـكالات والنقـوض والجـدالات في مباحـث معرفـة الله، وسـيظهر أثـر هـذا التميـيز في المباحـث اللاحقـة. [انظـر: المـصري، نهايـة حلـم وهـم الإلـه، ص 35]

3ـ الفاعل المفيض للوجود والفاعل المحرّك

تعـدّ مسـألة التميـيز بـين الفاعـل المفيـض للوجـود والفاعـل المحـرِّك مـن القضايـا المحوريـة في مباحـث العلّيـة؛ إذ إنّ العلّـة الفاعليـة في الفلسـفة الأرسـطية ـ وفـق القـراءة الشـائعة الـتي تفـسّر الإله بوصفـه "المحـرّك الأوّل" لا خالـق العالـم ـ لا تتجـاوز كونهـا مبـدأً للحركـة والتغـيّر [انظـر: ژيلسـون، مبانـى فلسـفه‌ى مسـيحيت، ص 302]؛ ولذلـك عـرّف أرسـطو العلّـة الفاعليـة بأنّهـا علّـة التغـيّر والحركـة. [Aritole, Metaphysics, p. 60]

أمّـا الفلسـفة الإسـلامية، فقـد تجـاوزت هـذا التصـوّر، ومـيّزت بـين نمطـين للفاعـل: الفاعـل الطبيـعي، وهـو مبـدأ الحـركات والتغـيّرات في الأجسـام ويُبحـث عنـه في الطبيعيـات، والفاعـل الإلـهي، وهـو الذي يُوجـد المعلـول ويفيـض عليـه الوجـود، ولا يتحقّـق هـذا المعـنى إلّا في الموجودات المجـرّدة؛ لأنّ العوامـل الطبيعيـة لا تُخـرج الأشـياء مـن العـدم إلى الوجـود، وإنّمـا تؤثّـر في حركاتهـا وتغيّراتهـا. [انظـر: مصبـاح يـزدى، آمـوزش فلسـفه، ج 2، ص 20]

وقـد عـبّر ابـن سـينا عـن هـذا الفـرق بقـوله: «إنّ الفلاسـفة الإلهيـين ليسـوا يعنـون بالفاعـل مبـدأ التحريـك فقـط، كمـا يعنيـه الطبيعيـون، بـل مبـدأ الوجـود ومفيـده، مثـل البـارئ للعالـم، وأمّـا العلّـة الفاعليـة الطبيعيـة، فـلا تفيـد وجـودًا غـير التحريـك بأحـد أنحـاء التحريـكات» [ابـن سـينا، الشـفاء (الإلهيـات)، ص 257]، وقـال أيضًـا: «الفاعـل يفيـد شـيئًا آخـر وجـودًا ليـس للآخـر عـن ذاتـه» [المصـدر السـابق، ص 259].

ويعـدّ الانتقـال مـن البحـث عـن علّـة الحركـة إلى البحـث عـن علّـة الوجـود بمـا هـو وجـود من أبـرز مظاهـر العمـق الفلسـفي في الـتراث الإسـلامي؛ ولذلـك انـصرف مصطلـح "العلّـة الفاعليـة" في كثـير مـن المؤلّفـات الفلسـفية المتأخّـرة إلى العلّـة المفيضـة للوجـود، لا إلى مجـرّد العلّـة المحرِّكـة [السـبزواري، شرح المنظومـة، ج 2، ص 414-418]؛ وعلى هـذا الأسـاس فـإنّ قاعـدة العلّيـة الفلسـفية تُثبـت افتقـار المعلـول إلى علّـة فاعليـة تفيـض عليـه الوجـود، ولا تتعلّـق في أصـل مفادهـا بالعلاقـات القائمـة بـين الظواهـر المادّيـة مـن حيـث الحركـة والتغـيّر.

ومن هنا لا تعدّ الاعتراضات المستندة إلى بعض الظواهر الفيزيائية أو إلى عدم انتظام بعض التغيّرات الذرّية نقضًا لقاعدة العلّية الفلسفية؛ لأنّها تتعلّق بعلاقات التغيّر والحركة بين الموجودات المادّية، لا بتحقّق موجود من دون علّة مفيضة للوجود، كما أنّ الاستناد إلى قاعدة العلّية الفلسفية لإثبات العلّية بين الظواهر المادّية ليس تامًّا؛ لأنّ الموجودات المادّية لا تملك القدرة على إفاضة الوجود، بل لا تتجاوز تأثيراتها نطاق الإعداد والتهيئة والتحوّل.

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

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

المبحث الثالث: الاتّجاهات المختلفة في مضمون قاعدة العلّية

بعد التمهيد لمباحث العلّية، يتّضح أنّ الاختلاف في صياغة قاعدة العلّية ومضمونها يرجع أساسًا إلى التباين في تحديد "مناط الاحتياج إلى العلّة"؛ إذ توجد أربعة اتّجاهات رئيسة في بيان الملاك الذي يجعل الموجود مفتقرًا إلى علّته:

أوّلًا: الاتّجاه الحسّي

يرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ: «كلّ موجود له علّة» [John Hospers, An introduction to Philosophy Analysis, pp. 429-430]؛ فمناط الاحتياج إلى العلّة هو نفس الوجود؛ لأنّ الوجود وفق هذا التصوّر ملازم للمعلولية، وبناءً عليه يكون كلّ موجود محتاجًا إلى علّة، ويستحيل وجود موجود لا يستند إلى غيره.

ثانيًا: الاتّجاه الحدوثي

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

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

ثالثًا: الاتّجاه القائم على الإمكان الماهوي

يرى هذا الاتّجاه أنّ مناط الاحتياج إلى العلّة ليس مطلق الوجود ولا الحدوث الزماني، بل "الإمكان الماهوي"؛ أي أنّ كلّ ما كان ممكن الوجود بالذات يحتاج بسبب إمكانه إلى علّة؛ فالممكن ماهية تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، ولا يترجّح أحد الطرفين فيها بذاتها؛ ولذلك تحتاج إلى أمر خارج عن ذاتها لترجيح الوجود أو العدم؛ وعليه فإنّ مفاد قاعدة العلّية هو: «كلّ ممكن الوجود بالذات محتاج إلى علّة» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19 و20].

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

من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته؛ فوجود كلّ ممكن الوجود هو من غيره» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 19]. ويرى السيّد محمدحسين الطباطبائي أنّ الحكم باحتياج الممكن إلى العلّة من البدهيات الأوّلية، وأنّ إنكاره مخالف للعقل السليم والفطرة الإنسانية. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 61 و62]

رابعًا: نظرية الإمكان الفقري أو الوجود الرابط

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

وبناءً على ذلك يكون موضوع قاعدة العلّية هو "الموجود الفقير" أو "الموجود الرابط"؛ أي الموجود الذي يفتقر ـ بحكم فقره الذاتي وتعلّقه الوجودي ـ إلى الموجود الغنيّ المستقلّ، وهو العلّة، ومن ثمّ تُبحث العلاقة العلّية بين وجود العلّة ووجود المعلول، لا بين ماهيتيهما [مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 2، ص 30 و 31]. وقد صرّح صدر الدين الشيرازي بذلك بقوله: «لا شكّ في احتياج المحدَث إلى السبب، وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه ... أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيًّا، متقوّمًا بغيره، مرتبطًا إليه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 252 و253].

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

المبحث الرابع:
تأثير التقارير المختلفة لقاعدة العلّية في الإلهيات ومعرفة الإله

تؤدّي قاعدة العلّية ـ بوصفها قانونًا أنطولوجيًّا عامًّا ـ دورًا حاسمًا في مباحث الإلهيات؛ إذ إنّ اختلاف التصوّرات بشأن مضمونها ومناط الاحتياج إلى العلّة ينعكس مباشرةً على إمكان إثبات وجود الإله وكيفية فهم العلاقة بينه وبين العالم، بل إنّ بعض التقارير الخاطئة

للعلّيـة لا يقتـصر أثرهـا على تعطيـل معرفـة الإله، وإنّمـا قـد ينتـهي إلى إنـكار وجـوده، كمـا أنّ جانبًـا مـن الاختلافـات بـين المؤمنـين أنفسـهم يرجـع إلى تبايـن تصوّراتهـم لمضمـون قانـون العلّيـة.

أوّلًا: إنكار وجود الإله بوصفه نتيجةً للتفسير الحسّي لقانون العلّية

يـرى أنصـار التفسـير الحـسّي أنّ منـاط احتيـاج الموجـود إلى العلّـة هـو مجـرّد وجـوده؛ ومـن ثـمّ يقـرّرون القاعـدة بصيغـة: "كلّ موجـودٍ له علّـة"؛ فيسـتلزم هـذا التصـوّر أن يكـون كلّ موجـود معلـولًا لموجـود آخـر، وأن تمتـدّ سلسـلة العلـل والمعلـولات إلى غـير نهايـة، الأمـر الذي ينـفي إمـكان وجـود واجـب الوجـود أو علّـة أولى غـير محتاجـة إلى علّـة. وبنـاءً على ذلـك يصبـح القـول بوجـود الإله متناقضًـا؛ لأنّ الإله إذا كان موجـودًا يجـب أن يكـون محتاجًـا إلى علّـة بحسـب هـذه القاعـدة، في حـين أنّ مفهـوم الإله يقتـضي كونـه موجـودًا غـير معلـول ومسـتغنيًا عـن العلّـة؛ ومن ثـمّ ينشـأ التناقـض مـن افـتراض أنّ الإله "محتـاج إلى العلّـة وغـير محتـاجٍ إليهـا" في الوقـت نفسـه.

وقـد عـرض برتراند راسـل (Bertrand Russell) هـذا الفهـم في كتابـه "لمـاذا لسـت مسـيحيًّا؟"؛ إذ عـرض برهـان العلّـة الأولى بقـوله: «بحسـب أحـد الآراء، فـإنّ كلّ شيء نـراه في هـذا العالـم له علّـة، وإذا رجعنـا في سلسـلة العلـل إلى الـوراء، فـلا بـدّ أن ننتـهي إلى علّـة أولى، وهـذه العلّـة الأولى هي مـا تسـمّونه بـالإله» [Bertrand Russell, "Why I Am Not a Christian", p. 6]. ثـمّ رفـض البرهـان بعـد تأثّـره بمـا نقلـه جـون سـتيوارت ميـل (John Stuart Mill) في سـيرته الذاتيـة: «لقـد علّمـني أبي أنّـه لا يمكـن الإجابـة عـن سـؤال: "مـن خلقـني؟"؛ لأنّـه يفـضي مبـاشرةً إلى سـؤال آخـر هـو: "ومـن خلـق الإله؟". [See: John Stuart Mill, Autobiography and Literary Essays, p. 44]

ومـن هنـا خلـص راسـل إلى قـوله: «إذا كان كلّ شيء يحتـاج إلى علّـة، فـإنّ الإله أيضًـا يجـب أن تكـون له علّـة. أمّـا إذا أمكـن لـشيءٍ مـا أن يوجـد بـلا علّـة، فـإنّ العالـم نفسـه يمكـن أن يكـون كذلـك تمامًـا كمـا يُفـترض في الإله؛ وعندئـذٍ يفقـد هـذا البرهـان كلّ قيمـة» [Bertrand Russell, Why I am not a Christian, p. 4]. ويكشـف هـذا الاعـتراض عـن تبنّيـه للمقدّمـة القائلـة بـأنّ «كلّ موجـودٍ يحتـاج إلى علّـة»؛ إذ يـرى أنّ اسـتثناء الإله مـن القاعـدة يفـضي إلى نقـض البرهـان نفسـه.

وقـد تبـنّى عـدد مـن المفكّريـن الغربيـين هـذا الفهـم، أو وجّهـوا اعتراضـات مشـابهة إلى برهان العلّـة الأولى، ومنهـم هيغل (Hegel)، وكانـط (Kant)، وسـبنسر (Spencer)، وسـارتر (Sartre) [انظر: مطهـرى، مجموعـهى آثـار، ج 1، ص 494-497]، كمـا وجّـه أنطـوني فلـو (Antony Flew)، ورونـالد هيبـورن

(Ronald Hepburn) اعتراضاتٍ ذات صلة [Ronald W. Hepburn, Cosmological Argument for the Existence of God, p. 235]، كما أثار برايـن مـاغي (Bryan Magee) إشـكالًا مماثـلًا على البرهـان الكوسـمولوجي. [انظر: برايان مگی، سرگذشت فلسفه، ص 57]

غـير أنّ هـذا التقريـر لا يمثّـل الموقـف الفلسـفي الإسـلامي؛ إذ إنّ الفلاسـفة المسـلمين لا يجعلـون مطلـق الوجـود مناطًـا للاحتيـاج إلى العلّـة، بـل يحـدّدون منـاط الحاجـة بالإمـكان الماهوي أو الفقـر الوجـودي، كمـا أنّ هـذا الفهـم الحـسّي يواجـه إشـكالين أساسـيين:

الأوّل: لـزوم التسلسـل: إذا كان كلّ موجـود ـ مـن حيـث هـو موجـود ـ معلـولًا لعلّـة، فلـن تنتـهي سلسـلة العلـل إلى موجـود غـير معلـول، فيلـزم التسلسـل في العلـل، وهـو محـال.

الثـاني: لـزوم كـون العـدم علّـةً للوجـود: إذا كان الوجـود نفسـه هـو مـلاك الاحتيـاج، لـزم أن يحتـاج الوجـود إلى مـا هـو خـارج عنـه، وليـس خـارج الوجـود إلّا العـدم، مـع أنّ العـدم بطـلان محـض، ولا يمكـن أن يكـون منشـأً للوجـود أو ملبّيًـا لحاجتـه.

وفي هـذا السـياق يقـول مرتـضى مطهـري: «إنّ حقيقـة الوجـود ـ مع كونهـا ذات مراتـب ومظاهر متعـدّدة ـ ليسـت سـوى حقيقـة واحـدة، وهـذه الحقيقـة لا تقتـضي أبـدًا الاحتيـاج والافتقـار إلى شيء آخـر؛ لأنّ معـنى الاحتيـاج والافتقـار في الوجـود هـو أن يكـون الوجـود عـين الاحتيـاج وعـين الفقـر، ولـو كانـت حقيقـة الوجـود كذلـك، للـزم أن تكـون متعلّقـةً بحقيقـة أخـرى غيرهـا، مـع أنّـه لا يتصـوَّر للوجـود شيء وراءه أو خـارج عنـه؛ إذ إنّ مـا يقابـل الوجـود ليـس إلّا العـدم» [مطهـری، مجموعـهی آثـار، ج 1، ص 498].

ويـرى مطهـري أنّ جانبًـا مـن الإشـكالات الإلحاديـة في الفكـر الغـربي يرجـع إلى قصـور المبـاني الفلسـفية السـائدة فيـه، ولا سـيّما في مباحـث الحكمـة الإلهيـة؛ إذ إنّ بعـض المسـائل الـتي تُعـدّ إشـكاليةً في الفلسـفة الغربيـة تعـدّ في الفلسـفة الإسـلامية مـن القضايـا الواضحـة أو الأوّليـة. ويجعـل مشـكلة "العلّـة الأولى" نموذجًـا لهـذا القصـور، ويرجـع عجـز بعـض الفلاسـفة الغربيـين عـن فهمهـا إلى عـدم حـلّ مسـألتين أساسـيتين، همـا: "أصالـة الوجـود" و"منـاط الاحتيـاج إلى العلّـة". [المصـدر السـابق، ص 497]

ثانيًا: تأثير التفسيرات الحدوثية والماهوية والوجودية لقاعدة العلّية في الإلهيات

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

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

أ ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الله ﷻ وفق الرؤية الحدوثية

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

1ـ أنّ الموجود القديم لا يحتاج إلى علّة.

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

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

وقد نقل ابن سينا هذا التصوّر ونقده بقوله: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّية أن تعلّق الشيء الذي يسمّونه مفعولًا بالشيء الذي يسمّونه فاعلًا هو من جهة المعنى الذي ... يرجع

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

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

فالعلل الحقيقية هي التي تؤدّي دورًا وجوديًّا في تحقّق المعلول وبقائه، أمّا العلل الإعدادية فوظيفتها تهيئة الظروف أو إعداد المادّة لتحقّق المعلول، من دون أن تكون مُفيضةً لوجوده؛ ولذلك فإنّ البنّاء ليس علّةً حقيقيّةً لوجود البناء أو بقائه، بل هو علّة إعدادية؛ إذ يحرّك موادّ البناء ويرتّبها على هيئة مخصوصة، بينما يرتبط بقاء البناء باستمرار علله الحقيقية وشروطه الوجودية، كحفظ مادّته وصورته وهيئته، وعدم تحقّق العوامل المفضية إلى فساده؛ فإذا زالت هذه الشروط أو لم تتعلّق الإرادة الإلهية ببقائه، انهدم البناء، لا بسبب غياب البنّاء نفسه.

وكذلك لا يعدّ الأبوان علّةً حقيقيةً لبقاء الولد، بل إنّ دورهما يقتصر على إعداد الأسباب المادّية اللازمة لتحقّقه؛ أمّا استمرار حياته فيرتبط ببقاء علله الحقيقية، وباستمرار الشروط العضوية التي تجعل البدن صالحًا لتعلّق النفس به.

وقد لخّص ابن سينا نقد هذا التصوّر بقوله: «عند الجمهور أنّ الموجِد هو الذي يوجد سببًا، فإن حصل وجودُه، استغنى عن الموجِد، ويحتجّون بأنّ ما حصل وجوده، استغنى عن الموجِد، فإنّ الموجِد لا يوجد ثانيًا، ويمثّلون لذلك مثالًا بأنّ الباني إذا بنى بيتًا لم يحتج البيت إلى الباني ثانيًا. وتبطل حجّتهم بأنّه لا يقول أحد أنّ الموجد يحتاج إلى موجِد

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

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

وقبل الانتقال إلى تناول الرأيين الآخرين المنسوبين إلى الفلاسفة المسلمين ـ واستكمالًا للفائدة ـ يحسن أن نتوقّف عند نظرية شاعت بين المفكّرين الغربيين؛ إذ يكشف تحليل مبانيها عن رجوعها في جوهرها إلى التصوّر الحدوثي نفسه.

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

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

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

التي تستمرّ في أداء وظائفها بعد أن يصنعها صانعها؛ وبذلك لا يحتاج العالم ـ في استمرار نظامه وحركته ـ إلى تدخّل إلهي مباشر.

ولم تكن هذه النظرية مقبولةً لدى كثير من اللاهوتيين، بل ولا لدى إسحاق نيوتن نفسه؛ لأنّها قلّصت الحضور الإلهي المستمرّ في الطبيعة؛ ولذلك ظهرت فكرة "إلٰه سدّ الثغرات" (God of The Gaps)، التي تفترض أنّ الله لا يقتصر على خلق الطبيعة وإطلاق حركتها، بل يتدخّل أيضًا لإصلاح الاختلالات والثغرات التي قد تعجز القوانين الطبيعية عن معالجتها؛ فوفق هذا التصوّر يكون الله صانع الساعة ومصلحها عند تعرّضها للخلل، مع بقاء الطبيعة في أصل عملها واستمرارها مستقلّةً عن التدخّل الإلهي المباشر. [انظر: باربور، علم و دين، ص 49-53] ويرتبط هذا التصوّر ـ في جوهره ـ بالنظرية الحدوثية للعلّية؛ لأنّه يفترض أنّ العالم يحتاج إلى الله في لحظة حدوثه وإيجاده الأولى، ثمّ يستمرّ بعد ذلك بقوانينه الذاتية؛ ومن ثمّ فإنّ تشبيه الله بصانع الساعة يشابه من حيث البنية الفلسفية تشبيه المتكلّمين للعلاقة بين البِناء والبَنّاء؛ إذ يُنظر إلى الفاعل بوصفه سببًا لحدوث الشيء، لا علّةً يتوقّف عليها بقاؤه واستمرار وجوده، غير أنّ فكرة "إلٰه سدّ الثغرات" تحوّلت تاريخيًّا إلى وسيلةٍ لتغطية قصور التفسيرات العلمية، لا إلى بيان نقصٍ حقيقيٍّ في نظام الكون؛ فكلّما تطوّر العلم وقدّم تفسيرًا لظاهرة كانت مجهولة، تقلّص المجال المنسوب إلى التدخّل الإلهي؛ ومن هنا أدّت فرضية لابلاس السديمية (Nebular Hypothesis) إلى تقديم تفسيرٍ لحركة الكواكب أغنى عن بعض الفروض التي كان نيوتن يرى ضرورتها، وهو ما انعكس في مقولة لابلاس: «إنّني لا أحتاج إلى هذه الفرضية» [De Morgan, A Budget of Paradoxes, p. 250]. وهكذا تحوّل "إلٰه سدّ الثغرات" تدريجيًّا إلى صورة "المهندس المتقاعد للطبيعة" (Retired architect)، أو الإله العاطل عن العمل في النزعة الربوبية (Deism)

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

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

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

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

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

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

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

ب ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الإله وفق نظرية الإمكان الماهوي

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

وعلى هذا الأساس، يخالف الفلاسفة المتكلّمين الذين حصروا احتياج المعلول إلى العلّة في لحظة حدوثه؛ إذ يرون أنّ المعلول يحتاج إلى علّته لا في أصل إيجاده فحسب، بل في استمرار وجوده وبقائه أيضًا؛ فارتباط الممكن بالعلّة المفيضة للوجود ليس ارتباطًا عرضيًّا قابلًا للانفكاك، بل هو ارتباط وجودي ذاتي قائم ما دام المعلول موجودًا؛ فلو أمكن انفصال المعلول عن علّته، للزم أن يصبح مستقلًّا عنها، وهو ما يناقض حقيقة كونه ممكنًا ومفتقرًا إلى الغير.

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

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

غير أنّ فلاسفة ما قبل الحكمة المتعالية يفسّرون هذا الافتقار ضمن إطار الإمكان الماهوي؛ فبما أنّ الإمكان لازم للماهية، يكون الافتقار إلى العلّة لازمًا لها أيضًا، لكنّ جهة الافتقار لا تُعدّ عين ذات المعلول أو حقيقة وجوده؛ ولذلك اعتبروا المعلول بالنسبة إلى علّته "وجودًا رابطيًّا"، لا "وجودًا رابطًا" بالمعنى الصدرائي.

ويرتبط هذا التصوّر بما نُسب إلى المشّائين من القول بزيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها؛ إذ لم يقتصروا على التمييز الذهني بينهما، بل تحدّثوا عن اتّصاف الماهية بالوجود [انظر: ابن سينا، المباحثات، ص 291 و292 و824] وتلبّسها به، أو عن عروض الوجود عليها [انظر: الفارابي، فصوص الحكمة، ص51]، وعدّوا الوجود لازمًا للماهية [انظر: المصدر السابق، ص 50 و51]، بل إنّ بعض عباراتهم ذهبت إلى أبعد من ذلك، فتحدّثت عن العروض المقولي للوجود على الماهية [ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 22]، وقد ورد في بعض نصوصهم: «الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود» [ابن سينا، المباحثات، ص 154]. و«الماهيات كلّها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها» [ابن سينا، التعليقات، ص 561].

وبناءً على هذا المبنى، يكون للمعلول واقع وهوية متميّزان عن علّته، مع بقائه مرتبطًا بها ارتباطًا ذاتيًّا لا يقبل الانفكاك؛ فالعلّة لا تمنح المعلول ذاتها أو وجودها الخاصّ، بل تفيض عليه وجودًا آخر مغايرًا لها؛ ولهذا يقول ابن سينا: «الفاعل يفيد شيئًا آخر وجودًا ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلةً لصورة ذلك الوجود، ولا مقارنةً له مقارنةً داخلةً فيه، بل يكون كلّ واحد من الذاتين خارجًا عن الآخر، ولا يكون في أحدهما قوّة أن يقبل الآخر» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 259].

وخلاصة الرؤية المشّائية أنّ الممكن ـ عند تحقّق علّته التامّة ـ يصير موجودًا بالفعل، لكنّ وجوده مستفاد من إفاضة الله تعالى؛ ولذلك تكون المخلوقات موجوداتٍ واقعةً في طول

وجـود الله ﷻ، لا في عرضـه، وهي بوصفهـا "وجـودات رابطيـة" تمتلـك واقعيـةً وهويـةً خاصّتـين بـإزاء عللهـا، مـع أنّهـا لا تسـتطيع الاسـتقلال عنهـا أو الانفـكاك مـن ارتباطهـا بهـا. [انظر: عبوديت، درآمدى بـه نظـام حكمـت صدرايـى، ج 1، ص 210 و 211]

ومـع ذلـك تتضمّـن بعـض عبـارات ابـن سـينا مـا يشـير إلى أنّ افتقـار المعلـول إلى علّتـه ليـس أمـرًا خارجًـا عـن حقيقتـه، بـل هـو مـلازم لذاتـه على نحـوٍ لا يقبـل الانفصـال. [انظر: ابـن سـينا، التعليقـات، ص 537 و538]

قـد عـدّ صـدر الديـن الشـيرازي هـذه النصـوص مؤيّـدةً لنظريّتـه في أنّ المعلـول ليـس "وجـودًا رابطيًّـا" فحسـب، بـل هـو "وجـود رابـط"؛ أي أنّ حقيقـة وجـوده عـين التعلّـق والافتقـار إلى العلّة، وليـس موجـودًا مسـتقلًّا في ذاته ثمّ يطـرأ عليه الارتباط بهـا. [انظر: الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة، ج 1، ص 46]

جـ ـ كيفية احتياج المخلوقات إلى الله تعالى وفق نظرية الإمكان الوجودي

تـرى الحكمـة الصدرائيـة ـ انطلاقًـا مـن مبـدإ أصالـة الوجـود ـ أنّ مـلاك احتيـاج المعلـول إلى علّتـه لا يرجـع إلى ماهيتـه، بـل إلى حقيقـة وجـوده ونمـط تحقّقـه؛ إذ إنّ المعلـول فقـيرٌ بـالذات، ومتعلّـقٌ وجوديًّـا بعلّتـه؛ بسـبب ضعـف مرتبتـه الوجوديـة، ومـن هنـا فـإنّ افتقـاره إلى العلّـة ليـس أمـرًا عارضًـا أو خارجًـا عـن حقيقتـه، بـل هـو مقـوِّم لهويتـه الوجوديـة.

ويتجـلّى أثـر هـذه الرؤيـة في نظريـة "الوجـود الرابـط"، الـتي تميّز الحكمـة المتعاليـة عـن تصـوّر الفلاسـفة السـابقين؛ فقـد ذهـب الحكمـاء المتقدّمـون إلى أنّ المعلـول بالنسـبة إلى علّتـه هـو "وجـود رابطـي"، أي أنّـه موجـود له واقعيـة وهويـة مغايـرة لوجـود علّتـه، غـير أنّـه متقـوّم بهـا ومفتقـر إليهـا افتقـارًا ذاتيًّـا لا يقبـل الانفـكاك؛ ولذلـك أمكـن بحسـب التحليـل العقـلي التميـيز بـين جهتـين في المعلـول: جهـة ذاتـه أو وجـوده في نفسـه، وجهـة ارتباطـه بالعلّـة ووجـوده لغـيره. [انظر: عبوديـت، درآمـدى بـه نظـام حكمـت صدرايـى، ج 1، ص 210 و 211]

أمّـا صـدر الديـن الشـيرازي، فقـد رفـض افـتراض ذات للمعلـول محفوظـة في نفسـها، ثـمّ تُضـاف إليهـا علاقـة الارتبـاط بالعلّـة؛ لأنّ ذلـك لا ينسـجم مـع حقيقـة الفقـر الوجـودي. وقـرّر أنّ المعلـول ليـس ذاتًـا مسـتقلّةً ترتبـط بالعلّـة، بـل إنّ تمـام حقيقتـه وهويتـه هي عـين التعلّـق والافتقـار إليهـا؛ فالمعلـول ليـس شـيئًا له ارتبـاط بالعلّـة، بـل هـو نفـس الارتبـاط بهـا، ومـن هنـا يكـون المعلـول "وجـودًا رابطًـا" و"ذاتًـا عـينَ الربـط"، لا "وجـودًا رابطيًّـا" أو "ذاتًـا ذاتَ ربـط".

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

وبناءً على ذلك، لا تكون إفاضة العلّة للوجود، ووجود المعلول، وواقعية المعلول حقائق متباينة، بل هي حقيقة واحدة تُلحظ باعتبارات مختلفة؛ ولذلك يستحيل افتراض وجود المعلول منفكًّا عن علّته؛ لأنّ انقطاعه عنها يساوي زوال حقيقته الوجودية؛ ومن ثمّ فاحتياج المعلول إلى علّته لا يختصّ بحدوثه، بل يشمل بقاءه أيضًا [انظر: جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 4، ص 394 و 395]، بل إنّ السؤال عن احتياجه إلى العلّة في البقاء لا يكون دقيقًا؛ لأنّ بقاء المعلول مع انقطاع علاقته بعلّته يستلزم بقاءه مع زوال ذاته، أي وجوده مع عدمه، وهو تناقض محال.

ويرى صدر الدين الشيرازي أنّ حكماء المشّاء والإشراق لم يبلغوا الغاية القصوى في تقرير التوحيد؛ لأنّهم أثبتوا للممكن وجودًا مغايرًا للوجود الحقّ، وإن كان مرتبطًا به ارتباطًا ذاتيًّا. ويقول: «لم يتيسّر لهم إلّا هذا القدر من التوحيد، وهو كون الممكن رابطيًّا لا رابطًا؛ لأنّهم لمّا قالوا بالثاني في الوجود، أثبتوا للممكن وجودًا مغايرًا للوجود الحقّ، لكن على وجه يكون مرتبطًا إلى الله ومنسوبًا إليه، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحقّ تعالى» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 6، ص 330].

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

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

الأصيلة والوجود المطلق للحقّ تعالى. ويمثّل ذلك الأساس الفلسفي لنظرية التشكيك الخاصّ في الوجود والتوحيد الوجودي في الحكمة المتعالية.

وفي ضوء ذلك، تجاوز فلاسفة الإسلام التصوّر الذي يحصر دور الله ﷻ في كونه "المحرّك الأوّل"؛ لأنّ هذا التصوّر يفسّر الحركة دون أن يبيّن أصل تحقّق الموجودات وقيامها الوجودي، كما تجاوزوا التصوّر الكلامي الذي يجعل فعل الخلق مقتصرًا على لحظة الإيجاد والحدوث؛ ولذلك ميّزوا بين فاعل الحركة وفاعل الوجود، وأثبتوا أنّ الله تعالى ليس مجرّد محرّك للعالم، بل هو مفيض الوجود ومبدأ تحقّق جميع الموجودات، وأنّ افتقارها إليه يشمل أصل وجودها واستمرارها في كلّ آن.

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

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

وخلاصة النظرية أنّ علاقة الله تعالى بالمخلوقات ـ وفق الإمكان الوجودي ونظرية الوجود الرابط ـ ليست علاقة علّةٍ بمعلولٍ مستقلٍّ عنها ثمّ يرتبط بها، ولا علاقة محرّك بمتحرّك، بل هي علاقة قيّومية وجودية؛ فالله تعالى هو مصدر الوجود ومفيضه، والمخلوقات عين الفقر والتعلّق به، ولا تملك استقلالًا وجوديًّا عنه، بل تقوم به حدوثًا وبقاءً، وتستمدّ وجودها واستمرارها من فيضه المتجدّد على الدوام.

الخاتمة

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

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

2ـ كشف البحث أنّ التقارير المختلفة لقاعدة العلّية ليست مجرّد اختلافات اصطلاحية، بل تمثّل مباني فلسفيةً متباينةً، يترتّب على كلٍّ منها تفسير مغاير لطبيعة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وكيفية استمرار احتياج الموجودات إلى علّتها الأولى.

3ـ بيّنت الدراسة أنّ كثيرًا من الاعتراضات الفلسفية الغربية على برهان العلّة الأولى نشأت من تبنّي تقريرٍ خاصٍّ لقاعدة العلّية، الأمر الذي يدلّ على أنّ محلّ النزاع الحقيقي لا يكمن في البرهان نفسه، بقدر ما يكمن في المباني الأنطولوجية التي يقوم عليها.

4ـ انتهى البحث إلى أنّ عددًا من التصوّرات اللاهوتية الغربية، مثل نظرية "الإله صانع الساعة" و"إله سدّ الثغرات"، يعكس فهمًا مخصوصًا للعلاقة بين الله ﷻ والعالم، يرتبط بالمباني الفلسفية الكامنة خلف تفسير العلّية أكثر من ارتباطه بالمعطيات العلمية ذاتها.

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

قائمة المصادر

ابـن نوبخـت، أبـو إسـحاق، الياقـوت في علـم الـكلام، تحقيـق عـلي أكـبر ضيـائي، مكتبـة آيـة الله العظـمى المرعـشي النجـفي، قـم، ط 2، 1386 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، الإنصاف شرح كتـاب حرف اللام، من أرسـطو عنـد العرب، دراسـة ونصـوص غـير منشـورة، عبـد الرحمـن بـدوي، وكالـة المطبـوعات، الكويـت، ط 2، 1978 م.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الإشـارات والتنبيهـات، البلاغـة، قـم، 1375 هـ. ش.

ابن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، المباحثات، تحقيق: محسـن بيدارفـر، بيدار، قـم، 1371 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، منطـق المشرقيـين، كتابخانـهی عمـومی آيت‌اللهمرعـشی نجـفی ﷺ، قـم، چـاپ دوم، 1405 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، تحقيـق: حسـن موسـويان، مؤسسـهی حكمـت و فلسـفهی ايـران، تهـران، 1391 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الشـفاء (الإلهيات)، راجعـه وقـدّم له إبراهيـم مدكـور، تحقيـق الأب قنـواتي وسـعيد زايـد، ذوي القـربي، قـم، ط 1، 1428 هـ.

الفـارابي، أبـو نـصر، فصـوص الحكمـة، وشرحه للسـيّد إسـماعيل الحسـيني الشـنب غازاني، مع حـواشي المـير محمدباقـر الدامـاد، تحقيـق علي أوجـبي، حكمت، تهـران، چـاپ يكـم، 1389 هـ. ش.

البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر، قم، 1398 هـ.

