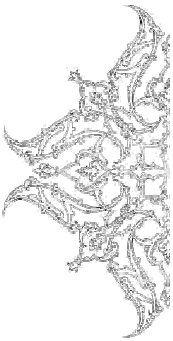
قضايا
في المعرفة الدينية

عبد الكريم صالح

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث
المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته

الطبعة الأولى
١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١م

من أهداف مركز عين :



مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا نمانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

المقدمة

إن تحقيق معارفنا جميعها بالتجربة متعذر تعذرا يجعل نصيحة ديكارت في كتابه قواعد الأصول خيالية وهمية, فقد قال: (لا تسلم بصحة شيء ما لم تعرف أنه كذلك, وارفض كل شيء ترتاب فيه) ولو طبق ديكارت قواعده على العمل لما صرح بأقوال نسخر منها الآن. هذا ما يقوله غوستاف لوبون. ويقول جون لوك: (من يشك في أمور حياته العادية التي لم تؤيدها الأدلة والبراهين لا بد من هلاكه في وقت قصير, لأنه بذلك لا يجرؤ على الاغتذاء بطعام, ولا بشراب)[1] هذا حال المعارف البشرية في شتى المجالات, فليس كل ما لم يقم عليه دليل أو برهان فهو باطل, وليس كل ما لم يفحص في مختبرات التجريب لا واقع له, فان المعارف الإنسانية مختلفة من حيث الموضوع, والمسائل, والمناهج, والمقاصد, فلكل مجال من مجالات المعرفة أدواته التي لا يصلح إعمالها في مجال آخر, فالمعرفة العلمية لها طريقتها الخاصة, كما أن المعرفة في العلوم الإنسانية لها طرائقها ايضا, والمعرفة الدينية هي احدى

(١) لوبون (غوستاف): الآراء والمعتقدات, ترجمة: عادل زعيتر, كلمات عربية للترجمة والنشر, مصر, القاهرة, ٢٠١٢م ص٢٠٢.

دوائر المعرفة التي لا يكاد أن ينفك عنها الإنسان, قد تجد كثير من الناس ليس لهم اهتمام بالسياسة, ولا يعنيهم الاقتصاد, ولا يشغلهم الفن, ولكن لا يستطيع الهروب من أن يكون له رأي أو اعتقاد بقضايا الدين, وحتى يكون في آرائه يسلك مسلكا عقليا أو عقلائيا يحتاج إلى إن يعرف هل يمكن أن تكون القضايا الدينية تخضع للمنهج العقلي؟ بمعنى هل يمكن أن تسوّغ منطقيا؟ أو لا أقل أن يكون لها تبريرات عقلائية تمنح المتمسك بها ما يدافع به عن موقفه.

يمثل هذا الكتاب الحقلة الثانية بعد كتابنا الاول المعنون (كليات في الفكر المعاصر ضمن الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة) الذي تناولنا فيه طبيعة المعرفة ومصادرها وانوعها وخصوصا المعرفة العلمية وما يتعلق بها, والحقيقة ومعايرها, نحاول في هذا الكتاب عرض شرائط المعرفة بصورة عامة, ومن ثم محاولة تطبيقها على بعض القضايا الدينية, والتي هي قضية الإله, التي تشكل محور القضايا الدينية وقطبها التي تدور حوله, وقضية إمكان تصرف الإله في العالم تدبيرا وإرشادا, والتي تحتوي على تواصل الإله مع بعض الأفراد من خلال الوحي وتلقي الرسالة, وعلاقة ذلك بالمعجزة, فهل الايمان بالوحي والمعجزة معرفة؟ أم يبقى في

حدود العقيدة التي لا ترقى أن تصبح من المعارف لدى الإنسان؟ ومن خلال هاتين القضيتين وهي وجود الإله وتواصله مع الإنسان, يتكون عندنا الدين, الذي يشتمل على معتقدات ومبادئ وقيم وتعاليم وطقوس, ومن ثم البحث في القضية الأخلاقية, وعلاقة الأخلاق بالدين, هذه اهم محاور الكتاب التي تتبع فيها اقول وآراء كبار الفلاسفة والمفكرين قديما وحديثا بالمقدار الممكن, وحاولنا فيه أن يكون البحث توصيفيا محايدا في عرض الأفكار المتعددة في المسائل المختلف فيها, من دون الخوض في ابداء الرأي الخاص بالكاتب في كثير منها, ارجو أن يكون هذا الجهد المتواضع فيه نفع وفائدة لطلاب المعرفة ومبتغيها, ونسأل الله سبحانه أن يتقبله منا, فأنه هو المقصد والغاية.

عبد الكريم صالح

٢٠٢٠/١١/٢٥م

امكان المعرفة الدينية

اذا تجاوزنا الاتجاه الشكي في المعرفة بصورة عامة. وقلنا ان المعرفة ممكنة ولو في الجملة, فان هناك عقبات اخرى تجعل الطريق غير سالكا تجاه المعرفة الدينية, وبالنتيجة يصار الى كون المعرفة الدينية غير ممكنة منطقيا او ابستمولوجيا, فمن الناحية الابستمولوجية فان القضايا الدينية كما القضايا الميتافيزيقية بصورة عامة قضايا خالية المحتوى وليس لها أي معنى, كما يذهب اليه اوغست كونت وبعده الوضعية بان تلك القضايا لا يمكن اختبارها ولا يتحقق اتفاق حولها, فهي قضايا غير ذات هدف, ولكن هذا اتجاه يمثل موقف من مصادر المعرفة وايها يعطى الاولوية او يكون الطريق منحصر به, فتبني التجربة كمصدر وحيد للمعرفة لا يعني انه لا توجد اتجاهات اخرى ترى انه يمكن الاعتماد على العقل او الحدس او السلطة كمصادر للمعرفة, هذا مضافا الى تجاوز الكثير هذا الاتجاه الذي ساد في القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين.

المعرفة

ذكر صليبا في معجمه: عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها, والمعرفة ادراك الأشياء وتصورها, ولها عند القدماء عدة

معان: ١- منها ادراك الشيء بإحدى الحواس. ٢-ومنها العلم مطلقا تصورا كان او تصديقا. ٣- ومنها ادرا البسيط, سواء كان تصورا للماهية, أو تصديقاً بأحوالها. ٤- ومنها ادراك الجزئي سواءً كان مفهوما جزئيا, أو حكما جزئيا. ٥- ومنها ادراك الجزئي عن دليل. ٦- ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل[١].

كل هذا التعاريف عدا الثاني تعرف المعرفة بالإدراك, فنفس الادراك هو معرفة اذن, والادراك بعض يراه عملية عقلية وبعض يراه عملية نفسية وقد يكون كلا العمليتين تشتركان به, لذا يذكر في علم النفس المعرفي ان لإدراك هو: عمليةٌ عقليةٌ نفسيةٌ، تساعد الإنسان على معرفة عالمه الخارجي، والوصول إلى معاني ودلالات الأشياء، وذلك عن طريق تنظيم المثيرات الحسية، لتفسيرها وصياغتها في كليات ذات معنى.

والادراك يقسم الى حسي وعقلي, وتتمّ عمليّة الإدراك الحسيّ نتيجةً لاستثارة وتحفيز الأعضاء الحسية، عن طريق المنبهات الخارجية؛ بحيث تعمل على ترجمة وتفسير الإحساسات الخارجية إلى مدركات من خلال الخبرات السابقة، أي أنّ تفسير

(١) صليبا (جميل): المعجم الفلسفي صليبا, الشركة العالمية للكتاب ش م ل, بيروت, ١٩٩٤م ج٢ ص٣٩٢

وإدراك الانطباعات الحسية يكون اعتماداً على الخبرات والمعارف المخزنة في الذاكرة سابقاً. ويمكن القول إنّ عملية الإدراك الحسي هي عمليةٌ عقليةٌ حسيةٌ انفعاليةٌ بالغة التعقيد؛ حيث إنّها تتداخل مع الشعور، وعمليات التذكر، والتخيل، والانتباه، والوعي، واللغة. ويرى البعض الإدراك الحسي على أنه الإحساس والشعور بالأشياء كالمنبهات المادية، وقد يشمل إدراك الأشياء المادية بمسمياتها وأبرز مهامها الجوهرية، وقد يشمل المعاني المختلفة وأشكال العلاقات التي تحكم بعض المثيرات المادية.

وإما الإدراك العقليّ فهو إدراك المفاهيم، والمسلّمات، والحقائق، والمعاني الكلية العامة، فهو من أبرز ما يميّز الإنسان عن باقي الكائنات الحية، كما أن الإدراك العقليّ هو من أعمال العقل والدماغ، والذي يعتبر هو المسؤول عن تكوين المفاهيم العامّة المجردة والبعيدة عن المحسوسات المادية.

فالمعرفة تبدأ من مستوى الإدراك الحسي، حتى تصل إلى إدراك العلاقات القائمة بين الظواهر وأسبابها القريبة والبعيدة.

فالإدراك هو الجسر الذي يربط الذات المدرِكة بالموضوع المدرَك, فالإدراك -الذي هو المعرفة-يمثل العلاقة بين العارف

والموضوع, وهي علاقة متشابكة, علاقة تأثير وتأثر[1].

المعرفة من الناحية المنطقية

التعريف المجمع عليه تقريبا للمعرفة هو: الاعتقاد الصادق المسوغ, فكل معرفة من الناحية المنطقية يجب ان تتوفر على هذه الاركان الثلاثة والا نقع في تناقض, بمعنى اذا قلنا بحصول المعرفة مع فقدان احد هذه الشروط يحصل تناقض, كما اذا قلت ان الماء مكون من اوكسجين وهيدروجين ثم سلبت احد المكونين, فاذا كانت هذه القضية ان الماء هو H_2O صادقة واعتقد بها الشخص وفق مبررات وادلة تثبت هذه القضية فيكون الشخص حينئذ حائز على المعرفة بالماء. وهذا التعريف بطبيعته هو تعريف تحليلي لذا اصبحت هذه الشروط ضرورية التحقق[2].

وكل معرفة تستلزم حقيقة ورائها, لذا البحث في الحقيقة ملازم للبحث في المعرفة, وان مشكلة المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا

(١) يمكن مراجعة كتابنا كليات في الفكر المعاصر ضمن الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة للوقوف على طبيعة المعرفة ومصادرها وأنواعها ومناهجها.

(٢) زائدة (معن): الموسوعة الفلسفية العربية, ط١ معهد الانماء العربي, مكتبة مؤمن قريش, ١٩٨٦م ج١ ص٧٥٥

بمشكلة الحقيقة ومصادر المعرفة[1].

هذا التعريف وان يكاد ان يكون مجمع عليه, الا ان هناك كلام كثير في تفاصيل هذه الشروط وما هو المراد منها وهل هناك اتفاق على معنى الاعتقاد او الصدق او التسويغ والتبرير؟

فلابد من فحص هذه الشروط التي ذكرت للمعرفة في القضايا الدينية حتى يقال ان المعرفة الدينية ممكنة, نريد ان نقف قليلا عند هذه الشروط حتى يتسنى لنا الحكم بصورة صحيحة.

الاعتقاد

وهو الشرط الاول الذي يرتبط بجهة الذات المواجهة للموضوع, والتي ينبغي ان تكون في حالة اعتقاد حتى تتصف بالمعرفة, والاعتقاد هو وثوق شديد, واليقين اوضح مصاديقه, وقد يتحقق الاعتقاد من دون يقين.

ذكر ابن فارس (عقد) العين والقاف والدال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شَدٍّ وشِدّةٍ وُثوق، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلها[2].

(١) ميد (هنتر): الفلسفة انواعها ومشكلاتها, ترجمة: فؤاد زكريا, مكتبة مصر, القاهرة, ١٩٦٩م ص١٧٤

(٢) ابن فارس (احمد): معجم مقاييس اللغة, تحقيق: عبد السلام محمد هارون, مكتبة الاعلام الاسلامي, ١٤٠٤هجـ ج٤ ص٨٦

وعقد عقيدة واعتقاد كلها تدل على الشد وربط محكم بحسب اللغة, عقد الحبل او البيع او اليمين.

ومن حيث الاصطلاح له معنيان رئيسيان احدهما يدور حول عقائد الدين والاخر فلسفي خاص بمجال المعرفة واليقين, ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة تكوّن نسقا عاما من الافكار تقبل كما هي ولا تناقش[1].

والذي يبدو ان الاعتقاد حيث انه يشير الى التوثق والاستحكام في النفس, ويصعب زواله, فهو كنتيجة لاسباب قد تكون موضوعية او غير موضوعية, اصبحت دلالته مثقلة بالحمولة السلبية عند اطلاقه, سواء استعمل في الفلسفة حيث اقترن بمذهب الوثوقية او القطعية, وهم الذين يؤمنون بقدرة العقل على الوصول الى اليقين, او استعمل دينيا وهو يشير الى احد مكونات الاساسية للدين, وفي كلا الاستعمالين هناك اثبات لحقائق كلية واحكام مطلقة, لذا اقترن بالدوغما.

مع ان العقيدة كانت تعني عند اليونان كل ما يبدو حسنا او خيرا, ثم اخذت معنى ارشاد أو توجيهات شرعية وأخيرا عقيدة

(١) يلاحظ زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٦٠٣

مفروضة[1].

ودلالة مصطلح الاعتقاد على تلك الحمولة السلبية بسبب الاتجاهات التي لا تقبل بالاحكام الكلية والاطلاقية والضرورة بقطع النظر عن المصدر الذي استقي منه هذا اليقين.

بل يرى لوبون ان المعتقد هو ايمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يُكره الانسان على تصديق فكر أو رأي أو تأويل أو مذهب جزافا, ويرى ان العقل بعيد عن تكون المعتقد, ولا يأخذ العقل في تبرير المعتقد الا بعد أن يتم تكوينه, فكل ما هو من عمل الايمان نصفه بالمعتقد, ومتى ما استعان المرء في تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يظل المعتقد معتقدا بل يصبح معرفة, فالمعتقد والمعرفة أمران نفسيان يختلفان من حيث المصدر اختلافا تاما, اذ المعتقد كناية عن الهام لا شعوري ناشئ من علل بعيدة عن ارادتنا, والمعرفة عبارة عن اقتباس شعوري عقلي قائم على الاختيار والتأمل[2].

ولوبون يفرق تماما بين المعرفة والمعتقد ويوضح ملامح

(١) المصدر السابق ص٦٠٣

(٢) لوبون (غوستاف): الآراء والمعتقدات, ترجمة: عادل زعيتر, كلمات عربية للترجمة والنشر, مصر, القاهرة, ٢٠١٢م ص١٧

ودائرة كل منهما في كتابه, وان المعرفة يحكمها منطق العقل اما المعتقد فيحكمه المنطق الديني والمنطق العاطفي. فهو يرى انهما من واديين مختلفين ولا يمكن ان يلتقيا, بمعنى ان القضية الواحدة لا يمكن ان تقع تحت الاعتقاد وتحت المعرفة في آن واحد, فاذا كانت معتقدا فهي ليست معرفة واذا صارت معرفة فهي ليست معتقدا.

لا نريد ان ندخل في نقاش واسع هنا مع لوبون ولكن لا يمكن ان نقبل منه التفريق بهذا الشكل, فان القضية التي فيها حكم على الموضوع سلبا او ايجابا, موجودة في المعرفة وفي الاعتقاد والفرق بينهما بالتبرير العقلي وعدمه والشعور واللا شعور, فهو كما ذكرنا سابقا يرى اختلافهما من حيث المصدر. وهذا يجرنا الى الكلام عن التبرير العقلي فاذا حصل تبرير عقلي للمعتقدات الدينية فهل يعني ذلك انها اصبحت معارف وليس معتقدات؟ فان هذا خلاف الواقع جزما, الا ان يقول ان المعتقدات الدينية لا يمكن تبريرها وتسويغها, بناءً على كونها امور لا تقع تحت التجربة, فيحصر التبرير بالمصدر التجريبي ولا يقبل مصادر المعرفة الاخرى.

او يمكن ان يقال ان مقصوده بالمعتقد هي تلك الحالة النفسية التي تقترن بالقضية تزول في حال التبرير ولا تبقى على وضعها.

ولكن نحن نعلم وكما سنين ان شاء الله ان حالة الوثوق بصدق القضية ركن من اركان المعرفة فاذا زال اليقين او الوثوق زالت المعرفة ايضا.

والتفريق بين المعرفة والاعتقاد ومغايرة احدهما للاخر ليس منحصر بلوبون فهناك من سبقه في ذلك كافلاطون, وبيير بيل يرى ان الاعتقاد والمعرفة أمران مستقلان ومنفصلان تماما, بل انهما فعلان متعارضان ويؤكد استحالة التوفيق النظري في موجهة أية جهود سلمية تحاول ايجاد أساس مشترك للمساندة المتبادلة[1].

وبعض الفلاسفة اللغويين المعاصرين يرون ان المعرفة تأتي بعد تجاوز الاعتقاد.

وهناك من الفلاسفة من يرى ان المعرفة لا تتنافى مع الاعتقاد ولكن ممكن ان تحصل معرفة بلا اعتقاد, كما ان هناك من يرى ان الاعتقاد شرط ضروري لحصول المعرفة فليس هناك معرفة بدون اعتقاد[2].

لنتكلم في شرطية الاعتقاد في المعرفة, بما ان الاعتقاد معناه

(١) كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة, ترجمة: فؤاد كامل, دار قباء للطباعة والنشر, القاهرة, ١٩٩٨م ص١٨٨

(٢) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٧٥٧

شدة الوثوق والاستحكام فلا يمكن تحقق معرفة من دون ان هناك وثوق شديد في محتواها, فان الشاك في قضية ما لا يقال عنه ان له معرفة بتلك القضية.

وهذا الاعتقاد الذي هو شرط في المعرفة لابد ان يتولد من قضية صادقة, مبررة ومسوغة, أي قام الدليل على صدقها, ونفهم من هذا انه لا يكفي وجود قضية صادقة لحصول المعرفة, فكثير من القضايا الصادقة لا يعرفها المرء, ولا يكفي ايضا ان يكون هناك دليل على تلك القضية الصادقة ما لم يكن وضع الذات العارفة موضع وعي بهذا الدليل وانه كافي في تسويغ صدق القضية, فقد يكون هناك ادلة كافية للتسويغ وانا اعي تلك الادلة ولكن هذا لا يكفي في حصول المعرفة, وانما المطلوب ان تؤثر هذه الادلة علي بشكل يقودني الى التسليم بصدق القضية المعينة. بمعنى اخر ان المطلوب ان تقود هذه الادلة الى اقناعي بصدق القضية, وبما أن الاعتقاد هو مظهر من مظاهر الاقناع الضرورية, فيتضح حينها انه لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد كشرط ضروري منطقيا للمعرفة[1].

(١) يلحظ زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٧٥٨

الصدق

الشرط الثاني من شروط المعرفة, وهو الصدق.

ذكر صاحب المقاييس ان (صدق) الصاد والدال والقاف أصلٌ يدلُّ على قوّةٍ في الشيء قولاً وغيرَه. من ذلك الصِّدْق: خلاف الكَذِبَ، سمِّيَ لقوّته في نفسه، ولأنَّ الكذِبَ لا قُوَّة له، هو باطلٌ. وأصل هذا من قولهم شيءٌ صَدْقٌ، أي صُلْب. ورُمْح صَدْقٌ. ويقال صَدَقُوهم القِتالَ، وفي خلاف ذلك كَذَبوهم[1].

والصدق: مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم[2].

وكذلك ذكر صليبا في معجمه الفلسفي حيث قال :

انه مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم, ومعنى ذلك ان لصدق الخبر شرطين, احدهما مطابقته للواقع, والآخر مطابقته لاعتقاد المتكلم. فاذا كان الكلام مطابقا للواقع, ولم يكن مطابقا لا عتقاد المتكلم, او كان مطابقا لاعتقاد المتكلم ولم يكن مطابقا

(١) ابن فارس (احمد): معجم مقاييس اللغة, ج٣ ص٣٣٩.

(٢) مصطفى (إبراهيم) ـ الزيات (أحمد)ـ عبد القادر (حامد) ـ النجار (محمد): المعجم الوسيط, ط٤ مكتبة الشروق الدولية ,تحقيق / مجمع اللغة العربية, ٢٠٠٤م، ص٥١١

للواقع, لم يكن تام الصدق[1].

ولكن ممكن ان يقال -كما يذهب اليه كثير- ان الصدق كما يتصف به المتكلم يتصف به الكلام ايضا, فالمتكلم قد يتحدث بقضية صادقة وهو لا يعتقد بها فلا يكون صادقا وان كانت القضية مطابقة للواقع كما يذكر القران الكريم في قوله تعالى: ذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ[2].

والقضية اذا كانت بنفسها مطابقة للواقع فهي صادقة, فهي قوية في نفسها كما ذكر صاحب معجم المقاييس.

ويؤكد ذلك عادل ضاهر في الموسوعة الفلسفية حيث يقول: شرط الصدق هو شرط موضوعي خالص, أي تحققه أو عدم تحققه امر مسقل كليا عن وضع الذات العارفة. هنا نفترض وجود عالم أو نظام من العلائق والأشياء قائم بذاته, وهو عالم أو نظام الحقائق أو الوقائع. أنه عالم ثابت بمعنى مطلق, وهذ يعني تحديدا ان ما هو حقيقة أو واقع أو امر حاصل أو سيحصل هو كذلك, ولا

(١) صليبا (جميل): المعجم الفلسفي صليبا, الشركة العالمية للكتاب ش م ل, بيروت, ١٩٩٤م، ج١ ص٧٢٣

(٢) المنافقون اية ١.

يمكن لأي شيء على الاطلاق أن يغير ذلك, اذا كانت الورقة التي اكتب عليها الآن صفراء, فان كونها الآن صفراء واقعة لا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يعدمها. هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي شيء أن يحول هذه لون الورقة الى لون اخر, من الواضح أن هذا الأمر ممكن منطقيا بل واقعيا وعمليا. ولكن ما هو غير ممكن حتى منطقيا هو الا تكون هذه الورقة صفراء في الوقت الذي تكون فيه صفراء. فاذا انطلقنا من عالم الوقائع الى عالم القضايا, نرى ان وجود قضيتين مقابل كل واقعة, قضية تتطابق مع الواقعة وقضية لا تتطابق معها, والقضية التي تتطابق مع الواقعة هي القضية التي يسند اليها الصدق, أما القضية التي لا تتطابق معها فهي التي نسند اليها عدم الصدق. وان نعتبر قضية ما متطابقة مع الواقع يعني ان ما تقوله حاصل في الواقع هو كذلك بالفعل, وان نعتبرها غير متطابقة مع الواقع يعني أن ما تقوله القضية أنه حاصل ليس كذلك. ومن الواضح من خلال هذا التحليل لمفهوم الصدق وعدم الصدق ان قيمة الصدق شرط لأي قضية غير قابل للتبدل حتى نظريا, فإسناد الصدق لقضية ما, يفترض بالضرورة وجود واقعة ما تجعل القضية صادقة وانه لو لم توجد الواقعة لما كانت هذه القضية صادقة, بل كانت بالضرورة كاذبة. ولكن بما ان عالم الواقع كما رأينا ثابت

بصورة مطلقة فعندها يتضح ان قيمة الصدق لقضية ما هي كذلك ثابتة بصورة مطلقة, فالقضية اما تتطابق او لا تتطابق مع الواقع. اذن صفة التطابق أو عدم التطابق هي ملازمة للقضية بصورة دائمة. وهذا ما يجعل شرط الصدق ضروريا للمعرفة بخلاف شرط الاعتقاد والتسويغ فانهما عنصران متغيران في المعرفة لكن شرط الصدق (الحقيقة)عنصر ثابت[1].

مظاهر الواقع

بما اننا قلنا ان الصدق هو شرط ضروري للمعرفة وان معناه هو مطابقة القضية للواقعة, فماذا يعني الواقع والواقعة الذي لا بد من ان تطابقه القضية حتى يسند اليها الصدق؟ وهل ان الواقع هو بنحو واحد دائما من قبيل المثال الذي مر سابقا وهو كون الورقة صفراء, بمعنى ان الواقع هو دائما مادي محسوس, أو يمكن ان يكون غير ذلك؟

فالواقع, الحاصل, والواقعة ما حدث ووجد بالفعل, والواقعي هو المنسوب الى لواقع, ويرادفه الوجودي والحقيقي والفعلي,

(١) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٧٥٦

ويقابله الخيالي والوهمي[١].

الواقعي ما يتعلق بمجال الوقائع, في مقابل ما يتعلق بما ينبغي أن يكون (المعياري), والمتحقق في الاعيان في قبال المثالي. وما يؤثر فعلا وما يمكن ان يعول عليه في مقابل الوهمي, وما يتصل بالاشياء في مقابل الأسمي[٢].

وذهب افلاطون الى ان الوقع الذي تطابقه القضية هو المُثُل, والمفاهيم الكلية لها مرجع موضوعي وأن للواقع المناظر نظاما اعلى من الادراك الحسي[٣].

وعند ارسطو الموضوع الحقيقي للعلم هو الكلي, ومن غير الكليات لا نستطيع ان نصل الى معرفة, وليس هناك كلي موضوعي, وانما هناك اساس موضوعي في الاشياء للكلي الذاتي الموجود في الذهن[٤].

(١) صليبا (جميل) المعجم الفلسفي ج٢ ص٥٥٢

(٢) مدكور (ابراهيم): المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية, الهيئة العامة لشؤن المطابع الاميرية, القاهرة, ١٩٨٣م، ص٢١٠

(٣) كوبلتسن (فردريك): تاريخ الفلسفة, ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام, المجلس الاعلى للثقافة, القاهرة,٢٠٠٢م، ج١ ص٢٢٣

(٤) نفس المصدر ج١ ص٤٠٨

وفي الفلسفة الحديثة صار الواقع عبارة عن كلية مجردة فديكارت لا يرى الواقع مفصولا عن حقيقة اخرى هي حقيقة الامتداد. والواقع في الفلسفة الدياليكتيكية عبارة حركة سواء الحركة في الفكر كما عند هيجل او حركة المادة كما عند ماركس. والعالم لا يوازي تماما فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي فقد يكون الواقع موجودا ولا يكون بالضرورة مدركا بواسطة الاحساس, فالفيلسوف المثالي باركلي يشكك في وجود العالم المادي الذي ندركه بواسطة الاحساس وذلك لاعتباره الاحساسات انما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي, بل ان العالم ليس الا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. وتعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها اكثر ارتباطا بالواقع الملموس او واقع قابل للتحقق في الطبيعة او العالم الخارجي[1].

ويصنف فريجه العوالم الى ثلاثة: عالم داخلي وعالم خارجي ونطاق ثالث (العالم الثالث) والعالم الداخلي الذاتي عالم الانطباعات والتمثلات, وهي ليس لها حدود ثابتة ولكنها تتغير

(١) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٨٢٩

باستمرار وتتخذ اشكالا مختلفة والعالم الخارجي هو الواقعي القادر على التأثير بشكل مباشر أو غير مباشر في الحواس, والعالم الثالث هو الموضوعي, فالافكار الموضوعية ليست غير واقعية بالكامل لكن واقعيتها مختلفة تماما عن واقعية الاشياء, وتظل دائما على حالها, والمفكر لا يبتدعها بل عليه ان يتناولها كما هي. وينسب بعض الباحثين ان نظرية العوالم الثلاثة ابتكار ينسب الى بوبر[1].

ومجمل ما ذكر ان الواقع اما هو عالم مفارق من المثل او عالم الكليات, او عالم الادراك, او حقيقة الامتداد او الحركة او العالم المادي الملموس, او هو والعالم الموضوعي.

وفي الفلسفة الاسلامية ان مطابق القضية ومحكيها هو اما الخارج واما الذهن واما نفس الامر, وحصل اختلاف في تفسير نفس الامر بين الفلاسفة, حيث ذهب نصير الدين الطوسي انه العقل الفعال[2].

وذهب الطباطبائي الى ان نفس الامر هو الظرف الذي يفرضه

(١) جميل (عصام زكريا):اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة, دار المسيرة للنشر والتوزيع, عمان, ٢٠١١م، ص ٣٢-٢٣٠-٣٢٤

(٢) الطوسي (نصير الدين): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, منشورات شكوري, قم, ١٣٧٢هـ ش، ص٦٣

العقل لمطلق الثبوت والتحقق, وبينه بقوله:

أن من التصديقات الحقة: ما له (مطابق في الخارج) نحو الإنسان موجود و الإنسان كاتب. و منها ما له (مطابق في الذهن) نحو الإنسان نوع و الحيوان جنس. و منها ما له (مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج و لا في الذهن) كما في قولنا عدم العلة علة لعدم المعلول و العدم باطل الذات إذ العدم لا تحقق له في خارج و لا في ذهن و لا لأحكامه و آثاره. و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر فإن العقل إذا صدق كون وجود العلة علة لوجود المعلول اضطر إلى تصديق أنه ينتفي إذا انتفت علته و هو كون عدمها علة لعدمه و لا مصداق محقق للعدم في خارج و لا في ذهن إذ كل ما حل في واحد منهما فله وجود.

إن الأصيل هو الوجود الحقيقي، و هو الوجود و له كل حكم حقيقي، ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها و حمله عليها و صار مفهوم الوجود و الثبوت يحمل على الوجود و الماهية و أحكامهما جميعا ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا بحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية كمفهوم العدم و الماهية و القوة و الفعل ثم التصديق بأحكامها

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه نفس الأمر و يسع الصوادق من القضايا الذهنية و الخارجية و ما يصدقه العقل و لا مطابق له في ذهن أو خارج غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقررة بتقررها[1].

بعد ان تعرفنا على الخلاف الواسع في تفسير الواقع, فمن الطبيعي سيختلف الحكم بالصدق والكذب على قضية بناء على التفسير للواقع الذي تنطبق عليه تلك القضية.

ويتسع الخلاف اذا علمنا ان هناك من لا يقبل بتعريف الصدق على انه انطباق القضية على الواقع الذي تحكيه, وانما يفسره بالتماسك والشمول, مثل برادلي, يقول ان الصدق تعبير مثالي عن الكون, وهو متماسك وشامل, انه يجب الا يصارع مع نفسه ويجب الا يكون هناك اي افترض لا يندرج بداخله. ويوافقه بذلك بوزانكيت[2].

ولما كان الواقع مختلف فيه، وفيه اتجاهات متعددة، فحينئذ

(١) الطباطبائي (محمد حسين): نهاية الحكمة, مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين, قم, ١٤٠٤ هجـ ص١٥.

(٢) يلاحظ كوبلتسن (فردريك) تاريخ الفلسفة ج٨ ص٣٠٢-٣١٩

يختلف الصدق الذي هو احد شروط المعرفة، فمن يرى أن الواقع الذي تطابقه القضية هو الواقع المادي المحسوس فقط، فما لا واقع مادي له فليس له صدق، والقضية لا تتصف بالصدق أو الكذب بناء على هذا الاتجاه، ولكن الاختلاف يكون مبنائي فلا يحق لصاحب اتجاه معين أن يفرض وجهة نظره على الآخرين، لكونهم لا يلتزمون بقوله، وعلى هذا الأساس تكون القضايا الدينية لها مطابق ولكنه ليس بمادي، وتتصف بالصدق أو الكذب بناء على أكثر من اتجاه في تفسير الواقع، نعم على بعض الاتجاهات لا تتصف لأنها ليس لها مطابق، فتكون خالية من المحتوى، كما تذهب اليه المدرسة الوضعية.

شرط التسويغ للمعرفة

ننتقل بالكلام عن الشرط الثالث للمعرفة وهو التسويغ, فهذا الشرط مهم جدا، لأن بدونه لا يمكننا التمييز بين المعرفة والاعتقاد كما ذكر ذلك افلاطون، فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق, فهناك حالات كثيرة من الاعتقاد الصادق لا يمكن اعتبارها حالات معرفة. ونحن ذكرنا فيما سبق انه لا يمكن وجود حالة معرفة بدون اعتقاد, فدور الادلة هو تسبيب الاعتقاد, فان هناك كثير من القضايا الصادقة ولكن صدقها غير معروف, فيجب ان نكون في وضع

دليلي مناسب ابستيميا تجاه القضية بمعنى ان هناك تسويغ كافي للقضية المعنية. وهل هذا يعني ان هناك تسويغ كافي وتسويغ ليس بكافي؟ الجواب, نعم, فان الدعم والتسويغ درجات, والحد الادنى منه هو ان تتوفر القضية على ضرورة واقعية, ولا يشترط ان تحتوي على الضرورة المنطقية والا ستخرج كثير من القضايا عن اطار المعرفة, وعلى هذا فان أي احتمال بعدم الصدق في الدليل يجعله غير كافيا للتسويغ, فاطلاع زيد على دليل يثبت قضية معينة لا يجعل زيدا عارفا بتلك القضية, فان المعرفة بالدليل لا بد ان تكون صادقة, وحتى تكون معرفتي بالدليل صادقة لابد ان تكون مبررة بمعنى ان يكون عليها دليل صادق. وتنشأ من ذلك مشكلة وهي استحالة ان تتحقق عندنا معرفة, لان كل معرفة تتوقف على دليل صادق والدليل الصادق يتوقف على دليل وهكذا لا الى نهاية. وحل هذه المشكلة من خلال التمييز بين نوعين من المعرفة وهما المعرفة الاستدلالية والمعرفة غير الاستدلالية, وما ذكر سابقا هو ينطبق على المعرفة الاستدلالية, بمنعى ان القضية المعتقد بها اما ان تكون مستدلا عليها او تكون هي مسوغة لنفسها تسويغا ذاتيا أي انها لا تحتاج الى استدلال, فبعض القضايا تحصل معرفة بها من دون ان نستعين بقضايا اخرى لاثباتها, او لا يمكن الاستدلال عليها.

ولكن كيف يمكن لاعتقاد ان يكون داعما ومسوغا لذاته والحال انه قابل للدحض؟ الجواب انه حتى لو كان كذلك فهذا لا يعني ان كل اعتقاداتنا معرضة للخطأ او انه لا يوجد بينها ما يمكن ان يكون مضمون الصدق في ذاتها, فليس المقصود ان هذا الاعتقاد غير قابل للتكذيب حتى نظريا بل نقصد فقط انه اعتقاد موثوق به بصورة تامة, كما في الاعتقادات من النوع الذي قد يكون مسببا بادراكاتي البسيطة الحسية[1].

يرى ديكارت ان كل الاشياء التي ادركها بوضوح وتميز تكون صادقة, بمعنى ان الذي يكون حاضرا ومتجليا للذهن المنتبه على نفس النحو الذي نؤكد فيه اننا نرى بوضوح موضوعات حاضرة امام العين الشاخصة فهذه الموضوعات تؤثر فيها بقوة كافية, اما يكون متميزا فهو ذلك الذي يكون محدودا بدقة ومختلفا عن سائر الموضوعات الاخرى لدرجة انه لا ينطوي في داخله على أي شيء سوى ما يكون واضحا[2].

ولابد ان تعلم ان التسويغ والتبرير والاستدلال لا يكون على نهج واحد وانما يختلف تبعا للموضوعات التي يراد معرفتها,

(١) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية ج١ ص٧٥٩-٧٦٠

(٢) كوبلتسن (فردريك) تاريخ الفلسفة ج٢ ص١٤٣

فمعرفة المعادلات الرياضية او القوانين الفيزيائية او الظواهر الاجتماعية او السياسية والاقتصادية او التاريخية او الدينية تختلف المناهج والادلة التي توصل اليها تبعا لاختلاف موضوعاتها.

ومن بين كل المناهج التي تبحث في هذه الموضوعات المنهج الذي يدعي تحصيل اليقين المنطقي بمعنى الجزم بنحو القطع واليقين ونفي احتمال الخلاف مهما كان ضئيلا هو المنهج العقلي كما في قضايا المنطق والرياضيات, واما سائر المناهج فبعضها قد يعطي يقين موضوعي بمعنى ان احتمال الخلاف يكون بمستوى من الضئالة بحيث يهمله العقل ولا ينظر اليه كعلم الفيزياء وسائر علوم الطبيعة, وبعضها الاخرى يعطي الموثوقية والاطمئنان في نتائج البحث كما في العلوم الانسانية.

قضايا المعرفة الدينية

بعد ان تحدثنا عن شرائط تحقق المعرفة وحصولها, وقلنا انها اعتقاد صادق مسوغ, فهل ينطبق ذلك على القضايا الدينية؟

اولا لابد ان نعرف ان القضايا التي تحتوي عليها الاديان هي ليست بمستوى واحد, فهناك قضايا تعتبر اسس واصول, واخرى فرعية وثانوية, وهذا امر واضح.

لذا ذكر في علم الاديان ان الدين في كل مكان وزمان يتكون

من مكونات أساسية أربعة تكون أساس الدين, وهي: المعتقدات, الاساطير, الطقوس, الأخرويات. وهناك المكونات التي تكوّن أساس التدين, وترتبط بالتمظهرات التاريخية والاجتماعية والنفسية للدين, وهي: الاخلاق والشرائع, والسير المقدسة, الجماعة, الروحانية والاسرار. وهي تقابل وتناظر المكونات الأساسية وتوازياها اجتماعيا وثقافيا[1].

سواء وافقنا على هذا التحليل بهذه التفاصيل ام لم نوافق, فما نريد ان نبينه ان معارف الدين ليست بنحو واحد من الاهمية من حيث التأسيس والتفريع.

وقبل ان نجيب على سؤال, ان قضايا الدين يمكن ان تكون موضوعا للمعرفة او لا يمكن, لابد ان نجيب عن سؤال كيف يمكننا ان نميز بين القضايا الدينية وغير الدينية؟ وبمعنى اخر ما هو المعيار في كون قضية ما دينية؟

كيف يمكننا ادراج قضية ما ضمن القضايا الدينية؟ هل لابد ان تكون طبيعتها بنحو معين؟ ام لابد ان يكون طريق اثباتها بمنهج معين؟ او ان المدرِك لها قوى معينة؟

(١) الماجدي (خزعل): علم الأديان, ط ١ مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع, لبنان - بيروت, ٢٠١٦م، ص ٣٢

نعم, القضايا الدينية ذات طبيعة مخصوصة, ولا علاقة لها بكون المدرك لها العقل او الحدس او التجربة, او من خلال مناهج العلوم العقلية او الطبيعية او الانسانية.

ان المحور الذي تدور حوله كل قضايا الدين, والذي يكون هو سلك نظامها, والتي تنفرط وتتبعثر من دونه هو, الايمان بالله, فكل قضية تدول ضمن هذا الفلك فهي قضية دينية, سواء وردت ضمن الاديان السماوية او الارضية, او ضمن الفلسفة او العلوم الطبيعية او الانسانية.

ولا نقصد أن كل بحث وقع عن قضية لها ارتباط بذلك المحور هو بحث ديني, الامر ليس كذلك, فان القضايا الدينية قد تقع ضمن بحوث في علوم متعددة, ويحكم عليها وفق مناهج تلك العلوم بالسلب او الايجاب, فهذا لا يخرجها من كونها قضية دينية.

لنرجع الى السؤال الاول الذي طرحناه وهو ان قضايا الدين ممكن تكون موضوعا للمعرفة؟ وبعبارة اخرى هل المعرفة الدينية ممكنة او غير ممكنة؟ وقبل الاجابة عن هذا السؤال نحتاج أن نتعرف على الدين أولا.

الدين

الدين في العربية كما يذكر ابن فارس: (دين) الدال والياء

والنون أصلٌ واحد إليه يرجع فروعُه كلُّها. وهو جنسٌ من الانقياد والذُّل. فالدِّين: الطاعة، يقال دان له يَدِين دِيناً، إذا أصْحَبَ وانقاد وطَاعَ. وقومٌ دِينٌ، أي مُطِيعون منقادون[1].

وذكر لالاند: دين Religion اشتقاق مجادل فيه. يستخرج معظم القدماء (لاكتانس, أوغسطين, سرفيوس) Religio من religare ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات, وإما الربط الجامع بين الناس, أو بين البشر والآلهة. من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة. وبنحو عام, تبدو كلمة religio أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير, بواجب ما تجاه الآلهة[2].

وبالتدقيق في كلا اللغتين العربية واللاتينية نجدهما قريبين في المعنى, فالانقياد والذل ممكن ان يكون نتيجة للاحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير. وهذا الشعور والاحساس يكون متعلقه الله سبحانه. يقول لالاند يمكن القول بحق ان الدين بالمعنى

(١) ابن فارس (احمد) معجم مقاييس اللغة، ج٢ ص٣١٩

(٢) لالاند (اندريه): موسوعة لالاند الفلسفية, ط٢ منشورات عويدات, بيروت-باريس, ٢٠٠١م، ص١٢٠٣-١٢٠٤.

الـداخلي موضـوعه هـو الله دون اسـتبعاد الحقيقـة ولا الشخصـية الالهية. ويقول هو نسق فردي واعتقادات وافعال مألوفـة موضـوعها الله[1].

ويـذكر جـون هيـك تعـاريف متعـددة للـدين منهـا تعريـف ظاهراتي وتأويلي وسيكولوجي وسوسيولجي وتعاريف اخـرى ثـم لا يرتضي ان يكون للـدين تعريـف واحـد, ومعنـى واحـد, بـل ان الظواهر المختلفة التي تندرج ضمن كلمة الدين تتعلق بها بالطريقة التي تشبه العائلة[2].