السـهروردي، شـهاب الديـن يحـيي، المشـارع والمطارحـات، مـن مجموعـة مصنّفـات شـيخ الإشراق، تصحيـح هـنري كربـان، پژوهشـگاه علـوم انسـانی و مطالعـات فرهنـگی، تهـران، چـاپ سـوم، 1380 هـ. ش.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد بـن إبراهيـم، الحكمـة المتعاليـة، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بـيروت، ط 4، 1410 هـ.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد بـن إبراهيـم، شرح أصـول الـكافي، تصحيـح محمـد خواجـوي، پژوهشـگاه علـوم انسـانی و مطالعـات فرهنـگی، تهـران، چـاپ دوّم، 1383 هـ. ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، كتاب المشاعر، ترجمه فارسی بديع‌الملك ميرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوی از هنری كربن، كتابخانه‌ی طهوری، تهران، چاپ دوّم، 1363 هـ. ش.

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

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

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

الهی قمشه‌ای، مهدی، حكمت الهی عام و خاص، بضميمة شرح فصوص الحكيم الفارابي وقسم علم النفس والمنطق، هرمس، تهران، 1388 هـ. ش.

باربور، ايان، علم و دين، ترجمه‌ی بهاءالدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، 1374 هـ. ش.

جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم ـ شرح حكمت متعاليه، اسراء، قم، 1375 هـ. ش.

حسينی قلعه بهمن، سيداكبر، واقع‌گرايی دينی در قرن بيستم، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمينی، قم، چاپ يكم، 1390 هـ. ش.

رورتی، ريچارد؛ مسعود خير خواه، دموكراسی نسخه‌ی واحدی ندارد، فصلنامه‌ی ناقد، شماره‌ی 3، 1383 هـ. ش.

زنوزی، عبدالله، لمعات الهيه، مقدمه و تصحيح جلال‌الدين آشتيانی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقيقات فرهنگی، تهران، چاپ دوّم، 1361 هـ. ش.

صادق، رضا، نمرود مدرن: نگاهی به نظريه‌ی جهان‌سازی نلسون گودمن، معرفت فلسفی، شماره‌ی 9، پاييز 1384 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حكمت صدارى، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی و مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمينی، تهران، 1380 هـ. ش.

عبوديت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، قم، 1380 هـ. ش.

فراست خواه، مقصود، دين و جامعه، شركت سهامی انتشار، تهران، چاپ يكم، 1377 هـ. ش.

فياض اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

كانت، ايمانويل، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبيعه‌ی آينده كه به عنوان يک علم عرضه شود، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، 1370 هـ. ش.

مصباح يزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شركت چاپ و نشر بين‌الملل، تهران، 1386 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1430 هـ.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، ط 6، 1374 هـ. ش.

مگی، براين، سرگذشت فلسفه، ترجمه‌ی حسن ملكشاهی كامشاد، نشر نی، تهران، چاپ چهارم، 1391 هـ. ش.

النراقي، محمدمهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحيح مجيد هادي زاده، حكمت، طهران، 1381 هـ. ش.

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

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

ژيلسون، آتين، مبانی فلسفه‌ی مسيحيت، ترجمه‌ی محمد محمدرضايی و محمود موسوی، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم، 1375 هـ. ش.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mohammad Mohammad Ja'far Shams Al-Din
PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Lebanon.
E-mail: chamseddine.mhd@gmail.com
Kamal Mass'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria.
falah sabti
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305

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

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

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 133-155
Received: 19/06/2026 | Accepted: 12/07/2026 | published: 15/09/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

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

تهافت العلموية.. نقد المادّية الاختزالية في جدلية العلم والدين عند ريتشارد دوكنز

محمد محمدجعفر شمس الدين
طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم، لبنان. البريد الإلكتروني: chamseddine.mhd@gmail.com
كمال مسعود ذبيح، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت العالمية، الجزائر.
فلاح سبتي، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093305

الخلاصة

تبحث هذه المقالة في مفهوم العلموية بوصفها الركيزة الإبستمولوجية التي استند إليها ريتشارد دوكنز في نقده للدين. وتهدف الدراسة إلى تفكيك دعوى العلموية في حصر المعرفة بالمنهج التجريبي وحده، مبيّنةً ما يكتنف هذه الرؤية من توتّر في الاتّساق الذاتي؛ إذ إنّ القول بأنّ العلم هو المصدر الوحيد للحقيقة ليس إلّا ادّعاءً فلسفيًّا وليس قضيّةً علميةً تخضع للتجريب. وتعتمد المقالة منهجًا تحليليًّا ونقدًا إبستمولوجيًّا في بيانها لحدود العلم التجريبي وإمكانات العقل البشري، وكذلك في بيان حدود المادّية الاختزالية في تقديم تفسير أنطولوجي شامل للوجود الإنساني والظواهر الميتافيزيقية. وتخلص الدراسة ـ من منظور الفلسفة الإسلامية وبالتحديد عبر توظيف أدوات الحكمة المتعالية ـ إلى ضرورة التفريق المنهجي بين العلم بوصفه أداةً معرفيةً محدودةً، وبين العلموية بوصفها أيديولوجيا مادّيةً تُقحم العلم في صراعات وميادين ميتافيزيقية تتجاوز حدوده المنهجية. إنّ استعادة التوازن المعرفي تقتضي الاعتراف بتعدّد مصادر المعرفة وتكاملها، وتخلص الدراسة إلى إمكان إعادة النظر في أطروحة "الصراع الحتمي" بين العلم والدين.

الكلمات المفتاحية: العلموية، المادّية الاختزالية، ريتشارد دوكنز، الفلسفة الإسلامية، وحدة المعرفة، جدلية العلم والدين.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص. 133 ـ 155
استلام: 2026/06/19 | القبول: 2026/07/12 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

يمثّل ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) أحد أبرز وجوه تيار الإلحاد الجديد؛ إذ يسعى إلى تحويل نظرية التطوّر من تفسير بيولوجي للظواهر الحيّة إلى رؤية كونية شاملة تنفي الغائية وماوراء الطبيعة. وتكمن الإشكالية المركزية في أطروحته في خلط منهجي بين العلم (Science) بوصفه منهجًا تجريبيًّا لدراسة الظواهر المادّية وكشف عللها القريبة، والعلموية (Scientism) بوصفها موقفًا إبستمولوجيًّا يدّعي احتكار الحقيقة. وتنطلق المقالة من تعريفات إجرائية تخدم فرضيتها؛ فالدين فيها منظومة حقّانية تقدّم تفسيرًا للعلل الغائية التي يعجز العلم التجريبي عن رصدها، بينما يُختزَل الإنسان عند دوكنز إلى تفاعلات جينية وكيميائية، فيفرَّغ الوعي والوجود الإنساني من بعدهما المتعالي.

وتتّخذ هذه الدراسة الحكمة المتعالية إطارًا تحليليًّا مقارنًا لا مذهبًا مسلّمًا؛ لأنّ مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلّية والوجود؛ مع انفتاحها على قراءات إسلامية معاصرة أوسع ـ كأعمال مرتضى مطهري ـ لا حصر في مدرسة بعينها. كما تميّز الدراسة بين نقد دوكنز شخصيًّا بوصفه نموذجًا، وبين "العلموية" و"الداروينية الجديدة" بوصفهما تيّارًا أوسع يضمّ غيره، فلا يلزم من نقد الأوّل تعميم الحكم على كلّ أعلام التيّار.

شهدت العلاقة بين العلم والدين تحوّلاتٍ عميقةً منذ الثورة الداروينية في القرن التاسع عشر، ثمّ احتدمت الجدلية مع بزوغ الإلحاد الجديد في مطلع القرن الحادي والعشرين. ولم يعد النقاش محصورًا في آلية التطوّر، بل انتقل إلى الداروينية الجديدة بوصفها فلسفةً شموليةً تمتدّ إلى الفضاءات المعرفية للدين والفلسفة، ممّا استدعى مراجعاتٍ نقديةً واسعةً رصدت تمدّد الاستعمار العلموي على حساب الميتافيزيقا.

تنبع أهمّية هذا البحث من الحاجة إلى تفكيك التناقض البنيوي في القول بأنّ العلم التجريبي وحده مصدر المعرفة، وهو قولٌ ينفي نفسه إبستمولوجيًّا. أمّا جدته فتكمن في تجاوز العرض الوصفي لأفكار دوكنز إلى تحليل فلسفي يزاوج بين النقد المعاصر وأدوات الفلسفة الإسلامية؛ إذ توظّف المقالة الأداة الأنطولوجية (مبحث الوجود) لمواجهة الاختزال الجيني عبر مفهومَي المادّة والصورة، والأداة الإبستمولوجية عبر العلم الحضوري لفحص حدود المنهج التجريبي، وصولًا إلى نموذج تكاملي ينفي الصراع بين العلم والدين.

منهج هذا البحث هو التحليل الفلسفي المقارن؛ إذ نُبرز أوّلًا التوتّرات الإبستمولوجية في خطاب دوكنز من داخل فلسفة العلم الغربية نفسها (معيار التمييز، حدود الاستقراء، المبادئ القبلية للعلم)، ثمّ نعرض الحكمة المتعالية بوصفها إطارًا تفسيريًّا بديلًا أوسع تفسيرًا للظواهر نفسها، لا بوصفها مسلّمةً نُحاكم بها الخصمَ من خارج نسقه. واختيار هذا الإطار دون الكلام أو الفلسفة التحليلية مردّه أنّ مدار الخلاف مع دوكنز أنطولوجي في حقيقة العلّية والوجود، وهو ميدان الحكمة المتعالية بامتياز.

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

1ـ كيف تحوّلت العلموية عند دوكنز من منهج علمي إلى أيديولوجيا إقصائية؟

2ـ ما مشروعية تعميم المنهج التجريبي لنفي القضايا الميتافيزيقية والعلل الغائية؟

3ـ هل ينجح التفسير البيولوجي (الجين والميم) في تقديم قراءة كافية للوعي والأخلاق دون الحاجة إلى المطلق؟

المبحث الأوّل:
التأسيس المفاهيمي والمنطلقات الإبستمولوجية والأنطولوجية

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

فيرتفع الدين من مرتبة المعتقد الذاتي إلى إطار أنطولوجي كلي يفسّر معقولية الكون[1].

وتقتضي معالجة أطروحة دوكنز رسم الحدود بين ثلاثة حقول متداخلة: فالعلم التجريبي منهج يقتصر على دراسة الظواهر المادّية القابلة للرصد لكشف العلل القريبة، ويلتزم الطبيعانية المنهجية بوصفها أداة عمل تفرض عزل المتغيّرات المادّية دون اتّخاذ موقف أنطولوجي مسبق؛ والفلسفة الطبيعية حقل تأمّلي يقدّم رؤيةً شاملةً تتنازع فيها القراءات الغائية وغير الغائية؛ والعلموية موقف فوق ـ علمي ينقل المنهج التجريبي إلى رتبة الفلسفة الشمولية المدّعية احتكار المشروعية المعرفية والقدرة على الإجابة النهائية عن الأسئلة كافّةً.

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

وتتمايز العلموية إلى ناعمة تمنح العلوم التجريبية الأفضلية مع إبقاء مساحةٍ للمعارف الأخرى، وصلبة تقوم على مصادرتين: أنّ المنهج التجريبي الكمّي هو الطريق الحصري لأيّ حقيقة موضوعية، وأنّ ما لا يخضع للتحقّق التجريبي يفتقر إلى المشروعية الوجودية. ويتموضع دوكنز في العلموية الصلبة؛ إذ يحوّل "فرضية الإله" من سياقها الميتافيزيقي إلى الفضاء التجريبي بوصفها فرضيةً علميةً تخضع لمعايير الفيزياء وعلم الأحياء؛ وهو إجراء يلغي التمايز بين المستويات المعرفية (الخطإ المقولي) ويجعل أدوات العلم الحَكَم الأنطولوجي الوحيد.

[Dawkins, The God Delusion, p. 53]

وإذا كانت العلموية أداته الإبستمولوجية، فإنّ الطبيعانية الميتافيزيقية منطلقه الأنطولوجي الحاكم، وتقوم على ثلاث مصادرات:

أ ـ الإغلاق السببي الذي يجعل الطبيعة نظامًا مغلقًا تقع عللـه ومعلولاته في النطاق المادّي المحض دون علّة مفارقة، فيُلغى الاحتياج الفلسفي إلى محرّك أوّل، ويقرّر دوكنز أنّ التطوّر والانتقاء الطبيعي يقضيان على وهم الخلق، ويعلّماننا الشكّ في أيّ فرضية للخلق في الفيزياء والكونيات. [Ibid, p. 114-118]

1- مصطلح نفس الأمر: يُعرَّف في الفلسفة الإسلامية (وخصوصًا في الحكمة المتعالية) بأنّه الوعاء الأعمّ لثبوت الحقائق ومطابقتها للواقع، وهو لا ينحصر في الوجود الخارجي المادّي (الذي يدرسه المنهج التجريبي)، بل يشمل الوجود الذهني والقضايا الحقيقية والمقدرة عقليًا. فحين يُقال إنّ القضية صادقة في "نفس الأمر"، فإنّ ذلك يعني أنّ لها ثبوتًا حقيقيًا في نفس ذاتها، طالما طابقت الواقع النظري أو الغائي، حتّى وإن عزلتها الحواسّ أو عجز المنهج التجريبي عن رصدها؛ لكونها خارجةً عن المتغيّرات المادّية. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 270]

ب ـ نفي الغائية وإحلال الميكانيكية الأفقية العمياء (التحوّر الجيني والانتخاب الطبيعي) محلّ القصد، فالنظام والتعقيد معلولان حتميان لآليات عمياء، والطبيعة "صانع الساعات الأعمى"، ويرفض دوكنز التطوّر الموجَّه عادًّا اللاهوتيين الليبراليين الذين يتحدّثون عنه يهرّبون الإله من الباب الخلفي، وذلك عندما حاولوا التوفيق بين التطوّر والإيمان عبر تلك الفكرة. [Dawkins, The Blind Watchmaker, p. 316]

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

المبحث الثاني: العلموية أيديولوجيا عند دوكنز

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

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

دون أدواتها، ويتّخذ من تضييق مفهوم العلم مسوّغًا لنفي الماورائيات، فيخلط بين عجز الأداة عن الرصد ونفي الموضوع.

وينكشف التهافت عبر "التناقض الذاتي المرجعي"؛ فالمعيار الذي يشترطه دوكنز ـ خضوع القضيّة للاختبار التجريبي القابل للدحض ـ يعجز عند تطبيقه على القضيّة المؤسّسة للعلموية نفسها (أنّ العلم هو القناة الوحيدة للصدق) عن اجتياز اختباره الخاصّ؛ إذ لا تجربة ولا معادلة تثبت هذه القضيّة الشمولية، فتُبطل الأطروحة نفسها بنفسها، وبذلك تقرّ العلموية ـ بادّعائها وجود مبادئ منهجية وقضايا قبلية ـ باحتياجها إلى تبرير فلسفي غير علمي، فتعترف ضمنًا بمعارف ومبادئ عقلية سابقة على العلم، ممّا ينقض دعوى الاكتفاء التامّ بالمنهج التجريبي؛ لأنّها لتكتسب مشروعيتها يجب أن تعترف بقضايا عقلية قبلية لا تخضع للمختبر، وهو ما يُبطِل دعواها الحصرية. ويتأكّد التهافت من منظور حكمي (عقلي) عبر تفكيك "عدم الوجدان التجريبي"؛ فالمنهج عاجز بنيويًّا عن النفي الميتافيزيقي؛ لأنّ حقله المادّة وأعراضها، فقفز دوكنز من "لم نرصد الإله في المختبر" إلى "الإله غير موجود" انتقال غير مشروع يكشف أنّ العلموية لديه غطاء أيديولوجي مسبق. ويزداد التهافت وضوحًا حين نلاحظ أنّ العلم نفسه يقوم على مبادئ قبلية غير تجريبية ـ كمبدإ العلّية، واطّراد الطبيعة،وموثوقية العقل في إدراك الواقع ـ وهي مبادئ لا يثبتها المختبر، بل يفترضها سلفًا؛ فالعلموية التي تنكر كلّ معرفة غير تجريبية تنكر بذلك الأسس التي يقوم عليها العلم ذاته، فتقطع الغصن الذي تجلس عليه.

ويَعُدّ دوكنز وجود الخالق فرضيةً علميةً كأيّ فرضية فيزيائية، فيطبّق عليها الاحتمال الإحصائي، ويقترح "طيف الاحتمالات" في سبع درجاتٍ واضعًا نفسه قرب الملحد اليقيني،ومعتبرًا غياب الأدلّة التجريبية على المصمّم خفضًا للقيمة الاحتمالية لوجوده، في نموذج صراعي يعامل الإله وكأنّه علّة ميكانيكية منافسة للقوانين الطبيعية [Ibid, pp. 50-51]. ويكشف الفحص الأنطولوجي خلطًا مقوليًّا فادحًا؛ إذ يُسقط دوكنز خصائص المخلوق "الممكن المادّي" على الخالق المتعالي، فالإله في الحكمة المتعالية ليس كائنًا جزئيًّا داخل السلسلة المادّية، بل واجب الوجود بذاته ومُفيض الوجود على ما سواه، والممكنات ـ ومنها الكون بجسيماته ـ تفتقر في ذاتها إلى مرجّحٍ يخرجها من العدم، وتحتاج دائمًا إلى علّة تفيض التحقّق [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 45-49] ؛ فالبحث عنه بأدوات التجربة

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

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

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

المبحث الثالث: التأسيس البيولوجي ونقد برهان التعقيد والجين الأناني وصانع الساعات الأعمى

إنّ تعارض "العلم والدين" المزعوم إنّما ينشأ من المطابقة الخاطئة بين مستوًى إجرائي ضيّق للعلم ومستوًى كلّي للدين؛ فحين يُختزل العلم في التجربة الحسّية ويُختزل الدين في

تفسير ميكانيكي للظواهر، يبدوان متنازعين على الحقل نفسه، بينما هما في الحقيقة يشتغلان على رتبتين مختلفتين من العلّية، رتبة الآلية المادّية، ورتبة المبدإ الموجِد والغاية. وتتحدّد "الجدلية" هنا لا بوصفها قانونًا أنطولوجيًّا للمادّة على نحو الهيجلية والماركسية، بل فضاءً حجاجيًّا ينشأ حين يرفض دوكنز أطروحات الاستقلال المعرفي، ويحوّل المنهج التجريبي إلى أيديولوجيا علموية، فيتوسّل بآليات البيولوجيا في رتبة العلل المعدّة لينفي العلّة الموجِدة والغاية الكلّية في رتبة الميتافيزيقا[3]. وهذا الانزلاق من رتبة إلى رتبة هو جوهر الإشكال المنهجي عند دوكنز؛ إذ يتحرّك استدلاله على نحوٍ خفيٍّ من قضايا العلم التجريبي ـ وهي قضايا جزئية مشروطة قابلة للمراجعة ـ إلى أحكام كلّية.

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

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

وبيّن توماس كون (Thomas Kuhn) أنّ العلم لا يتحرّك خطّيًّا نحو المطلق، بل ضمن نموذج إرشادي مؤقّت تتبدّل أُطره بالأزمات والثورات، ممّا يصادم إضفاء العصمة على المخرجات العلمية الحالية. [Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, p. 112]

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

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

لا ينطلق دوكنز من علم محايد، بل من العلموية الصلبة خيارًا فلسفيًّا قبليًّا، ويترتّب على هذا التشخيص أنّ كثيرًا ممّا يقدّمه دوكنز بوصفه نتائج علميةً ضدّ الدين إنّما هو في

3- العلّة المعدّة ما يهيّئ المادّة لقبول الكمال دون أن يفيضه كالظروف الفيزيائية والآليات؛ والعلّة الموجِدة ما يفيض الوجود والكمال فيقوم به المعلول قوامًا وجوديًّا. وعلى هذا التمييز يقوم النقد، فلا بدّ من تأسيسه قبل إسقاطه على البيولوجيا. [النمر، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلّة الدليل، العدد 1، ص 12-14]

حقيقته نتائج فلسفية مبنيّة على اختياره المسبق للنواة المادية؛ فالمعطى التجريبي الواحد كآلية الانتخاب الطبيعي يقبل قراءتين: قراءةً غائيةً ترى فيه سنّةً منظّمةً تجري بها العناية، وقراءةً مادّيةً ترى فيه عشوائيةً عمياء، والفصل بينهما ليس عملًا مختبريًّا، بل حكم فلسفي سابق على التجربة وبهذا ينكشف أنّ دعوى "حياد العلم" تُرفع حين تخدم نفي الغائية، وتُطوى حين يتعلّق الأمر بمصادراته المادّية الخاصّة.

أوّلًا: الجين الأناني

أحدث دوكنز في "الجين الأناني" نقلةً؛ فبينما اتّخذ الداروينيّ التقليدي الفرد أو النوع وحدةً للانتخاب، أزاح المركزية إلى الجين بوصفه الوحدة الأساسية للتطوّر، فلم تعد الأجساد والأنواع سوى آلات بقاء مبرمَجةٍ بالجينات، فيُختزل الإنسان إلى وعاء وظيفته حماية المادّة الوراثية [Dawkins, The Selfish Gene, p. 19-21]. ومنطقيًّا يقع في مغالطتي التشييء والتركيب؛ إذ يُضفي القصدية على جزيئات صمّاء بتسميتها "أنانية"، ويسلبها عن الإنسان العاقل، فالجين مؤلّف من النيوكليوتيدات، ونعتُه بالأنانية استعارة بلاغية حُوّلت تعسّفًا إلى مقولة أنطولوجية. وعبر الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي يظهر تهافت الاختزال في خلطه بين مراتب الوجود؛ فالمادّة الحيوية مرتبة نازلة لإعداد البدن، لكنّ حركتها اشتدادية تصاعدية تستكمل بها صورًا أعلى تفلت إلى أفق التجرّد كالوعي والنفس الناطقة [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 3، ص 61-65]؛ فالجينات علل معِدّة توفّر الأرضية المادّية لفيض الوجود، لا علل موجِدة تختزل حقيقة الإنسان في جزيء فرعي.

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

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

والثانية: تناقض الخطاب الأخلاقي؛ إذ يدعو في خاتمة "الجين الأناني" إلى التمرّد على "طغيان الجينات الأنانية"، فكيف لآلة مسيّرة أن تملك إرادة التمرّد على مبرمجها؟ إنّه اعتراف ضمني

بفاعلية إنسانية متعالية وإرادةٍ حرّة، وهو ما تحاول العلموية نفيه، فالإنسان يتحرّك بطلب كمال وجودي مجرّد كالعدل أو القرب الإلهي يستحيل تفسيره في وسط مادّي اختزالي.

[Dawkins, The Selfish Gene, p. 201]

ثانيًا: صانع الساعات الأعمى

يواجه دوكنز في "صانع الساعات الأعمى" برهان النظم الذي صاغه بيلي بمجاز الساعة: أنّ تعقيد الساعة يفرض صانعًا عاقلًا، وكذلك الكائنات الحيّة تفرض مصمِّمًا بصيرًا [Paley, Natural Theology, pp. 1-3]، فيطرح الانتخاب الطبيعي التراكمي بديلًا يحلّ لغز التعقيد دون فرضية ماوراء طبيعية؛ فالطبيعة صانع ساعات، لكنّه أعمى بلا هدف ولا بصيرة [Dawkins, The Blind Watchmaker, pp. 5-7]. ويقع الطرح في خلط بين العلّة المعِدّة والعلّة الفاعلية والصورية على مستويين، المستوى الأوّل: عجز الآلية عن إفاضة الصورة، فالانتخاب الطبيعي أداة غربلة لا قوة إيجادية، يُبقي على الأصلح لكنّه لا يخلق الموادّ الخام ولا القوانين التي جعلت التراكم ممكنًا؛ والمستوى الثاني: تهافت حجّة بوينغ 747؛ إذ يرى دوكنز أنّ المصمّم يجب أن يكون أعقد من التصميم فيصبح أبعد عن الاحتمال. وبناءً على قاعدة "بساطة الحقيقة" عند صدر الدين الشيرازي والطباطبائي [انظر: الطباطبائي، نفي علل ما وراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسة نقدية، مجلّة الدليل، العدد السادس، ص 127-163]، فالعلّة الموجِدة محالة التركيب؛ فالذات الإلهية صرف الوجود لا تخضع للاحتمال؛ لأنّ التعقيد عَرَضٌ من عوارض المادّة، فتعقيد المخلوقات أثر لفيض العلّة لا عينُها، وتراكم الصور تعبير إجرائي عن الحركة الجوهرية الاشتدادية. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 220] ولِيفرّ من الاستحالة الإحصائية لنشأة الحياة بالصدفة يصكّ دوكنز التمييز بين "الصدفة المبتدأة" و "الانتخاب التراكمي" مستخدمًا برنامجه الحاسوبي الذي يبلغ عبارةً مستهدفةً بشرط الحفاظ على الحروف الصحيحة [Dawkins, Blind Watchmaker, p. 75]، وهذا مصادرةٌ على المطلوب؛ إذ يحتوي النموذج عبارةً مستهدفةً أدخلها دوكنز المصمِّم، وآلية مقارنة الحرف بالمستهدف عمليةٌ غائيةٌ بامتياز، فاستعان لنفي الغائية بنموذج مشبع بالغائية والذكاء الخارجي. ويؤكّد الجعفري في تحليله النقدي للمذاهب المادّية أنّ إسقاط خصائص الممكن المادّي على الخالق المتعال خلط مقولي فادح، فالانتظام والتراكم في الطبيعة لا ينشأ من مجرّد الصدفة أو القوانين الطبيعية وحدها، بل يكشف عن سريان الإرادة والحكمة في مجاري الأسباب؛ لأنّ افتراض "الانتخاب التراكمي" لا يفسّر أصل قابلية

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

والحقّ أنّ برهان النظم لا يتأثّر بإثبات الآليات الوسيطة؛ فاكتشاف "كيف" تشكّلت العين عبر مراحل متدرّجة لا يلغي السؤال عن "لماذا" امتلكت المادّة قابليةً للتنظّم نحو وظيفة مبصِرة، ولا عن مصدر القوانين التي وجّهت التراكم نحو غاية بدل أن يبدّد الانتظامَ عشوائيةٌ صرفةٌ. فدوكنز إذ يستبدل بالمصمّم المباشر آليةً غير مباشرة، إنّما ينقل حدّ وسط الاستدلال على التصميم من البنية الحيّة إلى القانون الحاكم عليها، دون أن يلغي الحاجة إلى مبدإٍ يفسّر وجود ذلك القانون ونظاميّته.

وتكمن قوّة دوكنز الخطابية في شرح "كيفية" التطوّر، لكنّ المأزق في قفزه من تفسير الآلية إلى نفي المصدر الأنطولوجي، فالعلّة المعِدّة هي الظروف المادّية التي تقرّب المادّة من قبول صورة جديدة دون أن تكون خالقةً لها (الانتخاب والطفرات)، والعلّة الموجِدة هي المفارقة للمادّة الواهبة للوجود الواضعة للقوانين ووفق الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي، فالطبيعة في سيلان واشتداد تتحرّك من نقص إلى كمال، وتلبس صورًا أعقد، وهذا الاشتداد لا يصدر عن المادّة الصمّاء بناءً على "فاقد الشيء لا يعطيه"، فرصد صانع الساعات الأعمى بوصفه آليةً أفقيةً لا يلغي مُفيض الوجود بوصفه علّةً عموديةً، بل وجود الآلية أكبر دليلٍ على عمق التدبير، وكما يعبّر ماكغراث، فإنّ شرح آلية الساعة بالكامل لا يعني عدم وجود صانعٍ لها، بل ذروة إتقانه أن جعلها تعمل ذاتيًّا عبر قوانين داخلية، فادّعاء دوكنز أنّ العلم حسم مسألة الغائية خرقٌ لحياد المنهج. [انظر: ماكغراث، وهم دوكنز، ص 45-47]

ثالثًا: برهان التعقيد ومغالطة الطائرة بوينج 747

يمثّل برهان التعقيد المضادّ الذروة الإبستمولوجية في "وهم الإله"؛ إذ لم يكتفِ دوكنز برفض الأدلّة اللاهوتية، بل سعى لقلب الطاولة عبر حجّة يدّعي أنّها تقضي على فرضية التصميم من داخل المنطق الاحتمالي نفسه، منطلقًا من أنّ تفسير التعقيد البيولوجي بافتراض مصمّم واعٍ التواءٌ معرفيٌّ؛ لأنّ المصمّم يجب أن يكون أكثر تعقيدًا من المادّة التي صمّمها، فيغدو الأشدّ غيابًا للاحتمال. [Dawkins, The God Delusion, p. 113]

ويستعير قياس فريد هويل ـ الإعصار الذي يجمّع طائرة بوينج 747 من الخردة ـ ويقلبه ضدّ اللاهوتيين؛ إذ يسأل: إذا استحال نشوء الطائرة بلا سبب، أليس المهندس القادر على تصميمها أكثر تعقيدًا منها[4]؟ غير أنّ هذا البناء كلّه يقوم على مصادرة خفيّة مفادها أنّ كلّ موجود ـ بما فيه مبدأ الوجود الأوّل ـ خاضعٌ لقوانين الاحتمال والترموديناميكا التي إنّما تحكم الكيانات المادّية المركّبة داخل الزمان والمكان؛ فدوكنز يستعير من الفيزياء أدواتٍ صُمّمت لعالم الكثرة والتركيب، ثمّ يطبّقها على ما هو خارج هذا العالم بالكلّية، فيقع في خلط بين مستوى المعلولات ومستوى العلّة الأولى الواهبة للوجود.

والأداة الكاشفة لتهافته هي "مغالطة فئة الكيان"؛ إذ يعامل العلّة الأولى بوصفها فردًا داخل السلسلة الطبيعية، خاضعًا لشروط التركيب والاحتمال، متغافلًا عن التمايز الأنطولوجي بين الخالق والكون[5]، وتتفرّع مغالطتان: الأولى الخلط بين المركّب والبسيط؛ إذ يُرجع دوكنز الذكاء إلى بناء مادّي معقّد، ثمّ يفترض أنّ أيّ وعي مصمّم للكون يجب أن يكون تركيبيًّا فائق التعقيد ضئيل الاحتمال؛ وهذا الافتراض مبنيٌّ على تصوّر كمّي للوعي يجعله أثرًا لتعقيد التركيب المادّي، وهو تصوّر يبطله أنّ الإدراك العقلي مجرّد عن المادّة بدليلٍ مستقلٍّ، فالمعقولات كلّية غير قابلة للقسمة، والمنقسم ـ وهو المادّة وامتدادها ـ لا يكون محلًّا لغير المنقسم، ثمّ إنّ النفس تدرك ذاتها بعلم حضوري بسيط لا تركيب فيه ولا تجزئة، ولو كان الوعي بناءً ماديًّا مركّبًا لتعدّد بتعدّد أجزائه وانتفت وحدة "الأنا" المشهودة بالضرورة. فإذا ثبت أنّ حقيقة العلم والإدراك مجرّدة بسيطة في أصلها، بطل قياس دوكنز الذي يشترط في كلّ وعي تعقيدًا ماديًّا، وامتنع إجراء حساب الاحتمال ـ المختصّ بالمركّبات القابلة للتفكيك ـ على المبدإ المجرّد. وبهذا التأسيس المستقلّ يَلزم ـ لا يُصادَر ـ ما تقرّره الحكمة المتعالية؛ غير أنّ الحكمة المتعالية تثبت أنّ العلّة الأولى بسيطة الحقيقة وفق قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، والبساطة هنا تنزّهٌ عن التركيب لا خلوٌّ من الكمال، وحيث إنّ

4- المراد بـ"الخطّافات السماوية" (Skyhooks) عند دانيال دِنِت (Daniel Dennett) كلّ تفسير يستدعي عقلًا أو قصدًا سابقًا ينزل من خارج النظام الطبيعي لتفسير التعقيد، وهي عند دوكنز مرفوضة مصادرة؛ وبـ"الروافع" (Cranes) كلّ آلية مادّية صاعدة من الأسفل - كالانتقاء الطبيعي - تبني التعقيد بالتدريج دون قصد. ونقدنا أنّ هذا التقسيم يصادر على المطلوب؛ إذ يُدرج المبدأ الإلهي سلفًا في خانة "الخطّاف" المرفوض، مع أنّ العلّة الموجِدة في الحكمة المتعالية ليست كائنًا معقّدًا يهبط من الأعلى، بل صرفُ وجودٍ بسيطٍ تتقوّم به "الروافع" نفسها.

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

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

والثانية الخلط بين واجب الوجود وممكنه؛ فمناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان والفقر الوجودي لا التعقيد ولا الحدوث، فالممكن ما لا يملك ضرورة الوجود من ذاته فلا يترجّح إلّا بمرجّح خارج عنه، أمّا واجب الوجود فضرورته من صميم حقيقته ورتبته تسبق الاحتمال الوجودي [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 2، ص 5-8]، فدوكنز يبحث عن الإله بوصفه حلقةً أخيرةً ضمن الممكنات، في حين أنّه موجد السلسلة برمّتها؛ فسؤال من خلق الخالق؟ تهافت مفاهيمي يشبه ما الذي جعل المثلّث ثلاثيًّا؟؛ إذ الوجوب ذاتي للواجب والإمكان ذاتي للممكن، والخلط بينهما يعصف بأسس الاستدلال. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 49-45]

ويتجاوز دوكنز حصر التطوّر في حدوده التجريبية ليحوّله إلى أيديولوجيا تصادر على الميتافيزيقا، فيرى في الانتخاب الطبيعي تفسيرًا مطلقًا يغني عن المصمّم.

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

وتفكّك الفلسفة الإسلامية الخلط عبر مستويين: فالمادّة في الحكمة المتعالية ليست وعاءً ساكنًا، بل حقيقة سيّالة تتحرّك في جوهرها نحو الكمال (الحركة الجوهرية)، فيُقارَب التطوّر بوصفه التعبير المادّي عن الحركة الاشتدادية للمادّة؛ إذ تتحوّل لتكون مستعدّةً لاستقبال صورٍ أرقى من الجمادية إلى الإنسانية العاقلة؛ فالآلية الفيزيائية تفسّر كيفية الصيرورة، لكنّها تعجز عن لماذا يملك الكون قابليةً للانتظام والترقّي، فالقوانين لا تملك فاعليةً ذاتيةً لإنشاء الوجود، بل توصيفٌ لانتظام الفيض الإلهي، والتطوّر تجلٍّ للعناية الإلهية التي أودعت في المادّة نزوعًا للاستكمال. ويتحدّد الجواب الحاسم بالتمييز بين العلّة المعدّة تهيئة المادّة لاستقبال الأثر، كالانتخاب، ويصحّ عليها قياس دوكنز جزئيًّا، والعلّة الموجِدة الطولية المفيضة الواهبة للوجود، المتوفّرة على كمالات معاليلها لا على نحو التركيب بل البساطة المطلقة [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 83-89]؛ فصانع الساعات في مثاله مهندس بشري وعلّة معِدّة يركّب أجزاءً موجودةً، فوقع في قياس تمثيلي فاسد حين شبّه الخالق به، فالتعقيد البنيوي يتطلّب أجزاءً مركّبةً؛ لأنّه معلول مادّي، أمّا العلّة الموجِدة فكلّما اشتدّ وجودها كانت أشدّ بساطةً وأبعد عن التركيب، فيفيض البسيط المطلق كلّ التعقيد الكوني

بـ"كـن" دون أن يلحقـه تركيـب، ممّـا يجعـل حجّـة دوكـنز منهـارةً مـن أساسـها. فالخطـأ المركـزي في بوينـغ 747 أنّـه يتصـوّر الخالـق صانعًـا بشريًّـا أكـبر حجمًـا، يحتـاج هـو الآخـر إلى مكوّنـات وأجزاء ومصمِّـم سـابق، فيتسلسـل السـؤال بـلا نهايـة؛ بينمـا العلّـة الأولى في البرهـان الفلسـفي ليسـت أعقـد الموجـودات، بـل أبسـطها على الإطـلاق، وغناهـا المطلـق هـو عـين بسـاطتها، فـلا يتطـرّق إليهـا سـؤال مـن صنعهـا كمـا لا يتطـرّق إلى الوجـوب سـؤال مـا الذي أوجبـه.

المبحث الرابع:

تهافت المادّية الاختزالية.. نقد إبستمولوجي وأنطولوجي

مغالطـة دوكـنز الميتافيزيقيـة الكـبرى مصـادرة على المطلـوب، مفادهـا أنّ تفكيـك الظاهـرة المركّبـة إلى أجزائهـا المادّيـة يسـتنفد حقيقتهـا ويُلـغي أيّ دلالـة غائيـة، وهـذا المـنزع يمتـدّ ليصبـح رؤيـةً أنطولوجيـةً تـدّعي تفسـير الإنسـان بوعيـه وقيمـه. ويمثّـل الـوعي الثغـرة الأعمـق في جـدار المادّيـة، وهـو مـا بـات يعـرف بـ "المشـكلة المسـتعصية للـوعي".

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

فدوكـنز يـرى "الأنـا" نتاجًـا ثانويًّـا لآليـات التفاعـل العصـبي، وفي المقابـل تعتمـد إبسـتمولوجيا دوكـنز على العلـم الحصـولي القائـم على انـتزاع الصـور عبر الحـسّ، فيعامـل الـوعي موضـوعًا خارجيًّا يُـدرس مختبريًّـا، بينمـا تقـدّم الحكمـة المتعاليـة العلـم الحضـوري، وهـو مـا لا تتوسّـط فيـه صـورة ذهنيـة بـين العالِـم والمعلـوم، بـل يحـضر فيـه المعلـوم بوجـوده الخـارجي؛ فـإدراك الإنسـان لذاتـه علـم حضـوري بسـيط يشـهد بـأنّ الأنـا حقيقـةٌ تشـخّصية واحـدة مسـتمرّة مسـتقلّة عـن تغـيّرات المـادّة، ويقـول صـدر الديـن الشـيرازي إنّ إدراك النفـس لذاتهـا عـين وجودهـا العلـمي [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، ج 3، ص 480]، فلـو كان "الأنـا" نتـاج التشـتّت المـادّي المتغـيّر لـكان الـوعي متشـتّتًا، لكنّـه يظـلّ واحـدًا ثابتًـا في فيضـان التغـيّر الخلـوي، ممّـا يكشـف عـن حقيقـة مجـرّدة فـوق مادّيـة لا تنفعـل بانفعـالات المـادّة، فالخلايـا العصبيـة تتبـدّل وتتجـدّد عـبر العمـر، ومـع ذلـك تبـقى الأنـا واحـدةً تنسـب إلى نفسـها ماضيهـا وحاضرهـا في وحـدة شـعورية متّصلـة؛ وهـذه الوحـدة المسـتمرّة لا يمكـن أن تنبثـق مـن تجمّـع كـمّي لعنـاصر متغـيّرة متكـثّرة؛ إذ يسـتحيل أن يصـدر الواحـد البسـيط عـن الكثـير المتشـتّت بمـا هـو كثـير متشـتّت، فـدلّ ذلـك على مبـدإٍ صـوريٍّ جامـعٍ يتعـالى على المـادّة وكثرتهـا.

ويستحيل أن يصدر الواحد البسيط عن الكثير المتشتّت بما هو كثير متشتّت؛ إذ تحكم الفلسفة العقلية باستحالة أن يكون الشيء فاقدًا لكمالٍ في ذاته ويكون علّةً موجِدةً له في غيره؛ ففاقد الشيء لا يعطيه، فدلّ ذلك على مبدإٍ صوريٍّ جامعٍ يتعالى على المادّة وكثرتها.

وتقع المادّية في خلط بين المركّب والبسيط؛ فالمادّة بامتدادها مركّبة متجزّئة تفتقر إلى الوحدة، بينما الوعي ظاهرة بسيطة ذات وحدة حقيقية تجمع شتات المدركات، فاختزال الذات الموحَّدة في الخلايا المشتّتة مغالطة مقولية. وتميّز الحكمة المتعالية بين "التركيب الاعتباري" الذي تتجاور فيه الأجزاء مستقلّةً فيساوي الكلّ مجموعها، و"التركيب الحقيقي" الذي تندمج فيه الأجزاء فتنتج حقيقةً ثالثةً مغايرةً ذات أثر واحد بسيط، فلا تبقى الأجزاء في فعليتها بل تندكّ في وجود أرقى يمنحها وحدةً جوهريةً [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 284]؛ فالكائن الحيّ تركيب حقيقي، الجينات والخلايا فيه مادةٌ، والحياة والوعي صورة نوعية تفيض من مبدإٍ مفارقٍ واهب الصور، لا عَرَضًا ناتجًا عن هندسة الأجزاء. ويحمل الاختزال الهرمي بذور تهافته بإلزام التوالي المنطقي: فإذا جاز اختزال الكائن إلى جيناته، فما يمنع مواصلة الهبوط إلى الذرّات فالجسيمات فالحقول الكمومية، حيث تختفي مفاهيم علم الأحياء كلّها ـ لا جين ولا انتخاب ـ فتتحوّل الداروينية إلى فلسفة بلا موضوع، في انتحار معرفي يصهر البيولوجيا في الفيزياء. [Ernst Mayr, This Is Biology: The Science of the Living World , p. 18]

وتحلّ الحكمة المتعالية المعضلة بـ"أصالة الوجود وتشكيكه"؛ إذ تملك كلّ مرتبة حقيقةً أصيلةً بفعل صورتها النوعية، فالبيولوجيا رتبة أكثر كمالًا، والذرّة في الكائن الحيّ تكتسب باندكاكها في الصورة كمالًا لا تملكه في الجماد. وبهذا تنحلّ المفارقة التي يقع فيها الاختزال: فهو يريد أن يفسّر الأعلى بالأدنى، ثمّ يكتشف أنّ الأدنى ـ إذا أُخذ وحده ـ يعجز عن إنتاج خصائص الأعلى (الحياة والوحدة والوعي)، فإمّا أن ينكر هذه الخصائص إنكارًا يصادم البداهة، وإمّا أن يعترف بمبدإٍ صوريٍّ زائدٍ على المادّة، وهو ما تثبته الحكمة المتعالية بنظرية الصورة النوعية الفائضة من مبدإٍ مفارقٍ.

ويمتدّ التهافت إلى الخلط بين شروط تحقّق الظاهرة (العلل المُعِدّة) ومصدرها الوجودي (العلّة الموجِدة)؛ فالعلة المُعِدّة ما يتوقّف عليه تهيّؤ المادّة لقبول فيض الصورة دون أن يكون لها دورٌ في إيجاد الكمال، وكلّ آليات دوكنز (الطفرات، والانعزال، والوراثة، والانتخاب) علل معِدّة وشروط مادّية؛ فالتطوّر يشرح مسار الحركة الاشتدادية، لكنّه لا يملك منح الوجود؛

لأنّ المادّة المحضة عارية عن الحياة، فكيف تفيض بما لا تملك؟ أمّا العلّة الموجِدة فيفيض منها وجود المعلول ويرتبط بها ارتباطًا فقريًّا لا انفكاك له، وهي عند صدر الدين الشيرازي مُفيض الوجود المستمرّ الذي يمدّ الظواهر بالتحقق في كلّ آنٍ، لا محرّكٌ يدفع ثمّ يترك. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 127 و128؛ مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 75 و76] فطرح دوكنز يشبه من وقف أمام لوحةٍ محكمةٍ ففحصها بالمجهر، فاكتشف أنّ الألوان مركّبات كيميائية، وأنّ ثمّة آثارًا لضربات الفرشاة، ثمّ أعلن أنّه أثبت علميًّا عدم وجود رسّام؛ لأنّه لم يجد أثرًا جزيئيًّا للفنّان داخل اللوحة؛ وغاب عنه أنّ الفنّان لا يكون جزءًا من اللوحة بل علّتها الموجِدة، وأنّ حركات الفرشاة تكتسب غايتها من يده المفارقة.

المبحث الخامس:
المنشأ البيولوجي للأخلاق في مقابل الغائية الوجودية

لا يستقرّ مشروع دوكنز المادّي دون إخضاع البنية الأخلاقية للمسطرة الطبيعانية؛ فالأخلاق بنزوعها نحو المطلق تشكّل العقبة الكبرى أمام إغلاق النظام الكوني مادّيًّا؛ لذا ينقلها دوكنز من فضاء المعيارية الميتافيزيقية إلى الوظيفة البيولوجية لرفع الحاجة عن أيّ مصدرٍ مفارق [See: Mary Midgley, The Ethical Primate Humans, pp. 3-6]. فيردّ السلوك الأخلاقي إلى "الأنانية الجينية" عبر:

انتخاب القرابة استنادًا إلى معادلة هاملتون، فالإيثار مشروط بصلة القرابة الجينية، والأمّ المضحّية تنفّذ أمرًا جينيًّا يضمن بقاء نسخٍ من جيناتها.

[See: W. D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II," Journal of Theoretical Biology, Vol. 7, No. 1, pp. 1-52]

والإيثار المتبادل ـ بوصفه مقايضةً نفعيةً مؤجّلةً ـ استراتيجية تطوّرية مستقرّة؛ فالعدالة والرحمة ليست كمالاتٍ في ذاتها، بل امتدادات مظهرية طوّرتها آلات البقاء.

[Trivers, R. L, The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly Review of Biology, 46(1), 35-57]

وينكشف التهافت على مستويين:

أ ـ فجوة هيوم؛ إذ يتحرّك العلم في رصد "ما هو كائن"، بينما تتحرّك الأخلاق في "ما ينبغي أن يكون"، ولا يُشتقّ منطقيًّا الإنشائي المعياري من الخبري الوصفي [David Hume, A Treatise of Human Nature, pp. 469-470]؛ فدوكنز بوقوعه في المغالطة الطبيعانية يتوهّم أنّ وصف

"كيف" تطوّر السلوك يمنحه تحديد مشروعيته، فرصد النزوع نحو التعاون لا يؤسّس واجب التعاون؛ إذ تقتضي الأخلاق القصد، بينما الحتمية الجينية تحوّل الفعل إلى جبر ميكانيكي لا يوصف بخيرٍ ولا شرٍّ. [G. E. Moore, Principia Ethica, pp. 9-14]

ب ـ التفكيك الإسلامي؛ فالسيّد الطباطبائي يرى في العقل العملي والاعتباريات أنّ الإنسان يصنع مفاهيم اعتباريةً كالحسن والقبح، وهي ليست أوهامًا تطوّريةً، بل انعكاسات عقلية لترتيب كمالات وجودية حقيقية، فالإيثار الحقيقي ـ التضحية لمبدإٍ كلّيٍّ دون عائد جيني ـ مستعصٍ على الاختزال؛ لأنّ مُدرك القيمة النفس في حركتها الاشتدادية نحو الكمال [الطباطبائي، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ، ص342-351]. فحين يضحّي الإنسان بحياته نصرةً للعدل أو وفاءً بكلمةٍ أو دفاعًا عن غريب، يصدر فعله عن إدراك عقلي لقيمة مطلقة تتجاوز معادلة البقاء الجيني، بل تناقضها مناقضةً صريحةً؛ وهو ما يعجز التفسير الجيني عن استيعابه إلّا بتحميل المفاهيم الأخلاقية معنًى مجازيًّا يفرغها من معياريتها.

وأدرك دوكنز أنّ المنظومة الثقافية ـ وفي مقدّمتها الأديان ـ تحدٍّ للمادّية، فابتكر الميمة (ويُكتب أيضًا "المِيم": الوحدة الثقافية المتناسخة عند دوكنز) لتكون وحدةً للثقافة مقابلةً للجين، تتكاثر بالتقليد من عقل إلى آخر، فالأديان "مركّبات ميمية" طفيلية تشبه الفيروسات تستغلّ عقول الأطفال المبرمَجة على تصديق الآباء [Dawkins, The Selfish Gene, pp. 189-192]، وقد وسّع دوكنز هذا التصوّر في تفسيره للظاهرة الدينية؛ إذ نظر إلى الدين بوصفه نوعًا من "فيروسات العقل" القادرة على الانتقال والتكاثر داخل الوعي البشري. وفسّر نجاح ميمات الدين وانتشارها لا استنادًا إلى قيمتها المعرفية أو صدقها، بل من خلال ما تمتلكه من استراتيجيات تساعدها على البقاء والتكاثر والانتشار [See: Dawkins, Viruses of the Mind, pp. 128-145]، ويواجه الطرح تهافتًا ثلاثيًّا:

أ ـ غياب الهوية التجريبية؛ إذ تفتقر "الميم" إلى أيّ وجودٍ مادّيٍّ أو عصبيٍّ قابلٍ للرصد، فهي استعارة بلاغية أُسقطت تعسّفًا، فيقع دوكنز ـ هربًا من الميتافيزيقا ـ في تخليق ميتافيزيقا مادّية بديلة تخترع كائناتٍ خفيّةً، فتغدو الميمية شبه علم.

ب ـ معضلة الارتداد الذاتي، فإذا كانت الأفكار فيروساتٍ تنتقل بالعدوى بعيدًا عن الحقّانية، فإنّ إلحاد دوكنز نفسه "ميمة فيروسية"، فترتفع القيمة المعرفية عن استدلالاته.

جـ ـ الخلط بين سياق الكشف وسياق التبرير، فرصد كيفية انتشار فكرة لا ينهض دليلًا على صدقها أو زيفها، وإلّا للزم أن تكون القوانين الرياضية فيروساتٍ باطلةً، فلو صحّ تعميم منطق العدوى الميمية لانطبق على نظرية التطوّر وعلى الإلحاد ذاتهما بوصفهما متواليـاتٍ ثقافيةً انتشرت لأسباب نفسية واجتماعية، فينقلب السلاح على صاحبه؛ إذ لا يبقى معيار يميّز الميم الصادقة من الكاذبة إلّا الرجوع إلى العقل وأدلّته، وهو بالضبط ما تنكره الأطروحة الميمية. فالاعتقاد عند الإنسان ليس استقبالًا سلبيًّا لعدوى، بل فعل عقلي يصدر عن النفس الناطقة في طلبها للحقّ، وهو ما يجعل إدراك الكلّيات المجرّدة مستعصيًا على الردّ إلى آلية بيولوجية عمياء.

ويقدّم الفكر الإسلامي البديل عبر تمييز الأستاذ مطهري بين الغريزة (بوصفها قوّةً بيولوجيةً محكومةً بقوانين البقاء) والفطرة (بوصفها أصلًا وجوديًّا متعاليًا مغروسًا في النفس الناطقة يتجاوز توازنات البقاء)[6]؛ فالأخلاق ليست إفرازًا جينيًّا، بل استجابةٌ لنداء الفطرة، فمن يقدّم حياته لقيمة مطلقة أو لإنقاذ غريب لا تربطه به قرابة جينية ـ وهو انتحار برمجي بالمنطق الجيني ـ لا يتحرّك لحماية جيناته، بل وفق استكمال النفس الاشتدادي، فيضحّي بالمرتبة الأدنى (الجسد) لتحقيق الأعلى (الكمال الروحي). وعبر الحركة الجوهرية الاشتدادية تتحرّك المادّة من الجماد إلى الحياة فالوعي في سيلانٍ نحو الكمال الفعلي مدفوعةً بطلب الغاية القصوى التي تمنع الحركة من العبثية، فتصبح الأخلاق البوصلة الغائية التي يربط بها الإنسان سلوكه بالمسار الكلّي نحو الكمال المطلق، وهو الإله غاية الغايات.

6- إذ يميّز الأستاذ مرتضى مطهري بين "الغريزة" بأنّها "تدور في حدود الأمور المادّية" (أي البيولوجية) المرتبطة ببقاء النوع، وبين "الفطرة" بأنّها تتعلّق بـ "الأمور الإنسانية.. التي تتجاوز شؤون الحيوان" (أي الأصل الوجودي المتعالي). ويؤكّد أنّ الغريزة عمل انتصابي جبري، بينما الفطرة تتجاوز التوازنات المادّية المحضة. [انظر: مطهري، الفطرة، ص 27 و28]

الخاتمة

تتمثّل إضافة هذه الدراسة في أمرين: توظيف أدوات الحكمة المتعالية إطارًا تحليليًّا لتفكيك العلموية بوصفها أيديولوجيا لا علمًا، وإعادةِ قراءة حجج دوكنز من زاوية العلّية الأنطولوجية (المعِدّة والموجِدة) لا من زاوية الآلية البيولوجية وحدها.

تناول هذا البحث موقف العلموية من الدين في فكر دوكنز، وفحَص دعوى انحصار المعرفة في المنهج التجريبي من منظور فلسفي مقارن.

وخلص البحث إلى النتائج الآتية:

1ـ أنّ الإشكالية لا تكمن في "المعطى العلمي" بل في "القالب الأيديولوجي" الذي صُبّ فيه.

2ـ أنّ دوكنز يمارس إبستمولوجيًّا "إمبرياليةً علميةً" تتجاوز حدود المنهج التجريبي؛ فحصر الحقيقة في المختبر موقف فلسفي لا نتيجة علمية، ممّا يجعل أطروحته متناقضةً ذاتيًّا.

3ـ أنّ إخضاع "فرضية الإله" للاحتمال الإحصائي يندرج ضمن مغالطة فئة الكيان؛ إذ يعامَل المبدأ المتعالي معاملة كائن مركّب داخل النظام.

4ـ أنّ اختزال الوعي في النشاط الجيني يعجز عن تفسير "وحدة الذات" المدرَكة بالعلم الحضوري.

5ـ أنّ دوكنز خلط أنطولوجيًّا بين العلّة المعِدّة (الآليات البيولوجية) والعلّة الموجِدة (الإله)؛ فالتطوّر يشرح كيفية استكمال المادّة لا علّة وجودها.

قائمة المصادر

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قمّ المقدّسة، 1405 هـ.

الجعفري، محمدتقي، مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة، ضمن: اللاهوت المعاصر: العلم والدين (العدد 2)، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العبّاسية المقدّسة، 2019 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1410 هـ.

الطباطبائي، فخر الدين، الداروينية الجديدة والإلهيات الإسلامية، مراجعة: ياسين بن جابو، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، ط 1، 2019 م.

الطباطبائي، فخر الدين، نفي علل ماوراء الطبيعة في نظرية دوكينز.. دراسة نقدية"، مجلة الدليل، العدد السادس، خريف 2019 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997 م.

الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلّامة الطباطبائي (رسالة الاعتباريات)، تحقيق: صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم، 2007 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قمّ المقدسة، ط 4، 1428 هـ.

النمر، مجتبى، رضا نيا، حميد، العلموية في دائرة النقد المنطقي، مجلّة الدليل، المجلد الرابع، العدد 12.

جوادي آملي، عبد الله، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، نشر إسراء، قمّ المقدّسة.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مؤسّسة الإمام الصادق، قمّ المقدّسة، ط 7، 1430 هـ.

ماكغراث، أليستر؛ ماكغراث، جوانا كوليكوت، وهم دوكنز.. الأصولية الملحدة وإنكار الإله، ترجمة: محمد عودة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، كربلاء المقدسة، 2017 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، العلم والدين، ترجمة: هاشم مرتضى، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، النجف الأشرف، 2024 م.

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

مطهري، مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ط 1، 1410 هـ.

Chalmers, David J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

Dawkins, Richard. The God Delusion. Boston: A Mariner Book, Houghton Mifflin Company, 2008.

Dawkins, Richard. The Selfish Gene. 30th anniversary ed. Oxford: Oxford University Press, 2006 [1976].

Dawkins, Richard. "Viruses of the Mind." In: A Devil's Chaplain. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2003.

Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II." Journal of Theoretical Biology 7, no. 1 (1964): 1–52.

Hume, David. A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lakatos, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In: Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Mayr, Ernst. This Is Biology: The Science of the Living World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Midgley, Mary. The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality. London: Routledge, 1994.

Midgley, Mary. The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene. New York: Routledge, 2014.

Moore, George Edward. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Nagel, Thomas. Mind and Cosmos. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Paley, William. Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity. London: J. Faulder, 1802.

Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, 2002.

Popper, Karl R., and John C. Eccles. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin: Springer, 1977.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. London: Routledge, 2009.

Stenmark, Mikael. Scientism: Science, Ethics and Religion. Reissued ed. London: Routledge, 2018.

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

The Human Being and the Law of Attraction: Between Lordship and Servitude

Ali Al-Asadi
Assistant Professor of Jurisprudence and Islamic Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: asadi.ali313.zyhoo@gmail.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093306

Abstract

The Law of Attraction, described here as one of the laws of the unconscious mind, is presented as a means of enabling human beings to access their own inherent capacities to independently bring about whatever they desire and intend. Such a conception may pose a serious threat to the intellectual foundations of human thought, particularly when human powers are regarded as self-sufficient and independent of any external assistance-namely, the power of the Creator. Taken to its logical conclusion, this claim may elevate the human being, a created and inherently dependent being, to a position of lordship, attributing to him the independent power to govern and alter the universe in opposition to its true Creator. Advocates of the Law of Attraction have sought to portray human beings as inherently capable of changing everything in their lives and bringing anything into existence through mere intention and purpose, or of attracting whatever they desire. On this view, the human being functions like a magnet, drawing toward himself whatever corresponds to his requests: "like attracts like"-good attracts good, and evil attracts evil. This study examines the Law of Attraction descriptively and analytically and argues that seeking to realize everything one desires through independent self-sufficient power is incompatible with the principles of monotheism and sound reason. Human beings do not possess an autonomous power to bring such things into existence independently. If, however, their realization is understood as occurring with divine permission and in a subordinate relation to the Creator's power, then such an account is possible and cannot be rejected; rather, it is fully consistent with the teachings of true religion and the principle of monotheism.

Keywords: Law of Attraction, lordship, servitude, subconscious mind, unconscious mind, consciousness.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 156-188

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

الإنسان في قانون الجذب.. بين الربوبية والعبودية

علي الأسدي
أستاذ مساعد في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: asadi.ali313.zyhoo@gmail.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093306

الخلاصة

يمثّل قانون الجذب ـ وهو أحد قوانين العقل اللاواعي ـ انطلاقةً نحو الوصول بالإنسان إلى موارد القدرة الذاتية على إيجاد كلّ ما يريده ويقصده استقلالًا، وهذا قد يشكّل خطرًا حقيقيًّا على الجوانب الفكرية للإنسان، خصوصًا لمن اعتقد بقدرات الإنسان الذاتية من دون الحاجة إلى المساعدة الخارجية (قدرة الخالق الحقيقي)؛ إذ يؤسّس هذا الادّعاء لمرحلة توصل هذا المخلوق الضعيف إلى مرحلة الربوبية، وجعله ذا قدرة على التصرّف في هذا الكون استقلالًا في قبال خالق الكون الحقيقي، وقد حاول أصحاب هذا القانون أن يصوّروا الإنسان على أنّه يستطيع ذاتًا تغيير كلّ شيء في حياته، وأن يوجد أيّ شيء بمجرّد القصد والنيّة أو يجتذب ما يريد، فهو يعمل كالمغناطيس يجتذب ما تشابه من طلبه في هذا الكون، "فالشبيه ينجذب إلى الشبيه" إن كان حسنًا فحسن، وإن كان سيّئًا فسيّئ، وقد حاولنا بحث هذا القانون بحثًا وصفيًّا وتحليليًّا؛ للوصول الى نتيجة مفادها أنّ الإنسان إذا أراد تحقيق كلّ مايقصده من باب الاستقلال والقدرة الذاتية، فذلك مخالف لمبادئ التوحيد ولا يرتضيه العقل السليم؛ لأنّ الإنسان ليس له القدرة الذاتية على إيجاد هذه الأشياء مستقلًّا، وأمّا إذا كان إيجادها على نحو الإذنية والطولية مع قدرة الخالق، فهذا ممكن ولا يكون مرفوضًا، بل هو من صميم الدين الحنيف وموافق للتوحيد.

الكلمات المفتاحية: قانون الجذب، الربوبية، العبودية، العقل الباطني، العقل اللاواعي، الشعور.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص. 156 ـ 188
استلام: 2026/06/19 | القبول: 2026/07/15 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف
CC BY

المقدّمة

رأى المفكّرون الغربيون الذين خاضوا في موضوع التنمية البشرية أو في غيرها أنّ قانون الجذب من أهمّ القوانين في العقل اللاواعي؛ إذ ذكروا لهذا العقل الكثير من القوانين التي يخضع لها، وقد جعلوا قانون الجذب قانونًا أساسيًّا يتحكم في كلّ القوانين الأخرى، وبفهمه يمكن فهم غيره من القوانين الأخرى، وقد أثبتوا لهذا القانون حقيقةً علميةً، وألبسوه لباس العلم والحقّ، ومفاده ومؤدّاه هو الاعتقاد بأنّ هذا العالم الخارجي ليس له وجودٌ مستقلٌّ، وإنّما أفكار الإنسان هي التي أوجدت عالمه وجميع الأشياء من حوله، فيعتقدون أنّ أفكار الإنسان هي التي ترسل إشاراتٍ على شكل موجات مغناطيسية توجد الأشياء وتجذب للإنسان شبيه ما يرسله من أفكار، ففي الحقيقة أنّ ما يراه الإنسان في واقعه هو انعكاس لهذه الأفكار، فالفكرة إذن تصبح حقيقةً ملموسةً، فلا يحتاج الإنسان لإيجاد الأشياء إلّا إلى التفكير والتركيز على ما يريد، وهذا يعني أنّ قانون الجذب قائم عندهم على فكرة ربوبية الإنسان، فهو ربٌّ في صورة جسد، وهو ما أكّدته روندا بايرن صاحبة كتاب "السرّ" في قولها: «إنّنا الخالقون لكوننا، وإنّ كلّ أمنيّة نريد خلقها ستتجلّى في حياتنا» [بايرن، السرّ، ص 21]. وقد نسوا أنّ الإنسان في حقيقته وأصله موجود مفتقر لأبسط الأشياء؛ ولذا أصبح هذا القانون مورد اختلاف عند من تعرّض لبحثه، خصوصًا المفكّرين الإسلاميين، سواء على نحو القبول أو الرفض؛ ولهذا حاولنا البحث فيه والإجابة عن عدّة أسئلة قد تطرح في المقام، وهي: هل قانون الجذب حقيقة أم خيال ووهم؟ وهل يمكن شرعنة هذا القانون من خلال الأدلّة التي ساقها بعضهم لتثبيت أنّ لهذا القانون جذورًا في الشريعة المقدّسة، وأنّها قد أقرّته وأكّدته أم لا؟ وهل يمكن أن يصبح الإنسان ربًّا وخالقًا لكلّ ما يريد، أم أنّه يبقى عبدًا ضعيفًا خاضعًا لقدرة الله تعالى، فهو ممحّض بالعبودية؟ فكلّ هذه الأسئلة سنجيب عنها في مقالتنا هذه، كما سنعنى بتقديم إجابة عن السؤالين المحوريين التاليين:

الأوّل: هل تتوافق مباني المفكّرين الغربيين مع النظرة الدينية التوحيدية التي ترى أنّ كلّ شيء يقوم به الإنسان ويوجده هو بتفضّل من الله تعالى؟

الثاني: هل تختلف نظرتهم في هذا القانون مع النظرة الدينية التوحيدية؟ إذ إنّهم يعتقدون أنّ قدرات الإنسان الذاتية هي العلّة التامّة في إيجاد الأشياء استقلالًا، وبذلك سوف تختلف مع النظرة الدينية التوحيدية جذريًّا؛ لأنّهم يعتقدون أنّ «الأصل في هذا الكون هو الطاقة،

وهي التي أوجدت كلّ شيء، فكلّ ما في هذا الكون من مخلوقات عبارة عن طاقة» [انظر: الرشيد، حركة العصر الجديد، ص 459]. وإنّ «أصل الاعتقاد بفلسفة الطاقة الكونية ... يرتبط ارتباطًا كلّيًّا عندهم بتصوّرهم الفلسفي للوجود، وهو في حقيقته تعبير عندهم عن عقيدة وحدة الوجود؛ إذ إنّ العالم مرّ وفقًا لهذه الفلسفة بأطوار متعدّدة، فالطور الأوّل متمثّل في الوجود الفوضوي أو العدم، ثمّ تولّد من العدم أوّل شكل من أشكال الوجود، وهو ما يعرف بالطاقة الكونية» [الرشيد، التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية.. دراسة عقدية، ص 196]. ويمكن للإنسان أن يتصرّف في مجالات الطاقة ويغيّرها، فيوجد نتيجة هذه التغييرات ما يريده ويقصده، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تصريحهم بإمكانية وصول الإنسان إلى مرحلة الربوبية من خلال قواه الذاتية أو الطاقة الكونية. «لقد اتّضح أنّ الشعلة الجديدة من الاهتمام بهيرميس كانت مرتبطةً بنشاط إنساني مرحلة النهضة في إيطاليا، الذين تناولوا الإنسان بوصفه معيارًا لكلّ الأشياء، والذين انطلقوا من مسألة أنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى درجة الربوبية عن طريق قواه الذاتية» [تشيتفيريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، ص 39]. وأيضًا «يمكن للإنسان أن يحصل على المفتاح في "حجر الفلاسفة"، الذي يتيح إدارة الأرواح، بمعنى التحكم بالطاقات المخلوقة أو بطاقات القوى الكونية كي يصل الإنسان إلى الحالة الربوبية والخلود» [المصدر السابق، ص 41]. وفي ضوء هاتين الجهتين لا يمكن أن تلتقي النظرتان (التوحيدية وهذه النظرة) في هذا الأمر، وهذا ما دفع مروّجي قانون الجذب إلى الاعتقاد بأنّ هنالك قانونًا مشابهًا لقانون الجاذبية العامّ يحكم أفكار الإنسان أيضًا، وهو أنّ تركيز العقل على الرغبات يتسبّب في تأثير الطاقات المرسلة من الدماغ على الكون، وبما أنّ الطاقات المتشابهة تتجاذب مع بعضها، فيمكن للإنسان تحريك جميع الموجودات في اتّجاه تحقيق رغباته. وعلى هذا الاختلاف سوف نبني بحثنا ونناقشهم في مبانيهم التي يقولون بها على وفق هذه النظرة.

المبحث الأوّل: تعريف قانون الجذب وتداعياته

أوّلًا: القانون والجذب لغةً

1ـ القانون لغةً

الظاهـر أنّ كلمـة "القانـون" أجنبيـة عـن لغـة العـرب، وهـو مـا ذكـره جمـع مـن أهـل اللغـة، قـال الجوهـري والطريـحي وغيرهمـا: «القوانـين: الأصـول، الواحـد قانـون، وليـس بعـربي» [الجوهري، الصحاح، ج 6، ص 2185؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 6، ص 301]. ولهـذا يقـال إنّ كلمـة القانـون يرجـع أصلهـا إلى اللغـة اليونانيـة "Kanun" وبعدهـا دخلـت لاحقًـا إلى اللغـة العربيـة ـ ومعناهـا عندهـم العصـا المسـتقيمة أو الخـطّ المسـتقيم، وهـو تعبـير مجـازي للدلالـة على النظـام، أو القاعـدة أو المبـدإ أو الاسـتقامة في القواعـد القانونيـة. [انظـر: حسـنين، محمـد، الوجيـز في نظريـة القانـون، ص 7]

فعـلى هـذا يظهـر أنّ هـذه اللفظـة غريبـة، وليسـت لفظـةً عربيـةً، وإن اشـتهر تداولهـا مـن قبـل العـرب خصوصًـا في الآونـة الأخـيرة، ومـع هـذا القـول يظهـر قـول آخـر يميـل إلى أنّ لفظـة "القانـون" لهـا أصـل وجـذور عربيـة وليسـت غريبـةً عـن لغـة العـرب كمـا يـدّعى. [انظـر: البكـري، عبـد الباقـي، المدخـل لدراسـة القانـون والشريعـة الإسـلامية، ص 34]

2ـ الجذب لغةً

عـرّف علمـاء اللغـة الجـذب بتعريفـات عديـدة، ولكـن مؤدّاهـا ومعناهـا متقـارب إن لـم نقـل واحـد، فقـد قـال الفراهيـدي: «الجـذب مـدكّ الـشيء، ومنـه التجـاذب، وانجـذب بهـم سـير» [الفراهيـدي، العـين، ج 6، ص 96]. وفسّرهـا بعضهـم بقـوله: «الجـذب مـدكّ الـشيء إليـك، وهـو أعـمّ مـن أن يكـون الجـذب إلى جانبـك أو إلى الداخـل، يقـال إنّـه جـذب الرطوبـة إليـه وجـذب الحبـل إليـه» [المصطفـوي، التحقيـق في كلـمات القـرآن الكريـم، ج 1، ص 332]. وقـال ابـن فـارس في مقاييسـه: «الجـذب: الجيـم والذال والبـاء أصـل واحـد يـدلّ على بـتر الـشيء. يقـال جذبـت الـشيء أجذبـه جذبًـا» [ابـن زكريّـا، معجـم مقاييـس اللغـة، ج 1، ص 440].