كما يذكر مالوري ناي ان جوناثان ز. سميث أورد قائمة نقلهـا عن جيمس ليوبا مكونة من خمسين محاولة مختلفة لتعريف مفهوم الدين. لا نستخلص من هذا الامر وفقا لما قاله سميث, أنه لا يمكن تعريف الدين, بل يمكن تعريفه بوسـائل عـدة تصـل الـى خمسـين وسيلة تتراوح بين النجاح والإخفاق[3].

(١) نفس المصدر ص١٢٠٥

(٢) هيك (جون): فلسفة الدين, ترجمة: طارق عسيلي, ط١ دار المعـارف الحكميـة, ٢٠١٠م ص٤

(٣) ناي (مالوري): الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبـور سـمعان، ط١ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص٣٧

ونحن على كل حال لا ننظر للدين هنا بما هو شعور فردي او جماعي او تأويل وتحليل لذلك الشعور, فهذا لا يكون موضوعا للمعرفة الدينية التي يراد منها الاعتقاد الصادق المبرر.

وانما نريد ان نتكلم عن الدين بما هو منظومة متكاملة تنتظم فيها القضايا الدينية وتدور كلها حول محور واحد, وهو الله, واذا كان هذا المحور لا يمكن معرفته, أو البرهنة عليه, فتكون حينئذ جميع القضايا التي ترتبط به عائمة, وبلا اساس او سند, ولا يمكن تبريرها وتسويغها, وعندئذ لا يمكن معرفتها, وبالنتيجة تكون المعرفة الدينية غير ممكنة.

معرفة الله

في هذا المحور توجد ثلاثة مواقف, موقف يعتقد بعدم وجود الله, وهو الموقف الالحادي, وموقف يعتقد بوجوده وهو موقف الدينيين والربوبيين, وموقف محايد هو موقف اللاادريين. وما يهمنا هنا هو موقف من يعتقد بالإله, الذي هو محور القضايا والمعرفة الدينية. ولا نريد ان ندخل في ملاحقة الآراء التي تذهب الى ان فكرة الله مخترع انساني لسبب ما, اما نفسي او اجتماعي او غير ذلك, فهذه الآراء تدخل ضمن انكار وجود الله.

لنتحدث اولا عن اللاأدريين الذين يصنفون بأنهم لا يمتلكون معرفة دينية, ثم ننتقل بعد ذلك الى الحديث عن من يعتقدون بوجود الأله.

اللاأدرية

(اللاأدرية أو الأغنوستية (بالإنجليزية: Agnosticism) مُصطلح مشتق من الإغريقية (α-γνωστικισμός)، حيث الـ «α» تعني «لا» و«γνωστικισμός» تعني «المعرفة أو الدراية»، وهي توجه فلسفي يُؤمن بأن القيم الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة ولا يمكن لأحد تحديدها، خاصة تلك المتعلقة بالقضايا

الدينية وجود الله وعدَمِه وما وراء الطبيعة، والتي تُعتبر غامضة ولا يمكن معرفتها. وتختلف الأغنوستية عن الغنوصية، فالأولى تعني نفي وجود يقين ديني أو إلحادي، بينما الثانية هي نزعة فكرية صوفية- عُرفت في القرنين الأولين من العهد المسيحي بخاصة، تمزج الفلسفة بالدين، وتستند إلى المعرفة الحدسية العاطفية للوصول إلى معرفة الله.

ووفقًا للفيلسوف ويليام ليونارد روي، فإن اللاأدري هو هذا الشخص الذي لا يُؤمن ولا يكفُر بالذات الإلهية، بينما المؤمن هو الذي يؤمن بها، والملحد هو الذي يكفُر بها. وتختلف اللاأدرية عن الإلحاد؛ حيث أن الإلحاد هو الكفر بالإله، في حين أن اللاأدرية هي مجرد تعليق الإيمان. في عام ١٨٦٩، صاغ عالم الأحياء البريطاني توماس هنري هكسلي مصطلح اللاأدرية، وقبل ذلك، كانت هناك بوادر عدة لبعض المفكرين بالترويج لوجهات النظر اللاأدرية بالأعمال القديمة، مثل الفيلسوف الهندي سانايا بيلاتابوتا في القرن الخامس قبل الميلاد، فيما يتعلق بوجود أي شكل من أشكال الحياة البرزخية. والفيلسوف الإغريقي بروتاغوراس، في القرن السادس قبل الميلاد، ورأيه حول الديفات ونشأة الخلق، وهي جزء من النص المقدس ريجفدا، أحد النصوص الهندية

القديمة التي تعود إلى الفترة من ١٥٠٠ إلى ١٢٠٠ قبل الميلاد حول نشأة الكون. وقد كتب العديد من المفكرين بتوسع في هذا الموضوع منذ وضع هكسلي لمصطلح اللاأدرية.

أنواع اللاأدرية

اللاأدري هو شخص ليس لديه رأي محدد فيما يخص قضية وجود إله من عدمه، حيث أنه لا يُوجد دليل قاطع على تلك المسألة. ومع ذلك، فقد تم تصنيف اللاأدريين مؤخرًا إلى فئات مختلفة تشتمل على:

لاأدري مُلحد هو الذي لا يؤمن بوجود معبود، ولكنه لا يدعي معرفته من عدمها.

لاأدري مؤمن هو الذي لا يدعي معرفة إله، ولكن في ذات الوقت يؤمن به.

لاأدري غير مكترث أو براجماتي: يؤمن بأنه لا يوجد دليل على وجود أو عدم وجود إله، حيث أنه يُمكن لأي إله أن يتصرف بلا مبالاة تجاه الكون أو رفاهية سكانه، وبالتالي، يكاد يكون وجوده منعدمًا في القضايا الإنسانية، والتي يجب أن يكون بنفس درجة أهمية إلوهيته.

لاأدرية قوية وتُسمى أيضًا اللأدرية الصارمة أو المنغلقة أو

الدائمة، وهي التي تعتقد بأن التساؤلات المتعلقة بوجود أو عدم وجود إله أو ألهة والطبيعة النهائية للواقع هي أمور مجهولة، نتيجة إلى عدم قدرتنا الفطرية على التحقق من تجربة ما، إلا من خلال تجربة ذاتية. ونقلًا مقولة عن لاأدري قوي: «لا أستطيع أن أعرف هل هناك إله أم لا؟ وكذلك أنت».

لاأدرية ضعيفة وتُسمى أيضًا اللاأدرية التجريبية أو المنفتحة أو المؤقتة، وهي التي تعتقد بأن وجود الإله من عدمه هي مسألة في الواقع خارج حدود المعرفة، ولكنها ليست بالضرورة أن تكون مجهولة. وبالتالي تدعو إلى تعليق الحكم فيها لحين وجود الأدلة، فإن وُجدت أصبح الحكم متاحًا. ونقلًا مقولة عن لاأدري ضعيف: «لا أعلم هل هناك إله أم لا؟ ولكن ربما في يوم من الأيام، إن وجدت أدلة، سيكون باستطاعتنا أن نكتشف شيئًا».

الآراء اللاأدرية هي قديمة قدم الشكوكية الفلسفية، إلا أن مصطلحي لا أدري ولاأدرية تم وضعهما من قبل هكسلي لتلخيص أفكاره فيما يتعلق بالتطورات المعاصرة للميتافيزيقية من منظور ما هو غير مشروط لويليام هاملتون وما هو غير معروف لهربرت سبنسر. وعلى الرغم من أن هكسلي استخدم هذا المصطلح عام ١٨٦٩، إلا أن آراءه قد تم تعاطيها في وقت سبق ذلك. وفي خطاب

مكتوب إلى تشارلز كينجسلي في ٢٣ سبتمبرعام ١٨٦٠، حلل هكسلي آراءه على نحو واسع.

وحول أصل كلمة لاأدري، قال هكسلي التفسير التالي لشرح موقفه:

عندما وصلت لمرحلة النضج الفكري، وبدأت أتساءل عما إذا كنت ملحدًا؛ مؤمنًا أم مؤمنًا بالكون وخالقه؛ ماديًا أم مثاليًا؛ مسيحيًا أم مفكرًا حرًا؟؛ اكتشفت أنه كلما تعلمت وتأملت كلما كانت الإجابة أبعد؛ حتى استنتجت في نهاية المطاف أنه ليس لدي مهارة أو أي جزء من كل تلك المسميات إلا الأخيرة. إن الشيء الوحيد الذي يتفق عليه معظم هؤلاء الناس الطيبون هو ذات الشيء الذي أختلف عليه معهم. لقد كانوا متأكدين من بلوغهم مرحلة الغنوصية، وأنهم قد نجحوا تقريبًا في حل مشكلة الوجود؛ بينما كنت متأكدًا نوعًا ما من أني قد فشلت في تحقيقه، وكنت على قناعة قوية أنها مسألة لا يمكن حلها. وبوقوف هيوم وكانت إلى جانبي، لم أستطع أصدق أن أتجرأ على تبني هذا الرأي بتلك السرعة [...] وبذلك تأملت واخترعت ما رأيته عنوانًا مناسبًا يحمل اسم لاأدري. وجاء في فكري إيحاءً مناقضًا غنوصيًا من تاريخ الكنيسة، والتي أعلنت معرفتها الكثير من الأشياء ذاتها التي كنت

أجهلها [...] في النهاية، أنا راضٍ تمامًا لقبول هذا المصطلح.

استطلاعات واحصاءات

عادة لا تفرق الخدمات الديموغرافية بين الأنواع المختلفة للادينيين، حيث أنها في أغلب الأحيان، تُصنف اللاأدريين ضمن نفس الفئة التي ينتمي إليها المُلحدين واللادينيين.

في عام ٢٠١٢، قامت الشبكة العالمية المستقلة ومؤسسة غالوب الدولية بالائتلاف التجاري وين/جيا بعمل استبيان، طرحت به التساؤل التالي: «بغض النظر عن ذهابك إلى دور العبادة من عدمها، هل تقول أنك شخص متدين أو لاديني، أم أنك مُلحد مقتنع؟». وكانت النتيجة أنه ٥٩% ممن قاموا بالإجابة يُعدون أنفسهم من المتدينين، بينما نسبة ٢٣% من اللادينيين، فيما أعلن ١٣% إلحادهم عن اقتناع. وكشفت الدراسة التي نُشرت في الموسوعة البريطانية عام ٢٠١٠ أن الأشخاص اللادينيين أو اللاأدريين يشكلون نسبة ٩.٦% من إجمالي سكان العالم. وفي الدراسة الأخرى التي نُشرت في صحيفة فاينانشال تايمز في نهاية عام ٢٠٠٦، وطُبقت على الولايات المتحدة وخمسة دول أوروبية، فقد أظهرت أن معدلات اللاأدرية بالولايات المتحدة كانت ١٤%، بينما ظهرت بنسبة أكبر في أوروبا؛ ففي إيطاليا، قُدرت بنسبة ٢٠%؛ وفي

إسبانيا قُدرت بنسبة ٣٠%؛ أما في بريطانيا العظمى، كانت النسبة ٣٥%؛ تم تضاءلت في كل من فرنسا لتصبح ٣٢% وألمانيا لتصبح ٢٥%.

وأظهرت الدراسة التي أجراها مركز بيو للدراسات عام ٢٠١٠ أن ما يقارب من نسبة الـ١٦% من إجمالي سكان العالم ليس لديهم انتماء ديني، وبذلك تحتل المركز الثالث من حيث الترتيب بعد المسيحية والإسلام. ووفقًا لدراسة أخرى أجراها نفس المركز عام ٢٠١٢، فإن اللاأدريين يمثلون نسبة ٣.٣% من البالغين الأمريكيين.

وأظهر موقع استطلاع المركز الديني، نقلًا عن مركز بيو للدراسات، أن ٥٥% من اللاأدريين يعبرون عن الإيمان بالله أو الروح الكونية، بينما أعلن نسبة ٤١% ارتيابهم من كونهم لادينيين في مجتمع غالبيته متدينة.

وهناك دراسات أخرى حددت النسبة التقديرية للمُلحدين واللاأدريين وغير المؤمنين بوجود إله شخصي بأنها نسبة منخفضة أحادية الرقم كما في بولندا ورومانيا وقبرص ودول أوروبية أخرى، ووصولًا إلى ٦٠% في فنلندا و٧٢% في النرويج و٨٠% في الدنمارك و٧٨% في السويد. ووفقا للدراسات الاستقصائية ليوروبارومتر عام ٢٠١٠، فإن ٥١% من دول الاتحاد الأوروبي

يؤمنون بوجود إله، بينما يُؤمن ٢٦% بوجود نوع من الروح أو القوة العليا، وهناك نسبة ٢٠% لا يؤمنون بما سبق، فيما بقيت نسبة ٣% لم تضح لديهم الرؤية بشكل كافٍ. ووفقًا للمكتب الأسترالي للإحصاء عام ٢٠١١، فإن هناك نسبة ٢٢% من الأستراليين بلا دين، وهي الفئة التي تشمل اللاأدريين أيضًا. كما أن هناك نسبة ما بين ٦٤% و٦٥% من اليابانيين، و٨١% من الفيتناميين مُلحدين ولاأدريين، أو لا يؤمنون بوجود إله)[1].

تحديات المعرفة الدينية

بما ان المسائل الدينية تقع في قلب الميتافيزيقيا, فان كل المعارك التي شنت على الميتافيزيقيا بدءا من القرن الثامن عشر هي في الحقيقة شنت على المعرفة الدينية, فان الميتافيزيقيا كما يذهب كانط ان موضوعاتها لا يمكن ان توجد فيها معرفة عقلية صحيحة, لانها ليست احكاما تركيبية بل تحليلية, كما انه يرى الادراكات الاولية ليست علوما قائمة بنفسها مستقلة عن التجربة بل هي روابط

(١) من مقالة مفصلة حول اللاأدرية عن الموسوعة الحرة ويكيبيديا, تاريخ الاطلاع ٢٢٠١٥١٧

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D8%A7%D8%A3%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9#cite_note-17

تساعد على تنظيم الاشياء ووصلها ببعضها البعض, فدورها الوحيد هو انها تجعلنا ندرك الاشياء التجريبية في اطاراتها الخاصة, فاذا كانت الادراكات الاولية روابط فتحتاج موضوع اما ينشئه الذهن أو يدركه بالتجربة[1].

فكانط يرى ان الميتافيزيقا اخفقت في ادعائها أننا قادرون بقدراتنا القبلية على معرفة الموجودات أو معاني مجردة كل التجريد عن الحس أو عن الحدوس الحسية, ذلك لأن قدرتنا القبلية قادرة فقط على المعرفة بالأشياء إذا أضيفت إليها حدوس حسية[2].

وهذا الموقف من كانط هو بسبب تأثره بهيوم وموقفه التجريبي وعدائه للميتافيزيقا وقد قرأ كتابه (بحث في العقل الانساني) واخذت العبارة الشهيرة لهيوم منه مأخذها وهي: إذا تناولنا أي كتاب, كتابا في اللاهوت أو في الميتافيزيقيا المدرسية مثلا, هيا لنسأل, هل يحتوي استدلالا مجردا يتعلق بالكم أو العدد؟ لا, هل يحتوي استدلالا تجريبا يتعلق بأمور الواقع والوجود

(١) الصدر (محمد باقر): فلسفتنا, ط١٢ دار التعارف للمطبوعات, لبنان - بيروت, ١٩٨٢م. ص١٤٩

(٢) زيدان (محمود): كنط وفلسفته النظرية, ط٣ دار التعارف, ١٩٧٩م ص٦٠

المحسوس؟ لا, إقذفه إذن في النار لانه لا يحوي سوى السفسطة والاضطراب[1].

فالميتافيزيقا عند كانط لا يمكنها أن تصل إلى معرفتنا بالوقع, ومشكلاتها الأساسية هي الله والحرية والخلود, فهي لا تستطيع ان تقدم لنا معرفة أكيدة بوجود الله والحرية الإنسانية, ووجود نفس روحية خالدة في الانسان[2].

ونحن هنا لا نريد ان نناقش نظرية كانط في المعرفة فهذا الامر فيه كلام طويل بين مؤيد وناقد له, ولكن حتى يتضح لماذا قضايا الميتافيزيقيا لا تحتوي على معارف لابد ان نبحث نوع قضاياها, وما هو المراد من القضايا القبلية والقضايا البعدية, والقضايا التحليلية والتركيبية؟

القضايا القبلية أو المعرفة القبلية هي التي تحصل قبل الخبرة ولا يرتهن اعتبارها بشواهد الخبرة, فهي سابقة على التجربة سبقا منطقيا, فكل قول يفترضه الذهن, ويثبت صدقه أو كذبه بمعزل عن التجربة, فهو قبلي, والمعنى القبلي هو المعنى الفطري الذي لم يستمد من الجربة.

(١) نفس المصدر ص٤٩

(٢) كوبلتسن (فردريك) تاريخ الفلسفة ج٦ ص٢٩٨

ويتضح من ذلك معنى المعرفة البعدية, فانها التي تتولد من التجربة, وتتوقف عليها. وهذا المعنى من القبلية والبعدية جاء في نظرية المعرفة عند كانط في المدخل الى نقد العقل المحض. والاستدلال البعدي والقبلي عند فلاسفة القرون الوسطى هو الذي يذهب من النتيجة الى المبدأ, أو من المبدأ الى النتيجة[1].

وكل قضية قبلية لا يمكن ان تتعارض مع أي واقعة فعلية أو ممكنة من وقائع العالم التجريبي فهي غير قابلة للدحض التجريبي حتى من حيث المبدأ, لانها لا تعبر عن حقيقة تجريبية من أي نوع, ومعرفة صدق أي منها لا ترتكز على معرفة أي واقعة أو مجموعة وقائع تجريبية. والقضية البعدية هي قضية لا يمكننا أن نعرف ما اذا كانت صادقة أو غير صادقة بالاستقلال عن الملاحظة التجريبية[2]. واهم خاصية للاحكام القبلية انها كلية وضرورية.

اما القضية التحليلية أو الحكم التحليلي هو تلك الاحكام التي يكون فيها المحمول متضمنا في الموضوع وهي أحكام شارحة لأن المحمول لا يضيف شيئا إلى مفهوم الموضوع لم يكن يتضمن فيه من قبل, بصورة واضحة أو بصورة ضمنية, ويعتمد صدقها على

(١) صليبا (جميل) المعجم الفلسفي ج١ ص٢١٤ ج٢ ص١٨٤

(٢) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٦٦٨

قانون التناقض, فنحن لا نستطيع أن ننكر القضية دون أن نقع في تناقض منطقي, مثاله, كل الأجسام ممتدة, لأن فكرة الامتداد متضمنة في فكرة الجسم. أما الاحكام التركيبية (التأليفية) فإنها تثبت أو تنفى محمولا لموضوع, والذي لا يكون متضمنا في مفهوم الموضوع. ومن ثم فإنها أحكاما زائدة أو اكاما موسعة, لأنها تضيف شيئا إلى مفهوم الموضوع, كوقلك كل الاجسام ثقيلة, لأن فكرة الثقل ليست متضمنة في مفهوم الجسم من حيث هو كذلك. والعلاقة في الأحكام التركيبية بين الموضوع والمحمول قد تكون حقيقية أو ممكنة, ومن ثم فإنها لا تعطى إلا في التجربة وبواسطة التجربة, وعندما يكون الامر كذلك, فإن الحكم يكون تركيبيا بصورة بعدية[1].

اذن بملاحظة ما سبق يتضح ان الاحكام القبلية هي احكام تحليلية, والاحكام التحليلية هي احكام قبلية, وهي كلية وضرورية. وهي تحصيل حاصل ولا تفيد أي معرفة جديدة, لأنها لا تحكي عن الواقع, وانما تحلل المفهوم الى عناصره التي يتكون منها. والأحكام البعدية هي أحكام تركيبية, فهي تعطي امرا للموضوع لم

(١) كوبلتسن (فردريك) تاريخ الفلسفة ج٦ ص٣٠٧

يكن فيه, وثبت له من خلال التجربة.

ويستثني كانط الاحكام الرياضية من الكلام السابق, فهو يعتقد خلافا لكثير من الفلاسفة, ان القضايا الرياضية هي تركيبية قبلية, بمعنى إنها تضيف حكما لم يكن متضمنا في الموضوع وهذا الحكم كلي وضروي, ولم يكن معطى من التجربة, ولا هي تثبته. وقد ناقشه كثير ممن جاء بعده ولم يرتضي هذه النتيجة, وعلى كل حال فهذا الامر لا يعنيا هنا, فما يعنينا هو أن نرى ان القضايا الدينية وفق هذا الكلام لا تدل في المعرفة القبلية لكونها ليست احكاما تحليلة, ولا يمكن ادخالها في القضايا التركيبية لانها غير مستقاة من التجربة ولا يمكن للتجربة ان تثبت هذا النوع من القضايا. وعليه فان القضايا الدينية لا تفيد معرفة, والمعرفة تنحصر بالقضايا الرياضية والتجريبية فقط.

ويتولد من هذا الاتجاه مشكلات حاول كانط نفسه معالجتها كمبدأ العلية الذي يرى انه حكما قبليا تركيبا لم يؤخذ من التجربة, ولا يجوز اعماله في غير الامور التجريبية, واثبات وجود الله من طريق العقل العملي.

ولكن يمكن مناقشة دعوى ان القضايا البعدية هي قضايا غير ضرورية, ودعوى كون القضية القبلية خالية من أي مضمون

واقعي. أما كون القضية البعدية غير ضرورية, نقول ان القضايا البعدية هي القضايا التي يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل, ولكن هذا لا يعني انها قضايا غير ضرورية دائما, هناك شرطان اساسيان لتحقق عدم ضرورية القضية البعدية, الاول انها بعدية والثاني هو ان يكون ما يحصل شيئا كان ممكنا له أن لا يحصل, والشرط الثاني هام جدا, لأنه مع عدم توفر الشرط الثاني لا يمكن ان نعتبر القضايا البعدية غير ضرورية, فليس كل قضية حملية ذات مضمون تجريبي تكون العلاقة بين محمولها وموضوعها علاقة عارضة. لأنه بالإمكان أن نجد بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبيا صفات جوهرية لهذه الأشياء, لنفترض أنني قلت هذا الكائن انسان فصفة الانسانية ليست من الصفات العارضة عليه كباقي الصفات العارضة كاللون والطول والشكل, بل هي صفة جوهرية له, فلا يمكن لأي كائن أن يكون هذا الكائن بالذات وألا يكون انسانا, إن كان بالفعل انسانا, ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن هذا الكائن انسان إلا عن طريق الملاحظة التجريبية[1].

(١) زائدة (معن)الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٦٧١

وهذا هو المعبر عنه في المنطق الصوري بالاعراض الذاتية التي هي خارج الذات ولكنها لازمة للذات وضرورية الثبوت لها, فكثير من العوارض لا تدخل ضمن ذات الشيء, بمعنى عندما تفتش في تعريفه لا تجد تلك المحمولات, ولكنها منتزعة من ذاته وجوهره, ولا يمكن ان تنفك عنه كالامكان والوحدة والفعلية وغيرها.

إذن فكون القضية بعدية لا يعني دائما انها غير ضرورية, بل هناك من القضايا البعدية ما هو ضروري.

واما بالنسبة الى كون القضايا القبلية هي ليست ذات مضمون واقعي, ما هو المقصود بالمضمون الواقعي؟ هو أن صدق هذه القضية أو عدم صدقها أمر يتوقف على طبيعة الواقع, فاذا حصرنا الواقع بالواقع التجريبي فان القضايا القبلية هي ليست ذات مضمون واقعي, وهذا هو موقف الفيلسوف التجريبي, فهو يرى أن كل القضايا القبلية هي كلها مجرد تحصيل حاصل أو قضايا تحليلية, أي لا تزيد شيئا على معرفتنا للواقع, أما اذا افترضنا ان هناك وقائع غير تجريبية يمكن معرفتها فلا بد أن عندها أن نفترض أن القضايا التي تثبت وجود هذه الوقائع أو تنفيه هي قضايا ذات مضمون واقعي, ومع ذلك يجب اعتبارها قضايا غير بعدية, لأن معرفة صدق

أو عدم صدق هذه القضايا لا يمكن أن تكون شأنا تجريبيا بعامل كون الوقائع التي تشكل هذه القضايا اثباتا أو نفيا لها وقائع غير تجريبية[1].

ومن خلال هذا الاستعراض يمكننا ان نقول ان تصنيفنا للقضايا الدينية هل دخل ضمن المعرفة أو لا تدخل؟ يتبع الموقف الابستمولوجي, واهم القضايا المختلف فيها هل ان العقل الخالص ممكن ان يتوصل الى معرفة من غير الطريق التجريبي أو تنحصر وظيفته بتنظيم وتنسيق المعارف التجريبية؟. وهل أن الواقع منحصر بالواقع المحسوس والتجريبي أو هو أعم من ذلك؟

فاذا قلنا أن الواقع أوسع من هذا العالم المحسوس, وان العقل بإمكانه ان يصل الى المعرفة الواقعية تجريبية أو غير تجريبية, حينئذ تكون المعرفة الدينية ممكنة في الجملة, أي بعض قضاياها يمكن أن يصل اليها العقل.

التصورات المختلفة لله

بما أن قضية جود الله هي القضية المحورية التي تدور حولها جميع قضايا المعرفة الدينية نحتاج ان نتكلم في فكرة الإله

(١) نفس المصدر ص٦٧٢

والتصورات المختلفة حولها, ذكرنا فيما سبق ان بعض الفلاسفة وعلماء الانثروبولوجيا والسوسيولوجيين وعلماء النفس يذهبون ان فكرة الاله هي مجرد فكرة اخترعها الانسان لأسباب متعددة وليس لها واقع موضوعي حتى نبحث عنه وعن خصائصه وصفاته, لذا كرسوا كل همهم في البحث عن الاسباب التي دعت الانسان الى اختراع هذه الفكرة, وما هي النتائج التي تترتب عليها, من منافع ومضار قد تنتج منها للفرد والمجتمع بصورة عامة.

نريد نتكلم عن الواقع الموضوعي لفكرة الاله عند من يعتقد بوجوده, وانه ليس مجرد فكرة في ذهن مخترعها, فهل الواقع الموضوعي -لو ثبت وجوده- هو وجود شخصي ام هو قوة غير متعينة موجودة وراء هذا العالم وتظهر فيه أو متحدة معه؟

الكثير من الفلاسفة الى جانب الاديان الابراهيمية ترى ان الله هو جود شخصي متعالي كلي الحياة والعلم والقدرة والحكمة, ويجمع كل صفات الكمال, وانه هو الذي خلق العالم وكل ما فيه اما مباشرة أو بتوسط موجودات اخر.

والاتجاه الاخر يرى ان الله هو قوة غير مشخصة او محددة يمثل العالم انعكاسا لها, أو متحدة مع العالم, (وهو اتجاه قديم, فالبراهمانيون يعتقدون ان براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم,

وان جميع الأشياء الاخرى ليست سوى اعراض ومظاهر لهذه الحقيقة, والرواقيون يقولون ان الله والعالم موجود واحد وان العالم لا ينفصل عن الله, والافلاطونية الجديدة يقولون ان الله واحد وان العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وان الموجودات مراتب مختلفة الا انها لا تؤلف مع الله الا موجودا واحدا, والمتصوفون يقولون ان الله هو الحق, وليس هناك الا موجود واحد, وهو الموجود المطلق, واما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الالهية وليس له وجود في ذاته, لانه صادر عن الله بالتجلي, وهذا هو مذهب وحدة الوجود ولها صور متعدد, كوحدة الوجود الاسبينوزية التي تقرر ان الله هو الموجود الحق –على بعض القراءات لان هناك قراءة تقول انه ينكر وجود غير الطبيعة- ووحدة الوجود المثالية (هيجل) التي تقرر ان الله هو الروح الكلي الكامن في الارواح الجزئية, ووحدة الوجود الطبيعية التي توحد الله والطبيعة)[1].

اتضح ان الذين يعتقدون بواقع موضوعي لفكرة الله هم على قسمين, رئيسيين قسم يرى انه وجود شخصي, وقسم يرى انه

(١) صليبا (جميل)المعجم الفلسفي ج٢ ص٥٧٠. ويلاحظ ايضا زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٩٨

وجود غير متعين, وفي كلا القسمين هناك من يرى انه من الممكن ان يؤمن بوجوده من دون وجود دليل يثبت وجوده, أو انه يؤمن به مع انه لا يمكن اقامة الدليل عليه, وهناك من يقيم انواع الادلة لاثبات وجوده, فلنذكر بعض النماذج لكلا الاتجاهين.

الاتجاه الاول:

لو تتخيل كم تكون حياة الانسان عسيرة ومضنية لو انه لا يتعامل في حياته اليومية في جميع نشاطاته الا بوجود دليل على كل امر يريد ان يحصل عليه أو يوصله لغيره, حينئذ يعيش الانسان في متاهة ليس لها مخرج, ويبقى يدور على نفسه في دائرة لا أول لها ولا اخر, لو تأملنا في حياة الحيوان لوجدنا انه يعيش ويحافظ على حياته من خلال غرائزه من دون ان يعرف الدليل والتبرير لأي شيء يريده أو يهرب منه, لانه يتعامل مع الاشياء الحاضرة عنده في احاسيسه, والتي لا يمكن ان يشك فيها, فالحاضر لا يحتاج الى اثبات, وانما نحتاج دليل لإثبات الغائب, فليس الخبر كالعيان. (إن الاعتقادات الحسية, هي بأية حال, المثل الوحيد على الاعتقادات العقلية التي لا ترتكز على دليل. فيما تشتمل النماذج الاخرى الاعتقاد بالقضايا الواضحة بذاتها, مثل العالم موجود, والقضايا التحليلية مثل ٢ + ٢=٤ وتقارير الذاكرة التي لا تقبل الجدال, مثل

لقد تناولت طعام الفطور هذا الصباح, وأيضا الإيمان باعتقادات لا تقبل التصحيح, مثل الاعتقادات التي اذا تم اعتقادها بصدق لا يمكن ان تكون مخطئة, مثل أنا الآن واعي, أو أشعر بألم في فكي. أحيانا يوصف هذا النوع من الاعتقادات الذي ينشأ فينا مباشرة وليس نتيجة الاستدلال بأنه أساسي أو تأسيسي, ويكون تبني هذا الاعتقادات منطقيا في الظروف المناسبة, وتكون مبررة ومرتكزة على تلك الظروف)[1].

وهذا ما مر علينا سابقا في شرط التسويغ وقلنا عنه انه معرفة مباشرة لا تحتاج الى تسويغ, ومن هذا المنطلق ذهب كثير من الالهيين فلاسفة وغيرهم الى ان معرفة الله هي بالمباشرة، والتي لا تحتاج الى دليل, وهذه المعرفة المباشرة أما من خلال الشعور بالحضور الالهي والاحساس به, واما من خلال بداهة وجوده. والشعور والاحساس والغياب والانبهار بالحقيقة المطلقة عادة يكون في مواجهتها من خلال التجارب الشخصية كما عند المتصوفة في جميع الديانات الشرقية والغربية.

يقول بول ديفيز: هل ثمة جذور للمعرفة أو أن المعرفة

(١) هيك (جون) فلسفة الدين ص١١١

المطلقة تقع خارج طريق البحث العلمي العقلي أو التسبيب المنطقي؟ كثير من الناس يدَّعون بوجوده وهو ما يسمى التصوف...فاننا نجد في الحقيقة أن كثيرا من أحسن مفكري العالم ومن بينهم المعروفين من العلماء مثل, أينشتين, وبالي, وشرودنجر, وهايزنبرج, وإدنجتون, وجينز, جميعا وغيرهم يناصرون الصوفية... دائما ما يستخدم المتدينون أو هؤلاء الذين يتماسون مع خبرة التأمل تعبيرا يطلق عليه الخبرة الصوفية, وهي خبرة حقيقية بدون شك, كما انها كافية للذين خبروها والتي يصعب نقلها في كلمات, والصوفية عادة ما يتكلمون أو يشيرون إلى أن هناك معنى أكثر من هائل في كائن واحد بالنسبة للكون هو الرب[1].

ويرى توما الاكويني أن الطبيعة الحقيقية لله عصية على العقل البشري, فكل ما يعرفه الإنسان عن الله هو أن يعرف أنه لا يعرفه, وأنه يعرف أن ماهية الله تتجاوز جميع ما نستطيع معرفته عنه[2].

(١) ديفيز (بول): الاقتراب من الله بحث في اصل الكون وكيف بدأ, ترجمة: منير شريف, مراجعة: عبد الرحمن الشيخ, ط١ القاهرة, ٢٠١٠م، ص٢٥٣.

(٢) ارمسترونج (كارين) الله والانسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر, ترجمة: محمد الجورا, ط١ دار الحصاد للنشر والتوزيع, سورية-دمشق, ١٩٩٦م، ص٢١٢

ويرى مالبرانش أن الله محل الأفكار جميعا وهو وحده معلوم بذاته, وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو, ذلك بأن الله ليس مرئيا بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكارت أن هذا شأن سائر الأشياء, أما الله الموجود اللامتناهي فليس يرى في شيء متناه بل في ذاته دون واسطة, لانه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا[1].

لذا يرى الايمانيون أن الاعتقاد بالله وبأي قضية دينية اخرى يؤسس على الايمان وحده, يقولون حتى لو سلمنا بفساد جميع البراهين على وجود الله فهذا لا يبعث على القلق, فان الايمان على حد تعبير جون هيك يرتكز في نهاية المطاف على أثفية الخبرة الدينية وليس نتاجا للاستدلال الفلسفي. لذا يذهب كيركجرد - وهو شخصية مبرزة في المذهب الايماني - الى حد إقرار أن الذين يحاولون إثبات وجود الله أعداء للايمان الحقيقي. والايمانية وأن ازدهرت في القرن التاسع عشر وما زالت رائجة, لكنها ترجع الى عهد بليس باسكال في القرن السابع عشر, الذي يقر في فقرة شهيرة

(١) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة, ط٥ دار التعارف, مكتبة الدراسات الفلسفية, القاهرة.ص٩٩

من كتابه: أن للقلب أسبابا لا يعرفها العقل[1]. ويقول عبثا يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال, فانها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها, من المضحك ان يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه, كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها, فالقلب حس الله, فيتغلب على الشك[2].

وهذا النهج يقارب مسألة العقلانية من هذه الجهة هل يعقل للذين يختبرون بعض لحظات الحياة إلهيا أن يعتقدوا أن الله موجود ويستمروا بسلوك حياتهم على هذا الاساس؟ وهذا نجده عند آلفن بلانتيجا وكلفانيين معاصرين آخرين أو الابستمولوجيين الإصلاحيين يجادلون بأن الاعتقاد المؤله أساسي بشكل مناسب, ويمكن بطريقة ملائمة تبنيه وإقراره دون حاجة إلى تبرير, رغم إمكان تأسيسه على حدوث خبره دينية حقيقية منشؤها إلهي[3].

وكما قلنا سابقا ان هناك من يرى انه وجود الله امر بديهي لا

(١) هوندرتش (تد): دليل اكسفورد للفلسفة, ترجمة: نجيب الحصادي, المكتب الوطني للبحث والتطوير, ٢٠٠٣م، ج١ ص٩٤.

(٢) كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة ص٩٢

(٣) يلاحظ دليل اكسفورد للفلسفة ج١ ص٩٣. ويلاحظ هيك (جون) فلسفة الدين ص١٠٩

يحتاج الى دليل, حتى لو اقيم عليه الادلة, فديكارت مثلا مع انه يستدل على اثبات وجود الله ولكنه يرى انه لا يمكنه اثبات نفسه من خلال الكوجيتو الا بالتسليم بوجود الله, فهو يرى ان فكرة الموجود الكامل اللامتناهي ضرورية وذات مضمون حقيقي, ولا يمكن ان تكون مستمدة من الادراك الحسي, وهي ليست صورة ذهنية متخيلة نغيرها كيفما شئنا, وانما هي فكرة مفطورة في العقل تماما مثلما أن فكرتي عن نفسي مفطورة في عقلي, فهذه الفكرة هي في واقع الامر صورة نجدها في انفسنا, فهي أشبه بعلامة الصانع المطبوعة على صنعته, قد اودعها الله فينا حينما خلقنا, وهو لا يقصد من الفكرة الفطرية انها موجودة بالفعل من حين الولادة فينا, وانما يقصد أن هناك في انفسنا بالطبيعة إمكانية فطرية بواسطتها نعرف الله[1].

من الذين يرون ان وجود الله أمرا بديهيا أو كالبديهي ايضا القديس اوغطسين. وكثير ممن تبع الاوغسطينية ممن جاء بعده[2].

(١) يلاحظ كوبلستن (فردريك) تاريخ الفلسفة ج٤ ص١٥٠. ويلاحظ كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة ص٦٧

(٢) كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط, مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, القاهرة, ٢٠١٤م، ص٢٦

كما ويذهب كانط الى ان الحرية والخلود والله أمور يؤدي اليها العقل العملي إن عجز العقل النظري عن البرهنة عليها, هي مسلمات العقل العملي, وهي عقائد, لا عقائد شخصية ذاتية, بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذي يفرضها, فهي عقائد مشروعة[1].

الاتجاه الثاني

قدم الفلاسفة على مر العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله, وتتفاوت قوة هذه البراهين من فيلسوف الى لآخر, وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف[2].

تنتمي معظم البراهين على وجود الله إلى أحد صنفين البراهين القبلية أو الصورية المحضة, والبراهين المؤسسة على العالم, تشكل مختلف صيغ البرهان الأنطولوجي الصنف الاول, وتمتاز بكونها تخلص مباشرة إلى وجود الله الضروري, وهذا الجانب يعتبره الكثيرون جوهريا نسبة إلى مفهوم الكائن الإلهي. وإلى المجموعة

(١) كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الحديثة ص٢٥٦

(٢) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص١٠٢

الثانيـة تنتمـي البـراهين الكوزمولوجيـة (الكونيـة), والتيلولوجيـة (الغائية) وهذه البـراهين أكثـر قبـولا بوجـه عـام, وهـي رائجـة بـين الناس. ثمة براهين تظل أكثر خصوصية (قد تكون صيغا من العائلـة التيلولوجية) مؤسسة على مطالب الأخلاق, وجود الجمال, معيارية العقلانية البشرية, الخبرات الدينية, وما شابه ذلك. ثمة أنواع اخرى من البراهين لا تروم فعلا إثبات حقيقة وجود الله, بل إثبات عقلانية الاعتقاد المؤله, أنه جائز من وجهة نظر فكرية, رهان باسكال مثـال على ذلك, وكذا أرادة الإيمان المشابهة عند وليم جميس[1].

وقد وقع بعض هذه البراهين تحت دراسات معمقـة ونقـد مـن قبل كثير من الفلاسفة واللاهوتيين والمفكـرين والبـاحثين, والفـت فيها مقالات وبحوث وكتب, كما حصل مع البرهان الانطولـوجي, فمنذ ان طرحه انسليم تناوله اللاهوتيون والفلاسفة بالنقد والتطـوير واعادة انتاجه بصور متعددة, وكتب جوزيـف سـايفرت -الحاصـل علـى الميداليـة الذهبيـة الأوربيـة للفلسـفة التـي يمنحهـا البرلمـان الأوروبي سنة ١٩٩٨- كتابا اسماه الله كبرهان على وجود الله إعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي, وقام بترجمته وتقديمه

(١) يلاحظ هوندرتش (تد) دليل اكسفورد للفلسفة ج١ ص٩٣.

د حميد لشهب بـ ٤٠٧ صفحة, اهتماما بهذه البرهان[١].

من خلال كل ما مر علينا يمكننا نفترض ان محور القضايا في المعرفة الدينية وهي قضية وجود الله, يمكن اثباتها اما مباشرة بالشهود او البداهة, او بإقامة الدليل عليها, بأي نحو من انحاء الادلة التي ذكرت, بمعنى ان شروط المعرفة التي وردت في التعريف وهي الاعتقاد الصادق المبرر متحققة فيها, لكن ينبغي الالتفات الى اننا حينما نقول ذلك, هو لمن تم عنده هذه الشروط, لا بنحو مطلق, اما من لم يتم عندهم ذلك فتنتفي عندهم المعرفة الدينية, بمعنى ان القضايا الدينية هي قضايا اعتقادية فقط لا تدخل ضمن المعرفة.

هناك قضايا دينية اخرى تحتاج الى تبربر وتسويغ مرتبطة بصفات الله وافعاله, قد نحتاج الى ادلة مستقلة لإثباتها وقد لا نحتاج بسبب ان بعض الادلة التي ذكرت لاثبات وجود الله نفسها تثبت تلك القضايا.