ثانيًا: قانون الجذب اصطلاحًا

يعـدّ قانـون الجـذب مـن القوانـين المحـيّرة للعقـول؛ لأنّـه يتحـدّث عـن أمريـن يتحقّقـان في هـذا القانـون بحسـب المـدّعى، أوّلهمـا: أنّ هنالـك إيجـادًا للأشـياء مـن قبـل الإنسـان، وثانيهـا:

أنّ في هـذا الكـون أشـياء موجـودةً، ومـا على الإنسـان سـوى جذبهـا عـن طريـق قدراتـه الذاتيـة، فهـذا القانـون يصـف الإنسـان بأنّـه قـادر على صنـع نفسـه ومسـيرته وكلّ مـا يريـده. هـذا مـن جهـة، ومـن جهـة ثانيـة تكمـن خطـورة هـذا القانـون في أنّـه يوصـل الإنسـان إلى مسـتوى الربوبيـة والمتـصرّف اسـتقلالًا في كلّ شيء ويوجـد مـا يحتاجـه في حياتـه، فبـين الأمريـن (الحـيرة والخطـورة) يكمـن اهتمـام المفكّريـن والعلمـاء ـ خصوصًـا عنـد الغربيـين منهـم ـ ببحـث هـذا القانـون في ضمـن قوانـين العقـل الـلاواعي، وإن كان التركـيز مـن قبلهـم كثـيرًا في البحـث عـن هـذا القانـون بالخصـوص؛ لذا فمـن الصحيـح أن نعـرف مـاذا يـراد بهـذا القانـون عنـد هـؤلاء المفكّريـن الغربيـين وغيرهـم، وسـنبدأ ببيـان معنـاه عنـد آرثـر تـوني (Arthur Tony) ومـن ثـمّ عنـد غـيره مـن المفكّريـن الآخريـن:

1ـ نصّ القانون عند آرثر توني

إنّ أيّ شيء نفكّـر فيـه سـوف ينجـذب إلينـا ومـن النـوع نفسـه، أي: أنّ العقـل يعمـل كالمغناطيـس. فـإن كنـت تفكّـر بـشيء إيجـابي فسـينجذب إليـك ومـن النـوع نفسـه، وكـذا لـو كنـت تفكّـر بـشيء سـلبي.

ويعـدّ هـذا القانـون مـن أخطـر القوانـين، فالطاقـة البشريـة لا تعـرف مسـافاتٍ ولا تعـرف أزمنـةً ولا أماكـن، فأنـت مثـلًا لـو فكّـرت في شـخصٍ مـا ولـو كان على بعـد آلاف الأميـال منـك، فـإنّ طاقتـك سـوف تصـل إليـه وترجـع إليـك ومـن النـوع نفسـه، كمـا لـو كنـت تذكـر شـخصًا مـا، فتفاجـأ بعـد قليـل برؤيتـه ومقابلته، وهـذا كثيرًا مـا يحصـل. [انظر: تـوني، قـوّة عقلـك الباطـن، ص 29]

2ـ قانون الجذب في كلمات المفكّرين الغربيين وغيرهم

لـم يقتـصر تعريـف قانـون الانجـذاب أو الجـذب على مـا ذكـره آرثـر تـوني في كتابـه "قـوّة عقلـك الباطـن"، بـل هنالـك الكثـير مـن المفكّريـن الغربيـين وغيرهـم قـد ذكـروا هـذا القانـون وبحثـوه، وتوسّـعوا في الكثـير مـن تفاصيلـه، بحيـث إنّ المطّلـع على كلماتهـم يقطـع بأنّهـم يحاولـون القـول إنّ العقـل الـلاواعي أصبـح في ضـوء هـذا القانـون المسـيّر للإنسـان، والبـاني لمسـتقبله، والمحـرّك للعالـم مـن حـوله، والجـاذب للخـير والـشرّ، وكلّ ذلـك منـوط بنيّـة الإنسـان نفسـه، فهمـا مـن يهيّـئ العالـم مـن حـوله ليصبـح تحـت إمـرة الإنسـان، وبالتـالي ينجـذب له كلّ شيء في هـذا الكـون إذا نـوى أو قصـد ذلـك؛ ولذا سـنحاول ذكـر بعـض كلمـات المفكّريـن ممّـن ذكـروا هـذا القانـون:

أ- قال روبرت أنطوني (Robert Anthony): «إنّ نيّتك أو قصدك يهيّئ العالم من حولك، ففي اتّجاه مقصدك تتهيّأ الأمور؛ لذلك من المهمّ أن تكون نيّتك أو هدفك واضحًا ومحدّدًا في أيّ موقف، فإذا كنت واضحًا ومحدّدًا بشكلٍ تامٍّ فيما يتعلّق بهدفك أو قصدك، فسوف تدعمك آلية نجاحك اللاشعورية في الوصول إلى ما تريد، فمعظم الناس يواجهون مشكلاتٍ في تحقيق نوعية الحياة التي يريدونها؛ لأنّهم لا يحدّدون بوضوح وجهتهم ولا يتخيّلون طبيعة حياتهم عندما يصلون إلى هدفهم» [أنتوني، ما وراء التفكير الإيجابي، ص 60]. وقال أيضًا: «أيّ شيء تتوقّع حدوثه يتحدّد من خلال أفكارك التي تعكف على التأمّل فيها، إضافةً إلى قوّة الانفعالات والعواطف التي تقف وراء تلك الأفكار» [المصدر السابق، ص 77].

وجدير بنا أن نكرّر حقيقة أنّ عقلنا الباطن لا يشكّك في صحّة المعلومات أو البيانات التي نزوّده بها، كلّ ما هنالك أنّه يقوم بمعالجتها ويجذب إلينا ما نعتقد أنّه صحيح وحقيقي ... فبمجرّد أن يقبل عقلك الباطن فكرةً معيّنةً، يمكنك أن تعتمد اعتمادًا كلّيًّا عليه؛ كي يأخذك إلى الهدف. فإذا نحن زوّدنا عقلنا الباطن بالنتيجة أو الهدف النهائي، فإنّه سيزوّدنا بالكيفية التي نصل بها إليه، فكّر في النتيجة النهائية بالنسبة للاحتمالات الحالية. ينبغي أن تراها بشكل واضح للغاية، بحيث تبدو واقعيةً لعقلك وجهازك العصبي، والهدف النهائي من التصريحات التأكيدية والتخيّل هو إثارة الشعور بأنّ الهدف تمّ تحقيقه بالفعل. [انظر: المصدر السابق]

ب- وأمّا صاحبة كتاب "السرّ" روندا بايرن (Rhonda Byrne) فقد قالت إنّ: «قانون الجذب هو قانون طبيعي، إنّه غير موجّه لشخص بعينه، ولا يفرّق بين الأمور الجيّدة والأمور السيّئة، إنّه يستقبل أفكارك ويعكسها إليك كخبرات حياة، ببساطة يمنحك قانون الجذب ما تفكّر فيه مهما يكن» [بايرن، السرّ، ص 13]. وقالت أيضًا إنّ: «سرّ الحياة الأعظم هو قانون الجذب، ينصّ قانون الجذب على أنّ الشبيه يجذب شبيهه، هكذا فكّر في فكرةٍ ما، فإنّك كذلك تجذب الأفكار الشبيهة إليك ... فللأفكار قوّة مغناطيسية، كما أنّ لها تردّدًا، وعندما تفكّر يتمّ إرسال تلك الأفكار إلى الكون، وتجذب إليها مغناطيسيًّا كلّ الأشياء الشبيهة التي على التردّد نفسه، كلّ شيء يرسل للخارج يعود إلى مصدره (إليك). إنّك مثل برج للبثّ ولكن برج بشري، تبثّ تردّدًا بأفكارك، إذا أردت أن تغيّر أيّ شيء في حياتك فلتغيّر التردّد بتغيير أفكارك. أفكارك الحالية تشكّل حياتك المستقبلية. ما تركّز عليه غالبًا أو تفكّر فيه سوف يظهر في حياتك. أفكارك تصير حقائق واقعةً» [بايرن، السرّ، ص 25].

جـ ـ ونقل عن مارسي شيموف (Marci Shimoff) قوله: «إذا كنت تشعر بشعور طيّب، فإنّك بذلك تصنع مستقبلًا يتوافق مع رغباتك. وإذا كنت تشعر بشعور سيّئ، فإنّك تصنع مستقبلًا يتعارض مع رغباتك، إنّ قانون الجذب يعمل في كلّ ثانية من يومك، كلّ شيء نفكّر فيه ونشعر به يصنع مستقبلنا، إذا كنت قلقًا أو خائفًا، فإنّك تجلب عندئذٍ المزيد من ذلك إلى حياتك طوال اليوم» [المصدر السابق، ص 32].

دـ ونقل عن جاك كانفيلد (Jack Canfield) أيضًا قوله: «إنّ مشاعرنا بمثابة آلة تزوّدنا بالتغذية الراجعة التي تخبرنا ما إذا كنّا على المسار الصحيح أم لا، تذكّر أنّ أفكارك هي السبب الأوّل لكلّ شيء؛ لذا فحين تسيطر عليك فكرة دائمة ومتكرّرة، فإنّها تنبعث على الفور نحو الكون، تعمد تلك الفكرة إلى ربط نفسها مغناطيسيًّا إلى تردّد شبيه، وفي غضون ثوانٍ ترسل قراءة ذلك التردّد رجوعًا إليك من خلال مشاعرك، بعبارة أخرى، مشاعرك هي المردود الذي يرسله لك الكون استجابةً لأفكارك؛ ليخبرك بالتردّد الذي تكون عليه في الوقت الحاضر، إنّ مشاعرك هي آلية المردود الخاصّ بالتردّد الذي أنت عليه» [المصدر السابق، ص 33].

هـ ـ وأمّا عن ليزا نيكولس (Lisa Nichols) فقد نقل عنها قولها: «إنّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، سوف يكون الأمر دائمًا على هذا النحو، هذا أمر لا شكّ فيه تمامًا مثل قانون الجاذبية الأرضية، فإنّ قانون الجذب لا يخطئ أبدًا، إنّك لا ترى غزلانًا تطير في الهواء؛ لأنّ قانون الجاذبية الأرضية قد أخطأ ونسي أن يطبّق الجاذبية الأرضية على الغزلان ذلك اليوم، وعلى المنوال نفسه، فليس هناك استثناءات لقانون الجذب، فإذا حدث لك شيءٌ ما، فلا بدّ أن تكون قد جذبته بفكرة مستديمة، إنّ قانون الجذب يتّسم بالدقّة» [المصدر السابق، ص 36].

زـ بينما يقول علي رضا أزمنديان: «عندما نتغيّر، ونقوم بشكلٍ واعٍ بمواءمة أنفسنا مع قوانين الطبيعة، يتغيّر كلّ شيء من أجلنا، وينحني الزمان والمكان وكلّ الخلق لإرادتنا، ويسخّرون كلّ الفرص الموجودة في العالم لتحقيق أهداف شخص يؤمن بما يريده بالفعل ... إنّ فكرةً إيجابيةً وجميلةً من شأنها أن تخلق عالمًا جديدًا في حياة المرء، وأيًّا كان ما نفكّر فيه نخلقه» [أزمنديان، فكّر في نفسك أنّك ناجح، ص 27 و28].

خلاصة كلمات المفكّرين في قانون الجذب

إنّ أقوال هؤلاء المفكّرين الغربيين جميعها تثبت بحقٍّ خطورة هذا القانون وتداعياته السلبية على مصير الإنسان الديني؛ ولذلك عبّر عنه آرثر توني بقوله: «ويعدّ هذا القانون من أخطر القوانين» [توني، قوّة عقلك الباطن، ص 29]. لا لكونه يتلاعب بمصير الإنسان فحسب، بل لأنّه يوصل الإنسان إلى مصافّ الألوهية ويجعله إلهًا في قبال إله الكون وخالقه، فهذا القانون إن بقي على تفسير هؤلاء المفكّرين، فإنّه يحمل في حقيقته تداعياتٍ سيّئةً كثيرةً سنتعرّض لها لاحقًا، وقبل ذلك علينا تلخيص أقوال المفكّرين المتقدّمة بعدّة نقاط:

1ـ أنّ نيّتك وقصدك هما مَن يتصرّف بالعالم من حولك، فيهيّئان لك كلّ شيء لتصل إلى ما تريد.

2ـ أنّك تستطيع أن تصنع حياتك ومستقبلك بما يتوافق مع رغباتك، وهذا الأمر لا يخطئ أبدًا.

3ـ أنّ أفكارك هي السبب الأوّل الموجد لكلّ شيء تريده، وهي دائمة على هذا النحو.

4ـ أنّ كلّ شيء مسخّر لك، وتستطيع أن تحقّق أهدافك، وأنّ كلّ ما تفكّر فيه أنت الذي تخلقه.

5ـ أنّ الذي تفكّر فيه سيعمل كالمغناطيس، ويبعث ذبذباتٍ يجذب إليه كلّ شيء يشبهه في هذا الكون، فإن فكّرت في الخير سيجذب لك كلّ شيء خيّر، وإن كان تفكيرك في الشرّ فسيجلب لك شبيهه.

ثالثًا: التداعيات السلبية لقانون الجذب من كلمات المفكّرين

فإن أردنا تحديد التداعيات السلبية لقانون الجذب من هذه الأقوال، فسنحدّدها بعدّة نقاط ـ وإن كان هنالك تداعيات أخرى غيرها ـ وهي:

أ ـ أنّ كلّ شيء تطلبه إنّما يتمّ من خلال أفكارك ونيّتك ولا شيء غيرهما، وهذا يعني أنّك تستطيع خلق ما تريد، وأنّ الله تعالى فوّض لك كلّ شيء، أو أنّ كلّ شيء في هذا الكون مخلوق، وما عليك إلّا جذبه بالقصد والنيّة الصادرة منك.

ب ـ أنّ استجابة الكون لطلباتك إنّما تتكرّر بتكرّر الطلب، أي بمعنى أنّ كلّ طلب هو مستقلٌّ عن الآخر، ولا يقف عند حدود معيّنة، ولا يكون تحقّق ذلك الطلب من باب الصدفة؛ لأنّها لا تكون أبديةً ولا تتكرّر، فكلّ ما في هذا الكون يقع في دائرة واحدة أو ما يسمّى بـ"الوحدة الوجودية".

جـ ـ أنّ كلّ فكرة تحضرها أو أمر تطلبه سيحدث تردّداتٍ تخرج من العقل إلى فضاء الكون، ثمّ ترجع إلى الشخص نفسه مع ما تحمله من تحقّق ما يريده، وهذا قد يؤدّي إلى مبدإ الفوضوية في التعامل مع ما هو موجود في هذا الكون.

المبحث الثاني: الردّ على تداعيات قانون الجذب

إنّ كلّ ما ذكرناه من تداعيات في قانون الجذب يشكّل سلسلةً من المفاسد الاعتقادية المخلّة بعقيدة الإنسان، بل وتظهر كفره وإلحاده، فهو يظهر أنّ نظام الكون خاضع لإرادة الإنسان، ويجري مع ما يتوافق ومقاصده ونيّاته؛ ولهذا يمكن القول إنّ خطورة هذا الأمر تكمن ههنا، وسنذكرها باختصار مع الإجابة عنها، وسنحاول ردّ هذه الأقوال والتداعيات كما يلي:

الأولى: أنّ من تداعيات هذا القانون الذهاب إلى القول بوحدة الوجود والموجود حقيقةً؛ لأنّهم يذهبون إلى أنّ كلّ ما هو موجود في هذا الكون عبارة عن مجالات الطاقة، وهي واحدة ومتّصلة. قال جون أساراف (John Assaraf): «إنّنا جميعًا متّصلون، نحن فقط لا نرى هذا، فلا يوجد شيء بالخارج وشيء بالداخل، كلّ شيء في الكون متّصل، إنّه مجال طاقة واحد ... إذا فكّرت بشأن قانون الجذب الآن، من ناحية كوننا جميعًا كيانًا واحدًا، فسوف ترى كماله المطلق» [بايرن، السرّ، ص 162]. ويقول ريتشارد بوكمينستر فولر (Richard Buckminster Fuller): «أنت حياة أبدية تكتشف ذاتها في صورتك، أنت كيان كوني، أنت صاحب قدرة مطلقة، حكمة ليس لها حدود، وذكاء لا نهائي، أنت تجسيد للمثالية والروعة، أنت صانع شخصيتك ومصيرك على هذا الكوكب» [المصدر السابق، ص 164]. وهذا ما دفع إلى القول بأنّ " شبيه الشيء منجذب إليه"، وهو يعني ميل النظائر إلى أشباهها، وهذه الفكرة وإن كانت في أصلها لا إشكال فيها، ولها جذور في الفكر الديني، وإلّا لما استحسنها العرف، ولكن يبقى الإشكال فيها من خلال توظيفها عقديًّا؛ إذ إنّ قول هؤلاء المفكّرين سوف يؤدّي في نهاية المطاف إلى

القول بـ "وحدة الوجود والموجود"؛ لأنّ كلّ ما في هذا الكون هو عبارة عن طاقة، فكلّ شيء هو طاقة ولا شيء غيرها، ومنح الإنسان صفة المؤثّر الأكبر والمركزي في مجالات الطاقة في هذا الكون، فيصبح المتصرّف الفعلي في هذا الكون هو الإنسان نفسه، وهو ما يظهر من لوازم كلامهم، وما الله تعالى إلّا مجرّد وسيلة لتلبية حاجات الإنسان وتطلّعاته! فالقانون إذن يقوم على نفي صفة المدبّرية في الخلق عن الله ﷻ، ويجعلها بيد الإنسان استقلالًا، فنحن نخلق ما نريد، وما نفكّر فيه يكون، وهو ما يتجلّى من قول صاحبة كتاب "السرّ": «إنّنا الخالقون لكوننا، وإنّ كلّ أمنيّة نريد خلقها ستتجلّى في حياتنا» [المصدر السابق، ص 21].

وفساد هذا القول واضح جدًّا؛ لأنّه ربط كلّ ما في هذا الكون بالطاقة، وأنّ الذي يحكمه هو مجالات الطاقة، وأنّ الكون عبارة عن طاقة منتظمة عليها مراقب، فيكفي تفكير الإنسان وقصده في تغيير نُظم هذه الطاقة، وبالتالي يتغيّر معها كلّ ما هو موجود، وقد يحصل وجود شيء جديد تبعًا لتصرّفات الإنسان، فكلّ شيء بيد الإنسان يتصرّف فيه كيف يشاء، وهذا القول ـ أعني وحدة الوجود والموجود حقيقة عندهم ـ يتصادم مع الشرائع والأديان السماوية كافّةً، مهما قام عليها الدليل والبرهان؛ لأنّه ينفي حقيقة الخلق لهذا الكون ويجعل الخلق والوجود منوطًا بالطاقة، فحينئذٍ لا يكون هنالك تمايز بين الربّ والمربوب، وبين الخالق والمخلوق، ولا يبقى معنى للشرائع والتكاليف، إلى آخر ما هنالك من المحاذير واللوازم الفاسدة. [انظر: كاشف الغطاء، الفردوس الأعلى، ص 216]

الثانية: الذهاب إلى القول بالتفويض، وهو ما يظهر من قول جيمس راي (James Arthur Ray): «كلّ تراث ديني يخبرك بأنّك خلقت في أحسن تقويم، وأنّ ... لديك تصريحًا إلهيًّا وقدرةً سماويةً لتصنع عالمك، وتصنع ذاتك» [بايرن، السرّ، ص 164]. وعلى هذا يكون الإنسان مستغنيًا ومستقلًّا في عمله وفعله عن الله ﷻ، وجعل الكون تحت تصرّف الإنسان هو شبيه ما ذهبت إليه المفوّضة، فهم وإن نزّهوا الله ﷻ عن الظلم، ولكن صوّروا له شريكًا في التصرّف والإيجاد؛ ولأجل ذلك قال الإمام الرضا عليه السلام: «أرادوا أن يصفوا الله ﷻ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [الحلّي، مختصر بصائر الدرجات، ج 1، ص 98].

الثالثة: أنّ هؤلاء المفكّرين حاولوا تصوير الدنيا على أنّها عبارة عن مجالات الطاقة ويستطيع كلّ شخص أن يغيّر هذه المجالات من خلال نيّته وقصده، أضف إلى أنّ النيّة والقصد يمكن أن يعتريهما التغيّر بين الفينة والأخرى، وبالتالي لا يبقى شيء ثابت في هذا

الكـون تبعًـا لهمـا. هـذا مـن جهـة، ومـن جهـة أخـرى أنّ النظـام الكـوني قائـم على المصلحـة والمفسـدة الـتي يعلمهـا مـن أوجـد هـذا النظـام، وهـو الله ﷻ العالـم بـكلّ شيء، كالطبيـب الذي يعلـم فائـدة الدواء للمريـض ومضرّتـه، فيصـف له النافـع دون الضـارّ. فمـن الممكـن أن يقصـد الإنسـان شـيئًا ظنًّـا منـه أنّ مصلحتـه فيـه، ولكنّـه في الحقيقـة للمـضرّة أقـرب، فـلا يبـقى أيّ تميـيز بـين مـا يكـون صالحًـا له، ومـا يـضرّه لجهلـه بآثـار الأشـياء، فـإذا كان المعيـار في وجـود الأشـياء هـو قصـد الإنسـان ونيّتـه، فسـيصبح الكـون سـاحةً فوضويـةً؛ لأنّـه سـيكون خاضعًـا لملذّات الإنسـان، وهـذه الملذّات نفسـها قائمـة على اعتبـارات الإنسـان نفسـه؛ لظنّـه أنّ مصلحتـه فيهـا، فيوجِـد منهـا مـا يريـد؛ لهـذا قـال نيـل دونـالد والـش (Neale Donald Walsch): «البهجـة والحـبّ والحرّيـة والسـعادة والضحـك، ذلـك هـو كلّ مـا يتطلّبـه الأمـر» [بايـرن، السرّ، ص 178]. وهـذا الأمـر قـد يتوافـق مـع النظـرة القرآنيـة للدنيـا كمـا في قـوله تعالى: ﴿**اعْلَمُـوا أَنَّمَـا الْحَيَـاةُ الدُّنْيَـا لَعِـبٌ وَلَهْـوٌ وَزِينَـةٌ وَتَفَاخُـرٌ بَيْنَكُـمْ وَتَكَاثُـرٌ فِي الْأَمْـوَالِ وَالْأَوْلَادِ**﴾ [سـورة الحديـد: 20]. إلّا أنّـه كيـف يمكننـا جعـل هـذه الملـذّات المؤقّتـة هي الدافـع والمحـرّك للإنسـان في تحصيـل الكمـالات على وفـق قانـون الجـذب، وهي الـتي تسـيّر الإنسـان وتخلـق له مسـيرته الدنيويـة، مـع أنّ الدنيـا على مقتـضى النظـرة الدينيـة هي مزرعـة الآخـرة، وهي وسـيلة لتحصيـل المقامـات العاليـة في عالـم الآخـرة، فيـتزوّد منهـا الإنسـان مراتـب الكمـال الأخـروي؛ لأنّهـا دار التكليـف.

ومـع هـذه المفاسـد المتقدّمـة الـتي ذكرناهـا والحاصلـة مـن قانـون الجـذب، هنالـك فاسـد آخـر وهـو أنّ كلّ مـا يحصـل للإنسـان مـن خـيرٍ أو شرٍّ ـ كمـا هـو عندهـم ـ إنّمـا يحصـل بإرادتـه وقصـده؛ لأنّ نيّـة الإنسـان وقصـده في ضـوء هـذا القانـون همـا مـن أوجـدا هـذا الفعـل ـ الخـير أو الـشرّ ـ وجلبـاه للقاصـد؛ لأنّ روّاد هـذا القانـون يزعمـون أنّ للإنسـان القـدرة على تغيـير قـدره مـن خـلال التفكـير الإيجـابي، وباسـتطاعته برمجـة الكـون ليكـون مسـخّرًا لتفكـيره ويتغـيّر بحسـب مـا يفكّـر فيـه، فهـو المتحكـم في القـدَر، فيوجـد كلّ مـا يريـد مـن خـلال تفكـيره، وهـذا القـول موافـق لقـول مَـن أنكـر القضـاء والقـدر، وزعـم أنّ كلّ مـا يقـع في هـذا الكـون لـم يكـن داخـلًا في القضـاء والقـدر، ولـم يسـبق بـه كتـاب ـ ولازمـه نـفي التقديـرات الإلهيـة، وهـو يعـني الجهـل على الله تعـالى في مـا يقـع في هـذا الكـون، وهـو منـافٍ لكونـه عالمًـا بـكلّ شيء، وسـيخرج هـؤلاء مـن سـلطانه وقدرتـه.

المبحث الثالث: حدود قانون الجذب ومساحته

من الأمور المهمّة التي لا بدّ من معرفتها هي ما مدى حدود قانون الجذب، وما المساحة التي يمكن أن يشغلها هذا القانون، خصوصًا أنّ هنالك الكثير من المفكّرين الغربيين وغيرهم قد اهتمّوا بالبحث عن هذا القانون، وتوسّعوا في جنباته بصورة مفرطة، واتّخذوه وسيلةً لتوسيع قدرة الإنسان على إدارة مطلق شؤونه في هذه الحياة؛ ولذا من الممكن أن نبيّن هذا المبحث في ثلاثة أمور هي:

أوّلًا: أينحصر قانون الجذب في الإنسان أم يشمل غيره من الموجودات؟

قد يقال إنّ قانون الجذب هو من القوانين المطلقة التي تشمل كلّ الموجودات التي على هذا الكوكب، كالإنسان والحيوان وقد يكون غيرهما أيضًا، ولكنّ الصحيح هو أنّ هذا القانون ـ إن قلنا بصحّته وقبوله ـ من القوانين التي تخصّ الإنسان حصرًا؛ فمن أدوات تفعيل هذا القانون الشعور الذاتي الذي يبنى على النيّة والقصد، وهما لا يحصلان إلّا من خلال التفكير الذي هو من مختصّات الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الأخرى، وقد سبق وقلنا إنّ التحليل والتفكير خاضع للعقل الواعي، ومن ثمّ يخزن في العقل اللاواعي، ومن المعلوم أنّ الوعي الذاتي أو التفكير الإدراكي هو الخاصّية الرئيسية التي تميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، فالوعي الذاتي هو الذي يسمح للإنسان بالتفكير المنطقي وتأمّل ذاته، والتفكير هو القوّة التي تحوّل وعي كلّ إنسان إلى ذاته لمعرفتها وتحديد ما يعلمه عنها وما تعلمه هي عنه، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على تكوين تفكيره بذاته، فالحيوان لا يمكنه التفكير في ذاته أو الوعي بذاته، فليس لديه القدرة على الدخول في هذا العالم من الواقع. وبسبب تلك الخاصّية التي ينفرد بها الإنسان (الوعي الذاتي)، علينا أن نتطرّق إلى القدرات الناتجة عن تلك الخاصّية مثل التفكير المجرّد والإدارة والإبداع والتخطيط المستقبلي، ويعدّ الوعي الذاتي كنز الإنسان الأعظم، فكلّما زاد ذلك الوعي استطاع الإنسان أن يصل إلى أعلى درجات الحياة، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ثقافتنا موجّهة نحو التقليل من مهارة الوعي الذاتي لدينا والحؤول دون إنمائه. [انظر: الفقي، قوّة العقل الباطن، ص 9]

بينما نجد أنّ «خواصّ الوعي لدى الحيوان تأخذ شكلًا من الأشكال يطلق عليه علماء الحيوان اسم "الغريزة"، والغريزة هي البرنامج الإلهي الذي خلقه الله بداخل الحيوان من أجل حفظ النوع والحفاظ على التوازن البيولوجي، فالذئب رغم قوّته كحيوان مفترس لا يستطيع

الاقتراب من قطيع الأغنام الذي يحرسه كلب هزيل، ما الذي جعله يخشى ذلك الكلب؟ وما الذي يمنح ذلك الكلب الشجاعة الكافية لمهاجمة ذلك الذئب؟ إنّها الغريزة، والغريزة هي التي تجعل البطّ البرّي يستشعر قدوم الشتاء، وهي التي تدفعه للهجرة لآلاف الأميال بحثًا عن الدفء، فالغريزة تعدّ المرشد الطبيعي للحيوان، ولكن لا يمكن أن يرتفع مستواها على ما هي عليه، فالحيوان مقيّد بما يعلمه فقط، ويتّبع دائمًا نفس الأفعال وبنفس الطريقة منذ وجوده على الأرض» [الفقي، قوّة العقل الباطن، ص 8]. وهذا ـ أعني أنّ التفكير هو ذاتي للإنسان ـ قد دفع الفيلسوف ديكارت إلى الاعتقاد بأنّه «قد وجد القاعدة الأقرب للحقيقة التي عبّر عنها بعبارته المشهورة "أنا أفكّر، فأنا موجود" وفي الحقيقة إنّه قد أعطى تعبيرًا لقاعدة هي الأكثر خطأً؛ لموازنة التفكير مع الوجود والمطابقة مع التفكير» [تول، قوّة الآن، الدليل إلى التنوير الروحي، ص 16]. وهذا في حقيقته من أفدح الأخطاء التي ارتكبها ديكارت أن جعل هنالك ربطًا بين الوجود والتفكير، وهذا يعني أنّ الذي لا يفكّر والمجنون لا يتحقّق وجودهما ـ إذا كان المقصود من الوجود هو التحقّق في الخارج ـ وهذا الكلام يدلّ على أنّ قانون الجذب مختصٌّ بالإنسان دون غيره.

ثانيًا: أينحصر تأثير قانون الجذب على الشخص نفسه أم يتعدّاه إلى غيره؟

إذا كانت نيّة الإنسان وقصده في جلب شيء أو دفعه لا لنفسه أو عنها، بل عن غيره، فهل يعمل هنا قانون الجذب أم لا؟ فهل يمكن لتأثير القاصد أن يتعدّى إلى غيره أو يقتصر على نفسه فقط؟ وهذا الأمر في حقيقته يتوقّف على القصد والتأثير، والكلام هنا تارةً في ضوء الرأي الإسلامي، وأخرى في ضوء آراء أصحاب هذه النظرية، فلو سلّمنا بهذا الأمر ـ جدلًا ـ فلا إشكال في حصول التأثير في الغير حسب النظرة الإسلامية، ولكن ليس كما يذهبون إليه بحسب طريقتهم، فحصوله إنّما يكون من باب استحباب الدعاء للغير، فإنّ الله تعالى يستجيب دعاء المؤمن لأخيه المؤمن، بل لأربعين مؤمنًا في آن واحد، وهو ما دلّت عليه الأخبار الكثيرة كما عن أبي عبد الله عليه السلام إذ قال: «مَن قدم أربعين رجلًا من إخوانه فدعا لهم، ثمّ دعا لنفسه استجيب له فيهم وفي نفسه» [الصدوق، الخصال، ص 537]. وأمّا على ما يتبنّاه هؤلاء المفكّرون الغربيون في هذا القانون فهو أنّ التأثير يقتصر على الشخص نفسه دون غيره، وهو ما يظهر من خلال كلماتهم التي ذكرناها في التعريف المتقدّم كما يظهر في قول ليزا نيكولس (Lisa Nichols): «إنّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، وسوف يكون الأمر

دائمًا على هذا النحو» [بايرن، السرّ، ص 36]. فقانون الجذب يصنع حياتك الخاصّة بك أنت لا حياة غيرك، وأمّا ريتشارد فولر فيقول: «أنت صانع شخصيتك ومصيرك على هذا الكوكب» [المصدر السابق، ص 164]. فالأمر إذن يتعلّق بك وبشخصيتك ولا علاقة له بالآخرين، ويقول آرثر توني: «إنّ أيّ شيء تفكّر به سوف ينجذب إليك ومن النوع نفسه» [توني، قوّة عقلك الباطن، ص 29]. والعبارة هنا صريحة في أنّ الشيء الذي تفكّر به سينجذب إليك لا إلى غيرك، وهذا يعني أنّ قانون الجذب ينحصر تأثيره بالشخص نفسه فقط؛ ولذلك يقول إيكهارت تول: «كلّما تعمّقت أكثر في عالم اللاعقل ـ كما يسمّى في الشرق أحيانًا ـ ستشعر بحضورك الذاتي النقيّ بقوّة وفرح لا مثيل لهما لكلّ ذلك التفكير، لكلّ العواطف والأحاسيس، لكلّ جسدك، كذلك الحال مع العالم الخارجي، سيصبح غير مهمٍّ نسبيًّا بالمقارنة معه، ومع ذلك هذه ليست أنانيةً، بل حالة من التخلّي عن النفس تأخذك لما وراء ما فكّرت فيه سابقًا بنفسك، ذلك الحضور في جوهره هو أنت وفي نفس الوقت أكبر وأعظم ممّا تتصوّره أنت» [تول، قوّة الآن.. الدليل إلى التنوير الروحي، ص 20]. وهو ما قد يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن سَمَتْ همّتك لإصلاح الناس فابدأ بنفسك، فإنّ تعاطيك صلاح غيرك وأنت فاسد أكبر العيب» [الآمدي، غرر الحكم، ص 153]. فهذا إن قلنا بأنّه إصلاح فالأجدر بالإنسان أن يبدأ بنفسه أوّلًا ويصلحها قبل أن يصلح غيره. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلو افترضنا أنّ تأثير تفكيرك وقصدك كان موجّهًا إلى شخص آخر، فهنا سوف يحصل واحد من اثنين، إمّا أن يتّحد قصدك ونيّتك مع قصد ذلك الشخص ونيّته أو يتعارضا، فعلى الأوّل يكون الذي حقّق التأثير هو قصد ذلك الشخص ونيّته لا ما صدر منك، وعلى الثاني وهو التعارض باعتبار أنّ قانون الجذب قانونٌ عامٌّ ويشمل كلّ شخص، ويمكنه أن يجريه الغير بحقّه، ولم يكن القانون موجّهًا لشخص بعينه فتقول روندا بايرن إنّ: «قانون الجذب هو قانون طبيعي، إنّه غير موجّه لشخص بعينه، ولا يفرّق بين الأمور الجيّدة والأمور السيّئة، إنّه يستقبل أفكارك ويعكسها إليك كخبرات حياة» [بايرن، السرّ، ص 13]. فنكون في مشكلة عويصة، وهي أنّ قانون الجذب هل سيعمل لصالح الأوّل وهو صاحب القصد والنيّة أو يعمل لصالح الثاني وهو صاحب التأثير، فإن كان هذا القانون قد عمل للأوّل فهذا يعني أنّه لم يعمل للثاني، وإن استجاب للثاني فهو إذن لم ينجذب للأوّل، وهو ما سيفقد القانون عموميته، ولا يكون صالحًا لكلّ شخص، وهذا خلاف فرض كونه عامًّا وشاملًا لكلّ الناس، وإذا كان كذلك فإنّ هذا القانون سيسقط من أصله لتخصّصه ببعضٍ دون بعض، والنتيجة هي أنّ قانون الجذب هو قانون شخصي، أي أنّ صدوره وتأثيره يكون للشخص نفسه لا لغيره.

ثالثًا: أيتحدّد قانون الجذب في الممكنات أم يسع المحالات أيضًا؟

إذا تابعنا كلمات المفكّرين الغربيين ممّن يقول بهذا القانون لأمكننا استخلاص نتيجة مفادها أنّ كلّ ما يريده الإنسان من خلال قصده ونيّته سيتحقّق، سواء كان ممكنًا أم محالًا؛ لأنّ هذا القانون ليس له قواعد تلزمه، فهو تابع لما يطلبه الشخص نفسه، فلا حدود تحدّه ولا موانع تقف بوجهه؛ لذا تقول الكاتبة الأسترالية روندا بايرن: [إنّ كلّ ما تحقّقه إنّما] «يأتي أوّلًا من التفكير والشعور به في الداخل، عقلك هو القوّة الإبداعية لكلّ الأشياء ... إنّ قدرتك على التفكير غير محدودة، وبالتالي فإنّ الأشياء التي يمكنك إيجادها عن طريق التفكير غير محدودة كذلك. وهكذا هو الحال بالنسبة للجميع؛ فعندما تعلم هذا حقًّا، فإنّك بذلك تفكّر بعقل يعلم طبيعته التي لا تحدّها قيود ولا حدود» [المصدر السابق، ص 148].

وهو يتطابق أيضًا مع ما يقوله تشارلز هانيل (Charles Haanel): «ليس هناك حدود أمام ما يمكن لهذا القانون القيام به من أجلك، فلتجرؤ على تصديق نموذجك المثالي: فكّر فيه كما لو كان حقيقةً منجزةً بالفعل» [المصدر السابق، ص 169].

وقد أوعز هنري فورد (Henry Ford) ذلك إلى قيام قانون الجذب على مبادئ ثلاثة وهي: «المبدأ الأوّل هو أن تفكّر فيما تريد، والثاني أن تتوقّع حدوث ما تريد، والمبدأ الثالث هو أن تعتقد يقينًا بقدرتك على تحقيقه. اعتقد بقدرتك على تحقيق ما تريد وثق في أنّه سيتحقّق، وادفع الشكّ عنك بعيدًا، واعلم أنّ المستحيل هو ما تصنعه أنت، أنت من تضع حدودًا لما يمكن أن تحقّقه، إن قلت هذا الأمر صعب أن أحقّقه فسيكون صعبًا؛ لأنّك اعتقدت ذلك، وإن اعتبرته في إمكانك فسيكون كذلك، سواء اعتقدت بأنّك تستطيع فعل الشيء أو لا تستطيع في الحالتين، أنت محقٌّ. ثقتك في أنّك ستحقّق ما تريد هي ما تفجّر قوى الإبداع لديك» [الخولي، الجذب الفكري، ص 34]. وعلى هذا التوجّه يمكن القول إنّه حتّى المحالات من الممكن أن تكون داخلةً في حدود قانون الجذب، ولكنّ الكلام يقع في موردين الأوّل: أنّ المقصود من المحالات هو الممتنعات؛ لأنّ الممتنعات يمكن تقسيمها الى عدّة أقسام فهي: إمّا ممتنع عقلي أو ممتنع شرعي أوممتنع عرفي، فإن جاز قانون الجذب في الأمرين الأخيرين عند هؤلاء فهو لا يحصل أصلًا في الأمر الأوّل؛ ولذلك يعتقد بعضهم أنّ قانون الجذب إنّما يحصل في الممكنات لا الممتنعات حتّى لا تتعارض مع التخطيط الكوني المنتظم؛ لأنّ «علينا أن نتعلّم كيف نحدّد الاختيارات السليمة في حياتنا، والتي تتناسب

مع الخطّة الكونية العظمى؛ من أجل أن نقوم بما نحن بحاجة إليه، وأن ندرك حجم تلك القوّة الخلّاقة التي تتحكم في شخصية الإنسان، ونعلّم كيف أصبحت عقولنا أكثر تنظيمًا للأفكار، وكيف يمكن تغيير تلك الأفكار إذا كانت أفكارًا هدّامةً» [الفقي، قوّة العقل الباطن، ص 14]. والمورد الثاني أنّ المقصود من المحال هو عدم القدرة على الحصول عليه، فهذا هو لبّ كلامهم؛ إذ إنّ قانون الجذب سوف يفعل لك ما لم تستطعه؛ لذا يقول جيمس فان فليت (James Van Fleet) في هذا المقام: «عليك تزويد عقلك الباطن بهدف واحد حتّى تستغلّ كلّ إمكانياته؛ لذا ركّز على نقطة واحدة ولا تشتّت جهدك، وعندما تركّز على هدف واحد تزوّد به عقلك الباطن، فإنّك تحقّق ما تريد، بعد أن تركّز كلّ جهدك وطاقتك لتحقيقه ... عندما تحدّد هدفًا، فلا تخش طلب المحال؛ لأنّك قد تضطرّ إلى استخدام أهداف وسيطة كدرجات تصعد عليها لتصل إلى هدفك، وإيّاك أن تضع لنفسك أهدافًا قريبة المنال؛ لأنّ كلّ ما تتخيّله يمكن تحقيقه» [فان فليت، القوّة الخفيّة للعقل الباطن، ص 90 و91]. ولذلك لو «اعتقدنا أنّ حياتنا تحدّها حدود ضيّقة، فإنّ هذه الحدود ستصبح فجأةً أمرًا واقعًا. إنّ ما نؤمن بصحّته وبإمكانية حدوثه يتحوّل إلى ما هو واقع ممكن بالفعل ... وكثير من الناس يتمتّعون بالضعف، إلّا أنّه نتيجةً لمحدودية إيمانهم بما هم عليه وبما يمكن أن يقوموا به، فإنّهم لا يقومون مطلقًا بما يمكن أن يحوّل حلمهم إلى حقيقة واقعة» [روبينز، قدرات غير محدودة، ص 21]. ويقول فيرجيل (Virgil): «إنّ من يحقّقون شيئًا، يفعلون ذلك لإيمانهم بالقدرة على تحقيقه» [المصدر السابق، ص 78]. وأخيرًا فالذي يؤيّد هذا الكلام ما قاله بن جونسون (Ben Jonson): «إنّ كلّ شيء يوسّع نطاق القدرات الإنسانية، ويبيّن للإنسان أنّه يستطيع أن يفعل ما لم يكن يظنّه ممكنًا، شيء عظيم القيمة» [المصدر السابق، ص 388].

ويمكن تلخيص النتيجة النهائية من هذا المبحث فيما يلي:

1ـ أنّ قانون الجذب يشمل الإنسان دون غيره من الموجودات الأخرى؛ لأنّ هذا القانون متعلّق بالقصد والنيّة، وهما من لواحق التفكير، وهو من مختصّات الإنسان وحده دون غيره من الموجودات.

2ـ أنّ هذا القانون يختصّ بالشخص القاصد نفسه في التأثير، ولا يتحقّق تأثيره على الغير؛ لأنّه إمّا أن يتّحد قصد كلٍّ منهما ونيّته أو يتعارضان، فإن اتّفقا كان القانون منصرفًا إلى الشخص الثاني لا إلى الأوّل، وإن تعارضا فتأثير هذا القانون لا بدّ أن يكون مع أحدهما؛ فمع مَن سيكون إذن؟!

3ـ أنّ حدود هذا القانون تتعلّق بالممكنات وليس بالمحالات، ونقصد بالمحالات هنا المحالات العقلية، وإلّا فالمحالات الشرعية والعرفية داخلة في حدود قانون الجذب.

المبحث الرابع:

أدلّة قانون الجذب في القرآن والسنّة في نظر أصحابه والردّ عليها

لا يخلو قانون الجذب في أصل موضوعه من الجدل بين الناس، فبعضهم يعتقد أنّ قانون الجذب مجرّد خيال ووهم لا حقيقة له في المنهجية الدينية، ولا يمثّل سلوكًا موضوعًا لمسيرة الإنسان التكاملية، ولم يكن له مقبولية علمية أيضًا، بينما نجد آخرين يذهبون إلى الإيمان بأنّ قانون الجذب هو "قانون كوني"، وله حقيقة علمية ودينية وتاريخية، وأنّ محوريته هو الإنسان، ومع ذلك فهو لم يقتصر على المجتمع البشري في الوقت الحاضر، بل كان ساريًا في الأمم السابقة التي كانت تتعامل مع هذا القانون؛ وأنّ له جذورًا في الديانات السابقة كما يتوهّم بعضهم لما ورد في بعض النصوص الإنجيلية التي ظاهرها هو تأكيد وجود قانون الجذب، ومن هذه النصوص ما ورد في إنجيل متّى: «اسْأَلُوا تُعْطَوْا. اطْلُبُوا تَجِدُوا. اقْرَعُوا يُفْتَحْ لَكُمْ ۞ لأَنَّ كُلَّ مَنْ يَسْأَلُ يَأْخُذُ، وَمَنْ يَطْلُبُ يَجِدُ، وَمَنْ يَقْرَعُ يُفْتَحُ لَهُ» [إنجيل متّى: 7، 7 و8]. وكذا ما ورد في إنجيل مرقس: «لِذلِكَ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَطْلُبُونَهُ حِينَمَا تُصَلُّونَ، فَآمِنُوا أَنْ تَنَالُوهُ، فَيَكُونَ لَكُمْ» [إنجيل مرقس: 11، 24]. وفي موضع آخر من إنجيل متّى: «قَالَ لَهُمْ يَسُوعُ: لِعَدَمِ إِيمَانِكُمْ. فَالْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: لَوْ كَانَ لَكُمْ إِيمَانٌ مِثْلُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ لَكُنْتُمْ تَقُولُونَ لِهَذَا الْجَبَلِ: انْتَقِلْ مِنْ هُنَا إِلَى هُنَاكَ فَيَنْتَقِلُ، وَلاَ يَكُونُ شَيْءٌ غَيْرَ مُمْكِنٍ لَدَيْكُمْ» [إنجيل متّى: 17، 20]. فكلّ هذه النصوص الإنجيلية تتحدّث عن قانون الجذب كما يظهر منها، أي أنّه باستطاعة الإنسان أن يطلّب أيّ شيء فيعطى، وما من شيء إلّا ويمكنه تحصيله، فهل هذا الأمر هو من باب قانون الجذب الذي يدّعيه المفكّرون الغربيون، أم هو من باب آخر؟ وهذا ما سنبيّنه. وأمّا محوريته في المنهجية الإسلامية فهنالك عدّة أقوال منها: أنّه مهمل، أي أنّه غير محدّد الخصوصية في المنهج الإسلامي؛ لأنّه من الممكن أن يكون قانون الجذب موجودًا في الدين الإسلامي ومقبولًا فيه، ومن الممكن أيضًا أن يكون هذا القانون غير موجود، فهو ساكت في الحديث عنه، ومنها: من يذهب إلى أنّ الدين الإسلامي قد حدّد الرأي في هذا القانون، وهم في ذلك على اتّجاهين: الأوّل: من ذهب إلى رفضه جملةً وتفصيلًا خصوصًا مع جعل محورية هذا القانون هو الإنسان القادر على أن يوجد المحالات وأن يخلق

ما يريد، بحيث يوصلون الإنسان إلى مقام الألوهية، والثاني: من قبله وأقرّ بوجوده في ضمن النصوص القرآنية، ويمكن التعبير عنه بـ "الجذب القرآني"، ولكن ليس من منطلق ما حدّده المفكّرون الغربيون، وإنّما من منطلقٍ قرآنيٍّ وإسلاميٍّ مبنيٍّ على أحد الأمور التالية:

الأوّل: وهو حسن الظنّ بالله تعالى، فقد قال الله تعالى في الحديث القدسي المنقول في الحديث المرويّ عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «أحسن الظنّ بالله؛ فإنّ الله عزّ وجلّ قال: أنا عند ظنّ عبدي المؤمن بي، إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 72].

والثاني: من باب التفاؤل، وهو ما روي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «تفاءلوا بالخير تجدوه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 80]، وأيضًا ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «تفأّل بالخير تنجح» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 199].

والثالث: من باب الرجاء، فقد ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام، قال: «كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو» [الصدوق، الأمالي، ص 244].

والرابع: من باب التمكين في الإيجاد لشدّة الطاعة، فقد ورد في الحديث القدسي عن الله تعالى قوله: «عبدي أطعني أجعلك مثلي: أنا حيٌّ لا أموت أجعلك حيًّا لا تموت، أنا غنيٌّ لا أفتقر أجعلك غنيًّا لا تفتقر، أنا مهما أشاء يكون أجعلك مهما تشاء يكون» [الحرّ العاملي، الجواهر السنية، ص 361].

والخامس: الاستجابة للدعاء فقد ورد في الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾ [سورة غافر: 60]. وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾ [سورة البقرة: 186].

وكلّ ما سنذكره من آيات أو روايات يقال إنّها تتحدّث عن قانون الجذب لا يعدو أن يكون واحدًا من هذه الأمور الخمسة أو غيرها، وجميع هذه الأمور أقفال مفاتيحها بيد الله تعالى؛ ولهذا ارتأينا أن نذكر بعض الآيات والروايات التي يستشعر أنّها تدلّ على قانون الجذب:

أوّلًا: الآيات القرآنية

هنالك الكثير من الآيات القرآنية التي قد يُستَشعر منها ـ وبالنظرة الأولى ـ أنّها تتحدّث عن قانون الجذب الذي يمكن التعبير عنه بـ"قانون الجذب القرآني"، وهذه الآيات ظاهرها ذلك، ولكنّها كما قلنا لا تعدو عن كونها أحد الأمور الخمسة التي ذكرناها، ولبيان هذا الأمر لا بدّ من البحث في الآيات الكريمة لتوضيح حقيقتها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا**﴾ [سورة النساء: 79].

الدلالة

إنّ قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾ يدلّ وبوضوح على أنّ السيّئة منسوبة إلى الشخص نفسه، أي أنّ ما يصيب الإنسان من السيّئات فهي بسببه، وهو الذي اجتذبها إليه، ولولا ذاك لما أصابته.

الجواب

هنالك جوابان على هذه الآية المباركة أحدهما نقضي والآخر حلّي، أمّا الجواب النقضي فهو موجود في الآية نفسها، ففي صدر الآية نُسبت الإصابة بالحسنة إلى الله تعالى، ولم تُنسب إلى الشخص نفسه، مع أنّ قانون الجذب المدّعى لا يفرّق بين الأمرين، فكلاهما مقدوران للمجتذب.

وأمّا الجواب الحلّي، فالمقصود بالسيّئة هنا هي العقوبة التي ترصد للإنسان نتيجة أعماله السيّئة التي فعلها باختياره من دون أن يأمره الله بها، قال تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [سورة الشورى: 40]؛ فلذلك استحقّ عليها العقاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه لا يمكن أن تضاف الأعمال السيّئة أو الشرور إلى الله تعالى؛ لأنّه منزّه عنها بذاته؛ لكماله المطلق الذي يأبى ذلك، ويؤيّده ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لبّيك وسعديك، والخير في يديك، والشرّ ليس إليك» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 310]؛ لذلك «كان الله أولى بحسنات العبد منه؛ لأنّ القوّة القاهرة المبدئية لا تمكن الوسائط في استقلال التأثير؛ ولهذا كان العبد أولى بسيّئاته من الله؛ لأنّ النقائص والشرور من لوازم الماهيات المتنزّلة في عالم التضادّ؛

ولذلك لا يسأل الله تعالى عمّا يفعل؛ لأنّ الغاية في فعله ﷻ غير زائدة على ذاته وعلمه بذاته... وإلّا لكان فقيرًا في حصول ما هو الأولى له إلى ذلك الشيء ... وأنّ الله قد نظّم أسباب معاشك ومعادك، وسهّل عليك سبيل الخير، وأوضح لك طريقي السعادة والشقاوة من غير جبر وضيق عليك، ولا منعٍ وصدٍّ منه إيّاك، فإن أطعت وسلكت سبيل الخير والسعادة فلك الأجر والثواب، ولله عليك الفضل والمنّة، وإن عصيت وسلكت سبيل الشقاوة فلزمك العذاب وتبعك الحساب والعقاب، وله عليك الحجّة والعتاب» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 525]. فأين هذا الكلام من قانون الجذب المدّعى؟! وبالتالي فالآية بعيدة كلّ البعد عن مدّعاهم.

الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [سورة يوسف: 87].

الدلالة

تعدّ قصّة نبيّ الله يوسف عليه السلام من القصص التي يتجلّى فيها قانون الجذب بوضوح، فالكثير من الأقوال التي صدرت من نبيّ الله يعقوب عليه السلام توحي بأنّ كلّ الذي حصل لولده يوسف كان في تقديراته، والقرآن يشير إلى ذلك في عدّة آيات منها:

1ـ قوله تعالى: ﴿ **قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ**﴾ [سورة يوسف: 13].

2ـ قوله تعالى: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ**﴾ [سورة يوسف: 18].

3ـ قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ**﴾ [سورة يوسف: 87].

لو تأمّلنا في كلّ هذه الأقوال المذكورة التي كان صدورها في الأصل من يعقوب النبيّ عليه السلام، وهي قد تحقّقت جميعها، فهو إذن من جذب الشرّ لنفسه ولولده! فالأولى حصلت بمجيء أخوة يوسف وادّعائهم أنّ أخاهم قد أكله الذئب: ﴿**قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ**﴾. ثمّ طلب الصبر الجميل المتخلّل بين فقد يوسف ولقائه

فتحقّق له ذلك، وفي آخر المطاف طلب من أبنائه أن يبحثوا ويتحسّسوا عن يوسف وأخيه، وبالفعل قد وجدوهما معًا، وأمّا يوسف عليه السلام فقد تمنّى أن يدخل السجن فجذبه إليه وتحقّق له ذلك: ﴿**قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ [سورة يوسف: 33]. فكلّ هذا الأمور كانت بقصد المجتذب ونيّته وتحقّقت بالفعل!

الجواب

إنّ دعواهم بأنّ نبيّ الله يعقوب عليه السلام هو من جذب الشرّ لنفسه ولولده يوسف عليه السلام ليست بصحيحة لأمرين، الأوّل: أنّ هذه الدعوى هي قدح وتجرّؤ على مقام الأنبياء عليهم السلام، فمن غير الصحيح أنّ يعلم العقلاء بقانون الجذب وما يحمله من طاقة عجيبة ويجهله نبيّ الله يعقوب عليه السلام فيجرّ الشرّ لنفسه. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ الذي يجذب شيئًا فهذا يعني أنّه يقصده ويرتضيه، وهو يعني أنّ يعقوب النبيّ حين قال هذا ـ على فرضه ـ فهو لا يريد ولا يفكّر ولا يتمنّى عودة يوسف إليه، فإن كان هذا صحيحًا فكيف يأسف على هذا الجذب المقصود منه؟ وهو ما صرّح به في الكثير من أقواله كما في قوله تعالى: ﴿**وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾ [سورة يوسف: 84]، ومن جهة ثالثة فالملاحظ في أقوال نبيّ الله يعقوب عليه السلام أنّه كان يربط جميع أفعاله بالله تعالى، كما في قوله جلّ جلاله: ﴿**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ**﴾ [سورة يوسف: 18] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا**﴾ [سورة يوسف: 83]، وقوله: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة يوسف: 86]، فكان يكفي أنّ يجلس نبيّ الله يعقوب عليه السلام معتمدًا على أفكاره وقصده في عودة ولده يوسف، وأن لا يحمّل أبناءه مشقّة السفر والبحث في الأرض لإيجاد أخيهم، معتمدًا على قانون الجذب!

الثاني: قد تقدّم سابقًا أنّ حدود هذا القانون في التأثير هو جذب الشخص لنفسه ولا يصحّ لغيره؛ لاحتمال التعارض بين الجذبين والقصدين عند الشخصين ـ نبيّ الله يعقوب ويوسف عليهما السلام ـ وما نراه هو أنّ كلّ ما يحصل من أمور كانت تتعلّق بيوسف عليه السلام وهذا لا يصحّ في ضوء مدّعاهم.

وأمّا قضيّة جذب يوسف في أمر دخوله السجن، فمعلوم أنّه كان مخيّرًا بين أمرين اثنين إمّا السجن ـ وهو مقترح أهل القصر عليه ـ وإمّا البقاء في القصر وتعرّضه لمضايقات

صاحبة القصر؛ فلهذا اختار السجن على البقاء في القصر، وذلك لقلّة المخاطر في قبال ما يواجهه في البقاء، فالعاقل يختار ما كان أقلّ خطورةً على ما فيه شدّته، وهذا ما توجّه إليه نبيّ الله يوسف عليه السلام، وأين هذا من قانون الجذب الذي يدّعيه أصحابه؟!

ثانيًا: الروايات الشريفة

لم تختلف الروايات عن الآيات في بيان قانون الجذب ـ كما يُعتقد ـ لورود الكثير منها وهي تتحدّث عن قدرة الإنسان في تحقيق ما يريد تحقيقه، ولكن هذا التحقيق ليس بقدرة الإنسان الذاتية كما يدّعى، وإنّما هو بمشيئة غيرية أقدر، وهي المشيئة الإلهية التي نؤمن بها؛ لذا فكلّ ما يتصوّر من أنّ هذه الروايات جاءت لشرعنة قانون الجذب الكوني الذي يعتقد به علماء الغرب ليس صحيحًا، وإنّما هي من باب الرحمة الإلهية التي أرادها الله تعالى لعبادة، وهو ما سيظهر لك من خلال عرض الروايات ومناقشتها:

الرواية الأولى

عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: «قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 152].

الدلالة

إنّ قول الله تعالى في هذا الحديث "كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء" واضح في أنّ العبد هو وحده هو من يحقّق ما يريد تحقيقه، فمشيئته ستكون نافذةً فيما يطلب، وهذا لبّ قانون الجذب الكوني الذي يقول به مفكّرو الغرب، فكلّ ما يريده يتحقّق ولا يقف أيّ عائق أمام تحقيقه سوى مشيئة الإنسان نفسه، فنيّته وإرادته هما اللذان يحقّقان مطلبه، فتكون لهذه الرواية دلالة واضحة على قانون الجذب.

الجواب

إنّ هذه الرواية لم تتحدّث عن خلق الأشياء أصلًا، وليست هي بصدد بيان قانون الجذب الكوني ـ كما يدّعى ـ بل هي بصدد بيان أنّ المشيئة الإلهية هي التي جعلت الإنسان ذا إرادة واختيار، فهو مختار في أفعاله وأعماله، فنفت عنه الجبر في جميعها، وقد تتوافق في حقيقتها مع مصداق قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾ [سورة الإنسان: 30]. خصوصًا

إذا نظرنا إلى ما قبل هذه العبارة في الرواية في قوله الله تعالى: "يا ابن آدم بمشيئتي" وكذلك من قوله تعالى بعدها: "وبقوّتي أدّيت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعًا بصيرًا قويًّا" فكلّ هذه المنح التي منحها الله تعالى للإنسان ما كانت إلّا بمشيئته تعالى، ولولاها لما استطاع الإنسان أن يقوم بشيء قطّ، فكيف يدّعى أنّ للإنسان القدرة الذاتية على إيجاد الأشياء وخلقها، وهذا المورد إن أردنا إرجاعه فيمكن أن يدخل في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرناها.

الرواية الثانية

ما ورد عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «فكأنّ ما هو كائن من الدنيا عن قليل لم يكن، وكأنّ ما هو كائن من الآخرة عمّا قليل لم يزل، وكلّ معدود منقضٍ، وكلّ متوقّع آتٍ، وكلّ آتٍ قريب دانٍ» [نهج البلاغة، الخطبة 103].

الدلالة

إنّ قول الإمام عليه السلام: "وكلّ متوقّع آتٍ، وكلّ آتٍ قريب دانٍ" يدلّ وبوضوح على أنّ كلّ إنسان إذا ما توقّع شيئًا وقصده فإنّه يتحقّق ويحصل، فكأنّ هذا الحديث يبيّن أنّك تستطيع أن توجد كلّ شيء بمجرّد توقّعك وقصدك له، وهذا هو المطلوب في قانون الجذب الكوني، فيكون كلام الإمام عليه السلام متّفقًا تمامًا مع هذا القانون.

الجواب

حتّى لو سلّمنا بصحّة هذه الرواية، فلا علاقة لها بقانون الجذب المدّعى؛ وذلك لأنّ الفأل والتفكير الإيجابي أمر مطلوب في الدين، فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان يحبّ الفأل ويحثّ عليه، وطلب من الناس أن لا يقعوا في اليأس والقنوط. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تفسير الفأل ليس بالمعنى الذي يعنونه هم، بل إنّ معناه شيء آخر، وهو ما حدّده النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في قوله: «لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ، وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ. قَالُوا: وَمَا الْفَأْلُ؟ قَالَ: كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ» [البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 2178]. ثمّ إنّه إذ أردنا أن نحدّد ما ورد في هذا الباب من الأحاديث فيمكن القول إنّه قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «تفأّل بالخير تنجح» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 199]. فالتفاؤل والرجاء هو العنوان البارز الذي يتّبعه المؤمن

وينتهجه في مسيرته التكاملية، ويشير إلى ذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «كن لما لا ترجو أرجى منك لما ترجو، فإنّ موسى بن عمران عليه السلام خرج يقتبس لأهله نارًا، فكلّمه الله جل جلاله فرجع نبيًّا، وخرجت ملكة سبإٍ فأسلمت مع سليمان عليه السلام، وخرج سحرة فرعون يطلبون العزّة لفرعون فرجعوا مؤمنين» [الصدوق، الأمالي، ص 244]. ولا شكّ في أنّ سبب التفاؤل والرجاء بما عند الله تعالى هو إيمان الإنسان بالله تعالى؛ فالمؤمنون ديدنهم أن يطلبوا من الله سبحانه وتعالى ويرجوه دون غيره؛ لعلمهم بعجز الجميع أمام قهر الله تعالى وقدرته؛ ولذلك يخاطبهم القرآن الكريم في أحلك الشدائد وأقساها قائلًا: ﴿**وَتَرْجُونَ مِنَ اللهِ مَا لَا يَرْجُونَ**﴾ [سورة النساء: 104]. فتوقّع المؤمنين في أوقات الشدّة أمورًا لا يتوقّعها غيرهم أصلًا، أضف إلى ذلك أنّ الدائرة التي يؤمن بها المؤمن أوسع بكثير من دائرة غيرهم؛ فهم يؤمنون بالقوانين المادّية والغيبية معًا، في حين أنّ غير المؤمنين لا يؤمنون إلّا بالقوانين المادّية، وهي عاجزة عن حلّ الكثير من المشاكل التي تواجه الناس، والتي لا تجد لها جوابًا إلّا في المجالات الغيبية، وقد سُئل أمير المؤمنين عليه السلام في أنّه: «لَوْ سُدَّ عَلَى رَجُلٍ بَابُ بَيْتٍ وَتُرِكَ فِيهِ مِنْ أَيْنَ كَانَ يَأْتِيهِ رِزْقُه؟ فَقَالَ عليه السلام: مِنْ حَيْثُ يَأْتِيهِ أَجَلُهُ» [نهج البلاغة، الحكمة 356]. منطلقين من قوله تعالى: ﴿**سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا**﴾ [سورة الطلاق: 7].

المبحث الخامس: ربوبية الإنسان في قانون الجذب وتداعياتها

إنّ الذي يتتبّع كلمات أصحاب هذا القانون يجد وبوضوح أنّهم يميلون الى الذهاب بالإنسان إلى مقام الربوبية، والمتصرّف في هذا الكون، ويرتقون به من مقامات الاحتياج والفقر إلى مقامات الغنى والقدرة المطلقة في مجالات التصرّف الذاتية، وما تقدّم من تصريح في أقوالهم السابقة يؤكّد هذا الأمر، ويؤكّده قول تشيتفيريكوفا (Olga Nikolaevna Chetverikova): «إنّ الإنسان يمكن أن يصل إلى درجة الربوبية عن طريق قواه الذاتية» [تشيتفيريكوفا، دكتاتورية المستنيرين، ص 39]. وقالت أيضًا إنّه يمكن «التحكّم بالطاقات المخلوقة أو بطاقات القوى الكونية كي يصل الإنسان إلى الحالة الربوبية والخلود» [المصدر السابق، ص 41]. بينما نجد أنّ ليزا نيكولس كانت تقول: «إنّ أفكارك ومشاعرك تصنع حياتك، سوف يكون الأمر دائمًا على هذا النحو، هذا أمر لا شكّ فيه تمامًا مثل قانون الجاذبية الأرضية، فإنّ قانون الجذب لا يخطئ أبدًا... فإذا حدث لك شيءٌ ما، فلا بدّ أن تكون قد جذبته بفكرة مستديمة. إنّ قانون الجذب يتّسم بالدقّة» [بايرن، السرّ، ص 36].

ويقـول مايـكل بيرنـارد بيكويـت (Michael Bernard Beckwith) واصفًـا قـدرة الإنسـان على تغيـير كلّ شيء بقـوله «إنّـك تمتلـك القـدرة على تغيـير أيّ شيء؛ ذلـك لأنّـه لا أحـد سـواك يختـار لـك أفـكارك، أو يحـسّ بـدلًا منـك بمشـاعرك» [المصدر السـابق].

وأمّـا فولـر فيصـف الإنسـان بأنّـه صاحـب القـدرة المطلقـة فيقـول: «أنـت حيـاة أبديـة تكتشـف ذاتهـا في صورتـك، أنـت كيـان كـوني، أنـت صاحـب قـدرة مطلقـة، حكمـة ليـس لهـا حـدود، وذكاء لا نهـائي، أنـت تجسـيد للمثاليـة والروعـة، أنـت صانـع شـخصيتك ومصـيرك على هـذا الكوكـب» [المصـدر السـابق، ص 164].

فـكلّ هـذه الأقـوال والتعبـيرات وغيرهـا مـن روّاد هـذا القانـون تنـمّ عـن كونهـم يذهبـون إلى وصـف الإنسـان بكونـه هـو المتـصرّف في هـذا الكـون، وأنّـه ذو قـدرة على خلـق كلّ شيء بأفـكاره، وعلى تغيـير واقعـه بحسـب إرادتـه وقصـده، فقانـون الجـذب الذي افتـتن بـه الشـباب والذي يـؤدّي إلى تعظيـم ذات الإنسـان وقدراتـه وإقناعـه بعظمـة نفسـه واسـتحقاقه لـكلّ شيء، وأنّ كلّ مـا يريـده يحصـل عليـه لا مـن جهـة سـعيه ومـا يقـوم بـه مـن عمـل، وإنّمـا لمـا يتمتّـع بـه هـذا الموجـود مـن قـدرات، وبالرغـم مـن كونـه موجـودًا ضعيفًـا في الظاهـر، ولكـن يعدّونـه سـيّد الكـون والمتـصرّف فيـه، فهـم يعتقـدون أنّ في داخـل المؤمـن بهـذا القانـون قـوّةً كامنـةً هي الـتي تحـرّك العالـم مـن حـوله، ومعـه لا حـدود لإمكانيـات الإنسـان وقدراتـه، فقدرتـه مطلقـة وحكمتـه لا حـدود لهـا، فهـم بهـذا القانـون يجعلـون للإنسـان قـدرة الـربّ المقتـدر ـ وهـو الله تعـالى ـ في تدبـير العالـم، وهـذا مـا لايقبلـه كلّ ذي عقـل سـليم، ولكنّنـا نعلـم أنّ الذهـاب إلى هـذا القـول ـ وهـو ربوبيـة الإنسـان كيفمـا كان ـ يسـتلزم مجموعـةً مـن التداعيـات الخطـرة الـتي تجعـل الإنسـان في مصـافّ الـربّ الحقيـقي ـ إن لـم يقولـوا إنّـه الـربّ الوحيـد ـ ومـن هـذه التداعيـات الـتي ترافـق هـذا القانـون مـا يـلي:

أوّلًا: أنّ القـول بقانـون الجـذب سـوف يـؤدّي إلى الـشرك بـالله تعـالى، وبالتـالي سـينعكس على اعتقـاد النـاس والذهـاب بهـم إلى القـدح في ربوبيـة الله ﷻ وألوهيتـه، وسيسـقط المؤمـن بهـذا القانـون مـن مـوارد المغفـرة الإلهيـة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِـرُ أَنْ يُـشْرَكَ بِـهِ وَيَغْفِـرُ مَـا دُونَ ذَلِـكَ لِمَـنْ يَشَـاءُ وَمَـنْ يُـشْرِكْ بِـاللَّهِ فَقَـدْ افْـتَرَى إِثْمًـا عَظِيمًـا**﴾ [سـورة النسـاء: 48].