لذا (حاول معظم علماء اللاهوت من ذوي الاتجاهات الفلسفية أن يقولوا شيئا عن ماهية الله, وبوجه عام, اعتبروا الله كائنا

(١) سايفرت (جوسيف) الله كبرهان على وجود الله اعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي، ترجمة وتقديم: حميد لشهب، افريقيا الشرق- المغرب، الدار البيضاء، ٢٠٠١م

متشخصا, لا جسم له, غامر الحضور, خالق وراعي الأكوان التي قد توجد, حرا حرية مطلقة, كلي القدرة, كلي العلم, خيّرا خيرية كاملة, ومصدر الإلزام الأخلاقي, وجوده أبدي وضروري, ويختص ضرورة بالخصائص الألوهية سالفة الذكر. يقر كثير من الفلاسفة (تحت تأثير انسليم) أن تلك الخصائص مشتقة من خاصية كونه أعظم كائن يمكن تصوره, ما يجعله يختص بكل الخصائص التي تشكل العظمة. على ذلك ثمة سبل مختلفة ضمن كل ديانة, في فهم بعض الخصائص الإلهية. كون الله غامر الحضور, حاضرا في كل مكان, يعني درايته بما يحدث في كل مكان وقدرته على التأثير في كل مكان مباشرة, بالطريقة التي نؤثر وفقها على أجسامنا. القول بأن الله خالق وراعي كل كون قد يوجد إنما يعني أن وجود أي شيء يرتهن لحظة بلحظة بعناية الله. إذا كان لوجود العالم المادي بداية فإن الله علتها, خلاف لذلك فإن الله راعي ذلك العالم طيلة الزمن الغابر. الله حر حرية كاملة حال عدم وجود شيء يتدخل في أفعاله, كي يسبب أو حتى يؤثر في طريقة اختياره لفعله. ويبدو أن الحكم بأن الله كلي القدرة يعني حرفيا أنه يستطيع القيام بأي شيء يشاء. ولكن كيف يتوجب علينا فهم عبارة (أي شيء)؟ هل يستطيع الله أن يغير قواعد المنطق؟ أن يجعل ٢ + ٢=٥ أو أن

يجعل الشيء موجودا وغير موجود في الوقت نفسه, أو أن يغير الماضي؟ يبدو أن ديكارت يذهب إلى أن الله قادر على كل ذلك. غير أن المنظرين يقرون عادة أنه لا معنى للقول إن الله قادر على القيام بما هو مستحيل منطقيا, وقد حاولوا تبيان ما يحول دونه ذلك الامر في كتاب الأكويني الخلاصة اللاهوتية, كيف يقال إن الله كلي القدرة عاجز عن القيام بأشياء بعينها؟ يأتي الأكويني على ذكر عشرين شيئا من هذا القبيل. وكون الله كلي العلم يعني حرفيا أنه يعلم كل شيء, أي كل قضية صادقة. وكون الله هو مصدر الإلزام الاخلاقي إذا كانت أوامره وحدها التي تجعل أفعال البشر صائبة أو خاطئة. ويفترض أن يوجد الله ضرورة عذا يعني عند البعض أن وجوده ضرورة منطقية بحيث يعوز الاتساق افتراض عدم وجوده)[1].

(١) يلاحظ هوندرتش (تد) دليل أكسفورد للفلسفة ج١ ص٩١-٩٢

تدخل الله في الكون

قلنا ان هناك مفترق طريق في المعرفة الدينية بين الملحدين واللاأدرية من جهة والمعتقدين بوجود الله من جهة اخرى, فأن الملحد لا يعتقد بوجود الله, بل يعتقد بعدم وجوده, فينفي القطب الذي تدور حوله جميع القضايا الاخرى, بقطع النظر عن سبب الحاده, وكذلك الحال بالنسبة الى اللاأدري, لموقفه المحايد من تكافئ الادلة عنده, فكلاهما لا يتم عنده المعرفة الدينية, نريد أن ننتقل الان الى موقف يمثل جانب اخر, وهو موقف الربوبي ومذهب الالوهية, مع أن هناك فارق كبير بين الربوبيين ومذهب الالوهية, لكنهم جميعا يعتقدون بوجود الله, وانهم في الطرف الاخر من الالحاد واللاأدرية.

أما الفرق بين الربوبية والمذهب الالوهي. فالربوبيون هم اصحاب الدين الطبيعي الذي هو: "مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانيّة النفس وخلودها وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي و"النور الداخلي" الذي ينوّر كلّ إنسان"[1] والدين الطبيعي تعبير برز استخدامه خاصة في

(١) (موسوعة لالاند الفلسفية، ج٣، ص ١٢٠٤- ١٢٠٥)

القرن الثامن عشر.

ويتشكل اللاهوت الطبيعي من الحقائق اللاهوتية التي يمكن الوصول اليها عن طريق العقل البشري مستقلا. فقد ساد الاعتقاد أن وجود الله وصفاته, وخلود النفس, يمكن البرهنة عليها بالحجج المنطقية البحتة بعيدا عن أي تدخل للوحي[1].

وتعتبر الربوبية فلسفة تشمل مجموعة واسعة من الآراء، برزت الربوبية خلال الثورة العلمية في القرن السابع عشر في أوروبا ومارست تأثير قوي خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر. كان للربوبية تأثير كبير على طبيعة العالم المعاصر باعتبارها عقيدة لاهوتية.

والربوبية ترى أن الله لا يتدخل في سير العالم الطبيعي بأي شكل من الأشكال فخالق الكون تركه يعمل وفقًا لقوانين الطبيعة التي تم تكوينها عندما خلق كل شيء وبالتالي فأن الإله يصور على أنه متعال كليًا وليس جوهري. يمكن للبشر حسب وجهة نظر الربوبيين معرفة الله فقط عن طريق العقل ومراقبة الطبيعة ولكن ليس عن طريق الوحي أو المظاهر الخارقة كالمعجزات.

(١) فلسفة الدين جون هيك ص٨٩

أن فترة عشرة قرون هي الفترة التي اختص بها اعلام الفلاسفة وكبرائهم بتشييد البناء الكاثوليكي أو اصلاح ما فيه, كما يقول رسل, بمعنى ان فترة الف سنة سيطرة فكرة الايمان بالوحي على فكر الفلاسفة وايمانهم من زمن القديس اوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) في القرن الرابع الميلادي حتى عصر النهضة في القرن الرابع عشر[١].

القرن الرابع عشر شهد فصلا بين العقل والدين بخلاف القرون السابقة فحصل نقدا للعقل انتهى به الى التشكيك فيه والاعتصام بالدين وحده, بدأ النقد على يد جون دنس سكوت, وتفاقم على أيدي مفكرين فرنسيين وإنجليز, أشهرهم وليم أوف أوكام, وتكاثر الرشديون بالرغم من الأحكام الصادرة ضدهم وانساقوا إلى الإلحاد في الدين, وتم تخليص الفلسفة من الدين أعادتها إلى ما كانت عليه عند اليونان, وهكذا سيصطنعها المحدثون[٢].

ومن القرن الرابع عشر حتى عصرنا هذا بقي كثر من الفلاسفة وكبرائهم يؤمنون بالله, واقام بعضهم البراهين على وجوده,

(١) رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية, ترجمة: زكي نجيب محمود, مراجعة: احمد امين, الهيئة المصرية العامة للكتاب, ٢٠١٠م، ج٢ ص٥

(٢) كرم (يوسف) تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص١٧٧.

وبعضهم الاخر قال لا يمكن اقامة البرهان عليه, كما مر علينا سابقا ولكنهم آمنوا بوجوده, من ديكارت مرورا اسبينوزا وهيجل حتى كانط.

هؤلاء الفلاسفة المعتقدين بوجود الله بعضهم يعتقد ان الله لا يتدخل في حياة الانسان من خلال التواصل معه, ولا يخرق قوانين الكون بالمعجزات, وهو القول الذي يفرق بين الربوبيين والإلهيين, فالإلوهية تقوم على اثبات تدخل الله وارشاده للإنسان عبر التواصل مع اشخاص معينين يتلقون الرسائل الإلهية ويبلغونها للناس, يقول ضاهر: إن المعرفة الدينية لا تقف عند حد معرفتنا لحقيقة وجود الله وصفاته ولما يترتب منطقيا على المعرفة الأخيرة, فإن من الاعتقادات الأخرى ذات الأهمية القصوى في التقليد التوحيدي الإبراهيمي أن الله يتواصل معنا ويفعل في العالم على نحو أو آخر ويحاسب ويعاقب ويصطفي من بين البشر رسلا له يبلغون رسالته إلى البشر ليهتدوا بها ويعملوا بمقتضاها[1].

ولكن حتى يثبت الرسل تواصلهم مع الله للناس فهم مطالبون بإقامة الدليل على صدق دعواهم, فحينئذ يكون الدليل ملزم للناس

(١) ضاهر (عادل): الأسس الفلسفة للعلمانية, ط٣ دار الساقي, بيروت - لبنان, ٢٠١٥م، ص ٨٠

بقبول الرسالة التي يحملونها لهم من الله, وهذا الدليل هو المعجزة.

فهل الوحي والمعجزة, يمكن تسويغهما من الناحية المنطقية والمعرفية, فيدخلان حينئذ في ضمن المعرفة الانسانية أم هما قضايا إيمانية خارج اطار المعرفة؟

الوحي الإلهي

(وحي) الواو والحاء والحرف المعتلّ: أصلٌ يدلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوَحْيُ: الإشارة. والوَحْي: الكتابُ والرِّسالة. وكلُّ ما ألقيتَه إلى غيرك حتَّى علِمَهُ فهو وَحيٌ كيف كان[1].

يذكر جون هيك أن في الفكر المسيحي فهمان مختلفان جدا لطبيعة الوحي, ويلزم عنهما مفهومان مختلفان للإيمان. الوحي القضوي, والوحي غير القضوي.

والأول هو الرؤية التي هيمنت في العصور الوسطى ولا تزال عند الكاثوليكية الرومانية التقليدية, وهؤلاء يرون أن مضمون الوحي عبارة عن مجموعة حقائق يعبر عنها بجمل أو قضايا, والوحي هو نقل الحقائق الإلهية الأصلية للبشر, أو كما جاء في

(١) ابن فارس (احمد) معجم مقاييس اللغة ج٦ ص٨٢

اقدم موسوعة كاثوليكية: تعريف الوحي بأنه إيصال الله الحقيقة لمخلوق عاقل عبر وسائل تختلف عن السياق العادي للطبيعة. وينسجم مع هذا المفهوم للوحي وجهة نظر ترى أن الإيمان هو قبول الناس وطاعتهم للحقائق الموحاة من الله.

والثاني الرؤية غير القضوية للوحي وهي رؤية التاريخ كعملية نمو روحي تدريجي للخلاص عبر يسوع المسيح, التي أصبحت الاكثر انتشارا بين البروتستانت راهنا, وهي تعلن أن جذورها تمتد إلى فكر إصلاحيي القرن السادس عشر لوثر وكلفن وزملاؤهما. ووفقا لهذه الرؤية غير القضوية, فإن محتوى الوحي ليس مجموعة من الحقائق عن الله, بل دخول الله في مدار التجربة البشرية من خلال فعله في التاريخ. وانطلاقا من وجهة النظر هذه, فإن القضايا اللاهوتية الشبيهة بهذه, ليست موحاة, لكنها تمثل محاولات إنسانية لفهم أهمية الحوادث الوحيانية[1].

والرؤية الاسلامية للوحي هي الوحي القضوي, كالرؤية الكاثوليكية, وهو إيصال الله الحقيقة لمخلوق عاقل عبر وسائل تختلف عن السياق العادي للطبيعة. لا تختلف في ذلك المذاهب

(١) يلاحظ هيك (جون):فلسفة الدين، الفصل الخامس الوحي والايمان.

الإسلامية. نعم توجد بعض الآراء في الوحي لمفكرين اسلاميين هي اقرب إلى نفي الوحي وعدم الايمان به, بإرجاعه إلى النبوغ أو العقل الباطن أو الغريزة وما شاكل ذلك من النظريات, والبحث في هذه النظريات لا يدخل في نطاق البحث هنا, فنحن نتكلم عن قضية الوحي كما تؤمن بها الاديان, هل من الممكن ان تكون قضية معرفية وتسوغ منطقيا ومعرفيا أو لا يمكن ذلك؟

الوحي ليس بمستحيل

التناقض المنطقي كما ذكر سابقا متعلق بالمفهوم وغير ناظر إلى الوجود والتحقق, كما تقول المثلث يتكون من أربعة اضلاع أو الارملة امرأة غير متزوجة, فهنا يكون تناقض منطقي, والوحي لا يستلزم أي شيء من ذلك, فليس هناك تناقض منطقي. ومن الناحية الابستيمية والوحودية ايضا لا يستلزم ذلك.

(فلا توجد استحالة منطقية في أن يخاطب الله بعض مخلوقاته. والقول بوجود مثل هذا الاستحالة يقتضي برهانا يقينيا وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما أن مثل هذه الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينية بطبيعته وأسلوبه, وهذا غير ممكن, لأن طبيعة الله فوق كل ما نملك من قدرات معرفية. إن إمكانية الاتصال بين أطراف متباعدة في لمح البصر بطريقة غير مرئية أمر ممكن أو هكذا كان في الماضي,

أما الآن فقد صار واقعا حيا نعيشه بعد كل التقدم العلمي الذي حدث, وسوف تصل البشرية إلى أكثر مما وصلت إليه في المستقبل, فلا يزال أمامها الكثير. ومن ثم فالزعم بوجود اتصال بين السماء والأرض, بين العالم العلوي وعالم الإنسان, أمر ممكن, وما وصلنا إليه من معارف علمية لا يعارض وجود الوحي, خاصة أن معرفتنا بالكون وطبيعة مخلوقاته وعددها, ضئيلة جدا, ولذا فمن التسرع إنكار وجود مخلوقات ملائكية تقوم بدور الوسيط بين الله وبعض البشر, فهل نحن جبنا الكون وحصرنا مخلوقاته ثم لم نجد من بينها ملائمة.

من الملاحظ وجود تسلسل في الكائنات من الأدنى إلى العلى بحيث إن كل دائرة وجودية تتسلسل داخليا من الأدنى إلى الأعلى, ويكون الكائن الأعلى فيها متصلا بالكائن الأدنى في الدائرة الوجودية الأرقى ومستعدا لأن يرتقي إليه, وهذا ما نجده في عالم الجمادات وعالم النباتات وعالم الحيوانات, وعالم الإنسان والدائرة الإنسانية التي نراها أيضا مشتملة على تفاوت القدرات البشرية بين أفراد النوع ومتسلسلة داخليا من الأدنى إلى الأعلى, لا مانع من وجود دائرة وجودية أعلى منها لدى بعض البشر ذوي القدرات الخاصة القدرة والاستعداد على أن تكون متصلة بها ومتهيئة لأن

ترتقي إليها. وهذا دليل استنباطي يؤيد ظاهرة الوحي التي تقول أن الأنبياء صفوة لديها قدرات خاصة تهيئها لاستقبال اتصال مع الدائرة الوجودية الأعلى الملائكة, قياسا على المشاهدات التجريبية في طبيعة الانتقال من دائرة الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان.

وإذا جئنا إلى التأسيس الاخلاقي للوحي, نجد أن الإيمان بالله الكامل يرجح وجود الوحي.. كيف؟ الله الكامل لابد أن يكون اخلاقيا, ويرضيه الالتزام الأخلاقي, من ثم يستلزم هذا ضرورة أن يوجد تنبيه من نوع ما يحفز البشر على الالتزام الأخلاقي, وهذا التنبيه يمكن أن يكون له وسائل متعددة من بينها الرسالة.. الوحي. فاذا آمنت بوجود الله , لابد أن تومن بان الله كامل, والكامل لابد أن يكون عادلا, والعدل يقتضي وجود حساب, والحساب يقتضي وجود تنبيه قبل إيقاعه, فإذا كان القانون البشري لا يحمي الجاهلين, فإن القانون الإلهي العادل يحميهم, ولكنه لا يحميهم بأن يتركهم وشأنهم, بل يحميهم بأن يبصرهم, وهذا هو دور الرسالة.. الوحي. خاصة مع التأكيد على أن كثيرا من الناس لا

يلتزمون دون خوف من قوى مطلقة)[1].

انواع الوحي

(توجد أشكال متنوعة في الأديان للوحي, منها أسلوب الوحي في التقليد اليهودي والمسيحي والإسلامي, وهو يعتبر بالنسبة إلينا أكثر فهما وإدراكا. إله شخصي يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. ومنها أسلوب الوحي في الفيدية والبرهمانية, وهو وحي, ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط, وإنما على شكل إصغاء للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. لكن توجد بعض النصوص في البرهمانية تكشف عن وجود للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبراهيمي: اليهودي, المسيحي, الإسلامي, ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء. وإذا بدأنا بالفيدية نجد أن الفيدا تعتبر في الديانة الفيدية كتابا مقدسا موحى به, وتعتبر أقدم كتاب ديني وصل إلينا من تاريخ الإنسانية, خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضي قبله حقبة طويلة من النقل

(١) الخشت (محمد عثمان): للوحي معان أخرى! هل الوحي ممكن عقليا؟ ط١ الهيئة العامة لقصور الثقافة, القاهرة, ٢٠٠٣م ص١٠٢-١٠٣

الشفهي. وأسفار الفيدا من أصلها كثيرة, ولا توجد معلومات دقيقة عن عدد أسفارها في الماضي, غير أن من المؤكد أن عددها كان كبيرا, ولم يصل إلينا منها سوى أربعة فقط. والفيدا وحي, ولكنه ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط, وإنما على شكل إصغاء للحقيقة الأساسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. ومن سمات هذا الوحي أنه لا شخصي لأن الحقيقة الجوهرية العليا وهي براهما, ليست شخصية محددة, إن اللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحايد الذي ليس له صفات إيجابية أو سلبية, فهو غير متعين, ولا تقابله أية شخصية عينية, ومن ثم فهو لا يصلح لأن يصاغ أو يقولب من قبل الحس أو العقل أو الحدس. ولا شك أن شيئا صعب الإدراك والفهم يكمن هنا: كيف يستطيع اللاشخصي الظهور في كلام ذي مدلول محدد شخصي؟. ويعد أسلوب الوحي في التقليد اليهودي المسيحي الإسلامي بالنسبة الينا أكثر وضوحا, إله شخصي يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. فقد اصطفى الله موسى وكلمه تكليما. وهناك طريقة أخرى يستولي فيها روح الله على إنسان مختار(روح الرب نطق في وكلماته على لساني) صموئيل. وحيث يكلم الله إنسانا علينا أن ندرك أن الفرد المصطفى ينفتح لوحي إلهي ضمن حالة من قابلية الاستقبال

الفريد, ويمكن أن نطلق على أسلوب هذا الوحي بالمعنى الواسع للكلمة: تنبؤ. ويمتاز الوحي التنبئي في حالة أنبياء بني إسرائيل بانه مرتكز على أحداث في مجريات التاريخ وعلى التفسير النبوي لتلك الأحداث الماضية أو المستقبلية. ومن خلال تلك الأحداث ينكشف تدريجيا مقصد الله في التاريخ ومن ثم طبيعته)[1].

وعلى هذا نخلص إلى أن الوحي ممكن في نفسه، فلا يستلزم تناقض من حيث المفهوم ولا من حيث الوجود، والدليل الاستنباطي السابق ممكن أن يكون مؤيد له كما أن التأسيس الأخلاقي ممكن أن يقودنا إلى الوحي.

المعجزة

المعجزة كما في اللغة: أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي تأييدا لنبوته. ما يعجز البشر عن أن يأتوا بمثله. المحيط , معجم اللغة العربية المعاصرة.

قال ابن حمدان في نهاية المبتدئين : المعجزة: هي ما خرق العادة من قول أو فعل إذا وافق دعوى الرسالة وقارنها وطابقها على

(١) الخشت (محمد عثمان): مدخل الى فلسفة الدين, دار قباء للطباعة والنشر, القاهرة, ٢٠٠١م، ص٨٦

جهة التحدي ابتداء بحيث لا يقدر أحد عليها ولا على مثلها ، ولا على ما يقاربها . وقال الفخر الرازي : المعجزة عرفا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة [١].

و(عرف توما الأكويني المعجزة بما يلي: تقال المعجزة لأمور تحدث بفاعلية إلهية وفوق النظام المشهود عادةً في الطبيعة.

وفي موسوعة جمبرز: المعجزة في الكلام المسيحي تدل على تدخل واضح للقدرة الإلهية يقضي على الأداء الاعتيادي لتيار الطبيعة, أو يوقفه مؤقتا أو يغيره)[٢].

ويعرف هيوم المعجزة بتعريفين الأول: المعجزة نقض لقوانين الطبيعة. والثاني: مخالفة أحد قوانين الطبيعة بواسطة إرادة إلهية خاصة أو بواسطة تدخل عامل غير مرئي[٣].

وبالالتفات إلى ما ذكر من تعريف المعجزة في اللغة وفي

(١) شمس الدين، (أبو العون محمد بن أحمد): لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية. ط٢ مؤسسة الخافقين, دمشق, ١٩٨٢م، ج٢ ص٢٨٩

(٢) علي خاني (محمد فتح) فلسفة الدين عند دفيد هيوم, ترجمة: حيدر نجف, المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة, ٢٠١٦م، ص٤١٦.

(٣)نفس المصدر ص٤١٦.

كلام اللاهوتيين المسيحيين والمسلمين, ليس فيه نقض أو مخالفة لقانون الطبيعة, وإنما ورد ذلك في كلام الفلاسفة الغربيين مثل اسبينوزا وفولتير وهيوم وكانط وغيرهم, فهم يرون أن المعجزة فيها نقض لقانون الطبيعة.

من خلال بيان تعريف المعجزة عند اللاهوتيين يمكن ان يقال انها ليست خرقا للقوانين الطبيعية, وانما هي خرق للعادة, أي ان ما اعتاد الناس عليه من اسباب ومسببات وظواهر تأتي المعجز تخالف ما عليه العادة, فالتحكم بالظواهر الطبيعية ممكن بل واقع, وكلما تقدم علم الانسان وتقنياته امكنه التحكم بالطبيعة اكثر, ومن الواضح أن هذا لا يسمى خرقا للقوانين الطبيعية, نعم ممكن أن يقال أن استعمال الوسائل الحالية في تسخير قوانين الطبيعة هي معجزة بالنسبة للأقوام السابقين الذين لم يعرفوا التقنيات الحديثة, وهي بالنسبة اليهم خرقا للقوانين. فهل هناك فعلا تعطيل لقانون من القوانين الطبيعية في المعجزة ام أن هناك مزاحمة بين القوانين؟ وهل ان القوانين الطبيعية لا يمكن خرقها كما هو الحال بالنسبة للقوانين العقلية أم ان امرها يختلف؟ بمعنى آخر هل هناك استحالة ذاتية في خرق القوانين أم لا توجد استحالة وإنما المشكلة في وقوع ذلك الخرق والتحقق من صدقه؟

نحتاج في بادئ الامر ان نبين ما هو المراد من القانون الطبيعي وهل من الممكن تعطيله وإيقافه عن العمل؟

القانون الطبيعي

القانون الطبيعي علاقة بين ظاهرتين او عدة ظواهر, وقد كان القدماء يقولون ان القانون الطبيعي يعبر عن علاقة سببية بين ظاهرة متقدمة تسمى علة, وظاهرة متأخرة تسمى معلولا, الا ان الفلاسفة الوضعيين يخرجون فكرة السببية من معنى القانون, ويقتصرون على القول انه نسبة رياضية بين متغيرين او عدة متغيرات[1].

يسعى العالم لاكتشاف تلك القوانين وصياغة النظريات لتفسير ما يحدث من حولنا من ظواهر ووقائع وحوادث في العالم الطبيعي, والهدف من ذلك جعل العالم معقولا أو مقبولا لدى العقل اذ يكون كذلك حين نفسر ما يحدث فيه بقوانين يخضع لها. لكن هل القانون الطبيعي يصف الظاهرة أو يفسر الظاهرة؟ يرى بعض العلماء والفلاسفة كارل بيرسن وارنست ماخ وأصحاب مذهب الوضعية المنطقية أنه ينبغي أن يكون القانون مجرد وصف للظواهر وينكرون أن يقدم القانون تفسيرا خوفا منهم أن يكون التفسير

(١) يلاحظ صليبا (جميل) المعجم الفلسفي ج٢ ص١٨٢

فلسفيا ميتافيزيقيا لا يرتبط بالواقع المحسوس ولا يخضع لملاحظات وتجارب, لكن يرى علماء وفلاسفة آخرون بويل وغاليلو ونيوتن وهويغنز وجون ستورات مل ورسل وريشنباخ وغيرهم أن القانون ليس مجرد وصف للظواهر وانما وصف وتفسير لما يصف تفسيرا علميا يقوم على ملاحظات وتجارب. وقد رأى بعض العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن معيار صدق القانون لا أن يخضع لتحقيق تجريبي وإنما أن يخضع للتكذيب, والمقصود ان ما هو أكثر اهمية أن نتأكد من عدم وجود واقعة أو حادثة طبيعية تكذب القانون وتطعن فيه, لان كثرة عدد الشواهد على صدق فرض علمي لا تدل على صدقه إذا اكتشفنا واقعة واحدة تعارض القانون. وللقانون العلمي التجريبي ثلاث خصائص تميزه عما عداه: ١- أن يكون القانون قضية تجريبية كلية صادقة. ٢- أنه قضية شرطية لا حملية. ٣- أنه يتضمن القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل. سبق أن القول أن القانون قضية صادقة وأن الصدق متعلق بمطابقة الواقع التجريبي, ولكنا لازلنا نتسائل عما اذا كان صدق القانون العلمي مطلقا, والجواب لا. اذ لا يقين في القانون ولا ضرورة فيه بالمعنى المنطقي, فالضرورة المنطقية ما لا يمكن تصور تكذيبه أو نقضه, والقانون العلمي ليس يقينا ولا

ضروريا بهذا المعنى, يبقى أن يكون صدق القانون العلمي صدقا حادثا واحتماليا[1].

فيمكن القول بناء على ذلك ان هناك ظواهر طبيعية مطردة تقع في هذا العالم, وهناك توصيف لها وتفسير لحدوثها, وهذا التوصيف والتفسير يسمى قانون بشرائط خاصة, وهو ليس ضروريا ولا يقينيا, ويبقى قابلا للتعديل او الالغاء حسب المعطيات التجريبية, فالقانون ليس من وظيفته أن يمنع الحوادث الناقضة له, أو التي تكون استثناء, بل تلك الحوادث تكون مزعزعة وهادمة له, القانون هو في مرحلة متأخرة عن الحوادث والظواهر الطبيعية, وظيفته الاساسية التوصيف والتفسير, فالمعجزة اذا لا تعارض القانون وانما تعارض اطراد التلازم أو التعاقب المعتاد بين ظاهرتين, فهي حدث واقعي ينبغي على واضعي القوانين توصيفه وتفسيره بما لا يتعارض مع القوانين وليس نفيه.

والتلازم والتعاقب بين ظاهرتين أو اكثر عند الفلاسفة العقليين يعزى الى قانون السببية العقلي, فالشبع مسبب للأكل والارتواء للشرب والشفاء لتناول العلاج وهكذا, فكل هذه مسببات لأسبابها

(١) زائدة (معن) الموسوعة الفلسفية العربية ج١ ص٦٦٧.

المعتادة. أما هل يمكن أن تحصل من غير هذه الاسباب المعتادة أو لا؟ العقل لا يمنع من ذلك وليس هناك أي محذور منطقي في ذلك, مع ان هذا الكلام بناء من يعتقد بالسببية, أما بالنسبة الى ديفيد هيوم فهو لا يقبل بالسببية العقلية اصلا, فهي ليست حقيقة موضوعية عنده ولا معطى فيزيائي في الأشياء ولا هي بنية منطقية للفكر بل هي تتشكل في الذات نتيجة توفر عوامل نفسية, فهو يرى انه يوجد في الفكر البشري اتجاه كوني يمر من لفظ إلى آخر ينبع من تجربة التكرار والمعاودة, فبهذا المعنى تظهر لنا التجربة انتظام في التعاقب أو تتابع بعض الظواهر, ففكرة السببية عنده تنبع من العادة.

ربما يقال ان في نفس المعجزة استحالة منطقية, فاذا كانت كذلك فلا داعي للبحث عن وقوعها وعدم وقوعها لكونها غير ممكنة في ذاتها, لذا يقول شلزينجز: أن مفهوم المعجزة متناقض, لأن تعريف المعجزة هو نقض القانون الطبيعي, والحال أنه لو نقض الشيء فلن يعود قانونا. ومن الردود التي أجيب بها على هذا الإشكال وهو ردّ جدير بالتأمل: القوانين المدنية تنظم سلوك الشعب في بلد, ولكن قد تكون هناك استثناءات بعض الأحيان مثل العفو الذي يطلقه رئيس الجمهورية. ويمكن مقارنة المعجزة بهذه

الاستثناءات خارج السياق الدارج للقانون وشيء لا يمكن التنبؤ به. الإتيان بالمعاجز أيضا لا يندرج ضمن إطار نشاطات العلماء. عفو رئاسة الجمهورية لا يعدّ نقضا للقانون ولا يعتبر ممارسة غير قانونية, بل هو خارج النظام القانوني, والمعجزة كذلك ليست نقضا لنظام قوانين الطبيعة, بل خارج سياقها[1].

يقول لوين: في هذا الرد الذي عرض بلغة استعارية وغير فنية, ثمة نقطتان تلفتان النظر:

الاولى: تناقض مفهوم المعجزة إذا كان لنا تصور عقلاني لقوانين الطبيعة, فإن التخلف عن قانون الطبيعة سيكون بمعنى التخلف عن قانون لا يقبل التخلف, وهذا تعبير متناقض.

الثانية: إذا كان عامل التخلف عن القانون خارج نطاق الطبيعة فإن الاستثناء على القانون لن يعود تخلفا ولن يحصل أي تناقض. فقط عندما ننكر إمكانية العلل فوق الطبيعية أو نتجاهلها, فسيكون استثناءات القوانين الطبيعية تخلفا عن القانون الطبيعي[2].

وعليه يمكن ان يقال أن المعجزة هي خرق للعادة, وليس خرقا لقانون الطبيعة, وفي هذه الحالة سواء بنينا القوانين الطبيعية

(١) علي خاني (محمد فتح) فلسفة الدين عند دفيد هيوم ص٤٤٥

(٢) نفس المصدر ص٤٤٥

على المنهج العقلي, أو على المنهج التجريبي, فلا يوجد فرق, لكون خرق العادة ممكن على كل حال, فليس هناك تناقض, وإن عرفنا المعجزة كما عرفها هيوم وغيره من إنها خرق لقانون الطبيعة, فإن بنينا قوانين الطبيعة على أساس المنهج التجريبي, فلا يوجد تناقض أيضا, لان القوانين الطبيعية بناءً على المنهج التجريبي, ليست يقينية, وقابلة للنقض. أما إذا بنينا القوانين الطبيعية على المنهج العقلي, فصحيح أن القوانين الطبيعية يقينية وغير قابلة للنقض, ولكن تكون المعجزة نقضا في حال انكرنا العلل فوق الطبيعية, فالمعجزة حينئذٍ تكون مستحيلة منطقيا, أما اذا قلنا أن العامل عن تخلف القانون هو فوق طبيعي, فسيكون التخلف عن القانون ليس نقضا للقانون ولا تخلفا له.

العلاقة بين الوحي والمعجزة

سؤال مهم يطرح عن العلاقة بين الوحي والنبوة من جانب وبين المعجزة من جانب اخر, ما هو وجه الارتباط بينهما؟ هل توجد علاقة منطقية أو وجودية أم لا توجد علاقة بينهما اصلا؟

التلازم منطقي

من الواضح وفق ما ذكرنا سابقا لمعنى العلاقة المنطقية وهي

علاقة مفهومية, بمعنى اشتمال احد المفهومين للآخر, فإنه يمكن ان يقال حسب تعريف المعجزة -الذي تقدم سابقا أمر خارق للعادة يظهره الله على يد نبي تأييدا لنبوته - أن مفهوم المعجزة يتضمن مفهوم النبوة, فإن احد مكونا المفهوم عند تحليله في التعريف نجد النبوة. وفي هذه الحالة تكون ملازمة بين المعجزة والنبوة على المستوى المفهومي وليس فقط على المستوى الوجودي, فلا تقع معجزة الا تكون مقترنه مع النبوة. فمفهوم المعجزة بناء على التعريف المتقدم أن قبلناه يتكون من خرق العادة والتحدي مع عدم المعارضة مع دعوى النبوة. قد يقال بان التعريف يتضمن تأييد النبوة وهو غير النبوة فنفس النبوة لا تدخل في التعريف.

نعم التعريف لا يتضمن النبوة, فمن الممكن أن يكون هناك وحي ونبوة لشخص من دون معجزة, لأن النبي لم يعلن نبوته للناس ولم يطالبهم بتصديق نبوته, أما في حال ادعى ذلك وطالب الناس بتصديقه, فيكون ملزما حينئذ بإقامة الدليل على نبوته, وهذا الدليل يتمثل بالمعجزة, فإذا اقام لهم المعجزة, فالمعجزة تستلزم منطقيا صدق دعوى النبوة وتأييدا لها. فالمعجزة ليست هي مجرد خرق العادة حتى يقال انه لا يوجد تلازم بين خرق العادة والنبوة, لأنه قد تتحقق النبوة بلا خرق عادة وقد يتحقق خرق عادة بلا نبوة,

فيدل على الانفكاك الوجودي والمفهومي. فالمعجزة حسب التعريف المتقدم من الناحية المفهومية تتضمن تأييد النبي في دعوى النبوة, فاذا انتفى هذا القيد, فلا تحقق لمفهوم المعجزة فضلا عن وجودها, فحينما يحصل خرق عادة فلا بد أن ننظر هل يوجد معه دعوى النبوة حتى نسميه اعجاز أم لا يوجد دعوى, فإن وجدت دعوى فالذي وقع معجزة واذا لم توجد دعوى النبوة فهو خرق عادة وليس اعجازا.

هل من الممكن ان يقع شيء في الخارج وتختلف حقيقته من خلال اختلاف التسمية فقط؟ والجواب إننا نتكلم عن اصطلاح يتكون من عدة اجزاء فإذا فقد بعضها في المسمى فلا ينطبق عليه الاصطلاح, فخرق العادة حينما يقع من مدعي النبوة لإثبات صدقه, يختلف عمن يمكنه خرق العادة ولكنه لا يرى أنه نبي ولا يدعي النبوة.

فلا تلازم بين الوحي والنبوة وبين الاعجاز, وانما التلازم بين دعوى النبوة والاعجاز, لذا لا يصدّق مدعي النبوة ما لم يأتي بمعجزة.

يبقى سؤال عمن يدعي النبوة ويقيم المعجزة ويمكن أن يكون كاذب في دعواه, كيف يكون ذلك؟ والجواب ايضا من

خلال التعريف الذي ذكر للمعجزة, فالقيد المذكور فيه وهو عدم المعارض, ينفي هذا الاحتمال, بمعنى ان الذي يخرق العادة ويدعي النبوة هل يمكن معارضة ما قام به من خرق العادة من قبل الاخرين؟ بمعنى أن الذي فعله يمكن لغيره ان يفعله ايضا, فاذا أمكن لغيره ان يفعل ما فعله مدعي النبوة, فلا يصدق في دعواه, لأنه حصلت معارضة لما جاء به, فما هي المرجح لكونه نبي والآخر ليس بنبي؟! فلا بد لمدعى النبوة ان يفعل شيء لا يقوى عليه احد غيره حتى يصدق في دعواه.

فالنتيجة اذا بنينا على صحة التعريف المتقدم فنقول يوجد تلازم منطقي بين دعوى النبوة والمعجزة, ولا يوجد تلازم بين الوحي والنبوة من جهة والمعجزة من جهة اخرى.

التلازم الانطولوجي

بما أن الوحي هو اعلام بخفاء, فلا احد يستطيع ان يعلم به غير صاحبه, فهو نوع ارتباط وتواصل بين الموحي والموحى اليه, فحينما يدعي الموحى اليه, بأنه مرسل الى الناس, لا يمكنهم التأكد من ارتباط هذا الشخص بالسماء إلا من خلال طلبهم المعجزة, بعبارة اخرى يقولون للمدعي أن كنت تتواصل مع صاحب القدرة المطلقة فاطلب منه أن يثبت لنا هذا التواصل, من خلال امر نعجز

عن الاتيان به, فحينما يأتي بالمعجزة تكون دليلا على تواصل هذا المدعي للنبوة بصاحب القدرة المطلقة, فيدل هذا التواصل الظاهري على أن هناك تواصل خفي وباطني بين صاحب المعجزة وبين الله, فالمعجزة تلازم النبوة وجودا, وأن كانت النبوة لا تلازم المعجزة, بمعنى انه يمكن أن يكون هناك نبي لا يقيم أية معجزة, فهو واقعا نبي ولكنه لا يطلب من الناس تصديقه واتباعه, فهو غير ملزم بالإتيان بالمعجزة, لكن اذا وقعت معجزة من احد فبالضرورة الوجودية يكون الذي أتى بها نبي.

نعم تبقى مشكلة التأكد من وقوع ذلك الاستثناء المخالف للعادة, وامكان الخطأ والاشتباه, فقد يقع حدث لا يخالف ما عليه الطبيعة وظواهرها, ولكن يفسر على انه امر معجز وخارق للعادة, او اذا وقع ذلك فعلا فكيف يتسنى لنا معرفة وقوعه, عبر الاجيال المتعاقبة؟ وكيف نتقبل ما هو مشكوك الحصول ونرفض ما نراه من اطراد العادة والتكرار في الطبيعة؟

هذه المشكلة لا تقول أن هناك استحالة ذاتية لوقوع المعجزة بل هي أمر ممكن ولا ضير فيه, وإنما تشكك في وقوعها وحصول العلم او الاطمئنان لنا بوقوعها, فاذا ثبت من طريق معتبر حصولها فيمكن حينئذ التسليم والقبول بوجود المعجزات.

وسائل الإثبات التاريخي

لابد من البحث حول وسائل الاثبات التاريخي, وهل يمكن الاعتماد عليها في اثبات وقوع المعاجر تاريخيا أو لا؟

يذكر الدكتور هرنشو في كتابه علم التأريخ أن التاريخ ليس علم تجربة اختبار كالكيمياء, ولكنه علم نقد وتحقيق, وأقرب العلوم الطبيعية شبها به هو علم الجيولوجيا, فكل من الجيولوجي والمؤرخ يدرس آثار الماضي ومخلفاته, لكي يستخلص ما يمكنه استخلاصه عن الماضي والحاضر على السواء, ويزيد عمل المؤرخ عن عمل الجيولوجي من حيث اضطرار المؤرخ إلى أن يدرس ويفسر العامل البشري والفكري والعاطفي حتى يقترب بقدر المستطاع من الحقائق التاريخية. وعلى أية حال استقر الرأي على أن التاريخ علم بالمنهج, أي أن موضوعه الأساسي وهو الإنسان لا يسمح بأن تكون له قوانين لها دراسة للمادة وتحليلها تحليلا دقيقا, ثم استخلاص الحقائق[1].

وتمثل الوثيقة التاريخية الأساس الأول الذي يقوم عليه عمل المؤرخ. فالتأريخ للأحداث الماضية لا يتأتي إلا بطريقين. إما

(١) الحويري (محمود محمد): منهج البحث في التاريخ, المكتب المصري لتوزيع المطبوعات, ٢٠٠١م، ص١٥.

بالمشاهدة المباشرة للحدث وحضور وقائعه, وإما بدراسة الآثار التي خلفها هذا الحدث, وتنقسم هذه الآثار إلى آثار مادية وآثار كتابية, أما الآثار المادية في من اختصاص الأركيولوجي الذي يعتني بدراستها ونقدها, أما الآثار الكتابية فهي ضالة المؤرخ, يسعى خلال دراستها إلى إعطاء الصورة الحقيقية للحدث, وحتى تكون هذه الصورة حقيقية فعلا لابد من أن تكون الوثيقة نفسها حقيقة, وإلا جرى تضليل التاريخ والإنسانية جمعاء. وتختلف الآثار المادية عن المكتوبة من حيث تقرير الوقائع, فالأولى أكثر ثقة, لآن البناء والعمران والتشييدات التي تخلفها الأمم الغابرة دالة بنفسها على هذه الأمم, حيث لم تخضع للتغيير ولا للتبديل, إلا ما يفعله الزمن بها, بينما تعرف نصوص الوثائق عمليات إنسانية وطبيعية كثيرة كالنساخة وآفاتها, وتصاب بالتضليل والتدليس والزيادة والنتقصان, كما يحدث تعددها تضاربا في أقوالها عن الحدث الواحد[1].

اذن الحكم على الوقائع التاريخية عادة بل غالبا ما يكون منحازا مع أو ضد, مؤيدا أو رافضا, سواء في الشخصيات التاريخية أو الحوادث أو الافكار, وليس هناك من وسيلة للإثبات أو النفي

(١) الكلّام (يوسف): تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس, ط ١ دار صفحات للدراسات والنشر, سورية - دمشق, ٢٠٠٩م ص ٥٠.

إلا من خلال تجميع القرائن ورفع نسبة الاحتمال, وهذه النسبة تشكلها مجموعة العوامل كما ونوعا, والذي يشكل الراوي احد تلك العناصر المهمة في اعتبار الخبر, او سقوطه عن الاعتبار, يقول الحويري: إن المؤرخين لا يتأثرون بعوامل ذاتية فحسب, بل إنه من الواجب أن يتأثروا. فالتاريخ غير المتحيز ليس مثلا أعلى فحسب "بل هو مستحيل استحالة مطلقة أو يكاد" فكل مؤرخ ينظر إلى الماضي من وجهة نظر معينة, فهو لا يستطيع أن يتجنها, وتجنها يشبه مطالبته بتغير طبيعته[1].