ثانيًـا: أنّ الاعتقـاد بصحّـة هـذا القانـون ـ خصوصًـا إذا أوجـدوا له مسـوغاتٍ شرعيـةً مـن نصـوص يعتقـدون بدلالتهـا عليـه ـ سـيذهب بالإنسـان الى إدخـال مـا ليـس مـن الديـن في الدين،

وهـذا قـد يكـون مـن بـاب الابتـداع في الديـن؛ إذ إنّ أسـلمة هـذا القانـون وإنـزال النصـوص الشرعيـة عليـه وليّ أعناقهـا والاسـتدلال بهـا على غـير مـا جـاءت بـه سـيكون قـولًا على الله بغـير علـم، وهـو مـا نهـت عنـه الشريعـة: ﴿وَلَا تَقْـفُ مَـا لَيْـسَ لَـكَ بِـهِ عِلْـمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36]، مـع أنّ هـذا القانـون قـد أنكـره حـتّى علمـاء الفيزيـاء ووصفـوه بأنّـه خرافـة، وكلام فـارغ، وهـراء كـمّي، وزيـف علـمي، وثرثـرة نفسـية روحيـة، وخيـال طفـولي، وانتصـار للدجـل. إنّ اتّبـاع خطـوات هـذا المنهـج سـوف تبعـد الإنسـان عـن الديـن، وتوقعـه في براثـن الـشرك أو الإلحـاد.

[انظـر: العجـيري، خرافـة الـسرّ، ص 70 ومـا بعدهـا]

ثالثًـا: مـن التداعيـات الـتي يمكـن أن تصاحـب الاعتقـاد بهـذا القانـون الميـل إلى تقديـس الإنسـان لنفسـه وذاتـه؛ لأنّـه بحسـب هـذا القانـون يكـون الإنسـان هـو المتحكـم في واقعـه والمسـيطر على أفـكاره، وبالتـالي لا يكـون هنالـك حاجـة إلى وجـود خالـق ومدبّـر غـير الإنسـان، فمـا يُـرده يوجـده، وكلّ مـا عليـه هـو أن يسـعى إلى تحقيـق ذاتـه وملذّاتـه، وهـذه قمّـة الولـوج المفـرط بالمادّيـة الغربيـة، والابتعـاد عـن الله ﷻ وعـن الإيمـان بـه وبأحكامـه.

رابعًـا: مـن المخاطـر الـتي قـد يسـبّبها الاعتقـاد بهـذا القانـون هـو تسرّب الخرافـة والجهـل إلى المجتمعـات، وخصوصًـا الإسـلامية منهـا؛ لأنّ هـذا القانـون في حقيقتـه مـا هـو إلّا خرافـة وجهـل؛ إذ ليـس له واقعيـة كمـا يعتقـدون، فتقبّلـه مـن قبـل المجتمعـات الإسـلامية سـيؤدّي إلى ابتعادهـم عـن الإيمـان الحقيـقي ومخالفتهـم للنظـرة التوحيديـة الصحيحـة. وكلّ مـا في الأمـر أنّ الغربيـين قـد ركّـزوا عليـه لحاجتهـم إليـه؛ ليتوافـق مـع مـا يتبنّونـه مـن اعتقـادات، ولانغماسـهم بالمادّيـات ونفيهـم لمـاوراء الطبيعـة. وتبـنّي المسـلمين لهـذا القانـون وبحسـب النظـرة الغربيـة سـيؤدّي إلى الانقطـاع عـن الاعتقـاد الديـني الصحيـح والالـتزام بخرافـة الغـرب والإعجـاب بمـا يتبنّونـه لمـا يرونـه مـن تطـوّر حاصـل عندهـم، ولكـنّ كلّ هـذا التقـدّم المعـرفي والتقـني لا يمكنـه أن يغـني شـيئًا. كمـا أنّ الشـيوع في الغـرب بحـدّ ذاتـه غـير كافٍ للاسـتدلال على صحّـة شيءٍ مـا؛ وذلـك لشـيوع المادّيـة عندهـم، ممّـا سـبّب لهـم فـراغًا معرفيًّـا كبـيرًا وانقطـاعًا عـن الاعتقـاد بمـا وراء المـادّة، وذلـك ينعكـس على نمـط حياتهـم الخـالي مـن كلّ الالتزامـات الدينيـة؛ ومحاولـةً ـ بظنّهـم ـ للسـيطرة على الكـون عـن طريـق وضـع قوانـين تتمـاشى مـع معتقداتهـم الفاسـدة الـتي يـرون أنّهـا سـتتحكم بالكـون!

خامسًا: أنّ انتشار مثل هذه القوانين سوف يدعو الناس إلى الكسل وترك العمل، وذلك من خلال الاعتماد على الأماني والاتّكال على الأحلام، والعيش في عالم غير واقعي لا يمتّ إلى الحقيقة بصلة؛ لأنّ هذا القانون في حقيقته وأصله كان فيلمًا سينمائيًّا! وهو ما دفع الكثير من منتجي الأفلام والروايات إلى جعله مادّةً لمجموعاتهم كما تشير إليه صاحبة كتاب "السرّ" في المقدّمة.

سادسًا: أنّ الانشغال بمثل هذه القوانين الوهمية سيدفع المسلمين إلى الإعراض عمّا ينفعهم سواء في دنياهم أو أخراهم، وعدم الانصياع إلى ما تأمر به الشريعة، والهرولة خلف منجزات وهمية لا تغني ولا تشبع من جوع، وكلّ ذلك سيكون على حساب تعلّمهم لأمور أخرى تقوم عليها منافعهم، والأدهى من ذلك أنّ هذا القانون سوف يبرّر الظلم بكلّ أنواعه، فالتاجر الجشع سوف يحصل على المال من غير كدٍّ ولا تعبٍ، بل بمجرّد التفكير فيه وعلى حساب الآخرين، والفقير يستحقّ فقره؛ لأنّه فكّر في الفقر ولم يفكّر في الثراء، والغنيّ لا يلتزم أخلاقيًّا تجاه الفقير بأيّ التزام، بل اللازم عليه أن لا يفكّر فيه ويتجاهله حتّى لا يجلب له الفقر، والقاتل والمقتول لا يلزم محاسبة أحدهما وإنصاف الآخر؛ لأنّهما من جلبا لأنفسهما هذا الفعل، وهذه كلّها مبرّرات واهية لا تصمد أمام العقل والنقل، ولا ترتضيها الأخلاق.

المبحث السادس: الإنسان متمحّض بالعبودية وليس ربًّا!

إنّ الإيمان بالقضاء والقدر الإلهي في المنهجية الإسلامية يعدّ ركنًا أساسيًّا من أركان الإيمان، فلا يمكن لأيّ مؤمن أن ينكر ذلك، وجميع المسلمين يؤمنون بأنّ كلّ ما يحدث في هذا الكون خاضع لمشيئة الله ﷻ وقضائه، ويدار بقدرته تعالى، وأنّ كلّ مصائر البشر، بل كلّ شيء في هذا الكون مقدّر في علم الله ﷻ ومكتوب منذ الأزل، ولكنّ هذا لا يعني أبدًا أنّه يتعارض مع العمل الجادّ من قبل الإنسان، والسعي لتحقيق الأهداف، فكلّ ذلك موضوع في سياق التوكّل على الله والثقة بقدرته، فالتوكّل على الله يعني الاعتماد عليه في كلّ الأمور، مع بذل الجهد والسعي لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان، يقول ﷻ: ﴿**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا**﴾ [سورة الطلاق: 3]. أضف إلى ذلك أنّ الإنسان موجود مفتقر لكلّ شيء، فهو مفتقر في وجوده وفي بقائه إلى خالقه؛ لأنّه موجود ممكن في ذاته، ومع هذا القانون المدّعى سيتحوّل الإنسان إلى غنيٍّ بالذات ومتصرّف في هذا

الكـون اسـتقلالًا، وهـذا خلـف، وقـد حُقِّـق ذلـك في الكتـب الكلاميـة. ومـن هنـا يظهـر أنّ كلّ مـا تقـدّم مـن كلام يبـيّن أنّ قانـون الجـذب لـم يكـن له واقعيـة في حيـاة الإنسـان كمـا يتصـوّره أصحابـه، وأنّ مـا يحصـل عليـه الإنسـان مجـرّد عطـاء مـن الله ﷻ، فهـو غيـض مـن فيـض كرمـه سـبحانه، ولا يمكـن للإنسـان أن يخلـق أضعـف المخلوقـات، فضـلًا عـن عظيمهـا، فكيـف يـدّعي أنّـه قـادر على خلـق كلّ شيء؟! وهـو مـا نفـاه الله ﷻ بقـوله تعـالى: ﴿**إِنَّ الَّذِيـنَ تَدْعُـونَ مِـنْ دُونِ اللَّهِ لَـنْ يَخْلُقُـوا ذُبَابًـا وَلَـوْ اجْتَمَعُـوا لَهُ وَإِنْ يَسْـلُبْهُمُ الذُّبَـابُ شَـيْئًا لا يَسْـتَنقِذُوهُ مِنْـهُ ضَعُـفَ الطَّالِـبُ وَالْمَطْلُـوبُ**﴾ [سـورة الحـجّ: 73]. وهـو تعـالى القائـل: ﴿**أَمْ جَعَلُـوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُـوا كَخَلْقِـهِ فَتَشَـابَهَ الْخَلْـقُ عَلَيْهِـمْ قُـلِ اللَّهُ خَالِـقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُـوَ الْوَاحِـدُ الْقَهَّـارُ**﴾ [سـورة الرعـد: 16]، وقـوله تعـالى: ﴿**وَلَا يَمْلِكُـونَ لِأَنْفُسِـهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًـا وَلَا يَمْلِكُـونَ مَوْتًـا وَلَا حَيَـاةً وَلَا نُشُـورًا**﴾ [سـورة الفرقـان: 3]. وقـد نفـاه أيضًـا بعـض الأنبيـاء عليهم السلام عن أنفسـهم كمـا في قـوله تعـالى: ﴿**وَإِذْ قَـالَ اللَّهُ يَـا عِيـسَى ابْنَ مَرْيَـمَ أَأَنـتَ قُلْـتَ لِلنَّـاسِ اتَّخِـذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَـيْنِ مِـنْ دُونِ اللَّهِ قَـالَ سُـبْحَانَكَ مَـا يَكُـونُ لِي أَنْ أَقُـولَ مَـا لَيْـسَ لِي بِحَـقٍّ**﴾ [سـورة المائـدة: 116]. فالألوهيـة والربوبيـة حـقٌّ منحـصرٌ بـالله تعـالى، ولا يصـحّ لأحـدٍ أن يـدّعي ذلـك لنفسـه، وقـد اشـتبه على هـؤلاء أنّ تحقّـق مـا يريـده الإنسـان ويطلبـه هـو بقـدرة الإنسـان نفسـه، غافلـين عـن أنّ كلّ مـا يحصـل عليـه الإنسـان مـا هـو إلّا مـدد مـن الله، ويتحقّـق بأحـد الأمـور الخمسـة الـتي تقـدّم ذكرهـا سـابقًا، وممّـا يؤكّـد عجـز الإنسـان وعـدم قدرتـه على شيء إلّا بـإذن مـن الله تعـالى مـا ورد عـن الإمـام جعفـر بـن محمّـد الصـادق عليه السلام إذ قـال: «ولا كلّ مـن رغـب فيـه يقـدر عليـه، ولا كلّ مـن يقـدر عليـه يـؤذن له فيـه، فـإذا مـنّ الله على العبـد جمـع له الرغبـة في المعـروف، والقـدرة والإذن» [القـاضي المغـربي، دعائـم الإسـلام، ج 2، ص 321]. فـلا يمكـن للإنسـان أن ينقطـع عـن الله تعـالى وعـن مـدده لحظـةً واحـدةً، وإلّا لانعـدم ذلـك المخلـوق الضعيـف؛ لعلّـة الفقـر والاحتيـاج، قـال تعـالى: ﴿**يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ أَنْتُـمُ الْفُقَـرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُـوَ الْغَـنِيُّ الْحَمِيـدُ**﴾ [سـورة فاطـر: 15]. فالإنسـان إذن متعلّـق بـالله تعـالى تعلّـق الفقـير بالغـنيّ، والضعيـف بالقـويّ، والجاهـل بالعالـم، وليسـت دعـوى هـؤلاء بـأنّ الإنسـان هـو ربٌّ بذاتـه إلّا افـتراءً ووهمًـا مـن الخيـال.

الخاتمة

1ـ يعدّ قانون الجذب من القوانين المحيّرة والخطرة بالنسبة للإنسان؛ لأنّه يوصل الإنسان إلى مستوى الربوبية والتصرّف في هذا الكون.

2ـ أنّ علماء الغرب قد ذكروا أنّ نيّتك وقصدك يهيّئان العالم من حولك، وهذا في حقيقته لا يكفي في إيجاد الأشياء، وإن حصلت فهي تفضّل من الله ﷻ.

3ـ هنالك الكثير من التداعيات السلبية لهذا القانون؛ إذ تشكّل سلسلةً من المفاسد الاعتقادية التي تخلّ بعقيدة الإنسان، وتظهر كفره وإلحاده، منها القول بوحدة الوجود والموجود حقيقةً، أو القول بالتفويض، إضافةً إلى أنّهم حاولوا تصوير الدنيا على أنّها ساحة قائمة على ملذّات وهمية يوجدها الإنسان ليخرجها عن الغاية والهدف.

4ـ أنّ حدود هذا القانون تشمل الإنسان دون غيره من الموجودات الأخرى، أضف إلى أنّ تأثيره يختصّ بالمجتذب فيما يريده لنفسه لا لغيره من الأشخاص الآخرين.

5ـ أنّ قانون الجذب إنّما يتعلّق بالممكنات وليس بالمحالات، ونقصد بالمحالات هنا المحالات العقلية، وإلّا فإنّ المحالات الشرعية والعرفية تدخل في هذا القانون.

6ـ أنّ جميع ما قد يستدلّ به على شرعنة هذا القانون من القرآن والسنّة غير تامٍّ ومدفوعٌ بما ذكرناه، بل هو خارج وبعيد كلّ البعد عن هذا القانون.

7ـ أنّ أصحاب هذا القانون حاولوا الوصول بالإنسان إلى مراتب الربوبية، فهم يعدّونه سيّد الكون والمتصرّف فيه؛ ولهذا القول تداعيات ومفاسد كثيرة، ولكن يبقى الإنسان ممحّضًا بالعبودية ولا يمكنه الانفكاك عنها، فهو عبد لله وليس إلهًا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

العهد الجديد (الإنجيل)

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

آل كاشف الغطاء، محمدحسين، الفردوس الأعلى، تحقيق: محمدعلي القاضي الطباطبائي، الناشر: مكتبة فيروز آبادي، قم، ط 3، 1402 هـ.

أزمنديان، علي رضا، فكّر في نفسك على أنّك ناجح، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2011 م.

أنتوني، روبرت، ما وراء التفكير الإيجابي، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2005 م.

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

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، بيروت، ط 3، 1407 هـ.

البكري، عبد الباقي، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، الناشر: مطبعة الآداب، بغداد، 1972 م.

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

الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الجواهر السنية، الناشر: مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1384 هـ.

الخولي، سعد، الجذب الفكري، الناشر: دار بنت الزيّات للنشر والتوزيع، الجيزة، ط 1، 2017 م.

الرشيد، هيفاء بنت ناصر، التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية.. دراسة عقدية، الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 1، 1437 هـ.

الرشيد، هيفاء بنت ناصر، حركة العصر الجديد.. مفهومها ونشاطها وتطبيقاتها، الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 2، 1436 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، نشر وتحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم، ط 1، 1417 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، 1403 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1417 هـ.

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

العجيري، عبد الله بن صالح، خرافة السرّ، الناشر: المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 2022 م.

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

الفقي، إبراهيم، قوّة العقل الباطن، الناشر: دار ثمرات للنشر والتوزيع، ط 1، 2011 م.

الفيض الكاشاني، محمدمحسن، الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني "العلّامة" الأصفهاني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة، أصفهان، ط 1، 1406 هـ.

القاضي المغربي، أبو حنيفة النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف، القاهرة، 1963 م.

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

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

بايرن، روندا، السرّ، الترجمة والنشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2008 م.

تول، إيكهارت، قوّة الآن.. الدليل إلى التنوير الروحي، ترجمة: مؤيد يوسف حداد، الناشر: دار علاء الدين للنشر، دمشق، ط 1، 2009 م.

حسنين، محمد، الوجيز في نظرية القانون، الناشر: المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 م.

روبينز، أنتوني، قدرات غير محدودة، ترجمة ونشر: مكتبة جرير، السعودية، ط 1، 2001م.

سبحاني، جعفر، رسائل ومقالات، الناشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 1، 1419 هـ.

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

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

Plato's Philosophical Vision and Its Influence on the Framework of (Moral) Nurturing

Jameel halil Ni'ma Al-Mualla
Professor of Philosophy and Political Thought, University of Kufa, Iraq.
E-mail: drjameel168@gmail.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093307

Abstract

Nurturing (al-tarbiyah) has become an increasingly important concern in the modern world because of its lasting influence on the formation of the generation that will shape the nation's future and its ability to face the challenges ahead. From this starting point, this study traces the historical and intellectual roots of nurturing in Greek speculative thought and explores the influence those roots have continued to exert, taking into account the different readings that have emerged across times and places. At the heart of the study is Plato's conception of nurturing and the ways in which it continued to develop beyond him. Plato occupies a distinctive place in the history of nurturing because he helped bring it out of a transcendent, mythological setting and into a distinctly human sphere, giving it a rational foundation within a particular ethical and political order. The study presents this early ideal model as one that would later become a point of reference for many intellectual traditions, from the medieval period through modernity and into the contemporary world. As the idea travelled across different intellectual landscapes, it gave rise to varied interpretations grounded in religious, rational, and secular traditions. The study's broader aim, therefore, is to trace the idea through its diversity, its wide-ranging influence, and its early place in the history of thought. To explore the problem and address its central question, the researcher draws on several complementary approaches. Comparative analysis is used to illuminate the philosophical concepts involved, while analytic approach is used to examines key philosophical texts by Plato and Aristotle. The study also brings Greek philosophy into dialogue with contemporary thought, focusing on the ideas and elements they share. The study's examination of the foundations of Plato's philosophy of nurturing shows that he placed nurturing among the responsibilities of the city, regarding it as both a social duty and a fundamental means of bringing the virtuous city into being. Other philosophers, by comparison, assigned nurturing primarily to domestic politics and did not set out a clearly defined program of nurturing and education. In the Republic, Plato explores how a city can be constituted politically and socially through the establishment of justice in the individual, society, and the state. His political thought is distinguished by a demonstrative and systematic approach: he sought to move politics beyond dialectical contention, sophistry, and rhetoric. The same tendency runs through much of his philosophical work as a whole.

Keywords: Plato, (moral) nurturing, philosophy, nurturing system, society.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 189-217

Received: 22/07/2026 | Accepted: 18/08/2026 | published: 15/09/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

الفلسفة التربوية في الفكر الأفلاطوني

جميل حليل نعمة المعلة
أستاذ في الفلسفة والفكر السياسي، جامعة الكوفة، العراق.
البريد الإلكتروني: drjameel168@gmail.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093307

الخلاصة

إنّ لموضوع التربية مهتمّين في عالم اليوم؛ نظرًا لما له من أثر بعيد المدى في تكوين الجيل الجديد الذي يمثّل مستقبل الأمّة وقدرتها على مواجهة التحدّيات. وانطلاقًا من هذا المعنى نحاول أن نناقش الجذور التاريخية والمعرفية في الفكر التأمّلي اليوناني وتأثيراته التي اعتمدناها؛ باعتبارها قراءاتٍ متنوّعةً بحسب الزمان والمكان. إنّ المشكلة التي يحاول البحث معالجتها تهتمّ بالفعل التربوي والمعالجات لدى أفلاطون وامتداداته؛ نظرًا لما يمثّله أفلاطون من أهمّية للفعل التربوي ونقله من إطاره المتعالي الغيبي الأسطوري إلى الإطار الإنساني، وعقلنة هذا الفعل في إطار أخلاقي ـ سياسي معيّن؛ إذ يعدّ هدف البحث محاولة عرض تجربة مبكّرة مثالية شكّلت الإطار المرجعي لدى الكثير من المرجعيات الوسيطة والحديثة والمعاصرة. وقد استخدم الباحث المنهج التوصيفي والتحليلي لغرض تحليل النصوص الفلسفية الرئيسية في أعمال أفلاطون وأرسطو، مع تقديم مقارنات بين الفلسفة اليونانية والفكر المعاصر، وتأكيد العناصر المشتركة. وبعد دراسة أسس الفلسفة التربوية لدى أفلاطون توصّلت الدراسة إلى أنّ أفلاطون يضع التربية من مهامّ المدينة بوصفها وظيفةً اجتماعيةً وعاملًا رئيسًا لتحقيق المدينة الفاضلة. وتناول أفلاطون في محاورة الجمهورية كيفية إنشاء مدينة سياسيًّا واجتماعيًّا، وذلك عن طريق تحقيق العدالة للفرد والمجتمع والدولة.

الكلمات المفتاحية: أفلاطون، التربية، الفلسفة، النظام التربوي، المجتمع.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 189 ـ 217
استلام: 2026/07/22 | القبول: 2026/08/18 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

يضع معظم المفكّرين هدفًا يسعون للوصول إليه من خلال بحثهم ودراستهم لمجمل القضايا الفلسفية، وخاصّةً ما يتعلّق بعصرهم، وإن تحقيق ما يسعون إليه لا بدّ أن يتمّ من خلال مراحل تدريجية. وهذا ما نجده عند أفلاطون عندما وضع مخطّطًا مثاليًّا لتربية الجمهور في مدينته الفاضلة؛ إذ يشير إلى أنّ غاية الدولة سعادة مواطنيها ومساعدتهم للوصول إليها عن طريق التربية، كما أكّد أنّ للدولة وظيفةً أوّليةً تربويةً يتمّ من خلالها تحقيق غاية الدولة. [وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193]

إنّ التربية هي الهدف الرئيسي في محاورة الجمهورية حيث خصّص أفلاطون نظامًا مفصّلًا للتربية يشتمل على مراحل متدرّجة تنتهي آخر الأمر إلى أعلى المراحل، وقد نادى بهذا النظام من بعده تلميذه أرسطو الذي أوجد العلاقة بين الفلسفة والتربية من خلال هذا النظام. وأعجب كذلك في هذا النظام العديد من فلاسفة الإسلام، مثل الفارابي الذي جعل التربية من شأن السياسة المنزلية وهي عبارة عن وصايا ينتفع بها جميع طبقات الناس ونراها عند ابن سينا تختصّ بتدبير الرجل لولده، وكذلك بيّن ابن رشد: «إنّ غاية التربية هي بناء مجتمع عادل يتألّف من مواطنين أصحاء البدن والنفس» [شحلان، أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف المصلح، ص 128].

إذ يرون أنّ قيام المدينة ونظامها السياسي والأخلاقي لا يمكن أن يحقّق الهدف والنتائج الإيجابية إلّا بوضع نظام تعليمي وتربوي وتدريبي يتناسب وطبيعة البيئة الموجودة والعصر. وتربية النشء تتمّ من خلال وضع أنظمة وقوانين للمعرفة والتربية، ولا سيّما للفرد والمجتمع، خاصّةً أنّ قيام المدينة عند أفلاطون كان يمثّل نمطًا من التفكير يجمع بين السياسة والأخلاق والتربية في ظلّ نظام مثالي يقوده الفيلسوف إلى غاية تحقيق السعادة، وهو نموذج اقتبسه من الواقع، إلّا أنّه أدخل عليه تعديلاتٍ نظريةً عقليةً جعلته يبدو مثاليًّا، وقد أثّر هذا المثال على كلّ الأنظمة الشمولية العقدية التي تحاول تطبيع الجمهور على غرار خطابها السياسي والأخلاقي من أجل بلوغ السعادة.

ومن هذا المنظور، تكتسب التربية في المشروع الفلسفي الأفلاطوني وظيفةً تتجاوز مجرّد نقل المعرفة أو تنمية القدرات الفردية؛ لتغدو آليةً أساسيةً لإعادة تشكيل الإنسان وبناء المدينة وفق غايات سياسية وأخلاقية محدّدة. فالكمال السياسي والأخلاقي الذي تتوخّاه جمهورية أفلاطون لا يتحقّق بصورة تلقائية، وإنّما يتأسّس على نسق تربوي منظّم ومقصود، يستمدّ مشروعيته من التصوّر الأفلاطوني للإنسان والفضيلة والعدالة والمدينة؛ ولذلك تمثّل

التربيـة في الفكـر الأفلاطـوني الوسـيط الذي تنتقـل مـن خـلاله القيـم والمبـادئ الفلسـفية إلى المجال العمـلي؛ إذ تتـولّى تشـكيل النفـس وتوجيـه ملكاتهـا، وإعـداد الفـرد للقيـام بـالدور الذي يتناسـب مـع طبيعتـه وموقعـه داخـل بنيـة المدينـة. ومـن ثـمّ، فـإنّ الخطـاب التربـوي الأفلاطـوني ينبـغي فهمـه في إطـار حقلـه التـداولي والفلسـفي العـامّ، بوصفـه جـزءًا مـن مـشروع متكامـل لإقامـة نظـام سـياسي وأخـلاقي يسـتند إلى نمـوذج مثـالي تأمّـلي وعقـلي للإنسـان والمجتمـع، وتُصمَّـم العمليـة التربويـة فيـه بمـا يتـلاءم مـع اختـلاف طبقـات المدينـة ووظائفهـا، وبمـا يضمـن انسـجام أجزائهـا وتحقيـق غايتهـا العليـا المتمثّلـة في العدالـة والكمـال السـياسي والأخـلاقي.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

بمـا أنّ التربيـة تسـتهدف إيصـال الفـرد إلى الكمـال والسـعادة، فإنّهـا تمثّـل عمليـةً تدريجيـةً لتطويـر وظائفـه وقدراتـه مـن خـلال الخـبرة والاكتسـاب، سـواء عـبر الأسرة أو المؤسّسـة التعليمية أو المجتمـع. ومـن ثـمّ لا تتحقّـق التربيـة دفعـةً واحـدةً، بـل تتبلـور مـن خـلال التـدرّج والتجديـد المسـتمرّ، بمـا يجعـل لهـا معنيـين أساسـيين همـا:

أوّلًا: المعنى العامّ

وهـو مـا يكتسـبه الفـرد مـن مفاهيـم وقيـم تربويـة وأخلاقيـة وغيرهـا خـلال مسـيرة حياتـه، مـن خـلال الأسرة والمؤسّسـة التعليميـة والمجتمـع، بمـا يسـهم في تشـكيل سـلوكه وتوجيهـه داخـل السـياق المجتمـعي العـامّ. بمعـنى أنّهـا تشـمل «كلّ شيء يؤثّـر في بنـاء الأخـلاق سـواء أصـدر مـن نفـس الإنسـان أم مـن غـيره، بـل حـتّى الأمـور الـتي هي خارجـة عـن الاختيـار كالمنـاخ وطبيعـة الأرض لهـا دخالـة في التربيـة، وفي بنـاء الشـخصية فـإذا نظـر الإنسـان إلى صـورة رائعـة، وأثّـرت في نفسـه، فـلا بـدّ أن يكـون لهـا تأثـير في تنميـة خيـاله وذوقـه» [القـرشي، النظـام التربـوي في الإسـلام، ص 43].

ثانيًا: المعنى الخاصّ

وهـو مـا يتجـلّى في ميـول الفـرد واتّجاهاتـه نحـو غايـات يختارهـا، بمـا يسـتلزم مـن المعلّـم أو المـربّي تهذيـب حـواسّ المـتربّي وتوجيـه إدراكاتـه، وتنميـة وظائفـه الحسّـية والعقليـة والنفسـية، بمـا يسـهم في تهذيـب سـلوكه وتكويـن شـخصيته. ويختلـف المعـنى الاصطـلاحي للتربيـة باختلاف مجالاتهـا ومنطلقاتهـا النفسـية والاجتماعيـة، وبحسـب تصوّرهـا للفـرد والمجتمـع؛ فقـد تُفهـم بوصفهـا تعلّمًـا يهـدف إلى تعديـل السـلوك، أو بوصفهـا عمليـةً لنقـل تـراث المجتمـع وقيمـه مـن

جيل إلى آخر، مع إعادة صياغتها بما يستجيب لمتطلّبات الحاضر والمستقبل. ومن ثمّ، تعدّ التربية عمليةً أساسيةً في بناء شخصية الإنسان وتكوينها، وفي تحقيق تكيّفه الإيجابي مع **مجتمعه**. [انظر: منير المرسى سرحان، في اجتماعيات التربية، ص 20]

وقد بيّن بعض الفلاسفة والمفكّرين معاني لمصطلح "التربية"؛ إذ يرى أفلاطون أنّ: «التربية هي إعطاء الجسم والروح كلّ ما يمكن من الجمال، وكلّ ما يمكن من الكمال» [مكور، المعجم الفلسفي، ص 9]. وكذلك يقول: «هي تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية؛ كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف، فهو علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى» [المصدر السابق، ص 12].

ويرى الفيلسوف الفرنسي جولز سيمون (Jules Simon) أنّ «التربية هي الطريقة التي بها يكون العقل عقلًا حرًّا، ويكون القلب قلبًا حرًّا» [الأبرشي، روح التربية والتعليم، ص 9]. ومعنى هذا التعريف أنّ التربية هي التي تكون أداةً إلى النموّ العقلي وازدهار النفس بالأخلاق الفاضلة وهو مقتصر على التربية الروحية. ولعلّ أوثق تعريف هو ما أدلى به جون ديوي (John Dewey): «إنّها عملية تكيّف بين الفرد والبيئة. يعوَّل على أنّ التربية هي صوغ وتكوين لفعّالية الأفراد ثمّ صبّها في قوالب معيّنة، أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول من الجماعة» [ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 338]. وهذا يعني أنّ التربية تتضمّن تكوين ميول الأفراد الفكرية والعاطفية تجاه المجتمع والبيئة التي يعيشون فيها، فقدّم مشروعًا إصلاحيًّا يقتضي فيه إصلاح الفرد من خلال نظام تربوي فلسفي يواكب التحوّل الكبير الذي يشهده المجتمع في السياسة والاقتصاد ويواكب أيضًا حركات التنوير التي شهدها الغرب.

المبحث الثاني: أثر التربية في تطوّر الفرد والمجتمع

أوّلًا: دور التربية في تكوين الفرد

إنّ للتربية دورًا كبيرًا ومهمًّا في حياة الفرد؛ لما لها من أهمّية كبيرة في تكوينه النفسي والاجتماعي وتنمية قدراته ومواهبه وتهذيب رغباته وشهواته؛ لأنّ تقويمه الصحيح سينتج فردًا مثاليًّا، والمجتمع يتكوّن من الأفراد. فالطفل هو نواة الجيل الصاعد، التي تتفرّع منها أغصانه وفروعه، والطفل هو الرافد الذي يمدّ المجتمع بالرصيد الاحتياطي دائمًا.

حظيت تربية الأطفال باهتمام واسع من علماء التربية والمجتمع؛ لما تؤدّيه من دور محوري في تشكيل الأجيال الجديدة وتحديد ملامح مستقبل المجتمع. فطبيعة التربية التي يتلقّاها الطفل، وما تتضمّنه من معارف وقيم علمية وأخلاقية وثقافية، تنعكس بصورة مباشرة في تكوين شخصيته وفي مستوى إسهامه في بناء المجتمع وتقدّمه. وكلّما استندت التربية إلى أسس علمية وقيم إيجابية، كانت أكثر قدرةً على إعداد جيل واعٍ قادر على مواكبة متطلّبات الحاضر والمساهمة في صناعة المستقبل. وفي المقابل، فإنّ إهمال تنشئة الأجيال وتركها أسيرة الجهل والعشوائية يضعف قدرتها على استيعاب منجزات الماضي والاستفادة من الخبرات الحضارية والعلمية المتراكمة، ويحدّ من قدرتها على تحقيق التنمية والتقدّم. ومن هنا، تولي الدول المتقدّمة عنايةً خاصّةً بمؤسّسات الطفولة والتنشئة، وتسعى إلى الإفادة من أحدث النظريات والمناهج التربوية التي تسهم في فهم الطفل وتنمية قدراته العقلية والنفسية والاجتماعية، بوصف التربية استثمارًا طويل الأمد في بناء الإنسان وتقدّم المجتمع.

فالتربية الصحيحة ترمي في جوهرها إلى إحداث أكبر قدر ممكن من التعديل والتهذيب المتدرّج في دوافع الإنسان الفطرية؛ حتّى يصبح إنسانًا نافعًا لنفسه وعائلته، صالحًا في المجتمع، ومن ثمّ تعمل التربية على الارتقاء بسلوك الفرد من الاستجابة المباشرة لمقتضيات اللذّة والألم إلى الالتزام الواعي بقيم الخير والشرّ، بما يحقّق له قدرًا من التهذيب الأخلاقي والتوافق الاجتماعي. [انظر: آل ياسين، أثر التفكّك العائلي في جنوح الأحداث، ص 32]

ثانيًا: أثر التربية الخاطئة على الفرد

للتربية دور أساسي في عملية التنشئة والتكوين الأخلاقي للطفل؛ إذ إنّ إهمال التربية، أو اقتصار الرعاية على توفير الحاجات المادّية دون الاهتمام بالجانب الأخلاقي والتربوي، قد يؤدّي إلى نشوء الأبناء في بيئة تفتقر إلى التوجيه السليم. وتزداد خطورة ذلك عندما لا يكون الوالدان قدوةً صالحةً؛ إذ يكتسب الطفل كثيرًا من أنماط السلوك والقيم من خلال المحاكاة والاحتكاك المباشر بهما، ثمّ تنعكس هذه الأنماط على سلوكه داخل المجتمع. كما أنّ بعض الآباء، رغم إدراكهم أهمّية التربية، يتخلّون عن مسؤوليتهم التربوية، تاركين أبناءهم لتأثيرات البيئة والصدفة وما قد يتعرّضون له من أفكار وسلوكيات منحرفة. ولا يقتصر أثر الإهمال على ذلك، بل قد تسهم أساليب التربية الخاطئة، كالقسوة المفرطة أو التساهل الزائد أو التذبذب بينهما أو الإهمال، في زيادة احتمالات الانحراف والجنوح لدى الأحداث. وقد أشارت بعض الدراسات إلى وجود علاقة بين ضعف التربية الأسرية وارتفاع معدّلات

جنوح الأحداث، مؤكّدةً أنّ الترابط الأسري والتربية السليمة يمثّلان عاملين مهمّين في حماية الطفل من التأثيرات البيئية السلبية والحدّ من احتمالات الانحراف. [انظر: المصدر السابق، ص 35]

ثالثًا: دور الأسرة في التربية

إذا كان الفرد يمثّل اللبنة الأساسية في بناء المجتمع، فإنّ الأسرة تمثّل الوحدة الاجتماعية الأولى التي يتكوّن في إطارها، ويكتسب منها خصائصه واتّجاهاته الأوّلية. فالأسرة تعدّ أقدم مؤسّسات التنشئة التي عرفها الإنسان، وما تزال تؤدّي دورًا أساسيًّا في تشكيل شخصية الفرد، من خلال إكسابه القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، وتزويده بنماذجه الأولى في السلوك والتفاعل الاجتماعي. ومن ثمّ، فإنّ طبيعة العلاقات الأسرية وأساليب التنشئة المتّبعة داخلها تنعكس بصورة مباشرة في البناء الفكري والنفسي والعاطفي للفرد وفي قدرته على التكيّف مع محيطه الاجتماعي. وتأسيسًا على ذلك، تمثّل الأسرة البيئة التربوية الأولى المسؤولة عن إعداد الطفل للحياة الاجتماعية، وتهيئته ليكون فردًا صالحًا وفاعلًا في مجتمعه. ولا يقتصر تأثيرها على تشكيل السلوك، بل يمتدّ إلى مختلف أبعاد الشخصية؛ إذ تؤثّر أنماط الرعاية والاهتمام والمعاملة الأسرية في التوازن النفسي والانفعالي وفي تكوين الاتّجاهات والقيم؛ ولذلك يمكن النظر إلى الأسرة بوصفها نقطة الانطلاق في عملية بناء الإنسان، بما لها من آثار قد تمتدّ إلى مختلف مراحل حياته. وفي هذا السياق، ينظر أفلاطون إلى الفرد بوصفه عنصرًا أساسيًّا في بناء الأسرة والمجتمع، ويربط إصلاح المجتمع بتكوين الإنسان وفق مبادئ التربية والفضيلة. أمّا في ما يتعلّق بموقفه من المرأة، فلم يقصر أفلاطون أدوار التربية والتدريب والمشاركة السياسية على الرجال، بل ذهب في جمهوريته إلى إمكان مساواة النساء بالرجال في مجالات التربية الرياضية والموسيقية والتدريب العسكري، بل وفي تولّي الوظائف الحاكمة والفلسفية، متجاوزًا بذلك جانبًا من التصوّرات السائدة في عصره. ويبدو أنّ إعجابه بنموذج المرأة الإسبرطية، التي كانت تشارك في بعض الأنشطة الرياضية والتربوية بصورة أوسع من نساء المدن اليونانية الأخرى، قد أسهم في بلورة هذا التصوّر. [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص 5]

ومن المفارقات التي يمكن ملاحظتها في تصوّر أفلاطون للعدالة أنّه ميّز بين معاملة اليونانيين ومعاملة غيرهم؛ إذ ذهب إلى أنّ اليونانيين ينبغي ألّا يسترقّ بعضهم بعضًا، وأن تكون العلاقة بينهم قائمة على المودّة والتعاون، في حين أجاز استرقاق غير اليونانيين بوصفهم أعداءً. وبذلك يبدو مفهوم العدالة عند أفلاطون محكومًا بتمييز بين القريب والعدوّ، بحيث

لا يُعامل الطرفان وفق معيار أخلاقي واحد. ومن هنا يمكن القول إنّ تصوّره للعدالة، على الرغم من شموله جوانب أساسيةً من تنظيم المدينة والعلاقات بين أفرادها، ظلّ يحمل نزعةً تمييزيةً في تعامله مع الشعوب غير اليونانية، الأمر الذي يكشف عن حدود هذا التصوّر الأخلاقي والسياسي في سياقه التاريخي. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 125]

يرى أرسطو أنّ الأسرة تمثّل الوحدة الاجتماعية الأولى والأساس الذي يتدرّج منه بناء المجتمع والدولة، وهي أوّل أشكال الاجتماع الطبيعي بين الأفراد. وتتكوّن الأسرة في تصوّره من الزوج والزوجة والأبناء والعبيد، وهو نموذج كان شائعًا في المجتمع اليوناني القديم. ومن ثمّ لم تكن الأسرة الأرسطية قائمةً على الأحرار وحدهم، بل كانت تضمّ الأحرار والعبيد معًا. وانطلاقًا من هذا التصوّر، يقسّم أرسطو المجتمع إلى فئات متعدّدة، كالزرّاع والتجّار والجنود وأصحاب الصناعات والكهنة والموظّفين، غير أنّ الانتماء إلى المجتمع لا يعني بالضرورة التمتّع بالمواطنة أو بحقّ المشاركة في الحكم. فالمواطنة في تصوّره السياسي ترتبط أساسًا بطبقة الأحرار القادرين على ممارسة الوظائف السياسية والمشاركة في إدارة شؤون المدينة؛ ولذلك استبعد أرسطو النساء والعبيد وأصحاب الحرف والصناعات من مفهوم المواطنة السياسية الكاملة، ولم يمنحهم حقّ المشاركة في الحكم، وهو ما يكشف عن الطبيعة الطبقية لمفهوم المواطنة في فلسفته السياسية. [انظر: أرسطو، السياسة، ص 11]

إنّ دور المرأة عند أرسطو يختلف عنه عند أفلاطون؛ إذ عدّ أرسطو الرجل هو الحاكم، وعدّه أسمى من المرأة، وعليها تقبّل ذلك؛ لما في ذلك من أهمّية في حفظ النوع والدولة؛ إذ إنّ تميّز المرأة يكون من خلال إنجاب الأطفال وتربيتهم. [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، ص 25]

وعند أرسطو يجب على الزوجة أن تطيع الزوج مثلها في ذلك مثل الأولاد، وإنّ المرأة للرجل كالعبد، فهو يحكم وهي تطيع، إلّا أنّ هناك فرقًا بين سلطة الزوج على زوجته، وسلطة الحرّ على عبده؛ إذ إنّها ترتفع مرتبةً فوق مرتبة العبد، إلّا أنّ المرأة لا تتمتّع بحقوق كاملة في السياسة خاصّةً؛ إذ لا يحقّ لها المشاركة في المجالس النيابية حتّى حازت في وقت قريب على بعض الحقوق القانونية. [انظر: أحمد أمين وزكي نجيب، قصّة الفلسفة اليونانية، ص 200]

ويرى أرسطو ـ خلافًا لأستاذه أفلاطون ـ أنّ نظام الرقّ لا يرتبط ارتباطًا مباشرًا ببنية النظام السياسي، بقدر ما يرتبط بالضرورات الاقتصادية والاجتماعية التي تفرضها طبيعة

المجتمع. فالزراعة والأعمال الإنتاجية في تصوّره تحتاج إلى قوّة عاملة تتولّى الأعمال التي لا يتفرّغ لها الأحرار؛ ولذلك جعل العبيد في خدمة الأحرار، وعدّ الرق جزءًا من التنظيم الطبيعي والاقتصادي للمجتمع. ويبرّر أرسطو ذلك بالاستناد إلى تفاوت طبيعي بين البشر؛ إذ يرى أنّ الطبيعة قد هيّأت بعض الأفراد بقدرات جسدية تؤهّلهم لأعمال الخدمة والعمل اليدوي، في حين هيّأت آخرين بقدرات عقلية وجسدية تجعلهم أصلح للحياة المدنية وممارسة الوظائف السياسية. ومن ثمّ، أقام تمييزًا بين الأحرار والعبيد على أساس ما اعتبره اختلافًا في الاستعدادات الطبيعية والوظائف الاجتماعية. [انظر: أرسطو، السياسة، ص 15]

وحتّى في العلوم، فهنالك علم للسادة وعلم للعبيد والاختلاف درجات أيضًا، فيمتاز عبدٌ عن عبدٍ وسيّدٌ عن سيّدٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 21]

المبحث الثالث: الغاية من فلسفة التربية عند أفلاطون

إنّ غاية فلسفة التربية تجسيد الخير والعدل في مجتمع فاضل، ولغرض تحقيق هذه الغاية التربوية يخصّص أفلاطون في جمهوريته نظامًا تربويًّا تعليميًّا، عدّه العمود الفقري لتحقيق أهداف المدينة، والذي يسعى إلى تربية النشء تربيةً تجعلهم في مستويات عالية لأداء وظائفهم في المجتمع، واكتسابهم للفضائل والكمالات الإنسانية النظرية منها والعملية والفكرية والأخلاقية منذ صغرهم حتّى سنٍّ معيّنٍ، أي عبر مدد ومراحل عمرية معيّنة من خلال وضع أفلاطون برنامجًا تدريجيًّا للتعليم والتربية، مؤكّدًا أهمّية التربية وتنمية القدرات والمهارات المختلفة والاستماع إلى الحكايات والموسيقى وممارسة التربية البدنية.

ويعدّ أفلاطون من أقدم الفلاسفة الذين عنوا بالتربية وكتبوا عنها، فقد كتب في جمهوريته في النظام التربوي الذي يختاره للمدينة الفاضلة، وبيّن أنّ الغرض من التربية هو أن يصبح الفرد عضوًا صالحًا في المجتمع، وعدّ التربية للفرد ليست غايةً لذاتها، وإنّما هي غاية بالنسبة للغاية الكبرى، وهي نجاح المجتمع وسعادته، وهو يرى أنّ صلاح الفرد لا يكون إلّا بمعرفته الخير وتقديره إيّاه، وعلى هذا لا يكون الفرد عضوًا إلّا إذا كان عارفًا بالخير؛ لأنّ معرفة الخير فضيلة. [انظر: عبد العزيز عبد المجيد، التربية وطرق التدريس، ص 34]

ويرى أفلاطون أنّ التربية تخلق الكمال الانساني والاجتماعي، وهي الوسيلة العملية لتحقيق مجتمع مثالي وتكوينه والمحافظة عليه. [انظر: الخوري، أعلام التربية.. حياتهم - آثارهم، ص 26]

إنّ المفهوم الذي اقترحه أفلاطون للتربية فرض نفسه على تاريخ التربية بعامّة، والتربية المثالية بخاصّة، فهي ـ أي التربية ـ عملية تدريب أخلاقي، وهي ذلك المجهود الاختياري الذي يبذله الجيل القديم لنقل العادات الطيّبة للحياة، ونقل حكمة الكبار التي وصلوا إليها بتجاربهم إلى الجيل الصغير، وإنّها نوع من التدريب الذي يتّفق تمامًا على الحياة العاقلة حيثما تظهر، وهو يرى أنّ التربية هي علم الخير والشرّ. [انظر: فرحان، دراسات في فلسفة التربية، ص 50]

والدولة التي أقامها أفلاطون في كتابه "الجمهورية" وفصّل معالمها هناك، بناها على أساس تربوي؛ إذ جعل حكّامها الفلاسفة؛ لأنهم الأصفياء القادرون بما لهم من كفايات عقلية ممتازة على متابعة الدراسات العليا؛ ولذا فتح أمامهم باب التعليم حتّى نهايته، ووضع لهم منهاجًا دراسيًّا يقوم على علوم الفلسفة والمنطق وغيرهما، ولا يستطيع السير فيها إلّا أصحاب المواهب العقلية السامية وذوو الحكمة والرشد، ودون هؤلاء طبقة المحاربين ذوي الصلابة الجسمية والجهد في الدفاع عن الوطن، وأفلاطون حين أراد المثالية في التربية قسّم الناس إلى فئات وخصّص لكلّ فئة ما يناسبها من تعليم حسب الوظيفة التي يؤدّيها للوطن. [انظر: حسين سلمان قوره، في التربية، ص 36]

ولم يفرّق أفلاطون في برنامجه لاختيار الأفاضل والمميّزين من الرجال والنساء؛ إذ إنّه يساوي بينهم ليس في التعليم وحده، ولكن حتّى في تولّي الوظائف بما فيها وظيفة الحكيم، وذلك في محاولة الاستفادة من جميع الطاقات العقلية في المجتمع، إضافةً إلى ذلك فقد جمع في برنامجه التعليمي بين النظر والتطبيق ودعم الدراسات المنهجية بالخبرة العلمية في مجالات أنشطة الدولة كافّةً. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، ص 153]

وتوسّع أفلاطون في كلامه عن نظام التربية ومناهج التعليم، حتّى ذهب كثيرون إلى أنّ "الجمهورية" ليست كتابًا في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم، وكما يرى أفلاطون أنّ تربية الأحداث ذكورًا وإناثًا هي التي تكشف عن ذكائهم، وتساعد على استخلاص الصالح منهم، فيجب أن نتولّاهم منذ نعومة أظفارهم بالتربية والرعاية في جوٍّ نقيٍّ طاهرٍ، وتدريبهم على الرياضة البدنية، وأن نهذّب نفوسهم بالآداب والفنون، ولا سيّما الموسيقى ويستعان على هذه التربية بتعليمهم أصول الدين والإيمان بالله تعالى وخلود النفس، وتروى لهم القصص التي تحثّ على عمل الخير والفضيلة والأخلاق والعادات. [انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتّى مرحلة النهاية، ص 251]

ونجـد في كتابـه "الجمهوريـة" الطريقـة الـتي يتـمّ بهـا اختيـار الفلاسـفة مـن سـائر أصنـاف المواطنـين على أسـاس الكفايـة والتجربـة التربويـة، فـلا عـلاج للمجتمـع إلّا بحكومـة الفلاسـفة، ولا سـبيل إلى حكومـة الفلاسـفة إلّا بنظـام مـن التـــربية يبـدأ مـن الصفـر ويرشـد النـاس إلى مـا يجـب عليهـم عملـه، أي إلى فـنّ الحيـاة وفـنّ السـلوك وفـنّ الحكـم. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 144]

وقـد أكّـد أفلاطـون أهمّيـة التربيـة، وتأثيرهـا في توجيـه سـلوك الأفـراد وتنميـة قدراتهـم لخلـق مجتمـع فاضـل؛ إذ تركّـزت مسـألة التربيـة عنـد أفلاطـون على طبقتـين أساسـيتين في المدينـة وهي: طبقـة الحـكّام (الفلاسـفة) والحـرّاس؛ إذ إنّ تعليمهمـا واحـد؛ وذلـك لاشـتراكهما في الصفـات واختلافهمـا في الميـول والاتّجاهـات، وخاصّـةً أنّ أهدافهـم في الأخـير تحقّـق غايـةً واحـدةً.

المبحث الرابع: دروس التربية الأوّلية في المدينة

تبـدأ التربيـة في المدينـة الفاضلـة عنـد أفلاطـون بصـورة مشـتركة بـين الأطفـال، مـن خـلال توظيـف القصـص والحكايـات ذات المضامـين الأخلاقيـة في غـرس الفضيلـة وتكويـن الشـخصية منـذ الصغـر، إلى جانـب التربيـة الرياضيـة والموسـيقية. وتهـدف الرياضـة في هـذا السـياق إلى تنميـة الجسـد وإكسـابه القـوّة والاعتـدال، بمـا يسـهم في تحقيـق التـوازن بـين التربيـة البدنيـة والتكويـن الأخـلاقي والعقـلي للمـتربّي. [انظـر: أفلاطـون، الجمهوريـة، ص47] أمّـا الموسـيقى فبهـا يتـمّ تهذيـب النفـس وتمكينهـا مـن اكتسـاب الفضائـل الإنسـانية وخصوصًـا الخلقيـة. [انظـر: أرسـطو، السياسـات، ص 430]

ويعـني أفلاطـون بالموسـيقى الأقاويـل المصحوبـة بالألحـان لتربيـة السـكّان وتعليمهـم. والأقاويـل المحكيّـة عنـد أفلاطـون يجـب أن تكـون مرتبطـةً باللحـن؛ لأنّ ارتباطهـا باللحـن يجعلهـا أشـدّ تأثـيرًا في إثـارة النفـس، ولا سـيّما أنّ الموسـيقى وجـدت لخدمـة صناعـة الشـعر والتعبـير عـن مقاصـده.

ويـرى أفلاطـون أنّ الأقاويـل المحكيّـة نـوعان، فبعضهـا يختـصّ بالأمـور النظريـة (البرهانيـة الجدليـة) ومنهـا مـا هـو مرتبـط بالأمـور العمليـة (الخطابيـة الشـعرية). [انظـر: أفلاطـون، الجمهوريـة، ص 48؛ أرسـطو، فـنّ الشـعر، ص 9 ومـا بعدهـا؛ الفـارابي، رسـالة في قوانـين صناعـة الشـعراء، ص 151 ومـا بعدهـا]

أمّـا الأولى فـهي خاصّـة بأولئـك الذيـن ينتقلـون إلى طـور أعلى في التعليـم، ويتـمّ السـماح لهـم بالاسـتماع إلى الأقاويـل البرهانيـة بحسـب مـا تسـمح بـه موهبتهـم وقدراتهـم وطبيعتهـم، وهـم الفلاسـفة والحـكّام والحـرّاس. أمّـا الذيـن لا يسـتطيعون التقـدّم إلى مرحلـة أعلى، فـلا يحـقّ لهـم تعلّـم الأقـوال البرهانيـة، وعندهـا يجـب تعليمهـم الأقاويـل الجدليـة (الخطابيـة والشـعرية)،

وهـذه تبـدو أكـثر ملائمـةً للأحـداث. ولكـن عندمـا يكـبرون يتـمّ فحـص القـدرات والمهـارات والفروقـات بـين الأطفـال ومواهبهـم وقدراتهـم العقليـة والجسـمانية، بعدهـا يتـمّ فصـل الأطفـال ذوي المواهـب الجيّـدة، ووضـع البرنامـج المناسـب لهـم الذي يجـب اتّباعـه، وتنشـئتهم بالفضائـل وغرسـها في نفوسـهم.

لقـد بـيّن أفلاطـون أنّ الغايـة مـن التربيـة والتعليـم تبـدأ منـذ المراحـل الأولى لنشـأة الطفـل؛ إذ لا يـدرك الطفـل في بداياتـه سـوى مشـاعر الـسرور والألـم، مـن غـير أن يكـون قـادرًا على فهـم أسـبابها أو الغايـة منهـا. ومـن ثـمّ، ينبـغي أن تكـون عمليـة تربيتـه وتعليمـه متدرّجـةً، بحيـث يُعـوَّد شـيئًا فشـيئًا على ألّا يقيـس مـا يشـعر بـه بمقتـضى الإحسـاس المـادّي وحـده، بـل أن يتجـاوز ذلـك إلى الفعـل والتفكـير العقـلي. ومـع تقدّمـه في النضـج، يمكـن توضيـح الغايـة الكامنـة وراء هـذه العمليـة، فـإذا اعتـاد الإدراك العقـلي والتأمّـل في مختلـف المسـائل والظـروف المحيطـة بـه، أصبـح أكـثر قـدرةً على تحقيـق التناسـق والانسـجام في سـلوكه، وعلى اكتسـاب الفضيلـة والتحـلّي بهـا. [انظـر: حسـين صالـح حـمادة، دراسـات في الفلسـفة اليونانيـة، ج 1، ص 284]

ويتعلّـم الطفـل في هـذه المرحلـة ضروب الرياضـة البدنيـة والموسـيقى، فالغـرض مـن الرياضـة إصـلاح شـأن الجسـم، أمّـا الموسـيقى فـهي مـن أجـل انسـجام الـروح، فـفي السـنوات الأولى يتعلّـم الطفـل مبـادئ القـراءة والكتابـة والحسـاب والهندسـة ... إلـخ.

لكـن يجـب ألّا تقـدَّم تلـك المـوادّ للطفـل على شـكل مـوادّ منظّمـة في برنامـج منظّـم، بـل يجـب ألّا نجـبر الطفـل على دراسـة أنـواع خاصّـة مـن المعرفـة؛ لأنّ عقليـة الطفـل يجـب أن لا تجـبر على التعلّـم، بـل تقـدّم المعلومـة على شـكل قصـص مفيـدة تكـون واضحـةً تسـاعد على تنميـة قـدرات الطفـل، وإن كانـت الرياضـة البدنيـة الإجباريـة مفيـدةً للجسـم، فـإنّ الرياضـة العقليـة الإجباريـة لا قيمـة لهـا في نظـره مطلقًـا، فهـذا الإعـداد في المرحلـة البدائيـة لا بـدّ مـن أن يعرّفنـا بأولئـك المتميّزيـن لغـرض اسـتمرارهم في عمليـة التربيـة، وهـؤلاء غـير القادريـن على التعلّـم يجـب أن يفصلـوا في الحـال ويعـادوا إلى مرتبـة العمّـال. [انظـر: محمـد أحمـد كريـم، تطـوّر الفكـر التربـوي، ص 67]

أمّـا بالنسـبة للموسـيقى فـيرى أفلاطـون أنّهـا تسـتخدم للمسـاعدة على تهذيـب النفـس وتأمـين صفائهـا، وخـلق الانسـجام فيهـا عن طريـق الإيقـاع والانسـجام والتناسـب الذي يـزرع في النفس محبّـة العـدل؛ فمـن المحـال أن ينشـأ شـخص على التـوازن والاعتـدال ويكـون ظالمًـا، وإنّ التناغـم والانسـجام الموسـيقيين يجـدان طريقهمـا إلى خفايـا الـروح، ويحمـلان الجمـال والجـلال والحسـن والكياسـة في حركتيهمـا، ويجعـلان الـروح رشـيقةً ولطيفـةً، وإنّ الموسـيقى تحـلّي الخلـق وتشـترك

في تقرير القضايا الاجتماعية والسياسية. لكن من جانب آخر رفض أفلاطون الإفراط في الموسيقى والاقتصار عليها؛ لأنّ ذلك يضعف الإنسان ويلغي الانتفاع بها؛ لذلك ألغى أفلاطون الموسيقى بعد السادسة عشرة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 386]

أمّا الرياضة البدنية والألعاب، فيرى أفلاطون أنّ الغاية منهما تتمثّل في تقوية الجسم وصقله وإصلاحه وتنميته، فضلًا عن إعداده لتحمّل متطلّبات الحياة العسكرية؛ ولذلك ينبغي، ولا سيما خلال السنوات العشر الأولى من حياة الطفل، إيلاء جسده عنايةً خاصّةً. ومن ثمّ كان من الضروري أن تُخصَّص في كلّ مدرسة ساحة وملعب لممارسة الأنشطة الرياضية، وأن يراعي المنهج التعليمي مكانة الرياضة وأهمّيتها في تكوين الطفل؛ إذ إنّ العناية بالجسد وممارسة الرياضة تسهمان في حفظ صحّته ووقايته من الأمراض. غير أنّ أفلاطون لا يدعو إلى الإفراط في ممارسة الألعاب والرياضة؛ لأنّ المبالغة فيها قد تفضي إلى نتائج عكسية، فتغدو مصدرًا للخشونة والقسوة، وقد يكون لذلك أثر سلبي في نموّ الروح والعقل. ومن هنا يؤكّد ضرورة التكامل بين التربية البدنية والتربية الروحية، بحيث لا يُعتنى بالجسد على حساب النفس، ولا بالنفس على حساب الجسد. وفي هذا السياق، وجّه أفلاطون نقدًا إلى النموذج التربوي الإسبرطي الذي بالغ في الاهتمام بالتربية البدنية والعسكرية على حساب التربية الروحية والعقلية؛ ولذلك تقوم التربية الأفلاطونية على مبدإ التوازن بين الموسيقى والرياضة؛ فالموسيقى تهدف إلى تهذيب النفس وإصلاحها، في حين تتولّى الرياضة تقوية الجسد وتهيئته، وباجتماعهما يتحقّق التكوين المتكامل للإنسان. [انظر: محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، ص 379]

ثمّ تبدأ المرحلة الثانية ـ أي من عمر العشرين ـ ومدّتها عشر سنوات، وتكون لمن نجح وأثبت جدارةً في المرحلة الأولى، وقد ركّز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات التي تعدّ في حقيقة الأمر رياضةً فكريةً وتدريبًا حقيقيًّا للذهن والفلك؛ لمحاولة الاطّلاع على القوانين التي تحكم هذا الكون؛ لينتقل الدارس بعد ذلك إلى دراسات فلسفية، وهي مباحث لإدراك قيم الحقّ والخير والجمال ومعرفتها. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية، ص 152]

قسّم أفلاطون في هذه المرحلة الناجحين في الامتحان إلى فئتين؛ فأمّا من لم ينجح منهم، فيعود إلى المجتمع ليمارس الأعمال الإنتاجية في الزراعة والصناعة والتجارة، ويشكّل بذلك الطبقة الثالثة في المدينة، أي طبقة العمّال. ويُسمح لأفرادها بامتلاك وسائل الإنتاج وممارسة التجارة، ولكن في حدود الاعتدال؛ إذ تمنع الدولة تراكم الثروة

الفاحشة وما قد ينشأ عنه من انقسام المجتمع إلى أغنياء وفقراء. وقد أولى أفلاطون هذه الطبقة عنايةً محدودةً؛ إذ تقتصر وظيفتها الأساسية على توفير حاجات الدولة والجيش. وأمّا الناجحون في الامتحان الأوّل، فيُختارون لمواصلة تعليمهم عشر سنوات أخرى، يتعمّقون خلالها في الرياضيات والهندسة والحساب والعلوم الطبيعية، بما ينمّي قدراتهم العقلية ويعوّدهم على البحث النظري والبرهان والتفكير الفلسفي. وهؤلاء هم الذين يؤهّلهم أفلاطون للانضمام إلى طبقة الحرّاس؛ لما يتمتّعون به من استعداد عقلي وفلسفي يؤهّلهم لتحمّل مسؤوليات الحكم والحراسة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 391]

أمّا المرحلة الثالثة، ومدّتها خمس سنوات، فلا يلتحق بها إلّا من اجتاز المراحل السابقة واكتسب خبرةً في شؤون الحياة والسلم والحرب، وأثبت تميّزه في دراساته السابقة. وفي هذه المرحلة يتفرّغ الطالب لدراسة الفلسفة والجدل الديالكتيكي والتأمّل الميتافيزيقي، بما يسهم في تنمية التفكير الفلسفي لديه وتهيئته لبلوغ مرحلة التأمّل الفلسفي العميق. [انظر: فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية، ص 152]

وتتضمّن هذه المرحلة التعمّق في دراسة الفلسفة والتمرّس بالمناهج العلمية، ثمّ يُهيَّأ هؤلاء، بعد بلوغهم سنّ الخامسة والثلاثين، لتولّي الوظائف والمهامّ العسكرية. [الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والتربية، ص 58]

بعد ذلك تُجري الدولة امتحانًا أكثر صعوبةً من الامتحان الأوّل، فمن لم ينجح فيه ينضمّ إلى طبقة الجند والحرّاس المكلّفين بحماية المدينة، ويتولّى بعضهم المناصب العسكرية والتنفيذية. أمّا الناجحون، وهم القلّة التي تجمع بين شرف النفس، وحبّ الحقّ، وضبط الشهوات، وقوّة الذاكرة، فيُختارون لمواصلة دراسة الفلسفة مدّة خمس سنوات. ويرى أفلاطون أنّ دراسة الفلسفة لا تليق بسنّ مبكّرة؛ لما تتطلبه من نضج عقلي ورزانة وفضيلة؛ ولذلك تُسند إلى من بلغوا سنًّا تؤهّلهم للتأمّل الفلسفي وفهم مباحثه الدقيقة والصعبة. [انظر: حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 396]

ثمّ تأتي المرحلة الرابعة، وتمتدّ من سنّ الخامسة والثلاثين إلى سنّ الخمسين. وفيها يعود الفلاسفة إلى الحياة الاجتماعية ليتولّوا مسؤولية حراسة المجتمع وتوجيه شؤونه وإدارة ثرواته. وبعد أن أمضوا خمسة عشر عامًا في الدراسة والتكوين الفلسفي على نفقة الدولة، يصبحون مؤهّلين لتسخير ما اكتسبوه من علم وخبرة في خدمة المجتمع، والعمل على إصلاح أوضاعه والارتقاء بها. [انظر: محمد أحمد كريم، تطوّر الفكر التربوي، ص 69 و70]

تمتـدّ هـذه المرحلـة خمـس عـشرة سـنةً، يتـولّى خلالهـا الفلاسـفة وظائـف عسـكريةً وإداريـةً تمكّنهـم مـن اكتسـاب الخـبرة العمليـة في الحكـم والدفـاع؛ إذ لا يكـفي التأمّـل النظـري لإعـداد مـن سـيتولّون قيـادة المجتمـع، بـل لا بـدّ مـن اختبارهـم في واقـع الحيـاة ومخالطتهـم لأفـراد المجتمـع بعيـدًا عـن الاسـتعلاء. ومـن خـلال هـذه التجربـة يتعلّمـون ترجمـة مبادئهـم الفلسـفية إلى ممارسـة عمليـة، واكتسـاب الصـبر والتحمّـل والخـبرة اللازمـة لممارسـة الحكـم. وعنـد بلوغهـم سـنّ الخمسـين، يُتـاح لهـم التفـرّغ للتأمّـل والدراسـة بعيـدًا عـن شـؤون الحكـم، فيعتزلـون في "جزيـرة الأبـرار" وفـق التصـوّر الأفلاطـوني، ليتوجّهـوا إلى التأمّـل في مثال الخـير، الذي يمثّـل الغايـة العليـا للفلسـفة وأسـمى غايـات المجتمـع الفاضـل [انظـر: أفلاطـون، الجمهوريـة، ص 195]؛ أي أنّهـم ينسـحبون مـن الحيـاة العامّـة في أواخـر أعمارهـم ليتفرّغـوا للتأمّـل وتهذيـب النفـس واكتسـاب مزيـد مـن الفضائـل. ومـن مظاهـر تقديـر أهـل المدينـة لهـم أن تُخصَّـص أيّـام لتكريـم الرجـال الفاضلـين واسـتذكار فضائلهـم ومحاسـنهم، وتقديـم الهدايـا إليهـم، بوصـف ذلـك أقـلّ مـا يسـتحقّونه مـن التكريـم. وعنـد بلوغهـم سـنّ الخمسـين يكونـون قـد اكتمل نضجهـم بفضل السـنّ والخـبرة والتجربـة، وامتـلأت نفوسـهم بالعلـم والحكمـة، فأصبحـوا أهـلًا لتـولّي زمـام الحكـم. وهـؤلاء هـم الفلاسـفة الحـكّام الذيـن يمثّلـون الغايـة المنشـودة والنمـوذج الأعلى لرئاسـة المدينـة الفاضلـة، ويتناوبـون على ممارسـة الحكـم بصـورة فرديـة أو مـن خـلال مجالـس الحكـم. [انظـر: محمـد عبـد الرحمـن مرحبـا، تاريـخ الفلسـفة اليونانيـة، ص 251]

وكذلـك فـإنّ الفلاسـفة في التصـوّر الأفلاطـوني صفـوة النـاس الذيـن أثبتـوا جدارتهـم وفضيلتهم عـبر مختلـف المراحـل والاختبـارات، ولا سـيّما في مجـال النشـاط النظـري. أمّـا في الجانـب العمـلي، فتتجـلّى العدالـة في إسـناد كلّ وظيفـة إلى مـن هـو أصلـح لهـا، بحيـث يكـون الشـخص المناسـب في المـكان المناسـب، وبذلـك يتحقّـق التـوازن والانسـجام في المجتمـع. [انظـر: حسـين صالـح حمـادة، دراسـات في الفلسـفة اليونانيـة، ص 399]

وفضـلًا عـن ذلـك كانـت التربيـة عنـد أفلاطـون فـرعًا مـن فـروع علـم الاجتمـاع، والعدالـة الـتي يـرى أنّهـا لا تتحقّـق عـن طريـق القوانـين واللوائـح فقـط، بـل عـن طريـق تربيـة أفـراد المجتمـع وتنظيـم هـذه التربيـة، بحيـث تعمـل على إعـداد الطبقـات الـتي كان يـرى أنّهـا لازمـة للمجتمـع. [انظـر: نـارلي صالـح أحمـد، مدخـل في التربيـة، ص 7]

المبحث الخامس: طرق تعليم الفضائل في نفوس سكّان المدينة

يُطرح هنا سؤالٌ مهمٌّ حول كيفية غرس الفضائل في نفوس سكّان المدينة، وتعليمهم إيّاها وترسيخها في سلوكهم، بما يضمن المحافظة عليها على أكمل وجه؛ إذ تمثّل تنمية الفضيلة وترسيخها في نفوس أفراد المجتمع الغاية الأساسية للتربية في المدينة الفاضلة. ولتحقيق هذه الغاية، يقترح أفلاطون طريقتين أساسيتين لتعليم الفضائل وغرسها في نفوس السكّان، تتمثّل أولاهما في الإقناع، والثانية عن طريق الخطابة الشعرية. [انظر: أرسطو، فنّ الشعر، ص 202 وما بعدها]

يرى أفلاطون أنّ العلوم النظرية والتأمّلية القائمة على البرهان والاستدلال العقلي، إنّما تلائم الخاصّة من الفلاسفة، لما يتمتّعون به من قدرة على الإدراك وموهبة تؤهّلهم لهذا النوع من المعرفة. أمّا عامّة الناس، فلا يمكن إيصال الحكمة إليهم بالطريق البرهاني نفسه، وإنّما تلائمهم الطرق الخطابية والشعرية التي تعتمد على الإقناع والتأثير في النفس. ومن ثمّ يميّز أفلاطون بين طريقين لتعليم الفضائل: الطريق البرهاني، وهو عسير لا يتاح إلّا للفلاسفة، والطريق الجدلي الانفعالي، وهو أيسر وأقرب إلى عامّة الناس؛ إذ يخاطب مشاعرهم ويدفعهم إلى تبنّي السلوك الفاضل. وبذلك يتحقّق لكلّ إنسان من الكمال الخلقي بقدر ما تسمح به طبيعته واستعداده وقدرته، فتُغرس الفضائل في نفوس سكّان المدينة وتترسّخ في سلوكهم من خلال الخطاب الإقناعي المؤثّر في العقل والانفعال معًا. [انظر: الفارابي، تحصيل السعادة، ص 78 وما بعدها]