فلابد للمؤرخ الذي يريد تطبيق المنهج النقدي التاريخي على وثائقه من قطع عدة مراحل: عملية البحث عن الوثائق وتجميعها, وهي أولى الخطوات التي يسلكها المؤرخ, وفيها مزالق ينبغي تجنبها. ومن ثم عملية النقد والتمحيص للتأكد من صحتها, من أين اتت؟ ومن هو مؤلفها؟ وما هو تاريخا؟. وعملية النقد والتمحيص تنقسم الى نقد خارجي ونقد داخلي, والنقد الخارجي ويسمى نقد التحصيل, ونقد الصحة, وينقسم إلى نقد التصحيح ونقد المصدر. ونقد التصحيح هو تصحيح الوثيقة من الأخطاء والتغيرات التي

(١) الحويري (محمود محمد) منهج البحث في التاريخ ص١٤

تشتمل عليها, ونقد المصدر يتأكد المؤرخ من صحة نسبتها الى مصدرها وزمانه. فالنقد الخارجي يهتم اذن بالنصوص والوثائق من حيث مضمونها وطرق انتقالها, ويعمل على تصحيحها بغض النظر عن محتواها ومضمونها. أما النقد الداخلي أو نقد الصدق ينصب على الوثائق والنصوص من حيث المضمون والمحتوى, فهو يسعى إلى فهم النص وتفسيره, ثم يتساءل عن مدى عدالة المؤلف وضبطه في نقل الوقائع. وهو بدوره ينقسم الى قسمين نقد التفسير, ويسعى إلى فهم النص بعيدا عن الأفكار المقررة سلفا, ويبتدئ بتحليل مضمون النص على نحو شمولي, واستخراج الأفكار الأساسية مع اجتناب التفسيرات التجزيئية, فالفكرة الأساسية للنص أو الوثيقة لا تتكون إلا بدراسة شاملة لمجموع النص, ويمر المفسر بمرحلتين أولا إعطاء المعنى الحرفي ثم المعنى الحقيقي. ومن ثم ينتقل إلى نقد الدقة الأمانة التي يسعى المؤرخ من خلاله التشكيك في المؤلف نفسه الذي ثبتت فيه نسبة الوثائق إليه[1].

ولابد للحكم على الوقائع التاريخية أن يمر الحكم بكل ذلك العمل الشاق, بكل تفاصيله ومع توخي الدقة والحذر والموضوعية

(١) يلاحظ الكلام (يوسف) تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس ص٥٠-٥٩

فانه يقع فيه كثير من الاخطاء التي من خلالها يمكن أن ينسف كل نتائج البحث المضني, (فكأين من عمل من أعمال التحصيل, أو التأريخ عولج وفقا لقواعد أدق المناهج قد أفسده, بل قضي عليه قضاء مبرما أمر مادي بسيط, هو أن المؤلف لم يقف على وثائق كان دورها أن توضح تلك التي كانت في متناول يده)[1].

لا نريد أن نستند الى تاريخ مقدس, وانما الى حوادث ووقائع وقعت في الزمان الماضي, فهل يمكن للكتب المقدسة أن تشكل وثائق تاريخية يمكن الاستناد اليها لإثبات احداث وقعت في الماضي او لا يمكن ذلك؟ والمهم من تلك الوقائع هي المعجزات, لانها هي الاثبات التاريخي للزعم بأن الله كشف عن نفسه لشخص ما.

لذا ورد في الموسوعة الفلسفية المختصرة: اذا كان الله قد كشف عن نفسه فلابد أن يكون ذلك في وقت ما ومكان ما بالنسبة إلى شخص بالذات, والزعم بأن مثل هذا الشخص قد وجد فعلا, هو زعم تاريخي خالص يجوز الاعتراض عليه بناء على أسس تاريخية, وعلى ذلك فان الاعتقاد الموحى به في مذهب المؤلهة

(١) نفس المصدر ص٥١

الاسلامي يقوم على عبارات تاريخية تروى عن محمد, وكذلك يقوم مذهب المؤلهة المسيحي على عبارات تاريخية تروى عن المسيح. فكيف يمكن على أية حال اثبات الصدق لعبارة تنص على أن هذا الحادث او ذاك موحى به من قبل الله؟ ان الشرط الضروري لذلك فيما نرى هو أن الحادث موضع البحث لابد ان يكون حادثا اعجازيا أو أن يكون مصحوبا بحوادث معجزة[1].

لنرجع الى السؤال هل الكتب المقدسة ممكن ان تكون وسائل اثبات تاريخي للحوادث بما فيها المعجزات؟ وذا كان ليس بإمكانها ذلك فهل هناك من وسيلة أخرى؟

يقول هنري كلارنسن ثيسن يقدم التاريخ العديد من البراهين على صحة ما يقدمه الكتاب المقدس عن الحياة في مصر وآشور وبابل ومادي وفارس وهكذا, ويذكر في الكتاب المقدس العديد من حكام تلك البلاد بالاسم, ولا احد منهم يذكر بما يخالف ما هو معروف عنه في التاريخ. يقال إن شلمنآسر الرابع حاصر مدينة السامرة, إلا أن ملك آشور, الذي نعرفه الآن بأنه سرجون الثاني,

(١) ري (جونثان)، أرمسون (وج. أو): الموسوعة الفلسفية المختصر, ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، راجعها واشرف عليها, د. زكي نجيب محمود, ط١ المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٣م .ص٣١٨

يقال إنه أخذ الشعب إلى آشور (٢مل ١٧: ٣-٦). يبين التاريخ أنه حكم من عام ٧٢٢ ق.م. إلى عام ٧٠٥ ق.م. إنه يذكر باسمه مرة واحدة في الكتاب المقدس (إش ٢٠: ١). لا يمكن أن ينظر إلى بلتشاصر (دا ٥: ١-٣٠) ولا داريوس المادي (دا ٥: ٣١-٦: ٢٨) على أنهما شخصيتان خرافيتان. وبنفس الطريقة يقدم علم الآثار العديد من التأكيدات لما ورد في الكتاب المقدس. إن ملحمة الخلق البابلية التي تعتبر تأكيدا لما ورد في سفر التكوين تظهر, مع ذلك أن فكرة خلق خاص كانت منتشرة في العصور الاولى. يمكن قول نفس الشيء على اسطورة السقوط, وأهم من ذلك اللوح الي وجد في بابل وبه سرد لأحداث الطوفان التي تشابهت مع ما ورد في الكتاب المقدس, ما عرف أنه معركة الملوك (تك ١٤) لا يمكن الشك فيهما فيما بعد, من حيث إن النقوش في وادي الفرات تظهر أن الملوك الأربعة المذكورين في الكتاب المقدس الذين التحقوا معا في هذه الحملة هم شخصيات تاريخية. وتلقي الواح نوزي الضوء على أعمال سارة وراحيل عندما أعطتا جاريتيهما لزوجيهما. واللغة الهيروغليفية المصرية تبين أن الكتابة كانت معروفة قبل إبراهيم وأنهم كانوا مستعبدين في تلك الأرض, وانهم تركوها في النهاية. كما أن الحيثين الذين كان وجودهم نفسه محل شك,

اظهروا كما لو كانوا اقوياء في آسيا الصغرى وفلسطين في نفس الوقت المبين في الكتاب المقدس. وتقدم ألواح تل العمارنة دليلا على مدى ثقة سفر القضاة. ومع تقدم علم الآثار لا شك أن ستأتي إلينا معلومات متزايدة لتلقي الضوء وتؤكد على دقة ما يسجل الكتاب المقدس[1].

قدم المخطوطات ودقتها

(النسخة القاهرية ٨٩٥م موجودة في المتحف البريطاني وقد نسختها أسرة موسى بن أشير وهي تحتوي كتابات النبياء المتقدمين والمتأخرين.

نسخة الأنبياء لنتجراد ٩١٦ تحتوي نبوات إشعياء وإرميا وحزقيال والانبياء الصغار.

أما أقدم مخطوطة كاملة للعهد القديم في النسخة البابلية ١٠٠٨م وهي موجودة في لنتجراد. وقد نسخت عن مخطوطة مضبوطة نسخها الحاخام هرون بن موسى بن أشير عام ١٠٠٠م

نسخة حلب ٩٠٠م وهي نسخة هامة جدا. نسخة المتحف

(١) ثيسن (هنري كلارنسن): محاضرات في علم اللاهوت النظامي, ترجمة ومراجعة: هدى بهيج - سامي ر. مورغان, ط١ مركز مورغان للنشر والاعلام, ٢٠١٤م، ص١٠٣.

البريطاني ٩٥٠م تحتوي أجزاء من التكوين للتثنية. نسخة روخلن للآنبياء ١١٥٠م جهزها نفتالي المازوري.

وسأل السير فردريك كتيون, هل النص المعروف بالمازوري المأخوذ من نسخة كانت موجودة عام ١٠٠م يمثل النص الأصلي الذي كتبه كتّاب العهد القديم؟

وقد جائت مخطوطات البحر الميت التي تتكون من أربعين ألف قطعة والتي اكتشفت في مارس آذار سنة ١٩٤٧م والتي يعود تاريخها الى عام ٦٨م لتؤكد ذلك.

وللتأكد من ان مخطوطة من ٩٠٠م صحيحة وطبق الأصل من المخطوطات القديمة السابقة لميلاد المسيح, فإن مخطوطة إشعياء ترجع إلى ما قبل المخطوطات التي معنا بألف سنة, فالعلماء يرجعون بتاريخ نسخها إلى عام ١٢٥ق م, أما بقية المخطوطات في وادي قمران فيرجع تاريخها إلى ما بين ٢٠٠ق م وحتى ٦٨م. وقد وجد تطابق مذهل بين مخطوطة إشعياء القديمة ١٢٥ق م ومخطوطات المازوريين ٩١٦م. مما يدل على دقة النسّاخ على مدى الف عام. ويقول ف. بروس ان هناك مخطوطة أخرى غير كاملة لسفر إشعياء وجدت مع المخطوطة الولى وأطلق عليها إشعياء ب تمييزا لها عن الولى وهي تتفق بصورة اروع مع النص

المـازوري. ويقـول جليسـن أركـر إن مخطوطـات إشـعياء التـي اكتشفت في كهوف قمران ثبت أنها تطابق النص العبري الذي بين أيدينا فيما يزيد على ٩٥% منه, وأن الـ ٥% الباقيـة هـي اختلافات نتيجة زلات النسخ أو في هجاء الكلمات.

اما ترجمات العهد القديم فالترجمة السبعينية من العبريـة الى اليونانية تمت في اثنـاء حكـم بطليمـوس فلادلفـوس بمصـر ٢٨٥-٢٦٤ق م. وهناك الترجمة السامرية ترجع الى القـرن الخـامس قبـل الميلاد للأسفار الموسوية الخمسة. وهناك الترجوم وهـي الترجمـة إلى الكلدانية التي احتاج اليهود إليها بعد سبيهم نحو عام ٥٠٠ق م. كما هناك ترجوم أونكيلاس وهو تلميذ العالم اليهودي هليـل وهـو للأسفار الموسوية الخمسة ويرجع إلى عام ٦٠ق م وهنـاك ترجـوم يوناثان بن عزيئيل نحو عام ٣٠ق م ويحتوي على الأسفار التاريخية وأسفار النبياء.

وهذه الترجمات دليل على صدق الأصل العبـري وبقائـه كمـا كان في زمن عمل الترجمة, فلا زال الأصـل والترجمـة موجـودين عندنا اليوم.

أما العهد الجديد فيعتبره العلماء كتابا قديما أصليا يرجـع إلـى القرن الأول الميلادي. رسائل بـولس كتبـت بـين أعـوام ٥٠-٦٦م,

إنجيل مرقس عام ٥٠-٦٠م, إنجيل متى ٧٠-٨٠م, إنجيل لوقا وأعمال الرسل أوائل الستينات م. إنجيل يوحنا ٨٠-١٠٠م. يقول نلسون جلويك وهو حجة في ميدانه, إننا نقدر أن نقول بتأكيد على أساس متين إن كل كتب العهد الجديد كتبت قبل عام ٨٠م وإن كل سفر من العهد الجديد كتبه شخص يهودي تمت معموديته للمسيحية فيما بين عام ٤٠و٨٠م.

وكتاب العهد الجديد هم أما شهود عيان للحوادث التي دونوها, او اعتمدوا على شهود عيان. كما ورد ذلك في لوقا وبطرس ويوحنا والاعمال. ورد في لوقا: ١: ١-٤ اذا كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا, كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخداما للكلمة, رأيت أنا أيضا إذ تتبّعت كل شيء من الأول بتدقيق أن أكتب على التوالي إليك أيها العزيز ثاوفليس لتعرف صحة الكلام الذي عُلّمت به.

ومن حيث دقة النقل يقول روبرت ويلسون في كتابه (بحث علمي في العهد القديم) إن الدقة المطلقة في نقل اسماء الملوك الجانب إلى اللغة العبرية أمر مذهل فهناك ١٤٤ حالة تم فيها النقل من المصرية والأشورية والبابلية والموآبية إلى العبرية. كما نقل الأسماء العبرية في ٤٠ حالة إلى هذه اللغات, وفي خلال ٢٣٠٠-

٣٩٠٠ سنة لم يحدث خطأ واحد في نقل الأسماء بكل دقة ولم يحدث في كل تاريخ الآداب القديمة أن تم النقل بمثل هذه الدقة.

لقد ظهر في العهد القديم اسماء نحو ٤٠ ملكا في الفترة من ٢٠٠٠ق م-٤٠٠ق م وكلها جاءت في تسلسل تاريخي مضبوط تماما, سواء بالنسبة لمولوك الدولة الواحدة أو بالنسبة للملوك المعاصرين في الدول الأخرى, وهذا برهان على دقة سجلات العهد القديم بصورة تفوق الخيال, إن كل ما ظهر من مخطوطات أو حفريات بابلية يتفق تماما مع ما جاء في العهد القديم.

ومن جهة شهادة علماء الحفريات يقول وليم أولبرايت احد كبار علماء الحفريات: لا شك ان علم الآثار القديمة قد أكد صحة تاريخ العهد القديم فانهدمت الشكوك التي قامت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الكتاب المقدس بعد أن أثنتت الاكتشافات الواحد بعد الاخر دقة التفاصيل الكثيرة التي تؤكد قيمة الكتاب المقدس مرجع تاريخي.

ويقول الاستاذ رولي إن موافقة علماء الآثار على صحة التاريخ الكتابي لا ترجع إلى توفر النظرة المحافظة عند العلماء المعاصرين بل إلى كثرة الأدلة بين أيديهم على صحة تاريخ الكتاب المقدس.

وقول مليز باروز من جامعة ييل لقد محقت الاكتشافات

الأثرية نظريات النقد الحديث. فقد اثبتت مرارا كثيرة أن هذه النظريات ترتكز على افتراضات باطلة ونظريات تاريخية مصطنعة وغير صحيحة وهذا أمر جدير بكل اعتبار.

ويقول مرل انجر مؤلف كتاب علم الأثار والعهد الجديد لقد كشفت الحفريات عن أمم قديمة جاء ذكرها في العهد القديم وأظهرت تاريخ اشخاص مهمين وملأت فراغات كثيرة مما ساعد على فهم التاريخ الكتابي.

ويقول السير فردريك كتيون لقد وجهّت انتقادات حادة إلى جزء من تاريخ العهد القديم خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ولكن علم الآثار القديمة أعاد إلى هذا الجزء سلطانه, كما كشفت الخلفية التاريخية له. ولم يصل علم الآثار إلى نهاية اكتشافاته ولكن التي وصل اليها تؤكد ما يقوله الكتاب المقدس إن الكتاب المقدس يستفيد من معرفة علماء الآثار القديمة.

ان علم الأثار القديمة قد بعث احتراما كاملا للكتاب المقدس كوثيقة تاريخية صحيحة وظهر أن شكوك بعض العلماء في الكتاب المقدس راجعة إلى تحيزهم ضد المعجزات وليس التقييم الدقيق للتاريخ الكتابي.

مقارنة طرق الكتب القديمة بالكتاب المقدس

لا توجد أي مقارنة بين كل اثبات كتب القدماء مع طرق الكتاب المقدس بشهادة المختصين بذلك, من حيث العدد والضبط والموثوقية, يقول أ. ت. روبرتس مؤلف الكتاب المهم عن قواعد اللغة اليونانية للعهد الجديد: إنه يوجد نحو عشرة الآف مخطوطة للفولجانا اللاتينية. وعلى الأقل ألف مخطوطة من الترجمات القديمة. ونحو ٥٣٠٠ مخطوطة يونانية للعهد الجديد بكامله. كما يوجد لدينا اليوم ٢٤ ألف مخطوطة لأجزاء من العهد الجديد. ويقول السير فردريك كنيون مدير مكتبة المتحف البريطاني والثقة في دراسة المخطوطات: عندنا أعداد كبيرة من مخطوطات العهد الجديد وهذا يختلف عن كل المخطوطات الاخرى, فمخطوطات العهد الجديد تمتاز عنها جميعا في أن الفترة الزمنية بين كتابة المخطوطة الأصلية وبين المخطوطات التي وصلتنا من قصيرة نسبيا, فقد كتبت أسفار العهد الجديد في أواخر القرن الرابع الهجري وبعضها من قبله أي بعد ٢٥٠ أو ٣٠٠ سنة على الأكثر من كتابتها. وهذه الفترة ليست شيئا بالنسبة اللى القرون الطويلة التي تفصل ما بين المخطوطات الأصلية لمؤلفات كتّاب الإغريق العظام وبين النسخ الموجودة الآن, فالنسخ الموجودة لدينا من روايات

سوفوكليس السبع ترجع إلى ١٤٠٠ سنة بعد موت الشاعر. ومع ذلك تعتقد أنها تحمل لنا بكل دقة ما كتبه سوفوكليس.

ويبدو غنى العهد الجديد في عدد مخطوطاته عند مقارنتها بالكتابات الأخرى, فكتابات قيصر عن حروب الغال كتبت عام ٥٨-٥٠ ق.م توجد لها عدة مخطوطات, تسع او عشر منها صالحة, وأقدمها بعد عهد قيصر بـ٩٠٠ سنة, ومن أصل ١٤٢ كتابا كتبها ليفي عن التاريخ الروماني ٥٩ ق.م- ١٧م ترجع إلى القرن الرابع الميلادي, ومن أصل ١٤ كتابا للمؤرخ تاسيتوس ١٠٠م لم يبق منها اليوم إلا اربعة كتب ونصف, ومن أصل ١٦ كتابا من حولياته التاريخية لا تجد اليوم إلا عشرا منها كاملة واثنتين في أجزاء, وكل هذا التاريخ لتاسيتوس يعتمد على مخطوطتين واحدة ترجع للقرن التاسع الميلادي والأخرى للقرن الحادي عشر. وأما تاريخ ثوسيديدس ٤٦٠-٤٠٠ ق.م فمعروف منها ثماني مخطوطات أحدثها يرجع للقرن التاسع الميلادي, مع بعض أوراق البردي التي ترجع للقرن الأول الميلادي. ويصدق المر نفسه على تاريخ هيروديت ٤٨٨-٤٢٨ ق.م ومع ذلك لا يجرؤ عالم على الشك في كتب تاريخ ثوسيديدس أو هيروديت لأن المخطوطات الموجودة لكتبهما ترجع إلى ١٣٠٠ سنة بعد وفاتهما. وكتابات أفلاطون ٤٢٧-

٣٤٧ ق.م اقدم نسخة لكتاباته سنة ٩٠٠م أي بعد ١٢٠٠ سنة ونسخها ٧. وأرسطو ٣٨٤-٣٢٢ ق.م اقدم نسخة لكتبه بعده ١٤٠٠ سنة.

لذا يقول جون وارويك مونتجمري: لو أننا جعلنا مخطوطات العهد الجديد موضع شك للزمنا أن نرفض كل الكتابات القديمة. لأنه لا يوجد كتاب ثابت بيليوغرافيا مثل العهد الجديد)[١].

القران الكريم

الحديث عن القران الكريم يختلف عن الحديث في الكتاب المقدس, لكون الكتاب المقدس يتحدث عن وقائع ومعاجز - فضلا عن التوصيات الاخلاقية - حصلت وينقلها شهود عيان أو من سمع عنهم, فهو من هذه الجهة كتاب تاريخي, يمكن الاستناد اليه كما رأينا سابقا لإثبات تلك الوقائع, أما بالنسبة الى القران فالمدعى أنه وحي من الله وليس فيه كلام بشري, فهو ليس كتاب تاريخي, فاذا أمكن اثبات كونه وحيا فحينئذ نبحث عن صحة نقله الينا

(١) يلاحظ ماكدويل (جوش): كتاب وقرار بحث دراسي ومنطقي في صحة الكتاب المقدس, ترجمة: القس منيس عب النور, كتاب الكتروني, الناشر:
https://www.christianlib.com/16828.html/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1-%D8%A8%D8%AD%D8%AB-%D8%AC%D9%88%D8%B4-%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%AF%D9%88%D9%8A%D9%84-pdf

وسلامة تلك الطرق التي تنقله الينا, فاذا كانت الطرق صحيحة في نقل الوحي الينا فيمكن اعتماد اخباراته عن الماضي ووقائعه وحوادثه لان المخبر عنها هو الوحي.

أما بالنسبة النقل وطريق وصوله الينا, فالنص القرآني حقيقة تاريخية ثابتة, دأبت كل الامة الاسلامية على حفظة من حين نزوله الى زماننا الحالي, تلاوة وكتابة وحفظا وضبطا, حتى على مستوى الحرف الواحد وكيفية نطقه, لذا كل التشكيكات التي طرحت حوله كانت تصطدم بهذه الحقيقة التاريخية وتتكسر على جرفها, لانها مهما بلغت فإنها لا تعدو أن تكون تشكيكات أمام حقيقة راسخة لا تهتز ولا يمكن اختراقها, فالنص القرآني تسلمه المسلمون الأوائل عن النبي ص حفظا وضبطا للتعبد في التلاوة والصلاة, وحفظ في الرقع كتابة الى جانب حفظه في الصدور, وقرّاء القران وحفظته معروفون في الامة الاسلامية, ينقله السلف الى الخلف من بعده, فمسألة تواتر النص القرآني أمر مقطوع به, وليس محل نقاش من أحد, وتبقى التشكيكات وبعض الاعتراضات للنقص أو الزيادة او اختلاف القراءات هي اخبار آحاد في قبال نص متواتر لا تكون مكافئة لدحضه او تصدعه.

وعلى مستوى البحث الأركيولوجي, فهناك كثير من النسخ

المخطوطة التي يعود زمانها الى النصف الاول من القرن الهجري الاول, بل إلى زمن الخلافة الراشدة, وهذه النسخ إما هي صفحات من المصحف يطابق ما فيها ما هو موجود في المصحف الحالي الموجود في أيدي المسلمين, أو هي نسخ كاملة للمصحف الشريف.

مخطوطة برمنكهام

مخطوطة القرآن بجامعة برمنغهام تضم صفحتين من القرآن الكريم، عُثر عليها في جامعة برمنغهام؛ وتبيّن بفحصها بتقنية الكربون المشع أن عمرها يبلغ نحو ١٣٧٠ عاماً؛ أي ربما منذ ما بعد الهجرة النبوية ب ٧٠ عام، وهو ما قد يجعلها من أقدم نسخ المصحف في العالم. عثرت الدكتورة ألبا فيديلي، والتي كانت تدرس العناصر في مجموعة من مخطوطات الشرق الأوسط كجزء من بحثها للحصول على درجة الدكتوراة، على صفحتين من مصحف غير معرّفتين تعودان لأواخر القرن السابع الميلادي. وقد رتبت لفحصهما باستخدام الكربون المشع في وحدة مسارع الكربون المشع في جامعة أكسفورد. قُدّر أن تاريخ المخطوطة يعود للفترة بين عامي ٥٦٨ و٦٤٥ ميلادي بنسبة دقة ٩٥.٤%.

وقال الدكتور والي، المتخصص البارز في المخطوطات

الفارسية والتركية في المكتبة البريطانية (إن هاتين اللفافتين المكتوبتين بخط يد حجازي جميل ومقروء بشكل مدهش، تعودان بكل تأكيد إلى زمن الخلفاء الثلاثة الأوائل)، والخط الحجازي هو من الخطوط العربية التي كان يُكتب بها القرآن في القرن الأول الهجري، وهو ما يجعل الوثيقة إحدى أقدم نسخ القرآن في العالم، وقال الدكتور والي أيضا (العثور على هذه المخطوطة، بجمال محتواها الخالص وخطها الحجازي الواضح بشكل مثير، خبر يدخل السعادة إلى قلوب المسلمين). المخطوطة تتكون من صفحتين من المصحف الشريف وتحتوى الصفحة الأولى من المخطوطة على الآيات من الآية رقم ٢٢ إلى الآية رقم ٣١ من سورة الكهف، أما الصفحة الثانية من المخطوطة فتشتمل على جزئين من النصوص بينهما فاصل أما الجزء الأول فهو عبارة عن الآيات الخمس الأخيرة من سورة مريم، والجزء الثاني من نفس الصفحة يحتوي على بدايات سورة طه.

إن هذه المخطوطة النادرة موجودة في مكتبة الجامعة منذ قرن تقريباً ولم يدرك العلماء أهميتها إلا في الوقت الحالي بعد أن قاموا بتحليلها، ويقول الباحثون في هذه الجامعة إن هذه المخطوطة قد كُتبت في عهد النبي محمد، ويؤكد الباحثون في الجامعة أن هذه

المخطوطة هي أقدم نص قرآني يتم العثور عليه حتى الآن.

يقول البروفسور ديفيد توماس David Thomas أستاذ اللاهوت في جامعة برمنغهام: ((إنني منصدم ومندهش جداً أن نجد جزءاً من مخطوطة للقرآن (تتألف من صفحتين) كتبت قبل أكثر من ١٣٧٠ سنة ميلادية على الأقل (وهذا يعادل ١٤١١ سنة هجرية). إن هذه المخطوطة تؤكد أن القرآن كتب في زمن النبي محمد وليس كما كنا نعتقد أنه تم تجميعه والإضافة عليه بعد وفاة النبي الكريم)).

لقد استخدم الخبراء في علم المخطوطات معجل جامعة أكسفورد الإشعاعي والذي يحلل عمر المخطوطات بواسطة عنصر الكربون المشع، واستنتج أن المخطوطة قد دونت في فترة السنوات ٥٦٨-٦٤٥ م، مع العلم أن فترة نبوة النبي محمد قد كانت بين السنوات ٦١٠-٦٣٢ م، وهذا يعني أن المخطوط دون من قبل شخص عاصر فترة النبي محمد وعاش معه.

ولا أحد يعرف من أي بلد جاء بها اللاهوتي العراقي ألفونس منغنا الذي دعمه أحد أعضاء جمعية الأصدقاء الدينية والخيرية في برمنغهام إدوارد كادبوري عام ١٩٣٠م، حيث كان، منغنا، يعمل على بناء مجموعة من المخطوطات من الطراز العالمي في برمنغهام.

ووصلت إلى الجامعة عندما تم دمج جامعة سيلي أوك في أواخر عام [1] ١٩٩٠.

مخطوطات صنعاء

مخطوطات صنعاء هي مجموعة من المخطوطات والرقائق القرآنية تبلغ حوالي ٤٥٠٠ مخطوطة، كتبت بالخط الكوفي والحجازي وغيرها من الخطوط غير المنقوطة، تعد بعضها من أقدم النصوص القرآنية الموجودة اِكْتُشِفَتْ مع عدد من المخطوطات التاريخية في الجامع الكبير بصنعاء القديمة عام ١٩٧٢ على طرس وتعود للعصور الأولى للإسلام ويُعتقد أن بعضها كتبت بخط علي بن أبي طالب،

النص الظاهر من المخطوطة يتطابق مع النص القياسي للقرآن (مصحف عثمان)، بينما النص السفلي (الخلفي غير الظاهر) يحوي العديد من الاختلافات عن النص القياسي.نُشرت نسخة من النص السفلي في ٢٠١٢. تحليل الكربون الإشعاعي أرجع تاريخ رق أخذ

(١) الموسوعة الحرة ويكيبيديا تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٥

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86_%D8%A8%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9_%D8%A8%D8%B1%D9%85%D9%86%D8%BA%D9%87%D8%A7%D9%85

من المخطوطة وبيع في مزاد، ومن ثم تاريخ النص السفلي المكتوب عليها إلى ما بين عامي ٥٧٨ و ٦٦٩ بدقة ٩٥%.

كتب "مصحف صنعاء" بالخط الكوفي على ٢٧٥ ورقة، وأحتوى على حوالي ٨٦% من آيات القرآن الكريم، وكتبت بخط مائل قليلاً إلى اليمين، وأشير إلى التنوين بنقطتان، وفي نهاية الآية توضع ٦ أو ٥ نقاط مجمعة، وفصلت السور بأشرطة أفقية على شكل مستطيلات، وضع داخلها تشكيل مزين يختلف في كل سورة.

تسلسل السور هو نفسة الموجود حديثاً في نسخ القرآن الكريم. حيث توضح دوائر كبيرة للإشارة إلى كل ١٠ آيات، وعلامة بشكل مستطيل مزخرف للإشارة إلى كل مائة آية.

في عام ٢٠١١ قام "طيار آلتي قولاج" (بالتركية: Tayyar Altıkulaç) بنشر نسخة طبق الأصل للمصحف المنسوب إلى علي بن أبي طالب في صنعاء بعنوان : (المصحف الشريف المنسوب إلى علي بن أبي طالب: نسخة صنعاء). يحتوي هذا المصحف على ٨٦% من النص القرآني.

ووجدت مخطوطة أخرى مكونة من ٦٠ مطوية "رق" مكتوبة بالخط الحجازي، تعود للقرن الأول أو الثاني الهجري، وتظهر

المخطوطة تعريف واضح لناحية النص والمسافة بين السطور مما أعطى مظهر موحد، وهذه الميزة غير شائعة في المخطوطات الحجازية. علامات التشكيل متكررة. فقد القرآن ٢: ١-٧١: ١٤ (مجزأة، وليس النص متسلسل). وتوجد هذه المخطوطة حالياً في دار المخطوطات بصنعاء[١].

تقول الباحثة رزان في بحثها في المخطوطات: ومن خلال هذه الدراسة برهنا أن مخطوطات الدراسة هي من القرن الأول, وهي موافقة للمصحف المعاصر في إطار قراءات القرآن الكريم والرسم الاصطلاحي والقياسي. المخطوطات القرآنية في صنعاء من القرن الأول الهجري وحفظ القران الكريم[٢].

مخطوطة مكتبة برلين

تتألف المخطوطة من سبع رُقوق (جمع رَقّ: جلد حيوان كان

(١) الموسوعة الحرة ويكيبيديا تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٥
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A7%D8%AA_%D8%B5%D9%86%D8%B9%D8%A7%D8%A1

(٢) حمدون (رزان غشان): المخطوطات القرانية في صنعاء منذ القرن الاول الهجري وحفظ القران الكريم في السطور, بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير, في كلية اللغات والآداب والتربية من الجامعة اليمنية, بتاريخ ٢٠٠٤م

يستخدم للكتابة) مكتوب عليها آيات بالخط الحجازي من سورتي "النساء" و"المائدة" (من الآية ١٣٨ إلى الآية ١٥٥ من النساء، ومن الآية ١٧٢ من النساء إلى ٨٧ من المائدة). يبلغ طول الرقوق حوالي ٣٥ سم وبعرض ٢٦ سم تقريبا. ويبدو فعل الزمن عليها بعض الشيء: بعض الثقوب، وحروق طفيفة، وزوايا مهترئة. حسب رأي الخبراء، من الصعوبة تحديد الموطن الأول للمخطوطة. يقول كريستوف راوخ، الخبير بالمخطوطات الإسلامية ومدير قسم المشرق بالمكتبة: "صارت المخطوطة إلى ملكية المكتبة في العام ١٩٤٠ بعد شراء تركة برنهارت موريتس". وقد قام المستشرق برنهارت موريتس Bernhard Moritz (1859-1939) بالعديد من الرحلات البحثية في سوريا والعراق والمغرب وشبه الجزيرة العربية وزنجبار ومصر. وعمل بين الأعوام ١٨٩٦-١٩١١ مديراً لـ"دار الكتب والوثائق القومية"(الكتب-خانة الخديوية) في القاهرة.

عن نتيجة الفحص يقول راوخ: "بنسبة ٩٥ فإن الرَقّ يعود للأعوام بين ٦٠٦ و٦٥٢ ميلادي. أرجح أن يكون في حدود العام ٦٥٠". من المعلوم، أن النبي محمد توفي في العام ٦٣٢. يضيف السيد رواخ قائلاً: "ولكن الفحص الكربوني لا يعطي نتائج قاطعة عن تاريخ الكتابة، بل عن عمر الجلد المُستخدم". يوافقه الرأي

ماركس ويضيف: "لقد تم تأريخ الرَقّ وليس الحبر. من المحتمل نظرياً، ولكنه مستبعد، أن يكون قد تم ذبح الخروف في هذا الوقت ولكن تمت الكتابة على جلده في عقود لاحقة. لا حقائق علمية مطلقة مائة بالمائة".

عن أهمية هذه الرُقوق يقول السيد ماركس: "نتعرف من خلال المخطوطات هذه على تطور الخط العربي. يحوي النص، كما نص قرآن توبنغن، على قواعد الإملاء القديمة، وعلى القليل من علامات الإعجام، ولا وجود لعلامات الإعراب أو التشكيل (فتحة، ضمة...). في بعض المواضع، تختلف الصياغة عن قراءة حفص، الشائعة في م معظم البلاد الإسلامية اليوم". وعن تدوين القرآن في القرن الهجري الأول، يقول السيد ماركس: "يظهر هذا المخطوط وغيره أنه كان هناك الكثير من علماء الدين الإسلامي، الذين قاموا بكتابة القرآن، في القرن الأول بعد وفاة النبي. حسب معلوماتنا هناك أجزاء كبيرة لـ ٢٠ مخطوط (تحوي بمجموعها ٢٠٠٠ صفحة) من القرن الأول الهجري. وهذا رقم كبير مقارنةً بكتابة الإنجيل". يتفق السيد ماركس مع رأي السيد روخ بأن "نتائج البحث على هذه المخطوطة لن تغير اتجاه أبحاث القرآن، وأن هذه النتائج لا تتعارض، من حيث المضمون، عما يعتقده المسلمون عن تدوين

القرآن وتاريخه". ويضيف: "تتشابه كثيراً مخطوطات القرآن في القرنين الهجريين الأوليين[1].

وهناك مخطوطات اخرى, مثل مخطوطة كهف الضالع في اليمن, ومخطوطة سمرقند في مكتبة طاشقند في أوزبكستان, مخطوطة طوب قاپي في متحف طوب قاپي في إسطنبول في تركيا. هذا بالنسبة لأقدم المخطوطات التي ترجع الى القرن الاول والثاني الهجري, وأما بالتنسبة للقرون المتأخرة فهناك الكثير من المخطوطات منتشرة في العالم.

فالقرآن الكريم وصل الى زماننا بالتواتر الشفاهي من حين النزول يقرأه النبي ص على اصحابه يحفظونه ويقرئوه على التابعين وهكذا جيل عن جيل, الى جانب الصحف التي كتبت في زمن

(١) الموقع الالكتروني لمحطة البث الدولية في ألمانيا (DW) تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٦

https://www.dw.com/ar/%D8%A3%D9%82%D8%AF%D9%85-%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9-%D9%84%D8%A3%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%AA%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B6%D9%88%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%8A%D9%86/a-18389664

النزول ومن ثم جمعت في مصحف واحد نسخ ووزع على الامصار في البقاع الاسلامية, ونسخت عليه النسخ في كل عصر. فالطريق التاريخي لأثبات القران في غاية الاعتبار حتى لو حصل تشكيكات هنا وهناك استنادا الى بعض الروايات التي لا يمكن أن ترتقي لقوة طرق الاثبات حتى تعارضها.

ومن خلال اثبات كثير من الوقائع التاريخية من خلال الكتب المقدسة، يمكن أن تثبت المعجزة باعتبارها واقعة حصلت في تلك الازمنة وشهد وقوعها جماعة من الناس ونقلت جيل عن جيل شفاها وتدوينا، وهذا انما يكون مقبولا بعد الاقرار بإمكان المعجزة عقلا وعدم الستحالتها.

تقييم أسباب رفض المعجزة

افرد ديفيد هيوم فصلا كاملا لبحث المعجزة وهو الفصل العاشر من كتابه مبحث في الفاهمة البشرية, ناقش فيه مطولا اسباب رفضه للمعجزة وذكر ادلته على ذلك[1]. (يروم هيوم في دراسته هذه وعبر الاستعانة ببحوث حول حساب الاحتمالات الخلوص

(١) هيوم (ديفيد): مبحث في الفاهمة البشرية, ترجمة: موسى وهبة, ط١ دار الفارابي بيروت - لبنان, ٢٠٠٨م.

إلى نتيجة فحواها أن أخبار المعاجز غير معقولة, والقول بأن توظيف المعاجز للدفاع عن المسيحية عملية غير مجدية وغير كفوءة, لأجل تحقيق هذه الغاية لا يدرس هيوم أي خبر خاص حول وقوع المعاجز, بل يدعي أن بمقدوره عرض استدلال كلي شامل يغنينا عن هذه الدراسة للحالات الخاصة. إنه يخال أن لديه استدلال ضد المعجزات يسقط كل أخبار المعاجز عن الاعتبار, حتى لو وردت عن لسان أوثق الشهود وأكثر الرواة أمانة. وهو طبعا يرى هذا الاستدلال إبداعي ومتقن ورصين, لكن نقاده يرون غير ذلك. يتكون الفصل من قسمين رئيسيين, يحاول في القسم الأول إقامة استدلال عام وعلى حد تعبير شراحه (إيرمن) استدلال قبلي حتى يمكن بالاعتماد عليه البتّ في شأن كل روايات المعاجز والشطب بقلم البطلان على المعجزة كدليل على حقية المسيحية, من دون الخوض في بحوث تفصيلية دقيقة حول الوثائق والتوثيق وما شاكل ذلك. وفي القسم الثاني يعرج على الاستدلال البعدي, يسوق فيه أربعة أدلة تشهد على أن روايات المعاجز لا تتوفر على الشروط والخصائص اللازمة لكي تكون وثائق تاريخية معتبرة

يمكن الوثوق بها[1].

يبين غسكين الاستدلال القبلي لهيوم على النحو التالي:

١- الدليل الأضعف لا يبطل الدليل الأقوى أبدا.

٢- الإنسان العاقل يلائم عقيدته مع الدليل.

٣- بعض الأحداث تقع دائما بشكل رتيب متكرر ونستطيع تجربتها, مثل أن كل البشر يموتون. هذه التجارب الرتيبة للأمور الواقعية تخلق لنا مسلمات تسمى قانون الطبيعة, والتجارب الثابتة تعضدها وتؤيدها.

٤- فئة أخرى من الأحداث لا تقع بشكل رتيب ودائمي. وقوع هذه الأمور يخلق احتمالات تمتد ما بين الاحتمالات القوية والاحتمالات الضعيفة.

٥- صحة الأخبار والروايات والشهادات الإنسانية حسب ما لدينا من تجارب, هي على الغالب احتمال قوي, إلى ان تتحول إلى دليل كامل على وقوع ما ترويه على أرض الواقع.

٦- لكن صحة الشهادات الإنسانية في بعض الأحيان احتمال ضعيف, كما لو تعارضت الشهادات فيما بينهما, أو أذا كان عددها

(١) علي خاني (محمد فتح) فلسفة الدين عند دفيد هيوم، ص٤٠٩-٤١٠

قليلا, أو إذا رويت عن أشخاص غير موثوقين, أو إذا كان الرواة محبين لموضوع شهادتهم منتفعين منه, أو عندما يروي الرواة خبرهم بشك واضطراب, أو عندما يروون خبرهم بإصرار وحدة وشدة غير طبيعية.

نستنتج من المقدمتين ٣-٤ انه عندما يتعارض خبر المعجزة والتجربة الرتيبة, يتعارض في الواقع احتمال –ضعيف أو قوي- هو احتمال صحة الخبر, مع اليقين. وبناءً على المقدمتين ١و٢ من الطبيعي أن يرجح الإنسان العاقل جانب اليقين[١].

يعتقد هيوم أنه لا توجد أي علاقة من العلاقات العلية بين الظواهر يمكن أن تعد علاقة ضرورية ضرورة منطقية, وإذا شاهدنا شيئين كنا قد شاهدناهما في السابق مقترنين ببعضهما دائما, إذا شاهدناهما منفصلين عن بعضهما فلن يكون قد وقع بذلك أي محال منطقي. فالمعجزة حسب تعريف هيوم ليست أمرا ممتنعا بل أمر ممكن منطقيا. من هنا يمكن الاستنتاج أن هدف هيوم من استدلاله لا يمكن أن يكون القول بامتناع وقوع المعجزات. وبهذا صرح شراح هيوم كـ غسكين بأنه لم يقصد إثبات استحالة

(١) نفس المصدر ص٤١٥

المعجزة, وإنما فقط التحدث حول روايات المعاجز ودرجة قابليتها للتصديق.

وحتى لو لم يكن وقوع المعجزة مستحيلا, سيبقى دليل قانون الطبيعة أقوى دائما من دليل أخبار المعجزات[1].

يعارض توماس مور الرؤية القائلة إننا يجب أن نرفض أخبار المعجزات لأن المعجزات لا تنسجم مع الطبيعة, وقول في المثال: شخص هندي لم يخرج من بلاده أبداً, ولم ير أبداً رجلا أو امرأة من البيض, وشاهد دوماً أناساً سوداً كثاراً, يتصور أن البشرة البيضاء بخلاف طبيعة الإنسان, ولأنه وجد الطبيعة بهذا الشكل, يعتقد أنه حتى لو قال العالم كله كلاماً بخلاف عقيدته, فإن العالم كله يكذب. والآن, من هو المخطئ: هذا الشخص الهندي الذي يبني دليله على طبيعة الإنسان, أم الشخص الذي لا يوافق هذا الدليل ويؤمن بالتالي أن هناك بشراً بيضاً[2].