وقد انتقلت هذه التصوّرات الأخلاقية والسياسية إلى الفلسفة الإسلامية، فاستوعبها الفارابي وشرحها في ضوء تصوّره للمعرفة وطرائق إيصالها إلى أفراد المدينة. فهو يميّز بين إدراك الموجودات والحقائق على ما هي عليه في الواقع، وبين تخيّلها من خلال صورها وأمثلتها التي تحاكيها؛ إذ يقول: «إنّ مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إمّا أن يتصوّرها الإنسان ويعقلها، وإمّا أن يتخيّلها» [الفارابي، السياسة المدنية، ص 85]. ويكشف هذا التمييز عن توافق واضح مع التصوّر الأفلاطوني السابق؛ فالمعرفة الحقيقية تتطلّب إدراك الأشياء على نحوها الواقعي، وهو سبيل لا يتيسّر إلّا لمن امتلك القدرة على النظر العقلي والبرهان، في حين تُنقل هذه المعاني إلى عامّة الناس من خلال صور وتمثيلات قريبة من مداركهم؛ ولذلك ينبغي في المدينة الفاضلة تجنّب التمثيلات الوهمية أو البعيدة عن الحقيقة،

والاقتصار على التمثيلات التي تقرّب المعاني الحقيقية إلى نفوس الجمهور، بما يسهم في ترسيخ المبادئ الأخلاقية والسياسية وتوجيه سلوكهم نحو الفضيلة. [انظر: أرسطو، الأخلاق، ص 68 وما بعدها]

ويؤكّد أفلاطون ضرورة تجنّب تقديم الحكايات الوهمية للأطفال، ولا سيّما في المراحل الأولى من حياتهم؛ لأنّ نفوسهم في هذا العمر تكون شديدة التأثّر وسريعة الانقياد لما تسمعه من قصص وتمثيلات، ممّا قد يؤدّي إلى ترسيخ تصوّرات غير صحيحة في أذهانهم. ومن ثمّ يرى أنّ من مقتضيات التربية السليمة إبعاد الصغار عن سماع الحكايات الوهمية التي قد تلحق الضرر بتكوينهم النفسي والعقلي، والحرص بدلًا من ذلك على تقديم ما يلائم أعمارهم ويسهم في تهذيب نفوسهم وغرس الفضائل فيها. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 48؛ مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 58 وما بعدها]

ومن ثمّ ينبغي إيلاء هذه المرحلة قدرًا كبيرًا من الحذر والعناية؛ لأنّ البدايات الأولى للتعليم تحظى بأهمّية بالغة، إذ يُرسَّخ فيها الأساس الأوّل لتكوين الطفل وتشكيل شخصيته. فالطفل في هذه السنّ يكون سريع التأثّر بما يُلقى إليه من أفكار وحكايات، وقابلًا للانطباع بها وترسيخها في نفسه؛ ولذلك يؤكّد أفلاطون ضرورة إبعاده عن الحكايات المزيّفة والوهمية؛ لما قد تخلّفه من آثار سلبية في نفسه، ولا سيّما إثارة الخوف وترسيخه في وجدانه. ويصنّف أفلاطون الحكايات، سواء تعلّقت بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، إلى ثلاثة أنواع: الحكاية البسيطة، والحكاية القائمة على السرد دون محاكاة، والحكاية التي تقوم على محاكاة الأحداث وتمثيلها. كما يميّز في المحاكاة بين ما يُعبَّر عنه بالقول والسرد، وما يتجسّد في التمثيل من خلال الهيئة والإيماءات، وهو أقوى تأثيرًا في المتلقّي. ويرى أفلاطون أنّ الحكايات المقدّمة للحرّاس ينبغي أن تُختار بعناية، وأن تتناسب مع ما ينبغي أن يتحلّوا به من القوّة والفضيلة والشجاعة، ولا سيّما عدم الخوف من الموت؛ لأنّ تصديق الحكايات الفاسدة والخرافية قد يغرس الخوف في نفوسهم، فيدفعهم إلى تفضيل العبودية والاستسلام على الموت في سبيل الدفاع عن المدينة. ومن ثمّ، ينبغي تحصينهم من هذه الحكايات، وتعزيز قدرتهم على مقاومتها بالمعرفة والتربية العقلية [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 57] ؛ ولهذا يؤكّد أفلاطون ضرورة أن يتحلّى الحراس بالصبر والثبات عند فقدان من يحبّون، وألّا يستسلموا للحزن والانهيار؛ لأنّ الإفراط في إظهار الحزن الذي شبّهه بعويل النساء يدلّ على ضعف النفس، وهي صفة لا تليق بالحرّاس والحكّام الذين ينبغي أن يتّصفوا بالقوّة وضبط الانفعالات. [المصدر السابق، ص 58]

ومن ثمّ، يرى أفلاطون ضرورة منع الحرّاس من ممارسة المحاكاة لثلاثة أسباب رئيسة: أوّلها أنّ وظيفتهم الأساسية هي الدفاع عن المدينة، وما تقتضيه هذه الوظيفة من التحلّي بفضيلة الشجاعة، وثانيها أنّ ممارسة المحاكاة لا تنسجم مع طبيعة مهنتهم ووظيفتهم؛ وثالثها أنّ الجمع بين صناعتين أو مهنتين يضعف إتقان كلٍّ منهما. ويؤكّد أفلاطون أنّ الطبيعة الإنسانية لا تتيح للمرء أن يحسن أداء أعمال متعدّدة في الوقت نفسه؛ ولذلك ينبغي أن يتفرّغ كلّ فرد للصناعة التي تلائمه، كما يجب أن يتفرّغ الحكّام لمهمّتهم الأساسية في الحكم. ومن هذا المنطلق، فإنّ الاقتصار على مهنة واحدة هو الأقدر على تحقيق الإتقان والكمال فيها، وينطبق ذلك كذلك على المحاكاة؛ إذ لا يمكن أن تؤدّي غايتها على الوجه الأمثل إلّا إذا اقتصر المشتغل بها على نوع محدّد منها وأحسن أداءه. [انظر: زكريّا، دراسة لجمهورية أفلاطون، ص 125]

المبحث السادس: جدلية العلاقة بين الموسيقى والرياضة في التربية

للموسيقى أثر عميق في النفس، وهو ما يتجلّى منذ الطفولة في ترانيم الأمّ التي تهدّئ طفلها وتبعث في نفسه الطمأنينة، كما يظهر أثر اللحن والإيقاع في سلوك الإنسان والحيوان؛ فحتّى قوافل الإبل تبدو أكثر هدوءًا وانتظامًا عند سماعها حداء الحادي. وهذه الأمثلة تكشف عن قوّة الموسيقى في التأثير في النفس، حتّى غدا يُقال إنّها غذاء الروح! وفي هذا السياق، نظر أفلاطون إلى الموسيقى بوصفها أحد أشكال المحاكاة وركنًا أساسيًّا من أركان التربية، ينبغي أن تبدأ منذ الطفولة وتستمرّ في مراحل العمر المختلفة؛ ولذلك أجاز في المدينة الفاضلة استخدام بعض الآلات الموسيقية. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 69]

ويرى أفلاطون أنّ التعليم الذي يتمّ من خلال الموسيقى سيصل بهم الى درجة عالية من الفضيلة، وتحمّل النفس بالشجاعة والحبّ واكتساب كلّ ما هو جميل وترك الملذّات وغيرها. [انظر: المصدر السابق، ص 70 وما بعدها]

يقول أفلاطون في كتابه الثاني من محاورة الجمهورية «فماذا يجب أن يكون تهذيبهم؟ ربّما يشقّ أن نجد تهذيبًا أفضل ممّا جلاه الاختبار، وهو مؤلّف على ما أتيقّن من الحماس للجسد والموسيقى للعقل» [أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص 65].

ثمّ يستطرد في القول «أفلا نؤثر الابتداء بتهذيبهم بالموسيقى على الابتداء بالحماس» [المصدر

السابق]. فقد كانت للموسيقى علاقة وثيقة مع الشعب اليوناني[1] في أفراحهم وأتراحهم وبقيت آثارها، بل توسّعت على مرّ الزمان في العالم الحاضر، وفي أوربّا على وجه التحديد، فلا يكاد موضع في بيت أو تجمّع إلّا والموسيقى وأدواتها وألحانها حاضرة فيه.

كما تطرّق أرسطو إلى الموسيقى وتحدّث عنها بقوله: «الناس متّفقون على أنّ الموسيقى لذّة طيّبة ... وهذا السبب يكفي ليجعلها مقبولة في التربية» [أرسطو، السياسة، ص 312]. ما يدلّل أنّ أرسطو اختلف في كنه الموسيقى مع أفلاطون؛ إذ يعدّها الأخير تهذيبًا للنفس، بينما هي عند الأوّل نوع من اللذّة الحسنة والطيّبة والبريئة، أو هي على الأقلّ نوع من الترفيه النقيّ للنفس الإنسانية، وعليه لا مضارّ من جعلها مقبولةً في التربية.

ويقول فؤاد زكريا في معرض شرحه للجمهورية أنّ «ما يسمّيه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما يُطلق عليه اليوم اسم "العلوم الإنسانية" أو "الآداب" بوجهٍ عامٍّ» [أفلاطون، محاورة الجمهورية، ص 133]. فالهدف من العلوم الإنسانية أو الدراسات الأدبية إذا كانت بالشكل الصحيح ـ بين ما يقدّمه المعلّم من شروح ومدى القابلية والاستعداد للطالب ـ يكون الهدف منها تنمية النفس الإنسانية وتحقيق الخير لها، وحتّى تكون مقبولةً عند المتلقّي فقد مزجها أفلاطون بالشعر، فهي محاكاة تعليمية وليس استماع نغمات أو إيقاعًا أو تردّداتٍ موجيةً لا فائدة للنفس منها، على أن تكون الموسيقى متجانسةً ومتناسبةً مع التربية البدنية والجمباز.

وعندما يتطرّق أفلاطون إلى الشعر نراه في ما كتب وكأنّه يوجّه نقده اللاذع للشعر ولأساطير الشعراء الذين يصوّرون الآلهة بصور بعيدة كلّ البعد عن مكانتهم المقدّسة، وإن كان في نقده هنا يُظهر مسحةً دينيةً تأثّر بها من اطّلاعه المسبق على الآراء الفيثاغورية، لكنّ القراءة تشير إلى وجود فلسفة تربوية مفادها وجوب تعليم الصغار المحاكاة الشعرية التي تغرس الفضيلة في نفوس الأطفال بما تحمل من نزعات أخلاقية وتربوية؛ إذ ليس القصد هنا الدفاع عن الآلهة أو سلوكياتها، ولو كان ذلك كذلك لمنع هذا اللون من الشعر من التداول على الأقلّ في كتاباته؛ كونه يمسّ ذاتًا مقدّسةً لا ينبغي التقوّل عليها ولكنّه ـ أفلاطون ـ طلب فقط عدم تعليم الصغار تلك الأشعار المبتذلة والرخيصة؛ حفاظًا على تربيتهم وحسن أخلاقهم؛ «لأنّ الطفل لا يميّز بين الحقيقة والمجاز، فيطبع في عقله ما سمعه في هذا السنّ ويرسّخ في نفسه حتّى يتعسّر نزعه» [أفلاطون، الجمهورية، ص 67].

1- يشير أرسطو إلى أنّ قدامى اليونان كانوا يجعلونها جزءًا ضروريًا من التربية. [انظر: أرسطو، كتاب السياسة، ص 304]

وأيضًا حفظًا للقيم والمبادئ الأخلاقية العليا التي تجسّدها تلكم الآلهة. وعليه ما دامت الموسيقى متناغمةً مع الشعر التربوي الهادف فإنّها لا بدّ أن تنفذ إلى أعماق النفس الإنسانية، كما أنّ «الشخص الموسيقي حقًّا يحبّ الذين يجمعون بين الجمال الخلقي والجمال المادّي، وكذلك أنّ الموسيقى تنتهي عند حبّ الجميل» [المصدر السابق، ص 60].

ويتطرّق أفلاطون أيضًا إلى اللحن؛ باعتباره أحد أركان الأغنية أو النشيد مع الإيقاع واللفظ الذي يُقرأ؛ إذ يركّز هنا على الألحان مع الإيقاع الذي عليه فانّهما «يستقرّان في أعماق النفس، ويفتح لها أبواب قلبه فينشأ شريفًا صالحًا» [المصدر السابق، ص 93]. وليس هذا فقط، ولكن من الألحان ما تثير العزيمة والبأس في نفوس المحاربين الذين يضعون أرواحهم في أكفّهم وهم يقاتلون الأعداء أو تحيط بهم الملمّات، فهؤلاء يدفعون نوازل القدر بعزيمة لا تخور عندما يردّدون نغمةً وترنيمةً موسيقيةً. [انظر: المصدر السابق، ص 91]

ويشير أفلاطون إلى الرياضة والحميّة، التي يحصل المرء من خلالها على الفضيلة الحقّة؛ ولهذا فإنّ الحميّة والرياضة كذلك هي ضمان الجسم، وعلى سبيل المثال: إنّ البسيط في الرياضة يولّد الصحّة في الجسم، وتحرّك النفس يجعلها أقوى ممّا كانت عليه من قبل. [انظر: المصدر السابق، ص 73 وما بعدها]

هذه الرياضة جعلها أفلاطون ركيزةً من ركائز التربية في محاورة الجمهورية ليمارسها الجنسين الذكر والأنثى منذ الطفولة، لكنّها تنقطع عنهم زمنًا ليعودوا إليها في كرّة أخرى عند بلوغهم سنّ الثامنة عشر؛ تماشيًا مع التمرينات العسكرية وهم يصنعون مستقبلهم بين الحراسة أو الحكمة إذا ما تطاولت أعناقهم إليها بعد أن تُغرس الفضيلة في نفوسهم طبعًا، وتهذّبهم الرياضة، إضافةً إلى أنّ هذه الألعاب وخاصّةً البسيط منها وبمساعدة الغذاء تنمّي الجسم الإنساني ليغدو في كامل الصحّة، ما يحرّك النفس لتبدو أقوى ممّا كانت في سابق عهدها.

ويؤكّد أفلاطون أنّه يجب ألّا نقيّد تهذيب الرياضة، دون الموسيقى أو الموسيقى دون الرياضة؛ لأنّ استعمال الموسيقى دون الرياضة يجعلها هشّةً وضعيفةً، وإن استخدمت الرياضة دون الموسيقى يجعلها أكثر قسوةً، وهنا ترفض (النفس) أي دليل أو إقناع. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 80]

وعندما يتمّ الإفراط في ممارسة إحداهما دون الأخرى، فإنّه يلغي كلّ ما هو عقلي، مثلما يحدث مع الرجال الشجعان الذين سلوكهم أهوج ممّا يجعلهم جهلاء.

وكما صرّح أفلاطون «عندما يعملان سويةً إنّما يخدمان جزء الشجاعة من النفس وكذلك الجزء العاقل منها» [ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 168]. وتمازج الفنّين واقترانهما نتيجته غرس الفضيلة، وهو ما يتمنّاه الفيلسوف من هذه الركيزة التربوية للتودّد بين الحرّاس والتعايش بينهم وفي حبّهم لوطنهم وشعبهم ودرء العدوان عنهم بردّ المعتدي؛ لأنّ الرياضة والموسيقى قد ولّدت في نفوس الحرّاس حبّ الوطن والشعب، وأيضًا الكراهية للمعتدي ما يوجب ردّه.

هنا يلاحظ جدلية العلاقة بين الرياضة والموسيقى من خلال الغاية التي تهدف إليها في تربية النشء، منها البناء الجسدي وغرس الفضائل وتنمية نفوسهم نحو السلوك القويم؛ لإيجاد رجال فاضلين في مجتمع فاضل. ويصرّح أفلاطون أنّ هذين الفنّين (الرياضة والموسيقى) يخدمان الجزء الشجاع (الغضبي) من النفس، بالإضافة إلى الجزء الناطق لها، ويتمّ من خلالها غرس الفضيلة التي يجب أن يتحلّى بها الحرّاس، وهي المحبّة لمواطني المدينة والكراهية للأعداء ومواجهتهم.

إنّ الرياضة للجسم ضرورية؛ إذ يمارسها الحرّاس، فهي ملائمة لفنون القتال والدفاع عن المدينة ومواجهة الحروب، إلّا أنّ ممارسة الرياضة بالنسبة للحرّاس مرتبط بما يخصّ الحمية، فإنّ من الملائم في المدينة الفاضلة تحديد نوعية الأطعمة، التي تمنح الجسم القوّة والصحّة، ومن هذه الأطعمة مثل اللحم المشوي والشمندر البسيط المسلوق بالماء والملح والزيت. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 76]

أمّا أرسطو فيقول «إنّ أصلح الأغذية وأنسبها للأجسام هي الأغذية التي تكثر فيها الألبان ويندر فيها استخدام الخمر لما يجرّ من أضرار» [أرسطو، السياسات، ص 411]. وقد كان لهذا التصوّر الأفلاطوني في إعداد الحرّاس أثر على فلاسفة الإسلام؛ إذ يؤكّد ابن باجة في هذا الجانب ضرورة استخدام اللحم والخبز والابتعاد عن الأفيون والحنظل كونه ضارًّا. [انظر: ابن باجة، الرسائل الإلهية، ص 91]

ويقول ابن رشد إنّ الإفراط في الشراب وتنوّع الأطعمة والحلوى والموسيقى في المدينة الفاضلة يعدّ محرّمًا على سكّانها، وإنّه يجب الاعتدال في الطعام والموسيقى والرياضة، الذي بدوره يؤدّي إلى التناغم في النفس لدفع الشرور عنها، مثلما يتجنّب الجسم الأمراض عند ممارسته للرياضة. [انظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 80 وما بعدها]

إنّ مسألة التعليم بالموسيقى والرياضة هو مشترك بين سكّان المدينة، إلّا أنّ تعليم الرياضة تتباين بين طبقة وأخرى، وكذلك الحكايات التي يتمّ تعليمها من خلال الموسيقى، لقد

عارضه أرسطو هذا وزاد عليه بقوله: «إنّ كلّ طبقة لها موسيقى وأنغام يناسب طبعها وميولها واتّجاهاتها، أي طبيعة مهنتها مثل الحكّام والصنّاع» [أرسطو، السياسات، ص 443]. وهذا ما يخالف به أفلاطون الذي لم يضع منهجًا تربويًّا تعليميًّا عامًّا لسكّان المدينة، بل نراه يحصرها للحرّاس والحكّام دون غيرهم.

المبحث السابع: تربية الحكّام في مدينة أفلاطون

الفلاسفة هم من يتولّون الحكم في مدينة أفلاطون؛ لأنّهم ـ بحسب أفلاطون ـ أقدر الناس على معرفة الخير والعدل والحقيقة، ويتميّزون بالحكمة والعقل؛ ولذلك ينبغي أن يكون الحكم بيدهم لا بيد أصحاب الثروة أو القوّة.

وهنا يطرح السؤال التالي: كيف يتمّ إدراك طبائع أولئك الميالين نحو التفلسف؟ وما هي نوعية التعليم الواجب لهم؟ وكيفية أن يكونوا فاضلين في المدينة الفاضلة؟ وأجد أنّ الطريق إلى ذلك هو التعليم، وهنا يعرض أفلاطون في الكتاب السابع من "الجمهورية" أسطورة الكهف، فيصوّر جماعةً من الأسرى قُيّدوا منذ طفولتهم داخل كهف، بحيث لا يستطيعون الالتفات إلّا إلى الأمام، ولا يشاهدون إلّا الظلال التي تلقيها النار على الجدار المقابل لهم؛ ولذلك يعتقدون أنّ تلك الظلال تمثّل الحقيقة ذاتها. [انظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 172]

ويضيف أفلاطون أنّ الأسرى، ما داموا مقيّدين على تلك الحال، لا يدركون من الموجودات إلّا صورها وظلالها المنعكسة على جدار الكهف؛ ولذلك يعتقدون أنّ تلك الظلال تمثّل حقيقة الأشياء ذاتها. أمّا الفيلسوف، فيمثّل عند أفلاطون الإنسان الذي استطاع التحرّر من قيود الحسّ والجهل ومغادرة الكهف، أي الانتقال من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ فيتدرّج في إدراكه من مشاهدة الظلال إلى مشاهدة الأشياء ذاتها، ثمّ إلى التأمّل في الأجرام السماوية، إلى أن يبلغ في النهاية النظر إلى الشمس ذاتها، التي ترمز إلى مبدإ الخير ومصدر الحقيقة والمعرفة. مثلما أنّ عيون الإنسان عندما ترى الشمس لأوّل مرّة تصاب وهي خارجة من الظلام إلى النور، بينما المتعلّم وهو خارج الكهف يرى الأشياء على حقيقتها بنور الشمس، وإن كانت للأشياء ظلال حيث يفرّق المتعلّم بين الشيء وظلّه، وفي هذه الأسطورة يجعل أفلاطون كلّ من يخرج من الكهف ويغادره ـ بمعنى أنّه يخرج من الظلام إلى النور ليرى الشمس الساطعة ويرى الأشياء على حقيقتها ـ فهو فيلسوف يتدرّج في معرفة الحقيقة من ظلال الأشياء صعودًا إلى معرفة الأشياء نفسها. [انظر: المصدر السابق، ص 202؛ ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 157]

فالفلاسفة يرقون تدريجيًّا من الأدنى إلى الأعلى، ومن العالم المنظور إلى عالم المعقول عالم المُثل الذي بنى عليه أفلاطون معرفته وكلّ معرفة، فليس الطريق إلى عالم المعرفة إلّا عالم المثل عند أفلاطون، والذي يصل إليه ويخوض فيه إنّما هو الفيلسوف حقًّا العارف للخير الذي يقود المدينة الفاضلة، وليس أولئك المزيّفون الذين يَرون نصف الحقيقة ويرون العلم إنّما هو للضرورة؛ «إذ يظنّون أنّ الغاية الإنسانية ليست شيئًا أكثر من حفظ الجسم وحمايته وحفظ الحواسّ» [ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 143].

بينما العلم لكمال النفس وليس إلى الضرورة فقط، فليس الإنسان وُلد ليعيش، لكنّما خلقه البارئ ليعمر الأرض ويُسعد من عليها، وهذا ما يمتلكه الفيلسوف الحقيقي، وكهؤلاء (الفلاسفة) يميلون بطبعهم إلى معرفة الحكمة، فإنّ من غير الملائم الاندفاع بشدّة نحو دراسة العلوم المجرّدة؛ لأنّه من الصعب إدراك ماهيات الأشياء وما ترمي إليها.

لذلك وضع أفلاطون برنامجًا تربويًّا تعليميًّا لهذه الطبقة، وتوجيههم إليه عبر خطوات تدريجية إلى ما هو أسهل وملائم لهم، ويرى ضرورة أن تكون البداية في العلم الرياضي «وهو يضمّ الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك» [أفلاطون، الجمهورية، ص 178].

وهذا يعدّ ملائمًا لهم لا سيّما أنّهم قد تعلّموا في صغرهم على الموسيقى والرياضة مع أبناء الحرّاس، وخاصّةً أنّ غاية الرياضة تقوية الجسد، كما أنّ الموسيقى التي تلقوها من خلال الحكايات أو القصص، وإن كانت هذه لا ترفع من قابليتهم ولا تعلّمهم كيفية إدراك ما هو معقول وبدهي في العلوم النظرية، إلّا أنّها مهمّة في تنمية مواهبهم.

ويشير أفلاطون أنّ هؤلاء يجب أن يبدؤوا أوّلًا بدراسة الحساب، كون هؤلاء الحكّام بحاجة إلى معرفة علم العدد، كذلك يحتاجون علم الفلك لمعرفة الشهور والسنين، وأيضًا هذا العلم يعدّ مهمًّا وضروريًّا للملّاحين وللمسافرين عبر الصحراء، ثمّ يتمّ التحوّل إلى دراسة علم الهندسة وكذلك الموسيقى وعلم البصريات، ثمّ علم الميكانيك، وبعد ذلك يأتي العلم الطبيعي، وأخيرًا علم ما بعد الطبيعة.

إذن نلاحظ عند أفلاطون العلم الرياضي هو المطلب الأوّل للفلاسفة؛ إذ يتعلّم من خلاله الأشياء وفق أصولها؛ على اعتبار أنّ كلّ ما يمكن معرفته من التعليم ينمّي الجزء العاقل في نفس الفرد. ويشير إلى «أنّ المعقولات لن تكون تامّة الإدراك إذا لم تدرَك من هذا العلم، وممّا يلزم وجود الأشياء غير مدركة بماهياتها» [المصدر السابق، ص 168].

وانطلاقًا من هذا التصوّر، يقسّم أفلاطون مراتب الإدراك والمعرفة تقسيمًا إبستمولوجيًّا يتدرّج من المحسوسات إلى المعقولات؛ إذ يميّز بين مستوى يرتبط بالأشياء المحسوسة وصورها، ومستوى آخر يتّجه فيه العقل إلى إدراك المعقولات والمُثُل التي تتجاوز عالم الحسّ. ويرى أفلاطون أنّ ثمّة تناسبًا بين مرتبة المعقولات ومرتبة المحسوسات؛ إذ ترتبط الصور والتمثيلات الحسّية بالأشياء التي تحاكيها وتمثّلها، فتغدو بمنزلة خيالات أو انعكاسات لها، على نحو يشبه انعكاس الأشياء في المرآة أو ظهورها في صورة الظلال.

ويعتقد أفلاطون أنّ مهمّة العلم الرياضي وفائدته وغايته ليست كما تبدو لتهيئة العقل لدراسة العلمين (العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة) [انظر: المصدر السابق، ص 189]، وكذلك ليس غرضها مجرّد العمل فقط، حتّى وإن انصرف الأشخاص إلى ممارسة العلم الرياضي والعمل به. ونشاهد ذلك عند الجمهور، عندما اهتمّوا بعلم الهندسة العملية والموسيقى العملية، وكذلك أنّ الأشياء التي يبحثون فيها إنّما هي مشتركة ما بين الطبيعة والصناعة. إنّ غاية تعليم الحكّام العلوم الرياضية هي من أجل رفع مهاراتهم، وهذا ما أكّده أفلاطون بقوله: «إنّه يجب أن توضع مع المعرفة بالأشياء الضرورية المعرفة العملية المرتبطة بها» [المصدر السابق، ص 181].

ويرى ابن رشد أنّ الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم حول مبدإ الدراسة، أتبدأ بالمنطق؟ أم بدراسة العلم الرياضي؟ يرى بعضهم أنّ صناعة المنطق إنّما هي لأجل تجنّب العقل الوقوع في الخطإ والزلل. وإنّ العلوم الأخرى كالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة تحتاج له بالضرورة، أمّا ما يتعلّق بالعلم الرياضي، فإنّ المرء لا يجادل فيه؛ وذلك لارتباطه بشكل أوّلي مع المادّة. [انظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 168]

الخاتمة

بعد دراسة أسس الفلسفة التربوية لدى أفلاطون توصّلت الدراسة إلى النتائج التالية:

1ـ يعرف أفلاطون فلسفة التربية بأنّها تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتثقيف، فهو علم يبحث في أصول هذه التنمية ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى.

2ـ أنّ غاية فلسفة التربية تجسيد الخير والعدل في مجتمع فاضل، ولغرض تحقيق هذه الغاية التربوية يخصّص أفلاطون في جمهوريته نظامًا تربويًّا تعليميًّا، عدّه العمود الرئيسي لتحقيق أهداف المدينة الذي يسعى إلى تربية النشء تربيةً تجعلهم في مستويات عالية لأداء وظائفهم في المجتمع واكتسابهم للفضائل والكمالات الإنسانية النظرية منها والعملية والفكرية والأخلاقية، منذ صغرهم وحتّى سنٍّ معيّنةٍ.

3ـ تبدأ التربية في المدينة الفاضلة عامّة للجميع من خلال القصص والحكايات الجميلة التي تهدف إلى غرس الفضيلة في نفوس الأطفال، بالإضافة إلى الرياضة والموسيقى. والمقصود بالرياضة وتعليمها فهي لاكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم، أمّا الموسيقى فبها يتمّ تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضائل الإنسانية وخصوصًا الخلقية.

4ـ في المدينة الفاضلة عند أفلاطون، ينقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات رئيسية، ولكلّ طبقة وظيفة محدّدة، والفلاسفة هم من يتولّون الحكم في المدينة؛ لأنّهم ـ بحسب أفلاطون ـ أقدر الناس على معرفة الخير والعدل والحقيقة، ويتميّزون بالحكمة والعقل؛ ولذلك ينبغي أن يكون الحكم بيدهم لا بيد أصحاب الثروة أو القوّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

محمد علي أبو ريان، الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط 5، 1974 م.

أحمد أمين؛ زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، دار المكتبة المصرية، القاهرة، ط 2، 1935 م.

أرسطو، الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1979 م.

أرسطو، السياسات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية الأب أوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957 م.

أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيّد، اللجنة العربية لترجمة الروائع، ط 2، 1999 م.

أرسطو، فنّ الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973 م.

فضل الله محمد إسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003 م.

أفلاطون، الجمهورية، تحقيق محمد مظهر سعيد ونظلة الحكيم، مطابع بيروت الحديثة، بيروت، ط 1، 2013 م.

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنّا خبّاز، المطبعة العصرية، القاهرة، 1929 م.

إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996 م.

أحمد أمين؛ زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 7.

إبراهيم مكور، المعجم الفلسفي، الناشر الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

ابـن زكريـا، أبـو الحسـن أحمـد بـن فـارس، معجـم مقاييـس اللغـة، تحقيـق عبـد السـلام محمـد هـارون، دار إحيـاء الكتـب العربيـة، القاهـرة، ط 1، 1366 هـ.

ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، 2003 م.

ابن باجة، الرسائل الإلهية، تحقيق وتقديم: د. ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968 م.

ابـن رشـد، أبـو الوليـد محمـد، تلخيـص السياسـة، ترجمـة حسـن مجيـد العبيـدي، طبعـة دار الفراقـد، دمشـق، ط 2، 2011 م.

ابـن رشـد، أبـو الوليـد محمـد، الـضروري في السياسـة، ترجمـة أحمـد شـحلان، تحليـل محمـد عابـد الجابـري، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، ط 1، 1998 م.

ابـن رشـد، أبـو الوليـد محمـد، تلخيـص السياسـة، تعريـب: د. حسـن العبيـدي وفاطمـة الذهـبي، دار الطليعـة، بـيروت، 1998 م.

ابـن رشـد، أبـو الوليـد محمـد، كتـاب أرسـطو في الشـعر، تحقيـق عبـد الرحمـن بـدوي، دار الثقافـة، بـيروت، ط 2، 1973 م.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الفـنّ التاسـع مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق الأب قنـواتي وسـعيد زايـد، الهيئـة العامّـة لشـؤون المطابـع الأميريـة، القاهـرة، 1960 م.

مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961 م.

نارلي صالح أحمد، د. سعد يس، مدخل في التربية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1973 م.

الأبرشي، محمد عطية، روح التربية والتعليم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993 م.

الجنـدي، أنعـام، دراسـات في الفلسـفة اليونانيـة والتربيـة، مؤسّسـة الـشرق الأوسـط للطباعـة والنـشر، مـصر، 1963 م.

الخوري، أنطوان، أعلام التربية (حياتهم ـ آثارهم)، دار الكتاب اللبناني، 1964 م.

الفـارابي، أبـو نـصر، السياسـة المدنيـة، تحقيـق: د. فـوزي مـتري نجّـار، المطبعـة الكاثوليكيـة، بـيروت، ط 1، 1964 م.

الفـارابي، أبو نصر، تحصيل السـعادة، تحقيق: د. جعفر آل ياسـين، دار الأندلس، بيروت، 1983 م.

الفـارابي، أبـو نـصر، رسـالة في قوانـين صناعـة الشـعراء، تحقيـق غطـاس عبـد الملـك خشـبة، دار الكتـاب العـربي للطباعـة والنـشر، القاهـرة.

الفراهيـدي، الخليـل بـن أحمـد، معجـم العـين، تحقيـق مهـدي المخـزومي وإبراهيـم السـامرائي، دار الحرّيـة للطباعة، بغـداد، 1958 م.

القـرشي، باقـر شريـف، النظـام التربـوي في الإسـلام، مطبعـة شريعـة، ط 1، إصـدار مكتبـة الامـام الحسـن العامّـة، النجـف الأشرف، 1427 هـ.

آل ياسـين، جعفـر عبـد الأمـير، أثـر التفـكّك العائـلي في جنـوح الأحـداث، عالـم المعرفـة للطباعـة، بـيروت، 1981 م.

حسـين صالـح حمـادة، دراسـات في الفلسـفة اليونانيـة، دار الهـادي للطباعـة والنـشر والتوزيع، ط 1، 2005 م.

ديـوي، جـون، الديمقراطيـة والتربيـة، ترجمـة مـتي عقـراوي وزكريـا ميخائيـل، مطبعـة لجنـة التأليـف والترجمـة والنـشر، القاهـرة، ط 2، 1954 م.

زكريا، فؤاد، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967 م.

منـير المـرسى سرحـان، في اجتماعيـات التربية، مكتبـة الأنجلو مصريـة، القاهـرة، ط 2، 1982 م.

شـحلان، أحمـد، أبـو الوليـد ابـن رشـد الفيلسـوف المصلـح، نـدوة، مراكـش مـن التأسـيس إلى آخـر العـصر الموحّـدي، كلّيـة الآداب بجامعـة القـاضي عيـاض، مراكـش، 1989 م.

صالـح عبـد العزيـز، عبـد العزيـز عبـد المجيـد، التربيـة وطـرق التدريـس، دار المعـارف، مـصر، ط 16، 2012 م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.

محمـد جلـوب فرحـان، دراسـات في فلسـفة التربيـة، مطابـع جامعـة الموصـل، 1989 م.

حسين سلمان قوره، في التربية، دار المعارف، مصر، ط 1، 1980 م.

محمـد أحمـد كريم، تطـوّر الفكر التربـوي، دار عالم الكتـب للطباعـة والنشر والتوزيـع، 2007 م.

محمد عبد الرحمن مرحبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلاسفة، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2007 م.

محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتّى مرحلة النهاية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ـ باريس، ط 3، 1988 م.

وولتر، ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936 م.