وكان جون لوك قد ساق قبل هيوم مثالا شبيها بهذا. وهو أيضا كان يفكر في توظيف لهذا المثال يختلف عن طريقة تفكير هيوم في الفصل الخامس عشر من الكتاب الرابع من (بحث حول الفهم

(١) نفس المصدر ص٤٢١.

(٢) نفس المصدر ص٤٢٣.

الإنساني), وفي معرض بيان مراتب المعرفة البشرية, يتطرق جون لوك لقضية المعارف الاحتمالية, ويذكر منبتين لمعارف الإنسان الاحتمالية. أحد هذين المنبتين الشهادات والأخبار التي يدلي بها الأفراد للآخرين حول مشاهداتهم وتجاربهم. يعتقد لوك أنه إذا كان عدد الشهود والرواة ووثاقتهم وصدقهم وقوة ضبطهم وإدراكهم بالمقدار الكافي, وكان الخبر الذي يروونه يتمتع بالانسجام الداخلي, ولا توجد شهادة معارضة تدحضه, وإذا لم يكن هناك سبب لكذب أو تآمر أحد الشهود أو الرواة, فيجب أن نوافق خبرهم ونعتقد ونثق به, ونكون في درجة ثقتنا تابعين لدرجة توفر الشروط المذكورة. يتابع جون لوك قائلا: إذا شاهدت بنفسي شخصا يمشي على الثلج فإن اعتقادي بهذا الحدث أعلى من حد الاحتمال. أنا هنا عندي علمٌ. إذا أخبرني شخص أن شخصا في فصل الشتاء وفي بلد بريطانيا مشى على ماء متجمّد نتيجة البرد, فلأن خبره هذا ينسجم مع تجاربي السابقة وانا أعيش في بريطانيا سأكون راغبا في تقبل خبره هذا إذا لم يكن مصحوبا بقرائن تشكيكية, ولكن إذا نقلوا هذا الخبر نفسه لشخص يسكن المناطق الاستوائية, فلنه لم يشاهد أبدا مثل هذا الحدث ولم يسمع به, ستكون درجة ثقته بهذا الخبر منوطة بعدد الشهود والرواة

وموثوقيتهم, وبعدم وجود سبب أو دافع لكذبهم. طبعا الشخص الذي تدل كل تجاربه الماضية على خلاف هذه الواقعة سوف لن يوافق حتى روايات أوثق الناس إلا بصعوبة بالغة, وسوف لن يصدق فحوى خبرهم إلا بصعوبة. والأمر هنا يشبه قصة سفير هولندا الذي كان يسلي ملك سيام بقصص وحكايات من هولندا. ومن ذلك أنه قال له إن الماء في شتاء هولندا يتجمد ويتصلد نتيجة البرد إلى درجة أن البشر يمشون عليه, بل إن ذلك الثلج يتحمل وزن حتى الفيل: فقال له ملك سيام: لأنني حسبتك إنسانا رصينا ومنصفا كنت لحد الآن أصدق الأشياء العجيبة التي ترويها, لكنني الآن واثق من أنك تكذب[1].

تعرض بحث هيوم عن المعاجز لكثير من النقد وحتى (شكك البعض في إبداعه هذا الدليل, ورووا نماذج له جاء بها سابقون على هيوم, وأنكر فريق آخر إتقان الدليل وانسجامه, ووصفوا كل الدراسة حول المعاجز بأنها مشوشة وتفتقر للمتانة. وسجل عليه معاصروه بعض الملاحظات والإشكالات. ارتاب جورج كامبل المعاصر لهيوم في أصالة استدلال هيوم وإبداعه, وقرر بلغة ساخرة

(١) نفس المصدر ص٤٢٥.

ان آراء هيوم في رفض روايات المعاجز تفتقر للقيمة والأهمية, معتبرا أسلوب بحثه حيلة لإثارة دهشة القراء وكسب ثقتهم)[1].

رفض اسبينوزا للمعجزة

هناك قراءتان قُرأت به فلسفة سبينوزا, قراءة ترى انه ملحد اخفى الحاده وراء الألفاظ, وقراءة اخرى ترى أنه لم يخالف الدين, (ويظهر هذا التضاد منذ اللحظة الأولى لدى مؤرخي حياته المشهورين لوكاس وكوليروس, فالأول يدافع عن اسبينوزا ويؤكد أنه لا يجد أي تعارض بين ما قاله اسبينوزا وبين تعاليم المسيح, ويصل به تحمسه له إلى حد أن يقول: لقد قرأت لمعظم الفلاسفة, وإني لأؤكد عن صدق أنني لم أجد فيهم من يعرض الألوهية بأفكار أروع من تلك التي عرضها بها اسبينوزا في كتاباته. ويقول كوليروس بعكس هذه الآراء تماما, فكتاب الأخلاق يبدأ في رأيه بداية رائعة: ومن ذا الذي يشك, حين يقرأ هذه البداية البديعة, في أن فيلسوفا مسيحيا هو الذي يتحدث. ويفسر كوليروس إله اسبينوزا بأنه: ليس سوى الطبيعة التي هي لا متناهية حقا ولكنها جسمية ومادية منظورا إليها في كلّيّتها وبجميع أحوالها. ولهذا كله لم يجد

(١) نفس المصدر ص٤٠٨.

كوليروس مفرا من أن يصف مذهب اسبينوزا, آخر الأمر بأنه (أفجر إلحاد عرفه العالم.). ولا يزال الخلاف قائما لتفسير كلام اسبينوزا عن الطبيعة الإلهية التي هي علة كامنة أو حالة في العالم, اتجاه يرى يذهب إلى أنه صبغ الطبيعة والكون بالصبغة الإلهية, واتجاه آخر لا يستخلص من ذلك سوى أنه أنكر فكرة العلة الأولى, وفكرة الخلق, ووجود علاقة مزدوجة بين الله والطبيعة, وبالتالي أنكر كل موجود يعلو على الطبيعة. لذا يرد هيجل على الرأي القائل بإلحاد اسبينوزا, على أساس أن هوية الله مع الطبيعة تلغي فكرة الله, فيقول إن الأصح هو القول بأن هذه الهوية تلغي الطبيعة, ولهذا يقترح بدلا من تسمية مذهبه بالإلحاد, أن يسمى باللاكونية, بحيث لا يكون للكون وجود في ذاته, لأن كل ما يوجد إنما يوجد في الله[1].

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول بناء على قراءة أنه ملحد فإنكاره للمعجزة نتيجة طبيعية للإلحاد, لكونه لا يرى هناك أي قوى خارج نطاق الطبيعة والكون, والتي قلنا عنها سابقا أنها تخرج عن موضوع بحثنا هنا. لذا سيكون كلامنا مبني على القراءة

(١) يلحظ زكريا (فؤاد): اسبينوزا, مؤسسة هنداوي سي آي سي, المملكة المتحدة, ٢٠١٧م. ص١٠٨-١٠٧

الأخرى, وهي التي ترى إنه الهياً ويريد أن يبين وجهة نظره في المعجزة.

يذكر اسبينوزا فهما عاميا للمعجزة في فصل المعجزات وهو الفصل السادس من رسالته في اللاهوت والسياسة يقول: اسبينوزا يسمي العامة الحوادث الطبيعية الخارقة للعادة معجزات أو اعمال الله...والسبب في ذلك لأنهم اعتادوا على تسمية العمل الذي يجهلون سببه عملا إلهيا[1]. ومن ثم يذكر رأيه في المعجزة حيث يقول: وأستطيع أن اقول بحق: إن المعجزة حادثة لا نستطيع أن نتبين علتها اعتمادا على مبادئ الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنور الفطري[2].

ويقول: لنفترض أن المعجزة هي ما لا يمكن تفسيره بالعلل الطبيعية, ولكن هذا التعريف يمكن أن يفيد معنيين: أن يكون لهذا الشي علل طبيعية, وان كان يستحيل على الذهن الإنساني البحث عنها, أو ألا تكون له علة سوى الله, أعني ارادة الله. ولكن لما كان كل ما يحدث بالعلل الطبيعية يحدث أيضا بارادة الله وقدرته

(١) اسبينوزا (باروخ): رسالة في اللاهوت والسياسة, ترجمة: حسن حنفي, مراجعة: فؤاد زكريا, دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع, ٢٠٠٨م، ص٢١٣.
(٢) نفس المصدر ص٢١٦.

وحدها تحتم علينا أن نخلص من ذلك إلى القول بأن المعجزة سواء كانت لها علل طبيعية أم لم تكن, عمل يتجاوز حدود الفهم الانساني, على أنه لا يمكننا معرفة أي شيء عن طريق مثل هذا العمل, وبوجه عام عن طريق أي شيء يتجاوز حدود فهمنا[1].

فهو يرفض أن تكون المعجزة إن وجدت نقضا لقوانين الطبيعة, لأنها تؤدي إلى التغيير في ارادة الله وفي قوانين الطبيعة, ومن المحال أن يفعل ذلك لأنه يعارض ذاته. لذا يقول: فلو حدث شيء في الطبيعة يناقض قوانينها العامة, كان هذا الشيء مناقضا أيضا لأمر الله وعقله وطبيعته[2]. وعلى هذا لو وقعت المعجزة فهي تنسجم مع قوانين الطبيعة, ولكن لا نستطيع أن نتعرف على أسبابها الطبيعية.

ويرتكز اسبينوزا في هذه النتيجة إلى تصوره الخاص للإله الذي تبتني كل فلسفته على هذا التصور, كما يقول هيلر: إن البحث في الله يستغرق فلسفة اسبينوزا من ألفها إلى يائها[3].

فبناءً على تفسير فكرة اسبينوزا عن الإله, من أنه إله غير

(١) نفس المصدر ص٢١٨

(٢) نفس المصدر ص٢١٥

(٣) زكريا (فؤاد) اسبينوزا ص١٠٥.

شخصي, وأن الطبيعة هي احوال مرتبطة صفات الله, وقوانينها هي فكر الله وارادته, هذه القوانين لا يمكن أن تتعطل أو تتغير فإنه يلزم التغيير للذات الإلهية, لأن القوانين ليس شيئا وراء ذاته. فهو لا يعتقد بأن الله له وجود شخصي كما ترى الاديان الإبراهيمية. فإنكاره للمعجزة مبتني على تصوره للطبيعة الإلهية, فمن لا يرتضي ذلك التصور فما بني عليه أيضا يكون غير مقبول[1].

يعتقد اسبينوزا أن نظام العالم نظام ضروري ناتج برمّته عن الإرادة الإلهية, ولا يقبل أي نظام من نظمه التخلف, لأن النقض والتخلف في هذه الأنظمة بمثابة التخلف عن إرادة الله وأوامره. هذا النظام الضروري بمقدار ما لا يقبل التخلف على أرض الواقع وتسوده علاقات علية ضرورية, ينعكس في عقل الإنسان أيضا على شكل علاقات ضرورية لا تقبل التخلف, وعليه فإن تصور أي تخلف عن قوانينه يعدّ تصورا مخالفا للعقل. وإذن, فالمعجزة حدث مستحيل ويجب تفسيرها في إطار معتقدات الناس ليس إلا, أي إن المعجزة حدث لا يمكن تبيين علته الطبيعية بواسطة الأحداث الطبيعية المألوفة الدارجة, أو إننا وشهودها غير قادرين

(١) يلاحظ اسبينوزا (باروخ): علم الاخلاق, ترجمة: جلال الدين سعيد, مراجعة: جورج كتورة, ط١ المنظمة العربية للترجمة, بيروت لبنان, ٢٠٠٩م ص٦٩.

على تبيينها الطبيعي. وهذا التصور للمعجزة يمكن تسميته التصور الذهني للمعجزة. هذا التصور للمعجزة هو في الواقع تبيين طبيعي لوجود اعتقاد بالمعجزة أو لوجود روايات تخبر عن المعجزة, أي إنها تبين بأن عدم إطلاع الناس على العلل الطبيعية لبعض الحوادث يمثل علة لنسبة تلك الحوادث إلى علل فوق طبيعية[1].

ويمكن الخلوص لنتيجة كلام اسبينوزا بناءً على مذهبه في الإله, أن المعجزة بمعنى خرق القوانين الطبيعية يستحيل حصولها, وإذا حصل خرق للعادة وليس لقوانين الطبيعة, يكون حصوله وفقا لقوانينها, وليس بتدخل إلهي خارج قوانين الطبيعة ونظامها, ففي كل الاحوال المعجزة لا تجدي نفعا, فهي إما ممتنعة وإما ممكنة, وإذا كانت ممكنة فلا يختلف حالها عن أي واقعة أخرى في عالم الطبيعة.

نقد رؤية اسبينوزا للمعجزة

تعرضت رؤية اسبينوزا لفكرة الإله لكثير من النقد, الذي تعرضت له نظرية وحدة الوجود بصورة عامة, ومذهب اسبينوزا في وحدة الجود بصورة خاصة, لكون وحدة الوجود لها تصورات

(١) علي خاني (محمد فتح) فلسفة الدين عند ديفيد هيوم ص٤٢١

مختلفة عند من يذهب اليها, ونحن هنا لا نريد أن نتعرض للخلل الموجود بأصل الفكرة أو فكرته بالخصوص, ما يعنينا هنا ما يتعلق بمقدار بحث المعجزة من كلامه.

لنفترض معه أن المعجزة تحصل وفق قانون الطبيعة, لأنه – كما يقول- ليس بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة اخرى ونظام آخر[1]. فمن الممكن فتراض قانون لا نعرفه موجود في الطبيعة ينتج المعجزة على يد الأنبياء قررته الإرادة الإلهية الأزلية لتأييدهم من اجل ان يقبل سائر الناس قولهم. فاسبينوزا لا يمانع من وجود قوانين لا نعرفها, سواء يمكننا معرفتها مستقبلا أو لا يمكن. ولكنه قد يعترض على أن معارضة القوانين التي نعرفها أمر غير مقبول, فنحن نعرف ان الميت لا يعود إلى الحياة من جديد وفق القوانين المعروفة, فإذا رجع إلى الحياة تعارض رجوعه مع تلك القوانين, حيث يقول: لا يحدث شيء في الطبيعة مناقض لقوانينها, أو حتى لا يتفق مع هذه القوانين, أو لا يصدر بوصفه نتيجة لها[2].

اقول كيف يمكننا أن نعرف أن بعض الوقائع لا تتفق مع القوانين ولا تصدر عنها؟ فهل مجرد اطراد وقوع الحوادث وفق

(١) اسبينوزا (باروخ) علم الاخلاق ص٦٧

(٢) اسبينوزا (باروخ) رسالة في اللاهوت والسياسة ص٢١٥.

اسباب معينة معروفة يمنع من وقوع نفس الحادث بأسباب اخرى مادية أيضا وفق قوانين غير معلومة؟

ففي زمن اسبينوزا لو قيل له أنك سترى أو تسمع الشخص الذي يبعد عنك آلاف الاميال, فمن الممكن ان يقول هذا مخالف للقوانين الطبيعية, او هو ليس نتيجة لقوانينها. والحال ان ذلك يستند إلى قوانين طبيعية لم تكن معروفة في زمنه, فعدم معرفة القانون الذي تتسبب منه الظاهرة لا يعني أنها وجدت بلا قانون, وأما تعطيل قانون طبيعي بقانون طبيعي آخر فالعلوم الطبيعية مبنية على هذا الامر, فالطائرة تطير خلافا لقانون الجاذبية والسفينة تسير على الماء ايضا خلاف ذلك, لأن الحديد لا يرتفع للسماء ولا يطفو فوق الماء, فالاعتماد على قانون لمقاومة قانون اخر امر طبيعي جدا, لذا يحكي زكي نجيب محمود انه كان في شبابه كان متأثرا في نظرية اسبينوزا في استحالة المعجزة ومن ثم تبين له عدم تماميتها فيقول في ردها: أن المعجزة لا تبطل القانون العلمي, بل هي تحول دون سريانه بفعل أرادي يتدخل في الطريق, مثال ذلك أن نرى تفاحة تسقط من فرعها, فتهوى نحو الأرض بفعل قانون الجاذبية, لكنك تسرع فتمد يدك لتلقفها وهي في طريق سقوطها, فلا تقول عندئذ إنك أبطلت القانون بل إن القانون الطبيعي لم يزل قائما كما كان,

وكل ما حدث هو فعل إرادي منك تدخل ولم يدع التفاحة تكمل طريقها إلى الأرض[1].

لماذا نظن اننا عرفنا كل قوانين الكون, وما يبدو لنا انه مخالف للقوانين الطبيعية نضطر إلى إنكاره أو تأويله؟! خصوصا وأن اسبينوزا نفسه يرى أن قدرة الطبيعة غير محدودة حيث, يقول: ليس هناك سبب معقول يدعو لأن ننسب إلى الطبيعة قوة وقدرة محدودة, أو أن نعتقد بأن قوانينها لا تنطبق إلا على أشياء معينة فقط, لا على كل الأشياء, ذلك لأنه لما كانت قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته, وكانت قوانين الطبيعة وقواعدها هي أوامر الله ذاتها, فمن الواجب أن نعتقد بلا تردد بأن قدرة الطبيعة لا نهائية, وأن قوانينها من الاتساع بحيث تسري على كل ما يتصوره العقل الإلهي[2].

اذن إذا كانت قدرة الطبيعة غير محدودة فلماذا نحصر قوانينها بما نعرفه؟! فاسبينوزا يقبل -كما تقدم- أن المعجزة تحدث بأسباب طبيعية نجهلها, ولكنه يقول أنها لا تدل على قدرة الله فيما لو اعتقد الناس أن الامور الخارقة فقط هي التي تدل على قدرته, لان كل

(١) محمود (زكي نجيب): قصة عقل, ط٢ دار الشروق, ١٩٨٨م ص٢٢

(٢) اسبينوزا (باروخ) رسالة في اللاهوت والسياسة ص٢١٥

قوانين الطبيعة تدل على قدرته أكثر من المعجزة.

نقول هب أنها ليست أفضل حالا من القوانين الطبيعة في دلالتها على وجود الله وقدرته, ولكنها ليس كذلك في تأييد الانبياء في أدعائهم النبوة, فاننا يمكننا أن نفرض هكذا قانون وهو: ان كل من أدعى النبوة وحصل على يده خرق للعادة, فهو صادق في دعواه, ويكون هذا قانونا طبيعيا.

فالمعجزة تتسبب بقانون بقانون طبيعي يعطل القوانين الاخرى في هذه الواقعة بخصوصها, وكل ما هنالك أننا لم نكتشف قانونها. وهذا البيان يمكن يقبله اسبينوزا ولكن بشكل معكوس عن المعالجة المسيحية لإشكالية المعجزة، فبينما قالت الكنيسة إن إنكار المعجزات نوع من القصور في فهم قوانين الطبيعة؛ قال سبينوزا، إن الاعتقاد بالمعجزات قصور في فهم قوانين الطبيعة بقصد نفي التدخل الإلهي في العالم. (فالمعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقا لقانون طبيعي نجهله, وبتقدم العلم واكتشافه قوانين الطبيعة يمكن فهم جميع المعجزات لان سنن الطبيعة هي صفات الله)[1].

(١) حنفي (حسن): الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ -١٩٨١ ٢- الدين والتحرر الثقافي, كتب عربية. ص١٠٦

فالنتيجة ليس هناك أي استحالة عقلية للمعجزة ذلك لكونها لا تخرق قوانين الطبيعة, كما يراه اسبينوزا, وهو وبهذا يخالف كل الفلاسفة الذين قالوا أن المعجزة هي خرق لقانون الطبيعة, مما حدى بهم إلى رفضها, وهو يرى إنها تحدث وفقا لقانون الطبيعة ولكن نجهل ذلك القانون.

رفض كانط للمعجزة

يرفض كانط معجزات المسيح التاريخي لعدة أسباب:

اولا: لأنها تعارض العقل. ثانيا: لأنها تعارض قوانين الطبيعة المطردة. ثالثا: أننا لا نستطيع التعويل على شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات. رابعا: إنها تكشف عن درجة من الجحود الأخلاقي تستحق اللوم والإدانة لعدم اعتراف متلقي تلك المعجزات بأن أوامر الواجب المحفورة أصلا في قلب الإنسان بواسطة العقل, بتلك القدر الكافي من السلطة, ما لم يتم التصديق عليها بصورة إضافية بواسطة المعجزات[1].

نقد اسباب الرفض عند كانط

اما بالنسبة الى مخالفتها للعقل, فالعقل عند كانط ليس له

(١) الخشت (محمد عثمان) مدخل الى فلسفة الدين ص١٠٣

احكام مستقلة غير وضع الاطر والتنظيمات والربط واستخلاص القضايا الكلية من خلال معطيات الحس والتجربة, فـ(يجب على العقل المحض في براهينه الحقيقية, ان يتذكر أن مبادئه ليست مؤسِّسة, بل هي فقط مُنظِّمة, بمعنى أنها تنظم المعرفة ولا تنظم الواقع, وإمكان التجربة يظل هو المعيار المشروع الوحيد للبرهان الفلسفي)[1].

وحيث أنه يقسم المعارف الى قبلية وبعدية وسمة القبلية انها ضرورية وكلية, لكونها قضايا تحليلية, في غير القضايا الرياضية كما مر سابقا, فحينما نريد أن نتكلم عن المعجزة, فلا يتضح لنا أنها تخالف حكما ضروريا من أحكام العقل, ألا إذا افترضنا ان القوانين الطبيعية, أحكام عقلية ضرورية وكلية, وليست تجريبية فقط, والحال انها تجريبية, بمعنى انها حكما بعديا وليس قبليا. ولا يلزم من وجود المعجزة أي استحالة عقلية.

واما بالنسبة الى مخالفتها للقوانين الطبيعية المطردة, فليس في ذلك محذور فيما اذا كانت القوانين الطبيعية لا تتمتع بالضرورة المنطقية, مع ملاحظة ان مخالفة قانون طبيعي بقانون طبيعي آخر

(١) بدوي (عبد الرحمن): إمانويل كانط, ط١ وكالة المطبوعات, الكويت, ١٩٧٧م ص١٧٢

امر واقع كما مر ذكره سابقا.

واما رفضه لشهادة من يشهد بوقوع المعجزة, فمر جوابه في الرد على هيوم, حيث كان الجواب تفصيلي هناك.

وبالنسبة إلى كون المعجزة تكشف عن درجة من الجحود الأخلاقي تستحق اللوم والإدانة لعدم اعتراف متلقي تلك المعجزات بأن أوامر الواجب المحفورة أصلا في قلب الإنسان بواسطة العقل, بتلك القدر الكافي من السلطة, ما لم يتم التصديق عليها بصورة إضافية بواسطة المعجزات.

لو سلمنا أن أوامر الواجب محفورة في قلب الانسان, فهل هذا يعني أنها لا تحتاج إلى تنبيه وتذكير وتأكيد لتفعيلها وتنشيطها؟ فهل العامل الذاتي الداخلي للأخلاق يكفي في صلاح الانسان استقامته, من دون حاجة إلى عامل خارجي؟ الواقع يقول خلاف ذلك, والا لما كان هناك من داعي للتربية والمواعظ والإرشادات.

الاخلاق

بحث الأخلاق من الأبحاث المعقدة, لتشعبه وكثرة المذاهب والمدارس والآراء فيه, الفلسفية واللاهوتية والتجريبية والنفسية والاجتماعية والانثروبولوجية والصوفية, فكل هذه العلوم باختلاف مناهجها ادلت بدلوها في البحث الأخلاقي, هذا فضلا عن تداخل محاور البحث وتقاطعها فيما بينها, وابتنائها على مصادرات ومسلمات من مجالات اخرى يؤثر في مسير البحث ونتائجه, فهو اشبه بالمتاهة, وقد لا تصل فيه إلى نتيجة أو رأي متفق عليه, أو يسلم من النقد والنقض, واكثر الآراء المتبناة من قبل الباحثين هي في واقعها ناظرة إلى اشكاليات تحاول أن تتخلص منها, والنتاجات فيه كثيرة جدا كتب ورسائل وابحاث ومقالات, وهذا الكم الكبير هو نتاج غربي أما البحوث العربية والاسلامية فهي قليلة جدا بالنسبة الى تلك, فمن المتعسر جدا لبحث موجز ومحدود أن يضم بين طياته كل تلك المذاهب والمدارس والآراء والاتجاهات, لذا سنتناول منه بعض المواضيع المهمة.

الموضوع الاساسي الذي نريد ان نبحثه في هذا الفصل هو علاقة الأخلاق بالدين, وهل الأخلاق تتفرع على الدين لتشكل جانبا من قضاياه؟ وحينئذ تكون الأخلاق ضمن المعرفة الدينية، أو

انها مستقلة عنه، فهي قضايا فلسفية أو علمية يمكن تبريرها عقليا أو علميا بعيدا عن دائرة الدين؟ ولكن قبل الدخول في بيان علاقة الدين بالأخلاق هنا عدة ابحاث نحتاج أن نمر عليها, منها هل بحث الأخلاق بحث علمي؟ هل الاخلاق نظرية او عملية؟ هل منهج البحث فيها عقلي ام تجريبي؟ هل البحث الأخلاقي ضرورة؟ هل يمكن بناء البحث الأخلاقي على الحتمية؟ هل الأخلاق شأن فردي أو اجتماعي؟ هل للأخلاق واقع موضوعي؟ وبحوث أخرى.

الأخلاق والعلم

يمكن تعريف علم الأخلاق بأنه العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات, وأنه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب او الخطأ, بالصلاح أو بالطلاح, إن هذا التعريف ينص على أن الأخلاق علم[1].

المراد من العلم هو أسلوب منهجي يقوم ببناء وتنظيم المعرفة في شكل تفسيرات وتوقعات قابلة للاختبار حول الكون. يرتكز مفهوم العلم على مصطلح المنهجية العلمية الذي بدوره يقوم

(١) ليلي (وليام): مقدمة في علم الأخلاق, ترجمة وتقديم وتعليق: علي عبد المعطي محمد, منشأة المعارف, الاسكندرية, ٢٠٠٠م ص٢٦

بدراسة البيانات ووضع فرضيات لتفسيرها ويقوم باختبارها وكل هذه العملية للوصول إلى معرفة قائمة على التجربة والتأكد من صحتها بدل التخمين.

لذا (تمثل محاولة اختزال الأخلاق في العمليات العصبية إحدى الصيحات الرائجة في العقود الأخيرة علميا وفلسفيا، وبخاصة، بعد الطفرة التي شهدتها الدراسات العصبية المعرفية منذ الربع الثالث من القرن العشرين. يعني هذا الاختزال غالبا نفي الأبعاد الدينية أو الإنسانية في تكوين الأخلاق بحيث يتحول الشعور الأخلاقي لدى الإنسان إلى ما هو أقرب بالعمليات الرياضية أو الاستجابات العصبية المبرمجة التي تتم في المخ. لذا يقول ادورد ويلسون في كتابه الذي أصدره عام ١٩٧٥ نظريته التي تسمى علم الأحياء الاجتماعي ، والتي أوضحت أن السلوك الاجتماعي ناتج عن تاريخ من التطور: (لقد آن الأوان لتنتقل الأخلاق من أيدي الفلاسفة إلى البيولوجيا)[١].

لذا تحاول الأخلاقيات التطورية أن تسد الفجوة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية بزعمها أن الانتخاب الطبيعي غرس في الانسان

(١) دي نورشيا (فنسنت) مقال الأخلاق في المخ, مجلة الفلسفة الان, العدد٨٧, ترجمة: محمود هدهود, صحيفة مصر العربية الالكترونية, بتاريخ ٧ اغسطس ٢٠١٥.

حس الأخلاق والميل لأن يكون صالحا, إذا كان هذا صحيحا, فمن الممكن فهم الأخلاق بوصفها ظاهرة نسأت تلقائيا اثناء تطور الكائنات الاجتماعية الذكية, وليست كما يجادل رجال الدين والفلاسفة, نتيجة الوحي الإلهي أو التوظيف لملكاتنا العقلية.

وقبل هذه النظرية لادورد ويلسون وهي علم الأخلاق الاجتماعي, كان عالم الأخلاق ولتر ستيس يرفض أن تكون الأخلاق علما حيث يقول: ان القيم انما هي مجرد ظواهر بشرية. وهذا هو السبب ايضا في انه ليس لدى العلم ما يمكن ان يقوله عن القيم, وذلك لان العلم إنما يقتصر على وصف وقائع الكون, والواقع ان مجال العلم إنما هو النظام الطبيعي, وقائعه وقوانينه, وليس في وسع العلم ان يقول شيئا عن القيم, لان القيم غير متوافرة في النظام الطبيعي[1]. كما استبعد الاتجاه الوضعي في الفلسفة الأخلاق -والعلوم المعيارية عامة- من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق والكذب, أو لأنها أوامر مضللة كما يرى كارناب أو تعبير عن عواطف وتمنيات كما يرى

(١) ستيس (ولتر): الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين, ترجمة: زكريا ابراهيم, مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة, ٢٠١٣م ص٢٢٩.

آير[1].

ويرى علماء الاجتماع أن الاخلاق ليست علما, ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم, وإذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين النظرة الذاتية, والنظرة الموضوعية, أي أن تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون[2].

لذا اقترح علماء الاجتماع أن يطلقوا على علم الظواهر الخلقية اسم اثولوجي. وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند الفلاسفة في تعريف الفضائل والرذائل, والبحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق, وقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التي تتطلب منهم البحث هي تحديد القيمة الخلقية وتبرير القواعد العملية السائدة في المجتمع. ولكنا لا نستطيع أن ننعتها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة, لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك[3].

(١) الطويل (توفيق): أسس الفلسفة, ط٣ مكتبة النهضة المصرية, القاهرة، ص٣٧٣

(٢) بدوي (السيد محمد): الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع, دار المعرفة الجامعية, ٢٠٠٠م، صفحة ب

(٣) نفس المصدر ص١٥١

فالأخلاق كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم, عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين[1]. بمعنى أنه ليس بحث قيمي, وإنما كظاهرة لها اسبابها وشرائطها ونتائجها.

نرى أن كلا الرؤيتين البيولوجية والاجتماعية, تحاول ضم الاخلاق إلى دائرة المعرفة العلمية, وتخرجها من البحث الفلسفي والقيمي. والاتجاه الثالث يخرجها من دائرة العلم نهائيا.

هل علم الأخلاق من العلوم النظرية أم من العلوم العملية؟

الأخلاق في نظر كثير من الفلاسفة كما عند شوبنهاور ومعظم الفلاسفة الحدسيين أنها ليست (فنّاً)أو(صناعة) بل هي علم نظري بحت يهدف أولا بالذات إلى فهم طبيعة الظاهرة الخلقية, ولما كانت الظاهرة الخلقية واقعة عقلية أو معقولة تقبل الفهم فليس بدعا أن تكون الدراسة الأخلاقية مبحثا فلسفيا يندرج تحت مستوى الوعي أو التأمل أو التفكير[2].

ومع أن شوبنهاور ينفي عن الأخلاق طابعها المعياري, فإن

(١) نفس المصدر ص١٥٤.

(٢) ابراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية المشكلة الخلقية, مكتبة مصر, شارع كامل صدقي الفجالة، ص٤٢

البعض يستند إلى كون علم الأخلاق علما معياريا, لإثبات كونه علما نظريا, وطبيعة العلوم المعيارية أنها علوم عقلية, لا تهدف إلى وضع قواعد من شأنها ان تحقق تلك المُثُل, فمهمته فهم طبيعة المثل العليا فقط, وأما بالنسبة إلى البحث عن الطرق التي تحقق تلك المثل فليس من شأن علم الأخلاق ذلك, فحال علم الأخلاق حال علم الجمال كلاهما معياري, فعلم الجمال يبحث مستويات الجمال لا كيفية انتاجه والطرق الموصلة اليه, وحاله ايضا كحال علم الاجتماع الذي يفرق عن الاصلاح الاجتماعي[1].

والاتجاه الآخر يرفض ان يكون علم الأخلاق مجرد علم نظري لا ارتباط له بالعمل, وإنما هو علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا, فهو يبحث في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات القصوى, فهو إلى علم الطب اشبه من علم الجمال, فكما أن الطب يهدف إلى تحديد الطرق التي تتحقق بها الصحة, فكذلك بالنسبة إلى علم الأخلاق, وهذا الرأي لجملة من فلاسفة اليونان القدامى كأرسطو, وهو ما ذهب اليه الوضعيّون, حيث وجّهوا التفكير إلى خدمة المجتمع, وجعلوا علم الأخلاق تحسين

(١) يلاحظ الطويل (توفيق) أسس الفلسفة من ص ٣٣٨٠

الحياة الاجتماعية, والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني[١].

وهناك اتجاه ثالث يذهب إلى أن علم الأخلاق هو علم نظري وعملي معا, فهي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي نستفيد منها في حياتنا الدنيا. فكيف يمكن تحقيق المبادئ الأخلاقية وغاياتها من دون أن يسبق ذلك دراسة نظرية؟! ويكون التصرف مبتني على المعرفة ولا يكون مجرد تقليد ومحاكاة للآخرين[٢].

منهج البحث في الأخلاق

لا ريب في ان نشأة البحث الأخلاقي هي نشأة فلسفية, فان احدى النظرتين للفلسفة انها ليس نشاطا عقليا تأمليا مجردا فقط, يعنى بالمشكلة الابستمولوجية والميتافيزيقية, وإنما ينظر للفلسفة انها مرشدا في الحياة الإنسانية, لذا يكون كل أهتماهما هو معالجة المشكلة الأخلاقية, وتبحث عن الحياة الخيرة للإنسان[٣].. لذا كانت مذاهب الأخلاق في الفلسفة القديمة كلها عقلية, فقد كان

(١) نفس المصدر ص٣٧٩

(٢) يلاحظ الطويل (توفيق) أسس الفلسفة من ص٣٧٩ وما بعدها. وكذلك ابراهيم (زكريا) مشكلات فلسفية المشكلة الخلقية ص٥٠ وما بعدها

(٣) ميد (هنتر)الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٢٥٨

سقراط يرى أن بالنظر العقلي وحده يستطيع الإنسان أن يدرك ما يحصّل له السعادة ويجلب له رضا النفس, وبهذه الفكرة أخذ كل من أفلاطون وأرسطو, أذ قالا إن اختيار الأفعال يجب أن يصدر عن القوة العليا في النفس التي هي القوة الناطقة, وقد تبعهم في ذلك الرواقيون والأبيقوريون, وإنك لتجد أثر النزعة العقلية حتى في الفلسفة الخلقية عن المدرسيين بالرغم من منافاة المذهب العقلي للنظرية المسيحية[1].

وهناك فريق يرى أن المنهج الذي لا بد ان يبحث في الأخلاق هو تلك المناهج التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية, فالأخلاق أما تدخل ضمن علم النفس, فحينئذ لا بد ان تخضع لمنهجه, وإما تدخل في علم الاجتماع, وإما ان تدخل في ضمن بحوث الانثروبولوجيا فيكون المنهج المتبع فيها منهج تلك العلوم. بمعنى أن البحث فيها يكون بحثا استقرائيا واستقصائيا وليس بحث استنباطي عقلي فلسفي. فالأخلاق كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم, عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلكها الناس في بيئة معينة وفي عصر معين, والمنهج الذي يستخدمونه لم يعد

(١) كولبه (ازفلد): المدخل إلى الفلسفة كولبه, نقله الى العربية وعلق عليه: ابو العلا العفيفي, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, ١٩٤٢م ص٣٢٢.

منهجا استبطانيا أو حدسيا, أو تأمليا نظريا, بل أصبح منهجا كما استقرائيا يقوم على الملاحظة والإحصاء[1].

وهناك فريق آخر يدعو الى نقل علم الأخلاق من ايدي الفلاسفة إلى ايدي علماء البيولوجيا, في قسم علم الاعصاب بالخصوص, وهنا سكون المنهج في البحث الأخلاقي منهج تجريبي, لا هو عقلي استنباطي ولا هو انساني استقرائي. لذا نقلنا سابقا عن ادورد ويلسون قوله: (لقد آن الأوان لتنتقل الأخلاق من أيدي الفلاسفة إلى البيولوجيا).

وفريق رابع يرى أن أي منهج من مناهج العلوم أو الفلسفة لا يمكن أن يؤدي نتيجة في البحث الأخلاقي, فاذا اردنا أن نعرف القيم الأخلاقية ومراتبها وسلمها, لا بد من المواجهة المباشرة, والشهود القلبي لها, لأن الاخلاق ليست من وقائع هذا العالم, كما ذكرنا ذلك عن ولتر ستيس.

والفريق الخامس يرى أن الأخلاق معطى ديني, يخضع لمناهج البحوث الدينية واللاهوتية.

فهذه مناهج متعددة للبحث الأخلاقي, تنتج بطبيعة الحال

(١) بدوي (السيد محمد) الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص١٥٤

مبادئ اخلاقية مختلفة ومعايير مختلفة كذلك للحكم على القضايا الأخلاقية. وكلها تقريبا تعرضت للنقد والنقض والأخذ والرد في البحث الأخلاقي, والقضية غير محسومة بل هي مفتوحة أمام الباحثين.

هل البحث في الأخلاق ضرورة

بما أن الإنسان كائن علمي, بمعنى أن علمه يؤثر في ارادته الحرة وفعله, فيخضع الفعل للتقييم الخلقي, ولا ينفك عنه, بخلاف الحيوان فإنه ليس كذلك, ومن المؤكد ان كل ما لدى الحيوان من أساليب تصرف, قد تنطوي على شيء من الجهد, أو النشاط, أو الغائية, أو حسن التقدير للأمور, لا يعني مطلقا أن لدى الحيوان أية مقدرة على أداء بعض الأفعال الإرادية, أو القيام ببعض التصرفات الأخلاقية. وآية ذلك أن الحيوان لا يتمتع بأية قدرة على تذكر الماضي, أو التطلع إلى المستقبل, أو الانفصال عن الواقع, أو العمل على إعادة تنظيم الواقع من جديد. ولهذا فقد ارتبطت الحياة الاخلاقية منذ البداية بطابع (النشاط الهادف) الذي يراد من ورائه تحقيق غاية او بلوغ مقصد, ومهما اختلفت نظريات الفلاسفة الى مضمون الفعل الاخلاقي, فانهم قد يتفقون على القول, بانه هو ذلك النشاط الارادي الذي يترتب عليه اثر حسن او سيء، سواء أكان

بالنسبة الى صاحبه ام بالنسبة الى الاخرين او بالنسبة اليهما معا[1].

فالفعل الإنساني لا ينفك عن في غالبه عن الحكم الأخلاقي, ويستهدف قيمة من القيم.

ويقول طه عبد الرحمن: أن الأخلاق ليست كمالات, بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها, وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها, بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية, وإذا وجدت الهوية, بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها أي ساءت أخلاقه, لعد لا في الأنام, وإنما في الأنعام, بحيث يتعين علينا أن نعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها, ولن يتأتى لنا هذا إلا إذا جعلنا وجود الإنسان, لا متقدما على وجود الأخلاق, وإنما مصاحبا لوجودها[2].

وبناءً على كون العلم مؤثرا في سلوك الإنسان الأخلاقي الذي تشكل الأخلاق هويته الإنسانية, فيصبح علم الأخلاق ضرورة لا بد منا, لأنه يرسم الطريق للإنسان ويضع له القواعد التي حينما يسير عليها يحصل على مقتضيات ذاته.

(١) يلاحظ ابراهيم (زكريا) مشكلات فلسفة المشكلة الأخلاقية ص١٨-٢٠.

(٢) عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية, ط١ المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء - المغرب, ٢٠٠٠م ص٥٤

الحتمية واللاحتمية

حتى يكون البحث الأخلاقي ذا جدوى ويكون مثمرا, لا بد ان تكون المعايير التي يمنحنا إيها قابلة للتطبيق والتحقق, وإلا فما فائدة أن تشتغل في أي علم من العلوم المعيارية وتؤسس وتضع المبادئ والقواعد, وبالنتيجة لا يمكن تنزيلها إلى الواقع العملي, لسبب بسيط, وهو كون الإنسان لا يمتلك ارادة حرة, وإنما ذاته وسلوكه وكل ما فيه يخضع لقانون العلية الصارم. فالبحث الأخلاقي يستند إلى مسلمة وهي: إمكان تحقق المعايير الأخلاقية على ارض الواقع.

ولكن هل نحن ملزمون أن نأخذ مصادرة أخرى وهي: حرية الإرادة للإنسان حتى نؤسس عليها البحث الأخلاقي أو لا نحتاج إلى هذه المصادرة؟

لأجل ان تتضح حاجتنا أو عدم حاجتنا للمصادرة الثانية نحتاج أن نتعرف على تأثير قانون العلية في وجود الإرادة الحرة وعدم وجودها.

حينما اكتشفت قوانين الميكانيكا وصيغت على اساسه قانون العلية, حتى أخذ يمتد إلى جميع المجالات الكونية, ومن خلاله اصبح التنبؤ بسلوك المادة أين ما كانت أمر ميسر, بل أصبح من

خلاله يمكن التنبؤ بسلوك الحيوان كذلك, بسبب اكتشاف نظرية التطور التي كشفت عن تلك العملية المنتظمة التي تتحكم في أشكال الحياة ذاتها, وتبين ان كل الحوادث في المجال الطبيعي هي نتائج مباشرة لحوادث سابقة, وأن الظواهر الواقعة في نطاق تجربتنا تكاد تكون كلها قابلة للتفسير, على أساس قوانين العلة والمعلول. نعم كان يُنظر إلى الطبيعة البشرية على أنها هي الاستثناء الوحيد من هذه القوانين وكانت تعد مستقلة عن مبدأ الحتمية, وأن الإنسان بإمكانه أن يكسر سلسلة العلل, وإما أن يبدأ سلسلة جديدة من أول الأمر. لم يقبل هذا الاستثناء من زمن اليونان مفكرون مثل ديمقريطس, وأول مذهب حديث في الحتمية الفلسفية هو مذهب الانجليزي توماس هوبز الذي صيغ في أواسط القرن السابع عشر, غير أن أعظم الحتميين المحدثين كان اسبينوزا, الذي توفي عام ١٦٧٧م

وحتى لا يتم الخلط بين الحتمية والقدرية التي تتبناها بعض الاتجاهات اللاهويتية, فإن القدرية ترى ان كل حادث في الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية, وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معا, وليس ثمة وسيلة لتغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث, فعندما يأتي الوقت سيحدث ما ينبغي أن يحدث. واما الحتمية فكما

ذكرنا ان كل حادث يحصل إنما هو نتاج مباشر لحوادث سابقة هي التي انتجهته.

واما اللاحتمية فهي نقيض للقدرية, فإنه مهما يكن من خضوع الأشياء المادية والكائنات العضوية الحيوانية, لقوانين العلية, فان الإنسان يظل متحررا من هذه القوانين في ارادته أو في قدرته على اتخاذ القرارات. لان القوانين الميكانيكية أو الفيزيائية أو الكيميائية لا تسري على طبيعة الإنسان الأخلاقية والارادية ولا تفسرها. وذلك لأنه حتى لو كانت لدينا معرفة شاملة بماضي الفرد وشخصيته وجميع العوامل المتعلقة موقفه الراهن فسيظل من المستحيل التنبؤ بالاختيار الذي سيقوم به في أي موقف معين, فليس جهلنا وحده هو الذي يجعلنا نصف سلوك الشخص بأنه لا يمكن التنبؤ به. وهذا الموقف هو رأي الأغلبية في الحضارة الغربية من فلاسفة ولاهوتيين.

والموقف الحتمي المعاصر هو اكثر اعتدالا من الحتمية السابقة, فهو يحاول أن يدمج الانسان في النظام العملي للطبيعة, ولكنه يسعى إلى تحقيق ذلك دون انكار للوقائع الواضحة لتجربتنا الباطنة, فهو يرى أن القدرية على حق عندما تؤكد أن كل سلوك يرجع إلى منبهات, وبالتالي فان له علة مباشرة, ولكنه يتفق من جهة

اخرى مع اللاحتمية حين تؤكد أن الذات أكثر من أن تكون مجرد مركب من المنبهات والاستجابات, وأن الذات تمثل مركبا جديدا خلاقا, تحدد أفعاله تبعا لطبيعته الخاصة لاتبعا لقوى خارجية.

وبغض النظر عن حجج كلتا الطائفتين, التي لا نريد أن نطيل بذكرها, نريد ان نرى هل السلوك الأخلاقي يتوقف على القول باللاحتمية, لكونه ينبع من الإرادة الحر, أم يمكن ان يكون للإنسان سلوك أخلاقي حتى على القول بالحتمية؟ بل نذهب إلى ابعد من ذلك كما ذهب الحتميون أن السلوك الأخلاقي لا يمكن أن ينسجم مع اللاحتمية والإرادة الحرة.

الحتمية لا تقبل الرأي القائل أن الإرادة البشرية تقوم في فراغ خالي من العلل, بل أن مبدأ العلية ذو نطاق شامل ولا يمكن أن يعد الإنسان استثناء منه, وعلم النفس الحديث كشف بالتحليل عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائما لشروط معينة, وعند غيابها لا يوجد أي اختيار. ثم كيف يكون لنا الحق في أن نعد الشخص مسئولا عن أفعاله اذا كانت ناتجة عن قرار اعتباطي اتخذ في لحظة اختيار, فما اذا لم تكن له أي صلة بشخصيته أو عاداته أو تجاربه السابقة؟! انه لا يمكن أن يمتدح عليها أو يلام, ويثاب أو يعاقب, الا بقدر ما تكون قراراته صادرة عنه هو, ومرتبطة بذاته الكاملة ارتباطا لا

ينفصم. وهكذا فان الأخلاقية والتشريع الاجتماعي معا يفترضان الحتمية, من وجهة النظر العملية, لكونه مبني على افتراض امكان التحكم في السلوك البشري بالوسائل الصحيحة, والا فلم كنا نسن القوانين لو لم نكن نفترض أنها ستؤثر في سلوك الناس, فما فائدة التعليم الرسمي, ان لم يكن عملية طويلة وباهظة لتدريب الفرد أو تكييفه بحيث يستجيب بطرق مرغوب فيها لكثير من المنبهات التي تأتي اليه من التجربة اليومية؟!

المشكلة ونقطة الخلاف الرئيسية هي المسئولية القانونية, فأن اللاحتمية ترى أنه اذا كانت الإرادة محتومة فعندئذ لا يكون هناك مبرر للعقوبة القانونية, اذ أن المجرم الذي تتحكم فيه قوى خارجية لا سلطان له عليها, أو عوامل وراثية تحددت قبل ميلاده, لا يستطيع أن يفعل غير ما فعل, ومن ثم فأية عدالة يمكن أن تكون للعقوبة تبعا للرأي الحتمي؟!

أنصار الحتمية يرون أن هذه الحجة ترتكز على مفهوم عتيق عفى عليه الزمان لمعنى العقوبة القانونية, اذ تفرض أن العقوبة لها مقصد انتقامي, اما فلسفة العقوبة الحديثة تجعل للعقوبة مقصدين, الاول: حماية المجتمع عن طريق الحد من خطورة مرتكب الجرم, لاسيما اذا كان من معتادي الاجرام, وهذا يعني عادة الحبس.

الثاني: اصلاح مرتكب الجرم عن طريق اعطائه مجموعة جديدة من الدوافع, أما عن طريق المثل العليا أو عن طريق الخوف من الحبس الذي يعيد تكييفه, وهذا يرجع إلى ما ذكرناه سابقا من ان السلوك البشري تؤثر فيه عوامل معينة هي دوافعه, والقانون يتدخل لتغيير دوافع المجرم[1].

والنتيجة من خلال العرض الموجز للاتجاهين يتضح, أن علم الأخلاق لا يحتاج إلى مصادرة حرية الإرادة, فإنه في اتجاه اللاحتمية الأمر واضح, وأما اتجاه الحتمية فتبين أن سلوك الإنسان يحتاج إلى عوامل ومؤثرات خارجية توجهه ومنها علم الأخلاق.

الأخلاق شأن فردي أو اجتماعي؟

في هذه المسألة كما هو الحال في باقي القضايا الأخلاقية, توجد اتجاهات متعدد, فالغاية من السلوك الأخلاقي الذي تدعو الأخلاق إلى الالتزام به تعود لمن, هل لنفس الفاعل أم لغيره, سواء كان افرادا أم جماعات؟

ينقسم الأخلاقيون في رجوع أثر الفعل الأخلاقي إلى

(١) يلاحظ ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها، الفصل المختص بالحتمية واللاحتمية

مذهبين, مذهب الفرديين الذين يقولون إن أثر السلوك الخلقي إنما يقع دائما على فرد أو أفراد معينين. ومذهب الجمعيين, الين يرون أن الذي يتأثر بأفعالنا دائما جماعة من الجماعات, أسرة مثلا أو أمة أو طبقة من الطبقات الشعب أو نقابة من النقابات ونحو ذلك. وينقسم الفرديون بدورهم إلى أنانيين وإيثاريين بحسب وجهة نظرهم في الغاية من الفعل, وهل يريد الفاعل تحقيقها لنفسه أو لغيره. وينقسم الجمعيون أيضا أقساما بعدد أنواع الجماعات الموجود, فمنهم من نزعته اجتماعية, ومنهم من نزعته سياسية أو شعبية أو انسانية وهكذا. وهناك مذاهب كثيرة متوسطة بين هاتين النظرتين المتطرفتين, ولكل من هذه المذاهب من يمثله في الفلسفة القديمة, فسقراط والرواقيون والأبيقوريون من الفرديين. وأفلاطون أكثر ميلا إلى مذهب الجمعيين, بينما كان أرسطو في موقف وسط بين الاثنين. وليس بين الفلاسفة القدماء من قال بمذهب الإيثار البحت, بل كانت فرديتهم في جملتها أنانية وإيثارية معا. ولكنا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين ثم الأبيقوريين من بعدهم, ويمكن القول بأن الفكرة الأخلاقية للمسيحية كما دعا اليها مؤسس المسيحية نفسه, فكرة جمعية إنسانية, لأنه شعر أن الرسالة التي كلف بأدائها هي خلاص الإنسانية بأسرها, نعم إن المبادئ

الخلقية في تعاليمه تنحو كلها نحوا فرديا, ولكنها فردية لا يقصد فيها الفرد لذاته. ومن هنا كانت فكرة الفردية دائما الخطوة التمهيدية للفكرة الإنسانية العامة. وفي العصر الحديث نجد أنواعا من المذاهب الفردية والجمعية. فاسبينوزا وهوبز مثلا أنانيان يعتبران سعادة الفرد والمحافظة على حياته وتفضيله على غيره الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي. نعم يدعو هوبز إلى حسن معاملة الغير لكن لا كغاية في ذاته, بل كوسيلة لابد منها لتحقيق الفردية, ويقول ديكارت ولبينتز بالفردية أيضا. والظاهر من فلسفة بيكون أنه من أتباع المذهب الجمعي الإنساني البحت, وكمبرلاند ولوك يجمعان بين الفردية والجمعية, وهتشسون وهيوم وسميث من الإيثاريين. وشافتسبري وكنْت وفختة من الفردين, وشوبنهور وكنت ولطزه من الإيثاريين وهيجل وفنت من الجمعيين, وهربارت فردي بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة, وشليرماخر وكراوس واسبنسر وفون هارتمان يسعون إلى التوفيق بين الفردي والمذهب الجمعي[1].

ويذهب عادل ظاهر إلى الجزم بأن الاخلاق شأن اجتماعي,

(١) يلاحظ كولبه (ازفلد) المدخل إلى الفلسفة من ص٣٣٣ وما بعدها.

حيث يقول: فلأخلاق لا شك ليست شأنا فرديا, كما تهيئ لنا الفلسفات الفردانية المتطرفة كالوجودية وسواها, بل هي شأن اجتماعي في الصميم, إن المجتمع الإنساني هو مصدرها وهو غايتها, إنها ذات طبيعة اجتماعية, إذن بمعنى أنها نتاج اجتماعي يخدم اغراضا اجتماعية[1].

هذا الموقف المتطرف من ضاهر يقابله موقف طه عبد الرحمن كما مر علينا سابقا, من انها تشكل جوهر الهوية الإنسانية, يقول: أن الأخلاق ليست كمالات, بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها, وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها, بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية, وإذا وجدت الأولى وجدت الثانية[2].

وهذا الموقف من عبد الرحمن هو بالضد من موقف ضاهر, حيث أن الإنسان أنما يسلك السلوك الأخلاقي لكي يبني جوهر ذاته, ويوفر لها ضروراتها, فتكون الأخلاق حينئذ شأن فردي

(١) ضاهر (عادل): نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل, ط١ دار الشروق للنشر والتوزيع, عمان - الاردن, ١٩٩٠م ص٤١٦

(٢) عبد الرحمن (طه) سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ص٥٤

بحت, يدخل في المذهب الأناني السابق ذكره.

القيمة والإلزام

من المباحث المهمة التي تمثل محاور البحث الأخلاقي, هي البحث في القيمة الأخلاقية, ما هي طبيعة الخير؟ والبحث في الإلزام, ما هي طبيعة الواجب؟ واذا اردنا ان نعبر بتعبير آخر نقول, أن البحث الأول يمثل البحث عن الغاية من السلوك الأخلاقي, أي ما هي الغاية هل الخير أم السعادة أم الكمال أم الكمال الأسمى وغير ذلك؟

والبحث الثاني هو بحث عن الباعث أو الدافع نحو تلك الغاية, فما هو هذا الباعث نحو تلك الغاية؟ وما هي طبيعته؟

فالفعل الإرادي يصدر لأجل تحقيق غاية من الغايات, فيما اذا كانت تلك الغاية تحقق السعادة أو الخير, فالغاية هي التي تحدد نوع الفعل الذي يراد سلوكه لتحقيقها, وأما الذي يحدد لي اختيار الغاية وانتخابها من بين سائر الغايات إنما هو الباعث والدافع, فالباعث يدفع لاختيار الغاية, ومن ثم الغاية تدفع نحو اختيار الفعل.

فالبحث عن الأهداف النهائية للحياة البشرية هو البحث عن القيم, فما لم نعرف الهدف الذي نريد ان نصل اليه, لا يمكننا أن نعرف ما ينبغي عمله, لذا نعرض بشكل موجز البحث عن القيم

والاتجاهات فيه.

مبحث القيم او الأكسيولوجيا كما اطلق عليها في القرن العشرين, كانت نواته في نظرية المثل عند افلاطون ومن ثم في ابحاث أرسطو والرواقيين والأبيقوريين وفي الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكويني, وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة في علوم مستقلة حتى عرض كانط لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية, وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور وظهر من العلوم الأنسان والاجتماع والنفس والاقتصاد, وأخضعت هذه الاتجاهات في التفكير لتحليل تجريبي علمي, واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبيتها, أكثر مما اهتموا بوحدتها وطبيعتها الميتافيزيقية[1].

من الممكن القول أن مذاهب القيمة كلها تنضوي تحت المذهب الذاتي والمذهب الموضوعي في القيمة.

أما المذهب الموضوعي وهو ما يذهب اليه الرأي التقليدي السائد في الفكر الغربي, حيث يرى أن القيم موضوعية توجد خارج أهاننا بوصفها جزاءً من الكون, لذا فهي تبدو موجودة

(١) الطويل (توفيق) أسس الفلسفة ص٣٠٣

بالنسبة إلى جميع الشخاص, ومهما تفاوتت هذه القيم في البداية, فأن زيادة التعود والتفكير النقدي تؤدي إلى تقريبا رويدا رويدا نحو معيار مشترك[1]. ولهم في ذلك مذاهب كثيرة بحسب المستوى الذي قالوا به. فمنهم مذهب الكمال, الذين يرون أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا. وليبنتز هو الذي أدخل هذه الفكرة إلى الأخلاق عن طريق نظريته الميتافيزيقية في الجواهر الروحية. وخلاصة هذه النظرية ان العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الجواهر الروحية المتفاوتة الدرجات, وأعلاها وأكملها هو الجوهر الإلهي الأزلي, لان فيه وحدة تتمثل صورة الوجود بأسره تمثيلا واضحا, أي أنه يدرك الوجود بأسره في نفسه إدراكا واضحا, وكلما كانت هذه الجواهر الروحية أقل وضوحا في إدراكها, كانت أقل كمالا. ولذلك يرى ليبنتز أن طريق تكميل النفس التي هي أحد هذه الجواهر هو النمو المطرد في الإدراك الواضح. وقد أخذ بهذه النظرية كرستيان وولف فنظمها وأذاعها, حتى إنك لتجد بعض آثارها عالقا بفلسفة كانط في قوله إن واجب المرء نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلى

(١) ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٢٦٢

درجة الكمال, بل لقد ظلت موجودة حتى بعد كانط, وإن حلت في فلسفة الأخلاق منزلة ثانوية. هناك من يرى أن فكرة الكمال ليست جديدة بل هي منذ عهد أرسطو الذي اعتبر قيام الكائن الحي بجميع وظائفه على الوجه الأكمل الغاية القصوى الكاملة التي يحققها من وجوده[1]. وهناك من يرى أن مذهب الكمال يختلف عن مذهب القيام بالوجه الأكمل بالإتيان بالوظيفة, فهذا مذهب آخر في القيمة.

المذهب الثاني هو مذهب التطور, وهو شديد الصلة بمذهب الكمال السابق. ويرى أصحاب هذا المذهب أن التطور أو الترقي هو الغاية من الأفعال الخلقية. ومنهم هيجل, وأما كانط فقد وضع سلسلة من الغايات في درجات بعضها فوق بعض, تنتهي كلها إلى غاية قصوى لا يمكن الوصول اليها في الواقع. فهو يسلم أولا بأن سعادة الفرد وكماله غايتان له, ولكنهما غايتان قريبتان يرمي إليهما من سلوكه, او مرحلتا انتقال من مراحل حياته الخلقية. ويليهما الغايات الاجتماعية التي تتحقق بتحقق خير الجماعة وتقدم العالم. وأعلى من هذه وتلك الغايات الإنسانية التي يظهر أثرها خاصة في

(١) كولبه (ازفلد) المدخل إلى الفلسفة ص٣٤٤

ضروب الخير العام الناشئ عن النشاط العقلي الإنساني. ووجه هذه الغايات العمل الدائم على رقي الجنس البشري نفسه. ولكننا يجب -على ما يعتقد فنت- أن نرجع دائما إلى الدين لنسترشد به في الغايات العملية التي يجب أن نسعى اليها في كل عصر من عصور التاريخ الإنساني[1].

المذهب الثالث هو المذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة. والفلاسفة الطبيعيون أبعد من أن يعتبروا الأخلاق مجموعة من الأوامر والنواهي تتعارض مع حياة الرجل الطبيعي. بل هم على العكس من ذلك يرون أن الإنسان يجب أن يطلق العنان لجميع ميوله وعاداته وشهواته الطبيعية. ومن هنا يظهر أن المذهب الطبيعي لا يضع فكرة محدودة عن الغاية التي يدعو إليها, لأن هذه الغاية تختلف باختلاف الناس أنفسهم. على أن هذه الفكرة العيش بمقتضى الطبيعية نفسها مرت بأدوار تاريخية مختلفة, فقد ادخلها الكلبيون اولا إلى الأخلاق وبنى الرواقيون عليها نظرية أخلاقية مشهورة, وإن فهموا الطبيعي فهما آخر جديدا, إذ جعلوه مرادفا للعقلي ولما

(١) المصدر السابق ص٣٤٥

يقتضيه الواجب. وكذلك جعل روسو المثال الأعلى للحياة أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية ويهجر تلك الحياة السطحية المصطنعة كالتي كانت سائدة في عصره. وفي وقتنا الحاضر وضع نيتشه صورة للإنسان الكامل أو الإنسان الأعلى السوبرمان جعل من القوة الفائقة ما يمكنه من تحقيق كل رغباته واستغلال جميع قواه بقطع النظر عما يكون هنالك من عواقب.

غير أن المذهب الطبيعي لو أخذ به على ظاهره لكان ضربة قاضية على الأخلاق في صميمها, لأن الأخلاق لا وجود لها إلا حيث يوجد تعارض صريح بين السلوك الطبيعي الواقعي والسلوك المطلوب أو المأمور به[1].

والمذهب الرابع هو مذهب المنفعة ظهر وذاع صيته ذيوعا كبيرا في الفلسفة الإنجليزية. وأول واضع لأسس هذا المذهب فرانسيس بيكون الذي جعل الخير العام غاية أفعال الناس كلها. وكان من أكبر المدافعين عنه هوبز وكمرلاند ولوك, ثم انتصر له في العصر الأخير جرمي بنثام, ودافع عنه في شيء من التفصيل دفاعا حارا جون استيورات ميل. وكان من انصاره أيضا في فرنسا

(١) المصدر السابق ص٣٤٨

أوغسط كونت وفي المانيا فون جيزيكي. ولكن ظهرت أخيرا حركة مناوئة له, وبخاصة في ألمانيا, يحمل لواءها فون وهارتمان وفنت وبولصن. فبما أن المنفعة لما كانت أمر نسبيا, ولما كانت لا يعرف بالضبط لم كان النافع نافعا, تحول مذهب المنفعة إلى مذهب في السعادة[1]. أي ليس من المذاهب الموضوعية التي نتكلم عنها وإنما من المذاهب الذاتية التي سيأتي الكلام عنها.

والمذهب الخامس هو المذهب الحدسي والذي يذهب اليه مور ويرى ان القيم أو الباطنة تتميز بانها ١- فريدة على نحو مطلق. ٢- وغير قابلة للتعريف. ٣- وتدرك بالحدس. ومعنى أنها فريدة هو انها لا يمكن أن تصنف تحت باب آخر ولا تندرج تحت أي فئة أخرى, فهي ليست اسما لشيء غيرها كاللذة أو السعادة. ونحن لا نسمي الأشياء خيرة لأنها تتصف بصفات معينة, أي أن الخيرية ليست مجموع صفات طبيعية أو وصفية, وليس ثمة وسيلة لاستخلاص الخيرية من صفات طبيعية بالتجريد أو التخليص. فليس الحكم على اللذة مثلا بكونها خير لأن كل الناس يسعون اليها ويرغبون بها, فالقيمة لا تستمد من الواقع. كما فعل اسبينوزا

(١) المصدر السابق ص٣٤٩

وتوماس هوبز هيث ذهبا إلى أن الإنسان يسمي كل ما هو موضوع لشهوته أو رغبته, ولقد اتفقت معظم أشكال المذهب الطبيعي في الأخلاق مع مفكري القرن السابع عشر هذين, غير أن الحدسيين وعلى رأسهم مور يذهبون على أننا نرغب في الأشياء لأنها خير في ذاتها. فهم في اتجاههم هذا يتجنبون الاشكال المهم لديفيد هيوم الذي يقول لا نستطيع استخلاص نتائج أخلاقية من مقدمات غير أخلاقية, ويذهبون إلى ابعد من ذلك حيث يرون أنهم لا يستطيعون تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس مفاهيم غير أخلاقية, لأن عالم الأخلاق أو القيمة منفصل تماما عن العالم غير الأخلاقي ولا يمكن أن يرد اليه. فهو ينكر امكان ارجاع القيمة إلى عملية طبيعية أو ما يترتب عليها, فهو يرفض الأخلاق التطورية التي ترى أن القيمة هي كل ما يعين على البقاء أو يحقق مصلحة النوع. ويرفض النظرية الاجتماعية الماركسية والبراجماتية التي ترى أن قيم المجتمع الرئيسية هي تعبير عن مصالح الطبقة ذات السيطرة الاجتماعية والاقتصادية. وهو كما يرفض بناء القيم على الطبيعة المادية أو على الطبيعة البشرية, كذلك يرفض بناء القيمة على أي نوع من النظام الميتافيزيقي كما تفعل المثالية أو على أطار لاهوتي الذي يذهب إلى ان الخير أو الحق يتحددان بإرادة الله ومشيئته. فالله

يقر أشياء معينة لأنها خير في ذاتها مستقلة عن الطبيعة الالهية, وليس الله هو من يصنع القيم الكامنة. أما كيف تعرف هذه القيم؟ يرى الحدسيون بأن ما هو فريد لا يمكن أن يعرف الا بالإدراك الحدسي المباشر, فهذه المعرفة مباشرة بالضرورة لا مقالية أو لغوية. كمعرفة اللون, فالأصفر ليس شيئا يمكن وصفه أو معرفته بعملية استدلالية, وإنما يعرف مباشرة بالمواجهة, أو لا يعرف على الاطلاق[1].

مذهب الغاية الذاتية, الذي يرى أصحابه أن الغاية من الفعل الخلقي تحقيق حالة من حالات النفس, إما في صاحب الفعل نفسه أو في غيره. والمراد بهذه الحالة النفسية هنا حالة شعور وجداني أي حالة الشعور باللذة أو الخلو من الألم. فهو شعور ذاتي وأنه ليس له ناحية موضوعية على الإطلاق. غير أن الشعور الوجداني ليس واحدا من حيث قيمته في جميع حالاته, فإن الوجدانيات تختلف على الأقل في شدتها ومدتها, كما تختلف من ناحية مصدرها. فعلماء النفس يفرقون بين الانفعالات الوجدانية الدنيا التي منؤها الحس, والجدانيات العليا التي منشؤها الفكر. ومن أجل اختلاف

(١) يلاحظ ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها من ص٣٣٦ وما بعدها

اللذة في نوعها حسبما قرره علم النفس ظهر للمذهب الذاتي في الأخلاق صورتان مختلفتان: الأولى مذهب اللذة, والثانية مذهب السعادة.

أما مذهب اللذة فيعتبر اللذات الحسية أقوى اللذات جميعا وأحقها بالطلب والتحصيل, وعلى هذا فالحكم على السلوك بأنه خير معناه أنه يحصل اللذة, والحكم على آخر بأنه شر معناه أنه يعقبه الألم. ولا يمكن أن تعتبر اللذة الحسية غاية قصوى لجميع أفعالنا الخلقية, كما أنه لا يمكن الأخذ بأي مذهب أخلاقي ينظر إلى اللذة هذه النظرة.

وأما مذهب السعادة الذي لا يزال شائعا في الفلسفة الخلقية الحديثة, فهو أدنى إلى الصواب وأقرب إلى ما عليه الأمر في الواقع, فأن الغبطة التي نشعر بها عندما نؤدي عملا من أعمال الواجب, أو عندما نرضي ضميرنا, والسعادة التي نحظى بها عندما نوفق إلى عمل جليل من أعمال الفكر أو الفن, أو عندما ندرك وفاء ذلك الصديق لنا, كل أولئك ضروب من السعادة أعلى قيمة وأطول أمدا وأجدر بالتحصيل في نظر أصحاب مذهب السعادة من اللذات الحسية القصيرة المشكوك في أمرها. وهذا المذهب يمكن أن تدخل تحته معظم المذاهب الأخلاقية الأخرى. كان سقراط

أول من وضع في السعادة مذهبا وافيا واضحا وكان أرسطو يرى أن السعادة من غير شك هي الغاية الطبيعية من أفعال الإنسان, وتكلم أفلاطون في السعادة أيضا, ولكنه كان يقصد بها اللذة الروحية العليا, وكذلك كان الأبيقوريون من أكبر القائلين بها. أما المسيحية فتسلم بمبدأ السعادة, ولكنها تدعو صراحة إلى الزهد في لذات الحياة. على أنه من المشكوك فيه أن الأخلاق المسيحية تمثل مذهبا خالصا في السعادة, فإن المسيحية تحدثنا عن النعيم المقيم في الدار الآخرة, ولكنها لا تجعله غاية يجب على الإنسان أن يسعى إليها, وإن جعلته ثمرة للأعمال الخلقية والدينية في هذه الحياة. وممن يأخذون بمذهب السعادة في العصر الحديث شافتسبري الذي يعتقد أن راحة الضمير هي غاية الحياة الفاضلة, ومنهم أيضا أصحاب المذهب النفعي. وتغلغلت فكرة السعادة في مذاهب الأخلاق جميعها وظهرت في صورها المختلفة منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلى يومنا هذا[1].

والاتجاه الذاتي بمذاهبه كمذهب اللذة أو السعادة أو غيرها يرى أن الاخلاق لا واقع موضوعي لها, فهي جوهرها أحكام

(١) يلاحظ كولبه (ازفلد) المدخل إلى الفلسفة الفصل الثلاثون.

وجدانية تستند إلى العواطف, وترتكز على الانفعالات, ويؤكد اصحاب هذا الاتجاه, أن الانفعالات هي المصدر الحقيقي لمعظم أحكامنا الأخلاقية, بدليل ان عواطف الاستهجان أو الاستحسان هي الأصل في الكثير من الأحكام الأخلاقية التي ندفع بها أفعال الناس, وهم يسوقون لذلك مثلا فيقولون إننا حينما نغضب من أحد أصحابنا, فإننا قد نجد أنفسنا مدفوعين إلى إدانة أفعاله الشريرة. صحيح أن صديقنا نفسه قد يكون هو المسئول بالفعل عن تلك التصرفات, كما أن هذه التصرفات نفسها قد تكون سيئة, ولكن من المؤكد أن غضبنا قد كان بمثابة المناسبة التي أتاحت لنا الفرصة لاكتشاف سوء تلك الأفعال, أو رداءتها. بيد أن كل ما يستطيع دعاة هذا الرأي إثباته في أمثال هذه الحالات هو أن الانفعالات تمثل شرطا سيكولوجيا يتعذر علينا بدونه إصدار بعض أحكامنا الأخلاقية. ومعنى هذا أننا إذا لم نستشعر انفعال الاستحسان في بعض الأفعال فإننا نجد أنفسنا -سيكولوجيا- عاجزين عن الحكم على تلك الأفعال بأنها حسنة أو خيّرة. ولكن إذا صحّ ما يقوله أحد الباحثين من أن التنفس شرط ضروري من الناحية الفسيولوجية للقيام بعملية إصدار الأحكام الأخلاقية, فهل يكون من حقنا -لهذا السبب- أن نقرر أن الأحكام الأخلاقية أحكام تنصب على

التنفس؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الأحكام الأخلاقية لا تمثل أحكاما تنصب على الانفعالات, أو تدور حول العواطف, وبالتالي فإنها لا تشارك بالضرورة في الطابع المتغير الذي تتميز به الانفعالات والعواطف؟)[1]

وهنا اتجاه اخر غير الاتجاهين السابقين وهو اتجاه الوضعية المنطقية التي ينكر فلاسفتها القضية الأخلاقية من رأس وليس فقط ينكرون طابعها المطلق, (يقول كارناب: ان الفلسفة الأخلاقية التقليدية لا تنطوي على أي بحث في الوقائع, بل هي بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر, أعني فيما يصح عمله وما يجوز عمله. ولو أننا نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على أنها قضايا, لكان علينا أن نقول إننا هنا بإزاء قضايا زائفة, لا تعبر عن أي شيء قابل للتحقق تجريبيا. والحق أننا هنا بإزاء أقاويل لا تعبر إلا عن بعض الرغبات أو الوامر أو عن كونها مجرد وصية أو أمر, يشبه قولنا لا تقتل, صحيح أننا هنا بصدد وصيّة مستترة, ولكننا لا نستطيع أن نقول - بأية حال - إننا هنا بصدد قضية منطقية تقبل الصدق والكذب, وعلى حين أن الأوامر لا يمكن أن تعدّ صادقة أو كاذبة, وبالتالي

(١) نفس المصدر ص٦٥

فإنها لا تمثل (قضايا) أصلا, نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقية, فراحوا يجهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها, وفات هؤلاء أن أي (حكم قيمة) لا يزيد عن كونه وصية أو أمرا مستترا خلف صيغة لغوية خدَّاعة)[1].

والكلام واضح في هذا الاتجاه على ان الاخلاق علم زائف, وقضاياه قضايا زائفة كذلك, فلا يدخل في نطاق المعرفة.

ولكن هل من الحق أنني عندما أقول عن أي فعل ما من الفعال إنه صائب, فإنني لا اعني بذلك سوى أنني أحبّ هذا الفعل؟ يلاحظ مينونج أنه لا بد لنا هنا من التمييز بين أمرين: الحالة الذهنية لذلك الذي يصدر الحكم, والموضوع الذي ينصب عليه تلك الحالة الذهنية. صحيح أنني عندما أقول: إن هذا الرجل يستحق الشنق, فإنني بكل تأكيد أعبّر عن حالتي الذهنية أو موقفي الوجداني, ولكنَّ من المؤكد في الوقت نفسه أن معنى عبارتي هو بمثابة واقعة تحتمل الصدق أو الكذب, بغض النظر عن موقفي الوجداني منها. ولو كانت الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات وجدانية عن الاستحسان أو الاستهجان, لما كان هناك موضع

(١) ابراهيم (زكريا) مشكلات فلسفية المشكلة الخلقية ص٦٧

للفصل في القضايا الأخلاقية التي يختلف حولها الناس لأننا عندئذ لن نكون إلا بصدد أمزجة مختلفة لا مجال للتفضيل بينها. والواقع ان الرجل العادي حين يتساءل عن صواب أي فعل أو خطئه, فإنه لا يريد من وراء هذا التساؤل الوقوف على رغباته أو التعرف على مشاعره, بل هو يرد أن يعرف شيئا عن طبيعة الفعل نفسه, وبالتالي يريد الوصول إلى حكم أخلاقي. ولو كانت العبارات الأخلاقية مجرد توصيات أو رغبات او عبارات نعجب, لما كان هناك موضع لإثارة أية مناقشة أخلاقية, وبالتالي لما كان هناك تناقض حقيقي بين قولك بأن هذا الفعل خطأ, وقولي بأنه صواب, وحينما يقول بعض فلاسفة الوضعية المنطقية إن الأحكام الأخلاقية هي مجرد أوامر أو وصايا فإنهم ينسون أو يتناسون أننا كثيرا ما نصدر أحكاما أخلاقية على بعض الأحداث الماضية, كأن نقول مثلا (لقد أخطأ بروتس حينما قتل قيصر) وحسبنا أن نرجع إلى الحياة اليومية العادية, لكي نتحقق من ان أشد الناس ارتيابا في صحة الأحكام الأخلاقية لا بد من أن يسلم معنا بأن ثمة أفعالا -مثل قول الصدق- تعدّ بالضرورة صائبة, وأن ثمة أفعالا أخرى -كالقتل- تعدّ

بالضرورة أفعالا خاطئة[1].

ويتضح من خلال عرض المذاهب الموضوعية والذاتية, أن المذاهب الموضوعية ترى أن الخير كامن في موضوعات أو مواقف معينة وأننا نقدر هذه المواقف أو نرغب فيها نظرا إلى ما فيها من جاذبية لنا, فتكون أحكام القيمة وصفا لما نكتشفه في الموضوعات أو الحوادث وتصبح القيمة ذاتها صفة تجتذب تفضيلنا أو تطالب بتقديرنا, وهكذا يكون الحكم التقويمي في أساسه وصفا لطبيعة الأشياء, أي للواقع ذاته. أما المذاهب الذاتية في القيمة فهي ترتبط بمبدأ النسبية ارتباطا وثيقا, لأن الاختلافات في الأحكام التقويمية من شخص لآخر, ومن عصر لآخر ' هي اختلافات عميقة لها دلالتها الكبرى.

فالخلاف المهم بين الرؤية الموضوعية والذاتية هو في المعيارين المطلق والنسبي للخير, وتكمن أهمية هذا الخلاف لأنه يتصل أتصالا وثيقا بالنظرية القانونية والسياسية, فضلا عن التفكير الديني. والرؤية المطلقة هي الرأي الرسمي للحضارة الغربية طوال الجزء الأكبر من تاريخها, وأن كان من الواضح أن الاتجاه النسبي

(١) ابراهيم (زكريا) مشكلات فلسفية المشكلة الخلقية ص٦٩-٧٠

المتزايد في أيامنا هذه إنما هو تمرد على هذه النظرة التقليدية.

وما يلازم القول بالمذهب الموضوعي هو وجهة نظر المذهب المطلق التي هي أنه لا يوجد الا معيار واحد هو الصحيح منذ الأزل وهو الذي يسري على البشر اجمعين, وهو مستقل عن العصر وعن الموقع الجغرافي والتقاليد الاجتماعية المألوفة والعرف القانوني وكل شيء آخر. والمصدر الرئيسي للنزعة الأخلاقية المطلقة نتجت كون أصل الحضارة الغربية وأساسها مسيحي, فالإيمان باله واحد, يحكم الكون الذي خلقه, وهذا الإله عاقل, تظل أفكاره وأوامره متسقة مع ذاتها على الدوام وهذه الأوامر شاملة, تنطبق على الناس جميعا في كل مكان, ولما كان القانون الأخلاقي صادرا عن هذا الإله العاقل المتسق مع ذاته, فمن المنطقي أن يكون قانونا شاملا ثابتا, ذلك لأن الإله المطلق لا يمكن أن يضع الا قانونا أخلاقيا مطلقا. هذا بالنسبة الى المصدر التاريخي للنزعة المطلقة, وهناك مصدر منطقي لها, لون اصحاب هذه النزعة ظلوا طوال قرن من الزمان يحاولون تقديم دعامة عقلية منطقية, تحل محل الأساس الذي كانت عقيدة التوحيد تقدمه, وأشهر هؤلاء الذين قدموا عامة عقلية منطقية هو كانط, حيث كان من خلال التحليل يثبت أن خرق القانون الأخلاقي هو أيضا خرق لقوانين المنطق فاللا

أخلاقية تنطوي دائما على تناقض منطقي.

والموقف النسبي هو في واقعه ثورة على النزعة المطلقة, وهو المزاج العام لهذا العصر, فالنسبية في كل الميادين تبدو في نظر معظم الناس واضحة بذاتها, كما كانت النزعة المطلقة كذلك في العصور السابقة.

ويمكن وصف النسبية باختصار بأنها مذهب يقف على طرفي نقيض مع كل ما هو أساسي في النزعة المطلقة, فبينما النزعة المطلقة واحدية, فان النسبية تميل بشدة إلى التعددية, وبدلا من قانون أخلاقي واحد شامل ثابت, تقول النسبية بعدد كبير من هذه القوانين, وبدلا من خير واحد نجد هنا عددا لا حصر له من حالات الخير فحسب وبدلا من القيمة بمعناها الشامل, نجد قيما فقط. وباختصار فهذه المدرسة ترى أن كل خير نسبي, أما تبعا لما تقوله الجماعة أنه صواب, وأما لما يشعر الفرد أنه صواب, ولكل قيمة نسبية تبعا للزمان والمكان والمدينة, وهي تتوقف على طبيعة النوع البشري, وحاجات الكائن العضوي الفردي في داخل هذا النوع. أما الكلام عن الخير بوصفه شيئا مستقلا عن هذه فلا معنى له[1].

(١) يلاحظ ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها من ص٢٦١ وما بعدها. ويلاحظ أيضا الطويل (توفيق) أسس الفلسفة ص٣٠٣ وما بعدها.

كان هذا العرض الملخص لعرض أهم المذاهب في القيمة الخلقية التي تشكل أحد المحورين الرئيسيين, والمحور الثاني وهو محور البحث عن الإلزام أو الباعث نحو اختيار القيمة الأخلاقية.

الإلزام أو الواجب

هذا المحور الثاني من المحاور المهمة والتي تعددت المذاهب فيه أيضا, وهو محور الإلزام او الواجب, فمعرفة القيمة - سواء كانت ذاتية أو موضوعية - لا تكفي في ألزام الإنسان للتحرك نحوها, فما هو الملزم للسلوك الأخلاقي عن الإنسان؟

هنا أيضا أنقسم الأخلاقيون إلى مذهبين رئيسيين في الاجابة عن هذا السؤال, مذهب السلطة الخارجية, ومذهب السلطة الداخلية أو الذاتية.

مذهب السلطة الخارجية

ويقصد بالسلطة الخارجية ان الملزم للفعل الأخلاقي هو الله تعالى أو الدولة, فإن سقراط يتحدث عن مصدرين مختلفين للأخلاق: القانون الإنساني المكتوب, والقانون الإلهي غير المكتوب[1]. وأهمية الله في الفكر الغربي إنما تكمن في دوره

(١) كولبه (ازفلد) المدخل الى الفلسفة ص ٣١٠

بوصفه مصدر قوانيننا الأخلاقية والحاكم على أفعالنا ومشاعرنا والرادع الذي يسند تلك القوانين والأحكام[1].

فالله حسب مذهب الألوهية المفارقة يرى أن الواجب هو العنصر الرئيسي في الحياة الخيرة, فالله هو الآمر, وأداء المرء لواجبه يعني الامتثال للإرادة الإلهية, اذ أننا مخلوقاته وعبيده, ومن البديهي أن تطيع المخلوقات خالقها, وان يطيع العبيد ربهم, وهذا الايمان يحل المشكلة حلا تاما بنظر المؤمن. ولكن من الذي يصدر الأوامر لغير المؤمنين بالألوهية المفارقة؟[2]

وبسبب هذا السؤال الأخير ومشكلة أخرى هي, أن الفعل يصدر من الإنسان بسبب أوامر قاهرة ليس للفرد إلا ان يطيعها ويخض لها, لا أنه يدرك صحتها بمحض اختياره. فإن الرجل الذي يكف عن ارتكاب الجرائم لأن القانون يحرمها, والدولة تعاقب عليها, لا يشعر عادة بواجب أخلاقي يمنعه من ارتكاب جرائمه, والرجل الذي يحاول أن يشكل حياته على نحو ما تقتضيه المبادئ الأخلاقية حبا في مرضاة الله, أو رغبة في إطاعة أوامر

(١) سولمون (روبرت.س): الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص, ترجمة: حسون السراي, ط١ العارف للمطبوعات, بيروت – لبنان, ٢٠٠٩م ص٨٩

(٢) ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٢٩٧

الدين, مثله مثل المجرم يخضع إرادته لسلطان خارجي[1]. فبسبب هاتين المشكلتين ذهب كثير من الفلاسفة إلى المذهب الآخر.

مذهب السلطة الذاتية

مذهب الضمير هو المذهب الطبيعي في الأخلاق, وكانت له السيادة بين القدماء والمحدثين, والضمير هو مصدر الأحكام الخلقية فينا, بقطع النظر أن المحكوم عليه أفعالنا أو أفعال غيرنا ولكن هناك خلاف في أصل الضمير هل هو فطري بمعنى أنه قوة مستقرة في جبلة الإنسان لا تدرك إلا بالذوق, أو هو يرجع في أصله ونشأته إلى التجربة أو إلى عملية تطور تدريجي.

يرى الفطريون أن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل, وما في الأحكام الخلقية من عموم وشمول, يحملاننا على اعتبار هذه الأحكام وتلك القوانين أمورا صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي, أو أنها على أقل تقدير نتيجة لازمة لنموه. وقد كان ديكارت وليبنتز ومدرسته من القائلين بفطرية الضمير, أما كانط فقد جمع بين المذهب الفطري والمذهب العقلي, إذ القانون الخلقي في نظره وما في ذلك القانون من سلطة مطلقة, حقيقة

(١) كولبه (ازفلد) المدخل الى الفلسفة ص٣١١

موجودة بالفعل لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها, ولما كان الضمير هو القوة التي تقدر الأفعال الإنسانية بقياسها إلى القانون الخلقي, أمكن وصفه بأنه ممثل القانون الخلقي في العقل الإنساني العملي, ولكن وظيفة الضمير لا تقف عند الحكم على الأفعال وتقديرها, بل له أثر ظاهر في اختيار الأفعال بما له من قوة التأنيب والتحذير. ومن أتباع كانط ممن ينتصرون لمذهب الفطرة فختة وشليرماخر وشوبنهور إلى حد ما, كما أن هربارت يمكن اعتباره فطريا أيضا في نظريته في أحكام الذوق, لأنه يرى أن الأفكار العملية التي تعبر عنها هذه الأحكام أفكار أزلية ثابتة, وكذلك يجب أن يوضع لطزه في زمرة هذه المدرسة من المفكرين لأنه يقرر صراحة أن الضمير قوة فطرية مشرعة بذاتها, وينكر صراحة أيضا أن المذهب التجريبي يستطيع أن يحدد المثل الأخلاقية العليا التي يجب اتباعها.

أما مذهب التطور فهو أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية شيوعا اليوم, وقد بدأ جون لوك الحملة على المذهب الفطري في الأخلاق, فرفض وجود قواعد عملية للسلوك تصدر عن العقل بفطرته, مستندا في ذلك إلى عدم وجود أحكام عامة في مسائل الأخلاق يعترف جميع الناس بصحتها, فليس من شك في أن

القوانين الخلقية في حاجة إلى البرهان لتستقيم دعوى صحتها.

وقد كان لهذا المذهب التجريبي الذي دعا إليه لوك وقع كبير في نفوس الفلاسفة الماديين الذين استقبلوه استقبالا حسنا فقد كان هلفيتوس و هلباخ أكثر إمعانا في إنكارهما للمبادئ الأخلاقية الفطرية من لوك نفسه. ومع ذلك استحال على الفلاسفة التجريبيين أن يضعوا في الأخلاق نظرية مقنعة على أساس التجربة وحدها, لأنهم افترضوا أن التطور الخلقي يتم في حياة كل فرد على حدة. وكان كل من شلنج و هيجل في طليعة الفلاسفة الذين ظهرت فيهم نزعة واضحة نحو فكرة التطور. ولكن نظريتهما في التطور التاريخي للقوانين الخلقية منطقية لا تجريبية[1].

ويدخل في المذهب الذاتي للإلزام المذهب العقلي لكانط, فهو يرى أن المعيار الوحيد للأخلاقية هو دافع الفاعل, بغض النظر عما يترتب عليه من نتائج, فإن المهم هو ان يؤتى بالفعل بنية طيبة وعن ارادة خيرة من خلال الاحساس بالواجب, وهذا الاحساس بالواجب لا يأتي من الخارج, وإنما يرتكز على أساس عقلي بحت, بمعنى أنه يحاول أن يجعل الالزام الخلقي مرتكزا تماما على

(١) يلاحظ كولبه (ازفلد) المدخل الى الفلسفة الفصل السابع والعشرون.

المنطق, أي اننا كلما خرقنا قانونا أخلاقيا, أو لم نؤد واجبا, كنا في الوقت ذاته متناقضين منطقيا, فنحن نخرق قوانين المنطق والأخلاق معا بفعل واحد, وبذلك نعرض انفسنا لنوع من الخطر مزدوج. فهو يرى أنه اذا استطاع أن يثبت هذه العلاقة الضرورية بين اللاأخلاقية وبين التناقض العقلي, فانه يكون قد أوجد امتن أساس ممكن للإلزام. أما كيف يحصل ذلك؟ يحصل ذلك من خلال تقويم الافعال على اساس اتساقها مع بديهيات أو مصادرات معينة, ومن أهم بديهياته التي يرتكز عليها في ذلك هي التي تقول: (افعل دائما بحيث تود أن يصبح فعلك قانونا شاملا) فمثلا نأخذ الكذب, لا أخلاقي لأن الكاذاب يفرض نفسه على المجتمع عن طريق جعل نفسه استثناء, فهو يتوقع من الآخرين أن يقولوا الصدق, والا فكيف يمكن تصديق أكذوبته؟ فما لم يكن قول الصدق عاما, فكيف يتسنى للكاذب أن ينتفع من أكذوبته, فلو أصبح الكذب عاما, لما صدقت أية عبارة يقولها أي شخص, وهذا ينطوي على تناقض, اذ الكاذب يريد أن يصبح الصدق عاما, وموثوقا منه, ولكنه يريد أن يكون استثناء لهذه القاعدة العامة, فهو لا يريد أن يعمم سلوكه الخاص, لأنه لو أصبح هو القانون العام للبشر لساء مصيره, فهو يدعو إلى معيار معين لنفسه, وإلى معيار آخر لكل شخص عداه,

وهكذا فإن من يكذب يقع في التناقض. وهكذا يوجد أساس عقلي أو منطقي للأخلاق مستقل عن الأمر الالهي أو العرف الاجتماعي, بل هذا الأساس مستقل عن كل سلطة, سواء كانت منها بشرية أو الالهية, فهو مستقل ذاتيا بالمعنى الدقيق.

ويمكن توجيه نقد لهذا المذهب العقلي بالقول: لنفرض أن شخصا يسلك سلوكان غير أخلاقي, ولا يعبأ بوجود أتساق او تناقض, فحينما تقول له أن سلوكك غير منطقي, ومتناقض يقول لك وماذا في ذلك, فما الذي تفعله له؟!

كما أنه يؤكد على طبيعة الإنسان العاقلة, ويضحي بمشاعره وأحاسيسه وحياته العاطفية بوجه عام[1].

المذهب الحدسي في الإلزام

مر علينا ان أحد المذاهب في الخير هو المذهب الحدسي لمور, الذي يرى أن الخير نوع فريد لا يمكن معرفته بأي شيء آخر الا من خلال المواجهة المباشرة, ظهر مذهب موازي له في الإلزام واشهر المدافعين عنه هـ. أ. بريتشارد الذي يرى أنه لا يمكن استخلاص الواجب من, ولا من أي شيء آخر, فهو مستقل بذاته,

(١) يلاحظ ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٢٩٧-٣٠١

فريد في نوعه. فان الالتزام بأداء الفعل عنده لا يتوقف على أي شيء حتى خيريته, وإنما يكون الفعل خيرا لأنه يؤدى بوصفه واجبا, بمعنى أن أداء الفعل هو السبب الذي يجعله خيرا, وليس نتائج الفعل, ويعتمد الإلزام وفقا لهذا المذهب على احساس بالإلزام يتصف بأنه مباشر, وغير متوقف على العقل, وهو الذي يكشف لنا عن واجبنا, فاذا كنا واعين لكل الوقائع في موقف معين, فعندئذ ندرك الإلزام ادراكا كاملا مباشرا, ويشبه برتشارد هذا الفهم بفهم العلاقات الرياضية, ويرى أن الموقفين يتضمنان ادراكا لحقائق واضحة بذاتها, فاذا لم نكن واثقين أننا اتينا بالحل الصحيح لمسألة رياضية, فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نحلها مرة أخرى, فليس في استطاعتنا أن نلجأ إلى مصدر خارج عن الرياضيات لكي نتأكد منه. وهكذا الحال في المواقف الأخلاقية المتعلقة بالواجب, فاذا لم نكن واثقين من أن هناك واجبا, فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعيد حل المسألة الأخلاقية, أي نعيد النظر في الوقائع الأخلاقية.

وهذا الموقف الحدسي هو في أساسه رفض للتعامل مع العلوم الاجتماعية, بإنكار امكان وجود أية صلة لعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ

بـالأخلاق, وكـذا للمتمسـكين بأساسـيات الـدين, فهـو رد فعـل للدحض والتفنيد, لكي لا تتلـوث الأخـلاق بمثـل هـذه المـؤثرات ويحفظ للخير والواجب نقائهما.

وتتفق كل المدارس التـي عارضـها المـذهب الحدسـي بـالرد على أصل وأساس الفكرة التي يبني عليها وينطلق منها, وهي فكرة الاستقلال الذاتي للقيم وفردانيتها واستحالة ردها إلى غيرهـا, فهـي تنكر امكان القيام بالتفكير الأخلاقي في فراغ ثم تحويله إلى عـالم الأمور البشرية[1].

العلاقة بين الاخلاق والدين

كل ما مر ذكره من عرض فـي موضـوع الأخـلاق, لأجـل ان يأخذ القارئ الكريم فكرة عن فلسفة الخـلاق ومواضـيعها وكيـف تناولها الفلاسفة والمفكرون في مجالات ومناهج متعددة, و لأجـل ان يكون مقدمة لبحث علاقة الأخلاق بالدين, الذي نريد نعرضـها هنـا بنحـو الإيجـاز, وإلا فالموضـوع أُلفـت فيـه كتـب وبحـوث ودراسات كثيرة وتناولته بالتفصيل من جوانب متعددة.

إن بحث علاقة الأخلاق بالـدين لـيس بحثـا أخلاقيـا ولا بحثـا

(١) ميد (هنتر) الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص٣٤١-٣٤٣

دينيا, وانما يندرج ضمن فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين, يتناول البحث التفتيش عن الارتباط ونوعه بينهما, وايهما تابع للآخر إن وجدت تلك العلاقة, أو ان كل واحد منهما مستقل عن الآخر وليس هناك أي نوع من العلاقة بينهما, فتكون هناك اخلاق علمانية واخلاق دينية, والأخلاق العلمانية هي القائمة على الأسس والفرضيات غير الدينية, واما الأخلاق الدينية فهي التي تقوم على اسس وفرضيات دينية.

يقسم بعض الاخلاقيين تاريخ فلسفة الأخلاق إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: وهي المرحلة الاغريقية, تبدأ من سقراط وتستمر حتى ظهور المسيحية. ويذهب كبار الفلاسفة في هذه المرحلة، من أمثال: سقراط وإفلاطون وأرسطو، إلى الاعتقاد بأخلاق في ذاتها مستقلّة عن الدين، بمعنى أنّ القِيَم الأخلاقية أمور واقعية وعقلية، وأن ليس هناك من مرجعية في الأخلاق، فالمرجع في الأخلاق إما الطبيعة أو العقل والوجدان البشري، وإنّ صدق وكذب أو وثاقة واعتبار الأحكام الأخلاقية ليست تابعة لإرادة أو رغبة أحد.

المرحلة الثانية: مرحلة الأخلاق المسيحية, بدأت هذه المرحلة

بظهور المسيحيّة واستمرّت إلى أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة. وقد سلك الفلاسفة والمتكلّمون المسيحيون ـ الذين عاصروا تلك المرحلة ـ طرقاً مختلفة من أجل بيان العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق. وذهب جماعة من هؤلاء الفلاسفة، من أمثال: أوغسطين وآنسلم وآبلارد وأوكام، إلى اعتناق الأخلاق القائمة على الدين (الأخلاق الكلامية، أو الأخلاق القائمة على إرادة الله وأوامره)؛ إذ يرى هؤلاء الفلاسفة أنّ القِيَم أو الفضائل الأخلاقية تدور مدار دوافع الفاعل ونواياه، وإن الدوافع والنوايا الصحيحة على المستوى الأخلاقي هي تلك التي توافق الأوامر والتعاليم الإلهية.

المرحلة الثالثة: تبدأ هذه المرحلة من عصر التنوير، ولا تزال مستمرّة إلى اليوم. إن من الخصائص البارزة لعصر التجديد هي النزعة الإنسانية والعقلانية. فقد سُمِّي عصر التنوير بـ (عصر العقل) و(عصر الحداثة) أيضاً[1].

وفي العالم الاسلامي هناك اتجاهان رئيسيان في علاقة الأخلاق بالدين, الاتجاه المعتزلي الذي يرى أن الحسن والقبح

(١) فنائي (ابو القاسم): الدين في ميزان الأخلاق, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٣٢-٣٣ , خريف وشتاء ٢٠١٥م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت. ص١٣.

الأخلاقي ذاتي وعقلي, بمعنى الأخلاق علمانية لا تتوقف على الدين. والاتجاه الاشعري الذي يرى بان الحسن والقبح الأخلاقي شرعي ونقلي, اي تابع لإرادة الله. هذا بنحو مجمل.

لابد من التنويه إلى أن أصل العلاقة والارتباط الوثيق بين الدين والأخلاق من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إقامة دليل وبرهان؛ لأن تربية وتهذيب الناس على المستوى الأخلاقي من الأهداف الرئيسة لجميع الأنبياء، وإن الجزء الأكبر من النصوص الدينية لمختلف الأديان يختصّ بالمسائل والموضوعات الأخلاقية والوصايا والتوجيهات العملية.

سنعرض لنظريتين لأثنين من فلاسفة الأخلاق, تمثل اتجاهين جديدين, الأولى: ممكن عدها ضمن القول بتبعية الأخلاق للدين, وهي ما ذهب إليه طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الأخلاق. والثانية: نظرية الشاهد المثالي لابي القاسم فنائي, والتي تقف بين تبعية الأخلاق للدين, وبين تبعية الدين للأخلاق, وممكن عدها نظرية محايدة. ومن خلال عرض هاتين النظريتين تتضع معالم علاقة الأخلاق بالدين.

وحدة الأخلاق والدين

نعرض أولا لنظرية الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن:

قبل أن يبين جزء مهم من نظريته, يطرح نظريتين سائدتين في الفكر الأخلاقي الغربي وهي نظرية تبعية الدين للأخلاق لكانط واتباعه, ونظرية استقلال الأخلاق عن الدين التي تستند لمقولات هيوم. ومن ثم يوجه نقده لكلتا النظريتين. أولا للقائلين بتبعية الدين للأخلاق الآخذين بمبدأ كانط في الإرادة الخيرة, بانتقادين رئيسيين:

اولهما: أن كانط يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الدينية.

والثاني: أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الدينية, مما يجعل الرأي الثاني عبارة عن ترجمة علمانية للرأي الأول الذي يقول بتفرع الأخلاق على الدين[1].

يؤسس كانط الأخلاق على ما هو خير مطلق, وهذا الخير يكون سببا وشرطا في كل قيمة أخلاقية, وهو الإرادة الخيرة, وتأتي خيريتها من ذاتها, من دون النظر إلى آثارها وفوائدها, ولا

(١) عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية, ص٥٦

من متعلقاتها, تحققت أو لم تتحقق, ففعل الإرادة يعتبر غاية في نفسه لا وسيلة إلى غيره, ولا تكون الإرادة كذلك حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده, ولما كانت هذه الإرادة ارادة عاقلة, فهي لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليها العقل, فهي تفعل الواجب لذات الواجب واحترامه, فهي صاحبة التشريع لنفسها لا يشاركها في ذلك سواها, ولا قدرة لها على هذا التشريع الذاتي ما لم تكن تتمتع بتمام الحرية, وما تشرعه لا يكون مختصا بها, وإنما يشمل غيرها بشرط أن يكون قانونا كليا يجري على مجموع البشرية, وهكذا بفضل مبدإ الإرادة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالإله أو قاعدة إرادته المطلقة, فليست تحتاج إلى الدين مطلقا, فهي تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي. لكن يجوز بموجب مبدإ الإرادة الخيِّرة, أن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع, ذلك أن العقل الذي تنضبط به الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب, يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة, وهذا الجمع هو الذي يُدعى بالخير الأسمى, إلا العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يوجب علينا أن نسلم بحقيقتين

إيمانيتين, خلود الروح, ووجود الإله[1].

ويتوجه النقد لنظرية كانط من خلال اعتماده على الدين بطريق خفي لنفي علاقة الدين بالأخلاق, فأن تأثير الدين في الأخلاق عادة يكون واضحا فيما لو حصل اقتباس لبعض المعاني الدينية, أو بنينا الأخلاق على بعض الأصول العقدية, كانط سلك طريقين في اعتماده على الدين ليقطع صلة الأخلاق بالدين.

الطريق الأول: هو طريق المبادلة, والمقصود بالمبادلة أن يأخذ واضع النظرية الأخلاقية بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق, فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان, ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية, ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله, ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي, ومفهوم التجريد بدل مفهوم التنزيه, ومفهوم احترام القانون بدل مفهوم محبة الإله, ومفهوم التشريع الإنساني للذات بدل مفهوم التشريع الإلهي للغير, ومفهوم الخير الأسمى بدل مفهوم النعيم, ومفهوم مملكة الغايات,

(١) يلحظ نفس المصدر ص٣٥-٣٨

بدل مفهوم النعيم.

الطريق الثاني: طريق المقايسة, المقصود منه أن واضع النظرية الأخلاقية يقدِّر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية, فكما أن هناك أخلاقا من تقرير الدين المنزل, فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد, وكما أن الإله في الأولى هو الذي يشرع القوانين, فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين, وكما أن الإله في الأولى منزَّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية, فكذلك الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية, وكما أن قوانين الخالق في الأولى موضوعة للخلق قاطبة, فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الإنسان في الثانية شاملة للبشرية كلها, وكما أن أوامر الإله في الأولى طاعتها واجبة, فكذلك أوامر الإنسان في الثانية العمل بها واجب, وكما أن الأفعال في الأولى تكون خلقية بموجب طاعتها للأمر الإلهي, فكذلك الأفعال في الثانية تكون خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني.

ومن هنا يتبين أن المشابهة بين المعاني والأحكام الدينية وبين المعاني والأحكام الأخلاقية إن لم تكن مقصودة لذاتها ومرغوبا

فيها, فلا أقل أنها جاءت في غاية الاتساق والاطراد, حتى لا يبقى مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال بعض الصنعة عليها, حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه, فاذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر, بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن ديانية خفية مَثَلها مَثَل الديانية الجلية في الأخلاق المُنزلة. فقد بطل ما يدعي كانط من أنها تستتبع الدين, وإنما الدين مَهدُ الأخلاق اللادينية التي جاء بها, بحيث تكون حقيقة الأخلاقي اللاديني أنه أخلاقي ديني متنكّر, ودليل تنكره إنكاره للحاجة إلى الحقيقة الدينية قولا والإقرار بها فعلا[1].

النظرية الثانية: وهي استقلال الأخلاق عن الدين, وهي التي تبتني على مبدأ مهم في الفلسفة الحديثة, وهو لا وجوب من وجود. والذي ارساه هيوم واصبح قانونا مقترن باسمه, والذي ذكره في كتابه, رسالة في الطبيعة البشرية, حيث قال: في كل الأنساق الأخلاقية التي صادفتها إلى حد الآن, لاحظت دائما أن المؤلف يسلك خلال بعض الوقت الطريق المألوف في الاستدلال, مثبتا

(١) يلاحظ نفس المصدر ص٣٨-٤٠

وجود الإله أو مبديا ملاحظات متعلقة بالأمور الإنسانية, لكن سرعان ما أُفاجأ بأني لا أعود أظفر بقضية لا تقترن بـ يجب و ليس يجب, بدل الرابطتين الوجوديتين المعهودتين في القضايا, أي يوجد وليس يوجد, وهذا التحول لا يكون مشعورا به, لكنه مع هذا, يكتسي أهمية بالغة, ذلك أنه لَمّا كان اللفظ, يجب وليس يجب يعبر عن علاقة أو حكم جديد, كان ينبغي أن تلاحظ هذه العلاقة وتفسر, وفي نفس الوقت أن يبين سبب هذا الذي يبدو غير معقول تماما, وهو كيف يمكن أن تلزم هذه العلاقة الجديدة من أخرى تختلف عنها اختلافا كليا.

ومحصل عبارته هو لا نتيجة أخلاقية -أي غير خبرية- يجوز أن تلزم من قضايا خبرية, أو بمعنى أعم, لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية. فهو يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية, وبالتالي أنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق. وبما أنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيبات, والحكم الطبيعي محصورا في الإخبار عن المشاهدات والحسيات, وأن الأخلاق ليس من جنس الإخبار, فتخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية. ويرى أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية, فهذه الاخيرة تؤسس على

الوجـدان الإنسـاني, لا كمـا يُظـن علـى إرادة الإلـه لا علـى عقـل الإنسان.

يورد عبد الرحمن النقد على كلام هيـوم, بأنـه يصـور مفهـوم الدين بغاية الضيق, حيث يحصـره فـي جملـة الأحكـام الخبريـة أو الوجودية, فيجعله أشـبه بالنظريـة تظـم نسـقا متكـاملا مـن القضـايا الخبريـة. وأنـه يـرى أن الأحكـام الدينيـة هـي افتراضـات وضـعها الإنسان من عنده لكي يفسر بها تجربته في العالم بعـد أن فشـل فـي الظفر بالعلة الطبيعية التي تفسرها له, فيلجأ إلى الإيمان بوجـود إلـه يجعل منه العلة الأولى لأحداث الحياة وظواهر الكـون مـن حولـه, متعاطيـا لعبـاده. والحـال أن الـدين أشـبه بالمؤسسـة منـه بالنظريـة, ومقتضـى المؤسسـة أن تكـون مجموعـة أحكـام ومعـايير تحـدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة, فاذا كـان كـذلك لـزم أن يتضمن الدين إلى جانب القضايا التي تخبـر عـن الموجـودات, حسية كانـت ام غيبيـة, أقـوالا وجوبيـة تحـدد العلاقـات بـين هـذه الموجودات, جلبا للمنفعـة ودفعـا للمضـرة, والأقـوال الوجوبيـة لا تكون إلا أقوالا أخلاقية, فيلزم أن يكون الدين أخلاقيا بقدر ما هـو إخباري. واكثر من ذلك أن الإخبارات في الدين هي لأجل خدمـة الأخلاق.

فالقضية الشرطية إ(ذا أمر الإله بأن أفعل كذا, فإنه يجب أن أفعله), صحيح أنها تصل بين مقدم وجودي وتالي وجوبي, ولكن معنى (يأمر الإله بأن أفعل كذا) هو بالذات يوجب الإله أن أفعل كذا, فلا حاجة إلى واسطة بين المقدم والتالي.

وأيضا حينما نأتي إلى أصل الوجداني -وهو الحس الأخلاقي المشترك بين الناس, وجعله هو الأصل في نسبة قيم الخير والشر إلى الأفعال الإنسانية. وأن هذا الحس يباين العقل, لكون العقل لا يتدخل في التحسين والتقبيح, فهو إدراك وجداني طبيعي عفوي, وهو ذوق مشترك بين الناس جميعا- والصفات التي يسندها له, نجد أن هذا الحس هو عين ما اسماه الدين بالفطرة, فمفهوم الحس المشترك هو إما هو نقل مقصود من الفطرة, وإما أنه نقل غير مقصودا له, فمن الجائز أن يكون هيوم قد وقف على النصوص الدينية المقدسة واللاهوتية, من خلال اشتغاله الطويل بمسألة الدين التي خصص لها مؤلفَين من كتبه, وعمد إلى إخراج المعنى المنزل عن وصفه الديني باختيار اسم له يصرف عنه كل دلالة غيبية ويناسب توجهه الحسي التجريبي, آتيا في هذا بفعل يدخل في نطاق مجهود العلمنة الذي شهد انطلاقته في هذه الفترة. وفي هذه الحال يكون هيوم قد استمد من الدين بطريق مباشر الأصل الذي

بنى عليه نظريته في الأخلاق. وأما أن يكون من دون قصد حصل نقل معنى الحس الأخلاقي من الفطرة, فمن الجائز أن يكون هيوم قد ظفر بمفهوم الحس الأخلاقي في نصوص الفلاسفة الذين تولوا الرد على الفلسفة الأخلاقية القائلة بأن الدافع الوحيد للأفعال الإنسانية هو حب الذات والمصلحة الذاتية, التي اشتهر بها هوبز وماندفيل, ونجد من بين الفلاسفة المناهضين للنزعة الذاتية الأخلاقية, شافتسبوري وباتلر وهاتشيسون, الذي كانت بينه وبين هيوم مراسلات, وقد أطلق عليهم جميعا اسم فلاسفة الحس الأخلاقي, وأشهر هؤلاء الثلاثة جوزيف باتلر, الذي تكلم في الحس أو الشعور الأخلاقي وفي سلطته الموجهة لأفعال الإنسان بما لم يتقدم لغيره, حتى احتاج هيوم إلى أن ينوه به في كتابه, رسالة في الطبيعة البشرية, قائلا عنه بأنه من فلاسفة الإنجليز المتقدمين القلائل الذين لهم طريقة جديدة في تصور علم الإنسان, لكن الذي يستوقفنا هنا هو أن هذا الفيلسوف المتميز كان أيضا رجل كنيسة يقضي جل وقته للعمل بهذه المؤسسة, وألف أهم كتاب له في الدفاع عن الوحي الإلهي والمعتقد الأرثوذكسي المسيحي, والغالب أن يكون قد استلهم على الأقل بعض مفاهيمه وآرائه في الأخلاق من النصوص المقدسة, ويجوز أن يكون مفهوم الشعور

الأخلاقي عنده أحد الأمور التي استوحاها من هذه النصوص, بحيث يكون نقلا فلسفيا لمعنى الفطرة, المبثوث فيها, وإذا جاز هذا فلم لا يجوز أن يكون هيوم قد استقى من هذا الفيلسوف المتدين ذاك المفهوم, وهو أقر بإعجابه به, ولا إعجاب بغير تأثر, وفي هذه الحال يكون هيوم قد استمد من الدين بطريق غير مباشر الأصل الذي بنى عليه نظريته الأخلاقية[1].

وبعد مناقشة هيوم في منع التفكيك بين الخبر والقيمة, أو بين الوجود والوجوب, ينتقل عبد الرحمن إلى بيان ملخص لنظريه أخلاقية, وفي الحقيقة انه يذهب إلى ابعد من تبعية الأخلاق للدين, فمقتضى التبعية أن هناك اثنينية تابع ومتبوع, وهو لا يرى أي اثنينية بينهما, وانما شيء واحد, حيث يقول: والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد, فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين. ص٥٢ وكما وحد بين الأخلاق والدين فقد وحد بين الهوية الإنسانية والأخلاق, فالأخلاق ليست فضائل وكمالات للهوية الانسانية, وانما هي ذاتيات مقومة لها, لا وجود للذات من دونها, توجد بوجودها وتعدم بعدمها, لذا يقول: أن الأخلاق ليست

(١) يلاحظ نفس المصدر ص٤٢-٥٠

كمالات, بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها, وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها, بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية, وإذا وجدت الأولى وجدت الثانية, بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها -أي ساءت أخلاقه- لَعُدّ, لا في الأنام, وإنما في الأنعام, بحيث يتعين علينا أن نعتبرها مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها, ولن يتأتى لنا هذا إلا إذا جعلنا وجود الإنسان, لا متقدما على وجود الأخلاق, وإنما مصاحبا لوجودها, وهو أمر ليس في علمنا أن أحدا من الأخلاقيين تفطن إليه وتكلم فيه[1].

ويرى ان من العناصر المهمة التي تبتني عليها نظريته, هو أن الخلق والخلق يوجدان معا في الارحام, ويمران بأطوار وأحوال, قبل الخروج إلى عالم الوجود, وكلاهما يبدئان قويما, ولا ينفك الفعل الخَلقي عن الفعل الخُلُقي, فالفطرة هي بالذات هذه الأخلاق التي رزقها الخالق لمخلوقه قبل أن يخرج إلى العالم ليكتسب أخلاقا على وفقها أو على خلافها, فالأخلاق عنده على نوعين, أخلاق فطرية وأخلاق مكتسبة, والأخلاق المكتسبة ايضا على

(١) نفس المصدر ص٥٤

نوعين, أخلاق موافقة للفطرة, وأخلاق مخالفة للفطرة, والأخلاق الموافقة للفطرة تكون في حكم الأخلاق الفطرية. ص٥٤

وهذه النتيجة التي يتوصل لها يرجئ التأسيس لها وبيان حدودها وعالمها إلى المستقبل, حيث يقول: والحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط الأخلاقية وشرط الإنسانية, ولسنا نبتغي هنا القيام بهذا العمل الجريء والدقيق وإنما رجاؤنا في الله أن يطول عمرنا وتسلم مداركنا حتى نتفرغ له في أجل قريب ونوليه بإذن الله ما يليق بمقامه من التأسيس والتمحيص[1].

نظرية الشاهد المثالي

يعرض فنائي قبل بيان نظريته, أنواع العلاقة التي يمكن تصورها بين الأخلاق والدين, ليرى هل هناك تبعية, ام هناك استقلال؟ واذا كانت هناك تبعية, فإيهما يكون تابعا للآخر؟ ومن خلال النظر في العلاقة بين الأخلاق والدين والنتائج التي وصل اليها يذهب ليؤسس بعد ذلك لنظريته.

يبحث أولا في دعوى تبعية الأخلاق للدين, من خلال أنواع

(١) نفس المصدر ص٥٤

العلاقات التي يمكن أن تتصور بينهما:

اولا: تبعية لغة الأخلاق للدين

العلاقة اللغوية, بمعنى أن لغة الأخلاق هل هي تابعة للغة الدينية أو لا؟ ليس المراد من النظريات في لغة الأخلاق ما يذكره اللغويون في تعريفاتهم للغة الاخلاق, بل ما فلاسفة الأخلاق عندما يقدِّمون نظرية بشأن ماهية أو وظيفة لغة الأخلاق، إنما يكونون بصدد بيان شيءٍ أعمق أو غير المعنى اللغوي للألفاظ الأخلاقية.

وهنا توجد ثلاث نظريات في تبعية اللغة الأخلاقية للغة الدينية وهي:

١ـ تبعية لغة الأخلاق المطلقة للغة الدين.

٢ـ تبعية لغة الأخلاق النسبيّة للغة الدين.

٣ـ الاستقلال الكامل للغة الأخلاق عن لغة الدين.

اصحاب النظرية الاولى يرون أن الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية، من قبيل: «الحُسْن» و«القُبْح»؛ و«الصواب» و«الخطأ»؛ و«العدل» و«الظلم»، إنما يتمّ تعريفها في قالب الألفاظ والمفاهيم الدينية، من قبيل: «إرادة» و«كراهة» أو «أمر» و«نهي» الله. وإن معنى كون «الفعل حسناً من الناحية الأخلاقية، أو أنه صحيح أو واجب»، هو أن «إرادة الله التشريعية قد تعلَّقت به»، أو «أن الله قد أمر به». وإن

معنى كون «الفعل قبيحاً أو غير صحيح أو محظوراً من الناحية الأخلاقية» هو أن «إرادة الله التشريعية قد تعلَّقت بتركه»، أو «أن الله قد أمر بترك ذلك الفعل».

الا ان هذه النظرية غير مقبولة لعدة اسباب, منها أنها تجعل الحسن والصواب والعدل مرادف لإرادة الله, كما تجعل القبح والظلم والخطأ مرادف لكراهته, والحال ان كثيرا ممن يستعمل هذه الالفاظ لا يلتفت إلى هذه الأمر. ومنها انها يلزم منها اللغوية فما معنى أن الصدق حسن؟ معناه أن الله امر به, فاذا كان معناهما واحد, فالجملة الثانية لم تأتي بجديد, ونما مجرد تكرار لا طائل منه. ومنها أن كثيرا من الذين لا يؤمنون بوجود الإله المشرِّع، أو لا يعيرون اهتماماً لأوامره، ومع ذلك يعتقدون ويلتزمون بحُسْن وقُبْح، وصحّة وخطأ، الكثير من الأمور على المستوى الأخلاقي، دون أن يقعوا في وَرْطة التناقض من الناحية النظرية أو العملية. ومنها إن القول بهذه النظرية يفضي إلى تفريغ صفات الله الأخلاقية من المعنى والمحتوى، فإن بعض صفات الله هي صفاتٌ أخلاقية، فإذا افترضنا مفهوم «العدالة» و«الرحمة» و«الكرم» أو «الحُسْن» و«الضرورة» الأخلاقية مساوقاً لما «أراده الله»، أو «ما أمر به الله»، سيكون اتّصاف الله بهذه الصفات أمراً غير معقول وفاقداً للمعنى؛

لأن وصف الله بهذه الصفات يتوقَّف على امتلاك معيار مستقلّ ومتقدِّم على الدين لتحديد مصداق هذه الصفات. هذا فضلا عن عدم انسجامها مع ظاهر النصوص الدينية.

النظرية الثانية: وهي تبعية لغة الأخلاق النسبيّة للغة الدين, وهي لـ(روبرت ماثيو آدمز)، وهو من أبرز المدافعين عن الأخلاق الدينية في المرحلة المعاصرة. حيث قام بتحديد دائرة هذه النظرية بـ «الصواب» و«الخطأ»، إذ قبل بالاستقلالية اللغوية للأخلاق عن الدين لسائر الأوصاف والمفاهيم الأخلاقية، من قبيل: «الحُسْن» و«القُبْح»، و«العدل» و«الظلم», وعرَّف «الخطأ» الأخلاقي لا بـ «ما نهى الله عنه»، وإنما بـ «ما قام الله المحبّ للإنسان بالنهي عنه»، بمعنى أنه لا يجعل أمر ونهي أيِّ إله معياراً لتحديد الصواب والخطأ، فهو يرى أن المأخوذ في تعريف الصواب والخطأ الأخلاقي هو أمر ونهي خصوص الإله الذي يحبّ البشر. وذكر أن هذا المعنى من الصواب والخطأ إنما يمثِّل مجرّد جزء من المعنى الذي يقصده المؤمنون من هذه الألفاظ، بمعنى أن نظريّته مجرّد نظرية في باب معنى الصواب والخطأ الأخلاقي في «عُرْف المؤمنين»

وهذه النظرية ايضا غير مقبولة, فان آدمز لا يقدم أي دليلا

على مدعاه. وهو لم يفكك ويفصل بين «مفهوم» الصواب والخطأ الأخلاقي و«منشأ انتزاعه»، بمعنى أنه يمكن الادّعاء بأن الصواب والخطأ الأخلاقي هو دائماً ولدى جميع الناس بمعنىً واحد، وإذا كان هناك من تفاوت فهو يكمن في أن المتديِّنين والملحدين ينتزعون هذه الصفات من أمور ومناشئ مختلفة ومتفاوتة، ويحملونها على مختلف الأمور. لقد عمد آدمز إلى أخذ هذا القيد في تعريف الخطأ الأخلاقي؛ لرفع بعض إشكالات القراءة التقليدية لنظرية الأمر الإلهي، ولكنّه لم يلتفت إلى أن أخذه لهذا القيد يحوِّل تعريفه إلى تعريف توجيهي وإرشادي لا تعريف وصفي.

النظرية الثالثة: الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين عبارةٌ عن دعوى أن لا شيء من المفردات والمفاهيم الأخلاقية قابلٌ للتعريف في إطار الألفاظ والمفاهيم الدينية، ومن خلال الإرجاع إلى إرادة أو أمر الإله المشرِّع. وإن المؤمنين وغير المؤمنين والمتدينين والملحدين عندما يستعملون الألفاظ والعبارات الأخلاقية في «مقام الحكم الأخلاقي» يريدون معنىً واحداً، ويقصدون بيان مفهومٍ واحد.

ويمكن إظهار الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين بالرجوع إلى الشهادات ما وراء الأخلاقية التي تحيط بالمفاهيم

الأخلاقية واستعمال الألفاظ الأخلاقية. إن هذه الشهادات، التي هي ذات المرتكزات اللغوية، تقول لنا: إن لغة الأخلاق مستقلّةٌ عن لغة الدين، ولا يمكن تعريف العبارات الأخلاقية في إطار العبارات الدينية.

ولكنْ حيث يمكن الجمع بين هذا الاستقلال وبين تبعية الأخلاق إلى الدين من سائر الجهات فإن بعض النظريات الدينية في مجال طبيعة الأخلاق يمكنها أيضاً أن تنسجم مع الاستقلال التامّ للغة الأخلاق عن لغة الدين.

ثانيا: تبعية الأخلاق انطولوجيا أو معياريا للدين.

والمراد من التبعية الانطولوجية والمعيارية, هو إن المعايير والقِيَم الأخلاقية مدينة في وجودها وتحقُّقها الخارجي لإرادة وكراهة، أو أمر ونهي، الإله المشرِّع، وأنه قبل أمره ونهيه، وبغضّ النظر عنه، لا وجود لأيّ صفةٍ أخلاقية، بمعنى أن الأفعال والأفراد والأنظمة والمؤسّسات الاجتماعية في حدّ ذاتها، وبغضّ النظر عن أمر الإله المشرِّع ونهيه، لا تتّصف بالحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، وإن منزلتها وقيمتها الأخلاقية تستند تماماً إلى الأمر والنهي الصادر عن هذا الإله، بمعنى أن نهي وأمر الإله المشرِّع هو العلّة التامة لتحقق وعروض الصفات الأخلاقية على الموضوعات

الأخلاقية.

إن تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو المعيارية للدين ستؤدّي بدورها إلى تبعية الأخلاق المعرفية للدين، بمعنى أن المعايير والقيم الأخلاقية إذا كانت مدينةً في وجودها وتحقُّقها إلى إرادة وأوامر الإله المشرِّع ونهيه، فإن معرفة وتوجيه المتبنيات والأحكام الأخلاقية وتحديد مصداق الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، والعدل والظلم والإحسان، سيتوقَّف على معرفة إرادة وأمر ونهي الإله المشرِّع أيضاً.

ويمكن نقد هذا النوع من التبعية بما يلي:

إن الخصائص الصانعة لـ «الحُسْن» و«القبيح»، و«الصواب» و«الخطأ»، وكذلك الخصائص الصانعة لـ «التكليف» و«الإلزام»، متكثّرة في ذاتها، ولا يمكن إرجاعها وتحويلها إلى خصيصةٍ عامّة وجَذْرية, وهي ارادة الشارع. وإن أمر ونهي الإله المشرِّع ليس واحداً من هذه الخصائص في حدِّ ذاته وبشكلٍ مطلق، وإنما هو بعد ضمّ بعض القيود والشروط يقف في هامش أو في طول بعض هذه الخصائص، وبذلك يؤثّر في الوصف والحكم الأخلاقي للفعل.

كما إننا نحكم بشأن حُسْن وقُبْح، أو صوابية وخطأ، الكثير من الأمور دون الالتفات إلى أمر ونهي الإله المشرِّع في هذا المجال.

وأيضا إن أفعال الإله المشرِّع، بما فيها تقنينه وتشريعه، مشمولة للتقييم الأخلاقي، وهي في معرض النقد الأخلاقي، رغم أن هذا التقييم من وجهة نظر المؤمنين هو تقييم إيجابي دائماً، إلاّ أن معيار التقييم بشأن المنزلة والقيمة الأخلاقية لأفعال الإله المشرِّع لا يمكن أن يكون من أمره ونهيه.

كما أنه على أساس هذه النظرية لا يمكن الإجابة أخلاقياً عن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الإله المشرِّع؟»، أو «لماذا تجب عبادة الإله المشرِّع؟». أما وجوب عبادة الإله المشرِّع ووجوب إطاعته فليست بديهيةً, فيتطلَّب جواباً مقنعاً؛ لأن عبادة وإطاعة الإله المشرِّع عمل إرادي واختياري خاضعٌ للتقييم والحكم الأخلاقي. يلاحظ [1]

ثالثا: **تبعية الاخلاق المنطقية والمعرفية للدين**.

وهذه التبعية تستند إلى احد أمرين:

١ـ إن معرفة أو تبرير القِيَم الأخلاقية يتوقَّف على الالتزام بالعقائد الكلامية.

(١) فنائي (ابو القاسم) تبعية الأخلاق للدين القسم الاول, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٤٢ ربيع ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت. ص ٢٠٠

٢ـ إن معرفة أو تبرير القِيَم الأخلاقية يتوقَّف على الوحي والنقل، وتبعاً لذلك يتوقَّف على الفقه.

ان تبعية الأحكام والقضايا الأخلاقية -على المستوى المعرفي- للقضايا الإلهية تقوم على الفرضيات الثلاثة التالية:

ا- ان المتبنيات الأخلاقية ليست بديهية, أو أساسية, أي إنها في حد ذاتها غير معتبرة, وإن اعتبارها إنما يكون استنتاجيا.

ب- إن المتبنيات الأخلاقية إنما تحصل على اعتبارها الاستنتاجي من العقائد الإلهية, وليس من أي مصدر آخر.

جـ- إن المتبنيات الإلهية من الناحية المعرفية مقدمة على المتبنيات الأخلاقية, بمعنى أنها قابلة للاعتبار, بغض النظر عن المتبنيات الأخلاقية, كما أنها تحظى باعتبار أقوى بالمقارنة مع المتبنيا الأخلاقية.

وعليه فإن التعرف على الأحكام والقضايا الأخلاقية رهن بالنعرف على القضايا الإلهية (علم الأخلاق تابع لعلم الكلام)

إن إحلال الفقه محل الأخلاق يقوم على الفرضيات الأربعة التالية:

ا- إن المتبنيات الأخلاقية الظنية العقلية غير معتبرة, وإن هذه المتبنيات إنما تكون معتبرة إذا كانت قطعية ويقينية.

ب- إن المتبنيات الفقهية الظنية النقلية المستندة إلى ظهور الكلام وخبر الواحد معتبرة.

جـ- عند التعارض بين المتبنيات الأخلاقية الظنية العقلية والمتبنيات الفقهية الظنية النقلية يكون التقدم للمتبنيات الفقهية دائما.

د- وعليه يكون الفقه بديلا عن الأخلاق[1].

وكل هذه المتبنيات غير تامة ومردودة

وهذا النوع الخاصّ من التبعية يفترض تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو اللغوية أو العقلانية للدين. وقد تقدم الكلام في عدم تبعية الأخلاق لغويا وانطولوجيا للدين, وأما عقلانيا فسيأتي الحديث عنها قريبا أن شاء الله.

رابعا: تَبَعيّة الأخلاق النفسيّة للدين.

إن تبعية الأخلاق النفسية للدين عبارةٌ عن دعوى أن الأحكام الأخلاقية في نفسها لا تشكل حافزاً ومحرِّكاً للإنسان، وإن الدافع نحو العمل بهذه الأحكام إنما يأتي من مجرّد الإيمان بالمتبنيات والتعاليم الدينية. وإن القائلين بهذا النوع من تبعية الأخلاق للدين

(١) فنائي (ابو القاسم) اخلاق المعرفة الدينية القسم الاول, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٤٤, خريف ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت. ص٦٤

قد يقولون باستقلالية الأخلاق عن الدين من سائر الجهات الأخرى، بمعنى أنه يمكن الجمع بين تبعية الأخلاق النفسية للدين مع استقلاليتها المفهومية والأنطولوجية والمعرفية والعقلانية عن الدين.

من جهةٍ أخرى فإن العلمانية الأخلاقية تعني علمنة الدوافع أيضاً. وإن للعلمانية في دائرة علم النفس الأخلاقي مفهومين: المفهوم الأول عبارةٌ عن دعوى أن الدافع الديني في الأساس ليس دافعاً أخلاقياً، وإن الفعل الذي يصدر عن الفاعل من خلال هذا الدافع لا يحتوي على قيمةٍ أخلاقية، بمعنى أن الدافع الديني لا ينسجم مع الدافع الأخلاقي، ولا يمكن الجمع بين الدافع الديني والدافع الأخلاقي. وأما المفهوم الثاني فهو عبارةٌ عن دعوى أن الدوافع الدينية والدوافع الأخلاقية متداخلتان، بمعنى أن الدوافع الدينية تنقسم إلى: دوافع أخلاقية؛ وغير أخلاقية، والدوافع الأخلاقية تنقسم إلى: دينية؛ وغير دينية. وعلى أيّ حال فإن الأخلاق من الناحية النفسية تعتبر مستقلّة عن الدين. وكما هو واضحٌ فإن العلمانية بالمفهوم الثاني إنما تنفي مجرّد حصر الدافع الأخلاقي بالدافع الديني فقط، وبذلك فإنها تنسجم مع دعوى أن الدافع الديني في ظل بعض الشرائط يمكن أن يكون دافعاً أخلاقياً،

وأن الفعل الذي يصدر عن الفاعل من خلال بعض الدوافع الدينية يمكن أن يشتمل على بعض مراتب القيم الأخلاقية أيضاً.

إن تبعية الأخلاق النفسية للدين بوصفها رؤية معيارية نظرية في باب الجهة النفسية من «الأخلاق المثالية». تقول هذه النظرية: إن الدافع الأخلاقي يجب أن يكون دافعاً دينياً. بينما يذهب الموقف العلماني للأخلاق إلى نفي الضرورة إلى ذلك، مدَّعياً أن الدافع الأخلاقي لا يجب أن يكون دافعاً دينياً، أو أن الدافع الأخلاقي ليس دافعاً دينياً بالضرورة، ويمكن أن لا يكون دينياً.

نقد تبعية الأخلاق النفسية للدين

على الرغم من أن المجتمع الديني قد تتجلّى فيه المتبنيات والتعاليم الدينية على شكل ضمانة تنفيذية للقيم الأخلاقية، إلاّ أن هذا لا يعني أن القيم الأخلاقية في حدّ ذاتها فاقدة للضمانة التنفيذية، وأنها لا تحتوي على ضمانة تنفيذية غير دينية أو ما وراء الدينية. يمكن للأفراد أن يراعوا القِيَم الأخلاقية انطلاقاً من دوافع مختلفة تماماً، وإن التعاليم الدينية إنما هي واحدةٌ من بين الكثير من الدوافع الأخرى.

كما إن الدين في ذاته يقسّم الدوافع الدينية إلى: دوافع أخلاقي؛ ودوافع غير أخلاقية. ومن وجهة نظر الدين يعتبر التمسّك

بالقيم الأخلاقية؛ خوفاً من جهنم أو طمعاً بالجنة، خيراً من عدم التمسّك بتلك القيم أصلاً، بَيْدَ أنه لا شَكَّ في أن الذي يراعي القيم الأخلاقية؛ لمجرّد كونها قيماً أخلاقية، ويكون دافعه إلى مراعاة هذه القيم هو نفس وجودها، أفضل وأسمى منزلةً ومرتبة من الذي يراعيها خوفاً أو طمعاً. وفي الحقيقة فإن عمل هذا الشخص سيتّصف بالحسن الفعلي والفاعلي، بينما يتّصف عمل الشخص الأول بالحُسْن الفعلي فقط، دون الحُسْن الفاعلي.

كذلك يذهب أنصار تبعية الدين النفسية للدين إلى القول بأن إطاعة أوامر وتعاليم الإله المشرِّع تمثِّل الدافع الأخلاقي الوحيد، أو أنها الدافع الأفضل في الحدّ الأدنى. في حين إن إطاعة أوامر الإله المشرِّع من الناحية الدينية في حدّ ذاتها لا تُعَدّ دافعاً أخلاقياً، وإن الذين يطيعون الله ينقسمون إلى المجموعات الثلاث التالية: يطيعون خوفا, ويطيعون طمعا, يطيعون لأهليته للطاعة.

خامسا: تَبَعيّة الأخلاق العقلانيّة للدين

إن المراد من «تبعية الأخلاق العقلانية للدين» هو أن التعاليم والعقائد الدينية توفّر دعامة عقلانية للالتزام الأخلاقي. يذهب القائلون بهذا النوع من تبعية الأخلاق للدين إلى الاعتقاد بأنه لولا الإيمان بالتعاليم والعقائد الدينية في ما يتعلق بالحياة بعد الموت

والجزاء والعقاب الأخروي فإن الالتزام الأخلاقي ومراعاة الحقوق والوظائف الأخلاقية لا يكون معقولاً.

يمكن لنا أن نلاحظ بوضوحٍ أن ادّعاء مثل هذه التبعية تفترض إنكار العقلانية الأخلاقية، بمعنى أن الذي يدّعي تبعية الأخلاق العقلانية للدين إنما يدّعي في الحقيقة أن العقل والعقلانية العملية تختزل في العقل والعقلانية الأنويّة والمصلحة الفردية، وأن الالتزام والتمسُّك بالقِيَم الأخلاقية في حدّ ذاته غيرُ معقولٍ، وإنما هو معقولٌ بشرط انسجامه مع المصالح الشخصية للفاعل. وهذه إحدى مقدمات وفرضيات نظرية تبعية الأخلاق العقلانية للدين.

أما الفرضية الأخرى لهذه النظرية فهي عبارةٌ عن الادّعاء القائل بأن مراعاة القِيَم الأخلاقية يتضمّن الضَّرَر والحرمان والألم والمشاقّ التي لا يمكن تعويضها في هذه الدنيا. وطبقاً لهذه الفرضية يُعَدّ غضّ الطرف عن المصالح الشخصية ـ في الرؤية العلمانية ـ من أجل مراعاة القِيَم الأخلاقية عملاً غير معقول.

وعلى هذا الأساس يمكن للمتديِّنين ـ ويحقّ لهم عقلاً ـ أن يضحّوا بمصالحهم قصيرة الأمد والدنيوية من أجل مصالحهم طويلة الأمد أو الأخروية؛ لأنهم يؤمنون بالنظام الأخلاقي لهذا العالم، كما يؤمنون بالحياة بعد الموت، والأجر والمكافأة الإلهية.

إلاّ أن الالتزام والتمسّك الأخلاقي من قبل غير المتديِّنين مخالفٌ للعقل، وغيرُ قابلٍ للتبرير من الناحية العقلية.

ولكنْ قبل الخوض في نقدها يجب علينا التذكير بمسألة، وهي أن المراد من الرؤية العلمانية هنا ليست هي الرؤية الإلحادية، وإنما هي نوعٌ من الرؤية ما وراء الدينية، التي تقف على الحياد بين الرؤية الدينية والإلحادية، أو بعبارةٍ أخرى: إنها تشكِّل القدر المشترك بين هاتين الرؤيتين. إن هذه الرؤية رؤيةٌ إلى الكون في الحدّ الأدنى، حيث تطرح فرضيات خاصّة في ما يتعلَّق بالهوية الإنسانية. وإن هذه الفرضيات عبارةٌ عن الفرضيات التي لا مندوحة لأيّ إنسان مهما كانت عقيدته أو مذهبه من التسليم بها؛ لأنها تُعَدّ من بديهيات العالم المعاصر.

أما نقد مقدّمات هذا الاستدلال فهو كما يلي:

أوّلاً: من وجهة نظر الكثير من الأديان تنبثق الأخلاق والحياة الأخلاقية من الفطرة والهوية الإنسانية. وإن الإنسان؛ حيث يتمتّع بالوجدان الأخلاقي، لا يحتاج إلى أيّ دليلٍ مستقلّ لتبرير الأخلاق والتعهُّد الأخلاقي.

وثانياً: إن العقل والعقلانية العملية لا تختزل في العقل والعقلانية الأنوية، وإن القِيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية

هي من مقتضيات العقل والعقلانية العملية أيضاً. وأساساً إن التمسّك بالقِيَم الأخلاقية من أجل المصالح الشخصية ـ الأعمّ من المصالح الأخروية والدنيوية ـ إذا لم نقُلْ بأنها مذمومةٌ من الناحية الأخلاقية، فهي في الحدّ الأدنى بعيدةٌ كلّ البُعْد عن الكمال الأخلاقي، وتفرغ عمل الفرد من «الحُسْن الفاعلي» تماماً. فإنّ هذا الأمر لا يُلحق الضرر بالأخلاق الاجتماعية، ولكنْ إذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية الأخلاق الفردية يبدو أن الالتزام الأخلاقي القائم على المصالح الشخصية ينطوي على مفارقةٍ. إن هذا الالتزام أيّاً كانت طبيعته لا يمكن أن يكون التزاماً أخلاقياً؛ لأن الأخلاقية لا تنسجم مع الأنانية والنفعية، وإن التبرير الآلي للقِيَم الأخلاقية سيقلِّل من قيمة وأهمّية الأخلاق بشدّة.

وثالثاً: يمكن النقاش في الادّعاء القائل بأن المعاناة والمشقّات وأنواع الحرمان والصعاب التي يكابدها الإنسان في هذه الدنيا؛ بسبب نزعته الأخلاقية، إنما يتمّ التعويض عنها في الآخرة، أو لا تكون معقولةً إلاّ من خلال الإيمان بالنظم والنظام الأخلاقي للعالم. وحتّى إذا نظرنا من زاوية المصالح الفردية فإن العيش في مجتمعٍ يتمّ فيه تنظيم العلاقات بين الأفراد والمؤسَّسات الاجتماعية على أساس الضوابط الأخلاقية والإنسانية لا شَكَّ أفضل من العيش في

مجتمعٍ تقوم فيه العلاقات الاجتماعية على أساس القوّة والبطش والمعايير اللاأخلاقية و(قانون الغاب).

وعلى هذا الأساس، حتّى لو اختزلنا العقلانية العملية في العقلانية الأنويّة مع ذلك لا نستطيع اختزال سعادة الإنسان الدنيوية في امتلاكه للثروة الطائلة أو الرفاه الاقتصادي والمادي؛ فإن الرضا الباطني والطمأنينة الروحية والنفسية والأمنية والشعور بالأمن والفرح والهدوء والأمل والعلاقات الإنسانية السليمة مع الآخرين تُعَدّ بدورها من العناصر التي لا تنفكّ عن السعادة الدنيوية، وإن هذه العناصر لا تتحقَّق إلاّ في ظلّ الحياة في مجتمعٍ أخلاقي.

وعلى هذا الأساس، لا مندوحة للعقل المحوري من أن يأخذ بالحسبان هذه العناصر المعنوية في مقام حساب الربح والخسارة الشخصية أيضاً، وخاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن «حبّ الآخرين» من العواطف والمشاعر الإنسانية الأصيلة والمتجذّرة والتي لا تقلّ في قوّتها عن حبّ الذات والأنانية وحبّ النفس. ولوجود هذه العاطفة والمشاعر يتألم الإنسان لألم الآخرين، ويحزن لحزنهم، وتقضّ مضجعه البلايا والمصائب التي تحلّ بالآخرين من أبناء جلدته وإخوته في الإنسانية، وتؤرِّقه معاناة الآخرين. كما أن إشباع الشعور بحبّ الآخرين والتعاطف معهم هو من قبيل: إشباع سائر

الاحتياجات الأخرى، حيث يشكّل هذا الإشباع جزءاً من المصالح الشخصية التي يجب أن تلعب دوراً في حسابات العقل المحوري. ولذلك فإن بعض فلاسفة الأخلاق الذين ينكرون وجود العقل والعقلانية الأخلاقية يؤمنون بأن الأفعال الأخلاقية للإنسان تنشأ عن تعاطفه ومحبّته لإخوته في الإنسانية وتعاونه معهم، وإن إشباع هذا الشعور، واتّباع مقتضياته، لا ينسجم مع العقلانية الأنويّة فحَسْب، بل هو في الأساس واحدٌ من مقتضيات هذه العقلانية.

من خلال هذا الاستعراض الملخص يبين فنائي أن الأخلاق مستقلة عن الدين, ولا تتبعه في أي من تلك المجالات المذكورة, ثم ينتقل لبيان تبعية الدين للأخلاق في بعض الموارد:

منها: تبعية الدين المنطقية والمعرفية للأخلاق على مستويين مختلفين.

في المستوى الأوّل: يُدَّعى أن معرفة الدين وفهم المعتقدات الدينية بالمعنى العام للكلمة يقوم على الالتزام ببعض الأصول والقواعد الأخلاقية.

وفي المستوى الثاني: يُدّعى أن معرفة الدين بالمعنى الخاصّ للكلمة ـ بمعنى معرفة الشريعة وفهم الفتاوى الفقهية ـ تقوم على الالتزام بالقِيَم والمعايير الأخلاقية.

ومنها: تبعية الدين العقلانية للأخلاق.

فحيث إن المعتقدات الدينية تشكِّل مبنى لمعقولية الالتزام الأخلاقي فإن هذه المعتقدات، حتّى إذا كانت مفتقرةً إلى التبرير النظري، تتمتَّع بتبريرٍ عملي وبراغماتي، بمعنى أن الإيمان بهذه المعتقدات إنما يكون معقولاً ومبرّراً لاشتماله على الفائدة العملية.

إن هذا الادّعاء في الحقيقة يشكِّل جوهر بعض الأدلة الأخلاقية لصالح وجود الله والحياة بعد الموت. يذهب (كانْط) إلى الاعتقاد بعدم إمكان إثبات وجود الله وعالم الآخرة من طريق العقل النظري، ويرى عدم تمامية الأدلة القائمة على العقل النظري في إثبات وجود الله والحياة بعد الموت. ولكنْ في الوقت نفسه يذهب إلى إمكان تبرير الإيمان بوجود الله والحياة بعد الموت من خلال العقل العملي[1].

إذا اتضحت هذه الجوانب المهمة في علاقة الأخلاق بالدين, نحاول أن نبين ابرز معالم نظرية الشاهد المثالي ولو بشكل مقتضب.

(١) فنائي (ابو القاسم) تبعية الأخلاق للدين القسم الثاني, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٤٣, صيف ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت. ص١٦٥

نظرية الشاهد المثالي

لو أن الفرد أقرَّ بإمكان الخطأ في الأحكام الأخلاقية، والقدرة على الحياة دون الوقوع في هذا الخطأ، أو الحدّ منه على أقلّ تقدير، يكون في الحقيقة معترفاً بوجود صلةٍ بين الأخلاق والعقل والعقلانية؛ لأن إمكان الوقوع في الخطأ في الأحكام الأخلاقية يعني:

١ـ إن هذه الأحكام تنقسم إلى قسمين: «صحيحة»؛ و«خاطئة»، و«حسنة»؛ و«قبيحة»، و«مبرّرة»؛ و«غير مبرّرة»، و«معتبرة»؛ و«غير معتبرة»، أو «صادقة»؛ و«كاذبة».

٢ـ يمكن إخضاعها بنظرةٍ ثانوية إلى النقد والتقييم العقلاني.

٣ـ هناك ملاكات ومعايير عقلانية يمكن من خلالها الفصل والتمييز بين الأحكام الصائبة والحسنة والمبرَّرة والمعتبرة أو الصادقة، وبين الأحكام القبيحة والخاطئة وغير المبرّرة وغير المعتبرة أو الكاذبة.

إن المدَّعى الرئيس هنا هو أن الشروط المختلفة التي يجب أن تجتمع في حكمٍ معيّن لتجعل منه حكماً أخلاقياً، أو يمكن من خلالها تسميته حكماً أخلاقياً مبرّراً، تندرج ضمن مقولتي: «الشاهد المثالي»؛ و«المشهد الأخلاقي»؛ لأن الخطأ في الحكم الأخلاقي إما

أن يكون ناشئاً عن الشاهد؛ وإما أن يكون ناشئاً عن المشهد، بمعنى أن الحكم إذا لم يكن حكماً أخلاقياً فذلك إما لأنه حكم أخلاقي غير مبرّر؛ أو لأن الذي أصدره لم يتَّصف بالشروط والأوصاف التي يجب توفّرها فيه؛ أو لأن ذلك الحكم لم يصدر عن مشهدٍ أخلاقي.

إن القِيَم والمعايير (والأسس المبيّنة أو المبرّرة لتلك المعايير والقِيَم) إنما تبيِّن في الحقيقة خصائص «العالم المثالي»، و«النموذج المثالي»، و«الفرد المثالي»، و«المجتمع المثالي»، و«الصحفي المثالي»، و«النائب المثالي»، و«السياسي المثالي»، و«المواطن المثالي»، و«الطبيب المثالي»، و«المعلم المثالي»، و«الطالب المثالي»، و«الأب المثالي»، و«الزوجة المثالية»، و«الولد المثالي»، وما إلى ذلك؛ أو أنها تنتزع وتعتبر من خلال أخذ هذه الخصائص بنظر الاعتبار. وليست الغاية من نقد وتقييم وبيان قيمة الحكم إلا إظهار مطابقة أو عدم مطابقة الموضوع أو الشخص مورد البحث مع العالم والنموذج والفرد والمصداق المثالي، وبُعْده وقربه من ذلك المثال النموذجي المطلوب والمنشود.

ان إدراك وإصدار الحكم الاعتباري، وبيان خصائص الفرد المثالي لنوعٍ أو طبقة، وكذلك تطبيق تلك الخصائص على الفرد

المشكوك ومورد النزاع، يتوقَّف على أن ينظر «الشاهد المثالي» إلى الموضوع مورد البحث من زاوية «المشهد الخاصّ». وعليه يمكن تعريف الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرَّر» على النحو التالي: «إن الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرّر» عبارةٌ عن: حكم الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد ذي الصلة به».

وعلى هذا الأساس فإن معرفة أو تبرير الحكم أو المعتقد الأخلاقي يقوم على ركنين رئيسين، وهما: ١ـ الشاهد المثالي. ٢ـ المشهد الأخلاقي.

وإذا تجاوزنا بعض الآراء الشاذّة والنادرة في فلسفة الأخلاق نجد إجماعاً من قبل فلاسفة الأخلاق على أن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرَّر ليس حكماً يصدره الفرد في لحظته الفعلية والراهنة، ويكون في إصداره لذلك الحكم ملتفتاً إلى الأوضاع والأحوال المحيطة به أو التي ستحيط به في المستقبل؛ إذ من الممكن للفرد في «الوضع الراهن» أن يكون:

١ـ غير مطَّلع بالمقدار الكافي على الأمور الواقعية غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.

٢ـ أن يأخذ الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية بنظر

الاعتبار، ويدخلها في حكمه.

٣ــ أن يتأثَّر بمشاعره غير الأخلاقية أو ميوله ومصالحه الشخصية. ومن الطبيعي أن أحكام الفرد الذي يعيش هذه الأوضاع إما أن لا تكون مبرّرة؛ أو غير أخلاقية أساساً، وإلا لم تكن هناك حاجةٌ إلى علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق.

ولرفع هذه المشكلة، والحيلولة دون الوقوع في الأخطاء، أو الحدّ منها، في مقام إصدار الحكم الأخلاقي، قدَّم فلاسفة الأخلاق طرق حلٍّ مختلفة. إلا أنني أذهب إلى الاعتقاد بأن الحلّ المشتمل على جميع هذه الحلول يعود إلى شرطين، وهما:

١ـ أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر هو حكم «الشاهد المثالي».

٢ـ أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر صادراً عن «المشهد الأخلاقي».

بمعنى أنه لكي يكون الحكم أخلاقياً، أو لكي يكون الحكم الأخلاقي مبرّراً، لا بُدَّ لكلٍّ من الشاهد والمشهد أن يتّصف ببعض الصفات والخصائص. إن الشاهد المثالي في حقل الأخلاق هو غير الشاهد المثالي من الحقول الأخرى، كما أن المشهد الأخلاقي يختلف عن المشاهد الأخرى.

خصائص الشاهد المثالي:

فإن الشاهد المثالي في حقل الأخلاق هو:

١ـ المطّلع بالمقدار الكافي، بمعنى أنه مدركٌ للوقائع ذات الصلة التي تتدخّل بنحوٍ من الأنحاء في الحكم الأخلاقي.

٢ـ الذي يتمتّع بالتجربة والبصيرة الأخلاقية والحكمة العملية.

٣ـ الذي يتّصف بالحياد والإنصاف، ولا يكون لمصالحه الشخصية تأثيرٌ في حكمه.

٤ـ الرحيم الذي يُضْمر الخير للآخرين.

٥ـ الذي يتّصف بالصدق والأمانة، والذي يكون بريئاً من الاحتيال والكذب.

٦ـ الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي (ليس مستبدّاً، ولا مصلحياً، ويرى أن التقدُّم يكون للحقّ عند التعارض بينه وبين المصلحة).

٧ـ الذي تكون الأصول الأخلاقية التي يستند إليها مبرَّرة.

٨ـ الذي يكون تمسُّكه بالأصول الأخلاقية المبرَّرة منطقياً.

٩ـ الذي تكون أحكامه متناغمة.

١٠ـ الذي يسعى بجدّية وصدق في تشخيص الحكم الأخلاقي والوقائع ذات الصلة والأصول الأخلاقية ذات الصلة.

١١ـ الذي لديه القدرة على حلّ التعارض الأخلاقي، من طريق تشخيص الأصل الأخلاقي الأهمّ (أي إنه حكيمٌ).

١٢ـ الذي يتمتّع بالتواضع العقلاني، ولا يكون من القائلين بالحَتْمية والجَزْم، ويهتمّ بالأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين.

١٣ـ الذي يتعامل مع الأخلاق التقليدية بأسلوبٍ نقدي.

إن المشهد الأخلاقي هو «النظرية الأخلاقية»، أو إنه يشكّل الهيكل والعمود الذي تقوم عليه النظرية الأخلاقية.

إن المشهد الأخلاقي يتمّ بيانه في إطار حكمٍ أو عدد من الأحكام الأخلاقية الأساسية، والتي يمكن من خلالها الحكم بشأن سائر الأحكام الأخلاقية الأخرى، وتشخيص ما هو الأخلاقي أو غير الأخلاقي، وما هو المبرّر وغير المبرّر منها.

وإن الحكم أو المعتقد الأخلاقي المبرّر عبارةٌ عن الحكم والمعتقد الحاصل من خلال الالتفات والاهتمام الكافي بالأمور التالية، أو من خلال تحصيل الشرائط التالية:

١ـ التجربة الأخلاقية.

٢ـ المشاهدات ما فوق الأخلاقية.

٣ـ المشاهدات الأخلاقية.

٤ـ الفضائل الأخلاقية والعقلانية.

٥ـ الحقائق ذات الصلة، أو النظريات المبنائية في دائرة الحقائق ذات الصلة.

٦ـ العلوم التجريبية ذات الصلة.

٧ـ الدافع المناسب نحو البحث الأخلاقي.

٨ـ تاريخ الأخلاق، أو أخلاق سائر التقاليد والسنن.

٩ـ الأخلاق التطبيقية.

إن جميع هذه الموارد تلعب ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ دوراً في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في الأحكام الأخلاقية، وتصحيح المشهد الأخلاقي، ورفع درجة ومستوى تبرير الحكم الأخلاقي. من هنا فإن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر هو الحكم الذي يتمّ إصداره بعد تحصيل أو استشارة هذه المصادر، أو التنسيق معها.

وإن كلّ واحدةٍ من النظريات الأخلاقية التي يتمّ تقديمها؛ بدافع التنسيق وبيان خصائص المشهد الأخلاقي، إنما تبيّن جانباً من الحقيقة، وإنما تغطّي جزءاً من مشاهداتنا ما فوق الأخلاقية، ويمكن لكلّ واحدة منها أن تساعدنا في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في

تشخيص الحكم الأخلاقي في دائرةٍ خاصة[1].

بناءً على هذه النظرية يتم حل النزاع القائم بين أنصار الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية من خلال القول بأن كلاً من هاتين الجماعتين يمكنها بل يجب عليها أن تخضع لحكم العقلانية في الأخلاق, والقول بأن الحكم الأخلاقي هو الحكم الصادر عن الشاهد المثالي إلا أن عنوان الشاهد المثالي عنوان عام يمكن أن ينتزع من كل شخص تتوفر فيه الخصائص والصفات اللازمة, ولذلك يمكن لله أن يكون شاهدا مثاليا, كما يمكن للعقل والوجدان الأخلاقي للإنسان أن يكون شاهدا مثاليا أيضا, أن حكم العقل مساو لحكم الله بوصفه شاهدا مثاليا, إلا أن حكم العقل قد لا يساوي حكم الإله بوصفه شارعا, كما أن حكم إله الأخلاق مقدم على حكم إله الشرع.

وطبقا لهذه النظرية لا مناص لنا, لإدراك وإصدار الحكم الأخلاقي, من التقرب إلى موقف الشاهد المثالي, وأن نضع أنفسنا في موقف الشاهد المثالي, وأن ننظر إلى الموضوع مورد البحث

(١) فنائي (ابو القاسم): الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي, مجلة نصوص معاصرة, العدد ٤٠-٤١, خريف ٢٠١٥م. شتاء ٢٠١٦م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت ص٢٧٩

من زاويته, لأن الحكم الأخلاقي مدين في اعتباره وتبريره وأخلاقيته إلى هذه الصفات, وإن إحراز هذه الصفات لا يحتاج إلى الاعتقاد والإيمان بوجود الله. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الأخلاق دينية بمعنى أن القيم الأخلاقية تنبثق عن علم أو إرادة الله بوصفه شاهدا مثاليا. ومن ناحية أخرى يمكن القول إن الأخلاق علمانية, بمعنى أن القيم الأخلاقية تنبثق عن علم أو ارادة الإنسان بوصفه شاهدا مثاليا. وحيث إن حكم الشاهد المثالي في كلتا الحالتين واحد فإن حكم الله وحكم العقل والوجدان البشري سوف يكون متطابقا, ولن يكون هناك فرق بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية[1].

(١) فنائي (ابو القاسم) الله بوصفه شاهدا مثاليا, مجلة نصوص معاصرة, العدد٥٧, شتاء ٢٠٢٠م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت. ص٢٦٩-٢٧٠

قائمة المصادر

- زائدة (معن): الموسوعة الفلسفية العربية, ط١ معهد الانماء العربي, مكتبة مؤمن قريش, ١٩٨٦م
- ميد (هنتر): الفلسفة انواعها ومشكلاتها, ترجمة: فؤاد زكريا, مكتبة مصر, القاهرة, ١٩٦٩م
- لوبون (غوستاف): الآراء والمعتقدات, ترجمة: عادل زعيتر, كلمات عربية للترجمة والنشر, مصر, القاهرة, ٢٠١٢م
- كولينز (جيمس): الله في الفلسفة الحديثة, ترجمة: فؤاد كامل, دار قباء للطباعة والنشر, القاهرة, ١٩٩٨م
- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي صليبا, الشركة العالمية للكتاب ش م ل, بيروت, ١٩٩٤م
- مدكور (ابراهيم): المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية, الهيئة العامة لشؤن المطابع الاميرية, القاهرة, ١٩٨٣م
- كوبلتسن (فردريك): تاريخ الفلسفة, ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام, المجلس الاعلى للثقافة, القاهرة,٢٠٠٢م
- جميل (عصام زكريا):اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة, دار المسيرة للنشر والتوزيع, عمان, ٢٠١١م

- الطوسي (نصير الدين): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, منشورات شكوري, قم, ١٣٧٢هـ ش
- الطباطبائي (محمد حسين): نهاية الحكمة, مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين, قم, ١٤٠٤ هجـ
- الماجدي (خزعل): علم الأديان, ط١ مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع, لبنان - بيروت, ٢٠١٦م
- لالاند (اندريه): موسوعة لالاند الفلسفية, ط٢ منشورات عويدات, بيروت - باريس, ٢٠٠١م
- هيك (جون): فلسفة الدين, ترجمة: طارق عسيلي, ط١ دار المعارف الحكمية, ٢٠١٠م.
- ناي (مالوري): الدين الأسس, ترجمة: هند عبد الستار, مراجعة: جبور سمعان, ط١ الشبكة العربية للأبحاث والنشر, بيروت, ٢٠٠٩م.
- الصدر (محمد باقر): فلسفتنا, ط١٢ دار التعارف للمطبوعات, لبنان - بيروت, ١٩٨٢م.
- زيدان (محمود): كنط وفلسفته النظرية, ط٣ دار التعارف, ١٩٧٩م
- ديفيز (بول): الاقتراب من الله بحث في اصل الكون وكيف بدأ,

ترجمة: منير شريف, مراجعة: عبد الرحمن الشيخ, ط١ القاهرة, ٢٠١٠م

- ارمسترونج (كارين) الله والانسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر, ترجمة: محمد الجورا, ط١ دار الحصاد للنشر والتوزيع, سورية-دمشق, ١٩٩٦م
- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة, ط٥ دار التعارف, مكتبة الدراسات الفلسفية, القاهرة.
- سايفرت (جوسيف) الله كبرهان على وجود الله اعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي, ترجمة وتقديم: حميد لشهب, افريقيا الشرق- المغرب, الدار البيضاء, ٢٠٠١م
- هوندرتش (تد): دليل اكسفورد للفلسفة, ترجمة: نجيب الحصادي, المكتب الوطني للبحث والتطوير, ٢٠٠٣م
- رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية, ترجمة: زكي نجيب محمود, مراجعة: احمد امين, الهيئة المصرية العامة للكتاب, ٢٠١٠م
- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط, مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة, القاهرة, ٢٠١٤م
- ضاهر (عادل): الأسس الفلسفة للعلمانية, ط٣ دار الساقي,

بيروت - لبنان, ٢٠١٥م
- ابن فارس (احمد): مقاييس اللغة, تحقيق: عبد السلام محمد هارون, مكتبة الاعلام الاسلامي, ١٤٠٤هجـ
- مصطفى (إبراهيم) ـ الزيات (أحمد)ـ عبد القادر (حامد) ـ النجار (محمد): المعجم الوسيط, ط٤, مكتبة الشروق، تحقيق / مجمع اللغة العربية. ٢٠٠٤م
- الخشت (محمد عثمان): للوحي معان أخرى! هل الوحي ممكن عقليا, ط١ الهيئة العامة لقصور الثقافة, القاهرة, ٢٠٠٣م
- الخشت (محمد عثمان): مدخل الى فلسفة الدين, دار قباء للطباعة والنشر, القاهرة, ٢٠٠١م
- شمس الدين، (أبو العون محمد بن أحمد): لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية. ط٢ مؤسسة الخافقين, دمشق, ١٩٨٢م
- علي خاني (محمد فتح): فلسفة الدين عند دفيد هيوم, ترجمة: حيدر نجف, المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة, ٢٠١٦م
- الحويري (محمود محمد): منهج البحث في التاريخ, المكتب المصري لتوزيع المطبوعات, ٢٠٠١م

- الكلّام (يوسف): تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس, ط١ دار صفحات للدراسات والنشر, سورية- دمشق, ٢٠٠٩م
- ري (جونثان), أرمسون (وج. أو): الموسوعة الفلسفية المختصر, ترجمة: فؤاد كامل, جلال العشري, عبد الرشيد الصادق محمودي, راجعها واشرف عليها, د. زكي نجيب محمود, ط١ المركز القومي للترجمة, القاهرة ٢٠١٣م
- ثيسن (هنري كلارنسن): محاضرات في علم اللاهوت النظامي, ترجمة ومراجعة: هدى بهيج- سامي ر. مورغان, ط١ مركز مورغان للنشر والاعلام, ٢٠١٤م
- حمدون (رزان غشان): المخطوطات القرانية في صنعاء منذ القرن الاول الهجري وحفظ القران الكريم في السطور, بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير, في كلية اللغات والآداب والتربية من الجامعة اليمنية, بتاريخ ٢٠٠٤م
-هيوم (ديفيد): مبحث في الفاهمة البشرية, ترجمة: موسى وهبة, ط١ دار الفارابي بيروت- لبنان, ٢٠٠٨م.
- زكريا (فؤاد): اسبينوزا, مؤسسة هنداوي سي آي سي, المملكة المتحدة, ٢٠١٧م

- اسبينوزا (باروخ): رسالة في اللاهوت والسياسة, ترجمة: حسن حنفي, مراجعة: فؤاد زكريا, دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع, ٢٠٠٨م
- اسبينوزا (باروخ): علم الاخلاق, ترجمة: جلال الدين سعيد, مراجعة: جورج كتورة, ط١ المنظمة العربية للترجمة, بيروت لبنان, ٢٠٠٩م
- محمود (زكي نجيب): قصة عقل, ط٢ دار الشروق, ١٩٨٨م
- حنفي (حسن): الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ -١٩٨١ ٢- الدين والتحرر الثقافي, كتب عربية.
- بدوي (عبد الرحمن): إمانويل كانط, ط١ وكالة المطبوعات, الكويت, ١٩٧٧م
- ليلي (وليام): مقدمة في علم الأخلاق, ترجمة وتقديم وتعليق: علي عبد المعطي محمد, منشأة المعارف, الاسكندرية, ٢٠٠٠م
-دي نورشيا (فنسنت) مقال الأخلاق في المخ, مجلة الفلسفة الان, العدد٨٧, ترجمة: محمود هدهود, صحيفة مصر العربية الالكترونية, بتاريخ ٧ اغسطس ٢٠١٥.
-ستيس (ولتر): الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين, ترجمة: زكريا ابراهيم, مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني, الهيئة المصرية

العامة للكتاب, القاهرة, ٢٠١٣م
- الطويل (توفيق): أسس الفلسفة, ط٣ مكتبة النهضة المصرية, القاهرة
-بدوي (السيد محمد): الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع, دار المعرفة الجامعية, ٢٠٠٠م
- ابراهيم (زكريا): مشكلات فلسفية المشكلة الخلقية, مكتبة مصر, شارع كامل صدقي الفجالة
- كولبه (ازفلد): المدخل إلى الفلسفة كولبه, نقله الى العربية وعلق عليه: ابو العلا العفيفي, مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, ١٩٤٢م
-عبد الرحمن (طه): سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية, ط١ المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء- المغرب, ٢٠٠٠م
- ظاهر (عادل): نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل, ط١ دار الشروق للنشر والتوزيع, عمان- الاردن, ١٩٩٠م
- سولمون (روبرت.س): الدين من منظور فلسفي دراسة ونصوص, ترجمة: حسون السراي, ط١ العارف للمطبوعات, بيروت – لبنان, ٢٠٠٩م

-فنائي (ابو القاسم): الدين في ميزان الأخلاق, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٣٢-٣٣ , خريف وشتاء ٢٠١٥م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت.
-فنائي (ابو القاسم) تبعية الأخلاق للدين القسم الاول, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ,٤٢ ربيع ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت.
-فنائي (ابو القاسم) تبعية الأخلاق للدين القسم الثاني, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ,٤٣ صيف ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت.
-فنائي (ابو القاسم) اخلاق المعرفة الدينية القسم الاول, مجلة الاجتهاد والتجديد, العدد ٤٤, خريف ٢٠١٧, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت.
- فنائي (ابو القاسم): الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي, مجلة نصوص معاصرة, العدد ٤٠-٤١, خريف ٢٠١٥م. شتاء ٢٠١٦م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت
-فنائي (ابو القاسم) الله بوصفه شاهدا مثاليا, مجلة نصوص معاصرة, العدد٥٧, شتاء ٢٠٢٠م, مؤسسة دلتا للطباعة والنشر, بيروت.
- ماكدويل (جوش): كتاب وقرار بحث دراسي ومنطقي في صحة

الكتاب المقدس, ترجمة: القس منيس عب النور, كتاب الكتروني, الناشر:
https://www.christianlib.com/16828.html/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1-%D8%A8%D8%AD%D8%AB-%D8%AC%D9%88%D8%B4-%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%AF%D9%88%D9%8A%D9%84-pdf

- مخطوطة برلين, الموقع الالكتروني لمحطة البث الدولية في ألمانيا (DW) تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٦
https://www.dw.com/ar/%D8%A3%D9%82%D8%AF%D9%85-%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9-%D9%84%D8%A3%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%AA%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B6%D9%88%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%8A%D9%86/a-18389664

- مخطوطة صنعاء, الموسوعة الحرة ويكيبيديا تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٥
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AE%D8

%B7%D9%88%D8%B7%D8%A7%D8%AA_%D8%B5%D9%86%D8%B9%D8%A7%D8%A1

- مخطوطة برمنكهام, الموسوعة الحرة ويكيبيديا تاريخ المطالعة ٢٠٢٠/٦/١٥

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AE%D8%B7%D9%88%D8%B7%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86_%D8%A8%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9_%D8%A8%D8%B1%D9%85%D9%86%D8%BA%D9%87%D8%A7%D9%85

- من مقالة مفصلة حول اللاأدرية عن الموسوعة الحرة ويكيبيديا, تاريخ الاطلاع ٢٢٠١٥١٧

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D8%A7%D8%A3%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9#cite_note-17

فهرست المحتويات

المقدمة ٥

امكان المعرفة الدينية ٨

المعرفة ٨

المعرفة من الناحية المنطقية..... ١١

الاعتقاد ١٢

الصدق ١٨

مظاهر الواقع..... ٢١

شرط التسويغ للمعرفة ٢٧

قضايا المعرفة الدينية ٣٠

الدين..... ٣٢

معرفة الله ٣٦

اللاأدرية ٣٦

أنواع اللاأدرية ٣٨

استطلاعات واحصاءات..... ٤١

تحديات المعرفة الدينية..... ٤٣

التصورات المختلفة لله ٥١

الاتجاه الاول: ٥٤
الاتجاه الثاني..... ٦٠
تدخل الله في الكون..... ٦٥
الوحي الإلهي..... ٦٩
الوحي ليس بمستحيل..... ٧١
انواع الوحي ٧٤
المعجزة..... ٧٦
القانون الطبيعي..... ٧٩
العلاقة بين الوحي والمعجزة..... ٨٤
التلازم منطقي ٨٤
التلازم الانطولوجي ٨٧
وسائل الإثبات التاريخي ٨٩
قدم المخطوطات ودقتها ٩٦
مقارنة طرق الكتب القديمة بالكتاب المقدس ١٠٢
القران الكريم ١٠٤
مخطوطة برمنكهام ١٠٦
مخطوطات صنعاء ١٠٩
مخطوطة مكتبة برلين ١١١

تقييم أسباب رفض المعجزة ١١٥
رفض اسبينوزا للمعجزة ١٢٢
نقد رؤية اسبينوزا للمعجزة ١٢٧
رفض كانط للمعجزة ١٣٢
نقد اسباب الرفض عند كانط ١٣٢
الاخلاق ١٣٥
الأخلاق والعلم ١٣٦
منهج البحث في الأخلاق ١٤٢
هل البحث في الأخلاق ضرورة ١٤٥
الحتمية واللاحتمية ١٤٧
الأخلاق شأن فردي أو اجتماعي؟ ١٥٢
القيمة والإلزام ١٥٦
الإلزام أو الواجب ١٧٤
مذهب السلطة الخارجية ١٧٤
مذهب السلطة الذاتية ١٧٦
المذهب الحدسي في الإلزام ١٨٠
العلاقة بين الاخلاق والدين ١٨٢
وحدة الأخلاق والدين ١٨٦

نظرية الشاهد المثالي ١٩٧
اولا: تبعية لغة الأخلاق للدين ١٩٨
ثانيا: تبعية الأخلاق انطولوجيا أو معياريا للدين. ٢٠٢
ثالثا: تبعية الاخلاق المنطقية والمعرفية للدين..... ٢٠٤
نقد تبعية الأخلاق النفسية للدين ٢٠٨
نظرية الشاهد المثالي ٢١٦
خصائص الشاهد المثالي: ٢٢٠
قائمة المصادر ٢٢٥
فهرست المحتويات ٢٣٥